

형상 금지

-고대 이스라엘 종교의 신학 개혁-¹⁾

배희숙*

1. 들어가는 말

이스라엘 야훼 종교의 근본적 특징은 배타성과 무형상주의에 있다.²⁾ 제의를 위한 형상이나 상징물이 많이 확산되어 있었던 고대 오리엔트 세계와는³⁾ 대조적으로 이스라엘 종교는 형상 금지로써 그 특징과 본질을 드러낸다. 십계명에서 하나님을 형상화하는 것은 다른 신을 섬기는 것과 동일하게 엄격히 금지된다(출 20:4; 신 5:8).⁴⁾ 이는 실로 이스라엘 종교의 놀라운 특징이 아닐 수 없는데 본래는 아니더라도 이스라엘은 상당 부분 가나안 땅에서

* 장로회신학대학교 교수, 구약학

- 1) 이 글은 종교개혁 500주년 기념사업 일환으로 ‘한국교회의 개혁과제’를 주제로 수행한 장로회신학대학교 2015년도 연구과제 “고대 이스라엘의 신학개혁: 형상금지”(2016. 1. 27. 제출)를 본 학술지의 편집규정과 성격에 맞춰 수정 보완한 것이다.
- 2) 라이너 알베르츠, 『이스라엘 종교사』 I, 강성열 옮김 (고양: 크리스찬다이제스트, 2003), 140; O. Keel and Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, ⁵2001), 472.
- 3) 고대 오리엔트 세계의 형상 전반에 관하여 A. Berlejung, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, OBO 162 (Freiburg, Göttingen: Univ. Verl., 1998) 참고.
- 4) 출 20:23; 34:17; 레 19:4; 26:1; 신 4:16-25; 9:9-19,21, 25-29; 10:1-5,10; 27:15 참고.

그 틀을 갖췄고 또 고대 오리엔트 민족과의 상호관계 속에서 그 세계의 일부를 이루었기 때문이다.⁵⁾ 그러기에 다음과 같은 질문이 이는 것은 당연하다. 이스라엘은 형상에 대하여 어떻게 고대 근동의 주변 세계와는 차별적인 입장을 취하게 된 것일까? 형상 금지는 이스라엘 역사 처음부터 이스라엘 종교의 고유한 특징이었을까? 아니면 역사를 거치며 씨름한 오랜 투쟁의 산물일까? 형상금지 규정은 이스라엘이 왜, 어느 정도로, 또 어떻게 형상을 거부하게 되었는지에 대한 궁금증을 자아낸다. 이 글은 고대 이스라엘 종교에서 차지한 형상과 형상금지에 대한 이해를 제시하면서 특히 형상금지에 어떤 동인이 작용했는지를 살펴본 후 형상금지의 해석학적 의미를 탐구하고 이를 통해 형상금지가 한국교회에 어떤 의미를 주는지 조명해보려 한다.

2. 고대 근동의 ‘형상’ 이해

고대 근동의 개념에 따르면 신의 형상은 다름 아닌 신이 지상에 거하는 몸이다. 제의를 위한 형상 또는 신상은 신전에 신이 임재하고 있음을 나타내기 위해 절대적으로 필요하다는 것이 고대 근동의 일반적인 생각이었다. 신전은 신의 집이며, 신은 형상이나 제의적 상징물을 매개로 신전에 거하게 된다. 그래서 신상은 단순히 죽은 상으로 신을 대표하는 것이 아니라 살아있는 신 자체였다. 고대 오리엔트 세계에서 형상은 보이지 않는 신을 실제적으로 대표하는, 말하자면 신의 화신이었다. 그래서 모든 제의 행위는 이 신의 형상을 향해 이루어졌고, 그 신의 형상에게 제사를 바쳤다.⁶⁾

모든 신상은 신의 직접적인 현현이다.⁷⁾ 그렇다고 하여 신이 신상의 형태

5) A. Berlejung, “Ikonophobie oder Ikonoatrie. Zur Auseinandersetzung um die Bilder im Alten Testament,” B. Janowski and M. Köckert, eds., *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte* (Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus, 1999), 209.

6) M. Köckert, “Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot,” *ZThK* 106 (2009), 372.

로 된 지상의 몸매에 매여 있는 것은 아니다. 신이 형상의 형태로 존재할 수 있다는 것은 신이 또한 신의 형상을 떠날 수도 있음을 의미한다. 바벨론의 마지막 왕인 나보니두스의 어머니 아닷-구파는 신 가운데 최고신이 자기의 도성과 신전에 대하여 진노하여 하늘로 올라감으로써 그 도성과 백성이 황폐하게 되었다고 말한다.⁸⁾ 이렇게 신이 진노하면 신들은 자기들의 지상의 몸과 집을 떠나고 그 결과 신전은 파괴되고 도성은 정복된다. 제의적 형상은 구원을 위한 신의 임재를 담보한다. 지상의 질서 유지가 바로 형상과 직결되어 있기 때문에 전쟁으로 인해 나포되거나 파괴되는 식으로 신상을 잃게 되는 것은 공동체에게 재앙을 초래한다.⁹⁾

고대 근동에서 신상 제작은 신의 영역에 속한다. 왕은 성전을 돌보고 그 장비들을 갖추어야 할 의무가 있지만 신상을 보수하거나 새로 만들 수는 없다. 신이 직접 주도권을 갖는다.¹⁰⁾ 신상의 형태는 왕이나 제사장이나 심지어 장인도 임의로 할 수 없는 것이었다. 신전에 ‘식양’¹¹⁾이 보존되는 전통이 있으며 이를 잘 모를 때는 신으로부터 신탁을 받아야 한다. 신상은 특별한 장인들에 의해 제작되지만 그들은 단지 신에게 자신들의 손을 빌려줄 뿐이다. 신상에는 주로 특별한 자재가 사용되는데, 이들은 초월적인 질과 신화적 차원을 갖는다.¹²⁾

고대 근동에서 신상을 제자리에 갖다 둘 때는 두 가지 특별한 의식이 수행되는데, 하나는 정화의식인 “입을 씻는” 의식으로서 제의신상을 지상의 물질적 과거와 분리하여 “신상”이 되게 하는 것인 반면, 두 번째 “입을 여는” 의식은 신상에 생명을 불어넣어 그 순간부터 실제로 신의 ‘지상의 몸’이 되게 하는 것이다.¹³⁾

7) Berlejung, *Die Theologie der Bilder*, 374.

8) O. Kaiser et al. eds., *TUAT II/4* (Gütersloh: Gütersloh Verl.-Haus Mohn, 1988), 480-81.

9) Köckert, “Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot,” 372.

10) Ibid, 373.

11) 모세는 야훼가 보여준 ‘식양(모텔)’에 따라 성막을 제작한다(출 25:9, 40; 26:30; 27:8).

12) Köckert, “Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot,” 373.

3. ‘형상 금지’ 개념 정의

형상 금지에 대한 개념 정의의 문제는 논란의 여지를 안고 있다. 구약성경에서 형상 금지에 관한 대표적 본문은 십계명이다(출 20:4/신 5:8).¹⁴⁾ 이 규정에 나오는 형상 개념은 פסל <페셀>과 תמונה <테무나>라는 용어로 표현된다(출 20:4; 신 5:8). 대개 ‘형상’으로 번역되는 <페셀>은 돌을 깎는 행위를 표현하는 데 사용하는 동사와 관련된 명사로서 본래는 나무와 돌로 된, 후대에는 금속으로 깎아낸 조각을 칭하는 용어이다(사 40:19; 44:10 등). 이것은 단순한 조각품이 아니라 “제의에서 섬기는” 형상의 의미를 내포한다. 십계명의 구절에서 특히 “너를 위해”(לְךָ <르카>)라는 여격은 이 형상이 형상을 만든 자의 욕구를 충족시키기 위해 만들어진 것임을 분명히 해준다. 그러니까 형상 금지 계명은 일체의 형상, 즉 일반적인 예술 작품을 금하는 것이 아니라 제의에서 사용하기 위한 형상의 제작을 금하는 것이다.¹⁵⁾

이제는 이 규정이 금하는 형상이 “다른 신들”의 형상을 말하는지 아니면 “야훼의 형상”에 대해 알아보자. 출애굽기 20장 4절은 “너를 위하여 새긴 우상을 만들지 말고 또 위로 하늘에 있는 것이나 아래로 땅에 있는 것이나 땅 아래 물 속에 있는 것의 어떤 형상도 만들지 말” 것을 규정한다. 여기서

13) Berlejung, *Die Theologie der Bilder*, 449-451. 국내의 글로 강승일, “고대 이스라엘의 신앙과 신앙의 입을 여는 의식,” 『구약논단』 57 (2015), 156-183 참고.

14) 이외에도 출 20:23; 34:17; 레 19:4; 26:1이 있다.

15) Ch. Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, BBB 62 (Bonn: Hanstein 1985), 277; S. Schroer, “Du sollst dir kein Bildnis machen oder: Welche Bilder verbietet das Bilderverbot?,” A. Hölscher and R. Kampling, eds., *Religiöse Sprache und ihre Bilder. Von der Bibel bis zur modernen Lyrik*, Schriften der Diözesanakademie Berlin Band 14 (Berlin: Morus 1998), 101-113; R. Rendtorff, “Was verbietet das alttestamentliche Bilderverbot?,” Ch. Hardmeier, R. Kessler and A. Ruwe, eds., *Freiheit und Recht*, Festschrift für Frank Crüsemann (Gütersloh: Chr. Kaiser, 2003), 201-202; F. Hartenstein and M. Moxter, *Hermeneutik des Bilderverbots. Exegetische und Systematisch-theologische Annäherungen*, Forum Theologische Literaturzeitung, ThLZ.F 26 [2016] (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 153.

말하는 우상과 형상이 어떤 신의 형상을 말하는지가 분명하지 않다. 그 의미는 이 규정이 주어진 경위에 대해 설명하는 신명기 4장에서 분명해진다. 이에 따르면 하나님은 시나이(호렙산)에 나타나셨으나 형상으로 나타나지 않으셨다(4:15). 바로 이 사실 때문에 이스라엘은 하나님을 섬기기 위하여 형상을 두어서는 안 된다. 이스라엘의 하나님을 인간의 모습으로나 동물의 모습으로 만들어서는 안 된다(4:16-18). 따라서 형상 금지 명령에서 ‘형상’은 다른 신들의 형상이 아니라 다름 아닌 야훼 하나님의 ‘형상’을 말하는 것임이 분명하다. 그렇다면 이스라엘 역사에서 이스라엘은 야훼를 형상화 한 적은 없을까? 만약 있다면 이 문제를 어떻게 대처하였을까? 이에 관해 다음 단락에서 살펴볼 것이다.

4. 이스라엘 종교의 형상

4.1. 여로보암의 금송아지와 호세아

야훼를 형상화한 가장 오래된 증거는 소위 왕국 분열에 관한 열왕기상 12장의 본문에 나타난다. 이에 따르면 여로보암은 새 왕국을 창건한 이후 왕국의 북쪽과 남쪽에 위치한 단과 벳엘에 성소를 건축하고 금송아지 신상을 만들어 그곳에 둔다. 이러한 행위는 고대 오리엔트 왕의 행위와 일치한다. 아시리아의 왕들처럼 여로보암도 제의를 수립하고 완성한 것이다. 여로보암이 만든 두 개의 신 형상은 송아지(עֵל <에엘>)로 불린다. 고대 오리엔트 세계에서 소는 기후신과 가장 밀접하게 연결되어 있다.¹⁶⁾

여로보암이 만든 금송아지 형상은 어떤 신의 형상일까? 구체적 역사에 관한 보도로 평가되는 니므롯/칼라의 프리스마(Nimrud/Kalah IV 25-41)는 기원전 721년 사마리아의 멸망을 기술하고 있는데 여기서 사르곤 2세는

16) Dohmen, *Das Bilderverbot*, 379.

사마리아에서 약탈한 전리품을 “그들이 숭배한 신들”이라고 기술한다.¹⁷⁾ 이것은 사마리아에서 가져간 신상들이 이방 신상이 아니었음을 말해준다. 북이스라엘 왕국의 왕들이 사마리아에서 야훼를 숭배하였다는 것은 의심의 여지가 없다. 왕국 성소인 벧엘 제의에서 야훼는 형상 형태로 예배된 것이다. 사마리아에는 다른 신들의 신상들이 있었을 뿐만 아니라 야훼 신상도 존재했던 것이다.¹⁸⁾ 예후 혁명은 여로보암의 금송아지와 바알에 대한 차별적인 대처가 나타난다(왕하 10:28-29). 그러니까 예후는 바알 신앙을 척결하면서도 여로보암의 금송아지를 제거하지 않는다. 이는 북왕국의 금송아지가 이방 신의 상이 아니라 야훼의 제의적 상이었음을 시사해준다.¹⁹⁾ 실제로 여로보암은 금송아지를 만들고 백성들에게 출애굽 전승 양식을 문자 그대로 선포한다. “이스라엘아, 이는 너희를 애굽 땅에서 인도하여 올린 너희의 신들이라”(왕상 12:28; 출 32:4). 이 문구에 따르면 여로보암은 야훼를 이스라엘을 애굽에서 이끌어낸 지상의 신으로 북왕국 이스라엘의 신으로 선포한다.²⁰⁾ 예언자 아모스도 벧엘 성전을 두고 “왕국의 성전이요 왕의 성소”라고 말하고 있다(암 7:13). 다시 말해 여로보암이 율법을 위반한 것은 제1 계명이지 야훼 신앙 자체를 부인한 것은 아니다.

여로보암의 금송아지가 이스라엘 제의에서 어떤 기능을 하였는지에 대한 학자들의 견해는 일치하지 않는다. 한편으로는 금송아지가 사람 형상의 신을

17) B. Becking, *The Fall of Samaria*, SHANE 2 (Leiden: Brill et al., 1992), 28-29; Ch. Uehlinger, “... und wo sind die Götter von Samaria? Die Wegführung syrisch-palästinischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Horsabad/Dur-Sarrukin,” M. Dietrich and I. Kottsieper, eds., *Und Mose schrieb dieses Lied auf: Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient*, FS O. Loretz, AOAT 250 (Münster: Ugarit Verl., 1998), 739-776.

18) H. Niehr, “Götterbilder und Bilderverbot,” M. Oeming and K. Schmid, eds., *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (Zürich: Theologischer Verlag, 2003) 230; Köckert, “Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot,” 382. 블레셋 도시 가사에서 신들을 운반하는 장면이 사람 모습의 신상인 것으로 미루어 보아 야훼의 신상 또한 사람 형태였을 것으로 생각해볼 수 있다.

19) Köckert, “Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot,” 380.

20) Ibid.

깊어진 동물이었다고도 하고²¹⁾ 다른 한편으로는 예루살렘의 그룹처럼 빈 왕좌를 나타냈다는 주장도 존재한다.²²⁾ 쾨커트(Köckert)는 여로보암의 금송아지를 고대 오리엔트의 개념에 따라 상징 동물, 즉 소로 형상화한 신을 기술한 것으로 이해한다.²³⁾ 벤엘과 단의 금송아지는 야훼와 야훼 신앙인들이 제의에서의 상호 교동을 나타내는 임재의 상징이자 매개 수단이었다. 야훼는 금송아지 상으로써 제의 공동체에 동참하였다는 말이다. 그런데 특이하게도 -요시아 개혁의 빛 아래 평가된 신명기 역사서의 서술을 제외하면- 여로보암의 금송아지 형상은 기원전 8세기에 이르기까지 북왕국 이스라엘에서 특별히 문제가 되지 않는다. 엘리야는 갈멜산에서 바알과 아세라 선지자들과 벌인 한판 승부에서 바알이 아니라 야훼가 살아계신 참 신임을 증명하며 오직 야훼만을 섬길 것을 요구하면서도 신의 형상 문제는 전혀 언급하지 않는다(왕하 18). 십계명에서 형상 금지 계명이 다른 신 숭배와 결부된 것에 비추어 볼 때 엘리야의 신 증명 대결은 독특하다.²⁴⁾ 이것은 이스라엘 종교사 초기에 야훼를 형상화하는 것이 통용되었음을 암시해주는 중요한 단서이자 증거가 될 수 있을 것이다.

금송아지 신앙은 기원전 3세기 예언자 호세아에게 이르러서야 비로소 야훼에 대한 심각한 배교로 평가된다. 호세이는 이스라엘의 혼합주의 신앙을 밀도 높게 지적하는데, 그 실체를 다른 신을 섬기는 것에서는 물론(3:4; 10:1-2) 야훼를 형상화하는 것에서도 찾는다. 호세이는 엘리야처럼 오직 여호와만 섬길 것을 요구하면서도(호 13:4) 엘리야와는 달리 금송아지 신앙 숭배를 강력히 책망한다(호 8:5; 10:5-6; 13:2). 여기서 처음으로 십계명에서 규정된 바와 같이 다른 신을 섬기는 것과 형상을 만드는 것이 서로 연결된다. 호세아에 따르면 야훼만을 섬기는 것은 곧 신앙을 만들지 않는 것이다. 왜냐

21) H. T. Obbink, "Jahwebilder," ZAW 47 (1929), 264-274.

22) H. Pfeiffer, *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches*, FRLANT 183 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 47.

23) Köckert, "Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot," 379.

24) H.-S. Bae, "Elijah's Magic in the Drought Narrative: Form and Function," BN 169 (2016), 19-21 참고.

하면 당시 바알이 자주 숭아지로 묘사되었기 때문에 벤엘의 금송아지가 바알과 동일시될 가능성이 존재했던 까닭이다. 이것은 야훼를 바알과 동일시하게 하였고, 그 결과 이스라엘 종교의 특성에서 야훼가 이집트에서 해방한 역사 신학적 요소가 희미해질 위험을 안고 있었다.²⁵⁾ 호세이는 이스라엘 종교 밖에서 다른 신상에 대한 종합 개념으로 사용되는 용어 **עֲצָב** <아차브>를 사용함으로써 이스라엘의 형상 숭배를 가나안의 영향으로 규정한다(호 4:17; 8:4-6; 10:5; 11:2; 13:2; 14:8).²⁶⁾ 호세이는 가나안의 종교적 풍습과 경계를 그음으로써 이스라엘 종교의 정체성을 분명히 한다. 이 맥락에서 바라볼 때 형상 금지는 혼합주의라는 시대적 종교 현상에 직면하여 야훼 신앙의 정체성을 지키기 위한 시대적 필요에 응답한 요청이었음을 알 수 있다. 여로보암의 금송아지 신상과 그에 대한 논쟁은, 통용되는 종교 관행이 순기능보다는 오히려 그 본질과 정체성을 위협하고 있다면 그 관행은 중단되고 개혁되어야 함을 깨닫게 해준다.

4.2. 예루살렘 성전과 형상

고대 근동 세계에서는 신을 인간의 모습으로 나타낸 반면, 고대 이스라엘에서는 야훼를 사람 형태의 제의상징물로 만든 예는 찾아볼 수 없다. 성경의 증거에 따르면 예루살렘 성전에는 두 개의 제의 상징물이 존재한다. 솔로몬은 성전을 건축한 후 성전의 지성소 그룹들의 날개 아래에 두 개의 돌판이 든 언약궤를 메어 들인다(왕상 8:6-9). 그룹은 “빈” 의자로서 야훼가 왕으로 좌정하신 구체적인 모습을 나타내는 반면(참고 사 6:1-11), 언약궤는 눈에 보이는 제의 도구로서 야훼의 임재를 상징하는 것이었다. 이렇게 예루살렘의 야훼 종교는 보이지 않는 야훼의 왕좌와 보이는 언약궤로 야훼의 임재를

25) 라이너 알베르츠, 『이스라엘 종교사』 I, 325.

26) Dohmen, *Das Bilderverbot*, 259.

나타냈다. 그럼에도 불구하고 야훼를 인간의 신체에 유비적으로 표현하는 구약성경의 수많은 본문들은²⁷⁾ 인간 모습의 야훼 신상이 유다 왕국에도 있었을 가능성을 배제할 수 없게 한다.²⁸⁾

야훼의 형상이 직접 나타나지 않는 것과는 달리 아세라 상은 대중적으로 널리 퍼진 제의 형상이었던 것으로 증거 된다(왕상 14:23; 왕하 18:4; 21:3-7; 신 16:21). 쿨렛 아주르드 비문에서 언급되는 ‘사마리아의 야훼와 그의 아세라’에 따르면 아세라는 야훼의 배우자로 간주되었던 것 같다.²⁹⁾ 유다 왕국에서 아세라 상에 대한 개혁 조치는 아사 왕과 요시아 왕에 의해 이루어진다. 아사 왕은 태후가 아세라를 위해 ‘가증한 상’을 만들자 태후를 폐위시키고 아세라 상을 부수고 기드론 골짜기에 내다 버린다(왕상 15:13; 대하 15:16). 켈(Keel)은 이것을 아세라 상이 아니라 마체바(기둥)이거나 또는 젖을 주는 어미짐승의 그림이나 또는 거룩한 나무나 기둥 형태였을 것으로 추측한다.³⁰⁾ 이것은 마치 언약궤가 야훼를 나타나듯이 아세라를 나타낸다는

27) 입과 눈(시 115:5// 135:16), 귀(115:6 // 135:17), 코(115:6), 손(115:7), 발(115:7) 등 인간의 신체와 연관된다(겔 16:17; 신 4:16; 사 44:13; 레 26:30). 도금된 모습(사 30:22; 40:19-20; 렘 10:3-4,9)이나 신상이 옷을 입고 있다(렘 10:9; 겔 16:18)는 것은, 머리와 손과 몸뚱이를 가진 다곤 신상(삼상 5:1-5)이나 왕관을 쓴 밀곰(삼하 12:30)과 같다. 또 다음의 본문도 신상의 존재를 말해준다. 신상의 제작(겔 16:17; 사 40:19-20; 41:6-7; 44:9-20; 46:6; 렘 10:3-4,9,12-16; 합 2:18-19; 시 115:4-8; 135:15-18), 돌봄(겔 16:18-19; 사 65:11; 66:3; 단 14:1-22), 숭배(사 2:8,20; 45:20; 46:6-7; 57:12-13; 렘 1:16; 10:5; 겔 14:3-4,7; 18:6,12,15; 20:24; 33:25), 포획과 파괴(출 23:24; 34:13; 레 26:30; 민 33:52; 신 7:5,25-26; 12:2-3; 왕하 11:18; 대하 25:14; 사 30:22; 31:7; 렘 51:47,52; 겔 6:6; 7:20-21; 호 10:5-6; 암 5:26; 미 1:7; 5:12-13; 나 1:14).

28) 다음의 글에서는 고대 오리엔트의 “일반적” 유비에 따라 예루살렘 성전에도 587/586년까지 사람 형태의 야훼 제의 형상이 있었을 것이라는 견해가 나타난다. H. Niehr, “In Search of YHWH’s Cult Statue in the First Temple,” *The Image and the Book*, 73-95; C. Uehlinger, “Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahwe’s Cult Image,” *The Image and the Book*, 97-155; M. Köckert, “Die Entstehung des Bilderverbots,” B. Groneberg and H. Spieckermann, eds., *Die Welt der Götterbilder*, BZAW 376 (Berlin: deGruyter, 2007), 272-290.

29) Niehr, “Götterbilder und Bilderverbot,” 231. 참고 Keel and Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, 237-81.

것이다. 이 경우 단순히 ‘아세라 상’이 아니라 ‘가증한 상’이라는 표현이 덧붙여 있다는 점이 눈에 띈다. 아사 왕의 조치가 바로 이러한 이유에서 기인된 것이라고 생각할 수 있다. 요시아 왕은 “여호와와 성전에서 아세라 상을 내다가 예루살렘 바깥 기드론 시내로 가져다가 거기에서 불사르고 뺏아서 가루를 만들어 그 가루를 평민의 묘지에 뿌리고 또 여호와와 성전 가운데 남창의 집을 헐었”는데 “그 곳은 여인이 아세라를 위하여 휘장을 찢는 처소”였기 때문이다(왕하 23:6-7). 이 보도에 따르면 성전 구역에 세워진 아세라 상(האשרה)은 인간의 모습을 한 목상이었던 것으로 보인다.³¹⁾ 요시아 개혁은 아시리아 세력의 진공 상태에서 이방 종교의 영향을 제거하여 야훼 종교를 정화하고 나아가 행정적 필요와 신학적 근거에 기초하여 성전 중앙화를 수립한 혁신적 특징을 지닌다.³²⁾ 오직 한 분 하나님을 섬기는 일과 다른 신 섬기는 일이 결합된 것이다.

4.3. 포로시대 형상 비판

형상에 관한 가장 분명한 비판과 금지는 포로기 문서에 나타난다. 제2이사야 특히 40-48장에 집중된 본문들(40:18-20; 41:6-7; 42:12-17; 44:9-20[12-17]; 45:16-17; 45:20b; 46:5-7)이 형상비판과 금지에 대한 동일한 주제와 이해를 보여준다는 점에는 학자들의 이견이 없다. 이제 이 본문에서 형상 비판과 금지에 대한 근거를 찾아보기로 하자.

4.3.1. 신상과 신상을 만드는 자들(40:18-20)

첫 번째 형상 논쟁 본문으로 40장 18-20절에서는 비교할 수 없는 창조자

30) O. Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, OLB 4,1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 352.

31) 배희숙, “요시아 개혁 재고찰,” 『기독교신학논총』 73 (2011), 80-82 참고.

32) 위의 글, 85-91 참고.

에 대한 평가를 다룬다. “너희는 엘을 누구와 비교하느냐”는 18절의 수사의 문문은 바로 이 맥락에 있다. 야훼는 그 무엇과도 비교할 수 없는 분이다 (40:25; 46:5). 그러나 현실에서는 야훼가 형상과 비교된다. “너희는 어떤 형상을 그 옆에 세우느냐?”는 물음은 야훼 옆에 다른 신들의 형상을 세우는 것을 말할 뿐만 아니라 야훼를 형상화하는 것도 포함한다.

신상을 만드는 전문가로 ‘장인’과 ‘도장공’이 언급된다. ‘붓다’는 표현이 사용된 것으로 미루어보아 ‘장인’은 거푸집을 이용하여 신상을 만드는 사람임을 알 수 있다. 도장공은 여기에 금으로 장식한다.³³⁾ 하나의 신상은 장인과 도장공의 협력으로 완성된다. 특히 목상을 만들 때는 나무의 썩는 성질 때문에 그 질과 선택이 아주 중요하다. 신상에 사용되는 나무는 20절에서 **המסכן תרומה** <함메수칸 테루마>로 불린다. 이 형태는 훼손된 것으로 보이지만³⁴⁾ 문맥상 잘 썩지 않는 성질 때문에 신상제작에 가장 적합한 최상의 나무를 말할 것이다. 일반적으로 ‘없다’로 번역되는 <메수칸>은 아카드어 ‘쉬크누’(구조, 상)와, 우가 린어 동사 *skn*(“형상을 보다, 주조하다”)와 관련된다.³⁵⁾ 제2이사야는 이 단어를 의도적으로 선택하여 반어적으로 사용하는 듯하다. 이제 완성된 신상은 세워져야 한다. 야훼가 땅을 세우듯이 말이다. 제2이사야는 신상을 만드는 전문가의 작업을 세상을 창조하는 야훼의 일과 비교되지만 그들은 야훼에 의해 창조된 인간일 뿐이라고 역설한다.

4.3.2. 신상과 신상을 만드는 자들(41:6-7)

주제와 사상 면에서 40장 18-20절과 유사한 이 본문은 41장 1-5절의 변론 다음에 나온다. 변론에서 하나님은 현재 진행되는 전쟁의 승리자 배후에

33) **תְּחַקֹּת** <레투코트>는 ‘사슬’이라기보다는 41:7의 **מַסְמְרִים**(<마스메림>)처럼 못과 같이 형상을 고정시키는 부속품을 가리키는 것으로 보인다.

34) **המסכן תרומה**에 대하여 P. Trudinger, “To whom then will you liken God?” VT 17 (1967), 220-225 참조.

35) Berlejung, *Theologie*, 371.

누가 있는가를 밝히신다. 곧 하나님이다(2-5절). 이는 고레스의 정복 전쟁을 말하는데, ‘섬들’과 ‘땅 끝’으로 표현되는 온 민족은 이러한 세계의 움직임에 두려워하며 스스로 구원을 도모하기 위해 모인다. 그들은 구원이 신에게서 나온다는 사실을 알고 있다. 그리하여 그들은 신상으로부터 구원을 기대한다. 그러므로 6-7절은 이러한 두려움에 대한 신상 만드는 자들의 반응을 기술한다. 여기서도 우상 제작자들의 협력이 강조된다. 장인과 도장공 외에 ‘목공’과 ‘금장색’과 망치로 평평하게 하는 자와 메질꾼이 등장한다. 그들은 신상을 만들기 위하여 상호 협력하면서 “힘내라!” “잘 붙었다!”라며 서로를 격려한다. 제작에 참여하는 자들이 서로를 북돋우는 모습은 야훼 하나님의 창조 행위와 대조를 이룬다(40:19-20 참고). 야훼는 그의 백성을 강하게 하시며(9, 13절) 자기의 백성을 도우신다(10, 13, 14절). 야훼는 창조의 장인이다(40:12-14). 만들어진 신상들과 비교할 수 없다.

신상 제작의 마지막 단계는 만든 신을 단단히 세우는 일이다. ‘흔들리지 않도록’ 든든히 세우기 위해 특별히 ‘재주 있는 장인’이 필요하다. 인간을 세우는 것이 아니라 인간에 의해 세움을 받는 그런 신이라면 어떻게 인간에게 구원을 베풀 수 있단 말인가! 이러한 조롱은 44장에서 한층 강화된다.

4.3.3. 신과 신상을 ‘창조’하는 사람들(44:9-20)

44장 9-20절은 우상 본문 중 가장 긴 형태로 흔히 ‘조롱시’로 간주된다. 이 단락은 구원 선포(1-5절과 6-8절)와 회개 요청(21-22절) 사이에 끼어 있다. 짧은 찬양(23절)과 구원 말씀(24-28절)이 뒤따라 나온다. 특이하게도 9-11절과 18-20절은 논쟁인 반면, 12-17절은 형상 제작의 실제 과정을 기술하고 있어 이 단락 자체는 양식상의 차이를 드러낸다.³⁶⁾

본문은 도입부(9-11절)에서 신상을 만드는 자는 아무것도 아니라는 단락

36) B. Sheuer, *The Return of YHWH. The Tension between Deliverance and Repentance in Isaiah 40-55*, BZAW 377 (Berlin, New York: de Gruyter, 2008), 89.

전체 주제를 선언한다. ‘아무것도 아니다’라는 단어 אין <토후>는 이미 41장 29절에서 신상의 무익함을 기술하고, 창세기 1장 2절에서는 하나님의 창조 이전 상태를 기술하는 데 쓰인다. 제2이사야는 이 개념으로 ‘창조 능력의 결핍’을 나타낸다. 무능력의 이유는 “수공업자들은 인간일 뿐”(11절)이기 때문이다.

9절의 “그것의 증인들”은 신상을 만드는 장인들뿐만 아니라 11절에 따르면 “그의 동업자,” 즉 신상을 따르는 자들이다. ‘그의 동업자’는 형상의 모습을 한 신과 개인적인 관계는 없지만 그래도 그 신상에 마음을 준 사람, 다시 말해 형상 제의 행렬에 참가한 사람을 말할 수 있다(46:7 참고).³⁷⁾ 소극적으로는 형상과 지속적으로 거리를 두지 않는 자도 여기에 속한다.³⁸⁾ 9절의 ‘증인’은 8절의 주요어를 수용한 것으로써 이스라엘에 대한 야훼 말씀과 연결시킨다. 이스라엘의 과제는 야훼의 유일성을 증거 하는 것이다(43:10 참조). 이로써 이스라엘과 형상숭배자들의 차이가 분명히 드러난다. 역사에서의 야훼의 행사를 기억하고 그 분을 하나님으로 증거 할 수 있는 이스라엘과는 달리 형상숭배자들은 자기들의 신들을 증거 할 수 없다. 형상을 제작하는 자들이나 형상을 숭배하는 자들은 똑같이 지식이 없다. 그들의 신들은 아무것도 하지 못하고 도울 수 없기 때문에 그들은 결국 수치를 당하게 될 것이다(9,11절). 그래서 예언자는 “누가 ‘신’을 만들고 무익한 ‘신상’(거꾸집)을 붓는가!”라고 묻는다(10절). 여기서 다시 한 번 신과 신상이 분명히 동일시되고 있다. 신상은 곧 신이다.

12-20절은 나무를 주된 재료로 하지만 다른 재료가 혼합된 신상의 제작을 말한다. 철공이 하는 일은 철을 “숯불에 불리고 메로 치고 강한 팔로 팔리는” 일이다(12절). 그 결과 철공은 “기력이 진하며 물을 마시지 아니하여 곧비”해진다. 철공의 육체노동이 매우 고된 것임을 알려준다. 즉 신들은

37) S. Petry, *Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuteriosaja und im Ezechielbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 160.

38) Ibid.

전혀 유익을 주지 않을 뿐더러 인간을 피곤하게만 할 뿐이다.

목공은 줄자로 측정하는 것으로 작업을 시작한다(13절). 여기서 사용된 동사 נָסַח <나타>(늘이다)의 칼 형태는 40-55장에서 야훼가 하늘을 늘이는 모습을 나타내는 데 사용된다.³⁹⁾ 그런데 결과는 완전히 다르다. 목공의 늘이는 작업에서는 신적인 창조행위의 결과물(피조물)이 나온 것이 아니라 다른 아닌 인간의 상이 나온다. 하나의 조각상으로 보자면 매우 아름다운 예술작품이지만 그럼에도 그것은 피조물을 모사한 것에 불과하다. 이 조각상은 인간처럼 집에 거한다(13절). 14절에 따르면 목공은 형상을 제작하기 위해 먼저 좋은 목재를 선택해야 하므로 숲에 가서 나무를 베다. 이 나무의 종류가 무엇인지 아직까지 명확히 밝혀지지 않았지만 슈로어(S. Schroer)는 레바논의 백향목이 아니라 침엽수로 설명한다.⁴⁰⁾ 우습게도 이 나무들은 목공이 직접 심었던 것이다. 더 우스운 것은 목공은 이 나무의 성장에 아무런 도움을 주지 못하였다는 사실이다. 나무를 자라게 한 것은 비였다. 신을 만들고자 한 인간은 하나님이 창조한 세계 아래 있다.

15절에서 조롱은 절정에 달한다. 형상 제작에 사용된 나무와 인간이 사용하는 나무를 나란히 세워놓는다. 인간은 한편으로 나무를 사용하여 자신을 따뜻하게 덥히기도 하고 양식을 준비하기도 한다. 고대 근동에서 신상을 위한 재료와 그 질을 돌보는 이는 신들이었다. 그러나 야훼는 그런 데에 관심이 없다. 그런 것은 오직 인간을 위해 쓰이게 할 뿐이다. 인간은 다른 한편으로는 나무로 신을 만들어 섬기며 그 형상 앞에 꿇어 엎드린다. 여기서 다시금 신과 신상이 동일시되고 있다(15, 17절). 나무의 이중 용도는 16-17절에서 더 자세히 그려진다. 양식을 굽고 몸을 태우는 데 사용되는 나무(16절)는 실제로 인간에게 유익한 것이다. 이렇게 태우고 남은 나무의 반으로 만들어진 신, 즉 신상은 어떠한가? 17절에서 사용된 동사 בָּנָה <아사> ‘만들다’는 제2이사야에서 야훼 하나님의 창조행위에 사용된다. 이스라엘을 지으

39) Ibid, 161.

40) S. Schroer, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, OBO 74 (Freiburg, Göttingen: Universitätsverlag, 1987), 217-18.

신 하나님은 그 백성의 찬송을 받으시는 것과는 달리 신상을 만든 장인은 그 신상을 향해 ‘나의 하나님’이라고 부르며 “나를 구원해주십시오”라고 말한다.

이렇게 신상을 제작하는 장인의 제작 과정과 일상적인 두 가지 모습을 본 사람은, 신상은 신이 아니라 나무 조각이자 본래는 재에 불과한 것이라는 사실을 알게 될 것이다(19-20절). 신상에 아무런 신적인 것이 없음을 깨달을 것이다. 그러나 신상을 섬기는 사람은 그것을 알지 못한다(18절). 그는 생각도 지식도 총명도 없기 때문에 자기가 절하는 신상이 자기가 자신의 음식과 몸을 위해 사용한 나무의 반쪽이라는 사실을 깨닫지 못한다. 19절에서 신상은 단순히 ‘형상’이 아니라 ‘기증한 나무’로 다시 정의된다. 나무토막을 숭배하고 재에게서 구원을 기다리는 사람은 스스로를 속이는 것이며 그래서 구원을 경험하지 못한다(20절; 45:16). 이스라엘은 구원약속을 받지만, 우상 숭배 자에게는 수치를 당하리라는 경고가 주어진다(44:9-11,18).

4.4. 인간에게 짐이 되는 신과 신상(46:5-7)

46장 5-7절도 앞 본문과 같이 야훼의 비교불가능성에 대한 질문으로 논쟁을 시작한다. 이 단락은 3절에서 시작되는 야훼의 말씀으로 자신은 그의 자녀인 이스라엘을 업어주는 하나님임을 강조한다. 야훼의 이러한 모습은 짐승과 가축에게 업혀 그들을 피곤하게 하는 바벨론의 신들과 대조된다(46:1-2). 이러한 대조적인 모습을 보여주면서 신상제작과 신상 숭배 주제로 넘어간다.

6절에서는 40장 19절보다 한 단계 더 들어가 장인들만이 아니라 신을 만들도록 돈을 주고 장인을 고용한 사람들의 모습을 관찰할 수 있다. 사람들은 도장공에게 ‘신’을 만들게 하고 만들어진 형상에 엎드려 경배한다(6절). 여기서 신과 형상은 분명히 동일시된다. 여기서 신/신상 제작을 맡기고 제작

하는 과정은 세속적인 과정으로 기술되고 있다. 즉 신상제작은 신적인 계시가 아니며, 장색은 금과 은을 받은 노동의 대가, 즉 자신의 식량을 얻기 위한 것이다. 고대 근동의 개념을 바라볼 때 이러한 묘시는 특별한 의미를 보여준다. 그러나 여기서 신상은 장인의 작품임을 분명히 한다. 다음 구절은 신/신상이 오히려 인간의 도움을 필요로 하다는 것을 밝힌다.

신/신상이 자기의 집 즉 신전에 들어가려면 인간의 도움이 필요하다(7절). 이 구절은 고대 근동 세계에서 흔한 제의형상 행렬과 직접적으로 관계된다. 가령 바벨론의 신년축제에서 바벨론에 모인 제국의 여러 도시의 신들은 마르둑을 선두로 성 밖에 있는 아키투 집으로 행렬한다. 다시 행렬가도를 따라 이쉬타르 성문을 통해 성안으로 돌아온 제국의 모든 신들은 마르둑이 예상길라 신전에서 나와 계단에 서면 그에게 경의를 표한다.⁴¹⁾ 그러나 운반된 신은 서 있기만 할뿐 움직이거나 응답하거나 구원하지도 못한다. 인간의 도움을 필요로 하는 무익한 물건일 뿐이다. 그럼에도 그 신/신상에 구원해달라고 부르짖는다니 얼마나 어리석은 일인가? 신상을 만드는 장인은 이러한 지식과 통찰이 없다(44:19-20). 그러므로 우상을 만드는 자의 최후는 수치를 당하는 일이다(45:16-17, 20).

4.5. 요약

제2이사는는 제작 기술(40:18-20), 장인(41:6-7)과 금속공(44:12-17)의 협력, 신상 안치(46:7)에 이르기까지 신상 제작의 전 과정을 시각적으로 보여줌으로써 신상이 한낱 인간의 작품에 불과하다는 점을 증명해 보인다. 신상을 만드는 데 신은 전혀 참여하지 않으며 신상은 오직 인간에 의해 만들어진다. 고대 근동세계의 신학에 따르면 신상은 제의적으로 정확한, 신의

41) M. Konkel, "Das Datum der zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40,1)," *BN* 92 (1998), 61; idem, *Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48)*, BBB 129 (Berlin et al.: Philo, 2001), 246.

영감을 받은 장인들의 작품에 의해 생겨난다. 그러나 구약성경에 따르면 신상은 지상의 재료에 인간의 수고가 추가된 작품에 지나지 않는다. 그러니까 신상은 결코 신이 될 수 없다는 것이다. 신상은 인간이 손으로 만든 것이며, 인간이 협력하여 가마에 굽고, 인간이 임무를 주고 인간이 돈을 지불한다. 신상은 흔들릴 뿐 아니라(40:20; 41:7), 움직일 수도 없으며(46:7), 말도 하지 못하고 누구를 구원하지도 못한다. 신/신상은 인간에게 수고를 끼칠 뿐이다. 그러므로 신상을 숭배하는 것은 수고로운 일이다(44:15,17; 46:6-7). 이 모든 주장은 합리적이며 인간의 이성애 호소한다. 전통적인 제의 형상 제작의 제의적 요소들은 세상적이다. 인간이 만든 것은 신이 아니라는 것을 모든 사람은 알아야 한다.

제2이사야의 형상비판 본문은 포로민의 생활환경인 바벨론 사회를 그대로 반영하고 있다. 제2이사야는 형상문화인 바벨론 사회에서 화려하고 장엄한 신상행렬에서 온 시민의 환영과 경배를 받는 바벨론 신들의 위용으로부터 신상숭배의 유혹에 노출된 포로민 사회에 신상과 형상의 실체를 알려야 했을 것이다. 이렇게 바벨론 포로사회는 신상이 인간에 의해 만들어지고 메어지고 이동되는 나무 조각에 불과한 것임을 학습하고 새로운 이해를 정립하게 해준 실질적인 교육 장소가 되었다. 제2이사야가 역사에서의 야훼의 행위를 그토록 강조한다는 점을 볼 때 바벨론 형상문화에 대한 구체적 비판을 통해 야훼의 야훼됨은 형상이 아니라 역사에서의 행위에 있음을 말하려는 의도가 분명해진다.

5. 나가는 말: 형상금지과 말씀신학

도멘(Dohmen)은 무형상의 특징을 이동하는 생활방식에서 나온 유목민의 유산으로 간주한다.⁴²⁾ 알베르츠는 형상 금지 계명의 기원을 알기는 어렵

42) Dohmen, *Das Bilderverbot*, 236-244.

지만 예루살렘 성전의 야훼의 임재 자리가 비었다는 사실로부터 무형상주의 경향이 이른 시기에 자리 잡았을 것으로 추측한다. 이미 출애굽 집단은 야훼 하나님을 형상화하지 않았으며 그렇게 함으로써 이집트의 형상 문화와 거리를 두었다는 것이다.⁴³⁾ 이러한 설명에 따르면 형상 금지는 이스라엘의 이집트 경험에서 비롯된 것이다. 그 때문에 형상금지는 오직 야훼만 섬기는 신앙의 구체적 실천이 될 수 있었다. 형상 금지의 기원에 대한 근거는 부족하지만⁴⁴⁾ 형상 금지가 정체성의 표현이라는 점은 이후의 형상 개혁에서 반복적으로 나타난다. 왕정시대에 이르기까지 역사가 흐르면서 어떤 반대에 부딪치지 않고 야훼가 제의상징물과 신의 형상으로 예배되었을 때 처음으로 형상을 문제시한 사람은 기원전 8세기 예언자 호세아이다. 그는 혼합주의가 팽배한 시대에 다시 한 번 형상금지로써 가나안과 경계를 그음으로써 자기들의 정체성을 분명히 한다. 이러한 흐름 속에서 야훼신앙의 정체성을 위한 이스라엘의 노력은 계속된다. 먼저 기원전 8세기 말에 귀금속으로 신상을 제작하는 것을 금지하고(출 20:23) 다음으로 7세기에는 모든 형태의 신상 제작을(출 20:4), 마침내는 전통적인 제의 상징물(마체베와 아세라 상)까지도 금하게 된다(시 16:21-22). 신명기 사가에게는 그것이 비록 야훼를 나타낸다 할지라도 제의 상징물을 숭배한다는 것은 어떤 경우라도 우상숭배에 해당하였다. 이와 같이 형상금지는 시대를 달리하며 점점 강화되는 경향을 띤다. 이렇게 포로기 이전에 이미 형상에 대하여 거리를 둔 경향이 발견되지만, 형상금지를 본격적으로 신학화한 것은 포로시대의 이사야이다. 이것은 이집트에서의 이스라엘이 형상 금지로써 자신의 정체성을 드러낸 것과 비교된다. 제2의 출애굽을 꿈꾸던 포로기에 형상에 대해 재사유하고 형상금지를 강화하였다는 사실은 형상금지가 신앙의 정체성과 깊이 관련되어 있음을 거듭 확인해준다. 특히 형상제의가 일반화된 바벨론 사회에서 포로공동체는 그 어느 때보다도 강하

43) 라이너 알베르츠, 『이스라엘 종교사』 I, 140.

44) Ch. Uehlinger, "Exodus, Stierbild und biblisches Kultbildverbot. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen eines biblisch-theologischen Spezifikums," *Freiheit und Recht*, 42-77.

게 신을 형상화하였을 것이다. 호세아와 마찬가지로 제2이사야는 역사에서의 야훼의 행위를 강조하며 바벨론 신상의 무익함을 직시할 수 있게 한다.

형상금지는 다른 신을 섬기지 않는 것의 구체적 실천이다.⁴⁵⁾ 달리 말하면 형상금지는 야훼만을 하나님으로 섬기는 방식이다. 야훼 종교의 프로그램적인 무형상주의는 하나님을 다른 신들과 구별할 뿐만 아니라 야훼 신앙을 더 강화시키려는 목적을 지닌다. 형상이 야훼를 드러낼 수 없다면, 야훼는 오직 그의 말씀과 문서를 통해서 알 수 있는 분이다. 그리하여 형상금지는 야훼의 말씀과 문서를 통해 야훼를 알고 찾으라는 말씀의 신학을 결과하게 된다. 야훼는 보는 신이 아니라 듣는 신이기 때문이다.⁴⁶⁾

형상을 금지하는 것은 기독교회, 특히 개혁교회의 가장 분명한 특징이라 할 수 있다. 그렇다면 구약성경의 형상금지 계명은 오늘날 기독교회에 무용한 계명인 것일까? 형상금지 계명은 첫째, 기독교 신앙의 본질을 방해하는 요소가 무엇인지를 지속적으로 묻게 한다. 형상금지는 교회에게 종교개혁자들이 표방한, ‘오직’(sola)으로 표현된 신앙과 신학의 기본으로 돌아갈 것을 요구한다. 둘째, 형상금지는 눈에 보이는 것을 추구하지 말 것을 요구한다. 하나님은 보는 신이 아니라 말씀하는 신이라는 사실은 그 무엇보다도 교회에서 선포되는 설교와 말씀 연구의 중요성을 되새겨준다. 믿음은 들음에서 난다(롬 10:17). 형상금지 규정은 특히나 말씀을 맡은 자에게 그 책임과 의무를 일깨워주는 규정이라 할 것이다.

<주제어>

형상, 형상금지, 금송아지, 호세아, 제2이사야

<Keywords>

icon, Image ban, Golden Calf, Hosea, Deutero-Isaiah.

* 접수일 2018년 9월 4일, 수정일 2018년 10월 3일, 게재 확정일 2018년 10월 9일

45) Hartenstein and Moxter, *Hermeneutik des Bilderverbots*, 96.

46) 배희숙, “역대기의 예언 및 예언자 이해,” 『신학논단』 74 (2013), 7-36 참고.

참고문헌

- 강승일, “성경의 증거로 본 이스라엘의 반형상주의,” 『기독교신학논총』 104 (2017), 9-29.
- 강승일, “고대 이스라엘의 신상과 신상의 입을 여는 의식,” 『구약논단』 57 (2015), 156-183.
- 배희숙, “역대기의 예언 및 예언자 이해,” 『신학논단』 74 (2013), 7-36.
- 배희숙, “요시아 개혁 재고찰”. 『기독교신학논총』 73 (2011), 75-96.
- 라이너 알베르츠, 『이스라엘 종교사』 I, 강성열 옮김, 고양: 크리스찬다이제스트, 2003.
- Bae, H.-S., “Elijah’s Magic in the Drought Narrative: Form and Function,” *BN* 169 (2016), 11-26.
- Becking, Bob, *The Fall of Samaria*, SHANE 2, Leiden: Brill et al., 1992.
- Berlejung, Angela, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, OBO 162, Freiburg, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Berlejung, A. “Ikonophobie oder Ikonoatrie. Zur Auseinandersetzung um die Bilder im Alten Testament,” B. Janowski and M. Köckert, eds., *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte*, Gütersloh: Gütersloh Verlaghaus, 1999.
- Bonatz, D., “Was ist ein Bild im Alten Orient? Aspekte bildlicher Darstellung aus altorientalischer Sicht,” M. Heinz and D. Bonatz, eds., *Bild - Macht - Geschichte. Visuelle Kommunikation im alten Orient*, Berlin: Reimer, 2002, 9-20.
- Dohmen, Ch., *Das Bilderverbot, Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, BBB 62, Frankfurt am Main: Athenäum, 1987.
- _____, ““Du sollst dir kein Bild machen...” Was verbietet das Bilderverbot der Bibel wem?,” idem, *Studien zu Bilderverbot und Bildtheologie des Alten Testament*, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 51, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2012, 77-91.

- _____, “Bilderverbot,” idem, *Studien zu Bilderverbot und Bildtheologie des Alten Testament*, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 51, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2012, 73-76.
- Frevel, Ch., “Du sollst dir kein Bildnis machen! - Und wenn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels,” Bernd Janowski and N. Zchomelidse, eds., *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*, Tübinger Symposion, Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 3, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003, 23-48.
- Hartenstein, Friedhelm, “Die unvergleichliche ‘Gestalt’ JHWHs. Israels Geschichte mit den Bildern im Licht von Deuteronomium 4,1-40,” B. Janowski and N. Zchomelidse, eds., *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, 49-77.
- _____, and Moxter, Michael, *Hermeneutik des Bilderverbots. Exegetische und Systematisch-theologische Annäherungen*, Forum Theologische Literaturzeitung, ThLZ.F 26 (2016) Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016.
- Hossfeld, F.-L., “Das Werden des alttestamentlichen Bilderverbotes im Kontext von Archäologie, Rechtsentwicklung und Prophetie,” B. Janowski and N. Zchomelidse, eds., *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, 11-22.
- Janowski B., and Zchomelidse, N., eds., *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*, Tübinger Symposion, Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 3, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- Keel, Othmar, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, OLB 4,1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- _____, and Uehlinger, Ch., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, ⁵2001.

- Konkel, M., "Das Datum der zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40,1)," *BN* 92 (1998), 55-70.
- _____, *Architektonik des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48)*, BBB 129, Berlin et al.: Philo, 2001, 246.
- Köckert, M. "Die Entstehung des Bildesverbots," B. Groneberg and H. Spieckermann, eds., *Die Welt der Götterbilder*, BZAW 376, Walter de Gruyter, 2007, 272-290.
- _____, "Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie," *ZThK* 106:4 (2009), 371-406.
- Levin, Ch., "Intergrativer Monotheismus im Alten Testament," *ZThK* 109:2 (2012)
- Loretz, O., "Semitischer Anikonismus und biblisches Bilderverbot," *UF* 26 (1995), 209-223.
- Lux, R., "Das Bild Gottes und die Götterbilder im Alten Testament," *ZThK* 110:2 (2013), 133-157.
- Niehr, Herbert, "Götterbilder und Bilderverbot," M. Oeming, ed., *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 82, Zürich: Theologischer Verlag, 2003, 227-247.
- Obbink, H. T., "Jahwebilder," *ZAW* 47 (1929), 264-274.
- Oorschot, Jürgen van, "Die Macht der Bilder und die Ohnmacht des Wortes? Bilder und Bilderverbot im alten Israel," *ZThK* 96:3 (1999), 299-319.
- Petry, Sven, *Die Entgrenzung JHWHs. Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuteriojesaja und im Ezechielbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- _____, "Das Gottesbild des Bilderverbots," B. Groneberg and H. Spieckermann, eds., *Die Welt der Götterbilder*, BZAW 376, Walter de Gruyter 2007, 257-71.
- Pfeiffer, Henrik, *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches*,

- FRLANT 183, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Rendtorff, Rolf, “Was verbietet das alttestamentliche Bilderverbot?” Ch. Hardmeier, R. Kessler, and A. Ruwe, eds., *Freiheit und Recht*, Festschrift für Frank Crüsemann, Gütersloh: Chr. Kaiser, 2003.
- Sheuer, Blazenkan, *The Return of YHWH. The Tension between Deliverance and Repentance in Isaiah 40-55*, BZAW 377, Berlin, New York: de Gruyter, 2008.
- Schroer, Silvia, “Du sollst dir kein Bildnis machen oder: Welche Bilder verbietet das Bilderverbot?” A. Hölscher and R. Kampling, eds., *Religiöse Sprache und ihre Bilder. Von der Bibel bis zur modernen Lyrik*, Schriften der Diözesanakademie Berlin Band 14, Berlin: Morus 1998, 101-113.
- , *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, OBO 74, Freiburg, Göttingen: Universitätsverlag, 1987.
- Trudinger, P., “To whom then will you liken God?” VT 17 (1967), 220-225.
- Uehlinger, Ch. “Exodus, Stierbild und biblisches Kultbildverbot. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen eines biblisch-theologischen Spezifikums,” Ch. Hardmeier, R. Kessler, and A. Ruwe, eds., *Freiheit und Recht*, 42-77.
- , “... und wo sind die Götter von Samaria? Die Wegführung syrisch-palästinischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Horsabad/ Dur-Sarrukin,” M. Dietrich and I. Kottsieper, eds., *Und Mose schrieb dieses Lied auf. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient*, FS O. Loretz, AOAT 250, Münster: Ugarit Verl., 1998, 739-776.
- Van der Toorn, K., ed., *The Image and the Book: iconic cults, aniconism, and the rise of book religion in Israel and the ancient Near East*, Contributions to biblical exegesis and theology 21, Leuven: Peeters, 1997.

<초록>

형상금지

-고대 이스라엘의 신학 개혁-

배희숙

(장로회신학대학교 교수)

이 논문은 고대 이스라엘 종교에서 차지한 형상과 형상 금지에 대한 이해를 제시하면서 특히 형상금지에 어떤 동인이 작용했는지를 살펴본 후 형상 금지의 해석학적 의미를 탐구하고 그 의미를 한국교회에 조명해본다.

이스라엘 야훼 종교의 근본적 특징은 배타성과 함께 무형상주의(형상금지)에 있다. 제의를 위한 형상이나 상징물이 많이 확산되어 있었던 고대 오리엔트 세계와는 대조적으로 이스라엘 종교는 형상 금지로써 그 특징과 본질을 드러내기 때문에 고대 이스라엘 종교가 왜, 어느 정도로, 어떻게 형상을 금지하게 되었는지 묻게 된다. 먼저 십계명의 형상금지 규정의 내용은 일체의 형상을 금하는 것이 아니라 제의에서의 사용을 위한 형상을 금지하는 것이며, 또 다른 신들의 형상이 아니라 야훼의 형상을 금지하는 것을 말한다. 북왕국 여로보암의 금송아지 신상이나 니므롯 프리즘의 증거, 그리고 엘리야와 호세아의 활동은 북왕국 이스라엘에서는 야훼의 제의 형상이 인정되었음을 시사해준다. 기원전 8세기 예언자 호세아는 처음으로 혼합주의로 인해 야훼 신앙의 정체성 위기에 직면하자 형상 숭배를 비판하며 가나안의 영향으로 규정하고, 야훼 신앙의 특징을 무형상에서 찾는다. 포로기에 이르러 형상금지는 분명한 형태를 띠고 신학적 근거가 마련되는데, 제2이사야는 제의 형상이 일반적이었던 바벨론사회에서 야훼의 야훼됨은 형상이 아니라 역사에서의 행위에 있음을 설파하고 바벨론의 신이 인간이 만든 나무조각품에 불과함을 증명한다. 이처럼 형상금지는 하나님의 주되심을 아는 데 그 목적이 있다.

특히 형상금지는 하나님은 보는 신이 아니라 듣는 신임을 강조한다. 그러므로 형상금지는 결과적으로 야훼의 말씀과 기록된 문서를 통해 야훼를 알고 찾게 되는 말씀의 신학의 길을 마련해준다. 이 점에서 형상금지 규정은 오늘의 기독교회에 본질을 방해하는 요소를 제거하게 하고, ‘오직’으로 표방되는 종교개혁의 신학사상으로 돌아가며, 특히 하나님의 말씀 선포와 연구에 책임 있는 자세를 요구한다. 이 점에서 형상금지는 현대 기독교회에 여전히 중요하고 주목받아야 할 계명으로 남아있다 하겠다.

<Abstract>

**Image Ban: A Theological Reform
in the Ancient Religion of Israel**

Prof. Hee-Sook Bae
(Presbyterian University and Theological Seminary)

One of the salient features in the Israelite religion is the aniconism. In the Ancient Near East and in Egypt, divine presence marked by cultic images and symbols was considered as the condition for the granted cosmic order and the welfare of king, country and people. Contrarily, the Old Testament reveals a systematic reversal of Ancient Near Eastern image-, iconic presence. This leads us to the question of why, how much, and how the image ban came to be regulated in the religion of Israel. The current article argues that the prohibition of images in the Ten Commandments (Ex 20:4; Dtn 4:15-18) refers to the ban from making YHWH images for the cultic use. Judging from Jeroboam's Golden Calves, Nimrud Prism, and the different messages between Elijah and Hosea, the making of images most likely becomes polemical in the Exilic period in Babylonia.

The opposing of the divine images and symbols, that is absence-theology, has its purpose in knowing God. Aniconism or ban of image gave way to the emphasis on the Words of God and written Documents, because God is not the one who sees but who speaks. It appeals the Korean Church first to reflect the past external growth with the presence-theology, which needs to be rebuilt based on (the) absence-theology. It means returning to the theological thought of the Reformation, which is expressed by the Latin word 'sola', and it particularly requires a responsible attitude to the proclamation and study of God's Word. In this

respect, the image ban is still an important commandment in modern Christian society.