



홍성혁(서울신대)

## 1. 여는 말

‘신유’는 하나님의 개입에 의하여 발생하는 치유를 말한다. 오늘날에는 주로 의술이라는 인간적인 수단이 한계에 도달할 때 의존하는 기사적(奇事異蹟)의 치유 방법으로 여긴다. 그래서 흔히 이성적 교육과 합리적 경험을 중시하는 의사나 의술의 대척점에 서 있는 치유법으로 간주되는 경향이 있다. ‘신유’란 과연 의사나 의학의 대척점에 서 있는가? 고대 이스라엘 사람들은 어떻게 생각했는가? 예언서에 근거하여 먼저 ‘신유’란 무엇인지에 관하여 분석할 것이다. 다음으로 ‘신유’와 함께 논의되어야 할 주제, 곧 ‘신유’가 인간 의술에 대하여 과연 배타적인 것이었는지를 살펴보기로 하겠다. 이 과정에서 필요한 경우에는 구약 성서의 다른 장르의 말씀에 관하여도 간략하게 설명하되, 주로 예언서에 초점을 두고 분석하도록 하겠다. 먼저 ‘신유’와 관련된 단어들에 관한 분석을 시도할 것이다. 그 다음에 ‘신유’란 말 그대로 오로지 하나님

[www.kci.go.kr](http://www.kci.go.kr)

만이 ‘신유’의 주체로서 그려지고 있는지, 예언자나 의사가 치료에 참여한 경우가 없는지를 살펴볼 것이다. 뿐만 아니라 예언서에 매우 제한적으로 언급되고 있는 약재에 관해서도 언급할 것이다. 이 과정에서 ‘신유’의 주체와 주체들 사이의 관계에 관한 분석을 위해 필히 거론할 필요가 있는 질병의 원인에 관하여도 간략하게 서술할 것이다. 병의 적합한 치유법을 결정짓는데 가장 중요한 요소가 병의 원인(etiology)이기 때문이다. 끝으로, 이 모든 분석 결과를 종합하면서 예언서에 나타난 ‘신유’의 의미가 던지는 신학적 함의가 무엇인지를 알아보면서 오늘 신앙공동체가 ‘신유’에 대하여 어떤 관점을 지니고 있어야 하는지를 언급할 것이다. 이 모든 분석을 위하여 예언서 본문들에 토대를 두되, ‘신유’의 유관 개념을 포괄적으로 정립할 수 있는 방식으로 본문들을 선택할 것이다. 아울러 ‘신유’ 본문들을 분석할 때 역사적 해석의 비중을 최소화 하고 신학적 의미에 초점을 두고 해석할 것이다.

## 2. 구약성서에 나타난 ‘신유’의 어휘와 의미

구약성서에서 ‘신유’<sup>1)</sup>를 가리키는 단어는 다양하지만<sup>2)</sup> 지면 관계상

- 
- 1) ‘신유’는 육체가 자연적으로 치유되거나 의술의 도움을 받아 치유되는 것이 아닌 하나님의 초자연적 개입에 의해 하나님과의 조화로움 관계, 곧 ‘살롬’으로 회복되는 것을 뜻한다. 그럼에도 불구하고, 우주와 자연에 대하여 제한된 지식을 가졌던 고대인들은 자연적 치유나 의술에 의한 치유의 배후에도 하나님의 개입이 있었을지 모른다는 생각을 완전히 배제할 수는 없었다. 그러므로 구약성서에서는 기본적으로 하나님에 의한 치유, 곧 ‘신유’를 전제로 하고 있다. 궁극적인 초자연적 치료자는 다른 누구가 아닌 하나님 자신이었기 때문이다. 따라서 본 논문에서는 하나님께서 독점적이며 궁극적인 치료자임을 전제하고 논의를 전개하겠다. 이 같은 전제에 대한 자세한 논의를 위해서는 다음을 보라. Michael L. Brown, *Israel's Divine Healer* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995); Frederick J. Gaiser, *Healing in the Bible* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 21–35; Gerhard F. Hasel, “Health and Healing in the Old Testament,” *Andrews University Seminary Studies* 21/3 (1983), 197–202; Howard Clark Kee, *Medicine, Miracle and Magic in the New Testament Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 12–21; Bernard Palmer, ed., *Medicine and the Bible* (Exeter: The Paternoster Press, 1986), 18–19, 192–195.
- 2) 구약성서에서 ‘치유’를 가리키는 단어는 다음과 같다: 라파(רפא), 아루카(ארוקח), 테알라(תעלל), 하바쉬(חבש), 아사프(אסא), 가하(גהה), 살롬(שלום), 하야(חיי), 슈브(שוב) 등.

꼭 필요한 경우가 아니면 예언서에 빈번하게 등장하는 주요 단어 위주로 분석하겠다. ‘신유’를 가리키는 단어 가운데서도 구약성서에서 가장 빈번하게 표현되는 핵심단어가 ‘라파’(רפא)이다.<sup>3)</sup> 이 단어는 주요 사전에서 ‘치유하다’를 기본적인 의미로 채택하고 있다. BDB 사전에서 ‘라파’의 칼(Qal) 형 의미는 ‘쾌매다, 치유하다’이다.<sup>4)</sup> 인간이 아닌 국가에 적용시킨 경우에도 은유적으로 ‘치유하다’의 뜻으로 본다.<sup>5)</sup> 게제니우스(Gesenius) 사전에서도 ‘라파’의 칼 형은 ‘쾌매다, 수리하다, 치유하다’로 되어 있다.<sup>6)</sup> 다른 파생 의미도 이 기본적인 뜻으로부터 나온다고 본다. 그러나 브라운(Michael L. Brown)은 여기에 문제를 제기한다. ‘라파’의 기본적인 의미를 ‘치유하다’로 보기보다는 ‘회복하다, 온전케하다’로 보아야 한다고 주장한다.<sup>7)</sup> 오히려 ‘치유하다’를 파생된 이차적인 의미로 보아야 한다고 본다. 왜냐하면 ‘라파’가 단순히 육체적인 치유만을 의미하지 않는다고 보기 때문이다. 육체는 물론 다양한 손상 상태에서부터 온전한 상태로 회복되는 것을 말한다고 보기 때문이다.<sup>8)</sup> 부서진 제단을 수리하거나(왕상 18:30) 깨진 도자기를 수리하는(렘 19:11) 것은 물론, 메뚜기 재앙이나 가뭄 피해와 같은 자연 재앙을 입은 땅을 회복시키거나(대하 7:14), 마실 수 없는 물을 음용수로 만드는(왕하

- 
- 3) 구약성서에서 ‘라파’ 동사는 67번이나 등장하는데, 칼(Qal) 형이 38번, 니팔(Niphal) 형이 17번, 피엘(Piel) 형이 9번, 히트파엘(Hithpael) 형이 3번 나온다. 이외에 명사로써는 19번 가운데 마르페(מרפא)가 14번, 레푸아(רפואה) 3번, 리프우트(רפואות)가 1번, 테루파(תְּרופָא)가 1번 나온다. Brown, *Israel's Divine Healer*, 25; Alan Kam-Yau Chan, Thomas B. Song and Michael L. Brown, “רפא,” vol. 3, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, W. A. VanGemeren(ed.), (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997), 1163; Brown, *Israel's Divine Healer*, 32–33.
- 4) F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with an appendix containing the Biblical Aramaic*, (1906; repr.; Peabody: Hendrickson Publishers, 1996), 950.
- 5) F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, 950.
- 6) H. W. F. Gesenius, *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, trans. S. P. Tregelles (1847; repr.; Grand Rapids: Baker Books, 1996, 775–776.
- 7) Brown, *Israel's Divine Healer*, 29.
- 8) 윗글, 29.

2:21-22) 경우에도 사용될 수 있다고 보기 때문이다.<sup>9)</sup>

어떤 경우에는 ‘용서하다’의 의미도 가능하다. 역대기하 30장 20절, “여호와께서 히스기야의 기도를 들으시고 백성을 고치셨더라”라는 대목이 나온다. 여기에서 ‘고치다(라파)’의 경우에는 히스기야가 제의 개혁을 펼치는 맥락(대하 29-31장)에 위치하고 있다. 역대기하 30장 14절을 보면 아하스 왕에 의해 조장된 우상과 거짓 예배의 잔재들을 예루살렘 도성으로부터 제거하는 장면이 나온다. 그리고 유월절 기념 후에도 아세라 목상과 기둥 석상을 비롯한 거짓예배와 관련된 대상물들을 없애는 장면이 나온다(대하 31:1). 유다 백성이 거짓 예배에 빠져 있었음을 나타낸다. 뿐만 아니라 유월절 양을 잡아 성결 예식을 치르는 중에 일부 지파 사람들이 규례를 어기고 유월절 양을 먹는 죄를 저질러 히스기야 왕이 여호와께 죄를 사해달라고 간구한다(대하 30:18). 이런 관점에서 볼 때, 역대기하 30장 20절의 ‘라파’는 ‘고치다’의 의미보다 거짓 예배를 정화하고 유월절을 기념함으로써 여호와께서 백성의 죄 혹은 제의적 부정을 용서하셨다는 의미로 보는 게 더 적절하다. ‘라파’의 의미를 ‘치유하다’로 보고 예레미야 33장 6상반절, “그러나 보라 내가 이 성읍을 치유하며 고쳐 낮게하고”를 문자 그대로 번역하면, “내가 그것 [예루살렘]에 치유(아루카/ארוכה)와 치유(마르페/מרפא)를 가져오며 내가 그들을 치유할(레파팀/רפאתים) 것이다”가 된다. 그러나 예레미야 33장 6절의 맥락은 백성의 죄에 대한 여호와와 심판으로 말미암아 바벨론에 의해 예루살렘 도성이 파괴될 것이라는 예언을 역전시키는 맥락에 위치하고 있다. 그러므로 ‘라파’의 명사형인 ‘마르페’(מרפא)와 와우 연결법 칼 완로태 1인칭 통성 단수 + 3인칭 남성 복수 인칭대명사 접미어의 형태로 된 ‘레파팀’ 속의 ‘라파’의 의미를 ‘치유하다’로 보는 것은 어색하다. 더욱이 예레미야 33장 8절에 여호와께서 죄를 용서해주시리

9) 윗글.

라는 내용이 나온다. 이렇게 볼 때, 여호와와 은혜에 의해 심판을 거두는 ‘용서’의 의미가 ‘라파’의 의미로 더 적절하다.

이런 점을 감안할 때, ‘라파’의 기본 의미는 ‘치유하다, 고치다, 수리하다’ 등을 포괄할 수 있어야 한다. ‘치유하다’를 기본 의미로 본다면 은유적으로 해석하지 않는 한 ‘용서하다’가 ‘치유하다’로부터 파생된 의미로 보기 어렵다. 더구나 무너진 제단을 다시 세우거나 부서진 도자기 조각을 다시 붙여 수리하며 재앙으로 파괴된 땅을 원상 복구시키는 것을 ‘치유하다’에서 파생된 의미로 연계시키기 어렵다. 그러므로 다양한 손상 상태에서부터 정상 상태로 혹은 죄로부터 벗어난 상태로 ‘회복시키다’를 ‘라파’의 기본 의미로 보아야 한다.

‘하바쉬’(חבש)는 기본적으로 ‘묶다, 동여매다’를 뜻한다.<sup>10)</sup> 찢어지거나 갈라진 상처를 붓대로 감싸 묶는다는 의미로 사용된다.<sup>11)</sup> 이사야는 자기 백성의 상처를 싸매시는(‘하바쉬’) 하나님의 자비에 관하여 말한다(사 30:26). 여기서 ‘하바쉬’의 목적어는 “자기 백성의 상처”인데 ‘상처’는 히브리어로 외상(外傷)인 골절을 뜻하는 ‘세베르’(שביר)로 되어 있다. 골절을 싸매어 낫게 하는 것을 말한다. 호세아 6장 1절, “오라 우리가 여호와께로 돌아가자 여호와께서 우리를 찢으셨으나 도로 낫게 하실 것이요 우리를 치셨으나 싸매어 주실 것임이라”에서 ‘낫다’에 해당되는 단어는 ‘라파’인 반면에, ‘싸매다’에 해당되는 단어는 ‘하바쉬’다. 두 가지 점에서 ‘하바쉬’가 외상에 대한 치유임을 말해준다. 첫째, 호세아 6장 1절에서 ‘하바쉬’가 ‘라파’와 평행 관계인데, ‘라파’는 찢어진 상처를 치유하는 것을 뜻한다. 그러므로 평행 관계인 ‘하바쉬’도 유사한 상처를 고치는 것임을 알 수 있다. 둘째, ‘하바쉬’는 여호와께서 치

10) T. D. Alexander, “חבש” vol. 2, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, W. A. VanGemeren(ed.), (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997), 18; Brown, *Israel's Divine Healer*, 32-33.

11) Alexander, “חבש” 18; John Wilkinson, *The Bible and Healing: A Medical and Theological Commentary* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Co., 1998), 54.

신 상처를 싸매는 것으로 말한다. 어떤 상처를 말하는가? ‘치다’를 뜻하는 ‘나카’(נָכָה) 동사는 전투 중에 입은 부상(예, 화살을 맞아 난 상처: 왕상 22:34-35)과 같은 외적인 상처를 가리킨다.<sup>12)</sup> 더욱이 호세아 5장 8-14절의 맥락은 궁극적으로 하나님의 심판 가운데 이스라엘과 유다가 앗시리아의 공격에 시달릴 것을 예고하고 있다. 그런 가운데 이스라엘과 유다가 각각 앗시리아와의 동맹을 끌어들이 서로를 향하여 칼을 겨누는 시리아-에브라임 전쟁(주전 734-733년) 상황을 전제하고 있다. 그러므로 호세아 6장 1절의 ‘하바쉬’는 전쟁 중에 입은 백성의 상처를 치유한다는 뜻으로 볼 수 있다. 다리 골절을 싸맨다는 의미로 사용되기도 한다(겔 34:4, 16). 이처럼 주로 외상을 치유하는 뜻으로 사용된다. 그러나 드물게 비유적으로 상한 마음을 ‘고치다와 같이 마음의 병을 치유하는 경우에 사용되기도 한다(사 61:1).

‘하바쉬’가 외부에 난 상처를 묶거나 싸매는 것을 말한다며, ‘가하’(גָּחַ)는 외부에 난 상처에 싸맨 붕대를 제거하는 것을 말한다.<sup>13)</sup> ‘하바쉬’가 상처를 아물게 하기 위해 붕대를 싸매는 것을 말한다며, ‘가하’는 상처에 싸맨 붕대를 푸는 것을 말한다. 상처가 아물었다는 뜻이다. 이 동사는 호세아 5장 13절에 단 한 번만 나타난다. 위에서 언급한 대로, 호세아 5장 13절, “에브라임이 자기의 병을 깨달으며 유다가 자기의 상처를 깨달았고 에브라임은 앗수르로 가서 야렘 왕에게 사람을 보내었으나 그가 능히 너희를 고치지(라파) 못하겠고 너희 상처를 낫게 하지(가하) 못하리라”은 시리아-에브라임 전쟁의 맥락에서 이스라엘과 유다가 앗시리아와의 동맹에 매달려 생존을 도모하려는 처절한 모습을 보여준다. 여기서 ‘고치다’는 ‘라파’ 동사를 사용하고 있는 반면에, ‘낫다’는 ‘가하’ 동사를 사용하고 있다. 앞에서 본 대로 호세아 5장 8-14절

12) Larry P. Hogan, *Healing in the Second Temple Period* (Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl., 1992), 18.

13) Gesenius, *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon*, 161..

의 맥락에서 전쟁 중에 입은 외상을 치유한다는 뜻이다. 그러나 앗시리아는 자신의 이익을 도모할 뿐 이스라엘이나 유다의 상처를 치유할 수 없음을 말하고자 한다. 여호와 이외에 다른 치유의 주체가 없음을 말하고자 한다.

‘아루카’(ארוקה)는 ‘길다/길어지다’는 의미를 지닌 ‘아라크’(ארק) 동사에서 파생된 명사로서 원래는 의사가 사용하는 ‘긴 붕대’를 의미한다. 단어 자체로도 치유와 연관됨을 시사하는데, 상처가 난 걸 표면이 아무는 과정에서 돌아난 살을 의미하기 때문이다.<sup>14)</sup> ‘살이 돌아나다’라는 뜻의 동작을 만들기 위해 명사 ‘아루카’에 ‘올라오다’를 뜻하는 ‘알라’(אלל) 동사가 함께 따라온다. ‘아루카’는 예레미야서에 3번 나오는데(렘 8:22; 30:17; 33:6), ‘라파’와 평행 관계를 이루며 치유를 의미한다. 예로, 예레미야 30장 17절, “여호와와 말씀이니라 그들이 쫓겨난 자라 하매 시온을 찾는 자가 없은즉 내가 너의 상처로부터 새 살이 돌아나게 하여 너를 고쳐 주리라”에서 ‘새 살이 돌아나다’와 ‘고쳐주다’가 평행을 이루고 있다. 전자는 동사 ‘알라’+ 명사 ‘아루카’로 표현되고 있는 반면에, 후자는 ‘라파’ 동사가 사용되고 있다. 문맥을 고려할 때, 하나님의 심판의 일환으로 대적에 의해 파괴된 예루살렘을 하나님께서 다시 회복시켜주시는 것을 말하는 은유적 표현이다. ‘아루카’가 은유적으로 사용된 경우로는 나라의 재건(사 58:8)과 성벽의 재건(대하 24:13; 느 4:1)도 있다.

이처럼 구약성서의 ‘치유’와 연관된 단어들은 외상이든 심상이든 자연적·물리적 손상이든 영적·도덕적 손상이든 공통적으로 ‘치유’는 고치고, 수리하고, 싸매고, 정화하고, 용서하여 정상 상태로 회복시키는 것임을 말한다. 정상 상태란 무엇을 말할까? ‘치유’와 연관된 또 다른 명사이며 정상 상태를 가리키는 전형적인 말인 ‘샬롬’(שלום)을 통

14) Wilkinson, *The Bible and Healing*, 54.

해서 살펴보자. 이 단어의 기본 의미는 흔히 알고 있는 ‘평화’가 아니라 상태와 관계에 있어서의 ‘온전’(wholeness)이다.<sup>15)</sup> 윌킨슨은 이를 좀 더 상세하게 풀어 정의한다. ‘샬롬’은 육체적, 정신적, 영적 차원이든 혹은 개인적, 사회적, 국가적 차원이든 삶의 모든 영역에서의 ‘온전, 완전, 복지’를 가리킨다.<sup>16)</sup> 대적의 공격으로부터의 안전과 물질적 성공, 평화, 행복 등을 비롯하여 개인·공동체의 건강을 말한다. 이 같은 온전한 상태나 관계는 하나님의 개입을 전제한다. 다시 말하면, ‘샬롬’은 ‘치유’ 행위를 가리키는 것은 아니지만 하나님의 개입에 의한 치유, 곧 신유(神癒) 후에 이룩되는 온전한 상태나 관계를 말한다. 이것이 정상적인 상태다. 왜냐하면 하나님께서 보시기에 좋은 온전한 상태로 창조된 세상 속에서는 하나님의 형상으로 창조된 인간이 병이나 고통으로부터 자유한 상태에 있었기 때문이다(창 1:27, 31). 그리고 “새 하늘과 새 땅”에서도 그럴 것이라고 약속했기 때문이다(계 21:4). 이런 의미에서 ‘샬롬’은 ‘치유’ 자체로 보기 어렵고 치유의 목표라 할 수 있다. 하젤(Hasel)도 이를 뒷받침하는 견해를 피력한다. 구약성서에서 ‘치유’는 구약성서의 전체적인 ‘건강’ 개념에 전제되어 있는 전반적인 복지와 하나님, 자아, 이웃 및 환경과의 평화스러운 관계와 직접 연관된다고 말한다.<sup>17)</sup> 구약성서에서는 치유의 단어가 무엇을 뜻하든, 개인의 외상(外傷)과 심상(心傷)을 포함한 손상이든, 죄에 의한 개인과 공동체의 영적·도덕적인 손상이든, 땅, 물, 제단 같은 자연물의 물리적인 손상이든 하나님의 개입에 의해 ‘샬롬’의 상태로 회복되는 것을 ‘신유’라 한다. ‘신유’를 단순히 육체 치유의 미시적 관점에서만 보지 말고 하나님, 이

15) 이에 대한 자세한 연구를 위해서는 다음을 보라. F. J. Stendebach, “**שלום**” in vol. 15, *Theological Dictionary of the Old Testament*, G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry(ed.), (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Co, 2006), 13–49 (특히, 17–20을 보라); 홍성혁, “메시아 예언 본문들에 나타난 ‘샬롬’(평화),” 『구약논단』 55집(2015년 3월): 121–152.

16) Wilkinson, *The Bible and Healing*, 12.

17) Gerhard F. Hasel, “Health and Healing in the Old Testament,” 197.

웃, 자연과의 관계 속에서 보는 거시적 관점이 중요하다는 뜻이다. 육체의 문제일지라도 하나님, 이웃, 자연과의 관계 속에서 파악할 필요가 있는 것이다.

구약성서에서 ‘살롬’을 지향하는 ‘신유’가 하나님의 개입을 전제로 하기에 치료자가 하나님인 것은 자명해보이지만 다른 치료자는 전혀 없었을까? 예언서에서는 다른 치료자에 대하여 어떻게 말하고 있을까?

### 3. 예언서에 나타난 신유

#### 1) 치료자

##### (1) 여호와

구약성서에서 ‘신유’의 주체는 여호와다. 칼 바르트(Karl Barth)가 “건강에 관한 하나님의 대헌장”<sup>18)</sup>이라고 불렀던 출애굽기 15장 26절에서 여호와께서 스스로 그렇게 선언하고 있다: “... 내가 애굽 사람에게 내린 모든 질병 중 하나도 너희에게 내리지 아니하리니 나는 너희를 치료하는 여호와임이라.” 이는 출애굽 후에 광야를 걷는 동안에 마라에서 발견한 마실 수 없는 쓴물을 단물로 바꾼 사건(출 15:22-25) 직후에 주신 여호와 자신의 정체성에 관한 선언적 약속이다. 이 선언적 약속은 예언서에 그대로 반영되어 있다. 앞에서 거론한 호세아 5장 13절은 이스라엘과 유다가 병에 걸렸음을 말하면서 여호와만이 치료자이심을 시사한다. 이스라엘(에브라임)의 병은 전쟁 중에 입은 상처를 비롯한 여러 종류의 부상을 가리키는 일반적인 용어인 ‘홀리’(חַלִּי)를 사용하고

18) Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T & T Clark, 1961), 3: 369.

있는 반면에 유다의 병은 부상을 비롯하여 종기 혹은 부스럼을 가리키는 ‘마조르’(מַצוֹר)란 단어를 사용한다. 위에서도 언급한 바 있지만, 여기서의 병은 나라의 정치-경제적 붕괴를 지칭하는 은유적 표현으로만 볼 수 없다. 실제 전쟁과 밀접한 관계가 있다. 전쟁을 통해 많은 사상자가 발생한 것을 감안할 때, 대적에게서 입은 상처를 가리킨다.<sup>19)</sup> 전쟁에서 입은 부상을 치유하기 위하여 앓시리아의 왕인 야렘 왕을 찾아간다. 더 이상 전쟁으로 인한 부상을 막기 위하여 앓시리아 왕을 찾아가는 것이다. 물론, 나라의 정치-경제적 안정과 회복도 배제할 이유는 없다. 고대 이스라엘은 나라와 개인의 삶을 통합적으로 바라보았다.<sup>20)</sup> 호세아는 이 병을 앓시리아 왕이 치료할 수 없다고 말한다. 대신에 백성 사이의 참회 권유의 형식으로 여호와가 진정한 치료자임을 드러내고자 한다: “오라 우리가 여호와께로 돌아가자 여호와께서 우리를 찢으셨으나 도로 낫게 하실 것이요 우리를 치셨으나 싸매어 주실 것임이라”(호 6:1). 병을 준 이도 여호와이시고 이를 도로 낫게(라파)하시고 싸매시는(하바쉬) 이도 여호와라는 고백이다. 비록 개인에 대한 치유의 관점은 나타나지 않지만 여호와는 전쟁으로 인한 나라의 정치-경제적 회복과 부상자를 회복시키는 치료의 주체이다(cf. 호 11:3).

호세아 5장 13절에서 백성의 고백의 형식으로 치료자로서의 여호와의 정체성을 직접 언급했다면, 이사야 53장 5절에서는 치료자로서의 여호와의 정체성이 ‘여호와의 종’을 통해 우회적으로 묘사된다: “그가 찔림은 우리의 허물 때문이요 그가 상함은 우리의 죄악 때문이라 그가 징계를 받으므로 우리는 평화를 누리고 그가 채찍에 맞으므로 우리는 나음을 받았도다.” 이 구절은 ‘여호와의 종’<sup>21)</sup>에 관한 네 번째 노래(사

19) Brown, *Israel's Divine Healer*, 187.

20) 윗글, 188.

21) 이외에 ‘여호와의 종’에 관한 구절로 이사야 42장 1-4절; 49장 1-6절; 50장 4-9절이 있다. 고난당하는 ‘여호와의 종’의 정체성을 모세, 고레스, 이사야, 예레미야 같은 개인으로 보는 견해도 있고, 예언자 집단이나 이스라엘 국가로 보는 견해도 있다. 본 논문에서는 다른 사람의 죄악을 담당하고 치유의 매개자가 되는 역할을 감

52:13-53:12)에 속한다. 다윗계의 종 메시아를 통해 포로로부터의 해방될 것을 염두에 둔 노래로 볼 수 있다. 여기서 ‘그’는 ‘여호와와 종’을 가리킨다. 여호와께서 보내신 메시아로 볼 수 있다. 그가 “우리”에 해당되는 예언자 이사야를 포함한 유다 백성의 치유의 토대가 된다. 여호와께서 ‘여호와와 종’에게 백성이 초래한 죄와 허물을 대신 담당시키심으로서(사 53:6, 10) 치유가 일어나는 것이다. ‘나음을 받는다’는 ‘니르파’(נִרְפָּא)란 ‘라파’의 수동형 니팔 동사로 되어 있는데 치료자가 누구인지 언급되어 있지 않기에 치유의 주체가 누구인지 모호하다. 그러나 문맥상 ‘여호와와 종’이 창에 찔려 상처를 입고 짓밟힘으로써 죄를 지은 유다 백성이 평화를 누리고 나음을 얻게 한 주체가 여호와이시기 때문에 치유의 주체가 여호와이신 것은 자명하다. ‘평화(shalom)’와 ‘나움(라파)’의 평행 관계를 통하여 종말에 유다 백성의 허물과 죄가 사함을 받은 후에 치유의 주체인 여호와와의 관계가 회복되고 육체적영적 회복을 이루게 됨을 말한다. 치유의 주체는 여호와이시지만 ‘여호와와 종’의 대리 고통을 통해 치유가 발생하는 것이다. 종말론적 차원의 치유를 말하고 있다.

에스겔 34장 16절에서는 1인칭 동사를 여섯 번 반복하며 여호와께서 직접 치유하시는 자이심을 강조한다: “그 잃어버린 자를 내가 찾으며 쫓기는 자를 내가 돌아오게 하며 상한 자를 내가 싸매 주며 병든 자를 내가 강하게 하려니와 살진 자와 강한 자는 내가 없애고 정의대로 그것들을 먹이리라.” 이 말씀은 “연약한 자를 강하게 아니하며 병든 자를 고치지 아니하며 상한 자를 싸매 주지 아니한”(겔 34:4) 불량 목자에 대한 대응 차원에서 그들을 비난하는 말이다. 참 목자의 이미지를 병

---

안할 때, 여호와께서 보낼 다윗계의 메시아(사 53:1 “여호와와 팔”)로 보도록 하겠다. 신약성서 저자들은 이 고난의 종을 예수와 결부시킨다. 마태복음 8장 17절은 예수께서 병자를 치유하는 사건을 이사야 53장 4절과 연관시킨다. 예수의 고난과 죽음을 예고할 때, 아마도 고난의 종의 노래를 염두에 두고 있었을 것이다(막 9:12, 31; 10:33; 눅 24:7). 바울도 예수를 이사야의 고난의 종으로 높인다(빌 2:6-11).

자를 치유하는 자와 동일시하면서, 그 참 목자가 바로 여호와이심을 선언하고 있다. ‘상한 자를 내가 싸매주며’에서 ‘상한 자’에 해당하는 ‘니쉬베레트’(נִשְׁבַּעַת)는 골절상을 입은 자를 말한다. ‘싸매주다’는 ‘하바쉬’(חָבַשׁ)로서 이 골절상을 싸매는 것을 말한다. 평행 관계에 있는 “병든 자를 내가 강하게 하려니와”에서 치유와 연관된 강하게 하다는 ‘하자크’(חָזַק)의 피엘 형 동사를 사용한다. 이 단어는 마음에 용기를 불어넣고 격려하는, 곧 심상(心傷)을 치유하는 것을 뜻한다. 연약한 자와 병든 자, 상한 자를 돌보지 않은 살진 자와 강한 자는 정의의 심판대에 세울 것이라고 선언한다. 이 말은 예루살렘의 멸망이 현실화 된 이후에 주어졌다. 멸망이 기정사실화된 이후에 종말론적 회복의 미래를 내다보며 준 말이다. 바로 앞에 위치한 에스겔 25-32장의 맥락이 이방 나라들에 대한 심판임을 감안할 때, 이 말씀을 통하여 여호와를 치유자로 부각시키는 것을 이방 나라와의 관계성 속에서 이해할 필요가 있다. 에스겔은 유다가 멸망한 핵심적인 죄를 이방 나라에 의해 오염된 우상숭배로 본다(cf. 겔 16, 23장). 곧, 에스겔이 이스라엘을 회복시키는 치료자로서의 여호와를 강조하는 이유는 이방신에 대한 우월성을 변증하기 위한 의도에 있다.

위에서 예로 든 호세아 5장 13절의 경우에도 이스라엘 백성이 우상숭배와 외세와의 동맹으로 인하여 여호와를 배신한 행위를 감안하여 이방 신이나 우상에 대한 여호와와의 우월성을 강조하기 위한 뜻이 있다. 비록 이방 나라가 위협해도 ‘신유’를 통해 여호와와의 현재적 통치가 계속되고 있음을 말하면서 여호와 중심주의적 신앙을 고취하고자 하는 것이다. 키(Howard C. Kee)는 호세아가 던지는 핵심적인 질문은 “누가 이스라엘을 치유할 것인가?”이며, 이에 대한 대답으로서 이스라엘의 병을 치유해줄 수 있는 이는 앗시리아의 왕이 아니라 여호와

임을 말하고자 한다.<sup>22)</sup> 앤드슨과 프리드만(F. I. Anderson and D. N. Freedman)도 호세아서에 ‘라파’ 단어가 반복되는 것은 다른 치유의 신에 대한 논박의 성격을 지닌다고 본다.<sup>23)</sup> 이사야 53장 5절의 경우에도, 이스라엘이 바벨론의 포로 신세로 있었던 시기였기에 이방의 지배로부터 벗어나게 하는 해방과 치유를 여호와께서 주도하셨음을 부각시키기를 원했을 것이다. 결국, 여호와를 치유자로서 강조하는 것은 다른 신에 대하여 여호와께서 우월한 치유자이시며 여호와의 현재적종말론적 통치가 확고하심을 변증하려는 뜻이 있다. 이스라엘 백성에게 외세의 정치적 지배는 곧 이방신의 지배를 의미했기 때문이다.<sup>24)</sup> 절박한 시기에 여호와에 대한 절대 신앙이 치유와 회복의 본질이며, 역으로 이를 통해 여호와께서 현존하고 계심을 말하면서 신앙적 절개와 지조를 지키도록 독려하려 했던 것이다.

## (2) 예언자

구약성서에서 근본적인 치유자는 여호와이다. 이사야 53장 5절의 경우에도, ‘여호와의 종’에게 병을 넘겨썬 위 ‘여호와의 종’이 치유의 통로가 되었을 뿐이지 병의 치유자는 아니었다. 치유자는 오직 여호와뿐이었다. 그러나 구약성서에서는 예언자가 치유 활동에 참여하였음을 말한다.<sup>25)</sup> 예언자는 성전 바깥 구역에서 활동할 수 있는 합법적인 치유의 매개자였다.<sup>26)</sup> 이사야 38장 1-22절(cf. 평행 본문: 왕하 20:1-11)에

22) Howard C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in the New Testament Times*, 13.

23) F. I. Anderson and D. N. Freedman, *Hosea*, AB (New York: Doubleday, 1981), 581.

24) K. Seybold and U. B. Mueller, *Sickness and Healing*, trans. Douglas W. Stott (Nashville: Abingdon, 1981), 131.

25) 열왕기상 17장 21절(사르밧 과부의 아이를 살린 엘리사); 열왕기하 5장 1-14절(아람의 나아만 장군의 피부 병을 치유에 관한 충고를 한 엘리사); 8장 7-15절(아람 왕 벤하닷의 치유를 예고한 엘리사) 등

26) Hector Avalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel* (HSM 54; Atlanta: Scholars Press, 1995), 260.

서 히스기야의 병에 관한 묘사 중에 예언자 이사야가 치유 과정에 어떤 역할을 했는지에 관하여 묘사한다. 1절은 여호와께서 예언자 이사야를 통하여 히스기야 왕이 죽을 병에 걸릴 것임을 예고하신다. 2-3절에서는 발병 통보에 대한 히스기야의 반응을 소개한다. 히스기야는 통곡하며 전심으로 간구한다. 4-8절에서는 여호와께서 발병 사실을 전달하실 때와 마찬가지로 이사야를 통해 치유에 관한 희망적인 소식을 전한다. 9-20절은 히스기야가 병 치유 후에 자신이 요청한 치유 기도에 대한 여호와의 응답을 감사하는 내용의 감사시다. 21-22절은 히스기야의 치유가 끝난 후에 치유를 위해 내려진 처방과 치유 확증 징조에 관하여 추가한 후기(後記)에 속한다. 치유를 감사하는 감사시 다음에 갑자기 자기 병에 대한 처방을 소개함으로써 어색하게 전개되어 있다. 평행 본문인 열왕기하 20장 7절을 고려할 때, 논리적으로는 6절 다음에 들어가야 맞다. 치유에 대한 처방으로 무화과 멍치를 붙이도록 지시한 다음에 징조를 묻고 7절에서 치유 확증 징조에 관하여 이야기하는 게 순서에 맞기 때문이다. 열왕기서의 저자와 이사야는 서로 공유하고 있는 히스기야의 치병(治病) 전승을 자신들의 방식으로 재구성했을 가능성이 있다.<sup>27)</sup> 현재의 본문에서는 치유를 위한 처방과 치유 확증과 함께 하나님의 성전에 올라가 예배하게 된 사실 자체를 마지막에 언급함으로써 이를 강조하려는 의도가 있다고 볼 수 있다. 여기서 우리의 관심은 히스기야의 치유 과정에서 이사야가 어떤 역할을 했는지에 있다. 첫째, 이사야는 발병(1절)과 여호와의 치유 응답(4-8절)을 히스기야에게 전달하는 역할을 한다. 치유 응답의 전달 과정 가운데 21절에 나와 있듯

27) 모티어는(J. Alec Motyer)는 열왕기하 18장 13절-20장 21절과 이사야 36-39장의 관계를 설명하는 가운데 이사야서의 내용이 열왕기하에 의거하여 편집되었을 가능성이 적다고 본다. 대체로 열왕기하가 이사야보다 내용이 더 길기 때문이다. 각 저자(편집자)가 공통의 자료를 각자의 시각으로 편집했을 것으로 본다. J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993), 285-286. 또한 다음도 참고하라. Hans Wildberger, *Isaiah 28-39: A Continental Commentary*, trans. T. H. Trapp (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 359-368.

이 환부에 무화과 뭉치를 붙이려는 처방을 내렸을 것이다. 둘째, 22절에 제시된 바와 같이, 치유 확증과 연계하여 여호와와의 성전에서 예배를 드릴 수 있게 해준다는 징조를 해석한다. 그리고 치유 이후에 진행될 예후(豫後)에 대하여 알려주기도 한다. 해 그림자가 십 도를 물러가게 함으로써 15년을 더 살게 되리라고 알려주는 것이다(8절). 이런 점에서 예언자는 직접 치유하는 게 아니라 여호와와의 치유의 매개자로서 여호와와 환자 사이에서 기도를 통해 중재하는 제한적인 역할을 한다. 자신의 매개 역할을 통해 환자의 치유를 돕지만 궁극적으로는 하나님의 주권을 드러내고자 하는 것이다. 특히, 39장에서 새로이 부상한 강대국인 바벨론에 의해 유다 백성이 포로로 끌려가는 비극이 예고되어 있지만, 그럴 때라도 죽을 병에 걸린 히스기야를 치유하신 여호와와의 주권은 여전히 그들의 삶의 현실 속에서 견고할 것임을 예언자가 알리려 했을 것이다. 죽음 가운데서도 여호와와의 통치가 여전히함을 말하려 하는 것이다.

### (3) 의사

성전 이외의 구역에서의 치료 활동을 하는 데 있어 합법적인 자격을 갖춘 사람은 예언자뿐이었을까? 구약성서에서는 인간 의사의 활동에 대해서는 별로 다루지 않는다. 이런 이유로 고대 이스라엘에서 의사에 의한 치유는 비합법적인 수단이었을 것으로 본다. 아발로스(Avalos)는 ‘치유’(אָפֶק) 행위를 여호와 이외의 사람에게 적용시킬 경우에는 주로 인간의 치료가 별 효험이 없음을 비꼬기 위해서 혹은 인간 치유자의 비합법성을 드러내기 위한 의도가 깔려 있다고 주장한다.<sup>28)</sup> 키(Kee) 또한 일부 경우<sup>29)</sup>를 제외하고는 구약성서의 예언, 지혜, 역사 전승에서의 의

28) Avalos, *Illness and Health Care*, 287.

29) 창세기 50장 1-3절에서 요셉이 부친 야곱의 시신을 방부 처리하기 위하여 이집트인 의사(אֲרָאָה)를 초치한 것은 의사에 대한 긍정적 태도의 예로 볼 수 있다.

사에 대하여 부정적인 묘사가 다수라고 주장한다.<sup>30)</sup> 그 한 예로 예레미야 8장 22절을 제시한다: “길르앗에는 유향이 있지 아니한가 그 곳에는 의사가 있지 아니한가 딸 내 백성이 치료를 받지 못함은 어찌 됨인고.” 이 구절의 앞 단락은 우상숭배를 통해 여호와를 배신하고서도 회개할 줄 모르는 죄(렘 8:4-13)에 대한 심판으로 인한 바벨론의 침략을 전제하고 있다(렘 8:14-17). 이 구절이 속한 단락은 예루살렘의 멸망과 백성의 유배를 생각하며 예레미야가 애도하는 장면을 다룬다(렘 8:18-23). 고통 중에 있는 백성을 치료할 수 있는 의사가 있음에도 불구하고 왜 치유를 받지 못하는지 의문을 제기한다. 여기서 ‘의사’와 ‘치유’는 앞에서 ‘아루카’를 언급할 때 말한 바 있지만, 일차적으로는 예루살렘의 회복에 관한 은유적 표현이다. 그렇지만 대적과의 전쟁 중에 백성이 실제로 죽거나 부상당할 수 있기 때문에 실제적인 치유 상황을 가리킬 수도 있다. 그러므로 이 수사적 질문 속에는 의사가 치료하는 기능을 가지고 있다는 사실이 전제되어 있다. 그러나 이 질문은 의사가 본질적으로 무가치하며 치료에 아무 쓸모가 없음을 토로하는 장면이라고 볼 수도 있다.<sup>31)</sup> 아발로스도 여호와께서 유일한 치유자이시기 때문에 인간 치유자인 의사는 본질적으로 무력하다고 말한다. 그러나 이 수사적 질문은 오히려 인간 치유자인 의사를 긍정할 때 더 강력한 호소력을 지닐 수 있다. 의사가 있지만 치료할 수 없는 한계 상황이 있음을 말함으로써, 오히려 치유자로서의 여호와의 우월성을 드러낼 수 있다. 그 한계 상황이 바로 지금처럼 유다 백성이 여호와를 배신하고서도 회개하지 않는 상황을 말한다.<sup>32)</sup> 그러므로 의사의 역할에 대하여 부정적인 관점으로 볼 이유는 없다. 인간인 예언자를 통하여 구원 역사를 이루어가는 여호와

30) Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 17.

31) Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 17.

32) Frederick, J. Gaiser, *Healing in the Bible: Theological Insight for Christian Ministry*, 31.

께서 자신의 피조물인 의사를 치유에 활용하지 않으실 이유가 없다.<sup>33)</sup> 더구나 하나님께서 인간을 자신의 창조물에 대한 매개자가 되도록 창조하시지 않았는가(창 1:28; 2:15).<sup>34)</sup> 하나님께서는 매개자인 인간을 통하여 치유를 비롯한 여러 가지 일을 도모하신다(cf. 사 61:1-3). 결론적으로, 이 구절에서 문제를 삼는 것은 의사가 아니라 백성의 멸망을 초래한 근본 문제인 다른 신이나 우상숭배를 함으로써 하나님을 배신한 행위이다.

## 2) 병의 원인과 치료의 방법

치료자나 치료의 방법을 알기 위해서는 병의 원인을 알아야 한다. 치료는 문제의 원인에 대한 진단이 내려진 후에 출발하는 것이기 때문이다. 구약성서에서 병의 원인은 일반적으로 네 가지 범주로 분류할 수 있다.<sup>35)</sup> 각 범주의 병의 원인에 대한 간략한 설명과 원인별 치료 방법이 무엇인지 알아보자. 첫째, 죄에 대한 하나님의 심판에 의해 병이 유발될 수 있다. 이의 전형적인 예가 언약 관계를 규정한 율법에 대한 불순종으로 인하여 초래되는 저주 항목에 각종 외상과 정신병을 비롯한 심상이 포함되어 있다(신 28:21-22, 27-29). 앞에서 예로 든 히스기야의 발병 사례도 죄와 관련이 있다(사 38:17). 예레미야가 지적한 것처럼, 길르앗의 유향 약재의 처방도 쓸모없을 뿐만 아니라 의사가 손을 쓸 수 없는 병도 우상숭배의 죄와 밀접한 연관이 있다(렘 8:19). 히스기야의 경

33) 외경 집회서(Sirach) 38장에서는 좀 더 적극적으로 의사와 약재 모두 하나님께서 주셨기에 환자들이 의사를 찾아가도록 권면하고 있다. 물론, 이 경우에도 궁극적인 치유의 힘은 하나님께로부터 나온다는 전제를 하고 있다. 키(Kee)는 의사에 대한 매우 긍정적인 관점으로서의 변화를 헬레니즘 문화의 영향으로 간주한다. Kee, *Medicine, Miracle and Magic*, 19-21.

34) Gaiser, *Healing in the Bible*, 33.

35) (1) 죄에 대한 심판; (2) 하나님의 특별한 뜻; (3) 초자연적 존재의 독자적 유발; (4) 자연적 발병. 이에 대한 보다 자세한 내용은 다음 논문을 참고하라. 홍성혁, "구약성서의 질병 이해: 질병의 원인," 「구약논단」 20집 (2006년 4월): 124-146.

우는 무화과 한 몽치를 환부에 붙이는 처방과 함께 회개 기도를 통해 죄 사함을 받는다. 이와 더불어 징조(해 그림자가 십 도 뒤로 물러감)를 통해 고침을 확약 받는다. 뿐만 아니라 성전에 올라가 예배를 드리게 된다는 또 다른 치유 확증 징조를 약속 받는다(사 38:22). 치유와 예배의 상관성을 말해준다. 찬양, 기도, 말씀을 통해 하나님께 집중하고 하나님의 현재적 통치를 경험함으로써 환자는 병의 두려움과 불안으로부터 해방을 누릴 수 있다. 하나님과의 건강한 관계를 형성함으로써 영적, 정신적, 신체적 회복, 곧 전인격적인 회복을 경험하게 된다. 또한 환자는 고립단절된 상황으로부터 신앙공동체의 핵심 제도인 예배를 통해 공동체의 일원으로서 복귀하게 되었음을 선언하게 된다.<sup>36)</sup>

히스기야와는 달리, 예레미야 당시의 유다 백성은 회개를 하지 않았기에 불치병의 타격에 노출될 수밖에 없었다. 여호와께서 예레미야에게 유다 백성의 우상숭배 죄악에 대한 징벌로 칼과 기근과 전염병으로 멸망시키기로 작정하셨음을 밝히면서 예레미야에게 더 이상 기도하지 말도록 통보한다: “여호와께서 또 내게 이르시되 너는 이 백성을 위하여 복을 구하지 말라 그들이 금식할지라도 내가 그 부르짖음을 듣지 아니하겠고 번제와 소제를 드릴지라도 내가 그것을 받지 아니할 뿐 아니라 칼과 기근과 전염병으로 내가 그들을 멸하리라”(렘 14:11-12). 이는 치유가 불가능하다는 뜻이다. 설사 그렇다고 하더라도, 하나님과의 관계성의 끈을 놓쳐서는 안 된다. 요나의 멸망의 메시지를 듣고도 “하나님이 뜻을 돌이키시고 그 진노를 그치사 우리가 멸망하지 않게 하시리라 그렇지 않을 줄을 누가 알겠느냐 한지라”(욘 3:10) 하며 하나님의 자유를 믿고 니느웨 온 백성이 마음을 다해 회개 기도했을 때 하나님께서 심판을 철회하심으로써 치유가 가능했던 예가 있다. 물론 기도 자체

36) 예배와 치유와의 상관관계에 관해서는 다음을 참조하라. Gaiser, *Healing in the Bible*, 102-116; 전요섭, “기독교상담에서 본 예배의 치유적 역할”, 『복음과 상황』 7(2006): 303-332.

가 치유 효능이 있는 것은 아니다. 기도를 많이 하면 할수록 치유가 가능하다면 그것은 하나님의 역사가 아닌 우리의 노력의 결과물일 것이다.<sup>37)</sup> 기도는 하나님을 조종하는 도구가 될 뿐이다. 그런 측면에서 자기 비움이 요구된다.<sup>38)</sup> 기도는 본질적으로 하나님과의 대화로써 하나님과의 관계를 만들고 돈독하게 하는 통로다. 하나님과의 대화를 통해 건강한 관계를 쌓아나감으로써 하나님의 뜻과 일치하는 삶을 살 수 있는 것이다.

둘째, 어떤 경우에는 병이 죄와 무관하게 발생하는 경우도 있다. 욥은 원인도 모르고 발바닥에서부터 정수리에까지 악성 종기가 나서 몹시 고생하였다(욥 2:7). 사탄이 여호와와 내기 중에 여호와의 소극적 허가를 받고 욥의 경건을 시험하기 위해 욥을 친 것이었다. 그러나 욥 자신은 그런 사실을 알 수 없었다. 이와 비슷한 원인 모를 고통은 이사야 52-53장의 ‘고난의 종’에게서도 찾아볼 수 있다. 이사야 53장 3상반절, “그는 멸시를 받아 사람들에게 버림 받았으며 간고를 많이 겪었으며 질고를 아는 자라.” 여기서 ‘질고를 아는 자라’에서 ‘질고’는 ‘병’(홀리/חלה)을 가리키고, ‘알다’(아다/ידע)는 많이 겪어서 친숙한 상태를 뜻한다. 한 마디로, 병에 이끌리 날 정도였다는 것이다. 그런데 이 병은 다름 아닌 타인, 곧 유다 백성을 위한 병이었다. 유다 백성의 죄와 허물로 인해 ‘고난의 종’이 대신 고통과 병을 치르는 것이다. 타인을 위한 질병이라는 의미를 당사자가 모를 수도 있었을 것이다. 전적인 하나님의 신비다. 주권자 하나님의 특별한 계획 속의 통치의 신비인 것이다(cf. 요 9:2-3).

셋째, 욥의 경우와는 달리 악한 초자연적 존재가 하나님의 명령이나 허락 없이 독자적인 의지로 병을 유발시키는 경우가 있다. 특히, 환자의

37) Gaiser, *Healing in the Bible*, 55.

38) 한동규, “구약성서의 기도의 신학,” 『구약논단』 59집(2016년 3월), 173-174.

죄의 유무와 상관없이 병을 일으킬 수 있다(시 91편). 이는 초자연적 존재(마귀)가 하나님의 통제를 벗어나 독자적으로 병을 유발시킬 수 있다는 사상이 포로기 이후에 발전하기 시작한 것에서 기인한다고 볼 수 있다.<sup>39)</sup> 그러나 환자 자신은 이 사실을 알 수 없다. 특히, 무죄하다고 생각하는 자의 경우에는 옴의 경우와 마찬가지로 자신의 병에 대하여 의문을 제기할 수밖에 없다. 그러나 무죄한 자는 궁극적으로 하나님께서 개입하여 치유해주실 것이다. 중요한 것은 환자의 편에서 고통 중에도 하나님의 궁극적 치유에 대한 믿음이 필요하다. 종말론적 치유에 대한 소망이 필요한 것이다. 종말론적 전망으로 채색된 이사야의 소곡시록(사 24-27장)에 속한 이사야 25장 8절에는 여호와께서 궁극적으로 죽음을 영원히 멸하실 것을 약속한다. 종말에 죽음을 정복하심으로써 완전한 치유를 이룰 것임을 선언하는 것이다. 온갖 종류의 고통과 억압과 질병을 제거할 것임을 말한다. 이 세상에 사는 동안에 병 문제가 해결되지 않을 수 있다. 설사 그렇다고 하더라도 하나님과의 관계성의 끈을 놓쳐서는 안 된다. 전심전력으로 기도해야 한다. 구약성서의 '치유'와 '건강' 개념의 핵심은 육체의 기능적 회복보다 하나님과의 관계성에 있다.<sup>40)</sup>

넷째, 자연발생적으로 병에 걸리는 경우가 있다. 죄를 짓거나 초자연적인 개입에 의한 병이 아닌 경우가 있을 수 있다. 발병과 관련된 죄를 언급하거나 하나님 혹은 초자연적 존재의 개입에 대한 설명이 없는 경우를 말한다(예, 왕하 4:8-37: 수넴 여인의 아들의 죽음). 이런 경우에도, 우주와 자연에 대한 극히 제한된 지식을 가졌던 고대 이스라엘 사회에서 환자는 하나님 또는 초자연적 존재의 개입을 염두에 두지 않을 수

39) 홍성혁, "구약성서의 질병 이해," 136-138.

40) 하나님과의 관계성의 개념으로서의 구약성서의 '건강'에 대해서는 다음을 보라. Wilkinson, *The Bible and Healing*, 11-20. 또한 시문드슨(Daniel J. Simundson)은 신유 기도에 대한 부정적인 응답의 경우에도 하나님과의 대화 채널을 유지하는 것이 중요하다고 주장한다. D. J. Simundson, "Health and Healing in the Bible," *Word & World* 2/4 (1982), 336.

없었을 것이다. 특히, 자신이 미처 깨닫지 못한 죄와 병을 연결시켜 자신의 병이 하나님의 심판으로 말미암은 것이라고 생각하였기 때문이다.<sup>41)</sup> 이처럼 미지의 원인으로 인한 질병의 경우에도 수넬 여인의 죽은 아들을 위해 엎드려 기도한 예언자 엘리사의 전례를 염두에 둘 필요가 있다. 죽음의 극한 상황에 직면해 있을지라도 하나님의 현재적종말론적 통치를 믿으며 하나님께 기도해야 한다는 뜻이다.<sup>42)</sup> 이를 통해 죽음의 현장에서조차 하나님의 통치가 실재하고 있음을 드러낼 필요가 있는 것이다.

병 치유를 위해서는 기도와 예배 외에 의사와 약재도 하나님께서 창조하신 것이므로 활용할 필요가 있다. 구약성서에 별로 언급되지는 않지만 현실적으로 고대 이스라엘에서 치유를 위해 약재를 사용하였다고 보아야 한다. 고대 이스라엘의 약재는 종교적 의미가 담긴 경우를 제외하고는 고대 근동의 의료 관행과 밀접한 연관이 있었을 것이다.<sup>43)</sup> 앞에서 히스기야가 염증으로 고통 받았을 때, 이사야는 치유를 위해 히스기야에게 무화과 한 몽치를 종처(腫處)에 습포처럼 붙이도록 처방을 해주었다(사 38:21). 무화과는 굵은 조직을 빨아들이고 진무(鎮撫)하는 기능을 한다.<sup>44)</sup> 이집트와 앗시리아에서도 무화과는 치유를 위해 내복

---

41) 김태경, “건강의 약화와 회복에 따른 탄원의 변화 과정 연구,” 『구약논단』 45집(2012년 9월), 217-219.  
 42) 배희숙은 이 이야기와 유사한 엘리야의 사르밧 과부의 아들에 대한 치료 사건(왕상 17:17-24)과 비교하며 기도가 수반되지만 기도보다는 보다는 고대 근동의 공감 주술의 차원을 강조하며 두 예언자의 생명력이 죽은 아이에게 전이되어 생명을 되찾게 한 것으로 보고자 한다. 그러나 그 생명력의 유래를 기도에 근거한 신적인 차원의 응답으로 보는 것이 더 타당하다고 할 수 있다. 왜냐하면 고대 근동의 다른 지역과는 달리 이스라엘은 예언자의 치료의 유효성이 주술을 부리는 전문적 기술보다는 하나님과의 관계에 토대를 두었기 때문이다. Hector Avalos, *Health Care and the Rise of Christianity* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1999), 39. 배희숙의 주장은 다음을 보라. 배희숙, “고대 이스라엘 종교의 ‘주술’ 유형과 그 기능,” 『구약논단』 55집(2015년 3월), 70-72.  
 43) Walter Jacob, “Medicinal Plants of the Bible Another View,” in *The Healing Past: Pharmaceuticals in the Biblical and Rabbinic World*, Irene and Walter Jacob(ed.), (Leiden: E. J. Brill, 1993), 30-31  
 44) Wildberger, *Isaiah 28-39*, 451.

(內服)용이나 외용으로 다양하게 사용되었다.<sup>45)</sup> 또한 예레미야 8장 22절에서 유향이 의사가 처방하는 약재로서 치유용으로 널리 사용되었음을 시사한다(렘 51:8). 그 중에서도 특히 길르앗의 유향이 치료제로 유명했던 것 같다(렘 46:11). 고대로부터 이집트 및 두로와의 무역 거래 품목이기도 했다(창 37:25; 겔 27:17). 유향은 상처를 진무하는 효과뿐만 아니라 상쾌한 향기가 났던 상처에서 나오는 냄새를 중화시키는 역할을 하였다<sup>46)</sup> 소독제나 지혈용의 수렴제로도 사용된 것 같다.<sup>47)</sup> 앞서도 언급했듯이, 약재도 하나님께서 창조하셨기에 치료를 위해 활용할 수 있다. 다만, 히스기야가 이사야의 처방에도 불구하고 하나님의 성전으로 나아가려는 것이나 예레미야의 탄식 속에 내비친 한계 상황에 직면한 의사의 치유를 감안할 때, 궁극적으로 치유는 하나님께 달려 있음을 인정할 필요가 있다.

#### 4. 예언서에서의 ‘신유’와 신학적 함의

예언서에서의 ‘신유’는 구약성서의 일반적인 의미와 크게 다르지는 않다. ‘라과’를 비롯한 ‘치유’와 연관된 단어들은 외상이든 심상이든 자연적 · 물리적 손상이든 영적 · 도덕적 손상이든 공통적으로 ‘치유’는 고치고, 수리하고, 싸매고, 정화하고, 용서하여 정상 상태로 회복시키는 것임을 말한다. 정상 상태는 ‘샬롬’이란 말에 함축되어 있는데, 상태와 관계의 ‘온전’을 말한다. 곧, 육체적, 정신적, 영적 차원이든 혹은 개인

45) 내복용으로는 각종 위장병, 간, 심장, 두통 치유 혹은 하제(下劑)용으로 사용한 반면에, 외용으로는 두개골 골절, 치질, 허리 및 위 통증을 완화시키기 위해 사용하였다.. Jacob, *The Healing Past*, 34-35.

46) William L. Holladay, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 294.

47) Jacob, "Medicinal Plants of the Bible," 3-5. 그 외 꿀(잠 16:14)과 과일나무 잎(겔 47:12), 포도주(딤후 5:23)도 약재로 사용되었다.

적, 사회적, 국가적 차원이든 삶의 모든 영역에서의 ‘온전, 완전, 복지’를 가리킨다. 병으로 손상된 상태에서부터 ‘온전’에 이르게 하기 위해서는 하나님의 (궁극적) 개입을 전제해야 한다. 그러므로 예언서에서 ‘신유’는 기본적으로 하나님에 의한 치유를 말한다. 치유의 주체가 하나님 이시다. 예언자도 치유에 관여하지만 어디까지나 하나님의 치유를 매개하는 입장에 있다. 하나님의 지시와 명령에 의거해 치유를 위한 처방을 내릴 뿐이다. 대체로 의사의 역할에 대하여 부정적인 시각으로 대하지만 현실적으로 의사의 치유 행위가 없었다고 보기는 어렵다. 다른 고대 근동 사회와 마찬가지로 고대 이스라엘 사람들도 치유를 위해 갖은 수단을 이용했을 것이기 때문이다. 또한 의사가 치유를 위해 약재를 사용하였을 것이라는 것은 당연하다.

그럼에도 불구하고, 예언자나 의사의 역할은 극히 제한적이다. 이 점 이 예언서에서 신유의 주체로서 하나님을 유독 강조하는 이유와 연관돼 있다. 하나님의 계시를 전달하는 예언서의 특성상 하나님을 부각시키는 일은 당연하다. 예언서가 하나님의 지시를 담은 메시지이기 때문이다. 아울러 우상숭배나 다른 신에 대한 경계심을 뚜렷하게 부각시킨다. 특히, 다른 고대 근동 사회는 제의를 집행하는 제사장뿐만 아니라 약재를 사용하는 의사도 신과 밀접한 관계를 가지고 있었다. 이들은 주로 수술적 기술, 마술, 제의를 통해 질병의 원인인 신과 타협하거나 신을 달래는 방식으로 치유했다.<sup>48)</sup> 이를 방지하면 이스라엘이 그 영향에 고스란히 노출되기 때문에 유일한 치유자로서의 하나님을 강조하는 것이다. 그리고 대부분의 병의 경우, 병의 원인이 자연적인 경우에도, 과학적 검증이 불가능한 시대를 살았던 환자는 자신에게 죄가 있는 것은

48) 메소포타미아의 경우에, 대표적으로 두 종류의 치유자, 곧 ‘아시프(asipu)’와 ‘아수(asu)’가 있다. 전자는 약재를 사용하기도 하지만, 일차적으로 특정한 병을 일으킨 신이나 초자연적인 존재를 식별한 후에 마술을 사용하여 타협하고 달래거나 쫓아내는 역할을 한다. 반면에, 후자는 일차적으로 약재를 준비하고 처방하지만 병을 일으킨 신이나 다른 초자연적인 존재를 마술을 사용하여 달래거나 쫓아내는 역할도 한다. Avalos, *Illness and Health Care*, 142-167.

아닌지 의심하지 않을 수 없었을 것이다. 실체가 죄가 있었든, 죄가 없  
이 하나님의 특별한 목적에 의한 병이었든 하나님의 개입을 의식할 수  
밖에 없었다. 하나님의 언약에 의해 규정된 사회였기 때문이다. 그러므  
로 치유의 방법도 하나님께 기도하거나 예배를 드림으로써 치유하는데  
집중하게 되었다.

이처럼 하나님을 부각시키고 다른 신이나 예언자 및 의사에 대하여  
하나님의 신유 능력의 배타성 및 우월성을 드러냄으로써 의도한 바는  
무엇일까? 단순히 몸의 기능 회복이 아니었다. 다른 신에 맞서서 하나  
님의 현재적 통치를 드러냄으로써 현재 하나님 중심주의의 믿음을 유  
지하게 할 뿐만 아니라 종말론적 통치에 대한 소망을 붙잡아 믿음에 정  
진하게 하려는 뜻이 있다. 이것이 예언서에서의 ‘신유’ 두드러진 특징  
이다. 현재적종말론적 통치를 지향하는 하나님과의 관계성이 우선적이  
었던 것이다. 주변 이방 세력의 지배에 취약했던 이스라엘 신앙공동체  
가 걸어가야 할 길이었다. 예언서에서의 ‘신유’는 하나님께서 임재하여  
현재 다스리심을 보여주는 통로인 동시에 그것을 넘어선 종말론적 통  
치의 표상이었다.<sup>49)</sup>

그러므로 병으로 인하여 고통 중에 있는 자들은 우선 하나님께 자신  
의 죄를 회개하면서 치유를 간절히 구해야 한다. 그러나 죄가 없다고 느  
끼는 자라도 하나님의 특별한 목적에 의하거나 자연적인 원인에 의해  
병에 걸릴 수 있다. 이때에도 하나님의 현재적종말론적 통치를 믿고 기  
도할 뿐만 아니라 예배를 통해 하나님과 친교하고 신앙공동체의 구성  
원들과 신앙적 교제를 깊이 다져 영적정신적육체적으로 유혹에 흔들리  
지 말아야 한다. 이렇게 함으로써 병의 고통과 두려움으로부터 벗어나  
전인적 회복을 도모할 수 있다. 뿐만 아니라, 필요한 경우에는 기도가

---

49) 최인식은 ‘신유’가 하나님의 통치의 가시적 현상이기에 신자들이 하여금 죄를 회개하고 하나님 중심주의의  
삶으로 방향전환을 할 수 있도록 동기를 부여해주는 역할을 한다고 말한다. 최인식, 『예수의 바람 성령의 바  
람: 사중복음 정신과 21세기 교회혁신』(서울: 사랑마루, 2014), 138.

운데 하나님의 인도를 받아 의사나 의약의 도움을 받는 일도 마다하지 않도록 해야 한다. 더 나아가 신유의 역사가 현재 일어나지 않는다 해도 종말론적 완전 치유에 대한 소망을 견지하며 신앙적 절개와 지조를 지키고 살아야 한다.

## 5. 참고문헌

- 김태경, “건강의 악화와 회복에 따른 탄원의 변환 과정 연구,” 「구약논단」 45집(2012년 9월), 234.
- 배희숙, “고대 이스라엘 종교의 ‘주술’ 유형과 그 기능,” 「구약논단」 55집(2015년 3월), 60-92.
- 전요섭, “기독교상담에서 본 예배의 치유적 역할,” 「복음과 상황」 7(2006), 303-332.
- 최인식, 「예수의 바람 성령의 바람: 사중복음 정신과 21세기 교회 혁신」 (서울: 사랑마루, 2014).
- 한동구, “구약성서의 기도의 신학: 자기 비움의 기도, 하나님 통치의 수용을 통한 신적 계시의 확신성,” 「구약논단」 59집(2016년 3월), 158-181.
- 홍성혁, “메시아 예언 본문들에 나타난 ‘살롬’(평화),” 「구약논단」 55집(2015년 3월), 121-152.
- \_\_\_\_\_, “구약성서의 질병 이해: 질병의 원인,” 「구약논단」 20집(2006년 4월), 124-146.
- Alexander, T. D. “שָׁלוֹם,” Vol. 2, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, W. A. VanGemeren(ed.) (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997), 18-19.

- Anderson F. I. and D. N. Freedman, *Hosea* (Anchor Bible. New York: Doubleday, 1981).
- Avalos, Hector, *Health Care and the Rise of Christianity* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1999).
- \_\_\_\_\_, *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel* (HSM 54; Atlanta: Scholars Press, 1995).
- Barth, Karl, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T & T Clark, 1961).
- Brown, F. S. R. Driver, and C. A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with an appendix containing the Biblical Aramaic*, (1906; Reprint: Peabody: Hendrickson Publishers, 1996).
- Brown, Michael L, *Israel's Divine Healer* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995).
- Chan, Alan Kam-Yau, Thomas B. Song and Michael L. Brown, "רפא." Vol. 3, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, W. A. VanGemeren(ed.), (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997), 1162-1173.
- Gaiser, Frederick, J, *Healing in the Bible: Theological Insight for Christian Ministry* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010).
- Gesenius, H. W. F. *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*, Translated by S. P. Tregelles (1847; Reprint: Grand Rapids: Baker Books, 1996).
- Hasel, Gerhard F, "Health and Healing in the Old Testament," *Andrews University Seminary Studies* 21/3 (1983), 191-202.

- Hogan, Larry P, *Healing in the Second Temple Period* (Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl., 1992).
- Holladay, William L, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).
- Jacob, Walter, "Medicinal Plants of the Bible Another View," *The Healing Past: Pharmaceuticals in the Biblical and Rabbinic World*, Irene and Walter Jacob(ed.), (Leiden: E. J. Brill, 1993), 27-46.
- Kee, Howard C., *Medicine, Miracle and Magic in the New Testament Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- Motyer, J. Alec, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993).
- Palmer, Bernard, ed., *Medicine and the Bible* (Exeter: The Paternoster Press, 1986).
- Seybold, K. and U. B. Mueller, *Sickness and Healing*. Translated by Douglas W. Stott (Nashville: Abingdon, 1981).
- Simundson, D. J., "Health and Healing in the Bible," *Word & World* 2/4 (1982), 330-339.
- Stendebach, F. J., "שָׁלוֹם," Vol. 15, *Theological Dictionary of the Old Testament*, G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Farby(ed.), (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Co, 2006), 13-49.
- Wildberger, Hans, *Isaiah 28-39: A Continental Commentary*, Translated by T. H. Trapp (Minneapolis: Fortress Press, 2002).

Wilkinson, John, *The Bible and Healing: A Medical and Theological Commentary* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Co., 1998).

검색어

신유

건강

온전

종말론적 희망

주권

## Divine Healing in the Prophetic Literature and Its Theological Significance

Seong Hyuk Hong, Ph.D.

Professor, Department of Theology

Seoul Theological University

The primary purpose of this study is to find out the theological significance of healing exclusively by God's intervention, namely divine healing, on the basis of the prophetic literature. For this purpose, I first argue that, while divine healing is exclusive and ultimate, healing by prophets or physicians was not denied. I also mention that to recognize prophets or physicians as healing consultants was not to acknowledge their healing as a competition with the exclusive position of divine healing, but as complementary to God's healing. In addition, I maintain that the emphasis of the scriptures on divine healing in the prophetic literature is for the purpose of affirming God's utter sovereignty over the present world and the eschatological alike. For this purpose, I rely

[www.kci.go.kr](http://www.kci.go.kr)

on the theological analysis of the texts in the prophetic literature while minimizing the historical analysis of them. The texts, which clearly show a variety of concepts associated with healing, are selected. When necessary for the conceptual explanation of healing, a few texts of other genres, which is not in the prophetic literature, are selected.

It is shown that in the prophetic literature divine healing is primary, but that healing by prophets or physicians, and the application of medicine to the sick as well, were not excluded. It means that the human healing consultants had to pray to God for a divine guidance in the healing process, prescribing a right medicine for the patient. The healing account in the prophetic literature particularly stresses that the Divine Healer is utterly superior to the other deities of the neighbouring heathen countries. This leads us to claim that healing was for the purpose of consolidating the exclusive worship of Yahweh against the idolatrous worship of the neighboring pagan nations. Divine healing was intended to promote not only God's present rule over the world but also the hope of God's eschatological rule, although healing was not successful. Finally, this paper suggests that, although healing is ultimately dependent on God, believers should not neglect the prayers of the pastor and the help of physicians and medicines, holding to his belief in God's present and eschatological sovereignty over the world.

## Keywords

healing

health

wholeness

eschatological hope

sovereignty

- 투고일: 2016년 4월 16일
- 심사일: 2016년 4월 31일
- 게재 확정일: 2016년 5월 9일

[www.kci.go.kr](http://www.kci.go.kr)