예언자들의 체험적 영성에 관한 고찰

박철우(나사렛대)

1. 서론

예언자는 구체적 역사 속에서 사회를 향해 하나님의 말씀을 선포한 사람들이다. 그래서 그들의 말씀은 동일한 역사 선상에 살고 있는 오늘의 우리 사회에도 직접적으로 유효하다. 이 시대는 다른 시대와 다르다. 지금은 사이버 시대이고 포스트모던 시대이다. 산업사회와 적잖은 차이가 있다. 그러나 인간의 근본문제, 삶과 죽음과 병마와 늙음의 문제, 남녀의 문제, 인간관계의 갈등 마음의 문제, 두려움과 고독, 사랑과 미움의 문제는 그때나 지금이나 차이가 없다. 그리고 지금도 그때와 마찬가지로, 아니 그 어느 때보다 영적 심리적 공허함과 외로움과 사회적 소외감과 고립감과 불안감을 더 깊이 느낄 수 있는 시대이다. 예언자들은 이러한 시대를 살고 있는 우리들에게 무엇을 남겼으며 우리는 무엇을 배워야 하며 이를 지켜가야 하는가?

스테이시(W. D. Stacey)는 구약에 나타난 예언자적 드라마(prophetic drama)의 상징적 의미와 중요성을 밝히는 책에서, 예언자의 드라마에 관해 생각하기 이전에, 예언자 자신이 하나의 상징임을 강조한다.[1] 사회 속에 한 예언자가 존재한다고 하는 것 자체로, 그 예언자는 하나님의 말씀의 임재(immanence)와 권능(power)과 예측불가능성(unpredictability)을 나타낸다고 한다. 그들을, 하나님의 말씀을 선포할 가능성과 잠재력을 가지고 있는 사람들로서의 특별한 중요성을 가지고 있는 사람들이라고 본다.[2] 이는 그들이 하나님의 말씀을 전해야하는 사명에 따라 움직이는 사람들이며, 또한 그들을 통해 선포된 하나님의 말씀은 반듯이 성취되는 말씀이기 때문이다. 사람들은 그들의 권위를 인정하였고, 그들에 대해 반감을 가지든 호감을 가지든 반응하게 되어있었다. 이는 그들의 특별한 체험적 영성 때문이다. 이러한 체험은 우선 그들의 소명체험에서 엿볼 수 있다. 소명체험은 예언자로서의 그들의 삶의 뿌리였다.[3] 발터 아이히로트는 이 체험을 예언자의 삶과 세계관을 뿌리 채 바꾸어 놓는 사건이었고 그의 사명과 세상을 향한 하나님의 뜻과 계획과 권능에 대한 흔들림 없는 확신을 가져다주는 사건이었다고 말한다.[4]

---

1) W. D. Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament*, (London: Epworth Press, 1990), 61; cf. J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel (Philadelphia: Fortress Press, 1962), 122–173; 행위예언(예언적 드라마)도 그들이 보여주는 예언행동이다(J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, [Philadelphia: Fortress Presss, 1962] 171–173); 열왕기상 22장에 나오는 모습(시드기야의 행위)은 사무엘–열왕기에만 나오는 것이 아니라, 이사야 20장, 예레미야 13, 18, 19장, 에스겔 12장에서도 볼 수 있는 것이다. 그들의 행위가 그들로 하여금 그들의 동시대 사람들에게 특별한 사람으로 인식되게 하며 그들의 사회에서 권위적 위치를 얻게 한다. 이러한 행위예언은 예언자들의 자녀에게 이름을 지어주는 행위(사 7–8, 호 1, 렘 32 등)에서도 볼 수 있고, 호세아의 결혼에서도 볼 수 있는 것이다(호 1–3).

2) W. D. Stacey, 윗글, 61.

3) J. Lindblom, 윗글, 64.

4) Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament vol. 1* (London: SCM Press, 1961, 원제는 *Theologie des Alten Testaments, Teil I* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960]) 345; Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1993, 1920) 46.

www.kci.go.kr

2. 예언자들의 체험적 영성의 특징에 관한 논의 (소명체험과 무아경)

구약에서 문서 예언자 이전의 예언자들 가운데 예언자의 소명 체험에 관한 내용을 가장 명백하게 언급하는 본문은 사무엘상 3장 1절-4장 1절이다. 이 본문은 문서 예언자들의 소명기사에서 볼 수 있는 소명체험의 전형적인 내용들을 포함하고 있다. 우선 사무엘상 3장 1절에서 하나님이 말씀을 주신다는 것과 환상을 보여 주신다는 말이 언급된다. 물론 3장 1절은 이 내러티브의 서두로서 그 당시 이러한 것들이 나타나지 않고 있다는 부정적인 상황을 서술한다. 15절에서 사무엘은 그가 환상으로 보고 들은 것을 제사장 엘리에게 알리기가 두려웠다고 말한다. 여기에서 그가 '본 환상'과 그 환상 중에 하나님에게서 '들은 말씀'이 언급된다. 이것은 문서예언자들에게서 볼 수 있는 전형적인 환상의 모습이다(이사야, 예레미야, 에스겔, 아모스 등의 소명체험). 사무엘은 엘리의 집안에 하나님의 징벌이 내릴 것이라는 말씀(11-14절)을 들었다. 그러나 이것을 엘리에게 알리는 것이 두려웠다. 그러나 엘리가 말할 것을 요구하자 하나도 숨기지 않고 그에게 모든 것을 말한다(17-18절). 이것은 말씀을 선포하는 예언자의 사명을 그대로 수행하고 있음을 나타낸다. 10절에서는 엘리가 사무엘에게 가르쳐준 대로(9절), 하나님이 사무엘을 부르시자 '주님의 종'이 여기 있나이다라고 말한다(9-10절, '주의 종' 2회 언급).[5] 그리고 18b절과 19절에서 참 예언자를 가리키는 전형적인 율법을 반영하는 말이 나온다(신 18:22). 그리고 결론부에서 사무엘이 하나님의 말씀을 선포하는 예언자임을 명시적으로 밝힌다(삼상 3:20-4:1). 이것은 예언자 소명기사이다. 이제 그는 초월적인 환상가운데 하나님과의 만남을 체험하며 예언자로서의 삶을 시작하게 된 것이다.

이 본문이 신명기 사가에 의해 후대에 기록된 것이기는 하지만, 여기에 언급되어 있는 사무엘의 체험에 역사성이 없다고 주장할 아무런 근거가 없다. 이러한 영적 체험은 인류의 보편적 현상일 뿐 아니라 이사야나 예레미야 또는 에스겔 등의 이스라엘의 다른 예언자들에게서도 볼 수 있는 내용이다.

일반적으로 예언자들의 소명체험에서 시각적 요소와 청각적 요소가 함께 서술되는데(특히 이사야와 에스겔), 여기에서는 주로 청각적 요소가 지배적이다. 즉 사무엘이 하나님의 말씀을 듣는 과정과 그 내용에 초점이 맞추어져 있다. 그러나 사무엘상 3장 1절에서 '하존'(이상, 또는 환상 vision)이라는 말이 나온다. 이것은 사무엘의 체험이 단순히 듣는 것이 아니라 보는 내용을 포함하고 있음을 암시한다. 물론 구약의 예언에서 듣는 것과 보는 것은 같은 의미로 사용된다. 그래서 예언자들이 하나님의 말씀을 듣는다고 표현할 뿐만 아니라 말씀을 본다는 말로도 표현된다. 아모스 1장 1절에서 이러한 면모가 명백히 나타난다. "유다 왕 웃시야의 시대 곧 이스라엘 왕 요아스의 아들 여로보암의 시대 지진 전 이년에 드고아 목자 중 아모스가 이스라엘에 대하여 이상으로 받은 말씀이라." 그리고 종말론적 예언인 이사야 2장 2-5절의 말씀을 가리킬 때 "이사야가 본 말씀"(사 2:1)이라고 표현한다. 예레미야에서도 유사한 표현이 나온다(렘 38:21; 참고, 사 1:1; 13:1; 30:10; 합 1:1; 2:2, 등).[6]

린드블롬은 이러한 형태의 표현법이 고전적 예언자들과 그 이전 고대의 선견자들(seers)과의 밀접성에서 기인하며, 그들이 '본' 환상은 예언적 체험의 근본적 요소 중의 하나이기 때문이라고 본다.[7] 린드블롬은 이스라엘 예언자들이 고대 근동의 다른 신탁중재자들과의 유사성을 바탕으로 (특히 선견자[seer]였던 고대 메소포타미아의 b r[이슬람 이전

5) 이것은 이미 엘리와 사무엘이 그가 예언자임을 인지하고 있음을 가리키고 있는 표현으로 이해될 수 있다.

6) J. Lindblom, 윗글, 121 각주 32 참조.

7) J. Lindblom, 윗글, 122. 또 다른 이유로 고대 이스라엘 사람들은 여러 감각들을 명백히 구별하지 않았다는 사실을 더 첨가한다. 동사 '보다'는 다양한 형태의 마음의 인상을 표현할 때뿐만 아니라 '듣는다'는 말을 나타낼 때도 사용될 수 있었다는 J. Pedersen의 견해를 수용한다(J. Pedersen, *Israel: its Life and Culture, I-II*, London: Oxford University Press, 1926, p. 100).

www.kci.go.kr

시대의 kahin도 선견자로 불렸음]), 삼상 9장에서 선견자로 불린 사무엘을 탈혼적 예언자 그룹의 지도자였다고 본다.[8] 블렌킨솝도 사무엘이 탈혼적(ecstatic) 예언자 집단의 지도자로 소개되고 있음을 지적한다.[9]

윌슨은 에브라임 전통과 유다 전통을 구별하며, 선견자는 유다 전통에서 예언적 중재자(intermediary)를 가리키는 표현으로 보며, 이 단어가 에브라임 전통에서는 오직 사무엘에게만 적용되며, 에브라임 전통에서는 큰 비중을 차지하지 않았다고 본다.[10]

사무엘상 3장에서 사무엘이 무아경(황홀경 또는 탈혼)의 상태에 들어갔다는 명백한 근거는 없다. 그리고 사무엘이 계시체험을 하는 도중 깨어 일어나서 엘리를 찾아가곤 하였다는 차원에서 의식을 완전히 잃은 탈혼과는 다소 다르다고 할 수도 있다.

그러나 린드블롬에 의하면, 많은 인류학적 증거들은 계시체험가운데 '보는 환상'이나 '듣는 청각적 계시'는 주로 무아경적 체험 상태에서 받는다는 사실을 알려주며, 이러한 체험의 일부는 나중에 이성적 사유의 과정을 거치고 문학적 주조 과정도 거쳤을 것이고, 이들 가운데는 설교, 권고적 연설, 재앙과 징벌의 선언, 서정적 시들, 기도 찬양 비유 대화 독백 짧은 신탁 교훈적 담론, 미래에 대한 예언, 메시지 편지 등 다양하다.[11] 예언자들 자신뿐만 아니라 그들의 동시대 사람들도 이러한 것들을 단순한 일반적인 문학적 산물로 보지 않았다. 그들은 이것들이 하나님에 의해 영감받은 것이며 초자연적 방법을 통하여 예언자들에게 계시된 것으로 여겼다. 모든 예언적 계시체험의 공통점은 그들이 영감의 상태 속에 사로잡힌다는 데 있고, 이 영감의 상태는 본래의 무아경에서 부터 거의 마음의 정상적 상태에 가까운 상황에 이르기까지 다양한 정도로 체험된다. 이 양자의 공존과 관련하여, 발터 아이히로트는 예언자들의 체험에서 이러한 초자연적 체험(무아경적 체험)이 중요한 요소 중의 하나였음을 지적하면서, 동시에 이스라엘 예언자들의 영적 특징은 의식적 활동과 무의식적 수동성 사이의 중간적 특징을 갖는다고 말한다. 즉 개인의 자아의식의 중지와, 어떤 지배적인 의지에 의해 인도되고 충동되는 다른 정신적 능력들이 날카롭게 고양되어있는 상태가 동시에 나타나는 것이라고 설명한다.[12]

이러한 무아경 체험에서 예언자들이 체험하는 것은 외적인 일상의 세상이 아니라 비가시적 신적 세계, 일상의 의식에는 닫혀져 있는 세계, 하나님이 그의 비밀을 인간에게 알리기를 원하시는 거룩한 때에 이러한 초자연적 마음의 상태 속에 있거나 이러한 역사에 열려있는 사람에게 주어진 특별한 체험이었다. 이것은 초이성적이고 그 무대가 꿈에서처럼 신속하게 바뀌기도 하며 형용할 수 없으며 일상의 체험을 초월하는 것으로 시간과 공간의 법칙들을 넘어선다. 그래서 이러한 체험을 하는 사람은 종종 그가 그의 내적인 눈으로 보고 내적인 뒤로 듣는다고 말하곤 한다.[13] 에스겔의 체험이 가장 전형적인 것 중의 하나이다. 그리고 이사야나 예레미야의 소명체험도 전형적인 모습을 보여준다. 그리고 이러한 무아경적 체험을 나타내는 전형적 표현 중의 하나가 '야웨의 손이 그에게 임하였다'는 표현이다.[14] 사무엘도 이러한 체험을 한 것이라

8) J. Lindblom, 윗글, 85–89.

9) 조셉 블렌킨솝, 「이스라엘 예언사」 (황승일 옮김), (서울: 은성, 1992, 원제, J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, SPCK publishing, 1984, 1996), 89–93, 105.

10) R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, (Philadelphia: Fortress Press, 1980) 139–140, 263, 269; 블렌킨솝은 이 구분을 부정적으로 본다 (조셉 블렌킨솝, 윗글, 86).

11) J. Lindblom, 윗글, 122.

12) Walther Eichrodt, 312, 각주 4. 이러한 이해들이 점점 더 많이 수용되는 현상을 고무적으로 보면서, 이러한 면모가 특히 고전적 예언자들에게만 적용되고 있음을 지적한다(cf. H. H. Rowley, "The Nature of Prophecy in the Light of Recent Study" in *The Servant of the Lord,* pp. 117ff.; O. Eissfeldt, "The Prophetic Literature" in *The Old Testament and Modern Studies*, ed. H. H. Rowley, 1951, pp. 137 ff.

13) J. Lindblom, 윗글, 122–124.

14) J. Lindblom, 윗글, 134–135, 177; 이래에서 다시 다룬다. 윌슨도 이 사실을 긍정한다. "에브라임 예언자들과 마찬가지로, 유다 예언자들은 야웨에 의한 사로잡힘의 체험을 나타낼 때, '하나님의 손이 —에게 임하셨다'는 표현을 사용한다"(R. R. Wilson, 144–145, 261).

www.kci.go.kr

고 볼 수 있다. 쏘여는 '하나님의 영이 임하였다'는 표현(민 11:24이하; 삿 6:34; 삼상 10:10; 사 61:1; 겔 11:5; 슥 7:12)과 '하나님의 손이 나에게 임하였다'(겔 33:22; cf. 37:1; 사 8:11; 렘 15:17)를 이러한 체험을 나타내는 것으로 본다.[15]

쏘여는 민수기 11장 16-30절에 언급되어 있는 예언의 외적현상에 주목한다.[16] 여기에 언급되어 있는 '나바'라는 단어는 사무엘상 10장 1-16절과 사무엘상 19장 8-24절, 요엘 2장 28절과 같은 본문에서 볼 수 있는 것으로 하나님의 영에 사로잡히는 체험의 신비적 면모를 나타낸다고 본다(NEB: "they fell into a prophetic ecstasy"). 이것은 전염성을 가지고 있음을 보여주는데, 사무엘상 10장과 19장에 나타나는 면모이다. 이러한 모습은 공동체에 저항과 두려움을 야기 시키기도 하였다. 여호수아 자신은 이에 대한 경계를 표현한다(민 11:28; 참고, 왕상 22; 렘 23).

쏘여는 이러한 체험은 일회적 사건이었음을 부각시킨다. 이것을 민수기 11장의 내용을 바탕으로 설명한다. 민수기 11장의 본문과 관련하여, 70인 장로들에게 내린 영적 체험은 일회적인 것이었음을 반영한다고 해석한다. 그리고 그 장로들은 이 체험을 통하여 신적 권위를 가진 사람들로 인정받게 되었다는 것이다. 이렇게 공동체로부터 인정받은 사람들은 다른 카리스마적 지도자들처럼 그들을 지지하는 사람들도 있었고 반대하는 사람들도 있었다.[17] 그러나 이와 유사한 체험은 강도의 차이는 있으나 예언자들의 삶 속에 다양한 형태로 나타난다.

신명기 역사서에 나오는 소명체험기사로서, 엘리사의 소명을 다루고 있는 열왕기상 19장 19-21절이 있다.[18] 19절에서, 엘리야는 엘리사에게 자기의 외투를 던져준다. 그리고 20-21a절에서, 엘리사가 부모에게 하직 인사를 하러 가서(20절), 겨릿소를 잡고 고기를 삶아 백성에게 준다. 그리고 엘리사는 엘리야를 따라가서 제자가 된다(21b절). 엘리사의 소명기사에서 엘리야가 엘리사에게 외투를 준 것은 이 외투의 소유자가 가지고 있는 초월적 능력을 전수해 주는 것을 의미한다.[19] 엘리사는 결국 엘리야의 제자가 되어 그의 수종을 들게 되었다는 내용이 나오며(왕상 19:21), 왕하 2장 1-18절에서 엘리야의 영적 리더십을 승계하게 되며 스승의 능력의 곱절을 받게 되었다는 점과 그 집단의 지도자로서 인정받게 되었다(왕하 2;15)는 내용은 이 양자의 영적 상관관계를 나타내는 것이며, 이들이 하나의 집단적 공통체를 구성하고 있었음을 명백히 보여준다. 린드블롬은 엘리사의 집단적 삶의 모습과 예언자들의 특별한 외적 모습(의복[왕하 1:8; 사 20:2; 마 3:4]; 이마의 표식[왕상 20:35이하]), 특히 엘리사의 대머리를 제의적 삭발(ritual tonsure)로 보며, 무엇보다 이들의 신탁 중재자로서의 역할을 바탕으로, 특히 이슬람의 데르비슈(dervish)와의 유사성을 바탕으로 이들도 탈혼적 그룹이었을 것으로 본다.[20] 윌슨은 사무엘상 10장 5-13절에 나오는 예언자들의

15) John F. A. Sawyer, *The Prophecy and the Prophets of the old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1987) 7. 그는 말씀이 임한 날짜의 언급 자체도 이러한 특별한 체험을 반영하는 것으로 본다(렘 42:7; 학 1:1; 사 6:1). 그리고 여기에 사용된 hayah 동사도 어떤 사건이 일어났음을 암시하는 단어라는 차원에서 그러하다고 주장한다.

16) John F. A. Sawyer, 윗글, 8-9.

17) John F. A. Sawyer, 윗글, 9; 린드블롬은 이 본문이 70인 장로들이라는 기관에게 최고의 권위를 부여하는 역할을 하고 있으며 동시에 이들을 시민 행정 계급으로서 무아경적 예언자들(nabis)계급으로부터 구별하고자 하는 목적을 가진 원인론적 내러티브(aetiological narrative)라고 본다(J. Lindblom, 윗글, 101). 린드블롬은 폰 라트가 이 본문을 원인론적 내러티브로 보는데 동의한다("Die falschen Propheten," *ZAW* li, 1933, 109ff.). 린드블롬은 폰 라트가 이 본문을 두 개의 예언자 그룹(조직화된 제의 예언자들; 독립 예언자들)을 가리킨다고 보는 것에 대해 반대한다. 린드블롬은 이 본문이 상당이 다른 두 개의 기관을 다루고 있다고 본다(70인 장로회와 무아경적 예언자들, cf. J. Lindblom, 윗글, 102, 각주 81). 그러나 어떤 경우든 쏘여의 해석 곧 장로들은 신적 권위를 얻게 되었으며 이러한 무아경적 체험에 대해 사람들은 서로 상충된 반응을 보일 수 있는 해석은 본문 자체에 명백히 나타나는 사실들이다. 린드블롬은 이 본문에서 무아경적 예언이 모세의 이름으로 도전될 수 없는 권위를 얻게 되었다고 해석한다. 102("Thus this narrative aetiologically explains the origin of the estate of the nabis as a legitimate class in Israelite society and gives them incontestable authorization"). 그리고 엘닷과 메닷 이야기가 이스라엘의 일련의 그룹에서 무아경적 예언에 대한 높은 존경을 보여 주는 원인론적 내러티브로서의 중요성을 가지고 있다고 말한다(J. Lindblom, 윗글, 102). 이스라엘에서 이러한 체험은 특별한 것으로 여겨졌다. 물론 이러한 것이 부정적으로 보여지기도 하였고, 그러한 일면이 있었다. 그러나 이것은 예언자들을 특별한 사람 곧 하나님으로부터 특별한 권위와 능력을 받게 된 사람으로 여기게 하는 중요한 요소 중의 하나였다.

18) Simon J. DeVries, *1 Kings*, WBC (Waco: Thomas Nelson, 1985), 238-239.

19) John Gray, *I & II Kings* (London: SCM Press, 1977, 1964), 413.

20) J. Lindblom, 윗글, 65-71; John Gray, 윗글, 480, 466.

www.kci.go.kr

행동에 비추어 엘리사 그룹을 무아경적 행동을 보여 주는 사람들이라고 해석하는 것은 적절하지 못하다고는 보지만, 사회학적 관점에서 볼 때, 엘리사 제자들이 사로잡힘의 제의와 밀접한 관계를 가지고 있었음을 보여준다고 밝힌다.[21]

블렌킨솝은 엘리사가 시리아 전쟁에 깊이 관여한 것과 함께, 엘리사 전승이 그를 기적을 행한 카리스마적인 사람으로서의 기능에 초점을 맞추고 있음을 지적한다. 엘리사의 병고침(왕하 5:1-17)과 죽은 사람을 살리는 역사(왕하 4:8-37)가 소개되며, 그와 관련된 신비한 능력은 그가 죽은 후에까지 나타나는 것으로 전개된다(왕하 13:20-21). 먹거리가 불어나게 하는 기적(왕하 4:1-7, 42-44), 자연의 힘에 대한 조절과 통제 능력을 보여주기도 하고(왕하 2:12-14, 19-22; 4:38-41; 6:1-7), 투시력 또는 초감각적 인지능력을 행한 사람으로 나타나기도 한다(왕하 6:8-17).[22] 이미 탈혼적 집단 예언자들의 지도자였던 선견자 사무엘도 이러한 초능력을 가진 사람으로 인식되어졌다(삼상 9:6-14).[23]

고전적 문서 예언자들 중 가장 먼저 예언을 한 아모스의 소명체험은 아모스 7장 10-17절 본문에서 살펴볼 수 있다. 우선 여기에서 베델의 제사장 아마샤가 보기에 그가 '선견자' 곧 예언자로서의 특별한 능력이 있음을 인정하고 있음을 볼 수 있다. 아마샤는 아모스에게 유다 땅으로 가서 밥을 빌어먹으라고 말한다(12-13절). 그러자 그는 자기는 예언자도 아니고 예언자의 제자도 아니라고 말한다(14절). 자기는 직업적으로 생계를 위해서 행하는 사람이 아님을 밝힌다. 그는 집짐승을 먹이며 돌무화과를 키우는 사람이라고 한다. 그의 직업은 따로 있다. 그는 하나님의 부르심을 받아 일하는 사람임을 나타낸다. 15절에서 그는 주께서 예언을 하라고 명하셔서 이 일을 행할 뿐이며, 하나님만이 아모스의 권위와 사명의 근원임을 선포한다. 또 하나의 특별한 요소는 하나님께서 그를 양떼를 몰던 곳에서 붙잡아 내셨다는 것이다. 그는 자의적으로 행한 것이 아니라 하나님의 강제에 의해서 하나님이 행하신 것임을 강조한다. 그는 이 명령에 따를 수밖에 없었음을 보여 준다. 그리고 아모스 3장 8절에서 하나님 역사의 강권적 면모와 거부할 수 없는 강렬한 영적 사로잡힘의 모습을 고백한다. 이것이 바로 아모스가 체험한 영적 체험이다. 그는 다섯 차례에 걸쳐 환상을 보며, 그 환상 중에 하나님과 기타 환상의 내용을 보았을 뿐만 아니라 하나님의 음성을 듣는다. 이와 같은 신비체험이 이스라엘 예언자들의 전형적인 모습이다. 아모스 1장 1절에서, 그는 '하나님의 말씀이 그에게 임하였고'('디브레 아모스 아셰르 하야'), 그 말씀은 그가 '본 말씀'(하자)이라고 언급되어 있다. 그의 예언은 이러한 특별한 탈혼적 영적 체험을 전제로 하고 있음을 보여준다.

예언자들은 이처럼 그들이 예언을 하고 싶지 않은 상황 속에서도 예언을 하게하는 어떤 내적인 충동을 느낀다(민 22:21-35; 24:10-12; 렘 20:7-18). 그들은 두려움이나 영적 혼란을 겪기도 한다(사 21:1-4; 렘 4:19; 겔 1:28; 3:12-23; 합 3:16; 다니엘 8:27; 10:15-21; 참고, 욥 4:12-16). 그들은 하나님의 말씀과 대면한다(왕상 19; 민 24:3-4, 15-16; 욥 4:13-16).

호세아의 경우, 그의 최초의 체험과 그가 받은 최초의 계시의 말씀과 환상은 호세아 1장 2절-2장 1절에 언급되어 있다. 그러나 린드블롬은 호세아 8장의 내용 특히 8장 1절을 호세아 소명체험과 관련된 본문이었을 것으로 추정한다. 호세아 8장 1절 이후에 나오는 내용가운데 호세아 사역과 메시지 전체를 요약할 수 있는 내용이 언급되어 있다. 호세아 1장 2-9절의 내용의 핵심은 이스라엘의 배교와 언약파기이다. 바로 8장에서 언약파기에 대한 하나님의 징벌을 명백히 표현하고 있다. 이와 관련하여 린드블롬은 1a절의 불분명하고 신비적 형태의 표현법은 이

21) R. R. Wilson, 윗글, 141, 202; "Seen from the sociological perspective, the sons of the prophets closely resemble members of a peripheral possession cult."(R. R. Wilson, 202).
22) 조셉 블렌킨솝, 「이스라엘 예언사」, (황승일 옮김), (서울: 은성, 1992) 110; R. R. Wilson, 윗글, 202.
23) 이러한 초능력은 실로의 아히야에게도 적용된다고 할 수 있다(왕상 14:1-18, 특히 6절).

www.kci.go.kr

사야 21장 1절에서 볼 수 있는 것과 같은 것으로, 무아경적 신탁의 면모를 보여주는 것이라고 해석한다.[24] 윌슨은 호세아 1장 1절에 표현되어 있는 '하나님의 말씀이 --에게 임하였다'는 말이 이스라엘 전통에서의 '사로잡힘'(possession)을 나타내는 전형적인 표현으로 본다.[25] 물론 이것은 그의 말씀이 하나님의 역사의 결과임을 나타내는 것이며, 동시에 예언자들의 행동이 마술적 효과(sympathetic magic)에 있지 않음을 강조하는 것이다.[26] 호세아 9장 7-9절에는 호세아의 예언자적 삶의 모습을 암시하는 내용들이 나온다. 우선 7절에서 호세아가 예언을 시작했을 때, 그에 대한 사람들의 반응은 그가 영감 받은 자라는 것과 미친 자라는 점이다.[27] 이것은 사무엘상 9장과 19장 등에 나오는 모습을 암시한다. 호세아는 마치 미친 사람과 같았다. 그는 무아경(탈혼)체험을 했던 것이다. 그리고 호세아 9장 8절에서는 예언자의 사명을 파수꾼에 비유한다. 이것은 8장 1절에서 나팔을 불어서 비상경보를 울리라는 내용의 명령 곧 그의 입에 나팔을 가져다 대라고 하는 말과 맥을 같이 한다. 호세아 8장 1절의 내용은 호세아의 소명체험을 반영하는 것이라고 할 수 있고, 이러한 차원에서 린드블롬의 해석이 보충될 수 있을 것이다. 호세아 8장 1절에 나오는 야웨의 집이라는 말은 이스라엘 땅 곧 야웨의 땅으로서의 이스라엘 땅을 가리킨다.[28]

이사야의 소명체험(사 6:1-13)에서도 그의 입과 관련된 내용이 언급되고, 이것은 예레미야 1장 9절과 에스겔 2장 8절에도 나온다. 특히 에스겔 3장에서는 예언자의 사명을 파수꾼으로 선포한다. 예레미야 6장 17절은 파수꾼 이미지가 예언자의 선택 즉 소명체험과 관련되어 있음을 보여준다. "내가 또 너희 위에 파수꾼을 세웠으니 나팔 소리를 들으라 하나 그들의 대답이 우리는 듣지 않겠노라 하였도다."

더욱 명백한 것은 이사야의 경우이다. 우선 그는 환상을 통하여 하나님의 계시를 받는다(사 1:1; 2:1; 6:1; 13:1). 그리고 이사야 8장 11절("여호와께서 강한 손으로 내게 알려 주시며 이 백성의 길로 가지 말 것을 내게 깨우쳐 이르시되")에서 볼 수 있듯이, 이사야는 하나님의 영에 의한 사로잡힘의 체험을 하게 된다. 위의 환상들은 아마 이러한 사로잡힘의 체험 속에 주어진 것으로 볼 수 있다.[29] 특히 그의 소명체험(사 6:1-13)은 이러한 특별한 영적 체험을 가장 명백하게 보여준다. 린드블롬은 이사야 8장 11절에 나오는 하나님의 강한 손에 붙들려 주어진 말씀도 무아경(탈혼) 상태에서 주어진 말씀임을 보여주는 것이며, 이사야 5장 9절과 22장 14절 등에 나오는 표현인 '하나님이 그의 귀에 말씀하셨다'는 것도 에스겔 8-11장의 무아경의 상태에서 주어진 말씀과 유사하다고 보며, 이사야 21장의 환상도 무아경적 환상으로 본다.[30]

에스겔의 경우, 야웨의 영이 중요한 역할을 하고 있음을 보여준다. 윌슨은 에스겔이 야웨의 영에 사로잡혔을 때 환상을 보았다고 주장한다(겔 2:2; 3:14-15, 22, 24; 8:1, 3; 11:1, 5, 24; 33:22; 37:1; 40:1-2). 에스겔의 사로잡힘의 체험은 상당히 기이하여 무아경을 내포하였을 것이라고 본다(겔 3:15).[31]

---

24) J. Lindblom, 윗글, 185–186, 각주 126.
25) R. R. Wilson, 윗글, 226; cf. 위의 John F. A. Sawyer의 견해.
26) J. Lindblom, 윗글, 171–173.
27) R. R. Wilson, 윗글, 229–230; H. W. Wolff, *Hosea*, 윗글, 150–151, 156–157.
28) J. Lindblom, 윗글, 334, 각주 91), 호세아 9장 3, 15절; 이사야 14장 25절; 예레미야 2장 7절; 12장 7절.
29) R. R. Wilson, 윗글, 272.
30) J. Lindblom, 윗글, 135–136, 197.
31) R. R. Wilson, 윗글, 282; E. C. Broome, Jr., "Ezekiel's Abnormal Personality", *JBL* 65 (1946) 277–292; S. Garfinkel, "Another Model for Ezekiel's Abnormalities", *JANES* 19 (1989), 39–50. Garfinkel은 예언자들의 예언체험에 대한 심리학적 설명(특히 E. C. Broome, Jr.)을 완전히 부인하나, 정신분석은 불가능하다고 해도, 예언체험을 심리학적 용어를 통하여 넓은 개념으로의 이해는 가능하다. 그는 이러한 접근대신 문학적 비교를 통해 에스겔이 고대 메소포타미아의 주문(呪文)본문을 차용한 것이라고 주장하지만, 그 주문 본문의 내용은 종교현상을 담고 있는 것으로서('신의 손', 목이 떨리고 말이 막히는 현상 등: 아카드 주문 본문), 결국 에스겔 3장 22–27절의 내용과 유사하다(cf. 주전 7세기 바빌로니아 Ludlul poem). 그러나 이 내용은 문학적 차용으로도 설명할 수 있겠지만, 오히려 예언체험의 보편성이라는 차원에서 이와 유사한 예언현상이 에스겔에게도 나타난 것으로 설명하는 것이 더 낫다. 철저히 반-이교주의적 예언자인 에스겔이 굳이 그것을 차용할 필요가 없었을 것이며 이 체험은 매우 개인적인 것이기에 더 그러하다. Garfinkel자신도 부분적으로 에스겔 3장 22–27절에서 심리현상임을 인정하고 있다("by

www.kci.go.kr

예레미야의 경우도 그의 소명체험을 포함하여 그의 예언활동 전체를 통해서 이러한 신비적 요소를 보여준다. 예레미야 1장 4-11절의 소명기사 뿐만 아니라, 4장 19절에서 느꼈던 고통과 15장 16-17절에서 엿볼 수 있는 환희와 하나님의 분노를 마음에 가득 안은 괴로움, 그리고 20장 8-9절에서 엿볼 수 있는 깊은 영적 사로잡힘의 체험은 바로 그의 무아경 또는 무아경에 가까운 초월적 체험을 보여주는 것이라고 할 수 있다.[32] 하박국 2장 1절과 3장은 그가 무아경(탈혼)의 상태에서 하나님의 말씀을 받았음을 보여준다.[33]

예언자들의 표식으로서 신적 사로잡힘(예언하다라는 말로 표현됨) 뿐만 아니라, 기적을 행하는 것도 예언자들의 표식으로 여겨졌다. 물론 이러한 면모는 문서 예언자들에서는 엘리야에 관한 기사나 기타 여호수아-열왕기에 나타나 있는 것보다 많지는 않고, 이 문서 예언자들에서 그들의 행동보다 그들의 말씀에 더 강조점을 두고 있는 것은 사실이지만, 그들의 특이한 행동, 환상들 그리고 미래에 대한 예언은 그들의 활동의 기본적인 뿌리와 같은 역할을 하였다.[34] 하나님의 말씀과 그것의 기적적 성취가 사무엘-열왕기의 중요한 요소였던 것과 마찬가지로 무아경적 체험과 미래의 사건을 미리 알리는 것과 기적을 행하는 것과 기이한 그들의 행동 등도 문서예언자들의 한 중요한 요소였으며, 단지 정도의 차이가 있었을 뿐이다.[35]

이사야 38장 8절(왕하 20:8-11)을 어떻게 해석하건, 이 내러티브는 이사야를 모세나 엘리야와 같은 기적을 행하는 사람으로 소개하고 있음이 분명하다. 성경에서는 모세를 이러한 예언적 활동의 전형으로 소개하고 있다(출 4:1-9; 7:13; 출 7-12장). 이 기적의 목적은 예언자의 기적적 능력과 그의 하나님의 초월적인 능력을 보여주는 것이었다. 이러한 것은 엘리야와 엘리사의 기적의 사건 속에도 명백히 나타난다. 이러한 것들은 '그들의 사회'가 그들을 예언자로 인정하는 요소 곧 그들의 예언자적 권위와 능력을 인정하는 요소가 되었다. 따라서 이러한 계시체험의 특별한 면모들은 예언자들의 사회적 인정을 위해서도 필연적 요소였다고 할 수 있다. 한편 성경은 점치는 것, 마술과 주술 등의 행위를 강하게 거부한다. 이러한 것은 인위적인 행위라고 보기 때문이다. 비록 예언자들의 행위와 현상자체가 이들의 것과 유사하기는 하지만, 이들의 것은 하나님으로부터 온 것이라는 점을 강조한다(신 18:9-22; 참고, 출 22:18; 레 19: 26, 31; 왕하 17:17; 23:24; 삼상 28:3-25). 예언자의 사자문체(messenger speech)도 결국은 이러한 면모를 강조하는 것이다.[36] 중요한 것은 예언자들의 사회적 배경이나 위치나 신비체험 자체가 아니라, 그러한 체험을 통해서 그들이 가질 수 있었던 소명에 대한 확신과, 하나님이 주신 하나님의 진리에 대한 확신이었다.[37]

3. 예언자들의 영적 체험(특히 무아경 체험)에 관한 주요 학자들의 논의

학계에는 주전 8-7세기 문서 예언자(고전적 예언자)들을 그 이전의 예언자들과 구별하여, 이 고전적 문서 예언자들이 위에 언급된 바와 같은 무아경, 기적 등과 같은 초월적 종교체험과는 거리가 멀며, 그들 예언의 특징은 말씀 자체에 대한 강조였다고 하는 주장이 있어왔다. 이러

extension to our biblical passage, Ezekiel, as well – deal with motor(ataxic) aphasia rather than sensory(auditory) aphasia." p. 44).

32) J. Lindblom, 윗글, 189, 194–197.

33) J. Lindblom, 윗글, 179, 197; J. Blenkinsopp, 윗글, 223–225.

34) John F. A. Sawyer, 윗글, 12; J. Lindblom, 윗글, 83.

35) John F. A. Sawyer, 윗글, 14.

36) James F. Ross, "The Prophet as Yahweh's Messenger", *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, (New Yoork: Harper & Brothers, 1962), 98–107.

37) J. Lindblom, 윗글, 216–219, 310–311.

www.kci.go.kr

한 견해는 이미 19세기 말과 20세기 초엽의 보편적 견해였다.[38] 막스 베버와 같은 사회학자도 이러한 견해를 따르며 그의 논지를 전개한다. 막스 베버는 문서예언자들에서 무아경의 요소가 축소되어있음을 지적한다. 예외적으로 이사야 21장 3-4절과 예레미야 4장 19-20절에서는 예언자가 무아경의 상황에서 직접 말을 한다고 본다.[39] 그리고 대부분 말씀들은 하나님에 의해 영감을 받고 충동을 받은 것이라는 점을 지적한다. 환상의 체험이나 말씀을 듣는 체험을 바로 말하는 것이 아니라 그것에 관해 기도 가운데 숙고하고 묵상하고 그가 분명한 의미를 깨달았을 때 비로소 그것을 선포하였다고 본다. 그들의 열정은 그들이 체험한 것의 의미를 성공적으로 깨닫게 된 것에 대한 뜨거운 확신으로부터 나왔다는 것이다.[40] 그들은 무아경 또는 황홀경을 찾거나 추구한 것이 아니라 그것이 그들에게 온 것이다. 이점이 다른 영매들이나 예언자들과 다른 점이었다. 이것은 고대 중근동의 다른 예언자들이나 집단예언자들의 양태와 다른 것이다. 그들은 무아경을 얻기 위하여 약물이나 술과 같은 것 또는 집단 심리적 도움을 필요로 하지 않았다. 하나님의 목소리를 듣는 것이 그들에게 자기정당화(self-legitimation)의 근원이었다고 본다.[41] 윌슨은 베버가 카리스마적 지도자들이 지지세력이 필요하다는 것을 인정은 하고 있지만 바로 이점을 충분히 강조하지 않았음을 지적하면서 바로 이 사실 때문에 결과적으로 그의 저술은 가끔 카리스마적 지도자들이 그들의 사회에서 완전히 유리된 외로운 개인들이라는 인상을

38) R. R. Wilson, 윗글, 3–10

39) Max Weber, "Psychology of the Prophets", in *Psychological Insight into the Bible*, eds. Wayne G. Rollins and D. Andrew Kille, (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), originally, "Judaism: The Psychology of the Prophets," in *The Symbolic Instrument in Early Times*, *vol. 1* of *Propaganda and Communication in World History*, ed. H. D. Lesswell, D. Lerner, and H. Speier (Honolulu: University of Hawaii Press, 1967), 320–326, 200.

40) Max Weber, 윗글, 202.

41) Max Weber, 윗글, 204.

준다고 지적한다.[42] 베버는 예언자들이 하나님의 영감받은 한 개인으로서 부패한 사회질서의 일원이기를 거부하면서 자신의 극단적인 개혁적 메시지를 선포한 사람들이라는 예언자들에 대한 대중적 이미지를 갖게 했다고 말한다. 그러나 윌슨은 이러한 이미지가 인류학적 연구의 지지를 받지 못한다고 말하며, 거의 대부분의 예언자들의 모습은 베버의 패턴에 적용되지 않는다고 본다. 그들은 주로 그들의 지지 세력과 잘 연결되어 있으며 그들의 지위도 결국 그 지지세력의 인정을 기반으로 하고 있다고 말하며, "인류학적 증거들은 카리스마가 하나님의 은사이지만, 이것은 또한 사회의 은사이기도 하다"고 결론짓는다.[43]

허튼(Hutton)은 좀 더 확대된 사회학적 연구를 통하여 예언자의 권위는 기존 사회의 전통적 기대나 사회통합의 요구에 응했던 사람으로 보고, 결코 혼자 외로이 서 있는, 공동체와 무관한 별개의 사람들이 아니며, 그들은 공동체를 지지하며 변화시키고 바로 세우며 성장시키는 역할을 한 사람들로 보며, 막스 베버의 문제점을 극복하려한다.[44] 허튼은 예언자로서 사회적으로 인정받기 위해서 요구되는 기대나 기능은 무엇이었는가를 아는 것은 중요하다고 말하며, 그 기능을 세 가지로 요약한다. 예언자들은 천리안적 투시력을 가진 사람(clairvoyant), 치유자, 중보자로서의 역할과 기능을 가지고 있었고, 이 기능들은 사회유지와 통합의 기능을 가진 것이라고 본다.[45] 그는 예언자들이 일반적으로 환상이

42) R. R. Wilson, 58; Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1993, 1920); idem, *The Theory of Social and Economic Organizations* (New York: The Free Press, 1947), 358–363.

43) R. R. Wilson, 윗글, 58.

44) Rodney R. Hutton, *Charisma and Authority in Israelite Society* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 1–16; 예언자의 사회적 기능은 우리에게 중요하며 예언자와 사회와의 관계 예언자의 삶과 체험이 갖는 사회적 중요성을 소홀히 다룰 수 없다. 예언자들이 사회와 밀접한 관계를 가지고 있다는 점은 이미 Sigmund Mowinckel의 전개에서도 볼 수 있던 내용이다. Sigmund Mowinckel, *The Spirit and the Word: Prophecy and Tradition in Ancient Israel*, ed. by K. C. Hanson, (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 100–121; J. Lindblom, 윗글, 65.

45) Rodney Hutton, 윗글, 123.

www.kci.go.kr

나 청각적 체험을 통하여 신탁을 받았고, 치유자의 역할을 수행했으며, 사람들은 그들을 이러한 치유자로 인식하고 있었던 것으로 본다(왕하 5:1-14, 엘리사). 그리고 이사야도 무화과 반죽을 사용하여 치유한 사람으로 언급되었음을 지적한다(왕하 20:7).[46] 이러한 특별한 영적 체험이 그들을 사회가 인정하는 예언자의 권위를 허락한 요소였다는 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 그들의 예언의 내용과 도덕적 종교적 내용과 특질이 그들을 다른 예언자들과 구별되는 결정적인 요소였음을 지적한다. 허튼에게, 소명기사도 그중에 하나이긴 하나 그것이 다인 것은 아니다. 많은 사회에서 예언자들이 받는 특수한 교육과 규범이 있고, 공동체는 어떤 것이 정통의 예언인지를 알고 있었으며, '무아경'도 이러한 요소들 중의 하나였다고 본다. 그리고 예언자들은 그 공동체의 문제를 지적하며 새로운 길로 변화할 수 있도록 이끌었다는 것이다.[47]

린드블롬은, 마술적 행동의 능력은 그들의 내적 능력과 마술적 법칙에 의존하는데 반하여 말씀의 능력과 같은 예언적 행위의 능력은 하나님의 뜻(Yahweh's will)에 달려있으며, 예언적 행위는 결코 단순한 개인적 목적을 향해 있지 않았고 항상 예언자들의 활동의 주목적인 선민 이스라엘, 그리고 세상 사람들과 관련된 하나님의 계획과 목적의 완성이라고 본다.[48]

쏘여는 모든 구약의 예언자들 속에 이러한 신비적 체험은 공통적으로 나타나는 현상이며, 무아경이 보편적 형태로 나타나는 더 원시적 상태와, 영적 요소가 덜 나타나며 무아경은 거의 나타나지 않는 후기 고전적 예언형태를 구별하는 것은 근거 없는 견해라고 주장한다.[49]

46) 윗글, 121.

47) 조셉 블렌킨솝도 같은 견해를 피력한다. 조셉 블렌킨솝, 윗글, 55–59.

48) J. Lindblom, 윗글, 148, 172.

49) John F. A. Sawyer, 윗글, 7–8; J. Lindblom, 윗글, 105–108. 아브라함 헤셸은 문서예언자들의 체험에서 이 황홀경체험을 배제하지만 예언체험에서 이것을 완전히 제거해 내기란 쉽지 않다. "아모스가 이스라엘의 예언사에서 하나의 새로운 단계를 대표한다면 그것은 주로 그의 설교의 내용적 측면에서 그러하다"고 말한다(108). R. R. Wilson, 윗글, 225–226; idem, "Early Israelite Prophecy", *Int* 32 (1978), 3–16; R. E. Clements, *Prophecy and Tradition* (Atlanta: John Knox Press, 1975), 24–57; 반대의 견해, M. Haran, "From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change", *VT* 27(1977), 385–397.

50) Walther Eichrodt, 윗글, 336–337, 340–342.

51) J. Lindblom, 윗글, 310–311.

52) Sigmund Mowinckel, *The Spirit and the Word: Prophecy and Tradition in Ancient Israel*, ed. K. C. Hanson, (Philadelphia: Fortress Press, 2002, Collected from *JBL*, "The 'Spirit' and the 'Word' in the Pre-exilic Reforming Prophets", *JBL* 53(1934) 199–227), 83. 그리고 여기에서 그가 말하는 야웨의 영은 더 고대의 느비이즘에서 표출되어 있는 나비의 무아경적 행동과 활동을 가리키는 것이라고 말한다.

아이히로트는 초기 예언자들(느비임)의 중요한 특징이 바로 무아경을 포함한 초월적인 카리스마적 영적 체험이었으나, 그들이 제도화되면서 마치 성소의 보조적 집단으로서 활동하게되었고, 자연스럽게 그들의 고유한 특성인 신탁을 가져오는 '형식'("the form in which he gave his oracles")을 과장하여 강조하게 되었고, 무아경의 모습을 마치 그들의 트레이드 마크처럼 강조하게 되었으며, 그들의 예언적 내용을 소홀히 하는 결과를 가져오게 되었다고 지적한다. 그러나 아이히로트는 이스라엘의 위대한 고전적 예언자들은 결코 그들과 같은 방법으로 즉 무아경적 체험을 통하여 예언하는 일을 주저하지 않았다고 말한다. 그러나 그들은 결국 전체적으로 이러한 예언 체험의 부차적인 요소들(epiphenomena of the prophetic experience)을 부각시키는 것을 꺼려하게 되었음을 지적한다.[50] 그들에게 중요한 것은 말씀의 내용이었던 것이다.[51]

모빙켈은 20세기 전반기의 대표적 구약학자중의 한사람으로서 이것을 다음과 같이 정리한다. 우선 그는 포로기 이전의 개혁적 예언자(고전적 문서 예언자)들은 결코 그들의 예언적 권능과 능력이 야웨의 영(ruah Yhwh)의 역사에 의한 사로잡힘에서 나왔다는 의식을 표출하지 않았다고 말하며 그의 논지를 전개한다.[52] 아모스 스바냐 나훔 하박국 예레미야는 야웨의 영, 곧 그것이 예언자의 마음이나 행동방식을 가리키는 주관적 영을 가리키거나 세상에서의 활동 원칙 또는 그의 종들

www.kci.go.kr

의 은사적 능력으로서의 객관적 의미의 야웨의 영을 가리키거나 간에, 야웨의 영에 관한 언급이 나타나지 않음을 지적한다. 그리고 예언자들의 소명과 야웨의 놀라운 말씀의 소유가 그들 안에 야웨의 영을 가지고 있었기 때문이라는 언급이 없다고 보며, 호세아 9장 7절에서 간략하게 언급은 되나 호세아는 아주 강하게 이러한 영의 사람(spirit man)의 모든 행동들을 비판하고 있음을 지적한다.[53] 미가 3장 8절은 후기 첨가라고 보며, 이사야도 하나님의 영에 관해 언급은 하지만 결코 이것을 예언자적 영감의 근원이나 종교적 도덕적 갱신을 불러오는 힘으로서는 말하지 않는다고 말한다. 그리고 이것은 포로기 이전의 개혁적 문서예언자들과는 다른 학개나 스가랴 또는 말라기에서도 나타나지 않는 모습이라고 지적한다. 그러나 에스겔의 경우 이러한 용례는 인정된다고 본다(겔 11:5). 하나님이 백성에게 주시는 삶의 원칙으로서의 야웨의 영의 개념(겔 11:19; 36:26-27; 39:29; 참고 18:31)은 포로후기의 편집자들의 견해라고 본다.[54] 그러나 제2이사야와 제3이사야에서 야웨의 영을 예언자의 영감의 근원으로 보는 견해가 언급되고 있음을 인정한다(사 61:1-4; 42:1-4).[55] 포로기 이전 고전적 개혁 예언자들의 눈에 이 일반적 '나비'들은 사기꾼이었으며(왕상 22:19-23), 도덕적으로 저급한 사람들이었다(암 7:10-17; 호 9:7-9; 미 2:11; 3:5-8, 11; 사 3:2-3; 28:7-10; 습 3:4; 렘 2:30; 5:13; 6:13; 14:18; 18:18; 23:9-22; 겔 13:1-16; 애 2:14). 이러한 질타는 우선 그들의 도덕적 문제에 근거하고 있으나 그들의 일반적 행위, 곧 광란적 행위에 대한 거부감과도 연관되어 있었다고 본다(호 9:7; 암 7:14; 왕상 18:26-29). 모빙켈은 이러한 이교도적 광란의 무아경의 흔적은 그 예언자들에게 거의 남아있지 않지만, 종교적 황홀경의 건강한 심리적 기초, 곧 종교적 도덕적 메시지를 선포하도록 부름 받았다는 것에 대한 절대적인 확신을 주었던 건강한 통합적인 의식으로서의 종교적 황홀경은 남아있었다고 본다.[56] 그들이 말씀을 전할 때 그들은 영적으로 고양되어 있었으나, 이것 또한 영적 명료성과 이성적 분별력을 동반하는 것이었음을 주장한다.

모빙켈은 이 고전적 개혁 예언자들이 거룩하게 구별되었음을 알고 있었고(렘 1:5, 9; 사 6:5-7), 그들은 예언적 소명에 대한 단순한 확신을 가지고 있었던 것이 아니라 그 소명에서 도망할 수 없는 강한 충동적 힘을 느꼈음을 인정한다. 그리고 이와 관련하여 아모스 3장 8절과 예레미야 20장 9절을 인용한다.[57] 그들이 하나님의 소명에 대한 그러한 확신을 가질 수 있었던 것은 바로 하나님의 말씀이 그들에게 임하였고 그것을 가지고 있다는 사실에 대한 강한 확신에서 유래한다(사 6:5-13; 렘 1:9; 5:14; 15:19; 20:9; 왕상 17:24). 이 말씀은 실제 하나님이 보내신 활동력 있는 힘으로서의 말씀이었다(사 9:7; 55:10-11). 이것은 바위를 산산히 쪼개는 망치 또는 불과 같은 것이었다(렘 23:29; 20:9). 그 말씀은 그들 자신의 말이 아니었다. 그들은 하나님의 말씀이 그들에게 오는 것을 기다려야 했다(렘 28:6-9; 42:1-7; 합 2:1; 사 21:6-10).[58] 그리고 그 말씀은 거룩하고 의로운 하나님의 말씀으로서 하나님의 이러한 속성을 담고 있고 반영하는 것이었다. 그들에게, 하나님은 의로운 분이시며 그의 명령과 가르침인 율법을 무시하는 것은 죄였다(사 5:24; 30:9; 렘 6:19; 호 8:1-12; 합 1:4; 렘 5:1-17; 6:19; 7:28; 8:5-7, 9; 9:2-9; 12:8; 13:23-27; 17:1-4). 그들이 야웨의 영을 가지고 있다는 것은 그들은 하나님의 도덕적 종교적 메시지를 선포해야만 한다는 것을 의미했다고 본다(사 61:1-4; 42:1).[59]

53) 윗글, 84.
54) 윗글.
55) 윗글, 85.
56) 윗글, 86-87, 91.
57) 윗글, 89.
58) 윗글, 90.
59) 윗글, 98.

www.kci.go.kr

고대의 느비임들의 무아경의 체험과 고전적 문서 예언자들의 영적 체험과를 구별하는 모빙켈의 전개방식은 아브라함 헤셸의 전개와 유사하며 고전적 예언자들의 특이성에 초점을 맞추는 접근 방식도 유사하다. 그리고 이 예언자들에게 느비임의 무아경의 체험의 요소를 완전히 부정하는 것도 유사하다. 이러한 이원론적 전개는 적절하지 않다.[60] 무아경과 예언자들의 체험을 명백히 나누는 것은 영적 체험 종교체험의 다양성과 복합성을 부인하는 것이다. 실제 에스겔의 체험은 무아경적 요소를 많이 보여준다.[61] 린드블롬은 헤셸이 하나님에 대한 일방적인 이성주의적 관점에 대한 반론으로 하나님의 파토스적 성격을 강조한다는 점은 긍정적으로 수용하나, 예언자의 영적 체험의 특징과 관련한 그의 무아경 이해는 상당히 편향적이라고 비판한다.[62] 조셉 블렌킨솝도 이스라엘 예언사에서 결코 탈혼 현상을 배재할 수 없다고 본다.[63]

모빙켈은 포로기 이전의 개혁적 예언자들은 결코 그들의 예언적 권능과 능력이 야웨의 영(ruah Yhwh)의 역사에 의한 사로잡힘에서 나왔다는 의식을 표출하지 않았다고 보는데, 린드블롬은 그 이유를 그들의 예언이 신중심적이었다는 점에서 찾는다. 그래서 하나님과 인간과의 매체를 통해서라기보다는, 하나님께서 직접 역사하시는 모습이 부각되었다고 본다.[64] 쏘여는 예레미야서에 '하나님의 영'이라는 표현이 거의 나타나지 않는 것은 사실이나 영적 체험은 거기에 있다는 점을 주장한다(렘 1:4-19; 15:17; 20:9).[65]

예레미야는 말씀이 그에게 임한 체험을 말하면서 영에 사로잡힌 사람의 전형적인 내적체험 현상을 그대로 말하고 있다(렘 20:9). 그가 환상을 볼 때도 그러하다(렘 4:19-31). "내 마음이 상하며 내 모든 뼈가 떨리며 내가 취한 사람 같으며 포도주에 잡힌 사람 같으니 이는 여호와와 그 거룩한 말씀 때문이라"(렘 23:9). 그리고 그 말씀 자체가 불과 같으며 망치와 같다고 말한다(렘 23:29). 이것은 말씀 자체 또는 말씀의 역사에 이미 성령의 역사가 동반되어 있는 것임을 보여주는 것이다. 예레미야에게 말씀이 임하는 것은 곧 성령의 역사가 임하는 것과 같았고, '말씀사건'은 곧 '성령 사건'이었음 보여주는 것이다.

더욱이 예언서 자체가 예언자들의 체험의 모든 것을 다 기록하고 있는 것은 아니기 때문에 단지 언급이 안 되어 있다는 점을 바탕으로 그러한 체험을 완전히 부정하는 것은 방법론상 문제가 있다고 볼 수 있다. 이러한 집단적인 무아경의 체험은 신약시대에도 반영되어 나타난다(행 2; 고후 12:1-4; 계 1:1-3; 22:18-19). 물론 모빙켈도 지적하듯이, 예언자들의 도덕적 기준은 절대적이다. 그리고 그들의 소명에 대한 확신도 명백하였다. 그러나 예언자들의 체험은 다양했으며 그 체험은 말씀의 강림과 함께 그들에게 영원히 기억되는 힘의 근원 중 하나였음도 부정할 수 없다. 예언자들의 소명기사들은 이러한 면모를 잘 나타내 준다고 할 수 있다.[66]

60) 모빙켈 자신도 그의 다른 논문에서 이러한 사실을 인정한다. 윗글, 112. "The Prophet and the Temple Cult", *The Spirit and the Word*, 112–113. "In reality there is no psychological distintion between ecstasy and enthusiasm; in large measure the actual psychic concerns of the seer and the *nabi'* were the same. In ancient Israel, too, the conceptual demarcations were fluid." Originally published as chapter 1 of *Psalmenstudien, Vol. 3: Kultprophetie und Prophetische Psalmen*, (Kristiania: Jacob Dybwald, 1922). trans. James Schaaf, pub. in *Prophecy in Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982); J. Lindblom, 윗글, 35–36.

61) J. Lindblom, 윗글, 4–46.

62) 아브라함 헤셸에 대한 비평, J. Lindblom, 윗글, 339, 각주 100a); 아브라함 헤셸, 「예언자들」, 이현주 역, (서울: 삼인, 2004). 원제는 Abraham Joshua Heschel, *The Prophets*, (New York: Harper Perennial Modern Classics, 1955, 2001).

63) 조셉 블렌킨솝, 「이스라엘 예언사」 (서울: 도서출판 은성, 1992).

64) J. Lindblom, 윗글, 177–178.

65) John F. A. Sawyer, 윗글, 8.

66) James E. Ross, "The Prophet as Yahweh's Messenger", in *Israel's Prophetic Heritage*, 98–107; Norman C. Habel, "The Form and Significance of the Call Narrative", *ZAW* 77(1965) 297–323; G. Von Rad, *Old Testament Theology, 2*. 50–69; Klaus Baltzer, "Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophet", *HTR* 61(1968) 567–581; Rolf Knierim, "The Vocation of Isaiah," *VT* 18(1968) 47–68; Walter Zimmerli, *Ezekiel 1*, trans. R. E. Clements, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1979) 97–100; Scott J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel* (Tübingen: Mohr, 1995), 47–62.

www.kci.go.kr

이러한 그들의 행동양태에 대하여 사회는 다양하게 반응하였다.[67] 그들을 가두기도 하고(렘 37) 무시하기도 하며 (사 6:9-13) 박해하기도 하고 (왕하 17:33) 멸시하기도 하였다(사 53:3). 그들은 사람들의 도움이나 지지없이 개인으로서 또는 그룹으로서 존속할 수 없었다.

그들은 개인으로서 활동하기도 하였고 집단의 형태를 취하기도 하였다. 그리고 왕궁을 중심으로 활동하기도 하였고 성전을 중심으로 활동하기도 하였다. 이러한 면모들은 고대 중근동의 다른 예언자들의 모습에서도 볼 수 있는 것이다. 그들을 특별한 존재로 구별한 것은 그들의 특별한 사회적 제도나 위치가 아니라 그들의 도덕적 종교적 확신이었다.[68]

앙드레 네에르는 그의 책 *L'essence du prophétisme* (예언의 본질)에서 모빙클(그리고 H. H. 로울리, P. 폴츠 등)의 '영'과 '말씀'의 이원론적 전개의 문제점을 지적한다.[69] 네에르는 이 논리는 영의 역사의 가치를 명백히 언급하고 있는 주전 8-7세기의 위대한 두 예언자의 말씀을 희생시킨다고 지적한다. 호세아 9장 7절과 미가 3장 8절이 그것이다. 그리고 이사야에게 영은 복의 근원이며 생명의 어머니이며 이새의 후손에 왕위를 주며 죽음의 육신과 반대되는 것으로 나온다고 본다(사 28:6; 11:2; 29:10; 32:15; 31:3).[70]

네에르는 아모스에서 히브리어 '루아흐'가 단지 바람이라는 의미로 사용되며(암 4:13), 예레미야의 경우, 예언자적 영감과 관련하여 영의 역사를 거짓말이라고 말한다(렘 5:13; 참고, 미 2:11)는 점을 인정한다.[71] 그러나 네에르는 이러한 사용의 부재 또는 부정적 사용만으로는 위 학자들의 논지가 지지되기 어렵다고 본다. 말보다는 개념 곧 더 큰 틀에서의 내용이 중요하다는 것이다. 아모스는 계시체험을 어떤 외적으로부터의 사로잡힘으로 이해하고 있고, 그의 선대 예언자들이 영에 사로잡혔을 때 느꼈던 것과 동일한 느낌을 그가 말씀을 받을 때 느꼈다고 본다(암 3:8; 7:10-15). 예레미야도 예언적 지식과 말씀을 하나님의 영에 사로잡힌 사람들과 똑같은 느낌으로 체험했음을 지적한다. 그들의 사로잡힘은 영이 아니라 말씀에서 온 것이지만 이들 모두 비이성적이고 갑자기 찾아온 사로잡힘의 체험이었음을 지적한다. 이 두 면모는 한 분 하나님의 역사이며 말씀을 통한 신현현은 영을 통한 계시보다 더 이성적이지 않으며, '하나님의 말씀은 영과 마찬가지'고 하나님으로부터 보내진 것이며, '영과 마찬가지로 인간에게 내려온 것'이라고 본다(사 9:7).[72]

앙드레 네에르는, 예레미야가 말씀을 받아먹을 때 '마음의 기쁨을 느꼈던 것'은 '영에 사로잡힘의 체험을 집중적으로 표현한 에스겔의 체험과 유사'하며(렘 15:16; 겔 3:1-3),[73] 이 양자가 늘 함께 존재해 왔음을 지적한다. 영과 말씀은 유사한 것이지만 동일한 것은 아님을 언급하면서 이들은 서로 기능적 차이가 있다고 본다. 특별히 '말씀은 영의 역사의 완성'이며, 영은 하나님의 계시의 의지를 보여주는 것이지만 말씀은 그것을 구체적 실체로 표현한 것으로 본다. 그리고 말씀은 구체적 내용을 포함하는 것으로서 대화를 의미하며 따라서 말씀에 대한 인간의 응답을 요구하는 것이다.[74] 영의 역사는 내면적인 대화이며 말씀의 역사는 구체적인 외적인 대화라고 보며, 이 예언적 말씀은 명령이며 행동이

67) 참조. 위의 논의는 민수기 11장에서 이미 이러한 면모를 잘 보여 준다.
68) John F. A. Sawyer, 윗글, 22
69) André Neher, *La Esencia del Profetismo*, (Salamanca: ediciones sígueme, 1975), 94–97; Sigmund Mowinckel은 그의 논문 "The 'Spirit' and the 'Word' in the Pre-exilic Reforming Prophets", *JBL* 53(1934) 199–227에서 이 고전적 예언자들에게 그들의 사명이 하나님의 영의 역사와 직접적으로 관련되어 있다는 이해가 상당히 결여 되어있음을 주장한다. H. H. Rowley, "The Nature of Prophecy in the Light of Recent Study", *HTR* 38 (1945) 16–19.
70) 윗글, 94–95.
71) 윗글.
72) 윗글, 96.
73) 윗글, 97.
74) 윗글, 97–100.

www.kci.go.kr

라고 본다.[75] 하나님의 말씀을 듣는 것은 결국 순종하는 것을 의미한다고 본다. 이 대화적 관계를 가장 잘 드러내는 것이 바로 언약이라고 할 수 있다. 당연히 예언자들은 바로 이 언약의 하나님을 계시하고 선포하였던 것이다. 앙드레 네에르의 '말씀'과 '영'과의 관계 특히 '말씀은 영의 역사의 완성'이라는 개념은 특별히 주목할 필요가 있는 개념이다. 그러나 예레미야에게 있어 '말씀의 역사'는 곧 '영의 역사'이며 '말씀사건'은 곧 '성령사건'이라는 사실을 관찰할 필요도 있다(렘 23:9).

4. 결어

끝으로 국내외에서 오랫동안 예언자들의 중심사상과 독창성을 강조한 고전으로 읽혀 온 C. F. Whitley(C. F. 위틀리, 또는 휘틀리; 각주에서는 기존의 국역 'C. F. 화이틀리'를 그대로 따름)의 책[76]에 대한 간략한 비평을 끝으로 본 논고를 마치고자 한다.

위틀리는 고전적 예언자들이 이스라엘 고대 신앙전승 특히 시내 전승을 이어 받았다기보다는 출애굽사건에 대한 지식(암 9:7; 호 11:1; 13:4; 미 6:4; 렘 2:2, 6; 겔 20:5-6; 사 43:16-17)과 하나님과 이스라엘과의 인격적 관계(암 3:2; 호 2:13-14; 11:1; 사 1:2-3; 렘 2:3; 3:19-20; 54:5; 겔 16)가 그들 예언의 뿌리라고 본다.[77] 그리고 그는 부분적으로 예언문학가운데 예로부터 받아들인 어떤 종교 및 도덕적 규범이 있었다는 것을 시사하는 본문이 있다는 사실을 인정하면서, 예언자들은 "야웨의 회의에 참석하는 특권을 받은 그래서 그분의 말씀을 알아듣고 귀를 기울일 수 있었던 사람들이었다"고 본다(렘 23:18). 위틀리는 "그러므로 그들 메시지의 출처 및 전거는 전승이 아니라"고 말한다.[78] 예레미야 1장 7절과 23장 16절을 언급하며, "예언자 발설의 유일한 권위적 근거는 다름 아닌 야웨의 '말씀'이었다"고 주장한다. 그리고 이사야 1장 2절과 10절을 언급한다. 아모스도 전승 교리의 내용을 해설하는 특별한 소질이 있어서가 아니라, '가서 내 백성 이스라엘에게 예언하여라'(암 7:15)는 명령에 대한 순종으로 예언 사역을 감당하게 되었음을 지적한다. 그리고 위틀리는 이 '말씀'의 출처가 하나님인 까닭에 말씀은 그 자체가 하나의 실재이며 따라서 그것을 표현하는 매개체인 예언자의 인성과는 따로 분리될 수 있는 것으로 본다.[79] 그러나 위틀리 자신도 인정하듯이 그들이 선포한 내용도 신학적 내용이며 사상이며 사변적 요소를 배제할 수 없다.[80] 그는 아마 이스라엘 예언자들의 초월적 영적 체험과 함께 있었던 신학적 문학적 사유과정을 간과한 것 같다. 아니면 전승이라는 어휘를 일관성없이 사용한 결과일 수도 있다.

직업적 집단 예언자들(느비임)의 탈혼 현상과 고전적 예언자의 종교체험과의 차이점을 지나치게 극대화하는 알프레드 옙센을 비판하지만, 그렇다고 고전적 예언자들도 가장 격렬한 탈혼의 체험에 의존하고 있다고 주장하는 휀셔의 주장도 적절하지 못하다는 견해를 피력한다.[81] 그리고 그는 정경예언자들이 어떻게 영감을 받았는가라는 문제를 다룬다.[82] 위틀리는 아모스와 이사야와 호세아가 환상을 통해 소명과 영감을 받았을 것이며(암 1:1; 사 1:1; 호 12:10), 그리고 당시 이들에 대한 사람들의 반응은 "예언자는 바보요 신들려 미친 사람이다"(호 9:7)

75) 윗글, 100–102.
76) C. F. 화이틀리, 「예언자들의 중심사상」(양승애 옮김), (서울: 성바오로출판사, 1982, 원제는 C. F. Whitley, *The Prophetic Achievement*, Leiden: E. J. Brill, 1963).
77) 윗글, 42–45.
78) 윗글, 47.
79) 윗글, 48.
80) 윗글, 50. "예레미야는 자기시대의 요구에 적합한 신관을 제시함에 있어 다시 한 번 전승의 전제들과 크게 충돌하지 않을 수 없었다." 아마 위틀리는 여기에서 예언자의 사상에 반하는 다른 전승들을 의미하는 것 같다. 그러나 예언자들은 이스라엘의 고대 신앙 전승자체 안에 있었다는 사실을 부정할 수 없다. 그가 언약 전승과 시내 전승의 중요성을 부정하는 것은 이해하기 어렵다.
81) 윗글, 17–20.
82) 윗글, 20–31.

www.kci.go.kr

라는 것이었음을 지적한다. 그리고 예레미야가 보여주는 자신의 심리적 신체적 특이 현상에 관해서도 언급한다(렘 4:19; 20:8; 23:9). 그리고 에스겔의 기이한 체험들에 관해 언급한다(겔 1:3; 2:22; 1:1-28; 3:1-2, 26-27; 8:3; 8-11). 그리고 그는 "정경 예언자들의 많은 체험과 행동은 초기의 느비임을 연상케 한다"고 말한다.[83] 그리고 위틀리는 이사야(사 8:11)와 에스겔(겔 1:3; 3:14)뿐만 아니라 엘리야(왕상 18:46)도 '야웨의 손'에 잡혔다는 사실을 지적하고, 사울이 사무엘 앞에서 예언할 때 "옷을 벗어버리고 온종일 벌거벗은 채로 있었"던 경우처럼(삼상 19:24), 이사야도 "벗은 몸과 맨 발"(사 20:2)로 다녔다는 점을 언급한다. 그리고 에스겔에 나오는 여러 상징들의 경우(겔 3:16; 4:1-2; 5:1-4)도 고대 동방의 종교생활에서 많이 발견되는 것임도 언급한다.[84] 위틀리는 "이런 특성들이 정경예언자들의 행동에 계속 유지되어온 것처럼 보인다고해서 단순히 이들이 느비임의 발전된 형태라고는 말한 수 없다고"고 본다.[85] 옳다. 그리고 고전적 예언자들의 이 특별한 체험은 하나님의 말씀을 중개하는 데 기여하는 바가 있었지만, 그 체험자체가 영감을 얻는 수단은 아니었다. 위틀리는 그리스 사상과 달리 히브리인들은 영혼과 육신이 분리될 수 있는 이원론적 인간관이 아니라 일원론적 인간관을 가지고 있음을 바탕으로, 예언자들의 탈혼적 체험을 부정한다. 그리고 예언자들은 하나님에 의해 선택되었고 자신의 발설은 하나님으로부터 온 것이며 저항할 수 없는 하나님의 강요와 충동에 의한 것이라는 사실에 대한 굳은 확신을 보여주었음을 지적한다(렘 1:7; 11:18; 20:9; 23:18, 28; 26:12-15; 암 3:8; 사 8:11; 겔 1:3).[86] 위틀리는 클라인과 하야트를 따르면서, "예언자의 이 신비한 의식을 탐구한다는 것이 불가능하며 영감을 얻는 과정도 명백한 정의를 내릴 수 없는 것처럼 보인다"고 말한다.[87] 그리고 그는 하나님은 예언자들에게 오직 한 가지 계시 방법으로만 자신을 드러내시지 않으셨을 것임을 긍정하면서, '환상이나 꿈 또는 상징이 제각기 하나님의 말씀을 예언자들에게 중개하는 데 기여했을 것'이라고 말한다.[88] 위틀리가 앞에서 이런 결론 내리기에 앞서 고전적 예언자들을 포함한 이스라엘 예언자들의 탈혼적 현상에 관해 언급한 후, 여기에서 '환상이나 꿈 또는 상징'에 관해 언급하면서 '탈혼현상' 또는 '탈혼체험'도 하나님이 사용하시는 한 방법일 수 있다는 점은 언급하고 있지 않다. 물론 그는 탈혼 개념은 매우 좁은 극단적 의미에 한정하였기 때문일 수 있기는 하다("신의 속성인 영혼은 그 육체로부터 떨어져 나와 다시 '신과 결합한다'"는 그리스적 개념).[89] 이와 관련하여 클라인은 다음과 같이 말한다. "예언서들을 단순히 읽기만 하여도 그들이 탈혼과 아무런 관계가 없다는 말이 얼마나 경솔한 판단인가를 보여주며, 정말로 이와 관련된 극단적 주장은 이 단어를 극심한 경련현상에 한정하지 않는 한 논의의 대상조차 될 수 없다."[90] 이러한 좁은 개념을 이스라엘 예언자들의 영적체험에 적용하는 것 자체가 고전적 예언자들의

83) 윗글, 22.
84) 윗글, 23.
85) 윗글.
86) 윗글, 28–30.

87) 윗글, 31("The secret of prophetic consciousness must, then, it seems, elude investigation and the process of spiritual inspiration resist exact definition"[*The Prophetic Achievement*, p. 23]); J. P. Hyatt, *Prophetic Religion: A Search for the Key Ideas of the Religion on Which Jesus Built,* (New York: Abingdon–Cokesbury Press, 1947) 8 (The psychological "approach to the prophets is of little value. They must be evaluated by theological rather than psychological standards"); W. C. Klein, *The Psychological Pattern of Old Testament Prophecy*, (Seabury–Western Theological Seminary, 1956), "It is futile in the extreme to treat this as an exclusively psychological question"[p. 85]; "There are limits...to psychology and the most important things lie beyond them"(p. 87).
88) 윗글. ("Thus it is that vision, dream, symbol may all, in their season, have contributed to the mediation of God's word to his prophets").
89) 윗글, 23, 25–26.
90) W. C. Klein, *The Psychological Pattern of Old Testament Prophecy*, 83 ("A candid reading of what the prophets themselves have written shows how rash it would be to deny that they had anything at all to do with ecstasy, and indeed so extreme a stand is out of the question unless one restrict the term to spectacular paroxysms").

www.kci.go.kr

체험에 차별성을 두기 위한 한 방법이었을 것이라는 의구심을 들게 한다. 이것은 우리나라에서도 예언자들의 체험과 독특성의 주제와 관련되어 널리 읽혀진 아브라함 헤셸의 「예언자들」이 가졌던 문제점이기도 하였다. 탈혼 자체도 다양한 면모를 가지고 있다. 의식을 완전히 잃은 상태에서 여러 다양한 심리현상들이 혼합된 경우들이 있을 수 있다. 예언자들의 계시체험은 의식을 완전히 잃는 탈혼상태와 이에 동반된 신체적 심리적 이상 현상을 포함하여 명료히 깨어있는 의식 속에 하나님의 말씀을 받는 모습을 포함한다. 그리고 이 체험에 대한 의미의 사유를 통하여 하나님 진리를 깨닫고 이를 선포케 하는 매체가 될 수도 있었다. 어떤 경우든 계시체험에서 예언자들의 개성이 무시되지 않았으며, 각 예언자의 계시에는 그 자신의 고유한 개성이 반영되어있었다.[91]

문서 예언자들은 그들의 도덕적 윤리적 탁월성과 그들의 범접할 수 없는 소명의 영적 확신과 하나님의 선택과 하나님의 말씀에 대한 믿음은 인류 종교사의 그 어떤 것과도 비교할 수 없는 숭고함과 고유함을 보여준다.[92] 그리고 그들의 체험적 영성 특히 초월적 신비 체험 자체의 가치는 진리 자체보다 앞서지 않는다. 무아경 체험 자체가 결코 본질적 요소도 아니다. 그리고 그것은 예언자들이 계시를 받을 때의 한 특이한 심리 상태였을 뿐, 그것 자체가 하나님에 대한 그들의 근본적 지식의 원천도 아니었다.[93] 그러나 이것은 그들에게 행해진 하나님의 특별한 역사였고 하나님의 약속이었다는 차원에서 결코 과소평가되어서는 안 되는 중요한 요소이다. 영적으로 갈급하나 갈피를 잡지 못하는 뭇 영혼들에게 예언자의 도덕적 가르침과 체험적 영성, 특별히 말씀을 통해 전율되는 영의 역사는 우리의 성경적 유산으로 반드시 전수해야하는 가르침이라고 생각한다.

91) J. Lindblom, 윗글, 197.

92) James L. Mays, "Justice: Perspectives from the Prophetic Tradition," *Interpretation* 37 (1983) 5–17.

93) J. Lindblom, 윗글, 310–311.

5. 참고문헌

아브라함 헤셸, 「예언자들」 (이현주 옮김), 서울: 삼인 2004, 원제는 Abraham Joshua Heschel, *The Prophets*, New York: Harper Perennial Modern Classics, 1955, 2001).

조셉 블렌킨솝, 「이스라엘 예언사」 (황승일 옮김), (서울: 은성, 1992, 원제는 J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, London: SPCK publishing, 1984, 1996).

C. F. 화이틀리, 「예언자들의 중심사상」 (양승애 옮김), (서울: 성바오로출판사, 1982, 원제는 C. F. Whitley, *The Prophetic Achievement*, Leiden: E. J. Brill, 1963).

Baltzer, Klaus, "Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophet," *HTR* 61 (1968), 567-581.

Broome, Jr., E. C. "Ezekiel's Abnormal Personality", *JBL* 65 (1946), 277-292.

Clements, R. E. *Prophecy and Tradition*, Louisville: John Knox Press, 1975.

DeVries, Simon J. *1 Kings*, WBC, Waco: Thomas Nelson, 1985.

Eichrodt, Walther, *Theology of the Old Testament, vol. 1*, (London: SCM Press, 1961, 원제는 Theologie des Alten Testaments, Teil I, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960)

Eissfeldt, O. "The Prophetic Literature" in *The Old Testament and Modern Studies*, ed. H. H. Rowley, London: Oxford University Press, 1951, pp. 137 ff.

Garfinkel, S. "Another Model for Ezekiel's Abnormalities", *JANES* 19

www.kci.go.kr

(1989), 39-50.

Gray, John, *I & II Kings*, London: SCMPress, 1977, 1964.

Hafemann, Scott J. *Paul, Moses, and the History of Israel*, Tübingen: Mohr, 1995.

Haran, M. "From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change," *VT* 27(1977)385-397.

Hutton, Rodney R. *Charisma and Authority in Israelite Society*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.

Hyatt, J. P. Prophetic Religion: *A Search for the Key Ideas of the Religion on Which Jesus Built*, New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1947.

Klein, W. C. *The Psychological Pattern of Old Testament Prophecy*, Seabury-Western Theological Seminary, 1956.

Knierim, Rolf, "The Vocation of Isaiah," *VT* 18(1968) 47-68.

Lindblom, J. *Prophecy in Ancient Israel*, Philadelphia: Fortress Press, 1962.

Mays, James L. "Justice: Perspectives from the Prophetic Tradition," *Interpretation* 37 (1983) 5-17.

Mowinckel, Sigmund, *The Spirit and the Word: Prophecy and Tradition in Ancient Israel*, ed. by K. C. Hanson, Minneapolis: Fortress Press, 2002.

_____, *The Spirit and the Word: Prophecy and Tradition in Ancient Israel*, ed. K. C. Hanson, Philadelphia: Fortress Press, 2002, Collected from *JBL*, "The 'Spirit' and the 'Word' in the Pre-exilic Reforming Prophets", *JBL* 53(1934) 199-227.

Neher, André, *La Esencia del Profetismo*, Salamanca: ediciones sígueme, 1975.

Pedersen, J. *Israel: its Life and Culture*, I-II, London: Oxford University Press, 1926.

Ross, James F. "The Prophet as Yahweh's Messenger", *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, New Yoork: Harper & Brothers, 1962, pp. 98-107.

Rowley, H. H. "The Nature of Prophecy in the Light of Recent Study" in *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, London: Lutterworth, 1952, pp. 117ff.

Rowley, H. H. "The Nature of Prophecy in the Light of Recent Study," *HTR* 38 (1945) 16-19.

Sawyer, John F. A. *The Prophecy and the Prophets of the old Testament*, Oxford: Oxford University Press, 1987.

Stacey, W. D. P*rophetic Drama in the Old Testament*, London: Epworth Press, 1990.

Von Rad, G. *Old Testament Theology*, 2. New York: Harper & Row, 1962.

Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press, 1993, 1920.

_____, "Psychology of the Prophets", in *Psychological Insight into the Bible*, eds. Wayne G. Rollins and D. Andrew Kille, (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), originally, "Judaism: The Psychology of the Prophets," in The Symbolic Instrument in Early Times, vol. 1 of Propaganda and Communication in World History, ed. H. D. Lesswell, D. Lerner, and H. Speier (Honolulu: University of Hawaii Press, 1967) 320-326.

_____, *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press, 1993, 1920.

_____, *The Theory of Social and Economic Organizations*, New York: The Free Press, 1947.

www.kci.go.kr

Wilson, R. R. "Early Israelite Prophecy," *Int* 32 (1978) 3-16.
_____, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia: Fortress Press, 1980.
Zimmerli, Walter, *Ezekiel* 1, trans. R. E. Clements, Hermeneia, Philadelphia: Fortress Pres, 1979.

검색어

예언체험
체험적 영성
계시체험
무아경
탈혼

On the Experiential Spirituality of the Prophets

Cheol-Woo Park, Ph.D.
Professor, Department of Theology
Korea Nazarene University

We in the 21st century live in a post-modern society, where spiritual and psychological emptiness, social alienation, loneliness, and anxiety are not felt less deeply than at any other time. I tried to bring into relief the theological legacy of the prophets for us to learn and keep for future generations.

The prophets were those who were recognized as special people in their society because of their special spiritual experiences and activities. They acted in accordance with the divine mission to proclaim the words of God to their people, who presumed that their prophetic words were to be fulfilled, and who could not but react in some way, either positively or negatively. This is because of their spiritual experiences which can be found, first of all, in the experiences of their prophetic call, which is the root of their authority and activity. In the present article, I tried to examine the particularities of their spiritual experiences, especially their revelatory experiences, by critically assessing the discussions of major biblical scholars on this issue (esp. Sigmund Mowinckel, Walther Eichrodt, Max Weber, Abraham Joshua Heschel, J. Lindblom, H. H. Rowley, C. F. Whitley, André Neher, John F. A. Sawyer, J. Blenkinsopp, R. R. Wilson, Rodney Hutton, et al.).

The value of the prophets' spiritual experiences themselves does not exceed the truth contained in their words. However, the importance of their spiritual experiences is not to be underestimated, because they are God's special work in relationship to them. The spiritual experiences, their experiential spirituality, and the Spirit's work 'in' and 'through' the words, together with their moral teachings, are what we have to learn, cherish, and pass down to future generations as our biblical legacy.

www.kci.go.kr

Keywords

prophetic experience
experiential spirituality
revelatory experience
ecstasy

■ 투고일: 2014년 10월 01일
■ 심사일: 2014년 10월 28일
■ 게재 확정일: 2014년 11월 06일

지혜전통의 계승과 혁신:

전도서에 사용된 이른바 '서술형 사고패턴'의 유래에 대한 소고

오민수(킬 대학교)

1. 들어가는 말

잠언과 전도서는 욥기와 함께 구약을 대표하는 지혜문서에 속한다. 이들 중 잠언은 전통적이고 표준적인 지혜의 교훈과 훈계를 담고 있는 '지혜의 교과서'로 불리고 있다. 반면, 전도서는 잠언과는 사뭇 다른 주제와 언어적 형태를 지니고 있어, 그 서술형태나 교훈과 신학적 내용에 있어서 구약의 지혜문학의 아웃사이더로 간주되고 있다. 그리고 그 구성 양식에 대해서는 그리스로마의 문학양식인 '대화형식의 논박문'(Diatribe)란 견해가 지배적이다. 지금까지 전도서를 연구하는 연구자들은 전도서에 사용된 지혜전개 방법을 구약의 지혜문헌 전통 속에서 재구성할 수 있음을 간과하였다. 이에 대해 필자는 본 소고에서 전도서에서 사용된 지혜 전개양식이 이국적인 그리스로마의 문학양식이 아

www.kci.go.kr