



김선종(정음중앙교회)

1. 머리말

슬픔은 인간의 보편적인 감정이다. 사람은 고통스러운 일을 겪거나 다른 사람의 아픔에 공감할 때 슬퍼한다. 슬픔을 느끼는 사람은 괴로움과 좌절감을 함께 경험한다. 슬픔이 길어지고 깊어지면 사람을 죽음으로 내몰기도 한다. 이러한 점에서 많은 사람이 슬픔을 피하고 싶은 부정적인 감정으로 여긴다. 하지만 슬픔은 사람이 겪는 단순한 심리적인 현상이 아니다. 단순한 개인적인 정서 이상이다. 슬픔의 근원에는 자아가 추구하는 질서나 계획이 세상의 흐름에 충돌함으로써 벌어지는 비극의 구조가 드러난다.¹ 서로 다른 두

* 이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행한 연구임(NRF-2017S1A5A2A01023626).

1 비극의 구조에 대해서는 박동환, 『동양의 논리는 어디에 있는가』(서울: 고려원, 1993), 227-251.

질서의 충돌과 갈등에서 슬픔이 발생한다. 이처럼 슬픔은 심리학의 현상을 넘어서는 형이상학의 차원을 지니고 있다. 슬픔은 이상과 현실이 충돌하는 곳에서 비롯한다. 그렇다면 슬픔의 정서를 깊이 느끼는 사람일수록 세상의 질서와 자신의 운명에 민감하게 반응하는 사람이라고 말할 수 있다.

슬픔이 잠시 사람에게 머물다가 사라지는 일시적인 감정이 아니라 완전히 제거할 수 없는 형이상학의 차원을 갖는 것은 신 역시 슬픔의 감정을 지니고 있는 데에서도 알 수 있다. 하물며 피조물도 탄식한다고 하지 않는가!(롬 8:22) 서양의 전통적인 신 관념은 아리스토텔레스(Aristoteles) 이후부터 줄곧 헤겔(Hegel)식의 절대 이념에 해당한다. 이러한 신 관념은 고대 그리스 철학에서 기원하며, 스토아학과에 이르러 평정심을 유지하는 사람의 윤리와 결합한다. 사람에게 무감정의 신 관념이 적용된 것이다. 하지만 성경의 하나님은 희로애락을 느끼는 인격적인 하나님이다. 따라서 하나님의 형상에 따라 지어진 사람이 복잡다단한 감정을 가지고 사는 것이 당연하다. 다른 측면에서 보면, 하나님의 정서가 사람의 이성과 정서의 한계 안에서 투영된다고 말할 수 있다. 사람이 하나님의 형상에 따라 지어졌다면, 사람의 정서는 하나님을 반영하는 것이다. 이러한 점에서 고대 그리스의 의학 용어이자 문학 용어인 멜랑콜리아(melancholia)가 헬레니즘과 헤브라이즘의 사고를 연결하는 주요한 개념이 될 수 있다.² 헬레니즘과 헤브라이즘은 서양 사상의 주요한 두 흐름을 이루는데, 이들을 이분법적으로 분리하여 생각하면 사람의 보편적 정신을 분리하는 오류를 범하게 된다.³

이 글에서는 슬픔과 우울감을 뜻하는 멜랑콜리아 개념을 통하여 예레미

2 슬픔과 우울감을 포괄하는 멜랑콜리아의 개념과 그 개념의 변천사를 위해서는 김선중, 「멜랑콜리아-예술과 종교의 뿌리-」, 「신학이해」 51 (2017), 128-147을 보라.

3 김선중, 「칠십인역 잠언 18:8; 19:15의 안드로쿠노스: 헤브라이즘과 헬레니즘의 인간이해」, 「성경 원문연구」 31 (2012), 47-65를 보라.

야의 신학을 훑아보는 것을 목적으로 삼는다. 방법론적으로는 본문의 성장을 인정하는 역사비평을 전제로 하여, 심리학과 예술의 관점에서 예레미야서를 바라봄으로써 영향사(Wirkungsgeschichte)를 살필 것이다. 따라서 이 연구는 저자와 본문보다는 독자의 관점에 더 집중한다.

2. 예레미야의 슬픔, 하나님의 슬픔

슬픔과 우울감을 안고 사는 멜랑콜리커(Melankoliker) 가운데에는 공상이 또는 망상가와 같은 병적인 멜랑콜리커가 있는 반면에 창조적 멜랑콜리커도 있다. 멜랑콜리아는 고통에서 절규하는 행위에서 비롯하는 우울감이다. 이것은 삶에 대한 애착을 반증하기에, 구원을 가능하게 하는 첫걸음에 해당한다. 멜랑콜리커는 중심의 밖에 위치한 경계인, 주변인이다.⁴ 창조적 멜랑콜리커는 은유 제작 능력과 상상력의 비상 능력을 지니고 있는데, 그는 당연시 되는 기존 질서를 거부하고 새로운 질서를 찾아 나선다. 자유를 찾기에 고독하다.

하이데거(M. Heidegger)는 멜랑콜리아를 죽음의 불안에 대한 용기로 여긴다.⁵ 그동안 히포크라테스(Hippocrates)가 사람의 몸 안에 있는 체액으로 여긴 멜랑콜리아를 문학과 수사학과 예술의 분야에서 꽤 적용했다면, 지금까지 성서학의 분야에 적용한 예는 그리 많지 않다. 신과 사람에게 버림받고, 기존 질서에 타협하지 않고 창조적인 자기 길을 가는 존재로서 그리스 신화에

4 김동규, 『멜랑콜리아: 서양문화의 근원적 파토스』(파주: 문학동네, 2014), 51.

5 김동훈, “죽음을 부르는 질병인가, 인간 실존의 근원적 조건인가?: 서구의 철학사, 의학사, 예술사, 신학사 전체를 관통하는 멜랑콜리 개념에 관한 총체적 고찰 - 로버트 버튼에서 슬라보예 지젝까지”, 『철학논총』 80 (2015), 126.

서 멜랑콜리커가 가지고 있는 특징은 탄식시의 시인과 예루살렘의 중심부에서 벗어나 성전 설교를 외친 예레미야, 교조주의적 신앙의 억압을 당하는 읍을 떠올리게 한다.⁶ 멜랑콜리아 이론을 예레미야라는 인물과 그가 가지고 있는 하나님 상에 활용하여 적용하면, 성서 본문과 인물을 창조적으로 해석하는 데 기여하리라 기대할 수 있다.

1) 예레미야의 슬픔, 탄식, 하나님의 기만

예레미야는 구약의 예언자 가운데 자신의 내면 심리를 가장 분명하게 표현한다.⁷ 그는 자신의 고독과 괴로운 심리 상태를 있는 그대로 드러내는데, 일부 학자들은 아우구스티누스(Augustinus)의 고백록에 비유하여⁸ 이를 ‘예레미야의 고백’(렘 11:18-12:6; 15:10-21; 17:14-18; 18:18-23; 20:7-18)으로 부른다. 브라이트(Bright)는 예레미야가 말하는 1인칭 ‘나’는 예레미야 자신을 가리킨다고 주장한다.⁹ 최근에 맥컨빌(McConville)도 홀러데이(Holladay) 등의 입장을 지지하면서 예레미야서의 상당 부분, 더 나아가 전부를 예레미야가 한 사역의 결과물로 본다.¹⁰

예레미야서에 나타난 예레미야의 발언을 역사적 예레미야의 말로 여길 수 있는가에 대한 논쟁이 양식사와 편집사의 입장에서 제기되고 있다. 예레미야의 고백을 토대로 역사적 예레미야의 생애를 재구성해 내기 힘들다는

6 읍의 경우를 위해서는 김선중, “읍과 멜랑콜리아 - 산다는 것이 이렇게 괴로우니(읍 10:1상, 『새번역』)”, 『구약논단』 78 (2020), 8-36을 보라.

7 B. Duhm, *Das Buch Jeremia* (KHAT 11; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1901), 168.

8 D. H. Wimmer, “The Confession of Jeremiah”, *TBT* 19 (1981), 93-99.

9 J. Bright, “Jeremiah’s Complaints: Liturgy, or Expression of Personal Distress?”, Durham and Porter (eds.), *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davies* (Richmond: John Knox Press, 1970), 189-214는 예레미야의 ‘나’는 예레미야 개인의 고통을 표현한다고 주장한다.

10 J. M. 맥컨빌, 『십관을 넘어서 회복의 약속으로』(서울: 그리심, 2008), 22, 43. 원제는 J. G. McConville, *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*(Leicester: Inter-Varsity Press, 1993).

입장인데,¹¹ 다음과 같은 이유에서이다. 먼저 예레미야의 고백 또는 탄식은 궁켈(Gunkel)의 양식사 이후 예레미야 개인의 기도가 아니라 시편의 탄식시의 양식에 따라 기술된 것으로 이해하는 입장이다. 역사적 예레미야라는 특정 개인의 발언이라기보다 공동체 문학을 반영하고 있다는 견해이다. 또한 예레미야서에는 포로기 혹은 포로기 이후 신명기 편집자의 손길이 반영되어 있다는 점이 제기되었다.¹² 기존에 예언자 자신의 탄식으로 알려진 예레미야의 탄식에도 신명기 역사가의 편집 흔적이 있다는 점이 구체화 되었다.¹³ 이러한 내용을 토대로 캐롤(Carroll)은 역사적 예레미야의 존재를 부인하기까지 한다.¹⁴

흥미로운 점은 예레미야서 전체에서 역사적 예레미야를 추출하려는 시도가 20세기 초 개신교 자유주의 신학자 뉘(Duhm)의 역사비평 방법에서 비롯되었다는 사실이다.¹⁵ 비록 역사적 예레미야의 말과 예레미야서에 나타나는 공동체 문학으로서의 양식사의 문체를 구분하는 것이 불가능하다고 할지라도, 예레미야서에 나타나는 탄식이 예레미야 개인의 탄식이든 예레미야 전승에 속한 탄식이든, 인간 보편의 심리 현상을 반영한다는 점에서 사람이 가지고 있는 슬픔의 정서를 분석하는 데에는 아무런 지장이 없다. 오히려 개인이 가지고 있는 슬픔과 공동체가 가지고 있는 집단 우울을 이해하는 데에 더 큰 효과가 있다. 개인의 운명을 공동체의 운명에서 떼어 생각할 수 없듯이,

11 박동현, 『예언과 묵회 II』 (서울: 한국장로교출판사, 1993), 31

12 W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT 41; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973); W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45* (WMANT 52; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981); 차준희, “예레미야서와 신명기역사의 관계에 대한 최근 연구동향”, 『신학논단』 43 (2006), 249-273.

13 A. R. Diamond, *The Confessions of Jeremiah in Context: Scenes of Prophetic Drama* (JSOTS 45; Sheffield: JSOT Press, 1987), 189-191.

14 R. P. Carroll, *The Book of Jeremiah: A Commentary* (OTL; London: SCM Press, 1986).

15 J. Henderson, “Duhm and Skinner’s Invention of Jeremiah”, E. K. Holt and C. J. Sharp (eds.) *Jeremiah Invented: Constructions and Deconstructions of Jeremiah* (London: T&T Clark, 2015), 1-15.

예레미야가 하나님과 이웃으로부터의 소외된 현실은 이스라엘 백성이 바벨론에 포로로 끌려간 역사에 유비된다(렘 29:4-14). 본 연구가 예레미야서에 나타난 예레미야에 접근하는 방식은 역사적이라기보다 심리학적이고 미학적이다. 일종의 예레미야전(傳)으로서, 예레미야가 편집사적인 본문의 성장 과정을 거쳤다는 것을 전제하기는 하지만, 그러한 본문 안에서 예레미야에 대한 개인의 심리와 예레미야의 심리에 공감하는 오늘날 독자의 심리를 추출하는 데 목적이 있다.¹⁶

예레미야는 하나님께 소명을 받아 말씀을 선포하지만 하나님께 속아(אָוַן¹⁷) 하나님을 믿을 수 없는 분이라고 생각한다(렘 15:18). 그는 하나님께 속아(אָוַן¹⁸) 말씀을 선포하지만, 사람들에게 조롱거리가 된다. 그래서 하나님으로부터 받은 사역을 포기하려고 하지만 마음대로 할 수 없다. 하나님께 붙들린 자신의 운명을 깨닫는다. 예레미야는 이러한 자신의 현실과 백성의 현실 때문에 슬프다(אֵיךְ, מְאֵד).¹⁹ 하나님과 소원해진 관계는 사람과의 관계가 깨지는 것으로 나타난다. 권력자들에게 박해를 받고, 예루살렘 제사장과 거짓 예언자를 비롯한 종교 지도자들에게 비난을 당한다. 몰락한 제사장들의 집결지인 아나돗 출신 예언자 예레미야는 중심부 예루살렘 성전을 공격한다. 그

16 모빙켈(Mowinckel) 등 예레미야 전기에 대한 논의를 위해서는 이우미, “예레미야서와 전기장르: 렘 26-45장을 중심으로”, 『서양고대사연구』 27 (2010), 199-226을 보라.

17 이 동사는 구약에 20회 나타나는데, 예레미야에 5회 나타난다(4:10x2; 23:39; 29:8; 37:9; 49:16). 가장 처음 쓰인 용례는 창 3:13에서 아담과 하와가 뱀에게 속았다는 문맥에서이다. 예레미야가 하나님께 속았다고 말하는 것은 매우 도발적이다.

18 개역개정은 렘 20:7(x2)에서는 ‘권유하다’로, 20:10에서는 ‘유혹하다’로 옮기는데, ‘속이다, 유혹하다’라는 뜻을 가지고 있다. 렘 20에서는 하나님이 예레미야를 유혹하여 성폭행한 것으로 옮길 수 있는 가능성이 있다. 김동혁, “예레미야의 난제와 그 해결: 예레미야 19:14-20:18의 통전적 읽기”, 『피어선 신학논단』 2 (2013), 5-28을 보라.

19 우리말로 ‘슬프다’로 번역된 히브리 낱말 אֵיךְ(오이/슬프다)는 재난의 상황을 나타내는데, 구약에서 26회의 용례 가운데 예레미야에만 8번 나온다. 또한 예레미야서에 3번 나오는 מְאֵד(메에/창자)는 본래 ‘창자’를 가리키는데, 4장 19절(2회)에서는 예레미야의 슬픔과 고통을, 31장 20절에서는 하나님의 탄식을 표현한다.

래서 살해 위협을 받기도 한다. 문제는 예레미야를 박해했던 방해자들 역시 하나님을 믿는 사람들이라는 사실이다. 자신을 둘러싼 현실을 이해할 수 없었던 예레미야는 탄식시 가운데 원수를 고발하는 저주 시편을 펴본다(렘 17:14-18).²⁰ 그러나 원수를 향한 저주마저 소용이 없자, 결국 예레미야는 자기 자신을 저주한다. 이른바 생일 저주가 그러하다(렘 20; 욥 3).²¹ 더 나아가 자신이 태어난 사실을 전해 준 사람에게 대한 저주로 이어진다(렘 20:16). 이러한 예레미야의 삶에는 멜랑콜리아에 대한 프로이트(Freud)의 정신분석 흐름이 나타난다. 사람은 사랑하는 대상을 잃으면 나르시시즘적으로 퇴행하고 사랑의 대상을 증오하며, 그래도 문제가 해결되지 않으면 자기를 확대하고 원망하며 저주하게 된다는 것이다.²²

생일 저주를 비롯한 탄식시에는 창세기 1장의 창조 질서 이전으로 돌아가고자 하는 예레미야의 열망이 드러난다(렘 4:3, 23-26). 빛이 생기기 이전으로 돌아가고 싶어 하는 것이다.²³ 이것은 전형적인 비극의 짜임새에 들어맞는다. 어쩔 수 없는 운명, 세상의 질서에 맞서 싸우는 비극의 영웅을 떠올리게 한다.²⁴ 브래닉(Branick)은 예레미야 4장 23절의 혼돈하고 공허(הוּלָה וְהוּלָה)한 심연을 우주의 과멸이 아니라 내적인 심연, 하나님께 버림받은 것처럼 보이는

20 저주 시편에 대한 개론을 위해서는 에리히 쾨어, 『복수의 하나님?: 원수 시편 이해』(이일레 옮김), (서울: 대한기독교교회사회, 2014)을 보라. 원제는 E. Zenger, *Ein Gott der Rache?: Feindpsalmen Verstehen* (Freiburg: Herder: 1998).

21 K. Dell, "'Cursed Be the Day I Was Born!': Job and Jeremiah Revisited", K. Dell and W. Kynes, (eds.), *Reading Job Intertextually* (LHBOTS 574; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2012), 106-117은 예레미야와 욥 사이에 있는 많은 병행본문의 경우 예레미야가 욥에 영향을 끼친 것으로 분석한다.

22 지그문트 프로이트, "슬픔과 우울증", 『무의식에 관하여』(윤희기 역), (프로이트 전집 13; 서울: 열린책들, 1998), 261; 오형엽, "멜랑콜리의 문학비평적 가능성 - 정신분석 비평의 관점에서 -", 『비평문학』 38 (2010), 381.

23 예레미야서에 나오는 창조 신학을 위해서는 잭 R. 런드봄, 『예레미야서 더 가까이 보기: 예언자 예레미야와 예레미야서』(구애경, 박지혜 옮김), (서울: 대한기독교교회사회, 2015), 84-110; 김창대, "창조 모티프의 틀에서 본 예레미야의 새언약", 『성경과 신학』 41 (2007), 35-66 등을 보라.

24 각주 1의 박동환의 책을 보라.

거룩한 삶이라는 심연으로 해석한다.²⁵ 멜랑콜리커로서의 예레미야는 신과 사람에게 버림받아 방황하지만, 현실을 지배하는 전통 교리와 종교 전승에 맞서 자신의 방식으로 새로운 질서를 창출해 낸다.²⁶ 이 일은 기존의 질서를 ‘뽑고 파괴하며 파멸하고 넘어뜨리며’ 새로운 질서를 ‘건설하고 심’는 것으로써 비로소 가능하다(렘 1:10 등). 오늘날 해체주의자의 원형이다.

2) 하나님의 슬픔, 언약의 파괴

예레미야서가 가지고 있는 신학의 독특성은 하나님의 아픔과 슬픔을 표현하는 점이다. 사람만 슬퍼하고 탄식하는 것이 아니라, 하나님도 슬퍼하시고 탄식하신다. 예레미야 31장 20절에 나오는 ‘내 창자가 들끓으니’(עֲרֵב לִּי)라는 표현은 기타모리 가조(K. Kazoh)의 ‘하나님의 아픔의 신학’의 근거가 되었다.²⁷ 더 나아가 예수 그리스도의 십자가 수난을 조명한다. 예수님 당시 일부 사람들이 예수님을 예레미야로 이해하지 않았던가!(마 16:14)

하나님이 슬퍼하신다는 예레미야서의 진술은 신의 불완전성과 원시성을 말하지 않는다. 인간이 겪는 고통에 하나님이 참여함으로써 고통은 고통에 의해 해결된다는 사실을 보여준다. 더 나아가 하나님이 슬퍼하신다는 표현은 세상의 구조 안에 형이상학적 슬픔이 내재되어 있다는 사실을 암시한

25 빈센트 P. 브래닉, 『예언서』(임숙희 옮김), (서울: 바오로딸, 2018), 236-237. 원제는 V. P. Branick, *Understanding the Prophets and Their Books*(New Jersey: Paulist Press, 2012).

26 물론 예레미야 역시 자신의 고유한 전통에 서있다. 장일선, “예레미야와 고대이스라엘 전승”, 『신학연구』 27 (1986), 131-170과 차준희, “예레미야의 성전설교와 미가전승”, 『구약논단』 1 (1995), 205-232을 보라. 발터 벤야민, 『독일 비애극의 원천』(최성만, 김유동 옮김), (한길그레이트북스 101; 파주: 한길사, 2009), 220-221은 멜랑콜리컬 천재성이 예언의 능력, 예언가의 꿈과 깊은 관련이 고대로부터 있었던 현상을 지적한다. 원제는 W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*(Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1993).

27 기타모리 가조, 『하나님의 아픔의 신학』(서울: 새물결플러스, 2017), 303-334. 원제는 K. Kazoh, *Theology of the Pain of God*(Eugene: Wipf and Stock, 2005).

다.²⁸ 이것은 하나님이 지으신 세상이 불완전하다는 뜻이 아니다. 하나님의 슬픔은 하나님이 타자로서의 세상을 만드시고 사람과 언약을 맺으신 데에서 비롯한다. 하나님이 백성과 언약을 체결하신 것은 하나님이 자신의 자유를 제한하심으로써 스스로를 언약에 얽매셨다는 점을 보여준다.²⁹ 이것은 하나님과 세상 사이에 갈등이 발생할 가능성을 내포한다. 결국 새 하늘과 새 땅이라고 하는 종말의 현실이 이루어지기 전까지는 하나님의 슬픔과 고통이 지속된다는 점에서, 슬픔 안에는 지속성을 띠는 형이상학의 차원이 있다.

하나님이 슬퍼하시는 이유는 하나님의 뜻에 백성이 거역하고 불순종하는 데 있다. 하나님이 지으신 백성을 심판하셔야 하는 이유에 있다. 일종의 자기 부인이자 자기모순이다. 사람이 세상의 질서에서 소외되어 멜랑콜리아를 느끼게 된 것처럼, 하나님의 측면에서 멜랑콜리아는 하나님의 뜻이 인간 세상에서 관철되지 않아 소외당함으로써 느끼는 감정이다. 하나님도 사람에게 버림받는다. 이스라엘과 하나님이 서로를 소외시킬 때, 멜랑콜리아 현상이 발생한다. 이것은 특별히 쌍방 사이의 언약의 파괴에서 비롯한다. 새 언약의 가장 중요한 근거는 백성이 죄를 회개하여 하나님이 백성의 죄를 용서하시는 데 있는데,³⁰ 문제는 하나님이 ‘끊임없이’(בְּרִצְוֹן)³¹ 예언자들을 보내시지만 백성이 죄에서 떠나지 않는다는 점에 있다. 백성의 죄 때문에 하나님은 고통 받으신다(렘 4:19-21; 45:4). 하나님이 고통스러운 감정을 느끼시는 것에 대하여

28 발터 니그, 『조르주 루오』(윤선아 옮김), (철곡: 분도출판사, 2012), 105. 원제는 W. Nigg, *Maler des Ewigen II: Meditation über religiöse Kunst*(Zürich: Diogenes Verlag, 1961).

29 존 칼빈, 『칼빈의 십계명 강해』(김광남 옮김), (서울: 비전북, 2011), 45-46은 하나님이 백성과 언약을 맺으신 것은 자신을 낮추신 행위라고 표현한다. 창조신학의 관점에서 하나님의 케노시스를 위해서는 위르겐 몰트만, 『오시는 하나님: 기독교적 종말론』(김균진 역), (서울: 대한기독교서회, 1997). 원제는 J. Moltmann, *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*(Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 1995); 위르겐 몰트만, 『창조 안에 계신 하느님』(김균진 역), (서울: 한국신학연구소, 1999). 원제는 J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*(Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 1987) 등을 보라.

30 잭 R. 린드봄, 『예레미야서 더 가까이 보기』, 129.

31 김근주, 『특강 예레미야: 파괴하고 무너뜨려라 그것이 은혜의 시작이다』(서울: IVP, 2013), 100-101.

예레미야 45장 1-5절을 참조할 수 있는데, 바룩은 하나님의 고통과 예레미야의 고통이 우주와 하나님의 비극이라는 것을 드러낸다.³² 반대로 새 언약이 하나님과 백성 사이에 이루어질 때, 하나님의 창조 질서가 바르게 유지된다.³³

사람이 하나님의 형상을 따라 지음 받았다면, 사람은 하나님을 반영한다. 사람은 하나님의 형상에 따라 창조되었고, 하나님의 파토스(pathos)를 지니고 산다는 점에서 자신과 세상의 현실을 보며 신적인 비애감을 느낀다.³⁴ 심리학과 철학과 종교학의 관점에서는 사람의 심리와 감정이 하나님의 심리와 감정을 나타내는 것으로 이해할 수 있다. 포이에르바하(Feuerbach)가 말한 바, 사람이 하나님을 투사하는 것이다. 사람이 하나님에 대해 진술하는 것은 인간의 언어와 개념과 이성과 감정적 표현의 한계 아래 있다. 인간에게 절대 타자로서의 하나님만이 가지신 절대적인 영역은 사람의 언어에 포착되지 않는다. 사람의 이성과 감정에 포착되는 순간, 하나님은 더 이상 하나님 자체가 아니다. 일부일 뿐이다. 칸트(Kant)의 표현을 빌면, 종교는 인간의 이성의 한계 안에 있는 것이다.³⁵ 이러한 칸트의 견해를 종교에 대한 자유주의로 폄하하면 안 된다. 이것은 사람의 인식을 초월한 신의 절대성을 말한다. 최근 심리학의 언어로 표현하면, 인간의 자아이상(ego-ideal)에 대한 관념이 추상적인 하나님 관념을 점차적으로 투사한 것으로 볼 수 있다.³⁶

32 빈센트 P. 브래닉, 『예언서』, 233.

33 김창대, “새 언약 안에서 백성의 변형 - 예레미야 33:14-26의 분석”, 『성경원문연구』 37 (2015), 107-131.

34 아브라함 요수아 헤셀, 『예언자들(하)』(이현주 옮김), (서울: 종로서적, 1988). 원제는 A. J. Heschel, *The Prophets*(New York: Harper and Row, 1962).

35 임마누엘 칸트, 『이성의 한계 안에서의 종교』(백종현 옮김), (서울: 아카넷, 2011). 원제는 I. Kant, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*(Berlin: Akademie Verlag, 2010).

36 D. Merker, “Reading the Prophecies of Jeremiah through a Psychoanalytic Lens”, J. H. Ellens and W. G. Rollins (eds.), *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures*, Vol. 2. *From Genesis to Apocalyptic Vision* (Westport, Connecticut - London: Praeger, 2004), 179. 김정우. “구약의 영상: 멀리 계

사람이 하나님의 형상을 반영하는 존재이든 하나님의 감정은 인간의 감정이 투사된 표현이든, 파토스는 사람과 하나님을 잇는 매개체이다. 이를 하나님과 사람은 감정을 공유한다는 신인동감설(anthropopathic)로도 설명할 수 있다.³⁷ 감정의 공유라는 측면에서 예레미야의 많은 본문에 예언자의 말과 하나님의 말이 섞여 있고 눈물을 흘리며 말하는 이가 하나님인지 예레미야인지 분명히 파악하기 어려운 이유를 추정할 수 있다.³⁸ 예를 들어, 예레미야 8장 18절-9장 2(3)절, 9장 17-19절, 또한 14장 17-18절에서 눈물 흘리며 탄식하는 주체가 예레미야인지 하나님인지 분명하게 구별하기 어렵다.³⁹ 브래넉은 8장 18절-9장 2(3)절의 “시작 부분에서 말하는 주체가 하느님인지 예레미야인지 구분하기 힘든데 이로써 우리는 예레미야가 하느님의 말씀만이 아니라 하느님의 감정을 삶으로 표현하도록 부르심 받았다는 것을 알 수 있다.”라고 분석한다.⁴⁰

이러한 맥락에서 사람이 느끼는 슬픔이나 우울감은 부정적이기만 한 감정이 아니므로 반드시 제거해야 할 정서는 아니다. 슬픔은 형이상학적 실체로서 세상 구조에 내재되어 있기 때문이다. 그러므로 슬픔의 정서가 가지고 있는 긍정성을 적극적으로 추출해 내야 한다. 오코너(O'Connor)는 하나님의 눈물은 심판을 돌이켜 죄에 따른 심판이라는 인과율의 문제를 무력화한다고 표현한다. 눈물은 권력의 언어에 맞서는 정치적 언어인 것이다.⁴¹ 슬픔은 피

신 하나님(Deus Absconditus)과 가까이 계신 하나님(Deus Revelatus)의 변증법적 포월성 - 렘 23:23-25와 시 139:13-18을 중심으로”, 『구약논단』 16 (2010), 10-34도 보라.

37 J. M. 맥킨빌, 『심판을 넘어서 회복의 약속으로』, 234; 크리스토퍼 라이트, 『예레미야 강해 - 심판의 끝, 은혜의 시작』 (서울: IVP, 2014), 35. 원제는 C. J. H. Wright, *The Message of Jeremiah* (Nottingham: Inter-Varsity Press, 2014).

38 크리스토퍼 라이트, 『예레미야 강해』, 32.

39 박동현, 『예언과 묵회 V』 (서울: 한국장로교출판사, 1999), 86-87.

40 빈센트 P. 브래넉, 『예언서』, 213.

41 K. M. O'Connor, “The Tears of God and Divine Character in Jeremiah 2-9”, A. R. P. Diamond, K. M. O'Connor and L. Stuhman (eds.), *Troubling Jeremiah* (JSOTS 260; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999),

해서 제거해야 하는 정서가 아니다. 슬퍼할 수 있기에 이상과 괴리되는 나의 현실을 인식하고 타자의 슬픔에 공감하여 구원의 동력이 된다. 따라서 고통을 구원하는 것은 고통이라고 말할 수 있다. 이것이 바로 슬픔이 가지고 있는 구원과 형이상학의 실천적 기능이다.

3. 렘브란트의 예레미야, 뒤러의 멜랑콜리아

1) 렘브란트의 예레미야

예레미야서에서 예레미야의 인간상을 멜랑콜리커로 분석하는 것은 단지 문학의 공상이나 철학의 사변에서 비롯하지 않는다. 17세기 과학이 창궐하는 ‘천재의 세기’⁴²와 종교개혁 시대를 살았던 렘브란트(Rembrandt, 1606-1669)는 1630년 자신이 24세에 완성한 ‘예루살렘의 멸망을 슬퍼하는 예레미야’(아래 왼쪽 그림)를 통하여 예레미야를 멜랑콜리커로 그리고 있다. 렘브란트의 그림에는 예루살렘의 멸망을 표현하는 성경의 여러 본문, 곧 열왕기하 25장, 역대하 36장 11-21절, 예레미야 21장 1-10절, 시편 74편과 79편이 종합적으로 구성되어 있는 것으로 보인다.

렘브란트의 예레미야에는 온갖 모순과 충돌이 드러난다. 화려한 옷을 입고 있는 예레미야의 맨발은 노예의 고통을 나타낸다. 예루살렘 성읍은 불타고 있는데, 예레미야 곁에는 많은 화려한 보물이 있다. 이것은 이스라엘이 바벨론에 멸망했지만, 바벨론의 보호를 받던 예레미야의 괴리를 반영한다. 현실과 이상으로 인한 내적 갈등을 폭로한다. 예루살렘 성읍은 어둠 속에

396-401.

42 A. N. 화이트헤드, 『과학과 근대세계』(오영환 옮김), (서울: 서광사, 2008)의 제3장의 제목에서 따온 것이다. 원제는 A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*(Cambridge: At the University Press, 1926).



렘브란트, 예루살렘의 멸망을 슬퍼하는 예레미야, 1603년, 58×46cm, 암스테르담 국립미술관



뒤러, 멜랑콜리아 I, 1514년, 31×26cm, 워싱턴 DC, 국립미술관

서 불타고 있는데, 하늘에서 내리는 빛이 예레미야를 밝게 비친다. 그러나 밝은 빛만큼 그의 그림자가 더욱 짙다. 렘브란트의 여러 화폭에서 어둠은 삶의 고난과 비참함을 표현하고, 빛은 초자연 현상으로 하나님의 빛을 상징한다.⁴³

손으로 턱을 괴는 것은 전형적인 멜랑콜리커의 모습을 나타내는데,⁴⁴ 그의 왼쪽 팔꿈치 밑에는 성경이 놓여있다. 하나님의 약속의 말씀을 담고 있는 성경이 예루살렘 멸망이라는 이해할 수 없는 현실을 더 극적으로 표현한다. 아니, 어쩌면 말씀에 따라 멸망한 것을 표현하는 것일지도 모른다. 이처럼 복

43 발터 니그, 『렘브란트: 영원의 화가』(윤선아 옮김), (철곡: 분도출판사, 2008), 49-60. 원제는 W. Nigg, *Malers des Ewigens I: Meditation über religiöse Kunst*(Zürich: Diogenes Verlag, 1951). S. K. Perlove, *Templum Christianum: Rembrandt's Jeremiah Lamenting the Destruction of Jerusalem(1630)*, *Gazette des Beaux Arts* 126 (1995), 159-170도 보라

44 박혜정, 『멜랑콜리』(문학의 기본 개념 23; 서울: 연세대학교 대학출판문화원, 2015), 100.

잡한 심리 상태 가운데 오른손이 등 뒤에 감추어져 있는 것은 하나님의 심판을 상징한다(애 2:3).

멜랑콜리커로서의 렘브란트는 자아 안에 모순과 충돌이 존재하는 예레미야의 고뇌를 통해 자신의 고뇌를 드러낸다. 그림의 언어로 하나의 화폭에서 서로 다른 시대의 흐름, 멸망과 구원, 절망과 구원을 동시에 표현한다. 모순과 충돌의 동시성, 서로 다른 시대의 공존은 글의 언어로 평면 종이에 표현할 수 없고, 그림의 언어로써 나타낼 수 있는 입체적 현실이다.

렘브란트는 수많은 성서화, 그 가운데에서도 특별히 구약 성경의 장면을 그림으로 표현했는데, 내러티브를 성화로 표현하는 것은 단지 그의 예술적 상상력에서 비롯하지 않는다. 정경에 나타나는 예레미야는 예루살렘이 멸망할 때 시위대 뜰에 갇혀 있는 것으로 보도된다(렘 32:1-3; 39:11-14). 렘브란트는 예루살렘 성읍 밖에 있는 예레미야를 그리고 있는데, 이것은 외경과 위경 전승에 근거하고 있다(바룩2서 2:2 등). 렘브란트는 14세부터 잠시 공부했던 레이덴(Leiden) 대학에서 유대인들을 만난 경험을 통해 많은 도움을 받았던 것으로 알려져 있다.⁴⁵ 이러한 지식을 바탕으로 렘브란트는 ‘예루살렘의 멸망을 슬퍼하는 예레미야’를 그리기 위해 특별히 마카베오하 2장 45절을 중요하게 참조한 것으로 보인다.⁴⁶

⁴⁵같은 기록에 있는 이야기입니다만, 예레미야는 모세가 하느님께서 주신 땅을 보려고 올라갔던 그 산으로 갈 때에 하느님의 지시를 받고 장막과 계약궤를 따라다니게 하였습니다. ⁵예레미야가 그 곳에 이르렀을 때에 동굴 속에서 방을 하

45 발터 니그, 『렘브란트: 영원의 화가』, 131. 외경과 위경에 나타난 예레미야를 위해서는 J. Barton, “Jeremiah in the Apocrypha and Pseudepigrapha”, A. R. P. Diamond, K. M. O’ Connor and L. Stuhman (eds.), *Troubling Jeremiah* (JSOT 260; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 306-317을 보라.

46 J. I. Durham, *The Biblical Rembrandt: Human Painter in a Landscape of Faith*(Macon, Georgia: Mercer University Press, 2004), 96-97.

나 발견하고 그 속에다 장막과 계약궤와 분향 제단을 안치했습니다. 그리고는 그 입구를 막아버렸습니다(『공동개정』)

렘브란트의 예레미야는 불타는 성읍을 응시하고 있는 것이 아니라, 자기 자신의 내면을 응시하고 있다. 이러한 독특한 표현은 렘브란트 이전의 예레미야에 대한 묘사와의 차이에서 분명하게 드러난다. 렘브란트 이전 예레미야를 표현한 그림들에서 예레미야는 불타는 성읍을 바라보고 있다. 그러나 렘브란트의 예레미야는 예레미야 자신의 내면을 보게 하고, 더 나아가 그림을 응시하는 사람의 내면을 향하게 한다.⁴⁷

칼뱅(Calvin)의 종교개혁의 중심에 있던 네덜란드에서 활동한 렘브란트는 당시 권위주의적인 칼뱅주의에 맞서 비교적 자유로운 자신의 종교적 신념을 지니고 있었다. 초기에 성공한 화가로서 부귀영화를 누리다가 사랑하는 아내와 자식들을 잃고, 경제적 파산을 거쳐 결국 사회적으로 추방된 멜랑콜리커의 삶을 살다가 생을 마감한다.⁴⁸ 렘브란트 자신이 멜랑콜리커였고, 과학과 문학과 예술에서 멜랑콜리아가 유행처럼 번지던 세기를 몸으로 살아냈다.⁴⁹ 자신의 삶이 변화할 때마다 렘브란트는 자화상을 그려 내면을 그렸고, 예레미야와 같은 성서 인물을 그림으로써 자신과 동일시했다.⁵⁰ 렘브란트는 많은 경우 다른 선배 화가들의 작품을 모방했다. 모든 예술가들이 그렇듯이

47 M. C. Callaway, "The Lamenting Prophet and the Modern Self: On the Origins of Contemporary Readings of Jeremiah", John Kaliner and Louis Stulman (eds.), *Inspired Speech: Prophecy in the Ancient Near East Essays in Honor of Herbert B. Huffmon* (JSOTS 378; London: T&T Clark, 2004), 57.

48 문광훈, 『렘브란트의 웃음: 문광훈의 예술론』, 이상의 도서관 30(파주: 한길사, 2010), 225.

49 P. Dandrey, *Les tréteaux de Saturne : Scènes de la mélancolie à l'époque baroque* (Le génie de la mélancolie; Paris: Klincksieck, 2003)는 1580-1680년의 100년은 멜랑콜리아 정서가 지배한 시대라고 주장한다. 김익진, "프랑스 고전주의 시대에 멜랑콜리의 수용과 인식", 『프랑스어문교육』 31 (2009), 398에서 재인용.

50 발터 니그, 『렘브란트: 영원의 화가』, 78.

모방하여 훈련하고, 이를 통해 창조적인 힘을 갖게 된다. 그러다 결국 자기 화한다. 그 대표적인 예가 알브레히트 뒤러(A. Dürer, 1471-1528)이다.

2) 뒤러의 ‘멜랑콜리아 I’

렘브란트는 자신보다 한 세기 앞선 뒤러에게 깊은 영향을 받았다.⁵¹ 렘브란트의 예레미야는 뒤러의 ‘멜랑콜리아 I’(위의 오른쪽 그림)에서 영감을 얻는다. 뒤러의 그림에 널브러져 있는 수많은 기계의 파편들은 우울한 예레미야 곁에 있는 수많은 보물에 상응한다. 뒤러의 기계의 파편과 렘브란트의 보물은 르네상스 시대 이후 서구의 자연과학의 발달로 인한 사물의 대상화를 상징하고 낙관주의를 회의적으로 묘사한다. 사람은 더 이상 보이지 않는 영혼에 관심을 기울이지 않고, 사물을 수치로 표현하게 되었다. 당대를 반영하는 뒤러는 나중에 예레미야에 이르러 포로민들에게 제단 불을 가지고 가라고 말하며, 금과 은으로 만든 우상에 미혹되지 말라고 하는 마카베오하 2장 2절을 떠올린다.

그뿐 아니라 예레미야는 그들에게 율법을 주면서 주님의 계명을 잊지 말 것과 금과 은으로 만든 우상과 그 장식물을 보더라도 미혹되지 말 것을 당부했었습니다(『공동개정』).

어두움 가운데 구원의 빛이 예레미야를 비춘 것처럼, 우울한 고딕풍의 분위기 속에서 영감과 구원을 기다리는 뒤러의 멜랑콜리커 위에도 빛이 비친다. 무너진 성읍 밖에 있는 화려한 보물과 뒤러의 멜랑콜리커의 주변에서 세

51 파스칼 보나푸, 『렘브란트: 빛과 혼의 화가』(김택 옮김), (시공 디스커버리 총서 24; 서울: 시공사, 1998), 35. 원제는 P. Bonafoux, *Rembrandt, le claire, l'obscur*(Paris: Gallimard, 1990).

상의 질서를 제어하기 위한 수많은 기계, 결국 부와 권력의 화려함의 끝에는 슬픔이 있지만, 이들은 모두 세상과 자신의 고통에서의 구원을 찾고 있는 사람들이다.⁵² 뒤러의 작품에서 손이 턱을 괴고 있는 것은 화가의 내향성과 주관성을 표현한다. 중세에 게으름으로 질타 받은 멜랑콜리아는 르네상스 시대로 넘어가 내적인 천재성으로 여겨지게 된다. 뒤러의 ‘멜랑콜리아 I’ 역시 작가 자신에 대한 영적인 초상화(spiritual self-portrait)이다.⁵³

4. 맺음말

예레미야는 눈물의 예언자로 불린다. 이것은 진부한 표현이 아니라, 비극의 주인공이자 멜랑콜리커로서의 예레미야를 나타낸다. 예레미야서가 그리는 예레미야라는 인물에서 멜랑콜리커의 면모를 발견하는 것은 그가 하나님과 사람에게 버림받고 소외당한 것을 느끼지만, 성전이 하나님의 평화를 담보한다는 전통 교리와 종교 전승에 편입되기를 거부하고 자신만의 방법으로 진리의 길을 모색하는 점에서 그러하다.

예레미야의 슬픔은 예언자의 개인적인 정서의 차원을 뛰어넘는다. 인간의 보편적인 현상이다. 예레미야서에 따르면, 하나님 역시 눈물을 흘리시고 슬퍼하시며 탄식하신다. 이것은 단순한 신인동형동성론(anthropomorphism)적인 표현이 아니다. 사람이나 하나님의 불완전성을 드러내지도 않는다. 오히려 슬픔이 가지고 있는 형이상학의 측면을 보여준다. 하나님이 타자로서 사

52 이기웅, 김성택, “‘슬픔’의 토포스들 - 러시아의 ‘toska’와 프랑스의 ‘mélancolie’ -”, 『한국프랑스는 집』 83 (2013), 80; 진중권, 『현대미학 강의: 탈근대의 관점으로 읽는 현대미학』(서울: 아트북스, 2013), 36-37.

53 J. L. Koerner, *The Moment of Self-Portraiture in German Renaissance Art* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993), 21-26.

람을 창조한 자체가 이미 갈등을 내포하며, 멜랑콜리아와 비극을 낳는다. 슬픔은 하나님과 사람에게 내재적이며 본질적인 정서이다. 예레미야의 탄식과 같은 문학 유형인 탄식시가 시편에서 가장 많은 양을 차지하는 것 또한 슬픔이라는 인간 정서의 보편성을 반영한다. 슬픔과 우울감을 포괄하는 멜랑콜리아가 갖는 긍정적인 차원은 자신을 타자화하는 질서에 대항하여 자신과 타자 사이에 있는 이질감과 괴리감을 극복한다는 점에 있다. 또한 멜랑콜리커 개념을 통하여 개인이 겪는 슬픔과 공동체가 가지고 있는 집단 우울증 현상을 이해할 수 있다.

멜랑콜리아의 장점은 렘브란트와 뒤러 같은 멜랑콜리커의 작품을 통하여 구체적으로 드러난다. 렘브란트의 ‘예루살렘의 멸망을 슬퍼하는 예레미야’와 뒤러의 ‘멜랑콜리아 I’은 예술가의 내면 심리를 그린다. 외적 대상을 통하여 자신의 내부를 응시하는 것이다. 이러한 화가의 작품은 그 작품을 바라보는 감상자에게 또다시 감상자 자신의 실존을 바라보게 한다. 렘브란트의 예레미야가 렘브란트 자신의 초상인 것처럼, 예레미야의 멜랑콜리아는 예레미야를 읽는 독자의 멜랑콜리아를 보게 한다. 독자는 예레미야의 슬픔과 하나님의 슬픔을 통하여 자신의 슬픔을 정화하여 카타르시스를 경험한다. 우울감은 제거해야 하는 대상이 아니라, 불완전한 인간과 세상의 질서를 온몸으로 감싸게 한다. 병은 병으로 구원되고, 상처는 상처로 치유된다.

5. 참고문헌

기타모리 가조, 『하나님의 아픔의 신학』(서울: 새물결플러스, 2017). 원제 Kazoh, K.,

Theology of the Pain of God(Eugene: Wipf and Stock, 2005).

김근주, 『특강 예레미야: 파괴하고 무너뜨려라 그것이 은혜의 시작이다』(서울: IVP,

2013).

김동규, 『멜랑콜리아: 서양문화의 근원적 파토스』(파주: 문학동네, 2014).

김동혁, “예레미야의 난제와 그 해결: 예레미야 19:14-20:18의 통전적 읽기”, 『피어선 신학논단』 2 (2013), 5-28.

김동훈, “죽음을 부르는 질병인가, 인간 실존의 근원적 조건인가?: 서구의 철학사, 의학사, 예술사, 신학사 전체를 관통하는 멜랑콜리 개념에 관한 총체적 고찰 - 로버트 버튼에서 슬라보예 지젝까지”, 『철학논총』 80 (2015), 113-137.

김선중, “칠십인역 잠언 18:8; 19:15의 안드로키노스: 헤브라이즘과 헬레니즘의 간이해”, 『성경원문연구』 31 (2012), 47-65.

_____, “멜랑콜리아 - 예술과 종교의 뿌리 -”, 『신학이해』 51 (2017), 128-147.

_____, “옘과 멜랑콜리아 - 산다는 것이 이렇게 괴로우니(옘 10:1상, 『새번역』) -”, 『구약논단』 78 (2020), 8-36.

김익진, “프랑스 고전주의 시대에 멜랑콜리의 수용과 인식 - 문학치료적 관점에서 -”, 『프랑스어문교육』 31 (2009), 387-405.

김정우, “구약의 영성: 멀리 계신 하나님(Deus Absconditus)과 가까이 계신 하나님(Deus Revelatus)의 변증법적 포월성 - 렘 23:23-25와 시 139:13-18을 중심으로”, 『구약논단』 16 (2010), 10-34.

김창대, “창조 모티프의 틀에서 본 예레미야의 새언약”, 『성경과 신학』 41 (2007), 35-66.

_____, “새 언약 안에서 백성의 변형 - 예레미야 33:14-26의 분석”, 『성경원문연구』 37 (2015), 107-131.

맥컨빌, J. M., 『심판을 넘어서 회복의 약속으로』(서울: 그리스, 2008). 원제 McConville, J. G., *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*(Leicester: Inter-Varsity Press, 1993).

문광훈, 『렘브란트의 웃음: 문광훈의 예술론』, 이상의 도서관 30(파주: 한길사, 2010).

박동현, 『예언과 묵회 II』(서울: 한국장로교출판사, 1993).

_____, 『예언과 묵회 V』(서울: 한국장로교출판사, 1999).

박동환, 『동양의 논리는 어디에 있는가』(서울: 고려원, 1993).

- 박혜정, 『멜랑콜리』(문학의 기본 개념 23; 서울: 연세대학교 대학출판문화원, 2015).
- 발터 니그, 『렘브란트: 영원의 화가』(윤선아 옮김), (칠곡: 분도출판사, 2008). 원제 Nigg, W., *Maler des Ewigens I: Meditation über religiöse Kunst*(Zürich: Diogenes Verlag, 1951).
- _____, 『조르주 루오』(윤선아 옮김), (칠곡: 분도출판사, 2012). 원제 Nigg, W., *Maler des Ewigens II: Meditation über religiöse Kunst*(Zürich: Diogenes Verlag, 1961).
- 발터 벤야민, 『독일 비애극의 원천』(최성만, 김유동 옮김), (한길그레이트북스 101; 파주: 한길사, 2009). 원제 Benjamin, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*(Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1993).
- 빈센트 P. 브래닉, 『예언서』(임숙희 옮김), (서울: 바오로딸, 2018). 원제 Branick, V. P., *Understanding the Prophets and Their Books*(New Jersey: Paulist Press, 2012).
- 아브라함 요수아 헤셀, 『예언자들(하)』(이현주 옮김), (서울: 종로서적, 1988). 원제 Heschel, A. J., *The Prophets*(New York: Harper and Row, 1962).
- 에리히 쟅어, 『복수의 하나님?: 원수 시편 이해』(이일례 옮김), (서울: 대한기독교교회서회, 2014). 원제 Zenger, E., *Ein Gott der Rache?: Feindpsalmen Verstehen* (Freiburg: Herder: 1998).
- 오형엽, “멜랑콜리의 문학비평적 가능성 - 정신분석 비평의 관점에서 -”, 『비평문학』 38 (2010), 374-399.
- 위르겐 몰트만, 『오시는 하나님: 기독교적 종말론』(김균진 역), (서울: 대한기독교서회, 1997). 원제 Moltmann, J., *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*(Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 1995).
- _____, 『창조 안에 계신 하느님』(김균진 역), (서울: 한국신학연구소, 1999). 원제 Moltmann, J., *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*(Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 1987).
- 이기웅, 김성택, “‘슬픔’의 토포스들 - 러시아의 ‘toska’와 프랑스의 ‘mélancolie’ -”, 『한국프랑스논집』 83 (2013), 67-92.
- 이유미, “예레미야서와 전기장르: 렘 26-45장을 중심으로”, 『서양고대사연구』 27 (2010), 199-226.

- 임마누엘 칸트, 『이성의 한계 안에서의 종교』(백종현 옮김), (서울: 아카넷, 2011). 원제 Kant, I., *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*(Berlin: Akademie Verlag, 2010).
- 장일선, “예레미야와 고대이스라엘 전승”, 『신학연구』 27 (1986), 131-170.
- 잭 R. 룬드봄, 『예레미야서 더 가까이 보기: 예언자 예레미야와 예레미야서』(구예경, 박지혜 옮김), (서울: 대한기독교서회, 2015). 원제 Lundbom, J. R., *Jeremiah Closer Up: The Prophet and the Book*(Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2016).
- 존 칼빈, 『칼빈의 십계명 강해』(김광남 옮김), (서울: 비전북, 2011).
- 지그문트 프로이트, “슬픔과 우울증”, 『무의식에 관하여』(윤희기 역), (프로이트 전집 13; 서울: 열린책들, 1998), 243-270.
- 진중권, 『현대미학 강의: 탈근대의 관점으로 읽는 현대미학』(서울: 아트북스, 2013).
- 차준희, “예레미야의 성전설교와 미가전승”, 『구약논단』 1 (1995), 205-232.
- _____. “예레미야서와 신명기사가의 관계에 대한 최근 연구동향”, 『신학논단』 43(2006), 249-273.
- 크리스토퍼 라이트, 『예레미야 강해 - 심판의 끝, 은혜의 시작 -』(서울: IVP, 2014). 원제 Wright, C. J. H., *The Message of Jeremiah*(Notingham: Inter-Varsity Press, 2014).
- 파스칼 보나푸, 『렘브란트: 빛과 혼의 화가』(김택 옮김)(시공 디스커버리 총서 24; 서울: 시공사, 1998). 원제 Bonafoux, P., *Rembrandt, le claire, l'obscur*(Paris: Gallimard, 1990).
- 화이트헤드, A. N., 『과학과 근대세계』(오영환 옮김), (서울: 서광사, 2008). 원제 Whitehead, A. N., *Science and the Modern World*(Cambridge: At the University Press, 1926).
- Barton, J., “Jeremiah in the Apocrypha and Pseudepigrapha”, A. R. P. Diamond, K. M. O' Connor and L. Stuhman (eds.), *Troubling Jeremiah* (JSOT 260; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 306-317.
- Bright, J., “Jeremiah's Complaints: Liturgy, or Expression of Personal Distress?”, Durham and Porter (eds.), *Proclamation and Presence: Old Testament Essays*

- in Honour of Gwynne Henton Davies* (Richmond: John Knox Press, 1970), 189-214.
- Callaway, M. C., “The Lamenting Prophet and the Modern Self: On the Origins of Contemporary Readings of Jeremiah”, John Kaliner and Louis Stulman (eds.), *Inspired Speech: Prophecy in the Ancient Near East Essays in Honor of Herbert B. Huffmon* (JSOTS 378; London: T&T Clark, 2004), 48-62.
- Carroll, R. P., *The Book of Jeremiah: A Commentary* (OTL; London: SCM Press, 1986).
- Dandrey, P., *Les tréteaux de Saturne : Scènes de la mélancolie à l'époque baroque, Le génie de la mélancolie*(Paris: Klincksieck, 2003).
- Dell, K., “‘Cursed Be the Day I Was Born!’ : Job and Jeremiah Revisited”, K. Dell and W. Kynes, W.(eds.), *Reading Job Intertextually* (LHBOTS 574; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2012), 106-117.
- Diamond, A. R., *The Confessions of Jeremiah in Context: Scenes of Prophetic Drama* (JSOTS 45; Sheffield: JSOT Press, 1987).
- Duhm, B., *Das Buch Jeremia* (KHAT 11; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1901).
- Durham, J. I., *The Biblical Rembrandt: Human Painter in a Landscape of Faith*(Macon, Georgia: Mercer University Press, 2004).
- Henderson, J., “Duhm and Skinner’s Invention of Jeremiah”, E. K. Holt and C. J. Sharp (eds.) *Jeremiah Invented: Constructions and Deconstructions of Jeremiah* (London: T&T Clark, 2015), 1-15.
- Koerner, J. L., *The Moment of Self-Portraiture in German Renaissance Art*(Oxford - London: University of Chicago Press, 1993).
- Merker, D., “Reading the Prophecies of Jeremiah through a Psychoanalytic Lens”, J. H. Ellens and W. G. Rollins (eds.), *Psychology and the Bible: A New Way to Read the Scriptures, Vol. 2. From Genesis to Apocalyptic Vision* (Westport, Connecticut - London: Praeger, 2004), 141-183.
- O'Connor, K. M., “The Tears of God and Divine Character in Jeremiah 2-9”, A. R. P. Diamond, K. M. O' Connor and L. Stuhman (eds.), *Troubling Jeremiah*

(JSOTS 260; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 389-401.

Perlove, S. K., "Templum Christianum: Rembrandt's *Jeremiah Lamenting the Destruction of Jerusalem*(1630)", *Gazette des Beaux Arts* 126 (1995), 159-170.

Thiel, W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT 41; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973).

_____, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45* (WMANT 52; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981).

Wimmer, D. H., "The Confession of Jeremiah", *TBT* 19 (1981), 93-99.

검색어

멜랑콜리아

슬픔

우울증

예레미야

탄식

렘브란트

뒤러

Metaphysics of Sadness: Jeremiah and Melancholia

Sun-Jong Kim

Jeongeup Joongang Presbyterian Church

Sadness and depression are the emotions that not only human beings but also creatures, and even God, experience. Therefore melancholia, which encompasses sadness and depression, is not a negative emotion that reveals the imperfections of a person or God. Jeremiah's statement that God is also sad tells us that melancholia is a metaphysical concept that is inherent in the structure of the world. This paper analyzes the dimensions of Jeremiah's and God's characters as melancholic in terms of psychology, philosophy, and religion. Furthermore, it analyzes 'Jeremiah Lamenting the Destruction of Jerusalem,' which Rembrandt drew in reference to Dührer's 'Melancholia I.'

www.kci.go.kr

In general, melancholia occurs when different orders conflict between two beings. In Jeremiah's case, he was alienated from God and his enemies, but he was a melancholian in pursuing his new order without compromising the traditional doctrines and religious traditions that pressured him. In order to analyze Jeremiah's character as melancholic, we mainly deal with the text of 'Confession of Jeremiah.' In the case of God, God is sad that He has no choice but to judge His people whom He created, due to the violation of the covenant with Israel. In order to analyze God's character as melancholic, we mainly deal with the text of 'God's Lament.' God's lament and pain serve as the basis for the 'theology of God's pain' and shed light on the meaning of Jesus Christ's crucifixion. In many of the texts in the book of Jeremiah, it is unclear whether the subject of sorrow is a prophet or God, but it can be seen that sadness is a medium between the prophet and God.

If the sentiment of melancholia is not a provisional emotion that should be removed but rather a metaphysical substance that may continue toward an apocalyptic reality, it is necessary to find the positive functions of melancholia. From the standpoint of reader-response criticism and reception history, Rembrandt and readers can thus extract their own feelings of sadness through the historical Jeremiah or Jeremiah's character described as a fictional character. From the inner portraits painted by works of art, readers can also see their own sadness. Pains are therefore healed by comparable pains, and wounds are healed by correlated wounds.

Keywords

Melancholia

Sadness

Depression

Jeremiah

Lament

Rembrandt

Dürer

- 투고일: 2021년 4월 13일
- 심사일: 2021년 5월 1일
- 게재 확정일: 2021년 5월 8일