

에스겔 20장: 해석 과정으로서의 역사

김상기*

1. 들어가는 말

이스라엘 역사를 회고하며¹⁾ 이스라엘의 미래를 전망하는 에스겔 20장은 예루살렘 왕권과 예루살렘에 대한 야훼의 심판을 유사한 방식으로 표상하는 19:10-14*와 21:1-4[H 20:45-48]의 흐름을 단절시킨다. 그렇기 때문에 20장이 그 문맥에서 수행하는 기능에 대한 물음이 제기된다. 그러나 이 물음에 답하는 것은 20장 자체의 이해가 일부 난해한 구절들과 또 단순해 보이는 것과 달리 상당히 모호한 구조 때문에 쉽지 않다. 그래서 20장의 역사 회고와 관련하여 그 경계와 구조에 대해 다양한 견해들이 있다.²⁾ 5-26절을 한 단락으로 보는 상당수의 견해들은 28a절의 형식과 기능이 10절이나 17절의 그것들과 동일하다는 점 때문에 의문시될 수밖에 없다. 그럼에도 5-26절을 한 단락으로 읽는 한 가지 이유는 27절과 30절이 모두 *lkel* (“그러므로”)으로 시작되고 말 씬 위탁을 보도하기 때문이다. 양자는 문헌비평적(Literarkritik) 관점에서 중복으로 간주되고 27-29절은 편집자의 첨가로 평가된다.³⁾ 그러나 30절이 곧바로 26절에 이어진다면, 조상들의 길을 따른다는 30절의 비판은 야훼가 일종의 악법을 주었다는 25절과 충돌한다. 27-29절을 포함해서 읽는 경우에도 역사 구분 원칙이 모호하거나 그 적용이 철저하지 않기 때문에 27절 이하는 대체로 5-26절과 구분해서 다루어진다.⁴⁾ 본문이 순환적 틀을 따라 시대를 구분

* 전주대학교 강사, 구약학.

- 1) 에스겔 16:1-43 역시 이스라엘 역사를 전체적으로 다루며 이를 심판 이유로 제시한다는 점에서 20장과 비슷하지만 비유적이라는 점에서 20장과는 뚜렷하게 구별된다.
- 2) L. C. Allen, “The structuring of Ezekiel’s revisionist history lesson”, *CBQ* 54 (1992), 448-458 참조.
- 3) J. A. Cooke, *A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel*, ICC 12 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1936), 219; W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 2nd ed. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979), 439, 450.
- 4) Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, BZAW 180 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1989), 202-203은 5-29절까지를 4단계로 나누지만 가나안 진입까지 세 단계 가운데 셋째 단계는 이스라엘의 반응에 대한 야훼의 반응이 처음 두 단계와 서로 다르다. 반면에 L. Eslinger,

하며 역사를 회고한다면, 그 틀을 찾고 이를 일관되게 적용해야 한다. 그렇게 시대가 구분된다면, 그 안에서 시대 구분의 장애였던 15-16절, 23-24절 그리고 난해한 25-26절의 의미와 기능도 드러날 것으로 기대된다.

역사 회고는 야훼가 이스라엘 장로들의 물음을 거부하고(1-3절) 그 정당성을 뒷받침하기 위해 행해진다. 역사 회고에 이어 30절에서 야훼는 현재로 돌아와 장로들에게 자신의 거부 입장을 다시 확인한다. 그러나 이 발언의 경계도 분명치 않다. 거부를 확인하는 31절이 일반적으로 그 경계로 간주되지만⁵⁾ 이야기 논리와 문장 구성은 경계가 그 너머로 확장되어야 함을 시사한다. 이 경계의 확정은 20장의 기본층을 재구성하는 문제에 해당한다. 남은 본문들은 포로해방과 귀환을 다루기 때문에 그 기본층과 구별되고, 따라서 기본층과의 관련 문제가 제기된다. 이 문제들을 다루는 과정에서 한편으로는 심판이 지향하는 최종 목표와 다른 한편으로는 20장이 보다 넓은 문맥 안에서 수행하는 기능도 드러날 것이다.

이와 같은 과제 수행을 위해 본문을 구조적 관점에서 관찰하고, 현재 본문 구성은 역사적 성장과 해석 과정의 결과로서 다루어질 것이다.

2. 에스겔 20:1-3, 30-32, 39 - 기본층의 이야기 틀

20:1은 이 본문의 이야기 배경을 제시함으로써 2절 이하의 ‘말씀 사건’을 시공간적으로 제한하고, 에스겔의 방문객들을 이스라엘의 장로들이라고 밝힘으로써 말씀 사건의 궁극적 수신자가 이스라엘임을 시사한다. 그들의 방문 목적은 야훼께 묻기 위한 것으로만 되어 있을 뿐 그 내용은 구체적으로 밝혀지지 않는다. 본문이 묻는 행위에만 초점을 맞추는 까닭은⁶⁾ 독자들이 본문에서 그것을 당연히 추론할 수 있다고 전제하기 때문일 것이다. 또한 독자는 ‘너희’(נַחֲמֵיךָ)라는 말에서 본문을 자신들에게 직접 건네는 것으로 들을 것이다. 3절에서 야훼는 맹세 형식을 빌어 질문을 거부한다. 거부 이유를 밝히고 거부를 재차 확인하는 30-31절은 1-3절과 짝을 이룬다. 문제는 이렇게 닫힌 구조가 이야기를 닫는가이다. 이야기 논리에 따르면 요구 내지 청원 거부는 그것만으로 끝나지 않고 자주 추가 행위를 수반한다. 또한 4-29절의 역사 회고도

“Ezekiel 20 and the metaphor of historical theology: concepts of biblical history”, *JSOT* 81 (1998), 121 이하의 도표에서는 특히 Magnalia Dei의 기준이 모호하다.

5) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 439, 450.

6) 3절*: “내게 물으려고(A) 너희가 왔느냐(B)? 내가 살아 있는 한(C) 나는 너희에게 질문받지 않으리라(A’).”

야훼의 질문거부를 뒷받침하는 것 이상의 내용을 담고 있다.⁷⁾ 32, 39절을 이러한 관점에서 읽을 수 있는지 살펴보아야 한다(33-38절에 대해서는 아래 참조).

32절은 흔히 32-44절의 시작으로 간주된다.⁸⁾ 그런데 31절의 신언공식구 $\text{וְהָיָה אֲנִי וְאַתָּה אֵלֹהִים}$ 가 그 위치 때문에 “너희에게 질문받지 않을 것”이라는 야훼의 말씀을 강조하는 역할을 함에 따라⁹⁾ 단락을 구분하고 종결하는 신언공식구의 일반적 기능은 약화된다. 이 때문에 야훼의 결심을 보도하는 32절이 접속사 וְ 로 이어진다.¹⁰⁾ 반면에 32절 다음에 접속사 없이 나오는 33절은 접속사 וְ 로 시작되는 34절과 일종의 교차법적 구조를 통해 단단하게 결합되어 있다.¹¹⁾ 또한 35-38절과 함께 33-34절은 분노하는 야훼와¹²⁾ 그의 심판을 위한 구원을 보도함으로써 하나의 의미단위를 이룬다. 이러한 구조와 내용의 차이는 32절과 33절 사이에 간격이 있음을 시사한다. 그렇다면 32절은 30-31절에 이어 읽어야 하지 않을까?

이에 대한 판단은 32a절의 $\text{עַל-רוּחֹכְמָם וְהָעֵלָּה}$ 이 무엇을 지시하는가에 달려 있고,¹³⁾ 이는 다시 32b절 첫머리의 אֲשֶׁר 이해와 관련된다. אֲשֶׁר 가 관계대명사로서 אֲתָם אֲמָרִים 을 이끈다면 אֲשֶׁר 절은 32a절의 분사구 $\text{עַל-רוּחֹכְמָם וְהָעֵלָּה}$ 을 부연설명하고 이는 다시 32b절의 인용문에 의해 구체적으로 밝혀질 것이다.¹⁴⁾ 다시

7) 이 단락이 31절로 끝난다면, 독자는 5-29절의 순환적인 역사가 중단되는지 아닌지를 묻게 될 것이다.

8) K.-F. Pohlmann, *Ezechielstudien., Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten*, BZAW 202 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1992), 63과 각주 76 참조. F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, SBB 21 (Stuttgart: Katolisches Bibelwerk GmbH 1990), 317은 32절을 1-31절과 33-44절을 잇는 연결고리 역할을 하는 것으로 본다.

9) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 199-200.

10) 70인역의 $\delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\tau\omicron$ (“이 때문에, 따라서”)는 32절과 33절을 이어 읽기 위한 해석의 결과로 볼 수 있다(F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 51 참조).

11) W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24*, 438은 에스겔서에서 $\text{וְהָיָה אֲנִי וְאַתָּה אֵלֹהִים}$ 가 발언 첫머리에 나오지 않기 때문에 33절은 32절과 분리되지 않는다고 생각하며 이를 32b절의 인용구에 대한 야훼의 반응으로 간주한다. 또한 D. I. Block, *The book of Ezekiel, Chapters 1-24*, NICOT (Grand Rapids and Cambridge: W.B. Eerdmans, 1997), 650도 참조.

12) “반드시 나는 강한 손과 편 팔과 쏟아지는 분노로 너희를 다스리리라”(33b)를 이스라엘에 대한 야훼의 심판 맹세 의미로 읽을 가능성에 대해서는 렘 21:5 참조(또한 사 5:24-25; 9:8-10:4도 참조).

13) LXX역이 이 분사구(32a절)를 31절로 옮겨 놓고 있음은 MT 본문의 난해성을 보여준다.

14) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 316-317; D. I. Block, *The book of Ezekiel*, 647 참조. M. Greenberg, *Ezechiel 1-20*, HTHKAT (Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2001), 410은 ‘하야’를 be 동사의 의미로 이해한다.

말해 세 어구들은 모두 동격을 이룰 것이다. 그렇다면 32절은 접속사로 31절과 서로 연결되어 있음에도 불구하고 구원 약속으로의 전환이 일어나는 첫머리가 되고, 이러한 주제변화는 31절과 32절을 구분하는 계기가 될 것이다. 반면에 אֲשֶׁר가 접속사라면 그 용법은 문맥에 따라 정해져야 하지만 인용문은 אַתֶּם אֲמַרִים의 목적절이 되고 32a절의 분사구문은 1-31절*에 대한 반응으로 읽혀질 수 있을 것이다.¹⁵⁾

32절 וְהָעֵלָה עַל־רוּחְכֶם הִיוּ לֹא תְהִיָּה
אֲשֶׁר אַתֶּם אֲמַרִים נְהִיָּה כְגוֹיִם כְּמוֹשִׁפְחוֹת הָאָרְצוֹת לְשָׂרֵת עֵץ וְאֶבֶן:

동사 אָמַר가 인용문을 목적어로 취할 수 있음에도 불구하고(창 1:3 참조) אֲשֶׁר를 관계대명사(영어의 what)로 보고 인용문을 אֲשֶׁר절과 동격으로 읽는 것은 불가능한 일은 아닐지라도 통상적인 구문이해에서 벗어난다.¹⁶⁾ 따라서 32b절의 인용문을 אַתֶּם אֲמַרִים의 목적절로 보고 אֲשֶׁר의 의미를 결정하는 것은 무리가 없다. 명사문 אַתֶּם אֲמַרִים은 행위가 지속되는 상태를 나타내기 때문에¹⁷⁾ 그 인용문은 이스라엘이 에스겔에게 와서 신탁을 구하기 이전에 늘 말해오던 것으로 볼 수 있다.¹⁸⁾ ‘너희들이 말해 왔’던 것은 과거-현재의 것으로서 그들 가운데 회자되던 말이며 너희 마음에 떠오르는 것은 현재적인 것으로서 마음속의 생각이므로 전자는 후자를 설명하는 것일 수 없다. 이스라엘은 야훼에게 신탁을 구하는 동시에 32b절의 인용구를 말하는 것이 아니다.

정관사로 규정된 וְהָעֵלָה עַל־רוּחְכֶם(‘너희 마음에 떠오르는 것’)은 분사구문으로서 강조형식의 לֹא תְהִיָּה(독립부정사+부정+PK): ‘결코 일어나지 않으리라’를 술어로 한다. 이러한 32a절은 복합명사문(ZNS)으로 읽을 수 있지만 그 문장의 주어인 분사구가 새로운 행위를 도입하는 것이 아니기 때문에 그 분사구가 에스겔의 상대자들에게 실제로 일어난 반응을 나타내는 것이 아니라는 주장은 문장 유형에서 이끌어낼 수 없는 지나친 결론이다.¹⁹⁾ ‘결코 일어나지 않으리라’는 야훼의 결심은 ‘너희 마음

15) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 438, 453은 32b절을 1-31절에 대한 반응으로 간주한다. K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel (Ezekiel) Kapitel 20-48*, ATD 22/2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001), 301, 309도 참조.

16) 『개역』, 『개역개정』, 『표준새번역』, 『공동번역』 등 한글성서들도 그러한 이해를 따른다.

17) GKG §126a와 r참조.

18) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 339은 32b절의 인용문을 ‘새로운 결단’이라고 한다.

에 떠오르는 것'이 야훼가 대화상황으로부터 이끌어낸 어떤 것일 때에만 의미를 갖는다.²⁰⁾ 32a절과 32b절이 지시하는 것이 이처럼 다르다면, 32a절의 분사구문은 전적으로 야훼의 판단이지만 5-31절에 대한 이스라엘의 반응 이외의 다른 것일 수 없다. 야훼가 매 역사단계마다 자기 이름을 위해 이스라엘에 대한 분노와 그에 따른 심판결의를 철회하고 구원의 역사를 계속 열어갔던 그의 지난 행적에 따라 이스라엘이 자신의 현재를 판단한다면, 이스라엘은 야훼가 비록 지금 질문받기를 거부하는 것이 이스라엘에 대한 분노 때문일지라도 야훼가 이스라엘과의 관계를 종결하지 않고 궁극적으로 자기 이름을 위해 다시 새 일을 하리라고 기대하게 될 것이다. 바로 이 기대가 역사 회고를 듣는 이스라엘의 '마음에 떠오르는 것'이라고 할 수 있다.

이 기대는 이미 פָּנָה 에 내포된 기대에 비교될 수 있다. 야훼를 찾고 그에게 묻는 것(פָּנָה)은 전통적인 행위로서 그의 응답이 삶과 평화를 가져오리라는 기대를 함축한다면(삼상 9:9; 시 9:11[H 10]; 호 10:12; 암 5:4.6; 렘 10:21; 애가 3:25-30 등 참조), 야훼는 질문받기를 거부함으로써 숨은 이 기대를 부정한다. 그러나 이 거부와 부정은 5-28a절이 야훼의 분노철회를 반복해서 언급하기 때문에 상대화된다. 역사 회고의 이러한 이야기 기능은 32a β 절의 $\text{לֹא יִיָּדָע לְיִשְׂרָאֵל}$ 가 이스라엘의 희망을 강하게 부정하는 형식임에도 פָּנָה 를 조건문으로 읽는 것을 허용할 것이다.²¹⁾ 30-32절이 내용면에서 교차법적 구조를 보이며 긴밀하게 결합된 하나의 의미단위를 구성한다는 점도 그러한 판단을 뒷받침한다.²²⁾

19) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 310-313와 각주 1.12. 복합명사문 개념을 부정하는 입장에 대해서는 W. Gross, "Is there really a compound nominal clause in biblical Hebrew?", C. Miller (ed.), *The verbless clause in biblical Hebrew: Linguistic approaches* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1999), 19-49 참조.

20) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 315-316은 에스겔 11:5; 14:3, 4, 7; 38:10 등의 유사한 표현을 근거로 "너희 마음에 떠오르는 것"을 부정적으로 판단한다. 그러나 문맥의 차이들은 이를 지지하지 않는다. 특히 38:10a절에서 "마음에 떠오르는 것"은 중립적 표현이며 그 생각의 질은 10b절에서 비로소 '악한 생각'으로 규정된다. 따라서 이 구절들을 근거로 20:32a의 말을 부정적인 것으로 평가하는 것은 방법론적인 면에서 문제가 있다.

21) 조건문을 이끄는 접속사로서의 פָּנָה 에 대해서는 GKG §159cc와 JM §167j 그리고 W. Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, München: Claudius Verlag, 8. Aufl., 1993, 53.4.5 참조.

22) K.-F. Pohlmann, *Ezechielstudien*, 63은 그러나 이 연관을 다르게 파악한다.

A 30-31au	이스라엘의 우상숭배(행위) 고발
B 31aβb	이스라엘의 신탁요청(희망)과 야훼의 거부
B' 32a	이스라엘의 생각(기대)과 야훼의 부정
A' 32b	이스라엘의 우상숭배(생각) ²³⁾ 고발

이 도표는 A와 B의 관계를 B'와 A'사이에서도 볼 수 있을 것으로 기대하게 한다. 바로 이점도 אֱלֹהִים를 조건문으로 읽는 것을 지지한다. אֱלֹהִים가 조건('...하는 한', '...한다면')을 나타낸다면, 그것은 심판의 조건화로서 야훼의 결심을 위한 판단 근거인 동시에 심판 철회 가능성의 단서이기도 하다.

위와 같은 אֱלֹהִים의 의미 결정은 직접적은 아니지만 32b절의 인용문을 1인칭 청 유형(cohortative)으로 읽기를 지지한다. 물론 'לְשָׂרָה עַן וְאֶבְרָם ... נְהִיָּה כְּנֹחַם'이 직설법으로 미래를 나타내고 체념과 낙담을 함축할 수도 있다.²⁴⁾ שָׂרָה 피엘형이 제의적으로 사용되는 경우 다른 구절들에서는 야훼와 결합되고, 따라서 그것이 야훼 대신 '나무와 돌'(עֵץ וְאֶבֶן)과 결합된 것은 공적 영역에서 이스라엘이 그들에게 '나무와 돌'이라고 조롱당하던 이방인들의 주권을 인정하는 것을 뜻하며,²⁵⁾ 이는 이스라엘이 자신들의 미래를 그만큼 절망적으로 전망하는 것의 표현일 수도 있기 때문이다. 그렇지만 5-31절은 이스라엘 역사를 관통하는 그들의 우상숭배가 절망 때문이 아니라 오히려 자발적 내지 적극적 선택에 의한 것이었음을 보여준다. 따라서 신명기 4:25-28; 28:36, 64 등이 말하는 것처럼 이스라엘이 포로지에서 그들의 문화와 종교에 동화될 것을 염려한다고 생각하기는 힘들다.²⁶⁾ 예루살렘의 멸망 보도(겔 33:21-22) 이전에 이스라엘 장로들이 - 포로지에서 왔든 유대에서 왔든²⁷⁾ - 이스라엘을 대표하여 포로지의 에스겔에게 야훼의 뜻을 묻는 상황에서 야훼가 그들의 요청을 거부하며 그들의 말을 인용한다는 점도 אֱלֹהִים와 마찬가지로 인용구를 낙심보다는 의지 표현으로 읽을 것을 지지한다.²⁸⁾ '나무와 돌'(עֵץ וְאֶבֶן)은 본래 우상을 조롱하

23) 32b절의 אֱלֹהִים אֱמִירִים은 3절의 אֱלֹהִים בְּאֵימִים과 형식면에서 짝을 이룬다.
 24) 인용문의 서로 다른 해석에 대해 D. Rom-Shiloni, "Facing destruction and exile: Inner-biblical exegesis in Jeremiah and Ezekiel", *ZAW* 117 (2005), 195-199; W. Zimmerli, *Ezekiel* 1-24, 453 참조.
 25) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 324-339에 따르면 שָׂרָה 피엘형은 제의적 용법이든 아니든 공적(公的) 행위에 대해 사용되고 그 목적어의 주권을 인정하는 행위를 가리킨다.
 26) 반대 입장의 예로 D. Rom-Shiloni, "Facing destruction and exile", 198 참조.
 27) R. Nay, *Jahwe im Dialog. Kommunikationsanalytische Untersuchung von Ez 14,1-11 unter Berücksichtigung des dialogischen Rahmens in Ez 8-11 und Ez 20* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1999), 164-181.

는 말이지만, 여기서 그것들은 오히려 강대국과 그들의 신들 앞에서 야훼가 무기력함을 드러내고 동시에 그에 대한 이스라엘의 불신을 아울러 나타낸다. 이스라엘이 사무엘상 8장에서 야훼의 왕권에 대한 불신 때문에 주변 민족들처럼 왕정을 가져야 한다고 요구했던 것처럼²⁹⁾ 32b절의 인용문도 실망과 낙심보다는 불신을 표현하고 그런 점에서 그들의 의지를 나타낸다고 할 수 있다.

그러나 이스라엘은 우상숭배에 대한 의지와 실제 우상숭배 행위에도 불구하고 위기 때 야훼에게 희망을 걸고 야훼를 찾아와 그에게 길을 묻는다(20:1의 *לָדַרְשׁ אֶת־יְהוָה* 참조)³⁰⁾. 바로 이 같은 이스라엘의 이중적 태도에 대해 야훼는 아니다!라고 응답한다. 너희들이 섬기던 우상에게 가라!는 39a절도 바로 이러한 문맥에서 이해될 수 있으므로 앞뒤 문맥에서 벗어나는 이 구절을 32절에 이어 읽는 것은 무리가 없어 보인다(사 57:13; 렘 2:26-28 비교. 또한 렘 11:9-14도 참조).³¹⁾

39절의 명령문은 혼란스럽지만 7절에 기댄 BHS의 본문 개정 제안이나 70인역의 독법은 본문 이해에 도움을 주지 못하므로 MT 본문을 변경할 이유가 없다.³²⁾

39절 *וְאַתֶּם בֵּית־יִשְׂרָאֵל כֹּה־אָמַר׃ אֲדַבְּרָה יְהוָה אִישׁ גִּלְוָיו לְכוּ עִבְדוּ וְאַחֲרַי אִם־אֵינְכֶם שֹׁמְעִים אֵלַי וְאַתֶּם־שֹׁמְעִים קְדָשִׁי לֹא תַחֲלֹלֶנּוּ עוֹד בְּמַתְנֹחֲתֵיכֶם וּבְגִלְוֹתֵיכֶם׃*

MT 본문의 현재 아트나흐 위치가 시사하듯이 *אם*-문장이 명령과 관련된 조건문이라면 *וְאַחֲרַי*는 명령문의 일부로 간주되어야 하지만, *וְאַחֲרַי*의 위치가 어색하고 의미도 매우 모호하다.³³⁾ 또한 *אם*-문장을 맹세문으로 보기도 어렵다. 맹세문에는 일반적으로 동사문이 사용되는데 여기에는 상태를 나타내는 명사

28) M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, 434는 그러한 입장을 취한다.

29) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 453도 에스겔 20:32를 사무엘상 8:5, 20과 관련하여 이해할 수 있는 가능성을 시사하지만, 이를 끝까지 관철시키지 않는다. 그 까닭은 전자를 체념과 낙담의 관점에서 이해하려 하기 때문이다.

30) 야훼의 뜻을 묻는 것(*לָדַרְשׁ אֶת־יְהוָה*)은 위기에 직면한 개인이나 집단이 이를 극복하기 위해 야훼에게 간구하는 행위로서 한편으로는 야훼에 대한 신뢰와 의지를 전제로 하며, 다른 한편으로는 온전한 마음을 요구한다(신 4:25-28; 28:20, 36; 28:58, 63-64; 대상 22:19; 28:9; 대하 15:12; 사 31:1; 렘 29:13-14; 습 1:5-6; 호 10:12-14. 또한 사 9:12-13; 렘 10:21; 히 11:6도 참조).

31) R. Nay, *Jahwe im Dialog*, 175 각주 173은 위와 같은 이해 가능성을 시도한 일부 문헌들을 제시한다.

32) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 434, 437이 본문을 변경하는 예에 속한다.

33) D. I. Block, *The book of Ezekiel*, 653은 본문을 손상된 것으로 간주하고 그 부분을 공백으로 남겨 둔다.

문이 나오기 때문이다. 반면에 그것을 시간의 부사로 보고 그에 이어지는 본문을 39b절에서 찾는다면 **אם**-문장은 양보절로 기능한다.³⁴⁾ 이는 아트나흐를 **עָבַדְוּ** 아래로 옮기는 것을 의미하지만, 그렇게 읽는 것이 가장 무리가 없다. 그렇다면 **וַיֹּאמֶר**의 **וַ**는 명령문 다음에 결과문을 이끄는 역할을 한다.³⁵⁾

이렇게 이해된 30-32, 39절은 이스라엘에게 질문받을 수 없고, 그들의 기대는 이루어지지 않을 것이며, 우상들에게 가라고 함으로써 그들에 대한 야훼의 거부반응을 점층법적으로 나타내고 심판이 불가피한 이유를 말한다. 그러나 33-38절은 비록 심판을 포함할지라도 그 심판은 구원활동의 일부이기 때문에 32절과 39절 사이에 매끄럽게 편입되지 않는다. 또한 39절이 이스라엘 전체를 대상으로 하는 반면 33-38절은 이스라엘을 두 부류로 나눈다는 사실도 33-38절을 32, 39절과 분리시키는 것을 지지한다.

이러한 1-3, 30-32, 39*절은 다음과 같은 구조로 되어 있다.³⁶⁾

- A 1 이스라엘의 장로들 몇 사람이 ... 야훼께 묻고자 왔다(**בָּאוּ ... לְרֹאשׁוֹ**)
- B 2-3 너희가 물으려고 (자꾸) 오느냐(**הֲלֹרֵשׁ ... בָּאִים**)
- 나는 질문받지 않으리라(**אִם-אֲדַרְשׁ**)
- C 30-31a *α* 너희 조상들의 길을 따라 ... 스스로를 더럽히느냐?(**גִּטְמְאִים**)
- ... **הַבְּרִיָּה אֲבוֹתֵיכֶם**)
- 우상들을 위해 ... 자신들을 더럽히고 있다(**לְכָל-גִּלְגֻּלִּים**)
- B 31a *β* b 내가 질문받을 수 있겠느냐?(**וְאֵנִי אֲדַרְשׁ**) 수사학적 의문문)
- 나는 질문받지 않으리라(**אִם-אֲדַרְשׁ**)
- B' 32 너희 마음에 떠오르는 것은 결코 이루어지지 않으리라
- 너희가 우리는 민족들 ... 처럼 되어 나무와 돌을 경배하자고 말하는 한.
- A 39a 너희가 내 말을 듣지 않으려면 각자 가서 (**לָכוּ**) 자기 우상을 섬기라(**עָבַדוּ**)

34) Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 260도 그러한 입장이다. 그러나 이스라엘이 야훼의 이름을 더럽힌다는 생각은 20장의 문맥에서는 뜻밖이다. 그래서 39b절은 후대의 첨가로 간주된다. J. Moll, *Collective and individual responsibility: A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 and 20*, *Studia Semitica Neerlandica* 53 (Leiden: Brill, 2009), 43, 65도 **וַיֹּאמֶר**를 시간을 나타내는 것으로 보지만, **אם**-문장을 조건문으로 보고 *GK* §159 dd; *JM* 167r을 참고로 결과문은 감춰진 것으로 본다. 그러나 위에서처럼 양보문으로 읽는 것이 문맥에 더 적절할 것이다.

35) H.-P. Müller, "Nicht-junktiver Gebrauch von wß im Althebräischen", *ZAH* 7 (1994), 141-174.

36) 40절 이하는 비록 *ki*로 시작되지만, 39절 진술의 이유를 제시하는 것이 아니므로 이와 모두 구별된다. 이와 다른 입장에 대해서는 K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel*, 301 참조.

1절과 39a절의 ‘야훼-우상, 묻다-섬기다, 오다-가다’의 대립은 1-39*절이 동일한 발화상황(Redesituation)에 있음을 보여준다. 야훼가 이스라엘에게 질문 받는 것뿐만 아니라 이스라엘이 그에게 오는 것조차 거부한다면, 그의 거부하는 문는 행위에 함축된 구원 요청과 기대를 거부하는 것에서 그치는 것이 아니라 이스라엘과의 관계 단절 가능성까지도 포함할 것이다.³⁷⁾ 이러한 두 반응의 연속은 이야기 관점에서 보면 자연스러운 일이다. 야훼가 이스라엘의 질문을 거부하는 근본적인 이유가 우상숭배 때문이라면, 우상숭배하는 이스라엘에 대한 야훼의 입장 표명을 기대하는 것은 당연하기 때문이다. 이러한 문맥 안에서 4-29절의 역사 회고는 그 역사에 비취 현재를 진단함으로써 야훼의 그러한 반응이 정당함을 뒷받침한다.

3. 에스겔 20:4-29 - 순환적-직선적 역사

4a절의 질문이 1-3절의 대화상황과 역사 회고를 잇는 다리 역할을 한다면, 4b절의 ‘역겨운 일’은 역사 회고의 표제역할을 하고 동시에 30절에 언급되는 ‘조상들의 길’의 성격을 규정한다. 또한 29b절의 원인론적 언급은 조상들의 역사가 과거의 것이 아니라 현재 속에 터잡고 있는 것임을 말함으로써 30절로의 이행을 돕는다. 이로써 4-29절은 그것을 둘러싼 1-3절과 30-32, 39절과 유기적으로 결합된다.

5-29절의 역사 회고는 5-6절의 선택과 땅 약속 그리고 28a절의 땅 진입 실현을 틀로 한다. 그 점에서 역사는 직선적이지만, 그 전개 과정이 반복되는 모티프들에 의해 구분된다는 점에서는 순환적이다. 그러나 순환하는 역사 단계 구분에 대해서는 일치된 견해가 없다.³⁸⁾ 한편으로는 단계 구성 요소들에 대한 이해와 그 적용 범위가 다르고, 다른 한편으로는 15-16절과 23-26절의 기능에 대한 이해가 다르고 또 27-29절에 대한 평가가 다르기 때문이다. 야훼의 이스라엘 선택과 땅 약속은 이스라엘 역사의 전제며, 야훼와 이스라엘의 관계는 명령과 법으로 규정된다. 이스라엘은 그때그때마다 이를 어기고 야훼를 배반하며 야훼는 이에 대해 진노하고 심판을 결의한다. 그러나 야훼는 자기 이름을 위해 심판 결정을 취소하고 구원의 역사를 계속 이끌어간다. 이에 따라 7절 이후의 각 단계는 기본적으로 ‘명령/법-배반-진노-진노 철회-구원’으

37) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 171-175 참조.

38) 이에 대해서는 L. C. Allen, “The structuring of Ezekiel's revisionist history lesson”, 448-462 참조.

로 구성된다. 여기서 야훼의 구원행위를 각 단계의 시작으로 간주하는 것은, 각 단계가 하나의 이야기라는 점에서 볼 때, 적절치 않다. 야훼의 진노로 중단될 수도 있었던 그의 구원행위가 진노 철회와 함께 계속되는 것을 언급하지 않으면 이야기가 완료되지 않기 때문이다. 그리고 5-29절은 이야기의 연쇄이기 때문에 28a절까지 각 단계를 마감하는 행위 곧 구원은 다음 단계의 전제가 된다. 따라서 이스라엘 역사의 전제인 선택과 약속을 1단계에 포함시키면, 각 단계는 5절과 11절 그리고 18절에서 시작되고, 10절과 17절 그리고 28a절로 마감되며, 28b-29절은 그 이후 새로운 단계의 시작이다. 다시 말해 이집트에서 가나안 진입까지의 역사는 5-10절, 11-17절, 18-28a절의 세 단계로 나뉘고, 28b-29절은 야훼와 이스라엘의 장로들이 대면하고 있는 현재와 연결된다. 이는 위에 언급된 문제의 구절들이 각 단계를 확장하기는 해도 독자적인 단계가 아님을 의미한다.

3.1.

4a절에서 야훼는 에스겔에게 두 차례 반복해서 **טוֹשָׁבְתָא**라고 묻는다. 그러나 이를 ‘심판하라’는 명령의 뉘앙스를 갖는 의문문으로 이해할 수 있는지는 의문이다.³⁹⁾ 4b절의 ‘조상들의 역겨운 짓을 알려주라’는 말이 곧 심판의 의미로 이해될 수 없고,⁴⁰⁾ 5절의 사자 공식구는 그 이하가 에스겔에게 위탁된 야훼의 말임을 보여주고, 심판은 30절 이하에서 보는 대로 야훼의 몫이기 때문이다.⁴¹⁾ 4절이 기능면에서 3aγ절과 교차법적으로 상호연관되어 있다는 점이 **טוֹשָׁבְתָא**의 의미를 파악하는 데 도움을 줄 수 있을 것이다.

3a γ 절 내게 (구원의 뜻을) 물으려고 오느냐?

3b절 나는 너희들에게 질문받지 않으리라

4a절 네가 그들을 **טוֹשָׁבְתָא**?

4b절 네가 조상들의 역겨운 일을 가르쳐 주어라

3aγ절과 3b절이 물음과 물음 거부의 관계에 있고 3aγ절과 4b절이 ‘구원의 뜻’과 역겨운 일을 대비시키면, 4a절은 4b절에 의해 부정되고 3b절과 대비되

39) W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24*, 441이 그렇게 이해한다. 반면에 Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 216-217은 이를 수사학적 질문으로 이해할 가능성을 언급한다(겔 22:2a; 23:36a 비교).

40) 반대 입장에 대해서는 L. C. Allen, *EzeKiel 20-48*, WBC 29 (Dallas: Word Books, 1990), 5 참조.

41) 칠십인역은 그래서 주어를 일인칭 곧 야훼로 바꾼다.

는 내용일 것이다. שָׁפַט 의 의미역에서 ‘심판하다’, ‘유죄 판결을 내리다’ 또는 ‘기소하다’(anklagen)⁴²⁾ 등보다는 ‘변호하다, 옹호하다’가 이 조건에 더 잘 어울린다.⁴³⁾ 이 경우 וַיִּשְׁפָּט 다음에 명령이 이어지기 때문에 그것은 에스겔에게 부정의 답변을 구하는 것이 아니라 야훼 스스로 그 답을 부정하는 일종의 부정 명령으로 볼 수 있다.⁴⁴⁾ 다시 말해 야훼는 이스라엘의 기대를 거부하는 3b절의 결정에 대해 에스겔이 이스라엘 편에서 그들을 변호하지 못하게 한다.

5aα절은 1-AK 형식을 통해 4b절의 명령형을 이어가며, 양자는 함께 5aβ b-29절 역사 회고의 도입부를 구성하고, 27a-b절과 교차법적으로 짝을 이룬다.

4b절(조상들의 역겨운 일) : 5a α 절(사자 공식구) :: 27a절(사자 공식구)
: 27b절(조상들의 모독과 배반)

그러나 이같은 관계는 27절이 역사 회고를 5-26*절에 국한시키거나 닫지 않는다. “또 이렇게”라는 말은 25-26절을 가리킬 뿐만 아니라 지금까지의 역사 전체를 배반과 모독의 역사로 총괄하며 이를 28a절의 약속이행보도와 대비시킴으로써 후자를 돋보이게 만든다(25-27절에 대해서는 아래 참조). 따라서 28a절은 27절 때문에 역사 회고와 분리되는 것이 아니라 회고된 역사의 귀착점으로 드러나고, 좁게는 18절에서 시작된 셋째 단계를 마감한다.

3.2.

가나안 정착 세대를 다루는 28b-29절은 산당(הַמִּזְבֵּחַ)과 그곳에서 행해지던 제의를 보다 구체적으로 묘사한다는 점에서 포괄적으로 말하는 5-26절*과 다르고 또 어휘의 연속성도 보이지 않는다. 28b-29절은 겉보기에 5-28a절의 역사 이해 도식을 따르지 않는다. 정착 후 지켜야 할 법과 법규들 그리고 안식일이 언급되지 않는다. 이러한 침묵은 이스라엘이 얼마나 빨리 우상숭배로 돌이켰는가를 역으로 웅변한다. 그들의 우상숭배에 대한 야훼의 반응도 5-28a절에서와 다르다. 야훼는 진노하지 않고 약속의 땅에서 배반하는 이스라엘을 이해할 수 없다는 듯 말한다: “너희가 다니는 이 산당이 (도대체) 무엇이나?”

42) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 182-186.

43) Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 216-217 참조.

44) 각주 39 참조.

이 반응은 정착 이스라엘의 신속하고 변함없는 배반과 우상숭배에 대해 야훼가 처음부터 곧바로 진노하지 않았음을 보여준다. 야훼의 진노는 긴 배반 역사에 대한 최종적 반응이다.

3.3.

15-16절과 23-24절은 결심 내용이 다르고 16a절과 24a절의 문체도 차이가 있지만 전체적으로 동일한 어휘와 동일한 구조를 사용하고 동일한 문맥에 위치한다.

13a절(‘브=혹코타이’부터)은 16a절과 짝을 이루고, 13a절(‘브=혹코타이’ 전까지)은 16b절의 우상숭배 언급과 상응하고, 13b절은 15절과 대비된다. 따라서 13절과 15-16절은 14절을 중심으로 교차법적 구조를 보인다. 이러한 구조는 21-24절에서도 그대로 반복된다.

A 13 그러나 이스라엘 족속은 광야에서 내게 반역하여

B 사람이 실천하면 삶을 얻는 내 법들을 따르지 않고 내 법규들을 거부했으며

내 안식일들을 크게 더럽혔다.

C 그래서 나는 광야에서 내 분노를 그들에게 쏟아 그들을 끝내기로 작정했지만

D 14 나는 내 이름을 위해 (달리) 하였다.

내가 그들을 이끌어내는 것을 본 민족들 눈앞에서 내 이름이 더럽혀지지 않도록 하기 위해서였다.

C 15 그래서 나도 (w=gam ani) 광야에서 그들에게 내 손을 들어 (다짐하였다).

내가 (그들에게) 준 젖과 꿀이 흐르는 땅,

온 땅에서 가장 아름다운 그 (땅으로) 그들을 들이지(bw' hi) 않겠다고

B 16 이는 그들이 내 법규들을 거부하고 내 법들을 따르지 않고

내 안식일을 더럽혔기 때문이며,

A 그들의 마음이 우상들 뒤를 따랐기 때문이다.

그러나 이렇게 잘 짜여진 구조 때문에 15-16절이 본래적인 것이라는 결론이 자동적으로 도출되는 것은 아니다. 15절 첫머리의 **וְאֵלֶיךָ יָשָׁב**가 이스라엘의 배반에 대한 야훼의 일차 반응(13b절)과 이차 반응(14절)이 보도된 다음 동일한 사안에 대해 일차 반응과 비교되는 또 다른 반응을 도입하기 때문이다. 13aB b절과 15-16a절은 구조적으로 결합되어 있음에도 불구하고 문맥 안에서의 위

치와 역할은 서로 다르다. 이 구절들을 17절 “그러나 내 눈이 그들을 측은히 여겨 그들을 멸할 수 없었으므로 나는 그들을 광야에서 끝내지 않았다”와 비교하면, 17절은 13b절의 결심을 부정하는 것으로 14절을 보충하고 구체화하지만, 15-16a절과는 직접적인 연관이 없다.⁴⁵⁾ 13b-14절과 17절의 이 같은 관계는 5-10절의 첫 단계에서 8b-9절과 10절의 관계와 같다. 이로부터 15-16절은 17절과 함께 독자적인 역사 단계를 구성하지 않음이 드러난다.⁴⁶⁾ 이는 23-24절의 경우도 마찬가지이다. 내용면에서 13b절과 15-16절이 모두 황금소 사건이나 가나안 정탐 같은 사건을 염두에 둔 것일 수 있겠지만(출 32:9-14; 민 14:11-25; 25 비교), “그들을 끝내기로” (하였다)는 13b절의 결심이 선택의 취소를 결과한다면, 15절의 결심은 6절의 땅 약속에 한정된다. 13b절의 “그들을 끝내기로” (하였다)는 것은 ‘화를 끝까지 풀겠다’는 8b,(21b)절에 상응하며 그 의미를 드러내지만, 땅 약속과 관련된 15,(23)절은 8b,(21b)절에 대해 상대적으로 독립적이다. 이러한 15-16절(과 23-24절)이 교차법 구조를 통해 현재의 자리에 위치함으로써 강조점은 야훼의 인애와 은총으로부터 이스라엘의 배반으로 옮겨지고, 이것은 다시 야훼의 구원행위(17절)와 대비된다.

선택과 땅 약속은 물론 은총이지만, 이스라엘이 야훼의 법적 요구를⁴⁷⁾ 충족시키지 못하고 야훼를 배반했음에도 불구하고 그것들이 취소되지 않았다면, 그 유지와 실현도 은총이다. 약속의 성취 곧 야훼의 구원행위는 최종적으로 이스라엘의 행위에 의존하지 않는다.⁴⁸⁾

23-24절도 15-16절이 13a-b절과 그런 것처럼 21a-b절과 교차법적으로 결합되어 있다. 23절의 내용과 기능은 15절의 그것과 크게 다르지 않고, 15절에서와 마찬가지로 23절 첫머리의 ‘(그래서) 나도’도⁴⁹⁾ 23절이 21b절과 경쟁관계에 있음을 시사한다. 광야의 이스라엘을 여러 민족들 사이로 흩뜨리겠다는

45) 다른 입장에 대해 L. Eslinger, “Ezekiel 20 and the metaphor of historical theology”, 105-107 참조.

46) L. C. Allen, “The structuring of Ezekiel’s revisionist history lesson”, 452-455와 L. Eslinger, “Ezekiel 20 and the metaphor of historical theology”, 105-106이 그러한 입장이다.

47) 7절의 법적 형식에 대해서는 W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 445-446 참조.

48) 이 점에서 에스겔 20장은 소위소치관계(所爲所值關係: Tun-Ergehehn-Zusammenhang)에 바탕한 신명기적 역사 이해와 다르다. R. Bartelmus, “Menschlicher Mißerfolg und Jahwes Initiative. Beobachtungen zum Geschichtsbild des deuteronomistischen Rahmens im Richterbuch und zum geschichtstheologischen Entwurf in Ez 20”, *BN* 70 (1993), 28-47 참조. J. Pons, “Le vocabulaire d’Ézékiel 20: Le prophète s’oppose à la vision deutéronomiste de l’histoire”, J. Lust, (ed.), *Ezekiel and his book. Textual and literary criticism and their interpretation*, BETL 74 (Leuven: Leuven University Press, 1986)는 겔 20장이 신명기/신명기적 역사와 동일한 용어들을 의도적으로 사용하여 신명기/신명기적 역사의 신학을 반박한다는 결론에 이른다(232).

49) 23절의 ‘감 아니’는 BHS의 제안대로 접속사를 첨가하여 ‘뵈-감 아니’로 고쳐 읽는다.

23절의 결심은 가나안 정착 이전 이야기들에서 확인되지 않지만 가나안으로 들이지 않겠다는 15절의 결심과 짝을 이루고 마찬가지로 6절의 땅 약속을 취소하는 결과를 낳는다. 따라서 그것을 따로 떼어내어 주전 587년의 사건을 예시하는 것으로 말할 이유는 없다.⁵⁰⁾ 23절은 597/587년의 상황을 광야 이스라엘과 그 배반과 그에 대한 야훼의 반응에 적용함으로써⁵¹⁾ 이스라엘 역사의 처음과 현재가 다르지 않고 과거에는 가능성이었던 것이 이제는 현실화되고 있음을 말할 뿐이다.

특히 논란의 대상이 되어 왔던 25-26절은 23-24절과 달리 이스라엘의 미래와 관련된 결정이 아니고, 그렇기 때문에 후자와 구별된다. 더 나아가 위에서 본 것처럼 구조적으로도 25-26절은 21-24절과 구분된다. 대부분의 경우처럼 25-26절을 액면 그대로 받아들이면, 야훼가 지켜도 생명을 얻지 못할 좋지 않은 법을 준 것은 그의 징벌행위로 이해되고⁵²⁾ 따라서 구체적으로 성서의 어느 법을 가리키는가라는 물음을 낳는다.⁵³⁾ 그러나 이를 출애굽기 22:28에서 찾든⁵⁴⁾ 아니면 신명기법에서 찾든⁵⁵⁾ 그러한 시도들이 본문에 적합한 것인지는 의문이다. 왜냐하면 그것들은 25-26절이 18-21절과 구조적으로 연관되어 있다는 것을 충분히 고려하지 않고, 또한 27절과의 관련성을 적절치 않은 문헌비평적(Literarkritik) 이유로 배제하기 때문이다.⁵⁶⁾ 18-21절과 25-26절은 다음과 같이 ‘법’과 ‘더럽힘’이라는 두 의미축을 따라 교차법적 구조로 짜여져 있다.

18a(조상들의 법: 지키지 말라)-[19(야훼의 법: 지켜라)-21(어김)]-25(종

50) Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 249.

51) 따라서 이를 R. Nay, *Jahwe im Dialog*, 171처럼 상징적으로 이해하여 ‘우상숭배자들 사이로 하나님의 백성을 홀는 것’이라고 말할 까닭이 없다.

52) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 277-279.

53) C. Patton, “‘I myself gave them laws that were not good’: Ezekiel 20 and the Exodus traditions”, *JSOT* 69 (1996), 73-90.

54) W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24*, 449-450.

55) J. Garscha, *Studien zum Ezechielbuch.*, EHS 23 (Bern: Herbert Lang; Frankfurt: Peter Lang, 1974); H. Gese, “Ezechiel 20,25f. und die Erstgeburtopfer”, H. Gese, *Alttestamentliche Studien*, Bd.1 (Tübingen: Paul Siebeck, 1991), 72-83; R. Kessler, “‘Gesetze, die nicht gut waren’ (Ez 20,25)- eine Polemik gegen das Deuteronomium”, F. Hartenstein, J. Krispenz, and A. Scharf, Hgg., *Schriftprophetie*. Fs J. Jeremias (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004), 253-263; S. C. Hahn and J. S. Bergsma, “What laws were not good? A canonical approach to the theological problem of Ezekiel 20:25-26”, *JBL* 123 (2004), 201-218.

56) W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24*, 439, 450-451은 27-29절을 가나안 진입 후의 이스라엘에 대한 후대의 평가로 간주하지만 이는 가나안 진입이 28a절에서 비로소 언급된다는 사실과 배치된다. Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 210-212는 이 단락을 후대의 것으로 보는 것에 대해서는 비판적이지만, 18-26절과 분리해서 생각한다.

지 않은 법: 주다)

18b(자신들: 더럽히지 말라)-[20(안식일: 거룩히 하라)-21(더럽힘)]-26a
(그들: 더럽히다)

조상들의 מִקְדָּשׁ 과 מִשְׁפָּטִים 은 야훼가 준 ‘좋지 않은’ מִקְדָּשׁ 과 ‘그것들로는 살 수 없는’ מִשְׁפָּטִים 과 짝을 이루며 용어를 공유하고, 양자는 모두 야훼의 נִקְיָה 와 מִשְׁפָּטִים 과 대립된다.⁵⁷⁾ 이 대립은 מִקְדָּשׁ 과 נִקְיָה 의 차이를 통해 형상화되고 ‘죽음’과 살림의 대립을 나타낸다. 그러나 상반된 두 종류의 법이 모두 야훼의 법이라면 이는 모순이며,⁵⁸⁾ ‘죽음’의 법이 ‘살림’의 법을 폐지하는 결과를 초래할 것이다. 더 나아가 조상들의 법과 ‘좋지 않은’ 법은 그들이 지키면 둘 다 동일하게 ‘죽음’을 낳는데, 하나는 지키지 말아야 하고 다른 하나는 지켜야 한다면 이 역시 모순이다. 이러한 모순들은 25절을 평서문으로 읽는 데서 비롯되기 때문에 그러한 독법은 문제시될 수밖에 없다.

25절의 אֲנִי וְגַם־אֲנִי 라는 말의 비교축은 바로 앞 문맥이 아니라 18-21절*임을 위의 구조가 분명하게 보여준다. 그로부터 추론하면, 25절은 광야의 이스라엘이 야훼의 법을 어기며(21a절 참조) 조상들의 법을 지키는 것과 관련된다. 27절의 זֹאת עוֹד 가 부사적 4격으로서 ‘또한 이렇게’를 뜻하고 ‘이렇게’가 25-26절을 지시한다면,⁵⁹⁾ 25-26절의 상황은 좀 더 구체화될 수 있다. 27절이 야훼 모독 행위로 규정하는 이스라엘의 어떤 행위가 25-26절에 반영되어 있을 것이기 때문이다. 그렇다면 25-26절은 야훼가 이스라엘에게 ‘좋지 않은’ 법을 주었다고 단정하는 말일 수 없다. 오히려 그것은 이스라엘이 야훼에 대해 하는 말을 그가 되받아 하는 말로 보아야 한다. 이는 25절을 야훼의 반문 곧 의

57) 용례의 수가 중요하지 않다면, 레위기에서 מִקְדָּשׁ 이 레위기의 법들을 포괄하는 개념으로 사용되고(레 10:11; 26:46), 레위기 26:15, 43에는 נִקְיָה 와 מִשְׁפָּטִים 이 나란히 나오고 레위기 26:46에는 מִקְדָּשׁ 과 מִשְׁפָּטִים תּוֹרָה 와 함께 나온다는 것은 נִקְיָה 와 מִקְדָּשׁ 의 대립이 일반적인 것이 아니라 20장의 독특한 용법임을 말한다.

58) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 279-280은 표현의 동일성에 근거하여 ‘좋지 않은’ 법을 조상들의 법과 동일시한다. 그러나 조상들의 법이라는 말은 그 기원이 조상들에게 있음을 말한다. 김중은, “에스겔 20장 25절: ‘선하지 못한 율례와 살게 하지 못할 규제’에 관한 해석학적 고찰”, 『敎會와 神學』 36 (1999년 봄), 103-104는 다른 이유들로 동일한 입장을 보인다. 반면에 박철우, 『에스겔』, 대한기독교서회 100주년 기념 성서주석 (서울: 대한기독교서회, 2010), 380은 이스라엘이 “율법을 지키지 않음으로써 결과론적으로 그들에게 율법이 복이 되지 않았음을 의미하는 것”이라고 말한다. 그러나 이것은 평서문으로 이해한 본문을 정당하게 다루는 것은 아니다.

59) זֹאת עוֹד 의 זֹאת 는 물론 앞에 나오는 것(anaphorisch)만 아니라 뒤에 나오는 것도 가리킬 수 있다(kataphorisch). 후자로 보는 까닭은 27-29절을 18-26절과 분리시키기 때문이다.

문사 없는 의문문으로 읽는 것을 가능케 하고, 그러면 위의 모순들은 제거될 것이다.⁶⁰⁾

26절은 접속사 1로 25절과 긴밀하게 결합되어 있어서 첫 태생에 관한 규정이 ‘좋지 않은’ 법을 대표하는 것처럼 사용된다.⁶¹⁾ 그러나 이것은 이스라엘의 입장이므로 26절도 25절과 마찬가지로 의문문으로 읽어야 한다.⁶²⁾ 그렇지 않으면, 25절과의 유기적 관계가 깨지고 만다. 이러한 25-26절은 이스라엘의 불평에 대한 야훼의 항변인 셈이다. 야훼가 ‘좋지 않은’ 법을 주지 않았다면, 첫 태생에 관한 규정은 그러한 범주에 속하지 않는다. 따라서 그러한 제의행위나 그 제물 자체는 야훼가 이스라엘을 π 하는 것과 아무 관련이 없다. 이스라엘의 불평과 달리 야훼가 그들을 π 하는 것은 그들이 ‘좋지 않은’ 법에 따라 제물을 바치기 때문이 아니다. 그렇다면 그 이유는 이 구절과 구조적으로 연결된 18,(21)절에서 찾아야 한다. 물론 18-21절이 이스라엘의 우상숭배에 대해 직접 보도하지는 않지만 전체 문맥은 이스라엘이 이미 우상들로 스스로를 더럽혔음을 전제하는 것으로 보아야 한다. 그렇다면 야훼는 더럽혀진 이스라엘을 다시 더럽히는 것이 아니므로 π 는 더러운 상태를 산출하는 것(Faktiv)이 아니라 더럽다고 여기거나 선언하는 것(Deklarativ)으로 이해하게 된다.⁶³⁾ 야훼의 이스라엘 제의거부 이유가 바로 여기에 있다.⁶⁴⁾ 이에 따

60) 이 소수 입장에 대해서는 C. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the original prophecy*, The Library of Biblical studies (New York: Ktav Pub. House, 1970), 88-90; E. Vogt, “Gottes lebenspendende (33,15) und seine ungueten Gebote (20,25)”, *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, AnBi 95 (Rome: Biblical Institute Press, 1981), 107-126; H.-F. Richter, “Schädliche Gesetze Gottes? (Zu Ez 20,25-26)”, *ZAW* 119 (2007), 616-617 참조. Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 245는 이에 대해 형식이 동일한데 15, 23절은 왜 그렇게 이해하지 않느냐고 반박한다. 그러나 동일한 맹세 표현과 동일한 구조를 사용하는 15, 23절은 도입부만 같은 25절과 다르다. 반대 입장에 대해 또한 F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 278-279도 참조.

61) H. Gese, “Ezechiel 20,25f. und die Erstgeburtopfer”, 79 비교. K. G. Friebel, “The decrees of Yahweh that are ‘not good’: Ezekiel 20:25-26”, R. L. Troxel, K. G. Friebel and D. R. Magary, *Seeking out the wisdom of the ancients*, essay offered to honor M. V. Fox on the occasion of his sixty-fifth birthday (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005), 32-34는 첫 태생에 대한 언급을 어린이 희생제사로 해석하고, 더 나아가 31, 39절과 연관하여 우상에게 바치는 것으로 추정한다.

62) H.-F. Richter, “Schädliche Gesetze Gottes? (Zu Ez 20,25-26)”, 617은 26b절을 평서문으로 읽는다.

63) F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 282-284의 피엘형 이해는 E. Jenni, *Das hebräische Piël*, 40-43에 의거한다. 또한 K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel*, 300.308도 참조.

64) K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel*, 309는 디아스포라 상황에서 적법한 제의가 있을 수 없는 것으로 이해한다.

라 25-26절은 다음과 같이 옮겨진다.

25 그래서 나도 (אֲנִי-וְאַתָּה) 그들에게 좋지 않은 법들과 살 수 없는 법규
들을⁶⁵⁾ 주었느냐?

26 그래서 태를 처음 열고 나오는 모든 것들을 드릴 때⁶⁶⁾ 그들의 예물
때문에⁶⁷⁾

내가 그들을 더럽다고 했느냐?

이로써 내가 그들을 놀라게 하고⁶⁸⁾ 그들로 하여금 내가 야훼인 줄 알
게 하려 했느냐?

이처럼 25-26절을 의문사 없는 의문문으로 파악한다면, 위의 모순들이 해결될 뿐만 아니라 ‘좋지 않은’ 법이 성서의 어느 법인지 찾는 시도들도 불필요해진다. 더 나아가 27절이 “또한 이렇게”(אֲתָּה וְעַתָּה)라는 말로 25-26절에 전제되어 있는 바로 그같은 주장을 야훼 모독 행위로 규정한다면, 27절은 25-26절에서 자연스럽게 도출될 수 있는 결론이다. 27절이 ‘그러므로’라는 말로 26절에 이어지는 이유도 바로 거기에 있다.⁶⁹⁾

15-16절과 23-24절은 각각 13a-b절과 21a-b절과 교차법 구조를 이룬다는 점에서 이스라엘의 배반을 말하는 16절과 24절에 강조점이 있고, 18절과 대칭을 이루는 25-27절의 경우 이스라엘의 불평을 이스라엘의 또 다른 배반으로 규정하는 27절에 강조점이 있다. 이와 함께 17절과 28a절에 야훼의 구원행위가 곧바로 보도됨으로써 배반과 구원의 대비가 더욱 선명해진다. 이는 5-10절의 직선적 구조를 교차법을 통해 확대변형시킨 결과다.⁷⁰⁾ 5-10절, 11-18절,

65) אֲשֶׁר-אֲנִי-וְאַתָּה를 판결(judgments)로 이해하는 입장에 대해서는 K. G. Friebel, “The decrees of Yahweh that are ‘not good’”, 28-30 참조.

66) 26a절의 עָבַר(히필)은 열왕기하 16:3에서와 달리 אָבַר같은 수식어가 없기 때문에 ‘지나가게 하다’ 보다는 ‘바치다, 드리다’로 옮겨진다(HALOT 780R 참조). 그리고 ‘태를 처음 열고 나오는 모든 것들’은 장자로 특정되지 않는다(출 13:12; 34:19 참조). 처음 태를 열고 나오는 것들의 속량에 대해 출 13:13; 민 3:12; 18:15 참조.

67) E. Jenni, *Die Präposition Beth, Bd.1: Die Präposition Beth* (Stuttgart; Berlin; Köln: W. Kolhammer, 1992), 145. K. G., Friebel, “The decrees of Yahweh that are ‘not good’”, 31-32는 이를 원인으로 간주한다. 반면에 F. Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, 282-284는 시간을 나타내는 것으로 파악한다.

68) 이 번역에 대해서는 K. G. Friebel, “The decrees of Yahweh that are ‘not good’”, 34-35 참조.

69) Th. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 210-211은 27절 אֲתָּה의 기능을 단지 청중을 직접적으로 언급하지 않던 5aα2-26절에서 이인칭 건넌말로 이행을 나타내는 것으로 본다. 그것은 그가 27b절의 너희 조상들이 18-26절의 세대와 동일한지 아닌지를 불확실한 것으로 생각하기 때문이다(202 각주 4 참조).

그리고 18-28a절의 세 단계들은 이러한 구조를 통해 우상숭배 명령 위반에 야훼의 법 위반을 더하고 다시 그 위에 조상들의 법으로 야훼의 법을 거부하는 것을 더함으로써 이스라엘의 배반의 핵심을 드러낸다. 28b-29절의 마지막 단계가 정착 이스라엘의 우상숭배를 보도하면서 역사 회고는 다시 우상숭배로 초점이 모아지고, 이로써 ‘우상숭배 : 야훼의 법 : 조상들의 법 : 우상숭배’의 대칭구조가 형성된다.⁷¹⁾ 그런데 역사 회고가 4절과 29b절을 매개로 1-3절과 30-32, 39절과 유기적으로 결합되어 있으므로(6쪽 참조) 1-32, 39*절은 교차법 구조를 통해 완결된 하나의 통일된 단위라고 할 수 있다. 이 기본층의 구조는 다음과 같다.⁷²⁾

1 오다 <> 39 가라 = 관계 거부

2-3 (기대와) 질문거부 <> 31a β b-32 기대와 질문거부

(4).5-10 우상숭배 명령 위반 <> 28b-29. 30a β -31a α 우상숭배(30a α 절 제외)⁷³⁾

11-17 야훼의 법 위반 + 우상숭배 <> 18-28a 조상들의 법 따름 + 우상 숭배

질문과 기대 그리고 관계의 삼중 거부는 이스라엘의 배반 역사를 종식시키려는 야훼의 강력한 의지의 표현이다. 역사 회고의 본래 의도는 이스라엘의 역사로 현재를 조명함으로써 그와 같은 야훼의 이스라엘 거부를 정당화하는데 있겠지만, 그것은 역사의 진행을 가능케 했던 동력이 야훼의 인애였음을 감추지 않는다. 그렇기 때문에 청중은 저자의 의도와 무관하게 역사 회고로부터 절망이 아니라 오히려 기대를 발견할 수 있다. 바로 이 기대가 32a절 분사구문의 내용이다. 그리고 그것은 33-44절*의 확대를 가능케 하는 계기로 작용한다.

4. 33-44절*

70) 교차법의 기능에 대해 L. C. Allen, “The structuring of Ezekiel’s revisionist history lesson”, 461 참조.

71) 우상숭배에 대해 20:7, 8, 16, 18, 24, 28-31, 39 참조.

72) L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, 7은 용어와 모티프를 기준으로 3-17절과 18-31절의 교차법적 구조를 말한다.

73) 어린이 희생제사를 언급하는 이 구절은 26절에 대한 후대의 잘못된 해석으로 간주된다. 첫 태생 제사는 야훼에게 드리는 데 반해 어린이 희생제사는 이방신에게 바치는 것으로서 양자는 근본적으로 구별된다.

33-38절이 통일된 구조를 갖추고 심판을 위한 해방에 대해 말한다면, 43-44절은 구원받은 이스라엘이 자탄하는 모습을 전한다. 그러나 부분적 구원을 말하는 17절이 서로 다른 두 구원 표상들의 결합가능성을 이미 보여주고 있기 때문에, 43-44절은 남은 자들의 반응을 다루는 것으로 읽을 수 있다. 40-41a₁(מִצְרַיִם까지)절은, 목적어의 인칭 차이를 일단 제외하면, ‘섬기다 - 기쁘게 받아들이다 // (제사를) 요구하다 - 기쁘게 받아들이다’는 평행법 구조를 보이며, 해방 후 일어날 야훼와 이스라엘의 상호관계를 다룬다. 반면에 41a₂절(בְּהַיְיָ) - 42절은 교차법적 구조로 짜여져 있고 이스라엘과 다른 민족들의 두 관점에서 해방 과정을 보도하고 해방이 양자에게 가져온 결과를 보도한다. 42절은 44절과 부분적으로 일치하지만 41절 α -부정사구 이하와 내용과 형식면에서 대칭구조를 이루고 있으므로⁷⁴⁾ 43-44절보다는 41*절과 결합된다. 따라서 39절을 제외한 33-44절은 내용과 시제와 구조에 따라 33-38, 43-44절, 40-41a₁절, 41a₂-42절의 3 단락으로 나뉜다.

4.1. 33-38, 43-44절

야훼와 너희의 관계를 매개로 서로 조응하는 33절과 38b절로 둘러싸인 33-38절은 다음과 같은 교차법적 구조 때문에 상대적으로 단혀져 있다.

- A 33 야훼: 너희들을 다스리리라!
 B 34 이끌어내리라(יִצֵּא[히]) ... <모으리라(יִקְבֹּץ[피])>
 35a 들어가게 하리라(בוא[히])
 C 35b-36 (민족들의 광야에서) 심판하리라. (이집트 땅의 광야에서 심판했던 것처럼)
 C 37-38a α 지나게 하고 ... 들어가게 하리라 ... 골라내리라 (עבר[히]
 + בוא[히] + ברר)
- B 38a β 이끌어내리라 (מִן־מִנְיָהִם ... יִצֵּא[히])
 38a γ 들어가지 못하리라 (בוא[칼] לא 남성 복수 2인칭)
 A 38b 너희: 내가 야훼인줄 알리라(33+38b에 대해 출 6:6 비교)

74) 41a₂절의 α -부정사 + w-AK 구문은 호세아 7:1a에서도 확인되므로 41b절의 וְיִקְרָשׁוּךָ 이하를 주문장으로 보고 그 전치사 어구를 종속된 부문장으로 읽는다면, 종속절의 מִן־הָאֲרָצוֹת과 מִן־הָעַמִּים은 주절의 הַגּוֹיִם과 함께 이 절을 하나의 통일된 의미단위를 구성한다. 또한 에스겔 47:3; 27:33; 창세기 27:45도 참조.

이 틀 안에서 ‘민족들에게서/흩어져 있는 나라들에서’(34절)와 ‘그들이 이 주민으로 거주하던 땅에서(מְנוֹרֵיהֶם מְאָרֶץ)’(38aβ절)가, 또 ‘민족들의 광야로’(35a절)와 ‘이스라엘 땅으로’(38aγ절)가 각각 대비를 이루고 있다.

34절이 이스라엘의 흩어짐을 전제한다면, 그와 짝을 이루는 38aβ절의 מְנוֹרֵיהֶם מְאָרֶץ은 이스라엘이 흩어져 거주하던 곳과 동일할 것이다. 그러나 그곳이 어디인가에 대해서는 견해들이 일치하지 않는다. 특히 관심을 끄는 것은 에스겔과 사제 전통의 관련성 때문에 מְנוֹרֵיהֶם מְאָרֶץ이 사제문서에 속하는 창 17:8; 28:4; 36:7; 37:1; 출 6:4에서처럼 가나안 땅을 지시하는 것으로 보는 입장이다.⁷⁵⁾ 그러나 이는 34절과 충돌한다. 그래서 34절의 흩어짐은 이스라엘이 마치 이방민족들 가운데 있는 것처럼 우상들 가운데 있으면서 우상을 숭배하기 때문에 이스라엘 땅이 다시 이방인의 땅 가나안으로 되돌아갔음을 상징하는 것으로 해석되고, 그 땅에서 이스라엘을 이끌어낸다는 것은 이스라엘이 포로로 잡혀가는 것으로 이해된다.⁷⁶⁾ 그러나 위에 언급된 구절들에서 ‘מְנוֹרֵיהֶם מְאָרֶץ+소유대명사’는 ‘가나안 땅’이라는 말로 부연설명되거나 문맥으로부터 ‘가나안 땅’임이 밝혀지지만, 여기 38aβ절에서는 그렇지 않다.⁷⁷⁾ 또 창세기 36:7의 מְנוֹרֵיהֶם מְאָרֶץ은 가나안 땅이 아니라 그 가운데 야곱과 에서가 이주민으로 함께 살던 지역을 지칭한다. 그렇다면 그 어구의 지시내용은 그때그때 문맥에 따라 결정되어야 한다. 또한 그와 같은 이해를 위해 ‘민족들’(גּוֹיִם)처럼 우상을 숭배하자는 32절을 끌어들이어 우상숭배를 다른 민족들처럼 되는 것으로 정의하고 35절의 ‘민족들(הַגּוֹיִם)’의 광야’를 민족들 곧 우상들이 없는 곳으로 이해하는 것도 무리가 있다.⁷⁸⁾ 34절에서 ‘민족들’은 이스라엘이 ‘그 가운데 흩어져 있던 땅들’(=나라들)로 해명되고, 35절의 ‘민족들의 광야’가 36절의 ‘이집트 땅의 광야’와 대비되기 때문이다.

더 나아가 41-42절에는 34-35a절과 긍정문으로 바뀐 38aγ절이 반복되지만 거기에는 그 어구가 나오지 않는다. 물론 형성층이 다르지만 41-42절은 이스라엘이 흩어져 있던 땅들을 가나안 땅으로 이해하지 않는다. 이 역시 38aβ절의 מְנוֹרֵיהֶם מְאָרֶץ을 이스라엘 땅으로 보는 견해를 지지하지 않을 것이다.⁷⁹⁾

75) J. “Ezekiel salutes Isaiah: Ezekiel 20,32-44”, 375, 377; R. Nay, *Jahwe im Dialog*, 173-177.

76) R. Nay, *Jahwe im Dialog*, 176.

77) 사제문서 이외의 경우 그 어구는 단독으로 사용되며 상징적으로 쓰이거나(창 47:9) 이주민으로 타지역에 거주하는 것을 나타낸다(시 119:54).

78) R. Nay, *Jahwe im Dialog*, 177. 그는 민족들의 광야 곧 우상들이 없는 광야로 리블라 광야(렘 52:24-27 참조)를 생각하지만(176), 거기서 포로들이 바빌론 왕에게 처형당한 사실은 그의 해석을 지지하지 않는다.

79) W. Zimmerli, *Ezechiel 1-24*, 457도 자세하게 논하지는 않지만 동일한 입장이다.

“나는 강한 손과 뻗은 팔과 쏟아지는 분노로 반드시 너희 위에 왕이 되리라”는 야훼의 말(33b절)은 야훼의 구원능력을 불신하며 그의 왕권을 거부하고 차라리 나무와 돌이라고 조롱당하는 우상들을 섬기겠다는 이스라엘의 말(32b절)에 대한 반박일 수 있다.⁸⁰⁾ 34절과 함께 읽으면, 야훼의 왕권선언은 구원이 자기에게 있음을 선언하는 것으로 이해된다. 그러나 33b절과 34b절을 둘러싼 수식어구 “강한 손과 뻗은 팔과 쏟아지는 분노로”는 구원을 말하는 신명기 5:15; 7:19; 11:2; 26:8; 시 136:12 등 보다 이스라엘에 대해 심판을 말하는 예레미야 21:5에 더 가깝다(각주 12 참조). 그러므로 여기서 야훼의 왕권은 구원만이 아니라 심판을 동시에 함축한다.⁸¹⁾ 이에 상응하게 35-36절은 해방과 심판을 이야기하고, 37-38절은 이를 구체화하여 해방된 자들을 두 부류로 나누고 야훼에게 배반과 악을 행한 자들에 대한 심판을 말한다.⁸²⁾ 이처럼 33-38절에서 구원은 심판을 동반한 구원이며, 계약은 골라내기의 근거로 기능한다. 따라서 33-38절은 32b절의 인용문에 대한 반박보다는 32a절의 기대수정에 무게 중심을 둔다.

43-44절은 이에 상응하는 구원이해를 제시한다. 다른 남은 자들에게 구원은 부끄러움의 구원이다. 구원은 제2이사야서에서와 달리 감격과 기쁨보다는 과거와의 단절을 의미하는 반성의 계기며 그의 인애를 바탕으로 야훼를 아는 삶에 이르게 하는 사건이다. 과거에 대한 기억과 부끄러움과 구토 그리고 야훼를 삶이 배반 역사를 되풀이 하지 않을 최소 조건이기 때문이다(겔 6,9-10 비교). 이스라엘의 깨달음에 대한 43-44절의 진술은 이처럼 33-38절의 문맥에 뿌리박고 있는 새로운 깨달음이다.

4.2. 40-42절

40-41aa₁절은 야훼와 이스라엘의 종국적인 상호작용을 평행법 구조를 통해 표현한다.⁸³⁾ 이스라엘은 더 이상 산당이 아니라 거룩한 산, 성소에서 나무

80) W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 438; J. Lust, “Ezekiel salutes Isaiah: Ezekiel 20:32-44”, van Ruiten, J. and Vervenne, M., eds., *Studies in the Book of Isaiah*, Fs W.A.M. Beuken, BETL 132 (Leuven: Leuven University Press, 1997), 372, 376. 33절이 32b절의 인용문에 대한 반박이라면, 33절 이하가 32, 39절 사이에 삽입된 이유도 거기서 찾을 수 있을 것이다. 문맥의 단절을 감수하며 한 구절의 일부에 잇댄 삽입, 확대는 편집의 한 방식이다.

81) D. I. Block, *The book of Ezekiel*, 650도 동일한 입장을 보인다.

82) K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel*, 309는 35-38절이 이야기를 지연시키는 중간단락이라고 본다.

83) 이스라엘이 40aba절에서 3인칭 복수로 언급되고 40bβ절에서는 대화상대자로서 2인칭 복수로 불린다. 이 차이는 30, 39절에서 이스라엘이 ‘너희’로 불리는 것을 이 구절이 전제한다는 점을 감안하면 있을 수 있는 일이다. 또한 40aba절이 ‘온’(^{לְכָל})이라는 말을 덧붙여 이스

와 돌이 아니라 야훼를 섬기고 야훼는 그들을 기쁘게 받아들이며, 그들에게 질문받기(שׁוֹאֵל נִפְלֵא)를 거부했던 야훼가 그들에게 제물을 요구하고(שׁוֹאֵל קָל) 이들을 기쁘게 받아들인다. 야훼와 이스라엘의 이같은 섬김과 열납의 관계는 5-29절에서 보았던 양자의 관계와 30-32, 39절에서 현재 이스라엘에 대해 야훼가 취했던 태도가 근본적으로 바뀌었음을 말한다.

이스라엘의 배반 → 이스라엘의 섬김
 제사와 제물 거부 → 야훼의 제물 요구
 야훼의 분노와 거부 → 야훼의 기쁨과 받아들임

그러나 이러한 전환은 야훼의 이스라엘 심판과 이스라엘의 변화 없이 일어나지 않는다. 그렇기 때문에 40-41aa₁절은 1-32, 39절과 33-38, 43-44절을 모두 전제하는 전망이다. 심판 예언은 그 자체의 성취가 아니라 심판 너머의 새로운 미래와 짝을 이룰 때 비로소 최종적으로 완결된다. 더 나아가 심판에 대한 사유과정의 마지막에 있는 40-41aa₁절은 역사 회고로 열리는 미래가 선택(5절)으로 시작된 역사의 완성임을 간명하게 보여준다.

41aa₂-42절을 둘러싼 3-부정사 어구는 이와 달리 해방 사건의 두 측면, 곧 이스라엘을 다른 민족들의 땅에서 이끌어내는 것과 이스라엘 땅으로 들이는 것을 내용으로 하고, 그에 따라 이 단락의 시야는 40-41aa₁절에서와 달리 해방사건 자체로 좁혀진다. 다른 민족들 앞에서 이스라엘 때문에 그 이름이 더럽혀지지 않도록 했던 야훼는 해방을 계기로 다른 민족들 앞에서 이스라엘을 통해 거룩하게 되고,⁸⁴⁾ 이스라엘은 야훼가 조상들에게 했던 약속의 실현을 보고 역사(5-29절)에서 야훼가 이스라엘에게 기대했던 앎을 얻게 된다. 해방이 과거 역사의 전환과 목표 실현의 출발점으로 해석된다.

그러나 42절의 이같은 앎은 44절의 앎과 내용이 동일함에도 불구하고 계기의 차이를 보인다. 후자는 해방을 경험한 자들의 관점에서 자신들의 행위와 그에 대한 야훼의 행위를 대비시키고 그의 인애를 깨달음으로 얻는 반성적 앎이다. 반면에 42절의 앎은 해방 사건에서 야훼의 능력을 경험함으로 얻는 즉각적 앎이다.

이로써 41aa₂-42, 43-44절은 40-41aa₁절과 관련하여 위에서 말한 전환의 토

라엘의 전체성을 부각시키고 있지만, 이는 확대된 이스라엘을 나타낼 수는 있어도 이스라엘을 대표하는 ‘너희’의 용법에는 변화가 없다.

84) שׁוֹאֵל(니팔)은 수동태와 채귀용법으로 모두 사용될 수 있지만, 야훼가 이스라엘 때문에 민족들 앞에서 그 이름이 더럽혀지지 않도록 했던 것처럼 여기서도 거룩하게 되는 것으로 옮기는 것이 더 낫다.

대가 되는 내적 전환을 제시한다.

야훼의 이름 더럽혀짐 → 거룩하게 됨
 이스라엘의 완고함 → 부끄러움
 이스라엘의 무지 → 앎

이러한 내-외적 전환은 성서가 지향하는 야훼와 이스라엘의 관계의 다른 표현이라고 할 수 있다: וְהִנֵּיתִי לָכֶם לְאֱלֹהִים וְאַתֶּם תְּהִיוּ לִי לְעָם “나는 너희 하나님 이 되고 너희는 내 백성이 되리라”(레 26:12; 출 6:7; 렘 7:23; 11:4; 30:22; 겔 36:28도 참조).

41a₂-42절에 그려진 야훼와 이스라엘의 모습은 40-41a₁절이 말하는 야훼와 이스라엘의 종국적 관계를 준비한다. 그래서 40-41a₁절은 41a₂-42절을 전제할 수 있지만 그 역은 아니다. 이처럼 관심사가 조금씩 다른 이 작은 단락들은 33-38, 43-44절, 41a_β-42절 그리고 40-41a_α절의 순으로 야훼의 심판과 해방에 대한 인식의 지평이 확장되어가는 성찰과정을 보여준다.

5. 나가는 말

에스겔 20장에서 역사는 사건에 대한 해석과 그 해석에 대한 해석의 반복으로 이루어진다. 그러나 단순 반복이 아니라 지향점을 발견하고 그것을 향해 미래를 열어가는 해석의 과정이다. 1-32, 39절은 이스라엘의 역사가 선택 이후 계약을 거쳐 심판에 이르기까지 우상숭배로 점철되어 있음을 보여주고, 그럼에도 불구하고 그 역사가 존속될 수 있었던 까닭은 자신의 이름을 위해 행동하시는 야훼 때문이었음을 밝힌다.⁸⁵⁾

15-16절과 23-24, 25-27절은 따로 구분되는 역사적 단계를 구성하지 않고 25절은 야훼가 좋지 않은 법을 제정했다고 말하지 않는다. 수사학적 의문문으로 이해되는 25절은 이스라엘의 불평에 대한 야훼의 반응이며, 26절은 야훼가 이스라엘을 더럽다고 선언하는 까닭이 그들 자신에게 있음을 알려준다. 살림의 법과 죽임의 법, 야훼의 법과 조상들의 법이 대립하고 있는 장이 곧 역사다.

33-38, 43-44절을 분리하고 삽입하고 연결한 것은 심판을 향한 야훼의 결의

85) ‘야훼의 이름을 위하여’라는 모티프에 대해서는 예레미야 14:7도 참조.

속에 이미 구원의 싹이 돋고 있는 것으로 보는 시각을 드러낸다. 그것은 역사 회고에서 야훼의 이름 모티프가 수행했던 역할의 연장선 위에서 이해될 수 있다. 역사의 지속과 전환에 이스라엘이 기여하는 것은 아무것도 없다. 이 때문에 에스겔 20장의 역사 이해는 신명기적 역사 이해와 구별된다. 야훼의 주권과 은총에 기인하는 새로운 관계와 새로운 미래에 다만 기억과 반성과 부끄러움으로 참여할 뿐이다.

겔 20장에 보도된 이스라엘의 역사는 5-29절까지 야훼의 개입으로 순환적인 것처럼 4단계(5-10절; 11-17절; 18-28a절; 28b-29절)로 구분되지만, 이스라엘 편에서 보면 그 역사는 변화 없이 지속된다. 변화는 그 역사가 종결된 이후 포로로부터의 해방 사건에 의해 비로소 계기가 만들어진다. 그리고 그 변화에 대한 성찰들이 종국적으로 완성될 역사의 모습을 그려낸다. 이로써 에스겔 20장은 이야기 구조를 갖게 된다.

<주요어>(Keywords)

에스겔 20장, 우상숭배, 조상들의 법, 야훼의 법, 해석, 역사.

Ezekiel 20, Idolatry, Law of ancestors, YHWH's law, Interpretation, History.

(투고 일자: 2011. 2. 21; 심사 일자: 2011. 2. 25; 게재 확정 일자: 2011. 3. 4)

<참고문헌>(References)

- 김중은, “에스겔 20장 25절 : ‘선하지 못한 율례와 살게 하지 못할 규례’에 관한 해석학적 고찰”, 『教會와 神學』 36 (1999년 봄), 92-105.
- 박철우, 『에스겔』 (대한기독교서회 100주년 기념 성서주석), 서울: 대한기독교서회, 2010.
- Allen, L. C., *EzeKiel 20-48*, WBC 29, Dallas: Word Books, 1990.
- Allen, L. C., “The structuring of Ezekiel’s revisionist history lesson (Ezekiel 20:3-31)”, *CBQ* 54 (1992), 448-462.
- Bartelmus, R., “Menschlicher Mißerfolg und Jahwes Initiative. Beobachtungen zum Geschichtsbild des deuteronomistischen Rahmens im Richterbuch und zum geschichtstheologischen Entwurf in Ez 20”, *BN* 70 (1993), 28-47.
- Block, D. I., *The book of Ezekiel: Chapters 1-24*, NICOT, Grand Rapids and Cambridge: W. B. Eerdmans, 1997.
- Cooke, J. A., *A critical and exegetical commentary on the Book of Ezekiel*, ICC 12, Edinburgh: T. & T. Clark, 1936.
- Eslinger, L., “Ezekiel 20 and the metaphor of historical theology: concepts of biblical history”, *JSOT* 81 (1998), 93-125.
- Friebel, K. G., “The decrees of Yahweh that are ‘not good’: Ezekiel 20:25-26”, Troxel, R. L., Friebel, K. G. and Magary, D. R., eds., *Seeking out the wisdom of the ancients*, essay offered to honor M. V. Fox on the occasion of his sixty-fifth birthday (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005), 21-36.
- Garscha, J., *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39* (EHS 23,23), Bern: Herbert Lang; Frankfurt: Peter Lang, 1974.
- Gese, H., “Ezechiel 20,25f. und die Erstgeburtopfer”, Gese, H., *Alttestamentliche Studien*, Bd.1, Tübingen: Paul Siebeck, 1991, 72-83= Donner, H., Hanhart, R. and Suend, R., Hgg., *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie – Festschrift für Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 140-151.
- Greenberg, M., *Ezechiel 1-20* (HTHKAT), Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2001.
- Gross, W., “Is there really a compound nominal clause in biblical Hebrew?” C. Miller, (ed.), *The verbless clause in biblical Hebrew: Linguistic approaches* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1999), 19-49.
- Hahn, S. C. and Bergsma, J. S., “‘What laws were not good’? A canonical approach to the theological problem of Ezekiel 20:25-26”, *JBL* 123 (2004), 201-218.
- Heider, G. C., “A further turn on Ezekiel’s baroque twist in Ezek 20:25-26”, *JBL*

- 107 (1988), 721-724.
- Jenni, E., *Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*, Zürich: EVZ-Verlag, 1968.
- Jenni, E., *Die hebräischen Präpositionen. Bd.1: Die Präposition Beth*, Stuttgart; Berlin; Köln: W. Kolhammer, 1992.
- Kessler, R., “‘Gesetze, die nicht gut waren’(Ez 20,25) – eine Polemik gegen das Deuteronomium”, Hartenstein, F., Krispenz, J., and Schart, A., Hgg., *Schriftprophetie*. Fs J. Jeremias, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004, 253-263.
- Krüger, Th., *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, BZAW 180, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1989.
- Lust, J., “Ezekiel salutes Isaiah: Ezekiel 20,32-44”, van Ruiten, J. and Vervenne, M., eds., *Studies in the Book of Isaiah*, Fs W.A.M. Beuken, BETL 132, Leuven: Leuven University Press, 1997, 367-382.
- Mol, J., *Collective and individual responsibility: A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 and 20*, *Studia Semitica Neerlandica* 53, Leiden: Brill, 2009.
- Nay, R., *Jahwe im Dialog. Kommunikationsanalytische Untersuchung von Ez 14,1-11 unter Berücksichtigung des dialogischen Rahmens in Ez 8-11 und Ez 20*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1999.
- Patton., C., “‘I myself gave them laws that were not good’: Ezekiel 20 and the Exodus traditions”, *JSOT* 69 (1996), 73-90.
- Pohlmann, K.-F., *Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten*, BZAW 202, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1992.
- Pohlmann, K.-F., *Der Prophet Hesekiel (Ezechiel) Kapitel 20-48*, ATD 22/2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Pons, J., “Le vocabulaire d’Ézéchiél 20: Le prophète s’oppose à la vision deutéronomiste de l’histoire”, Lust, J., ed., *Ezekiel and his book. Textual and literary criticism and their interpretation*, BETL 74, Leuven: Leuven University Press, 1986, 214-233.
- Richter, H.-F., “Schädliche Gesetze Gottes? (Zu Ez 20,25-26)”, *ZAW* 119 (2007), 616-617.
- Rom-Shiloni, D., “Facing destruction and exile: Inner-biblical exegesis in Jeremiah and Ezekiel”, *ZAW* 117 (2005), 189-205.
- Sedlmeier, F., *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, SBB 21

Stuttgart: Katolisches Blbelwerk GmbH, 1990.

Torrey, C. C., *Pseudo-Ezekiel and the original prophecy*, Yale oriental series, researches, 18, New Haven 1930=(The Library of Biblical studies), New York: Ktav Pub. House, 1970.

Vogt, E., "Gottes lebenspendende (33,15) und seine un guten Gebote (20,25)", *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, AnBi 95, Rome: Biblical Institute Press, 1981, 107-126.

Zimmerli, W., *Ezechiel 1-24*, BK 13/1, 2nd ed., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.

<Abstract>

Ezekiel 20: History as interpreting process

Dr. Sang-Kee Kim
(Jeonju University)

The Grundschrift(=basic layer) of Ezekiel 20 is to be found in v.1-29.30aβ-32.39, to which v.33-38.43-44 and v.41-42 successively supplemented. The retrospection of Israel's history in v.5-29 is divided into four sections according to schematic parallelism: v.(4)5-10; 11-17; 18-28a; and 28b-29. These are, from a thematic angle, chastically structured: idolatry(a) : YHWH's laws(b) :: laws of ancestors(b') : idolatry(a'). As v.1-3 and 32-32*.39 are reverse symmetric with respect to terms and motifs, a chastic structure is to be said of the Grundschrift of Ezekiel 20.

V.15-16; 23-24; 25-26 are chastically related to v.13a-b; 21a-b; 18. V.25-26 can be regarded as a kind of question without interrogative, which is based on Israelites' complaint: YHWH has given us the not-good laws. This leads to understanding v.27 as consecutive, meaning that v.27-29 can't be dismissed as a secondary insertion.

The Grundschrift intends inherently to justify the judgement on Jerusalem announced before and after Ezekiel 20. But the end of the first three epochs concerns the continued salvation act of God, which constitutes then the presupposition of the following section. It is the perception of God's mercy in the sense of overcoming his wrath for his name's sake that causes Israel's reaction to its recounted past, which the participial phrase of V.32aα implies. It is especially crucial to figure out the picture of the Grundschrift. Its expansion, v.33-38.43-44 is made possible through the refutation of the quotation in v.32b - here the particle אשר is interpreted as temporal conjunction of when or as long as. As a result, the introduction of hope on salvation, but accompanied by judgement, becomes a possibility. This revision clears the way for a whole communication between YHWH and Israel(v.40-41aα).