

히스기야와 출애굽

-역대하 30장에 나타난 유월절의 신학적 함의-

민경구*

1. 들어가는 말

파랄레이포메논(ΠΑΡΑΛΕΙΠΟΜΕΝΩΝ). 이것은 구약 연구가 오랫동안 오경과 신명기 역사서 그리고 예언서를 중심으로 진행되었고, 역대기가 신명기 역사서의 이해를 보충하는 평행 본문 정도로 간주되어왔음을 반영하는 표현이다. 이는 역대기 관련 연구물이 그밖의 연구물에 비해 양적으로 많지 않으며, 역대기 연구물이 연대적으로 후대에 출판되고 있다는 것과 맥을 같이 한다.

신명기 역사서에 나타난 히스기야는 종교적 인물로 평가되곤 한다. 오택현은 신명기 역사서에 나타난 히스기야를 정치개혁자와 종교개혁자로 묘사했다.¹⁾ 이와 유사하게 아네트(M. Arneth)는 신명기 역사가가 요시야를 ‘모세 율법’에 순종한 전무후무한 자로 그리고 히스기야를 야웨에 신실한 자로 서술한다고 평가한다(왕하 23:25).²⁾ 하지만 신명기 역사서에 기술된 히스기야의 역사성은 의심받기도 하는데, 이회학은 열왕기하 18:4의 문장론, 즉

* 에스라성경대학원대학교 조교수, 구약학

1) 오택현, “신명기 역사에 나타난 히스기야” 「신학과목회」 16 (2001), 39-55

2) 참조 M. Arneth, “Hiskia und Josia”, in, R. Achenbach, M. Arneth und E. Otto, (eds.) *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen*, BZAR 7, (Wiesbaden: Harrassowitz, 2007), 275-293. 특별히 290. 293.

완료형 이후에 연속적인 사건을 표현함에도 불구하고 완료형이 사용되는 독특한 문장론을 근거로 히스기야 개혁을 신명기 역사가(DtrH)의 작품으로 소급시켰다.³⁾

히스기야의 종교개혁은 역대하에서도 관찰된다. 신명기 역사서에서 히스기야 개혁은 아주 간략하게만 언급되었지만(왕하 18:4; 대하 31:1),⁴⁾ 역대기 역사서에서 히스기야 개혁은 상당한 분량을 차지하고 있다. 특별히 역대기 사가의 독자적 서술로 간주되는 역대하 30장에는 역대기 저자의 신학이 담겨있을 것으로 추정된다. 신명기 역사서와 달리 역대기 사가는 히스기야를 다양한 상(像)으로 묘사했다. 딜라드(R. B. Dillard)는 역대기 역사가 히스기야를 (1) 온 이스라엘을 재통합하는 인물, (2) 제 2의 다윗과 솔로몬,⁵⁾ (3) 인과응보 신학의 표본으로 제시한다고 피력하며,⁶⁾ 한 걸음 더 나아가 임헌준은 역대기 역사서에서 히스기야가 “온 이스라엘 사상, 응보 사상, 예루살렘 성전 제의, 레위인의 지위 고양, 남 왕국 유다의 정통성 강조”⁷⁾를 중심으로 서술되었다고 주장한다. 이처럼 우리는 역대하 30장에서 열왕기 기록과는 색다른 히스기야의 모습과 조우한다.

하지만 우리는 역대기 역사가 포로기 이후의 저작이라는 점을 주목해야 한다. 이러한 시각에서 역대기는 포로기 이후의 관점에서 해석되는 것이 적절하지 않는가? 그럼에도 불구하고 학술서들은 ‘히스기야상’에 관심을 갖고 있을 뿐, 역대기 역사서의 히스기야 기록이 포로기 이후에 어떠한 의미를

3) 참조 이회학, “히스기야 제의개혁의 역사성에 관한 비판적 고찰”, 『한국기독교신학논총』 52 (2007), 33-55. 특별히 39, 49.

4) S. Japhet은 역대기와 열왕기서를 비교하여 표로 정리했는데, 이에 대해서 참조하라. S. Japhet, *I & II Chronicles*, OTL, (Louisville: John Knox Press, 1993), 913.

5) 참조 Mark A. Throntveit, “The Relationship of Hezekiah to David and Solomon in the Books of Chronicles”, R. W. Klein, et al., *The Chronicler as Theologian: essays in honor of Ralph W. Klein*. JSOT Sup 371, (London: T&T Clark International, 2003), 105-121.

6) 참조 R. B. Dillard, 『역대하』 WBC 15, 정일오 역, (서울: 솔로몬, 2005), 362-364.

7) 참조 임헌준, “역대기에 나타난 히스기야상(像)”, 『구약논단』 15 (2009), 114-136. 특별히 134.

갖는지에 대해 언급을 하지 않고 있다. 필자는 본 소논고에서 히스기야 이야기를 포로기 이후의 시각에서 제안하려 한다.

특별히 두 역사서에서 히스기야 서술에 대한 큰 차이점은 ‘유월절’(פסח) 언급에서 관찰된다. 역대기 역사서에 따르면 히스기야는 유월절을 대대적으로 실행한 인물이다. 이와 관련하여 유월절에 대한 언급이 전혀 나오지 않다가 역대하 30장에서 6회 언급된다는 점은 주목되어야 한다. 다시 말해, 포로기 이후에 그리고 역대기 맥락에서 유월절은 어떠한 의미를 갖는가?

이를 위해 필자는 역대하 30장에 나타난 유월절을 통시적 방법으로 연구할 것이다. 하지만 이것은 역대기가 포로기 이후의 저작이라는 점을 고려한 것이지, 본문의 문학층을 나누어 형성을 추적한다는 의미는 아니다. 앞서 언급한 것처럼 필자는 본문의 최종 편집의 의도를 연구하는 것을 목표로 한다.

2. 출애굽 모티브로서 유월절

역대하 29:36은 히스기야와 모든 백성이 하나님께 건고하게 한 일에 대해 “기뻐했다”(נִשְׂמְחוּ)고 서술한다. 이것은 앞에 서술된 사건에 대한 저자의 평가를 표현하여 이후 나타날 사건과는 구별된다. 역대하 30:25도 동일한 용어를 사용하여 30장 사건을 평가하고 있다(נִשְׂמְחוּ; 참조. 대하 30:26).

1-5절에는 유월절이라는 용어가 핵심용어로 등장한다. 인칭 대명사를 활용한 3절을 포함하면, “유월절을 지키기위해”(פסח ניצח)라는 문구가 4차례나 나온다(1,2,3,5절). 이를 통해 저자는 히스기야의 유월절 준수를 대단히 중요한 과제로 부각시켰다. 6절 이하에는 파발꾼이 이스라엘과 유다에 전한 내용을 담고 있다. 1-5절이 유월절에 대해 서술하는 것과 달리, 6-9절은 오히려 ‘슈브’(שׁוּב)를 반복하여 사용한다(6,8,9절). 특히 9절에서 이것은 무려 3회나 관찰되므로,⁸⁾ ‘슈브’는 6-9절을 이루는 핵심용어이다.

따라서 우리는 1-5절과 6-9절에 언급된 각각의 주제를 관찰해야 한다.

서신에 대한 서술은 1절과 6절에서, 그것을 전달하는 파발꾼에 대해서는 6절과 10절에서 나온다. 6절이 이스라엘과 유다에 파발꾼이 다니며 전한 것을 묘사한다면, 10절은 파발꾼이 북이스라엘에 위치한 지파를 중심으로 다녔고, 파발꾼에 대한 북이스라엘 지파의 반응을 보여준다. 본문은 구체적으로 왕의 서신에 대해 극명하게 나뉘어진 사람들의 반응을 묘사한다. 일부 사람들은 그들을 조롱하고 비웃었지만(10절), 일부 사람들은 “검비하여”(כנע) 예루살렘으로 나아왔다(11절). 12절은 “왕의 명령대로 행하기 위해”(לַעֲשׂוֹת מִצְוַת הַמֶּלֶךְ) 사람들이 예루살렘으로 나왔다고 보도하여 6절을 연상시킨다. 즉, 내용적으로 10절 이하는 1-9절의 연속이다.

12절에 눈에 띄는 것이 있다. 여기에는 1-5절에서 주요하게 사용된 ‘리아 소트’(לַעֲשׂוֹת)가 다시 나오며, 그 목적어는 ‘유월절’(פֶּסַח)에서 ‘명령’(מִצְוַת)으로 바뀌었다. 저자는 사람들이 갑자기 유월절이 아니라 “무교절을 지키기 위해”(לַעֲשׂוֹת אֶת-חֹג הַמִּצּוֹת) 모였다고 서술함으로써 12절의 ‘명령’이 13절에서 다시 등장하는 것처럼 제시한다. 왜냐하면 ‘명령’(מִצְוַת)과 ‘무교절’(מִצְוַת)은 자음이 동일하기 때문이다. 무교절은 유월절 이후에 7일동안 거행되는 절기이므로, 우리는 이것이 1-5절과 연결될 수 있음을 고려해야 한다.

따라서 필자는 아래에서 역대하 30장에서 유월절 준수와 ‘돌아오라’(שׁוּב)를 중심으로 관찰할 것이다. ‘돌아오라’는 주제는 내용상 1-5절보다 뒤에 위치하지만 12절 이하는 1-5절과 연결되므로, ‘돌아오라’는 주제를 먼저 살피도록 하겠다.

8) 언어유희로 사용된 ‘사로잡은 자’(쇼베헴, שׁוּבֵי־הָם)를 고려한다면, שׁוּב은 9절에서만 4회 등장한다.

2.1. ‘돌아오라’(שוב)

히스기야가 보낸 파발꾼(הַרְצִיִּים)은 온 이스라엘과 유다를 두루 다녔다. 6절의 내용은 1절과 상당히 연결되는데, 6절은 1절과 주어의 차이를 보여줌으로써 역대기 사기는 왕의 독단적 결정을 거부한다.⁹⁾ 6b-9절에는 서신의 내용이 나오며, 10절에는 다시 내리티브(미완료 ַ) 형태가 기록되었다. 가장 먼저 ‘돌아오라’(שוב)는 요구가 명령형으로 기술되었다. 뒤이어 야웨가 이스라엘 조상의 이름과 함께 언급되었다. “아브라함, 이삭, 이스라엘”이라는 조상의 이름은 상당히 의도적으로 보이는데, ‘아굽’이라는 이름을 대신하여 ‘이스라엘’을 사용하고 있다.¹⁰⁾ שׁוּבוּ 명령형에 뒤이어 “그가 돌아오시리라”(וָשׁוּב)는 동사가 미완료+1 형태로 나온다. 명령형 이후에 기록된 미완료+1 형태는 결과절로 번역될 수 있다. 즉, 이스라엘이 ‘돌아오면’, 그 결과로 야웨는 “도망한 자, 즉 남은 자”(הַפְּלִיטָה הַנִּשְׁאֶרֶת)에게 “돌아올 것이다”. 6-10절은 신앙적 돌이킴을 서술하는 듯 보이지만, 역대기 사기는 1-5절과 연결하여 예루살렘으로 돌아오라는 요구를 신앙적 돌이킴과 연결시키는 것처럼 보인다. 무엇보다 이러한 요구는 역대하의 마지막인 고레스 칙령과 결부되어 예루살렘을 강조하는 역대기 역사서의 신학을 형성한다.

우리는 역대하 30장에서 예언자적 이미지를 보여주는 히스기야를 만난다.¹¹⁾ 가장 먼저 히스기야는 남아있는 자들에게 야웨에게 ‘돌아오라’(שוב)고 명령한다(사 31:6; 렘 3:14; 18:11).¹²⁾ 그밖에도 히스기야는 예언자 없이도 하나님과 직접 소통하기도 한다(대하 30:18-20). 6bβγ절은 ‘도망한

9) 참조 S. Japhet, *I & II Chronicles*, 941.

10) 이 표현은 이곳을 제외하면 구약성서에서 단지 3회 등장한다(출 32:13; 왕상 18:36; 대상 29:18).

11) 참조 배희숙, “역대기의 예언 및 예언자 이해”, 『신학논단』 74 (2013), 7-36. 특별히 15-16.

12) 참조 H. W. Wolff, „Das Thema "Umkehr" in der alttestamentlichen Prophetie“, in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 22, (München: Kaiser, 1973), 130-150;

자’(הַפְּלִיטָה)를 앗수르 왕의 손아귀에서 ‘남은 자’(הַנִּשְׁאָרִית)로 표현한다. 본문은 앗수르 왕의 침략과 북이스라엘의 멸망을 전제한다(대하 30:7).¹³⁾ 히스기야는 북왕국이 앗수르의 손에 넘어간 상태임을 이야기하며, 남쪽으로 내려와야 함을 피력한다. 이로써 남왕국은 남은 자가 모인 곳이 되었다. 이것은 구약 예언자들이 이야기 했던 남은 자 사상을 남유다와 연결시키는 것이며(사 10:20; 37:32), 더 나아가 여기에는 북이스라엘이 종교 혼합 지역이 되었다는 후대의 평가가 배경으로 놓여있다(왕하 17:33).

역대기 사기는 자신들의 세대와 포로기 이전 세대를 구분한다. 7-8절은 유사한 문장 구조로 시작한다. 각각 완곡한 부정 명령(וְאַל-תִּהְיוּ / וְאַל-תִּקְשׁוּ)이 나오며, 비유적으로 조상들의 행동이 나온다. 7a절은 조상들이 “아웨에게 범죄하였다”(מָעַלְוּ)고 명시한다면, 8a절은 그것을 간략하게 “너희 목을 곧게 하다”(תִּקְשׁוּ עֲרֻפְכֶּם)로 표현한다. ‘마알’(מָעַל)이라는 단어는 불신 행위를 가리키는데, 그들의 불신은 신으로부터 유기되는 결과를 가져왔다(לְשׁוֹמָהוּ, 대하 29:8).

7a	8a
וְאַל-תִּהְיוּ כַּאֲבוֹתֵיכֶם וְכַאֲמוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר מָעַלְוּ בַּיהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם	עֲתָה אַל-תִּקְשׁוּ עֲרֻפְכֶּם כַּאֲבוֹתֵיכֶם
너희는 네 조상들과 네 형제들처럼 하지 말라. 그들은 자기 조상의 하나님 아웨에게 범죄하였다.	이제 너희는 네 조상들처럼 목을 곧게 하지 말라.

현 세대는 조상 세대와 구분되며, 그들의 조상이 아웨에게 범죄한 결과로 멸망을 당했다는 사실을 알고 있다(7b절, אַתֶּם רְאִים). 그렇다면 현 세대가 해야 할 것은 무엇인가? 저지는 그것을 명령형으로 표현한다. “손을 아웨에게 내밀라!”(תְּנִיד לַיהוָה)¹⁴⁾; “그의 거룩한 곳으로 들어가라!”(וּבְאוּ לְמִקְדָּשׁוֹ); “아웨를 섬기라!”(וַעֲבֹדוּ אֶת-יְהוָה). 2인칭 남성 복수 형태로 기록된 세 차례의 명령은 모두 현 세대를 향한 것이며, 그들에게 아웨를 성실히 섬길 것 그리고 거룩한 처소로서 예루살렘을 강조한다(8ba2절). 이것은 유월절을 준수하기

13) 참조. 배희숙, 『역대하』 대한기독교서회100주년기념 성서주석, (서울: 대한기독교서회, 2010), 379.

14) ‘손을 내밀다’는 것은 복종(대상 29:24), 서약(스 10:19) 그리고 항복(렘 50:15)을 가리킨다.

위해 예루살렘으로 오라는 요구와 연결된다(대하 30:1).

2.2. 한마음

파발꾼이 에브라임과 므낫세를 두루다녔다는 보도(10절)는 1절과 결부되고, 서신에 대한 사람들의 반응은 6a절과 연결된다. 파발꾼의 노력과 달리 10b절은 북쪽 지역에는 조롱하는 자들(삿 16:25, 27)과 비웃는 자들(왕하 19:21)이 많았음을 보여준다. ‘조롱하는 자들’(רִשְׁמְיָאִים)과 ‘비웃는 자들’(מְלַעְצִים)은 모두 히필(Hiphil) 분사형태이다. 후자는 간혹 나오지만(욥 21:3; 시 22:8; 느 2:19; 3:33[4:1]), 전자는 여기에서만 관찰되어, 우리는 이 동사의 히필 형태가 드물게 사용되었음을 알 수 있다. 야벳(S. Japhet)은 이러한 형태를 후기 히브리어로 설명한다.¹⁵⁾ 역대하 36:15에는 역대하 30:11과 다른 용어가 사용되었지만, 유사한 이미지를 보여준다. 역대하 36:15-17에 따르면 포로기 이전 세대는 하나님의 사신을 비웃고 그의 말을 멸시하고 예언자를 욕했고, 그로 인해 하나님은 그들에게 진노를 내리사 포로로 끌려가게 했다. 환언하면, 저자는 히스기야의 파발꾼을 비웃고 놀리는 자들을 포로기 이전 세대와 같은 자들로 표현하며 이스라엘 멸망을 가져올 자들로 규정한다. 역대하 30장이 포로기 이후 상황을 보여준다면, 이 본문은 포로기 이후에도 국가를 잘못된 길로 인도하는 자들이 존재함을 고발한다. 게다가 ‘비웃는 자들’은 이후에 느헤미야에서 두 차례 더 사용되었는데, 일관되게 성곽을 건축하는 것에 대한 산발랏의 반응을 보여준다(느 2:19; 3:33[4:1]). ‘놀리는 자와 비웃는 자’는 포로기 이전 국가 멸망에 책임이 있는 자들과 포로기 이후 성벽 건축에 방해하는 자를 연결시키는 모티브가 된다.

파발꾼의 서신에 긍정적으로 반응하는 사람이 없지는 않았지만, 그들은 소수이었다(11절). 역대하 30:11은 그런 사람에 대해 ‘검손한 자’(כַּנְעַנִּים)라고

15) 참조. S. Japhet, *I & II Chronicles*, 946-947.

지칭한다. 즉, 그들은 이스라엘 멸망을 초래할 자들과 구별되었고, 긍정적으로 평가되었다(12절).¹⁶⁾ 유다에는 하나님의 손길이 있었고, 하나님은 그들에게 ‘한 마음’(לֵב אֶחָד)을 주었다. 하나님을 주어로 하여 “한 마음을 줄 것이다”(לָתֵת לָהֶם לֵב אֶחָד)는 소위 ‘새 언약’이라는 문맥에서 관찰된다. ‘한 마음’은 예레미야 32:39a에서 ‘한 길’(דֶּרֶךְ אֶחָד)과 평행하며, 에스겔 11:19a에서 ‘새 영’(רוּחַ חַדָּשָׁה)과 평행한다. 우리는 여기에 사용된 동사를 주목할 필요가 있다. 왜냐하면 예레미야와 에스겔은 미래형(וַיָּתֵן)으로 사용된 반면, 역대기는 부정사(לָתֵת) 형태로 사용되었기 때문이다. 역대하 30:12a에는 부정사 형태에 앞서서 완료형이 나오므로(וַיָּתֵן), 이 부정사는 완료 시제의 지배를 받는다. 따라서 역대기 사기는 예레미야와 에스겔의 약속이 역대하 30장에서 예루살렘에 모인 자들에게 주어졌음을 피력하여, 그들을 신학화한다.

대하 30:12*	גַּם בַּיְהוּדָה הָיְתָה יַד הָאֱלֹהִים לָתֵת לָהֶם לֵב אֶחָד
렘 32:39a*	וַנִּתֵּן לָהֶם לֵב אֶחָד וְדֶרֶךְ אֶחָד לִירְאָה אוֹתִי כָּל־הַיָּמִים
겔 11:19a*	וַנִּתֵּן לָהֶם לֵב אֶחָד וְרוּחַ חַדָּשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם

12절은 추가로 이러한 마음을 준 목적을 소개한다. 그것은 “명령을 준행하기 위하여”(לְעֲשׂוֹת מִצְוֹת) 이다. 역대하 30:1-5에서 ‘행하다’(עָשָׂה) 동사의 부정사 형태가 빈번하게 사용되었는데, 이것은 역대하 30장에서 ‘유월절’(פֶּסַח), 그리고 그것과 연결된 무교절(מִצְוֹת)을 목적으로 취하는 동사이다. 하지만 역대하 30:12는 ‘명령’(מִצְוֹת)이라는 용어를 ‘행하다’ 동사의 목적으로 취하여 변화시켰다. 따라서 본문의 저자는 ‘유월절/무교절’ 준수를 ‘야웨의 명령’ 준행과 일치시키고 있다. 출애굽한 이스라엘이 하나님의 백성으로 새롭게 시작하듯이(출 12:51), 저자는 히스기야 유월절에 긍정적으로 응답하는 백성을 ‘한 마음을 받은 새로운 백성’으로 묘사하는 것일까?

16) 참조. S. S. Tuell, 『역대상/하』, 현대성서주석, 배희숙 역, (서울: 한국장로교출판사, 2007), 317.

2.3. 히스기야의 유월절-무교절

히스기야 개혁은 역대하 29장부터 관찰된다. 열왕기하에도 히스기야 개혁이 잠깐 언급되지만(왕하 18:4), 역대기 기록은 열왕기하에서 평행본문을 찾을 수 없는 독특한 본문이며 동시에 히스기야 개혁에 적지 않은 분량을 할애했다. 역대하 30:1-12를 히스기야 본래적인 기록으로 추정하는 시도도 있지만(비교하라. 왕하 18:4-6),¹⁷⁾ 역대기의 특성상 그것을 추정하기는 쉽지 않다.¹⁸⁾

히스기야는 개혁을 통해 앗수르 신상을 비롯한 여러 우상을 제거했는데(왕하 18:4), 그의 개혁은 산헤립 침공의 원인이 되었다. 즉, 히스기야 개혁은 역사적으로 주전 701년 산헤립 침공 사건으로부터 오래전으로 소급될 수 없다. 그의 개혁은 대략 주전 705년경에 있었을 것으로 간주된다. 이때에는 앗수르 사르곤(Sargon)이 사망하고 산헤립이 즉위하는 시기였고, 그의 왕위는 아직 안정화되지 않았다.¹⁹⁾ 히스기야는 이 때를 틈타 개혁을 단행했지만, 왕권이 안정된 이후에 산헤립은 남유다를 침공한다.

히스기야 개혁 시점에 국가로서 북이스라엘은 멸망한 상태라는 점이 고려되어야 한다.²⁰⁾ 게다가 북왕국을 통합하려는 역대기 사가의 모습은 북왕국에 대해 부분적으로 우호적 입장을 갖고 있음을 보여준다.²¹⁾ 역대기 사가에 따르면 히스기야는 북왕국의 멸망 이후에 왕국을 최초로 재통합 시킨 인물이었다.²²⁾

17) 참조. J. M. Myers, 『역대기하』, 국제성서주석, (서울: 한국신학연구소, 1991), 228.

18) 참조. R. B. Dillard, 『역대하』, 381.

19) 참조. A. H. J. Gunneweg, 『이스라엘 역사. 고대부터 바 코흐바까지』, 문희석 역, (서울: 한국신학연구소, 2003), 232.

20) 히스기야 통치년도에 대한 논쟁에 대해서 참조하라. K. Matthiae und W. Thiel, *Biblische Zeittafeln. Geschichtliche Abrisse, chronologische Übersichten, Überblickstafeln und Landkarten zur alt- und neutestamentlichen Zeit*, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985), IIa. 히스기야가 개혁을 단행할 시점에 북이스라엘 멸망 여부는 의심의 여지가 없다.

21) 참조. R. B. Dillard, 『역대하』, 386.

여기에서 눈에 띄는 것은 유월절(**חג**)이라는 용어가 관찰된다는 점이다. 특히 이 용어는 역대기 역사서에서는 역대하 30장 이전에 언급되지 않았고, 역대하 30장에서만 6회 기록되었다(대하 30:1, 2, 5, 15, 17, 18). 즉, 우리는 역대하 30장이 ‘유월절 준수’라는 주제를 중요하게 다루고 있음을 알 수 있다. 이와 비교하여 신명기 역사서에는 히스기야 시대에 유월절을 준수했다는 보도가 전혀 없으며, 여호수아(수 5:11) 이후에 요시야 시대에 비로소 유월절이 준수되었다고 보도한다(왕하 23:21). 따라서 역대기 저자는 히스기야 시대에 유월절이 준수되었다고 피력함으로써 히스기야를 강조하려는 의도를 보인다.²³⁾

유월절은 첫째 달이 아니라, 둘째 달에 거행되었다. 개별적 상황에 따라 유월절은 한 달 뒤로 미뤄질 수 있지만(민 9:10-11),²⁴⁾ 역대기는 “왕, 방백 그리고 모든 회중²⁵⁾”이 합의하여 국가 전체가 유월절을 미룬다고 보도한다는 점에서 독특하다.²⁶⁾ 유월절을 둘째 달로 미루기로 결정한 이유는 무엇인가? 3절은 유월절을 제 때에 지킬 수 없었던(**לֹא עָשׂה**) 이유를 설명한다. 여기에서는 유월절을 늦추는 근거를 ‘토라’에서 찾지 않고 실제적인 것에서 찾는다.²⁷⁾ 첫째, 스스로 성결하게 된, 즉 성결예식을 치른 제사장이 부족했다.

22) 참조 이희학, “역대하 30장 25절의 회중, 이스라엘, 나그네에 관한 연구” 『구약논단』36 (2010), 10-29, 특별히 11 .

23) 참조 M. J. Selman, 『역대기하』, TOCT, 임요한 역, (서울: CLC, 2017), 336.

24) 참조 R. B. Dillard, 『역대하』, 386.

25) 왕과 방백은 포로기 이전에도 존재했지만, 회중(**קָהָל**)은 포로기 이후 의사결정 기구로 간주된다(스 10:8, 12, 14; 느 5:13). 참조 J. Blenkinsopp, 『유대교의 기원』, 소형근 역, (서울: 대한기독교서회, 2014), 65; 이에 대한 최근 비판으로 김동혁의 글을 참조하라. D.-H. Kim, *Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew, and Linguistic variability: a Sociolinguistic Evaluation of the Linguistic Dating of Biblical Texts*, VT.S 156, (Leiden: Brill, 2012), 140-144.

26) J. M. Myers는 이처럼 절기가 늦춰진 이유를 남쪽과 북쪽의 유월절 기간이 상이했을 것으로 보며, ‘북쪽 사람들에게 편의를 주기 위한 열망’으로 해석하기도 한다. J. M. Myers, 『역대기하』, 230.

27) 참조 H.-S. Bae, *Vereinte Suche nach JHWH. Die Hiskianische und Josianische Reform in der Chronik*, BZAW 355 (Berlin: de Gruyter, 2005), 129.

자신을 성결하게 한(שָׁקַף, 히트파엘형) 제사장이 부족했다는 것은 히스기야의 종교개혁과 관련되었을 것이다(대하 29장). 열왕기하의 히스기야 개혁은 예루살렘 내부 혹은 외부의 종교개혁을 가리킨다면(왕하 18:4-8), 역대하 29장의 개혁은 내부에 초점을 맞추고 있다. 이는 포로기 이후 시각에서 예루살렘 성소 중앙화를 전제하기 때문일 것이다. 스스로를 거룩하게 한 제사장이 부족했고(대하 29:34), 그와 달리 레위 사람이 제사장보다 성결케 하는 것에 열심을 내었다는 서술은 제사장에 대한 비판적 목소리를 들려준다. “성결하게 한 제사장들이 부족했다”는 진술은 레위인이 이 일에 동참해야 함을 제시하며, 동시에 제사장을 대체할 수도 있음을 암시한다. 따라서 역대기 사가가 레위인에게 우호적인 태도를 보인다는 배희숙의 주장은 적절하다.²⁸⁾ 둘째, 백성이 예루살렘에 모이지 않았다. 백성이 모이지 않았다는 것은 사람을 모으려는 히스기야의 서신을 생각하게 하지만(대하 30:1), 포로기 이후라는 시기를 고려하여 오랫동안 예루살렘에 사람들이 거주하지 않았다는 것도 염두에 두어야 한다(느 11:1-2).

유월절 준수를 목적으로 하는 5aβ절은 “예루살렘에서 유월절을 지키기 위해 오라”는 1절의 내용을 반복하여 문학적 틀을 형성한다.

1aβb절	לְבֹא לְבֵית־יְהוָה בִּירוּשָׁלַם לַעֲשׂוֹת פֶּסַח לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
5aβ절	לְבֹא לַעֲשׂוֹת פֶּסַח לַיהוָה אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלַם

5절은 “그들이 말을 세웠다”(וַיַּעֲמִידוּ, 5절)라는 내러티브로 시작하는데, 한글성서는 “왕이 명령을 내려”, 즉 3인칭 남성 단수로 번역했다. 하지만 이 동사는 3인칭 남성 복수 형태이므로, 그 주어는 ‘왕과 회중’으로 이해되는 것이 적절하다.²⁹⁾ 역대기 사가가 이처럼 주어의 변화를 가져오는 이유는 포로기 이후에 이스라엘은 여전히 페르시아의 지배를 받고 있으며, 왕이 부재한 시기였다는 점을 고려해야 한다. 역대기 사가는 제왕적 국가를 묘사하는 것이 아니라, 아마도 ‘회중’(קָהָל)이라는 집단이 의사 결정에 참여하는

28) 참조 배희숙, “레위인을 위한 역대기의 개혁 프로그램”, 『구약논단』 21 (2006), 69-85.

29) 참조 S. Japhet, *I & II Chronicles*, 940.

‘민주주의적 의사 결정’을 지향한다. 역대기 사가는 ‘브엘세바에서 단까지’라는 관용구를 사용하여 히스기야의 유월절이 이스라엘 전역에서 준행되어야 할 것처럼 묘사하며(대상 21:2; 참조하라 삼하 3:10), 포로기 이후에 통일왕국 시대에 이루었던 다윗-솔로몬 시대의 영토를 회복하기를 기원한다.

“오랫동안 기록한 규례대로 지키지 못하였다”(לֹא לָרֹב עָשׂוּ בְּכָתוּב, 5b 절)는 짧은 표현은 해석에 어려움을 겪는 본문이다. ‘라로브’(לָרֹב)를 ‘기간’과 연결하여 유월절이 오랜 기간 준수되지 않았다고 설명하거나(ELB, ZB 2007, 개역개정, 새번역), ‘사람’과 연결하여 유월절의 규모를 연상시킬 수 있기 때문이다(NIV, RSV, 공동번역, 성경). 역대기 역사서는 ‘많은 숫자’를 묘사하는데 이 용어를 사용한다(대상 22:3-5; 대하 4:18; 9:1). 역대하 30장은 “백성이 예루살렘에 모이지 못하였으므로”(대하 30:3) 유월절이 거행되지 못했다고 서술하므로, 우리는 이 용어를 미시적 관점에서 ‘많은 사람’과 연결시킬 수 있지만, 거시적 관점에서는 ‘오랫동안’으로 보는 것이 적절하다. 추가로 야벳은 JPS³⁰⁾ 역본 등과 함께 이것을 ‘횟수로 해석할 것을 제안하지만,³¹⁾ 역대기가 포로기 이후의 기록임을 고려한다면 이러한 제안은 적절하지 않은 듯 하다. 여기에는 “기록한 규례대로”(בְּכָתוּב)가 나오는데, 저자는 유월절이 준수되었는가에 대한 관심보다, 그것이 토라에 맞게 지켜졌는지에 관심이 있는 듯 하다. 이것은 역대기 사가가 토라 신학을 표방한다는 것과도 잘 연결된다.³²⁾

우리는 역대하 30:1-5이 ‘예루살렘’이라는 지명을 반복함으로써 집중하고 있음을 인지해야 한다. 이 지명은 1-5절까지 모두 4회 나오며, 유월절이 거행되어야 하는 유일한 장소로 기록되었다. 성서의 첫 유월절이 “각 가정에서” 준수되었다는 출애굽기 기록(출 12:1-28)과 달리, 역대기는 예루살렘에서 준수되어야 함을 전제로 하며 예루살렘만이 유일한 성소, 즉 성소 중앙화

30) Jewish Publication Society of America Tanakh(<https://www.sefaria.org/texts/Tanakh>)

31) S. Japhet, *I & II Chronicles*, 941.

32) E. Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, StBT 1,1, (Stuttgart: Kohlhammer, 2016), 327.

를 당연한 것으로 받아들인다(신 16:1-8). 게다가 5b절은 예루살렘이라는 지명 이후에 나와서, 유월절이 예루살렘에서 오랫동안 준수되지 못했음을 서술한다.

5b절에는 역사가의 시각이 반영되어 있다. 역대기 사기는 유월절이 이스라엘에서 준수되지 못했고, 히스기야 시대에 비로소 유월절이 토라에 맞게 준수되었음을 피력한다. 따라서 히스기야는 토라의 규정에 맞게 유월절을 준수하려 노력하는 왕으로 부각되고, 모세의 명령을 준수하는 자로 나타난다. 덧붙여 역대기 역사가는 역사를 조망할 수 있는 자이며, 역사 기록을 재해석 하여 자신의 신학을 투영할 수 있었다.³³⁾

유월절에 관한 이야기는 13절 이후에 다시 서술되었다. 13절은 먼저 “많은 사람들이 예루살렘에 모였다”(וַיֵּאָסְפוּ יְרוּשָׁלַם עַם־רַב)고 보도한다. 이것은 “백성이 예루살렘에 모이지 않았다”(וְהָעָם לֹא־נֶאֱסָפוּ לִירוּשָׁלַם)는 문제가 해결되었고, ‘유월절’을 행할 준비가 되었음을 보여준다. 하지만, ‘많은 사람’(암-라브)이 모였다는 언급은 북쪽 지파의 소수만이 모였다는 것과 상이한 기술이다(대하 30:11). 환언하면, 13절에서 역대기 사기는 예루살렘에 모인 사람을 신학적으로 해석하고 있다.

그들이 모인 이유는 “무교절을 지키기 위해서”(לְעִשׂוֹת אֶת־חֹג הַמִּצּוֹת)이다. ‘리아소트’(לְעִשׂוֹת)의 목적어가 ‘유월절’(1-5절, פֶּסַח)에서 ‘무교절’(מִצּוֹת)로 변화되었다. 유월절은 1월(아빔월) 14일에 지키며, 유월절에 이어서 무교절이 7일동안 거행되므로(출 12:18), 큰 변화가 아닌 것처럼 보인다. 하지만 이것은 14절과 연결하여 의도적 변화로 간주된다. 14절은 예루살렘에 모인 백성들이 예루살렘에 있는 ‘제단’(מִזְבֵּחַת)과 향단을 모두 제거하여 기드론 시냇가에 폐기시켰다고 보도한다. 기드론 시냇가는 우상을 버리는 곳이었기 때문에(대하 15:16; 29:16), 버려진 ‘제단과 향단’은 이방신을 위한 제의용품이었을 것이다. 신명기 역사서는 아사(왕상 15:13)와 요시아(왕하 23:4,6)를

33) J. Wellhausen은 이러한 역대기를 ‘열왕기서의 미드라쉬’(Midrasch des Buchs der Könige)라 표현한다. J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, (Berlin: de Gruyter, 2001), 222-223.

기드론 시냇가에서 우상을 불사른 왕으로 제시하는데, 역대기 역사는 그것을 히스기야에게 적용한다. 히스기야가 이처럼 종교개혁을 행하는 것은 부득이하게 아하스의 행적과 연결된다. 아하스는 앗수르 왕을 만나기 위해 다메섹으로 갔고, 그곳에 있는 신전의 모습을 본 후에 예루살렘에 제단을 만들었다(대하 28:223-24; 참조하라. 왕하 16:10). 역대하 28:23은 남유다를 공격한 아람을 섬기는 것처럼 서술하지만, 본래는 앗수르 신을 섬기기 위한 조치였다(왕하 16:18). 따라서 히스기야의 행위는 아하스가 설치한 제의 기구를 파괴한 것이며, 동시에 앗수르의 지배하에서 벗어나려는 움직임이었다.

본문이 갑작스럽게 ‘무교절’을 언급하며 이방신 제의 기구를 제거하는 이유는 무엇인가?(비교하라. 왕하 18:4) 출애굽을 앞두고 이스라엘 백성들은 무교절을 거행하기 위해서 ‘집안에서 누룩을 모두 제거’해야 했으며, 반대로 유교병을 먹는 백성은 이스라엘에서 끊어질 것이라는 명령한다(출 12:15). 무교절에 제의 기구를 제거하는 것은 누룩을 제거하는 것을 연상시킨다. 이를 통해 우리는 역대기 사가가 ‘제단’을 누룩에 비유하고 있음을 유추할 수 있다. 동시에 12-14절 사이에는 언어유희가 사용되었다(מִצֹּת – מִצֹּת – מִזְבְּחֹת). 역대기 저자는 언어 유희를 통하여 히스기야가 무교절에 관한 야웨의 명령을 준수하고 있음을 보여준다.

대하 30:12*	לַעֲשׂוֹת מִצֹּת
대하 30:13*	לַעֲשׂוֹת אֶת־חַג הַמִּצֹּת
대하 30:14*	וַיִּסְרוּ אֶת־הַמִּזְבְּחֹת

15절 이하는 다시 유월절에 대해 보도한다. 16a절은 유월절에 참여한 사람이 ‘규례대로’ 썼다고 서술하는데, 역대기 사가는 추가적으로 “하나님의 사람 모세의 토라에 따라”를 언급한다. 역대기 사가는 ‘규례’를 모세 토라로 규정함으로써 히스기야 시대에 토라가 철저히 준수되었음을 피력한다(참조하라. 5절).

2.4. 유월절과 출애굽 모티브

유월절 이야기는 대단히 중요한 위치를 차지하고 있음에도 불구하고 상당히 제한적으로 성서에 기록되었다. 신명기 역사서에 따르면 유월절은 여호수아 이후에 준수되지 않았고(수 5:10-11), 요시아 시대에야 비로소 다시 거행되었다(왕하 23:21-23). 신명기 역사가는 요시아를 유월절을 준수한 첫 번째 왕으로 묘사함으로써 여호수아부터 요시아 시대까지를 ‘토라 망각’(Tora-Vergessenheit)³⁴⁾의 시대로 규정한다. 요시아의 유월절 준수가 ‘반앗수르’ 정책의 일환이었다는 점은 그의 죽음과 연결되어서도 보편적으로 인정되고 있다(왕하 23:29).³⁵⁾ 다시 말해, 신명기 사가는 유월절이 갖고 있는 애굽 탈출 모티브를 앗수르 탈출로 재해석한다.³⁶⁾

그와 달리 역대기 사가는 히스기야를 왕정시대에 유월절을 대대적으로 준수한 왕으로 서술함으로써, 여호수아 이후에 유월절을 거행한 첫 왕을 요시아가 아니라, 히스기야로 제시한다. 이와 함께 역대기 사가는 신명기 역사서가 여호수아 이후부터 요시아 시대까지를 ‘토라 망각’의 시대로 규정하

34) R. Achenbach, “Die Tora und die Propheten im 5. und 4. Jh. v. Chr.”, in, R. Achenbach, M. Arneth und E. Otto, (eds.) *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen*, BZAR 7, (Wiesbaden: Harrassowitz, 2007), 26-71. 특별히 44.

35) 참조 E. Würthwein, “Die Josianische Reform und das Deuteronomium”, *ZThK* 73(1976), 395-423. 특별히 415 이하; M. Arneth, “Die antiassyrische Reform Josias von Juda. Überlegungen zur Komposition und Intention von 2 Reg 23,4-15”, in, R. Achenbach, M. Arneth und E. Otto, (eds.) *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen*, BZAR 7, (Wiesbaden: Harrassowitz, 2007), 246-274. 특별히 267 이하. M. Arneth는 요시아의 개혁이 산헤립과 상이한 종교정책을 펼쳤던 엣살하돈의 개혁과 유사함을 설명한다. 배희숙, “요시아의 개혁에 대한 재고찰”, 『한국기독교신학논총』 73 (2011), 75-96. 특별히 79.

36) 이와 유사한 해석으로 참조하라. 하경택, “요시아 개혁과 한반도 통일 - 신명기 역사서에 나타난 요시아 개혁운동을 중심으로”, 『Canon & Culture』 9:1 (2015), 71-106. 특별히 73.

는 것을 수정하고 있다.

역대기 사가가 이처럼 기록에 변화를 주는 이유는 무엇인가? 우리는 몇 가지 상황을 고려해야 한다. 첫째, 히스기야는 종교개혁을 대대적으로 시행한 첫 번째 왕이다. 히스기야의 개혁은 예루살렘이라는 지역을 초월하여 여러 산당과 이방 신앙을 제거했다. 히스기야의 시도는 부득이하게 앗수르 침공의 빌미를 제공했지만(왕하 18:13), 히스기야를 강조하는 두 번째 이유이기도 하다. 히스기야 통치시기는 북왕국 멸망 이후에(왕하 18:10) 남북왕국의 통합을 꿈꾸어왔던 시기이다(대하 30:6). 고대 이스라엘 역사가는 유월절 준수와 남북왕국의 통합을 이루려는 왕을 각각 상이하게 기술한다. 신명기 사가는 요시아를, 역대기 사가는 히스기야를 강조하기 때문이다.³⁷⁾ 이로 인해 역대기 사가는 히스기야 통치 시기를 유월절 준수로 강조하며, 그의 활동을 당시 패권국가이었던 앗수르의 지배하에서 이스라엘을 벗어나는 것으로 서술한다. 역대기 사가는 모세가 애굽이라는 제국으로부터 이스라엘을 해방시켰듯이 남유다를 앗수르의 지배로부터 독립시키려는 히스기야의 유월절을 부각시킨다. 그 결과 히스기야는 ‘모세’를 따르는 자로 묘사되었다(대하 30:16).

역대하 30장의 의도를 파악하기 위해 저술시기를 확정하면 좋겠지만, 그것은 쉽지 않다. 본문은 북이스라엘 사람을 ‘예루살렘’으로 모으려하는 히스기야의 모습을 서술하고, ‘남은 자’ 사상을 예루살렘에 모인 자들에게 적용하는데, 이것은 ‘반-사마리아’적 특성으로 간주될 수 있는가? 최근에 김윤이는 나름의 기준을 제시하며 ‘반-사마리아 사상’을 역대기 초기 편집층의 특징으로 언급하고,³⁸⁾ 남유다가 예루살렘 성전을 재건할 당시의 역사적 정황을 에스라와 느헤미야에서 찾는다.³⁹⁾ 만약 ‘성전 재건’에 대해 언급하고자

37) 참조. J. M. Myers, 『역대기하』, 221.

38) 김윤이, “역대기 역사서의 초기 편집층 연구”, 박사학위논문(평택대학교, 2006), 67; 김윤이, “역대기 역사서의 편집층 연구”, 『구약논단』 22(2006), 80-97. 특별히 88 이하.

39) 김윤이, “역대기 역사서의 초기 편집층 연구”, 45.

한다면, 그 당시에 활동한 예언자인 학개와 스가랴의 목소리에 귀를 기울여야 한다. 두 예언자는 성전 재건이 늦춰지는 것을 결코 사마리아의 방해로 책임을 돌리지 않으며, 오히려 악화된 유대 지역의 경제 상황과 연결시키고 있다(학 1:6).⁴⁰⁾ 게다가 김윤이는 페르시아 시대 포로 귀환자가 겪었던 갈등을 ‘사마리아 공동체와의 갈등’으로 한정하지만,⁴¹⁾ 오히려 귀환자와 포로로 끌려가지 않았던 유대인과 갈등도 적지 않았다는 점을 간과하고 있다(스 5:4; 그밖에도 스 9:1-2,11; 10:2,11; 느 5; 10:29,31).⁴²⁾ 덧붙여서 두 번의 편집층에 대한 이해는 여전히 비판을 받고 있으며,⁴³⁾ 크라츠(R. G. Kratz)는 역대기와 관련하여 여러 모양으로 ‘이어쓰기’(Fortschreibungen)가 있었음을 염두에 두고 있다.⁴⁴⁾

본문은 유월절을 지키기 위한 장소로 예루살렘을 언급하는데, ‘예루살렘으로 올라가는’ 주제는 역대기 내러티브의 초기(역대상 11:4-9)와 마지막(역대하 36:22-23)에도 중요하게 언급되었다. 다시 말해, 히스기야에 대한 역대기 기록은 역대기 전체의 맥락에서 그리고 포로 귀환의 관점에서 해석되어야 한다. 동시에 우리는 역대기 사가가 히스기야 유월절 이야기를 통해 서술하려는 의도에 대해 질문해야 한다. 역대기 역사서 이전부터 성서의 저자가 고대 근동의 역사를 수용할 뿐만 아니라, 그것을 재해석하여 독자들을 교육한다는 점은 보편적으로 수용되고 있다. 이와 관련하여 이윤경은 역대기 사가가 열왕기와 다른 시각에서 전쟁을 기록하는 것과 관련하여 ‘Writing Back’⁴⁵⁾이라는 개념을 수용하여 페르

40) 참조. R. Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, (Darmstadt: Wiss. Buchges, 2006), 143-144.

41) 김윤이, “역대기 역사서의 초기 편집층 연구”, 39. 김윤이는 박사학위 이후에 작성한 소논문에서 ‘반-사마리아’를 중심으로하는 초기 편집층을 ‘사마리아 성전의 건립’ 시기로 특징한다. 김윤이, “역대기 역사서의 편집층 연구”, 88-91.

42) 참조. R. Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel*, 145.

43) 참조. W. H. Schmidt, 『구약성서입문』, 차준희 역, (서울: 대한기독교서회, 2007), 228.

44) R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, UTB 2157, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 98. 그밖에도 다른 본문에서 ‘이어쓰기’가 있었음을 보여주는 것으로 참조하라. T. Römer, “문서, 단편 그리고 보충 사이에서: 오경 연구의 상황에 대하여”, 『구약신학 연구동향』, 민경구 역, (서울: CLC, 2016), 51.

시아의 전쟁 이미지를 비판적으로 재서술한다고 피력하였다.⁴⁶⁾ 이것은 역대기 사가가 역사가(*The Chronicler as Historian*)⁴⁷⁾이며, 동시에 신학자(*The Chronicler as Theologian*)⁴⁸⁾라는 주장이 수용되고 있다는 점과 결부된다. 이것은 역대기에 서만 관찰되는 현상이 아니다. 옛살하돈 봉신조약과 신명기 28장의 관계는 오래 된 연구 주제였으며, 덧붙여서 오토(E. Otto)는 이것을 열왕기하 23장의 성소 중앙화와 함께 반 앗수르적 조치로 해석한다.⁴⁹⁾

역대기 사가는 히스기야 이야기를 통해 포로기 이후 독자들에게 무엇을 암시하는 것일까?⁵⁰⁾ ‘유월절’ 개념은 출애굽 이야기가 보여주듯이 애굽의 지배로부터 탈출, 즉 고대 패권국가로부터 독립이라는 이미지를 내포한다. 히스기야가 앗수르로부터 독립하려던 의지는 사실상 실패했지만(왕하 18:13-16), 역대기 사가는 유월절 개념을 히스기야에 적용하여 히스기야의 시도를 ‘교육적 목적으로’⁵¹⁾ 재해석한다. 본문의 서술되는 시대가 ‘히스기야 통치시기’라는 점에서 그에 대한 기록은 ‘출앗수르’로 해석될 수 있지만,

45) B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, (London: Routledge, 2002). 이에 따르면 이것은 식민지 이후 시대의 근현대 문학에서 주로 관찰되는 현상으로 ‘언어의 재배열’, ‘본문의 재배치’등도 여기에 속한다.

46) 이윤경, “역대기사가의 분열왕국 전쟁기사에 나타난 전쟁이데올로기”, 「신학사상」156 (2012), 29-35.

47) M. P. Graham, et al., *The Chronicler as Historian*, JSOT Sup. 238, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

48) R. W. Klein, et al., *The Chronicler as Theologian: essays in honor of Ralph W. Klein*. JSOT Sup. 371, (London: T&T Clark International, 2003). 동일한 표현이 P. R. Ackroyd의 논문에서 관찰된다. P. R. Ackroyd, *The Chronicler in His Age*, JSOT Sup. 101, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 312.

49) E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, BZAW 284, (Berlin: de Gruyter, 1999), 14. 74-75.

50) 이러한 이해는 역대기에서만 관찰되는가? 전재영은 페르시아 시대에 귀환을 거부하는 지도자에 대한 비판이 민수기 13-14장에 담겨있음을 적절히 설명한다. 참조. 전재영, “민수기에 제사장 문서(P)가 존재하는가?”, 「한국기독교신학논총」 111 (2019), 5-38. 특별히 23.

51) E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, 325.

포로기 이전의 히스기야 이야기는 현재 당면한 독자들에게 새롭게 해석된다. 포로기 이후에 패권국가가 페르시아이었음을 일차적으로 고려해야 하며, 더 나아가 헬라 시대와 관련성도 염두에 두어야 한다. 즉, 앗수르로부터 독립하려던 히스기야의 시도를 활용하여 포로기 이후에 패권국가로부터 독립을 주장한다. 이와 동일하게 에스라는 출애굽 모티브를 사용하여 페르시아로부터 탈출을 암시하며(스 1:7-8), 트론베이트(M. A. Throntveit)는 이것을 적절하게 ‘제2의 출애굽’⁵²⁾으로 표현했다.

하지만, 그러한 교육적 효과는 요시아 유월절에 관한 기록으로 충분하지 않을까? 신명기 역사서에서 요시아는 여호수아 이후에 유월절을 준수한 인물 나온다(수 5:11; 왕하 23:21-23). 또한 신명기 역사서에서 요시아는 어떤 인물보다도 뛰어난 전무후무한 인물로 묘사되었다(왕하 23:25).⁵³⁾ 그러나 역대기 역사서에 기록된 요시아의 모습은 사뭇 다르다. 요시아는 여전히 유월절을 준수하는 인물이었지만, 동시에 그는 ‘하나님의 말씀에 불순종’하여 전성터에서 사망하는 것처럼 묘사되었기 때문이다(대하 35:21-23). 다시 말해, 역대기에서 요시아는 부분적이지만 부정적으로 인물로 서술되었는데, 역대기는 요시아의 죽음이 남유다가 급격히 쇠퇴하여 멸망으로 치닫는 것과 무관하지 않음을 보여준다. 이것은 역대기 사가가 히스기야를 강조하는 것과 연결된다. 왜냐하면 역대기 역사서는 요시아를 부정적으로 서술함과 동시에 요시아가 행했던 것을 대체할 인물로 히스기야를 제시하기 때문이다.

역대기 역사서의 히스기야 기록에 대한 연구에서 로젠바움(J. Rosenbaum)은 히스기야와 요시아가 상당히 유사한 형태로 서술되고 있음을 지적했다.⁵⁴⁾ 그의 주장과 같은 맥락에서 배회숙은 “역대기 사기는 히스기야의 개혁을 요시아 개혁보다 더 주목하도록 만들었다”⁵⁵⁾고 적절하게 평가하며, 신명기

52) M. A. Throntveit, 『에스라-느헤미야』, 현대성서주석, 차종순 역, (서울, 한국장로교출판사, 2001), 43.

53) 열왕기하 23:25와 18:5-6의 구조를 비교한 것에 대해서 참조하라. M. Arneht, “Hiskia und Josia”, 283. 290.

54) 참조 J. Rosenbaum, “Hezekiah's Reform and Deuteronomistic Tradition” *HTR* 72(1979), 23-43, 특별히 42.

사가가 요시아에 대해 부각시켰던 점들을 역대기 사가가 히스기야에게 적용하고 있다고 서술한다.⁵⁶⁾ 환언하면, 신명기 역사서에는 요시아가 유일하게 유월절을 준수하는 왕으로서 강조된다면, 역대기 역사서에는 요시아보다 앞서서 히스기야가 유월절을 준수함으로써 요시아의 중요성은 감소된다.⁵⁷⁾ 이것은 위에 언급한 것처럼 역대기 사가가 포로기 이후의 관점에서 히스기야의 출ատսր 정책을 부각시켜 재해석한 결과이다.

히스기야에 대한 재해석은 한편으로 요시아와 므낫세에 서술의 변화와 결부되었을 것으로 보인다.⁵⁸⁾ 위에서 언급한 것처럼 신명기 역사서가 요시아를 시종일관 긍정적으로 묘사하는 것과 달리, 역대기 역사서는 요시아에 대해 부정적인 언급을 추가한다(대하 35:21-23). 이와 유사하지만 상반된 결과는 므낫세에 대한 서술에서도 관찰된다. 신명기 사가는 므낫세의 죄를 대단히 부정적으로 서술하며(왕하 21:16), 므낫세의 죄를 표현하는 이러한 문구는 부정적으로 서술하는 전형이 된다(왕하 24:3-4). 므낫세 이후에 요시아가 대단히 긍정적인 평가를 받고 있지만, 신명기 사가에 따르면 요시아의 긍정적 평가는 므낫세의 부정적 평가 앞에서 좌절된다(왕하 23:26).

왕하 21:16	왕하 24:4
וְגַם דָּם נָקִי שָׁפַךְ מִנְשֵׁה הָרֶבֶת מֵאֵד עַד אֲשֶׁר-מָלָא אֶת־יְרוּשָׁלַם פֶּה לִפְהָ לְבָד מִחֲטָאָיו אֲשֶׁר הָחִיֵּא אֶת־יְהוּדָה לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה:	וְגַם דָּם־הַנָּקִי אֲשֶׁר שָׁפַךְ וַיִּמָּלֵא אֶת־יְרוּשָׁלַם דָּם נָקִי וְלֹא־אָבָה יְהוָה לִסְלֹחַ:

므낫세에 대한 역대기 사가의 평가는 전혀 다른 양상으로 기록되었다. 역대기 역사서에서 므낫세에 관한 기록은 역대하 33:1-20에 나온다. 그에 대한 부정적 언급은 1-9절까지 관찰된다면, 10절 이후에는 오히려 긍정적

55) 참조. H.-S. Bae, *Vereinte Suche nach JHWH*, 40.

56) 참조. H.-S. Bae, *Vereinte Suche nach JHWH*, 40-41.

57) 참조. H.-S. Bae, *Vereinte Suche nach JHWH*, 40.

58) 비교하라. P. R. Ackroyd, "The Chronicler as Exegete", in, *The Chronicler in His Age*, JSOT Sup. 101, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 311-343. 323. 그는 히스기야 본문을 므낫세와 연결시킨다.

서술이 중심을 이룬다. 역대기 사가는 므낫세가 하나님 앞에 “크게 겸비하였음”(대하 33:12, וַיִּכְבֹּד מְאֹד)과 그가 기도했을 때에 하나님은 “그의 간구를 들어주었다”(대하 33:13, וַיִּשְׁמַע תְּחִנָּתוֹ)고 기록한다. 게다가 본문은 므낫세가 포로로 ‘바벨론’에 끌려갔다가 예루살렘으로 귀환한 것을 언급함으로써, 므낫세는 포로로 끌려간 자의 전형으로 등장한다.⁵⁹⁾

역대기 사가가 요시아를 신명기 역사서와 정반대의 모습으로 서술함으로 인해 포로기 이전에 모범적 인물이 사라지게 되었다. 더 나아가 역대기 사가는 므낫세를 바벨론 포로로 끌려갔다가 귀환한 자를 상징하는 인물로 제시함으로써, 독자에게 므낫세를 닮아야 한다는 오해를 불러올 수 있다. 이러한 맥락에서 역대기 사가의 히스기야의 기록은 중요하다. 요시아와 히스기야는 ‘성소 중앙화’, 그것과 연결된 ‘종교개혁’ 그리고 패권국가로부터 정치적 ‘독립’을 시도했었다는 점에서 공통점이 있다. 역대기 사가는 요시아상(像)을 히스기야 기록에 전가하였고, 실패한 히스기야 개혁이 성공한 것처럼 서술한다. 그 결과 요시아라는 인물의 중요성은 상쇄되었지만, 역대기 사가는 포로기 이후 시대에도 성소 중앙화, 종교개혁 및 패권국가로부터 탈출이라는 정신이 유지되어야 함을 피력한다.

3. 나가는 말

역대하 30장에 나타난 히스기야 유월절에 관한 이슈는 역대기 역사서에서 주목을 받아온 본문이다. 역대기 역사서는 신명기 역사서와 큰 차이를 보인다는 점에서 주목할만 하다. 본문은 히스기야의 유월절에 집중하여 서술한다. 신명기 사가가 유월절을 준행한 인물을 여호수아 이후로 요시아를 유일하게 언급하는 반면에, 역대기 사가는 요시아보다 한 세기 앞선 인물인 히스기야를 제시한다. 그 결과 요시아의 중요성은 감소되었고, 히스기야는

59) 참조. P. R. Ackroyd, “The Chronicler as Exegete”, 328.

부각되었다. 역대기 사가가 히스기야의 중요성을 부각시킨 이유는 요시아에 대한 부정적 서술, 즉 그가 “하나님의 입에서 나온 말을 듣지 않았다”(대하 35:21-22)는 기록과 관련되었다. 역대기 사가는 요시아에 대해 긍정 일변도의 서술을 거부하고, 요시아를 대체할 인물로 히스기야를 내세운다.

역대하 30장에 따르면 유월절은 예루살렘에서(בִּירוּשָׁלַם) 거행되어야 한다. 반복적으로 서술된 이 장소는 유월절이 다른 장소에서 준수되는 것을 거부하는 듯 보이며, 각 가정에서 유월절이 거행되었다는 출애굽기 기록을 수정한다. 이것은 예루살렘만이 유일한 성소로 간주되었던 성소 중앙화 사건을 당연한 것으로 받아들인다. 이것과 연결하여 예루살렘으로 ‘돌아가다’라는 용어가 반복적으로 사용되었다. 이것은 표면적으로 유월절 준수를 위하여 예루살렘으로 귀환하라는 서술하지만, 포로기 이후에 귀환을 염두에 둔 기록으로 평가된다(대하 36:22-23). 역대기 사가는 귀환의 목적지를 예루살렘으로 서술함으로써 야웨의 선포를 실현하는 고레스의 칙령과 연결되어 역대기 역사서의 중요한 신학적 사상을 보여준다.

역대기 사가는 하나님이 예루살렘에 모인 사람들에게 “한 마음을 주었다”(לָחַת לָהֶם לֵב אֶחָד)고 서술한다. 이것은 예레미야와 에스겔서에 기록된 예언과 연결되어(렘 32:39a, 겔 11:19a), 역대기 사가는 예루살렘에 모인 사람들을 신학화한다. 예언자들의 말은 포로기 이후에 실현되며, 포로기 이후 예루살렘에 모인 자들은 야웨로부터 한 마음을 받은 자들이다. 즉, 예루살렘에 모인 자들은 질적으로 새로운 세대로 표현되었다.

역대하 30장에서 가장 주목할 부분은 ‘유월절’에 대한 기록이다. 신명기 사가는 여호수아 이후에 요시아에서 유일하게 유월절을 언급함으로써 한편으로 요시아를 강조하지만, 다른 한편으로 여호수아의 죽음 이후부터 요시아 시대까지를 ‘망각의 시대’로 표현하고 있다. 이것은 국가 멸망의 정당성을 서술하는 것이기도 하다. 이러한 신명기 역사서의 신학은 역대기 역사서에서 변화한다. 긍정적 평가를 받았던 요시아 서술에 부정적 언급이 나오며, 부정적 인물의 대명사였던 므낫세에는 긍정적 평가가 관찰되어 역사가 뒤틀리는 것처럼

보인다. 하지만 역대기 사기는 히스기야 시대를 집중 조명하고 많은 분량을 할애함으로써 뒤이어 나오는 므낫세와 요시아의 중요성을 약화시킨다.

본문은 ‘유월절 준수’(פסח תשומה)라는 문구의 목적어를 바꾸어가며 (12-13절), 즉 유월절 준수를 토라 준수와 연결하며 그 의미를 강조한다. 히스기야의 부름을 받고 예루살렘에 모인 자들이 ‘한 마음’으로 유월절을 지켰다. 앗수르로부터 독립을 추구했던 히스기야의 시도는 유월절을 통하여 포로기 이후에 패권국가로부터 정신적 독립을 교훈하는 것으로 변화되었다. 그 결과 요시아의 유월절에 대한 강조점은 약화되었으며, 히스기야 시대는 요시아 시대를 능가하는 시대로 나온다. 동시에 히스기야 시대는 귀환 공동체가 본받아야 할 ‘모범의 시대’로 간주되었다.

이와 함께 우리는 히스기야상을 관찰할 수 있다. 그는 백성들에게 예루살렘으로 돌아오라고 이야기는 예언자처럼 서술되었다. 무엇보다 그는 역호수아 이후로 유월절을 거행함으로써 모세의 명령을 준수하는 자이며, 종살이 하던 이스라엘을 애굽에서 인도한 낸 모세처럼 패권국가로부터 유대의 독립을 모색하는 인물로 묘사되었다.

우리는 역대기 사가에 대해서도 추측할 수 있다. 주지한 바와 같이 그는 과거 역사를 재해석할 수 있는 역사가이었다. 둘째로, 그는 히스기야와 그의 시대를 신학화하여 강조하는 신학자이었다. 마지막으로 우리는 역대기를 해석하며 ‘포로기 이후의 시각’과 ‘시대적 과제’에 대해 질문해야 한다. 왜냐하면 역대기 사기는 포로기 이후에 제기된 시대적 고민에 대한 해결책을 성서에서 찾아 제시하려 했던 율법교사이었기 때문이다.

<주제어>

역대하 30장, 히스기야, 요시아, 유월절, 한 마음, 슈브, 예루살렘

<Key Words>

2 Chr 30, Hezekiah, Josiah, Passah, one Heart, Schub, Jerusalem

참고문헌

- 김윤이, “역대기 역사서의 초기 편집층 연구”, 박사학위논문, 평택대학교, 2006.
- 김윤이, “역대기 역사서의 편집층 연구”, 「구약논단」 22 (2006), 80-97.
- 배희숙, “레위인을 위한 역대기의 개혁 프로그램”, 「구약논단」 21 (2006), 69-85.
- 배희숙, “역대기의 예언 및 예언자 이해”, 「신학논단」 74 (2013), 7-36.
- 배희숙, “요시아의 개혁에 대한 재고찰”, 「한국기독교신학논총」 73 (2011), 75-96.
- 배희숙, 『역대하』 대한기독교서회100주년기념 성서주석, (서울: 대한기독교서회, 2010).
- 오택현, “신명기 역사에 나타난 히스기야” 「신학과 목회」 16 (2001), 39-55.
- 이운경, “역대기사가가의 분열왕국 전쟁기사에 나타난 전쟁이데올로기”, 「신학사상」 156 (2012), 9-43.
- 이희학, “역대하 30장 25절의 회중, 이스라엘, 나그네에 관한 연구”, 「구약논단」 36 (2010), 10-29.
- 이희학, “히스기야 제의개혁의 역사성에 관한 비판적 고찰”, 「한국기독교신학논총」 52(2007), 33-55.
- 임현준, “역대기에 나타난 히스기야상(像)”, 「구약논단」 15 (2009), 114-136.
- 전재영, “민수기에 제사장 문서(P)가 존재하는가?”, 「한국기독교신학논총」 111 (2019), 5-38.
- 하경택, “요시아 개혁과 한반도 통일 - 신명기 역사서에 나타난 요시아 개혁운동을 중심으로”, 「Canon & Culture」 9:1 (2015), 71-106.
- Achenbach, R., “Die Tora und die Propheten im 5. und 4. Jh”, in R. Achenbach, M. Arneth und E. Otto, (eds.) *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen*, BZAR 7, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007, 26-71.
- Ackroyd, P. R., “The Chronicler as Exegete”, in, *The Chronicler in His Age*, JSOT Sup. 101, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991,

311-343.

Ackroyd, P. R., *The Chronicler in His Age*, JSOT Sup. 101, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

Arneth, M., “Die antiassyrische Reform Josias von Juda. Überlegungen zur Komposition und Intention von 2 Reg 23,4-15”, in, R. Achenbach, M. Arneth und E. Otto, (eds.) *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen*, BZAR 7, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007, 246-274.

Arneth, M., “Hiskia und Josia”, in, R. Achenbach, M. Arneth und E. Otto, (eds.) *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen*, BZAR 7, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007, 275-293.

Ashcroft, B., Griffiths, G. and Tiffin, H., *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London: Routledge, 2002.

Bae, H.-S., *Vereinte Suche nach JHWH. Die Hiskianische und Josianische Reform in der Chronik*, BZAW 355, Berlin: de Gruyter, 2005.

Blenkinsopp, J., 『유대교의 기원』, 소형근 역, 서울: 대한기독교서회, 2014.

Dillard, R. B., 『역대하』 WBC 15, 정일오 역, 서울: 솔로몬, 2005.

Graham, M. P., et al., *The Chronicler as Historian*, JSOT Sup. 238, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

Gunneweg, A. H. J., 『이스라엘 역사. 고대부터 바 코흐바까지』, 문희석 역, 서울: 한국신학연구소, 2003.

Japhet, S., *I & II Chronicles*, OTL, Louisville: John Knox Press, 1993.

Kessler, R., *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt: Wiss. Buchges, 2006.

Kim, D.-H., *Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew, and Linguistic variability: A Sociolinguistic Evaluation of the Linguistic Dating of Biblical Texts*, VT.S 156, Leiden: Brill, 2012.

Köhler, L., und Baumgartner, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden: Brill, 2004.

- Kratz, R. G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, UTB 2157, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Matthiae, K., und Thiel, W., *Biblische Zeittafeln. Geschichtliche Abrisse, chronologische Übersichten, Überblickstafeln und Landkarten zur alt- und neutestamentlichen Zeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985.
- Myers, J. M., 『역대기하』, 국제성서주석, 서울: 한국신학연구소, 1991.
- Otto, E., *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, BZAW 284, Berlin: de Gruyter, 1999.
- R. W. Klein, et al., *The Chronicler as Theologian: essays in honor of Ralph W. Klein*. JSOT Sup. 371, London: T&T Clark International, 2003.
- Römer, T., “문서, 단편 그리고 보충 사이에서: 오경 연구의 상황에 대하여”, 『구약신학 연구동향』, 민경구 역, 서울: CLC, 2016, 23-57.
- Rosenbaum, J., “Hezekiah's Reform and Deuteronomistic Tradition” *HTR* 72 (1979), 23-43.
- Schmidt, W. H., 『구약성서입문』, 차준희 역, 서울: 대한기독교서회, 2007.
- Selman, M. J., 『역대기하』, TOCT, 임요한 역, 서울: CLC, 2017.
- Throntveit, Mark A., “The Relationship of Hezekiah to David and Solomon in the Books of Chronicles”, R. W. Klein, et al., *The Chronicler as Theologian: essays in honor of Ralph W. Klein*. JSOT Sup 371, London: T&T Clark International, 2003, 105-121.
- Throntveit, Mark A., 『에스라-느헤미야』, 현대성서주석, 차종순 역, 서울, 한국장로교출판사, 2001.
- Tuell, S. S., 『역대상/하』, 현대성서주석, 배희숙 역, 서울: 한국장로교출판사, 2007.
- Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: de Gruyter, 2001.
- Wolff, H. W., „Das Thema "Umkehr" in der alttestamentlichen Prophetie“, in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 22, München: Kaiser, 1973, 130-150.

Würthwein, E., “Die Josianische Reform und das Deuteronomium”, *ZThK* 73 (1976), 395-423.

Zenger, E. u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, StBT 1,1, Stuttgart: Kohlhammer, 2016.

<초록>

히스기아와 출애굽

-역대하 30장에 나타난 유월절의 신학적 함의-

민경구

(에스라성경대학원대학교)

본 소논문은 역대하 30장에 기록된 히스기야를 살피며 역대기 사가의 신학을 관찰하였다. 역대기 역사서의 특성상 그것을 ‘역사비평적’ 방법으로 시대를 나누는 것은 쉽지 않으며, 한편으로는 본문의 관용구를 양식비평적 관점으로, 다른 한편으로는 히스기야 본문을 요시아 본문까지 편집적 관점에서 연구했다. 잘 알려진 것처럼 역대하 30장은 신명기 역사서와 적지 않은 차이를 보여준다. 그 가운데 가장 눈에 띄는 것은 ‘유월절을 지키기 위해’(לַעֲשׂוֹת פֶּסַח)이다. 이 표현은 역대하 30:1-5에 빈번하게 언급되어 본문의 중요한 이슈를 보여준다. 게다가 12-13절에서 이것은 목적어를 ‘명령’(מִצְוַת) 그리고 ‘무교절’(הַמִּצְוָה)로 바꾸어가며, ‘유월절’ 준수를 ‘토라’ 순종과 연결시키고 있다.

히스기야는 유월절을 지키기 위해 예루살렘으로 돌아오라(שוב)고 이야기 한다. 하나님은 유월절을 지키기 위해 예루살렘으로 돌아온 자들에게 ‘한 마음을 주었고’, 그것을 지킬 수 있었다. ‘그들이 한 마음을 받았다’는 것은 대단히 독특한 문구이다. 우리는 이러한 표현이 예레미야와 에스겔 같은 예언서에서 관찰되고 있음을 확인할 필요가 있으며(렘 32:39; 겔 11:19), 미래적 예언자의 약속이 역대하 30:12에서 실현되고 있음을 고려해야 한다. 환언하면 유월절을 지키기 위해 모인 자들은 신학적으로 해석되고 있으며, 6절에서 언급하는 ‘남은 자’(הַנִּשְׁאַרִּית) 역시 그러한 사상과 연결된다.

출애굽기와 달리 유월절은 예루살렘에서 거행되어야 한다. 이는 성소

중양화의 결과이며, 포로기 이후에도 예루살렘 성소를 유일한 야웨 성소로 간주하고 있음을 보여준다. 유월절이 애굽으로부터 ‘탈출’이라는 이미지를 포함하는 것을 고려할때, 히스기야의 유월절은 앗수르로부터 ‘탈출’을, 포로기 이후에는 페르시아 또는 헬라의 패권으로부터 ‘탈출’을 염원하는 표현이다.

역대기 역사서에서 히스기야는 백성들에게 예루살렘으로 돌아오라고 이야기는 예언자와 같고, 여호수아 이후로 유월절을 거행함으로써 토라를 준수하는 자로 등장하며, 종살이 하던 이스라엘을 애굽에서 인도하여 낸 모세처럼 패권국가로부터 유대의 독립을 모색하는 인물로 묘사되었다.

<Abstract>

Hiskia und der Exodus:

Theologische Implikationen des Passafestes in 2 Chr 30

Kyunggoo Min

(Ezra Bible Institute for Graduate Studies)

Diese Arbeit untersucht die chronistische Theologie in 2 Chr 30, wo das Passafest Hiskias das Thema bildet. Sie erfolgt einerseits durch die sprachliche Untersuchung der wichtigsten Redewendungen und andererseits durch die redaktionsgeschichtliche Methode in Bezug auf die Darstellung Josias. Es ist bekannt, dass inhaltliche bzw. theologische Differenzen zwischen 2 Chr 30 und 2 Kön 18 bestehen. Die Redewendung ‚um Passa zu feiern‘ (לַעֲשׂוֹת פֶּסַח) ist auffällig, denn sie wird in 2 Chr 30,1-5 sehr oft erwähnt und dient dazu, das zentrale Textthema zu betonen. Das Objekt der Rede wechselt jedoch in der Passage V. 12-13 zu ‚Gebot‘ (לַעֲשׂוֹת מִצְוֹת) und ‚Mazzot Fest‘ (לַעֲשׂוֹת אֶת־חַג הַמַּצּוֹת), wodurch ‚Passa zu feiern‘ mit dem Toragehorsam verbunden wird.

Hiskia befiehlt dem Volk Israel die Umkehr (שוב) nach Jerusalem, um dort Passa zu feiern, und dafür schenkt Gott den in Jerusalem versammelten Menschen ‚ein einmütiges Herz‘. Die Redewendung ‚ein einmütiges Herz wird von Gott gegeben‘ ist sehr traditionsgeschichtlich interessant, denn sie findet sich auch bei Jeremia und Ezechiel (Jer 32,39; Ez 11,19); und dies zeigt, dass die prophetische Verheißung in 2 Chr 30,12 nunmehr verwirklicht worden ist. Die Feier der in Jerusalem Passa Feiernenden wird so theologisch interpretiert, was durch den in V. 6 formulierten Gedanken des Restes (‚übrig Gebliebene‘ [הַנִּשְׁאַרְתִּי]) verstärkt wird.

Obwohl das Passafest nach dem Buch Exodus in seinem

Ursprung als häusliches Familienfest gefeiert wird, wird es in 2 Chr 30 in Jerusalem als öffentliches Volksfest nach königlichem Aufruf gefeiert. Diese Aufforderung ist mit der Kultzentralisation verbunden, und sie zeigt, dass der Jerusalemer Tempel in der Nachexilszeit der einzige gesetzesgemäße Kultort sein soll. Die ‚Passafeier‘ erinnert an den ‚Exodus‘ aus Ägypten, dementsprechend ist das Passa Hiskias in der Erzählten-Zeit mit dem ‚Exodus‘ aus Assyrien zu verknüpfen und in der Erzählzeit mit dem ‚Exodus‘ aus Persien bzw. der griechischen Diaspora.

Im chronistischen Geschichtewerk wird die Figur Hiskia einerseits wie ein Prophet dargestellt, der zur Rückkehr nach Jerusalem auffordert, und andererseits wie ein Toragehorsamer, weil er zum ersten Mal nach langer Zeit – wenn auch noch mit gewissen Einschränkungen, Passa so gefeiert hat, wie es die mosaische Gesetzgebung verlangt.