



한동구(평택대)

1. 문제의 제기

고대 이스라엘은 역사의 흐름을 인과론적으로 이해하기도 하였다. 인과론적 역사이해에 따르면, '한 원인에 대하여 한 결과가 발행한다'고 보았다. 이러한 역사관을 통한다면 역사의 흐름은 단선적으로 이해된다. 근대 유럽의 역사관은 정-반-합의 역사관을 가졌다. 이로써, 단선적 역사의 흐름에 반하는 이질적인 역사 현상을 설명할 수 있는 길을 열었다. 하지만 이 변증법적인 정-반-합의 역사관은 역사가 여전히 원인과 결과라는 인과론적 발전에 근거한다는 점에서 단선적인 역사관이라 할 수 있다.

그러나 20세기 후반기에 포스트모더니즘이 소개되면서, 역사의 흐름을 다원적으로 이해하게 되었다. 포스트모더니즘에 따르면, 모든 사

회에는 주도적인 중심부와 이와는 상대적인 주변부가 있으며, 그래서 중심부의 해체를 통한 다원적인 세계를 주장한다. 이에 따르면, 처음에는 일극에서 다극으로, 그리고 궁극에는 무극이 되어야 한다고 생각한다. 어쨌든 이러한 역사이해로 인해, 라이너 알베르츠는 이스라엘 사회의 중심부에 자리잡은 공식종교와 주변부에 위치한 가족종교(=개인적 경건)라는 이원적 현상에 주목했다.¹⁾

21세기는 세계화라는 외형적 변화뿐 아니라, 보다 근원적인 변화가 은밀하게 진행되고 있다. 사물의 진실은 (공허한) 객관성에 있지 않고, 개개인의 삶의 질에 있다고 판단함으로써, 전체성보다는 개체의 구체적 경험을 더 중요시하게 되었다. 무엇보다도 21세기는 '이야기가 있는 삶'을 중시하는 시대가 되었다. 이와 함께 가치지향적 삶이 전면에서 시대에 살고 있다. 특별히 포스트모더니즘의 시대에는 개인의 자아실현을 진정한 역사 현상으로 이해하고 있으므로, 종래의 중심부라고 말하는 사회 전체를 포괄하는 공적 현상보다는 개인적 경건이 더욱 중요하게 되었다.

이러한 세계관의 변화는 기도라는 종교현상에 주목하게 한다. 기도는 개인의 경건을 표현하는 중요한 수단이다. 기도는 종교현상의 한 주변적 요소가 아니라, 핵심에 속하는 중요한 요소이다. 기도를 통한 하나님 체험과 같은 종교현상은 집단적 의식 속에는 쉽게 나타날 수 없는 개인적 경건의 요소이다.²⁾ 이러한 점에서 구약성서에 나타난 고대 이스라엘의 기도에 대한 연구는 매우 의미있는 연구라 볼 수 있다.

고대 이스라엘 역사에서 '포로기'라는 시기는 정치적으로나 종교적으로나 매우 특수한 시간대이다. 국가의 공권력이 외국 민족, 즉 바벨론

1) 알베르츠/강성열(옮김), 『이스라엘 종교사 1-11』(고양: 크리스찬 다이제스트 2004). 원제는 R. Altbertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1-2*, (ATDE 8/1-2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).

2) 하나님의 응답이 사회적 및 국가적 차원에서 실현된다는 점에서 공동체적 성격을 띤다.

에 의해 해체되고, 또 국가의 공식종교도 바벨론의 감시를 받았으므로, 대부분의 공개적인 종교활동이 금지되었다. 이로 인해 개인적 경건이 종교적 활동 영역의 중심에 서게 되었다. 개인적 경건은 특별히 기도를 통하여 삶을 지탱시켜 주는 힘을 얻게 되고, 나아가 국가회복의 원동력도 여기에서 얻게 된다. 따라서 본 연구에서는 포로기와 포로후기의 초기에 종교적 활동에서 중요한 몫을 감당했던 기도의 역사적 역할에 주목한다.

고대 이스라엘에 있어서, 하나님의 계시는 통상적으로 세 가지 수단에 의해 매개되었다. 첫째는 (공적 제사에 의한) 예배이다. 둘째는 하나님의 말씀이다. 그리고 셋째는 개인적 경건, 예를 들어 기도, 헌신 및 종교 축제와 같은 전통의 참여 등을 통하여 이루어진다. 포로기는 '공권력의 부재'라는 정치적 위기를 넘어, 하나님의 계시를 수용하는 종교적 수단마저도 외국권력에 의해 제한되었다. 한편 포로기가 끝나기까지 '하나님의 말씀'이 부분적으로 문자화되어 상용되기는 하였으나, 포로후기(nachexilisch)와 같이 일반화되지는 않았다. 이러한 연유로 인하여 포로기에는 기도와 같은 개인적 경건이 하나님의 계시를 수용하는 중요한, 어쩌면 유일한 수단으로 작용될 수 있었다.

한편 기도는 제사나 말씀과는 달리, 계시의 확실성을 얻기가 어려웠다. 따라서 포로기 전환기나 포로후기의 초기, 기도를 통한 계시 수용의 방법에 대한 심도있는 성찰이 제기되기도 하였다.

본 연구에서는 먼저 포로기와 포로후기 초기의 종교사 즉, 특별히 계시의 형태의 발전사를 살펴보고자 한다(참조 2). 이 종교사적 검토는 예언적 계시와 문자적 계시의 종교사적 자리를 살필 수 있게 하여, 예언적 계시의 모호성을 보완하려는 노력이 있었음을 짐작하게 한다. 이 노력은 기도의 신학에서 살필 수 있다(3).

2. 포로기와 포로후기 초기 예언적 계시와 관련된 종교사적 상황

포로기에 공적 예배의 마비로 인해 대안적인 하나님의 계시에 대하여 많은 시도들이 있었다. 그 가운데에 (비문자적인) 예언적 계시가 이스라엘의 종교생활에 광범위하게 자리잡게 되었다. 그러나 예언적 계시가 하나님으로부터 기원했다는 확실성을 줄 수 있느냐 하는 문제는 논쟁의 대상이 되었다. 이와는 달리, 말씀의 계시는 종교영역을 넘어, 공적 및 사적 영역에서 광범위하게 자리잡게 되었으며, 포로후기에는 계시의 중심에 놓이게 되었다. 이 두 계시는 때로는 보완적으로, 때로는 대립적으로 발전하였다.

포로기에서 포로후기 초기에 이르기까지 이와 관련된 종교사적 논쟁을 보도하는 몇몇 문헌을 살펴보고자 한다.

1) 참-예언자의 증거

포로기에 접어들면서, 정치-군사적인 공권력이 상실되었고, 종교적 영역에서도 제사장의 역할이 상실되었다. 그리고 예언자들과 지역 장로들이 그 자리를 부분적으로 대체하게 되었다. 이로 인하여 예언자의 권위에 대한 논쟁이 더욱 심화되었다.

기원전 9세기, 즉 엘리야 시대 이후부터 정치권력자들과 예언자들의 대립이 있었으며, 정치권력자들은 예언자들의 메시지의 신적 기원성에 대하여 공격하였다. 다시 말해 예언적 종교의 원시성이나 미신성을 공격하였다. 이로 인해 예언자들은 신적 기원성에 대한 증거로 신비적인 활동에서 사회-윤리적 메시지로 전환하였다.³⁾

포로기와 그 이후에도 예언자들의 권위, 즉 신적 기원성에 대한 논쟁

3) 한동규, "사울과 다윗의 갈등 - 왕의 권력이 해체 과정에서 체험한 성스러움(삼상 19:18-24)," 『한국기독교 신학논총』 제 82집(2012년 7월), 49-73.

이 계속 되었다. 예언자들의 메시지가 과연 하나님으로부터 나온 것인지, 아니면 자신들이 임의로 선포한 것인지를 구분할 수 있는 명확한 기준이 필요했다. 그 예로 신명기 18장 22절에서는 신적 기원성에 대한 증거로 “그 말씀이 일어나지도 않고, 성취되지도 않는다면 그것은 야훼께서 그에게 하신 말씀이 아니다”라는 기준을 제시한다.

이러한 기준은 예레미야서에서도 볼 수 있다. 예언의 옳고 그름을 판단하는 기준으로 ‘예언자가 좋은 일을 예언할지라도, 그 예언자의 말이 이루어진 후에야’(참조. 신 18:21-22), 다시 말하여 ‘말씀이 성취된 후에야, 그가 야훼께서 보낸 진실한 예언자임’이 인정된다(렘 28:9; 참조. 렘 26:12b, 15b). ‘말씀의 성취’가 곧 ‘야훼의 파송’을 증거한다(참조. 렘 27-29장). 무엇보다도 예레미야가 예언한 것이 포로기라는 역사적 현실에서 성취됨으로, 그의 예언이 하나님으로부터 온 계시라는 점을 사람들은 인정하게 되었다. 이러한 증거는 예언적 계시의 신적 기원성을 증명하는 중요한 수단이 되었다.

2) 찾아오시는 하나님과 미래의 지시(창 11:27-32; 창 12:1)

창세기 12장 1절에서는 야훼께서 아브라함에게 그가 갈 길을 지시하겠다고 약속한다: “... .. ‘너는 너의 고향과 친척과 아버지의 집에서 떠나 내가 네게 지시하는 땅으로 가라!’” 이 약속은 창세기 11장 27-32절에서 묘사된 아브라함 가족의 불행에 대한 하나님의 응답으로 나온 것이다. 이 단락은 태고사와 족장사를 연결하는 고리로서, 어두운 운명을 넘어 밝은 구원의 역사로 나아가는 길을 제시하고 있다. 태고사를 관통하는 어두운 역사에서 구원의 역사로 넘어가는 것은 야훼 하나님께서 아브라함을 찾아와 그에게 계시하는 것으로부터 시작된다: “야훼께서 아브람에게 말씀하셨다”(창 12:1a). 이스라엘의 불임 상태와 찾아오시는 하나님의 희망의 약속이 서로 맞서 있다. 불임은 이스라엘의 무기

력을 상징하고 있으며, 찾아오시는 하나님은 희망을 상징한다.⁴⁾

찾아오시는 하나님에 대한 역사적 삶의 자리는 ‘예루살렘 성전이 파괴된 뼈아픈 역사적 현실을 전제하고 있으며, 포로기에 익명의 신학자(=아뷔스트⁵⁾)는 하나님과 교통하는 새로운 수단으로 ‘찾아오시는 하나님’에 대한 신학적 메시지를 선포한다. 그는 (포로기를 살아가는) 이스라엘 백성의 모든 일상으로 찾아오시는 하나님을 주장하였다.⁶⁾

여기에서 야훼께서 ‘지시하는 땅’은 지리적 관점보다는 시간적으로 미래의 방향을 의미하고 있다. 하나님께서 아브라함으로 표현되는 이스라엘 백성들에게 그들의 삶을 ‘자신의 계시를 통하여’ 지시하여 인도하시겠다는 말씀이다. 하나님 지시의 구체성, 다시 말하여 “계시가 언제 내려지며 그리고 그것을 어떻게 수용할 수 있는가?”하는 점에 대하여 오늘날의 독자/청자는 물론 과거의 독자/청자들도 의문을 갖고 있었다. 따라서 이러한 의문에 대하여 직접적인 답변을 하는 대신, 창 12장 2-3절에서는 이스라엘이 지향해야 할 7가지 목표⁷⁾를 약속하여 하나님 지시의 모호성을 보완하고 있다.

본 본문은 포로기의 신학현상을 나타낸 것으로, 야훼께서 계시를 내려 그의 백성의 삶을 인도하며, 동시에 그의 백성은 그의 음성을 듣고 야훼의 인도를 따라 살아갈 수 있다는 점을 강조하며, 또 이를 전제한다

4) 월터 브루그만/강성열(옮김), 『창세기: 목회자와 설교자를 위한 주석』(서울: 한국장로교출판사, 2000), 190-194. 원제는 W. Brueggemann, *Genesis: a Bible commentary for teaching and preaching*, (Interpretation; Atlanta: John Knox Press, 1982).

5) 참조 크리스토프 레빈/원진희(옮김), 『편집자 야훼기자』(서울: 한우리, 2006). 원제는 Ch. Levin, *Der Jahwist*, (FRLANT 157; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993). 레빈은 자료층과 편집층을 구분하여, 아뷔스트 문헌의 다양성을 설명했다.

6) 한동구, “포로기의 성전사상,” 『구약논단』 제 18집(2006년 8월 31일), 53-72 = 한동구, 『창세기의 신앙과 신학』(경기도 용인: 프리칭 아카데미, 2010), 397-420.

7) 이 약속은 다양한 삶의 자리에서 형성된 것들이나, (아마도 두 차례의) 편집과정을 통하여 현재의 문맥에 포함되었다. 이 7가지 축복의 약속은 다음과 같다: 1. 나는 너를 위대한 민족으로 만들 것이다. 2. 나는 너를 축복할 것이다. 3. 나는 너의 이름을 유명하게 할 것이다. 4. (너는) 축복의 근원(=진수)이 될 것이다. 5. 너를 친절하게 대하는 자를 나도 축복할 것이다. 6. 너를 무시하는 자를 나도 저주할 것이다. 7. 땅의 모든 나라들이 너로 인해 축복될 것이다.

는 점에서 창세기 12장 1절은 포로기의 신학현상을 나타낸다. 그러나 7가지 목표는 포로기 전환기와 포로후기의 삶의 자리에서 형성된 것으로 이스라엘이 가야할 길을 제시한다.

그럼에도 이 본문에서는 (예언적) 계시의 모호성에 대한 회의나 그 보완책에 대해서는 언급이 없다. 그러나 포로기 전환기와 포로후기의 이스라엘 종교사에서는 계시의 수용과 관련되어 깊이 사유한 흔적을 보여주고 있다(참조 3).

3) 포로기 전환기와 포로후기 초기의 계시 수용과 관련된 논쟁(민 12:2-8)

민수기 11-12장에서는 다양한 삶의 자리에서 형성된 모세의 리더십과 계시에 대한 불평과 비난에 대한 다양한 전승들이 모여있다. 그 가운데 제사장 계열을 대변하는 아론과 예언자 계열을 대변하는 미리암은 ‘모세가 받은 말씀의 계시가 독점적이며 우월적인 지위를 차지하고 있다’고 비난하였다: “야훼께서 오직 모세에게만 말씀하였느냐?”라고 하면서 동시에 그들도 하나님의 계시를 받았다는 점을 강변한다: “또한 우리에게도 말씀하지 아니하였느냐?”(민 12:2a). 이 말은 따지는 수준을 넘어, 모세를 비난하는 말이다.

그러나 이 논쟁적 발언이 무엇을 의미하는지 분명하지 않다. 문맥으로부터, 또 본문 형성의 배경이 되는 삶의 자리로부터 유추될 수 있는 것은 ‘하나님께서 모세에게도 계시를 내려주었지만, 제사장들이나 예언자들에게도 계시를 내려주었다’는 의미이다. 여기에서 두 종류의 계시가 소개되고 있다. 첫째는 시내산에서 하나님께서 모세에게 내리신 말씀의 계시이다. 이 말씀은 후대의 역사적인 과정을 거쳐 문서로 고정되었다. 둘째는 제사, 환상, 꿈, 방언, 예언, 기도, 찬양 등과 같은 비문자적 매체를 통한 계시이다. 그리고 아론으로 대변되는 제사장들과 미리암으로 대변되는 예언자들은 ‘모든 종류의 계시는 하나님으로부터 온

것으로, 모두 똑같다’고 주장한다. 이들이 주장하는 바는 ‘말씀의 계시(문자적 계시)도 예언의 계시(비문자적 계시)도 다 하나님의 계시’인데, ‘말씀의 계시(문자적 계시)만을 우월한 것으로 시대의 가치와 표준으로 삼는 이유가 무엇인가?’라고 비난한다.

이 역사 이야기의 배후에는 포로후기에 있었던 계시의 권위와, 이로 인한 등급에 대한 종교사적 논쟁이 놓여 있다. ‘모세의 율법’으로 상징되는 문자로 고정된 하나님 말씀의 권위와 다양한 (계시의) 매개를 통하여 전달된 일반적 계시의 권위와의 대립이 놓여 있다.⁸⁾ 포로후기 이스라엘 공동체에는 다양한 계시 수용자들이 존재함을 알 수 있다.

바벨론 포로기에서 해방되어, 국가를 재건해야 하는 상황에서 이스라엘은 다양한 문제에 직면했다: 성벽이나 성전은 어떻게 재건할 것인가? 국가의 조직은 어떻게 구성할 것인가? 왕정을 할 것인가? 아니면 다른 어떤 정부 형태를 구성할 것인가? 등이다. 이러한 문제들과 함께 정말 중요한 것은 ‘국가를 어떤 가치 위에 세워야 하는가?’하는 질문이다. 민수기 12장 2-8절의 저자는 ‘모세 시대의 교훈’ 즉 ‘말씀의 권위’로 세워야 한다고 주장한다. 하나님의 계시는 모두 다 중요하지만 말씀의 계시, 문자로 고정된 말씀의 계시만이 시대의 표준이 될 수 있다는 주장이다.

모세로 대변되는 문자로 고정된 말씀의 계시를 특별히 강조하는 이유는 예언적 계시의 모호성에 대립하여, 말씀의 계시는 분명한 확실성 위에 서있기 때문이다. 이 점에 대하여 민수기 12장에서는 하나님께서 모세에게 “얼굴과 얼굴을 대면하여 전달되었다”(입과 입을 마주 보고; 민 12:8a; 참조 출 33:11; 신 34:10)고 말한다. 다시 말하여 하나님께서는 모세에게 오해의 여지가 있는 “은밀한 말로 하지 아니하였

8) 이와 유사한 논쟁을 민 16장 3절에서도 볼 수 있다: “야훼께서 우리를 가운데 계시므로, 우리 모두가 다 거룩하다. 그런데 당신(=모세)이 무슨 권위로 총회의 지도자가 되었느냐?” 역사적 배경에 대하여 F. Ahuis, *Autorität im Umbruch. Ein formgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der literarischen Schichtung und der zeitgeschichtlichen Beiträge von Num 16 und 17*, (CTM 13; Stuttgart, 1983).

다.” 그렇기 때문에 야훼의 말씀은 항상 “명백한 말”로 전달된 것이다 (민 12:8aβ). 이러한 이유에서 문자로 고정된 ‘하나님의 말씀’의 특별성과 우선적 권위를 강조한다. 그리고 말씀의 계시의 우선성을 무시한 이들이 야훼께서 질책하시면서 이 이야기는 끝난다: “그런데 어찌하여 너희는 두려움 없이 내 종 모세를 비방하느냐?”(민 12:8b).

4) 중간 종합

이상의 논의들을 요약하면 다음과 같다. 첫째, 예레미야서에 서술된 참-거짓 예언자에 대한 논쟁에서는 예언적 계시의 신적 기원성에 대한 모호성으로 인해, 이러한 논쟁의 역사가 야기된 것을 보여주고 있다. 창세기 12장 1절에서는 야훼께서 찾아오셔서 제사와 같은 간접적 방식이 아니라, 직접적인 계시를 통하여 그의 백성을 인도하며 또 그의 백성도 이 계시를 따라 살아갈 수 있다는 점을 보여준다. 민수기 12장 2-8절의 이야기는 포로기 전환기나 포로후기에 문자적 계시와 비문자적 계시의 사이에 갈등이 있었음을 설명한다. 그리고 비문자적 계시의 모호성으로 인하여, 문자적 계시의 우선성을 강조한다.

둘째, 예언적 계시는 하나님께서 그의 백성을 직접 인도하신다는 점에서 믿음의 성도들에게 항상 중요한 종교적 요소이다. 하물며 위기에 처한 사람들에게 하나님의 직접적인 계시는 매우 중요한 종교적 요소이다. 그런데 말씀의 계시의 신적 기원성에 대해서는 의심의 여지가 없으나, 위기에 처한 자가 하나님의 말씀을 직접 받은 것이 아니며, 때로는 의미의 모호성으로 인해 해석이 요구되는 또 다른 간접성이 문제가 된다. 이러한 연유에서 예언적 계시의 모호성에도 불구하고, 말씀의 계시가 예언적 계시의 직접성과 카리스마적인 권위를 대신할 수는 없었다. 예언적 계시가 지닌 신적 기원성에 대한 확신성을 보완하려는 신학적 노력이 있을 수 밖에 없다. 실제 이러한 노력을 사무엘상 1장에서 볼 수 있다.

3. 예언적 계시와 결합된 개인적 경건(=기도)

예언적 계시는 그 계시가 하나님으로부터 유래했는가 하는 점에 대하여 끊임없이 의문을 제기했다. 예언적 계시의 신적 기원성에 대한 의혹을 극복하기 위하여 기도 자세에 대한 성찰을 예언적 계시에 결합하기도 한다. 이러한 신학적 성찰은 포로기와 포로기 전환기의 중요한 신학적 현상 중의 하나였다. 사무엘상 1장에서 그 좋은 예를 보여주고 있다.⁹⁾

사무엘상 3장에서는 하나님께 버림을 받아 하나님의 계시를 받지 못하는 옛 세대의 엘리 제사장에게서 하나님의 계시를 받는 새 세대의 사무엘 예언자에게로 계시 수용자의 이동이 묘사된다. 사무엘상 1-3장은 “원인(삼상 1장) -> 과정(삼상 2장) -> 결과(삼상 3장)”의 구조로 이루어져 있다. 사무엘상 1장에서는 사무엘의 어머니 한나의 서원 기도에 대하여 상세히 보도하며, 여기에서 예언적 계시의 신적 기원성에 대한 의혹을 보완해 주는 기도의 신학을 제시한다.

9) 구약성서의 기도에 대해 참조: 이학재, “구약의 기도신학,” 『그말씀』 237 (서울: 두란노서원, 2009) 8-29. 강성열, “구약성서에 나타난 중보(중재)의 기도들,” 『그말씀』 237 (서울: 두란노서원, 2009) 30-53. 김재구, “구약에 나타난 간구의 기도,” 『그말씀』 237 (서울: 두란노서원, 2009) 54-74. 김윤이, “구약에 나타난 참회의 기도,” 『그말씀』 237 (서울: 두란노서원, 2009) 107-129. 박동현, “구약성경의 기도에 대한 서론적인 고찰,” 『장신논단』 10 (서울: 장로교신학대학, 1994) 301-340. 브루그만/전익우(옮김), 『구약의 위대한 기도』 (서울: 성서유니온선교회, 2012). 사무엘서에 대한 논문은 다음과 같다: 원진희, “사무엘상 15장의 전승사적 위치,” 『구약논단』 29 (한국구약학회, 2008) 47-66. 김재구, “사무엘, 하나님의 실패한 계획,” 『구약논단』 제 16권 1호 통권35집(2010년 3월), 74-97. 유연희, “아버지일의 남자들: 사무엘상 25장 다시 읽기,” 『구약논단』 제 16권 1호 통권35집(2010년 3월), 98-118. 구자용, “삼하 11장 - 아이러니화된 왕의 지혜,” 『구약논단』 제 16권 1호 통권35집(2010년 3월), 119-140. 김재구, “사울이 다윗을 모르는 사건(삼상 17: 55-58)에 대한 신학적 재조명,” 『구약논단』 제 17권 1호 통권39집(2011년 3월), 59-82. 임효명, “하나님, 사무엘의 하나님,” 『구약논단』 제 18권 4호 통권46집(2012년 12월), 38-71. 김구원, “엘리, 성령의 책,” 『구약논단』 제 19권 1호 통권47집(2013년 3월), 43-69. 김희연, “통일군주 다윗의 남북화해와 통일정치,” 『구약논단』 제 19권 1호 통권47집(2013년 3월), 95-132. 임효명, “이중인과율(dual-causality)과 본문의 공백, 그 신학적 의미,” 『구약논단』 제 20권 1호 통권51집(2014년 3월), 150-168. 김선중, “다윗의 기브온 정적(삼하 21:1-14),” 『구약논단』 제 20권 4호 통권 54집(2014년 12월), 222-245.

1) 사무엘서의 첫 이야기(서론)

사무엘의 출생과 관련된 개인적인 일화로 사무엘서를 시작하고 있어, 이를 왕권 태동의 역사와 연결된 서론으로 읽는데 어려움을 주고 있다.¹⁰⁾ 그러나 사무엘상 1장의 사무엘 출생 이야기를 전후 문맥과 연결하여 읽을 때, 다시 말해 사무엘 출생 이야기에서 보여주는 불임의 고통과, 이로 인한 희망 부재의 상황은 이전 문맥인 사사기에서의 범죄와 연결될 수 있으며, 또 이후의 문맥인 초대왕 사울 왕권의 혼란과 연결될 때, 이 이야기의 진정한 의미를 이해할 수 있으며, 동시에 사무엘서의 서론으로 읽을 수 있다.¹¹⁾

이 서론에서는 불임으로 희망 없이 살아가는 한 여인 한나 안에서, 이스라엘의 좌절과 절망을 보고, 그녀가 하나님으로부터 아기를 선물로 받아 치유되는 사건 속에서 이스라엘의 희망을 본다. 하나님께서 (작은?) 인간의 역사에 개입하여 그의 통치를 실현시키는 가운데 이스라엘의 희망을 본다. 겨자씨와 같이, 한 작은 씨앗(한나)으로부터 거대한 나무(하나님의 왕국)를 희망하는 것과 같다. 이 서론에서는 자신의 권력과 성공에 의지하여 살아가는 것이 아니라, (예언자들 통한) 내려진 하나님의 계시, 즉 하나님의 뜻과 인도를 따라 살 때만이 하나님께서 자

10) 그레스만(Hugo Gressmann/David M. Gunn(ed.), *Narrative and Novella in Samuel: Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars 1906-1923*, (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; Bloomsbury Academic, 2015))은 사무엘상 1-3장에 대한 그의 해석에서 사무엘의 어린 시절에 “전원문학(Das Jugendidyll Samuels)”이라는 표제를 붙였다. 이후 성장하여 유명한 제사장 이 된 사무엘의 어린 시절 이야기에서는 관심이 전적으로 한 개인의 인생과 그와 접촉한 사람들의 삶에 집중되어 있다. ‘Idyll’(전원문학)라는 용어는 이미 벨하우젠(J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis untersucht*, (Göttingen, 1871))에 의해 사용되었고, 그레스만(Gressmann) 뿐만 아니라 이후에 다른 주석자들(W. Nowack, H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, (ATD 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 19867))에 의해 채택되었다.

11) 이미 W. Brueggemann은 삼상 1장을 사무엘서의 서론이라는 느낌으로 해석하고 있다. 그는 삼상 1장에서는 야훼께서 역사를 주도하고 계신다는 점을 잘 드러내고 있다는 점에서 사무엘서의 특별한 시작이라고 하였다. 참조 W. Brueggemann, “1 Samuel 1: A Sense of a Beginning,” *ZAW* 102(1990), 33-48. 이와 동일한 관점을 R. Rendtorff에서도 볼 수 있다. R. Rendtorff, “Die Geburt des Retters,” ders., *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991), 132-140.

신에게 (혹은 이스라엘에게) 허락한 성공을 계속 유지할 수 있다는 신학적 메시지를 내포한다.

2) 위기의 발견: 과시하는 인간

(1) 갈등의 상황

사무엘상 1장에서는 사무엘의 가족을 소개한다(삼상 1:1-2). 사무엘의 아버지는 엘가나이다. 그는 에브라임 산지의 출신으로, 그에게는 아내가 두 명 있다: 한나와 브닌나. 브닌나에게는 자식이 많았고, 한나에게는 자식이 없었다.

이야기의 서두에서부터 가치 판단 없이 ‘불임’이라는 문제의 상황을 간략하게 소개한다. 나아가 불임으로 인해 야기되는 갈등과 한나의 고통을 상세히 서술한다. 엘가나는 경건한 남자였다. 그는 야훼께 제사를 드리기 위해, 가족들과 함께 매년 실로 성전으로 올라갔다(삼상 1:3). 제사를 드리는 날, 가장인 엘가나는 그의 가족들에게 제물의 분깃을 나눠주었다. 각 사람에게 한 몫을 주었다. 이 과정에서 자연스럽게 한나는 자신의 몫으로 고기 한 덩어리를 받았으나, 브닌나는 본인과 아들들의 몫으로 열 한 덩어리를 받았다. 이로 인해 분깃의 분배가 마치 ‘불공평’한 것처럼 여겨졌으므로, 엘가나는 한나에게 두 배의 분깃을 주었다.

본문에서는 그 이유를 두 가지로 설명한다. 먼저 남편 엘가나의 편애적 사랑을 언급한다: “왜냐하면 그(=엘가나)가 한나를 더 사랑하였기 때문이다.” 남편의 편애를 정당화하기 위하여 본문에서는 브닌나를 한나의 적수(그녀의 적수)라 하였으며, 또 브닌나가 한나를 격분케 하기 위하여 괴롭혔으며, 그리고 이런 일을 매년 반복하였다고 하였다. 그래서 한나는 슬픔에 잠겨, “울며, 먹지도 아니하였다.”(삼상 1:7)

엘가나의 불공평한 행동의 또 다른 이유는 야훼 하나님의 개입이다: “왜냐하면 야훼께서 그녀의 태를 닫았기 때문이다.” 이 선언은 두 번 반

복적으로 언급된다(삼상 1:5, 6). 이 극적 선언은 불임의 사건을 하나님의 사건으로 만든다.

그녀는 불임으로 인해 절망과 비탄에 빠졌다. 이에 남편 엘가니는 여러 가지 표현¹²⁾으로 한나를 위로하였으나, 그녀에게는 전혀 위로가 되지 않았다. 왜냐하면 이 불임의 문제는 야훼에 의해 야기된 것으로, 인간의 위로가 한나의 상황을 바꾸는데 도움이 되지 않기 때문이다.

(2) 과시하는 인간

여기에서 위기의 상황을 발견한다. 한나는 브닌나와 맞서 있다. 둘은 남편의 사랑을 얻기 위해 경쟁도 하며, 때로는 자신이 더 우월하다는 점을 뽐내기도 한다. 여기에서 힘의 논리로 과시하는 인간을 보게 된다. 브닌나는 많은 자식을 가졌다는 점에서, 문맥으로부터 짐작할 수 있는 바, 스스로 열매가 있는 여인으로, 그래서 한나보다 당당한 여인으로 여겼다. 그녀는 열 (혹은 많은) 아들의 어머니로 가문을 번성하게 한 위대하고 장한 어머니라 생각했다. 그래서 그녀는 스스로를 힘있는 여인으로 자처했다. 때로는 이 점을 전면에 내세우며 과시하기도 하고, 적수를 괴롭히기도 하며, 또 괴로워하는 적수를 바라보며 즐기기도 하였다. 매년 성전으로 올라 갈 때마다, 브닌나는 한나보다 우위에 있다는 점을 내세우며, 과시하여 한나를 괴롭게 했다.

오늘날 한국 사회에서도 브닌나와 같이, 자신의 우월한 힘을 다른 사람에게 과시하는 인간을 무수히 볼 수 있다. 다른 사람에게 다양한 형태 - 정치가는 자신의 권력, 고위층은 자신의 우월한 지위, 부자들은 자신의 부, 지식인들은 자신의 유식함 등 -의 힘을 과시하는 것을 볼 수 있다.

12) 세 번의 어찌하여(라마)로 시작하는 의문문 - ①한나여! 어찌하여 당신이 울며, ②어찌하여 먹지 아니하며, ③어찌하여 그대의 마음이 슬프냐? -과 한 차례의 부정의문문 - 내가 그대를 열 아들보다 더 좋아하지 않느냐?

고가의 고급 브랜드 제품을 일컫는 ‘명품’에 대한 과시적 소비는 이제 더 이상 낫설지 않은 한국사회의 일상적 풍경이 되었다. 고가의 브랜드 소비는 자신을 과시하는 데 좋은 도구로 이용되고 있다. 한 사회학자는 이러한 행태를 ‘브랜드 숭배’라 칭하였다.¹³⁾ 브랜드 숭배자들은 자신을 브랜드와 동일시하면서, 전시가치를 전면에 내세운다. 이러한 브랜드 숭배 배후에는 자기 과시를 넘어 자기 숭배라는 좁은 카테고리에 갇혀, 현대인, 특별히 오늘날 한국인들에게 새로운 형태의 우상이 되기도 한다. 이러한 ‘브랜드 숭배’는 한국 사회를 병들게 하는 대표적인 예가 되었다.

과시하는 인간은 다음과 같은 특징을 가진 사람이다. 첫째, 자신의 현재에 만족하는 사람이다. 현재에 만족하다 보니, 이러한 사람은 결코 미래를 열지 못한다. 그는 다가오는 새로운 세계를 보지 못한다. 이러한 닫힌 세계관은 안으로는 힘을 과시하거나 힘없는 자를 억압하고, 밖으로는 더 큰 세계에 대하여 무지하다.

둘째, 과시하는 인간은 하나님으로부터 오는 도움을 보지 못하는 인간이다. 태의 열매가 야훼 하나님으로부터 온다는 점을 망각한 인간이다. 그는 많은 자녀가 모두 야훼 하나님으로부터 왔다는 점을 알지 못하며, 그래서 감사해 하지도 않는다. 본문에서는 태의 열매가 야훼로부터 유래한다는 점을 놓치지 않고 지적하고 있다. 브닌나는 그녀의 많은 자녀가 모두 야훼로부터 왔다는 점을 알지 못하며, 감사해 하지도 않는다. 그래서 하나님을 간절히 찾지도 않으며, 하나님의 음성에 큰 관심도 없다.

셋째, 과시하는 인간은 자신이 우주와 역사의 중심이라고 생각하는 사람이다. 그래서 자신을 과시하는 인간에게 하나님께서 임재할 자리가 없다. 과시하는 브닌나가 ‘하나님의 부재’를 인지하지 못하듯, 자기

13) 과시하는 사회에 대하여「사회 이론,한국사회이론학회 제 41호(2012년 봄/여름), 1-117을 참조하라.

과시를 넘어 자기 숭배에 사로잡힌 현대인들에게는 하나님께서 임재할 자리가 없다. 또한 과시하는 인간은 '하나님의 부재'를 인지하지 못한다. 우리가 야곱과 에서의 대조적인 인간상에서 잘 알 수 있듯이, 밑둥이 썩어 나가나 이를 보지 못하는 사람이다.

(3) 하나님의 부재 속에 살아가는 인간

현재의 만족에 머무는 인간은 하나님께서 찾아오신다고 하여도 그를 영접할 마음의 공간이 없으며, 그래서 그에게는 하나님의 인도를 따라 살아가는 것이 불가능하여, 결국 하나님의 부재 속에 살아가는 인간이 되고 만다.

3) 서원 기도하는 한나

(1) 절망하는 인간과 찾아오시는 하나님

이와는 달리 한나는 야훼께서 그녀의 태를 단으셨으므로, 자녀가 없다. 이로 인해 심히 괴로워하였으며, 때로는 울기도 하고, 때로는 입맛이 없어 잘 먹지도 못한다. 한나의 불임 - 브닌나의 자녀가 있음에도 불구하고 -은 세대의 단절을 의미하며, 더 이상의 미래는 없다. 또한 불임은 인간이 스스로의 힘으로 치유할 수 없다. 하나님께서는 이러한 불임의 상황 속으로 직접 찾아와 개입하신다. 미래에 대한 아무런 희망도 없는 그녀에게 희망의 불씨를 지핀다. 불임 상태와 찾아오시는 하나님의 개입은 서로 맞서 있다. 불임은 무기력을 상징하고 있으며, 찾아오시는 하나님은 희망을 상징한다. 이는 절망적인 사람들 안에서 자신의 뜻을 이루려는 하나님의 역사 주도권의 선언이다.¹⁴⁾

한나의 불임 이야기는 청중/독자에게는 또 다른 신학적 문제를 제기

14) 한동규, 『창세기의 신앙과 신학』(서울: 프리칭 아카데미, 2010).

한다. 불임의 문제는 후사가 없음을 말함과 동시에 하나님의 부재를 의미한다. 한나의 불임의 이야기는 더 이상 무시간적인 전원문학이 아니라, 하나님 부재로 인한 절망적 상황을 이야기하는 역사 이야기이다.

그래서 사무엘상 1장은 사사기와 연결된다: “그때에 이스라엘에는 왕이 없었으므로, 각자는 자기의 눈에 옳은 대로 행했다”(삿 21:25). 사사기의 문맥에 의하면, 이 문장은 부정적인 것을 의미한다. 먼저 여호수아가 죽고 난 뒤 한 세대, 즉 “야훼를 알지 못하며, 야훼께서 그들에게 베풀어주신 자비로운 행동들을 알지 못하는 세대의 이스라엘 백성들이 야훼께서 보시기에 악한 것을 행했다”(삿 2:10b, 11)는 것을 의미한다. 또한 “각자가 자기가 보기 좋은 대로 행한다”라는 말은, 당시 사회적 상황이 매우 방종하였고 또한 무정부 상태였다는 것을 표현하였다.

사사기에서의 악행을 사무엘서와 연결하여 읽을 때, 그 의미가 훨씬 더 분명해진다. 한나의 불임이야기의 독자는 사사기에서 하나님의 부재의 상황에서 자행된 악행 이야기의 독자와 동일한 자로서, 그녀의 출산은 신의 뜻에 대립되는 무정부 상태의 극복을 의미한다. 그러므로 실로로 향한 엘가나의 순례 여행(삼상 1:3)은 결코 우연한 것이 아니다. 그가 성전에 나아가 “만군의 야훼를 위해 기도하고 제사하는 것”은 ‘하나님의 뜻과 그의 통치를 수용하는 것’을 의미한다.

(2) 한나의 기도와 자기 비움

과시하는 인간과 과시가 만연된 사회와는 달리, 곤궁 속에 있는 인간은 하나님의 부재를 바라보면서 하나님의 임재를 향해 기도하지 않을 수 없다. 한나는 하나님께서 그녀에게 찾아와 그녀의 곤궁을 치유해주시기를 간절히 기원한다.

기도하기 위해서는 무엇보다 먼저 하나님 앞에 서야 하며, 때로는 다른 사람과 떨어져 홀로 하나님 앞에 서야 한다. 그래서 한나는 하나님 앞에 홀로 서기 위해 성전으로 나아갔다(삼상 1:10-11). 야곱은 하나

님께 기도하기 위해 가족들을 먼저 압박장을 건너게 하고, 홀로 남았다(창 32:9-12). 모세는 극적인 하나님 체험을 하기에 앞서 홀로 광야에서 긴 시간을 보냈다(후기의 문헌에서는 40년이라 하였다). 아마도 이 기간 동안 그는 하나님과 대면하였을 것이다. 이사야 예언자도 하나님께 기도하기 위해 성전으로 홀로 나아갔다(사 6장).

기도란 하나님과의 만남이다. 이 만남 속에서 기도자는 하나님의 존재를 새로이 발견하고, 동시에 자신의 존재도 발견한다. 한나는 자신의 문제(=불임의 문제)의 진정한 해결자는 야훼 하나님이라는 것을 알았다. 그리고 자신은 이 문제에 아무런 해답도 내놓을 수 없다는 것을 알았다. 그래서 한나는 앞서 브닌나가 자신을 한없이 초라하게 억눌렀듯이, 이제 스스로 하나님께 앞에서 한없이 낮아졌다: “한나는 마음이 괴로워, 야훼께 기도하고 크게 통곡하였다”(삼상 1:10).

참 기도란 자기 비움의 고백 “하나님! 당신은 나에게 전부이며, 나는 당신 앞에서 아무 것도 아닙니다”를 하지 않을 수 없다. 이러한 고백을 가능하게 하는 온전한 기도란 자기 비움의 결의를 통하여 하나님의 임재를 청원하는 기도이다. 기도자는 항상 자기의(自己義)를 비워야 한다. 브닌나는 한나 앞에서 과시하는, 즉 자기의를 나타내는 인간의 전형으로 나타난다. 이러한 태도의 배후에는 자녀의 출산을 자신의 공로로 돌리기 때문이다. 하나님 앞에서 온전히 서려는 자는 자기의(自己義)에서 자기 비움으로 나아가야 한다.

자기 비움이 이루어진 후에 기도자는 청원으로 나아간다. 한나는 그녀의 궁핍함을 야훼께 전할 수 있다. 그녀는 먼저 야훼께서 그녀의 고통을 돌아봐 주시기를 청원한다. 그리고 두 차례 반복하여 야훼께서 자신을 기억하여 주실 것과 자신과 자신의 처지를 잊지 말 것을 청원한다(삼상 1:11). 만약 야훼께서 그녀의 청원을 받아들여 그녀에게 아들을 허락한다면, 이는 기다리던 아들이 인간의 뜻으로 생산하는 것이 아니라, 하나님의 선물로 주어진 것이다. 하나님께서 불임으로 좌절하고 절

망에 빠진 한나를 위로하여, 그녀에게 아들을 주시는 것은 단지 여인의 생산 능력을 회복시키는 것을 넘어, 그녀를 절망의 처지에서 희망의 미래로 바꾸어 놓은 것이다. 더 나아가 불임 여성의 생산성에 대한 희망 속에서 이스라엘의 생산성에 대한 희망을 바라본다.

(3) 한나의 서원 기도와 완전한 자기 비움

한나는 하나님께서 그녀에게 아들을 허락하면, 이 아들을 다시금 하나님께 드리겠다고 서원한다(삼상 1:11). 하나님의 은혜로 얻은 선물을 자기 것으로 움켜쥐려 한다면, 이는 자기애(自己愛)에 사로잡히게 된다. 한나는 선물로 받은 아들을 다시금 하나님에게로 돌려주겠다고 서원하면서, 자기애를 내려 놓았다. 온전한 기도란 자기 비움과 자기 내려놓음으로, 즉 자기의(自己義)와 자기애(自己愛)에서 벗어나야 한다. 따라서 서원은 인간의 소원을 이루기 위해 떼쓰는 인간의 불평이 아니라, 오히려 하나님 앞에서 경건하게 살려는 ‘완전한 자기 비움’의 고백이다.

야훼께서 한나에게 태의 문을 여심으로, 한나는 사무엘을 얻게 되었다. 그녀는 야훼께 선물로 받은 아들을 다시금 드리기로 한다. 한나는 사무엘을 영원히 드리기를 원했다. 그녀는 사무엘을 실로에 ‘영원히’ 남겨두어야 한다는 것을 잘 알고 있다. 한나는 실로 성전으로 올라가서 엘리 제사장에게 기도의 진정한 목적을 말한다: “이 아이를 위하여 제가 기도하였더니, 야훼께서 제가 기도하여 구한 바를 제게 허락하여 주셨습니다.” 뒤이어 그녀는 자신의 서약을 지키기 위해, 자신에게 준 그 아이를 포기하겠다고 말한다: “그러므로 저도 그를 야훼께 드립니다. 그는 평생 동안 야훼께 바쳐진 자로 살아갈 것입니다.”

한나는 서원하여 얻은 아들을 하나님께 다시 드린다. 이로써 한나의 서원은 이루어졌다. 이는 그녀가 종교적 의무를 다했다는 것만을 의미하지 않는다. 마치 아브라함이 선물로 받은 이삭을 하나님께 드리려고

한 것 같이, 그녀는 서원의 완성을 통하여, 가시적 소유가 아니라, 오직 하나님의 인도에만 의지하여 살아가며 또 언제나 하나님의 통치하에서 살겠다는 결단의 고백이다. 서원 기도는 가시적인 안전보장이 아니라, 비가시적인 하나님의 인도에 의지하여 살아가는 경건한 삶의 한 형태이다. 자기 비움의 완전한 형태이며, 십계명 제 1계명의 완성이다.

(4) 예언적 계시의 보완으로서의 자기 비움

사무엘서에는 이스라엘에 왕권제도가 세워짐을 보여준다. 왕권이 하나님의 통치를 확장해 가는 정치적 기구가 될 수도 있고, 아니면 왕권이 하나님의 통치를 거부하고, 그 자리를 대신하는 오만한 기구가 될 수도 있다. 이는 비단 정치적 기구에만 해당되는 것이 아니다. 종교적 기구에도 해당된다. 야훼 하나님은 엘리 제사장이 하나님의 계시의 중보자가 되지 못했을 때, 그를 대신하여 어린 사무엘을 당신의 종으로 세웠다. 뿐만 아니라 법궤가 하나님의 임재와 통치의 자리가 되지 못할 때, 하나님은 기꺼이 적의 손에 넘기셨다. 그리고 다윗은 하나님의 통치를 수용한다는 뜻으로 법궤를 그것이 있어야 할 자리, 즉 예루살렘으로 (다시) 가져왔다. 이와 마찬가지로 성전이 하나님의 통치의 전이되지 못할 때, 앞서 법궤의 예에서 보여주었듯이, 하나님께서는 성전을 바벨론의 손에 기꺼이 넘기셨다.

하나님의 통치하에서 기꺼이 살고자 한나는 서원 기도한다. 한나는 눈에 보이는 사무엘을 그녀의 미래를 보장해주는 안전장치로 삼지 않았다. 오히려 그녀는 사무엘을 하나님에게 바쳐, 자신을 완전히 비웠다. 그리고 그녀는 눈에는 보이지 않으나, 완전한 하나님의 인도를 따라 살고자 하였다. 인간이 자기의와 자기에 사로잡힐 때, 이는 하나님의 인도를 따라 사는 길에 장애가 되어, 그는 더 이상 하나님의 계시를 수용하지 못하게 된다. 그러나 인간이 자기 비움을 통하여 그 장애가 극복될 때, 그는 하나님 계시에 도달하는 길을 열게 한다. 물론 인간의 비움이

하나님의 찾아오심을 보장하지는 않는다. 이는 전적으로 하나님의 의지와 자비의 영역이다. 다만 인간은 하나님의 공휟하심을 요청할 뿐이다. 다른 한편 인간의 자시 비움이 없이는 하나님의 찾아오심도 없다는 점에서 하나님 계시의 신적 기원성의 모호성을 극복할 수 있게 한다.

4. 결론

포스트모더니즘의 시대에는 획일화된 공적 종교보다는 개인적 경건에 기초한 사적 종교가 더 중요하게 여겨진다. 이와 유사하게 포로기와 같은 공권력 부재의 시대에는 예언적 계시와 같은 사적 종교가 중요한 자리를 차지하였다.

포로기에서 포로후기로 흘러가는 동안 예언적 계시와 말씀의 계시의 종사자들 사이에 보완과 갈등의 역사를 반복하였으며, 이 과정에서 상호 약점을 보완하는 과정을 거치게 되었다. 예언적 계시의 경우, 신적 기원성의 모호성으로 인하여 예언적 계시의 확신성에 대한 수 많은 의문을 제기하였다. 따라서 이를 보완하기 위하여 신학적 성찰이 제기되었다.

사무엘상 1장에서 보여주는 바, 계시 수용의 가능성으로서의 기도 혹은 서원 기도의 중요성을 강조하게 되었다. 자기 과시의 인간은 신의 부재를 초래하게 되지만, 기도에서 보여준 자기 비움은 신의 임재를 간청하게 된다. 나아가 서원 기도에서 보여주는 가시적 자기 보장의 수단인 아들을 포기함으로써 실천하는 ‘완전한 자기 비움’의 경건은 하나님의 통치를 자신의 삶으로 가져오게 한다. 만약 하나님보다 더 사랑하는 것이 있다면, 그것이 간절한 기도를 통하여 얻은 아들일지라도 포기해야 한다. 이러한 개인적 경건은 예언적 계시에서 신적 기원성의 모호성을 극복하게 하며, 하나님 계시에 도달하는 길을 열게 한다.

5. 참고문헌

- 레빈/원진희(옮김), 「편집자 야훼기자」(서울: 한우리, 2006). 원제는 Ch. Levin, *Der Jahwist*, (FRLANT 157; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).
- 브루그만/강성열(옮김), 「창세기: 목회자와 설교자를 위한 주석」(서울: 한국장로교출판사, 2000), 190-194. 원제는 W. Brueggemann, *Genesis: a Bible commentary for teaching and preaching*, (Interpretation; Atlanta: John Knox Press, 1982).
- 「사회 이론」한국사회이론학회 제 41호(2012년 봄/여름), 1-117.
- 스톨츠/박영옥(역), 「사무엘 상, 하」(국제성서주석 8; 서울: 한국신학연구소, 2001). 원자는 F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, (ZBKAT 9; Zrich: Theologischer Verlag, 1981).
- 알베르츠/강성열(옮김), 「이스라엘 종교사 I-II」(고양: 크리스찬 다이제스트 2004). 원제는 R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1-2*, (ATDE 8/1-2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).
- 클라인, 랄프 W., 「사무엘상」(WCC 10; 서울: 솔로몬, 2004). 원제는 R. W. Klein, *1 Samuel* (WBC 10).
- 한동구, 「창세기의 신앙과 신학」(서울: 프리칭 아카데미, 2010).
- 한동구, 「포로기의 성전사상」, 「구약논단」제 18집(2006년 8월 31일), 53-72 = 한동구, 「창세기의 신앙과 신학」(경기도 용인: 프리칭 아카데미, 2010), 397-420.
- 한동구, 「사울과 다윗의 갈등 - 왕의 권력이 해체 과정에서 체험한 성스러움(삼상 19:18-24)」, 「한국기독교신학논총」제 82집(2012년 7월), 49-73.
- Ahuis, F., *Autorität im Umbruch. Ein formgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der literarischen Schichtung und der zeitgeschichtlichen Beiträge von Num 16 und 17*, (CTM 13; Stuttgart, 1983).
- Brueggemann, W., "1 Samuel 1: A Sence of a Beginning," *ZAW* 102(1990), 33-48.
- Dietrich, W./Th. Naumann(Hgs.), *Die Samuelbücher*, (Erträge der Forschung 287; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995).
- Henschel, G., *1 Samuel*, (NEB 33; Würzburg: Echter Verlag, 1994).
- Rendtorff, R., "Die Geburt des Retters," ders, *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991), 132-140.
- Stoebe, H. J., *Das erste Buch Samuelis*, (KAT 8/1; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1973).
- Wellhausen, J., *Der Text der Bücher Samuelis*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1871).
- Wellhausen, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, (Brtlin: Walter de Gruyter & Co., 1963⁴).

검색어

포로기, 포로기 전환기 및 포로후기

말씀의 계시
예언적 계시
기도, 기도의 신학
자기 비움
개인적 경건

Theology of the Prayer of the Old Testament: Centered on Hannah's Prayer of Vows (1 Sam 1)

Dong-Gu Han, Th.D.
Professor, Department of Theology
PyungTaek University

The values of objectivity, totality, value-neutralness, and so forth, were highly regarded in the age of modernism, but moving into the age of post-modernism, the importance of 'life with stories' and 'value-oriented life' has been emphasized. In such an age I intend to study 'prayers' rather than public phenomena, before which personal piety stands.

Under the situation when public religion was being dissolved in the exilic period and in the exilic transition period, personal piety such as prayers functioned as an important means to receive God's revelation. Nevertheless it was difficult for prayers, different from the cult or the Word, to obtain the certainty of revelation. Therefore, they tried to complement the vagueness of the reception of revelation. In the process of this try, theology of prayer is also formed.

This study first traces the history of the change in the reception

of revelation in the exilic period and in the period before and after it. During the process the differences between the revelation of the Word and the prophetic revelation are investigated. Besides the try to complement the vagueness of prophetic revelation, that is, theology of prayer is found out.

The theology of prayer, which 1 Samuel 1 shows, is that the way to live by following the lead of God, that is, the sure way to receive God's revelation has to be connected with personal piety and commitment which are self-emptying, and that then only the certainty of prophetic revelation can be obtained above its vagueness.

Keywords

the exilic period
the exilic transition period
and the post-exilic period
revelation of the Word
prophetic revelation
theology of prayer
self-emptying
personal piety

- 투고일: 2016년 1월 16일
- 심사일: 2016년 1월 31일
- 게재 확정일: 2016년 2월 9일