

# 역사적 에스라와 그의 지지 그룹 '하레딤'(חֲרֵדִים)

소형근\*

## 1. 서론

그 동안 구약성서와 관련된 저널들에서 포로 이후 역사 문헌인 에스라-느헤미야서에 대한 연구가 활발해졌다는 것은 고무적인 일이다. 포로기와 포로 이후 이스라엘 종교는 유대교(Judaism)의 초석이 되어 왔으며,<sup>1)</sup> 유대교의 첫 걸음이라 할 수 있는 페르시아 시대 유대교를 이해해야지 헬레니즘 유대교와 초기 기독교의 탄생을 이해할 수 있을 것이다. 이런 맥락에서 포로 이후 역사서인 에스라-느헤미야서는 중요한 위치를 차지하고 있다. 에스라-느헤미야서가 이렇게 비중 있는 책이고, 그 동안 학자들의 많은 연구들이 있었지만, 페르시아 시대 예루살렘 귀환자 그룹의 지도자였던 에스라에 대한 논쟁은 여전히 계속되고 있는 것이 사실이다. 본 논문에서는 에스라와 관련된 학계의 그 동안의 논쟁들을 정리하면서 역사적 에스라에 대한 새로운 가능성을 제안할 것이며, 귀환자 에스라를 추종하고, 그의 개혁을 지지하던 그룹인 '하레딤'(חֲרֵדִים)과 그들의 역할에 대해 살펴보도록 할 것이다.

## 2. 에스라 이해

---

\* Rheinischen Friedrich-Wilhelms-University Bonn에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 교양학부 교수. [bonnso@hanmail.net](mailto:bonnso@hanmail.net). 이 논문은 2014년도 서울신학대학교 교내 연구비 지원에 의한 논문임.

1) 이에 대해서는 다음의 책들을 참고하라. J. 블렌킨소프, 『유대교의 기원: 에스라와 느헤미야를 중심으로』, 소형근 역 (서울: 대한기독교서회, 2014); M. 행엘, 『유대교와 헬레니즘: 기원전 2세기 중반까지 팔레스타인을 중심으로 한 유대교와 헬레니즘의 만남』, 박정수 역 (과주: 나남, 2012); 박정수, 『기독교 신학의 뿌리: 유대교 사상의 형성과 신약성서 배경사』 (서울: 대한기독교서회, 2008) 등.

## 2.1. 에스라는 누구인가?

구약성서에 의하면 포로 이후 바빌론 지역에 있던 디아스포라 유대인 지도자들 중 페르시아 왕의 조서를 통해 예루살렘을 방문한 자가 있었는데 그가 바로 에스라다(스 7:11-13). 이런 에스라에 대해 구약성서는 학자 겸 제사장(스 7:11, 12, 21; 느 8:9; 12:26)이라고 알려주고 있다. 에스라-느헤미야서에서 묘사하고 있는 에스라에 대한 정보는 다음 세 가지로 요약할 수 있다. 첫째, 에스라는 페르시아 왕 아닥사스다 통치기간에 왕의 조서를 통해 유다와 예루살렘에서 자신의 임무를 수행하며, 성전에 헌물을 전달하는 자로 등장한다(스 7:11-8:34). 둘째, 에스라는 예루살렘 수문 앞 광장에서 나팔절(일곱째 달 초하루)을 맞아 모세의 율법책을 회중 앞에서 낭독하는 모습으로 소개되고 있다(느 8:1-18). 셋째, 에스라는 귀환자 골라(גולה) 그룹이 이방 여인들과 결혼함으로 인해, 공동체의 정체성을 훼손시킴으로 이를 개혁하려는 모습으로 나온다(스 9-10장).<sup>2)</sup> 다시 말하면, 에스라는 자신의 동료 유대인들을 유다 지방으로 인도한 뛰어난 디아스포라 종교 지도자(제사장으로서 역할)였고, 페르시아 제국 왕실에서 특별한 임무를 맡아 수행하던 자(왕실 서기관으로서 역할)였다. 그러나 한 사람이 이런 막중한 두 가지 역할을 동시에 감당할 수 있었을까? 예를 들면, 유다 공동체를 위해 제사장 역할을 수행하다 보면 제국이 요청하는 임무를 수행하기 어려워지고, 제국의 요청대로 하다 보면 제사장의 역할을 감당하기 어렵게 된다. 이 둘을 적절히, 균형 있게 수행하기란 쉬운 것이 아니기 때문이다. 그리고 에스라가 유다 지방에서 행한 위의 세 가지는 에스라가 반드시 제사장이어야만 할 수 있는 사역들은 아니었다. 분명한 것은 에스라 7:1-5에서 에스라를 대제사장 아론의 십육 대손으로 연결시키고 있지만, 에스라가 대제사장으로서 기능을 수행했던 흔적들을 성서 본문들에서 찾아 볼 수 없다는 점이다.<sup>3)</sup> 또한 느헤미야 12:10-11에는 포로 이후 대제사장 계보를 알려주고 있는데 이 명단에 에스라가 빠져 있음을 고려해 볼 때, 에스라가 예루살렘과 유다 지

2) 김윤이, “에스라는 누구인가?”, 『구약논단』 28 (2008), 88-106.

3) 요세푸스 문헌에는 에스라를 대제사장(prōtos hierēus)으로 언급하고 있고(*Ant.* 11.121), 랍비 문헌에서도 에스라가 대제사장 예수아의 뒤를 승계했다고 주장한다(*Midr. Cant* 5:5). 그러나 에스라가 대제사장으로 활동했다는 증거는 없다. 에스라의 이름이 역대상 6장에 나오는 제사장 목록에 나오지 않으며, 에스라-느헤미야서에도 에스라를 대제사장으로서 언급하지 않는다. 아크로이드의 글을 참고하라. P. R. Ackroyd, “The Chronicler as Exegete”, *JSOT* 2 (1977), 18-19. 트론베이트는 에스라 7:1-5의 족보가 에스라의 족보가 아니라고 말한다. 참고. M. A. Throntveit, *Ezra-Nehemiah, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1992), 40-41.

방에서 대제사장직을 수행했던 것은 분명 아니었다. 그렇다면 여기서 역사적 에스라에 대해 묻지 않을 수 없다.

구약성서의 언급과는 달리, 학자들 중에는 역사적 에스라에 관심을 갖고 있는 자들이 많다. 예를 들면, 마이어스(J. M. Myers)는 에스라를 학자 겸 제사장으로서 인정하지만, 에스라의 두 역할(학자와 제사장) 중 더 중요한 것은 율법 학자의 역할이었다고 주장한다.<sup>4)</sup> 트론베이트(M. A. Throntveit)는 마이어스의 주장을 지지하면서, 여기서 더 발전하여 에스라의 학자로서 모습이 본래 에스라의 역할이었고, 에스라의 제사장적 기능은 후대 첨가라고 본다.<sup>5)</sup> 블렌킨소프(J. Blenkinsopp) 또한 에스라가 페르시아 제국에서 파견된 사람임을 감안할 때, 에스라 이야기의 핵심에는 에스라가 서기관(학자, **רַב־כֹּהֵן**)<sup>6)</sup>으로 활동하고 있지, 제사장으로서는 아니라고 생각한다. 에스라의 제사장적 기능을 강조한 이유에 대해 블렌킨소프는 에스라를 새로운 사회의 기원자로 내세워 바빌론 디아스포라에서 신앙을 변절하지 않고, 매수로 더럽히지 않은 제사장으로서 에스라를 롤모델로 삼고자 했다고 주장한다.<sup>7)</sup> 마이어스나 트론베이트, 블렌킨소프의 역사적 에스라에 대한 신선한 주장들이 타당성을 갖는 이유에 대해 두 가지 관점에서 살펴볼 수 있을 것 같다. 첫째는 에스라-느헤미야서에서 역사적 에스라를 찾는 방법이고, 둘째는 기원전 6-4세기 상황에서 역사적 에스라를 찾는 방법이다.

에스라가 예루살렘에 귀환할 때, 에스라는 페르시아 왕 아닥사스다의 조서를 통해 귀환 허락을 받게 된다. 이때 에스라는 ‘학자’(**רַב־כֹּהֵן**) 겸 ‘제사장’(**כֹּהֵן**)으로 불린다(스 7:12, 21). 여기서 ‘학자’ 곧 ‘소페르’는 고대 근동에서 ‘국무장관’(삼하 20:25)이나, ‘비서실장’(삼하 8:17; 왕하 22:3-13)을 가리키는 관직명으로, 장춘식은 ‘소페르’를 페르시아 왕이 임명한 페르시아 제국의 고위 관직명으로 봐야 한다고 주장한다.<sup>8)</sup> 그렇다면 페르시아 고위 관리인 ‘소페르’ 에스라가 남는 시간을 활용하여 디아스포라 유대인들을 위해 바빌론 지역에서 제사장직을 수행할 수 있었을까? 묻는다면, 그것은 아마도 불가능했을 것이라고 답할 것이다. 만약 에스라가 레위 지파의 후손이었다고 한다면 조상들로부터 내려오는 세습 신분은 계속 유지할 수 있었을지 모르지만, 페르시아 제국의 고위 관리이면서, 왕의 총애를 받고 있던

4) J. M. 마이어스, 『에스라-느헤미야』 (서울: 한국신학연구소, 1983), 141-142.

5) M. A. 트론베이트, 『에스라-느헤미야』 (서울: 한국장로교출판사, 2001), 75-76.

6) 바인펠트는 ‘소페르’가 다양한 형태의 국가적 활동들을 담당했다고 보면서 ‘소페르’는 ‘기록하는 일’, ‘정치적인 일’, ‘교육적인 활동’ 등을 담당했다고 본다. 참고, M. Weinfeld, “Judges and Officers in Ancient Israel and in the Ancient Near East”, *JSO VII* (1977), 83.

7) J. 블렌킨소프, 『유대교의 기원: 에스라와 느헤미야를 중심으로』, 111-116.

8) 장춘식, 『에스라-느헤미야』 (서울: 대한기독교서회, 2007), 152-153.

자가 바빌론 지역의 유다 공동체를 위해 제사장으로서 활동했을 가능성은 매우 희박하다고 볼 수 있다. 에스라-느헤미야서에 나타난 초기 자료층들에 의하면 에스라가 ‘소페르’로만 소개되고 있는 이유가 바로 여기에 있다(스 7:11하; 8:1, 4, 13).<sup>9)</sup> 페르시아 왕과 일곱 자문관들은 유대인들의 토라교육에 대한 관심보다는 유다와 예루살렘의 정세 변화에 관심이 더 컸음이 분명하다(스 7:14). 그렇다면 역사적 에스라의 실체는 페르시아의 관리인 ‘소페르’였으며, 이후에 유다 공동체 안에서 에스라의 제사장적 기능이 발휘되었던 것으로 볼 수 있지만, 에스라-느헤미야서 본문에서 에스라의 정확한 제사장적 기능은 알 수 없다.<sup>10)</sup>

또한 기원전 6-4세기 상황에서 역사적 에스라의 모습을 짐작해 볼 수 있는데, 김경래는 기원전 6-4세기 서기관의 역할에 집중하면서 이 시기에 ‘소페르’는 “율법에 대한 합법적 해설자인 동시에 수호자의 구실”을 했으며, “고대 히브리어체를 정방형의 아랍어체로 바꾼 것은 바로 이들 서기관들의 중요한 활동 중의 하나”라고 보고 있다.<sup>11)</sup> 그럼 이 시기에 활동했던 ‘소페르’는 과연 누구일까? 김경래는 바빌론에서 돌아온 ‘모세의 율법에 익숙한 학사’ 에스라를 포로 이후 ‘소페르’의 일원으로 생각하고 있다.<sup>12)</sup> 물론 이에 대한 분명한 성서적 근거는 없지만, 그 개연성은 얼마든지 상정해 볼 수 있다. 종합하면, ‘소페르’ 에스라가 페르시아에서 예루살렘으로 파송 받아 골라 공동체를 위해 하나님의 율법을 연구하여 가르치면서 활동했으며, 그는 나팔절을 맞아 예루살렘 수문 앞 광장에서 율법을 낭독했던(느 8장) 페르시아 관리 ‘소페르’였다.

## 2.2. 에스라의 귀환 시기

포로 이후 유다와 예루살렘에서 활동했던 대표적인 인물로 에스라와 느헤미야가 있다. 일반적으로 에스라는 아닥사스다 1세(기원전 465-424년) 7년에 예루살렘에 왔고(기원전 458년; 스 7:7-8), 느헤미야는 아닥사스다 1세 20년에 예루살렘에 왔으며(기원전 445년; 느 2:1), 이들은 동시대에 유다와

9) 김윤이, “에스라는 누구인가?”, 94.

10) 에스라의 제사장적 기능은 느헤미야 8장에 나오는 ‘토라 낭독’으로 볼 수 있지만, 포로 이후 ‘토라 교육’과 ‘토라 낭독’은 제사장이 아닌, 레위인, 평신도에게도 부여된 기능이였다(대하 17:7-9).

11) 김경래, “비블리아 헤브라이카 키타 연구”, 『성경원문연구』 1 (1997), 123.

12) 포로 이후 서기관의 활동은 율법책의 필사와 해석이라는 차원에서 중요한 역할을 담당했다. 이에 대해서는 다음의 글을 참고하라. 김경래, “구약 본문 전래 과정에 대한 연구”, 『성경원문연구』 1 (1997), 152.

예루살렘에 있었다고 구약성서는 증언한다(참고, 느 8:9; 12:26). 그러나 비평적 학자들은 이 두 사람이 동시에 예루살렘에 존재했을 가능성을 낮게 보고 있으며, 에스라가 느헤미야보다 앞서 온 것에 대해 회의적인 시각을 갖고 있다. 그 이유는 느헤미야가 제사장 엘리아십과 교류한 반면(느 13:4, 7), 에스라는 엘리아십의 아들, 제사장 여호하난(요나단)과 교류했기 때문이다(스 10:6). 이런 이유 때문에 놀(K. L. No11)은 느헤미야가 에스라보다 한 세대 이전에 예루살렘에 와서 활동했으며,<sup>13)</sup> 에스라는 아닥사스다 1세가 아닌, 아닥사스다 2세(기원전 404-358년) 7년에 예루살렘에 온 것으로 추정한다(기원전 398년). 이 주장대로 한다면, 에스라가 느헤미야보다 약 50년 후에 예루살렘에 귀환한 셈이 된다. 이에 대한 반박으로 윌리엄슨은 느헤미야 당시의 엘리아십과 에스라 10:6의 엘리아십이 동일인물이 아닐 가능성을 주장한다.<sup>14)</sup> 그러나 이것은 적절한 반론이 될 수 없다. 에스라 10:6에 나오는 엘리아십의 아들 여호하난은 느헤미야 12:11에 나오는 대제사장 계보의 요나단을 말한다. 요나단, 즉 여호하난이 대제사장이었다면, 그의 직계 조상(아마도 할아버지) 엘리아십 또한 대제사장이었다.<sup>15)</sup> 또한 느헤미야가 상대했던 엘리아십(느 13:7)은 이방인 도비아에게 성전의 방을 내줄 정도로 성전 안에서 막강한 권력을 가진 자였다. 느헤미야가 말하는 엘리아십은 분명 대제사장이었을 것이다.

그러나 본문의 모호함이 있음에도 불구하고 이 문제는 결코 단순하지 않다. 에스라의 후대 귀환(기원전 398년)은 앞선 귀환(기원전 458년)보다 오히려 더 많은 문제점을 야기하기 때문이다. 우선 구약성서는 에스라와 느헤미야를 동시대에 동일 장소에서 공존하던 유다 공동체의 지도자들로 설정해 놓고 있다. 나팔절 수문 앞 광장에서 모세의 율법책을 낭독하던 에스라와 함께 총독 느헤미야가 등장한다(느 8:9). 느헤미야가 이 본문에 어울리지 않는다고 생각하는 클라인스(D. J. Clines)의 주장도 있지만,<sup>16)</sup> 그러나 만약 9절에 느헤미야가 누락되어 있으면, 그것이 오히려 더 어색하다. 예루살렘 성벽 공사를 마무리하고 나서 공동체의 영적 부흥을 위해 공동체 구성원 전원이 함께 모여 율법을 듣고 결신하는 감동과 축제의 자리에 총독 느헤미야가 빠져 있다는 것은 더 문제가 된다.<sup>17)</sup> 그리고 느헤미야 1:1(“하가라의 아들 느헤미야의 말이라 아닥사스다 왕 제이십년 기슬르월에 내가

13) K. L. 놀, 『고대 가나안과 이스라엘 역사』, 소형근 역 (서울: 프리칭아카데미, 2013), 407.

14) H. G. M. 윌리엄슨, 『에스라-느헤미야』, 조호진 역 (서울: 솔로몬, 2008), 649.

15) 느헤미야 3:1에서는 느헤미야 시대 대제사장이 엘리아십이었음을 알려준다.

16) D. J. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 185.

17) 소형근, 『느헤미야』 (서울: 대한기독교서회, 2014), 136.

수산 궁에 있는데”)에는 페르시아 왕 아닥사스다의 이름을 삭제하고, 단지 “이십년”(שנת עשרים)이라는 통치 연한만 사용하고 있다. 이것은 에스라 본문의 연속선상에서 느헤미야 본문을 읽어가라는 의미다. 또한 에스라가 느헤미야의 성벽 재건 목록(느 3장)이나, 성벽 재건 현장에 등장하지는 않지만, 에스라와 느헤미야가 성벽 봉헌식에 참여하여 백성의 행렬을 이끄는 지도자들로 나타난다(느 12:31-43).<sup>18)</sup> 이런 점들을 종합해 보면 다음과 같이 정리해 볼 수 있을 것 같다. 에스라의 예루살렘 귀환 시기를 다룰 때, 에스라가 느헤미야보다 예루살렘에 먼저 온 것에 대한 구약성서 본문의 모호한 점이 분명 있지만, 에스라가 아닥사스다 2세 7년에 예루살렘에 왔다는 주장 또한 완벽한 것이 아니라, 여러 문제점들을 야기시킨다. 그리고 에스라의 후대 귀환을 주장하려면 에스라-느헤미야서의 편집을 언급해야만 한다. 따라서 이 주제에 대한 지속적인 논쟁은 아마도 소모적일 것이다. 이 경우는 정경에 대한 전통적 읽기와 전통적 이해가 타당할 듯하다.<sup>19)</sup>

### 2.3. 에스라의 임무

에스라가 유다와 예루살렘에 온 이유는 무엇인가? 이에 대한 궁금증을 에스라 7장에서 찾을 수 있으며, 일반적으로 세 가지 임무를 지적한다.<sup>20)</sup> 첫째, 에스라는 야웨의 율법을 연구하여, 준행하며, 율례와 규례를 이스라엘에게 가르치기로 결심하여 예루살렘에 왔고(스 7:10), 둘째, 에스라는 하나님의 율법을 따라 유다와 예루살렘의 형편을 살피기 위해 왔으며(스 7:14), 셋째, 에스라는 바빌론에서 가져온 물건들을 하나님의 성전에 전달할 목적으로 왔다(스 7:15-20). 그러나 에스라의 임무는 이것으로 끝이 아니다. 제국이 에스라에게 부여한 임무가 추가로 언급되고 있다. 에스라 7:26에는 “무릇 네 하나님의 명령과 왕의 명령을 준행하지 아니하는 자는 속히 그 죄를 정하여 혹 죽이거나 귀양 보내거나 가산을 몰수하거나 옥에 가둘

18) Ibid., 202. 에스라 그룹은 예루살렘 성벽의 오른쪽으로 시계 반대 방향을 따라 남쪽 분문 쪽을 향해 내려갔으며, 느헤미야 그룹은 예루살렘 성벽의 왼쪽으로 시계 방향을 따라 화덕(도가니) 망대 쪽으로 올라갔다.

19) 켈러만은 지역 법률을 제정하고, 진행시키도록 격려하는 모습은 아케메네스 왕조 통치 후 반기와는 대치되는 모습이기에 에스라의 소명은 후기보다는 초기가 더 잘 어울린다고 주장한다. U. Kellermann, “Erwägungen zum Problem der Esradatierung”, *ZAW* 80 (1968), 55-87.

20) 에스라의 첫 번째 임무는 아닥사스다 조서 밖에 있는 역할이고, 아람어가 아닌 히브리어로 기록되었다. 따라서 에스라의 첫 번째 임무는 에스라 개인이 생각하는 임무로 이해할 수 있다. 나머지 두 번째와 세 번째 임무는 아닥사스다의 조서 안에 있는 아람어로 기록된 임무로, 제국에서 지시한 임무로 볼 수 있다.

지니라”고 말한다. 이 본문에는 단순히 하나님의 명령(הָאֱלֹהִים צִוָּה)만을 말하지 않고, 왕의 명령(מִלְכָּא דְּבָרָא)에 준행하지 아니한 자에 대한 엄벌을 말하고 있다. 이것은 페르시아 제국 정책의 근간을 담은 법을 백성들에게 가르쳐 신민의 의무를 다하도록 하는 에스라의 또 다른 임무이다.<sup>21)</sup>

키드너(F. D. Kidner)는 에스라의 첫 번째 임무에 대해 ‘연구’(בִּישָׁר)는 비현실성에서부터 건져내 주고, ‘준행’(הִשָּׁב)은 불확실에서부터 벗어나게 해주며, ‘가르침’(הִלָּל)은 위선과 천박함에서 벗어나게 해 준다고 말한다.<sup>22)</sup> 그러나 구약성서의 이런 언급과는 달리 호글룬트(K. G. Hoglund)는 에스라의 파견이 페르시아 제국의 미래와 예후드의 운명을 연결하여 경제적, 사회적 관계를 개발하고자 하는 제국의 노력으로 이해하고 있다.<sup>23)</sup> 앞선 키드너의 주장은 성서 본문 중심으로 에스라의 임무를 이해한 것이고, 호글룬트의 주장은 페르시아 제국의 관점에서 에스라의 임무를 이해한 경우다. 그러나 역사적 에스라의 귀환 임무에는 키드너의 관점과 호글룬트의 관점이 따로 존재했다기보다, 이 두 가지 목표가 함께 전제되어 있었던 것으로 보인다. 페르시아 왕 다리오 2세는 자신의 고위 관리인 우자호레스네트(Udjahorresnet)를 이집트 지역에, 히스티에우스(Histiaeus)를 그리스 지역에 파견했는데, 이 파견의 목적은 제국의 이익과 목적 달성을 위해 왕실 관리를 파송한 것이었다.<sup>24)</sup> 이와 동일 선상에서 페르시아 관리(‘소페르’) 에스라를 이해한다면, 에스라의 임무에 대한 목적이 분명해질 것이다. 에스라는 페르시아 제국을 위한 특별한 임무를 부여받고 예루살렘에 왔음이 분명하다. 이것은 구약성서에 나오는 에스라의 두 번째 임무(스 7:14)에서 알 수 있다. 즉, 에스라의 임무는 페르시아 제국의 안보를 위해 유다와 예루살렘의 종교적 상황<sup>25)</sup>뿐만 아니라, 정치적인 상황에 대한 실태를 파악하여, 보고하는 것이었다.

그러나 문제는 에스라가 여러 가지 임무를 가지고 유다와 예루살렘에 왔지만, 이 네 가지 임무를 유다와 예루살렘에서 수행했을까? 묻지 않을 수 없다. 구약성서에서 말하는 에스라의 임무가 제국에서 지시하는 하향식 임무였다고 한다면, 역으로 에스라 자신은 어떤 임무를 심중에 가지고 있었을까? 이에 대한 질문은 에스라가 유다와 예루살렘에서 수행한 일들을 살

21) 민경진, “에스라-느헤미야서의 레위계 기원: 역사적 맥락”, 『구약논단』 17 (2005), 93.

22) H. G. M. 윌리엄슨, 『에스라-느헤미야』, 224에서 재인용.

23) K. G. Hoglund, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*, SBLDS 125 (Atlanta: Scholars Press, 1992), 244-247.

24) P. Briant, *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, vol. 1 (Paris: Fayard, 1996), 586-605; *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002), 569-588.

25) 장춘식, 『에스라-느헤미야』, 158.

펴보면, 그의 마음에 있던 임무들을 역으로 유추해 볼 수 있을 것이다. 흥미로운 것은 에스라-느헤미야서에는 제국이 에스라에게 지시한 하향식 임무들 중에 ‘제국의 이익’을 위한 실행(practice)이 빠져 있다는 것이다. 에스라-느헤미야서에는 에스라의 첫 번째와 세 번째 임무만이 분명히 달성되었음을 알려주고 있을 뿐이고(스 8:33-35; 9-10장; 느 8장), 에스라의 두 번째 임무와 제국이 부여한 추가적인 임무 수행에 대해서는 침묵하고 있다. 에스라-느헤미야서는 하나님의 율법을 토대로 한 에스라의 유다 공동체를 위한 임무와 그 결과들만을 기록하고 있을 뿐이다. 결과론적으로 보면, 에스라의 임무에 대한 키드너와 호글룬트의 주장을 동시에 수용하는 것이 옳을 것 같다. 제국이 왕실 관리였던 소페르 에스라에게 하향식으로 요청했던 임무가 분명 있었고, 유대인으로서 스스로 임무를 계획했던 에스라의 모습이 성서 본문을 통해 분명하게 드러나고 있다.

### 3. 에스라 개혁과 지지 그룹 ‘하레딤’(הַרְדִּים)

#### 3.1. 에스라 개혁

에스라가 유다와 예루살렘에 와서 수행했던 강력한 개혁 드라이브가 에스라 9-10장에 소개되고 있다. 개혁의 내용은 골라(גּוֹלָא) 그룹이 땅의 백성이나, 혹은 이방인과 결혼하는 것에 대한 금지와 이별을 촉구하는 내용이다. 그렇다면 골라 그룹이 이방인과 결혼하는 것이 왜 문제가 되는 것일까? 이유는 율법에 이방인과 결혼을 금하고 있기 때문이다(신 7:1-5).<sup>26)</sup> 에스라의 첫 번째 임무대로 에스라는 에스라 9장 이하에서 율법에 따라 개혁을 단행하고 있다. 그러나 에스라의 개혁에서 흥미로운 점은 골라 남성과 이방인 여성에 대한 결혼에만 관심을 두고 있다는 점이다(스 9:2).<sup>27)</sup> 이것은 이스라엘의 세습적 토지 소유권과 깊이 관련되어 있다. 골라 여성이 이방 남성과 결혼했을 경우에는 골라 그룹에서 배제되어 크게 위협적이지 않지만, 골라 남성이 이방 여성과 결혼했을 경우에는 그 자녀들이 토지 소유권을 승계할 수 있기 때문에, 행여 있게 될 토지 소유권에 대한 상실을 염려하여 이런 개혁을 단행한 것이다.<sup>28)</sup>

26) 그 밖에도 출애굽기 3:8, 17; 33:2; 34:11; 신명기 20:17 등.

27) 에스라 10:18-44에는 이방 여인과 결혼한 골라 남성들의 명단을 기록하고 있다. 이것은 골라 여성들이 이방 남성들이나, 땅의 백성들 중 남성들과 결혼하는 것이 크게 문제가 되지 않음을 의미하는 것이다.



그러나 에스라의 개혁은 당시 시대 상황을 고려할 때 관행이라는 대세를 꺾고, 율법에 기초한 새로운 공동체로 거듭나기 위한 작업이었는데, 과연 이것이 성공적인 결과를 가져왔을까 의구심이 든다. 기원전 6-5세기 메소포타미아 지역과 시리아-팔레스타인 지역은 다양한 민족 문화들이 혼재되어 있던 다문화 사회였다. 이러한 시대적 흐름은 유다 공동체에게도 마찬가지로였다. 바빌론에 있던 디아스포라 유대인들이나,<sup>29)</sup> 엘레판틴에 있던 유대인들조차도<sup>30)</sup> 혼합 종교 의식이나, 타민족 사람들과 결혼이 일반화 되어 있었고, 또한 그것이 그렇게 흠으로 생각되지 않던 시대였다. 그리고 때로는 정착해 있는 그 지역의 문화와 종교에 동화되어 살아가는 길이 이들의 살 길이라고 생각했었다.<sup>31)</sup> 이것은 유다와 예루살렘에 돌아와 정착한 골라 집단의 구성원들에게도 마찬가지였다. 이러한 종교적, 문화적 배경을 고려해 볼 때 과연 에스라의 개혁이 성공을 거두었을까? 김래용은 에스라 10장에 기록된 잡혼자들 목록이 단순한 목록이 아니라, 에스라 개혁이 성공적으로 완성되었음을 강조하는 역할을 한다고 주장한다.<sup>32)</sup> 그러나 이러한 주장은 선부른 결론이 될 수 있다. 여기서 고려해야 할 점은 에스라의 개혁 대상이 골라 그룹이었으며, 골라 그룹 구성원들 중에서도 엘리트 집단이라 할 수 있는 제사장들과 레위인들, 그리고 평신도 지도자들이 대부분이었고, 이들이 이 혼합 결혼에 연루되어 있었다. 골라의 엘리트 구성원들이 이방인들과 결혼하는 이유는 페르시아 속주의 또 다른 권력자들과 정치적 결탁을 통해 자신의 사회적 입지를 구축(혹은 강화)하고, 경제적 이익을 꾀하기 위한 목적이었다.<sup>33)</sup> 따라서 이러한 혼합 결혼의 관계를 에스라 한 개인이 끊으려고 한다는 것은 엄청난 저항이 뒤따랐을 것이다. 결론적으로 에스라의 개혁이 성공했다고 보기 힘든 세 가지 이유를 들면 다음과 같다. 첫째, 에스라 10장에 나오는 잡혼자들의 명단에는 전체 111명이 나오는데, 이 명단은 귀환자 전체 숫자<sup>34)</sup>에

28) J. 블렌킨소프, 『유대교의 기원: 에스라와 느헤미야를 중심으로』, 105-106.

29) E. Ephal, "The Western Minorities in Babylonia in the 6th-5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion", *Or* 47 (1978), 74-90; E. Ephal, "On the Political and Social Organization of the Jews in Babylonian Exile", Fritz Steppat, ed., *XXI Deutscher Orientalistentag Vorträge*, ZDMGSup 5 (Wiesbaden: Steiner, 1983), 106-112.

30) J. 블렌킨소프, 『유대교의 기원: 에스라와 느헤미야를 중심으로』, 173-176.

31) 소형근, "에스라-느헤미야서에 나타난 신학적 기원들", 『구약논단』 47 (2013), 136-137.

32) 김래용, "에스라 9-10장과 느헤미야 13장의 특징과 역할", 『구약논단』 38 (2010), 41.

33) 장춘식, 『에스라-느헤미야』, 320. 암몬 사람 도비야는 유대인 지도층 인사들과 정치적이고, 경제적인 목적으로 돈독한 관계를 유지하고 있었다. 유대인 종교 지도자들도 예외는 아니었다.

34) 에스라 2:64에는 귀환자가 사만 이천 삼백 육십 명이었다고 말한다. 남종과 여종은 이 계수에 포함되지 않고 있다(참고, 스 2:65).

비해 상대적으로 적은 숫자다.<sup>35)</sup> 마이어스는 이 명단이 전체가 아니라, 일부일 가능성을 제시한다. 그러나 에스라 10:18-44는 제사장, 레위 사람, 노래하는 자, 이스라엘의 평신도 지도자들 순으로 체계적인 목록 나열이 되어 있고, 마지막 44절(“이상은 모두 이방 여인을 아내로 맞이한 자라 그 중에는 자녀를 낳은 여인도 있었더라”)에는 목록을 마무리하는 멘트로 끝맺고 있다. 따라서 이 목록이 전체가 아니라, 일부일 가능성은 희박하다. 둘째, 개혁의 시작은 있었지만, 개혁의 결과가 없다는 점이다. 에스라의 주도로 잡혼자들에게 대한 명단 확인이 추진되었지만, 이들이 에스라의 의도대로 잡혼 가정들을 해체했다는 실천사항이 빠져 있다. 셋째, 에스라 이후에 예루살렘에 온 총독 느헤미야가 에스라와 동일한 개혁을 느헤미야 13장에서 반복하고 있다. 만약 에스라의 개혁이 성공을 거두었다면, 동시대를 살았던 느헤미야가 개혁을 수행할 필요가 있었을까? 따라서 조심스럽게 결론을 내린다면, 에스라 개혁은 ‘절반의 성공’이라 볼 수 있다. 즉, 에스라는 율법에 근거하여 이방인들과 결혼 금지를 포로 이후 골라 공동체에 알리는 홍보대사로서 중요한 역할을 담당했다는 차원에서 절반의 성공(?)이라 할 수 있다.

### 3.2. 개혁의 지지 그룹 ‘하레딤’(חֲרִידִים)은 누구인가?

에스라 9-10장에는 에스라 개혁에 중요한 지지 그룹이 등장한다. 에스라의 지지 그룹에게 있어서 특이한 점은 특정한 고유의 이름을 가지고 등장하는 것이 아니라, 이들은 “이스라엘의 하나님의 말씀으로 말미암아 떠는 자”(스 9:4)이고, “우리 하나님의 명령을 떨며 준행하는 자”(스 10:3)들이다. 이 두 본문에서 공통적으로 사용하고 있는 히브리어 동사는 ‘떨다’라는 의미를 가진 히브리어 ‘하라드’(חָרַד)다. 먼저 이 ‘하라드’에 대한 구약성서의 용례들을 살펴보도록 한다.

#### 3.2.1. ‘하라드’(חָרַד)의 용례

히브리어 ‘하라드’(חָרַד)는 칼(Qal)형으로 ‘떨다’(to tremble), 히필(Hiphil)형으로 ‘놀라다’(to startle)라는 의미로 쓰이고 있다(*HALOT* I, 350). ‘하라드’는 대체로 공포의 상태를 묘사하는 상황에서 사용하는데, 바우만(A. Baumann)은 구약성서에서 ‘하라드’의 쓰임을 크게 세 가지 용법으로 분류

35) J. M. 마이어스, 『에스라-느헤미야』, 169. 마이어스는 에스라 10장의 적은 숫자에 대해 세 가지 가능성을 들고 있다. 첫째, 잡혼문제가 그리 심각하지 않았다. 둘째, 전체 명단이 아니라, 일부 명단이다. 셋째, 개혁이 성공적이지 않았다.

한다.<sup>36)</sup> 첫째는 ‘하라드’의 세속적인 용법으로서, 나쁜 소식을 들었을 경우(창 27:33; 삼상 4:13, 18), 혹은 전쟁에 임하거나, 전쟁 소식을 듣게 되었을 경우(삼상 13:7; 28:5) ‘떨거나’, ‘놀라’는 상태를 말한다. 둘째는 신현현과 관련된 공포로 인한 떨림이다. 야웨께서 시내산에 천둥과 번개, 큰 나팔소리와 불과 함께 강림하셨을 때, 백성들은 공포에 사로잡히게 되었다(출 19:16, 18). 이런 경우 공황에 가까운 공포를 말한다.<sup>37)</sup> 셋째는 종말론적 평화나 전체적인 안정을 의미하는 차원에서 사용되는데, 이때에는 히브리어 ‘엔 마하리드’(אין מהררד)와 같은 관용구로 쓰인다. 레위기 26:6에는 축복의 맥락에서 들짐승과 칼의 위협을 제함으로써 평화의 상태를 가져오게 되는데, 이때 어느 누구도 너희를 두렵게 할 자가 없도록 하겠다는 하나님의 말씀으로 사용되고 있다.<sup>38)</sup>

### 3.2.2. 에스라 9-10장의 하레딤

에스라 9:4와 에스라 10:3에 나오는 ‘떠는 자’(חרר) 혹은 ‘떠는 자들’(חררים)은 바우만이 분석한 ‘하라드(חרר)’의 세 가지 용례들 중에 두 번째에 해당한다. 물론 신현현은 아니지만, 에스라 본문에 의하면 ‘떠는 자들’이 하나님의 말씀으로 인해 떨고 있고(스 9:4), 하나님의 명령으로 인해 떨고 있다(스 10:3). 그런데 ‘떠는 자들’인 ‘하레딤’을 윌리암슨은 포로 이후 공동체에서 율법을 엄격하게 지키는 사람들을 표현하는 정형화 된 용어로 이해하고 있다.<sup>39)</sup> 블렌킨소프 또한 윌리암슨의 주장을 지지하면서 ‘하레딤’을 ‘비-하레딤’과 결혼을 거부하며, 제의적으로는 자기 정결을 목적으로 하는 분파의 구성원들로, 유대교 초기에 에스라의 핵심 지지 그룹과 공통된 특징을 지니고 있던 자들로 이해하고 있다.<sup>40)</sup>

그렇다면 이 ‘하레딤’이 에스라 개혁을 어떻게 지지하고 있는 것일까? ‘하레딤’은 에스라의 주변으로 모여들던 자들이었고(스 9:4), 에스라에게 잡혼에 대한 파기와 하나님과 언약을 맺을 것을 제안했던 자들이었다(스

36) A. Baumann, “חרר”, *TDOT V* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 167.

37) 호세야 11:10-11은 사자처럼 소리를 지르시는 야웨로 인해 떠는 자들을 말한다. 이들에게 야웨는 한 번 더 안전한 거주지를 줄 계획이다.

38) 신명기 28:26(“네 시체가 공중의 모든 새와 땅의 짐승들의 밥이 될 것이나 그것들을 쫓아줄 자가 없을 것이며”)에서는 정반대로 하나님의 말씀에 불순종하는 자들에게 임하는 저주를 언급하는데, 히브리어 엔 마하리드(אין מהררד)를 우리말 『개역개정』에서는 ‘쫓아줄 자가 없다’라고 번역하고 있지만, 문자적으로는 ‘놀라는 자가 없다’라고 번역하는 것이 더 옳은 번역으로 보인다.

39) H. G. M. 윌리암슨, 『에스라-느헤미야』, 287.

40) J. 블렌킨소프, 『유대교의 기원: 에스라와 느헤미야를 중심으로』, 128-129.

10:3). 구약성서의 율법에는 이방인과 결혼하지 말라는 금지 조항은 있지만(신 7:1-5), 이방인과 결혼했을 경우 결혼관계를 파기하라는 명령은 없다. 그러나 지금 ‘하레딤’은 에스라에게 이방인과 결혼한 가정을 해체시킬 것을 제안하고 있다. 그런 면에서 에스라의 지지 그룹인 ‘하레딤’은 율법에 대한 엄격주의자들이면서,<sup>41)</sup> 과격주의자들이다. 이러한 ‘하레딤’의 대표 주자이면서, 에스라 개혁의 주도적인 인물로 스가냐(Shecaniah)가 등장한다. 스가냐라는 이름은 구약성서에서 10회 사용되고 있으며, 오로지 역대기(대상 3:21, 22; 24:11; 대하 31:15)와 에스라-느헤미야서(스 8:3, 5; 10:2; 느 3:29; 6:18; 12:3)에만 나오는 이름이다. 그런 면에서 스가냐는 포로 이후에 사용되었던 이름으로 볼 수 있다. 에스라 개혁에 동조하면서, 때로는 주도적인 세력이었던 스가냐에 대해 정확히 알 수는 없지만, 에스라 10장에 언급된 스가냐는 엘람 자손 중 여히엘<sup>42)</sup>의 아들로 소개되고 있고(2절), 잡혼에 참여한 이방 여인들을 내쫓을 것을 제안하고 있다(3절). 또한 하나님과 언약을 세우고, 율법대로 행할 것을 에스라에게 제안한다(3절).<sup>43)</sup> 엄밀하게 말하면 스가냐 이야기(스 10:2-4)에서 에스라는 특별히 주목받지 못하고 있으며, 개혁의 주도적인 역할은 에스라가 아닌, 스가냐가 하게 된다. 그래서 아크로이드(P. R. Ackroyd)는 에스라와 상관없이 스가냐와 그의 동료들이 중심이 되어 행해진 사건이 에스라 이야기 안에 들어왔을 가능성을 제기하고 있다.<sup>44)</sup> 그러나 에스라 9-10장의 개혁 이야기에서 개혁의 주도권을 쥐고 있는 자는 에스라가 분명하다. 개혁 이야기에서 떠는 자들이 에스라 주변으로 몰려들었고(스 9:4), 잡혼 현실에 대한 에스라의 단독 기도(스 9:6-15)와, 에스라의 성전 앞 통곡 때 많은 백성이 동참했으며(스 10:1), 에스라는 제사장들과 레위 사람들과 온 이스라엘에게 맹세하도록 주도했고(스 10:5), 예루살렘에 모인 백성들에게 죄를 지적하면서 자복할 것을 명령했다(스 10:11). 따라서 에스라 9-10장에서 개혁 주도자는 에스라였고, 에스라를 지지하던 그룹은 ‘떠는 자들’인 ‘하레딤’이었으며, ‘하레딤’의 지도자급이었던 스가냐가 개혁에 적극 동조했던 것으로 이해할 수 있다.<sup>45)</sup>

41) Ibid., 128.

42) 스가냐의 아버지 여히엘은 구약성서에 15회 사용되고 있으며, 포로 이후 본문인 역대기(대상 15:18, 20; 16:5; 23:8; 26:21, 22; 27:32; 29:8; 대하 21:2; 31:13; 35:8)와 에스라 본문(스 8:9; 10:2, 21, 26)에서만 나오는 이름이다. 여히엘은 포로 이후에 사용된 이름으로 볼 수 있으며, 에스라 개혁 당시 이방 여인과 결혼한자들 명단에도 언급된 이름이다.

43) 에스드라1서 9:36에는 “그들이 자녀들과 함께 그들을 내쫓았다”라고 말하고 있다.

44) P. R. Ackroyd, “The Chronicler as Exegete”, *JSOR* 2 (1997), 16.

45) 에스라 본문에 언급된 ‘하레딤’은 오늘날 유대교 안에서 ‘조정통 유대교도’(= 하레디)로 알려져 있다. 이들 대부분은 직업을 갖지 않고, 오직 ‘토라’만을 읽고, 연구하는 자들이

### 3.2.3. 이사야 66장의 하레딤

에스라 9:4와 10:3에 나오는 ‘하레딤’은 에스라 개혁의 지지세력으로 등장하지만, 이사야 66:5에 나오는 ‘하레딤’은 위상 면에 있어서 크게 다르다. 이사야 66:5에 나오는 ‘하레딤’은 에스라 9:4처럼 “여호와와 말씀으로 말미암아 떠는 자들”이다. 하지만 이사야 본문에 나오는 ‘하레딤’은 마음이 가난하고, 심령에 통회하는 자들로(사 66:2), 블렌킨소프는 이사야 66장에 나오는 ‘하레딤’을 포로 이후 종교 권력자들, 즉 성전 주도세력들에게서 축출된 그룹으로, 이들에게는 예언자적-종말론적 신념이 강하게 나타나고 있다고 주장한다.<sup>46)</sup> 여기서 주목할 것은 에스라 본문에 나오는 ‘하레딤’은 개혁의 주도 세력이었던 반면, 이사야 본문에 나오는 ‘하레딤’은 변방에서 무시당하고, 혜택을 받지 못하는 그룹이었다.<sup>47)</sup> 이런 이유가 이 그룹이 종말론적 신념을 갖게 했을 가능성이 크다. 이사야 66장에 나오는 ‘하레딤’은 무릇 마음이 가난하고, 심령에 통회하며, 하나님의 말씀을 듣고 떠는 자들로 하나님이 돌보는 자들이며(2절), 이들은 형제들로부터 미움을 받고, 하나님의 이름으로 인해 내쫓기게 된 자들이다(5절). 그러나 하나님은 ‘하레딤’을 미워하고 내쫓는 자들(‘비-하레딤’)에게 수치를 당하도록 할 것이다. 이사야 66:1-5의 상황은 유대 공동체에서 ‘하레딤’과 ‘비-하레딤’의 갈등구조를 알려주고 있다. 왓츠(J. D. W. Watts)는 이 두 그룹이 화해하기에는 상황이 너무나도 절망적이라고 지적한다.<sup>48)</sup> 이처럼 이 두 그룹이 극단으로 치닫다 보니까 내쫓김을 당한 소외 그룹인 ‘하레딤’에게 종말론적 신념이 생겨나게 되었던 것이다. 악트마이어(E. Achtemeier)는 ‘하레딤’을 내쫓았던 비-하레딤의 주도세력을 사독계 사람들로 보고 있다. 즉, 이사야 66:5(“너희 형제가 너희를 미워하며”)에서 형제를 미워하는 주체는 우상숭배 혐의로 레위 사람들을 내쫓고(겔 44:10), 레위 사람들에게 모욕을 가하고(사 59:4; 참고, 사 58:9하), 그들을 분리시키고(사 63:16; 65:5), 그들에게 사형 선고한 자들(사 57:1-2)이 사독계 사람들이라는 것이다.<sup>49)</sup> 악트마이어의 이러한 주장은

---

스라엘 정부로부터 지원금을 받으며 살고 있고, 특히 병역 의무를 면제받고 있다. 이들은 텔레비전, 인터넷, 라디오, 전화 사용을 금기시 하면서 외부와 교류를 차단하고 있다. 이들은 에스라 본문에 나오는 ‘하레딤’의 전통을 이어받아 오직 ‘토라’대로 살기에 집중하는 극보수적 유대교 집단으로 볼 수 있다. 참고, [http://news.khan.co.kr/kh\\_news/khan\\_art\\_view.html?artid=201011022129535](http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?artid=201011022129535).

46) J. 블렌킨소프, 『유대교의 기원: 에스라와 느헤미야를 중심으로』, 128.

47) Ibid.

48) J. D. W. 왓츠, 『이사야 34-66』, 강철성 역 (서울: 솔로몬, 2002), 558.

49) E. Achtemeier, *Community and Message of Isaiah 56-66: A Theological Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1982), 142.

충분한 가능성을 가지고 있지만, 이사야 66장의 ‘하레딤’이 소외된 레위 사람이고, 이들을 내쫓는 ‘비-하레딤’이 사독계 사람인지는 정확히 알 수 없다. 다만 이사야 66:5에 나오는 ‘하레딤’은 에스라 9-10장에 나오는 ‘하레딤’과 공동체 내부에서 차지하는 위상이 서로 다른 분명하다.

#### 4. 결론

본 연구는 에스라에 대한 기존 연구에 대해 새로운 조명과 함께 역사적 에스라를 찾고자 했으며, 에스라 개혁을 지지했던 그룹 하레딤을 찾아, 그들의 역할을 밝히는 것이었다. 에스라는 본래 소페르의 신분으로 페르시아에서 활동하다가 예루살렘에 파송되었으며, 후에 유다 공동체 안에서 자신의 세습적 신분인 제사장적 기능을 수행했던 인물로 보인다. 그러나 에스라-느헤미야서에서 에스라의 제사장적 역할보다는 소페르의 역할이 부각되고 있다. 또한 에스라는 제국의 관리로서 하향식 임무를 부여받고 유다와 예루살렘에 왔지만, 유대인 혈통의 에스라는 스스로 임무를 계획하면서 유다 공동체의 지도자 역할을 수행했었다. 이러한 에스라가 유다와 예루살렘에서 개혁을 단행했다. 이 개혁에 동조하며, 지지하던 그룹이 있었는데, 이들은 “이스라엘의 하나님의 말씀으로 말미암아 떠는 자”(스 9:4)들이었다. 이들은 에스라 개혁에 동조하는 차원을 넘어서 에스라에게 개혁의 방향을 제시하던 그룹이었다.

#### <주제어>(Keywords)

에스라, 소페르, 골라, 하레딤, 이사야 66장.

Ezra, Sofer, Golah, Haredim, Isaiah 66.

(투고 일자: 2014년 7월 31일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<참고문헌>(References)

- 김경래, “비블리아 헤브라이카 쿤타 연구”, 「성경원문연구」 1 (1997), 118-144.
- 김경래, “구약 본문 전래 과정에 대한 연구”, 「성경원문연구」 1 (1997), 145-155.
- 김래용, “에스라 9-10장과 느헤미야 13장의 특징과 역할”, 「구약논단」 38 (2010), 33-53.
- 김윤이, “에스라는 누구인가?”, 「구약논단」 28 (2008), 88-106.
- 놀, K. L., 『고대 가나안과 이스라엘 역사』, 소형근 역, 서울: 프리칭아카데미, 2013.
- 마르틴 H., 『유대교와 헬레니즘: 기원전 2세기 중반까지 팔레스타인을 중심으로 한 유대교와 헬레니즘의 만남』, 박정수 역, 파주: 나남, 2012.
- 마이어스, J. M., 『에스라-느헤미야』, 서울: 한국신학연구소, 1983.
- 민경진, “페르시아 제국 시대의 유대역사 재구성”, 「구약논단」 27 (2008), 113-137.
- 민경진, “에스라-느헤미야서의 레위계 기원: 역사적 맥락”, 「구약논단」 17 (2005), 78-100.
- 박정수, 『기독교 신학의 뿌리: 유대교 사상의 형성과 신약성서 배경사』, 서울: 대한기독교서회, 2008.
- 블렌킨소프, J., 『유대교의 기원: 에스라와 느헤미야를 중심으로』, 소형근 역, 서울: 대한기독교서회, 2014.
- 소형근, 『느헤미야』, 서울: 대한기독교서회, 2014.
- 소형근, “에스라-느헤미야서에 나타난 신학적 기원들”, 「구약논단」 47 (2013), 133-156.
- 왓츠, J. D. W., 『이사야 34-66』, 강철성 역, 서울: 솔로몬, 2002.
- 윌리암슨, H. G. M., 『에스라-느헤미야』, 조호진 역, 서울: 솔로몬, 2008.
- 장춘식, 『에스라-느헤미야』, 서울: 대한기독교서회, 2007.
- 트론베이트, M. A., 『에스라-느헤미야』, 서울: 한국장로교출판사, 2001.
- Achtemeier, E., *Community and Message of Isaiah 56-66: A Theological Commentary*, Minneapolis: Augsburg, 1982.
- Ackroyd, P. R., “The Chronicler as Exegete”, *JSOT* 2 (1977), 2-32.
- Baumann, A., “הרדד”, *TDOT V*, Grand Rapids: Eerdmans, 1986, 167-170.
- Briant, P., *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, vol. 1, Paris: Fayard, 1996, 586-605; *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2002, 569-588.
- Clines, D. J., *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Ephal, E., “The Western Minorities in Babylonia in the 6th-5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion”, *Or* 47 (1978), 74-90.
- Ephal, E., “On the Political and Social Organization of the Jews in Babylonian

Exile”, Fritz Steppat, ed., *XXI Deutscher Orientalistentag Vorträge*, ZDMGSup 5, Wiesbaden: Steiner, 1983, 106-112.

Hoglund, K. G., *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*, SBLDS 125, Atlanta: Scholars Press, 1992.

Kellermann, U., “Erwägungen zum Problem der Esradatierung”, *ZAW* 80 (1968), 55-87.

Throntveit, M. A., *Ezra-Nehemiah*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: John Knox Press, 1992.

Weinfeld, M., “Judges and Officers in Ancient Israel and in the Ancient Near East”, *ISO* VII (1977), 65-88.



<Abstract>

## **The Historical Ezra and his Supporting Group ‘חרדים’**

Hyeong-Geun So  
(Seoul Theological University)

The purpose of this article is to seek the historical Ezra, his supporting group ‘חרדים’, and their roles in the text of Ezra-Nehemiah. Ezra who originally served as ספר in Persia was dispatched to Judah and Jerusalem, and since then, it seems that he carried out the priestly function in the Jewish community with a hereditary status. However, the role of ספר was emphasized than that of כהן in the Ezra-Nehemiah text. In addition, Ezra came to Judah and Jerusalem as an imperial official through the top-down appointment, but he who was a Jewish descent performed a role for the Jewish community arbitrarily with his own program. Ezra rolled out the reform in Judah and Jerusalem, and it was the חרדים group that advocated and supported the reform of Ezra, and they were “every one who was trembling at the words of the God of Israel” (Ezra 9:4; 10:3). The חרדים was the group that suggested to Ezra the conditions and directions of reform beyond agreement.