

구약논찬

제14권 4호(통권 30집) 2008년 12월 31일

이 사야(남서울대) 야훼 임재의 상징과 영

이 논문은 기원전 586년, 즉 야훼 임재를 상징하던 성전 파괴 후, 신인식론적 패러다임의 전환 속에서 영의 임재와 부음이라는 새로운 양식을 통해 성전을 대신하는 새로운 야훼 임재의 상징으로 그 영이 임한 사람이 사용되었음을 규명한다. 이 연구는 야훼의 영에 대한 의미론적 연구를 넘어 구약성서의 성령론 연구를 위한 한 모델을 시도한다.

Lee, Sa-Ya

Symbol of the Presence of YHWH and the Spirit

야훼 임재의 상징과 영

이 사야 | 남서울대

1. 들어가는 말

구약 성서가 말하는 이스라엘 역사에는 하나님과 함께 하신다는 사상이 깔려 있다. 고대 이스라엘은 하나님이 함께 하신다는 확신을 왕국 이전 시대에는 법궤에서, 그리고 왕국 시대에는 그 법궤가 안치된 성전에서 찾으려 했다(삼하 7: 13; 시 132: 13-14 참조).¹⁾

그러나 586년, 예루살렘 성전이 파괴되어 야훼 임재의 상징이 더 이상 존재하지 않았을 때, 이스라엘은 야훼의 임재를 어디서 찾으려 했을까? 이 질문이 중요한 이유는 포로기 이후 편집자에게 있어 예루살렘 성전이 파괴되고 다윗 왕국이 무너진 것은 비단 유다의 왕권이 사라졌다는 것을 의미하는 것만은 아니었기 때문이다. 포로기와 포로 이후 시대의 신학적 이해로 볼 때, 예루살렘 성전의 파괴와 함께 야훼는 유다 땅을 떠나 이동해 버렸기 때문에(겔 11: 16; 참고 겔 11: 23; 12: 3), 포로기 이후 시대의 상황에서 이스라엘 공동체는 더 이상 야훼의 임재를 성전 안에서 찾을 수 없었다. 본 연구는 야훼 임재의 상징이었던 예루살렘 성전이 무너진 이후 새롭게 인식된 야훼 임재의 상징을 찾고, 그 상징과 루아흐 야

1) 참조 J. Renz/W. Röllig, *Handbuch der Althebräischen Epigraphik 1*, (Darmstadt, 1995), 192-193, 382-384쪽. H. Niehr, "In Search of YHWH's Cult State in the First Temple," *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1997), 75쪽에서 중인.

회와의 관계를 밝히고자 한다. 야훼 임재의 상징이었던 성전이 상실된 시대에도 그들은 야훼께서 자신들과 함께 하신다는 생각에는 변함이 없었기 때문이다.

2. 루아흐(야훼) 용례

구약 성서에서 모두 389회²⁾ 등장하는 루아흐는 바람, 폭풍, 방향 등의 자연적인 의미와 사람의 마음과 기질, 성향, 정서 등의 인간적인 의미, 그리고 고대 근동 문헌에서는 확인되지 않는, 역사와 사람을 변화시키고 생명을 부여하는 근원이 되는 하나님의 절대적인 힘과 영, 그리고 존재로서의 신 인식론적인 의미에 이르기까지 다양하게 구분할 수 있다.³⁾

율법서(토라, 오경)에 38회 등장하는 루아흐 중 신 인식론적 의미는 창세기에서 3회, 출애굽기에서 4회, 민수기에서 7회 등장한다.⁴⁾ 성문

2) L. Hakjae, *A Rhetorical and Theological Interpretation of רֹּחַ in Ezekiel 37:1-14*, (US: The University of Stellenbosch, 1999), 28-30쪽; 차 준희, “예언과 영,” 「구약신앙과의 만남」(서울: 대한기독교서회, 2002), 137-168, 특히 140-143쪽 참조.

3) 20세기 들어 루아흐(רוּחַ)를 역사적, 통시적인 접근으로 다룬 연구들은 P. Volz, *Der Geist Gottes und die Verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im Anschliessenden Judentum*, (Tübingen: J. C. B. Mohr(Paul Siebeck), 1910); L. Neve, *The Spirit of God in the Old Testament*, (Tokyo: Shin-Ogawa, 1972); R. T. Koch, *Der Geist Gottes im Alten Testament*, (Bern: Peter Lang, 1991); Daniel I. Block, “The Prophet of the Spirit: The Use of RWH in the Book of Ezekiel,” *JETS* 32 (1989), 27-49쪽; Helen Schüngel-Straumann, *RUAH bewegt die Welt: Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exile*, (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992) 등이 있고, 어의적/공시적 접근으로 다룬 연구로는 M. Dreytza, *Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament: Eine wort- und satzsemantische Studie*, (Basel: Brunnen, 1992); S. Tenström, “רוּחַ,” *ThWAT*, (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1993), 385-418쪽; W. Hildebrandt, *An Old Testament Theology of the Spirit of God*, (Massachusetts: Hendrickson, 1995) 등이 있다. 국내 학자들의 연구로는 김 정우, “새 창조에 나타난 성령의 사역: 새 언약의 영,” 「신학지남」 241 (1994), 55-76쪽; 김 지찬, “구약사의 지평에서 바라본 성령의 사역,” 「성경과 신학」 20 (1996), 47-93쪽; 노 세영, “구약사의 지평에서 바라본 성령의 사역’에 대한 논평,” 「성경과 신학」 20 (1996), 95-101쪽; 민 영진, “구약성서의 영 이해,” 「신학사상」 31 (1980): 617-637쪽; 차 준희, “구약의 영 이해,” 「성경과 신학」 20 (1996), 359-398쪽; 차 준희, “문서 예언서에 나타난 예언과 하나님의 영의 관계,” 「한국기독교신학논총」 15 (1998), 52-83쪽; 차 준희, “예언과 영,” 「구약신앙과의 만남」(서울: 대한기독교서회, 2002), 137-168쪽; 한 동구, “카리스마적 지도자, 영의 민주화 및 생명운동,” 「성서와 성령」 박 창건 교수 은퇴기념논문집, (서울: 대한기독교서회, 2002), 315-335쪽 등이 있다. 최근 종합론적인 관점에서 이사야서의 루아흐를 다룬 M. Wonsuk, “The Spirit (RUAH) of God in Isaiah 1-39,” *AJT* 3:2 (1989), 582-596쪽과 수사학적 관점에서 겔 37장의 루아흐를 다룬 L. Hakjae, *A Rhetorical and Theological Interpretation of רֹּחַ in Ezekiel 37:1-14*, (US: The University of Stellenbosch, 1999)의 연구는 국내 루아흐 연구의 진일보적 발전이라 할 것이다.

서에서 신 인식론적 의미의 루아호는 모두 25회 등장한다.⁵⁾ 성문서에 모두 150회 나타나는 루아호는 자연적인 의미(49회)와 인간적인 의미(70회)가 대부분이고, 신명기 역사서나 후기 예언서와 비교해 볼 때, 신 인식론적인 의미에서의 루아호는 그 용례가 현저히 떨어진다. 이는 성문서가 상대적으로 오경과 예언서에 비해 하나님보다는 인간에게 관심을 가지는 바가 크기 때문으로 볼 수 있다.

신명기 역사서에 등장하는 루아호는 모두 42회로, 이 중 신 인식론적 의미로 사용된 경우는 사사기에 8회, 사무엘서에 16회, 열왕기에 4회 등장한다.⁶⁾ 주로 사사기의 카리스마적 지도자들과 사울-다윗 이야기에서 하나님이 이스라엘의 지도자들을 인준하고 백성들에게 그들의 지위를 합법화하는 맥락에서 나타난다. 왕정 초기 시대의 예언은 사무엘하 23장 2절을 제외하면 대부분 하나님의 영에 의한 황홀경의 체험에 집중되었으나(삼상 10: 5-10), 주전 9세기에 이르러 영적 경험에 대한 지나친 편중성에 대한 반성(왕상 19: 11-12; 22: 21-24)과 더불어, 예언의 현상 가운데 영적인 황홀경 체험과 함께 야훼의 말씀이 동시에 계시되기도 하였다(왕하 2: 15).⁷⁾

후기 예언서에서 모두 154회 언급되는 루아호 중 신 인식론적 의미는 65회로 가장 많은데, 그 대부분은 제 2, 3 이사야와 에스겔, 요엘, 학개, 스가랴, 말라기 등 포로기 이후의 예언자들에게서 발견되고,⁸⁾ 아모스, 예레미야, 하박국, 나훔, 스바냐는 신 인식론적 루아호를 전혀 언급하지 않는다.⁹⁾ 호세아와 미가도 심판 맥락 속에서 각각 1회(호 9: 7)와

4) 창 1: 2; 6: 3; 41: 38; 출 15: 8; 28: 3; 31: 3; 35: 31; 민 11: 17, 25(x2), 26, 29; 24: 2; 27: 18.
 5) 시 18: 16; 33: 6; 51: 11; 104: 30; 139: 7; 143: 10; 욥 4: 9, 15; 15: 30; 26: 13; 27: 3; 33: 4; 34: 14; 잠 1: 23; 느 9: 20, 30; 대상 12: 19; 28: 12; 대하 15: 1; 18: 20, 21, 22, 23; 20: 14; 24: 20.
 6) 삿 3: 10; 6: 34; 9: 23; 11: 29; 13: 25; 14: 6, 19; 15: 14; 삼상 10: 6, 10; 11: 6; 16: 13, 14(x2), 15, 16, 23(x2); 18: 10; 19: 9, 20, 23; 삼하 22: 16; 23: 2; 왕상 18: 12; 왕하 2: 9, 15, 16.
 7) 차 준희, “예언과 영,” 「구약신앙과의 만남」(서울: 대한기독교서회, 2002), 167쪽.
 8) 왕정을 전후로 한 두 시대 루아호 야훼 임재의 두드러진 특징은 과거 소수의 카리스마적 지도자들에게만 임재하던 루아호 야훼가 일체의 불균형과 차별을 두지 않고 모든 사람에게 부여된다는 데에 있다. 사사시대와 초기 왕정시대의 루아호 야훼 임재와 포로기와 그 이후 문서예언서에 등장하는 루아호 야훼 임재 본문에 대한 자세한 본문 주석은 차 준희, 윗글, 159-168쪽; 한 동구, 윗글, 325-328쪽을 참조하라. 포로기 이후의 임재 양상의 변화를 한 동구는 “영의 민주화”로 부르고 있다.
 9) 사 4: 4(x2); 11: 2(x4), 4; 28: 6; 29: 10; 30: 1; 31: 3; 32: 15; 34: 16; 37: 7; 40: 7, 13; 42: 1, 5; 44: 3; 48: 16; 59: 19, 21; 61: 1; 63: 10, 11, 14; 겔 1: 12, 20(x3), 21; 2: 2; 3: 12, 14(x2), 24; 8: 3; 10: 17; 11: 1, 5(x2), 19, 24(x2); 36: 26, 27; 37: 1, 5, 6, 8, 9(x3), 10, 14; 39: 29; 43: 5; 호 9: 7; 욥 3: 1,

2회(미 2: 7; 3: 8) 사용하였을 뿐, 8-7세기의 예언자들 대부분은 루아흐 야훼에 거의 관심을 보이지 않거나 아예 침묵한다. 8-7세기의 문서 예언 시기에는 오로지 야훼의 말씀만이 예언자의 권위를 입증하는 유일한 토대가 되었으며, 예언적 영감은 더 이상 예언의 요소로 인정되지 못하였다(암 3: 8; 렬 5: 13).¹⁰⁾ 니브는 제 1 이사야는 새 시대의 루아흐에 대해 언급하는 유일한 포로기 이전 예언자라고 주장한다(사 11: 1-5; 28: 5-6; 30: 1-5; 32: 15-20; 34: 16-17).¹¹⁾ 그는 포로기 이전의 문서 예언자들에게서 루아흐 언급이 줄어든 현상에 대해서는 “루아흐 야훼의 침묵은 엑스터시 예언자들의 지나친 행동에 대한 반응”이라는 점에서 모빙켈과 의견을 같이 한다.¹²⁾ 그러나 이 기피 현상을 단순히 엑스터시의 반감으로 설명하기보다는, 이 시대에는 하나님의 임재의 상징으로 성전이 존재하고 있었기 때문에, 루아흐에 대한 언급을 필요로 하지 않았다고 보아야 할 것이다. 니브가 언급하는 제 1 이사야서의 본문들, 사 11장 1-5절¹³⁾; 28장 5-6절¹⁴⁾; 30장 1-5절¹⁵⁾; 32장 15-20절¹⁶⁾; 34장 16-17절¹⁷⁾ 들도 대부분 역사 비평적 연구 방법을 통해 그 연대가 제 2, 3

2 미 2: 7; 3: 8 학 2: 5; 숙 4: 6, 7; 12: 12; 10: 말 2: 15(x2).

10) 차 준희, *윗글*, 167쪽.

11) L. Neve, *The Spirit of God in the Old Testament*, (Tokyo: Siebunsha, 1972), 44쪽.

12) 참조 S. Mowinckel, “The ‘Spirit’ and the ‘Word’ in the Pre-Exilic Reforming Prophets,” *JBL* 53 (1933), 199-227쪽.

13) 참조 B. Duhm, *Das Buch Jesaja*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968). 클레멘츠는 이 본문에 부정적인 메시지를 부정적인 것으로 바꾸기 위한 포로이후시대의 작업이 있었다고 보고, 미 5: 2-4와의 비교를 통해 본문이 후대의 것임을 주장한다. R. E. Clements, *Isaiah 1-39* (NCBC), (London: Marshall, Morgan & Scott, 1980).

14) D. L. Petersen, “Isaiah 28: A Redaction Critical Study,” *Society of Biblical Literature 1979 Seminar Papers*, vol 2, (Missoula: Scholars Press, 1979), 107쪽; M. A. Sweeney, *Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition* (BZAW 171), (New York/Berlin: de Gruyter, 1988), 180쪽, 각주 222을 보라.

15) 카이저는 사 30: 3이 후대의 편집자의 손에 의해 덧붙여진 해석이라고 본다. O. Kaiser, *Isaiah 13-39: A Commentary* (OTL), (London: SCM Press, 1974), 282쪽.

16) O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, 332쪽; S. Mowinckel, *윗글*, 199-227쪽; J. Skinner, *The Book of Prophet Isaiah, Chapter I-XXXIX*, Cambridge Bible for School & Colleges, (Cambridge: Cambridge University Press, 1917), 258쪽.

17) O. Kaiser, *윗글*, 353쪽; C. C. Torrey, *The Second Isaiah: A New Interpretation*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1928), 53쪽; W. Harrelson, “Isaiah 35 in Recent Research and translation,” *Language, Theology, and the Bible: Essays in Honor of James Barr*, (Oxford: Clarendon Press, 1994), 251-254쪽. 윌리엄슨은 사 13장과 34장의 연관에 주목하면서 사 34장의 시기를 제 2 이사야의 편집 이후로 본다. H. G. M. Williamson, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, (Oxford: Clarendon

이사야 시대의 것으로 논의되고 있는 것들이다.

포로기 이후에 루아흐 야훼에 대한 언급이 집중적으로 사용된 것을 비단 그 시기가 이스라엘 종교사에서 정치적, 사회적, 종교적 위기의 시대였기 때문으로만 보아서는 안 되는 이유가 여기에 있다.¹⁸⁾ 왕국이 멸망하기 이전인 7세기도 분명 이스라엘로서는 풍전등화와 같은 위기의 상황이었고, 예언자들 또한 이를 몰랐을 리 없다. 결국 루아흐 야훼는 이스라엘 역사에서 성전이 자리잡지 않았던 시대, 더 정확히 말해 586년 성전이 파괴된 이후의 포로 생활과 그 이후, 민족의 환난과 아픔 속에서 보이지 않는 야훼의 임재를 성전 건물이 아닌 야훼의 루아흐가 임하는 사람에게서 인식할 수밖에 없었다. 또한 역사 속에서 자취를 감추어버린 성전의 재건을 꿈꾸면서, 하나님의 임재를 확신하(게 하려)는 의미로 강하게 나타났던 것이다.

포로기 이전 8-7세기 예언자들에게서 루아흐 야훼가 등장하지 않는 이유는 그들이 살던 시대가 야훼 임재의 상징인 성전이 존재하던 때였기 때문이다. 포로기 이전의 예언자들에게서 루아흐 야훼가 등장하지 않는 것은 이스라엘에 왕권이 제도적으로 자리를 굳혔을 때, 하나님의 임재를 상징하던 성전이 있었기 때문이었고, 포로기 이후에 접어들면서, 지금까지 가시화 되었던 성전이라는 하나님의 임재의 상징이 사라졌을 때, 하나님의 임재에 대한 이스라엘의 인식이 전환되었다. 즉 하나님이 더 이상 한 장소에만 계시거나 한 민족의 하나님으로만 머물러 계신 분이 아니라는 폭넓은 보편주의적 신학적 사고에로의 전환과 맞물리고 있다.

3. 야훼 임재의 상징 I - 성전

1) יהוה; יהו(셈 야훼/야훼의 이름)

보이지 않는 하나님을 어떠한 피조물의 형상으로 만들어서는 안 된다는 것이 이스라엘 신앙의 철칙이었다. 따라서 구약의 종교는 고대 근동의 다른 종교와는 다르게 신상이 없는 종교(iconoclastic religion)였다. 그러나 인간의 보편적인 종교성은 눈에 보이는 가시적인 신의 형상을 요구했고, 이스라엘 신앙에서 야훼의 신상을 만들 수 없었지만, 하나님이 이

Press, 1994), 214-220쪽.

18) 참조 노 세영, “구약사의 지평에서 바라본 성령의 사역에 대한 논평,” 「성경과 신학」 20호 (1996): 95-101쪽, 특히 101쪽.

스라엘과 함께 하신다고 하는 임재를 상징하는 것이 있었는데, 그것이 곧 법궤였다. 포로기 이후의 편집자는 성전 이전 시대와 왕정 시대의 야훼의 임재를 각각 법궤와 그 법궤가 안치된 성전에서 찾고 있다. 솔로몬의 건축 당시 하나님의 임재하심을 상징하는 법궤가 성전 안에 안치됨으로써 성전은 하나님이 임재하는 곳으로, 다른 건물과는 근본적으로 다른 특별한 장소, 곧 성소가 되었다. 예루살렘 성전은 지상에 있는 하나님의 임재를 상징하는 곳이지만, 성전이 하나님이 거하시는 곳이라는 말은 고대 근동의 신전 개념과 혼동되어 오해가 생길 수 있는 표현이다. 따라서 신명기와 신명기 사가는 오해가 생기기 않게 하기 위해 성전은 하나님이 그 이름을 두신 곳이라고 우회적인 완곡한 표현을 사용했다.¹⁹⁾ 즉 신명기와 신명기 사가가 다분히 추상적으로 사용하고 있는 셈 야훼 신학은 성전을 '야훼께서 자신의 이름을 거하게 하려고 선택하신 장소'로 규정한다. 성전은 언제나 그의 이름이 거하는 장소이고, 그의 이름을 위하여 건축되었다(왕상 3: 2; 8: 17, 18, 19, 20, 44, 48).²⁰⁾ 즉 신명기 사가가 인식한 하나님의 거주지는 하늘이고, 하나님 자신은 성전이 아닌 하늘에 계시나, 그의 이름을 통해 성전에 현존하시는 것이다.²¹⁾ 폰 라드는 이러한 표현이 하나님에 대한 새로운 신학적 개념을 반영하고, 신명기 사가에 의해 이 구절이 반복되는 것은 신성이 실제로 성소 안에 거하였다는 고대의 대중화된 신념과 맞서려는 의도라고 이해한다.²²⁾

왕상 8장에 나오는 솔로몬의 신명기적 기도는 셈 야훼 신학이 무엇인지를 가장 잘 드러내준다. 성전의 기능이 정교하게 기술된 이 기도에 따르면, 성전이 하나님의 거주 장소가 아니라, 이스라엘과 이방인들이 하늘에 계신 주께 그들의 기도와 맹세를 하는 예배 장소로서의 기능을 할 뿐이다. 여기서 하나님이 하늘에 계신다는 사상은 신이 성전 안에 있는 그룹 사이에 앉아있다는 신념을 근절하기 위해 단호히 사용하는 표현이다. **מִן שָׁמַיִם**(므론 쉬브트카/당신의 거하는 곳)이라는 표현이 사용될 때마다, 늘 **מִן שָׁמַיִם**(하사마임/하늘에)라는 표현이 수반된다(왕상 8: 30,

19) 박 준서, 「구약세계의 이해」(서울: 한울출판사, 2001), 265-271쪽, 특히 271쪽.

20) M. Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 193쪽.

21) T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, (Lund: CWK Gleerup, 1982), 124쪽.

22) G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, (London: SCM Press, 1953), 38-39쪽.

2) קַבֹּד: קַבֹּד(카보드 야훼/야훼의 영광)

신명기 사가가 '자신의 이름을 두기 위해 선택한 장소'라는 표현으로 성소 안에 거하는 썸 야훼를 강조하는 데 반해, 제사장 자료에서는 카보드 야훼 개념이 두드러진다. 제사장 기사는 유인형적 개념을 사용하여 야훼의 임재/거주 장소를 묘사한다.²⁴⁾ 신명기 사가는 하늘에 계신 야훼와 성전 안에 있는 썸 야훼를 구별하고 있으나, 제사장 전승에서 카보드 야훼는 하나님 자신을 말한다. 예루살렘 제사장들에 의해 발전된 카보드 야훼는 썸 야훼에 의한 야훼의 임재를 말하는 왕상 8장의 성전 봉헌 묘사에서도 확증되고(왕상 8: 11), 출 40장 34-35절에는 광야 장막의 봉헌이 이와 비슷하게 묘사된다.

삼상 4장 21-22절은 법궤를 블레셋 사람들에게 빼앗긴 후 영광, 즉 이스라엘의 영광이 아니라, 법궤 위 그룹 사이에 있는 카보드 야훼가 이스라엘을 떠났다고 말하고, 솔로몬의 성전 건축 이후 이스라엘을 떠났던 카보드 야훼는 성전을 가득 채운다(왕상 8: 10-11). 여기서 카보드 야훼는 야훼가 자신을 계시하는 형태로서의 임재를 나타낸 준다.²⁵⁾ 그러나 성전에 카보드 야훼가 임했다는 것은 야훼의 임재를 표현하는 것이지만, 야훼 임재의 영광은 구름 속에서 은폐된 모습으로 나타난다. 이런 점에서 솔로몬 시대의 카보드 야훼는 모세 시대의 영광처럼 은폐성과 제한성을 지니고 있다(출 33: 18-23; 40: 34-38). 클라인은 이러한 카보드 야훼가 하나님의 개인적인 임재와 동일시된다고 주장한다.²⁶⁾ 제사장 전승에

23) M. Weinfeld, *빛글*, 195쪽. 제사장 문서에 의해 묘사되는 바처럼, 장막 안에서 이루어진 모든 제의행위는 성소에 하나님의 실제적인 임재가 있다는 가정에 근거한다. 신명기 자체 안에는 분명한 교정이 나타난다. 신 26장 15절에서 이스라엘은 하나님께 탄원한다: "원컨대 주의 거룩한 처소(קַבֹּד יְיָ/미르온 카드쉬카) 하늘에서 하감하시고..." '하늘에서'는 성소를 언급하는 거룩한 처소라는 표현과 혼동되는 것을 막기 위해 덧붙은 설명으로 보인다. 여기서 덧붙여진 이 설명은 왕상 8장의 야훼께서 거하실 처소에 대한 언급과 대비된다. 시 76: 3은 하나님의 처소가 시온에 있다는 초기에 퍼져있던 개념을 말해준다: "그 장막이 또한 살렘에 있음이여 그 처소는 시온에 있도다" 왕상 8: 13의 옛 노래에 따르면, 솔로몬은 하나님을 위해 높은 집(בֵּית קַבֹּד/베이트 즈불)을 건축하지만 제 3이사야에게서는 반대로 이 용어가 하나님의 하늘 처소를 지칭한다: "하늘에서 굽어살피시며 주의 거룩하고 영화로운 처소(קַבֹּד יְיָ/미즈불 카드쉬카)에서 보옵소서"(사 63: 15). *빛글*, 198쪽.

24) *빛글*, 201쪽.

25) G. R. B. Murray, *Fetus and the Kingdom of God*, (Grand Raids: Eerdmans, 1986), 3쪽.

새겨진 유인형적 카보드 야훼 개념은 제사장 교리에 근거한 사상을 지닌 에스겔서에서 가장 명확히 드러난다.²⁷⁾ 신명기 사가가 지상 위의 야훼 임재를 말하는 곳에서, 제사장 자료는 그의 영광을 이야기하는 것이다.²⁸⁾

회복의 시대를 꿈꾸던 제 3이사야는 열방이 야훼의 절대적 주권을 깨닫고 이에 순복하게 될 것을 그리면서 포로기 이후 신명기 사가의 썸 야훼 신학과 제사장 자료의 카보드 야훼 신학을 루아흐 야훼 본문에서 동시에 활용하고 있다(사 59: 19).

종합해 보면, 신명기 사가의 썸 야훼와 제사장 자료의 카보드 야훼는 성전이 야훼 임재의 상징이 될 수 있도록 한 신학적 표현이었다. 비가시적인 야훼의 임재를 가시적인 상징인 성전에 담기 위해서 역시 비가시적인 방법이 필요했기 때문이다. 썸 야훼와 카보드 야훼는 루아흐 야훼와 함께 여전히 이스라엘과 함께 하는 야훼의 임재를 지상에서 인식할 수 있는 방법으로 사용한 포로기 이후 편집자의 신학적 사상을 반영하고 있는 것이다.

4. 야훼 임재의 상징 II - 사람

1) 루아흐 야훼 임재/부음

전통적으로 구약 시대의 지도자들은 기름 부음을 통하여 그가 하나님으로부터 택함 받은 자라는 사실을 공포하였다. 사무엘이 사울을 택할 때나 다윗을 택할 때에도 기름을 부었다(삼상 10: 1-13; 참조 삼상 16: 12-13; 삼하 23: 1-7).

그러나 포로기 이후의 많은 본문들은 전통적인 양식인 기름 부음 대신 루아흐 부음을 통해 하나님의 선택을 드러낸다. 특히 사사기에서 하나님의 대리적인 구원자로서 활동하는 사사들에게 루아흐 야훼가 임하는 것(삿 3: 10; 6: 34; 11: 29; 14: 19)은 분명 전통적인 기름 부음과 매우 다른 것이다. 전쟁 영웅으로서의 사사들은 전체 이스라엘에 대한 카리스마적 리더십을 행사한다. 여기서 신명기 사가는 사사들이 나타내는 초자연

26) M. G. Kline, *Images of the Spirit*, (Grand Rapids: Baker, 1980), 18쪽.

27) 카보드 야훼 개념에 대한 에스겔의 제사장 자료 의존에 대해서는 B. Stein, *Der Begriff 'Kebod Jahweh'*, 1939, 299쪽 참조; M. Weinfeld. *윗글*, 204쪽에서 증인.

28) M. Weinfeld, *윗글*, 113-114쪽.

적인 능력이 선천적이고 물리적인 특별한 기술을 받았기 때문이 아니라, 루아흐 야훼가 임했기 때문으로 그려낸다.²⁹⁾ 루아흐 야훼를 통해 이들은 다양한 방식으로 압제자들의 멍에서 벗어날 수 있었다.³⁰⁾ 중요한 점은 역사적으로 볼 때, 분명 사사 시대는 야훼 임재의 상징이던 법궤가 존재하던 때였으나, 사사기 저자는 법궤에 대해서는 언급하지 않고 루아흐 야훼가 임재한 소수의 구원자들을 언급하고 있다는 점이다. 이 소수의 카리스마적 지도자들은 법궤를 대신하는 야훼 임재의 상징으로 그려진다고 보아야 할 것이다. 결국 사사기의 구원자들에게 나타나는 루아흐 야훼의 임재는 하나님의 사람을 선택하는 이전의 기름 부음 양식을 빌어 선택된 사람(들) 중에 임하는 야훼의 임재를 그려내고 있다 할 것이다.

후기 예언서에는 신명기 역사서에서는 찾아볼 수 없는, 기름 부음을 대신하는 독특한 양식이 나타나는데, 루아흐 부음이 바로 그것이다. 사 61장 1절에는 전통적인 기름 부음 양식과 루아흐 부름 사이의 관련이 나타난다. 제 3 이사야는 루아흐 야훼가 임재하였다고 주장하는 자기 선언에서 루아흐 야훼 부음을 기존의 기름 부음 받는 것과 동일한 의미로 사용하고 있는 것이다.

그러나 후기 예언서에 나타나는 루아흐 부음이 전통적인 기름 부음 양식과 다른 가장 큰 차이점은 야훼의 직접적인 통치에 대한 기대를 담고, 루아흐 야훼가 모든 사람에게 임하리라는 것이다. 율 3장 1-5절(개역 2: 28-32)은 종말론적인 기대로서 모든 사람에게 다 부어질 루아흐 야훼를 다가올 미래에 대한 종말론적인 희망으로 언급하는 대표적인 본문이다. 전통적인 기름 부음 양식에서 야훼의 선택을 받는 이는 개인이었다. 그러나 여기서 편집자는 루아흐 야훼가 더 이상 선택받은 지도자들에게만 임하지 않고 하나님의 백성 전체에게도 부여될 것이 약속되고(겔 36: 27; 37: 14 참조), 이는 하나님이 온 백성에게 영을 부어주신다는 종말론적인 약속으로까지 이어간다. 특별히 선택받은 자들에게만 주어지던 기름 부음이 새로운 패러다임에서는 '모든 사람'을 향하는 것이다. 심지어 메시아(사 11장)나 하나님의 종(사 42장)을 넘어서서 모든 사람들에게 주어진다(겔 36: 26-28; 39: 29; 사 44: 3; 율 3: 1-2). 유다 왕국의 멸망과

29) 참조 R. de Vaux, *Ancient Israel*, vol 1 (New York: McGraw-Hill, 1965), 1, 93, 151쪽.

30) W. Hildebrandt, *An Old Testament Theology of the Spirit*, (Massachusetts: Hendrickson, 1995), 114쪽.

함께 전통적인 질서가 무너진 이후, 사회적 지위는 더 이상 루아흐 야훼를 받는 기준이 되지 않기 때문이다.

2) 루아흐 야훼 부음 장소: 야훼의 거주지 인식

바벨론 제국에 의해 성전이 파괴된 이후의 성전 부재 시대는 야훼의 지상 임재 상징의 부재라는 신학적 위기를 불러 일으켰던 것이다. 성전이 더 이상 존재하지 않는 시대에 접어들면서 야훼의 거주지에 대한 인식이 바뀐 것은 야훼 임재의 상징 또한 새로운 것으로의 전환을 필요로 했다. 일례로 렘 3장 16절은 이스라엘이 다시 돌아올 때에는 언약궤가 다시는 하나님의 임재의 상징이 되지 않을 것임을 암시한다.³¹⁾

포로기 이후의 많은 본문들은 루아흐 야훼가 부여지는 장소로 '위'를 주목하고 있다. '위'는 하나님의 거주 장소인 하늘이다.³²⁾ 그렇다면 이 땅의 어느 한 지점에서 이루어지는 전통적인 기름 부음 양식과는 달리, 루아흐 부음의 시발점은 하늘이 된다. 이는 야훼의 지상 거주지인 성전이 파괴된 이후, 이스라엘의 야훼가 하늘에 거하신다는 거주지 이해에 변화가 생겼음에 기인한다(사 32: 15; 33:5; 57: 15; 시 144: 7; 렘 25: 30).

위, 하늘, 높은 곳이 야훼의 거주지로 나타나는 것은 포로 이후 시대의 사상이다. 이는 야훼의 지상 거주지인 예루살렘 성전의 파괴에 대한 반응과 주전 8세기 이후로 발전된 개념인 야훼의 우주적 권능의 논리적인 연결이다. 이런 점에서 야훼의 지상 거주지인 성전과 천상 거주지로서의 하늘의 연결도 포로 이후 시대에 생겨났다는 니르의 주장³³⁾은 설득력을 갖는다.

니르는 예루살렘 성전 안에 야훼의 제의 신상이 존재했을 가능성을 주장한다.³⁴⁾ 그는 유대교에서 비 신상 사상(aniconism)이 생겨난 것은 하스모네안 시기 이후라고 주장하면서, 주전 164년 겨울, 성전의 재 봉헌이 있을 때까지는 성전 안에 야훼의 신상 이미지가 존재했었다고 주장한

31) 김 영진, "사사와 구원자," 『한국기독교신학논총』 44 (2006), 43쪽.

32) O. Kaiser, 윗글, 333쪽; R. F. Youngblood, *The Book of Isaiah: An Introductory Commentary*, (Grand Parids: Baker Book House, 1993), 93쪽. M. Wonsuk, *The Spirit of God in the Book of Isaiah & its Eschatological Significance*. (US: UMI, 1996), 182-183쪽에 서 중인.

33) H. Niehr, 윗글, 75쪽.

34) 윗글, 91-92쪽.

다. 그에 따르면, 예루살렘과 그 왕궁/성전의 정복과 파괴 이후, 야훼의 제의 신상이 상실되었다. 따라서 예루살렘에 있는 야훼의 임재 가능성은 더 이상 이전처럼 당연하게 받아들여질 수 없었다. 주전 586년 제 1성전의 파괴에 대한 보도는 야훼의 그룹 보좌에 대해 언급하지 않는다(왕하 25: 13-17; 렘 52: 17-23). 야훼의 임재를 상징하는 이미지 혹은 신상이 파괴/손상 혹은 강탈되었기 때문에, 예루살렘의 야훼 임재는 더 이상 가능하지 않았고, 이는 야훼의 임재에 대한 새로운 신학이 발전되었음을 의미한다.³⁵⁾ 파괴되었든 강탈되었든 그룹 보좌는 새로운 것으로 대체되었을 것이다. 왜냐하면 보좌 자체는 더 이상 신적 자질을 지니고 있지 않기 때문이다. 하지만 586년 성전의 파괴는 비어있는 보좌의 파괴 이상을 의미한다. 야훼의 임재를 상징하는 이미지 혹은 신상이 파괴/손상 혹은 강탈되었기 때문에, 예루살렘의 야훼 임재는 더 이상 가능하지 않았고, 이는 야훼의 임재에 대한 새로운 신학이 발전되었음을 의미한다. 성전의 파괴와 함께 바벨론으로 강제 이주된 사람들에게 하나님은 예루살렘에만 계시는 분으로, 혹은 예루살렘에서만 활동하시는 분으로 이해된다면, 바벨론에 있는 자들에게 하나님은 더 이상 희망일 수 없었기 때문이다.³⁶⁾ 이러한 신학적 위기를 극복하기 위해 새로운 신학이 요구되었다.³⁷⁾ 따라서 이들에게 있어 천상으로 그 처소를 옮긴 하나님은 어디에나 계시다는 이해가 필요하였다. 즉 586년 이후, 야훼의 지상 임재가 솔로몬 성전의 파괴와 더불어 이스라엘의 하나님 인식에서 사라지게 되면서, 야훼는 하늘에 거주하는 천상의 존재로 나타났던 것이다.³⁸⁾

5. 나오는 말

예루살렘 성전이 야훼의 임재를 상징하던 8-7세기의 예언서들에서는 루아흐 야훼의 사용 빈도가 극히 드물게 나타나거나 아예 등장하지 않지만, 예루살렘 성전이 무너진 이후 신명기 사가와 후기 예언서의 편집자는 이 용어를 집중적으로 사용하고 있다. 그 이유는 586년, 성전의 파

35) 윗글, 91, 94-95쪽.

36) 김 영진, "구약사유의 흐름," 「제37회 연세대학교 연합신학대학원 공개학술강좌」(2006), 17쪽.

37) 윗글, 16쪽.

38) 니르스 야훼의 지상 거주지인 성전과 천상 거주지로서의 하늘의 연결도 포로 이후시대에 생겨났다고 주장한다. H. Niehr, 윗글, 75쪽.

피와 왕국의 멸망 이후 야훼 임재의 새로운 상징으로 루아흐 야훼가 임한 혹은 임할 사람을 제시하기 때문이다. 포로기 이후, 성전의 부재는 하나님이 자신들과 함께 하신다는 이스라엘의 신 인식을 성전에서 사람으로 전환시켰던 것이다. 성전이 파괴되기 전까지 야훼의 지상 임재의 상징은 성전과 후에 성전의 일부가 된 법궤였다. 그러나 야훼 임재의 상징이었던 성전이 더 이상 존재하지 않는 시대에 접어들었고, 야훼의 거주지에 대한 인식이 바뀌면서 야훼 임재의 상징 또한 건물에서 사람으로 바뀌었다. 이는 바벨론 제국에 의해 성전이 파괴된 이후의 성전 부재 시대는 야훼의 지상 임재 상징의 부재라는 신학적 위기를 불러 일으켰기 때문이다.

포로기 이후의 편집자는 야훼의 임재를 예루살렘과 성전이라는 지상 거주지에 국한시킬 수 없었고, 하나님이 자신들과 함께 하신다는 인식을 지상 존재의 하나님에서 천상 존재의 하나님으로 넓게 받아들였다. 그리고 천상 존재로서의 야훼는 더 이상 특정 장소가 아닌 이스라엘의 지도자들과 더 나아가서 백성 모두에게 임하신다는 사상의 변화를 이끌었다.

셈 야훼와 카보드 야훼는 포로기 이후의 사상에서 성전이 야훼 임재의 상징이 될 수 있도록 한 신학적 표현이었다. 루아흐 야훼는 야훼 임재의 새로운 상징인 사람에게 사용된 신학적 표현으로 셈 야훼, 카보드 야훼와 함께 포로기 이후에도 여전히 이스라엘과 함께 하는 야훼 임재를 확인케 하는 역할을 한다.

사사나 예언자 혹은 모든 사람을 야훼 임재의 새로운 상징으로 제시하기 위해 포로기 이후 편집자는 기름 부음이라는 전통적인 선택 양식 대신 루아흐 임재와 루아흐 부음이라는 새로운 양식을 사용한다. 전통적인 기름 부음 사상이 사사기와 에스겔, 이사야, 요엘 등에서는 루아흐 야훼가 임하거나 루아흐 야훼를 부어주는 것으로 대치된 것이다. 이는 586년 야훼 임재의 상징인 성전이 무너진 이후, 루아흐 야훼가 임하거나 부여진 사람을 하늘에 거주하는 야훼의 새로운 임재 상징으로 찾는 인식의 전환을 보여준다.

6. 참고문헌

김 영진, “구약사유 의 흐름,” 「제37회 연세대학교 연합신학대학원 공개학술강좌」 (2006), 1-22쪽.

- _____, “사사와 구원자,” 「한국기독교신학논총」 44 (2006), 39-57쪽.
- 김 정우, “새 창조에 나타난 성령의 사역: 새 언약의 영,” 「신학지남」 241(1994), 55-76쪽.
- 김 지찬, “구약사의 지평에서 바라본 성령의 사역,” 「성경과 신학」 20 (1996), 47-93쪽.
- 노 세영, “구약사의 지평에서 바라본 성령의 사역에 대한 논평,” 「성경과 신학」 20 (1996), 95-101쪽.
- 민 영진, “구약성서의 영 이해,” 「신학사상」 31 (1980): 617-637쪽.
- 박 준서, 「구약세계의 이해」 (서울: 한울출판사, 2001).
- 차 준희, “구약의 영 이해,” 「성경과 신학」 20 (1996), 359-398쪽.
- _____, “문서 예언서에 나타난 예언과 하나님의 영의 관계,” 「한국기독교신학논총」 15 (1998): 52-83쪽.
- _____, “예언과 영,” 「구약신앙과의 만남」 (서울: 대한기독교서회, 2002), 137-168쪽.
- 한 동구, “카리스마적 지도자, 영의 민주화 및 생명운동,” 「성서와 성령」 박 창건 교수 은퇴기념논문집, (서울: 대한기독교서회, 2002), 315-335쪽.
- Ackroyd, P. R., *Exile and Restoration* (OTL), (Philadelphia: Westminster, 1968).
- Block, D. I. “The Prophet of the Spirit: The Use of RWH in the Book of Ezekiel,” *JETS* 32 (1989), 27-49쪽.
- Clements, R. E., *Isaiah 1-39* (NCBC), (London: Marshal, Morgan & Scott, 1980).
- Dreytza, M., *Der theologische Gebrauch von RUAH im Alten Testament: Eine wort- und satzsemantische Studie*, (Basel: Brunnen, 1992).
- Duhm, B., *Das Buch Jesaja: Übersetzt und erklärt* (HKAT 3), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902).
- Eissfeldt, O., *The Old Testament: An Introduction*, (New York: Harper & Low, 1965).
- Hakjae, L., *A Rhetorical and Theological Interpretation of רִיחַ in Ezekiel 37:1-14*, (US: The University of Stellenbosch, 1999).
- Harrelson, W., “Isaiah 35 in Recent Research and translation,” *Language, Theology, and the Bible: Essays in Honor of James Barr*, (Oxford: Clarendon Press, 1994).
- Hildebrandt, W., *An Old Testament Theology of the Spirit of God*, (Massachusetts: Hendrickson, 1995).
- Kaiser, O., *Isaiah 1-12*, 2nd ed., (Philadelphia: Westminster, 1983).
- _____, *Isaiah 13-39: A Commentary* (OTL), R. A. Wilson(옮김), (London: SCM Press, 1974).
- Kapelrud, A. S., “Tradition and Worship: The Role of Cult in Tradition Formation and Transmission,” Douglas A. Knight(ed.), *Tradition and Theology in the Old Testament: Essays in Honor of Herbert Gordon May*, (Philadelphia: Fortress, 1977), 101-124쪽.
- Kline, M. G., *Images of the Spirit*, (Grand Rapids: Baker, 1980).
- Koch, R. T., *Der Geist Gottes im Alten Testament*, (Bern: Peter Lang, 1991).
- McKenzie, J. L., *Second Isaiah* (AB 20), (Garden City: Doubleday, 1968).
- Mettinger, T. N. D., *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, (Lund: CWK Gleerup, 1982).
- Mowinckel, S., “The ‘Spirit’ and the ‘Word’ in the Pre-Exilic Reforming Prophets,” *JBL* 53 (1934), 199-227쪽.

- Murray, G. R. B., *Fetus and the Kingdom of God*, (Grand Raids: Eerdmans, 1986).
- Neve, L., *The Spirit of God in the Old Testament*, (Tokyo: Seibunsha, 1972).
- Petersen, D. L., "Isaiah 28: A Redaction Critical Study," P. Achtemeier(ed.), *Society of Biblical Literature 1979 Seminar Papers*, vol 2, (Missoula: Scholars Press, 1979), 101-22쪽.
- Rad, G. von., *Studies in Deuteronomy*, (London: SCM Press, 1953).
- Renz, J./Röllig, W., *Handbuch der Althebräischen Epigraphik I*, (Darmstadt, 1995).
- Schoemaker, W. R., "The Use of RUAH in the Old Testament and of Pnuema in the New Testament," *JBL* 23 (1904), 13-67쪽.
- Schüngel-Straumann, H., *RUAH bewegt die Welt: Gottes schöpferische Lebenskraft in der Kriesenzeit des Exile*, (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992).
- Skinner, J., *The Book of Prophet Isaiah, Chapter I-XXXIX*, Cambridge Bible for School & Colleges, (Cambridge: Cambridge University Press, 1917).
- Sweeny, M. A., *Isaiah 1-4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition* (BZAW 171), (New York/Berlin: de Gruyter, 1988).
- Tenström, S., "תַּיִת", *ThWAT*, (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1993), 385-418쪽.
- Torrey, C. C., *The Second Isaiah: A New Interpretation*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1928).
- Vaux, R. de, *Ancient Israel*, 2 vols, trans. J. McHugh, (New York: McGraw-Hill, 1965).
- Volz, P., *Der Geist Gottes und die Verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im Anschliessenden Judentum*, (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1910).
- Weinfeld, M., *Deuteronomy and Deuteronomical School*, (Winon Lake: Eisenbrauns, 1992).
- Williamson, H. G. M., *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, (Oxford: Clarendon Press, 1994).
- Wonsuk, M. *The Spirit of God in the Book of Isaiah & its Eschatological Significance*, (US: UMI, 1996).

검색어

루아흐 • 포로기 • 신명기역사서 • 후기에언서 • 성전 • 임재 • 상징

투고일: 2008년 5월 1일

심사일: 2008년 11월 7일

게재확정일: 2008년 12월 6일

Symbol of the Presence of YHWH and the Spirit

Sa-Ya Lee, Ph. D.

Professor, Department of General Education
Nam Seoul University

The purpose of this article is to make clear the fact that the person(s) who received the Spirit of YHWH was(were) used as the new symbol of the presence of YHWH after the disappearance of the temple; and to achieve this purpose I observed the theological elements which enabled making the temple and the person(s) as the symbol of the presence of the YHWH, using historical-critical approach.

In the pre-temple period, the visible symbol of YHWH's presence was the ark. And in the period of monarchy, the symbol was the temple and YHWH was believed to always be in existence in the temple. The historical event that the Jerusalem temple was destructed and the monarchy fell down in 586 BC, means not merely the fall of the royal authority of Judah. That also means that the Israelite community could not find the presence of YHWH in the temple and that the presence of YHWH in the temple was replaced by the man or people who received the Spirit of YHWH.

The editor(s) of the Dtr. history and the latter prophetic books used the man or people who received the Spirit of YHWH as the new symbol of presence of YHWH when the temple, the old symbol of presence of Him, disappeared in history. The editor(s), as if he(or they) used the visible temple through the invisible Name of YHWH and the Glory of YHWH, used the visible man or people as the symbol of the presence of YHWH through the invisible Spirit of YHWH in the period the temple and monarchy existed no longer, looking forward the reconstruction of the temple.

The Name of YHWH and the Glory of YHWH were the theological expressions which enabled the temple become the symbol of the presence of YHWH in the thought of exilic and post-exilic period. The Spirit of YHWH was the theological expression to the new symbol of the presence of YHWH and it, together with the Name of YHWH and the Glory of YHWH, insured YHWH's being with Israel even in the time of exilic and post-exilic period.

In Dtr. history, the presence of the Spirit of YHWH manifested the function of selection, ratification and power of God and it was restricted to minimal individuals. But in latter prophetic books, it was promised to grant the Spirit of YHWH to all people and nations and its characteristics were changed to be static and everlasting.

The editor(s) of the Dtr. History and latter prophetic books used new forms, presence of the Spirit of YHWH and pouring of the Spirit of YHWH, in order to present judges, prophets or all people as the new symbol of the presence of YHWH. This new form is applied even to the charismatic leaders in the Book of Judges and to the prophets in the latter prophetic books. The traditional thought of anointing was replaced by the presence of the Spirit of YHWH or the pouring of it in the Books of Judges, Ezekiel, Isaiah, Joel, and etc. This shows the conversion of acknowledgement which seeks for the Spirit-received man or people as the new symbol of the presence of YHWH after the time of 586 B.C. when the temple was disappeared. This study, dealing with the Spirit of YHWH theo-epistemologically, beyond semantically, in the

paradigm shift of the exilic and post-exilic period, could be presented as a model study on the Holy Spirit in the Old Testament.

Keywords

Spirit of YHWH
Exilic
Dtr. History
Prophets
Temple
Presence
Symbol