

에스겔서의 드라마화된 예언 담화에 관한 분석

민유홍*

1. 들어가는 말

에스겔 연구에서 에스겔서의 형성사(形成史)는 아직까지 많은 논란 가운데 있다. 19세기의 비평적 연구에서 에스겔서는 한 명의 저자에 의해 쓰인 문학작품으로 이해되었지만,¹⁾ 예언전승들의 본래의 삶의 자리에 관심이 집중되었던 20세기 전반기 동안에는 단순한 예언들의 모음집으로 간주되었다.²⁾ 1970년대 이후에는 편집사 비평과³⁾ 공시적 분석에서⁴⁾ 연구의 중점이 개별 예언들에서 전체 본문에 대한 문학적 분석으로 옮겨가면서 에스겔서의 최종 본문이 다시 주목을 받기 시작했다. 편집사 비평에서는 에스겔서가 수 세기에 걸친 여러 번의 편집과정을 통해 최종 형태에 도달한 것으로 본다. 여기에서는 역사적 예언자의 활동이나 예언전승의 본래의 삶의 자리, 그리고 전승단계는 거의 고려되지 않은 채 편집 단계와 그 신학적 의도에 연구의 중점이 놓인다. 이 때문에 편집자의 신학과 에스겔의 선포 사이에 극단적인 단절이 생기는 경향이 있다. 이와 달리 공시적 분석에서는

* Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 감리교신학대학교 구약학 강사. rathenau@hanmail.net.

- 1) 참조, U. Feist, *Ezechiel. Das literarische Problem des Buches forschungsgeschichtlich betrachtet* (Stuttgart: Kohlhammer, 1995).
- 2) 이러한 연구 경향은 J. Herrmann, *Ezechielstudien* (Leipzig: Keichert, 1908)의 영향 아래 처음 시작되었으며 이후 20세기 중반까지 에스겔 연구를 지배하였다.
- 3) J. Garscha, *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von 1-39*, (Frankfurt am Mein: Herbert Lang, 1974); K.-F. Pohlmann, *Ezechielstudien. Zur redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten* (Berlin: de Gruyter, 1992); A. Klein, *Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34-39* (Berlin: Walter de Gruyter, 2008).
- 4) M. Greenberg, *Ezekiel 1-20* (New York: Anchor Bible, 1983); M. Greenberg, *Ezekiel 21-37* (New York: Anchor Bible, 1997); E. F. Davis, *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy* (Sheffield: Bloomsbury T&T Clark, 1989); J. F. Kutsko, *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel* (Indiana: Eisenbrauns, 2000).

에스겔서의 대부분을 포로기 중 에스겔 자신 혹은 그의 제자들에 의해 ‘한 번에’ 쓰인 통일적인 문학작품으로 간주하고 최종 형태의 본문을 해석하는데 주력하고 있다. 이 접근법의 단점은 에스겔서에서 분명히 관찰되는 편집과 단계적 성장의 흔적들을 고려하지 않는다는 점이다. 각자의 장단점을 가지고 있는 이 두 연구 방향들은 에스겔서 형성 과정에 관한 견해에서 서로 대립하면서 해결의 실마리를 찾지 못하고 있는 상황이다.

현재의 연구 상황을 고려할 때 에스겔서의 형성사에 관한 가장 바람직한 모델은 에스겔서가 예언전승들의 종합으로 이루어진 통일적인 문학작품이라는 사실을 잘 반영하는 이론이 되어야 할 것으로 보인다. 이 이론에서는 최종 본문과 개별 예언전승들을 동시에 고려하면서 개별 예언전승들이 예언서로 종합되는 과정을 해명하고 그 신학적 동기를 파악하는 데 연구의 초점이 놓일 필요가 있다. 이 목적을 위해 가장 적절한 분석 방법론은 필자의 견해로 구성비평(*composition criticism*)이다.⁵⁾ 구성비평에서는 두 개 이상의 독립적인 전승본문들이 종합되어서 더 큰 규모의 통일적인 본문 복합체를 이루는 과정을 연구한다.⁶⁾ 구성비평의 관점에서 에스겔서의 형성사를 재구성하기 위해서 요구되는 것은 개별 에스겔 예언전승들이 예언서로 종합되는 과정에서 행해진 문학적인 작업들에 대한 규명이다.

이러한 연구 방향의 테두리 안에서 필자는 에스겔서의 독특한 현상인 예언 담화의 ‘드라마화(*dramatization*)’에 주목하고자 한다. 드라마화란 본래 이야기의 형태를 갖지 않았던 본문을 이야기의 형태로 변화시키는 문학작업을 의미한다.⁷⁾ 에스겔서에서는 환상 보고 밖에 놓여 있는 두 본문 12:1-16; 24:15-24와 더불어 환상 보고들 안에 삽입되어 있는 일련의 예언 담화들에서⁸⁾ 드라마화 현상이 뚜렷하게 인지된다. 에스겔서가 유기적인

5) 구성비평에 대한 보다 자세한 논의는 G. Fohrer, *Exegese des Alten Testaments* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1973), 136-144를 참조하라.

6) 구성비평과 편집비평은 종종 서로 혼동되지만 다루는 영역이 분명하게 구별되는 방법론들이다. 구성비평에서는 미리 존재하는 자료들이 하나의 커다란 본문 복합체로 종합되어가는 과정에 연구의 초점이 놓여 있다. 여기에서는 원자료들이 어떻게 서로 결합되었는지, 이 과정에서 어떤 변화를 겪었으며 어떤 구문이 이차적으로 추가되었는지 등이 연구된다. 반면에 편집비평에서는 본문에 추가되어 있는 첨가문들을 다루며 거시적인 맥락에서 이들이 어떤 기능을 하는지 밝히는 데에 연구의 초점이 놓인다. 하지만 구성비평이 원자료들에 첨가된 이차적 구문들의 기능을 거시적인 맥락에서 다루기 시작할 때 편집비평과 유사한 양상을 띠게 된다.

7) “이야기”란 실제 혹은 허구적인 사건이 어떻게 발생하고 전개되며 최종적인 결말에 이르게 되는지 그 과정을 기술하는 본문을 말한다. 구약의 전형적인 이야기 본문은 Waw-연속형 문장들의 연쇄로 이루어져 있다. 본 연구에서 필자는 어느 한 본문이 일련의 Waw-연속형 문장들을 통해서 사건의 흐름을 기술할 때 이 본문이 “이야기의 형태”를 가지고 있다고 간주한다.

8) 본 연구에서는 본문단락 2:3-8; 3:4-9, 10-11; 11:1-13, 14-21; 37:11-14; 44:4-46:18; 47:13-48:35

구성의 잘 짜인 서사 구조를 가지고 있음을 감안할 때 본문에 내러티브 성격을 부여하는 드라마화에 대한 분석은 에스겔서의 형성 과정을 파악하는데 있어서 중요한 실마리를 제공해 줄 것으로 기대된다.

이어지는 2장에서는 에스겔서의 예언 담화들이 공통적인 구성 도식에 따라 구성되었음을 논의한 후, 3장과 4장에서는 이 구성 도식에 근거하여 환상 보고 밖과 안에서 행해진 예언 담화들의 드라마화를 분석하고 그 구성적 기능을 살펴 볼 것이다. 5장에서 예언 담화의 드라마화가 에스겔서의 형성사와 관련하여 어떤 의미를 갖는지 고찰한 후, 마지막 6장에서는 최종적인 결론과 함께 전체 논의를 마무리 짓도록 하겠다.

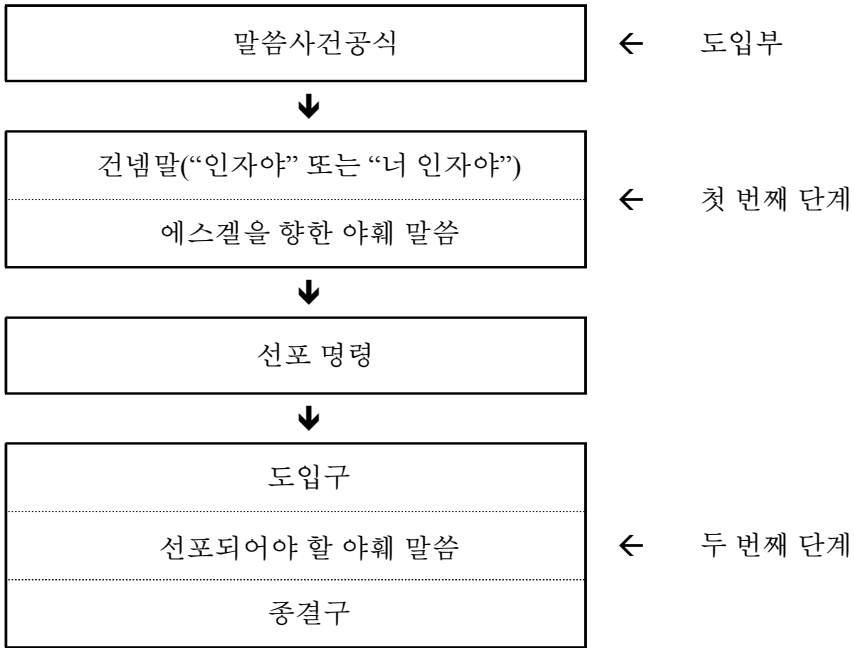
2. 예언 담화의 기본 구성 도식

에스겔서는 서로 독립적인 50여 개의 단위 본문들로 구성되어 있다.⁹⁾ 이 단위 본문들은 크게 두 종류의 문학양식, 즉 ‘환상 보고’와 ‘예언 담화’로 구분된다. 환상 보고는¹⁰⁾ 에스겔이 환상 중에 경험한 사건들을 일인칭 시점으로 기술하는 서사문으로서 정형화된 구성 도식 없이 비교적 자유롭게 구성되었다. 예언 담화는 예언자에 의해 선포된 야훼의 말씀을 기술하는 본문으로 환상 보고를 제외한 대부분의¹¹⁾ 단위 본문들이 여기에 속한다. 환

를 환상 보고 내에서 드라마화된 예언 담화로 간주한다.

- 9) 구약본문의 분석은 먼저 주변의 본문들과 구별되는 독립적이며 자기 완결적인 단위 본문을 결정하는 것으로부터 시작된다. W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979); W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979)은 에스겔서에서 독립적인 50개의 단위 본문들을 구분하였으며 이를 개별적인 전승단위와 동일시하였다. 본 연구에서는 점멸리에 의해 분류된 단위 본문을 에스겔서 본문 분석을 위한 출발점으로 삼았다. 이 50개의 단위 본문들은 다음과 같다. 1:1-3:15; 3:16하-21; 3:16상, 22:5:17; 6:1-14; 7:1-27; 8:1-10:22; 11:22-25; 11:1-21; 12:1-16; 12:17-20; 12:21-25; 12:26-28; 13:1-23; 14:1-11; 14:12-23; 15:1-8; 16:1-63; 17:1-24; 18:1-32; 19:1-14; 20:1-44; 21:1-37; 22:1-16; 22:17-22; 22:23-31; 23:1-49; 24:1-14; 24:15-27; 25:1-17; 26:1-21; 27:1-36; 28:1-10; 28:11-19; 28:20-26; 29:1-16; 29:17-21; 30:1-19; 30:20-26; 31:1-18; 32:1-16; 32:17-32; 33:1-20; 33:21-22; 33:23-33; 34:1-31; 35:1-36:15; 36:16-38; 37:1-14; 37:15-28; 38:1-39:29; 40-48.
- 10) 본 연구에서는 4개의 단위 본문들 1:1-3:15; 8-11; 37:1-14; 40-48을 고유한 환상 보고로 간주한다. 단위 본문 3:16상, 22-5:17은 외형상 환상 보고의 형태를 띠고 있다. 하지만 서두(3:22f.)에 잠깐 등장하여 서막의 역할을 하는 환상 경험은 편집적 성격이 강하고 본문의 대부분은 상징행위와 야훼의 말씀들로 구성되어 있다는 점에서 다른 환상 보고들과 구별된다. 때문에 본 연구에서는 이 본문을 환상 보고의 범주에서 제외시켰다.
- 11) 여기서 ‘대부분’이라고 말한 이유는 33:21-22이 예언 담화에 포함될 수 없기 때문이다. 이 본문은 야훼의 말씀이 아니라 발생한 사건을 기술하는 짧은 보고문이다. 이 밖에도 본문 12:1-16과 24:15-27은 야훼의 말씀을 포함하고 있지만 이야기의 형태를 하고 있기 때문에 다른 예언

<그림 1> 예언 담화의 기본 구성 도식



상 보고와는 달리 예언 담화들은 뚜렷한 구조적 유사성을 보이고 있기 때문에 이들이 어떤 공통의 정형적인 구성 도식에 따라 구성되지 않았는지 질문이 제기될 수 있다. 필자는 에스겔서에 등장하는 예언 담화들의 구조를 서로 비교한 결과 이들의 근거에 <그림 1>과 같은 하나의 기본적인 구성 도식이 놓여 있다는 결론에 도달하였다.¹²⁾

이 구성 도식에 따르면 예언 담화는 ‘말씀사건공식(וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר:)’으로 시작된다. 말씀사건공식은 이어지는 본문 전체를 야훼의 말씀으로 규정한다. 야훼의 말씀 전체는 다시 두 단계로 나뉜다. 첫 번째 단계는 건넬말과 에스겔을 향한 야훼의 말씀으로 이루어지며, 두 번째 단계는 특정한 수

담화들과 구별된다.

12) 지금까지 에스겔서 연구에서는 개별적인 예언 담화에 대하여 구조 분석이 이루어진 바는 있다. 예를 들어 H. Simian은 그의 학위논문 “Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels. Form- und traditionskritische Untersuchung zu Ez 6.35.36 (Würzburg: Echter Verlag, 1974)”에서 36:1-11과 11:14-20 사이에, 그리고 36:16-32와 20:5-9 사이에 구조적인 유사성이 있음을 지적하고 있다. 하지만 모든 예언 담화들에 공통적으로 적용될 수 있는 기본적인 구성 도식의 존재는 본 논문에서 처음으로 제안되는 가설임을 밝힌다.

신자 또는 청중에게 선포되어야 할 야훼의 말씀들을 포함한다. 첫 번째 단계의 야훼 말씀은 두 번째 단계의 야훼 말씀들을 예비하는 도입부의 역할을 한다. 이 두 단계는 선포 명령에¹³⁾ 의해 연결되어서 계층적인 종속 관계를 이룬다. 두 번째 단계에 포함된 야훼의 말씀들은 보통 여러 종류의 도입구와¹⁴⁾ 종결구로¹⁵⁾ 둘러싸인다. 많은 예언 담화들은 두 번째 단계에 하나 이상의 야훼 말씀들을 포함하는데(예를 들어 36:16-38), 이때 이 야훼 말씀들은 하나의 포괄적 주제 아래 서로 연관되어서 확장된 야훼 말씀을 형성한다.

에스겔서의 예언 담화들 중 그 길이가 짧은 담화들은 이와 같은 기본 구성 도식을 비교적 분명하게 보여 준다(예를 들어 12:17-20; 14:2-5; 33:23-29). 반면에 규모가 큰 예언 담화들은 그 구성에서 좀 더 복잡한 양상을 띤다. 여기에서는 보통 기본 구성 도식을 따르는 여러 개의 작은 본문들이 다양한 방식으로 종합되어 있음을 인지할 수 있다. 이 작은 본문들은 때로는 비교적 쉽게 분리되기도 한다. 예를 들어 예언 담화 17:1-24는 보다 작은 두 개의 예언 담화 17:1-10, 22-24와 17:11-21로 분리될 수 있고, 이들 각자는 서로 독립적인 예언전승들로 간주될 수 있다.¹⁶⁾ 이러한 사실은 예언 전승과정 혹은 예언서 형성과정에서 여러 개의 작은 예언 담화들을 종합하여 더 큰 예언 담화를 만드는 구성작업이 존재했을 가능성을 시사한다.

이 기본 구성 도식이 예언 담화들의 우연한 구조적 유사성으로부터 유도된 것이 아니라 실제로 존재했고 예언 담화를 구성하는 데 이용되었던 도식임은 다른 구약 문서들의 증거를 통해 지지될 수 있다. 특별히 예레미야 36:27-31; 43:8-13; 스가랴 1:1-6; 6:9-14의 구조는 건넨말이 없는 것을 제외하고는 거의 정확하게 이 기본 구성 도식을 따르고 있다. 이 외에도 제사장 문서(출 6:2-8; 9:1-4; 12:1-20; 민 14:26-35 등 참조), 신명기 역사서(삼하

13) 대표적인 선포 명령에는 “אַמַּרְ” (칼 명령형), “וְאָמַרְתָּ” (Waw-연속형) 그리고 “דַּבֵּר” (피엘 명령형) 등이 있다.

14) 대표적인 도입구는 메신저 공식(“הוֹדוּ אֲנִי אֲמַר אֲנִי יְהוָה”)이다. 때로 주의요구공식(“הוֹדוּ יְהוָה שְׁמִעוּ דְבַר אֲדֹנָי”)이 메신저 공식과 결합되어 함께 오기도 한다(6:3; 13:2; 21:3; 25:3; 34:7, 9; 36:1, 4).

15) 종결구로 사용되는 대표적인 정형구들에는 야훼말씀공식(“נְאֻם אֲדֹנָי יְהוָה”), 야훼인지공식(“וַיִּרְעוּ כִּי אֲנִי יְהוָה”), 말씀강조공식(“אֲנִי יְהוָה דְּבַרְתִּי”) 등이 있다.

16) 내용적으로 단락 17:22-24는 17:1-10에 자연스럽게 이어진다. 그렇다면 17:11-21은 이 두 단락 사이에 삽입된 것으로 볼 수 있으며, 이는 17:1-10, 22-24와 17:11-21의 결합이 본래적인 것이 아니라 이차적임을 암시한다. 17:1-10, 22-24와 같이 시대 상황을 반영하고 있는 알레고리적 비유는 당시의 청중이 해석 없이도 어느 정도 그 의미를 파악할 수 있다. 따라서 반드시 처음부터 비유가 해석을 동반할 필요는 없다(겔 19장 참조). 17:11-21도 마찬가지로 17:1-10, 22-24가 없이 그 의미가 자명하기 때문에 독립적인 전승의 자격을 가진다.

7:4-16; 왕상 21:17-19; 왕하 20:4-6 등 참조), 예레미야서(2:1-3; 7:1-14 등 참조)와 같은 포로기 또는 포로기 후의 문서들에서 이러한 기본 구성 도식의 흔적을 발견할 수 있다. 반면에 후대의 개작 혹은 편집층으로 간주되는 이사야 38:4-6(병행 왕하 20:4-6)을 제외한다면¹⁷⁾ 포로기 이전 문서 예언자들의 예언서에서는 이러한 구성 도식이 전혀 발견되지 않는다. 이와 같은 구약의 본문 증거들은 예언 담화의 기본 구성 도식이 대략 포로기 때 처음 등장했음을 시사한다. 에스겔서 예언 담화의 저자는 아마도 당시에 이미 널리 알려져 있던 정형화된 구성 도식을 받아들여서 예언 담화를 구성하는데 사용했을 것이다. 에스겔서에서는 이 기본 구성 도식이 체계적이고 광범위하게 적용됨으로 말미암아 책 전체에 걸쳐 문체상의 균일성이 이루어지게 되었다.

하지만 주의해야 할 점은 이 기본 구성 도식이 예언 담화의 구성에서 항상 기계적으로 엄격하게 적용되지는 않았다는 사실이다. 예언 담화의 내용에 따라 첫 번째 단계의 에스겔을 향한 야훼 말씀이 생략되기도 하고(6:1-14; 19:1-14), 두 번째 단계가 생략되기도 한다(3:16하-21).¹⁸⁾ 또한 선포 명령 없이 두 번째 단계가 “קָטַף + 메신저 공식”에 의해 유도되기도 한다(15:1-8; 26:1-21; 29:17-21).¹⁹⁾ 아울러 많은 경우 예언 담화의 두 번째 단계에서 야훼 말씀이 도입구 혹은 종결구가 없이 온다. 이러한 변형들은 기본 구성 도식의 존재를 부정하는 반증이라기보다는 이 도식을 자신의 목적에 따라 자유롭고 융통성 있게 적용한 저자의 문학적 재능에서 비롯된 것으로 볼 수 있다.

지금까지 논의된 것처럼 기본 구성 도식의 존재를 지지해주는 여러 증거들이 있지만 근본적으로 이 구성 도식은 현재의 본문에 대한 분석으로부터 얻어진 귀납적 가설이다. 때문에 최종적인 확실성이 담보될 수는 없으며 단지 가능한 한 많은 예언 담화들의 분석을 통해서 그 신뢰성을 높일 수 있을 뿐이다. 만일 에스겔서의 예언 담화들이 기본 구성 도식을 바탕으로 해서 구성되었다면 이 구성 도식은 예언 담화들에 행해진 편집 작업들과 이차적인 추가구문을 구별해 내고 본래의 전승본문을 재구성하는 데 있어서

17) C. Hardmeier, *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation des Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40* (Berlin: Walter De Gruyter Inc., 1990), 287-306은 히스기야-이사야 이야기가 본래 BC 588년의 역사적 상황 속에서 등장했다고 주장한다. 그에 따르면 이 이야기는 당시의 친 바빌론 정책을 반대하기 위한 목적으로 만들어졌다.

18) 두 번째 단계가 없는 예언 담화는 야훼와 에스겔 사이의 사적인 대화를 내용으로 한다.

19) “קָטַף + 메신저 공식”은 구약의 심판예언에서 심판의 근거와 심판선언 사이를 연결해 주는 전형적인 정형구이다.

중요한 분석도구로 사용될 수 있다. 다음 장들에서 필자는 기본 구성 도식을 예언 담화의 드라마화 과정을 분석하는 데 적용하고자 한다. 이 분석 과정은 동시에 기본 구성 도식에 관한 가설의 타당성을 실증적으로 확인하는 과정이 될 것이다.

3. 환상 보고 밖의 드라마화된 예언 담화들

단위 본문 12:1-16과 24:15-24²⁰⁾는 네 개의 환상 보고들과 단위 본문 3:16상, 22-5:17, 그리고 33:21-22의 짧은 보고문을 제외하고는 에스겔서에서 내러티브적 성격을 가장 강하게 보이는 본문들이다.²¹⁾ 이 두 본문은 모두 예루살렘에 대한 야훼의 심판을 상징행위로 제시하고 그 의미를 해석하는 것을 핵심내용으로 하고 있다. 이 본문들의 구조는 예언 담화 37:15-28의 구조와 매우 유사하다. 때문에 두 본문의 내러티브적 성격이 본래적인 것인가 아니면 이차적인가에 관한 질문이 제기될 수 있다. 이 장에서는 예언 담화 37:15-28의 구조와 단위 본문 12:1-16과 24:15-24의 구조를 서로 비교함으로써 두 본문이 가지고 있는 내러티브적 성격이 어디에서 유래했는지 알아보려고 한다.

3.1. 예언 담화 37:15-28의 구조

먼저 예언 담화 37:15-28의 구조를 분석해 보자. 이 예언 담화는 이스라엘 통일왕국의 회복을 예언하는 상징행위를 내용으로 하고 있다. 이 본문은 15절에서 말씀사건공식으로 시작된다. 16-18절은 야훼 말씀의 첫 번째 단계로 건넌말과 에스겔을 향한 야훼의 말씀으로 구성되어 있다. 이어서 19절의 서두에 선포 명령(“אַל־תִּירָא”²²⁾)이 등장하고 메신저 공식에 의해 유도

20) 에스겔 24:15에서 말씀사건공식으로 시작되는 단위 본문이 끝나는 지점은 형식적으로 27절이다. 하지만 내용적으로 볼 때 24:15-24와 24:25-27은 서로 구별되어야 한다. 비록 두 본문들이 상호참조를 통해 결합되어 있지만(21절과 25절을 비교하라), 분명히 서로 다른 주제와 관심사를 가지고 있다. 더불어 24:25-27은 4:26-27; 33:21-22와 함께 소위 ‘언어장에 모티브’를 형성하고 있다. 때문에 24:15-27의 본문 전체를 통일적인 단위 본문으로 보기보다는 24:25-27을 예언서 형성과정에서 이차적으로 결합된 본문으로 보는 것이 타당하다. 이와 유사하게 W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 578도 25-27절을 에스겔 1-24장을 25-32장을 넘어 33장으로 연결시키는 교량역할을 하도록 의도된 편집적 추가문으로 본다. 이와 같은 이유로 본 연구에서는 24:25-27을 제외하고 24:15-24만을 분석의 대상으로 간주하였다.

21) 여기서 ‘내러티브적 성격’이란 Waw-연속형의 문장연결을 통해 사건의 발생과 진행 과정이 시간 순서대로 기술되는 것을 의미한다. 이것은 구약 서사문의 전형적인 문장구조이다.

되는 야훼 말씀이 나온다. 20절에서 야훼가 에스겔에게 말씀하심으로써 야훼 말씀의 첫 번째 단계가 다시 한 번 반복되고 있다. 21절 서두에 선포 명령(“וַיִּבְרַךְ אֱלֹהִים”)이 다시 등장하고 21-28절에서 메신저 공식과 야훼인지공식에 의해 둘러싸인 야훼 말씀이 이어진다. 이처럼 한 예언 담화에 선포 명령이 두 번 등장하는 것은 예언 담화의 기본 구성 도식에서 벗어나는 것이다. 이러한 구성상의 변형은 이 예언 담화에 어떤 문학적 작업이 행해졌음을 암시한다. 이 변형이 두 개의 예언 담화들을 종합하는 구성작업에서 유래했는지 아니면 이차적으로 편집구문을 추가하는 작업에서 비롯되었는지를 결정하기 위해서는 본문에 대한 보다 자세한 분석이 필요하다. 하지만 본 연구의 목적상 이 본문의 형성사를 세밀하게 재구성하는 것은 불필요하다.

이 예언 담화의 구성에서 주의할 점은 19절 서두의 선포 명령이 18절에서 말씀 선포를 위한 전제 조건을 제시하고 있는 부문장을 통해 확장되고 있다는 사실이다.²²⁾ 이에 따르면 에스겔은 이스라엘 백성들이 상징행위의 의미에 관해 설명해 줄 것을 요구할 때 야훼의 말씀을 선포하도록 위임받고 있다.

3.2. 12:1-16의 구조 분석

본문 12:1-16은 예루살렘 주민과 왕이 포로로 잡혀갈 것을 상징행위를 통해 예언하고 있다. 이 본문은 1절에서 말씀사건공식으로 시작된다. 이어서 6절까지 야훼는 에스겔에게 낮에 행구를 준비하고 밤에 벽(23)을 뚫고 밖으로 옮기는 상징행위들을 포로들 앞에서 실행할 것을 명령하신다. 7절에는 에스겔이 야훼의 명령대로 이행했음을 확인하는 일인칭 시점의 보고가 이어진다. 사건의 경과(에스겔이 행한 일)를 기술하고 있는 이 짙막한 보고가 본문 전체에 내러티브적 성격을 부여하는 데 중요한 역할을 하고 있다. 8절

22) 에스겔서에서 37:15-28과 유사한 구조를 가지고 있는 또 다른 예로 에스겔 21:6-7(히 21:11-12)을 들 수 있다. 이 본문은 에스겔의 깊은 탄식과 그 이유에 대한 설명을 내용으로 하고 있다. 여기에서는 말씀선포의 전제가 되는 이스라엘 백성의 문의가 접속사 וַיִּבְרַךְ 대신 וַיְהִי에 의해 유도되는 조건문을 통해 제시되고 있다.

23) 한글성경 『개역개정』 에스겔 12:5, 7에는 “벽”이 ‘성벽’으로 번역되어 있다. 하지만 에스겔이 포로로 잡혀가 있던 그발 강가의 유대인 정착지가 성벽으로 둘러싸여 있을 가능성은 매우 낮다. 설사 그럴지라도 이 성벽을 만나질 만에 ‘손으로’ 뚫는다는 것은 생각하기 어렵다. 여기서 이 벽은 에스겔이 머물던 집의 외벽으로 이해하는 것이 가장 적절하다. 상징행위의 실행에서 에스겔은 먼저 자신의 방으로부터 행구를 끄집어내서 어느 정도 외부인에게 개방된 집 안의 뜰로 내어 놓고, 저녁 무렵 집의 외벽을 뚫고 행구를 밖으로 옮긴 것으로 볼 수 있다.

에서는 말씀사건공식을 통해 다시 야훼 말씀으로 되돌아가고 있다. 이 말씀사건공식에 삽입되어 있는 “아침에(בֹּקֶר)”라는 시간 표현은 4절의 “저녁에(בְּעֶרְבֹת)”라는 표현과 연관되어 이야기 내의 시간 흐름을 선명하게 부각시키고 본문의 내러티브적 색채를 강화한다. 9절에서 야훼는 에스겔에게 이스라엘 백성들이 상징행위의 의미에 대해 묻고 있지 않느냐는 수사적 질문을 던지신 후, 10절의 서두에서 에스겔에게 선포 명령을 내리신다. 이어서 두 개의 야훼 말씀이 나온다. 메신저 공식과 야훼인지공식에 의해 둘러싸인 첫 번째 야훼 말씀에서는 상징행위의 의미가 해석되고 있다. 이어지는 두 번째 야훼 말씀은 도입구 없이 시작되고 야훼인지공식으로 종결된다. 이 야훼 말씀은 상징행위에 대한 직접적인 해석은 아니지만 심판행위의 목적을 제시하고 있다는 점에서 전체 야훼 말씀을 적절히 종결시키는 역할을 하고 있다.

에스겔이 야훼가 부여하신 임무를 실행했음을 보고하는 7절을 제외한다면 이 본문은 예언 담화의 기본 구성 도식을 거의 그대로 따르고 있다. 이 본문을 예언 담화 37:15-28과 비교해 보면, 두 본문 모두 공통적으로 상징행위의 의미에 대한 이스라엘 백성의 문의를 말씀선포의 전제로 제시하고 있다. 단지 37:15-28에서 백성들의 문의가 조건절로 제시되고 있는 반면에, 12:1-16에서는 이 문의가 야훼의 말씀 안에 직접 인용되고 있다.

3.3. 24:15-24의 구조 분석

예루살렘의 함락을 상징행위를 통해 보여주는 본문 24:15-24는 15절에서 말씀사건공식으로 시작된다. 이어서 17절까지 야훼는 에스겔에게 그의 아내가 갑자기 죽게 될 것임을 통보하시고 그 죽음에 대해 애도하지 말 것을 명령하신다. 여기에서 에스겔 아내의 갑작스러운 죽음이 상징행위가 아니라 상징행위를 위한 전제 조건임에 주의할 필요가 있다. 에스겔에게 명령된 진정한 상징행위는 아내의 죽음을 애도하지 않는 것이다. 18절에서 에스겔은 야훼의 명령대로 행했음을 일인칭 시점으로 보고하고 있다. 19절에서 이스라엘 백성은 에스겔에게 그가 한 행위의 의미를 설명해 줄 것을 요구한다. 이에 대해 20절에서부터 에스겔은 그들에게 야훼의 말씀을 전한다. 20절 후반절부터는 말씀사건공식을 통해서 야훼의 말씀이 직접 인용되고 있는 것처럼 구성되어 있다. 여기에는 예언 담화의 기본 구성 도식의 요소들이 다시 나타난다. 21절의 처음에 선포 명령이 내려지고 이어서 메신저 공식과 야훼인지공식(24절)으로 둘러싸인 야훼의 말씀이 등장한다.

하지만 자세히 살펴보면 21-24절의 단락 안에는 문학적인 혼란과 긴장이 존재한다. 우선 야훼가 일인칭으로 말씀하시는 부분(21상반절, 24절)과 에스겔이 일인칭으로 말하는 부분(22, 23절)이 서로 얽혀 있다.²⁴⁾ 이와 함께 에스겔 아내의 죽음이 한편으로는 성전의 파괴로(21상반절), 다른 한편으로는 예루살렘이 함락될 때 벌어질 예루살렘 주민들(포로들의 자녀들)의 죽음으로 해석되고 있다(21하반절). 이 두 가지 해석 중에서 후자가 에스겔 아내의 죽음에 대한 일차적이고 직접적인 해석이며,²⁵⁾ 전자는 신학적으로 확장된 이차적 해석이다. 자기 아내의 죽음을 애도하지 않는 에스겔의 행위가 무엇을 의미하는지에 대한 설명은 22절과 23절에서 제공되고 있다. 에스겔이 일인칭으로 말하고 있는 이 설명은 야훼가 일인칭으로 말씀하시는 21상반절이 아니라 21하반절과 연결되어야 한다. 이상의 관찰에 근거하여 20-24절의 본문 형성과정을 재구성해 본다면 다음과 같이 설명이 가능하다. 에스겔이 일인칭으로 말하고 있고 아내의 죽음과 상징행위의 의미를 보다 직관적이고 직접적으로 설명하고 있는 21하반절, 22, 23절이 20상반절에 연결되어 있었고, 여기에 아내의 죽음을 신학적으로 확대하여 해석하고 있는 야훼 말씀 20하반절, 21상반절, 24절이 이차적으로 결합되어 현재의 본문에 이르렀을 것이다.²⁶⁾

본문 24:15-24에서 이차적 추가문인 20하반절, 21상반절, 24절이 제외된 나머지 부분과 37:15-28을 비교하면 분명한 구조상의 병행을 발견할 수 있다. 두 본문 모두 상징행위와 그 설명을 내용으로 하고 있으며, 동일하게 도입구(말씀사건공식)와 건넵말, 에스겔을 향한 야훼 말씀을 가지고 있다. 두 본문 모두 상징행위의 설명이 이스라엘 백성들의 문의에 대한 반응으로서 선포되는 것으로 기술되고 있다. 차이점은 37:15-28에서는 상징행위에 대한 해석을 위해 야훼 말씀이 직접인용 되고 있는 반면에, 24:15-24에서는 말씀 계시에 대한 언급 없이 에스겔 자신이 상징행위의 의미를 설명하고 있는 것이다. 유일하게 37:15-28에서 발견되지 않는 요소는 에스겔이 야훼의

24) 한글성경 『개역개정』에는 22절과 23절에서 야훼가 일인칭으로 말씀하시는 것으로 번역되어 있다. 하지만 히브리 성경에서는 에스겔이 일인칭으로 말하고 있다(24:22 상반절 참조: “וַיִּשְׁמַע אֶתְּכֹהֵן כְּאִשֶּׁר קָאָמַר יְהוָה”).

25) 아내와 자녀들은 모두 가족의 구성원이기 때문에 아내의 죽음이 포로들의 ‘자녀들’의 죽음에 대한 적절한 상징이 될 수 있다.

26) 이와 달리 W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 570은 에스겔 아내의 죽음을 성전의 파괴로 해석하고 있는 21상반절을 본래적인 것으로 보고 22, 23절을 16, 17절에 근거해서 만들어진 이차적 추가문으로 판단한다. 하지만 찢벌리는 상징행위를 위한 전체(아내의 죽음)를 상징행위로 보는 오류를 범하고 있다. 에스겔서에서 상징행위는 미래에 이스라엘 백성이 하게 될 행위를 미리 에스겔이 상징적으로 보여주는 것이다. 이런 의미에서 본문 24:15-24의 고유한 상징행위는 에스겔 아내의 죽음이 아니라 아내의 죽음에 대한 에스겔의 반응으로 보아야 한다.

명령을 실행했음을 확인하는 24:18의 짧은 보고이다.

3.4. 예언 담화의 드라마화

단위 본문 12:1-16과 24:15-24에 대한 구조 분석은 이 본문들과 예언 담화 37:15-28 사이에 주목할 만한 구조적 병행이 존재함을 보여준다. 37:15-28에서 찾을 수 없는 구성요소는 야훼가 위임한 명령을 수행했음을 확인하는 에스겔의 짙막한 보고이다. 이 보고는 에스겔이 야훼로부터 부여받은 명령의 수행 여부만을 기술하고 있기 때문에 사실상 이 보고를 통해서 새롭게 알려지는 정보는 전혀 없으며 선행하는 내용의 반복에 불과하다. 이 보고는 에스겔에 대한 야훼의 위임명령과 상징행위의 의미에 관한 이스라엘 백성들의 문의 사이를 연결하여 매끄러운 이야기 흐름을 만드는 역할을 한다.

12:1-16과 24:15-24는 과연 본래부터 이야기의 형태로 전승된 것일까, 아니면 예언 담화들로부터 유도된 것일까? 이 질문에 답하기 위해서는 무엇보다 먼저 에스겔서에서 이 두 본문을 제외한다면 야훼의 말씀은 항상 이야기의 형태가 아닌 예언 담화의 형태로 주어져 있다는 사실을 주목해야 한다.²⁷⁾ 이와 더불어서 이 두 본문에는 잘 구성된 이야기에서 기대할 수 있는 요소들이 결핍되어 있다는 사실이 고려되어야 한다. 즉, 배경설명이 너무 빈약하고 이야기의 플롯이 없을 뿐만 아니라 이야기가 야훼의 말씀으로 갑자기 종결된다. 이러한 사실들에 근거해서 판단할 때 이 두 본문은 전승 단계에서는 예언 담화의 형태를 가지고 있었으나 후에 어떤 특정한 목적 아래 이야기의 형태로 개작되었을 것으로 판단된다.

그렇다면 과연 이 두 본문이 예언 담화의 형태에서 이야기의 형태로 변화된 이유는 무엇일까? 이에 대한 가능성 있는 대답은 이 본문들이 야훼 말씀의 형태보다 이야기의 형태로 구성되는 것이 더 적절했던 상황이 있었으리라는 것이다. 두 본문은 현재의 에스겔서가 에스겔의 자서전적인 기록 혹은 역사 기록으로 보이도록 하는 데 중요한 기여를 하고 있다. 이런 사실을 감안한다면 이 상황은 아마도 최초의 예언서 구성작업과 연관되었을 것

27) 게르하르트 폰 라트, 『구약성서신학 II』, 허혁 역 (왜관: 분도출판사, 1977), 41-42에 따르면 이야기 형태로 된 예언 전승은 이스라엘 예언사의 초기에 속하고, 후대에는 말씀(로기온)의 형태로 수집되고 전승되었다. 마찬가지로 C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1978), 65도 고전 예언자 이전 시기에 예언은 이야기 안에 포함되어 전승되었지만 BC 8세기 또는 BC 7세기부터는 예언말씀이 그 자체로 수집되어 전승되었다고 주장한다.

으로 생각할 수 있다. 이런 추측의 타당성은 두 본문과 에스겔서의 거시적 구조를 결정하는 모티브 및 다른 내러티브 요소들과의 연관을 통해서 뒷받침될 수 있다. 두 본문에서는 공통적으로 에스겔의 집이 상징행위의 배경이 되고 있으며 에스겔의 가정이 상징행위의 핵심요소로서 예루살렘의 운명을 예견하는 데 사용되고 있다. 여기에서 에스겔의 집은 예루살렘을, 그리고 에스겔과 그의 아내는 예루살렘 주민을 상징한다. 이것은 3:24의 감금 모티브에서 에스겔의 집이 예루살렘에 대한 상징으로 사용되고 있는 것과 간과할 수 없는 연관관계를 가진다.²⁸⁾ 또한 에스겔이 그의 집에 감금되어 있음을 암시하는 8:1; 14:1과 20:1의 상황설명과도 연관된다.²⁹⁾ 이러한 거시적 맥락에서의 연관성은 본문 12:1-16과 24:15-24의 드라마화가 에스겔서의 형성과정에서 비롯되었음을 암시한다.

4. 환상 보고 내의 드라마화된 예언 담화들

에스겔서의 환상 보고 내에는 예언 담화의 특성을 뚜렷이 보이는 단락들이 있다. 여기에서는 이 본문들을 자세히 분석하고 이들의 구성적 기능에 관해 고찰해 보고자 한다.

4.1. 환상 보고 1:1-3:15 내의 예언 담화

환상 보고 1:1-3:15는 야훼의 현현(顯現)에 관한 환상(1:4-28)과 에스겔의 파송(2:1-3:11)에 관한 환상으로 구성되어 있다. 파송 환상은 다시 세 개의 짧은 파송 보고들(2:3-8; 3:4-9, 10-11)과 두루마리 환상(2:9-3:3)으로 나뉜다. 두루마리 환상도 에스겔의 파송을 내용으로 하고 있으므로 사실상 파송 환상에는 모두 네 번에 걸쳐 파송이 반복되고 있다.

28) 3:24에서 에스겔에게 주어진, 스스로를 집에 가두라는 야훼의 명령은 에스겔 연구사에서 다양하게 해석되었다. 필자는 이 ‘감금’이 예루살렘의 포위를 의미하는 상징행위로서 에스겔서에서 최초로 등장하는 심판예언으로 이해한다. 즉 ‘감금’ 모티브에서 에스겔 자신과 그의 집은 예루살렘 주민과 예루살렘을 상징한다. 또한 이 모티브는 3:26의 ‘언어장애 모티브’와 결합되어서 예루살렘이 함락되기 전까지 에스겔 사역의 첫 번째 시기의 선포 내용과 활동 양상을 규정하는 거시적 기능을 하고 있다. 이러한 해석으로부터 에스겔이 예루살렘이 함락되기 전까지 항상 자신의 집에 머물러 있어야만 했다는 결론이 유도되는데 이는 실제로 현재 에스겔서의 서사 구조 속에서 일관되게 잘 반영되고 있다.

29) 8:1; 14:1; 20:1의 상황설명은 에스겔의 활동 영역이 자신의 집으로 제한되어 있음을 암시한다. 이는 3:24에서 시작된 감금 상태가 유지되는 것으로 이해할 수 있다.

처음 두 개의 파송 보고(2:3-8; 3:4-9)는 두루마리 환상을 앞뒤로 둘러싸서 대칭적인 구조를 이루고 있다. 여기서 에스겔은 ‘이스라엘의 자녀들’(2:3) 또는 ‘이스라엘 집’(3:1, 4, 5, 7)으로 파송되고 있다. 이 두 명칭은 주로 유다 왕국의 상류층으로 이루어졌던 바빌론 포로의 범위를 넘어서고 있으며 이스라엘 백성들 전체를 공통의 조상 ‘야곱-이스라엘’에서 유래한 한 가족으로 규정하고 있는 신학적 개념이다. 세 번에 걸친 파송의 반복은 에스겔의 예언자 직분에 최고의 신적 권위를 부여해 준다. 대칭적 구조에서는 흔히 그 중심부에 본문 전체를 지배하는 주제가 놓인다.³⁰⁾ 따라서 에스겔에게 위임된 선포의 핵심은 두루마리 환상에 포함되어 있는 것으로 볼 수 있으며 그 내용은 두루마리에 적힌 심판의 글들이 암시하는 바와 같이 이스라엘 백성에 대한 야훼의 심판임을 짐작할 수 있다. 하지만 이러한 질게 드리운 심판의 암울함 속에서도 “그들 가운데 예언자가 있음을 알지니라”(2:5)는 말 속에서 미래의 희망이 암시되고 있다. 야훼의 말씀을 전하는 예언자가 존재한다는 것은 야훼와 이스라엘 백성들 사이의 관계가 완전히 파괴되지 않았음을 의미하기 때문이다.³¹⁾

이 대칭 구조의 본문에 이어서 짧은 파송 보고(3:10-11)가 다시 한 번 등장한다. 여기서는 앞의 두 파송 보고들과 비교할 때 파송의 대상이 바빌론 포로들로 구체화되어 있는 것을 제외하면 새롭게 추가된 내용은 없다. 이 보고의 주된 목적은 에스겔이 선포할 메시지의 일차적인 수신자를 바빌론 포로로 제시하는 데 있다.³²⁾ 이는 바빌론 포로들에게 어떤 특권이 주어졌음을 의미하는 것이라기보다는 대표성의 관점에서 이해될 수 있다. 즉 ‘포로’는 약속의 땅에서 추방되어 이방 민족들 사이로 흩어진 이스라엘의 상황과 자기 인식을 표현하는 것으로 볼 수 있다.

파송 환상에서 두루마리 환상을 제외한 세 개의 파송 보고들은 예언 담화에 속하는 많은 요소들을 포함하고 있다. 건넌말과 여기에 이어지는 에스겔을 향한 야훼의 말씀, 선포 명령, 메신저 공식에 의해 유도되는 야훼 말

30) 참조, R. Meynet, *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric* (Sheffield: Bloomsbury T&T Clark, 1998), 122, 146-147.

31) 이 구절은 모세와 같은 한 선지자를 주시겠다는 신명기 18:15의 야훼의 약속을 강하게 연상시킨다. 야훼의 말씀을 전할 선지자의 존재는 심판에도 불구하고 이스라엘 백성이 여전히 야훼의 인도와 다스림 아래 있음을 암시한다.

32) 서사비평에서는 본문의 독자를 실제 독자와 내재적 독자(implied reader)로 구분한다. 실제 독자는 본문에 직접적으로 언급된 메시지의 수신자를 말하며, 내재적 독자는 실제 독자에 의해 상징되며 본문의 저자가 실질적으로 의도하고 있는 수신자를 의미한다. 세 번째 파송 보고에서 바빌론 포로가 상징적으로 대표하는 내재적 독자는 야훼의 백성으로서의 이스라엘 전체로 볼 수 있다.

씀, 인지공식 등이 쉽게 구별된다. 하지만 말씀사건공식 대신 인용공식 (“אֲנִי ה' אֵלֵיכֶם”)이 파송 보고들을 유도하고 있는데(2:3; 3:4, 10) 이는 야훼가 인격화되어 등장하는 환상 보고의 문맥에 말씀사건공식보다 인용공식이 더 적합하기 때문으로 설명할 수 있다. 이와 같이 파송 보고들에서 분명하게 인지되는 예언 담화의 요소들은 이 보고들이 본래 독립적인 예언 담화들이었거나 또는 최소한 예언 담화의 영향 아래에서 편집적 개작을 거친 단락임을 암시한다. 내용상 어느 정도 자기완결적인 처음 두 개의 파송 보고 2:3-8과 3:4-9는 독립적으로 전해졌던 예언 담화 형태의 파송에 관한 예언전승으로 간주하는 것이 타당해 보인다. 하지만 세 번째 파송 보고의 경우는 독립적인 전승으로 보기에는 그 내용이 너무 빈약하다. 여기에 나오는 내용은 사실상 앞의 두 파송 보고들의 반복에 불과하다. 더구나 에스겔서에서 바빌론 포로가 언급된 곳은 대부분 편집적 성격이 강한 상황 설명 1:1; 3:15; 11:24하, 25들이다.³³⁾ 때문에 이 단락은 처음의 두 파송 보고를 바탕으로 구성되었을 것으로 추정할 수 있다.

이 세 개의 파송 보고들에서 선포해야 할 구체적인 야훼 말씀 없이 등장하는 선포 명령(2:4하, 7; 3:4, 11)은 이후에 등장하는 예언 담화들의 개별적인 선포 명령들을 대표하고 있다. 이를 통해 이 파송 보고들은 에스겔서에 포함된 모든 예언 담화들을 시야에 담고 있으며, 이들을 야훼가 에스겔에게 위임하신 말씀으로 예비하고 있다. 이처럼 파송 보고들이 에스겔서의 넓은 문맥에서 예언 담화들을 담기 위한 틀을 형성하고 있다는 사실은 이들이 환상 보고 안에 결합된 것이 예언서 구성 작업과 밀접하게 관련되어 있음을 암시한다.

4.2. 환상 보고 8-11장 내의 예언 담화

이 환상 보고에서 분석의 대상이 되는 단락은 11:1-13과 11:14-21이다. 9장과 10장에서 예루살렘 주민을 모두 없애라는 야훼의 명령이 완전히 실행되었음에도 불구하고 11:1에서는 다시 성전 동문에 모여 있는 25명의 예루살렘 지도자들이 묘사되고 있다. 야훼는 에스겔에게 이들을 향해 심판을 예언할 것을 명하신다(5-12절). 에스겔이 그 명령에 따라 예언했을 때 지도자들 중 한 명이 죽게 된다(13절 상반절). 그러자 에스겔은 야훼에게 이스라

33) 에스겔서 전체에서 에스겔이 바빌론 포로지에서 포로들을 대상으로 사역하고 있음을 명시하고 있는 구절은 뜻밖에 매우 적다. 1:1; 3:15; 11:24하, 25의 상황설명을 제외하면 3:10-11과 11:24 상반절만이 에스겔의 사역 장소를 바빌론 포로지로 제시하고 있다.

엘의 남은 자들을 위해 간구하고(13절 하반절), 이에 대한 응답으로 야훼는 이스라엘의 회복에 관한 말씀(14-21절)을 주신다.

먼저 11:1-13의 구조를 살펴보자. 2-3절에서 제기된 지도자들의 주장에 대하여 5-12절에서 야훼의 반론이 제시되고 이어서 심판이 선언되고 있기 때문에 이 본문의 문학 장르는 논쟁 담화(disputation speech)로 분류될 수 있다.³⁴⁾ 주목해야 할 점은 5절에서 이 논쟁 담화의 토론 상대자가 예루살렘의 지도자들이 아니라 이스라엘 백성—문자적으로 이스라엘의 집(בֵּית יִשְׂרָאֵל)—으로 제시되고 있다는 점이다. 선포된 심판의 내용도 예루살렘 주민 전체에 일반적으로 적용되는 것들이다. 이와 더불어서 5-12절에서 선포된 심판은 13절에서 실제로 실현된 심판—지도자들 중 한 명의 죽음—과 그 내용이 다르다. 이러한 긴장들은 이 논쟁 담화가 본래 예루살렘의 지도자들을 대상으로 한 것이었는가에 관해 의혹을 불러일으킨다.

예루살렘의 지도자들과 직접 관련된 1, 4, 13절을 제외하면 나머지 본문에서는 이스라엘 백성을 말씀의 수신자로 하는 논쟁 담화의 모습이 뚜렷하게 드러난다. 이 본문은 예언 담화의 기본 구성 도식을 따르고 있다: 2절에서 인용공식을 통해서 야훼의 말씀이 유도된다. 건넌말 다음에 오는 야훼의 말씀에는 이스라엘 백성들(예루살렘 주민)의 오만한 주장이 야훼의 입을 통해 인용되고 있다. 5절 상반절에서는 선포 명령 앞에 영(靈) 수여 공식(“וַחַפַּל עָלַי רוּחַ יְהוָה”)과 인용공식이 선행되고 있다. 4절 때문에 삽입되었을 이 두 정형구로 인해 본문의 내러티브적 성격이 강화되고 있다. 선포 명령에 이어서 메신저 공식에 의해 유도되는 세 개의 야훼 말씀이 차례로 등장한다. 이처럼 이 본문은 예언 담화의 기본 구성 도식을 잘 반영하고 있고 내용적으로 자기 완결적이다. 따라서 현재의 본문 11:1-13은 본래 독립적으로 전승된 논쟁 담화가 환상 보고에 추가될 때 예루살렘 지도자들에 관한 심판 환상과 결합됨으로써 형성된 것으로 판단할 수 있다.

11:14-21에서는 예언 담화의 기본 구성 도식이 쉽게 인지된다. 이 본문은 예외적으로 14절에서 인용공식이 아닌 말씀사건공식으로 시작되고 있다. 이어서 건넌말과 에스겔을 향한 야훼의 말씀이 이어진다. 여기에는 예루살렘 주민들의 두 가지 주장이 인용되고 있다: 먼저 그들은 바빌론에 포로로 잡혀간 자들이 야훼로부터 멀어졌다고 말한다.³⁵⁾ 이와 함께 그들은 이스라

34) A. Graffy, *A Prophet Confronts His People: The Disputation Speech in the Prophets* (Rome: Gregorian & Biblical Press, 1984), 42-86에 따르면 에스겔서에는 총 9개의 논쟁 담화가 등장한다(11:2-12; 11:14-17; 12:21-25, 26-28; 18:1-20; 20:32-44; 33:10-20; 33:23-29; 37:11하-13).

35) BHS 본문에서 “וַחַפַּל”은 칼 2인칭 복수 명령형으로서 ‘떠나라’의 의미를 가지고 있다. 라틴어 성경(VUL)에서도 BHS와 동일한 독법 “recedite”(2인칭 복수 명령형)를 보여 준다. LXX

엘 땅이 그들에게 기업으로 주어졌다고 주장한다. 첫 번째 주장에 대한 야훼의 반론이 16절에 주어지고, 두 번째 주장에 대한 반론은 17-21절에 주어진다. 각각의 반론은 선포 명령으로 시작되고 메신저 공식에 의해 유도되고 있다. 따라서 이 본문은 본래 독립적으로 존재했던 예언 담화였을 것으로 볼 수 있다. 내용적으로 이 본문의 문학 장르는 논쟁 담화에 속한다.

하지만 16절과 17절에서 두 번의 선포 명령(“וְאָמַר”)에 의해 야훼 말씀이 인도되고 있다는 점에서 이 본문의 구조는 예언 담화의 기본 구성 도식에서 다소 벗어나 있다. 뿐만 아니라 15절에는 서로 필연적인 연관성이 없는 두 개의 논쟁 주제가 함께 등장하고 있다. 첫 번째 주제에 대한 야훼의 대답(16절)에서는 포로들이 3인칭으로 지칭되는 반면에, 두 번째 주제에 대한 대답(17-21절)에서는 2인칭으로 지칭되고 있다. 이러한 사실들은 이 본문이 두 개의 작은 논쟁 담화들이 결합되어 이루어졌을 가능성을 암시한다.

이 본문은 에스겔서에서 가장 첫 번째로 등장하는 회복 예언이다. 이 본문이 예루살렘에 대한 야훼의 심판을 핵심 주제로 하고 있는 환상 보고 가운데서 갑자기 포로들의 회복을 말하고 있기 때문에 많은 주석가들은 이 본문이 적절치 못한 위치에 놓였다고 생각한다.³⁶⁾ 하지만 이 본문이 가지고 있는 이중적인 의미는 현재의 위치가 의도적임을 암시한다. 여기에서 야훼는 예루살렘 주민의 교만한 주장을 포로들을 위한 회복 선언을 통해서 반박하신다. 즉 야훼는 자신이 포로들을 위해 일시적으로 성소가 되시겠다는 약속과, 포로들을 이스라엘 땅으로 되돌아오도록 하시겠다는 약속을 주신다. 야훼의 답변은 우선적으로 예루살렘 주민들의 잘못된 생각을 비판하고 있다는 점에서 8-11장의 전체 문맥과 어울린다. 동시에 이 비판이 포로들을 위한 회복 예언의 형태로 간접적으로 제시됨으로 말미암아 지금까지 예루살렘에 대한 심판에 놓였던 에스겔서의 신학적 관심이 처음으로 포로들에게로 돌려지게 된다. 이러한 시각의 전환은 14:1-14와 18장, 그리고 20

의 독법 “ἀπέχετε”는 명령형이나 직설형으로 읽는 것이 모두 가능하다. 직설형일 경우 그 의미는 ‘떨어져 있다’가 된다. 『개역개정』에는 “멀리 떠나라”로 번역되어 있는데 이는 BHS 본문의 독법을 따르고 있음을 의미한다. 하지만 이미 잡혀간 포로들에게 야훼로부터 떠나라고 말하는 것은 문맥상 적절하지 않다. 오늘날 많은 학자들은 BHS의 독법 대신 칼 3인칭 완료형인 “אָפִיקוּ” (그들은 떨어져 있다)를 본래적인 것으로 간주하고 있다. 이와 관련하여 W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 200을 참조하라.

36) 참조, W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel 1-18* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1968), 74; W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19* (Waco: W Pub Group, 1986), 163-164; J. Garscha, *Studien zum Ezechielbuch: Eine redaktionskritische Untersuchung von 1-39*, 296-297; F. L. Hossfeld, “Die Tempelvision Ez 8-11 im Licht unterschiedlicher methodischer Zugänge”, J. Lust, ed., *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Leuven: Peeters Publishers, 1986), 151-165.

장과의 연관관계 하에서 이해되어야 한다. 에스겔서 1-24장에는 예루살렘에 대한 돌이킬 수 없는 야훼의 심판이 내용의 대부분을 차지하고 있지만 14:1-14; 18장; 20장에서는 이스라엘의 미래와 회복에 관한 주제들이 다루어지고 있다. 본문 11:14-21은 이처럼 에스겔서 전체의 문맥에서 예루살렘에 대한 심판과 이스라엘의 회복에 대한 전망을 이어주는 가교의 기능을 하도록 의도된 것으로 볼 수 있다. 이는 이 본문이 야훼의 심판에 직면하여 이스라엘의 남은 자들의 구원을 간구하는 에스겔의 기도(13절)에 대한 야훼의 대답이라는 점에서도 어느 정도 암시되고 있다.

4.3. 환상 보고 37:1-14 내의 예언 담화

환상 보고 37:1-14는 1-10절과 11-14절의 두 본문으로 나뉜다. 첫 번째 본문에서는 마른 뼈들이 부활하는 환상이 묘사되어 있고, 두 번째 본문에서는 이스라엘 백성이 바빌론 포로 상태에서 풀려나 이스라엘 땅으로 되돌아가리라는 회복의 말씀이 담겨 있다. 여기에서 두 번째 본문은 서두에 말씀사건공식 대신 인용공식이 사용된 것을 제외하면 전형적인 예언 담화의 기본 구성 도식에 따라 구성되었다.

11절에는 건넌말 다음에 에스겔에게 주어진 야훼의 말씀이 나온다. “이 뼈들은 이스라엘의 온 족속이라”는 진술은 두 단락 1-10절과 11-14절을 주제적으로 연관시키는 가교의 역할을 한다. 이어서 멸절되어 아무런 소망이 없다는 이스라엘 백성들의 한탄이 인용되고 있다. 12-14절에는 선포 명령 후에 두 개의 야훼 말씀이 차례로 이어진다. 첫 번째 야훼 말씀은 12절에서 메신저 공식으로 시작하고 13절에서 야훼인지공식으로 종결된다. 이 말씀에는 이스라엘을 무덤에서 꺼내어 이스라엘 땅으로 돌아가도록 하겠다는 야훼의 약속이 주어진다. 14절에서 이스라엘 백성에게 영을 주시겠다는 약속을 담고 있는 두 번째 야훼 말씀은 별도의 도입구 없이 시작되고 인지공식과 야훼말씀공식(“**וַיֹּאמֶר יְהוָה**”)으로 종결되고 있다.

1-10절의 환상과 11-14절의 야훼 말씀 사이에는 내용적으로 인상적인 병행이 존재한다. 11절에서 마른 뼈는 이스라엘 백성들의 좌절과 절망의 상태에 대한 상징으로 해석되고 있다.³⁷⁾ 12, 13절에서 마른 뼈의 부활은 포로 상태에서부터 해방되어 이스라엘 땅으로 돌아가는 구원사건에 대응되고 있다. 14절에서의 이스라엘 백성들에게 수여될 야훼의 영(**רוּחַ**)은 10절에서 육체 속에 들어가 생명을 주는 영과 대응된다. 이 영은 또한 11:19와 36:26, 27

37) 시편 32:2에서도 인간의 절망적인 심리 상태를 뼈의 손상과 연결 짓고 있다.

에서 이스라엘 백성들을 영적으로 갱신시키는 영과 연관된다. 결과적으로 마른 뼈의 부활은 야훼의 구원행위를 통해서 이루어지게 될 이스라엘 백성의 영적인 부활과 갱신을 상징하고 있다.

이처럼 이 환상 보고서에서 환상과 야훼의 말씀은 매우 정교하게 종합되어 있다. 그럼에도 불구하고 환상과 야훼 말씀 사이의 간과할 수 없는 문체상의 이질성과 11-14절의 구조 가운데 뚜렷하게 드러나고 있는 예언 담화의 모습, 그리고 두 본문을 연결시켜 주는 11절 상반절(“이 뼈들은 이스라엘 온 족속 속이라”)의 편집적 성격은 이 두 본문의 결합이 이차적임을 추측케 한다. 더구나 11-14절은 1-10절의 환상이 없더라도 내용적으로 어느 정도 자기 완결적이어서 독립된 전승으로서의 자격을 갖추고 있다. 때문에 11-14절이 본래는 독립적으로 전승된 논쟁 담화였으며 이차적으로 환상 보고 안에 결합되었을 것으로 추측할 수 있다. 이 두 본문의 결합은 마른 뼈 환상의 초월적인 사건을 역사적인 구원사건과 연관시키려는 신학적 의도를 가지고 행해진 것으로 보인다.³⁸⁾ 이 편집 작업이 에스겔서의 구성 작업과 관련되는지는 정확하게 판단하기 어렵다. 하지만 11-14절의 구원예언이 11:14-21(그리고 20장)과 유사하다는 사실은³⁹⁾ 이 편집 작업이 환상 보고 37:1-14에만 국한된 것이 아니라 거시적인 문맥을 고려하면서 행해졌음을 암시한다.

37:1-10의 마른 뼈 환상 안에서도 예언 담화의 여러 구성요소들의 흔적이 발견된다. 3절에는 건넬말 다음에 에스겔에게 주어진 야훼의 수사적 질문이 나온다. 4절에는 선포 명령이, 그리고 5-6절 하반절에는 야훼 말씀이 메신저 공식과 야훼인지공식에 둘러싸여 등장한다. 마찬가지로 9절에서도 건넬말, 선포 명령, 메신저 공식에 의해 유도되는 야훼 말씀이 등장한다. 이 구절들에서는 7-8, 10절에서 발생하는 마른 뼈의 부활 사건이 미리 예언되고 있다. 여기에서 에스겔이 말씀 선포를 통해 야훼의 창조 행위에 직접 참여하고 있는 것으로 묘사되는데, 이를 통해 에스겔서 전체에서 에스겔에 의해 선포된 모든 말씀들에 최상의 신적 권위가 덧입혀지고 있다. 하지만 이와 같은 사실에 근거해서 하나의 독립적인 예언 담화가 환상 보고 안에 결합되어 있다고 결론을 내리는 것은 성급하다. 이 구절들은 마른 뼈 환상과 불가분하게 결합되어 있고 내용적으로 이에 강하게 의존하고 있기 때문

38) 이에 관해서는 단락 4.5에서 보다 자세하게 논의될 것이다.

39) 환상 보고 안에 포함되어 있는 예언 담화 11:14-21은 에스겔서의 거시적인 문맥에서 신학적 관심을 예루살렘에 대한 심판에서 이스라엘의 회복으로 돌리는 기능을 가지고 있음이 앞에서 논의되었다(4.2 단락을 참조하라). 이 본문에서 제시된 중요한 회복의 전망들 가운데 이스라엘 백성이 이스라엘 땅으로 되돌아가는 것과 내적인 갱신에 대한 약속이 37:11-14에서도 동일하게 발견된다.

에 환상으로부터 분리될 경우 독자적인 의미를 갖기 어렵다. 이러한 구성은 독립적인 예언 담화가 드라마화 과정을 거쳐서 환상 보고 안에 결합된 것이 아니라 반대로 마른 뼈 환상이 예언 담화의 기본 구성 도식의 영향 아래 개작되어 이루어진 결과로 보인다. 본래의 환상 보고는 아마도 야훼와 에스겔 사이의 대화 없이 순수하게 마른 뼈가 되살아나는 환상으로만 구성되었을 것이다. 이러한 개작이 이루어진 때는 마른 뼈 환상의 전승단계일 수도 있지만 그보다는 마른 뼈 환상과 예언 담화 11-14절이 결합했을 때로 보는 것이 더 적절하다.

4.4. 환상 보고 40-48장 내의 예언 담화

미래의 새 성전에 관한 마지막 환상 보고는 그 안에 서로 이질적인 많은 전승사적 자료들을 포함하고 있다. 여기에서 우리가 특별히 주목해야 할 부분은 44-48장에 포함되어 있는 규례와 규정들의 모음집이다. 이 모음집은 환상 경험을 이야기체로 기술하고 있는 단락 46:19-47:12의 삼입으로 인해 두 부분으로 나뉘어져 있다. 이 단락을 제외하면 규례와 규정들의 모음집을 구성하는 본문은 다음과 같다: 44:4-46:18; 47:13-48:35. 이 본문의 구조는 전체적으로 예언 담화의 기본 구성 도식을 따르고 있다. 먼저 44:4에는 야훼가 에스겔에게 규례와 규정의 선포를 위임하기 위한 상황설명이 주어진다. 43장의 내용을 전제하고 있는 이 상황설명은 야훼 말씀의 형태로 이루어진 규례와 규정의 모음집을 환상 보고의 이야기 문맥 속에 매끄럽게 결합시키는 역할을 한다. 44:5에서는 말씀사건공식 대신 환상 보고의 전형적인 도입구인 인용공식이 오고 이어서 건넵말과 에스겔을 향한 야훼 말씀이 차례로 등장한다. 여기에 나오는 “성전의 입구와 성소의 출구”라는 표현은 40-42장 전체 내용을 요약적으로 가리키고 있다. 46절의 선포 명령에 이어서 매우 긴 예언 담화의 두 번째 단계가 이어진다. 이 두 번째 단계는 일곱 개의 메신저 공식(44:6, 9; 45:9, 18; 46:1, 16; 47:13)에 의해서 일곱 개의 야훼 말씀들로 구분된다(44:6-8; 44:9-45:8; 45:9-17; 45:1-25; 46:1-15; 46:16-18; 47:13-48:35).

환상 보고 40-48장에 대한 최근의 전승사적 연구들은 규례와 규정들의 모음집이 제2 성전의 존재를 전제하고 있으며, 따라서 그 연대를 포로기 직후로 잡아야 한다는 결론을 내리고 있다.⁴⁰⁾ 이와 더불어서 학자들 사이에

40) 참조, S. S. Tuell, *The Law of the Temple in Ezekiel 40-48* (Atlanta: Scholars Press, 1992); T. A. Rudnig, *Heilig und Profan: Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48* (Berlin: Gruyter,

서는 이 환상 보고의 기본문서는 본래 순수한 환상만 포함하고 있었으리라는 견해에 대하여 폭넓은 의견 일치가 이루어지고 있다.⁴¹⁾ 이와 같은 최근의 연구결과에 근거해서 판단할 때 규례와 규정들의 모음집은 본래 독립적으로 존재했으며, 에스겔서의 형성과정 중 비교적 후기의 단계에서 환상 보고 안에 도입된 것으로 보는 것이 적절하다. 이 본문이 환상 보고 안에 도입되기 이전부터 이미 예언 담화 형식으로 구성되어 있었는지는 확인하기 어렵다. 하지만 최소한 현재의 본문이 예언 담화의 기본 구성 도식을 따라 구성되었음은 분명하다.

4.5. 환상과 예언 담화의 결합 뒤에 놓여 있는 유비(類比)적 사고

지금까지 에스겔서의 환상 보고 안에는 많은 예언 담화들이 존재하며 이들은 다양한 방식으로 드라마화되어서 내러티브 문맥 속에 결합되어 있음을 보았다. 그렇다면 이와 같은 이질적인 환상과 예언 담화의 결합은 어떤 신학적 구상에 따라 이루어진 것일까? 이 질문에 답하기 위해서는 환상에서 에스겔이 경험한 것과 예언 담화의 내용이 무엇을 의미하는지를 생각해 볼 필요가 있다. 먼저 예언 담화는 ‘지상에서’ 일어나게 될 야훼의 심판과 구원의 행위들을 선포하고 예견한다. 이와 달리 환상은 ‘천상의’ 사건들과 관련되어 있다. 무엇보다 에스겔서에서 야훼의 현현과 활동들이 환상 속에서만 목격되고 있음에 주목해야 한다. 이는 모세오경에서 야훼가 세상의 역사에 직접 개입하시는 것과 대조된다. 모세오경에서 천상 세계와 지상 세계의 경계가 모호하다면, 에스겔서에서는 이 두 영역을 구분하는 이원론적인 사고가 뚜렷하다. 에스겔은 야훼의 영에 의해 신적인 세계로 끌려 올라간 후에야 야훼의 현현과 활동을 경험할 수 있다. 환상 안에서 이루어지는 야훼의 현현과 활동은 환상의 사건들을 우선적으로 천상의 영역에서 ‘실제로’ 벌어지는 사건들로 이해할 것을 요구한다.

하지만 야훼의 현현과는 달리 환상 속의 다른 사건들에는 이와 같은 해석이 쉽게 적용되지 않는다. 에스겔이 두루마리를 먹은 사건, 예루살렘에서 벌어지는 우상숭배들, 예루살렘이 천상적 존재들에 의해 파괴되는 사

2000); M. D. Konkel, *Architektur des Heiligen: Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48)* (Berlin: Philo Fine Arts, 2001).

41) 참조, W. Zimmerli, *Ezechiel 25-48, 1240-1243*; E. Vogt, *Untersuchungen zum Buch Ezechiel* (Rome: Biblical Institute Press, 1981), 147-149; S. S. Tuell, *The Law of the Temple in Ezekiel 40-48*, 35-46; M. D. Konkel, *Architektur des Heiligen: Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48)*, 239.

건, 마른 뼈들의 부활, 야훼가 새 성전의 보좌에 오르시는 장면, 성전으로부터 흘러나온 강물에 의해 온 땅의 생명이 회복되는 사건들은 과연 무엇을 의미하는가? 여기에는 현재적인 요소와 미래적인 요소, 지상적인 요소들과 천상적인 요소들이 뒤섞여 있다. 이 사건들은 야훼의 현현처럼 천상의 영역에서 ‘실제로’ 벌어지는 사건으로 이해되기에는 난점을 가지고 있다. 환상 보고 안에 도입된 예언 담화들은 환상 속의 사건들을 현재 벌어지고 있거나 혹은 앞으로 일어나게 될 지상의 사건들과 연결시키고 있다. 이 때문에 단순히 본문을 읽을 경우 이 환상 속의 사건들은 지상의 사건들을 위한 상징 또는 비유로 이해되기 쉽다. 특히 예루살렘에 대한 심판처럼 장래에 일어날 사건들과 연관된 환상 경험의 경우는 상징이나 비유로 해석되는 것이 자연스러운 듯 보인다.

하지만 이러한 이해가 과연 고대 이스라엘인들이 가지고 있었던 환상의 의미를 적절히 반영하고 있는지 숙고해볼 필요가 있다. 환상이 단지 어떤 지상적인 실체를 상징과 비유로서 전달하기 위한 문학적 수단에 불과한가? 환상 경험을 상징으로 이해할 경우 이 사건들에 포함되어 있는 야훼의 현현도 마찬가지로 하나의 상징으로 해석되어야 한다. 그렇다면 야훼의 현현에 대응되는 지상적 사건이란 도대체 무엇인가? 에스겔서에서 야훼의 현현은 그 자체로 실제적인 사건이며 어떤 다른 사건을 지시하는 상징이 아님이 분명하다. 환상을 상징적으로 이해하는 것은 천상적 영역에 접근하는 통로인 환상으로부터 모든 초월적 힘과 의미를 박탈하고 단지 해석되어야 할 수수께끼 정도로 그 의미를 축소시켜 버린다. 이에 따라 환상 속의 사건들은 지상의 사건들을 근거지우는 원형적 힘을 상실하고 지상의 사건들에 종속되어 버린다. 야훼의 말씀과 같이 환상도 지상의 사건을 규정하는, 저항할 수 없는 야훼의 의지와 뜻을 담지하고 있다는 점에서 단순한 상징이나 비유 그 이상이다.

이와 같은 이유에서 필자는 에스겔서에서 환상의 의미를 이해하기 위한 개념으로서 ‘유비(類比)적 사고’를 제안하고자 한다. ‘유비’에 관하여 폰 라트(G. von Rad)는 현실 경험들로부터 궁극적인 의미와 가치를 찾고 세계를 질서지우는 근본 원리를 발견하려는 인간의 인식과정이라고 설명한다.⁴²⁾ 그에 따르면 플라톤의 철학에서 뚜렷하게 발견되는 이 유비적 사고가 고대 근동에서는 ‘천상과 지상의 포괄적인 상응관계’라는 신화론적 개념으로 등장했다.⁴³⁾ 실제로 고대의 신화와 종교에서 천상적인 사건과 지상적인 사건

42) 참조, 클라우스 베스터만, 『구약해석학』, 박문재 역 (고양: 크리스찬다이제스트, 1995), 17-40.

43) Ibid., 18.

이 ‘원형-모형’의 관계로 연결되어 있다는 생각은 매우 폭넓게 퍼져 있었으며 구약성경에도 이 영향의 흔적이 남아 있다.⁴⁴⁾ 이 사고에 따르면 지상에서 벌어지는 사건은 천상적인 사건의 모형이고, 천상적인 사건은 지상에서 벌어지는 사건의 궁극적인 원인이자 근거로 간주된다.

에스겔이 바빌론 포로지에서 이러한 메소포타미아 신화의 유비적 사고를 접했을 때 이를 자신의 신학에 받아들였을 가능성이 있다. 특별히 마지막 미래의 새 성전에 관한 환상을 보면 에스겔은 지상의 모든 사물에 대응되는 원형적인 대상들이 천상의 영역에 존재하는 것으로 생각한 듯 보인다.⁴⁵⁾ 유비적 사고는 바빌론에 의한 예루살렘의 함락과 같이 야훼의 직접적인 개입을 주장할 수 없는 역사적 사건들을 야훼의 초월적인 활동의 결과로서 제시하는 데 사용될 수 있는 유용한 신학적 도구이다. 환상 보고와 예언 담화의 결합은 예언에서 선포된 미래의 사건들을 그 원형적인 천상의 사건들과 연결시킴으로써 예언의 확실성에 대한 흔들리지 않은 근거를 확보하고자 하는 목적을 가지고 행해진 것으로 볼 수 있다.

하지만 메소포타미아 신화와 – 에스겔이 유비적 사고를 받아들였다고 한다면 – 에스겔서의 유비적 사고 사이에는 간과할 수 없는 중요한 차이점이 있다. 메소포타미아의 신화에서는 현재의 세계 질서를 천상적인 질서로 설명하려는 관심이 지배적이다. 반면에 에스겔서에서는 환상 속의 사건들이 미래에 이루어질 사건들을 근거지우고 그 실현의 확실성을 보장하고 있다. 이는 메소포타미아의 유비적 사고가 에스겔서에서는 ‘예언자적’으로 변화되어 적용되고 있음을 의미한다.

44) Ibid., 19. 폰 라트는 야훼가 시내산에서 모세에게 보여준 성막의 모델(출 25:9, 40)과 에스겔에게 건네진 두루마리(겔 2:8 이하)를 구약에 남겨져 있는 신화론적 유비의 흔적으로 언급한다.

45) 마지막 환상 보고에서 규정과 규례들을 제외한 순수한 환상 경험만을 고려할 때 에스겔이 목격한 성전과 보좌에 오르는 야훼, 그리고 성전으로부터 흘러나오는 생명의 강물은 천상적이고 원형적인 세계의 사건들이라는 인상을 준다. 특별히 40:2에서 “지극히 높은 산”이라는 신화적 표현과 에덴 동산을 연상시키는 생명의 강물은 환상 속의 이스라엘 땅을 지상적인 이스라엘 땅과 구별시키고 이상적이고 신화적이며 천상적인 색채를 강하게 덧입힌다. M. Greenberg, “The Design and Themes of Ezekiel’s Program of Restoration”, J. L. Mays and P. J. Achtemeier, eds., *Interpreting the Prophets* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 215-236; S. S. Tuell, “Divine Presence and Absence in Ezekiel’s Prophecy”, M. S. Odell and J. T. Strong, eds., *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspective* (Atlanta: Scholars Press, 2000), 97-116; T. A. Rudnig, *Heilig und Profan: Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48*, 41은 이 환상 보고에서 묘사된 성전을 지상 성전의 천상적인 원형으로 간주한다. 이 환상 보고로부터 영향을 받았음이 분명한 요한계시록도(특별히 계 21:10-23; 22:1-2과 에스겔서의 밀접한 연관성을 주목하라) 마지막 때에 지상에 내려올 천상의 새 예루살렘에 관해 말하고 있다.

환상 보고를 유비적 사고로 이해할 때 환상적 사건이 갖고 있는 초월적이고 원형적인 힘이 잘 드러난다. 하지만 이러한 해석에도 전혀 문제가 없는 것은 아니다. 예루살렘에 대한 심판에서 불타고 있는 예루살렘은 천상의 원형적인 예루살렘인가, 아니면 지상의 예루살렘인가? 지상의 예루살렘이라면 원형적인 사건 속에서 지상적인 실체가 파괴되는 것을 과연 어떻게 이해할 수 있는가? 원형적인 예루살렘이라면 지상에서 벌어지는 모든 사건들에 대응되는 천상적인 사건들이 존재한다는 의미인가? 이러한 혼란의 근본적인 원인은 환상 보고의 저자가 얼마나 철저하게 유비적 사고를 하고 있는지에 관해 우리가 더 이상 알 수 없다는 데 있다. 만일 저자가 지상의 모든 사건들에 대응하는 천상적 사건들이 존재한다고 생각했다면 이와 같은 해석상의 혼란들은 자연스럽게 해결된다. 하지만 이와 달리 환상 보고의 저자가 유비적 사고를 철저하고 일관성 있게 적용하지 않았을 가능성도 있다. 에스겔은 일관된 논리로 체계를 세우는 조직신학자라기보다는 풍부한 레토릭으로 청중을 설득하는 연설가에 가깝다. 때문에 비록 환상에 대한 그의 이해의 근거에 유비적 사고가 놓여 있었을지라도 때때로 그는 자신의 목적에 맞게 환상의 사건을 현재 혹은 미래적 사건을 위한 단순한 상징이나 비유로 구상했을 수 있다.

5. 예언 담화의 드라마화가 에스겔서의 형성사에서 갖는 의미

지금까지 환상 보고의 내부와 외부에서 발견되는 드라마화된 예언 담화들을 분석하였다. 이제 이 드라마화가 에스겔서의 형성사에서 어떤 역할을 했는지 생각해 보도록 하자.

우선 드라마화된 예언 담화들은 개별적으로 전승된 예언 담화들의 존재를 전제하며, 예언 전승들을 사용하여 더 큰 본문 복합체를 구성하고자 했던 문학 활동이 존재했음을 말해준다. 또한 이 문학 활동의 의도가 내러티브 형태의 본문 복합체를 만드는 데 있었음을 보여 준다. 이는 현재 에스겔서의 잘 구성된 서사구조를 감안할 때 드라마화의 역할에 대한 의미심장한 암시를 던져 준다. 에스겔서는 두 개의 다른 이야기 문맥을 가지고 있다. 하나는 에스겔의 사역을 시간 순으로 기술하는 자서전적 문맥이고, 다른 하나는 네 개의 환상 보고들 안에서 벌어지는 천상적 사건들을 인과적인 관계로 기술하고 있는 이야기 문맥이다.⁴⁶⁾ 이 두 개의 이야기 문맥은 서로 긴밀하게 엮

46) 주계적으로 에스겔서의 네 개의 환상 보고들은 “파송(1:4-3:14)-심판(8-11장)-구원(37:1-14)-

혀서 에스겔서 서사구조의 핵심적인 틀을 형성하고 있다.

드라마화된 두 예언 담화 12:1-16과 24:15-24는 현재 에스겔서에서 드라마화되지 않은 많은 예언 담화들 사이에 포함되어 있기 때문에 본래 어떤 본문 복합체를 구성하고자 의도되었는지 확실하게 결정할 수가 없다. 하지만 이 두 본문에서 에스겔의 행위들을 시간 순서로 기술하고 있는 것은 에스겔의 사역을 기술하고 있는 에스겔서 전체의 자서전적 문맥에 잘 들어맞는다. 이러한 사실은 두 예언 담화의 드라마화가 본래 에스겔의 자서전적 이야기를 구성하고자 하는 목적에서 행해졌으리라는 추론을 가능케 해준다. 한 걸음 더 나아가 이 두 본문이 현재의 에스겔서 내에서 에스겔의 일대기를 구성하는 내러티브 요소들과 함께 가장 초기의 예언서를 구성했을 것으로 추정해 볼 수 있다.

환상 보고들 안에 이차적으로 추가된 드라마화된 예언 담화들은 환상 보고들이 에스겔서에 들어오기 이전에는 본래 순수한 환상 경험들만으로 구성되어 있었음을 시사한다. 현재의 에스겔서에서 서로 이질적인 환상 보고들과 예언 담화들이 함께 종합되어 통일적인 본문 복합체를 형성하고 있는 것은 환상 보고들 안에 포함된 예언 담화들의 교량적 역할에 기인하는 바가 크다. 특별히 첫 번째 환상에 포함되어 있는 파송에 관한 예언자 담화들의 경우에 본래부터 다른 예언 담화들을 예비하기 위한 교량적 역할을 목적으로 했음이 비교적 뚜렷하다. 네 개의 환상 보고들이 현재 에스겔서의 중요한 구조적 틀을 이루고 있음을 감안하면 환상 보고에 예언 담화들이 추가된 것은 예언서 구성 작업의 일부였을 것으로 판단할 수 있다.

이상의 논의에서 볼 때 예언 담화의 드라마화는 현재의 에스겔서의 거시적 서사구조를 결정짓는 두 개의 중요한 이야기 문맥과 밀접하게 연관되어 있다. 만일 이 두 개의 이야기 문맥을 구성하는 것이 에스겔서의 형성사의 핵심적인 단계에 해당한다고 한다면 – 필자의 생각으로 이것이 가장 적절한 가설이다 –, 예언 담화의 드라마화도 마찬가지로 에스겔서 형성 과정에서 핵심적인 문학 활동이었다고 말할 수 있다. 하지만 본 연구의 범위 내에서는 이에 관한 최종적인 결론을 내릴 수 없으며, 에스겔서 구성에 관한 향후의 보다 포괄적이고 자세한 연구를 필요로 한다.

6. 결론 및 나가는 말

회복(40-48장)”이라는 뚜렷한 구조를 가지고 있다. 또한 “야훼의 영광”의 모티브는 네 환상들을 결합시켜서 매우 역동적이며 극적인 이야기 흐름을 만들어 내고 있다.

지금까지 필자는 에스겔서에서 예언 담화들이 이야기의 형태로 변화되는 ‘드라마화’에 관해 분석하고 이것이 에스겔서의 형성사와 관련하여 어떤 의미를 가지고 있는지 생각해 보았다.

에스겔서에서 예언 담화의 드라마화는 두 가지 서로 다른 문맥에서 이루어지고 있다. 첫 번째는 에스겔 예언자 사역의 자서전적인 문맥으로서, 예언 담화가 에스겔의 사역을 일인칭 시점으로 서술하는 내러티브 안에 결합되도록 드라마화가 행해졌다(12:1-16; 24:15-24). 두 번째로는 환상 보고 안에 삽입된 예언 담화들이 각 환상 보고들의 내러티브의 문맥과 조화를 이루도록 하기 위한 목적으로 드라마화가 행해졌다. 여기에서 환상 보고와 예언 담화를 결합시킨 구성 작업의 근저에 놓여 있는 신학적 원리는 천상적 사건과 지상적 사건을 ‘원형-모형’의 관계로 파악하는 유비적 사고로 판단된다.

드라마화된 예언 담화들에 대한 분석 결과는 드라마화가 본래적인 전승 요소가 아니라 이차적인 편집 활동의 결과임을 가리킨다. 이와 동시에 예언 담화의 드라마화가 개별 단위 본문의 문맥을 넘어서 에스겔서 전체의 거시적인 서사 구조와 관련되어 있음을 보여준다. 이와 같은 결과는 드라마화가 에스겔의 개별 예언전승들을 종합하여 예언서를 구성하고자 했던 문학 활동의 일부였음을 시사해 준다.

본 연구에서는 예언 담화의 드라마화 현상에 대한 분석을 통해서 에스겔서의 형성과정 가운데 작은 일면에 대한 실마리와 개략적인 윤곽을 얻을 수 있었다. 이 단계를 보다 정확하게 재구성하기 위해서는 드라마화 이외에 에스겔서의 서사 구조에서 중요한 역할을 하고 있는 다른 내러티브 요소들에 대한 분석이 뒷받침 되어야만 한다. 그럼에도 불구하고 에스겔서의 형성과정을 규명하는 데 있어서 구성비평의 유용성을 어느 정도 확인하였다는 점에서 본 연구의 의의를 찾을 수 있다.

<주제어>(Keywords)

에스겔서, 구성 비평, 예언 담화의 드라마화, 구성 도식, 유비적 사고.

Book of Ezekiel, composition criticism, dramatization of prophetic discourse, structural formula, analogical thinking.

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

<참고문헌>(References)

- 베스터만, 클라우스, 『구약해석학』, 박문재 역, 고양: 크리스찬 다이제스트, 1995.
- 폰 라트, 게르하르트, 『구약성서신학 II』, 허혁 역, 왜관: 분도출판사, 1977.
- Brownlee, W. H., *Ezekiel 1-19*, Waco: W Pub Group, 1986.
- Davis, E. F., *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, Sheffield: Bloomsbury T&T Clark, 1989.
- Eichrodt, W., *Der Prophet Hesekiel 1-18*, 3rd ed., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1968.
- Feist, U., *Ezechiel. Das literarische Problem des Buches forschungsgeschichtlich betrachtet*, Stuttgart: Kohlhammer, 1995.
- Fohrer, G., *Exegese des Alten Testaments*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1973.
- Garscha, J., *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von 1-39*, Frankfurt am Mein: Herbert Lang, 1974.
- Graffy, A., *A Prophet Confronts His People. The Disputation Speech in the Prophets*, Rome: Gregorian & Biblical Press, 1984.
- Greenberg, M., *Ezekiel 1-20*, New York: Anchor Bible, 1983.
- Greenberg, M., "The Design and Themes of Ezekiel's Program of Restoration", J. L. Mays and P. J. Achtemeier, eds., *Interpreting the Prophets* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 215-236.
- Greenberg, M., *Ezekiel 21-37*, New York: Anchor Bible, 1997.
- Hardmeier, C., *Prophezie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation des Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40*, Berlin: Walter De Gruyter Inc., 1990.
- Herrmann, J., *Ezechielstudien*, Leipzig: Keichert, 1908.
- Hossfeld, F. L., "Die Tempelvision Ez 8-11 im Licht unterschiedlicher methodischer Zugänge", J. Lust, ed., *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Leuven: Peeters Publishers, 1986), 151-165.
- Klein, A., *Schriftauslegung im Ezechielbuch: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34-39*, Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- Konkel, M. D., *Architektonik des Heiligen: Studien zur zweiten Tempelvision Ezehiels (Ez 40-48)*, Berlin: Philo Fine Arts, 2001.
- Kutsko, J. F., *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, Indiana: Eisenbrauns, 2000.
- Meynet, R., *Phetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*, Sheffield: Bloomsbury T&T Clark, 1998.

- Pohlmann, K. F., *Ezechielstudien. Zur redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten*, Berlin: de Gruyter, 1992.
- Rudnig, T. A., *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48*, Berlin: Gruyter, 2000.
- Simian, H., *Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels. Form-und traditionskritische Untersuchung zu Ez 6.35.36*, Würzburg: Echter Verlag, 1974.
- Tuell, S. S., *The Law of the Temple in Ezekiel 40-48*, Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Tuell, S. S., "Divine Presence and Absence in Ezekiel's Prophecy", M. S. Odell and J. T. Strong, eds., *The Book of Ezekiel. Theological and Anthropological Perspective* (Atlanta: Scholars Press, 2000), 97-116.
- Vogt, E., *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, Rome: Biblical Institute Press, 1981.
- Westermann, C., *Grundformen prophetischer Rede*, 5th ed., München: Chr. Kaiser Verlag, 1978.
- Zimmerli, W., *Ezechiel 1-24*, 2nd ed., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.
- Zimmerli, W., *Ezechiel 25-48*, 2nd ed., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.

<Abstract>

Analysis of Dramatized Prophetic Discourses in the Book of Ezekiel

Yoo Hong Min

(Methodist Theological University)

This article aims to analyse a remarkable literary phenomenon in the book of Ezekiel, that is, ‘dramatization’ of prophetic discourses, and to account for the correlation of this phenomenon to the composition process of a prophetic book. Prophetic discourse is a closed and well-rounded text unit which contains a direct citation of Yahweh’s speech and was basically built on a common structural formula. The dramatization is a literary activity through which a non-narrative text is transformed into a narrative text.

In the book of Ezekiel, the dramatization of prophetic discourses was carried out in two different contexts. The first is the biographical context of the Ezekiel’s prophetic activity in which two dramatized prophetic discourses 12:1-16 and 24:15-24 were integrated. The second is the narrative context of visions where the main purpose of the dramatization is to fit prophetic discourses to the flow of the narrative. In the second case, the theological principle lying behind combination of visions and prophetic discourses is considered to be the analogical thinking which understands the relation between heavenly and earthly events according to the schema ‘archetype-image’.

The analysis of the dramatized prophetic discourses indicates that the dramatization should not be thought of as an original element, but rather as the result of secondary editorial activities. It shows also that the editorial intention of the dramatization goes beyond the context of an individual text unit, and is related to the broader context of the whole book of Ezekiel. On the basis of these results, it can be surmised that the dramatization was a part of the literary activity which aimed to compose a well-designed prophetic book based on Ezekiel’s prophetic traditions.