

Journal of Biblical Text Research. Vol. 5.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; August 1999

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] Translating the Mythological Sea-monsters Images in the Old Testament with Special Reference to Leviathan, Rahab, and the Dragon -----	Jung-woo Kim / 7
[Kor.] Study on the MARZEAH Institution and its Textual Evidence -----	Taek-joo Woo / 24
[Kor.] Interpretation and Translation of Deut 4:19 -----	Suman Noah Lee / 44
[Kor.] How to Translate the Conjunctive on $\delta\tau\iota$ in the Beatitudes -----	Chang-nack Kim / 57
[Kor.] A Semantic Study on the Inter-Relational Understanding of the Koinonia-Zoe Issue in 1 John -----	Sang-hoon Kim / 80
[Kor.] Study on Psalm 50 -----	Suk-chong Pang / 94
[Kor.] Understanding on $\text{בְּשֵׁנַת מְלֻכָּתוֹ}$ and $\text{בְּשֵׁנַת מְלֻכּוֹ}$ -----	Young-jin Kim / 106
[Kor.] The Study of the Text of Acts -----	Soon-yeol Song / 116
[Kor.] The Sayings Gospel Q: An Introduction, the Korean Translation, and Notes -----	Ky-chun So / 130

구약성서에 나타난 신화적 짐승 리워야단, 라합, 용의 영상에 대한 번역적 고찰

김정우*

구약성서를 읽어 내려갈 때, 우리는 전혀 익숙하지 않은 이름들을 보며 “타자”(the Other)로서의 성서를 만나게 된다. 사실 구약성서는 지리적으로, 역사적으로, 문화적으로 볼 때 우리로부터 멀리 있다. 이 먼 거리감을 조금이라도 매우게 하는 것이 성서 번역자들의 임무이기도 하다. 그러나 성서의 세계관의 구조가 현대의 과학적인 구조와 다르다는 점을 잊어 버리게 될 때, 우리는 무리하게 현대인의 입맛에 맞추어 번역하는 시험을 받게 된다. 이 점에 있어서 구약성서에 나타나는 신화적인 짐승들의 영상에 대한 다양한 번역들을 고찰하는 것은 “세계관”과 “번역”의 충돌에 대한 좋은 모범이 될 것이며, 고대 이스라엘의 문화적 배경 속에서 본문을 이해하는 데 도움을 주리라고 생각된다.

구약성서에서 신화적인 짐승들은 “리워야단”과 “라합”과 “용”으로 나타나고 있다. 우리말 성경에서(「개역」과 「개역개정판」, 「표준새번역」, 「공동번역」)에서 뿐 아니라, 여러 다른 나라의 번역들을 살펴보면 이 용어들의 번역에 있어서 일치가 이루어지지 않고 있음을 보게 된다. 이 신화적인 짐승들은 구약성서에서 창조와 구원을 설명하는데 중요한 “영상”으로 사용되고 있으므로, 번역의 통일성 뿐 아니라 성서를 읽는 독자들의 이해를 돕기 위해 여러 번역들을 검토해 볼 필요성을 느끼게 된다.

I. 리워야단

리워야단은 오랫동안 여러 학자들에 의해 “악어, 구렁이, 뱀, 돌고래, 고래, 참치, 하마” 등의 자연계의 짐승이나 물고기로 이해되었고, 상징적인 관점에서 “사

* 충신대학교 교수, 구약학

단, 약, 대적, 이집트의 왕 바로” 등으로 이해되었다. 그러나 1895년 헤르만 궁켈이 그의 책 「창조와 혼돈」에서 리위야단의 영상은 바벨론의 창조신화인 「에누마 엘리쉬」에 등장하는 혼돈의 짐승 티아맛에서 나왔다는 주장을 한 후부터(Gunkel 1895:41-61), 대부분의 학자들은 이 짐승의 기원을 바벨론의 창조신화에서 찾게 되었다. 그러다가 1928년 시리아의 한 농부에 의해 옛 우가릿(현 라스 샤프라)의 문헌들이 발굴되고 번역되기 시작하면서, 1934년 비롤로드(Virolleaud 1934:305)는 첫 줄에 *ltn*이 담긴 토판을 출판하였고, 올브라이트(Albright)은 이미 1931년에 이 본문이 있다는 것을 알리고, 이듬해에 *ltn*은 로탄(*Lotan*)으로 읽혀야 한다고 주장하고, 리위야단과 로탄 두 짐승의 관계에 대하여 말하기 시작하였다. 이 후로부터, 대부분의 우가릿 학자들은 성경의 리위야단이 바벨론의 티아맛보다 바알 신화에 등장하는 혼돈의 바다 짐승인 로탄과 더 가깝다는 결론을 내리게 되었다. 이리하여 리위야단은 자연적인 짐승이나 상징적인 짐승보다 신화적인 배경에서 더 많이 이해되게 되었다.

리위야단의 정체를 찾는 과정에서 사람들은 어근에 근거하여 여러가지 추측을 하였다. (1) 리위야단의 어근을 *lawah*로 보는 자들은 칼(*Qal*) 형에서 “동반하다”(to accompany), 니팔(*Niphal*)형에서 “가담하다”(to be joined unto)라는 뜻을 가진 것으로 보고 “동반자”나 “가담자”로 여겼다(KB 475). (2) 어근을 아카드어의 *lawu* 혹은 *lamu*는 “에워싸다, 감싸다”(to surround, encircle, CAD 9:69)로 보는 자들은 아랍어의 동족 동사인 *lawā*, “돌다, 비틀다”(to turn, twist)와 연관하여 “구부러지고 꼬여 있으며 비틀린” 어떤 존재로 보았다(BDB 531). 이들은 우가릿어 *ltn*도 동일한 셈어의 어근에서 나온 것으로 여긴다. 이런 어근의 의미에 근거하여, 리위야단은 자주 뱀이나 용과 같은 존재로 여겨져 왔다. (3) 어근을 아카드어의 *latu*, “to check, to control”와 우가릿어 *lyt/lwt*에서 나온 것으로 보는 자들은 “폭군”으로 번역한다(de Moor, 1979:641). “꼬여있는 존재”가 리위야단의 모양에 대한 설명이라면, “폭군”은 그의 성격에 대한 설명으로 여겨질 수 있다. 그러나 리위야단의 진정한 모습과 정체는 성경에 나타나는 문맥을 통해 결정되어야 할 것이다.

1. 이사야 27:1

“그날에 여호와께서 그 견고하고 크고 강한 칼로
날랜 뱀 리위야단 곧 꼬불꼬불한 뱀 리위야단을 벌하시며
바다에 있는 용을 죽이시리라”

1). 고유명사 리위야단은 「개역」과 「표준새번역」(이후 「표준역」)과 「개역개정판」(이후 「개역개정」)에서 “리위야단”으로 음역된다. 그러나 「공동번역」(이후 공동역)은 아마 벌게이트역(*Leviathan*)을 따라 “레비아단”으로 읽는 것 같다. 70인역에서는 이 단어를 음역하지 않고, *drakon* 즉 “괴물”(dragon)으로 해석하고 있다.

2). 이사야 27:1에서 리위야단을 묘사하는 세가지 병치어에 대해서는 번역들이 달라지고 있다. 먼저 「개역」의 “날랜 뱀”(「개역개정」)은 “도망가는 레비아단”(「공동역」), “매끄러운 뱀”(「표준」)으로 새롭게 제시된다. 영어 번역 중 KJV의 “찔린 뱀”(the piercing serpent)은 어떤 어휘의미론적인 지지도 받지 못하며, 현대의 여러 번역들은 모두 “도망치는 뱀”(the fleeing serpent; NKJ, RSV, NRS, NAS)으로 통일하여 제시한다. 이 번역은 70인역의 “ton drakonta ophin pheugonta”(“괴물, 즉 도망치는 뱀”)와 일치한다.

여기에서 히브리어 *bariah*는 우가릿어 학자들에 의해 다양하게 번역된다. 우가릿어 *brh*는 “미끄러운”(slippery; van Selms, Gibson, Emerton, Driver), “도망치는”(fleeing; Coogan, Young, de Moor), “날아가는, 빨리 지나가는”(fleet; Margalit 1980:88), “날랜”(swift; Pope, Ginsberg), “파괴적

인”(verderblich; Aistleitner) 등으로 번역되고 있다. 라빈(Rabin 1946:39f.)은 “셈어의 어근에서 다양하게 발전한 의미들을 비교해 볼 때, 우리는 두개의 기본적인 의미를 여기에서 찾아낼 수 있다”고 말하면서 (1) 비틀다 (to twist; coiled up; convulsion), (2) 머리카락이 없다, 부드럽다, 밝다 (to be hairless, smooth, bright)라는 의미를 제시한다. 그리고 그는 아랍어 *barh*, “뒤틀다”(to twist)와 *barih*, “뒤틀리는 고통”(twisting pain)에 근거하여 “격동적인”(convulsive), 혹은 “뒤틀린”(tortuous)으로 번역하였다.

최근에 클라인스가 편집한 「히브리어 사전」(DCH II 1995:263)에 따르면, *bariah*는 명사형에서 “도망자”라는 의미를 가지며(사 15:5; 43:15), 형용사형에서는 (1) “신속히 도망치는,” (2) “악한,” (3) “위험한,” (4) “태고의”라는 네가지 의미를 제시하며, 이것들이 모두 리위야단에 적용될 수 있음을 말한다. 고대 히브리어에서 한 단어는 몇가지의 의미를 지니고 있으며, *bariah*는 셈어에서 다양하게 증거되고 있으므로, 이사야 27:1에서 의미를 결정하는 것이 쉽지 않다. 그러나 이 용어가 (1) 주님께서 “그의 견고하고 크고 강한 칼로” 리위야단을 심판하는 맥락에서 나타나며, (2) “도망치는 뱀”은 문맥에서 너무나 갑작스러우며, (3) “날랜”이란 단어는 “도망친다”는 의미도 포함될 수 있기 때문에, “날랜 뱀”으로 번역하는 것이 가장 적절하게 보인다.

3). “꼬불꼬불한 뱀 리위야단”(liwyatan nahas ‘aqallaton)은 「개역」, 「개역개정」, 「표준역」에서 일치하며, 「공동역」의 “꿈틀거리는 레비아단”에서만 다르게 나타난다. 여기에서 형용사 “꼬불꼬불한”(‘aqallaton)은 우가릿 문헌에서 여러번 나타나지만(CTA 5:1:1-2, ‘nt III:38, Gibson 1977: 50, 68을 보라) 구약성경에 단 한 번 나타난다(hapax legomenon). 그러나 그 동족어 ‘aqal은 하박국 1:4에서 “이러므로 율법이 해이하고 공의가 아주 시행되지 못하오니 이는 악인이 의인을 에워쌌으므로 공의가 굽게(me’uqqal) 행함이니이다”로 나타나 “굽었다, 왜곡되었다”는 뜻으로 사용되었음을 알 수 있다. 약간 형태는 다르지만 이와 유사한 의미가 사사기 5:6에서 “소로”(「개역」; “오솔길” 「공동역」, “뿔길” 「표준역」; 히. ‘arahot ‘aqalqallot)와 시편 125:5에서 “굽은 길”(hammattim ‘aqalqallot)로 나타나고 있다(어근은 ‘aqalqal임). 따라서 이사야 27:1에서 리위야단은 꼬부라지고 비틀어진 뱀의 영상으로 제시되고 있다.

4). “바다에 있는 용”(「개역」)은 “그 바다 괴물”(「공동역」), “바다의 악어”(「표준역」)로 제시되고 있다. 여기에서 “악어”는 “바다”와 전혀 어울리지 않으므로 “용”이나 “바다 괴물”이 더 적절하다. 그렇지만, 이 단어(tanin)의 번역 문제는 좀 복잡한 문제이므로 뒤에서 다시 상세하게 다루고자 한다.

2. 시편 74:13-14

“주께서 주의 능력으로 바다를 나누시고
물 가운데 용들의 머리를 깨뜨리셨으며
악어의 머리를 파쇄하시고
그것을 사막에 거하는 자에게 식물로 주셨나이다”

1). 여기에서 「개역」의 “악어”는 “리위야단”(「개역개정」, 「표준역」)과 “레비아단”(「공동역」)으로 제시되고 있다. 우리도 “악어” 대신 “리위야단”으로 통일하여야 할 것이다.

2). 바다를 “나누다”(parar)는 동사는 구약에서 세 번 사용되었으며(시74:13; 사24:19; 욥16:12), 기본적으로 (1) “깨뜨리다, 파괴하다, 부수다”(shatter)와 (2) “나누다, 쪼개다”(divide)의 두가지 뜻으로 번역될 수 있다(BDB 830). 켈러-바움가르트는 “소용돌이치게 하다, 나누다”(stir, divide)로 번역하였다(K&B 782). 따라서 이 절은 “주께서 바다를 부수셨나이다,” 혹은 “주께서 바다(yam)를 나누

셨나이다”로 번역할 수 있다(「개역」, 「개역개정」). 문법적으로 볼 때, 두 번역이 다 정당하나 어떤 번역을 따르느냐에 따라 암시하는 바가 상당히 달라진다. 첫번째 뜻을 따르면 이 시의 배후에 신화적인 암시가 깔려있음을 느끼게 되며, 두번째 뜻을 따르면 출애굽이 배경을 이루게 된다(NASB, AV). 이 두 번역은 각각 문법적으로 정당하므로, 문맥에 따라 결정되어야 할 것이다.

먼저 히브리어 성경에서 “바다”(yam)는 신적인 존재로 묘사되고 있지 않으므로 가나안의 바다 신의 이름을 따라 고유명사화 하여 “얌”으로 번역하는 것보다 보통명사로서 “바다”로 번역하는 것이 자연스럽다. 그러나 두번째 동사인 *parar*는 가나안의 신화의 배경 속에 볼 때, “나누다”(to divide)는 뜻보다 “부수다”(to shatter)로 번역하는 것이 더 적절하게 보인다(「표준역」과 「공동역」의 “가르다”는 개역의 “나누다”와 의미상의 차이가 없다). 더구나 출애굽 기사에서 홍해를 가르는 맥락에서는 이 동사가 한번도 사용되지 않았음을 주목할 필요가 있다(McKenzie, 1950:279). 크로스(Cross 1973:149) 역시 “부수다”는 번역을 따르고 있으며, “부수다”는 번역은 뒤따라 나오는 “깨뜨리다”와 좋은 평행을 이룬다.

3). “물 가운데 용들의 머리를 깨뜨리셨으며”(「개역」, 「개역개정」)는 “바다 위로 솟아 오르는 타닌들의 머리를 깨뜨려 부수셨으며”(「표준역」)로 음역되며, “바다 위에 솟은 괴물들의 머리를 깨뜨리시고”(「공동역」)로 제시된다. 「표준역」과 「공동역」에서 “솟아 오르다”는 영상은 파도가 일어나는 분위기를 만들어주지만, 본문의 뒷받침을 받지 못하고 있다.

여기에서 “용”은 히브리어에서 복수형(*tanninim*)이다. 따라서 「개역」은 “용들”로, 「표준역」은 음역하여 “탄닌들”로 번역하였다(사실 「표준역」은 이 단어를 번역하는 데 일관성이 없다). 그러나 히브리어 복수형은 늘 가산명사로서 숫적인 복수의 의미만을 지니지 않고, 여기에서처럼 “강의형 복수,”(intensive plurals) 혹은 “영광의 복수”(pluralis majestatis)로 나타나기도 하므로, “용들”로 번역할 것이 아니라, “용”으로 번역해야 한다(Waltke & O’Connor 1990:122). 욥기 40:15에 있는 “베헤못”도 복수형이나, 바로 다음 절에서 단수 대명사(“그의”)가 뒤따라 나옴을 주목하라(40:15, 19). 바다 가운데 있는 용(혹은 괴물)의 모습이 너무나 무섭고 엄위하기 때문에, 위엄의 복수형으로 소개되고 있다.

4). “리워야단의 머리를 파쇄하시고”는 “악어의 머리를 파쇄하시고”(「개역」, “리워야단의 머리를 부수시고”(「개역개정」), “레비아단 그 머리를 깨뜨리시고”(「공동역」), “리워야단의 머리를 짓부수셔서”(「표준역」)로 제시된다.

여기에서 시인은 리워야단이 바다의 용으로서(사27:1) 머리들(*ro’se*)을 갖고 있음을 말해준다. “용의 머리들”과 “리워야단의 머리들”이 평행을 이루고 있음이 흥미롭다. 바알 신화에서도 로탄은 여러 머리들을 갖고 있는 것으로 묘사되었다(UT 67:I:1-3, ’nt III:39등). 비록 로탄의 “일곱머리”(slyt. d. sb’t. rasm)는 여기에 나타나지 않지만, 바다에 있는 용(*Tannin*)의 “머리들”과 리워야단의 “머리들”이란 평행법은 서로 유사한 모습을 보여준다. 그러므로 시편 74:13-14에서 여러개의 머리를 갖고 있는 것으로 묘사된 리워야단은 고래(Calvin 5:174f.), 돌고래(Eerdmans 1947:356), 악어(Kirkpatrick 446, Leupold 538), 하나의 동물로서 리워야단(Udd 207)과 동일시 되기 힘들며, 우리는 단수 “머리” 대신에 “머리들”로 번역하길 제안한다.

5). “그것을 사막에 거하는 자에게 식물로 주셨나이다”(「개역」)는 “그것을 사막에 사는 자에게 음식물로 주셨으며”(「개역개정」), “그 고기로 사막의 짐승들을 먹이신 분”(「공동역」), “사막에 사는 짐승들에게 먹이로 주셨으며”(「표준역」)로 제시된다. 여기에서 “사막에 거하는 자들”(le’amm lesiyim)의 정체는 파악하기 힘들다. 이것을 문자 그대로 번역 한다면, “백성에게, 마른 땅에게”(to people, to dry country) 혹은, “마른 땅(광야)의 백성에게”(to the people of dry country)가 된다.

그러나 여기에서 “사막에 거하는 사람들”의 정체에 대해 커크패트릭(Kirkpatrick 446)과 키드너(Kidner 269)는 이들을 사막의 야생 짐승으로 보며, 역사적인 해석을 따라 애굽 군대의 시체가 해변에 밀려와(출14:30) 사막의 야생 동물에게 먹힌 것으로 본다. 알렉산더(J. A. Alexander 1975:316)는 이들이 “홍해 해변에서 원시적인 삶을 사는 사람으로서, 고기를 낚아 연명하기 때문에 그리스 인들에 의해 *Ichthyophagi*로 불렸다”고 한다. 테일러(Taylor in K & B 715)는 로에브(Immanuel Loew)를 따라서 *l'mst ym*으로 수정을 하여 “바다의 상어”로 번역하였다. 영(W. A. Young 101)은 마소라 사본의 자음을 *le'am lesi yam*으로 재배치하여 “바다 배의 사람들, 혹은 뱀사람들을 위하여”로 번역하였다. 현재 있는 그대로 본문을 이해하는 것이 어려운 것이 사실이나 더 명백한 증거가 제시될 때 까지, “사막의 짐승들”(NIV)로 번역하는 것이 무난하게 보인다. 히브리어에서 “백성”(am)이 짐승을 가리키는데 사용되는 경우가 가끔 있다(잠30:25-26에서 개미와 바위에 사는 사반). 신화적 배경에서 보면, 아낫이 모트를 죽이고 그 시체를 조각내며 들판에 던지자, 새들이 와서 그 시체를 먹는다(ANET, 140; ii, 30-39). 이와 유사한 영상이 이집트 왕 바로를 심판하는 맥락에서 나타나고 있다(겔29:5; 32:4).

3. 욥기 3:8

“날을 저주 하는 자 곧 리워야단을 격동시키기에 익숙한 자가
그 밤을 저주하였다더라면”

1). “날을 저주 하는 자”(개역)는 “날을 저주하는 자들”(개역개정), “날을 저주하는 자들이”(공동역), “주문을 외워서 바다를 저주하는 자들이”(표준역)로 제시되어 원어에서 복수형으로 나타남을 잘 드러내어 준다.

2). 위의 번역들을 보면, “날”(개역; NSA, RSV)이 “바다”(표준역; NRS)로 변하는 것을 관찰할 수 있다. 헤르만 궁켈은 욥기 3:8에서 리워야단과 개념적으로 연관된 것은 “날”(yom)이 아니고 “바다”(yam)이므로, 본문의 “날”을 “바다”로 읽어야 한다고 가장 먼저 제안하였다(1895:59, n. 1). 그 이후로, 키틀(R. Kittel), 포우프(Pope 1965:3), 왈레스(Wallace 1948:64), 올브라이트(Albright 1938:227-28) 등 많은 학자들이 궁켈의 수정을 그대로 따르고 있다. NEB는 “깊음의 짐승”(the monster of the deep)으로 번역하고 있으며, NIV의 난하주도 궁켈의 제언을 따르고 있다. 드라이버(G. R. Driver 1955:72)는 아람어로 된 주문용 술잔(Aramaic incantation bowl)에서 “내가 바다의 주문과, 용 리워야단의 주문을 너에게 발하리라(I will cast spells upon you with the spell of the sea and the spell of the dragon [Tannin] Leviathan)는 외증을 발견하고, 욥기 3:8에서 날을 바다로 수정하기를 제언한다. 이 주문 형식을 볼 때, 리워야단이 바다(yam)와 용(Tannin)과 동일한 존재로 나타나며, 고대의 마술사들이 리워야단을 요술에 사용하였음을 알 수 있다. 따라서 “바다를 저주하는 자 즉, 리워야단을 격동시키는데 익숙한 자가(내가 태어난) 그 밤을 저주하였다더라면”으로 번역하는 것이 상당히 신빙성이 있음을 알 수 있다. 이런 맥락에서 표준역은, “바다를 저주하는 자들이, 리워야단도 길들일 수 있는 마력을 가진 자들이”로 번역하고 있다.

그러나 본문을 이렇게 수정하는 것이 아주 신빙성이 있지만, 두가지 문제점을 안고 있다. 첫째로 욥기 3장의 전체적인 문맥이 바다에 대해서는 침묵하고 있다는 점이다. 욥의 중심관심은 그가 태어난 날과 밤에 있었지 바다에 있지 않다. 본문의 문학적 구조가 이점을 잘 지지해 준다. 앞에 제시된 구조 분석을 보면, 본문은 “날”과 “밤”의 축으로 이어지고 있다.

(A), “나의 난 날”과 “나를 뱀 그 밤”(3절)

(B), “그 날”(hanyom hahu' 4, 5절)

(B) “그 밤”(hallayla hahu’ 6-9절)

(A) 결론: “내 모태의 문”과 “내 눈”(10절)

이 구조 분석에 따르면 리워야단을 다루는 본문은 밤과 낮의 대조 속에서 나타나고 있으므로, 8절에서 날을 바다로 수정할 필요가 없어진다. 제임스 바아(J. Barr 1974: 56)는 이것과 관련하여 흥미로운 조언을 한다. “우리는 리워야단과 바다 사이에 내재적인 관계가 있음을 안다. 리워야단이 바다의 괴물이라는 것은 말할 여지 없이 명백한 사실이다. 그렇지만 그것은 욥기의 시인이 무엇을 말하고 있는지를 결정해 주지 못한다. 이 본문은 낮과 밤을 기본적인 축으로 삼고 있으며, 그가 잉태된 날, 혹은 태어난 날을 주제로 설정하고 있다. 따라서 마소라 사본이 보전하고 있는 그 ‘날’(yom)이 옳을 수 있다. 시인은 ‘날을 저주하는 자’(day-cursers)에 대해 말하고 있다. 이 본문에서 바다는 전혀 언급되고 있지 않다.”

3). “리워야단”(「개역개정」, 「표준역」)은 “큰 악어”(「개역」)와 “악어”(「개역개정 각주」), “악어처럼 생긴 바다 괴물”(「표준역 각주」), “바다 괴물”(「공동역 각주」)로 제시된다. 이 상이한 번역들은 모두 “리워야단”으로 통일해야 할 것이다.

4). “리워야단을 격동시키기에 익숙한 자”는 “레비아단을 깨울 수 있는 자들아”(「공동역」), “리워야단을 길들일 수 있는 마력을 가진 자들아”(「표준역」)로 제시된다. “격동시키다”(orer)는 원래 ‘ur의 첫째 의미(rouse oneself, awake)에서 나온 형태(poel infinitive)로서 잠자고 있던 자를 일으켜 움직이게 한다는 뜻을 갖고 있으므로 「표준역」의 “길들이다”보다는 「공동역」의 “깨우다”가 원어에 더 가깝다고 볼 수 있다.

이런 관점에서 보면, 깊은 침묵과 수면에 빠진 리워야단을 깨워, 사내아이가 태어났다는 경사스런 날을 저주하겠다는 사상이 드러나게 된다. 이사야 14:9에서도 “음부가 깨어난다”(ur)는 표현이 나타난다. 즉, 음부에서 자고 있는 죽은 자들이 바벨론 왕의 지옥 강하 소식을 듣고 모두 잠에서 깨어나 부산하게 움직이는 모습이다. 이런 관점에서 본다면, 아마 고대의 주술사들은 썸 족의 신화에 보편적으로 등장하고 있는 혼돈의 신화적 괴물을 불러 일으켜 저주하는데 사용하였던 것 같다. 따라서 욥기 3장에서 욥은 전문적인 술사가 주술을 통해 리워야단을 다시 불러 일으킴으로써, 창조의 질서를 뒤엎어 버렸기를 소원하고 있다.

4. 욥기 41:1

“네가 능히 낚시로 리워야단을 낚을 수 있겠느냐?

노끈으로 그 혀를 맬 수 있겠느냐?”

여기에서 NIV는 Leviathan 대신에 the leviathan으로 번역하고 있다. 우리말 「개역」의 “악어”도 이 점에 있어서는 마찬가지이다. 아마 번역자는 각주에 있는 그의 설명처럼 여기의 리워야단을 악어(the crocodile)로 보고 있는 듯 하다. 우리말 성경의 현대어 번역에서는 모두 “리워야단”으로 고유명사화 하고 있다.

5. 시편 104:25-26

“저기 크고 넓은 바다가 있고 그 속에 동물 곧 대소 생물이 무수하니이다

배가 거기를 다니며 주의 지으신 리워야단이 그 속에서 노나이다”

1). “주께서 지으신 리워야단”(「개역개정」)은 “주의 지으신 악어”(「개역」), “손수 빛으신 레비아단”(「공동역」), “주님이 지으신 리워야단”(「표준역」)으로 제시된다.

2). “그 속에서 노나이다”(「개역」, 「개역개정」)는 “당신의 장난감입니다”(「공동역」), 그 속에서

롭니다”(표준역)로 제시된다. 여기에서 리워야단은 “바다에서 노는 자” 혹은, “주님과 함께 노는 자”로 나타난다. 히브리어 *lesheq-bo*는 둘 다 의미할 수 있다. 만약 첫째 뜻으로 번역하면 리워야단이 바다에서 신나게 돌아다니는 모습이 부각되며, 두 번째 뜻으로 번역하면 주님께서 리워야단과 함께 장난치는 모습이 부각된다. 후자의 의미가 욥기 41:5상과 일치한다. “네가 새와 놀듯이 그와 놀 수 있겠느냐(*hatesaheq-bo*)? 여기에서 우리는 같은 맥락에서 사용되고 있음을 발견할 뿐 아니라, 인간의 무능과 하나님의 능력이 대조되고 있음을 보게된다. 시편 104편에 따르면, 리워야단은 더 이상 혼돈의 짐승이 아니라 창조주 하나님의 신비스러운 걸작으로서, 이제 길들여진 애완용 바닷고기가 되었다. 따라서 리워야단도 “주께서 때를 따라 식물 주시기를 바라는” 존재가 되었다. 하나님은 자상한 아버지처럼, 리워야단까지도 돌보시며, 참 좋은 주인처럼, “때를 따라” 돌보신다. 구약성경은 이렇게 다양한 문맥에서 다양한 방법으로 리워야단의 영상을 사용하고 있다.

II. 라합(*Rahab*)

구약성경에는 리워야단 외에도 라합과 용이 바다의 괴물로 등장하고 있다. 먼저 바다에 사는 괴물로서 라합은 구약성경에서 시편 40:4(히5절)에 있는 복수형 “교만한 자”(rehabim)를 포함하여 일곱번 나타나고 있다. 어근학적인 측면에서 보면 라합은 동사형 *rahab*, “난폭하게 굴다, 사납게 굴다, 거만하게 행하다”(to act stormily, boisterously, arrogantly; BDB 923)에서 나온 명사형으로 “난동자, 난폭자, 교만한 자, 거만한 자, 반항자”라는 뜻을 갖고 있다. 어근의 관점에서 보면 라합은 단순한 물고기가 아니라, 반역과 악으로 특징지어진 존재임을 알 수 있다.

1. 시편 89:10(히브리어 11절)

“주께서 라합을 살륙 당한 자 같이 파쇄하시고

주의 원수를 주의 능력의 팔로 흡으셨나이다”

1). 라합은 우리말 성경에서 모두 “라합”으로 음역되어 고유명사로 취급된다.

2). “살륙당한 자 같이 파쇄하시고”는 “죽임당한 자 같이 깨뜨리시고”(개역개정), “격파하여 죽이시고”(표준역), “찢러 죽이시고”(공동역)로 번역된다. 먼저 “파쇄하다”(daka)는 기본적으로 “부수다”는 뜻으로 먼지나 가루처럼 “갈아 부수는” 모습을 그려준다(피엘형의 “결과적 용법”). 특히 라합은 여기에서 “시체처럼” 죽임을 당한다. 이 단어(*halal*)은 전쟁에서 “창에 찢려 죽은 자”에 대한 전문 슬어이다(TDOT 4:418; 왕상11:15; 삼상17:57; 렘 14:18등 참조).

2. 욥기 26:12-13

“그는 권능으로 바다를 잠잠케 하시며 지혜로 라합을 쳐서 파하시며

그 신으로 하늘을 단장하시고 손으로 날랜 뱀을 찌르셨다”

1). “바다를 잠잠케 하시며”(개역개정, 공동역)는 “바다를 정복하시며”(표준역)와 “바다를 흥용케 하시며”(개역)로 달리 제시된다. 여기에서 히브리어 라가(*raga*)는 (1) “격동하다, 자극하다, 휘젓다”(to disturb, stir up, churn up; 렘31:35, 사51:15)와 (2) “잠잠케하다, 쉬게하다”(to be at rest, repose; 렘31:2, 50:34)라는 두개의 상반된 의미를 갖고 있다(BDB 920). NIV와 한글 개역성경은 첫번째 의미를 채택하여 “그는 권능으로 바다를 흥용케 하였다”로 번역한다. 그러나 만약

12절 상반절이 하반절과 반의적으로 배열된 것이 아니라면, “잠잠케하다”로 번역하는 것이 문맥에 더 잘 어울린다. 다시 말하자면 라합을 쳐부수는 것은 격동하는 바다를 잠잠케하는 것으로 해석되고 있다. 이것은 “주께서 바다의 흉용함을 다스리시나이다”라는 시편 89:9 상반절과도 평행을 이룬다. 주님께서 바다를 잠잠케 하신 것과 라합을 쳐서 파하시는 것은 같은 일이었다. 흉용한 바다가 잠잠케 되는 것은 라합이 죽임을 당한 것과 같다. 라합은 도전자로 일어나지만, 주님은 그를 다스리신다.

2). 「개역」의 “날랜 뱀”(nahas bariah)은 “날렵한 뱀”(「개역개정」), “도망치는 바다 괴물”(「표준역」), “레비아단은 도망치다가”(「공동역」)로 제시된다. 여기에서 라합은 날랜 뱀으로 묘사된다. 이것은 우가릿의 로탄과 성경의 리워야단의 성격과 같다. 즉, 리워야단이 “날랜 뱀”(nahash bariah)인 것 같이, 라합도 “날랜 뱀”(nahash bariah)이다(이사야 27:1의 토론을 보라). 이 사실을 미루어볼 때 라합과 리워야단은 동일한 존재이든지 혹은, “날랜 뱀”으로서의 유사한 성격을 가진 다른 존재일 수 있다.

3). “찌르신다”(「개역」)는 “무찌르신다”(「개역개정」), “쳐부순다”(「표준역」), “쳐부셨네”(「공동역」)로 새롭게 제시된다. 여기에서 라합은 “찢림받아 죽어가는”(holalah) 뱀으로 나타난다(시편 89:10 상 참조).

3. 욥기 9:13

“하나님이 진노를 돌이키지 아니하시나니
라합을 돕는 자들이 그 아래 굴복하겠거늘”

이 본문에서 “라합을 돕는 자들”(ozere rahab, 「개역」, 「개역개정」)은 “라합의 부하들”(「공동역」)과 “라합을 돕는 무리도”(「표준역」)로 새롭게 제시된다. 여기에서 “돕는다”는 단어는 전쟁의 맥락 속에서 자주 사용되므로, 단순한 도움이 아니라 군사적인 도움(대상 5:20, 12:1; 대하 26:15; 겔 32:21; 시 89:20)을 의미한다. 따라서 명사형 “돕는 자들”은 “용사들”(cohorts, [NIV])로 번역하는 것이 나아보인다. 우가릿어에서도 gzar는 “영웅, 용사”를 뜻한다(Gordon, UT 463). 이 용어는 우가릿 신화에서 죽음의 신 모트(Mot)의 칭호 중 하나였다. 그는 “엘의 사랑을 받는 자, 용사”였다. 욥기 9:13에서 라합은 배후에 많은 용사들을 이끌고, 창조를 부정하는 세력으로 하나님과 싸우고 있다. 따라서 우리는 “라합의 용사들”로 번역하길 제안한다.

4. 이사야 51:9

“여호와와 팔이여 깨소서 깨소서 능력을 베푸소서
옛날 옛 시대에 깨신 것 같이 하소서
라합을 저미시고 용을 찢으신 이가 어찌 주가 아니시며”

1). “여호와와 팔이여 깨소서 깨소서”(「개역」, 「개역개정」)는 「표준역」에서 “깨어나십시오! 깨어나십시오!... 주의 팔이여”로 어순이 도치되며, 「공동역」에서는 “야훼여, 당신의 팔을 벌떡 일으키십시오”로 의역된다.

2). “라합을 저미시고”(「개역」, 「개역개정」)는 “라합을 찢던 그 팔을”(「공동역」), “라합을 토막내시고”(「표준역」)로 새롭게 제시된다. 원어(mahtebet)는 “나누다, 찢다”는 뜻을 가지고 있으므로 「공동역」과 「표준역」의 번역이 적절하다고 볼 수 있다.

3). “용을 찢으신 이”는 “용을 찢르시던 바로 그 팔”(「표준역」), “용을 찢러죽이던 그 팔”(「공동

역)로 연결되어 제시된다. 「표준역」과 「공동역」은 주님 자신보다 그의 능력, 즉 “팔”을 부각시키고 있다.

4). 여기에서 라합은 태초의 짐승으로 등장한다. 그는 옛날(*kime qedem*; 시74:12, 잠 8:23), 옛 시대(*dorot 'olamim*)에 존재하였으며, 주님의 왕권에 도전 한 것으로 나타난다. 주님은 도전자 라합을 부수시고, 자르시고 동강내셨다.

5. 이사야 30:7

“애굽의 도움이 헛되고 무익하니라

그러므로 내가 애굽을 가만히 앉은 라합이라 일컬었느니라”

여기에서 “가만히 앉은 라합”(「개역」, 「개역개정」)으로서의 이집트는 “맥 못쓰는 라합”(「표준역」), “종이 구렁이”(「공동역」)로 새롭게 번역된다. NIV 역시 이 구를 “가만히 앉은 라합”(Rahab the Do-Nothing)으로 번역하고 있으나 히브리어 *sabet*를 “제거되다, 파괴되다”(암 8:4; 호 1:4등; BDB 992)는 뜻으로 보는 것이 문맥에 더 잘 어울린다. 따라서 “파괴된 자 라합”(rahab hem sabet, Rahab the destroyed)이 더 적절한 번역으로 여겨진다.

III. 용(Tannin)

구약성경에서 히브리어 *tannin*은 모두 15회 나타나며 그 중 세 번은 정관사와 함께(사27:1; 겔 29:3, 32:2), 세 번은 복수형 *tanninim*(출7:12; 창1:21; 시 148:7)으로 나타나고 있다(Lisowsky 1958:1525). 이 단어가 정관사와 함께 나타나며 복수형으로 나타나는 것은 이 용어가 바다의 괴물에 대한 총칭(the generic term)으로 사용되었음을 말해준다. 리워야단이나 라합은 단 한번도 정관사와 함께 나타나지 않으며 복수형도 없다. 이것은 이 둘이 바다의 괴물에 대한 고유명사임을 말해준다.

“꾸불꾸불한 리워야단과 “교만한” 라합은 동일한 문맥에서 단 한번도 같이 나타나지 않지만, “용”(tannin)은 시편 74:13, 14와 이사야 27:1에서 리워야단과 함께 나타나며, 이사야 51:9에서는 라합과 함께 등장한다. 더구나 이사야 27:1에서는 “날랜 뱀”(nahas bariah)과 “꼬불꼬불한 뱀”(nahas 'aqallaton)이 “바다의 용”과 평행을 이루고 있다. 뱀과 용 사이의 평행법에 대하여 모세의 지팡이는 뱀(nahas)이 되고(출4:3) 아론의 지팡이는 용(tannin)이 되는 것(출7:9)을 참조하라.

구약성경에서 용이 나오는 본문을 살펴보면, 셈족의 신화에 나오는 바다 괴물이 암시된 것을 알 수 있다. 따라서 용은 원래 신화적인 바다의 짐승이었을 것이다. 우가릿 문헌에서 tannin은 정관사나 복수형이 없이 10번 나타난다(Whitaker 1972:619). UT 80:13과 300:2:10에서는 탄닌(용)과 연관된 짐승들 즉 *bn. tmn*, “son of Tannin”의 이름이 나타난다. UT 126:5:31, 32에서 탄닌(용)은 4번이나 나타나지만 본문이 깨어져서 어떤 맥락에서 등장하는지 알 수 없다. 어쨌든 우가릿의 탄닌은 원래 바다 괴물에 대한 고유명사였을 것이다. 또한 바다의 신 얀(Yam)은 우가릿 문헌에서 용으로 자주 나타나고 있다. 여신 아낏은 바다의 신을 이긴 후에 'nt 3:38에서 “우리가 용을 완전히 자갈떡이지 않았는가?”하고 자랑하고 있다. UT 1001:1, 1003:8에서도 “바알이 탄닌을 죽였다”(ymhs)라는 표현을 사용하고 있다.

1. 욥기 7:12

“내가 바다(yam)니이까 용(tannin)이니이까
주께서 어찌하여 나를 지키시나이까(mismar)?”

1). “바다”(「개역」, 「개역개정」, 「공동역」)는 「표준역」 “바다 괴물”로 제시되나 적절하지 않으므로 “바다”로 통일되어야 할 것 같다.

2). “용”(「개역」)은 “바다 괴물”(「개역개정」), “바다의 괴물”(「공동역」), “깊은 곳에 사는 괴물”(「표준역」)로 새롭게 제시된다.

3). “나를 지키다”(「개역」, 「개역개정」, 「공동역」)를 “나를 감시하다”(「표준역」)로 수정하는 것은 적절하다. 여기에서 용은 바다와 함께 나타나고 있으며, 이들은 주님의 지속적인 감시 아래 있기 때문에(samar), 「표준역」의 번역이 적절하다. 용은 단지 하나님께서 지으신 거대한 바다의 짐승 정도가 아니라 주님과 갈등 속에 있고, 주님을 그를 지키고 결박하고 있다.

2. 예레미야 51:34

“바벨론 왕 느부갓네살이 나(우리)를 먹으며 나를 멸하며 나로 빈 그릇이 되게 하며, 용같이 나를 삼키며 나의 좋은 음식으로 그 배를 채우고 나를 쫓아내었으니”

1) “용”(「개역」)은 “바다의 괴물”(「표준역」), “바다의 용”(「공동역」)으로 다양하게 제시된다. 「개역개정」의 “큰 뱀”은 적절해 보이지 않는다.

2). “좋은 음식”(「개역」)을 “맛있는 음식”(「표준역」)으로 번역하는 것은 적절하다. 여기에서 선지자 예레미야는 용의 영상을 통하여 잔인한 바벨론 왕을 묘사하고 있다. 그는 바벨론 왕국의 멸망을 예언하는 맥락 속에서(렘 51:1-58), 느부갓네살 왕의 잔악한 행동을 용으로 묘사한다(34-35 절). 즉, 바벨론의 왕은 그의 먹이를 삼키고 배를 채우고 또 토해내는 용으로 묘사되고 있다. 물론 바벨론의 왕과 용 사이에 밀접한 유추가 있다. 전자는 지상의 왕이요 후자는 바다의 왕이나, 둘 다 함께 악의 세력을 대표한다.

3. 에스겔 29:3-4

“주 여호와와의 말씀에, 애굽 왕 바로야 내가 너를 대적하노라. 너는 자기 강 가운데 누운 큰 용이라. 스스로 이르기를, ‘이 강은 내 것이라, 내가 나를 위하여 만들었다’ 하는도다”

선지자 에스겔은 이집트 왕 바로를 용으로 묘사하고 있다. 여기에서 “자기 강 가운데 누운 큰 용”(hattannim haggadol)이라는 용어는 “자기의 강들 가운데 누운 큰 악어라”(「개역개정」), “나일 강 가운데 누운 거대한 악어야”(「표준역」), “나일 강 가운데 엎드려 있는 큰 악어야”(「공동역」)로 모두 수정된다. 물론 본문이 이집트를 배경으로 삼고 있기 때문에 “악어”로 번역할 수 있지만, 오히려 “용”이나 “괴물”이 더 적절할 것이다.

에스겔 선지자는 다시 한번 32장에서 바로에 대한 애가를 읊조리면서 그의 성격과 운명을 혼돈의 짐승인 용으로 묘사하고 있다(2절). “너는 열국의 젊은 사자에 비하였더니, 실상은 바다 가운데 큰 용(tannin bayyammim)이라. 강에서 뛰어 일어나 발로 물을 요동하여 그 강을 더럽혔도다”. 바로는 나일의 괴물로서, 그 강에서 뒹굴면서 물을 요동하고 맑은 강물을 뺄물로 만들고 있다. 여기에서 용은 마치 나일의 왕처럼 묘사된다. 우리말 새번역에서는 “바다 가운데의 큰 악어라”(「개역개정」), “나일 강 속에 있는 악어라”(「표준역」), “물 속의 악어”(「공동역」)로 제시된다.

4. 혼돈의 바다 짐승으로서 탄닌(용)의 성격 외에도, 이 짐승은 몇몇 구절에서 뱀으로 나타나고 있다.

시편 91:13, “네가 사자와 독사를 밟으며 젊은 사자와 뱀을 밟고 누르리로다”에서 “밟다”(tidrok)와 “누른다” 혹은 “짓밟는다”(tirmos)가 평행을 이룬다. 또한 여기에는 “독사”와 “뱀”이 아름다운 평행을 이루고 있다. “독사”와 “뱀”(「개역」, 「개역개정」)은 새로운 번역들에서 “독사”와 “살모사”(「표준역」) 및 “독사”와 “구리뱀” (「공동역」)으로 제시된다.

독사(peten)와 뱀(tannin)의 평행법은 우가릿 문헌에도 나타난다(‘nt III:37-38; Dahood 2:333).

listbm. tnn. isbhnh. mhst. ‘qltn.

“진실로 나는 용을 재갈 먹였고

그를 침묵시키고 꼬부라진 뱀을 쳤도다”

우가릿 문헌에서는 Tannin이 “꼬부라진 뱀”보다 앞에 나오나, 시편 91:13에서는 독사 다음에 용이 나온다. “용” 혹은 “뱀”의 독성은 신명기 32:33, “그들의 포도주는 뱀의 독(hamat tanninim)이요 독사의 악독이라(‘akezar ro’sē petanim)”에도 나타나고 있다. 성경의 탄닌이 뱀의 성격을 갖고 있는 것이 다른 여러 성경구절에도 나타나고 있음을 참조하라(출7:9, 10, 12; 사27:1; 느2:13).

5. 창세기 1:21

“하나님이 큰 물고기와 물에서 번성하여 움직이는 모든 생물을 그 종류대로 창조하시니 하나님 보기에 좋았더라”

여기에서 개역의 “큰 물고기”(hattanninim haggedolim)는 “큰 바다 짐승”(「개역개정」), “커다란 바다 짐승들”(「표준역」), “큰 물고기”(「공동역」)로 새롭게 번역된다. 여기에서는 “탄닌”은 전혀 신화적인 색채를 띠지 않으며, 단지 하나님이 지으신 큰 바다의 물고기로 소개되고 있다는 점에서 그의 성격이 완전히 새롭게 나타나고 있다. 즉 창세기의 저자는 고대 근동아시아의 신화에서 “신적인 존재들”로 여겨지는 것들을 비신화화 시키며, 자연스러운 피조물로 만들어 내고 있다.

6. 시편 148:7

“너희 용과 바다여 땅에서 여호와를 찬양하라”

「개역」의 “용(tanninim)과 바다(kol-tehom)”는 “바다의 괴물들과 바다의 심연아”(「표준역」), “큰 물고기도 깊은 바다도”(「공동역」), “너희 용들과 바다여”(「개역개정」)로 새롭게 제시된다.

이 본문에서도 탄닌의 신화적인 색채는 완전히 배제되고 그냥 자연스러운 동물로 나타난다. 시인은 하늘, 땅, 바다에 있는 모든 것들이 주님을 찬양하도록 초대하면서, 바다 동물의 대표로서 용(탄닌)을 부르고 있다. 용이 주의 영광을 찬양하는 모습은 시편 104:26에서 리워야단이 바다에서 유쾌하게 놀고 있는 모습과 흡사하다.

결론

우리는 이상의 연구에 근거하여 구약성서에 등장하는 신화적인 짐승의 영상들을 아래와 같이 통일하여 번역하기를 제안한다.

(1) 리워야단과 라합은 고유명사로서 「개역」의 음역을 따르는 것이 적절하므로, “악어,” “큰 악

어,” “악어처럼 생긴 바다 괴물,” “바다 괴물” 등으로 번역할 필요가 없어 보인다.

(2) 리워야단과 라합의 모습 중 *nahas bariah*는 “날랜 뱀”으로 통일하는 것이 적절해 보인다(사 27:1; 욥 26:13).

(3) 리워야단의 모습 중 *nahas 'aqallaton*은 “꼬불꼬불한 뱀”으로 통일하는 것이 적절해 보인다(사 27:1).

(4) “바다에 있는 용”은 “바다 괴물”이나 “바다의 악어”나 “깊은 곳에 사는 괴물”보다 “바다의 용”으로 통일하는 것이 적절해 보인다(사 27:1).

(5) “용”의 복수형 *tanninim*은 “용들”이나 “타닌들” 대신에 “용”으로 번역하는 것이 적절해 보인다.

(6) “용의 머리”는 “용의 머리들”로 번역하는 것이 적절해 보인다(시 74:14).

(7) “라합을 돕는 자들”(욥 9:13)은 “라합의 용사들”로 번역하는 것이 더 적절해 보인다.

(8) “라합을 저미시고”(사 51:9)은 “라합을 토막내시고”로 번역하는 것이 적절해 보인다.

(9) “가만히 앉은 라합”(사 30:7)보다는 “파괴된 자 라합”이 더 강렬하고 원문에 가깝다.

(10) 창세기 1:21과 시편 148:7에서 히브리어 *tanninim*은 “용”으로 번역하는 것보다 “큰 물고기”로 번역하는 것이 더 적절해 보인다.

참고문헌

- Barr, James 1974 *Philology and Exegesis: Some General Remarks with Illustrations from Job.* In Questions Disputes d'Ancient Testament. Edited by C. Brekelmans. Leuven: Leuven University Press. Pp. 39-61.
- Clines, D. J. A. Ed. 1995 *The Dictionary of Classical Hebrew.* Sheffield. Sheffield Academic Press.
- Cross, F. M. 1973 *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel.* Cambridge: Harvard University Press.
- Driver, G. R. 1955 *Problems in the Hebrew Text of Job.* In Wisdom in Israel and in the Ancient Near East. SVT 3. Edited by M. Noth and B. W. Thomas. Leiden: E. J. Brill.
- Gordon, C. H. 1946 *Ugaritic Literature.* Rome: Pontificium Institutum Biblicum.
- 1965 *Ugaritic Textbook.* Roma: Pontificium Institutum Biblicum.
- 1966 *Leviathan: Symbol of Evil.* In Biblical Motifs; Origins and Transformations. Edited by A. Altmann. Harvard University Press.
- Gunkel, H. 1895 *Schoepfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.* Goettingen.
- 김정우 1994 「구약성경에 나타난 리워야단의 영상」 서울: 총신대출판부.
- Virolleaud, Ch. 1934 "La Mort de Baal: Poeme de Ras-Shamra(I*AB)." Syria 15:4: 305-36.
- Whitaker, R. E. 1972 *A Concordance of the Ugaritic Literature.* Cambridge: Harvard University Press.

마르제악 제도와 그 증거 본문들

우택주*

1. 머리말

오늘날, 고대 이스라엘 사회의 풍습과 사회 제도에 관하여는 톨랑 드보(Rauland de Vaux)의 고전적 저술을 위시해서 그 이후의 여러 연구들을 통해 어느 정도 이해의 윤곽이 마련되어 있다.¹⁾ 그러나 구약성서 안에는 우리가 자세히 알지 못하는 숨은 제도들이 존재하고 있다. 오늘날의 비약적인 학문적 성과 특히 고고학과 성서 연구법의 발전에도 불구하고 우리는 여전히 구약 시대 사회상의 구체적 현장에 대해 많은 물음표를 갖고 본문을 대하게 되는 일이 종종 있다. 현장, 즉 말씀이 선포되거나 형성된 사회적 정황의 자리매김(social location)이 모호하다면, 우리의 성서 본문 이해는 피상적일 수밖에 없다. 그런 실례 중 하나가 마르제악(*marzeah*)이라 불리는 제도이다. 아마도 마르제악이란 단어조차 생소한 사람이 많다는 것이 우리 앞에 놓인 구약 본문 이해의 불충분함을 입증해주는 단적인 증거일 것이다. 그럴 수밖에 없는 이유는 이 단어가 구약에서 단 두 번 사용되었기 때문이다. 그러나 의외로 이 단어는 성서 세계를 이해하는 중요한 실마리들 중의 하나가 될 것이라는 점을 먼저 말해두고자 한다. 본 연구는 이 제도의 실체를 규명하기 위한 서론적 시도로서 이것을 언급하는 모든 증거 본문의 검토이다.

이 제도는 구약성서에 오직 2번, 아모스와 예레미야의 예언 속에 언급되고 있다. 우선, 8세기 예언자 아모스는 사마리아와 시온에 거주하는 지도 계층의 낭비적이고 사치스런 향락적 타락 생활을 비판하는 암 6:1-7의 맥락에서 “그러므로 저희가 이제는 사로잡힌 자 중에 앞서 사로잡히리니, 기지개 켜는 자의 떠드는 소리가 그치리라”(6:7) 하고 예고한다.

לכן עתה יגלו בראש גלים 6:7a

וסר מרזח סרוחים 6:7b

암 6:7b에서 “떠드는 소리”로 번역된 히브리어는 *מרזח mirzah*이며, 명사 *marzeah*의 구문형이다. 훗날 도시국가 팔미라에서는 이 히브리 단어를 헬라어 *sumposium*, 즉, 영어의 *symposium*으로 번역한다. 또 표준 개역 영어 성경(NRSV)은 이를 “revelry”로 번역하고 있다. 한편, 7세기 유다 왕국의 말기에 예언한 예레미야는 유다의 멸망을 예고하는 렘 16:1-9에서 결혼도 하지 말고 초상집에도 들어가지 말라는 하나님의 명령을 듣는다. 특히 16:5절은 “여호와께서 이같이 말씀하시되 상가에 들어가지 말라 가서 통곡하지 말며 그들을 위하여 애곡하지 말라 내가 이 백성에게서 나의 평강을 빼앗으며 인자와 공휼을 제함이니라 여호와와 그의 말이니라”로 기록하고 있다.

כי־כה אמר יהוה 16:5a

* 서울신학대학교 대학원에 출강, 구약학.

1) *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (London: Darton, Longman & Tod, 1961); Lawrence E. Stager, “The Archaeology of the Family in Ancient Israel,” *BASOR* 260(1985) 1-35; Victor H. Matthews, *Manners and Customs in the Bible*, Rev. ed (Hendrickson Publishers 1996[1988]); Leo G. Perdue, J. Blenkinsopp, J. J. Collins, and Carol Meyers, *Families in Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997).

אל־תבוא בית מרזח	b
ואל־תלך לספור	c
ואל־תנדר להם	d
כי־אספתי את־שלומי מאת העם־הזה	e
נאם־יהוה את־החסד ואת־הרחמים	f

렘 16:5b에서 “상가에 들어가지 말라(אל־תבוא בית מרזח)”는 명령에 등장하는 “상가(ית מרזח) (bet marzeah)”의 marzeah를 칠십인역은 thíasos로 번역한다. 헬라 문화에서 이 단어는 후원 신을 섬기고 모이는 종교적 길드 혹은 형제단을 뜻한다. 「표준 개역」 영어 성경에 "house of mourning(초상집)"으로 번역한다. 그래서 마르제악(marzeah)은 애곡하는 행위, 즉 상을 당해 곡을 하는 사건과 관련되어 등장한다. 이렇게 보면, 구약성서의 두 증거는 상반된 성격을 띤다. 아모스에게는 흥겹고 시끄러운 술잔치로, 예레미야에게는 상을 당해 슬퍼하는 사건과 결부하여 각각 등장하고 있다. 그렇다면, 마르제악이라고 불리는 이 제도의 실체는 무엇일까? 현재 구약성서 안에서는 더 이상 마르제악이란 단어를 언급되고 있지 않기 때문에, 이것의 정체에 대해 이 이상 언급하는 것이 현재로서는 불가능하다.

구약의 증거가 이렇게 상반되고 극히 제한적인 증거 본문만을 남기고 있는데 반해, 주변의 문화권으로 눈을 돌리면, 고대 근동의 여러 곳에서는 이 제도가 비교적 빈번히 언급되고 있으며, 또 상당히 오랫동안 널리 실시되어 온 제도임을 보여준다. 따라서 우리는 성서 밖 고대 근동의 증거 자료들을 의지하여 마르제악 제도의 정체를 추적하는 일을 시도해 볼 수밖에 없다. 현재까지, “마르제악”이란 단어는 초기 청동기 시대(2500년 경)에 해당하는 에블라 문헌에서 시작하여, 우가리트, 페니키아, 엘레판틴, 나바티아, 팔미라, 랍비 문헌, 그리고 주후 6세기 로마 치하의 동요르단 지역인 마데바에서 나온 지도에 언급되고 있는데, 이렇게 보면, 이 제도는 삼천여 년 동안에 걸쳐 팔레스틴과 그 주변 지역에서 실행된 것으로서 고대 근동 사회에는 오랫동안 잘 알려진 제도였음을 확인할 수 있다. 이런 맥락에서 보면, 성서의 마르제악은 빙산의 일각이라고 말해야 한다.

이 제도의 정체를 규명하려는 학계의 노력은 금세기 초부터 현재까지 계속되고 있다. 그 연구의 성과를 잠시 소개한다면, 아래에서도 보여주는 바와 같이, 증거의 단편성과 불충분, 그리고 학자적인 개념 정의의 불완전 등의 이유로 인해 여전히 논쟁 중이며 구체적인 결론에는 도달하고 있지 못한 형편이다. 필자는 마르제악 연구에 관한 현 학계의 상황을 정체 상태로 규정하고 심화된 논의를 가속화하기 위한 하나의 대안을 제시한 바 있다.²⁾ 여기서는 지면 관계상 우선 마르제악이 등장하는 모든 본문의 증거를 소개하려고 한다. 앞으로의 모든 논의가 그것들을 바탕으로 이루어질 것이기 때문이다. 아래에서는 성서 밖의 모든 증거 본문 속에 나타난 마르제악을 어떻게 이해하는지 여러 학자들의 의견과 입장을 정리하고, 마지막으로 필자가 보는 문제점들과 나아가야 할 방향을 제시하고자 한다.

2. 마르제악의 어원

마르제악의 어원은 확실치 않다. 우선 구약성서에서 단 2회만 사용되고 있는 이 단어 마르제악

2) 우택주, “The Marzeah Institution(s) and Rites for the Dead: A Comparative and Systemic Study with Special Attention to the Eighth-Century Prophets,” Ph. D. diss., Graduate Theological Union, Berkeley, California, 1998. 제 1장, 2장을 참조하라.

(*marzeah*)은 동사 어근 *rzh*에 명사를 만드는 *ma*-선행사가 앞에 붙어 있는 꼴로 볼 수 있다. 문제는 동사 어근 *rzh*의 의미이다. 이에 대해 크게 세 가지 해법이 제시되었다. 우선 아이스펠트(Otto Eissfeldt)는 동일 어원의 동사가 두 가지 의미로 사용되었을 것이라고 추정하고, 구약에서 두 번은 동사 *rzh* I(소리를 지르다)의 의미로 쓰였고, 성서 밖의 증거들에서는 동사 *rzh* II(함께 결속하다)가 쓰였을 것이라고 제안한다.³⁾ 그러나 이 어원 설명은 다른 이들에게 설득력을 얻지 못했다. 그린필드(Jonas Greenfield)는 우가릿의 앓카드 본문에 나타난 단어들(*marzi'u*, *marza'u*, *marzihu*)이 통일된 철자법을 사용하지 않는 것을 주목하고, 마르제악이 서부 셈족어에서 유래한 것이 아니며 외래어를 차용한 것이라고 추론한다.⁴⁾ 반면에, 포우프(Marvin Pope)는 “지쳐서 주저앉아 일어날 힘이 없어 넘어져 있다”라는 의미를 지닌 아랍어 동사 *rzh*를 어원으로 지목하고 *marzeah*은 낙타가 지쳐서 쓰러지는 장소로 본다.⁵⁾ 그런 의미에서 이 어원은 마르제악 모임에서 의식을 잃기까지 술을 마셔대다가 결국 자기 배설물 위에 주저앉고 마는 엘 신의 행동을 가장 자연스럽게 해명할 수 있는 장점을 갖는다.⁶⁾ 학계의 여론은 형성되어 있지 않으나, 필자는 위의 세 가지의 어원 설명 중 세 번째 것을 꺾어도, 우가릿의 증거 본문에는 가장 설득력 있게 받아들인다.

3. 성서 밖의 증거 본문들

3.1. 에블라 문헌

1980-1981년, 페티나토(G. Pettinato)에 의해 출판된 에블라의 한 행정문서에는 *UD mar-za-u₉ ITU iš*, “Ishu월, *marzeah*의 날에” 여러 가지 의복을 세 여인에게 주었다고 기록하고 있고,⁷⁾ 또 다른 문서에는, *Du-da-sa UGULA mar-za-u₉*, “*marzeah*의 감독 두다사”가 3벌의 의복을 할당받았다고 기록한다.⁸⁾ 한편으로, *mar-za-u₉*으로 불리는 축제 때에는 양을 가져오기도 했다는 기록도 있다.⁹⁾ 다후드는 *mar-za-u₉*가 히브리어의 *marzeah*와 어의상의 평행관계를 이룬다는 제안을 한 바 있다.¹⁰⁾ 그러나 현재 학계에서는 -u₉ 음소의 읽기가 불확실하므로 다후드의 제안에 유보적이다. 그러나, 에블라 문헌의 *mar-za-u₉*가 마르제악과 동일한 제도였다고 가정한다 할지라도, 증거본문으로부터는 이것이 모종의 회합(association)이란 사실 밖에는 아무 것도 확실히 말할 수 없다. 그 밖에 술잔치를 다루는 다른 본문에서도 의복을 신에게 드리는 것을 볼 때, 의복 증정은 당시의 관행이었던 것으로 추측된다.

3) Eissfeldt, “Kultvereine in Ugarit,” *Kleine Schriften zum Alten Testament V* (Tübingen: J. C. Mohr, 1969) 165-76; Y. Braslavi, “Jeremiah 16:5 and Amos 6:7,” *Beth Mikra* 48 (1971) 12-13(Hebrew); *BDB*, 981. 이 제안은 일찍이 David Kimchi에 의해 제안된 바 있다.

4) Greenfield, “The *Marzeah* as a Social Institution,” 452.

5) Pope, “Notes on the Rephaim Texts from Ugarit,” 189. 이 주장을 B. Margalit (“The Ugaritic Feast of the Drunken Gods: Another Look at *RS 24.258*[*KTU* 1.114], *Maraav* 2[1979-80] 65-120”)과 Robert B. Coote (*Amos among the Prophets: Composition and Theology*[Philadelphia: Fortress Press, 1981] 38)가 수용하고 있다.

6) 아래의 항목 3.2.2.(3) *KTU* 1.114를 보라.

7) *Tell Mardikh* 75. G. 1372:I-1-v.I.3 in G. Pettinato, *Testi amministrative della biblioteca L. 2769-Parte I* (Napoli, 1980) XLV-XLVI, 309 (Edition no. 46). B. B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (Tübingen: J. C. Mohr, 1994) 22-23에서 重引.

8) *Tell Mardikh* 75. G. 1443: XI. 1-3.

9) *MEE*(=Materiali Epigrafici di Ebla) 10 no. 1. 참조. Mark E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East* (Bethesda, Maryland: CDL, 1993) 34.

10) M. Dahood, “Love and Death at Ebla and their Biblical Reflections,” in *Love & Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope*, ed. J. H. Marks and R. M. Good (Guilford, 1987) 99.

3.2. 우가릿 문헌

우가릿(현대, 아랍어 지명으로 라스 샴라)은 지중해 동부 북부 시리아 해안에 위치한 해안도시로서 우가릿 왕국의 수도였다. 이 왕국은 주전 1600-1300년 어간에 존재하였으며, 이스라엘이 가나안 땅에 정착하기 전의 토착 문화와 종교를 이해하는데 중요한 실마리들을 제공해 준다. 이 도시에서 발굴한 여러 문헌들은 다양한 정황과 함께 마르제악이란 용어가 등장하고 있어서 마르제악 제도의 실체를 파악하는데 있어서, 나중에 언급할 후대의 팔미라 문헌 증거와 함께 가장 중요한 본문으로 취급되고 있다. 우가릿에서 나온 증거는 앓카드어와 우가릿의 알파벳 두 종류로 기록되어 있다. 앓카드어 본문은 RS 14.16, RS 15.60, RS 15.88, RS 18.01 등이며 우가릿 알파벳 본문은 KTU 4.399, KTU 4.642, KTU 3.9, KTU 1.114, KTU 1.21 등이다.

3.2.1. 앓카드어 본문

(1) RS 14.16

여기서는 “마르제악의 사람들”(awile ma-ar-zi-lu)이란 표현이 문장 서두의 공백 다음에 나타난다. 이런 단편성 때문에 이 본문의 성격을 알 길이 없으나 끝머리에 증인 목록(총 13-14명)이 있는 것으로 보아 모종의 법률 문서임을 짐작할 수 있다. 또한 1000 세겔(lîm 단위)이¹¹⁾ 함께 언급되고 있는데, 이 금액이 어떤 계약상의 액수인지, 혹은 소송 액수인지 혹은 또 다른 것을 가리키는지 정확히 알 수 없다.¹²⁾ 그러나 이 액수를 마을 당, 1-5 세겔, 혹은 최고 300세겔을 징수했다고 기록한 어느 세금 문서의 액수와 비교해 볼 때 엄청난 차이가 있음을 쉽게 알 수 있다.¹³⁾ 이로 미루어 이 단체는 부요한 회원들로 구성되었으리라고 유추할 수 있다.

(2) RS 15.88

이 본문은 니크맛두(Niqmadu)의 아들이며 우가릿의 왕인 니크메파(Niqmepa)의 인장이 찍힌 왕실 문서로서 “마르제악의 사람들의 집”(bît amil^m mar-za-i, line 4)이 마르제악의 사람들과 “그들의 후손들”(mâr^m-šū-nu, lines 6-7)에게 영원한 소유가 됨을 확증하고 있다. 이를 근거로, 맥래프린은 마르제악을 “부동산을 소유할 수 있는 법적으로 인정받은 집합체”로 이해한다.¹⁴⁾ 루이스 역시 중세의 길드 같은 모종의 조직(organization)일 것으로 추정한다.¹⁵⁾ 맥래프린은 마르제악의 회원자격의 요건과 자격이 세습되었을 것으로 보고, “그들의 후손”이란 생물학적인 후손이라기보다 그 회(會)를 이어가는 후대의 회원들을 말한다고 주장한다.¹⁶⁾

11) 참조. Theodore J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*(Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1989) 81, n. 5. 과거에 Ch. Virolleaud는 1 lîm을 10,000 세겔로 환산했으나, Chicago Assyrian Dictionary(CAD L, 197 s.v. lîmu B)는 이를 1000세겔로 교정하고 있다.

12) J. L. McLaughlin, “The *marzeah* at Ugarit: A Textual and Contextual Study,” *Ugarit Forschung* 23 (1991) 265f.

13) M. Helzer, *The Rural Community in Ancient Ugarit* (Wiesbaden: Reichert, 1976) 30-34. Dmt, Ary와 Ykn'm 마을에서 각각 1-5세겔을 징수한 기록이 있고, 다른 문서에서는 Šbn 마을에서 최고 300세겔을 징수한 사실을 기록하고 있다.

14) *Op. cit.*, 266.

15) Lewis, *Cults of the Dead*, 83.

16) 친족(kinship) 개념의 이중적(생물학적 혹은 사회적) 차원은 잘 알려져 있는 사실이다. Cf. C. C. Harris, *Kinship* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990) 27-46.

(3) RS 15.70

이 본문은 RS 15.88보다 일련번호가 빠르지만 니크메파의 아들인 암미쉬타르루(Ammishtamru) 왕이 인준하고 있는 것으로 보아 연대상으로는 더 후대이다. 이것은 한 왕실 관리(^{amuk}râbišu)가 “샤트라나(Šatrana)의 마르제약의 사람들의 집”(bît amil^M mar-ze-i ša- at- ra- na)을 취하고 그 대신 이브라무지(Ibramuzi)란 사람의 집을 그들에게 주었다고 진술한다. 여기서 알 수 있는 것은 마르제약이 샤트라나 신과 같은 특정 신을 수호신으로 섬겼다는 사실이다. 마르제약이 재산을 세습한다는 사실은 재차 확인된다. 맥래프린은 RS 15.88과 현 본문이 유사하다는 근거로, 만일 두 본문이 동일 마르제약을 언급하는 것이라면, 집을 보상하는 조치는 후대의 우가릿 왕이 선왕의 칙령을 따른 일로 볼 수 있으며, 한편, 만일 서로 다른 마르제약 제도를 언급하는 것이라면 소유 재산의 손실을 보상 처리하는 데서 엇볼 수 있는 바와 같이 이 제도의 사회적 정치적 중요성을 단적으로 증명해 준다고 분석한다.¹⁷⁾ 다시 말해서, 마르제약은 그 소유권의 처분에서 통치자의 인준을 얻을 만큼의 인지도가 있었음을 알 수 있다.

(4) RS 18.01

이것은 도시국가 시얀누(Siyannu)의 왕 파디아(Padiya)의 인장을 지니고 있는 문헌으로서, 슈크시(Šuksi) 마을에 있는 후리안 여신 이쉬타르에게 바친 포도원이 “아리(Ari) 마을(도시국가)의 마르제약의 사람들”과 “시얀누 마을(도시국가)의 마르제약의 사람들” 사이에(beri amil^M mar-zi-i ša^{al} a-ri u be-ri amil^M mar-zi-i ša^{al} siyani) 나누어짐을 적고 있다. 이 본문은 영토 분규의 조정에 관심하고 있는데, 특히 마르제약이 특정 지역과 결부되어 있음을 환 마을(도시국가)에 하나씩이건¹⁸⁾ 혹은 그 이상이건¹⁹⁾ 알 수 있다. 새로운 사실은 여신 이쉬타르에게 포도원이 바쳐졌다는 점인데,²⁰⁾ 이는 이쉬타르가 마르제약의 수호신이란 점을 알려줄 뿐만이 아니라, 아래에서 보여지듯이, 마르제약에서 포도주를 마시는 일과 깊은 상관성이 있음을 보여준다.

3.2.2. 알파벳 본문

(1) KTU 4.399 (RS 18.138)와 4.642 (RS 19.103)

KTU 4.399는 개인들이 소유한 밭(šr)의 등기부 같은 성격을 지닌 본문으로서 여덟 째 줄에 bn.mrzḥ란 표현이 나온다.²¹⁾ 이것은 재력이 있는 한 명 혹은 여러 명이 마르제약과 연관되어 있음을 가리킨다.²²⁾ 그 밖의 사실은 알 수 없다.

KTU 4.642은 심하게 손상된 본문으로서, 재구성한 것까지 포함하면, mrzḥ란 단어가 네 줄(lines 2, 4-7)에 계속해서 다섯 번 언급되고 있다.²³⁾ 또, 셋째 줄의 šr šr kr[m]는 포도원의 소출을 말한다. 특히, 아이스펠트는 넷째 줄의 'n 다음에 t를 복구하여 이 단어를 여신 아낏(Anat)으로 읽기를 제안한다.²⁴⁾ 그럴 경우, mrzḥ 'nt는 “아낏의 마르제약”이란 표현이 성립한다. 이는 마르제약이 특

17) McLaughlin, “The marzeah at Ugarit,” 267.

18) J. C. Greenfield, “The Marzeah as a Social Institution,” *Acta Antiqua* 22(1974) 453; Lewis, *Cults of the Dead*, 84.

19) *Op.cit.*

20) O. Eissfeldt (“Kultvereine in Ugarit,” *Ugaritica* VI [1969] 192)는 이 주장에 회의적이다.

21) M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartín, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places, KTU: second, enlarged edition* (Münster: Ugarit-Verlag, 1995) 364-65.(이하에서 KTU²)

22) McLaughlin, “The marzeah at Ugarit,” 268.

23) KTU² 439-40를 보라.

24) Eissfeldt, “Kultvereine in Ugarit,” 192.

정 신을 수호신으로 섬겼다는 주장과 그리고 문맥으로 미루어 포도원과 마르제약 사이의 상관성을 증명한다. KTU²는 이 본문의 양식을 특정 종교 집단의 혜택을 위한 (혹은 보유 토지의 이전?) 기록으로 이해한다.

(2) KTU 3.9 (RS 1957.702)

(표면)

샤무마누(*šmnm*)가 그 집에 세운 *marziḥ*

이제 내가 곳간(*storeroom*)을 너희를 위해 마련했다.

내가 너희를 내 집에서 쫓아내면 내가 50 세겔을 지불하겠다

(이면)

샤무마누가 관장(*rb*)이다. *marziḥ* 사람들이 (*man of marziḥ*) 샤무마누에게 이르기를, “돈, 곧, 네 소유 안의 한 세겔을 달라”고 일어나지 않게 합니다.

그는 두 세겔을 지불해야 합니다.

증인: *Udrmn*의 아들 'Ihirašpu와 *Sigilda*의 아들 'Abdinu.

패트릭 밀러에 의해 처음 출판된 이 본문은 전면에서 “샤무마누가 그의 집에 세운 마르제약”(*mrzḥ dḡny šmnm bbtw*)으로 시작하는데 상대방을 쫓아낼 경우 50세겔의 공탁금(혹은 임대료)을 환불할 것이라고 공언하고 있고, 후면에서는 샤무마누가 우두머리(*rb*)로 묘사되며, 마르제약의 사람들(*mt mrzḥ*)이 1세겔의 이의를 제기할 경우, 2 세겔을 벌금으로 내야 한다는 내용과 두 명의 증인이 수록되어 있는 계약서이다.²⁵ 여기서 우리가 명사형, 우두머리(*rb*)로 읽은 단어를,²⁶ 혹자는 히브리어 *ryb* (“소송을 걸다”)에 해당하는 동사형으로 보고 본문을 법률 소송으로 이해하기도 하지만,²⁷ 본문의 나머지 내용이 이를 지지하지 않고 있어서 수용하기 곤란하다. 이 집과 위의 앓카드어 본문들에 나타난 “마르제약의 집 (*bt mrzḥ*)”은 동일한 것으로 보인다.²⁸ 문제는 마르제약 자체가 건물로서의 장소 개념인가 아니면 회합인가 하는 것인데 내용상 후자가 더 설득력이 있다.²⁹ 50세겔의 공탁금이 상당히 큰 액수임도 주목할만하다. 이 본문에 나타난 마르제약은 특정인을 우두머리로 삼아 회합을 관리하게 하였고(여기서는 샤무마누) 그 회합을 위한 별도의 건물(집)에 연결된 일부이든, 별채이든)이 필요했으며, 그리고 돈이 이 제도와 그것의 유지를 위해 상당한 역할을 했음을 알려준다. 덧붙여, 마르제약 회원들은 아마도 (대부분) 혈연 관계가 없는 회원들로 구성되었을 것이다.

(3) KTU 1.114 (RS 24.258)

(표면)

(1) 엘은 그의 집에서 희생을 잡고, 그의 (2) 궁전 안에서 잔치를 마련했다. 그는 신들을 잔치로 초대했다. (3) 신들은 먹고 마셨다. (4) 포도주를 실컷 마시고, 새 술을 만취토록 마셨다. 야리후

25) Patrick. D. Miller, "The MRZH Text," *The Claremont Ras Shamra Tablets* (Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1971) 37-49.

26) Also R. E. Friedman, "The MRZH Tablet from Ugarit," *Maarav* 2 (1979-80) 187-206; McLaughlin, "The *marzeah* at Ugarit," 270.

27) M. Dahood, "Additional Notes on the *Mrzḥ* text," *The Claremont Ras Shamra Tablets* (ed. L. R. Fisher; AnOr; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1971) 54; B. Halpern, "A Landlord-Tenant Dispute at Ugarit?" *Maarav* 2 (1979-80) 131, 133.

28) Miller, "The MRZH text," 43.

29) McLaughlin, "The *marzeah* at Ugarit," 270.

는 (5) 그의 몫을 챙기는데 개처럼 (6) 식탁들 밑에서 부스러기들을 긁어모으고 그를 알아보는 신은 (7) 그를 위해 음식을 내어주고, 그를 몰라보는 신은 (8) 식탁 밑에서 막대기로 때렸다. (9) 그는 아쉬타르트와 아낫에게 이르렀다. (10) 아쉬타르트는 그를 위해 nšb를, (11) 아낫은 어깨(살)을 마련해 주었다. (12) 엘 집의 문지기가 그 둘을 모두 책망했다. “보라! 너희가 개에게 nšb를 준 것이 아니냐, (13) 똥개에게 어깨를 마련해 준 것이 아니냐?” (14) 그는 그의 아버지 엘을 책망했다. 엘은 자리를 잡고 앉아, (15) 그의 []을 재소집했다. 엘은 그의 mrzḥ-잔치에 앉았다. (16) 그는 포도주를 실컷 마시고 새 술을 만취토록 마셨다. (17) 엘은 자기 집으로 갔고, (18) 그 뜰에 이르렀다. Tkmn과 (19) Šnm이 그를 부축했는데, Hby, (20) 두 뿔과 꼬리가 달린 자가 그의 앞에 나타났다. (21) 그는 그의 똥과 오줌 속에 주저앉았다. (22) 엘은 지하로 내려가는 자(죽은 자) 같이 되었다. 아낫과 (23) 아쉬타르트는...찾으러 다니고 있었다. (이면 요약: 23-31행까지의 내용에서, 아낫과 아쉬타르트는 엘의 숙취를 제거할 묘약을 찾아온다)

이제껏 본 본문들이 법률 문제와 결부되어 있는 것과는 달리, 이 본문은 신들의 이야기를 묘사하고 있다. 본문에서 우가릿의 최고신인 엘(il)은 짐승들을 잡아 자기 집에 연회를 베풀고 불특정 다수의 신들을 초대하였고 이에 신들은 취하도록 먹고 마신다(tštn y'd šb' trt 'd škr. line 3-4). 엘은 그의 마르제악에 앉은 채로('il ytb bmrzḥ, line 15), 먹고 술에 취하도록 마신다(yšt yn 'd šb' trt 'd škr. line 16). 최고신 엘은 고주망태가 된 후 자기 처소로 돌아가다가 헛것(뿔과 꼬리가 달린 괴물)을 보고는 자신의 배설물 위에 허우적대다가 죽은 자처럼 주저 앉아버린다. 후면은 상당히 손상되어 있고, 나머지는 여신 아낫과 아쉬타르가 아마도 숙취 제거용인 것으로 보이는 어떤 약을 구해온다는 내용으로 이어진다.³⁰⁾ 이 신화론적 본문의 내용과 성격은 여전히 논쟁 중이다.

대표적인 견해를 보면, 포우프는 이 신들의 술잔치가 “바알의 죽음을 기리는 밤샘으로서(a wake for Baal)”³¹⁾ 우가릿의 장례제외가 반영된 신들의 일화로 해석하고, 마르제악이란 “죽은 자를 위해 잔치를 여는 것이 주목적인 동우회(a sodality devoted to feasts for the dead)”로 이해했다.³²⁾ 반면에, 대다수의 학자들은 이 본문에서 장례에 관한 어떤 실마리도 찾을 수 없다고 보고 이 견해를 비평하면서, 마르제악을 단순한 신들의 술잔치(a drinking banquet)일 뿐이라고 제한적인 정의를 내린다.³³⁾ 이 신들의 일화에 나타나는 마르제악의 성격이 술잔치에 역점이 주어진 것

30) M. Pope, "The Cult of the Dead at Ugarit," in *Ugarit in Retrospect: Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*, ed. G. D. Young (Winona Lake: Eisenbrauns, 1981) 177-78. 본문의 최근 연구들을 위해, C. E. L'Heureux, *Rank among the Canaanite Gods: ʾil, Ba'al and the Rephaim* (Missoula: Scholars Press, 1979) 159-69; B. Margalit, "The Ugaritic Feast of the Drunken Gods: Another Look at RS 24.258(KTU 1.114)," *Maraav* 2 (1979-80) 65-120; K. J. Cathcart and W. G. E. Watson, "Weathering a Wake: A Cure for Carousal. A Revised Translation of Ugaritica V Text 1," *Proceedings of the Irish Biblical Association* 4 (1980) 35-58; D. Pardee, *Les textes para-mythologiques de la 24^e campagne (1961)* (Paris: 1988) 13-74를 보라.

31) Pope, "The Cult of the Dead" 178.

32) Pope, "Notes on the Rephaim Texts from Ugarit," in *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Finkelstein*, ed. M. Ellis (Hamden: 1977) 166. 또한 Idem, "A Divine Banquet at Ugarit," in *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of W. F. Stinespring*, ed. J. M. Efrid (Durham: Duke University Press, 1972) 170-203을 보라.

33) D. B. Bryan, "Texts relating to the *Marzeah*: A Study of an Ancient Semitic Institution," Ph.D. diss. (The Johns Hopkins University, 1973) 209; McLaughlin, "The *marzeah* at Ugarit," 281; Schmidt, *Israel's Beneficent Dead*, 66; Pardee, "Marziḥu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View," in *Ugarit, religion and culture: Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture. Edinburgh, July 1994: Essays*

만은 부인할 수 없으나, 그럼에도 불구하고, 그것이 장례 제의와 관련이 전혀 없다고 보기보다는, 맥락상 침묵하고 있다고 보는 신중론도 제시되고 있다.³⁴⁾ 그 이유는 이어서 다룰 KTU 1.21에서 마르제악은 죽은 자를 초혼하는 일과 밀접하게 연관되어 나타나기 때문이다. 정리하면, 엘 신의 마르제악에서 그가 주로 한 행동은 음주, 그것도 과음이었다. 이 술잔치는 문맥상 엘 신의 궁전의 한 구역에서 열렸다(엘은 술 취한 뒤 자기 처소로 돌아간다). 여기서, “엘이 마르제악에 앉아 있다”는 표현이 장소를 가리키는지 혹은 회합을 주재한다는 의미인지가 논쟁될 수 있다. 양자 모두 가능하지만, 우가리트 구문 *yth b*의 관용어법상 장소라는 해석이 더 유력하다.³⁵⁾ 본문의 마르제악은 예레미야 16:5의 “마르제악의 집(*bet marzeah*)”처럼 어떤 장소로 이해할 수 있다.

(4) KTU 1.21

KTU 1.20-22 = CTA 20-22 (Rapiuma Text)³⁶⁾

KTU 1.20 i

(화자)

[그 혼]백들(rapiuma)은 잔치할 것이요, 그 영들은 [칠]배나, [고대의 죽은 자들처럼 [모임이 가까오자, [여름 잔치날. [그 혼]백들은 먹을 것이요, [그] 마실 것이다. ... [의 신, [을 책임지는 ...]의 희생제사를... [...]

KTU 1.20 ii

(El:) [내 집에서 일곱]

내 궁전에서 여덟

(화자)

그 혼[백들이](shades) [그의 성소(shrine)로] 서둘러 간다

그의 성소로 그 영들이(spirits) 서둘러 간다

그들은 [전차들을] 잡아 매고, 그들은 말들에 안장을 지우고, [그들은 기치를] 높인다 그들은 전차에 올라, 말들을 몬다. 그들은 하루 이틀 사흘째 저녁을 여행한다

그 혼백들은 타작마당에, 영들은 밭에 당도한다

그때 [Rapiu의 사람], 영웅이며, 하르남 사람인 다니엘이 말한다:

“[혼백들이] 타작마당에 있다. 영들이 밭에 있다. 찾아온 이들을 식사 대접하라 [고인들(?)을] 잡숫게 하라, [사과와 진미를 [...]

KTU 1.21 ii

(엘:) ‘내 잔치(*mrz*)’로 오라, 내 집으로 출발하라, [오 혼백들이여]

청컨대 내 [집][으로], 내 [궁전][으로 그대들을] 부르노라’

presented in honor of Professor John C. L. Gibson, eds. N. Wyatt, W. G. E. Watson and J. B. Lloyd (Münster: Ugarit Verlag, 1996) 273-87.

34) Lewis, *Cults of the Dead*, 84. 그는 마르제악의 장례관련 설에 관한 한 중도적인 입장을 취하는데, 이 “본문은 단순히 마르제악의 목적에 관해 침묵하고 있다”고 지적한다.

35) McLaughlin, “The *marzeah* at Ugarit,” 271.

36) Lewis, “Toward A Literary Translation of the Rapiuma Texts,” Ugarit, religion and culture, eds by. N. Wyatt, W. G. E. Watson and J. B. Lloyd (Münster: Ugarit-Verlag, 1996) 124-31.

(화자:)

그의 성소로, 오 혼백들이여, [서두르라], [그의 성소로] 서두르라, 오 영들이여.

(엘) [내 잔치로(*mrz*)]

그 때, 오 혼백[들]이여 [] 내 목자들 같이

이제 나는 하루 이틀 사흘을 여행하여 내 집에 이를 것이다. 나는 내 궁전에 도착할 것이다

다시 엘이 말했다.

'내 [잔치로(*mrz*)] 오라, 내 집으로 출발하라, 오 혼백들이여

[청컨대 내 집]으로, 내 [궁전으로] 그대들을 부르노라'

(화자:)

그의 성소로, 오 혼백들이여, [서두르라] 그의 성[소]로, 서두르라, 영들아. [...]

KTU 1.22 ii

(엘:) '세[째]날에 [내가 내 집에 이를 것이다]. [나는] 내 궁전에 [도착할 것이다]

[다시 엘이 말했다] '[내 잔치로 오라] 내 집으로 출발하라, 오 혼백들이여

[청하노니 내 집으로] 나는 [내 궁전으로 너를 부르]노라'

(화자:) 그의 성소로, 오 혼백들아, 서두르라, [그의 성소로], 서두르라, 오 영들아.

바알의 용사들아, 아낫의 [용사들아]

(엘:) '[오 혼백들아 내] 집으로 출발하라, [내 집으로] 청한다. 내가 내 궁전으로

[너희를 부른다].

여러 개의 단편으로 구성된 이 본문들은 이야기의 맥락이나 선후 관계에 대해 논의의 소지가 남아 있지만, 루이스의 본문 재구성과 그의 번역에 따르면, 엘 신이 르파임을 그의 잔치에 반복적으로 초대하는 장면을 담고 있다. 한편, 초대하는 자가 엘 신이라는 데는 이견이 많다. 엘 대신에 잃어버린 아들 아캇(Aqhat)을 찾아나선 다넬(Danel), 혹은 다니엘(Daniel) 왕으로 보는 견해도 만만치 않다.³⁷⁾ 이 본문의 논의에 더욱 중요한 문제는 르파임(*rpum=rapiuma*)의 정체와 “내 잔치(*mrz*)로 오라”는 문구에 나오는 *mrz*란 단어와 *mrzh*의 동일성 여부이다.

르파임의 정체에 대해서는 많은 논의와 제안들이 제시되었다. 르파임의 정체를 가장 잘 드러내 보여주는 본문은 KTU 1.161(RS 34.126)이다. 이것은 우가릿의 왕실 장례문인데, 후계자 암무라피 3세가 선왕인 니크맛두 3세의 임종시에 행하는 장례 예식에서 르파임을 초혼하여 잔치 상에서 먹고 마시게 하고 축복을 빈 다.³⁸⁾ 이에 근거하여, 대체로, 르파임을 “죽은 조상들의 혼백”을 지칭하는 것으로 보는 견해가 설득력을 얻고 있다.³⁹⁾ 이들 르파임이 전쟁 용사로 불리고 있는 것과

37) K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. AOAT 219 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1986) 169. 이 견해는 설득력이 있지만, 본문의 글자 간격이 너무 협소하여 현재의 i-l에 d-n-을 채워 넣어 d-n-i-l을 만들기가 어렵다는 반론에 부딪힌다.

38) 유사한 유형의 문헌을 메소포타미아의 *kispu* 본문으로 간주되는 “함무라비 왕조의 계보”(Genealogy of the Hammurabi Dynasty=GHD)에서 볼 수 있다. 참조. J. J. Finkelstein, "The Genealogy of the Hammurabi Dynasty," *Journal of Cuneiform Studies* 20(1966) 95-118.

39) 참조 J. N. Ford, "The 'Living Rephaim' of Ugarit: Quick or Defunct?" *Ugarit- Forschungen* 24 (1992) 73-101; Lewis, *Cults of the Dead*, 49-50. 이를 가장 잘 예증하는 본문은 Šapšu 텍스트라고 부르는 KTU 1.6.44b-49이다. 거기서는 *rpum*이 신들을 가리키는 *ilynm, ilm*, 그리고 *mtm* 같은 단어들과 평행하고 있는데, 맨 마지막 단어인 *mtm*은 “죽은 자”를 뜻하고 있기에, *rpum*을 “죽은 혼백”으로 해석한다(참조. J. F. Healey, "Death, Underworld and Afterlife in the Ugaritic Texts," Ph.D. diss.[The University of London, 1977] 192-93; Lewis, *Cults of the Dead*, 36, n. 157).

전차에 타고 말을 모는 존재로 묘사되고 있다는 것은 그들의 생전의 신분을 짐작케 한다. 그들은 생전의 전쟁 영웅이었을 것으로 추정된다. 둘째 문제는 [m]rz'y와 marzeah와 일치성 여부이다. 두 단어의 불일치를 강변하는 데니스 파르디는 우가릿의 글씨 /h/와 /'/'는 상호교체가 불가능하므로 일치하는 것으로 보는 입장은 순수한 사변에 불과하다고 논박한다.⁴⁰⁾ 그러나 현재 우가릿의 음운론과 정사법은 이런 결론에 제동을 건다. 예를 들어, 무성의 /h/은 /r/를 포함한 단어에서 유성의 /g/과 교환하여 나타나는 경우가 존재하기 때문이다. 이렇게 우가릿 후두음의 철자법칙이 모호한 까닭으로 음운론이나 필사법에 의존하는 파르디의 반박 역시 근거를 상실한다. 오히려, 문맥에서 단어의 의미를 발견하는 것이 더 개연성 있다. 그럴 경우, 이 단어는 마르제악과 동일한 단어로 받아들여지는 것이 자연스럽다. 이렇게 볼 때, 이 본문은 마르제악이 죽은 자를 위한 제의와 직접적인 연관성을 가장 확실하게 입증해 준다.

3.3. 트랜스 요르단 정착지 본문(주전 7세기)

보드레이(P. Bordreuil)와 파르디에 의해 1991년에 출판된 이 본문은 두 줄로 기록되어 있다: "1)그래서 신들은[elohim]은 사라(Sarah)에게 말했다. 가라사대, '마르제악, 땀들과 2) 집은 네 것이다 왜냐하면 이샤(Yisha)가 포기했기 때문이다. 그리고 밀카(Milka)가 제 삼자[보증인]이다.'"⁴¹⁾ 여기서 마르제악은 양도가 가능한 재산으로 취급되고 있다. 아마도 어떤 단어의 환유어(metonym)로 쓰인 것 같다. 본문의 맥락이 너무 짧아 여타의 논의가 곤란하다.

3.4. 페니키아 본문

마르세이유의 박물관에 보존되어 있는 한 세금 기록표(Tariff) (주전 3세기 혹은 2세기 후반 =KAI 69.16)는 카르타고가 원산지인 석판에 성전세 내역을 기록하고 있다.⁴²⁾ 여기에는 여러 가지 종류의 희생제사와 제물을 열거하고 있는데, 제사장 몫과 제사자가 차지할 몫을 구체적으로 지정하는 것이 목적인 것으로 보인다. 이 표에 "신(들)의 각 마르제악"(w kl mrzḥ 'lm)이란 표현이 등장하고, 프란쯔 로젠탈(Franz Rosenthal)은 "신을 위한 연회에 참여하는 자는 누구든"으로 번역한다.⁴³⁾

다른 나머지 한 페니키아 본문(주전 96년 혹은 98년; =KAI 60.1)은 아텐의 항구인 피레이우스의 시돈 식민지에 세워진 기념 비문으로서, "시돈 사람의 제 14년에 마르제악의 제 4일째"(b ym 4 l mrzḥ bšṯ 14 l 'm šdn)란 문구로 시작한다.⁴⁴⁾ 이 본문은 마르제악이 정기적으로 열렸으며, "제 4일째"란 표현으로부터 상당기간 동안(일주일?) 지속되었음을 알 수 있다.

최근에는 한 청동 대접(주전 4세기)에는 페니키아어로 "두 잔을 우리가 사마쉬의 마르제악에게 드립니다"(qb'm 'nḥm 'rbt lmrzḥ šms)라고 기록된 본문이 출판되었다.⁴⁵⁾ 이 대접은 편평하고 넓어 부피가 크다. 이런 형태의 대접은 메소포타미아의 조각 그림에 흔히 발견되는데, 주전 9세기 경의 앗수르 수도 니느웨에서 나온 양각 그림에는 앗수르바니팔 왕이 연회에서 이와 같은 형태의 대접을 들고 있는 모습이 나타난다.⁴⁶⁾ 미칼로프스키는 제의 장면 묘사에 이런 형태의 마시는 그릇을

40) D. Pardee, "Marziḥu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult," 278, n. 6.

41) Bordreuil and Pardee, "Le papyrus du marzeah (Planches VII-X)," *Semitica* 38 (1990) 52. 괄호는 필자의 것.

42) Bryan, "Texts relating to the Marzeah," 159.

43) *ANET*, 657.

44) *Ibid.*, 164.

45) N. Avigad and J. C. Greenfield, "A Bronze *phiale* with a Phoenician Dedicatory Inscription," *Israel Exploration Journal* 32 (1982) 118-28.

이용하는 것이 특정 신에게 복종과 순종의 서약을 표현하는 것이라고 해석한다.⁴⁷⁾ 이 문장은 비록 짧지만, 마르제약과 그 수호신 사마쉬, 그리고 대접의 크기는 다량의 음주를 전제함을 보여준다.

3.5. 아람어 본문들

3.5.1. 엘레판틴 본문 (Cairo Museum 35468a; 주전 5세기경)

엘레판틴에서 나온 한 도편에 아람어로 잇토(Ito)란 사람이 아샤이(Ashai)에게 마르제약의(을 위한) 돈을 요구하는 내용이 기록되어 있다('mrt l 'šym 'l ksp mrzḥ). 이에 대해 포르텐(B. Porten)은 잇토가 상조회 의 장으로서 회원인 아샤이에게 고인을 기념하는 잔치의 분담금을 요구하는 것으로 해석하고 있다.⁴⁸⁾ 그러나 본문의 단편성 때문에 이곳의 마르제약이 장례와 연관이 있다는 해석은 근거가 충분치 않다.⁴⁹⁾

3.5.2. 나바티안 본문 (주전 1세기 경)

구스타프 달만이 출판한 한 나바티아 본문은 “와키헬의 아들 오바이두와 그의 동료들, 오보다스 신의 마르제약”(wqyh'l wḥbruhy mrzḥ 'bdt 'lh)이라고 쓰여있다.⁵⁰⁾ 이곳의 마르제약이 장례와 관련이 있는지는 빈번히 논의되곤 하였는데, 문제는 오보다스의 정체에 달려있다. 연관이 없다고 보는 브라이언은 오보다스가 신이라면 두샤라(Dudhara), 벨(Bel)과 다른 신들처럼 마르제약의 수호신이 아닐 이유가 없다고 주장하고,⁵¹⁾ 류류스는 오보다스가 죽었기 때문이 아니라 신이기에 수호신이 된 것이라고 논한다.⁵²⁾ 그러나 나바티안 왕들은 오보다스 1세로부터 시작해서 사후에 정기적으로 신격화되었으므로, 이곳의 오보다스는 “죽은 조상”으로 볼 수 있다.⁵³⁾ 그래서, 본문의 마르제약은 장례와 밀접한 상관이 있다.

또, 네게브와 나베는 페트라와 지중해 사이에 위치한 아브닷('Abdat)이란 지역에서 발견한 여러 단편적인 비문들을 출판하였다.⁵⁴⁾ 이들은 이 지역에 댐을 건설한 뒤 기념적 제의를 드린 후 세운 것 비문들로 보인다. 여기에는 “마르제약의 장”(rb mrzḥ), “마르제약의 회원들”(bny mrzḥ), “두샤라 신의 마르제약”(mrzḥ' dwšr) 등의 표현들이 쓰이고 있다. 따라서, 이 도시문화권에서는 두샤라 신을 마르제약의 수호신으로 섬긴 것과 회원이 있는 모임이란 사실을 알 수 있다.

3.5.3. 팔미라 본문들

마르제약을 다루는 팔미라 본문들은 광범위하게 수집되었고 널리 연구되었다.⁵⁵⁾ 마르제약이란

46) Cf. Avigad and Greenfield, “Bronze phiale,” 123.

47) P. Michalowski, “The Drinking Gods: Alcohol in Mesopotamian Ritual and Mythology,” in *Drinking in Ancient Societies: History and Culture of Drink in the Ancient Near East. Papers of a Symposium held in Rome, May 17-19 1990*, ed. L. Milano (Padova: Sargon srl, 1994) 36-37.

48) B. Porten, *Archives from Elephantine* (Berkeley: University of California Press, 1968) 184.

49) Lewis, *Cults of the Dead*, 90.

50) G. Dalman, *Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem* (Leipzig: Hinrichs, 1912) 92-94.

51) Bryan, “Texts relating to the Marzeah,” 226.

52) L'Heureux, *Rank among the Canaanite Gods*, 209.

53) Lewis, *Cults of the Dead*, 90f. n. 47. 또한 P. C. Hammond, *The Nabateans—Their History, Culture and Archeology* (Paul Åmström Förlag, 1973) 104를 보라.

54) A. Negev, “Nabatean Inscriptions from 'Avdat (Oboda)” *Israel Exploration Journal* 11 (1961) 127-38; *IEJ* 13 (1963) 113-25; J. Naveh, “Some Notes on Nabatean Inscription from 'Avdat,” *IEJ* 17 (1967) 187-89.

55) 참고문헌을 위해 Lewis, *Cults of the Dead*, 91. n. 49를 보라.

단어는 봉헌 비문들과 세금 기록표들에 나타난다. 여기서도 조직의 우두머리를 “*rb mrzḥ*”(Gk symposiarchēs)으로, 회원을 “*bny mrzḥ*”으로 부른다. 어떤 본문은 다음과 같이 기록하고 있다: “555년 티스리 월, ...의 아들인 야르카이 아그리파(Yrḥy ‘Grp’)가 마르제악의 회장(*rb mrzḥ*)일 때, 이 신들을 섬겼고 한해 내내 신점(*qsm*)을 주관했고 제사장들을 위하여(*lkmry*) 자기 집에서 한 해 동안 묵은 포도주를 내어왔다.”⁵⁶⁾ 또 다른 곳에서는 “벨 신의 제사장들의 마르제악을 주관하는 동안”(*brbnwt mrzḥwt dy kmry bl*)이란 표현도 등장한다.⁵⁷⁾ 또 다른 본문에서는 “345년 쉘밧 월에 마르제악의 이 회원들이 그들의 신인 아그리볼(Aglibol)과 말라크벨(Malakbel)을 위해 이 제단을 건립했다”(*[byrḥ] Št šnt 345 ‘lt’ dh [‘bdw]. [bny m]rzh’ ln l’glbw mlkbl lh[yhwn]*).⁵⁸⁾ 다른 곳에서는 이 단어가 며칠 씩 계속되는 정기 축제를 말하기도 한다. 종합하면, 팔미라의 마르제악 제도는 음주와 관련이 있고, 주관자가 있었으며, 며칠씩 열린 잔치였음을 알 수 있다.

3.6. 랍비 문헌

마르제악을 다루는 랍비 문헌은 놀랍게도 암 6:7이나 렘 16:5보다도 싯딤에서 이스라엘이 지은 죄(바알브올 신을 섬긴 죄)를 기록하고 있는 민 25장에 집중하여 나타난다. 이들 중, Targum Pseudo-Jonathan과 Sifre Numbers는 이스라엘 사람들이 지은 죄가 마르제악에 초대되었을 때 발생했다고 해석한다. 민 25:2 (“그 여자들이 그 신들에게 제사할 때에 백성을 청하매 백성이 먹고 그들의 신에게 절하므로”)에 Targum Pseudo-Jonathan은 “백성이 먹고” 다음에 “그 백성이 그들의 *mrzḥn*에서(*bmurzyhyhwn*) 먹었다”를 첨가하며, Sifre Numbers 131은 아예 “그 여자들이” 앞에 “이후에 그들이(모압과 암몬 사람들) 돌아가 그들을 위해 *mrzḥn*을 준비하였고”를 삽입하여 읽는다. 우선 Targum Pseudo-Jonathan에서는 마르제악을 장소로, Sifre Numbers에서는 잔치로 이해한 것 같다.⁵⁹⁾ 한편 시 106:28의 히브리 본문(MT)은 민 25:2의 “그들의 신에게 절하므로”를 “죽은 자에게 제사한 음식물(*zibḥē metḥn*) 먹어서”로 표현하고 있다. 둘을 비교하면 “그들의 신”과 “죽은 자”는 평행하다. 따라서 “죽은 자”(*metḥn*)가 생명 없는 이교의 우상을 가리키는

56) Bryan, “Texts relating to the *Marzeah*,” 170-71.

57) *Ibid.*, 193.

58) *Ibid.*, 196-97.

59) 랍비 문헌에 관한 상세한 해석을 위해, Bryan, “Texts relating to the *Marzeah*,” 74-112를 보라.

지⁶⁰) 아니면 “죽은 조상들”을 가리키는지 두 가지로 해석을 할 수 있다. 파르디는 랍비적 마르제악의 개념은 순전히 이방 신과 연관되어 있는 술 마시는 장소였다고 설명한다.⁶¹) 이에 반대하는 루이스는 시 106:28의 경우를 근거 삼아 “죽은 자”를 단지 우상으로 이해했다라면, “죽은 자”보다 다른 단어가 적합했을 것이라고 지적하고(cf. 시 95:6; 97:6) 이 단어를 “죽은 조상”으로 해석한다. 다시 말해 그는 민 25:2에서 바알브올의 신들에게 드리는 제사란 다름 아닌 모압사람들의 신격화된 조상들에게 드리는 제사라고 주장한다.⁶²) 루이스의 주장이 정당하다면, 일찍이 포우프가 지적했듯이,⁶³) 바알브올의 축제는 상제례와 연관된 잔치라고 볼 수 있을 것이다. 이 두 가지 해석은 팽팽하게 맞서 있다.

3.7. 마데바 지도(주후 6세기경)⁶⁴

마르제악에 관한 증거 중 가장 늦은 증거 본문은 로마 시대 요단 동부 마데바에서 발견된 지도이다. 이 지도는 현존하는 유일한 고대 팔레스틴 지도인데, 그 안에 *BĒTOMARZEAH Ē K(AI) MAIUMAS*란 구절이 나온다. 첫 단어는 마르제악 제도와 언제나 상관 있었던 “집”(bêt)을 언급한다. 첫 구절은 렘 16:5(*bêt marzeah*)를 즉시 연상케 한다. 흥미로운 사실은 마르제악을 *maiouamas* 잔치와 병렬시킴으로서 동일시한다는 점이다. 이런 연결은 랍비 문헌에도 나타난다. *Maiumas*란 풍요와 번식을 기리기 위해 성적으로 방탕한 행위를 제의 중에 거행하는 축제를 말한다.⁶⁵) 이 예식과 마르제악을 등치시킨 이유는 종교적 혼합을 음란한 행위로 비유했던 구약적 사상에서 비롯된 것으로 보인다.⁶⁶)

3.8. 마르제악의 주요 특성들

이제껏 나열한 마르제악 증거 본문을 정리해 보면, 대략 다음 몇 가지 특성을 간추릴 수가 있다.

1) 마르제악 제도는 하나의 종교적 사회적 조직으로서 회원(우가릿 *mt.mrzḥ*; 페니키아 *bny mrzḥ*; 아람어 *ḥbry' mrzḥ*)을 보유하고 있고 조직을 주관하는 장(우가릿 *rb. mrzḥ*; 아람어 *rb. mrzḥ*; 팔미라-헬라이어 *sumposiarche*)이 있어서 벌금을 징수하거나 다른 관장업무를 보았다 (KTU 3.9; 나바티아; 팔미라).

2) 마르제악은 때로 특별히 마련된 회합장소로서의 집이 있었고, 그 집은 일반 가옥의 일부이거나 따로 지어진 것일 수도 있다(KTU 3.9). 운영을 위해 포도원도 소유했고 재산권은 회원에게 영구 상속되었다(RS 15.70; 15.88; 18.01). 때로는 마르제악이 재산의 일부로 간주되기도 하였다(트랜스 요르단).

3) 마르제악에서는 술을 마시는 일이 기본적인 행위였던 것으로 보이며, 과음하는 경우가 많았다(RS 18.01; KTU 1.114; 암 6:7; 페니키아 청동 대접; 팔미라; 마데바 지도). 모임의 동기는 불확실하지만, 단순한 친목은 아니었고 추구하는 과업이 있었음이 분명하다. 간혹 죽은 자를 위한 제의

60) 이는 Bryan의 주장이다("Texts relating to the Marzeah," 88-89).

61) Pardee, "Mrzihu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult," 279, n. 7.

62) Lewis, *Cults of the Dead*, 167.

63) Pope, *Song of Songs*, AB (Garden City, NY: Doubleday, 1977) 217.

64) 참조. V. Gold, "The Mosaic Map of Madeba," *The Biblical Archeologist* 21 (1958) 50-71.

65) R. M. Good, "The Carthaginian MAYUMAS," *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* (=SEL) 3 (1986) 99-114. 안디옥의 이 축제는 Dionysos와 Aphrodite의 주신제(a bacchanalian feast)였고 카르타고의 이 축제는 아마누스인의 여신인 Tanit과 그 배우자인 Baal의 축제였으며 모종의 성행위가 연루되었다.

66) Pardee, "Mrzihu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult," 279, n. 7.

속에 등장하는 것을 볼 때, 상제례와의 연관성 속에 모이기도 하였다 (KTU 1.21; 램 16:5; cf. 나바티아의 신격화된 조상; 엘레판탄; 랍비 문헌).

4) 마르제악은 수호신을 섬겼고(RS 15.70);, 회원의 자격은 상당히 부유한 지도계층(예를 들어, 왕, 제사장, 장군, 정치인, 상인 등등)에게 국한한 것이었으며(RS 14.16l 암 6:7), 왕도 그들의 활동과 존재를 공인할 정도로 정치적 세력이 대단했다(RS 15.70; 18.01).

5) (우가릿의 경우) 마르제악은 각 도시 국가(성읍)에 적어도 하나씩은 있었다(RS 18.01).

6) 마르제악은 정기적으로 모였으며, 며칠씩 잔치를 계속하였다(KAI 60.1; 팔미라).

한편, 이상의 특성들은 마르제악 제도가 한 가지 이상을 가리켰으며, 또 삼천여 년 동안 크게 변하지 않고 존속되었다는 가정 하에 제시된 것이다. 그러나 우리는 정치적 인종적 사회적 구조 속에서 마르제악이 주변 문화나 경제적 여건의 변화에 따라 영향을 받고 변화했을 가능성도 배제해서는 안된다.⁶⁷⁾ 그러므로, 마르제악 제도는 실제적으로 여러 가지 용도에 이용되거나 다양한 구조로 발전하면서 해당 사회 속에서 활용되었을 것으로 추정할 수 있다. 이런 유연성은 마르제악 제도가 팔미라의 어떤 제사장 집단에 의해 관리된 점, 그리고, 트랜스 요르단 지역에서 양도처리가 가능한 동산처럼 사용되었던 용례 등에서 엿볼 수 있다. 그럼에도 불구하고, 마르제악이란 용어 사용에서 알 수 있듯이 기본 테두리는 항상 일정했다고 말할 수 있다.

4. 결론

위에서 정리한 특성들을 통해 우리는 과연 이 제도의 실체를 정의할 수 있는가? 이 제도의 조직과 특징적 활동이 중세 시대의 길드와 유사하다는 발견에도 불구하고, 그 진정한 실체는 여전히 불투명하다고 말할 수 있다. 목적 이해가 결여되어 있기 때문이다. 단순히 술 먹는 클럽이라고 보기에는 조직의 결속이 강하고, 특정한 집(클럽 하우스?)을 소유하거나 임대하기도 하며, 조직의 유지를 위한 포도원이나 토지가 딸려 있고 상류 계층의 사람들만이 회원이 될 수 있었으리라는 특징들은 이 제도를 고대 사회 속에서 좀 더 새로운 각도로 인식할 것을 요구한다. 그렇다고 고대의 정치성을 띤 당파 같은 것으로서만 규정하는 것은 너무 단순한 발상이다. 반면, 간혹 등장하는 상제례와의 연관성을 어쩌다가 일어난 정황으로만 이해하는 것은 비중 있고 주요한 증거들을 무시하는 태도라고 할 수 있다. KTU 1.21에서 죽은 조상의 혼백(*rpum*)을 불러내어 초대하는 일과 마르제악의 집을 상가로 이해하는 성서적 증거(램 16:5)와 나바티안 비문에서 신격화된 선왕 오보다스와 관련되어 있는 모임으로서의 마르제악의 모습들은 이 제도와 사자제의의 관련성 여부를 강하게 제기한다.

마르제악 제도의 정체에 대해, 학자들은 대체로 세 가지 의견을 내어놓고 있다. 첫째로, 마르제악은 죽은 조상에게 제사를 드리는 일을 위해 만들어서 운영되는 일종의 상조회로서 주로 술잔치를 여는 일에 관여한다. 둘째, 상제례와는 무관하고 단지 술 마시는 클럽이다. 셋째, 일차적으로는 술 마시는 것이 주목적인 조직이며 간혹 회원의 장례와 관여하기도 한다. 여기서 공통된 의견은 마르제악 제도가 항상 과음과 불가분의 관계에 있다는 점이다. 그러나 그 회원들이 모여 과음을 하는 목적-제의적이든지 사회적이든지, 혹은 둘 다이든지에 대해서는 서로 일치하지 않는다. 특히 목적 이해에 관하여, 학자들은 구체적인 설명을 하지 못하고 있다. 이유는 증거 자료의 불충분,

67) Greenfield, "The *Marzeah* as a Social Institution," 454.

언어학적 연구에만 집착하는 방법론적 협소성, 그리고 상제례에 대한 부족한 이해와 정의 등의 이유 때문이다.

필자는 제의적 모임으로 보는 첫째 견해를 지지하면서, 보다 넓은 관점에서 이 문제의 해법을 제시한 바 있다.⁶⁸⁾ 구체적인 내용 전개는 지면 관계상 생략하고, 필자가 취한 정의에 의하면, 마르제약 제도는 죽은 고대의 영웅을 신처럼 혹은 신을 추모하는 고대 사회의 지도자들(특히, 무인들이 중심이 되는) 중심의 형제단으로서, 정기적으로 추모제(혹은 기념제)를 열어 술에 만취하도록 마시는 제의적 행위를 통해 숭배 대상인 고대의 영웅 혹은 수호신과의 합일을 꾀하면서, 회원 상호간의 결속을 유지하면서 공동의 목적을 성취하는 결사조직(confraternity)이다.⁶⁹⁾ 이 정의가 얼마나 증거본문을 포용하며 또, 성서 본문과의 연관 속에 어떤 설득력을 갖는지는 다음 기회에 논의할 수 있을 것이다. 가장 최근에 개정된 켈리 싸움가르텐의 히브리어-아람어 사전은 이 단어를 “술잔치를 대동한 제의적 축제”⁷⁰⁾라고 정의를 내리고 있는데 이제까지의 논의로 보아 이것은 과거의 불충분한 이해를 그대로 반영하고 있는 것이다. 학자들은 현재 암 4:1-2,⁷¹⁾ 사 28:1-6,⁷²⁾ 겔 8:7-13⁷³⁾ 등에서 마르제약의 증거를 발견해내고 있는데, 필자 역시 호 7장과 28:9-29에서 마르제약의 흔적을 발견하고 해석한 바 있다.⁷⁴⁾ 이렇게 보면 마르제약은 늦어도 주전 8세기에는 그 윤곽이 드러난 고대 이스라엘의 사회에 깊이 뿌리내린 제도로 볼 수 있다. 예언자들은 그들의 연설 속에 피상적인 현대의 독자에게 언급만으로도 고대의 독자가 손쉽게 인식하였던 제도였음을 알 수 있다. 그러므로, 이 제도를 중심으로 지배 계층이 어떤 행동 양식을 취했는가를 분석할 수 있다면, 이와 상관하여 선포된 저 예언들의 사회적 자리 매김이 정당하게 이루어질 수 있을 것이며, 또, 바로 그 바탕 위에서만 저 예언의 말씀들은 보다 충분한 해석의 빛을 받을 수 있게 될 것이다.

68) 참조. 우택주, “The *Marzeah* Institution and Rites for the Dead,” 6-54.

69) 예를 들면, 17세기 영국에서 발전하고 현재 미국에 널리 퍼진 프리메이슨 조합(Freemasonry)에서 찾을 수 있다. 이들은 원래 성당 건축가와 석수들 길드에서 발전하였는데, 도덕, 자선, 법 준수 정신을 구호로 삼은 비밀결사체로 발전하였고, 일종의 종교적 요소가 있으며, 고대의 형제 기사단과 같은 조직을 갖고 있다 (참조. *Encyclopedia Britannica* 1999, s.v. “Freemasonry”). 이 조직이 사제제의로서의 마르제약과 유사하다고 지적한 이는 N. K. Gottwald이다(구두).

70) L. Köhler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, rev. by W. Baumgartner and J. J. Stamm (Leiden: E. J. Brill, 1995) vol. II., s.v. “מַרְזֵאָה *marzeah*.”

71) H. M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*, SVT 34 (Leiden: E. J. Brill, 1984).

72) B. A. Asen, “The Garlands of Ephraim: Isaiah 28:1-6 and the MARZĒAH,” *JSOT* 71 (1996) 73-87.

73) S. Ackerman, “A *Marzeah* in Ezekiel 8:7-13,” *Harvard Theological Review* 82 (1989) 267-81.

74) 우택주, “The *Marzeah* institution and Rites for the Dead,” 174-250. 필자는 한편 사 5:11-23의 구절 역시 마르제약 제도와 상관 있는 본문이라고 믿고 있다. 이에 대해서는 다른 기회에 상세히 밝힐 것이다.

신명기 4장 19절의 해석과 번역

이수만*

1. 문제 제기

신명기 4장은 이스라엘 백성에게 우상숭배를 금하는 모세의 설교 내용인데 그 가운데 19절은 구체적으로 해, 달, 별 등 천체를 숭배하지 말라는 내용을 전하고 있다.

「개역」: 또 두렵건대 하늘을 향하여 눈을 들어 일월 성신, 하늘 위의 군중 곧 너희 하나님 여호와께서 천하 만민을 위하여 분정하신 것을 보고 미혹하여 그것에 경배하며 섬길까 하노라.

여기서 해석과 번역상에 문제가 되는 구문은,

“너희 하나님 여호와께서 천하 만민을 위하여 분정하신 것”

אשר חלק יהוה אלהיך אתם לכל העמים תחת כל השמים

아세르 할라크 아도나이(YHWH) 엘로헤카 오탐 레콜 하암밈 탁핫 콜 하샤마임)이다. 이 구문은 통사적으로 ‘관계절’의 모습을 가지고 있는데 관계절의 뜻을 어떻게 이해하느냐가 문제가 된다.

「개역」은 히브리어 원문의 뜻을 문자 그대로 번역했다. 이 번역은 헬라어 「LXX」,¹⁾ 아람어 「탈굼옹켈로스」,²⁾ 영어 「KJV」, 「RSV」, 「NRSV」, 「NASB」의 번역과 기본적으로 같다. 「RSV」를 예로 보면,

* 위클리프성경번역선교회(GBT) 선교사, 구약학.

1) 「LXX」 신 4:19 “...*ha apeneime Kurios ho Theos sou auta pasi tois ethnesi tois hupokatō tou ouranou*.” (영문 번역: ...which the Lord your God allotted to all the nations under the heaven).

2) I. Drazin의 「탈굼」 영문 번역은 약간의 의역을 함으로서 원문의 의미를 바꾸는 결과를 가져왔다. “—(namely) these which the Lord your God prepared for other people under the whole heaven—”에서 “other”는 원문에는 있지 않은 말이다 (원문: *dzmyn yy 'lhk ythwn lkl 'mmy' dtchwt kl shmy*). 「탈굼 옹켈로스」는 기본적으로 히브리어 원문을 그대로 옮겼다고 해야할 것이다. I. Drazin, *Targum Onkelos to Deuteronomy An English Translation of the Text With Analysis and Commentary* (Ktav Publishing House, 1982), pp. 88f.

「RSV」: things which the LORD your God has allotted to all the peoples under the whole heaven.

한편, 근래에 번역된 역본들은 대부분 이 전통적 해석 및 번역과는 다른 해석과 번역을 시도하고 있다. 몇 가지 번역을 예로 들어 보자.

「표준새번역」: 하늘에 있는 해와 달과 별과 같은 천체는 주 너희의 하나님이 이 세상에 있는 다른 민족들이나 섬기라고 주신 것이다.³⁾

「TEV」: The LORD your God has given these to all other peoples for them to worship.

「개역」 등 전통적인 번역문과 근래의 번역문들을 비교에서 차이점은, 근래의 번역본들이 기본적으로 ‘하나님이 이방 민족들에게 천체를 숭배하도록 정해 주셨다’고 본문을 해석한다는 점이다. 우선 두 구문이 대조된다.

- (1) “천하 만민[=모든 민족] — “이 세상에 있는 다른 민족들”
- (2) “분정하신 것 — “섬기라고 주신 것”

이 차이점을 좀더 자세히 볼 때 네 가지의 질문을 제기하게 된다.

- (1) 콜 하암밈(kol ha-‘amim) ‘만민, 모든 민족’의 뜻은?
 - (2) 동사 할라크(chalag) ‘분정하다, 나누어주다’의 뜻은?
 - (3) 관계절 “너희 하나님 여호와께서 천하 만민을 위하여 분정하신 것”(아세르 할라크 YHWH 엘로헤카 오탐 레콜 하암밈 탁핫 콜 하샤마임)의 기능과 용법은 무엇인가?
 - (4) 나아가 더욱 근본적인 문제는 ‘과연 하나님이 이방 민족들에게 천체 숭배를 허용하셨는가?’
- 이 질문들을 차례대로 살펴보도록 하자.

2. 콜 하암밈(כל העמים, kol ha-‘amim) ‘만민, 모든 민족’의 뜻

3) 참고로 그 외의 한글 번역본들을 보자. 「공동번역 성서」: “그런 것들은 너희 하나님 야훼께서 만천하 다른 민족들에게 주어 섬기게 하신 것들이다.” 「현대어성경」: “여러분의 하나님 여호와께서는 세상의 다른 민족들에게나 천체들에게 미혹되어 그것들을 경배하고 섬기게 하셨습니다.” 「현대인의성경」: “그런 것들은 여러분의 하나님 여호와께서 온 세상 사람들의 유익을 위해 주신 것입니다.” 이 가운데서 「현대인의성경」은 ‘하나님이 천체 숭배를 이방인에게 정해 주셨다’는 의미로 본문을 해석하지 않고 있다.

히브리어 성경에서 명사구 *콜 하암밈*(정관사 *하*+*암밈*)은 어떤 뜻으로 사용되는가? ‘모든 민족(all the peoples)’으로 인가? 아니면 ‘다른 모든 민족(all the other peoples)’인가? 더 좁혀서, 본문에서 *암*(*am*, ‘*amim*의 단수)이 ‘민족(people)’을 뜻하는가, ‘다른 민족(other people)’을 뜻하는가? 또는 분석적으로 단어 *암* 속에 의미 요소 ‘다른’이 포함되어 있는가?

성경 히브리어에는 ‘민족’, ‘나라’, ‘백성’ 등 ‘한 지역에 함께 사는 사람들의 집단’을 지칭하는 어휘가 몇 있다. *고이*(*goy*, ‘nation, gentile’, 556회), *암*(*am*, ‘people, nation’, 1850회), *레움*(*le’om*, ‘people, nation, 35회), *이*(*iy*, ‘island, coastland’, 36회), *움마*(*umma*, ‘clan, nation’, 11회) 등이 있는데, 그 중에서 *고이*와 *암*을 자세히 이해할 필요가 있다. 남은 세 단어 가운데 *레움*은 시가서에서 *고이*나 *암*과 평행대구를 이루는 동의어로 주로 사용되었다. *고이*는 창세기 10:32에 사용된 바와 같이 ‘공통 조상에 의해 구분지어지는 민족’을 나타내는 기본적인 개념이다. 한 민족 단위로서 이스라엘도 *고이*로 표현되었으나, *고이*는 보통 복수형 *고임*(*goyim*)으로서 ‘선민 이스라엘과 대조되는 형편에 있는 다른 민족들’을 지칭하는 용어로 구약에서 사용되었다. *암*은 좀더 복합적인 의미를 가진 것으로 이해된다. ‘민족 단위’란 기본적 의미로 쓰이기도 했으나, 거기에서 정치적 단위, 또는 신앙공동체란 의미가 더해져서 쓰이기도 한다. 특히 여호와 하나님과의 관계에서 선민으로서의 이스라엘 *암*은 “여호와와의 *암*”(“*am YHWH*, ‘여호와와의 백성, the people of the LORD’), “나의 *암*”(“*ammi*, ‘나의 백성’⁴), *my people*’) 등으로 불리기도 했다.⁵

구약에서 *암*은 이스라엘 민족과 대조되는 ‘다른 민족’이란 의미보다는 ‘하나님과 관계를 갖고 있는 민족/백성’이란 의미로 더 자주 쓰였다. 신명기 4:19에는 *콜 하암밈*이란 명사구로 사용되었다. 이 말은 과연 구약에서 이방 민족들을 지칭하는 말로 사용되었는가? 여러 번역본들이 ‘다른, other(영), autre(불), andere(독)’를 추가하여 사용했는데 이는 정당한가? 구약에서 명사구 *콜 하암밈*은 44회 정도 나오는데⁶ 그 용법을 살펴보면 ‘다른’의 추가는 적절하지 않음을 알 수 있다. 가

4) 한글 번역 성경들은 *고이*, *암*, *레움*, *움마*를 번역함에 있어 ‘나라’, ‘백성’, ‘민족’ 등 용어를 자주 혼합해서 사용하는 모습을 보인다. 기계적인 일관성을 유지할 필요는 없겠으나, 예컨대 *고이*는 (‘LXX’ 헬라어는 *ethnos*) ‘민족’으로, *암*은 (‘LXX’ 헬라어는 *laos*) ‘백성’으로 번역될 수 있을 것이다.

5) *암*, *고이*, *레움* 등 용어 해설은 TWOT (R.L. Harris, G.J. Archer, Jr., B.K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, 1980) vol. 2, p. 676, 그리고 NIDOTTE (W.A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Paternoster Press, 1996) vol 4, pp. 966f를 참고할 수 있다.

6) A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Old Testament* (Jerusalem: Kiryat-Sefer, 1993), p. 888.

령, 출애굽기 19:5 “너희는 열국(콜 하암밌) 중에서 내 소유가 되겠고”, 신명기 7:7 “너희는 모든 민족(콜 하암밌) 중에 가장 적으니라” 했을 때 이스라엘도 이 “열국/모든 민족” 가운데 포함되었던 것이 분명하다. 시편에서 콜 하암밌은 분명히 이스라엘을 포함한 세계 모든 민족들을 의미한다. 시편 97:6 「표준새번역」 “하늘은 그의 의로우심을 선포하고 만 백성(콜 하암밌)은 그의 영광을 본다.”⁷⁾ 한글 번역본이든 다른 언어로 된 번역이든 구약의 40여회 콜 하암밌 구문에서 “다른 모든 백성들”로 번역한 예는 보이지 않는다. 그러므로 신명기 4:19 구문에서만 예외적으로 ‘다른’을 추가하는 것은 정당화되기 어려운 해석이라 하겠다. 여기서도 콜 하암밌은 ‘선민 이스라엘을 포함한 지구상의 모든 하나님의 관심과 보살핌의 대상이 되는 백성들/민족들’을 뜻한다고 보는 것이 이치에 맞다.

더욱이 본문에서 콜 하암밌이 들어 있는 명사구 전체 “천하 만민(콜 하암밌 탁 핫 콜 하사마임)”⁸⁾은 성경 전체에서 유일하게 나오는 표현으로서 문자 그대로 이스라엘 백성을 포함한 지구상의(=하늘 아래의) 모든 민족들을 의미한다 하겠다.

3. 동사 할라크(חָלַק, chalaq) ‘분정하다, 나누어주다’의 뜻

다음, 동사 할라크의 의미와 용법을 살펴보자. 할라크는 토지 등 재산이나 전리품, 음식, 의복 같은 것들을 ‘나누어주는 것’을 의미한다. 이 동사에서 파생된 명사 헬레크(chelaq)는 ‘(토지, 노략물, 음식 등의) 몫, 분깃(lot, portion, share)’을 의미한다.⁹⁾ 할당된 몫을 받은 사람은 그 헬레크의 주인이 되며 자신의 유익을 위하여 원하는 대로 그 것을 사용할 수 있다.

히브리어 동사 할라크는 이중타동사이므로 3개의 의미론적 역할(또는 valency)을 갖는다. (a) 통사적 주어로 표현되는 동작주(agent), (b) 직접목적어로 표현되는 수동자(patient), (c) 사격(oblique) 형태로 표현되는 수혜자이다. 신 4:19 “너희 하나님 여호와께서 천하 만민을 위하여 분정하신(할라크 아도나이 엘로헤카 오탐 레콜 하암밌 탁 핫 콜 하사마임)” 구문에서, (a)는 “너희 하나님 여호와”, (b)는 “일월 성신, 하늘 위의 군중”, (c)는 “천하 만민” 이다. 레콜 하암밌은 ‘천하 만민을 위하여’ 또는 ‘천하 만민에게’로 번역된다. 성경 히브리어에서의 할라크의 정

7) 또한 시 47:2, 49:2, 96:3, 99:2 참조.

8) 좀더 정확한 번역은 “온천하(만천하) 모든 백성들”.

9) “chalaq”, “chelaq”에 대한 설명은 L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of The Old Testament* (E.J. Brill, 1994)와 TWOT, NIDOTTE 등에서.

상적인 의미론적 용법을 따른다면, (c) '천하만민'은 (b) '일월성신'을 (a) '여호와'께서 제공(/할당)해준 '(재산의) 몫'으로 스스로의 유익을 위하여 사용할 수 있을 것이다. (b)가 (c)를 사용한다는 것은 의미론적 혼란 또는 역할 갈등을 야기시킨다. 가령, (a) 원정 군대의 왕이 외국을 정복한 후 (b) 그 곳의 노예를 (c) 자신의 군사에게 나누어주었다(할라크)고 할 경우, (c) 군사가 (b) 노예를 마음대로 부려먹는 것이다. 역으로, (b) 노예가 (c) 정복자 군사로부터 섬김을 받는 일은 상상될 수 없는 것이다. 근래 번역본들의 신명기 4장 19절 번역문은 히브리어 동사 할라크에 포함되는 세 역할 사이에 의미론적 혼란을 불러오는 번역을 하고 있는데 이는 적절한 해석과 번역이 아니다.

4. 관계절의 기능과 용법

문제의 구문 “너희 하나님 여호와께서 천하 만민을 위하여 분정하신 것을(아셰르 할라크 아도나이 엘로헤카 오탐 레콜 하암뫼 탁핫 콜 하사마임)”은 형태적으로 하나의 관계절이다. 이 관계절은 관계사 아셰르(asher)에 의해 인도되며 선행사는 이 명사구의 주요어인 “일월 성신, 하늘 위의 군중”이고, 관계절은 주요어를 꾸며주는 보조 설명의 기능을 하고 있다. 「개역」은 이를 선명하게 보여주고 있다. 본문 히브리어의 구조를 보면, 주요어와 관계절이 바로 붙어있지 않은 형태로 되어 있다. 이를 외위치 관계절이라 한다. 즉, 먼저 (a) 주요어 “일월 성신, 곧 하늘 위의 군중(을)”이 나오고, (b) 그 [주절-관계절] 사이에 세 동작 —“(b1) 미혹하여, (b2) 그것에 경배하며, (b3) 섬길까”— 들이 들어 있고, 그 다음에 (c) 관계절이 나오는 순서로 되어 있다.

(a) 에트 하세메쉬 웨에트 하야레아크 웨에트 하코카뫼 콜제바 하사마임
해를 그리고-달을 그리고 - 별들을 모든 하늘의 군대,

(b1) 웨니다크타

그리고 (너희가) 미혹된다

(b2) 웨하쉬타카위타 라헬

그리고 (너희가) 경배한다 그것들에게

(b3) 와에베드탐

그리고 그것들을 섬긴다

(c) 아셰르 할라크 YHWH 엘로헤카 오탐 레콜 하암뫼 탁핫 콜 하사마임.

(관계사)분정하셨다 여호와 너희의 하나님 그것들을 모든 민족에게 모든-하늘 아래.

만약 하나님께서 세계 모든 이방 민족으로 하여금 천체 숭배를 하도록 정하고 허락하셨다면, 그같이 엄청난 내용을 이처럼 참고적인 언급의 외위치 관계절 형태로 전해주실까? 그것도 성경 전체에서 오직 이 본문에서만 말씀하시고 다른 여러 곳에서는 천체 숭배를 그토록 반대하실까? 아무래도 무리한 해석이라 아니할 수 없다. 이 관계절이 통사적으로 외위치 구조를 띄고 있기에, 현대의 여러 번역들은 새로운 독립 문장으로 번역하고 있는데 이는 형식적으로 가능한 번역 방법이라 할 수 있다.

한편, 위 관계절은 관계사 *아세르*의 용법에 따라 이유의 부사절(reason clauses)로 해석될 수도 있다. *아세르*는 하나의 불변사로서 ‘왜냐하면(for, because)’의 의미를 갖기도 하기 때문이다. 이 구문을 이유절로 보더라도 전반적으로 의미가 변하는 것은 아니다. 곧, “그 까닭은 그것들을 너희 하나님 여호와께서 천하 만민을 위하여 분정하셨기 때문이다” 또는, “그 까닭은 그것들을 너희 하나님 여호와께서 온천하 모든 백성들에게 분깃으로 나누어주셨기 때문이다”로 번역될 수 있을 것이다. 그러나, 이유의 부사절로 보기보다는 관계절로 보는 것이 더 타당할 것이다. 「탈굼웅켈로스」의 아람어역은 관계사 *테/디(de/di)*를 썼으며 (이 경우, 관계사로서의 역할은 이유를 나타내는 종속사(subordinator, ‘왜냐하면’)로서의 역할과 사실상 구별이 어렵다.), 「칠십인역(LXX)」의 경우 관계대명사 *ha* ‘which’를 사용했기에 분명히 관계절로 해석된다.

5. 이방 민족들에게 천체 숭배가 허용되었는가?

지금까지의 어휘 및 통사적 의미 검토에 따르면, 신명기 4:19 본문에서 하나님이 이방 민족들에게 천체 숭배를 정하고 허용하셨다는 해석은 성경 히브리어의 통사적, 의미론적 용법을 무시한 해석임이 드러났다. 이제는 주경학자들의 본문 해석을 살펴보기로 하자. 과연 이방 민족들에게 천체 숭배가 허용되었는가?

주경학자들의 여러 견해를 살펴보면 크게 두 가지로 분류된다. (1) 이방인들에게 천체 숭배를 정해 주셨다는 견해, 그리고 (2) 이스라엘 백성에게 천체 숭배를 금하는 내용이며 이방인에게 천체 숭배를 정해 주셨다는 내용은 본문에 들어 있

지 않다는 견해.

5.1. 이방인에게 천체 숭배가 분정되었다는 해석

하나님이 이방인들에게 천체 숭배를 정해 주셨다는 견해를 보자. 델리치(F. Delitzsch), 드라이버(S.R. Driver), 폰 라트(G. von Rad), 크레지(P.C. Craigie), 바인펠트(M. Weinfeld), 티가이(J.H. Tigay), 카이른스(I. Cairns) 같은 주석가들이다. 이들은 *콜 하암뫼*를 ‘다른 모든 백성들’로 해석을 내리는 경우가 많으며, 동사 *할라크*가 가지는 세 가지 의미론적 역할을 혼동하는 해석을 내리고 있다. 또한 동사 *할라크* ‘분정하다, 나누어주다, 할당하다’의 의미를 ‘경배하다, 섬기다, 예배하다’로 확장시키고 있다. 즉, ‘분정하셨다/나누어주셨다’를 ‘섬기라고 주셨다’(「표준 새번역」), ‘경배하고 섬기게 하셨다’(현대어성경), 또는 ‘예배하라고 주셨다’(TEV: “has given … to worship”)로 확대 해석하고 있는 것이다.

이 해석은 사실 오랜 해석사를 가지고 있는데 그 가치를 자세히 살펴볼 필요가 있다. 위에 든 다섯 학자 이전으로 올라가 보면 그 뿌리가 2000여년 전 일부 유대교 학자들의 본문 이해에 도달하는 것을 알 수 있다. 그것은 천사 숭배와 이스라엘 민족의 세계 속에서의 위치와 역할을 배타적 특수주의로 보는 견해와 깊은 관련이 있다. 여기서 ‘일부 유대교 학자들’이라 함은 유대교 학자들 가운데서도 의견이 나누어져 있기 때문이다.

유대교 학자 바인펠트는 *할라크 YHWH 엘로헤카 오탐 레 콜 하암뫼 탁핫 콜 하 사마임* ‘너의 하나님 여호와께서 그것(천체들)들을 온천하 모든 백성들에게 나누어주셨다’는 본문을 “하나님이 친히 열방들에게 천체들을 예배의 대상으로 정해 주셨다”라는 뜻으로 해석하고, 이어서 “별들은 신적 존재로 간주되었다”라고 주장한다. 즉, ‘별 = 신적 존재(천사)’라는 등식을 제시하고, 별에 대한 예배가 신적 존재에 대한 예배이며, 하나님이 직접 천체들을 이방 민족들에게 예배의 대상으로 지정해 주셨다는 주장이다. 그가 그 근거로 증거 구절 몇을 제시하는 가운데 신명기 32:8-9의 헬라이어 「LXX」 및 「사해사본」의 해석을 제시한다.¹⁰⁾

「개역」 8절: “지극히 높으신 자(*Elyon*)가 열국(*goyim*)의 기업을 주실 때에,

인종(*bney adam*)을 분정하실 때에

이스라엘 자손(*bney yisra'el*)의 수효대로 민족들의 경계를 정하셨도다

9절: 여호와와 분깃(*cheleq*)은 자기 백성이라

10) M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary*, *The Anchor Bible* (Doubleday, 1991), p. 206.

야곱은 그 택하신 기업(*nachla*)이로다”

“이스라엘 자손”의 「LXX」 번역은 *angelōn theou* ‘하나님의 천사들’이고 「사해사본」은 *bny ʾl* ‘하나님의 아들들/ 신적 존재들’인데, 이는 별들이 신적 존재와 동일시 되는 욥 38:7 “그 때에 새벽 별들이 함께 노래하며 하나님의 아들들이 다 기쁘게 소리하였었느니라”에 나타난 내용과 같다고 바인펠트는 주장한다. 이어서 그는 “하나님의 아들들” 곧 “천사들”이 민족들을 관할한다는 유대교 묵시문서 회년서와 외경 벤시라서(또는 ‘지혜서’)를 인용한다.¹¹⁾ 이 문서들은 유대 민족주의적 견해를 가진 저자들에 의해 기록된 것이다.¹²⁾

두 가지 관점에서 평가할 필요가 있다.

첫째, 성경의 다른 부분에서 언급하고 있는 우상숭배(천체 숭배를 포함하여)를 이방민족에게 하나님께서 직접 지정해 주셨다고 한다면 그같은 놀라운 내용(신 4:19)을, 전통적 히브리어 본문(마소라 본문)에서가 아닌 「칠십인역」, 「사해사본」 또는 유대 민족주의에 편향된 묵시문서들에 근거하여 확정할 수 있는가? 이같은 해석은 일부 원하는 이들이 따른다 하더라도 유대인이 아닌 다수가 따를 해석은 되지 못할 것이다. 「마소라 본문」을 벗어나 「칠십인역」이나 다른 사본의 이독을 따를 근거가 충분히 정당하다고 여겨지지 않는다. 다음과 같이 해석될 수도 있을 것이다. 성경은 모든 민족(*goyim*)(또는 인류(*bney adam*))을 구원하시려는 하나님의 계획과 행위가 기록된 책이다. 그 구원의 방법은 ‘유대인을 통한 모든 민족의 구원’이라 하겠는데, 그것은 모든 민족이 ‘이스라엘 자손의 수효대로’ 분류되고 인도되는 방법으로 나타난다고 할 수 있다. 이를 신명기 32:8-9 본문이 알려주고 있고, 그 구원 사역의 결과 이스라엘 자손과 함께 그들의 인도를 받는 이방 민족들도 구원에 참여하게 되므로 신명기 32:43 “모든 나라들(*goyim*)아, 주의 백성(*am*)과 함께 즐거워하라”(「표준새번역」)로 나타나는 것이다.¹³⁾

11) “he has many peoples ... and he made them ruled by spirits ... and Israel was not ruled by any spirit or angel, he himself rules them” (Jubilees 15:31-32); “for every nation he raised a prince but the portion of YHWH is Israel (alone)” (Ben Sira 17:17).

12) Book of Jubilees에 대한 일반적인 견해: “The book was written between 135 B.C. and c. 96 B.C. by a writer of nationalist and rigoristic outlook, who deplored contemporary laxity.” F.L. Cross (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford University Press, 1958), p. 747.

13) 신 32:43에서 「사해사본」과 「칠십인역」은 「마소라본문」과는 다소 다른 독법을 제시하고 있으나, 기본적으로 「마소라본문」을 따르는 것이 타당하다고 본다.

「마소라본문」 “*harninu goyim 'ammō*” 「개역」 “너희 열방은 주의 백성과 즐거워하라” 「NKJV」 “Rejoice, O Gentiles, with His people;” 「NIV」 “Rejoice, O nations, with his people;”

본문은 신약 롬 15:10에서 다음과 같이 인용되었다.

둘째, ‘별 = 신적 존재(천사)’라는 등식을 좀더 살펴볼 필요가 있다. 욥기 38:7은 이 등식에 무게를 실어준다. 그런데, 여기서 ‘별’이라 함은 금성, 화성, 북극성 등 밤하늘에 빛나는 물체들을 칭하는 것이 아니고 하나님과 친밀한 인격적 관계를 가진 하늘의 존재들에 대한 은유적 표현이다. ‘빛나고 존귀스런 (지성과 의지를 가진) 존재, 특히 지도자의 위치에 있는 이’를 ‘별’로 표현한 것이다. 이는 민수기 24:17에서 선명히 이해될 수 있다.

“한 별이 야곱에게서 나오며

한 홀이 이스라엘에서 일어나며”

“별”과 “홀(scepter, 왕권의 상징)은 이 평행대구로서 ‘왕의 권세를 가진 지도자’라는 수사학적 의미를 동일하게 지남을 알 수 있다. (“야곱//이스라엘”, “나오며//일어나며”도 같은 의미라 할 수 있다.) 이 구절을 보고 야곱에게서 화성, 금성 또는 북극성 같은 거대한 발광체가 나오리라 해석하는 학자는 없을 것으로 안다.

‘별’이란 용어를 보고 ‘천체 숭배’로 해석하는 것은, 해, 달, 별 등 천체를 시적 표현으로 뿐만 아니라 실제 인격을 가진 존재로 보던 고대나 중세의 우주관에 따른다고 볼 수 있다. 이 몰활론적 우주관은 제한된 정보를 가진 옛 사람들의 견해이지 성경의 가르침은 아니다. 신명기 32:8의 “이스라엘 자손”을 ‘하나님의 천사들, 하나님의 아들들, 신적 존재들’로 이해하면서, 이방 민족들에게 각기 자기 민족을 지배하는 천사를 지정하고 그에게 경배하도록 하나님이 정하셨다고 해석하는 견해도 있다. 이 또한 천사 숭배와 관련된 유대 해석자들의 추측과 유대 민족 특수주의에 근거한 해석일 뿐, 본문의 칠십인역이나 사해 사본 이독과 마찬가지로 정론으로 받기에는 그 근거가 충분하지 않다.

또한, 바인펠트는 그의 신명기 주석에서(p. 206) *cheleq*와 *nachla*의 의미의 차이를 분명히 하지 않은 채(신 4:19-20, 32:8-9), 신명기 4:20에서 이스라엘이 ‘여호와 의 기업(*nachla*)’으로 설명된 점을 들어 신명기 4장 19절에서 ‘이방 민족들을 하나님이 천체들의 몫(*cheleq*)으로 넘기셨다’는 자신의 주장을 펴고 있다. “하나님이 친히 열방들에게 천체들을 예배의 대상으로 지정해주셨다 ... 다른 민족의 몫과는 대조적으로 이스라엘의 몫은 다음절(20절)에 표현되어 있다.” *cheleq*은 *chalaq*에서 파생된 명사로서 ‘나누어진 몫, 분깃’을 의미하고, *nachla*는 *nachal*에서 파생된 명사로서 ‘유산, 재산, 영구적인 (가족) 소유물(*inheritance, heritage, property,*

「헬라어신약」 “*euphranêthê, ethnê, meta tou laou autou*” 「개역」 “열방들이 주의 백성과 함께 즐거워하라” 「표준새번역」 “이방 사람들이, 주의 백성과 함께 즐거워하여라” 「NKJV」 “Rejoice, O Gentiles, with His people!” 「NIV」 “Rejoice, O Gentiles, with his people.”

permanent (family) possession)’을 의미한다. *cheleq*와 *nachla*는 둘 다 비슷한 의미 영역 속에 있지만 그 의미는 분명히 구별된다. 어떤 *cheleq* ‘몫, 분깃’이 그 주인 (과 그의 가족)과 매우 밀접한 관계를 가질 때 *nachla*로 간주된다. 바인펠트의 주장은 히브리어 용법에 대한 두 가지의 혼동, 불분명한 이해를 토대로 하여 수립되어 있다. (1) *cheleq*과 *nachla*의 차이에 대한 설명의 부족 또는 불분명한 해석, (2) 동사 *chalaq*의 의미론적 역할에 대한 혼동이다. *chalaq*에 대한 이해는 위 3.에서 살펴본 바와 같다.

텔리치, 드라이버, 폰 라트, 크레지, 카이른스(I. Cairns) 같은 주석가들은 위의 전통적 유대인 학자들의 견해를 따르는 것 그 이상이 아니다. 드라이버의 주장 가운데서 한 가지 언급할 필요가 있는 것 같다. 그는 신명기 29:26(히브리어 본문은 25절) “[여호와께서] 그들(이스라엘)에게 분정하지 않은 다른 신들 (엘로힘 아세르 ... 로 할라크 라헬)” 구문이 신명기 4:19의 본문과 유사한 구조를 지니고 있음을 제시하면서, ‘하나님이 다른 민족에게는 다른 신들을 분정하셨다’라는 해석을 추론해 내어 4장 19절 해석의 근거로 삼고 있다.¹⁴⁾ 그러나 29장 전체의 문맥과 내용을 살펴보면 본문이 ‘이방 민족에게는 다른 신들을 주시고 이스라엘에게는 여호와 하나님 자신을 주셨다’ 식의 대조적인 메시지를 전하는 내용은 아님을 알 수 있다. ‘다른 민족들이 다른 신이나 우상숭배를 하고 있다, 그러나 너희 이스라엘 백성은 그렇게 하면 망한다’는 강력한 경고의 메시지가 다른 민족들이 우상을 숭배하는 현실을 지적하는 내용과 더불어 전달되고 있다. (다른 민족들은 하나님이 지정해 주심에 따라 순종하는 마음으로 우상을 숭배하는 것이 아니라 진리의 계시가 없기에 부패해진 결과 그렇게 하고 있는 것이다. 이방 민족들은 영적으로 이미 망한 상태이고 하나님은 그에 대해 많이 개입하지 않으신다.) 따라서 신명기 29:26을 근거로 해서 이방 민족에게 다른 신이나 천체 숭배를 하나님이 지정해 주셨다고 4장 19절을 해석하는 것은 적절치 못하다.

사실, 본문 신명기 4:19의 해석은 여러 주경 학자들에게 어려운 과제이다. 그에 대해 라이트는 이렇게 말한다.

“이 구절 하반부는 여러 사람에게 혼란을 가져다주는 것으로 입증되었으며 종교 다원성에 대한 현대의 논쟁에 주제가 되는 여러 본문 중의 하나이다. 이방민족 가운데서 행해지는 해와 달과 별에 대한 숭배는 직접 야웨에 의해 지정되었다고 이 구절이 말하는 것처럼 들린다. 만일 이 구절이 실제 그런 뜻을 지니고 있

14) S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, Third Edition (T. & T. Clark, 1902), pp. 70f.

다면 구약성경 다른 부분에서 이방민족들의 우상숭배를 거의 보편적으로 정죄하는 내용과 어떻게 함께 설수 있겠는가?”¹⁵⁾

구약 전반에서 이방 민족들의 우상숭배를 책망하는 것과 이 본문의 해석을 조화시키는데 있어 폰 라트도 어려움을 표하고 있다. 하나님께서 이방인에게 별을 섬기도록 정해 주셨다고 주석하면서 그는 이같이 말한다.

“이스라엘에게 우상숭배 금지를 비타협적으로 적용하는 것은 이방 민족들에게 우상숭배를 허용하는 것과 뚜렷이 대조된다. 구약의 다른 어느 부분에서도 야웨께서 직접 별들을 이방 민족들에게 그들의 예배를 위해 지정하셨다는 개념이 이처럼 관용적인 마음으로 표현된 적이 없다.”¹⁶⁾

5.2. 이방인에게 천체 숭배가 분정된 적이 없다는 해석

본문의 내용은 이스라엘 백성에게 천체 숭배를 금하는 것이며 또한 이방인에게 천체 숭배를 정해 주셨다는 내용은 들어있지 않다는 견해를 가진 주석가들로는 랍비 라쉬(Rashi)와 랍비 히르쉬(S.R. Hirsch), 메릴(E.H. Merrill), 마이스(A.D.H. Mayes), 라이트(C.J.H. Wright) 등을 들 수 있다.

랍비 히르쉬는 그의 신명기 4:19 주석에서 다음과 같이 설명한다.

“*asher chalaq YHWH 'eloheycha ...* : 이 구절은 *'asher chalaq lahem YHWH 'eloheycha 'et kol ha'amim...*라고 말하지 않는다. 그럴 경우, 하나님께서 그것들에게 민족들 위해 군림하는 권세를 주셨다는 뜻이 될 것이다. 그러나 본문이 말하는 바는 그 정반대의 뜻이다. 그렇다, 그것들은 세계의 민족들에게 몫으로 주신 것이다. 민족들은 해와 달과 천체들이 지닌 물리적 힘을 그들 개인과 민족의 삶을 증진시키기 위해 지혜롭게 응용하여 사용하도록 지시받았다.”¹⁷⁾

히르쉬는 동사 *chalaq*의 의미론적 역할 문제를 논점으로 삼으면서 수동자와 수혜자의 역할을 바꿀 때 일어나는 혼란을 경고하고 있다. 본문은 *'asher chalaq YHWH 'eloheycha...* “하나님께서 천체를 모든 백성에게 주셨다”는 내용이지 *'asher chalaq lahem YHWH 'eloheycha 'et kol ha'amim...* “하나님께서 모든 백성들을 천체들에게 주셨다”는 내용이 아니라는 말이다. 해, 달, 별 등 모든 천체는 인간의 생활을 위해, 인간을 섬기라고 주셨다는 설명이다.

15) C.J.H. Wright, *New International Biblical Commentary Deuteronomy* (Hendrickson, 1996), p. 51.

16) G. von Rad, *Deuteronomy A Commentary* (SCM Press, 1966), p. 50.

17) S.M. Hirsch, *The Pentateuch Volume V Deuteronomy* (Judaica Press, 1989), p. 60. 그의 오경 주석서들의 최초 출판 시기는 1867-78이다.

근래에 메릴(E.H. Merrill)도 히르쉬와 같은 설명을 하고 있다.

“이 ‘분배’란 말에 대해 많은 해석이 제시되었다. 그러나 이 구문과 창세기 창조구문의 문맥을 놓고 볼때, 이 구절에서 저자는 해와 달과 별들이 인간을 통제하는 신격체로서가 아니라 사실상 인간을 섬기기 위해서 있다고 주장하는 것으로 이해하는 것이 가장 좋게 보인다. 그것들은 세계 어디서든 모든 사람들에게 정확히 하나님이 뜻하신 대로 기능하도록 분배되었다(*apportioned*, 즉 *chalaq*[sic]) — 그 기능은 곧 낮과 밤을 나누는 것, 시간의 분할을 나타내는 표지 등이다. 예배대상으로서의 가치가 없을 뿐만 아니라, 그것들 자체는 인류의 공통 자산으로서 인류를 섬기도록 지음받았다고 모세는 여기서 주장하고 있는 것이다.”라고 주석한다.¹⁸⁾

같은 맥락에서 라이트는 좀 더 자세히 설명하고 있다.

“그러나, 과연 천체숭배가 하나님에 의해 긍정적으로 기획되었다고 본문이 실제로 확증해 주는지 누구든 의심할 수 있을 것이다. 19절의 마지막 절은 단순히 ‘너희 하나님 야웨께서 모든 하늘 아래 모든 민족들에게 할당하여 주신 것을 너희가 예배한다 (and you worship what Yahweh your God assigned to all the peoples under all the heavens)’라고 번역할 수 있다. 이 문장이 ‘그들이 예배하도록(for them to worship)’을 의미할 수도 있겠지만 그와 같은 말들은 본문에 있지 않다. 앞서의 도치된 창조 설화의 문맥 속에서 보면, 그저 하늘의 빛들이 창세기 1:14-18에 서술된 목적을 위해 인류 전체에 주신 선물을 의미하는 것이라 생각해볼 수 있다.”¹⁹⁾

끝으로 비제만(D.J. Wiseman)이 TWOT에 수록한 “*할라크(chalaq)*” 해설 내용을 들어보자. 그는 하나님이 천체를 예배 대상의 신격으로 주신 것이 아니라 안내역으로 주셨다고 밝힌다. “모든 민족들에게 (숭배 위한 신격체로서가 아닌) 안내역으로 해와 달과 별들을 뭉으로 주신 분은 하나님이시다 (신명기 4:19).”²⁰⁾ 이어서 그는 “몇몇 유대인 주석가들은 이 구절이 이방인 가운데 우상숭배를 용인하는 것으로 보기도 한다.”라고 언급하고 있다.

18) E.M. Merrill, *Deuteronomy* (Broadman & Holman, 1994), pp. 123f.

19) C.J.H. Wright, *New International Biblical Commentary, Deuteronomy* (Hendrikson, 1996), p. 52.

20) TWOT vol. 1, 상계서, p. 670.

6. 맺는말

문법적으로, 성경신학적으로 살펴볼 때, 신명기 4:19에서 하나님이 이방 민족들을 위해 천체 숭배를 정해 주셨다는 해석을 얻는다는 결론은 합리적이지 않다. 천체가 점성술적 기능을 가지도록 하나님이 원래 의도하셨다는 이해는 비평적 객관성을 지니고 본문을 문법적으로 분석한 결과가 아니라 인간의 공상이나 추측에 편향된 자의적 해석이라 하겠다. 근래에 들어 뉴에이지 운동 등으로 점성술이 전 세계적으로 유행되고 있는데 이방 민족들에게 천체 숭배를 허용하고, 정해 주셨다는 해석은 뉴에이지 운동과 상통하는 해석이라 할 수 있을 것이다.

본문 해석 작업에 어떤 인위적 굴절이 개입되지 않도록 노력할 필요가 있다. 한 시대의 정치적, 사회-문화적, 신학적 의제나 흐름이 본문 이해를 굴절시키지 않도록 주의해야 하며, 인간의 언어로 기록된 본문이 말하는 바 그대로를 들으려는 노력이 필요할 것이다. 지금도 점성술 등을 통해 수많은 별들이 하나님 대신 경배를 받고 있듯 바른 성경 해석을 그르치는 많은 흐름들이 있다 하겠다.

이유·근거·증거·증명을 뜻하는 접속사의 번역 문제

김창락*

1. 신약성서 번역자들을 괴롭히는 문제의 하나는 원인을 나타내는 접속사와 이유/근거/증거/증명을 나타내는 접속사로 사용되는 ‘호티’(ὅτι)와 ‘가르’(γάρ)의 의미를 올바르게 살려서 번역하는 일이다. 영어와 독일어에는 because/for, weil/denn이라는 접속사가 있기 때문에 이 두 그리스어 접속사를 번역하는 데 형식상의 난관은 별로 없다고 할 것이다. 그러나 한국어 번역자들은 때때로 이 문제에 특별한 곤혹을 당하게 된다. 한국어에는 영어나 독일어와는 달리 그리스어의 ‘호티’나 ‘가르’에 대응되는 접속사가 없기 때문이다. 물론 한국어에도 이 두 접속사의 의미를 구별해서 표현하는 방법이 없지는 않다. 한국어는 접속사를 사용하는 대신에 술어(述語)를 여러 가지 형태로 변화시켜서 이 접속사에 담긴 의미를 표현한다. 즉 ‘하므로’, ‘하기 때문에’, ‘하니’ 등등과 같은 형태로 술어가 변화한다. 이렇게 되면 번역문의 문장 구조는 원문의 구조와 달라지는 경우가 생기기 마련이다. 그런데 바로 여기에서 중대한 문제가 생긴다. 문장론적으로 분석하면 ‘호티’/because/weil이 이끄는 문장은 종속절이고 ‘가르’/for/denn이 이끄는 문장은 대등절인데 한국어 번역문에서는 종속절이 대등절로 또는 대등절이 종속절로 바뀌게 되는 경우가 흔히 있다. 문장의 의미는 그 안에 사용된 낱말 하나 하나의 총화에서만 결정되는 것이 아니라 전후 문맥을 통해서 결정된다. 즉 어느 한 문장의 의미는 전후의 문장과 관계 속에서 결정된다. 그러므로 어느 한 문장이 문장 구조적으로 종속절인지 대등절인지 하는 그것 자체가 그 문장의 의미를 결정하는 중요한 요소로 작용한다. 접속사의 의미에 충실하려고 하면 문장 구조가 파괴되고 문장 구조에 충실하려고 하면 접속사의 의미가 상실된다.

* 성경원문연구소 연구위원/ 한신대 교수, 신약학.

이 문제는 특히 ‘가르’의 의미가 들어 있는 문장을 번역할 때에 발생한다. 이 문제를 어떻게 해결해야 하는가?

2. 「표준새번역」의 ‘개정원고’¹⁾에서 찾아볼 수 있는 주요한 특징의 한 가지는 마태복음 5장 3-10절과 누가복음 6장 20-21절의 복 선언 다음에 나오는 문장을 ‘것이기 때문이다’로 바꾼 것이다. 그런데 「표준새번역」, 「새번역」, 「공동번역」은 다 같이 그리스어 원문에 사용된 접속사에 개의하지 아니하고 단순히 ‘...것이다’라고 번역했다. 이와 달리 일찍이 「개역판」은 단순히 ‘것이니라’하는 대신에 ‘것임이니라’라고 표현함으로써 그리스어 원문에 사용된 접속사의 의미 또는 영역본 성경에 사용된 for라는 대등접속사의 의미를 드러내려고 고심했다. 최근에는 가톨릭 교회의 「200주년 기념성서」가 또한 이 접속사의 의미를 살려서 번역하려고 애썼다.

복되어라,
영으로 가난한 사람들!
하늘나라가 그들의 것이니.
복되어라,
슬퍼하는 사람들!
그들은 위로를 받으리니.
...

그렇다면 “하늘 나라가 그들의 것이기 때문이다” “그들이 위로를 받을 것이기 때문이다” 등등으로 번역한 개정판의 제안을 어떻게 평가해야 할 것인가? 번역의 진보인가 퇴보인가? 번역에 대한 가치 평가는 필연적으로 원문의 의미를 더 정확하게 옮겼느냐는 논란과 어떤 번역문이 우리말 어법에 더 잘 어울리느냐는 논란으로 귀착된다. 그런데 가치에 대한 논란이 벌어지면 그것을 최종적으로 판결하는 궁극적인 판단 기준이 없다. 예를 들어 번역문의 질을 평가할 때에 원문의 의미에 충실함과 우리말 어법에 어울림 중에서 어느 쪽에 우선권을 두어야 하느냐는 물음은 사람에 따라 답이 다르기 마련이다. 그리고 말이리는 것은 의사 전달의 단순한 기호가 아니라 “아 다르고 어 다르다”는 속담이 표현하듯이 언어 미학적 감각이 결들여진 것이기 때문에 어떤 표현이 더 좋으냐는 판단도 각 사람의 주관적 느낌에 좌우될 수밖에 없다. 그렇다고 해서 우리는 이 문장의 번역에 대한 평가를 해결 불가능의 문제로 보류해 둘 수는 없다. 사실 그리스어의 ‘가르’라는 접속사의 번역 문제는 한국어 번역에만 국한된 문제가 아니다. *King James Version(KJV)*, *Revised Standard Version(RSV)*, *New Revised Standard Version(NRSV)*, *Luther Bibel(LB)*, *Züricher Bibel(ZB)* 등등은 ‘호티’와 ‘가르’의 의미를 변별해서 번역할 때에 거의 기계적으로 *because/weil*, *for/denn*으로 대입시켜 번역했다. 이와 달리 많은 경우에 *New International Version(NIV)*, *New English Bible(NEB)*, 「영어판 예루살렘 성서」, *Die Gute Nachricht*는 ‘가르’의 의미가 들어 있는 문장을 접속사 없이 번역했다. 가장 최근에 발행된 *Contemporary English Version(CEV)*은 놀랍게도 신약성서 전체에서 ‘가르’의 의미가 들어 있는 문장을 단 한 번의 예외도 없이 접속사를 전혀 사용하지 아니하고 번

1) 아직 출판되지 않은 원고임. 뒤의 표에서는 「표새개정원고」로 함.

역했다. 이것은 ‘가르’의 번역은 서구어에서도 역시 문제가 되고 있음을 단적으로 보여준다. 그러면 신약성서에서는 ‘호티’와 ‘가르’의 의미가 명확하게 변별되어 사용되지 아니했는가? 그렇지 않다. 콩으로 메주를 쑤어야지 팥으로 메주를 쑤면 잘못이듯이 ‘호티’를 사용해야 할 자리에 ‘가르’를 대치하거나 ‘가르’를 사용해야 할 자리에 ‘호티’를 사용하면 틀리는 경우가 분명히 있다. 그렇지만 신약성서에는 ‘호티’가 ‘가르’의 의미로 사용된 경우가 너무나 많이 있으며 ‘가르’가 ‘호티’의 의미로 사용된 경우도 더러 있다. 그리고 ‘호티’가 적절한지 ‘가르’가 적절한지를 판별하기 어려운 경우를 얼마든지 발견할 수 있다. 왜 이러한 현상이 생기는가? 그것은 그리스어 어법의 불명료성이나 어느 저자의 표현의 불명확성에 기인하는 것이 아니다. 오히려 더 근원적으로 그것은 히브리어나 아람어적 사고 방식에 기인한다고 할 것이다. ‘호티’나 ‘가르’가 사용된 문장을 히브리어나 아람어로 번역하면 이 두 접속사는 똑 같이 ‘키(כי)로 바뀌어진다. 그러니까 ‘키’라는 접속사는 앞뒤의 문장과의 내용적 관련 속에서 ‘호티’의 의미로 해석될 수도 있고 ‘가르’의 의미로 해석될 수도 있다.

3. A: “바람이 솔솔 분다. 햇볕은 쨍쨍 쬐다.”

B: “태풍이 불었다. 파도가 쳤다.”

위의 A, B 두 글은 각각 두 가지 자연 현상을 아무 접속사 없이 이어 놓았다. 그러나 이 두 글의 독자는 앞뒤의 두 가지 자연 현상 사이의 관계를 추리하면서 읽는다. 즉 두 문장 사이에 적합한 접속사를 삽입시킨다. A는 “바람이 솔솔 분다. 그리고/그런데 햇볕은 쨍쨍 쬐다”로, B는 “태풍이 불었다. 그래서 파도가 쳤다”로 해석된다. 그렇다면 바람이 솔솔 불고 있는 현상과 햇볕이 쨍쨍 쬐고 있는 현상 사이에는 아무런 인과 관계나 상관 관계의 의미가 내포되지 않고 단순히 병렬되어 있는 셈이며 태풍이 분 현상과 파도가 친 현상 두 현상 사이에는 인과 관계가 성립되어 있음을 암시한다. 원인이 된 현상을 부사절로 표현하면 “태풍이 불어서/불었으므로/불었기 때문에 파도가 쳤다”로 되며, 결과로 나타난 현상 다음에 독립 문장으로 연결하면 “파도가 쳤다. (그것은) 태풍이 불었기 때문이다”로 된다.

C: “봄이 왔다. 제비가 돌아왔다.

C에서 앞뒤의 두 문장 사이에는 어떤 의미상의 관계가 있는가?

1) “봄이 왔다. 그리고 제비가 돌아왔다.”

2) “봄이 왔다. 그래서 제비가 돌아왔다.” “봄이 와서/왔으므로/왔기 때문에 제비가 돌아왔다.” “제비가 돌아왔다. 봄이 왔기 때문이다.”

C는 위와 같이 1) 2) 두 가지 해석만 가능한 것이 아니라 제3의 해석이 또한 가능하다.

3) “봄이 왔다. 제비가 돌아왔으니.” “제비가 돌아왔으니 봄이 왔다.” “제비가 돌아온 것을 보니 봄이 왔다.”

3)의 경우에는 필자/화자가 봄이 왔다는 판단/인식/주장을 하는 데 대한 논리적 근거를 대고 있다. 봄이 왔는지 아니 왔는지는 일반적으로 일정한 달과 날의 도래나 기온의 변화 여부로 결정된다. 그러나 3)의 경우에는 이러한 일반적인 판단 기준에 의존하지 아니하고 제비가 돌아온 현상을 그러한 판단의 근거로 내세운다.

“태풍이 불었기 때문에 파도가 쳤다”와 “봄이 왔기 때문에 제비가 돌아왔다”라는 문장에서 “태풍이 불었기 때문에”와 “봄이 왔기 때문에”는 “파도가 쳤다”와 “제비가 왔다”는 현상에 대한 원인을 표시한다. “제비가 돌아왔으니/돌아온 것을 보니 봄이 왔다”라는 문장에서

“제비가 돌아왔으니/돌아온 것을 보니”는 “봄이 왔다”는 판단/인식/주장을 하는 데 대한 근거 또는 이유를 표시한다. 전자는 자연적·물리적 세계에서 일어나는 두 현상 사이의 인과 관계의 원인을 지시하는 것이며 후자는 사유(思惟) 세계에서 일어나는 어떤 의견이나 주장을 뒷받침하기 위한 근거, 증거, 또는 이유를 제시하는 것이다. 전자에서 앞 뒤 현상의 관계는 직접적이며 밀접하게 연관되어 있다. 그러나 후자에서는 앞 뒤 현상의 관계는 오직 필자/화자/독자/청자의 논리적 사유 작용을 통하여 간접적으로 연결될 따름이다. 전자에는 원인으로 작용한 현상은 그 결과로 일어난 현상보다 반드시 시간적으로 선행해서 발생했다. 그러나 후자에서는 시간적인 선후 관계가 성립되지 않는다. 어떤 의견/주장에 대하여 논리적 근거/증거/이유를 제시하는 것과 어떤 현상이나 사건에 대하여 자연과학적인 원인을 제시하는 것을 혼동하면 안 된다. 제비가 돌아온 것은 봄을 오게 한 원인이 아니다. 그러므로 “제비가 왔으므로/왔기 때문에 봄이 왔다”거나 “봄이 왔다. 제비가 돌아왔기 때문이다”라고 말하는 것은 잘못 되었다.

어떤 의견/주장에 대한 논리적 이유나 근거를 표시하는 데 사용되는 접속사는 한국어에는 없지만 그리스어, 영어, 독일어에는 ‘가르’/for/denn이라는 접속사가 있다. 이것은 대등접속사이기 때문에 증명하려는 문장 뒤에 놓인다. “봄이 왔다. 제비가 돌아왔다”라는 내용의 말을 그리스어, 영어, 독일어에서 접속사를 사용하여 표현하려면 “봄이 왔다”는 문장 다음에 ‘가르’/for/denn + “제비가 왔다”라는 대등절을 이어놓아야 한다. 이 경우에 ‘가르’/for/denn을 ‘호티’/because/weil로 대치하면 문법적으로 틀린 문장이 된다.

4. 그러나 실제로는 문장과 문장 사이의 관계가 위의 A, B, C의 사례처럼 그렇게 명확하게 어느 한 쪽으로 이해되지 않고 양쪽이 다 가능한 경우가 많이 있다. 예를 들면 “갑돌이는 게으르다. 그는 온 종일 빈둥거리고 있다”라는 말에서 “갑돌이는 게으르다”는 사실은 “그는 온 종일 빈둥거리고 있다”라는 현상의 원인으로 제시된 것으로 이해되기도 하며 “갑돌이는 온 종일 빈둥거리고 있다”는 현상은 “그는 게으르다”라는 판단에 대한 논리적 근거/증거로 제시된 것으로 이해될 수도 있다. 이 두 경우에도 대등접속사와 종속접속사를 혼동해서 사용해서는 안 된다.

5. 신약성서에는 이러한 관계를 규정하기 애매한 사례가 너무나 많이 있다. 예를 들면 요한복음 9장 16절에 바리새파 사람들 가운데 몇이 예수를 가리켜서 “이 사람은 하나님으로부터 온 자가 아니다. 그는 안식일을 지키지 않는다”라는 두 가지 발언을 할 때에 뒷 문장에다 ‘호티’라는 접속사를 붙여서 표현했다. 그렇다면 “그가 안식일을 지키지 않는다”는 사실은 “그가 하나님으로부터 온 사람이 아니다”는 사실의 원인으로 제시되었는가? 그럴 수 없다. 만일 원인이라면 그가 안식일을 지키지 않는 현상은 그가 하나님으로부터 오지 않았다는 사실에 선행하여 일어난 현상이다. 그것은 사리에 맞지 않는다. 그가 안식일을 지키지 않는 현상은 그가 하나님으로부터 온 사람이 아니라는 판단/주장의 논리적 근거/이유/증명이다. 다행히 모든 한국어 성서는 16절의 ‘호티’-절을 이유/근거를 표시하는 부사절로 올바르게 이해하고 “이 사람이 안식일을 지키지 아니하니 하나님께서 온 자가 아니라”(개역)/“안식일을 지키지 않는 것으로 보아서 그는 하나님께로부터 온 사람이 아니다”(표준, 새번역)/“그 사람은

안식일을 지키지 않는 것으로 보아 하나님으로부터 온 것이 아닙니다”(200)라고 옳게 번역했다. 그리스어 원문에는 ‘호티’라는 접속사가 사용되었고 KJV(흠정역), LB(루터 성서), ZB(취리히 성서), DJB(독어판 예루살렘 성서)는 이것을 because/weil로 번역했다. 그러나 NIV, RSV, NRSV 그리고 빌켄츠(U. Wilckens)의 신약성서는 이것을 for/denn으로 번역했다. NEB(새영어 성서), CEV, EJB(영어판 예루살렘 성서)는 아예 접속사를 사용하지 않고 번역했다. 접속사가 사용되지 않았지만 앞에 나온 판단/주장에 대한 논리적 근거/이유를 표시하는 것으로 명백하게 이해될 수 있기 때문이다. 명령문 다음에는 ‘호티’절이 연결되기도 하고(약 5:8; 계 22:10) ‘가르’가 사용된 문장이 이어지기도 한다(마 4:17; 롬 13:1). 영어 성서와 독일어 성서는 이 ‘호티’-절을 because/ weil을 사용하여 번역하기도 하고 for/denn을 사용하여 번역하기도 한다. 이것은 명령에 대한 원인이 아니라 논리적 이유/근거를 나타낸다. 그렇다면 여기에서 우리는 그리스어에서 ‘호티’, 영어에서 because, 독일어에서 weil이 논리적 이유나 근거를 표시하는 데도 사용되기도 한다는 사실을 추론할 수 있다.

6. 신약성서 전체에서 ‘호티’가 이유/원인을 나타내는 접속사로 사용된 경우가 390회 쯤 된다. KJV는 이 중에서 230회를 for로, 145회를 because로 번역했다. 이와 달리 NIV는 145회를 for로, 205회를 because로 번역하고 47회는 접속사를 생략하고 번역했다. 다음에 나오는 <표 1>과 <표 2>를 보면 각 번역 성경마다 KJV가 for로 번역한 것을 얼마나 상이하게 번역했는지를 확인할 수 있다.

<표 1> <표 2>의 통계를 근거로 해서 다음과 같은 사실을 추론할 수 있다.

<표 1>

역본 책장절	표새 개정원고	표준새	새번역	개역	공동	200	NIV	NEB	EJB	DJB	CEV	GN
마5:3	때문이다 (※)	×	×	ㅁ 이라	×	~이니	for	×	×	denn	×	denn
4	“	×	×	“	×	“	“	×	×	“	×	“
5	“	×	×	“	×	“	“	×	×	“	×	“
6	“	×	×	“	×	“	“	×	×	“	×	“
7	“	×	×	“	×	“	“	×	×	“	×	“
8	“	×	×	“	×	“	“	×	×	“	×	“
9	“	×	×	“	×	“	“	×	×	“	×	“
10	“	×	×	“	×	“	“	×	×	“	×	“
12	“	때문이다	×	“	×	“	because	for	for	“	×	“
34	“	“	때문이다	“	×	×	for	“	since	“	<u>2</u> , so <u>1</u>	
35	“	“	“	“	×	때문이다	“	“	“	“	“	“
35	“	“	“	“	×	“	“	“	“	“	“	“
45	×	×	×	“	×	“	×	×	for	“	×	“
6:5a	×	×	×	×	×	×	for	×	“	“	×	×
(13)	×	×	×	×								
7:13	×	×	×	×	×	×	“	×	since	“	×	denn
11:21	×	~므로	×	×	×	때문이다	×	×	for	“	×	×
23	×	×	×	×	×	사실	×	for	“	“	×	×
26	×	×	×	×	×	×	for	×	“	“	×	ja
29	~하니	~하니	~하니	~하니	~하니	때문이다	“	for	“	“	×	×
12:42	때문이다	때문이다	때문이다	음이라	하였던 것이다	사실~던 것이라	“	“	“	“	×	denn

역본 책장절	표새 개정원고	표준새	새번역	개역	공동	200	NIV	NEB	EJB	DJB	CEV	GN
마13:16	~으니	~으니	~으니	~음으로	~으니	~으니	because	because	because	weil	because	denn
16	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	(")	(")
15:23	"	"	×	~오니	"	×	×	×	×	denn	<u>2</u> , so <u>1</u>	ja
16:17	×	×	×	×	~하시니	×	×	×	because	"	×	denn
16:23	×	×	×	×	×	×	for	×	"	"	because	×
17:15	×	×	×	하느니라	~으니	×	×	×	×	"	×	×
23:13	때문이다	때문이다	×	×	×	×	×	×	×	"	×	×
(14)												
15	때문이다	때문이다	×	×	×	×	×	×	×	denn	×	×
23	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	v	×
25	때문이다	때문이다	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
27	"	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
24:42	"	때문이다	×	함이라	<u>2</u> 하니 ¹	사실 때문이다	because	for	because	denn	×	denn
44	"	"	×	×	<u>2</u> , <u>1</u>	사실	"	because	"	"	×	"
25:8	~하니	~하니	~하니	~하니	<u>하니</u>	×	×	×	×	"	×	"
13	때문이다	때문이다	×	×	<u>2</u> , <u>1</u>	때문이다	because	for	because	"	×	"
막5:9	"	때문에	때문이다	~음이라	많아서 그렇다	"	for	×	for	"	because	nämlich
6:17	... 때문에 일어난 일이였다	... 때문에 일어난 일이였다	...한 일로	...하였으 니 이는데...	때문이다	"	"	×	"	×	×	der Grand dagür ist

역본 책장절	표새 개정원고	표준새	새번역	개역	공동	200	NIV	NEB	EJB	DJB	CEV	GN
막8:33	×	×	×	×	×	×	×	×	×	denn	×	×
14:27b	때문이다	때문이다	×	×	×	때문이다	for	for	for	“	as	denn
눅1:37	×	×	때문이다	대저	×	사실	“	“	“	“	×	×
49	때문이다	때문이다	~음이다	~으니	덕분이다	×	“	×	“	“	×	denn
68	×	×	×	×	×	×	because	for	“	“	×	×
2:11	~으니	~으니	~으니	~으니	×	~으니	×	×	×	“	×	×
30	×	×	~사오니	~사오니	×	~사오니	for	for	for	“	×	denn
4:6	~이니	~이니	~으니	~이므로	~이니	~이니	“	“	“	“	<u>2 and 1</u>	<u>2 and 1</u>
32	때문이다	때문이다	×	~음이러라	때문에	했던 것이다	because	“	because	“	because	denn
41b	“	“	때문이다	앞이러라	때문이다	때문이다	“	because	“	“	“	“
43b	“	“	×	×	×	“	“	for	“	“	×	“
5:8	×	×	×	×	×	×	×	×	×	denn	×	×
6:19	때문이다	때문이다	때문이다	~함이더라	~하고는	때문이다	because	because	because	“	because	denn
20	“	×	×	~것임이라	×	~이니	for	×	×	“	×	×
21	“	×	×	“	×	~이니	“	×	×	“	×	×
21	“	×	×	“	×	~이니	“	×	×	“	×	×
24	“	때문이다	×	×	×	~이니	“	×	×	“	×	×
25	“	“	×	×	×	~이니	“	×	×	“	×	×
25	“	“	×	×	×	~이니	“	×	×	“	×	×
35	“	“	때문이다	×	×	×	because	because	for	“	×	denn
7:47	“	“	“	~음이러	하였으니	때문에	for	proves	because	darun	this is why-	Das zeigt sich-

역본 책장절	표새개정 원고	표준새	새번역	개역	공동	200	NIV	NEB	EJB	DJB	CEV	GN
눅8:37	때문이다	때문이다	때문이다	~하여	겉을 먹고	했던 것이다	because	for	<u>2</u> and <u>1</u>	denn	because	×(do sehr)
42	“	“	×	감이러라	되었던 것이다	×	“	because	because	“	“	×
9:12	“	×	×	×	<u>2</u> 이니, <u>1</u>	×	“	for	for	“	×	ja
9:38	×	×	×	×	×	×	for	×	×	“	×	×
10:13	×	×	×	×	×	사실	“	×	for	“	×	×
21b	×	×	×	×	×	×	“	×	“	×	×	×
11:31	때문이다	때문이다	때문이다	하였음이 러라	했던 것이라	했던 것이라	“	for	because	denn	×	denn
32	“	“	“	“	“	“	“	“	“	“	×	×
42	×	×	×	×	×	×	because	×	“	×	×	×
43	×	×	×	×	×	×	“	×	“	×	×	×
44	×	×	×	×	×	×	“	×	“	×	×	×
46	×	×	×	×	×	×	“	for	“	×	×	×
47	×	×	×	×	×	-했던 것이라	“	×	“	×	×	×
48	때문이다	때문이다	때문이다	×	~으니 말이다	때문이다	×	×	×	denn	×	denn
52	×	×	×	×	×	×	because	×	×	×	×	×
12:15	×	×	×	×	×	사실	×	for	for	denn	×	denn
32	때문이다	×	×	×	×	“	for	“	“	“	×	×
40	“	때문이다	×	×	<u>2</u> 이니 <u>1</u>	“	because	because	because	“	×	denn

역본 책장절	표새 개정원고	표준새	새번역	개역	공동	200	NIV	NEB	EJB	DJB	CEV	GN
눅13:24	×	×	×	×	×	사실	because	for	because	denn	×	×
31	×	×	×	×	×	×	×	×	“	“	×	×
33	때문이다	때문이다	리가 없다	범이 없다	수 있겠느냐	때문이다	for	because	since	“	×	“
14:11	×	×	×	×	×	사실	“	for	for	“	×	×
14	때문이다	때문이다	때문이다	~한 고로	×	사실	although	“	“	weil	<u>2</u> , <u>1</u>	denn
17	~으니	~으니	~으니	×	~으니	~으니	for	×	×	denn	<u>2</u> , <u>1</u>	×
15:24	×	×	×	×	×	사실	“	for	because	“	×	×
32	~으니	~으니	~으니	~기로	~으니	~으니	because	×	“	“	×	denn
16:3	“	“	×	~으니	~하니	~하니	×	now that	now that	da	new that	wenn
8b	때문에	때문이다	때문이다	~로움이 러라	×	사실	for	for	for	denn	that is why it is	denn
15	×	×	×	×	사실	“	×	“	“	“	×	×
24	×	×	×	×	×	×	because	“	“	“	×	denn
18:14	×	×	×	×	×	사실	for	“	“	“	×	“
19:4	때문이다	때문이다	했던 것이라	이는 됨이러라	×	때문이다	since	“	×	“	×	wenn
43	×	×	×	×	×	×	×	“	×	“	×	×
21:22	때문이다	때문이다	×	×	×	때문이다	for	because	for	“	×	denn
23:29	×	×	×	×	×	×	just as	for	“	“	×	“
31	~거든	~거든	~거든	~거든	~거든	~거든	if	“	“	“	if	wenn
24:29	~으니	~으니	~으니	×	~으니	~으니	for	“	<u>2</u> and <u>1</u>	“	<u>2</u> and <u>1</u>	×
39b	×	×	×	×	×	×	×	×	×	daß	×	×

역본 책장절	표새 개정원고	표준새	새번역	개역	공동	200	NIV	NEB	EJB	DJB	CEV	GN
요1:15	때문이다	때문이다	때문이다	계심이라	때문에	때문이다	bacause	for	because	weil	because	denn
17	×	×	×	×	×	사실	for	×	for	denn	×	×
30	~하기에	~하기에	때문이다	계심이라	때문에	때문이다	because	for	because	weil	because	denn
4:22	때문이다	때문이다	×	“	때문이다	“	for	×	for	denn	×	“
5:38	“	“	때문이다	“	~므로	“	“	for	because	weil	because	weil
39	~하기에	“	“	~하고	~알고	때문에	because	~ing	~ing	denn	“	×
6:38	때문이다	“	×	×	×	때문이다	for	for	because	“	×	×
7:8	~으므로	~으므로	~으므로	~으니	~으니	“	because	because	“	weil	×	weil
29	때문이다	때문이다	때문이다	음이니라	×	“	“	“	“	denn	because	denn
8:14	“	“	“	앞이라	~으니	“	for	“	“	weil	×	nämlich
16	“	“	“	계심이라	때문이다	“	because	“	“	“	because	denn
20	“	“	“	음이러라	~던 것이라	“	“	“	“	“	“	“
29	“	“	“	~으므로	때문이다	“	for	for	for	“	×	“
44b	“	“	“	음이니라	“	“	“	“	×	“	×	weil
10:4	“	“	“	~고로	때문에	“	because	because	because	“	because	“
5	“	“	“	“	“	“	“	“	“	“	<u>2</u> and <u>1</u>	“
11:47	~으니	~으니	~으니	~하니	~으니	~으니	×	×	×	×	×	×
12:49	×	×	×	~으니	×	때문이다	for	×	×	×	×	×
14:28c	때문이다	때문이다	때문이다	크심이니 라	~이니	“	“	for	for	weil	because	daß
15:5	“	×	×	“	×	“	×	“	“	denn	×	×
15	×	×	×	“	×	“	because	×	because	“	×	denn
15	때문이다	때문이다	때문이다	“	×	“	for	because	“	weil	×	“

역본 책장절	표준개	표준새	새번역	개역	공동	200	NIV	NEB	EJB	DJB	CEV	GN
요16:14	때문이다	때문이다	때문이다	크심이니 라	×	때문이다	×	for	since	weil	×	×
17:8a	×	×	×	×	×	사실	for	“	for	denn	×	×
9	×	×	×	~함이라	×	~때문이라	for	because	because	“	because	×
24	×	×	×	~하사	~하셔서	~하기에	because	“	“	weil	×	weil
18:2	~으므로	~으므로	때문이다	~므로	때문에	때문이라	“	“	since	“	<u>2</u> and <u>1</u>	denn
18:18	~이어서	~이어서	~이어서	~고로	~이어서	때문에	<u>2</u> and <u>1</u>	“	<u>2</u> and <u>1</u>	“	“	×
19:20	~므로	~므로	×	“	때문에	“	for	“	because	“	“	<u>2</u> dehalf <u>1</u>
42	“	“	때문에	“	“	“	since	“	since	“	“	weil
행1:5	×	×	때문이다	×	×	사실	for	×	×	denn	×	×
17	×	×	×	×	×	×	×	for	×	×	×	×
2:25	때문이다	때문이다	×	×	×	사실	×	“	×	denn	really	×
4:21	~므로	~므로	때문에	ㅁ 이러라	때문에	때문이라	because	because	since	da	×	denn
5:38	×	×	×	×	×	사실	for	for	×	denn	×	×
9:15	×	×	×	×	×	×	×	“	for	“	×	×
10:14	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
38	때문이다	때문이다	때문이다	ㅁ 이러라	<u>2</u> 그래서 <u>1</u>	때문이다	because	for	because	denn	<u>2</u> <u>1</u>	denn
11:8	×	×	×	×	×	×	×	×	v	×	×	×
24	×	×	×	×	×	×	×	for	for	denn	×	denn
13:41	×	×	×	×	×	×	for	“	×	×	×	×
22:21	×	×	×	×	터이니	터이니	×	“	×	×	×	×
롬 8:29	×	×	×	ㅁ 이라	×	×	×	“	×	denn	×	×
11:36	×	×	×	“	×	×	for	×	×	“	×	×
고전4:9b	×	×	×	×	×	사실	“	for	×	ja	×	×

역본 책장절	표새 개정원고	표준새	새번역	개역	공동	200	NIV	NEB	EJB	DJB	CEV	GN
고전10:17	때문이다	때문이다	때문이다	ㅁ 이라	~이니	때문이다	because	because	as	weil	when	×
11:15	“	×	×	연고라	×	“	for	for	×	×	×	×
고후4:6	×	×	때문이다	×	×	×	“	“	×	denn	×	×
7:8a	×	×	×	ㅁ 이라	×	×	×	×	×	“	×	×
8:17	×	×	×	×	×	~런 것이라	for	for	×	nämlich	when	×
10:10	×	×	×	×	×	×	“	×	×	×	×	×
갈3:11b	때문이다	때문이다	때문이다	ㅁ 이라	×	때문이다	because	because	since	×	×	denn
4:12	×	×	×	×	×	×	for	for	×	denn	×	×
20	×	×	×	ㅁ 이라	×	×	because	×	×	“	really	×
6:8	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
엡4:25	때문이다	때문이다	때문이다	ㅁ 이라	×	×	for	for	since	denn	<u>2</u> . <u>1</u>	denn
5:23	“	“	“	“	×	때문이다	“	“	“	“	×	“
30	×	×	×	“	×	“	“	because	because	“	because	ja
6:12	×	×	×	ㅁ 이라	×	실상	for	for	for	denn	×	denn
빌1:29	×	×	×	“	×	×	“	“	“	“	×	×
골1:16	×	×	때문이다	“	때문이다	×	“	×	for	“	×	×
19	×	×	×	“	×	×	“	for	because	“	×	×
2:9	×	×	×	×	×	×	“	“	×	“	×	×
살전2:14	때문이다	때문이다	때문이라	~으니	×	때문이다	×	×	for	“	and so	×
3:8	“	“	×	×	×	×	for	×	now	nun	×	×
4:16	~이니	~이니	×	×	×	×	“	because	×	×	×	×
5:9	×	×	때문이다	×	×	×	“	for	×	denn	×	denn
살후2:3	×	×	×	×	×	×	“	×	×	“	×	×

역본 책장절	표새 개정원고	표준새	새번역	개역	공동	200	NIV	NEB	EJB	DJB	CEV	GN
딤후전4:4	×	×	×	ㅁ 이니라	×	×	for	for	×	denn	×	denn
딤후1:16	×	×	×	×	×	×	because	“	because	“	×	×
히8:10	×	×	×	×	×	×	×	“	×	“	×	×
11	때문이다	때문이다	때문이다	ㅁ 이라	터이니	때문이다	because	“	×	“	×	denn
12	×	×	“	×	×	“	for	“	since	“	×	×
약1:12	때문이다	때문이다	×	ㅁ 이라	×	×	because	“	×	“	×	denn
23	×	×	×	×	×	×	×	×	×	“	×	×
5:8	×	×	×	×	×	~으니	because	for	because	“	×	denn
벧전1:16	때문이다	때문이다	×	~하니	~하니	~하니	“	“	for	weil	×	weil
2:15	“	“	때문이다	×	×	때문이다	for	“	×	so	×	×
3:12	×	×	×	×	×	“	“	“	for	denn	×	denn
18	×	×	×	ㅁ 이라	×	사실	“	“	×	×	×	×
4:1	×	×	×	“	×	×	because	×	×	denn	because	×
8	×	×	×	×	×	때문이다	“	because	since	“	“	denn
14	때문이다	때문이다	때문이다	ㅁ 이라	때문이다	“	for	“	for	“	×	“
17	“	“	“	×	×	×	“	×	×	“	×	×
5:5	×	×	×	×	×	×	because	because	because	“	×	es heißt ja:
7	×	×	×	ㅁ 이라	×	×	“	for	since	“	×	denn
요일2:16	때문이다	때문이다	때문이다	×	×	때문이다	×	×	because	“	×	×
3:8	“	“	“	ㅁ 이라	했던 것이다	“	because	for	since	weil	×	denn
9a	“	“	“	“	~므로	“	“	because	because	“	×	weil
3:11	×	×	×	×	×	×	×	for	×	“	×	×

역본 책장절	표새 개정원고	표준새	새번역	개역	공동	200	NIV	NEB	EJB	DJB	CEV	GN
요일4:7	×	×	×	ㅁ 이라	×	때문이다	for	because	since	weil	×	denn
5:4	때문이다	때문이다	때문이다	×	×	×	“	“	because	“	×	“
7	×	×	×	×	×	×	“	for	so	“	in fast	×
9	때문이다	×	×	×	때문이다	×	because	×	for	“	×	denn
요일1:7	×	×	때문이다	×	“	사실	×	×	×	“	×	×
유1:11	×	×	×	×	×	×	×	×	because	“	×	×
계3:4	때문이다	때문이다	때문이다	연고라	×	때문이다	for	for	×	“	because	×
8	×	×	“	×	×	“	×	×	×	“	×	×
4:11	×	×	×	×	×	“	for	because	for	“	×	×
5:9	×	×	×	×	×	“	because	for	because	“	because	×
6:17	×	×	때문이다	~으니	×	“	for	“	for	“	×	×
7:17	×	×	×	ㅁ 이라	×	×	“	because	because	“	×	×
11:2	때문이다	때문이다	~이니	~은즉	×	때문이다	because	for	“	“	×	weil
12:10	×	×	×	×	×	“	for	“	now that	“	×	seit
12a	때문이다	때문이다	때문이다	~므로	×	×	because	“	because	“	×	×
14:7	×	×	×	ㅁ 이니	×	×	“	“	“	“	×	×
15	×	×	×	~므로	2 . 1	×	“	“	×	“	×	×
15	×	×	×	ㅁ 이라	“	때문이다	for	(s)	×	weil	×	×
18	×	×	×	×	×	×	because	“	×	denn	×	×
15:1	때문이다	때문이다	×	×	×	×	“	“	because	“	×	×
4	×	×	×	×	×	×	for	×	for	“	×	×

역본 책장절	표새 개정원고	표준새	새번역	개역	공동	200	NIV	NEB	EJB	DJB	CEV	GN
계15:4	×	×	×	×	하시니	×	×	for	×	“	×	×
4	때문이다	때문이다	때문이다	~으매	×	과연	for	“	for	“	because	denn
16:6	~므로	~므로	~으니	~므로	~므로	실상~하기에	“	“	×	“	×	×
21	~해서	~해서	~하여	ㅁ 이라	~해서	~했던 것이라	because	because	×	weil	because	denn
17:14	때문이며	때문이며	때문이다	~므로	×	때문이다	“	for	because	denn	“	“
18:3	때문이다	때문이다	“	~인하여	때문이다	“	for	“	×	“	×	×
5	×	×	×	×	×	“	“	“	×	“	×	×
7	×	×	×	×	×	“	×	×	×	×	×	×
8	때문이다	때문이다	×	ㅁ 이라	×	“	for	for	×	denn	because	denn
10	×	×	×	×	×	×	×	×	×	“	×	×
11	때문이다	때문이다	때문이다	ㅁ 이라	때문에	때문이다	because	because	when	“	because	×
17	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
19	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
23	~하고	~하고	~하였고	×	~하였고	~하였고	×	×	×	denn	×	×
23	때문이고	때문이고	~하였고	×	~하였으며	~하였으며	×	×	×	ja	×	×
19:2	×	×	×	~인지라	×	×	for	for	×	denn	because	×
19:2	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×	×
6	×	×	×	×	×	×	for	for	because	denn	×	×
21:4	때문이다	때문이다	때문이다	ㅁ 이라	때문이다	때문이다	“	“	×	“	×	×
22:5	“	“	“	“	“	“	“	“	because	“	×	×
10	~으니	~으니	~으니	×	~으니	“	because	“	“	“	×	denn

<표 2>

역본 번역 회수	표준새 번역 개정원고	표준 새번역	새번역	개역 한글판	공동	200	NIV	NEB	EJB	DJB	CEV	GN
때문이다	90	76	62		13	59						
따라서				73								
for							108	107	52			73
denn										163		
because							65	39	61		32	
since							2		17			
weil										28		8
now that							1		2		2	
now								1				
…ing								1	1			
seit												1
da										2		
ja										2		
- -											15	
in fact											1	
really											1	
and so											1	
-때문에	7	5		8	5							
-므로	4	5	1									
-하니	2	2	2									
-하고	2	2										
-으니	10	10	11		12	8						
-이니	2	2	2	1		15						
(연)고로/인하여				5								
사실						21						
-던 것이었다						7						
기타	7	6	13	33	10	34	6	0	28	9	4	22
소계	116	101	77	86	63	115	176	148	113	195	52	82
×(생략한 곳)	106	122	139	110	156	80	47	81	88	25	173	125

1) KJV는 230개의 ‘호티’를 for로 번역했다. 따라서 ‘호티’는 대등접속사 for의 의미로 사용된다. RSV, NRSV, LB, ZB는 단지 몇 곳만 예외로 하고 KJV의 이 견해를 충실히 따르고 있다.

2) NIV, NEB, EJB, CEV는 이 for-대등절을 because-종속절로 각각 65회, 39회, 61회, 32회 바꾸었으며 DJB, GN는 denn-대등절을 weil-종속절로 각각 28

회, 8회 바꾸었다. KJV는 마태복음 12장 41절과 42절에서 같은 의미로 사용된 ‘호티’를 한 번은 because로, 한 번은 for로 번역했다. 명령문이나 청유문 다음에 사용된 ‘호티’는 때로는 for/denn으로, 때로는 because/weil로 번역되었다. 이 현상은 한편으로는 원인 규명과 이유/근거/증거 제시 사이를 구분하는 것이 모호하다는 것을 나타내며 다른 한편으로는 because/weil이 for/denn보다 더 직접적이며 더 분명한 이유/근거/증거를 제시하는 경우에 사용된다는 것을 나타낸다. 영어에서 다음과 같은 예문을 보면 이 사실을 잘 알 수 있다.

A: He must have passed this way, for here are his footprints.

B: He must have passed this way, because his prints are here.

C: He must have passed this way, because there is no other road.

A는 B보다 덜 직접적인 근거/증거/이유이다. B는 A보다 더 직접적이며 특수한 증거/근거/이유로 제시되었다. C는 명백한 증거이며 동시에 그렇게 할 수밖에 없도록 만든 원인이 되었음을 뜻한다.

3) ‘호티’를 원인 제시의 접속사(=because)로 해석하느냐 논리적 이유/근거/증거 제시의 접속사(=for)로 해석하느냐에 따라서 중대한 신학적인 문제가 생길 수 있다. 누가복음 7장 47절의 ‘호티’-절이 원인을 나타낸다고 보면 그 여자가 많이 사랑한 것이 그가 그의 많은 죄를 용서받은 구원 사건을 일으킨 원인인 셈이 된다. 정말로 그렇다면 공로주의 구원설이 성립될 수밖에 없다. 이와 달리 ‘호티’를 for로 이해하면 그 여자가 많이 사랑하는 것은 그가 그의 많은 죄를 용서받았다는 것을 나타내는 증거가 되는 셈이다. 즉 그 여자가 많이 사랑하는 것은 그의 많은 죄를 용서받은 사건의 결과로 나타난 일이지 결코 원인이 아니다. KJV, NIV, RSV, NRSV, LB, ZB는 for/denn으로 번역했다. 다음 번역들은 이것이 결과적 현상임을 더 분명하게 나타냈다.

And so, I tell you, her great love proves that her many sins have been forgiven(NEB).

So I tell you that all her sins are forgiven, and that is why she has shown great love(CEV).

Dehalb sage ich dir: Ihre vielen Sünden sind vergeben, darum hat sie viel geliebt(DJB).

Darum versichere ich dir: Ihre große Schuld ist khr vegeben worden. Das zeigt sich an der Liebe, die sie mir erwiesen hat(GN).

4) KJV, RSV, NRSV, LB, ZB 이외의 거의 대다수의 번역본은 for/denn을

뜻하는 ‘호티’를 번역에서 생략했다. CEV=173회, 「공동번역」=156회, 「새번역」=139회, GN=125회, 「표준새번역」=122회, 「개역」=110회, 「표준새번역개정원고」=106회, EJB=88회, NEB=81회, 「200주년」=80회, NIV=47회, DJB=25회인데 이 경우는 ‘호티’가 아무 의미 없이 사용되었음을 나타내는 것이 아니라 for/denn의 의미로 사용되었다는 것을 나타내며 이러한 for/denn의 의미는 접속사를 생략하더라도 앞뒤의 문장 관계를 통해서 오히려 그 의미가 더 잘 드러난다는 것을 보여준다. 놀라운 것은 CEV는 성경전서 전체에서 for-대등절을 단 한 번도 사용하지 아니했다는 사실이다. GN, EJB, NEB, NIV가 각각 125회, 88회, 81회, 47회인 사실을 근거로 해서 판단하면 현대적인 번역일수록 for/denn-대등절의 for/denn을 생략하는 경향이 있음을 알 수 있다. 한국어 성서는 「공동번역」=156회, 「새번역」=139회, 「표준새번역」=122회, 「개역」=110회, 「표준새번역개정원고」=106회, 「200주년」=80회이다. 이 통계에 의거하여 판단하면 「공동번역」이 가장 자유롭게 문체를 구사했으며 「200주년」이 원문에 가장 형식적 일치를 기하려고 했음을 볼 수 있다. 「표준새번역개정원고」는 「200주년」 다음으로 그리고 「개역」보다 더 많이 형식적 일치를 추구한다. 「표준새번역」이 122회로 나타난 것은 「공동번역」과 「개역」 사이의 중간 노선을 취하려는 「표준새번역」의 번역 취지를 반영한다고 할 것이다.

5) CEV는 ‘호티’/for-대등절의 접속사를 생략하고 그 대등절을 앞 문장 앞에 놓기도 한다(마 5:34; 15:23 등등). 명령문 다음에 이것이 올 때에는 접속사를 생략한 채 그 문장을 원래 자리에 둘 수도 있고(마 17:15; 행 9:15; 약 5:8; 벧전 5:5; 계 14:15; 22:10) 앞 문장 앞에 놓을 수도 있다(계 14:18; 22:10).

6) 마태복음 13장 16절의 ‘호티’-절을 KJV, RSV, NRSV, GN는 for/denn-대등절로, NIV, NEB, EJB, CEV, ZB, DJB는 because/weil-종속절로 번역했다. 「표준새번역」, 「표준새번역개정원고」, 「새번역」, 「공동번역」, 「200주년」은 다 같이 “보고 있으니/듣고 있으니”로 번역했으며 「개역」은 “봄으로/들음으로”라고 번역했다. 우리말 번역들은 모두 이 ‘호티’-절이 이유/근거를 나타낸다는 것을 잘 표현했다. 마태복음 12장 42절의 ‘호티’-절은 영어/독일어 번역본에서는 CEV만 예외로 하고 모두 for/denn-절로 번역되었다. 「표준새번역」, 「표준새번역개정원고」, 「새번역」은 “때문이다”로, 「공동번역」과 「200주년」은 “하였던 것이다”로, 「개역」은 “하였음이니라”로 번역했다. “봄이 왔다. 제비가 돌아왔기 때문이다”라는 말은 틀린 말이다. 그러나 “심판 때에 남방 여왕이 일어나서, 이 세대를 정죄할 것이다. 그 여왕은 솔로몬의 지혜를 들으려고, 땅 끝에서부터 찾아왔기 때문이다”라고 말하는 것은 틀린 말이라고 할 수 없

다. 왜냐하면 이것은 영어/독일어의 because/weil-절이 이유/근거/증거를 제시하는 데 사용되는 것과 마찬가지로(마 13:16) 우리말의 “때문이다”도 그러한 용법으로 사용된다고 볼 수 있기 때문이다(“왜냐하면 …때문이다”라는 바로 지금의 이 문장 자체도 논증을 하는 데 사용되는 말이다). 그러나 “남방 여왕이 솔로몬의 지혜를 들으려고 왔기 때문에 그 여왕은 이 세대를 정죄할 것이다”라고 표현하는 것은 잘못된 것이다. 왜냐하면 그러한 표현은 남방 여왕이 솔로몬의 지혜를 들으려고 온 것이 그녀가 장차 심판을 행하는 데 대한 ‘원인’으로 작용하는 듯한 오해를 일으키기 때문이다. 지혜를 들으러 오고 심판 수행 사이에는 인과 관계가 성립되지 않는다. 그러나 “그는 열심히 공부하기 때문에 합격할 것이다”라고 말하는 것은 옳다. 왜냐하면 열심히 공부함과 합격 사이에는 인과 관계가 성립되기 때문이다.

7. 마태복음 5장 3,4,5,6,7,8,9,10절과 누가복음 6장 19,20,21절의 ‘호티’절을 「개역」은 “…것임이라”라고 번역했다. ‘…것임이라’는 ‘…것이라’와 엄연히 다르다. ‘…것이라’는 단순한 진술인 데 반하여 ‘…것임이라’는 앞에 발언한 내용이 진실인 까닭/소이/이유는 …것이라는 사실에 존재한다는 것을 의미한다. 「200주년」은 시적 형식으로 번역했다. “복되어라, 영으로 가난한 사람들! 하늘나라가 그들의 것이니.” 「표준새번역개정원고」는 “…것이기 때문이다”로 번역했다. 이와 달리 「표준새번역」, 「새번역」, 「공동번역」은 헬라어 접속사의 의미를 한국어 낱말로 표현하지 아니하고 생략했다. 우리는 이러한 여러 가지 번역들을 어떻게 평가해야 할 것인가? 원문의 ‘호티’의 의미를 효과적으로 살려서 번역하는 방법은 무엇인가? 낱말을 사용하여 ‘호티’의 의미를 표현하는 방법 밖에 없는가?

어머니가 아침밥을 다 지어놓고 자고 있는 아들을 깨울 때에 어떻게 말하는가?

- 1) 빨리 일어나. 밥 다 되었다.
- 2) 밥 다 되었다. 빨리 일어나.
- 3) 밥 다 되었다. 그러니 빨리 일어나.
- 4) 밥 다 되었으니(까) 빨리 일어나.
- 5) 빨리 일어나. 밥 다 되었으니(까).
- 6) 빨리 일어나. 밥이 다 되었기 때문이다.
- 7) 밥이 다 되었기 때문에 빨리 일어나야 해.

위의 여러 가지 표현은 다 옳다. 3-7은 일어나라는 명령에 대한 근거/이유를

나타내는 문장을 ‘그러나’, ‘때문에’, ‘때문이다’라는 낱말을 사용하거나 동사를 변형시켜서 명령문에 연결시켰다. 1-2는 아무런 연결사를 사용하지 않고 앞 뒤 두 문장을 이어 놓았다. 그러나 이 두 문장은 내용적으로 관련이 없이 병렬된 것이 아니라 서술문의 내용은 명령문에 대하여 근거/이유를 제시하는 것임을 듣는 사람은 틀림없이 알 수 있다. 상황이 급박할수록 1 또는 2와 같은 형식의 말을 할 것이다. 그렇게 하면 말이 더 무게 있게 들리는 효과가 날 것이다. 3-7의 문장처럼 설명어를 덧붙이면 번거로운 친절성은 느껴질 수 있을지언정 말의 무게는 감소될 것이다.

마태복음 3장 2절과 4장 17절에는 세례 요한과 나사렛 예수의 회개 선포가 요약되어 있다. “회개하라”라는 명령문 다음에 “하늘나라가 가까이 왔다”라는 서술문이 이어져 있다. 원문에는 ‘가르’(=for/denn)라는 접속사가 붙어 있다. 한국어 번역 성서가 모두 이 접속사를 생략하고 번역한 것은 아주 적절하다고 할 것이다. “회개하라. 하늘나라가 가까이 왔다”라고 말하는 것이 “회개하라. 하늘나라가 가까이 왔기 때문이다”라고 말하는 것보다 훨씬 더 장중하게 들리며 원문의 뜻에 더 부합된다고 할 것이다. 누가복음 13장 31절, 사도행전 9장 15절, 베드로전서 5장 5절, 계시록 14장 18절의 명령문 다음의 서술문을 한국어 성서는 모두 원문의 접속사를 생략하고 번역했다.

마태복음 5장 3-10절과 누가복음 6장 19-23절은 구원의 선물에 대한 예수의 장엄한 선언/선포이며 시적 형식으로 작성된 말씀이다. 따라서 이러한 종류의 말씀은 마태복음 3장 2절과 4장 17절에서처럼 이유를 표시하는 낱말을 사용하지 않고 완전한 독립 문장으로 만드는 것이 좋다. 영어나 독일어 성서 중에 이 구절을 because/weil을 사용하여 번역한 것이 하나도 없다. 그뿐만 아니라 최신 영어 번역인 NEB EJB CEV는 여기에 아무런 접속사도 사용하지 아니했다. 더우기 CEV는 성서 전체에서 이유를 표시하는 접속사 for를 단 한 번도 사용하지 아니했다. 「표준새번역개정원고」에서 이 구절을 “때문이다”로 번역한 것은 재고되어야 한다. 원문에 ‘호티’가 사용되었기 때문에 그렇게 번역해야 한다는 주장은 성립될 수 없다. 왜냐하면 여기에 사용된 호티는 영어/독일어로 옮기면 대등접속사 For/denn이지 종속접속사 because/weil이 아니기 때문이다.

이 논문을 끝낸 후에 「구역성경」(1911)의 번역을 확인해 보고 찬탄하지 않을 수 없었다. 「구역」은 ‘팔복선언’을 다음과 같이 번역하고 있다.

“먹음이 간난한 자는 복이 있느니
 턱국이 저희 것이오
 인통하는 자는 복이 있느니
 더희가 위로함을 받을 것이오
 온유한 자는 복이 있느니
 더희가 싸

를 차지할 것이오……”

위에서 보는 바와 같이 「구역」은 원문의 접속사에 전혀 구애받지 않고 번역했다. 이렇게 번역한 것은 원문의 장엄한 선언문적 성격과 우리말의 특성을 둘 다 잘 살린 좋은 번역이다. 「개역」이 이것을 ‘…것임이요’라고 개정한 것은 개선이 아니라 오히려 개악이며 번역의 후퇴에 속한다고 평가되어야 할 것이다.

요한일서에서의 ‘코이노니아-조에’¹⁾의 상관적 이해를 위한 의미론적 연구

김상훈*

1. 들어가며

성경 원어인 히브리어와 그리스어 이해를 중심으로 한 성경 연구는 그 특성상 언어학과 밀접한 연관을 가진다. 실제로 언어학의 발전은 원어 이해에 많은 도움을 준다. 11년 전에 세계성서공회연합회(United Bible Societies)에서 출간된 로우-나이다의 *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*은 현대 언어학에서의 ‘의미론’ 이해의 발전을 신약 그리스어 어휘 연구에 실용화한 괄목할 만한 개가라 할 수 있다. 또 최근에 출판된 그리스어 문법 교재들²⁾도 현대 언어학의 성과와 깊은 관련이 있다. 현대 언어학적 접근은 앞으로 성경 원문 연구에 지대한 영향을 줄 것이 틀림없다.

2. 현대 언어학의 성과와 성경 원문 연구

소쉬르(F. de Saussure)와 촘스키(Noam Chomsky) 등으로 대표되는 현대 언어학의 발전적 성과를 성경원문 연구에 도입하는 것과 관련해서 다음의 세 가지 점을 생각해 보았으면 한다.

2.1. 동시적 이해로의 전이

* 평택대학교 신학과 교수, 신약학.

1) 이 글에서 가장 빈번히 사용되는 ‘코이노니아’(사귄)와 ‘조에’(생명)는 편의를 위해 그리스어를 한글로 음역하여 사용하려 한다.

2) 예컨대, W. D. Mounce의 두 책 *Basics of Biblical Greek* (Grand Rapids: Zondervan, 1993)과 *A Graded Reader of Biblical Greek* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 또 D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996) 등이 그리스어를 보다 효과적으로 이해하도록 돕기 위해 새로운 언어학적 시각에서 쓰여진 문법책들이다.

언어의 통시적(diachronic) 이해에서 동시적(synchronic) 이해로의 전이가 있었다. 언어학 연구의 주제가 통시적에서 동시적으로 대체되기 시작한 것은 20세기에 들어오면서였다. 이 일은 일종의 패러다임의 전환을 의미했다.³⁾

동시적 개념을 성경 어휘론 연구에 실제적으로 끌어들이는 이가 1960년대 이후 제임스 바아(James Barr)와 모세 실바(Moises Silva)였다.⁴⁾ 20세기 초반에 본격화한 언어학의 동시적 접근방식이 성경원문 연구에는 반세기가 지난 후에야 접목이 된 것이다.

이렇듯 언어의 역사적(통시적) 관계보다는 현재적(동시적) 관계를 더 중요시 하는 경향으로 현대언어학은 흘러 갔지만, 그럼에도 성경 원문 연구의 어휘 등의 연구에 역사적 이해의 중요성이 약화된 적은 없었다. 그 이유는 두 가지로 생각할 수 있는데, 첫째는 동시적 접근을 통한 연구가 신학자들에 의해 제대로 소개되고 연구되지 않았던 것, 둘째는 성경이 역사적인 문헌이기 때문에 통시적 이해를 무시할 수 없다는 데에서도 기인한다 할 것이다. 그러므로 통시적-동시적 패러다임의 병행적 이해는 성경 어휘 연구의 근간이 되는 틀이다. 이 두 가지의 접근은 서로 보완하여 본문의 어의를 보다 명료하게 밝히는 데 도움을 줄 수 있다. 현실적으로 이제까지 동시적 관계를 중심으로 하는 어휘론 연구가 상대적으로 등한히 되었던 것은 안타까운 사실이다. (이 논문은 주로 어휘 연구에 대한 '동시적' 관점을 가지고 쓰고자 한다.)

2.2. 구문론과 의미론의 연계적 발전

구문론에 대한 이해는 이제 구문론 자체에서 끝나지 않고 의미론 연구와 깊게 연계되는 것이 최근 언어학의 특징이다.⁵⁾ 특히 성경원문 연구의 언어학적 성과를 내고 있는 본문분석학⁶⁾ 분야에서는 구문론과 의미론의 연결성을 상당히 강조해

3) G. Sampson, *Schools of Linguistics: Competition and Evolution* (London: Hutchinson, 1980), pp. 13-15, 243. 20세기 초반에 '역사언어학'(historical linguistics), 또는 '통시언어학'(diachronic linguistics)을 본격적으로 비판하고 나선 학자가 소쉬르이다. 이와 관련해서는 R. de Beaugrande의 *Linguistic Theory: The Discourse of Fundamental Works* (London & New York: Longman, 1991), pp. 7-8, 16-18을 보라.

4) J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford University, 1961); M. Silva, *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics* (Grand Rapids: Academic, 1983).

5) 구문론보다는 의미론을 축으로 삼은 학파 가운데 '생성의미학과'(Generative Semantics)가 있다. 그러나 결국 견고한 구문론을 중심으로 해서 의미론을 발전시킨 촘스키파(Chomskyans)에 밀려서 지금은 소멸되었다. 이에 대해서는 R. A. Harris, *The Linguistics Wars* (Oxford University, 1993)을 보라.

6) discourse analysis. '강화분석학'이라고도 번역하기도 하는데 필자가 '강화' 보다는 '본문'이라

왔다고 할 수 있다.)⁷⁾ 본문분석학을 중심으로 한 원전 이해의 구문론 - 의미론적 이해는 단어 하나 하나씩을 연구하는데 집중하는 어휘론 중심의 본문 이해의 한계를 넘어서서 '구'와 '문장'의 단위나 그 보다 더 큰 단위들(단락, 장, 전체 문서 등)을 분석하고 이해함으로써 문맥을 통한 본문 이해를 가능케 하는 중요한 본문 해석의 수단이다.

2.3. 실용학의 등장

언어학에서 실용학이 본격적으로 등장한 것은 80년대⁸⁾ 이후이기 때문에 가장 최근의 언어학 이론 중의 하나라 할 수 있지만 그 이전에 이미 'Speech-act theory'나 언어의 기능⁹⁾ 또는 언어적 수행¹⁰⁾을 강조해 왔던 언어학의 한 쪽 흐름이 실용학으로 등장하게 된 것이라는 점에서 그 역사적 근거가 짧다고만 할 수 없다. 어떤 점에서 '현대 수사학'과 연계성이 있는데 이는 현대 수사학이 언어적 효과와 성취성을 강조하기 때문이다. 이 현대 수사학은 본래 언어학의 발전과 직접적인 관련은 없고 '고대 수사학'의 재발견¹¹⁾이라는 측면에서 시작된 것이다. 그러나 20세기 후반 이후의 언어적 수행을 중시하는 언어학과(프라그 학과, 런던 학과, 실용학 등)의 중흥과 비슷한 시점에 언어의 설득력과 효과를 부각하며 등장했다는 점에서 이 둘은 완전히 별개의 이론으로 간주되기 힘들다. 한 쪽은 언어학에서 또 다른 한 쪽은 고대 수사학 연구에서 출발했으나 모두 언어의 효과성에 강조점을 두고 있다는 점이 주목되는 것이다.

수사학적 연구는 현재 구약학, 신약학 연구에서 많이 되고 있다. 그러나 아직까지 언어학에 기반을 둔 실용학적 이해가 성경 연구에 적용된 경우는 많지 않다.¹²⁾ 또한 수사학과 실용학을 연계한 연구도 거의 되지 않았다. 앞으로 더 많은

는 말로 번역하는 이유는 'discourse'가 점차 '강화(講話)'에 한정되지 않고 연설, 대화, 문서 등 모든 언어적 표현에 대한 '본문' 연구의 형태를 띠고 있기 때문이다. 성경 연구에 있어서 이 본문분석학은 미국, 남아공, 스칸디나비아 국가들, 영국 순으로 각각 발전해 왔다.

7) J. Reed, 'Discourse Analysis as New Testament Hermeneutic: A Retrospect and Projective Appraisal', *JETS* 39/2 (1996), p. 236. 특히 J. P. Louw의 *Semantics of New Testament Greek* (Philadelphia: Fortress, 1982)은 구문론과 의미론의 연결시도가 뛰어난 책이다.

8) G. Leech의 *The Principles of Pragmatics* (London: Longman, 1983)은 '실용학'의 교과서적인 책이다.

9) 기능을 강조해온 언어학파들은 프라그 학과와 런던 학과 등이 있다.

10) 수행은 능력(competence)에 대비되는 개념으로 소쉬르와 노암 촘스키로부터 나온 개념이다. 촘스키는 언어적 '수행' 보다는 언어사용의 보편적 '능력'을 강조했던 인물이다.

11) C. Perelman과 L. Olbrechts-Tyteca의 *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (University of Notre Dame, 1969)이 현대 수사학을 새롭게 일으킨 책으로 인정되고 있다.

12) J. G. du Plessis의 *Clarity and Obscurity: A Study in Textual Communication of the*

연구가 기대되는 부분들이다.

현대 언어학적 성과와 관련해서 성경본문 연구에 언어학적 접근을 시도하는 것은 유익한 점이 적지 않다. 그것은 본문을 더 정확하게 분석하고 저자의 의도를 더 바르게 해석할 수 있게 도울 수 있고 또한 본문 이해의 결과를 회중들에게 적절하게 전달할 수 있는 방법을 계발하는 데에도 유익이 될 수 있다. 위에서 지적한 언어학과 관련된 세 가지 성경 연구의 새로운 흐름이 해석학과 함께 설교학에 까지 적용되기 시작하고 있는 것은 이와 같은 이유 때문일 것이다.¹³⁾

본 논문은 특히 어휘론 이해에 있어 동시적인 관점을 적용하여 연구하고자 한다. 한 가지 영역에 집중하는 것이 현대언어학적 이해의 적용이 어떤 도움을 주는지 밝히는 데 더 효과적이라 보기 때문이다. 어휘 연구를 기존의 통시적인 입장에서 보다는 동시적인 입장에서 다룸으로써 새로운 본문 어휘 연구의 가능성을 보이도록 힘쓰겠다. 요한일서의 코이노니아와 조예를 다루면서 어휘론 연구에서의 동시적 의미론 이해의 관점을 적용할 것이다. 그래서 이 두 어휘가 요한일서 내에서 어떻게 이해되어야 하는지 드러내고자 한다.

3. 로우 - 나이다의 '의미론적 영역'

3.1. 로우 - 나이다의 사전과 '의미론적 영역'

앞서 말했듯이 로우(Johannes P Louw)와 나이다(Eugene A Nida)가 1988년에 새로운 형태의 사전을 발표하면서 성경 어휘 연구의 동시적 관점의 연구 체계를 세웠다. 이 사전은 성경어휘에 대한 동시적 연구의 개가를 드러낸 첫 번째 사전이다. 이것은 어휘 연구에 대한 의미론적 이해의 변화를 반영하는 것이었다. 즉, 사전 편찬에서 '의미론적 영역'을 사용한 로우와 나이다의 입장은 어휘론의 동시적 이해의 우위성을 전제로 한 것이다. 그렇기 때문에 역사적 의미를 추적하는 통시적인 어휘 이해에 중점을 두는 바우어¹⁴⁾의 사전류보다는 특정 어휘가 문맥에

Relation Between Sender, Parable and Receiver in the Synoptic Gospels (University of Stellenbosch, 1985)이 실용학을 성경 연구에 적용한 최초의 연구서라 할 수 있다.

13) 최근에 설교학과 관련해서, 구문론과 의미론에 근거한 귀납법적 성경 연구가 실용화 단계에 있다. G. G. Fee의 *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors* (Louisville: Westminster, 1993) 등이 그 같은 책이다. 국내에서는 [서울성경연구원](Seoul Bible Institute)이 구문론과 의미론을 기반으로 해서 개역성경을 분석하고 강해설교로 만드는 방법을 연구하고 있다. 현재 「야고보서」 「빌립보서」 등이 출간되었다.

14) W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, W. F. Arndt & F. W. Gingrich (trans. and adapt.) (University of Chicago, 1979).

서 어떻게 활용되었는지를 부각시킨다. 문맥의 쓰임새를 떠난 어떤 단어가 그 자체로 독자적인 사전적 의미를 가질 수 있지만, 문맥 안에서만이 그 단어의 쓰임새의 의미가 가장 분명하게 드러나는 것이 사실이다. 어떤 단어가 쓰인 용례에서 그 단어는 전달하고자 하는 의미를 더 제대로 드러내는 것이다. 이런 점에 입각해서 로우-나이다의 사전은 철저히 용례 중심으로 되어 있는 것이 특징이다.

기존의 바우어의 사전 등이 알파벳 순서대로 배열해서 각 어휘의 개별적인 특성에 초점을 맞췄다면 로우-나이다의 사전은 비슷한 뜻을 가진 어휘들을 크게 세 가지의 기본 그룹(대상물 또는 실체들; 사건들; 추상적인 것들과 문법적 관계에 있는 것들)으로 분류했고 전체적으로는 93 항목의 주제별 카테고리로 구별했다는 데 차별이 있다. 그러나 이 사전이 비슷한 뜻을 가진 어휘들을 단지 동의어군을 따라 주제별로 배열한 데 그치지 않고, 의미 영역이 유사하게 사용된 어휘들을 모을 때 같은 단어라도 용례와 뜻이 다르면(즉, 한 단어가 여러 가지 다른 뜻을 가지고 있다면) 다른 영역에 다시 출현시켰다. 이런 경우 한 단어가 여러 영역에 동시에 나타날 수 있다. 또한 다른 용어지만 유사한 의미를 가지고 있으면 함께 묶어 놓았다. 이렇게 해서 ‘동일어휘의 다른 의미’(different meanings of the same lexical item)와 ‘서로 가깝게 연결된 의미를 가진 다른 어휘’(different terms with closely related meanings)를 모두 잘 살필 수 있게 했다.

κοινωνία, ας f	ζωή, ἥς f
a fellowship 34.5	life 23.88
b share 57.98	ζωή: unit
c willing contribution . 57.101	ψυχή ζωής
	living creature . . . 4.1

이렇게 로우와 나이다는 주로 개별 어휘 연구를 위해 ‘의미론적 영역’이라는 용어를 사용했다. ‘코이노니아’와 ‘조에’ 연구와 관련해서 이 사전은 이 용어들이 신약에서 어떤 의미군들에 속해 사용되는지 말해준다.

로우-나이다 사전 두 권 중 두 번째 것은 인덱스 용이다. 인덱스에서 코이노니아와 조에를 찾아보면 위와 같이 나와 있다. 코이노니아는 모두 세 가지의 용례로, 조에는 보통 한 가지 용례로 사용되지만 ψυχή와 함께 쓰이기도 한다는 것이다. 코이노니아의 용례는 각각 ‘사귄’, ‘뭉’, ‘자진해서 내는 공헌’의 뜻으로 쓰인

다고 밝히고 있으므로 세 군데를 다 찾아 보면 우리가 찾고자 하는 요한일서의 용례는 첫 번째의 '사귄'이라는 항목(34.5)에 나타나는 것을 알 수 있다. 이 항목은 크게 '34 교제'(associatioin)의 첫 번째 '교제하다'(associate)라는 범주에 포함되어 있다. 34.5의 코이노니아 항목은 먼저 코이노니아의 개괄적인 뜻을 소개하고 요한일서 1:3을 용례로 들었다. 이 사전은 코이노니아를 '밀접하게 서로 상호적인 관계를 갖는 사귄 또는 함께 연루되는 것, 즉 '밀접한 교제, 사귄'으로 정의한다. 반면에 조에는 '23 생리적 과정과 상태'(physiological processes and states)의 여섯 번째 항목인 '살다, 죽다'의 범주에 드는 것으로 23.88에서 '살아 있는 것, 사는 것, 생명'이라 정의하고 몇 가지 용례를 소개하며 해설해 놓았는데 요한일서의 용례는 나오지 않았다. 그 이유는 다른 용례의 해설 속에 포함되어 있다고 간주했기 때문일 것이다.

이렇게 로우-나이다의 사전을 통해서 코이노니아와 조에의 간략한 사전적 의미를 찾았는데 통시적 연구의 입장에서 볼 때는 지나치게 단순화 된 것처럼 보여 부족하다는 생각을 할 것이다. 만일 우리가 코이노니아-조에의 성경 전체를 통한 의미나 이 용어들이 역사적으로 어떻게 흘러왔는지를 찾고자 한다면 통시적 시각의 사전(바우어의 GNT나 키텔의 TDNT¹⁵⁾ 등을 봐야 할 것이다. 그러나 코이노니아-조에의 용어 자체의 의미를 요한일서 내에서 이해하는 데에는 이 로우-나이다 사전이 실제적일 수 있다. 이 정도의 내용을 아는 것으로도 두 용어와 관련된 본문을 해석하는 데 어려움이 없기 때문이다.

3.2 '의미론적 영역'의 확대

그렇지만 본인은 그것으로 요한일서에서의 코이노니아-조에의 의미가 다 드러났다고 생각하지 않는다. 왜냐하면 이 두 용어가 분리된 의미를 가지고 본문에 독립되어 쓰여진 것이 아니라 본문 내의 다른 유사하거나 대조되는 다른 용어들과의 관계 속에서 '연계된 의미'를 가지고 있기 때문이다. 다시 말해서 요한일서의 '코이노니아-조에'의 어휘 연구는 다른 유사한 (또는 대조되는) 용어와 표현들과의 상관적 관계를 통해서 살펴져야 한다는 뜻이다. 물론 코이노니아-조에 이 두 어휘의 상관성도 함께 연구되어야 마땅할 것이다. 이것이 통시적 연구의 관점이다.

15) G. Kittel & G. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, G. W. Bromiley (trans.) (Grand Rapids: Eerdmans, 1974).

이런 점에서 개개 용례에 대한 고찰에서 그친 로우-나이다의 사전적 이해를 본문 연구에 적용할 때는 해당 본문 내의 단어들 상호간의 '유사성 관계'에 대한 연구로 더 확대해야 할 필요가 있다. 만일 저자가 코이노니아-조에 이슈를 중시했다면, 이 두 용어와 관련된 용어(또는 표현)들을 본문 내에서 반복해서 사용했을 것이라는 것은 언어적 상식이다. 이 같은 유사 용어 또는 표현들은 본문 내에서 특정한 관계를 갖고 의미를 만들어 간다. 그러므로 특정 단어 하나 하나의 이해에 멈추지 않고 본문내에서 단어-단어 또는 표현-표현 간의 관계를 염두에 두는 해석을 해나갈 때 우린 저자가 뜻하고자 하는 의미들을 보다 정확히 해석해 낼 수 있는 것이다.

4. 요한일서에서의 '코이노니아 - 조에' 연구

4.1. '코이노니아 - 조에'의 우선권 논쟁

요한일서의 연구 가운데 '코이노니아-조에' 우선성 논쟁은 유명하다. 즉 두 가지 어휘 중에 어떤 것이 요한일서에서 더 중요한 용어인가 하는 것이다. 이 논쟁은 1:3과 5:13에서 각각 대표되는 요한일서의 목적 구절들과 연관이 있다.¹⁶⁾ 요한일서의 기록 목적이 사귄(코이노니아)인가, 생명(조에)인가의 논쟁이 오랜 기간 동안 신약학자들 내에서 있어온 것이다.

학자에 따라 1:3의 코이노니아가 요한일서의 가장 중요한 주제라 생각하는 이들(라이리, 볼트만, 말라테스타, 미첼, 퍼킨스, 하지 등)과 5:13의 조에가 요한일서 전체의 목적을 더 잘 드러낸다고 생각하는 이들(칼빈, 웨스트코트, 다드, 스토트, 부르스, 류, 브라운, 마샬 등)로 나뉜다.¹⁷⁾ 각각은 다른 쪽의 중요성을 약화시키거나 자신들이 주장하는 목적 주제에 다른 것을 부속시키는 문제점을 안고 있다.

코이노니아의 우선권을 주장하는 학자들이 드는 근거는 초두에 나온 목적이 훨씬 독자들에게 실제적으로 다가온다는 것, 본문에 '거한다', '안에 있다'는 등의 반복적인 표현이 코이노니아와 연계되어 있다는 것, '사귄'이라는 주제가 '생명의

16) 목적을 드러내는 것처럼 보이는 구절들이 표면적으로는 이 두절 외에 더 있다(1:4; 2:1, 8, 12-14, 21, 26). 그럼에도 위의 두 구절이 주목이 되는 이유는 다른 구절들은 이 두 구절의 경우보다 본문 내의 기능으로 볼 때 중요도가 떨어지고 또한 이들과 가까운 문맥에 더 묶이는 것으로 보이기 때문이다.

17) 여기서는 지면 관계 때문에 언급된 학자들과 책들을 소개하지 않았다. 어느 책을 보더라도 학자들이 어느 쪽에 서 있는지 어렵지 않게 알 수 있기 때문이다.

주제를 포함하는 더 큰 의미를 가진다는 것 등을 강조한다. 반면에 조에를 우선 시 하는 학자들은 요한복음도 목적 구절(20:31)이 후반에 있다는 것과 요한일서에 반복된 용어인 '안다'라는 단어가 이 생명의 주제와 연관성이 있으므로 구원론적 측면에서 본문을 봐야 한다고 주장한다. 어느 쪽이든 학자들은 한 쪽 편에 서서 다른 한 쪽을 종속시키려 한다.

1993년의 데릭슨의 글¹⁸⁾은 이 같은 문제점들을 드러내고자 쓰였다. 그는 코이노니아 우선 논리와 조에 우선 논리를 비평적으로 검토한 끝에 두 가지 모두의 문제점들을 끌어내어 이 두 가지 주제 모두 요한일서를 푸는 중추적인 용어들이 될 수 없다고 단정지었다. 그런데 데릭슨의 문제는 그가 본문 자체의 흐름과 언어적인 궤적을 면밀히 검토하는 일보다, 요한일서를 변증적인(polemical) 문서로만 보고 코이노니아 - 조에에는 별 다른 의미를 부여하지 않았던 스멜리의 주장¹⁹⁾을 그의 전제로 삼고 앞의 논쟁을 바라보았다는 데 있다. 안타깝게도 데릭슨은 코이노니아 - 조에 이슈를 스멜리의 변증적인 주장과 조화를 이루도록 노력하지 않았다. 대신 이 두 이슈의 중요성을 상대적으로 약화시키고 기독교론과 관련된 요한일서의 변증적인 목적만을 강하게 부각시켰다.

비록 데릭슨의 글이 코이노니아 - 조에 이슈의 문제점들을 상당 부분 드러내는데 공헌을 했다 할지라도 저자에 의해서 명백하게 제시된 이 두 용어와 연관된 목적 구절들(1:3과 5:13)을 지나치게 무시하는 문제를 야기한 것이다.

4.2. 코이노니아 - 조에의 다른 유사 용어들과의 상관성

특정 본문 내에서 상관 관계를 갖는 용어들, 특히 의미가 반복되는 효과를 갖는 용어들을 분류해서 분석해 보면, 저자가 어떤 뜻을 가장 중요하게 또 어떤 방식으로 강조하는지 이해할 수 있다. 그런데 요한일서에서 코이노니아와 조에를 우선하여 이 두 용어를 중심으로 상관성을 갖는 용어들을 조사하는 이유는 이 두 가지가 본문에 드러난 목적 구절들을 요약한 용어가 되기 때문일 뿐 아니라, 이 두 가지 의미들이 서문(1:1-4)과 결문(5:13-21)²⁰⁾에서 공통적으로 강조하는 주제라 할 수 있기 때문이다. 저자가 '코이노니아 - 조에'의 목적으로 요한일서를 기록했다면 이 두 용어는 본문에서 동일한 표현이든 유사한 뜻을 가진 다른 용어들을

18) G. W. Derickson, 'What is the Message of 1 John?', *Bib Sac*. 150 (1993) pp. 89-105.

19) S. S. Smalley, *1,2,3 John, Word Biblical Commentary 51* (Waco: Word, 1984). 특히 15쪽을 보라.

20) 1:2의 조에와 1:3의 코이노니아를 보라. 또 결문에서 조에는 5:13, 16, 20에서 강조되고 있다. 코이노니아라는 용어가 결문에서 직접적으로 나타나진 않지만 5:14-15, 18-20은 하나님과의 교제(코이노니아)를 전제하고 있는 말씀이라 할 수 있다.

사용하던 반복적으로 또한 여러 가지 측면에서 강조되었을 것이라는 점을 염두에 둘 필요가 있다.

스택은 용어 코이노니아가 요한일서에서 1:3,7외에는 사용되지 않지만 그 주제는 서신 전반에 걸쳐 나타난다(2:5,6,24; 3:24; 4:13; 5:20)고 지적하였다.²¹⁾ 그가 코이노니아를 본문의 다른 용어들과 연결되어 있음을 파악한 것은 상당히 옳은 것이다. 다만, 그는 이 연계성을 지나치게 제한적으로 보았다. 의미적으로 연결된 표현들이 이보다 많기 때문이다. 또한 류는 ‘하나님과의 사귄’을 ‘종교적 경험의 언어’라 설명하면서²²⁾ 이 개념이 요한일서에서 ‘아는 것’, ‘남음’, ‘하나님의 자녀’, ‘하나님께 속함’, ‘거하는 것과 가지는 것’, ‘성령’ 등의 용어와 관련되어 있다고 정확히 지적하였다. 다만, 코이노니아를 이해하는 데 있어서의 하나님과의 수직적 개념 외에 사람 사이의 수평적 코이노니아 개념을 간과한 문제가 있다. 말레타스타는 ‘~안에 있다’(22회)와 ‘~안에 거하다’(18회) 등이 반복된 것은 저자가 요한일서에서 ‘내면성’(interiority)을 강조하기 위해서였다고 설명했으나²³⁾ 코이노니아-조예와의 연계성을 찾지는 못한 것으로 보인다. 이 같이 용어들의 상관적 관계들을 파악하려는 시도는 제한적이긴 하지만 요한일서 연구에 있어 이미 부분적으로 되어져 왔음을 알 수 있다.

코이노니아와 조예가 여타의 다른 용어들과 어떤 상관성을 갖는지 살피기 전에 먼저 이 두 용어의 용례들을 살펴보는 것이 내용을 좀 더 명확하기 하기 위해서 도움이 될 것이다. 그리고 나서 이 두 용어가 요한일서의 다른 용어들이나 내용들과 어떤 관계를 가지는지, 즉 저자가 이 두 용어의 의미를 어떻게 다른 표현으로 부각시키는지 이해할 수 있을 것이다.

1:3의 코이노니아의 사용은 두 가지 측면을 보여준다. 하나는 수직적인 관계(vertical relationship)를 또 하나는 수평적인 관계(horizontal relationship)의 코이노니아를 보여준다. 수직적인 관계를 ‘아버지와 그 아들 예수 그리스도와 함께 하는 사귄’(ἡ κοινωνία ... μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ)이라고 표현했다. 또한 수평적 교제와 관련해서는 ‘우리의 사귄’은 ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα를 써서 강조적으로 표현했다. 수직적 교제와 수평적 교제

21) F. Stagg, ‘Orthodoxy and Orthopraxy in the Johannine Epistles’, *Rv Ex.* 57(4) (1970), p.429.

22) J. Lieu, *New Testament Theology: the Theology of the Johannine Epistles* (Cambridge University, 1991), pp. 31-49.

23) E. Malatesta, *Interiority and covenant: A Study of Einai En and Menain En in the First Letter of Saint John* (Rome: Biblical Institute, 1978).

를 사실상 분리할 수 없는 것은 이 둘이 떨어질 수 없는 관계를 갖기 때문이다. 요한일서에서 하나 없는 다른 하나는 없는 것이다. 그러나 우선 둘 사이의 구분을 명료하게 해두면 유사한 용어들을 분류하는 데 도움이 될 것이다. 실제로 이 두 관계가 여러 가지 유사 표현들을 통해 본문에서 각각 강조되고 있는 것을 알 수 있다.

조에의 경우에도 유사하다. 요한일서에서 조에는 그리스도를 표현하는 명칭(1:2; 5:20)으로 쓰이기도 하고 그를 믿는 이들이 받는 구원으로서의 생명(2:25; 3:14; 5:11-13 등)을 뜻하기도 한다. 결론의 시작절인 5:13은 후자의 경우로 쓰인 반면, 서문에서는 전자의 경우로 쓰였다. 이 또한 둘 사이에 분리할 수 없는 개념을 가진다. 인격화되신 생명 예수 그리스도를 믿는 자가 아니면 그로부터 구원의 생명을 받을 수 없기 때문이다. 따라서 예수는 '생명을 주시는 생명'이다.

4.3. '코이노니아 - 조에'의 상관성 연구의 결과

4.3.1. 네 가지 개념과의 상관적 표현들

이렇게 볼 때 코이노니아-조에는 각각 두 가지씩 나눠 분류할 수 있다. 코이노니아는 수직적 사귄과 수평적 사귄으로, 조에는 아들을 가리키는 생명과 그를 믿을 때 받는 생명으로 구분하는 것이다. 이 같은 네 가지 개념들이 요한일서를 통해서 같은 용어로 또는 다르지만 유사한 표현으로 즉 서로 연관성이 있는 용어들로 어떻게 나타나는지 살펴계 되면 저자가 서신을 쓴 목적인 코이노니아-조에 이슈를 보다 적절하게 이해할 수 있게 될 것이다. 본문 전체를 이런 관점에서 살펴보면 네 가지 개념과 관련해서 다음과 같은 결과를 얻을 수 있다.

(1) 수직적 사귄

수직적 사귄(하나님과 코이노니아)은 주로 하나님과 신자들의 상호적인 노력으로 얻어지는데 '거하다'(2:6,10,14,17,24,27-28; 3:6,9,15,17,24; 4:12-13, 15-16), '안에 행하다'(1:7; 2:6), '안에 있다'(1:8,10; 2:4-5,8-9; 4:4; 5:11,20) '속하다'(3:10,19; 4:1-4,6-7; 5:19), '알다'(2:3-4,13-14,21; 3:16; 4:2,6,8,16; 5:20 등), '용서하다'(1:9), '고백하다'(1:9; 4:3), '사랑하다'(2:5,15; 3:1,16-17; 4:7-12,16-21; 5:1-3), '그로부터 낳다'(2:29; 3:9; 4:7; 5:4,18), '자녀'(3:1,10; 5:1-2), '씨'(3:9), '기름부음'(2:20,27), '아들이 오심'(3:8; 4:10,14; 5:20), '아들을 경험함'(1:1-3; 4:14), '하나님의 증거를 받음'(5:9-11), '아들을 믿음'(3:23; 4:15; 5:5,10,13) '아들을 가짐'(5:12) 등과 같은 표현으로 나타난다. 이 같은 용어들은 동의적으로 또 상관적으로 하나님과 독자들의

수직적 사귀를 더 증진시키기 위해 쓰이거나 현재 되어진 것을 굳게 확신하도록 하기 위해 사용된다.

(2) 수평적 사귀

수평적 사귀(사람들과의 코이노니아)은 두 가지의 내용을 담는데 하나는 저자와 독자와의 사귀를 강화하는 것이고 또 하나는 독자들 상호간의 형제적 사랑을 강조하는 것이다. 전자와 관련된 용어들은 저자와 독자들을 묶어 함께 쓰는 대명사 '우리'(예컨대, 1:9-10; 2:1,3 등을 보라)를 쓸 때 특히 나타난다. 또한 '내(우리)가 너희에게 쓴다'(1:4; 2:1,7-8,12-14,21,26; 5:13)라는 표현, 독자들을 부르는 호칭들('사랑하는 자들아'- 2:7; 3:2, 21; 4:1,7, '형제들아'-3:13, '나의 자녀들아'-2:1, 12-14,28; 3:7,18; 4:4 등), '우리'가 함께 알고 있고 확신하고 있다는 표현들(2:3,18; 3:2,14,16,19,24; 4:6,13,16; 5:2,15,18-20), 독자들을 격려하는 표현들(특히 2:12-14와 5:13을 보라), '우리'와 '그들'(대적자)을 대조하고 '나'와 '너희' 또는 '우리'와 '너희'를 묶는 스타일들(이것은 요한일서의 전반적인 현상이다), 명령하고 권하는 일(2:6,15,24,27-28; 3:7,12-13, 18; 4:1,7,11,21; 5:21) 등에서 나타난다. 이와 함께 독자들 상호간의 형제적 사랑은 '그의 계명'을 강조하며 서로의 사랑을 강조하는 내용(주로 2:3-11; 3:11-24; 4:7-12; 4:16-5:3)에서 찾아진다.

요한일서에서 수직적 사귀의 중요성은 보통 명백하고 직접적인 형태로 강조된다. 반면에 수평적 사귀는 간접적이고 밑에 깔려 있는 형태로 전달된다. 그러나 저자가 수직적 사귀를 강조하는 것을 통해서 특히 저자(또는 저자로 대표되는 사역자 그룹)와의 수평적 사귀가 함께 얻어진다. 그것은 저자(요한)가 어느 누구보다도 하나님과의 사귀에 가깝게 서 있기 때문이다. 독자들이 하나님과의 사귀가 깊어질수록 저자-독자 관계도 강화된다.

(3) 생명이신 아들

생명이신 아들은 예수 그리스도에 대한 여러 가지 명칭들과 그의 존재에 대한 언급들, 예컨대, '생명'(1:2; 5:20), '태초부터 있는 생명의 말씀'(1:1), '그의 아들 예수 그리스도'(1:3,7; 2:22-24; 3:8,23; 4:9-10,14-15; 5:5,9-13,20), '죄를 깨끗하게 하시는 분'(1:7; 2:1-2; 3:5), '대언자'(2:1), '하나님'(5:20) 등에서 찾아볼 수 있다. 생명이신 그리스도와 관련된 사항이 나올 때마다 독자들은 믿음 흔들리지 않고 굳게 서도록 격려 받는다.

(4) 믿음으로 얻는 생명

예수를 믿음으로 얻게 되는 조에는 '생명'(1:1; 2:25; 3:14-16; 5:11-13,16), '깨끗케 함, 용서함'(1:7,9; 2:2), '거함'(위의 것 참조), '하나님의 자녀로 불림'(3:1,10; 5:1-2), '하나님께로 남'(위의 '남다'를 참조), '미래의 변화'(2:28; 3:2), '하나님께 속함'(위의 '속하다' 참조), '기도응답'(3:21-22; 5:14), '기쁨부음을 받음'(2:20,27), '우리에게 주시는 성령'(3:24; 4:13), '확신'(2:28; 3:21; 4:17), '완전한 사랑'(4:12,18), '승리'(2:13-14; 5:4-5), '아들(아버지)을 소유함'(2:23; 5:12) 등의 표현으로 나타난다. 이 같은 표현들은 아들을 믿을 때 주어지는 것이라는 점에서 공통적이고 서로의 의미들과 관련하여 상관성을 가진다. 독자들은 모두 이 생명을 소유하고 있음이 강조되고 격려된다.

생명이신 그리스도와의 특별한 관계를 가진 이들로, 또 그 분으로부터 생명 등을 얻은 '우리'(저자와 독자)와 '너희'(독자들)를 '저희'(대적자)들과 명확히 구별하여 독자들에게는 확신을 갖게 하고 그릇된 이들을 경계하는 두 가지 효과를 성취하기 위해, 서로 연결된, 그리고 유사한 표현들을 적절히 반복하여 강조하고 있는 것이다.

4.3.2. '코이노니아 - 조에'와 상관된 용어들이 반복되는 이유

이렇게 볼 때, 저자가 코이노니아 - 조에의 목적을 본문을 통해 반복하여 강조하고 있음을 알 수 있다. 코이노니아의 반복적인 강조는 하나님과의 수직적 관계를 확신케 할 뿐 아니라 보다 더 증진시키는데 있다고 언급한 바 있다. 또한 저자 - 독자간 또는 형제간의 수평적 관계의 강조는 '우리' - '너희'(또는 '너희' - '너희')의 관계를 강화시키고 '너희' - '저희' 관계를 분리시켜 내적으로 더 든든한 신앙 공동체를 형성시키는 목적을 가지는 것이 분명하다. 이 신앙 공동체(요한 교회)는 현재 역사적인 위기에 처해 있는 것으로 보인다. '저희'(대적자)²⁴들의 유혹을 물리치기 위한 목적이 있는 것이다. 그래서 수직적 코이노니아와 수평적 코이노니아가 밀접히 연계되면서 동시에 여러 가지 측면에서 반복해서 강조된다.

이런 점은 조에의 강조에서도 비슷하게 나타난다. 조에의 강조는 저자('나', '우리')와 관련해서는 생명되신 주님의 특별한 관계를 강조함으로써 저자에게 정통성을 부여하고, 독자들('우리', '너희')와 관련해서는 그리스도와의 공고한 관계와 그로 인한 명백한 상급(영생 등)이 그들에게 있음을 강조하며, 대적자들('저희')과 관련해서는 그들과 조에와 무관함을 반복해서 강조한다. 이렇게 볼 때 조에의 강조

24) 요한일서의 저자는 대적자들과 관련해서 '적그리스도'(2:18), '거짓말 하는 자'(2:4, 22), '미워하는 자'(2:9, 11), '그리스도이심을 부인하는 자'(2:22), '미혹케 하는 자'(2:26; 3:7), '거짓 영'(4:1), '적그리스도의 영'(4:3) 등으로 불렀다.

역시 저자와 독자의 연합됨을 재확인할 뿐 아니라, 독자와 대적자들을 떼어내는 데 목적이 있음을 알 수 있다.

4.3.3. ‘코이노니아 - 조에’, 두 용어의 상관성

그러므로 코이노니아와 조에는 표면적으로는 달라 보여도 그 목적하는 바가 중첩되어 있다고 할 수 있다. 이것은 두 용어가 다른 유사 용어들과 상관적인 관계를 가질 뿐 아니라 두 용어 상호간에도 교류관계를 가진다는 것을 뜻한다. 즉, 저자가 양괄적인 목적 구절을 통해 두 용어를 사용할 때 이 두 가지를 따로 따로 분리시키는 데 목적이 있지 않았다는 것을 뜻한다. 그럼에도 이 두 용어의 의미 내용이 완전히 서로 부합되는 것은 아니란 점에서 이 둘은 중첩-보완적 관계이지 부합-일체적 관계는 아니라는 것도 주목해야 한다. 즉, 코이노니아는 하나님 안에서 조에의 기반이다. 코이노니아로 조에가 있음을 안다. 또 조에가 있어서 코이노니아가 가능해졌다. 패니쿨람은 조에를 ‘하나님과 함께 하는 우리 사귀의 진정한 근원’²⁵⁾이라 했다. 이렇듯 코이노니아와 조에는 서로 밀접한 관련을 갖는다.

또한 본문 내의 기능에 있어서도 상관성이 있음을 주목해야 한다. 즉, 코이노니아의 목적 구절인 1:3이 서문(1:1-4)에서 5:13이 결론(5:13-21)에서 목적 구절로서 각각 강조되는데 앞의 1:3(4절은 부속된다)이 그 다음 단락(1:5-2:2)에, 5:13은 그 앞의 단락(5:4-12)에 주제로나 용어 사용에서나 서로 연결되어 있음을 알 수 있다. 이 말은 두 목적 구절이 저자에 의해서 의도적으로 서문과 결론에 각각 배치되었음을 의미한다. 코이노니아 목적 구절은 앞에서 뒤로 연결시켜 주면서 본문에서 코이노니아 관계를 강화시켜 가는데 중점을 두는 기능을 가진 반면, 조에 목적 구절은 결론을 그 앞의 내용들과 연결시키면서 (또는 뒤에서 앞으로 향하는 역할로서) 저자의 목적을 부각하는 기능을 한다.

4.4. ‘코이노니아 - 조에’ 우선권 논쟁의 해결

이 같은 상관적 연구는 코이노니아-조에의 우선성 논쟁에 해결의 빛을 던진다.

첫째, 코이노니아와 조에는 본문 내에서의 기능이 공통적이고 서로가 목적 구절로서 가치가 있다는 것이다. 저자는 양괄적 목적 구절을 의도적으로 삼입함으

25) G. Panikulam, *Koinonia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life* (Rome: Biblical Institute, 1979), p.133.

로써 코이노니아 - 조에를 각각 강조했던 것이다. 그러므로 그 어느 쪽을 강조하고 다른 쪽을 약화시키는 관점은 요한일서 이해에서 적절한 것이 아닌 셈이다. 코이노니아와 조에는 어느 쪽이 대표성을 떨 수 없다. 둘 다 중요하다.

둘째, 그렇기 때문에 또한 코이노니아 - 조에의 목적 구절을 무시하고 서신의 변증적 성격만을 강조했던 스멜리와 데릭슨의 논점은 적절하다 할 수 없다. 그것은 저자가 코이노니아 - 조에의 주제를 강화하기 위해서 유사한 많은 표현들을 본문 전반을 통해 사용하고 있음을 이해할 때 분명해 진다. 또한 코이노니아 - 조에의 강조가 저자가 본문에서 의도하는 변증적 목적과도 결코 무관하지 않다는 점에서 답을 찾을 수 있을 것이다. 양괄적 목적 구절의 가치를 약화시킬 수 있는 근거가 없다. 오히려 양괄 목적 구절들을 삽입했던 저자 자신의 의도가 의미론적 연구를 통해 부각될 필요가 있다.

셋째, 코이노니아 - 조에의 목적 구절에 정당한 가치를 부여하고 이 둘 사이의 상관성에 주목할 때 우린 요한일서 연구를 더 온전히 해나갈 수 있다. 이 두 목적을 요한일서 본문의 모든 주제들과 이슈들을 이해하는 창문으로 사용할 때, 본문의 의미가 보다 분명해 질 것임에 틀림 없다. 예컨대, 흩어져서 따로 따로 이해되기 쉬운 유사 용어들이 코이노니아와 조에라는 틀 속에 모여져 이해될 때 전체적으로 종합되어 이해될 수 있다는 것이다.

5. 나가며

코이노니아 - 조에에 대한 동시적 - 상관적 연구는 본문 내의 다른 용어들 간의 의미의 연계성을 찾아 저자의 논지를 적절히 파악하려는 데 실제적인 도움을 준다. 즉, 본문 해석에서 의미 흐름의 맥을 잡도록 도울 수 있다. 이런 노력은 특히 특정 성경(예컨대 요한일서 같은)을 선택하여 해석하고자 할 때 적절하다. 그러나 성경 전반적인 이해를 위해서는 통시적 접근의 보완이 필요하다고 본다. 해당 용어와 주제가 어떻게 역사를 통해 의미의 흐름이 형성되었는지 이해해야 하기 때문이다. 성경 원문 연구는 이렇듯 동시적 - 통시적 연구의 상호 보완이 필요한 분야이다. 다만, 동시적 연구의 결과들이 이제까지 보다 더 많이 나와서 성경 원문 연구를 보다 활성화시켰으면 하는 바람이 있다.

시편 50편 연구

방석종*

1. 서론과 문제 제기

시편 50편은 본문비평과 함께 번역 문제를 가지고 있다. 시 50:1-23의 단락은 서설 부분들(50:1-7), 두 개의 주요 부분(시 50:8-15와 16-22)과 그리고 마지막 결말(시50:23a와 23b)로 이루어진다. 우선 서설 시 50:1-2는 시온 계시요, 시 50:3-6은 시내 계약인데, 이런 두 서설은 각기 다른 장소와 영역들을 전제한다. 시온이 유다 전통이라면, 시내는 북이스라엘 전통이다. 이런 양 전통을 공통적으로 연결시킨 표현이 시 50:7이라 생각된다. 일찍이 침멀리(W.Zimmerli)는 시 50:7을 하나님의 자기 표현 공식이라 했다. 그러나 “야웨, 너의 하나님은 나다”(시50:7 후반절)는 다양한 의미를 내포한다. 그는 축제적 직접적, 인격적 계약적인 분위기를 나타낸다. 그 다음 시 50:14절은 “제물”보다는 “감사”를 촉구한다. 이런 감사는 제물을 전제한 것인가 아니면 영적인 태도를 우선하는 것인가를 조심스럽게 구별해야 할 것이다. 따라서 우리는 축제와 예배(제사)를 말하는 시 50편의 단락에서 특히 50:7과 14절을 중요하게 다루고, 야웨의 자기 표현 공식(시 50:7)을 전체 문맥에서 그의 삶의 자리와 연결해서 고찰할 것이며, 50:14절의 “감사 행위”를 제사적인 예배와 예언자적인 정신 사이에서 자리매김해야 할 필요가 생긴다. 그러므로 시 50편의 삶의 자리 규정을 위해 여러 학자들과 토의를 전개하면서, 어떤 결과를 기대해 본다.

2. 시 50:1-23 번역과 비교

시 50:1-23절 가운데서 4, 5, 7, 14, 16, 18, 19 등 일곱 개의 절들을 문장적 구문적으로 엄밀하게 조사할 필요가 있다. 개역개정판에서는 시 50:4를 “하나님이 자기의 백성을 판결하시려고 위 하늘과 아래 땅에 선포하여,”로 번역하였다. 마소라 본문은 “그가 위에서부터 하늘을 부르고, 그 땅을 향해서 자기 백성을 심판하려고 하신다.”로 번역할 수 있다. 첫째 상반 절과 하반 절 사이에 중간 쉼표 아트나흐가 있다. 그래서 하늘과 땅은 따로 떼어서 표현하는 것이 더 선명하다. 아트나흐 다음 문장은 분사구문이다. 50:5 “이르시되 나의 성도들을 내 앞에 모으라 그들은 제사로 나와 언약한 이들이니라.”는 개정판에는 2인칭 복수 “너희”가 빠졌다. 시 50:7 “나는 하나님 곧 네 하나님이다.”라고 번역한 개정판에 비해서 “하나님”을 “야웨”로 고쳐서 읽는 것이 고정된 계약 표현 공식에 따라 적절하겠다. 크라우스, 「시편 주석」 526에서 원래는 야웨 이름이 엘로히스트로 고쳐진 부분임을 지적하고 있다. 시 50:14 “감사로 하나님께 제사를 드리며...”는 제물로서 감사를 의미한다. 즉 짐승 제물 대신 감사하는 마음 제사를 드리라는 의미이다. 시 50:16 “... 네가 어찌하여 내 율례를 전하며 내 언약을 네 입에 두느냐?”라는 개정판은 “네가 어찌해서 ... 늘어놓으며, 내 계약법을 네 입에 올리는가?”로 표현을 고칠 것을 제안한다. 시 50:18 “도둑을 본즉 그와 연합하

* 감신대 교수, 구약학.

고 간음하는 자들과 동료가 되며,"라는 개정판의 것을 "도둑을 보면, 너는 그와 함께 기뻐하고, 간음자들과 더불어 몹을 나눈다."로 직역을 제안한다. 시 50:19 " ... 네 혀로 거짓을 꾸미며,"는 "... 네 혀는 속임수를 엮는다."로 번역하는 것이 적절하다.

3. 시 50편의 문학비평적 검토

시 50:1-23의 단락을 조감하면 우선, 서설 1-2, 3-6절; 서두 표현 공식 7절; 본론 8-15절과 16-22절; 총괄적인 결말 23a와 23b로 분류된다.

시편 50편에서 우리는 문학비평적으로 몇 개의 문제를 가지고 있다. 첫째로, 시 50편의 서설 부분과 본론 부분의 한계를 확정하는 일이다. 이미 많은 주석자들에 의해서 지금까지 두 종류의 단위 경계가 규정되어 왔다. 1-7절이 8-23절의 본론 부분 앞에서 서설에 속하는 것인지* 아니면 1-6절이 본론 부분 앞에서 서설에 속하는 것인지**를 인식할 수 있다. 어떻게 해야 좀 더 정확하게 의미에 일치해서 서설과 본론의 한계가 결정될 수 있을까? 그것에 대해서 물을 수 있다면 7절 자체가 본래적으로 무엇을 진술하는지를 알 수 있을 것이다. 7d절(7a-d절 가운데서) "나는 야훼, 너의 하나님이다"는 여기서 단순히 하나의 표현 공식으로서 사용되고 있을 뿐 다음에 나오는(8절을 보라) 제물 계명을 제시하지는 않고 있다. 따라서 7절(7d)은 내용적으로 8절과 직접적으로 결합되어 있지 않다. 왜냐하면 8절은 앞에 나온 5절(제물 예배에서의 계약)과 관련되고 있기 때문이다. 그러므로 7절은 1-6절을 위해서 서설들을 총괄하는 기능을 가지며 동시에 뒤에 나오는 본론 부분 8-15절과 16-22절과도 관련된다. 둘째로, 본론 부분 뒤에 나오는 23절이 총괄적인 결말이요 동시에 23절 자체가 어떤 기능을 가지고 있는가를 물을 수 있다. 이미 슈미트***가 주목하게 했던 바와 같이, 23절은 한편으로는 제물 헌납 대신 짧은 감사시와 찬양(23a)을 그리고 다른 한편으로는 범법적인 행위 대신 변화를 기대하는 제의적인(예배적인) 계명(23b)을 총괄하고 있는데, 23a는 앞에 나온 8-15절의 내용을, 23b는 16-22절의 내용을 요약한 결말이다. 셋째로 시내 계약이 시온 계시의 틀 속에 흡수되어 그 안에 부분 서술로 끼어 있는 것이 눈에 띄고 있는 점이다(2절과 3절을 비교). 왜 7d절의 표현 공식 "나는 야훼, 너의 하나님"은 1-2, 3-6 다음에 나오고 있는가? 이런 표현 공식은 기능상 8절 앞에서 그리고 서설 1-6절 뒤에서 독립적으로 존재하고 있다. 따라서 그것은 전체 본론절을 위해 내용을 총괄하는 서두로서 사용되었던 것이다.

마지막으로 시편 50편에서 우리는 기교적인 구조를 알아 볼 수 있다. 전체적으로 보아서, 1-2절의 '시온 계시'가 8-15절과 관련되고, 결말 부분 감사 제물/찬양을 말하는 23a절과 관계를 맺는다면, 3-6절 '시내 계약'은 16-22절의 윤리적인 계명 사항과 관련되며, 결말 부분의 구원받은 변화된 생활인 23b와 관계를 맺는다. 그 옆에서 7절만은 서설 부분들(1-2, 3-6)을 총괄한다. 왜냐하면 7절은 내용적으로 위에 언급된 측면 어느 하나에 편중되어 있지 않기 때문이다.

* S.Mowinckel, *Psalmen Studien VI, Die Psalmendichtung*, 1921-1924(1961), s.53: 여기서는 전적인 제물의 거절이 의도된 것이 아니라, 신탁 진술의 입장이 그런 말씀 가운데 총괄될 수 있다는 사실이 시 50:8-23절에서 아주 분명하게 드러나고 있다. "후자(이것을)를 이행해야 하며, 전자(지것도) 빠뜨려서도 안된다."; 동저자 Psalstud V.S.110: 시 50:7절은 시 81:11; 95와 마찬가지로 자기 계시의 서두이다. 계속해서 Psal Stud.VI, s.51. 각주1 시 50:8-23을 참조하라; H.Gunkel: *Die Psalmen*, 1926, s.216 이하. 7a.b.21c절은 축제적인 서두와 함께 예언자 이야기 방식의 범례를 따르고 있다.

** H. Schmidt, *Die Psalmen*, 1934, 97을 보면 v.1-2. 3-6. 7-15. 16-22로 나누어진다. A. Weiser, *Die Psalmen*, ATD 14/15, 1963, s.266, "찬양적인 서두는 1-6절이다. 7-21절은 본래 질책문이다...". H.J.Kraus, *Psalmen*, 19, s.374 참고

*** H.Schmidt, aa.O., s.97 참고

뒤에 가서 취급하게 될 유형 규정을 위해서 공켈이 이미 주제적으로 표시해 두었으며 많은 주석자들이 발표한 적절한 파악에 근거해서 합목적적으로 아래와 같이 수정하는 것은 가치가 있다.

시편 50:1-23*

- I 서설 부분들 1-6 : 1-2 시온 계시
 - 3-6 시내 계약 서술
 - 7 : 축제적인 표현 공식(계약 공식)
- II 본론 부분들 8-15 : 첫째 부분 절들
 - 8-13 부정적인 것
 - 14-15 긍정적인 것
- 16 둘째 부분 절들
- 16-20 질책문에 나타난 것들
- 21 계명과 윤리 도덕성
- 22 경고와 위협
- III 결말 23 : 총괄 구절
 - 23a 감사 제물/찬양
 - 23b 변화와 구원

4. 시 50:7절과 14절의 어의 분석과 양식사적인 탐구

4.1. 어의 분석

A. 시 50:7; “나는 야웨, 너의 하나님이다”

이 표현 공식은 폰 라트 이후 자기 소개**로 표시되었으며, 그 후에 칠편리에 의해서 이것은 ‘자기 소개 표현 공식’***으로 규정되었지만, 그것은 렌트로프****에 의해서 다시 논의되어야만 했다. 그 후에 다시 스멘트*****에 의해서 이 표현 공식은 ‘계약 표현 공식’, 좀더 정확하게 표현하면 ‘계약 체결 공식’으로 표시되었고, 스멘트 옆에서 로핑크*는 단순히 ‘계약 표현 공식’으로만 표시했다. 그러나 엘리거**는 ‘성결법 표현 공식’ 옆에 좀 긴 표현 형식을 은총, 자비 표현 공식으로 규정하였다. 최근에 와서 쉬미트는 “나는 야웨, 너의/너희 하나님”을 소위 ‘자기 소개 표현 공식’***이라

* H. Gunkel, a.a.O., s.216 이하를 보면 22, 23절은 긍정적인 총괄이다. A.Weiser,a.a.O., s.266; 23절은 권면과 구원 약속의 총괄 요약이다; H.J.Kraus, a.a.o., s.374; 23절은 총괄 요약 부분이다.

** G.von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, 1938. s.21.

*** W.Zimmerli, *Ich bin Jahwe*(1953), in: *Gottesoffenbarung Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*. 1963 s.15, 36.

**** R.Rendtorff, *Offenbarungsvorstellungen in Alten Israel, Offenbarung als Geschichte*, hg. von W. Pannenberg(Kerggma und Dogma, Beiheft 1), 1961, s. 21-41. s.53 Anm. 69, 70을 보라.(Gesammelte Stud. 2. AT, 1975,53): A. Jepsen, "Berith" Ein Beitrag Zur Theologie der Exilzeit, in : "Verbannung und Heimkehr" Festschrift für W. Rudolph hrsg. A. Kuschke, 1961. s. 172-174. bes s. 175. Anm.20. 여기서 저자는 [아노키 야웨]가 자기 소개 표현 공식(Selbstvorstellungsformel)으로 번역이 될 수 있을런지를 확실하게 말할 수 없다고 생각한다.

***** R.Smend, *Die Bundesformel*, 1963, s.6f

* N.Lohfink, *Das Hauptgebot*, 1963, s.100.

** K.Eillger, *Leviticus*, HAT, q966, s.237f.

*** W.H.Schmidt, *Elohim(Gott)*, In : THAT, Bd1, 1971,sp. 162f; vgl. H.W.Wolff, *Hosea*, BkAT, 1961, s.289.

고 표시했고, “나는 너희 하나님이 될 것이고 그들은 나의 백성이 되리라”를 소위 ‘계약 표현 공식’으로 표시하였다.

우리가 스멘트와 슈미트와 함께 이런 표현 공식을 취급한다면, 슈미트는 계약 표현 공식을 위해서 일단 스멘트와 연대하고 있는 것을 볼 수 있다. 그러나 우리의 본문은 동사적인 문장*에 속하지 않고, 다만 하나님의 명칭과 다른 인칭어미형을 가진 또 다른 명칭으로 연결된 명사 문장만 나타난다. 그러므로 여기서는 두 개의 서로 다른 문장들이 검토되어야 한다. 스멘트는 일반적으로 인칭어미형 너의/너희 하나님이 없는 혹은 인칭대명사 나(아니, 아노키) 없이 이루어진 동사 문장들을 계약 표현 공식/계약체결 표현 공식(예를 들면 레 26:45; 신 29:11-13; 렘 11:3f; 31:33; 겔 34:24f; 37:26f; 신 26:17)으로 부르고 있다. 물론 동사 문장들을 “계약을 체결하는” 행위의 표현 공식으로 칭할 수 있다. 그러나 계약 체결 표현 공식 옆에서 우리는 스멘트에 의해서 다른 문맥에서 표시된, 계약 표현 공식을 목적에 따라 끌어들이 수 있다. 그것은 곧 “나 야웨, 너의 하나님이다”의 명사적 문장의 특징적인 표현 공식으로서 계약 표현 공식을 얻어내기 위한 것이다. 슈미트는 명사 문장, “나는 야웨, 너의 하나님이다”는 자기 소개 표현 공식으로 “나는 너희 하나님이 되리라”를 계약 표현 공식으로 받아들인 반면에, 링그렌은 “나는 너희 하나님이 되리라”와 “나는 야웨, 너의 하나님이다”이 양 문장을 위해 붙여진 상투적인 표현 공식으로 “계약”을 표시하였다. 따라서 슈미트와 링그렌은 공통적으로 “나는 너희 하나님이 되리라”를 계약 표현 공식으로 규정한 것을 인식케 한다. 그러나 동시에 그들 사이에 차이점도 알 수 있다. “나는 야웨, 너의 하나님이다”는 슈미트에 의해서 자기 소개 표현 공식으로 표시된 반면에, 같은 명사적 문장이 링그렌에 의해서는, 계약 표현 공식으로 다르게 규정된 것이다. 이런 경우 링그렌은 로핑크와 같은 견해이다. 그러나 자기 소개 표현 공식 “나는 야웨, 너의 하나님이” 렌트로프의 이외에 충분히 설득할 수 있는 표현인가 하는 것을 물어야 할 것이다. 그에 대해서 우리는 다시 스멘트로 돌아가서 그의 표현 규정에 대해서 개별적으로 재검토해야 할 것이다. 스멘트에 의해서 규정된 계약 표현 공식/계약체결 표현 공식은 문맥에 따라서 서로 다르게 규정될 수 있다. 스멘트는 계약 표현 공식/계약체결 표현 공식을 다만 동사적인 문장을 위해서만 끌어들이었던 것으로 보인다. 그러나 그의 성결법**(레 17-26)에 나오는 명사적 문장의 나는 야웨 너의 하나님을 간과했기 때문에, 그의 예문은 계약 체결 표현 공식 규정에는 맞겠으나 계약 표현식에는 적절한 예문이 못된다. 따라서 적절한 표현을 위해서, 문장 종류에 따라 그런 표현 공식이 개념적으로 분류되어야 할 것이다. 계약체결 표현 공식을 계약을 체결 실행하는 본래적인 행위 방식에 근거한 것이라면, 계약 표현 공식은 ‘규범적인 정언’으로 특징지어진다. “나는 야웨 너의 하나님이이다.”

B. 시 50:14a; “감사를 제물로 드려라!”

궁켈 이후 14절은 “감사제물인가 아니면 찬양인가”로 서로 다르게 규정되었다. 다시 말하자

* 예를 들면 레 26:45 “나, 야웨 내가 그들의 하나님이 되기 위하여”(lihyot lahem le^elohim ani jhw) 부정사 구문은 하나님 명칭에 아무런 인칭어미형(Suffixform)이 없다. 신 29:11-13. “너의 하나님 야웨와의 계약을 맺기 위해서”(l^eabr^eka... 너의 하나님 야웨의 언약에 참여하여)라는 문장은 동사 문장에 속하지만, 야웨 명칭 앞뒤는 야웨에 대한 1인칭 대명사 ‘아니’(나)가 없다. 이런 모형, 범례는 새롭게 요청된 계약 표현 공식(Bundesformel)과 다르게 계약체결 표현 공식 (Bundesschlussformel)을 대표한다. 계약 표현 공식의 양식에 대해서는 양식사(Formgeschichte)에서 별도로 다루기로 하겠다.

** 이에 대해서 이미 K.Elliger, *Leviticus*, 1966, s.238에서 엘리거는 긴 형식 “나는 야웨 너희 하나님이다”는 은총, 자비 표현 공식(Huldformel)으로서, 짧은 형식 “나는 야웨이다”는 성결 표현 형식 (Heiligkeitsformel)이라고 하였으나 이것은 계약 표현 공식(Bundesformel)으로 시정하는 것이 더 낫다.

면, 이 표현 공식이 제물 짐승 및 제물 도살의 수행 없이 감사로서 영화(Spiritualisiert) 된 것인가 아니면 감사제물 식사를 수반한 감사제물인가 하는 문제이다. 우리가 근본적으로 고찰하자면, 일반적으로 두 계열을 음미할 수 있다. 이 두 계열은 공통적으로 감사제물 식사와 제물의 전제를 받아들이지만, 예배에 있어서 선행되어야 하는 것이 감사하는 마음이 아니면 제물인가 하는 것이다. 양자를 날카롭게 분리하는 경우 “영화”의 문제가 생긴다. 좀 더 극단적으로 말하자면, “제물 없이 감사하는 마음”인가를 철저하게 다루게 된다. 예를 들어서 이 두 계열을 분류하자면 궁켈*, 헤르미손**, 렌트로프***, 자이볼트****, 다이슬러*****의 제물 대신 ‘영화’를 강조한다면, 모빙켈*, 크라우스**는 제물의 식사공동체의 새로운 의미 부여를 강조한다. 그러나 양 계열은 본질적인 거점을 놓치고 있는 것 같다. 대부분의 주석자들은 지금까지 제한된 의미에 붙들려서 앞에 나와 있는 구절들과의 관계를 생각하지 않고, 말하자면 시내 계약(1-3절), 심판하시는 하나님(6절) 그리고 시내에서의 제물 예배의 계약 체결(5절과 7절)을 간과하고 있는 것 같다. 무엇보다 이런 문맥에서 계약에 대해서 언급하는 것이 주목할 만하다. 계약에 관해서 말하자면, 렘 31:33-34는 새 계약에 근거해서 죄악의 사죄를 생각하고 겔 16:60은 하나님의 선취적인 행위를 말하고 있다.

우리는 모빙켈***과 함께 다음 상황을 상상할 수 있다. 계약 의무의 과기로서 간주되는 죄를 범한 이스라엘(시 81; 95; 50)은 불의하게 되었다. 그러므로 그들은 ‘칭의’가 필요하다. “의롭게 되는 것”이 어떻게 가능한가? 감사와 찬양으로서의 ‘제물’과 관련해서, 감사제물로서 *rsh*(기쁘게 받다) 동사와 결합된 본문들을 끌어들이 수 있다. *rsh* 동사****의 수동태(완료형과 미완료형)은 “제물에 대해서 기뻐하다”, “은혜롭게 받아들여지다”(gnädig aufgenommen werden)는 이런 동사의 기능은 제의 영역에 있어서 야웨의 기뻐하심의 진술이다. 무엇보다 *rsh* 수동태형(레 1:14; 7:18; 19:7; 22:22,23,25,27)을 전문 술어(용어)를 사용하고 있는 제사적인 제의 신학에서 “야웨의 열납”을 말한다. 즉 하나님께 감사하며 찬양하는 행위는 따라서 *rsh*의 수동태와 일치한다. 예를 들면 레 19:5; 22:19 *lir^e sonkem*; 22:22 *lrason*; 22:27 *jerase*. 이리므로써 이런 감사 행위는 하나님의 자비 가운데 은총으로 받아들여진다. 이런 의미에서 우리는 제의 예배에서 감사와 찬양으로 말미암아 “의롭게 함” 받을 수 있다*****. 따라서 종교적인 사상을 제쳐놓고서라도, 제물예배 내부에서도 제물로

* H.Gunkel, *Die Psalm* 주, 1922, s.217.

** H. Hermisson, *Sprache und Ritus*, 1965, s.36.

*** R.Rendtroff, *Studien zur Geschichte des Opfers in Alten Israel*, 1967, s. 136; 좀 다르기는 하지만 G.Quell, *Das Kultische Problem des Psalm*, 1926, s. 94-95에서 크벨은 감사 제물의 영적인 상태(Seelenzustand)로 비약시키고 있다. 이것은 Hermisson이나 Rendtorff가 이해하는 Spiritualisierung과는 다르다.

**** K. Seybold, *Die Psalmen Eine Einführung*, 196, s. 49 이하.

***** A.Deissler, *Die Psalmen*, 1967, s. 37 이하.

* S. Mowinkel, *Psalmstudien* VI, s.54 이하. 각주(Anm.) 2를 보라.

** H.J.Kraus, *Die Psalmen*, 1960: s.378; 그러나 Kraus는 1989년 개정판, s.534-535에서 Hermisson의 견해를 전적으로 받아들이고 있다.

*** H.Mowinkel, a. a. O., s.73 이하. 166 이하.

**** W. Gesenius, *Handwörterbuch*, s.771 이하.

***** A. Weiser, Einl.i.d.At, 1963 s. 42; toda(감사)는 본래 신앙 고백이다. 동저자, *Die Psalmen*, 1963, s. 265. 여기서 저자는 14절과 23절에 나오는 하나님에 대한 감사와 찬양을 예배 공동체의 겸비한 신앙 고백이라고 한다. 더 나아가서 H.Gese, *Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis*(Festschr. E. Käsemann, 1976, 57-77;동저자) *Zur biblischen Theologie*, 1977, s. 75. 76-77에서 그는 “고로 전체적인 율법의 이해는 사망과 심판에서부터 구원자 하나님께 감사하고 고백하는 것과 결속되어 있다”고 말하며, 인간의 ‘Gerechtes tun’을 말하지만, ps 50:14는 Ich Jahwes가 인간에게 촉구하는 명령이요 50:23절은 Ich Jahwes의 약속이라는 점에서 인간의 자발적인 행위가 아니요, 하나님 명령에 대해 순종하는 인간을 받아주는 하나님의 인정이다. 따라서 하나님께 감사는 하나님 명령과 관련해서 “rechtfertigt werden”을 의미한다.

서 감사에 대한 일반적인 ‘영화’ 대신 ‘칭의’를 기대할 수 있다.

4.2. 시편 50:7 계약 표현 공식의 양식사적인 연구

스멘트와 링그렌은 계약 표현 공식을 다루는데 있어서 그의 명사적 - 논증적인 기능을 수행하는 계약 표현 공식을 간과하고 있기 때문에 - 그들은 동사 문장의 계약 표현 공식만 다루고 있다. 여기서 우리는 문맥에 따라서 독립적인 표현 어법으로서 명사적인 문장을 가진 계약 표현 공식을 계약체결 표현 공식과 구별하기 위해서 특정 제한된 본문들을 끌어낼 수 있다. 특히 시 50:7d "나는 야웨, 너의 하나님이다"는 오경이나 예언서들의 것과 다르게 변경된 것임에도 불구하고, 그의 형식, 양식은 2인칭 단수 인칭어미(2. pers, Sg. Suffix)를 가진 명사 문장으로 성립된다.

이런 표현 공식을 다른 것들과 분류 비교 한다면 다음과 같다.

명사와 인칭어미 형태 (suffixform)	동사 문장과 계약체결 표현공식 (Bundesschlussformel)	명사 문장과 계약 표현 공식 (Bundesformel)
2인칭 단수 인칭어미 (1인칭 복수 인칭어미)	(독립된 표현 공식이 아닌 인칭어미를 가진 하나님 명칭은 신5:2; 6:4-5; 10:20; 13:12; 15:4를 참조할 수 있음)	출 20:2; 신 5:6; 사 51:15 호 12:10; 13:4; 시 50:7; 81:11
2인칭 복수 인칭어미	출 6:7; 레 11:45; 22:23; 26:12; 렘 11:4b; 겔 36:28	출 29:46, 레 18:2,4,30; 19:2,3,4,10,25,31,34,36; 20:7,24; 23:22,43; 24:22; 25:17,38a,55; 26:1,13; 겔 20:20
3인칭 복수 인칭어미	출 29:45; 렘 31:33; 32:38; 겔 11:20; 14:11; 37:23,27	출 29:46; 레 26:44; 겔 28:26; 34:30; 39:22,28

계약체결 표현 공식과 계약 표현 공식은 앞뒤로 여러 문장들, 이를테면 명령문, 관계 문장과 결합되면서 독립적인 어법으로 사용되고 있다. 그러나 여기서의 이런 표현 공식 자체가 어떤 문장 형식으로 성립되어 있는가만 개괄해서 고찰하겠다.

A. 계약 체결 표현 공식은 2인칭 복수 인칭어미와 관계된 하나님 명칭에서 두 가지 문장으로 이루어진다.

1) *w^hhajiti lakem le'lohim*(나는 너희들의 하나님이 될 것이다.)

2) *lihjot lakem le'lohim*(너희들의 하나님이 되려고)

그리고 3인칭 복수 인칭어미와 연결된 하나님의 명칭도 역시 두 가지 문장으로 나타난다.

1) *w^hhajiti lahem le'lohim*(나는 그들의 하나님이 될 것이다)

2) *wa'ani 'dhje lahem le'lohim*(나는 그들의 하나님이 될 것이다)

B. 계약 표현 공식은 동사 없이 하나님 명칭에 인칭어미가 표현된 것으로 특징 지어지며, 대개 2인칭 단수/복수 그리고 3인칭 복수의 인칭어미를 가지고 있다. 예를 들면 *lhⁿoki jhw^h l'loheka* (출 20:2; 신 5:6; 사 51:15; 호 12:10; 12:4; 시 50:7; 81:11); *lhⁿi jhw^h l'lohekem*(레 18:2,4,30; 19:2,3,4,10,25,31; 19:34,36; 20:7,24; 23:22,43; 24:22; 25:17,38a,55; 26:1,13); *lhⁿi jhw^h l'lohehem*(출

29:46; 레 26:44; 꺾 20:20; 28:26; 34:30; 39:22,28).

위에서 언급된 두 개의 표현 공식에 있어서 특징적인 것을 골라 분류한다면, 첫째 계약체결 표현 공식은 하나님 명칭에 인칭어미형이 없으나, 그 대신 [haja I'] 동사와 2인칭과 3인칭 인칭어미를 가진 전치사를 가진 동사 문장이고, 시제는 미래형(pf. waw consecutiv 또는 1인칭 미래형)과 부정사형으로 나타난다. 주어는 1인칭 단수(하나님)이고 목적격은 2인칭/3인칭으로 한정되어 있다. 물론 신명기 5:2; 6:4-5에서는 1인칭 복수 인칭어미(엘로헤누, 우리 하나님)를 가진 하나님 명칭이 나오지만 (신 10:20; 13:13; 15:4 참고), 그것은 문장 가운데 신의 명칭이요, 고정된 독립적인 표현 공식에는 속하지 않기 때문에 여기서는 제외된다.

그 다음 계약 표현 공식은 2인칭 단수와 복수 그리고 3인칭 복수 인칭어미를 가진 하나님의 명칭이 나타나며, 한결같이 동사가 없으며 인칭대명사(아니, 아노키) 야웨 고유명사 그리고 하나님(너희, 너희, 그들의 하나님) 3개의 명사들로 이루어진 명사 문장으로 특징지어진다. 이런 명사문장의 계약 표현 공식은 [사랑하는 마음으로 권유하는 어조]*를 띄우고 있다. 그러나 어떤 상태, 상황에서 이런 계약 체결공식과 계약 표현 공식이 쓰이는가? 어떤 내용을 가진 표현 형식인가 물을 수 있다면, 대체로 출애굽 - 땅 점유의 역사 속에서의 구원, 율법 준수, 정결과 성결의 조건 아래에서 하나님의 계약을 증명하는 것이다. 이 양 표현이 '동사적'과 '명사적'으로 차이는 있지만 하나님이 선취적인 행동으로 하나님의 계명과 율법을 이스라엘에게 부과하는 것이요, 이런 부과된 의무가 규범적인 것이 된다. 따라서 '계약 표현 공식'은 이런 '규범적인 정언'을 나타내는 표현 공식이라 하겠다.

5. 삶의 자리 규정

시 50편의 연구는 그의 삶의 자리를 규정하는 데에 최대의 관심사를 가진다. 그래서 방법론적으로 어떤 안내서가 있어, 그가 결과로써 얻어낸 이론들을 이용하는 것이 필수적이다. 무엇보다 포러의 「구약 주석」 「성서해석학 입문」**을 참조하여 볼 수 있다. 본문의 유형의 삶의 자리는 어문적인 지시와 특정적 - 전형적인 상황과 일치하는 협정된 술어, 문구와 도식들로서 밝혀진다. 즉 사회적 - 문화적, 좁게는 종교적 사회 공동체의 상황을 파악하는 것이 중요하다. 따라서 이를 위해 본문 내부의 전문 술어와 반복되는 문구와 어법들, 다른 문헌과의 평행성 및 친숙성 그리고 내용상의 요점과 중심 사상들을 밝히는 작업이다. 그럼 시 50:1-23에는 어떤 전형적인 용어와 표현들이 있는가? 일상 예언자들의 사상을 표현하는 어법, 제사장의 전문 술어, 제사 공동체의 계명과 율법들이 눈에 띈다.

시 50:2 시온 현현은 암 1:2; 사 2:3; 미 4:2; 시14:7에 나온다. 시 50:4 하늘과 땅이 계약의 증인이 됨은 신 4:26; 30:19; 31:25***; 50:5 제물과의 계약 출 24:4 이하; 신 33:24 등; 50:7 나는 야웨 너의 하나님이다 하나님의 자기 소개 형식 또는 계약 표현 공식은 이스라엘 백성들의 출애굽 구원 사건과 관련된다. 이에 대해서 출 20:2; 신 5:6; 사 51:15; 호 12:10; 13:4; 시 81:11이 있다. 이는 하

* K. Elliger, *Leviticus*, 1966, s. 238 참고. 여기서 엘리거는 “나는 야웨, 너희 하나님이다”를 Huldformel로 “나는 야웨이다”를 Heiligkeitsformel(성결표현 공식)로 말하고, 전자가 사랑스러운 권면의 어조라면, 후자는 경고 위협적인 어조라고 규정하고 있다.

** G.Fohrer, *Exegese des Alten Testaments*, 1983, 4.Aufl. 「성서해석학 입문」, 방석중 역, 1987, 120-128.

*** Moshe Weinfeld, "berit", THWAT, Bd I, 1973, Sp.795-796을 보라.

나님의 인식 공식과 연결된 계약 체결 표현 공식과 비교된다. 시 50:8 '토다 - 셀라뎀'과 '체바해카 - 올로테카'는 사 43:18; 렘 3:6; 7:22; 율 2:13에 나온다. 시 50:1-7 서곡은 시내 전승 단락의 주제와 일치한다. 출 20:22-26(계약 법전); 출 24:3-8(율법 계시); 레 19:1-8(성결 법전); 신 5:1-5(신명기 법)은 구조상 1.신현현(불의 표상), 2.중개자 모세(사제직), 3. 율법 계시(전달), 4.율법과 제물로써 계약을 체결함; 시 50:16-17 반의적인 평행귀*; 시 50:18-20은 고해 심독서(Beichtspiegel)이다. 이런 금법 조항은 어떤 징책의 위협이 없이 이스라엘인 각자의 양심에 향한다. 그에 대한 것은 출 20:15-16; 레 19:11-12; 시 50:18-20 등이다.** 다른 예들도 더 있지만, 뒤에서 개별적으로 다루기로 하겠다. 시 50:1-23의 구조는 서설(1-7), 첫 번째 담화(8-15) 제의 제물에 관한 것과 두 번째 담화 야웨의 율법에 대한 순종(16-23)이다.

서설(1-6) 뒤에 7절은 두 개의 담화를 안내하는 서두 공식이다. 그러나 이것은 16a의 새 서두문으로서 단절된다. 때로는 예언자적이고, 때로는 제의적인 것을 가지고 제의와 계명이 선포되기 때문에 다음과 같은 문제가 생긴다. 시 50은 예언자 사상과 어법을 모방한 것인가? 아니면 제의를 행하는 예언 사상의 증언인가? 후장에 대해서는 이미 S. 모빙켈, G. 폰 라트, A. 바이저와 E. 빌트 바이너가 진술하고 있다. 바이저는 시 50편을 예언으로 본다. 따라서 다음과 같은 문제가 생긴다. 시 50편은 예언자의 형식을 모방한 것인가 아니면 제의 현상이 전제된 것인가 하는 것이다. H. 궁켈은 시 50편을 예언시에 넣었다면***으로 표시했다. 학자들의 시 50에 대한 유형 분류가 서로 다르다 해도 공통적인 전제는 “축제”와 “제의”이다. 그러면 시 50편의 축제 제의의 삶의 자리는 어떤 성격을 띠고 있는가? 칼빈은 시 50편에서 축제 때 하나님과의 계약에 대한 회고를 갱신시킨 것으로 보았다. 그러므로 시 50편은 계약 갱신 축제이다. S. 모빙켈은 시 50을 야웨의 희곡적 - 신화적인 왕위 등급 축제 구조에서 통합했다.*** 그러나 A. 알트는 필연법 계약을 반복하면서 갱신되는 제의 행동으로 보았다. 그 후 G. 폰 라트도 시내 전승 단락의 양식사적인 탐구에서 계약 갱신 축제와 부딪힌다. 그 후 계속해서 계약 축제 해석은 대부분 시편의 열쇠가 되었다. 시편 50과 81은 분명히 계약 갱신의 증언이라 일컬을 수 있다. 그러나 이들은 시대적으로 초기의 역사로 보기는 어렵다.**** 신 31:9-13의 계약제의 가설과의 관계도 불가능하다.* 왜냐하면 주전 8세기 예언자들에게서 “계약”은 침묵으로 일관했기 때문이다.** 언어적인 탐구에서 시 50; 81; 95편은 신명기 배후의 언어군을 갖는다. 특히 그의 정점에는 야웨 - 말씀(담화)이 일인칭으로 선포되고, 레위적인 초안이 인상적이다.*** 시 50에서 말하는 자는 제사장적인 레위 설교자가 하나님 계명을 심판문으로 활성화 하고 있다. 특히 포로후기 시대에 예언자들이 레위 씨클에서 십계명을 활성화하여 사회와 공동체 내부의 부정과 부패를 척결하였던 운동을 본다. 특히 제 3 이사야의 시각과 일치한다. 따라서 시 50은 남과 북의 시온 전통과 시내 전통이 융합된 포로 후기 예언적인 레위 씨클에서 전통적인 축제를 지키는 가운데 종교 내부와 세속적 영역에서 반복되는 비리들, 부정과 부패,

* Ed. Koenig, *Stilistik*,... 1900: S.166: 마 4:10; 16:23; 눅 9:55; 행 8:20 비교.

** 이에 대한 문헌은 K. Galling, *Der Beichtspiegel, eine gattungsgeschichtliche Studie*, in : zur neueren Psalmenforschung, hrsg.P.H.A.Neumann, 1976, S. 168-176; K.Rabast, *Das apodiktische Recht im Dtn und im Heiligkeitgesetz*, 1961, S. 66.

*** H.Gunkel-J.Begrich, 「시편 개론」 9장, A.Weiser는 예전(Liturgie)

**** *Ps StudII Le decalogue*, 1927.

***** 그에 대해서 E.Kutsch, *Das Herbstfest in Israel*, 1955, 158.

* L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*: WMANT 36, 1969, 115-128.

** L.Peritt, 128 이하.

*** A. Bentzen, *Die josianische Reform und ihre Voraussetzungen*, 1926; G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, 1929; Ders. *Dtn-Studien*, 1948, 2. Aufl. 41ff.

불의한 교사, 지도자들을 향해 양심을 회복하는 대표적인 사제의 설교이다. 예언적인 사상과 제사적인 제의 그리고 양측의 중심인 율법과 계율이 새로운 영적인 각성을 일깨우고 있다.

구약성서에 나타난 연대 기록 방법에 대한 바른 이해

김영진*

역사 연구에 있어서 가장 중요한 과제는 가능한 한 정확한 “연대”(年代)(Chronology)를 결정하는 것이다. 역사학에 있어서 ‘연대’는 정확한 역사적 지식을 얻기 위한 가장 기초적인 자료이기 때문이다.¹⁾ 그러나 고대 근동 역사 연구에 있어서 연대를 재구성하는 것은 어려운 문제 가운데 하나이며, 특히 구약성서 시대의 연대를 재구성하는 것은 고대 근동의 다른 지역보다 더 어려운 일이다. 고대 사람들은 일반적으로 연대에 관한 개념이 불분명하고 또 기록되어 있더라도 오늘날의 과학적인 연대와 거리가 있기 때문이다. 이와 함께 연대는 시간적 순서를 결정하는 것인데 고대 이스라엘 사람들이 사용한 달력의 종류에 대한 학자들의 견해가 각기 다르기 때문에 고대 이스라엘의 연대를 결정하는 것은 더욱 어렵다.²⁾

그럼에도 불구하고 구약성서 시대의 이스라엘 역사 혹은 제1성전 시대³⁾의 연대를 재구성하는 데 가장 중요한 사료(史料)는 구약성서이기 때문에 사료로서 구약성서의 특성, 특히 연대를 기록하는 방법을 바로 이해할 때만이 고대 이스라엘의 연대를 비교적 정확히 확정할 수 있다. 구약성서는 왕의 즉위나 통치 기간을 표시하거나 혹은 어떤 사건이 발생한 시기를 기록할 때 일정한 양식을 사용한다. 그런데 메소포타미아에서 왕의 즉위를 표시할 때 사용하는 전문 용어를 히브리어로 번역한 כְּתוּבָא לְבִשְׁנַת מְלָכוֹ (כתובא לבשנת מלכו)를 「개역개정판」에서 각 각 “즉위한 원년”(왕하 25:23)과 “즉위 원년”(렘 52:31)으로 번역하였으나 이것은 정확한 번역이 아니다. 한글 사전에서 “원년”(元年)을 “임금이 즉위한 해”라고 그 의미를 설명하지만⁴⁾ 역사학에서는 “원년”과 “즉위년”을 분명하게 구별하여 사용한다.⁵⁾ 고대 근동에서도 즉위년과 원년을 구별하기 때문에 “즉위한 원년” 혹은 “즉위 원년”은 어색한 표현이다. 그뿐만 아니라 왕의 원년을 나타내는 표현 אֶחָד לְכֹוֹן שָׁנָא (고레스 왕 원년)이 있기 때문에 לְבִשְׁנַת מְלָכוֹ나 מְלָכוֹת לְבִשְׁנָא에 대한 번역을 재고해야 한다.

* 연세대 강사, 구약학(고대 근동 및 이스라엘 역사).

1) E.R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings: A Reconstruction of the Chronology of the Kingdoms of Israel and Judah*, 3rd Edition, Grand Rapids, 1984, p. 1; H. Tadmor, “Chronology,” *Encyclopedia Miqra* *lit* 4, cols. 261-263 (Hebrew).

2) G. Galil, *The Chronology of the Kings of Israel & Judah*, Leiden, 1996, p. 1. 브리태니카 사전에 의하면 연대(chronology)에 대하여 다음과 같이 정의하고 있다. “any method used to order time and to place events in the sequence in which they occurred. The systems of chronology used to record human history, which are closely related to calendar systems, vary in scope, accuracy, and method according to the purpose, degree of sophistication, and skills of the peoples using them.” 유다와 이스라엘 역사에 있어서 연대 결정이 어려운 것은 유다와 이스라엘이 어느 달부터 신년으로 지켰는가 하는 것을 확정지을 수 없기 때문이다. 즉 메소포타미아처럼 Nisan월 1일을 신년으로 생각했는지 아니면 Tishri월 1일을 신년으로 지켰는지 정확히 알 수 없기 때문이다. 그뿐만 아니라 일부 학자들이 주장하는 것처럼 Tishri월(아홉째 달)에서 Nisan월(정월)로 바꾸었는가 하는 모든 문제를 확정지을 수 없기 때문이다.

3) 이스라엘 학자들은 구약성서 시대의 이스라엘 역사라는 용어 대신에 ‘제1성전 시대의 역사’(주전 1550-515년) 혹은 ‘제2성전 시대의 역사’(주전 515-주후 70년)로 시대를 구분한다.

4) 한글학회 『우리말 큰사전』 서울, 1992, p. 3186; 이희승 편저 『국어대사전』 서울, 1982, p. 2732.

5) 즉위년과 원년의 구별은 청원법의 차이에서 생겨난 것이다.

본 논문에서는 구약성서에 나타난 연대 기록 방법을 메소포타미아의 사료를 근거로 바르게 이해하고, 특히 **בשנת מלכותו** 나 **בשנת מלכותו**에 대한 바른 이해와 정확한 우리말 번역의 길을 제시하고자 한다. 구약성서에 나타난 연대 기록 방법 및 문학적 양식이 메소포타미아의 영향을 받았으며, 앗수르-바빌로니아-페르시아 제국의 기록들이 구약성서에 기록된 사건의 (비교적) 정확한 연대를 제시하기 때문이다.

1. 구약성서에 나타난 연대 기록 방식

구약성서의 사가들은 역사 사건의 연대를 기록하는 세 가지 방식을 사용한다. 즉 공시연대(共時年代; Synchronistic Chronology)와 상대연대(相對年代; Relative Chronology)와 일반적인 연대 표시이다. 공시연대는 고대 이스라엘 역사 기록의 독특한 방법 가운데 하나인데 반하여 상대연대는 고대 세계에 가장 널리 알려진 방법으로 에스겔과 역대기서에 주로 나타난다.⁶⁾

1.1. 왕의 즉위를 표현하는 방법-공시연대

공시연대는 어떤 사건의 연대를 표시할 때 동시대의 다른 사건과 비교하여 연대를 기록하는 것이다. 특히 공시연대 방법은 신명기 사가가 유다 왕국과 이스라엘 왕국의 왕의 즉위를 표현할 때 많이 사용한다.⁷⁾ 즉 유다 왕국이나 이스라엘 왕국의 왕이 즉위 한 사건을 기록 할 때 그 연대를 당시 이스라엘이나 유다 왕의 연도와 비교하여 기록하는 방법이다. 이 경우에는 **על־יהודה C בִּגְוֹן־A מֶלֶךְ B בְּשָׁנַת N לְמָלְכָא** (“B의 아들 A가 왕으로 있는 지 N년에 C가 유다를 다스렸다”)라는 표현을 사용한다(왕상 15:1, 9, 33, 16:8 등). 예를 들면 아비얌의 즉위에 대하여

בְּשָׁנַת שְׁמֹנֶה עָשָׂר לְמָלְכָא יְרָבָעַם בֶּן־נְבָט מֶלֶךְ אֲבִיָּם עַל־יְהוּדָה

(“느밧의 아들 여로보암 왕 열여덟째 해에 아비얌이 유다 왕이 되고”)와 같이 당시 이스라엘 왕이었던 여로보암(1세)의 통치 연도와 비교하는 것이다(왕상 15:1). 이스라엘 왕 엘라의 즉위에 대해서도 “유다의 아사 왕 제이십육년에 바아사의 아들 엘라가 디르사에서 이스라엘의 왕이 되어 이년동안 그 왕위에 있으니라”(왕상 16:8)이라고 유다 왕 아사 왕의 연대와 비교하여 기록하고 있다. 이처럼 신명기 사가와 역대기 사가는 공시연대 방식으로 고대 이스라엘의 연대기를 제시하였다.

그러나 가끔 비교하는 두 연대가 성서 내에서뿐만 아니라 성서 밖에서 큰 문제를 일으키는 경우가 있다. 앗수르의 역사 기록을 통하여 연대를 정확히 알 수 있는 산헤립의 예루살렘 침공에 대한 기록을 비교하면 구약성서의 연대 기록과의 차이를 엿볼 수 있다. 왕하 18:1에 의하면 이스라엘 왕 호세아 3년에 아하스의 아들 히스기야가 왕이 되었다. 그런데 왕하 17:1에 의하면 유다 왕 아하스 12년에 엘라의 아들 호세아가 사마리아에서 이스라엘 왕이 되어 9년을 치리하였다고 기록하고 있다. 이 두 기록을 통해서 볼 때 호세아가 즉위한 해는 주전 731/30년(722/1+9)이며 히스기야의 즉위 한 해는 주전

6) 구약성서에 나타난 연대기 기록 방법에 대해서는 E.R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings: A Reconstruction of the Chronology of the Kingdoms of Israel and Judah*와 H. Tadmor, "The Chronology of the First Temple Period: A Presentation and Evaluation of the Sources," *World History of Jewish Peoples 4/1*, eds. A. Malamat and I. Eph'Al, Jerusalem, 1979, pp. 44-60, 318-320; W.H. Barnes, *Studies in the Chronology of the Divided Monarchy of Israel*, Atlanta, 1991.

7) J.H. Hayes and P.K. Hooker, *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature*, Atlanta, 1988, pp. 10-11. 그러나 이러한 상대연대는 이스라엘과 유다 왕의 연대기를 재구성할 때 문제점이 된다.

728/7년이다. 그런데 왕하 18:13에 의하면 히스기야 제 14년에 앗수르의 왕 산헤립이 유다를 침략하였다. 성서의 기록을 근거로 연대를 산정 할 때 산헤립의 유다 침공 연대가 주전 714/3년이 된다. 성서의 상대 연대를 근거로 할 때 산헤립의 침공은 산헤립이 아직 앗수르 제국의 왕이 되기 이전에 있었던 일이 되는 문제점이 발생한다. 왜냐 하면 그런데 앗수르 제국의 연대기에 의하면 산헤립은 주전 705년에 왕으로 즉위하여 그의 통치 제5년, 즉 주전 705년에 유다를 공격하였기 때문이다.

뿐만 아니라 구약성서 내부에서도 연대 기록사이의 모순이 발견된다. 왕하 8:25에 의하면 아하시야는 요람 왕 제 12년에 즉위한 것으로 기록하고 있으나 왕하 9:29에서는 요람 왕 11년에 즉위하였다고 기록하고 있다. 또 한 예는 이스라엘 왕 오므리의 즉위가 유다 왕 아사 제 31년이었으며 12년간 통치하였다(왕상 16:23). 만약 이 기록이 맞는다면 오므리의 통치는 41년간 통치한 아사 왕 다음에 끝났을 것이다. 그런데 왕상 16:28-29에 의하면 오므리가 죽고 그 아들 아합이 왕이 된 것은 아사 왕 제38년이라고 기록하고 있다. 만약 왕상 16장의 기록이 맞는다면 오므리의 통치기간은 12년이 아니라 7년이 된다.

1.2. 상대연대

상대연대는 고대 가장 간단하면서도 널리 알려진 방법 가운데 하나이다.⁸⁾ 상대연대는 역사적 사건을 기록하면서 ‘중요한 사건을 기점으로 몇 년 후에 생긴 일이다’라는 식으로 기록하는 방식이다. 왕상 6장의 솔로몬의 성전 건축의 시작을 기록할 때에도 **רַבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ-מִצְרַיִם** (‘‘이스라엘 자손이 애굽 땅에서 나온 지 480년이요 라고 기록하고 있다’’)라고 출애굽 사건을 기준으로 그 연대를 기록하고 있다. 신명기 사가의 관점에서 출애굽 사건은 이스라엘 백성 누구나 다 알고 있는 중요한 사건이라고 생각했기 때문이다. 그뿐만 아니라 에스겔서에서는 예언을 기록하면서 여호야킨이 포로로 잡혀간 그 시점부터 연수를 계산하여 기록하고 있다. 예를 들어 겔 1:1의 ‘‘서른 췌 해 넷째 달 초닷새에 내가 그발 강 가 사로잡힌 자 중에 있을 때에’’는 여호야킨이 포로로 잡혀간 해인 주전 598/7년부터 30년이 지난 해라는 뜻이다. 따라서 겔 1:1의 역사적 배경은 주전 568/7년이 된다. 역사를 기록함에 있어서 누구나 다 아는 큰 사건을 중심으로 연대를 재구성하는 것이다. 이러한 상대연대 방식을 통하여 구약성서 사가에게 있어서, 특히 포로기 혹은 포로기 이후 사가에 있어서 ‘‘출애굽’’과 ‘‘바빌로니아 포로’’ 사건이 이스라엘 백성들에게 중요한 사건이었음을 보여준다.⁹⁾

1.3. 일반적인 연대 표시법

구약성서에서 일반적으로 어떤 사건의 발생은 ‘‘RN 왕 N년’’이라는 양식을 사용한다.

히브리어	한글번역	예
RN בְּשָׁנָה לְמַלְכָּה RN	‘‘RN 왕 제N년에’’	왕상 14:25, 왕하 18:14
RN יְהִי בִּן שָׁנָה לְמַלְכָּה RN	‘‘RN 왕 제N년’’	왕하 12:6(7), 18:9, 22:3
בְּשָׁנָה N לְמַלְכוֹ	‘‘그의 통치 N년’’	왕하 24:12

이 양식을 더 세분

하면 위 표에서 보듯이 세 가지 다양한 양식으로 사용되고 있음을 알 수 있다. 왕상 14:25의 시삭의 침략은 르호보암 왕 제 5년에 발생하였다고 기록하고 있다(참고 왕하 15:19, 16:7-9). 왕하 12:6(7)에

8) E.J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World*, London, 1980, p. 62.

9) 신명기 사가의 마지막 편집 연대가 주전 6세기 후반이며 에스겔서는 바빌로니아 포로기 때 편집되었다고 주장한다. M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, New York, 1983, pp. 12-17; M. Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic Schools*, Oxford, 1972, pp. 1-9, esp. 7.

의하면 “요아스 왕 23년에 이르도록 제사장들이 오히려 전의 퇴락한 데를 수리하지 아니하였는지라” 즉 성전 수리가 요아스 왕 23년까지 이루어지지 않았음을 기록하고 있다. 또한 왕하 22:3-6는 “요시아 왕 18년에 왕이 브슬람의 손자...” 즉 요시아 왕 제18년에 성전 수리 공사를 하였다고 기록하고 있다. 왕하 18:13에서는 **בְּאַרְבַּע עָשָׂרָה שָׁנָה לְמָלְכָא חִזְקִיָּה** (“히스기야 왕 제십사년에”) 산헤립이 유다를 침공하였다고 기록하고 있다. 어떤 경우에는 왕의 이름을 대신하여 왕을 나타내는 인칭 접미사를 붙여 사용하는 경우도 있다. 유다 왕 여호야긴이 느부갓네살에게 항복하여 잡혀 갔을 때를 **שָׁנַת שְׁמֹנָה לְמַלְכוֹ** (“그[=바벨론 왕 느부갓네살]의 통치 여덟째 해이라”)라고 기록한다(왕하 24:12). 이러한 표현은 왕하 25:1뿐만 아니라 시드기야 왕 제 구년에 느부갓네살이 예루살렘을 쳐들어 왔을 때를 표시할 때도 **בְּשָׁנַת הַתְּשִׁיעִית לְמַלְכוֹ** (“그의 통치 제 구년”)이라는 표현을 사용한다.

마찬가지로 스 1:1에서 이스라엘 백성들이 바빌로니아 포로에서 농임을 받는 사건이 **אַחַת לְכוֹרֶשׁ** **בְּשָׁנַת** (“고레스 원년”)에 발생했다고 기록하고 있다.

그런데 **בְּשָׁנַת** **מְלָכוֹ**처럼 **בְּשָׁנַת**와 **לְמַלְכוֹ** 사이에 숫자 즉 연대가 기록되어 있지 않는 경우가 있다. 왕하 25:27의 에월모르닥의 통치 연대를 표현하는데 있어서 **בְּשָׁנַת מְלָכוֹ**라는 표현을 사용하였다. 또한 왕하 25:27과 평행구인 렘 52:31에서는 **בְּשָׁנַת מְלָכוֹ**라는 표현을 사용하고 있다. 이 두 구절을 문자적으로 해석하면 “그가 통치 할 때”와 “그가 다스릴 때”이다. 이에 대한 한글 개역 성서와 개역 개정판은 “즉위한 원년”이라는 표현을 사용하였다. 표준 새번역을 제외하고는 그 번역이 매우 애매하다. 이 두 구절을 어떻게 이해해야 하는가? 왜 연대를 기록하지 않았는가 하는 점이다. 그뿐만 아니라 스 1:1의 “고레스 원년”(**אַחַת לְכוֹרֶשׁ** **בְּשָׁנַת**)과 **בְּשָׁנַת מְלָכוֹ**나 **בְּשָׁנַת מְלָכוֹ**와의 차이가 무엇인가 하는 점이다. 우리말로 옮기는데 있어서도 “즉위한 원년”과 “원년”의 차이는 무엇인가? 한글 사전에서 원년(元年)이란 “임금이 즉위한 해”를 의미한다. 이러한 연대 문제를 해결하고, 또 구약성서에 나타난 **בְּשָׁנַת מְלָכוֹ**나 **אַחַת לְכוֹרֶשׁ** **בְּשָׁנַת**의 정확한 의미를 이해하기 위해서는 메소포타미아의 연대기 기록 방식에 대하여 살펴보아야 한다.

2. 메소포타미아의 왕의 연대 기록법

앗수르 제국과 바빌로니아 제국은 왕의 연대를 기록하는 데 있어서 독특한 방식을 사용하였다. 앗수르 제국은 주전 910년부터 612년까지 에포님(Eponym)이라는 연도를 사용하였다. 이 에포님은 리무(limmu)라는 관직을 가진 사람의 이름을 그 해의 이름으로 사용하는 것이다. 에포님 연대에는 limmu 관직을 가진 사람의 이름과 그의 관직명 그리고 그 해에 있었던 중요한 사건이 기록되어 있다.¹⁰⁾ 예를 들면 주전 732년에 해당하는 에포님의 리무 관리의 이름은 나부-벨루-우쭈르(Nabû-belu-ušur)이며 그의 직책은 시메(Simme)의 총독이며 이 해에 다마스쿠스로 갔다고 기록되어 있다. 그러나 에포님 외에도 연대를 기록하는 다른 방법이 있었다. 예를 들어 산헤립은 자신이 치루었던 전쟁을 기준으로 제위 기간 중의 일을 기록하는가 하면(*girrû*) 사르곤이나 디글랏빌레셋 3세의 경우에는 통치 기간을 *palû*라는 불리는 독특한 방법을 채택하기도 한다. *girrû*는 통치 연대와 일치하는 것은 아니다. 즉 1 *girrû*가 통치 1년을 의미하는 것이 아니라 첫 번째 전쟁이라는 뜻이다. 이 경우 첫 번째 전쟁이 언제 일어났는지 알 수 없다. 그러나 1 *palû*는 곧 통치 1년과 같다. 앗수르 제국에서 *girrû*와 *palû*의 사용에 관한 어떤 규정이 있는 것이 아니라 시대에 따라 서기관에 의하여 독특하게 사용된 것이다.

10) A. Millard, *The Eponym of the Assyrian Empire 910-612 BC*, SAAS II, Helsinki, 1994.

그런데 에포넴이나 *girrû* 혹은 *palû*를 사용하든 상관없이 언제부터 통치 연한으로 계산할 것인가 하는 것은 매우 어려운 문제이다. 즉 왕의 즉위 연대를 표시하는데 있어서 왕의 즉위 날로부터 처음 맞이하는 신년 축제까지를 왕의 즉위 연대에 포함하지 않고 이 기간을 다른 이름으로 표현하는 것이다. 이러한 이유는 왕의 즉위한 날로부터 처음 신년 축제를 맞이 전까지의 기간은 이미 전 왕의 즉위 마지막 해에 이미 포함되어 있기 때문이다. 즉 한 해를 두 번 혹은 세 번 계산하는 오류를 피하기 위해서이다. 이처럼 왕이 즉위해서 처음 신년 축제를 맞이하기 전까지의 기간을 아카드어로 *rēš šarrūti* 혹은 *šurrāt šarrūtija*라고 부른다. 즉 “즉위년” 혹은 “즉위 한 해”라는 뜻이다. 이 즉위 한 해는 왕의 연대를 계산할 때 포함되지 않는다. 그리고 즉위 한 해를 지나 처음 맞이하는 Nisan월(정월) 1일부터 즉위 1년으로 계산한다. 이러한 연대 계산법은 앗수르 제국의 왕의 비문에서 쉽게 찾아볼 수 있다. 주전 853년 혹은 852년에 기록된 것으로 추정되는 살만에셀 3세의 ‘Kurkh Monolithis’ 비문에는 살만 에셀 3세의 즉위 한 해와 즉위 1년을 구별하여 기록하고 있다: *ina šurrāt šarrūtija ina maḥrê palēja ša ina kussê šarrūti rabīš ūšību* (“in my accession year and in my first regnal year, after I nobly ascended the royal throne”).¹¹⁾ 또한 에살하돈의 비문에 의하면 *ina rēš šarrūtija ina maḥrê palēja ša ina kussê šarrūti rabīš ūšību* (“at the beginning of my reign, in my first regnal year, when I took my seat in all majesty upon the royal throne”)라고 기록하고 있다.¹²⁾

이러한 기록을 통하여 앗수르 제국에 있어서 왕의 연대 계산법은 유년칭원법(踰年稱元法)이 기초가 되었음을 알 수 있다.

3. מְלֶכָהּ מְלֶכָהּ에 대한 바른 해석

앗수르 제국이 유년칭호법을 사용했다는 사실은 메소포타미아의 영향 아래 있었던 고대 이스라엘도 이와 같은 유년칭호법을 채택했는가 하는 질문을 야기시킨다. 고대 이스라엘의 왕의 통치 연도를 계산하는 방법에 대하여 학자들은 크게 두 가지 방법 가운데 하나였을 것으로 본다. 즉 유년칭원법(踰年稱元法)(Accessional Year 혹은 Postdating System)과 유월(즉위)칭원법(踰月稱元法 혹은 卽位稱元法)(Non- Accessional Year 혹은 Antedating System) 가운데 어느 한 방법을 채택하였을 것으로 본다.¹³⁾ 유년칭원법이란 앞에서 설명한대로 새 왕이 즉위한 날부터 처음 맞이하는 신년 축제까지를 왕의 연도 계산에 포함시키지 않는 방식이다. 반면에 유월칭원법이란 즉위한 날부터 그해 마지막 날까지를 즉위 1년으로 계산하는 방식이다. 그러나 유월칭원법을 채택하게 될 경우 한 해가 여러 번 계산되는 경우가 있다. 예를 들면 왕상 16:15-20에 의하면 시므리가 유다 왕 아사 27년에 이스라엘 왕이 되어 7일 동안 통치하였다. 그 후에 다시 오므리가 이스라엘 왕이 되었다. 만약 유월칭원법으로 계산

11) A.K. Grayson, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858-745 BC), The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods Volume 3*, Toronto, 1996, 14 i 14; *Chicago Assyrian Dictionary* Š/2, p. 123.

12) Esarh. 16 Ep. 12:9-11. 이러한 표현은 산헤립의 비문에서도 찾아 볼 수 있다. D.D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib, OIP 2*, Chicago, 1924, p. 56:5.

13) M. Cogan, “Chronology,” *Anchor Bible Dictionary I*, pp. 1002-1011. 전문 용어를 우리말로 옮기는데 있어서 한 정건씨는 Accession-Year System을 우리말로 “즉위년 방식(卽位年 方式)”으로 Postdating System을 “후기 계산법(後期 計算法)”으로 Nonaccession Year System을 “무즉위년 방식(無卽位年 方式)”으로 그리고 Antedating System을 “조기 계산법(早期 計算法)”으로 번역하였다. 그러나 한국사에서 이와 같은 방식에 대하여 유년칭원법(踰年稱元法)과 유월(즉위)칭원법(踰月稱元法 혹은 卽位稱元法)이라는 용어를 사용하기 때문에 학문사이의 용어의 혼란을 막기 위하여 한국사에서 사용하는 용어를 그대로 사용한다. E.R. Thiele (한경진 역), 『히브리 왕들의 연대기』 서울, 1990, p. 56; 민병하, “칭원법,” 『한국 민족문화 대백과 사전』 제22권, 1991, p. 814.

하게 되면 아사 왕 27년을 이스라엘에서는 엘라와 시므리와 오므리의 통치 연도로 계산할 수 있게 된다. 따라서 많은 학자들은 고대 이스라엘은 유년칭원법을 사용했을 것으로 본다. 일부 학자들은 처음 고대 이스라엘은 유월칭원법을 사용하다 앗수르 제국의 영향으로 유년칭원법으로 바뀌었다고 주장한다.¹⁴⁾

고대 이스라엘에서 왕의 연대를 계산할 때 유년칭원법을 채택하고 있음을 보여주는 결정적인 단서는 **בְּשַׁנַּת מְלָכָו**라는 표현의 사용이다. 구약성서에 기록된 **בְּשַׁנַּת מְלָכָו**나 **בְּשַׁנַּת מְלָכָו**은 아카드어 *rēši šarrūti*에 해당하는 히브리어 표현이다. 특히 **בְּשַׁנַּת מְלָכָו**는 문자적으로 *rēši šarrūti*와 잘 일치한다. 따라서 신명기 사가가 왕하 25:27을 기록할 때 다른 곳과 달리 숫자를 기록하지 않는 것은 고대 근동의 왕의 연대를 계산하는 방법을 정확히 알고 있었기 때문이다. **בְּשַׁנַּת מְלָכָו**라는 표현은 “그의 즉위한 해”라는 의미의 아카드어(*rēši šarrūšši*)를 히브리어로 옮겨 적은 것이다.

구약성서에서 **בְּשַׁנַּת מְלָכָו**나 **בְּשַׁנַּת מְלָכָו**라는 표현이 등장하는 기록은 모두 메소포타미아의 왕들에 관한 기록에만 등장한다. 왕하 25:27은 바빌로니아 왕 에일므로닥에 관한 기록이기 때문에 메소포타미아의 연대 측정법을 채택하였음을 쉽게 알 수 있다. 이와 함께 **בְּשַׁנַּת אַחַת לְכוֹרֶשׁ** (“고레스 왕 원년”, 스 1:1)라는 표현은 **בְּשַׁנַּת מְלָכָו**나 **בְּשַׁנַּת מְלָכָו**가 통치 원년을 나타내는 표현이 아님을 나타내 준다. 그렇다면 **בְּשַׁנַּת מְלָכָו**나 **בְּשַׁנַּת מְלָכָו** 그리고 **בְּשַׁנַּת אַחַת לְכוֹרֶשׁ**를 어떻게 번역하여야 정확한 번역인가? 이 표현들 사이의 차이점은 무엇인가를 살펴보기로 한다.

בְּשַׁנַּת מְלָכָו나 **בְּשַׁנַּת מְלָכָו** 그리고 **בְּשַׁנַּת אַחַת לְכוֹרֶשׁ**의 정확한 우리말 번역을 위해서 한국사에서 이와 같은 제도가 있는가를 살펴보기로 한다. 한국사에서도 왕의 칭원법(稱元法) 즉 왕이 왕위를 계승할 때 계승한 그해를 전(前) 왕의 해라고 할 것인가 아니면 새 왕의 해라고 할 것인가에 관한 두 가지 방법이 있었다. 고려 시대에는 유월칭원법(踰月稱元法 혹은 卽位稱元法)을 사용하여 새 왕이 즉위한 그 해 그 다음달부터 원년으로 계산하였다.¹⁵⁾ 그러나 고려나 조선시대에서는 유년칭원법(踰年稱元法)을 사용하여 새 왕의 즉위년에도 그대로 전왕(前王)의 연호(年號)를 그대로 사용하였다. 그러나 조선 왕조가운데 태조와 세조와 중종과 같이 반란을 일으킨 왕은 유월칭원법을 사용하였다. 한국사에서도 유년칭원법을 사용할 때 원년 이전의 기간을 일반적으로 ‘즉위년’이라 부르고 그 다음해를 ‘원년’이라고 부른다.¹⁶⁾

따라서 스1:1의 **בְּשַׁנַּת אַחַת לְכוֹרֶשׁ**을 “고레스 원년”이라고 번역한 것은 바른 번역이다. 그러나 공동번역의 스1:1에 대한 설명에서 **בְּשַׁנַּת אַחַת לְכוֹרֶשׁ**을 “왕위에 오른 주전 538년”이라고 설명한 것은 잘못된 것이다. 고레스는 왕권을 잡은 해 즉, 즉위년(*rēši šarrūti*)은 주전 539년이고 고레스 원년 즉 즉위제 일년은 주전 538년이다. 따라서 주전 538년은 왕위에 오른 해가 아니다. 많은 역사서나 주석서에서 스1:1의 설명에서 이것의 연대를 주전 539년으로 설명하는 것은 메소포타미아의 왕의 즉위를 계산하는 방식을 모르기 때문에 생긴 실수이다.¹⁷⁾

14) H. Tadmor, “The Chronology of the First Temple Period,” pp. 44-60. 틸레는 그의 저서에서 이스라엘은 처음에는 유월칭원법을 사용하였으나 후에 유년칭원법으로 바뀌었으며, 유다 왕국 초기에는 유년칭원법을 사용하다가 이스라엘과 우호관계를 맺음으로써 이스라엘의 유월칭원법을 채택하였다가 후에 다시 유년칭원법으로 돌아갔다는 복잡한 이론을 제시한다. 그러나 이러한 틸레의 주장을 뒷받침할 기록문서를 찾아 볼 수 없다.

15) 그러나 새로운 왕이 즉위한 그 달부터 원년을 계산하는 방식을 흥월칭원법(興月稱元法)이라고 한다. 민병하, “칭원법,” p. 814.

16) 민병하, “칭원법,” p. 814.

17) L.L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian Volume One: The Persian and Greek Periods*, Minneapolis, 1992, p. 30. 그라베(Grabbe)는 에스라 1-6장의 배경을 주전 539년부터 515년까지로 이해하는 것은 잘못된 것이다. 정확히 말해 에스라 1-6장의 배경은 주전 538년부터 시작된다.

장 절	왕하 25:27	렘 52:31	스 1:1
성서 본문	왕하 25:27	렘 52:31	스 1:1
마소라	בִּשְׁנַת מְלָכּוֹ	בִּשְׁנַת מְלָכּוֹתָו	בִּשְׁנַת אַחַת לְכוֹרֶשׁ
성	한글개역	즉위한 원년	즉위 원년
	한글개역개정	즉위한 원년	즉위 원년
	공동번역	즉위하던 해에	왕으로 등극하면서
	표준새번역	왕위에 오른 그 해	왕위에 오른 그 해
			고레스 원년
			고레스 원년
			고레스 제일년
			고레스가 왕위에 오른 첫해

오히려 왕하 25:27이나 렘 52:31에 기록된 בִּשְׁנַת מְלָכּוֹ나 בִּשְׁנַת מְלָכּוֹתָו를 “즉위한 원년” 혹은 “즉위 원년”이라고 번역하기보다는 “그의 즉위년에” 혹은 표준 새번역처럼 “왕위에 오른 그 해”이나 공동번역처럼 “즉위하던 해에” 혹은 “왕으로 등극하면서”라고 번역하는 것이 바른 번역이다.¹⁸⁾ בִּשְׁנַת מְלָכּוֹ나 בִּשְׁנַת מְלָכּוֹתָו는 새 왕이 즉위하여 처음 맞이하는 신년 축제까지의 기간을 나타내는 히브리어 용어이기 때문이다. 또한 בִּשְׁנַת מְלָכּוֹ와 בִּשְׁנַת מְלָכּוֹתָו는 서로 같은 표현이기 때문에 공동번역처럼 왕하 25:27과 렘 52:31을 각기 다르게 번역하기보다는 같은 말로 번역해야 한다.

4. 결어

앞에서 살펴본 바와 같이 בִּשְׁנַת מְלָכּוֹ나 בִּשְׁנַת מְלָכּוֹתָו와 בִּשְׁנַת אַחַת לְכוֹרֶשׁ은 서로 다른 용어이고 또 한국사에서도 이와 유사한 제도가 있고 이들을 서로 구별하기 때문에 구약성서에 나타난 이들 용어를 서로 구별하여 사용할 필요가 있다. 메소포타미아와 이스라엘의 연대 계산법이 유년칭호법이 기 때문에 בִּשְׁנַת מְלָכּוֹ나 בִּשְׁנַת מְלָכּוֹתָו를 “그의 즉위년”으로 번역해야 하고 בִּשְׁנַת אַחַת לְכוֹרֶשׁ를 “RN의 원년”으로 번역해야 한다. 그뿐만 아니라 독자의 이해를 돕기 위하여 왕하 25:27과 렘 52:31에 각주를 첨가하는 것이 바람직하다.

18) Hobbs는 이 구절을 “in the very year he began his reign”이라고 번역하고 있으나 이 보다는 Wiseman의 “...became king” 혹은 Rosenberg의 “in the year of his coronation”이라는 번역이 더 타당하다. T.R. Hobbs, *2 Kings*, Texas, 1985, p. 358; D.J. Wiseman, *1 and 2 Kings*, The Tyndale Old Testament Commentaries, Leicester, 1993, p. 317; A.J. Rosenberg, *II Kings A New English Translation*, New York, 1989, p. 438. 공동번역은 בִּשְׁנַת מְלָכּוֹ나 בִּשְׁנַת מְלָכּוֹתָו를 정확히 번역하였으나 בִּשְׁנַת אַחַת לְכוֹרֶשׁ를 “고레스 원년”이라 번역하면서 주전 539년이라고 해설한 것은 고대 근동의 연대 기록법의 차이를 정확히 이해하지 못했기 때문이다.

사도행전 본문 연구: 서방 사본과의 비교

송순열*

1. 머리말

신약성서의 본문 연구가 학문적이고 종합적으로 연구되기 시작한 때부터 사도행전 본문의 연구는 많은 논란을 불러 일으켰다. 왜냐하면 사도행전의 본문(text)에서 중요시되는 사본은 B, \aleph , A, C, 81의 증거를 갖고 있는 이집트 사본(H)이라 불리는 일반적으로 수용되고 있는 본문과 서방 사본(Western text)이라고 불리는 다른 형태의 구별된 본문이 있기 때문이다¹⁾. 서방 사본의 주된 사본들은 베자 사본(Codex Bazaar; D로 표기)²⁾와 3개의 파피루스(P29, P38, P48), 13세기의 소사본(614), 5세기의 곱틱 이집트 사본(mae), 별표가 붙은 하크린(Harclean) 시리아 사본(syr*), 라틴 사본(h) 등을 말한다³⁾. 서방 사본은 일반적으로 서방 사본의 대표적인 본문이라고 간주되는 베자 사본보다 800 단어가 더 들어가 있고⁴⁾, 알렉산드리아 사본(Sinaiticus, Vaticanus)과 비교할 때는 8.5%가 더 길다. 이렇게 구별된 두 본문을 가지고 있는 사도행전은 본문을 연구하는 많은 학자들에게는 흥미를 불러 일으켰고 많은 연구들이 진행되어 있다. 학자들의 연구는 대체적으로 2가지로 양분되고 있는데 첫째는 서방 사본은 원래 본문을 근거로 한 2차적 편집일 가능성을 주장하는 학자들이며, 둘째는 재구성된 서방 사본이 원본이거나 두 종류의 편집된 사도행전을 저자가 썼을 가능성 등이 논의되고 있다.

2. 연구사⁵⁾

서방 사본이 2차적인 후대의 편집이고 원래의 사도행전의 본문을 확대시킨 것이라는 첫 번째 견해는 웨스트콧과 호르트(Westcott & Hort)에서 주장된다⁶⁾. 그들은 서방 사본은 사본을 만드는

* 한신대 교수, 신약신학.

1) 본문비평에 있어서 사본들의 족보를 만드는데 크게 공헌한 사람은 Johann Jakob Griesbach이다. 그는 Bengel과 Semler의 이론에 기초하여 사본의 족보를 알렉산드리아(Alexander), 웨스턴(Western), 콘스탄틴(Constantinopolitan)으로 분리하였다. 콘스탄틴 그룹은 알렉산드리아와 웨스턴을 근거로 한 후대의 편집으로 보았고, 웨스턴보다는 알렉산드리아 그룹을 일찍 형성된 사본 그룹으로 보았다. 19세기에 들어 Tischendorf, Westcott & Hort 등에 의하여 알렉산드리아 그룹의 선행집전은 더 지지되었고, 지금까지도 많은 학자들에 의하여 Western 그룹보다 선호를 받고 있다. 사도행전의 사본들은 알렉산드리아는 codex \aleph , B 등의 사본들을 가지고 있고, Byzantine text는 uncial H, L, P, S 등의 증거를 가지고 있다.

2) Codex Bazaar는 500여년 경 쓰여진 것으로 왼쪽에는 그리스 원문(D)이 있고 오른쪽에는 라틴어 본문이(d) 있는 대역 사본이다.

3) 본 논문에서는 필요에 따라서 western text 안에 다른 사본들의 표기를 하겠으나 일반적으로 '서방 사본'(western text)이라는 총체적인 용어를 사용하겠으며, 사도행전 본문과의 비교는 NA²⁶편을 본문으로 채택함.

4) Bazaar Text에는 8:29-10:14; 22:10-20; 22:29-끝절은 생략되어 있다.

5) 연구사에 있어서 W. A. Strange의 The Problem of the Text of Acts, SNTSMS 71 (Cambridge: CUP, 1992), pp.2-34 에 많이 의존하였다. 각주에 있어서도 부분적으로 이 책을 따른 것도 본래 저자의 책을 사용했다.

6) B. F. Westcott & E. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek*, 2vols. (London: Macmillan, 1881), pp.178f. 여기에 대한 요약으로 B. M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and*

과정에서 사서들에 의해서 자유롭게 쓰여진 것이라고 제시한다. 로페스(J. H. Ropes)는 서방 사본은 아마도 히브리어를 알고 있는 헬라이어 권의 기독교인에 의하여 쓰여진 것으로 동쪽 시리아나 팔레스틴의 동쪽 지역에서 150년 경에 사도행전의 본문을 보고 쓰여졌기에 약간의 이방인에 대한 관심이 있다고 주장한다⁷⁾. 이러한 주장은 키논(F. G. Kenyon), 디벨리우스 (M. Dibelius), 엡(E. J. Epp), 헨슨(R. P. C. Hanson), 알란드(B. Aland) 등에 의하여 지지된다. 이 중에서 자신의 학위 논문을 보충하여 발간한 엡은 본문 비평은 단순한 저자의 원본적인 단어를 찾아야 할 뿐 아니라 본문의 변화를 근거로 한 본문의 역사와 해석을 덧붙여야 한다는 점에서 출발하여 서방 사본(D)에는 반유대적인 경향이 드러남을 발견하고 이러한 경향은 기독교와 유대교의 분리에 따른 갈등이 반영된 후대의 편집임을 밝힌다.⁸⁾ 콘첼만(Conzelmann)은 서방 사본의 특징을 몇 가지로 제시한다. 서방 사본은 기독교적 호칭을 다양하게 확대시켜 사용하고 있는 경향(1:21; 2:38; 6:7-8; 13:33; 등등)이 두드러지고 고상하고 품위 있는 어투를 사용(14:10; 18:4, 8; 20:3) 함으로 뚜렷한 신학적인 경향을 나타내고 있다고 제시한다. 신학적인 특징은 ㄱ) 유대인을 부각(예수와 유대인:3:13-14; 13:28-9; 크리스찬과 유대인: 13:45,50; 18:12-3)시키고, ㄴ) 교회의 중요성과(4:32; 11:27), 유대적 경향에 대항하여(11:15) 우주적 성격을 부각(2:17, 47)시키는 것이라고 파악하여 서방 사본의 2차적 편집일 가능성을 주장한다.⁹⁾ 이러한 지지는 NA 26ed. UBS 3ed.의 편집위원회에 반영되어 서방 사본을 2차적 사본으로 간주했다. 위윈 중 메츠거는 보고서에서 짧아서가 아니라 자주 쓰이기에 알렉산드리아 사본을 택했다고 보고했다. 이러한 지지는 현대의 많은 주석가들에게도 지지를 받는다. 예를 들어 윌리엄(C. S. C. Williams), 브루스(F. F. Bruce), 헨헨(E. Hanchen), 페쉬(R. Pesch), 스나이더(G. Schneider), 헤머(E. J. Hemer) 등이다.

서방 사본이 후대의 편집이라는 견해에 반대하여 누가가 두 종류의 사본을 썼다고 주장하는 초기 학자 중 대표자는 블라스(F. Blass)이다. 그는 두 가지의 사본은 한 저자에게서 쓰여진 같은 스타일이고, 1:5; 14:2; 21:16 등에서 발견되는 부가적인 정보들은 사건을 알고 있는 다른 사람의 견해일 것이라고 주장한다.¹⁰⁾ 누가는 교회의 역사를 그가 로마에 머물 때 썼고 서방 사본에는 긴 전량이 있고, 데오빌로에게 헌정하는 제 2의 사본에는 서방 사본을 근간으로 간결하고 정확하게 고친 것이 알렉산드리아 사본이라는 것이다. 더 나아가 클락(A. C. Clark)은 고문서의 연구를 근거로 하여 사본들의 전승 과정 중 복음서들은 매우 적은 줄이나 보통 10개 정도의 글자들이 전승되었고(στιχοι), 서방 사본의 경우 적절한 줄(lines of sense, κωλα)로 전승되어서 서방 사본이 원본이고 알렉산드리아 사본은 원본 전체로부터의 생략에 의하여 형성된 것이라고 주장한다¹¹⁾. 이러한 주장은 잔(T. Zahn), 네슬(E. Nestle), 코니 비어(F. C. Conybeare), 윌슨(J. M. Wilson) 등에 의해 지지를 받지만 많은 비판을 받고 있다. 윌콕스(Max Wilcox)는 이집트 사본과(h) 베자 사본을 비교해 보고 서방 사본(D)은 새로운 자료를 제시하지는 않고 다만 누가의 관점을 과장되게 표현

Restoration, 3rd. ed. (NY, Oxford: OUP, 1992) pp.129-137.

7) J. H. Ropes, "The Text of Acts," *The Beginning of Christianity*, vol. III, Part I, Foakes Jackson & Kirsopp Lake edd. (London: Macmillan & Co, Ltd, 1926), pp.ccxv-ccxlv.

8) E. J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bzae Cantabrigiensis in Acts*, SNTSMS 3, (Cambridge: CUP, 1966).

9) H. Conzelmann, *Acts of Apostle: A Commentary* (Philadelphia: Fortress press, 1987) pp.xxxiv-xxxv.

10) F. Blass, "The Question of the Double Text in St. Luke's Gospel and in the Acts", *The Philology of the Gospels* (London: Macmillan, 1898) pp.96-112, "The Proofs for Two Distinct Text in the Acts" *The Philology of the Gospels*, pp.113-137.

11) A. C. Clark, *The Acts of Apostles: A Critical Edition with Introduction and Notes on Selected Passage* (Oxford: Clarendon, 1933) pp. xxi f.

하는 경향이 있음을 제시한다. 편집의 과정도 두 개의 편집이 있다고 말할 수도 있겠지만 최소한 독립된 발전이 있다는 가능성을 배제할 수 없다고 주장한다. 그는 사도행전의 베자 사본의 특징을 3가지로 제시한다¹²⁾. 첫째, D 사본에는 91개의 단어가 추가되어 있는데 그 중 34단어는 누가가 즐겨 쓰는 단어이다. 이러한 통계는 D 사본이 누가에 의한 작품임을 알 수 있다. 둘째 내용을 덧붙인 것으로 D 사본에는 사도행전의 한 절에 3단어에서 28단어를 덧붙인 것이 있다(특별히 11:2; 16:39; 19:14을 주시할 것). 셋째로 D 사본은 다른 사본에 비해 구약성서 인용에 있어서 LXX에 충실하다는 연구를 제시한다. 보이스 마르드(M. E. Boismard)는 11:2의 서방 사본에 보충되어 나오는 $\mu\epsilon\nu\ \sigma\upsilon\nu,\ \iota\kappa\alpha\nu\omicron\upsilon,\ \eta\theta\epsilon\lambda\eta\sigma\epsilon\nu\ \rho\omicron\upsilon\epsilon\upsilon\theta\eta\nu\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \text{I}\epsilon\rho\sigma\omicron\lambda\upsilon\mu\alpha,\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\rho\iota\zeta\alpha\varsigma,\ \rho\omicron\lambda\upsilon\nu\ \lambda\omicron\nu\omicron\nu,\ \kappa\alpha\tau\eta\nu\tau\ \eta\sigma\epsilon\nu,\ \alpha\pi\eta\nu\nu\epsilon\iota\lambda\epsilon\nu,\ \pi\epsilon\rho\iota\tau\omicron\mu\eta\varsigma\ \alpha\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$ 등의 어휘들은 누가적인 것이고, 11:2과 19:1의 서방 사본을 비교를 통하여 두 절의 공통점 중 베드로와 바울을 평행하게 묘사하는 것, 누가가 즐겨 쓰고 LXX에 170번 등장하는 $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta$ 의 사용, 20:3에도 다시 사용되는 $\epsilon\iota\pi\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega\ \tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\rho\epsilon\phi\epsilon\iota\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\nu\ \text{A}\sigma\iota\alpha\nu$ 등의 결과를 통하여 서방 사본이 의심할 수 없는 누가의 작품임을 제시한다. 보이스마르드와 라모일레(M.-E. Boismard & A. Lamouille)는 서방 사본의 단어와 문체의 연구에 획기적인 연구의 업적을 남겼다. 그중에서 서방 사본에 나타나는 것들 950개가 넘는 누가의 문체와 단어의 목록을 만들어 분류하여 A는 눅-행전에 100% , B는 80%이상, C는 60% 이상으로 나누어 눅-행전의 단어나 문체 등을 다른 신약성서의 책들과 비교하고 있다¹³⁾. 이러한 데이터를 근거로 보이스마르드는 누가는 서방 사본과 같은 사도행전의 1차적인 편집을 통해 책을 썼고, 몇 년 뒤에 문체나 형태뿐만이 아니라 내용과 신학적인 내용을 바꾼 2차 편집된 책을 만들었다. 그리고 이 둘이 혼합되어 현재에 이르는 사도행전이 즉 알렉산드리아 본문이 되었다고 주장한다¹⁴⁾. 이러한 학자들의 연구 경향에 최근에 가장 주목을 받는 논문은 매켄지의 논문이다¹⁵⁾. 그는 서방 사본 중에서 나타나는 누가의 어휘와 관용구들을 다음과 같이 조사했다.

- 1) $\sigma\upsilon\sigma\tau\rho\epsilon\phi\epsilon\iota\nu$ (10:41; 11:28; 16:39; 17:5)의 사용은 눅23:12; 28:3과 같은 용법이고
- 2) $\alpha\chi\rho\iota\ \nu\upsilon\nu$ (13:31)의 사용은 20:26에서도 시간의 의미로 쓰이는데 의심할 수 없는 누가의 용어이며,
- 3) $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\nu\iota\alpha$ (13:38)은 누가가 좋아하는 단어이고(예:눅3:16),
- 4) $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\sigma\iota\nu\eta\sigma\alpha\nu$ (13:41)은 설교 뒤의 청중들의 조용한 반응의 상징으로 누가가 자주 사용하는 단어이며,
- 5) $\alpha\iota\mu\alpha$ (17:26), $\mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ (17:27), $\kappa\alpha\theta\ \eta\mu\epsilon\rho\alpha\nu$ (17:28)의 사용은 누가의 용법임을 들어 진정한 누가의 글이라고 주장한다¹⁶⁾. SNTSMS 71호로 발간된 스트레인지의 논문은¹⁷⁾ 이러한 논의에 대한 가장 최근의 연구이다. 그는 서방 사본은 짧은 본문에 설명을 붙인 주석서 같은 본문이다. 하지만 누가의 스타일과 어휘를 그대로 가지고 있다. 사도행전의 저자는 두 종류의(짧은 본문과 거기에 덧붙

12) Max Wilcox, "Luke and the Bezan Text in Acts," *Les Actes des Apotres*, ed. J. Kremer (Leuven: Leven University Press, 1979) pp.447-455.

13) M.-E. Boismard & A. Lamouille, *Le Texte Occidental des Actes des Apotres: Reconstituin et Rehabilitation* (Synthese 17; Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1984) 2vols.

14) M.-E. Boismard, "The Text of Acts: A Problem of Literary Criticism," *New Testament Textual Criticism: Its Significance to Exegesis*, B. M. Metzger ed. (Oxford:Clarendon, 1981) pp.147-157

15) R.S. MacKennzie, "The Western Text of Acts: some Lucanisms in selected sermons," *JBL*104(1985), pp.637-650.

16) 여기에 대한 비판은 R.F. Hull, "Lucanisms in the western text of Acts? A reappraisal" *JBL*107 (1988) pp.695-707을 참조할 것.

17) W. A. Strange, *The Problem of the Text of Acts*, SNTSMS 71(Cambridge:CUP, 1992) pp.51-56.

인 주석서 같은 본문)을 남겼다. 서방 사본이 2세기의 편집자의 작품이 아닌 이유는 마가나 로마서 등의 예에서 보면 후대의 편집자의 작업들이 대체로 마지막 부분을 손질하는데 비해 서방 사본은 사도행전의 마지막 부분을 편집하지 않았고, 반유대적, 반여성적인 서방 사본의 신학적 경향이 2세기의 초대교회의 경향과 적합하지 않다고 주장한다. 또한 사도들의 위상을 높이는 문제도 2세기의 초대교회의 상황과 부합하지 않는다고 덧붙인다. 하지만 서방 사본이 발간된 것은 150-170년경 영지주의자들과 말시온 주의자들이 바울을 자기의 편이라고 주장하는 것을 반대하기 위하여 발간됐다고 주장한다¹⁸⁾.

지금까지 살펴본 서방 사본의 연구사는 한 편은 누가복음을 서방 사본과 비교할 때 누가의 신학적인 특징들과 많이 일치하기 때문에 서방 사본을 이해할 때 항상 누가의 신학적인 특징들과 결부시켜 누가복음과 연결시키려는 시도와, 다른 한 편은 사도행전의 서방 사본은 문체가 훨씬 유연하고(3:11; 14:2,6,20), 특히 사도회의(15장)에서는 문체가 개선되었음(15:20, 29; 16:30,39)을 보기에 이러한 설명은 설득력이 없다는 논쟁으로 계속 이어지고 있다.

3. 서방 사본의 특징들과 평가

서론에서 언급했듯이 서방 사본은 사도행전의 주본문에 비하여 첨가된 부분과 수정을 가한 부분들이 많이 있다. 다음은 서방 사본의 특징들을 유형별로 나누어 분류한 것이다. 주본문은 NA²⁶을 택하였고 서방 사본이란 총체적인 개념을 사용하나 개개의 특성에 따라 서방 사본의 세세한 사본을 밝혔고, 구체적인 논의는 피하고 일반적인 것들만 소개했다.

3.1. NA²⁶과 서방 사본이 대립되는 구절들:

단어나 문장을 삽입하여 주본문의 내용과 상반되거나 단절을 이루는 구절들이 많다.

1) 11:17에서 서방 사본(D, syh**, mae)에는 του μη δουναι αυτοις πνευμα ανιον πιστευσασιν επ αυτω(그를 믿는 사람들에게 성령이 내림을 막을 수 없다)를 문장의 끝에 삽입하고 있는데 베드로가 말하는 것과 연결되지 않는다.

2) 14:2-5에서는 바울과 바나바를 죽이려는 음모가 두 번이라고 서방 사본은 묘사하나 사도행전 전체를 보면 한 번이다.

3) 15:1-5의 예루살렘 회의의 시작을 안디옥 교회로 묘사하는데 서방 사본은 예루살렘에서 온 기독교인들이 바울과 바나바를 예루살렘에 보냈다고 보고한다.

4) 15:20,29, 21:25의 사도칙령에 있어서 서방 사본 중 파피루스 45에는 και της πορνειας이 생략되어 있고, D에는 και του πνικτου이 생략되어 있고 이집트 사본에는 황금률 και οσα αν μη θελωσιν εαυτοις νινεσθαι ετεροις μη ποιειν이 첨가되어 있다.

5) 15:34에는 서방 사본은 “실라는 그들과 남기로 결정하고 유다 혼자 예루살렘으로 갔다”고 덧붙이나 전체 내용에 비추어 적절하지 않다.

6) 17:4에는 서방 사본은 하나님을 경외하는 사람들, 그리스 사람들, 귀부인들로 구분하지만 다른 사본은 경건한 그리스 사람들, 귀부인으로 구분한다.

7) 18:7에서 서방 사본은 εκειθεν(회당을 지칭하는)을 잘못 이해하여 απο του Ακυλα로 바꾼다.

18) Winter & Andrew D. Clark edd. The Book of Acts in Its First Century Setting, vol.1 The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting (Grand Rapids, Michigan: The Paternoster Press, 1993), pp.415-444.

8) 19:9에서 서방 사본은 회당의 회중들을 지칭하는 του πληθους를 마을의 이방인(του πληθους των εθνων)으로 잘못 이해하고 있다.

9) 20:3-5에서 서방 사본에서는 유대인의 음모 때문이 아니고 성령의 인도로 마케도니아로 간다고 바꾸고 동행한 사람들의 이름이 바뀌어 있다.

두 사본이 이렇듯 내용이 상반되는 것은 한 사본이 다른 사본을 복사하거나 편집했을 가능성보다는 두 종류의 사본이 따로 존재했을 가능성이 되는 증거이다. 하지만 이 증거는 매우 미미한 것이며 전체적인 내용을 바꾸기에는 부족한 증거이다. 이러한 의미에서 서방 사본은 사도행전의 자료에 있어 또 하나의 다른 면을 보여주는 것이라는 긍정적인 면을 가질 수는 있겠다.

3.2. 서방 사본에서는 보충적인 설명을 많이 하고 심지어는 수정하는 구절들이 많다.

전체적인 내용 가운데에 단절이 있는 경우 부가적인 설명을 덧붙이고 있다.

1) 3:8-11에서 베드로와 요한이 병고침을 받은 사람과 성전에 들어간 후에 솔로몬 행각에 사람들이 몰려왔다는 것을 서방 사본에서는 솔로몬 행각이 성전 안에 없다는 사실을 알고 11절에 병고침을 받은 사람이 다시 성전 밖으로 나간다(οι δε υαμβηθεντες εστησαν)고 수정함.

2) 4:6에서 Ιωαννης를 Ιωναθας로 바꿈

3) 20:15에는 지명 Τρωνυλλιω를 첨가하여 배가 항구에 들러 정박함을 제시하고 있다.

4) 21:1에서 지명 Μυρα를 첨가한 것도 '무라도 당시의 짐을 옮겨 싣거나 배를 갈아타는 항구임을 알고 수정함.

5) 27:5에서 시간적인 부사구 δι ημερων δεκαπεντε 첨가

6) 15:20,29, 21:25의 사도칙령에 있어서 서방 사본 중 P45에는 και της πορνειας이 생략

7) 12:10에서 서방 사본은 κατεβησαν τους ζ' βαθμους και(일곱 계단을 올라가)를 첨가함으로 베드로가 감옥에서 나와 바로 거리로 가지 않고 거리로 통하는 계단을 걸어 나왔음을 정확히 보도하려 한다.

8) 18:21에는 δει δε παντως την εορτην ημεραν ερχομενην ποιησαι εις Ιεροσολυμα(나는 어쨌든 축제일에는 예루살렘에 가야 한다) 삽입하므로 작별의 이유를 밝힌다.

9) 19:9에서 시간적인 부사구 απο ωρας εως δεκατης첨가

10) 19:28에서 δραμοντες εις το αμφοδον(그들은 광장으로 뛰어갔다)를 첨가함으로 온 도시가 소란에 빠지는 것을 뒷받침하고 있다.

11)20:4에서는 Δερβαιος(테르베 사람)을 Δουβεριος으로 바꾸는데 테르베가 마케도니아가 아니고 소아시아에 있기에 소아시아 지역의 적은 도시 Δουβεριος로 수정하고 있다.

12) 28:16에서 εκατονταρχος παρεδωκε τους δεσμιους τω στρατοπεδαρχω τω δε Παυλω επιτραπη를 첨가함.

13) 다음의 구절들은 서방 사본이 보충 설명을 하는 대표적인 구절들임.

*. 11:2

NA²⁶: οτε δε ανεβη Πετρος εις Ιερουσαλημ διεκρινοντο προς αυτου οι εκ περιτομης... (베드로가 예루살렘에 올라왔을 때, 할례 받은 신도들이...)

D: ο μεν ουν πετρος δια ικανου χρονου ηθελησεν πορευθηται εις Ιεροσολυμα και επιστηριξας

αυτους εξηλεν πολυν λογον ποιουμενος δια των χωρων διδασκων αυτους ος και κατηνησεν εν αυτου και απηνειλεν αυτους την χαριν του θεου. οι δε εκ περιτομης αδελφοι διεκρινοντο προς αυτου... (한 편으로 베드로는 적당한 시간이 되어서 북쪽 지방을 통하여 예루살렘에 가서 많은 말씀과 가르침으로 그들을 격려하고 싶어 했다. 그가 도착하여 하나님의 은혜를 그들에게 전했다. 할례 받은 형제들이...)

*. 19:1

NA²⁶: Εγενετο δε εν τω τον Απολλω εινα εν Κορινθω Παυλον διελθοντα τα ανωτερα μερη κατελθειν εις Εφεσον ... (아볼로가 고린도에 있는 동안에, 바울은 소아시아의 북부 지방을 지나 에베소에 이르렀다 ...)

D: θελοντος δε του Παυλου κατα την ιδιαν βουλην πορευεσθαι εις Ιεροσολυμα ειπεν αυτω το πνευμα υποστρεφειν εις την Ασιαν. διελθων δε ανωτερα μερη ερχεται εις Εφεσον .. (바울은 자기 계획에 따라 예루살렘으로 가고 싶었지만, 성령이 그에게 아시아로 가라고 명령하여 소아시아 북부 지방을 지나 에베소에 이르렀다...)

*. 16:35-39

감옥의 지진 사건이 난 후 관리들이 베드로에게 사람을 보내어 풀어주는 사건에

D는 συνηλθον οι στρατηνοι επι τω αυτο εις την ανοραν και αναμνησθεντες τον σεισμον (날이 밝자 관리들은 간밤에 일어났던 지진을 회상하였다)를 첨가하여 기적 사실이 실제 일어난 사건이었음을 강조함. 이어서 39절에 사도들을 도시에서 떠나라고 간청하는 구절에서

NA²⁶: ελθοντες παρεκαλεσαν αυτους και εξανανοντες ηρωτων απελθειν απο της πολεως

(그들을 위로하고 데리고 나가서 도시에서 떠나달라고 청하였다)

D: παραγενομενοι μετα φιλων πολλων εις την φυλακην παρεκαλεσαν αυτους εξελθειν ειποντες ες ηννοησαμεν τα καθ υμας οτι εστε ανδρες δικαιοι, και εξανανοντες παρεκαλεσαν αυτους λεγοντες εκ της πολεως ταυτης εξελθατε, μηποτε παλιν συστραφωσιν ημων επικραζοντες αυτους (많은 친구들과 관리들이 감옥으로 와서 그들이 법을 매우 잘 지키는 사람들이라는 것을 발견하고 ...)를 길게 첨가한다.

모든 서방 사본들은 비 서방 사본들과 연결되어 있다. 이 부분의 서방 사본들은 비 서방 사본들을 어떤 경우에는 분명히, 거친 부분은 부드럽게 하기도 하고, 어떤 장면에서는 구체적이고 세세한 것들을 덧붙여 설명하고 어떤 부분은 수정하기까지도 한다. 하지만 새로운 자료를 제시하지는 않고 있다. 많은 학자들이 이 구절들을 가지고 단어적인 특성을 가지고 '누가적인 것'의 증거로 삼는다. 분명한 것은 이 부분의 증거는 서방 사본의 후대의 편집을 증거하는 부분이다. 이러한 편집이 누가에 의한 1차, 2차적인 편집인지 아니면 다른 필사자에 의한 편집인가 하는 문제는 다른 문제이다.

3.3. 기독교론적인 호칭의 특징으로 서방 사본은 예수의 호칭을 덧붙이거나 확대하고 있다.

- 1) κυριος Ιησους에다가 χριστος를 덧붙인 경우(1:21; 4:33; 8:16; 11:20; 15:11; 16:31; 19:5; 21:13)
- 2) Ιησους χριστος에다가 κυριος를 덧붙인 경우(2:38; 5:42; 10:48)
- 3) Ιησους에다가 κυριος를 덧붙인 경우(7:55; 18:5)

4) Ιησους에다가 κυριος와 χριστος를 덧붙인 경우(13:33)

5) 고백이나 세례의 상황에서 나오는 경우: 9:20에는 ο υιος του θεου앞에 ο Χριστος를 삽입하고, 16:4에는 τον κυριον Ιησουν Χριστον를 끼워넣고, 20:25에는 του Ιησου를 την βασιλειαν전에 덧붙인다.

6) 6:8에는 δια του ονοματος κυριου Ιησου Χριστου를 첨가함으로 스테판 집사의 이적과 기사의 원천적인 힘이 예수임을 보이고 있다.

7) 9:17에는 εν τω ονοματι Ιησου Χριστου를 첨가함으로 아나니아에 의하여 바울의 눈뜸이 예수의 이름으로 인함을 언명하고 있다.

8) 9:40에는 εν τω ονοματι του κυριου ημων Ιησου Χριστου 다비타의 살아남이 예수의 힘에 의함을 보여주고 있다

9) 14:10에는 바울이 병을 고칠 때 σοι λεγω εν τω ονοματι του κυριου Ιησου Χριστου를 삽입한다.

10) 18:4에서 διελενετο δε εν τη συναγωγη κατα παν σαββατον επειθεν τε Ιουδαιους και Ελληνας(바울은 안식일마다 토론을 벌이고, 유대 사람과 그리스 사람들을 설득하려 했다)를 εισπρευμενος δε εις την συναγωγην κατα παν σαββατον διελενετο, και εντιθεις το ονομα του κυριου Ιησου, και επιθεν δε ου μονον Ιουδαιους αλλα και Ελληνας(D)로 고쳐 쓰는데, 서방 사본은 “주 예수의 이름”을 삽입함으로 바울의 가르침의 주제가 예수에 대한 것임을 말하고 있다.

11) 18:8에는 δια του ονοματος κυριου Ιησου Χριστου 과 δια του ονοματος του κυριου ημων Ιησου Χριστου 두 가지의 삽입이 있다.

보이스마르트는 서방 사본의 이런 기독교론적인 삽입은 서방 사본의 이차적 전승이라고 주장한다. 즉 순수한 서방 사본 전승은 이러한 삽입이 없기에 공식화된 기독교론적인 삽입은 서방 사본의 순수 전승과 이차 전승을 구분할 수 있는 지표라고¹⁹⁾ 주장한다. 하지만 이러한 기독교론적 삽입을 가지고 순수 전승과 2차 전승으로 구분하는 것은 설득력을 가질 수 없다. 초대교회의 어느 시기부터 예수의 호칭이 신앙의 대상으로 불려지고 예배에서 신앙 고백적인 호칭으로 불렸는지 하는 문제가 먼저 논의되어야 한다. 바울의 서신에서도 이미 예수의 모습은 신앙의 대상으로 등장하고(빌 2:5f.), 역사적 예수의 모습을 반영하는 복음서에는 그 모습을 확실히 하고 있다. 사도행전의 기록 시기에는 이미 예수의 기독교론적 호칭에 대한 것은 신앙고백의 형태로 고정되었을 것이다. 다만 약간의 형태의 차이는 있었을 것이다. 서방 사본의 이러한 기독교론적 삽입은 후대 전승이나 편집이라기 보다는 편집자가 누구인가에 관계 없이 편집자의 신앙고백의 형태로 볼 수 있다.

3.4. ‘성령’과 관련된 구절들에 대해서도 그 능력과 힘을 강조하기 위한 많은 첨가를 하고 있다.

1) 6:10에는 스테판의 권위를 강조하기 위하여 τω άνιω τω πνευματι 첨가.

2) 11:17 베드로의 질문 뒤에 3종류의 서방 사본 variant 가 첨가됨

του μη δουναι αυτοις πνευμα αγιον

του μη δουναι αυτοις πνευμα αγιον πιστευσασιν επ αυτω

του μη δουναι αυτοις πνευμα αγιον πιστευσασιν επι τον κυριον Ιησουν Χριστον

19) Boismard and Lamouille는 TO은 순수한 western 전승이고 TO2는 2차적 전승이라고 분류한다.

- 3) 15:7 베드로가 일어서서 다음에 εν πνευματι 혹은 εν πνευματι ανιω를 첨가함.
- 4) 15:29 예루살렘 회의에서 결정된 편지의 마지막에 φερουμενοι εν τω ανιω πνευματι 가 첨가됨
- 5) 15:32 유다와 실라를 설명하는 부분에 πληρεις πνευματος ανιου를 첨가함
- 6) 19:1 바울에게 성령이 아시아로 돌아가라고 말하는 부분에 ειπεν αυτω το πνευμα υποστρεφειν 첨가함
- 7) 20:3 바울에게 마케도니아를 통하여 돌아가라고 말하는 부분에 ειπεν δε το πνευμα αυτω를 첨가함.

이러한 성령의 강조에 대한 첨가에 대해서 많은 학자들은 서방 사본의 이차적인 편집의 중요한 증거라고 말한다. 과연 왜 편집자는 성령의 문제를 더 심도 깊게 취급하는가? 하는 문제는 신학적인 해석으로 이해하여야 한다.

3.5. 사도들의 위상을 서술하는 데 있어서 사도들의 모습을 지혜 있는 자, 권위 있는 자, 능력 있는 자로 강조하고 있다.

이것은 4절에서 조사한 대로 성령과 관련해서 언급되기도 한다(6:10; 11:17; 15:7,32). 다음은 그 외에 사도들의 위상과 관련된 구절들이다.

- 1) 5:15: 베드로의 치유 능력을 강조하기 위하여 서방 사본은 두 종류의 변환을 가지고 있다.
 - i) και ρυθωσιν απο της ασθeneιας ως ειχεν εκαστας αυτων
 - ii) απηλλασσοντο ναρ απο πασης ασθeneιας ως ειχεν εκαστας αυτων(왜냐하면 그들은 모든 질병으로부터 치유되었다 마치 각자가 가지고 있었던 것처럼).
- 2) 6:10f. 스테반의 지혜와 대담함을 강조하기 위하여

ουκ ισχουν αντιστηναι τη ουση εν αυτω και τω πνευματι τω ανιω ω ελαλει, δια το ελενχεσθαι αυτους επ αυτου μετα πασης παρησιας. μη δυναμενοι ουν αντοφισολμειν τη αληθεια(그들은 스테판이 성령으로 말하는 것을 대적할 수 없었다. 왜냐하면 그들은 스테판의 담대함을 논박하지 못하고 진리를 대항할 수 없었다).
- 3) 9:22 바울의 성장 모습 가운데 τω λονω를 삽입
- 4) 13:8 바울의 설교에 대한 서기오 바울의 긍정적인 반응을 서술하면서 επειδη ηδιστα ηκουεν αυτων을 첨가하고 같은 효과를 나타내기 위하여 12절에 εθαυμασεν을 첨가함.
- 5) 13:43에 바울과 바나바의 선교 효과를 강조하기 위하여 ενενετο δε κατα πασαν πολιν φημισθηναι τον λονον를 첨가하고 또 다른 사본은 ενενετο δε καθ ολης της πολεως διελθειν τον λονον του θεου로 바꾸어 쓰고 있음.
- 6) 14:7 에 역시 바울과 바나바의 선교 효과를 강조하기 위해서 και εκινηθη ολον το πληθος επι τη διδαχη αυτων ...를 첨가함
- 7) 16:4에 바울과 디모데의 담대함을 강조하기 위해서 전에 나타난 스테판의 경우에 평행하게 δ ιερχομενοι δε τας 11 οσα αν μη θελωσιν εαυτοις νινεσθαι ετεροις μη ποειν이 첨가되어 있다²⁰⁾.

20)) 여기에 대한 text form의 자세한 구분은 W.A. Strange, *The Problem of the text of Acts*, p.89의 table2를 참조할 수 있음.

학자들은 논의는 긴 본문은 칙령의 제의적 이해가 반영되어 있고, 짧은 읽기는 윤리적인 이해라는 논란과 *kai tou πνικτου*의 생략은 어디에 근거한 것인가를 찾으려 한다. 이 문제는 누가가 접한 유대공동체가 어떠한 공동체인가 하는 문제와 듀제 종교의 노아적 율법과의 비교도 가능한 답을 줄 수 있을 것이다.

4. 결론

사도행전 본문을 연구하는 학자들 간에 이루어지는 논쟁의 초점은 어떤 본문이 실제로 누가가 쓴 작품인가 하는 것이다. 서방 사본이 누가의 작품인가 아니면 후대의 편집인가 하는 학자들의 의견에 쉽사리 동의하기란 쉽지 않다. 서방 사본을 누가의 작품이라고 주장하는 학자들은 서방 사본이 누가의 스타일 혹은 누가가 선호하는 단어(Lucanism)를 가지고 있기에 누가의 작품이라고 주장하나 소위 누가의 어휘라고 주장할 때 분명한 근거를 제시하기란 쉬운 일이 아니다. 서방 사본을 누가에게로 돌리는 학자들의 약점은 몇 가지로 대변된다. 첫째로 서방 사본의 기독교어나 사도들을 표현하는 모습 속에 나타나는 경건적인 성향을 설명하지 못한다. 둘째로는 서방 사본과 알렉산드리아 사본 사이의 불연속성 특히 사도행전 15장의 불일치도 역시 설득력 있는 대안을 주지 못하고 있다. 마지막으로 문체와 단어가 비슷한 것만으로 두 사본들이 같은 저자의 두 작품이라고 말할 수 없다. 서방 사본의 전승의 근원을 가지고 후대의 확장을 통한 재편집을 추적할 수 있는가? 하는 것들이다. 두 주장 사이의 이러한 끊임없는 논쟁은 계속될 것이지만 이러한 논의를 창조적으로 이끌기 위한 몇 가지 제안을 결론으로 하려 한다.

첫째로, 사도행전 본문 연구의 과제는 주된 사본과 상치가 되거나 보충된 서방 사본의 누가적인 용법에 대한 충분한 숙고가 이루어져야 한다. '누가적인 것'의 의미를 단지 어떤 단어가 오직 *눅-행전*에만 쓰인 것, *눅-행전*의 저자에 의해 특별하게 사용되는 것, 누가의 특징적인 면을 따르는 것이라 정의를 내려야 하는지, 아니면 더 확대해서 정의를 내려야 하는지의 범위와 한계를 분명히 해야 한다. 본문을 확인할 때, 한 구절씩 읽고 판단해야 하는가 아니면 사본의 전체적인 스타일에 따라 판단해야 하는가 하는 것도 고려해야 할 문제이다. 짧은 문장, 어려운 문장을 기준으로 사본의 오래 됨을 결정하는 기준은 어디까지 적용되어야 하는가? 하는 문제를 제기할 수도 있다. 또한 잃어버린 모든 본문의 재건은 그들의 역사 안에서 발견될 수 있고, 문서에 대한 정보가 마지막 판단에 선행되어야 한다는 고려도 해야 한다. 이런 이유로 각 단어들, 구절들을 누가의 어휘들과 충분히 비교한 뒤 신학적인 해석 작업이 같이 이루어져야 한다. 언어적 관점과 신학적 해석이 구별되어지는 연구의 한계를 극복하고 언어적 신학적 작업이 합쳐진 통전적인 연구가 이루어져야 하며 우리가 가지고 있는 본문의 형태에 대한 충분한 설명이 있어야 한다.

둘째로, *눅-행전* 사본 중 가장 이른 연대는 *Ευαγγέλιον κατά Λουκαν* 이란 제목을 가진 파피루스 75인데 175-225년 경으로 추정된다. 이것은 '누가는 의사이고 바울의 동료'라고 밝힌 무라토리안 경전보다도 약간 빠른 것이다. 2세기 말에 이레니우스의 *Against Heresies* 3.1.1; 3.14.1에 *눅-행전*이 등장한다. 이러한 증거들은 사도행전의 사본들이 발견되는 시기를 빠르게 180년 경으로 추정하고 사도행전의 저작 시기를 늦추어 100년 경으로 추정하면 80여 년의 차이가 난다. 사도행전의 쓰여진 연대와 그 사본들이 처음 발견되는 연대의 차이에 어떤 사건이 있었는지 아무도 속단할 수 없다. 또한 누가의 기록 목적과도 연관을 지을 수 있다. 누가는 기독교 공동체가 유대교로부터 잡자

기 떨어져 나온 종교가 아니고, 오히려 서서히 유대교에 뿌리를 두고 서서히 확장해 가는 분파로 이해하고 있었다. 누가는 사도행전에서 기독교 공동체가 처음에는 주로 유대 기독교인들로 구성되었다가, 이제는 서서히 이방인들의 수효가 증가하는 것으로 기록한다. 이러한 상황하에 누가는 소수의 남은 유대인들에게는 이방인을 향한 하나님의 계획, 즉 이방인 선교의 합법성을 설명해야 했고, 증가하는 이방 기독교인들에게는 기독교 공동체가 유대교로부터 나온 합법적인 종교임을 설명해야 할 필요가 있었다. 누가는 유대 종교의 관습에 매우 익숙하고(절기나 의식), 히브리성서나 칠십인역의 인용이 매우 능란한 것을 볼 수 있다. 뿐만 아니라 그의 신학에 있어서도 참 이스라엘이 누구인가에 대한 꾸준한 물음과 유대 종교의 상징 예루살렘의 강조 등은 그의 뿌리가 깊게 유대종교에 있음을 보여준다. 또한 누가는 그레코로망의 세계에 익숙하고 당시의 문학들의 기술 방법 등에 친숙한 것을 보면 당시의 헬라 문화의 배경에서 성장한 것을 알 수 있다. 만일 서방 사본이 누가의 작품이라면 이러한 누가의 기록 목적과 서방 사본의 신학적 경향과의 비교 연구가 세밀하게 되어야 한다. 서방 사본은 또 하나의 초대교회의 역사적 사실을 보여주고는 있지만, 이 사실 자체가 누가 자신의 작업이라고 단정하기에는 많은 연구가 필요하다.

셋째로, 신약성서의 경전화 이후, 교부들로부터 시작된 사도행전의 연구는 눅-행전을 따로 따로 별도의 책으로 취급했었다. 눅-행전 연구에 있어 별로 중요시 되지 않던 이 문제를 제일 처음 제시한 학자는 캐드베리(H. Cadbury)이다. 그는 “눅-행전은 단순히 한 사람에 의한 두 개의 독립된 작품이 아니라 연속된 하나의 책이며 사도행전은 복음서의 부록이나 후서가 아니고 눅-행전은 작가의 계획과 의도와 목표에 의한 쓰여진 일련의 연속된 책으로 이해해야 한다”고 주장했다.²¹⁾ 성서의 경전화가 이루어지던 당시, 눅-행전이 한 사람의 저자에 의하여 쓰여진 것이라고 알려지지 않았던 시기, 누가복음에 비해 사도행전은 널리 읽혀지거나 쓰여지지 않았을 가능성이 많다. 예를 들면, 크리소스톰은 사도행전을 근거로 한 설교문에(400여년 경) 많은 사람들에게 “이 책의 저자나 내용이 알려지지 않았다, 심지어는 이 책의 존재도 모르고 있다”라고 말한 것은 이 책이 많이 쓰여지지도 알려지지도 않았을 것이라는 추정을 할 수 있다. 이러한 이유는 경전화 과정 속에서 소홀히 여겨진 책이 되었을 것이고 성서 편집자들의 주목을 받지 못했을 것이다. 이러한 이유로 사도행전의 통일적이고 정형화된 사본의 형성에 영향을 끼쳤을 것이다.

마지막으로, 학자들의 가설이 옳고 그름을 떠나 지금까지 학자들의 연구 결과에 의존하여 그 가설들을 증명하려는 시도는 옳지 못하다. 예를 들어 블라스(Blass), 클락(Clark) 등의 가설들에 의거한 시도는 정확한 판단을 그르칠 수 있다. 많은 시도들이 이러한 가설을 증명하거나 반대하는 경향이 많이 있다. 가설보다는 다시금 본문으로 돌아가 철저한 본문에 대한 고찰로부터 시작해야 한다.

21) H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (London: SPCK, 1961). 이 책은 1958년에 출간됐지만 Cadbury는 1925-1926년 *Journal of Biblical Literature* 에 눅-행전의 저자의 통일성에 대한 논문들을 이미 발표했다. “Lexical Notes on Luke-Acts I, 1925, pp.214-217.

예수말씀 복음서 Q: 서론, 본문 번역, 해설

소기천*

제 1 부

서론

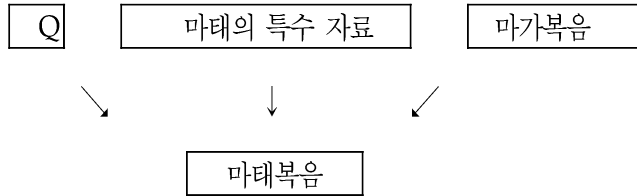
예수말씀은 귀하다. 하나님의 아들이로서 이 땅에 오신 예수께서 친히 하신 말씀은 신약성서 가운데에서 주로 복음서에 전해지고 있다. 공관복음서(마태복음, 마가복음, 누가복음)와 요한복음은 우리에게 예수의 말씀뿐만 아니라 그의 생애에 관해서 많은 것을 제공해 주고 있다. 특히 학자들은 마태복음과 누가복음의 공통 자료(Q)를 연구하면서, Q 자료가 갈릴리를 중심으로 공생애를 시작한 예수의 육성을 토대로 예수말씀을 수집하고 전승시킨 최초의 복음서라고 말하고 있다. 학자들은 이것을 ‘예수말씀 복음서 Q’ (the Sayings Gospel Q)라고 부른다. 우리는 예수말씀 복음서 Q에서 예수의 육성을 만날 수 있고, 그것을 통해서 하나님의 말씀을 듣게 된다. 하나님의 말씀은 “여러 부분과 여러 모양으로”(히 1:1-2) 우리에게 계시되고 있는데, 예수말씀 복음서 Q는 마태복음과 누가복음의 기자가 최초의 복음서 수집 전승물을 토대로 우리에게 예수의 입을 통해서 하나님의 말씀을 전해 주고 있다는 차원에서 아주 귀중한 문서이다.

그렇지만 예수말씀 복음서 Q는 공관복음서나 요한복음 이 외의 또 하나의 복음서를 가리키는 것이 아니다. 우리는 예수말씀 복음서 Q를 복음서의 문학적 양식을 뜻하는 것으로서 이해해야 한다. 장르상으로 생각해 볼 때, 예수말씀 복음서 Q는 예수의 비유나 기적, 수난설화, 탄생설화, 선포, 설교, 혹은 전기 등의 복음서 문학 양식들 가운데 하나인 예수의 말씀들만을 모아 놓은 최초의 복음서 자료집이라고 말할 수 있다. 우리가 Q를 ‘예수말씀 복음서’라고 구분 짓는 이유는, 말씀 복음서 양식에 속하는 복음서들이 Q 이외에 여러 가지가 더 있기 때문이다. 예를 들면 「도마 복음서」, 「야고보의 비밀 복음서」, 「구세주의 대화」, 그리고 「마리아 복음서」 등이 말씀과 대화를 기초로 해서 복음서를 기록하고 있다. 이들 말씀 복음서들은 유대적 지혜 말씀 전통에서 있기 때문에, 우리들은 그 문학적 특성을 살려서 소위 지혜자들의 말씀들(*Logoi Sophon*)이라고 부르기도 한다. Q가 수많은 유대적 지혜 말씀들의 전통에서 있기는 하지만, 마태복음과 누가복음의 공통 자료로서 예수의 말씀들과 교훈들에 대한 최초의 수집물이라는 특성 때문에, 우리들은 다른 지혜 말씀들과 구분하여 예수말씀 복음서 Q라고 부른다. 우리가 Q를 확실하게 알게 되면, 그 순간부터 복음서가 새롭게 보이기 시작할 것이다.

Q란 표식은 독일어 *Quelle*의 첫 글자로서 마태복음과 누가복음의 공통된 자료라는 문자적 의미에서 출발하였다. 신약학자들은 마태복음과 누가복음이 Q라는 공통 자료를 토대로 각각의 복음서를 기록하였다는 사실을 다음과 같은 도식으로 종종 단순화한다.

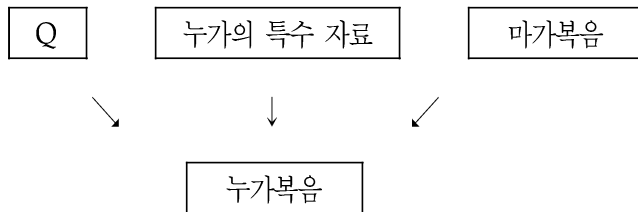
* 송면교회 담임목사/장신대 강사, 신약학.

도식 (1): 마태복음의 경우



위의 도식이 보여주고 있는 바와 같이, 마태는 Q와 마가복음, 그리고 마태의 특수 자료를 사용하여 마태복음을 기록하였다.

도식 (2): 누가복음의 경우



위의 도식이 보여주고 있는 바와 같이, 누가는 Q와 마가복음, 그리고 누가의 특수 자료를 사용하여 누가복음을 기록하였다.

예수말씀 복음서 Q는 지난 150년 동안 신약학계에서 논의되어 왔던 마태복음과 누가복음의 공통된 자료를 토대로 해서, 국제 Q 프로젝트(International Q Project = IQP)가 1994년 시카고에서 모였던 세계 성서학회(Society of Biblical Literature = SBL)의 연례회의를 끝으로 학문적으로 복원을 완료하였던 문서이다. Q의 복원은 1970년대부터 미국 서부의 클레어먼트 대학원 대학교(Claremont Graduate University)의 로빈슨(James M. Robinson)과 그의 제자들에 의해서 연구되어 오다가, 그들이 1989년 11월 17일에 SBL의 연례회의에서 정식으로 IQP를 출범시킴으로써, 본격적으로 Q를 복원하는 일에 착수한다. 그러다가 1993년 6월 21일-25일에 독일의 밤베르그(Bamberg)에서 그 동안 독자적으로 Q를 복원해 왔던 유럽의 학자들이 IQP에 합류함으로써, IQP는 명실상부한 국제적인 연구학회로서 발돋움하게 되었다. 그후에 수십 차례에 걸쳐서 미국의 클레어먼트, 캐나다의 토론토, 독일의 밤베르그를 오가면서 IQP를 통한 Q의 복원 작업은 계속되어 왔다. Q의 복원 역사에 관해 자세한 것은 *Journal of Biblical Literature* 109 (1990): 499-501; 110 (1991): 494-498과 *Journal of Biblical Literature* 113 (1994): 495-499를 참고하라. 이것과 더불어서 그리스어로 복원된 Q 본문의 자료를 위해서, *Journal of Biblical Literature* 111 (1992): 500-508; 112 (1993): 500-506; 113 (1994): 495-499; 114 (1995): 475-485; 116 (1997): 521-525를 보라. 1996년에 미국 뉴올리안즈에서 IQP의 공식적인 연례회의는 종결되었지만, 매년 세계 성서학회(SBL)의 연례회의와 국제 성서학회(International SBL)에서 Q Section으로 모여 연구 논문을 발표하는

일은 계속되어 현재에도 나가고 있다.

IQP의 연구 결과들은 1996년부터 유럽의 Peeters 출판사에서 *Documenta Q: Reconstruction of Q through Two Centuries of Gospel Research Excerpted, Sorted and Evaluated*라는 이름으로 발간하고 있는데, 앞으로 32권의 전체 시리즈로 완성될 예정이다. 그리고 2000년에 Q의 대조 연구서라고 할 수 있는 *The Critical Edition of Q: A Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translation of Q and Thomas*가 역시 유럽의 Peeters 출판사와 미국의 Fortress 출판사에 의해서 발간된다. 그리고 복원된 Q 본문이 미국에서 발간되는 NRSV에 부록으로 실릴 예정에 있으며, Q 본문에 대한 단행본 주석서도 로빈슨(James M. Robinson)에 의해서 Fortress 출판사에서 발행되고 있는 *Hermeneia* 성서 주석 시리즈에 발간될 예정이다.

오늘날의 Q 연구 경향은 단지 마태복음과 누가복음의 공통 자료라는 복음서 자료설의 차원을 넘어서, Q가 예수의 갈릴리에서 전개된 공생애 동안의 사역과 긴밀하게 연결되어 있는 점을 중시하여, 복원된 Q 본문의 연구를 통하여 소위 잃어버린 갈릴리 공동체, 즉 Q 공동체를 찾는 데 주력하고 있다. Q 공동체는 갈릴리를 중심으로 형성된 예수의 제자들의 신앙 공동체를 가리키는데, 오늘날 초기 기독교의 역사를 복원하는 차원에서 많은 학자들이 Q 공동체의 복원에 대해서 관심을 기울이고 있다. Q의 기록 년도를 현존하는 다른 복음서들과 비교할 때, 마가복음이 70년 경에 기록되었고, 마태복음과 누가복음이 80-85년 경에 기록되었고, 요한복음이 90-100년 경에 기록되었는데, Q는 50-70년 경에 기록되었기 때문에, Q의 가치는 그만큼 중요하다고 말할 수 있다. 이미 50년 경에 바울이 그의 서신들을 기록하기 시작하였지만, 그의 목회와 선교적인 관심은 이방인 선교 지역에 있었다. 그러나 Q는 유대인 선교 지역, 다시 말해서 갈릴리 지역을 그 배경으로 하고 있는 최초의 복음서이기 때문에, 그 중요성이 아주 크다. 우리는 사도행전을 근거로 해서 예루살렘을 중심으로 한 초대교회에 대해서 많은 것을 알게 되었다. 마찬가지로, 우리는 Q를 통해서 갈릴리에서 시작된 예수를 중심으로 한 그의 제자들이 활동하였던 최초의 갈릴리 교회의 모습을 알게 될 것이다. 왜냐하면, 예루살렘의 초대교회는 예수의 부활 승천 이후에 나타난 교회의 모습이지만, 갈릴리의 Q 공동체는 예수의 공생애 동안에 이미 시작된 최초의 기독교 공동체의 모습을 보여주고 있기 때문이다. 그러므로 Q 공동체는 사도행전 이전의 초기 기독교 공동체의 생생한 모습을 전해 주고 있으므로 그 이후에 나타난 여러 가지 신학적인 주제들에 대해서 재고를 요청하고 있다. 예를 들면 이방인 선교는 예수에게서 비롯되었는가? Q 전승과 공관복음서의 다른 전승들 사이의 관계는 무엇인가? Q의 신학은 무엇인가? 사도들 이후에 나타난 초대교회의 케리그마는 역사적 예수와 관련이 되는가? 마가는 Q를 알았는가? Q와 마가 이전의 전승 사이의 관계는 무엇인가? Q 공동체와 팔레스틴 유대 기독교 공동체의 관계는 무엇인가? Q 공동체는 당시에 활동하였던 현인들(Cynics)과 어떻게 무관한가? Q 공동체의 사람들은 방황하는 전도자들(wandering charismatics)이었는가? 바울은 Q를 알았는가? 바울이 체계화한 기독교는 역사적 예수의 의도대로 세워졌는가? Q와 야고보서의 관계를 어떻게 이해해야 할 것인가? 등등이다.

Q 공동체는 유대적인 성향이 강한 갈릴리 공동체로서, 역사적으로 유대 그리스도교의 전통을 이어받고 있는 마태 공동체를 형성하는데 직접적인 영향을 주었다고 결론지을 수 있다. 마태 3-11장이 Q의 순서에 입각하여 기록되었다는 사실은 이같은 점을 뒷받침해 준다. 특히 마태 3-11장에서 마태복음은 전승 궤도를 Q로부터 출발하여 마가복음으로까지 연결짓고 있다. 여기서 주의할 점은, 마태 3-11장이 마가복음에 의해서 그 구조가 결정된 것이 아니라 Q에 의해서 그 기본 골격이 갖추어지게 되었다는 사실이다. 즉, 마태 12-28장에서 마태복음과 마가복음의 결합에 있어서 Q가 종속적인 요소가 되는 것처럼, 마태 3-11장에서 마태복음이 Q에 의존해서 기록될 때 마가복음은 단지 종속적인 요소에 지나지 않았다는 사실이다. 우리는 Q 공동체가 일차적으로 마태 공동체 속에 병합되었다고 간주한다. 이 같은

사실은 Q 공동체와 마태 공동체의 신학적 입장의 일치점에 의해서도 확인될 수 있다. 예를 들면, 양자는 유대적 기독교에 근거하여 유대 율법에 대해서 지극히 보수적인 전통을 계승하고 있었고, 예수의 공생애 동안의 가르침에 근거하여 이방인 선교보다는 유대인 선교에 더 치중하다가, 후에 예수의 가르침 가운데 하나님의 사랑을 선교적인 원리로 발견함에 따라서 이방인 선교를 실천하게 되었고, 종말론적인 관점에서 초대 그리스도교 공동체 안에 이방인들이 들어오게 된 사실을 이스라엘에 대한 마지막 때의 경고와 심판의 표상으로 이해하였으며, 지혜 기독교론적인 관점에서 예수의 말씀을 기독교론적으로 해석하였다. 지리적으로 양자는 갈릴리 북쪽인 시리아의 서부 지역을 지역적인 배경으로 두고 있었다. 특히 서부 시리아의 주요 도시 가운데 하나인 안디옥 인근까지 그 지역적인 배경을 넓힐 수도 있을 것 같다. 이와 같이 신학적으로 혹은 지리적으로 Q 공동체가 북부 갈릴리와 서부 시리아에 지역적인 배경을 두고 있었기 때문에, 마태복음은 쉽게 Q를 접할 수 있었다. 후에 시리아 지역과 안디옥에 그 배경을 두고 있는 「디다케(the Didache)」와 「열두 사도의 가르침(the Teaching of the Twelve Apostles)」은 상당 부분에 있어서 마태복음과 유사한 내용을 지니고 있는데, 이는 양자 사이의 공통된 서부 시리아 지역과 안디옥의 배경을 입증해 주는 중요한 사실이라고 말할 수 있다.

갈릴리는 지역적으로 팔레스틴 안에 자리를 잡고 있었으나, 남으로는 예루살렘, 동으로는 요단 강 건너편과 다메섹, 북으로는 소아시아 등으로 둘러 싸여 있는 일종의 중간 지대라고 말할 수 있다. 이들 지역들은 수백 년 동안 이집트와 바벨로니아 등과 같은 강대국의 지역 패권주의의 소용돌이 속에서 그 때 그 때마다 전쟁터가 되었지만, 갈릴리는 이들 지역 패권의 전초 기지로서의 역할 때문에, 어느 강대국의 불모가 된 적이 없었고, 오히려 강대국의 중간 지점으로서의 완충지대 역할을 하였다. 그러므로 갈릴리에는 여러 민족들이 뒤섞여 살게 되었고, 무역이 활발하게 거래되었던 곳으로서 고고학적으로 발굴된 도시인 세포리스와 디베리아는 당시 갈릴리 지역의 중심지 역할을 하였던 곳으로 추정된다. 알렉산더 대제 이후의 헬라화 정책은 갈릴리에 중대한 변화를 주었다고 볼 수 있다. 여러 민족들이 함께 모여 살고 있었던 갈릴리는 프톨레미 왕조와 셀류시드 왕조의 헬라화 정책에 의해서 여러 신흥 도시들이 건설되었다. 이에 대항하여 마카비 일가에서 유대적 전통을 보존하려는 차원에서 저항 운동을 일으켜 주전 140에서 주전 63년까지 하스모니안 왕조를 세우기도 하였지만, 대세는 시리아에 승리를 안겨다 주었고, 기원전 63년에 로마의 폼페이우스는 마카비 후예들에 대한 대대적인 정벌에 나서게 됨으로써, 팔레스틴은 로마의 지배 하에 들어가게 되었다. 이미 이 때에 그리스어는 지중해 세계의 공통 언어로서 그 자리를 확고히 하였다.

예수말씀 복음서 Q는 처음부터 그리스어로 기록되었다. 예수 당시에 유대인들이 자기들의 일상 생활에서 아람어를 사용한 흔적이 있으나, 공식적으로 그리스어 문화권에 지배를 받고 있었기 때문에, Q의 편집은 그리스어로 이루어 졌다. 알렉산더 대제가 지중해의 패권을 장악한 이후에, 그리스어는 정치, 경제, 사회, 문화에 있어서 공식 언어로 채택되었던 것이다. 이같은 사실은 이미 바울을 비롯한 공관복음서 기자들이 구약성서를 인용할 경우에, 그리스어 번역성경(LXX)의 기억에 의존해 있었다는 점에 의해서도 뒷받침되고 있다.

최근에 Q에 대한 고고학적 연구는 Q의 갈릴리 배경에 대해서 많은 정보를 제공해 주게 되었다. Q는 도시가 아닌 농촌을 근거로 활동하였던 공동체의 이야기이다. 그래서 농기구들(Q 3:9, 17; 17:2, 35)과 농촌 생활들(Q 3:8-9, 17; 6:41-42, 43-45, 48-49; 10:2, 13; 11:34; 12:24, 27-28; 13:19, 21; 14:5, 35; 15:4; 17:2, 6, 35; 19:20-21)이 심심하지 않게 등장하고 있다. 또한 농촌의 영세한 목수 생활을 반영하는 눈 속의 티(Q 6:41-42), 시골 장터의 모습(Q 7:32), 갈릴리 호수에서 잡은 생선(Q 11:11-12)이 등장한다. 갈릴리가 농촌이었지만 예수 당시에 추수 물량은 해마다 소출의 등락이 심했던 것으로 추정된다. 그것은 낙후된 농촌 지역의 특성에 기인되지만, 일차적으로는 기후가 농사를 짓기에 적합하지 않은 연유이기도

하였다. 이렇게 농촌 지역이었지만, 갈릴리 지역에는 지리적으로 헬라식 행정 조직의 허부 도시들이 자리를 잡고 있었다. 이들 도시들 가운데는 가버나움을 포함하여 디베라, 세포리스, 가바라(혹은 가라바), 벳세다, 타리차케, 소돔, 고모라, 고라신, 두로, 시돈 등의 도시들이 상업과 정치의 중심 도시로서 활발한 활동의 무대였다. 가버나움은 Q 공동체가 시작되었던 장소로서 예수 당시에는 고작 1,700명 정도 혹은 그 이하의 주민이 살고 있었으며, Q 공동체의 배경에 있어서 가장 중심에 해당하는 지역이었다. 그런데 이들 도시들은 비교적 하급 행정직의 관료들이 활동하였던 곳이었다. 이들 관료들은 상부의 정치적 변화에 따라서 빈번하게 그 자리가 이동되었기 때문에, 갈릴리의 정책은 일관성 있게 추진되지 못하였다. 그러므로 이러한 변화무쌍한 정치 현실 속에서, Q는 헬라화에 강하게 반발하면서 여전히 유대 율법에 대한 보수적인 경향성을 강하게 지니게 되었던 것이다.

Q가 유대 율법에 대해서 보수적인 경향을 가지고 있으면서도, 전통적으로 율법 해석에 있어서 보수적인 전통을 가지고 있었던 바리새인들을 강도 높게 비판하였던 것은 그만한 이유가 있었다. 예루살렘에서 기득권을 가지고 있었던 바리새인들은 Q 공동체를 유대교의 한 분파로 인정하지 않았는데, 이는 그들이 예수를 배척한 이유와 일맥상통한다. Q 공동체가 바리새인들에게서 배척되어 갈릴리 지역에서 활동하게 되었지만, Q 공동체의 율법과 예루살렘 성전에 대한 보수적 열정까지는 바리새인들이 빼앗지 못하였다. Q 공동체는 바리새적인 율법 해석을 비판하면서, 예수의 가르침에 근거하여 율법에 대한 새로운 해석을 제시하면서, 외부적으로는 바리새인들의 공격을 차단하였고 내부적으로는 Q 공동체의 결속을 다져 나갔다.

이런 점에서, 예수말씀 복음서 Q는 외부의 박해와 순교를 이겨내었던 최초의 그리스도교 공동체의 문서라고 평가할 수 있다. Q 공동체는 구약성서의 신명기적 사관에 입각하여, 과거에 회개하지 않고 하나님께 불순종하였던 이스라엘의 모습(왕하 17:11-12; 대하 30:7-8; 느 9:26-30)을 당대의 바리새인들과 유대인들에게 비교하고, 예언자들을 보내어 회개를 촉구하셨던 하나님(왕하 17:13; 느 9:26)을 예수와 요한의 설교에, 이러한 메시지에 대해서 계속적으로 거절하는 이스라엘(왕하 17:14-17, 19; 느 9:26, 29-30)을 이 세대 사람들에게 비교하고, 마지막으로 이스라엘을 심판하시는 하나님(왕하 17:18, 20; 느 9:30)을 마지막 때의 재림주와 심판주의 표상으로 각각 비교하면서, 당대의 유대인들에 대한 궁극적인 회개를 촉구함과 아울러 Q 공동체를 위로하고 격려하는 노력을 기울였던 것이다.

예수말씀 복음서 Q는 단층 분석법에 의해서 세 가지 편집층으로 세분되고 있다. 초기 편집 단계(Q¹)는 지혜 전통에 근거하여 예수의 지혜 말씀들을 수집하였는데, 일차적으로 Q 편집자는 예수의 가르침 가운데 지혜 말씀들을 통하여 Q 공동체를 신앙 공동체의 든든한 기초 위에 세우려고 노력하였다. Q의 지혜 전송은 50년 경에 편집되기 시작하였는데, 이 시기에 이미 예수의 비유집, 묵시문학적 어록, 수난과 부활설화 등이 수집되어 있었기 때문에, Q 공동체는 잊혀져가는 예수의 지혜 말씀들을 일차적으로 수집하였던 것이다. 왜냐하면, 이미 예수의 수난과 부활을 체험하고 직접 목격한 장본인들로서 Q 공동체는 예수의 말씀들에 근거한 기독교적인 신앙 공동체를 건설하는 것이 최우선 과제였기 때문이다. 그러므로 초기 편집 단계에서 Q 공동체를 확고하게 세우기 위한 여러 가지의 공동체 규율들이 예수의 지혜 가르침 속에서 발견되고 있다. 더 나아가서 Q 공동체는 선교적 공동체로서 유대 율법적인 전통에서 있는 유대인들을 Q 공동체 안으로 끌어들이기 위한 유대인 선교에 박차를 가한다. 이차적인 편집 단계(Q²)에는 예언과 심판에 관한 말씀들이 수집되어 있다. 여기서 예언과 심판이 주요한 메시지로 부각되고 있는데, 임박한 재림과 심판에 대한 기대가 재림 지연이라는 뜻밖의 상황에 부딪치게 되었을 때, Q 공동체의 종말론적 기대는 새로운 국면을 맞이하게 된다. 즉, 유대인 선교가 효과를 거두지 못하고 실패를 하게 된 이후에, 예수가 이방인들을 긍정적으로 평가하고 있는 것을 Q 편집자는 이를 종말론적인 관점에서 해석하여, 이방인들이 칭찬을 받는 것을 통해서 유대인들을 경고하고 그들을 회개로

유도하고자 하는 종말론적인 관점으로 연결하고 있다. 또한 여기서 우리는 Q 공동체가 신명기적 사관에 입각하여 박해의 상황을 극복하고, 위기 속에서 신앙 공동체를 더욱 더 견고하게 세워 나가는 모습도 발견하게 된다. 마지막 편집 단계(Q³)는 예수의 시험사회를 토대로 Q 공동체의 창시자인 예수에 대한 전기적 캐스트(cast)를 기초로 하여, 예루살렘 성전과 유대 율법의 타당성을 강조하고 있다. Q 공동체가 이 단계에 이르게 될 때, 우리는 이미 Q 공동체가 유대 기독교로서의 확실한 모습을 구축하게 되었음을 알게 되는데, 이렇게 Q 공동체가 유대적 연속성과 그 특징을 견지함에 따라서, 마태 공동체로 병합되는 모든 사전 준비를 갖추게 되었다고 평가할 수 있다.

루돌프 볼트만이 역사적 예수와 신앙의 그리스도 사이의 철저한 단절을 선언한 이후에, 한동안 신약학의 분야에서는 역사적 예수를 잃어버리고 있었다. 그러나 볼트만에 대한 비판은 그의 제자들(post-Bultmannian)에 의해서 시도되어, 역사적 예수 탐구에 관한 새로운 연구들이 발전되어 왔고, 오늘날 Q가 복원되기까지, 신앙의 그리스도는 역사적 예수에게서 비롯되었다는 사실이 끊임없이 제기되어 왔다. 이미 10년 전에 세계에 소개되기 시작한 그리스어 Q 본문이, 이렇게 한국어로 출판될 때까지, 필자는 여러 번 망설였다. 그러나, 오늘 이후에 역사적 예수에 대한 관심이 우리 모두에게 새롭게 일어나서, 잃어버린 예수를 다시 찾고 예수를 새롭게 만나는 기쁨이 함께하기를 간절히 바란다. 필자는 이 글을 통해서 결코 새로운 학문을 소개하려는 의도는 없다. 오히려 필자는 이 글을 통해서 예수말씀을 뜨겁게 사랑하고 그 말씀을 생활 속에 실천할 수 있는 진실한 그리스도인들이 이 땅에 많아지기를 바라는 마음이 간절하다.

제 2부 예수말씀 복음서 Q: 본문 번역과 해설*

번역에 따른 표지

< > Q 본문의 복원에 있어서 수정을 뜻한다.

[] {A}나 {B}의 판정 받을 수 있는 것을 뜻한다.

[[]] {C}의 판정을 받은 것을 뜻한다.

[[[]]] IQP가 복원할 수 없는 것을 나타내기 위해서 사용한 표지인데, {C}의 판정을 받은 것이다.

<< >> {D}보다 더 높은 것으로서 Q 본문 안에 있었을 것으로 추정되는 것을 뜻한다. 그리스어로 복원은 못한다.

[[<< >>]] IQP가 그리스어로 복원하지는 못했지만 Q 본문 안에 있었을 것으로 추정되는 본문을 {C} 등급으로 나타낸 것이다.

? ? 복원에 있어서 확실하지 않은 것을 뜻한다. 이것은 {D}에 해당하는 판정을 받은 것이다.

< > {A}나 {B}의 판정을 받은 것이다. 그러나 Q를 복원하면서, IQP가 약간의 수정을 가하였다.

[[< >]] {C}의 판정을 받은 것이다. 그러나 Q를 복원하면서, IQP가 약간의 수정을 가하였다.

… 혹은 … Q 본문에 {A}나 {B}의 가능성을 가지고 있지만, 복원될 수 없는 것을 뜻한다. 점 두 개

* Q 본문은 국제 Q 프로젝트(International Q Project = IQP)가 복원한 것을 필자가 로빈슨(James M. Robinson) 교수의 허락(1998년 10월 15일자 편지)을 받아서 그리스어로부터 직접 번역한 것이며, 해설은 독자들의 이해를 돕기 위해서 필자가 첨가한 것이다. 우리말로 번역을 함에 있어서, 마태복음과 누가복음에 공통적으로 보존되어 있는 Q 본문의 우리말 번역은 필자가 소박하게 시도해 본 것이다. 복원된 원문의 문법적 형식을 그대로 옮기는 일은 삼가고, 그 뜻을 우리말 어법에 맞게 전달해 보려고 노력했다. 복원된 Q 본문과 Nestle-Aland의 NTG에 들어있는 본문과의 차이 비교는 필요하다면 다른 기회에 소개하려고 한다.

는 그 가능성이 {D}의 판정 또는 {U}, 즉 결정하지 못한 것을 뜻한다. 점 세 개는 간이식(unformatted) Q 본문이나 Q의 번역문에서만 사용한다.

↔ 마태복음에서 발견되는 Q 본문을 뜻한다.

판정에 따른 등급

Q 본문을 확정하는데 사용된 {A}, {B}, {C}, {D}, 또는 {U} 등의 등급 표시는 각 등급이 지니고 있는 상대적 확실성의 정도를 나타내기 위한 것으로서, Barbara Aland를 포함하여 몇몇 학자들이 복원하였던 Novum Testamentum Graece(1993)의 27판에 사용된 원칙을 그대로 따른 것이다. {A}와 {B} 등급을 받은 본문은 Q 본문으로 채택되는데 있어서 충분한 타당성을 가지고 있다는 사실을 나타내는 것으로서, {A}는 가장 확실한 것을 나타내는 등급이고 {B}는 약간의 논쟁점이 있지만 확실한 가능성을 가지고 있는 등급을 나타내고 있다. {C}는 위에서 언급된 [[]]와 마찬가지로 Q 본문을 복원하는데 있어서 많은 의심이 제기되는 본문이지만, Q 본문이 지니고 있는 가능성을 조심스럽게 인정하는 것을 나타내는 등급이다. {D}는 확실성이 적어 보이기 때문에 Q 본문을 복원하는 데서 제외된 내용을 가리킨다. {U}는 충분한 근거와 자료가 없어서 결정을 내리지 못한 내용을 가리킨다.

예수말씀 복음서 Q

?제목?

<··>*

서언**

[[Q 3:0]] <<··>>[[<예수의··>]]<<말씀들··>> <요한에게 전이(轉移)>

세례 요한

요한의 출현(Q 3:2-3)

Q 3:2하 ··요한··

Q 3:3 ··모든 요단 지역··***

회개에 대한 설교(Q 3:7-9****)

Q 3:7 그가 자기[[에게]] 세례 [[받으리]] [[]] [[나오]]<는> [[무리****에게]] 말하였다. “독사의 자식들이! 누가 너희에게 경고하여 다가올 진노*를 피하라 하더냐?

Q 3:8 회개에 알맞은 열매를 맺어라. 그리고 스스로, 아브라함이 우리의 조상이라고 생각하지 말아라. 내가 너희에게 말한다. 하나님은 이 돌들**로도 아브라함의 자손을 만드실 수 있다.

Q 3:9 이미 도끼가 나무 뿌리에 놓였으니, 좋은 열매를 맺지 않는 나무는 찍혀서, 불 속에 던져진다.”

* Q의 제목은 알 수 없다. 고대 사본에 의하면, 책의 제목은 마지막에 위치해 있는 것이 보통이다. 마태복음과 누가복음에 의해 공통적으로 사용된 자료가 Q이기 때문에, 예수의 말씀을 일차적으로 수집 및 보존하고 있었던 Q 문서는 학자들에 의해서 주로 <<예수말씀 복음서 Q>>로 이름이 붙여졌다.

** 서언은 라틴어 동사 incipit로, 그 뜻은 “시작하다”이고, 어떤 문서에 있어서 그 시작을 알리는 의미로 사용되는 데, 어떤 문서의 마지막을 알리는 explicit와는 반대적 의미를 가지고 있다. 고대 문헌에 있어서 예수말씀에 대한 기억은 아주 중요한 위치를 가지고 있었기 때문에, 예수말씀 복음서 Q의 서언은 예수말씀을 회상하고 기억하는 것으로 시작되었을 것으로 추정된다. 예를 들면, 사도행전 20:35 하반절, 도마 복음서 1:1; POxy 654.1-5; 클레멘트전서 13:1-2; 46:7-8; 유세비우스의 Historia ecclesiastica 3.39.1, 16; Apocryphon of James 2:7-15; 마니의 Epistula Fundamenti; Thomas the Contender 138:1-2; 바룩서 1:1을 보면, 고대문헌들 안에서 예수말씀에 대한 회상과 기억이 활발하게 전개되었던 사실을 확인할 수 있다.

*** 예수의 출현 이전에, 세례 요한의 활동 무대가 갈릴리의 요단 지역이었던 것이 분명하다. 여기서 모든 요단 지역은 광야가 있는 곳을 가리킨다. 흔히 유대 광야라고 불리는 곳인데, 이곳은 비록 척박한 땅일지라도 요한보다 훨씬 이전부터 사람들이 촌락을 이루고 살아가고 있었던 곳이다(여호수아 15:61-62; 사사기 1:16).

**** 예수말씀 복음서 Q는 본격적으로 요한의 설교로 시작한다. 요한의 설교는 세 가지로 요약될 수 있는데, 즉 (1) 하나님의 진노(7절), (2) 하나님의 심판(8절), 그리고 (3) 회개의 촉구(9절)이다.

***** 예수말씀 복음서 Q는 메시아를 대망해 왔던 이스라엘의 자존심을 인정하지 않는다. Q에서 무리는 분명히 비판의 대상이다. 이러한 관점은 누가복음에서 무리를 일반 이스라엘 백성으로서 묘사하며, 그들이 하나님의 구원을 바라보며 메시아를 기다렸던 것과는 다른 모습이다(누가 1:10, 17, 68, 77; 2:10, 31, 32; 3:10, 15, 18).

* 하나님의 진노는 구약적인 전통 속에서 이해해야 한다(이사야 2:11-22; 13:9; 아모스 5:18-20; 스바냐 1:14-15, 18; 2:2).

** 아브라함의 후손이 길거리에 굴러다니는 돌맹이들과 비교되고 하찮은 돌들이 아브라함의 자손이 될 것이라는 말씀은 유대인들에게 모욕감과 분노를 심어 주었겠지만, 갈릴리를 중심으로 형성되기 시작하는 초기 그리스도교 공동체에게 무게를 실어주고 격려를 주는 말씀으로 간주되었을 것이다.

오시는 이에 대한 설교(Q 3:16하-17)

Q 3:16하 “나는 물[[로]] 너희에게 세례를 주거니와 [[]], 내 뒤에 오시는 이*는 나보다 능력이 많으니, 나는 그의 신[[]]]을 벗겨 드리는 것도 감당하지 못하겠다[[]]]. 그는 성령과 불**로 너희에게 세례를 주실 것이다.

Q 3:17 그는 손에 키를 잡고, 자신의 타작 마당을 깨끗이 하여, 알곡을 모아 곳간에 들이고, 쭉정이를 꺼지지 않는 불에 태우실 것이다.****

예수께서 세례를 받으시다

<<Q 3:21-22>> <<예수...요한...세례를 받으셨다...하늘이...열리고...성령이... 그 위에 ... 아들 ... >>****

예수께서 광야에서 시험을 받으시다

서언

Q 4:1-2 예수는 성령에 [[이끌려]] 광야로 가셨다. 마귀에게 시험을 받기 위함이다. 그리고 [[그는]] 사십 일 동안 [[아무것도 먹지 않으셨다]]. 그는 주리셨다.*****

첫 번째 시험(Q 4:3-4)

Q 4:3 마귀가 그에게 말했다. “네가 만일 하나님의 아들이거든,* 이[[]] 돌 [들]더러 [[]] 빵[들]이 되라고 말해 보아라.”

Q 4:4 예수께서 대답하셨다. “기록된 바** 사람이 빵으로만 살 것이 아니라 하였다.”

* “오시는 이”(Q 3:16; 7:18; 13:35)는 예수를 가리키며, Q에 있어서 종말론적 인물로 이해되고 지혜 기록론과 밀접히 연결되고 있다(Q 7:22-35; 11:31-32).

** 성령과 불은 동일한 의미로 사용된다(참고, 이사야 4:4; 말라기 3:3).

*** 예수말씀 복음서 Q는 갈릴리의 농촌을 배경으로 활동하였던 예수와 그 후속 공동체의 전원적인 특징을 뒷받침할 만한 많은 구절들을 가지고 있다(Q 3:9, 16-17; 6:42, 43-44, 47-49; 7:24; 10:2, 7-8; 11:24, 42; 12:6, 24, 27-28, 54-56; 13:19-21; 14:5; 15:4-7; 17:2, 35; 19:20-21).

**** 예수의 세례는 4 복음서들이 제 각각 다른 목소리를 내고 있다. 그러므로, Q 본문은 예수의 세례에 대해서 확실한 복원을 제시하지 못하였지만, 세례를 통해서 예수의 아들됨이 기록론적인 관점에서 이해될 수 있다는 점은 분명히 해주고 있다(Q 4:3, 9; 10:6, 22).

***** 예수의 광야 시험에 있어서 성령의 역할은 아주 중요하다. Q에 있어서 성령은 예수의 공생애와 긴밀하게 연결되어 있다(Q 3:16, 22; 4:1; 11:24; 12:10). 예수의 공생애 동안의 사역이 가르치고(Q 7:22; 14:5), 설교하고(Q 6:20-49), 병을 고치고(Q 7:1-9), 능력을 행하고(Q 10:13), 귀신들을 쫓아내고(Q 11:14, 18-20), 영들을 분별하는(Q 11:24-26) 등의 사역으로 계속되었기 때문에, 우리는 초대교회에서 이해된 성령의 사역과 어느 정도의 연결점을 찾을 수 있다. 그러나 우리는 예수의 성령론을 바울과 같은 은사의 개념으로 이해할 수는 없다.

* 예수가 자신을 하나님의 아들로 인식하였다(Q 10:22)는 사실은 기록론에 있어서 아주 중요한 위치를 가지고 있다. 시험사화는 하나님의 아들로서의 예수의 공생애를 전기적 캐스트 속에서 제시하고 있다. 즉, 하나님의 아들 예수는 공생애의 어려움을 겪었고(Q 4:2-4), 예루살렘에서 수난을 당했고(Q 4:9-12), 마지막으로 부활과 승천 이후에 영광을 얻었다(Q 4:5-8). 그러므로, 예수는 전기적 캐스트 속에서 하나님의 아들로서의 최고 기록론적인 칭호를 누린다.

** 현재 완료형 수동태 단수 3인칭의 형태인데, 이는 Q의 LXX 구약 인용의 전형적인 특징을 보여주고 있다. 예수는 마귀의 시험에 대해서 신명기의 말씀들을 인용하면서 대답하였는데, 이는 Q의 구약적 배경과 신명기적 사관의 영향을 대변해 주는 것이다.

두 번째 시험(Q 4:9-12)

- Q 4:9 [[마귀가]] 그를 데리고 <<예루살렘>>*으로 가서 성전 꼭대기에 세우고 그에게 말했다. “네가 만일 하나님의 아들이거든, 너 스스로 [[]] 뛰어내려 보아라.
- Q 4:10 기록된 바, 그가 너를 위하여 자기 천사들에게 명하셔서,
- Q 4:11 그들이 손으로 너를 떠 받쳐 너의 발이 돌에 부딪히지 않게 할 것이라 하였다.”
- Q 4:12 예수께서 그에게 대답하셨다. “[[]]기록된 바, 주 너의 하나님을 시험하지 말라 하였다.”

세 번째 시험(Q 4:5-8)

- Q 4:5-7 [[마귀가]] 그를 데리고 [[매우 높은]] 산**으로 가서 그에게 세계 모든 나라와 그 영광을 보이며 그에게 말했다. “[[]] 만일 네가 내게 경배하면, 이 모든 것을 내가 너에게 주겠다.”
- Q 4:8 예수께서 그에게 …대답하셨다… “[[]] 기록된 바, 주 너의 하나님께 경배하고, 오직 그분만을 섬기라 하였다.”

결언

- Q 4:13 그러자 [[]] 마귀는 그를 떠났다.***

추기

- Q 4:16 [[…]] [[]] [[…나자라…]]****

예수의 첫 설교

서언(Q 6:20-23)

- Q 6:20 그가 눈[[들]]을 그의 제자[[들]]에게 [[들고]]서 [[<말씀하셨다>]]. “가난

* 예루살렘은 Q에 있어서 율법과 제의의 상징으로 여겨지는 종교적 중심지이다. Q 4:9에 “성전”이란 단어가 언급되고 있기 때문에, “예루살렘”이란 단어를 복원할 수 있었다. 갈릴리를 거점으로 활동하였던 Q 공동체는 예루살렘으로부터 추방된 공동체이었지만, 바리새인들에 뒤지지 않을 만큼 유대 율법에 대해서 지극히 보수적인 경향을 가지고 있었다. 이런 보수적인 경향성이 Q 공동체로 하여금 예루살렘 성전에 대해 강한 항수를 갖게 하였다.

** 산은 Q와 마태복음의 연결점에 대해서 적지 않게 시사해 주는 바가 있다. 왜냐하면 마태 4:8의 높은 산은, 산상설교의 장소였으며(마태 5:1), 변모사회의 장소였으며(마태 17:1), 마지막으로 부활하신 주님을 만난 장소였기(마태 28:16) 때문이다.

*** 마귀는 시험이후에 예수의 공생애의 시작과 더불어 떠났다. 누가복음은 이같은 사실을 중시하며, 예수의 공생애 동안에 마귀는 활동을 멈추고 있다가 마지막 수난주간에 가롯 유다에게 들어가면서 활동을 재개한다고 묘사하기도 한다(누가 4:13; 22:3).

**** 나자라 칭호는 예수에게 붙여진 별명과 같다. 예수의 지역적 특징을 나타내는 칭호로서 그 당시의 유대인들이 예수를 “나사렛 사람”(마태 2:23; 누가 1:26; 2:39, 51)이라고 부른 것과는 달리, Q 공동체는 그들의 스승을 “나자라 예수”라고 부른 것 같다. 그러나, 나자라 예수보다는 인자 예수가 Q 공동체 내에서 예수를 호칭하는 칭호로 광범위한 지지를 받게 되었던 것 같다. 왜냐하면, 나자라는 단 한 번 사용되었지만, 인자는 예수 자신에 의해서 여러 차례 사용되었기 때문이다.

한 사람들*은 복이 있다. 하나님의 나라**가 [[너희의 것]]이다.

Q 6:21 주린 자는 복이 있다. 너희가 배부르게 될 것이다. [[우는]] 자는 복이 있다. 너희가 웃게 될 것이다.

Q 6:22 그들이 너희를 욕하고…*** 그들이… 그리고 그들이… 인자 때문에… 너희를… 악하다 할 때에는, 너희에게 복이 있다.

Q 6:23 기뻐하고 [[즐거워하여라]]. 하늘에서 너희의 상이 크다. 그들이 [[너희 앞에 있었던]] 선지자들에게 이와 같이 행하였기 때문이다.****

이웃 사랑(Q 6:27-36)

Q 6:27 “·[[[]]] 너희는 원수를 사랑하여라.*****

Q 6:28 [[그리고]] 너를 [[비방]]하는 자를 위해서 기도하여라.

Q 6:29 너희 뺨을 치는 …사람…에게는, 다른 뺨도 돌려대어라. 너희 겹옷을 <<가지고자 하는 자에게>> 너희 속옷까지도 <<거절하지 말아라>>.

?QMatt 5:41?/Q 6:29-30 ··

Q 6:30 너희에게 구하는 사람에게 주어라. [[]] [[<빌려준> 사람에게]] [[다시 갚으라고]]… 하지 말아라.

Q 6:31 사람들이 너희에게 해주기를 원하는 대로, 그들에게 그렇게 해주어라.

Q 6:32 ·· [[만일]] ·· 너희가 너희를 사랑하는 사람들을 사랑하[[였다]]면, 너희가 무슨 상을 받겠느냐? 세리들까지도 그<<들을>> …하지 않느냐?

Q 6:33/34 그런데, [[]] 만일 <<너희가>> 너희 형제들<<만 사랑하면>>, [[무 <슨 상을 너희가 받>겠느냐]]? [[이방인]]들도 그렇게 하지 않느냐?

Q 6:35 …너희는 <<하나님의>> 아들*이 <<되어야 할 것이다.>> 그가 그의 해를 악한 자들과 <<선한 자>>들 위에 비추고 비를 …고 있기 때문이다.

Q 6:36 너희의 아버지께서 자비로우신 …것… 같이 너희도 자비[[로운 사람이 되어]]라.”

* 가난한 사람들은 부자들과 대조되는 그룹으로서, 예수 당시의 사회계층의 가장 밑바닥에서 살았던 사람들이었다. 부자는 당시에 사회적으로 가장 높은 자리에 있었던 자들이었다. 예수가 공생애를 시작하면서 첫 마디를 가난한 사람들의 축복에 대해서 언급한 것은, 비슷한 처지에 있었던 Q 공동체에게 커다란 격려와 위로가 되었던 것이 분명하다. 바로 예수의 제자 공동체로서 그들은 하나님 나라의 소식을 담지한 사람들이었기 때문이다.

** 하나님의 나라는 Q의 가장 커다란 주제이다. Q 6:20; 7:28; 10:9; 11:2, 20; 12:31; 13:18, 20, 28; 14:16; 16:16; 22:30 등에 사용되고 있는데, 현재적이며 동시에 미래적인 하나님 나라의 종말론적인 현실에 대해서 가르치고 있다.

*** 여기서 사용되고 있는 “욕하다”란 단어는 “박해”(Q 11:49)란 단어보다는 고난의 정도에 있어서 약하지만, 그 내용에 있어서는 예수의 제자들이 당하였을 고난에 대해서 언급하고 있는 점에서 같다고 볼 수 있다. 우리는 여기서 예수의 제자 공동체가 처음부터 고난과 박해 속에서 출발하였다는 사실을 추측할 수 있다.

**** 예수는 과거에 선지자들이 당한 고난을 근거로해서, 앞으로 제자 공동체가 당하게 될 고난에 대해서도 언급한다. 이것은 신명기적 사관에 입각한 동일시으로써, 후에 Q 공동체가 자신들의 운명과 구약 선지자들의 운명을 동일시하여 박해 상황을 극복해 나갈 수 있는 근거를 마련해 주고 있다.

***** 원수 사랑은 예수의 가르침의 가장 독특한 주제이다. 예수는 하나님의 사랑의 원리에 입각하여 사람들의 필요를 채워주어야 할 것을 여러 번 가르쳤다(Q 7:1-9, 18-23, 24-28, 31-35; 10:2-16, 21-24; 11:14-23, 24-26; 12:2-12, 22-31, 32-34; 13:18-21, 24-30; 14:5, 16-23, 26-27; 17:33; 14:34-35; 15:4-7; 16:13; 17:1-6, 23-35; 19:12-26).

* 예수는 하나님을 아버지로 부름으로써 아버지와 자신 사이의 친밀한 관계를 우리에게 보여 주었다. 그런데, 여기서 예수는 사랑의 가르침을 토대로해서, 우리가 하나님의 사랑을 실천하게 될 때, 하나님의 아들들이 될 수 있다고 가르침으로써, 예수와 하나님 사이의 친밀성을 기초로 예수의 제자들도 하나님과의 친밀한 관계를 갖게 되었다는 사실을 일깨워 주고 있다. 여기서 부성(父性)의 신학이 커다란 지위를 얻게 된다.

비판 금지(Q 6:37-42)

Q 6:37-38 “너희는 비판하지 말아라.* … 너희가 비판받지 않을 것이다. [[너희가 비판하는 그 비판으로 너희가 비판을 받게 될 것이고]] 너희가 헤아리는 그 헤아림[[으로]] 너희가 헤아림을 받게 될 것이다.

Q 6:39 눈먼 사람이 눈먼 사람을 인도할 수 있느냐? 둘 다 구덩이에 빠지지 않겠느냐?

Q 6:40 제자가 그 스승 위에 있지 않다. [[그러나 잘 훈련을 받을 때, 모든 이가]] 그의 스승과 같이 될 것이다.

Q 6:41 왜 너는 네 형제의 눈 속에 있는 티를 보고, 네 눈 속에 있는 들보는 깨닫지 못하느냐?

Q 6:42 어떻게 네 형제에게, ‘나로 네 눈에서 티를 빼게 하라.’ [[하고 말할 수 있겠느냐?]] 보아라! 네 눈 속에 들보가 있다. 위선자들이! 먼저 너의 눈에서 들보를 빼내어라. 그 후에 너는 네 형제의 눈…<<에 있는>>… 들보를 빼기 위하여 밝히 볼 수 있을 것이다.”

좋은 나무 좋은 사람(Q 6:43-45)

Q 6:43 [[]] “나쁜 열매 맺는 좋은 나무는 없고, 또 좋은 열매 맺는 나쁜 나무도 없다.

Q 6:44 그 열매로 나무를 안다. 가시나무에서 무화과를, 또 짙레에서 포도를 거두지 못하느냐?

Q 6:45 선한 사람은 그 선한 창고에서 선한 것을 [[가져 오지만]], 악한 사람은 그 악한 <<창고>>에서 악한 것을 [[가져 온다]]. [[]]마음에 가득 찬 것을 그 입으로 말하는 것이다.”

좋은 나무 좋은 사람(Q 6:46-49)

Q 6:46 “어찌하여 너[[희는 나를]] 주여, 주여, 하고 [[부르면서]] 내가 말하는 것을 행하지 않느냐?***

Q 6:47 나의 말[[들]]을 듣고 그것들을 행하는 모든 사람은

Q 6:48 [[]] 집을 반석 위에 짓는 [[<>]] 사람과 같다. <<비가 내리>>고 …시내…가 저 집에 밀려왔어도… 그것이 [[무너지지]] 않았다. 그것이 반석 위에 세워져 있었기 때문이다.

Q 6:49 [[나의 말<들>을]] 듣고 [[그것들을]] 행하지 않는 [[모든 사람은]] 모래 위에 [[]] 집을 짓는 사람과 같다. <<비가 내리>>고 …시내…가 저 집에 들이[[쳤는데]] 그것이 곧바로 무너졌고, 그것의 [[무너짐]]이 컸다.”

백부장의 하인(Q 7:1-10)

Q 7:1 … 그가 [[이 말씀들을]] 끝마치셨다. 그는 가버나움으로 들어가셨다.****

* 비판은 예수의 가르침 속에서 철저하게 배제되고 있다. 왜냐하면 비판할 때에 자신의 잘못은 보지 못하고 남의 잘못만을 보는 오류를 범할 수 있기 때문이다.

** 이것은 앞에 사용된 단어를 토대로하여 삽입한 것인데, “선한 창고”는 “선한 보물”로도 번역될 수 있는 단어이다.

*** 예수의 가르침은 행함을 일차적으로 강조하고 있다. 이러한 예수의 가르침에 대해서 야고보서는 가장 예수의 가르침을 가깝게 따르고 있다(야고보서 2:14-26).

**** 이 귀절로 짙막하게 예수의 첫 설교는 대단원의 막을 내린다. 요세푸스에 의하면, 예수가 공생애 동안에 주로 활동하였던 갈릴리에는 당시에 약 204개 정도의 도시들이 있었다고 한다. 첫 설교 이후에, 활동 무대는 예수의 공생애 사역의 출발지인 가버나움으로 옮겨진다. Q 공동체의 활동 무대 역시 가버나움에서 출발하였다. 가버나움은 당시에 1,700명 혹은 그 이하의 인구가 살았던 것으로 추정된다. Q 공동체의 활동 영역은 페니키아 지역인 두로와 시돈 지방까지 또한 북으로는 서부 시리아 지역인 안디옥까지 확장되어 나갔다.

Q 7:2-4 한 백부장이 그에게 왔다. 그가 간청하여 예수께 말씀드리기를, “나의 하인이 [[병들어 있습니다]]…” 예수께서 그에게 말씀하시기를, “내가 가서 그를 고쳐 주겠다.”

Q 7:6 그 백부장이 그에게 대답하였다. “주여, 나는 당신이 나의 지붕 아래에 오시는 것을 감당하지 못하겠습니다!

Q 7:7 그러니 말씀만 하여 주십시오. 그러면 나의 하인이 낮게 [[될 것입니다.]]

Q 7:8 나는 권세 밑에 있는 사람ियो, 내 밑에 군사들이 있는데, 내가 이 사람에게 가라고 말하면 그는 가고, 다른 사람에게 오라고 하면 그는 오고, 나의 종에게 이것을 하라고 하면 그는 합니다.”

Q 7:9 예수께서 들으시고 그를 놀랍게 여기시어, 따라왔던 자[[들에게]] 말씀하셨다. “내가 너희에게 말한다. 이스라엘 사람 가운데에서는 내가 이런 믿음을 발견하지 못하였다.”*

Q 7:10 그리고 [[]] <…>

예수와 세례 요한

요한의 질문과 예수의 대답(Q 7:18-23)

Q 7:18-19 … 요한이… [[]]… …그의 제자들을 보내<<었다>>. 그에게 …<<말하기를>>, “당신이 오시는 이입니까? 아니면 우리가 …<<다른 이를>> 기대해야 합니까?”

Q 7:22 그가 [[]] 대답하여 그들에게 말씀하셨다. “가서 요한에게 너희가 듣고 보는 것을 말하여라. 눈먼 사람이 보고, 다리 저는 사람이 걷고, 나병환자가 깨끗해지고, 귀 먹은 사람이 듣고, 가난한 사람들이 좋은 소식을 듣는다.**

Q 7:23 나 때문에 넘어지지 않는 사람은 복이 있다.”

요한에 대한 예수의 증언(Q 7:24-35)

Q 7:24 그들이 떠난 뒤에 그가 요한에 관해서 무리들에게 말씀하시기 시작하였다. “너희가 무엇을 보러 광야에 나갔느냐? 바람에 흔들리는 갈대냐?

Q 7:25 그렇지 않으면, 너희는 왜 나갔느냐? 부드러운 옷을 입은 사람이냐? 보아라, 부드러운 옷을 입은 자들은 왕궁에 있다.

Q 7:26 그렇지 않으면, 너희는 왜 나갔느냐? 예언자를 보기 위해서냐? 참으로, 내가 너희에게 말한다. 그는 예언자보다 더 귀한 사람이다.

Q 7:27 이것이 그에 관해서 기록된 것이다. 보아라, 내가 내 심부름꾼을 너보다 먼저 보낸다. 그가 네 앞에서 네 길을 예비할 것이다.

Q 7:28 [[]] 내가 너희에게 말한다. 여인들이 낳은 사람들 중에 요한보다 큰 사람이 없다. 그러나 하나님의 나라에서 가장 작은 자가 그보다 더 크다.

* 예수가 이방인 백부장의 믿음을 칭찬하고 있는데, 이것은 이방인 선교의 결과로서 Q 공동체가 이방인을 자신들의 공동체 안으로 적극적으로 영접해 들였다는 차원에서 이해하기보다는, 유대인에게 경종을 울리고 그들에게 각성을 촉구하고자 하는 종말론적인 차원에서 이해해야 한다. 왜냐하면 예수는 유대 율법에 대한 보수적인 태도에 입각하여 유대인 선교를 치중하였고, 백부장의 믿음을 칭찬함으로써 유대인들의 불신을 경고하고 그들을 시기나게 하여 믿음을 일깨우려는 종말론적 의도를 가지고 있었기 때문이다.

** 예수는 구약성서의 인용을 통하여, 예수의 복음이 지니는 종말론적 사건에 대해서 말하고 있다.

Q 7:31 내가 이 세대*를 무엇에·· 비길까? 무엇과 같<은가>?

Q 7:32 시장에 앉아 있는 아이들과 같다. 그들이 …<<다른 사람>>들을 부르면서 말하였다. 우리가 너희에게 피리를 불어도 너희는 춤추지 않았고, 우리가 애통하게 울어도 <<너희는 울지>> 않았다.

Q 7:33 요한이 [[]] 왔는데 먹지도 않고 마시지도 않으니, 너희가 말하기를, 그는 귀신에 들려 있다 하고,

Q 7:34 인자**가 [[]] 왔는데, 먹고 마시니, 너희가 말하기를, ‘보아라, 먹기를 탐하는 자요, 술을 즐기는 자요, 세리와 죄인들의 친구로구나.’ 한다.***

Q 7:35 그러나 지혜는 그의 자녀들에 의해서 정당화된다.”****

제자도(Q 9:57-60)

Q 9:57 그리고 어떤 사람이 그에게 말했다. “[[]] 나는 당신이 가는 곳이면 어디든지 당신을 따라가겠습니다.”

Q 9:58 예수께서 그에게 [[말씀하셨다]]. “여우도 굴이 있고, 하늘의 새도 보금자리가 있지만, 인자는 머리를 둘 곳도 없다.”*****

Q 9:59-60 그러자 다른 사람이 그에게 말했다. “주여, 내가 먼저 가서 내 아버지의 장례를 치르게 하여 주십시오.” 그러나 예수께서 그에게 [[말씀하셨다]]. “나를 따라라. [[그리고]] 그들 자신이 죽은 자들을 장사하도록, 그 죽은 자들을 떠나라.”

선교 파송(Q 10:2-11)

Q 10:2 <·· [그가 말씀하셨다]>]]. “추수할 것은 많은데, 일꾼들이 적다. 그러니 추수하는 주인에게 추수할 일꾼들을 보내달라고 청하여라.

Q 10:3 [[가거라!]] 보아라, 내가 너희를 …<<양들을>> 이리들 가운데로 보내는 것 같다.

Q 10:4 [[돈이나 주머니나]] 신발이나 [[지팡이를]] 가지지 말고, ·· [[아무에게도 인사하지 말아라]]··.*

Q 10:5 너희가 어느 집에 들어가게 되든지, [[‘평화!’라고 말하여라]]

Q 10:6 평화의 아들이 거기 있으면, 너희의 평화가 그 위에 [[임할 것이요]], 그렇지 않으면 평화가 너희<<에게>> [[되돌아올 것이다]].

* 이 세대는 일차적으로 불순종한 이스라엘 혹은 유대인들을 가르킨다. 그러나, 이 세대는 광범위하게 세상 일반, 즉 이스라엘과 예수의 제자 공동체 모두 그리고 이방인을 포함한 모든 사람들을 가르친다고 볼 수 있다. 그러므로, 이 세대의 모든 사람들은 예수말씀을 들어야 하는 청중이 되는 셈이다.

** 인자는 예수가 자신을 지칭할 때에 붙인 칭호로써, 1인칭의 나를 대신할 수 있는 완곡한 어법인데, 비 묵시문학적으로, 비 직함의 형태로 사용하고 있다(Q 6:22; 7:34; 9:58; 11:30; 12:10, 40; 17:24, 26, 30).

*** 예수에 대해서 붙여진 혹평인 “술을 즐기는 자”와 “먹기를 탐하는 자,” 그리고 “세리와 죄인의 친구”는 너무나도 적나라한 표현으로서, 세례 요한에게 돌려진 혹평과 너무나도 대조적이다. 이들 표현들은 지극히 인간적인, 인자로서의 예수의 모습을 보여주고 있다.

**** Q는 지혜 기록론을 기초로 예수와 세례 요한을 지혜의 자녀들로 이해하고 있다. 여기서 지혜는 독립적인 인격체로서 거론되고 있다. 지혜를 예수로 이해하게 될 때, 지혜의 자녀들은 그의 말씀들로 이해될 수 있다.

***** 예수의 공생애 동안의 삶의 모습을 짐작할 수 있는 중요한 단서를 제공해 주고 있는 귀절이다. 인자 예수의 공생애는 마땅히 머리를 들곳도 없이, 순례하는 복음 진도자로서의 삶의 모습을 가졌다.

* 복음 진도자들은 당시 유행하던 스토아 철학자들이나 견유학파들(the Cynics)과는 근본적으로 달랐다. 예수는 복음 진도를 위해서 제자들이 불필요한 준비에 시간이나 정력을 낭비하지 말 것을 강도 높게 가르쳤다.

[[Q 10:7-8]] [[그들이 <<차려 놓은 것을>>]] …<<떡어라>>]]. 일꾼이 그의 삯을 받을 만하기 때
문이다. 그리고 너희가 어느 고을에 들어가<<든지>>… …]]

Q 10:9 [[그들 가운데]] 병든 자들을 고치고 [[그들에게]] 말하여라. [[]] 하나님의 나라가 너희에
게 가까이 왔다.*

Q 10:10 [[그러나 너희가 어느 고을에 들어가든지]] 그들이 너희를 영접하지 않으면, 너희가
[[저 고을로부터]] 나올 때,

Q 10:11 너희 발에서 먼지를 털어 버려라.”

회개하지 않은 세 고을들(Q 10:12-16)

Q 10:12 “내가 너희에게 말한다. [[그]] 날에 소돔이 저 고을보다 잘 견딜 것이다.

Q 10:13 너에게 화(禍)가 있을 것이다. 고라신아! 너에게 화가 있을 것이다. 벳

* 여기서 하나님의 나라가 가까이 있는 것으로 묘사되고 있는데, 이것은 하나님 나라의 현재적인 모습을 보여주는 것이다. 물론 과거완료 형태가 사용되고 있지만, 여전히 하나님 나라가 가까이 있다는 사실을 말하고 있는 점에서, 현재적인 종말론을 실현된 종말론으로 이해하는데 큰 어려움이 없다.

세다야* 너희에게 행해진 능력들이 두로와 시돈**에서 행해졌더라면, 그들이 벌써 [[]] 배웃<<을 입고>> 재<<를 뒤집어 쓰고>> 회개하였을 것이다.

Q 10:14 두로와 시돈이 심판 때에 너희보다 잘 견디게 될 것이다.

Q 10:15 그리고, 너 가버나움야! 네가 하늘까지 높아질 셈이나? 너는 [[그]] 음부까지 떨어질 것이다.

Q 10:16 너희를 영접하는 자는 나를 영접하고, 나를 영접하는 자는 나를 보낸 이를 영접한다.”

예수의 감사 기도와 축복

감사 기도(Q 10:21-22)

Q 10:21 <<어느 때>>에 그가 말씀하셨다. “나는 당신을 찬양합니다. 아버지, 하늘과 땅의 주여!*** 당신은 이것들을 지혜 있는 자들과 슬기로운 자들에게 숨기셨고 그것들을 어린 아이들에게 나타내셨습니다. 그렇습니다, 아버지!**** 그러한 것이 당신의 자비로운 뜻입니다.

Q 10:22 모든 것이 나의 아버지께서 내게 맡기셨으니, 아버지 이외에는 그 아들을 아는 자가 없고, 그 아들과 아들이 계시하여 주고자 하는 사람 이외에는 그 아버지를 <<아는 사람이>> [[아무도 없습니다]].”

축복(Q 10:23-24)

Q 10:23 “너희가 보고 있는 것을 보는 눈은 복이 있다.

Q 10:24 내가 진실로 너희에게 말한다. 많은 예언자들과 왕들이 너희가 보고 있는 것을 보고자 하였지만 보지 못하였고, 너희가 듣고 있는 것을 듣고자 <<하였지만>> 듣지 못하였다.”*****

기도에 대한 가르침

주의 기도문(Q 11:2-4)

Q 11:2 <...> “기도하여라. 아버지! 당신의 이름이 거룩히 여김을 받으시며, 당신의 나라가 임

* 예수에 의해서 책망받은 갈릴리의 세 고을들, 즉 고라신과 벳새다(Q 10:130 그리고 가버나움(Q 10:15)은 이방 지역에 있었던 세 고을들, 즉 소돔(Q 10:12)과 두로 그리고 시돈(Q 10:13)에 비교되고 있다. 이것은 종말론적인 차원에서 이스라엘에게 경고의 메시지를 줌으로써, 유대인들로 하여금 회개하고 돌아와 예수를 영접하도록 하려는(Q 10:16) 수사학적 의미를 내포하고 있다.

** 두로와 시돈은 페니키아 지역 해안가에 위치한 도시들로서, Q 공동체의 활동의 영역이 이들 지역에까지 이르렀다는 사실을 확인 시켜주고 있다.

*** 예수가 하나님을 하늘과 땅의 주로 부르고 있는 것은 구약성서의 창조신앙에 그 뿌리를 두고 있는 것이다. 이것은 유대문서 전통에 널리 퍼져 있는 호다요트 형식문(the Hodayot formula)과 일치하는 표현이며, 신약성서에도 마태 11:25; 누가 10:21; 행 7:24에 나타나 있다.

**** 예수가 하나님을 아버지로 부르는 것(Q 10:21-22; 11:2, 13; 12:30)은 예수의 발인 가운데 가장 혁신적인 것이며 독특한 용법이다. 예수는 그 제자들에게 아버지로서의 하나님을 가르쳐 주었는데, 이것은 이스라엘의 가부장적인 전통과 맞물려서 초기 그리스도교의 부성의 신학(the theology of the fatherhood)을 형성하는데 중요한 역할을 하게 되었다.

***** 예수의 가르침은 구체적인 체험을 바탕으로한 확신 위에 서있기 때문에, 말씀에 대한 위력이 탁월하다고 볼 수 있다.

* 아버지란 호칭에 덧붙여진 수식어, 이를테면 “하늘에 계신...”은 Q 본문의 복원에 있어서 제외되었다. 왜냐하면,

하게 하여 주십시오.

Q 11:3 우리의 하루 양식을 오늘 우리에게 주십시오.

Q 11:4 그리고 우리가 우리에게 빛진 사람들을 용서한 것 같이 우리의 빛들을 용서하여 주시고* 우리를 시험으로 인도하지 말아 주십시오.”

기도에 대한 권면(Q 11:9-13)

Q 11:9 “내가 너희에게 말한다. 구하여라 그러면 그것이 너희에게 주어질 것이요, 찾으라 그러면 너희가 발견할 것이요, 두드려라 그러면 그것이 너희에게 열릴 것이다.

Q 11:10 구하는 모든 자가 받고, 찾는 자가 발견하고, 두드리는 자에게 그것이 열릴 것이다.

Q 11:11-12 ··· 너희 중에 어떤 사람이,** 아들이 떡을 구하면, 그에게 돌을 주겠느냐? 그가 생선을 구하는데, 그에게 뱀을 주겠느냐?

Q 11:13 너희가 비록 악할지라도 너희 자녀들에게 좋은 선물들을 줄 줄 알거든, 하늘에 [[계신]] 아버지께서 그에게 구하는 자들에게 더 좋은 것들을 주시지 않겠느냐.”

바알세불 논쟁(Q 11:14-23)

Q 11:14 그가 병어리 귀신[[을]] 쫓아 [[<냈>]]다. 그런데 그 귀신이 쫓겨났을 때, 그 병어리가 말을 하였다. 그래서 무리들이 놀랐다.***

Q 11:15 그러나 어떤 사람이 [[]] 말했다. “바알세불, 곧 귀신들의 두목의 힘을 빌어 그가 귀신들을 쫓아낸다.”

[[Q 11:16]] [[그러나 다른 사람들이 [[]] [[하늘로 부터]] 표적을 [[]] 찾고 있었다]]

Q 11:17 그러나 그가 그들의 생각하는 것들을 알고서 그들에게 말씀하셨다. “스스로 나누어진 나라마다 황폐해지고, [[스스로 갈라진]] 집[[이 서지 못할 것이다]].

Q 11:18 그리고 사단이 스스로 갈라지면, 어떻게 그의 나라가 서겠느냐? 너희는 내가 바알세불의 힘을 빌어 귀신들을 쫓아낸다고 말한다.

Q 11:19 그런데 내가 바알세불로 귀신들을 쫓아내면, 너희의 아들들은 누구의 힘을 빌어 그들을 쫓아내느냐? 그러므로 그들이 너희의 재판관이 될 것이다.

Q 11:20 그러나 하나님의 손가락****으로 내가 귀신들을 쫓아낼 때, 하나님의 나라는 너희에게 왔

그 수직어는 마태복음에서 “하늘 나라”의 상용적 표현과 맞물려서, 마태의 편집기로 추정되기 때문이다.

* 여기서 사용되고 있는 빛 혹은 빛진자는 죄 혹은 죄 지은자와 비교되는데, Q의 복원이 마태공동체와의 관련성 속에서 불가불 연결되어 있는 것을 보여주고 있다. 예수는 인간 삶의 고달픈 문제들 중의 하나를 염두에 두고서, 하나님의 사랑과 자비를 구하는 기도를 드리고 있다. Q가 구체적인 인간의 아픔을 다루고 있는 점에서, 당시의 사람들에게 많은 공감대를 불러 일으켰을 것이다.

** 이런 종류의 수사적 어법은 Q에 자주 등장하는 것으로서(Q 12:25; 14:5; 15:4), 예수의 육성에 대한 신빙성을 높여준다. 이 어법은 구약성서의 예언자적인 말씀들을 소개할 때에 주로 사용되었다(사 42:23; 50:10; 학 2:3[LXX 2:4]; 말 1:10). 마태복음과 누가복음에도 여러 차례 나타난다(마태 6:27; 7:9-10; 12:11; 24:45-46; 누가 11:5-7, 11-12; 12:25, 42-43; 14:5, 28, 31; 15:4, 8; 17:7-9). 특히 이 수사학적 표현은 의문문을 이끄는데, 그 대답을 “예, 그렇습니다!”로 유도하고 있는 전형적인 표현 방식을 가지고 있다.

*** 기적에 대한 증언은 Q에 있어서 아주 드물다(Q 7:1-10; 11:14). 그렇지만, 기적이 Q에 있어서 차지하고 있는 비중은 아주 크다. 백부장 이야기에서 기적을 매개로 백부장의 믿음이 높이 평가되고 이스라엘에 대한 경각심을 불러 일으켜 주었고, 여기서는 병어리 귀신이 쫓겨난 이야기가 바알세불 논쟁을 촉발하는 계기가 되어서 하나님 나라에 대한 말씀으로 이어지고 있다(Q 11:20).

**** 하나님의 손가락은 “하나님의 손” 혹은 “하나님의 능력”과 동일시 할 수 있는 표현이다. 구약성서의 전통이 이같은 사실을 뒷받침하고 있다(겔 3:14; 8:1-3; 37:1; 시 8:3; 33:6; 왕상 18:12; 왕하 2:16; 대상 28:12, 19; 사 8:11). 그러므로 하나님의 영도 같은 표현 범주에 속하는 것으로, 모두 히브리적 개념의 호환성 속에서 이해될 수 있다.

다.*

<<Q 11:21>> <<완전히 무장된 강한 사람이 그 자신의 궁을 지킬 때, 그의 소유물들이 안전하다.>>

<<Q 11:22>> <<그러나 그보다 더 강한 사람이 .. 그를 정복할 때, 그가 믿었던 무장을 빼앗아서 그의 재물을 나눈다.>>

Q 11:23 나와 함께 하지 않는 사람은 나를 반대하고, 나와 함께 모이지 않는 사람은 흩어진다.”

깨끗하지 않은 영과 깨끗한 영(Q 11:24-26)

Q 11:24 “깨끗하지 않은 영**이 한 사람에게서 나갔을 때, 그가 쉴 곳을 찾아서 물 없는 곳을 지나 가다가, 찾지를 못한다. [[그 때에]] 그가 ‘내가 나왔던 나의 집으로 되돌아 가겠다.’ 하고 말한다.

Q 11:25 그런데 그가 와서 그것이 청소되고 정돈된 것을 보았다.

Q 11:26 그 때에 그가 가서 자기보다 더 악한 다른 일곱 영들을 데리고 와서, 그들이 들어가 거기에 거하였다. 그러면 그 사람의 마지막이 처음보다 더 나쁘게 된다.”

?Q 11:27? ..

?Q 11:28? ..

요나의 표적(Q 11:29-32)

Q 11:29 [[그가 말씀하셨다]]. “이 세대는 악한 세대다. 표적을 찾지만, 요나의 표적 이외에 아무 표적도 그들에게 줄 것이 없다.

Q 11:30 요나가 니느웨 사람들에게 표적이 된 것 ..같이.., 인자[[도]] 이 세대에 그렇게 될 것이기 때문이다.

Q 11:31 심판 때에 남방의 여왕이 이 세대와 함께 일어나게 될 것이며, 그것을 심판할 것이다. 그가 솔로몬의 지혜를 듣기 위하여 땅 끝에서부터 왔기 때문이다. 그런데 보아라! 솔로몬보다 더 큰 이***가 여기에 있다.

Q 11:32 심판 때에 니느웨 사람들이 이 세대와 함께 일어서서 그것을 심판할 것이다. 그들이 요나의 설교에 회개하였기 때문이다. 그런데 보아라! 요나보다 더 큰 이가 여기에 있다.”

빛과 어두움(Q 11:33-36)

Q 11:33 “누구든지 등불을 켜<서> 그것을 말 아래가 아니라 등경 위에 두어서,

Q 11:34 눈은 몸의 등불이다. 너의 눈이 성하면, 너의 온 몸[[이]] 밝다. 그러나, 너의 눈이 성하지 못하면, 너의 온 몸이 어둡다 [[]].

Q 11:35 그러므로 네 속에 있는 빛이 어두우면, 그 어두움이 크지 않겠느냐.

[[Q 11:36]] [[<<전체적으로 빛나는 몸의 밝음은 빛을 비추는 등불과 같다.>>]]/****

* 여기서 하나님의 나라가 축귀(exorcism)와 연결되고 있는 것을 볼 수 있는데, 이것은 하나님의 능력에 의해서 귀신들이 쫓겨날 때, 하나님의 나라가 자연히 임하게 되는 것을 보여주고 있는 것이다.

** 예수는 귀신들이 깨끗하지 않은 영을 소유하고 있다고 보았고(Q 11:20-26), 그들은 악한 영이라고 하였다(Q 11:26). 악한 영이 활동하는 목적은, 시험하기 위한 것이며(Q 4:2), 사람의 형편을 더 악화시키려는 것에 있었다(Q 11:26). 그러므로 그들은 강한 자요(Q 11:21), 반대하는 자요(Q 11:23), 넘어뜨리는 자(Q 11:26)로 나타난다.

*** 솔로몬보다 더 큰 이는 다름 아닌 예수를 가리킨다. 32절의 요나보다 더 큰 이도 예수를 가르킨다.

바리새인들에 대한 저주(Q 11:39상-52)

Q 11:39상 그가 [[말씀하셨다]] []].

Q 11:42 “너희 바리새인들에게 화(禍)가 있을 것이다.* 너희가 박하와 [[회향]]과 [[근채]]의 십 일조를 바치면서 하나님의 공의와 사랑을 무시하고 있기 때문이다. 그러나 너는 다른 것들을 무시하지 않으면서 이것들을 행했어야 한다.**

Q 11:39하 너희 바리새인<들에게> 화가 있을 것이다. 이는 너희가 잔과 접시의 겉은 깨끗하게 하지만,*** 그 속은 탐욕과 무절제(無節制)로 가득하기 때문이다.

Q 11:40 … 그 겉을 만드신 분이 그 속도 만들지 않으셨느냐?

Q 11:41 <··>

Q 11:43 너희 바리새인들에게 화가 있을 것이다. [[너희가]] 회당의 높은 자리와 장터에서 인 사받기를 [[좋아하기]] 때문이다.

Q 11:44 너희에게 화가 있을 것이다. 너희가 [[드러나지 않게 만든 무덤과 같아서]]**** 그 위를 밟고 다니는 사람들이 알지 못하는 것<<과 같>>다.

Q 11:46 너희 [[<바리새인>들에게]] 화가 있을 것이다. [[너희가]] 지기 어려운 짐을 사람들에게 [[지우면서도]] 너희 자신[[들은]] 너희의 손가락[[도]] 그것들에 …<<대려고 하지>> 않기 때문이다.

Q 11:47 너희에게 화가 있을 것이다. 너희가 예언자들의 비석들을***** 세우지만, 너희 조상들이 그들을 죽였기 때문이다.

Q 11:48 [[이와 같이 너희가]] 증인[[들이]]다. 너희가 너희 조상들의 그…<<소행들에 동조하는 것이니>>…; 이는 [[그들이 그들을 죽였고]] 너는 [[비석을 세우기]]* 때문이다.

Q 11:49 그러므로 또한 … 지혜 … 말씀하셨다. 내가 그들에게 예언자들과 사도들을 … 보내겠다. 그들이 그들 중에서 <<몇 명을>> 죽이고 박해할 것이다.**

**** 빛과 어두움에 대한 가르침은 이원론적 세계관에서 아주 중요한 상징성을 가지고 있다. 즉, 빛은 하나님의 세계를, 어두움은 귀신들의 세계를 상징한다.

* 화(禍) 즉 저주에 관한 말씀들은 바리새인들을 향하여 말해지고 있는 것이 Q의 특징이다. 여기서 우리는 Q 공동체와 바리새파 사이의 갈등에 대해서 알 수 있는데, 비록 Q 공동체가 예루살렘을 떠나서 갈릴리 지역에 살게되었지만 바리새파 못지않게 율법과 성전에 대해서 보수적인 전통을 견지하고 있었기 때문에, 바리새인들의 잘못된 유전과 전통에 대해서 예수의 가르침에 비추어서 신랄하게 비판할 수 있었다.

** 실제로 십일조를 드린 것에 대해서 바리새인들이 철저하였다는 사실은 여러 랍비들의 문헌을 통해서도 확인이 되고 있다(미쉬나 m. Ma'as 1:1; 4:5; 미쉬나 Ma'aserot 4:5; 미쉬나 Demai 2:1). 구약성서에서도 곡식이나 기름, 열매, 동물 등을 십일조로 드린 것에 대해서 말하고 있다(신 14:22-23; 민 18:12; 레 27:30). 그러나 중요한 것은 십일조를 드리면서, 하나님의 공의와 사랑을 저버려서는 안된다는 것이 예수의 가르침에 있어서 가장 핵심적인 내용이다. 이러한 가르침은 유대 율법을 파기하는 것이 아니라, 오히려 율법의 본 뜻을 드러내고, 더 나아가서 율법의 본질을 강화하는 것이다.

*** 잔의 외부만을 깨끗이 하는 것 역시 바리새적 전통이라는 것이 랍비들의 문헌을 통해서 확인되고 있다(토쉐 프타 Berakoth 5:26; 8:2-3; 미쉬나 Kelim 25:1). 그러나 구약적인 전통에 의하면 그릇들을 닦기 위하여 물 속에 담가 두고 저녁때까지 그대로 두었던 것을 볼 수 있다(레 11:32-33). 그러므로 바리새인들이 그릇의 외부만 닦았다는 사실은 우스꽝스러운 전통임에 틀림이 없다. 왜냐하면 그릇의 외부는 내부를 닦을 때 자연히 닦아지는 것이기 때문이다.

**** 구역(舊譯)성경에 “평토장한 무덤” 혹은 “회칠한 무덤”이라고 되어 있는데, 이것은 결만 그럴 듯 하게 꾸며 놓고 위선과 형식에 사로잡혀 있는 바리새파 사람들을 꾸짖는 말씀이다.

***** 이것을 기념비나 혹은 묘비라고 번역할 수도 있다.

* 47절에서 비석들을 세운다는 동사를 사용하였기 때문에, Q 본문을 번역하면서 삽입하였다. 즉 조상들은 예언자들을 죽였고 그 후손들은 비석을 세우는 아이러니를 반복해서 범하였다는 신랄한 비판이다.

** 여기서 “박해”란 단어가 사용되고 있는데, 이는 과거 예언자들의 박해 혹은 순교를 Q 공동체가 당하는 박해 혹은 순교에 동일시하려는 Q 편집자의 의도를 반영한다.

Q 11:50 [[그 결과]] 창세(創世) 이래로 흘린 모든 예언자들의 피에 대하여 이 세대가 책임을 져야 할 것이다.

Q 11:51 곧 아벨의 [[]] 피로부터 제단과 집 사이에서 죽임을 당한 사가랴의 [[]] 피까지이다.* 그렇다. 내가 너희에게 말한다. [[그것을]] 이[[]] 세대[[]][가 책임을 져야 할 것이다].

Q 11:52 너희 [[바리새인]]들<에게> 화가 있을 것이다. 너희가 [[지식의]] 열쇠[[]]를 [[가로챘기]] 때문인데, [[]], [[]] 너희[[도 들어가지]] 않고, 들어가려고 하는 사람들[[도 막았다]].”

두려움에 대한 권면

두려워하지 말아라(Q 12:2-7)

Q 12:2 “감춰진 것이라 해도 드러나지 않을 것이 없고, 또 숨긴 것이라 해도 알려지지 않을 것이 없다.

Q 12:3 내가 너희에게 어두운 데서 말한 것이 밝은 데서 전해지고, 너희 귀에 듣게 한 것이 지붕에서 전파된다.

Q 12:4 육신을 죽[[]]고 능히 생명을 [[죽이지 못하는]] 자들을 두려워하지 말아라.**

Q 12:5 지옥... <<에 던지는>> 이를 ... 두려워하여라.

Q 12:6 [[다섯 <<마리>>]] 참새가 두 앓사리온***에 팔리지 않느냐? 그런데, 그들 가운데 하나라도 하나님의 동의 없이 땅에 떨어지지 않을 것이다.

Q 12:7 ... 그리고 너희의 모든 머리카락까지도 세고 계신다. 두려워하지 말아라. 너희는 많은 참새들보다 더 가치가 있다.”****

성령 모독죄(Q 12:8-10)

Q 12:8 “사람들 앞에서 나를 시인하는 자마다 ...도 ... 앞에서 그를 시인할... .

Q 12:9 그러나 사람들 앞에서 나를 부인하는 자는 ...가 ... 앞에서 부인... .****

Q 12:10 그런데 인자를 거슬러서 말하는 사람은 용서를 받겠지만, 성령을 [[모독하는]] 자는 용

* 순교의 피는 아벨로부터 사가랴까지 배척의 결과이다. 이러한 배척은 예수와 Q 공동체에게도 마찬가지로 일어났다. 예수는 순교의 피에 대해서 언급하는데 그 이유는 이 세대가 불신했고 배척했기 때문이며 결국 그 피의 댓가를 이 세대에게 물겠다고 말하고 있다.

** 박해의 상황 속에서 이 말씀은 Q 공동체의 신앙을 강화시키는 촉매 역할을 하였을 것이다. 육체에 박해가 있을지라도, 그 생명을 구원을 받게 될 것인데, 이는 하나님이 모든 것을 주관하고 있기 때문이다.

*** 당시에 가장 작은 화폐단위이다. “앗사리온”은 로마 시대의 구리 돈을 의미하는데, 데나리온의 1/6에 해당하는 보잘것 없는 가치의 돈이었다. 당시에 노동자가 하루 품값으로 1 데나리온을 받았는데, 다섯 마리 참새가 두 앓사리온에 팔리는 것을 볼 때, 당시 노동자는 하루에 참새 15마리 정도를 살 수 있는 돈을 벌었다. 당시에 참새 15마리는 비둘기 2마리의 값이었다. 이것을 빵으로 환산하면, 1 데나리온으로 작은 빵 6덩이를 살 수 있었는데, 빵 한덩어리가 1 앓사리온에 맞먹는 것이었다. 이것을 마가 12:41-43과 비교하여, 고고학적으로 발굴된 당시의 동전을 통해서 더 상세히 이해할 수 있다. 당시에 가장 적은 단위의 동전은 렘톤이었다. 렘톤은 갈릴리 지역 도처에서 발견이 되었다. 동전이 갈릴리의 농촌지역에서도 발견되는 것은 당시 농민들이 가까운 도시를 왕래하며 상거래를 하였다는 사실을 뒷받침하는 것이다. 당시의 렘톤은 알렉산더 안테우스의 동전인 프루타의 절반에 해당하는 가치를 지녔다. 그러므로 앓사리온은 작은 것들 중의 가장 작은 것을 가리킨다고 볼 수 있다. 하찮은 미물, 그것도 보잘것 없는 작은 돈에 팔려나가는 신세까지도 하나님이 관여한다고 말함으로써, Q의 하나님은 지극히 작은 것에도 결코 소홀히 하지 않는다는 사실을 일깨워 주고 있다.

**** Q의 하나님은 미물인 참새까지도 돌보며, 머리털 하나까지도 관심을 기울이고 있다. 이러한 말씀은 현실적으로 어려운 곤궁에 처한 Q 공동체에게 위로와 소망의 말씀으로 들리지기에 충분하였을 것이다.

***** Q 12:8-9에서 “인자”를 복원하는데 많은 논란이 제기 되었기 때문에, Q의 복원에 있어서 제외하였다.

서를 받지 못할 것이다.”*

할 말을 가르쳐 주신다(Q 12:11-12)

[[Q 12:11]] “[그들이 너희를 회당** <<앞에>> [[끌고 갈]] 때, 너희는 어떻게 또는 무엇을 [말]할지 걱정하지 말아라.

[[Q 12:12]] “· 왜냐하면, · [[그… 때에 너희가 [[말해야]] 할 것을 [[그가]] 너[[회]]에게 [[가르치실 것이다.]]”

까마귀를 보고 백합을 생각하라(Q 12:22-31)

Q 12:22 “그런즉, 내가 너희에게 말한다. 목숨을 ·위하여 너희는 무엇을 먹을까 몸을 ·위하여 너희는 무엇을 입을까 걱정하지 말아라.

Q 12:23 목숨이 음식보다 또한 몸이 의복보다 더 귀하지 않느냐?

Q 12:24 까마귀[[를 보아라]]. 그것들은 심지도 거두지도 또한 <<창고에>> 모아들이지도 않지만, 하나님이 그것들을 먹이신다. 너희는 새들보다 더 귀하지 않느냐?***

Q 12:25 너희 가운데에서 누가 걱정한다고 해서 그의 키를 ·자나 더할 수 있느냐?

Q 12:26 그런데 왜 너희는 의복에 대해서 걱정하느냐?

Q 12:27 어떻게 그것들이 자라는지, 백합화를 <<생각>>해 보아라. 그것들은 수고도 길쌈도 하지 않는다. 내가 너희에게 말한다. [[]] 온갖 영광을 누린 솔로몬도 이들 중의 하나만큼 차려 입지는 못하였다.

Q 12:28 오늘 있다가 내일 아궁이에 던져지는 들에 있는 풀도 하나님께서 이와 같이 입히시는 데, 너희를 [[더 잘]] 입히시지 [[않겠느냐?]] 믿음이 적은 자들아!

Q 12:29 [[그러므로]] 우리는 무엇을 먹을까, … 우리는 무엇을 마실까, … 우리는 무엇을 입을까, 하고 말하면서 염려하지 말아라.

Q 12:30 이 모든 것은 다 이방인들이 구하는 것이고**** [[]] 너희 아버지는 너희에게 이런 것들이 필요하다는 것을 아시기 때문이다.

Q 12:31 그의 나라를 구하여라. 그리하면, 이런 것들이 너희의 것이 될 것이다.”*****

하늘에 보화를 쌓으라(Q 12:32-34)

[[QMatt 6:19]]/Q 12:32-33* “<<[[너희 자신을 위하여 보화들을 땅에 쌓아두지 말아라. 거기에

* 머리를 둘 곳도 없이 다니던 인자 예수의 공생애(Q 9:58)는 인간적인 예수의 모습을 그려주기에 충분하다. 여기서 인간으로서의 인자 예수를 거스리는 것은 용서를 받을 수 있지만, 성령은 하나님의 영이고 하나님의 능력을 상징하며 또한 신적인 존재이기 때문에, 성령을 모독하는 일은 결코 용서받을 수 없다고 말하고 있다.

** 회당은 스테반의 박해 이후에 흩어진 초기 그리스도인들의 활동의 장소였던 것이 분명하다. 회당에 참석하는 그리스도인들이 기득권을 주장하는 유대인들로부터 박해를 당했다는 사실은 당시의 정황으로 미루어 볼 때 충분히 설득력이 있다.

*** 예수와 Q 공동체의 하나님은 구체적인 삶의 한 복판에서 미물인 까마귀를 돌보며 백합화를 입히기까지 사랑의 관심을 기울인다. 이러한 비유적인 표현은 “… 더 귀하지 아니하냐?”는 수사적 질문으로 반어적인 결론을 이끌어가고 있다(Q 12:23,24). 그리고 계속되는 귀절들에서 유사한 형태의 수사적 질문들이 계속 이어지고 있다(Q 12:25, 26, 28, 29).

**** 일반적으로 Q에서 이방인들이 긍정적인 관점에서 소개되고 있는 것과는 달리, 여기서는 이방인들이 부정적인 관점에서 말해지고 있다. 이방인들이 찾고 있는 것들(Q 12:29)은 이미 하나님 아버지가 예수의 제자에게도 필요한 것들인 줄로 다 알고 있다고 말함으로써, 신앙의 우선 순위를 먼저 찾을 것을 강하게 권면하고 있다.

***** 하나님의 나라를 먼저 구할 것을 가르치고 있는데, 이는 삶의 우선 순위를 일깨워 주는 말씀이다.

서는 쯤이 먹고 녹이 슬고 또한 거기에서는 도둑들이 파고 훔쳐간다.]]>>

Q 12:33 [[너희 자신을 위하여]] 보물...을 [[]] .. 하늘에 쌓아 두어라. 거기에는 쯤[[도 먹지 않고 녹도 슬지 않고 또한 거기에서는]] 도둑...이 [[파지...않고 훔쳐가지...도 않는다]].

Q 12:34 [[너의]] 보물이 있는 그 곳에 [[너의]] 마음도 있을 것이다.”

신실하고 지혜로운 종의 비유(Q 12:39-46)

Q 12:39 “[[저것]]을 알아라. 집 주인이 어느 시각에 그 도둑이 오는지 알았다면, 그가 그의 ... 집...을 파지 못하도록 하였을 것이다.

Q 12:40 또한 너희는 준비하여야 한다. 인자는 너희가 기대하지 않은 시간*에 오기 때문이다.

Q 12:42 그 때에, 그 주인이 그의 식구를 맡기고 때를 따라 [[그들에게]] ...<<음식을>>... 나누어 [[줄]] 신실하고 지혜로운 종은 누구인가?

Q 12:43 그의 주인이 올 때 그렇게 하는 것을 보면 그 종은 복이 있다.

Q 12:44 [[진실로]] 내가 너희에게 말한다. 그가 그의 모든 소유물들을 그에게 맡길 것이다.

Q 12:45 그러나 만일 그 종이 마음 속으로 나의 주인이 지연되었다**고 말하면서 [[]], 그 ... <<종들을>>... 때리고 먹[[고]] 마시[[고]] 술 [[취하기]] 시작한다면,

Q 12:46 그 종의 주인이 그가 기대하지 않은 날에 그리고 그가 알지 못하는 시간에 와서, 그를 조각으로 나눌 것이며,** 그리고 그의 기업을 신실하지 않은 사람들과 함께 나눌 것이다.”

내가 검을 주려고 왔다 (Q 12:49, 51, 53)

?Q 12:49? ..

Q 12:51 “내가 땅에 평화를 주러 온 줄로 ...<<생각하느냐?>> 나는 평화가 아니라 검을 주러 왔다.

Q 12:53 내가 [[아들<을>]] [[]] 아버지와, [[]] 그리고 딸을 그의 어머니와, 그리고 며느리를 그의 시어머니와 불화하도록 하려고 왔기 때문이다.”****

때를 분별하라(Q 12:54-56)

[[Q 12:54-55]] “[[[저녁이 되었을 때,]] 너희는 말한다. [[날씨가 좋다. 이는 하늘이 붉기 때문이다. 그런데 아침에 <<말한다.>> 오늘은 구름이 낄 것이다. 이는 하늘이 불그스레하기 때문이다.]]

[[Q 12:56]] [[]] 하늘의 [[]] 모양을 [[분간]]할 줄 [[알]]면서, 너희는 그 때****를 [[]] [[분간하지]] 못하느냐?”

* 이 귀절을 누가복음보다는 마태복음이 원형대로 잘 보존하고 있다. Q의 복원에 있어서 마태복음의 순서를 따르는 경우가 많이 있다. 그 이유는 Q 공동체가 후에 마태 공동체로 병합되었기 때문이다.

* Q의 종말론은 마지막 때에 대한 압박한 기대감에서 출발하였지만, 시간이 경과하면서 재림의 지연상황 속에서 새로운 전기를 맞이하면서 지연된 재림을 준비해야 할 것을 가르치게 된다.

** 지연이란 단어는 Q에서 이 귀절이 유일하게 사용되고 있다. 후에 이 단어는 재림지연을 초래한 초기 그리스도교 공동체의 종말론 형성에 지대한 영향을 주게 된다.

*** 조각으로 나누는 것은 근동지방의 계약체결 의식과 결부시켜 이해할 수 있다. 고대 근동 사람들이 계약을 체결할 때에 양쪽에 짐승을 쪼개놓고 그 사이를 오가면서 계약을 성사시켰다(창 15:17-18). 이렇게 함으로써 그들은 상징적으로 계약을 위반할 경우를 경고하였다.

**** 이 귀절들은 아주 역설적이다. 예수의 가르침이 지니는 가치 전도적인 기준을 가르치려고 한다.

***** 여기서 언급되고 있는 때는, 연대기적인 시간의 크로노스(χρόνος)가 아니라 하나님의 시간을 가르키는 카이로스(καιρός)를 뜻하고 있다.

화해하라(Q 12:58-59)

Q 12:58 “네가 너를 고소하는 사람과 함께 있을 [[때에]], 길 가는 중에라도 그로부터 놓임받기 위하여 노력하라 [III]. [[그 고소하는 사람이]] 너를 재판관에게, 그 재판관이 너를 간수에게, 그리고 ... <<그 간수가>>... 너를 감옥에 처넣지 않도록 하여라.

Q 12:59 [III] 내가 너에게 말한다. 네가 마지막 동전*을 지불하기... 까지 절대로 거기에서 나오지 못할 것이다.”

겨자씨의 비유(Q 13:18-19)

Q 13:18 “<<그가 말씀하셨다.>> 하나님의 나라**는 무엇과 같고 또한 내가 무엇에다가 비교할 수 있을까?

Q 13:19 그것은 어떤 사람이 겨자씨를 가져다가 자기 뜰에 심었던 것과 같다. 그것이 자라서 나무가 되었는데, 공중의 새들이 그 가지에 깃들었다.”

누룩의 비유(Q 13:20-21)

Q 13:20 “그리고 그가 다시 말씀하셨다. 내가 하나님의 나라를 무엇에다가 비교할 수 있을까?

Q 13:21 그것은 어떤 여인이 누룩을 가져다가 밀가루 세 덩이가 부풀 때까지 그 속에 감추었던 것과 같다.”***

좁은 문으로 들어가라(Q 13:23-30)

Q 13:23-24 “그 좁은 [[문]]을 지나서 들어가라. 많은 사람들이 [III] 들어[[가려고 찾았지만]] 적은 사람들이 <<그것을 찾을 것이기>> 때문이다.

Q 13:25 그 [[집 주인이]] [[그] 문[[을]] 잠갔을 [[때]], [[너희는 ... 두드리기 시작한다]] ... 말하 [[기를]], 주인님, 우리에게 열어 주십시오! 그런데, 그가 너희에게, ‘내가 너희를 [III] 알지 못한다.’ 하고 대답한다.

Q 13:26 [[그 때에 너희가 말하기 시작할 것이다.]] 우리가 [[당신 앞에서]] 먹고 마셨으며, [[당신은 우리를 길거리에서 가르치셨습니다.]]

Q 13:27 그가 [[너희에게]] 말할 것이다. 나는 너희를 알지 못한다 나에게서 떠나라, 악 <<을 일삼는 자들이>>

Q 13:29, 28 [[많은 사람들이]] 동쪽과 서쪽으로부터 와서 아브라함과 이삭과 야곱과 더불어 하나님의 나라에 앉을 것이지만,**** [[너<희>는]] 밖에 내 쫓기게 <<될 것이며,>> 거기서 울며 이를

* 여기서 동전은 당시의 화폐에 있어서 가장 작은 단위인 렘톤에 비교할 수 있다. 작은 것들에 대한 다양한 표현들, 예를들면 “지극히 작은자,” “참새 한 마리,” “머리카락,” “티” 혹은 “겨자씨” 등이 Q의 특징으로 기억될만하다.

** 하나님의 나라는 예수의 가르침 가운데 가장 핵심적인 주제이다. Q 6:20; 7:28; 10:9; 11:2, 20; 12:31; 13:18, 20, 28; 14:16; 16:16; 22:30에 나타난 하나님의 나라는 다섯 가지의 관점들, 즉 소유의 관점, 현재적 의미, 미래적 의미, 존재적 특성, 혹은 종말론적 관점에서 해석되는 등 복잡한 양상을 띠고 있다.

*** 누룩과 겨자씨의 비유는 Q에서 쌍둥이 비유로 항상 함께 연결되어 있다. 이렇게 비유가 한 쌍을 이루는 것은 예수의 비유의 전승에 있어서 원래부터 쌍둥이 형태로 있었던 것으로 보인다(참고, 누가 13:18-19, 20-21; 15:4-7, 8-10).

**** 종말론적인 관점에서 이방인들의 구원이 언급되고 있다. 마지막 때에 그들이 하나님의 나라에 앉게 될 것이라고 말하는 것은 천상의 식탁 교제를 언급하고 있는 것으로서, 구원의 상징성을 지니는 중요한 표상으로 평가되고 있다. 중요한 것은 왜 예수가 이방인의 구원에 대해서 언급하였는가 하는 Q의 관점이다. 그 이유는 이방인의 구원을

갈 것이다.

[[Q 13:30]] [[· · · · 마지막 사람들이 · · · 처음이 될 것이며, 처음 사람들이 · · · · · 마지막이 될 것이다.]]^{***}

예루살렘아, 예루살렘아!(Q 13:34-35)

Q 13:34 “예루살렘아, 예루살렘아! 누가 예언자들을 죽이고, 네게 파송된 사람들을 돌로 치느냐? 암탉이 그 날개 아래로 제 [[새끼들을]] [[모으는 것 같이]] 얼마나 자주 내가 너의 자녀들을 모으기를 원했느냐? 그런데 너희는 원하지 않았다.**

Q 13:35 보아라, 너희의 집이 버려진다. ··· 내가 너희에게 말한다. [[그 때가 오기]]까지 너희는 나를 보지 못할 것이다. 너희가 말한다. 주의 이름으로 오시는 이는 복되시다!”

안식일 논쟁

[[Q 14:5]] 그리고 그가 그들에게 말했다. “너희 중에 누가 [[]] 소<를>^{***} 가지고 있는데 그것이 안식일에 [[구덩이]]에 빠졌다면 그것을 <<끌어내지>> 않[[겠느냐?]]^{*****}

높아지려는 자는 낮아지리라

Q 14:11 “스스로 높아지려는 자는 누구든지 낮아질 것이요, 스스로 겸손한 자는 높아질 것이다.”^{*****}

통해서 유대인들을 경고하고 이스라엘을 시기하게 함으로써 그들을 구원하고자 하는 구원사의 도식이 숨겨져 있었기 때문이다.

* 이 말씀은 공관복음서에서 흔히 접하는 결론적 격언이라 할 수 있는데, 마가 10:31과 Q 13:30이 서로 “처음”과 “마지막”을 뒤바꾸고 있으므로, 어느 것이 원형에 가까운지 분간하기는 불가능하다. 그러나, 마가 이전의 전승과 Q 전승이 구전 전승 단계에서 예수말씀을 서로 공유하고 있었던 것으로 추정되는 전승들(Q 7:27=마가 1:2; Q 3:16=마가 1:7; Q 11:15b=마가 3:22c; Q 11:21-22= 마가 3:27; Q 11:33b=마가 4:21b; Q 6:38b=마가 4:24cd; Q 12:31b=마가 4:24e; Q 19:26c=마가 4:25c; Q 13:19d=마가 4:32d; Q 13:30=마가 10:31; Q 14:27a=마가 8:34b; Q 17:33bc=마가 8:35bc; Q 10:16bc=마가 9:37bc; Q 17:2b=마가 9:42b; Q 14:34=마가 9:50a; Q 16:18=마가 10:11, 12c; Q 11:43c=마가 12:39a; Q 16:17b=마가 13:31a)을 검토해보면, 마가복음이 Q를 이미 알고 있었다는 성급한 결론을 내리기보다는 오히려 Q와 겹치는 이상의 마가 귀절들은 마가 이전 전승으로부터 마가복음에 들어오게 된 것으로서, 구전 전승 단계에서 마가 이전의 전승들과 Q 전승이 서로 같은 전승을 예수에게서 받아서 공유하였던 자료들이었다고 평가해야 한다.

** Q 안에서 유대 전쟁에 대한 직접적인 증거를 찾지는 못하지만, 간접적으로 유대 전쟁이 예루살렘에 미친 영향과 그 결과를 이 귀절에서 추정할 수 있다. 그러나, 이 귀절이 예언자들에 대한 박해와 연결이 되고 있기 때문에, 유대 전쟁의 영향보다는 오히려 신명기적 사관의 영향 속에서 이 귀절을 이해해야 한다. 예언자들을 배척한 이스라엘에 대한 심판의 선언을 통해서 유대인의 불신을 단죄할 수 있는 이유는, 배척과 불신에도 불구하고 주의 이름으로 오신는 이가 있기 때문이다(Q 13:35).

*** 누가 14:5의 “그 아들이나 소,” 마태 12:11의 “양” 중에서 어느 것이 원래 예수의 육성인지 학자들의 열띤 논쟁이 있었다. 구약성서적 전통에 따르면, 누가복음의 “아들”은 Q 본문의 복원에 있어서 설득력이 약하다. 왜냐하면 구약성서가 모두 짐승에 대해서만 언급을 하고 있기 때문이다(출 21:33; 22:4; 23:4; 신 22:4; 사 32:20). 그러나 짐승들 가운데 마태복음의 “양”에 대한 언급은 마태복음의 편집귀이기 때문에 제외될 수 밖에 없다(참고, 양에 대한 언급: 마태복음이 11회, 마가복음이 2회, 누가복음이 2회). 그러므로 누가복음의 “소”가 가장 역사적 예수의 말씀에 가깝다고 결론을 지을 수 밖에 없다.

**** 안식일 논쟁이 과거의 신약학계에서 역사적 예수의 말씀으로 받아들여지지 않았던 긴 역사가 있었지만, 현재 Q 본문의 복원은 안식일 논쟁을 예수의 말씀으로 간직하고 있다. 이 말씀은 하나님의 사랑의 원리에 입각하여 유대 율법의 틀을 깨뜨리고 율법의 본 뜻을 드러내려는 예수의 정신을 엿볼 수 있기 때문에, 이방인 선교의 기원을 예수에게서 찾을 수 있는 귀절로도 그 중요성이 주목되고 있다.

***** 예수의 가치 척도의 기준이 얼마나 세상적인 기준과 다른지 보여주고 있다. 실제로 예수는 갈릴리의 공생애를 통해서 어떻게 자신을 낮추는 삶의 모범을 보일 수 있는지 보여주었기 때문에, 예수의 제자들이 그의 가르침을 따라서 최초의 신앙공동체를 갈릴리에서 계속 이어나갈 수 있었을 것이다.

큰 잔치의 비유([Q 14:16-23])

[Q 14:16] [[그리고]] 그가 [[그들에게]] 말씀하셨다. “<...> [[하나님의 나라는]] 큰 잔치를 베푼 한 사람<<과 같다.>>

[Q 14:17] 그런데 그가 그의 종을 ·· 초청된 자들에게 보내어서, ‘오십시오, 잔치가 이미 준비 되어 있습니다.’ 하고 말하게 하였다.

[Q 14:18] <<그들이 모두 핑계를 대기 시작하였다.>> ... <<말하기를, 나는>> ... 받을 <<쌌다>> ...

[Q 14:19] ... <<말하기를, 나는 ... 샀다>> ...

[Q 14:20] ... <<말하기를, 나는 결혼했다>> ...*

[Q 14:21] 그 종이 [[돌아와서]] 이것들을 그의 주인에게 보고하였다. 그 때에 그 집 주인이 [[]] 노하여서 그의 종에게 말했다. [[빨리]] [[거리]]로 나가서 [[만일 너희가 발견하는 자는 누구든지]] <<그 곳에>>** 데려 오너라.

[Q 14:23] 그러자 거리로 나간 후에 그<> 종<>이 [[그가 발견한 모든 사람들을 모았고]] [[]], [[그 집이 채워졌다]]. <··>***

제자의 길(Q 14:26-27; 17:33)

Q 14:26 “[누구든지] 그 [[자신의]] 아버지와 어머니를 미워하지 아니하[[면]], <그는> 나의 <제자가 될 수> 없다.] 그리고 [[아들과 딸을 <미워하지 않는다면>, 그는 나의 제자가 될 수 없다.

Q 14:27 자기 [[]] 십자가를 지지 않고 나를 따르는 사람은 내 제자가 될 수 없다.****

Q 17:33 자기의 생명을 [[찾는]] 사람은 [[]] 그것을 잃을 것이요, [[나를 위하여]] 자기의 생명을 잃는 [[사람은 찾을]] 것이다.”

소금의 비유(Q 14:34-35)

Q 14:34 “소금은 [[좋은 것이다]]. 그러나 만일 소금이 맛이 없으면, 무엇으로 그것이 ... <<짜게>> 될 것인가?*****

* 불행스럽게도 Q의 본문은 잔치에 참여하기를 거절하는 손님들의 이유를 복원할 수 없었다.

** 그곳은 잔치 자리를 가리킨다(참고, Q 14:16).

*** 이 비유는 종종 예수의 이방인 선교에 대한 가르침을 입증하는 귀절로 인용되기도 하지만, 비유에서 종들이 길거리에 나가 사람들을 만나는데, 그들이 유대인들이 아닌 이방인들이라고만 볼 수 없다. 또한 복음에 대한 배척을 유대인의 배척이라고 단정을 짓고, 그 다음에 길거리의 사람들을 묘사한 것을 이방인에게 복음이 전해진 것이라고 알고 고리타분하여 비유를 해석하는 것도 문제의 여지가 있다. 오히려 이 귀절은 하나님의 나라가 처음부터 큰 잔치에 초대된 손님의 배척으로 무력해지는 것이 아니라 그들의 배척을 뛰어 넘어서 집 주인이 새로운 사람들로 잔치 자리를 채우는 것과 같이, 사람들의 거절과 한계를 넘어서 계속적으로 하나님의 나라가 확장되고 그 자리에 참석하는 자들의 수가 증만해 진다고 하는 생명력과 활동성을 일깨우는 비유로 보아야 한다.

**** Q 문서가 오직 이 귀절에서 “십자가”를 언급하고 있을 뿐, 어느 곳에서도 수난이나 부활 설화를 간직하고 있지 않는데, 그 이유는 지혜전통에 근거하여 초기 그리스도교 공동체를 형성하려는 출발점 때문이다. 이미 Q 공동체는 예수의 목격자 그룹, 즉 예수의 수난과 부활을 목격한 증인들이었기 때문에, 이미 50년 이전에 전승의 여러 갈래 가운데 하나로 존재하고 있었던 수난과 부활 전승을 중복하여 수집할 필요성을 느끼지 못하였다. 더 근본적인 이유는 Q 공동체가 예수의 말씀에 대한 목격자들이 점차 사라져가는 상황 속에서, 우선적으로 예수말씀을 수집해야 할 시급성을 느꼈기 때문이다. 이렇게 수집된 예수의 말씀들이 갈릴리를 거점으로 형성되기 시작한 Q 공동체의 신앙 정체성을 확립하는데 일차적인 도움을 주었던 것이다.

***** 소금에 대해서 “좋다”는 표현은 누가복음이 마가 9:50의 전승을 받아 들였다고 평가할 수도 있지만, 마가 이전 전승의 단계에서 Q 전승과의 공유 가능성을 생각해 볼 수도 있기에, IQP는 C 등급(C)으로 복원을 해 주었다.

Q 14:35 땅에도 거름에도 쓸 데가 없어서, 그들이 그것을 내버린다.”

잃은 양의 비유(Q 15:4-7)

Q 15:4 “너희 가운데서 누가 양 백 마리를 가지고 있는데, [[그가]] 그 가운데서 하나를 [[잃어버렸다면]], 그 아흔아홉을 <<그들이 있는 곳에>>*남기고 그 [[잃어버린 것을]] 그가 찾을 때까지 [[찾아]] 다니지 않[겠느냐?]]

Q 15:7 [[]] 내가 너희에게 말한다. 그와 같이 하늘에서... 그가 [[그]] 아흔아홉보다 [그것을] 더 기뻐한다.”

두 주인

Q 16:13 “아무도 [[]] 두 주인을 섬길 수 없다. 그가 한 쪽을 미워하거나 다른 쪽을 사랑하든지, 또는 그가 한 쪽을 섬기거나 다른 쪽은 업신여길 것이다. 너희는 하나님과 맘몬을 함께 섬길 수 없다.”**

율법에 대하여(Q 16:16-17)

Q 16:16 “율법과 [[]] 예언자들은 ...*** 요한까지이다. [[그 때]]로부터 하나님의 나라가 침노되었고, 침노하는 자가 그것을 차지한다.

Q 16:17 그러나 율법의 한 획이 [[]] <<빠지는 것>>보다 하늘과 땅이 없어 지는 것이 더 쉽다.
//****

간음에 대하여

Q 16:18 “자기 아내와 이혼하는 자마다 [[]] 간음하는 것인데, 이혼한 자와 결혼하는 자도 간음하는 것이다.”*****

넘어지게 하는 일(Q 17:1-2)

Q 17:1 “<·> 걸려 넘어지는 일들*이 반드시 오게 되어 있다. 그러나 그것들을 오게 하는 사

소금에 대해서 “짜다”고 말할 수 있는 것은 소금이 지나는 본질적인 요소이기 때문에 상식적으로 삼입할 수 있는 단이라고 생각한다.

* 한 마리의 잃어버린 양을 찾기 위해서 아흔 아홉을 길에 아무렇게나 방치해 둘 수는 없다. “그들이 있는 곳”은 적어도 아흔 아홉을 더이상 잃어버릴 염려가 없는 안전한 곳이란 의미가 있으며, 또한 한 마리를 찾기 위해서 아흔 아홉이 있는 그 자리에서 당장 찾아 나서는 일이 시작될 수 밖에 없다는 시급성을 의미하기도 한다.

** 하나님과 맘몬은 눈에 보이지 않는 것과 눈에 보이는 것 사이의 대조를 넘어서, 신령한 것과 신령하지 않은 것, 영적인 것과 육적인 것 그리고 신성한 것과 세속적인 것 사이를 구분짓는 특별한 의미가 있다.

*** 마태 11:13의 “예언하였다”와 누가 16:16의 “복음을 전파하였다” 등으로 마태복음과 누가복음이 각각 Q의 전승을 확대 혹은 재해석하고 있지만, Q의 복원에 있어서 어느 것이 원래의 형태인지 분간하기가 쉽지 않다. 왜냐하면 마태복음과 누가복음이 자신들의 신학적인 의도에 따라서 Q 전승을 재구성하고 있다고 판단되기 때문이다.

**** Q 공동체가 얼마나 유대 율법에 대해서 전통적이며 보수적인 입장을 견지하고 있었는지를 극명하게 보여주는 귀절이다.

***** 예수가 유대 율법에 대해서 보수적인 견해를 가지고 있었음에도 불구하고, 예수는 율법에 대한 새로운 해석을 제시하였던 새로운 모세였다. 신 24:1-4에서, 모세 율법은 합법적인 절차를 따라서 이혼할 것을 허락하고 있지만, 예수는 이혼은 간음을 조장하고 재혼도 간음으로 이어진다고 간주하기 때문에 아예 이혼과 재혼 자체를 허락하지 않는다. 이것은 당시의 모세 율법이 여자들에게 불리하게 적용되어 왔던 관례에 비추어 볼 때, 우리는 남성들에게 유리하게 적용된 이혼법을 재고하면서 여인들의 권익신장을 위해서 바람직한 해석이었다고 평가할 수 있다.

* 이것을 “실족케 하는 일들”로 번역할 수 있다.

람에게는 화가 있을 것이다.

Q 17:2 그가 이 작은 사람들 가운데 하나를 넘어지게 하는 것*보다 연자맷돌을 그의 목에 매고 [[]] 바다에 빠지는 것이 [[]] 그에게 더 낫다.”

용서에 대하여(Q 17:3-4)

Q 17:3 “만일 너의 형제가 죄를 지으면 그를 꾸짖고, 만일 [[그가 너의 <<말을>> 듣거든 그를 용서하여 주어라]].**

Q 17:4 그런데 만일 하루에 일곱 번 그가 너에게 죄를 지어도, 역시 일곱 번 그를 용서하여 주어라.”

믿음에 대하여

Q 17:6 “너희가 겨자씨 같은 믿음을 가지고 이 뿔나무더러 뿌리가 뽑혀서 바다에 심기어라 하고 말할 수 있다면, 그것이 너희에게 순종하였을 것이다.”****

인자의 날(Q 17:20-35)

?Q 17:20? ..

?Q 17:21? ..

Q 17:23 “... 그들이.. 너희에게 <<말하기를>>, 보아라! [[그는 광야에 있다]]. 밖으로 나가지 말아라. 보아라! [[그는 방 안에 있다]] 할 것이다. 따라가지 말아라.

Q 17:24 번개가 [[동쪽으로부터]] 와서 [[서쪽에까지 번쩍이는]] 것 같이 인자의 [[<날>]]****이 그와 같을 것이다.

Q 17:37 주검이 있는 곳에, 거기에 독수리들이 모일 것이다.

Q 17:26 노아의 날[[과 같이]] 인자의 [[날에도]] 그러할 것이다.

Q 17:27 노아가 방주에 들어가는 날까지, [[<그들>이 먹고 마시고 장가 가고 시집 갔는데]], 홍수가 와서 그들을 모두 멸망시켰다.

Q 17:30 인자가 [[나타나는 날에도]] 그러할 것이다.

Q 17:34 [[내가 너희에게 말한다]]. 두 사람이 한 자리에 있을 것인데, 하나는 데려가고 하나는 버려둘 것이다.

Q 17:35 두 여인이 맷돌을 갈게 될 것인데, 하나는 데려가고 하나는 버려둘 것이다.”*****

* 이것을 “걸려넘어지는 것”으로 번역할 수 있다.

** 죄를 지은 자에 대한 경고와 죄를 뉘우치는 자에 대한 용서는 하나님의 공의와 사랑의 측면에서 상호 조화를 이루고 상호 보완되어야 할 신앙인의 아름다운 덕목이다. 왜냐하면, 흔히 죄를 경고하면서 사랑으로 용서하지 못하고 반대로 죄를 경고하여 그를 깨우치지도 못하면서 용서를 먼저하여 의를 그릇치는 경우가 많기 때문이다.

*** 겨자씨와 같은 믿음은 가장 작은 믿음을 가르킬 때 비유적으로 사용되었던 표상이다. 겨자씨의 비유에 있어서도 하나님의 나라가 지극히 작은 것에서 큰 나무로 성장해 가는 하나님의 나라의 특성을 표상하기도 하였다.

**** 여기서 언급하고 있는 인자의 날은 묵시문학적인 종말론의 틀 속에서 이해해서는 안된다. 왜냐하면 묵시문학적 종말론은 역사와의 단절 속에서 역사를 초월하는 종말을 기대하였기 때문이다. 오히려 노아의 날은 하나님의 종말론적인 사건으로 역사 속에서 일어난 심판이었던 것을 중시하여, 인자의 날도 역사의 마지막에 일어날 종말론적인 사건으로 이해하는 것이 바람직하다.

***** 이 귀절이 마태 24:41에서 마태복음의 묵시문학적인 틀 속에 자리를 잡게 되지만, 원래 Q 본문에서는 묵시문학적인 틀 속에 있었던 말씀이 아니다. Q에서 이 귀절은 종말론적인 심판이 일어날 때, 하나는 취해지고 하나는 버려지게 된다는 선택의 표상을 보여주고 있을 뿐이다.

달란트의 비유(Q 19:12-27)

Q 19:12 “... [[여행을 떠나는]] 어떤 사람이

Q 19:13 그의 종들을 불러서 그들에게 <<달란트*를>> 주었다.

Q 19:15 저 종들의 [[주인이 오랜 시간이 지나서]] 왔고 그들과 더불어 셈을 하였다.

Q 19:16 [[그러자]] <...> [[]] 그 [[첫 번째 <<종>>이]] <<왔고,>> 말하기를, ‘주인님! ... [[당신
의 <<달란트가>> 열 배로 늘었습니다.]]’ 하였다.

Q 19:17 그가 그에게 말했다. ‘잘하였다, 신실한 [[]] 종아! ... 네가 <<작은 일에>> 신실하였으니 내가 많은 것들을 네게 맡기겠다.’

Q 19:18 그리고 그 [[두 번째 <<종>>이]] 왔고, 말하기를, ‘주인님, <<당신의 달란트를 가지고 내가 더 많은 달란트를 만들었습니다.’ 하였다.>>

Q 19:19 그가 그에게 말했다 [[]]. 너에게[[도]] 내가 많은 것들을 맡기겠다.

Q 19:20-21 그런데 [[다른 <<종이>>]] 왔고, 말하기를, ‘주인님! [[나는]] 당신이 뿌리지 않은 곳에서 거두고 또한 키질하지 않은 곳에서 모으는 엄하신 분으로 [[알았습니다]]. [[그래서]] 나는 두려워[[하였고]], [[나는 가서]] 당신의 <<달란트를>> [[땅] 속에 [[숨겼습니다]]. 여기에 [[당신의 것이 있습니다]].’ 하였다.

Q 19:22 그가 그에게 말했다. ‘악한 종아! 너는 내가 뿌리지 않았던 곳에서 거두고 키질하지 않았던 곳에서 모으는 줄로 [[]] 알았느냐?

Q 19:23 [[그러면 왜 너는]] 나의 돈을 은행**[[에 두지 않았느냐]]? 내가 돌아온 후에 나는 이자와 함께 [[내 자신의 것을]] 받았을 것이다.

Q 19:24 그에게서 그...<<달란트를>> 빼앗아 열 <<달란트를>> 가진 자에게 주어라.’

Q 19:26 ... 가진 자마다 더 주어질 것이지만, 가지지 않은 자는 그가 가진 것조차 빼앗기게 될 것이다.”

?Q 19:27? <<...>>

마지막 상(Q 22:28, 30)

Q 22:28 “... 나[[를 따랐던]] ... 너희들은

Q 22:30 그 [[나라]]에서 <...> [[]] 이스라엘의 열두 지파들을 심판하는 보좌에 앉을 것이다.”***

* 원래 예수가 달란트를 가지고 비유를 말하였는지 아니면 므나를 가지고 말했는지는 결정하기가 어렵다. 그러므로 Q의 복원에 있어서 이 귀절의 “달란트” 대신에 “므나”를 삽입할 수 있다. 한 가지 분명한 것은 어떤 사람이 여행을 떠나면서, 현금을 그 종들에게 맡기고 갔다는 사실을 예수의 비유는 말하고 있다.

** 그리스어에서 이 단어는 원래 돈을 바꾸는 자들의 책상을 뜻한다. 그들은 수수료 혹은 이자를 받고서 돈을 바꾸어 주었다.

*** 이 귀절 역시 묵시문학적 표상으로 이해할 것이 아니라, 종말론적 심판의 표상으로 이해해야 한다. 즉, 마지막 때에 예수의 제자들이 이스라엘의 열두 보좌에 앉아 그의 스승 예수와 더불어 심판을 수행할 것이라는 말씀이다.