



김민정(성공회대)

1. 서론

미리암은 구약 성서 최초의 여선지자로서(출 15:20-21), 이스라엘 백성이 이집트 제국으로부터 해방되는 현장에서 백성들을 인도했던 지도자다.¹ 그런데, 성서의 묘사에 따르면 출애굽 당시와 달리 '광야의 미리암'(민 12:1-15)은 모세와 갈등 양상을 보이고 심지어 형벌을 받고 그 위상이 추락하는 대조적인 모습을 보인다. 기본적으로 고대 이스라엘의 여성 지도자에 대한 성서의 기록이 희박한 가운데² 그녀에 대한 성서의 묘사가 단편적이면서 서로 상충하기 때문에

1 이 논문은 제 110차 한국구약학회 춘계학술대회에서 논문 발표한 글을 일부 수정한 것이며, 연구지의 박사학위 논문 "미리암의 해방적 지도력과 권력의 관계"(성공회대학교, 2018)를 토대로 구성한 것이다.

2 플라스코(J. Plaskow)가 말한 대로 전반적으로 성서가 여성의 리더십에 대해 전하는 정보가 결핍되어 있으며, 이는 우리가 잃어버린 것들을 생각하게 해준다. Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a*

미리암의 지도력 양상과 그녀에 대한 전승을 파악하는 데 어려움이 있다. 특히 미리암에 대해서 부정적인 이미지를 남겨주고 있는 민수기 12장의 서사는 많은 의문을 유발시킨다.

미리암은 무모하게 권위에 도전한 것인가? 미리암에게 내려진 형벌이나 민수기 본문의 수용 방식인 경계의 서사는 정당한 것인가? 미리암에 대한 부정적 묘사와 평가는 무엇을 위한 것인가? 이미 여성 신학 연구를 통해 광야의 미리암 서사는 가부장제 사회에서 겪은 여성의 피해로 진단되고, 그 목적은 모세를 강화하기 위해 미리암이 희생된 것으로 파악되었다.³ 그러나 성서의 여성 지도자 상 왜곡이 가부장제 사회의 피해로 그치는 것은 아니다. 또한 성서 본문의 현재 상태가 정보의 희박, 본문 변형⁴, 그리고 기록 배경의 영향을 안고 있기 때문에, 오히려 미리암에 대한 묘사는 사회적 역학 관계 안에서, 그리고 성서 편집의 배후인 권력 구조 안에서 파악되어야 한다. 이에 역사 비평(Historical criticism)을 통해 본문을 파악하고, 본문 편집에 작용한 사회 권력의 관계를 논하여 광야의 미리암에 대한 여성 신학적 재해석을 시도하고자 한다.

Feminist Perspective (San Francisco: HarperOne, 1991), 39-40. 미리암의 경우도 한때 광범위한 전승을 가지고 있었으나 현재는 중요한 부분이 상실된 상태로 추정된다. Hanna Tervanotko, *Denying Her Voice: The Figure of Miriam in Ancient Jewish Literature* (Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 25.

3 여성 신학적 재해석의 당위성은 다음과 같다. 적어도 시대와 문화와의 관계 아래서 가부장적 이데올로기에 기초하여 집필된 성서를 문자적으로 해석하는 방식은 한계가 있기 때문이다. 성서의 모든 내용은 절대적인 계시의 기록으로서 변형될 수 없는, '신화적 원형'(Mythical Archetype)이 아니다. 구체적으로 민수기 12장은 재해석이 필요하며 페미니즘의 적용에서 중요한 관점 중 하나인, '의심의 해석학'(hermeneutics of suspicion)이 적용되어야 한다. Elisabeth Schüssler Fiorenza, "The Will to Choose or to Reject: Continuing Our Critical Work", Letty M. Russell(ed.), *From Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1985), 125-136. 연구자는 성서가 시대와 문화의 흔적을 담고 있음을 인정하면서도 그리스도교 신앙의 진리를 내포하고 있는 경전이라고 보면서 의심의 해석학을 통해 성서를 고찰하고 이면에 흐르는 해방과 자유의 가치를 발견하기를 기대한다.

4 Hanna Tervanotko, *윗글*, 39, 124-126.

2. 미리암 표상(figure)의 총돌: 출애굽 해방의 지도자와 형벌받은 광야의 도전자

1) 출애굽기의 미리암(출 15:20-21)

민수기 본문(민 12:1-15)에 묘사된 미리암의 표상(figure)이 다른 본문들과 어떻게 상이한지를 확인하기 위해 먼저 미리암의 실명이 거론된 첫 번째 본문을 살펴보자. 출애굽 현장에서 미리암은 손에 소고를 잡고 춤을 추면서 ‘야훼를 찬송하라’고 선포한다(출 15:20-21). 고대의 기원을 가지고 있는 미리암의 노래는 그 선포의 대상⁵과 그녀에게 붙여진 직책 등을 통해 미리암이 주도적이며 원형적인 여선지자로서⁶ 온 회중을 향해 찬양을 선포했다는 점을 말해준다. 미리암의 노래는 승리한 장군이나 군대를 환영하는 여자들의 가무곡이 아니라(삼상 18:6-7) 명령체로 된 찬양이며, 야훼로 인한 승전을 기리는 승전가이다. 미리암은 이 노래로 회중을 이끄는 인도자이다.⁷ 미리암과 이스라엘 백성이 경험한 바다에서의 승리는 이집트 제국주의에 대한 출애굽 반전(exodus inversion of imperial reality)으로서, 이후 역사에서 ‘하나님이 해결할 수 있는 불가능’에 대한 패러다임이 되었다.⁸ 다시 말해서 이 반전과 전복의 현상은 출애굽 해방 정신의 역동성을 보여준다.

미리암과 여자들은 그 바다 앞에서 야훼를 찬양하고 춤을 추었는데, 레이스

-
- 5 21절의 히브리어 대명사(אני, 라hem/그들에게)와 ‘야훼를 찬양하라’는 명령(הֲלֵלְךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ, 쉬루 라도나이/야훼께 찬양하라)이 모두 남성 복수 형태로 되어 있다.
 - 6 미리암에게 주어진 최초의 여선지자 직책은 사사시대의 드보라에게, 왕정시대의 홀다(왕하 22:14, 대하 34:22)와 이사야의 부인(사 8:3)에게 이어졌다. 이경숙은 미리암을 위시하여 여선지자의 칭호를 받은 여성들이 전쟁 때나 제의에서 활약한 ‘영적 은사를 지닌 민족의 지도자’였다고 말한다. 이경숙, “출애굽의 여성 지도자 미리암”, 『기독교사상』 412 (1993년 4월), 182.
 - 7 크리스토프 레빈(Christoph Levin), 『편집자 야훼기자』 (원진희 옮김), (서울: 한우리, 2006), 545. 원제는 Christoph Levin, *der jahwist* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1993). 다음을 참고하라. F. Crüsemann, *Studien Zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 32; Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1969), 19-24.
 - 8 Walter Brueggemann, “‘Impossibility’ and Epistemology in the Faith Tradition of Abraham and Sarah/Walter Brueggemann, “‘Impossibility’ and Epistemology in the Faith Tradition of Abraham and Sarah (Gen. 18:1-5)”, *ZAW* 94 (1982), 623.

(M. Reiss)는 미리암의 춤이 야훼로 인한 승리를 축하하는 수행의 시작이 되었을 것이라고 본다.⁹ 그리고 터바노트코(H. Tervanotko)는 히브리 성서에서 미리암의 춤이 군사적 승리를 축하할 때마다 공명(resonate)이 되었다는 사실을 확인했다.¹⁰ 실례로 미리암과 여자들의 춤의 영상은 예레미야의 해방과 회복에 대한 예언에서 다시 울려 퍼지고(렘 31:4),¹¹ 시편의 마지막 장에서 웅장하게 그려진다. “소고 치며 춤 추어 찬양하며 현악과 통소로 찬양할지어다”(시 150:4, 개역개정 4판) 해방의 현장에서 보인 미리암의 노래와 춤은 이후 역사에서 승리에 대한 기쁨을 상징하는 이스라엘의 회화적 전통이 된 것이다.

이집트에서 나온 해방 공동체에 속한 다양한 사회 하층민들의¹² 해방 사건이 어느 날 갑자기 암묵적 동의에 의해 일어난 것은 아닐 것이다. 여기서 공동체의 사정과 상황을 알고 해방을 향해 나갈 구심점이 된 지도력을 생각해 본다. 이집트 궁정에서 지내다가 광야 생활 이후 돌아온 모세와 달리 이집트 내에서 노예의 삶에 대한 체험을 갖고 있는 미리암의 지도력은 구체적으로 출애굽기 2장 본문에서도 엿볼 수 있다. 이집트 노예 시절 미리암으로 추정되는 모세의 누이는 출애굽 사건 이전에 일어났던, 억압에 저항한 여자들의 사건에 등장한다. 엑섬(C. J. Exum)은 산파, 모세의 어머니, 모세의 누이, 그리고 이집트 공주의 역할을 해방의 시작으로 보았고, 잔젠(G. J. Janzen)은 출애굽기 2장과 출애굽기 15장의 미리암을 연결하여 “나일 강에서 아이 모세를 구원하는데 쓰임 받은 소녀는, 지금 바다를 통해 구출된 기쁨에 찬 모세와 이스라엘을 이끄는 목소리로 쓰임 받고 있다.”고 말했다.¹³

9 M. Reiss, “Miriam Rediscovered”, *JBQ* 38, 3 (2010), 186.

10 Hanna Tervanotko, *윗글*, 152.

11 “처녀 이스라엘아 내가 다시 너를 세우리니 네가 세움을 입을 것이요 네가 다시 소고를 들고 즐거워하는 자들과 함께 춤추며 나오리라”

12 R. de Vaux, *Early History of Israel: From the Entry into Canaan to the Period of the Judges* (Philadelphia: Westminster press, 1978), 108-109.

13 출애굽기 2장에서 보인 미리암의 역할과 출애굽기 15장에서의 지도력에 대한 연구와 평가에 대해서 다음을 참고하라. C. J. Exum, “You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Exodus 1:8-1:10”, *Semeia* 28 (1983), 63-82; G. J. Janzen, “Song of Moses, Song of Miriam”, *CBQ* 54 (1992), 219.

2) 예언서(미 6:4)의 미리암

두 번째로 살펴볼 본문은 예언서에서 언급된 미리암이다. 출애굽 역사를 회상하면서 출애굽의 지도자를 소개하는 미가 6장 4절은 '모세와 아론'에 '미리암'을 포함시키는 이례적인 모습을 보인다. 스펠링(S. D. Sperling)은 미가 6장 4절을 통해 모세, 아론, 그리고 미리암이 공동 지도자(co-leader) 관계였음을 확인할 수 있다고 말한다.¹⁴ 유일하게 미리암을 언급한 미가서의 미가는 권력의 희생양인 백성을 향해 '나의 백성'이라고 외쳤던 선지자다.¹⁵ 미가와 미가서 전체에 흐르는 사상을 볼 때 미가서에서 출애굽 해방의 미리암을 언급한 것은 조화를 이룬다. 미가서는 권력을 비판하고 정의의 구현을 요구하면서 백성들의 입장에 서고, 민족주의를 넘어선 평화를 선포하고 있기 때문이다(2:4-9; 3:3-5; 6:10-12; 7:3 & 4:1-5 & 6:4)¹⁶. 미가 본문(6:4)은 야훼가 이스라엘을 위해 베푸는 충의 예로서 세 명의 인도자를 보낸 사실을 상기시킨다. 세 명의 지도자 모세, 아론 그리고 미리암은 출애굽 당시 해방과 평등을 향해 이스라엘 백성을 이끌어 내는데 사용된 지도자들이다. 기본적으로 미가서는 후대에까지 그 지도력에 대한 인정과 수용이 이어지고 있었음을 확인시켜 준다.

특별히 본문의 편집 시기로 추정되는¹⁷ 포로기 이후의 상황에서 모세와 아론 외에 미리암을 언급한 것은 중요한 함의를 지니며 미리암의 지도력을 인정하는 공동체를 생각하게 해준다. 랩(Ursula Rapp)은 포로기 이후 시대에 미리암

14 S. D. Sperling, "Miriam, Aaron and Moses: Sibling Rivalry", *Hebrew Union College Annual* 70/71 (1999-2000), 39. 한편 레이스(M. Reiss)는 "선지자의 전승(미 6:4)은 모세와 아론과 함께 삼두정치(triumvirate)를 했던 미리암의 지도력을 기억했다."라고 말한다. Moshe Reiss, *윗글*, 183-184, 189.

15 볼프(H. W. Wolff)는 미가의 '나의 백성'(1:9; 2:8f; 3:3,5)을 미가가 함께 하는 동료에 해당하는 무리로 보고, 6장 3, 5절에서 말하는 야훼에게 속한 '나의 백성'과 다르다고 구분했다. H. W. Wolff, Micah, Gary Stansell(trans.), (Minneapolis: Augsburg, 1990), 170. 원제는 H. W. Wolff, *Micah* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982).

16 김래용, "미가서에 나타난 미쉬파트와 웨에리트", 「구약논단」 57집 (2015년 9월), 10-37; 차준희, "거저 평화와 참평화: 미가 4장 1-5절을 중심으로", 「구약논단」 70집 (2018년 12월), 169-170.

17 슈타데(B. Stade) 이후 미가서 편집에 대한 연구가 다양하게 진행되었으며, 미가 6-7장은 포로기 이후의 편집 본문으로 추정되고 있다. B. Stade, "Bemerkungen über das Buch Micah", *ZAW* 1 (1881), 122-123. 미가서의 편집 논의에 대한 필자의 논의에 대해 다음을 참고하라. 김민정, "민중적 여성 지도자 미리암의 재부상- 미가 6장 4절을 중심으로", 「신학사상」 183집 (2018), 358-360.

의 지도력을 인정하는 그룹을 유다 땅에 남아 있는 비 지도자 계층인 일반 백성들로 추정한다.¹⁸ 여기서 공동체의 특징을 평등주의자들(egalitarians)로 추정하는 근거는 명확하지는 않다. 반면 케슬러(Rainer Kessler)의 제안은 설득력을 지닌다. 그는 포로기 이후 사회에서 세 사람이 지니는 상징을 ‘토라를 대표하는 인물’, ‘제사장직을 대표하는 인물’, 그리고 ‘예언을 대표하는 인물’로 구분했다.¹⁹ 여기서 미리암의 표상이 상징하는 선지자 계열의 입장을 비텐하르트(S. Bietenhard)의 견해대로 제국주의에 저항하는 것으로 볼 때²⁰ 미리암은 8세기를 지나 포로기에 이르기까지 출애굽의 해방 정신을 담지하는 지도자로서 그 전승이 수용되었음을 볼 수 있다.²¹

3) 족보에서의 미리암

이 외에 미리암은 사망 보도(민 20:1)와 족보들(민 26:59, 대상 6:3)에서 그 이름이 등장한다. 미리암의 사망 보도에 대한 부정적인 해석도 가능하지만²² 기본적으로 구약 성서에서 사망 기사가 제공되는 것은 기념할 만한 주요 인물의 경우에 해당한다(민 33:38-39, 신 34:5-8). 미리암의 사망 보도가 보여주는 궁

18 Ursula Rapp, *Mirjam: Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel* (BZAW 317; Berlin·New York: de Gruyter, 2002), 16-22, 364-366.

19 Rainer Kessler, "Miriam and the Prophecy of the Persian Period", Athalya Brenner-Idan(ed.), *Feminist Companion to the Bible to Prophets and Daniel* (London · New York: Sheffield Academic Press, 2001), 78.

20 Sophia Bietenhard, "Micah: Call for Justice-Hope for All", Luise Schottroff, Mare-Theres Wacker, and Martin Rumscheidt(ed.), *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 429-430.

21 김민정, 윗글, 376-379. 연구자는 전통적으로 모세에게 둘러지는 지도력에 반해 감추어져 있었던 미리암의 지도력과 출애굽 해방의 정신이 이어지는 측면에 대해 강조한다. 이 점에 있어서 '모세나 아론에 반해 미리암은 그녀를 계승하는 직분이 이어지지 않았다.'고 보는 램(Rapp)의 견해에 동의하는 입장이다. U. Rapp, "Numbers: On Boundaries", Luise Schottroff et. al(ed.), *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 74-75.

22 미리암의 죽음에 대한 보도(민 20:1)는 나병을 암시하고 주검의 부정함을 강조하는 율례(ritual prescriptions)에 바로 이어지는데, 트리블은 이것이 일상적인 사망기사가 아니라 미리암에 대한 최고의 복수(vendetta)라고 보았다. P. Trible "Bringing Miriam out of the Shadows", *BR* 5, 1 (1989), 23-24.

정적인 측면을 언급하자면 그녀의 인지도일 것이다. 술리(E. Schuller)는 모세와 아론처럼 미리암의 죽음과 장사가 중요하게 다루어졌다는 점을 언급한다.²³ 죽보의 경우 미리암은 모세, 아론과 함께 연결되어 등장하는데, 해당 본문인 민수기 26장 59절과 역대상 6장 3절은 모두 제사 문서에 해당하는 후기 문헌이다.²⁴ 이와 같이 세 사람에 대한 종합적 관계는 후대의 포로기 배경에서 편집된 본문에서 형제 관계(sibling)로 묶이게 되었다.²⁵ 이것은 후대의 다양한 이해관계를 반영하는 것으로 미리암의 지도력과 영향력으로 인해 그 이름이 삽입된 것으로 해석된다. 미리암의 초기 사역에 대한 출애굽기의 보도와 예언서에서의 인정, 그리고 죽보와 사망 보도에서 보여주는 그녀의 인지도를 생각할 때 민수기에서 묘사되는 미리암의 실책, 형벌과 쇠퇴 그리고 경계의 대상(신 24:9)이 되는 현상은 재해석이 요구된다.

3. 본문의 편집과 형성 시기

1) 예언자직 독점 문제와 편집

(1) 민수기 광야 단락의 지도력 갈등

전반적으로 민수기는 연속되는 자료에 대한 파악이 불가능하고 내용, 시기,

-
- 23 E. Schuller, "Women of the Exodus in Biblical Retellings of the Second Temple Period", P. L. Day(ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 1989), 180-181.
- 24 기본적으로 출애굽기 15장 20절의 '아론의 누이' 부분은 첨언으로 분석되고 있으며, 노트는 문헌 비평 결과로 볼 때 여기서 아론의 등장이 어색하다는 점을 지적했다. M. Noth, *Exodus: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1962), 122-123.
- 25 특히 히브리 성서(BHS) 역대상 5장 29절[한글 번역본, 대상 6:3]의 본문비평(text criticism)에 의하면 미리암은 후대에 첨가되었다. 본문 자체가 다양한 번역 상태처럼 '자녀'가 아니라 '아들들'로 되어 있으면서 여성인 미리암을 소개한 점 역시 이를 지지해준다. 아울러 성서는 일반적으로 아들과 딸을 구분하여 소개하고 특히 역대 상에서도 이 원리는 유지되기 때문에(대상 2:34; 4:27) 미리암은 첨언된 것임을 확인할 수 있다. R. L. Braun, *1 Chronicles* (WBC 14; Waco, Texas: Word Books, 1986), 81. 민수기 26장 59절에서 아론과 모세의 누이로 소개되는 것 역시 후대의 삽입 맥락에서 이해할 수 있다. 두 본문은 표현 양식에서는 차이를 보인다. 그러나 미리암을 가족 관계에 포함시켜서 제시하고 있다. 이러한 가족 관계의 연결은 그들이 대표하는 상징적 의미를 강조하기 위해 고안된 것으로 해석된다. R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World* (Yale Near Eastern Research 7; Conn.: Yale University Press, 1977).

성격이 다른 무수한 단편 전승들의 종합적인 편찬으로 인식된다.²⁶ 내용에 있어서는 모세의 지도력에 대한 불만과 리더십에 대한 도전 이야기가 주를 이루면서 반복되는 특징을 보인다. 모세의 지도력에 대한 저항이 두드러지게 발견되는 곳은 광야 단락(민 10:11-21:35)이다.²⁷ 광야는 사회적인 측면에서 리더십이 형성되고 조직이 정비되는 일들이 이루어지는 장소인데, 바로 그곳에서 므리바, 맛사, 칠십 인의 장로, 그리고 미리암과 모세의 갈등 등이 발생했다. 그리고 이 사건들의 공통점은 모세를 중심으로 한 지도력에 대한 문제 제기과 갈등이다.²⁸ 중요한 것은 성서의 최종 편집이 이 사건들을 불순종, 또는 하나님을 대적하는 일로 평가하면서 그에 따르는 징벌로 마무리하여 권력에 대한 도전을 금기시키는 패턴을 띄고 있다는 점이다. 그러나 기본적으로 이 본문들의 배후에는 불신앙이 아니라 광야의 공동체와 모세의 지도력 간에 존재했던 갈등과 지도력의 한계가 자리하고 있다. 민수기 12장은 이러한 맥락을 파악하고 그 안에서 해석해야 한다.

아울러 민수기 12장 이전에 이미 모세의 지도력에 대한 한계와 그 해결의 시도가 있었다는 점도 주목할 만하다.²⁹ 모세는 야훼 앞에서 '제가 이 백성을 잉태

26 에리히 첼어, 「구약성경 개론」(이종한 옮김), (서울: 분도출판사, 2012), 170. 원제는 E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; Band 1, 1; Stuttgart: durchgesehene Auflage, 2006).

27 스펀링(Sperling)은 민수기 11장 35절~16장 16절을 모세가 도전을 받는 이야기 군(群)으로 본다. S. D. Sperling, *읽글*, 39.

28 캐롤(R. P. Carroll)은 출애굽기와 민수기의 광야 여정에서 드러난 정치적인 또는 종교적인 도전과 저항 사건들로 열한 가지의 분문을 꼽는다(출 13:17-14:31; 16:1-35; 17:1-7; 32:1-33:6, 레 10:1-3, 민 11:1-3; 12: 13-14; 16:1-17:11; 20:1-13; 21:4-9; 25:1-9). R. P. Carroll, "Rebellion and Dissent in Ancient Israelite Society", *ZAW* 89 (1977), 182-183. 본문의 최종 형태를 중심으로 하나의 서사로서 해석한 세일해머(J. H. Sailhamer)의 경우 본문의 목적이 모세의 지도력을 옹호하고, 더 이상 모세에게 국한된 전형적인 리더십은 의미가 없다는 견해를 제기하는 데 있다고 말한다. J. H. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* (Michigan: Grand Rapids, 1992), 386-387.

29 윌슨은 민수기 12장이 '광야에서의 예언 활동'을 주제로 시작하는 민수기 11장에 이어지는 두 번째 이야기라고 본다. 그리고 두 장 모두 복잡한 전승과 편집사, 예언에 대한 엘로힘 기자의 특징을 보인다고 말한다. Robert R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1980), 154-155. 민수기 11장의 전승 자료에 대해서는 다음을 참고하라. G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness* (Abingdon Press, 1968), 96-115, 124-127.

했습니까? … 어떻게 유모가 젓먹이를 품듯이 그들을 품으라고 하십니까?’라고 항변하면서 백성들과의 갈등과 지도력의 한계를 드러내었다(민 11:12-14). 그리고 칠십 인의 장로들에게 모세에게 임했던 영이 분여되어 그들이 모세의 집을 나누게 된다(17절).³⁰ 민수기 12장 미리암의 사건은 바로 70명의 장로가 모세를 돕는 자들로 선정되고 예언에 관한 문제가 불어지는 가운데 등장한다. 종합적으로 볼 때, 민수기 12장은 이스라엘 백성이 광야 여정을 진행하는 동안 모세의 지도력에 대한 문제가 거론되고 격화되는 지점에 있다.

(2) 1절과 2절의 불연속성과 편집 의도

민수기 12장은 전반적인 민수기의 상황처럼 여러 문헌의 층과 편집의 흔적을 보이며 내용에 있어서도 일관된 해석이 어려운 본문이다.³¹ 그럼에도 불구하고 본문에 대한 비평적 고찰을 초월하여 표면적인 해석을 시도하는 많은 경우에 ‘여성 지도자의 질투와 한계, 수직적 위계질서에 대항한 결과로서 나타나는 보응의 예’ 등 남성 중심적이고 권위적인 해석이 제시된다.³²

본문 단락(민 12:1-15)을 살펴보면 시작 부분에서부터 어색한 흐름을 발견하게 된다. 모세가 구스 여자와 결혼했다는 이유로 비방이 제기되면서 시작하는 이야기는 이에 대한 대응이나 결론이 없이 바로 2절에서 전혀 다른 방향으로 전환이 된다. 모세의 결혼 문제와 모세가 계시를 받는 문제는 서로 다른 주제이다. 그러나 어떤 설명도 없이 연속되고 있어서 민수기 12장의 통일성이 의

30 “여호와께서 그의 영을 그의 모든 백성에게 주사 다 선지자가 되게 하시기를 원하노라”(민 11:29)는 모세의 말이 그가 예언자직의 독점을 원한 것은 아니었다고 볼 여지를 준다. 모세 자신의 의지에 대해서는 또 다른 증거 본문이 없지만 연구자는 본문의 편집과 최종 메시지는 독점과 권력 강화를 의도한 것으로 본다. 70인의 장로들이 모세에게 임한 영을 나누어 받았다는 것에 대해, 데이비스는 그것이 모세에 대한 존속을 의미하는 것이라고 보았다. 서명수, 「미리암의 저항과 도전」, 『신학논단』 29 (2001), 89에서 재인용. 다음을 참고하라. E. W. Davies, *Numbers* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 109.

31 일찍이 노트는 이 본문은 분석이 불가능할 만큼 다양한 조각이 발견된다고 하면서 이 안에 전혀 다른 두 가지 사건이 결합되어 있다고 말했다. 최근 레빈에 이르기까지도 민수기 12장은 여러 단계의 발전 단계를 거친 것으로 파악되고 있다. M. Noth, *A History of Pentateuchal Tradition* (Chicago: Scholars Press, 1981), 32., 크리스토프 레빈, 윗글, 598.

32 이경숙, 윗글, 179-182.

심을 받고, 1절과 2절의 불연속성(discontinuity)에 대한 논의가 이루어져 왔다.³³ 두 절의 연속성을 연결시킬 수도 있으나 사실 1절에서 제기한 모세의 통혼(inter-marriage) 문제는 갑자기 중단되고 문제의 핵심은 2절에 나온다. 본문은 모세의 가정사가 아니라³⁴, 버드(P. Budd)가 말한 대로 모세의 권위에 대한 도전을 화두로 하고 있다.³⁵

편집의 흔적을 보면, 모세에게 비방과 반문이 제시된(1-2절) 상황에서 이어지는 3절은 가장 어색한 후대의 삽입으로 포착된다. 문맥의 흐름과 무관하게 “모세로 말하자면, 땅 위에 사는 모든 사람 가운데서 가장 겸손한 사람이다.”라는 평가가 제시된다. 다음으로 4절에서 야훼는 ‘당신만 야훼의 유일한 선지자냐?’고 하는 갈등 관계에 있는 세 사람을 갑자기 호명하는데, 편집 본문에서 흔히 나타나는 중복의 흔적으로서, 미리암과 아론이 야훼 앞에 불려서 ‘나가는’ 동작의 반복(4, 5절), 9b, 10a절의 ‘떠남’의 반복이 있다.³⁶

여기서 야훼의 행동과 말을 묘사한 것을 보면, 본문이 예언자의 서열 문제를 중요하게 다루고 있음을 알 수 있다. 우선 의도적으로 세 사람의 서열을 확인 시켜주기 위해 모세 그리고 아론, 마지막에 가서 미리암으로 진행되는 나열 순서를 고수한다(4, 5절).³⁷ 그런가하면 하나님의 치유를 간구할 때는 세 사람이

33 두 개 절의 관계에 대해서는 두 절을 연결하는 주제적인 요소를 찾는 시도와 분리하여 보는 견해가 있다. J. Milgrom, *Numbers: JSP Torah Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990), 94; I. Fischer, “The Authority of Miriam: A Feminist Rereading of Numbers 12 Prompted by Jewish Interpretation”, *A Feminist Companion to Exodus-Deuteronomy* (Sheffield Academic Press, 2000), 159-173.

34 모세의 결혼 문제에 대한 전승은 후대로 이어지지 않았다. 심지어 포로후기 유대교에서 통혼이 널리 논쟁이 되던 문체임에도 불구하고, 후기 문헌에서 광야의 사건에 대한 재진술이 많은 가운데서도 모세의 통혼은 큰 의미가 없었던 것으로 보인다. H. Tervanotko, *유태교*, 179-180.

35 P. Budd, *Numbers* (WBC 5: Waco, Texas: Books Publisher, 1984), 133-134. 크로스의 경우는 예언자직이 아니라 아론계의 제사장권과 모세계열의 제사장권 사이의 갈등이 반영되어 있다고 본다. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 203-204. 그러나 미리암과 모세 간의 예언자 직에 대한 문제가 토대를 이룬다. 본문의 초점은 미리암의 행동과 그녀에게 내려진 형벌에 맞추어져 있기 때문이다.

36 P. Budd, *유태교*, 133-134.

37 1절에서는 미리암이 아론 앞에 놓여 있지만, 4절에서 ‘모세, 아론, 미리암’으로 세 사람의 이름을 배열한 것은 나름 의도를 갖고 배치한 것이다. 바티칸 사본(Codex Vaticanus)과 알렉산드리아 사본(Codex Alexandrinus)에

역순으로 등장하는데, 미리암의 병에 대해 아론이 탄식하고 아론이 모세에게 치유를 청원하고 마지막으로 모세가 야훼에게 직접 간구하는 방식이다(10-13절).

무엇보다 모세만이 야훼의 형상을 직접 보는 존재이자 은밀한 말이 아니라 직접적인 대화가 가능한 유일한 선지자로 묘사된다. 그는 환상이나 꿈을 통해 야훼와 관계하는 일반적인 선지자들과는 다르다(출 12:6-9). 이경숙은 민수기의 편집에 대해 “본문의 핵심은 모세의 완벽함과 특별함을 강조하는 것이며, 이에 대한 어떤 비판도 허용하지 않으려는 데 있다.”고 지적한다.³⁸ 이는 오히려 모세의 권위와 지도력, 그리고 후대의 편집 상황에서 모세가 상징하는 지도력이 확고하지 않은 상황임을 암시한다. 또한 그러한 상황에도 불구하고 모세가 상징하는 권력을 강화해야 할 필요가 있었음을 말해준다.³⁹

2) 본문 형성 시기와 권력 강화 과제

(1) 본문의 형성 시기 추정

복잡한 편집 상태를 보여주는 민수기 12장 자료의 층을 구분하고 그것의 형성 시기를 추정하는 일은 간단하지 않다. 노트(M. Noth)는 민수기 12장을 J자료로 보았으며, 노트 이후 코츠(G. W. Coats)나 버드 등도 이러한 주장을 한

는 1절과 같이 미리암이 아론에 선행한다. 즉, '하나님이 모세와 미리암과 아론에게 말했다.'라고 되어 있다. H. Tervanotko, *유태*, 69.

38 이경숙, *유태*, 184. 물론 민수기 12장의 편집 목적과 상반되는 결과를 보여주는 민수기의 다른 본문들도 있다. 예를 들어, 민수기 20장에 나오는 모세와 아론에 대한 하나님의 징계, 민수기 25장에서 모세의 역할이 축소되는 것으로 보이는 본문 등이다. 따라서 민수기 내러티브 전체가 모세의 지도력을 옹호하는 편집을 보인다고는 볼 수 없고 이 논문은 민수기 12장에 국한하여 논의한다.

39 여기서 확인해야 할 것은 편집과 권력의 관계이다. 성서 시대의 집필은 개인의 이름으로 개인이 결정하는 주제를 피력하는 것이 아니었다. 고대 저술가들은 고대 근동 전역에서 관찰되는 일반적인 협상처럼 주로 정치 활동이나 정략적으로 의도된 목적을 위해 활동한 관리가 주를 이룬다. 퍼슨(R. F. Person)은 유대 왕국에도 포로기 이전에 전문적인 서기관 훈련 기관이 존재했음을 주장한다. Raymond F. Person, *The Deuteronomic School: Hisoty, Social Setting, and Literature* (Society of Biblical Literature, 2002), 65-70. 역사 기록과 이데올로기의 관계에 대해 다음을 참고하라. Yairah Amit, *History and Ideology: Introduction to Historiography in the Hebrew Bible* (Sheffield: Sheffield Academy, 1999), 106-108.

다.⁴⁰ 그런가하면 크로스(F. M. Cross), 켈린(E. Sellin), 그리고 포러(G. Fohrer)는 이를 E 문서라고 보았고, 윌슨(R. Wilson)도 본문이 예언에 대한 엘로힘 기자의 특징을 반영하고 있다고 말한다.⁴¹ 레빈(C. Levin)의 경우 JE로 구분하는데, 그는 본문이 본래 민담 전승과 멀리 떨어져 있는 후대의 기원을 가지고 있으며, 모세라는 인물의 유일성을 신학적으로 표현하려는 시도로 제시된 것임을 지적했다.⁴² 연구자도 복합적인 편집, 전승 결합 그리고 모세의 유일성을 확보하려는 노력으로써 야훼의 직접 화법을 강조하는 본문은 신학화 작업이 명백하게 드러나기 때문에 J의 후기 문헌이나 JE로 보고 있다. 다만 독립된 자료로서의 구분이 쉽지 않은 E자료로 보는 것에 대해서는 유보적이다.

민수기 12장의 편집 시기에 대한 논의는 크게 두 가지로 구분해서 볼 수 있다. 먼저 기원전 7세기 전후로 그 시기를 상정하는 대표적 입장으로서 슈미트(W. H. Schmidt)의 견해에 따르면, JE의 편집은 북 이스라엘이 멸망한 후 E자료와 J자료가 남 유다 왕국의 J 기사를 중심으로 종합되었을 것이다.⁴³ 캐롤(R. P. Carroll)의 설명에 따르면, 광야에서의 반란 사건과 기록은 역사적 광야의 회상에 의해 재진술된 것이며 특별히 군주제의 시기(monarchies)에 생산되었다.⁴⁴

또 다른 주장은 페르시아 시대를 본문 형성 배경으로 추정하는 것이다. 전반적으로 구약 문서들의 최종 편집 시기를 포로기와 그 이후로 보는 레빈에 의하

40 M. Noth, *윗글* (1981), 32-37; G. W. Coats, *윗글* (1968), 261; P. Budd, *윗글*, 134-136.

41 F. M. Cross, *윗글*, 315; R. Wilson, *윗글* (1980), 154-155.

42 크리스토프 레빈, *윗글*, 597-598. 물론 레빈 이전에도 JE 복합 자료설을 제안한 학자들로는 그레이(G. B. Gray), 갓월드 등이 있다. G. B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (New York: Charles Scribner's Sons, 1982), 124; N. K. Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1985), 181-189. 한편 첵어에 따르면 JE는 예루살렘 역사서(Jerusalem Geschichte)로서 요시아 시대에 남 유다에서 형성된 대대적인 문서가 된다. 예리히 첵어, *윗글*, 177-179.

43 슈미트(W. H. Schmidt)가 보는 출전들의 첫 번째 편집은 R^{JE}이며 이것은 북 왕국의 멸망을 목도한 잔존한 남 왕국의 상황을 반영한다. 베르너 H. 슈미트(W. H. Schmidt), 「구약성서입문 I」(차준희/채홍식 옮김), (서울: 대한기독교서회, 2000), 79. 원저는 W. H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament* (De Gruyter Lehrbuch), (Gebundenes Buch-6. 1995).

44 R. P. Carroll, *윗글*, 191.

면 민수기 12장의 형성 시기는 페르시아 시대가 된다.⁴⁵ 터바노트코와 램 역시 본문을 페르시아 시대의 문헌으로 다룬다.⁴⁶ 민수기 12장은 역사적인 광야 시대를 토대로 포로기와 포로기 이후에 새로운 재구성을 시도하는 시기의 필요를 반영한 것이라는 말이다. 그러므로 편집 시기를 하나로 확정하기보다는 가능한 역사적 무대를 고려하여 재해석을 시도하는 입장에서 볼 때, 민수기 12장 편집의 배경으로서 먼저는 잔존한 남 왕국 유다를 그리고 두 번째로 포로기 이후를 살펴볼 수 있다. 갓월드(N. K. Gottwald)가 지적한 대로 이스라엘 사회의 변천 속에서 어떤 기능을 위해 모세의 지도력이 강조되고⁴⁷ 상대적으로 미리암이 격하되었는지 논해야 할 것이다.

(2) 시대별 권력 강화 과제

① 왕정 후기

기원전 722년 북 이스라엘의 종말과 사마리아의 파괴는 잔존한 유다의 역사 인식에 분명한 영향을 끼쳤다. 먼저 기원전 931년에 분열되어 나갔던 북 왕국이 사라짐으로 인해 다시금 이스라엘 전 지역 통합에 대한 국가적이고 정치적인 희망이 고취되었을 것이다. 다른 한편으로, 앗수르 제국의 경계선이 유다의 성문에 보다 가까이 오게 됨으로써 생존에 대한 위기를 느꼈을 것이다.⁴⁸ 이러한 상황에서 8세기 말 히스기야의 개혁과 7세기 요시아의 개혁이 발발했다. 대

45 레빈은 전반적으로 J를 포로기와 그 이후 시대의 것으로 본다. 민수기 12장이 이에 속하여 논의될 수 있는 것은, 레빈이 말하는 J는 J기자가 편집에 사용한 자료들인 JQ(vor jahwist Quelle)와 J의 편집 JR(die jahwistische Redarktion)으로 구분되며, E를 독립 문서가 아니라 J를 후대에 편집한 것으로 보기 때문이다. 한동구, 「오경 형성성에 대한 최근 연구 동향」, 『구약논단』 3집 (1997년 8월), 160, 171.

46 H. Tervanotko, *윗글*, 5-8; U. Rapp, *윗글* (2012), 68.

47 N. K. Gottwald, *윗글*, 223-228.

48 기원전 8-7세기, 아시리아에 의한 북 이스라엘의 멸망 이후 남 왕국 유다의 상황은 성서에서 열왕기하와 역대기 하의 결론 장들에서 발견된다. 열왕기서는 이스라엘에 닥친 비극 즉, 궁극적으로 시드기야 시대에 결정적인 심판을 가져왔던 원인이 지속된 죄악 때문이라고 설명하기 위해 쓰인 신명기 역사의 일부이다. 그리고 8세기 예언자들의 글에서 당시의 역사 정황인 총격과 공포 그리고 재정비로서의 회개에 대한 강조를 파악할 수 있다. B. Oded, "Judah and the Exile", J. H. Hayes and J. M. Miller(ed.), *Israelite and Judean History* (London: SCM, 1977), 435-448.

대적으로 시행된 두 차례의 개혁은 국가의 위기 가운데 새롭게 정화하고 구심점을 공고히 하여 결속시키는 차원이 있고, 다른 한 편 정치적으로 권력을 집중시켜 지배를 강화하는 수단으로 삼는 측면도 있다. 알베르츠(R. Alibertz)는 이스라엘의 개혁이 단순히 종교적인 차원이 아니라 국가적이고 사회적인 차원을 포함한 광범위한 갱신이었다고 말한다.⁴⁹ 이 논문에서는 후자의 시각으로 조명하고자 한다.

오데드(B. Oded)는 당시 관습적이었던 산당 제의를 금지하고 예루살렘 성전을 유일한 제의 장소로 삼은 것은 곧 예루살렘에서 통치해 온 남 유다 왕조의 힘을 강화하려는 의도가 있었다고 말한다. 예루살렘 성전은 또한 왕실의 성소였고(암 7:10-13), 이것이 다윗왕조의 설립자들에 의해 건설되고, 그곳에서의 제의 역시 왕들에 의해 조직되고 관리되었던 것이 사실이다(대상 26:30-32).⁵⁰ 왕정 후기에 일어난 개혁은 곧 정치적 힘의 중앙집권화를 의미한다. 이스라엘은 아시리아, 이집트, 바벨론 제국들 사이에서 힘의 균형을 살피면서, 특히 아시리아의 세력이 약화되었을 때 개혁을 통한 국가 권력 강화와 집중을 시도하면서 위기를 극복하고자 했다. 문제는 히스기야 때부터 시작되어 요시야 시대에 강력하게 드러난 다윗 왕조의 강화에 대한 저항이 존재했다는 것이다. 개혁이나 권력 중앙화는 사회학적으로 구조가 바뀌는 변화를 초래하기 때문에 이해득실에 따라 필연적으로 찬반의 세력이 나뉘며, 권력을 강화하는 데 저항이 수반되기 마련이다.⁵¹

② 포로기 이후

남 유다를 멸망시킨 바벨론은 앗수르 시대로부터 잘 알려진 집단 이주를 시

49 라이너 알베르츠, 「이스라엘 종교사 I」 (강성열 옮김), (서울: 크리스찬 다이제스트, 2003), 448, 455. 원제는 R. Alibertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).

50 오데드는 이 중앙화를 통해 왕실궁전, 예루살렘 성전 그리고 지역적인 도시들 사이에 존재했던 유대관계를 견고히 하고 강화함으로써 왕의 권위 증대를 꾀했다고 본다. B. Oded, *윗글*, 439-450.

51 저항은 두 가지 계층에서 가능한데, 먼저는 지배계급의 독점적인 권력에 의해 억압받는 백성들의 저항이 있다. 두 번째는 권력 관계에서 실리를 따라 찬반이 발생하고 서로 간에 갈등하는 상황이다. 이동규, “요시야 개혁과 암 하아레츠: 요시야 개혁의 사회 정치적 이해”, 『구약논단』, 28집 (2008년 6월), 56.

행했지만 유배를 통해 빈 공간에 새로운 주민들을 이주시키지는 않았다. 포로기의 이스라엘 사회는 바로 남은 자들로 구성되었다. 바벨론은 그 땅에 남은 자들을 다스리기 위해 이스라엘 민족 중에서 지역 총독을 임명했고(왕하 25:12, 렘 39:9-10), 페르시아 제국 시대까지 이 방식이 지속되었다. 포로기 이후 팔레스타인 땅의 이스라엘 사회에서 실제적인 자치 권력과 지도력을 행사한 것은 종교 지도자들이었다.⁵²

페르시아 제국의 관심이 직접적으로 작용하지 않을 때 유대 지역은 자체 관리(self-governing)가 이루어졌다. 제국에 의해 임명된 총독의 임무는 재판의 판결을 내리는 것이었고, 페르시아 왕조의 국고를 위한 세금을 걷는 것이었다. 사회의 관리자로 총독 외에 백성들을 대표하는 모임이 있었는데, 이것은 후대 산헤드린의 전임자의 모습이었다. 페르시아 총독이 왕을 대신하는 것을 제외하고는, 유대 사회는 같은 구조적 조직이 존재했다.

포로기 이후 이스라엘 백성들은 해방에 대한 열망으로 가득했고(렘 23:5f; 겔 37:24; 사11:1; 학 2:23; 숙 4:6-9; 6:9-15) 지도자들은 두 가지 양상의 그룹으로 구분된다. 한동규는 이를 '새 성전 공동체를 형성하여 권력을 유지하려는 종래의 종교 지도계층'과 '해방의 전승을 회복하려는 집단'으로 구분했다.⁵³ 구체적으로 랍은 성전이 사라진 시대에 제사장 권력을 강화하는 일이 필요했는 것이라고 확신하고, 김은규는 '레위인을 포함한 제사장 그룹이 신권정치의 실세로 등장했다.'고 보았다.⁵⁴ 크게 볼 때, 왕정의 붕괴 이후 지도력이 재편성되어 종교 지도자들의 권력이 주를 이루는 상황에서도 여전히 해방을 염원하는

52 G. Widengren, "The Persian Period", J. H. Hayes and J. M. Miller(ed.), *Israelite and Judean History* (London: S. C. M. Press, 1977), 503-527.

53 한동규, "구약성서와 고대 이스라엘 역사에 나타난 리더십", 『현상과 인식』 28, 4 (2004년 12월), 201.

54 U. Rapp, 윗글(2012), 74-75; 김은규, "페르시아 제국 시대에 구약성서의 오경은 신권정치의 관변 경전인가?", 『종교연구』 68 (2012년 9월), 174.

입장과 권력을 강화하려는 입장이 공존했음을 알 수 있다.

(3) 권력 강화에 의한 본문 편집

① 왕정 후기

좀 더 세밀하게 권력 강화의 과제 아래 이루어진 민수기 12장의 편집을 논해 보자. 이는 광야에서 모세의 권위는 강화되고 미리암은 형벌로 끝나는 정황에 대한 것이다. 개혁을 통해 예루살렘 중앙화를 꾀하는 가운데 민수기 12장과 같이 저항과 도전을 담고 있는 서사는 부정적으로 취급되었을 것이다. 특별히 요시아의 개혁은 드 베테(de Wette)가 신명기의 오랜 형태라고 본 율법 책을 통해 이루어진 것이었다. 개혁에 사용된 신명기 법은 저주와 위협을 포함하고 있다(왕하 22:16; 대하 34:24). 법적 기반은 순용하지 않을 경우에는 보응이 있다는 것을 말해주는 것이기도 하다.⁵⁵ 중요한 것은 율법을 통한 권력 집중을 피하는데 있어서 율법을 받아 전달한 모세라는 인물의 중요성이 더욱 부각되었을 것이라는 점이다.⁵⁶ 그리고 권력을 강화하는데 있어서 그 권위에 저항하는 집단이나 세력은 저지해야 할 대상이 된다. 더구나 모세의 선지자 직분과 관련해서 계시 수여의 독점을 문제 삼아서 권위에 대한 도전이 되는 미리암의 서사는 더욱 그러했을 것이다. 모세는 율법을 받고 전달한 자일 뿐 아니라 선지자의 대표로서 제시된다(신 18:15).

이러한 맥락에서 민수기 12장 편집이 이루어졌다고 볼 때, 모세의 권위에 도전하는 미리암은 권력에 도전하는 많은 세력에 대한 간접적 방식으로 억압되고 이를 통해 도전을 불허하는 의지가 표명되고 전해졌을 것이다.

55 김은규, 「구약속의 종교권력」(서울: 동연, 2013), 211.

56 이스라엘은 기본적으로 아훼와의 계약을 중심으로 질서를 세워나갔지만 왕정 수립 이전에 사법 기반이 마련되지는 않았고 미흡한 상태였던 것으로 파악된다. 사사기는 당시 이스라엘에 왕이 없어 자기 소견대로 했다고 하는데(삿 21:25), 윌슨은 씨족이나 부족의 단계에서 법을 제정하는 것은 어려웠다고 말한다. 로버트 윌슨, 「사회학으로 읽는 구약성서」(유윤중 옮김), (서울: 킹덤북스, 2011), 65. 원제는 R. Wilson, *Sociological Approaches to the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1984). 왕정 수립과 함께 시작되었을 사법적 기반은 요시아 시대에 이르러 율법 책 발견과 그 권위 있는 책을 통한 강력한 개혁으로 절정에 이르고 본격적으로 체계화되었다고 본다.

② 포로기 이후

포로기 이후의 배경 아래 민수기 12장의 편집 목적을 추론하는 스펠링의 설명은 설득력이 있다. 그에 의하면 편집의 목적은 '오직 모세의 예언만이 신뢰할 만한 것'이라는 메시지를 주는 데 있으며 '개인적으로 일어나는 예언들은 따르지 말라'고 경고하는 데 있다.⁵⁷ 물론 포로기 이후 사는 이들은 더 이상 모세에게서 예언을 구하지는 않았다. 여기서 모세의 예언이 가리키는 실제적인 대상은 모세의 예언이 담긴 '기록된 토라'(written Torah)이며, 이것의 권위를 강조하는 배경에서 본문이 편집된 것이다. 포로기 이후에 '기록된 토라'를 강조해야 할 권력 집단의 존재를 추정해 볼 수 있다. 재편성된 지도 계급인 종교 지도자들 중에 페르시아 제국에서 파견된 에스라와 느헤미야는 율법을 토대로 지도력을 발휘했다. 포로기의 통치는 페르시아 제국이 허락한 사법적 기반인 동시에 기록된 모세의 법에 의한 것이었다.⁵⁸

한편 종교 지도자들과 예언자 그룹을 함께 고려한 캐롤의 해석은 다음과 같다. 민수기의 광야의 저항 보도는 곧 포로기 이후 종교 지도자들에 대한 거절, 포로기 이후 예언자들의 소리에 대한 저항을 반영한다는 것이다.⁵⁹ 명확한 것은 민수기 12장에서 권위를 세우고 있는 모세의 지도력 대부분이 후대 이스라엘의 어떤 직무와 역할을 정당화시키는 일과 관계되어 있다는 점이다.⁶⁰ 왕정 후기와 마찬가지로 포로기의 역사 정황에서도 민수기 12장은 모세와 모세의 율법을 세우고 그에 대한 일체의 저항을 억압하는 방향 아래 편집되었다.

57 S. D. Sperling, *유태*, 54-55.

58 아닥사스다의 조서에 의하면, 에스라는 하나님의 율법에 따라 유다와 예루살렘에 관한 형편을 살필 과제를 가지고(스 7:14) 예루살렘에 파견되었다. 에스라가 바벨론으로부터 가지고 간 율법의 정체성(The identity of Ezra's law-book)은 확정되지 않았지만, 확실한 것은 포로기 이후 이스라엘 사회는 모세의 법으로서 강력하게 자리매김한 율법이 통치의 기준과 삶의 규범으로 제시되어 있었다는 것이다. 포로기의 통치법은 페르시아 제국이 허락한 사법적 기반이며 동시에 기록된 모세의 법이라고 할 수 있다. G. Widengren, *유태*, 489-538. 한편, 이영미는 포로기 이후에 석하는 예언자 전통과 예언자의 입지를 설명한다. 이영미, *유태*, 48-49.

59 캐롤은 포로기에 지난 이스라엘의 역사를 회고하면서 '예언자들을 거부한 역사'로 표현한 예레미야 본문(렘 7:25-26)을 예로 든다. R. P. Carroll, *유태*, 197.

60 갓월드는 특별히 모세가 중요하게 자리 잡은 계약 전승과 율법 전승들은 후대 이스라엘 집회에서 계약문을 낭독하거나 법 규정을 공포하는 가운데 생겨난 것이라고 보았다. N. K. Gottwald, *유태*, 224-328.

4. 권력 강화를 위한 억압과 해방 전승의 쇠퇴

1) 권력 강화와 미리암 형벌

(1) 미리암의 발언

민수기 12장을 ‘권력을 강화하기 위한 방편으로 일체의 저항을 억압하는 정황 아래 편집된 본문’으로 볼 때 미리암의 행동과 그녀에게 내려진 형벌은 어떻게 재해석 될 수 있는가? 본문을 보면, 모세의 지도력에 문제를 제기한 미리암의 항거는 일방적인 형벌로 다루어졌고 제기된 문제에 대한 조절이나 해결 모색은 없었다. 그러나 미리암의 발언이 정당성을 지니고 있지는 않은지, 모세의 지도력에는 어떤 문제가 없었는지, 그리고 아론의 행동이나 미리암을 기다린 백성들의 행동이 무엇을 의미하는지에 대해서 생각할 필요가 있다.

먼저 미리암의 발언에 대해 살펴보자. 코츠가 언급한대로 민수기 본문 자체가 모세에게 초점을 맞추어 편집되었기 때문에⁶¹ 미리암의 말과 주장을 파악하는 것이 쉽지는 않다. 그러나 대부분의 번역은 이미 문제의 원인을 미리암에게 두고 있음을 확인할 수 있다. 본문 1절의 **וְאִמְרָה**(다바르 베/~에게 말하다)에 대한 번역이 대부분 ‘모세를 거스려’ 또는 ‘비방하여’ 말하는 것으로(speak against) 되어 있다. 이 표현은 기본적으로 ‘~에게 말하다’는 의미이며, 2절과 8절에서도 같은 표현이 나온다. 그런데 미리암을 주어로 하는 경우에서는 그 발언이 모세에 대한 ‘비방이나 대적’의 의미로 해석된 것이다.⁶²

미리암의 발언을 도전이 아니라 예언자적 독점에 대한 정당한 문제 제기로 볼 가능성은 없는가? 미리암은 출애굽 공동체의 지도자 중 한 사람으로서 지도력에 대한 백성들의 불만을 대언한 것이었는지 모른다. 미리암이 대변하는 역할을 감당하는 것은 성서에서 낯설지 않다. 흔히 출애굽기 2장에서 그녀의

61 G. W. Coats, "Humility and Honor: A Moses Legend in Number 12", David J. A. Clines, David M. Gunn and Alan J. Hauser(ed.), *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature* (JSOTSup 19; Sheffield: JSOT Press, 1982), 97-107.

62 I. Fischer, 윗글, 161-162. 한국어 성경의 경우 전치사의 의미를 살리기보다는 동사 사용에서 ‘비방하다, 비난하다’ 등으로 해석 방향을 표현하고 있다.

활약은 '마치 아무도 듣지 못하는 갈대 상자 안에 있는 어린 생명의 부르짖음을 듣고 지키고 있다'가 결정적인 순간이 되었을 때 대언한 것'처럼 해석되기도 한다(출 2:7).⁶³

서명수는 미리암이 여성 공동체의 입장을 대변했을 가능성에 대해 설명한다. 본문의 배경이 광야의 공동체가 행진을 감행하면서 전투를 대비하여 조직화 되는 상황이라고 할 때, 조직의 평등 구조가 남성 중심으로 변모해 가는 것에 문제의식을 느낀 미리암이 공동체의 수평적 구조를 주장하고 소외되어 가는 여성들의 입장을 대변한 것이라는 말이다.⁶⁴ 엑섬 역시 이러한 가능성을 배제하지 않고 오히려 미리암이 지녔던 리더십의 표출로 본다. 미리암이 백성을 대변할 만큼 충분한 권위가 있었기 때문에 문제를 제기할 수 있었다고 파악하는 것이다.⁶⁵ 미리암의 발언은 모세와의 개인적인 갈등이 전제된 것이거나 미리암 개인의 불만이 표출된 것으로 보이지 않는다. 이 문제를 놓고 '미리암의 말과 행동은 권위에 대한 도전이었기 때문에 형벌로 귀결되었다.'라는 식으로 설명하는 것은 정당하지 않고 일방적인 해석이다.

(2) 미리암의 형벌

민수기의 최종 본문은 야훼의 현현과 계시를 통해 미리암에게 진노와 형벌이 내려지는 것으로 마무리되어 있다(민 12:6-8). 야훼 현현의 상징인 구름이 장막 위에서 떠나자 미리암은 병에 걸려 눈과 같이 희게 된다. 미리암이 병에 걸렸다는 표현은 두 번 반복되는데, 그때마다 감탄사(interjection) 'הִנֵּה'(히네/

63 이러한 대언의 역할은 민수기 12장에서 드러나는 미리암의 직언과 비교될 수 있다. 권력자 앞에서 아이의 생명을 위해 위험을 무릅쓰고 대언하던 미리암은 광야에서도 모세의 독점 권력에 대해 항거하고 직언하는 일관성을 보여 준다. P. Trible, *읽글*, 14-25.

64 서명수, *읽글*, 79-96.

65 C. J. Exum, "Mother in Israel: A Familiar Figure Reconsidered", L. M. Russell(ed.), *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1985), 80-82. 갓월드는 초기 이스라엘 사회에서 여성의 역할에 대해 우리가 알고 있는 지식이 제한되어 있으며 전승의 현재 상태가 여성의 사회참여가 실패한 것 같은 인상을 주면서 사실을 은폐하고 있기 때문에 세심한 주의를 기울여야 한다고 말했다. N. K. Gottwald, *읽글*, 276.

보라)가 사용되었다. 이에 10절을 사역해 보면, “구름이 장막에서 떠났다. 그런데 보아라! 미리암이 악성 피부병에 걸려 눈과 같이 희다.”⁶⁶ 그리고 아론이 미리암을 (향해 돌아) 보았다. 보아라! 그녀가 병에 걸렸다.”와 같다. 여기서 미리암이 저주를 받아 얻게 된 병에 대한 규명이 간단하지 않다.

병의 증상이나 격리 기간이 정확히 일치하지는 않지만 미리암에 대한 묘사는 레위기의 규정을 연상시킨다(레 13:48, 29-34). 미리암의 병은 오랜 동안 한센 병으로 번역되고 죄에 대한 형벌로 이해되었다.⁶⁷ 그러나 어떤 병명과도 정확히 상응하지 않는 미리암의 병은 일종의 피부병(scale disease)으로 볼 수 있다. 기본적으로 히브리어 צָרַע(짜라/피부병)는 성서에서 사용될 때, 무생물의 변색(discoloration in inanimate objects)과 아울러 다양한 피부 질환을 가리킨다. 알렉산더 이전 시기에는 명칭이 알려지지 않았던 한센병(Hansen's Disease, leprosy)을 미리암의 병명으로 보기는 어렵다.⁶⁸

또한 병의 원인을 죄로 보는 견해를 수용하지 않는 싱켈(von Dirk Schinkel)은 이 병을 출애굽기 4장 6-7절과 비교했다. 미리암의 병을 죄에 대한 형벌이 아니라고 주장한 그는 두 본문(민 12:1-15 & 출 4:6-7)에 모두 등장하는 צָרַע(짜라/피부병)를 동일한 현상으로서 분석했다.⁶⁹ 그리고 미리암의 병을 모세가 경험했던 것처럼 변모할 가능성이 있는 일시적인 것, 회복을 전제로 한 것으로 보았다. 그러나 미리암의 경우는 모세에게 일어났던 일처럼 확신을 주거나 권위를 세우주기 위한 표적이 아니었다는 점에서 설득력을 잃는다.

미리암의 병은 죄의 결과라기보다는 사회적 형벌의 의미를 갖고 있는 것으로

66 미리암이 모세의 검은색 피부를 가진 아내를 비난했다고 흰색 악성 피부병이 발한 것이 아니다. 이런 설명을 제시하는 립비들의 주석에 대해 다음을 참고하라. Moshe Reiss, 윗글, 187. 질병의 색(color) 묘사로 인해 크로스 역시 구스 여자의 검은 피부가 함축적인 의미를 가진다면 미리암이 병으로 인해 하얗게 된 것은 아이러니한 형벌이라고 말할 바 있다. M. Cross, 윗글, 203. 그러나 미리암의 병은 구스 여자와는 무관한 것이다.

67 D. Wright and R. Jones, "Leprosy", *ABD* 4 (New York: Doubleday, 1992), 277-282.

68 J. Milgrom, *Leviticus 1-16* (AB 3; New York: Doubleday, 1991), 768-889.

69 "여호와께서 또 그에게 이르시되 네 손을 품에 넣으라 하시매 그가 손을 품에 넣었다가 내어보니 그의 손에 나병이 생겨 눈 같이 된지라. 이르시되 네 손을 다시 품에 넣으라 하시매 그가 다시 손을 품에 넣었다가 내어보니 그의 손이 본래의 살로 되돌아왔더라"(출 4:6-7)

로서 질병의 발발 이후에 내려진 조치를 보면서 해석해야 한다. 본문의 흐름을 보면 צַרַר(짜라/피부병)로 시작해서, 침 뱀음 당함, 시체 취급, 마지막에 추방과 격리로 미리암의 상(figure)이 부정적으로 묘사된다. 침 뱀음에 대한 언급은 명예 훼손과 수치의 표시로서 이해된다(신 25:9, 욥 30:10, 사 50:6).⁷⁰ 칠 일 동안 진영 밖으로 추방된 것은 곧 사회적 영향력의 박탈을 의미한다. 미리암은 더 이상 그 사회 안에서 거할 자리가 없는 처지가 되었다. 갓월드가 지적한 대로 이는 '미리암의 지도력 박탈'뿐 아니라 '여성들의 사회적 영향력 제한'에 대한 조치로 볼 수 있다.⁷¹ 엑섬은 '진영'이 상징하는 질서, 특히 가부장적 질서 밖으로의 추방을 상징하기 때문에 "미리암은 추방으로 인해 타인이 되었다."고 평가한다.⁷²

미리암은 예언의 서열을 알지 못하고 동등성을 주장해서 징벌을 받은 것이 아니라,⁷³ '가부장적 위계질서의 희생',⁷⁴ 한 여성의 지도력이 '주변화되고 추락하는 과정'⁷⁵을 보여주고 있다. 미리암은 권력 관계 아래 지도력에 대한 사회적 처벌을 받았다.⁷⁶ 엑섬은 이 '미리암 지우기'가 모세의 단독 지도력에 위협적인 요소를 지우는 작업의 일환이었다고 꼬집는다. 그리고 이 작업을 통해 모세와 미리암의 지도력이 분명하게 상하 수직 관계로 정리되고 모세의 단독 지위 강화가 이루어졌다고 말한다.⁷⁷

70 S. D. Sperling, ㄹ긔, 45.

71 N. K. Gottwald, ㄹ긔, 227-228.

72 C. Exum, ㄹ긔 (1983), 86.

73 로버트 윌슨, ㄹ긔, 155-156. 미리암 형벌에 대한 윌슨의 해석은 권력 관계와 후대 편집에 대한 고려가 없이, 편저자가 원하는 그대로의 것으로서 표면적이고 교훈적이다.

74 이경숙, ㄹ긔, 182.

75 이영미, ㄹ긔, 43-69.

76 터바노트코는 민수기 12장에서는 자세하게 다루고 있는 미리암의 병에 대한 언급이 포로 이후 문헌에서는 그녀에 대한 다양한 재 진술에도 불구하고 확인되지 않는다는 점을 지적한다. 이에 민수기 12장 사건이 실제로는 잘 알려진 사실은 아닐 수 있다고 본다. H. Tervanotko, ㄹ긔, 85-90.

77 C. Exum, ㄹ긔, 86.

2) 해방 전승⁷⁸ 쇠퇴

(1) 민수기 12장 해방 전승의 쇠퇴와 지속

미리암이 제기한 문제의 발언은 ‘단지 ~ 하나?’(קַרְקַר, 하라크/단지 ~하나?), ‘진정으로(אִם, 아크/참으로) 그러냐?’ 하는 강한 어조의 항거였다. 그것은 ‘야훼가 우리와도 말씀하지 않느냐?’(12:2)는 반문이 보여주듯이 모세가 독점하고 있는 지도력에 대한 문제 제기였다. 그러나 민수기의 최종 본문은 모세의 권위를 강조했고⁷⁹ 이로 인해 미리암이 담지하는 출애굽의 해방 정신은 권위와 권력 아래에서 억압되었다. 민수기 12장은 일체의 저항을 허락하지 않는, 권위적 메시지를 전달하는 본문이 되었다. 미리암이 형벌을 받고 추방된 것은 상징적으로 해방과 평등 정신의 훼손을 의미한다.⁸⁰

그러나 반면 그녀의 정당함을 지지하는 입장들이 존재한 것을 알 수 있다. 처음에 앞장서서 문제를 제기한 미리암의 뒤에는 아론이 함께 있었다. 결과적으로는 아론과 미리암이 분리되고 형벌은 미리암에게만 내려지지만, 본문을 보면 ‘וַאֲהֲרֹן וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל’ (바 테다베르 미르얌 베이아하론/그리고 미리암과 아론

78 민수기 본문에서 해방 전승의 쇠퇴를 논하기 전에 미리암이 담지하고 있는 해방 정신에 대해 간략하게 언급해보자. 출애굽 해방의 지도력에 대해서 가장 잘 드러내주는 출애굽기 15장 미리암의 노래와 춤(출 15:20-21)은 이집트를 비롯한 고대근동 여사제들의 수행과 비교될 수 있다. 이집트 제사장들은 이집트의 지혜 사상이 질서와 조화를 강조함으로써 제국의 지배 권력을 옹호하고 유지하게 하는 데 일조했다. 파라오는 신의 대리자로서 왕정 내의 모든 땅을 소유할 수 있는 권한이 있었을 뿐 아니라, 이집트에서 이 지배 구조는 영원히 유지되는 것으로 인식되었다. 그러므로 한 번 노예는 영원히 노예로 사는 것이 당연한 일이었다. 이것은 출애굽 공동체가 저항한 제국의 모습이며 그들이 선택한 야훼 신앙과 그들을 선택한 야훼와의 극명한 대조점이다. 여성지자 미리암은 ‘지혜와 인식을 강조하면서 사회 유지의 기능을 담당하고 왕조의 전통을 확증해두던’ 이집트 예언자들과 달리 오히려 그 억압을 뚫고 나와 해방과 승리를 허락한 야훼를 향해 찬양하고 춤을 추며 백성들을 인도했다. Dietrich Wildung, *Egyptian Saints* (New York: New York University Press, 1977), 1-8; Robert R. Wilson, *유태교* (1980), 124-125.

79 서열 정리나 미리암에 대한 형벌 이외에도 모세를 다른 선지자들과 구별하기 위해 오직 모세만이 야훼가 비유(riddles)를 사용하지 않고 대면하는 선지자로 강조되었다. 스펀링은 이 표현을 뛰어난 전략(brilliant strategy)이라고 말한다. 예언자가 꿈이나 비유를 통해 계시를 받는 경우에는 그에 대한 해석이 요구되고 해석에 따라 그 계시는 거짓이 될 수도 있다. 그러나 모세와 같이 직접적으로 계시를 받게 되면 어떤 해석도 필요하지 않게 된다. S. D. Sperling, *유태교*, 52-54.

80 M. T. Waker, “Mirijam: Kritischer Mut einer Prophetin”, K. Walter(ed.), *Zwischen Ohnmacht und Befreiung* (Freiburg: Herder Verlag, 1988), 44-52; 최우혁, “해방을 노래한 예언자 미리암”, 한국여성신학자협의회 편집, 『새롭게 읽는 성서의 여성들』 (서울: 한국여성신학자협의회, 1990), 65-75.

이 말했다.) 모세에게 항거한 것은 두 사람이었다.⁸¹ 다시 말해서, 권위 독점에 대한 저항에 있어서 미리암과 아론이 힘을 모았고 미리암이 아론보다 주도적이었다. 시작과는 다르게 아론 역시 모세와 같이 후대에 가서 강화되고 특정 권력 집단을 대표하게 되지만 여전히 다른 지지자들이 남아 있다.

미리암의 추방 앞에서 백성들은 추방 기간 동안 마음을 같이 하면서 그녀의 복귀를 기다렸다(민 12:15). 그녀의 입장에 동의하거나 형벌이 부당하다고 느낀 것이다.⁸² 미리암은 백성들을 대변해서 강화된 지도력을 향해 일침을 가했고, 미리암을 기다린 백성들은 그녀에 대한 암묵적 동의와 그녀에게 내려진 부당함에 대한 무언의 저항을 한 것이다. 슬러는 이 사건이 미리암의 가려지지 않는 지도력을 말해주는 중요한 성서의 증거라고 본다.⁸³ 이 상황에 대해 트리블은 '이스라엘 백성들은 그 무엇도 상관하지 않고 그녀의 고난의 때에 외면하지 않았다.'고 설명한다.⁸⁴ 출애굽의 미리암이 견지한 해방 정신은 이러한 백성들과 지지자들을 통해 전승되었을 것이다.

(2) 민수기 12장 이후 해방 전승의 쇠퇴와 지속

민수기 12장의 편집 의도에서 시야를 넓혀 본문 이후 이어진 '해방 전승의 쇠퇴'와 '지속'의 양가적 측면을 추적해 볼 수 있다. 일반적으로 민수기 12장을 암시하는 본문으로 취급되는⁸⁵ 신명기 24장 9절은 "하나님이 미리암에게 하신 일

81 이 문장의 복수 주어와 단수 동사의 사용에 대해 게세니우스(H. F. Wilhelm Gesenius)의 문법에 따르면, 이러한 방식으로 사용된 동사의 성(gender)과 수(number)는 대표적인 우선순위를 담당하는 주체(primary active party)에 의해 결정된다고 볼 수 있다(창 31:14, 출 15:1, 사 5:1, 예 9:29). S. D. Sperling, *유타*, 48. 레이스도 이것은 미리암이 앞서 발의(initiative)하고, 아론은 그녀를 따르는 입장이었다고 본다. M. Reiss, *유타*, 186.

82 Claudia V. Camp, *Wise, Strange and Holy: The Strange Woman and the Making of the Bible* (Sheffield Academic Press, 2000), 227-278.

83 E. Schuller, *유타*, 180-181. 싱켈 역시 민수기 12장 15b절이 출애굽에서 미리암이 실제로 중요한 역할을 감당했다는 것을 보여주는 본문이라고 동일한 견해를 피력했다. 아울러 싱켈은 이에 대한 또 다른 성서적 증거로서 출애굽의 3인의 지도력 그룹을 말하는 미가서 6장 4절을 참고하라고 말한다. von Dirk Schinkel, *유타*, 99-101.

84 P. Tribble, *유타*, 21-25.

85 R. J. Burns, *Has the Lord Indeed Spoken Only Through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 106; Mercedes García Bachmann, "Miriam, Primordial Political

을 기억하라”고 말한다. 신명기 본문은 레위기 13-14장에 대한 염두와 미리암의 질병에 대한 전승(민 12장)이 결합되어 있으며 민수기 12장이 제공하는 경계를 이어가고 있다. 터바노트코는 본문에 나온 ‘기억하라’는 동사와 ‘이집트에서 나오던 길에’라는 시점이 말해주듯이 미리암이 출애굽과 관련해서 중요한 역할을 감당했고 그 역할이 의미 있었기 때문에 일단 그녀를 부각시키면서 하고 싶은 말을 전하고 있다고 보았다.⁸⁶ 여기서 본문이 전하고자 하는 메시지는 ‘광야의 미리암과 같은 행동과 입장은 권력에 대한 도전으로 취급하겠으며 그것은 야훼의 진노를 사는 일이다.’라는 경고일 것이다. 민수기 12장을 통해서 본 미리암에 대한 부정적 묘사와 출애굽 해방 전승의 쇠퇴는 브루그만(W. Brueggemann)이 이스라엘 역사 속에 흐른다고 말한 ‘두 개의 전승 궤도’ 개념에서 설명된다. 그에 따르면 이스라엘은 야훼에 대한 두 가지 인식을 갖고 있는데, 하나는 그들의 중요한 역사적 경험에서 비롯된 출애굽 해방의 전승이다. 이 맥락에서 본 신(神)에 대한 인식은 ‘하나님은 억압에 저항하며 자유를 위해 투쟁하는 자들을 인도하는 신이다.’라는 것이다. 다른 맥락은 해방이 아닌 법과 지배에 대한 인식을 말한다. 이에 따라 신은 견고한 법적 기반으로 다스리며 도전을 불허하는 모습으로 인식된다. 이스라엘 사회는 이러한 두 전승의 맥이 흐르는 사회였다.⁸⁷ 미리암에 대한 성서의 묘사와 역사적 맥락의 권력 구조는 해방 전승을 억압하면서 지배를 강화하고 도전을 불허하려는 편집 의도를 보여준다.

레이스는 의미 있는 질문을 제기한다. “모세는 여호수아가 계승하고, 아론은 엘르아살이 계승했는데, 누가 미리암을 계승했는가?”⁸⁸ 이 질문은 미리암이

Figure in the Exodus”, Irmtraud Fischer(ed.), *Torah, The Bible and Women series* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 367.

86 H. Tervanotko, *윗글*, 68.

87 문희석, 「모세의 해방의식」(서울: 양서각, 1985), 41. 브루그만은 하나님의 섭정을 자처하는 왕들과 달리 하나님은 걱정과 파토스(pathos)를 통해 자신을 드러내시고 예언자들의 정신이 이를 보여준다고 말한다. W. Brueggemann, “A Biblical Perspective on Hunger”, *ChrCent* 94 (1977), 1136-1141.

88 레이스는 이 질문을 던진 후, 미드라쉬에 등장하는 미리암의 가족 관계에 대한 주석들을 소개한다. 미드라쉬에 의

출애굽 당시 모세와 아론과 동등하고 직접적인 영향력을 지닌 해방 공동체의 지도자였지만 그 이후에 세 사람의 전승이 다르게 취급되어 간 왕정사와 편집 역사를 생각하게 해준다. 그러나 미리암 지우기와 해방 전승 억압의 과정에도 불구하고 예언서에서 가서 그녀가 다시금 출애굽의 지도자로 부상하는 본문을 만나게 된다(미 6:4).⁸⁹ 출애굽의 해방 사건을 토대로 시작하여 그 역사적 고백을 안고 있는 이스라엘은 시대마다 재편성되는 권력 구조의 억압 가운데서도 출애굽의 해방 전승을 이스라엘 정신의 광맥으로 이어나갔다. 그리고 여선지자 미리암 전승 역시 훼손되었으나 사라지지 않고 이어졌다.

5. 결론

이 논문은 출애굽의 여선지자 미리암에 대한 성서의 본문들이 상충하는 것에 주목하고 특별히 광야의 미리암(민 12:1-15) 표상에 대해 의문을 갖고 재구성을 시도한 것이다. 주된 논의는 권력 강화를 위해 미리암의 상(figure)이 훼손되고 출애굽 해방 전승이 쇠퇴하지만 사라지지 않고 이어지는 측면에 대한 것이다.

본문의 맥락은 광야 전승에 속하며, 출애굽 이후 공동체의 지도력이 형성되고 조직 정비가 이루어지는 시점에 있다. 그리고 모세의 지도력에 대한 문제

하면 미리암은 홀과 결혼하여 자녀들을 낳는다(Sotah 11b-12a). 그리고 이들이 바로 다윗의 조상이다. 출애굽기 17장 10절에서 홀은 이말렉과의 전쟁에서 모세의 손을 들어준 사람이지만, 미드라쉬에서 홀은 아론과 함께 공동 리더로서 모세가 시내 산에서 십계명의 돌판을 받는 40일 동안 이스라엘을 지도한 사람이다(Rabbah 41:7, 48:3). 홀은 그때 금송아지 숭배를 반대하여 백성들에게 살해를 당한다. 그리고 홀의 아들 브살렐이 광야에서 성막을 짓는 장인의 역할을 하게 된다. 구약성서에서 간단하게 매듭짓고 전해주지 않는 미리암에 대해, 그녀의 강력한 전승으로 인해 미드라쉬는 역사의 중요한 지점에 미리암과의 관계를 맺고 싶어 한다는 것이다. M. Reiss, *읽을 글*, 188.

89 물론 전반적으로 '소외되고 억압받는 이들을 해방시킨 야훼의 신앙'은 출애굽 이후에도 약자를 보호하는 정신으로 이어지고 있었다(출 22:21-23). 물론 율법에서도 출애굽 해방의 정신을 이어받은 조항들이 있다. 콘(J. H. Cone)은 출애굽 사건과 계약 체결을 통해 야훼가 역사적인 신이라는 점과 놀린 자의 해방을 위한 능력이 있어서 그것을 계시를 통해 보여주었음을 알 수 있다고 출애굽의 해방 정신을 설명한다. James H. Cone, *God of the Oppressed* (New York: The Seabury Press, 1975), 63-65. 민영진은 레위기 25장 8-55절의 희년 법이 출애굽 신앙의 신학적 기초를 이루고 있다고 말한다. 민영진, "희년의 의미", 『기독교 사상』, 283집 (1982년 1월), 16-25.

제기가 대두되고 격화되는 지점에 있다. 본문의 편집과 최종 상태는 후대의 삽입, 중복의 흔적, 의도적으로 세 사람의 서열을 확정하는 이름 배치 등과 야훼의 평가와 형벌 조치를 통해 ‘모세만이 야훼의 형상을 보고 은밀한 말이 아닌 직접적인 대화를 하는 존재로서 다른 선지자와는 다르다.’는 것을 강조하는 것으로 마감되었다. 모세의 권위를 세우고 미리암을 권위에 도전하여 형벌을 받은 자로 묘사하는 본문은 그 편집 시기에 따라 권력 관계가 맞물려 있었다.

본문의 편집 시기로 추정되는 시기 중 왕정 후기의 경우, 남 유다는 북 이스라엘의 멸망 앞에서 국가 존립에 대한 위기를 느끼고 문화적 변혁을 도모해야 할 필요 아래 있었다. 이에 따라 정치적으로 권력을 집중시키고 지배를 강화하면서 도전을 불허하고 해방의 가치를 억압하는 상황 아래 본문의 편집 의도를 파악할 수 있다. 포로기 이후의 경우, 토라를 중심으로 재편된 종교 권력의 강화를 위해 민중적 예언 전승이 억압되는 상황 아래 본문 편집을 해석할 수 있다. 이에 연구자는 출애굽 해방의 원형을 내포하고 있는 미리암과 미리암 전승이 후대의 본문(민 12장) 편집에서 형벌과 추방으로 억압되고 쇠퇴되었다고 주장한다.

민수기의 미리암과 달리 정의를 외치는 미가서의 미리암은 출애굽의 지도자로서 재부상하면서 해방과 평등의 가치를 이어간다. 뿐만 아니라 유대 전승을 통해 미리암 전승이 살아있는 현상을 볼 때 미리암이라는 여성 지도자가 담지하고 있는 해방의 가치는 이스라엘 사회에서 사라지지 않고 이어졌음을 알 수 있다. 오늘날도 지배 권력을 강화하는 경향의 성서 해석과 움직임은 해방을 지향하고 권력 독점을 경계하는 입장과 공존하고 있다. 미리암의 이름은 후자의 자리에 서서, 가려졌으나 영향을 끼치고 있는 모든 기독교 지도자들의 이름이다. 해방과 평등을 향한 출애굽의 구원사는 계속되고 있다.

6. 참고문헌

김민정, “민중적 여성 지도자 미리암의 재부상: 미가 6장 4절을 중심으로”, 「신

www.kci.go.kr

- 학사상」183 (2018), 353-388.
- 김래용, 「미가서에 나타난 미쉬파트와 셰에리트」, 「구약논단」57 (2015년 9월), 10-37.
- 김은규, 「구약속의 종교권력」(서울: 동연, 2013).
- _____, 「페르시아 제국 시대에 구약성서의 오경은 신권정치의 관변 경전인가?」, 「종교연구」68 (2012), 164-194.
- 라이너 알베르츠, 「이스라엘 종교사」(강성열 옮김), (서울: 크리스찬 다이제스트, 2003). 원제 Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil I: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).
- 로버트 윌슨, 「사회학으로 읽는 구약성서」(유윤중 옮김), (서울: 킹덤북스, 2011). 원제 Wilson, R., *Sociological Approaches to the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1984).
- 문희석, 「모세의 해방의식」(서울: 양서각, 1985).
- 민영진, 「희년의 의미」, 「기독교 사상」283 (1982), 16-25.
- 베르너 H. 슈미트, 「구약성서입문 I」(차준희/채홍식 옮김), (서울: 대한기독교서회, 2000). 원제 Schmidt, Werner H., *Einführung in das Alte Testament* (Berlin: Walter de Gruyter, 1995).
- 서명수, 「미리암의 저항과 도전」, 「신학논단」29 (2001), 79-96.
- 에리히 쟁어, 「구약성경 개론」(이종한 옮김), (서울: 분도출판사, 2012). 원제 Zenger, E., *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 6., durchgesehene Auflage 2006).
- 이경숙, 「출애굽의 여성 지도자 미리암」, 「기독교사상」37, 4 (1993), 179-186.
- 이동규, 「요시아 개혁과 암하아레츠: 요시아 개혁의 사회 정치적 이해」, 「구약논단」28 (2008년 6월), 49-66.
- 이영미, 「추락하는 것에도 날개는 있다: 여성 지도자 미리암을 회상하며」, 「신학연구」56 (2010), 43-69.

- 이운경, “여성 승전가의 여론 형성 기능”, 『구약논단』 63 (2017), 165-189.
- 장성길, “미가서의 최근 연구 동향과 전망”, 『개혁논총』 20 (2011), 195-221.
- 차준희, “예언서의 윤리사상: 미 6:6-8을 중심으로”, 『한국기독교신학논총』 55, 1 (2008), 55-78.
- _____, “거짓 평화와 참 평화: 미가 4장 1-5절을 중심으로”, 『구약논단』 70 (2018년 12월), 156-178.
- 최우혁, “해방을 노래한 예언자 미리암”, 한국여신학자협의회 편집, 『새롭게 읽는 성서의 여성들』 (서울: 한국여신학자협의회, 1990).
- 크리스토프 레빈, 『편집자 야훼기자』 (원진희 옮김), (서울: 한우리, 2006). 원제 Levin, Christoph., *der jahwist* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).
- 한동구, “구약성서와 고대 이스라엘 역사에 나타난 리더십”, 『현상과 인식』 28, 4 (2004), 187-207.
- _____, “오경 형성에 대한 최근 연구 동향”, 『구약논단』 3 (1997년 8월), 154-75.
- Amit, Y., *History and Ideology: Introduction to Historiography in the Hebrew Bible* (Sheffield: Sheffield Academy, 1999).
- Bachmann, M. G., “Miriam, Primordial Political Figure in the Exodus”, Irmaud Fischer(ed.), *Torah, The Bible and Women series* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011).
- Bietenhard, S., “Micah: Call for Justice-Hope for All”, L. Schottroff, M. T. Wacker, and M. Rumscheidt(ed.), *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012).
- Braun, R. L., *1 Chronicles* (WBC 14; Waco, Texas: Word Books, 1986).
- Brueggemann, W., “A Biblical Perspective on Hunger”, *ChrCent* 94 (1977), 1136-1141.
- _____, “‘Impossibility’ and Epistemology in the Faith Tradition of Abraham and Sarah (Gen. 18:1-5)”, *ZAW* 94 (1982), 615-634.

- _____, *The Prophetic Imagination* (Fortress Press, 2001).
- Brueggemann, W. and H. W. Wolff, *The Vitality of Old Testament Traditions* (Atlanta: John Knox, 1982).
- Budd, P. *Numbers* (WBC 5; Waco, Texas: Books Publisher, 1984).
- Burns, R. J. *Has the Lord Indeed Spoken Only Through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam* (Atlanta: Scholars Press, 1987).
- Camp, Claudia V. *Wise. Strange and Holy: The Strange Woman and the Making of the Bible* (JSOTSup 320; Sheffield: Sheffield Academic, 2000).
- Carroll, R. P. "Rebellion and Dissent in Ancient Israelite Society", *ZAW* 89 (1977), 176-204.
- Coats, G. W. *Rebellion in the Wilderness* (Abingdon Press, 1968).
- _____. "Humility and Honor: A Moses Legend in Number 12", *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature* (JSOTSup 19; Sheffield: JSOT, 1982).
- Cone, James H. *God of the Oppressed* (New York: The Seabury, 1975).
- Cross, F. M. and D. N. Freedman, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1973).
- Exum, C. J., "You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Exodus 1:8-2:10", *Semeia* 28 (1983), 63-82.
- _____, "You Shall Let every Daughter Live: A Study of Exodus 1.8-2.10", A. Brenner(ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Bloomsbury T&T Clark, 1994).
- _____, "Mother in Israel: A Familiar Figure Reconsidered", L. M. Russell(ed.), *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1985).
- de Vaux, R. *Early History of Israel: From the Entry into Canaan to the Period of the Judges* (Philadelphia: Westminster press, 1978).

- Fiorenza, E. S., “The Will to Choose or to Reject: Continuing Our Critical Work”, Letty M. Russell(ed.), *From Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1985).
- Fischer, I., “The Authority of Miriam: A Feminist Rereading of Numbers 12 Prompted by Jewish Interpretation”, *A Feminist Companion to Exodus-Deuteronomy* (Sheffield Academic, 2000).
- Gottwald, N. K., *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- Gray, G. B., *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1982).
- Hayes, J. H. and J. M. Miller(ed.), *Israelite and Judean History* (London: S.C.M. Press, 1977).
- Kessler, R., “Miriam and the Prohphesy of the Persian Period”, A. Brenner-Idan(ed.), *Feminist Companion to the Bible to Prophets and Daniel* (London & New York: Sheffield Academic Press, 2001).
- Levin, C., *Der Yahwist* (FRLANT 157; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).
- Mckane, W., *The book of Micah: Introduction and Commentary* (Edinburgh: T&T Clark, 1998).
- Milgrom, J., *The JPS Torah Commentary: Numbers* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990).
- Noth, M., *A History of Pentateuchal Tradition* (Chicago: Scholars Press, 1981).
- _____, *Exodus: a Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1962).
- Person, Raymond F., *The Deuteronomic School: History, Social Setting, and Literature* (Society of Biblical Literature, 2002).
- Plaskow, J., *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*

- (San Francisco: HarperOne, 1991).
- Rapp, U., *Mirjam: Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel* (BAZW 317; Berlin & New York: de Gruyter, 2002).
- _____, “Numbers: On Boundaries”, Luise Schottroff et. al(ed.), *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012).
- Reiss, M. “Miriam Rediscovered”, *JBQ* 38, 3 (2010), 183-90.
- Russell, Brian D., *The Song of the Sea: The Date of Composition and Influence of Exodus 15:1-21* (Studies in Biblical Literature 101; New York: Peter Lang, 2007).
- Sailhamer, J. H., *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* (Michigan: Grand Rapids, 1992).
- Schinkel, von Dirk, “Mirijam als Aussätzige?: Zwei Bemerkungen zu Num 12”, *ZAW* 115 (2003), 94-101.
- Schmidt, W. H., *Einführung in das alte Testament* (Berlin: De Gruyter, 1995).
- Schuller, E., “Women of the Exodus in Biblical Retellings of the Second Temple Period”, P. L. Day(ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, (Minneapolis: Fortress Press, 1989).
- Sperling, S. D., “Miriam, Aaron and Moses: Sibling Rivalry”, *HUCA* 70/71 (1999-2000), 39-55.
- Stade, B., “Bemerkungen über das Buch Micah”, *ZAW* 1 (1881), 161-172.
- Tervanotko, H., *Denying Her Voice: The Figure of Miriam in Ancient Jewish Literature* (Vandenhoeck & Ruprecht, 2016).
- Trible, P., “Bringing Miriam out of the shadows”, *BR* 5, 1 (1989), 14-25.

- Waker, M. T., “Mirijam: Kritischer Mut einer Prophetin”, K. Walter(ed.),
Zwischen Ohnmacht und Befreiung (Freiburg: Herder Verlag, 1988).
- Wildung, D., *Egyptian Saints* (New York: New York University Press,
1977).
- Wilson, Robert R., *Genealogy and History in the Biblical World* (YNER 7;
Conn.: Yale University, 1977).
- , *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress,
1980).
- Wolff, H. W., *Micha: A Commentary*. Gary Stansell(trans.), (Minneapolis:
Augsburg, 1990). 원저 Wolff, H. W., *Micha* (Neukirchen-Vluyn:
Neukirchener Verlag, 1982).
- Wright, D. and R. Jones, “Leprosy”, *ABD* 4 (New York: Doubleday, 1992).

검색어

미리암

출애굽

해방적 지도력

권력

여성 신학

Re-interpreting Miriam in the Wilderness (Num. 12:1-15): Discussion on the Decline of Liberation Tradition by the Consolidation of Power

Min-Jung Kim

Sungkonghoe University Ph.D.

The Old Testament's descriptions of Miriam are fragmentary and even conflicting with each other. This makes it difficult to figure out her leadership style and heritage. Her name, however, presented at every critical moment, shows strong impressions and traces of sustained tradition, even amid the sparse information on the female leaders of ancient Israel. This study attempted a reinterpretation of the text of 'Miriam in the wilderness' (Num. 12:1-15), which describes her negatively and overbearing.

The previous feminist studies identified this issue as one of women's sufferings in the patriarchal society and recognized it as a sacrifice for strengthening the leadership of Moses. Based on this, I began my research by questioning the social dynamics behind that. Because the description of female leaders and the way of accepting their traditions are not just a matter of gender but related to the power structure of society at the time of literary editing.

www.kci.go.kr

In order to deal with this subject, I analyzed the text through historical criticism, did a sociological review of it, and attempted a feminist theological interpretation. In particular, I examined the historical background by dividing the document layers of the major texts that mentions Miriam, and discussed how the leadership of Miriam was edited and handed down under the relationship of power in each period.

Numbers 12 is a complex editorial text which deals with social situations of leadership conflicts and the rise of arbitrary prophecy problems. Miriam was portrayed here as being punished and exiled under the circumstances of suppressing all resistance in order to strengthen power. And her story became a guarded epic, emphasizing punishment for power challenges. This led to the decline process of the liberation tradition. But Miriam is the leader of the liberation of the Exodus and remains as a bearer of liberation tradition. This study presented a new perspective on the interpretation of Numbers 12 and revealed the leadership of a veiled and distorted female leader.

Keywords

Miriam

Exodus

liberal leadership

power

feminism

- 투고일: 2019년 7월 10일
- 심사일: 2019년 7월 16일
- 게재 확정일: 2019년 7월 30일

www.kci.go.kr