



# 아모스서에 나타난 하나님의 심판과 구원 - 아모스 9장을 중심으로

박지온(한신대)

## 1. 들어가는 말

아모스서는 그 책의 시작부터 야웨의 뜻을 거스르고 범죄한 이들에 대한 잔혹하고 폭력적인 하나님의 심판을 선포한다. 누군가 아모스 1-2장을 읽는다면, 그 내용이 이방민족과 이스라엘/유다를 향한 매우 재앙적인 말, 즉 온 민족을 향한 야웨의 단호한 심판선언임을 한 눈에 알아차릴 수 있을 것이다.<sup>1</sup> 아모스서는 1-2장뿐 아니라 3장을 포함한 그 마지막 9장에 이르기까지 진노로 둘러싸인 파멸의 형벌과 심판으로 가득 차 있다. 예를 들면, “내가 [심판을]<sup>2</sup> 더 이상 철회하지 않을 것이다” (אֲשִׁיבֵנּוּ אֶל־/로 아쉬베누, 1:3, 6,

1 이에 대하여는 김영혜, “서너 가지 죄로 인하여 내가 ‘그것을’ 돌이키지 아니하리라: 아모스 1-2장의 열방심판 본문에 대한 고찰”, 『한국기독교신학논총』 83 (2012년 10월), 29-51을 참고하라.

2 여기에서 3인칭, 남성, 단수형으로 쓰인 히브리어 “אֲשִׁיבֵנּוּ” (누/그것)가 가리키고 있는 것이 무엇인지 명확

9, 11, 13; 2:1, 4, 6); “내가 불을 보내리니 (...) 그 불이 (...)을 삼키리라” (1:4, 7, 10, 12, 14; 2:2, 5); 멸하다(אַבַּד/아바드, 1:8; 3:15); 징벌하다(פָּקַד/파카드, 3:2, 14(2번)); 애가(קִינָה/키나, 5:1);<sup>3</sup> 슬픔, 탄식(מִסְפָּד, אֲבָל/미스페드, 에벨, 5:16-17); “쓰러져서 (...) 다시 일어나지 못할 것이다” (5:2; 8:14); 곡소리(יָהּ, יוּי/호, 호이, 5:16, 18; 6:1); 죽다(מוֹת/무트, 2:2; 6:9; 7:11, 17; 9:10); “내 백성 이스라엘에게 끝이 이르렀다” (בָּא הַקֵּץ אֶל-עַמּוֹ שְׂרָאֵל/바 하케즈 엘-암미 이스라엘, 8:2; 참조, 4:2); 멸절하다(שָׁמַד/사마드, 히필형, 2:9(2번); 9:8(3번)).

그렇기 때문에 많은 학자들은 아모스서에 나타난 하나님을 잔인하고 징벌적인 심판자로만 해석한다. 오직 아모스 9장 11-15절만이 하나님의 은혜와 구원의 말씀에 해당되며, 이는 비로써 아모스서의 맨 끝에 가서야 미미하게 나타난다는 것이다.<sup>4</sup> 즉 대부분의 학자들은 이 구절을 이차적 추가문헌으로 분류하며,<sup>5</sup> 이 구절을 제외한 아모스서의 모든 부분을 이스라엘을 전멸시

---

하지 않다. 아웨가 무엇을 또는 누구를 되돌리지 않겠다는 말인가? ‘그것’은 뒤따라 서술되는 ‘불’이나 ‘하나님의 진노’를 뜻하는가? 그러나 אַשׁ(에쉬/불)는 여성형 명사로 쓰였고, 하나님의 진노는 아모스서에서 직접적으로 서술되고 있지 않다. 아모스서에서 אַף(아프/진노)는 3번 쓰였지만 하나님의 진노를 표현하고 있지는 않기 때문이다. 즉 아모스 1장 11절에서는 형제에 대한 끊임없는 “에돔의 진노”로, 2장 11절에서는 “역시, 더욱이, 또한”으로, 그리고 4장 10절에서는 “코”로 해석된다. 또한 진노와 비슷한 뜻인 분노(עֵבָרָה/에브라)도 아모스 1장 11절에서 쓰였지만 이 또한 “에돔의 분노”이다. 그러므로 여기 ‘그것’의 대상은 단지 불과 진노와 같은 어떤 한 단어를 가리키는 것이 아니라, 아웨의 심판과 형벌에 해당하는 모든 선언들을 뜻하는 것으로 보는 것이 좋다.

3 이상원에 의하면 키나(קִינָה)는 “사람의 죽음을 슬퍼하며 부르는 노래”이므로, 더 넓은 의미에서 애가 보다는 슬픈 노래를 가리키는 “조가”로 번역하는 것이 더 좋다고 본다. 이상원, “하나님의 은혜를 선포하는 ‘아모스’에 대한 고찰 - 아모스 5장 1-17절에 대한 주석적 연구”, 『구약논단』 81집 (2021년 9월), 159, 각주 17번.

4 심지어 멜라니 쾰무스(Melanie Köhlmoos)는 아모스서 전체는 이스라엘을 향한 “죽음의 메시지”일 뿐이라고 말한다. Melanie Köhlmoos, “Der Tod als Zeichen, Die Inszenierung des Todes in Am 5”, *BN* 107/108 (2001), 65. 한국에서도 이러한 해석적 경향은 지속되고 있는 듯 보인다. 참고. 이희환, “북 왕국 멸망의 사회적 원인과 예언자 아모스의 심판 선포”, 『구약논단』 28집 (2008년 6월), 29-48; 우택주, 『새로운 예언서 개론』 (대전: 침례신학대학교 출판부, 2009), 177-191; 류호준/주현규, 『아모스서. 시온에서 사자가 부르짖을 때』 (서울:새물결플러스, 2020).

5 아모스서의 연구사에 대하여는 다음을 참고하라. 우택주, “8세기 예언서: 아모스, 호세아, 미가”, 김영진 외, 『구약성서개론. 한국인을 위한 최신 연구』 (서울: 대한기독교서회, 2004), 642-655; 최종원, “아모스 8-9장에 나타난 희망의 신탁에 관한 연구”, 『구약논단』 66집 (2017년 12월), 121-126.

키려는 하나님의 심판 선포로 보았다. 동시대에 활동한 예언자인 호세아와는 완전히 대조적으로, 아모스서에서 야웨는 오래 참고 용서하는 사랑의 하나님이 아니며, 오직 이스라엘에 대한 멸망을 선포하는 무섭고 잔인한 심판자로 해석되어 왔다.

아모스서의 메시지를 오직 가혹하고 파괴적인 심판으로만 해석하려는 이러한 경향은 1963년 루돌프 스멘트(Rudolf Smend)의 주장 이래 오늘날까지도 계속되고 있다. 스멘트는, 아모스가 하나님의 “NO![심판]”만을 외친 예언자라고 주장한다. 그에 따르면, 아모스는 “[심판] 외에 구원을 예언한 적이 없으며, 정말로 이스라엘에게는 아무런 [희망의]미래가 없다”<sup>6</sup>고 외쳤고, 언제나 “하나님의 공황이 아니라 진노만”<sup>7</sup>을 선포했다는 것이다. 한스 발터 볼프(Hans Walter Wolff)도, “예언자 [아모스]의 진짜 본질적인 메시지는 이스라엘에게 닥칠 피할 수 없는 하나님의 맹공격이며, 그 공격은 하나님의 개입으로써 내세(Jenseits)나 또는 내면에서가 아니라 구체적인 실제 역사 속에서 나타난다”<sup>8</sup>고 주장한다. 그래서 볼프는 “아모스가 선포해야만 했던 모든 말씀을 네 번째 환상에 서술되고 있는 그 한 문장 ‘내 백성 이스라엘에게 끝이 이르렀다(8:2)’”<sup>9</sup>로 이해하고 요약한다.

6 Rudolf Smend, “Das Nein des Amos”, *Evangelische Theologie* 23 (1963), 415.

7 윗글, 423. 그러나 게르하르트 파이퍼(Gerhard Pfeifer)는 스멘트의 논문에 전적으로 반대하며, 아모스는 “No[심판]”가 아니라 “이스라엘과 열방을 향한 하나님의 Yes[구원]”도 외친 예언자라고 주장한다. 즉 아모스가 비록 심판을 선포하고 있지만, 그 아모스는 “자기 백성의 멸망에 전혀 관심이 없는 방관자가 아니라, 그들을 위해 슬퍼하고 애통하는 자”였다고 주장한다. Gerhard Pfeifer, “Das Ja des Amos”, *Vetus Testamentum* 39 (1989), 499-500; 우베 베커(Uwe Becker)에 따르면 8세기 예언자들, 즉 아모스, 호세아 그리고 이사야는 모두 “구원 예언자”이다. Uwe Becker, “Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches. Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen Prophetenforschung”, *BThZ* 21 (2004), 55.

8 Hans Walter Wolff, “Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten”, Hans Walter Wolff(ed.), *Studien zur Prophetie - Probleme und Erträge. Mit einer Werkbibliographie*, (TB 76; München: Kaiser, 1987), 44.

9 윗글, 42.

얀 크리스티안 게어츠(Jan Christian Gertz)는 스펜트와 볼프의 주장에 동의하며, 아모스의 메시지를 “무조건적인 심판 선언”으로 간주한다. 게어츠에 따르면, 아모스 8장 2절은 “다양한 형태의 ‘아모스의 No[심판]’ 외침을 포함하고 있으며, 이스라엘의 무조건적인 심판 예언을 가장 간결한 공식”<sup>10</sup>으로 표현한 것이다. 그 심판 선언은 “기원전 8세기 구약 예언의 두드러진 특징이며, 그것은 무조건적이므로 완화되거나 유보될 수 없다”<sup>11</sup>고 주장한다.

페터 리데(Peter Riede)는 아모스서의 야웨가 어떻게 이스라엘을 향한 용서와 사랑의 하나님에서 죽음과 파괴의 심판자로 변하고 있는지를 보여준다. 그에 따르면 “구약에서 가장 논쟁의 여지가 있는 텍스트 중 하나인 아모스의 환상(암 7:9장)은 자비로부터 심판에 이르게 되는 하나님의 극적 변화의 경로를 서술하고 있다. 다섯 번의 환상은 각각 재앙의 사건과 관련되어 있으며”,<sup>12</sup> 그것은 “북 이스라엘에 대한 야웨의 무조건적인 ‘NO’ [심판]의 표현이며, 실제로는 이스라엘의 모든 부분 즉 제의와 국가 그리고 사회 전반”<sup>13</sup>에 걸친 심판 선언이라고 주장한다.

그래서 요르 예레미야스(Jörg Jeremias)는, 예언자 아모스를 “이스라엘의 모든 예언자 중 가장 강력하고 가장 냉혹한 심판 예언자이며, 자기 백성을 위한 구원의 희망을 더 이상 알지 못하는 유일한 자로”<sup>14</sup> 평가한다.

이들의 주장은 일면 타당하게 여겨진다. 8세기 예언자 아모스는 분명히 이스라엘의 임박한 죽음, 즉 끝을 선포했을 것이다. 그에게 구원이나 재건에

10 Jan Christian Gertz, “Die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos”, F. Sedlmeier (ed.), *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft*, (Würzburg: Echter, 2003), 161.

11 원문, 153.

12 Peter Riede, *Vom Erbarmen zum Gericht: die Visionen des Amosbuches (Am 7-9\*) und ihr literatur- und traditions-geschichtlicher Zusammenhang*, (WMANT 120; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008), 1

13 원문, 332.

14 Jörg Jeremias, *Theologie des Alten Testaments. Grundrisse zum Alten Testament: Das Alte Testament Deutsch*, (Ergänzungsreihe 6; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 146.

대한 관심은 없었기에 그와 같은 구원 메시지는 후대의 복잡한 편집과정을 통해 추가되었을 것이다. 편집과정을 추측하건데, 첫 단계, 즉 아모스서의 기본층은 아모스 3-6장일 것이다. 이는 이스라엘을 향한 임박한 심판신탁으로서 예언자 아모스 자신의 선포일 것이다. 둘째 단계는 북이스라엘의 멸망 이후 2개 층의 삽입이 있었을 것으로 본다. 즉 민족심판(1-2장)과 북이스라엘 심판(7:1-9:6)으로, 7장10-17절 및 8장2절과 함께 북이스라엘을 향한 심판과 재앙을 확실케 한다. 셋째 단계는 남유다의 멸망과 함께 2개의 층이 추가/업그레이드 되었을 것이다. 이는 두 가지 주제, 즉 ‘출애굽’(2:9-12; 5:25-26; 9:7)<sup>15</sup>과 ‘송영’(4:13; 5:7-8; 9:5-6)<sup>16</sup>을 통해 이스라엘을 향한 구원을 암시하고 있다. 마지막 넷째 단계는 포로후기에 파괴된 이스라엘 공동체의 재건과 부활을 약속하는 9장 8-15절의 첨가가 있었을 것으로 본다. 이와 같이 구원 메시지는 주전 8세기의 예언자의 것도 아니며, 오히려 주제적으로나 형식적으로도 원래 아모스 자료들과 관련성이 없는 것처럼 보인다. 그러나 이스라엘에게 아무런 희망과 구원도 없는 아모스의 예언과 그의 문서들은 복잡한 편집과정을 통해 지금 우리 앞에 놓여 있는 최종형태(Endtext)의 아모스서에서는 달리 해석될 수 있다. 최종형태의 아모스서의 관점에서 이 본문, 특별히 아모스 9장 1-15절의 위치와 연관성은 아주 적절해 보인다.

다시 처음의 질문으로 돌아가면, 최종형태의 아모스서는 정말로 어둡고 공포스러운 하나님만을 묘사하고 있는가? 특별히 기존의 연구에서처럼 아모스서안에 다섯 개의 환상은 오직 이스라엘을 향한 하나님의 심판선포만을

15 아모스 2장 4절부터는 유다와 이스라엘을 향한 심판신탁이 나타나고, 그 중 9-12절은 특별히 ‘출애굽’ 주제를 다루고 있다. 즉 이 구절들은 출애굽, 광야생활, 땅 정복에 관한 이야기이며, 이는 아모스 5장 25-26에 이어, 마지막 부분 9장 7절 (다시 출애굽)로 끝나고 있다.

16 아모스서에 나타난 3개의 송영에는 내용면에서 공통점이 있다. 이스라엘의 죄로 인한 심판/멸망, 모든 패망의 한 가운데에서 하나님께 용서/구원을 바랍, 그리고 이 종말론적 창조주 하나님을 찬양함이다. 즉 송영들에는 폐허 속에서 하나님의 구원 의지/결정이 미미하게나마 그러지고 있다.

포함하고 있는가? 아니면 환상 보고에서도 하나님의 심판뿐만 아니라 회복과 구원에 대한 새로운 희망이 반영되어 있지는 않은가? 만약 그렇다면 독자들은 그것을 겨우 아모스서의 마지막 짧은 부분(암 9:11-15)에서만 만날 수 있는 것일까?

이 논문은 아모스서 특히 9장 1-15절을 깊이 있게 살펴보고 재해석하는 데 있다. 그렇게 함으로써 기존의 연구와는 달리, 아모스 9장뿐만 아니라, 아모스서 전체에 대한 재해석, 즉 아모스서에 명시되어 있는 회복과 구원에 대한 긍정적이고 희망적인 하나님의 의지를 발견하는데 초점을 둔다.

## 2. 아웨의 준비하심(암 9:1-4, 5-6)

아모스 9장은 다섯 개의 환상보고 중 마지막 환상에 속한다. 앞의 네 개의 환상은 각각 쌍을 이루고 있으며, 서로 대립적이다. 첫 번째(암 7:1-3)와 두 번째(암 7:4-6)에서 아모스는 메뚜기(גַּבְעָה/고바이)와 불(שָׁרָף/에쉬) 환상을 통해 이스라엘을 멸망시키려는 하나님의 계획을 인지한다. 이에 아모스는 하나님께 이스라엘을 용서하시고 그들을 향한 심판을 돌이키기를 간구하고, 이 기도에 하나님은 그의 심판을 철회한다: “주님께서 이에 대하여 뜻을 돌이키셨다. 그리고 주님께서 말씀하셨다. ‘이것이 이루어지지 않게 하겠다’” (3절; 6절). 세 번째(암 7:7-9)와 네 번째(암 8:1-3)에서 아모스는 다림줄(מַדְמָן/아나크)과 여름 과일 바구니(קַיִץ, קְלוּב /켈루브 카이즈) 환상을 통해 역시 이스라엘의 종말을 본다. 그러나 이번에 아모스는 더 이상 하나님과 이스라엘 사이의 중재자로 나타나지 않고 있으며, 오직 하나님의 심판 경고만이 선포된다: “내 백성 이스라엘에게 끝이 이르렀다. 내가 더 이상 그들 이스라엘] 관대하게 대하지 않을 것이다” (암 8:2). 그 뒤를 이어 다섯 번째, 곧 마지막 환상이 이어진다.

형식적으로 살펴볼 때 상이한 아모스의 마지막 환상(14절)과 그 뒤를 잇는 송영(56절)으로 이루어진 이 두 구절은, 그러나 내용면에 있어서 모두 다가오는 하나님의 심판을 묘사하고 있다. 더욱이, 이미 세 번째 환상에서부터 시작된, 특히 8장 2절에서 분명히 언급된 이스라엘을 향한 파괴적인 종말은 이 다섯 번째 환상에서 “절정”<sup>17</sup>에 이른다고 여겨졌다. 여기에서 이 논문의 첫 번째 질문이 던져진다: 정말로 마지막 환상의 내용이 모든 환상보고의 절정에 해당되는가? ‘이스라엘에게 끝이 이를 것’이라는 심판 예언은 네 번째 환상에서 언어유희 “קָיִץ”와 “קָיִץ” (‘카이츠’와 ‘케츠’/‘여름과일’과 ‘끝’)를 통해 이미 명확하게 암시되었으며, 또 마지막 다섯 번째 환상은 이전의 환상 묘사들과는 달리 네 번째 환상 뒤에 바로 이어지지 않고 그 둘 사이에는 다른 내용을 포함하는 아주 긴 단락이 존재한다(암 8:4-14). 그러므로 하나님의 무서운 심판을 예언하는 네 개의 환상들은 그 자체로 끝을 맺고 있다고 볼 수 있다. 과연 독자는 여기에서 더 강력하고, 더 잔인하며 더 폭력적인 그래서 절정에 달한 하나님의 심판을 찾을 수 있는가?

오히려 다섯 번째 환상은 이전의 네 개의 환상들과는 그 형식과 내용면에서 완전히 달라 보인다. 처음 네 개의 환상은 כֹּה הִרְאֵנִי אֲדֹנָי יְהוִה וְהִנֵּה (코히르아니 아도나이 아도나이 베히네/이와 같이 야웨가 나에게 보게 하였다/보여주었다)라는 구절과 함께 시작한다.<sup>18</sup> 반면에 아모스 9장 1절은 רָאִיתִי אֶת-אֲדֹנָי (라이

17 마틴 랑(Martin Lang)은 이스라엘의 끝을 묘사하는 것이 여기 [다섯째 환상]에서 “절정”에 이른다고 주장한다. 왜냐하면 “아모스와 하나님의 관계가 결정적으로 바뀌었기 때문이다. 예언자가 아닌 하나님의 행동이 전면에서 나타나고, 더 이상 하나님의 심판은 막을 수 없는 정도에 이르렀다.” Martin Lang, *Gott und Gewalt in der Amosschrift*, (Forschung zur Bibel 102; Würzburg: Echter Verlag, 2004), 225, 230. 그래서 랑은 다섯 번째 환상을 “환상보고의 크레센도(crescendo)로” 생각한다(167); 이 밖에도 Jörg Jeremias, *Der Prophet Amos*, (Das Alte Testament Deutsch 24/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 96; Dirk U. Rottzoll, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuches*, (BZAW 243; Berlin: de Gruyter, 1996), 82; Hartmut Gese, *Alttestamentliche Studien*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 103을 참고하라.

18 아모스 7장 1절, 4절, 7절(אֲדֹנָי יְהוִה וְהִנֵּה אֲדֹנָי); 8장 1절.

티 에트·아도나이(내가 야웨를 보았다)로 시작함으로써 환상을 보게 하는 주체는 아모스 자신이며, 여기에서 야웨는 역으로 아모스가 보는 환상의 대상이 된다. 이전의 네 개의 환상들에서는 아모스에게 야웨가 먼저 상징물들을 보여 주면, 그것들을 통해 그는 이스라엘에 대한 하나님의 계획을 분별할 수 있었다. 그러나 9장에 나타나는 다섯 번째 환상에서는 상징을 보여주는 것이 생략되어 있을 뿐만 아니라, 야웨와 아모스 사이에 부탁이나 질문, 대담등과 같은 어떠한 주고받는 대화도 없다. 대신에 아모스에게, “때려라!” (קַח/하크), “잘라라!” (כַּעֲצֵב/베짜엄)라는 야웨의 직접적인 명령이 내려진다(암 9:1). 또한 내용 면에서도 다섯 번째 환상은 앞선 네 개의 환상과 연결되지 않는다. 비록 9장 1절에서 야웨가 이스라엘을 치라고 명령했지만, 본문 자체에서 예언자 아모스의 실제적인 행동을 찾아볼 수 없기 때문이다. 즉 멸망의 과정과 결과가 전혀 설명되어 있지 않다. 여기에서 초점은 하나님의 심판의 불가피성이나 그에 따른 결과(암 7:8-9; 8:2-3)가 아니라, 그 ‘행위의 영역’(Wirkungskreis, 암 9:2-4)에 있다. 즉 **עַל**(임/만약)과 함께 쓰인 다섯 개의 조건문에서 묘사하거나 강조하고자 하는 것은 하나님의 폭력적 심판 행위의 확실성과 심각성이 아니라, 그분의 범우주적 활동영역/범위이다. 다시 말해, 아무도 그의 심판을 피할 수는 없을 것이다. 왜냐하면 야웨는 지하(스올)에도, 하늘에도, 산과 바다에도 그리고 심지어 적들과도 함께 계시기 때문이다. 그러므로 다섯 번째 환상은 앞선 환상들의 절정이나 결과가 아님이 분명하다.<sup>19</sup>

19 게오르크 슈타인스(Georg Steins)는 다섯 개 환상을 “절정”으로 취급하지 않는다. 오히려 그는 아모스 7-9장에서 두 개의 서로 다른 환상의 병치를 주장한다. Georg Steins, *Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch*, (SBS 221; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010), 35. 막과 베커도 다섯 번째 환상은 네 개의 환상들과 형식적으로나 내용면에서 완전히 다를 뿐만 아니라, 실제로 새롭고 독립적인 것으로 여기며, 절대로 환상들 중 클라이막스로 간주 될 수 없다고 주장한다. Victor Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, (Leiden: Brill, 1951), 47; Uwe Becker, “Der Prophet als Fürbitter. Zum literarhistorischen Ort der Amos-Visionen”, *Vetus Testamentum* 51 (2001), 147.

오히려 여기에서는 새로운 주제가 열린다. 자세히 살펴보면, 다섯 번째 환상(암 9:1-4)은 앞선 네 개의 환상들보다 그 뒤에 이어지는 아모스 9장 5-6절과 더 긴밀하게 관련되어 있으며, 나아가 7-15절에서 또 다른 중요한 역할을 한다. 즉 다섯 번째 환상은 바로 뒤에 이어지는 5-6절의 이른바 ‘찬송/송영’(Doxologie)에 포커스를 두고, 하나님의 범우주적 활동을 찬양하고 있다. 5-6절의 송영이 1-4절과 마찬가지로 하나님의 심판을 다루고는 있지만, 여기에서 독자는 이미, 그것이 비록 아주 짧을지라도 다가오는 ‘구원’의 희망을 엿볼 수 있다:

A 하나님의 이름(5aα절: יהוה יהוה הֶעָלָהּ /바도나이 아도나이 하체마오트)

B 심판 선언(5aβ-b절)

C 구원 선언(6a절)

B' 심판 선언(6ba-β절)

A' 하나님의 이름 (6bγ절: יהוה /아도나이)

위 구조에서 알 수 있듯이, 하나님의 이름은 송영의 틀을 만든다. 특별히 세 개의 서로 다른 하나님 이름의 나열(5aα절)은 아모스서에서 오직 여기에서만 나타난다. 이 하나님의 이름들과 함께 하나님의 주권과 편재성(Herrlichkeit und Omnipräsens), 즉 그의 위엄과 계시 그리고 전능하심이 온 세상에 나타난다. 만군의 주이신 야웨는 이 송영에서 한편으로는 땅과 거기 거하는 자들뿐만 아니라 바다를 파괴하는 폭력자로(5aβ-b절; 6ba-β절), 다른 한편으로는 하늘과 땅을 만들고 창조한 자로(6a절) 나타난다.<sup>20</sup> 야웨에 대한 이 찬송은 앞선

20 게오르그 피셔(Georg Fischer)에 따르면, 야웨는 아모스서에서 심판자일 뿐만 아니라 “우주의 창조자”이기도 하다. 왜냐하면 야웨의 심판선언이 찬송(암 4:13; 5:8-9; 9:5-6)과 결합되고 있기 때문이다. Georg Fischer, *Theologien des Alten Testaments*, (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 31; Stutt-

구절인 24절에서와 같이 ‘야웨의 편재성’을 알리고 있다. 그러나 이번에는 그 야웨가 멸망/심판 가운데 편재하심이 아니라, ‘지음’과 ‘창조하심’ 가운데 있음을 강조한다. 바로 여기에서 구원을 위한 하나님의 결정이 이미 싹트고 있음을 알 수 있다. 이는 11-15절에서 더욱 발전되는데, 6a절의 히브리어 **הָנִיחַ**(바나/건축하다, 세우다, 짓다)가 11절과 14절에서도 구원 약속을 나타내는 단어로 똑같이 사용되었기 때문이다. 이러한 관점에서 아모스 9장 1-6절은 시편 139장 7-10절과 평행을 이루고 있다:

내가 주의 영을 떠나 어디로 가며, 주의 앞에서 어디로 피하리이까. 내가 하늘에 올라갈지라도 거기 계시며 스올에 내 자리를 펼지라도 거기 계시니이다. 내가 새벽 날개를 치며 바다 끝에 가서 거주할지라도, 거기서도 주의 손이 나를 인도 하시며 주의 오른손이 나를 붙드시리이다.(시 139:7-10, 개역개정)

이 두 본문에서는, “스올”(**שְׁאוֹל**/세울), “거기”(**שָׁמָּה**/샴), “손”(**יָד**/야드), “하늘”(**שָׁמַיִם**/사마임), “바다”(**יָם**/얌), “땅”(**אֶרֶץ**/에레츠, 시 139:7-10에는 빠짐)과 같은 언어적 상응을 통해 야웨의 편재성을 찬양한다. 야웨의 편재하심은 그 누구도 야웨의 심판 앞에 피할 수 없음을 의미하는 동시에, 이 편재하심 때문에 구원의 가능성을 기대할 수 있다. 그러므로 이러한 구조를 감안하여 볼 때, 아모스 9장은 야웨의 심판만이 아닌 구원의 ‘준비하심’이 존재함을 추측할 수 있다. 완전히 무너진 폐허(심판의 결과) 속에서 이미 야웨는 무엇인가 새로운 것을 만들고, 세우기를 ‘준비’하신다. 따라서 이 하나님에 대한 찬송은 아

---

gart: Katholisches Bibelwerk, 2012), 111; 에릭 쟁어(Erich Zenger) 또한 아모스서의 찬송들에서 창조신학과 시온신학의 연결에 주목한다. 그는 “시온신학과 창조신학이 결합되는 암 1:2; 4,13; 5:8-9; 9:5-6에서는 과멸이 아니라 창조질서의 회복을 강조”하고 있다고 본다. Erich Zenger, “Wie ein Löwe brüllt er ... (Hos 11,10). Zur Funktion poetischer Metaphorik im Zwölfprophetenbuch”, E. Zenger (ed), “Wort JHWHS, das geschah ...” (Hos 1, 1). Studien zum Zwölfprophetenbuch, (HBS 35; Freiburg: Herder, 2002), 40.

모스 9장의 문학적, 신학적 중심에서 있다.

### 3. 야웨의 심판인가, 구원인가?(암 9:7-10)

찬송과 함께 하는 다섯 번째 환상을 읽은 독자들은 야웨의 새로운 구원 선포를 기대할 것이다. 그러나 이어지는 네 개의 구절들, 아모스 9장 7-10은 두 가지 수사적 질문으로 시작하고(7절) 심판으로 끝을 맺는다(8-10절). 눈에 띄는 것은 7절이 ‘이스라엘과 이방민족의 출애굽’을 다루고 있다는 것이다. 이 주제는 뒤따르는 다음 구절에서는 더 이상 나오지 않으며, 이스라엘에 대한 호칭이 3인칭(이스라엘)에서 2인칭 복수(너희)로, 그리고 하나님께서 3인칭에서 1인칭으로 바뀌어 쓰였다. 그렇기 때문에 아모스서 연구에서는 대부분 이 본문을 형식적 일관성을 깨트리는 것으로 가정하며 문맥에서 분리시켜 연구해 왔다. 그러나 최종형태의 아모스서 연구는 같이 놓고 읽을 수 있다. 여기에서 이 논문의 두 번째 질문이 던져진다: 아모스 9장 7(10)절은 1-6절과 분리되어야 하며, 오직 심판만을 선포하고 있는가? 이 두 본문 사이에는 내용면에서 매우 밀접한 관련이 있는데, 둘 다 ‘야웨의 우주적 능력’에 초점을 맞추고 있다. 또한 두 본문 사이에는 “[하나님의] 눈”(עַיִן/아인; 3절, 4절, 8절), “명령하다”(צִוָּה/짜바, 피엘형; 3절, 4절, 9절), “칼”(כֶּלֶבֶת/케레브; 1절, 4절, 10절), “악”(רָעָה/라아; 4절, 10절), “갑돌”(גִּבְזִים/깁토르; 1절, 7절)<sup>21</sup> 등과 같은 많은 공통 키워드를 가지고 있다. 그렇기 때문에 7-10절은 1-6절과 분리할 수 없으며, 특별히 7절은 8-10절의 문맥 하에서 이해해야 한다.

21 גִּבְזִים(깁토르)는 7절에서 지명 “갑돌”로, 1절에서는 (가등, 촛대 등의) “받침”으로 쓰였다. 참고, Jakob Wöhrle, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs. Entstehung und Komposition*, (BZAW 360; Berlin/New York: de Gruyter, 2006), 117-119.

너희 이스라엘 자손아! 나에게서는 너희가 구스 사람의 자손과 같지 아니하나? 아웨의 말씀이다. 내가 이스라엘을 이집트 땅에서, 블레셋 사람을 잡들에서, 아람을 기르에서 이끌어내지 않았느냐? (암 9:7, 사역)

대부분 학자들은 이 7절을 선민으로써의 이스라엘을 “평준화”(Nivellierung)시키거나<sup>22</sup> 그 선택사상을 “취소”(Revozierung)한 것으로<sup>23</sup> 여기는, 즉 하나님과 이스라엘의 특별한 관계가 거부당하는 어둡고 파멸적인 심판으로 해석한다.

존 바톤(John Barton)에 따르면, 아모스의 중심 신학은 아모스 9장 7절에 나오는 이스라엘의 비선택(“non-election of Israel by YHWH”)이다. 바톤은, 여기에서 이방민족은 이스라엘과 동일하게 아웨와 관계를 맺고 서 있고, 죄지는 이스라엘은 이방민족과 동일하게 벌을 받을 것이라고 본다. 이러한 아모스의 메시지는 이스라엘이 아웨의 압도적인 심판 아래에 있음을 제일 잘 보여주

---

22 예레미야스는 이 구절을 해석함에 있어 “정화를 위한 심판”으로 부제를 달고 시작한다. 그에 따르면, 7절은 “이스라엘의 선택과 관련하여 하나님의 백성 전체에 대한 절망적인 멸망을 전제로 한다. 7절 자체가 이집트에서의 해방을 통한 하나님 경험을 부정하고 있는 것은 아니지만, 그것을 이방민족의 유사한 경험으로 평준화”시키고 있다고 주장한다. Jörg Jeremias, *윳글* (1995), 131; 하디브 또한 이 7절을 더 강하고 부정적인 이미지, 즉 이스라엘의 강등으로 가정한다. 그는 7절(8a절)을 아모스 1-2장에 있는 이방민족과 연결함으로써 “이스라엘의 죄가 그들을 이방민족과 같은 수준으로 떨어뜨렸다”고 주장한다. Tchavdar S. Hadjiev, *The Composition and Redaction of the Book of Amos*, (BZAW 393; Berlin/New York: de Gruyter, 2009), 59.

23 헤르만 니만(Herman Michael Niemann)은, 이스라엘이 아웨로부터 얻은 “구원 우선권을 잃었으며, 아웨로부터의 선택도 명확하게 취소”되었다고 해석한다. 즉 “이스라엘에게는 더 이상 특권이 없으며, 따라서 그들은 모든 민족들과 평등한 권리와 의무를 가진 존재로서 뒤로 물러나야만 한다”고 주장한다. Herman Michael Niemann, “Theologie in geographischem Gewand. Zum Wachstumsprozess der Völkerspruchsammlung Amos 1-2”, H. M. Niemann (ed.), *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie*, (BEAT 37; Frankfurt: Lang, 1994), 179; 구자용은, 7절은 “어느 누구도 피할 수 없는 아웨의 심판 앞에서 이스라엘의 선택 사상마저도 철저히 상대화”시키고 있으며, 이렇게 이스라엘이 이방민족들과 비교되고 동일시되는 것은 “심판의 기초를 마련하기 위함”이라고 주장한다. 구자용, “12소에 언서의 이방민족들 - 이방민족들에 대한 심판의 말을 중심으로 본 12 소예언서의 구성에 관한 연구”, 「구약논단」 71집 (2019년 3월), 59.

고 있으며, 부정당한 이스라엘의 특별한 위치/특권(암 3:2)은 야웨의 심판에서 그들을 구원할 수 없다고 주장한다.

“7절은 애초부터 [이스라엘과 야웨 사이에] 특별한 관계가 존재하지 않았다고 말하는 것 같다. (...) 여기에서 예언자나 그의 제자들은 아람인과 블레셋인과 이스라엘이 모두 동등하다고 말하는 것처럼 보인다. 즉 이스라엘은 결코 다른 민족들보다 더 낮지 않다. (...) 아모스는 이스라엘의 특별한 지위에서 불쾌한 결론을 도출했을 뿐만 아니라 실제로 그 지위를 완전히 부정했다. (...) 아모스는 오직 이스라엘에 대한 심판만을 말했고, 아모스 3장 2절과 9장 7절은 둘 다 구원이 아니라 심판에 대한 말이다. (...) [이스라엘이 자신들의] 그 특별한 지위에 아무리 호소해도 그 나라를 구원할 수 없다.”<sup>24</sup>

그러나 7절을 문맥 안에서 오직 이스라엘에 대한 심판으로만 받아들여야 하는가? 이방민족이 이스라엘처럼 야웨와 특별한 관계를 맺고 있다는 것이 신학적으로 너무 대담해서 “이단적”<sup>25</sup>인가? 또는 그것은 아론 샤펜트(Aaron Schar)가 생각하는 것처럼 “출애굽 [신학의] 감소”<sup>26</sup>로 이어지는가? 더 나아가 이것이 구원을 원하시는 하나님의 뜻으로 해석될 수는 없는가? 아모스 9장 7-10절에 대한 새로운 해석을 시도하기 위한 출발점으로, 기존의 전통적인 해석에 대한 비판적 검토가 먼저 이루어져야만 한다. 7(-10)절을 심판선언으로 읽는 학자들은 이 구절을 9장 1-6절과 관련하여 그리고 3장 1-2절과 비교하며 읽어야만 한다는 주장으로 그들의 해석을 정당화한다. 그러나 오히

24 John Barton, *The theology of the book of Amos*, (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2012), 71-76.

25 Werner H. Schmidt, *Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung*, (Biblische Studien 64; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002), 79.

26 Aaron Schar, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse*, (BZAW 260; Berlin/New York: de Gruyter, 1998), 94.

러 이러한 관점에서 7절은 ‘구원의 말씀’으로 간주되어야 옳다. 즉 7절에 나타난 야웨와 이스라엘의 관계는 이방민족과 야웨의 관계라는 ‘보편성’ 안에서(in den universalen Zusammenhang) 읽어야 한다.

발터 포겔스(Walter Vogels)는 그의 논문 제목에서 쉽게 파악할 수 있듯이, 아모스 9장 7절을 “언약과 보편주의”(Invitation a revenir a l'alliance et Universalisme en Amos IX,7)의 맥락에서 해석한다. 그에 따르면 “예언자는 세계에 대한 야웨의 보편적인 능력을 알리고 있다. (...) 그러므로 아모스는 절대적 평등/평준화나 과멸에 대해 말한 것이 아니라, 모든 민족이 각자의 수준에서 야웨에게 속해 있다”<sup>27</sup>고 주장한다.

하나님 야웨의 ‘보편성’에 대해서는 앞 구절인 1-6절에서 설명하고 있다. 그러므로 이미 1-6절을 읽은 독자는 우주를 다스리는 이러한 하나님의 능력을 7-10절에서도 금세 눈치 챌 수 있다. 보다 구체적으로 7b절에서 아모스는 야웨가 모든 민족들을 그들의 고향으로 인도하여 내신 분임을 보여준다. 또한 7a절에 쓰인 לְ(리/나에게)를 눈여겨보아야 하는데, 7절에 대한 새롭고 긍정적인 해석의 열쇠가 이 전치사 לְ(레/...에게)에 달려있기 때문이다. 히브리어 전치사 לְ는 “라메드 여격”(lamed dativum)으로 이해되어야 하며 “...에 소속되는’ 관계성을 야기시킨다”<sup>28</sup>는 것을 표현한다는 점에서 우리말의 어법과 매우 유사하다. 그렇기 때문에 7절을 재앙선포로만 읽을 수 없는 것이다. 7절의 진술은 이스라엘이나 열방을 대상으로 하는 것이 아니라, 오히려 야웨를 대상으로 하고 있기 때문이다. 다시 말해 이스라엘이나 열방이냐 라는 반대되는 두 대상에 관한 진술이 아니라, 누가 야웨에게 속하였느냐에 대한, 즉

27 Walter Vogels, “Invitation a revenir a l'alliance et universalisme en Amos IX 7”, *Vetus Testamentum* 22 (1972), 223-234.

28 Walter Dietrich/Samuel Arnet(ed.), *Konkise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*, (Leiden/Boston: Brill, 2013), 261.

한 야웨를 대상화한 표현이다. 이스라엘을 다른 민족과 비교하는 것이 아니라, 보편적 하나님 야웨에게의 ‘소속됨’ 즉 그의 심판선포에 ‘해당자/당사자’를 분명히 하고 있다. 어쨌든 7절은 이스라엘의 선민으로써의 지위를 강등시킨 것이 아니며, 그러므로 이스라엘을 향한 무조건적인 심판만을 선언한 것도 아니다.

이러한 해석학적 입장은 이미 마틴 부버(Martin Buber)에게서 읽을 수 있다. 그는 야웨를 온 세상의 주님으로 선언했지만, 그렇다고 여기에서 그 야웨가 오직 심판자로서의 부정적인 의미만을 갖지는 않는다. 부버에 따르면 아모스 9장 7절에서 “그들을 각각 현재의 고향으로 ‘인도하신’ 분은 야웨이다: 그는 부족의 신, 민족의 신(Volksgott), 그리고 인도하는 신(Führergott)이다. (...) 모든 민족을 이끌어 내고 심판하는 민족신들은 동일한 것으로 밝혀졌다. 야웨가 죄 많은 백성과 나라들을 멸망시키지만(암 2:9, 9:8), [실제 그 심판의 목적과 의미는] 평화이며, 이렇게 야웨가 역사의 주님이라는 사상이 발전하는 것은 겨우 아모스뿐이다”<sup>29</sup>

이러한 역사적 사고의 폭은 하르트무트 게제(Hartmut Gese)에 의해 신명기 신학과 함께 계속되었다. 게제에 따르면 야웨는 “아람과 블레셋을 출애굽 시킨 신이기도 하지만, 이스라엘의 역사적 의미는 더 큰 일반 과정 속에서 좁혀지고 유추된다. (...) 신명기신학의 맥락에서 7a절과 b절에 대한 유사점은 전체 7절의 의미를 명확하게 한다: 그것은 이스라엘의 자연적이고 역사적인 특별한 위치에 대한 거부에 관한 것이지, 계시를 통해 확립된 이스라엘과 하나님과의 관계에 대한 거부나 심지어 상대화에 관한 것이 아니다. 신명기신학에서와 같이, 이스라엘은 자연적 또는 역사적 의미에서 어떤 민족도 능가하

---

29 Martin Buber, *Der Glaube der Propheten*, (Zürich: Manesse Verlag, 1950), 140-142.

지 않는다는 점을 강조한다.”<sup>30</sup>

위에서 언급한 두 학자의 입장은 7절에 대한 지금까지의 일방적이고 무조건적인 심판으로의 해석에 대해 그럴듯한 반대 의견을 보여준다. 최근에 게 오르그 슈타인스(Georg Steins)<sup>31</sup> 이를 다시 강조하고, 라이너 캐슬러(Rainer Kessler)<sup>32</sup>는 이에 대해 더 자세히 설명한다. 캐슬러는 7절이 야웨와 이스라엘과의 관계를 “상대화하거나 철회하는 것을 의미하는 것이 아니라”고 주장한다. 왜냐하면 야웨는 “[어느 특별한 한 국가의 신(Nationalgott)이 아니라 열방의 신이기 때문이다. (...) 야웨는 모든 민족의 주로 나타나는 동시에, 이스라엘에게는 특별한 책임을 진다. 그래서 야웨는 9장 7절에서 자신을 만민의 주로 제시하지만, 그럼에도 불구하고 이스라엘과의 특별한 관계도 가지고”<sup>32</sup> 있다.

7절은 낯선 주제로 시작하고 있지만, 여전히 1-6절과의 관계 아래 있다. 이는 그 다음 구절인 8-10절에서 더욱 분명해진다. 8절은 하나님의 심판이 큰 차이를 두고 이루어짐을 보여주고 있다. 여기에서 שָׁמַד(사마드/멸하다)라는 단어가 세 번이나 사용되었지만, 이는 이스라엘 ‘전체’를 향한 심판이 아니다. 하나님의 눈(심판) 앞에는 죄지은 나라들이 서 있을 뿐, 야곱의 집은 예외이다. 9절에서는 야웨가 모든 민족들 가운데서 이스라엘 족속을 “흔들”(נָוָה/누아) 것이라고 말하고, 10절에서는 이 ‘흔들’의 결과로써 “내 백성 ‘중에서’ 모든 죄인들이 칼에 죽을 것이다”(כָּל חַטָּאֵי עַמִּי הָאֲמָרִים) (바케레브 야무투 콜 카타에 암미 하오므림)라고 선포한다. 즉 8-10절은 심판을 예고하

30 Hartmut Gese, *윇글* (1991), 119-120.

31 Georg Steins, *윇글* (2010), 111-115.

32 Rainer Kessler, *Amos*, (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament; Stuttgart: Kohlhammer, 2021), 261-262.

고는 있지만, 그 하나님의 심판은 오직 ‘죄인’ 에게만 적용되며, 이스라엘 전체가 아니라 심판예언을 믿지 않고 여전히 교만한 자에게만 적용된다. 이는 아모스 8장 2절에서 “끝이 내 백성, 모든 이스라엘에게 온다”는 말씀과 비교하면 더욱 극명해진다. 그러므로 문맥상 야웨의 이 멸망선포는 그 교만한 자들을 향한 돌아오라는 마지막 경고와 그들이 이 경고를 듣고서 회개하고 돌아온다면 구원이 열릴 것이라는 가능성을 내포하고 있는 것으로 이해하는 것이 더 나을 것이다.

그러므로 아모스 9장 7-10절은 다음과 같이 이해하고 해석되어야 할 것이다. 7절은 야웨와 이스라엘의 관계의 끝을 설명하는 것을 목표로 하지 않으며, 오히려 암시적으로 구원의 가능성을 내포한 해석이 가능해진다. 비록 이스라엘이 야웨 앞에서 그리고 모든 민족들 중에서 특별하고 중요한 의미/위치를 갖지는 않지만, 야웨는 그럼에도 불구하고 이스라엘과 함께 한다. 즉 이스라엘은 야웨에게 속해있고(나/리, 나에게) 또 항상 그에게 속할 것이기 때문이다. 8-10절에서 야웨의 행동은 참으로 폭력적이지만, 역설적으로 그 심판은 구원을 위한 한 부분이다. 따라서 온 세상의 주이신 야웨의 이러한 행동은 이미 구원을 향해 나아가고 있다고 볼 수 있다.

#### 4. 야웨의 날(암 9:11-15)

11-15절에서 야웨는 구원 약속을 분명하게 선포한다. 우주적 하나님인 야웨는 이스라엘을 위한 회복과 풍요의 새 시대를 가져올 것이다. 여기에서 이 구원의 포괄적인 사실을 조명하기 위해 히브리어  $\text{יום־הוא}$ (יום/날; 암 9:11a, 13a)이 사용되고 있다. 아모스서의 중요한 신학적 주제 중 하나는 “야웨의 날”( $\text{יום־הוא}$ ;  $\text{יום־הוא}$  아도나이)인데, 아모스 5장 18절과 20절에서는 이 구절  $\text{יום־הוא}$   $\text{יום־הוא}$ 가 직접

사용되었고, 특별히 18절에서는 이 주제가 “화”(חַיִּי/호이)와 연결되어 치명적인 재앙을 선포한다. 즉 야웨의 날에는 빛이 아니라 어둠이 있을 것이며(암 5:18, 20), 살아남을 수 없을 것이다(19절). 뿐만 아니라 20절에서는 אֹרֶךְ(오르/빛)과 נֶחֱמַת(노가/광채)라는 단어가 야웨의 날의 긍정적 표현으로 쓰이긴 했지만, 각각의 경우 לֹא(로/아니다)와 함께 연결됨으로 궁극적으로는 빛도 없고 광채도 없는 캄캄하고 어두운 심판의 날을 묘사하고 있다.

그러나 아모스서에서 야웨의 날은 הַיְהוָה יְמֵי(욘 아도나이) 외에 בַּיּוֹם הַהוּא(바욘-하후/그 날에)와 בַּיּוֹם יָמִים(야림 바임/날들이 온다)로도 표현하고 있는데, 이 두 개는 모두 야웨의 날을 야웨의 통치/심판을 받는 때인 동시에 구원의 때임을 나타내고 있다. בַּיּוֹם הַהוּא(바욘-하후/그 날에)은 아모스 2장 16절; 8장 3, 9, 13절; 9장 11절에서, בַּיּוֹם יָמִים(야림 바임/날들이 온다)는 아모스 4장 2절; 8장 11절; 9장 13절에서 사용되었다. 심판과 파괴의 날을 설명하는 앞선 구절들과는 완전히 달리 9장 11절과 13절에서의 ‘야웨의 날’은 이스라엘의 구원과 평화의 시간에 대한 희망을 묘사하고 있다. 이전의 야웨의 날은 이스라엘의 멸망을 목표로 했다면, 아모스 9장 12절은 야웨와 이스라엘 사이의 새로운 관계를 묘사한다. 이것은 그의 이름이 ‘모든 민족 위에’(עַל-כָּל-הָאָדָם/콜-하고임) 선포된다는 점에서 야웨의 보편성/편재성(암 9:1-6 비교)을 표현하기 위해 의도적으로 쓰인 것이다.

이 야웨가 이스라엘을 다시 구원으로 회복시킬 것이다. 6절과 마찬가지로 11절에서 야웨는 황폐한 ‘다윗의 장막’(מִשְׁכַּת דָּוִד/수카트 다윗)을 일으키고 폐허된 건물을 재건하는 건축자로 등장한다. 그러나 야웨의 이와 같은 행동은 ‘이스라엘의 회복’을 목표로 삼고 있다. 즉 야웨의 구원은 율리우스 벨하우젠(Julius Wellhausen)<sup>33</sup>이 생각했던 것처럼 다윗 왕국의 지리적, 정치적 재건을

33 Julius Wellhausen, *Die kleinen Propheten*, (Berlin: de Gruyter, 1963), 95.

의미하는 것이 아니라, 이전의 이스라엘처럼 야웨가 직접 세우실 ‘새로운 상황’을 의미하는 것이다. 이것은 다윗의 집(בֵּית-דָּוִד/베이트 다윗)이 아니라 다윗의 장막으로 표현하고 있는 것으로부터 명확해진다. 즉 사무엘하 7장 11-16절의 국가적 통치/왕조를 나타내는 다윗 전승에 기인한 것이 아니다.

13-15절에서는 야웨의 또 다른 구원이 שׁוּב(슈브/돌아오다, 돌이키다)와 함께 선포된다. 아모스서에서 שׁוּב(슈브)는 이중적으로 사용되었고 그 개념이 근본적으로 여기에서 반전됨을 알 수 있다. שׁוּב(슈브)는 야웨의 폭력적인 재판관의 모습인 “내가 [심판을] 돌이키지 않을 것이다”(암 1:3, 6, 9, 11, 13; 2: 1, 4, 6)로, 또 이스라엘의 죄인 “그러나 너희가 내게 돌아오지 않았다”(암 4:6, 8, 9, 10, 11)로 사용되었다. 그러나 그 부정적인 표현인 שׁוּב(슈브)가 여기 9장 14절에서는 긍정적인 표현으로 바뀐다: “나는 내 백성 이스라엘의 운명을 돌이킬 것이다”(사역: וְשָׁבְתִי אֶת־שְׁבוֹת עַמִּי יִשְׂרָאֵל/베샤브티 에트-세부트 암미 이스라엘). 여기에 쓰인 וְשָׁבְתִי אֶת־שְׁבוֹת(베샤브티 에트-세부트)는 문자적으로 “되돌림을 돌이키다”라는 뜻이다. 그렇기 때문에 여러 번역본들에서 차이를 보인다. שְׁבוֹת를 שְׁבוּיָה(쉬브야)로 고쳐 읽고 “포로, 사로잡아 감”으로 해석하는 경우이다(개역개정,<sup>34</sup> 개역한글, 새번역). 그러나 이스라엘에게 끝이 왔다는 것은 사실이지만, 야웨의 목표는 이스라엘을 멸망시키려는 것이 아니라 이스라엘의 이러한 상황, 즉 선민에서 비선민으로의 ‘뒤바뀜’과 구원에서 심판으로의 ‘뒤바뀜’의 상황을 다시 뒤집고자 하는 것이다.<sup>35</sup> 그렇기 때문에 여기에서 쓰인 שְׁבוֹת는 뒤바뀜의 ‘상황’이나 ‘운명’으로 해석하는 것이 설득력이 있어 보인다. 즉 야웨는 이러한 이스라엘의 운명을 “전환” 또는 이전의 유익한 상태로

34 “내가 내 백성 이스라엘이 사로잡힌 것을 돌이키리니 그들이 황폐한 성읍을 건축하여 거주하며 포도원을 가꾸고 그 포도주를 마시며 과원들을 만들고 그 열매를 먹으리라”(아모스 9장 14절, 개역개정)

35 “내 백성 이스라엘의 국운을 이렇게 회복시켜 주면, 저들은 쑥밭이 된 성읍들을 다시 일으켜 그 안에 살며, 제 손으로 심은 포도에서 술을 짜 마시고, 제 손으로 가꾼 과수원에서 과일을 따먹게 되리라”(아모스 9장 14절, 공동번역).

“회복”<sup>36</sup>시킬 것이다.

## 5. 결론: 나가는 말

독자는 최종형태의 아모스서에서 하나님에 대한 부정적이고 무서운 이미지만 읽는가? 특히 아모스의 다섯 번째 환상은 오직 하나님의 백성 이스라엘에게 멸망과 끝을 가져오는 심판만을 나타내고 있는가?

그러나 우리가 지금까지 살펴본 바와 같이 아모스 9장에서는 새로운 추론이 가능하다. 9장 1-6절에는 야웨의 편재하심을 나타내고 있다. 즉 이 하나님의 보편성/편재성은 이스라엘로 하여금 한편으로는 야웨의 잔혹한 심판 아래 있음을 인지하게 하지만, 다른 한편으로는 구원의 가능성을 기대하게 한다. 특별히 송영(5-6절)은 구원을 위한 야웨의 ‘준비하심’, 즉 멸망과 폐허의 한 가운데에서 이스라엘을 위한 그의 구원의 준비하심으로 해석될 수 있다. 뿐만 아니라 8-10절의 야웨는 스스로 심판을 분명히 선언하고 있지만, 7절의 재해석과 관점 아래 야웨의 ‘제한적인 심판’으로 즉 암시적인 구원을 기대할 수 있게 한다. 전통적인 해석과는 달리 아모스 9장에 나타난 야웨의 심판 의지의 ‘변화/변심/되돌림’은 책의 마지막(11-15절)에 극적으로 또는 갑작스럽게 나타나는 것이 아니다. 본문은 처음부터 구원을 준비하시는 그리고 실질적 구원관점으로 나아가고 있는 야웨의 편재하심을 보여준다(1-6절).

11-15절은 야웨의 축복과 구원의 시대에 대해 설명하며 대단원의 결론을 맺는다. 그러나 구원의 때는 멸망과 함께 폐허된 것을 (다시) 일으키는 것으로부터 시작된다(11절). 즉 그 새로운 구원의 시대는 야웨의 심판 그 ‘후’, 그

---

36 Rainer Kessler, *유태*(2021), 270.

‘다음’에 오는 것이다. 그러므로 아모스 9장에 있는 야웨의 심판은 다음과 같이 이해되어야 한다. 아모스 9장에는 이스라엘에 대한 야웨의 진노와 그로 인한 압박한 심판을 표현하는 많은 부정적이고 어두운 하나님의 이미지가 그려지고 있다. 이러한 하나님의 형상은 확실히 그의 폭력을 반영하고 있다. 그러나 그의 이러한 심판을 ‘통하여’ 서만 구원이 이루어진다. 따라서 야웨와 새로운 관계를 맺으려면, 야웨가 주는 새로운 구원의 때를 맞이하려면 그의 심판이 무조건적으로 선재되어야 한다. 다시 말해 야웨의 심판은 그의 구원의 섭리를 여는 출발점이라 할 수 있다.

아모스서에서 야웨의 심판과 구원은, 둘 중 어느 하나를 택해야만 하는 양자택일의 문제가 아니다. 오히려 이러한 관점으로 아모스 9장을 재해석 한다면, 구원은 심판으로 말미암아 곧 심판을 통해서만 오는 것이다.<sup>37</sup> 즉 야웨의 행동에는 분명한 ‘순서의 논리’ (Logik der Abfolge)가 있다는 것이다. 아모스서에는 야웨의 심판과 구원이 팽팽하게 나란히 서 있다. 그러나 그것들은 텍스트 안에서 서로 중화되거나 대체 및 환원을 구성하지 않는다. 아모스서에서 야웨의 ‘돌이킴/변화’는 이스라엘의 죄를 무조건 용서하거나 잊어버리는 것을 의미하지 않고, 죄 지은 이스라엘에게는 반드시 그 끝과 멸망이 올 것이다. 그러나 이러한 불순종과 불의를 완전히 버리고 야웨를 찾을 때에 그들은 살아남을 수 있다(암 5:4-5). 그러므로 야웨의 파괴적인 심판은 이스라엘이 야웨와 새로운 관계를 수립하는데 꼭 필요한 부분이다. 오직 야웨의 심판을 ‘통해서’ 만 이스라엘이 새로이 재건되고 창조될 것이다.

---

37 베르너 슈미트는 아모스서에서 하나님의 심판과 구원의 얽힘에 대해 “구원은 심판을 통해서만 경험”될 수 있는 것이라고 설명한다. Werner H. Schmidt, *윗글* (2002), 83.

## 참고문헌

- 구자용, “12소예언서의 이방민족들 - 이방나라들에 대한 심판의 말을 중심으로 본 12 소예언서의 구성에 관한 연구”, 『구약논단』 71집 (2019년 3월), 54-91.
- 김영혜, “서너 가지 죄로 인하여 내가 ‘그것을’ 돌이키지 아니하리라: 아모스 1-2장의 열방심판 본문에 대한 고찰”, 『한국기독교신학논총』 83 (2012년 10월), 29-51.
- 류호준/주현규, 『아모스서. 시온에서 사자가 부르짖을 때』 (서울: 새물결플러스, 2020).
- 우택주, “8세기 예언서: 아모스, 호세아, 미가”, 김영진 외, 『구약성서개론. 한국인을 위한 최신 연구』 (서울: 대한기독교서회, 2014), 642-655.
- \_\_\_\_\_, 『새로운 예언서 개론』 (대전: 침례신학대학교 출판부, 2009).
- 이상원, “하나님의 은혜를 선포하는 ‘아모스’ 에 대한 고찰 - 아모스 5장 1-17절에 대한 주석적 연구”, 『구약논단』 81집 (2021년 9월), 155-180.
- 이희학, “북왕국 멸망의 사회적 원인들과 예언자 아모스의 심판 선포”, 『구약논단』 28집 (2008년 6월), 29-48.
- 최종원, “아모스 8-9장에 나타난 희망의 신탁에 관한 연구”, 『구약논단』 66집 (2017년 12월), 119-149.
- Barton, John, *The theology of the book of Amos*, (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2012).
- Becker, Uwe, “Der Prophet als Fürbitter. Zum literarhistorischen Ort der Amos-Visionen”, *Vetus Testamentum* 51 (2001), 141-165.
- \_\_\_\_\_, “Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches. Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen Prophetenforschung”, *BThZ* 21 (2004), 30-60.
- Buber, Martin, *Der Glaube der Propheten*, (Zürich: Manesse Verlag, 1950).
- Dietrich, Walter/Arnet, Samuel (ed.), *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*, (Leiden/Boston: Brill, 2013).
- Fischer, Georg, *Theologien des Alten Testaments*, (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 31; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2012).

- Gertz, Jan Christian, "Die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos", F. Sedlmeier (ed.), *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft*, (Würzburg: Echter, 2003), 153-170.
- Gese, Hartmut, *Alttestamentliche Studien*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991).
- Hadjiev, Tchavdar S., *The Composition and Redaction of the Book of Amos*, (BZAW 393; Berlin/New York: de Gruyter, 2009).
- Jeremias, Jörg, *Der Prophet Amos*, (Das Alte Testament Deutsch 24/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995).
- \_\_\_\_\_, *Theologie des Alten Testaments. Grundrisse zum Alten Testament: Das Alte Testament Deutsch*, (Ergänzungsreihe 6; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015).
- Kessler, Rainer, *Amos*, (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament; Stuttgart: Kohlhammer, 2021).
- Köhlmoos, Melanie, "Der Tod als Zeichen. Die Inszenierung des Todes in Am 5", *BN 107/108* (2001), 65-77.
- Lang, Martin, *Gott und Gewalt in der Amosschrift*, (Forschung zur Bibel 102; Würzburg: Echter Verlag, 2004).
- Maag, Victor, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, (Leiden: Brill, 1951).
- Niemann, Herman Michael, "Theologie in geographischem Gewand. Zum Wachstumsprozeß der Völkerspruchsammlung Amos 1-2", H.M. Niemann (ed.), *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie*, (BEAT 37; Frankfurt: Lang, 1994), 177-196.
- Pfeifer, Gerhard, "Das Ja des Amos", *Vetus Testamentum* 39 (1989), 497-502.
- Riede, Peter, *Vom Erbarmen zum Gericht: die Visionen des Amosbuches (Am 7-9\*) und ihr literatur- und traditionsgeschichtlicher Zusammenhang*, (WMANT 120; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008).
- Rottzoll, Dirk, U., *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuches*, (BZAW 243; Berlin: de Gruyter, 1996).
- Schart, Aaron, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos*

- im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse*, (BZAW 260; Berlin/New York: de Gruyter, 1998).
- Schmidt, Werner H., *Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung*, (Biblische Studien 64; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002).
- Smend, Rudolf, “Das Nein des Amos” , *Evangelische Theologie* 23 (1963), 404-423.
- Steins, Georg, *Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch*, (SBS 221; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010).
- Vogels, Walter, “Invitation a revenir a l'alliance et universalisme en Amos IX 7” , *Vetus Testamentum* 22 (1972), 223-239.
- Wellhausen, Julius, *Die kleinen Propheten*, (Berlin: de Gruyter, 1963).
- Wolff, Hans Walter, “Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten” , Hans Walter Wolff(ed.), *Studien zur Prophetie - Probleme und Erträge. Mit einer Werkbibliographie*, (TB 76; München: Kaiser, 1987), 39-49.
- Wöhrle, Jakob, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition*, (BZAW 360; Berlin/New York: de Gruyter, 2006).
- Zenger, Erich, “Wie ein Löwe brüllt er ... (Hos 11,10). Zur Funktion poetischer Metaphorik im Zwölfprophetenbuch” , E. Zenger (ed), “*Wort JHWHs, das geschah ...*” (Hos 1, 1). *Studien zum Zwölfprophetenbuch*, (HBS 35; Freiburg: Herder, 2002), 33-46.

검색어

아모스

12예언서

이방민족

심판과 구원

야웨의 날

## God's Judgment and Salvation in the Book of Amos -A Re-interpretation in Amos 9:1-15

Zion Park

Hanshin University

God's grace and salvation appear only marginally in the book of Amos. Except for the passage Amos 9:11-15, which is mostly classified as secondary, the main part of the book of Amos proclaims God's judgment against Israel and foreign peoples. Do we only encounter such dark images of God in the book of Amos? In particular, do the five visions of Amos only show the judgment of God? Or, is not only the judgment but also the salvific nature of God reflected in the vision reports? This study focuses on Amos 9 and asks whether a positive God is also depicted here.

In Amos 9, a re-interpretation is possible. In Amos 9:1-6, the omnipresence

www.kci.go.kr

of YHWH is made explicit. In particular, the doxology can be interpreted as YHWH's readiness for salvation. In Amos 9:8-10, YHWH clearly proclaims the calamity. However, with the new perspective in v. 7 and the restrictive judgment of YHWH, a suggestive salvation is to be expected. Amos 9:11-15 forms the conclusion, which depicts a view of a time of blessing and salvation created by YHWH. However, the time of salvation begins with the setting up of destruction (v. 11). Within the actions of YHWH in Amos 9, therefore, there is a clear logic of the sequence: "After judgment comes the salvation of God."

## Keywords

Amos

the Book of the Twelve

foreign peoples

judgment and salvation,

the day of YHWH

- 투고일: 2022년 7월 23일
- 심사일: 2022년 7월 30일
- 게재 확정일: 2022년 8월 24일

[www.kci.go.kr](http://www.kci.go.kr)