The Korean Journal of Old Testament Studies 99 (2026): 334-367
https://doi.org/10.24333/jkots.2026.32.1.334

여호수아 22장의 형성사, 정경적 기억, 예배공동체의 정당성 논쟁*

이은우(장신대)

1. 들어가며

여호수아 22장(1-34절)은 여호수아서 안에서 매우 전략적인 위치에 놓여 있다. 이 본문은 토지 분배가 완결되는 단락(수 13-21장) 직후에 이어지며, 동시에 여호수아의 고별 연설과 언약 갱신(수 23-24장) 바로 앞에 배치되어 있다. 이러한 배열은 단순한 편집상의 편의가 아니라 의도적인 신학적 장치로 이해되어야 한다. 곧, 지리적 확장 이후, 특히 요단 서편과 동편이라는 공간적 분리가 현실이 된 상황 속에서, 이스라엘이 여전히 하나의 언약 공동체로 존속할 수 있는지를 시험하는 문학적·신학적 관문이 바로 여호수아 22장이다.[1]

요단 동편 지파들이 세운 "보기에 큰 제단"(מזבח גדול למראה)은

* 이 논문은 2026년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임.

1 Elie Assis, "The Position and Function of Jos 22 in the Book of Joshua," *ZAW* 116 (2004), 528-541.

www.kci.go.kr

실제 제의 행위가 전혀 수반되지 않았음에도 불구하고, 이스라엘 공동체를 동족 내전 직전의 상황으로 몰아간다. 이처럼 과도하게 설정된 위기 국면은 본문이 단일 사건의 역사적 보고가 아니라, 과거의 실패 기억을 소환함으로써 현재 공동체의 미래를 신학적으로 규정하려는 의도를 지닌 텍스트임을 강하게 시사한다.[2] 다시 말해, 이 본문은 "무슨 일이 일어났는가"를 설명하기보다, "분열의 가능성 앞에서 이스라엘이 어떻게 행동해야 하는가"를 묻는 규범적 서사로 기능한다.

최근 연구들은 여호수아 22장을 (a) 다층적 편집의 산물로, 동시에 (b) 분명한 정경적 기능을 수행하는 본문으로 읽어야 함을 강조해 왔다. 전승사적·편집사적 접근은 — 노트(M. Noth)의 고전적 연구로부터 시작하여 — 본문 내부의 목소리 차이, 제의 논리의 중첩, 그리고 서사적 긴장을 통해 복합적인 형성 과정을 밝혀왔다.[3] 동시에 공시적·정경적 읽기는 이 장의 현행 형태가 우연한 편집의 결과가 아니라, 여호수아서 전체의 신학을 조망하도록 의도된 구조적 단위임을 보여준다. 여호수아 22장은 공동체적 충성의 위기를 극대화한 뒤, 조사와 대화, 합의를 통해 이를 해소함으로써, 여호수아 23-24장에서 제시될 언약 갱신의 신학적 전제를 마련한다.[4] 이 점에서 본문은 갈등을 삭제하거나 은폐하지 않고, 오히려 정경 안에 보존하면서 폭력 없이 관리하는 모델을 제시한다.[5]

본 논문은 여호수아 22장을 서로 경쟁하는 기억과 제의적 불안을

---

2 T. C. Butler, *Joshua* 13-24 (2nd. ed.; WBC 7B; Grand Rapids: Zondervan, 2014), 249-262.

3 M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien (Halle: Niemeyer, 1943); V. Fritz, *Das Buch Josua* (ZBKAT 6; Zürich: Theologischer Verlag, 1994), 101-109.

4 R. D. Nelson, *Joshua* (OTL; Louisville: Westminster John Knox, 1997), 246-250; Barbara E. Organ, "Pursuing Phinehas: A Synchronic Reading," *CBQ* 63 (2001), 203-218.

5 A. G. Auld, "Re-telling the Disputed Altar in Joshua 22," *PRS* 28/4 (2001), 375-388.

www.kci.go.kr

조율하는 다성적 텍스트로 이해한다.[6] 특히 이 장은 "하나의 제단(one-altar) 원리"에 깊이 관여하는데, 이는 단순한 제의 규정이 아니라 공동체 경계를 설정하고 야훼의 임재를 보호하는 신학적 장치로 기능한다.[7] 그럼에도 본문은 요단 동편 지파를 배교자로 단정하지 않는다. 오히려 문제의 제단을 '증거'(עד)로 재규정함으로써, 제의 행위는 중앙화하되 언약적 소속은 영토를 넘어 유지될 수 있음을 명확히 구분한다.[8] 이러한 개념적 분리는 여호수아 22장이 제시하는 핵심 신학적 혁신으로서, 이스라엘이 분산된 상태에서도 "하나"로 남을 수 있는 길을 제시한다.

방법론적으로 본 연구는 네 가지 축 위에서 전개된다. 첫째, 본문에 관한 형성사적·편집사적 분석을 통해 주요 편집층을 구분하고, 반복 어휘(עד, מרד, מעל), 서사적 이음새, 그리고 집단 책임의 수사학에 주목한다.[9] 둘째, 제사장적 제의 논리 — 특히 제의적 침범에 대한 공포와 합법적 희생 공간의 보호 — 가 서사의 긴장과 해결을 어떻게 추동하

---

6 본 연구에서 "다성적 텍스트(polyphonic text)"란 바흐찐(M. Bakhtin)의 대화주의(dialogism) 개념을 차용하여, 신명기적 순종 담론, 제사장적 제의 질서, 광야 반역의 기억, 그리고 경계 공동체의 불안과 같은 서로 다른 신학적 목소리들이 삭제되거나 하나로 환원되지 않은 채 긴장 속에서 공존하는 상태를 의미한다. 여호수아 22장은 이러한 목소리들을 단일한 이데올로기로 축소하지 않고, 서사적 긴장 구조 안에서 그것들을 조율하는 정경적 공간으로 기능한다. 이를 위해서는 Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. and trans. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 6-7, 84-88; idem, *The Dialogic Imagination*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), 259-422를 참조하라. 바흐찐의 다성성(polyphony) 개념은 하나의 문학 작품 안에서 서로 다른 이데올로기적 목소리들이 단일한 저자적 관점 아래 종속되지 않고 공존하는 구조를 가리킨다.

7 John S. Kloppenborg, "Joshua 22: The Priestly Editing of an Ancient Tradition," *Biblica* 62 (1981), 347-371.

8 T. C. Butler, 위의 책, 379-384; Fritz, 위의 책, 104-107; M. N. van der Meer, *Formation and Reformation* (Leiden: Brill, 2010), 187-189.

9 R. D. Nelson, 위의 책, 248-249; T. B. Dozeman, *Joshua* 13-24 (AYB; New Haven: Yale University Press, 2023), 298-308.

www.kci.go.kr

는지를 분석한다.[10] 셋째, 예루살렘, 사마리아, 엘레판틴, 바빌로니아라는 서로 다른 예배 공동체의 역사적 현실 속에서 여호수아 22장을 위치시킨다. 이 본문은 분산된 공동체의 존재를 인정하면서도, 동시에 중심으로 수렴하는 신학적 규범을 재확인하는 정경적 자원으로 기능한다.[11] 넷째, 민수기 13-14장과 32장의 정경적 기억을 해석의 렌즈로 삼아, 과거의 실패가 현재를 위협하는 동시에 다른 미래를 가능하게 하는 방식에 주목한다. 이 정경 논리 안에서 "과거"는 운명이 아니라 경고이자 교사로 기능한다.[12] 이 네 가지 방법론은 병렬적으로 나열된 독립적 도구가 아니라, 상호 보완적으로 작동하는 해석 틀이다. 형성사적 분석이 본문을 시간적으로 분해한다면, 정경적 접근은 그 분해된 층위들이 최종 형태 안에서 어떻게 통합되어 의미를 생성하는지를 설명한다. 다시 말해, 본 연구는 형성사적 분해와 정경적 통합을 상호 보완적으로 결합한다. 이러한 방법론적 결합을 통해 여호수아 22장은 단순한 편집층의 집합이 아니라, 서로 다른 시대의 신학적 목소리들이 긴장 속에서 조율되는 다성적 정경 텍스트로 이해될 수 있다.

본 논문의 기여는 이러한 분석을 통합적으로 제시하는 데 있다. 여호수아 22장의 편집적 복합성은 어느 한 방법론으로 환원될 문제가 아니라, 텍스트가 수행하려는 신학적 목적 — 즉, 영토적 분리 속에서도 공동체적 통일성을 유지하려는 목적 — 에 봉사하는 전략으로 이해되어야 한다. 이하의 논의는 다음과 같이 전개된다. 먼저 주요 연구사를 검토하고 본 연구의 방법론적 종합을 제시하며, 신명기적인 편집 및 제

---

10 E. C. Bissell, "Joshua XXII. 9-34 and the Israelitish Cultus," *Journal of the Exegetical Society* 6 (1890), 61-63; Kloppenborg, 윗글.

11 David Pettit, "Identity and Territory in Joshua 22," *Journal of Theta Alpha Kappa* 28, no. 1 (2004), 16-28; D. Delaney, *Territory: A Short Introduction* (Oxford: Blackwell, 2005), 18-31.

12 Lissa M. Wray Beal, "The Past as Threat and Hope: Reading Joshua with Numbers," *Bulletin for Biblical Research* 27 (2017), 461-483.

www.kci.go.kr

사장적 요소를 중심으로 형성사를 개관한다. 이어서 영토-정체성-제의의 상관관계(특히 요단의 경계 상징성)를 분석하고, 예루살렘·사마리아·엘레판틴·바빌로니아의 예배 정당성 논쟁을 다룬다. 마지막으로 여호수아 22장을 분산된 이스라엘을 위한 갈등 조정의 정경적 모델로 제안한다.

이러한 틀을 통해 본 연구는 서로 다른 예배 공동체들이 강제적 동화나 제거의 대상이 아니라, 정경 담론 안에서 서사적으로 조정되고 신학적으로 수용되는 방식으로 존재했음을 드러내고자 한다.

2. 연구사: 전승사에서 편집사, 그리고 정경적 상호본문성으로

여호수아 22장에 대한 학문적 연구는 지난 한 세기 동안 전승의 성격을 묻는 초기 전승사적 접근에서 출발하여, 편집사·본문비평, 그리고 최근에는 정경적 기능과 상호본문성(canonical intertextuality)을 강조하는 방향으로 점진적으로 확장되어 왔다. 이러한 연구의 흐름은 여호수아 22장을 더 이상 단일 사건의 역사 보고가 아니라, 공동체 내부의 갈등과 기억을 신학적으로 조정하는 텍스트로 이해하도록 이끌어 왔다.

1) 전승사적 접근: 정복·정착 설화와 경계 기억

여호수아서 전승의 형성과 성격을 분석한 뫼렌브링크(K. Möhlenbrink)는 여호수아서를 다양한 정복·정착 설화(*Landnahmesagen*)들의 집합으로 이해하면서, 개별 본문들이 특정 사건의 연대기적 기록이라기보다 공동체 기억이 설화적으로 조직된 결과임을 강조하였다.[13] 이

13 K. Möhlenbrink, "Die Landnahmesagen Buches Josua," *ZAW* 56 (1938): 246ff.

www.kci.go.kr

전승사적 관점은 여호수아 22장 역시 요단이라는 경계와 제단이라는 상징을 통해 소속과 정체성의 문제를 설명하려는 전승 단위로 이해할 수 있는 이론적 토대를 제공하였다.

이러한 접근은 노트(M. Noth)에 의해 결정적으로 체계화되었다. 그는 여호수아 22장을 이스라엘 내부 갈등의 기원을 설명하는 전승사적 설명 이야기(ätiologische Erzählung)로 규정하며, 본문을 역사적 사실의 재현이라기보다 후기 공동체가 과거를 해석하고 현재의 질서를 정당화하는 방식으로 이해하였다.[14] 다만 이 접근은 본문의 최종 형태가 여호수아서 전체 안에서 수행하는 문학적·정경적 기능에 대해서는 상대적으로 제한된 설명을 제공한다는 한계를 지닌다.

2) 고전 주석 전통: 본문 의미의 통합적 해석

전승사 연구와 병행하여, 스나이스(N. H. Snaith)와 그레이(J. Gray)를 대표로 하는 고전 주석 전통은 여호수아 22장을 본문의 최종 형태에 집중하여 해석하였다. 스나이스는 문제의 제단이 제사용이 아니라 '증거'의 기능을 수행한다는 점을 강조하며, 본문이 공동체 분열을 예방하는 서사 구조를 지녔다고 보았다.[15] 그레이 역시 이 장을 동족 내전의 위기와 그 평화적 해소라는 틀 속에서 읽으면서, 공동체적 책임과 언약 충성이라는 윤리적·신학적 의미를 부각시켰다.[16]

이 주석 전통의 공헌은 여호수아 22장의 신학적 메시지의 일관성을 분명히 제시한 데 있다. 그러나 대체로 편집층의 다성성, 제의 언어의 역사적 발전, 그리고 제단 논쟁이 갖는 제사장적·정치적 함의를 체

14 Noth, 위의 책.

15 N. H. Snaith, *The Book of Joshua* (London: Epworth, 1951).

16 J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth* (London/Edinburgh: Thomas Nelson, 1967), 181, 183.

www.kci.go.kr

계적으로 분석하지는 못했다는 한계도 함께 드러난다.

3) 편집사·본문비평의 심화: 신명기적 편집과 제사장적 편집의 이중 구조

이후 연구는 여호수아 22장을 보다 분명히 후기 편집의 산물로 규정하며, 편집사와 본문비평을 심화시켰다. 프리츠(V. Fritz)는 22장 1-8절과 22장 9-34절의 문학적·신학적 이질성에 주목하여, 전반부를 신명기적 고별 연설 전통과 연결하고, 후반부를 비느하스를 중심으로 한 제사장적 개입의 결과로 해석하였다.[17]

이러한 분석은 넬슨(R. D. Nelson)과 버틀러(T. C. Butler)에 의해 더욱 정교화되었다. 이들은 MT-LXX의 차이, 반복과 강조, 어휘 혼용(שׁבט/מטה), 그리고 제의적 위기 언어(מעל/מרד)를 근거로, 여호수아 22장이 신명기적(Dtr) 틀 위에 제사장적(P) 논리가 중첩된 이중 구조를 지닌다고 주장하였다.[18] 이 연구의 핵심 성과는 갈등의 중심이 단순한 영토 문제를 넘어 제의적 침범과 집단 책임에 대한 신학적 공포에 있음을 밝혀낸 데 있다.

이 흐름을 결정적으로 심화시킨 연구가 클로펜보그(John S. Kloppenborg)이다. 그는 여호수아 22장 9-34절을 "고대 전승에 대한 제사장적 재편집"으로 규정하며, '하나의 제단(one-altar)' 원리가 단순한 신명기적 중앙화 규정이 아니라, 제사장적 임재 신학과 제의 질서 보호 논리에 의해 본문이 재구성되었다고 논증하였다.[19]

이와 더불어 반 더 메어(M. van der Meer)는 여호수아서의 가장 이른

17 Fritz, 위의 책, 101-109.

18 Nelson, 위의 책, 246-250; Butler, 위의 책, 379-384.

19 Kloppenborg, 윗글, 347-371.

www.kci.go.kr

본문 증거들(LXX, 사마리아 전통 등)을 분석하여, 여호수아 본문이 단순히 형성(formation)된 것이 아니라 지속적으로 재정식화(reformulation)되었음을 보여주었다. 그는 여호수아 22장과 같은 본문이 편집 과정에서 제의·정체성 논쟁에 대응하여 재배열되고 재해석되었음을 강조한다.[20]

4) 논쟁적 기억과 문학적 재서술

올드(A. G. Auld)는 여호수아 22장을 편집층 분석에만 국한하지 않고, 본문을 "논쟁적 기억(polemical memory)의 재서술"로 이해하였다.[21] 그의 분석에 따르면, 이 장은 서로 충돌하는 전승과 관점을 삭제하거나 단순 조화시키지 않고, 정경 안에서 서사적으로 재배치함으로써 갈등을 관리한다. 여호수아 22장은 규범을 일방적으로 강요하는 텍스트가 아니라, 기억의 충돌을 드러내면서도 폭력 없이 봉합하는 이야기 전략을 제시한다.

이러한 통찰은 도즈만(T. B. Dozeman)의 연구에서 더 넓은 문학적 틀 안에 위치된다. 그는 여호수아서 후반부(13-24장) 전체를 하나의 문학적·신학적 기획으로 재정의하며, 이 단락들이 토지 분배와 지파 목록을 통해 '범이스라엘(pan-Israelite) 정체성'을 구성하려는 후기 작업임을 강조한다.[22] 이 관점에서 여호수아 22장은 주변적 부록이 아니라, 지리적 분산 이후에도 이스라엘이 하나의 공동체로 존속할 수 있는지를 시험하는 핵심 본문으로 이해된다.

---

20 van der Meer, 위의 책, 187-189.

21 Auld, 윗글, 375-388.

22 Dozeman, 위의 책, 298-308.

www.kci.go.kr

5) 정경적 상호본문성과 기억 정치

이러한 편집사적 · 문학적 연구를 정경적 상호본문성의 차원으로 확장한 연구가 아시스(Elie Assis)와 비얼(Lissa M. Wray Beal)이다. 아시스는 여호수아 22장을 토지 분배(13-21장)와 여호수아의 고별 연설 및 언약 갱신(23-24장) 사이에 배치된 정경적 관문 텍스트로 해석하였다.[23] 비얼은 더 나아가 이 장을 민수기 32장(요단 동편 정착 요청)과 민수기 13-14장(정탐과 광야 반역)의 기억이 현재를 규정하는 방식으로 읽으며, 여호수아 22장이 "과거의 실패가 현재를 위협하지만, 올바른 응답을 통해 다른 미래를 여는 텍스트"임을 설득력 있게 제시하였다.[24]

여기에 오르간(Barbara E. Organ)의 연구는 비느하스 전통(민 25; 민 31 등)과의 연결 속에서 여호수아 22장을 읽음으로써, 본문이 제의 수호자를 통해 갈등이 폭력으로 비화되는 것을 억제하는 구조를 지녔음을 강조한다.[25]

6) 연구사의 종합과 본 연구의 위치

이상의 연구사를 종합하면, 여호수아 22장 연구는 전승사 → 편집사 → 정경적 · 상호본문적 읽기로 점진적으로 확장되어 왔다. 그러나 여전히 몇 가지 과제가 남아 있다.

첫째, 편집층 분석과 정경적 기능 분석이 종종 분리되어 논의되었다.

둘째, '하나의 제단' 원리가 예루살렘 중앙화로 단선적으로 환원되는 경향이 있었다.

셋째, 예루살렘 · 사마리아 · 엘레판틴 · 바빌로니아라는 다양한 예

---

23 Assis, 윗글, 528-541.

24 Beal, 윗글, 461-483.

25 Barbara E. Organ, "Pursuing Phinehas: A Synchronic Reading," *Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001): 203-218.

www.kci.go.kr

배 현실이 본문 내부 논리와 어떻게 구조적으로 맞물리는지에 대한 통합적 설명이 부족했다.

이에 본 연구는 올드의 기억 정치 개념(memory politics)[26]과 도즈만의 범이스라엘 정체성 모델을 결합하고, 비얼(Beal)이 강조한 '위협이자 희망으로 기능하는 기억'의 이중 구조를 통합적으로 수용한다. 이를 민수기 전승과의 정경적 상호본문성 속에서 재해석함으로써, 여호수아 22장을 분산된 공동체를 위한 갈등 조정의 정경적 모델로 제시하고자 한다.

3. 이론적 틀: 기억, 영토, 그리고 미래

본 연구의 이론적 틀에서 핵심을 이루는 개념은 기억(memory)이며, 특히 기억의 이중 기능이다. 여호수아 22장은 단순히 과거 사건을 회상하는 본문이 아니라, 과거의 기억이 현재 공동체의 선택을 압박하고 동시에 미래의 방향을 열어 주는 정경적 장치로 기능한다.[27] 이러한 관점은 여호수아 22장을 제단 논쟁이나 제의 규정의 차원에서만 이해하려는 접근을 넘어, 정경 전체 안에서 기억이 수행하는 신학적 역할을 조명하게 한다.

여기에서 주목할 수 있는 핵심 상호본문은 민수기 13-14장과 민수기 32장이다. 민수기 13-14장은 정탐 사건과 광야 반역을 통해, 이스라

---

26 "기억 정치"란 공동체가 과거의 기억을 선택적으로 보존하고 재구성하며 활용함으로써 정체성을 형성하고 권위를 정당화하며 현재의 행동을 규율하는 과정을 가리킨다. 구약학에서 이 개념은 여호수아 22장과 같은 본문이 광야 반역 전승과 같은 과거의 사건을 단순히 재현하는 것이 아니라, 이후의 역사적 맥락 속에서 공동체의 경계와 신학적 규범을 형성하기 위해 재해석한다는 점을 강조한다. Auld, 윗글, 378-380, 384-386을 참조하라.

27 Beal, 윗글, 461-483.

www.kci.go.kr

엘 공동체가 두려움과 불신으로 인해 하나님의 약속을 거부하고 공동체 전체를 위기로 몰아넣은 대표적인 실패 기억을 제공한다. 이 기억은 여호수아서 전반에 걸쳐 반복적으로 소환되며, 특히 "한 집단의 불순종이 전체 공동체를 파괴할 수 있다"는 집단 책임의 논리를 형성한다.[28]

민수기 32장은 요단 동편 지파들이 약속의 땅 동쪽에 정착하기를 요청하는 장면을 담고 있다. 이 요청은 그 자체로 불법적이거나 배교적인 행위는 아니었지만, 모세의 즉각적인 반응은 민수기 13-14장의 기억에 의해 규정된다. 즉, 요단 동편 정착 요청은 단순한 지리적 선택이 아니라, 공동체 연대를 해체할 수 있는 잠재적 위협으로 인식된다.[29] 이 두 본문은 모두 "요단 동편"이라는 공간을 중심으로, 기억-두려움-공동체 붕괴라는 연쇄를 형성한다.

여호수아 22장은 정경 전체에서 이 두 기억이 동시에 소환되는 유일한 지점이다. 요단 동편 지파들이 세운 제단은 곧바로 민수기 13-14장의 광야 반역과 민수기 32장의 정착 요청을 연상시키며, 서편 지파들의 반응은 과거의 실패가 다시 반복될 수 있다는 기억의 압박에 의해 과잉적으로 촉발된다. 이 점에서 여호수아 22장의 위기는 현재의 사건 자체에서 비롯되기보다, 과거의 실패 기억이 현재를 규정하는 방식에서 발생한다.[30]

그러나 여호수아 22장은 기억을 단순한 경고나 위협으로만 사용하지 않는다. 본문은 과거의 실패를 다른 방식으로 처리할 수 있는 가능성을 동시에 제시한다. 서편 지파들은 무력 충돌을 준비하지만, 실제로는 조사와 대화, 그리고 제의적 분별의 과정을 선택한다. 요단 동편 지파들

28 Noth, 위의 책, 191.

29 Philip J. Budd, *Numbers* (WBC 5; Waco, TX: Word, 1984), 365-372; cf. Num 32.

30 Nelson, 위의 책, 248-249.

www.kci.go.kr

역시 민수기 32장에서 요구되었던 조건 — 공동체 전체와의 연대, 야훼에 대한 완전한 충성 — 을 언어적으로 재확인하며, 제단을 제사용이 아닌 '증거'(עד)로 재정의한다. 이로써 과거의 기억은 더 이상 실패의 반복으로 귀결되지 않고, 새로운 순종의 모델로 전환된다.[31]

이러한 기억의 이중 기능 — 위협(threat)과 희망(hope) — 은 여호수아 22장을 단순한 제의 논쟁이나 편집적 봉합 텍스트가 아니라, 정경적 시험대(canonical test case)로 자리매김하게 한다. 본문은 독자에게 묻는다. 동일한 기억이 주어졌을 때, 공동체는 다시금 두려움과 분열의 길을 선택할 것인가, 아니면 과거로부터 교훈을 얻어 다른 미래를 선택할 것인가? 이 질문은 여호수아 22장을 여호수아서의 결론부(23-24장)로 나아가기 위한 신학적 관문으로 만든다.[32]

나아가 이 기억의 논리는 영토(territory) 개념과 긴밀히 연결된다. 요단은 단순한 지리적 경계가 아니라, 과거 실패의 기억이 반복적으로 활성화되는 상징적 공간이다. 그러나 여호수아 22장은 요단을 공동체 분열의 결정적 경계로 고정하지 않고, 기억의 재해석을 통해 경계가 다른 미래로 이어질 수 있음을 보여 준다. 이 점에서 여호수아 22장은 기억, 영토, 그리고 미래가 상호작용하는 정경적 장면으로 기능하며, 분산된 공동체가 동일한 실패를 반복하지 않고 다른 역사적 궤적을 선택할 수 있음을 서사적으로 증언한다.[33]

---

31 Butler, 위의 책, 381-384.

32 Assis, 윗글, 528-541.

33 Pettit, 윗글, 16-28; Delaney, 위의 책, 18-31.

www.kci.go.kr

4. 여호수아 22장 1-34절의 편집층과 민수기 기억

1) 22장 1-8절 '안식'과 조건부 연대(요시야 시대의 신명기적 편집)

여호수아 22장 1-8절은 요단 동편 지파(르우벤, 갓, 므낫세 반 지파)를 공식적으로 소환하고 귀환을 허락하는 장면으로 시작한다. 이 단락은 표면적으로는 행정적·서사적 전환부처럼 보이지만, 편집사적·정경적 관점에서 볼 때 민수기 32장의 기억을 의도적으로 호출하고 종결하는 신학적 장치로 기능한다.

핵심은 여호수아 21장 43-45절에 선언된 '안식'(נוח)이다. "야훼께서 그 조상들에게 맹세하신 대로 사방에 안식을 주셨으므로"(21:44)라는 선언은 단순한 서술적 요약이 아니라, 여호수아 서사의 전개를 규정하는 신명기적 편집의 결정적 신호이다.[34] 이 '안식' 선언은 민수기 32장에서 제시된 조건-곧 요단 동편 지파들이 온 이스라엘과 함께 가나안을 정복한 이후에야 자신들의 땅으로 돌아갈 수 있다는 약속-이 완전히 충족되었음을 공식적으로 확인한다.[35]

비얼은 이 지점을 여호수아 22장의 해석에서 결정적으로 중요하다고 평가한다. 여호수아 21장 43-45절의 안식 선언은 단순히 정복의 완료를 알리는 문장이 아니라, 민수기 32장의 조건부 합의가 신실하게 이행되었음을 확인하는 서사적 표지(narrative marker)이다.[36] 다시 말해, 여호수아 22장 1-8절은 요단 동편 지파들이 더 이상 의심받는 집단이 아니라, 조건부 연대를 끝까지 지켜 낸 모범적 공동체임을 먼저 선언하는 편집층이다.

---

34 Butler, 위의 책, 246-249.

35 Budd, 위의 책, 364-372.

36 Beal, 윗글, 469-471.

www.kci.go.kr

이 점은 여호수아 22장 2-3절에서 강조되는 반복적 언어에서도 분명히 드러난다. 여호수아는 동편 지파들이 "모세의 종이 너희에게 명한 모든 것을 지키며"(22:2), "오랜 날 동안 형제들을 떠나지 아니하였다"(22:3)고 평가한다. 이러한 언어는 신명기적 순종 담론(신 6; 11장)을 반영하는 전형적인 신명기적인 어휘이며, 이후 제단 사건(22:9 이하)이 결코 명백한 불순종의 연장선이 아니라는 점을 독자에게 미리 각인시킨다.[37]

따라서 22장 1-8절은 단순한 서사적 도입부가 아니라, 의도적으로 긴장을 구축하는 편집층이다. 한편으로는 민수기 32장의 조건이 충족되었음을 선언함으로써 요단 동편 지파의 정당성을 확보하고, 다른 한편으로는 그러한 모범적 순종 이후에 발생하는 제단 사건을 통해 기억과 불안의 역설을 극대화한다. 즉, "약속을 지킨 공동체조차 다시 의심받을 수 있다"는 설정은, 민수기 13-14장의 광야 반역 기억이 얼마나 깊이 공동체 의식에 각인되어 있는지를 보여 준다.[38]

편집사적으로 볼 때, 이러한 기능은 22장 1-8이 요시야 시대의 신명기적 편집(Dtr)에 속함을 시사한다. 이 단락은 제사장적 어휘나 제의 규범을 거의 사용하지 않으며, 대신 순종, 명령, 형제 연대, 통합, 영토 확장, 안식이라는 언약-윤리 중심의 신학을 전면에 내세운다.[39] 이는 이후 22장 9-34절에서 전개될 제의적 위기 담론과 뚜렷한 대비를 이루며, 여호수아 22장 전체가 기억-위기-해결이라는 삼단 구조를 갖도록 설계되었음을 보여 준다.

결론적으로, 여호수아 22장 1-8절은 민수기 32장의 조건부 합의

37 Nelson, 위의 책, 246-247.

38 Beal, 윗글, 472-474.

39 Fritz, 위의 책, 101-103.

www.kci.go.kr

가 성취되었음을 선언하고, 요단 동편 지파의 언약적 신실성을 확증하며, 그럼에도 불구하고 공동체가 과거의 실패 기억 때문에 다시 위기로 치달을 수 있음을 예고하는 정경적 전환부이자 신학적 긴장 장치로 이해되어야 한다. 이 단락 없이는 22장 9절 이하의 위기가 설득력을 갖기 어렵고, 여호수아 22장은 단순한 제단 논쟁으로 축소되고 말 것이다.[40]

2) 22장 9-10절 제단과 경계의 불안(초기 구전 전승)

22장 1-8절은 여호수아가 요단 동편 지파들에게 직접 연설하는 2인칭 화법 중심의 단락이라면 9-10절에서는 3인칭 서술로 전환되며, 사건 보고 형식이 나타난다. 화법의 전환은 전승 단위의 변화를 짐작하게 한다.

여호수아 22장 9-10절은 요단 동편 지파들이 귀환하여 요단 가에서 "보기에 큰 제단"(מזבח גדול למראה)을 세우는 장면을 간결하게 서술한다. 주목할 점은, 이 제단의 목적과 기능이 즉각적으로 설명되지 않는다는 사실이다. 이러한 서사적 공백은 우연한 생략이 아니라, 독자의 해석 반응을 의도적으로 유도하는 편집적 장치로 이해되어야 한다.[41]

이 공백은 독자로 하여금 자동적으로 민수기 13-14장과 32장의 기억을 소환하게 만든다. 민수기 13-14장은 요단 동편을 포함한 광야 경험 전체를 반역과 불신의 기억으로 각인시킨 본문이며, 민수기 32장은 요단 동편 정착 요청이 공동체 연대를 해체할 수 있는 잠재적 위협으로 인식되었음을 보여 준다.[42] 이러한 정경적 기억의 축적 속에서, "요단 동편에서의 행위"는 그 자체로 중립적 공간 행위가 아니라, 항상 '배신 가능성'(מעל/מרד)의 그림자를 동반하는 행위로 인식된다.[43]

---

40 Assis, 윗글, 532-535.

41 Auld, 윗글, 378-380.

42 Budd, 위의 책, 365-372.

43 Nelson, 위의 책, 247-248.

www.kci.go.kr

이 점에서 22장 9-10절은 본문 전체의 위기를 촉발하는 기억의 트리거(trigger) 역할을 한다. 요단은 단순한 지리적 경계가 아니라, 과거의 실패가 반복적으로 활성화되는 상징적 경계 공간이다. 따라서 제단의 목적이 설명되지 않는 상태에서 서편 지파들이 이 소식을 접하는 것은, 실제 제의 행위의 유무와 무관하게, 기억에 의해 이미 규정된 해석 프레임 속으로 사건을 밀어 넣는 효과를 낳는다.[44]

여기서 중요한 것은, 본문이 아직 어떠한 평가도 제시하지 않는다는 점이다. 22장 9-10은 제단을 세운 행위를 정당화하지도, 비난하지도 않는다. 이러한 중립성은 이 단락이 초기 구전 전승의 핵을 보존하고 있음을 시사한다. 즉, 이 전승은 본래 "요단 경계에서 제단이 세워졌고, 그것이 큰 분쟁의 계기가 되었다"는 사건의 최소 서사를 전하고 있었을 가능성이 크다. 이후의 신명기적 · 제사장적 편집은 바로 이 전승 핵 위에 신학적 해석과 규범적 평가를 중첩시킨다.[45]

편집사적으로 볼 때, 이러한 서사 구조는 여호수아 22장이 단순한 규범 제시 텍스트가 아니라, 기억이 해석을 선행하는 상황 자체를 드러내는 이야기임을 보여 준다. 독자는 서편 지파들과 마찬가지로, 제단의 목적을 알기 전에 이미 과거의 실패 기억에 의해 의심과 불안의 해석으로 끌려 들어간다. 이 점에서 22장 9-10절은 이후 전개될 제의적 위기 담론(22:11-20)이 과잉 반응처럼 보이지 않도록 정당화하는 서사적 기반을 형성한다.[46]

이 단락은 "과거의 실패가 현재를 위협하는 방식"을 가장 압축적으로 보여 주는 장면이다.[47] 제단 그 자체가 문제라기보다, 기억된 과거가

---

44 Pettit, 윗글, 16-20.

45 Kloppenborg, 윗글, 350-354.

46 Butler, 위의 책, 381-382.

47 Beal, 윗글, 472-474.

www.kci.go.kr

현재의 행동을 즉각적으로 '반역의 가능성'으로 번역해 버리는 공동체의 해석 구조가 문제의 핵심으로 부상한다. 이러한 점에서 여호수아 22장 9-10절은 제단 논쟁의 실질적 출발점이자, 기억 정치가 본격적으로 작동하는 첫 장면으로 이해되어야 한다.

3) 22장 11-20절 광야 반역의 재소환(포로기의 신명기적 편집)

여호수아 22장 11-20절에서는 앞단락과 다르게 공동체적 위기 담론이 강화되며 집단적 언어("온 회중")가 강조된다. 이 부분에서 서편 지파들의 반응은 단순한 오해나 정보 부족의 결과가 아니다. 이 단락은 의도적으로 강렬한 신명기적 언어를 사용하여, 요단 동편에서 세워진 제단을 즉각적으로 야훼에 대한 반역으로 규정한다. 본문은 그 행위를 "야훼께 대한 배반"(22:16), "반역"(מרד), 그리고 "신의를 저버림"(מעל)이라는 용어로 연쇄적으로 정의하는데, 이는 모두 신명기 역사서 전반에서 언약 파기의 기술어로 기능해 온 표현들이다.[48]

이 언어 선택은 우발적이지 않다. 여호수아 22장 11-20절은 민수기 13-14장의 광야 반역을 거의 그대로 재연(rehearsal)하는 서사적·신학적 장면이다.[49] 민수기 13-14장에서 정탐꾼들의 불신과 백성의 원망은 "야훼를 멸시함"(נאץ)을 통해 공동체 전체를 파국으로 몰아넣었으며, 그 결과는 세대적 심판과 광야 유랑의 연장이었다. 여호수아 22장에서 제단 사건이 즉각적으로 이 언어와 연결되는 것은, 현재의 행위가 실제로 무엇을 의도했는가와 무관하게, 과거의 실패 기억이 현재를 해석하는 틀로 작동하고 있음을 보여 준다.[50]

---

48 Nelson, 위의 책, 247-249.

49 Beal, 윗글, 469-472.

50 Budd, 위의 책, 318-327.

www.kci.go.kr

이 점에서 본문의 위기는 현재의 사건에 의해 발생한 것이 아니라, 기억된 과거가 현재를 덮쳐 오는 방식에서 발생한다. 여호수아 22장 11-20절은 "과거의 실패가 현재를 위협(threat)하는 순간"을 서사적으로 형상화한 본문이다.[51] 제단은 촉매에 불과하며, 실질적인 위기의 원천은 공동체 내부에 축적된 광야 반역의 기억이다.

이 기억은 개인의 죄를 넘어 집단 책임(corporate responsibility)의 논리로 확대된다. 서편 지파들은 브올 사건(민 25장)과 아간 사건(수 7장)을 소환하면서, "너희만의 죄가 아니라, 그 죄로 인해 온 회중 위에 진노가 임할 것"이라고 경고한다(22:17-20). 이러한 논증 구조는 전형적인 포로기의 신명기적 편집의 특징으로, 공동체적 재난(특히 포로 경험)을 과거의 언약 위반과 직접 연결하려는 신학적 해석 전략을 반영한다.[52]

도즈만 역시 이 단락을 여호수아서 후반부 전체의 신학적 방향 속에서 이해한다. 그는 여호수아 13-24장이 토지 분배 이후 범이스라엘 정체성을 형성하려는 문학적 기획임을 강조하면서, 22장 11-20절의 과잉된 위기 담론이 단순한 과민 반응이 아니라, 분열된 공동체를 다시 하나의 언약 틀 안에 묶기 위한 경고 장치라고 설명한다.[53] 즉, 이 단락의 목적은 요단 동편 지파를 제거하거나 단죄하는 데 있지 않고, 공동체 전체가 공유하는 광야 반역의 기억을 다시 호출함으로써 분열을 사전에 차단하는 데 있다.

편집사적으로 볼 때, 이러한 특징은 22장 11-20절이 포로기 이후에 형성된 신명기적 편집층에 속함을 시사한다. 이 편집층은 현재의 위기를 과거의 실패와 연결함으로써, 공동체로 하여금 "같은 역사를 다시

51 Beal, 윗글, 472-474.

52 Noth, 위의 책, 60-66; cf. 포로기 신명기적 집단 책임 신학.

53 Dozeman, 위의 책, 301-305.

www.kci.go.kr

반복할 것인가, 아니면 다른 선택을 할 것인가"라는 질문 앞에 서게 한다. 이 질문은 곧 이어질 조사와 대화(22:21-29)를 정당화하는 신학적 토대를 형성하며, 폭력적 해결 대신 담론적·제의적 해결로 나아가게 하는 전환점이 된다.[54]

결론적으로, 여호수아 22장 11-20절은 제단 사건의 실체를 규명하기 위한 객관적 조사 이전에, 기억을 통해 위기를 구성하는 신명기적 신학의 전형적 사례이다. 이 단락에서 광야 반역은 단순한 과거 사건이 아니라, 공동체를 규율하고 현재의 행동을 해석하는 살아 있는 기억으로 작동한다. 동시에 이 기억은 파괴적 결말로 고정되지 않고, 이후의 올바른 대응을 통해 다른 미래를 열어 주는 긴장 상태로 유지된다. 이러한 점에서 22장 11-20절은 여호수아 22장 전체의 신학적 무게 중심을 형성하는 핵심 단락이라 할 수 있다.[55]

4) 22장 21-29절 '증거의 제단'과 다른 미래(포로기 이후의 제사장 편집층)

여호수아 22장 21-29절에서는 장문의 제사장적 응답이 서원 형식으로 전개되며 화법의 전환이 일어난다. 이 부분은 앞선 위기 담론(22:11-20)에 대한 요단 동편 지파들의 공식적인 응답으로 구성되며, 본문 전체의 방향을 결정짓는 전환점에 해당한다. 이 단락에서 동편 지파들은 자신들의 행위를 방어하는 데 그치지 않고, 과거의 실패를 반복하지 않겠다는 신학적 선언을 분명히 제시한다. 이러한 점에서 22장 21-29절은 단순한 해명이 아니라, 기억의 재해석과 미래 선택에 대한 선언문으로 기능한다.

---

54 Butler, 위의 책, 381-383.

55 Assis, 윗글, 533-536.

www.kci.go.kr

동편 지파들의 핵심 주장은 제단의 목적에 대한 재정의에 있다. 그들은 문제의 제단이 번제나 희생 제사를 위한 것이 아니라, "야훼와 우리 사이와 우리 후손 사이에 증거가 되게 하려 함"(22:27)이라고 밝힌다. 여기서 사용된 용어 '증거'(עד)는 제의 행위를 지시하는 언어가 아니라, 관계와 소속을 표지하는 언약적 표상이다. 이 용어 선택은 제단을 제의 중심에서 의도적으로 분리시키며, 제사장적 '하나의 제단' 원리를 훼손하지 않으면서도 요단 동편 공동체의 언약적 소속을 보존하는 기능을 수행한다.[56]

이러한 논증 구조는 편집사적으로 제사장적(P) 편집층의 개입을 강하게 시사한다. 여호수아 22장 21-29절은 고대 전승 속 제단 이야기를 제사장적 제의 신학에 맞게 재편집한 결과로 이해할 수 있다.[57] 즉, 본래 제의적 성격을 가졌을 가능성이 있는 제단 전승은, 최종 형태에서 의도적으로 비제의적 기념물로 재해석되며, 이를 통해 중앙 성소의 독점적 지위를 위협하지 않도록 통제된다.

비얼은 이 장면을 여호수아 22장의 신학적 절정으로 평가한다. 22장 21-29절은 "과거의 실패 기억이 더 이상 현재를 위협하는 방식으로 작동하지 않고, 새로운 순종으로 전환되는 순간"이다.[58] 민수기 13-14장에서 광야 반역은 공동체 분열과 불순종으로 귀결되었고, 민수기 32장에서는 요단 동편 정착 요청이 연대 해체의 위험을 내포했다. 그러나 여호수아 22장 21-29절에서 동편 지파들은 제단을 통해 분리의 상징이 아니라 연대의 증거를 세우며, 과거의 기억을 다른 방식으로 재사용한다.

이 점에서 22장 21-29절은 단순히 오해를 해소하는 장면이 아니

56 Nelson, 위의 책, 249-250.

57 Kloppenborg, 윗글, 355-360.

58 Beal, 윗글, 474-477.

www.kci.go.kr

라, 기억의 방향을 전환하는 제사장적 중재 장면이다. 위기의 순간에 제사장적 논리는 처벌이나 제거가 아니라, 구분(distinction)을 통해 공동체를 보존하는 길을 제시한다. 제단은 "제사를 위한 제단"이 아니라 "증거로서의 제단"이 되며, 이를 통해 제의 행위의 중앙화와 공동체 연대의 유지라는 두 목표가 동시에 달성된다.[59] 특히 22절에는 주목할만한 본문비평적인 문제가 나타난다. MT는 삼중적인 신명 선언 "신들의 하나님 야훼, 신들의 하나님 야훼"(אל אלהים יהוה, אל אלהים יהוה)를 나타낸다. 이는 민수기 25장의 비느하스 전승과 긴밀히 연결되는 제사장적 특징을 반영한다.[60] LXX는 이를 ὁ θεὸς θεὸς κύριος, ὁ θεὸς θεὸς κύριος로 번역하며 신적 위엄을 강조하는 반복적인 수사로 강조한다.[61] 22절 후반절에서 MT는 정치적·공동체적 불복종의 색채가 강한 מרד(배반), 언약적 신뢰 파기를 가리키는 제의적 용어 מעל(반역)을 사용한다.[62] LXX는 이를 각각 "ἀποστασία"(배교)와 "ἀσέβεια"(불경)로 옮겨 보다 일반적인 종교적 범주로 재해석한다.[63] 이러한 차이는 MT가 보다 정교한 제의적-언약적 범주를 유지하고 있음을 보여주며, 제사장적 담론의 정밀성을 반영할 가능성을 높인다.[64] 22-23절은 신명 선언, 조건절 제시, 암시적 자기 처벌 요청("오늘 우리를 구원하지 마소서")이라는 자기 저주적 맹세(self-imprecatory oath) 구조를 통해 고대 근동의 법정 맹세 형식, 특히 제사장적 법전(레위기, 민수기)에서 발견되는 조건적 저주

59 Auld, 윗글, 381-384.

60 Kloppenborg, 윗글, 347-371; Butler, 위의 책, 379-384; Dozeman, 위의 책, 298-308.

61 Nelson, 위의 책, 248-249; Fritz, 위의 책, 104-107.

62 민 5:6-7; 레 5:15-16; Noth, 위의 책, 191.

63 Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (3rd ed.; Minneapolis: Fortress, 2012), 132-138.

64 van der Meer, 위의 책, 187-189.

www.kci.go.kr

공식과 구조적으로 평행을 이룬다.[65] 이러한 형식은 단순한 방어적 발언이 아니라, 신적 심판을 자신 위에 소환하는 엄숙한 선언이다.[66]

버틀러와 도즈만 역시 이 단락이 여호수아서 후반부의 신학적 방향을 결정짓는다고 평가한다. 버틀러는 동편 지파들의 반복적 부인과 신적 심판 요청(22:22-23)이 결백 선언(oath-like defense)의 형식을 띤다고 지적하며, 이것이 제사장적 판별 절차를 반영한다고 본다.[67] 도즈만은 이 장면을 범이스라엘 정체성을 형성하는 문학적 기획 속에서 이해하면서, '증거의 제단'이 분산된 공동체를 하나의 언약 이야기 안에 묶는 상징 장치라고 해석한다.[68]

결과적으로 여호수아 22장 21-29절은 제단 논쟁의 해결을 넘어, 다른 미래의 가능성을 제시한다. 이 단락은 동일한 과거 기억-광야 반역과 연대 붕괴의 위험-이 더 이상 공동체를 파괴하는 힘으로 작동하지 않고, 오히려 책임 있는 순종과 연대를 촉발하는 자원으로 전환될 수 있음을 서사적으로 증언한다. 이러한 점에서 '증거의 제단'은 단순한 기념물이 아니라, 기억이 새롭게 재배열된 미래 지향적 상징으로 이해되어야 한다.[69]

5) 22장 30-34절 위기의 해소와 희망의 서사(페르시아 후기-헬레니즘 초기 편집층)

여호수아 22장 30-34절은 제단 논쟁으로 촉발된 위기를 공식적으

65 Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (AB 21A; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1981), 176-198; 민 5:21-22 참조.

66 Auld, 윗글, 375-388; Organ, 윗글, 203-218.

67 Butler, 위의 책, 382-384.

68 Dozeman, 위의 책, 305-308.

69 Assis, 윗글, 536-539.

www.kci.go.kr

로 봉합하는 결말부로서, 여호수아 22장 전체의 신학적 메시지를 집약한다. 이 단락에서 비느하스와 회중의 대표단은 요단 동편 지파들의 해명을 받아들이고, 이미 준비되었던 군사 행동을 철회한다. 이로써 내전의 위협은 해소되고, 공동체는 다시 언약적 일치 상태로 복귀한다. 이러한 결말은 단순한 오해 해소가 아니라, 과거의 실패 기억이 현재를 자동적으로 파괴로 이끌 필요는 없다는 정경적 선언으로 기능한다.

비얼은 이 장면을 민수기 13-14장과의 의도적 대비로 해석한다. 광야 반역 본문에서는 지도자들과 공동체가 두려움과 불신에 굴복하여 하나님의 약속을 거부했고, 그 결과는 세대적 심판과 미래의 봉쇄였다. 반면 여호수아 22장 30-34절에서는 동일한 유형의 위기-요단 동편에서 발생한 사건이 공동체 전체를 위협할 수 있다는 상황-에 직면하고도, 지도자들이 조사, 대화, 제의적 분별을 통해 다른 결정을 내린다. 이 단락은 "과거의 실패가 현재를 위협하는 동일한 조건 속에서도, 올바른 대응이 전혀 다른 미래를 열 수 있음을 보여 주는 본문"이다.[70]

이 결말부의 신학적 무게는 지도자들의 판단 전환에 집중된다. 비느하스와 대표단은 제단이 제의 행위를 위한 것이 아니라 '증거'(עד)로 기능한다는 설명을 받아들이며, 이를 통해 요단 동편 지파들이 여전히 야훼와의 언약 안에 머물러 있음을 공식적으로 인정한다(22:31). 이러한 인정은 감정적 화해를 넘어, 신학적 판결(theological verdict)의 성격을 지닌다. 즉, 위기의 원인이 실제 불순종이 아니라 기억에 의해 과잉 해석된 의심이었음이 선언된다.[71]

편집사적 관점에서 볼 때, 이러한 결말은 여호수아 22장 30-34절이 포로기 이후, 특히 페르시아기 후반 내지 헬레니즘 초기의 상황을 반

70 Beal, 윗글, 477-480.

71 Nelson, 위의 책, 250-251.

www.kci.go.kr

영하고 있음을 시사한다. 이 시기는 예루살렘 중심 공동체와 디아스포라 공동체(사마리아,[72] 엘레판틴,[73] 바빌로니아[74] 등) 사이의 긴장이 지속되던 때로, 내부 갈등을 무력으로 해결할 수 없는 정치적 현실 속에서 담론적·제의적 조정 모델이 요구되었다.[75] 이러한 맥락에서 여호수아 22장 30-34절은 공동체 분열을 폭력으로 종결하지 않고, 합의와 인정에 의해 봉합하는 이상적 해결 방식을 제시한다.

오르간은 이 단락에서 비느하스의 역할 변화에 주목한다. 민수기 25장에서 비느하스는 폭력적 행동을 통해 제의를 수호하는 인물이었으나, 여호수아 22장에서는 폭력을 중단시키는 제사장적 중재자로 기능

---

72 사마리아 공동체는 예루살렘이 아닌 그리심 산을 선택된 성소로 이해하는 전통을 발전시켰다. 사마리아 오경은 신명기 27:4를 MT의 "에발 산" 대신 "그리심 산"으로 전승하며, 선택된 제단의 장소를 재해석한다. 여기에 관해서는 Tov, 위의 책, 88-92; Gary N. Knoppers, *Jews and Samaritans* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 145-162를 참조하라. 이는 중앙 성소의 위치에 대한 경쟁적 해석이 존재했음을 보여준다. 여호수아 22장의 제단 논쟁은 이러한 공간적 정당성 갈등을 서사적으로 중재하려는 정경적 모델로 이해될 수 있다.

73 기원전 407년경 작성된 엘레판틴 파피루스(B19)는 이집트 엘레판틴의 유대 공동체가 파괴된 야후(YHW) 성전의 재건을 위해 예루살렘 제사장과 사마리아 총독에게 도움을 요청한 공식 서한을 담고 있다. 이를 위해서는 A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford: Clarendon, 1923), 108-119; Bezalel Porten, *Archives from Elephantine* (Berkeley: University of California Press, 1968), 278-284를 참조하라. 이 문서에서 엘레판틴 공동체는 자신들의 성전을 정당한 예배 장소로 인정해 줄 것을 요청하며, 희생 제사를 계속 드릴 수 있도록 허락을 구한다. 이는 예루살렘 성전이 존재하던 시기에, 디아스포라 지역에서도 제단과 희생 제사가 실제로 운영되었음을 보여준다. 여호수아 22장에서 제단이 "증거"로 재정의되는 장면은, 이러한 분산된 제의 현실 속에서 제의적 충돌을 완화하려는 신학적 대응으로 읽힐 수 있다.

74 바빌로니아 포로기 이후 형성된 디아스포라 공동체는 성전이 부재한 상태에서 토라 중심의 예배 구조를 발전시켰다(겔 8-11; 시 137). 여기에 관해서는 Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration* (London: SCM, 1968), 36-52; Rainer Albertz, *Israel in Exile* (Atlanta: SBL, 2003), 389-412를 참조하라. 성전 없는 상황 속에서 공동체 정체성은 율법 준수와 기억의 보존을 통해 유지되었다. 이는 제의적 공간보다 언약적 소속을 강조하는 신학으로 전환되는 계기가 되었다. 여호수아 22장에서 제단이 제사 장소가 아니라 '증거'(עד)로 재정의되는 장면은, 제의 중심성보다 공동체 연대의 표징을 우선하는 후기 신학적 흐름과 공명한다.

75 Dozeman, 위의 책, 308-310.

www.kci.go.kr

한다.[76] 이러한 변화는 제사장 전통 내부에서도 제의 순수성을 지키는 방식이 즉각적 처벌에서 분별과 화해로 이동했음을 반영하며, 이는 포로기 이후 공동체 현실에 부합하는 신학적 조정으로 이해할 수 있다.[77]

또한 제단이 마지막에 특정한 성소 명칭 없이 단지 "증거"로만 언급된다는 점(22:34)은, 이 결말이 의도적으로 새로운 제의 중심의 등장을 차단하려는 편집 전략임을 보여 준다. 이는 중앙 성소 이데올로기를 유지하면서도, 요단 동편 공동체의 언약적 소속을 인정하려는 후기 편집자의 신학적 균형 감각을 드러낸다.[78] 이러한 결말은 사사기 20-21장의 내전 서사와 대비되는 이상적 공동체 모델을 제시하며, 여호수아서 전체의 결론부(23-24장)로 나아가기 위한 정경적 토대를 마련한다.[79]

결론적으로 여호수아 22장 30-34절은 포로기 이후 이스라엘 공동체가 직면한 역사적 현실 — 분산, 내부 긴장, 폭력의 위험 — 속에서, 과거의 실패 기억을 교육적 자원으로 전환하는 신학적 비전을 제시한다. 동일한 과거가 현재를 위협할 수는 있으나, 그것이 반드시 동일한 파국으로 귀결될 필요는 없다. 이 단락은 정경적으로 다음과 같은 메시지를 선언한다고 요약할 수 있다. 과거는 운명이 아니라, 공동체를 가르치는 교사이다.[80]

본 단락은 첫째, 제의적 논쟁 자체보다는 공동체의 안정과 평화를 강조하며 갈등을 최종 봉합하며 공동체의 화해를 선언한다. 둘째, 예루살렘 성소의 독점적 우위를 명시적으로 재강조하지 않으며, 논쟁을 신학적 규율보다는 공동체적 합의로 종결한다. 셋째, 제단에 '증거'라는

76 Organ, 윗글, 214-218.

77 Kloppenborg, 윗글, 358-361.

78 Butler, 위의 책, 384-386.

79 Assis, 윗글, 539-541.

80 van der Meer, 위의 책, 187-189.

www.kci.go.kr

이름을 부여하는 행위(22:34)는 사건을 기억의 표징으로 정착시키는 정경적 기능을 수행하며, 이는 후기 편집층의 기억 관리 전략과 부합한다.

따라서 22장 30-34절은 제사장적 제의 논리를 반복하기보다는, 분산된 공동체가 공존할 수 있는 모델을 제시하는 후기 정경적 통합 층위로 이해될 수 있다.

5. 예배공동체 논쟁의 재정의(기억의 해석과 현재 공동체의 형성)

비얼의 관점에서 볼 때, 예루살렘-사마리아-엘레판틴-바빌로니아를 둘러싼 예배 공동체 논쟁은 단순한 공간적 경쟁(spatial competition)의 문제가 아니다. 이 논쟁의 핵심은 "어디에서 예배할 것인가"보다, 과거의 실패 기억을 어떻게 해석하고, 그 기억을 통해 현재 공동체의 결정을 어떻게 형성할 것인가라는 문제에 있다.[81] 여호수아 22장은 바로 이 지점에서 예배 논쟁의 성격을 근본적으로 재구성한다.

여호수아 22장은 중앙 성소 규범을 분명히 유지한다. 제단은 제사를 위한 장소가 될 수 없으며, 제의 행위는 오직 합법적 성소에 속한다는 원칙은 단 한 순간도 상대화되지 않는다(22:19, 22:27). 이 점에서 본문은 예루살렘 중심의 제의 질서를 해체하거나 다원화하지 않는다.[82] 그러나 동시에 이 장은 중앙 성소 규범의 엄격함이 곧 공동체 배제를 의미하지는 않음을 분명히 한다. 요단 동편 지파들은 제의 중심에서 배제되지만, 언약 공동체에서 배제되지는 않는다. 제단은 "제사"가 아니라 "증거"(עֵד)로 재정의됨으로써, 제의적 중앙화와 공동체적 연대가 분

81 Beal, 윗글, 461-483.

82 Nelson, 위의 책, 246-250.

www.kci.go.kr

리 가능한 영역임이 선언된다.[83]

이러한 논리는 디아스포라와 경계 공동체의 현실과 깊이 맞닿아 있다. 사마리아 공동체는 예루살렘과 경쟁적 성소 전통을 형성했고, 엘레판틴 유대 공동체는 중앙 성소 밖에서 실제 제의 활동을 수행했으며, 바빌로니아 디아스포라는 성전 없는 예배 현실 속에서 정체성을 유지해야 했다. 여호수아 22장은 이들 현실을 직접적으로 승인하지도, 노골적으로 단죄하지도 않는다. 대신 본문은 과거의 실패 기억-광야 반역과 공동체 붕괴-가 다시 반복되지 않도록 공동체를 규율하는 정경적 장치를 제시한다.[84]

여호수아 22장의 핵심 질문은 "중앙에서 멀어졌는가"가 아니라, "과거의 실패 기억을 어떻게 처리하고 있는가"이다. 광야 반역의 기억은 요단 동편 행위를 즉각적으로 반역으로 오독하게 만들 수 있지만, 그 기억이 올바르게 재해석될 때에는 오히려 연대와 책임을 강화하는 자원으로 기능한다. 요단 동편 지파들은 바로 이 지점에서 과거를 반복하지 않는다. 그들은 분리를 선택하지 않고, 제단을 통해 오히려 미래의 단절 가능성을 예방하려 한다(22:24-28).[85]

이러한 결말은 여호수아 22장이 여호수아서 전체에서 수행하는 정경적 기능과도 맞닿아 있다. 토지 분배 이후, 지리적으로 분산된 이스라엘이 하나의 공동체로 남을 수 있는 조건은 제의적 획일화가 아니라 기억의 공유와 해석의 합의에 있다.[86] 도즈만 역시 여호수아 13-24장을 범이스라엘 정체성을 구성하는 문학적 기획으로 이해하면서, 여호수아 22장이 분산 이후 공동체를 해체가 아니라 재통합의 방향으로 이끄는

83 Kloppenborg, 윗글, 347-371.

84 Auld, 윗글, 375-388.

85 Butler, 위의 책, 381-384.

86 Assis, 윗글, 528-541.

www.kci.go.kr

중심축이라고 평가한다.[87]

따라서 여호수아 22장은 예배 공동체 논쟁을 다음과 같이 재정의한다. 중앙 성소 규범은 유지되되, 공동체의 경계는 기억의 해석과 책임 있는 응답에 의해 설정된다. 이 본문은 디아스포라와 경계 공동체가 과거의 실패 기억을 넘어서 언약적 공동체로 존속할 수 있는 가능성을 정경적으로 제시하며, 폭력적 배제나 단선적 중심-주변 구도를 넘어서는 신학적 상상력을 제공한다. 이러한 점에서 여호수아 22장은 공간의 문제를 기억의 문제로 전환함으로써, 예배 공동체 논쟁의 지형 자체를 새롭게 그려 낸다.[88]

6. 나가는 말

본 연구는 여호수아 22장을 단일한 편집층의 산물이 아니라, 장기간에 걸쳐 축적·재해석된 기억과 신학의 응답 과정으로 이해하였다. 이 본문은 초기 구전 전승에서 출발하여 요시야 시대, 바빌로니아 포로기, 포로기 이후 제사장 편집, 그리고 페르시아-초기 헬레니즘기에 이르기까지, 각 시대가 직면한 공동체 위기를 반영하며 단계적으로 형성되었다. 이러한 형성사적 다층성은 여호수아 22장이 단순한 제단 논쟁을 넘어, 과거의 실패 기억을 관리하고 미래를 형성하는 정경적 중재 텍스트로 기능하게 한 핵심 요인이다.

우선, 초기 구전 전승의 핵(22:9-10)은 요단이라는 경계 공간에서 "큰 제단"이 세워졌고, 그것이 공동체 분열의 계기가 되었다는 사건의

87 Dozeman, 위의 책, 298-308.

88 van der Meer, 위의 책, 187-189.

www.kci.go.kr

최소 서사를 보존한다. 이 층위에서는 제단의 목적이나 평가가 제시되지 않으며, 단지 경계와 불안이 병치된다. 이러한 서사적 공백은 이후 편집자들로 하여금 이 사건을 각 시대의 신학적 문제의식 속에서 재해석할 수 있는 열린 공간을 제공하였다.[89]

이에 요시야 시대의 신명기적 편집(22:1-8)은 민수기 32장의 조건부 합의를 상기시키며, 요단 동편 지파들이 약속을 끝까지 이행했음을 강조한다. 여호수아 21장 43-45절의 '안식' 선언은 이 조건이 충족되었음을 공식적으로 확인하는 신호로 기능하며, 동편 지파들을 잠재적 배신자가 아니라 언약에 신실한 공동체로 먼저 규정한다. 이는 중앙 성소 개혁과 언약 충성, 통합과 영토 확장을 강조하던 요시야 시대 신학이 반영된 결과로 이해할 수 있다.[90]

그러나 바빌로니아 포로기 신명기적 재편집(22:11-20)은 이 사건을 다시 한 번 위기의 언어로 재구성한다. 이 층위에서는 제단이 곧바로 "야훼께 대한 배반," "반역", "신의를 깨뜨림"으로 규정되며, 민수기 13-14장의 광야 반역 기억이 거의 그대로 소환된다. 여기서 위기의 원인은 현재의 행위 자체라기보다, 과거의 실패 기억이 현재를 해석하는 방식에 있다. 이는 포로라는 역사적 재난을 언약 위반의 결과로 이해했던 포로기 신학의 특징을 잘 반영한다.[91]

이에 대한 대안적 응답이 바로 포로기 이후 제사장적 편집층(22:21-29)이다. 이 층위에서 요단 동편 지파들은 제단을 제사용이 아닌 '증거'로 재정의함으로써, 제의 중앙화 원리를 훼손하지 않으면서도 공동체 연대를 유지하는 해법을 제시한다. 제사장적 신학은 처벌이나 제

89 Auld, 윗글, 375-380.

90 Butler, 위의 책, 246-249.

91 Noth, 위의 책, 60-66.

www.kci.go.kr

거가 아니라 구분과 중재를 통해 위기를 관리하며, 과거의 실패 기억을 새로운 순종으로 전환시키는 가능성을 열어 둔다. 이 장면은 "과거의 기억이 더 이상 현재를 파괴하지 않고, 다른 미래를 형성하는 자원으로 전환되는 순간"으로 이해될 수 있다.[92]

마지막으로 페르시아기 후반-초기 헬레니즘기의 편집층(22:30-34)은 이러한 중재가 실제로 성공했음을 선언한다. 비느하스와 대표단은 설명을 수용하고 전쟁을 철회하며, 제단은 이름 없는 '증거'로만 남는다. 이는 새로운 성소의 등장을 차단하는 동시에, 분산된 공동체가 폭력 없이 하나의 언약 공동체로 유지될 수 있음을 보여 주는 이상적 결말이다. 이러한 결말은 포로기 이후, 예루살렘 중심 공동체와 다양한 디아스포라 공동체가 공존해야 했던 역사적 현실 속에서 형성된 신학적 비전을 반영한다.[93]

이처럼 여호수아 22장은 각 시대의 편집층을 통해 동일한 사건을 반복적으로 재해석하면서, 과거의 실패를 운명으로 고정하지 않고 교육적 기억으로 전환한다. 민수기 13-14장의 광야 반역과 민수기 32장의 요단 동편 정착 요청은 언제든 현재를 위협할 수 있는 위험한 기억이지만, 여호수아 22장은 그 기억이 반드시 동일한 파국으로 귀결될 필요는 없음을 정경적으로 증언한다. 올바른 분별과 책임 있는 응답을 통해, 공동체는 과거와 다른 미래를 선택할 수 있다.[94]

결론적으로, 여호수아 22장은 형성사적 다층성 자체가 신학적 메시지가 되는 본문이다. 초기 구전 전승의 불안, 요시야 시대의 언약 충성, 포로기의 집단 책임 신학, 포로 귀환 이후 제사장적 중재, 그리고 페

92 Kloppenborg, 윗글, 355-360; Beal, 윗글, 474-477.

93 Assis, 윗글, 539-541.

94 Dozeman, 위의 책, 298-310.

www.kci.go.kr

르시아-헬레니즘기의 공동체 이상이 중첩되며, 본문은 다음과 같은 정경적 선언에 도달한다.

과거는 반복되어야 할 운명이 아니라, 공동체를 가르치고 미래를 형성하는 교사이다.

이 선언은 여호수아 22장이 고대 이스라엘뿐 아니라, 기억과 분열의 문제를 안고 살아가는 모든 공동체를 향해 제시하는 지속적인 신학적 유산이라 할 수 있다.[95]

참고문헌

Ackroyd, Peter R. *Exile and Restoration* (London: SCM, 1968).

Albertz, R. *Israel in Exile* (Atlanta: SBL, 2003).

Assis, Elie. "The Position and Function of Jos 22 in the Book of Joshua." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 116 (2004), 528-541.

Auld, A. G. "Re-telling the Disputed Altar in Joshua 22." *Perspectives in Religious Studies* 28, no. 4 (2001), 375-388.

Beal, Lissa M. Wray. "The Past as Threat and Hope: Reading Joshua with Numbers." *Bulletin for Biblical Research* 27 (2017), 461-483.

Bissell, E. C. "Joshua XXII. 9-34 and the Israelitish Cultus." *Journal of the Exegetical Society* 6 (1890), 61-63.

Budd, Philip J. *Numbers*. Word Biblical Commentary 5. Waco, TX: Word Books, 1984.

Butler, Trent C. *Joshua*. Revised edition. Word Biblical Commentary 7b. Nashville: Thomas Nelson, 2014.

Cowley, A. E. *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford: Clarendon, 1923).

Delaney, David. *Territory: A Short Introduction*. Oxford: Blackwell, 2005.

Dozeman, Thomas B. *Joshua 13-24: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Yale Bible. New Haven: Yale University Press, 2023.

Fritz, Volkmar. *Das Buch Josua*. Zürcher Bibelkommentar Altes Testament 6. Zürich:

95 van der Meer, 위의 책, 187-189.

www.kci.go.kr

Theologischer Verlag, 1994.

Gray, John. *Joshua, Judges and Ruth*. London/Edinburgh: Thomas Nelson, 1967.

Kloppenborg, John S. "Joshua 22: The Priestly Editing of an Ancient Tradition." *Biblica* 62 (1981): 347-371.

Gary N. Knoppers, *Jews and Samaritans* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

McCarthy, D. J. *Treaty and Covenant* (AB 21A; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1981).

Möhlenbrink, Karl. "Die Landnahmesagen Buches Josua." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 56 (1938), 238-68.

Nelson, Richard D. *Joshua: A Commentary*. Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

Noth, Martin. *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Halle: Niemeyer, 1943.

Organ, Barbara E. "Pursuing Phinehas: A Synchronic Reading." *Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001), 203-218.

Pettit, David. "Identity and Territory in Joshua 22." *Journal of Theta Alpha Kappa 28, no. 1* (2004), 16-28.

Bezalel Porten, *Archives from Elephantine* (Berkeley: University of California Press, 1968), 278-284

Snaith, N. H. *The Book of Joshua*. London: Epworth Press, 1951.

_____. "The Altar at Gilgal: Joshua XXII 23-29." *Vetus Testamentum* 28 (1978), 330-335.

Tov, E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (3rd ed.; Minneapolis: Fortress, 2012), 132-138.

van der Meer, M. *Formation and Reformulation: The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses*. Leiden: Brill, 2004.

검색어

여호수아 22장, 형성사, 정경적 기억, 증거의 제단, 제사장적 중재

www.kci.go.kr

[ABSTRACT]

Formation History, Canonical Memory, and the Debate over the Legitimacy of Worshiping Communities in Joshua 22

Eun-Woo Lee
Presbyterian University and Theological Seminary

This article examines Joshua 22:1-34 with particular attention to the debate over the legitimacy of worshiping communities represented by Jerusalem, Samaria, Elephantine, and Babylonia, employing a formation-historical and canonical approach. Rather than reading the passage as a historical report of a single incident, the study understands Joshua 22 as a canonical mediation text that brings into the present the "dangerous memories" of the wilderness rebellion in Numbers 13-14 and the request for settlement east of the Jordan in Numbers 32, thereby testing whether the community will repeat the same failure or choose a different future.

The article reconstructs the formation of Joshua 22 in five stages: (1) an early oral tradition recounting the altar incident at the Jordan boundary (22:9-10); (2) a Josianic Deuteronomistic redaction emphasizing conditional solidarity and the declaration of "rest" (22:1-8); (3) an exilic Deuteronomistic layer that reactivates the memory of wilderness rebellion and articulates a discourse of corporate responsibility (22:11-20); (4) a post-exilic priestly (P) redaction that introduces mediation through the concept of the "altar of testimony" (22:21-29); and (5) a Persian-period to early Hellenistic editorial layer that narrates the resolution of the crisis

www.kci.go.kr

and presents an ideal model of communal cohesion (22:30-34).

Drawing especially on Lissa M. Wray Beal's theology of memory, the article interprets the function of memory in Joshua 22 as structurally dual, operating simultaneously as threat and hope. The text does not fix the past as an inescapable destiny; rather, through priestly discernment and dialogical resolution, memories of failure are transformed into educative resources that generate responsible obedience and renewed solidarity. In this process, the centralization of cultic practice is maintained while covenantal belonging is preserved beyond geographic boundaries, allowing border and diaspora communities to remain within the covenant community.

The study concludes that Joshua 22 articulates its theological message precisely through its formation-historical multilayeredness. By managing the memory of past failure, the chapter opens a future for a dispersed community and canonically declares that the past is not a fate to be repeated, but a teacher that shapes communal discernment and hope.

key words

Joshua 22, Formation history, Canonical memory, Altar of testimony, Priestly mediation

투고일 : 2026년 2월 2일
심사일 : 2026년 2월 13일
게재 확정일 : 2026년 2월 19일

www.kci.go.kr