

## 탈식민 비평으로 읽는 다니엘서

이윤경(이화여대)

### 1. 서론

최근 우리 사회에서 ‘뉴라이트’의 등장으로 “일제강점기 조선인들의 국적은 무엇인가?”라는 문제가 화두로 떠올랐다. 이 화두는 우리 사회가 아직도, 여전히 식민지 상흔을 오롯이 가지고 있음을 드러내는 단적인 사례이다. 탈식민 혹은 탈식민주의 비평은 이처럼 계속되는 식민지 경험과 역사적, 문화적, 정신적 유산을 예리하게 드러내고자 하는 작업이다.<sup>1</sup> 탈식민은 영어 ‘postcolonial’을 우리말로 옮긴 표현이다. 사실 이 번역 자체가 간단한 문제는 아니다. 영어에서는 ‘post-colonial’(불임포 있음)과 ‘postcolonial’(불임포 없음)을 구분하는데, 이것은 단순한 표기 차원을 넘어, 이론적 입장과 시간 개념의 차이를 반영한다. 불임포

1 영어 ‘postcolonial’을 우리말로 옮길 때 탈식민주의로 옮기는 경우가 있는데, ‘~주의’라는 단어가 갖고 있는 교조주의적 의미를 피하고자, 이 논문에서는 가능한 탈식민주의 대신 탈식민을 사용하고자 한다.

가 있는 ‘탈-식민’(Post-colonial)은 역사적 시기 구분을 나타내는 표현이다. 즉, 시기적으로 식민지 상태가 끝난 시점을 지칭할 때 사용한다. 예컨대, ‘post-colonial Korea’라고 하면 일제강점기 이후 한국을 지칭한다. 반면, 붙임표 없는 ‘탈식민’(Postcolonial)은 식민 지배의 역사가 공식적으로 종료한 이후에도, 식민주의가 완전히, 일시에 사라진 것이 아니라 그 영향이 여전히 지속되고 있음을 강조하는 표기 방식이다. 예를 들어, 우리나라가 1945년 8월 15일 공식적으로 독립을 선언하였지만, 여전히 일제 식민지의 잔재와 청산 문제를 겪고 있는 현실을 반영할 때 붙임표 없는 ‘탈식민’을 사용한다. 현재 우리 학계에서는 붙임표 없는 ‘탈식민/탈식민주의’ 표기가 표준으로 사용되고 있다.

붙임표 없는 ‘탈식민’이라는 용어가 시사하는 바처럼, 탈식민주의 비평은 제국주의와 식민주의가 지행한 거대 악의 문제를 파헤치는 것을 넘어서서, 제국의 그늘이 오늘까지 여전히 드리우는 정치적, 문화적, 심리적 유산에 대한 비판적 성찰로 등장하였다. 탈식민주의 담론의 선구자는 프란츠 파농(Frantz Fanon)이다. 그는 『검은 피부, 하얀 가면』(1952년 출간)과 『대지의 저주받은 자들』(1961년 출간)을 통해, 서구 중심 문화에 내재한 ‘차이의 부정’과 ‘타자에 대한 억압’을 예리하게 지적함으로써, 제국주의와 식민주의 비판에 새로운 지평을 열었다. 그 후 본격적으로 탈식민 이론을 독립된 학문의 한 분야로 발전시킨 이는 탈식민 이론의 삼위(trinity)라고 불리는 에드워드 사이드(Edward Said), 호미 바바(Homi Bhaba), 그리고 가야트리 스피박(Gayatri Spivak)이다. 계속해서 후속 연구를 통해 탈식민 이론은 정치적, 철학적, 문학적, 심리학적 차원에서 체계적으로 정립되었다. 탈식민 이론은 초기에는 ‘영연방(Commonwealth) 문학’ 또는 ‘제3세계 문학 연구’라 불리는 문학비평으로 자리를 잡았지만, 이후 문화연구 전반에서 독립된 이론적 입지를 구축해 왔다. 이 이론은 식민주의의 영향력이 단순히 과거의 정치적 지배로

만 국한되지 않고, 언어, 정체성, 지식 생산 등 다양한 층위에서 현재까지 지속되고 있다는 인식에서 출발한다. 이러한 문제의식은 성서 해석학의 영역에도 확장되어, 최근에는 성서가 식민 지배의 도구로 사용된 역사적 맥락에 주목하거나, 토착적 해석의 가능성을 모색하는 등의 다양한 연구들이 진행되고 있다.

본 논문은 탈식민 비평이 성서 해석에 어떻게 적용될 수 있는지를 이론적, 실천적으로 모색하고자 한다. 탈식민 비평이 어떻게 성서의 저자와 독자, 그리고 성서의 메시지를 도출하고자 했는지 학문적 여정을 간략하게 제시하고자 한다. 그다음 구체적 예시로 다니엘서를 탈식민 관점으로 읽어보고자 한다. 다니엘서는 제국의 반복적인 억압을 경험한 공동체의 서사로서, 탈식민적 관점에서 해석할 수 있는 잠재적 층위를 지니고 있다. 본 연구는 다니엘서의 배경으로 등장하는 제국과 피지배 집단의 역학, 저항의 양상, 주체 형성의 문제를 탈식민 비평의 이론적 틀을 통해 분석하고자 한다.

## 2. 탈식민 담론과 성서 해석학

탈식민주의 비평이 성서 해석학에 도입이 가능한 이유는 성서 해석학의 본질적 목적에 부합하기 때문이다. 해석학은 영어로 ‘hermeneutics’라 하는데, 이 단어의 어원은 그리스 신화 속 전령인 헤르메스(Hermes)와 관련이 있다고 본다.<sup>2</sup> 헤르메스가 신들의 메시지를 전달하는 메신저 역할을 한데서 유래한 ‘해석학’은, 그 어원 자체가 ‘메시지 전달’에 관한 학문임을 보여준다. 따라서 해석학은 본질적으로 메시지뿐만 아니라,

---

2 Bernard C. Lategan, “Hermeneutics,” *Anchor Bible Dictionary* [ebook]

메시지를 최초로 발화한 자(저자/화자)와 그 메시지를 최종적으로 받는 자(독자/청중), 그리고 때로 이들을 매개하는 매체(글/전령)에 관한 탐구와 얽여있다. 그래서 해석학은 저자와 화자 사이의 시공간적 거리와 차이, 그리고 매체의 이해와 오해 및 설명 등 모든 것을 고려한 작업일 수밖에 없다. 탈식민적 비평의 관점으로 성서를 읽는 것은 바로 이런 해석학의 일환이다. 성서 저자와 원래 청중이었던 이스라엘 사람들은 길고 긴 제국의 역사 속에서 살아갔고, 그들의 이야기는 성서 속에 고스란히 들어 있다. 성서 속 이스라엘 사람들은 이집트, 앗수르, 바벨론, 바사(페르시아), 헬라, 그리고 로마 제국으로 이어지는 제국의 역사를 거치면서, 직접적인 식민지와 피지배의 역사를 경험하였다. 따라서 성서 안에는 다양한 식민주의적 요소들을 찾아볼 수 있다. 예를 들어, 성서 안에는 민족들 간의 군사 충돌과 긴장, 정착과 이산, 정복과 디아스포라 같은 탈식민 담론과 밀접한 연관성이 있는 요소들이 곳곳에 있다. 탈식민적 성서 해석은 전통적 해석학이 간과하거나 침묵해 온 권력, 이데올로기, 식민적 잔재 등이 피지배인에게 미치는 방식과 양태를 드러내고자 한다. 단지 본문의 문자적 의미나 신학적 메시지를 밝히는 데 그치지 않고, 구약과 독자의 현실 모두에서 제국과 식민지라는 역사적 배경 속에서 누가 해석의 주체였으며, 어떤 목소리가 배제되었고, 그 해석이 어떤 정치적 효과를 생산했는가를 문제 삼고자 한다.<sup>3</sup>

구약성서에 탈식민 이론을 적용한 첫 번째 저작은 1991년에 수 기르타라자(R. S. Sugirtharajah)가 아시아, 아프리카, 중남미 필자의 글을 모아서 출간한 *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third*

---

3 Fernando F. Segovia, "Biblical Criticism and Postcolonial Studies: Toward a Postcolonial Optic," in *The Postcolonial Bible*, R. S. Sugirtharajah, ed. (Sheffield Academic Press, 1998), 11-13.

*World*(변방의 목소리: 제3세계의 성서 해석)이다.<sup>4</sup> 이 책은 제3세계의 식민 경험을 성서 해석의 출발점으로 삼은 최초의 단행본으로, 창세기, 출애굽기, 열왕기 등 구약성서 본문을 탈식민주의적 관점에서 분석하였다. 이 책의 발간 이후, ‘탈식민 성서 읽기’라는 말은 더 이상 생소한 어휘가 아니게 되었고, 탈식민 비평을 비평학의 한 분야로 소개하는 데 결정적 역할을 하였다. 이 책에 이어서 탈식민 이론을 성서 비평학의 한 분야로 소개한 특집호는 1996년 발간된 *Semeia* 75호이다.<sup>5</sup> 이 특집호의 공동 편집자는 도날드슨(Laura E. Donaldson)과 수기르타르자였다. 이 특집호는 성서학 학술지 최초로 탈식민주의 이론을 집중적으로 소개하고, 제국, 혼종성, 디아스포라 등의 개념을 통해 성서 본문을 분석함으로써, 탈식민적 관점에서의 성서 해석학 연구에 기폭제 역할을 하였다.

이 초기 연구에 주요 인물로 등장하는 수기르타라자는 탈식민주의 성서 비평의 선구자이자 최고 권위자이다. 그는 탈식민 담론을 자신의 연구에 도입할 수밖에 없는 배경을 갖고 있는데, 스리랑카 출신으로 인도에서 교육받고, 영국 버밍엄대학교의 성서 해석학 명예교수로 재직하고 있다. 그는 탈식민 이론을 성서학 해석 방법론으로 도입한 초기 인물로서 서구 중심의 성서학이 보편적 진리 담론을 통해 제3세계의 독자들을 동화시키려 했음을 비판하고, 제3세계 독자들이 자신의 역사적·사회적 조건에 기반한 ‘변방에서 읽기’(reading from the margins)를 통해 성서를 새롭게 해석할 수 있다고 주장한다.<sup>6</sup> 그의 작업은 탈식민 성서 해석이 단지 비판적 시선에 머무르지 않고, 저항적이며 창조적 해석의 장

4 R. S. Sugirtharajah, *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World* (Orbis, 1991).

5 Laura E. Donaldson, ed., *Semeia 75: Postcolonialism and Scriptural Reading* (Society of Biblical Literature, 1996).

6 R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology* (SCM Press, 2003).

을 열 수 있음을 보여준다. 수기르타라자는 역사적으로 강자가 성서를 취사선택하고 편향적 해석을 하여 자신들의 통치 이데올로기로 사용하였음을 폭로한다. 그는 탈식민 이론을 성서 해석에 적용하는 과제를 ‘정신의 탈식민화’와 ‘습격’하듯이, 식민주의 시대 기록을 다시 읽어내고, 해석하는 것이라고 제시하였다.<sup>7</sup> 이것은 성서 해석의 두 차원을 말하는 것이다. 첫 번째로, 성서는 오랫동안 서구의 정신적 근간이었고, 그래서 성서는 서구의 관점으로 읽혔고, 그들의 성서 읽기가 ‘표준’이 되었다. 나아가 서구의 식민지 제국 건설 시기 동안, 성서 해석의 문제는 서구 제국의 통치 이데올로기의 수단과 도구가 되었다. 제국주의자들은 식민지를 경제적으로 착취하고, 정치적으로 강압하여 제국의 이익을 도모하는데, 성서 텍스트를 이용하였다. 제3세계 기독교인들은 부지불식간에 서구신학의 성서 해석을 절대적인 것으로 수용하게 되고, 이런 무지성적인 수용 속에서 독자적 해석력을 상실하게 된다. 그래서 탈식민주의 성서 읽기는 ‘정신의 탈식민화’를 시도해야 한다. 두 번째로, 탈식민주의 성서 비평은 우리 안에 새겨져 인지하지도 못하고 있는 식민주의적이며 제국주의적인 성서 읽기를 찾아내고, 우리 안에 잔존하고 있는 식민지 근성을 폭로하고, 나아가 대안적 성서 읽기를 제시하고자 한다. 식민지 과거의 잔존은 정치, 경제적 영역뿐만 아니라 이데올로기적, 지적, 문화적 종속 문제를 남겼고, 이 문제는 성서의 통치 이데올로기화와 밀접한 관련을 맺어 왔다. 바로 이 점에서 탈식민 이론은 현재 우리가 학계, 사회, 심지어 사적이고 개인적인 영역에 내재하고 내면화한 식민지 잔재를 폭로하며 새로운 성서 읽기 기술을 모색할 필요가 있다고 본다.

이런 탈식민주의적 성서 해석에 있어서 언급해야 할 중요 인물

7 R. S. 수기르타라자, 『탈식민주의 성서비평』 (분도출판사, 2019), 9-10.

은 남아프리카 공화국 보츠와나 출신의 신약학 교수인 무사 두베(Musa Dube)이다. 두베는 아프리카 여성의 관점에서 성서를 재해석함으로써, 전통적인 성서 해석학에 내재된 성차별적이며 인종주의적인 논리를 해체하고, 토착 공동체의 경험과 구술 전통을 기반으로 한 대안적 해석의 가능성을 제시하였다. 그녀는 성서 본문 자체뿐 아니라, 성서가 유통되고 읽히는 사회적 맥락을 분석 대상에 포함함으로써 성서 읽기를 하나의 해방적 실천으로 전환하고자 하였다. 특히 두베의 2023년 미국 성서학회(Society of Biblical Literature) 회장 연설문은 성서번역을 통하여 탈식민주의 성서 비평의 필요성을 역설한다.<sup>8</sup> 두베의 연설에 따르면, 성서는 ‘원전’이며, 성서번역은 이교도를 야만 상태에서 구원하겠다는 제국적 종교관에 기초해 이루어지기 때문에, 번역된 성서는 그 자체로 이미 “접촉 지대, 디아스포라 텍스트, 그리고 제3의 혼종 텍스트”(a contact zone, diasporic text, and third or hybrid text)<sup>9</sup>로 식민지에 전달된다. 성서가 원전이고, 식민지 언어로 번역된 성서는 이차 문서가 되는 것처럼, 서구는 원전이 되고, 식민지는 서구를 모방하는 아류가 된다. 두베는 ‘원전’이라는 개념 자체가 번역된 문화를 ‘타자’로, 또 ‘목표 문화’(target culture)로 간주하여, 열등하게 취급하는 문화적 열등감을 조장하고 내면화하게 만드는 문제를 예리하게 지적한다. 원전이 번역되는 문화의 고유성과 정체성을 인정하지 않는다면 원본과 번역본은 영원히 우열 의식을 심고, 번역본과 그 문화와 사회를 식민화하려는 경향성을 탈피할 수 없다.

쿠바계 미국의 성서학자인 세고비아(Segovia) 역시 두베와 마찬가지로, 성서 해석은 텍스트 자체에 관한 연구를 넘어, 현대 세계에서 부상하는 새로운 해석 방식과 해석 주체들의 등장에 대한 비평적 분석이

8 Musa Dube, “Behold, the Global Translated Bible(s)! Research and Pedagogical Implications,” *Journal of Biblical Literature* 43/1 (2024), 5-25.

9 Dube, “Behold, the Global Translated Bible(s)!” 16.

병행되어야 한다고 강조한다.<sup>10</sup> 이 마지막 과제의 수행을 위해, 세고비아는 서구의 독자와 그들의 해석 방식이 식민지에 미치는 영향과 그들과 다른 세상에서 살아가는 탈식민 독자들이 생산하는 해석과 재편하는 방식을 비판적으로 분석한다. 그는 탈식민주의를 ‘의식화’로 보고, 지정학적 영역에서의 지배와 종속이라는 문제를 자각하는 것이라고 본다.<sup>11</sup> 무엇보다 세고비아는 성서학과 탈식민 연구의 점점 가능성을 분명히 제시함으로써, 이후 성서학계에서 탈식민주의 성서 비평이 그 효용성과 타당성에 대한 의심 없이 수행될 수 있는 기반을 마련하였다.

탈식민 이론은 성서 해석에 있어 중요한 변화를 불러왔으며, 이를 통해 성서 텍스트가 어떻게 식민지적 맥락에서 해석되었는지를 이해할 수 있다. 이러한 접근은 성서 연구에 새로운 시각을 제공하며, 다양한 문화적 배경을 가진 독자들에게 더 깊은 이해를 가능하게 한다. 특별히 일제강점기를 경험한 한국 기독교는 탈식민주의 성서 비평을 반드시 수행하여야 한다. 조선 말기 선교사를 통해 전래된 기독교는 일본과 중국을 거쳐 들어온 성서와 더불어, 이후 한국이 선교사들의 각축장이 되면서 식민지적 권력 구조 속에 편입되었다. 이에 따라 한국 기독교는 식민주의의 정치, 경제적 영향은 물론 사회문화적 영향 또한 피할 수 없었다. 한국교회는 식민주의와 그로 인해 형성된 식민주의적 사고와 가치관이 교회 내 수많은 성서 교육에 직접적으로 영향을 미쳤으며, 이러한 영향이 여전히 한국 기독교의 성서 해석 담론에 가장 강력하게 미치

10 Stephen D. Moore and Fernando F. Segovia, eds. *Postcolonial Biblical Criticism Interdisciplinary Intersections* (T&T Clark International, 2005), 24-25. 그의 다른 책도 참조하라. *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins* (Orbis Books, 2000). 이 책의 우리말 번역서는 페르난도 세고비아, 박노훈 옮김, 『현대 성서학 연구 난외의 전망』 (한국신학연구소, 2008).

11 Fernando F. Segovia, "Mapping the Postcolonial Optic in Biblical Criticism: Meaning and Scope," in *Postcolonial Biblical Criticism Interdisciplinary Intersections* (T&T Clark International, 2005), 65.

고 있음을 직시하고 있다. 바로 이 점에서, 한국 기독교는 성서 해석에 있어 ‘정신의 탈식민화’와 더불어, 우리 안에 깊이 뿌리내린 제국주의와 식민주의에 대한 예리한 성찰과 자각, 곧 ‘의식화’가 절실히 요구된다. 우리 안에 남아 있는 식민주의적 근성과 잔재에 대한 통렬한 반성과 폭로를 바탕으로, 우리 자신의 정체성과 통전성을 회복하고 이를 기반으로 성서를 주체적으로 읽어내는 작업이 탈식민주의 성서 비평의 관점에서 시도되어야 한다.

이제 탈식민주의 성서 비평의 구체적 적용 사례로서 다니엘서를 분석하고, 이 방법론을 통해 다니엘서 본문을 새롭게 조명하는 시도를 제시하고자 한다.

### 3. 탈식민 비평으로 읽는 다니엘서

유대교는 다니엘서를 성문서로 분류하지만, 기독교는 다니엘을 예언자라 부른다(마 24:15). 그런데 이미 신약시대 이전 유대교에서도 다니엘서를 예언서로 분류하였다는 사실을, 쿰란문서를 통해서 확인할 수 있다. 예컨대, 기원전 1세기 말경 저작으로 알려진 4Q선집(Florilegium)<sup>12</sup>은 당대를 연단의 시기(עת המצורע/에트 하마쯔레프)라고 언

12 4Q선집(Florilegium)에서 ‘Florilegium’이라는 이름은 라틴어로 ‘꽃을 모으다’라는 뜻으로, 이전 저작들에서 발췌한 내용을 모은 선집을 의미한다(Todd J. Murphy, *Pocket Dictionary for the Study of Biblical Hebrew* [InterVarsity Press, 2003], 74). 이 문서는 쿰란 제4동굴에서 발견된 27개의 단편으로 구성된 히브리어 문서로서, 사무엘하, 시편, 신명기 등의 구절과 그에 대한 해석을 포함하고 있다(George J. Brooke, “Florilegium”, in *The Anchor Yale Bible Dictionary*, David Noel Freedman, ed. [Doubleday, 1992], 817). 4Q선집의 특징 중 하나는 인용된 성서 구절들이 서로 연결되어 있다는 점이다. 또한 쿰란 공동체는 이 문서를 통해 자신들이 하나님의 성전이며, 장차 메시아가 오면 새로운 성전이 세워질 것이라는 신학적 믿음을 표현했다. 그러나 4Q선집이 종말론적 성전이 아니라, 성전 정화에 관심을 두고 있다고 보는 다음 입장도 참조하라. 조명화, “4Q174

급하면서, 다니엘을 예언자로 부른다. 이 저작은 다니엘서 11장 32절<sup>13</sup>과 12장 10절<sup>14</sup>을 인용하면서(4Q174 1:3-4), 심판 때의 의인과 악인의 삶을 극명하게 대비한다.<sup>15</sup> 이 사실은 콤란 공동체에서 다니엘서는 당대와 미래에 대한 예언서로 인식되었음을 보여준다. 또한 서기 1세기 유대 역사가 요세푸스는 『유대고대사』에서 다니엘이 신적 능력으로 예언하는 능력을 얻었다는 점을 강조하면서(10.268), 벨사살 왕은 다니엘을 예언자로 부르고(10.246, 249), 다리오 왕은 그를 가장 위대한 예언자 중의 하나라고 칭송한다(10.266). 심지어 요세푸스는 다니엘이 다른 예언자들과 달리 “단지 미래를 예언한 것이 아니라, 그것이 언제 일어날지도 명확히 밝힌 예언자”(10.267)<sup>16</sup>라고 말한다.

다니엘은 분명 예언자적 요소를 갖고 있지만, 여타 잘 알려진 구약의 예언자와 특징적인 차이가 있다. 포티어-영(Portier-Young)은 다니엘서를 여느 예언자처럼 볼 수 없고, 오히려 다니엘서가 기존의 예언서를 권위 있는 원전으로 삼아 기존의 예언과 현실이 괴리를 보일 때, 새롭게 해석한다는 점을 지적한다.<sup>17</sup> 다니엘서에서 새로운 해석은 천사의 계시를 통해 이루어지며, 이 계시는 금식, 기도, 경건을 통해 주어진다.

따라서 문학적 장르라는 측면에서, 다니엘서는 폰 라트 이후 예언

---

Florilegium에 나타난 콤란 공동체의 현세적 열망, 『구약논단』 30/2 (2024), 193-219.

13 “...오직 자기의 하나님을 아는 백성은 강하여 용맹을 떨치리라”(개역개정).

14 “많은 사람이 연단을 받아 스스로 정결하게 하며 회개 할 것이나 악한 사람은 악을 행하리니 악한 자는 아무것도 깨닫지 못하되 오직 지혜 있는 자는 깨달으리라”(개역개정).

15 “그들은 [ ] 그들의 [ ] 뒤에 [ ] 그들의 하나님이 내려오실 것이다. [ ] 그가 내려오실 때 [ ] [ ] [ ]”(4Q174 1:5-6).

16 Flavius Josephus, *Jewish Antiquities: Books 9-11*, trans. R. Marcus (Loeb Classical Library, 326, 1937), 304(그리스어), 305(영역).

17 Anatheia E. Portier-Young, “Daniel and Apocalyptic Imagination,” in *The Oxford Handbook of the Prophets*, Carolyn J. Sharp, ed. (Oxford University Press, 2016), 229.

과 지혜가 결합한 복합적 문학 형태로 이해됐지만,<sup>18</sup> 단순히 두 전통의 결합에 그치지 않고, 해석 천사의 등장, 상징적 환상을 통한 정치적, 역사적 사건의 예언 등은 이 책이 '묵시문학'이라는 독자적인 문학 영역을 창출하고 있음을 보여준다. 다니엘서는 언어 면에서 히브리어 단락(1:1-2:4a; 8:1-12:12)과 아람어(2:4b-7:28) 단락으로 구분할 수 있지만, 내용 면에서는 1-6장과 7-12장의 두 단락으로 구분할 수 있다.<sup>19</sup> 전반부인 1-6장은 디아스포라 상황을 공간적 배경으로 삼아 전개되며, 후반부인 7-12장은 예루살렘을 중심 무대로 설정하고 있다. 다니엘 1-6장의 편집연대에 관해서, 대체로 안티오코스 4세 시대 훨씬 이전에 이 장들이 현재의 형태로 이미 구성되어 있었으며,<sup>20</sup> 성공한 관리에 관한 '여섯 개의 동방 이야기 모음집'(a collection of six oriental tales)이라고 본다.<sup>21</sup> 이와 대조적으로, 다니엘서 7-12장은 안티오코스 4세 시대의 종교 탄압 상황을 배경으로 하고 있다.<sup>22</sup> 후반부에서는 전반부와 달리 이방 왕들이 더 이상 피지배자에게 우호적인 인물로 그려지지 않고, 유대인들이 저항하고, 심지어 타도해야 할 절대 악으로 그려진다.

18 예컨대, 그레브는 “묵시는 예언의 한 형태이며, 예언은 점술(divination)의 한 형태”라고 말하면서 “예언, 묵시, 점술적 지혜는 각각 고립된 영역에서 독립적으로 존재하는 별개의 구역(ghetto)으로 분리될 수 없다. 이들은 서로 겹친다”고 본다. Lester L. Grabbe, “The Seleucid and Hasmonian Period,” in *The Seleucid and Hasmonian Periods and the Apocalyptic Worldview*, Lester L. Grabbe, Gabriele Boccaccini, and Jason Zurawski, eds. (Bloomsbury T and T, 2016), 14-15.

19 다니엘서 전반부를 역사서로, 후반부를 예언-환상으로 구분하는 것에 회의적인 입장은 다음을 참조하라. C. F. Keil and Franz Delitzsch, *Commentary on Daniel* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 1971), intro, III. (ebook) 우리말 논문으로 다음을 참조하라. 배정훈, “연대기로 읽는 다니엘서의 종말론,” 「구약논단」 19 (2013), 323-347.

20 David W. Gooding, “The Literary Structure of the Book of Daniel and Its Implications,” *The Tyndale Old Testament Lecture* (1980), 49.

21 H. L. Ginsburg, *Studies in Daniel* (New York: Jewish Theological Seminary, 1948), 27.

22 이 시대에 관한 간략하지만, 충실한 설명은 다음을 참조하라. Carol Newsom, *Daniel: A Commentary* (Old Testament Library; Westminster John Knox Press, 2014), 24.

다니엘서의 전후반부는 시대 배경과 이방 왕들에 대한 묘사의 차이에도 불구하고, 공통적으로 다양한 문화와 인종이 교차하는 제국(바벨론 제국, 페르시아 제국, 헬라 제국)을 배경으로 하고 있다. 다니엘서의 전후반부는 각각 디아스포라와 예루살렘을 배경으로 하지만, 제국주의 식민 지배라는 사회적 구조와 역사적 맥락을 배경으로, 피지배자의 주체성과 삶을 화두로 삼는 ‘목시문학’이라는 공통의 문학 장르 안에 묶인다. 다니엘서는 전통적인 역사비평 및 문학비평과 아울러, 탈식민 이론을 통해 읽는다면 지금까지 드러나지 못했던 신학적 메시지가 드러날 것이다. 전통적인 다니엘서 읽기가 지배자와 피지배자, 예루살렘과 디아스포라, 제국과 식민지와 같은 이항 대립 구조 안에서 본문을 해석하였다면, 탈식민 이론으로 읽는 다니엘서는 이분법적 경계선이 현실 속에서 고정되거나 뚜렷하게 그어지지 않고, 오히려 경계를 항상 교차하고, 가로지르며, 전복할 수 있는 유동적 공간에서 생산된 유대 문학으로 보고, 신학적 메시지를 찾아내고자 한다. 다니엘서는 제국과 피지배자의 경계를 일방적으로 설정하기보다는, 두 지점이 교차하는 사이 지점에서 발생하는 혼종성(hybridity)과 저항의 담론, 그리고 상상력의 공간들을 통해 경계 자체를 재구성하고 해체하려는 시도를 담고 있다. 바벨론 디아스포라와 무너진 옛 수도 예루살렘은 제국의 타자화 담론이 일방적으로 성공을 거둔 장소가 아니라, 제국과 식민지, 그리고 지배자와 피지배자가 교차하면서 새로운 혼종 문화 창출의 장소가 된다.

### 1) 다니엘서 1-6장 탈식민 비평으로 읽기:

#### 교차와 혼종의 공간, 디아스포라

호미 바바의 탈식민 이론에서 가장 중요한 개념이 교차와 혼종이다. 식민지 지배자와 피지배자가 교차하는 지점은 단순히 정치적 개입만 일방적으로 일어나는 것이 아니라, 필연적으로 서로 다른 문화가 교

www.kci.go.kr

차하고, 그 과정에서 혼종이 일어날 수밖에 없다. 혼종이 일어나는 지점은 현실 속에서 지배자와 피지배자 혹은 제국과 식민지로 명확하게 구분되지 않는 제3의 공간(The Third Space)이 탄생하게 된다. 예를 들어, 일제강점기를 경험한 한국인은 이제 더 이상 식민 지배를 경험하지 않았던 이전 세대와는 확연하게 다른 공간에서 살아갈 수밖에 없고 결국 새로운 정체성을 형성하게 된다. 이 경계적 위치가 바로 ‘제3의 공간’이다. 바바는 이 제3의 공간을 “동일한 기호조차 차용되고, 번역되고, 재역사화되고, 새롭게 읽히게 되는 곳”<sup>23</sup>이라고 밝힌다. 제3의 공간은 피지배자뿐만 아니라 지배자까지 고정된 정체성에 갇히지 않고 유동적이고 생성적으로 계속해서 변주하게 만든다. 특히 이 과정에서 피지배자는 다양한 담론과 의미를 창출하고, 피지배자 내부에서 충돌하고 공존하고 생존할 방안을 모색하게 된다.

다니엘서 전반부는 바벨론으로 강제 추방된 포로들의 이야기이다. 유대인들은 제3의 공간, 즉 식민 지배와 그 이후의 새로운 정체성을 협상하는 공간인 디아스포라에서 현대 난민들이 겪는 고용, 주거, 교육, 이동이라는 현대 난민들이 겪는 문제를 겪었다. 다니엘서 1-6장은 바벨론 제국에서 ‘포로’라는 정체성을 지닌 유대인들이 새로운 정치적, 문화적 권력과 마주하게 되는 이야기를 담고 있다. 헤르츠베르크(Hertzberg)에 따르면, 다니엘서 전반부의 세 가지 서사는 1장의 음식법 준수, 3장의 금 신상에 절하지 않은 사건, 그리고 6장의 기도를 멈추지 않아 사자굴에 던져진 사건을 통해 모두 ‘신념에 입각한 소수자 정치’(a minority politics of conviction)<sup>24</sup>를 제시한다고 본다. 다니엘서는 유대인이

23 Homi Bhabha, *The Location of Culture* (Routledge, 1994), 37. 이 책의 우리말 번역서는 호미 바바, 나병철 옮김, 『문화의 위치』 (소명, 2012).

24 Benjamin R. Hertzberg, “Daniel, Esther, and the Minority Politics of the Hebrew Bible,” *Polity* 47/3 (2015), 402.

소수자로서 살아가야 할 기본 원칙으로 신앙에 대한 충성을 강조한다. 즉, 신앙과 율법을 포기하라는 직접적인 압력이 있을 때, 소수자가 자신의 정체성을 숨기거나 타협하는 대신, 신앙을 공개적으로 고수하고 목숨을 걸라고 요구한다. 다니엘서 전반부의 서사는 정복자와 피정복자의 구도 속에서, 종교 및 문화적 타협이 어디까지 허용될 수 있으며, 어디서부터는 죽음을 무릅쓰고 거부해야 하는지를 묻는 이야기이다. 이 서사는 복합적이고 모호한 경계 위에서 새로운 ‘혼종적’ 정체성을 형성해 가는 과정을 보여주는 일종의 지침서다.

예루살렘을 떠났지만, 바벨론에 완전히 정착할 수 없는, 예루살렘에서 바벨론, 그사이에 놓인 공간적 차이는 그저 단순히 물리적 거리나 낮췄이 아니다. 다니엘서에서 낯선 문화와 교차하면서 그 사이의 공간에서 혼종적 정체성을 창출해야 하는 자들의 이야기를 만나게 된다. 이들의 문화적 혼종성은 그들의 개명에서 가장 먼저 부각된다. “환관장이 그들의 이름을 고쳐 다니엘은 벨드사살이라 하고 하나냐는 사드락이라 하고 미사엘은 메삭이라 하고 아사랴는 아벳느고라 하였더라”(단 1:7).<sup>25</sup> 이러한 언어의 혼종은 피지배자가 지배자의 문화를 마주할 때 나타나는 가장 일상적인 모방의 형태이다. 다니엘과 세 친구는 지배자의 언어로 개명하고, 그들의 옷을 입고,<sup>26</sup> 그들의 궁전에서 일하면서, 제국의 언어를 배우고, 문화를 배우고, 심지어 정치권력을 부여받기도 한다.

우리 조선말부터 일제강점기를 거치면서, 조선인은 일본식 근대

25 벨드사살은 아카드어, 사드락은 고페르시아어, 메삭은 페르시아어, 아벳느고는 아람어 이름으로 개명한 것으로 보인다. Newsom, *Daniel*, 46.

26 로라 퀴크와 엘레나 라이얼은 다니엘과 세 친구의 복장이 페르시아 스타일 복장이라는 것을 분석함으로써(단 3:21), 포로의 몸이 문화적 충돌과 정체성 형성의 핵심 공간으로 제시되고 있다고 보고, 이런 현상을 신체에 가해진 일종의 ‘의복적 식민화’( sartorial colonization)라 부른다. Laura Quick and Ellena Lyell, “Dressing Daniel: Identity Formation and Embodiment in Daniel 1-6,” *Journal of Ancient Judaism* 13/1 (2022), 7.

성을 모방하는 것을 ‘모던’으로 인식하였다. 당시 조선 지식인이 생각한 근대화는 채만식의 『레디메이디』와 같은 소설에서 잘 나타난다.<sup>27</sup> 식민지 조선인의 이중적 정체성은 당시 신조어로 등장한 ‘신여성’이라는 단어에서 그 불완전함과 어색함을 가장 명확하게 느낄 수 있다. 바바는 ‘모방’(mimicry)이라는 식민지 담론이 갖고 있는 양가성(ambivalence)에 관해 “거의 같지만 똑같지는 않은”(almost the same but not quite)<sup>28</sup>이라는 유명한 정의를 내렸다. 지배자는 근대화라는 명목으로 피지배자에게 자신을 모방하도록 하지만, 자신들과 똑같은 수준이 되는 것을 목표로 삼지 않고, 말 그대로 그저 ‘흉내’를 내는 수준에 머물도록 통제한다. 적당한 수준의 교육과 훈육을 통해 효율적으로 이용하기 좋은 정도로 모방하기를 원한다. 하지만 모순적으로 피지배자는 모방을 통해 겉으로 식민 권력을 흉내 내지만, 걸친 옷 안 깊숙이 내면은 여전히 토착민으로 남아 있다. 피지배자는 모방하지만, 동시에 지배자의 위치와 권력을 갈망하고, 조롱하고, 때로는 지배자에 공모하고, 때로는 지배자에 반역하기에 이르게 된다.

예루살렘을 떠나 바벨론에서 살아가게 된 유대인들은 새로운 혼종적 실천 속에 놓이게 된다. 그러나 그들의 이러한 혼종적 삶은 제국의 동일화 정책에 완전히 흡수되지는 않았다. 다니엘 1-6장은 피지배자의 “몸이 민족성과 정체성 구축의 전쟁터”<sup>29</sup>가 되는 것을 보여주고 있

27 대표적인 문장을 인용하자면, “여학생이라는 새 숙어가 생기고 신여성이라는 새 여인이 생겨났다. 이와 같이 조선의 관민이 일치되어 민중의 지식 정도를 높이는 데 진력을 하였다. 즉 그들 관민이 일치되어 계획한 조선의 문화 정도는 급속도로 높아갔다. 그리하여 민중의 지식 보급에 애쓴 보람은 나타났다. 한때 면서기를 공급하고 순사를 공급하고 군청 교원을 공급하고 간이농업학교 출신의 농사 개량 기수를 공급하였다. 은행원이 생기고 회사 사원이 생겼다. 학교 교원이 생기고 교회의 목사가 생겼다. 채만식, 『레디메이디 인생』 (애플북스, 2014). [ebook]

28 Bhabha, *The Location of Culture*, 122.

29 Laura Quick and Ellena Lyell, “Dressing Daniel,” 6.

다. 그래서 다니엘서 1장은 가장 먼저 피지배자의 몸이 제국의 모방 정책에 따라 전쟁터가 되는 것을 ‘음식법’ 준수 투쟁 사건을 통해 예시하고 있다. 다니엘 1장의 음식법에 관하여 전통적으로, 학자들은 다니엘의 행동을 두 가지 주요 방식으로 이해해 왔다.<sup>30</sup> 첫째는 ‘의식적’(ritual) 해석으로, 레위기나 신명기에 규정된 정결 규례를 지키기 위해 거부했다고 본다. 두 번째는 ‘도덕적’(moral) 해석으로, 이방 왕의 후원과 권위에 의존하지 않겠다는 상징적 의미로 음식 섭취를 거부했다고 본다. 그러나 이런 전통적 해석이 미처 보지 못한 것은 다니엘과 친구들이 전통을 고수하거나 도덕적으로 살려고 했다는 것을 말하는 것이 아니라, 제국이 피지배자의 몸을 지배하는 가장 일차원적이면서도 직접적인 방법을 음식법 문제를 통해 보여주고자 한 점이다. 무엇을 먹고, 무엇을 제물로 바치고, 무엇을 먹지 않는지를 결정할 수 없는 자는 몸만 속박당한 것이 아니라 사실은 몸과 정신 모두가 속박당한 것이다. 유대인들은 개명은 허용할 수 있지만, 몸으로 섭취하는 음식에 대해서는 금계를 정하였다.

무엇보다도 피지배자의 몸이 지배자의 전적 통제 하에 놓이지 않았다는 사실은 풀무불과 사자굴 사건(단 3, 6장)을 통해 더욱 극명하게 나타난다. 느부갓네살은 금 신상을 세워 모든 민족과 나라가 그것을 경배하도록 요구한다(단 3장). 그리고 다리오 왕은 삼십 일 동안 자신에게만 기도하라는 칙령을 발표한다(단 6장). 버그스마(Bergsma)는 이런 상황

---

30 마이클 수퍼트는 다니엘 1장의 음식법이 출애굽기 15-16장의 광야 시험 이야기를 의도적으로 암시하고 있다고 주장한다. 즉, 다니엘의 음식 거부는 아웨께 전적으로 의존하겠다는 신앙 고백이며, 새로운 바벨론 광야 속에서도 이스라엘 공동체가 생존할 수 있음을 보여주는 신학적 선언이라고 본다. Michael Seufert, "Refusing the King's Portion: A Reexamination of Daniel's Dietary Reaction in Daniel 1," *Journal for the Study of the Old Testament* 43/4 (2019), 644-60.

을 ‘예전적 위기’(liturgical crisis) 상황이라 부른다.<sup>31</sup> 제국이 국가를 숭배의 대상으로 내세우며, 이를 통해 황제는 스스로 신적인 존재가 되려 한다. 버그스마는 이런 예전적 위기 상황에서 다니엘이 죽음을 불사하고, 생명을 기꺼이 바치는 ‘희생제의적 예전’(sacrificial liturgy)을 제시하였다고 본다. 다니엘서 3:18의 “그렇게 하지 아니하실지라도 왕이여 우리가 왕의 신들을 섬기지도 아니하고 왕이 세우신 금 신상에게 절하지도 아니할 줄을 아옵소서”라는 말씀은 제국의 예배를 거부하고, ‘대안적 예전으로서 자기 희생’(Self-Sacrifice as Alternate Liturgy)을 제시한 것이다.<sup>32</sup> 즉, 다니엘서는 제국의 공무를 담당할 수는 있지만, 제국의 종교 제의에는 참여할 수 없음을 디아스포라 규범으로 분명히 제시한다.

다니엘서 1-6장에서 음식법 준수와 제의적 정결 준수를 통해, 다니엘과 세 친구는 민족도, 국가도 없는데, 어떻게 유대성(Jewishness)<sup>33</sup>을 유지할 수 있느냐는 문제에 봉착하였다. 다니엘서는 제국에 동화하지 않되 공존하면서, 소외되지 않되 조화롭게 디아스포라에서 유능한 모범 시민으로 살아가는 방법은 무엇일지 구체적 사례를 통해 제시하고자 한다. 유대성과 유대교, 그리고 유대문화는 예루살렘이라는 공간 안에서만 실현 가능한 ‘본질’을 고수하거나 재생산하려 하지 않는다. 오히려 낯설고 난해한 도전 앞에서 담론을 통해 끊임없이 새롭게 생성하고 협상하는 과정을 제시한다. ‘차이’는 존재하는 것이 아니라 만들어지는 것이다. 그래서 시공간을 넘어서 유대인다움이라는 유대성은 고정된 본질이 아니라 불안정하고 흔들리는 재현 과정을 통해 타문화와 타종교로

31 John Bergsma, “Cultic Kingdoms in Conflict: Liturgy and Empire in the Book of Daniel,” *Letter & Spirit* 5 (2009), 64.

32 Bergsma, “Cultic Kingdoms in Conflict,” 62ff.

33 영어 ‘Jewishness’는 ‘유대인다움’으로 번역하는 것이 가장 우리말 의미 전달에 가까운 것이지만, 포괄적 의미 전달을 위해 ‘유대성’으로 번역한다.

부터 차이를 만들어갈 수 있게 된다. 제국의 지배자가 지정한 규정에 대한 자주적 수용과 거부를 통해 피지배자는 디아스포라에서 바벨론인인 듯, 아닌 듯, 유대인인 듯, 아닌 듯, 혼종적 정체성을 형성해 간다.

식민 권력이 만들어낸 전략적 구성물인 ‘포로’라는 타자화 작업은 내부에서 균열을 일으키고 오히려 혼종적 정체성을 창출하게 한다. 타자는 단순한 차이가 아니라 재현 속에서 계속해서 ‘지연되는 차이’를 만들어낸다. 바바가 지적하듯이, ‘문화적 차이’는 ‘문화적 다양성’을 말하는 것이 아니다.<sup>34</sup> 다니엘서는 제국의 영역에 진입할 때, 제국의 황실 제의와 종교 강제와 같은 식민 통치의 폭력성을 폭로한다. 즉, 지배자들의 타자화와 문화적 정체성 담론은 오히려 제국 내부에서 분열을 조장하며, 나아가 제국에서 포로의 정체성 역시 고정된 어떤 본질에 갇히지 않고, 경계 공간에서 새롭게 구성되는 것이라는 점도 보여준다. 마흐무드 다르위쉬(Mahmoud Darwish)의 시 “망명 생활이 없는, 나는 누구일까?”(Who Am I, Without Exile?)에서 언급하듯이,<sup>35</sup> 추방의 경험을 통해 오히려 전통적인 정체성이 아니라, 새롭게 형성된 혼성적 정체성을 세워나가게 된다. 진정한 정신의 탈식민화는 이미 디아스포라에서 이루어지기 시작한다.

---

34 Bhabha, *The Location of Culture*, 134.

35 Mahmoud Darwish, “Who Am I, Without Exile?,” *The Butterfly’s Burden* (Bloodaxe, 2007), 89-92. 팔레스타인 출신인 다르위쉬는 소련 유학 후 입국이 금지되어 난민이 되었고, 난민으로서 정체성 경험을 이 시로 표현하였다. 다르위쉬의 시 제목을 유대성의 문제와 연결해서 심도 있게 다루는 글로 다음을 참조하라. 주디스 버틀러, 양효실 옮김, 『지상에서 함께 산다는 것: 이스라엘-팔레스타인 분쟁, 유대성과 시온주의 비판』(시대의창, 2016), 8장.

## 2) 다니엘서 7-12장 탈식민 비평으로 읽기:

### 헬레니즘과 탈식민주의적 상상력

다니엘서의 후반부인 7-12장은 전반부와 확연하게 내용과 문체 면에서 차이가 있다. 이제 꿈과 환상을 보는 주체는 이방의 왕들이 아니라 다니엘이고, 친구들은 더 이상 등장하지 않는다. 다니엘은 해설을 하지 않고, 이제 천사가 등장하여 해설한다. 다니엘서 전반부에서 역사적 서술은 오류투성이지만,<sup>36</sup> 후반부는 역사적 암시가 매우 정확하고 분명하다. 무엇보다 다니엘서 후반부에서 주적은 셀레우코스 제국의 안티오코스 4세 에피파네스로 특정된다. 7장의 바다에서 올라오는 네 마리 맹수 중 하나님께 대적하는 말을 하고, 성도를 억압하고, 절기와 법을 바꾸는 네 번째 맹수와 8장의 을래 강변에서 본 숫양(메대-바사)과 숫염소(헬라)의 대결 환상에서 승리하는 숫염소에게서 자라나는 작은 뿔은 모두 안티오코스 4세를 지칭한다. 계속해서 다니엘서 9장에서 짧은 다니엘의 기도와 일흔 이레에 대한 계시 이후, 10-12장에서 페르시아와 헬라 제국의 충돌, 그리고 이어지는 남방 왕국과 북방 왕국 사이의 전쟁을 통해 다니엘서 저자는 당대 정치 상황을 그리고 있다. 다니엘서의 저자는 이 시기를 ‘마지막 때’로 인식하고, ‘지극히 높으신 분의 성도들’이 겪는 압제를 다가올 하나님의 심판과 부활에 대한 신앙으로 맞서야 한다는 성도의 자세를 제시하고 있다.

안티오코스 4세 에피파네스는 이스라엘 역사에서 유례없는 종교 탄압을 가하였다. 그는 예루살렘 성전에서 희생 제사를 금지하고, 돼지로 희생제물을 바치게 하고, 안식일과 절기를 지키지 못하게 하고, 할

---

36 대표적으로 다니엘 5장 1절에서 벨사살이 느부갓네살의 아들로 나오는데, 그는 나보니두스의 아들이다. 또한, 5장 31절에서 다리오 왕을 메대 사람으로 칭하는데, 역사상 알려진 다리오 왕은 페르시아 왕이다.

례를 금지하였다(마카베오기 상권 1:41-48). 무엇보다, 안티오코스 4세 시절은 종교 탄압과 더불어 강력한 헬라화 정책을 통하여 문화적 열등의식을 조장하여, “온갖 부정한 것과 속된 것으로 그들 자신을 혐오스럽게”(마카베오기 상권 1:48)<sup>37</sup> 만들었다. 즉, 페르시아 제국과 달리 헬라 제국은 예루살렘에 주둔군을 설치하는 등의 군사적, 정치적 억압을 넘어서서, 문화와 종교 부문에서도 피지배자를 압도하기 시작한 것이다. 예루살렘은 헬라식 경기장(gymnasium)에서 레슬링 경기를 하고, 헬라식 모자와 옷을 입은 유대인들로 넘쳐 나게 되었다(마카베오기 하권 4:12-14). 유대인들은 헬라식 나체 스포츠로 인해 드러나게 된 할례 흔적을 수치스럽게 여기게 되었다. “그들은 이렇게 조상들이 명예롭게 여긴 것을 멸시하고, 그리스인들이 영광스럽게 여기는 것을 가장 훌륭하다고 생각하였다”(마카베오기 하권 4:15). 제국은 선이고, 식민지는 악이며, 제국은 우월하고, 식민지는 열등하다.

탈식민 이론가들은 제국주의적 담론 형성을 ‘제국주의적 상상계’(imperial imaginary)라고 부른다.<sup>38</sup> 제국주의적 상상계는 제국을 구성하고 정당화하는 상징적 질서로서, 다니엘서 후반부의 배경이 되는 시기에는 ‘헬레니즘’이라는 이름으로 재현된다. 예컨대, 채만식의 『레디메이드 인생』에서 일제강점기 “조선의 문화 정도는 급속도로 높아갔다”라는 문장이나, 에드워드 사이드가 『문화와 제국주의』에서 영국이 인

37 이후 마카베오기 상, 하권은 모두 『한국 천주교회 공용 번역본(2005년)』을 따른다.

38 ‘상상계’ 개념은 원래 라캉의 인간 심리학 개념에서 나온 것이다. 라캉은 인간의 심리학을 상상계(the Imaginary Order), 상징계(the Symbolic Order), 실재계(the Real Order)의 세 차원으로 구분한다. 상상계는 주체가 형성되는 초기 단계로, 거울 단계(mirror stage)와 밀접하게 연관되며, 유아가 거울 속에 비친 자신의 전체적 형상을 처음으로 인식하는데, 이때의 자아상은 사실 거울 속에 비친 타자의 이미지이며, 따라서 유아는 자신이 아닌 외부의 이미지를 동일시의 대상으로 삼아 허상적 자아를 구성하게 된다. Jacques Lacan, “The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as revealed in Psychoanalytic Experience 1,” *Reading French Psychoanalysis* (Routledge, 2014), 97-104.

도를 지배하기 위해서는 “영국물이 든 인도인”<sup>39</sup>이 필요했다는 언급에서 보듯이, 제국은 ‘문명화’나 ‘근대화’와 같은 제국주의적 상상계를 통해 피지배자가 지배문화를 거울처럼 바라보며 자기 정체성을 형성하도록 유도하였다. 안티오코스 4세는 ‘헬레니즘’을 통해 제국을 통일하려고 하였고, 이 정책의 “전도자”(crusader)가 되었다.<sup>40</sup>

요한 구스타브 드로이젠(Johann Gustav Droysen)은 그의 책 *Geschichte des Hellenismus*(헬레니즘의 역사, 1836-1843)에서 처음으로 ‘헬레니즘’이라는 용어를 사용하였다.<sup>41</sup> 드로이젠은 이 개념을 그리스어와 그리스 문화가 근동 지역 주민들에게 전파된 역사적 과정을 지칭하는 데 사용했다. 시기적으로는 알렉산더 대왕의 죽음(기원전 323년)부터 로마 제국에 의해 프톨레미 제국이 멸망한 시기(기원전 31년)까지를 지칭하고, 지리적으로는 고대 그리스인들이 거주했던 지중해 지역과 소아시아, 이집트, 그리고 근동(레반트에서 인더스강)을 포괄한다. 헬레니즘은 거의 300년 동안 지중해 전역에서 언어, 문화, 종교 등 모든 영역에 걸쳐 지대한 영향을 미쳤다. 이 시기의 헬레니즘과 유대인의 관계에 대해서, 학자들은 전통적으로 갈등 중심의 시각과 수용 중심의 시각으로, 상반되게 해석해 왔다. 대표적으로 빅토르 체리코버(Victor Tcherikover)는 헬레니즘에 대한 유대인들의 다양한 태도를 인정하면서도, 안티오코스 4세 시기

39 에드워드 사이드, 김성곤, 정정호 옮김, 『문화와 제국주의』(창, 2011), 474.

40 E. Bevan, *The House of Seleucus* (London, 1902) 2:162-74; Erich S. Gruen, “Hellenism and Persecution: Antiochus IV and the Jews,” in *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History* (De Gruyter, 2016), 343, 345에서 이런 해석을 ‘이념적’이라고 간주하면서, 반대한다.

41 『헬레니즘의 역사 3권』은 원래 『알렉산더 대왕사』(1833), 『알렉산더 후계자사』(1836), 『헬레니즘 국가 체제 형성사』(1843)라는 개별 제목으로 출판되었다. 이 세 작품은 1877년 대폭 개정된 신권이 출판될 때까지 하나의 제목으로 통합되지 않았다. Johann Gustav Droysen, *Geschichte des Hellenismus. Herausgegeben von Erich Bayer. Band 1-3* (Tübingen: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1952/1953).

의 박해가 유대인 대중에게 심각한 위기였으며, 그로 인해 갈등이 폭발했다고 본다.<sup>42</sup> 그는 “유대교와 헬레니즘은 각각 너무나도 고유한 성격을 지닌 힘이었기에 한 나라 안에서 타협할 수 없었다. 예루살렘 신정정치(theocracy) 위에 헬라 국가는 세워질 수 없었다”<sup>43</sup>고 단언한다. 이와 대조적으로, 마르틴 헝겔(Martin Hengel)은 헬레니즘은 유대 사회에 풍부한 문화적 교류와 문명의 진보를 가져왔으며, 많은 유대인은 자발적으로, 선택적으로 수용했다고 주장한다. 그는 헬레니즘이 유대 종교와 융합되어 새로운 종교적 형태를 만들어냈다고 보고, “기원전 3세기 중반부터 모든 유대교는 엄밀한 의미에서 ‘헬레니즘 유대교’로 치칭”해야 한다고 주장한다.<sup>44</sup>

그러나 에릭 그루언(Erich Gruen)은 *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*(유산과 헬레니즘: 유대 전통의 재창조)에서 제2성전기 유대인의 헬라 문화를 향한 입장을 대립과 수용이라는 이분법이 아니라, 상황과 계층에 따라 유동적으로 대응했으며, 그 결과 헬레니즘 문화와 유대 전통 사이에서 ‘혼종적 작품’(hybrid product)을 형성했다는 관점을 제시한다.<sup>45</sup> 그는 헬레니즘이 유대 문학에 미친 영향을 분석함으로써, 유대인들이 헬레니즘에 수동적으로 굴복한 것이 아니라 오히려 적극적으로 그리스 양식과 장르를 수용하고 재창조하여, 자신들의 역사와 문학을 ‘독창적으로’(inventive)<sup>46</sup> 재구성했다는 점을 이 책 전

42 Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (A Temple Book, 1959).

43 Tcherikover, *Hellenistic Civilisation and the Jews*, 264-265.

44 Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (Vols. 1, 2) (Fortress Press, 1981), 104.

45 Erich S. Gruen, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition* (University of California Press, 2002), xvi.

46 그루언이 이 책에서 유대인 저자와 그들의 책의 특징을 묘사하기 위해 가장 빈번하게 사용하는 형용사는 ‘inventive’와 ‘inventiveness’이다.

체에서 반복해서 강조한다.<sup>47</sup>

이상에서 보듯이 학자들이 헬라 제국 하에서 유대인과 헬레니즘의 대면에 관해서 갈등과 수용, 혹은 독창적 대응을 제시하는 것과 별개로, 헬레니즘이 그리스 문화의 우월성을 이념으로 내세워서 유대인의 삶을 이전 시대와는 비교할 수 없을 정도로 변화시킨 것을 부인할 수 없다. 티모시 쉘즈(Timothy Seals)는 헬레니즘을 “제국주의 권력에 대한 수사”(a trope of imperial power)<sup>48</sup>라 규정한다. 이는 일제강점기 일본이 내세운 내선일체, 황국신민화, 일선동조론 등의 허위적인 동화 정책이, 실제로는 조선인의 정체성을 말살하려는 제국주의적 폭력을 은폐하는 논리였던 것과 유사하다는 것이다. 이런 상황 속에서 누구는 조선인 순사가 되고, 누구는 독립군이 되고, 누구는 신여성이 되었는데, 헬레니즘이라는 제국주의 폭력의 세련된 수사학 앞에서 누구는 다니엘의 길로, 누구는 하스몬의 길로, 또 누구는 콤란의 길로 갔다. 이것은 피지배자들의 문화적 저항의 다양한 양상을 보여주는 것이다. 누구는 무기를 들고, 누구는 광야로 떠나고, 누구는 기꺼이 순교를 선택하고, 누구는 바다를 건너 다른 세계로 향한다.

---

47 이 책 출간 이후, 그루언은 *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*(디아스포라: 그리스인과 로마인 사이의 유대인들, 2004)에서 문헌적, 금석학적, 고고학적 증거를 바탕으로 유대인들의 삶을 주로 소아시아, 알렉산드리아, 그리고 로마(대부분의 증거가 나오는 곳)에서 조사하여, 유대인들이 전반적으로 모든 지역 사회에서 시민 생활에 참여했고, 회당을 자유롭게 건설했으며, 감나지움에 등록했고, 다양한 직업과 활동에 참여하면서도 자신의 정체성을 잃지 않았음을 제시한다. 유대인들은 할례, 식생활 규칙, 안식일과 같은 의례적 관습을 고수했고, 순례와 연례 십일조를 통해 멀리 떨어져 있어도 성전과의 연결을 유지했다. 예루살렘에 대한 충성은 지역 사회에 대한 헌신과 이방인 통치에 대한 충성과 절대 모순되지 않았다. 비평가들은 그루언의 이 두 책이 단지 ‘눈물 속의 웃음’만을 보여주고 있다고 비판한다. 이런 비평에 대한 대답으로 그루언은 마지막으로 *Rethinking the Other in Antiquity*(고대에서의 타자 재고, 2012)를 통해 사이드 식의 이분법적 타자화 개념을 반대하면서, 제2성전기 유대인들은 거부나 거리두기보다는, 집단적 자의식을 형성하는 더 우회적이고 창의적인 방식을 차용하였다고 주장한다.

48 Timothy L. Seals, *Daniel's Mysticism of Resistance in Its Seleucid Context* (Fortress Academic, 2022), 41.

다니엘의 길을 선택한 자들과 광야로 떠난 자들에게 가장 큰 문제 의식은 “하나님은 왜 제국의 억압을 허락하셨는가?”였다. 안티오코스 4세의 폭압적 통치 시기에 여전히 전통을 고수하고자 하는 유대인들은 거대한 제국의 군사적 억압뿐만 아니라 종교 문화적 탄압 앞에서 “진능하고 선하신 하나님이 존재한다면, 왜 세상에 악과 고통이 존재하는가?”라는 신정론적 질문을 하지 않을 수 없었다. 유대인들은 ‘제국’과 ‘하나님의 정의’라는 두 개의 양립 불가능한 현실을 직면하게 되었다. 제국의 지배는 단순한 군사적 폭력에 그치지 않으며, 헬레니즘이라는 제국주의적 상상계와 그에 수반된 지배적 수사학은 피지배자들의 사고와 상상력을 통제하는 보다 교묘한 지배 전략이었다. 이러한 억압적 질서 속에서 다니엘은 ‘목시문학적 종말론’이라는 급진적이고 독창적인 상상력을 통해 헬레니즘이라는 문화 권력에 균열을 가하고자 하였다. 이것이 바로 그루언이 말하는 새로운 상황을 맞아 전통을 유지하면서도 민족과 역사를 재규정하는 ‘문학적 전략’(literary strategies)이다.<sup>49</sup> 유대인들은 그리스-로마 문화와 대면하고, 그들의 문학을 접하면서, 자신들의 전통과 혼종하면서 독창적인 문학을 만들어내고, 중국에는 제국의 문화 앞에서 자신들의 집단 의식과 공동체적 정체성을 형성했다는 것을 알 수 있다. 이것이야말로 사이드가 말한 ‘문화적 저항’의 구체적인 사례일 것이다.

다니엘의 목시문학적 종말론은 현재의 권력 질서가 종말을 맞이하고, 하늘로부터 초월적인 미래 권력이 도래한다는 저항 정신을 독창적인 문학 형식을 통해 표현한다. 이런 현상에 대해, 포티어-영은 “그들은 이러한 변화된 인식의 도화선에 불을 붙여 청중이 모험을 감행하고, 제국적 상상의 감옥을 벗어나, 그 자리에 종교적, 국가적 자유로 가는 길,

49 Gruen, *Heritage and Hellenism*, xvi.

그리고 죽음을 넘어선 천상의 존재를 상상할 수 있는 힘을 얻고자 했다”<sup>50</sup>고 선언한다. 즉, 독자들에게 헬레니즘이라는 제국이 심어주는 상상의 감옥을 부수고, 전통에 근거하지만, 헬레니즘이 제시하는 제국이 아니라, 천상의 신적 제국의 개입을 상상한다. 쉴즈는 이런 천상 세력의 개입을 설명할 때, 그동안 학자들 사이에서 ‘목시문학적 종말론’ 논의에서 간과해 온 “탈식민주의적 신비주의”(postcolonial mysticism) 양상에 집중한다. 쉴즈가 제시하는 다니엘서의 ‘신비주의’ 양상으로의 관심 전환은 다니엘서가 제시하는 목시문학의 방법론에 집중하는 것이다. 그는 “왜 다니엘서가 신비주의를 선택하는지”를 질문한다. 그래서 그는 “핵심 질문은 피지배자들 즉, 하위 주체들(subaltern)이 신비주의를 통해 어떻게 자신의 정신을 저항하고 탈식민화하는지”를 묻는다<sup>51</sup> 특히 포티어-영<sup>52</sup>과 스미스-크리스토퍼 같은 학자들은 탈식민주의 관점에서 ‘괴물 연구’(Monster Theory/Studies)를 읽어내면서, 다니엘서에 나타나는 신비한 “혼종적 짐승들이 ‘위협받는 집단’에 의해 공포스러운 타자를 식별하는 하나의 방식으로 기능했을 수 있다는 관점”을 제시하였다.<sup>53</sup> 스미스-크리스토퍼는 다니엘서의 목시적 상상력으로 제시된 이 혼종적 짐승들이 단순한 시각적 환상 효과가 아니라, 제국의 탈자연성, 괴물성, 포식성을 나타내며, 평화와 조화의 붕괴된 반전 이미지를 형성한다고 본다. 그동안 다니엘서의 목시문학 연구에서 간과한 신비한 짐승에 대한 이런 탈식민적 읽기는 ‘탈식민적 상상력’(postcolonial imagination)과 결

50 Portier-Young, “Daniel and Apocalyptic Imagination,” 238.

51 Seals, *Daniel's Mysticism*, 127.

52 Anatheia Portier-Young, *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism* (Eerdmans. 2011), 28.

53 Daniel L Smith-Christopher, “A Postcolonial Reading of Apocalyptic Literature,” in *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, John J. Collins, ed. (Oxford Academic, 2014), 183.

합하여 새롭게 다니엘서의 의미를 재구성하는 시도로 볼 수 있다. 즉, 묵시문학에 나타난 혼종적 짐승과 같은 상상적 이미지들은 단순한 문학적 장치가 아니라, 피지배자들이 정치적, 사회적, 심리적 측면에서 탈식민화(decolonizing)하려는 시도로 볼 수 있다. 이러한 탈식민적 상상력은 “식민 이전의 유산을 단순히 복원하는 것이 아니라, 새로운 형태의 의식과 삶의 방식을 상상하고 창조해 내는 것을 요구한다.”<sup>54</sup>

다니엘서는 탈식민주의적 상상력을 통해 궁극적으로 하나님은 여전히 주권자이며, 악한 제국은 결국 심판받을 것이라는 종말론적 신정론을 제시하고 있다. 전대미문의 혼종적 짐승이라는 탈식민적 상상력으로 제국의 현실을 풍자하고 해체하며, 하나님 중심의 천상 권력이 개입하는 세계를 상상한다. 전통적 신정론은 때로 피억압자의 고통을 ‘하나님의 계획’으로 보고, 현실을 정당화해 왔다. 그러나 탈식민적 신정론은 고통의 신학을 저항의 신학으로 전환하고, 하나님은 억압의 원인이 아니라, 그 억압을 종식하는 힘이라는 사실을 분명히 하였다.

#### 4. 결론

탈식민 비평은 성서 해석학의 방법론 중의 하나로 편입하였다. 그 이유는 성서 자체가 제국과 피지배자들의 역사로 쓰였기 때문이고, 그 역사는 그대로 성서 독자들의 세계가 되었다. 15세기부터 시작된 대항해시대에 유럽인들이 성서를 들고 제국을 건설하면서, 성서는 제국의 책이 되었고, 식민지 피지배자들은 새로운 독자가 되었다. 그런데 독자

---

54 Jan Nederveen Pieterse and Bhikhu Parekh, “Shifting Imaginaries: Decolonization, Internal Decolonization, Postcoloniality,” in *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*, Jan Nederveen Pieterse and Bhikhu Parekh, eds. (Zed Books, 1995), 3.

가 된 피지배자들은 성서 속에서 제국의 신이 아니라, 오히려 노예들을 해방하고, 바다를 건너게 하고, 포로 되었던 자들을 귀환하게 하는 신을 만나게 되었다.

피지배자들은 ‘피지배자’라는 한 마디로 말로 정의 내릴 수 없는 다원적이고 다층적인 존재이다. 이들은 제국 안에서 제국의 언어를 배우고, 제국의 문화에 스며들고, 제국의 신을 만나고, 제국의 희망성쇠를 보게 된다. 유대인들은 고향을 떠나 살면서 ‘유대인다움’이라는 정체성의 ‘본질’이라는 것은 원래부터 존재하지 않고, 오히려 낯설고 새로운 문화 속에서 새롭게 형성해 가는 동적 개념임을 알게 되었다. 새로운 땅에서 새로운 정체성과 행동 양식과 신앙의 기준을 갖고 살아가기 위해서는 제국의 체제를 해체할 자신들만의 탈식민적 상상력이 필요하였다. 다니엘은 제국의 문화와 종교를 만나면서, 혼종적 삶을 보여주었고, 제국의 체제 속에서도 탈식민적 상상력을 통해 하늘로부터 오는 초월적 세력의 개입 가능성을 제시하였다.

## 참고문헌

- R. S. 수기르타라자, 양권석, 이해청 옮김, 『탈식민주의 성서비평』, 분도출판사, 2019.
- 배정훈, “연대기로 읽는 다니엘서의 종말론,” 『구약논단』 19 (2013), 323-347.
- 이석구, “마르티니크 네그리튀드 운동과 초현실주의 문제,” 『한국아프리카학회지』, 44 (2015), 181-207.
- 조명화, “4Q174 Florilegium에 나타난 콤란 공동체의 현세적 열망.” 『구약논단』 30/2 (2024), 193-219.
- 호미 바바, 나병철 옮김. 『문화의 위치』, 소명, 2012.
- Bergsma, John, “Cultic Kingdoms in Conflict: Liturgy and Empire in the Book of Daniel.” *Letter & Spirit* 5 (2009): 47-83.
- Brueggemann, Walter. *Hopeful Imagination: Prophetic Voices in Exile*. Fortress Press,

1986.

- Gruen, Erich S. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*. University of California Press, 2002.
- Humphreys, W. Lee. "A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel." *Journal of Biblical Literature* 92, 2 (1973): 211-23.
- Portier-Young, Anthea E. "Daniel and Apocalyptic Imagination." in *The Oxford Handbook of the Prophets*, Carolyn J. Sharp, ed. Oxford Handbooks, 2016, 224-240.
- Quick, Laura, and Ellena Lyell. "Dressing Daniel: Identity Formation and Embodiment in Daniel 1-6." *Journal of Ancient Judaism* 13, 1 (2022): 1-26.
- Seals, Timothy L. *Daniel's Mysticism of Resistance in Its Seleucid Context*. Fortress Academic, 2022.
- Seufert, Michael. "Refusing the King's Portion: A Reexamination of Daniel's Dietary Reaction in Daniel 1." *Journal for the Study of the Old Testament* 43, no. 4 (2019): 644-60.
- Shimon, Levy. "Sacred Spaces in the Book of Daniel." Zutot, 2001.
- Smith-Christopher, Daniel L. "A Postcolonial Reading of Apocalyptic Literature," in *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. John J. Collins, ed. Oxford Academic, 2014, 180-198.

#### 검색어

탈식민주의, 탈식민 비평, 다니엘, 묵시문학, 혼종성, 헬레니즘, 제국주의적 상상계

[ ABSTRACT ]

## A Postcolonial Reading on the Book of Daniel

Yoon-Kyung Lee  
Ewha Womans University

This article explores the application of postcolonial criticism to biblical hermeneutics, with a focus on a postcolonial reading of the Book of Daniel. Postcolonial criticism arises from the recognition that colonialism's influence extends beyond historical political control to ongoing structures of language, identity, and knowledge production. In biblical studies, this approach has prompted critical inquiry into the Bible's function within imperial contexts and opened space for localized, resistant interpretations.

The Hellenistic context in which Daniel was written reveals how Jewish communities navigated cultural imposition, particularly the ideological dominance of Greek culture. Hellenism, claiming cultural superiority, reshaped Jewish identity in profound ways. In response, the first half of the book of Daniel presents a theology of resistance, urging fidelity to covenantal faith even under pressure to assimilate. The narrative challenges readers to consider the limits of accommodation and the necessity of defiant self-definition. The location of Daniel becomes a site of hybrid identity — neither fully Jerusalem nor Babylon. The spatial and cultural in-betweenness symbolizes a broader diasporic reality where identity is forged not through surrender, but negotiation. The narrative thus reflects the complexity of living under empire while resisting its

www.kci.go.kr

totalizing influence. The apocalyptic visions in the latter half of the book of Daniel constitute a theological and literary critique of imperial power. Under Antiochus IV Epiphanes' violent regime, faithful Jews confronted not only persecution but also deep theological dissonance: How can divine justice exist amid imperial violence? Daniel responds with a radical reimagining of history, envisioning the collapse of earthly empires and the emergence of a transcendent divine kingdom. Empire in Daniel is not merely military — it is rhetorical, symbolic, and psychological. By crafting an alternative symbolic world, Daniel's apocalyptic imagination destabilizes the ideological hold of empire and affirms the possibility of divine intervention. Ultimately, Daniel offers a model of hybrid, diasporic faith that resists erasure and reclaims theological agency through postcolonial imagination.

key words

Postcolonial, the Book of Daniel, Hybridity, Hellenism, Imperial Imaginary

투고일: 2025년 07월 25일

심사일: 2025년 08월 09일

게재 확정일: 2025년 08월 14일

www.kci.go.kr