

## 과연 아담의 이름 짓기는 문화 활동인가? -문화 명령과 관련된 두 개의 텍스트(창 1:26-28, 2:19)에 대한 구약 신학적 재고찰-

이신웅 백석대 기독교인문학연구소 전임연구원

### 1. 들어가는 말

네덜란드 출신의 개혁주의 철학자 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)가 기독교적 세계관의 필요성을 주장한 이후,<sup>1)</sup> 기독교 세계관에서는 문화를 “신의 형상”(~yhil[a/ ~l,c,, Imago Dei)으로 지음 받은 인간이 하나님의 명령에 따라 세상을 가꾸고 돌보며 다스려 나가며 발전시키는 사명의 준수로 보면서, “문화 명령”(culture mandate)이라는 독특한 용어를 사용한다.

본 논문에서는 기독교 세계관에서 주장하는 “문화 명령” 텍스트인 창세기 1:26-28과 아담이 그 문화 명령을 처음으로 수행했다고 주장하는 창세기 2:19의 “아담의 동물 이름 짓기” 행동이 과연 문화 명령을 수행한 것인지를 구약신학적 관점에서 다시 검토 하고자한다. 이를 위해 해당 히브리어 텍스트에 대한 텍스트 언어학(Text Linguistics), 주석학적(exegesis)인 방법이 사용될 것이다. 논문의 집중을 위해 기독교와 문화에 대한 고찰은 제외되고 “문화 명령” 용어의 간략한 역사적인 이해와 해당 히브리어 텍스트의 최종 형태의 본문 분석만이 시행된 후, 그 결과를 바탕으로 결론을 제시할 것이다.

### 2. 문화 명령(culture mandate)이란 무엇인가?

#### 2.1.1. “문화 명령” 용어의 유래

기독교 세계관이 행하는 ‘운동’에서 핵심 되는 가장 중요한 용어가 있다면, “문화 명령”(culture mandate)일 것이다. 이 용어는 카이퍼의 일반 은총을 비판하며 그리스도적 관점으로 문화를 해석했던 20세기의 클라스 스킬더(Klaas Schilder)에 의해 처음 사용된 이후 기독교 세계관의 핵심 용어로 자리 잡았다.<sup>2)</sup> 기독교 세계관에서는 하나님이 인간을 창조하신

1) 실제로 ‘세계관’(Weltanschauung)이라는 말을 중요한 학술 용어로 만든 것은 독일의 철학자 딜타이(Wilhelm Dilthey)였다. 함의가 묵직한 이 용어를 기독교적 삶의 체계를 나타내는 용어로 처음 사용한 사람은 Abraham Kuyper였다. 그는 이 말이 단지 철학적 체계라는 인식을 피하기 위해 ‘삶과 세계에 대한 관점’(life-and-worldview, levens-en-wereldbeschouwing)이라는 다소 어색한 긴 표현을 의도적으로 사용하였다. 그의 생각은 1889년 미국의 프린스턴 대학에서 행한 스톤 강좌인 [칼빈주의](Lectures on Calvinism)에 잘 설명되어 있다. 신국원, 『니고데모의 안경』(서울: IVP, 2005), 40-41.

2) 스킬더는 고린도전서 3:9 “우리는 하나님의 동역자들이요”라는 구절을 근거로 하나님께서 인간을 하나님의 일꾼(laborer of God)이자 동역자(Co-worker)이며, 하나님의 여러 목적을 가진 직분자(Purposeful Office-bearer)이자 하나님을 대신해서 우주를 다스리는 부제(vice-regent)로 만드셨다고 주장하며, 사람을 창조한 하나님은 사람과 ‘행위 언약’을 맺는데 이 언약은 직분으로 구체화되었고 모든 피조물은 하나님의 일을 이루는데 한 부분을 맡아 문화적인 사명(mandate)과 연결된다고 말한다. Klaas Schilder, 『그리스도와 문화』, 손성은 옮김 (서울: 지평서원, 2017), 105-106., 190-191.

이후에 창조 세계가 자연 상태 또는 처음 창조된 대로 존속되게 하기 보다는 오히려 하나님의 창조 세계를 더욱 발전시킬 문화 명령(The Culture Mandate) 또는 창조 명령(Creation Commendment)을 주었다고 말하며, 하나님이 태초에 만물의 창조와 함께 문화 발전을 계획 하셨으며, 하나님은 자신의 천지창조 상태를 그대로 보존하기 보다는 창조세계에 내재된 가능성들이 개발되어 하나님의 영광을 위해 완성으로 나아갈 것을 염두에 두고 계셨기에 하나님의 창조 사역은 문화를 통해 완성으로 나아가는 시작점이라고 주장한다.<sup>3)</sup> 따라서 “문화 명령”은 에덴 동산에서 창조주가 창조계의 주인공인 사람에게 주어진 명령을 수행하는 것이며,<sup>4)</sup> 그 구체적인 책무는 창세기 1:26-28, “생육하고 번성하여 땅에 충만하고 땅을 정복하고 바다의 고기와 공중의 새와 땅에 움직이는 모든 생물을 다스리는 것”이라고 말한다.<sup>5)</sup> 결과적으로 기독교 세계관(특히 문화 변혁론자들)에서는 문화 명령을 하나님과 인간 사이에 맺어진 영원한 언약/계약(Covenant)으로 이해하고, 마태복음 28:26-30을 지상 명령이라 칭하며 그리스도인에게 주어진 양대 명령으로 이해한다.

### 2.1.2. 구약신학자들의 “문화 명령” 사용 여부

그런데 필자가 조사한 결과, 기독교 세계관에서 널리 사용하는 것과는 다르게 구약신학자들은 이 “문화 명령”(culture mandate)이란 용어를 창세기 1:26-28에 거의 사용하지 않는다.<sup>6)</sup> 필자가 조사한 바에 의하면, 구약신학자 월키(Burce Waltke)가 가장 적극적으로 본문을

3) 신국원, 『신국원의 문화이야기』 (서울: IVP, 2002), 134.

4) H. Henry Meeter, 『칼빈주의 기본 사상』, 박윤선, 김진홍 역 (서울: 개혁주의신행협회, 1996), 77.

5) cf. Craig G. Bartholomew & Michael W. Goheen, 『성경은 드라마다』, 김명희 옮김 (서울: IVP, 2009), 53.

6) 필자가 조사하여 확인한 창 1:26-28에 “문화 명령”(culture mandate)이란 용어를 사용하지 않는 창세기 주석은 다음과 같다. Abraham Kurvilla, *GENESIS: A Theological Commentary For Preachers* (Eugene: Resource Publications, 2014). Allen P. Ross, *Genesis, Cornerstone Biblical Commentary* (Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2008). Allen P. Ross, 『창조와 축복: 창세기 강해를 위한 주석』, 김창동 옮김 (서울: 디모데, 2005). Claus Westermann, *Genesis 1-11, A Continental Commentary*, trans. John J. Scullion S.J. (Minneapolis: Fortress Press, 1994). David Atkinson, *The Message of GENESIS 1-11, BST* (downers Grove: Inter-Varsity Press, 1990). E. A. Speiser, *GENESIS: The Anchor Bible* (Garden City: Double day & Company, 1964). E. J. Young, 『창세기 1, 2, 3장 강의』, 서세일 역 (서울: 한국로고스연구원, 1989). Gordon J. Wenham, 『창세기 1-15: WBC』, 박영호 옮김 (서울: 솔로몬 출판사, 2000). G. Ch. Aalder, *Genesis: Bible Students Commentary*, tran. Willam Heynen (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1981). Hermann Gunkel, *GENESIS*, trans. Mark E. Biddle (Macon: Mercer University Press, 1997). James McKeown, *Genesis, The Two Horizons Old Testament Commentary* (Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008). John H. SailHamer, 『모세오경』(상권), 김동진 역 (서울: 새순출판사, 1994). John H. Walton, 『창세기: NIV 적용주석』, 김일우, 전광규 역 (서울: 성서유니온선교회, 2007). Kenneth Mathews, 『창세기 1: NAC』, 권대영 옮김 (서울: 부흥과 개혁사, 2018). Laurence A. Turner, *GENESIS* (Sheffield: sheffield Phoenix Press, 2000). Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary, GENESIS* (Philadelphia, New York, Jerusalem: The Jewish Puvliacion society, 1989). U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis, Part 1. From Adam to Noah*, trans. Israel Abrahams (Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1978). Richard P. Belcher, JR. *GENESIS, The Focus on the Bible commentary* (Ross-shire: Christian Focus Publication, 2012). R. R. Reno, *GENESIS, Brazos Theological Commentary* (Grand Rapids: Brazos Press, 2010). Tremper Longman III & David E. Garland, *Genesis-Leviticus, The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2008). Victor P. Hamilton, 『창세기 I: NICOT』, 임요한 옮김 (서울: 부흥과 개혁사, 2016). von Rad, *GENESIS, The Old Testament*

문화 명령과 관련시킨다. “인류는 자비로운 왕으로서 지구를 채우는 것과 창조물을 통치하는 문화 명령(culture mandate)이 있다”.<sup>7)</sup> “문화 명령의 (빛 아래서) 모든 인간은 본성상 자기를 재창출하고 자신의 존재를 만들어간다는 점에서 문화 형성자이다. 문제는 인간이 어떤 문화를 발전시키느냐가 아니라, 경건한 문화(아가페-하나님의 사랑)인가, 아니면 경건하지 못한 문화(에로스-자기 사랑)의 문화를 발전시키느냐이다”.<sup>8)</sup>

반면, 대부분의 구약학자들은 문화와의 직접적인 관련이 아닌,<sup>9)</sup> 오히려 환경 신학과 관련한 청지기 모델로 해석한다.<sup>10)</sup> 이러한 차이가 의미하는 것은 무엇일까? 필자가 분석할 때, 기독교 세계관은 구약과 신약을 통합했을 때 완성되는 관점이기 때문에, 아직 구약의 상황에서는 창세기 1:26-28을 “문화 명령”으로 명명하기에는 무리가 있는 것으로 보여서, 대부분의 구약학자들은 이 본문의 첫 번째 수신자들이 처한 상황(Sitz im Leben)을 더 중요시 여겨 고대 근동의 관점들과 비교해서 해석하는 것으로 보인다. 다음의 질문을 생각해 보면 쉽게 이해할 것이다.<sup>11)</sup>

1) 과연 고대 이스라엘 사람들, 곧 창세기 1:26-28을 처음 접한 첫 번째 수신자들은 이 본문은 “문화 명령”으로 이해했는가? 우리가 사용하는 문화라는 단어와 그에 대한 이해는 다분히 현대식 관점이다. 문화라는 단어조차 없었던 그 시절에 살았던 사람들에게 창세기 1:26-28의 의미는 그들의 문화가 아니라 정체성과 더 관련이 있게 보인다.

2) 과연 최종 형태 구약의 첫 번째 독자들, 곧 고대 이스라엘 사람들은 기독교 세계관의 틀인 “창조-타락-구속-완성”이라는 이 구도를 가지고 있었는가? 앞서 언급했지만, 이 구도는 구약과 신약을 통합했을 때에만 선명하다. 아무리 창세기에서 이 구도를 제시한다고 하더라도

---

*Library* (Philadelphia: The Westminster Press, 1972). Walter Bruggemann, *Genesis: INTERPRETATION: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Atlanta: John Knox Press, 1982). W. Sibley Towner, *Genesis, Westminster Bible Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001). 기동연, 『창조부터 바벨까지』 (서울: 생명의 양식, 2009). 김화권, 『하나님 나라 신학으로 읽는 모세오경』 (서울: 복있는 사람, 2017). 송병현, 『엑스포지멘터리 창세기』 (서울: 국제제자훈련원, 2010). 이희학, 『창세기 1-11장의 신학: 인간의 죄악과 하나님의 구원 행동』 (서울: 대한기독교서회, 2003). 차준희, 『모세오경 바로읽기』 (서울: 성서유니온선교회, 2013).

반면, 김의원은 창 1:26-28을 문화 명령으로 해석하면서 넓은 의미의 문화명령은 변개할 수 없는 작은 명령들, 곧 종교 명령(the religious mandate)과 문화 명령(the cultural mandate)으로 구성되었고 말하며, 문화 명령에는 문화 개발과 문화 창달이 포함된다고 말한다. 이를 바탕으로 문화와 종교가 구분하는 이원론은 잘못된 것이므로, 교회와 세상을 구분하고 교회와 문화를 구분하는 것은 성경 속의 문화와 노동을 잘못 이해하는 것이라 말한다. 김의원은 결론적 구도인 “창조-타락-구속”의 관점으로 이미 창 1:26-28을 해석하고 있다. 김의원, 『하늘과 땅, 그리고 족장들의 톨레돗: 문예접근법에 따른 창세기 연구』 (서울: 총신대학교 출판부, 2004), 79-86. 이종근도 이 용어를 창세기 1:26-28에 사용하고 있다. 이종근, ““생육하고 번성하라”는 문화명령(창 1:28, 2:15)의 신학적 고찰”, 『구약논단』 1(8) (2000), 9-31. 한국에서 기독교 세계관 운동을 주도했던 물리학자 양승훈은 최근에 저술한 특별한(?) 창세기 주해에서 이 용어를 여전히 사용하고 있다. 양승훈, 『창조에서 홍수까지』 (서울: CUP, 2014).

7) Bruce K. Waltke & Cathi J. Fredricks, *GENESIS: A Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 67.

8) Bruce K. Waltke, 『구약신학』, 김귀탁 옮김 (서울: 부흥과 개혁사, 2012), 256.

9) 예를 들어, 궁켈(H. Gunkel)은 “카도쉬”(정복하다)와 “다스리다”(라다) 동사를 두고 “이 강력한 단어는 인류 문화 전체의 역사를 위한 프로그램이다”고 말한다. Hermann Gunkel, *GENESIS*, 114.

10) John H. Walton, 『창세기:NIV 적용주석』, 195-200.

11) 이 질문들은 더 넓은 논의를 요구하기 때문에 이 논문에서는 생략한다.

구약 내에는 아직 희미하다. 엄밀한 의미에서 이러한 구도는 문서 선지자들의 신학 사상에서는 명시적이지만, 그것이 일반 백성들에게까지 분명하게 나타나지는 의문이다.

이상을 종합해 보면, 우리는 두 가지 사실을 알 수 있다. 첫째, 성서를 해석할 때의 순서는 항상 첫 번째 실제 사건의 독자들의 상황에서 분석을 하고, 그 다음에 기록된 본문을 수신한 두 번째 독자의 상황에서 분석을 하고, 그 다음에 비로소 세 번째 독자인 우리 시대에 상황에서 분석해야 한다는 것이다. 이 순서를 거꾸로 해서 본문의 의미를 희석시키는 실수를 지양해야 할 것이다. 둘째, 기독교 세계관을 주장하는 학자들은 성서신학자들이라기 보다는 철학자 내지 교의(조직)신학자들에 더 가까우며, 성서신학자들에 비해 상대적으로 히브리어 텍스트에 대한 이해의 차이가 이러한 결과를 낳았다고 보여진다. 이런 맥락에서 필자는 창세기 1:26-28의 히브리어 텍스트를 분석하여 그 의미를 재검토하고자 한다.

### 3. “문화 명령”(culture mandate) 본문(창 1:26-28)의 구조와 그 의미

#### 3.1. 창세기 1:26-28의 구조 분석

우선, 필자는 창세기 1:26-28에 대한 “culture mandate”라는 용어를 국내에서는 “문화 명령”으로 번역하는데, “명령”보다는 “위임”으로 번역하고 싶다. mandate가 명령이란 뜻을 포함하고 있기는 하나, 언약적인 관점에서 보면 문화적 명령보다는 문화적 위임의 측면이 강하다.<sup>12)</sup> 또한 하나님께서 인간에게 특권만이 아닌 관리자로서의 책임도 함께 부여했기 때문에,<sup>13)</sup> 자연에 대한 인간의 권리는 하나님의 은혜로운 위임에서 비롯된 것이기 때문이다.<sup>14)</sup> 구약학자들은 창세기 1:28의 “생육하라”, “번성하라”, “충만하라”는 명령형 단어들이 실제 명령으로 이해되어서는 안 되는데, 그 이유는 1인칭 의도형과 명령형(jussive)은 축복의 일반적인 형태이기 때문이다.<sup>15)</sup> 궁켈(H. Gunkel)은 이것을 “축복으로 준 약속”(promised humans in a special blessing)이라 말한다.<sup>16)</sup>

그런데 창세기 1:26-28과 관련된 연구사를 보면, 구문론적으로 이해하지 못하고 단순히 특정 문구(하나님의 형상)나 동사들(복주다, 생육하라, 번성하라, 충만하라, 정복하라, 다스리라)을 중심으로 해석하여 온 것으로 보인다. 예를 들어, 린 화이트(Lynn T. White)는 이 동사들을 예를 들면서, 오늘날 생태계가 파괴가 일어나게 된 이유가 자연을 신성시하지 않고 정복의 대상으로 본 유대-기독교적 자연관 때문이라고 주장했다.<sup>17)</sup> 이에 대해 월터 브루그만(Walter

12) cf. Victor P. Hamilton, 『창세기 I: NICOT』, 148. cf. 장경철, “지상 명령과 문화 명령”, 『인문논총』 14호 (서울여자대학교, 2004), 140.

13) cf. Kenneth Mathews, 『창세기 1: NAC』, 210.

14) 송병현, 『엑스포지멘터리 창세기』, 90.

15) John H. SailHamer, 『모세오경』(상권), 김동진 역 (서울: 새순출판사, 1994), 188-189. Tremper Longman III & David E. Garland, *Genesis-Leviticus, The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 71.

16) Hermann Gunkel, *GENESIS*, 114.

17) Lynn Townsend White, Jr., “The Historical Roots of Our Ecological Crisis,” *Science* 155 (3767): 1203-1207 (10 March 1967).

Brueggemann)은 그러한 비판이 적절한지 의심스럽다고 비판했는데, 여기에 규정된 “정복” 개념은 동물에 대한 것으로 그 지배권은 동물을 보살피고 돌보며 먹이는 목자의 역할과 관련되기 때문이라고 말한다.<sup>18)</sup> 참으로 이 정복이 땅이 아닌 동물에 관련된 것이라면, 이것은 기독교 세계관에서 말하는 문화 활동이라 말하기 어렵다. 그런데 존 월튼(John Walton)에 따르면 브루그만의 주장은 설득력이 없다. 월튼은 “다스리다”가 최종 결과라면, “정복하다”는 동물의 왕국만을 가리키는 것이며 길들이기 같은 것을 암시한다. 하지만 만약 그것이 그 과정의 일부분일 뿐이라면, “정복하다”는 자연의 원천들을 이용한다거나(예를 들어, 고대 세계의 경우 광산에서의 채광 같은 것), 땅의 에너지를 이용하는 것(예를 들어, 관개 시설) 등등의 일들을 포함하는데, 그 이유는 동사 “vbK”(카바쉬, 정복하다)의 여성 단수 대명사 접미사의 출현은 동물의 왕국만 정복의 대상이 아니라 땅의 모든 것이 정복의 대상임을 시사하기 때문이다.<sup>19)</sup> 이렇듯, 특정 용어에 대한 논의가 주를 이룬다.

한편, 이러한 동사들의 논의와 관련해서 볼 때, 창세기 1:26-28을 “문화 명령”으로 보기 힘든 이유를 제시할 수 있는데, 그것은 바로 여기에 사용된 동사들이 기본적으로 저항 세력을 진압하는 것을 암시하며 악과의 싸움을 예상하게 하기 위해 사용되고 있다는 것이다.<sup>20)</sup> 만약 이 구절이 아직 타락 전인 인간에게 하는 문화 명령이라면, 이미 문화는 악하기 때문에 진압해야 되는 타락한 세력으로 규정되는 것이므로, “문화 명령”은 논리적으로 맞지 않게 된다. 차라리 이 용어들이 전투적인 이유는 문화 명령과 관계된 것이 아니라, 본문의 흐름을 볼 때 창세기 2:1에 나타난 “하늘과 땅의 모든 군대”(~a'b'c.-lk'w> #r<a'h'w> ~yIm:V'h;)와 더 관련이 있다.<sup>21)</sup>

이와 관련해서 한국에서 기독교 세계관의 초창기 멤버로 지금은 캐나다에서 활동하고 있는 물리학자 양승훈은 최근에 쓴 자신의 특별한(?) 창세기 주해에서 “정복한다는 말은 하나님께 복종한다는 의미가 있다...땅을 정복한다는 말이 군사적인 의미가 아니라는 것은 이어 나오는 생물을 다스리라는 말에서도 볼 수 있다. 이스라엘 사람들은 비슷한 의미를 가진 말을 반복함으로써 강조한다. 따라서 땅을 정복하라와 생물을 다스리라는 본질적으로 동등한 의미라고 볼 수 있다”<sup>22)</sup>고 말하며 그 근거를 민수기 32:22, 미가 7:19을 제시하는데, 과연 이 본문들이 창세기 1:26-28에서 사용하는 “정복하다”, “다스리다”의 의미와 문맥적으로 동일한지는 의문이다. 특히, “다스리다”의 경우는 대부분 꺼리는 주제에 대한 지배와 꾸짖음의 맥락에서 사용되기 때문이다(레 26:17, 겔 34:4).<sup>23)</sup> 어떤 단어가 다른 본문들에서 사용되는 경우는 많이 있지만, 그 의미는 해당 문맥에서만 하나의 뜻으로 사용되기도 하거니와, 고대 히브리어는

18) Walter Bruggemann, *Genesis: INTERPRETATION: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, 32.

19) John H. Walton, 『창세기:NIV 적용주석』, 185.

20) Allen P. Ross, 『창조와 축복: 창세기 강해를 위한 주석』, 164. 특히, “정복하다”(카바쉬, vbK)는 원수들에 대하여 발로 밟다. 복종시키다. 정복하라는 군사적 의미를 가진다. *NIDOTE*, vol.2. 596. *TDOT*, vol. VII. 52-57.

21) 한글 번역 성경은 창세기 2:1을 “천지와 만물이 다 이루니라”로 번역하여 원문의 의미를 드러내지 못한다. 영어 번역본들은 “Host”라고 잘 번역하고 있다.

22) 양승훈, 『창세기 주해』, 181. 기독교 철학자 신국원도 정복이나 다스림이 ‘경작하고 돌보며 가꾸기’의 일환으로 이해해야 한다고 말한다. 신국원, 『신국원의 문화 이야기』, 136.

23) James McKeown, *Genesis, The Two Horizons Old Testament Commentary*, 27.

동사를 강조하려면 비슷한 의미의 동사를 반복하는 것이 아니라, 같은 동사를 두 번 연속해서 동사의 부정사 뒤에 정동사를 사용하기 때문에(예를 들어, 창 2:16-17), 물리학자 양승훈의 주장은 수용하기 어렵다.

따라서 구약학자들, 곧 월튼이 잘 지적하듯이, “정복하다”는 “다스리다”가 아닌 그 앞의 동사 “충만하라”와 더 관련이 있으며, “다스리다”는 동사는 동물들을 그 대상으로 삼아 길들이기를 암시하거나 다른 차원의 활용이나 지배를 암시하고,<sup>24)</sup> 사르나(Nahum Sarnah)도 잘 분석했듯이 이 구절의 “정복하다”는 동사는 인간의 왕권(kingship)과 관련이 있는바, 여기에서 전제되는 왕권은 이스라엘의 왕권으로서, 야훼의 통치권을 부분적으로 위임받아 그 분의 율법적 테두리 안에서 왕권을 행사하는 것이기에,<sup>25)</sup> 양승훈의 주장처럼 “정복하다”와 “다스리다”를 본질이 동등한 문화적인 용어로 보는 것은 무리가 있다. 나아가 구약 전체의 맥락에서 볼 때도 1장에 나열된 피조물들(곤충, 짐승, 땅에 기는 동물, 조류, 어류)은 멸망 직전의 유다 사회에서 신으로 숭배되던 것들이었기 때문에(겔 8:10, cf. 출 20:4),<sup>26)</sup> 창세기 1:26-28은 문화 명령이라기보다는 고대 근동의 거짓 신들을 배격하고/꾸짖는(elenctics), 다신교적 세계관에 대한 유일신적 세계관의 반격이므로, 전투적인 용어를 사용하는 것으로 보아야 할 것이다. 만약 초창기 기독교 세계관 학자들이 이것을 알았더라면, 이 구절에 대해서 “문화 명령”이란 용어를 사용했을지 의문이다.

이제, 필자는 창세기 1:26-28의 구조를 구문론적으로 분석하여 그 중요점을 분명하게 드러내고자 한다. 창세기 1:26-28의 구조를 보면 A-B-A'-C-B'로서 여기에서 핵심은 하나님께서 인간을 창조하신 목적인 28a절이다. 문장의 분량으로 보면, A와 A'인 26a는 27절과 동일한 내용이지만 인간이 “남자와 여자”(hb'qen>W rk'z")로 구성된다는 내용을 포함시켜 조금 더 확장되고 구체적으로 묘사되고, B와 B'인 26b와 28b도 동일한 내용이지만 “육축과 온 땅”(#r<a'h'-lk'b.W hm'heB.b;W)을 빼내어 조금 더 줄어들게 묘사하고 있다. 그 가운데 28a이 자리 잡고 있다.

이것이 중요한 이유가 무엇인가? 문장 순서를 보면 알 수 있다. 보통 히브리어의 문장 순서는 “목적어←주어←동사”인데, 28a “~yhi{a/ ~h,l' rm,aYOW: / ~yhi{a/ ~t'ao %r<b'y>w:”는 두 번이나 이 순서를 변형하여 “주어←목적어←동사”의 순서로 기록되어 있다. 이러한 의도적인 도치는 강조를 위함이다. 즉, “복을 주었다, 그들에게! 하나님. 그리고 말씀하였다, 그들에게! 하나님.”. 그런데, “복을 주다”(%r<b'y>w:)가 일반 동사(Qal) 형태가 아니라 강조 동사(Piel)로 사용되었기 때문에, 문법적 특징을 살려 번역하면 “하나님이 복을 주시되 엄청나게 복을 주셨다. 바로 그들에게!”로 이해할 수 있다.<sup>27)</sup> 필자가 분석한 창세기 1:26-28의 구문론적 구조는 다음과 같다.

24) John H. Walton, 『창세기:NIV 적용주석』, 185.

25) Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary, GENESIS*, 13.

26) 김회권, 『하나님 나라 신학으로 읽는 모세오경』, 51.

27) 윤용진은 이 강조 동사 형태에 대한 여러 역본들의 입장이 부실함을 잘 지적하고 있다. 윤용진, “문화 명령(창 1:28)과 지상 명령(마 28:18-20)에 계시된 선교신학”, 『개혁신학』 Vol. 14. (2003), 11.

A	26a	Wnte_Wmd>Ki Wnmel.c:B. ~d"a' hf,[n:] ~yhil{a/ rm,aYOW:
		하나님이 가라사대 우리의 형상을 따라 우리의 모양대로 우리가 사람을 만들자
B	26b	'#<a'h'-l[: fmerch'¥fmr<h'-lk'b.W#<a'h'-lk'b.WhmiheB.b'W~yImVh: @A[b.W~Y'h: tg:d>bi WDr>yIw>
		그로 바다의 고기와 공중의 새와 육축과 온 땅과 땅에 기는 모든 것을 다스리게 하자
A'	27	'~t'ao ar"B' hb'qen>W rk'z" At=ao ar"B' ~yhil{a/ ~l,c.B. Aml.c:B. ~d'a'h'¥ta, Y~yhil{a/ ar"b.YIw:
		하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조했다
C	28a	h'vu_b.kiw> #<a'h'-ta, Wbl.miWWbr>WWP. ~yhil{a/ ~h,l' mpaYOW ~yhil{a/ ~t'ao %<b'y>w:
		하나님이 그들에게 복을 베푸셨다. 하나님이 그들에게 말씀하시기를 "생육하고 번성하여 땅에 충만하여라. 땅을 정복하여라.
B'	28b	'#<a'h'-l[: fmerch'¥fmr<h'-lk'b.W#<a'h'-lk'b.WhmiheB.b'W~yImVh: @A[b.W~Y'h: tg:d>bi WDr>yIw>
		바다의 고기와 공중의 새와 땅 위에서 살아 움직이는 모든 생물을 다스려라

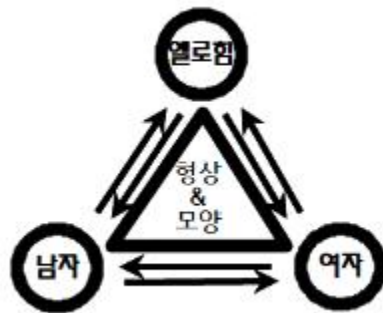
이 같은 의도적인 변형 문장 순서에서 중요한 것이 바로 “그들”인데, 이들이 중요한 이유는 하나님이 26a에서 계획했던 것이 28a에서 구체화되었기 때문이다. 하나님은 26a에서 “신의 형상과 모양(WnteWmd>Ki Wnmel.c:B.)으로 사람(~d'a')을 만들(hf,[n:] 것”을 의논하였다. 이 ‘사람’은 아직은 “눈에 보이지 않으며 모양이 없는 상태”이다. 그래서 ‘아사’(hf['] 동사가 사용된 것이다. 하지만 “하나님의 형상과 모양”이라는 그 설계도면이기 때문에, 앞으로 “눈에 보이며 모양이 있는 구체적인 상태”의 인간은 ‘바라’(ar'B'), 즉 설계도면에 의해서 정교하게 자르는 것처럼 ‘창조될 것’을 이미 암시되어 있다. 그렇기 때문에 27절에서 하나님이 그 설계도면대로 인간을 한 치의 오차도 없이(흠이 없이) 정교하게 자르듯이 창조하였다고 ‘바라’(ar'B') 동사를 3번이나 기록하고 있는 것이다. 이러한 문장의 분석을 통해서 보더라도, 하나님의 창조는 혼돈에서 질서가 아니고, 모양 없음에서 모양 있음으로의 창조임을 알 수 있다. 즉 하나님은 외형/윤곽을 먼저 만드시고 그 다음에 내용물을 구체적으로 채우시는 순서로 창조 사역을 하시는 것이다. 이것이 바로 창세기 1:2에서 창조 원리로서 제시되는 “토후바 보후”(Whbow" Wht')이다.<sup>28)</sup>

이렇게 완벽하게 구현된 하나님의 계획이 바로 ‘그 사람’(~d"a'h')인 것이다. 하나님의 창조주로서의 경향성이 완벽하게 구현된 “그 사람”이기 때문에, 하나님은 그 사람들과 곧 남자와 여자에게 ‘복’을 주시는 것이다. 다른 말로 하면, 한 치의 오차나 있거나 흠이 있게 창조된 사람인 남자나 여자였다면 하나님으로부터 복을 받지 못한다는 말이다. 이러한 분석은 창세기 1:4a의 “하나님 보시기에 좋았더라”가 아니고, “하나님이 보셨다 왜냐하면 좋았기 때문이다/좋

28) 하나님은 창 1:2에서 “토후바 보후”(텅 빔과 형제 없음)를 통해 앞으로 어떻게 세상을 창조하실 것인지 미리 말하는 바, 세상의 창조는 텅 비어 있는 것이 짝 차게 되고, 형제 없는 것이 형제가 있게 될 것을 알게 한다. 하나님의 창조는 혼돈과 공허라는 ‘재료’를 사용한 것이 아니다.

았기 때문에 하나님이 보셨다”(bAj+-yKi rAah'-ta, ~yhi{a/ ar>Y:)와 동일한 결론을 보이고 있음을 알게 한다. 그 결과 사람의 창조가 흠이 없이 구현됨이 좋았기 때문에 하나님께서 사람들에게 복을 주신 것임을 알 수 있다. 즉, 28a절은 사람 창조에 대한 하나님의 평가가 앞선 1:4a의 평가보다 발전적 포개짐의 형태로 나타나고 있다. 둘 다 똑같이 하나님의 설계도면대로 정확하게 창조되었기 때문이다.

나아가, 28a는 포개짐의 3중 형태를 잘 보여주고 있다. 신의 형상과 모양으로 창조된 사람이 신과 형상과 모양과 일치하고, 신의 형상과 모양으로 창조된 남자와 여자가 또한 각각 신의 형상과 모양과 일치하고, 이에 의해 남자와 여자가 각각 신의 형상과 모양으로 서로 딱맞게 포개짐<sup>29)</sup>을 알 수 있다.



여기에서 우리가 주목해야 할 것은, 주지하다시피 남자와 여자는 본질적으로 평등하다는 사실이다. 남자보다 여자가 우등한 것도 아니고 열등한 것도 아니다. 반대로 여자가 남자보다 우등한 것도 아니고 열등한 것도 아니다. 그래서 우리는 남자와 여자가 ‘같은 원리와 같은 재료’로 창조되었음을 이미 26-28절에서 알 수 있다.<sup>30)</sup> 또한 동물과 식물이 각기 “종류대로”(WhnEymil.) 창조된 것과 달리, 인간만이 남성과 여성으로 창조되었다는 것에서, 이미 본질적으로 인간은 동물 또는 식물과 외형적으로도 포개질 수 없는 존재들임을 알 수 있다. 이러한 분석은 창세기 2:18-23를 어떻게 해석해야 하는지 안내한다.

그러면 왜 하나님께서 ‘사람’을 만드는가? 그 목적이 26b이다. 하나님께서 인간을 창조하여 존재케 하는 이유는 단순하다. 인간을 창조한 목적은 ‘다스리게 하는 것’, 곧, 하나님의 통치권을 인간에게 ‘위임’(mandate)하는 것이다. 그래서 우리는 창세기 1:26-28을 다시 이해해야 한다. 필자는 문장 구조의 뉘앙스를 살려 다음과 같이 번역을 제시한다.

29) 일반적으로 “일치”, “포용”, “하나 됨”이라는 표현을 사용하지만, 필자는 “포개짐”이라는 순우리말을 사용할 것을 제안한다. 필자가 제안하는 “포개짐의 신학”은 필자의 성서신학의 주요 골격으로서, 앞으로 출판될 필자의 창세기 주석에서 상세하게 설명하고 있다.

30) 이같은 분석에 의해 창세기 1:26-28에서 보여주는 하나님의 인간 창조는 2:18-23에서 보여주는 인간 창조의 방식을 이미 제시함을 알 수 있다. 즉, 남자와 여자는 동일한 “본질”과 “외형”을 소유하는 딱맞게 포개지는 “한 쌍”의 “사람”(아담)이라는 피조물이다. 이후 분석하겠지만, 하와의 창조와 아담의 이름 짓기는 이 맥락에서 해석되어야 한다.

26a	하나님(엘로힘)께서 <b>다음의 말을</b> 하였다. 1. “우리가 우리의 형상을 따라서, 우리의 모양대로 사람을 <b>만들자</b> ”.
26b	2. “그래서 바다의 고기와 공중의 새와 땅 위에 사는 온갖 들짐승과 땅 위를 기어 다니는 모든 길짐승을 <b>다스리게 하자</b> ”.
27	그래서 하나님(엘로힘)은 사람을 <b>창조</b> 하셨는데, 곧 하나님(엘로힘) 자신의 형상대로 사람을 <b>창조</b> 하셨고, 특별히 그들을 <b>남성과 여성</b> 으로 <b>창조</b> 하셨다.
28a	하나님(엘로힘)께서 <b>그들에게 복을</b> 주시면서, <b>그들에게만 축복의 말을</b> 했다. “(부디) 생육하기를. 번성하기를. 땅에 충만하기를. 땅을 정복하기를.”
28b	그리하여 <b>우리가 너희들을 만든 목적</b> , 즉 “바다의 고기와 공중의 새와 땅 위를 기어 다니는 모든 짐승을 <b>다스리게 하는 것</b> ”을 <b>이루어라!</b>

### 3.2. “다스림”의 종교-문화 경책적(Elenctics) 의미 - 해석적 틀

그렇다면 인간 창조의 목적인 ‘다스리라’는 것이 구체적으로 무엇을 의미할까? 대체로 구약학자들은 이것을 하나님의 고유 영역인 ‘통치’를 아담에게 위임하는 것으로 이해한다.<sup>31)</sup> 즉, 왕의 임무를 수행하기 위해서이다. 여기에서 필자가 갖는 궁금점은 왜 인간에게 왕의 임무가 위임되는가이다. 천상의 왕이신 야훼께서 직접 피조 세계를 통치하시면 되지 왜 굳이 인간을 만들어서 통치를 위임하는가? 왜 굳이 하나님은 자신의 통치를 위임해야 하는가? 단순히 ‘통치’하기 위해서 인간을 ‘신/하나님의 형상’으로 만들었나? 그런데 이에 대한 대답은 끝없는 논쟁을 야기 시킨다. 그래서 우리는 왜 이 같은 “이야기”(narrative)를 기록하는지에 대해 알아보는 것이 더 적절하다. 즉, 인간을 왜 신의 형상으로 만들어 대신 통치하게 하였는가에 대한 부질없는 대답보다, 왜 그 이야기를 기록해야 했는가에 대한 신학적인 이유를 알아보는 것이 더 낫다.

많은 구약학자들이 인정하듯이, 구약 특히 창세기의 창조 기사는 고대 근동의 창조관에 대한 논쟁적, 반박적 (또는 변증적) 성격이 강하다.<sup>32)</sup> 예를 들어 월키는 창세기의 저자가 고대 근동의 창조 이야기를 사용했던 과정을 다음과 같이 묘사한다. “성령의 감동을 받은 성서 저자들은 고대 이교 문헌에서 신화적 요소를 벗겨내고, 거기에 자신들의 하나님의 장엄함/위엄을 집어넣고, 기록하신 야훼를 우주와 역사의 참된 창조주와 통치자로 간주함으로써 다른 종교의 신화를 반박했다”.<sup>33)</sup> 그러므로 창세기 저자는 고대 근동의 창조관에서 신화적인 요소를 제거하는 일종의 탈신화화를 한 다음, 다시 본문 안에 유일신적인 야훼 신앙을 집어넣어 재신화화 했음을 알 수 있다.<sup>34)</sup> 이를 바탕으로 필자는 “종교-문화 경책적인 관점”(Elenctics)<sup>35)</sup>

31) 최근에 신약학자인 이필찬도 그렇게 말한다. 이필찬, 『이스라엘과 교회』 (서울: 새물결플러스, 2014), 18. 그는 특히, “창세기 1:26의 구문 구조의 변형을 통해, 하나님은 모든 피조물을 다스리게 하려고 그 형상대로 사람을 지으신 것이 분명하다”고 말한다.

32) 예를 들어, Tremper Longman III, 『어떻게 창세기를 읽을 것인가』, 24-28. Kenneth Mathews, 『창세기 1: NAC』, 102. John H. Walton, 『고대 근동 사상과 구약성경』, 신득일, 김백석 옮김 (서울: CLC, 2017), 37. 이런 의미에서 창세기의 창조 기사는 이스라엘의 변증적 신앙고백이라 할 수 있다.

33) Bruce K. Waltke, 『구약신학』, 230.

34) 최근에 구약과 고대 근동을 “논쟁 신학”적 관점으로 분석한 것은 다음을 보라. John D. Curid, 『고대 근동의 신들과의 논쟁』, 이옥용 옮김 (서울: 새물결플러스, 2017). 고대 근동 신화에 대한 구약 저자들의 탈신화화와 재신화화에 대해서는 다음을

에서 창세기 1:26-28을 해석 한다.

주지하다시피, 고대 근동의 창조 신화에 의하면 인간은 신들의 전쟁에서 패한 신들이 해야 될 노역을 대신 감당하기 위하여 만들어졌다. 그들에 의하면, 인간은 악의 화신이었던 티아마트(Tiamat)의 아들이자 부하였고 뱀이었던 킹구(kingu)의 더러운 피와 흙을 섞어 창조되었다. 근본이 더럽고 악한 뱀(의 피)으로부터 만들어진 인간은 신들을 부양하는 노예에 지나지 않았다.<sup>36)</sup> 이 얼마나 불쌍한 존재인가? 인간이 태어난 목적이 신들이 짊어져야 될 노동을 고통을 대신 감당하기 위해서라니, 차라리 인간으로 태어나지 않는 것이 좋은 것 아닌가? 이러한 부정적이고 희망이 없는 인간관이 팽배한 세상에 대해 ‘꾸짖고’ ‘교정하는’ 내용이 바로 창세기 1:26-28이다. 이 본문에서 하나님이 말하는 인간의 창조 목적은 고대 근동의 창조 신화와 본질이나 내용이 완전히 다르다. 물론 인간이 노동한다는 공통 분모가 있다. 하지만 그 의미와 내용은 천지차이다. 또한 인간이 신의 형상으로 만들어진 것도 어떤 면-노동하는 신들의 피로 만들어진 인간이라는 면-에서는 공통적이기 하지만 그렇게 만들어진 결과는 완전히 다르다.

이렇듯 창세기 1:26-28의 인간 창조의 목적은 고대 근동의 창조 신화의 인간 창조의 목적과 비교할 때 그 차이점과 메시지가 분명하게 드러난다. 그것은 바로 인간은 “축복받은 존재로서 다스리도록” 지음 받았다는 것이다. 태어나서 죽을 때까지 신들의 노동 고통을 대신 짊어져야 하는 것과 신처럼 다스리도록 태어났다는 것 중에 어느 것이 더 살맛나게 하는가? 전자는 철저하게 수동적인 삶인데 반해, 후자는 철저하게 능동적인 삶이다. 창세기 저자는 26절과 28절에 ‘다스리다’(WDr>y)는 동사를 두 번 이나 칼(Qal)형, 즉 능동형으로 기록하고 있다. 두 세계관에서 인간은 노동을 하는 존재로 만들어진 것은 맞지만 그 내용은 너무나 다르다. 하나님은 바로 이것을 꾸짖으시고 교정하시려고 창조 이야기를 기록하게 하신 것이다.

바로 이런 맥락에서 창세기는 고대 근동의 세계에서 힘든 노동에 찌든 인간들, 결국 그렇게 비참하게 살다 죽어야 되는 인간들에게 전하는 위로의 메시지이자 초정의 메시지, 나아가 ‘인간은 전부터 왕 같은 존귀한 존재!’라는 해방과 혁명의 메시지이다. 이렇게 창세기는 그 시작부터 하나님이 어떤 분이신지, 야훼가 바로 이런 창조주임을 고대 근동의 신들과 대조하며 선포하고 있다. 따라서 창세기 1:26-28은 인간에 대한 문화 명령 보다는 야훼의 창조주(Creator)되심을 역설적으로 강조하는 것으로 볼 수 있다.

보라. 주원준, 『구약성경과 신들』 (의정부: 한남성서연구소, 2012).

35) Elencics(엘렌틱스)는 네덜란드의 자유대학교 선교학 교수였던 Johan Herman Bavinck가 성경적 선교 이론을 수립하려는 목적에서 만든 용어로서, 기독교에 대한 이방 종교의 대결에서 후자를 부끄럽게 하려는 의도를 가지고 있다. 본 논문에도 이방 종교에 대한 야훼 종교의 꾸짖는(경책)의 의미로 “엘렌틱스”를 사용한다. 김진섭, 『종교경책학 입문』 (서울: 솔로몬, 1998), 7. 엄밀한 의미에서 이 용어도 아브라함 카이퍼와 느슨하게 관련된 것이다. 한편, “경책”(꾸짖다)는 표현은 출 12:12에서 야훼가 이집트의 신들을 “심판”(jp,v,, LXX-εἰκδι, khsin)하는 것에서 실례를 찾을 수 있고, 흥미로운 사실은 ‘경책’적 관점이 신약에서도 그대로 사용된다는 것이다. 딤후 3:16을 보면, “모든 성경(구약)은 하나님의 감동으로 된 것으로 교훈과 책망과 바르게 함(교정)과 의로 교육하기에 유익하다”고 말한다. 여기에 기록된 ‘책망’(e[legxi, 훈계하다, 꾸짖다)이 바로 ‘경책’이라는 단어이다. 또한 딤후 4:2에도 ‘경책’(e[legxi)이 동일하게 사용되어 “경책”적 관점이 성서의 기록 목적임을 지지하고 있다.

36) John H. Walton, *Ancient Israelite Literature in its Culture Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Text* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 19-42.

### 3.3. 첫 번째 독자에게 창세기 1:26-28의 의미 - “삶의 정황”적 해석

그렇다면, 창세기 1:26-28은 본문을 처음으로 수신한 독자들에게 어떤 의미였을까? 성서의 기록은 항상 독자들의 삶의 정황(Sitz im Leben)을 전제하고, 성서신학적 의미를 통해 그 정황에 대한 힌트를 제공하고 있다. 앞서 언급했듯이, 창세기 1:28의 “생육하라”, “번성하라”, “충만하라”는 명령형 단어들이 실제 명령이 아닌 축복의 일반적인 형태이기 때문에,<sup>37)</sup> 우리는 창세기 1:26-28을 ‘복’이라는 관점으로도 독자들의 상황에 따른 메시지를 드러내야 한다.

창세기 1:26-28에 사용된 복은 생육하다, 번성하다, 충만하다, 정복하다 등의 동사와 관련이 있는바, 복의 특징이 “팽창”, “성장”, “확장”임을 알 수 있고, 그 반대인 “축소”, “정지”, “후퇴”는 저주임을 알 수 있다.<sup>38)</sup> 이러한 “긍정과 부정”이라는 대칭적 구도로 창세기 1:26-28을 분석하면, 특히 28절은 “문화 명령”이라기보다는 독자들에게 위로를 주는 희망의 메시지임을 알 수 있다.

생 육 하 라 (hrP) ◀	▶ 더 이상 불임이 되지 말라(hrP-al{)
번 성 하 라 (hbr) ◀	▶ 더 이상 후손의 문이 닫히지 말라(hbr-al{)
충 만 하 라 (alm) ◀	▶ 더 이상 쫓겨나지 말라(alm-al{)
정 복 하 라 (vbK) ◀	▶ 더 이상 비굴하지 말라(vbK-al{)
다 스 리 라 (hdr) ◀	▶ 더 이상 통치를 당하지 말라(hdr-al{)

이렇듯 창세기 1:28은 국가와 땅과 국민들을 잃지 않은 백성들(전통적인 모세 저작 시기)에게는 긍정의 다섯 동사의 메시지이지만, 국가와 땅과 국민들을 잃은 백성들(비평학계에서 말하는 포로기 이후 오경의 저작 시기)에게는 ‘위로와 격려’의 메시지가 되는 것이다. 나아가 언약적 관점에서 위의 5가지 동사들의 부정적인 면을 하나라도 겪어 본 하나님의 자녀들(세 번째 독자들)에게도 또한 하나님이 직접 주는 ‘위로와 격려’의 메세지가 되는 것이다.

생 육 하 라 (hrP)	더 이상 불임이 되지 말라	더 이상 불임이 되지 않게 하겠다
번 성 하 라 (hbr)	더 이상 후손의 문이 닫히지 말라	더 이상 후손이 닫히지 않게 하겠다
충 만 하 라 (alm)	더 이상 쫓겨나지 말라	더 이상 쫓겨나지 않게 하겠다
정 복 하 라 (hrP)	더 이상 비굴하지 말라	더 이상 비굴하지 않게 하겠다
다 스 리 라 (hbr)	더 이상 통치를 당하지 말라	더 이상 통치를 당하지 않게 하겠다

결과적으로 창세기 1:26-28는 3중 포개짐, 즉 세 칸짜리 병풍의 모습으로 당시 독자인 이스라엘 백성들에게 그리고 당시의 고대 근동의 사람들에게 나아가 성서 시대 이후의 우리(모든 독자들)에게 위로와 소망과 격려의 메시지를 전하려는 의도를 가지고 있음을 알 수 있다.

37) John H. SailHamer, 『모세오경』(상권), 188-189.

38) 복과 관련된 동사 : 가달(창대, 12:3, 18:18, 24:25, 26:13\*3), 아쭈(강성, 18:18), 메아 쉐아림(백 배, 26:12), 엘레프 페아임(천 배, 28:3, 35:11, 48:4), 파라츠(편만, 28:14, 30:30), 다가(증식, 48:16), 파타흐(태를 열다, 29:31, 30:22), 하늘의 별 같이(15:5, 22:17, 26:4), 바다의 모래 같이(22:17, 32:52), 땅의 티끌같이(13:16, 28:14). 저주와 관련된 동사 : 아라르(저주로 묶다, 3:14, 17; 4:11, 5:29, 9:25, 12:3, 27:29, 49:7), 칼랄(가볍게 하다, 8:21, 12:3), 알라(“공적인 저주”로 묶다, 24:41\*2, 26:28), 마나(태를 달음, 30:2).

이상의 분석을 종합해 볼 때, 창세기 1:26-28에 대해 “문화 명령”이라고 명명하는 것은 본문의 의도와는 조금 관련이 없는 것으로 보인다.

#### 4. 아담의 이름 짓기는 과연 문화 명령의 이행인가?

##### 4.1. 아담의 이름 짓기에 대한 견해 비교

기독교 세계관에서는 “문화 명령”에 따른 아담의 첫 번째 문화 활동을 아담이 동물의 이름을 짓는 행위(창 2:19-20)라고 말한다. 예를 들어, 웨버(Robert E. Webber)는 “그는 에덴을 돌아보며, 동물들에게 이름을 지어준다. 이 문화적 책임은 지성과 창의성을 필요로 한다”,<sup>39)</sup> 신국원은 “문화 명령은 사물의 본성을 연구하여 그 지으신 목적대로 개발함으로 성취된다...아담이 에덴동산에서 동물의 이름을 짓는 모습(창 2:19-20)이 그 좋은 예이다”,<sup>40)</sup> 서철원은 “하나님의 창조명령은 아담이 모든 사물들에 이름을 지으므로 문화는 시작되었다”,<sup>41)</sup> 양승훈은 “아담에게 주어진 첫 번째 문화 명령은 동물의 이름을 짓는 것 이었다”.<sup>42)</sup> 구약학자들 중에 왈키만이 “아담의 이름 짓기는 문화 명령에 따라 아담이 하나님을 모방하여 피조 세계를 자신의 통치 아래 두는 것이다”고 말한다.<sup>43)</sup>

많은 구약학자들은 “아담의 동물 이름 짓기” 행위를 문화 명령의 수행보다는 창세기 1:28에서 제시된 “다스림”에 대한 위임적 이행으로 보며, 동물에 대해 아담이 질서(ordering)와 권위(authority)와 주도권(initiative)을 세우며, 동물에 대한 우월성의 확인으로 본다.<sup>44)</sup> 왜냐하면 널리 알려진 바와 같이 고대 세계에서 이름을 부여하는 행위는 주권을 의미하기 때문이다. 사르나는 이 사건을 한 생물과 다른 생물을 구별하여 이름을 짓는 첫 번째 사람의 언어 능력과 관련짓는다.<sup>45)</sup>

그렇다면 원문이 말하는 것이 정말 이것일까? 곧 아담의 이름 짓는 행위가 문화 명령의 첫 번째 이행이며, 다스림에 대한 명령/위임을 처음으로 이행하는 것<sup>46)</sup>인가? 참으로 피조물에 대한 권위를 확인하기(자신의 위치를 확인하기) 위해 하나님이 이름 짓는 일을 아담에게 위임한 것<sup>47)</sup>인가? 참으로 야훼께서는 아담에게 동물의 이름을 지어주게 하려고 이 사건을 계획한 것인

39) Robert E. Webber, 『기독교 문화관』, 이승구 역 (서울: 엠마오, 1984), 33.

40) 신국원, 『니고데모의 안경』 (서울: IVP, 2005), 78-79.

41) 서철원, “개혁주의 문화명령”. <http://gmsjapan.org/xs/gms-data/9071>.

42) 양승훈, 『창조에서 홍수까지』, 177.

43) Bruce K. Waltke & Cathi J. Fredricks, *GENESIS: A Commentary*, 89.

44) 예를 들어, von Rad, *GENESIS, The Old Testament Library*, 83. Victor P. Hamilton, 『창세기 I: NICOT』, 148. Gordon J. Wenham, 『창세기 1-15: WBC』, 159. David Atkinson, *The Message of GENESIS 1-11*, 69. R. R. Reno, *GENESIS, Brazos Theological*, 73.

45) Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary, GENESIS*, 22. cf. G. Ch. Aalder, *Genesis: Bible Students Commentary*, 95. Aalder는 이 사건에서 인간이 동물의 이름과 관련해서 자신의 언어를 만들었다는 결론에 대한 정당성이 없다고 말한다.

46) Victor P. Hamilton, 『창세기 I: NICOT』, 189.

47) 송병현, 『엑스포지멘터리 창세기』, 117. Richard P. Belcher, JR. *GENESIS, The Focus on the Bible commentary*, 56. cf. W. Sibley Towner, *Genesis, Westminster Bible Commentary*, 38.

가? 참으로 창세기 2:19은 피조세계에 대한 인간의 다스림의 절정으로서 하나님이 이름을 지어주는 역할을 하나님의 허락 하에 아담이 대신하고 있는 것<sup>48)</sup>인가? 또한, 아담의 동물 이름 짓기는 하나님께서 사람의 마음에 정확하게 일치해야 할 동반자/조력자(helper-돕는 베필)에 대한 갈망을 일으키기 위한 것<sup>49)</sup>인가? 동물과의 비교를 통해 사람의 외로움을 강조하기 위한 것<sup>50)</sup>인가? 아담이 혼자 있는 것이 '좋지 않다'는 것을 스스로 깨닫게 하여, 하나님이 생각한 것을 아담도 생각하게 하기 위함<sup>51)</sup>인가?

이제 필자는 창세기 2:19-20의 아담의 이름 짓기 사건의 원문 분석을 통해, 기독교 세계관에서 말하는 것과 구약학자들이 말하는 것을 재고찰하여 그 의미를 드러내고자 한다.

## 4.2. 아담 이름 짓기 본문(창 2:19-20) 분석

### 4.2.1. 창세기 2:19-20의 분석 기준과 순서

필자가 주목하는 것은, 아담의 이름 짓기 본문은 창세기 1:26-28과 연결해서 분석하는 것이 아니라, 창세기 2:18-23이라는 문맥적 정황(Sitz im Literatur, literary context)과 고대 근동의 창조 신화의 상황에서 분석해야 된다는 것이다.<sup>52)</sup> 즉, 아담의 이름 짓기는 문화 명령의 수행과는 관련성이 낮고, 오히려 고대 근동의 인간 창조 신화를 꾸짖으며 야훼의 창조주로서의 독창성과 아담의 피조물로서의 완벽한 창조를 강조하는 아주 중요한 사건으로 봐야 한다. 이를 위해 본문의 순서대로 분석하는 것이 아니라 반대로 23절부터 분석해야 그 의미와 메시지를 제대로 이해하게 된다.

### 4.2.2. 아담의 고백과 아담의 이름 짓기의 상관 관계와 그 의미

김회권은 창세기 2:17-25을 단성 인간이었던 아담을 양성 인류 남자와 여자로 다시 창조하며, 실험과 시행착오를 거치면서 피조세계를 개선해 가시는 실험적인 창조주 하나님의 이미지를 선명하게 부각시키고, 하와의 창조는 하나님의 추후 성찰적 계속 창조의 일환으로 이루어진 일이라고 말한다.<sup>53)</sup> 하지만 이 본문에서 야훼의 실험, 곧 겉으로 보기에 어떤 것이 인간의 조력자/동반자

48) 기동연, 『창조부터 바벨까지』, 106.

49) U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis, Part 1. From Adam to Noah*, 128.

50) Allen P. Ross, *Genesis, Cornerstone Biblical Commentary*, 48.

51) David Atkinson, *The Message of GENESIS 1-11*, 69. R. R. Reno, *GENESIS, Brazos Theological*, 69.

52) 비평학자들의 경우, 창세기 1장과 2장의 창조 기사가 서로 다른 두 개의 자료라기 말하기 때문에 더더욱 아담의 이름 짓기는 창세기 2:18-23이라는 문맥에서 그 의미를 찾아야 한다.

53) 김회권, 『하나님 나라 신학으로 읽는 모세오경』, 68. 한편, “좋지 않았다”는 것은 자기 성찰적인 하나님을 말하는 것이라기보다는 완벽한 창조의 완성을 강조하기 위한 반어적 부정 표현으로 봐야 된다. 예를 들어, 부모가 아이들에게 “너 공부하지마!”라고 하는 것은 문자적으로 공부를 하지 말라가 아니라 더 열심히 공부를 해라는 반어법 아닌가? 또한, “시행착오”적 재창조적 관점의 인간 창조는 차라리 고대 근동에서 인간 창조는 애초에 계획에도 없었는데, 고된 노동을 맡은 하위 신들이 반란을 일으키자 그 신들의 허들렛일을 하는 종으로 부랴부랴 고안해 낸 ‘플랜 B’가 더 맞지 않을까? cf. 김구원 & H. H. (Chip) Hardy II, 『쉬운 구약 개론』 (서울: 흥성사, 2020), 38-39.

(돕는 베필)이 될 수 있는지 알아보는 신적 실험의 측면이 있지만 야훼의 시행착오를 말하는 것은 무리가 있다. 또한 하와의 창조는 추후 성찰적인 창조가 아니라, 야훼 하나님이 유일하게 자신의 형상으로 창조한 인간에 대한 철저한 계획(cf. ‘바라’ 동사가 가진 ‘설계도’의 의미)으로 봐야 된다. 즉, 앞선 창세기 1:26-28의 분석에도 살펴보았듯이, 하나님과 남자와 여자는 같은 형상으로 딱맞게 ‘포개지기’ 때문에, 창세기 2:18-23은 그런 맥락에서 분석해야 하며, 하와의 창조가 추후 성찰적인 면은 아닌 것이다. 그 결과, 그 어느 것의 형상이나 모양이 아닌, 오직 ‘하나님의 형상’으로 창조된 인간에 대한 적합성 실험(test)과 합격 여부가 바로 이 본문과 아담의 이름 짓기 사건을 이해하는 열쇠이자 핵심이다. 이를 위해 23절부터 분석해 보자.

많은 사람들이 창세기 2:23의 아담의 고백을 아담이 여자에게 하는 것으로 알고 있지만, 23절 원문은 아담이 자신 앞에 있는 여자를 보고 그 여자에게 사랑의 고백을 하는 것이 아니라, 3인칭(tazO)으로 등장하는 야훼께 찬양하는 것으로 묘사한다. 문법적 특징을 살펴 번역하면, “마침내(~[;Ph;; tazO) 이 존재는 내 뼈로부터의 뼈, 살로부터의 살이로군요. 이 존재를 남자에게서 취하였으니 여자라고 부르겠나이다”(필자 번역)이다. 아담은 여자에게 고백하는 것이 아니다. 야훼께 찬양하고 맹세하는 것이다. 그래서 “마침내(~[;Ph;; tazO)는 아담이 느낀 외로움에 대한 증거라기보다는, 야훼의 의도에 대한 아담의 완벽한 대답의 증거로 봐야 된다. 그러면 아담은 왜 여자를 이렇게 부르는가? 이렇게 부르는 것이 왜 중요한가? 그에 대한 답이 바로 18-19절의 야훼의 발언과 아담의 이름 짓기 사건이다.

#### 4.2.3. 야훼께서 아담을 테스트하는 이유

18절을 보면, 일반적으로 알려진 것과는 달리 아담은 자신이 혼자 지내는 것에 대해 좋지 않은 생각과 감정을 가지지 않았다. 그것은 야훼께서 아담의 독처에 대한 감정이다.<sup>54)</sup> 원문을 살펴 번역하면, “야훼 하나님께서 말씀했다. 그 사람이 혼자 있는 것이 좋지 않으니 내가 그에게 ‘반대쪽의 도울 자’(ADg>n<K. rz<[e)를 그를 위해 ‘만들’ 것이다”(필자 직역). 즉, 18절은 야훼께서 아담에게 말하는 것이 아니고, 자신에게(또는 신적 존재들에게) 속으로(아담에게 들리지 않게) 말하는 것으로, 야훼의 생각, 또는 독백이다. 그런데 아담을 위한 ‘돕는 베필’을 만들기 전에 한 가지 일, 뭔가를 확인하고 싶으셨다. 그것은 기독교 세계관에서 말하는 문화 명령의 수행이나, 구약학자들이 말하는 통치권과 권위와 주권의 확인을 통해 인간이 우월성을 갖도록 하는 것, 외로움에 대한 갈망을 아담이 스스로 깨닫게 하는 것이 아니다. 그런 것들은 모두 “돕는 베필”을 만든 사건에 대한 회고적 결과이다. 야훼께서 굳이 확인하여 알기 원하신 것은, 자신의 형상으로 만든 아담(사람)이 참으로 ‘자신의 뜻(창조)에 맞는(포개지는) 인간’인지 아닌지의 시험(test)을 통한 합격/통과 여부이다. 즉, 아담의 이름 짓기는 어떤 동물이 인간의 조력자(돕는 베필)이 될 수 있는지 알아보는 신적 실험(divine experiment)<sup>55)</sup>이 아니라, 아담이 동물들을 향해 ‘무엇이라

54) Atkinson은 “좋지 않다”는 것을 하나님의 창조의 선함에도 불구하고 여전히 고쳐야 할 것이 있음을 아담이 알아야 된다고 말한다. David Atkinson, *The Message of GENESIS 1-11, BST* (downers Grove: Inter-Varsity Press, 1990), 69. 하지만, 아담이 알아야 할 것은, 고쳐져야 되는 하나님의 선한 창조가 아니라 하나님의 형상으로 창조된 자신의 확실한 정체성(identity)이다.

고 부르는지'를 알아보는 신적 실험인 것이다.

이러한 신적 작정과 신적 의지에 의해 (아담이 전혀 모르게) 야훼는 '흙'으로 각종 들짐승과 공중의 새를 지으시고, '흙'으로 지으신 아담 앞으로 이끌어 오신 것이다. LXX(70인역)와 사마리아 오경은 19절에 "다시"(ετι)를 삽입하여, 두 번째 동물 창조가 있었다고 보지만,<sup>56)</sup> 여기에서 핵심은 동물 창조의 횟수가 아니라, 아담도 '흙'으로 만들어졌고(7절), 짐승들도 '흙'으로 만들어졌다는(19절) 재료의 동일성을 강조하는 것이다. 굳이 두 군데 모두에 '흙으로'(hm"d"ajh'(-!mi)라는 표현을 집어넣을 이유는 아담이 가진 자기 정체성에 대한 하나님의 확인을 강조하기 위해서이다.

아담의 독처가 야훼의 눈에 좋지 않자 야훼께서는 아담에게 맞는 "반대편의 도울 자"(ADg>n<K. rz<[e)를 지으시기로 하셨다. 이것은 시행착오를 거친 추후 성찰적 계속 창조의 일환이 아니다. 이 때 여자의 창조를 작정한 것이 아니라, 이미 계획에 있었던 것을 이제 절차를 거쳐 창조하는 것이다. 이에 야훼께서는 '흙'으로 짐승들을<sup>57)</sup> 만들고 그것들을 '흙'으로 만든 아담에게 '이끌어'(abeY") 오심으로서 아담이 그것들을 '무엇이라 부르는지'(Al-ar"q.YI-hm; tAar>li) 알고 싶어 했다.<sup>58)</sup> 즉, 야훼께서는 아담이 어떤 종류의 "돕는 배필"(조력자/동반자)가 그에게 해당되는지 알아내고 결정할지를 알고 싶어 했고,<sup>59)</sup> 그 결과 하나님은 남자의 관찰력을 키우기 위한 교육 수단으로 동물을 창조하게 된 것이다.<sup>60)</sup> 그러므로 여기에서 동물을 창조하시는 하나님의 행동의 목적은 하나님의 호기심(God's curiosity)을 충족시키기 위함이 아니라, 하나님께서 아담에게 주신 임무에 대해 동물의 부적절함을 깨닫느냐를 위한 것이다.<sup>61)</sup>

한글 번역(개역, 공동번역)은 "아담이 어떻게 이름을 짓나 보시려고 그것들을 그에게로 이끌어 이르게 했다"(19절)인데, 어쩌면 이 번역 때문에 기독교 세계관에서는 아담의 이름 짓기를 문화 행위로 이해한 것 같다. 원문은 전혀 그렇지 않다. "아담이 그들을 무엇이라고 부르는지 보시려고 그것들을 아담에게 이끌어 오셨다"(필자 번역, 개정, 새번역, 바른 성경)이다. 이것이 무슨 말인가? 야훼는 아담이 자신과 동일한 재료인 '흙'으로 만들어진 또 다른 존재들인 짐승들을 보면서 과연 무엇이라고 '부르는지'를 알고 싶어 하셨던 것이다. 따라서 이것은 아담이 짐승들의 이름을 어떻게 부르는지를 테스트하기 위함이 아니다. 아담이 자기 앞에 마주한 같은 재료로 만들어진 피조물을 보면서 과연 뭐라고 부를 것인가를 테스트한 것이다. 과연 야훼는 듣고 싶은

55) Laurence A. Turner, *GENESIS* (Sheffield: sheffield Phoenix Press, 2000), 20.

56) 이런 맥락에서, 1세기 유대인 철학자 필로(Philo)와 초기 기독교 교부인 오리게네스(Origenes)도 하나님이 전적으로 다른 인간을 두 번 창조했다고 말한다. cf. 유연희, "창세기 1-3장을 읽어라하기," 『구약논단』 제26권 4호 (통권 78집), 2020년, 192-194.

57) 19절에 사용된 짐승들은 두 종류, 곧 들짐승과 날짐승이다. 반면, 20절에서는 가축이 첨가되었다. 여기에서 흥미로운 점은 공켈이 잘 지적하듯이, "돕는 배필"의 테스트를 위해 물고기는 창조되지 않았다는 것이다. 왜냐하면 물고기는 남자의 "돕는 배필"이 될 수 없기 때문이다. 창 1장의 창조에서 바다에 대한 부정적인 면이 창 2장의 여자 창조에도 그대로 적용되는 것이다. Hermann Gunkel, *GENESIS*, 11. 만약 물고기가 언급되었다면, 고대 세계에서 신격화된 반인반수의 범의 모두에 대한 강력한 경책이 되는 것인데, 물고기의 언급이 없는 것은 조금 아쉽다.

58) 필리스 트리블(Phyllis Tribble)은 흙으로 빚어진 첫 사람은 남자 아담이 아니라, 아직 성적으로 분화되지 않은 '흙사람'(earth creature)이라고 주장한다. 필리스 트리블/ 유연희 옮김, 『하나님과 성의 수사학』 (태초, 1996), 특히 4장.

59) J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (Edinburgh: Adam & Charles Black, 1885; repr.: New York/Cleveland: Meridian Books, 1957), 298. Hermann Gunkel, *GENESIS*, 12에서 재인용.

60) Kenneth Mathews, 『창세기 1: NAC』, 258.

61) Laurence A. Turner, *GENESIS*, 20.

것을 아담의 입으로부터 들을 수 있을까? 아담은 하나님이 창조한 그 의도를 완전하게 반영할 수 있을까? 19절이 바로 이에 대한 답이다.

#### 4.2.4. 야훼께서 아담을 테스트한 결과

19절의 의미를 그대로 풀어내면, “아담은 자신 앞에 마주한 피조물을 향해 ‘무엇’이라 ‘불렀다’. 그런데 그것이 결과적으로 그 피조물들의 ‘이름’이 되었다”이다. 즉, 야훼께서는 아담이 각각의 짐승들을 부른 명칭을 그 짐승들에게 영구적인 이름으로 정하신 것이다. 따라서 회고적 관점에서 볼 때 아담의 동물 이름 짓기는 기독교 세계관적으로는 문화 행위가 되었고, 구약신학적으로는 권위, 질서, 통치권을 나타내게 된 셈이다. 하지만 정작 저자가 본문을 통해 말하고자하는 것은, 야훼께서는 아담이 그 짐승들에게 혹시나 ‘ADg>n<K. rz<[e’ (에제르 케네그도, 돕는 배필)라고 부르면 어쩌나 하는 고심을 했지만, 아담은 보기 좋게 그 짐승들을 각각의 특성에 맞게 “명칭”으로 불러버렸다는 것이다.<sup>62)</sup>

여기에서 중요한 동사가 바로 ‘부르다/일컫다’(ar'q')이다. 이전까지 하나님은 입에서 나온 ‘말’로 세상을 창조하셨다. 그런 하나님은 이제 자신이 손수 빚은 첫 인간 아담의 ‘입’에서 처음으로 나오는 ‘말’이 무엇인지, 하나님의 마음에 드는 ‘말’을 하는지 아닌지를 알고 싶으셨던 것이다. 이러한 하나님의 시험 의도를 알지 못하는 아담이었기에, 아담의 발화 행동은 결과적으로 하나님에게는 더 없는 기쁨이 되었다. 왜냐하면 같은 재료인 ‘흙’으로 만들어진 짐승들을 보고 아담이 자신에게 맞는 ‘ADg>n<K. rz<[e’ (돕는 배필)라고 ‘부르면’, 그 순간 하나님이 지으신 모든 창조의 목적과 의도가 완전히 파괴되기 때문이다. 따라서 아담의 이름 짓기는 하나님이 아담에게 행한 테스트였고, 아담은 그 테스트를 보기 좋게 통과하여 증명한 것이다. 과연 이것이 “아담은 하나님이 그보다 앞서 사물들의 이름을 지었던 것을 모방하면서, 인간의 지배에 대한 하나의 표현으로 언어를 사용한 것”<sup>63)</sup>이라 볼 수 있는가?

이러한 아담의 이름 짓기 행위는 이제 모든 가축과 하늘의 새와 모든 짐승에게로 확대되었고 (20절),<sup>64)</sup> 결국 아담은 그러한 과정에서도 “돕는 배필”을 찾지 못하였다(ADg>n<K. rz<[e ac'm'-al, 20절).<sup>65)</sup> 이에 대해 트리블은 “흙피조물에게 걸맞는 짝을 동물 중에서 찾을 수 없었다면 다른 가능성이 있을 것이다. 인간의 성을 창조하는 것이다. 하나님의 이런 작업은 하-아담의 본성을 근본적으로 바꾸고 전혀 새로운 피조물을 내시는 것”이라고 말한다.<sup>66)</sup> 하지만 새로운 피조물의

62) 이 사건에서 창조된 모든 짐승을 대상으로 테스트가 진행되었다고 보기는 어렵다. 왜냐하면, 동물들 중에서 가장 먼저 고려되어 야 했던 가축(20절)이 19절에서는 전혀 언급되지 않기 때문이다. 즉, 야훼께서는 모든 들짐승과 날짐승이 아닌 선택된 소수의 들짐승과 날짐승을 대표적으로 아담 앞에 마주하게 한 것으로 이해할 수 있다.

63) Vern S. Poythress, 『천지창조에서 에덴동산까지: 창세기 1-3장을 성경으로서 읽고 이해하기』, 김광남 옮김 (서울: 새물결플러스, 2021), 290.

64) 엄밀한 의미에서 이것이야말로 아담의 문화 행위라고 할 수 있다. 따라서 19절의 동물 이름 짓기와 20절의 동물 이름 짓기는 엄격하게 구분되어야 한다. 특히, 19절이 아닌 20절에 등장하는 가축은 아담(사람)이 이름을 부르는 문화 행위의 첫 번째 범주임을 알 수 있다. 즉, 아담은 동산에서 자신과 함께 있는 가까운 동물들로부터 이름을 지은 것이다. cf. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis, Part 1*, 129.

65) LXX(70인역)은 “발견되지 않았다”(ouvc eu're,qh)고 번역함으로써, 아담이 돕는 배필을 못 찾는 것의 책임이 하나님께 넘어가는 것을 피하고 있다. 정태현, 강선남, 『칠십인역 창세기』 (왜관: 분도출판사, 2006), 91.

창조는 아담의 본성을 근본적으로 바꾸는 것이 아니다. 아담의 본성은 창조 될 때부터 이미 정해져 있었고, 그 본성이 흠결 유무를 확인하는 것이 돕는 배필 찾는 사건이라 할 수 있다.

따라서 아담의 이름 짓기는 아담이 죄를 지을 수 있는 첫 번째 테스트였는데, 아무런 흠이 없이 통과한 것임을 알 수 있다.<sup>67)</sup> 엄청난 긴장을 아무렇지 않게 통과한 아담을 보시고, 그제서야 야훼께서는 아담에게 딱맞는 돕는 배필, 곧 '반대편의 도울 자'(ADg>n<K. rz<[e]를 흠족해하시면서 손수 만드셨고, 야훼께서는 짐승들에게 했던 동일한 방법으로 그 존재를 아담에게 '이끌어'(h'a,biy>) 왔다. 왜 인가? 아담이 그 존재를 보고 '무엇이라 부르는지' 알고 싶어서이다. 이런 맥락에서 볼 때, 22절은 중요한 표현이 생략되었음을 알 수 있다. 19절과 비교하면 곧바로 드러난다.

Al-ar"q.YI-hm; tAar>li	~d"a'h'-la,	abeY"w:	19절
그들에게 무엇이라 부르는지 보기위해	아담에게	그가 그들을 데려왔다	
	~d"a'h'-la,	h'a,biy>w:	22절
(그녀에게 무엇이라 부르는지 보기위해)	아담에게	그가 그녀를 데려왔다	

이렇듯, 19절과 22절은 동일한 문장임을 알 수 있고, 22절에서는 1차 테스트의 목적을 생략한 것을 알 수 있다. 따라서 아담의 이름 짓기는 22절과 한 쌍으로 분석해야지만 온전히 의미를 찾을 수 있는 것이다.

바로 그 때, 야훼는 그토록 듣고 싶었던 것을 아담의 입을 통해 듣게 되었다. 그제서야 아담은 야훼께서 원하시는 것을 말하였다. “참으로 이 존재는 내 뼈로부터의 뼈, 살로부터의 살이라. 이 존재를 남자에게서 취하였으니 여자라고 부르리라”(23절). 이에 대해 벨하우젠은 남자의 외침을 앞선 ‘동물에 대한 무익한 실험’(the futile experiment with a animals)에 실망했기 때문에 더 기뻐서 외치는 것이라 말하지만,<sup>68)</sup> 전혀 그렇지 않다. 카수토가 잘 지적하듯이, 아담의 동물 이름 짓기를 야훼의 한가한 호기심(idle curiosity)으로 여기는 해석자들은 이 구절을 이해하지 못한 것이다.<sup>69)</sup> 오히려 야훼께서는 아담이 자신 앞에 있는 존재에게 이렇게 ‘부르는’ 것을 듣고 싶으셨던 것이다. 이 말을 듣고 싶으셔서, 짐승들을 아담 앞으로 이끌어오게 하신 것이다. 하지만 아담은 짐승들은 자신과 포개지는 한 쌍이 될 수 없다는 것을 잘 알고 있었기 때문에, 절대 그 말로 ‘부르지’ 않은 것이다. 위의 19절과 22절의 비교를 통해서도 분명히 드러나는 것은, 아담의 동물 이름 짓기는 문화 명령에 따른 문화 행위가 아니라는 것이다. 만약 19절이 아담의 동물 이름 짓기였다면, 22절에서도 아담은 자신과 마주한 존재에게 ‘이름’을 지어줘야 했다. 하지만 아담은 그 존재에게 이름을 지어준 것이 아니라 야훼께 ‘고백’을 함으로서, 19절의 아담의 동물 이름 짓기는 문맥적으로 볼 때 아담에게 행해진 첫 번째 테스트(죄를 짓는지 아닌지)

66) 필리스 트리블, 『하나님과 성의 수사학』, 69.

67) 그런데 유대교 랍비 라쉬는 이 과정에서 아담이 동물들과 성적인 관계를 가졌다고 주장한다. Eric Lawee, “The Reception of Rashi’s Commentary on the Torah in Spain: The Case of Adam’s Mating with the Animals,” *Jewish Quarterly Review* 97-1 (2007), 33-36.

68) Hermann Gunkel, *GENESIS*, 11

69) U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis, Part 1*. 130.

였음을 알게 한다.

이러한 분석은 또한 아담은 자신이 성적 정체성을 정확하게 인지하고 있었고, 여자도 자신의 성적 정체성을 정확하게 인지하고 있었음을 알려준다.<sup>70)</sup> 그렇기 때문에 아담과 여자는 하나의 몸, 하나의 살이 되는 것이 가능한 것이다(25절). 성적 정체성이 분명한 남자와 여자가 창조의 원리에 딱맞는 인간이다. 성적 정체성이 불분명하거나 왜곡되는 것은 창조의 원리와 질서가 아니다. 구약은 하나님은 창조적인 질서로 2개의 성(性)만을 만드셨지, 제3, 제4의 성(性)은 만들지 않았으며, 동성애, 트랜스젠더를 비롯한 제3, 제4의 성은 범죄의 결과로 성이 왜곡된 결과라고 말한다.<sup>71)</sup> 이를 통해 본문은 하나님의 백성은 성적 정체성이 분명한 남자와 여자가 되어야 할 것이고, 건강한 성적 정체성을 가진 자를 자신의 결혼 상대자로 만나 건강하고 건전한 가정을 이뤄야 한다는 것을 강조하고 있다. 아담의 이름 짓기 사건이 문화적 교훈을 준다면 그것은 바로 하나님의 백성이 가져야 될 가장 중요하고 기초적인 문화는 올바른 성문화임을 알 수 있다.

사람은 사람과만 포개어진다. 동물은 동물과만 포개어진다. 기린은 기린과, 고양이는 고양이와, 코끼리는 코끼리와, 쥐는 쥐와, 소나무는 소나무와, 단풍나무는 단풍나무와, 활엽수는 활엽수와 침엽수는 침엽수와 메뚜기는 메뚜기와 벼룩은 벼룩과 포개어지게 되는 것이 야훼께서 창조주로서 만드신 창조 질서이다.<sup>72)</sup> 동물은 각기 종류대로 포개지고, 사람은 남자와 여자로서만 포개지는 것이 바로 야훼께서 이 세상을 운행하시는 창조의 질서의 골격인 공의(hq'd'c.)와 정의(jP'v.mi)이다.<sup>73)</sup> 아담은 바로 이러한 창조 질서를 너무나 잘 알고 있었던 것이다. 만약 이러한 질서가 파괴된다면 이 창조 세계가 어떻게 되겠는가?

70) 유연희는 여자 창조에 대한 남자의 즉각적인 반응(창 2:23)과는 달리 남자의 환호에 여자의 반응이 없음을 지적하면서, 미켈란젤로(1475-1564년)가 그린 ‘이브의 창조(The Creation of Eve)’를 예를 들며 미켈란젤로는 창 2장의 여자가 수동적인 것이 불만스럽고 야훼 저자보다 미켈란젤로가 더 페미니스트인 듯 하다고 꼬집는다. 유연희, “창세기 1-3장을 읽어라하기,” 204. 하지만 유연희는 문맥을 전혀 이해하지 못하고 있다. “내 뼈로부터의 뼈, 내 살로부터 살”이라는 반응은 남자에게 행해진 테스트의 결과로서의 반응이지, 여자에게 행해진 테스트가 아니기 때문에 여자의 반응은 당연히 없는 것이다. 만약 반대로 야훼께서 여자에게 테스트를 했다면 반응은 저자는 오직 여자의 것만 기록했을 것이다.

71) 최근에 급진적인 성서 해석 중에 하나인 퀴어 비평(queer criticism)에서는 창세기 1장과 2장의 인간 창조는 생물학적 성(sex) 또는 사회적 성(gender)의 이분법적 이성에 규범성(heteronormativity)을 말하지 않는다고 주장하며, 창 1:26-27의 하나님을 옴니젠더(omnigender), 곧 모든 젠더 정체성과 표현을 가진 존재로 보아야 된다고 주장하면서, 창 1:27의 ‘남자와 여자’는 젠더의 스펙트럼, 곧 모든 가능한 젠더 정체성의 스펙트럼을 나타낸다고 주장한다. 유연희, “창세기 1-3장을 읽어라하기,” 200. 특히, 위닉은 창 1:27의 “남자와 여자”를 ‘하늘과 땅’(창 1:1)의 경우처럼, 양극 대칭법인 메리즘(merism)으로 해석하며, ‘남자와 여자’는 젠더의 스펙트럼, 곧 모든 가능한 젠더 정체성의 스펙트럼을 나타내는데, 27절을 “하나님이 남자와 여자 그리고 그 사이의 모든 조합(combination)을 만들었다”고 말한다. Margaret Moers Wenig, “One Male and Female God Created Them,” in *Torah Queeries: Weekly Commentaries on the Hebrew Bible*. Ed. Gregg Drinkwater, Joshua Lesser, and David Shneer (New York Univ. Press, 2009), 111-16. 하지만, “남자와 여자”에 대한 이러한 이해가 과연 정당할까? 고대 근동에서 “하늘과 땅”은 분명히 양극대칭법, 곧 양극의 대조를 통해 전체를 나타내는 메리즘이 맞다(cf. “선과 악”[창 2:9]). 그러나 “남자와 여자”를 양극대칭법으로 이해하지는 않는다. 따라서 창 1:27의 “남자와 여자”는 동물 창조에 사용된 “종류대로”와 관련이 있기 때문에, 문맥적으로 볼 때 남자와 여자의 분명한 종류 구분에 대한 표현으로 보아야 한다. 퀴어 비평에서 말하는 젠더 정체성의 스펙트럼 가능성은 타락의 결과적인 현상으로 타락 이전의 원리를 설명하려는 회고적 해석에 지나지 않는다.

72) 이러한 창조의 포개짐적 질서는 모든 피조물에게 다 적용된다.

73) cf. H. H. Schmid, “Creation, Righteousness, and Salvation,” in *Creation in the Old Testament*, ed. B. W. Anderson, *Issues in Religion & Theology* 6 (Philadelphia: Fortress, 1984), 102-117.

#### 4.2.5. “돕는 배필”(ADg>n<K. rz<[e]의 의미 - 창조 질서의 골격을 반영

야훼께서는 아담이 독처하는 모습을 보시고 곧바로 ‘돕는 배필’을 만들어주실 수 있었다. 하지만 그렇게 테스트를 통해 흡족해지고 나서야 비로소 야훼는 아담에게 맞는 ‘돕는 배필’을 만들어 주신다(21-22절). 유연희는 동물 중에서 아담(~d“a'h')의 짝을 찾게 하려는 야훼의 발상은 동물과의 교접을 금한 레위기의 관점에서 보면 매우 놀랍다(레 18:23, 20:1-5)고 비판하는데,<sup>74)</sup> 오히려 이 사건은 레위기 18:3에서 밝히듯이, 이집트와 가나안에서 일상적으로 행해지던 동물과의 교접 풍습, 문화를 야훼의 백성들이 어떻게 극복하고 해결해야 되는지에 대한 모범적 모델로 봐야 된다.

아담이 야훼의 테스트를 서프라이즈(surprise)하게 통과했으니, 야훼께서도 서프라이즈하게 아담의 ‘돕는 배필’을 만드셨다. 특히, 이를 위해 야훼께서는 아담에게 깊은 잠에 빠지게 했는데, 깊은 잠을 마취나 외과 수술, 또는 상징적인 표현(마법의 수면, cf. 야훼의 잠)으로 보는 견해들이 제법 있는데,<sup>75)</sup> 우리의 논의는 아담이 깊은 잠에 든 것이 아담이 ‘에제르 케네그도’를 찾기 위해 직접적으로 아무런 행동을 하지 않은 것임을 더 부각시켜야 된다. 즉, 아담은 하나님이 하실 것을 기대하며 기다려야 했는데, 이것이 또한 아담이 거쳐야 할 테스트였던 것이다. 만약 동물들 중에서 “에제르 케네그도”를 발견하지 못한 아담이 초조함에 호기심을 발동했다면 어떻게 되었을까? 이런 의미에서 창세기 2장은 호기심을 이긴 아담에 대해 창세기 3장은 호기심을 이기지 못한 여자에 대한 대조로 이루어진 셈이다. 어쩌면 이를 두고 칼빈은 우리의 영혼을 파괴하는 것이 ‘쓸데없는 호기심’<sup>76)</sup>이라고 했는지도 모른다.

그러면, 도대체 야훼께서 말한 “돕는 배필”은 무엇인가? “돕는 배필”의 히브리어는 “ADg>n<K. rz<[e]”(에제르 케네그도)이다. “에제르”(rz<[e]는 “돕다(help), 구조하다(succour)”는 동사 “아자르”(rz[)에서 나온 명사로, “돕는 자”(helper), “대응하는 사람”(counterpart)는 뜻으로서 구약에서는 인간을 돕는 하나님에게 흔히 사용되었다.<sup>77)</sup> “네게드”(dg<n<)의 문자적 의미는 “평등하다, 적절하다”(equal and adequate)인데, 이 단어는 주로 전치사로 사용되지만, 여기에서는 동사의 주어로서 역할을 하는 명사 상당 어구로 사용되어 “반대쪽”(opposite)을 의미한다.<sup>78)</sup> 전치가 “케”(K.)와 합해진 “케네그도”(ADg>n<)는 복합 전치사구로서 “~의 앞”이란 뜻으로, 동일성 보다는 오히려 보완성의 개념을 포함하는 것으로 본다.<sup>79)</sup> 종합하면, 이 속어적 용어에 대해 구약학자들은 “반대함으로 돕는 자”, “적합한 조력자”(fitting helper), “그에 일치하는 조력자”(a helper corresponding to him), “그 앞에서와 같은 돕는 자”(a helper as in front of him)로서 그녀가

74) 유연희, “창세기 1-3장을 퀴어링하기,” 203.

75) 예를 들어, Hermann Gunkel, *GENESIS*, 12. Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary, GENESIS*, 22.

76) 『기독교 강요』 제3권 21장 2조.

77) BDB, 740. 출 18:4, 신 33:7, 26, 29; 시 33:20, 115:5-11, 124:8, 146:5.

78) *HALOT*, vol I., 666. cf. Gordon J. Wenham, 『창세기 1-15: WBC』, 185.

79) 이 단어 “케네그도”는 문법적으로 좀 문제가 있는데, 두 개의 전치사가 합쳐진 복합어로서 그 뒤에 3인칭 남성 단수 대명사 접미사가 붙어 있다. 문제는 복합어의 전체적인 의미가 각 단어들이 갖는 의미의 총합과 일치하지 않는다는 것이다. 더욱이 “케네그도”의 경우는 참고할 만한 사례가 전혀 없다. 이에 대한 설명은 다음을 보라. John H. Walton, 『창세기: NIV 적용주석』, 250-251.

그와 완벽하게 일치함을 의미한다고 본다.<sup>80)</sup>

이에 필자는 본 논의를 더 쉽게 이해하기 위해 “에제르 케네그도”의 뜻을 “반대편의 도울 자”, 곧 “포개었을 때 꼭 맞는 형상”으로 제시한다. 왜냐하면, “ADg>n<K.”(케네그도)가 거울 반대편에 비춰진 모습을 의미하기 때문인데, 그 결과 야훼께서 아담을 위해 만드시려는 존재, 아담이 더 이상 발견하지 못한 존재는 바로 거울에 반사된 것과 같은 자신과 같은 형상과 모습의 존재, 곧 반대편에서 딱맞게 포개지는 존재라는 것을 알 수 있다. 결국 아담은 자신과 마주하는 존재가 마치 자신을 거울로 보는 것과 같은 외형을 가진 존재여야지만 제대로 ‘돕는/상생하는’ 관계가 되는 것을 동물의 이름 짓기를 통해 증명한 것이다. “에제르 케네그도”를 이렇게 이해해야 창세기 1:26에서 말하는 남자와 여자가 딱맞게 포개지는 형상임을 잘 드러낸다.

그렇다면 외형적으로 반대편에서 딱맞게 포개지는 관계인 남자와 여자가 어떻게 서로를 도울 수 있는가? 이에 대한 일반적인 설명은 다음과 같다. “부부 관계는 하나이기 때문에 한 개체의 파괴는 곧 전체의 파괴와 같은 것이기에, 아내는 남편에 대하여 반대편의 돕는 자로서 “예”와 “아니오”를 자유롭게 말할 수 있는 존재라는 것이다. 이것은 아내에 대한 남편의 역할도 마찬가지다. 즉 부부는 서로가 잘못된 길로 갈 때 반대하는 것을 도움으로 여겨야 되는 관계인 것이다. 그래서 ‘반대편의 도울 자’(에제르 케네그도)는 반대함으로 도움을 주는 베필이라 말할 수 있다.”<sup>81)</sup>

하지만 우리의 논의는 “에제르 케네그도”의 의미를 문맥에서 충분히 찾을 수 있다. 동반자, 곧 돕는 베필의 의미는, 첫째, 하나님의 형상으로 하나님께서 위임한 직무들을 완벽하게 수행/성취하기 위해 협력해야 하는 것이다. 즉, 성경적 모범의 측면에서 “조력자”(helper)는 하나님의 임무를 성취하는 데 요구되는 없어서는 안 될 “동반자”(partner)이다.<sup>82)</sup> 이것을 기독교 세계관적 관점으로 보는 문화 사명을 완수하기 협력하는 것이고, 성서신학적으로는 야훼 왕국의 완성을 위해 남자와 여자는 서로 협력해야 되는 필수불가결한 존재인 것이다.

둘째, 두 개의 성을 가진 ‘하나’(dx'a,) 된 피조물로서 생육과 번성을 위해 협력해야 하는 것이다. 이것은 야훼께서 여자를 아담에게 ‘이끌어’(h'a,biy>) 온 것에서 쉽게 드러난다. 야훼께서 아담에게 동물들을 ‘이끌어’(abeY) 올 때의 문법형태는 3인칭 남성형이다. 하지만 아담에게 여자를 ‘이끌어’ 올 때는 3인칭 남성 단수에 3인칭 대명사 여성 접미어를 붙였다. 문자적으로 보면, 야훼께서는 아담에게 동물은 동성으로, 여자는 이성으로 각각 데리고 온 것이다. 이렇기 때문에 아담은 더더욱 동물들을 향해 “내 뼈로부터의 뼈, 살로부터의 살”이라는 발언을 할 수 없었던 것이다.<sup>83)</sup> 따라서 “데려오다”로 사용된 동사 “awB”(보)는 동성 간에는 “들어오다”의 뜻이지만,

80) cf. BDB, 617. Allen P. Ross, *Genesis, Cornerstone Biblical Commentary*, 48. 유연희는 창세기 1-3장의 쿼어 읽기에서 에제르 케네그도를 “구해주는 파트너”, “구원자 상대”로 번역할 것을 제안한다. 유연희, “창세기 1-3장을 쿼어읽기.” 202. 하지만 그녀의 제안은 문제를 내포하는데, “구원”에 대한 출처가 명시되지 않기 때문이다. 하나님이 아담을 ‘구원하기 위해서’ 파트너를 만들었다는 것은 문맥에서도 지지를 얻지 못한다. 구원이라는 개념은 문제와 타락을 전제한 것이기 때문에 본문의 시간 흐름에도 맞지 않다.

81) 차준희, 『모세오경 바로 알기』, 33. 그는 “에제르 케네그도”에 대해서 3가지로 설명한다. 첫째, 반대하며 돕는 자. 둘째, 동등하게 돕는 자. 셋째, 하나님의 도움을 주는 통로인 자. cf. 김희권, 『하나님 나라 신학으로 읽는 모세오경』, 67-68.

82) Kenneth Mathews, 『창세기 1: NAC』, 259.

83) 이와 관련하여 김희권은 남성과 여성이 서로에 대해 갖는 강력한 성적 이끌림(인력)에 대한 강조를 하와를 아담의 갈빗대로 만들어졌기 때문이라고 본다. 김희권, 『하나님 나라 신학으로 읽는 모세오경』, 67.

이성 간에는 “동침하다”의 뜻을 가진 만큼, 야훼께서 아담에게 여자를 “들여보낸”(awB) 것은 다분히 창세기 1:26-28에서 명령형으로 축복한 “번성”과, “충만”과 관련 있음을 알 수 있다.

셋째, 창세기 2:25까지 범위를 확장시키면, 참된 가정을 위해 서로 협력해야 된다. 김회권은 하와에게는 아담이 맞은편 도우미가 된다는 말도 성립된다고 말하면서, 가정의 사명 수행 여부는 하와가 아담의 맞은편 도우미로서의 역할 수행의 성공 여부에 달려 있다는 앞뒤가 상반되는 말을 한다.<sup>84)</sup> 대부분의 구약신학자들이 인정하듯, “에제르 케네그도”가 남자는 여자에게 여자는 남자에게 쌍방향으로 적용되는 만큼, “신의 형상”으로 동일하게 창조된 남자와 여자는 하나님이 원하시는 가정을 만들기에 서로 협력해야 한다. 하나님이 원하시는 신적 가정은 한쪽을 희생시키는 것이 아니라 서로를 섬기며 돕는 것이다(cf. 창 2:15-섬기다, 지키다).

결국, “에제르 케네그도”의 의미는 창세기 1:26-28에서 하나님께서 자신의 형상으로 만든 인간, 곧 남성과 여성에게 위임한 사명을 성취하기 위한 목적을 드러내고 있음을 알 수 있다. 이것을 성서신학 전체로 적용한다면, 구약에서 이스라엘은 야훼의 신부로서 딱맞게 포개지는 “에제르 케네그도”가 되어 야훼 왕국(hw"hy> tWkl.m;)의 성취(문화적 사명)을 위해 야훼와 ‘하나’(에하드)되어야 하며, 신약에서는 교회가 예수 그리스도의 신부로서 하나님 나라(basilei,an qeou/)의 완성을 위해 예수와 ‘하나’(dx'a.)되어야 하는 것으로 연결될 수 있고, 하나님의 백성이자 그리스도인으로서의 부부는 하나님의 원하시는 가정을 만들기 위해 서로간의 신앙의 동반자 욕구를 충족시키는 협력을 해야 됨을 알 수 있다.

#### 4.2.6. “아담의 이름 짓기”와 “에제르 케네그도”의 종교 정책적 의미와 삶의 정황

웬함은 창세기 1장에서는 고대 근동에서 창조에 관하여 일반적으로 받아들여지는 신화에 도전하는 반론적인 취지가 있는데 반해, 창세기 2장과 3장에서는 이러한 것이 나타나지 않는다고 말하는데,<sup>85)</sup> 전혀 그렇지 않다. 분명히 창세기 2장도 고대 근동과 관련한 반론적인 것이 있다. 그것이 바로 구약에서 유일하게 창세기 2장에서 사용된 “에제르 케네그도”와 아담의 이름 짓기가 가진 종교 정책학적 의미이다. 필자는 두 가지를 제시한다.

먼저, 고대 세계에서 사람과 동물의 성적인 결합을 통해 왕을 신격화 시킨 것에 대한 정책이다. 이해를 돕기 위해 레위기 18장을 보면, 야훼께서는 출애굽 한 이스라엘 자손들에게 이전에 거주했던 이집트의 풍습(문화)과 앞으로 거주하게 될 가나안의 풍습(문화)을 행하지 말라고 명령하면서, 19개의 항목을 제시하는데 그 중에서 가장 마지막이 바로 동물과의 성관계, 곧 성적인 포개짐이다.

“너는 어떤 종류의 짐승과도 교접하면 안 된다. 그렇게 하는 것은 네 자신을 더럽게 하는 일이다. 여자들도 또한 어떤 짐승하고든 교접하면 안 된다. 그렇게 하는 것은 성을 문란하게 하는 행위이다.” (레 18:23).

84) 김회권, 『하나님 나라 신학으로 읽는 모세오경』, 68.

85) Gordon J. Wenham, 『창세기 1-15: WBC』, 163.

많은 주석가들은 수간(獸姦, bestiality)을 “문란한 일”이었기 때문에 오경의 율법은 이를 엄히 정죄한다고 말하는데, 그것이 왜 문란한 일인지에 대해서는 구체적으로 설명하지 않는다. 단순히 lb,T.(테벨)이라는 단어가 ‘혼합하다’(ll:B’)라는 동사에서 파생되어, 수간(獸姦, bestiality)을 자연 법칙에 반(anti)하는 것으로, 야훼께서 정하신 사람과 동물 사이의 경계를 범하는 것이라고만 말할 뿐, 그 ‘경계’가 구체적으로 성서에서 어떻게 드러나 있는지를 밝히지 않고 있다.<sup>86)</sup> 하지만 우리의 논의에 의하면, “에제르 케네그도”가 바로 그 ‘경계’임이고, 아담이 그 ‘경계’를 정확하게 보여주는 것을 알 수 있다. 즉, 인간의 변질된 성행위와 가축과의 변질된 성행위가 왜 문란한 것인지에 대한 그 경계는 ‘마주하는 반대편’의 정체에 따라 밝혀진다. 포개지는 양편이 다른 종의 모든 성행위는 하나님이 정해 놓으신 질서인 공의(hq'd'c.)와 정의(jP'v.mi)를 혼잡케 하는 것이다. 따라서 앞서 언급했듯이, 이 사건은 레위기와 상충하지 않고, 오히려 모범적 모델이 되며, 엄밀한 의미에서 아담의 이름 짓기와 여자의 창조는 범죄 이후 왜곡 되고 변질된 성 문화에 대한 꾸짖음을 통한 교정적 가르침임을 알 수 있다. 이런 의미에서 아담의 동물 이름 짓기는 기독교 세계관에서 말하는 단순히 문화 명령의 수행으로서의 포괄적인 의미의 문화 행동이 아니라, 왜곡된 성 문화에 대한 경책과 교정을 하는 구체적이고 명확한 문화 행동이라 할 수 있다.

본 논의와 관련해서 볼 때는 고대 근동의 건국 신화에 나타난 비정상적 신격화가 바로 경책의 대상이 된다. 고대의 건국신화의 주인공들이나 영웅들을 보면, 신(神)과 인간이 결합해서 낳은 반신반인, 인간과 동물이 결합해서 낳은 반인반수이다. 메소포타미아에서는 우룩 제1왕조의(BC 3500-3000년)의 전설적인 영웅 길가메쉬(Gilgamesh)가 우룩 3대 왕인 루갈반다와 들소의 여신 닌순 사이에 태어났으며,<sup>87)</sup> 이집트에서는 파라오가 인간에 의해 태어난 신의 아들 혹은 신과 같은 존재라 여겨져 죽은 뒤에는 영원히 살도록 미이라(Mummy)로 만들었고, 대부분의 신은 동물의 머리와 인간의 몸으로 표현되었다. 고대의 권력자들은 자신들의 업적을 기리기 위해서, 자신들의 명성을 알리기 위해서, 자신들 가문이 가진 왕권의 신적 정통성을 위해서 신비스러운 탄생에 의해 태어났다고 주장하려는지 모르지만, 그것은 결국 ‘비정상적인 포개짐’ 그 이상도 그 이하도 아니다. 특히 고대 메소포타미아와 고대 이집트 창조 건국신화들에 나타나는 반신반인의 신격화에 대해, 이들보다 뒤늦게 역사에 등장한 이스라엘이 무엇이 정상적인 것이며, 무엇이 옳은 것인지를 참되게 ‘가르치며’ ‘교훈하기’ 위해 ‘토라’의 첫 시작부터 창조 이야기와 인간 탄생 이야기를 함으로서 메소포타미아, 이집트 종교를 ‘경책’(꾸짖다)하고 있는 것으로 볼 수 있다.

다음으로, 여자 창조이다. 여자 창조가 왜 중요한가? 이에 대해 사르는 현존하는 고대 근동의 문헌은 원시 여성의 창조에 대한 기록을 보존하지 못했기 때문에, 창세기 2장의 여자 창조 이야기는 아주 독특하다고 잘 지적한다.<sup>88)</sup> 고대 근동의 인간 창조는 단순히 “인간”에 대한

86) 이에 대해 김정우는 창세기 2:23의 문맥을 살펴보면, 인간 외에는 그 어느 누구도 서로 골육 관계를 형성하지 못하며, 오직 남자와 여자가 연합하여 혈육의 연약 관계가 이루어진다. 이런 사상적 배경 때문에 후에 레위기에서는 사람과 짐승과의 교합을 가장 가증하게 여긴다고 말한다. 김정우, 『히브리 시학』 (서울: 도서출판 기혼, 2013), 102.

87) 메소포타미아 창조 신화에 의하면, 키가 3m에 이르고 엄청난 힘을 지닌 도시국가 우룩의 지배자 길가메쉬는 하늘아래 당할자가 없어서 넘치는 힘을 주체하지 못하여 백성들을 괴롭히는 폭군이었다. 그래서 우룩의 백성들은 천신 아누에게 길가메쉬를 징벌해 줄 것을 요청하게 되었고, 이에 횡포를 일삼는 길가메쉬를 보다 못한 신들은 백성들의 탄원을 받아들였다. 하늘의 신인 아누는 주민들이 원하는 바에 따라 여신 아들에게 길가메쉬에 대항할 수 있는 호걸을 만들어 땅에 내려 보냈는데, 그가 바로 라이벌이자 후에 친구가 된 엔키두(Enkidu)이다. 그런데 엔키두 역시 반은 인간, 반은 짐승인 반인반수(半人半獸)라고 전해진다. 그러나 그는 난폭하고 거칠어서 길가메쉬보다 더욱 골치 아픈 존재가 되었다.

총칭적 창조만 말할 뿐, 남자와 여자로서의 개별 인간 창조에 대해서는 아직 밝혀진 바가 없다. 특히, (현대적 관점에서 볼 때) 고대 사회는 남성중심의 가부장적 남성 이데올로기가 지배적인 사회로서 여성의 인권이 심각하게 도전을 받았고, 텍스트에 보존된 역사는 여성의 평가절하에 전념한 것처럼 보인다.<sup>89)</sup> 이런 상황에서 창세기 2:18-24에서 묘사하는 여자의 창조의 의미와 독특함은 베스터만(Claus Westermann)이 잘 지적하듯이, 인간의 존재가 남자와 여자의 동반자(에제르, partner) 관계로서, 창세기 2장은 인류의 존재에서 여성의 역할의 중요성을 인식한 문명의 한 단계를 반영하는 것이다.<sup>90)</sup>

따라서 창세기 1:26-28에서 인간은 “신의 형상”으로 창조되어 왕 같은 특별한 존재라는 선포도, 태어나서 죽을 때까지 일만 해야 되는 고대 근동의 인간관을 반박하는 경책이었는데, 창세기 2:18-24의 여자 창조 이야기는 여성 인권과 여성의 지위의 확립에 인색하고 정의롭지 않은 고대 근동의 여성관에 대한 경책이라고 볼 수 있다. 나아가 “에제르 케네그도”를 위한 아담의 이름 짓기 사건은 남자와 여자의 본질에 대한 동등한 질서의 확립을 통해 당시의 상황에서 “재산” 취급을 받던 여성들에게 위로와 격려와 희망의 메시지를 주며, 타종교의 여성들 또는 비언약적 백성의 여성들에게 보내는 따뜻한 초청의 메시지라고 할 수 있다.

## 5. 나오는 말

논문은 과연 아담이 동물의 이름을 짓는 사건이 문화 명령의 첫 번째 수행이냐는 기독교 세계관의 주장의 의문에서 시작되었고, 유의미한 결과들을 도출할 수 있었다. 이를 위해 먼저, 기독교 세계관에서 애용하는 “문화 명령”이란 용어의 역사를 간략하게 살펴보았다. 그 후, 이와 관련된 문화 명령 본문인 창세기 1:26-28과 아담의 이름 짓기 본문인 창세기 2:18-23에 대한 텍스트 언어학적, 주석적 분석을 통해, 창세기 1:26-28을 곧바로 문화 명령으로 보는 것이 무리가 있음을 발견하였다. 왜냐하면, 명령형으로 묘사된 그 명령들은 실제로는 축복을 의미하기 때문이다. 또한 창세기 1:26-28의 구문론적 분석은 하나님의 통치권에 대한 위임적 성격을 가지는 바, 이것이 고대 근동에서 제시하는 인간관, 곧 태어나서 죽을 때까지 고된 노동만 해야 되는 굴레를 벗어나지 못하는 인간관에 대해 종교 경책적 성격을 가지고 있는바, 야훼께서 제시하는 인간관을 강력하게 변증하는 성격이 있음을 알 수 있었다. 마지막으로 이러한 고찰은 이 본문에 대한 첫 번째 수신자들이 처한 삶의 정황에 대해 위로와 격려와 희망의 메시지이자 타종교 이방 민족들에게는 야훼의 따스함이 담긴 초청의 메시지(급진적 포용주의)였을 알 수 있었다. 결과적인

88) Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary, GENESIS*, 21.

89) 구약이 고대 근동에 비해 여성의 인권을 더 가치 있게 다룬다 해도 실제 이스라엘 사회는 그렇지 않았을 가능성이 높다. 예를 들어, 고대 이스라엘의 경우 여자 선지자는 있지만 여자 제사장은 없다. 이와 관련해서 일부 여성 성서신학자들은 고대 이스라엘 종교 안에 여신 숭배가 만연했다고 전제하며, 구약성서는 남성신 야훼와 아스다롯, 아세라, 아낏 등의 여성신의 투쟁의 흔적을 담고 있으며 남성들에 의해서 이들이 사라지고 남성신 야훼만이 남게 되었다고 본다. 본래 이스라엘 사람들은 여성 신을 숭배하고 여성의 힘에 대한 존경을 가지고 있었으나, “야훼만일!” 주장하는 남성주의적 독선적 집단이 여성우월적 원칙(신 32:10, 18; 호 11장, 렘 31장, 사 46:3-4, 49장, 66장, 시 22:9-10)을 무시하고 남성주의 문화를 이룩했다고 주장한다. 이경숙, 이은애, 김지은, 이영미, 채은하, 유연희, 『여성이 읽는 성서 구약성서개론』 (서울: 대한기독교서회, 2005), 37.

90) Claus Westermann, *Genesis 1-11, A Continental Commentary*, trans. Jojn J Scullion S.J. (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 232.

측면에서 볼 때, 기독교 세계관에서는 창세기 1:26-28을 문화 명령이라고도 볼 수 있지만, 구약신학적으로는 그러한 결론을 도출하기까지는 제법 노력하지 않으며, 설령 그와 같은 결론에 도달하려 한다면 원문 텍스트에 대한 철저한 분석이 없이는 지지받기 어렵다는 것도 알 수 있었다.

그 후, 기독교 세계관에서 아담이 행한 첫 번째 문화 행위가 창세기 2:19-20의 아담의 이름 짓기라는 주장도 동일한 방법론을 통해, 무리가 있음을 고찰하였다. 이 과정에서 아담의 동물 이름 짓기는 “에제르 케네그도”와 반드시 연결해서 해석해야지만 온전한 의미를 도출할 수 있음을 밝혔고, 아담의 이름 짓기는 하나님의 자기 성찰적 시행착오에 의한 재창조의 사건 출발이 아니고, 하나님의 무익한 동물 실험도 아니며, 하나님의 치기어린 호기심도 아님을 알 수 있었다. 특별히 필자는 이 분석을 통해 우리는 아담의 이름 짓기는 야훼께서 “신의 형상”으로 만든 아담의 범죄 여부를 테스트하는 첫 번째 사건임을 확인할 수 있었고(19절), 그 테스트 이후에야 비로소 문화 행위에 해당되는 아담의 동물 이름 짓기(20절)가 있었음을 확인했다. 이것은 일반적으로 창세기 3장에 가서야 아담의 첫 번째 범죄가 나타난다는 맹목적인 이해를 교정하는 것이다. 원죄를 죄지을 가능성이라고 말할 수 있다면, 아담은 창조되면서 이미 그 가능성을 가지고 있었던 바, “에제르 케네그도”를 찾기 위한 아담의 동물의 이름 짓기 사건은 아담의 범죄 가능성을 일촉시키는 아주 중요한 사건임을 알 수 있다.

나아가, 에제르 케네그도의 의미를 기존의 “반대함으로 도울 자”, “그에 상응하며 도울 자” 등의 의미가 아닌, 거울을 마주대하는 것과 같은 “반대편의 도울 자”로 해석함으로써, 남자와 여자는 창세기 1:26-28에서 말하는 “신의 형상”으로서 동일한 외형을 가진 딱맞게 ‘포개지는’ 존재이기에, “에제르 케네그도”는 동물과의 성적인 포개짐으로 비정상적 탄생의 신격화 한 고대 근동의 왕권 신화와 왜곡된 성 문화를 경색하는 것임도 알게 되었다. 또한, 고대 근동에서 발견되지 않는 여자 창조가 창세기에는 구체적으로 기록됨으로서, 남성 가부장적 사회에서 고통당하며 신음하던 여성들에게 위로와 격려와 희망의 메시지를 줌과 동시에, 타종교 여성들에게는 야훼의 따스한 초정의 메시지(급진적 포용주의)임도 알게 되었다.

종합적으로, 기독교 세계관에서는 문화 명령과 문화 행위로 제시하는 창세기 1:26-28과 창세기 2:19-20에 대한 구약신학적 분석은, “신의 형상”으로서의 인간 창조와 동등한 본질로서의 “남자와 여자의 창조”는 첫 번째 독자의 상황에서도 희망과 격려의 메시지였지만, 시대를 거치면서 이 본문을 읽은 수많은 독자들에게도, 그리고 현 시대에 인간 이해에 대한 각종 비성서적 프레임과 비성서적 이데올로기로 고민하는 수많은 독자들에게 위로와 격려와 희망의 메시지이자 초정의 메시지임을 알 수 있다. 결과적으로 보면, 이것이 바로 그리스도인들이 기독교 세계관, 성서적 세계관을 삶에서 빛과 소금으로서 꽃피우고 열매 맺어야 될 문화 사명적 이유인 것이며, 그 첫 단계는 자신과 공동체 구성원들의 건강한 성 정체성과 온전한 성 윤리/도덕을 통한 올바른 성 “문화”임을 알 수 있다.

논 찬 문		기독교학문연구회	
발표논문 제목	과연 아담의 이름 짓기는 문화 활동인가?	발표자	이신웅
		논찬자 (소속)	이정학 (호서대 창의교양학부 강사)

이신웅 박사의 논문은 아담이 동물의 이름을 짓는 사건이 문화 명령의 첫 번째 수행이냐는 기독교 세계관의 주장에 대한 의문을 해소할 목적으로 출발하였다. 이에 문화 명령과 관련된다고 보이는 두 개의 텍스트(창 1:26-28, 2:19)에 대한 구약신학적인 재고찰을 훌륭히 완수한 옥고이다. 논찬자가 본 논문을 요약함에 도움을 주는 단어들을 꼽자면, “포개짐”, “다스림”, “테스트”, “경책”이다.

필자는 아담의 동물 이름 짓기를 기독교 세계관에서 말하는 단순히 문화 명령의 수행으로서의 포괄적 의미의 문화 행동으로 보지 않고, 원죄에 대한 맹목적인 이해와 왜곡된 성 문화에 대한 경책과 교정을 하는 구체적이고 명확한 문화 행동으로 그 의미를 펼친다. 창세기 두 본문에 대한 필자의 구약신학적 분석은 “신의 형상”으로서의 인간 창조와 동등한 본질로서의 “남자와 여자의 창조”가 첫 번째 독자의 상황에서도 희망과 격려의 메시지였지만, 시대를 지나 이 본문을 읽은 수많은 독자와 현 시대 인간 이해에 대한 각종 비성서적 프레임과 비성서적 이데올로기로 고민하는 독자들에게 위로와 격려, 그리고 희망의 메시지이자 초청의 메시지임을 알 수 있게 하였다.

논찬자는 본 논문을 발표한 이신웅 박사의 수고와 가르침에 깊이 감사드리며, 몇 가지 궁금한 점을 배우는 심정으로 제기해 본다.

첫째, 고대 서아시아의 창조 신화에 인간은 신들의 전쟁에서 패한 신들이 해야 할 노역을 대신 감당하기 위해 만들어졌다고 본 것을 교정한다는 의미로 창세기의 독특성을 주장하였다. 과연 고대 창조 신화의 내용 중, 이 창세기 본문과 유사 본문의 내용은 없었는가?

둘째, 삶의 정황적 해석을 이야기했는데, 창세기 본문의 최종 저작 시기와 계층에 대한 설명이 있었으면 한다. 창조설화로까지도 보는 본문의 저작 시기는 그 이해에 따라 다르게 해석될 수도 있기에 본 논문의 경우 어디에 기준을 두었는지?

셋째, 아담의 이름 짓기는 아담이 죄를 지을 수 있는 첫 번째 테스트였다고 했는데, 본 논문에서도 주장했듯이 여자의 창조는 이미 계획에 있었다. 여자의 창조가 이미 계획에 있었다면 아담이 이미 통과할 것을 알았다는 말이 되는데 굳이 테스트할 필요가 있었을까?

좋은 논문을 발표해 주신 이신웅 박사에게 깊이 감사드리며, 부족한 논찬으로 논문의 품위를 훼손시키지 않았는지 송구하게 생각하면서 논찬을 마친다.