



호세아 9장 13절의 의미와 번역에 관한 제안

— 호세아 9장 10-17절의 맥락 속에서 —

홍성혁(서울신대)

1. 여는 말

호세아 9장 13절,

אפרים כאשר-ראיתי לצור שתולה בנוה ואפרים להוציא אל-הרג בניו:

호세아 9장 13절에 대한 번역은 매우 다양하고 난해하다.¹ 우리말 번역본인 『개역개정』은 이 구절을 “내가 보건대 에브라임은 아름다운 곳에 심긴 두로와 같으나 그 자식들을 살인하는 자에게로 끌어내리로다”로 번역하고 있

* 본 논문은 2020년 서울신학대학교 교내연구비 지원에 의한 논문임

1 그래서 앤드슨과 프리드만(Francis I. Andersen and David N. Freedman)은 호세아 9장 13절에 대해 번역과 해석이 사실상 불가능할 정도라고 말하기까지 한다. Francis I. Andersen and David N. Freedman, *Hosea* (AB; New York: Doubleday, 1980), 543.

다. 전반절(호 9:13a)의 레초르(לְצוֹר)를 “두로와 같으나”로 번역하고 있다. 전치사 레(לְ)가 문맥에 따라 다양한 의미를 보여준다는 사실을 감안하더라도 ‘~와 같으나’로 번역하는 것은 매우 이례적이다. 후반절(호 9:13b)의 전치사 레와 연계형 부정사의 결합 형태인 레호치(לְהוֹצִיא)에 대해서도 정동사인 것처럼 “끌어내리로다”로 옮기고 있다. 『공동개정』은 이 번역과 크게 다르게 “제가 보기에 에브라임은 자식을 화살받이로 사냥꾼 앞에 내세우고 백정에게 내어주게 될 것입니다”로 번역한다. BHS의 제안에 근거하여 두로에 해당하는 초르(צוֹר)를 사냥꾼을 가리키는 차야드(צַיִד)로 고쳐 읽으면서 에브라임의 행위와 비교 대상이 되는 “두로”를 제거해버렸다. 또한 “화살받이”의 MT 근거는 무엇인지 파악하기 힘들다.

문법과 두로의 번역을 둘러싼 번역의 난해성은 외국어 번역본들에서도 목격된다. 두로를 살려서 옮긴 번역본들(NAS, KJV, JPS, TNK)도 있고, 칠십인역을 따라 두로를 “먹잇감”(a prey)으로 옮긴 번역본(RSV)도 있다. 또한 아랍어 *šwr*(*šawrun*)의 동종어로서 ‘초르’를 “어린 종려나무”로 번역한 사례(NRS, ESV, ELB)도 있다. 두로 앞에 붙은 전치사 ‘레’에 대해서도 ‘~처럼’으로 번역한 경우(NAS, ESV)가 있고, ‘~로서’(NRS, ELB) 혹은 ‘~와 함께’(TNK)로 번역한 경우도 있다. 전치사 ‘레’를 별도로 번역하지 않고 뒤따르는 연계형 부정사와 함께 동사 ‘리아’(רִיא/보다)의 목적어로 번역한 경우(KJV, JPS)도 있다.

고대 번역본인 칠십인역도 MT와 매우 다른 번역을 하고 있다. 칠십인역은 두로를 생략한 채, 호세아 9장 13a를 “에브라임은, 마치 내가 본 것처럼, 자기 자식들을 먹잇감으로 내주었다”로 번역한다. ‘두로’(צוֹר)를 수식하는 MT의 칼 수동분사 단수인 ‘세틀라’(שְׁתוּלָה)를 칠십인역에서는 주어인 ‘에브라임’의 주동사로서 ‘내주다’를 뜻하는 부정과거능동태 3인칭복수(παρέστησαν)로 번역하였다. 또한 칠십인역은 ‘두로’ 대신에 ‘먹잇감’(θήρα/제라/צַיִד[자이드])이라고 옮기고 있다. 이는 호세아 9장 13b에 있는 자기 자식들

을 도살자에게로 데러가는 행위를 감안한 번역이라고 할 수 있다. 평행구를 통해 자식들의 죽음이라는 공통 주제를 잘 드러내주기 때문에 선호하기도 한다.² 그러나 후반절과의 조화를 위해 MT가 담고 있는 두로를 살리지 못하고 철자를 변경하는 문제점을 드러낸다. 칠십인역이 현대 번역본들과 한 가지 다른 점은 에브라임의 자식들의 도살 상황과 관련된 사건의 시제를 과거, 곧 이미 일어난 사건으로 보고 있다는 것이다. 현대 번역본들은 에브라임이 자식들의 도살에 직면하는 상황을 미래에 다가올 사건으로 옮기고 있다.

이 같은 번역의 난해성은 호세아 9장 13절의 번역과 관련하여 세 가지 이슈를 제기한다. 첫째, 에브라임의 자식 도살 상황이 과거에 발생한 사건인가, 미래에 발생할 사건인가 하는 점이다. 아울러 자식 도살이란 생명 박탈 모티프가 주변 맥락에 의해서 확인되느냐 하는 점이다. 둘째, 호세아 9장 13절에 언급된 “두로”의 철자를 변경하는 것이 정당한가 하는 점과 에브라임과의 비교 대상으로서 “두로”를 그대로 둘 때 의미상의 유익은 무엇인가 하는 점이다. 셋째, 문법적인 측면에서 호세아 9장 13a와 13b 사이의 관계를 어떻게 이해해야 하는가 하는 점과 호세아 9장 13b의 연계형 부정사 ‘레호치’(לְהוֹצִיא)를 주동사로 이해할 수 있는가 하는 점이다. 이 세 가지 이슈들에 연구의 초점을 두고 먼저 호세아 9장 10-17절의 맥락 속에서 호세아 9장 13절의 위치와 역할을 분석할 것이다. 이어 MT의 “두로”를 수정하기보다 그대로 살려 이해하는 것의 중요성을 사회-문화적인 관점에서 분석할 것이다. 마지막으로 호세아 9장 13절을 번역할 때 고려해야 할 두 가지 문법 원칙에 대하여 언급한 후에 가능한 번역 제안을 하고 결론을 맺을 것이다.

2 H. W. Wolff, *A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Gary Stansell (trans.), (Hermeneia: Philadelphia: Fortress Press, 1974), 160-61; J. L. Mays, *Hosea: A Commentary* (OTL; Philadelphia: The Westminster Press, 1969), 131-32; G. I. Davies, *Hosea* (NCBC; Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1992), 228-29.

2. 연구사

맥킨토시(A. A. Macintosh)는 MT 본문의 ‘초르’ (צור)를 ‘종려나무’를 가리키는 아랍어 *ṣwr*(*sawrun*)과 동종어로 보아 호세아 9장 13a를 “에브라임은 (내가 목격했을 때) 목초지에 심겨진 종려나무가 되었다”로 번역한다. ‘종려나무’로 보는 또 다른 이유는 ‘초르’를 수식하는 수동분사인 ‘세틀라’ (שְׁתוּלָה)가 주로 식물이나 나무를 수식한다고 보기 때문이다.³ ‘종려나무’로 변경된 ‘레초르’는 주어인 에브라임의 보어 기능을 한다. 또한 MT는 ‘카아셰르’ (כַּאֲשֶׁר)를 통해 비교의 의미를 나타내고 있으나 호세아 9장 13b를 “그렇지만 에브라임은 자신의 자식들을 처형자에게 데려가야 한다”고 번역함으로써 전반절과 후반절 사이에 서로 대조적인 의미를 부각시킨다. 시제에 있어서도 의무(~해야 한다)의 조동사를 사용하여 앞으로 일어날 행동이 무엇인지를 말하고자 한다. 두로가 맥락에 어색하다고 보는 더만(J. A. Dearman)과 툴리(E. J. Tully)가 그의 견해를 추종한다.⁴

일부 헬라이어 번역본들(아퀼라, 심마쿠스, 데오도시온)은 MT의 두로를 가리키는 ‘초르’ (צור)를 자음은 같으나 모음이 다른 ‘추르’ (צור)로 읽어 ‘바위’를 뜻하는 것으로 보고자 한다. ‘추르’로 읽을 때 호세아 9장 13a는 “에브라임은, 내가 목격한 바로는, 목초지의 바위 위에 심겨져 있다”로 번역될 수 있다. 부스(M. J. Buss)도 이 같은 읽기를 선호한다.⁵ 그러나 MT의 모음을 변경해야 할 뿐만 아니라, “목초지의 바위 위에 심겨져 있다”가 무엇을 뜻하는지 불분명하다. 땅에 심는다는 ‘심기’ 측면에서 긍정적인 이미지(풍요)를 연상시키

3 A. A. Macintosh, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 370-71.

4 J. Andrew Dearman, *The Book of Hosea*, (NICOT; Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2010), 250; Eric J. Tully, *Hosea: A Handbook of the Hebrew Text* (Waco, TX: Baylor University Press, 2018), 227-28.

5 M. J. Buss, *The Prophetic Word of Hosea* (Berlin: Alfred Töpelmann, 1969), 19.

는 목초지와 부정적인 이미지(열매를 맺지 못함)의 바위가 동시에 가리키는 상황이 무엇인지 모호하다. 다가올 사건으로 번역하고 있는 자식들의 도살과 연관된 호세아 9장 13b의 내용과 명시적인 조화를 이루기도 어렵다. 여기서 두로와 에브라임 사이의 비교의 의미는 실종되고 없다.

스튜어트(D. Stuart)는 ‘바위’를 가리키는 ‘추르’ 대신에 ‘포위하다’를 가리키는 ‘추르’로 읽는다. 전치사 ‘레’와 연결된 연계부정사로 보고 ‘포위하는 것/포위’로 번역한다. 뿐만 아니라, 호세아 9장 13a에 있는 ‘심다’를 뜻하는 ‘샤탈’ (שָׁטַל)의 수동분사형인 ‘세톨라’ (שִׁטּוּלָה)를 ‘두다/놓다’를 뜻하는 ‘쉬트’ (שִׁיט)의 3인칭 공성복수인 ‘샤투’ (שָׁטוּ)와 전치사 ‘레’와 3인칭 남성단수 인칭대명사접미어의 결합어인 ‘라’ (לָהּ)로 분리시킨다.⁶ 뿐만 아니라, ‘목초지에서’를 의미하는 ‘베나베’ (בְּנֵבֵי)를 호세아 9장 13b와 연결시키기 위해서 ‘그의 자식들’을 뜻하는 ‘바나이브’ (בְּנֵי)로 바꾼다. 그리하여 호세아 9장 13a를 “에브라임은 자신과 자신의 자식들에게 놓여진 포위를 목격하는 자처럼 될 것이다”라고 번역한다.⁷ 호세아 9장 13절은 물론 호세아 9장과 호세아서 전체 안에서 그 같은 철자법의 예에 대한 근거를 제시하지 않고 MT 본문에 대한 다수의 자음과 모음 변경은 물론 단어 내의 철자 분리를 임의적으로 적용시키고 있다. 스투어트는 호세아 9장 13절 전체를 미래 사건으로 보면서 호세아 9장 13a의 포위 상황과 자식들을 도살자에게 데려가야 하는 호세아 9장 13b를 연계시키고자 하기에 비교의 의미는 실종되고 없다.

앤드슨과 프리드만(F. I. Andersen and D. N. Freedman)도 마찬가지다. 앤드슨과 프리드만은 ‘레초르’ (לְצוּר)를 ‘경쟁신’ (the Rival)인 두로의 바알신과 연관시킨다. 또 다른 가능성으로는 ‘초르’를 ‘바위’를 뜻하는 ‘추르’로 읽되 바

6 Douglas Stuart, *Hosea-Jonah* (WBC: Waco: Word Books, 1987), 149. 3인칭 남성단수 인칭대명사접미어로는 ‘라’ (לָהּ)가 아닌 ‘로’ (לָהּ)가 올바른 형태이기에 모음을 바꿔야 하는 문제도 있다.

7 원글.

위를 자기 백성을 보호하는 신과 동일시하는 비유의 의미로 보기도 한다. 그리하여 호세아 9장 13a를 “나는 목초지에 심겨진 무화과 나무, 곧 라이벌 신결, 그 곳에서처럼 에브라임을 보았다”로 번역한다.⁸ 이를 통해 바알브올에서의 이스라엘 자손의 배교와 연관시키고자 한다(민 25:1-9; 신 4:3; 시 106:28). 호세아 9장 10절을 감안하면, 바알브올과 바알 신을 연관시킬 수는 있다. 그러나 MT 본문의 모음을 변경시켜야 할 뿐만 아니라, 그렇게 하여 변경한 ‘츄르’ (바위)를 일반적인 신이 아닌 ‘바알 신’으로 볼 수 있는 근거를 호세아 9장 10-17절에 소개한 자식 도살 모티프와 연관해서 해명해야 할 필요가 있다. 대부분의 학자들이 미래 사건으로 번역하는 호세아 9장 13b에 대해서는 “실로 에브라임은 자기 자식들을 도살자에게 데려갔다”고 과거로 번역하고 있다. 그러나 왜 과거로 번역해야 하는지에 관한 설명은 없다. 호세아 9장 13a와 13b를 비교 관계로 보지 않고 대등한 두 사건으로 열거하고 있을 뿐만 아니라 ‘라이티’의 목적어로 에브라임을 언급한 것은 MT와 거리가 있다.

철자 변경이나 분리 혹은 다른 의미를 채택하는 대신에 ‘츄르’를 두로로 보면서 유의미한 번역을 시도한 경우도 있다. 게일 이(Gale Yee)는 NIV의 번역을 긍정하면서 “I have seen Ephraim, like Tyre, planted in a pleasant place. But Ephraim will bring out their children to the slayer”고 읽는다.⁹ 두로를 그대로 둔 이유는 호세아 9장 13절이 에브라임이 죽음을 겪지 않으면 안 되는 상황과 연관돼 있다고 보기 때문이다. 에브라임이 겪어야 하는 죽음이 두로가 실제 앗시리아에 대한 반란을 일으킴으로써 5년 동안 앗시리아의 포위 공격(주전 725/724-721/720년)을 겪어야 했던 역사적 현실을 반영하고 있다고 본

8 Andersen and Freedman, *읽글*, 544.

9 Gale A. Yee, “The Book of Hosea”, *The New Interpreter’s Bible*, vol. VII, L. E. Keck, et al. (eds.), (Nashville: Abingdon Press, 1996), 270.

것이다.¹⁰ 두로가 겪은 역사적 현실로서의 죽음을 에브라임도 똑같이 겪을 것이라는 점과 연결시킬 수 있는 장점이 있다. 그러나 호세아 9장 13절이 에브라임에 대한 심판 예고로서의 죽음보다 과거의 잘못된 행위를 고발하고 있다는 점을 감안한다면 두로를 앞으로 발생할 에브라임에 대한 앗시리아의 포위 공격을 설명하기 위한 기능으로 이해하는 데는 결함이 있다. 또한 에브라임을 ‘라이티’의 목적어로 보는 점은 MT의 내용과 차이가 난다. 호세아 9장 13a의 ‘라이티’를 ‘선택하다’로 번역하고 실제 역사적 사건을 결부시키지 않지만, 심판의 의미로 해석하는 것은 맥코미스키(Thomas E. McComiskey)도 마찬가지다. 그는 이렇게 번역한다: “내가 제 자리에 잘 있던 두로에 대하여 [심판을 선택한 것과 마찬가지로, 나는 에브라임이 자기 자식들을 살인자에게로 데리고 나오도록 선택했다]”.¹¹ 맥코미스키의 제안은 자식 살해 사건을 심판으로 보고 이 심판이 이미 발생한 과거 사건으로 본다. 자식 살해 사건을 과거로 본 점은 타당성이 있으나 그것을 심판으로 간주하고 심판 사건이 이미 발생한 사건으로 본 것은 논박의 여지가 있다. 이에 대해서는 아래 논증 과정에서 설명할 것이다. 맥코미스키의 장점은 ‘두로’를 살리고, ‘라이티’와 두로와 상관성에 주목하고 호세아 9장 13a와 13b를 비교 관계로 보았다는 데 있다.

지금까지 살펴보았듯이 호세아 9장 13절에 대한 각 학자들의 연구는 위에서 제시한 세 가지 측면, 첫째, 에브라임의 자식 살해 사건이 타당한지와 이 사건이 미래 사건인지, 아니면 과거 사건인지, 둘째, MT의 두로를 살려 번역하는 유의미성, 셋째, 호세아 9장 13a와 13b의 문법적 관계와 호세아 9장 13b

10 윗글. 이(G. A. Yee)의 해석은 쿠안(Jeffrey K. Kuan)의 연구에 토대를 두고 있다. Jeffrey K. Kuan, “Hosea 9.13 and Josephus, Antiquities IX, 277-287”, *Palestine Exploration Quarterly* 123 (1991), 103-8.

11 T. E. McComiskey, “Hos 9:13 and the Integrity of the Masoretic Tradition in the Prophecy of Hosea”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 33:2 (1990), 159.

의 ‘레호치’의 문법적 기능에 대한 분석을 종합적으로 고려한 견해는 없었다. 이 세 가지를 종합적으로 고려할 때 호세아 9장 10-17절의 문맥 속에서 호세아 9장 13절의 의미와 번역이 보다 더 명확해질 수 있음을 알아보도록 하자.

3. 본문 이해

1) 호세아 9장 10-17절의 맥락 속에서의 호세아 9장 13절 이해

I (A). 야훼의 광야에서의 이스라엘의 이방적 반역 회고(10절)

II (B). 야훼의 에브라임의 반역에 대한 심판과 고발 예고:

생명 박탈 모티프(11-13절)

A. 에브라임의 반역에 대한 심판 예고(11-12절)

B. 야훼의 에브라임의 이방적 탈선인 아동제사 고발(13절)

III (C). 예언자의 심판 촉구 호소:

수사적 질문과 답변을 통해 생명 박탈의 주관자로서의 야훼 부각(14절)

IV (B'). 야훼의 에브라임의 반역에 대한 고발과 심판 예고:

생명 박탈 모티프(15-17a절)

A. 에브라임의 과거 이방적 반역 고발(15a α -15a β)

B. 에브라임의 반역에 대한 심판 이유와 심판 내용(15a γ -17a절)

1. 야훼의 집에서 쫓겨남(15a γ -15a δ)

2. 야훼가 더 이상 사랑하지 않음(15b α -15b β)

3. 야훼가 땅(과일)과 인간(테)의 고대하는 열매를 맺지 못하게 하심(16절)

4. 하나님이 거부하심(17a): 예언자의 야훼 심판 요약

www.kci.go.kr

V(A'). 야훼의 심판에 대한 예언자의 전망: 광야 유랑 회귀(17b)

본문 구조를 살펴보면, 예언자의 말(호 9:14, 17a, 17b)을 제외하고는 대부분 야훼가 1인칭 화자로 등장한다. 본문의 메시지는 자식의 생명 박탈 모티프에 의해 지배된다(특히, 호 9:11-14, 16). 본문의 근접 맥락인 호세아 9장 1-9절과 호세아 10장의 모티프인 포로 모티프는 단순한 암시(호 9:17b)에 그친다. 본문은 야훼께 에브라임의 생명 박탈을 호소하는 호세아 9장 14절의 예언자의 기도를 중심으로 에브라임의 반역에 대한 심판과 고발(호 9:11-13)과 고발과 심판(호 9:15-17a)이 교차대구를 이룬다. 에브라임이 바알을 숭배하고 자식을 도살자에게 바쳤기 때문에 고발될 뿐만 아니라 심판에 직면할 것임을 예고하고 있다. 더 나아가, 광야에서의 과거의 반역에 대한 회고(호 9:10)와 반역으로 인하여 과거 광야에서처럼 이방에서 방황하게 될 미래에 대한 전망(호 9:17b)도 교차대구를 이룬다. 이 구조는 반역에 따른 생명 박탈 모티프의 부각을 통해 생명의 주관자가 야훼임을 잘 보여준다. 이 구조 속에서 호세아 9장 13절은 아동제사라는 반역에 대한 야훼의 고발 기능을 한다. 고발이 이미 발생한 그릇된 행위를 근거로 제기하는 것이기에 호세아 9장 13절의 반역은 이미 발생한 사건으로 볼 수 있다.

이미 발생한 사건으로서의 호세아 9장 13절의 반역의 성격을 이해하려면 먼저 같은 문학적 맥락에 위치한 호세아 9장 10절의 먼 과거의 반역뿐만 아니라 호세아 9장 13절의 반역에 대한 고발과 직결된 심판으로서 생명 박탈(호 9:11-12)과 또 다른 반역에 대한 심판으로서 생명 박탈과 연관된 구절(호 9:16)을 함께 이해할 필요가 있다.

먼저 호세아 9장 10절은 과거 역사 속에서 저지른 반역을 회고하면서 호세아 9장 13절의 반역의 성격이 무엇인지를 예고한다고 할 수 있다. 호세아 9장 10a에서 1인칭 화자인 야훼가 “광야에서 포도나무처럼 이스라엘을 만났

고, 무화과나무에서 처음 맺힌 첫 열매처럼 너희 조상들을 보았다”라고 직유법을 통해 말한다. 과거의 광야 시절을 회상하며 이스라엘을 의지적으로 선택한 야훼가 이스라엘과 밀월 관계를 가진 사실을 언급한다. 광야에서 포도나무를 찾기란 드문 일이다. 찾기 위한 의지적인 노력이 수반되어야 한다. 야훼가 그냥 선택한 게 아니라 조상들에게 준 약속을 상기하며 의지적으로 선택한 것이다(신 7:7-8). ‘만나다’로 번역된 ‘마차’(מָצָא)는 그런 의지적인 노력을 잘 반영해준다. 우연하게 발견한 게 아니라 의지적으로 붙잡았다는 뜻이다.¹² 찾기 어렵기 때문에 일단 광야에서 포도나무를 만나게 되면, 그것은 발견자에게 뜻밖의 기쁨을 준다. 그렇기에 야훼가 광야에서 과거 이스라엘과 누렸던 관계는 현재와 비교할 때 더할 나위 없이 즐거운 경험이었다. 5월말에 맺히는 초기 무화과 열매를 가리키는 ‘비쿠라’(בִּכּוּרָה)는 8월말에 맺히는 무화과 열매를 가리키는 ‘테에나’(תְּאֵנָה)보다 먹기에 더 부드럽기에¹³ 사람들이 재빨리 따먹는다(사 28:4; 미 7:1). 처음 수확한 무화과 열매이기에 발견하는 이에게 기쁨이 무척 크다. 이 비유는 가나안에 들어오기 전에 이스라엘은 야훼의 기쁨의 원천이었음을 뜻한다.¹⁴ 왕정 이전의 광야 시절에 맺었던 야훼와 이스라엘 사이의 친밀한 언약 관계를 상징한다. 왕정이 지배하던 기원전 8세기의 사회적 일탈과 모순¹⁵을 직시했던 호세아의 기억 속에서 광야 시절은 야훼와의 관계성이 건설하게 작동되던 이상적인 때였다.

그러나 호세아 9장 10b에서 언급하고 있듯이, 이스라엘이 광야 유랑의 마지막 지점인 바알브올에 도착하면서 야훼와의 관계가 파괴되었다: “그들은

12 Andersen and Freedman, *윳글*, 540.

13 Wolff, *윳글*, 163-64.

14 Mays, *윳글*, 132.

15 기원전 8세기 예언자들이 비판한 이스라엘의 정치-경제적 역학구조에 대해서는 다음을 보라. 마빈 L. 체이니, 「농경사회 시각으로 바라본 성서 이스라엘」(우택주 외 역), (서울: 한울출판사, 2007), 171-91; D. N. Premnath, *Eight Century Prophets: A Social Analysis* (St. Louis: Chalice Press, 2003); 우택주, “8세기 문서예언을 형성시킨 결정적 요인들”, 「구약논단」 9(2000), 157-61.

바알브올에 와서 부끄러운 것에 자신을 드렸다. 그들이 사랑하는 자처럼 가증스러운 것이 되었다.” 여기서 바알브올은 장소를 가리킨다. 그러나 이 구절의 배경이 되는 사건(민 25:1-5)에서 바알브올은 장소보다는 숭배의 대상으로서의 바알, 곧 ‘브올의 바알’을 가리킨다. 물론, 장소명으로서의 바알브올도 “바알 제단을 중심에 둔 거주지”¹⁶라는 의미를 담고 있다. 바알 신과의 연관성은 다음에 나오는 단어가 더 명확하게 해준다. ‘부끄러움’을 뜻하는 ‘보세트’(בשת) (참고: 삼하 2:8; 대상 8:33; 렘 11:13)¹⁷와 ‘사랑하는 자’(호 2:5, 8)가 바알을 가리키기 때문이다. 그러므로 호세아 9장 10b의 ‘바알브올’은 장소와 바알 신을 이중적으로 가리킨다고 볼 수 있다. 부끄러운 것에 “자신을 드렸다”(인나제루/נרר)는 동사 ‘나자르’(נזר)의 니팔형이다. 호세아는 이 동사의 다른 의미인 ‘삼가하다’와 함께 그 이중적인 의미를 잘 포착하여 ‘삼가함’의 뜻으로는 야훼와의 관계를 삼간 반면에, ‘성별함’의 뜻으로는 바알과의 연합을 위해 이스라엘이 스스로를 성별했다는 역설적인 의미를 전하고자 했다. 스타브라코푸로우(F. Stavrakopoulou)는 이 성별의 과정에서 아동제사를 거행했다고 주장한다(시 106:28, 34-39).¹⁸

바알과 아동제사의 연관성은 호세아 9장 13b에서도 목격된다. 에브라임이 도살자에게 자식들을 끌어다주었다고 말한다. 개럿(D. A. Garrett)은 여기서 말하는 “도살자”를 원칙적으로 바알을 가리키는 용어라고 본다.¹⁹ 맥킨

16 Davies, 윗글, 227.

17 여기서 ‘보세트’는 바알 신을 경멸조로 지칭하는 말이다. John Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 36, 57.

18 Francesca Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities* (Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 275.

19 Duane A. Garrett, *Hosea, Joel*, vol. 19A (NAC; Nashville: Broadman & Holman, 1997), 202. 이차적으로는 앗시리아 군대도 가리킬 수 있다고 본다. ‘도살자’에 해당하는 ‘호레그’(הרג)와 아동제사와의 연관성은 유다 백성의 아동제사의 관행을 고발하는 예레미야의 예언 속에 나타난다. 야훼의 말씀을 인용하여 아동제사의 장소인 “힌놈의 아들 골짜기”를 “살육의 골짜기”(גע 하하레ג/ההר הגה)라고 부르는 데서도 알 수 있다(렘 7:31-32).

토시는 아동제사를 바알과 직접 연관시키지는 않지만 이스라엘의 끊임없는 내란과 앗시리아와의 충돌 가운데 이스라엘이 자신들의 자식들을 우상숭배의 희생물이 되게 했을 가능성을 시사한다.²⁰ 그루버(Mayer I. Gruber)는 이 사건을 호세아 9장 10절의 바알브올에서의 반역과 동일선상에 있다고 보면서 아동제사와의 연관성을 주장한다.²¹ 아동제사의 가능성은 아동제사라는 반역에 대한 야훼의 심판으로 자식들의 생명이 박탈됨을 반복적으로 언급하는 데서 더욱 잘 드러난다. 위에서 문학구조를 설명할 때 언급했지만 호세아 9장 13절은 과거 반역에 대한 고발에 해당하는 반면에 호세아 9장 11-12절은 반역의 결과로 미래에 발생할 생명 박탈의 심판을 말한다.

호세아 9장 11절, “에브라임! 그들의 영광에 대해서라면, 그것은 새처럼 날아가버릴 것이다. 출산도 임신도 잉태함도 없으리라.” 10절에서 나실인의 성별은 바알과의 연합을 뜻하는 아이러니로 사용되었다. 이와 유사하게 스투어트는 호세아 9장 11절의 ‘영광’(카보드/כבוד)을 이스라엘의 정치, 군사, 경제적 능력으로 간주하고, 앤드슨과 프리드만은 야훼 자신으로 본다.²² 그러나 호세아 9장 11b와 호세아 4장 7절을 감안할 때, 자녀나 자녀를 출산할 수 있는 능력으로 보는 게 더 타당하다.²³ 농경사회에서는 아들이 중요했다. 생산과 재생산의 핵심인 땅은 합법적인 아들을 통해 대물렸기 때문이다. 이런 이유로 대토지를 소유한 엘리트에게는 적법한 아들을 낳는 일은 강박 관념처럼 따라다녔다.²⁴ 아들 출산은 대토지에 토대를 둔 부와 권력과 명예를 담보해줄 버팀목이었다. 그러므로 이 ‘영광’의 소실, 곧 출산 불능은 땅과

20 Macintosh, 윗글, 372.

21 Mayer I. Gruber, *Hosea: A Textual Commentary* (London: T & T Clark, 2017), 391.

22 Stuart, 윗글, 151; Andersen and Freedman, 윗글, 542.

23 Alice A. Keefe, *Woman's Body and the Social Body in Hosea* (London: Sheffield Academic Press, 2001), 211-12; Tully, 윗글, 225.

24 마빈 L. 체이니, 윗글, 316-18.

부와 명예의 상실을 의미했다. 출산에는 정치적인 안정, 군사적인 성공, 영토 확장 및 국제 무역을 통한 경제적 번영 등이 맞물려 있었다. 이는 지배층이 자신들의 욕망을 채우려는 목적의 억압적인 체제를 유지해야 하는 이유다. 이 체제는 부와 권력을 증대시키기 위한 수출입에 의존하기에 외세와의 동맹을 부추겼다. 자연스럽게 이 같은 논리를 정당화하기 위한 이념이 필요했다. 그것이 바로 앞에서 언급한 바알 이념이다.²⁵ 호세아의 분노는 지배층이 바알 이념에 근거하여 욕망을 극대화하려는 시도를 겨냥한다. 지도층의 부와 권력에 대한 욕망으로 표상되는 대물림을 위한 ‘영광’은 물거품처럼 사라질 것이라는 심판을 예고한다.

호세아 9장 12a, “혹 그들이 자기 자식들을 기를지라도 내가 그 자식들을 없이 하고 한 사람도 남기지 않을 것이다”는 11절에서 말한 잉태, 임신과 출산 그 자체를 넘어 출산을 하더라도 양육하지 못하게 함으로써 성장하지 못할 것임을 말한다. ‘기르다’는 ‘자라다’를 뜻하는 가달(גַּדַּל)의 피엘형으로서 양육을 의미한다. 부모가 양육하더라도 한 사람도 살아남지 못할 것이다. 심판의 대상이 아직 태어나지 않은 태아를 넘어 태어나서 성장하는 아들은 물론 그 보다 더 성장한 성인을 포함한다. 여기서 ‘사람’으로 옮겨진 ‘아담’(אָדָם)은 어느 나이 때든 다 포함된 의미를 지닌다.²⁶ 한 사람도 살아남지 못하게 될 것이다. 그 이유는 야훼의 개입 때문이다. 야훼가 빼앗아 갈 것이기 때문이다. 태어난 자식들마저 없앤다는 것은 지배층에겐 더 이상 부와 권력의 대물림을 해줄 수 없는 참담한 상황을 의미한다. 언제 이 같은 심판 상황이 발생하는가?

25 홍성혁, “기원전 8세기의 사회적 맥락에서 본 호세아서의 가족은유의 의미”, 『구약논단』 22(2006), 71-72. 사회 지배층이 바알 숭배를 이념적 좌표로 삼은 것은 다분히 외세와의 정치적 연합의 성격도 지닌다고 말할 수 있다. 박경식, “호세아의 결혼 비유에 담긴 사회정치학적 수사학 연구”, 『구약논단』 68(2018), 69, 83.

26 Stuart, 윗글, 152

호세아 9장 12b, “(정말이지) 내가 그들로부터 돌아서서 떠나면 그 또한 그들에게는 재앙(오이/אוי)이 될 것이다”가 그 때다. 야훼와의 관계가 단절될 때다. 전치사 ‘레(ל)’와 결합된 ‘오이’(אוי)에 2인칭이나 3인칭 복수 접미어가 붙으면 위협(민 21:29; 호 7:13; 사 3:9)을 나타내는 반면에, 1인칭 접미어가 붙으면 화자의 두려움(사 6:5; 렘 4:31)을 나타낸다. 반면에, ‘호이’(הוי)는 명사를 취하기 위하여 전치사와 결합하지 않는다. ‘호이’는 주로 명사나 분사와 결합된다.²⁷ 비록 동반되는 구문의 차이는 있지만, 두 단어의 뜻은 기본적으로 호환될 수 있다(민 21:29; 24:23). 게어슈텐버그(E. Gerstenberger)는 두 단어 모두 고인에 대한 애도의 기능을 가지고 있다고 주장한다. 더 나아가, 재앙 예고를 통한 위협과도 연관성이 있음을 말한다(겔 13:3; 렘 13:27; 습 2:5).²⁸ 태아의 잉태와 출산은 물론, 출산이 된다 하더라도 야훼가 떠날 때 양육과 성장마저 저지되어 한 사람도 생존하지 못하게 된다는 것이다. 이는 지배층이 욕망하던 모든 것의 상실에 대한 위협 혹은 죽음을 가정한 애도를 의미한다. 근원적으로 무엇 때문에 이런 재앙으로 발전하게 되는가? 호세아 9장 13절에서 언급하고 있는 이 재앙을 초래하게 된 근원적인 문제, 곧 다산풍요를 위해 바알에게 바친 아동제사 때문이다. 잘못된 관행을 고발한 후에 제사를 통해 기대했던 바를 뒤집어엎고 호세아 9장 11-12절에서 생명 박탈의 심판을 예고하고 있는 것이다. 한 자식을 희생물로 삼아 다른 자식들을 통하여 많은 부를 축적하고 유지하려 했던 욕망이 야훼의 생명 박탈로 인해 좌절된다는 것이다.

호세아 9장 13절의 고발에 대한 생명 박탈의 심판은 과거 길갈에서의 반역 사건을 고발한 다음에 나오는 호세아 9장 16절에서도 확인된다. 역사적으로 길갈은 제의의 중심지였을 뿐만 아니라(수 4:19-5:12), 기원전 8세기에는

27 H.-J. Zobel, “הוי”, *Theological Dictionary of the Old Testament* III, G. Johannes Botter Weck and H. Ringgren (eds.), J. T. Willis et al. (trans.) (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1978), 359-61.

28 E. Gerstenberger, “The Woe-Oracles of the Prophets”, *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), 250-51.

타락한 야훼 숭배가 횡행한 곳으로 비난의 대상이 되었다(암 4:4; 5:5; 호 4:15; 12:12).²⁹ 이에 대한 네 가지 심판³⁰ 중의 하나로 생명 박탈이 선포된다. 이 심판은 언약 관계의 결과물로서의 땅의 결실과 인간의 태의 결실인 출산 불가와 연관이 있다. 호세아 9장 11-12절에서 이미 자식 도살에 대한 심판으로서 야훼가 아이의 잉태, 임신, 출산은 물론 성장과 양육을 가로막는 심판을 선포한 바 있다. 여기서도 식물의 결실 실패 은유(호 9:16a)를 통해 아이의 출산과 성장이 가로막힐 것(호 9:16b)임을 선포한다. 호세아 9장 16a에서 기근으로 식물의 뿌리가 말라 결실치 못할 것임을 말한다. 호세아 9장 16b에서는 이 은유의 주 의미인 아이의 출산과 성장의 불가능성을 제시한다. 더 구체적으로는 애지중지 하는 아이(마흐마테 비트남/מַחְמַחֵ בֵּיתָם)가 죽게 될 것임을 말한다. 고대 가나안에서 제사에 선택되는 아동은 주로 태의 첫 열매인 장남이었다. 고대 마리와 아시리아 뿐만 아니라 이스라엘 사회에서 상속에 관한 한, 장자는 특별히 아버지의 재산의 두 몫을 받았다(신 21:17). 그렇기에 장자를 잃는 것은 지배층의 경제적 기반에 더 큰 영향을 미칠 수 있었다. 호세아 9장 15b의 지도자(שְׂרִיף)/반역(עֲרִיר) 언어기교와 마찬가지로, 호세아 9장 16절의 에브라임(אֶפְרַיִם)/열매(פֶּרֶץ) 사이의 언어기교는 지도자의 반역으로 두 배로 결실을 맺어야 할 에브라임(창 41:52)이 열매가 전무한 상태가 될 것임을 말해준다.³¹ 이스라엘, 특히 지배자들이 야훼의 심판으로 그들이 누리던 모든 기반, 땅은 물론 땅을 계속 유지하게 만들어줄 소중한 자식의 출산이 가로막히게 될 것임을 예고한다. 그들이 생존을 의탁하는 땅과 생존을 이어주는 자식이 야훼의 심판을 받을 것이기 때문이다.

29 Stuart, 윗글, 153. 정치적으로도 길같은 야훼의 왕적 지위를 훼손한 왕정 비판과 연관된다.

30 (1) 이스라엘이 야훼의 집에서 쫓겨나 포로의 신세가 됨(15aγ-15aδ); (2) 야훼와의 언약 관계 파기(호 9:15bα-15bβ); (3) 생명 박탈(호 9:16); (4) 이혼 모티프를 통하여 야훼와 이스라엘 지도자 사이의 관계 단절(호 9:17a)

31 Wolff, 윗글, 168.

본문의 교차대구(A[10절-B[11-13절-C[14절-B' [15-17a]-A' [17b])의 중심에 위치하고 있는 호세아 9장 14절에서 예언자도 생명 박탈을 호소한다. 본문은 대부분 야훼가 화자이나 이 구절의 화자는 예언자다. 자기 백성의 살림을 중재해야 할 예언자가 야훼께 생명 박탈을 호소한다. 그만큼 지배층의 기득권 유지의 이념적 도구였던 바알 숭배의 폐해가 컸기 때문이다. 예언자는 이 호소를 통하여 생명의 주인이 바알이 아니라 야훼임을 강조하려 한다. 이스라엘이 바알에게 올린 아동제사를 통하여 생명을 빼앗던 죄에 대하여 야훼가 고발하면서 태아의 잉태와 출산은 물론 출산 이후의 성장과 양육을 저지할 것임을 예고한 다음에 여기서 예언자는 물음과 대답이 혼재된 호소조의 말을 던진다: “야훼이시여, 그들에게 주소서 - 무엇을 주시렵니까? 그들에게 아이 배지 못하는 태와 메마른 젖가슴을 주소서.” 화자인 예언자의 수사적 질문, “무엇을 주시렵니까?”를 중심으로 예언자가 기대하는 답변에 대한 호소력을 높이기 위해 ‘텐-라헵’(טֵן-רֶחֶם/그들에게 주소서)을 반복하여 표현한다. 예언자가 기대하는 답변은 야훼가 그들(에브라임)에게 “아이 배지 못하는 태와 메마른 젖가슴”을 주라는 것이다. 곧 출산과 성장/양육을 불가능하게 만들라는 것이다. 이는 이스라엘이 스스로 성별한 바알(호 9:10)이 아니라 야훼가 생명 박탈의 주관자임을 분명히 해준다. ‘주다’를 뜻하는 나탄(נָתַן) 동사의 주체가 야훼임을 강조하고 있기 때문이다.³²

이처럼 호세아 9장 13절의 주변 맥락은 호세아 9장 13절에 언급된 바알(도살자)에게 바친 아동제사를 부각시킬 뿐만 아니라 아동제사에 대한 심판으로서 지배층의 자식들이 생명 박탈의 심판에 직면할 것임을 반복적으로 말

32 이 용어는 아동제사와 밀접한 연관이 있다. 페니키아에서는 ‘주다’를 뜻하는 ‘ytn’이 여러 비문에서 신적 축복(다산)을 기대하며 바알하몬과 같은 신에게 장자를 바친 행위와 연관되어 나타난다. Stavropoulou, 윗글, 290. 본문에서 호세아가 ‘나탄’ 동사를 사용한 의도를 이와 연관시킨다면, 봉헌의 대상이 바알이 아니라 야훼이며 이스라엘에게 신적 축복을 주는 이도 바알이 아니라 야훼임을 분명히 하기 위한 의도로 볼 수 있다.

한다. 호세아 9장 10-17절의 맥락 안에서 자식들에 대한 생명 박탈이 바알에게 올린 아동제사와 밀접한 연관성이 있음을 분명히 하고 있는 것이다. 그러므로 호세아 9장 13절은 미래에 다가올 심판이 아니라 심판 이전의 고발이며 과거 사건임을 말해준다. 이는 호세아 9장 13절을 아동제사의 관점에서 이미 발생한 과거로 번역해야 함을 말해주는 것이다.

2) 두로가 주는 의미

호세아 9장 10-17절의 야훼에 의한 생명 박탈의 심판을 예고하는 맥락 속에서 호세아 9장 13절은 지배층이 다산풍요를 기대하며 바알에게 올린 과거의 관행으로서의 아동제사에 대한 고발임을 언급하였다. 그렇다면 호세아 9장 13a에서 두로를 언급하고 있는 이유는 무엇일까? 두로는 호세아 9장 13b에 나오는 에브라임의 아동제사와 관계가 없을까? 아동제사 관행은 가나안 지역에 널리 퍼져 있었다.³³ 당연히 여기에는 두로도 포함된다. 특히, 페니키아(두로와 시돈)는 물론 그 식민지였던 북아프리카의 카르타고에서는 아동제사에 관한 문헌 자료뿐만 아니라 고고학적 증거도 나타난다. 이와 관련된 가장 중요한 증거가 *mlk* 제사와 연관돼 있다. 데이(John Day)는 *mlk*를 가나안의 지하 세계의 신인 몰렉(Molech)을 가리키며 고대 이스라엘에서도 몰렉을 숭배하는 제단이 있었다고 주장한다.³⁴ 그러나 몰렉이란 신이나 몰렉 신을 모시는 제의는 없었고, 몰렉은 페니키아/카르타고의 *mlk* 제사와 연관된 희생 제사, 곧 아동제사를 가리키는 특수 용어라는 의견을 피력한 아이스펠트(O. Eissfeldt)의 제안이 힘을 얻고 있다.³⁵ 그의 의견이 설득력을 얻는 근거는 두

33 Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (2nd ed.; Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2002), 172-78.

34 John Day, *윳글*, 14, 46-50

35 O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch* (Halle: Niemeyer, 1935), *passim*.

가지다. 첫째, 기원전 8세기 말엽부터 기원후 3세기로 가늠되는 페니키아-카르타고 발굴 터에서 수거한 수백 개의 석비를 분석한 결과, *mlk* 제사를 받는 대상으로 타닛(Tanit)과 그녀의 배우자인 바알하몬(Ba 'al-Hammon)³⁶이 규칙적으로 등장한다는 것이다. 이는 제사를 받는 대상이 몰렉 신이 아님을 말해 준다. 둘째, 이 발굴 터에서 *mlk* 비문이 새겨진 석비 밑에서 검게 거슬린 유아와 어린 아동들의 유골이 담긴 수천 개의 항아리가 발견되었다. 그런데 새겨진 비문 속의 *mlk*가 신의 이름이나 명칭이 아니라 ‘주다’ (*ytn*), ‘제사 드리다’ (*zbn*), ‘바치다’ (*ns*)와 같은 제물을 바치는 행위 동사와 함께 나타나고 있어서 제물 봉헌과 연관된 것으로 볼 수 있다.³⁷ 이처럼 카르타고의 *mlk*는 아동을 제물로 바치던 제사와 직접적인 연관성을 지닌다.³⁸

페니키아의 *mlk* 제사에서 아동을 신들(바알하몬과 타닛)에게 제물로 바쳤다면 어떻게 바쳤을까? 바인펠트(Moshe Weinfeld)는 아동제사를 지역에 따라 두 종류로 구분한다. 하나는 몰렉 제의의 전신으로 보는 카르타고의 아동제사로서 이는 위기 시에 이따금 드러진 제사로 본다. 반면에, 유다에 정착된 몰렉 제의는 규칙적으로 드러졌으며 아동을 실제 화장(火葬)하여 바친 것으로 보지 않고 단순히 ‘봉헌’의 비유적인 의미로 바쳤다고 주장한다.³⁹ 모튼 스

36 바알하몬은 페니키아 만신전의 으뜸 신이며, 타닛은 그의 배우자로서 카르타고의 으뜸 여신이다. 바알하몬은 가나안 만신전의 으뜸 신인 엘과, 타닛은 가나안과 페니키아의 사랑과 전쟁의 여신인 아스다롯과 아세라와 동일시된다. 타닛은 카르타고에서 드러진 아동제사의 수령자이며, 화장터를 뜻하는 도벳(Tophet)은 타닛 신의 전용 구역 내에 위치해 있었다. Lawrence E. Stager and Samuel R. Wolff, “Child Sacrifice at Carthage—religious Rite or Population Control?” *Biblical Archaeology Review* 10 (1984), 35-36, 45, 51.

37 Stavrakopoulou, 윗글, 216-17.

38 P. G. Mosca, “Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in *Mulk* and מִלְכָּה” (Ph. D. dissertation, Harvard University, 1975), 97-103, 271-74. *mlk* 단어 자체의 의미에 대해서 ‘약속’, ‘예물’ 혹은 ‘왕실’ 등의 다양한 제안을 내고 있지만, 학자들 사이에서 의견 일치를 보지 못하고 있다. 이에 대한 자세한 논의는 다음을 참고하라. Eissfeldt, 윗글, 4; Smith, 윗글, 176-78; Stavrakopoulou, 윗글, 217-18.

39 Weinfeld, M. “The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and Its Background”, *Ugarit-Forschungen* 4 (1972), 134, 154. 바인펠트는 *mlk* 제사의 대상을 몰렉이라는 신은 물론 바알하몬과 타닛

미스(Morton Smith)는 바인펠트의 주장을 정면으로 논박하면서 카르타고에서 든 유다에서든 화장은 문자적으로 시행되었고, 카르타고의 아동제사도 규칙적으로 드러진 제사라고 말한다.⁴⁰

바인펠트는 구약성서 율법서에 나타난 아동제사에 관하여 언급하면서 ‘주다’, ‘아동을 지나가게 하다’와 ‘아동을 야훼께 바치다’는 표현이 아동을 불태워 죽인다는 의미가 아니라 다른 권위에 넘겨준다는 ‘봉헌’의 의미를 지닌다고 본다. 그 근거로 ‘지나가다’를 뜻하는 ‘아바르’(עבר)의 히필형 동사 ‘하아바르타’(העברתה)가 포함된 “...처음 난 것을 다 야훼께로 지나가게 하라...”(출 13:12)를 “처음 난 모든 것을 나를 위해 거룩히 구별하라”(출 13:2)와 평행 구절로 보아 ‘지나가게 하다’가 ‘봉헌’의 의미임을 주장한다.⁴¹ 더 나아가, 인류학적 증거⁴²에 근거하여 신명기와 열왕기서의 “불 사이로 지나가게 하다”를 실제 화장을 뜻하는 것으로 보지 않고 정화와 봉헌의 수단으로 본다.⁴³ 그러나 모튼 스미스(Morton Smith)는 구약의 의미를 설명하기 위하여 구약의 근거를 언급하지 않는 채, 인류학적 평행 자료에 의존하는 것은 온당치 않으며 구약 안에서 그 근거를 찾아 설명하는 게 우선임을 말하면서 민수기 31장 23절에 언급된 ‘아바르’ 동사의 쓰임새에 관하여 언급한다.⁴⁴ 바알브올의 유혹 사건으로 인하여 염병의 발단이 된 미디안 사람(민 25장)을 제거하

으로 보지 않는다. 하늘 여왕으로 알려진 이쉬타르와 나란히 언급되는 ‘왕’(멜렉)이라는 별명으로 불리어지는 하닷으로 본다. 이 두 신은 하나로 결합되어 ‘하늘 전체’의 제의에서 숭배되는 으뜸신이 된 것으로 보고 있다. Weinfeld, 윗글, 148, 154.

40 Morton Smith, “A Note on Burning Babies”, *Journal of the American Oriental Society*, 95/3 (1975), 477.

41 Weinfeld, 윗글, 141.

42 James G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (vol. X, part VII; New York: St. Martin's Press, 1955), 330f.; Theodor H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament: A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament* (New York: Harper & Row, 1969), 586-88.

43 Weinfeld, 윗글, 141.

44 Morton Smith, 윗글, 478.

기 위한 공격에서 승리를 거둔 후에 제사장 엘르아살은 공격에 가담한 군인들에게 정화 과정으로서 불에 견딜 수 있는 금속(금, 은, 동, 철)에 대해서는 “불을 지나가게 하라”(אֲשֶׁר בָּאֵשׁ /민 31:23)고 명령한다. 이 표현 속에서 ‘아바르’는 명백하게 ‘태움’을 뜻한다. 이에 근거하여 모튼 스미스는 바인펠트가 명백한 의미를 등한시했음을 지적한다. 뿐만 아니라, 바인펠트가 아동에 대한 화장이 비유적인 표현에 불과하며 ‘봉헌’의 의미임을 말하기 위해 사용한 아시아 자료를 통해서도 그 반대의 예를 제시한다. 주전 9~7세기 아시리아 문서에서 명백히 아닷과 이쉬타르 신에게 아동을 불태워 바쳤음이 언급돼 있음을 지적한 것이다.⁴⁵

스태거와 볼프(Lawrence E. Stager and Samuel R. Wolff)도 기원전 9~8세기 카르타고의 화장터에 대한 발굴 조사에서 시꺼멓게 탄 어린아이와 동물 뼈와 재가 담긴 유골 단지가 400여개 이상 발견되었다고 밝혔다.⁴⁶ 이는 페니키아의 식민지였던 카르타고에서 정기적인 아동제사를 통해 아동을 불태웠음을 말해주는 증거로 볼 수 있다. 스타브라코포우로우(Francesca Stavrakopoulou) 또한 기원전 8~2세기 사이에 페니키아와 카르타고의 여러 발굴 터에서 고열에 탄 아동과 어린 동물(어린 양, 새끼 염소와 새)의 유골이 담긴 조그만 항아리가 빈번하게 발견됨을 확인해준다.⁴⁷ 페니키아와 카르타고에서의 이런 관습은 비슷한 시기에 두로에서도 동일한 관습이 존재했다는 증거로 볼 수 있다.⁴⁸ 그러므로 두로에서도 아동제사에서 화장을 단순히 비유적인 ‘봉헌’의 의미가 아니라 문자 그대로 아동을 불에 태워 드리는 의식이 정례적으로 발생한 것으

45 윗글, 479.

46 Stager and Wolff, 윗글, 36.

47 Stavrakopoulou, 윗글, 220. 유골에 대한 과학적인 조사에 기초할 때, 화장되는 과정에서 아동의 살과 뼈는 어떤 움직임도 없었으며 불에 태워지기 전에 아동은 이미 죽임을 당하여 의식이 없는 상태였다. 윗글, 235.

48 윗글, 224.

로 볼 수 있다.

아동을 불에 태워 드린 제사가 발생한 지역이 두로를 비롯한 페니키아의 여러 지역에서 정례적으로 드러졌다면, 누가 어떤 목적으로 드렸을까? 앞에서 바인펠트는 두 종류의 아동제사를 언급하면서 유다의 몰렉 제사와 달리 카르타고의 아동제사는 국가 위기 혹은 재앙의 때에 가끔 드러진 것으로 주장한 바 있다.⁴⁹ 그러나 모튼 스미스는 카르타고에서도 아동제사가 규칙적으로 드러졌으며, 특별히 긴박한 상황이 전개될 때에는 국가와 개인 양자에 의해 아동제사가 드러졌다고 반박하였다.⁵⁰ 이는 빈도의 차이에도 불구하고 아동제사의 목적이 국가 위기를 해결하기 위함임을 말해준다. 마크 스미스(Mark Smith)도 전쟁과 같은 극히 위험한 시기에는 통치자에 의해 아동제사가 드러졌음을 말한다. 그러면서 이집트의 협공에 의해 멸망 직전에 이른 가나안의 도시국가들, 곧 모압, 유다뿐만 아니라 페니키아에서도 국가 위기 때에 아동제사가 *mlk* 제사로 드러진 사례를 소개한다.⁵¹ 국가 위기라는 정황이 말해주듯이, 가장 소중한 아동을 드려 분노한 신을 달랠으로써 모두를 잃는 것보다는 더 낫다고 판단했을 거라는 것이다.⁵² 같은 맥락에서, 데이도 페니키아에서 국가 지도자들이 보복하고자 하는 마귀에게 몸값으로서 가장 고귀하게 여기는 아동을 제물로 바쳐 위기에 처한 나라를 공멸에서 구해내고자 하였음을 언급한다.⁵³ 이렇게 볼 때, 아동제사는 국가 위기 시에 국가 전체가 멸망하는 것을 막고자 통치자가 가장 귀히 여기는 아동을 바쳤다고 볼 수 있다(참고: 왕하 3:26-27; 16:3-7).

그러나 마크 스미스는 아동제사를 유아와 아동의 죽음의 문제를 다루기

49 Weinfeld, *윳글*, 133-34.

50 Morton Smith, *윳글*, 477.

51 Mark Smith, *윳글*, 176-78.

52 *윳글*, 176.

53 Day, *윳글*, 86.

위한 종교적 의식으로서 시행했을 가능성도 제시한다.⁵⁴ 이와 달리, 스테거와 볼프는 인구 문제가 아동제사를 드리는 목적 중의 하나였다고 주장한다. 그들은 아동제사를 사회-경제적 차원과 종교적 차원에서 접근한다. 먼저 사회-경제적 차원에서, 아동제사가 산아제한과 연관이 있음을 주장한다. 산아제한을 통해서 가족의 부와 재산이 감소되는 것을 막고자 했다는 것이다. 남아의 숫자가 지나치게 늘어남으로써 가문의 부가 분산될 뿐만 아니라 유출되는 것을 통제하기 위해 아동제사를 선호했다고 본다.⁵⁵ 종교적 차원에서는 신으로부터 어떤 호의를 얻기 위하여 맹세를 하고 그 맹세를 이행하기 위하여 아동제사를 행하였다고 본다.⁵⁶ 종교적인 맹세의 측면도 신으로부터 받는 어떤 혜택에 대한 반대급부로 아동을 제사로 바쳤기 때문에 실질적으로는 사회-경제적인 목적이 컸다고 말할 수 있다. 이런 측면에서 스트라코포우로우의 견해가 우리의 주목을 끈다. 페니키아와 카르타고의 여러 증거 자료를 통해 mlk 제사가 아이의 다산과 밀접한 연관이 있다고 본다. 갓난아기가 페니키아와 카르타고 지역 내에서 불에 태워져 묻힌 사례가 압도적으로 많이 나타나기 때문이다. 이 지역에서 발견된 유골의 대부분이 신생아 유골임을 감안할 때, 임신 전이나 임신 중에 신적인 축복을 기대하며 다짐한 맹세를 이행하는 차원에서 이루어졌을 것으로 본다.⁵⁷ 임신이 의뢰자가 간구한 제물에 대한 신적인 성취로 해석되었기 때문이다. 두로 사람들이 신적인 축복을 기대하며 출산한 아이를 바치겠다고 맹세하였고, 아이가 태어나자마자 맹세

54 Mark Smith, *윇글*, 174.

55 Stager and Wolff, *윇글*, 51. 스테거와 볼프는 후대로 갈수록 아동을 대체한 동물 제물의 비율이 감소하는 것으로 보아 아동 제물의 비율이 점점 더 증가했다고 본다. 기원전 7세기에는 아동을 대체한 동물 제물의 비율이 1/3이었다가 기원전 4세기에는 1/10로 감소하였다고 주장한다. *윇글*, 40-41.

56 *윇글*, 43-49. 스테거와 볼프는 카르타고에서 종교적인 차원의 맹세 이행에 있어서 처음에는 엘리트의 자손이 주를 이루다가 나중에 가서는 평민의 자손도 참여했기에 원래 엄격하게 규제되었던 아동제사 '의식'이 '민주화' 되었다고 표현하기도 한다. *윇글*, 45-47.

57 Stavropoulou, *윇글*, 290.

한 신에게 신생아를 바친 것이다. 더 많은 출산의 축복을 얻기 위하여 어린 생명을 바치는 아이러니한 행위를 말하고 있는 것이다.

이렇게 보면, 두로의 아동제사에 국가 위기 해결이라는 목적 외에도 지배층의 사회-경제적 기득권 유지의 목적이 개입돼 있음을 알 수 있다. 두로의 아동제사는 주전 8세기의 이스라엘에도 영향을 끼쳤을 것이며 그 목적 또한 크게 다르지 않았을 것이라는 점이 앞에서 호세아 9장 10-17절의 맥락에 근거한 호세아 9장 13절의 분석에서 확인한 바 있다. 스트라브라코포우로우는 페니키아의 아동제사를 위한 화장터(토펬)가 지중해 연안 지역과 이스라엘의 화장터 사이에 문화적인 매개 역할을 했을 가능성을 시사한다.⁵⁸ 더만(J. A. Dearman)은 *mlk* 제사를 받는 대상으로서 엘과 동일시되는 페니키아의 바알 하몬이 엘 신에게 아동제사를 드린 예루살렘과 연관이 있음을 설득력 있게 주장하였다.⁵⁹ 이 같은 연관성은 호세아 9장 13a에 언급된 두로가 호세아 9장 13b의 자식을 도살자에게 바치는 아동제사의 못자리가 되었을 것임을 말해 준다. 그러므로 MT에 표현된 두로의 철자 변경을 통해 다른 단어로 대체하는 것이 최소한 재고돼야 함을 말해준다.

3) 문법적인 문제

앞에서 이미 거론하였지만, 문법적인 측면에서 호세아 9장 13절에 대한 번역에는 세 가지 난점이 도사리고 있다. 첫째, 종속절에 속한 호세아 9장 13a의 완료태 동사 ‘라이티(ראיתי)나는 보았다)는 과거 시제로 번역할 수 있는 반면에, 자식에 대한 도살 문제를 언급하고 있는 주절인 호세아 9장 13b의 동사 형태는 히필 부정사(레호치(להוציא)로 돼 있기에 시제를 결정하기 어

58 윌글, 225.

59 J. Andrew Dearman, *Religion & Culture in Ancient Israel* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1992), 93-94.

럽다. 둘째, 호세아 9장 13a와 13b 사이의 관계를 대조, 비교 혹은 인과관계로 봐야하는지의 문제다. 이 문제에 관하여 학자들이 어떤 입장을 취하느냐에 따라 MT본문의 수정, 변경, 삽입 등을 통해 다양한 번역을 시도했음을 연구사에서 이미 거론한 바 있다. 호세아 9장 13절의 의미를 살린 적절한 번역을 위해서는 위의 두 가지 문법적 사항을 제대로 설명할 필요가 있다.

먼저 호세아 9장 13a와 13b 사이의 관계를 살펴보자. 벌린(A. Berlin)의 히브리어 시어체의 평행법 원리에 의하면, 어떤 구절의 전반절(A)과 후반절(B) 사이의 관계에서 A와 B의 비교를 통해 B가 A의 모호성을 해명하는 기능이 있음을 주장한다.⁶⁰ 이를 호세아 9장 13절에 적용해보면, “에브라임이여! 내가 두로에 대하여 본 것처럼(A), 에브라임은 자신의 자녀들을 도살자에게로 데려갔도다”(B)로 번역할 수 있다. 곧, A절에서는 두로에 대하여 목격한 것인지 무엇인지 밝히지 않기 때문에 두로와 연관된 문제가 무엇인지 알기 어렵다. 이 같은 모호성을 B절을 통해 해명할 수 있다. 왜냐하면 B절에서 에브라임의 자식들을 도살자에게 데려가는 문제를 언급하면서 ‘아동 죽임’의 문제가 초점임을 말해주고 있기 때문이다. 두로와 이스라엘의 비교의 공통 대상이 ‘아동제사’임을 드러내주는 것이다. 이는 종속절인 A절에 있는 ‘라이티’(רֵאִיתִי/나는 보았다) 동사의 목적어를 추측하는 데도 도움을 준다. ‘라이티’ 다음에 목적어가 필요하지만 생략돼 있다. 대신에 두로에 대하여 언급하는 ‘레초르’(לְצֹרֵךְ)가 나오는데 전치사 ‘레’(לֵ)를 ‘상술’(specification)의 ‘레’⁶¹로 보아 “나는 두로에 관하여 [~]을 보았다”로 문자적인 번역을 할 때 생략된 목적어를 아동제사로 본다면, 주절에서 에브라임의 아동들을 도살하는 이야기와 잘 연결되기 때문이다.

60 A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington: Indiana University, 1985), 96-99.

61 Ronald J. Williams, *Williams's Hebrew Syntax* (3rd edition; Toronto: University of Toronto Press, 2007), 108.

둘째, 호세아서 9장 13b에 나오는 전치사 ‘레’ (ל)의 성격을 어떻게 규정할 수 있느냐 하는 문제다. 일반적으로 목적절을 이끄는 부정사로 보는 게 자연스럽다. 그러나 대부분의 번역은 주동사가 없음에도 불구하고 ‘레’ 앞에 위치한 명사인 ‘에브라임’을 주어로 보고 ‘의무’의 양태적인 의미로 ‘~해야 한다’로 번역하면서 미래에 발생할 사건으로 이해하고 있다. 그러나 전치사 ‘레’를 부정사로 보려면 주동사가 있어야 한다. 주동사가 생략돼 있기 때문에 그렇게 번역하기 어렵다. 가능한 해석은 전치사 ‘레’가 아닌 강조형 라메드로 보고,⁶² 강조형 라메드(ל)와 함께 한 정동사 히필 완료태(אִשְׁרִיף/호치)로 취급할 수 있다. 앤드슨과 프리드만의 제안도 이를 뒷받침한다. ‘레’를 강조형 라메드로 취급하고 다음에 따라오는 동사 ‘호치’(אִשְׁרִיף)를 히필 부정사가 아닌 완료태로 번역하고 있다.⁶³ 이 제안을 수용하면, A절의 두로의 아동제사와 비교하며 B절에서 에브라임의 아동제사를 고발한 것으로 볼 수 있다. 본문 구조를 설명한 앞 단락에서도 이미 발생한 행위를 고발 행위로 보았기에 완료태로 번역하는 게 타당하다고 본다. 지금까지의 분석 결과를 모두 종합하면, 호세아서 9장 13절은 다음과 같이 번역될 수 있다: “에브라임이여! 내가 목초지에 자리를 잡고 있던 두로에 관하여 [아동제사]를 목격한 것처럼, 에브라임은 참으로 자기 자녀들을 도살자에게로 데려 갔도다.” 두로가 목초지에서의 다산과 풍요를 아동제사에 기대어 이루고자 한 것처럼 이스라엘도 다산과 풍요를 위해 바알에게 아동제사를 드렸다는 점을 비난하고자 하는 것이다. 이스라엘의 지배 엘리트가 바알에게 바친 아동제사를 통해 외세와의 동맹을 도모해 국가 위기를 해결하고 억압 체제로 자신들의 이익을

62 비록 MT에서 강조형 라메드와 전치사 ‘레’를 형태상 구분하지 않지만, 어원적으로 둘은 서로 다르다. B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 211.

63 Andersen and Freedman, *읽글*, 544.

극대화시키려고 한 점을 고발한 것이다.

4. 닫는 말

호세아 9장 13절(MT)은 난해하다. 구문과 문법적인 규칙성이 없거나 단어 생략으로 인해 문맥에 어울리는 의미를 찾기 어렵기 때문이다. 이 문제를 해결하기 위하여 본문비평에 근거한 변경·수정·추측을 통해 다양한 번역이 시도되었다. 그러나 본문비평에 근거한 해결만으로는 한계가 있다. 그리하여 논자는 호세아 9장 13절이 속한 문학 단위인 호세아 9장 10-17절의 맥락에 근거하여 호세아 9장 13절의 번역과 관련하여 제기된 세 가지 이슈를 논증하고 가능한 번역을 제안하고자 하였다. 첫째, 호세아 9장 13b의 자식들을 도살자에게 데려가는 행위가 미래 사건이 아니라 과거 사건임과 아동제사와 연관됨을 본문 구조와 맥락에 의하여 논증하고자 하였다. 호세아 9장 13절이 이스라엘의 미래에 일어날 심판이 아니라 바알에게 자식을 바친 과거의 반역 행위에 대한 고발임을 보여주기 때문이다. 둘째, 호세아 9장 13a에 언급된 두로에 대하여 철자 변경을 통해 다른 의미를 찾으려는 대신에 그대로 둘 때 호세아 9장 13절의 아동제사와 이웃 문맥에서의 아동제사에 대한 심판으로서 야훼의 생명 박탈의 문맥과 잘 연계될 뿐만 아니라 사회-경제적 측면에서의 추가적인 의미도 드러내는 잇점이 있음을 논증하였다. 셋째, 문법적인 측면에서 호세아 9장 13a와 9장 13b 사이의 관계에 대하여 비교를 통해 두로의 의미에 대해 침묵하고 있는 호세아 9장 13a의 모호성을 9장 13b가 해명하는 기능을 가짐을 말하였다. 또한 호세아 9장 13b의 연계형 부정사를 강조형 라메드와 완료태 동사의 결합으로 보고 완료태로 번역함으로써 과거 행위로 번역할 수 있기에 고발의 성격과 잘 어울림을 논증하였다. 이를 통하여 번역

할 때 번역 구절을 문학적 맥락과 구조 속에서 파악할 뿐만 아니라 표현된 단어의 유의미성을 사회-문화적 배경 연구를 통해서 확인하는 것의 중요성을 보여준다. 아울러 구절 자체가 지니는 문법적인 모호성도 가능한 문법적인 설명을 통해 해명하는 것의 중요성도 확인하였다.

5. 참고문헌

- 박경식, “호세아의 결혼 비유에 담긴 사회정치학적 수사학 연구”, 『구약논단』 68(2018), 62-92.
- 우택주, “8세기 문서예언을 형성시킨 결정적 요인들”, 『구약논단』 9(2000), 137-66.
- 체이니, 마빈 L., 『농경사회 시각으로 바라본 성서 이스라엘』 (우택주 외 역), (서울: 한들출판사, 2007).
- 홍성혁, “호세아서의 가족은유의 의미”, 『구약논단』 22(2006), 64-79.
- Aharoni, Yohanan, *The Land of the Bible: A Historical Geography* (Revised and Enlarged edition: Philadelphia: The Westminster Press, 1979).
- Andersen, F. I. and Freedman, D. N., *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB: Garden City: Doubly, 1980).
- Berlin, A., *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington: Indiana University, 1985).
- Buss, M. J., *The Prophetic Word of Hosea*, (Berlin: Alfred Töpelmann, 1969).
- Coogan, Michael D., ed., *The Oxford History of the Biblical World* (Paperback edition: New York: Oxford University Press, 2001).
- Coote, R. B. and Coote, M. P., *Power, Politics, and the Making of the Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1990).
- Davies, G. I., *Hosea* (NCBC: Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1992).
- Day, John, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

- Dearman, J., Andrew. *The Book of Hosea* (NICOT: Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2010).
- _____. *Religion & Culture in Ancient Israel* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1992).
- Eissfeldt, O., *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch* (Halle: Niemeyer, 1935).
- Frazer, James G., *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (vol. X, part VII: New York: St. Martin's Press, 1955).
- Garrett, Duane A., *Hosea, Joel* (NAC: Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1997).
- Gerstenberger, E., "The Woe-Oracles of the Prophets", *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), 249-63.
- Gruber, M. I., *Hosea: A Textual Commentary* (London: T & T Clark, 2017).
- Keefe, Alice A., *Woman's Body and the Social Body in Hosea* (London: Sheffield Academic Press, 2001).
- King, Philip J., *Jeremiah: An Archaeological Companion* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993).
- Kuan, Jeffrey K., "Hosea 9.13 and Josephus, Antiquities IX, 277-287", *Palestine Exploration Quarterly* 123 (1991), 103-8.
- Macintosh, A. A., *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (ICC: Edinburgh: T & T Clark, 1997).
- Mays, James Luther, *Hosea: A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1969).
- McComiskey, Thomas E., "Hos 9:13 and the Integrity of the Masoretic Tradition in the Prophecy of Hosea", *Journal of the Evangelical Theological Society* 33:2 (1990), 156-60.
- Mosca, P. G., "Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study in *Mulk* and מִלֵּךְ", Ph. D. dissertation, Harvard University, 1975.
- Premnath, D. N., *Eight Century Prophets: A Social Analysis* (St. Louis: Chalice Press, 2003).
- Smith, Mark S., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (2nd ed.: Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2002).
- Smith, Morton, "A Note on Burning Babies", *Journal of the American Oriental Soci-*

ety 95/3 (1975), 477-79.

Stager, Lawrence E. and Wolff, Samuel R., “Child Sacrifice at Carthage-Religious Rite or Population Control?”, *Biblical Archaeology Review* 10/1 (1984), 1-25, accessed 11 October 2019 from <http://academia.edu/2298111/>.

Stavrakopoulou, Francesca, *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities* (Berlin: Water de Gruyter, 2004).

Stuart, Douglas, *Hosea-Jonah* (WBC; Waco: Word Books, 1987).

Tully, Eric J., *Hosea: A Handbook of the Hebrew Text* (Waco: Baylor University Press, 2018).

Waltke, B. K. and O' Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990).

Weinfeld, M., “The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and Its Background”, *Ugarit-Forschungen* 4 (1972), 133-54.

Williams, Ronald J., *Williams's Hebrew Syntax* (3rd edition; Toronto: University of Toronto Press, 2007).

Wolff, Hans Walter, *A Commentary on the Book of the Prophet Hosea* (Hermeneia; Gary Stansell, trans., Philadelphia: Fortress Press, 1974).

Yee, Gale A., “The Book of Hosea”, 197-297, *The New Interpreter's Bible*, vol. VII, L. E. Keck, et al. (eds.), (Nashville: Abingdon Press, 1996, 197-297).

Zobel, H.-J., “הוי”, G. Johannes Botter Weck and H. Ringgren, eds., 359-64, *Theological Dictionary of the Old Testament* III, J. T. Willis et al. (trans.), (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1978).

검색어

두로

아동제사

바알 이념

생명 박탈

〈Abstract〉

The Meaning of Hosea 9:13 and Suggestions for Its Translation: In the Context of Hosea 9:10-17

Seong-Hyuk Hong, Ph.D.

Associate Professor, Department of Theology

Seoul Theological University

The purpose of this study is to first examine the meaning of Hosea 9:13 and then propose an appropriate translation of it. Hosea 9:13 (MT) is difficult not only to understand but also to translate. This is due to its syntactical or grammatical irregularity and the omission of words as well as the limited understanding of its socio-cultural background. To solve this problem, scholars are making various proposals on its translation by changing, modifying, or assuming the spellings of the text based on textual criticism.

In understanding and translating Hosea 9:13, however, the textual criticism alone is limited. Thus, based on the literary unit of Hosea 9:10-17, to

www.kci.go.kr

which Hosea 9:13 belongs, the writer tried to analyze the problems related to the meaning and translation of Hosea 9:13 from three perspectives. First, I attempted to prove by the literary structure of the text that the act of taking children to a slaughter in Hosea 9:13b is not a future event but a past event. In the process, I argued that Hosea 9:13 is not a judgment which would occur in the future of Israel, but a charge against rebellion which served Baal in the past.

Second, I contended that Tyre mentioned in Hosea 9:13a should not be changed or replaced to find any other meaning, but should be left untouched. By doing so, I proved that the mention of Tyre has the advantage of not only being well connected with the immediate context of Yahweh's declaring the deprivation of life as a judgment against the rebellion of child sacrifice, but also showing the continuity between Tyre and Israel in socio-cultural terms in relation to the purpose of child sacrifice. Third, from a grammatical point of view, I made it clear by comparison that Hosea 9:13b serves to shed light on the ambiguity of the problem of Tyre expressed in Hosea 9:13a. I also argue that the infinitive construct in Hosea 9:13b can be translated into a perfect form when understood as an emphatic lamed, which has the advantage of being in line with the meaning of an accusation against the past rebellion.

This study shows the importance of translation, which in the process of translation not only the context of the text and its literary structure are analyzed, but also any word in the text is not carelessly dealt with through social-cultural background research. It also confirms the importance of clarifying the grammatical ambiguity of the text itself through grammatical explanations.

Keywords

Tyre

child sacrifice

Baalism

slaying of life

- 투고일: 2020년 9월 29일
- 심사일: 2020년 10월 28일
- 게재 확정일: 2020년 10월 30일

www.kci.go.kr