



고대 이스라엘 종교의 '주술' 유형과 그 사회 종교적 기능*

—엘리아와 엘리사의 '기적사화'를 중심으로—

배희숙(장신대)

1. 주술의 개념

고대 이스라엘 종교의 '주술'을 말하고자 할 때 생기는 어려움 중 하나는 '주술'을 어떻게 정의하느냐의 문제이다. 사전적으로 '주술'은 “불행이나 재해를 막으려고 주문을 외거나 술법을 부리는 일. 또는 그 술법”을 의미하며,¹⁾ 사회인류학 개념에 따르면 일반적으로 초자연적인 힘이나 존재를 달래고 조종하기 위해 고안된 의식이나 양식을 말한다.²⁾

※ 이 논문은 2012년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2012S1A2A1A01031135)

1) "주술", 국립국어원 표준대국어사전 (http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp) (2013. 4.7. 검색).
2) A. M. Reimer, "Virtual Prison Breaks: Non-Escape Narratives and the Definition of 'Magic'", T. E. Klutz (ed.), *Magic in the biblical world. From the rod of Aaron to the ring of Solomon* (JSNTS 245; London et al.: T & T Clark International, 2003), 125.

근본적으로 주술은 ‘무엇을 불러일으키고자(ex opera operati) 하는 행위³⁾로서 인간이나 물건에 대한 특별한 힘을 얻고자 하는 목적으로 그에 상응하는 상징행위에 기초하여 행하는 일련의 모든 언어적, 물리적 행위를 가리킨다.

주술사는 고안된 자신의 말과 행동으로 신을 조종하는 반면, 종교적 인간은 신께 간구하며 신의 뜻에 굴복한다는 점에서 주술과 종교는 서로 대척점에서 있다 할 수 있다. 신은 인간에 의해 조종되는 대상이 아니기 때문에 종교에서 “신(神)이 행하였다고 믿는 불가사의한 현상”은 ‘기적’이라 불린다. 그럼에도 기적과 주술은 똑같이 초자연적 현상의 공동 범주에 든다.⁴⁾ 가령 이집트의 ‘현인’(חַכְמַיִם/하카뎀)과 ‘마술사’(מְכַשְׁפִּים/메카세핌)는 아론과 똑같이 지팡이로 뱀⁵⁾이 되게 하며(출 7:10-11), 이집트의 주술사들(חַרְטֻמֵי מִצְרַיִם/하르툼메 미츠라임)도 자기들의 주문으로(בְּלַחֲטֵיהֶם/베라하테헴⁶⁾ 모세와 아론의 행위를 그대로 모방한다(7:11, 22; 8:7, 18). 오늘날 예배에서 수행되는 중보기도나 축도, 성례전, 또 안수기도 등 특별한 언어 형태를 갖춘 종교 의식이 특정한 영향을 기대하며 수행된다는 점에서 엄밀히 말해 신을 조종하는 주술적 성격을 지니고 있다고 말할 수 있다.⁷⁾ 이처럼 주술과 종교는 매우 유사한 개념으로 명확한 경계를 긋기란 쉬운 일이 아니며 단지 이론적 문제라 할 수 있다.⁸⁾

3) C. H. Ratschow, “Magie, I. Religionsgeschichtlich”, *TRE* (1991), 690.
 4) J. Assmann and H. Strohm(ed.), *Magie und Religion* (Lindauer Symposien für Religionsforschung vol. 1; München: Wilhelm Fink, 2010), 19.
 5) 히브리어로 ‘탄닌’(טַנִּין)이다. 이는 우가릿 텍스트는 물론 구약성서에도 여러 번 언급되는데 신화적 혼돈세력을 칭한다.
 6) 기본의미는 ‘은밀함’이다. 복수형은 ‘내밀한 재주, 마술’의 뜻이다.
 7) P. Busch, *Magie in neutestamentlicher Zeit* (FRLANT 218; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 14–15.
 8) J. Assmann and H. Strohm (ed.), *Magie und Religion*, 11.

2. 연구의 필요성

구약성서는 수많은 주술적 관행들을 증거하고 있다. 라반과 요셉은 점을 친다고 말하며(창 30:27; 41:16; 44:5),⁹⁾ 유월절 의식에서는 가족의 죽음을 막기 위해 문설주에 피를 찍어 바른다(출 12). 모세와 아론은 이스라엘의 출애굽을 위해 신비한 능력을 행사하고(출 7:1-13), 엘리야와 엘리사, 이사야(왕하 20:1-7; 사 38:1-8, 21)와 같은 예언자들도 주술행위로써 가뭄을 해결하거나 병을 치유한다. 이스라엘 종교에서 주술 의식은 개인과 가정의 일상생활에서는 물론 성소의 공식 제의에서도 실행된다. 가령 시체의 접촉으로 인해 발생한 부정의 정화는 단순히 정해진 기간의 격리가 아니라(민 5장) 성소에서 정화수를 뿌림으로써 이루어진다(민 19장).¹⁰⁾ 간음의 의심을 받은 아내는 그 여부를 가리고 속죄하기 위하여 성소에서 성소의 먼지와 물을 섞어 만든 물을 마시며 맹세한다(민 5장). 주술 행위는 전쟁터에서도 나타난다. 블레셋 사람들과 마찬가지로 이스라엘 사람도 언약궤를 승리를 가져다주는, 주술적 용어로 표현한다면, 악을 몰아내고 좋은 일을 불러오는 것으로 간주하여 전쟁에서 사용한다(삼상 4; 시 78:61). 왕이나 예언자는 칠뿔이나 화살로 대적을 멸하는 의식을 행한다(왕상 22:10-12; 왕하 13:14-19).

본 연구는 이렇게 이스라엘 공식종교와 사회에서 행해지던 주술의식의 유형과 그 기능을 밝히는 데 목적이 있다.¹¹⁾ 이는 고대 이스라엘 중

9) 이스라엘 제의에서 점술을 통해 알게 되는 것은 제비(레 16:8; 민 26:55; 수 7:14; 14:2; 삼상 10:16-26; 14:42; 단 12:13; 율 1:3; 시 22:18; 잠 18:18; 대상 24:5; 25:8; 26:13), 우림과 둠뎀(출 28:30; 레 8:8; 민 27:21; 신 33:8; 삼상 14:41; 28:6; 겔 2:63; 느 7:65), 그리고 예뵈(삼상 23:9-12; 30:7-8)이다. 그러나 어디서도 이들의 용법이 자세히 기술되어 있지 않다.

10) 배희숙/김유기, "고대 이스라엘의 이방문화대응방식에 대한 연구", 『제8회 소망신학포럼 문화·신학·교회 2』(서울: 장로회신학대학교 연구지원처, 2010), 200-234.

11) 다음의 글은 고대 이스라엘 종교에 나타난 주술의 구체적인 증거들을 제시하고 있다. 강승일, "고대 메소포타미아의 점성술과 구약성경에 나타나는 그 흔적들", 『고대서양사연구』 29 (2011), 7-33; 장대규, "고대 이스라엘 '진흙 여인상'의 기능에 관한 연구. 구마적/주술적 기능을 중심으로", 『서양고대사연구』 22 (2008), 7-31.

교의 사회적 기능과 의미를 묻는 새로운 시도가 될 것이다.

3. 연구 범위 및 연구 방법

앞서 지적한 대로 고대 이스라엘에서 주술의식은 일반 생활에는 물론 공식 성전제의에서도 광범위하게 나타난다. 그러나 본 연구의 범위는 지면상 ‘하나님의 사람’으로 불리는 엘리야와 엘리사의 ‘기적사화’에 나타난 비제의적 주술에 국한하기로 한다.

구약성서는 고대 이스라엘의 공식종교를 대변한다. 그럼에도 구약성서의 최종형태에서 주술의식의 원형을 재구성해내기란 그리 간단한 일이 아니다. 이를 위해 최종본문에 대한 자료비평은 연구의 출발점이자 필수 방법이 되어야 할 것이다. 다행히 엘리야와 엘리사 이야기는 자료비평적 문제를 드러내며 주술의식의 원형을 어느 정도 암시하고 있으므로 세부적인 자료비평을 수행하지는 않을 것이다.

이스라엘의 종교 문화는 주변세계, 달리 말해 이방의 문화 및 종교, 역사와 함께 호흡하면서 성장하였다. 따라서 주변세계 종교와의 비교 연구는 구약성서를 이해하는 데 필수적이다. 고대 근동 지역의 증거들은 이스라엘 주변세계에 주술적 관행이 있었음을 증거하고 있다. 따라서 전승사 연구는 구약성서가 제시하는 주술행위의 유래와 의미를 밝히는 데 중요한 방법이 될 것이다.

이와 같이 본 연구는 먼저 본문에 대한 주석적 고찰과 전승비교를 통해 구약성서에 담긴 고대 이스라엘 종교의 주술의식을 찾아보고, 다음으로 고대 이스라엘 공식종교에서 주술행위가 어떤 기능과 의미를 가졌는지를 묻고 평가할 것이다. 마지막으로 주술행위의 기능과 의미를 오늘날 우리 시대에 어떻게 적용할 수 있는가를 묻고 종교적 행위의 순기능을 어떻게 고양시킬 수 있는지 모색할 것이다.

4. 고대 이스라엘 종교의 주술의식의 유형

1) 기후 조정

(1) 엘리야의 가뭄 저주(왕상 17:1-18:40)

엘리야 전승(왕상 17:1-왕하 2:12)은 “내 말이 없으면 수년 동안 비도 이슬도 있지 아니하리라”는 엘리야의 가뭄 선포로 시작된다(왕상 17:1). 특이하게도 엘리야의 말은 예언양식이 아니라 “חַיִּי-יְהוָה”(하이 아도나이/여호와께서 살아 계심을 두고)라는 맹세 형태로 되어 있다. 많은 주석가들은 엘리야의 선포를 하나님의 말씀을 대언한 것으로 풀이하지만 엘리야의 ‘가뭄이야기’(17-18장)에 자주 나타나는 맹세양식의 문맥은¹²⁾ 이러한 해석을 받쳐주지 않는다. 맹세는 일반적으로 맹세하는 자의 자기저주로서 강력한 확신을 의도한다.¹³⁾ 따라서 엘리야의 가뭄선포는 야훼의 말씀이 아니라 엘리야 자신의 말이다. 야훼의 말씀이 엘리야에게 임할 때는 “여호와와 말씀이 엘리야에게 임하여 이르시되”(17:2, 8; 18:1)라는 사자전언양식으로 나타난다는 사실은 이러한 해석을 지지해준다. 본문의 증거에 따르면 엘리야의 가뭄 선포 이후 실제로 비가 멈추고(17:7) 가뭄이 발생하며 심한 기근으로 악화된다(18:2). 아합 왕도 엘리야를 보자마자 “이스라엘을 괴롭게 한 자”(18:18)라고 칭한다. 이렇게 본문은 엘리야를 ‘비와 이슬’을 멈추게 하여 가뭄을 일으킨 주술사로 증거 한다.¹⁴⁾ ‘비와 이슬’은 우가리트 텍스트에서 비를 유

12) 사르밧 과부(17:12); 오바댜(18:10); 엘리야(18:15). 다른 형태의 이세벨의 서원(19:2) 참고.

13) J. Woźniak CM, “Die syntagmatischen Verhältnisse beim Schwur *haj Jhwh*” und seine Entsprechungen in den Übersetzungen des Alten Testaments”, J. Reindl (ed.), *Dein Wort Beachten. Alttestamentliche Aufsätze* (Leipzig: St. Benno-Verlag, 1981), 136-150; O. Long, *1 Kings with an Introduction to Historical Literature* (FOTL 9; Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984), 253 참고.

14) R. Albertz, “Magie”, *TRE* 21 (1991), 692; R. Schmitt, *Magie im Alten Testament* (AOAT 313; Münster: Ugarit-Verlag, 2004), 257. 엘리야의 가뭄 선포 직후 하나님의 말씀이 두 차례나 임한 사실

도하는 주술 용어에 해당한다.¹⁵⁾ 반면 엘리야는 ‘비와 이슬’을 조정하여 가뭄을 부른다. 엘리야는 맹세에서 “내가 섬기는”(עֲמַדְתִּי לְפָנָיו) / 아쉐르 아맛티 르파나우)¹⁶⁾이라는 수식어으로써 자신을 야훼의 대변자로 제시하는데 이는 저주주술의 효력이 야훼로 비롯된다는 점을 시사해준다.

(2) 엘리야의 비(왕상 18:41-46)

엘리야가 일으킨 가뭄의 종결은 엘리야에게 임한 야훼의 말씀으로 예고된다. “너는 가서 아합에게 보이라. 내가 비를 지면에 내리리라”(왕상 18:1). 그런데 특이하게도 비를 내리리라는 야훼의 말씀에도 불구하고 큰 비가 내리기까지 엘리야의 개인적인 행위가 이어진다(18:41-46). 그러니까 엘리야는 아합 왕에게 올라가 먹고 마시라고 말한 다음(41절) 자신은 산꼭대기로 올라가 땅에 엎드려 얼굴을 무릎 사이에 넣고(42절), 사환에게는 바다 쪽을 바라보라고 지시하며 비가 올 때까지 일곱 번을 반복하게 한다(43절). 그러자 바다에서 처음에는 작은 구름이 일어나더니 이윽고 큰 비가 내린다(44절). 본문은 분명하게 엘리야의 기이한 행동이 비를 부른 것으로 기술하고 있다(약 3:18 참고).

지르쿠(A. Jirku)는 41절이 엘리야가 이전에 기우제에 관한 어떤 의식을 수행하였다는 것을 암시한다고 보고 갈멜 산에서 이루어지는 위의 일련의 행위를 그 의식의 마지막 단계로 간주한다.¹⁷⁾ 엘리야의 행위로 비가 내렸다는 점에서 상기의 의식은 기우제라 칭할 수 있다. 기우제는 일반적으로 집단에 의해 행해진다. 가뭄은 개인의 일이 아니기 때문이

(17:2-4; 17:8-9)은 하나님께서 자신의 권한을 부여한 중재자의 말에 스스로 매여 계시다는 것을 말해준다.

15) M. Dietrich-O. Lorez, “‘Wasser- und Tauschöpfen’ als Bezeichnung für Regenmagie in KTU 1.19 II 1-3a”, *UF* 17 (1986), 95-98.

16) 아마드 리프네(אֲמַד לִיפְנֵי)는 문자적으로 ‘~ 앞에 서 있다’는 뜻으로 높은 사람 앞에 낮은 사람이 있는 위치를 나타내 섬길 준비 자세를 나타낸다. W. Thiel, *Könige* (BK IX/2-1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007), 39.

17) A. Jirku, “Materialien zur Volksreligion Israels”, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1914 = *Von Jerusalem nach Ugarit. Gesammelte Schriften* (Graz: Akademische Druck, 1966), 91.

다. 이와 달리 엘리야의 기우제가 엘리야 개인에 의해 이루어지는 것은 엘리야 자신이 가뭄을 불러일으킨 당사자이기 때문이다(17:1). 비를 부르는 엘리야의 의식에는 몇 가지 상징행위가 나타난다.

첫째, 엘리야는 ‘홀로’ 갈멜 산 정상으로 올라가(42절) 다른 이들로부터 자신을 격리시킨다. 주술 의식에서 격리는 다른 곳에서도 나타난다(17:19; 왕하 4:4, 5, 33).

둘째, 엘리야는 땅에 웅크리고 얼굴을 무릎 사이에 넣는다. 이 자세는 ‘시누헤 이야기’¹⁸⁾에 기초하여 애도의식으로 간주되거나¹⁹⁾ 집중²⁰⁾ 또는 야고보의 증거(약 5:18)처럼 기도²¹⁾의 자세로 풀이된다. 본문은 엘리야가 아합에게 ‘먹고 마시라’(41절)라고 말함으로써 애도보다는 잔치 분위기를 보여주고 있고²²⁾ 구약성서 어디에도 이러한 기도자세가 나타나지 않는다. 우가리트에서 나온 케렛 서사시의 한 토판(KTU 1.16 III:13-16)은 엘리야의 자세를 해석할 단서를 제공해준다. 여기에는 바알에게 비를 기대하는 맥락에서 “농부들이 머리를 들고, 농사꾼들이(머리를) 높은 곳으로(든다)”라는 표현이 나온다.²³⁾ 그러니까 두 본문에서 머리를 들거나 숙이는 자세는 비를 부르는 의식과 연관되어 있다. 엘리야의 자세를 기술하는 동사 ‘נָחַ’ (웅크리다)는 죽은 아이를 살리는 엘리사의 행위에서 다시 한 번 나타나는데(왕하 4:34 참고) 이는 이 동사가 특정한 결과를 기대하며 행하는 주술의식임을 방증한다. 따라서

18) 아메넛 왕의 서거 소식을 들은 이집트의 관리들은 말을 잃고 마음이 비통하여 머리를 무릎에 두고 앉아 있고 사람들은 애곡한다. O. Kaiser (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* III (Gütersloh: Gütersloher 1982-1995), 888.

19) 특히 A. Jirku, “Das Haupt auf die Knie legen.” Eine ägyptisch-ugaritisch-israelitische Paralle., *ZDMG* 103 (1953), 372; idem, “Materialien zur Volksreligion Israels”, 87-88; D. A. Ap-Thomas, “Elijah on Mount Carmel,” *PEQ* 62 (1960), 154; G. Fohrer, *Elia* (ATHANT 53; Zürich: Zwingli, 1957), 19.

20) V. Fritz, trans. by A. Hagedorn, *1 & 2 Kings. A Continental Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 188-89.

21) W. Thiel, *Könige*, BK IX (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007), 200.

22) R. Schmitt, *Magie im Alten Testament*, 260.

23) E. Schwab, “Das Dürremotiv in I Regum 17,8-16”, *ZAW* 99 (1987), 335-36 참고.

엘리야의 웅크린 모습은 몰려드는 구름이나 떨어지는 비를 형상화하여 비를 부르는 상징행위로 보아야 할 것이다.²⁴⁾ 여기에는 자신의 몸으로 비가 내리는 모습을 연출하였다는 점에서 유감주술의 원리가 내재되어 있다 하겠다.²⁵⁾

셋째, 엘리야의 사환은 비가 오는지를 알아보기 위해 일곱 번 왕래한다 (왕상 18:43, 44). ‘일곱 (번)’이라는 (회)수 또한 자주 나타나는 것을 고려하면(왕하 4:35; 5:10-14) 이 또한 상징적 의미를 지닌 것으로 보인다.

이야기의 종결부(왕상 18:46)에서 엘리야가 아합의 전차보다 빨리 달리는 모습은 다시 엘리야의 특별한 능력을 강조한다. 이 특별성은 아합의 능력이 임한 결과로 설명됨으로써 제의 상징적인 행위를 통한 엘리야의 비도 마찬가지로 하나님과의 특별한 관계에서 나온 것임을 본문은 말하고 있다.

기후를 조정하는 엘리야의 주술을 종합해 볼 때 하나님의 활동은 예언자의 능력 또는 제의상징적인 행위와 떼어 수 없이 연결되어 있다는 점을 우리는 알 수 있다.

2) 증식

(1) 엘리야의 밀가루와 기름 증식(왕상 17:8-16)

가뭄 저주 직후 엘리야는 요단 동편의 그릿 시냇가로 갔다가 가뭄의 발생을 확인한 후 이스라엘 국경을 넘어 시돈 땅 사르밧으로 이동한다. 본문에 따르면 엘리야의 지리적 이동은 하나님의 지시에 따른 것이다

24) R. Schmitt, *Magie im Alten Testament*, 260-61.

25) 우리나라의 기우제도 유감주술에 따라 강변이나 우물에서 주로 행해졌다. 부녀자들이 우물에서 키에 물을 붓고 비가 주룩주룩 내리는 듯 물이 떨어지게 하거나, 아들을 못 낳는 여자들이 키에 강물을 담아 새어 나오는 물을 온몸으로 맞으며 춤을 추거나, 처녀로 하여금 황토와 채, 솔뚜껑을 가지고 샘에서 고사를 지내거나, 병에 물을 담은 다음 솜으로 막아 대문 앞에 병을 거꾸로 매달아 두어 물이 똑똑 떨어지도록 하는 것이 이에 속한다.

(17:2, 8). 사르밧 성문에 들어선 엘리야는 나무를 쭈고 있는 한 여자에게 물과 음식을 요구한다. ‘떡은 없고 한 움큼의 가루와 약간의 기름 밖에 없다’라는 여자의 대답에도 아랑곳없이 엘리야는 자신의 요구대로 행할 것을 요구한다(13절). 특이하게도 앞서 본 기우제(18:41-46)와는 달리 가루와 기름의 증식은 엘리야의 어떤 의식에 의해 일어나지 않고 사르밧 과부가 “엘리야의 말대로” 행하자 엘리야와 그의 식구가 여러 날 먹고(17:15) 가루는 떨어지지 않고 기름은 마르지 않는다(16a절). 동시에 기름과 밀가루 증식은 야훼 말씀의 성취로 밝혀진다(16b절). “야훼가 비를 내리실²⁶ 때까지 밀가루통과 기름병이 떨어지거나 마르지 않을 것”이라는 하나님의 말씀은 ‘기’(כִּי)로 도입되는 사자전언양식(הַהִיא אֲמַר כֹּה אֵמַר /코 아마르 아도나이)으로 소개된다(14절). 이 자리에서 케렛 서사시의 한 대목을 다시 주목해볼 만하다. 바알이 비를 내려 가뭄이 끝나자 이에 대한 기쁨이 “빵이 광주리에 채워지고, 포도주가 부대에 채워지며, 기름이 …에 채워졌다.”라고 묘사된다.²⁷ 여기서 팔레스틴의 주식에 속하는 빵과 포도주와 기름은 가뭄을 나타내는 표지로 나타나며, 가뭄은 바알이 비를 내리면서 끝난다. 마찬가지로 우리 본문에서 가뭄의 종결과 식량 증식은 야훼의 행위로 기술된다. 그러나 야훼는 비를 내리지 않고도 -가뭄 시기에- 과부의 기름병과 밀가루 통을 채운다는 면에서 바알을 넘어선다.

(2) 엘리사의 기름 증식(왕하 4:1-7)

엘리사의 제자 가운데 한 사람의 한 아내는 남편의 죽음으로 자신의 두 아이가 채권자의 종이 될 처지에 이르자 엘리사를 찾아와 도움을 호소한다. 일반적으로 도움을 호소는 하나님이나 왕에게 이루어진다. 예

26) 케티브 ‘텐’(תֵּן)을 케레인 ‘테트’(תֵּת)로 읽는다.

27) E. Schwab, “Das Dürremotiv in I Regum 17,8-16”, 335-36.

언자 집단의 지도자 또한 제자들의 생계를 돌보았던 것으로 보인다. 엘리사는 기름 증식으로 과부의 가족을 경제적 위기에서 구하고 생계를 보장해주는데(4:7) 그 과정은 다음과 같이 이루어진다. 엘리사는 여자에게 이웃에게 가서 빈 그릇을 넉넉히 빌려와 “두 아들과 함께 들어가 문을 닫고 그 모든 그릇에 기름을 부어서 차는 대로 옮겨 놓으라”라고 지시한다(3-4절). 여인이 엘리사의 지시대로 행하자 모든 그릇에 기름이 다 차게 된다(5-6절). 양식의 증식이 엘리야의 말과 하나님의 말씀의 성취로 기술된 엘리야의 경우와는 달리 여기서는 오직 엘리사의 지시에 따른 당사자의 특정한 행위를 통해 일어난다. 하나님은 엘리사 제자의 신실함(1절)과 엘리사의 호칭(7절)에서만 간접적으로 언급된다. 엘리사가 제자 아내에게 “내가 무엇을 하라?”라고 물으며, 제자의 아내는 엘리사의 말대로 두 아들과 함께 들어가 문을 ‘닫고’ 그릇에 기름을 붓는다(4:4, 5). 상태의 전환은 엘리사의 능력의 결과이며, 행위자는 바깥 세계로부터 자신을 격리시킨다.

(3) 엘리사의 빵 증식(왕하 4:42-44)

예수의 오병이어 기적²⁸⁾과 많이 닮은 엘리사의 빵 증식 이야기는 바알 살리사에서 온 어떤 사람이 ‘하나님의 사람’에게 보리빵 열 덩이와 신선한 곡식 자루를 주면서 시작된다(왕하 4:42a). 빵은 ‘만물’로서 율법에 따르면 제사장에게 속한다(레 2:14; 23:17-20). 엘리사는 자신에게 주어진 빵을 즉시 무리에게 주어 먹게 한다(42b절). 사환이 백 명을 먹이기에는 적은 양이라고 반문하자(43a), 엘리사는 처음 했던 말을 반복하면서(43bα절) ‘키’(כִּי)로 도입되는 사자전언양식으로 “그들이 먹고 남으리라”는 하나님의 말씀을 전한다(43bβ절). 예언자의 명령 다음에 사자전언양식을 갖춘 하나님의 말씀이 뒤따르는 이러한 양식은 이미

28) (마 14:13-21; 15:32-39; 막 6:30-44; 8:1-10; 눅 9:10-17).

엘리야의 기름 증식 본문에서 관찰되었다(왕상 17:13-14 참고). 엘리사의 말로 시작되는 빵 증식 사건도 엘리야의 경우와 같이 야훼의 행위로 기인된다.

3) 죽은 자를 살림(왕상 17:17-24; 왕하 4:7-37)

엘리야가 죽은 아이를 다시 살리는 이 사건은 “그 후에”라는 시간부사로 사렙다에서의 증식사건(왕상 17:8-16)과 연결된다. 사렙다의 여주인은 아들이 죽자 자기 집에 묵고 있는 엘리야를 댕한다(18절). 예언자가 자기의 집에 움으로써 자신이 신의 주목을 받게 되고, 그 결과 자신의 일반적인 죄가 드러나게 되었다는 것이다.²⁹⁾ 이 비난에 엘리야는 응수하지 않고 죽은 아들을 달라고 하여 자신이 거처하던 방으로 올라가 아이를 침대에 눕힌다(19절). 엘리야의 특이한 행위를 통해 아이가 살아난다. 이 이야기는 엘리야가 하나님의 사람이라는 여주인의 고백으로 종결된다(24절).

엘리사 전승에도 이와 유사한 이야기가 있다(왕하 4:8-37). 수넵의 부유한 여인³⁰⁾이 엘리사에게 방을 따로 마련하고 그를 공궤하자 엘리사는 환대에 대한 보답으로 아들의 출생을 약속한다. 이렇게 태어난 어린 아들이 어느 날 밭에 있는 아버지에게 나갔다가 두통을 호소하다가 곧 죽게 된다. 여주인은 아이를 엘리사의 침대에 두고 나와 갈멜 산에 있는 엘리사를 찾아간다. 엘리사는 먼저 게하시를 보내 자신의 지팡이를 아이의 얼굴 위에 올려놓게 한다. 이와 비교되는 명령이 일곱 악령을 쫓는

29) R. D. Nelson, *First and Second Kings* (Interpretation; Atlanta: John Knox Press, 1973), 110; R. Albertz, *Elia. Feuriger Kämpfer für Gott* (Biblische Gestalten 13; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006).

30) אִלְיָשָׁה בְּנֵי־חֶמֶד (잇사 가들라)는 '고령의 여인'으로도 번역할 수 있다. J. Tropper, "Elischa und die „große„ Frau aus Schunem (2Kön 4,8-37)", *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* 3 (2002), 71-80. 수넵 여인의 반응(16절)은 이러한 번역을 지지한다. 이때 엘리사의 약속과 성취는 기적의 성격을 갖는다.

바벨론의 주문(呪文)에도 나타나는데³¹⁾ 이로 미루어보아 엘리사의 일차 처방은 아이를 아직 죽지 않은 상태로 진단했기 때문일 것이다. 엘리사의 지팡이는 아무런 효력을 내지 못한다. 여인과 함께 수넴으로 온 엘리사는 아이가 누워있는 방으로 올라가 문을 닫는다. 엘리사의 특정한 행위 이후 아이가 살아난다.

두 본문에서 엘리야와 엘리사는 똑같이 하나님의 사람으로 불리며 그들의 치유 방식에도 다음과 같은 공통점이 있다.

첫째, 죽은 아이의 어머니는 예언자에게 아이를 넘겨주고 예언자는 아이와 '따로' 자리한다(왕상 17:18, 24; 왕하 4:33). 엘리야는 아이를 데리고 '자기 방으로' 올라가 침상에 눕히고, 엘리사는 이미 자기 침상에 누워있는 아이에게로 들어가서 '문을 닫는다'. 엘리야나 엘리사는 똑같이 공개적으로가 아니라 사적으로 의식을 수행한다. 고대 메소포타미아 지역의 치료 의식에서도 치료자는 환자의 침대에서 행한다.³²⁾ 예수께서 치유하실 때마다 따로 행하신 것도 이 전통의 연속선상에 있다 하겠다(막 7:33; 8:23 참고).

둘째, 엘리야와 엘리사는 똑같이 누운 아이의 몸 위에 자신의 신체의 각 부분을 맞대어 엎드리는 자세(Synanachrosis)를 취한다(왕상 17:21; 왕하 4:34, 35). 엘리사 전승은 마주 대한 신체의 각 부위를 훨씬 더 구체적으로 '입과 눈과 손'으로 밝힌다(왕하 4:34). 엘리야는 이 의식을 세 차례, 엘리사는 두 차례 반복한다. 의식이 진행되는 동안 엘리야는 방에 머물지만 엘리사는 그 사이에 방을 내려와 '집 안에서 이리 저리 다니고' 다시 올라간다(왕하 4:35). 결과도 약간 다르게 기술된다. 엘리야의 경우 아이의 혼이 몸으로 돌아오고 살아나는 반면(왕상 17:22), 엘리사의 경우에는 먼저 아이의 살이 차차 따뜻해진 다음 일곱 번 재채기를

31) A. Jirku, "Materialien zur Volksreligion Israels", 88.

32) S. Lasine, "Matters of Life and Death: The Story of Elijah and the Widow's Son in Comparative Perspective", *B/* 12 (2004), 123-24.

한 후에 눈을 뜬다(왕하 4:34-35). 세부적인 차이에도 불구하고 신체의 각 부위를 맞대는 의식은 공통적이다. 다이체스(S. Daiches)는 이미 1908년에 신체기관을 맞추는 이러한 의식이 바벨론의 주문(呪文) 문서나 아카드와 수메르의 췌기문자 본문에서 악귀 또는 신이 인간과 접촉하여 하나가 되는 의식으로 나타나는 것을 발견하고 이 빛 아래 엘리야와 엘리사의 예를 ‘합일에 의한 치료’로 설명하였다.³³⁾ 이 메소포타미아의 문헌에서 신체접촉은 영이나 마귀의 악한 힘이 인간에게로 옮겨지는 수단으로 나타난다.³⁴⁾ 이러한 종교적 배경에서 볼 때 엘리야와 엘리사의 행동은 자기의 생명력을 아이에게로 옮기려 하거나 또는 아이의 병을 자신에게로 흡수하려는 공감 주술(sympathic magic)로 풀이할 수 있다.³⁵⁾ 메소포타미아 세계에서 악귀의 접촉은 병을 발생시키지만, 엘리야와 엘리사는 똑같은 수단으로 정반대의 효과를 얻는다는 점에서 분명한 차이가 나타난다.

셋째, 엘리야나 엘리사의 의식에는 신께 드리는 기도가 수반된다(왕상 7:20; 왕하 4:33). 엘리야는 두 번 기도하고 그 내용이 명시되는 반면, 엘리사는 한 번 하며 그 내용은 서술되지 않는다. 엘리사의 경우에는 육체적인 의식행위가 더 자세하게 기술되는 반면, 엘리야의 경우에는 기도에 대한 하나님의 응답이 강조된다. 기도가 수반되지만 엘리야나 엘리사는 자신의 몸으로 생명을 되찾는다.

이러한 세 가지 요소는 신약의 기적 사회에도 남아 있다. 예수께서는 벧새다의 맹인을 마을 밖으로 데리고 나가 눈에 침을 뱉고 안수한 후 상태를 묻고 다시 안수하신다(막 8:22-25). 특히 베드로가 다비다를 살리

33) S. Daiches, "Zu II. Kön. IV, 34. (Elišas Handlung durch babylonische Beschwörungstextstellen erklärt)", *DLZ* 11 (1908), 492-93.

34) B. Becking, "'Touch for Health ...'. Magic in 2 Kings 4:31-37 with a Remark about the History of Yahwism", idem, *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History* (OBO 228; Academic Press Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2007), 79.

35) 이러한 해석으로 M. Sweeney, *1&2 Kings*, 215; S. Lasine, "Matters of Life and Death", 122-24 참고.

는 기적일화(행 9:36-42)는 엘리야와 엘리사의 경우와 언어나 주제 면에서 많은 부분 일치한다.³⁶⁾ 그러나 상징행위 대신 ‘일어나라’는 선언이 나타난다. 바울도 엘리야와 엘리사와 같이 난간에서 떨어져 죽은 유두고에게 내려가 ‘그 위에 엎드려 그 몸을 안는다’(행 20:9-10). 여기서 이의식의 기능은 치료가 아니라 진단으로 밀려나 있지만 바울은 신체접촉을 통해 이미 시작된 소생을 지각한다.³⁷⁾

4) 회복

(1) 땅(왕하 2:19-22)

엘리야로부터 갑절의 영감을 받은 엘리사의 첫 사역은 물이 나빠 토산이 열매를 내지 못하는 여리고의 샘을 회복시킨 일이다. 이 회복은 엘리사가 새 그릇에 담은 소금을 샘에 던진 후 일어난다. 이 자리에서 하나님의 말씀이 ‘키’(כִּי) 없는 사자전언양식으로 나온다. “내가 이 물을 고쳤으니 이로부터 다시는 죽음이나 열매 맺지 못함이 없을지니라”(21절). 그러나 전체 이야기는 그 물이 -야훼가 아니라- 엘리사가 한 말과 같이 고쳐졌다’(22절)는 평가로 종결된다. 이러한 내용적 긴장은 신학적인 확장을 암시해준다.³⁸⁾

출애굽 이후 모세의 첫 기적은 마라의 쓴 물을 단물로 만든 것인데 이때 사용된 주요 도구는 나뭇가지이다(출 15장). 이와는 달리 여기서는 새 그릇과 소금이 물의 상태를 변화시키는 데 중요한 구실을 한다. 구약

36) 치유 장소인 ‘다락방’(행 9:37,39// 왕상 17:19; 왕하 4:10,11); 증인의 배제(9:40// 왕하 4:33); 기도(9:40// 왕상 17:20,21; 왕하 4:33); 눈을 뜬(9:40// 왕하 4:35).

37) H.-J. Stipp, “Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung”, idem, *Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie* (BZAW 442; Berlin/Boston: de Gruyter, 2013), 353.

38) R. Sauerwein, *Elischa. Eine Redaktions- und Religionsgeschichte Studie* (BZAW 465; Berlin/Boston: de Gruyter, 2014), 28-29.

성서의 증거에 따르면 소금은 제물에 사용되어 세속적인 것과 구별시켜 준다(출 30:35; 레 2:13; 민 18:19; 겔 43:24). 에스겔은 고대 이스라엘에서 아이가 태어날 때 소금을 뿌리는 관습이 있었으며³⁹⁾ 그것은 정결케 하는 긍정적인 기능을 가지고 있었음을 증거 한다(겔 16:4). 또 소금은 변하지 않는 속성 때문에 계약의 맥락에서 나타나기도 한다(레 2:13; 민 18:19; 대하 13:5). 이와는 달리 소금은 재앙을 내리는 도구이기도 하다. 소금은 특히 도시를 파괴할 때 사용된다. 사사기에 따르면 아비멜렉은 한 성읍을 멸하고 소금을 뿌리는데, 이는 땅이 염기를 띠게 되어 더 이상 생산력을 잃게 하기 위한 것으로 이해된다(삿 9:45; 참고 신 29:21 이하; 습 2:9; 렘 17:6; 시 107:33-34). 성읍의 영원한 멸망을 말하기 위해 소금을 뿌리는 관습은 바벨론에서도 발견된다. 아슈르바니팔의 프리스마 비명에는 성읍 엘람에 소금을 뿌리는 의식을 보도하는데 이는 도성의 황폐화를 상징한다.⁴⁰⁾ 우리 본문에서 여기고 땅의 불임 상태는 -여호수아의 저주(수 6:17, 26)로 인해?⁻⁴¹⁾ 소금기를 띤 데 그 원인이 있을 것이다. 그러므로 엘리야가 소금을 뿌려 땅을 회복한 행위에는 열을 열로써 다스리는 주술원리가 담겨 있다 하겠다.

(2) 국의 해독(왕하 4:38-41)

엘리사의 사환은 들에서 따온 호박으로 국을 끓여 선지자 생도를 위한 많은 식사를 준비한다. 국을 먹던 제자들이 국에 독이 있음을 알리자 엘리사는 가루를 가져오라하여 솥에 던진 다음 그것을 떠다가 무리에게 주어 먹게 한다. 국은 해독된다.

특이하게도 국을 해독할 때 엘리사는 언어형태를 전혀 사용하지 않

39) 우리 민간전승에도 소금은 사신(邪神)이나 마귀를 쫓는 힘이 있다고 믿어 나쁜 것을 쫓는 데 소금을 뿌리는 관습이 있었다.

40) A. Jirku, "Materialien zur Volksreligion Israels", 13.

41) J. Gray, *I & II Kings* (OTL; London: SCM Press, 1970), 478 참조.

는다. 또 이 이야기에는 어떤 신적 요소도 나타나지 않는다. 제자들이 엘리사를 ‘하나님의 사람’이라고 부르며 국의 상태를 알릴뿐이다(41절). 해독은 순전히 엘리사에 의해 이루어진다. 엘리사가 사용하는 주요 도구는 밀가루로서 구약성서에서 두 가지로 불린다. 하나는 מֶלֶךְ (솔렛/고운 가루)이고, 다른 하나는 일반 가루인 מֶגֶר (케마흐)이다. 전자는 특히 소제의 제물로 사용되며, 속죄제에서는 속죄하는 기능을 갖는다(레 5:11이하). 메소포타미아 지역에서도 밀가루는 사적인 상변제에서 가장 중요한 제물로 사용되었고 주술의식에서도 나타난다.⁴²⁾ 이에 반해 우리의 본문은 제의적 상황이 아닌 곳에서 일반 밀가루가 의식용으로 사용되는 유일한 예를 보여준다. 팔레스틴 땅에서 밀가루는 일상의 주식에 속한다. 엘리사는 일상에서 가장 흔한 것을 이용하여 해독하는데 이는 밀가루가 갖는 특성 때문일 것이다. 슈미트(R. Schmitt)는 밀가루가 ‘변형’ 주술의 도구로 사용되는 이유를 하얀 색과 고운 모양이 갖는 상징성과 또 물에 용해되어 해를 흡수 내지 제거하는 모습을 시각적으로 보여주는 효과에서 찾는다.⁴³⁾

(3) 피부병 치유(왕하 5:1-27)

본문은 아람의 군대 장관인 나아만을 “나병환자”로 칭하는데(1절) 자신의 관직을 계속 수행하고 또 일상적인 접촉을 하는 것을 볼 때 나아만의 병은 부정한 상태를 나타내는 문둥병이 아니라 정도가 심한 피부병 정도였던 것으로 보인다. 이스라엘에서 사로잡아온 ‘어린 소녀’를 통해 이스라엘에 이런 종류의 병을 고치는 선지자가 있음을 알게 된 나아만은 엘리사의 집에 오지만 엘리사는 단지 사자를 통해 그에게 ‘요단 강에 몸을 일곱 번 씻을 것’(10절)을 명한다. 이에 대한 나아만의 불만어린

42) R. Schmitt, *Magie im Alten Testament*, 161.

43) 위의 책, 265.

반응은 이스라엘에서나 아람에서의 치유방식에 관한 일반적인 믿음을 드러낸다. 그것은 선지자가 자신의 신의 이름으로 환부에 손을 흔드는 것이다(11절). 이에 반해 나아만의 피부병은 “하나님의 사람의 말대로” 일곱 번 씻음으로써 회복된다. 물이 도구로 사용되며, ‘일곱 번’이라는 상징적인 수가 나타나지만(왕상 18:43 참고) 신적요소는 없다. 본문은 치유가 ‘하나님의 사람의 말’에 따른 결과임을 분명히 한다(왕하 5:14).

(4) 물에 빠진 도끼를 건짐(왕하 6:1-7)

엘리사의 제자들은 더 큰 거처를 건축하려고 계획하고 엘리사와 함께 목재를 얻기 위해 요단으로 간다. 요단에서 나무를 베던 중 한 사람이 실수로 쇠도끼를 물에 빠트린다. 그 도끼는 빌린 것이었으므로 그 사람은 엘리사를 향해 심히 근심하며 탄식한다(5절). 엘리사는 도끼가 빠진 그 자리에 나뭇가지를 베어 던지고, 그 결과 쇠도끼는 수면으로 떠오른다.

본문의 기술에 따르면 쇠도끼의 회복은 오직 ‘하나님의 사람’으로 불리는(6절) 엘리사의 행위에 따른 것이다. 여기서 나무는 쇠도끼를 모방한 것으로 쇠도끼를 건지기 위해 나무를 던지는 엘리사의 행위는 나무가 물 위에 뜨듯 쇠도끼가 뜨게 하는 모방주술에 속한다.

5) 해/화를 끼침

(1) 불(왕하 1:2-16)

아합을 이어 왕이 된 아하시야는 다락 난간에서 떨어져 병들자 에그론의 신 바알세불에게 묻는다. 엘리야가 여호와의 말씀에 따라 아하시야에게 바알세불에게 물은 것을 책망하면서 죽으리라는 심판을 선고한다. 이에 아하시야는 그가 엘리야인 것을 알아채고 세 번씩이나 오십부장과 그의 군사 오십 명을 보내 엘리야를 체포하게 한다. 갈멜 산의 꼭

대기에 있던 엘리야에게 오십부장은 내려오라는 왕의 말을 전한다(9, 11절). 이에 엘리야는 불이 하늘에서 내려와 그들을 사르게 한다(10-12절). 여기서 엘리야는 자신에 의해서(10, 12절) 또 세 명의 오십부장(9, 11, 13절)에 의해 모두 ‘하나님의 사람’이라 칭해진다. 사르는 불은 ‘하나님의 사람’인 예언자의 능력을 입증하는 표지로 나타난다.

야고보와 요한은 사마리아 사람들이 예수를 받아들이지 않자 예수께 “우리가 불을 명하여 하늘로부터 내려 저들을 멸하라 하기를 원하시나이까”(눅 9:54)라고 묻는다. 이 질문은 고대 이스라엘 종교의 주술 전승에서 나온 말로 이해해야 할 것이다.

(2) 약한 눈(왕하 2:23-24)

엘리사가 행한 기적 가운데 보복 내지 징벌의 성격을 지닌 열왕기하 2장 23-24절의 짧은 이야기는 심각한 ‘도덕적’ 문제를 제기한다. 왜냐하면 자기의 ‘대머리’⁴⁴⁾를 조롱하는 벤엘의 어린이들을 엘리사가 여호와와의 이름으로 저주하여 마흔두 명의 아이들을 두 마리의 암곰에 의해 찢겨 죽게 하기 때문이다(24절). 더구나 엘리사의 저주는 그를 조롱한 ‘소년들’(סוּפְּרִים קְטַנִּים/네아림 케탄님)이 아니라 남녀구분 없이 ‘아이들’(בְּנֵי/엘라담)에게 행해졌다는 점에서 이 도시의 후손을 진멸하는 보복적 성격을 드러낸다.⁴⁵⁾ 이 이야기는 하나님의 사람에 대한 공경의 부족에 대하여 경고하지만 다분히 전설적이다.⁴⁶⁾ 이것은 특히 ‘42’라는 전형적인 숫자에서 나타나는데(삿 12:6; 왕하 10:12-14; 스 2:24// 느 7:28; 참고 계 10:14) 헤어만(J. Herrmann)의 연구에 따르면 이 숫자는 이집트의 사자의 서에서 망자를 판결을 하는 신들의 수에 해당한다.⁴⁷⁾

44) 학자들이 흔히 ‘중머리’로 이해하는 용어 קַרָּח(케라흐)는 레위기에서 남자의 머리가 빠지는 현상을 말한다(13:40-41).

45) R. Sauerwein, *Elischa*, 33.

46) J. Gray, *I & II Kings*, 480.

47) J. Herrmann, “Die Zahl zweiundvierzig im AT”, *OLZ* 13 (1910), 150-152.

본문에서 엘리사의 저주의 내용은 직접 언급되지 않고 대신 ‘뒤를 돌아 아이들을 보는’ 엘리사의 물리적 행동이 기술된다. 여기서 ‘보는’ 행동은 구마적, 주술적 기능을 암시한다. “악한 눈”은 건강이나 생육이나 재산에 해를 끼치는 주술로 고대 근동 전역에 널리 퍼졌던 것이다. 구약 성서에서 한 예를 발람 이야기에서 찾아볼 수 있다(민 22-24장).⁴⁸⁾ 발람은 이스라엘을 저주하라는 모압 왕 발락의 부탁을 받고 높은 곳에 올라가서 이스라엘 백성을 바라본다(민 22:41; 23:13; 24:1-2). 이 맥락에서 발람은 “눈을 뜬 자”로 불린다(24:3, 4, 15, 16). 이것은 발람이 악한 눈으로 이스라엘에 해를 끼치려 한 것으로 해석할 수 있다. 엘리사의 저주는 재앙을 일으키는 ‘악한 눈’의 주술에 속한다.

6) 전쟁 주술

(1) 엘리사의 점술(왕하 3:4-27)

봉신관계에 있던 모압이 이스라엘을 배반하자(왕하 1:1; 3:5) 이스라엘은 유다와 연합하여 모압의 메사와 전쟁을 치르기로 한다. 여기에 에돔도 가담한다. 그러나 원정길에 에돔 광야에서 연합군은 물이 떨어진 다. 이스라엘 왕의 말에 따르면 물의 부족은 생명의 위협과 동시에 전쟁에서의 패배를 의미한다. 유다 왕이 야훼 예언자의 신탁을 원하자⁴⁹⁾ 엘리사가 등장하여 먼저 이스라엘 왕을 비판한 다음 악기 연주자를 불러 달라고 한다. 악기 연주가 시작되자 엘리사는 두 차례의 사자전언양식으로 야훼의 말씀을 전한다. 첫째는 “골짜기에 개천을 많이 파라”(16절)는 것이며, 다음으로는 “바람도 보지 못하고 비도 보지 못할 것이나 그

48) 이 외에 잠 23:6-9; 28:22; 삼상 18:9 참고.

49) 고대 근동이나 이스라엘에서 전쟁을 하기 전 신의 뜻을 묻는 것은 관행이었는데 이스라엘에서는 우림과 둠임이 신탁의 기능을 하였던 것으로 보인다(민 27:21; 삿 1:1-2; 삼상 30:7-8). 참고 R. Sauerwein, *Elischa*, 46.

개천이 물로 가득”하여(17a절) 군사와 가축과 짐승이 마시게 될 것이라는 것이다(17b절). 바로 이어 엘리사는 야훼의 말씀을 넘어서는 모압 전쟁에서의 승리와 성읍의 정복에 대해 말한다(18-19절). 여기서 엘리사는 야훼의 말씀을 전하는 예언자(16-17절)와 악기가 연주되는 가운데 앞을 내다보는 점쟁이의 모습으로 그려져 있다(15, 18-19절).

특이하게도 이어지는 이야기에서 연합군의 존재를 위협했던 부족한 물의 해결(16-17a절)은 17b절이 말하듯이 군대의 갈증을 해소하는 데 사용되는 것이 아니라 모압군을 속여 유인하는 데 이용된다(22절). 모압군은 아침 해가 물에 비쳐 붉게 보이자 이를 연합군의 세 왕이 서로 대항하여 싸워 흘린 피로 오인하고 그들을 노략하기 위해 이스라엘-유다 진영을 공격한다. 이스라엘과 연합군은 모압군을 쳐서 도망하게 하고, 성읍으로 들어가 황폐화시키며 마지막 보루인 길하레셋을 포위한다.⁵⁰⁾ 모압 전쟁사는 야훼 말씀(17절)과 긴장을 이루는 반면 엘리사의 예언(18-19절)에 잘 부합한다.

모압 전쟁에서 승리하게 되는 결정적 원인은 물이다. 모압 전쟁사는 개천을 관 본래의 목적을 모압군을 속이기 위한 전술로 기술하고, 반면 야훼의 말씀은 군대의 갈증 해소를 위한 것으로 밝힌다. 야훼의 말씀은 물의 출처를 밝히는 이차적 기능을 드러낼 뿐이다. 따라서 개천을 파서 모압을 속이는 전술은 엘리사의 것으로 읽을 수 있다. 그렇다면 엘리사는 군사 전문가이기도 하다.

50) 이스라엘과 연합군의 승리는 연합군의 철수로 끝난다. 피할 길이 없음을 알게 된 모압 왕이 자신의 아들을 번제로 드림으로써 이스라엘에 “크게 격노함”이 임하였기 때문이다. 엘리사의 예언과 그 성취의 내용인 과일나무의 멸절과 수자원의 막음(24b-27절)은 율법적으로 허락되지 않는 것이기 때문에 ‘크게 격노함’의 주체를 야훼로 보고(민 18:5; 신 29:217; 수 9:20; 22:20 등) 불완전한 승리의 원인을 신명기 전쟁법(신 20:19-20)의 위반에서 찾을 수도 있다. 그러나 더 본래적인 것으로 보이는 엘리사의 예언에 비추어볼 때 이스라엘이 ‘크게 노한 상태로’ 철수한 것은 모압의 인신제사에 대한 혐오에서 비롯된 것이다.

(2) 엘리사의 유인 전술(왕하 6:8-23)

아람 왕은 이스라엘과 전쟁하면서 매복 작전을 계획하지만 번번이 실패한다. 이는 하나님의 사람이 적군의 계획을 간파하는 예지능력으로 이스라엘 왕에게 방비하게 하였기 때문이다(8-10절).

이스라엘의 예언자 엘리사의 비범한 능력을 알게 된 아람 왕은 말과 병거와 많은 군사를 보내 엘리사가 거주하는 도단을 에워싼다. 성읍이 포위된 것을 알아챈 사환이 두려움에 빠지자 엘리사는 기도하여 사환이 아람군보다 더 많은 야훼의 불말과 불병거를 보게 한다. 그러나 야훼의 불말과 불병거는 이야기의 진행 과정에서 다른 기능을 하지 않는다. 실제로 아람군의 철수는 엘리사의 유인술의 결과이다.⁵¹⁾ 엘리사는 아람인의 눈을 어둡게 하여 그들을 도단에서 약 20킬로미터 떨어진, 이스라엘 왕의 군대가 있는 사마리아로 유인한다. 사마리아에 도착하자 엘리사는 아람군이 다시 보게 한다. 이스라엘 왕은 아람 포로들을 치고자 하지만 엘리사는 그들에게 먹을 것을 주고 그들을 풀어주게 한다. 왕은 엘리사의 조언을 따르고, 그 후 아람은 다시 이스라엘을 공격하지 않는다.

엘리사의 유인술은 적군을 ‘보게 하고 그 눈을 멀게 하는 능력’이다(18-23절).⁵²⁾ 본문에 따르면 이 능력은 엘리사의 기도의 결과로 야훼로부터 나온 것이다.

(3) 엘리사의 화살 신탁(왕하 13:14-19)

요아스 왕이 병든 엘리사를 방문한다. 이때 엘리사는 왕에게 활과 화살을 가져오게 하여 그것을 잡게하고, 그의 손에 자기 손을 얹은 다음 동쪽 창을 열어 화살을 쏘도록 명한다. 엘리사는 이 행위를 “아람에 대한 구원의 화살”로 해석한다(17절). 엘리사는 왕에게 다시 화살을 집게

51) R. Sauerwein, *Elischa*, 68.

52) 위의 책, 69.

하고 이번에는 땅을 치라고 명한다. 왕이 엘리사의 명령에 따라 땅을 치
되 세 번 치고 그치자 엘리사는 노하며 왕이 아람을 진멸하는 것이 아니
라 세 번만 칠 것이라고 예언한다.

열왕기하 13장 14-17절에서 화살을 쏘는 상징행위는 아람을 멸절하
도록 칠 것(עַרְבֵי-כֶּלֶה ... וְהַכִּיתָ / 베히키타 ... 아드 칼레; 17절)을 의미하는
반면, 열왕기하 13장 18-19절에서 땅을 치는 행위는 승리의 정도에 대하
여 말한다.⁵³⁾ 이야기의 끝에서 열왕기하 13장 25절은 요아스가 아람을 세
번 쳐서 무찌르고 이스라엘 성읍을 회복하였다고 말한다. 열왕기하 13장
14-17절의 상징행위는 이스라엘의 아람 전쟁과 땅 회복을 야훼의 구원
으로 설명하는 기능을 하며, 열왕기하 13장 18-19절의 상징행위는 세 번
이라는 모티브로써 이스라엘의 승리의 불완전성을 설명한다.

키일(O. Keel)에 따르면 활을 쏘고 땅을 치는 행위는 이집트의 전
쟁술법에 속한다.⁵⁴⁾ 슈미트는 왕의 활쏘기와 화살이 오리엔트 지역 전
역에 존재했음을 지적한다.⁵⁵⁾ 활은 왕의 권력과 대적의 항복을 상징한
다.⁵⁶⁾ 팔레스틴에서도 활은 왕의 군사력을 상징한다. 엘리사의 안수를
통해 왕의 힘이 야훼로부터 왕의 손 위에 얹은 엘리사의 손을 통해 흘러
감을 상징적으로 보여준다 하겠다.

7) 요약

지금까지 살펴본 대로 엘리야와 엘리사의 많은 예는 고대 이스라엘
종교에 주술이 존재하였음을 증거하고 있다. 단순한 주문에 의한 맹세
(저주)주술(가뭄), 구름을 흉내 낸 유감주술(비), 생명력의 전이를 위한

53) 위의 책, 95-96.

54) O. Keel, *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament: Ikonographische Studien zu Jos 8, 18-26; Ex 17, 8-13; 2 Kön 13, 14-19 und 1 Kön 22, 11* (OBO 5; Freiburg/Göttingen, 1974), 113.

55) R. Schmitt, *Magie im Alten Testament*, 278.

56) 벧산에서 나온 람세스 2세의 활 쏘는 장면 참고. O. Keel, *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament*, 그림 27.

접촉주술(생명 회복), 대항주술(땅, 국, 피부병의 치유, 도끼 되찾음), 저주주술(불과 악한 눈) 등 다양한 유형이 나타난다. 그 방식으로는 언어 행위에 따른 주문(맹세양식)과 제의상징적 행위, 그리고 새 그릇과 소금, 고운 가루, 물, 나뭇가지 등 다양한 물질의 주구(呪具)를 사용하는 주술이 있다. 그 특징은 다음과 같이 정리할 수 있다.

주술내용	대상	주술행위	주구/수단	신적요소	
엘리야	기름 저주	아합 왕국	말	-/맹세	야훼로 맹세
	비	아합 왕국	상징행위	-/머리 숙임	
	식량 증식	사렙다 과부	말		사자전언양식
	생명 회복	사렙다 과부의 아들	상징행위	-/신체부위접촉	기도(내용명시)
	사르는 불	왕의 군대	말		
엘리사	기름 증식	제자의 아내	말/상징행위	-/문 닫음	
	생명 회복	수넴 여인의 아들	상징행위	-/신체부위접촉	기도(내용불명)
	빵 증식	백성들	말		사자전언양식
	땅 치유	성읍사람	말	소금/-	사자전언양식
	국의 해독	제자들	말	가루/-	
	피부병 치유	아람 장군	말/상징행위	-/일곱 번 요단 강에 몸을 잠금	
	도끼 찾음	제자	상징행위	나무/-	
	어린이 저주	아이들	상징행위	-/악한 눈(저주)	야훼의 이름으로
	예견	이스라엘군	점술	악기/-	
	기만술	모압군	말/전략(?)	물/-	사자전언양식
	예지력	군대	말/점술(?)		
	유인 전술	아람군	술법(?)		기도
	전쟁신탁	왕	상징행위	활, 화살/안수	

첫째, 주술의식은 행위와 구술로 이루어지나 대체로 행위가 주를 이룬다. 행위는 엘리야와 엘리사가 직접 행하거나(왕상 17:21; 18:42; 왕하 4:34; 5:10 등) 또는 문제의 당사자가 이들의 지시에 따라 행하기도 한다(왕하 4:5; 5:14; 13:15, 18). 주구의 사용은 엘리사에게서 나타난다

(왕하 2:20; 4:41; 6:6).

둘째, 주술 행위와 주구는 상징적인 의미를 담고 있다.

셋째, 주술의식에는 기도나 하나님의 말씀이 수반된다. 특히 기도는 상징적 행동을 통해 유발되는 권능이 상징 행위 자체에 있는 것이 아니라 신으로부터 기인되었음을 강조하는 요소이다. 기도와 하나님의 말씀 모티브는 주술행위자와 신과의 관계를 명시함으로써 그 행위를 신적 간섭의 선취로 간주하게 한다. 신의 활동은 예언자의 ‘능력’ 또는 제의상징적인 행위와 떼어 수 없이 연결되어 있다.

5. 주술의 사회 종교적 기능

1) 하나님의 사람의 기능

엘리아와 엘리사는 예언자로 불리기보다는 주로 ‘하나님의 사람’으로 불린다.⁵⁷⁾ 사렙다의 과부는 죽은 아들의 생명이 회복된 후 엘리아를 ‘하나님의 사람’으로 고백하고(왕상 17:24), 엘리사의 생도의 아내(왕하 4:1,7)나 수넬 여인(왕하 4:9, 16, 25, 27), 그리고 그의 제자(왕하 6:4)는 ‘하나님의 사람’ 엘리사에게 도움을 요청한다. 이방인 나아만 또한 자신의 병의 회복을 위해 ‘하나님의 사람’의 말대로 행한다(왕하 5:14). ‘하나님의 사람’은 불이 하늘에서 내려오게 한다(왕하 1:10, 12, 13-14). 하나님의 사람은 적의 매복 장소를 알아차린다(왕하 6:9-10). 본문의 여러 예는 기원전 9세기 ‘하나님의 사람’이 특별한 능력을 가진 인물로 간주되었음을 알려준다.

‘하나님의 사람’이라는 칭호는 제사장이나 고전 예언자에게는 사용되지 않는다. 기능적인 면에서 ‘하나님의 사람’은 이 두 그룹과 차이를 보

57) 선지자: (왕하 3:11 4:1, 38 5:3) 하나님의 사람: (왕상 17:18, 24 왕하 1:9, 10, 11, 12, 13) (엘리아); (왕하 4:9, 16, 21, 22, 25, 27, 40, 42 왕하 5:8, 14, 15, 20 6:6, 9, 10, 15 7:2, 17, 18, 19 8:2, 4, 7, 8, 11 13:19) (엘리사)

여주는데 그것은 그들이 실존적 곤경에 처한 개인(왕하 5:1-27)이나 가족(왕상 17:8-24; 왕하 4:1-7; 왕하 4:8-37), 그리고 사회적 집단(왕하 4:38-41; 왕하 4:42-44)과 지역사람들(왕하 2:19-25)에게 주술적 의식들을 행함으로써 실질적인 도움을 주었다는 것이다. 이들은 특별한 능력으로 병을 치유하고(왕하 5:1-27), 죽은 자를 살리며(왕상 17:17-24; 왕하 4:8-37), 날씨를 조정하고(왕상 17:1; 18:41-46), 생산력이 없는 땅(왕하 2:19-22)이나 독이 든 국(왕하 4:38-41)의 상태를 바꾸며, 음식을 있게 하거나 많게 하고(왕상 17:8-16; 왕하 4:1-7; 왕하 4:42-44), 잃은 물건을 되찾아 주었다(왕하 6:1-7). 전쟁에서는 예지력과 전략 전술로 왕국에 승리를 가져다주었으며(왕하 3:22; 6:19), 활과 화살로 신탁(왕하 13)을 전하기도 하였다. 하늘에서 불을 내리거나(왕하 1:9-16) 저주와 악한 눈으로(왕하 2:23-25) 상대방에게 위해(危害)를 가하기도 하지만 이들의 주술은 대체로 발생한 재해의 원인을 제거하는 대항(대처)주술이 주를 이루고 있다. 따라서 엘리야와 엘리사에게서 나타나는 주술 행위들은 실존을 위협하는 사회 경제 정치적 요인들을 극복함으로써 백성의 기본적인 삶의 조건을 마련하는 데 그 목적과 기능이 있다 하겠다.

2) 주술의 제의신학화 및 전망

지금까지의 연구를 통해 우리는 고대 이스라엘에서 주술과 종교는 떼어 수 없는 것임을 알 수 있었다. 실제로 예언서는 고대 이스라엘 사람들이 실생활에서 주술사를 의지하였으며(사 3:1-3), 구운 점토로 된 여러 가지 부적들을 지니고 다니며 제의적 기구로 사용하였고(사 3:18-23), 또 주술사가 왕국의 주요 정책에 깊이 관여한 흔적을 보여준다(렘 27:9). 주술은 종교뿐만 아니라 사회, 문화, 정치 영역까지 고대 이스라엘인의 실생활에 깊이 침투해 있었던 것이다. 이러한 현실과는 모순적으로 구약성서는 주술을 금지하는 여러 규정을 담고 있다. 특히 점, 술법, 초혼의 형태로 이루어지는 '주술 행위'는 철저히 금지된다(레 19:26,

31). 이런 모든 행위는 이방민족의 것이며(출 22:17; 레 19:26; 신 18:9-11) 여호와께서 가증하게 여기는 것이다(신 20:17-18). 무당, 점쟁이, 길흉을 말하는 자, 요술하는 자, 진언자, 신접자, 박수, 초혼자와 같은 주술사들은 엄격히 처벌하도록 규정한다(출 22:17; 레 20:27; 신 18:10-11). 주술사들은 해악을 끼치는 자로서 최후 심판의 대상이다(미 5:9-14; 나 3:4; 말 3:5).

주술금지 규정과 실생활에서의 주술관행의 존재에 대한 상반된 진술로부터 폰라트(G. von Rad)는 고대 이스라엘 종교의 ‘주술’은 야훼 종교 이전의 형태로서 야훼종교와 결합될 수 없는 하나의 주변현상이라고 정의하였다.⁵⁸⁾ 갈링(K. Galling)은 이스라엘은 가나안에 들어오기 이전에 이미 주술을 알고 있었고 가나안 땅에 들어와 살면서 가나안 사람들로부터 이를 받아들여 근동의 무속과 블레셋의 점술이 히브리인의 종교에 침투해 들어왔지만 나중에는 결국 야훼신앙의 배타성이 주술적인 사고를 지배하게 되었다고 설명한다.⁵⁹⁾ 그러나 이스라엘 종교에 대한 이러한 이해는 주술이 종교로 발전되었다는 종교학의 이해에 기초한 것이다. 많은 주술 행위들이 구약성서에서 결코 야훼종교에 위배되는 것으로 평가되지 않는 점을 고려하면, 고대 이스라엘 야훼종교는 주술을 ‘극복’한 것이 아니라 오히려 고대 이스라엘 종교를 구성하는 필수 요소였다고 보는 것이 옳다.⁶⁰⁾ 다시 말해 고대 이스라엘 공식종교는 주술과 결코 분리되어 있지 않았다. 다만 고대 이스라엘 공식종교에서 주술의 제의화 또는 신학화의 작업이 있었을 뿐이다. 엘리야와 엘리사의 이야기에서 이들의 주술행위와 함께 신적 요소(기도와 하나님의 말씀)가 나란히 수반되고 있다는 사실은 이러한 신학화의 흔적이라 할 수 있다. 이를 통해 주술의 효과를 오직 야훼의 간섭의 결과로 재서술하고

58) G. von Rad, *Theologie I* (München: Kaiser, 1987), 47-48.

59) K. Galling, "Magie", *RGG3* 4 (1960), 601.

60) R. Albertz, "Magie II", *TRE* XXI (1991), 691.

있기 때문이다.

주술 면에서 고대 이스라엘의 공식종교의 특수성은 모든 제의적 행위를 독점함으로써 공식 야훼 종교 밖에서, 다시 말해 개인이나 가족 또는 민간신앙 차원에서 이루어지는 모든 주술적 의식을 금지하였다는 것이다.⁶¹⁾ 모든 주술적 의식들은 공식 종교의 틀 안에서 이루어지게 된 것이다. 오로지 제사장과 예언자와 같은 합법적인 제의전문가만이 주술적 의식을 할 수 있었으며, 무당이나 신접한 자나 요술하는 자와 같은 주술사들은 승인받지 못한 전문가로서 그들의 모든 주술적 행위는 금지된다. 국가공식종교가 제의를 독점함으로써 개인적, 가족적, 민간신앙 차원에서 이루어지던 주술행위들은 결과적으로 국가종교의 틀 안으로 흡수되었을 것이다.

우리는 지금까지 엘리야와 엘리사의 기적사화를 중심으로 본문에 대한 주석적 고찰을 통해 고대 이스라엘의 공식 야훼종교 안에 주술적 의식들이 존재했으며, 그것이 고대 이스라엘 사회에서 순기능을 수행하였음을 살펴보았다. 이제 구약성서가 증거 하는 주술의식에 대한 인식의 전환이 필요하다 하겠다. 현대기독교는 모든 신앙행위에서 주술적 요소를 의식적으로 제거하여 ‘주술’없는 종교라 해도 과언이 아니다. 예배에서 이루어지는 상징행위가 전부라 할 수 있다. 고대 이스라엘 종교의 주술에 대한 연구는 기독교에서 이루어지는 모든 상징적 ‘의식’들이 단순한 종교적 기능을 넘어 사회적 기능을 실천해야 할 과제를 자각하게 한다. 고대 이스라엘 종교의 주술을 ‘상징행위’라는 큰 개념 아래, 그리고 사회적 제도와 신앙 체계 안에서 검토할 때, 기독교의 상징행위가 예전의 차원에 머무르지 않고 사회적 순기능을 고양시킬 수 있는 길

61) 이러한 조치는 제의정화와 제의통일을 내용으로 하는 요시아 개혁에 의해 시발되었을 것이다. 이 개혁의 내용에 대하여 필자의 졸고, “요시아의 개혁에 대한 재고찰”, 『한국기독교신학논총』 73 (2011), 75-96쪽을 참고할 수 있다.

을 찾을 수 있을 것이다. 예배에서는 물론 일상의 사회에서 실행되는 상징행위의 개발이 절실히 요구된다 하겠다.⁶²⁾

6. 참고문헌

- 강승일, “고대 메소포타미아의 점성술과 구약성경에 나타나는 그 흔적들”. 『고대서양사연구』29(2011), 7-33.
- 배희숙, “요시야의 개혁에 대한 재고찰”, 『한국기독교신학논총』73(2011), 75-96.
- _____/김유기, “고대 이스라엘의 이방문화대응방식에 대한 연구”. 『제8회 소망신학포럼 문화·신학·교회 2』(서울: 장로회신학대학교 연구지원처, 2010), 200-234.
- 장대규, “고대 이스라엘 ‘진흙 여인상’의 기능에 관한 연구. 구마적/주술적 기능을 중심으로”. 『서양고대사연구』22(2008), 7-31.
- Albertz, R., “Magie II”. *TRE* 21 (1991), 691-95.
- _____, *Elia. Ein Feueriger Kmpfer für Gott* (Biblische Gestalten 13; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006).
- Ap-Thomas, D. A., “Elijah on Mount Carmel”. *PEQ* 62 (1960).
- Assmann, J. and H. Strohm(ed.), *Magie und Religion* (Lindauer Symposien fr Religionsforschung Vol. 1; München: Wilhelm Fink, 2010).
- Becking, B., “‘Touch for Health …’. Magic in 2 Kings 4:31-37 with a Remark about the History of Yahwism”, idem. *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History* (Orbis Biblicus

62) 지난 해 한국을 방문한 교황이 특정 사회적 약자 집단을 찾거나 한 아이를 보듬는 제유법적 행위를 통해 다수의 사람이 그 대상을 자신과 동일시하며 위로를 받은 경험은 종교적 상징행위의 사회적 의미와 그 필요성을 보여주는 한 예라 할 수 있다.

- et Orientalis 228; Academic Press Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2007).
- Blum, E., “Der Prophet und das Verderben Israels: Eine Ganyheitliche, Historisch-Kritische Lektüre von 1 Regum XVII-XIX”. *VT* XLVII 3 (1997), 277-300.
- Barre, M. L., “Treaties in the ANE”. *ABD* 6 (1992), 653-56.
- Busch, P., *Magie in neutestamentlicher Zeit* (FRLANT 218; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).
- Daiches, S., “Zu II. Kön. IV, 34. (Elišas Handlung durch babylonische Beschwörungstextstellen erklärt)”, *Orientalische Literatur Zeitung* 11 (1908), 492-93.
- Dietrich, M. and O. Lorez, “‘Wasser- und Tauschöpfen’ als Bezeichnung für Regenmagie in KTU 1.19 II 1-3a”, *UF* 17 (1986), 95-98.
- Fensham, F. C., “A few Observations on the Polarisation Between Yahweh and Baal in 1 Kings 17-19”, *ZAW* 92 (1980).
- Fritz, F., 1 & 2 Kings. A Continental Commentary, trans. by A. Hagedorn, Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Galling, K., “Magie”. *RGG³* 4(1960), 595-601.
- Gray, J., *I & II Kings* (OTL, London: SCM Press, 1970).
- Herrmann, J., “Die Zahl zweiundvierzig im AT”, *Orientalische Literatur Zeitung* 13 (1910), 150-152.
- Jirku, A., “Materialien zur Volksreligion Israels”, idem. *Von Jerusalem nach Ugarit. Gesammelte Schriften* (Graz: Akademische Druck, 1966), 87-88.
- _____, “‘Das Haupt auf die Knie legen.’ Eine ägyptisch-ugaritisch-israelitische Paralle”, *ZDMG* 103 (1953).

- Kaiser, O.(ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* III (Gütersloh: Gütersloher, 1982-1995).
- Keel, O., *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament: Ikonographische Studien zu Jos 8,18-26; Ex 17,8-13; 2Kön 13,14-19 und 1 Kön 22,11* (OBO 5; Freiburg/Göttingen, 1974).
- Long, O., *1 Kings with an Introduction to Historical Literature* (FOTL 9; Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984).
- Nelson, R. D., *First and Second Kings* (Interpretation; Atlanta: John Knox Press, 1973).
- Pritchard, J. B.(ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton Univ., 1950, 21955), 199-206.
- Ratschow, C. H., “Magie, I. Religionsgeschichtlich”, *TRE* IV (1991), 689-91.
- Reimer, A. M., “Virtual Prison Breaks: Non-Escape Narratives and the Definition of ‘Magic’”, Klutz, T. E.(ed.), *Magic in the biblical world. From the rod of Aaron to the ring of Solomon* (JSNTS 245; London et al.: T & T Clark International, 2003), 125-39.
- Sauerwein, R., *Elischa. Eine Redaktions- und Religions Geschichtliche Studie* (BZAW 465; Berlin/Boston: De Gruyter, 2014).
- Schmitt, R., *Magie im Alten Testament* (AOAT 313; Münster: Ugarit-Verl., 2004).
- Schwab, E., “Das Dürremotiv in I Regum 17,8-16”, *ZAW* 99 (1987), 329-39.
- Smend, R., “Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1Reg. xvii-xix”, *VT* 25 (1975), 525-43.
- Sweeny, M., *I & II Kings. A Commentary* (OTL; Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2007).

- Thiel, W., *Könige* (BK IX/2-1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007)
- _____, *Könige* (BK IX-2-3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007).
- Tropper, J., “Elischa und die „große,, Frau aus Schunem (2Kön 4,8-37)”, *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* 3 (2002), 71-80.
- Von Rad, G. *Theologie des Alten Testaments* I. (München: Kaiser, 1987).
- Woźniak CM, J., “Die syntagmatischen Verhältnisse beim Schwur ‘ḥaj Jhwh’ und seine Entsprechungen in den Übersetzungen des Alten Testaments”, J. Reindl (hg.), *Dein Wort Beachten. Alttestamentliche Aufsätze* (Leipzig: St. Benno-Verlag, 1981).

검색어

고대 이스라엘 종교

주술

종교

엘리아

엘리사

Magic and its Socio-religious Function in the Ancient Israel Religion

Hee Sook Bae, Dr. theol.

Associate Professor, Department of Old Testament
Presbyterian University and Theological Seminary

Magic is usually treated as a primeval form of religion. Thus far, magical practices in the Old Testament have been generally regarded as those of the Canaanite religion, and it was widely accepted that the YHWH religion of ancient Israel overcame magical rituals. However, the Old Testament reveals that the official religion of ancient Israel had never been separated from the magic. This study shows, with literary analyses of the stories of Elijah and Elisha and with parallels from the Ancient Near Eastern traditions, that magical rituals existed in the official religion of ancient Israel and that they performed a social and religious function in ancient Israelite society.

The Elijah and Elisha narratives reflect the historical activities of the men of God. These stories show that the troubles which individuals, families, small social communities, a city), and a king and his kingdom underwent, were overcome through the magic which was performed by the men of God. In this regard, the magical actions are accompanied in some cases by the words of God and the prayers of the men of God, or by their symbolic actions or only by words of the men of God without any specific magical actions. To sum up, resistive magic, which prevents the causes of disasters that have already happened, comprises most of the magical rituals of Elijah and Elisha. It confirms that the purpose and

the function of the magical ritual in ancient Israel was to eliminate all the social, economic, and political disorders which were detrimental to the existence of the people, and to establish the basic conditions of life for them.

Keywords

The Religion of the ancient Israel

Magic

Religion

Magical Rituals

Elijah

Elisa

■ 투고일: 2015년 01월 01일

■ 심사일: 2015년 01월 20일

■ 게재 확정일: 2015년 02월 06일