

## 스바냐와 요시아 개혁

### — 요시아 개혁에 대한 예언적 관점 —

배희숙\*

#### 1. 서론

예언자 스바냐의 출신과 그 시대적 배경을 알려 주는 표제(슥 1:1)는 스바냐의 활동 시기와 책 전체를 요시아 시대(기원전 640-609년)로 자리매김한다. 요시아 왕과 그 시대는 전 왕국 차원의 개혁으로 유명하다. 열왕기에 따르면 요시아 왕은 재위 제18년에 성전에서 우연히 발견한 율법책에 기반하여 한편으로는 온 백성과 함께 성전에 올라가 율법을 준수하겠다고 언약을 맺고(왕하 23:1-3), 다른 한편으로는 유다 왕국은 물론 북왕국 지역에서도 이방 종교 및 제의를 척결하는 대대적인 개혁을 단행한다(23:4-20, 24).<sup>1)</sup> 이로써 요시아 왕은 열왕기에서 가장 선한 왕으로 평가받는다(23:25). 강조점은 다르지만 역대기도 마찬가지로 요시아 왕과 그 시대를 개혁으로 특징짓는다(대하 34장).<sup>2)</sup> 그렇다면 스바냐는 요시아 개혁과 어떻게 관련될까?

국내의 스바냐 연구는 다른 예언서에 비해 적은 편이나<sup>3)</sup> 요시아 개혁에

\* Universität Münster에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 구약학 교수. [hsbae@puts.ac.kr](mailto:hsbae@puts.ac.kr). 이 논문은 2021년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임(20210820-001).

- 1) 세부적인 개혁 조치에 대하여 필자의 줄고, 배희숙, “요시아의 개혁에 대한 재고찰”, 『한국기독교신학논총』 73 (2011), 75-96 참고.
- 2) 필자의 줄거, 배희숙, 『온 이스라엘 역사서: 화해와 화합을 위한 역대기 구상』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2018), 41-79 참고.
- 3) 박동현, “예언서와 한국 신학”, 김영진 외 15인 편, 『구약성서 개론』 (서울: 대한기독교서회, 2004), 781; 김래용, “스바냐서에 나타난 미쉬파트(משפּט) 연구”, 『신학사상』 162 (2013),

대해서는 대체로 스바냐의 영향으로 보는 경향이 짙다. 강성열은 스바냐에 요시야 개혁이 직접 언급되지 않고 또 심판의 책임자 가운데 요시야 왕이 거론되지 않기 때문에(습 1:8; 3:1-5) 그의 나이가 어렸을 것이라 추론한다. 나아가 유다의 종교적 상황(1:4-6)이나 지배층의 생활상(3:1-4)은 므낫세와 아몬 시대의 무질서와 혼란을 반영하고 있고,<sup>4)</sup> 국제적으로는 아시리아 멸망 이전이므로(2:13-15) 630년 전후 스바냐가 악습을 지적하여 이에 요시야 왕이 개혁으로 응답한 것으로 본다.<sup>5)</sup> 스바냐가 요시야 종교개혁에 상당한 영향을 주었을 것이라는 추측이다.<sup>6)</sup> 김태훈도 1:4-12는 요시야 개혁 이전 상황 기술이며 이에 대해 스바냐가 재난의 날을 선포한 것으로 해석한다.<sup>7)</sup> 김근주 또한 우상숭배(1:4-6)나 사회 질서의 붕괴(1:9)는 요시야 개혁 이전을 배경으로 하며 4-5절의 심판 내용은 요시야 개혁을 가리키므로 스바냐의 활동은 개혁 이전이었다고 말한다.<sup>8)</sup> 예레미야가 요시야 시대를 우상숭배로 기술하고 요시야를 긍정적으로 평가한다는 점(렘 22:15-16)에서 김근주는 스바냐나 예레미야는 요시야 통치 초기에 현실을 고발하고 개혁을 지켜보며 그의 사후 여호야김 시대에 본격적인 사역을 전개하였다고 말한다.<sup>9)</sup> 요시야 개혁은 요시야 초기 유다 백성을 향해 선포한 ‘여호와를 찾으라’(2:1-3)는 스바냐의 권면에 응답한 것이다.<sup>10)</sup> 가톨릭 학자인 이기락과 안소근도 스바냐가 요시야 개혁 이전에 예언한 것으로 바라본다.<sup>11)</sup>

요시야 개혁을 스바냐가 전한 하나님의 말씀에 고무되어 일어난 운동으로 간주하는 것은 지난 세기 서구학자들의 일반적인 해석이었던 것으로 보인다. 가령 루돌프(W. Rudolph)는 스바냐 1:4-6, 8-12, 그리고 3:1-4를 요시야 개혁 이전의 말씀으로 간주하고, 요시야의 대대적인 개혁은 630년경에 스바냐가 선포한 정화심판의 성취로 해석한다.<sup>12)</sup> 이에 앞서 슈라이너(J. Schreiner)가 스바냐를 640년경에 야훼의 진노를 초래한 예루살렘과 유다의 죄에 대하

10-11.

4) 강성열, 『열방을 향한 공의: 나훔·하박국·스바냐 안내』 (서울: 땅에 쓰신 글씨, 2003), 112-113.

5) Ibid., 111.

6) Ibid., 118.

7) 김태훈, 『소예언서』, 신학전문시리즈 6 (서울: 한국장로교출판사, 2009), 160.

8) 김근주, 『소예언서 어떻게 읽을 것인가 3: 스바냐·학개·스가랴·말라기』 (서울: 성서유니온, 2018), 27-28.

9) Ibid., 27.

10) Ibid., 76.

11) 이기락, 『후기예언서(대·소예언서)』 (서울: 성서와함께, 2006), 238; 안소근, 『열두 소예언서 한 권으로 읽기』 (서울: 성서와함께, 2019), 118.

12) W. Rudolph, *Micha - Nahum - Habakuk - Zephanja*, KAT 13,3 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975), 255.

여 야훼의 심판의 날을 선포하고(1:2-13), 또 한편으로는 가난한 자의 하나님이 이스라엘의 남은 자에게 평화로운 미래를 약속한 구원을 선포(2:1-3과 3:12-13)한 예언자로 바라보면서 스바냐와 요시아 개혁의 상관성을 단초적으로 주장하였다.<sup>13)</sup> 슈라이너의 기념 논문집에서 샤프베르트(J. Scharbert)는 더 자세하고 강화된 주장을 전개한다. 이를 좀 더 자세히 살펴보자.

샤프베르트는 스바냐의 것으로 네 개의 본문을 구별한다. 그에 따르면 독립된 ‘작은 단위’의 결합인 “Text A”(1:2-5, 8b-13, 17abde, 18a),<sup>14)</sup> ‘야훼의 날’ 주제의 “Text B”(1:7, 14-16), 재앙 경고를 내용으로 하는 “Text C”(3:1-4, 6-8)인데, 이 세 본문은 어조에 있어 요시아 시대에 선포한 예레미야의 말씀(1-6장)과 일치하며, 요시아가 아직 성년이 되지 않은 시기의 종교적 혼란 상황을 반영하고 있다. 이들 본문은 백성의 회개를 고려하지 않는 데 반해, “Text D”(2:1-3bcd; 3:11-13; 렘 3:22-4:2와 비교)는 회개를 촉구하면서도 그에 대한 백성의 거부를 보여 주지 않는다. 그 때문에 샤프베르트는 오랫동안 심판 말씀을 전한 스바냐가 어느 시점에 희망을 인지하였고(2:3하반, ‘혹시라도’), 또 심판을 피할 수는 없으나 일정 기간 연기되었다는 홀다의 예언을 통해 요시아의 종교개혁과 관련을 맺고 신명기 운동의 선구자가 되었다고 추론한다.<sup>15)</sup> 샤프베르트에게서 요시아 개혁과 스바냐의 관계는 특히 스바냐 1:4-5와 열왕기하 23장의 이방제의 관련 조치를 비교함으로써 재확인된다. 그에 따르면 스바냐는 개혁 추진단이 사용하는 용어와 반혼합주의 사상에 익숙하므로 요시아 개혁과 유관하다.<sup>16)</sup> 이에 샤프베르트는 요시아 왕이 스바냐 예언의 영향을 받았다고 확신한다.

베올라(T. Veijola)도 마찬가지로 1:4-6에서 열왕기하 22-23장의 이방 신 척결에 관한 용어와 표현을 공유한다는 점에서 스바냐는 요시아 개혁에 동참하였으며<sup>17)</sup> 요시아 개혁은 스바냐가 선포한 하나님의 심판을 피하고자 시행한 것이라고 주장한다. 요시아는 스바냐가 전한 야훼의 분노(슌 1:15, 18; 2:2, 3; 3:8)에 진지하게 반응한 것이다(왕하 22:13, 17).<sup>18)</sup> 베올라는 특히 왕을 고

13) J. Schreiner, “Zef 2,3; 3,12-13 (4. Sonntag des Jahres)”, J. Schreiner, ed., *Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage, A 1* (Würzburg: Echter, 1971), 136-150.

14) J. Scharbert, “Zefanja und die Reform des Joschija”, L. Ruppert, P. Weimar, and E. Zenger, eds., *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten, FS J. Schreiner* (Würzburg: Echter-Verlag, 1982), 247-248.

15) Ibid.

16) Ibid., 237.

17) T. Veijola, “Zefanja und Joschija”, W. Dietrich and M. Schwantes, eds., *Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja*, SBS 170 (Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 1996), 9-18.

18) Ibid., 11-13.

발할 적재적소인 지도층의 죄 목록(슌 1:8; 3:3; 3:4)에서 왕을 말하지 않은 것은 스바냐가 요시야 왕을 특별히 여긴 증거이며,<sup>19)</sup> 이를 요시야 왕에 관한 예레미야 말씀(렘 21:11-23:8)에서 확인한다.<sup>20)</sup> 요시야는 ‘겸손’하여서 심판을 직접 겪지 않았으며(왕하 22:19-20) 사회 정의를 실천하였다(렘 22:16; 슌 2:3).<sup>21)</sup> 이 밖에 할러데이(W. L. Holladay)와 반 게메렌(W. A. VanGemeren)도 스바냐의 사역 시기를 요시야 개혁 직전으로 생각한다.<sup>22)</sup>

상술한 바 스바냐와 요시야 개혁의 상관성 연구는 스바냐를 구약성서의 다른 책(열왕기와 예레미야)에 비추어 읽어 넘으로써 요시야에 대한 일치된 상을 끌어낸다. 하지만 스바냐의 예언이 요시야 개혁을 추동시킨 힘이 있었다면, 발견한 율법책에서 유다와 예루살렘이 임박한 야훼의 진노 아래 있다는 사실을 알게 된 요시야 왕이 동일한 심판을 이미 선포한 스바냐에게 하나님의 진노를 피할 길을 묻지 아니하고 왜 홀다에게 묻게 한 것인지 의문을 남긴다(왕하 22:12-14). 이는 스바냐가 오히려 요시야 개혁 이후에 활동한 것이 아닌가 하는 생각을 하게 한다.

국내 연구 가운데 스바냐서를 “요시야 개혁 이후에 개혁이 실패한 상황을 놓고 백성들을 책망하는 책”<sup>23)</sup>으로 규정한 견해가 있다. 김창대는 스바냐 1장의 종교적(1:2-6), 사회적 타락(1:7-14상반)은 유다와 예루살렘의 죄가 공의의 위반은 물론 우상숭배에 있음을 말하고(1:4-5),<sup>24)</sup> 12절은 “공의의 기준인 선이 없어지면서 더 이상 공의를 행치 않는 삶으로 전락”한 모습을 드러내면서 공의를 행하지 않은 것이 바로 “유다와 예루살렘의 심판 원인”임을 보여 준다고 주장한다.<sup>25)</sup> 스바냐와 요시야 개혁의 상관성에 대한 그의 견해는 특히 12절을 풀이하는 대목에서 분명히 드러난다. 그에 따르면 “하나님이 선을 내리시지 않는다고 원망”한 것(1:12)은 “유다 백성들이 요시야의 종교개혁을 통해 우상을 제거하고 말씀대로 살았지만 아무런 변화도 일어나지 않자”<sup>26)</sup> 나온 반응이며, 그것은 유다 백성이 요시야 종교개

19) Ibid., 16.

20) Ibid., 14-15.

21) Ibid., 16-17.

22) W. L. Holladay, “Reading Zephaniah with a Concordance: Suggestions for a Redaction History”, *JBL* 120 (2001), 672; W. A. 반 게메렌, 『예언서 연구』, 김의원, 이명철 역, 7판 (서울: 도서출판 엠마오, 2007; 원출판년 1993), 298; *Interpreting the Prophetic Word* (Grand Rapids: Academic Books, 1990).

23) 김창대, 『한 권으로 꿰뚫는 소예언서. 새로운 패러다임으로 만나는 12예언자』 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2013), 295-320, 297.

24) Ibid., 303, 305.

25) Ibid., 305.

26) Ibid., 305, 308.

혁을 통해 정치적, 사회적 변화를 기대했지만 그보다 더 참담해진 현실 때문에 하나님의 공의로운 통치에 의문을 제기한 것이라고 한다.<sup>27)</sup> 그러니까 1장의 백성들은 자기들의 개혁에 대한 하나님의 정당한 보상이 없자 개혁 이전 상태로 돌아가 버렸다는 얘기다. 이들과는 반대로 2:3의 겸손한 자는 “대가에 연연하지 않고 순전히 하나님을 사랑하여 하나님의 뜻을 자발적으로 추구하는 자”로서 “스바냐서는 대가만을 바라고 하나님을 섬기는 사람들에게 경종을 울린다.”라고 결론짓는다.<sup>28)</sup> 이러한 주장은 스바냐 1장의 배경을 근거 제시 없이 요시아 개혁 이후로 전제한 데서, 또 해석의 틀로 ‘공의’를 지나치게 강조한 나머지 개혁의 실패를 정당한 보상을 하지 않은 하나님의 정의 문제로 해석한 데서 약점을 드러낸다.

스바냐가 요시아 개혁 이후를 가리킨다는 주장의 주요 근거는 1:4의 ‘쉐아르 핫바알(שְׁאֵר הַבְּעַל)’이다. 알베르츠(R. Albertz)는 이 표현은 아직 남은 게 있음을 의미하기 때문에 요시아 개혁 이후 상황과 연결시키면서 개혁의 부족을 시사한다고 본다.<sup>29)</sup> 반면 스위니(M. A. Sweeney)는 요시아 개혁의 실패를 의미한다기보다 “청중에게 이방 신 숭배를 타파하고 왕의 개혁을 철저히 지지해야 한다는 점을 납득시키기 위한 수사적 장치”라고 한다.<sup>30)</sup>

한편 스바냐 1:4-6과 열왕기하 22-23장의 문학적 관계를 달리 바라보는 견해도 있다. 자이볼트(K. Seybold)는 이 두 본문의 문학적 종속성을 거꾸로 설명해야 한다고 주장함으로써 스바냐의 예언과 요시아의 개혁의 연관성을 반박한다.<sup>31)</sup> 즉 스바냐 본문은 열왕기의 요시아 개혁 보도의 자세한 정보를 선택적으로 사용하고 키워드식으로 표현하지만, 요시아의 종교개혁이나 그 이후의 상황이 아니라 기원전 587년의 재앙을 다룬다는 것이다. 자이볼트가 보기에 스바냐는 멸망과 포로 사건을 선포한 예언자이다.<sup>32)</sup> 페얼

27) Ibid., 305.

28) Ibid., 308.

29) R. Albertz, *Die Exilzeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, BE 7 (Stuttgart: Kohlhammer, 2001), 172. 『개역개정』의 “남아있는 바알”, 『표준』의 “남아있는 바알 신상”, 『공동개정』의 “얼마 남지 않은 바알의 신상들”은 표현 상의 차이는 있지만 모두 동일하게 ‘아직 남아 있음’을 의미한다.

30) M. A. Sweeney, 『예언서』, 홍국평 역, 구약학입문시리즈 5 (서울: 대한기독교서회, 2015), 249-252; *The Prophetic Literature* (Nashville: Abingdon Press, 2005). 그는 또 스바냐서의 이중 구조에서 “백성에게 요시아의 개혁을 지지할 것을 설득하려는 수사적 노력”을 발견한다. 첫 단락(1:2-18)에서 심판의 날인 야훼의 날의 도래를 알리고, 둘째 단락(2:1-3:20)에서는 열방에 대한 야훼의 보응(2:5-15)과 예루살렘의 회복(3:1-20)을 근거로, 야훼를 구하라고, 즉 요시아의 개혁을 지지하라고 권고한다는 것이다.

31) K. Seybold, *Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zephanja*, SBS 120 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1985), 84-85.

32) Ibid., 77-78.

릿(L. Peritt)도 스바냐서가 열왕기하 23장 또는 요시야 개혁의 내용을 인용할 가능성을 언급한다.<sup>33)</sup> 또 하계돈(A. C. Hagedorn)은 스바냐 1:4에 신명기계 어구가 사용된다는 점을 지적하면서 스바냐서가 열왕기 22-23장의 본문을 알고 있으며 그것을 의도적으로 사용하고 있다고 주장한다.<sup>34)</sup> 뵘레(J. Wöhrle)는 스바냐의 예언을 요시야 개혁과 연관시킨 것은 (포로기) 신명기계 편집의 결과라는 입장이다.<sup>35)</sup> 이렇게 근래에는 스바냐서가 포로기에 신명기계 손질을 거쳐 최종 형태를 갖추게 되었다는 주장과 함께 스바냐와 요시야 개혁의 상관성 연구는 스바냐서 형성에 미친 신명기계 영향을 찾는 방향으로 흐르고 있다.<sup>36)</sup> 스바냐와 요시야 개혁의 상관성은 책이 형성되는 과정에서 발생했다는 것이다.

상술한 연구사는 스바냐 1:4-6과 열왕기하 22-23장의 문학적 관계 규정이 스바냐와 요시야 개혁의 상관성 이해에 중요함을 말해 준다. 스바냐의 사역 시기가 개혁 이전인가 혹은 개혁 이후인가의 문제는 요시야 개혁에 관한 스바냐 1:4-6의 문맥적 기능에 대한 이해가 관건인 바, 본고는 ‘유다와 예루살렘에 대한 심판 말씀’(1:2-2:3)<sup>37)</sup>을 하나의 문학 단위로 읽으면서 최근의 통시적 연구 결과를 공식적 읽기에 적용하여 스바냐와 요시야 개혁의 관계를 살펴볼 것이다. 이를 통해, 폰라트(G. von Rad)가 “구약성서를 이해할 때 자료로 보존되지 않거나 충분히 보존되지 않은 모든 통일 개념에 대한 불신의 필요성”<sup>38)</sup>을 이미 주장한 바, 요시야 개혁에 대한 구약성서 내의 다양한 관점, 즉 ‘역사’와 ‘예언’의 관점 차를 확인하게 될 것이다.

33) L. Peritt, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania*, ATD 25/1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 104-105.

34) A. C. Hagedorn, “When Did Zephaniah Become a Supporter of Josiah’s Reform?”, *JTS* 62:2 (2011), 463-464.

35) J. Wöhrle, *Die früheren Sammlungen des Zwölfprophetenbuches*, BZAW 360 (Berlin, et al.: Walter de Gruyter, 2006), 202-203.

36) R. Albertz, *Die Exilszeit*, 171-176; J. Wöhrle, *Die früheren Sammlungen*, 198-199.

37) 세 장으로 된 스바냐서는 표제(1:1)를 제외하고, (1) 유다/예루살렘 심판 말씀(1:2-2:3), (2) 이방 민족 심판 말씀(2:4-15), (3) 유다/예루살렘 구원 말씀(3:1-20)과 같이 대개 세 부분으로 나뉘는데, 이 구조가 꼭 들어맞는 것은 아니다. 첫 부분에는 구원(2:1-3)이, 셋째 부분에는 예루살렘 심판(3:1-8)이 나오기 때문이다. 그래도 첫 부분(1:2-2:3)을 하나의 문학 단위로 볼 수 있는 것은 2:1-3이 심판 상황이라는 점에서 1장의 연속이며 또 1:2에서 시작할 심판 말씀의 종결부가 되기 때문이다. L. Peritt, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania*, 118; J. Wöhrle, *Die früheren Sammlungen*, 206 참고.

38) G. von Rad, *Theologie des Alten Testament II. Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1957), 447.

## 2. 스바냐와 요시아 개혁

### 2.1. 스바냐 1:4-6

스바냐는 땅 위에 존재하는 모든 것에 대한 야훼의 진멸 말씀으로 시작한다(1:2-3상반). 보편적 심판 선언 후 4절에서 그 대상이 “유다와 예루살렘의 모든 주민들”과 “그 곳”, 즉 예루살렘 성전으로 좁혀진다. 4절의 심판 대상은 열왕기에서 홀다를 통해 선포된 하나님의 심판이 “이 곳”과 “그 주민”에게 향한 것과 같다(왕하 22:16, 17, 19, 20). 그들은 다른 신들에게 분향하여 하나님을 격노하게 함으로써 하나님의 진노를 초래한 장본인이다(22:17).

스바냐는 구체적인 진멸 대상으로 ‘바알의 남은 자/것’,<sup>39)</sup> ‘케마림(כַּמְרִים)’과 제사장들, ‘지붕에서 하늘의 별들에게 절하는 사람들’, ‘여호와께 맹세하면서 말감(40)을 가리켜 맹세하는 자들’을 언급한다. 이들은 열왕기에서 천신 숭배(왕하 23:4, 5, 12), 밀곰(23:13)과 바알을 비롯한 우상숭배(23:4), ‘케마림(כַּמְרִים)’(23:5)에 대한 요시아 왕의 개혁 조치에 상응한다. 이러한 문학적 연관은 그 종속 관계가 어떠한 스바냐가 여기서 요시아 개혁을 가리킨다는 것을 부인할 수 없게 한다.<sup>41)</sup> 열왕기 기사와 한 가지 다른 점은 “여호와를 배반하고 따르지 아니한 자들과 여호와를 찾지도 아니하며 구하지도 아니한 자들”이라는 새 부류의 사람들이 등장한다는 것이다(6절). 알베르츠는 바로 이 대목에서 요시아 개혁에 대한 스바냐의 평가를 관찰한다. 여전히 야훼를 배반한 자들이 존재한다는 점에서 개혁은 부족했다는 것이다.<sup>42)</sup> 그러나 반대로 스바냐가 요시아 개혁을 열왕기가 제시하는

39) 일반적으로 ‘쉐아르 핫바알(שְׂאֵר הַבְּעַל)’은 특정 신 바알보다는 이방 신 숭배를 총칭하는 용어로 받아들인다(사 14:22). T. Veijola, “Zefanja und Joschija”, 12; M. Striek, *Das vordeuteronomistische Zephanjabuch*, BET 29 (Frankfurt am Main, et al: Perter Lang, 1999), 96 참고.

40) 히브리어 자음 מַלְכָּם은 ‘말감’ 외에 암몬의 신인 ‘밀콤’으로도, 인신제사인 ‘몰렉’으로도 읽을 수 있다. 『개역개정』은 마소라본문과 칠십인역 읽기를 따라 이를 음역하였다. ‘그들의 왕’이라는 뜻의 ‘말감’을 ‘밀감’에 대한 조롱어 정도로 보는 관점에 반하여, 예페센은 ‘말감(מַלְכָּם)’을 메소포타미아의 마미투(mamitu) 서원 의식에 비추어 야훼와 왕으로 맹세하는 의식으로 해석한다(왕상 21:13 참고). 이방인의 맹세 양식을 야훼의 이름과 연결하여 사용하는 것에 대한 고발이다. K. Jeppesen, “Zephaniah I 5B”, *VT* 31:3 (1981), 372-373.

41) R. Albertz, *Die Exilszeit*, 172; M. Striek, *Das vordeuteronomistische Zephanjabuch*, 95-96; J. Wöhrlé, “‘No Future for the Proud Exultant Ones’ The Exilic Book of the Four Prophets (Hos., Am., Mic., Zeph.) as a Concept Opposed to the Deuteronomistic History”, *VT* 58 (2008), 619. 이외에 위 서론의 연구사 참고.

42) R. Albertz, *Die Exilszeit*, 172.

것보다 훨씬 더 방대하고 완전한 개혁으로 이해하고 있다고 볼 수 있다.<sup>43)</sup> 이어지는 심판 예언은 바로 요시야 개혁에 대한 스바냐의 높은 평가에서 비롯될 것이다.

## 2.2. 야훼의 날(1:7-18)

‘야훼의 날’ 말씀(7-18절)은 “주 야훼 앞에서 잠잠하라”는 예언자의 외침으로 시작한다(7절).<sup>44)</sup> 여기서 의성어 ‘췌’와 ‘주 야훼 앞’이라는 상황은 성전에 모인 예배자들에게 제사장이 야훼의 현현을 알리는 장면을 나타낸다(합 2:20; 슥 2:17).<sup>45)</sup> 이것은 스바냐가 제의예언자라는 증거라기보다 제사장의 말을 패러디했다는 주장이 맥락상 더 타당해 보인다.<sup>46)</sup> 일반적으로 성전예배는 예배자가 성소로 와서 자신을 성결하고 제물을 하나님께 바치는 형태이다. 그런데 특이하게도 7절은 ‘여호와께서 희생을 준비하고 그가 청할 자들을 구별하셨다’라고 한다. 이는 마치 야훼가 특별한 날에 특별한 사람을 초청하여 손수 준비하신 제물로 잔치를 베푸시겠다는 것처럼 들리지만 실제로는 그렇지 않다. 성전제사에 초청한 것은 잔치를 베풀기 위함이 아니라 심판하기 위함이다. ‘야훼의 희생(제사)’이다. 이는 초청한 사람들을, 양과 염소 제물을 도살하듯이 살육한다는 의미이다(사 34:6; 겔 39:17; 애 2:20-22 참고).<sup>47)</sup> 그들은 “방백들”, “왕자들”, “이방인의 옷을 입은 자들”, “문턱을 뛰어넘는 자들”, “포악과 거짓을 자기 주인의 집에 채운 자들”이다(8-9절).

8절의 “방백들”은 왕국의 관리리를 말하며, “왕자들”은 말 그대로 왕의 아들은 물론 왕의 친족(삼하 9:11; 13:4)으로 왕실에 속하는 모든 종친을 가리

43) 요시야 개혁의 총체성에 대하여 필자의 줄고, 배희숙, “요시야의 개혁에 대한 재고찰”, 참고.

44) 7-18절은 ‘야훼의 날’ 주제로서 한 단락을 이룬다. 야훼의 날의 임박함이 두 번 언급되고(7, 14절), 이를 기준으로 8-13절에서는 말씀의 대상이 예루살렘 고위층에 제한되면서 사회적, 지리적 관점이 나타나지만, 후반부에서는 전 인류와 온 세계에 대한 보편적 심판(17-18절)으로 관점이 확장된다. 그럼에도 ‘요새’(15절)와 ‘은금이 구하지 못한다’(18절)라고 언급함으로써 사회정치적 지도층을 가리키는 8-13절과 연결된다.

45) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 24; H. Irsigler, *Zefanja*, HThKAT (Freiburg, et al.: Herder, 2002), 124; C. Hardmeier, “Zwei spätvorexilische Diskurse in Zefanja”, T. Naumann and R. Hunziker-Rodewald, eds., *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel, FS Walter Dietrich* (Stuttgart: Kohlhammer, 2009), 147

46) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 24. 의성어 ‘췌’은 제의 맥락과 무관하게 주의를 끄는 목적으로 사용되는 예도 있다(암 8:3; 참고, 6:10).

47) M. Striek, *Das vordeuteronomistische Zephanjabuch*, 51.



킨다.<sup>48)</sup> 왕족은 왕국의 관리에 속한다. “이방인의 옷을 입은 자”는 직책이 아니라 겉모습을 기술한 표현이다. 율법(레 19:19; 신 22:11-12)은 이방인의 복의 착용을 금하지만 여기서는 아시리아식의 복장을 말한다. 아시리아 속주라는 유다와 예루살렘의 정치적 상황이 그 배경이다. 그러나 여기서 아시리아 복장을 하고 예루살렘 거리를 활보하는 이들은 아시리아 사람이 아니라 왕국 관료들이다. 옷은 입은 사람의 생각을 드러낸다는 점에서 그들을 친아시리아 성향의 사람으로 간주해도 될 것이다.<sup>49)</sup> 9상반절의 “문지방을 뛰어넘는” 행위는, 돈너(H. Donner)에 따르면, 아시리아에서 기원한 미신적인 풍습과 관계가 있으며 문지방에 마귀가 있다는 믿음 때문에 문지방을 밟지 않고 뛰어넘는 것이다.<sup>50)</sup> 화인버그(C. L. Feinberg)는 이를 하반절과 연결하여 읽어<sup>51)</sup> 문지방을 뛰어넘는 행위를 “주인들을 더 부유하게 하기 위해서 급히 불려온 부자들의 종들이 지닌 열심”을 나타낸다고 본다.<sup>52)</sup> 그러나 이 해석은 “폭력과 속임수”의 행위 주체를 “부자들의 종들”에게 국한한다는 점에서 맞지 않는다. 8절과 같이 왕궁 관료 사회의 일상적인 모습으로 보아야 할 것이다. 이방 문화와 관습이 왕국 중심인 왕궁에서 자행되고 있다는 것은 왕국의 지도층의 정치적 성향을 드러낸다. 그들은 야훼를 신뢰하는 것이 아니라 군사 정치를 추구한다. 견고한 성읍과 높은 망대(16절)를 의지한다.

9하반절의 ‘자기의 주인의 집을 폭력과 속임수로 채우는 자’에서 “자기 주인”이란 왕과 왕실, 나아가 유다 왕국 전체를 가리키거나 더 근본적으로는 야훼를 말할 것이다.<sup>53)</sup> 나라는 왕이나 왕국 관리들의 것이 아니다. 야훼가 주인이며 신의 통치를 왕과 관리가 대리한다는 것은 고대 오리엔트 세계의 공통된 통치 개념이다. 따라서 이 구절은 특정 집단이라기보다 왕국의 지도자들을 가리킨다. 그렇다면 이 구절은 그들의 정책에 대해 말할 수 있다. 그것은 백성을 위한 것이 아니라 왕과 왕국(관리)을 위한 것이며, 때에 따라 야훼를 위한 것이라는 속임수로 폭력을 행사하는 것이었다고 말이다.

이렇게 8-9절은 유다 왕국 지도자들의 일상을 통해 그들의 사상과 정치

48) Ibid., 53.

49) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 27.

50) H. Donner, “Die Schwellenhüpfen. Beobachtungen zu Zeph 1,8f.”, *JSS* 15 (1970), 42-55.

51) 『개역개정』은 9절에서 ‘문턱을 뛰어넘는 행위’와 ‘채우는 자들’을 한 목적을 위한 연속 행위로 번역한다. 그러나 이 두 행위는 분명히 구별되는 다른 범주에 속한다. “내가 그 날에 문턱을 뛰어넘는 자들을 벌하리라. 또 포악과 거짓을 자기 주인의 집에 채운 자들을(내가 벌하리라)”.

52) C. L. 화인버그, 『12소선지서연구』, 엄성욱 역 (서울: 도서출판 은성, 1992), 406.

53) 김근주, 『소예언서 어떻게 읽을 것인가 3: 스바냐·학개·스가랴·말라기』, 62.

적 성향을 보여 준다. 그들은 사회 문화적으로는 물론 정신적으로 아시리아의 영향 아래 있다. 4-5절이 요시야 개혁을 가리킨다면, 이 시대적 배경은 아시리아의 정치력이 실질적으로 무력할 때이다. 그런데도 여전히 왕국의 왕족과 고위층들은 외교적 시늬가 아니라 생활과 행동 방식, 그리고 사고 방식까지 야훼 신앙인이 아니라 아시리아식으로 살고 있다 하겠다.

하나님의 심판은 왕궁을 넘어 예루살렘 특정 지역에서도 일어난다(10-11절). “어문”, “제 1 구역”, “작은 산들”, “막데스”에서 나는 “부르짖는 소리”, “울음 소리”, “무너지는 소리”는 전쟁을 시사한다. 그 전쟁이 얼마나 참혹한지 막데스 주민에게 모여 통곡하라고 한다. 그렇다면 왜 특별히 이 지역 사람들이 하나님의 심판의 대상이 되는 것일까? 이 지역에 대하여 알아보자.

‘어문’은 성전 구역 북쪽에 위치하고, ‘제2 구역’은 예루살렘 신도시로서 구시가지의 북서쪽이다.<sup>54)</sup> 요시야 시대에 이곳에 성벽 시설이 있고 어시장이 열렸다. ‘언덕들’은 신도시 구역에 속하며 시장으로 중요한 지역이다.<sup>55)</sup> 막데스는 어문과 예루살렘 신도시와 언덕 쪽에서 나는 소리를 다 들을 수 있는 곳이며,<sup>56)</sup> 또 “너희는 슬피 올라 가나안 (장사하는) 백성이 다 패망하고 은을 거래하는 자들이 끊어졌음이라”는 11절로 미루어 볼 때 막데스도 상업 지역임을 알 수 있다.<sup>57)</sup> 이와 같은 부유한 지역과 시장의 건물이 하나님의 심판인 전쟁으로 인해 파괴되고, 그 주민은 멸망하지만, 성벽 시설이나 어문은 아무런 보호가 되지 못한다. 그러기에 하나님은 이곳에 사는 사람들에게 모여 탄식하라고 한다.

12절에서 새 도입부로서 하나님의 말씀이 나온다. 하나님은 여러 개의 등불을 가지고 예루살렘을 뒤지겠다고 말씀하신다. 하나도 빠짐없이 살살이 심판하시겠다는 의지의 표현이다. ‘네르(נֵר)’는 제의에서 사용하는 등불(삼상 3:3; 왕상 7:49 등)인데, 막데스 주민들이 사는 예루살렘 남동쪽 언덕에서나, 또는 곡식 창고나 포도주 창고와 같이 창이 없는 어두운 곳에서도 필요로 한다.<sup>58)</sup> 이곳의 사람들을 표현한 ‘하코페임 알-쉬메레헴(הַקּוֹפְאִים אֶל-שִׁמְרֵיהֶם)’은 ‘자기들 자리에 눌러 붙어 있는 자들’ 정도로 직역할 수 있다. 이는 포도주를 제때 걸러 내지 않아 바닥에 가라앉은 찌꺼기가 껌딱지처럼 착 달라붙어 요지부동하지 않는 상태를 비유한 것이다.<sup>59)</sup> 흔히 스스로 만

54) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 30; H. Irsigler, *Zefanja*, 150-151.

55) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 30.

56) Ibid., 29-30. 자이볼트(K. Seybold)에 따르면 ‘막데스 주민’은 7세기에 아시리아 속주에서 온 피난민이나 새 주민 등 여러 민족이 왕궁 서쪽으로 와 섞여 거주한 곳이다.

57) H. Irsigler, *Zefanja*, 150-151.

58) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 32-33.

59) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 33; H. Irsigler, *Zefanja*, 159.

죽한 상태로 이해하는데,<sup>60)</sup> 그보다는 야훼는 복도 재앙도 내리지 않는 신, 즉 ‘아무것도 하지 않고 배후에서 쉬는 신(*deus otiosus*)’<sup>61)</sup>이라고 생각한 데서 나온 ‘무던’ 신앙 태도를 가리킨다고 보아야 할 것 같다(슘 1:6 참고). 아시리아의 오랜 통치 아래 야훼 종교는 그 생명력을 잃어버리고 사람들은 ‘실질적인 무신론자’가 되어 버린 것이다.<sup>62)</sup> 이들에게는 재물과 집과 포도원이 있다. 그들은 자기들이 곤경에 처하면 하나님ی 아니라 금전이 구원할 것이라고 생각했을 것이다. 그러나 하나님이 심판의 날에 그들의 모든 재물과 재산은 노략물이 되고 폐허가 된다(1:13상반). 이러한 심판은 단순히 그들이 하나님이 아닌 재물을 의지하였기 때문만은 아닐 것이다. 그들의 재물이 하나님을 두려워할 줄 모르고 쌓은 악행의 산물이기 때문이기도 할 것이다.

이와 같이 예언자 스바냐는 예루살렘의 고위층과 부자들에게 하나님을 심판인 야훼의 날을 선포한다. 고위층의 관료들은 견고한 성읍과 높은 망대를 의지하며(16절) 이방의 풍습과 문화에 젖어 거짓과 포학을 일삼고, 부자들은 하나님이 아닌 은과 금을 의지하며(18절) 부를 축적하며 산다. 이들은 모두 하나님을 ‘복도 재앙도 내리지 않는 신’이라고 생각한다. 이제 그들은 야훼의 날에 심판을 받게 될 것이며 그때 그들의 은과 금은 물론 견고한 성읍들도 높은 망대도 그들을 지켜주지 못할 것이다(1:16, 18).

### 2.3. 야훼의 정화심판(1:4-6)과 야훼의 날(1:7-18)의 관계

1장은 유다와 예루살렘에 대한 심판으로 먼저 야훼의 말씀 형태로 된 진멸 심판(4-6절)과 예언자의 선포 형태인 ‘야훼의 날’ 심판(7-18절)을 보여 준다. 말씀의 형태는 물론 죄목도 다르다. 앞에서는 야훼 종교에 반하는 행위에 대한 심판이라면, 뒤에서는 특정 부류의 사회, 문화 및 정치 행위를 말한다. 야훼의 날 심판(7-18절)을 4-6절에 언급된 죄악에 대한 것으로 이해하는 것은<sup>63)</sup> 4-6절에서는 야훼의 진멸 행위로, 7-18절에서는 ‘야훼의 날’의 형태로 각각 다른 대상에게 다른 형태의 심판이 적용된다는 점을 주목할 때 맞지 않는다. 특히 4-6절은 문학적 연관성을 통해 요시아 개혁을 가리키지만,

60) 가령, 이동수, “야훼의 날: 스바냐 1:7-18의 공시적 통시적 연구”, 『장신논단』 17 (2001), 16; H. Irsigler, *Zefanja*, 160; 『개역개정』의 ‘스스로 만족하면서’와 사 48:11-12 참고.

61) H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Teil 2, 2. Aufl., ATD 4,2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995; org. ed. 1986), 368.

62) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 33.

63) 가령, 김태훈, 『소예언서』, 160.

7-18절에서 요시아 개혁과의 연관성은 없다. 그렇다면 하나님의 정화심판과 야훼의 날 심판은 서로 어떤 관계에 있을까?

여기서 양식의 변화가 눈에 띈다. 2절에서 시작한 야훼 말씀은 5하반절에서 야훼에 대한 예언자의 말씀으로 변하여 7절에서 ‘야훼의 날’ 선포로 이어진다.<sup>64)</sup> 그러니까 예언자는 야훼의 말씀(4하반-5상반절)을 야훼에 대한 죄 고발(5하반-6절)로 확장하면서<sup>65)</sup> 자연스럽게 ‘야훼의 날’(7절)을 선언하는 것이다. 이러한 양식의 흐름은 ‘야훼의 날’ 심판(7-18절)을 야훼의 진멸 심판(4-6절) 선상에서, 즉 그것과 연결해 읽으라는 요구이다. 다시 말해, ‘야훼의 날’ 심판에서 대상은 완전히 달라지지만 그들의 심판은 야훼의 정화심판(4-6절)의 연속선상에 있다는 것이다. 야훼의 정화심판 이후 왜 다시 야훼의 날 심판이 도래한 것일까? 이는 요시아 개혁에 대한 스바냐의 견해에서 짐작해 볼 수 있다.

이미 언급했듯이 스바냐 1:4-6은 언어 측면에서 열왕기의 요시아 개혁을 가리킨다. 그렇다고 관점을 공유하는 것은 아니다. 먼저 스바냐는 요시아 개혁이 유다와 예루살렘을 넘어 북왕국 지역까지 미쳤다는 열왕기의 지리적 차원은 말하지 않는다. 대신 이방제외와 혼합주의는 물론 야훼를 배반하거나 형식적인 야훼주의자에 대한 심판도 포함한 것이었다. 무엇보다도 두드러진 차이는 요시아 개혁의 성격 규정에 있다. 신명기역사서는 왕의 개혁이요, 또 왕국 전체에 대한 하나님의 진노와 임박한 멸망을 늦춘 ‘회개 운동’으로 기술하지만, 스바냐는 야훼의 ‘정화심판’으로 본다는 것이다. 스바냐에 따르면 요시아 개혁은 하나님의 뜻이었으며 하나님의 뜻을 받들어 왕이 수행한 정화심판이었다.<sup>66)</sup> 그러므로 야훼의 정화심판(요시아 개혁) 이후에 다시 ‘야훼의 날’ 심판이 임박해 있다면(7-18절), 그것은 요시아 개혁의 형태로 나타난 하나님의 뜻을 거스른 결과이다. 이 점에서 스바냐는, 알베르트가 관찰하듯, 제의 및 종교개혁에 제한된 요시아 개혁의 한계를 지적한다고 말할 수 있을 것이다.<sup>67)</sup> 그러나 스바냐가 요시아 개혁을 하나님의 뜻으로 제시한다는 점을 고려할 때 요시아 개혁 자체를 비판한다고

64) 벨레는 이 변화에서 야훼의 말씀과 예언자 말씀을 연결하기 위한 편집의 흔적을 관찰한다. J. Wöhrle, *Die früheren Sammlungen*, 201.

65) 4하반-6하반절의 정화심판 말씀은 ‘베히크라티(הכרת)’ 주동사 하나에 다섯 개의 ‘에트(אֵת)’가 달려 있다.

66) R. Albertz, *Die Exilszeit*, 172. 발견한 율법책을 기반으로 개혁이 시작되었고 율법책의 발견은 신적 의지를 드러낸다는 점에서 스바냐는 열왕기의 보도를 해석한다고 볼 수 있다. 이동규, “구약성서와 종교개혁 -요시아의 종교개혁과 그 현대적 교훈”, 『구약논단』 66 (2017), 296 참고.

67) R. Albertz, *Die Exilszeit*, 172.

볼 수는 없다. 예레미야도 개혁 자체를 문제 삼은 것이 아니라 요시아 시대 유다가 야훼께 진심으로 회개하지 않고 시능만 하였다(렘 3:6-10 참고).<sup>68)</sup> 스바냐에 따르면 왕실과 왕국 관리들, 그리고 부자들의 아시아리 식 생활 방식과 사교, 약자를 억압하고 야훼가 아닌 군사 무기를 신뢰하는 정책은 단순히 윤리와 도덕, 정치적 차원의 문제가 아니라 하나님의 뜻인 요시아 개혁을 무력화시키는 것이었다.<sup>69)</sup> 그들은 야훼의 뜻이었던 요시아 개혁 조치들을 이행하지 않고 간단히 무시함으로써 ‘야훼의 날’의 도래를 초래한 것이다.

## 2.4. 야훼의 분노의 날과 가난한 자(2:1-3)

2장은 소집 명령으로 시작한다(2:1상반). 2상반절의 ‘레데트 호크(קִדְדַתְּהוּם)’의 의미는 모호하지만<sup>70)</sup> 하반절의 ‘야훼의 진노’와 ‘야훼의 분노의 날’과 같이 하나님의 심판과 연관될 것이다. 2절에서 세 번 반복되는 ‘하기 전에’는 하나님의 심판이 임박해 있음을 시사한다. 소집은 이를 대비하기 위함이다. 소집 대상은 보통 ‘수치를 모르는 자들’로 번역하는 ‘로 니크사프(לֹא-נִכְסָפִים)’로 표현되는데 이는 야훼의 심판 아래 있는 예루살렘 지도자와 부자들을 가리킬 것이다. 반대로 자이볼트처럼 경제적 약자로 볼 수도 있지만<sup>71)</sup> 그렇다고 전체 의미가 크게 변하는 것은 아니다. 빌레는 2bα절의 ‘하론 아프 야훼(חֲרוֹן אַף-יְהוָה)’라는 표현이 열왕기에서 요시아의 개혁에도 불구하고, 므낫세의 죄 때문에 돌이키지 않은 ‘주님의 타오르는 분노’(왕하 23:26)와 같다는 점을 관찰하고 여기서 요시아 시대를 암시하고 있다고 본다.<sup>72)</sup> 그러니

68) J. Radine, “The ‘idolatrous Priests’ in the Book of Zephaniah”, L.-S. Tiemeyer, ed., *Priests and Cults in the Book of the Twelve*, ANEM 14 (Atlanta: SBL Press, 2016), 139.

69) 요시아 개혁으로 인한 사회, 정치 변화에서 주도권과 기득권을 잃게 될 ‘암 하아레츠(עַם הָאָרֶץ)’가 요시아 개혁을 지지하지 않았을 가능성에 대하여, 이동규, “요시아 개혁과 암 하아레츠: 요시아 개혁의 사회 정치적 이해”, 『구약논단』 28 (2008), 49-66과 “구약성서와 종교개혁—요시아의 종교개혁과 그 현대적 교훈”, 305-310 참고.

70) 문자적으로 ‘범이 나기 전에’이다. 『개역개정』은 “명령이 시행되어”라고 번역하였고, BHS 편집자는 ‘로 티닷헤쿠(לֹא-תִדָּחֶקֶן)’, 즉 ‘너희가 절망하기 전에’로 수정할 것을 제안한다. ‘결정이 나기 전에’, 즉 ‘야훼가 심판 결정을 행동에 옮기기 전에’의 의미로 보는 슈트릭의 번역이 가장 적합해 보인다. M. Striek, *Das vorderdeuteronomistische Zephanjabuch*, 129.

71) K. Seybold, *Satirische Prophetie*, 37. 히브리어 동사의 원형 כָּסַף(ksp)를 아카드어(kasāpu, ‘조각내다’)와 아람어(kasafa, ‘잘게 자르다’, ‘부러뜨리다’)와 같이 ‘돈, 은(כֶּסֶף)’에서 파생한 것으로 보고 그 니팔형을 ‘은 조각을 두들기다’의 뜻으로 밝히고, 이에 따라 ‘로 니크사프(לֹא-נִכְסָפִים)’를 ‘은이 없어서 돈을 만들지 못하는 가난한 자’로 간주한다.

72) J. Wöhrle, “No Future for the Proud Exultant Ones”, 620.

까 스바냐도 (열왕기처럼) 요시야 시대의 유다는 여전히 야훼의 분노 아래 있다고 말하는 것이다. 스바냐에 따르면 그것은 므낫세가 아니라 요시야 시대 지도자들과 부자들 때문이었다.

3절에서 스바냐는 구원의 가능성과 방법을 제시한다. 하나님은 이미 강력하게 심판을 선언하셨고 그것은 단순한 경고가 아니라서 돌이킬 수 없지만 ‘혹시라도’(3하반절) 하나님이 생각을 바꿀 수도 있다는 기대에서이다. 그러나 구원은 순전히 하나님의 의지에 달려 있다. 구원의 개방성 때문에 스바냐는 공의와 겸손을 구하라고 한다(3상반절). 이것의 구체적인 의미는, 1장에서 고발된 죄에 비추어, ‘포악과 거짓을 채우지 않는’(1:9) 정의의 실천이며, ‘야훼는 복도 내리시고 화도 내리시는 하나님’(1:12)이라는 신앙과, ‘야훼를 구하고 찾는’(1:6) 신앙의 실천이라고 표현할 수 있다. 지도층과 부자들에게 이 요청은 생존에 위협을 받는 경제적 약자를 보살피라는 명령이다. 그러나 특이하게도 이 요구는 ‘그 땅의 가난한 자들’, 야훼가 요구하는 ‘공평(미쉬파트)을 행한’ 자들(3상반절)<sup>73</sup>에게 해당하는데, 이러한 내적 모순은 하나님의 심판이 왕국 전체에 임하는 보편적 성격(1:2-3, 17-18) 때문이며 동시에 역설적 의미도 담고 있을 것이다. 왕국의 지도자들과 부자들은 이 요청에 응할 능력이 아예 없다는 것이다. 공의와 겸손은 야훼의 공평을 이루는 자들이 구하는 것이다.

애가에 따르면 기원전 587년 왕국 멸망 사건은 야훼의 분노 ‘하론 아프(חַרֹּן אַפַּי)’의 표현이다(애 1:12; 2:21).<sup>74</sup> 열왕기의 기록에 따르면 바벨론의 공격에 예루살렘 성전은 불에 타며 백성의 지도자들은 포로로 사로잡혀 간다(왕하 18-21; 25:8-11). 그 땅에는 오직 ‘비천한 자’, 즉 가난한 자가 남게 된다(25:12). 유다 멸망 이후의 상황을 고려할 때 ‘야훼를 구하고 공의를 구하고 겸손을 구하라’(3절)는 스바냐의 회개 요청에 예루살렘 지도층은 응답하지 않았음을 시사한다. 구원은 오직 ‘겸손한 자들’, 즉 경제적 약자들의 것이었다.

### 3. 결론

스바냐는 흔히 요시야 개혁의 선구자로 간주한다. 스바냐 1:4-5(6)가 열왕기의 요시야 개혁 보도와 주제와 언어 면에서 유사하기 때문이다. 그러

73) “규례를 지키는 … 겸손한 자들”(『개역개정』).

74) M. Striek, *Das vordeuteronomistische Zephanjabuch*, 132.

나 스바냐는 요시아 개혁을 회고적으로 바라보며 그것은 왕이 하나님의 위탁을 받아 수행한 야훼의 정화심판이었다고 말하면서(1:4-6), 그러한 개혁에도 불구하고 요시아 시대 유다는 여전히 야훼의 진노 아래 있다고 선포한다(습 2:2). 그것은 유다와 예루살렘의 지도층 때문이었다.<sup>75)</sup> 그들은 아시리아의 생활 방식과 사교방식을 유지하며, 정치적으로는 야훼를 버리고 견고한 성읍과 높은 망대로 상징되는 군사 정책을 추진하였고, 사회, 경제적으로는 포악과 거짓을 일삼으며 은금을 의지하였다(1:7-18). 스바냐에 따르면 이것은 야훼의 뜻이었던 요시아 개혁을 전면 무력화하는 것이었다. 스바냐는 ‘혹시라도’(2:3) 구원을 베푸실 하나님의 의지에 기대어 하나님의 진노를 피하기 위하여 ‘야훼를 구하라’고 요청한다. 그것은 곧 ‘공의와 겸손’을 구하는 것이다(2:2-3). 스바냐는 역설적으로 가난한 자에게 회개를 요청함으로써 유다 지도층이 스바냐의 경고와 회개 요청에 응답하지 않았음을, 구원은 오직 가난한 자들의 것이었음을 강조한다. 이와 같이 스바냐는 신명기역사가처럼 요시아 개혁에도 불구하고 유다 왕국이 멸망할 수밖에 없었던 근본적 원인과 미래의 가능성을 제시한다. 왕국의 멸망은 신명기역사가가 말하는 것처럼 므낫세의 제의적 죄로 인함이 아니라, 야훼의 뜻이었던 요시아 개혁을 전면 무력화하는 요시아 시대 유다와 예루살렘의 지도층의 잘못 때문이었던 것이다.

<주제어>(Keywords)

스바냐, 스바냐 1:2-2:3, 요시아, 요시아 개혁, 야훼의 날.

Zephaniah, Zep 1:2-2:3, Josiah, Josiah's reform, the day of YHWH.

(투고 일자: 2021년 7월 31일, 심사 일자: 2021년 8월 20일, 게재 확정 일자: 2021년 10월 20일)

75) 스바냐에 나타난 지도층에 대하여, 윤동녕, “예루살렘의 지도층을 향한 스바냐의 예언”, 『선교와신학』 39 (2016), 213-240 참고.

<참고문헌>(References)

- 강성열, 『열방을 향한 공의: 나훔 하박국 스바냐 안내』, 서울: 땅에 쓰신 글씨, 2003.
- 김근주, 『소예언서 어떻게 읽을 것인가 3: 스바냐·학개·스가랴·말라기』, 서울: 성서유니온, 2018.
- 김태용, “스바냐서에 나타난 미쉬파트(משפט) 연구”, 『신학사상』 162 (2013), 9-44.
- 김창대, 『한 권으로 꿰뚫는 소예언서: 새로운 패러다임으로 만나는 12예언자』, 서울: 한국기독교학생회출판부, 2013.
- 김태훈, 『소예언서』, 신학전문 도서시리즈 6, 서울: 한국장로교출판사, 2009.
- 박동현, “예언서와 한국 신학”, 김영진 외 15인 편, 『구약성서 개론』, 서울: 대한기독교서회, 2004, 761-785.
- 반 게메렌, W. A., 『예언서 연구』, 김의원, 이명철 역, 7판, 서울: 도서출판 엠마오, 2007; 원출판년 1993; *Interpreting the Prophetic Word*, Grand Rapids: Academie Books, 1990.
- 배희숙, 『온 이스라엘 역사서: 화해와 화합을 위한 역대기 구상』, 서울: 장로회신학대학교출판부, 2018.
- 배희숙, “요시아의 개혁에 대한 재고찰”, 『한국기독교신학논총』 73 (2011), 75-96.
- 스위니, M. A., 『예언서』, 홍국평 역, 구약학입문시리즈 5, 서울: 대한기독교서회, 2015; *The Prophetic Literature*, Nashville: Abingdon Press, 2005.
- 안소근, 『열두 소예언서 한 권으로 읽기』, 서울: 성서와함께, 2019.
- 윤동녕, “예루살렘의 지도층을 향한 스바냐의 예언”, 『선교와신학』 39 (2016), 213-240.
- 이기락, 『후기예언서(대·소예언서)』, 서울: 성서와함께, 2006.
- 이동규, “구약성서와 종교개혁 -요시아의 종교개혁과 그 현대적 교훈”, 『구약논단』 66 (2017), 286-323.
- 이동규, “요시아 개혁과 암 하아레츠: 요시아 개혁의 사회 정치적 이해”, 『구약논단』 28 (2008), 49-66.
- 이동수, “야훼의 날: 스바냐 1:7-18의 공시적 통시적 연구”, 『장신논단』 17 (2001), 10-29.
- 이동수, 『예언서 연구』, 서울: 장로회신학대학교출판부, 2005.
- 화인버그, C. L., 『12소선지서연구』, 엄성옥 역, 서울: 도서출판 은성, 1992.
- Albertz, R., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, BE 7, Stuttgart: Kohlhammer 2001.
- Donner, H., “Die Schwellenhüpfen. Beobachtungen zu Zeph 1,8f.”, *Journal of Semitic Studies* 15 (1970), 42-55.



- Donner, H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Teil 2, 2. Aufl., ATD 4,2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995; org. ed. 1986.
- Hagedorn, A. C., “When Did Zephaniah Become a Supporter of Josiah’s Reform?”, *Journal of Theological Studies* 62:2 (2011), 454-469.
- Hardmeier, C., “Zwei spätvorexilische Diskurse in Zefanja”, T. Naumann and R. Hunziker-Rodewald, eds., *Diasynchron. Beiträge zur Exegese, Theologie und Rezeption der Hebräischen Bibel. FS Walter Dietrich*, Stuttgart: Kohlhammer, 2009, 139-184.
- Holladay, W. L., “Reading Zephaniah with a Concordance: Suggestions for a Redaction History”, *Journal of Biblical Literature* 120 (2001), 671-684.
- Irsigler, H., *Zefanja*, HThKAT, Freiburg, et al.: Herder, 2002.
- Jeppesen, K., “Zephaniah I 5B”, *Vetus Testamentum* 31:3 (1981), 372-373.
- Perlitt, L., *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania*, ATD 25/1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Radine, J., “The ‘idolatrous Priests’ in the Book of Zephaniah”, L.-S. Tiemeyer, ed., *Priests and Cults in the Book of the Twelve*, ANEM 14, Atlanta: SBL Press, 2016.
- Rudolph, W., *Micha – Nahum – Habakuk – Zephania*, KAT 13,3, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975.
- Scharbert, J., “Zefanja und die Reform des Joschija”, L. Ruppert, P. Weimar, and E. Zenger, eds., *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten, FS J. Schreiner*, Würzburg: Echter-Verlag, 1982, 247-248.
- Schreiner, J., “Zef 2,3; 3:12-13 (4. Sonntag des Jahres)”, J. Schreiner, ed., *Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage A 1*, Würzburg: Echter, 1971, 136-150.
- Seybold, K., *Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zephania*, SBS 120, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1985.
- Striek, M., *Das vorderonomistische Zephaniabuch*, BET 29, Frankfurt am Main, et al.: Lang, 1999.
- Veijola, T., “Zefanja und Joschija”, W. Dietrich and M. Schwantes, eds., *Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja*, SBS 170, Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 1996.
- Von Rad, G., *Theologie des Alten Testament II. Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1957.
- Wöhrle, J., *Die früheren Sammlungen des Zwölfprophetenbuches*, BZAW 360,

Berlin, et al.: Walter de Gruyter, 2006.

Wöhrle, J., “‘No Future for the Proud Exultant Ones’ The Exilic Book of the Four Prophets (Hos., Am., Mic., Zeph.) as a Concept Opposed to the Deuteronomistic History”, *Vetus Testamentum* 58 (2008), 608-627.

&lt;Abstract&gt;

**Zephaniah and Josiah's Reform:  
A Prophetic Perspective on the Reform of Josiah**

Hee Sook Bae  
(Presbyterian University and Theological Seminary)

In general, Zephaniah is considered a forerunner of Josiah's reform, due to the fact that Zephaniah 1:4-6 shows terminological and thematic correspondence to the report of the reform in 2 Kings 22-23. However, recent studies argue for the literary dependence of the Book of Zephaniah on DtrH. This paper accommodates the recent diachronic view to the synchronic reading for the interpretation of Zephaniah 1:2-2:3. Looking back at Josiah's reform, Zephaniah presents it as YHWH's purifying judgement. From this point of view come his words against the leadership of Judah and Jerusalem, that maintained the Assyrian way of life and thinking, and pursued a political-military policy, practicing violence and lies, relying on their silver and gold instead of YHWH (1:7-18). According to Zephaniah, it was against the divine will, embodied in the reform of Josiah. In a word, they nullified the reform. Zephaniah sees that Judah, in the days of Josiah, is still under the divine wrath (2:2). In the hope for the potential salvation of God (2:3), he asks to 'seek the Lord' before the day of YHWH. Paradoxically asking the poor to repent, Zephaniah emphasizes that only the poor and the humble will remain after the judgement. In this way, Zephaniah, like DtrH, explains the fundamental reason for the downfall of Judah and Jerusalem in spite of the reform of Josiah, and presents the possibility of salvation. According to Zephaniah, the end of Judah and Jerusalem was not due to the cultic sins of Manasseh as in the DtrH (2Ki 23:26), but due to the social, political sins of the leadership in the days of Josiah.