

2003 학 년 도
신학석사 학위논문

히스기야 왕의 종교개혁의



협성대학교 신학대학원

신학과 구약학 전공

윤 건 영

히스기야 왕의 종교 개혁의 의미

지도교수 서 명 수

위 논문을 신학석사학위 청구논문으로 제출함.

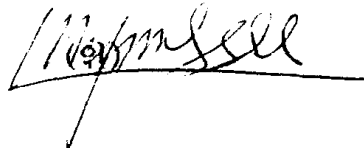
2003년 6월 일


협성대학교 신학대학원

신학과 구약학 전공

윤 건 영

윤건영의 신학석사학위 청구논문을 인준함.

심사위원장 서명수 

심사위원 박재령 (인) 

심사위원 이규현 (인) 

2003년 6월 일

협성대학교 신학대학원

감 사 의 글

많은 준비를 하지 못하고, 충분히 연구하지 못한 논문이 완성되어 감사와 영광을 하나님께 돌립니다. 지난 7여년동안 부족한 저를 이끌어 주신 하나님께 감사드립니다. 무언가 허전함이 있지만 그 것은 제가 목회를 하면서 채워나갈 생각입니다.

부족한 제가 대학원 과정까지 무사히 마칠 수 있음을 감사드립니다. 늘 무언가를 도와주시려고 그리고 부족한 제자가 맘에 들지 않더라도 늘 격려해주시고 지도해 주신 서명수 교수님께 감사드립니다. 그리고 구약이라는 학문을 제게 열어주신 박해령 교수님께도 감사드립니다. 부족하지만 모자란 논문을 끝까지 일고 심사해 주신 이후천 교수님께도 감사드립니다.

신학교 다니는 동안에 저를 품어주시면서 기도로 사랑해 주신 이인숙 장로님, 목회자는 이러해야 한다고 가르쳐주신 정인우 목사님, 제가 알지 못하는 곳에서 늘 기도해주신 아현교회 교우들 그리고 기도의 후원자분들께 감사드립니다. 그리고 학교 다닌다는 핑계로 제대로 목회를 하지 못했지만 전도사님 바쁘시다고 양해해주신 우리 청양교회 교우들께 진심으로 감사드립니다.

늘 사랑스런 잔소리로 인도해주시고 눈물의 기도로 후원해 주시는 어머니님과 아버지님, 목회자 사위를 위해서 기도해 주시고 귀하게 키우던 따님을 주신 장인어른과 장모님, 그리고 찾아갈 때마다 한가족처럼 환영해주신 김광년 목사님과 석관제일교회 교우들께 감사드립니다.

부족한 사람에 시집와서 어려운 살림이지만 가정주부로서, 목회자의 아내로서, 한 아이의 엄마로서의 삶을 충실히 해주고 있는 사랑하는 아내 김은혜와 논문 쓴다는 핑계로 잘 봐주지도 못한 사랑하는 하임이에게 감사드립니다.

많은 준비를 하지 못하고 완성한 논문이지만 늘 부족한 것 같고 아쉬운 것들이 있기에 다음을 기대할 수 있다고 생각합니다. 이 생각을 가지고 뭔가 부족하지만 그리고 하나님께 아쉬운 것들이 있지만 미래의 그날을 생각하면서 목회를 열심히 하며 살아가려고 합니다. 감사합니다.

2003년 6월 칠원에서 윤 건 영

약 어 표

<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the Rylands Library</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testament</i>
<i>WBC</i>	<i>Word Biblical Commentary</i>

목 차

제 I 장 서 론	3
1. 문제제기 및 연구 목적	3
2. 연구방법 및 절차	5
3. 연구 동향	6
제 II 장 히스기야 통치시기의 역사적 상황	10
1. 이스라엘의 정치·사회·종교적 상황	10
1) 정치적 상황	10
2) 사회적 상황	15
3) 종교적 상황	17
제 III 장 본문 고찰	21
1. 열 왕 기	21
2. 이 사 야	22
3. 역 대 기	23
제 IV 장 히스기야 왕의 주요 정책	27
1. 제의의 중앙화	27
2. 산당 철폐	29
3. 느후스단 제거	33
4. 유월절 기념	36

제 V 장 히스기야 종교 개혁의 의미	40
1. 히스기야 종교 개혁의 의미	40
1) 신학적 의미	40
2) 정치적 의미	47
2. 종교 개혁에 대한 신명기 사가와 역대기 사가의 평가	52
1) 신명기 사가의 평가	52
2) 역대기 사가의 평가	54
제 VI 장 결 론	57
* 참고문헌	62

제 I 장 서 론

1. 문제제기 및 연구 목적

남 유다의 제13대 왕인 히스기야 왕(715~687 B.C)은 요시야 왕(640~609 B.C)과 더불어 다윗 이후 왕정 시대에서 성서의 역사가들에 의해 가장 훌륭한 평가를 받고 있다.¹⁾ 이스라엘의 역사를 기록하고 있는 신명기 사가와 역대기 사가는 객관적인 이스라엘의 정치사를 쓰려는 의도를 가졌던 것이 아니라 각기 독특한 신학적 관점에서 그 역사를 기술하고자 하였다.²⁾

따라서 히스기야에 대한 이 사가들의 평가도 단순히 정치적인 공적을 기준 삼았던 것이 아니라, 신학적 · 종교적인 시각에서 내려졌던 것이다. 히스기야 왕에 대한 호의적 평가는 그의 조육 개혁에 기인하는 것으로 보인다.

왕정 시대에 이스라엘 역사에는 히스기야 왕의 종교 개혁 뿐 아니라 여러 종교적인 개혁 조치들이 왕실 주도하에 이루어져 왔다. 그 대표적인 예로는 북왕국의 예후(842~745 B.C), 남왕국의 아사(913~873 B.C), 여호사밧(873~849 B.C), 그리고 요아스(837~800 B.C) 왕 등의 개혁 정책을 들 수 있다. 그런데

1) 히스기야 왕에 대해 열왕기하 18:5 은 “그의 전후 여러 왕 중에 그러한 자가 없었으니”라는 지고의 평가를 하고 있고, 역대한 32:33은 “온 유대와 예루살렘 거민이 저를 다윗 자손의 묘실 중 높은 곳에 장사하여 저의 죽음에 존경함을 표하였더라”는 이례적인 표현을 덧붙이고 있다. 요시야 왕에 대한 평가는 왕하 23:25과 대하 35:24를 참조하라.

2) 박준서, 『구약성서』, 성서와 기독교 (서울 : 연세대학교 출판부, 1985), p.72.

특히 예후 (왕하 9~10, 대하 22:7~9)와 요아스 (왕하 12:4~16, 대하 24:4~14)의 경우에서 잘 볼 수 있는 것처럼 이 개혁들은 혁명에 의한 왕위찬탈의 정당성을 확보하기 위한 것이었든가, 아니면 국가 안팎의 정치적 불안을 무마하기 위한 것이다. 즉, 이것들은 정권유지를 위한 자구책이었던 것이다. 그러나 이와 달리 히스기야의 종교 개혁은 통일된 이스라엘의 재건과 실추된 종교적 정체성(identity)의 회복이라는 뚜렷한 대의명분을 지닌 정치적 · 종교적 결단의 행위였던 것이다.

그런데 이 히스기야의 종교 개혁에 대한 신명기 역사와 역대기 역사의 서술은 현격한 차이를 나타내고 있다. 그 차이는 외형상으로도 쉽게 식별될 수 있다. 즉, 신명기 역사에서는 그 개혁을 단 한 절 (왕하 18:4)로 요약하고 있는 반면에, 역대기 역사에서는 모두 세 장 (대하 29~31)을 그 개혁 보도에 할애하고 있다. 내용상으로도 전자가 산당 철폐, 주상과 아세라상의 제거, 그리고 느후스단의 파괴 등 기본적인 개혁 활동에 국한하여 서술하고 있는 반면에, 후자는 마지막 것을 제외한 전자의 모든 내용뿐만 아니라, 성전 정화 및 재봉헌, 유월절 기념 등 많은 개혁 정책들을 첨가하고 있다.

그런데 역대기에 기록된 히스기야의 종교 개혁 내용은 열왕기에 나타난 요시야의 그것 (왕하 23:1~25)과 상당히 유사하다. 성전의 보수, 이스라엘 전 지역으로의 개혁 확장, 유월절 기념 등이 그 대표적인 예이다.

시대적인 필요성과 사회적인 요구를 안고 왕위에 즉위한 히스기야의 종교 개혁은 유다 역사에서도 매우 중요한 것으로 인식되었다. 뿐만 아니라 히스기야 시대만큼 해석과 복원에 문제

점을 많이 안고 있는 시대는 없다고 할 만큼 연대 및 분학적 성격과 결부된 문제점을 안고 있다.

현재 요시야 왕에 가려져서 히스기야 왕에 대한 연구가 많지는 않지만 히스기야를 통해 그 당시의 역사적인 정황 운데 그의 종교개혁의 구체적인 내용들을 살펴보고자 한다.

2. 연구 범위 및 절차

히스기야의 종교정책을 연구하기 위해서는 먼저 역사적인 상황들을 살펴볼 필요가 있다. 역사적인 상황에 민감한 반응을 보이는 왕과 선지자들의 모습에서도 알 수 있듯이 종교 정책이나 정치적 방향을 잡는데 있어서 주변 국가들의 군사적 동태와 정치적 상황이 한 나라의 방향을 좌우할 만큼 중요한 역할을 감당하였다. 특히 히스기야 시대의 왕실 선지자였던 이사야의 활발한 활동과 관련하여 히스기야의 통치 방향이 종교 정책을 떠나가는데 있어 지대한 영향력을 발휘하였다.

왕은 당시의 주변 강대국이었던 앗시리아와 바벨론 그리고 애굽의 틈바구니에서 특히 아하스 이래 앗시리아의 속국이라는 위치 가운데 변해 가는 국제정세를 읽어내야만 했다. 그리고 그에 대처하는 히스기야의 29년간의 통치는 시시각각 변하는 국제정세와 특히 앗시리아의 왕이 바뀔 때마다 반 앗시리아의 기운이 감도는 주변의 소수 국가들과의 연맹 또한 무시할 수 없는 상화이었다. 이러한 역사적이 상황들을 상세하게 살피고 그 가운데서의 히스기야의 종교 개혁의 근거와 방향성들을 연구할

것이다. 특히 이스라엘의 역사적인 상황들을 감안하여 히스기야에 대하여 광범위하게 그의 종교 개혁과 연결시켜 연구하고자 한다.

이 논문의 연구 절차는 다음과 같다.

II장에서는 히스기야 시대의 역사적 상황을 살피고자 한다. 당시의 정치·사회적 정황, 종교적 분위기의 고찰을 통해 개혁의 역사적 필연성을 찾아 볼 것이다.

III장에서는 히스기야 개혁 정책의 중점적 내용들을 분석하고자 한다. 산당철폐, 느후스단의 제거 그리고 유월절 기념 등 그 대표적인 정책들을 둘러싼 기원, 역사성의 문제들을 밝혀 볼 것이다.

IV장에서는 그 개혁의 의미와 그에 대한 성서 편집자들의 평가를 고찰해 보고자 한다. 히스기야 종교 개혁이 역대의 다른 개혁, 특히 이후의 요시야 개혁과 다른 점을 살펴보고, 이것이 이스라엘 역사와 종교사에서 차지하는 정치적·신학적 의미를 밝혀 볼 것이다. 또한 이 개혁에 관해 상이한 서술 태도를 보이고 있는 신명기 역사와 역대기 역사 편집자의 신학적 관심과 그러한 서술의 의도를 살피고자 한다.

V장에서는 히스기야 왕의 종교 개혁을 나타내는 본문인 이사야, 열왕기, 역대기의 본문을 비교 고찰해 보고자 한다.

3. 연구 동향

히스기야에 대한 연구는 그의 독특한 종교정책이 요아스

아하스, 요시아 등의 종교적인 목적과는 달리 군사적인 목적에서의 개혁이 신명기 사가들의 긍정적인 평가와 여러 학자들의 관심을 불러 일으켰다.

히스기야에 대한 부분적인 연구가 진행된 것이 있는데 특히 산헤립의 서방 원정에 관한 자료들 중 701년과 히스기야 재위 14년이라는 연대기상의 난점의 해결에서 산헤립의 침공이 단일원정인가, 복수원정인가에 대한 의견이 학자들 사이에 진행되었다.³⁾

국내에서 히스기야에 대한 연구는 산헤립과 팔레스타인 단일 원정설을 주장하는 정중호 교수의 논문⁴⁾이 있고, “유다의 종교개혁과 왕”의 논문에서는 종교개혁을 단행한 왕으로 아하스까지 포함하여 연구하였다. 그 논문에서 아하스는 자주 독립의 쟁취를 위해, 히스기야의 종교개혁은 앗시리아의 침략에 대비한 것으로 보면서 히스기야의 산당정책에 대해서 일시적인 기능정지의 측면으로 보았고, 요시아의 개혁은 왕권강화의 측면으로 보았다. 또한 세 왕의 종교개혁이 타종의 침투나 역압문제를 해결하려는 것이 아니라 야웨종교 내부를 개혁함으로써 각 시대의 현실적인 문제인 정치, 군사, 종교적인 문제에 대처하려고 한 것으로 보았다.⁵⁾

그 외에도 히스기야에 대한 연구동향은 열왕기와 이사야

3) 복수 원정설을 주장한 학자들은 빙클러 (H. Winkler) 로부터 로울리 (H. H. Rowley), 그레이 (J. Gray), 올브라이트 (W. F. Albright) 등이 있으며, 케인 (T. K. Cheyne) 으로부터 시작된 단일 원정설은 소진 (J. A. Soggin), 밀러와 헤이스 (J. M. Miller & J. H. Hayes), 코간과 테드모어 (M. Cogan & I. Tadmor), 유르코 (F. J. Yurco) 등이 있다.

4) 정중호, “산헤립의 팔레스타인 원정과 히스기야”, 『신학사상』 21(1993), pp.7~20.

5) 정중호, “유다의 종교개혁과 왕”, 『기독교사상』 430, (1994. 10), pp.66~93.

서 본문에서 역사적으로 중요할 뿐만 아니라 성서본문에 기록된 것을 어떻게 이해하느냐에 대한 것이 활발히 연구되어져 오고 있다. 제네시스(W. Genesius)의 연구 이래로 이사야서가 열왕기로부터 채요되어져 왔다고 보았다.⁶⁾ 젠킨스(K. Jenkins)는 왕하 18장의 재해석을 통하여 히스기야의 연대상의 난점들을 다루었다. 그는 히스기야 14년의 예루살렘 함락을 산헤립이 아닌 사르곤과 연관지었을 뿐 아니라 히스기야의 등극연도를 727년으로 요청한다.⁷⁾

로울리(H. H. Rowley)는 히스기야 개혁과 반 앗시리아 정책에 대한 논문에서 히스기야의 항쟁 연도를 '제 14년'에서 '제 24년'으로 정정해야 하는데, 이는 수치기록 상의 단순한 실수일 것이지만 당시의 전반적인 연대 속에서 해결되기보다는 보다 많은 의문을 가진다고 말한다.⁸⁾ 셰아(W. H. Shea)는 최근 앗시리아, 팔레스타인(Adon 파피루스), 이집트(Karnak에서 발견된 성전 기록)에서 새롭게 출간된 몇몇 본문들을 비교하였고 그것들이 분명하게 산헤립의 두 번째 전쟁을 가리키는 것으로 결론을 내렸다.⁹⁾ 그는 또한 연대를 688/687년으로 추정한다고 말하며, 이 연대가 산헤립의 제 2차 팔레스타인 원정의 시기와 일치함을 근거

6) A. H. Konkel, "The Sources of the Story of Hezekiah in the Book of Isaiah". *VT* 43 (1993), pp. 462-482.

7) K. Jenkins, "Hezekiah's Fourteen Year : A New Interpretation of 2 Kings x viii 13 - x ix 37". *VT* 26 (1976), pp. 289-294.

8) H. H. Rowley, "Hezekiah's Reform and Rebellion", *BJRL* 44 (1961/62), pp. 395-461. 홉스(T. R. Hobbs)도 앗시리아 자료에 의하면 그 침략이 701년이지만, 그렇게 계산하면 히스기야의 통치시작이 715년이 되기 때문에 "24년"으로 수정하기를 원하지만 그것은 단지 추측일 뿐이라고 말한다. T. R. Hobbs, *2 Kings* (WBC ; Waco Texas : Word Books Pub. 1985), p. 254.

9) W. H. Shea, "Sennacherib's Second Campaign". *JBL* 104 (1985), pp. 401-418.

로 하여 복수 원정설을 주장하고 있다.

국내에서 히스기야에 대한 단독 자료는 아직 다양하지 못하다. 다만 열왕기나 이사야서, 역대기에서 부분적으로 성서 본문을 주석하면서 다룬 것이 대부분이다. 그러나 히스기야에 대한 국외 자료들은 이스라엘 역사적인 측면에서도, 히스기야의 연대상의 난점들과 산헤립의 침공에 대해서 다양하게 연구되어 있다. 이런 학자들의 의견을 수렴하여 그 가운데서 히스기야 종교 정책에 대한 본인의 의견을 수립하기로 한다.

제 II 장 히스기야 통치시기의 역사적 상황

히스기야 왕의 종교개혁을 잘 살펴보기 위해서는 히스기야 왕 당시의 이스라엘 내부의 정치·사회·종교적 상황과 이스라엘을 둘러싸고 있는 주변 국가들의 정치적 상황을 잘 이해해야 한다. 그래서 II 장에서는 먼저 이스라엘 내부의 정치·사회·종교적 상황을 살펴보고 그리고 주변국가들 간의 정치적 이해관계를 살펴보고자 한다.

1. 이스라엘의 정치·사회·종교적 상황

1) 정치적 상황

이스라엘과 유다 두 나라는 지중해 연안의 일개 소국가에 불과하지만 그 지정학적 위치로 볼 때, 중동 전 지역과 지중해 연안 및 아프리카 북부에 있는 이집트와 에디오피아 와도 연관되어 있다. 그래서 중요한 군사적 요충지일 뿐 아니라 해상과 육상무역의 중개지 및 통로로서 주변 강대국들의 표적지의 역할을 했다.¹⁰⁾ 이러한 지정학적 위치로 인해서 수많은 전쟁과 분쟁의 틈바구니에서 주변의 강대국에게 억압을 당하지 않고 스스로의 노력으로 존립하기 위한 막강한 힘을 필요로 하였다.

10) 정중호, 「이스라엘 역사」 (서울 : 대한기독교서회, 1994), p. 15~16.

주전 8세기말 고대 근동 지역의 패권은 앓시리아 제국의 손에 있었다. 앓시리아 제국은 앓수르 바니팔 (Assurbanipal, BC 669-627) 시대에 절정에 이르렀으나, 세력의 불안정으로 인해 일진 일퇴의 역사를 반복하다가 디글랏 빌레셀 3세 (Tiglath-Pileser III, BC 745-727) 시대에 이르러 진정한 제국의 시대를 열었다.¹¹⁾

그의 군사 행동은 공물을 긁어 모이기 위한 원정이 아니라 항구적인 정복이었다는 점에서 그의 선왕들의 정책과는 성격을 달리 하였다. 그는 자신이 싸워 얻은 이득을 공고히 하기 위하여 새로운 정책을 실시하였다. 즉, 디글랏 빌레셀은 토착 군주로부터 공물을 받아들이는 데 만족하거나 반란을 무자비한 복수로 응징하거나 하지 않고, 반란이 일어날 경우 관례적으로 그 반역자들을 추방하고 그들의 영토를 제국의 속주로 합병하곤 하였다. 이는 저항심을 조장하는 모든 애국적 감정을 억누르기 위한 방법이었던 것이다.¹²⁾

북 이스라엘의 왕 베가는 앓시리아에 저항하기를 열망했던 주전론자(主戰論者)를 대표하였으며, 오래지 않아 다메섹의 왕 르신과 함께 앓시리아에 대항하기 위해 형성된 반앓시리아 동맹의 지도자가 되었다. 이들은 요담(BC 742-735)이 통치하던 유다도 이 동맹에 가담시키고자 하였다. 그러나 유다는 독자적 정책을 추구하기로 하고 이 제의를 거절하였다. 요담이 죽고 아하스가 유다의 왕위를 계승하게 되었을 때, 베가와 르신은 유다로 쳐들어와 예루살렘을 포위하고 봉쇄하였다.¹³⁾

11) J. Bright, 『이스라엘 역사』, 박문재 역, (서울 : 크리스찬 다이제스트), p.368.

12) J. Bright, 『이스라엘 역사』, p.370.

이러한 위기 상황에서 유다의 아하스 왕은 디글랏 빌레셀에게 원조를 호소하는 수밖에 없다고 생각하였다. 그러나 이 결정이 자신의 자유를 디글랏 빌레셀에게 처분하였고(왕하 16:7) 유다를 앓시리아 제국의 봉신으로 만들어 버린 결정이 되었다.¹⁴⁾

아하스의 도움 요청을 받은 디글랏 빌레셀은 먼저 이스라엘 영토를 지나 해안을 따라 내려와서 블레셋의 도성들을 정복하였고, 오래지 않아 북이스라엘을 공격하였다.(BC 733) 그는 이스라엘의 점령 지역을 세 개의 속주, 곧 길르앗, 므깃도, 돌 등으로 분할하였다. 베가의 뒤를 이은 이스라엘 왕 호세아는 멸망을 피하기 위해 즉시 항복하고 그에게 공물을 바쳤다.¹⁵⁾

디글랏 빌레셀의 뒤를 이어 살만에셀 5세 (Shalmaneser V)가 왕위에 오른 지 얼마 안되어 호세아는 애굽의 제후를 제의하고 앓시리아의 대한 공물 헌납을 보류하였다. 포러 (G. Fohrer)에 의하면, 이것은 호세아 말기에 있었던 권력 쟁탈전, 즉 앓시리아에 항복하자는 측과 애굽과의 정치적 결합을 통해 독립을 쟁취하자는 측 사이의 암투에서 후자의 노선의 관철을 의미한다고 할 수 있다.¹⁶⁾ 그러나 이러한 행동은 이스라엘의 자살 행위였다. 애굽의 도움을 생각했지만 이 당시 애굽은 대단치 않은 군소 국가들로 나뉘어 각축하고 있었기 때문에 누구를 도울 처지가 못되었다. 주전 724년에 살만에셀은 공격을 해왔다.

13) A. H. J. Gunneweg, 「이스라엘 역사」, 문희석 역 (서울 : 한국신학연구소, 1975), p. 171.

14) J. Bright, 「이스라엘 역사」, pp.377~378

15) J. Bright, 「이스라엘 역사」, p.375.

16) G. Fohrer, 「이스라엘 역사」, 방석종 역 (서울 : 성광문화사, 1986), p. 205.

화친을 희망하면서 그의 상전 앞에 나타난 호세아는 붙잡혀 감금되었다. 그런 다음 앗시리아 군은 사마리아 도성을 제외하고 나머지 이스라엘 땅을 점령했는데, 사마리아는 2년 이상 버티었다. 살만에셀의 후계자, 즉 주전 722년 말에 살만에셀이 죽자 앗시리아의 왕권을 장악한 사르고 (Sargon) 2세는 자기가 사마리아를 점령했다고 거듭 자랑하고 있지만 살만에셀이 사마리아를 함락시켰다고 말하고 있는 성경의 서술이 아마 옳바를 것이다. 결국 사마리아 도성은 주전 722년이나 721년의 늦여름 또는 가을에 함락되고 말았다.¹⁷⁾

북이스라엘의 멸망은 남유다에 적지 않은 영향을 끼쳤다.

이 당시 상황을 모리알티 (F. L. Moriarty)는 다음과 같이 요약하고 있다. “우선 정치적으로 유다는 완충지를 상실하여 앗시리아와 국경을 접하게 되었고, 아하스는 시리아-에브라임 동맹군으로부터의 보호에 대한 대가로서 앗시리아에 대한 복종을 강요당하게 되었다. 경제적으로 약소 왕국인 유다는 저항할 수 없는 앗시리아 제국에 의해 부과된 마중한 조공의 짐에 시달릴 수 밖에 없었다.”¹⁸⁾ 아하스는 디글랏 빌레셀에게 원조를 간청하였을 때 이미 자신의 자유를 그에게 내맡기고 유다를 앗시리아 제국의 봉신국으로서 격하시켰던 것이다.¹⁹⁾

이러한 어려운 정치적 경제적 환경속에서 아하스의 뒤를

17) 사마리아의 함락에 관한 열왕기하 17:3-6의 내용에서는 단지 “앗시리아의 왕” 이 사마리아를 취하였다고 언급하고 있다. 살만에셀의 후계자 사르곤 2세 (Sargon II)는 사마리아의 점령을 자신의 공적으로 돌리지만, 이 구절은 살만에셀을 지칭하는 것으로 보이며 그러한 성서의 기록이 타당한 듯하다.

18) F. L. Moriarty, “The Chronicler’s Account of Hezekiah’s Reform” *CBQ* 27(1965), pp.399~400.

19) J. Bright, 『이스라엘 역사』, pp.377~378.

이어서 히스기야가 왕위에 올랐다. 그러나 그는 선왕의 정책을 그대로 답습하지는 않았다. 국제 정세의 흐름을 예의 주시하여 상황에 적절한 대책을 강구하였던 것이다.

즉위 초기에 히스기야는 아하스의 친앗시리아 정책을 고수하였다. 주전 720년경의 첫 앗시리아 동맹에는 애굽의 지원을 받은 하맛의 아람 왕국, 가사의 블레셋 왕국, 그리고 사마리아 백성의 일부가 참여하였던 것으로 보이며, 이들은 사르곤에 의해 쉽게 진압되었다. 이 동맹에 유다가 포함되었다는 기록은 없다.²⁰⁾

히스기야의 태도는 주전 713~711년에 일어났던 반란에서 완전히 달라지게 된다. 블레셋의 도성 아스돗의 영도 아래 다른 블레셋 도성들, 예돔, 모압 등이 앗시리아에 대항하고 있을 때 유다도 이에 가담하였던 것이다. 이것은 앗시리아의 연대기에 분명히 언급되어 있다. 이 동맹은 구스 왕조에 의해서 통치받고 있던 애굽의 지원을 받았다. 예언자 이사야는 동맹국 애굽의 비참한 결과를 시사하는 상징적 행동(사 20:1~6)과 유다의 외교 정책의 위상을 명확히 제시하는 말씀(사 18:1~8)으로 이 사건과 관련된다. 이사야의 주장대로 동맹국들은 곧 앗시리아에 굴복하게 되었다.

주전 705년 사르곤이 죽은 후에, 그의 후계자 산헤립(Sennacherib)이 주권을 확립하는 데에는 많은 어려움이 있었다. 앗시리아 제국의 내부적인 혼란과 왕위의 교체는 시리아와 팔레스타인 지역에 새로운 자유의 희망을 불어 넣었다. 당시 시작된 반앗시리아 연합 세력은 상당한 규모로 확대되었다. 그러나 산

20) J. A. Soggin, *A History of Israel* (London : SCM Press, 1985), pp. 235.

헤립은 바벨론을 진압하고 곧 서쪽으로 진격하여 아스글론, 에글론 등의 블레셋 도성들을 점령하였으며, 마침내 주전 701년 유다를 침공하였다. 그는 유다 전역을 점령하였으나 예루살렘 만은 정복하지 못하였다. 산헤립의 연대기에 따르면 그가 히스기야의 조공에 만족하고 예루살렘 포위 공격을 철회한 것으로 보인다. 그러나 열왕기하 18:17~19:9 과 9:36 에서는 하나님의 개입에 의한 예루살렘의 기적적 구원을 언급하고 있기 때문에 양자 사이에 모순이 발생된다.²¹⁾ 여하튼 예루살렘이 산헤립의 침공에 의해 정복되지 않았던 것만은 분명하다.

2) 사회적 상황

시리아-에브라임 전쟁으로 인해 전에 장악하였던 외국 영토를 대부분 상실하였던 유다는 재정 수입상 중대한 손실을 입었을 것이 분명하다. 동시에 앓시리아가 요구하는 공물을 조달하기 위하여 아하스는 왕실 금고를 털어 긁어 모으고, 성전의 재물을 빼낼 수밖에 없었을 것이다(왕하 18:8, 17). 그는 또한 틀림없이 백성들에게도 부담을 강요하였을 것이다.

설상가상으로 이스라엘을 멸망시킨 사회적·도덕적 부패가 유다에서도 노골화되기 시작한 흔적들이 있다.²²⁾ 이러한 사회상을 당대의 예언자 이사야와 미가의 예언에서 잘 찾아 볼 수

21) 이 모순을 해결하기 위해 산헤립의 2차 침공설이 대두되었다. 즉, 701년 산헤립은 히스기야의 조공에 만족하여 포위 공격을 철회하였으며, 빼앗겼던 영토를 수복하였던 히스기야(왕하18:8)의 반역에 690년 다시금 예루살렘을 봉쇄하였으나, 하나님의 기적적인 개입에 의해 역시 점령에 실패하였다는 것이다. 이 이론을 주장하는 대표적 학자로는 W.F. Alvright, J. Bright, E. Nicholson 등을 들 수 있다.

22) J. Bright, 「이스라엘 역사」, p.395.

있다.²³⁾ 뿐만 아니라 이스라엘에서와 같이 유다에서도 국가의 공인 종교는 이러한 우려할 사태에 대하여 효과적인 비판을 전혀 가하지 않았던 것 같다.

이러한 상황에서 히스기야는 그의 주요 정책에서 사회적 분야도 고려하게 되었다. 엄격한 야웨신앙으로 되돌아가기 위해 필연적으로 당시 누적되어 왔던 경제적 악폐를 제거하려고 노력하였을 것이다. 이 경제적 악폐를 신랄히 비난했던 이사야, 미가의 설교는 그의 개혁 노력에 영향을 미쳤을 것이다. 브라이트(J. Bright)는 다음과 같이 언급함으로써 히스기야의 사회적 개혁 활동의 가능성을 시사하고 있다. “히스기야가 사회적인 분야에서 어떠한 조치를 취했는지 우리는 모른다. 대략 이 시대에 왕의 도장이 찍힌 그릇들이 출현하는데, 아마 이것은 모종의 재정상의 개혁 혹은 행정상의 개혁이 있었다는 것을 가르키는 것 같다. 짐작하건대, 국가 당국이 직접 어떤 표준적인 도량형을 보급시켜 조세 징수의 질서를 바로 잡고 부정을 억제하려 했을 것이다. 또한 이 시대에 장인들이 착취당하지 않게 보호할 목적으로 페니키아인들의 제도를 모방한 동업조합(Guild) 같은 조직도 도입되었던 것 같다. 그렇지만 국가가 이 시기에서 어떤 역할을 했는지는 알 수 없다. 어쨌든 착취가 제멋대로 자행되도록 허용하지는 않았다.”²⁴⁾

23) 대지주들은 흔히 부정한 수단으로 가난한 사람을 수탈했고 (사 3:13~15, 5:1~8, 미 2:1~9), 재판관들도 타락하여 뇌물이나 탐내고 있었으니, 가난한 사람들은 도무지 의지할 데가 없었다. (사1:21~23, 5:23, 10:1~4, 미 3:1~4, 9~11). 한편 부자들은 불우한 동포들의 곤경에는 아랑곳 없이 제멋대로 사치스런 생활을 하였다 (사3:16~4:1, 5:11, 20~23).

24) J. Bright, 『이스라엘 역사』, p.388.

3) 종교적 상황

히스기야 당시의 종교적 상황은 앞에서 살펴본 정치적인 맥락과 관련시켜 이해해야 할 것이다. 노트(M.Noth)는 고대 근동 세계에서 종주국은 본토의 전통적인 종교들과 함께 종주국의 공식 종교의 채택을 요구하였으며, 따라서 앗시리아 제국의 속주들에서는 앗시리아의 제의가 유입, 거행되었다고 한다.²⁵⁾ 앗시리아의 왕들이 봉신들에게 앗시리아 신들에 대한 예배를 강요했는지의 여부에 관해서는 논란이 많지만, 적어도 많은 봉신들이 그 신들에 대한 숭배의 정치적 필요성을 감지했던 것만은 분명하다.

포러(G. Fohrer)는 아하스가 앗시리아의 봉신이 된 까닭에, 이제 복종의 표시로서 앗시리아의 신들에 대한 제의가 예루살렘에 공식적으로 유입되었다고 한다. 그러나 그는 아하스의 결정은 어쩔 수 없는 양자택일에 의한 것이었기 때문에 아하스를 비난할 수 없다고 한다. 즉, 아하스는 두 가지 가능성, 곧 종주국의 제의의 도입을 통한 계약의 유지와 상류 계층의 유배를 의미하는 앗시리아 제국에로의 합병 사이에서 선택의 기로에 처해 있었고, 결국 전자를 택하게 되고 말았다는 것이다.²⁶⁾

그런데 앗시리아의 독특한 포로 정책, 곧 이주 정책에 의한 봉신 지역의 종교적 상황에는 큰 변화가 나타났다. 예컨대, 멸망당한 이스라엘 지역에서는 원래 본토 주민의 종교였던 야웨 신앙과 더불어 외국에서 유배되어 온 상류 계층의 종교들, 또한

25) M. Noth, *The History of Israel* (New York : Harper & Row Publishers, 2nd ed. 1960), p.266.

26) G. Fohrer, *History of Israelite Religion* (Nashville : Abingdon Press, 1972), p.134.

공식적인 종교가 된 앗시리아 제국의 종교 등이 공존하게 되었던 것이다.²⁷⁾ 이 같은 상황은 유다에도 예외가 아니어서 온갖 종류의 이방 제의가 유입되고 말았다. 이러한 종교 혼합주의의 경향은 날로 확산되어 유다는 정치적, 종교적으로 심각한 위기에 처하게 되었다. 이제 이스라엘 종교사에서 가나안의 절대적인 영향의 시대가 끝나고 그 밖의 이교적 요소들이 스며들게 되었으며, 이후 팔레스타인에서는 무엇보다도 앗시리아의 문화가 표준적인 것이 되었던 것이다.²⁸⁾

아하스 왕의 종교정책은 열왕기하 16장과 역대기하 28장에 잘 나타나 있다.

“그 조상 다윗과 같지 아니하여 그 하나님 여호와 보시기에 정직히 행치 아니하고 이스라엘 열왕의 길로 행하여 (바알들의 우상을 부어 만들고 또 헌놈의 아들 골짜기에서 분향하고) 또 여호와께서 이스라엘 자손 앞에서 쫓아내신 이방 사람의 가증한 일을 본받아 자기 아들을 불 가운데로 지나가게 하며 (그 자녀를 불사르고) 또 산당과 작은 산 위와 모든 푸른 나무 아래서 제사를 드리며 분향하였더라.” (왕하 16:2~4, 대하 28:2~4).

“아하스 왕이 앗시리아 왕 디글랏 빌레셀을 만나러 다메섹으로 갔다가 거기 있는 단을 보고 그리고 그 구조와 제도의 식양을 그려 제사장 우리야에게 보내었더니... 보낸 모든 것대로 단을 만든지라.” (왕하 16:10~11).

“또 여호와의 앞 곧 전 앞에 있던 놋단을 옮기되 새 단과 여호와의 전 사이에서 옮겨다가 그 단 북편에 두니라... 오직 놋

27) Noth, *The History of Israel*, p.266.

28) Fohrer, 『이스라엘 역사』, p. 209.

단은 나의 물을 일에 쓰게 하라 하매...” (왕하 16:14~16).

“아하스 왕이 물두멍 받침의 옆관을 떼어내고 물두멍을 그 자리에서 옮기고 또 못바다를 못소 위에서 내려다가 돌판 위에 두며 또 안식일에 쓰기 위하여 성전에 건축한 낭실과 왕이 밖에서 들어가는 낭실을 앗시리아 왕을 인하여 여호와의 전에 옮겨 세웠더라.” (왕하 16:17~18).

“아하스가 하나님의 전의 기구들을 모아 훼파하고 또 여호와의 전 문들을 닫고 예루살렘 구석마다 단을 쌓고 유다 각 성읍에 산당을 세워 다른 신에게 분향하여 그 열조의 하나님 여호와의 노를 격발케 하였더라.” (대하 28:24~25).

앗시리아의 왕들은 그들에게 조공을 바치는 자들로 하여금 자신들의 신들이 앗시리아에 종속된다는 것을 인정하도록 요구하였다. 아하스는 디글랏 빌레셀에게 충성을 표하기 위하여 신설된 속주의 수도인 다메섹에 가서 그 곳에 세워진 제단을 본 후, 이와 유사한 것을 예루살렘에 세우게 하였다. 새로이 세워진 제단은 솔로몬의 옛 번제단을 대신하여 성전 앞 중앙 위치에 놓여지게 되고, 야웨의 못단은 옆으로 옮겨져 왕의 개인적 사용을 위하여 보존 되었다. 새 제단은 앗시리아의 단을 모델로 하여 세워진 것이었으며, 특히 성전에서의 왕의 권위의 상징인 왕 전용의 성전입구를 제거하는 등의 전통적인 예배 시설의 수정 조치들은 모두 앗시리아 왕을 위해 취해진 것이었다. 따라서 이것들은 앗시리아 신들에 대한 인정과 성전 내에서 야웨의 부차적 위치로의 절하의 의미를 지녔던 것이다.²⁹⁾

29) Fohrer, 「이스라엘 역사」, p. 209.

이러한 상황에서 앓시리아에 반기를 든 어떤 왕이라도 앓시리아 신들을 거부하고자 하였을 것이다. 그래서 히스기야의 종교적 개혁 정책들이 불가피하였던 것이다.

제 III 장 본문 고찰

성서 본문은 역사적인 상황들을 있는 그대로 묘사하였다고 말할 수는 없지만, 이 또한 역사기록의 한 모습이다. 이렇듯 성서 본문의 구조와 맥락을 살피는 것이 히스기야 통치시대를 기록한 다른 역사적 자료들과는 어떤 면에서 다른지를 알아볼 수 있고, 성서 본문을 분석해 봄으로서 본문이해를 더욱 명확하게 할 수 있다. 그래서 히스기야의 통치시대를 기록한 본문인 이사야와 열왕기하, 그리고 역대기의 각 본문을 통해 그 본문이 가지는 독특성과 차이점을 살펴보고자 한다. 그럼으로 좀 더 선명한 히스기야의 기록을 발견할 수 있을 것이다.

1. 열 왕 기

열왕기에서 각 왕들에 관한 보도들은 특징적인 틀 (framework)을 가지고 있다. 즉 그 틀은 “서론적 공식문”과 “결론적 공식문”으로 되어 있는데 켈런과 포러(E. Sellin & G. Fohrer)는 이를 “신명기적 구조”라고 설명한다.³⁰⁾ 그리고 선한 왕에게는 “서론적 공식문”과 “결론적 공식문”을 그 틀에 맞게 소개하고 그렇지 못한 왕에게는 둘 중 하나를 생략하던지 두 가지 모두를 생략한다. 아달라 같은 경우 두 가지 틀 모두 삭제된 것을 통해 평가가 어떤지를 알 수 있다. (왕하 11:1~20)

또한 왕들에 대한 평가의 기준은 그 왕들이 예루살렘 성전

30) E. Sellin & G. Fohrer, 『舊約聖書概論』, 김이곤, 문희석 역, (서울 : 대한기독교출판사, 1988), p. 266.

제의 이외 여러 다른 제의를 허락, 또는 독려했는지에 대한 여부를 기준으로 둔다. 즉 예루살렘 성전 제의를 허락하고 그것을 권면한 왕에게는 선한 왕이라는 평가를 주었는데 그렇게 보았을 때 북 이스라엘의 왕들은 모두 악한 왕의 평가를 면하지 못했다고 볼 수 있다. 그리고 제의의 중앙화를 강력하게 추진한 히스기야와 요시아의 경우는 당연한 듯 선한 왕으로 기록되었고 신명기적 구조의 틀에 맞게 소개되고 있음도 볼 수 있다.

그러면 열왕기의 간단한 구조를 살펴보자.

A. 히스기야의 통치를 소개하고 평가함 18:1-8	
1. 히스기야를 소개함	1-2
2. 신학적 평가	3-6
3. 군사적 성공사례	7-8
B. 앗시리아에 대한 사마리아 함락사건	9-12
1. 앗시리아의 침공	9-11
2. 사마리아 함락의 신학적 이유	12
C. 히스기야 통치기간중 일어난 사건들	18:13-30:19
1. 서론	13a
2. 유다를 침공한 산헤립	13b-19:37
a. 침공	13b-16
b. 산헤립의 예루살렘 위협	17:19:7
1) 랍사게의 위협	18:17-36
2) 산헤립의 위협에의 대응	18:37-19:7
c. 립나에서 예루살렘을 위협하는 산헤립	19:8-34
d. 결과	19:35-37

3. 히스기야의 병	20:1-11
4. 히스기야와 바벨론 사자	20:12-19
D. 히스기야의 죽음	20:20-21

열왕기하는 히스기야를 두 명의 악한 왕의 중간에 나타난 선한 왕으로 보고 있다. 신명기 사가의 신학적 도식화에 맞춘 악한 왕과 선한 왕의 반복되는 도식 속에 맞추어 아하스를 잔혹한 왕으로 묘사하는 조부인 아하스 보다 더 악한 왕으로 표현되고 있다. 그리고 그 가운데 통치한 히스기야는 그들과 비교 대조되어 더욱 선하고 용기 있는 왕으로 대비된다.

2. 이 사 야

히스기야의 통치 시기를 다룬 이사야 36~39장은 열왕기하와 비슷한 구조를 가지고 있으나 산헤립에게 뇌물을 바친 것과 히스기야의 감사기도(사38:9-20)가 없다는 차이점을 가진다. 젤린과 포리는 이사야서의 최종 편집자가 열왕기하 18:13~20:19절을 약간 수정하여 인용한 것으로 보는데³¹⁾ 이는 열왕기하 18:13(사36:1)이 이사야서에 전승되어 있지 않는 연대기적 단락(왕하 18:13-16)에 속해 있기 때문이다.³²⁾

A. 산헤립의 침략과 회복	36:1-37:38
1. 산헤립의 침공-랍사게의 연설	36:1-10

31) Sellin & Fohrer, 『舊約聖書概論』, p. 445.

32) O. Kaiser, 『이사야 II』 (서울 : 한국신학연구소, 1993), p. 483.

a. 예루살렘에 온 산헤립의 사절단	1-3
b. 산헤립에 의해 히스기야가 비웃음 당함	4-10
2. 랍사게가 백성들을 자극함	11-20
a. 유다방언으로 말하지 말라고 함	11
b. 유다방언으로 말함	12-20
3. 랍사게의 말이 끝난 후 나타난 무반응	21-22
4. 히스기야가 이사에게 묻다	37:1-7
a. 히스기야의 반응	1
b. 신하들의 반응	2
c. 이사야에게 물음	3-5
d. 이사야의 대언	6-7
5. 랍사게가 앗시리아왕을 만남	8-9a
6. 앗시리아 왕의 메시지	9b-13
7. 히스기야의 기도	14-20
8. 이사야를 통한 여호와와의 말씀	21-29
9. 징조와 약속	30-35
10. 결론-산헤립이 신전에서 죽음	36-38
B. 히스기야의 병	38:1-22
1. 히스기야의 발병과 회복	1-8
2. 히스기야의 감사시	9-20
a. 질병중의 큰 고통	9-14
b. 여호와와의 은혜에 대한 감격	15-20
3. 여호와와의 전에 나가갈 징조	21-22
C. 바벨론 사신의 방문	39:1-8
1. 바벨론 사신들의 방문	1-4

3. 역 대 기

- A. 서언 (대한 29:1-2)
- B. 히스기야와 레위인들의 성전정화와 예배재정비 (29:3-36)
- C. 유월절을 지킴 (30장)
- D. 지방 성소들과 제의 설비 파괴 (31:1)
- E. 제사장과 레위인들의 반차정함, 십일조를 위한 큰방 건축 (31:2-21)
- F. 산헤립의 침공과 승리 (32:1-23)
- G. 히스기야의 병과 회복 (32:24-26)
- H. 히스기야의 부 (32:27-31)
- I. 결어 (32:32-33)

역대기에서는 히스기야의 종교 개혁에 초점을 맞추고 있는 반면, 열왕기에서는 단지 서언에서 명시적으로 언급하고 넘어가고 있는 점이 눈에 띈다.³³⁾ 특히 역대기는 히스기야의 입장을 긍정적으로 평가하고 있는데 즉, 산헤립에게 반기를 들었다고 하지 않고 앗시리아 왕이 유다에 들어와서 견고한 성읍들을 향하여 진을 치고 쳐서 취하고자 했다고 말하는가 하면 이사야서와 마찬가지로 항복했다는 말도 빼고 있다.(왕하 18:13-16) 또한 이사야의 조언이나 독려를 받는 것이 나약한 이미지를 가졌다고 느꼈는지 백성들을 독려하고 자기 신앙을 지키는 용기있는 왕으로 묘사된다.(cf. 대하

33) Sellin & Fohrer, 「舊約聖書概論」, p. 435.

32:6-8, 왕하 19:1-?) 그리고 이사야가 히스기야와 산헤립에게 한 말
이나 히스기야의 기도가 나오지 않는다.³⁴⁾

34) Sellin & Fohrer. 「舊約聖書概論」, p. 435.

제Ⅳ장 히스기야 왕의 주요 정책

히스기야 왕의 개혁 정책의 구체적인 내용은 열왕기하 18:4 과 역대하 29~31에 기록되어 있다. 열왕기에서는 “여러 산당을 제하며, 주상을 깨뜨리며 아세라 목상을 찍으며 모세가 만들었던 놋뿔을 아스라엘 자손이 이때까지 향하여 분향하므로 그것을 부수고 느후스단이라 일컬었더라” 라고 하여 개혁의 내용을 한 설로 요약한다. 반면에 역대기에서는 놋뿔의 제거를 제외한 열왕기의 모든 내용을 비롯하여 (대하31:1), 성전의 정화 및 재봉헌 (대하 29), 유월절 기념 (대하 30), 성전 제의의 적절한 준수를 위한 규정 부여 (대하 31) 등 개혁 내용을 세 장에 걸쳐 언급하고 있다. 본 장에서는 이러한 히스기야 왕의 정책들의 구체적 내용을 연구 분석함을 통해 제의 중앙화에 대한 히스기야 왕의 종교 개혁의 핵심을 알아보고자 한다.

1. 제의의 중앙화

히스기야의 치하에서 하나의 새로운 민족적인 정치와 민족의 문화적인 번영이 일어난다. 이런 가운데서 그의 제의 개혁을 가능하게 했던 것은 히스기야의 앗시리아의 통치에서 벗어나고자 하는 정치적인 목적이 개혁의 의지에 불을 붙인 격이 되었다고 볼 수 있다.

히스기야는 산당의 기능을 차단하고 제의의 중앙화를 통

해 예루살렘의 위치를 굳건히 했으며, 모든 국력을 예루살렘을 중심으로 집결하고 유다 뿐 아니라 앗시리아에 합병된 북 이스라엘 백성들도 동원시키려고 에브라임과 므낫세 지파에게 편지를 띄우고(대하 30:1) 아들의 이름을 므낫세로 지었다.³⁵⁾

물론 제의의 중앙화를 위해 지방 산당을 제거하고, 예루살렘에서 유월절을 기념한 것과 같은 조치들은 히스기야 종교개혁의 기본적인 성격을 나타내는 것으로 요시야도 이와 공통된 종교개혁을 단행한다.

니콜슨 (E. Nicholson)은 이 모든 일련의 과정 속에는 반 앗시리아 독립투쟁을 위해 수도를 보존하고자 하는 국민적 감정에 시선을 집중시켜야 할 일종의 정치적인 필요성을 감지하고 이에 따라 예루살렘으로 제의의 중앙화를 감행하였을 가능성으로 본다.³⁶⁾

코간과 테드모어 (M. Cogan & H. Tadmor) 도 히스기야의 제의의 중앙화는 그것이 목적이 아니라 정치적인 목적을 위한 수단적인 방편임을 말하고 있다. 그래서 예루살렘 성소로 사람들의 관심을 집중함으로써 통일된 힘을 모으고자 하였다는 것이다.

결국 이러한 제의의 중앙화는 사마리아 함락 이후 통일 이스라엘의 재건을 꿈꾸는 유다 왕국 내부의 요청과 결코 무관하지 않았을 것이다. 이 요청은 히스기야가 종교개혁을 수행하는데 깊이 반영되었고 결국 정치적, 종교적 구심점으로 작용되었던 예루살렘으로의 제의의 중앙화는 자연스럽게 이행되었다고

35) 정중호, 『이스라엘 역사』, p. 210.

36) E. Nicholson, "The Centralization of the Cult in Deuteronomy" 17 13 (1963), pp. 380-389.

볼 수 있는 것이다.

2. 산당 철폐

산당(High-place)의 철폐는 히스기야 왕의 종교개혁의 근간을 이루는 정책 중의 하나이며, 제의 중앙화의 관점에서 상당한 의미를 지닌 조치로 평가된다.

산당을 지칭하는 히브리어 (בָּמֹת , bāmōt) 는 구약 성서에서 세 가지 의미로 사용된다. 첫째는 “산, 언덕, 고지(高地)”의 의미이다. 이 경우에는 복수 (בָּמוֹת , bāmōt) 로만 사용되며, 구약 성서에서는 드물게 나타날 뿐이다.³⁷⁾

두 번째 의미는 “몸통, 등”으로, 구약 성서에서는 “걷다, 짓밟다, 타다, ~위에 올라가다” 등의 동사의 목적어로서 사용된다.³⁸⁾ 특이한 것은 여기에 해당되는 구절들이 신화론적 함축을 지닌다는 것이다. 가장 중요한 세 번째 의미는 제단(altar)과 구조적으로 유사하고 기능상 동일한 하나의 대상을 지칭한다. 이러한 경우에 산당 (בָּמֹת , bāmōt)은 제단과 동일한 개념으로서 제시되며, 실제로 특별한 종류의 제단을 지칭하는 것으로 보인다.

오경에서 산당(בָּמֹת , bāmōt)이 세 번째 의미로 사용되는 경우는 매우 드물다 (레 26:30, 민 33:52). 전기 예언서의 신명기적 편집 이전의 자료들은 이것을 일상적인 실제의 일부로 언급하며, 이에 대하여 어떠한 부정적인 태도도 보이지 않는다

37) 렘 26:18, 미 3:12, 삼하 1:19, 25.

38) 신 32:13, 33:29, 욥 9:8, 사 14:14, 암 4:13.

(삼상 9:12~25, 10:5, 왕상 3:4). 또한 몇몇 예언자들에 의해서도 이것은 접근하기 쉽고 합법적인 시설로 언급되며, 이 경우 역시 어떠한 부정적인 감정도 나타나지 않는다 (사 15:2, 16:12, 암 7:9). 그러나 열왕기의 신명기적 편집에서 그 양상은 달라져, 이것은 절대적으로 정당치 않은 그리고 혐오스런 하나의 대상으로 나타나게 된다.³⁹⁾

왕하 18:4 과 22절에 ‘여러 산당과 제단을 제하며 주상을 깨뜨리며 아세라 목상을 찍으며 모세가 만들었던 놋 뱀을 부수었다’고 말하고 있다. 여기서 말하는 산당은 제단과 구별되는 성소였으며 “high-place”로 표현하지만 높은 곳 뿐 아니라 낮은 지역에도 있었을 것으로 본다.⁴⁰⁾ 솔로몬이 제사 드린 기브온, 남북 분열이후 북 이스라엘의 벰엘과 단도 그들 중 하나였을 것이다. 사무엘이 산당의 제사장이었으며 솔로몬이 제사 드린 기브온도 산당이었던 것으로 보아(왕상3:4) 예루살렘 성전이 세워지기 전의 야웨 성소의 대부분이 그렇게 산당의 형태를 띠었을 것으로 본다.

정중호 교수는 신명기 사가가 이러한 산당을 비난하고 있지만 실제로 유다 왕국의 산당은 다윗 왕조의 종교인 야웨 종교를 위한 성소로서 유다의 왕실을 위한 정치적·종교적 역할을 수행하고 있었으며 물론 이스라엘 왕들이 산당을 건축했고(왕하 23:19), 유다의 왕들도 산당을 건축했다고 말한다.⁴¹⁾ 그리고 왕

39) M. Haran, *Temples & Temple Service in Ancient Israel* (Oxford : Clarendon Press, 1978), p. 20.

40) 정중호, “유다의 종교개혁과 왕”, 『기독교 사상』 430호, (서울 : 대한기독교서회, 1994), pp. 66~93.

41) 정중호, 『열왕기하』, (서울 : 대한 기독교서회, 1995), p.328

하 23:5을 통해 유다 왕들이 산당의 제사장들을 세웠다는 것을 통해 이 산당들이 왕실에서 주관하고 있었음을 알 수 있다.

이러한 산당을 히스기야가 중앙의 예루살렘 제의를 청결하게 하고 모든 비 이스라엘적인 요소들을 제거하기 위해 산당을 훼파하였고, 산당에서 신상과 성상들을 제거하였다고 말하고 있다. 그러나 과연 그가 산당을 완전히 훼파 했는가의 여부에 대해서는 학자들의 의견이 분분하다. 요시야 시대에 산당이 그들의 제사장권과 더불어 끄떡없이 존재하고 있음과 히스기야 시대의 산당이 훼파된 흔적이 없다는 고고학적 보고를 통해 산당의 훼파는 다른 차원- 즉 이방적이 요소들로부터 정결하게 하였거나 지방성소(산당)의 기능을 일시적으로 정지시켰을 가능성이 보이며 이러한 히스기야의 의도가 앗시리아의 침략이라는 긴급한 상황에 대처하기 위한 조치였다고 볼 수 있다.⁴²⁾ 또한 할러데이(J. S. Holladay)는 산당을 이런 정치적인 기능뿐 아니라, 종교적인 활동으로 상업 활동도 병행했음을 말하고 있다. 로울리(R. H. Lowery)와 알스트롬(G. W. Ahlström)이 지적하기는 산당이 정치 종교적 목적뿐 아니라 세금을 거두는 장소로서 경제적인 임무까지 수행하는 곳, 혹은 왕국시대의 십일조를 납부하는 것이며, 이 십일조는 종교적인 헌금이 아니라 왕실에 바치는 세금으로 농산물에 대한 세금이라고 말하고 있다.⁴³⁾

히스기야가 산당을 제거하였다고 설명하는 이유를 살펴보면 그 기능면과 연결된다. 우선은 비록 처음 산당이 건축되었을

42) 정중호, "유다의 종교개혁과 왕", pp.66~93.

43) J. S. Holladay, "Religion in Israel and Judah under the Monarchy", p. 281, R. H. Lowery, *The Reforming Kings*, pp. 114~116 재인용, 정중호, "유다의 종교 개혁과 왕", pp.66~93.

때는 야웨 종교를 위한 목적이었으나 히스기야 시대까지 오면서 산당은 혼합적인 색채를 띠기 시작했다. 그리고 야웨 종교의 성상뿐 아니라 주상과 아세라와 낫 뱀등의 성상이 그들의 신상이 되어 야웨를 대신하거나 야웨를 상징하여 섬겨지고 있었다. 이러한 혼합적인 색채를 없애기 위해서는 예루살렘으로 제단을 단일화시키고 이 제단을 집중적으로 관리하면서 점차 우상과 혼합적인 이방 종교의 성상이 다시 들어오지 못하게 하는 것이 가장 단시일 안에 확실한 방법으로 야웨 종교를 회복하는 길이었을 것이다. 그래서 이미 언급된 제의의 중앙화가 단행되었고 그에 따라 지방의 산당들은 제거될 수밖에 없는 상황이 된다. 성상과 우상들의 제거는 어떻게 보면 야웨 종교를 회복하려는 히스기야의 종교정책에는 당연한 결과로 볼 수 있다.

그렇다면 반 앓시리아 정책과 이 산당의 철폐와의 관계를 어떻게 설명하는가? 히스기야가 앓시리아와의 전쟁을 준비하면서 이러한 종교적으로 과감한 개혁을 가한 것은 우선적으로 앓시리아 군대에 점령될 경우 산당이 보유한 십일조와 세무행정 기능이 앓시리아를 유익하게 할 수 있다는 판단과 성상의 탈취로 인하여 적들이 야웨의 이름으로 침략해 오는 것을 방지하기 위해서이다.⁴⁴⁾ 물론 앓시리아 장군 랍사게는 이미 성상을 탈취하지 않은 상태에서도 야웨의 뜻으로 자신들이 예루살렘을 공격하고 있음을 강조했는데(왕하 18:25) 이는 북 이스라엘의 멸망과 관련하여 생각할 수 있다.

결국 히스기야의 산당 정책은 앓시리아의 침략을 대비한 상황에서는 완전히 산을 제거하고 없애는 것이 가장 확실한 방

44) 정중호, 「열왕기하」, pp. 333~334.

법처럼 보인다. 그러나 요시아 시대에 다시금 산당의 훼파가 보도 되어지는 점을 감안할 때 히스기야 시대에서의 산당 훼파는 산당의 일시적인 기능을 차단한 것으로 볼 수 있다.⁴⁵⁾

3. 느후스단 제거

히스기야 왕의 개혁 정책 중에서 유일하게 열왕기에만 기록된 것이 있다. 그것은 바로 느후스단의 제거이다. “... 모세가 만들었던 놋뱀을 이스라엘 자손이 이때까지 향하여 분향하므로 그것을 부수고 느후스단이라 일컬었더라”(왕하18:4). 이 구절은 많은 주석상의 어려움을 내포하고 있다.

느후스단 (נְחֻשְׁטָן , n^huštan) 이라는 히브리어는 유사한 두 단어, 즉 뱀을 뜻하는 נָחָשׁ (nahāš) 와 청동을 뜻하는 נְחֹשֶׁת (n^hōšet) 사이의 언어 유희로 보인다. 그러므로 이 고유명사의 의미는 뱀신(snake-god), 놋신(bronze god), 놋 대상(bronze object), 혹은 놋뱀 우상(serpent-idol of bronze) 등으로 다양하게 해석될 수 있다. 더욱 중요한 것은 마소라 성경에는 “그(히스기야)가 그것을 느후스단이라 일컬었다”라고 기록되어 있으며, 시리아어 번역, 탈굼역 그리고 70인역의 라가르드 판에서는 “그들(이스라엘인들)이 그것을 느후스단이라 일컬었다.”로 기록되어 있다는 점이다. 전자의 경우 그 의미는 히스기야가 경멸조로 “놋 조각”에 불과하다고 명명한 것이 되며, 후자의 경우는 이스라엘 자손들이 “놋뱀신”으로 추앙했다는 것을 뜻하게 된다. 따라서 느후스단의 의미는 이 구절의 해석 여하에 따라 결정되는 것이

45) 정중호, 『열왕기하』, pp. 333~334.

다.46)

여기서 성서의 본문에 충실하고 본문의 문맥상으로 볼 때 모세의 낫 뱀을 제거하고 느후스단이라 불렀다는 것을 통해 전자의 경우가 더 적합하게 나타난다. 즉 낫뱀을 제거함으로 그것을 섬기던 사람들에게 결국 그것은 신적인 의미를 부여하는 것이 아니라 겨우 낫 조각에 불과하다고 명명함으로 숭배의 가치가 없음을 공인한 것으로 여겨진다.

이 '느후스단의 기원에 대해서는 학자들의 의견이 다양하게 나타난다. 로울리는 여부스 가설47)을 주장하는데 이에 반박하는 크로스(F. M. Cross)는 사독이라는 이름이 전적으로 여부스 족에 한정되는 것이 아니라 많은 셈족들의 보편적인 이름의 요소라는 점과 야웨 신앙에 독실한 다윗이 대 제사장직에 가나안인을 임명했을 리 없다는 점을 근거로 들고48), 로버츠(J. J. Roberts) 역시 여부스 가설을 반대하면서 그것의 삶의 정황은 다윗-솔로몬 제국일 것이라고 주장한다.49)

그 외에 토드(E. W. Todd)는 애굽에서 느후스단의 기원을 찾아서 이 느후스단의 제거를 애굽과의 관계 청산과 아시리아에의 귀속을 의미한다고 하지만 결국 이스라엘의 초기 기원으

46) 박영희, "히스기야의 종교정책 연구", 계명대 대학원 석사학위논문(2001), p. 30.

47) 여부스 가설(Jebusite hypothesis)- 로울리의 주장으로 이 느후스단은 모세가 아니라 예루살렘 정복이전 여부스 제사장이었던 사독에 의해 도입되었다는 이론으로서 옛 여부스족의 상징은 사독에 의해 성소에 안치되었고 법궤가 놓여지기 이전까지는 그 성소의 대표적인 신성한 대상이었다는 것이다.

48) F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, (Cambridge : Harvard Press, 1980), pp. 209~215.

49) J. J. Roberts, "The Davidic Origin of the Zion Tradition," *JBL* 92(1973), pp. 329~344

재인용. 박영희, "히스기야의 종교정책 연구", p. 31.

로 보기 보다는 이방 제의에서의 유입으로 보는 것이 더 타당하게 여겨진다. 또한 이런 기원에 대해 하나의 중요한 문제가 있다면, 민수기의 모세의 뱀과 열왕기의 뱀이 과연 동일한가 하는 것이다. 그레스만(H. Gressmann) 과 홀(R. H. Hall)은 두 뱀이 동일한 것이라고 말한다.⁵⁰⁾ 그러나 로울리와 바우디신(W. W. G. Baudissin)은 민수기의 이야기는 팔레스타인 정착 이후 이스라엘의 뱀에 대한 제의적 수용을 정당화하는 단순한 하나의 기원론에 불과하다고 주장하며, 조인스(K. R. Joins)는 중도적인 입장을 취하여 두 뱀의 동일시는 극히 불가능하지만 모세가 광야에서 실제로 하나의 뱀을 만들었다는 것을 의심할 어떠한 증거도 없고 민수기의 E 편집자가 모세 전승과 관련된 자신의 이야기를 구축했다는 의견이다.⁵¹⁾ 모세는 뱀뱀을 애굽에만 한정되는 위험에 대한 방어 수단으로 채택한 반면에, E 편집자는 그 당시 성전에 있던 뱀뱀에서 가나안, 메소포타미아 제의에 공통적이었던 풍요, 생명에의 회귀 주제를 추출하였던 것이다. 그는 느후스단이 1225년에서 850년 사이에 이스라엘의 제의 도구가 되었고, 엄밀히 말하면 성전이 처음 건축되었을 때 예루살렘 제의에로 유입되었을 것이라고 추정한다.

존 그레이(J. Gray)는 아예 이와는 판이한 의견을 말하는데 이 느후스단이 뱀(nāḥāš)을 말하는 것인지 하솔 성소의 후기 청동기층에서 발견된 부조물과 아세라일 것으로 보이는 사람의 얼굴을 두 마리의 뱀이 측면을 감싸고 있는 조각문양을 지닌 은

50) K. R. Joines, "The Bronze Serpent in the Israelite Cult," *JBL* 97 (1968), p. 251, 재인용. 박영희, "히스기야의 종교정책 연구", p. 31.

51) Joines, "The Bronze Serpent in the Israelite Cult," *JBL* 97 (1968), p. 251, 재인용. 박영희, "히스기야의 종교정책 연구", p. 32.

도금한 놋으로 만든 제의 등잔과 같은 청동기를 말하는 것인지 확실치 않다고 말한다.⁵²⁾

그렇다면 이 느후스단을 모세가 만들었다고 기록하고 있는 열왕기 편집자의 의도는 무엇인가?

첫째, 놋뱀 형상 사용의 고대성을 입증하기 위한 의도로 보인다.⁵³⁾

둘째, 이스라엘 이전 예루살렘 제의의 유증인 이 놋뱀을 합법화 시키기 위한 의도이다.⁵⁴⁾

히스기야가 놋뱀을 제거하였다는 기록은 그의 개혁과 아주 유사한 요시야의 종교 개혁에서도 찾아볼 수 없는 것이다. 이 점은 그것의 역사성을 강력히 뒷받침해주고 있다. 심지어 전체적인 히스기야 개혁 활동의 역사성을 부정하는 학자들도 이 놋뱀 제거 만큼은 히스기야 시대의 역사적 사실로 인정하고 있다.⁵⁵⁾ 앞서도 언급한 바와 같이 느후스단은 가나안, 메소포타미아 제의에 채택된 것이었다. 그러므로 히스기야가 이스라엘 자손이 숭배하고 있었던 이유는 충분했던 것이다.

마지막으로 문제가 되는 것은, 역사적으로 신빙성 있는 이 느후스단의 제거가 히스기야의 개혁을 훨씬 더 포괄적으로 서술하고 있는 역대기에 나타나지 않는다는 점이다. 확고한 근거는 부족하지만 대략 세가지의 대답이 제시될 수 있다.

첫째, 로울리는 모세에 의해 만들어진 것이 제거를 필요

52) John Gray, *2 Kings*, 『열왕기하』, (서울 : 한국신학연구소, 1992), p. 313.

53) Gray, 『열왕기하』, p. 314.

54) Gray, 『열왕기하』, p. 314.

55) J. Wellhausen, B. Stade, G. Holscher, H. Schmidt 등이 이러한 입장을 취한다. M. Haran, *Temples & Temple Service in Ancient Israel*, p. 134 주 3을 참조하라.

로 하는 하나의 우상이었다는 점이 역대기 편집자에게 유익하지 못한 것이었기 때문이라고 말한다.⁵⁶⁾ 둘째, 역대기 편집자가 신명기 역사 자료가 아닌, 이에 대한 언급을 빠뜨리고 있는 다른 자료를 사용했던 데에 그 이유가 있다는 것이다. 세 번째 제안은 다윗과 그 이전 시대에 모세 계열 (Mushite House : 모세의 자손들) 과 아론 계열 (Aaronite House) 제사장 가문 사이에 갈등이 있었다는 크로스의 주장을 전제로 한다.⁵⁷⁾ 즉, 역대기 편집자 시대에 이 갈등은 아론 계열의 우세로 용해되었고, 그 역시 아론 계열의 영향 아래 있었기 때문에, 모세와 절대적으로 관련되는 느후스단 이야기를 그가 의도적으로 삭제 했다는 것이다.

이러한 제안들이 확정적이진 않더라도 역대기의 생략 이유를 어느 정도 해명해 준다고 본다면, 느후스단 제거의 역사성은 한층 강화될 것이다.

4. 유월절 기념

역대기를 구성하는 유월절 기념(역대하 30)은 히스기야 종교개혁의 절정을 이룬다. 앞의 성전의 정화, 재봉헌(대하 29) 등은 유월절 기념을 위한 예비적인 행동으로 생각될 수 있으며, 이 축제에 따른 기본적인 제의의 중앙화 개혁조치들(대하 31:1)도 자연스런 귀결로 이해될 수 있다.⁵⁸⁾

메릴(Eugene H. Merrill)은 히스기야가 성전 청결 작업을

56) 정중호, “유다의 종교 개혁과 왕”, p.133.

57) F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 208.

58) 박영희, “히스기야의 종교정책 연구”, p. 33.

16일에 걸쳐 시행한 후 히스기야 원년에 거국적인 절기로 회복하고자 하였으며 이것은 그 동안 자격 있는 제사장들이 부족함 때문에 온당하게 지키기 힘들다고 여겨졌고(대하 30:1~9) 백성들이 두 왕국의 전역으로부터 나아오기에 충분한 시간적 여유가 없을 것으로 보아 두 번째 달로 연기하기로 하였다고 말한다.⁵⁹⁾

그러나 한편으로 이 유월절 기념은 어떤 다른 개혁 조치들보다 더 역사적인 의혹을 야기 시킨다. 왜냐하면 열왕기에는 히스기야의 유월절 기념이 나타나지 않을 뿐 아니라 오히려 요시아의 개혁에 이와 유사한 유월절 기념이 포함되어 있기 때문이다.(왕하 23:21~23, 대하 35:1~19)

드보(R. De Vaux)는 히스기에 의해 유월절 축제가 거행되었다는 것은 역대기 편집자의 상상력에 의한 허구일 뿐이라고 일축하며 오히려 요시아 개혁에 대한 서술을 히스기야 시대로 투영한 것에 불과하다고 주장한다.⁶⁰⁾ 그 외에도 많은 학자들이 히스기야의 유월절이 단지 요시아 시대의 것과 유사한 사건들을 투사함으로써 유추를 통해, 반복에 의한 강조의 효과를 내는 편집자적 추가일 뿐이라고 생각한다.⁶¹⁾

그러나 로젠바움 (J. Rosenbaum)은 학자들의 의견에 대

59) Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests*, 광철호 역, 『제사장의 나라』, (서울 : 기독교문서선교회, 1997), p. 535.

60) R. de Vaux, *Ancient Israel : Its Life and Tradition*, trans. J. Mchugh, (New York : McGraw-Hill, 1961), pp. 312~330. 재인용, 박영희, “히스기야의 종교정책 연구”, p. 34.

61) 대표적인 학자로는 드보(R. De Vaux)와 크라우스(H. J. Kraus), 시갈(J. B. Segal) 등이 있다. 시갈은 히스기야가 유월절을 준수하였을 가능성은 있지만 왕하에 아무런 언급이 나타나지 않은 점과 요시아 이전의 선례를 부정하는 왕하 23:22, 대하 35:18 으로 미루어 특별히 히스기야가 유월절을 기념하지 않았을 것이라고 한다. 단지 히스기야에게 특별한 유월절 기념이 소급된 것은 정치, 종교적 고려에 기인한 것이라고 주장한다.

한 반론으로 두 가지 이유를 들고 있다.⁶²⁾ 즉 유월절의 역사성을 주장하는 것으로 첫째는 유월절(pesah)과 무교절(masot) 사이의 조정이 이뤄지지 않았었다는 것이다. 요시야 시대에는 양자 사이의 일치가 상정되었는데 이는 포로기 이후의 제사장 자료에서나 기대될 수 있는 것이다. 즉 양자를 구별하고 있는 역대하 30장의 기록은 히스기야 당시의 상황을 반영하고 있다는 것이다. 둘째로 계약 법전에 나타나는 유월절/무교절 축제가 출애굽기 13장, 23장과 신명기 16장의 유월절이 정원에 거행되어 7일간 계속되었다. 그런데 히스기야의 유월절은 2월인 것을 통해 역사성을 강력히 시사하는 바라고 말한다. 모리알티 (F. L. Moriarty)도 이에 동의한다. 또한 탈몬(S. Talmon)은 대하 30:3에서 밝히고 있는 “성결케 한 제사장이 부족하고 백성도 예루살렘에 모이지 못한 까닭”을 들면서 여로보암 1세때 남 왕국과의 정치적 분리를 공고히 하기 위해 북쪽지방의 농업 환경, 기후 조건에 맞춰 각종 절기들을 한 달씩 연기하였는데 히스기야도 처음엔 남과 북의 동질성을 위해 1월로 지키려고 하였으나 반발이 심한 관계로 2월로 연기하게 되었다는 것이 타당하게 여겨진다.⁶³⁾

62) J. Rosenbaum, "Hezekiah's Reform and the Deuteromistic Tradition" *HTR* 72 (1979), pp. 23~43. 재인용, 박영희, "히스기야의 종교정책 연구", p. 35.

63) 출애굽기 12장과 신명기 16장의 유월절 규정에는 정월(아빔월)에 기념하도록 되어 있다. 히스기야의 유월절 기념이 2월에 거행된 이유는 역대기 편집자 자신에 의해 제시된다. 즉, “성결케한 제사장이 부족하고, 백성도 예루살렘에 모이지 못한” 까닭이다.(대하 30:3). 그러나 이러한 진술은 성결케하지 못한 자들의 유월절 의식에의 참여 (대하 30:17~20) 문제를 명쾌히 설명할 수 없다. 이러한 맥락에서 탈몬(S. Talmon)은 2월로의 연기에 관한 가장 설득력 있는 견해를 제시한다. 그에 따르면, 여로보암 1세는 남왕국과의 정치적 분리를 공고히 하기 위해 북쪽 지방의 농업 환경, 기후 조건에 맞춰 각종 절기들을 한 달씩 연기하였다. 통일된 이스라엘의 재건을 회구하였던 히스기야에게는 남과 북의 제의적 동질성을 회복하는 것이 그 성취를 위한 첫 단계이었다. 따라서 그는 관례에 따라 1월에 유월절을 지키기로 하고 북쪽 지방의 참여를 요청하였다. 그러나 이 초청은 당연한 반발에 부딪히게 되었고, 히스기야는 어쩔 수 없이 2월로의 연기를 결정할 수밖에 없었다는 것이다. S.

히스기야의 북에 대한 영향력은 제한적이었던 것으로 보이지만 (대하 30:10 참조), 유월절 기념에의 초청에서 잘 볼 수 있는 북에 대한 그의 관심은 여러 면에서 입증된다.

Talmon, "Divergences in Calendar-Reckoning in Ephraim and Judah." *VT* 8 (1958), pp. 48~74.

제 V 장 히스기야 종교 개혁의 의미

산당 철폐, 느후스단 제거 그리고 유월절 기념 등을 근간으로 하는 히스기야 종교 개혁이 이스라엘 종교사에서 차지하는 신학적 의미는 무엇인가? 당시의 국제·국내 정치적 상황에서 그 개혁은 어떠한 모습으로 제시되는가? 그리고 이 개혁을 바라보는 신명기 사가와 역대기 사가의 입장과 그에 따른 사건 서술에서의 차이점은 무엇인가? 이러한 물음들에 관심을 기울이고자 하는 것이 이 장의 목적이다.

1. 히스기야 종교 개혁의 의미

1) 신학적 의미

왕정 시대 이스라엘에서는 히스기야의 종교 개혁 뿐만 아니라 여러 종교적 개혁 조치들이 왕실 주도하에 이루어져 왔다.

이스라엘의 역사 속에서도 히스기야 이외에도 종교 개혁자로 분류될 수 있는 여러 왕들이 있다. 그 대표적인 예로는 북왕국의 예후, 남왕국의 요시아, 아사, 여후사밧, 요아스 등을 들 수 있다.

예후 (842~745 B.C.)의 혁명은 본질적으로 종교적이었으며 이스라엘 땅에서 바알 제의의 멸절을 겨냥한 것이었지만, 과도한 피의 숙청은 이러한 사실을 불명료하게 한다(왕하 9~10,

대하 22:7~9)⁶⁴).

아사 (913~873 B.C.)는 유다에서 남창(male prostitute)들을 축출하고 모든 우상을 제거하였으며, 특히 태후 마아가가 만들어 섬기던 아세라 상을 기드론 골짜기에서 불사르고 그녀를 폐위시켰다(왕상 15:9~15, 대하 14~15).

여호사밧 (873~849 B.C.)은 아사에 의해 시작된 개혁을 계속 수행하였는데, 야웨의 율법으로 백성을 가르친 교육 프로그램과 유다를 강성하게 하기 위한 법적 개혁이 그 특징이라 하겠다(왕상 22:43~47, 대하 17:6~9, 19:4~11).⁶⁵

예루살렘 제사장 여호야다와 유다의 지방 유지인 “땅의 사람들”의 혁명에 의해 왕위에 오른 요아스 (837~800 B.C.)도 제사장들의 금품 수수 행위 근절과 함께 성전의 보수 작업을 단행하였다(왕하 12:4~16, 대하 24:4~14).⁶⁶

히스기야와 요시야의 종교 개혁은 이러한 다른 개혁들과 근본적으로 구별되는 특징적인 신학적 의미를 공유하고 있다. 그것은 바로 제의의 중앙화(Centralization of the cult)이다. 두 개혁 모두 예루살렘 이외의 모든 제의 시설의 철폐, 제의 활동의 예루살렘 성전으로의 제한 등을 그 골격으로 하고 있다. 그런데 역대기에 기록된 히스기야의 개혁 (대하 29~31)과 열왕기의 요시야의 개혁 (왕하 22:1~14, 23:1~25)은 너무나도 유사한 모습으로 나타난다. 성전 수리 (대하 29:3~5, 왕하 22:3~7), 과거의 잘못에 대한 각성과 이에 따른 계약 체결 (대하 29:10, 왕하

64) Moriarty, "The Chronicler's Account of Hezekiah's Reform," p.402.

65) Moriarty, "The Chronicler's Account of Hezekiah's Reform," p.402

66) Moriarty, "The Chronicler's Account of Hezekiah's Reform," p.403.

23:3), 이스라엘 전 지역에서의 개혁 조치 (대하 31:1, 왕하 23:4, 8, 15~20), 그리고 유월절 기념 (대하 30:1~27, 왕하 23:21~23) 등이 그 대표적인 예이다.

이렇게 서로 비슷한 요소들이 많은 히스기야와 요시야의 종교개혁은 그 진정한 의미가 어떠한 것은 모두 일정한 신학적 관점을 가진 사가들에 의하여 기록되었고 편집, 전승되었기에 구약의 양대 사가라 할 수 있는 신명기 사가와 역대기 사가가 어떠한 평가를 내리고 있는지를 살펴 봐야 할 것이다. 왜냐하면 이들 사가들의 평가를 연구해 볼 때 원 종교 개혁이 어떠한 목적을 위하여 신학적 채색이 되어 편집되었는가를 알 수 있기 때문이다.

먼저 신명기 사가의 평가를 살피기 위하여 신명기의 편집 구조를 살펴야 한다. 신명기는 그 주제를 분석해 볼 때 두 편집 층이 있다고 한다. 그것은 요시야의 종교 개혁과 다윗 왕조의 재건을 위한 자료로 요시야 통치 기간에 기록된 것(Dtr¹)과 포로기인 550 B.C. 에 기록되어 유다 역사에 대한 해석을 내리는 역할을 하는 것(Dtr²)이 있다.⁶⁷⁾

로젠바움은 히스기야 종교 개혁은 Dtr¹ 에 의하여 편집되었다고 한다.⁶⁸⁾ Dtr¹ 편집자는 다윗 왕조를 이스라엘 역사의 절정으로 보았으며 자신의 시기에 해당하는 요시야 종교 개혁 당시를 그에 견주는 것으로 보았다. 그런데 그러한 주제를 구성하기 위해서는 앞에 있었던 히스기야 종교 개혁에 대한 해석이 필

67) Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 287~289.

68) J. Rosenbaum, "Hezekiah's Reform and the Deuteromistic Tradition" *HTR* 72 (1979), p. 25. 재인용, 김무량, "앗시리아 제국 정책과 유다 종교 개혁의 관계에 관한 연구", 연세대 연합신학대학원 석사학위 논문(1992), p. 84.

수적이었다. 이에 그는 신명기 신학이 긍정적 평가를 내리는 기준인 종교적 동기와 요소를 과감히 삭제하였다.⁶⁹⁾ 이러한 해석은 히스기야 종교 개혁에 대한 열왕기서의 보도가 다분히 종교적 성향 보다는 정치적 성향으로 기록되어 있다는 사실을 잘 설명해 준다. 그러나 정치적 성향의 종교 개혁이 무조건 부정적이었다는 결론은 히스기야 종교 개혁을 다루는 열왕기 보도들을 다른 관점에서 고려해 볼 때 그 이상의 설명을 요구한다.

히스기야에 대한 신명기 사가의 평가는 히스기야가 행한 행동을 표현하는 단어로 평가될 수 있는데 그러한 예는 왕하 18:5에 나오는 ‘의지하다(batath)’ 라는 동사가 될 것이다. 이 동사는 이스라엘 역사 전체에 걸쳐서 16회가 사용되었는데 그중 10회가 놀랍게도 히스기야의 종교 개혁을 보도하고 있는 왕하 18~20에 사용되었다.⁷⁰⁾ 더욱이 나머지 6회의 용례도 야웨를 의지하는 것과는 아무런 상관이 없는 것이다.⁷¹⁾ 따라서 신명기 사가는 batath를 히스기야를 위하여 사용했음을 알 수 있다.

히스기야의 종교 개혁에 관한 기사에서도 이 동사는 왕하 18:19~30에 7회에 걸쳐 집중적으로 사용되는데 그 구절들은 히스기야의 심복들에 대한 랍사게의 말에 등장한다. 이에 대해서

69) J. Rosenbaum, "Hezekiah's Reform and the Deuteromistic Tradition" HTR 72 (1979), p. 25. 재인용, 김무량, "앗시리아 제국 정책과 유다 종교 개혁의 관계에 관한 연구", p. 84.

70) 차일즈는 '신뢰하다 (to trust)'라는 동사가 이사야의 신학에도 나오지만 (사 30:15) 신명기 사가의 신학에서 보다 더 중심 용어로 쓰였음을 지적한다. B. S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis* (Naperville : Alec R. Allenson Inc., 1967), p.85. 재인용, 김무량, "앗시리아 제국 정책과 유다 종교 개혁의 관계에 관한 연구", p.85. 이 부분 (왕하 18:19)은 랍사게가 유다를 치기전에 항복을 권고하는 심리전 상황을 묘사하고 있는데 이러한 상황은 앗시리아 학자들에 따르면 고대 앗시리아의 전형적인 작전 진행 순서였다. 따라서 신명기 사가는 이러한 상황에 자신의 신학적 평가를 단적으로 나타내는 단어를 편집했다고 볼 수 있다.

71) 나머지 6회의 용례는 신명기 28:52, 사사기 9:26, 18:7, 10, 27:36에 있다.

는 두 가지의 해석을 내려 볼 수 있는데 먼저 하나는 신명기 사가는 앗시리아와 유다의 갈등에 대한 사화에 이 동사를 적절히 사용하여 궁극적인 신뢰가 그 사화의 중심 주제가 되게 했으며 여호와에 대한 히스기야의 '의지함'에 대한 인정을 표현했을 것이다. 다른 하나의 가능성은 '의지함'이라는 중심 주제에 랍사게 사화를 적절히 편집해 삽입함으로 히스기야에 대한 간접적 평가를 내렸다는 것이다.

이 두 가지의 경우 모두가 18:5의 히스기야에 대한 평가와 직접적인 관련이 있는 것으로 보아야 하며 이는 신명기 사가의 눈에 히스기야가 앗시리아의 위협에 대처하는 태도와 앗시리아에 대한 대항 그 자체가 긍정적 평가를 받는 것으로 보였다는 결론을 내리게 하는 것이다. 이는 왕하 18:6의 히스기야가 야웨와 동행한 사실과 모세의 계명을 지킨 사실은 18:7, 8의 앗시리아에 대한 저항과 블레셋 사람들에 대한 승리라는 축복된 결말로 이어지게 열왕기 편집자는 설명하고 있기 때문이다. 특히 블레셋에 대한 히스기야의 승리는 그를 신명기 사가가 이스라엘의 가장 위대한 왕으로 꼽는 다윗과 비교하고 있다는 사실을 암시해 준다.⁷²⁾ 따라서 히스기야 종교 개혁이 단순히 앗시리아에 대항하기 위한 정치적 목적을 지닌 것으로 편집하여 요시야 종교 개혁보다 하위에 두었다는 주장은 설득력이 없다. 이보다는 오히려 히스기야 종교 개혁 보다 요시야 종교 개혁이 더욱더 신명기적 기준에 철저했기에 그러했다고 보는 것이 타당하겠다.⁷³⁾ 이는 역대기와는 달리 열왕기는 히스기야의 유월절에 대한 언급

72) G. Fohrer, *History of Israelite Religion* (Nashville : Abingdon Press, 1972), p.15 5~156.

73) Moriarty, "The Chronicler's Account of Hezekiah's Reform," p. 406.

이 전혀 없다는 사실에서도 확인될 수 있다.

반면 역대기 편집자는 히스기야 종교 개혁에 대하여 상당한 긍정적 평가를 내리고 있다. 이유는 역대기 역사는 520 B.C. 이후에 기록된 것이기에 편집자가 이미 포로기를 경험하였기에 역대기 편집자가 바라본 이스라엘의 당면 과제는 정화된 성전을 중심으로한 예배 공동체인 이스라엘을 다시 한번 이루어 보는 것이라고 판단된다. 따라서 히스기야가 가졌던 북 이스라엘에 대한 적극적 태도는 예배 공동체를 구축하기 위한 역대기 편집자들의 북 이스라엘에 대한 호의적인 태도와 맥락을 같이 하고 있는 것이다.

히스기야왕의 개혁에서의 지방 산당 제거, 예루살렘에서의 유월절 기념과 같은 제의 중앙화 조치들은 히스기야 종교 개혁의 기본적인 성격을 나타내는 것이라 할 수 있다. 제의의 중앙화는 히스기야와 요시야의 개혁에 공통된 핵심적인 신학적 특징이다.

히스기야는 반앗시리아 독립 투쟁의 과정에서 수도의 보존에 국민적 감정을 집중시켜야 할 일종의 정치적 필요성을 감지하였고, 이에 따라 제의를 예루살렘으로 단일화 시켰을 가능성이 크다. 뿐만 아니라 그러한 중앙화 조치는 사마리아 함락 이후 통일된 이스라엘의 재건이라는 유다 왕국 내부의 요청과 결코 무관하지 않았을 것이다. 그러한 요청은 히스기야가 개혁 정책을 수행하는 데 깊이 반영되었고, 따라서 정치적·종교적 구심점으로 상정되었던 예루살렘에로의 제의 중앙화는 자연스럽게 이행되었다고 볼 수 있는 것이다.

그러면 히스기야의 제의 중앙화 개혁의 이념적 배경은 어

면 것이었는지 살펴 보도록 하자.

하란 (M. Haran)은 히스기야의 개혁과 요시야의 개혁이 모두 제의 중앙화라는 범주에 기초할찌라도, 양자의 구체적 표현, 이념적인 유형은 서로 다르다고 지적한다. 즉, 요시야의 개혁이 더 공격적이고 비타협적이며, 결정적인 결과들을 획득했다는 것이다. 그에 따르면 그 이유는 요시야의 개혁이 신명기 학파(Deuteronomic circle)의 이데올로기에 기초한 반면에, 히스기야의 개혁은 다른 이념, 즉 P 학파(Priestly school) 이데올로기에 근거하고 있기 때문이라는 것이다.⁷⁴⁾

그는 극단적이고 맹렬한 양상을 결핍하고 있는 히스기야 유형의 종교 개혁은 P 학파의 전망과 개념에 너무나 잘 부합된다고 한다.⁷⁵⁾ 그에 따르면 P 학파는 이미 아하스 시대부터 존재하여 히스기야 개혁의 배경을 제공했다고 한다. 히스기야 시대에 이 학파의 이념적인 열망은 제의의 중앙화가 관련되는 한 하나의 실현을 성취했다는 것이다.⁷⁶⁾

그러나 하란의 이와 같은 주장은 사마리아 함락 이후의 역사적 상황을 고려하지 못한 약점을 지닌다. 즉 북왕국 멸망 후에 초기 신명기 전승의 보유자들이 남하하여 유다의 신자들에게 그 메시지를 전하였고, 그것은 개혁에의 한 요인으로서 작용하였을 것이라는 점이다.

니콜슨(E. Nicholson)은 남하한 이 신명기 학파가 이미

74) Haran, *Temples & Temple Service in Ancient Israel*, p. 141.

75) Haran, *Temples & Temple Service in Ancient Israel*, p. 142.

76) Haran, *Temples & Temple Service in Ancient Israel*, p. 147. 그에 따르면, 현실과는 다소 유리된 유토피아적인 이미지를 갖고 있었던 P 학파에게 있어서, 산당 철폐 등의 개혁 조치는 그들의 제의 중앙화 열망의 분출구였고 동시에 충분한 정도의 실현이었다는 것이다.

시도되고 있었던 히스기야 개혁과 자신들의 목적이 부합되고 있음을 주목하고, 그 개혁에 동참하였다고 한다. 즉 국가의 독립과 재건, 야웨 예배의 정화라는 공통된 목표 하에서 이 신명기 학파는 차이점을 극복하기 위한 노력과 양보를 제공하였다는 것이다. 그 차이점은 바로 다윗 왕조와 예루살렘 제의 전승에 관한 것이었다. 따라서 그들은 성전제로의 제의 중앙화에 대한 히스기야의 요구에 모세 율법의 권위를 부여하였고, 야웨가 택하신 장소, 야웨의 이스라엘 선택이라는 그들의 기본적인 신학 전승을, 시온산과 야웨의 다윗 선택에 각각 적용시켰다는 것이다.⁷⁷⁾ 즉, 이 신명기 학파는 자신들의 개혁과 재건의 개혁을 히스기야 종교 개혁에 통합시키고, 동시에 이 개혁을 자신들의 신학적 전승으로 채색하였던 것이다.

요시아 개혁의 근거였던 신명기 법전은 이러한 히스기야의 개혁의 결과적으로 실패하고, 므낫세 치하에서 반전의 양상이 나타나게 되었을 때에 이들에 의해 형성되었던 것으로 보인다.⁷⁸⁾ 즉, 히스기야의 개혁은 신명기 법전에 기초했던 것이 아니라, 그 출현의 선조, 선례였던 것이다.

2) 정치적 의미

히스기야 종교 개혁의 정치적 의미는 당시 유다의 국제·국내 정치적 상황과의 관련 속에서 이해되어야 한다. 앞에서 살펴 본 바와 같이 그 개혁은 사마리아가 앓시리아에 의해 함락

77) E. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, (Oxford : Basil Blackwell, 1967), p. 100.

78) Haran, *Temples & Temple Service in Ancient Israel*, pp. 140~141

되고, 그 이후 반 앓시리아의 움직임이 고조된 상황에서 앓시리아의 유다 통제가 느슨해졌을 때인 주전 713~711년에 시도되었다. 그런데 이러한 시도가 정치적 의미를 함축하는지에 관해서는 많은 논란이 제기되어 왔다.

논의의 초점 중의 하나는 개혁 이전에 앓시리아에 의한 종교적 순응 요구가 가해졌는지의 여부이다. 로젠바움(J. Rosenbaum)은 앓시리아 통치자가 봉신국으로 하여금 열등감을 느끼도록 앓시리아 신들의 숭배를 요구하였다고 한다.⁷⁹⁾ 스나이드(N. H. Snaith) 역시 유다는 생활의 다른 측면 뿐 만 아니라 종교를 포함한 완전한 추종을 강요받았고, 따라서 히스기야의 개혁은 기본적으로 앓시리아 제의에 대한 반작용이었다고 한다.⁸⁰⁾

맥린(H.B. MacLean)은 히스기야 당시 예언자인 이사야의 글에 히스기야 개혁에 관한 특별한 언급이 없는 점을 주목하고, 그 이유는 그 개혁의 동기가 실제로 종교적인 것이 아니었기 때문이라고 주장했다.⁸¹⁾ 또한 니콜슨은 앓시리아로부터 독립 투쟁이 성공하기 위해서는 국가의 전체적인 지지가 요구되었고, 따라서 민족적 열정을 하감시키는 이방 제의는 당연히 제거되어야 할 대상이었다고 한다.⁸²⁾ 앤더슨(G. W. Anderson) 역시 앓시리

79) J. Rosenbaum, "Hezekiah's Reform and the Deuteromistic Tradition" HTR 72 (1979), p. 37. 재인용, 박선진, "히스기야 왕의 종교 개혁의 역사성 연구", 연세대 신학대학원 석사학위논문(1989), p. 45.

80) N. H. Snaith, *II Kings* (Nashville : Abingdon Press, 1954), p. 290. 재인용, 박선진, "히스기야 왕의 종교 개혁의 역사성 연구", p. 45

81) 그는 히스기야가 정치적 동기들에 의해 강력히 영향 받았지만, 고대 이스라엘에서 종교적인 열정과 애국심이 날카롭게 구분되지는 않았다고 덧붙인다. H. B. MacLean, "Hezekiah," *IDB Vol. II*, (New York : Abingdon Press, 1962, pp. 598~600

82) Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, pp. 135~138.

아 신들에 대한 거부는 실질적으로 반역의 선포였다는 점을 지적하고, 히스기야의 정책은 처음에는 앗시리아의 반응을 주시하며 시험적으로 추진되었고 점차 독립 운동으로 확대되었을 것이라고 한다.⁸³⁾ 이처럼 많은 학자들이 히스기야의 종교 개혁을 반 앗시리아 정책의 일환으로 이해해 왔다.

그런데 이에 반대하여 앗시리아는 유다에 어떠한 종교적인 순응도 요구하지 않았다는 주장들이 대두되었다. 악크로이드(P. R. Ackroyd)는 특정한 정치적 조치들이 취해진 것은 앗시리아의 공물 요구에 기인할 뿐, 여기에는 어떠한 종교적인 함축도 포함되지 않는다고 한다.⁸⁴⁾ 홉스는 더 나아가, 그 개혁 정책들은 유다 제의의 재조직일 따름이며, 본문에는 반역 행위로서의 앗시리아 제의 제거를 시사하는 어떠한 언급도 없다고 주장한다.⁸⁵⁾

이러한 입장들을 체계적으로 대변하는 학자는 맥케이(J. McKay)이다. 그는 히스기야의 개혁을 서술 혹은 시사하는 성서 본문 어디에도 앗시리아 신들의 제거에 대한 언급이 없음을 지적하면서, 그 개혁이 하나의 반역 행위로서 공식적인 앗시리아 신들에 대한 제의를 추방하고자 한 것은 아니라고 주장한다. 히스기야가 공식적으로 강요된 앗시리아 종교를 아하스에게서 양도받고 그러한 제의들을 추방했다는 기록은 없다는 것이다. 그에 따르면 아하스 시대에도 앗시리아 종교가 다른 이방 제의와

83) G. W. Anderson, 김찬국 역, 『이스라엘 역사와 종교』, (서울 : 대한기독교 서회, 1970), p. 125.

84) P. R. Ackroyd, *Studies in the Religious Tradition of the Old Testament*. (London : SCM Press, 1987), p. 189. 재인용, 박선진, “히스기야 왕의 종교 개혁의 역사성 연구”, p. 45.

85) T. R. Hobbs, *2 Kings*, (WBC 13, Waco : World Books Publisher, 1985), p. 251. 재인용, 박선진, “히스기야 왕의 종교개혁의 역사성 연구”, p. 46.

다른 어떤 공식적 위치에 있었던 것은 아니었다고 한다. 따라서 히스기야의 개혁은 정치적 모반이라기 보다는 유일신으로서의 야웨 회복을 위한 종교적 열정의 행위였다는 것이다.⁸⁶⁾ 즉, 히스기야의 개혁은 반역의 선포가 아니라, 반역으로 이끌어진 시대 정신의 천명이었다는 것이다.⁸⁷⁾

그러나 이 개혁을 언급하고 있는 성서 본문은 그것의 정치적 성향을 분명히 제시하고 있다. 예컨대 제의의 중앙화에 관해 분명히 언급하고 있는 랍사게의 말 (왕하 18:22)은, 왕의 거처인 예루사렘과 지방 성읍들의 유대를 강화함으로써 왕의 권위를 증진시키기 위한 정책을 시사하고 있는 것으로 해석할 수 있다. 또한 유월절 기념에서 북왕국의 남은 자들을 초청한 것(대하 30)은 온 이스라엘이라는 내적 일체감을 심화시키는 것이었으며, 이러한 변화는 외세에 의한 정치적 굴종의 반작용으로서 태동되었다고 볼 수 있다. 따라서 고대 근동의 정치적 상황의 맥락에서 볼 때, 히스기야의 종교 개혁은 앗시리아에 대한 정치적 독립과 주권 천명의 성격을 내포하는 사건으로 이해할 수 있는 것이다.

히스기야의 종교 개혁의 정치적 성격에는 또 다른 요소가 포함되는 것으로 보인다. 그것은 이스라엘 공동체의 내적인 문제이다. 즉, 통일된 옛 이스라엘의 재건과 이에 따른 영토 회복에 관한 관심이다. 사마리아의 함락으로 인한 북왕국의 정치 부재의 현실은 분열된 이스라엘의 재통일을 위한 호기가 아닐 수 없었다. 히스기야는 이에 관한 정치적 야망을 가지고 있었고, 이미

86) J. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, (London : SCM Press, 1973), pp. 13~19. 재인용, 박선진, “히스기야 왕의 종교개혁의 역사성 연구”, p. 46.

87) 홉스도 같은 견해를 표명한다. 즉, 그 개혁의 목적은 반역의 준비를 위한 내부적인 정치적 세력의 배양에 불과하다는 것이다. Hobbs, *2 Kings*, p. 251. 재인용, 박선진, “히스기야 왕의 종교개혁의 역사성 연구”, p. 46.

언급한 바와 같이 다른 개혁 그룹들도 나름대로의 이유에서 그를 지지하였다.

그들은 유다 왕정 주도하의 온 이스라엘의 재통일을 위한 구심점으로서 예루살렘을 재구축할 필요를 느꼈다.⁸⁸⁾ 예루살렘 성전에 상응하는 북왕국의 벵엘은 특히 이러한 정책 수행에 큰 부담으로 작용하고 있었기 때문이다. 따라서 예루살렘에로의 제의 중앙화는 단순한 종교적 동기 이상의 의미를 내포하고 있는 것이다.

유월절 기념에서의 북왕국 초청도, 포로기 이후 예루살렘 중심의 제의적 공동체를 재건하고자 하는 역대기 사가의 관심의 단순한 반영으로서만 이해할 수는 없다. 여기에서 우리는 재통일에 맞춰진 북이스라엘인에 대한 히스기야의 특별한 관심을 읽을 수 있는 것이다.

요컨대, 히스기야의 정책은 단지 유다의 독립만을 겨냥한 것이 아니라, 다윗 왕조의 전 이스라엘 통치권을 다시 주장하고, 그 아래 남·북 이스라엘의 재통일이라는 꿈을 실현해 보려는 의지가 깃들여 있었던 것이다. 따라서 예루살렘을 온 이스라엘의 국가적 성역으로 부활시키는 것을 바탕으로 한 종교적 통일은 정치적 통일과 독립의 서곡으로서 제시되었던 것이다.⁸⁹⁾

88) E. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, p. 186.

89) J. Bright, 「이스라엘 역사」, p.387.

2. 종교 개혁에 대한 신명기 사가와 역대기 사가의 평가

히스기야의 종교 개혁에 나타난 신명기 사가와 역대기 사가의 신학적 관심은 현저한 차이를 드러낸다. 신명기 사가에서는 불과 2~3절만을 그 개혁에 할애하고 있는 반면에, 역대기 사가는 거의 3장에 걸쳐 그것에 관해 기술하고 있다. 이러한 차이는 대표적인 두 개혁자, 곧 히스기야와 요시아에 대한 서술 방식에서도 명백히 나타난다.⁹⁰⁾ 신명기 사가는 요시아에게는 종교적 성격을, 그리고 히스기야에게는 정치적 성격을 강하게 부여한 반면에, 역대기 사가는 양자의 종교적 성향을 공히 부각시킨다.

이러한 신명기 사가와 역대기 사가의 관점의 차이는 히스기야 종교 개혁에 관한 양자의 서술에 분명히 반영되어 있다. 여기에서는 각각의 평가에 대해서 살펴 보도록 한다.

1) 신명기 사가의 평가

신명기 사가는 분명히 왕하 18 : 4 에서 히스기야의 종교 개혁을 언급하면서 요시아와 더불어 최고의 평가를 내리고 있다. 그러나 우리가 같은 열왕기서에서 요시아 (왕하 23:1~25) 와 히

⁹⁰⁾ 이것을 아래와 같은 간단한 도표로 정리할 수 있다.

	히스기야		요시아	
	정치적 성향	종교적 성향	정치적 성향	종교적 성향
신명기사가	8 6 절 (왕하18:7~20:20)	3 절 (왕하18:4,16,22)		2 5 절 (왕하23:1~25)
역대기사가	33절(대하32:1~33)	8 4 절 (대하29:1~31:31)	8 절 (대하35:20~27)	5 2 절 (대하34:1~35:19)

스기야를 비교할 때, 그리고 역대기 (대하 29~31)에서의 히스기야에 대한 서술과 비교할 때 현격한 차이를 발견하게 된다. 특히 우리가 역대기의 히스기야 종교 개혁에 대한 서술의 역사성을 어느 정도 인정할 수 있다고 할 때, 비록 긍정적이고 높은 평가라 할지라도, 신명기 사가가 히스기야 종교 개혁을 왕하 18 : 4 의 한 절로 서술한 것은 의도적인 축소로 보여진다는 것이다. 이 때문에 히스기야 종교 개혁에 대한 신명기 사가의 기록은 요시야 개혁의 선례를 제식하기 위한 문학적 허구라고 보는 학자도 있다.⁹¹⁾

이와 같은 신명기 사가의 히스기야 종교 개혁의 축소적 기술은 두 가지 측면에서 설명이 가능하다. 첫째는 앞서도 이야기한 이중 편집 가설이다. 크로스에 의하면, 신명기 역사는 두 번의 편집 과정이 있었다. 한 번은 요시야 개혁과 다윗 왕조 국가의 재건 계획을 위해서 요시야 시대에 되어졌고(Dtr1), 다음은 주전 550년 경 포로기 때에 이루어졌다(Dtr2). 현재의 열왕기서의 히스기야 종교 개혁의 보도는 첫 번째 편집자에 의한 것으로서 그는 실패로 끝난 히스기야 개혁을 그와 유사한 요시야 개혁과 평행시키는 것은 백성들의 요시야에 대한 지지를 약화시킬 우려가 있다고 파악했다. 그리고 이러한 판단이 히스기야 종교 개혁 내용의 서술을 축소케 했다는 것이다.

둘째는 신명기 사가의 신학적 기준을 들 수 있다. 신명기 사가는 신명기의 제의와 율법의 원칙에 따라 평가하고, 산당 등의 철폐를 통한 예루살렘으로의 제의 중앙화에 충실했는지에 따라 판단하였다.⁹²⁾ 신명기 사가는 이러한 기준에서 신명기적

91) H. H. Rowley, *The Rediscovery of the O. T.*, (Philadelphia : Westminster Press, 1946), p. 126.

요구에 의해 훨씬 더 보수적이고, 보다 광범위하고, 철저했던 요시야 개혁을 종교 개혁의 모델로 기술했다고 볼 수 있는 것이다. 이것은 요시야에 대해 신명기 사가의 "...마음을 다하며 성품을 다하며 힘을 다하여... 모세의 모든 율법을 온전히 준행"했다는 표현에서 잘 나타나 있다.

그러므로 히스기야 종교 개혁에 대한 신명기 사가의 평가는 위의 두가지 측면을 고려할 때 잘 설명되어 진다.

2) 역대기 사가의 평가

역대기 역사에서 역대기와 에스라-느헤미야서의 단일 저작을 부정하고 있는 프리드만 (D. N. Freedmann)은 역대기의 구성 연대를 성전 완성 직후인 주전 515년경으로 추정한다.⁹³⁾ 또한 역대기 역사의 3편집설을 주장하는 크로스에 따르면, 히스기야의 개혁 기사는 주전 520년 직후에 구성된 첫 번째 편집에 속한 것으로 볼 수 있다. 과거에 역대기는 역사적 자료로서의 가치를 거의 인정받지 못하였지만, 그러한 입장은 반전되어 역대기가 신명기 역사 자료 이외의 역사적으로 정확한 사료를 소유했었다는 주장들이 대두되었다.⁹⁴⁾ 따라서 히스기야 종교 개혁에 관한 역대기의 보도는 역사성을 결여한 편집자의 상상력의 산물이 아니라, 구체적인 역사적 사실에 기초하고, 편집자의 신학적

92) J. H. Hayes, *An Introduction to O.T Study*, (Nashville : Abingdon Press, 1981), p.236. 재인용, 민대훈, "히스기야의 종교개혁 연구", 연세대 석사학위논문(1995), p. 57.

93) D. N. Freedmann, "The Chronicler's Purpose," *CBQ* 23 (1961), p. 441.

94) J. Rosenbaum, "Hezekiah's Reform and the Deuteronomistic Tradition," p. 27. 재인용, 박영희, "히스기야의 종교정책 연구", p. 51.

해석에 의해 채색된 역사적 기록인 것이다.

그렇다면 히스기야의 종교 개혁에 반영된 역대기 편집자의 신학적 관심은 무엇인가? 역대기 신학의 주요 관심은 요컨대, 정화된 성전을 중심으로 하는 이상적 예배 공동체인 통일된 이스라엘의 재구축이었다. 포로 귀환 후의 상황에서 그것은 옛 다윗 왕조와 예루살렘, 그리고 그 성전 재건에 대한 희망과 밀접히 관련되었다. 따라서 그 편집자는 다윗과 그 왕조의 종교적 활동에 초점을 맞추며 그의 역사를 구축했던 것이다.⁹⁵⁾

히스기야의 북에 대한 관심을 긍정적으로 평가하는 것도 그의 이러한 역사적인 관점과 무관하지 않다. 즉, 역대기 편집자의 북에 대한 호의적 태도는 다윗 시대에 구가했던 통일된 이스라엘 공동체의 회복 기대와 관련되는 것이다. 또한 히스기야를 솔로몬과 연관시키는 것 (대하 30:26)도 이러한 맥락에서 이해될 수 있다.

북 왕국 멸망 후 최초의 왕으로서 이스라엘의 재통일을 시도하였던 히스기야를 솔로몬에 비유함으로써, 그 편집자는 온 이스라엘이 다윗 왕가 아래 다시금 결합되어 예루살렘 성전에서 예배 드리는 그의 희망을 시사하였던 것이다.

요시야의 개혁에 비증을 두기 위하여 히스기야의 개혁을 상대적으로 과소평가한 신명기 역사 편집자와는 달리, 역대기 편집자는 그 개혁 정책들에 대해 훨씬 더 호의적인 태도를 보일 수 있었다. 요시야의 비극적인 죽음과 바벨론에 의한 유다의 포획을 경험한 역대기 편집자에게 신명기 역사 편집자가 처해 있었던 딜레마는 아무런 문제도 되지 않았다.⁹⁶⁾ 따라서 그는 역사

95) Freedmann, "The Chronicler's Purpose," p. 441.

적이면서 자신의 문학적 목표를 충분히 지지할 수 있는 히스기야 종교 개혁에 관한 전승 자료를 채택하여 그 역사를 재구성 하였던 것이다.

96) Rosenbaum. "Hezekiah's Reform and the Deuteromistic Tradition," p. 42. 재인용 박영희, "히스기야의 종교정책 연구", p. 52.

제 VI 장 결 론

히스기야의 종교정책을 연구하면서 신명기적 저자의 의도가 확연히 느껴지는 도식 안에서의 히스기야의 모습보다는 성서 속에서 그리고 역사적인 상황 안에서의 모습에 염두를 두려고 노력했다.

히스기야 시대가 해석과 복원에 많은 문제점을 안고 있는 시대이지만 연대 및 문학적 성격과 결부하여 히스기야 대한 연구가 그리 많지 않아며 요시아에 가려져 오히려 그 빛을 받지 못하는 히스기야를 통해 그 당시의 역사적인 정황 가운데 그의 종교개혁의 구체적인 내용들을 살펴보고자 하는 의도에서 본 연구를 계획하였다.

그래서 II장에서는 히스기야 통치시기의 역사적 상황을 정치·사회·종교적으로 살펴보았다. 유다는 지정학적인 위치로 인하여 외세의 틈바구니 속에 강대국들의 갈등을 함께 공유해야만 하는 약소국가의 위치였다. 게다가 북 이스라엘이 멸망함으로써 앗시리아와 직접적인 국경을 맞서고 대면하게 된 어려운 상황 가운데 왕위를 계승한 히스기야는 국제적인 정세에 민감해야만 했다. 선왕이었던 아하스의 친 앗시리아 정책이 가져온 결과는 앗시리아의 속국이라는 타이틀과 그로 인한 엄청난 조공으로 인해 국민들의 경제를 더욱 피폐하게 만들었다.

이러한 상황은 히스기야의 개혁의 역사적 필연성에 대한 충분한 근거를 제시하여 주었다. 히스기야 당시 고대 근동의 패권을 쥐고 있었던 앗시리아 제국이 북방에 몰두함으로써 파생

된 정치적 이완기인 주전 713~711년은 히스기야가 개혁 활동을 할 수 있었던 호기였다. 또한 앞서도 이야기한 경제적인 빈곤, 사회적 부패, 앗시리아 제의의 범람은 히스기야로 하여금 개혁에의 의지를 실천에 옮기게 하는 중요한 원인이 되었다.

제 III 장에서는 성서본문을 고찰하면서 이사야서 36~39장과 열왕기하 18~20장, 그리고 역대하 29~32장을 통해 성서가 말하는 히스기야의 모습을 각각의 본문 가운데 비교 고찰하였는데, 특히 이사야 36~39장은 열왕기하와 비슷한 구조를 가지고 있으며 산헤립에게 뇌물을 바친 것과 히스기야의 감사기도(사 38:9~20)가 없다는 차이점을 가지지만 포리의 의견을 수렴하여 이사야서의 최종 편집자가 열왕기하 18:13~20:19을 약간 수정하여 인용한 것으로 보았다.

제 IV 장에서는 히스기야 종교 개혁의 대표적인 정책들인 산당 철폐, 느후스단 제거, 그리고 유월절 기념 등은 성서 본문의 분석과 고고학적 연구의 결과들에 의해 충분히 그 역사적 가치를 인정받는다. 특히 제의의 중앙화를 통해서 북왕국으로의 범위 확장과 관련된 역대기의 기록도 역사적인 개연성이 있는 것을 볼 수 있다.

제 V 장에서는 히스기야의 종교 개혁의 의의를 신학적인 메시지화시켜 히스기야 종교 개혁이 혼란한 시대에 유다 민족에게 가져온 희망과 공동체를 묶어 주는 응집력을 가진 것과 제의의 중앙화라는 공식의 첫 도입 등을 말할 수 있다. 그리고 종교 개혁에 대한 신명기 사가와 역대기 사가의 의견을 비교해 봄을 통해서 성서의 저자들이 역사의 사실성 보다는 저작 당시의 시대상을 어떻게 반영하였나를 살펴 보았다.

결론적으로 히스기야 종교 개혁의 주된 내용은 유다의 신앙 정화와 제의 중앙화로 요약될 수 있다. 신명기 사가는 그 구체적 내용으로 히스기야의 산당 철폐와 주상과 아세라 및 느후스단 제거를 들고 있다. 산당 철폐는 일차적으로 제의 중앙화를 위한 것이고, 주상과 아세라 및 느후스단 제거는 이방 제의 형상 제거를 통한 유다의 신앙 정화를 위한 것이었다. 비록 열왕기하 18장 4절 한 절에 그 내용이 다 들어있는 것이다. 그러나 역대기에서는 느후스단의 제거를 제외한 성전 정화 및 재봉헌과 유월절 기념, 성전제의의 규정부여등의 개혁 내용을, 역대하 29장부터 31장에 걸쳐서 소개하고 있다.

이처럼 두 역사 서술 집단에서 히스기야 왕에 대한 평가가 각각 다른 이유는 신명기 역사가들의 신학적 기준이 제의와 율법의 원칙에 따라 평가되며, 산당 등의 철폐를 통한 예루살렘으로의 제의 중앙화에 충실했는지에 따라 판단하였다. 신명기 사가의 이러한 보수적인 요구에 따라 개혁에 더 철저했던 요시아 왕의 개혁을 더 중요시 하게 여겼기 때문에 히스기야 왕의 개혁 내용이 한절로 요약되지 않았나 생각된다. 그리고 역대기 역사가들의 평가 기준은 정화된 성전을 중심으로하는 이상적 예배 공동체인 통일된 이스라엘의 재구축이었기 때문에 북 왕국 멸망 이후 제의의 중앙화를 통해 북 이스라엘을 포함한 이스라엘의 재통일을 시도했던 히스기야를 요시아보다 더 비중있게 다루었다고 본다.

서로 같은 내용을 가지고 각 역사가 집단들의 다른 신학적 요구 때문에 평가의 내용이 달라진 궁극적인 이유는 각 역사가 집단들의 시대적 요구사항이 달랐기 때문이라고 본다. 세롭

게 야웨 신앙의 정체성을 필요로 했던 신명기 사가와 재통일된 이스라엘을 원했던 역대기 사가의 차이가 히스기야의 평가의 상이한 모습을 보여주었다.

히스기야 왕의 종교개혁을 살펴봄을 통해서 현대를 살아가는 모든 믿는 사람들에게 한가지 질문을 던지고 싶다. 그것은 바로 히스기야가 보여 주었던 종교 개혁의 내용과 그 역사를 서술했던 신명기 역사가와 역대기 역사가들의 차이처럼 지금의 신앙인들은 지금의 종교에 얼마나 참여하고 있으며, 교회가 사회적 요구에 얼마나 부응하고 있으며, 부응하지 못한다면 내가 어떻게 할 수 있는지 생각해 보았나 하는 점이다.

이러한 것들을 생각하는데 본 논문이 종교의 현실 참여를 요구하는 현대 사회를 살아가는 믿는 자들에게 순수한 신앙을 위한 과감한 개혁에 방향성을 조금이나마 제시해 줄 수 있으리라 생각한다.

참 고 문 헌

- 김무량, “앗시리아 제국 정책과 유다 종교 개혁의 관계에 관한 연구”, 연세대 연합신학대학원 석사학위 논문, 1992
- 박선진, “히스기야 왕의 종교 개혁의 역사성 연구”, 연세대 신학대학원 석사학위논문, 1989
- 박준서, 『구약성서』, 성서와 기독교, 서울 : 연세대학교 출판부, 1985
- 박영희, “히스기야의 종교정책 연구”, 계명대 대학원 석사학위논문, 2001
- 민대훈, “히스기야의 종교개혁 연구”, 연세대 석사학위논문, 1995
- 정중호, “산헤립의 팔레스틴 원정과 히스기야”, 『신학사상』 21, 1993
- _____, “유다의 종교개혁과 왕”, 『기독교사상』 430, 1994. 10
- _____, 『이스라엘 역사』, 서울 : 대한기독교서회, 1994
- _____, “유다의 종교개혁과 왕”, 『기독교 사상』 430호, 서울 : 대한기독교서회, 1994
- _____, 『열왕기하』, 서울 : 대한 기독교서회, 1995
- Anderson, G. W. 김찬국 역, 『이스라엘 역사와 종교』, 서울 : 대한기독교 서회, 1970
- Bright, J. 『이스라엘 역사』, 박문재 역, 서울 : 크리스찬 다이제스트, 1987
- Cross, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge : Harvard Press, 1980
- Fohrer, G. *History of Israelite Religion*, Nashville : Abingdon

- Press, 1972
- _____, 『이스라엘 역사』, 방석종 역, 서울 : 성광문화사, 1986
- _____, *History of Israelite Religion*, Nashville : Abingdon Press, 1972
- Freedmann, D. N. "The Chronicler's Purpose", *CBQ* 23, 1961
- Gray, John. 2 Kings, 『열왕기하』, 국제성서주석, 서울 : 한국 신학연구소, 1992
- Gunneweg, A. H. J. 『이스라엘 역사』, 문희석 역, 서울 : 한국 신학연구소, 1975
- Haran, M. *Temples & Temple Service in Ancient Israel*, Oxford : Clarendon Press, 1978
- Hobbs, T. R. 2 Kings, *WBC* ; Waco Texas : Word Books Pub. 1985
- Jenkins, K. "Hezekiah's Fourteen Year : A New Interpretation of 2 Kings x viii 13 - x ix 37", *VT* 26, 1976
- Kaiser, O. 『이사야 II』 국제성서주석, 서울 : 한국신학연구소, 1993
- Konkel, A. H. "The Sources of the Story of Hezekiah in the Book of Isaiah". *VT* 43 , 1993
- MacLean, H. B. *Hezekiah*, *IDB* Vol. II, New York : Abingdon Press, 1962
- Merrill, Eugene H. 광철호 역, 『제사장의 나라』, 서울 : 기독교 문서선교회, 1997
- Moriarty, F. L. "The Chronicler's Account of Hezekiah's Reform", *CBQ* 27, 1965

- Nicholson, E. *Deuteronomy and Tradition*, Oxford : Basil Blackwell, 1967
- _____, "The Centralization of the Cult in Deuteronomy" *VT* 13 (1963)
- Noth, M. *The History of Israel*, 2nd ed. New York : Harper & Row Publishers, 1960
- Rowley, H. H. *The Rediscovery of the O. T.*, Philadelphia : Westminster Press, 1946
- _____, H. H. "Hezekiah's Reform and Rebellion", *BJRL* 44, 1961/62
- Sellin, E. & Fohrer, G. 「舊約聖書概論」, 김이곤, 문희석 역, 서울 : 대한기독교출판사, 1988
- Shea, W. H. "Sennacherib's Second Campaign", *JBL* 104, 1985
- Soffin, J. A. *A History of Israel*, London : SCM Press, 1985
- Talmon, S. "Divergences in Calendar-Reckoning in Ephraim and Judah", *VT* 8 , 1958