

석사 학위 논문

히스기야의 종교개혁 연구

목원대학교 신학대학원

신학과 구약신학전공

장 현 숙

20 년 월

히스기야의 종교개혁 연구

지도교수 이 희 학

이 논문을 신학석사학위 논문으로 제출함

20 년 월 일

목원대학교 신학대학원

신학과

장 현 숙

장현숙의 석사학위 논문을 인준함

주심위원 _____ 인

부심위원 _____ 인

부심위원 _____ 인

20 년 월 일

목원대학교 신학대학원

목 차

I. 서론 -----	1
1. 문제제기와 연구의 목적 -----	1
2. 연구 범위 및 절차 -----	3
II. 히스기야 시대의 역사적 배경 -----	5
1. 국제 상황 -----	5
2. 국내 상황 -----	9
1) 정치적 상황 -----	9
2) 사회적 상황 -----	10
3) 종교적 상황 -----	12
III. 종교개혁의 주요 내용 -----	15
1. 산당 철폐 -----	16
1) 산당의 의미 -----	16
2) 산당 철폐 -----	18
2. 제의의 중앙성소화 -----	20
3. 느후스단의 제거 -----	21

4. 유월절 준수 -----	24
IV. 히스기야의 종교개혁의 의미 -----	28
1. 종교개혁의 정치적·종교적 의미 -----	28
2. 신학적 평가 -----	32
1) 신명기사가의 평가 -----	32
2) 역대기사가의 평가 -----	37
V. 결론 -----	43
참고문헌 -----	44

I. 서론

1. 문제제기 및 연구 목적

히스기야(주전 715-687년)는 이스라엘 역사에서 첫 번째 종교개혁가라고 할 수 있다. 물론 그 이전에도 여러 개혁이 있었지만, 이만큼 대대적이고 성공적으로 개혁을 했던 왕은 없었다. 또한 히스기야는 다른 왕들이 성공하지 못한 산당 철폐를 처음으로 성공했던 왕이다. 히스기야 당시 대부분의 이스라엘 백성들은 야웨 종교 행위와 가나안 및 다른 여타 종교적 행위를 구분하지 못하고 함께 제사를 드렸었다. 즉, 히스기야는 신명기 사가가 가증스럽게 여겼던 종교 혼합주의의 온상인 산당에 대해 그 문제점을 인식하고 개혁한 첫 번째 왕이었던 것이다.

이러한 히스기야의 종교개혁이 중요한 의미를 갖는 것은 오늘날 우리의 기독교에도 이러한 모습이 있기 때문이다. 기독교가 우리나라에 들어온 이래로 토속종교와 여러 부분에서 결합되었다. 그것이 교리와는 상관없을 지라도 신앙생활을 하는 사람들의 많은 의식 속에는 샤머니즘 적인 토속종교와 기독교가 구분되지 못하는 것이다. 최근 한 목사님의 설교에서 우리나라가 숭상시 하는 유교가 기독교인들의 신앙안에도 자리 잡고 있으며, 이러한 유교적 사상이 올바른 신앙생활을 방해한다는 말을 들었다. 이스라엘 백성들처럼 심각하지는 않다 할지라도 우리의 신앙도 종교 혼합주의의 모습을 나타내고 있는 것이다. 따라서 우리도 히스기야처럼 문제점을 인식하고, 기독교를 순수하게 개혁해 나가야 한다. 이번 논문을 통해 히스기야의 종교개혁을 자세히 연구해보려 함으로써, 순수한 기독교를 위한 개혁의 의미를 찾아보려한다.

히스기야는 남 유다의 13대 왕으로 신명기사가와 역대기사가에게 있어 요시아와 더불어 가장 훌륭한 평가를 받고 있다. 이러한 평가가 객관적인 역사관에 근거한 평가라고 할 수는 없다. 왜냐하면 역사가들이 이스라엘 왕들의 역사를 객관적 사실에 근거하여 기술했던 것이 아니라, 자신들의 독특한 신학적 관점으로 역사를 해석해서 썼기 때문이다. 따라서 히스기야에 대한 이런 호의적인 평가는 종교적·신학적 관점에서 내려진 평가이며, 그의 종교개혁에서 기인했다고 할 수 있다.

히스기야 당시에는 이스라엘 백성들이 야훼와 다른 이방 신들을 산당에서 함께 섬기고 있었다. 그들은 아마도 야훼와 이방 신들을 구분하지 못했을 것이다. 그러한 상황에서 히스기야는 종교개혁을 단행함으로써 야훼와 이방신을 구별하고 야훼만을 섬기도록 성소의 중앙 집중화를 시도했던 것이다. 물론 정치적인 이유 또한 없진 않았겠지만, 신명기사가는 분명 이러한 종교개혁을 단행한 히스기야를 매우 호의적으로 평가하고 있다.

그런데 여기서 한 가지 의문점이 제기 된다. 신명기사가는 열왕기서를 통해 남유다와 북 이스라엘 왕들의 활동과 그들의 업적을 소개하고 있는데, 특별히 히스기야 왕에게는 다른 왕들에 비해 비교적 많은 분량을 할애하고 있다. 그런데 이런 분량에 비해 히스기야의 종교적 평가는 요약적으로 제시되고 있기에 이상한 면이 있다. 오히려 그 당시 시대 상황이나 정치적인 상황은 다른 본문들에 비해 자세하게 기록되어 있는 편이다. 반면 역대기에서는 히스기야의 종교개혁이 중심으로 다루어지고 있다. 과연 신명기사가와 역대기사가의 이러한 편집 의도는 무엇일까?

그리고 히스기야의 기사는 다른 왕들에 비해 비교적 자세한 기록에도 불구하고 그 당시 역사를 알기에는 미미한 점이 있으며, 연대나 문학상의 많은 문제점을 포함하고 있어 그 연구의 어려움이 있다. 그래서 히스기야의 종교개혁이 역사성을 포함한 역사적 사실인지의 문제가 대두된

다. 히스기야 시대의 역사적 배경이 중요한 이유는 그의 종교개혁이 그 당시 역사적 배경과 밀접한 관련이 있기 때문이다. 그의 개혁은 분명 종교적 성향을 띄고 있지만, 그 시대 상황과 연관지어 볼 때 나라의 독립과 관련된 정치적 성향도 지니고 있다.

따라서 본 연구자는 이 논문을 통해 히스기야의 종교개혁이 역사성을 갖고 있는지, 그리고 그의 개혁이 정치 개혁인지 종교개혁인지를 알아볼 것이다. 그리고 신명기 사가와 역대기 사가의 편집의도를 알아봄으로써 그들의 히스기야에 대한 신학적 의미를 밝혀볼 것이다.

2. 연구 범위 및 절차

히스기야를 연구하기 위해서는 열왕기하, 역대기하, 이사야를 참고해야 한다. 여기서는 주로 열왕기하를 중심으로 살펴보되, 필요에 따라 역대기하를 참고하겠다.

이 논문의 연구 절차는 다음과 같다. 먼저 II장에서는 히스기야 종교개혁 당시의 시대적 배경을 자세히 살펴볼 것이다. 이러한 연구를 통해 그 당시의 주변 국가들과 관련된 사회·정치적 상황과 앗시리아의 종교정책과 관련된 종교적 상황이 그의 종교개혁과 어떠한 관련성이 있는지를 살펴볼 것이다. 그 이유는 바로 이것이 종교개혁에 중요한 계기가 되었기에 무엇보다도 먼저 언급되어야 하기 때문이다.

III장에서는 히스기야 개혁 정책의 중점적 내용들을 분석하고자 한다. 산당철폐, 느후스단의 제거, 그리고 유월절 준수, 그리고 제의의 중앙집중화를 자세히 살펴보고 그 개혁들의 역사성의 문제들을 연구할 것이다.

마지막으로 IV장에서는 히스기야 종교개혁의 개혁의 정치적·종교적

의미와 신명기사가 및 역대기사가의 평가를 고찰해 보고자 한다. 또한 이 개혁에 대해 상이한 서술 태도를 보이는 두 역사 편집자들의 신학적 관심과 의도를 알아보고자 한다.

II. 히스기야 시대의 역사적 배경

히스기야의 종교개혁을 연구하기 위해서는 먼저 역사적인 상황들을 살펴볼 필요가 있다. 히스기야는 당시의 주변 강대국이었던 앗시리아와 바벨론 그리고 애굽의 틈바구니에서 특히 아하스 이래 앗시리아의 속국이라는 위치 가운데 변해가는 국제정세를 읽어내야만 했다. 시시각각 변하는 국제정세와 특히 앗시리아의 왕이 바뀔 때마다 반 앗시리아의 기운이 감도는 주변의 소수 국가들과의 연맹 또한 무시할 수 없는 상황이었다.

또한 이러한 복잡한 국제 정세에 따라 유다 내부의 정치·사회·종교적 상황에 달라질 수밖에 없었다. 이러한 역사적 상황을 자세하게 살펴면서, 종교개혁에 어떠한 영향을 끼쳤는지 밝혀볼 것이다.

1. 국제상황

대략 유다와 이스라엘에서 웃시야와 여로보암 2세의 오랜 동안의 행복한 시절이 이 왕들의 죽음과 함께 끝날 무렵인 주전 745년에, 앗시리아에서는 디글랏빌레셀 3세가 즉위하였다. 그는 단시일 내에 앗시리아 제국의 전성기를 가져왔고, 최초로 한 사람의 강력한 통치자 아래에서 고대 오리엔트 거의 전부를 통일 시킨 제국을 건설하였다.¹⁾

시리아-팔레스타인 지역은 중요한 지정학적 위치²⁾를 가지고 있었기

1) M. Noth, 「이스라엘 역사」, 박문재 역 (서울 : 크리스찬다이제스트, 1999), 325.

2) 시리아-팔레스타인은 목재와 광물이 풍부한 곳이었으며, 지중해에 접한 긴 해안선을 끼고 활발한 교역이 이루어지는 곳이었다. 또한 남동쪽의 소아시아, 다른 한편으로 이집트로 통하는 관문이었다.

때문의 디글랏빌레셀에게 있어서 그의 제국을 위해 꼭 정복해야 하는 곳이었다. 디글랏빌레셀은 선왕들과 달리 단지 공물을 끌어모으기 위한 원정에 만족하지 않았고, 시리아-팔레스타인 전 지역을 앓시리아의 통치아래 두기 위한 정복 정책을 시행한다. 그는 공물을 받는 것에 만족하거나 반란을 무자비한 복수로 응징하는 대신에, 반란이 일어났을 경우 범죄자들을 추방하고 그들의 영토를 병합하여 제국의 속주로 삼는 것을 관례로 하였다.³⁾

앗시리아는 북방에서부터 시리아-팔레스타인으로 신속하게 남진하였는데, 앓시리아의 세력이 워낙 압도적이었기 때문에 시리아-팔레스타인의 그 어디에서도 제대로 저항하기는 불가능했다.⁴⁾ 이스라엘도 유다와 이스라엘로 분열되면서 소국으로 전략하였기에 앓시리아의 압도적인 군사력에 굴복할 수 밖에 없었다. 이때까지 나름대로 독립적인 정치를 해오던 유다와 이스라엘은 이후로 다시는 정치적 독립을 되찾지 못했다.

앗시리아는 주전 740년에 북부 수리아를 정복하고 그 땅에 앓시리아 왕의 속주들을 건설하는 일에 착수했다. 주전 738년에 그는 다메섹이 쇠퇴한 후에 그 세력을 키워왔던 북부 및 중부 수리아 국가인 하맛(hama)을 복속시키고 그 땅의 상당 부분을 앓시리아 속주들로 재편하고 나머지 영토를 중심으로 작은 속국을 남겨 두었다. 이때에 페니키아 여러 해안 도시들과 소아시아의 여러 국가들을 비롯하여 그 밖의 수리아 국가들은 대부분 디글랏빌레셀이 하맛에게 승리하자 그에게 조공을 바쳤다.⁵⁾

한편 이스라엘 왕국에서는 예후 왕조가 전복되고, 예후 왕조의 마지막 왕이 살해된 후에(왕하 15:10), 왕위 계승을 둘러싸고 암투가 벌어졌고, 마침내 므나헴(주전 745-737년)이 왕위를 찬탈하여 수년 동안 이스라엘

3) J. 브라이트, 「이스라엘 역사」, 박문제역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1996), 371.

4) M. Noth, 「이스라엘 역사」, 326.

5) 위의 책, 330.

왕위를 차지할 수 있었다.⁶⁾ 디글랏빌레셋이 서부 지역으로 진출하였을 때 이스라엘 왕 므나헴은 그에게 공물을 바쳤다⁷⁾.

그는 앗시리아의 원조가 자신의 흔들리는 보위를 지탱해주리라는 희망을 갖고 자진해서 자기 나라의 독립을 포기했던 것으로 보인다. 그러나 이것은 분명 이스라엘 사람들의 반감을 샀을 것이다.⁸⁾ 므나헴이 죽고 그의 아들 브가히야(주전 737-736년)가 왕위에 오르자 그의 군관들 가운데 한 사람인 베가에 의해 암살되었다. 그 후 베가가 왕권을 장악하였다.

베가는 시리아의 왕 르신과 동맹을 맺고 앗시리아에 대항하기 위해 형성된 연합 세력의 지도자가 되었다. 이 동맹국들은 웃시야의 아들 요담(주전 742-735년)이 통치하던 유다가 자기들에게 가담하기를 바랐다. 유다가 이를 거절하자 베가와 르신은 자신들 배후에 중립적이지만 잠재적으로 적대적인 세력을 놓아두고 싶지 않았기 때문에 유다를 응징하려고 예루살렘을 공격하고 포위하였다(왕하 15:37).⁹⁾ 이 전쟁을 틈타 에돔족과 블레셋도 이 동맹군과 함께 유다를 공격했다.

왕좌가 위태로워진 아하스는 디글랏빌레셋에게 엄청난 선물을 보내며 도움을 애걸하였다(왕하 16:7f.). 앗시리아가 신속하게 개입했고, 아하스는 곤경에서 벗어났다¹⁰⁾. 전쟁에서 패한 베가(앗수르어로 Pa-ka-ha)왕은 자기 백성에 의해 전복되었다. 열왕기하 15장 30절에 의하면 호세아라는 인물이 그를 죽이고 사마리아에서 왕이 되어 조금 남은 이스라엘 영토를 다스리면서 디글랏빌레셋에게 조공을 바쳤고, 그 후에 디글랏빌레셋은 정식으로 그를 속국의 왕으로 재가하였다.¹¹⁾

6) 위의 책, 331.

7) 왕하 15:19 디글랏빌레셋 3세는 여기에서 그의 바빌로니아식 왕호인 Phul로 나온다.

8) J. 브라이트, 「이스라엘 역사」, 371.

9) 위의 책, 373-374.

10) M. Noth는 이때 디글랏빌레셋이 이미 군대를 이끌고 수리아 어디쯤에 와 있었을 것이라고 추측한다.

몇 년 후 디글랏빌레셋이 죽고 살만에셀 5세가 등극하자 호세아는 공물을 바치는 것을 그만두었다. 앗시리아에서 벗어날 목적으로 이집트와 관계를 맺었으나, 이 당시 이집트는 이스라엘을 도울만한 여력이 없었다. 결국 주전 724년 살만에셀이 이스라엘을 공격했고, 화친을 희망하며 살만에셀 앞에 나아갔던 호세아는 사로잡히고 말았다.

결국 이스라엘은 앗시리아에 점령당했고, 단지 사마리아성이 2년 이상 버텼을 뿐이다. 살만에셀 5세가 죽고 사르곤 왕이 즉위한지 얼마되지 않은 주전 722-721년에 마침내 사마리아는 멸망하였다.¹²⁾

반앗시리아 연합군에 가담하지 않았던 유다는 이스라엘과 같은 재난에 빠지지 않는 않았다.¹³⁾ 그러나 아하스가 디글랏빌레셋에게 원조를 간청하였을 때 유다는 독립 국가로서의 자유를 잃고, 제국의 봉신이 되었다. 유다는 아하스가 자발적으로 앗시리아에게 항복한 주전 733년 이후 계속해서 조공을 바쳤다.¹⁴⁾

사르곤 2세가 왕위에 오르자마자(주전 721년), 앗시리아는 바벨론의 반란을 맞았고, 그 전쟁에서 패한 사르곤은 그 후 12년간 지배권을 되찾지 못했다. 그가 720년 이후로 팔레스타인에서 중요한 군사 작전을 수행하지 않자 반앗시리아 활동들이 일어났다. 714년에 아스돗 왕이 앗시리아에 대항하여 공물을 바치는 것을 중단하였고, 이때 유다, 에돔, 모압도 이 반란에 가담하도록 권유를 받았다.¹⁵⁾

11) M. Noth, 「이스라엘 역사」, 336.

12) 위의 책, 336-337.

13) 헤르만은 유다가 앗시리아의 화를 면한 것은 지역적으로 팔레스타인 남부 산악지대에 고립되어 있었기 때문이라고 본다. 앗시리아는 블레셋 해안지역 몇 나라의 반란을 진압하는 데 신경썼다는 것이다. 장일선, 「다윗 왕가의 역사 이야기」 (서울: 대한기독교서회, 1997), 800.

14) 디글랏 빌레셋이 기록해 놓은 조공을 바치는 속국의 왕들에 언급되어 있다. M. Noth, 「이스라엘 역사」, 339.

15) 이사야 18장 1-6절에 의하면, 에디오피아의 파라오가 보낸 이방인으로 보이는 사절들이 예루살렘에 나타났다고 한다. 이사야는 이디오피아인 사절들에게 거절하는 회답을 하도록 왕에게 요구하기도 했고, 또한 상징적인 행위로 이집트를 신뢰하는 것이 어리석음의 일임을 보여주면서, 반란

결국 711년에 앓시리아에 의해 아스돗의 봉기가 진압되었는데, 아스돗 왕이 이집트로 피신하자 이집트는 그를 앓시리아에게 넘겨주었다. 유다가 반란에 가담했는지 하지 않았는지는 정확히 알 수 없다. 존 브라이트는 적어도 반란이 분쇄되었을 때 유다가 피해를 모면한 것으로 보아 반란에 가담하지 않았거나 돌이킬 수 없을 만큼 깊이 개입하지 않았을 것이라고 말한다. 마틴 노트는 유다 왕국을 비롯한 남부 팔레스타인의 주변국들이 적시에 이 봉기에서 손을 떼고 사르곤에게 조공을 바쳤을 것이라고 한다.

주전 705년 사르곤 왕이 죽고, 산헤립이 왕위에 오르자 대규모적인 반앗시리아 활동이 일어났다. 이때는 히스기야 왕도 주도적으로 반란에 참여했다. 반란이 팔레스타인과 수리아 온 지역으로 확산되자 상당한 규모의 연합 세력이 형성되었다. 급변하는 국제 정세 속에서 히스기야는 신중하게 기회를 노리다가, 결국 앓시리아에 대해 독립을 선언한다.

2. 국내 상황

1) 정치적 상황

아하스의 뒤를 이어 그의 아들인 히스기야가 왕이 되었고, 히스기야가 반앗시리아 정책을 펼치기 전까지는 앓시리아의 침공위협을 모면하기 위해 친앗시리아 정책을 펼쳐야 했다. 유다는 봉신의 입장에서 앓시리아에게 많은 조공을 바쳐야 했고, 이는 국가 경제의 피폐를 가져왔다. 이것이 유다 사람들에게는 굴욕적으로 느껴질 수 밖에 없었고, 이러한 감정은

에 가담하는 것을 반대했다. J. 브라이트, 「이스라엘 역사」, 385.

히스기야의 정치개혁의 동기가 되었을 것이다.¹⁶⁾

주전 705년 산헤립이 왕위에 올랐을 때, 히스기야는 대규모 반 앗시리아 운동을 주도한다. 모든 모의가 어리석은 짓이자 여호와에 대한 반역이라고 낙인찍은 이사야의 진지한 경고에도 불구하고, 히스기야는 연합세력에 가담하였고 사절단을 이집트에 보내 조약을 맺었다. 히스기야는 조공 바치는 것을 중단하고, 앗시리아 황제에 대한 예속 관계를 폐기하고, 앗시리아 지배의 자재들을 모두 제거했다.

그리고 보복이 예상되는 앗시리아의 침공에 대비하여 여러 가지 준비를 해두었다. 예루살렘 성을 비롯하여 요새들을 강화하고(대하 32:3-5), 곡식, 포도주, 및 기름 등 주요 물자를 비축했다(대하 32:28). 그리고 요새를 건설하고(대하 32:29), 두 성벽 중간에 저수지를 건설했다(사 22:11). 새로운 저수지를 건설한 이유는 기존의 도수 통로가 예루살렘 구 성곽의 외부에 위치하여 적의 포위공격을 받으면 필요한 물을 조달하는데 심각한 어려움을 겪게 되기 때문이었다. 히스기야는 새로운 실로암 지하 수로를 파고 기존에 있던 기혼의 위 샘물을 폐쇄한다(대하 32:30; 32:2-4; 왕하 13:17). 이것은 기혼 샘의 물을 예루살렘의 언덕 밑을 뚫어 도성의 낮은 쪽 끝에 있는 저수지로 끌어들이는 수로였다.¹⁷⁾

2) 사회적 상황

아하스 당시의 경제는 몹시 피폐해 있었다. 시리아-에브라임 전쟁으로 빼앗긴 영토는 유다로 다시 귀속되지 못했기 때문에 국가의 수입에 상당한 손실을 입혔을 것이다. 또한 앗시리아가 요구하는 막대한 공물을 조

16) 임태수, 「이스라엘 왕들의 이야기」 (서울: 대한기독교서회, 1999), 145.

17) J. 브라이트, 「이스라엘 역사」, 388.

달하기 위해 자신의 금고를 털고, 성전의 재물을 꺼내고, 백성들에게서도 최대한 짜내지 않을 수 없었다.

사회적 상황 역시 바람직하지 못하였다. 이사야와 미가가 알려주는 바와 같이 유다 사회도 북이스라엘과 같이 사회적, 도덕적 부패로부터 자유롭지 못하였다. 대지주들은 흔히 부정직한 수단을 통해 가난한 사람들을 무자비하게 수탈하였고(사 3:13-15; 5:1-8; 미 2:1-2,9), 재판관들마저 타락하여 가난한 사람들은 의지할 데가 없었다(사 1:21-23; 5:23; 10:1-4; 미3:1-4,9-11). 부자들은 불우한 동포들의 곤경에 아랑곳하지 않고 사치스런 생활을 하였다(사 3:16-4:1; 5:11-12; 20:23). 나아가 성직자 계층 역시 부패해 있었다. 제사장들을 시류에 영합하는 자들로서 자신의 생계에만 관심을 기울였고, 선지자들은 보수의 많고 적음에 따라 신탁을 바꾸는 것을 서슴지 않았다(미 3:5-8,9-11)¹⁸⁾.

이러한 상황 속에서 히스기야는 사회 개혁 또한 시행한 것으로 보인다. 엄격한 야웨 신앙으로 되돌아가기 위해 필연적으로 당시 누적되어 왔던 경제적 악폐를 제거하려고 노력하였을 것이다. 이 경제적 악폐를 신랄히 비난했던 이사야, 미가의 설교는 그의 개혁에 영향을 끼쳤을 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 가리키는 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 도입

18) 임태수, 「이스라엘 왕들의 이야기」, 143-144.

되었던 것 같다. 그렇지만 국가가 이 시기에서 어떤 역할을 했는지는 알 수 없다. 어쨌든 착취가 제멋대로 자행되도록 허용하지는 않았다.”¹⁹⁾

3) 종교적 상황

디글랏빌레셀에게 항복한 유다 왕 아하스는 예루살렘의 공식적인 성소에 앗수르 종교를 받아들였다. 열왕기하 16장 10-18절에는 아하스가 다메섹에 있던 디글랏빌레셀 앞에 나아간 일- 주전 732년에 다메섹이 멸망한 후에- 과 예루살렘의 대제사장 우리야로 하여금 새로운 속주 다메섹의 수도에 세워진 앗수르의 제단을 본떠서 성전 건물 앞 중앙에 이전에 있던 솔로몬의 번제단을 치우고 거기에 그 제단을 세우게 한 일을 자세하게 기록해 놓았다.²⁰⁾

이전에 있던 번제단은 치워졌고, 전통적인 종교의 그 밖의 설비들도 바뀌었다. 무엇보다도 성소로 들어가는 ‘왕의 문’- 성소에 대한 왕의 권위의 상징- 이 제거되었는데, 이 모든 것은 “앗수르 왕을 인하여”(왕하 16:18) 행해졌다.²¹⁾ 아하스는 예루살렘 구석마다 단을 쌓고 유다 각 성읍에 산당을 세워 다른 신에게 분향했다(대하 28:25).²²⁾

여기에서 한 가지 물음이 제기 된다. 아하스가 그러한 이교적인 정책을 펼친 것이 과연 앗시리아의 강압적인 종교정책 때문이었나 하는 것이다. 마틴 노트는 고대 오리엔트에서 정치적으로 예속되면 속국은 원주

19) J. 브라이트, 「이스라엘 역사」, 388.

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

21) M. Noth, 「이스라엘 역사」, 342.

22) 포리는 전통적인 예배 시설의 수정 조치들은 모두 앗시리아 왕을 위해 취해진 것이었기 때문에. 이것들은 앗시리아 신들에 대한 인정과 성전 내에서의 야웨의 부차적 위치로의 절하의 의미를 지녔을 것이라고 말하고 있다.

민들의 종교와 병행하여 지배 국가의 공식 종교를 채택하지 않을 수 없게 되어 있었다고 주장한다. 그래서 이스라엘의 영토였던 속주들에게도 이스라엘 거민들의 전통적인 종교와 나란히(cf. 왕하 17:25-28, 32-34) 이방의 상류계층이 본국에서 가져온 종교들(왕하 17:29-31)과 앗수의 공식 종교, 특히 제국의 신인 앗수르(Ashur) 숭배가 공존하고 있었다고 한다. 결론적으로 디글랏빌레셀에게 항복한 유다왕 아하스는 예루살렘의 공식적인 성소에 앗수르 종교를 받아들이지 않을 수 없었다는 것이다.²³⁾ 앗시리아의 왕들이 봉신들에게 앗시리아 신들에 대한 예배를 강요했는지의 여부에 관해서는 논란이 많지만, 적어도 많은 봉신들이 그 신들에 대한 숭배의 정치적 필요성을 감지했던 것만은 분명하다.

이와 같은 아하스의 친앗시리아적인 정책으로 인해, 결과적으로 유다엔 온갖 종류의 이방 제의가 유입되고 말았다. 이러한 종교 혼합주의의 경향은 날로 확산되어 유다는 정치적, 종교적으로 심각한 위기에 처하게 되었다. 유다가 가나안에 정착하면서 영향을 받았던 가나안의 종교뿐만 아니라 그 밖의 이교적 요소들이 스며들게 되어 이전 보다 더 심한 종교적 혼합 현상이 야기 된 것이다.

따라서 아하스의 정책은 많은 점에서 독실한 여호와 신앙인들의 반감을 가져왔을 것이다. 특히 이교화의 경향은 많은 사람들에게 의해 묵과되기도 하였겠지만 이와 비슷한 관습들이 북부 이스라엘에서 그랬던 것보다도 더 끈질긴 반발을 불러일으켰을 것이다. 왜냐하면 유다는 그 보수적 주민과 안정된 제의 전통 덕분에 이방에서 수입해 온 것들을 받아들이지 않는 특징을 갖고 있었을 뿐만 아니라, 독실한 여호와 신앙인들은 한때 유다에서조차도 그럴 가능성이 있었던 대중들의 종교적 관습들을 용납할 수 없었다. 아마 유다에서는 공공연히 이교로 배교하는 것이 일반적인 현

23) 위의 책, 341-432.

상이 아니라 이례적인 일이었을 것이다. 앗시리아의 공식적인 제의로 말하자면, 그것은 종교적 범죄이자 민족의 굴욕을 상기시키는 일로 얼마 되지 않은 아침배들만이 이를 좋아했을 것이다.²⁴⁾

24) J. 브라이트, 「이스라엘 역사」, 381-382.

Ⅲ. 히스기야 종교개혁의 주요 내용

앞에서 살펴본 역사적 상황들을 보면 히스기야 당시의 유다가 정치·사회·경제 그리고 종교에 있어서 매우 심각한 위기에 처해 있음을 알 수 있다. 정치적으로는 앗시리아의 속국으로 정치적 자결권을 잃었고, 막대한 조공으로 인해 경제 사정도 여의치 않았다. 이러한 상황들과 관련하여 사회는 혼란스러워졌고, 도덕적으로 부패했다. 그리고 마지막으로 앗시리아의 종교적 압력으로 인한 종교 혼합주의 또한 심각해서 순수한 야웨 신앙이 심히 훼손되었다. 이러한 시대 상황 속에서 히스기야가 개혁을 하게 된 것은 당연한 귀결이라 할 수 있다.

히스기야는 산당을 제거하고 석상을 깨뜨리며 아세라 목상을 찍어 내는 개혁운동을 전개하였다(왕하 18:4).²⁵⁾ 이러한 히스기야의 종교개혁에 대해 요나단 로젠바움(Rosenbaum)은 히스기야의 종교개혁이 역사적으로 타당성이 있으며, 요시야 동시대인인 신명기사가가 요시야를 부각시키기 위해 히스기야의 개혁을 약화시켰으며, 역대기 역사는 요시야 죽음 이후 포로시기에 쓰여졌기 때문에 히스기야의 개혁을 있는 그대로 묘사했다고 본다. 브라이트는 히스기야가 대대적이고도 철저한 개혁을 단행했다고 말한다.²⁶⁾ 열왕기하 18장 22절의 랍사게의 변론을 보면 앗시리아에서도 이러한 히스기야의 개혁에 대해 알고 있었던 것으로 보인다. 본문의 역사성을 신뢰하는 학자들은 히스기야를 이스라엘의 위대한 첫 번째 종교개혁가

25) 히스기야는 야웨 종교를 정화하기 위한 개혁조치들만을 단행하는 데 그치지 않고 야웨 종교를 재건하고 활성화하기 위한 적극적인 대책들도 강구하였다(대하 29-31장). 그는 성전 문을 열고 버려졌던 야웨 제의기구들을 다시 정돈하고 성전을 수리하였다. 그는 또한 성가대도 재조직하여 야웨를 찬양케 하였다. 그는 이러한 제의기구나 성전의 정비, 수리에만 그치지 않고 제의종사자들 즉 제사장과 레위 인의 생활대책을 마련해 줌으로써(백성들로 하여금 십일조를 바치게 함), 안심하고 제사 업무에 전념할 수 있게 해주었다(대하 31:2-19).

26) 장일선, 「다윗 왕가의 역사 이야기」, 806-807.

로 생각한다.²⁷⁾

그러나 이러한 제의 개혁적 조처들은 열왕기하에서는 오직 18장 4절에만 소개되고 있는데, 요시아의 실제적인 제의 개혁(왕하 23:4-23)과 비교해 보면 지나칠 정도로 짧다고 말할 수 있다. 이 때문에 본문의 역사성에 회의를 품고 있는 학자들은 히스기야 제의 개혁보다 거의 1세기 후에 발생한 요시아 제의 개혁의 핵심적인 내용들이 여기에 미리 소개되고 있는 것이라고 주장하고 있다.

1. 산당 철폐

산당은 신명기 사가가 가증스럽게 여기던 것이었다. 신명기 사가의 이러한 사상은 북이스라엘의 왕들을 부정적으로 평가하고, 히스기야 이전의 여러 왕들에 대해서 호의적인 평가를 하면서도 한 가지 부정적인 단서를 붙이게 하였다.²⁸⁾ 그 이유는 오로지 그들이 산당을 제하지 못했기 때문이다.²⁹⁾ 히스기야가 다른 왕들이 하지 못한 산당을 제거하는 일을 처음으로 성공한 것이다.

그렇다면 신명기 사가는 왜 그토록 산당을 부정적으로 평가했을까? 그리고 히스기야는 왜 산당을 제거해야만 했을까? 이러한 의문에 답하기 위해서 우선 산당의 의미부터 알아보자.

1) 산당의 의미

27) 위의 책, 4.

28) 아사(왕상 15:11), 여호사밧(왕상 22:43), 요아스(왕하 12:3), 아마샤(왕하 14:3), 아사랴(왕하 15:3), 요담(왕하 15:34)

29) 신정균, “히스기야의 제의 단일화,” 『구약논단』 15집 (2003), 28.

산당은 히브리어로 ‘바마’(במה)인데 원뜻은 ‘높은 곳’이다. 아마도 처음에는 제사를 드리는 제단이 높은 지대 위에 설치되었기 때문에 붙여진 이름이었는지 모른다. 후일에는 모든 지방의 예배 처소를 일컫게 되었다.³⁰⁾ 산당은 제단을 의미하는 것이 아니라 성소를 가리키는데, 이것은 가나안 사람들이 가나안의 신들에게 제사를 드리는 장소로 이스라엘이 가나안에 정착하면서 받아들여지게 된 것이다. 예루살렘 성전이 세워지기 이전에는 야웨 성소가 모두 산당이였으며, 사무엘은 산당의 제사장이었고 솔로몬이 제사드린 기브온도 산당이였다(왕상 3:4).³¹⁾ 따라서 이스라엘 백성이 산당에서 제사를 드리는 것은 가나안 정착 이후 자연스러운 일이었다. 아마도 산당을 철폐하는 일은 아마도 지방 산당의 불만을 야기시켰을 것이다.

성경에 기록된 바로는 유다 왕들이 산당을 건축하고, 또한 유다 왕들이 산당의 제사장들을 세웠다고 하는 것으로 보아 유다의 산당들은 왕실에서 주관하고 있었을 것이다(왕하 23:5). 로울리(R. H. Lowery)는 산당은 십일조를 납부하는 곳이며, 이 십일조는 순수한 종교적 헌금이 아닌 왕실에 바치는 세금이라고 주장했다. 우선적으로 산당은 종교적 목적으로 세워졌고, 세무행정기능은 산당의 다양한 기능 중 하나였을 것이다.³²⁾

산당의 종교적 관행을 살펴보면, 야웨 산당이라 할지라도 혼합적인 색채가 있었다. 야웨 종교의 성상이 신상으로 섞여진 양상을 발견 할 수

30) 장일선, 「다윗 왕가의 역사 이야기」, 811.

31) 정중호, 「열왕기하 성서 주석」 제11권 (서울: 대한기독교서회, 1995), 328. 신정균 박사는 여러 가지 이유로 솔로몬의 성전이 애초부터 배타적인 야웨 성전이라고 말하기는 무리가 있다고 주장한다. 솔로몬은 그의 왕국을 야웨 유일종교 국가로 만들려고 시도하지 않았고, 오히려 열왕기상 11:5-8과 33절에서 보이듯, 그는 왕국을 위해 종교적인 다원주의를 권장한 것으로 보인다. 그러한 이유로 솔로몬 왕 이래로 야웨 유일종교는 왕조의 공식적인 정책이 아니었다고 보고있다. 신정균, “요시아의 성전 수축: 요시아의 개혁과 관련한 역사적 접근,” 「구약논단」 제5집 (1998), 56-60.

32) 위의 책, 329.

있으며, 주상과 아세라와 늦뱀이 단순한 성상이 아니라 신상으로 섬겨진 흔적을 발견할 수 있다.³³⁾ 즉, 이스라엘과 유다 백성들이 산당에서 제사를 드릴 때 야웨 종교 속으로 가나안의 종교적 요소가 스며들었다는 것이다. 순수한 야웨 종교에 무지한 백성들은 아마도 가나안의 종교와 야웨 종교를 구분하지 못하고, 가나안의 종교적 특성대로 두 종교의 신들을 함께 섬겼을 것이다. 히스기야 이전의 왕들 중 누구도 가나안 종교의 숭배 장소인 산당을 파괴하지 않았다. 유다 백성들은 그곳에서 계속해서 이방 제의의 유혹을 받게 되었다.

2) 산당 철폐

히스기야가 산당을 철폐하게 된 것은 이러한 산당에서의 종교 혼합 현상 때문이었을 것이다. 히스기야는 예언자들의 소리에 귀를 기울였을 것이고, 더 이상 야웨 종교가 다른 종교와 혼합되어 순수성을 잃는 것을 지켜 볼 수 없었을 것이다. 그래서 히스기야는 산당을 제거하는 종교개혁을 단행하게 된다.

학자들은 히스기야의 산당 제거가 반드시 물리적인 산당 파괴를 의미하지 않았을 수도 있다는 것을 지적한다. 열왕기하 21장 3절에 보면 므낫세가 히스기야 개혁 정책을 무위로 돌리고 히스기야가 헐어버린 산당들을 재건했다고 보도되어 있다. 산당을 제하는 데 실패한 결과는 백성들이 그곳에서 희생 제사를 드리며 분향하는 등 제의행위를 계속했다는 것이다.³⁴⁾ 로울리(R. H. Lowery)는 히스기야가 산당을 파괴했다는 것은 바알 주상을 옮겨 제거하듯이 산당 안에 있는 신상이나 성상 혹은 성전기물 등

33) 정중호, 「열왕기하 성서 주석」, 334.

34) 신정균, “히스기야의 제의 단일화,” 32-34.

을 옮겨 제거했다는 것을 의미한다고 말했다.³⁵⁾ 즉, 산당을 제거한 것이 아니라 제단을 제거했음을 의미하는 것이다. 이것은 랍사게의 “산당과 제단을 제거하고”(왕하 18:22)라는 표현에도 나와 있다. 산당이 제거되었다는 것은 산당이 파괴되었다기보다 침략에 대비해서 일시적으로 산당의 기능을 정지시킨 것으로 볼 수 있다.

또한 열왕기하 18:4는 산당의 제거와 더불어 주상과 아세라 목상에 대한 조치를 언급하고 있다. 주상은 돌을 세워 둔 것을 말하는데, 여러 용도로 이 주상이 활용되고 있었음을 성서에서도 찾아 볼 수 있다 : 죽은 자를 위한 기념비(창 35:20; 삼하 18:18; 수 7:26; 8:29), 법적인 효력을 나타내는 계약의 비석(창 28:10-19; 창 31:44-50), 승전비(수 4:1-24; 삼상 8:12; 삼상 15:12), 종교적인 용도(출 24:4). 이중에서 주목할 용도는 종교적인 용도이며 특히 야웨 종교와의 관련성 여부이다. 종교적인 용도로 사용된 주상의 예는 하솔이나 텔 타아낙(Tell Taanach) 등 팔레스타인 곳곳에서 발견되고 있으며, 솔로몬 시대에도 건설되었다고 추정되는 아랏 성소에서도 이 주상을 발견할 수 있다.³⁶⁾ 신의 현현을 표시하는 주상을 아랏 성소의 지성소에서 발견했는데, 이 주상이 야웨 종교의 주상일 가능성이 많음을 확인할 수 있다.

학자들은 아세라를 여신 아세라로 보기도 했고 나무로 만든 아세라 상으로 보기도 했다. 맥카더는 쿤틸레트 아즈루드 문헌의 “아세라”는 가나안 종교의 아세라가 아니라 야웨 종교의 아세라이며, 이 아세라는 “야웨의 이름”과 같이 야웨의 ‘흔적’(tarce)이라고 볼 수 있다고 주장했다. 아마도 야웨의 배우자로 인식되었을 것이라고 주장했다. 그러나 아세라가 야웨의 배우자라는 주장은 신명기 사가가 주장하는 야웨 종교와 분명히

35) R. H. Lowery, *The Reforming Kings*, 159-60. 정중호, 「열왕기하 성서 주석」, 329에서 재인용.

36) C. Graesser, Jr. "Pillar," 669. 정중호, 「열왕기하 성서 주석」, 330에서 재인용.

배치된다. 다만 왕국 시대에 아세라가 야웨 종교의 중요한 한 부분으로 있었을 가능성은 배제 할 수 없다.³⁷⁾

이들 두 제의 요소들은 제의 행위의 주요 요소들이다(신 7:5; 12:3; 16:21 참고). 이것들이 제거 되었다는 것은 이로 인해 산당이 제의 행위를 수행하지 못했음을 의미한다. 즉, 산당 철폐는 반드시 물리적인 파괴를 동반하는 것은 아닐 수도 있으며, 분명한 것은 산당에서 행해지던 제의 행위가 전면적으로 중단되었다는 것을 의미한다.

히스기야가 산당을 제거한 또 다른 이유는 산당이 앗시리아에 점령 될 경우 산당이 보유한 십일조 혹은 산당의 세무행정 기능이 앗시리아를 유익하게 할 수 있다는 판단에서 행한 것이었다.³⁸⁾ 또한 산당이 보유하고 있는 야웨의 신상 혹은 성상(iconography)이 적에게 탈취당하여 적들이 야웨의 이름으로 침략해오는 것을 방지하기 위한 것이다.³⁹⁾

2. 제의의 중앙성소화

히스기야는 산당 철폐를 하는 동시에 모든 예배를 예루살렘에서만 드릴 수 있도록 한다(왕하 18:22). 산당의 철폐는 야웨 종교의 이방 종교와의 혼합을 막기 위해 행해진 조치였으나, 다른 한편으로는 제의의 중앙화를 의도하고 있는 것이다. 산당은 우선적으로는 종교적 목적으로 건립되었으나, 예루살렘 정부에 의해 전국적으로 조직되어 있던 산당들은 중앙정부의 행정을 효과적으로 운영하도록 도울 뿐 아니라, 예루살렘 성전을 중심으로 하는 왕립 제의를 지방에서 대표하는 상징적인 기능도 담당

37) 정중호, 「열왕기하 성서 주석」, 331.

38) R. H. Lowery, *The Reforming king*, 158-60. 정중호, 「열왕기하 성서 주석」, 330에서 재인용.

39) 왕하 18:25에서 랍사게는 자신들의 침략이 야웨 뜻임을 강조하고 있다.

했다.⁴⁰⁾ 따라서 히스기야가 여호와와 제단을 제거한 것은, 랍사게의 기소 내용에도 담겨 있듯이, “중앙화”된 제의 조직의 지방 성전으로서의 산당의 기능을 중지시킨 것이다.

여호와 희생제의를 예루살렘으로 단일화한 히스기야의 파격적인 개혁은 결과적으로 예루살렘 성전에 이전보다 더 큰 중요성을 부여했다. 다윗과 솔로몬이 예루살렘을 행정과 중앙화된 제의제도의 중심지로 건설한 이래로 예루살렘이 이처럼 특별한 지위를 누려본 적은 없다. 히스기야의 제의 개혁으로 말미암아 예루살렘이 유다의 정치에서 지니는 중심적 지위는 급진적으로 제고되었다.⁴¹⁾

히스기야가 취한 다른 조치들은 예루살렘에 대한 지방의 의존도를 높임으로써 비상 상태에 처한 유다 왕국을 일치시키려는 의도를 갖고 있었다. 국가적인 위기를 맞아 히스기야는 급진적인 제의 단일화를 통해 유다 내부의 정치적 일치감을 조성하려고 시도한 것이다.

3. 느후스단 제거

히스기야 왕의 개혁 정책 중에서 유일하게 열왕기에만 기록된 것이 바로 느후스단 제거이다(왕하 18:4). 뱀은 고대근동 지역에서 흔히 숭배의 대상이 된 동물로서, 브엘세바에서 발견된 제단에는 뱀이 새겨져 있는 것도 발견되었다.⁴²⁾ 느후스단(נִשְׁתָּן)이라는 히브리어는 유사한 단어, 즉 뱀을 뜻하는 נִשָּׁא와 청동을 뜻하는 נִשְׁתָּן 사이의 언어 유희로 보인다. 그러므로 이 고유명사의 의미는 뱀신(snake-god), 놋신(bronze god), 놋 대상

40) 신정균, “히스기야의 제의 단일화,” 43.

41) 위의 책, 55.

42) Y. Aharoni, "The Horned Altar of Beer-Sheba," *BA* 37(1974): 4. 정중호, 「열왕기하 성서 주석」, 331에서 재인용.

(bronze object), 혹은 놋뱀 우상(serpent-idol of bronze) 등으로 다양하게 해석 될 수 있다. 더욱 중요한 것은 마소라 성경에는 “그(히스기야)가 그것을 느후스단이라 일컬었다”라고 기록되어 있으며, 시리아어 번역, 탈군역 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 것이다.

43)

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

존 그레이는 놋뱀을 만든 책임이 모세에게 있다는 것은 아마도 단지 전승에 의한 것으로 보이며, 그것이 예루살렘의 아주 오래된 제의 상징물이라고 말한다. 민수기 21장 6-9절에서 그 역할을 뱀들에게 물린 데 대한 치료책으로 설명하고 있는 이야기는 원인론적 설화일 뿐이라고 말한다.⁴⁴⁾ 전승상 모세와 관련된 것으로 단순히 그것이 오래되었다는 것을 나

43) 박영희, “히스기야의 종교개혁 연구” (석사학위논문, 계명대학교학원, 2001), 30.

44) 뱀은 팔레스틴 지역에서 병의 치료, 악귀의 추방, 그리고 다산과 풍요를 상징하는 신적인 동물로 널리 숭배되었다. 청동기 시대의 팔레스틴 지역에서 제의적인 성격을 지닌 구리 뱀이 많이 발굴되었다는 것은 이 제의 상징물이 여부스 족속을 거쳐 이스라엘 사람들에게 큰 마찰 없이 유입되었을 가능성을 제공하는 것이다. 에드로겔 근방의 “뱀 모양의 돌”(개역성경은 “소헬렛 돌”로 번역함. 참고. 느 2:12)은 분명히 예루살렘에서의 뱀 숭배와 제의와 밀접히 관련된 것으로 보인다. 야웨 성소 중의 하나인 브엘세바 지역의 번제단에서는 -비록 파괴되기는 했지만- 뱀을 새긴 돌기둥이 발굴되기도 하였다. 이 구리뱀이 전승사적 확장을 통해 뱀이 지니고 있는 치료(재탄생)의 표상은 야웨에게로 전가될 수 있었던 것이다. 이희학, “히스기야 제의 개혁의 역사성에 관한 비판적 고찰,” 7.

타내거나 그에 대해 정당성을 부여하려는 시도라는 것이다. 왜냐하면 그것은 이스라엘 이전 시대의 예루살렘의 제의 및 사독이 세습사제로 있었던 것으로 보이는 솔로몬 시대의 유산이기 때문이라고 한다. 이 뱀은 가나안 풍요 제의에서는 아주 유명한 것이다. 특히 라스 샤므라의 후기 청동기층에서 발견된 부조물에는 모신 아세라와 관련되어 있으며, 이스라엘 이전 시대의 벧스안의 점토 분향제단에 달려 있다고 한다. 느후스단이 뱀을 나타내는 것인지, 하솔 성소의 후기 청동기층에서 발견된, 부조물과 아마도 아세라일 것으로 보이는 사람의 얼굴을 두 마리의 뱀이 측면을 감싸고 있는 조각 문양을 지닌 은 도금한 놋으로 만든 제의 등잔과 같은 청동기를 말하는 것인지는 확실치 않다고 한다.⁴⁵⁾

뱀은 가나안의 풍요종교(fertility cult)의 상징이었다. 이 뱀이 어떤 우상도 금지하는 야웨 종교와 어떻게 결합할 수 있었는지는 의문으로 남아있다(민 21:4-9). 그러나 민수기 21장에서 보여주는 바와 같이 한때는 구리뱀이 어떤 형태로든 야웨 종교와 별 마찰 없이 공존할 수 있었던 것 같다. 그러나 점차적으로 이스라엘 사람들의 야웨 종교 의식이 발달하면서, 야웨와는 상관없는 독자적인 숭배의 대상, 우상이 되어가는 구리뱀을 용납할 수 없게 되었고, 결국 구리뱀을 가나안 풍요종교의 일부로 분명히 인식함으로써, 히스기야 때에 이를 결연히 제거하기에 이른다.

히스기야의 종교개혁과 요시야의 종교개혁의 내용이 대체로 비슷한데, 요시야의 종교개혁에는 놋뱀을 제거했다는 언급이 없다. 따라서 이 구절은 최소한 히스기야에게 신뢰성을 부여하고 있는 입장인 것 같다.⁴⁶⁾

로울리(H. H. Rowley)는 정치적 역사적 상황에 대한 분석을 통해 히스기야가 구리 뱀 “느후스단”을 깨뜨려버렸다는 보도의 진정성을 증명

45) 존 그레이, 「열왕기하」 제10권, (서울: 한국신학연구소, 1995), 312-313.

46) 위의 책, 312.

하려고 시도하였다. 로울리에게 있어서 히스기야에 의한 구리 뱀 느후스단의 제거는 아하스가 어쩔 수 없이 도입해야만 했던 앗시리아의 제의 대상물들(왕하 16:10-18)을 성전으로부터 정화하는 행위의 일환을 의미하는 것이었다. 히스기야는 광범위한 제의개혁을 단행하게 되었으며, 뱀의 상을 만들어 제의를 드리는 것과 같은 비이스라엘적 기원을 갖고 있는 제의 상징물들을 의심의 여지없이 제거해 버렸다는 것이다.⁴⁷⁾

이런 배경 속에서 바라볼 때 히스기야가 예루살렘 성전에서 옛 제의 상징물을 제거한 조처는 앗시리아의 정치적 속박에서 벗어나기 위한 결단이었다고 판단할 수는 없다. 오히려 히스기야의 행동은 당시에 이미 효과가 있었던 것으로 추측할 수 있는 야웨 제의의 왜곡에 대한 예언자들의 강한 비판과 관련된 것으로 보아야 한다.(참고. 사 1:10-20; 2:6-22). 히스기야와 같이 예언자 그룹과 긴밀한 관계에 서 있던 왕은 논란의 여지가 많은 구리 뱀 제의 행위에 대해서 예언자들의 집중 포화를 받을 수밖에 없었을 것이다. 그리고 북 왕국이 멸망을 당한 이후에 예루살렘으로 밀려 들어오는 수많은 난민들을 목격하며 히스기야를 비롯한 유다의 정치·종교 지도자들은 심각한 위기의식을 가질 수 밖에 없었으며, 사마리아의 정치적 재앙의 원인을 찾으려는 노력이 결국 예루살렘 제의로부터 비이스라엘적이고 가나안적인 요소를 분리시켜야 할 당위성을 갖게 하였을 것이다.⁴⁸⁾

4. 유월절 준수

역대기 역사서에는 히스기야가 유월절 행사를 대대적으로 치렀다는

47) 이희학, “히스기야 제의 개혁의 역사성에 관한 비판적 고찰,” 7.

48) 위의 책, 7-8.

것을 기록하고 있다. 백성들은 봉헌 물을 봉헌하기 위해 초대되고, 제사장들은 제물을 손질하느라 손길이 달려 다른 레위인들까지 거들게 되고 제사장 부족으로 한달 후로 유월절이 연기되기도 하였다.

히스기야에 의해 제정된 유월절 축제는 역사성에 있어서 그의 개혁의 다른 어떤 사항들보다 많은 의심을 불러일으킨다. 어떤 이들은 역대기의 묘사가 허구라는 것과 히스기야의 왕권으로 반영된(retroject) 요시야 개혁의 단순한 묘사라고 말하기도 한다. 다른 이들은 사건의 근본적인 역사적 확실성을 주장하는데, 북 이스라엘 참여를 포함한다고 본다. 탈몬과 같은 학자는 첫 번째 달 대신 두 번째 달에 예루살렘에서의 축제를 지키기 위해 초대되어졌다는 것은 역사성이 있다고 보기도 한다.⁴⁹⁾

히스기야는 종교개혁 조치들을 단행한 후에 거국적인 유월절 행사를 계획하였다. 이러한 유월절 행사에 대해 신명기 저자는 침묵하고 있다. 반면 역대기 사가는 그 내용을 비교적 상세하게 전해주고 있다. 역대기를 구성하는 유월절 기념(대하 30)은 히스기야 종교개혁의 절정을 이룬다. 히스기야는 브엘세바에서 단까지, 즉 유다뿐만 아니라 북왕국 이스라엘의 옛 영토에까지 과발꾼을 보내어 예루살렘에서 함께 유월절 축제를 벌이자고 초청했다. 히스기야의 이러한 의도는 아마도 북왕국 이스라엘 유민들을 남쪽의 유월절 행사에 초청함으로써, 남북으로 분열된 이스라엘 민족을 다시 하나로 통일하고자 하는 것이었던 것 같다.

메릴(Eugene H. Merrill)은 히스기야가 성전 청결 작업을 16일에 걸쳐 시행한 후 히스기야 원년에 거국적인 절기로 회복하고자 하였으며 이것은 그 동안 자격 있는 제사장들의 부족함 때문에 온당하게 지키기 힘들다고 여겨졌고(대하 31:1-9) 백성들이 두 왕국의 전역으로부터 나아오기

49) 박신배, “역대기역사에 나타난 개혁연구,” 12.

<http://cafe.daum.net/OTHISTORYBOOK> 2006년 11월 20일 접속.

에 충분한 시간적 여유가 없을 것으로 보아 두 번째 달로 연기하기로 하였다고 말한다.⁵⁰⁾

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

드보(R. De Vaux)는 히스기야에 의해 유월절 축제가 거행되었다는 것은 역대기 편집자의 상상력에 의한 허구일 뿐이라고 일축하며 오히려 요시야 개혁에 대한 서술을 히스기야 시대로 투영한 것에 불과하다고 주장한다. 그 외에도 많은 학자들이 히스기야의 유월절이 단지 요시야 시대의 것과 유사한 사건들을 투사함으로써 유추를 통해, 반복에 의한 강조의 효과를 내는 편집자적 추가일 뿐이라고 생각한다.⁵¹⁾

그러나 로젠바움(J. Rosenbaum)은 학자들의 의견에 대한 반론으로 두 가지 이유를 들고 있다.⁵²⁾ 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 계속 되었다. 그

50) Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests*, 광철호 역, 「제사장의 나라」, (서울: 기독교문서선교회, 1997), 535. 윤건영, “히스기야 왕의 종교개혁의 의미,” (석사학위논문, 협성대신학대학원, 2004), 38에서 재인용.

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

52) J. Rosenbaum, "Hezekiah's Reform and the Deuteromistic Tradition" *HTR* 72 (1979), 23-43. 박영희, “히스기야의 종교정책 연구,” 35에서 재인용.

런데 히스기야의 유월절은 2월인 것을 통해 역사성을 강력히 시사하는 바라고 말한다. 모리알티 (F. L. Moriarty)도 이에 동의한다. 또한 탈몬(S. Talmon)은 역대기하 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.⁵³⁾

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.

53) S. Talmon, "Divergences in Calendar-Reckoning in Ephraim and Judah," *VT* 8 (1958), 48-74. 윤건영, “히스기야 왕의 종교개혁의 의미,” 39-40에서 재인용.

IV. 히스기야 종교 개혁의 의미

히스기야의 자주·독립 정책은 그의 민족주의와 야웨 숭배사상에서 나온 것이었다. 특히 후자의 영향이 컸으리라 추측된다. 이 사실은 외세로부터 자주·독립정책과 그의 종교 개혁정책이 거의 동시에 추진된 데서도 확인이 된다.⁵⁴⁾

느후스단 제거, 산당 철폐, 제의의 중앙 집중화를 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 사가의 입장은 무엇인가? 이러한 물음들에 대답하고자 하는 것이 이 장의 목적이다.

1. 히스기야 종교개혁의 정치적·종교적 의미

히스기야 종교 개혁의 정치적 의미는 당시 유다의 국제·국내 정치적 상황과의 관련 속에서 이해되어야 한다. 앞에서 살펴 본 바와 같이 그 개혁은 사마리아가 앗시리아에 의해 함락되고, 그 이후 반 앗시리아의 움직임이 고조된 상황에서 앗시리아의 유다 통제가 느슨해졌을 때인 주전 713-711년에 시도되었다. 그런데 이러한 시도가 정치적 의미를 함축하는 지에 관해서는 많은 논란이 제기되어 왔다.

논의의 초점 중의 하나는 개혁 이전에 앗시리아에 의한 종교적 순응 요구가 가해졌는지의 여부이다. 이 논의에 대한 주장은 세가지로 요약된다. 앗시리아가 피지배 국가에게 종교를 강요하였다는 것과 반대로 자

54) 임태수, 「이스라엘 왕들의 이야기」, 146.

유를 가지게 하였다는 것, 그리고 종주국이 앗시리아의 종교를 모방하였다는 것 등이다.⁵⁵⁾ 첫째, 고대 앗시리아 아카드어 문서 발견과 판독 작업이 이루어진 후, 앗시리아 제국 통치의 모습이 밝혀지게 되었다. 롤린슨(G. Rawlison)은 앗시리아가 피정복지를 정복한 후 그 나라에게 앗시리아 종교를 강요하였다고 주장한다.⁵⁶⁾ 올름스테드(A. T. Olmstead)는 사르곤 2세의 행정제도를 연구하여 왕정 시대의 종교 정책에 주목하고, “정복지에는 앗수르 왕의 형상과 앗수르 신의 형상이 모아졌다”고 주장한다. 그리고 다메섹 제단이 앗시리아 제단이라고 보고 있다. 올름스테드 또한 앗시리아가 제국의 종교를 강요하였다고 본다.⁵⁷⁾ 노트(M. Noth)는 히스기야 시대의 역사적인 상황을 추론하여 앗시리아 제국 정책에 있어서 정치적 복종과 더불어 종교적 복종도 동시에 요구하였다고 보고 있다. 그는 앗시리아의 공식 종교가 예루살렘 국가 성소에 전통적인 야웨 제의와 병행하는 위치를 차지하게 된다고 주장한다. 그래서 히스기야가 주전 701년 앗시리아에 반란하여 그 예속을 벗어버리려 했고, 앗시리아의 공식 종교를 폐지하고, 예루살렘의 공적제의를 개혁하였다고 말한다.⁵⁸⁾

둘째, 르낭(E. Renan)은 지배국가인 앗시리아의 정책은 피지배 국가에 대하여 종교의 자유를 제한하지 않았다고 말하며 그 한 예가 므낫세 시대의 종교 관용이라고 본다. 앗시리아는 각 나라의 종교 문화에 따라 예배하는 것을 허용하였다고 주장한다.⁵⁹⁾ 또한 코이프만(Kaufmann)은 성

55) 박신배, 「구약과 신학의 세계」, 박준서 교수 헌정 논문집, (서울: 한들출판사, 2001), 141 참조. 박신배, “앗시리아의 종교정책과 히스기야 종교개혁,” 85에서 재인용.

56) G. Rawlison, *The seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World 1* (New York: A.L. Burt, [1875]), 342. 롤린슨은 그 예 중 하나가 북 이스라엘의 아하스 제단과 앗시리아 제의와의 관련성으로 이 제단이 후에 히스기야 시대에도 아하스의 제의가 되었을 것이라고 추정한다. 위의 책, 85에서 재인용.

57) A. T. Olmstead, *Western Asia in Days of Sargon of Assyria, 722-705 B.C.* (New York: H. Holt, 1908), 171. 위의 책, 85에서 재인용.

58) M. Noth, *The History of Israel*, 2nd ed. (New York: Harper and Row, 1960), 266. 위의 책, 87에서 재인용.

서에 앓시리아적인 종교 신상이나 종교 외압의 증거가 희박하다고 지적하면서 앓수르바니팔 연대기를 인용한다. 이 연대기 목록에는 오직 세 나라(칼두, 아라무, 해안 남부 바벨론)만 언급되는데, 이 목록이 모든 지역에서 앓시리아 제의가 실행되었다는 증거로서는 부족하다고 주장한다. 그는 오히려 심리적인 위기가 유다 사회의 상류층에 있었고, 유다의 정치적인 굴종이 이루어져서 므낫세 시대에 외국의 신들이 도입되었다고 설명한다. 이처럼 그는 앓시리아 종교 강압 정책에 대한 보편성을 의심한다.⁶⁰⁾

셋째, 부데(Karl Budde)는 유다가 앓시리아 종교 문화를 모방한 것이라고 모방설을 주장한다.⁶¹⁾ 키텔(R. Kittel)은 이러한 모방은 말없는 양해라고 전제하고 앓시리아 봉신들은 앓시리아 신을 채택함으로써 그들의 지배를 찬양하도록 강요받았다고 주장한다.⁶²⁾

코간(M. Cogan)의 견해는 앓시리아가 종교 정책을 속국과 속주에 대하여 구별하여 다르게 적용하였다는 것이다. 유다에서 야웨 전통의 각성이 일어난 것은 주전 701년 히스기야 패배 이후 국가의 비판을 설명할 수 밖에 없었고, 또한 이방 제의에 동화되는 것에 대한 반성에 기인한다고 말한다. 히스기야 시대의 유다는 속국의 지위에서 종교적인 자율권을 가졌다는 것이다. 주전 721년 사마리아 합병이후 북쪽은 속주로 변형되어 이방 종교의 유입이 가속화되었고, 사마리아 사람들은 속국민과 달리 앓시리아 신과 토착 신과 더불어 지역 야웨 신을 계속 숭배하였을 것이라고 본다.⁶³⁾

59) E. Renan, *History of the People of Israel 3* (Boston: Roberts Brothers, 1894)11-12, 106-7. 위의 책, 87-88에서 재인용.

60) Kayfmann, *Toledot Ha emuna Hayyisreelit 1* (Tel-Aviv: Dvir, 5720[=1960]) 95. 위의 책, 88에서 재인용.

61) Karl Budde, *The Religion of Israel to the Exile* (New York: Putnam, 1899), 164. 위의 책.

62) R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel 2*, 2nd ed. (Gotha: F.A. Perthes, 1909), 483-84; cf. 518-19. 위의 책, 89에서 재인용.

63) K.L. Younger, Jr, *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and*

그러나 이 개혁을 언급하고 있는 성서 본문은 그것의 정치적 성향을 분명히 제시하고 있다. 예컨대 제의 중앙화에 관해 분명히 언급하고 있는 랍사게의 말(왕하 18:22)은, 왕의 거처인 예루살렘과 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 독립의 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 재통을 위한 호기가 아닐 수 없었다. 히스기야는 이에 관한 정치적 야망을 가지고 있었고, 이미 언급한 바와 같이 다른 개혁 그룹들도 나름대로의 이유에서 그를 지지하였다 .

그들은 유다 왕정 주도하의 온 이스라엘의 재통을 위한 구심점으로 서 예루살렘을 재구축 할 필요를 느꼈다. 예루살렘 성전에 상응하는 북왕국의 벨엘은 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 제

Biblical History Writing, JSOTSup. 98,(Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 113. 위의 책 89-90에서 재인용.

의적 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 응지가 깃들어 있었던 것이다. 따라서 예루살렘을 온 이스라엘의 국가적 성역으로 부활시키는 것을 바탕으로 한 종교적 통일은 정치적 통일과 독립의 서곡으로서 제시되었던 것이다.

2. 신학적 평가

히스기야에 관한 기사는 열왕기하와 역대기하의 두 역사서에 기록되어 있다. 그러나 두 기사는 강조하는 내용이 다를뿐더러, 서로 다른 내용을 포함하고 있기도 하다. 두 역사서를 기록한 신명기 사가와 역대기 사가가 서로 다른 신학을 가지고 역사서를 편집했기 때문이다. 따라서 히스기야에 관한 신학적 의미를 알기 위해서는 신명기 사가의 신학적 의미와 역대기 사가의 신학적 의미를 찾아보아야 한다.

1) 신명기 사가의 평가

신명기 사가는 자신의 신학을 바탕으로 여호수아, 사사기, 사무엘, 열왕기 네 권의 역사서를 기술했다. 내용적으로는 하나님의 약속의 땅에 들어가는 것에서 시작하여 다윗 통일 왕국 시대의 번영과 솔로몬 이후 분열된 두 왕국의 멸망과 포로생활을 담고 있다.

신명기역사서 구성은 크게 두 단계 구성(Dtr1, Dtr2)과 삼중편집설(DtrH, DtrP, DtrN)이 있다. 삼중편집설은 역사적 자료(DtrH)를 골격으로 예언과 성취의 예언자적 관심(DtrP)을 더하고 미래의 구원을 제시하기 위한 율법 준수 자료(DtrN)를 덧붙였다는 것을 말한다. 신명기 역사가를 단일 저자가 아닌 신명기사가라고 불리는 집단으로 보는 것이다. 그러나 신명기 역사서에서 율법 준수는 역사를 해석하는 도구이며 예언과 성취의 예언자적 관심은 남·북왕국 역사 기술에서 나타나고 있다.⁶⁴⁾

반면 두 단계 구성은 왕조 역사를 첫 단계로 본다.(사무엘서-열왕기, Dtr1) 다윗 왕조의 영속성을 약속한 다윗 계약(삼하 7장)에도 불구하고 예루살렘은 파괴되고 유다 왕국이 멸망한 것에 대해 백성은 하나님의 능력을 회회하고(겔 8:12,29; 37:11) 역사적 비극에 대한 백성의 신앙의 문제 제기에 신명기사가는 하나님의 백성이 지켜야 하는 모세의 율법을 상기한다. 즉, 다윗 가문도 율법을 지켜야하는 것이다. 따라서 다윗 계약에도 불구하고 유다 왕국이 멸망한 것은 왕들이 율법을 준수하지 않았기 때문이다. 그래서 왕국의 역사는 왕들이 하나님 말씀에 순종하는가 불순종하는가에 따라 흥망성쇠가 결정된다.(순종-복, 불순종-벌) 즉, 유다 왕국의 멸망 원인은 왕들의 야웨 신앙에 있는 것이다. 신명기 역사가는 유다 왕국의 멸망의 원인을 설명한 후 회개의 문을 열어놓는다. 왜냐하면 하나님의 백성은 궁극적으로 기업을 받은 하나님의 약속의 땅에 있어야 하기 때문이다. (Dtr2, 사사기-> 여호수아) 신명기역사서가 포로기에 쓰여졌기에, 지금은 포로기이며 회개하고 약속의 땅으로 들어갈 때이다.⁶⁵⁾

왕은 천상의 왕의 대리자로서 지상의 왕, 다윗 왕조는 야웨의 성전을 건축하고 그곳에서 야웨 제의가 행해지도록 하며 하나님의 율법 준수를

64) 이경숙외, 「여성이 읽는 성서 구약성서개론」, (서울: 대한기독교서회, 2005), 95.

65) 위의 책, 95-96.

를 통해 공의를 수행해야 한다(삼하 8:17-18; 왕상 2:26-27; 5:15-32). 그러나 왕의 공의롭지 못한 정책으로(솔로몬의 건축 활동과 관련한 유다 지파 우대 정책, 왕상 5:13-18; 9:11-14) 통일왕국은 두 왕국으로 분열된다. 또한 예루살렘 성전에서 야웨 제의 뿐만 아니라 바알 및 이방 신을 섬기면서 불순종의 길을 걷고 징벌을 받는다. 그러나 뒤이은 왕의 종교 정화를 통해 야웨 신앙을 회복하며 다윗 왕조를 통한 남왕국 유다의 역사는 계속된다.(왕상 15:9-15) 신명기사가에게 있어서 남왕국 유다의 역사는 우상을 섬기는 불순종의 역사와 율법에 순종을 통해 정화되고 야웨 신앙을 회복하며 하나님의 구원의 역사를 반복하는 열린 역사이다.⁶⁶⁾

신명기사가는 이러한 신학적 관점으로 히스기야를 통해 이스라엘 백성에게 신앙의 물음에 대한 대답을 해주고 있는 것이다. 히스기야는 종교개혁을 통해 이전 왕들의 죄로 혼탁해있던 야웨 신앙을 정화한다. 우상들을 제거하고, 우상 제의를 드리던 산당을 폐하며, 하나님의 율법을 지키므로 하나님께 온전히 연합하는 신앙의 모범을 보여 주었다. 하나님은 이러한 히스기야의 신앙에 보답하셨다. 하지만 이러한 히스기야의 신앙에도 불구하고 유다왕국은 결국 멸망하고 만다. 하나님께서는 끝내 유다를 버리신 것인가? 신명기사가는 이전 유다 왕들의 죄악이 너무 커서 히스기야와 요시야의 신앙만으로는 유다 왕국의 멸망을 막을 수 없었다고 대답한다.

히스기야에 대한 신명기사가의 평가는 히스기야가 행한 활동을 표현하는 단어로 평가될 수 있는데 그러한 예는 왕하 18:19-30에 7회에 걸쳐 집중적으로 사용되며, 그 구절들은 히스기야의 심복들에 대한 랍사게의 말에 등장한다. 이에 대해서는 두 가지의 해석을 내려 볼 수 있는데 먼저 하나는 신명기사가는 앗시리아와 유다의 갈등에 대한 사화에 이 동

66) 위의 책, 96-97.

사를 적절히 사용하여 궁극적인 신뢰가 그 사회의 중심 주제가 되게 했으며 여호와에 대한 히스기야의 ‘의지함’에 대한 인정을 표현했을 것이다. 다른 하나의 가능성을 ‘의지함’이라는 중심 주제에 랍사게 사회를 적절히 편집해 삽입함으로 히스기야에 대한 간접적 평가를 내렸다는 것이다.

이 두 가지의 경우 모두가 열왕기하 18장 5절의 히스기야에 대한 평가와 직접적인 관련이 있는 것으로 보아야 하며 이는 신명기사가의 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 18:7,8 의 앗시리아에 대한 저항과 블레셋 사람들에 대한 승리라는 축복된 결말로 이어지게 된다고 신명기사가는 설명하고 있기 때문이다. 특히 블레셋에 대한 히스기야의 승리는 그를 신명기사가가 이스라엘의 가장 위대한 왕으로 꼽는 다윗과 비교하고 있다는 사실을 암시해 준다.

그러면 히스기야의 제의 중앙화 개혁의 이념적 배경은 어떤 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(Deuteronmic circle)의 이데올로기에 기초한 반면에, 히스기야의 개혁은 다른 이념, 즉 P 학파(Priestly school) 이데올로기에 근거하고 있기 때문이라는 것이다.⁶⁷⁾

그는 극단적이고 맹렬한 양상을 결핍하고 있는 히스기야 유형의 중

67) M. Haran, *Temples & Temple Service in Ancient Israel*, 141. 윤건영, “히스기야 왕의 종교개혁의 의미,” 47에서 재인용.

교 개혁은 P 학파의 전망과 개념에 너무나 잘 부합된다고 한다.⁶⁸⁾ 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.⁶⁹⁾

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 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 노력의 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.⁷⁰⁾ 즉, 이 신명기 학파는 자신들의 개혁과 재건의 개혁을 히스기야 종교 개혁에 통합시키고, 동시에 이 개혁을 자신들의 신학적 전승으로 채색하였던 것이다.

요시야 개혁의 근거였던 신명기 법전은 이러한 히스기야이 개혁의 결과적으로 실패하고, 므낫세 치하에서 반전의 양상이 나타나게 되었을 때에 이들에 의해 형성되었던 것으로 보인다. 즉, 히스기야의 개혁은 신명

68) 위의 책, 47.

69) 위의 책, 47.

70) E. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, (Oxford: Basil Blackwell, 1967), 100. 위의 책, 48에서 재인용.

기 법전에 기초했던 것이 아니라, 그 출현의 전도, 선례였던 것이다.

마지막으로 신명기사가는 포로기 삶으로부터 다시 본래의 땅 유대로 돌아가는 백성의 구원을 위해 세 가지 가르침을 제시한다. 신명기의 주된 가르침에서 비롯한 신명기사가의 신학은 첫째, 절대적 유일신 신앙과 신앙의 순수성에 대한 강조이다. “이스라엘아 들으라 우리 하나님 여호와만 오직 하나인 여호와시니 너는 마음을 다하고 성품을 다하고 힘을 다하여 네 하나님 여호와를 사랑하라.”(신 6:4-5) 둘째 철저한 우상 숭배의 배격과 금지이다. 하나님은 이스라엘 백성에게 가나안 땅에 들어가서 우상을 파괴하라고 명한다.(신 7:5; 12:2-3; 16:21-22) 우상은 인간이 만든 것에 불과하기 때문이다. 셋째 율법에 대한 순종이다. 율법은 하나님 백성답게 살아가는 삶의 규범이다.(신 11:26-32; 28; 30:15-20) 하나님 말씀에 순종하면 생명과 복을 받고 불순종하면 죽음과 징벌을 받는 것이 사실이지만 회개의 삶으로 하나님 말씀에 순종하면 하나님께서도 징벌하시다가 돌이키시고 용서와 구원을 베푸신다는 가르침이다.⁷¹⁾

2) 역대기사가의 평가

역대기 역사는 신명기 역사의 역사관과 역사 기술이 대체로 시대적으로 후기에 기록된 것으로 보인다. 우선 역대기 역사의 성격에 대한 학자들의 논의를 살펴보자. 아크로이드(P. R. Ackroyd)는 역대기 저자가 역사를 제시하거나 해석하기보다는 과거와 현재의 경험을 신학화 하는데 관심을 가지고 있다고 보았다. 그리고 역대기 자작의 성격을 언급하며 신명기 역사보다 P저작에 더 가깝다고 보았다. 존스(G. H. Jones)도 아크로이

71) 이경숙외, 「여성이 읽는 성서 구약성서개론」, 96.

드의 입장을 받아들여 P저작의 영향을 수용하며 역사적 사실을 탈 역사화 하여 현재의 상황에 적합하게 하였다고 주장한다. 이것은 제의적인 요소가 강하다는 것을 말하는 것이다. 역대기 역사가 신학적인 해석이 많아진 채로 역대기 시대의 상황을 반영하고 있는 것을 부인하기 힘들지만 히스기야 시대의 역대기 기사는 역대기 전승이 히스기야 시대의 역사적 모습을 담아내고 있는 것을 염두 해 두어야 한다. 72)

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.

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 예배드리는 그의 희망을 시사하였던 것이다.

역대기사가는 그 개혁 정책들에 대해 훨씬 더 호의적인 태도를 보일 수 있었다. 요시야의 비극적인 죽음과 바벨론에 의한 유다의 포획을 경험한 역대기 편집자에게 신명기사가가 처해 있었던 딜레마는 아무런 문

72) 박신배, “역대기 역사에 나타난 개혁 연구,” 1-2.

제도 되지 않았다. 따라서 그는 역사적이면서 자신의 문학적 목표를 충분히 지지할 수 있는 히스기야 종교 개혁에 관한 전승 자료를 채택하여 그 역사를 재구성하였던 것이다.

역대기 역사에서 히스기야 왕이 차지하는 비율은 그다지 크지 않지만, 후기 역사에서 다윗과 솔로몬을 합쳐 놓은 이상적인 왕이었음을 알 수 있다. 역대기 역사가에 있어서 3명의 왕이 중심의 위치에 있다. 사울왕은 역대상 10장에 기술하고, 다윗 왕은 역대상 11-29장, 솔로몬 왕은 역대하 1-9장에 기록하고 있다. 이를 통하여 역대기 기자는 이 세 왕을 그의 역사 기록에 중심을 보여준다. 히스기야 왕과 요시아 왕은 후반부에 다시 한번 짝을 이루는 왕으로 그리고 있다고 볼 수 있다. 히스기야 왕은 역대기사가에 의하면 다윗과 같은 왕으로 묘사하고 요시아 왕은 솔로몬에 해당하는 왕으로 그리고 있다.⁷³⁾

열왕기 기사가 역대기에서 기록되지 않은 구절들이 있는데 이것은 역대기의 독특한 신학을 말한다고 말할 수 있다.⁷⁴⁾

첫째로, 열왕기하 18:9-12 북 왕국의 앗시리아 포로 구절이 역대기에서는 생략된다. 일반적으로 역대기의 북 이스라엘 성향은 반 사마리아(북이스라엘)적인 편견이 담겨있는 것으로 알려졌다. 그래서 역대기 사가에서는 북이스라엘의 역사를 전혀 다루지 않고 있다. 유다의 역사 속에서 간접적으로만 언급되고 있을 뿐이다. 그러나 역대기 사가가 북이스라엘 사람들을 초대하는 유월절 행사를 소개하고 있는 것을 보았을 때, 역대기 기자는 북 이스라엘에 대한 직접적인 관심은 없지만, 이스라엘의 관점에서 그들을 통일의 대상으로 보고 있음을 알 수 있다. 온 이스라엘이라는 주제로 전체 역대기 역사를 편집하고 있는 것이다.

73) 위의 책, 2.

74) 위의 책, 4-5.

둘째로, 열왕기하 18:14-16의 산헤립 침공의 두 단계 기사에 역대기에는 나타나지 않는다. 역대기사가 히스기야의 부정적인 측면을 기록하지 않았다. 역대기 사가의 관심은 앗시리아를 이기는 히스기야의 승리가 가져온 야웨를 나타나게 하고 야웨의 히스기야 신앙에 대한 보응을 보여 주는데 있기 때문이다.

셋째로, 열왕기하 19:1-14, 15:b-34// 이사야 37:1-14,16-35 야웨의 예루살렘 구출 이야기인데,⁷⁵⁾ 간단하게 히스기야의 기도를 언급한다. 그리고 야웨 구원을 다시 언급한다. 이 자료가 생략된 것은 역대기 기자가 히스기야를 조용히 야웨를 확신하는 것으로(대하 32:2-8) 그리는, 전체적인 이야기와 조화를 이루기 위한 것이다.

한편 역대기에만 기록된 기사들 또한 역대기의 독특한 신학을 나타

첫째로, 역대하 29:3-31:21에 기록된 히스기야 개혁기사가 열왕기 기사에 비해 자세하고 구체적으로 기록되어 있다. 역대기 기자는 히스기야 개혁 조치들과(대하 29장) 유월절(30장), 온 이스라엘(31장)등을 기술하였다. 역대기사가 히스기야 개혁과 유월절 준수, 그리고 온 이스라엘에 큰 관심을 보이고 있음을 알 수 있다.

특히 29장에서는 역대기사가 레위인에게 큰 관심을 보이고 있다. 29장은 히스기야가 제사장과 레위인들에게 연설하는 것으로 시작하여(3-11), 레위인의 목록이 나오고(15-19), 성전 재 봉헌에 히스기야의 제의 축하(30-36)가 뒤 따른다. 그리고 마지막에는 레위인의 제의 음악 직무가 다윗의 정해 놓은 것(25-30)에 따라 정해진다. 그 중에 흥미 있는 기사는 레위인들이 성결케 하는데 제사장 보다 의롭다고 한 것이다.

둘째로, 역대하 32:2-8에 기록된 산헤립의 침공이야기(왕하 18:14-16)에서 역대기는 열왕기와 달리 예루살렘에 쳐 들어온 앗시리아의

75) 이사야의 두 개의 신탁, 랍사계의 위협, 히스기야의 기도가 포함되어 있다.

공격에 준비하는 것으로 묘사한다. 열왕기에서는 산헤립 침공에 대한 히스기야의 반응이 놀라는 것으로 나오는 반면, 역대기에서는 히스기야를 야웨께서 구원하실 것을 확신하는 조용한 개인으로 그리고 있다.

셋째로는 역대하 32:22-23의 산헤립 침공 이야기⁷⁶⁾의 해석이다. 열국의 하나님 여호와 신앙과 히스기야의 신앙이 역대기 기자의 신학이다.

넷째로는 역대하 32:25-30인데, 히스기야의 번영(27-30)과 히스기야의 자량과 실패(25-26)⁷⁷⁾ 이야기로 구성되어 있다. 역대기사가는 히스기야를 다윗과 솔로몬 같은 왕으로 그리면서도 히스기야도 실수를 하고, 교만한 왕이었다고 비판하고 있다. 이것은 교만이 징벌의 원인이라는 것을 가리킨다.

위와 같은 내용으로 역대기사가가 야웨에 대한 히스기야의 절대적 믿음과 그에 대한 보상에 대해서 상세하게 그리기 위해서 열왕기와 이사야의 자료들로부터 온 것을 생략했음을 알 수 있다.

역대기 기록의 특징은 야웨에 대한 경외를 보여준다. 이스라엘 백성들은 그들의 악한 행위를 통해서 알 수 있듯이 야웨께 신실하지 못했다. 그들은 야웨를 저버렸고, 성전으로 들어가는 입구를 막았으며, 등불을 켜고 성전에서의 공식적 예배를 중단하였다. 모든 이가 재난을 받아 마땅하였다. 그것들은 모든 사람들이 두 눈으로 볼 수 있을 만큼 명백하였던 것이다. 이 민족의 야웨와의 관계는 계약에 의해 유지되었고 그것은 히스기야가 갱신하고자 했던 바로 그것이다. 계약의 성취는 세 단계로 진척되었다. 첫 번째는 성전의 정화이다(대하 29:3-17). 두 번째는 재성별 된 성전을 봉헌한 것이다(대하 29:18-30). 마지막으로 히스기야는 백성들을 소집하여 그들의 제물을 바치도록 하였다.⁷⁸⁾

76) 왕하 20:12

77) 왕하 21:12-19; 사 39:1-8

78) 대하 22:3-22:4

유다가 아하스 아래에서 절망적인 상태에 떨어지고 북 왕국처럼 되어 상당수의 인구가 포로가 되기는 했지만, 히스기야는 제의적 충성을 통해 회복을 가져온다. 역대기사가는 여호와와의 집을 위하여 열심을 내고, 국가적으로 제의에 충성하는 생활을 하며, 하나님께서 그들에게 행하신 일을 기뻐하라고 요청했다는 것을 보여주고 있다.

V. 결 론

히스기야의 종교 개혁은 세가지로 말할 수 있다. 첫째로 앗시리아의 지배로부터의 정치적 독립이다. 둘째로 정치적 독립이 가져다 주는 종교 정화의 기회, 즉 앗시리아와 가나안의 종교적 영향을 제거하고 이스라엘 고유의 순수한 신앙을 회복하는 종교개혁이다. 셋째로, 국가의 통일, 즉 르호보암의 통치와 함께 다윗 집에서 가려 나가 거의 두 세기 동안 앗수르의 지배 아래 있어온 북쪽 지역의 이스라엘 사라들과의 재결합 운동이다.

히스기야의 종교개혁은 분명 그 당시 시대적 배경과 밀접하게 관련되어 있는 정치적 성격을 지니고 있다. 그의 정치개혁과 종교개혁은 동전의 양면과 같은 것이라고 할 수 있다. 그에게 있어 국가의 정치적 독립과 종교개혁은 비슷한 비중으로 중요한 목적이었을 것이다. 그러나 분명 성경은 그의 뛰어난 정치적 수완보다 그의 종교개혁에 더 큰 비중을 두고 있다. 히스기야는 율법을 철저히 준수하고 야웨를 전적으로 신뢰한 인물이었다. 히스기야는 야웨를 의지하고, 야웨와 연합한 사람으로 히스기야의 전후에 그와 같은 인물이 없었다. 히스기야의 개혁은 그 다음 대로 넘어가지 못하고 결국 실패로 끝나지만, 성경은 히스기야 그 자신의 경건함만으로도 그를 높이 평가하였다. 히스기야가 그 시대의 문제점을 바르게 볼 수 있었던 이유는 그가 야웨에게 온전히 의지하고, 연합하였기 때문이었다. 그는 예언자들의 선포에 귀를 기울이고, 순종하였다. 우리의 기독교가 순전한 모습을 되찾기 위해서는 히스기야와 같은 경건한 인물이 나와야 할 것이다. 단 한사람의 변화로도 하나님은 역사하신다.

참 고 문 헌

1. 국내 서적

- 김원주. 「이스라엘 역사와 종교」. 서울: 분도출판사, 1983.
- 이경숙외. 「여성이 읽는 성서 구약성서개론」. 서울: 대한기독교서회, 2005.
- 임태수. 「이스라엘 왕들의 이야기」. 서울: 대산기독교서회, 1999.
- 장일선. 「다윗 왕가의 역사 이야기」. 서울: 대한기독교서회, 1997.
- 정중호. 「열왕기하 성서 주석」 제11권. 서울: 대한기독교서회, 1995.
- 한상인. 「이스라엘 왕국 시대의 고고학」. 서울: 대산기독교서회, 2004.

2. 번역서적

- B. D. 레이몬드. 「역대하」. 정일오역. 서울: 솔로몬, 2004.
- F. H. 데이비드. 「이스라엘의 역사」. 이후정역. 서울: 키클디아사, 1993.
- H. J. 군네벡. 「이스라엘 역사」. 문희석역. 서울: 한국신학연구소, 1977.
- J. 그레이. 「열왕기하」. 김진호, 최형묵역. 서울: 한국신학연구소, 1992.
- J. M. 밀러, J. H. 헤이스. 「고대 이스라엘 역사」. 박문제역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1996.
- J. M. 마이어. 「열왕기하」. 이환진역. 서울: 한국신학연구소, 1992.
- J. 브라이트. 「이스라엘 역사」. 박문제역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1996.

3. 논문

- 박신배. “앗시리아의 종교정책과 히스기야 종교개혁.” 「구약논단」 12집

(2002), 83-99.

박신배. “역대기 역사서에 나타난 개혁 연구.”

<http://cafe.daum.net/OTHistorybook> 2006년 11월 20일 접속.

박영희. “히스기야의 종교개혁 연구.” (석사학위논문, 계명대대학원, 2001).

신정균. “요시아의 성전 수축: 요시아의 개혁과 관련한 역사적 접근.” 「구약논단」 5집 (1998) 51-76.

신정균. “히스기야의 제의 단일화.” 「구약논단」 15집 (2003), 27-64.

윤건영. “히스기야 왕의 종교개혁의 의미.” (석사학위논문, 협성대신학대학원, 2004).

이지영. “신명기사가의 역사이해.” (신학석사학위논문, 목원대학교 신학대학원, 2004).

이희학. “히스기야 제의 개혁의 역사성에 관한 비판적 고찰.”