

에스겔서의 ‘남은 자’ 사상: 유배-귀환 공동체 정체성의 배경

김누리(연세대 연합신학대학원)

1. 들어가는 말

에스겔서에 남은 자 사상이 있는가? 히튼(Eric W. Heaton)은 어근 רָאָה (샤아르/남는다)의 어휘 연구, 용례 분석을 통해 후기 예언서에서 소위 ‘남은 자 교리(The Doctrine of the Remnant)’를 발견할 수 있는지 연구하였고, 에스겔서에는 남은 자가 보편적 의미로만 사용되고 독특한 사상적 발전을 보이지 않는다고 주장한다.¹ 그러나 이런 사상의 흐름은 단

1 Eric W. Heaton, “The Root רָאָה and The Doctrine of the Remnant”, *JTS* 3.1 (1952), 27-39. 성서에서 남은 자를 지칭할 때 어근 רָאָה (샤아르/남는다)뿐만 아니라 אָתַר (아타르/남기다), צָרַח (싸라드/도망치다), פָּלַח (팔라트/탈출하다)도 사용한다. 그러나 히튼은 예언서는 교리적 의미에서 ‘이스라엘의 남은 자 사상’을 표현할 때 רָאָה 만 사용한다고 주장한다. 그는 이 용어를 ‘어떤 식으로 처분된 더 많은 수나 양에서 남기거나 남은 것’으로 정의하며 이런 처분은 주로 사망, 포로 등 폭력적 사건과 연결된 것으로 이해한다. 이런 경우 대부분 남은 자/남은 것이 본체인 다수보다 덜 중요하다는 문맥에서 사용됐다. 남은 자 사상의 핵심어로서 어근 רָאָה 의 사용은 원래 그것이 속했던 전체에서 잔여물인 ‘남은 자’가 생겨나게 된 파괴와 상실을 되돌아 보게 하는 작용을 한다. 그는 רָאָה 로 표현된 남은 자 사상이 이사야 등 특정 예언서에서만 ‘심판에서 살아남은 공동체’라는 의

순히 어휘 사용 유무로만 판단할 수 있는 것이 아니다.² 에스겔서의 남은 자 사상을 검토하기 위해 에스겔서의 청중은 누구이며, 화자인 예언자와의 관계가 어떠한지 규명하고, 에스겔서의 메시지가 지향하는 바를 발견해야 한다. 이에 더하여 본문 속 남은 자 사상이 어떤 전통적 개념들을 활용하고 있으며 이를 유배 공동체에 어떻게 적용하고 있는지를 살펴본다면 어휘 사용을 넘어서서 에스겔이 표명하는 분명한 남은 자 사상을 정의할 수 있을 것이다.

이런 남은 자 사상의 전략적 적용과 사상의 변화가 후대의 바빌로니아 디아스포라와 유배-귀환 공동체, 본토 사람들 간의 정체성 및 관계 변화에 어떤 영향을 끼쳤는가?³ 그리고 이런 변화를 도출하는 에스

미를 내포한다고 주장하였다. 히튼은 에스겔에서 남은 자 사상이 분명히 드러나지 않는 이유를 어근 **אָרֶם**의 의도적이고 반복적 사용의 부재로 제시한다. 그는 에스겔에서는 11번 이 어근이 사용되었는데 5번은 이방민족, 1번은 예언자 자신, 5번은 유배 후 예루살렘에 남은 인구를 지칭하며, 바빌로니아에서 태동할 새 백성에 대한 기대가 에스겔에서 드러나지만 **אָרֶם**로는 표현하지 않는다고 지적한다.

2 Yoshiaki Hattori, "The Prophet Ezekiel and His Idea of the Remnant", (Th.D. diss., Westminster Theological Seminary, 1968). 하토리(Yoshiaki Hattori)는 성서에 전통적인 남은 자 사상이 있으며 크게 두 가지로 분류할 수 있다고 주장한다. 첫째는 유대의 우월함을 내포한 남은 자 사상으로 멸망한 북 이스라엘보다 우월하며 거룩한 성 예루살렘의 불가침성을 내포한다. 둘째는 바빌로니아 유배 사건 이후 예루살렘에 남겨진 자들의 사상으로 바빌로니아로 끌려간 자들보다 우월하다는 관념이며, 마찬가지로 예루살렘의 불가침성과 낙관주의가 작용한다. 그러나 예레미야와 에스겔은 이런 전통적 남은 자 개념에 동의하지 않으며 예루살렘의 파괴를 주장한다. 하토리는 기원전 597년 유배 이후 전통적 개념의 남은 자 사상은 사라졌으며 에스겔서에서는 597년 유배민단을 미래를 담보하는 남은 자로 지칭한다고 주장한다. 골라 공동체만이 미래의 남은 자이며 유배민들의 귀환은 남은 자 사상의 핵심이자 종말론적 회복 패턴이다. 히튼과는 다르게 하토리는 용어 개념에 집중하기 보다 하나님의 섭리의 작용으로 남은 자가 정의되며 **אָרֶם, יָרֵךְ, אֶלֶם**라는 표현 모두 하나님의 계획으로 남겨진 사람들을 지칭할 수 있다고 본다. 하토리가 주장하는 에스겔의 남은 자는 유배민 전체를 의미하지 않고, 그 중에서도 일부 소수의 사람만이 미래 새로운 이스라엘의 핵심이라는 관념을 내포한다. 이들은 곧 신적 주권에 따른 메시야적 회복으로 완전성을 확보한 사람들이다.

3 페르시아 시대 유배-귀환 공동체의 정체성에 대한 논의는 주로 에스라-느헤미야 연구에서 다루어진다. **גּוֹלָה**(골라/유배민)와 **עַמֵּי הָאָרְצוֹת**(암메 하이라셋/그 땅 족속들)의 갈등 서사를 통해 그들의 정체성을 뚜렷하게 살펴볼 수 있기 때문이다. 이에 소위 '골라'로 불리는 페르시아 시대 유배-귀환 공동체의 정체성이 곧 성서 전반의 이스라엘 정

겔서 신탁과 상징 행위(sign-act)의 기능은 무엇인가? 본 연구는 성서에서 ‘배타적’ 혹은 ‘포용적’인 양면적 성향을 보이는 포로기 이후 시대 이스라엘/유대인 정체성 개념의 발전을 추적하고, ‘골라’로 불리는 유배-귀환 공동체 정체성의 뿌리를 에스겔의 신탁 속에 내포된 ‘남은 자’ 사상에서 찾을 것이다.⁴ 이 연구는 새로운 패러다임으로 포로기 이후 시

체성을 대표하는 것으로 잘못 이해하기도 한다. 그러나 정체성은 가변적이고 일련의 변화 및 발달 과정을 겪는 개념이기에 성서 내 이스라엘/유대인의 정체성 역시 이런 변화를 겪으며 각 책과 시대에 따라 다른 범주와 이해를 가지고 있음을 고려해야 한다. 유배 공동체의 정체성도 이런 변화의 과정을 겪었을 것이다. 앤더슨(Benedict Anderson)은 민족을 상상된 공동체로 이해하고 인쇄술의 도래로 문화가 공유되고 대규모 네트워크를 창출하면서 민족 개념을 탄생시켰다고 주장했다. 그러나 민족 형성에 대한 원초주의에 따르면 정서적, 실제적 민족태는 일찍이 고대에서부터 존재했고, 이는 전 세계에서 공통으로 발견할 수 있다. 이에 가트(Azar Gat)는 종족의 정체성은 항상 고도로 정치적이며 이로 인해 고대로부터 존재한 종속성이 계속해서 가변적으로 변화해 온 것이라고 주장한다. 정치적 종속성은 곧 ‘정치적 정체성’으로도 이해할 수 있다. 홉스봄(Eric Hobsbawm)과 스미스(Anthony D. Smith)가 말하는 것처럼 공통된 언어, 전통, 기억, 혈통, 종교 등이 같다는 믿음과 공통 정체성을 공유하는 공동체의 정서에서 근대적 민족이 출현할 수 있었다. 이와 같은 사회학/역사학의 연구는 고대 유대 사회에서 정체성의 형성이 고정된 전통 및 혈통적 요소로 인한 것이 아니라, 공동체가 공통으로 공유하고 받아들이기로 인정한 정치적 판단 혹은 정서로부터 시작된다는 점을 알려준다. 베네딕트 앤더슨, 「상상된 공동체: 민족주의의 기원과 보급에 대한 고찰」(서지원 옮김), (서울: 길, 2018). 원제는 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 2006); 아자 가트/알렉산더 야콥슨, 「민족: 정치적 종속성과 민족주의, 그 오랜 역사와 깊은 뿌리」(유나영 옮김) (파주: 고유서가, 2020). 원제는 Azar Gat/Alexander Jakobson *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism* (Cambridge: Cambridge University, 2013); 에릭 홉스봄, 「만들어진 전통」(박지향/장문석 옮김), (서울: 휴머니스트, 2004). 원제는 Eric Hobsbawm, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University, 1992); 앤서니 D. 스미스, 「민족의 인종적 기원」(이재석 옮김), (서울: 그린비, 2018). 원제는 Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford; New York: Blackwell, 1987).

4 본 연구에서는 흔히 ‘포로’로 번역되었던 용어 ‘גְּלוּת’(갈룣/Exile)을 ‘유배’로 번역한다. 유배와 포로 모두 강제 이주를 내포하지만, 포로는 전쟁의 결과로 잠허가 억류된 상태를 말하고, 유배는 본래 살던 곳에서 강제로 추방되어 다른 지역에서 살아가게 되는 개념이다. 바빌로니아에 의해 끌려간 예루살렘 사람들은 전쟁 포로 신분으로 끌려갔으나 바빌로니아 이후 후 힘에 의해 억류된 상태가 아니라 경제적 사회적 자유가 크게 제한되지 않았으며 사실상 새로운 땅에 정착하는 과정을 거쳤기에 ‘유배’ 개념에 더 가깝다고 할 수 있다. Volker Glissmann, *Out of Exile, Not Out of Babylon: The Diaspora Theology of the Golah* (Luwinga: Mzuni, 2019), 55-59. 본 연구는 집단 정체성 명칭인 유배민, 디아스포라, ‘유대인/본토인 등을 각기 다른 그룹으로 구분해서 읽기 때문에 보다 확실한 개념 제

대 정체성 논의를 발전시킨 이스라엘 학자 롬-셴로니(Dalit Rom-Shiloni)의 연구 방법론 및 본문 범주를 참고하며,⁵ 그린버그(Moshe Greenberg)의 본문에 대한 깊은 관찰과 사회과학적 방법론을 통해 골라의 정체성에 대해 논의한 글리스만(Volker Glissmann), 스미스-크리스토퍼(Smith-Christopher)의 연구를 종합해 유배 공동체의 정체성 형성 배경을 그려내는 데 목적이 있다.⁶ 또한 이런 유배 공동체의 자리를 초연결 시대를 사는 우리의 현실을 통해 재조명하여 에스겔의 신탁과 상징적 행위(sign-act)가 신탁의 청중에게 어떻게 효과적으로 메시지를 전달하는지 기능적 면을 고찰할 것이다.

시를 위해 각 용어를 구분해 사용한다. ‘골라/첫 유배민’은 기원전 597년 여호야긴 유배 공동체만을 일컬으며, 이후 세대의 유배자들은 본토에 남은 ‘유배-디아스포라’ 또는 이스라엘 땅으로 돌아간 ‘유배-귀환 공동체’로 구분해서 불렀다. ‘유다의 남은 자/예루살렘의 남은 자’는 첫 유배 때 끌려가지 않은 사람들을 뜻하며 본토인들을 지칭한다. 인적 그룹이 아닌 관련 시대를 지칭하는 Exilic, Post-exilic period에 대해서는 학계에서 보편적으로 사용되는 ‘포로기’, ‘포로기 이후 시대’라는 표현을 사용한다.

- 5 Dalit Rom-Shiloni, *Exclusive Inclusivity: Identity Conflicts Between the Exiles and the People Who Remained (6th-5th Centuries BCE)* (LHB/OTS 543; London: Bloomsbury, 2013). 롬-셴로니는 에스겔뿐만 아니라 학개, 스가랴, 제2이사야, 에스라-느헤미야에서 드러나는 배타적 정체성에 대해 폭넓은 연구를 하였으며, 정체성 형성에 관한 여러 사회과학적 연구를 참고해 포로기 정체성 형성 과정을 체계적으로 분석했다. 그녀는 대표적으로 외 집단 형성에 대한 타지펠과 터너(Tajifel and Turner)의 연구, 바르-탈(Bar-Tal)의 집단 신념, 호로비츠(Horowitz)의 동화 및 이화 이론으로 공동체의 융합, 분화, 재창조를 설명하고 이를 성서 장면에 대입했다. 롬-셴로니의 연구는 여호야긴 유배 시기 이후 두 개의 그룹으로 나누어진 기원전 6-5세기 유다 공동체를 집중적으로 조명하며 유배 공동체의 정체성을 연속성(continuity), 전체성(entirety), 통합성(annexation), 이 세 가지 측면에서 검토하여 포로기 이후 시대의 특징을 ‘배타적 포용성(exclusive inclusivity)’이라고 정의한다.
- 6 Glissmann, 윗글. 글리스만은 포로기 이후 시대를 유배와 디아스포라의 관점으로 읽는다. 그의 연구는 디아스포라에 대한 사회학, 역사학의 이론과 관점을 적극적으로 수용하여 두 개념을 명확히 분리하여 설명하고 포로기 이후 시대 공동체의 정황 역시 이런 구분에 따라 조명할 것을 주장한다. Daniel L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile* (OBT; Minneapolis: Fortress, 2002) 스미스-크리스토퍼 역시 현대의 난민 연구를 통해 유배 공동체를 해석했으며, 난민의 트라우마 반응으로 포로기 이후 문헌을 읽는다. 롬-셴로니와 이 두 학자의 연구가 같은 결론을 내리고 있지는 않지만 모두 사회과학적 연구를 통해 포로기를 이해하려는 방법론에서 유사하며, 유배 공동체를 다양한 각도에서 조명하여 서로의 이론에 상호보완적으로 작용할 수 있다.

2. 에스겔서 신탁의 청중에 대한 이해: 역사적 배경과 수사적 고찰

에스겔의 남은 자 사상을 논하려면 우선 “누가 신탁의 화자이며 청중인가?”에 답을 내려야 한다. 에스겔서의 화자와 청중을 확정하는 것은 곧 에스겔서의 역사적 자리와 전반적인 신학적 지향점을 확인하는 작업이다.⁷ 이를 규명하려면 명확한 내집단 및 외집단의 구분을 위해 누가 이 심판을 선포했으며 심판과 회복의 대상이 되는 청중이 누구인지 그 범주가 확정되어야 한다.

에스겔서의 역사성을 거부하는 학자는 많지 않을 것이다.⁸ 다수의 학자들이 에스겔서가 기원전 597년 이후 발생한 여호야긴 유배 공동체의 상황을 반영하고 있으며, 기원전 593-571년이라는 비교적 명확한 시대성을 보여준다고 말한다.⁹ 에스겔서는 아시리아를 멸망시킨 바빌로니아와 전통적 강자였던 이집트 사이에서 정치적 줄타기를 하던 유다 왕국의 현실과 이로 인해 바빌로니아로 끌려가야만 했던 유배민들

7 학자마다 에스겔에 내포된 신학적 지향에 관한 해석이 달라지는 이유는 명확히 구분되지 않거나 대치되는 개념의 등장 때문이다. 대표적으로 의견이 갈리는 부분은 에스겔서에 내포된 신학의 배타성과 보편성에 대한 내용이다.

8 에스겔서의 저자와 편집층, 역사성에 대한 학자들의 입장은 다양하지만 최근의 연구는 본문을 파편화하기보다는 최종 형태의 본문을 존중하고, 그 형성 과정과 시기, 형성된 원리에 대한 연구가 주를 이루고 있다. 통시적 연구에서 에스겔서의 통일성, 역사성, 자료의 기원과 연속성에 집중하며 에스겔서의 저자가 예언자 자신이 아님을 주장하는 경향도 있었지만, 최근의 연구에서는 에스겔의 저작에 대해서는 큰 이견이 없고 일부의 후대 개정 유무를 따라 견해가 갈린다. 더 상세한 연구사는 다음을 참고하라. 임시영, “에스겔 연구사: 역사적 발전의 경과와 최근의 연구를 중심으로”, 『구약논단』 53집 (2014년 9월), 281-324. 스위니(Marvin A. Sweeney) 또한 에스겔서는 약간의 후대 개정을 제외하고 대부분을 에스겔 예언자 자신의 것으로 보아야 한다고 본다. 마빈 A. 스위니, 『예언서』 (홍국평 옮김) (IBT 구약입문시리즈5; 서울: 대한기독교서회, 2015), 171. 원저는 Marvin A. Sweeney, *The Prophetic Literature*, (IBT; Nashville: Abingdon, 2005). 블록(Daniel I. Block)은 에스겔을 구전 예언자가 아닌 자신의 예언 및 행위를 직접 문서화하고 메시지를 보존하려 했다고 평가하기도 한다. Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 14-24* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 20-21.

9 Moshe Greenberg, *Ezekiel 1-20* (AB 22; New York: Doubleday, 1983), 14-15.

의 자리를 반영한다. 일부 학자는 에스겔의 예루살렘을 향한 신탁이 유배지에서 선포되었다는 점을 인정하지 않고, 에스겔의 지리적 위치를 레반트 지역으로 옮기려 시도한다.¹⁰ 그러나 그린버그는 이러한 시도가 본문에 명백히 드러나는 바빌로니아 배경을 무시하는 것이라 말한다.¹¹ 필자 역시 에스겔이 신탁의 화자이고, 지리적으로 바빌로니아에 있다는 의견에 동의한다.

에스겔서에서 신탁의 청중을 지칭하는 단어로는 크게 **בֵּית יִשְׂרָאֵל** (베이트 이스라엘/이스라엘 집), **הַגּוֹלָה** (하골라/사로잡힌 자)가 있다.¹² '이스라엘 집'은 주로 심판의 대상을 지칭하며 **בֵּית מִרְיָ** (베이트 미리/반역하는 집)와 쌍을 이루어 등장하기도 한다(겔 3; 12; 17; 24; 44 참고). 이 명칭은 유배민들을 포함한 모든 이스라엘을 통칭하는 개념으로 주로 사용되고,¹³ 회복 신탁에서는 아웨의 언약에 따라 땅을 기업으로 물려받을 주

10 Joseph Blenkinsopp, *Judaism: The First Phase. The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 127. 각주 26번을 보라. 이 관점은 에스겔의 심판 신탁이 예루살렘을 향하고 있는데 유배지에서 예루살렘 청중을 향해 외치기에는 현실적으로 도달할 수 없는 거리이기에 에스겔은 레반트에서 해당 신탁을 선포했다는 주장이다.

11 Greenberg, *윗글* (1938), 15-16. 그는 에스겔서 본문에 예언자의 지리적 위치가 바빌로니아 니푸르 근처 그발 강가의 텔아빔에 있다고 분명히 밝히는 점과 예언자가 그의 청중을 '사로잡힌 자'로 지칭하고 있다는 점을 강조한다(겔 1:1; 3:11-15; 8:3, 11:24; 33:21; 40:1 등).

12 블록에 따르면 에스겔은 이스라엘을 국가로 지칭할 때 이 표현을 주로 사용했다. 비슷한 의미로 **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** (브네 이스라엘/이스라엘 자손)을 사용하기도 했지만 빈도수에서 확연한 차이를 보인다. '베이트 이스라엘'은 약 83회, '브네 이스라엘'은 11회 사용된다. 에스겔은 이 이름을 북왕국 사람들, 유다 및 예루살렘 본토에 남은 사람들 그리고 바빌로니아로 유배된 사람들을 다양하게 지칭할 때 사용하였으며 특별히 구분하여 사용하지는 않았다. 블록은 에스겔이 이 표현을 선호했던 이유를 국가의 가족적 연대성을 표현하기 위함이라고 주장한다. Block, *윗글*, 31-32.

13 Greenberg, *윗글* (1983), 16, 62. 그린버그는 에스겔서에서 직접적 청중인 유배민들을 '너희'라고 부르고, 본토의 예루살렘 사람들을 향해 '그들'로 구분하고 있다고 주장한다(예 겔 12:11, 14:22 등). 그러나 이런 구분이 항상 적용되는 것은 아니다. 에스겔 1-24 장 예루살렘 심판 신탁에서 2, 3인칭이 번갈아 등장하는 경우 심판의 대상자인 예루살렘 및 그 거주민들을 지칭하는 경우가 많다. 그린버그는 역시 이스라엘 집, 반역하는 집에

체이기도 하다(겔 45-48장). 또 다른 청중 ‘사로잡힌 자’는 기원전 597년 여호야긴 왕과 함께 바빌로니아로 끌려온 사람들을 일컫는데, ‘골라’로 불리며 유배된 정체성을 드러내는 명칭이다. 에스겔서에서 골라는 기원전 597년의 유배자들만을 향한 배타적 명칭으로만 사용된다.¹⁴

이런 두 가지 호칭의 사용은 다른 두 청중을 내포하는가? 롬-숄로니는 에스겔의 심판 신탁에서 신탁의 대상과 신탁을 전달받는 청중을 구분하고 있다고 본다.¹⁵ 신탁의 대상은 예루살렘이지만, 예루살렘을 향한 심판 신탁을 직접적으로 보고 듣는 사람들은 바빌로니아에 있는 여호야긴 골라 공동체였다. 에스겔서의 현실에 ‘두 개의 예루살렘 공동체’가 있었다는 그린버그의 관찰은 이를 이해하는 데 유용하다.¹⁶ 그린버그는 에스겔의 신탁을 듣는 첫 유배민들의 의식이 여전히 예루살렘과 깊이 연결되어 있다고 주장한다. 첫 유배민들은 예루살렘에 남아 있는 사람들과 아직 정체성 분리가 일어나지 않았다. 그들의 의식은 자신들의 상태를 ‘유배’로 아직 인정하지 않았으며, 빠른 귀환이 이루어질

대한 호칭은 유배자들과 본토인들을 특별히 구분하지 않는다고 판단했다. 그에 따르면 에스겔의 사명은 전체 이스라엘을 대상으로 한다.

14 에스겔 1:1; 3:11, 15; 11:24-25; 12:4, 7, 11; 25:3; 33:21; 40:1. ‘하골라’라는 이름은 기원 597년 여호야긴의 유배 사건 **גלות** (갈롯/사로잡힘, 포로됨, 겔 1:2, 33:21)에서 비롯된 것으로 그 당시 바빌로니아로 함께 끌려간 유배민들에게 붙여진 이름이다. 유배 시점이 불분명한 포괄적 의미의 유배(겔 39:25)는 **שְׁבוּת/שְׁבוּת** (쉐빗, 쉘/잡힘)으로 사용하며, 외국인 중에 포로된 사건(16:53, 29:14)도 골라로 부르지 않고 쉘/잡힘으로 사용한다. 글리스만은 골라라는 이름이 모든 종류의 유배자들이 아닌 기원전 597년의 바빌로니아 지역의 유다 디아스포라 공동체와 그들의 일반적인 신학적 관점을 따르는 집단을 지칭한다고 정의한다. Glissmann, *위글*, 18. 그는 유배와 디아스포라 개념을 한 의미로 묶어서 해석하지 말아야 하며, 597년 첫 유배 세대인 ‘골라’와 그 이후 유배민의 2-3세대인 ‘디아스포라’를 구분해서 이해해야 한다고 주장한다. Glissmann, *위글*, 25-26.

15 Rom-Shiloni, *위글*, 170.

16 Greenberg, *위글* (1983), 16. 그린버그는 에스겔이 표면상 예루살렘을 향해 전하는 말이 실제로는 가까이 있는 청중을 대상으로 한 것이라고 말한다. 에스겔에서 표면상 청중과 실제 청중은 큰 차이가 없다. 가까이 있는 골라 공동체 청중 역시 실제 예루살렘 주민이었고, 모든 면에서 예루살렘 주민들과 자신들을 동일시하고 있었기 때문이다.

것이라는 소망을 여전히 품고 있었다.¹⁷

정리하자면, 에스겔의 신탁에서 심판의 대상으로 불리는 ‘이스라엘 집/반역하는 집’은 표층적으로 본토의 이스라엘과 예루살렘을 지칭한다. 이들은 조상 때부터 이어진 죄(특히나 우상숭배)로 인해 완전히 멸망하게 될 것이다. 또한 이 명칭은 내재적으로 직접적인 청중인 첫 유배자, 곧 사로잡힌 자를 지칭한다. 이스라엘 집은 곧 골라 공동체이며 예언자는 그의 신탁 중간마다 3인칭에서 2인칭으로 부르는 변화를 주어 이 호칭이 결국 ‘너희/골라’를 부르는 이름이라고 인식하게 한다.¹⁸ 심판 신탁의 목적은 이러한 멸망의 대상과 연결을 끊어내고 회개를 촉구하는 것이다. 예언자가 골라 공동체에게 던진 심판 메시지는 그들 역시 유다의 멸망에 함께 책임을 져야 하며, 그들의 죄악된 모습 역시 예루살렘의 그것과 여전히 다르지 않다는 지적과 함께 그들에게 아직 회개의 가능성이 남아 있음을 알리는 일이었다. 김동혁의 연구에 따르면 에스겔서의 회개는 두 가지 양상을 보인다.¹⁹ 첫째로 하나님께 진정으로 돌

17 예레미야서에서 이런 유배민들의 경향이 더 잘 드러난다. 예레미야 28장 1-11절에서 선지자 하나나의 회복 예언은 기원전 597년의 유배를 대하는 유다인들의 관점을 드러낸다. 그들은 이 유배가 곧 끝날 것이라고 생각했고, 야웨가 여전히 자신들과 함께하며 자신들은 심각한 죄에 물들지 않았다는 자기 평가 속에 있었다. 첫 유배민들에게도 이런 회망의 신탁을 전하는 거짓 예언자들이 있었으며, 예루살렘 주민들과 동일한 생각을 하고 있었다는 것이 골라에게 보낸 예레미야의 편지(렘 29장)에서 드러난다. 예레미야는 골라 공동체에게 유배에 순응하고 유배지에서 제대로 정착하라는 메시지를 반복해서 전한다. 이는 곧 유배민들이 회망 신탁에 기대 유배지에 정착하지 않으려는 경향이 강했으며 자신들과 본토인들의 정체성을 분리해서 생각하지 않았음을 보여준다.

18 Greenberg, 윗글 (1983), 190. 그린버그에 따르면 11:17에서 갑작스러운 대명사의 전환은 실제 청중에 대한 예언자의 인식을 드러낸다. 이런 패턴은 에스겔 20장 34절, 14절, 36장 24절에도 등장한다.

19 김동혁, “에스겔서 회개 본문들의 의미와 기능: 에스겔 3장 16b-21절; 14장 1-11절; 18장 21-32절; 33장 10-20절에 대한 주석적 연구”, 『구약논단』 58집 (2015년 12월), 105-133. 김동혁은 에스겔서의 회개의 기능과 효력에 대한 고찰을 통해 본문이 회개의 효력을 부인하지 않지만 당시 세대의 회개에 대해서는 부정적인 전망을 드러낸다고 주장한다. 이는 에스겔서가 보여주는 결정적 역사관의 모습이며, 야웨의 주도적 역할과 회복(구원) 행위만이 백성을 온전한 회개로 이끌 수 있다.

이키면 회개는 누구에게나 효력을 발휘한다. 둘째로 에스겔의 청중은 스스로 회개할 능력이 없다. 즉 회개가 가능하지만, 청중이 회개할 의지가 없기 때문에 심판은 확정적이고, 결정적이다. 김동혁의 이러한 고찰을 심판 신탁이 내포하는 표면적 청중과 내재적 청중, 곧 ‘두 개의 예루살렘 공동체’의 관점으로 적용할 수 있다. 둘 중 한 공동체(유다 본토의 예루살렘)를 향한 아웨의 심판은 확정적이며 이는 그들이 회개할 의지가 없음이 분명하기에 돌이킬 수 없다. 그러나 회개의 효력이 상실된 것은 아니다. 남은 공동체, 즉 골라는 이런 확정적 심판을 회개하여 피할 수 있는 기회를 여전히 가지고 있다. 본토의 예루살렘은 멸망하겠지만 골라 공동체는 아웨가 주는 새 마음과 새 영(겔 36:26, 31)을 받아 회개하고 회복할 가능성을 가지고 있다. 그러므로 골라는 옛 정체성을 버리고, 심판에서 ‘살아남은 자’로서 새로운 정체성을 확립해야 한다.

결론적으로 에스겔서의 심판 신탁(겔 1-24장)에는 보편적 의미의 모든 이스라엘과 배타적 의미의 골라 이스라엘이 이중적 의미로 활용되고 있으며, 이는 아직 본토의 고향 공동체와 정신적, 정치적, 신앙적으로 분리되지 못한 첫 유배 공동체 ‘골라’를 독립시키고, 유배 현실에서 새로운 정체성의 확립을 유도하는 수사적 적용이다. 에스겔은 이를 위해 실제 청중을 뒤에 두고서 표면적 청중에게 던지는 심판 메시지로 새롭게 내집단과 외집단의 분리를 이끌어 냈다. 두 개의 예루살렘 공동체 중 본토에 있는 하나는 이미 심판을 피할 수 없다. 그러나 유배로 이 심판을 피한 ‘남은 자’ 골라 공동체는 회복 신탁(겔 33-48장)의 주인공이며 유일한 ‘이스라엘 집’이 될 것이다. 이로써 에스겔서는 오로지 골라 공동체를 청중으로 하며, 그들에게만 관심을 보인다고 말할 수 있다.²⁰

20 콘라드 슈미트, 「고대 근동과 구약 문헌사」 (이용중 옮김), (서울: CLC, 2018), 253. 원제는 Konrad Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments: eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008).

에스겔서의 이런 관심은 기존 전통에 있던 ‘남은 자’ 개념의 재해석으로 더욱 분명히 드러난다.

3. ‘남은 자’ 개념의 이해: 유배, 땅, 회복에 대한 전통과 혁신

1) 전통적 관점에서 땅과 유배, 그리고 회복

고대 근동의 관점에서 유배는 개인 또는 집단에게 가해진 군사적 처벌이며 전쟁의 마지막 단계다.²¹ 아시리아의 유배 정책은 두 집단의 대상 민족을 상호 이주시켜 반역을 통제하는 것이었고, 바빌로니아의 유배 정책은 상호 이주가 아닌 유배민들을 데려와 바빌로니아 주변의 개척 지역으로 이주, 정착시키는 것이었다.²² 롬-셀로니는 신명기(또는 신명기 역사서) 안에 유배를 신학적으로 이해하는 흐름이 있다고 지적한다.²³ 유배는 단순히 제국의 정책으로 발생한 역사적 사건이 아니라, 불순종하는 백성에 대한 야웨의 신적 심판으로 제시된다. 이는 정치적 종주권의 은유로 하나님과 그의 백성 간의 관계를 설정하는 방법이다.

신명기적 개념에 따르면 ‘땅’의 주권은 야웨에게 있다. 그의 백성은 야웨의 허락 하에 그 땅에 거주할 권리를 획득한다. 야웨는 그들에게 땅을 소유로 주셨으나(신 1:8), 이것은 조건부 선물이다. 야웨에게 순종하는 백성에게는 오래 거주할 수 있는 축복(신 11:8-9)이 주어지지만, 불

21 Dalit Rom-Shiloni, “Deuteronomic Concepts of Exile Interpreted in Jeremiah and Ezekiel”, in *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. Chaim Cohen et al. (Winona Lake: Eisenbrauns, 2008), 102.

22 Rom-Shiloni, *윗글* (2013), xiv.

23 Rom-Shiloni, *윗글* (2008), 103. 유배를 징벌로 이해하는 신명기적 본문은 예를 들어 신명기 4장 25-28절, 28장 36절, 64절, 열왕기하 17장 18-23절, 24장 20절 등이 있다.

순종하여 야웨와 맺은 언약을 훼손하는 자들에게는 재앙과 유배가 따를 것이다(신 11:16-17).²⁴ 장석정은 이스라엘 역사에서 ‘하나님의 땅’이라는 개념이 핵심 주제였다고 본다.²⁵ 신명기에서 축복은 야웨가 주신 약속의 땅과 연관되어 있다(신 15:4; 23:20; 28:8; 30:16). 땅은 야웨와 이스라엘을 연결시켜주는 매개체였고, 그 땅에서 살아간다는 의미는 야웨의 선택된 백성으로 살아간다는 뜻이다. 그러나 만약 그 땅에서 더 이상 살 수 없게 된다면, 이는 곧 야웨와의 관계 단절을 의미했다.²⁶ 이런 땅의 개념의 확장에서 ‘유배’는 곧 야웨의 징벌이 된다. 신명기 4장 25-28절에서 이런 전통적 개념을 발견할 수 있다. 이스라엘 백성은 약속의 땅에서 살아가다 부패하여 우상을 섬기고 야웨 앞에서 악을 행함으로써 야웨의 분노를 초래한다(25절). 이에 야웨는 그들을 약속의 땅에서 진멸해 이스라엘을 여러 민족 중에 흩어 쫓아보낼 것이고, 남은 수가 많지 않을 거라 말한다(26-27절). 이스라엘 왕과 백성들은 모르는 나라로 끌려가서 목석 우상을 섬기게 될 것이다(28절; 신 25:36, 64도 참고).

롬-셀로니는 신명기에 유배에 대한 관점이 네 가지의 양상으로 드러난다고 본다. 첫 번째는 땅 안에서 겪는 총체적 재앙, 두 번째는 추방과 흩어짐, 세 번째는 유배지에서의 지속적인 생존, 마지막으로 회복이다.²⁷ ‘땅 안에서 겪는 총체적 재앙’의 관점은 징벌의 결과로 유배를 언급하지 않고, 가나안 땅 밖에서의 지속적인 존재 가능성을 부정한다.²⁸

24 Rom-Shiloni, 윗글 (2008), 103.

25 장석정, “‘땅의 개념’과 포로사건”, 『구약논단』 9집 (2000년 10월), 235-258.

26 장석정, 윗글, 244-45; Blenkinsopp, 윗글, 130; Block, 윗글, 347. 이는 이스라엘 만의 독특한 개념이 아니라 고대 근동의 보편적 관념이었다. 고대의 신은 땅(지역)과 연결된 신이다. 곧 야웨는 이스라엘 땅의 신이며 야웨와의 관계는 땅을 주고 거주하게 함으로 성립되고, 땅에서 쫓겨나는 것은 야웨와의 관계 단절을 의미한다. 이것은 고대 근동의 보편적 관념이자, 이스라엘 역사에서도 오랫동안 받아들여진 개념이다.

27 Rom-Shiloni, 윗글 (2008), 105

28 윗글. 롬-셀로니는 땅의 상실에 대한 주요 구절로 신명기 6장 10-15절, 8장 19-20절,

여기서 핵심이 되는 단어는 אָבָד(아바드/멸망하다)이며, 전쟁, 기근, 전염병 등 다양한 양상으로 땅 안에서 대규모의 집단적 죽음을 암시한다. ‘추방과 흩어짐’의 관점을 보이는 부분도 있다.²⁹ 이 유배의 방향에 대해서는 불분명하지만 כָּל הָעַמִּים בְּנֵי־אֶרֶץ(콜 하야밈 바고임/이방 나라들에 있는 모든 민족들)이라는 표현의 반복적 사용을 통해 가나안 땅이 아닌 불특정한 다수의 이방인의 땅으로 흩어지는 모습을 묘사한다. 이렇게 추방된 이스라엘은 유배지에서도 지속적으로 생존할 가능성이 열려 있다. 유배지에서 이스라엘은 나무와 돌로 만든 다른 신을 숭배하게 되거나, 수치, 조롱, 괴로움, 두려움으로 고통받게 될 것이다. 땅에서 분리된(추방된) 이스라엘은 더 이상 야웨의 백성이라는 지위를 누릴 수 없으며, 끌려간 그 땅의 신을 섬기는 것이 당연하다. 그러므로 신명기에서 유배는 항상 부정적 의미를 가지며, 긍정적으로 해석할 여지가 없다. 이렇듯 땅에서의 심판과 유배에 대한 세 가지 관점은 다음과 같은 신학적 의미를 도출한다.³⁰ 첫째, 유배는 곧 야웨의 언약을 어긴 백성에게 내리는 가장 심각한 벌로, 야웨와의 관계가 완전히 단절됨을 뜻한다. 이는 유배에서의 귀환이나 종교적-국가적 지속성을 기대할 수 없는 것이다. 둘째, 땅에서의 단절은 개인에 대한 적용이 아니라, 모든 이스라엘 백성이라는 집단적 의미의 적용이다. 그러므로 땅을 뺏긴 채 그 땅에 남아 있을 수 없다. 가나안 땅에서 살아남은 자는 없으며, 유배지(외국)에서 소수로 살아남더라도 그 땅에서 야웨를 섬길 수 없기에 종교적으로 완전히 단절된다.

11절 13-17절, 28장 20-26절, 30장 15-20절을 제시하고, 유배와 땅 밖에서의 생존을 부정하는 관점은 신명기 4장 26절, 6장 15절 8장 19-20절, 11장 17절, 28장 20-26절 및 47-57절, 30장 18절에서 드러난다고 주장한다.

29 윗글, 106-107. 신명기 4장 27-28절, 28장 36-37절 및 63-64절, 29장 21-27절, 30장 1-10절.

30 Rom-Shiloni, 윗글 (2008), 107-108. 장석정, 윗글, 251-52.

마지막 네 번째 관점 ‘회복’에 대한 신명기의 이해는 단 두 곳에서만 발견할 수 있다.³¹ 신명기 4장 29-31절에서는 야웨와의 관계가 새롭게 되고 야웨 앞으로 돌아오는 회복의 모습을 그린다. 그러나 여기서도 ‘땅으로의 회복’은 보여주지 않는다. 반면 신명기 30장 1-10절에는 땅으로의 귀환과 재정착, 순종을 보장하는 마음의 변화, 야웨의 약속에 따른 축복과 농업적 축복 등을 보여준다. 심판과 유배에 대한 관심에 비해 회복을 향한 신명기의 관심은 크지 않다. 이는 고대 근동의 전통적 심판이 완전한 멸망과 유배로 종결되는 것과 연관성이 있어 보인다. 전통적인 관점에서 회복은 아주 소소한 희망이었을 뿐 큰 기대의 영역은 아니었을 것이다.

2) 신명기적 전통에 대한 도전과 ‘남은 자’ 개념의 등장

기원전 597년 여호야긴의 유배는 이런 전통적인 땅-심판-유배 이해에 큰 도전이었다. 신명기적 땅-심판-유배에는 집단적이고 총체적인 멸망만 있을 뿐 ‘부분적 추방 및 심판’에 대한 이해가 전혀 없었기 때문이다. 여기서 두 공동체, 유다 땅에 남아 있는 예루살렘 공동체와 여호야긴과 함께 끌려간 바빌로니아의 예루살렘 공동체의 이해가 분리되기 시작했다. 부분적인 유배를 이해하기 위해서 각자의 공동체는 597년의 사건을 자신의 입장에서 재해석해야 했다. 이를 가르는 중요한 관점은 신명기 4장 27절을 어떻게 읽느냐에 달려 있다. “야웨가 너희를 민족들 중에 흠으실 것이다. 그리고 야웨께서 너희를 쫓아보내실 그 곳, 곧 그 이방 민족 중에 너희는 적은 수만 남을 것이다.”³² 이 살아남은 소수는 어디에 있는가? 모두가 쫓겨나 땅 밖에 있는 이방 땅 가운데 있는

31 Rom-Shiloni, 윗글 (2008), 107.

32 특정 번역판에 대한 언급이 없을 경우, 모든 구절의 인용은 필자의 번역이다.

가? 아니면 모두가 쫓겨난 땅에서 소수만 남아 그 땅을 지키고 있는가? 앞서 롬-쉴로니는 이 구절이 유배지에서의 남은 자를 명시한다고 주장했다. 그러나 이 구절에서 이어지는 신명기 4장 29-31절의 회복은 야웨와의 완전한 단절이 아니라 돌이킬 기회를 보여준다. 이는 전통적 유배 개념에서는 불가능한 이해다. 신명기 전통에서 백성은 땅을 떠나며 완전히 야웨와 단절되었고, 야웨에게 다시 돌아가는 것은 불가능했다. 그러나 이 소수의 남은 자는 야웨와 완전히 단절되지 않고, 잠시간의 환난 후 돌아올 기회를 얻는다. 그들이 만약 땅에서 떠난 상태라면 이런 해석이 어려웠을 것이다. 이 개념은 597년의 부분적 유배를 목도한 두 공동체에게 각자의 실마리가 될 수 있었다.

두 공동체 간의 분명한 입장 차이를 예레미야와 에스겔의 비교를 통해 발견할 수 있다. 야벳(Sara Japhet)은 포로기 이후 시대의 남은 자를 모두 포용적 관점을 가진 고정적인 의미로 해석한다(남은 자는 에스라 9-10장에서만 배타적으로 등장한다). 그녀는 남은 자가 모두 유다 땅의 백성들을 지칭하는 것으로 여기고 유배 공동체에게 배타적으로 이 이름을 부여할 수 없다고 본다.³³ 예레미야서 역시 이와 비슷한 개념을 유지한다. 예레미야 40장에서는 기원전 586년 예루살렘의 최종 멸망 후에도 남아 있는 백성들을 그린다. 그들은 그다랴와 함께 미스비에서 삶을 이어갔고 예레미야도 그들 중에 있었다. 40장 6절에서 그들을 **יְהוּדָיִם**(하니

33 Sara Japhet, *From the Rivers of Babylon to the Highlands of Judah: Collected Studies on the Restoration Period* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 435-436, 447-448. 야벳은 예레미야서와 학개서의 용례를 근거로 이렇게 판단했다. 예레미야와 학개서에는 유배민들의 귀환을 암시하는 내용이 없기 때문이다(렘 24장은 예외이며, 후대 편집이다). 스가라에서는 유배민들을 구원에 대상에 포함시키지만 신탁의 청중이 유다 땅에 남은 자들이기 때문에 그 범주의 변화가 있는 것은 아니다. 즉 야벳에게 남은 자는 파괴를 견뎌낸 땅의 거주자들이며, 그들이 처음부터 땅에 남은 자였는지, 아니면 유배 후에 돌아온 귀환자인지는 중요하지 않다. 그래서 야벳은 남은 자 개념이 궁극적으로 본토와 디아스포라 모두를 포괄하지만 분명한 '땅 지향성'을 가지고 있다고 주장한다. 이는 하토리가 주장한 전통적 남은 자 개념과 같다.

쉬아림/남은 자들)이라고 부른다. 예레미야는 ‘남은 자들’을 공동체의 유일한 계승자로 인정한다. 롬-셀로니는 예레미야서가 유다의 남은 자들에게 분명한 관심을 보이고 있으며 이런 양상을 세 가지로 분석할 수 있다고 본다.³⁴ 첫째로 유다 왕가를 향한 예언(렘 22:1-23:6)으로 왕가의 유배를 죽음보다 더 나쁜 운명으로 묘사한다. 둘째로 시드기야를 향해 바빌로니아의 통치를 받아들이라는 경고(렘 27:10-15, 37-38)로 여기에는 땅에 대한 우선성이 내포되어 있다. 예레미야의 땅-유배 이해는 신명기의 것과 다르지 않으며 유배와 멸망을 피하기 위해서 바빌로니아에 대한 반항을 당장 멈추어야 한다는 메시지가 들어있다. 즉 땅에서 살아남기 위해서 바빌로니아에 순종하여야 하고, 바빌로니아 왕은 야웨의 봉신으로 그려진다(렘 27:6-8). 셋째로 기원전 586년 예루살렘의 파괴 이후 유다에 남은 자들에게 던지는 메시지(렘 42:9-17)로 계속해서 “유다 땅에 머물라”라고 경고하며 이집트로 도망가고자 하는 계획을 경계한다. 이런 관점에서 예레미야는 땅의 상실을 곧 국가의 상실이자 가장 큰 심판으로 이해하여, 땅의 상실을 막기 위해 바빌로니아에 순종할 것, 그리고 그 땅을 떠나지 말 것을 유다의 남은 자들에게 반복적으로 선포한다. 이미 유배된 사람들은 땅을 상실하여 야웨와 단절되었으므로 회복의 대상이 아니고, 자격을 상실한 사람들일 뿐이다(렘 9:11-15; 22:24-30).³⁵

34 Rom-Shiloni, 윗글 (2013), 86, 200. 롬-셀로니는 예레미야서가 에스겔서와 분명히 대비되는 관점에서 남은 자 사상을 그려나간다고 본다. 남은 자 개념은 배타적 이데올로기 구축에 중요한 의미를 가지며, 일반적으로 공동체의 계승자로 특별한 지위를 누리는 긍정적 의미를 내포한다고 이해했다. 물론 예레미야서의 일부는 포로기 이후의 편집으로 유배자들에게 배타적인 남은 자 사상을 드러내기도 한다(렘 24장 좋은 무화과 나쁜 무화과 비유). 그러나 이런 편집층은 후대로 보아야 하고 예레미야서의 원래 층은 에스겔과 동시대성을 가지며 유다 공동체 편향적 시각을 보여준다. 더 자세한 분석은 Rom-Shiloni, 윗글, 198-252쪽을 참고하라.

35 윗글, 214-216. 예레미야는 유배를 재앙으로 여기는 신명기적 이해를 계승하며 유배민들이 외국 땅에서 도살당할 운명이라고 여기고 그들의 귀환 가능성은 전혀 없다고 본다.

이렇듯 예레미야는 신명기적 전통을 계승하면서도 이를 부분적 유배 관점에서 재해석하여 ‘유다 땅에 남은 자’를 위한 신학을 만들어 냈다. 예레미야에 언급되는 회복의 희망은 모든 이스라엘을 위한 것이 아니라 ‘유다의 남은 자’만을 위한 배타적 성격이었다. 그리고 이 메시지는 유배민들을 위한 예언자로 활동한 에스겔의 지향과는 확연히 다르다. 에스겔이 ‘남은 자’ 개념을 어떻게 예레미야와 상반되게 사용하는지에 대하여는 다음 장에서 상세히 다루며, 우선은 이러한 ‘남은 자’ 사상에서 파생된 또 다른 주요 개념인 ‘빈 땅 신화(Myth of the Empty Land)’를 살펴본다.

3) 남은 자 사상의 전환: 유배 공동체 중심의 빈 땅 신화의 발전

‘빈 땅 신화’라는 용어는 1992년 캐롤(Robert P. Carroll)의 논문에서 처음 사용되었다.³⁶ 캐롤은 역대하 36장, 레위기 26장 24-39절, 열왕기하 24장 14절, 25장 12절, 예레미야 52장 15절 등을 바탕으로 바빌로니아에 의한 멸망 이후 이스라엘 땅이 생존자 없이 완전히 비워지고 70년 황폐화된 상태로 남아 있었고 이런 상태를 땅의 안식년으로 해석하는 성서의 모티프들을 연구했다.³⁷ 이 개념의 주요 신화적 요소는 오염된 땅, 유배, 정화, 회복이다. 먼저 레위기 26장을 살펴보면 이스라엘의 불순종 때문에 주어지는 형벌은 크게 두 가지다. 첫 번째는 약속의 땅이 황폐해지는 것이며(32절) 두 번째는 이스라엘 백성이 여러 민족 가운데

36 Robert P. Carroll, “The Myth of the Empty Land,” *Semeia* 59 (1992), 79-93. 캐롤이 주장하는 빈 땅 신화는 유배자들의 관점에서 유다 본토를 바라보는 시각이고 유배자 중심으로 신화화된 개념이다. 유배기 초기에는 에스겔의 남은 자 사상과 더불어 유배자들의 정체성을 형성하는데 큰 영향을 끼쳤을 것이며, 포로기 후기에는 에스라-느헤미야 공동체에 의해 새롭게 해석되어 유배-귀환 공동체의 정체성 배경이 되는 ‘더러운 땅’ 개념으로 변화한다.

37 Carroll, 앞글, 79.

데 흠어지고 원수의 땅에서 살게 되는 것이다(33-34절). 여기서도 신명과 같이 유배를 야웨와의 언약을 어긴 심판의 댓가로 이해하고 있다. 그러나 레위기의 차별점은 황폐해진 땅이 ‘안식’을 취한다는 개념에 있다(34-35절). 여기에는 황폐해진 땅에는 아무도 살지 못하여 거주민이 있을 때는 쉬지 못했던 땅이 쉬면서 회복한다는 사상이 내재되어 있다. 이런 땅의 쉬이 필요한 이유는 레위기 18장 24-30절 및 20장 22절에서 찾을 수 있다. ‘땅’은 가증한 일을 행했던 이미 쫓겨난 가나안 족속들로 인해 더러워져 있는 상태이기 때문이며(레 18:24-25), 이들이 쫓겨난 이유는 가증한 악으로 인해 ‘땅이 스스로’ 그 주민들을 토해 냈기 때문이다(레 18:25; 27-28). 그 결과 유다 지역은 사람도 짐승도 없는 완전한 공백 상태가 되었다(렐 36:29). 이제 땅은 70년간 안식년을 보내며 땅에 남은 죄들을 갚아야 부정이 정화되고(대하 36:20-21), 그 후에야 사람들이 다시 돌아와서 살 수 있을 만큼 회복된다.

‘빈 땅’에 대한 성서의 진술을 ‘신화’로 취급하는 이유는 실제 그 땅이 비워진 적이 없으며, 이런 사상은 명백한 신학적 구성물이기 때문이다.³⁸ 글리스만은 에델만(Diana Edelman)을 인용해 이런 ‘빈 땅’ 모티프가 골라 공동체의 독특한 이념적 표현이 아니라 고대 근동 조약에서 흔히 사용되던 개념이었다고 주장한다.³⁹ 빈 땅 신화는 신명기적 땅 이해

38 Hans M. Barstad, “After the ‘Myth of the Empty Land’: Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah,” in Oded Lipschits and Joseph Blenkinsopp (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003). 바스타드(Hans M. Barstad)는 고고학적 연구를 통해 기원전 586년의 멸망 이후 유다 전체 인구가 포로로 끌려가지 않았고 대부분은 유다 지역에 남아 있었다고 논증했다. 그러므로 유다 땅이 완전히 비었다는 개념은 역사적 사실이 아닌 특정 부류가 공유하는 신화적 사상으로 받아들여야 한다.

39 Glissmann, 윗글, 98-99. 글리스만이 인용한 에델만의 글은 Diana Edelman, “The ‘Empty Land’ as a Motif in City Laments”, in George J. Brooke and Thomas Römer (eds.), *Ancient and Modern Scriptural Historiography: l’ historiographie biblique, ancienne et moderne* (BETL 207; Leuven: Leuven University, 2007), 144-147.

를 벗어나 유배를 긍정적으로 해석하게 만드는 장치가 된다. 빈 땅 신화 자체를 유배 공동체가 창조한 것은 아니지만, 그들의 삶의 상황을 긍정화할 수 있는 좋은 근거가 되기에 유배 공동체는 이 사상을 적극적으로 수용했을 것이다. 빈 땅 신화는 결국 유배자들이 형벌로 인해 바빌로니아로 끌려간 게 아니라 땅의 안식을 위해 잠시 피한 것으로 유배 사실을 새롭게 의미화하고 70년이라는 기간이 채워지면 정결해진 유배 공동체가 다시 그 땅으로 귀환하는 회복이 일어날 것을 소망하게 만들었다.

4. 에스겔서 ‘남은 자’ 사상의 정체성 전략: 분열와 전복

에스겔이 ‘남은 자’를 자신의 신학에 맞추어 이데올로기화 하는 방법은 신탁의 문학 구조를 활용해 표면적 청중과 내재적 청중의 대립을 드러내고, 이 청중의 분리를 통해 본토와 유배지의 관계를 재정립하는 것이었다. 롬-셀로니는 여호야긴 유배 공동체와 예루살렘 공동체 간의 이념적 대립이 명시적으로 드러나는 본문으로 에스겔 11장 14-21절과 33장 23-29절을 제시한다.⁴⁰ 에스겔의 ‘남은 자’ 사상은 전통 사상의 전복으로 형성된다. 앞서 다루었듯이 본래 ‘포로됨’은 하나님과의 단절을 의미하며 땅의 상속자가 될 수 없다는 전통 관념이 있었다. 이를 유다의 남은 자들이 주장하지만, 에스겔은 이런 전통적 남은 자들의 주장을 본문의 구조를 통해 뒤집고 유배 공동체의 위치적 우위를 가져온다. 에

40 Rom-Shiloni, 윗글 (2013), 141-144. 롬-셀로니는 유배 및 비-유배 공동체 간의 내부 논쟁을 9개의 논쟁 연설(disputation speeches)을 통해 살펴보았고 에스겔이 유배 공동체를 옹호하는 관점으로 이 논쟁 연설을 서술했다고 결론 짓는다. 그녀는 에스겔 11:1-13; 11:14-21; 12:21-25; 18:1-20; 33:23-29를 예루살렘 주민의 주장을 반박하는 연설로 구분했고, 에스겔 12:23-28; 20:1-38; 33:13-20; 37:1-14를 유배민들의 목소리를 반영하는 당혹감과 절망의 표현으로 분류했다. 앞의 그룹은 심판 예언으로 전개되며, 뒷 그룹은 위로의 신탁으로 연결된다.

스겔은 유배자의 관점에서 유다에 남은 자들을 타자화하며, ‘남은 자’의 개념을 골라의 것으로 전복시킨다. 에스겔 11장 14-21절은 예루살렘 멸망 이전을 배경으로 하고, 33장 23-29절은 예루살렘 성의 함락 이후 몇 달이 지난 시점을 배경으로 하지만 두 본문은 비슷한 구조를 띤다.⁴¹

- A. 예루살렘의 남은 자의 목소리: 땅의 소유권과 유배 공동체의 분리 (11:15; 33:23-24)
- B. 에스겔의 전략적 대응: 야웨의 목소리를 통한 반박과 새로운 남은 자 (11:16-20; 33:25-26)
- C. 집단 위치의 전복: 멸망의 대상 ‘예루살렘의 남은 자’ (11:21; 33:27-29)

1) 예루살렘의 남은 자의 목소리: 땅의 소유권과 유배 공동체의 분리(11:15; 33:23-24)

A단락(11:15; 33:23-24)은 남은 자의 목소리를 먼저 인용하여 두 집단이 갈등을 빚고 있는 상황을 설명한다. 유배 공동체에게 예루살렘 주민들은 “너희는 야웨에게서 멀리 떠나라, 이 땅은 우리에게 소유로 주어졌다(겔 11:15).”라고 외친다. 여기에는 두 가지 개념이 반영되어 있다. 첫 번째는 땅을 떠나는 것은 곧 야웨를 떠나는 것과 같은 의미이며, 두 번째는 땅의 소유권이 강제 이주된 사람이 아닌 예루살렘의 남은 자에게만 있다는 점이다. 롬-셀로니는“이 땅은 우리에게 소유로 주어졌다”는 선언이 예루살렘의 남은 자들이 유배자들과 다르게 땅을 소유할 독점적 권리를 주장한다고 지적한다.⁴² 첫 유배민들에게 있어서 이것은

41 롬-셀로니는 이 본문들을 내집단-외집단의 역학 관계로 읽으며 두 개의 단락으로 나누었고, 에스겔의 정체성 분리 전략을 강조하였다. 그러나 필자는 에스겔의 남은 자 사상을 활용한 전략의 핵심이 분리를 넘어서 정체성의 전복에 있다고 주장한다. 이에 정체성의 전복을 더 잘 드러낼 수 있도록 구조를 롬-셀로니와 다르게 분석했다.

42 윗글, 146.

빠아픈 분리의 신호탄이다. 이 목소리가 실제 유대인들의 것인지는 알 수 없다.⁴³ 그러나 사실 여부가 이 신탁에서 중요한 점은 아니다. 이 목소리가 하려는 일은 본토의 예루살렘 공동체와 유배 공동체의 분리에 있기 때문이다. 앞서 다루었던 초기 유배민들은 아직 유다 본토와 정체성의 분리가 되지 않은 상황이었다. 그들은 정신적으로 본토인들과 자신들을 동일시 하고 있었으나, 에스겔은 유다에 남은 자들의 목소리를 이용하여 이 정체성의 분리를 촉구한다. 예루살렘 주민은 형제와 친척 관계에 있는 유배민들에게도 본토의 경제적 박탈과 야웨 신앙의 자격 박탈을 외치며 유배 공동체를 더는 한 그룹으로 인정하지 않는다. 이와 비슷하게 에스겔 33장 24절에서는 예루살렘 공동체의 목소리가 “아브라함은 한 사람으로 이 땅을 소유했고 우리는 많으니 이 땅은 우리에게 소유로 주어졌다.”라고 들린다. 아브라함을 인용하는 건 아브라함의 실제 땅 소유와 연속성을 가지려는 의도로 창세기 15장 7절을 상기한다. 예루살렘 파괴 후 하나님과 아브라함의 언약은 그 땅에 남은 직계 후손에게 이어졌고, 예루살렘에 남은 자들이 이 언약의 소유자로 계속 그 땅에 거주하기 위해 남겨졌다는 개념을 투영한다.⁴⁴ 이는 신명기의 전통적 땅-유배 관념을 그대로 드러내고 있으며 아직 이런 전통의 영향을 받고 있는 첫 유배민들에게는 존재론적 공격으로 다가왔을 것이다.

A단락의 두 본문 모두 “이 땅은 (우리에게) 소유로 주어졌다(נָתַתָּה לָנוּ אֶתְהָאָרֶץ לְמוֹרָשָׁה)”고 진술한다. 이 표현은 출애굽기 6장 8절의 “내가 이것(땅)을 너희에게 소유로 주었다(נָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרָשָׁה)”와 연결성을 가진다. 본토의 예루살렘 공동체는 선조들로부터 주어진 땅에 대한 신성한 계약의 소유자를 자처하고 이 소유권에서 유배 공동체를 배제하

43 Block, 윗글, 348. 블록은 이 서문이 야웨의 목소리로 계시되었지만, 실제 동포들의 의사 소통 과정에서 나온 이야기일 것으로 추정한다.

44 Rom-Shiloni, 윗글 (2013), 148.

는 것이다. 다만 이 두 본문에서 흥미로운 점은 예루살렘 멸망 전후에 따라 예루살렘 공동체를 부르는 유배 공동체의 관점에 변화가 보인다는 점이다. 유배 초장기를 반영하는 11장 15절에서는 두 공동체의 관계가 형제와 친척으로 그려졌지만, 예루살렘 멸망 이후 33장 24절에서 유배 공동체는 그들을 ‘황폐한 땅에 거주하는 자들’로 부르고 있다. 11장에서는 분리되지 않았던 정체성이 33장에서는 어느 정도 분리된 모습을 보여 준다. 그리고 33장에서는 이미 ‘빈 땅 신화’의 발달과 적용이 일어나고 있음을 드러낸다.

2) 에스겔의 전략: 야웨의 목소리를 통한 반박과 새로운 남은 자

(11:16-20; 33:25-26)

B단락(11:16-20; 33:25-26)은 예루살렘 공동체를 향한 유배 공동체의 반박으로 구성된다. 에스겔은 11장 15절에서 “야웨에게서 멀리 떠나라(הָרְחֵק מֵעַל יְהוָה)”는 구문을 16절에서 “내가(야웨) 그들을 멀리 옮겼다(כִּי הִרְחַקְתִּים מִנּוּמִים)”로 대응하고, “이 땅은 (우리에게) 소유로 주어졌다”는 진술은 17절로 대응한다. “많은 민족 중에서 내가 너희를 모을 것이다, 너희가 흩어진 많은 나라 중에서 내가 너희를 모을 것이다. 거기서 내가 너희에게 이스라엘 땅을 줄 것이다.”

예루살렘 공동체의 “떠나라”는 목소리는 “옮겼다”는 야웨의 반박으로 상쇄되고, “땅이 주어졌다”라는 주장은 “너희에게 땅을 줄 것이다”라고 하는 야웨의 약속으로 상쇄된다. 이에 더하여 11장 16-17절에서 “그들이 도달한 나라들에서 내가 그들에게 작은 성소가 되리라”라는 11장 22-25절에서 야웨의 영광이 예루살렘 성전을 떠나 동쪽으로 이동한 것과 연결되어 더는 야웨의 영광이 예루살렘에 있지 않음을 드러낸다. 에스겔은 1장 및 10장의 환상 신탁에서 이미 야웨의 영광이 예루살렘에 묶인 것이 아니라 이동성을 가지고 있으며, 그 영광이 유배지가

www.kci.go.kr

지도 올 수 있다는 가능성을 제시했다.⁴⁵ 이런 에스겔의 대응은 유배 공동체가 비록 땅에서 쫓겨났으나 야웨와 관계가 단절되지 않았다고 주장한다.⁴⁶ 에스겔은 11장 16-17절을 통해 유배가 야웨로부터 비롯된 것임을 밝히며 유배의 신적 주도권을 강조한다. 이어지는 11장 18-20절에서 야웨의 주도로 이루어진 유배는 결과적으로 징벌이 아니라 회복을 위한 것으로 묘사된다. 유배자들은 최종적으로 땅에 돌아와 가증한 것들을 청소할 임무를 가지는데, 이 때 두 공동체 간의 위치 전복이 일어난다. 야웨가 인정하는 정당성이 유배 공동체에게 부여되고 가증한 일을 철폐할 임무도 주어졌다면, 그 반대편에서 가증한 일을 행하고 유배 공동체가 돌아오면 땅에서 제거될 대상은 바로 ‘그 땅에 남아 있는 자’들이다.⁴⁷ 에스겔은 이 단락에서 전략적으로 하나님과 그 백성 사이의 관계를 재정 의하고 유배자 공동체의 신성한 정당화에 중점을 둔다.⁴⁸ 이 신성한 정당화는 유배 공동체가 유다에 남은 자들보다 우위에 있음을 말할 뿐만 아니라 11장 20절의 “그들은 내 백성이 되고, 나는 그들의 하나님이 되리라”는 목소리를 통해 언약의 주인공이 된다.

정리하자면 유배자들과 하나님의 연결은 끊어지지 않았고(11:16), 야웨가 그들을 흠으셨으나 다시 모으실 것이며, 그들에게 이스라엘 땅을 주실 것을 약속하셨고(11:17), 그들이 땅으로 다시 돌아오면 그 땅의 가증한 모든 것을 없앨 임무를 주신다(11:18). 이 때 버려질 가증한 대

45 슈미트, 윗글, 215-216; 289-290. 슈미트는 우주적 야웨, 땅을 벗어날 수 있는 야웨에 대한 개념이 바빌로니아 유배기 때 생겨났다고 본다. 성전에 매어있지 않은 야웨에 대한 존재적 인식 변화는 바빌로니아에 의해 일어난 성전 파괴에 대한 응답이다. 근본적으로 야웨가 세상과 분리되어 있으며, 그의 처소는 성전에 매이지 않고 하늘 뿐만 아니라 모든 세상에 비-지역적으로 존재한다는 개념은 신명기 역사서의 것과 다르며 제사장적 관점으로 보인다.

46 Rom-Shiloni, 윗글 (2013), 150-151.

47 윗글, 151.

48 윗글, 153.

상은 ‘그 땅에 남은 사람들’이다. 이에 더하여 유배 공동체는 새로운 마 음과 새 영을 받아 회복이 이뤄지고(11:19), 야웨의 율례와 규례를 지키 므로 다시 야웨의 백성이 된다(11:20). 그러므로 유배 공동체가 살아가 는 유배 현실은 더이상 야웨와의 단절이 아니라, 회복을 위한 새 희망이 며, 신명기 4장 29-31절에서 말하는 회복의 ‘남은 자’는 유배 공동체의 정체성이 된다.

11장에 야웨의 목소리로 유배 공동체에게 새로운 정체성을 부여한 다면, 에스겔 33장 25-26절의 전략은 예루살렘 공동체를 향한 극단적 비난으로 이루어져 있다. 전통적 땅 이해에 따르면 예루살렘의 멸망은 그 땅에서 행해진 가증한 일과 우상 숭배 때문인데 예루살렘에서 살고 있는 그들이 그 멸망을 도래하게 만든 당사자들이다. 에스겔은 이 단락 에서 세 가지 죄(우상숭배, 살인, 성적인 죄)를 예루살렘의 남은 자들이 행 했다고 비난하며 수사적 질문을 던진다(26-25절). “예루살렘의 멸망이 너희의 가증한 행동 때문에 일어났는데 그래도 그 땅이 너희 소유라고 생각하는가(אִי־תִּחַיֶּהֱיֶה הָאָרֶץ?)” 이런 비난은 곧 앞서 예루살렘 공동체가 주장했던 아브라함의 후손으로서 자격이 없으며 그들이 땅의 소유권을 주장할 수 없다는 견해가 담겨 있다.⁴⁹ 그들은 이스라엘 땅이 황폐화된 책임을 져야 한다. 33장에는 유배 공동체의 위치나 자격에 대한 명시적 언급이 없다. 대신 전적으로 예루살렘의 남은 자들을 비난하고 깎아내 려 그들이 주장하는 땅 소유의 정당성을 무효화 시키려고 한다. 그들은 33장 27절을 통해 구원의 희망을 소유하지 못하고 결국 그 땅에서 죽어 갈 존재로 격하된다.

49 Dominik Markl, “The Efficacy of Moses’s Prophecies and the Scope of Deuteronomistic Historiography”, in Johannes Unsok Ro and Diana Edelman (eds.), *Collective Memory and Collective Identity: Deuteronomy and the Deuteronomistic History in Their Context* (BZAW 534; Berlin: de Gruyter, 2021), 128. 언약의 땅을 얻는 데는 자격과 조건이 필요하다.

3) 집단 위치의 전복: 멸망의 대상 ‘예루살렘의 남은 자’

(11:19-21; 33:27-29)

여기서 예루살렘의 남은 자들의 기존 정체성(A단락)은 전복되어 새롭게 정의된다. 그들은 멸망의 대상이다. 이 단락은 예루살렘의 남은 자들이 긍정적 정체성을 가질 자격이 없고 예루살렘 멸망의 책임을 지어야 하는 대상일 뿐이라고 주장한다. 에스겔 11장 21절에서는 예루살렘 공동체를 ‘혐오스러운 것’과 ‘가증한 것’에 ‘마음을 향하고 마음으로 따르는’자로 묘사하고 심판의 대상이 될 것이라 선언한다. 에스겔 33장 27-29절에서는 그들을 ‘황폐한 땅에 있는 자(אֲשֶׁר בְּהֶרְבֹּתַי)’로 지칭하는데 이는 24절의 ‘황폐한 땅에 거주하는 자(הַהֶרְבֹּתַי)’와 연결된다. 이제 예루살렘 공동체는 칼에 쓰러지고 들짐승에게 먹히고 전염병에 죽게 될 것이다(33:27). 여기서 명시하는 것은 예루살렘 공동체의 완전한 멸망이다. “이스라엘 산들이 황폐하여 지나갈 사람이 없으리라(33:28)”는 선언으로 신명기 8장 20절과 레위기 26장 27-39절의 사상을 그대로 인용한다. 황폐해 진 땅에는 어떤 사람도 살아남지 못하는 ‘빈 땅’이 될 것이며, 예루살렘의 남은 자들 역시 그 땅에서 사라질 것이다. 그렇다면 회복의 미래를 가진 진정한 ‘남은 자’는 이런 멸망을 피해 간 유배 공동체의 정체성으로 전복된다.

레위기 18장 30절 및 20장 22절 전통의 연속성 위에 유배 공동체가 스스로 가증한 것을 멀리한다면 회복의 기회는 유배 공동체에게 주어질 것이다. 에스겔은 기존 예루살렘의 남은 자들이 주장하는 정체성을 그들이 근거로 두는 전통을 통해 반박하고 그들의 죄악을 비난함으로써 그들의 정체성을 무효화 시킨다. 그리고 그 빈 자리는 신적 주권으로 유배길에 떠난 유배 공동체가 가지게 될 것이다. 이처럼 에스겔은 두 예루살렘 공동체의 위치를 전복시킴으로 유배 공동체의 우월성을 신탁을

통해 드러낸다.

5. 에스겔서 ‘남은 자’ 사상의 영향과 신탁의 역할에 대한 재조명

1) 유배 공동체 중심적 ‘남은 자’ 사상의 완성

에스겔은 예루살렘을 향해 끝없이 경고하지만 그 결론은 대부분 회복이 아니라 예루살렘의 멸망이다. 에스겔 16장의 창녀 예루살렘 비유를 통해 가나안의 기원(겔 16:3)을 가진 예루살렘을 정죄하고 이 도시를 이방 민족들과 동일시한다. 예루살렘은 가나안 땅에 가두어지고, 유배되지 않으며 오직 그 땅에서 죽음과 총체적 재앙을 당할 뿐이다.⁵⁰ 에스겔은 예루살렘을 향한 꾸준한 비난과 심판 신탁으로 유배 공동체가 그들과 빨리 관계를 끊을 것을 촉구하며, 신적 권위를 빌린 심판-유배 전통의 전복으로 유배를 야웨의 처벌이 아닌 보호로 이해하는 신학을 형성한다. 그의 분열 전략으로 예루살렘과 유배 공동체는 명확히 구분되는 정체성과 신학을 구축하게 되었으며, 이는 에스라-느헤미야의 유배-귀환 공동체가 주장하는 정체성의 근간이 된다.

롬-숄로니에 따르면 에스겔은 종합적으로 레위기 18장 24-30절에 근거하여 예루살렘 공동체에게 두 가지 반박 논증을 세운다.⁵¹ 첫째, 예루살렘의 남은 자와 가나안 민족들을 동일시하여 그들을 ‘타자’로 정의한다. 예루살렘의 남은 자들과 완전한 분리는 바빌로니아에 있는 여호야긴 유배 공동체가 그들과 어떤 친족 관계를 맺을 가능성을 거부한다. 유배민들이 아닌 사람들은 땅의 상속에서 제외되며, 추방되고 멸망

50 Rom-Shiloni, 윗글 (2013), 166-169.

51 윗글, 155-156.

한 가나안 땅의 민족들과 동등하게 여겨진다. 둘째, 에스겔은 여호야긴 유배자들과 빈 땅 사이의 수사적 대립을 시작하는데, 이 대립은 제2이사야, 학개, 스가랴에 의해 계속되고 더욱 발전될 것이다. 에스겔의 예언에서 유배와 빈 땅 두 개념이 처음으로 연결된다. 예언자는 예루살렘의 공동체를 다양한 종교적 죄악들(11:21; 33:25-26)로 비난하여 유배자들을 고향 땅에서 멀어지게 하고, 그 땅을 빈 땅으로 황폐하게 남겨둔다. 에스겔은 예루살렘의 남은 자들이 더 이상 자신들의 위치를 신적으로 정당화할 수 없으며, 도리어 '참 이스라엘'의 정당성은 유배 공동체에게 주어졌다는 사상을 남은 자의 위치 전복으로 완성한다.

에스겔의 신탁은 여호야긴 유배자들의 우월성과 독점성을 강하게 반영하며, 이러한 관점이 기원전 597년부터 시작되었음을 드러낸다. 에스겔은 여호야긴 유배자들의 옹호자로서, 이스라엘 땅 밖에서 유다 민족으로 연속성을 유지할 수 있는 유배 개념을 정립한다. 그는 신명기와 레위기 성결 법전의 땅과 유배 개념을 전복시켜 유배 공동체 중심적 '남은 자' 개념을 만들어 냈다. 에스겔 11장 14-21절에서 그는 유배 공동체에게 신적인 정당성을 부여하여 그들만이 하나님의 백성의 독점적인 남은 자로 여겨지게 했다. 에스겔의 이러한 분열 전략은 그룹들 간에 명확한 우월성과 열등성의 차이를 발생시켰고, 이는 곧 유배-귀환 공동체의 배타적 자기 정체성으로 자리 잡는다.

에스겔은 유배 공동체를 유일한 '남은 자'로 인식하고 있다. 에스겔 6장 8-9절은 '칼을 피해 이방인 중에 살아 남은 자(פְּלִיטֵי חָרֵב בְּגוֹיִם)'를 언급한다. 이들은 자신들의 죄악을 회개하여 돌아올 자들이다. 에스라(9:8, 13, 15)에서 자기 정체성을 '우리는 남아 피한 자들이었다(נְשֹׂאֵרֵינוּ פְּלִיטָה)'라고 사용한 것을 비추어 볼 때 전통적 남은 자 'נְשֹׂאֵר'와 에스겔의 유배 공동체 중심적 남은 자 'פְּלִיטָה'가 결합된 것으로 추측할 수 있다. 그리고 이런 표현은 기존의 '땅 중심' 정체성이 아니라 '경험 중심'

정체성으로의 변화를 내포한다.⁵²

2) 에스겔의 남은 자 사상의 영향: 유배-디아스포라 공동체의 배타성 및 포용성

롬-של로니는 에스겔을 바빌로니아 유배 이데올로기의 창안자로 부른다.⁵³ 에스겔의 남은 자 사상은 첫 유배 공동체를 향한 배타적 개념이었다. 블렌킨소프(Joseph Blenkinsopp)는 에스겔 40-48장이 페르시아 시대 유배-귀환 공동체의 배타성과 유사하다고 주장하기도 한다.⁵⁴ 그러나 이런 극단적 배타주의는 계속되지 않았다. 롬-של로니는 에스겔의 제자, 소위 '에스겔 학파'에 의해 사상적 변화가 일어났다고 본다. 에스겔에서 포용적 입장을 드러내는 일부 본문은 이런 후대의 편집이다.⁵⁵ 정체성의 가변적 성격은 에스겔의 남은 자 사상에도 적용되어야 한다. 글리스만은 초기 유배 공동체의 경향을 하나로 해석하는 데 주의하라고 당부한다.⁵⁶ 골라지는 정적인 집단이 아니기에 에스겔서에서 시작해

52 윗글, 84-86; Peter Bedford, "Diaspora: Homeland Relations in Ezra-Nehemiah", *VT* 52.2 (2002), 152. 바빌로니아 유배 공동체 정체성은 '유배 경험'에서 나온다. 이는 에스라-느헤미야의 부모 공동체가 가지고 있는 사상이었으며, 에스라-느헤미야는 이런 관점을 유지한 상태에서 이스라엘 땅에 다시 정착하려고 노력했고, 그 과정에서 유배 경험이 없는 모든 이(가까운 이웃마저)를 배제의 대상으로 삼았다. 즉 유배 경험이 없는 이스라엘은 참 이스라엘이라 주장할 수 없다.

53 Rom-Shiloni, 윗글 (2013), 266-268.

54 Blenkinsopp, 윗글, 125.

55 Rom-Shiloni, 윗글 (2013), 185-186. 롬-של로니가 제시한 편집층 본문은 에스겔 16장 59-63절로 예루살렘과 그 주민들과의 언약 관계의 회복 가능성을 드러내고, 겔 34-37장은 여호야긴 그룹과 그 이후에 바벨론으로 온 유배자들을 모두 아우르는 포용적인 태도를 보인다. Greenberg, *Ezekiel 27-37* (AB 22a; New York: Doubleday, 1997), 396. 반면 그린버그는 에스겔 학파의 존재를 인정하지 않으며 일부 수정의 흔적조차 예언자 자신에 의한 것으로 돌린다. Block, 윗글, 18-20. 블록 또한 학자들이 다양한 편집가설을 내세우지만 그에 동의하지 않고 에스겔이 대부분의 신탁을 직접 기록하였다고 본다. 후대의 편집자에 의한 추가는 에스겔 1장 2-3절과 같은 해설적 영역뿐이다.

56 Glissmann, 윗글, 3.

에스라-느헤미야까지 이르는 동안 정체성, 강조점, 신학의 변화가 나타나게 된다. 그는 에스라-느헤미야서에서 외부인들에 대한 배타적이고 경멸적인 태도가 에스겔서, 예레미야서, 제2이사야에서 보이는 포용적인 태도와 매우 다르다고 주장했다. 에스겔서를 포용적으로 읽는 입장은 롬-쉴로니의 결론과 다르지만, 그 역시 초기 유배 공동체의 자기 이해에서 중심적인 것은 골라 공동체가 예루살렘에 남은 자들 및 다른 모든 디아스포라 공동체보다 우월하며 야웨의 독점적 선택을 받았다는 의식이라는 점에 동의한다.⁵⁷ 이런 생각이 남은 자의 위치를 전복하여 재구성하고, 유배 과정을 재해석하도록 이끌었다.

필자는 에스겔의 남은 자 사상의 핵심적 전환은 전통적 땅-유배 개념의 전복을 통한 유배의 긍정화, 그리고 이를 통해 디아스포라로 머무는 상태에 대한 정당성을 확보한 점이라고 생각한다. 이런 핵심이 후대의 유배-귀환 공동체에게 미친 영향을 고찰하기에는 편집층에 대한 논의보다 스미스-크리스토퍼와 글리스만의 사회과학적 방법론을 사용한 연구를 적용하는 것이 더 적합하다고 본다.

먼저 스미스-크리스토퍼는 유배민의 서사와 에스겔의 신탁을 난민과 트라우마로 읽을 것을 제안했다.⁵⁸ 그는 유배 문학이 난민의 트라우마적 산물이며, 추방된 집단의 생존을 위한 네 가지 사회심리적 행동 패턴을 보인다고 주장한다.⁵⁹ 첫째로 전통적인 구조의 혁신과 새로운 리더십을 결합해 연속성과 유연성을 만드는 구조적 반응이다. 에스겔이 신탁기 전통을 혁신하고 그 중심을 유배적 관점으로 돌리면서 예루살렘 중심성이 골라의 경험 중심성으로 바뀌었다. 이것은 곧 골라가

57 윗글, 4.

58 Smith-Christopher, 윗글, 76.

59 Daniel L. Smith-Christopher, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile* (reprint.; Eugene, OR: Wipf and Stock, 2015), 202-203.

어떤 경험을 중요시하느냐에 따라 그 범주가 달라질 수 있는 가변성의 확대를 가져왔다. 또한 왕이 아닌 ‘בֵּית אֲבוֹת’ (베이트 아봇/선조들)’을 새로운 리더십으로 삼아 공동체의 신학과 권위의 바탕을 마련했으며⁶⁰ 이는 선조들의 이야기(창세기와 출애굽기 등)를 통해 연속성을 공동체에 부여하는 방법이 되었다. 둘째로 새로운 리더십의 부상이다. 새로운 리더는 집단 경계를 유지하지 하기 위해 이념적-문화적 전략을 세우거나 폭력적 저항을 촉구하기도 한다. 유배 공동체에게 새로운 리더는 폭력이 아닌 예언을 통해 이념적-문화적 변화를 일으킨 예언자들이다.⁶¹ 세 번째 패턴은 경계 의식(Boundary rituals)의 창조이다. 식민지 경험을 겪는 민족 연구에서는 이런 제의적 행동이 더 구체화되고 문서화되는 경향을 보여준다.⁶² 콕튼(R. Andrew Compton)은 에스겔의 상징 행동이 제사장 정체성이 의도된 의례적 요소로 이루어졌다고 설명한다.⁶³ 에스라-느헤미야의 혼합 결혼 서사에서 정결과 부정에 대한 경계 의식의 부상도 이런 면에서 이해될 수 있다. 마지막으로 영웅 이야기가 필요하다. 성서의 많은 영웅적 인물이 포로기 및 포로기 이후 시대를 배경으로 하고 있다(예를 들어 다니엘, 에스더, 에스라, 느헤미야 등). 영웅 모티프는 어디에나 존재하지만 포로기의 영웅들은 더 강한 타민족의 견제를 이겨 내고 왕의 호의를 얻는 신실하고 영리한 영웅의 모습으로 등장한다.⁶⁴ 에스겔 또한 이런 영웅적 모티프를 가지고 있다. 그는 사방에서 몰려오는 비난과 위협에도 아웨의 목소리에 전적으로 순종하며 예언의 임무를 해

60 윗글 (2015), 202.

61 윗글.

62 윗글, 203.

63 R. Andrew Compton, "The Sign-Acts of Ezekiel 3:22-5:17 Formative Rituals of Priestly Identity", *Mid-America Journal of Theology* 29 (2018), 47-80.

64 Smith-Christopher, 윗글 (2015), 203.

낸다. 예언자 에스겔이 지켜낸 자리는 유배 공동체가 살아갈 희망의 자리로 마무리되며, 그가 제시한 신학적 변혁은 포로기 이후 시대까지 영향을 끼치는 사상적 바탕이 되었다.

스미스-크리스토퍼의 이해는 유배 역사 전반에 예언서들이 끼친 영향을 구체화하게 도와준다. 이런 패턴을 참고하면 유배 디아스포라 각 세대와 공동체가 구조의 변혁과 연속성 부여, 유연적 적용으로 각자의 정체성 발전을 이루어 갔다고 볼 수 있다. 획일화된 전통의 유지가 아니라 변혁-연속-유연한 적용이 유배 디아스포라의 특징이라는 점은 글리스만의 연구를 통해서도 알 수 있다. 글리스만은 먼저 유배와 디아스포라를 명확히 구분한다.⁶⁵ 그는 ‘유배’라는 개념에는 반드시 강제적이고 비-자발적인 동기가 있어야 한다고 주장한다. 그리고 유배는 귀환이 명시적으로 금지된 상태이며, 강제된 추방과 감시의 상태를 의미한다. 그러나 디아스포라는 다르다. 디아스포라는 스스로 소수 공동체로 정의하며 다수 가운데서 소수자로 살아가며 상호작용하는 위치에 있다. 이들은 유배나 강제 이주화처럼 비-자발적으로 이동해 온 것이 아니고, 대부분 긍정적으로 그려진다.⁶⁶ 그는 성서학에서 ‘디아스포라’ 개념이 구체적인 정의를 가지고 사용되지 않고 있으며, 단일한 디아스포라를 지칭하고 그 구성원들이 모두 동일한 경험을 공유했던 것처럼 취급하는 오류를 범하고 있다고 말한다.⁶⁷ 글리스만의 관찰은 기원전 597년의 첫 유배 공동체의 정체성을 후대의 유배-디아스포라, 유배-귀환 공동체의 것으로 무분별하게 이해하려는 경향에 주의를 준다. 1세대는 분명 유배 경험을 통해 정체성을 형성했겠지만, 유배지에서 태어난 2세 3세대들은 실제 추방 경험과 고향을 떠난 상실의 고통을 경험하지 못했으

65 Glissmann, 윗글, 20-21.

66 윗글, 23.

67 윗글, 24.

며, 그들의 실질적 고향은 유배지였을 것이다. 그러나 그들 역시 소수 공동체로 조상들의 경험적 정체성의 연속성 위에 살아갔기에 현재 거주지와 조상들의 고향 모두에 이중관계 혹은 이중적 충성심을 가지고 있었다. 이런 이해는 에스겔에서 시작된 유배 공동체 중심의 신학과 사상이 다른 유배 문학에서 예루살렘을 향한 배타적인 모습이 아닌 포용적 모습으로 변화해 간 이유를 더 쉽게 설명해 준다. 그들의 경험은 첫 세대의 경험과 달랐으며 그들의 고향은 자신들과 대립 관계에 있던 예루살렘이 아니라 실제로 한 번도 보지 못한 상상 속의 고향, 신화적 시온이기 때문이다.⁶⁸ 이런 변화가 한 줄기로만 이어진 것이 아니라 다양한 지역의 유배 공동체 속에서 다양한 디아스포라적 흐름으로 서서히 변화해 갔을 것이다. 다만 주의할 것은 에스라-느헤미야와 같이 더욱 극단적 배타주의를 주장하는 흐름을 가져간 공동체도 있었다는 점이다.

이처럼 에스겔의 남은 자 사상은 유배 공동체에게 자신들의 삶과 현실을 긍정할 수 있는 뿌리 사상이 되었으며, 신명기적 땅을 벗어난 신학적 사고는 야웨를 우주적인 존재로 확장하고, 새로운 초지역적 공동체를 만들었다. 유배-디아스포라 또는 유배-귀환 공동체 모두 에스겔의 뿌리 사상에서 출발해 각 공동체의 자리에 따라 배타적 혹은 포용적 관점을 새롭게 적용하는 방식으로 성장했다.

3) 초연결 시대의 렌즈로 보는 에스겔 신탁과 남은 자 사상:

상징 행동의 수용

에스겔의 신탁은 환상과 선포, 그리고 상징 행동(sign-act)로 짜여진 독특한 양식을 보인다.⁶⁹ 이런 그의 신탁을 현대적 관점에서 정신병

68 윗글, 29-30.

69 에스겔서의 신탁은 발화자인 야웨, 중재자인 에스겔, 그리고 신탁의 청중 삼자의 소통 행위이며, 발화자의 의도, 중재자의 해석, 청중의 수용이라는 삼중 구조에서 해석할 수 있다.

이나 트라우마적 행동으로 읽으려는 시도도 있지만, 필자는 오히려 우리가 매일 살아가는 온라인 친화적 삶과 연결해서 이해해 볼 수 있다고 생각한다. 에스겔 신탁의 여러 요소가 온라인으로 정보를 접하고 받아들이는 우리 삶의 행위들과 유사한 점이 많기 때문이다. 그의 환상에서 주목할 점은 지리적으로 멀리 있는 예루살렘을 마치 목전에 있는 것처럼 바라본다는 점이다. 이를 니시넨(Martti Nissinen)은 에스겔서에 구축된 가상 현실과 같다고 표현한다.⁷⁰ 우리는 현재 초연결 시대를 살아가고 있다. ‘초연결(hyperconnectivity)’은 주체가 하드웨어와 정보통신 기술을 통해 가상 세계의 이용자가 되는 것으로 그 세계에 연결된 상태로 복수의 정체성을 가지게 된다.⁷¹ 에스겔의 환상은 이런 초연결적 가상 현실 세계에서 벌어지는 일로 해석할 수 있다. 하드웨어적 요소는 예언자의 상징 행동에 부여된다. 청중은 예언자의 신탁을 단순한 선포로 듣기만 할 뿐 아니라 예언적 행동으로 목도하기도 한다. 이런 상징적 행위가 매체가 되어 예언자의 가상 현실로 청중의 참여를 끌어낸다. 블록은 에스겔이 몸으로 자신이 선포하는 신탁을 담아내며 “매체가 곧 메시지다”라는 개념을 새롭게 정의했다고 평가한다.⁷² 김휘택은 초연결이 인간의 체험을 현실에서 가상 세계까지 확장시키며, 물리적 세계를 초월해 ‘실제 거기에’ 있는 듯한 근접성과 존재감을 가지게 한다고 말한다.⁷³

70 Martti Nissinen, “Ezekiel, Ethnicity, and Identity”, *Studia Orientalia Electronica* 11.2 (2023), 63.

71 김휘택, “포스트휴먼과 초연결, 지식과 신념의 차이와 연속성에 관한 연구”, 『문화와융합』 43권 11호 (2021년 11월), 2. 복수의 정체성이란 현실의 인간이 가상 세계에서는 아바타 혹은 닉네임 등을 통해 전혀 다른 정체성을 드러내는 상태를 말한다. 가상 세계에서는 하나의 정체성만 존재하는 것이 아니라 한 사람이 여러 아바타, 닉네임 등을 소유함으로써 복수의 정체성을 표현할 수 있으며, 이는 반드시 현실 세계의 정체성과 연결되어야 하는 것이 아니다.

72 Block, 윗글, 11.

73 김휘택, 윗글, 4-5. 가상 공간에서 연결로 ‘실제로 거기에’ 있는 듯한 느낌을 ‘사회적 존재감(social presence)’이라고 부른다.

곧 에스겔의 청중은 상징 행동과 환상 보도의 융합을 통해 본토의 예루살렘과 이런 초연결적 사회적 존재감으로 연결된다. 신탁의 가상 공간 안에서 예루살렘은 본토에 남겨진 고향이자 곧 청중 자신이다. 그러나 이런 존재감은 상호적이지 않고 일방적인 것이었다. 홍단비는 초연결 시대의 교류 방식을 ‘접속’과 ‘소통’으로 구분했는데, 양방향인 소통과 달리 접속은 일방적이다. 일방적인 접속에는 타자가 개입할 틈이 없으며, 초연결 사회의 접속에는 타자의 영역이 완전히 배제되어 있다고 말한다.⁷⁴ 에스겔의 신탁은 실제하는 예루살렘 공동체의 모습과 목소리가 아니라 선지자의 의도가 담긴 일종의 선별되고 해석된 정보이다. 이는 오늘날 플랫폼을 통한 접속에 의지하여 플랫폼에 의해 걸러진 편향된 정보를 수동적으로 접하는 우리의 모습과 유사하다.⁷⁵ 유배 공동체는 예언자라는 플랫폼에 의해 선별된 정보를 접속하는 방식으로 수용했다. 예언자가 보여 주는 두 예루살렘 공동체, 그리고 다시 예언자가 그려주는 회복의 상징으로 작용하는 상상 속 시온 역시 공동체의 능동적 적용이 아니라 예언자에 의한 수동적 수용인 것이다. 그렇기 때문에 에스겔의 기존 전통의 전복 전략은 더욱 효과가 있었으며 유배 공동체 중심적 남은 자는 더욱 구체화된 이미지로 이념화 될 수 있었다.

예언자가 구성한 환상 보도와 상징 행위는 예언의 발화자인 야웨, 청중인 유배 공동체, 중재자인 에스겔을 하나의 가상 현실로 초대한다. 그 자리에서 예루살렘에 대한 멸망이 야웨의 목소리를 통해 예언 선언으로 들려지고, 중재자이자 해석자로서 에스겔이 예언 선언을 시각화함으로써 사회적 존재감을 더해 현실적 위기로 부상시킨다. 여기서 청중

74 홍단비, “초연결시대, 연결의 딜레마와 주체의 (재)탄생: 윤이형의 소설을 중심으로”, 『어문론집』 83집 (2020년 9월), 348.

75 김휘택, 『읽글』, 4-11. 플랫폼의 편향성은 주체에게 영향을 끼치게 된다. 초연결 사회의 플랫폼은 결코 중립적이지 않다.

유배민들은 예언자가 구성한 가상 현실에 복수의 정체성을 가지고 서 있으며, 본토와 초연결적으로 연결되어 있다가 다시 완전한 분리를 경험한다. 청중은 이 공간에 능동적 참여자가 아닌 수동적 접속자로서 신탁을 수용하게 된다. 에스겔의 신탁은 유배 공동체의 정체성 형성에 가장 중요한 배경 담론을 담고 있다. 이런 담론의 전달은 신탁의 요소를 통해 초연결적 세계관과 사고로 이루어 진다. 에스겔서 신탁에서 보여지는 초연결적 사고는 이후 유배-디아스포라 공동체가 보여주는 정체성 전략 해석에 기여할 수 있다. 글리스만이 제시한 ‘상상의 고향’ 개념, 캐롤이 제시한 ‘빈 땅 신화’, 에스라-느헤미야 공동체가 주장한 ‘암메 하이라쫓’과 ‘골라’의 차이, ‘더러워진 땅 신화’ 등, 상상을 실제로 받아들이고 불명의 타자와 자신의 정체성 경계를 끊임 없이 새로 정립하는 과정이 유배 문학 안에 담겨 있다.

6. 결론

에스겔서에 과연 남은 자 사상이 있는가? 에스겔서에는 용어의 개념화 이전 뿌리 단계의 남은 자 사상이 있다. 이 남은 자 사상은 기존의 신명기적 땅-유배 전통을 전복시킴으로 유배자 공동체에게 적용되었다. 에스겔의 땅-유배 개념은 기존 유다 본토에 종속되어 있던 민족성, 종교성, 국가관 모두를 자유롭게 했고, 이스라엘 땅 밖에서도 야웨와 함께할 수 있으며 ‘이스라엘’로서의 정체성을 유지할 수 있게 되었다. 예후드에 남은 자와 가나안 민족 간의 유사성을 구하는 것은 페르시아 시대 동안 에스라-느헤미야가 예후드 사람들을 분리하기 위해 사용하는 문학적 전략이다. 이런 전략적 이해는 기원전 538년 이후 귀환 시대에서 시작된 것이 아니라 597년 바빌로니아 유배 시기부터 태동되어 발

전한 것이고, 에스겔은 이 특정 분리주의 이데올로기의 창시자라고도 할 수 있다. 유배 공동체는 에스겔 20장을 통해 제2의 출애굽 공동체가 되며, 유배지 곧 광야에서 회복되어 다시 이스라엘 땅으로 인도될 것이다. 이런 사상적 완성이 에스겔 11장 19-20절의 메아리로 36장 24-28절에서 이루어진다.

유배-귀환 공동체 정체성의 출발을 페르시아 시대가 아닌 바빌로니아 시대로 잡은 롬-셀로니의 통찰은 유배 문학 속 다양한 정체성 갈등을 이해할 수 있는 실마리를 제공했고 역사적 현실에 대한 직접적 반응이 아닌 유배 공동체의 사상적 대응으로 정체성이 발전해 나간 흐름을 규명했다. 또한 그린버그, 글린스만, 스미스-크리스토퍼의 방법론들은 에스겔 신탁을 평면적 그림에서 벗어나 다각도에서 조명할 수 있게 해주었다. 이런 방법론에 의거해 재구성한 유배-디아스포라 공동체의 사상적 흐름은 배타성과 포용성이 공존할 수 있었던 배경에 이해를 더해 준다. 마지막으로 필자는 초연결시대의 렌즈로 에스겔 신탁의 실제성과 매체성을 탐구하여, 신탁의 메시지가 청중에게 다가간 방식을 현대적 관점으로 고찰해 보았다.

참고문헌

- 김동혁, “에스겔서 회개 본문들의 의미와 기능: 에스겔 3장 16b-21절; 14장 1-11절; 18장 21-32절; 33장 10-20절에 대한 주석적 연구”, 『구약논단』 58집 (2015년 12월), 105-133.
- 김휘택, “포스트휴먼과 초연결, 지식과 신념의 차이와 연속성에 관한 연구”, 『문화와 융합』 43권 11호 (2021년 11월), 1-23.
- 마빈 A. 스위니, 「예언서」 (홍국평 옮김) (IBT구약입문시리즈5; 서울: 대한기독교서회, 2015). 원저 Sweeney, Marvin A., *The Prophetic Literature* (IBT; Nashville: Abingdon, 2005).
- 베네딕트 앤더슨, 「상상된 공동체: 민족주의의 기원과 보급에 대한 고찰」 (서지원

- 웁김), (서울: 길, 2018). 원저 Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 2006).
- 아자 가트/알렉산더 야콥슨, 「민족: 정치적 종족성과 민족주의, 그 오랜 역사와 깊은 뿌리」 (유나영 웁김), (과주: 고유서가, 2020). 원저 Gat, Azar, and Yakobson, Alexander, *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism* (Cambridge: Cambridge University, 2013).
- 앤서니 D. 스미스, 「민족의 인종적 기원」 (이재석 웁김), (서울: 그린비, 2018). 원저 Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: New York: Blackwell, 1987).
- 에릭 홉스봄, 「만들어진 전통」 (박지향/장문석 웁김), (서울: 휴머니스트, 2004). 원저 Hobsbawm, Eric, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University, 1992).
- 임시영, “에스겔 연구사: 역사적 발전의 경과와 최근의 연구를 중심으로”, 「구약논단」 53집 (2014년 9월), 281-324.
- 장석정, “‘땅의 개념’과 포로사건”, 「구약논단」 9집 (2000년 10월), 235-258.
- 콘라드 슈미트, 「고대 근동과 구약 문헌사」 (이용중 웁김), (서울: CLC, 2018). 원저 Schmid, Konrad., *Literaturgeschichte des Alten Testaments: eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008)
- 홍단비, “초연결시대, 연결의 딜레마와 주체의 (재)탄생: 윤이형의 소설을 중심으로”, 「어문론집」 83집 (2020년 9월), 339-370.
- Barstad, Hans M., “After the ‘Myth of the Empty Land’: Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah”, Lipschits, Oded, and Blenkinsopp, Joseph. (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003).
- Bedford, Peter, “Diaspora: Homeland Relations in Ezra-Nehemiah”, *VT* 52.2 (2002), 147-165.
- Blenkinsopp, Joseph, *Judaism: The First Phase. The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009).
- Block, Daniel I., *The Book of Ezekiel: Chapters 14-24* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997).
- Carroll, Robert P., “The Myth of the Empty Land”, *Semeia* 59 (1992), 79-93
- Compton, R. Andrew, “The Sign-Acts of Ezekiel 3:22-5:17 Formative Rituals of Priestly Identity”, *Mid-America Journal of Theology* 29 (2018), 47-80.
- Glissmann, Volker, *Out of Exile, Not Out of Babylon: The Diaspora Theology of the Golah* (Luwanga: Mzuni, 2019).

- Greenberg, Moshe, *Ezekiel 1-20* (AB 22; New York: Doubleday, 1983).
- _____, *Ezekiel 27-37* (AB 22a; New York: Doubleday, 1997).
- Hattori, Yoshiaki, "The Prophet Ezekiel and His Idea of the Remnant", (Th.D. diss., Westminster Theological Seminary, 1968).
- Heaton, Eric W., "The Root $\sqrt{13}$ and The Doctrine of the Remnant", *JTS* 3.1 (1952), 27-39.
- Japhet, Sara, *From the Rivers of Babylon to the Highlands of Judah: Collected Studies on the Restoration Period* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006).
- Markl, Dominik, "The Efficacy of Moses's Prophecies and the Scope of Deuteronomistic Historiography", Ro, Johannes Unsok., and Edelman, Diana. (eds.), *Collective Memory and Collective Identity: Deuteronomy and the Deuteronomistic History in Their Context* (BZAW 534; Berlin: de Gruyter, 2021).
- Nissinen, Martti, "Ezekiel, Ethnicity, and Identity", *Studia Orientalia Electronica* 11.2 (2023), 53-71.
- Rom-Shiloni, Dalit, "Deuteronomic Concepts of Exile Interpreted in Jeremiah and Ezekiel", Chaim Cohen et al.(eds.), *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2008).
- _____, *Exclusive Inclusivity: Identity Conflicts Between the Exiles and the People Who Remained (6th-5th Centuries BCE)* (LHB/OTS 543; London: Bloomsbury, 2013).
- Smith-Christopher, Daniel L., *A Biblical Theology of Exile* (OBT; Minneapolis: Fortress, 2002).
- _____, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile* (reprint.; Eugene OR: Wipf and Stock, 2015).

검색어

에스겔, 남은 자, 골라, 디아스포라, 예루살렘, 롬-쉴로니, 상징 행위

[ABSTRACT]

Ezekiel's Concept of the "Remnant": The Identity Background of the Exile-Return Community

Nuri Kim

Yonsei University United Graduate School of Theology

This study examines the origins of identity within the Persian-period exile-return community through the concept of the "Remnant" in the book of Ezekiel. The goal is to understand the transformation of Israel/Judah's identity from the time of Jehoiachin's exile in 597 BCE. To explore the identity discourse in Ezekiel, the research draws on and compares modern social-scientific approaches and biblical scholars, particularly the works of Rom-Shiloni, Glissmann, and Smith-Christopher. Additionally, it considers how these strategies of identity transformation function from the perspective of contemporary readers living in an era of hyperconnectivity. This study explains the traditional biblical views on land, exile, and restoration that underlie the concept of the People Who Remained, framing them within Deuteronomic thought. It also investigates how Ezekiel's remnant ideology subverts and innovatively reinterprets these traditions. By doing so, the research moves beyond a monolithic understanding of Israel/Judah's identity, tracing the development of a dual identity characterized by both exclusivity and inclusivity. It highlights how the Israelite/Judahite community responded to the existential and historical challenges of exile.

www.kci.go.kr

key words

Ezekiel, Remnant, Golah, Diaspora, Jerusalem, Rom-Shiloni, sign-act

투고일: 2024년 10월 21일

심사일: 2024년 11월 11일

게재 확정일: 2024년 11월 15일

www.kci.go.kr