



이사야 66장의 하레딴(חֲרֵדָן) 연구

이윤경(이화여자대학교)

1. 문제 제기

베른하르트 뉘(Duhm)은 1892년에 이사야 주석을 발표하면서 이사야의 마지막 열한 장을 분리할 것을 최초로 주장하고, 이 장들을 ‘제3이사야’라고 명명하였다.¹ 엘리거(Elliger)는 문학적 연구를 통해 이사야 56-66장이 40-55장과는 다른 독자적인 단위임을 증명하며 뉘의 논지를 강화시켰다.² 1975년, 헨슨(Hanson)은 제3이사야의 존재 여부에 관한 연구의 방향을 완전히 전환하여, 제3이사야의 존재를 기정사실로 하고, 제3이사야의 배경이 되는 포로후

1 그는 이사야 40-55장과 56-66장은 주제적인 측면에서 차이를 드러낸다고 본다. 즉, 56-66장은 성전건축, 제의, 안식일, 토라 규정 등과 같은 문제에 신학적 관심을 보이지만, 40-55장에는 이런 관심이 부재하다고 설명한다. Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaja* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1892), 14-15.

2 K. Elliger, *Die Einheit des Tritojesaja* (Stuttgart: Kohlhammer, 1928).

기 유다 사회에 내부갈등이 있다는 것을 밝히는 데 집중하였다. 헨슨은 이 사야 60-62장의 회복 프로그램의 주창자를 제2이사야의 제자들을 포함하는 ‘환상가’(visionaries) 집단으로 규정하고, 에스겔 40-48장에 제시된 회복 프로그램에 충실한 ‘사독계 성직자’ 집단과 충돌하고 있다고 보았다.³ 헨슨의 연구는 많은 주목을 받은 만큼 비판도 받았는데, 특히 목시문학적 종말론이 반체제적 성격을 띠고 있으며, 정치적으로나 종교적으로 주변부 집단에서 기인한 것으로 확정된 것에 대한 많은 비판이 있었다.⁴

그런데 그래브(Grabbe)는 제3이사야의 갈등 상황을 다른 관점에서 제시하였다. 그는 성전건축을 우선순위에 둔 자들과 사회적 불의와 종교 혼합주의를 제거하는 일을 우선순위에 두었던 집단 사이에 갈등이 있었다고 보았다.⁵ 그래브의 주장에 따르면, 후자의 집단은 사회적인 정의와 종교적인 신앙을 회복하는 것이 성전을 재건하는 것보다 우선적으로 해결해야 과제라고 믿었다. 비슷하게, 스미스(Smith)도 이사야 56-66장의 갈등 상황을 밝혀내는 연구를 진행하였고, 성전건축이 야웨의 개입을 재촉할 것이라고 믿었던 집단과 사회적 불의와 종교 혼합주의를 제거하는 일에 초점을 두었던 집단의 갈등 상황에서 이 본문이 비롯되었다고 주장한다.⁶ 유사하게, 슈람(Schramm)은 갈등 관계에 있는 것은 사독계와 레위계가 아니라, 야웨주의자와 혼합주의자라고 본다.⁷

3 P. D. 헨슨, 「목시문학의 기원」 (이무용 옮김), (고양: 크리스찬다이제스트, 1996), 197-199.

4 예컨대, P. R. Davies, “The Social World of Apocalyptic Writings”, R. E. Clements(ed.), *The World of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 251-71. 목시문학의 기원을 박탈이론에서 찾는 것에 반대하는 대표적인 주장은 다음을 참조하라. 스티븐 L. 쿡, 「예언과 목시: 포로기 이후 목시 사상에 대한 사회학적 연구」 (이윤경 옮김), (서울: 새물결플러스, 2016).

5 L. L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian: The Persian and Greek Periods* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 111.

6 P. A. Smith, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66* (Leiden: Brill, 1995), 195.

7 Brooks Schramm, *The Opponents of Third Isaiah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 181.

본 논문에서는 제3이사야의 내부갈등을 이사야 66장에 등장하는 ‘하레딴’에 집중하면서 조명해보고자 한다. 먼저 헨슨 이후 많은 학자가 제기하는 ‘성전재건’이 포로후기 유다사회에서 과연 쟁점이었는지를 살펴보고자 한다. 다음으로 이사야 66장과 에스라 9-10장에 서술된 하레딴을 비교하고, 마지막으로 왜 이 두 본문에서 하레딴이 다른 모습으로 서술되는지에 대한 이유를 추적해보고자 한다. 본 논문은 이사야 66장과 에스라 9-10장의 하레딴이 처음에는 동일집단이었으나 회복 프로그램의 실현 과정에서 분열하였다고 보고, 그 분열의 원인이 무엇이었는지를 제시하고자 한다.

2. 성전재건은 포로후기 유다 공동체 내부 분열의 원인이 되었을까?

제3이사야 연구는 56-66장의 텍스트를 어떻게 보느냐는 관점으로부터 입장이 나뉜다. 문학비평 관점에서 제3이사야를 교차대구 형태로 보는 학자들이 있지만,⁸ 많은 학자는 편집비평에 크게 의존한다.⁹ 예킨대, 베스터만(Westermann)은 제3이사야의 구성을 포로기 이전부터 이후에 걸쳐 나타난 네 단계의 편집층으로 제시한다.¹⁰ 헨슨은 일곱 단계로 구분하고, 주요 부분이 “세

8 예를 들어, John N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66. The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998); 존 골딩게이, 「UBC 이사야」 (윤성현 옮김), (서울: 성서유니온선교회, 2020); John Goldingay, “Isaiah 56-66: An Isaianic and a Postcolonial Reading”, Andrew T. Abernethy, et al, (eds.), *Isaiah and Imperial Context: The Book of Isaiah in the Times of Empire* (Wipf and Stock Publishers, 2013), 151-166.

9 학자들의 제3이사야 편집층과 저작 연대 연구에 관한 일목요연한 정리는 다음을 참조하라. Schramm, *The Opponents of Third Isaiah*, 16-20. 스트롬버그의 경우, 제3이사야를 편집층으로 보지만, 각 편집층의 정확한 저작 연대를 제시하지는 않는다. 그에 따르면, 초기 편집층은 60-62장과 63:7-64:11, 후기 편집층은 56:1-8; 65-66장이라고 보고, 56:9-59:21 단락은 65-66장의 저자가 쓴 것으로 보지만, 더 자세한 언급하지 않는다. Jacob Stromberg, *Isaiah after Exile: The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book* (Oxford Univ. Press, 2011).

10 C. 베스터만, 「이사야 III」 (번역실 옮김), (한국신학연구소, 1990), 340-353.

스바살이 초기에 성전을 재건하려고 했던 노력이 성공하지 못한 때와 기원전 515년에 스룹바벨의 지도 아래 성전을 완성했던 시기 사이에”¹¹ 기록되었다고 본다. 스미스는 초기 편집층과 후기 편집층이 두 단계 편집설을 주장하며, 최종편집은 기원전 538년에서 515년 사이에 이루어졌다고 본다.¹²

한편 제3이사야의 최종편집 연대를 더 후대로 보는 학자들이 있다. 블렌킨소프(Blenkinsopp)는 이사야 56-66장을 구성하는 본문들을 기원전 538년부터 에스라-느헤미야 시대에 걸쳐 편집된 것으로 본다.¹³ 베르게스(Berges) 역시 기원전 6세기말에서 5세기말로 본다.¹⁴ 다른 한편 제3이사야의 최종편집 연대를 더 후대로 보는 학자들도 있다. 예컨대, 슈텍(Steck)의 경우, 56-66장의 저작이 기원전 5세기 중엽에 시작하여, 헬레니즘 시대로 최종편집되었다고 추정한다.¹⁵ 니한(Nihan)은 56-66장의 최종편집을 기원전 4세기라고 제안한다.¹⁶

이런 편집비평적 연구는 편집층의 저작 연대와 최종편집 연대를 결정하는 문제로 보이지만, 결국 각 편집층과 최종편집 연대의 사회정치적 배경을

11 폴 D. 헨슨, 「이사야 40-66」 (한국장로교 출판사, 2012), 276.

12 Smith, *Rhetoric and Redaction*, ch. 2 참조. 스미스에 따르면, 초기 편집층(T1)은 제2이사야와 매우 유사한 희망을 피력하는 60:1-63:6이며, 후기 편집층(T2)은 56:1-8; 56:9-57:21; 58:1-59:20; 65:1-66:17이다. 이 두 편집층에 63:7-64:11과 66:18-24가 대략 5세기 중반에 덧붙여졌다고 추정한다. 제3이사야는 이사야 전체의 최종 편집자로서, 이사야 1장을 서문으로 편집한 자라고 주장한다.

13 Joseph Blenkinsopp, “Trito-Isaiah (Isaiah 56-66) and the gōlāh Group of Ezra, Shecaniah, and Nehemiah (Ezra 7-Nehemiah 13): Is there a Connection?”, *Journal for the Study of the Old Testament* 43 (2019), 661-677.

14 U. Berges, “Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah: Consent or Conflict?”, *Biblica*, 98/2 (2017), 173-190.

15 O. H. Steck, *Studien zu Tritojesaia* (Berlin: Walter de Gruyter, 1991). 그는 첫 번째 단계(60:1-62:7)의 저작 시기를 기원전 5세기 중엽으로 상정하며, 두 번째 단계(62:10-12), 세 번째 단계(56:9-59:21; 63:1-6), 네 번째 단계(56:1-8; 63:7-66:24)는 헬레니즘 시대에 저작된 것으로 주장한다.

16 Christophe Nihan, “Ethnicity and Identity in Isaiah 56-66”, Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Manfred Oeming(eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an international Context* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011), 67-104. 그는 세 단락으로 구분한다. 첫 번째는 60-62장, 두 번째는 56:9-59:20, 마지막은 56:1-8; 63-66장이다.

추정하는 문제로 귀결된다. 제3이사야의 주류 연구는 최종편집이 성전재건 완료 이전인지 이후인지에 대한 논의로 집결된다. 즉, 스룹바벨의 성전건축 전후 시기로 보는 입장과 에스라-느헤미야 시기로 보는 입장으로 구분할 수 있다. 따라서 최종편집 연대를 언제로 보느냐에 따라 제3이사야에 표출된 갈등 관계의 주체는 달라질 수밖에 없다.

많은 연구는 포로후기 유다 사회에 여러 가지 갈등 관계가 있었다고 본다. 예컨대, 학자들은 귀환자와 토착민,¹⁷ 유대인과 사마리아인,¹⁸ 디아스포라와 모국¹⁹ 사이의 갈등을 제시하였다. 이런 포로후기 유다 사회라는 전체 구도 안에서 제3이사야의 경우로 좁혀서 볼 때, 텍스트 안에서, 특히 66장에서 내부갈등 상황을 반영하는 지시사를 찾아볼 수 있다.²⁰ 에머슨(Emmerson)과 같이 56-66장이 경쟁적 관계에 있는 집단들 사이의 갈등 상황을 반영한다는 것을 인정하면서도, 갈등 관계에 있는 집단들이 누구였으며 포로 후기 사회의 분열이 발생한 이유가 무엇인지를 가려내는 것에 회의적인 입장도 있다.²¹ 하지만 여전히 역사 안에서 갈등 관계에 놓인 집단들의 정체성과 그 원인을 찾는 노력은 계속되고 있다.

17 예컨대, J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah. A Commentary* (Old Testament Library, London: SCM, 1989), 69; D. L. Smith-Christopher, "The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology of Post-Exilic Judaeon Community", T. C. Eskenazi and K. H. Richards(eds.), *Second Temple Studies: 2. Temple Community in the Persian Period* (Journal for the Study of the Old Testament: Supplement 175, Sheffield: JSOT Press, 1994), 243-265.

18 예컨대, G. N. Knoppers, "Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period", O. Lipschits and M. Oeming(eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 265-289.

19 예컨대, P. R. Bedford, "Diaspora: Homeland Relations in Ezra-Nehemiah", *Vetus Testamentum* 52 (2002), 147-165; J. Kessler, "Diaspora and Homeland in the Early Achaemenid Period: Community, Geography and Demography in Zechariah 1-8", J. L. Berquist(ed.), *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period* (Society of Biblical Literature Semeia Studies 50, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 137-166.

20 예컨대, 원수(63:18; 66:6), 패역한 자(66:24) 등.

21 G. I. Emmerson, *Isaiah 56-66* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 82.

지금까지 제3이사야의 갈등 연구의 축은 ‘성전’이었다. 무엇보다 논의의 중심은 66장 1-2절의 “너희가 나를 위해 지은 이 집이 무엇이고, 보좌는 무엇인가?”에 대한 해석이 그 출발점이었다. 베스터만은 66장 1-2절을 어떤 특정 세력의 성전건축에 대한 반대 견해로 볼 수 없다고 주장한다. 그는 시편 113편 5-6절의 “여호와 우리 하나님과 같은 이가 누구리요 높은 곳에 앉으셨으나 스스로 낮추사 천지를 살피시고”라는 구절에서 보듯이, 일반적인 시편의 언어(132:7, 14; 99:1, 5)로 하늘을 하나님의 보좌로 묘사하는 것으로 보아야 한다고 제안한다.²² 그러나 다른 한편에서, 이 구절은 흔히 제3이사야의 저자 공동체가 성전재건에 반대한 것으로 해석되어왔다. 대표적으로 헨슨은 66장 1-2절을 “학개의 성전건축 운동에 대한 전면 거부”라고 본다.²³ 헨슨의 재구성에 따르면, 학개와 스가라의 성전건축 운동은 에스겔 40-48장의 회복 프로그램을 발전시킨 것이고, 이 운동의 주도자는 다윗계 스룹바벨과 더불어 사독계 제사장 여호수아였다. 그는 60-62장의 회복 프로그램은 사독계 제사장의 주도 하에 이루어진 회복 프로그램과 경쟁 관계에 있었다고 추론하고, 제3이사야는 페르시아가 임명한 스룹바벨의 주도 하에 이루어지는 성전재건을 “회복에 대한 야웨의 주권적 인도와 대치”되는 것이라고 보았다고 주장한다.²⁴ 버퀴스트(Berquist) 역시 성전건축을 포로후기 유다 사회의 내부 분열을 초래한 큰 요인으로 보았다. 그는 예루살렘에 살고 있던 토착민들은 거의 75년 이상 성전 없이 예배를 드려왔던 상황이었고, 제3이사야 집단은 당시 성전재건의 주도세력이었던 예언자 학개와 스가라 및 총독 스룹바벨과 대제사장 여호수아와 다른 입장을 대변하였다고 본다.²⁵

22 베스터만, *윳글*, 468-69.

23 헨슨, *윳글* (1996), 149.

24 헨슨, *윳글* (1996), 155.

25 Jon L. Berquist, *Judaism in Persia's Shadow: A Social and Historical Approach* (Wipf and Stock Publishers, 2003), 73-74.

이처럼 헨슨의 연구 이래 여러 연구가 제3이사야의 내부갈등을 성전재건 문제와 연결하는 관점에서 출발한다. 그런데 과연 포로후기 유다공동체 내에 성전재건에 대한 이견이 있었을까? 포로후기 회복 프로그램에서 ‘성전 재건’이라는 이슈가 내부갈등을 일으키고, 결국 극심한 분열을 초래할 만큼의 큰 문제였는지를 검토할 필요가 있다. 헨슨은 구약성서에 반(反)성전 전승이 있다고 본다. 그는 이사야 66장 1-2절이 “사무엘하 7:5로 시작해서 시편 40, 50, 51, 69편을 거쳐 요한복음 4:24에서 절정을 이룬 전승에 속한다”고 주장했다.²⁶ 그러나 그가 반성전 전승 본문이라고 제시한 성서 본문들이 과연 성전 자체를 반대하는 것인지를 살펴보아야 한다. 사무엘하 7장의 나단신탁에서 다윗의 성전건축 반대 구절을 ‘성전’ 자체에 대한 반대 구절로 볼 것인지, 성막/장막 전승에서 성전을 반대하는 것인지를 구분해야 한다. 사무엘하 7장 6b-7절²⁷을 단순히 반성전 본문으로 분류할 수 없다. 이 본문 자체는 편집비평의 대상이 되어왔다. 일부 학자는 이 구절을 신명기사가 이전의 예언 자적 편집층으로 보고,²⁸ 다른 학자들은 다윗왕조 멸망 이후의 편집층에 속하는 것으로 본다.²⁹ 이 구절이 성전건축에 부정적인 본문으로 해석되는 이유의 중심에는 다윗왕정이 있고, 성전은 왕정 이데올로기와 불가분의 관계에 있다. 따라서 이 구절 자체만 떼어서 성전건축에 부정적 언급을 하기 때문에, 성전건축을 반대하는 반성전 본문이라 볼 수 없다. 오히려 이 구절은

26 헨슨, *윗글* (1996), 149.

27 “집에 살지 아니하고 장막과 성막 안에서 다녔나니 이스라엘 자손과 더불어 다니는 모든 곳에서 내가 내 백성 이스라엘을 먹이라고 명령한 이스라엘 어느 지파들 가운데 하나에게 내가 말하기를 너희가 어찌하여 나를 위하여 백향목 집을 건축하지 아니하였느냐고 말하였느냐”(개역개정).

28 P. Kyle McCarter, *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary* (AB 9; Garden City, NY: Doubleday, 1984), 225-29; Antony F. Campbell, *Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document* (1 Samuel 1-2 Kings 10) (CBQMS 17; Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1986), 75-76.

29 A. A. Anderson, *2 Samuel* (WBC 11; Dallas: Word, 1989), 115, 118-20; Robert Polzin, *David and the Deuteronomist: 2 Samuel* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 77.

왕정 이데올로기에 부역하는 성전건축에 대한 반대로 읽혀야 한다. 헨슨이 반성전 본문이라고 분류한 시편들 역시 성전 자체에 대한 반대가 아니라, 성전 제의에 대한 비판이다. 블렌킨소프가 지적했던 것처럼,³⁰ 성전과 성전 제의 자체에 대한 거부는 구약성서에서 찾아볼 수 없다.

헨슨이 반성전 본문이라고 분류한 66장 1-2절의 본문을 제3이사야 전체 맥락에서 살펴볼 필요가 있다. 제3이사야 전체 맥락에서 볼 때, 66장 1-2절을 포로후기 역사적 성전재건 사건에 대한 반대로 볼 것인지, 성전의 본질적 기능에 대한 예언자적 비판의 목소리를 피력한 것인지를 살펴봐야 한다. 이 사야 본문을 볼 때, 제3이사야는 성전 자체를 부정하지 않을뿐더러, 오히려 성전의 본질적 목적을 설파한다. 예를 들어, “내가 곧 그들을 나의 성산으로 인도하여 기도하는 내 집에서 그들을 기쁘게 할 것이며 그들의 번제와 희생을 나의 제단에서 기꺼이 받게 되리니 이는 내 집은 만민이 기도하는 집이라 일컬음이 될 것임이라”(56:7). 성전의 본질적 목적에 초점을 맞추고 있는 점은, 제3이사야가 성전 제사의 불법성과 무의미함을 신랄하게 말하는 것에서 확인할 수 있다. 성전이 본질적 목적에 부합한 기능을 수행하지 못한다면, 성전건축은 부차적 문제에 지나지 않는다. 야웨의 임재를 성전이라는 건축물에 국한해버리는 위험성에 대한 경고의 말이라는 것을 알 수 있다.

학개에서 다리오 시대 유대인들이 성전재건을 우선순위에 두지 않았던 것을 비난하지만(1:1-5), 과연 포로후기 유다공동체에 성전재건 자체를 반대하였던 무리가 있었을까? 그렇지 않다고 본다. 최근 연구는 페르시아 시대에 포로귀환 직후인 기원전 6세기말에 성전 통제나 접근이 쟁점이 되지 않았음을 보여준다.³¹ 이것은 역사적, 고고학적 자료를 통해서 확인할 수 있다. 예

30 J. Blenkinsopp, “A Jewish Sect of the Persian Period”, *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), 9.

31 최근 연구 동향에 대해서는 다음을 참조하라. J. A. 미들마스, “팅 빈 땅 신화를 넘어서서: 초기 페르시아 재평가,” 개리 N. 크노퍼스, 레스터 L. 그레브, 데이드레 N. 폴턴 엮음, 「다시보기: 이스라엘의

를 들어, 유다 광야에서 생활하였던 쿠파공동체는 예루살렘 성전 제의를 극렬하게 비난하였지만, 예루살렘 성전재건에 대한 이상을 버리지 않았다(예: *The New Jerusalem Text*, 4Q554; *The War Scroll*, 1QM). 또한, 엘레판틴 파피루스가 입증하듯이,³² 유대인들은 용병으로 끌려갔던 이집트 남부에서조차 성전을 짓고 절기를 지키려고 했던 자들이었다. 포로후기 유다 사회에서 성전재건 자체는 논쟁거리가 아니었다. 포로후기에 귀환자나 토착민이나 예루살렘의 유대인들은 성전재건을 반대하지 않았다. 느헤미야가 성전재건을 방해하였다고 전하는 산발랏, 도비아, 게셈도 처음에는 성전재건에 참여하려고 했지만, 느헤미야의 반대로 가담할 수 없었다. 그렇다면 이들 역시 성전재건 자체를 반대한 것은 아님을 알 수 있다.

그렇다면 제3이사야의 저자공동체 역시 성전재건을 반대한 자들이 아님을 유추할 수 있다. 이들 역시 성전을 중심으로 포로후기 유다공동체를 재건하고자 한 집단이었다. 포로기를 경험한 이후, 유대인들의 성전에 대한 관념은 변화될 수밖에 없었다. 성전붕괴를 경험한 이들은 성전에 대한 신화를 더 이상 가질 수 없었다. 포로후기 유다공동체의 성전관은 분명히 포로기 이전과는 달랐고, 달라질 수밖에 없었다. 그렇다면 이 당시 새 예루살렘, 새 땅, 새 하늘을 꿈꾸던 포로후기 유다공동체는 성전에 대한 새로운 인식에 직면하였다. 제3이사야의 저자공동체는 성전재건의 필요성 혹은 재건된 성전을 수용하지만, 성전은 하나님을 대신하는 것이 아니라는 것을 분명히 새롭게 인식한 자들이었다. 이들은 예레미야가 성전설교(렘 7장, 26장)를 통하여 설교하고자 하였던 바로 그 논리, 즉 성전은 건물에 지나지 않는다는 사실을 몸소 경험한 자들이었다. 이들은 성전의 불가피성을 매우 정확하게 인지하고 있

「포로와 회복」 (이윤경 옮김), (서울: CLC, 2019), 247-266.

32 Bezael Porten, et al. *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (Leiden: Brill, 1996).

다. 고대사회에서 성전은 종교적 행위(제사, 절기 등)뿐만 아니라 정치적 기능을 행사하였다. 그러나 구약의 예언자 전통은 성전이 본래의 기능을 다할 때만 그 존재의 이유가 있다고 본다. 논쟁의 중심은 성전에서 어떤 제의를 드리는 것이 가장 합당한 제의인가에 대한 것이었다. 그렇다면 제3이사야의 저자공동체가 성전재건을 문제시 삼았던 것이 아니었다면, 무엇 때문에 갈등을 겪고 있었는지를 추적할 필요가 있다. 먼저 제3이사야의 저자공동체의 정체성에 대해서 살펴볼 필요가 있다.

3. 하레딤은 누구였을까?

제3이사야에서 저자공동체는 자신들을 ‘하레딤’(66:2, 5; ‘떠는 자들,’ חֲרִידִים)이라고 부른다. 하레딤의 정체성에 관한 논쟁은 포로후기 유다공동체의 ‘회복’ 쟁점의 주체 문제와 직결된다. 헨슨은 이들을 사독계 제사장 주도의 회복 프로그램에서 소외된 예언자적 환상가 집단으로 본다.³³ 하지만 헨슨의 이론과 정반대의 입장이 제기되었다. 이들은 세부 주장이 다르지만, 대체로 제3이사야의 최종편집 연대를 에스라-느헤미야 시대로 보는 데서 출발한다. 예를 들어, 블렌킨소프는 이사야 66장의 하레딤을 야웨의 종과 동일시 하며,³⁴ 나아가 에스라 9-10장의 하레딤과 동일집단이며, 에스라의 정책을 지지하는 집단이라고 본다.³⁵ 그는 하레딤을 제2성전시대의 최초의 ‘종파’로 본다.³⁶ 스위니(Sweeney) 역시 이들을 에스라의 토라 정책에 동조하는 자라고 본

33 헨슨, *윳글* (1996), 제2장, 특히 159-160.

34 J. Blenkinsopp, “The ‘Servants of the Lord’ in Third Isaiah: Profile of a Pietistic Group in the Persian Epoch”, *Proceedings of the Irish Biblical Association* 1 (1983), 1-23.

35 Blenkinsopp, *윳글* (2019), 672.

36 Blenkinsopp, *윳글* (2019), 673; Blenkinsopp, *윳글* (1990), 5-20; *Isaiah 56-66: A New Translation with*

다.³⁷ 유사하게, 베르게스도 에스라-느헤미야와 제3이사야의 하레딤의 유사성에 주목하고, 이들을 모두 골라 공동체라고 본다. 하지만 그는 이들이 같은 집단명을 사용하지만, 동일집단은 아니라고 보았다.³⁸ 즉, 제3이사야의 하레딤은 이사야의 말씀 앞에 떠는 자들이었고, 에스라-느헤미야의 하레딤은 모세의 말씀 앞에 떠는 자들이었다고 본다.³⁹ 슈람은 블렌킨소프의 연구에 기대어, 이들을 골라 공동체의 일원이라고 보지만, 제3이사야의 신학은 골라의 신학을 대변하며, 제3이사야의 ‘하레딤’과 에스라의 신학은 상호보완적이라고 본다.⁴⁰

하레딤은 이사야 66장 2절에서는 단수형(“내 말을 듣고 떠는 자”)으로, 5절에서는 복수형(“여호와와 말씀으로 말미암아 떠는 자들”)으로 나타난다. 66장의 본문을 통해 하레딤의 정체성을 추적해보면, 먼저 이들은 “무릇 마음이 가난하고 심령에 통회하며 내 말을 듣고 떠는 자”(66:2)라고 자기 정체성을 규정하였고, 추가적으로 “너희 형제가 너희를 미워하며 내 이름으로 말미암아 너희를 쫓아내며”(66:5)라는 정보를 통해 이들이 내부갈등을 겪고, 분열하였음을 추론할 수 있다. 66장 2절과 5절 사이에 있는 3-4절은 소위 ‘혼합주의’ 제의와 그에 따른 결과를 묘사한다.⁴¹ 이 구절은 이사야 57장과 65장에 묘사된 이교적 제의를 연상시킨다. 특히 57과 65장 그리고 66장은 유사한 이교적 제의를 묘

Introduction and Commentary. Anchor Bible 19B. (New York: Doubleday, 2003), 64-66.

37 M. A. Sweeney, 「에언서」 (홍국평 옮김), (서울: 대한기독교서회, 2015), 69.

38 Berges, *읽기* (2017), 179.

39 Berges, *읽기* (2017), 179.

40 Schramm, *읽기*, 144, 170, 179.

41 “소를 잡아 드리는 것은 살인함과 다름이 없이 하고 어린 양으로 제사드리는 것은 개의 목을 꺾음과 다름이 없이 하며 드리는 예물은 돼지의 피와 다름이 없이 하고 분향하는 것은 우상을 찬송함과 다름이 없이 행하는 그들은 자기의 길을 택하며 그들의 마음은 가증한 것을 기뻐한즉 나 또한 유희를 그들에게 택하여 주며 그들이 무서워하는 것을 그들에게 임하게 하리니 이는 내가 불러도 대답하는 자가 없으며 내가 말하여도 그들이 듣지 않고 오직 나의 목전에서 악을 행하며 내가 기뻐하지 아니 하는 것을 택하였음이라 하시니라”(사 66:3-4).

사하면서, 동일한 상황임을 암시하고있다.⁴² 따라서 하레딤과 우상숭배 제의를 하는 혼합주의자들은 대척 관계에 있음을 알 수 있다. 그런데 헨슨은 제3이사야에 묘사된 혼합주의 제의들을 상징적인 것이라고 주장한다. 이 혼합주의 제의들이 실제 일어난 일이었다면, 더구나 예루살렘 성전에서 일어난 일이었을 경우, 헨슨의 논리에 따르면 제3이사야의 적대세력인 혼합주의자들이 사독계 제사장이 되기 때문이다. 그래서 헨슨은 제3이사야에 언급된 혼합주의 제의를 상징적인 것으로 치부한다. 그러나 이미 포로기 이전 예레미야의 성전설교(렘 7장, 26장)와 에스겔의 예루살렘 성전 방문 환상(겔 8장)에서 보듯이 예루살렘 성전 관내에서 이방신 제의는 실제로 횡행했다. 또한 역대하(36:14), 제2이사야(사 44:9-20, 46:1-7), 스가랴(13:2-6), 말라기(1:7-10) 그리고 에스라의 보고(스 6:20-21; 9:1)에서 보듯이 이 문제는 포로후기에도 여전히 진행 중이었음을 알 수 있다. 대부분의 학자들은 쉬람이 주장하듯이, 포로기 이전 문서들에 나타난 혼합주의 제의가 포로기 이후에도 여전히 지속되었으며, 제3이사야는 이를 반대하고 있다고 주장한다.⁴³ 그런데 로페(Rofé)는 ‘사독계’라고 특정하지는 않지만, 불법적인 제사를 자행하는 자들을 예루살렘의 ‘제사장’으로 특정한다.⁴⁴ 그는 66장 3절에 묘사된 동물 제사를 위해 동물을 죽이는 것, 분향하는 것, 소제를 드리는 것은 제사장의 업무였음을 논증한다.⁴⁵ 혼합주의자들을 제사장으로 논증하는 입장은 66장 17절의 “그 가운데

42 65장과 66장을 하나의 단락으로 볼 것인지, 아니면 독립된 단위로 볼 것인지에 대한 논의가 있다. 그러나 이 두 장은 오스왈트가 지적하듯이, “이스라엘 안에 있는 특정한 사람들 내지 집단들에 대한 하나님의 응답의 연속으로 결합되어 있다”고 보는 것이 옳다. 존 오스왈트, 『이사야 II』, (서울: 부흥과개혁사, 2016), 766.

43 Schramm, 윗글, 164-165. 그는 야웨의 영역이 성전으로 국한될 수 없음을 주장하는 것으로 해석한다.

44 A. Rofé, “Isaiah 66:1-4: Judean Sects in the Persian Period as Viewed by Trito-Isaiah”, Ann Kort and Scott Morschauer(eds.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel IWRY* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1985), 205-217.

45 Rofé, 윗글, 209-210.

있는 자”를 제사장으로 해석하는 것인데, 이는 아세라와 같은 여신의 신상을 지칭하는 것이라고 보는 입장도 있기 때문에 제사장이라고 확정하기는 어렵다.⁴⁶ 존스(Jones)는 제3이사야에 언급된 혼합주의 제의가 예루살렘 성전이 아니라 가나안 성전에서 자행된 것이라고 본다.⁴⁷

그런데 쉬람은 ‘하레딤’을 이사야 66장뿐만 아니라, 에스라 9-10장에서도 찾아볼 수 있는 것에 주목한다. 그는 이사야 66장과 에스라 9-10장에서 공통적으로 등장하는 하레딤이 이름뿐만 아니라, 엄격한 율법 준수, 혼합주의적 제의 관행 반대, 그리고 ‘거룩한 자손’(6:13) 개념 등을 공유하고 있음에 주목하였다.⁴⁸ 에스라 9-10장에서 하레딤은 두 번 언급된다.⁴⁹ 이사야 66장에서처럼 ‘하레딤’이라는 동일한 이름으로 불리지만, 에스라의 하레딤은 에스라의 사회개혁을 주도적으로 실행하는 집단이다. 쉬람이 제3이사야와 에스라의 하레딤을 동일집단이라고 보지만, 이런 논지는 두 본문에서 하레딤의 사회적 위치가 전혀 다르다는 것을 무시하는 것이다. 이들은 결코 동일집단이 아니다.

이사야 66장은 ‘하레딤’이 야웨의 이름 때문에 형제로부터 쫓겨났다고 증언한다(5절). 그러나 에스라에서 하레딤은 에스라의 정책을 지지하고 집행하며, 이방여인을 쫓아낸 자들이다. 에스라 9-10장에서 ‘하레딤’은 이방 여인과의 결혼 문제에 대해, 율법에 따라 이혼하는 것이 정당하다고 주장하며 에스라의 지지세력으로 자리한다. 에스라 10장 2절에서 스가냐의 진술을 통해

46 오스왈트, 앞글, 829.

47 Douglas Jones, “The Cessation of Sacrifice after the Destruction of the Temple in 586 BC”, *The Journal of Theological Studies* (1963), 19-20.

48 Schramm, 앞글, 169-170.

49 에스라 9:4 “이에 이스라엘의 하나님의 말씀으로 말미암아 떠는 자가 사로잡혔던 이 사람들의 죄 때문에 다 내게로 모여오더라 내가 저녁 제사 드릴 때까지 기가 막혀 앉았더니.” 에스라 10:3 “곧 내 주의 교훈을 따르며 우리 하나님의 명령을 떨며 준행하는 자의 가르침을 따라 이 모든 아내와 그들의 소생을 다 내보내기로 우리 하나님과 언약을 세우고 율법대로 행할 것이라.”

⁵⁰ 밝혀지는 ‘하레딤’의 특성은 이들이 그들만의 해석에 따라 율법을 지키고, 적용하는 분파였다는 것이다. 그렇다면 제3이사야와 에스라의 하레딤은 동일집단으로 볼 수 없고, 시대의 경과에 따라 분열했다고 볼 수 있다. 혹은 동 시대에 두 집단이 ‘하레딤’이라는 동일한 이름을 사용하는 것에 대한 논쟁을 보여주는 것일 수도 있다. 이것은 기원전 5세기의 유다 사회에는 율법의 해석에 있어 통일된 견해가 없었으며 율법의 해석을 두고 분파가 발생했다는 것을 암시한다. 에스라는 율법을 통해 당시의 유다 사회를 통합시키고자 했지만, 율법의 해석까지는 통일시키지 못하였다는 사실을 노정한다.⁵¹

4. 이사야 66장의 하레딤과 에스라 9-10장의 하레딤은 왜 분열하였을까?

제3이사야의 하레딤은 형제로부터 축출당한다(66:5). 그런데 어떻게 에스라의 하레딤은 이방여인들과 자녀들을 축출하는 자가 되었을까? 로페나 쉬람이 추론하듯이, 제3이사야와 에스라가 동일한 골라 집단이었고, 혼합주의자들이 공동의 적이었다면, 제3이사야의 하레딤을 쫓아낸 형제는 누구였는가? 제3이사야에서 형제들로부터 쫓겨났던 하레딤이 포로후기 유다사회의 지배세력이었던 에스라와 느헤미야의 사회개혁에 동조하여 이방여인들과 그들의 자녀들을 축출하는 주도세력이었던 하레딤과 동일집단이라는 로페와 쉬람의 주장은 자가당착에 빠질 수밖에 없다. 오히려 처음에는 형제로 여겼던 자들이 어떤 이유에서 분열했다고 보는 것이 자연스럽다. 또한, 블렌킨

50 “엘람 자손 중 여히엘의 아들 스가나가 에스라에게 이르되 우리가 우리 하나님께 범죄하여 이 땅 이방 여자를 맞이하여 아내로 삼았으나 이스라엘에게 아직도 소망이 있나니.”

51 Christine Hayes, *The Emergence of Judaism: Classical Traditions in Contemporary Perspective* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011), 77.

소프는 제3이사야의 하레딤과 에스라의 하레딤이 사회적 위치와 기능이 동일하지 않다는 점을 인식하지만, 제3이사야와 에스라의 하레딤을 동일집단으로 본다.⁵² 그는 이어서 에스라의 사회개혁이 실패로 돌아갔을 것이라고 추론함으로써, 그 결과 에스라의 하레딤은 소수파가 되었고, 결국 제3이사야의 하레딤과 차이가 거의 없었을 것이라고 주장한다.⁵³ 그러나 이 역시 제3이사야 전체에 나타나는 논쟁적인 어조를 완전히 간과한 주장이라고밖에 볼 수 없다. 제3이사야와 에스라는 둘 다 ‘하레딤’을 주장하지만, 하레딤의 정체성을 둘러싼 논쟁과 그 결과 하레딤의 내부 분열이 있었다고 보는 것이 더 자연스러운 추론이다. 이 두 하레딤을 동일집단이라고 주장하는 억측보다, 오히려 동일집단명을 사용하는 이들이 왜 분열하였는지 그 원인을 찾아보는 것이 더 중요하다.

그 원인은 세 갈래 방향에서 추론할 수 있다. 먼저 이사야 65장과 66장에서 특이하게 돼지고기를 제물로 바치는 것이 세 번에 걸쳐 언급(65:4; 66:3; 66:17)된다는 점에 주목할 필요가 있다. 특히 돼지고기 제물이 밀교적 맥락에서 언급된다는 점에 주목할 필요가 있다. 66장 34절에서 혼합주의적 제의를 묘사하고, 그에 대한 비판이 나타나고, 바로 이어지는 5절에서 하레딤의 축출을 말하고 있다. 34절의 혼합주의자들과 5절의 하레딤을 축출한 형제들이 동일집단인지는 불분명하다. 그러나 바로 이어지는 문맥 구조상 혼합주의자들과 형제들이 동일집단일 가능성이 크다. 그런데 이 형제들은 조롱조로 하레딤에게 “여호와께서는 영광을 나타내사 너희 기쁨을 우리에게 보이시기를 원하노라”(66:5b)고 말한다. ‘형제’라는 말에서 볼 수 있듯이, 혈통적으로 형제이지만, 종교적으로 혼합주의자들이었다. 그렇다면 하레딤과 이

52 Blenkinsopp, *윳글* (1990), 8-9.

53 조셉 블렌킨소프, 「유대교의 기원」(소형근 옮김), (서울: 대한기독교서회, 2014), 278-279.

형제들은 제의와 제물에 관해 이견을 갖고 있었던 것으로 보인다. 그렇다면 65-66장에서 특별히 언급되는 돼지고기 제물사용 여부는 포로후기 유다 사회를 분열시켰던 것으로 보인다. 유대인 중 일부는 고대 근동 밀교 제의에서 돼지고기를 제물로 사용하였던 것처럼 돼지고기를 사용할 수 있다고 보았고, 다른 일부는 레위기와 신명기의 율법⁵⁴을 엄격하게 준수하여 돼지고기와 피를 사용하는 것에 극렬하게 반대하였던 것으로 보인다.

고대 근동의 제의에서 돼지고기를 사용한 사실은 많은 연구가 입증한다. 드 보(de Vaux)는 돼지고기를 시리아-팔레스타인과 주변 지역에서 일상 제의나 식용으로 사용하지는 않았지만, 이사야 65-66장에서 언급한 것처럼 신비적 액막이나 연례 제의에서 사용한 것을 입증하였다.⁵⁵ 또한 시문스(Simoons)는 히타이트에서 돼지는 “일반적인 제물이기보다는 마술적 제례나 정화의

54 “돼지는 굽이 갈라져 쪽밭이로되 새김질을 못하므로 너희에게 부정하니”(레 11:7). “돼지는 굽은 갈라졌으나 새김질을 못하므로 너희에게 부정하니 너희는 이런 것의 고기를 먹지 말 것이며 그 사체도 만지지 말 것이니라”(신 14:8). 율법이 돼지고기 식용을 금지한 이유는 여러 가지 측면에서 제기되었는데, 이에 대한 것은 다음을 참조하라. 돼지고기 식용금지에 대한 여러 기원설은 다음을 참조하라. 프레데릭 J. 시문스, 「이 고기는 먹지 마라?: 육식 터부의 문화사」(김병화 옮김), (돌베개: 2004), 29-59. 가장 오래된 추측은 ‘선모충병 가설’(the trichiosis hypothesis)에 근거한 위생상의 이유이다. 이 가설에 따르면, 돼지고기 식용이 질병을 일으킬 수 있기에 금지하였다고 보았다(Frederick J. Simoons, “Traditional Use and Avoidance of Foods of Animal Origin: A Culture Historical View”, *BioScience*, 28/3 [1978], 179). 하지만, 이 가설에 대해 시문스는 고대 이스라엘이 선모충병을 인지했다는 역사적 증거가 없고, 이 기생충 감염은 19세기 유럽과 관련된 것으로 보아 거부한다. 또 다른 가설은 ‘생태적 이유’에서 기인한다고 본다. 잡식성인 돼지는 인간과 식량을 두고 경쟁을 하였고, 바로 이런 이유로 인구 증가와 환경 악화에 따라 돼지고기 식용은 자연스럽게 금지될 수밖에 없었다고 본다. 그러나 시문스는 고대 근동에서 돼지와 돼지고기 식용에 대한 거부는 돼지가 농경문화의 상징이었고, 따라서 목축/유목 문화에서는 거부감을 갖게 되었다고 본다. 그는 돼지고기를 식용화하지 않았던 이유를 고대 근동의 목축 환경에서 찾는다. 즉, 돼지는 그들과 물을 필요로 하고, 장거리를 이동할 수 없었기 때문에 목축민에게 맞지 않았다(Simoons, 윗글 [1978], 179). 한편 더글라스의 가설은 범주화를 통해 경계선이 불분명한 동물을 부정한 것으로 보았다는 것인데, 이 가설에 따르면 돼지는 우유나 털을 생산하지 못하기 때문에, 온전한 육지 동물이 아니기에 금지했다고 본다(메리 더글라스, 「순수와 위험」 [유재분, 이훈상 옮김, [현대미학사: 2005], 96).

55 R. de Vaux, “The Sacrifice of Pigs in Palestine and in the Ancient Near East,” *The Bible and the Ancient Near East* (Garden City, NY: Doubleday, 1971), 250-265. W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law* (JSOTS 140; Sheffield, 1993), 72-73에서 재인용.

식, 악의 제거를 목적으로 하는 제례에서 희생양으로 사용된 신비적 제물”이 있었다고 밝힌다.⁵⁶ 콜린스(Collins) 역시 히타이트 문헌 연구를 통해 히타이트에서 돼지고기를 제물과 식용으로 사용하는 것은 특별한 제의적 의미를 지니고 있었음을 논증하였다.⁵⁷ 콜린스에 따르면, 히타이트에서 돼지는 공동체의 안녕과 다산과 풍요를 기원하고자 제물로 바쳐졌다. 가축화된 돼지와 인간의 특별한 관계 속에서 돼지는 인간을 대신하는 희생제물의 역할을 하였다고 논증하였다.⁵⁸ 특히 그는 이사야 65-66장에 언급된 돼지 제사를 이런 고대 근동의 제의행위의 맥락에서 해석하고, 돼지의 피를 흘리는 것이 율법에 어긋나는 것이 아니라 오히려 대속 제물이나 화목제물 혹은 풍요제물로 여겨졌을 것이라고 제안한다.⁵⁹ 이처럼 고대 근동에서 돼지고기가 제의에서 사용된 정황을 볼 때, 포로후기 유다 사회에서 이사야 57장과 65-66장에 묘사되었듯이 밀교 제의에서 돼지고기와 피가 사용되었고, 이 문제는 엄격한 제사장적 율법을 쫓는 자와 그렇지 않은 자 사이를 갈랐을 것이다. 이것은 후에 헬라시대에 예루살렘 성전에서 돼지를 포함해서 부정한 동물을 제물로 바쳤던 것이 유다 사회에서 극렬한 반대를 불러일으켰고(마카베오상 1:47), 결국 마카베오 봉기로 이어졌다는 사실을 상기해 볼 때 포로후기 유다 사회에서도 이 문제가 유다 사회 내부 분열을 초래하였을 것이다. 그러나 엄격한 제사장적 율법을 쫓았던 제3이사야와 에스라의 하레딴 중 어느 누구도 돼지고기를 제물로 바치는 데 동의하지는 않았을 것이다. 제3이사야에 나타나는 혼합주의적 제의에 대한 신랄한 비판과 에스라의 율법에 대한 엄격성을 고려할 때, 이들은 모두 제의 준수에 있어서 매우 엄격한 제사장 전통에서 있었다고 보

56 시문스, 윗글 (2004), 42.

57 B. J. Collins, “Pigs at the Gate: Hittite Pig Sacrifice in its Eastern Mediterranean Context”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 6/1 (2006), 155-188.

58 Collins, 윗글, 180-183.

59 Collins, 윗글, 182.

는 것이 타당하다. 그렇다면 제3이사야의 하레딤을 쫓아낸 형제들을 에스라의 하레딤이라고 볼 수 없다.

두 번째로, 골라 공동체의 비균질성이 하레딤의 분열로 이어졌다고 볼 수 있다. 제2이사야가 페르시아 시대의 고레스를 목자/메시아로 칭하며(사 44:28, 45:1), 예루살렘으로 귀환을 기대하는 저작임을 기억한다면, 이어지는 제3이사야 역시 내용이나 방향성에서 동일하다고 보는 것이 합리적이다. 그렇다면 여러 학자가 이미 지적했듯이,⁶⁰ 제3이사야와 에스라의 저자들은 모두 골라 공동체라고 추론할 수 있다. 블렌킨소프는 심지어 ‘제3이사야 집단’의 신학이 ‘골라’의 신학을 대변한다고 추정한다.⁶¹ 그런데 바벨론이 예루살렘에서 끌고 간 사람들은 “모든 지도자와 모든 용사 만 명과 모든 장인과 대장장이”(왕하 24:14), “고관들과 목공들과 철공들”(렘 24:1), “유다와 예루살렘 모든 귀인”(렘 27:20), “장로들과 제사장들과 선지자들”(29:1), “왕과 왕후와 궁중 내시들과 유다와 예루살렘의 고관들과 기능공과 토공들”(렘 29:2)이었다. 이 기록을 보면, 바벨론에 포로로 끌려갔던 유대인들의 출신은 크게 종교 지도자와 정치 지도자, 그리고 기술자로 구분할 수 있다. 나아가 구약성서에서 바벨론 포로지를 간접적으로 묘사하는 장면은 바벨론 궁전(왕하 25장)이나 농촌(겔 17, 34장) 등 다양하다. 이 점에서 버퀴스트는 바벨론 포로로 끌려갔던 유대인들의 정체성을 균질한 단일 집단으로 규정할 수 없음을 지적하고, 바벨론 포로로 끌려갔던 유대인들을 제사장 포로와 정치가 포로로 구분할 수 있다고 주장한다.⁶²

이주자들 자체가 하나의 통일된 집단이 아니었다. 그들은 제사장 성향을 지닌

60 이 주장을 피력하는 학자는 Rofé, Schramm, Blenkinsopp, Berges 등이 있다.

61 Schramm, 윗글, 144, 170, 179.

62 Berquist, 윗글, 27.

자들과 도시의 정치에 관심을 가진 자들로 구성되었다. 제사장 이주자들은 왕정 시대 예루살렘 제사장들의 후손으로, 포로기 동안 바벨론 성전 체제 안에서 활동하였던 자들을 포함한다. 정치적 이주자들은 궁정 관료의 후손으로 바벨론과 페르시아의 궁정에서 복무하면서 경력을 쌓았던 자들뿐만 아니라, 그들의 재산이 페르시아 제국의 정치적, 경제적 성공과 연결된 상인과 다른 자들도 포함한다. 이주자 집단이 많은 경험과 견해를 공유하였지만, 그들은 동질의 집단이 아니었고, 성향상 중요한 차이점이 있었다… 제사장 이주자들은 성전건축과 ‘올바른’ 제의의 시작을 가장 강력하게 지지하는 집단이었다. 그들의 논의는 안식일, 음식법, 올바른 희생 제사뿐만 아니라, 하나님의 성산, 시온과 시온에서 나오는 (하나님의 율법의) 빛과 같은 사상을 중심으로 삼는다. 정치적 이주자들은 도시건설을 포함한 예루살렘의 미래, 새로운 부리는 관점에서 번영, 계약과 같은 정치적 협약, 그리고 적을 벌주고, 이방인을 통제 가능한 지위에 둘 필요에 관심을 집중한다.⁶³

한편 버퀴스트에 따르면, 바벨론으로 끌려간 유대인 포로들은 도시와 농촌으로 나뉘어 정착하게 되었고, 이 두 집단은 모두 제사장들과 연결되어 있었다고 본다. 유대인 제사장 집단 중 일부는 농업전문가들과 함께 농촌에 거주하게 되었다고 본다. 그는 제3이사야에 예루살렘에 남아있던 토착민과 정치가 귀환자와 제사장 귀환자의 목소리가 모두 나타나지만, 결국에는 페르시아를 지지하였던 정치가/제사장 귀환자의 목소리를 결합하고, 토착민을 비난하게 되었다고 주장한다.⁶⁴ 버퀴스트는 제3이사야에서 포로후기 사회투쟁 중에 토착민의 목소리가 점차 배제되는 것을 볼 수 있다고 주장한다.⁶⁵

63 Berquist, 윗글, 74.

64 Berquist, 윗글, 235.

65 Berquist, 윗글, 80.

그러나 바벨론의 유대인 포로를 정치가와 제사장, 도시와 농촌 거주자로 명확하게 범주화해서 구분할 수는 없고, 더구나 70여 년의 세월이 지난 후 예루살렘으로 귀환한 후손들이 여전히 자신들의 조상들처럼 정치가와 제사장이라는 정체성을 유지했다고 가정하는 것은 더더욱 불가능하다고 본다. 그럼에도 불구하고 바벨론 포로지에서 출토된 설형문자 토판들(기원전 550-490년)을 통해 볼 때,⁶⁶ 바벨론에서 유대인 포로들은 적어도 상인과 관료로 활동했음을 알 수 있고, 이들의 성향 역시 관이하였음을 알 수 있다. 블로흐(Bloch)의 연구에 따르면, 시파르(Sippar) 지역의 유대계 상인들은 세대가 흘러 감에 따라 점차 바벨론식 이름을 사용한 반면, 수사(Susa)의 유대계 왕실 관료들은 여전히 고유한 히브리식 이름을 고수한 것을 볼 수 있다.⁶⁷ 이름의 유형과 전통 고수의 상관관계를 단정할 수는 없지만, 완전히 배제할 수 없기에 포로지에 살던 유대계 후손의 상인들과 관료들이 예루살렘으로 귀환하였을 때, 예루살렘 회복에 대한 이상과 해결책도 달랐을 것이다. 그렇다면 귀환 공동체가 균질한 공동체가 아니었다면 이들이 예루살렘에 정착하여 여러 현실적 문제와 정책 사이에서 의견을 달리했을 가능성을 배제할 수 없다. 이런 가능성을 염두에 두고, 하레딤의 분열을 고려해야 할 것이다.

이 두 번째 갈래의 고려와 연관해서 마지막으로 하레딤의 분열 원인을 이 방인에 대한 태도 차이에서 찾아보고자 한다. 66장의 하레딤을 고려할 때, 66장 전체의 통일성을 먼저 고려해야 한다. 66장 18-24절의 독립적 성격을

66 Kathleen Abraham, "West Semitic and Judean Brides in Cuneiform Sources from the Sixth Century BCE: New Evidence from a Marriage Contract from Āl-Yahudu", *Archiv für Orientforschung* (2005), 198-219; "An Inheritance Division among Judeans in Babylonia from the Early Persian Period", Meir Lubetsky(ed.), *New Seals and Inscriptions: Hebrew, Idumean and Cuneiform* (Hebrew Bible Monographs 8, Sheffield: Phoenix Press, 2007), 206-221.

67 Yigal Bloch, "Judeans in Sippar and Susa during the First Century of the Babylonian Exile: Assimilation and Perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule", *Journal of Ancient Near Eastern History* 1/2 (2014), 119-172.

지적하는 학자들도 있지만, 이 마지막 단락은 65장과 66장의 마지막 부분과 용어의 중복이 있다는 점에서 전체적으로 통일성을 보여준다.⁶⁸ 그렇다면 66장에서 하레딤이 언급되는 전반부와 이방인이 언급되는 후반부는 연결된 단위로 보아야 한다. 또한, 66장 18-24절과 관련해서, 여러 학자는 이 마지막 단락이 문학 구조상 제3이사야의 서두에 해당하는 56장 1-8과 밀접한 상관 관계를 맺고 있음을 지적하였다.⁶⁹ 이 구조를 통해 제3이사야는 56장에서 예루살렘 성전에 이방인을 받아들이는 것으로 시작해서(56:1-8), 열방이 예루살렘 성전으로 몰려오는 환상으로 끝을 맺는다(66:18-24). 제3이사야는 전체 틀에서 ‘열방의 쇄도’(Völkersturm)⁷⁰를 신학적 의제로 내세우고 있다. 그런데 이방인의 정체성에 대해서 많은 논의가 있어왔다. 어떤 이들은 이들을 ‘이방인 노예’⁷¹, 혹은 ‘개종자,’⁷² 일반적인 ‘의로운 이방인’⁷³이라고 본다. 56장에서 이방인들은 “안식일을 지켜 더럽히지 아니하며”(2절), “나의 언약을 굳게 지키는”(6절) 자들이다. 이들은 분명 인종적으로 유대인이 아니지만, 중

68 Nihan, *윗글*, 71, 특히 각주 8번 참조.

69 베스터만, *윗글*, 340-353. 헨슨, *윗글* (1996), 388-401. Ulrich F. Berges, *The Book of Isaiah: Its Composition and Final Form* (Sheffield Phoenix Press, 2012), 414-534; Nihan, *윗글*, 68.

70 ‘열방의 쇄도’에 관한 이상은 에스겔 38-39장, 스가랴 12장, 14장, 요엘 3-4장에서 찾아볼 수 있다. “1923년에 로렌츠 뒤르는 에스겔이 처음에는 이런 방식으로 열방의 쇄도(Völkersturm)라는 모티프를 사용했고, 이를 종말 시나리오에 포함시켰다고 주장한다.” Lorenz Dürr, “Die Stellung des Propheten Ezechiel in der Israelitisch-Jüdischen Apokalyphtik”, J. Nikel(ed.), *Alttestamentliche Abhandlungen* 9:1 (Münster: Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1923), 6; 쿡, *윗글*, 156에서 재인용.

71 창세기 17장 12절, 27절에 보면, 외국에서 돈 주고 사온 노예를 ‘벤-네카르’(בְּנֵי-נֶכָר)라고 부르고, 이들은 할례의 대상이다.

72 예를 들어, Berges, *The Book of Isaiah*, 394-395; J. Middlemas, “Divine Reversal and the Role of the Temple in Trito-Isaiah”, J. Day(ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel* (London: T. & T. Clark, 2005), 174.

73 예를 들어, Y. Kaufmann, *History of the Religion of Israel*, vol. 4: *From the Babylonian Captivity to the End of Prophecy*, trans. C. W. Efraymson (New York: Ktav, 1997), 136-139; S. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley, CA: University of California Press, 1999), 109-139. 코헨은 페르시아 시대에는 ‘개종’ 개념이 아직 완전히 정착하지 못하였고, 따라서 제3이사야의 이방인은 야웨 종교에 친화적인 모습을 보여주는 자들 정도로 이해하는 것이 옳다고 주장한다.

교적으로 야웨주의자들을 지칭하는 것으로 볼 수 있다. 이사야 전체를 마무리하는 66장에서 구원은 유대인들뿐만 아니라 “못 나라와 언어가 다른 민족들”(18절)이 하나님의 ‘영광’을 보고, 전파하게 된다. 베르게스는 제3이사야의 이런 사상을 ‘포용적 배타성’(inclusive exclusivity)⁷⁴이라고 지칭하는데, 이 개념은 구원의 영역에 이방인 야웨주의자를 포용하지만, 회개하는 자만을 배타적으로 포함한다는 것이다.

그런데 제3이사야의 이런 입장과 매우 대조적으로 에스라는 유대인 남자와 이방인 여자의 결혼을 부정하게 여기고, 이방여인을 유다 사회에서 축출한다(스 9-10장). 유사하게, 느헤미야 13장 1-3절은 이방인들을 내재적으로 부정하기 때문에 성전 경내에 들일 수 없다고 주장한다.⁷⁵ 많은 학자는 포로후기 에스라-느헤미야에 나타난 이방인에 대한 강력한 분리정책의 기원을 에스겔 44장 6-16절에서 찾는데,⁷⁶ 에스겔은 이방인의 예루살렘 성전 출입을 금지한다. 그런데 니한은 이사야 56장도 에스겔 44장의 언어를 동일하게 차용하지만, 이사야는 이방인 개종자를 성전 예배 참여를 허용하는 것으로 에스겔 본문을 변형하였다고 주장한다. 니한은 이사야 56장을 에스겔 44장에 대한 원-할라카(proto-halakhic) 논쟁이라고 본다.⁷⁷ 쉬람은 이사야 56장은 이방인 남자를, 에스라-느헤미야는 이방인 여자와 그 자녀들의 문제를 다루고 있기에 상호연관성이 없다고 주장한다.⁷⁸ 그러나 이방인 여자와 그 자녀들은 야웨주의자가 아니어서가 아니라, 단지 인종적으로 유대인이 아니고, 그 자녀는 혼혈이었기 때문에 축출당하였다.⁷⁹ 그렇다면 에스겔의 이방인의 성전 출

74 Berges, *윗글* (2012), 395.

75 Nihan, *윗글*, 80.

76 Smith, *윗글*, 58; Berges, *윗글* (2012), 480-481. 그러나 블렌킨소프와 쉬람은 이사야 56장과 에스겔 44장은 무관하다고 본다. 이 논점에 대한 소개는 다음을 참조하라. 박경철, *윗글*, 122.

77 Nihan, *윗글*, 81.

78 Schramm, *윗글*, 123. 박경철, *윗글*, 123.

79 베킹은 이들이 이방여자들이 아니라 에후드인이었다고 주장한다. 밥 베킹, “에스라 9-10장의 ‘이방

입 금지 명령은 에스라-느헤미야에서는 유다 공동체 내 출입을 금지하는 조치로 확대 적용된 것으로 볼 수 있다. 즉, 에스라-느헤미야는 성전 출입 금지에서 인종적 차원으로 확대하여 적용하였다. 이 점을 고려한다면 에스라-느헤미야 주도의 정책은 율법을 문자적으로, 때로는 문자주의 그 이상으로 확대 적용하였다는 것을 알 수 있다. 대조적으로 제3이사야는 이방인의 성전 출입을 조건 없이 허용하였고, 제3이사야를 마무리하는 66장에서는 예루살렘 성전으로 몰려와서 예배드리는 것을 고대할 정도였다. 그렇다면 제3이사야와 에스라의 하레딤은 모두 귀환자 출신으로 예루살렘 성전 재건을 지지하고, 성전 제의를 지지하고, 혼합주의적 밀교행위를 반대하였다는 점에서 같은 뿌리를 두지만, 하레딤 집단은 회복 프로그램에 이방인의 예루살렘 성전 제의 참여 문제를 두고 분열하였다고 볼 수 있다.

5. 결론

본 논문은 지금까지 학자들이 제기한 제3이사야의 갈등 국면을 66장의 '하레딤'에 초점을 맞추어 살펴보았다. 제2이사야가 페르시아 시대에 예루살렘 귀환에 대한 기대 가운데 나온 저작인 점을 고려할 때, 이어지는 제3이사야가 페르시아가 후원하는 성전재건에 반대하였을 것이라고 추론하는 것은 이치에 맞지 않는다. 오히려 페르시아에서 귀환한 자들은 페르시아의 식민지 정책에 동조하면서 예루살렘에 유다 사회를 건설하고자 했을 것이다. 바로 이 점에서 제3이사야와 에스라-느헤미야는 모두 골라 공동체의 저작으

여인'의 정체성 연구", 개리 N. 크노퍼스, 레스터 L. 그래브, 테이트레 N. 풀턴 엮음, 「다시보기: 이스라엘의 포로와 회복」 (이윤경 옮김), (서울: CLC, 2019), 57-80.

로 볼 수 있다. 이들은 종교적으로 혼합주의 제의에 반대하였고, 정치적으로 페르시아 정책에 부응하였다. 따라서 본 논문은 이와 같은 제3이사야와 에스라-느헤미야의 밀접한 상관관계를 염두에 두고, 이사야 66장과 에스라 9-10장에 모두 등장하는 하레딤의 역할이 상충되는 점에 집중하였다. 이들은 헨슨이 주장한 바와 같이 성전재건에 반대한 자들이 아니라, 오히려 성전 재건에 동조하는 자들이었다. 그러나 블렌킨소프가 주장하는 바와 달리, 하레딤은 이방인의 성전 제의 참여 문제로 분열되었다는 것을 제시하고자 하였다.

6. 참고문헌

- C. 베스터만, 「이사야 III」 (번역실 옮김), (한국신학연구소, 1990). 원제 Westermann, Claus, *Isaiah 40-66*: ` (Westminster John Knox Press, 1969).
- P. D. 헨슨, 「묵시문학의 기원」 (이무용 옮김), (고양: 크리스찬다이제스트, 1996). 원제 Hanson, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology* (Fortress Press, 1979).
- 개리 N. 크노퍼스, 레스터 L. 그라브, 데이드레 N. 폴턴 엮음, 「다시보기: 이스라엘의 포로와 회복」 (이윤경 옮김) (서울: CLC, 2019). 원제 Knoppers, Gary N., and Lester L. Grabbe, eds. *Exile and Restoration Revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*. Vol. 73 (Bloomsbury Publishing, 2009).
- 김동혁, “제3이사야의 안식일 신학: 이사야 56장 1-8절과 58장 13-14절에 대한 주석적 연구”, 「구약논단」, 24/2(2018), 12-36.
- 박정철, “이스라엘 포로기 이후 새로운 유대 제의 공동체 구성원에 관한 논쟁: 종말론적 구원의 대상자로서의 이방인과 고자, 그들은 누구인가?” 「구약논

- 단」, 16/4(2010), 114-136.
- 소형근, “역사적 에스라와 그의 지지 그룹 ‘하레딤’ (חַרְדִּים)”, 「성경원문연구」, 35(2014), 70-86.
- 스티븐 L. 쿡, 「예언과 묵시: 포로기 이후 묵시 사상에 대한 사회학적 연구」 (이윤경 옮김), (서울: 새물결플러스, 2016). 원제 Cook, Stephen L. *Prophecy and Apocalypticism: The Postexilic Social Setting*(Fortress Press, 1995).
- 조셉 블렌킨소프, 「유대교의 기원」 (소형근 옮김), (서울: 대한기독교서회, 2014). 원제 Blenkinsopp, Joseph. *Judaism, The First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009).
- 존 골딩게이, 「UBC 이사야」 (윤성현 옮김), (서울: 성서유니온선교회, 2020). 원제 Goldingay, John, *Isaiah: New International Biblical Commentary*: (Hendrickson Publishers, 1995).
- 존 오스왈트, 「이사야 II」, (서울: 부흥과개혁사, 2016). 원제 Oswalt, John N. *The Book of Isaiah, Chapters 40-66*(Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998).
- 프레데릭 J. 시문스, 「이 고기는 먹지 마라?: 육식 터부의 문화사」 (김병화 옮김), (돌베개: 2004). 원제 Simoons, Frederick J. *Eat Not This Flesh: Food Avoidances from Rrehistory to the Present*(Univ of Wisconsin Press, 1994).
- Berges, U. F. *The Book of Isaiah: Its Composition and Final Form* (Sheffield Phoenix Press, 2012).
- Berges, U. F. “Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah: Consent or Conflict?”, *Biblica*, 98/2 (2017), 173-190.
- Berquist, Jon L. *Judaism in Persia’s Shadow: A Social and Historical Approach* (Wipf and Stock Publishers, 2003).
- Blenkinsopp, J. “The ‘Servants of the Lord’ in Third Isaiah: Profile of a Pietistic Group in the Persian Epoch”, *Proceedings of the Irish Biblical Association* 1 (1983), 1-23.
- Blenkinsopp, J. “A Jewish Sect of the Persian Period,” *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), 5-20.

- Blenkinsopp, J. "Trito-Isaiah (Isaiah 56-66) and the gōlāh Group of Ezra, Shecaniah, and Nehemiah (Ezra 7-Nehemiah 13): Is there a Connection?", *Journal for the Study of the Old Testament* 43 (2019), 661-677.
- Bloch, Yigal. "Judeans in Sippar and Susa during the First Century of the Babylonian Exile: Assimilation and Perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule", *Journal of Ancient Near Eastern History* 1/2 (2014), 119-172.
- Cohen, S. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley, CA: University of California Press, 1999).
- Collins, B. J. "Pigs at the Gate: Hittite Pig Sacrifice in its Eastern Mediterranean Context", *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 6/1 (2006), 155-188.
- Davies, P. R. "The Social World of Apocalyptic Writings", R. E. Clements(ed.) *The World of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 251-71.
- Grabbe, L. L. *Judaism from Cyrus to Hadrian: The Persian and Greek Periods* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).
- Jones, Douglas. "The Cessation of Sacrifice after the Destruction of the Temple in 586 BC.", *The Journal of Theological Studies* (1963), 12-31.
- Middlemas, J. "Divine Reversal and the Role of the Temple in Trito-Isaiah", J. Day (ed.) *Temple and Worship in Biblical Israel* (London: T. & T. Clark, 2005), 164-187.
- Nihan, Christophe. "Ethnicity and Identity in Isaiah 56-66", Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Manfred Oeming(eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an international Context* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011), 67-104.
- Oswalt, John N. *The Book of Isaiah. Chapters 40-66. The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998).
- Rofé, A. "Isaiah 66:1-4: Judean Sects in the Persian Period as Viewed by Trito-Isaiah", Ann Kort and Scott Morschauer(eds.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel IWRY* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1985), 205-217.
- Schramm, Brooks. *The Opponents of Third Isaiah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

Smith, P. A. *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66* (Leiden: Brill, 1995).

Stromberg, Jacob. *Isaiah after Exile: The Author of Third Isaiah as Reader and Redactor of the Book* (Oxford Univ. Press, 2011).

키워드

하레딤

제3이사야

이방인

통혼

에스라-느헤미야

Abstract: A Study on Haredim in Isaiah 66

Yoon-Kyung Lee

Ewha Womans University

This paper attempts to reconstruct the conflict of Trito-Isaiah by focusing on the “Haredim” in Isaiah 66. Since Hanson’s work, the authorial group of Trito-Isaiah has been understood to oppose the Zadokites, leading to the rebuilding of the Temple. However, considering that Deutero-Isaiah was a work that came out of the anticipation of returning to Jerusalem in the Persian era, it makes no sense to deduce that the subsequent Trito-Isaiah would have opposed the Persia-sponsored temple reconstruction. Instead, those who returned from Persia would have sought to restore a Judean society in Jerusalem, sympathizing with Persian colonial policy. In this respect, Trito-Isaiah can be seen as the work of the Golah community, seemingly comparable to Ezra and Nehemiah.

www.kci.go.kr

The Golah community was religiously opposed to syncretistic rites and politically aligned themselves with Persian policy. Scholars have studied the Haredim in Isaiah 66 along with Ezra 9-10. But there has been no serious attention to the different social roles of Haredim in these two texts. In Isaiah 66, the Haredim were excluded by their brothers. In contrast, the Haredim in Ezra 9-10 excluded foreign wives and their children from the Judean community. Although the social roles of the Haredim in these two texts are in stark contrast, scholars identify the two Haredim as the same group. It is thus necessary to examine why those who used the same group name were divided, rather than to claim that these two Haredim were the same group. In this paper, the cause of their different roles is traced to the different social status of the exiles and, more importantly, their different attitudes toward foreigners, especially whether to include them in Temple worship. Therefore, although both Trito-Isaiah and Ezra insist on “Haredim,” there was a debate over the Haredim’s identity, and as a result, Haredim were internally divided.

Keywords

Haredim

Trito-Isaiah

Gentiles

Intermarriage

Ezra-Nehemiah

- 투고일: 2021년 1월 11일
- 심사일: 2021년 2월 8일
- 게재 확정일: 2021년 2월 9일

www.kci.go.kr