

‘에스라 회고록’(Ezra’s Memoir)에 대한 비판적 읽기

소형근(서울신대)

1. 들어가는 말

페르시아 시대 ‘제사장’과 ‘서기관’(스 7:11)의 신분으로 유다 예루살렘에 파송되었던 에스라(Ezra)라는 인물은 구약성서의 보도와 달리 랍비 문헌에서 유대인의 최고 지도자로 그려지고 있다. 블렌킨소프(J. Blenkinsopp)가 소개하는 랍비 문헌에서 에스라에 대한 묘사들을 요약하면 다음과 같다. 에스라는 아브라함, 모세, 아론, 히스기야와 함께 다섯 명의 의로운 자들에 속한다(*b. Meg.* 11a). 에스라는 바룩의 문하생으로 예레미야의 교훈을 간접적으로 교육받은 인물이었다. 에스라는 예루살렘에 귀환하여 성전 재건의 권한을 허락 받았지만, 바룩이 살아 있었기 때문에 예루살렘 출발을 연기했으며, 그는 성전보다 토라가 더 우선한다고 확신했었다(*b. Meg.* 16b). 에스라는 예쉬바(탈무드 연구학교)를 처음으

* 이 논문은 2024년도 서울신학대학교 교내연구비 지원에 의한 것임.

로 세웠으며, 총회의 의장직을 맡았고, 사사기와 탈굼을 저술했으며, 미쉬나를 편찬했다. 에스라는 정한 시기에 토라를 공개 낭독할 것을 지시했으며, 필사된 본문들을 사람들에게 소개했다. 무엇보다도 에스라는 공동체 안에서 토라를 실천했으며, 에스라가 모세보다 먼저 태어났더라면 모세 대신 에스라가 하나님으로부터 토라를 직접 받았을 것이다(*b. Sanh.* 21b; *b. Sukkah* 20a 등). 에스라는 토라를 제의에 사용하기 위해 절단위로 나누었으며(*b. Meg.* 31b), 토라 연구와 같은 사소한 일들을 결정하는 10개의 규정들을 법제화했다(*b. B. Qam.* 82a-b; *b. B. Bat.* 22a).¹ 만약 이 랍비문헌의 내용을 비판 없이 읽는 독자들이라면 가히 범접할 수 없는 유대인의 최고 지도자가 바로 에스라였던 것이다. 그런데 제2성전 시대 에스라에 대한 기록이 이 랍비문헌들과 에스드라1서와 요세푸스의 짧은 언급을 제외하면 더 이상 나오지 않는다는 사실이 우리를 당혹스럽게 만든다. 오히려 랍비문헌들의 이러한 진술은 에스라를 지나치게 미화시키고, 과장되게 서술한 것으로 보인다. 본 연구에서는 구약성서 에스라-느헤미야서의 '에스라 회고록' 본문(스 7-10장; 느 8장)을 통해 '역사적 에스라'를 찾아보고, 역사적 에스라의 신분과 그의 율법 낭독 본문을 비판적으로 살필 것이다.

2. 역사적 에스라

포로 이후 유다 공동체의 핵심 지도자들 중 한 명이었던 에스라(Ezra)는 누구인가? 에스라 7-10장과 느헤미야 8장은 에스라-느헤미야

1 J. Blenkinsopp, *Judaism: The First Phase – The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 176-177.

서에서 ‘에스라 회고록’(Ezra’s Memoir)으로 분류되고 있다.² 논쟁 중에 있으나, 느헤미야 9-10장을 ‘에스라 회고록’으로 분류하지 않는 이유는 첫째, ‘에스라’라는 이름이 느헤미야 9-10장에는 나오지 않고, 둘째, 느헤미야 8장과 달리 느헤미야 9-10장에는 율법 낭독의 주체가 ‘에스라’가 아니라, ‘레위 사람들’(느 9:3-4)이다. 즉, 느헤미야 9-10장은 에스라와 관련 없는 본문에 해당한다. 따라서 본 논문에서는 에스라-느헤미야 서에서 ‘에스라 회고록’을 에스라 7-10장과 느헤미야 8장으로 제한하고자 한다.

‘에스라 회고록’의 도입부에 해당하는 에스라 7장 1절은 “이 일 후에”로 시작한다. 저자(혹은 편집자)는 “이 일 후에”(אָחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה)를 제2성전건축이 마무리된 다리오 1세 통치 6년(주전 516년) 이후, 새로운 예피소드가 시작되는 아닥사스다 통치 7년의 시기(주전 458년)를 이어주기 위한 연결사로 사용하고 있다. 이 연결 구문 이후 에스라의 출신 성분이 그의 족보와 함께 이어진다. 에스라의 5대조는 다윗, 솔로몬 시대의 제사장 사독이었고, 그의 16대조가 광야 시절 최초의 대제사장인 아론이었다.³ 이 족보목록은 에스라의 정통성 있는 제사장 가계를 홍보하기 위한 전략으로 볼 수 있으며, 에스라의 족보목록이 끝나자마자 ‘에스라 회고록’의 저자는 에스라를 “모세의 율법에 익숙한 학자”라고 다시 알려준다. 우리말 “학자”에 해당하는 히브리어가 ‘소페르’(סֹפֵר)인데, ‘소페르’는 고대 사회에서 ‘국무장관’(삼하 20:25)이나 ‘비서실장’(삼하 8:17; 왕하 22:3-13)과 같은 고위직 관리로 인정받던 자였다.⁴ 결국 ‘에스

2 H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (WBC 16) (Waco: Word Books, 1985), xxviii-xxxii.

3 아론과 사독의 동일 족보 논쟁에 대해서는 다음의 글을 참고하라. 정중호, “사독 계열 제사장에 관한 역사적 연구”, 『종교연구』 14집 (1997. 12.), 265-280.

4 장춘식, 『에스라·느헤미야』 (성서주석 14) (서울: 대한기독교서회, 2007), 152-153.

라 회고록'에서 말하는 에스라는 포로 이후 유다 공동체 안에서 종교 지도자로서 역할과 페르시아 제국을 대변하여 사법적-행정적 임무를 수행하기에 전혀 문제가 되지 않았던 인물이었다. 그런 에스라가 아닥사스다의 허락으로 자신의 동료들과 함께 유다 예루살렘에 도착한다(스 7:7-9).

그러나 우리가 '에스라 회고록'에 기록된 에스라가 아닌, '역사적 에스라'를 찾으려고 한다면 몇 가지 비평적 관찰이 필요하다. 첫째, 에스라-느헤미야서는 에스라를 '제사장'의 신분으로 소개하고 있지만(스 7:11, 12, 21; 10:10, 16; 느 8:2, 9; 12:26), 정작 레위 지파 제사장 목록이 나오는 역대상 6장과 느헤미야 12장에는 '제사장 에스라'의 이름이 빠져 있다는 사실이다. 이는 역사적 에스라의 제사장 신분에 대한 의심을 갖게 만들어주는 단서가 된다. 둘째, '에스라 회고록'에 해당하는 느헤미야 8장에는 에스라의 율법 낭독 본문이 나온다. 여기서 에스라는 '제사장'의 신분으로 두 번(느 8:2, 9) 나오는데, 석연치 않은 부분이 또 다시 발견된다. 예를 들면, 느헤미야 8장은 일곱째 달 초하루, 즉 한 해의 시작을 알리는 '나팔절'(느 8:2)을 배경으로 한다. 레위기의 성결법전(Holiness Code)에 의하면 나팔절에는 "어떤 노동도 하지 말고, 야훼께 화제를 드릴지니라"(레 23:25)고 규정하고 있다. 그런데 이 나팔절에 에스라는 예루살렘 "수문 앞 광장"⁵(square before the Water Gate, 느 8:1)에 모인 백성들을 대상으로 율법을 낭독하고 있다(느 8:3). 에스라가 제사장 신

5 예루살렘 "수문 앞 광장"의 위치에 대해서는 많은 논쟁이 있어 왔다. 그러나 느헤미야 3장에 근거할 때 "수문"(Water Gate)은 예루살렘 기드론 골짜기와 연결된 곳으로 기혼샘 위쪽으로 짐작된다(J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament* [Leiden: Brill, 1952], 121-123). 성문이 있으면 성문 안에는 특정한 공간(Raum)이 있어서 만남의 장소가 되기도 했고, 사람들이 물건을 사고파는 시장이 되기도 했으며(왕하 7:1; 잠 31:31), 배움의 장소와(잠 1:21; 8:3), 백성들의 모임 장소로도 활용되었다(K.-D. Schunck, *Nehemia* [BKAT XXIII/2] [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003], 241). 에스라는 이러한 "수문"에 위치한 광장에서 '토라'를 낭독했다.

분이었고, 대제사장 가문(스 7:1-5)이었다면 에스라가 나팔절(느 8:2)과 초막절(느 8:17-18)에 있어야 할 곳은 “수문 앞 광장”이 아닌, 예루살렘 ‘성전’(temple)이어야 한다. 고대 이스라엘은 포로 이후에도 여전히 사독계가 대제사장직을 수행하고 있었고(학 1:1)⁶, 앞서 사독계 후손으로 명시된 에스라가 골라(golah) 전체가 모인 그 중요한 절기인 나팔절에 성전과 거리가 먼 예루살렘 성 남동쪽에 위치한 “수문”(느 3:26) 앞 광장에서 율법을 낭독하고 있다면, 이것은 회생제사를 중시하는 성전 제사장들에 대적하는 행위가 아니었을까? 고대 이스라엘의 축제와도 같은 절기에 회생제사를 드리는 ‘성전’이 중심이 되지 못하고, 예루살렘 “수문 앞 광장”이 백성들의 회합을 위한 또 다른 중심지가 되게 했다면, 에스라가 과연 진정한 사독계 제사장 가문의 일원이라고 말할 수 있을까?⁷ 셋째, 에스라 7장 6절에서 에스라를 모세의 율법에 “익숙한 학자”라 소개한다. 우리말 “익숙한 학자”에 해당하는 히브리어 표현은 ‘소페르 마히르’(סופר מהיר)이다. 구약성서에서 히브리어 ‘소페르’는 주로 ‘서기관’(scribe)으로 번역되고(삼하 8:17; 20:25; 왕상 4:3 등), ‘마히르’는 ‘숙련된’, ‘능란한’, ‘재주 있는’이라는 의미로 쓰인다(게제니우스, 403). ‘소페르와 마히르’가 합성된 용례는 구약성서에서 매우 드문데(2회, 스 7:6; 시 45:2[한글성서 1절]), 슈데(H. H. Schaefer)는 ‘소페르 마히르’를 페르시아 시대 유다 지방에서 법을 집행하던 고위직 감독관(high commissioner for Jewish Affairs)을 지칭한다고 말한다.⁸ 그런데 여기서 주목해야 할 것은 에스라가 단순한 ‘소페르’가 아니라, ‘율법’(תורה)을 집행하는 고위직 감

6 E. Otto, “Zadok/Zdokiden” (RGG⁴ 8) (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 1775-1776.
 7 이 문제에 대해서는 에스라 7:1-5을 후대 편집자의 필요에 의해 추가된 목록으로 이해하면 쉽게 해결될 수 있다.
 8 H. H. Schaefer, *Esra der Schreiber* (Beiträge zur historischen Theologie 5) (Tübingen: Mohr, 1930), 19-24.

독관이었다는 점이다. 그런데 블렌킨소프는 에스라에게 적용하고 있는 율법을 집행하는 서기관을 기능을 유다 왕조 시대에는 전례가 없었으며, 역대기 역사서에서도 이런 기능에 대한 언급이 없다고 지적하고 있다.⁹ 포로 이전까지만 해도 율법 교육은 ‘제사장’의 전유물이었으나(미 3:11), 포로 이후에는 ‘레위 사람들’이 제사장들과 함께 율법 교육을 담당하게 된다(대하 15:3; 17:7-9; 19:8-11; 31:4). 이런 점들을 종합해 볼 때, 에스라는 ‘제사장’ 신분보다는 본래 ‘서기관’의 신분으로 페르시아 왕의 파송을 받고 유다 예루살렘에 온 것이 자명해진다.¹⁰ 에스라-느헤미야서 저자의 이런 식의 서술들이 ‘에스라 회고록’의 문학적 맥락에서 얼마나 조화롭지 못한 것인지를 보여주고 있다.

그렇다면 근본적인 질문으로 페르시아 왕 아닥사스다 시대에 에스라가 유다 예루살렘에 파송된 것은 역사적 진정성을 가지고 있는 것일까? 구약성서에는 에스라가 아닥사스다 왕의 조서로 인하여 유다 예루살렘에 왔다고 알려준다(스 7:11).¹¹ 물론 유다 예루살렘에 에스라를 파

9 J. Blenkinsopp, *유태*, 73-74.

10 에스드라1서(9:40, 49)와 요세푸스의 글에는 ‘에스라’를 ‘대제사장’으로 소개하고 있다. 그러나 에스라가 골라 공동체 안에서 대제사장이었다는 증거는 없다.

11 에스라가 유다 예루살렘에 언제 도착했는지에 대해서는 학자들 사이에 다양한 이견들이 있다. 예를 들면, 놀(K. L. Noll)은 에스라가 아닥사스다 2세(주전 404-358년) 통치 7년에 유다 예루살렘을 방문했다고 말한다. 그 이유는 에스라가 느헤미야보다 늦게 유다 지방에 왔다고 생각하기 때문에 느헤미야가 유다 예루살렘에 온 아닥사스다 1세 시대가 아니라는 것이다(놀, 『고대 가나안과 이스라엘 역사』 [소형근 옮김] [서울: 프리칭 아카데미, 2009], 407-408). 또한 에머튼(J. A. Emerton)은 에스라가 아닥사스다 1세(주전 465-423년) 7년이 아닌, 37년에 유다 지방에 왔다고 말한다(J. A. Emerton, "Did Ezra Go to Jerusalem in 428 B.C.?", *JTS* XVII [1966], 1-19). 그 이유는 필사자가 아닥사스다 1세 37년을 기록해야 하는데 실수로 '30'을 빠뜨리고 '7'로 기록했다는 주장이다. 에머튼의 제안대로 한다면 에스라는 주전 428년에 유다 지방에 온 것이다. 그러나 이 두 주장들 또한 문제가 있다. 놀의 주장대로 한다면 에스라-느헤미야서에 나오는 에스라와 느헤미야의 동시대 활동 본문들(느 8:9; 12:26)에 대한 수정이 불가피하며, 또한 구약성서 히브리어 본문에 특정한 숫자('30')가 생략되었다는 것은 입증이 난해하다. 따라서 본 연구에서는 에스라의 유다 예루살렘 방문 시기를 페르시아 왕 아닥사스다 1세 7년을 전제로 할 것이다. 참고. 김선중, “에스라-느헤미야 연구 서설”, 『구약논단』 25(3) (2019),

송했다는 당시 페르시아 정부의 공문서가 현존하지 않지만, 페르시아 제국은 드넓은 제국의 영토와 속주들을 통치하기 위해 왕의 관리인 총독들을 파송했으며, 때로는 친페르시아적 인물들을 선발하여 그들의 고향으로 보냈던 적이 있었다. 당시 페르시아의 역사적 상황들을 살펴 보면 역사적 에스라와 느헤미아가 예후드 지방에 파송되었을 개연성은 충분히 짐작해 볼 수 있다. 주전 460년경에 이집트 국경에 살고 있던 리비아 왕 이나로스(Inaros)가 아테네의 지원을 받으며 이집트에서 반란을 일으켰다. 당시 아닥사스다 왕은 확전을 두려워하여 이집트에 가까운 예후드 지방에 ‘소페르’(ספֶר) 에스라를 파송하기로 결정한다(주전 458년). 자신의 선조였던 다리오 1세 통치 시기에 지역 반란과 소요 사태가 19회나 반복된 것을 학습했기 때문에 연쇄적인 반란을 재빨리 차단하기 위해 ‘소페르’ 에스라를 파송한 것이다. 2년 후 아닥사스다의 신복이었던 시리아 지역 총독장 메가비수스(Megabysus)가 이집트 반란에 투입되었고, 그는 그리스 델로스 동맹에 타격을 주면서 이집트 반란을 종식시키고 이나로스를 생포해 수사(Susa)로 데려온다. 이후 아닥사스다 왕은 이나로스를 죽이지 말라는 메가비수스의 요청을 묵살하고 처형하는데, 이로 인해 메가비수스가 아닥사스다에 반역하며 반란을 일으켰다(주전 449-447년). 이러한 어수선한 시기에 아닥사스다 왕은 자신의 술관원이었던 친페르시아적 인물 느헤미야를 유다 예루살렘에 파송한 것이다(느 2:1-11).¹² 이러한 역사적인 정황들을 고려한다면 아닥사스다 왕

49-73; 소형근, 『에스라: 공동체 개혁의 주역』 (용인: 킹덤북스, 2017), 229-230; 이희학, “느헤미야와 포로 후기 예언자들이 선포한 예루살렘 성벽의 파괴와 복구에 관한 연구”, 『구약논단』 26(3) (2020), 106-140; 이상원, “바빌로니아 포로 시대 이후 이스라엘에서의 제의 중앙화 규정: 신명기 역사서 이후 역사서에서의 제의 중앙화 규정의 역할에 대하여”, 『구약논단』 29(3) (2023), 182-215.

12 존 브라이트, 『이스라엘 역사』 (3판) (박문재 옮김) (서울: 크리스찬 다이제스트, 2006), 522-523.

은 다리오 1세가 했던 것처럼 속주의 소요사태를 사전에 차단하기 위해 친페르시아적 인물들인 에스라와 느헤미야를 파송했던 것으로 보인다. 따라서 역사적 에스라의 존재와 그의 예후드 지방 파송은 의심할 여지가 없어 보인다.

3. 에스라 회고록(The Ezra's Memoir)

1) 페르시아 왕의 조서

유다 출신 에스라는 페르시아의 속주(province)인 예후드 지방으로 파송된다. 이러한 모습은 페르시아 제국주의 정책의 일환으로 다리오 1세 시대에 이집트 출신 우자호레스네트(Udjahorresnet)¹³를 이집트에 파송하고, 이오니아 지방 출신 히스티에우스(Histiaeus)¹⁴를 그의 고향 밀레투스로 파송한 것과 유사하다. 에스라가 유다 예루살렘에 온 것은 아닥사스다 왕의 조서, 즉 왕의 공식적인 문서에 근거한다(스 7:11). 하지만 페르시아 왕들의 조서(decree)에 대한 정보는 오직 투키디데스(Thucydides, 1.128-129)가 헬라어로 인용한 편지 한 통과 헬라어로 기록

13 우자호레스네트 명문과 관련하여 다음의 글들을 참고하라. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings* Vol. III (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2006), 37; P. F. O'Rourke, "WEDJAHORRESNE", *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* Vol. 3 (Oxford: Oxford University Press, 2001), 492-493; J. Blenkinsopp, "The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah", *JBL* 106 (1987), 409-421.

14 다리오 1세는 밀레투스의 히스티에우스를 조연자로 임명한 후 수사(Susa)로 데려갔다. 이오니아 지방에서 페르시아에 대한 폭동이 일어났을 때 다리오 1세는 자신의 신하 히스티에우스를 파송하여 이오니아의 평화를 기대했으나, 히스티에우스는 오히려 페르시아에 모반한 자들에게 호의를 베풀었으며, 후에 생포되어 죽었다. 페르시아의 다리오 1세와 히스티에우스의 관계는 다음의 글을 참고하라. 헤로도토스, 『역사』 (김봉철 옮김) (서울: 도서출판 길, 2016), 522-584.

된 가다타스 명문(Gadatas inscription)과 세 가지 문자(고대 페르시아어, 엘람어, 아카드어)로 기록된 베히스툰 명문(Behistun inscription)을 제외하고는 오늘날 페르시아 왕들의 조서는 존재하지 않는다.¹⁵ 따라서 에스라가 페르시아 왕의 공문서(Persian royal decree)를 근거로 예후드 지방에 파송되었는지에 대한 진위 논쟁은 성서 외적 자료가 없기에 매우 어렵다. 다만 우리가 여기서 제기할 수 있는 것은 에스라의 파송을 기록하고 있는 에스라 7장에 대한 언어학적인 측면을 살피는 것이다. 우선 페르시아 제국의 국제 공용어(lingua franca)는 아람어(Aramaic)였다. 구약성서의 일부 본문에는 아람어로 기록된 본문들이 있는데, 다행스럽게도 아다사스다 왕의 조서에 해당하는 본문(스 7:12-26)이 아람어로 나온다. 로젠탈(Franz Rosenthal)에 따르면 아람어 대명사 접미사 중 복수 2/3인칭 남성형에는 ‘콴’(**𐤒𐤍**)/‘훤’(**𐤅𐤍**)과 ‘콘’(**𐤒𐤍**)/‘훈’(**𐤅𐤍**)의 두 가지 형태가 쓰이는데,¹⁶ 대명사 접미사가 초기에는 ‘콴’(**𐤒𐤍**)/‘훤’(**𐤅𐤍**)이 주로 사용되다가 후기에 ‘콘’(**𐤒𐤍**)/‘훈’(**𐤅𐤍**)의 형태로 변경되는 경향을 보여주고 있다. 그런데 흥미로운 것은 이러한 아람어 대명사 접미사가 에스라 7장 본문에 반복적으로 혼용하여 나온다는 것이다. 즉, ‘콴’(**𐤒𐤍**)/‘훤’(**𐤅𐤍**)의 형태가 에스라 7장 16, 17, 18, 24절에, ‘콘’(**𐤒𐤍**)/‘훈’(**𐤅𐤍**)의 형태는 에스라 7장 17, 21절에 나온다. 그래비(L. L. Grabbe)는 이러한 두 가지 형태의 아람어 대명사 접미사가 에스라 7장 전반에 걸쳐 나오며, 특히 에스라 7장 17절의 경우에는 한 본문 안에 초기 형태인 ‘콴’(**𐤒𐤍**)과 후기 형태인 ‘훈’(**𐤅𐤍**)이 함께 나오는 패턴에 대해, 이것은 이전에 기록되었던

15 Lester L. Grabbe, "The Law of Moses in the Ezra Tradition: More Virtual than Real?", in: (ed. James W. Watts) *Persia and Torah - The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001), 92. 위의 세 가지 자료들에 대한 진위 여부에 대해 논란의 소지가 여전히 있다.

16 Franz Rosenthal, 『성경 아람어 문법』 (안영복 옮김) (서울: CLC, 1984), 42-43.

문서를 후대 필사자(혹은 편집자)가 추가로 기록하거나, 수정한 결과라고 주장한다.¹⁷ 그렇다고 한다면 에스라 7장은 한 번에 기록된 것이 아니며, 최소 두 번 이상의 저자와 편집자의 손길이 있었고, 시기적으로도 다양하게 유추해 볼 수 있다. 그래비는 여기에 추가하여 페르시아 시대의 모든 문서에는 “유다”(Judah)와 “유대인”(Jew)으로 언급하는데 에스라 7장에 나오는 아닥사스다 조서에는 “이스라엘의 백성”(people of Israel, 스 7:13), “이스라엘 하나님”(God of Israel, 스 7:15)이라는 표현을 사용하고 있다는 점과 에스라가 요청하면 은 100달란트와 밀 100고르와 포도주 100밧과 올리브 기름 100밧까지와 소금은 정량 없이 주라고 하는데(스 7:21-22), 이 전체 양은 유브라테 강서편 ‘아바르-나할라’(Abar-Nahara)의 1년 전체 수입의 1/3에 해당하는 엄청난 분량이기 때문에 진정성 있는 조서로 보기 어렵다고 보았다.¹⁸ 또한 아닥사스다 조서의 말미에는 에스라가 하나님의 율법을 아는 자를 “법관”과 “재판관”을 임명하고, “강 건너편 모든 백성”(스 7:25)을 재판하라고 언급하고 있다. 여기서 “강 건너편 모든 백성”이라 하면 단순히 에스라가 파송받을 예후드 지방의 백성만을 말하는 것이 아니라, 유브라테 강서편 모든 지역의 백성들을 의미한다. 과연 에스라가 그럴만한 권한을 가지고 있을지에 대해서는 매우 의심스럽다. 우리가 이미 잘 알고 있는 것처럼 ‘아바르-나할라’ 지역에는 페르시아 왕실에서 임명한 ‘총독장들’(satraps)이 있어서 이들이 하위 속주들과 그 속주의 총독들(governors)을 관리하던 시대였기 때문에 ‘소페르’ 신분이었던 에스라가 “강 건너편 모든 백성”을 재판하고, 가르칠 수 있는 권한이 주어지는 것은 제국의 조직에서는 불가능한 일이었

17 Lester L. Grabbe, *윗글*, 93. 그래비는 아람어 관계대명사 ‘디’(ܕܝ)나 지시대명사 ‘다나’(ܕܢܐ)는 후기 아람어에서 나오는 표현으로 페르시아 시대 이후에 유대인 서기관에 의해 변경되었음을 분명하다고 보았다.

18 *윗글*, 94.

다. 이러한 정황들을 종합하면, 아다사스다 왕의 조서에서 진정성을 가질만한 것은 에스라가 “왕과 일곱 자문관”의 보냄을 받았다는 내용으로 보인다(스 7:14).

2) 에스라와 함께 귀환한 자들과 에스라의 기도

에스라 8장에는 에스라가 자신의 동료 1,513명을 데리고 유다 예루살렘을 방문하는 내용이 나온다. 여기에는 제사장 가문 중 비느하스 가문과 이다말 자손, 그리고 다윗 자손 중에서 핫두스가 가장 먼저 나온다(스 8:2). 아론의 정통성 있는 가문을 먼저 언급하고, 비중 있는 유다 가문을 말하려는 의도로 보인다. 그리고나서 에스라 8장 3-14절까지 12족장 가문을 소개한다. 바로스, 바핫모합, 스가냐, 아딘, 엘람, 스바냐, 요압, 슬로밋, 베배, 아스갓, 아도니감, 비그왜 순서다. 그런데 이 12족장 가문들은 스가냐와 슬로밋을 제외하고 이미 에스라 2장의 귀환자 목록에서 나온 가문들이다. 이러한 목록 나열은 스룹바벨과 함께 돌아온 골라 그룹(스 2장)과 에스라와 함께 돌아온 골라 그룹(스 8장)이 연속성을 가진 유다의 유일한 합법적 상속자임을 알려주려는 의도로 읽힌다.¹⁹ 그러나 블렌킨소프(J. Blenkinsopp)는 바빌론 지방에 있던 동료 유다 사람들을 예후드 지방으로 인도하는 뛰어난 디아스포라 지도자 에스라의 임무(스 8장)와 페르시아 제국 왕실에서 특수한 임무(“유다와 예루살렘의 형편을 살피기 위하여”, 스 7:14)를 띠고 예후드 지방으로 향하는 에스라의 모습이 과연 적절한지에 대해 회의적이라고 주장한다.²⁰

또한 에스라 9장 1-2절에는 이스라엘 백성과 가나안의 족속들(가나안, 헛, 브리스, 여부스, 아모리 사람들), 요단 동편의 암몬과 모압 사람들,

19 K. Koch, “Ezra and the Origins of Judaism”, *JSS* 19 (1974), 194.

20 J. Blenkinsopp, *윗글*, 75-76.

그리고 남쪽의 애굽 사람들의 ‘혼합결혼’(mixed marriage)에 대한 주제를 다루고 있다. 에스라 시대의 이 논쟁은 신명기 7장 1-4절과 연결된 것으로 가나안 이방인들과 결혼을 금지하는 규정에서 기원된 것이다. 그리고 에스라 9장 6-15절은 에스라의 기도문이 이어진다. 윌리엄슨(H. G. M. Williamson)은 “다니엘 9:4-19에 나오는 기도는 다니엘서가 아닌 다른 정황들에서도 충분히 적용될 수 있는 공통점들을 갖고 있는데, 이 기도문(스 9:6-15)은 전혀 그렇지 않다.”²¹고 말한다. 즉, 에스라의 기도는 페르시아의 식민지 시대를 살던 예후드의 상황을 가장 잘 대변해 주고 있다. 에스라 9장 8-9절에는 제국의 침략으로 희생되어 이제 얼마 남지 않은 골라를 피하게 하신 하나님께서 골라를 불쌍히 여겨 무너진 것을 수리하게 하시고, 골라에게 울타리를 주심에 감사하는 기도를 한다. 또한 에스라 9장 11-14절에는 “악한 행실과 큰 죄”(באשמתנו הגדולה במעשינו הרעים [=혼합결혼], 13절)로 인해 이스라엘이 멸절되어야 하지만, 하나님께서 형벌을 가볍게 하여 백성을 남겨두었으니(13절) 이제 “가증한 백성들”과 통혼하면 안된다(14절)는 기도를 한다. 에스라의 기도문은 이 자리가 가장 적절하며, 1인칭 내러티브(스 8장)에서 3인칭 내러티브(스 10장)로 전환될 때 가장 자연스럽게, 이 기도문은 에스라 회고록의 가장 초기 형성 단계부터 포함되었던 것으로 볼 수 있다.²² 에스라의 기도문은 신명기를 이미 잘 알고 있었고, 또한 제사장 문서의 존재를 인지하고 있던 저자의 것으로 돌릴 수 있다. 그래비가 주장하는 바처럼 에스라 9장 11절은 레위기 18장 24-30절과 유사해 보인다.²³ 즉, 두 본문은 ‘백성이 더럽고, 가증한 일을 행하여 더러워진 땅’이라는 공통된

21 H. G. M. Williamson, *윗글*, 128.

22 *윗글*.

23 Lester L. Grabbe, *윗글*, 96-97.

주제를 다루고 있다. 그렇다고 한다면 에스라 회고록에는 신명기 사가의 전승과 제사장 문서의 전승을 이미 잘 알고 있던 저자(혹은 편집자)가 작성했을 가능성이 크다.

3) 에스라의 율법 낭독

느헤미야 8장은 에스라가 모세의 율법책을 낭독하는 주제이다. 그런데 에스라의 율법낭독은 에스라의 주도적인 행동이 아니라, 백성들로부터 시작하고 있다. 즉, 백성들의 요청으로 모세의 율법책을 가져와(느 8:1) 낭독하면서 일곱째 달 초하루의 나팔절 에피소드가 시작된다. 에스라는 예루살렘 “수문 앞 광장”에서 율법책을 읽는데, 특별히 제작한 “나무 강단”(느 8:4) 위에 서서 이 낭독을 진행한다. 구약성서에서 유일하게 나오는 우리말 “나무 강단”은 히브리어 ‘미그달 에츠’(מִגְדָּל עֵץ)로, ‘미그달’은 ‘망대’를 의미하는데 아마도 사람들이 잘 볼 수 있도록 나무로 제작한 ‘높이 솟은 무대’(stage)로 추정한다.²⁴ 이 ‘미그달’을 예루살렘의 솔로몬 성전 앞에 세워진 ‘대’(키요르[כִּיּוֹר])로 생각하기도 하고,²⁵ 혹은 포로 이후 회당이 세워졌을 때, 회당에서 토라를 읽고, 토라를 해석하는 ‘설교강단’과 같은 역할로도 본다.²⁶ 그러나 느헤미야 8장의 에스라는 예루살렘 성전 앞에 있거나, 혹은 회당에서 모세의 율법책을 낭독하는 상황이 아니다. 구약성서에서 “나무 강단”을 언급하지 않았다는 것은 아직 ‘회당’(synagoge)이 보편화되지 않았다는 증거다. 즉, 다리오 6년(주전 516년)에 건립된 예루살렘 제2성전(스 6:15)이 버젓

24 소형근, 『느헤미야: 기도하는 개혁자』 (서울: 퍼플, 2021), 202-203.

25 H. G. M. Williamson, 윗글, 288; K. Galling, “Erwägung zur antiken Synagoge”, *ZDPV* 72 (1956), 163-178; W. T. In der Smitten, *Esra: Quellen, Überlieferung und Geschichte* (SSN 15) (Assen: Van Gorcum, 1973), 35-53; U. Kellermann, *Nehemia, Quellen, Überlieferung und Geschichte* (BZAW 102) (Berlin: Töpelmann, 1967), 29-30.

26 A. H. J. Gunneweg, *Nehemia* (KAT XIX/2) (Gütersloh: Gerd Mohn, 1987), 108, 110.

이 존재하고 있었기 때문에 ‘회당’이 활성화될 상황은 아니었다. ‘회당’의 기원과 형성의 장소에 대해서는 논쟁 중에 있으며, 분명한 것은 구약성서 시대에는 ‘회당’의 존재를 찾을 수 없고, 성서 밖의 자료들인 비문들(Schedia [CPJ 3, 1964, Nr. 1440])과 파피루스들(Alexandrou-Nesos [CPJ 1, 1957, Nr. 129])에서만 그 흔적을 찾을 수 있다. 현존하는 가장 초기 회당 건물은 현재 기도처(Proseuche)만 남아 있는 주전 3세기 후반 이집트의 것으로 추정한다.²⁷ 그렇다고 한다면 느헤미야 8장 4절의 “나무 강단”은 주전 5세기 느헤미야 시대가 아니라, 페르시아 말기나 헬레니즘 시대를 반영하는 것으로 볼 수 있다. 또한 이미 지적했던 것처럼 에스라가 사독계 대제사장 가문의 일원이었다면 에스라는 나팔절에 “수문 앞 광장”에서 토라를 낭독해서는 안 된다. 역으로 에스라가 나팔절임에도 불구하고 ‘성전’ 앞이 아닌, 예루살렘 남동쪽에 위치한 “수문 앞 광장”에서 토라를 낭독했다는 것은 ‘사독계 제사장’ 신분이 아니었을 가능성이 크며, 그런 면에서 에스라의 족보(스 7:1-5)는 후대에 추가된 것으로 이해할 수 있다.

느헤미야 8장에서 주목할 것은 일곱째 달 첫째 날 지켰던 나팔절 행사의 에피소드가 일곱째 달 15일부터 시작하는 초막절까지 이어지고 있다는 점이다. 그리고 나팔절 율법 낭독의 주체인 에스라가 초막절에도 “첫날부터 끝날까지” 하나님의 율법책을 낭독하고 있다. 신명기 31장 9절 이하에는 면제년의 초막절에 율법을 “온 이스라엘”(כָּל־יִשְׂרָאֵל)에게 낭독하라는 규정이 나온다. 그런데 이 규정이 구약성서에서 유일하게 실행되고 있는 본문이 바로 느헤미야 8장에 나오는 에스라의 초막절 율법 낭독이다. 그런 면에서 느헤미야 8장의 저자는 신명기를 잘 알던 인물이었음이 분명하다. 그러나 간과해서는 안 될 것이 있다. 신명기

27 Gottfried Reeg, “Synagoge” (RGG⁴ 7) (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 1944-1946.

16장 13-15절에도 초막절 규정이 나오는데, 이 본문에는 초막절을 “이레”(13절) 동안 지키라고 명령한 반면, 레위기 23장 36, 39절에는 “이레” 동안 초막절을 지키고, 마지막 8일에는 “성회”로 모이라고 규정한다. 레위기와 동일한 내용이 민수기 29장 35절²⁸에도 반복된다. 그렇다면 느헤미야 8장의 저자는 제사장 문서의 존재를 이미 알고 있었고, 포로기와 포로 이후를 지나면서 작성된 제사장 문서의 결과물로 초막절을 지키고 있는 것이다.

4. 에스라 회고록의 토라

히브리어 ‘토라’(תורה)는 본래 ‘가르치다’이라는 의미의 동사 ‘야라’(יָרָה, hiph’il)에서 나온 것으로, 이 ‘야라’가 확대되어 후에 ‘율법’(law)으로, 다시 ‘율법서’를 의미하는 ‘오경’(Pentateuch)으로 발전되었다. ‘토라’의 개념이 ‘오경’을 상징하는 개념으로 등장하기까지는 고대 이스라엘 역사에서 오랜 시간이 걸렸다. 이러한 율법서, 즉 오경이 포로 이후 에스라-느헤미야서에 많은 영향을 주었던 것은 분명하다. 에스라-느헤미야서에는 히브리어 ‘토라’(תורה)라는 단어를 사용하여 ‘야훼의 율법’, ‘하나님의 율법’, ‘모세의 율법’, ‘율법책’, ‘야훼의 율법책’, ‘하나님의 율법책’, ‘모세의 율법책’이라는 다양한 용례를 제시하고 있다.²⁹ 이를

28 딜만(A. Dillmann)과 벨하우젠(J. Wellhausen), 쿠에넨(A. Kuenen)과 코닐(C. H. Cornill)에 의하면 민수기 29장 35절은 제사장 문서(P)에 해당한다. 참고, H. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch: Tabellen über die Quellenscheidung* (Freiburg und Leipzig: J. C. B. Mohr, 1893).

29 포로 이후 예언서들 중에 <학개>, <스가라>, <말라기>에는 위의 7가지 분류 형태(‘야훼의 율법’, ‘하나님의 율법’, ‘모세의 율법’, ‘율법책’, ‘야훼의 율법책’, ‘하나님의 율법책’, ‘모세의 율법책’)가 나오지 않는다.

도표화하면 다음과 같다.

에스라-느헤미야서에서 ‘토라’ 관련된 본문들

야훼의 율법	하나님의 율법	모세의 율법	율법책	야훼의 율법책	하나님의 율법책	모세의 율법책
스 7:10	스 7:12, 14, 21, ³⁰ 25	스 3:2; 7:6				
	느 10:28, 29		느 8:2, 3	느 9:3 ³¹	느 8:8, 18	느 8:1
1회	6회	2회	2회	1회	2회	1회

1) 에스라-느헤미야서에서 ‘토라’ 사용

“야훼의 율법”(תורה יהוה)이라는 용어는 구약성서에서 전체 15회 사용되고 있는데(출 13:9; 왕하 10:31; 대상 16:40; 22:12; 대하 12:1; 31:3, 4; 35:26; 스 7:10; 시 10:2; 19:7; 119:1; 사 5:24; 렘 8:8; 44:23; 암 2:4) 역대기와 에스라-느헤미야서에서 7회 사용되고 있으며, 구약성서의 율법서, 역사서, 시편, 예언서에서 다양하게 쓰이고 있음을 알 수 있다. “하나님의 율법”(תורת אלהים)은 구약성서에서 전체 8회 사용되고 있는데(스 7:12, 14, 21, 25; 느 10:28, 29; 단 6:5; 호 4:6) 1회(호 4:6)를 제외하고는 7회 모두가 포로 이후 본문에서 쓰이고 있으며, 에스라-느헤미야서에는 6회 사용되고 있다. “하나님의 율법”은 포로 이후 성서 저자들이 즐겨 사용하던 용어로 보인다. “모세의 율법”(תורת משה)은 구약

30 에스라 7:21은 “하나님의 율법 학자”로 나눔

31 느헤미야 9:3은 “하나님 야훼의 율법책”으로 나눔

성서에서 전체 8회 사용되고 있으며(왕상 2:3; 왕하 23:25³²; 대하 23:18; 30:16; 스 3:2; 7:6; 단 9:11, 13), 주로 역사서에서 사용되고 있고(6회), 묵시문학인 다니엘서에서 2회 나온다. “모세의 율법”은 열왕기상 2장 3절과 열왕기하 23장 25절을 제외하면 포로 이후에 주로 사용되던 용어임을 알 수 있다. 구약성서에서 “율법책”이라는 히브리어 ‘세페르 하토라’(תּוֹרַת מֹשֶׁה)가 전체 13회 사용되고 있는데(신 28:61; 29:21; 30:9-10; 31:26; 수 1:8; 8:34; 11:12; 왕하 22:8, 11; 대하 23:11; 대하 34:15; 느 8:2, 3), 신명기에서 4회, 나머지 9회는 모두 구약성서 역사서에 포함된 책에서 쓰이고 있다. 히브리어 ‘세페르’는 보통 ‘두루마리’(scroll)를 의미하며, 법률문서(신 24:1; 24:3; 사 50:1; 렘 3:8 등)나 공문서(왕상 21:8; 왕하 19:14; 에 1:22 등) 등과 같은 것을 나타낼 때 사용하던 용어이다. “야훼의 율법책”(סֵפֶר תּוֹרַת יְהוָה)이라는 용어는 구약성서에서 자주 사용되지 않으며, 전체 3회만 나오고(대하 17:9; 34:14; 느 9:3), 모두 포로 이후 본문에 해당하는 역대기와 느헤미야 본문에만 나온다. “야훼의 율법책”이라는 용어는 포로 이후 역대기 역사가의 문체임을 알 수 있다. “하나님의 율법책”(סֵפֶר תּוֹרַת אֱלֹהִים)이라는 용어는 구약성서에서 3회 밖에 나오지 않는다(수 24:26; 느 8:8, 18). 그만큼 자주 사용되지 않는 용어이며, 역사서에서만 사용되고 있다. “모세의 율법책”(סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה)은 구약성서에서 전체 4회 나오는데(수 8:31; 왕하 14:6; 대하 25:4; 느 8:1) 모든 용례가 역사서에서만 쓰이고 있다. 즉, 구약성서 역사가들이 즐겨 사용하는 표현으로 볼 수 있다. 위의 ‘토라’ 관련 용례들을 종합해 보면, ‘에스라 회고록’에는 “야훼의 율법”(스 7:10), “하나님의 율법”(스 7:12, 14, 21, 25), “모세의 율법”(스 7:6), “율법책”(느 8:2, 3), “하나님의 율법책”(느 8:8, 18), “모세의 율법책”(느 8:1)이라는 다양한 용어를 사용하고 있는데, ‘율

32 열왕기하 23:25은 “모세의 모든 율법”으로 나옴

법’(תורה)은 에스라 7장에서 주로 사용하고, ‘율법책’(ספר התורה)은 느헤미야 8장의 율법 낭독에서 주로 사용하고 있다. 또한 히브리어 ‘토라’나 ‘세페르 하토라’는 본래 ‘야훼’나 ‘엘로힘’으로부터 나왔기 때문에 ‘야훼의 율법’, ‘하나님의 율법’, ‘야훼의 율법책’, ‘하나님의 율법책’이라는 표현은 적절하겠지만, ‘모세의 율법’과 ‘모세의 율법책’은 모세가 ‘입법권자’(lawgiver)가 아님에도 불구하고, 율법과 율법책을 ‘모세’로부터 기원된 것으로 사용하고 있다. 그러나 드 브리스(S. J. de Veries)는 ‘모세의 율법’과 ‘모세의 율법책’이라는 표현이 모세를 법률제정자로 인정하는 것이 아니라, 모세에게 ‘권위부여’를 위한 문구를 사용하고 있다고 보고 있다.³³ 이것은 마치 ‘시’(poem)는 ‘다윗’에게, ‘지혜’(wisdom)는 ‘솔로몬’에게 ‘권위부여’하여 이 권위자들에게 저작권을 돌리려는 문학적 관습과 같다.

2) ‘토라’와 ‘세페르 하토라’의 정체?

‘에스라 회고록’에는 에스라가 유다 예루살렘에 파송된 첫 번째 목적으로 “야훼의 율법”을 연구하여 이스라엘에게 가르칠 결심을 가졌다고 알려준다(스 7:10). 이러한 야훼의 율법이 아닥사스다의 조서에는 지금 에스라의 “손”에 있다고 말한다(스 7:14). 그런데 이 “야훼의 율법”은 에스라가 페르시아 제국에서 가져온 것이 아니라, 에스라가 파송받기 이전에 예후드 지방에 사는 유다 사람들이라면 누구나가 이 ‘율법’의 정체를 이미 알고 있던 것이다.³⁴ 왜냐하면 에스라가 임명해야 할 법관과 재판관은 “네 하나님의 율법을 아는 자”(스 7:25) 중에서 선발해야 하기

33 S. J. de Vries, “Moses and David as Cult Founders in Chronicles”, *JBL* 107 (1988/4), 619-639.

34 J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah* (OTL) (Philadelphia: The Westminster Press, 1988), 152-153.

때문이다. 김래용은 에스라가 야훼의 율법을 가르칠 목적으로 유다 예루살렘에 왔다는 것은 “예루살렘 공동체가 철저하게 모세의 율법에 기초하게 될 것이라는 암시”라고 말한다.³⁵ 그렇다면 유다 공동체가 철저하게 서야 할 ‘모세의 율법’은 과연 무엇일까? 우선 에스라-느헤미야서에는 오경의 자료들에 대한 많은 정보들을 보유하고 있음이 분명하다. 예를 들면, 아침저녁으로 드리는 상번제 규정(출 29:38-42; 민 28:3-8/스 3:3), 골라의 초막절 규정(레 23:33-44; 신 16:13-17; 31:9-13/스 3:4-5; 느 8:14-18), 유월절 규정(출 12:21-28, 43-51; 레 23:4-5; 민 9:1-14; 민 28:16-25; 신 16:1-7/스 6:19-20), 무교절 규정(출 21:15-20; 레 23:6-8; 신 16:8/스 6:22), 이방인과 통혼금지 규정(신 7:1-4; 레 18:24-30/스 9:1-2, 10-14; 10장; 느 13:23-30), 느헤미야의 기도문에서 ‘언약을 지키시며, 긍휼을 베푸시는 주’(신 7:9, 12, 21; 10:17/느 1:5), 여러 나라 가운데 ‘홀을 것’(신 4:27; 28:64/느 1:8), ‘내 이름을 두려고 택한 곳’(신 12:5, 11, 21; 14:23, 24/느 1:9), ‘큰 권능과 강한 손’(신 9:29/느 1:10), 이자금지 규정(출 22:25; 레 25:36; 신 23:19-20/느 5:10), 나팔절 규정(레 23:24; 민 29:1/느 8:1-12), 야훼 총회 규정(신 23:3-5/느 13:1-3), 안식일 규정(출 20:8; 35:2; 레 23:3; 민 15:32-36; 신 5:12-15/느 13:15-22) 등 제시하기 힘들 정도로 에스라-느헤미야서는 비교 본문으로써 오경의 자료들에 친숙해 있었음을 알 수 있다. 그렇다면 에스라-느헤미야서에 나오는 오경의 수많은 비교 본문들로 인해 에스라의 손에 있는 ‘토라’(스 7:14)를 구약성서의 ‘오경’(Pentateuch)과 일치시킬 수 있을까? 꼭 그렇게 말할 수는 없다. 블렌킨소프는 에스라-느헤미야서와 오경의 불일치 예들을 소개한다.³⁶ 예를 들면, 오경에는 이스라엘 백성들이 개인적으로 속죄하지 못했을 때,

35 김래용, “에스라-느헤미야서에 나타난 모세와 다윗”, 『신학논단』 68집 (2012/6), 48.

36 J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 155-156.

온 백성이 일하지 않고 함께 죄를 속하는 ‘욘 키푸르’(יום כפר)를 규정하고 있다. 이 ‘대속죄일’은 일곱째 달 10일에 지켰다(레 16장: 23; 27: 25; 9). 그런데 느헤미야 9장 1절 이하에는 포로 이후 골라 공동체가 금식하며, 굵은 베 옷을 입고, 티끌을 무릅쓰며, 자신의 죄와 조상들의 허물을 자복하는 회개를 시행하는데, 그 날이 일곱째 달 24일이었다. 느헤미야 시대 속죄의 날과 레위기의 대속죄일 날짜가 일치하지 않는다. 또한 에스라-느헤미야서에는 성전세로 세겔(shewel)의 1/3을 납부했으나(느 10:32), 오경에는 반 세겔을 성전(소)세로 내야 했다(출 30:13; 출 38:26). 그리고 “나무”를 하나님의 전을 위해 바쳐야 한다는 규정은 오경에는 나오지 않는 것으로 오로지 느헤미야 10장 34절에서만 볼 수 있다. ‘나무’ 제물은 후대 랍비 시대에만 나오는 규정이다(*b. Taan.* 28a). 이런 차이점들을 고려한다면 에스라의 손에 있는 ‘토라’를 현재의 오경이라고 말하기 어렵게 되었다. 그래비는 벤 시라의 책(집회서)에서 현재의 오경이 ‘성서’로서 자리를 잡게 되었다고 보았다. 즉, 집회서에는 ‘율법서’와 ‘예언자들’과 그리고 ‘다른 책들’이 언급되는데(집회서 1-2장; 8-10장; 24-25장), 이 본문들이 집회서 44-45장과 함께 읽게 된다면 히브리어 정경에 있는 ‘토라’와 ‘예언서’의 거의 대부분과 ‘성문서’의 일부를 알게 된다고 말한다.³⁷

5. 나가는 말

지금까지 역사적 에스라를 찾기 위해 에스라 회고록을 비판적으로 읽어 보았다. 제사장이면서 서기관으로 유다 예루살렘에 파송된 에

37 Lester L. Grabbe, 윗글, 97-98.

스라는 사독계 대제사장 후손이라고 말하기에는 어려운 결론에 도달하게 되었다. 그러나 페르시아 왕의 허락을 통해 유다 예루살렘에 온 에스라의 역사성에는 문제가 되지 않아 보인다. 다리오 1세 시대에 전례(우자호레스네트의 이집트 파송과 히스티에우스의 이오니아 파송)가 있었기 때문에 충분한 가능성을 열어둘 수 있다. 에스라 회고록에 나오는 아닥사스다의 조서 본문(스 7:12-26)에는 아람어 대명사 접미사의 초기 표현과 후기 표현이 번갈아 나오기 때문에 저자와 편집자의 손길이 뒤섞여 있고, 페르시아 왕의 조서에서 ‘유다’가 아니라, ‘이스라엘’이라는 용어가 나오는 것은 적절하지 않으며, ‘아바르-나할라’의 1년 전체 수입의 1/3을 에스라가 요청하는 대로 주라는 조서의 내용 또한 지나친 과장이다. 또한 에스라와 함께 예후드 지방에 온 귀환자들은 스룹바벨과 함께 돌아온 골라 그룹(스 2장)의 족장 가문들과 거의 동일하다. 이는 자신들이 유다의 유일한 합법적 상속자임을 알려주려는 의도이다. 또한 에스라 9장의 에스라 기도문에는 신명기 사가의 전승과 제사장 문서의 전승을 이미 잘 알고 있는 저자가 작성했을 것으로 보인다. 에스라의 율법낭독을 다루고 있는 느헤미야 8장에는 에스라와 느헤미야로 인정할 수 없는 ‘미그달 에츠’, 즉 “나무 강단”이 나온다. “나무 강단”은 회당의 원형으로 보이며, 느헤미야 본문 또한 페르시아 말기 혹은 헬레니즘 시대로 유추할 수 있다. 끝으로 에스라의 “손”에 있던 ‘토라’는 오늘날 현재의 오경의 형태는 아니며, 미완성된 오경의 전승들, 자료들로 보인다.

참고문헌

- 김래용, “에스라-느헤미야서에 나타난 모세와 다윗”, 『신학논단』 68집 (2012/6), 37-61.
 김선중, “에스라-느헤미야 연구 서설”, 『구약논단』 25(3) (2019), 49-73.

- 놀, 『고대 가나안과 이스라엘 역사』 (소형근 옮김) (서울: 프리칭 아카데미, 2009).
- 소형근, 『에스라: 공동체 개혁의 주역』 (용인: 킹덤박스, 2017).
- _____, 『느헤미야: 기도하는 개혁자』 (서울: 퍼플, 2021).
- 이상원, “바벨로니아 포로 시대 이후 이스라엘에서의 제의 중앙화 규정: 신명기 역사서 이후 역사서에서의 제의 중앙화 규정의 역할에 대하여”, 『구약논단』 29(3) (2023), 182-215.
- 이희학, “느헤미야와 포로 후기 예언자들이 선포한 예루살렘 성벽의 파괴와 복구에 관한 연구”, 『구약논단』 26(3) (2020), 106-140.
- 장춘식, 『에스라·느헤미야』 (성서주석 14) (서울: 대한기독교서회, 2007).
- 정중호, “사독 계열 제사장에 관한 역사적 연구”, 『종교연구』 14집 (1997. 12.), 265-280.
- 존 브라이트, 『이스라엘 역사』 (3판) (박문재 옮김) (서울: 크리스찬 다이제스트, 2006).
- 헤로도토스, 『역사』 (김봉철 옮김) (서울: 도서출판 길, 2016).
- Blenkinsopp, J., *Judaism: The First Phase – The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009).
- _____, “The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah”, *JBL* 106 (1987), 409-421.
- _____, *Ezra-Nehemiah* (OTL) (Philadelphia: The Westminster Press, 1988).
- Emerton, J. A., “Did Ezra Go to Jerusalem in 428 B.C.?”, *JTS* XVII (1966), 1-19.
- Galling, K., “Erwägung zur antiken Synagoge”, *ZDPV* 72 (1956), 163-178.
- Grabbe, L. L., “The Law of Moses in the Ezra Tradition: More Virtual than Real?”, in: (ed. James W. Watts) *Persia and Torah - The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001).
- Gunneweg, A. H. J., *Nehemia* (KAT XIX/2) (Gütersloh: Gerd Mohn, 1987).
- Holzinger, H., *Einleitung in den Hexateuch: Tabellen über die Quellenscheidung* (Freiburg und Leipzig: J. C. B. Mohr, 1893).
- Kellermann, U., *Nehemia, Quellen, Überlieferung und Geschichte* (BZAW 102) (Berlin: Töpelmann, 1967).
- Koch, K., “Ezra and the Origins of Judaism”, *JSS* 19 (1974), 173-197.
- Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings* Vol. III (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2006).
- O'Rourke, P. F., “WEDJAHORRESNE”, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*

- Vol. 3 (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- Otto, E., “Zadok/Zdokiden” (RGG4 8) (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 1775-1776.
- Reeg, G., “Synagoge” (RGG4 7) (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 1944-1946.
- Rosenthal, Franz, 『성경 아랍어 문법』 (안영복 옮김) (서울: CLC, 1984).
- In der Smitten, W. T., *Ezra: Quellen, Überlieferung und Geschichte* (SSN 15) (Assen: Van Gorcum, 1973), 35-53.
- Schunck, K.-D., *Nehemia* (BKAT XXIII/2) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003).
- Schaeder, H. H., *Ezra der Schreiber* (Beiträge zur historischen Theologie 5) (Tübingen: Mohr, 1930).
- Simons, J., *Jerusalem in the Old Testament* (Leiden: Brill, 1952).
- de Vries, S. J., “Moses and David as Cult Founders in Chronicles”, *JBL* 107 (1988/4), 619-639.
- Williamson, H. G. M., *Ezra, Nehemiah* (WBC 16) (Waco: Word Books, 1985).

검색어

에스라 회고록, 역사적 에스라, 에스라-nehemia, 토라, 오경

[ABSTRACT]

A Critical Reading of Ezra's Memoir

Hyeong-Geun So

Seoul Theological University

This paper examines the historical Ezra through the Ezra Memoir (Ezra 7-10; Neh 8) in the book of Ezra-Nehemiah, and critically investigates the status of historical Ezra and his Torah reading, so as to reveal what the Torah in Ezra's hand (Ezra 7:14) implies. This study proposes the following thesis: Ezra, who was sent to Jerusalem in Judah as a priest and scribe, came to the difficult recognition that he was a descendant of the Zadokite high priests. However, there does not seem to be a problem with the historicity of Ezra coming to Judah and Jerusalem with the permission of the Persian king. Since there was a precedent (Udjahorresnet and Histiaeus) during the reign of Darius I, the possibility seems to remain open. The text of Artaxerxes' decree (Ezra 7:12-26) in Ezra's Memoir is a mixture of the hands of the author and editor, as early and later expressions of Aramaic pronominal suffixes alternate, and in the Persian king's decree the use of the term 'Israel' is inappropriate, and the content of the decree to give 1/3 of the entire annual income of 'Abar-Nahala' as Ezra requests is also an excessive exaggeration. Additionally, the *golah* who came to the Yehud region with Ezra are almost identical to the *golah* group (Ezra 2) who returned with Zerubbabel; this is intended to let people know that they are the only legitimate heirs of Judah. Furthermore, Ezra's prayer (Ezra 9) appears to have been written by an author who was

www.kci.go.kr

already familiar with the tradition of the Deuteronomic tradition and the tradition of the Priestly documents. In Neh 8:4, which deals with Ezra's Torah reading, there is a Hebrew phrase, 'Migdal Etz' (= wooden pulpit), the provenance of which cannot be from Ezra or Nehemiah. The "wooden pulpit" appears to be the prototype of a synagogue, and the text of Nehemiah can thus be inferred to be from the late Persian or Hellenistic period. Lastly, the 'Torah' in the "hand" of Ezra is not in the form of the Pentateuch as it is today, but rather points to the unfinished traditions and materials of the Pentateuch.

key words

Ezra's Memoir, Historical Ezra, Ezra-Nehemiah, Torah, Pentateuch

투고일: 2023년 10월 11일

심사일: 2024년 01월 17일

게재 확정일: 2024년 02월 03일

www.kci.go.kr