

## 명예와 수치의 관점으로 본 예언자의 갈등: 열왕기상 13장을 중심으로

윤동녕(서울장신대)

### 1. 서론

본 연구의 목적은 열왕기상 13장에 나타난 예언자와 왕 그리고 예언자 간의 갈등을 명예와 수치의 관점으로 연구하는 데 있다. 인류학자들은 명예와 수치가 지중해 지역의 기본적인 사회적 가치라고 주장한다.<sup>1</sup> 이들에 따르면 명예와 수치는 레반트(Levant) 지역이나 동양의 집단적 문화적 가치이며,<sup>2</sup> 죄의식과 무죄는 개인적 사회적 관계를 추구하는

1 A. C. Hagedorn, "Honor and Shame", B. T. Arnold and H. G. M. Williamson (eds.), *Dictionary of the Old Testament: Historical Books* (Downers Grove: IVP Academic, 2011), 497-501; 브루스 J. 말리나, 「신약의 세계: 문화 인류학적인 통찰」 (심상법 옮김), (서울: 솔로몬, 1999), 61-112. 원제는 Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1988).

2 인류학자 루스 베네딕트(Ruth Benedict)는 명예와 수치가 일본인의 세계관을 지탱하는 요소라고 주장한다. 그는 '수치'를 기조로 하는 사회와 '죄'를 기조로 하는 문화로 구분하며 일본인은 수치심을 도덕의 원리로 간주하고 있다고 보았다. 그래서 일본인은 수치를 아는 사람이 덕이 있는 사람이고 명예를 중시하는 사람으로 간주한다. 루스 베네딕트, 「국화와 칼(그림으로 읽는)」 (김진근 옮김), (서울: 봄풀, 2010), 326-29. 원제는

서구의 가치체계라고 주장한다. 그래서 서구에서는 죄를 짓고 법을 어긴 범법자를 교정하기 위해 정의와 법률이 필요하다고 주장한다. 이러한 서구의 죄의식과 무죄의 개념은 구약의 레위기와 신명기법, 그리스 로마법에 기인하였다고 할 수 있다. 이들 법들의 특징은 옳고 그름을 구별하는 것이며, 이를 구별하기 위해 죄와 무죄가 가치 판단의 기준이 된다는 것이다.

고대 이스라엘도 레반트 지역의 일부였기 때문에 죄와 무죄라는 개념보다는 명예와 수치라는 개념이 구약의 사상을 형성하는 데 중요한 기능을 하였다.<sup>3</sup> 도브(David Daube)는 신명기의 기저에는 수치심의 문화(shame culture)가 깔려있다고 주장했다. 그에 따르면 죄책감과 수치심은 삶을 교정하여 바른 생활을 할 수 있게 하는 기능을 한다고 주장하였다.<sup>4</sup> 오울리언(Saul Olyan)은 구약의 계약(covenant) 사상의 배경을 밝히기 위해서는 명예와 수치의 개념을 보다 심도 있게 탐구할 필요가 있다고 주장하였다.<sup>5</sup> 따라서 고대 레반트 지역 국가와 구약의 예언을 연구하는 데 있어서 명예와 수치의 개념은 중요한 분석 도구가 될 수 있다. 특별히 왕에게 선포된 예언들을 분석하는데 중요한 지침이 될 수 있다. 왜냐하면, 신명기 법과 레위기 법이나 후기 예언서와는 달리 사무엘서

---

Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1946).

- 3 명예와 수치의 사회적 가치가 지중해 연안과 같은 특정 지역에만 작동된 것은 아니다. 그래서 퍼리스티아니(J. Peristiany)는 “모든 사회는 이상적인 행동 기준과 비교하여 행동을 평가하기 때문에 모든 사회에는 고유한 형태의 명예와 수치심이 있다”라고 주장한 바 있다. J. G. Peristiany, “Introduction”, J. G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 10.
- 4 D. Daube, “The Culture of Deuteronomy”, *Orita* 3 (1969), 27-52. 도브는 자신의 주장을 입증하기 위해 신명기 20:8; 22:1-4; 22:13-21; 25:12-14; 23:1-8; 23:12 등의 본문을 예로 들었다.
- 5 S. Olyan, “Honor, Shame, and Covenant Relations in Ancient Israel and Its Environment”, *JBL* 15 (1996), 201-202.

와 열왕기서의 예언들은 네러티브의 형식으로 구성되어 있기에 예언의 선포배경을 비교적 파악하기 쉽기 때문이다.

열왕기상 13장은 크게 유다 선지자의 예언(1-10절), 유다와 베엘의 선지자의 갈등(11-20상 절), 유다 선지자의 죽음과 장사(13:20하-32절)로 나눌 수 있다. 이처럼 각 문단의 주제가 뚜렷하게 구분되다 보니, 다양한 관점에서 연구되어왔다.<sup>6</sup> 신명기 역사적 관점에서 13장은 여로보암의 이야기(왕상 11:26-14:20)의 일부분으로서 읽을 수 있다.<sup>7</sup> 하지만 신명기 사가가 13장의 편집에 어느 정도로 개입했는지는 불명확하다. 따라서 열왕기상 13장을 편집이 아닌 하나의 네러티브로 읽을 필요가 있

6 열왕기상 13장에 대한 다양한 읽기에 대해서는 Manhee Yoon, "The Fate of the Man of God from Judah: A Literary and Theological Reading of 1 Kings 13", (Ph.D. dissertation, University of St. Michael's College, 2016), 11-45를 참조하라.

7 A. Jepsen, "Gottesmann und Propheten: Anmerkungen zum Kapitel 1. Könige 13", H. W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag* (München: Kaiser, 1971), 171-82; Thomas B. Dozeman, "The Way of the Man of God from Judah: True and False Prophecy in the Pre-Deuteronomistic Legend of 1 Kings 13", *CBQ* 44 (1982), 379-93; E. Eynikel, "Prophecy and Fulfillment in the Deuteronomistic History (1 Kgs. 13; 2 Kgs 23:16-18)", C. Brekelmans and J. Lust (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies: Papers Read at the XIIIth IOST Congress, Leuven 1989* (BETL 94; Louvain: Leuven University Press, 1990), 227-37; W. Gross, "Lying Prophet and Disobedient Man of God in 1 Kings 13: Role Analysis as an Instrument of Theological Interpretation of an OT Narrative Text," *Semeia* 15 (1979), 97-135. 그레이(John Gray)는 열왕기상 13장은 요시아 개혁이 서술된 열왕기하 23장 15-20절과 연관되어 있다고 주장한다. 요시아에 대한 언급(왕상 13:2)과 무덤에 안장된 예언자(왕상 13:7-32)는 이 주장을 뒷받침한다. 존 그레이, 「열왕기상」 (한국신학연구소 옮김), (천안: 한국신학연구소, 1992), 473-474. 원제는 John Gray, *I and II Kings: A Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster Press, 1963). 하지만 13장 전체가 여로보암과 관련된 것은 아니다. 1-10절은 여로보암의 통치기와 관련되어 있지만 11-32절은 연관성이 불분명하다. 후반부에는 여로보암이 아닌 예언자와 예언자간의 충돌이 기록되어 있기 때문이다. 여로보암은 33-34절에 다시 등장한다. 그래서 학자들은 열왕기상 13장의 일부는 신명기 역사가들이 후대에 추가해 편집한 것으로 본다. 한편 열왕기상 13장을 아모스 7:10-17과 연계해 읽는 연구도 있다. 왜냐하면, 둘 다 유다에서 온 하나님의 사람과 아모스는 베엘의 제단의 파괴를 예언했고(암 3:13-16; 7:9), 이 때문에 베엘의 지도자와 충돌하는 공통점이 있다(암 7:10-13). C. Levin, "Amos und Jerobaam I", *VT* 45 (1995), 307-17. 하지만 정조에 대한 언급, 예언자의 상대가 예언자였다는 사실, 왕의 손 마름과 치료 그리고 예언자의 죽음 등은 아모스서에 등장하지 않는다.

다. 유다에서 온 하나님의 사람은 상대를 바꿔 가며 두 이야기에 모두 등장하며, 양쪽에 공통으로 등장하는 어휘들이 다수 있다.<sup>8</sup> 보스워스(D. A. Bosworth)는 열왕기상 13장이 두 왕국에서 벌어질 사건(왕상 11장-왕하 23장)을 예표하는 정치적 은유(political allegory)라고 주장한다. 두 예언자와 두 왕국 사이에는 유사점이 많기 때문이다.<sup>9</sup> 한편 신학적인 면에서, 하나님의 사람 이야기는 하나님의 일꾼이라 하더라도 하나님의 소명에 진실하게 서 있지 않다면 하나님의 희생제물이 될 수 있음을 잘 보여주고 있다. 하나님의 사람처럼 여로보암은 자신의 행동들로 말미암아 하나님의 진노의 대상이 되었고 하나님의 사람이 길을 벗어나는 행위는 여로보암의 운명을 반영한다고 본다.<sup>10</sup>

참 선지자와 거짓 선지자의 관점으로 읽기는 본 연구와 가장 관련 된 분야이다.<sup>11</sup> 유다에서 온 하나님의 사람은 하나님의 명령에 따라 심

- 
- 8 두 본문에 공통으로 등장하는 어휘로는 ‘슈브’(שוב/돌아서다)(4, 6(x2), 9, 10, 16, 17, 18, 18, 20, 22, 23, 26, 29, 33(x2)), ‘데렉’(דֶרֶךְ/길)(9, 10, 12, 17, 24, 25, 26, 28, 33), ‘미즈베아흐’(מִזְבֵּחַ/제단)(1, 2(x3), 3, 4(x2), 5(x2), 32 등), ‘비드바르 아도나이’(בִּידְבַר יְהוָה/하나님의 말씀으로) (1, 2, 5, 9, 17, 18, 32)를 들 수 있으며 유다에서 온 하나님의 사람을 향한 하나님의 명령들도 공통으로 등장한다(8-9, 16-17, 21-22). 열왕기상 13장의 수사학적 기능에 대해서는 James K. Mead, “Kings and Prophets, Donkeys and Lions: Dramatic Shape and Deuteronomistic Rhetoric in 1 Kings XIII”, *VT* 49 (1999), 191-205를 참조하라.
- 9 두 예언자와 두 왕국 사이의 유사점으로는 1) 상호 적대적(왕상 13:11-18; 왕상 11-21), 2) 우정(왕상 13:19, 왕상 22-왕하 8), 3) 역할 뒤바뀐(왕상 13:20-23, 왕하 9-11), 4) 적대감의 재생(왕상 13:24-34, 왕하 12-17), 5) 남쪽이 북쪽을 살림(왕하 23:15-20, 왕하 22-23) 등이 있다. D. A. Bosworth, *The Story within a Story in Biblical Hebrew Narrative* (CBQM 45; Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2008), 119.
- 10 R. L. Cohn, “Literary Technique in the Jeroboam Narrative”, *ZAW* 97 (1985), 32-33. 바르트(Karl Barth)는 벤엘의 선지자는 아마샤와 같은 직업적 전문가이고 하나님의 사람은 참 선지자로 보았다. 그에 따르면 벤엘의 선지자는 버림받은 북이스라엘을 상징하고 하나님의 사람은 선택된 유다를 상징한다. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 434-53. 드 브리스, 윗글, 401에서 재인용. 하지만 본문의 주제는 바르트가 주장한 바와 달리 ‘선택’에 대한 것은 아니다.
- 11 James L. Crenshaw, *Prophetic Conflict: Its Effect Upon Israelite Religion* (Berlin: Walter

판을 선언하지만, 떡과 물을 마시지 말라는 명령을 어겼다. 그는 참 선지자였으나 거짓 선지자의 운명을 맞이한다. 벤엘의 늙은 선지자는 거짓말로 하나님의 사람을 속이는 거짓 선지자로 등장한다. 하지만 그는 하나님의 명령에 따라 하나님의 사람을 초대하였다. 그는 거짓 선지자로 시작하였지만, 하나님의 사람이 죽을 것이라는 예언이 실현됨으로써 참 예언자로 판명된다. 그리고 하나님의 사람이 죽은 뒤 그의 예언이 이루어질 것을 확증했다. 드브리스(Simon J. DeVries)는 참 선지자의 조건을 순종으로 보았다.<sup>12</sup> 하지만 구약에서 거짓 선지자로 불린 자 가운데 상당수는 열렬한 야훼주의자였다. 이처럼 참 선지자와 거짓 선지자의 구별은 쉽지 않다.<sup>13</sup>

열왕기는 죄-심판/ 순종(무죄)-축복이라는 인과응보의 신학이 반영되어 있다. 하지만 야웨 종교에 헌신했던 왕들의 왕권이 반드시 잘 유지되었던 것은 아니다. 때로 우상숭배와 혼합주의적 종교에 헌신했던 왕들이 왕국을 발전시켰다. 때문에, 죄-무죄, 정-부정의만을 판단 기준으로 삼고 본문을 해석하는 데는 한계가 있다. 따라서 본 논문은 명예와 수치라는 관점으로 본문을 분석하고자 한다. 이를 위해 먼저 명예와 수치의 개념을 소개하고, 이후 여로보암과 하나님의 사람의 대결, 그리고 예언자들 간의 갈등을 차례대로 분석하고자 한다.

---

de Gruyter, 1971), 39-48; F. L. Hossfeld, *Prophet gegen Prophet: eine Analyse der alttestamentliche Texte zum Thema, Wahre und falsche Propheten* (Fribourg: Schweizerisches Katholisches Bibelwek, 1973); D. W. Van Winkle, "1 Kings xiii: True and False Prophecy", *VT* 38 (1989), 31-43.

- 12 시몬 J. 드 브리스, 「열왕기 상」 (김병하 옮김), (서울: 솔로몬, 2006), 403-405. 원제는 Simon DeVries, *1 Kings* (WBC 12; Waco: Word, 1985).
- 13 크벨(G. Quell)을 비롯한 많은 학자들은 구약성서가 제시하는 외적 기준과 내적 기준 모두 거짓 선지자를 정의하는 데 큰 도움이 되지 않는다고 주장 한다. G. Quell, *Wahre und falsche Propheten* (Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1952); Crenshaw, 윗글, 47-56.

## 2. 명예와 수치의 개념

‘명예’(honor)란 어떤 한 사람이 속한 사회에서 다른 사람으로부터 인정받는 긍정적인 가치이며, ‘수치’(shame)는 다른 사람으로부터 인정받지 못하는 부정적 가치이다.<sup>14</sup> “명예와 수치심은 사회적 평판이며, ... 사회적 이상이라는 거울에 비친 사회적 존재(social personality)가 비친 모습이다.”<sup>15</sup> 명예는 명성, 위신, 지위, 체면이라는 단어로도 표현될 수 있다. 명예는 출생 때부터 부모, 친족 혹은 선대로부터 자연스럽게 부여되기도 하지만, 사회적 경쟁을 통하여 습득할 수도 있다.<sup>16</sup> ‘수치’는 명예의 상대적 개념이다. 수치를 당함으로 명예를 떨어뜨리고 공동체로부터 손가락질 받을 수 있다. 하지만 때로 수치가 긍정적으로 작용할 수도 있다. 수치는 자신의 명예를 소중히 생각하게 하고 또 타인의 평가에 민감하게 반응하게 하기도 한다. 때문에, 수치를 당하는 사람보다는 수치를 모르는 사람이 훨씬 불명예로울 수 있다.<sup>17</sup>

친족 중심의 사회였던 레반트 인근 국가들은 개인적 명예보다는 가족, 마을, 지역과 같은 공동체의 명예를 더 중시하였다. 개인은 집단에 복속함으로써 개인의 명예를 유지할 수 있었다. 물론 개인이라 하더라도 공동체 내에서 차지할 수 있는 명예의 수준이 달랐으며, 공동체의 명예와 관계없이 개인의 잘못이나 실수로 수치를 당할 수도 있었다. 말

---

14 존 J. 필치/ 부르스 J. 말리나, 「성서 언어의 사회적 의미」 (이달 옮김), (서울: 한국장로교출판사, 1998), 171-72. 원제는 John J. Pilch and Bruce J. Malina, *Handbook of Biblical Social Values* (Ada: Baker Publishing, 1988).

15 Peristiany, “Introduction”, 9.

16 말리나는 명예를 출생 혹은 연줄을 통해 얻는 ‘부여된 명예’(ascribed honour derived from one’s status at birth)와 사회적 경쟁에서 얻을 수 있는 ‘획득된 명예’(acquired honour)로 구분한다. 말리나, *위글*, 69-70.

17 베네딕트는 수치를 아는 사람이 덕이 있는 사람(virtuous man)이자 명예를 중시하는 사람(man of honor)이 될 수 있다고 주장한다. 베네딕트, *위글*, 329.

리나(Bruce J. Malina)는 공동체 안에서 명예를 얻는 과정을 도전과 응전(challenge and riposte)이라는 사회적 게임으로 규정하였다.<sup>18</sup> 도전은 다른 사람의 명예를 깎아내리기 위한 도발이며, 이 도전에 응하지 않으면 명예를 잃게 될 수 있다. 상대의 명예를 깎아내리기 위해서 말이나 행동을 통해 상대를 모욕하고 위협하거나 물리적인 힘을 가할 수 있다. 응전은 상대의 도전에 대한 반응으로서 거부나 무시 혹은 맞싸움의 형태로 나타난다.<sup>19</sup> 레반트 연안 국가들은 경쟁적인(agonistic) 문화 속에 있었기 때문에 명예를 취득하기 위한 경쟁이 치열하였다. 도전과 응수의 게임은 본질적으로 대응할 수 없는 도전을 공개적으로 제기하여 다른 사람에게 손실을 줌으로써 자신의 명예를 획득하는 방식이다. 도전이 제기되었을 때 도전을 받은 자는 어떤 형태로든 그에 응대해야 한다. 도전을 받은 자가 성공적으로 자기 자신의 명예를 유지했는지의 여부를 판단하는 것은 구경꾼들의 몫이다.<sup>20</sup>

명예와 수치는 히브리어 ‘카보드’(כָּבוֹד)와 ‘보쉬’(בֹּשֶׁת)로 표현할 수 있다. 흔히 영광으로 번역되는 ‘카보드’는 명예, 체면, 혹은 존중으로 번역되기도 한다.<sup>21</sup> 왕이나 제사장처럼 높은 지위에 있는 사람들은 존경을 받는다. 젊은이들은 노인들은 존경하고, 예배자들은 하나님께 영

18 말리나, *윗글*, 71-73.

19 Bruce J. Malina and Jerome H. Neyrey, "Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World", Jerome H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1991), 30-31.

20 데이비드 A. 드실바, 「문화의 키워드로 신약성경 읽기」 (서울: 새물결플러스, 2019), 37. 원제는 David A. deSilva, *Honor, Patronage, Kinship and Purity* (Downers Grove: IVP, 2000).

21 Moshe Weinfeld, "כָּבוֹד, *kābôd*", *TDOT* 7, 22-38. 명예로 번역된 ‘카보드’는 ‘무거운’ 혹은 ‘무겁다’를 뜻하는 ‘카베드’(כָּבֵד)의 의미를 지니고 있다. 그래서 페더슨(J. Pedersen)은 명예를 영혼의 무게 혹은 영혼의 진중함으로 표현하였다. 명예가 이처럼 무게감이 있다 보니 힘과 능력이 될 수 있다. Johannes Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* (Atlanta: Scholars, 1991), 230.

광을 돌리고(출 20:12; 신 5:16; 학 1:8; 말 1:6), 자녀는 부모를 공경하며(출 20:12; 신 5:16; 겔 22:7), 산자는 죽은 자를 공경하고(사 14:18), 작은 신들은 하나님께 영광을 돌린다(시 29:1-2). 성실하거나 겸손하거나, 관용적인 사람들도 존경을 받는다(잠 20:3).<sup>22</sup> 반대로 조롱이나 경멸 혹은 멸시를 받아 수치를 당하기도 한다.<sup>23</sup> 보쉬는 비윤리적 행동 때문에 생기기도 하고(삼상 20:30; 삼하 19:5) 전쟁에서 패할 때 생긴다(미 1:11). 수치는 부정의, 악행, 폭력, 미움, 도둑질, 게으름 등 때문에 발생한다.<sup>24</sup> 전쟁에서 승리는 영예가 될 수 있지만(출 14:4, 17-18; 왕하 14:10), 패배와 포로는 수치이다(사 23:9; 나 3:10; 애 1:8).<sup>25</sup> 영광과 명예는 공격 현상이

22 Claus Westermann, “*kbd*, to be heavy”, *TLOT* 2, 590-602. 카보드 이외에 명예와 관련된 단어는 ‘축복하다’를 뜻하는 ‘바라크’(בָּרַךְ), ‘위대하다’를 뜻하는 ‘가달’(גָּדַל), ‘영화롭게 하다’를 뜻하는 ‘하다르’(הָדָר), ‘찬양하다’를 뜻하는 할랄(הָלַל), ‘가치있다’를 뜻하는 ‘야카르’(יָכַר), ‘경외하다’를 뜻하는 ‘아레’(אָרַע), ‘높다’를 뜻하는 ‘롬’(רום), ‘이름’을 뜻하는 ‘셈’(שֵׁם)을 들 수 있다. James Nicholas Jumper, “Honor and Shame in the Deuteronomic Covenant and the Deuteronomic Presentation of the Davidic Covenant”, (Ph.D. dissertation, Harvard University, 2013), 51-120.

23 Horst Seebass, “בּוֹשׁ, *bōš*”, *TDOT* 2, 50-60.

24 Renata Rabichev, “The Mediterranean Concepts of Honour and Shame as Seen in the Depiction of the Biblical Women”, *Religion & Theology* 3 (1996), 52-54.

25 수치는 ‘칼람’(כָּלַם)의 니팔과 호팔(사 41:11; 렘 14:3; 22:22; 31:19; 겔 36:32; 스 9:6), ‘하페르’(הִפְרָה)(사 1:29; 24:23; 렘 15:9; 50:12; 미 3:7; 시 35:26; 40:15; 71:24), ‘하타트’(הִתַּח)(왕하 19:26; 사 20:5), ‘하바르’(הִבָּר)(사 29:22), ‘수그’(סוּג)의 니팔(사 42:17; 시 35:4; 40:15; 129:5), ‘바할’(בָּהַל)의 니팔(시 6:11; 83:18), ‘칼라’(כָּלָה)(신 25:3; 삼상 18:23)의 니팔로도 표현된다. F. Stolz, “*bwš*, be ashamed”, *TLOT* 1, 205. 수치와 관련된 어휘들에 대한 보다 깊은 연구에 대해서는 Martin A. Klopfenstein, *Scham und Schande nach dem Alten Testament: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bōš, klm, ḥpr* (Zürich: Theologischer Verlag, 1972)를 참고하라. 클로펜슈타인(M. A. Kopfstein)에 따르면 ‘수치’와 ‘죄’는 밀접한 관계가 있다. 언약 파기는 죄이며 이에 따라 수치를 당한다. 그에 따르면 수치와 불명예는 죄의 증상이며, 수치와 죄는 직접적인 연관이 있다. 하지만 후버(L. B. Huber)가 주장하듯이 죄가 사회적/종교적 규율을 어겼을 때 발생하는 것이라면 수치는 사회적 덕목이나 가치를 유지하지 못하여서 자신이 세워놓은 삶의 기준이나 이상(ideal)과 괴리가 생길 때 인간 내면에서 생기는 심리적 작용이다. 죄로 인해 죄인은 사회적으로 체제를 받지만, 수치는 내적인 감동에 머물 뿐이다. L. B. Huber, “The Biblical Experience of Shame/Shaming: The Social Experience of Shame/Shaming in Biblical Israel to Its Use as Religious

다. 명예를 잃게 되면 수치스러워질 수 있다(사 16:14; 23:9; 렘 46:12; 호 4:7; 애 1:6, 8).<sup>26</sup>

명예와 수치의 가치체계는 고대 근동과 구약의 왕을 향한 예언을 분석하는 데 유용하게 사용될 수 있다.<sup>27</sup> 예언은 통상적으로 비판적이다. 신의 뜻에 살지 못하는 대중에게 도덕적 종교적 결함들을 열거하고 이에 따른 심판을 선언한다. 예언은 청중들에게 도덕적 종교적 수치심을 유발하게 하여 그들의 잘못을 돌이켜 회개하고 신의 뜻에 따르기를 권고한다. 청중의 일부는 예언자의 고발을 귀 기울여 듣고 땅에 떨어진 위신을 세우려 한다. 하지만 대부분 청중은 자신들이 모욕을 당하고 있다고 생각한다. 자신들은 신의 뜻을 따르고 있는 거룩한 백성인데, 예언자가 자신들을 모욕하여 수치스럽게 한다고 생각했다. 그래서 그들은 예언자를 백성의 사기를 저하시키는 자 혹은 문제를 야기하는 자로 간주하기도 하였다. 그래서 부정적인 예언은 왕이나 왕국에 모욕과 수치를 주는 예언으로 생각될 수 있었다.

특별히 왕들은 사회적, 종교적 가치들을 훼손함으로써 큰 위기에 빠질 수 있으며, 이 때문에 왕과 왕국이 수치스러운 결과를 맞이할 수도 있었다. 왜냐하면, 왕은 한 나라의 대표로서 그 누구보다 자신에게 부여된 명예를 유지해야 할 필요가 있었기 때문이다. 명예는 사회적 평판이

---

Metaphor", (Ph.D. dissertation, Drew University, 1983). 벡텔(L. M. Bechtel)은 죄의식보다 수치가 더 강력한 제재 수단이라고 주장한다. L. M. Bechtel, "Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming", *JOT* 49 (1991), 47-76.

26 Olyan, *윗글*, 215-17.

27 예언서에 나타난 명예와 수치에 대해서는 Johanna Stiebert, *The Construction of Shame in the Hebrew Bible: The Prophetic Contribution* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 87-162; Mark W. Bartusch, "From Honor Challenge to False Prophecy: Rereading Jeremiah 28's Story of Prophetic Conflict in Light of Social-Science Models", *Currents in Theology and Mission* 36 (2009), 455-63을 참조하라.

며, 이를 통해 사회에서 자신이 어떠한 위치에 처해있는지를 알 수 있다. 명예는 명성, 위신, 지위를 유지하는 데 중요한 역할을 한다. 따라서 왕들의 잘못과 실수를 단순히 범죄로만 규정해서는 안 된다. 구약에서 왕들이 당하는 수치는 종종 ‘벌거벗겨 짐’으로 표현되어 있다(욥 12:17-19; 나 2:7; 대하 28:15).<sup>28</sup> 그러나 이들이 이처럼 벌거벗겨져 수치를 당하는 것은 왕 개인만의 문제가 아니다. 왕좌에 등극시킨 하나님의 명예도 심각한 타격을 입게 된다. 하나님의 명예가 훼손되었는데도 이를 방치한다면 하나님과 왕 모두 사회적으로 명예가 손상되고 수치스러운 상태에 이르게 된다.<sup>29</sup>

그래서 이를 해결하기 위해 하나님은 예언자를 통해 손상된 명예를 회복하고 다시 지위를 회복할 방법도 제시하였다. 예를 들면 성전 건축의 의도를 거부당한 다윗은 “경건치 못한 군주”로 낙인 찍힐 수 있었다.<sup>30</sup> 하지만 하나님께서는 선지자 나단을 통해 성전 대신에 영원한 왕조를 약속하시며 다윗이 당할 수치를 면하게 하고 오히려 왕조의 시조라는 명예를 누리게 하셨다(삼하 7:5-16).<sup>31</sup> 이블라의 아들 미가야도 왕

28 Bechtel, “Shame as a Sanction of Social Control”, 63-67. 벌거벗음이라는 개념은 겉옷 없이 속옷이나 누더기만을 걸친 상태를 뜻한다. 이 표현은 열등한 사회적 지위를 나타낸다. 신약성서의 경우 ‘벌거벗은’(gymnos) 상태는 절대적 빈민(protochi)을 가리킬 때 사용한다. 에케하르트 슈테게만/볼프강 슈테게만, 「초기 그리스도교의 사회사 (고대 지중해 세계의 유대교와 그리스도교) (손성현, 김판임 옮김), (서울: 동연, 2009), 163. 원저는 Ekkehard W. Stegemann, Wolfgang Stegeman, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in the Mediterranen Welt* (Stuttgart: Kohlhammer, 1997).

29 말리나, 윗글, 80.

30 Rüdiger Lux, “Der König als Tempelbauer: Anmerkungen zur sakralen Legitimation von Herrschaft im Alten Testament”, F. -R. Erkens (ed.), *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung in Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen* (Berlin: Akademie Verlag, 2002), 206.

31 Jumper, 윗글, 213-245. 다윗은 왕조를 약속받은 다음에 기도하며 “주께서 주의 종에게 베푸신 영예(גִּבּוֹר/카보드)에 대하여 이 다윗이 다시 주께 무슨 말을 하오리이까”(대상

이 당할 수치를 명예로 바꾸었다. 그는 주로 부정적인 예언을 하였다. 하지만 아합왕이 유다의 왕과 함께 있는 자리에서 승리를 예언하였다. 그는 나중에 평소와 같이 예언을 하라는 명령을 듣고서야 부정적인 예언을 선포하였다(왕상 22:1-28). 미가야는 이렇게 함으로써 이스라엘 왕의 명예가 손상되지 않도록 배려하였다.<sup>32</sup> 또한, 예레미야도 시드기야가 부정적인 예언에 대해 침묵을 지켜달라는 요청을 수락함으로써 왕의 명예를 지켜주었다(렘 38:14-27). 왕이 이처럼 명예가 회복될 때 백성들이나 이웃 나라의 왕들로부터 그 가치를 인정받게 될 수 있었다.

### 3. 여로보암과 유다에서 온 하나님의 사람

여로보암은 솔로몬이 밀로를 건축할 때 반기를 들다 애굽으로 망명을 갔다(왕상 11:27-40). 그리고 솔로몬의 사후 돌아와 북이스라엘의 왕이 되었다. 여로보암은 왕위에 등극하자마자 새로운 종교 정책을 실시하였다(왕상 12:31-33). 그는 솔로몬이 예루살렘에 성전을 건설해 모든 권력을 중앙 집중했던 것과 달리 세겜을 수도로 정하고(왕상 12:25), 단과 벧엘에 성소를 세워(왕상 12:29) 정치와 종교를 분리하려 하였다. 벧엘은 이스라엘 족장과 연관된 전통적인 야웨 성소로서(창 12:8;

---

17:18)라며 감사했다. 다윗은 낮은 곳에 있었으나 가장 높은 자리에 오르는 영예를 누렸다. 그는 많은 사람의 존경을 받았다. 하지만 요나단이나 미갈을 비롯한 많은 사람들이 그 때문에 불명예를 당하기도 하였다. Gary Stansell, "Honor and Shame in the David Narrative", *Semeia* 68 (1996), 55-79.

32 열왕기상 22장에 기술된 예언자들과 왕 그리고 명예에 대해서는 William L. Kelley, "Prophets, Kings and Honour in the Narrative of 1 Kgs 22", Bob Becking and Hans M. Barstad (eds.), *Prophecy and Prophets in Stories: Papers Read at the Fifth Meeting of the Edinburgh Prophecy Network, Utrecht, October 2013* (Leiden: Brill, 2015), 64-75를 참조하라.

28:10-12) 북이스라엘 종교의 중심도시였다.<sup>33</sup> 또한, 레위 가문 중심의 제사장 제도를 수정하여 일반인도 제사장이 될 수 있도록 하여 종교 권력의 간섭을 최소화했다. 아울러 제 칠월 십 오 일 대신 팔월 십 오 일을 초막절의 절기로 지정해<sup>34</sup> 북이스라엘이 출애굽 전승을 계승하는 정통성을 지니고 있음을 천명하였다.<sup>35</sup>

여로보암은 종교개혁의 주도자로 제단 앞에 섰다(왕상 13:1). 그는 제의력을 개정하고 제단을 새로 구축하고 그동안 유다의 예루살렘 중심의 종교정책에 의해 훼손된 북쪽 종교의 전통을 회복하였다. 하지만 여로보암의 종교정책은 유다에서 온 하나님의 사람<sup>36</sup>에게 거센 저항을 받았다. 유다에서 온 하나님의 사람은 이름이 밝혀지지 않았다. 이처럼

33 라이너 알베르츠, 「이스라엘 종교사 I」 (강성열 옮김), (서울: 크리스찬다이제스트, 2003), 315-26. 원제는 Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).

34 김영진은 여로보암이 초막절을 한 달 뒤로 무르게 된 이유에 대한 학자들의 의견을 다 음과 같이 정리하였다. 첫째는 예루살렘으로의 순례를 막기 위해 연기했다는 정치, 종교, 이념적 이유, 둘째는, 다윗-솔로몬 시대에 사용했던 절기를 바꾸는 개혁을 단행했다는 이해, 셋째는 추수 시기의 차이를 맞추기 위해 절기를 연기했다는 이론, 넷째는 예루 살렘 성전을 완성한 제의가 가을에 있었기 때문이라고 한다. 김영진은 이에 대해 고대 근동의 달력과 비교하며, 여로보암이 초막절을 한 달 미룬 것은 윤달 때문이라고 주장한다. 그는 구약에서도 히스기야가 유월절을 둘째 달에 지킨 것(대하 30:1-3)도 같은 이유라고 주장한다. 김영진, “여로보암의 종교 개혁과 윤달(왕상 12:31-33)”, 「구약논단」 6(1999), 80-90.

35 D. W. Van Winkle, “1 Kings xii 25-xiii 34: Jeroboam's Cultic Innovations and the Man of God from Judah”, *VTT* 46 (1996), 101-14. 여로보암이 세운 금 송아지도 시대산 전통을 계승한 것이라는 주장도 있다. 이에 대해서는 정중호, “여로보암 1세의 종교정책에 관한 연구”, 「구약논단」 2(1996), 31-34를 참고하라. 신명기 역사가는 여로보암을 악한 왕으로 규정하고 그가 행한 종교개혁을 우상숭배와 혼합주의로 이해한다. 신명기 역사가는 여로보암의 배도(背道)가 북이스라엘 왕들을 죄악으로 이끌고 결국은 나라를 멸망시키는 계기가 되었다고 본다. 버나드 W. 앤더슨, 구약성서 탐구, (김성천 옮김) (서울: CLC, 2017), 382-385. 원제는 B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, 5<sup>th</sup> ed. (Upper Saddle River: Pearson Education, 2007).

36 ‘하나님의 사람’은 예언자의 칭호이기도 하지만 모세(신 33:1; 수 14:6; 대상 23:14; 대하 30:16; 스 3:2; 시 90:1)나 다윗(대하 8:14; 느 12:24, 36) 특별히 경건한 자나 위대한 인물을 가리킬 때도 사용된다. 이 칭호는 엘리야와 엘리사처럼 치유와 기적 같은 사역을 하는 증거자를 가리키기도 한다.

이름을 알리지 않은 것은 여로보암의 수치와 불명예를 극대화하기 위한 네러티브 화자의 의도로 보인다.<sup>37</sup>

하나님의 사람이 제단을 향하여 여호와와 말씀으로 외쳐 이르되 제단아 제단아 여호와께서 이와 같이 말씀하시기를 다윗의 집에 요시야라 이름하는 아들을 낳으리니 그가 네 위에 분향하는 산당 제사장을 네 위에서 제물로 바칠 것이요 또 사람의 뼈를 네 위에서 사르리라 하셨느니라 하고 하고 그 날에 그가 징조를 들어 이르되 이는 여호와께서 말씀하신 징조라 제단이 갈라지며 그 위에 있는 재가 쏟아지리라 하매(2-3절)

일반적으로 예언은 제사를 드리는 사람을 향해 선포되는데, 특이하게도 단을 향해 예언이 선포되고 있다. 제단은 하나님께 예배드리는 장소이기 때문에 이름을 부르듯이 부를 수 없다. 그러나 유다에서 온 하나님의 사람은 제단 앞에 서서 분향하던(1절) 여로보암을 무시하고 무생물인 제단을 향해 심판을 선포하고 있다. 그는 제단에 대해 부정적인 예언을 선포함으로써 벨엘 성소의 정통성을 부정하고 있다.<sup>38</sup> 그는 제단이 요시야라 하는 남 유다의 왕에 의해서 무너질 것을 예고하였다. 요시야 왕은 아직 그들에게 알려지지 않은 후대의 왕이다. 그레이는 요시야가 거론된 것은 사후예언(事後豫言/*vaticinium post eventum*)이거나 후대

---

37 박경식, “아비멜렉 이야기에 등장하는 세 개의 불명에 패턴”, 「구약논단」 65(2017), 56. 박경식은 세 개의 불명에 패턴이라는 도식으로 아비멜렉의 이야기에서 한 등장인물의 주도성이 어떻게 강조되고 다른 등장인물에게 이전되는지를 보여주었다. 그의 불명에 패턴을 명에 게임에 적용하면 여로보암과 하나님의 사람 그리고 벨엘의 예언 사이의 도전과 응전의 패턴을 더욱 분명히 파악할 수 있다.

38 브루그만(W. Brueggemann)은 제단을 공격한 것은 왕국의 핵심에 대한 모욕이며, 마치 국기를 불태우는 것과 같은 행위라고 주장한다. Walter Brueggemann, *1 Kings* (Atlanta: John Knox Press, 1982), 65.

의 추가일 것이라고 주장한다.<sup>39</sup> 요시아의 예언은 300년 후이나 실현된다. 여로보암 내러티브 내에서 하나님의 사람의 예언은 성취되지 않고 미래의 사건으로 남아 있다. 그럼에도 인명을 사용한 것은 예언의 진실성을 강조하기 위한 것일 수 있다.<sup>40</sup>

이 심판 예언에서 여로보암의 이름이 생략된 점이 특이하다. 하나님의 사람은 제단만 언급할 뿐이다. 그는 여로보암 왕의 폐위나 왕조의 단절에 대해 언급하지 않는다. 하나님께 순종하지 않는 왕에게는 왕위와 왕조에 대한 심판 예언이 뒤따른다. 하나님의 사람이 이에 대해 침묵을 지킨 것은 이와 관련한 예언을 받지 않았기 때문이다. 하나님은 예루살렘 성전 대신 벧엘의 제단을 세운 여로보암에 대해서 경고하지만, 그의 왕위에 관련해서는 언급하지 않으신다. 비록 예언자는 벧엘의 제단으로 하나님의 명예가 손상되었다고 고발하지만,<sup>41</sup> 하나님께서는 왕에 운명에 대해서 침묵하십시오으로써 여로보암의 명예를 지켜주고 계신다.

하나님의 사람이 제단에 집중하고 있는 사실은 제사장에 대한 관심에서 알 수 있다. 그는 “네 위에 분향하는 산당 제사장”(קָטְרִים עֲלֶיךָ לְהַבְחִיֵּת הַבְּחֹמֹת הַזֶּה/코하네 하바모트 하마크티림 알레카)이라고 부르고 있다. 그는 벧엘의 제단에서 분향하는 제사장을 “산당 제사장”으로 부르면서

39 그레이, 윗글, 483. 코간(M. Cogan)은 신명기 역사가들이 편집 과정에서 요시아의 역사(왕하 23:15-20)를 하나님의 말씀의 신실함을 강조하기 위해 이곳에 삽입하였다고 주장한다. Mordechai Cogan, *1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 10; New York: Doubleday, 2000), 375.

40 K. Bodner, *Jeroboam's Royal Drama* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 104.

41 머지(R. R. Mudge)는 하나님은 결코 인간이나 다른 신에 의해 부끄러움을 당하지 않는다고 주장한다. 하나님은 명예와 수치의 근원이시며 하나님이 수치를 당하신다는 개념은 사회적 가치를 성경에 투영한 결과라고 생각한다. Ronald R. Mudge, “Yahweh's Counter-Cultural View of Honor and Shame”, *Conversations with the Biblical World* 34 (2014), 118-35. 하지만 그는 명예와 수치라는 사회학적 개념을 교리적으로 해석하려는 경향을 보인다. 우상숭배와 같은 배신행위에 분노하시는 하나님은 불명예와 수치 때문이 그 원인이라 할 수 있다.

그 지위를 격하시키고 있다. 그는 벤엘 성소를 가나안 사람들의 성소인 “산당”(הַמִּזְבֵּחַ/바마)으로 부르고 있다. 또한, 벤엘의 제사장을 “산당 제사장”이라 부르면서 그들을 “우상을 섬기게 한 제사장들”(왕하 23:5), “그마림”(מִמְרִים, 습 1:4), 혹은 “돌팔이 사제”(호 10:5, 공동번역) 취급을 하고 있다.<sup>42</sup> 이처럼 그는 벤엘 제사장들의 명예를 깎아내리고 그들의 제사 행위를 수치스러운 것으로 규정하고, 이를 통해 남 유다 제사장의 정통성과 권위, 그리고 명예를 드높이고 있다.

하나님의 사람은 벤엘의 제단이 갈라지며 그 위에 있는 재가 쏟아지리라는 징조를 선포하였다.<sup>43</sup> 제단은 단순히 무너지는 것이 아니라 불에 달군 돌처럼 산산 조각나게 된다. 그래서 기름 찌꺼기(שֵׁמֶן/테센)가 재와 함께 쏟아질 것이다. 재는 희생제물의 자취로 기름과 결합된 것이다. 기름과 재가 함께 쏟아졌다는 것은 희생 제사 중 제단이 무너졌음을 의미한다.<sup>44</sup> 제단이 무너진다는 것은 북쪽 종교의 근간이 훼손된다는 것을 의미하며 남 유다 종교에 다시 복속하게 될 것을 의미한다.

예언자는 여로보암의 개혁과 바뀐 제의력에 대해서 언급하지 않는다. 또한, 벤엘의 금송아지에 대한 정죄도 없다. “그것은 금송아지가 아

42 그마림의 정체에 대해서는 배희숙, “요시야의 개혁에 대한 재고찰”, 『한국기독교신학논총』 73(2011), 79-80을 참고하라.

43 징조(מוֹפֵת/모페트, 3절)는 표징(תִּיּוֹת/오투, 출 7:3; 신 6:22; 시 78:43)이나 ‘기이한 것’(מִפְלְאוֹת/니플라오투, 시 105:5)과 비슷한 개념으로 “사람들로서는 이해할 수 없는 하나님의 목적을 성취하기 위해 벌이는 하나님의 직접적인 행위를 부차적인 원인을 통해 나타내는 표지를 가리킨다.” 그레이, 윗글, 483. 시몬(U. Simon)은 예언자의 징조(sign)와 점술의 징조(portent)를 구분하고, 제단이 갈라지고 손 마름이 치유되는 것은 점술적 징조이고 기적 행위는 예언에 진실성을 부여하는 수단이라고 주장한다. U. Simon, “1 Kings 13: A Prophetic Sign-Denial and Persistence”, *HUCA* 47 (1976), 86. 하지만 이러한 구분은 지나친 이분법적 해석의 결과이다. 징조가 실현되는 현장에서 그 구분은 의미가 없다.

44 Cogan, 윗글, 368.

직 이상승배를 함축하지 않았기 때문일 것이다.”<sup>45</sup> 제단에 대해서만 심판을 선포한 것은 이 제단이 예루살렘 성전에 대항하는 제단이기 때문이다. 하지만, 남 유다의 예언자는 예루살렘 성전에 대해서도 심판을 선포해야 했다. 왜냐하면, 솔로몬의 궁정은 이상승배와 혼합주의로 인해 야훼 종교의 순수성을 상실했기 때문이다. 따라서 여로보암의 반역은 솔로몬의 과중한 노역에 대한 것이었지만 종교적 순수성을 상실한 왕조에 대한 거부일 수도 있다. 여로보암은 북이스라엘의 종교 전통과 제의를 회복하여 종교적 순수성을 보존하려 하였다.<sup>46</sup>

여로보암의 제단은 남 유다의 예루살렘의 성전을 대치하였다. 그곳은 북이스라엘 종교의 중심지였으며, 여로보암은 하나님께서 예루살렘에 함께 계셨듯이 그곳에도 함께 하실 것으로 생각했다. 여로보암은 종교개혁을 통해 새롭게 구축한 베엘의 제단에 대해 하나님의 사람이 축복을 선포할 것을 기대하였다. 그러나 공개된 장소에서 제단이 거부됨으로써 여로보암의 명예는 크게 손상당하였다. 그는 손을 뺀어 그를 체포하라는 명령을 내렸으며, 이를 통해 손상된 명예를 회복하고자 하였다. 하지만, 그는 그 손을 다시 거두지 못했다. 이 때문에 더 큰 수치를 당하였다. 손이 마르게 됨(בְּיָדוֹ/야베쉬)은 마비됨을 의미한다.<sup>47</sup> 극도의 분노와 흥분으로 순간적으로 마비 상태에 이른 것으로 보인다. 여로보암은 하나님의 사람에게 손의 치료를 위해 간청하였다(6절). 그는 공손한 요청을 할 때 사용하는 청유형 불변사 ‘나’(נָ)를 사용하여 최대한

45 존 빔슨, “열왕기상하”, G. J. 웬함, J. A. 모티어 편집, 「IVP 성경주석 구약」(김재영 외 옮김), (서울: IVP, 2005), 477.

46 앤더슨(B. W. Anderson)은 여로보암의 종교개혁의 목적이 모세 전승에 입각한 계약 신앙을 갱신하기 위한 것이라고 주장한다. 앤더슨, 윗글, 385.

47 월튼(John Walton)은 신경계에 충격이 가해져 근육의 경직을 가져오는 ‘탈력 발작’의 상태로 규정한다. 존 월튼, 빅터 매튜스, 마크 샤발리스, 「성경배경주석 구약」(서울: IVP, 2001), 528.

자신을 낮추었다.<sup>48</sup> 명령권자인 왕에게는 커다란 수치이다. 신하들이 주변에 있음에도 불구하고 간청하는 태도를 취한다는 것은 극도의 수치이며 명예의 손상이다. 그의 요청을 받아들인 하나님의 사람은 하나님의 은혜를 구하여 왕의 손이 다시 펴지도록 하였다.

여로보암은 하나님의 사람을 식사에 초대함으로써 실추되었던 수치를 회복하려 했다. 하지만 하나님의 사람은 여로보암의 초대를 거부하였다. 고대 지중해 문화에서 호의에 대한 감사는 마땅히 해야 할 의무이다. 감사하지 않는 행위는 수치이다.<sup>49</sup> 따라서 감사를 거부하는 행위는 모독이 될 수 있으며 상대의 명예에 심각한 손상을 가져올 수 있다. 라이스(Pamela Tamarkin Reis)는 예언자에게 금전적인 보상을 하기 위해 초대했으나 그가 이를 거부했다고 주장한다. 따라서 식사 초대 거부가 아닌 보상의 거부이기 때문에 왕의 명예나 체면이 손상당하지 않았다고 한다.<sup>50</sup> 호의는 때로 빛을 지게 하고 값비싼 대가를 지불해야 한다. 설사 호의를 베푸는 사람이 아무런 대가를 요구하지 않는다 해도 호의의 수혜자는 빛을 지었다고 생각할 수 있다.<sup>51</sup> 상대의 호의를 받아들임으로써 유대관계가 형성된다. 만일 하나님의 사람이 여로보암의 호의를 받아들인다면 그와 충성과 헌신의 관계가 형성될 것이며, 그의 호의

---

48 주용-무라오카는 청유형 불변사 '나'(נָ)가 공손함을 표현하지 않는다고 주장한다. 왜냐하면, 이 불변사는 하나님이 인간에게 말씀하실 때도 사용하기 때문이다. 주용-무라오카, 「성서 히브리어 문법」(김정우 옮김), (서울: 기혼, 2012), 378-380, 105c. 원제는 Paul Joüon-T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Rome: Editrice Pontificio Istituto biblico, 2006). 그러나 상황의 변화에 따라 의미가 변화될 수 있음도 고려해야 한다. Ernst Jenni, "Höfliche Bitte im Alten Testament", A. Lemaire (ed.), *Congress Volume: Basel 2001* (Leiden: Brill, 2002), 1-16.

49 드실마, 윗글, 154.

50 Pamela Tamarkin Reis, "Vindicating God: Another Look at 1 Kings XIII", *VT* 44 (1994), 379-80.

51 드실마, 윗글, 159-64.

에 대해 충성을 대가로 바쳐야 할 수도 있다.<sup>52</sup>

그럼에도 하나님의 사람의 거부는 지나쳤다. 그는 아주 강한 어조로 환대를 거부했다. 그는 왕의 집의 절반을 준다 해도 초대에 응하지 않겠다고 하였다.<sup>53</sup> 그는 어떤 물질적인 유혹에도 흔들리지 않고 하나님의 말씀에 순종하는 모습을 보인다. 하지만 다른 한편으로 보면 왕에게는 아주 무뢰한 대답이 될 수 있다. 왕이 감사의 표시로 식사자리에 초대했다면 정중히 거절하는 것으로 충분할 것이다. 빵과 물을 먹지 말고 돌아오라는 하나님의 명령은 초대에 응하지 못할 충분한 이유가 될 수 있다. 하지만, 왕의 나라의 절반이라는 문구를 사용하여 과장하여 초대를 거부한 것은 지나쳐 보인다. 지나친 겸양이나 양보는 예의가 아니다. 오히려 이 과정에서 상대의 감정에 상처를 입힐 수 있다. 지나친 거절의 표현은 결례이며 왕을 무안케 하였다.

명예를 지키기 위해서는 자신의 사회적 역할과 지위 그리고 신분 에 맞는 자리를 유지해야 한다. 왕은 왕의 자리에 위치해야 한다. 만일 그 자리를 이탈하게 되면 명예를 잃고 수치를 당하게 된다.<sup>54</sup> 세습 왕은 태어날 때부터 권위와 명예를 지니고 있다. 하지만 여로보암은 부친으로부터 왕위를 이어받지 않고 르호보암과 대항하여 획득하였다. 그의 명예는 선천적 명예가 아니라 후천적으로 획득된 것이다.<sup>55</sup> 때문에, 그

---

52 Michael Herzfeld, "As in Your Own House": Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society", David d. Gilmore, *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (Washington, D.C.: American Anthropological Association, 1987), 77.

53 이와 비슷한 표현은 발람의 사건에도 등장한다. 발람은 발락에게 은금을 줄지라도 하나님의 말씀을 어길 수 없다고 말하였다(민 22:18; 24:13). 에스터와 아하수어로 왕의 대화(에 5:3, 6; 7:2)에도 에스터를 향한 신뢰와 사랑을 표현하기 위해 사용되었다.

54 박홍용, "명예게임으로 바라본 마르다-마리아 이야기: 누가복음 10:38-42의 사회과학적 해석", 「신약논단」 19(2012), 437.

55 말리나는 명예를 선천적으로 주어진 귀족 명예와 후천적으로 습득한 획득 명예로 구분하였다. 왕조에 의해 계승된 왕위 같은 세습 지위는 귀족 명예이며, 획득 명예는 다양한 경로로 습득할 수 있다. 말리나, 윗글, 69-70.

의 지위와 명예는 쉽게 깨질 수 있었으며 이 때문에 많은 도전에 직면해야 했다. 이처럼 왕권이 안정되지 못했기 때문에, 대중 앞에서 유다에서 온 하나님의 사람이 도발하고 왕의 초대를 거부했을 때 그의 명예는 심각하게 손상될 수밖에 없었다. 명예란 상대의 가치와 뛰어난을 인정하고 그를 존중하는 표시이다. 명예는 사회적 가치 체계이기 때문에 존중받기 위해서는 자신에게 주어진 사회적 역할을 제대로 수행해야 한다. 하지만 여로보암은 제단이 무너지는 상황으로 그에게 주어진 왕의 역할이 위협받았다. 이처럼 사회적 지위와 위치가 위협받을 때 명예가 손상될 수 있다.<sup>56</sup>

#### 4. 유다에서 온 하나님의 사람과 벤엘의 예언자

유다에서 온 하나님의 사람은 귀환 중 벤엘의 늙은 예언자의 초대를 받는다. 유다에서 온 예언자는 ‘하나님의 사람’으로 불리는 데 반해 벤엘의 예언자는 시종일관 ‘나비’(נָבִי)로 불리고 있다. 벤엘의 예언자는 벤엘의 성소와 관련된 제의 예언자일 확률이 높다.<sup>57</sup> 또한, 아들로 불린 사람들(11, 12, 13절)<sup>58</sup>은 그의 제자들일 것이다.<sup>59</sup> 그는 제자들과 함께

56 P. Bourdieu, “The Sentiment of Honour in Kabyle Society”, P. Bourdieu, *Algeria 1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 197-98.

57 Terence E. Fretheim, *First and Second Kings* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999), 79.

58 11절의 아들은 단수이지만 12절과 13절에서는 복수로 사용된 것으로 보아 11절은 대표 단수 혹은 집단적 단수임을 알 수 있다. 다수의 중세 사본과 칠십인역, 아랍어 역본 그리고 라틴어 역본에서도 복수로 소개하고 있다. 이형원, 「열왕기상」(서울: 대한기독교서회, 2005), 290.

59 엘리야의 제자들은 예언자의 아들을 의미하는 ‘브네 하느비임’(בְּנֵי הַנְּבִיאִים, 왕하 2:7)으로 불렸다. ‘선지자의 무리’(בְּנֵי אֱלֹהִים/헤벨 느비임, 삼상 10:5, 10)라는 단어에서 알 수 있듯이 예언자들은 지도자를 중심으로 무리지어 다니는 경우가 있었다. 엘리사에

벤엘의 성소에서 활동하며 왕과 백성을 중재하며 그들의 요청에 대한 응답으로 구원 신탁을 선포했을 것이다. 때문에, 유다에서 온 하나님의 사람이 벤엘의 제단을 공격했을 때 모멸감을 느꼈을 것이며, 자신들이 당한 수치를 갚아 명예를 회복하려는 욕구가 강했을 것이다.

늙은 예언자는 유다의 예언자를 만나 “나와 함께 집으로 가서 떡을 먹으라”(15절)며 그를 정중하게 초대하였다. 하지만 그는 거부하였다. 그의 거부는 앞의 여로보암의 경우와 약간의 차이가 있다. 앞에서는 ‘가지 않겠다’(לֹא אֲבֹא עִמָּךָ/로 아보 임마크, 8절)라고 하지만 벤엘의 선지자에게는 ‘갈 수 없다’(לֹא אוּכַל לְשׁוּב אִתָּךָ וְלָבוֹא אִתָּךָ/로 우칼 라 슈브 이타크 브라보 이타크, 16절)라고 밝히고 있다. 앞에서는 갈 수 없음을 분명하게 밝히지만, 뒤의 경우는 유보적이다. 또한, 앞에서는 하나님께서 ‘명령하셨다’(צִוָּה/차바, 9절)라고 하였지만, 이번에는 단지 ‘말씀하셨다’(דִּבֶּר/다바르, 17절)라고 할 뿐이다.<sup>60</sup>

그러자 벤엘의 늙은 선지자는 천사를 통해 유다 예언자를 대접하라는 계시를 받았다고 밝힌다(18절). 이형원은 여호와의 말씀이라는 문구 대신에 “천사가 여호와의 말씀으로 내게 이르기를”이라는 형식을 취한 것은 예언의 진실성을 의심하게 만드는 부분이라고 추정한다.<sup>61</sup> 하지만 천사를 통한 계시는 북이스라엘 예언자에게 자주 발견되는 현상이다(왕상 19:5, 7; 왕하 1:3, 15; 사 2:1-4, 6). 늙은 선지자는 “나도 그대와 같은 선지자라”(אֲנִי נָבִיא כְמוֹךָ/감-아니 나비 카모카, 18절)라고 하며 그를 안심 시켰다. 그는 ‘나도’(אֲנִי נָבִיא/감-아니)와 ‘그대와 같은’(כְמוֹךָ/카모

게는 많은 제자들(브네 하느비임)이 있었으며, 미가야와 결투한 시드기야는 400명의 예언자 무리의 우두머리였다.

60 Reis, 윗글, 382.

61 이형원, 윗글, 291. Alexander Rofé, “Classes in the Prophetic Stories: Didactic Legend and Parable”, SVT 26 (1974), 143-64; Cogan, *1 Kings*, 370.

카)이라는 단어를 구사하면서 그와 자기가 같은 사회적 지위 내지 수준의 사람임을 밝히고 있다.

그레이(John Gray)는 18절의 초대문 끝에 붙어 있는 “이는 그 사람을 속임이라”(יִשְׁכַּח/키하쉬 로)라는 문구가 후대의 난외주라고 추측한다.<sup>62</sup> 넬슨(Richard D. Nelson)은 거짓말과 하나님은 아무 관련이 없으며 순전히 인간의 거짓말이라고 주장한다.<sup>63</sup> 거짓말은 결코 좋은 것은 아니다. 하지만 때로 예언자는 하나님의 명령을 받아 거짓말을 할 때가 있다. 심지어 하나님도 예언자를 속이기도 한다.<sup>64</sup> 이블라의 아들 미가야는 환상 속에서 하나님이 거짓의 영(רוּחַ אֱשֶׁר/루아흐 세케르)을 예언자에게 보내는 장면을 목격한다(왕상 22:22).<sup>65</sup> 예레미야도 하나님께서 자신을 속이시고 계신다고 항변한다(렘 20:7, 10). 때문에, 남쪽의 예언자를 거짓말로 속인 것은 도덕적으로 윤리적으로 문제될 것이 없다. 벤엘의 늙은 선지자는 자기 마음대로 예언한 거짓 예언자들(렘 23:16; 27:9-16)의 하나가 아니다. 그는 하나님의 말씀을 그대로 전하였을 뿐이다. 예언자가 하나님에 의해 속임을 당하거나 거짓말을 해야 하는 일은 특별한 일이 아니다.<sup>66</sup> 벤엘의 선지자는 거짓말로 속여서 유혹하라는 하나님의

---

62 그레이, 윗글, 483.

63 리처드 넬슨, 「열왕기상하」(김희권 옮김), (서울: 한국장로교출판사, 2000), 151. 원제는 R. D. Nelson, *First and Second Kings* (Interpretation: Louisville: Westminster John Knox Press, 2012).

64 H. B. Huffmon, “The Exclusivity of Divine Communication in Ancient Israel: False Prophecy in the Hebrew Bible and the Ancient Near East”, C. L. Crouch et al. (eds.), *Mediating Between Heaven and Earth: Communication with the Divine in the Ancient Near East* (New York: T & T Clark, 2012), 77-78; J. J. M. Roberts, “Does God Lie? Divine Deceit as a Theological Problem in Israelite Prophetic Literature”, J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Jerusalem 1986* (Leiden: Brill, 1988), 211-20.

65 속이는 영에 대해서는 E. J. Hamori, “The Spirit of Falsehood”, *CBQ* 72 (2010), 15-30을 참조하라.

66 B. Pongratz-Leisten, “Lying King’ and ‘False Prophet’: The Intercultural Transfer of a Rhetorical Device within Ancient Near Eastern Ideologies”, A Panaino and G. Pettinato

명령에 순종했을 뿐이다.

따라서 벤엘의 늙은 예언자가 거짓말을 했다 해도 그의 명예가 손상되는 것은 아니다. 말리나는 거짓말에 대해 다음과 같이 말한다.

더 나아가 거짓말과 속임수는 명예롭고 정당한 것일 수도 있다. 진실에 대한 권리가 없는 외부인을 속이기 위해 거짓말을 하는 것은 명예로운 일이다. 거짓말과 속임수는 본질적으로 도전적인 일이다. 왜냐하면, 속이거나 거짓말을 하는 것은 다른 사람의 존중을 빼앗고 명예를 거부하고 모욕을 주기 때문이다. 명예 경쟁에서 거짓말은 거짓말하는 사람에게 불명예스러운 행동이 아니라 오히려 도전이다.<sup>67</sup>

벤엘의 예언자는 거짓말로 하나님의 사람을 시험하고 그의 명예에 도전하였다. 하나님의 사람은 이 시험에 통과하지 못하고 수치를 당하게 된다. 그는 하나님의 말씀을 어기고 떡을 먹고 물을 마신다. 이 때문에 벤엘의 선지자로부터 조상의 묘에 들어가지 못할 것이라는 심판의 예언을 듣는다(21-22절). 그리고 이 예언대로 그는 귀가 중에 사자에게 물려 죽었다(24절). 유다의 예언자는 수치스러운 죽음을 맞이한다. 그의 시체는 길에 버려졌다(25, 28절). 그럼에도 그는 여전히 ‘하나님의 사람’으로 불리고 있다(26, 29, 31절). 왕 앞에 서서 당당하게 선포했을 때 ‘하나님의 사람’이라는 칭호는 영예였으나, 시체로 버려지자 ‘하나님의 사람’은 수치스러운 칭호가 되었다. 그가 죽은 원인은 하나님의 명령에 불순종해서이다. 여호와의 말씀을 “어기며”(21절)는 ‘마라’(מָרָא)의 번역어로 ‘반역하다’를 뜻하는데, 여기에서는 하나님의 권위에 불순종함을

---

(eds.), *Ideologies as Intercultural Phenomena: Proceedings of the Third Symposium of the Melammu Project Held in Chicago, USA, October 27-31, 2000* (Chicago: Chicago University Press, 2002), 241.

67 Malina and Neyre, *윗글*, 37.

의미한다. 벤엘의 늙은 선지자는 하나님의 사람이 하나님의 말씀에 순종하지 않음으로써 하나님의 권위를 깎아내려 하나님에게 수치가 되었음을 공포하고 있다. 이를 통해 벤엘의 예언자는 유다의 예언자에 의해 수모를 당한 왕의 명예를 회복하고 있다. 그는 왕의 명예를 깎아내린 유다 예언자에게 응전함(riposte)으로써 왕과 왕국이 당한 수치를 씻어내었다.

하나님의 사람은 하나님의 분노하심을 사 죽게 되었다. 그러나 이 때, 사람은 죽었는데 당나귀가 죽지 않아 예언자에게 수치를 더하였다. 사자는 사람을 살해하고 동물을 살림으로써 하나님의 사람이 당나귀만도 못한 사람임을 보여준다. 브루그만(Walter Brueggemann)은 사자가 예언자를 죽였지만 잡아먹지 않은 것은 그가 하나님의 말씀을 선포하였기 때문이라고 주장한다.<sup>68</sup> 이를 통해 그의 명예가 어느 정도 회복되었다고 보았다. 하지만 예언자뿐 아니라 당나귀도 잡아먹지 않았다는 것은 그의 죽음이 심판의 결과임을 확실하게 보이기 위한 표징일 뿐이다. 사자가 시체를 먹지도 않고 나귀도 죽이지 않은 것은 거짓말에 속은 유다 예언자에 대한 조롱이라 할 수 있다. 왜냐하면, 유다 예언자는 하나님의 명령을 어기고 먹고 마셨지만, 사자는 고기와 피를 먹지 않고 그대로 서 있었기 때문이다. “사자는 하나님의 사람의 시체 먹기를 거절함으로써(28절) 하나님의 사람도 존중치 않았던 하나님의 금지사항을 지킨다.”<sup>69</sup>

행인들은 길에 버린 시체와 그 곁에 선 사자에 대해서 성읍에 가서 전하였다(25절). 이들은 유다 선지자에 대한 소문을 퍼뜨렸다. 그의 시체가 길가에 버려져 있는 것은 수치스러운 일이며, 수치에 대한 험담은

---

68 Walter Brueggemann, *1 & 2 Kings* (Macon: Smyth&Helwys, 2000), 172.

69 넬슨, 윗글, 152.

널리 퍼져 유다의 예언자를 저주받은 자로 여겼다. 하지만 이러한 수치스러운 소문은 부정적인 면만 있는 것이 아니다. 왜냐하면, 당시 사회는 구전 중심의 사회였으며 지식과 정보는 대부분 입에서 입으로 전해졌기 때문이다.<sup>70</sup> 소문을 접한 늙은 선지자는 시체를 거두어 장사지내었다. 이러한 점에서 험담과 소문은 유다 예언자의 수치를 거두는 긍정적인 기능을 하고 있다.

늙은 선지자는 “오호라 내 형제여”(30절)라고 외치고 통곡하였다. “오호라”(וֹהִי/호이)는 장례에서 볼 수 있는 전형적인 표현이다(렘 22:18; 34:5).<sup>71</sup> 하지만 ‘호이’는 수치의 표현이기도 하다. ‘호이’는 예언서에서 심판의 대상이나 멸망한 국가를 향해서 저주를 펼칠 때 외치는 소리이다. ‘호이’는 소위 ‘양화 신탁’의 일부로서 심판으로 멸망한 나라들에 대한 슬픔을 표현한다.<sup>72</sup> 다시 말해, ‘호이’는 나라가 멸망한 수치를 표현하는 방식이라 할 수 있다.<sup>73</sup> 따라서 “오호라 나의 형제여”는 거짓에 속아 죽임을 당한 유다 예언자의 수치를 표현한 것이다. 때문에, 이 문구는 ‘수치스럽도다 나의 형제여’로 번역할 수 있다.

고대 이스라엘에서 조상의 묘에 묻히는 것은 영예로운 죽음을 의미한다. 이와 반대로 매장되지 않거나 임의의 장소에 매장되는 것은 수치였다. 벤엘의 선지자는 자기 무덤에 유다의 예언자를 매장함으로써 그가 당한 수치를 어느 정도 회복시켰다.<sup>74</sup> 드브리스는 특별한 논증 없이 벤엘 선지자가 하나님의 사람을 자기 무덤에 안치한 동기가 미신적

70 박홍용, “큰 잔치 비유(눅 14:15-24)의 사회과학적 해석: ‘가십 네트워크’와 ‘명예게임’, ‘호혜작용’을 통해 큰 잔치 비유 읽기”, 『신학논단』 113(2023), 136-39.

71 이형원, 윗글, 293.

72 E. Gerstenberger, “The Woe-Oracles of the Prophets”, *JBL* 81 (1962), 249-63.

73 K. C. Hanson, “How Honorable! How Shameful! A Cultural Analysis of Matthew’s Makarisms and Reproaches”, *Semeia* 68 (1996), 93-99.

74 Brueggemann, 윗글(2000), 170.

이라고 주장한다.<sup>75</sup> 그러나 자기 무덤에 안치한 동기는 미신적이라기보다 호의의 행위로 볼 수 있다. 동료 예언자의 손상된 지위를 회복시키는 과정의 일부이다. 그리고 두 예언자들은 무덤 속에서 서로 형제가 되었다.<sup>76</sup>

## 5. 결론

인류학자들은 명예와 수치가 레반트 지역의 기본적인 사회적 가치라고 주장한다. 고대 이스라엘도 레반트 지역의 일부였기 때문에 명예와 수치가 구약의 사상을 형성하는 데 중요한 기능을 하였음을 쉽게 짐작할 수 있다. 명예를 지키기 위해서는 자신의 사회적 역할과 지위 그리고 신분에게 맞는 자리를 유지해야 한다. 왕은 왕의 자리에 위치해야 한다. 만일 그 자리를 이탈하게 되면 명예를 잃고 수치를 당하게 된다. 명예 획득 게임의 관점에서 볼 때 여로보암은 불리한 점이 있다. 그의 왕의 지위와 명예는 선천적인 것이 아니라 획득된 것이다. 그의 지위와 명예는 쉽게 깨질 수 있었으며 유다에서 온 하나님의 사람이 도발하고 왕의 초대를 거부했을 때 그의 명예는 심각하게 손상될 수밖에 없었다. 한편, 벤엘의 늙은 선지자는 거짓말로 하나님의 사람을 초대하여 음식을 대접하였다. 이 때문에 하나님의 사람은 조상의 묘에 들어가지 못할 것이라는 예언을 들었다. 하나님의 사람은 귀가 중에 사자에게 물려 죽었으며, 그 시체가 길거리에 놓여있을 정도로 수치스러운 죽음을 맞이하였다. 명예가 공격당하고 위협받을 때 제대로 응대하지 못하면 명예가

---

75 드브리스, 윗글, 401.

76 벨슨, 윗글, 153.

더럽혀지고 수치를 모면할 수 없다. 여로보암은 제대로 대처하지 못했지만, 벤엘의 예언자는 심판의 예언을 통해 수모를 당한 왕의 명예를 회복시켰다. 그는 왕의 명예를 깎아내린 유다 예언자에게 응전함(riposte)으로써 왕과 왕국이 당한 수치를 씻어내었다. 벤엘의 늙은 선지자는 또한 자기 무덤에 유다의 예언자를 매장함으로써 그가 당한 수치를 회복시켰다.

## 참고문헌

- 김영진, “여로보암의 종교 개혁과 율달(왕상 12:31-33)”, 『구약논단』 6(1999), 80-90.
- 데이비드 A. 드실바, 『문화의 키워드로 신약성경 읽기』 (서울: 새물결플러스, 2019).  
원제 David A. deSilva, *Honor, Patronage, Kinship and Purity* (Downers Grove: IVP, 2000).
- 라이너 알베르츠, 『이스라엘 종교사 I』 (강성열 옮김), (서울: 크리스찬다이제스트, 2003). 원제 Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).
- 루스 베네딕트, 『국화와 칼(그림으로 읽는)』 (김진근 옮김), (서울: 봄풀, 2010). 원제 Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1946).
- 리차드 넬슨, 『열왕기상하』 (김희권 옮김), (서울: 한국장로교출판사, 2000). 원제 R. D. Nelson, *First and Second Kings* (Interpretation; Louisville: Westminster John Knox Press, 2012).
- 박경식, “아비멜렉 이야기에 등장하는 세 개의 불명예 패턴”, 『구약논단』 65(2017), 38-74.
- 박홍용, “명예게임으로 바라본 마르다-마리아 이야기: 누가복음 10:38-42의 사회과학적 해석”, 『신약논단』 19(2012), 423-56.
- \_\_\_\_\_, “큰 잔치 비유(눅 14:15-24)의 사회과학적 해석: ‘가십 네트워크’와 ‘명예게임’, ‘호혜작용’을 통해 큰 잔치 비유 읽기”, 『신학논단』 113(2023), 125-63.
- 배희숙, “요시아의 개혁에 대한 재고찰”, 『한국기독교신학논총』 73(2011), 75-96.
- 브루스 J. 말리나, 『신약의 세계: 문화 인류학적인 통찰』 (서울: 솔로몬, 1999). 원제 Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*

- (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1988).
- 에케하르트 슈테게만/볼프강 슈테게만, 「초기 그리스도교의 사회사 (고대 지중해 세계의 유대교와 그리스도교) (손성현, 김관임 옮김), (서울: 동연, 2009). 원제 Ekkehard W. Stegemann, Wolfgang Stegeman, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in the Mediterranen Welt* (Stuttgart: Kohlhammer, 1997).
- 시몬 J. 드 브리스, 「열왕기 상」 (김병하 옮김), (서울: 솔로몬, 2006). 원제 Simon DeVries, *1 Kings* (WBC 12; Waco: Word, 1985).
- 이형원, 「열왕기상」 (서울: 대한기독교서회, 2005).
- 정중호, “여로보암 1세의 종교정책에 관한 연구,” 「구약논단」 2(1996), 24-44.
- 존 그레이, 「열왕기상」 (한국신학연구소 옮김), (천안: 한국신학연구소, 1992). 원제 John Gray, *I and II Kings: A Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster Press, 1963).
- 존 빔슨, “열왕기상하”, G. J. 웬함, J. A. 모티어 편집, 「IVP 성경주석 구약」 (서울: IVP, 2005), 452-522.
- 존 윌튼, 빅터 매투스, 마크 샬리스, 「성경배경주석 구약」 (서울: IVP, 2001).
- 존 J. 필치/ 부르스 J. 말리나, 「성서 언어의 사회적 의미」 (이달 옮김), (서울: 한국장로교출판사, 1998). 원제 John J. Pilch and Bruce J. Malina, *Handbook of Biblical Social Values* (Ada: Baker Publishing, 1988).
- 주웅-무라오카, 「성서 히브리어 문법」 (김정우 옮김), (서울: 기혼, 2012). 원제 Paul Joüon-T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Rome: Editrice Pontificio Istituto biblico, 2006).
- Bartusch, Mark W., “From Honor Challenge to False Prophecy: Rereading Jeremiah 28’s Story of Prophetic Conflict in Light of Social-Science Models”, *Currents in Theology and Mission* 36 (2009), 455-63.
- Bechtel L. M., “Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming”, *JSOT* 49 (1991), 47-76.
- Bodner, K., *Jeroboam’s Royal Drama* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Bosworth, D. A., *The Story within a Story in Biblical Hebrew Narrative* (CBQM 45; Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2008).
- Bourdieu, P., “The Sentiment of Honour in Kabyle Society”, P. Bourdieu, *Algeria 1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 191-241.
- Brueggemann, Walter, *1 & 2 Kings* (Magon: Smyth&Helwys, 2000).
- \_\_\_\_\_, *1 Kings* (Atlanta: John Knox Press, 1982).

- Cogan, Mordechai, *1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 10; New York: Doubleday, 2000).
- Cohn, R. L., "Literary Technique in the Jeroboam Narrative", *ZAW* 97 (1985), 23-35.
- Crenshaw, J. L., *Prophetic Conflict: Its Conflict upon Israelite Religion* (BZAW 124; Berlin: De Gruyter, 1971).
- Daube, D., "The Culture of Deuteronomy", *Orita* 3 (1969), 27-52.
- Dozeman, Th. B., "The Way of the Man of God from Judah: True and False Prophecy in the Pre-Deuteronomic Legend of 1 Kings 13", *CBQ* 44 (1982), 379-93.
- Eynikel, E., "Prophecy and Fulfillment in the Deuteronomistic History (1 Kgs 13: 2 Kgs 23:16-18)", C. Brekelmans and J. Lust (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies: Papers Read at the XIIIth IOST Congress, Leuven 1989* (BETL 94; Louvain: Leuven University Press, 1990), 227-37.
- Fretheim, Terence E., *First and Second Kings* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999).
- Gerstenberger, E., "The Woe-Oracles of the Prophets", *JBL* 81 (1962), 249-63.
- Gross, W., "Lying Prophet and Disobedient Man of God in 1 Kings 13: Role Analysis as an Instrument of Theological Interpretation of an OT Narrative Text", *Semeia* 15 (1979), 97-135.
- Hagedorn, A. C., "Honor and Shame", B. T. Arnold and H. G. M. Williamson (eds.), *Dictionary of the Old Testament: Historical Books* (Downers Grove: IVP Academic, 2011), 497-501.
- Hamori, E. J., "The Spirit of Falsehood", *CBQ* 72 (2010), 15-30.
- Hanson, K. C., "How Honorable! How Shameful! A Cultural Analysis of Matthew's Makarisms and Reproaches", *Semeia* 68 (1996), 93-99.
- Herzfeld, Michael, "'As in Your Own House': Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society", David D. Gilmore, *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (Washington D.C.: American Anthropological Association, 1987), 75-89.
- Hossfeld, F. L., *Prophet gegen Prophet: eine Analyse der alttestamentliche Texte zum Thema, Wahre und falsche Propheten* (Fribourg: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1973).
- Huber, L. B., "The Biblical Experience of Shame/Shaming: The Social Experience of Shame/Shaming in Biblical Israel to Its Use as Religious Metaphor", (Ph.D. dissertation, Drew University, 1983).

- Huffman, H. B., "The Exclusivity of Divine Communication in Ancient Israel: False Prophecy in the Hebrew Bible and the Ancient Near East", C. L. Crouch et al. (eds.), *Mediating Between Heaven and Earth: Communication with the Divine in the Ancient Near East* (New York: T & T Clark, 2012), 67-81.
- Jenni, Ernst, "Höfliche Bitte im Alten Testament", A. Lemaire (ed.), *Congress Volume: Basel 2001* (Leiden: Brill, 2002), 1-16.
- Jepsen, A., "Gottesmann und Propheten: Anmerkungen zum Kapitel 1. Könige 13," H. W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, (München: Kaiser, 1971), 171-82.
- Jumper, James Nicholas, "Honor and Shame in the Deuteronomic Covenant and the Deuteronomistic Presentation of the Davidic Covenant", (Ph.D. dissertation, Harvard University, 2013).
- Kelley, William L., "Prophets, Kings and Honour in the Narrative of 1 Kgs 22", Bob Becking and Hans M. Barstad (eds.), *Prophecy and Prophets in Stories: Papers Read at the Fifth Meeting of the Edinburgh Prophecy Network, Utrecht, October 2013* (Leiden: Brill, 2015), 64-75.
- Klopfenstein, Martin A., *Scham und Schande nach dem Alten Testament: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bôš, klm, ḥpr* (Zürich: Theologischer Verlag, 1972).
- Levin, C., "Amos und Jerobaam I", *VT* 45 (1995), 307-17.
- Lux, Rüdiger, "Der König als Tempelbauer: Anmerkungen zur sakralen Legitimation von Herrschaft im Alten Testament", F. -R. Erkens (ed.), *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung in Wechsel der Zeiten und Räume. Fünfzehn interdisziplinäre Beiträge zu einem weltweiten und epochenübergreifenden Phänomen* (Berlin: Akademie Verlag, 2002), 145-72.
- Malina, Bruce J. and Jerome H. Neyrey, "Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World", Jerome H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1991), 25-65.
- Mudge, Ronald R., "Yahweh's Counter-Cultural View of Honor and Shame", *Conversations with the Biblical World* 34 (2014), 118-35.
- Mead, James K., "Kings and Prophets, Donkeys and Lions: Dramatic Shape and Deuteronomistic Rhetoric in 1 Kings XIII", *VT* 49 (1999), 191-205.
- Olyan, S., "Honor, Shame, and Covenant Relations in Ancient Israel and Its Environment", *JBL* 15 (1996), 201-18.
- Peristiany, J. G., "Introduction", J. G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of*

- Mediterranean Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 7-18.
- Pongratz-Leisten, B., "Lying King' and 'False Prophet': The Intercultural Transfer of a Rhetorical Device within Ancient Near Eastern Ideologies", A Panaino and G. Pettinato (eds.), *Ideologies as Intercultural Phenomena: Proceedings of the Third Symposium of the Melammu Project Held in Chicago, USA, October 27-31, 2000* (Chicago: Chicago University Press, 2002), 215-44.
- Rabichev, Renata, "The Mediterranean Concepts of Honour and Shame as Seen in the Depiction of the Biblical Women", *Religion & Theology* 3 (1996), 51-63.
- Reis, Pamela Tamarkin, "Vindicating God: Another Look at 1 Kings XIII", *VT* 44 (1994), 376-86.
- Roberts, J. J. M., "Does God Lie? Divine Deceit as a Theological Problem in Israelite Prophetic Literature", J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Jerusalem 1986* (Leiden: Brill, 1988), 211-20.
- Rofe, Alexander, "Classes in the Prophetic Stories: Didactic Legend and Parable", *SVT* 26 (1974), 143-64.
- Simon, U. "1 Kings 13: A Prophetic Sign-Denial and Persistence", *HUCA* 47 (1976), 81-117.
- Stansell, Gary, "Honor and Shame in the David Narrative", *Semeia* 68 (1996), 55-79.
- Stiebert, Johanna, *The Construction of Shame in the Hebrew Bible: The Prophetic Contribution* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 87-162.
- Van Winkle, D. W., "1 Kings xii 25-xiii 34: Jeroboam's Cultic Innovations and the Man of God from Judah", *VT* 46 (1996), 101-14.
- Yoon, Manhee, "The Fate of the Man of God from Judah: A Literary and Theological Reading of 1 Kings 13", (Ph. D. dissertation, University of St. Michael's College, 2016).
- Williamson, H. G. M., "The Prophet and the Plumb-Line: A Redactional-Critical Study of Amos vii", R. P. Gordon (ed.), *"The Place is Too Small for Us": The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 453-77.

검색어

명예, 수치, 갈등, 왕상 13장, 예언자, 여로보암

[ ABSTRACT ]

## The Prophet's Conflict in terms of Honor and Shame: Focusing on 1 Kings 13

Dong-Young Yoon

Seoul Jangsin University

The purpose of this study is to analyze the conflict between the prophets in 1 Kings 13 from the perspective of honor and shame. Anthropologists argue that honor and shame are fundamental social values in the Levant. Since ancient Israel was part of the Levant, it is easy to imagine that honor and shame played an important role in shaping Old Testament thought. To maintain honor, one must maintain a place that is appropriate to one's social role and status. A king must stay in his place. If he steps out of his place, he loses his honor and suffers shame. When honor is attacked and threatened, failure to respond appropriately brings dishonor and shame. Jeroboam did not respond appropriately, but the prophet of Bethel restored the king's honor by prophesying judgment. By striking back at the prophet of Judah who had slandered the king, he washed away the shame brought upon the king and the kingdom. The old prophet of Bethel also restored honor by burying the prophet of Judah in his own tomb.

key words

Honor, Shame, Conflict, 1 Kings 13, Prophet, Jeroboam

www.kci.go.kr

투고일: 2024년 04월 14일  
심사일: 2024년 05월 11일  
게재 확정일: 2024년 05월 17일

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