

Journal of Biblical Text Research. Vol. 21.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; October 2007

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] Translation Problem of ‘Adulteress’(זָרָה) and ‘Gentile Gal’(גַּלְגָּלִי) in the Proverbs Chapter 2 and 5 -----	Hee-Hak Lee / 7
[Kor.] The Female god Wisdom and Creation Motif in the Aramaic Ahiqar Story, Proverbs and Ben Sira -----	Hwan-Jin Yi / 34
[Kor.] Study for Korean Translation of the Septuagint 1: Genesis 1:1-2:3 ----- Keun-Joo Kim, Sun-Jong Kim, Jong-Hoon Kim, Sang-Hyuk, Woo /	53
[Kor.] Translation and Interpretation of Romans 8:10 Based on the Pauline Theology -----	Kwang Soo Kim / 69
[Kor.] Understanding the Deaf and the Deaf Community and the Need for the Sign Language Bible -----	Young-Hoe Ahn / 92
[Eng.] Sourcing the Patristic Interpretation: An Overview on the Recent Publication Projects -----	Simon Wong / 114
[Eng.] Spirits, Scribes and Scriptures: Spiritual Warfare and the Transmission of New Testament Texts -----	Edgar B. Ebojo / 130
[Eng.] Exegeting “Places”: Territoriality and Hospitality in Luke 16:19-31 -----	Hortensius Florimond / 149

• Book Review •

[Kor.] <i>Translating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators</i> (D. Katan, Manchester: St. Jerome Publishing, 2004) -----	Kyoung-Shik Kim / 166
---	-----------------------

잠언에 등장하는 ‘음녀’(הַזֵּנָה)와 ‘이방 계집’(הַכְּנֵזֵי)의 번역 문제 -잠언 2장과 5장을 중심으로-

이희학*

1. 들어가는 글

잠언 1-9장은 아버지가 아들에게 주는 10개의 지혜 교훈으로 구성되어 있는데, 그 중에서 특히 반복적으로 등장하는 젊은이의 성적 방탕에 관한 경고가 눈에 띈다. 2:1-22; 5:1-23; 6:20-35; 7:1-27이 바로 낯선 여인과의 교제를 강하게 경고하고 있는 구절들인데, 잠언에서 이 여인은 주로 ‘음녀’(הַזֵּנָה)와 ‘이방 계집’(הַכְּנֵזֵי)으로 소개되고 있다. 잠언 곳곳에서는 교훈을 무시하고 이 여인들과 관계를 맺는 자들에게는 죽음에 이르는 무서운 결과가 임하게 될 것임을 상기시키고 있다. 잠언 1-9장에서 지혜는 생명으로 이끄는 의인화된 여인으로 등장하고 있다는 점을 상기한다면, ‘음녀’와 ‘이방 계집’은 철저히 ‘지혜로운 여인’과 대립적인 인물로 묘사되고 있다고 볼 수 있다.

오래 전부터 이 ‘음녀’와 ‘이방 계집’의 정체와 본질에 대한 연구가 주목을 받기 시작했다. 하지만 이 단어들의 의미를 명확하게 밝히는 것이 쉽지 않고, 사용된 예가 통일되어 있지 않다는 데 연구의 어려움이 있다. 남성형 ‘짜르’(רָצַח)는 정치적인 면이나 종교적인 면에서 어떤 특정한 집단과 거리가 있는 사람을 가리킨다.¹⁾ 하지만 단지 몇몇 경우에만 그 원래의 의미가 분명하고 대부분의 경우에는 비유적이고 일반적인 내용을 지니고 있다(욥 19:13; 호 5:7). ‘짜르’가 외국인을 지칭하는 경우도 있는데, 예언자들은 이스라엘 사람들의 삶의 질서를 폭력적으로 파괴한 이방의 침략자들에게 이 단어를 적용하였다(사 1:7; 렘 51:51; 겔 28:7,10; 호 7:9). ‘짜르’는 심지어 이스라엘 백성들의 신앙을 위협하고 안경을 파괴하는 열방의 신들을 지칭할 때에 사용되기도 하였다(사 44:20; 81:9; 렘 2:25;

* 목원대학교 신학대학 교수, 구약학

1) L. A. Snijders, Art. “רָצַח”, ThWAT II (1977), 558f.; R. Martin-Achard, Art. “רָצַח”, THAT I (1984⁴), 521.

3:13; 5:19). ‘짜르’는 잠언에서 여성형 형용사나 여성 명사형으로 등장하고 있는데, ‘짜라’(זָרָה)가 타국 출신으로서 이스라엘에 살고 있는 낯선 외국 여인인지 혹은 남자들과 성적인 접촉을 의무로 하고 있는 창녀인지 혹은 남편이 있는 이웃집의 아내인지는 각각의 본문에 대한 구체적인 분석을 통해서만 명확하게 알 수 있다. 분명한 것은 ‘짜라’(זָרָה)가 한 젊은이의 생명과 행복을 파괴할 수 있는 위험스러운 여인이며, 공동체의 안녕과 질서를 파괴하는 위험한 여인이라는 점이다.²⁾

‘노크리’(נוֹכְרִי)는 기본적으로 한 가족에 속하지 않는 다른 사람으로 사회적인 면에서 뿐만 아니라, 법적인 면에서 서로 간에 아무런 혈연적 연결성이 없는 자를 지칭한다(잠 5:10; 전 6:2). 이 단어가 어떤 경우에는 확대된 의미로 외국인을 가리키기도 하는데(신 17:15³⁾; 왕상 8:41), 할례를 받지 못한 이 이방인은 유월절에 참여할 수 없고(출 12:43) 예루살렘 성전 출입이 금지되어 있다(겔 44:7, 9). 여성형 ‘노크리야’(נוֹכְרִיָּה)는 일반적으로 자기 부인이 아닌 다른 여인을 가리킬 때에 사용되고 있지만,⁴⁾ 이스라엘 여인이 아닌 외국 여인들을 지칭하는 경우도 있다(룻 2:10).⁵⁾ 이 단어는 포로 후기에 유대인들과의 혼인이 엄금된 외국 여인들에게도 사용되었다(스 10:2; 느 13:26이하).

잠언에 등장하는 ‘짜라’(זָרָה)와 ‘노크리야’(נוֹכְרִיָּה)는 우리말 성경에서 어떻게 번역되었을까? 여러 개의 우리말 성서 번역본을 통해 이 두 개의 단어가 등장하고 있는 잠언의 구절들을 비교해 보기로 하자

<‘음녀’와 ‘이방 계집’에 대한 한글 번역본들의 비교>

	BHS	『개역』	『개역개정』	『표준새번역』	『새번역』	『공동』
2:16상	זָרָה אִשָּׁה	음녀	음녀	음란한 여자	음란한 여자	탕녀
2:16하	נוֹכְרִיָּה	이방 계집	이방 계집	외간 여자	부정한 여자	남의 계집

2) J. Blenkinsopp, “The Social Context of the ‘Outsider Woman’ in Proverbs 1-9”, *Bib.* 42 (1991), 457-473.
 3) 신명기에서는 외국인을 지칭하는 단어로 ‘노크리’(נוֹכְרִי)와 ‘짜르’(זָרָה)가 사용되었다. 전자는 이스라엘의 문화와 종교에 전혀 동화되지 않은 외국인으로 비교적 짧은 기간 동안 여행하고 있는 자를 지칭하고 있는데(신 15:3; 23:20), 그는 절대로 이스라엘의 왕이 될 수 없도록 규정되었다(신 17:15). 이와는 달리 후자는 이스라엘의 문화와 종교에 호의적인 태도를 취하며 반쯤은 동화된 외국인으로 최소한의 법적인 보호를 받으며 어느 특정 지역에서 거주하는 자를 가리킨다(신 29:11; 31:12).
 4) B. Gemser, *Sprüche Salomos*, HAT I/16 (Tübingen: J. C. Mohr, 1937), 5는 색다른 의견을 내세우고 있는데, ‘노크리야’(נוֹכְרִיָּה)는 ‘창녀’라는 의미를 지닌 욕설로 외국 출신의 여인들을 비하하기 위해 사용했던 단어라는 것이다.
 5) B. Lang, Art. “נוֹכְרִי”, *ThWAT V* (1986), 456; R. Martin-Achard, Art. “נוֹכְרִי”, *THAT II* (1984³), 67.

5:3	זָרָה	음녀	음녀	음행하는 여자	음행하는 여자	탕녀
5:20상	זָרָה	음녀	음녀	음행하는 여자	음행하는 여자	탕녀
5:20하	בְּכֹרֶיהָ	이방 계집	이방 계집	외간 여자	부정한 여자	유부녀
6:24상	אִשֶּׁת רָעָה	악한 계집	악한 여인	악한 여자	악한 여자	탕녀
6:24하	בְּכֹרֶיהָ	이방 계집	이방 여인	음행하는 여자	음행하는 여자	남의 계집
6:26상	אִשָּׁה זֹנָה	음녀	음녀	창녀	창녀	몸 파는 여자
6:26하	אִשֶּׁת אִישׁ	음란한 계집	음란한 계집	음란한 여자	음란한 여자	탕녀
6:29	אִשֶּׁת רֵעֵהוּ	남의 아내	남의 아내	남의 아내	남의 아내	남의 아내
6:32	אִשָּׁה	부녀	여인	남의 아내	남의 아내	남의 아내
7:5상	זָרָה אִשָּׁה	음녀	음녀	음행하는 여자	음행하는 여자	창녀
7:5하	בְּכֹרֶיהָ	이방 계집	이방 여인	외간 여자	외간 여자	남의 계집
7:10	אִשָּׁה	간교한 계집	간교한 여인	여자	여자	창녀
9:13	אִשֶּׁת פְּסִילוֹת	미련한 계집	미련한 여인	어리석은 여자	어리석은 여자	어리석은 여인

BHS에서 ‘짜라’와 ‘노크리야’는 2:16; 5:3, 20; 6:24; 7:5에 명시적으로 언급되고 있는 반면에, 6:26, 29, 32; 7:10; 9:13에서는 여자와 관련된 여러 다른 히브리어 단어들을 사용하여 변형된 형태를 취하고 있다. ‘짜라’와 ‘노크리야’의 우리말 번역이 명확하게 통일되어 있지 않음을 알 수 있다. ‘짜라’는 ‘음녀’, ‘음행하는 여자’, ‘음란한 여자’, ‘탕녀’, ‘창녀’ 등으로 번역되었는데, 윤리적인 차원이 매우 강조되었다고 볼 수 있다. 『공동』이 ‘짜라’를 가장 부정적으로 번역하였는데, 이 여인은 단순히 몸가짐이 바르지 못하고 색욕이 강한 여자가 아니라 몸을 파는 것을 전문적인 업으로 삼는 여자라는 것이다. ‘노크리야’는 ‘짜라’보다 더 다양하게 번역되었는데, 이방 계집, 외간 여자, 남의 계집, 유부녀, 부정한 여자, 음행하는 여자 등 다중적 의미를 내포하고 있는 단어로 번역되었다. ‘노크리야’는 사회적으로는 다른 민족(지방) 출신의 여인으로, 법적으로는 다른 남자의 아내로, 그리고 윤리적으로는 정숙하지 못한 여인으로 번역된 것인데 지극히 비통 일적이고 혼란스러운 번역이라고 볼 수 있다.

본 연구는 ‘음녀’와 ‘이방 계집’의 의미를 좀 더 정확히 파악하기 위해 잠언 2장과 5장의 해당 본문에 대한 분석을 시도하고 우리말 성서에서 이 두 단어를 어떻게 번역하는 것이 가장 올바르고 타당한 것인지를 재조명하려고 한다 이를 위해 먼저 그동안 학자들은 ‘음녀’와 ‘이방 계집’을 어떻게 이해하였는가를 살펴 보기로 하자.

2. ‘음녀’와 ‘이방 계집’에 대한 다양한 해석들

1935년에 보스트룀(G. Boström)⁶⁾이 잠언에 등장하는 ‘여인’의 문제를 처음으로 독립적인 주제로 진행시킨 이후 ‘음녀’와 ‘이방 계집’은 학자들의 지대한 관심을 받게 되었는데, 지금까지 대부분의 연구자들은 이 여인들을 지혜자와 대립적인 위치에 서있는 부정적인 인물로 규정하고 있는 실정이다. 하지만 ‘음녀’와 ‘이방 계집’을 현실 세계에 실재하는 여인으로 보아야 하는 것인지 아니면 문학적으로 묘사된 알레고리적 인물로 간주해야 하는지는 일치되지 않고 있다. 지금까지 제기된 ‘음녀’와 ‘이방 계집’에 대한 다양한 이론들을 살펴보기로 하자⁷⁾

2.1. 사랑의 여신 숭배자인 ‘음녀’와 ‘이방 계집’

보스트룀은 잠언에 등장하는 ‘음녀’와 ‘이방 계집’은 외국 여인을 가리키는 단어들이며 그녀의 남편은 타국과 교역을 하는 외국인 출신의 상인이라고 단정하고 있는데,⁸⁾ 그는 자신의 주장의 근거를 7:1-27에서 찾고 있다. 먼 길을 떠난 상인의 모습은 전형적인 이스라엘의 농경민의 상과 일치하지 않는다는 것이다. 남편이 오랫동안 집을 비우고 있는 사이 외국 여인은 창가에 기대어 이스라엘의 젊은이들을 유혹하게 되었는데(20절), 그러한 행위를 하게 된 것은 그녀가 바벨론의 이쉬타르(Ishtar)나 가나안의 아스타롯(Astarte)이나 키프러스의 아프로디테 파라킵투사(Aphrodite parakypusa)와 같은 사랑의 여신을 숭배하는 자이어서 성적인 제의를 행해야 했기 때문이라는 것이다⁹⁾ 이 여인은 언급된 고대의 여신들처럼 창가에 기대어 서서 여신을 위한 제의에서 자신의 순결을 제물로 드리기 위해 공공연하게 남자들을 불러 들였다는 것이다. 이 ‘창가의 여신들’을 위한 제의를 시중드는 여인들도 이와 동일한 몸짓을 했던 것으로 파악하고 있다¹⁰⁾ 이때 이 여인들은 풍요의 여신을 상징하는 인물이 되는 것이다. 보스트룀은 더 나아가 향료를 뿌려 놓은 호화로운 침상에서 밤새도록 사랑의 기쁨을 누리자는 유혹의 구절(7:16-18)에서 신혼 초야를 신성하게 생각했던 고대 근동의 결혼식과 관련된 풍요의식과 사랑의 여신들을 결혼식에 초대했던 그들의 풍습을 상기시키고 있다. 그는 보름달이 뜰 때에 출타한 남편이 돌아온다는 구절(20절)도 역시 이방

6) G. Boström, *Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1-9* (Lund: Gleerup, 1935).

7) 이 부분의 연구는 C. Maier, “Die ‘fremde Frau.’ Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie zu Proverbien 1-9”, Ph.D. dissertation (Berlin: The University of Humboldt zu Berlin, 1994), 5-60에 의존하고 있다.

8) Boström, *Proverbiastudien*, 134.

9) Ibid., 123-127.

10) W. F. Albright, “Some Canaanite-phenician Sources of Hebrew Wisdom”, *VTS*. 3 (1955), 1-15; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1987⁹⁾), 457f.

종교적 제의의식을 암시하는 것으로 간주하고 있다. 보스트림의 주장대로라면 잠언에 등장하는 ‘음녀’와 지혜자 사이에는 일종의 제의적 대립 관계가 이루어지는 셈이다.¹¹⁾ 그렇게 되면 잠언 1-9장에 언급되고 있는 지혜는 사랑의 여신에 대한 이스라엘 내부의 경쟁자가 되는 것이며 “잃어버린 아스다롯을 위한 일종의 보상”¹²⁾이 되는 것이다. 잠언 1-9장의 ‘음녀’와 ‘이방 계집’은 이방 종교를 숭배하는 외국 여인으로 해석되어야 한다는 보스트림의 주장은 많은 비판을 받고 있음에도 최근까지 가능성이 있는 한 해석 방법으로 간주되고 있다³⁾

2.2. 다른 남자의 부인인 ‘음녀’와 ‘이방 계집’

윙베르(P. Humbert)¹⁴⁾와 랭(B. Lang)¹⁵⁾은 ‘음녀’와 ‘이방 계집’은 다른 남자의 부인을 가리키는 것이라고 주장하였다. 이들은 두 단어가 등장하고 있는 구절들의 앞뒤 문맥에 대한 철저한 분석을 통해 이 단어들은 절대로 제의적 의미를 내포하고 있는 것이 아님을 강조하면서 보스트림의 주장을 정면으로 반박하였다

11) 고대 근동의 여신이 잠언 1-9장에 언급되고 있는 지혜의 전형이라는 주장은 이미 1911년에 P. Volz, *Weisheit. Die Schriften des Alten Testaments III:2* (Göttingen: Vandenhoeck, 1911), 106에 의해서 진행되었다. W. F. Albright, “The Goddess of Life and Wisdom”, *AJSL* 36 (1919/1920), 258-294는 모티브 연구를 통해 메소포타미아의 여신 이쉬타르와 지혜자 사이의 관계를 강조하였다.

12) Boström, *Proverbiastudien*, 173.

13) L. G. Perdue, *Wisdom and Cult*, SBL. DS 30 (Missoula: Scholars, 1977)는 우가랏의 신화와 비교한 후 잠언 1-9장의 ‘음녀’와 ‘이방 계집’은 풍요 종교의 추종자 내지는 여사제이든지 아니면 생계비를 벌기 위해 스스로 몸을 파는 결혼한 여인이라고 주장하고 있다. U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, OBO 53 (Fribourg; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983)는 시리아-팔레스틴에서 발굴된 여신상에 주목하였는데 잠언 7장의 ‘여인’은 여신 숭배에 신들린 추종자라고 결론지었다. O. Keel, *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*, SBM 7 (Stuttgart: Kohlhammer, 1969), 41f.는 시편에 등장하는 대적의 문제와 관련해서 ‘음녀’와 ‘이방 계집’의 정체를 밝히려고 시도하였는데, 그는 이 여인들이 앗시리아의 악마를 부르는 주문 모음집인 *maqlû*(9개의 점토판에 수집되어 있는 주문들이 췌기문자로 기록되어 있는데, 주술사가 펼치는 마법에 대항하기 위한 것들이다)에 언급된 여주술사의 특징을 지니고 있다고 보았다(참고. G. Meier, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, AfO. B 2 [Berlin: Akademie-Verlag, 1937]). 그는 앗시리아의 여주술사와 잠언 1-9장의 여인들을 구체적으로 비교하고 있다. 이들은 모두 불안한 상태로 이리저리 두루 돌아다니는 자들이며 III 1-7//잠 7:11f.), 그물(함정)에 걸려 결국 몰락 당하는 자들이며(II 162.164//잠 7:23), 사람들을 죽이기도 하는 자들이라는 것이다(VI 10f, VII 7//잠 7:26).

14) P. Humbert, “La ‘femme étrangère’ du livre des Proverbes”, *RES* 4 (1937), 49-64; P. Humbert, “Les adjectifs <zâr> et <nokrî> et la <femme étrangère> des proverbes bibliques”, *Mélanges Syriens offerts à R. Dussaud*, Vol. I, Paris 1939, 259-267.

15) B. Lang, *Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von Sprüche 1-9*, SBS 54 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1972), 91-93.

‘음녀’와 ‘이방 계집’은 철저히 세속적인 삶의 현장에서 만날 수 있는 자들이지 제의적 현장에서 활동하는 자들이 아니라는 것이다 이들의 주장은 애굽, 메소포타미아, 그리스에 널리 유포되어 있는 지혜 문학적 삶의 교훈에 근거하고 있다.¹⁶⁾ ‘음녀’와 ‘이방 계집’은 이미 결혼한 부인들이며, 간통의 범 죄를 일으켜 가정을 파괴시키거나 젊은이들을 잘못된 길로 인도하고 사회를 혼란스럽게 만드는 음란한 성품의 여인들이라는 것이다 지혜자들의 눈에 이 여인들은 창녀들보다도 더 위험한 존재들인데, 그들은 사회의 건전한 질서를 더욱 강하게 붕괴시킬 수 있기 때문이라는 것이다.¹⁷⁾ 하지만 이 여인들이 정확히 누구인가에 대해서는 학자들 간에 의견을 달리하고 있다 뽀베르는 이 여인은 분명히 결혼한 이스라엘의 여인이라고 단정하고 있는 반면, 랭은 그 여인이 이웃집의 부인인지, 외지에서 온 잘 알지 못하는 여인인지, 아니면 외국에서 들어온 이방 여인인지는 불확실하다고 말하고 있다.

2.3. 문학적 고안 장치인 ‘음녀’와 ‘이방 계집’

잠언 1-9장의 ‘지혜’를 신적인 본질로 이해한 마르쿠스(R. Marcus)는 ‘음녀’와 ‘이방 계집’을 이교도적 우상숭배와 외국 문화를 문학적으로 인격화시켜 표현한 허구적 존재로 생각하였다.¹⁸⁾ ‘지혜’와 ‘음녀’ 내지는 ‘이방 계집’은 서로 대립적인 위치에 있는 두 인물인데, 이러한 대조적 모습은 고대의 이교도적인 문학 작품과 유대교와 기독교 문학 작품에서 얼마든지 찾아 볼 수 있다는 것이다 랭(B. Lang)은 1986년에 발간된 『지혜와 잠언서』라는 책을 통해 1972년에 내세웠던 자신의 주장을 수정하였는데 그는 이 책에서 잠언 1-9장의 ‘음녀’와 ‘이방 계집’은 지혜학교 교육을 위해 문학적으로 만들어진 인격화된 가상의 여인들임을 강조하였다.¹⁹⁾ 즉 이 여인들은 지혜를 소유하지 못한 어리석은 자의 대표적 인물들로 젊은이들을 실제로 위험한 유혹의 길로 들어서게 하여 지혜의 습득을 가로막는 전형으로 제시되었다는 것이다 왜냐하면 간부(姦婦)와 매춘녀는 남자들에게 유혹적이지만 궁극적으로는 파멸로 이끄는 현실이 될 수 있다는 사실을 경고하기에 가장 적합한 인물이 될 수 있기 때문인 것이다²⁰⁾ 여기서 머피(R. E.

16) Anni 3, 13-17 (ANET 420); Ptahhotep 277-288 (ANET 413); Counsels of Wisdom 72-79 (ANET 595); Hesiod, Erga 328f., 697-705.

17) J. N. Aletti, “Séduction et Parole en Proverbes I-IX”, VT 27 (1977), 138.

18) R. Marcus, “On Biblical Hypostases of Wisdom”, HUCA 23 (1950/51), 157-171.

19) B. Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs. An Israelite Goddess Redefined* (New York: Pilgrim, 1986), 129.

20) Ibid., 101.

Murphy)의 주장도 소개될 수 있다. 그도 역시 ‘음녀’와 ‘이방 계집’을 상징적인 인물로 보고 있다. 이 여인들은 한편으로 지혜자와 대조적인 모습을 지니고 있으며, 다른 한편으로 어리석은 자와 유사성을 보이고 있다는 것이다²¹⁾ 잠언 1-9장은 이 음란한 여인들에 대한 경고의 차원을 뛰어 넘어 지혜자에 대한 대립적 인물로 묘사되고 있다는 것이다.

2.4. 사회사적 관점에서 바라 본 ‘음녀’와 ‘이방 계집’

최근의 연구들은 잠언 1-9장에 언급된 ‘음녀’와 ‘이방 계집’의 모습이 본문에 따라 현저하게 다르기 때문에 이 여인들을 통일된 하나의 상으로 규정할 수 없다는 결론을 제시하고 있다. 각각의 본문들은 서로 다른 기능과 사회적 배경하에 ‘음녀’와 ‘이방 계집’을 서로 다르게 주제화시켰다는 것이다. 윈터(U. Winter)는 이 여인들의 본질을 규명하는데 있어서의 어려움을 토로하였는데 여러 다양한 모습을 지닌 여인들을 통일시키는 것은 불가능하기 때문에 여러 해석의 가능성이 열려 있다고 주장하였다.²²⁾ 실제로 이 여인들은 인격화된 지혜의 대립적 인물로 표현되고 있지만, 각각의 본문에서는 서로 다른 특징적인 모습을 보여주고 있다. ‘음녀’와 ‘이방 계집’은 다중적 의미를 내포하고 있는 단어들이라는 주장에 동의하고 있는 학자는 고다(A. B. Godar)이다.²³⁾ 고다는 ‘음녀’와 ‘이방 계집’을 남자들을 경고하기 위해 만들어지고 남자들을 겨냥하고 있는 일종의 지혜문학의 적²⁴⁾으로 간주하였는데, 이 여인들은 남성이 중심이 된 가부장적 사회의 근심거리를 함축하고 있는 상징 언어라는 것이다. 하벨(N. C. Habel)²⁵⁾ 역시 “상징은 해석을 요구하며 한 번 표현된 상징은 지속적인 반향을 일으킨다²⁶⁾는 상징 이론에 근거하여 잠언의 ‘음녀’와 ‘이방 계집’을 지혜자에 대립되는 종교적 상징 인물들로 파악하였다. 이 여인들은 일차적으로는 이방 신들을 숭배하는 때혹적인 이방 여인들을 가리키지만 더 나아가서는 포로 후기에 전통적인 이스라엘의 세계관과 풍습과 가치관을 뒤흔들여 사회를 혼란스럽게 만들고 개인과 가정을 파멸로 이끄는 어떤 세력으로도 해석될 수 있다는 것이다²⁷⁾ 하벨과 캠프

21) R. E. Murphy, “Wisdom and Eros in Proverbs 1-9”, *CBQ* 50 (1988), 600-603.

22) Winter, *Frau und Göttin*, 617-622.

23) A. B. Godar, “Fremdheit zwischen Angst und Faszination”, *BiKi* 46 (1991), 60-65.

24) *Ibid.*, 64.

25) N. C. Habel, “The Symbolism of Wisdom in Proverbs 1-9”, *Interp.* 26 (1972), 131-157.

26) P. Ricoeur, “Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache”, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, EvTh Sonderheft 3 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1974), 133.

27) 포로 후기에 이르러 혼혈결혼으로 인한 가정 구조의 변화 활발한 국제 무역을 통한 경제적 상황의 변화, 그로 인한 외국 종교의 영향 등에 대한 정보를 위해서는 특히 다음을 참고하라R.

의 연구는 잠언 1-9장에 등장하는 상징화된 이방 여인의 상을 어떤 포괄적이고 일반적인 상황에서 아니라 특정한 종교 사회사적인 배경 속에서 바라보도록 요구하였는데,²⁸⁾ 인격화된 지혜의 비유들과 이방 여인은 포로 후기 시대에 외국의 영향을 받고 흔들리고 있던 전통적인 세계관과 정신을 바로 잡아주기 위한 종교적 상징의 역할을 담당하고 있다는 것이다 블렌킨숍(J. Blenkinsopp)은 에스라와 느헤미야 시대에 발생했던 유다에서의 혼혈 결혼의 문제를 사회학적 관점에서 연구하였다.²⁹⁾ 그의 주장에 따르면 포로에서 돌아온 상류층은 페르시아 관청의 적극적인 동의를 받아 자신들의 특권을 보존하기 위해 동족간의 결혼을 선호하였으며, 에스라 10장과 느헤미야 13장에 언급된 혼혈 결혼의 금지 명령은 이방 신들의 숭배를 비판했던 예언자적 외침참고. 사 57:3-14; 65:1-7,11이하; 66:3이하,¹⁷⁾과 밀접한 관련성이 있다는 것이다. 에스라-느헤미야에 언급된 ‘짜라’(צָרָא)는 바로 포로에서 돌아온 이스라엘 가정의 결혼 생활을 깨뜨리는 간부(姦婦)이거나 포로 후기 이스라엘 사회에서 결혼의 대상에서 배제되어야 하는 외국 여인들을 지칭한다는 것이다.³⁰⁾ 캠프(C. V. Camp)는 잠언의 이방 여인을 ‘간부’(姦婦) 혹은 외국 여인에 대한 예언자적 은유라고 생각하는 블렌킨숍의 주장을 수정하였는데, 하나는 잠언의 연대를 훨씬 늦게 헬라시대로 잡고 있다는 점이고,³¹⁾ 다른 하나는—여성 신학적 관점에서—잠언이 탄생하게 된 남성 이데올로기적 배경을 매우 강하게 강조하고 있다는 점이다³²⁾ 캠프에 의하면 종교적 정치적 권력 투쟁의 사회사적 콘텍스트에서 바라볼 때에 헬라 세력에 의해 경제적인 착취를 당하고 제의적으로는 이방 종교로 동화되어야 하는 압력을 받는 상황에서 당시 유대 사회를 이끌고 나갔던 제사장 출신의 지식인들은 제의적인 계명을 어기고 살아나가는 자들을 이방 여인이라는 은유적 표현을 빌려 악의 화신

Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, CThM. BW 9 (Stuttgart: Calwer, 1978).

28) 이스라엘의 지혜문학을 사회사적 배경 하에서 처음 관찰하기 시작한 학자 R. Gordis, “The Social Background of Wisdom Literature”, *HUCA* 18 (1943/1944), 77-118이다. 그는 지혜문학을 포로 후기 예루살렘에서 살았던 교육받은 상류층에 의한 교훈적 산물로 간주하였는데 그들은 주변 국가들과의 활발한 국제 교류를 통해 외국 사람들과 함께 교제하는 방법과 경제적인 상황과 이방 신에 대한 개념 등을 폭넓게 알고 있었다는 것이다 잠언은 예수 시라서와 함께 당시 사회를 지배했던 주도적인 사고의 흐름을 대표하고 있다는 것이다

29) Blenkinsopp, “The Social Context”, 457-473.

30) *Ibid.*, 470-473.

31) 잠언의 연대를 헬라 시대로 잡는 학자로는 A. Wolters, “*Ṣôpiyyâ, Prov 31:27 as Hymnic Participle and Play on Sophia*”, *JBL* 104 (1985), 577-587이 있다.

32) C. V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, BiLiSe 11 (Sheffield: Almond Press, 1985), 116; C. V. Camp, “What’s So Strange About the Strange Woman?” D. Jobling, P. L. Day, and G. T. Sheppard, eds., *The Bible and the Politics of Exegesis* (FS N. K. Gottwald, Cleveland: Edilva, 1991), 17-31.

으로 고안해내었다는 것이다. 캠프는 이방 여인의 상을 그동안의 학자들과는 전혀 다른 각도에서 그려낸 것인데, 일그러진 이방 여인의 삶은 실제 여인의 모습이 아니라 가부장적 사회를 주도하는 남성들에 의해 그려진 당시의 시대적 풍자화였던 셈이다.

3. 2:16-19의 분석

¹⁶ 지혜가 또 너를 음녀(הַזֵּנָה אִשָּׁה)에게서, 말로 호리는 이방 계집(הַכְּנֵזֵי)에게서 구원하리니 ¹⁷ 그는 소시의 짝을 버리며 그 하나님의 언약을 잊어버린 자라 ¹⁸ 그 집은 사망으로 그 길은 음부로 기울어졌나니¹⁹ 누구든지 그에게로 가는 자는 돌아오지 못하며 또 생명 길을 얻지 못하느니라

3.1. 구조 분석

히브리어 알파벳의 숫자와 똑같은 22행으로 구성되어 있는 2장³³⁾은 앞뒤 장으로부터 분명하게 구분된다 2:1과 3:1은 각각 “내 아들이”라는 호격으로 시작되고 있으며, 그 뒤에 등장하는 직접 화법은 젊은 남자에게 행하는 연설체 형식을 이루며 주제상의 변화를 보이고 있다. 2장은 명령형을 한 번도 사용하지 않았지만, 연설은 “암시적 요구”³⁴⁾를 지닌 명령형의 성격을 보이고 있다. 특정 시간과 장소가 언급되지 않고 있는 것은 연설이 강조하고 있는 지혜의 보편적 성격을 더욱 강화시키고 있다. 2장 전체는 규칙적인 운율을 지닌 6개의 연(1-4, 5-8, 9-11, 12-15, 16-19, 20-22)으로 구성되어 있고,³⁵⁾ 상당히 많은 평행 문장들은 자

33) A. Meinhold, *Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1-15*, ZBK AT 16.1 (Zürich: Theologischer Verlag, 1991), 63은 2장이 잠언 31:10-31과 같이 히브리어 알파벳이 순서대로 등장하는 시는 아니지만, 2장 전체가 히브리어 알파벳의 숫자와 동일하게 22절로 구성되어 있다는 점에서 ‘알파벳화 된 시’로 규정하고 있다.

34) P. J. Nel, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*, BZAW 138 (Berlin: W. de Gruyter, 1982), 54.

35) Gemser, *Sprüche Salomos*, 17; H. Ringgren and W. Zimmerli, *Sprüche/Prediger*, ATD 16/1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980³), 17. C. Maier, “Die ‘fremde Frau’”, 90f.는 5-8절은 신명기-신명기사가의 언어로 채색되어 있는 본문으로 21-22절은 다른 구절에 느슨하게 연결된 후대의 첨가로 간주하고 있는데 이러한 주장은 본문의 규칙적인 운율과 짜임새 있는 구조를 손상시키는 것이라고 볼 수 있다. 그 이외에도 R. N. Whybray, *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOTS 168 (Sheffield: JSOT Press, 1994)는 2-4, 5-8절을, D. Michel, “Proverbia 2 - ein Dokument der Geschichte der Weisheit”, *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie* (Festschrift für H. D. Preuss, Stuttgart: Kohlhammer 1992), 233-243은 5-8, 16-19, 21-22절을 후대의 첨가문으로 간주하고 있다

주 교차대구법의 구조를 이루고 있다.³⁶⁾ 6개의 연은 크게 세 부분으로 나누어질 수 있다. 2장 전체의 서론 역할을 담당하는 1연(1-4절)은 세 번에 걸쳐 접속사 **וְ**을 반복하여 등장시킴으로 장문의 조건절을 이루고 있다. 지혜는 모두에게 무조건적으로 주어지는 것이 아님을 강하게 암시하고 있다고 볼 수 있다.³⁷⁾ 지혜는 계명을 듣고 경청하고 주의를 기울이고 숨겨진 보화를 찾듯이 부지런히 찾고 노력하는 자에게만 주어지는 것이라는 말이다. 본론은 두 번에 걸쳐 동일한 구절로 시작하는 네 개의 연으로 구성되어 있다. 먼저 2연(5-8절)과 3연(9-11절)은 동일하게 **וְהָיָה לְךָ**로 시작되는 일치된 문장구조를 보이고 있는데, 6-8절과 10-11절은 각각 앞 절의 진술들의 근거를 제공하고 있으며 동의어적 평행법을 이루고 있다. 2연은 하나님과의 올바른 관계를 주제로 다루고 있는 반면 3연은 인간들 사이에서 공동체적 생활에 적합한 행동이 무엇인가를 취급하고 있다. 4연(12-15절)과 5연(16-19절) 역시 동일하게 목적을 나타내는 부정사 **לֹא תֵּינֶה**로 각각 시작하고 있다. 4-5연에서는 1-3연에서와는 달리 2인칭 대신에 3인칭이 사용되었다. 4연은 ‘행악자’³⁸⁾에 대해 경고하고 있는 반면, 5연은 ‘이방 계집’에 대해 주의할 것을 권면하고 있는데 낯선 여인의 유혹으로부터 건져주는 지혜의 능력을 찬양하고 있다. 16절에서는 전치사 **מִן**이 그리고 18절에서는 방향 진술어 **לְ**이 전반절과 하반절에 각각 언급되었고, 17절에서는 동적인 동사 **עָשָׂה/שָׁחַ**이 그리고 19절에서는 **בְּאוֹ/נֶשֶׁן** 이 5연의 대칭 구조를 더욱 두드러지게 만들고 있다. 마지막 6연(20-22절)은 결론 부분으로 접속사 **וְ**로 시작되고 있는데, 이 단어는 연설의 최후 목적을 진술하려는 의도를 보여주고 있다. 20절부터 연설은 다시 2인칭의 직접화법으로 진행되었는데, 21절 이하는 앞 절의 진술 내용을 의인과 악인의 운명을 서로 대비시키는 고유한 주제를 통해 그 근거를 제시하고 있다.

3.2. 본문 분석

5연에 속하는 2:16-19는 잠언 전체에서 처음으로 ‘음녀’와 ‘이방 계집’의 문제를 취급하고 있는 셈인데, 이 여인이 지닌 특성과 음녀의 유혹에 넘어간 자에게

36) 2장을 특히 평행법과 교차대구법의 관점에서 연구한 학자로 **D. Pardee**, *Ugaritic and Hebrew Poetic Parallelism: A Trial Cut ('nt I and Proverbs 2)*, VTS 39 (Leiden: Brill, 1988), 70f.이 있다.

37) P. W. Skehan, “The Seven Columns of Wisdom's House in Proverbs 1-9”, P. W. Skehan, ed., *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*, CBQ.MS 1 (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1971), 1-8.

38) 여기에 등장하는 행악자는 다른 사람들을 희생시켜 자신의 이익을 추구하는 상류층 사람들을 겨냥하고 있는 것으로 보인다. A. Meinhold, “Der Gewaltmensch als abschreckendes Beispiel in Proverben 1-9”, R. Lux(Hg.), >>...und Friede auf Erden<<. *Beiträge zur Friedensverantwortung von Kirche und Israel*, FS C. Hinz, VIKJ 18 (Berlin: Akademie-Verlag, 1988), 82-97.

돌아오는 필연적인 결과를 매우 단호한 입장에서 소개하고 있다. 이 여인의 특성이 세 가지 차원에서 매우 구체적으로 서술되고 있다.

첫째, 그녀는 부드러운 말로 남자를 현혹하는 여인이다(16하반절). 이방 여인을 소개할 때 본문은 가장 먼저 말로 남자를 유혹하는 여인으로 진술하고 있다는 사실에 주목할 필요가 있다.³⁹⁾ 4연에 등장하는 행악자의 ‘패역한 말’(12절)과 이방 계집의 ‘호리는 말’이 비판적 관점에서 동의어적으로 사용되고 있음을 알 수 있다. ‘패역한’ 말과 ‘호리는’ 말은 공동체의 생활을 파괴하고 원만한 사회생활을 불가능하게 만드는 악한 요소임에 틀림없다. 이런 말을 내뱉는 ‘행악자’와 ‘이방 계집’은 결코 바람직한 인물들이 아니며, 사회를 어지럽히는데 동일선상에 위치한 자들이라는 것이다. 여기서 “호리다”로 번역된 히브리어 동사(הִלִּיף)는 원래 위선의 가면을 쓰고 거짓된 말로 그럴싸하게 아첨하는 말을 의미한다(참고. 시 5:9; 12:2이하; 잠 26:28; 29:5). 예언서는 거짓 예언자들이 백성들을 현혹하고 아첨하는 위선적인 말을 즐겨 사용하였다고 고발하고 있다(사 30:10; 겔 12:24; 단 11:32). 이 단어는 잠언 6:24; 7:5, 21에서도 -칼 형(qal)이나 히필 형(hif.)으로- ‘이방 계집’과 관련하여 사용되었는데, 공통적으로 ‘이방 계집’의 혀와 입술에서 나오는 간교한 말을 묘사하고 있다. 『공동』과 『새번역』은 동사(הִלִּיף)를 상대 남자를 달콤하게 “피는” 말로 번역하였는데, 남자들을 향해 던지는 여인의 말이 성적으로 매우 매혹적임을 강조하고 있다. 이 여인은 분명히 남자의 인생을 파괴할 만한 위협적인 존재이며, 그 위협은 분명히 성적인 차원에서 이루어질 수 있다는 것이다.

둘째, 그녀는 “소시의 짝”(אֵלֶּיךָ נְכָרִיָּה)을 버린 여인이다(17상반절). 여기서 “소시의 짝”⁴⁰⁾이란 여인과 어린 시절부터 절친했던 친구(참고. 시 55:13; 잠 16:28; 17:19; 미 7:5), 내지는 일찍 결혼하여 얻은 남편을 가리키는 것으로 보아야 한다.⁴¹⁾ ‘이방 계집’은 어린 시절의 친구를 버린 파렴치한 인간이며, 경우에 따라서는 어린 시절에 결혼한 자신의 평생의 반려자(남편)를 버린 비윤리적 여인 내지는 성적으로 부도덕한 여인인 것이다. 잠언 5:18에 이와 유사한 표현이 등장하고 있는데, 남자들에게 “네가 젊어서 취한 아내”(אִשְׁתִּי בְעוֹרָה)로 만족하라고 권면하고 있다. 말라기 2:14에도 이 표현이 그대로 언급되고 있는데, 예언자는 이스라

39) Aletti, “Seduction et parole”, 131-144.

40) 예레미야 3:4; 13:21에서는 이 단어가 남자와 여자의 관계에 대한 표상을 배경으로 사용되었는데, 이스라엘 내지는 예루살렘이 이교 신들과 간음한 부정(不貞)한 여인의 모습으로 등장하고 있다. 13:21은 그 신들을 연인들(אֱלֹהִים)로 표현하였다. 3:4는 예레미야 시대의 혼합 종교적 위선을 책망하고 있는데, 매음 행위를 통해 땅을 더럽힌 자들이 여전히 야웨 하나님을 “나의 소시의 친구”로 부른다는 것이다.

41) Meinhold, *Die Sprüche*, 69.

엘 남자들에게 야웨 하나님은 이혼을 미워하시는 분이냐“너의 어려서 취한 아내”를 불신하지 말 것을 경고하고 있다.

셋째, 그녀는 하나님의 언약을 잊어버린 여인이다(17하반절). 여기서 “하나님의 언약”(בְּרִית אֱלֹהִים)이 구체적으로 무엇을 의미하는지를 밝히는 것은 결코 쉽지 않다. 그러나 이 단어를 하나님과 이스라엘 사이에 체결된 신성한 계약으로서의 혼인관계로 생각하고, 야웨를 멀리하는 것을 젊었을 때의 친구를 배신하는 것으로 묘사하는 말라기 2:14와 예레미야 3:4에 근거하여 ‘이방 계집’을 가나안의 풍요 여신을 쫓는 ‘타락한 이스라엘’로 해석하려는 주장⁴²⁾은 전후 맥락에 잘 맞지 않는다. 사회를 어지럽히고 한 남자의 인생을 파괴시키는 행실이 좋지 않은 여인의 윤리적 문제를 취급하던 본문이 갑자기 민족으로서의 이스라엘의 야웨 종교적 문제로 발전시키고 있다고 볼 수는 없는 것이다 본문은 오히려 말과 행동에 있어서 문제를 안고 있는 위험한 여인의 신앙 문제를 다루고 있다고 보아야 한다. 구약 신학적으로 매우 중요한 단어 ‘언약’과 동사 ‘잇다’(אָטַת)의 결합은 이방 신 숭배를 경고하는 열왕기하 17:38에서도 발견되고 있다. “또 내가 너희와 세운 언약을 잊지 말며 다른 신들을 경외치 말고” 신명기 사가는 사마리아 함락의 신학적 이유를 이스라엘 백성들이 야웨 하나님과 맺은 언약을 잊어버리고 다른 신들을 경외한 것에서 찾고 있음을 알 수 있다 이스라엘 백성들이 “하나님을 잊었다”라는 표현은 예레미야 3:21에서도 만날 수 있다. “소리가 자산 위에서 들리니 곧 이스라엘 자손의 애곡하며 간구하는 것이라 그들이 그 길을 굽게 하며 자기 하나님 여호와를 잊어버렸음이라” 예언자는 이스라엘 백성들이 야웨 하나님을 잊어버렸기 때문에 비참한 삶을 살아가게 된 것이며 고통의 현장에서 헤어나오지 못한 것임을 설교하고 있다. 예루살렘이 심판과 굴욕을 당한 것은 바로 이스라엘이 야웨를 잊어버리고 거짓을 신뢰한 응득이요 분깃이라는 것이다 (렘 13:25). ‘언약’과 ‘잇다’가 연결되고 있는 위 구절들에 근거해서 ‘음녀’와 ‘이방 계집’이 야웨 하나님을 버리고 이방 신을 섬기는 여인이며 신앙적으로 신실하지 못한 여인을 지칭하고 있다고 말할 수 있게 되었다. 그리고 17하반절의 “하나님”(אֱלֹהִים)은 이 여인이 외국에서 온 자가 아니라는 사실을 증명해 준다 이 단어는 이방 신들을 총칭하는 복수로 사용된 것이 아니라 야웨 하나님을 지칭하는 단수로 사용되었기 때문이다 이방 신들과 언약이라는 단어가 서로 연결된 곳은 구약에 단 한 군데도 없다. 더 나아가서 이스라엘의 입장에서 외국 여인과 이방 신의 관계성 단절에 무슨 관심이 있겠는가⁴³⁾

42) L. A. Snijders, “The Meaning of אָטַת in the Old Testament. An Exegetical Study”, *OTS* 10 (1954), 90; Ringgren and Zimmerli, *Sprüche/Prediger*, 17; R. van Leeuwen, “In Praise of Proverbs”, L. Zuidervaart et al, eds., *Pledges of Jubilee* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 308-327.

43) O. Plöger, *Sprüche Salomos (Proverbia)*, BK. AT XVII (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag,

우리는 ‘음녀’와 ‘이방 계집’이 잠언의 다른 본문들에서는 추가적인 의미를 지닐 수 있다고 할지라도, 최소한 2:16-17에서 이 여인의 정체를 어느 정도 밝혀낼 수 있게 되었다. 이 여인은 말과 행동으로 젊은 남자를 유혹하는 자이며 경건하지 못한 불신앙적인 자인 것이다. 이 여인은 사회적 관계와 하나님과의 관계를 모두 포기한 자이다. 18절은 이 여인이 한 인간을 “사망”(מָוֶת)⁴⁴⁾과 “음부”(אִמְרָאִים)⁴⁵⁾로 인도하는 자라고 평가하고 있으며 19절은 이 여인에게로 간 자는 다시는 되돌아올 수 없으며 결코 생명의 길을 얻을 수 없다고 단언하고 있다(모세의 율법에 따르면 자기 배우자가 아닌 다른 사람과 성적인 교제를 나누는 자는 둘 다 사형에 처하도록 되어 있다(레 20:10; 신 22:22; 참고. 겔 16:40이하). 그러므로 18-19절은 이 여인에게 약간의 긍정적 기대조차 갖지 말 것을 권면한다. 이 여인은 극도로 사악한 자라는 말이다. 이 여인은 매혹적이고 거짓된 말로 남자를 성적으로 유혹하고 오랜 친구(남편)를 한 순간에 버리고 가지고 있던 신앙조차 잃어버리고 다른 신을 섬기는 배교한 여인이다. 본문에서 ‘음녀’ 내지는 ‘이방 계집’이 외국에서 들어와 야웨 종교에 낯선 이방 여인이라는 증거는 찾을 수 없다. 외국에서 살았던 여인을 어린 시절부터 알고 지냈을 리가 없기 때문이다. 그리고 반드시 이웃집에 살고 있는 -그 이전에 알고 지냈던 이웃집 남자의 아내(외간 여자)라고 말할 수도 없다. 이 여인은 전문적으로 몸을 파는 창녀라고 볼 수도 없다. 오히려 ‘음녀’ 내지는 ‘이방 계집’은 내국인으로서 친구(남편)를 버린 지조 없는 여인이며, 야웨 신앙을 버리고—원래는 알지 못했던—남자를 성적으로 유혹하여 넘어뜨리는 바람기 있는 여인인 것이다.

4. 5:3-6, 20의 분석

³ 대저 음녀(הַרְיָה)의 입술은 꿀을 떨어뜨리며 그 입은 기름보다 미끄러우나⁴

1984), 26-28.

- 44) “사망”(מָוֶת)은 죽음과 관련된 은유적 표현에 속하는데 은유 화법에서만 주격으로 41번 사용되었다(참고. M. Krieg, *Todesbilder im Alten Testament oder: "Wie die Alten den Tod gebildet"*, AThANT 73 [Zürich: Theologischer Verlag, 1988], 143-148). 여기서 ‘사망’은 밧줄, 문, 방과 같은 형체를 지닌 모습으로 등장한다.
- 45) “음부”(אִמְרָאִים) 역시 구약의 운문체 본문에서는 죽음의 세력과 관련된 은유적 표현으로 사용되었는데, אִמְרָאִים(사 26:14, 19) שְׂאוּל(사 14:9; 욥 26:5f.) מָוֶת(잠 2:18)와 동의어로 등장하고 있다. 전통 사적으로 이 표상은 가나안에 기원을 두고 있는 것으로 간주되는 데(KTU 1.161), 죽은 자들은 거기에서 성스러운 존재로 숭배를 받는다(K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and the Ancient Near East*, AOAT 129 [Neukirchen-Vluyn 1986], 196-201). 이와는 반대로 구약의 산문체 본문에서는 אִמְרָאִים이 이스라엘 이전에 존재했던 여러 족속들을 지칭하고 있다(창 14:5; 신 2:11, 20; 수 12:4).

나중은 쭉 같이 쓰고 두 날 가진 칼 같이 날카로우며⁵ 그 발은 사지로 내려가며 그 걸음은 음부로 나아가나니⁶ 그는 생명의 평탄한 길을 찾지 못하며 자기 길 이 든든치 못하여도 그것을 깨닫지 못하느니라

²⁰ 내 아들이 어찌하여 음녀(זְנוּיָה)를 연모하겠으며 어찌하여 이방 계집(בְּזֻיָּה)의 가슴을 안겠느냐

4.1. 구조 분석

5장은 아버지가 아들에게 주는 여덟 번째의 교훈으로 2장에서처럼 ‘음녀’를 조심하라는 경고가 중심 주제를 이루고 있다. 2장과 다른 것이 있다면, 5장은 전체가 ‘음녀’에 대한 경고라는 한 주제만을 취급하고 있다는 점이다. 처음(3절)과 끝(20절)에서 ‘음녀’(זְנוּיָה)가 5장 전체의 표제어 역할을 담당하고 있다. 5장은 크게 네 부분(1-6, 7-14, 15-20, 21-23절)으로 나누어질 수 있다. 첫 번째 부분(1-6절)은 도입부이며, 두 번째 부분(7-14절)과 세 번째 부분(15-20절)은 도입부에서 제기된 ‘음녀’의 주제를 두 가지 차원에서 확대 발전시킨 본론 부분이고 네 번째 부분(21-23절)은 결론부이다.⁴⁶⁾

첫 번째 부분은 다시 두 부분으로 나누어질 수 있다. 1-2절은 5장 전체의 서론으로 지혜로운 자가 될 것을 권면하고 있다. 어떤 이유를 가지고 청중들에게 들을 것을 요청하는 형식은 잠언 1-9장의 두드러진 특징에 속하는데, 일종의 충고 내지는 권고의 성격을 지니고 있음을 보여주는 것이다.⁴⁷⁾ 3-6절은 1-2절과 내용적으로 분리될 수 있는데, 3절은 주어를 교체시키고 목적어를 앞쪽에 위치시킴으로 새로운 주제를 시작하고 있다. 3-6절은 ‘음녀’와 관계를 맺게 될 때의 상황을 관능적인 언어로 묘사하고 있으며 동시에 ‘음녀’에게로 향하는 발걸음은 분명히 사지와 음부로 나아가는 것임을 경고하고 있다. 이때 빈번하게 등장하는 명사 문장(3하, 4상, 4하, 5상반절)을 통해 ‘음녀’의 특징이 요약되고 있다.

5장의 핵심 부분에 속하는 두 번째 부분과 세 번째 부분은 서로 다른 명령형 문장을 통해 서로 구분되고 있는데, 7절의 “너희는 들으라”(שְׁמַעוּ)⁴⁸⁾와 15절의 “너는 마시라”(שָׁתָה)는 각각 2인칭 남성 복수형과 2인칭 남성 단수형을 사용하고 있다. 7절은 עֵתָהּ를 매개로 청중들에게 다음에 등장할 내용의 중요성을 부각시키고 집중해서 들어줄 것을 강하게 요청하고 있다. 그리고 8-14절은 첫 번째 부

46) 이와는 달리 M. Krieg, *Todesbilder im Alten Testament oder: "Wie die Alten den Tod gebildet"*, AThANT 73 (Zürich: Theologischer Verlag, 1988), 197f.은 1-2절만을 도입부로 간주하고, 21절을 본론 부분에 포함시킨다.

47) Nel, *The Structure and Ethos*, 65-67.

48) 70인 역과 불가타 역은 2인칭 남성 단수형을 제시하고 있다.

분에서 제시된 ‘음녀’의 문제를 좀더 확대시키고 그녀의 유혹에 넘어가게 되었을 때 찾아오는 여러 차원에서의 비극적인 결과를 구체적으로 묘사하고 있다⁴⁹ 절과 10절은 똑같이 הָיָה 문장으로 시작함으로 수사학적으로 수어구반복(首語句 反復)을 이루고 있는데, ‘음녀’와의 교제로 인해 빼앗기게 되는 네 가지 요소들(존영·생명·재물의 상실과 수고의 헛됨)을 제시하고 있다. 11-14절은 교훈을 거부한 자의 후회를 탄식의 문학유형을 이용하여 제시하고 있는데¹²절에 언급된 “어찌하여”(הֲיִיאֵ)는 처절한 재난과 수치를 당한 이후의 후회는 아무런 소용이 없음을 강조하고 있다. 세 번째 부분은 ‘음녀’의 유혹으로부터 벗어날 수 있는 방법을 제시하고 있는데, 물(15-18절)과 동물(19-20절)의 두 가지 비유를 통해 교훈적 내용을 구상화시키고 있다. 20절은 הַיָּהוּדָה 라는 의문사로 시작하는 수사학적 질문을 통해 결어 형식을 취하고 있는데, ‘음녀’와의 관계가 얼마나 무의미하며 무익한지를 확인시키려는 의도를 지니고 있다. 20절이 아마도 원래의 결론 절이었을 것이다.

네 번째 부분은 앞의 본론 부분들과는 달리 주어의 변이를 통해 ‘음녀’의 문제가 아니라 ‘악인’의 문제를 다루고 있다는 점에서 앞 부분과 매우 부자연스럽게 연결되어 있다. 이러한 이유 때문에 마지막 부분을 오히려 행악자에 대해 경고하고 있는 일곱 번째 교훈(4:20-27)의 결론으로 읽으려는 시도가 있기는 하지만⁴⁹ 최종 편집자가 21-23절을 현재의 자리에 위치시킨 나름대로의 이유가 있는 것으로 보인다.⁵⁰ 야웨에 대한 경외를 통해 ‘음녀’의 유혹은 확실히 극복될 수 있다는 것이다. 즉, 최종 편집자는 ‘음녀’의 유혹에 넘어가지 않기 위해서는 첫째로 “그녀의 집 문”(8절)에라도 가까이 가면 모든 존영을 잃게 된다는 것을 깨달아야 하며(7-14절), 둘째로, 자기 아내에게 극진한 사랑을 베풀어야 하며(15-20절), 더 나아가서 셋째로는 모든 사람의 길이 “여호와와 의 눈”(21절) 앞에 놓여 있다는 두려운 사실을 인정하는 것임을 말하려고 한다. 최종 편집자는 5:1-20에서 야웨 신앙에 대한 언급이 없기 때문에 21-23절에서 ‘음녀’의 문제를 죄를 지으면 반드시 벌을 받게 된다는 인과응보의 테두리 안에서 지혜 문학적으로 신학화한 것이라고 볼 수 있다. 야웨 하나님의 눈은 모든 것을 감찰하고 계시기 때문에 반드시 인간의 최악 된 행위를 처벌하신다는 것이다. 또한 21-23절은 불량하고 악한 자들의 계속적인 악행의 가능성을 폭로하는 6장의 주제로 넘어가는데 적합한 다리 역할로 활용되었을 것이다.

49) R. B. Y. Scott, *Proverbs/Ecclesiastes: The Anchor Bible* 18 (New York: Doubleday, 1965), 55; P. W. Skehan, “The Seven Columns”, 1-8; J. Goldingay, “Proverbs V and IX”, *RB* 84 (1977), 80-93.

50) Meinhold, *Die Sprüche*, 101.

4.2. 본문 분석

5장은 올바른 삶의 길에 대한 교훈을 주제로 하고 있는데 한편으로는 ‘음녀’ 내지는 ‘이방 계집’과의 교제를 경고하고 다른 한편으로는 자신의 아내와의 사랑의 관계를 돈독히 할 것을 권면하고 있다. 5장에서 ‘음녀’는 ‘아내’와 철저히 대비되어 등장하고 있음을 확인할 수 있는데 15-19절의 두 가지 비유는 ‘아내’를 ‘음녀’와 완전히 대립적인 상으로 소개하고 있다. 그러므로 5장이 말하는 ‘음녀’와 ‘이방 계집’의 정체성을 정확히 파악하기 위해서는 15-19절에서 물과 동물로 비유되고 있는 ‘아내’의 모습을 먼저 알아볼 필요가 있다.

먼저 우물물과 샘물의 비유(15-18절)를 살펴보기로 하자. 여기서 우물(בְּיַר)은 빗물을 저장하기 위해 땅 속을 깊이 파서 만든 웅덩이이며 샘(בְּאֵר)은 우물과 달리 지하수를 퍼 올리기 위해 땅이나 바위를 파내어 만든 웅덩이를 말한다. 그러므로 우물물은 일종의 고인물이며, 샘물은 흐르는 물이라고 말할 수 있다. 우물물과 샘물만을 마시라는 15절의 내용은 다른 여인이 아니라 자기 아내에게서 성적인 기쁨을 찾아야 할 것을 요구하는 것이다. 여기서 부인이 물로 비유되고 있는 것은 물은 인간이 살아가는 데 있어서 반드시 필요한 물질이며 목마른 자에게 시원함을 제공해 주기 때문이다. 아가 4:15에서도 사랑하는 여인이 동산의 샘, 생수의 우물, 흐르는 시내로 비유되고 있는데, 여기서 ‘물’은 잠언의 본문에서처럼 시원함과 활력을 제공해주는 사랑하는 여인(아내)을 위한 그림 언어로 활용되고 있는 것이다. 이러한 비유는 팔레스틴의 기후적 배경 속에서 ‘생명의 근원’으로써 삶을 위해 필수적이며 값비싸게 구할 수 있는 물에 대한 경험을 토대로 하고 있는 것이라고 볼 수 있다(참고. 잠 10:11; 13:14; 14:27). 자신의 부인만이 진정한 샘이며, 남편은 반드시 그 샘에서 나는 샘물만을 마셔야 한다는 것이다. 16-17절은 ‘질문-대답’의 형식을 취하고 있는데, 남편이 자기의 부인을 만족시키지 못해 그녀가 다른 남자에게로 넘어가게 해서는 안 된다는 점을 경고하고 있다.⁵¹⁾ “네 샘으로 복되게 하랴”(18절)는 것은 다른 여인에게서 자녀를 낳아서 안 되고, 오직 젊어서 취한 자기의 부인에게서만 자녀를 생산해야 된다는 의미이다.⁵²⁾ 여기서 히브리어 동사 **קָבַץ**는 후손의 축복을 말하고 있다고 볼 수 있다(참고. 창 12:2). 우물물과 샘물의 비유는—잠언 2장의 분석에서 이미 살펴보았던 것처럼—자기 부인의 귀중함을 깨달아야만 ‘음녀’의 유혹으로부터 벗어

51) 16절의 “샘물”과 “도량물”은 혼외정사를 하는 남편을 가리킨다는 견해는 받아들일 수 없다. 비유를 듣고 지혜 교육을 받는 자는 남자이지 여자가 아니며 16절은 15절의 연장선상에서 이해되어야 하기 때문이다.

52) 자기 아내만을 바라보고 남자로서의 생식력을 다른 여자에게 허비하지 말라는 권면은 집회서 26:19-21에도 등장한다.

날 수 있으며, 조강지처에 대해 정절을 지키는 데서 인생의 진정한 즐거움을 경험할 수 있다는 점을 말해주고자 하는 것이라고 정리할 수 있다

두 번째 비유는 두 마리의 암컷 동물인 암사슴과 암노루의 비유(19-20절)이다. 두 동물의 자태는 아름답고 고상하고 우아하기 때문에 많은 문학작품에서도 사랑하는 여인을 위한 비유 언어로 사용되고 있다(참고. 아 2:7,9,17; 8:14). 이 비유는 남편은 사랑스런 부인의 품을 항상 족하게 여기고 그녀의 사랑을 항상 연모할 것을 충고하려는 목적을 갖고 있는 것이다. 이와 관련해서 “내 아들이 어찌하여 음녀를 연모하겠으며 어찌하여 이방 계집의 가슴을 안겠느냐”(20절)의 질문에 대한 해답은 쉽게 얻어질 수 있는 법이다. 이 질문은 자기 아내의 귀중함과 다른 여인과의 성적인 관계의 무익성을 강변하고 있다고 볼 수 있기 때문이다. 그러므로 ‘음녀’와 ‘이방 계집’은 유대인이 아닌 외국인 여자를 말하는 것으로 볼 수는 없다. 본문은 에스라-느헤미야 시대의 외국인과의 결혼 문제를 주제로 다루고 있는 것이 아니다. 그리고 가나안의 풍요제의와 관련된 제의적 창녀가 잠언5장의 핵심적 주제도 아니다. ‘음녀’와 ‘이방 계집’은 자기 부인이 아닌 일반적인 ‘다른 여자’를 말한다고 보아야 한다. 그러면 ‘다른 여자’는 누구를 말하는 것인가?

3-6절이 이 여인의 특징에 대해 좀 더 자세히 묘사해주고 있는데 성공적 인생을 만들어 가는데 결정적인 장애물로 다가올 수 있는 성적 방종에 대한 철저하고도 근본적인 경고의 메시지를 함께 담고 있다. ‘음녀’는 여러 개의 비유를 들어 설명이 되고 있는데, 인간의 육체(상체와 하체)의 일부분(3, 5상), 자연의 생산물(3상하, 4상), 그리고 군사 도구(4하)가 비유를 위한 그림언어로 등장하고 있다. 3상은 일종의 짧은 사랑의 서정시라고 말할 수 있는데, 아가 4:11상과 거의 동일한 문장을 이루고 있음을 알 수 있다.⁵³⁾ 두 구절 모두 여인과의 황홀한 입맞춤을 비유적으로 묘사하고 있다.

잠 5:3상 נֶפֶת תַּטְפֵּנָה שִׁפְתָי זָרָה

음녀의 입술은 꿀을 떨어뜨리며

아 4:11상 נֶפֶת תַּטְפֵּנָה שִׁפְתוֹתַי כָּלָה

내 신부야 네 입술에서는 꿀방울

이 떨어지고

잠언 5:3상은 달콤한 ‘음녀의 입술’을 진술하고 있는 반면, 아가 4:11상은 사랑

53) 이러한 이유 때문에 잠언의 본문이 아가에 문학적으로 의존하고 있다는 주장이 일반적으로 받아들여지고 있다. 물론 이 주장의 설득력은 아가의 연대를 언제로 잡을 수 있느냐에 달려있다. 학자들은 아가를 왕국시대로 소급되는 전통들을 포함한 책으로 보기도 하지만 헬라어나 헬라 시대에 전승들이 모아져서 편집 교정되었다고 주장하기도 한다. 그리고 두 본문의 용어상의 유사성은 고대에 존재했던 “사랑의 시집”에 똑같이 의존하고 있기 때문이라는 주장도 있다.

하는 ‘신부의 입술’을 노래하고 있다. ‘음녀’와의 입맞춤이 처음에는 젊은 나이에 취한 사랑하는 부인(잠 2:17; 5:18)의 입맞춤과 마찬가지로 꿀(תְּבֵנִים)⁵⁴⁾을 먹는 것과 같으며, 그녀의 입은 기름(שֶׁמֶן)⁵⁵⁾보다 미끄러울 수 있음을 말한다. 여기서 물론 꿀은 달콤함을 상징하며, 기름은 부드러움을 의미한다. 이때 “입술”과 “입”은 다른 여인과의 달콤하고도 야릇한 애정 행위의 수단을 가리킨다고 볼 수 있다. 하지만 “입술”과 “입”을 2:16에서처럼 남자에게 아첨하며 찌는 말을 의미하는 단어로 받아들이기는 곤란하다. 5:3은 성적으로 남자를 유혹하는 ‘음녀’의 말이 아니라, ‘음녀’와 관계를 갖게 될 때의 기분과 감정을 관능적으로 묘사하려는 의도를 갖고 있기 때문이다. 4-6절은 달콤하게 시작되었던 ‘음녀’와의 관계가 나중에는 비참하고도 쓰라린 아픔을 가져다준다는 점을 2장에서처럼 죽음과 관련된 비유 언어를 통해 전달하고 있다. 달콤한 시작은 단 한 절로 서술되고 있는 반면, 비참한 최후는 세 절이나 되는 많은 분량으로 소개되고 있음에 주의할 필요가 있다. ‘음녀’와의 관계로 인한 비극적인 결과는 몇 가지 상징적인 단어로 설명되고 있다. 4절의 “쑥”(שֶׁבֶט)은 대략 30-40cm 정도 자라는 야생 덩굴을 가리킨다. 이것은 가을에 작은 잎사귀를 내고 조그마한 열매를 맺는데 쓴 맛이 독해 사람은 먹지 못하고 염소나 양들이 뜯어 먹는다. 구약에서 이 단어는 여덟 번 등장하고 있는데, 독성을 지닌 물질들과 나란히 명명되고 있다(렘 9:15; 23:15; 애 3:19; 암 6:12). “쑥”은 항상 인간의 생명을 위협하는 식물로 이해되고 있다고 보아야 하는데, 이 단어를 통해 ‘음녀’와 관계를 가지게 되었을 때의 독성이 상징적으로 표현되고 있는 것이다. “두 날 가진 날카로운 칼” 역시 ‘음녀’와의 관계로 인해 야기될 수 있는 인생 파괴의 가능성을 상징적으로 표현하고 있다. “칼”(חֶרֶב)은 일종의 전쟁 무기일 수 있지만 잠언에서는 비유적으로 인간을 상하게 하거나 죽일 수 있는 악한 말이나 그런 말을 하는 혀와 관련되고 있다(12:18; 25:18; 30:14). “사지”(מִוֶּת)와 “음부”(חֵישָׁ)는 ‘음녀’와 관련되어 있는 죽음의 두 영역으로⁵⁷⁾

54) 이 단어는 תְּבֵנִים에 대한 동의어로 오직 지혜문헌에만 등장한다(시 19:10-토라 시편; 잠 24:13; 27:7; 아 4:11). 연구 결과에 의하면 팔레스틴에서는 초기 철기시대부터 양봉을 시작했던 것으로 추정되고 있다. E. Neufeld, “Apiculture in Ancient Palestine (Early and Middle Iron Age) within the Framework of the Ancient Near East”, *UF* 10 (1978), 219-247.

55) 기름은 팔레스틴의 문화 자산 중의 하나라고 볼 수 있는데 올리브에서 추출해 낸 기름을 수출하기 시작한 것은 후기 페르시아 시대로 추정되고 있다 H. G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, StUNT 14 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), 45-47.

56) 이 단어는 구약에서 총 66번 등장하는데, 항상 관사 없이 사용되었다. 그리고 운문체 본문에서만 54번 발견된다. F. König, *Zarathustra Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament* (Wien: Mohn, 1964), 186-197은 이 단어가 חֵישָׁ(질문하다)에서 유래된 것으로 보고 있지만 받아들이기 곤란하다. L. Wächter, “Unterweltvorstellungen und Unterweltstnamen in Babylonien, Israel und

잠언 1-9장에서는 ‘생명’과 정반대의 개념으로 이해되고 있음을 알 수 있다. “음부”는 죽은 자들, 내지는 죽은 자의 영들이 머물러 있는 곳인데(잠 9:18; 사 26:19), 땅 아래 깊은 곳에 있어 아래로 내려가야 하는 곳이다(삼상 2:6; 사 14:9,11,15; 겔 15:17).⁵⁸⁾ ‘음녀’와의 발걸음은 죽음을 향해 있다는 것이다. 이것은 6절에서 좀 더 일반화되어 설명되고 있는데, ‘음녀’의 유혹에 넘어간 자는 행복하고 든든한 인생을 살지 못하고 결국 불행의 막다른 골목에까지 이르게 된다는 것이다.

9-10절은 ‘음녀’를 직접적으로 언급하고 있지는 않지만, ‘음녀’의 문제를 해결하는 데 있어서 몇 가지 도움을 줄 수 있는 정보를 제공하고 있다. 여기에는 ‘음녀’와 관계를 맺었을 때 발생할 수 있는 비극적인 결과가 제시되고 있는데 ‘음녀’와 교제한 남자는 그 손실을 다른 사람들로 부터 당하게 된다고 진술하고 있다. 그들은 4개의 서로 다른 단어들로 소개되고 있다. 남(אִהָרִים), 잔포자(אֲבָרָי), 타인(רִימ), 외인(נְכָרִי). ‘음녀’와 교제한 남자에게 막대한 손실을 입히는 이들은 과연 누구를 말하는 것인가? 우선 이 단어들 이 ‘음녀’의 남편을 지칭한다고 추측할 수 있다. 즉, ‘음녀’의 남편은 자기 부인이 다른 남자와 부적절한 관계를 맺고 있음을 알고 분노하여 포악자로 변하고 그 남자를 폭행하거나 심지어 죽이기까지 할 수 있으며 결국 그 남자는 일생동안 쌓아놓은 모든 사회적인 명예와 재물을 잃게 된다는 것이다. 하지만 위 단어들 이 단수형과 복수형으로 나열되고 있지 않다는 점은 다른 가능성을 제시한다. 4개의 단어들은 반드시 ‘음녀’의 남편만을 가리키려는 것이 아니라, 일반적이고 원론적인 상황을 묘사하고 있는 것이라고 보아야 한다.⁵⁹⁾ 즉, “남”(אִהָרִים)은 다른 모든 사람들을, “잔포자”(אֲבָרָי)는 정숙하지 못한 아내 때문에 포악자로 변한 ‘음녀’의 남편을, “타인”(רִימ)은 주변의 이웃 사람들을, 그리고 “외인”(נְכָרִי)은 해외 무역에 종사하는 상인을 각각 가리킬 수 있다. ‘음녀’와 교제한 자는 직접적으로 ‘음녀’의 남편으로부터 보복을 당해 육체적이고 물질적인 피해를 당할 수도 있지만 그의 옳지 않은 행동이 발각되어 주변의 가까운 이웃들과 먼 이웃들로부터도 멸시와 조롱과 수치와 능욕을 당하고

Ugarit”, *MIO* 15 (1969), 327-336의 주장이 오히려 설득력이 있다. 그는 𐎗 와 𐎗𐎎 을 분리시켜 생각하였는데, 𐎗 는 원인을 나타내는 접두사이며 𐎗𐎎 은 부정어 𐎗 과 관련된다는 것이다. 이 두 단어가 합성되어 𐎗𐎎𐎗 은 “아무 것도 없는 장소”를 뜻하는데, 아카드어의 *šu*(무의 장소)와 같은 의미를 소유하고 있다고 주장한다.

57) Krieg, *Todesbilder*, 145.

58) “음부”의 모습을 형상화하기 위한 문학적 표현들로는 음부의 고통(잠 7:27), 음부의 문(사 38:10), 사망의 방(잠 7:27), 음부의 줄(시 18:5; 삼하 22:6), 음부의 손(욘 13:14), 음부의 입(사 5:14), 사망의 물결(삼하 22:5) 등이 있다. “음부”에 대해 좀 더 자세히 알기 위해서는 필자의 줄고를 참고하라. 이희학, “조상승배 문제에 관한 구약 신학적 접근”, 『신학사상』 105 (1999/여름), 139f.

59) Snijders, “The Meaning of 𐎗 ”, 92f.

명예와 존경을 상실당할 수 있는 것이 아닌가! 한 남자의 개인적인 범죄는 그가 발을 디디고 있는 사회에 공개되고 결국은 사회적으로 매장(죽음)을 당하게 되어 있는 법이다. 그는 공동체 안에서 수치스러운 불행을 당하게 된다는 것이다(14절). 그러므로 단수형과 복수형으로 구성되어 있는 4개의 단어는 의도적인 것이라고 말할 수 있는데, ‘음녀’와 교제한 자는 그녀의 남편으로부터 뿐만 아니라 사회의 여러 이웃들로부터도 엄청난 모욕을 당하게 된다는 것을 시사하고 있는 것이라고 정리할 수 있다. 위 4개의 단어들 중에서 반드시 내국인이 아닌 외국인만을 지칭하는 단어로 분류할 수 있는 것은 없다. “타인”(אֲחֵרִי)은 외국인이 아닌 같은 동족의 이웃 사람들을 지칭할 때 사용되고 있다(잠 14:10; 27:2; 욥 19:15; 시 69:8). “외인”(גֵּר)은 원칙적으로는 외국에서 온 무역 상인을 말하는 것으로 볼 수도 있지만(참고. 잠 7:19-20),⁶⁰⁾ 현재의 문맥에서 ‘음녀’가 외국 여자라고 단정할 수 있도록 결정적인 역할을 담당하고 있지는 못하다 더구나 “네 수고한 것이 외인의 집에 있게 될까 하노라”(10하반절)는 구절은 ‘음녀’와 남편이 짜고서 사기를 친 것이 아니라면 “외인”은 ‘음녀’의 남편이 될 수 없음을 말한다.

5장 전체는 여러 번의 비유를 통해 ‘이방 계집’의 유혹을 조심하라는 권면으로 이루어져 있는데, 자신의 부인에 대한 온전한 사랑만(이방 계집)을 통해 다가오는 성적 유혹을 물리칠 수 있다는 메시지를 전해주고 있다. 이런 점에서 5장을 통한 훈계의 대상은 이미 결혼한 남자 혹은 결혼은 하지 않았어도 최소한 사랑하는 여인이 있는 남자라고 볼 수 있다. 여기서 ‘이방 계집’은 결코 독점적으로 외국 여인을 의미하지는 않고, 자기 부인이 아닌-외국 여인을 포함한-일체의 다른 여인들을 지칭한다. 여기서 ‘외국 여자’인가 혹은 ‘다른 남자의 부인가’의 양자택일은 불가능하다. 이 여인은 2장에서와는 달리 의도적으로 남자에게 접근하여 아첨하는 말로 남자를 피어 교제하는 음란한 여인(음녀)이 아니라, 결혼한 여인을 포함하여 주변에서 언제나 만날 수 있는 이웃의 ‘다른 여인’이다. 5장에는 2:16-17에서 제시되고 있는 것과 같이 여인에 대한 부정적이고 비판적인 소개가 등장하지 않고 있다는 점에 주의할 필요가 있다. 5:3은 여인의 매혹적인 유혹에 대해 진술하고 있는 것이 아니라, 다른 여인과의 신체적 접촉을 통한 성적 희열을 비유적으로 묘사하는 것이다. 2장의 여인은 처음부터 유혹할 의도를 가지고 먼저 남자에게로 ‘다가오는 여인’이라면, 5장의 여인은 남자가 먼저 유혹을 느끼고 ‘다가가는 여인’이라고 구별할 수 있다. 처음부터 근본적으로 유혹을 차단하기 위해서는 “그녀의 집 문”에라도 가까이 가지 말 것을 경고하는 8절은 이

60) P. Welten, “...ihr seid ja auch Fremdlinge gewesen in Ägypten(Ex 22,20). Zur Frage nach dem Fremden im Alten Testament”, E. L. Ehrlich and B. Klappert, Hg., *Wie gut sind deine Zelte, Jaako v...*, FS R. Mayer (Gerlingen: Reimer, 1986), 130-138.

러한 맥락에서 이해되어야 한다.

5. 나가는 말

포로 후기 이스라엘의 사회는 분명 그 이전의 시대와는 비교할 수 없을 만큼 국제화되었다. 정신적이고 문화적인 교류는 지혜문학에 현저한 변화를 초래하였고, 외국과의 활발한 인적·물적인 교류는 이스라엘 사람들의 생활 영역을 확대시키고 생활 방식을 변모시켰다. 외국인과의 만남은 빈번하게 되었고, 이와 더불어 외국 여자와의 만남의 가능성도 훨씬 많아지게 되었다. 이로 인해 외국 여자와의 결혼 비율은 높아지고, 포로 후기 이스라엘 사회의 자기 정체성은 크게 훼손되고 말았다. 그렇다고 하더라도 잠언 2장과 5장의 기록 목적이 이런 혼혈 결혼의 심각한 사회적·종교적 문제점을 고발하거나 외국 여자와의 결혼을 경고하려는 국수주의적 목적으로 기록되었다고 볼 수 있는 증거들은 미약하다. 이 두 장에 반복적으로 언급되고 있는 ‘음녀’와 ‘이방 계집’은 결코 외국 여인을 겨냥하고 있는 것이 아니며, 외국 여인과의 결혼으로 인한 사회적 심각성과 폐해를 나열하고 있지도 않다. 오히려 이스라엘 남자들을 향해 외치고 있는 이 두 장의 두드러진 특징은 ‘성(性) 생활의 긍정’을 선언하는 데 있다고 볼 수 있다. 자기 파트너와의 올바른 성적인 교제는 남자와 여자 사이에 즐거움이 가득한 생활을 가능하게 해줄 수 있다는 것이다. 잠언 2장과 5장은 정교한 문학적 진술들을 통해 자신과 이미 결혼한 여인 혹은 자신이 현재 사랑하는 여인과만 교제할 것을 젊은 남성들의 이성과 신앙에 호소하고 있다. 이 방법만이 삶의 다양한 현장에서 만날 수 있는 여인들의 유혹으로부터 벗어나 성공적인 인생을 영위할 수 있도록 해주기 때문이다. 그 여인들이란 때로는 은밀하고 교묘한 방법으로 남자에게 다가오는 음란한 여인이 될 수도 있고, 때로는 남자들이 먼저 매력을 느끼고 다가가고 싶은 이웃의 어떤 여인이 될 수도 있다. 잠언 2장과 5장이 경고하려는 것은 바로 내국인 여인이든, 혹은 외국인 여인이든 그녀들의 유혹에 넘어가게 되었을 때의 피해는 극심하다는 것이다. 한 인간의 인생을 죽음으로 몰아가는 이 유혹하는 여인의 상이 잠언 본문에서 부정적으로 그려질 수밖에 없었던 것은 당연한 것이다.

2장과 5장에 등장하고 있는 부정한 여인에 대한 우리말 번역은 두 가지 차원에서 새롭게 고찰되어야 한다. 첫째로, ‘짜라’(הַנְּוֹת)에 대한 이해의 폭을 넓혀야 한다는 점이다. 2장의 ‘짜라’와 5장의 ‘짜라’는 서로 다른 성품과 본성을 지니고 있음을 고려하여 번역상의 차이를 시도하여야 한다. 2장의 ‘짜라’는 성격이나 행동이 음란하고 방탕한 여자이며 일찍 결혼하여 얻은 남편까지 버린 여자이기 때문

에 음란한 부인이라는 의미를 지닌 ‘음부’(淫婦)로 번역하는 것이 가장 적절하다고 본다. ‘음녀’(『개역』, 『개역개정』), ‘음란한 여자’(『표준새번역』, 『새번역』), ‘탕녀’(『공동』)은 결혼한 여자의 의미를 너무 약화시킨 번역이다 이와는 달리 5장에 등장하는 ‘짜라’는 음탕한 여인의 모습을 갖고 있지 않으므로 ‘음녀’(『개역』, 『개역개정』), ‘음행하는 여자’(『표준새번역』, 『새번역』), ‘탕녀’(『공동』)으로 번역하기보다는 젊은 남자가 사회생활을 하면서 언제나 만날 수 있으며 매력을 끄는 ‘다른 여자’로 번역하는 편이 낫다고 본다. 둘째로, ‘노크리야’(נוֹכְרִיָּא)에 대한 전통적 이해를 수정해야 한다는 점이다 이 단어가 최소한 잠언 2:16과 5:20에서는 결코 외국 여인을 지칭하는 전문적인 단어로 사용되고 있지 않다 외국에서 들어온 ‘이방 계집’(『개역』, 『개역개정』)이라는 번역은 잠언 본문의 의도를 정확히 헤아리지 못하는 것이다. 더구나 ‘계집’은 우리말에서 여자를 낮잡아 이르는 말로 여성 비하의 의미를 내포하고 있으므로 이 단어의 사용은 분명 조심해야 한다. ‘노크리야’는 자기 부인이나 사랑하는 여인이 아닌—외국 여인을 포함한—일체의 다른 여인을 가리키고 있다고 보아야 한다. 그러므로 이 단어를 ‘부정한 여자’(『새번역』)나 ‘유부녀’(『공동』)가 아니라 ‘낮선 여자’로 번역하는 것이 적절하다고 볼 수 있다.

<주요어>(Keyword)

낮선 여인, 지혜, 잠언 2장, 잠언 5장, 성경번역

Strange Woman, Wisdom, Proverbs 2, Proverbs 5, Bible translation

<참고문헌>

- 이희학, “조상숭배 문제에 관한 구약 신학적 접근”, 『신학사상』 105 (1999/여름), 127-149.
- Albertz, R., *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, CThM. BW 9, Stuttgart: Calwer, 1978.
- Albright, W. F., “Some Canaanite-phenician Sources of Hebrew Wisdom”, *VTS*. 3 (1955), 1-15.
- Albright, W. F., “The Goddess of Life and Wisdom”, *AJSL* 36 (1919/1920), 258-294.

- Aletti, J. N., “Séduction et Parole en Proverbes I-IX”, *VT* 27 (1977), 131-144.
- Bernet G. A., “Fremdheit zwischen Angst und Faszination”, *BiKi* 46 (1991), 60-65.
- Blenkinsopp, J., “The Social Context of the ‘Outsider Woman’ in Proverbs 1-9”, *Bib.* 42 (1991), 457-473.
- Boström, G., *Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1-9*, Lund: Gleerup, 1935.
- Camp, C. V., *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, BiLiSe 11, Sheffield: Almond Press, 1985.
- Camp, C. V., “What’s So Strange About the Strange Woman?” Jobling, D., Day, P. L., and Sheppard, G. T., eds., *The Bible and the Politics of Exegesis*, FS N. K. Gottwald, Cleveland: Edilva, 1991, 17-31.
- Gemser, B., *Sprüche Salomos*, HAT I/16, Tübingen: J. C. M. Mohr, 1937.
- Goldingay, J., “Proverbs V and IX”, *RB* 84 (1977), 80-93.
- Gordis, R., “The Social Background of Wisdom Literature”, *HUCA* 18 (1943/1944), 77-118.
- Habel, N. C., “The Symbolism of Wisdom in Proverbs 1-9”, *Interp.* 26 (1972), 131-157.
- Humbert, P., “La ‘femme étrangère’ du livre des Proverbes”, *RES* 4 (1937), 49-64.
- Humbert, P., “Les adjectifs <zâr> et <nokrî> et la <femme étrangère> des proveerbes bibliques”, *Mélanges Syriens offerts à R. Dussaud*, Vol. I, Paris: Gabalda, 1939, 259-267.
- Keel, O., *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*, SBM 7, Stuttgart: Kohlhammer, 1969.
- Kippenberg, H. G., *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, StUNT 14, Göttingen: Vandenoëck & Ruprecht, 1982².
- König, F., *Zarathustra Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien: Mohn, 1964.
- Krieg, M., *Todesbilder im Alten Testament oder: “Wie die Alten den Tod gebildet”*, AThANT 73, Zürich: Theologischer Verlag, 1988.
- Lang, B., *Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von Sprüche 1-9*, SBS 54, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1972.
- Lang, B., Art. “נְכֹרֶת”, *ThWAT* V, 1986, 454-462.

- Lang, B., *Wisdom and the Book of Proverbs. An Israelite Goddess Redefined*, New York: Pilgrim, 1986.
- Maier, C., “Die ‘fremde Frau.’ Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie zu Proverbien 1-9”, Ph.D. dissertation, Berlin: The University of Humboldt zu Berlin, 1994.
- Marcus, R., “On Biblical Hypostases of Wisdom”, *HUCA* 23 (1950/1951), 157-171.
- Martin-Achard, R., Art. “חָכְמָה”, *THAT I*, 1984⁴, 520-522.
- Martin-Achard, R., Art. “חָכְמָה”, *THAT II*, 1984³, 66-68.
- Meier, G., *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, AfO.B 2, Berlin: Akademie-Verlag, 1937.
- Meinhold, A., “Der Gewaltmensch als abschreckendes Beispiel in Proverbien 1-9”, R. Lux(Hg.), >>...und Friede auf Erden<<. *Beiträge zur Friedensverantwortung von Kirche und Israel*, FS C. Hinz, VIKJ 18, Berlin: Akademie-Verlag, 1988, 82-97.
- Meinhold, A., *Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1-15*, ZBK AT 16.1, Zürich: Theologischer Verlag, 1991.
- Michel, D., “Proverbia 2 - ein Dokument der Geschichte der Weisheit”, *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie*, Festschrift für H. D. Preuss, Stuttgart: Kohlhammer, 1992, 233-243.
- Murphy, R. E., “Wisdom and Eros in Proverbs 1-9”, *CBQ* 50 (1988), 600-603.
- Nel, P. J., *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*, BZAW 138, Berlin: W. de Gruyter, 1982.
- Neufeld, E., “Apiculture in Ancient Palestine (Early and Middle Iron Age) within the Framework of the Ancient Near East”, *UF* 10 (1978), 219-247.
- Pardee, D., *Ugaritic and Hebrew Poetic Parallelism: A Trial Cut(‘nt I and Proverbs 2)*, VTS 39, Leiden: Brill, 1988.
- Perdue, L. G., *Wisdom and Cult*, SBL. DS 30, Missoula: Scholars, 1977.
- Plöger, O., *Sprüche Salomos(Proverbia)*, BK. AT XVII, Neukirchen-Vluyen: Neukirchener Verlag, 1984.
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1987⁹.
- Ricoeur, P., “Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache”, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, EvTh Sonderheft 3, München: Chr. Kaiser Verlag, 1974, 45-70.

- Ringgren, H. and Zimmerli, W., *Sprüche/Prediger*, ATD 16/1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980³.
- Scott, R. B. Y., *Proverbs/Ecclesiastes: The Anchor Bible* 18, New York: Doubleday, 1965.
- Skehan, P. W., “The Seven Columns of Wisdom’s House in Proverbs 1-9”, Skehan, P. W., ed., *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*, CBQ.MS 1, Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1971, 1-8.
- Snijders, L. A., “The Meaning of זרה in the Old Testament. An Exegetical Study”, *OTS* 10 (1954), 1-154.
- Snijders, L. A., Art. “זרה/זרה”, *ThWAT* II, 1977, 556-564.
- Van Leeuwen, R., “In Praise of Proverbs”, L. Zuidervaart et al, eds., *Pledges of Jubilee*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 308-327.
- Volz, P., *Weisheit, Die Schriften des Alten Testaments*, III:2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1911.
- Wächter, L., “Unterweltvorstellungen und Unterweltsnamen in Babylonien, Israel und Ugarit”, *MIO* 15 (1969), 327-336.
- Welten, P., “.....ihr seid ja auch Fremdlinge gewesen in Ägypten (Ex 22,20). Zur Frage nach dem Fremden im Alten Testament”, Ehrlich, E. L., and Klappert, B., Hg., eds., *Wie gut sind deine Zelte, Jaakov...*, FS R. Mayer, Gerlingen: Reimer, 1986, 130-138.
- Whybray, R. N., *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOTS 168, Sheffield: JSOT Press, 1994.
- Winter, U., *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, OBO 53, Fribourg; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Wolters, A., “Şôpiyyâ, Prov 31:27 as Hymnic Participle and Play on Sophia”, *JBL* 104 (1985), 577-587.

<Abstract>

Translation Problem of ‘Adulteress’(זָרָה) and ‘Gentile Gal’(נְכַרְיָה) in the Proverbs Chapter 2 and 5

Prof. Hee-Hak Lee
(Mokwon University)

The purpose of this paper is to reveal the nature and identities of זָרָה(adulteress) and נְכַרְיָה(gentile gal) of the Proverbs, and to suggest the exact Korean translations of the words. For that purpose the text of the Proverbs Chapter 2 and 5 is closely analysed. The nature and identities of these women have been discussed for a long time. Yet it is not easy to find out the exact meanings of the words, and scholars have been differently translated. Thus these increase the difficulties for the present task. Only close analysis of each text can help us grasp the clear and distinct meanings of the words, whether זָרָה is a professional prostitute, a strange foreign woman, living in Israel, or another man’s wife, living next-door. What is obvious is that זָרָה is a dangerous woman, who can destroy the life and the happiness of a young man, and jeopardize the order and the well-being of a community. Generally speaking, נְכַרְיָה means either a woman, who is not someone’s own wife, or a foreign woman, who is not Israelite.

The analysis of Chapter 2 and 5 leads to the following conclusions. Firstly, זָרָה should be more comprehensively understood. זָרָה of Chapter 2 and 5 has its own character and nature, so they should be differently translated. זָרָה of Chapter 2 is in her character and actual life a lewd and prodigal woman, who married early but left her husband, so she means a ‘lewd wife’, who is a licentious married women. Thus, translating זָרָה of Chapter 2 as a ‘lewd’, ‘licentious’ or ‘prodigal’ woman weakens her marital status too much. Yet זָרָה of Chapter 5 does not have any lewd character. Thus she should be translated as neither a ‘lewd’, ‘loose’ nor ‘prodigal woman’, but ‘another woman’, who is attractive and whom a young man can encounter anywhere during his social life. Secondly, the traditional understandings of נְכַרְיָה should be revised. This word does never mean a foreign woman specifically at least in the Proverbs 2:16 and 5:20. The translation of נְכַרְיָה as a foreign or ‘gentile gal’ misses the exact intention of the Proverbs text. Furthermore,

calling a girl or woman as ‘gal’ implies the sexual discrimination against women in general, so it is better not to use the word, ‘gal’. Rather נְכַרְיָה indicates all woman, including foreign women, who is not someone’s own wife or sweetheart. Therefore, this word might be best translated as neither a ‘adulterous woman’ nor ‘another man’s wife’ but a ‘strange woman.’

아람어 아히카르 이야기에 나오는 지혜의 여신과 잠언의 창조 모티브

이환진*

1. 들어가는 말

아히카르 이야기는 공용 아람어로 기록된 문헌이다.¹⁾ 기원전 6세기경의 것으로 추정하는 이 문헌은 문학적 형식과 모티브가 성경에 깊은 영향을 미쳤다. 문학적인 면에서 잠언(10장-29장)의 두 행 형식과 같다. 또한 그 내용도 많이 비슷하다. 뿐만 아니라 아히카르 이야기는 여러 나라 말로 번안되어 퍼져나가기도 했다. 그 중 우리가 아는 것으로는 이솝 이야기가 가장 대표적이다. 아히카르라는 이름은 구약 외경 토비트서(11:18, 14:10)에도 등장한다. 특별히 토비트 14장에는 아히카르 이야기를 짤막하게 소개하면서 악의 결과는 죽음이라는 사실을 일깨워 주기도 한다.

2. 아람어 아히카르 이야기는 어떤 문헌인가?

아히카르 이야기는 1907년 이집트의 엘레판틴(Elephantine)에서 독일인 학자들이 발견한 문헌이다. 독일인 학자 자카우(Sachau)가 1911년 처음으로 이 문헌을 해독하여 출판하였다.²⁾ 그 이후로 여러 학자들이 이 문헌을 편집하고 해석하여 펴냈는데, 주요 문헌으로는 코울리(Cowley)의 『기원전 5세기 아람어 파피루스』라는 책과³⁾ 린덴버거(Lindenberger)의 『아람어 아히카르의 격언』이라는 책

* 감리교신학대학교, 구약학.

1) 아람어는 시기적으로 옛 아람어(기원전 10세기-7세기), 공용 아람어(기원전 6세기-1세기), 성서 아람어(기원전 4-2세기), 팔레스타인 유대인 아람어(기원후 1세기-), 바빌론 유대인 아람어(기원후 6-8세기), 현대 아람어로 대충 나눈다. 시리아어는 기원후 1세기경부터 기독교인들이 사용했던 아람어를 가리키는 말이다. 기원후 5세기경부터 동방 야곱파 시리아어와 서방 네스토리우스파 시리아어로 나뉜다.

2) E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine 2* (Leipzig: Hinrichs, 1911).

3) A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford: Clarendon), 1923.

이 있다.⁴⁾ 그리고 가장 최근에 나온 문헌으로는, 엘레판틴의 아람어 문헌을 모조리 편집하고 해석하여 펴낸 포르텐(Porten)과 야르데니(Yardeni)의 『고대 이집트 아람어 문헌』이 있다.⁵⁾ 모두 아람어 문헌을 함께 신고 있는 책들이다.

파피루스 위에 기록한 이 문헌은 크게 두 부분으로 나뉜다. 이야기 부분과 격언 부분이다. 격언 부분은 잠언을 연상하면 이해하기가 쉽다. 이야기 부분은 신 아시리아 왕실을 배경으로 펼쳐지는 내용으로 구성되어 있다. 그 내용은 이렇다.

신 아시리아 왕실에 아히카르(Ahiqar)라는 관리가 살고 있었다. 고대 사회의 관리들은 대부분 학자들이다. 또한 현인이기도 하다. 그런데 이 현인에게는 대를 이을 아들이 없었다. 그래서 자신의 뒤를 이을 아들을 입양한다. 나딘(Nadin)이라고 하는 젊은이를 아들로 입양하여 교육하는데, 아히카르의 격언은 아마도 이 아들을 교육한 내용이라고 학자들은 추정한다. 그런데 이 문헌의 뒤에는 잘 깨져서 알 수 없지만, 아들이 배신하는 내용이 나온다. 아히카르는 이제 왕실에서 은퇴하여 지방에서 쉬고 있는데 왕이 보낸 심부름꾼이 그를 죽이러 온다. 그런데 마침 아히카르와 그 왕의 심부름꾼은 매우 잘 아는 사이였고 심지어 그 심부름꾼은 평소 아히카르를 존경하는 사람이어서 그 두 사람은 피를 내어 죽음을 모면하게 한다. 종을 대신 죽게 하고 아히카르를 살려낸다.

살아난 아히카르는 자신을 배신한 아들을 찾아와 어떻게 이럴 수가 있느냐고 따진다. 그제서야 아들은 마음을 돌이키고 죄를 용서해 달라고 빈다. 뒷부분의 내용은 깨져서 잘 알 수 없다. 하지만 아마도 아히카르가 입양한 아들 나딘을 용서하든지 아니면 벌을 내리는 내용으로 이야기가 끝나지 않을까 짐작한다.

3. 아히카르의 격언 부분 속에 등장하는 지혜의 여신 호크마

격언 부분 가운데 제6란 79행에 지혜가 언급되며, 또한 제12란 187행-189행까지 지혜의 여신이 등장한다.⁶⁾ 잠언 8장의 창조 모티브에 나오는 지혜와 같은 뜻

4) J. M. Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1983).

5) B. Porten and A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt 3: Literature, Accounts, Lists*. (Jerusalem: The Hebrew University Department of the History of the Jewish People Texts and Studies for Student, 1993). 히브리어와 영어로 된 책이다.

6) 란(欄, column)과 행(行, line)의 수는 가장 최근에 나온 포르텐(Porten)-야르데니(Yardeni)의 편집본을 따른다. 자카우(Sachau) 이래로 린덴버거(Lindenberger)까지는 다른 란과 행의 수를 사용하였다. 내용상으로는 전통적인 순서가 바른 것으로 보이나, 아람어 본문 해독은 포르텐-야르데니의 편집본이 더 정확한 것으로 보인다. 따라서 린덴버거 편집본 92행-95행은 포르텐-야르데니 편집본의 제12란 187행-189행 + 제6란 79행에 해당한다.

의 호크마(*חכמה)라는 이름으로 등장한다. 아람어 본문과 그 내용은 이렇다.

제12란 187행-189행 (Porten-Yardeni, col. 12 lines 187-189)

187. תרתין מלן שפירה וזי תלתא רחוימה לשמש ש[תה] חמרא ויניקנהי כבש חכמה []
 188. וישמע מלה ולא יהחזה • הא זנה יקיר [קד]ם שמש וזי ישתה חמרא ולא [יניקנהי]
 189. וחכמתה אברה ו[]○[]○[]○נ • מן חזה • מן שמיר []○[]○[]○ינו עממא ו[ח]כמת[ם] [] לאדיה ה[]

제6란 79행 (Porten-Yardeni col. 6 line 79)

79. אף לאלהנ[י]ק[י]רה הי ע[ד]ל[ע]ל[מ]ן לה [] מלכותא בש[מ]ן שימה הי כי בעל קדשן נשא[ה] []

이 두 부분은 전통적으로 같이 이어지는 내용으로 읽어 왔다. 이 부분을 우리 말로 옮겨보면 다음과 같다.

12.187 아름다운 것⁷⁾

둘이 있으니 -

좌마쉬[太陽] 님⁸⁾ 호못해하시는 것

셋이 있나니⁹⁾ -

술을 마셔도¹⁰⁾ 나눠 마시는 사람¹¹⁾

슬기를 지키는 사람¹²⁾

7) “빛나는” 또는 “찬란한”이라는 뜻을 지닌 말(שפירה)로, 학자들에 따라 “좋은”(Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, 65)이나 “아름다운”(Porten-Yardeni 1993)으로 옮기기도 한다. 뒤이 어 나오는 “호못하게 하는 것”이라는 표현(רחוימה)의 짝말이다.

8) “좌마쉬 님”은 “해”[太陽]를 뜻하는 말로 태양신을 가리킨다. 이 문헌의 배경은 다신론 사회이기 때문에, 또 신 바빌론 왕국에서 최고의 신은 태양신 좌마쉬이기 때문에, “좌마쉬”에 존칭어미 “님”을 붙여서 읽었다. 기원전 9세기 문헌으로 짐작되는 『좌마쉬 찬양』(The Šamaš Hymn)을 참조 바람. W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford: Clarendon, 1960), 121-138.

9) “둘”(תרתין)과 “셋”(תלתא)이라는 숫자 놀이는 잠언 30장에서도 볼 수 있듯이 많은 것을 가리키는 문학 기법이다. 꼭 둘이나 셋을 가리키는 것이 아니다. 이러한 문학 기법은 우가랏 문헌에서도 흔히 볼 수 있는 문학 기법이다.

10) 93행에 나오는 “술을 마시다”는 표현(שמח)을 따라 재구성한 부분이다(Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, 65).

11) “(술을) 마시도록 주다”라는 뜻을 지닌 표현을 옮긴 부분이다.

12) “지킨다”로 옮긴 말(כבש)은 사실 잘 알 수 없는 말이다. 학자들에 따라 “감추다”(“conceals”), “금하다”(“restrains”), “얻다”(“acquires”)로 다양하게 옮기는 말이다(Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, 67). 문맥상 긴스버그의 읽기(“guards”)가 가장 어울리는 듯하여 그를 따라 읽었다. H. L. Ginsberg, “Aramaic Proverbs and Precepts: The Words of Ahiqar”, 427-430; J. B. Pritchard, ed. 3rd ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton:

12.188 들은 말¹³⁾ 발설(發說)하지 않는 사람
그런 사람
좌마쉬[太陽]님께 소중한 사람

술을 마셔도 나눠 마시지 않는 사람
12.189 그런 사람
슬기를 망치는 사람¹⁴⁾
...을 보는 사람

하늘에서 내리는 은총을
사람들은 입나니 -
슬기는 신[神]이라!

6.79 아, 슬기는
신들도 소중히 여기나니 -
슬기 나라는 영원하여라!
바로 하늘[天]님이
슬기를 세우셨나니 -
아, 거룩하신 님¹⁵⁾
슬기를 드높이시나니!

위의 인용문은 두 부분으로 나누어 이해할 수 있다. 앞부분은 지혜가 얼마나 좌마쉬에게 소중한가를 말하는 부분이고, 뒷부분은 신들 가운데에서도 지혜가 얼마나 칭송을 받는가 하는 점을 역설한 부분이다.

우리에게는 야훼라는 말이 더 익숙할 터이지만(잠 6:16-19), 아히카르의 격언에는 태양신인 좌마쉬가 더 익숙한 최고신으로 등장한다. 이 신이 “즐거워하는 이, 흐뭇해하는 이”는 바로 지혜를 지키는 이라는 것이 이 부분의 주요 내용이다. 그러니까 잠언의 야훼는 아히카르 이야기의 태양신 좌마쉬를 대치하여 등장하는 신으로 이해할 수 있을 것이다.

지혜와 술이 서로 관련지어 나오는 얘기는 코헬렛(1:3)에서도 찾아 볼 수 있다. “술에 절어보자고 그렇게 몸을 즐겁게 해보고자 했다. 하지만 마음으로는 여전히 슬기를 추구하였나니”라는 내용이 그것이다. 하지만 지혜가 술과 관련되어

Princeton University Press, 1969), 428를 보라. 린덴버거(Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, 65)의 “masters”는 슬기를 신으로 이해하는 읽기에 적합해 보이지 않다.

13) “한 마디 말을 들은 이”라는 표현을 풀어 읊긴 부분이다.

14) 이와 비슷한 표현이 이사야(29:14)에도 등장한다(Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, 67; Ginsberg, “Aramaic Proverbs and Precepts: The Words of Ahiqar”).

15) “거룩한 분들의 주(主)”라는 표현을 풀어 읊긴 부분이다.

언급되는 곳은 그리 흔하지 않다. 사실 술을 과도하게 마시지 말라는 충고가 메소포타미아의 지혜문학에는 더 많이 등장하는 까닭이다. 그런 의미에서 지혜가 술과 관련되어 언급되는 아히카르 이야기는 무척 독특하다. 그런데 이러한 지혜는 사람들과 관련이 깊다는 뜻으로 “사람들은 하늘에서 내려오는 은총을 받는다”고 말하는 듯하다. 이런 생각은 우리 선조들의 전통적인 생각과도 그 맥을 같이 하고 있다. 그런데 이 “하늘”이라는 말은 아람인들의 전통적인 신인 “하늘님”(바알 와마인)을 가리키는 듯하다.¹⁶⁾ 이러한 해석이 맞다면 바로 지혜가 이 하늘님에게도 너무나 소중하다는 것이다. 그래서 “슬기는 바로 신[神]이다”라고 말하고 있는 듯하다. 사실 이 표현은 곳곳이 깨져 있는 까닭에 정확하게 읽기는 어렵다. 학자들에 따라 “슬기는 신들에게서 비롯되었다”로 읽기도 하는데,¹⁷⁾ “비롯되었다”는 말보다는 이 부분의 문맥상 “바로 신이다”로 읽는 것이 더 나아 보인다. 신들이 무척 소중하게 여기는 존재인 까닭이다. 이러한 생각은 잠언(3:19-20; 8:22-31; 9:1-6)에서도 찾아볼 수 있고 벤시라(1:9-10; 24:4-6) 뿐만 아니라 예녹서(제1예녹 41:1-2)에서도 찾아볼 수 있는 생각이다.¹⁸⁾ 이러한 문학적 전통에 대해서는 아래에서 좀 더 설명하기로 한다.

“슬기 나라”라는 표현은 “슬기의 왕국” 또는 “지혜의 왕국”으로도 읽을 수 있는데, 이 가운데에서 “나라”는 흔히 우리가 “(하느님) 나라”라고 말할 때 등장하는 “나라”와 같은 표현이다. 슬기가 가득한 나라, 슬기가 편만한 나라, 슬기가 판치는 나라, 슬기가 다스리는 나라가 영원토록 이어지리라고 한다. 지혜 칭송이다. 그런데 여기서 “나라”(מְלוּכָה)라는 말은 어떤 특정한 영역을 가리키는 말이기보다는 상태를 가리킨다고 보아야 한다.¹⁹⁾ 따라서 슬기가 가득한 상태, 슬기가 편만한 상태, 슬기가 판치는 상태, 더 나아가 슬기가 다스리는 상태를 가리키는 말이 말쿠트라는 아람어이다. 이러한 이해가 옳다면 슬기가 다스리는 상태, 슬기가 가득한 세상을 이 지혜 칭송은 말하고 있다고 생각할 수 있다.

그런데 “하늘님”이 바로 지혜를 “든든히 세우신다”고 말한다. 이 말은 뒤이어나오는 “거룩하신 님”이 슬기를 “드높이신다”는 말과 짝말로써, 신으로서 지혜의 속성을 잘 반영하는 표현이다. 사실 “든든히 세우다”는 말은 건축 용어이다. 성서 히브리어나 우가릿어와 마찬가지로 공용 아람어에서도 이 용어(*כּוּ)는 건

16) J. M. Lindenberger, “Ahiqar (Seventh to Sixth Century B.C.)”, J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2 (New York: Doubleday, 1985), 485.

17) Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, 68; Lindenberger, “Ahiqar (Seventh to Sixth Century B.C.)”, 499 (“Wisdom is of gods”).

18) Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, 68; “Ahiqar(Seventh to Sixth Century B.C.)”, 499.

19) E. A. Nida and C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation. Helps for Translators VIII* (Leiden: E. J. Brill 1969), 45를 참조하라.

축 용어로 신전이나 궁전을 지을 때 등장하는 전문 용어이다. 그런데 이 용어가 신학적으로 차용되어 신(들)의 창조 행위를 가리킬 때 자주 등장한다.²⁰⁾ 이렇게 볼 때 “하늘님이 지혜를 든든히 세우신다”는 말은, “하늘님”의 창조행위를 묘사하는 말이라고 설명할 수 있다.

이어서 나오는 “하늘님은 슬기를 드높이신다”는 말은 지혜 칭송의 연장 부분이라고 말할 수 있다. 재미있는 것은 “거룩하신 님”이라는 표현이다. 이 말은 “거룩하신 분들의 주(主)”라는 표현을 내 나름대로 풀어 본 것이다. “거룩하신 분들”이라는 표현은 잠언(9:10)에서 하느님을 가리킬 때 사용되기도 한 말인데,²¹⁾ 우가랏 문헌에서 “신들”을 가리킬 때 자주 사용되는 말이다. 그런데 잠언에서는 이 말을 야훼 하느님을 가리키는 말로 바꾸어 사용하고 있다. 이와 마찬가지로 여기서 “거룩하신 님”은 바로 “하늘님”을 가리키는 또 다른 말이다. “하늘님” 조차도 슬기를 칭송하는 것이다. 모든 신들조차도 무척 소중히 여기는 신(神)이 바로 슬기, 곧 “호크마”인 까닭이다!

4. 잠언(3:19-20; 8:22-31; 9:1-6)의 지혜와 창조 모티브

성경 전체에 창조 이야기는 여러 판(版, version)으로 나오는데, 그 중에서도 잠언에 나오는 창조 이야기를 나는 창조 이야기의 지혜 판(the Wisdom version of the Creation stories)이라고 부른다. 그런데 잠언의 지혜 판에도 세 종류가 있다. 짧은 이야기(잠 3:19-20), 긴 이야기(8:22-31), 비유 이야기(9:1-6)가 그것이다. 이들을 읽어보면 이렇다.

야훼님은
 슬기(חכמה)로
 든든히 놓으시니
 땅의 토대를 -
 든든히 세우시니
 저 하늘을
 깨우침으로.

20) 시편 51편에서는 이 용어가 인간 내면의 새로운 창조 행위를 가리키는 용어로 사용되기도 한다. 시편 51편의 “저에게 깨끗한 마음을 창조해 주세요(ברא), 하늘님! 든든한(נכון) 마음이 이 몸속에서 새록새록 돌아나게 하시죠”라는 부분이 바로 그것이다.

21) “으뜸 지혜는 야훼님 무서운 줄 알아 모시고 사는 일이라. 깨달음이란 거룩하신 분을 아는 일이라(ודעת קדשם ביהוה)” 참조.

얌(מַיִם)으로
심연(深淵)이
샘물을 용솟음치게 하나니
하늘이
이슬을 촉촉이 적시나니.(잡 3:19-20)

야훼님 처음
그 발걸음 떼실 적
날 지으셨나니
머나먼 그 옛날
일을 시작하시기 오래 전
그 때부터
날 빛으셨나니
맨 처음
땅이 생기기
훨씬 이전 일이라
심연(深淵)이 생기기에 앞서
샘마다 물이 고이기에 앞서
난 태어났어라
산마다 가라앉기에 앞서
또 오름보다도 먼저
난 태어났어라
땅을 들녘을
세상의 첫 흙덩이를
만드시기에 앞서 -
하늘을 펼치실 때
난 이미 거기 있었어
심연(深淵)의 얼굴에
선을 그으실 때
위 하늘을 튼튼하게 만드실 때
심연(深淵)의 샘물이
터져 나올 때
바다에 경계를 그으시어
물이 그 선을 넘지 못하게 하실 그 때
땅의 토대마다
튼튼하게 하실 때
난 그분 곁에서
튼튼한 이가²²⁾ 되었노라

날마다
그분의 기쁨
언제나
그분의 즐거움
세상의 즐거움
인간의 기쁨이었노라(잠 8:22-31)

슬기가
집을 짓는다
일곱 기둥
집을 짓는다
잔치를 마련한다
술을 빙는다
아, 밥상을 차리는구나!
“잔칫상 드시라”
사람을 보내어
소리 지른다
마을 어귀
높은 곳에서 외친다
“마음 열린 이²³⁾
누구나
이리 오시라!
누구나
어서 오시라
어서 드시라!”
또 이렇게 외친다
“마음을 비우라²⁴⁾
그러면 살리라
깨달음
그 길을 걸으라!”(잠 9:1-6)

이 세 종류의 창조 이야기가 지혜와 맞물려 각각 묘사되는 모습이 사뭇 신기하

22) “든든한 이”(confidant)는 잘 알 수 없는 히브리어 아몬(אֱמוּן)을 NJPS를 따라 옮긴 말이다. “명공”이나 “예술가”로 옮기기도 한다.

23) 전통적으로 “단순한 사람”이나 “어리석은 이”라는 뜻으로 옮기나, 지혜 전통에서 이 용어(אֱמוּן)는 문자 그대로 “마음 열린 이”라는 말이 더 어울릴 듯하여 그렇게 옮겼다. 또는 “(마음이) 빈 이”로도 옮길 수 있을 것이다.

24) “단순함에서 떠나라” 또는 “단순함을 버려라”라고도 옮길 수 있는 부분이다.

다. 짧은 이야기(잠언 3장)는 그 앞에서 지혜를 얻는 길이 생명나무를 꺾어내는 일이라고 말하면서 창세기(3장)의 금령과 정반대되는 명제를 내놓는다. 곧 야훼문헌 신학의 안티테제를 우리는 여기서 읽는다. 야훼문헌 저자나 잠언 저자나 모두 창조 사건이라는 문맥에서 얘기하지만 말하는 내용은 정반대이다. 지혜가 창조의 모티브라는 것이다.

긴 이야기(잠언 8장)는 지혜가 아예 창조주로 등장한다. 사실 맨 앞에 나오는 “야훼님 처음 그 발걸음 때 실 적 날 지으셨나니”라는 말 속에서 “짓다”는 표현은 지금껏 해결이 되지 않은 말이다. 아니, 이것은 지금껏 두 가지 가능성으로 읽어왔다. 하나는 위의 인용문처럼 “창조하다”라는 뜻으로 읽어온 전통(예, 칠십인역, 페쉬타역)이고, 또 하나는 “얻다”라는 뜻으로 읽어온 전통(예, 심마쿠스역, 아퀼라역, 테오도시온역)이다. 위의 문맥에서는 “창조하다”나 “낳다”는 뜻으로 읽는 것이 더 어울릴 듯하여 그렇게 읽은 것뿐이다. 또 이스라엘 코네 아레츠 새 김글이라는 히브리어 문헌에 “땅을 창조하신 이 [엘]”라는 표현이 나오는 까닭에 그렇게 읽은 것이다.²⁵⁾

하지만 이러한 읽기가 절대적인 것은 아니다. 다른 가능성도 열어두어야 한다. 왜냐하면 “얻다”라는 읽기는 이미 존재해 있었던 것을 단지 내 것으로 삼았다는 뜻이므로, 실은 지혜가 이미 창조 전에 존재해 있었다는 것을 전제로 하는 말이기 때문이다. 이러한 점은 창세기 처음 두 절의 읽기와도 같은 전통이라고 생각할 수 있다. 창세기 맨 첫 절을 상황절로 읽느냐, 독립절로 읽느냐 하는 논쟁도 이미 수천 년 동안 계속되어 왔기 때문이다. 상황절로 읽을 경우 땅은 이미 존재하고 있었다는 얘기가 성립된다. 사실은 이러한 이해가 고대 중동의 세계관이나 창조관과 일치하기 때문에 요즘은 대부분의 성경역본과 학자들이 상황절로 창세기 맨 첫 절을 읽기도 한다. 하느님의 창조 이전에 이미 땅이 존재하고 있었다는 얘기는 지금 우리가 읽고 있는 이 부분에도 등장하는 생각이다. “땅을 들녘을 세상의 첫 흙덩이를 만드시기에 앞서”라는 표현이 그것이다. 여기서 땅이나 들녘이나 첫 흙덩이나 모두 고대 중동인들의 창조 신화에 언제나 제일 먼저 등장하는 용어들이다. 특히 수메르 신화인 『루갈레』(Lugale)라는 문헌에는²⁶⁾ 땅은 이미 존재해 있었고 그 제사 신들이 그 땅을 둘로 나누어 하늘과 땅으로 나누었다는 얘기가 등장한다.²⁷⁾

25) 히브리어로는 “אֱלֹהִים בְּרֵאשִׁית”로 되어 있는데, 이 전통은 창세기 14장의 멜기세덱 이야기에서도 그 흔적을 찾아볼 수 있다.

26) T. Jacobsen, *The Harps That Once ...: Sumerian Poetry in Translation* (New York; London: Yale University Press, 1987), 233-272.

27) 히타이트 신화 『올리밀쿠』에도 “엘쿠니르샤”(Elqunirsha)라는 신이 등장하는데, 이 신의 이름 역시 “엘은 땅을 창조하신 이”라는 뜻을 지니고 있다. 이 신화에는 또한 신들이 삼라만상을 창

위의 8장 긴 창조 이야기의 특징은 한마디로 지혜가 창조 사건에 결정적인 역할을 한다는 것이다. 더구나 하느님이 늘 그에게 묻고 질문하고 또 자문을 구하여 세상을 창조했다는 것이 “땅의 토대마다 든든하게 하실 때 난 그분 곁에서 든든한 이가 되었노라”고 하는 말이다. 그런데 여기서 “든든한 이”라는 말은 사실 무슨 뜻인지 정확하게 알 수 없는 용어(*יָמִין*)이다. 그래서 학자들마다 번역본들마다 이 용어를 달리 읽어온 것이 사실이다. 성경에 그저 몇 번 나오는 이 용어를 정확하게 알 수는 없다. 우리말 성경 『새번역』은 “명공”(名工)이라고 읽었고, 또 프랑스어 현대어역(BFC, 1997) 역시 비슷하게 “건축가”(architecte)로, 영어 새예루살렘 성경(NJB)도 “장인”(master craftman)으로, 또 영어 신개정표준역(NRSV)도 “장인”(匠人, master worker)으로 읽었다. 그런데 우리말 개역은 아예 “창조자”로 읽었다. 이렇게 창조자로 읽는 전통도 강하다.

아무튼 “얼다”로 읽든, “창조하다”로 읽든 맨처음 이전부터 지혜가 존재했다는 사실을 말하고 싶어 하는 것이 바로 잠언 8장의 긴 창조 이야기의 지혜 판이다. 그런데 매우 흥미로운 점은 “날마다 그분의 기쁨, 언제나 그분의 즐거움, 세상의 즐거움, 인간의 기쁨이었노라”고 하는 마지막 부분이다. 이 부분은 완벽한 교차대구(chiasmus)로 구성되어 있는 것을 알 수 있다. 곧 “기쁨(기)-즐거움(나) :: 즐거움(나)-기쁨(기)”이라는 구조를 보이고 있기 때문이다. 그런데 이 기쁨과 즐거움은 하느님의 기쁨이나 즐거움 뿐만 아니라 인간의 기쁨과 즐거움이기도 하다는 것이다. 그러니까 지혜의 창조 행위 자체가 기쁨과 즐거움이라는 말로 그 끝을 맺는 것이 매우 흥미로운데, 앞서 언급한 아히카르의 격언에 지혜가 바로 신들 뿐만 아니라 인간에게도 기쁨을 주고 또 즐거움을 선사한다는, 그래서 세상이 바로 이 지혜로 말미암아 살맛이 나는 것이 아니겠느냐는 얘기하고도 일맥상통하는 생각이라고 말할 수 있다. 그러니까 잠언 8장의 창조 이야기 지혜 판은 고대 아람 사람들의 창조관을 그대로 답습하되 더욱 정교하고 아름답게 지혜의 놀라운 역할을 강조하고 있는 셈이다.

여기서 한 발 더 나아가 잠언 9장에서는 어떻게 인간에게 그 기쁨이 지혜의 창조 행위 속에서 더욱 구체화되는가를 설명하고 있다. 지혜는 이제 건축가가 되어 일곱 기둥을 다듬고 깎아 집을 세운다. “슬기가 집을 짓는다 일곱 기둥 집을 짓는다”고 했는데 여기서 재미난 사실은 “일곱 기둥”이라는 말이다. 문자적으로는 “그 기둥들, 곧 일곱”이라고 읽을 수 있는 이 표현을 나는 그냥 “일곱 기둥 집을 짓는다”고 했는데, “일곱”이라는 숫자는 수메르 문헌(TIM 9 63:6-11)부터 시작하여²⁸⁾ 에녹서를 거쳐 탈무드까지 천지(天地)가 각각 일곱 하늘과 일곱 땅으로

조하는데 본디 한 덩어리의 땅을 톱 같은 것으로 잘라 반으로 나누어 하늘과 땅을 만들었다는 모티브가 등장하기도 한다.

구성되어 있다는 생각을 반영하고 있는 것이 아닌가 짐작된다. 곧 하늘도 일곱 층이요 땅도 일곱 층이라는 대칭 구조로 되어 있다는 생각인데, 이러한 고대 중동사람들의 세계관을 염두에 둔다면 지혜가 왜 일곱 기둥을 깔고 다듬어 집을 짓는지 그 이유를 짐작할 수 있을 것이다. 그러니까 지혜는 지금 세상을 창조하고 있는 셈인데, 바로 이러한 세상 창조는 구체적으로 손님 초대와 모습까지 이어진다. 그러기 위해서는 술을 빚고 짐승을 잡고 또 밥상을 차려야만 했던 것이다. 그리고는 손님을 부르러 가는데 그냥 부르는 것이 아니라 마을 저자거리 가장 높은 곳에 올라가 목청껏 소리를 높이는 것이다.

이 역시 지혜의 창조 사역을 매우 생생하게 보여주는 모습이 아닐 수 없다. 창세기 맨 첫 장을 읽던 랍비들은 왜 인간 창조가 가장 늦게 되었을까하고 의문점을 가졌다. 그리고는 그 이유를 온갖 삼라만상을 다 만드신 뒤 하느님은 인간을 그 창조 잔치의 손님으로 초대하시려고 했다는 것이다. 이것이 랍비들의 전통적인 생각이었다. 한번 이러한 전승을 읽어보기로 하자.²⁹⁾

세상은 인간을 위해 만들었다.

인간이 피조물 가운데 가장 늦게 나타난 존재이긴 하지만 말이다.

이것 역시 디자인이다.

인간을 위해 만들어 놓은 모든 것을

인간이 직접 찾아보도록 하려는 것이다.

하느님은 잔치를 벌이는 주인이시다.

음식을 준비하여 밥상을 차리고 당신 손님을 자리로 안내하신다.

인간이 세상에 가장 늦게 나타난 이유가 또 하나 있다.

그것은 인간에게 겸손을 가르치려는 것이다.

그렇다. 인간은 자부심을 지녀야 한다.

하지만 잊지 말아야 할 사실이 하나 더 있다.

개미가 자신보다도 더 나이가 많다는 사실을.

(『토세프다』 산헤드린 8)³⁰⁾

토세프다와³¹⁾ 탈무드에 나오는 이 하느님의 모습이 바로 잠언 9장의 잔칫상

28) W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1998), 212. 이 책의 제9장(108-220쪽)에는 이 주제에 대해 수메르어 문헌뿐만 아니라 아카드어 문헌도 자세히 다루고 있다.

29) L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. I, H. Szold, trans. (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1968), 51. 이 책은 성경에 얽힌 유대인들의 이야기를 여러 문헌에서 발췌하여 모아놓은 책이다. 본디 독일어로 옮겨놓은 것이나 영어로는 1923년에 번역된 책이다. 이 책에는 산문으로 번역되어 있으나 위에서는 운문으로 바꾸어 읽어본다.

30) Tosefta Sanhedrin 8, Babli 38a, Yerusalmi 4.

차리고 손님을 기다리는 지혜의 모습이 아닐까? 지혜가 하느님처럼 음식을 준비하고 밥상을 차리고 손님을 안내하니 말이다.

그런데 잠언을 보면, 지혜는 손님을 부르라고 시종을 보내놓고는 그냥 기다릴 수 없어 직접 저자거리로 찾아 나서서는 큰 소리로 외치는 것이다. “마음 열린 이, 누구나, 이리 오시라! 누구나 어서, 오시라, 어서 드시라!” 이렇게 나는 읽어 보았지만, 여기서 “마음 열린 이”라는 말(יָנִיב)은 보통 “어리석은 이”나 “단순한 이”로 읽는다. 하지만 이 말 자체가 “열다”나 “열려 있다”는 뜻을 지니고 있기에 나는 과감하게 그냥 “마음 열린 이”로 읽어 본 것이다. 이렇게 마음 열어놓고 잔칫상을 받는 사람이 무언가 새로운 음식과 술을 더욱 더 잘 음미할 수 있지는 않을까? 또 그런 이가 밥을 더 맛있게 먹을 수 있지 않을까 해서 그렇게 옮겨본 것이다.

여기서 밥을 먹는다는 말은 지혜와 정(情)을 나눈다는 얘기이다. 곧 지혜와 한동아리가 된다는 뜻이기도 하다. 이것을 잠언 9장은 이렇게 표현한다. “마음을 비우라, 그러면 살리라, 깨달음, 그 길을 걸으라!” 이 부분은 “어리석음을 버려라. 그러면 생명을 얻으리라. 다만 깨달음의 길을 걸으라”로도 옮길 수 있는 표현이다. 곧 지혜의 길을 걸으라는 얘기이다. 지혜를 추구하라는 것인데, 지혜는 바로 깨달음 그 자체라는 얘기는 잠언에서 수도 없이 반복되는 얘기이다.³²⁾

그러니까 잠언 9장에 나오는 지혜 창조의 비유 이야기는 지혜의 창조 사건을 구체적으로 인간의 일상사 속에서 그것을 어떻게 구현할 수 있을까를 비유를 통하여 설명하고자 한 부분으로 읽을 수 있을 것이다. 이러한 구체적 창조 사건의 실현을 우리는 예수님의 비유를 통해서도 확인해 볼 수 있다. 바로 복음의 천국 잔치 비유가 바로 위 잠언 9장의 모티브를 차용하여 전개한 이야기가 아닌가!

5. 벤시라의 지혜 전승

벤시라는 흔히 우리말로 집회서(集會書)라고 부르는 책이다. 중국어 성경에서 비롯된 이름으로 보이는데, 예수 벤시라라는 이름에서 온 책 이름이다. 이 책의 24장에는 창조 이야기의 또 다른 지혜 판본이 등장한다. 전통적으로 우리는 그리스어 본문을 읽어왔으나, 나는 여기서 시리아어 페슈타역에서 옮겨보기로 한

31) 토세프다(Tosefta)는 기원후 200년 경 바리새인들의 입말 전승(마태복음 15장과 마가복음 7장 참조)을 문서화할 때 제외된 문헌을 가리킨다. 문서화한 책은 미쉬나(Mishnah)라고 부른다.

32) 엘리후는 욥기 32장-33장에서 쇠다이의 습격이 사람을 창조하고 그분의 숨이 인간에게 생명을 주며 또 깨달음을 얻게 한다고 말하기도 한다.

다.³³⁾

슬기는 뿔낸다
 신들 속에서³⁴⁾
 그 자태 한껏 뿔낸다
 슬기는
 신들의 모임에서
 입을 뿔다
 그 무리 틈에서
 자랑한다³⁵⁾
 “나 슬기는
 높으신 님 그분 입에서 비롯되었죠
 안개처럼 온누리
 가슴에 품죠
 저 하늘 높은 곳
 그곳은 나의 집³⁶⁾
 구름 기둥은
 내가 앉는 바로 나의 자리죠
 나 또한 하늘을 두루 살펴보았죠³⁷⁾
 심연(深淵)의 밑바닥
 그곳을 거닐기도 했어요
 샘물을
 세상 토대를
 모든 사람을
 난 보살피죠³⁸⁾ -

33) 사실 그리스어 본문과 원문인 히브리어 여러 사본 그리고 시리아어 페쉬타역이 모두 다른 본문 전통을 지니고 있다. 그런데 우리는 지금껏 시리아 교회 전통을 대수롭지 않게 생각해오거나 언어 문제 때문에 소홀히 다루어 온 것이 사실이다. 그러나 요즘 학계에서는 특히 시리아 동방 교회의 전통을 중시하는 경향이 있으며, 특별히 구약 본문비평학계에서도 페쉬타역의 중요성을 다시금 재평가하기도 한다.

34) “신들의 모임 속에서”(בּוֹ עִמָּה דְאֵלֵהָא)로 읽을 수 있는 부분. 칠십인역(GI)은 “무리들 틈 거기서”라고 읽음. 여기서 GI은 GII와 구별하기 위하여 스케한과 디 렐라가 그들의 주석에서 사용한 구별을 그대로 따른 것이다. 참조, P. W. Skehan and A. A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, AB 39 (New York: Doubleday, 1986).

35) 칠십인역(GI)은 “높으신 님 앞에서 그 영광 드러낸다”라고 읽음.

36) “저 하늘 높은 곳에 나는 내 집을 짓죠”(בְּמוֹמָא עֵלָא נִקְשֵׁת מִשְׁכְּנִי)라고 읽을 수 있는 부분을 풀어 옮김.

37) “난 그것(자리, 의자)을 타고 하늘을 또한 힘차게 솟아올랐죠”(בְּשִׂמְיָא אֲכֹרֵדָא עִמָּה שְׂרִית)를 풀어 옮긴 부분.

38) “나는 어머니처럼 다스리죠”(וְאִמּוֹתָא אֲשַׁלֵּטָת)를 풀어 옮긴 부분. 칠십인역(GI)은 “(일렁이는 바다, 온 대지, 그리고 온 누리), 난 다스리죠”로 읽음.

어디서 조용히
좀 쉬어볼까
침터를 난
찾아 보았죠
어디서 좀 쉬어볼까
궁리했죠 -
온누리 내신 님
이르시는 그 말씀
날 내신 님
나의 터
정해 주셨죠³⁹⁾
야곱 안에서
살라
이스라엘 안에서
자리 잡으라⁴⁰⁾ -
난 생겨났죠
태곳적 일이죠⁴¹⁾
하여 난
영원토록
잊혀지지 않을 껴예요⁴²⁾
이렇게 난
그분의 성막(聖幕) 거기서
님을 섬기죠⁴³⁾
그래요
난
시온 거기서 살죠
님 예배하시는 도읍
그곳은 바로
내가 내려간 곳이죠⁴⁴⁾
예루살렘 그곳은

39) “내가 내 장막에서 살 수 있게 하셨죠”(ואשרי משכני)로도 읽을 수 있는 부분을 풀어 옮김.

40) 칠십인역(GI)은 “야곱 땅 거기서 살라, 이스라엘은 바로 그대의 뭍이니 물려받은 그대 뭍이니”로 읽음.

41) “태곳적 난 창조되었어요”(מן קדם עלמא אתנחית)를 풀어 옮긴 부분.

42) “나에 대한 기억이 영원 영원히 사라지지 않을 것이예요”(ולעלם עלמין לא נבטלא דוכתי)를 풀어 옮긴 부분.

43) “그분의 성막에서 그분 앞에서 나는 섬기죠”(במשכנא קדישא קדמודי שמשת)를 풀어 옮긴 부분.

44) “그분께 사랑받는 마을은 바로 내가 내려간 곳이죠”(בקריחא ררוחיא לה אכות אתנחית)를 풀어 옮긴 부분. “내려가다”로 옮긴 말(אתנחית)은 오기(誤記)인 듯하다.

나의 등지죠 -
 소중한 무리들
 가운데
 난 생겨났죠⁴⁵⁾
 님의 뭍으로
 이스라엘이 물려받은
 뭍으로⁴⁶⁾.” (벤시라 24:1-16, 페쉬타역)

그러니까 벤시라의 지혜는 예루살렘 판이라고 말할 수 있을 것이다. 지혜가 창조된 이후 그가 살아가는 곳은 예루살렘이기 때문이다. 재미난 점은 지혜 역시 하느님의 창조물이라고 말한다. 후대의 문헌이기에 이러한 경향을 보이는 것은 어쩔 수 없다. 하지만 지혜가 하는 일은 마르дук이 한 일과 똑같다. 바빌론 창조서 사시인 『에누마 엘리쉬』에 등장하는 최고의 신 마르дук은 원수인 티아맛을 죽인 뒤 그의 시신으로 하늘과 땅을 창조하는데, 그렇게 온 세상을 창조하고는, 위에서 지혜가 그리 하듯, 하늘을 그리고 땅을 두루 살피는 일을 하는 것이다(Enūma Elish IV 141-143).⁴⁷⁾ 그러니까 위에서 지혜는 바로 창조자의 역할을 하고 있다는 말이다. 그 흔적을 지우려 하지만 지울 수가 없는 것이다. 다만 강조하고 있는 점이 예루살렘을 자신의 집으로 삼아 살고 있다는 점이 다를 뿐이다. 아니 오히려 『에누마 엘리쉬』의 마르дук이 바빌론을 자신의 집으로 삼아 살아가는 것처럼 그렇게 지혜도 예루살렘을 자신의 집으로 삼아 살아가고 있다고 말하고 있는지도 모르겠다. 아무튼 “나 홀로 하늘을 두루 살펴보았죠, 심연(深淵)의 밑바닥, 그곳을 거닐기도 했어요”라는 표현은 지혜가 바로 창조의 신 마르дук이라는 점을 암암리에 암시하고 있는 표현이기도 하다.

또한 예루살렘에서 “영원토록 잊혀지지 않을 거예요”라고 말하는 부분은 아히카르의 격언에 나오는 “그의 다스림은 영원하여라”고 하는 표현과 거의 비슷한 것을 알아차릴 수 있다. 사실 그리스어 칠십인역(GI)은 이 부분을 “영원토록 살거예요”라고 읽는다.

이렇게 아히카르의 지혜는 잠언뿐만 아니라 벤시라 속에서도 그 표현이 다시 나타나 그 생명이 꿈틀대고 있는 것이다. 그러니까 아히카르의 호크마 전통은 고대 중동의 텃밭 속에서 자라나 우리의 성경 속까지 파고들어 살아 숨쉬고 있는

45) “소중한 무리들 속에 나는 창조되었어요”(ואתרביית בעמא קרא)를 풀어 옮긴 부분. 칠십인역(GI)은 “님 고르시고 차지하신, 님 뿌듯해 하시는 무리들 틈에, 이렇게 난 뿌리 내렸죠”으로 읽음.

46) “주님의 뭍 가운데에서, 이스라엘의 유산 가운데에서”(במנתה דמריא ובנו ירתוה דיסראל)를 풀어 옮긴 부분.

47) P. Talon, *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš. State Archives of Assyria Cuneiform Text IV* (Helsinki: University of Helsinki, 2005), 56.

셈이다.

그런데 이 지혜는 이어지는 부분에서 어머니라 부른다(벤시라 24:18, 『공동』). 그냥 어머니가 아니라 사랑의 어머니요 존경받는 어머니요 깨달음의 어머니요 거룩하신 어머니요 희망의 어머니라는 것이다. 여신이라고 말하기에는 야훼신앙 속에서 허락이 되지 않고 차라리 어머니라고 부르는 것이 더 마음 편했는지도 모르겠다. 사실 이 부분은 시리아어 페쉬타역 본문과 그리스어 칠십인역(GI)에는 들어 있지 않는 부분이다. 그 이유가 어떠한지 우리는 모른다. 다만 짐작할 수 있는 점은 벤시라의 그리스어 본문을 보존해온 유대인 공동체는 이 어머니라는 표현조차 거슬렸는지도 모른다. 그러나 라틴어 불가타역에 이 부분이 보존되어 온 것을 보면 지혜는 이제 모든 이의 어머니로서 모든 이를 감싸고 아껴주고 힘주고 또 돌보는 그런 역할을 하고 있다는 그 공동체의 신앙을 반영하고 있는지도 모른다.

6. 나가는 말

아람어 아히카르 이야기 속의 지혜 칭송은 고대 중동에서 아주 오래된 전통을 지니고 있다. 아히카르의 격언 속에 들어 있는 이 부분은 “하늘님”(바알 쇠마인)을 최고 신으로 섬기던 아람 사람들이 간직해온 전통을 보여주는데, 특히 지혜가 신으로 인간과 신들 사이에서도 칭송받고 존중받았던 흔적을 이 부분을 통해서 읽어볼 수 있다.

이 전통은 성경 속에도 흘러 들어와 창조주의 모습으로 재현된다. 여신의 모습은 지워져 있으나 그 기능은 사라지지 않았다. 지혜의 모습을 통한 창조 신화 모티브는 야훼 유일신앙 전통에서도 그대로 살아 있다. 잠언 3장에서는 “지혜로” 하느님이 창조를 하지만, 잠언 8장에서는 “지혜와” 하느님이 창조를 하시고, 잠언 9장에서는 “지혜가” 아예 창조를 한다고 말한다. 이 잠언 9장에 나오는 창조자로서의 지혜는 특별히 예수의 비유 속에서 천국잔치로 초대하는 이의 모습으로 그 전통이 이어져 내려온다. 물론 요한복음의 로기아 부분 역시 잠언 8장의 모티브에 로고스를 대입시킨 그리스도교 판본이라고 말해온 전통은 아주 오래된 전통이기도 하다.⁴⁸⁾ 이렇게 이 지혜는 오늘날까지도 우리 속에서 그 생명력을 잃지 않고 끊임없이 창조 사건을 일으킨다.

48) 벤시라(24장)에서는 사실 토라가 지혜라고 말하고 있다. 다시 말하면 지혜가 말씀(토라)이라는 것이다. 고린도전서(1장)에서 예수님을 하느님의 지혜라고 말하는 전통과 맞물리는 전통이라고 말할 수 있을 것이다.

<주요어>(Keyword)

지혜, 아람어 아히카르 이야기, 잠언, 창조 모티브, 벤시라.

wisdom, the Aramaic Ahiqar Story, Proverbs, creation motif, Ben Sira.

<참고문헌>

- Cowley, A., *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford: Clarendon, 1923.
- Ginsberg, H. L., “Aramaic Proverbs and Precepts: The Words of Ahiqar”, Pritchard, J. B., ed. 3rd ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press, 1969, 427-430.
- Ginzberg, L., *The Legends of the Jews*, vol. I. Szold. H., trans., Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1968.
- Horowitz, W., *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1998.
- Jacobsen, T., *The Harps That Once ...: Sumerian Poetry in Translation*, New York and London: Yale University Press, 1987.
- Lambert, W. G., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford: Clarendon, 1960.
- Lindenberger, J. M., *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1983.
- Lindenberger, J. M., “Ahiqar (Seventh to Sixth Century B.C.)”, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2: Expansions of the “Old Testament” and Charlesworth, J. H., *Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayer, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, New York: Doubleday, 1985.
- Nida, E. A. and Charles R. T., *The Theory and Practice of Translation. Helps for Translators VIII*, Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Porten, B. and Yardeni, A., *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, vol. 3: Literature, Accounts, Lists. Jerusalem: The Hebrew University Department of the History of the Jewish People Texts and Studies for Student, 1993.
- Sachau, E., *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine*, 2 vols. Leipzig, 1911.
- Skehan, P. W. and Di Lella, A. A., *The Wisdom of Ben Sira. AB 39*, New York:

Doubleday, 1986.

Talon, P., *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš. State Archives of Assyria Cuneiform Text IV*, Helsinki: University of Helsinki, 2005.

<Abstract>

The Female god Wisdom and Creation Motif in the Aramaic Ahiqar Story, Proverbs and Ben Sira

Prof. Hwan-Jin Yi
(Methodist Theological Seminary)

This article aims at reading the creation motif in the books of Proverbs and Ben Sira (Ecclesiasticus) in the light of the wisdom part of the Aramaic Ahiqar Story. Proverbs 3, 8 and 9 include creation and wisdom motif. My argument is that these three chapters can be named as the wisdom versions of the creation motif.

The Aramaic Ahiqar Story is divided into two parts: narrative and sayings. The narrative (columns 1-5) deals with a story which took place in the neo-Assyrian court. The hero is Ahiqar, a royal advisor and sage. The modern name of the story is titled after his name. The sayings part of the story (columns 6-14) includes more than 111 sayings of Ahiqar.

According to columns 6 and 12 of the Ahiqar Story, “Wisdom (חכמה) was of gods” and she was exalted as “the lord of the holy ones” by gods. She was so precious that people could not go without her in their daily lives. This description of wisdom reveals a glimpse of the Aramaean wisdom tradition. Furthermore, it helps us to understand more about the wisdom versions of the biblical creation motif.

Proverbs 3 states that God created the world “by wisdom”, whereas Proverbs 8 says that God created the world “with wisdom”. Somewhat differently from those chapters, Proverbs 9 assumes that “wisdom herself” created the world. There she shows up as the main host of the creation feast. It is clear that all these chapters reflect the ancient Aramaean wisdom tradition.

Ben Sira 24 is interesting because it sings of wisdom as the divine manifestation. What is more, it says that Torah is taken “wisdom”. There wisdom and Torah (word) are none other than the same. Through the book of Ben Sira, wisdom became the “Word” (logos) in the Gospel of John. Changed herself into the “Word”, wisdom has been praised and exalted.

칠십인경 우리말 번역을 위한 연구 1

- 창세기 1:1-2:3의 예로 -

김근주* 김선종** 김정훈*** 이상혁**** (가나다순)

1. 들어가는 말¹⁾

1.1. 칠십인경 우리말 번역의 필요성

칠십인역 구약성경, 이른바 칠십인경은 대략 주전 280년경으로부터 시작하여 늦게는 주후 2세기까지 이어지는 히브리어 및 아람어로 기록된 구약성경의 그리스어 번역, 또는 그 어간에 본디 그리스어로 기록된 구약성경을 일컫는다(이러한 그리스어 구약성경이 아리스테아스의 편지의 증언대로 프톨레마이오스 왕으로부터 비롯된 위로부터의 동기에서 번역되었든지²⁾ 아니면 당시 이집트 알렉산드리아 지방을 중심으로 디아스포라로 살아야 했던 유대인들이 학교에서의 히브리 경전 교육을 위해³⁾ 혹은 회당을 중심으로 한 예전적 필요를 위해 비롯되었든지⁴⁾ 당시 모국어보다는 국제어에 더 익숙했던 유대인들이 그리스어로

* 한국 웨스트민스터 신학대학원대학교 교수구약학

** 프랑스 스트라스부르 대학교 개신교 신학부 박사과정구약학

*** 독일 부퍼탈 신학대학교 박사과정 구약학

**** 프랑스 스트라스부르 대학교 개신교 신학부 박사구약학

1) 본 논문은 공동 저자들이 다음과 같이 역할을 분담하여 작성하였음을 밝힌다(김근주[1.2.2 NETS; 1:4, 8, 12, 16, 20, 24; 2:1], 김선종[1.1; 1.2.2. La Bible d'Alexandrie; 1:3, 7, 11, 15, 19, 23, 27, 31], 김정훈[1.2.1., 1.2.2. LXXD; 1:2, 6, 10, 14, 18, 22, 26, 28; 2:3], 이상혁[3; 1:1, 5, 9, 13, 17, 21, 25, 29; 2:2]). 공동저자들은 칠십인경 연구모임인 “칠십인경-한국(Septuagint-Korea)”에 속한 연구원들이다(<http://septuagint.co.kr>). 본 논문에 나타나고 있는 그리스어 음역은 위 모임에 속한 이상일 연구원의 그리스어 음역안을 따르고 있음을 밝힌다

2) S. Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas* (London and New York: Routledge, 2003)을 참고하라. 이에 대해, 사회 언어학적 측면에서 오경 칠십인경 번역자가 엘리트 그룹에 속한 전문 번역자들이 아니라 알렉산드리아에 정착한 디아스포라 유대인 중산층의 민중 언어를 반영한다는 입장을 위해서는 J. Joosten, “Le Milieu producteur du Pentateuque grec”, *Revue des études juives* 165 (2006), 349-361.

3) A. Pietersma, “A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint”, J. Cook ed., *Bible and Computer. The Stellenbosch AIBI-6 Conference* (Leyde, 2002), 337-364; A. van der Kooij, “The Origin and Purpose of Bible Translations in Ancient Judaism: Some Comments”, *Archif für Religionsgeschichte* 1 (1999), 204-214.

번역된 구약성경을 급속도로 자신들의 성경으로 받아들인 것은 분명하다

히브리어 및 아람어로부터 번역된 그리스어 구약성경을 우리말로 다시 옮길 필요성은 다른 말로 표현하면, 과연 성서신학에서 칠십인경이 어떠한 위치를 지니고 있는가의 문제와 같다. 루터는 종교개혁의 출발점을, 구약성경의 경우에는 원어로 기록된 성경, 즉 히브리어 및 아람어 구약성경을 정경으로 삼는 것으로부터 시작했다. 이러한 과정에서 특히 개신교에서는 그리스어로 쓰인 성경들이 ‘외경’의 자리로 밀려나게 되기도 하였다 이러한 교회사의 배경과 함께 구약성경이 본래 히브리어 및 아람어로 기록된 ‘사실’은 의식적으로 혹은 무의식적으로 구약성경 연구자들로 하여금 히브리 본문에 양보할 수 없는 일차적인 중요성을 부여하게 되었다. 그로 인해 칠십인경을 비롯한 히브리어 본문 이외의 역본들은 본문비평 단계에서 히브리어 원문을 재구성하기 위한 참고 본문 정도로 사용된 것이 사실이다. 그러나 조금만 우리의 주의를 기울여 보면 칠십인경은 그 자체로서 간과해서는 안될 중요한 자리를 차지하고 있음을 알 수 있는데 연구자들은 칠십인경 본문을 통하여 히브리 본문이나 쿠탄 사본 이전의 구약성경 본문 발전 단계의 국면에 접근할 수 있는 점에서 더욱 그러하다 비록 단지 파편으로만 남아 있지만, 가장 오래된 칠십인경 사본은 주전 2세기까지 거슬러 올라가며 (The Cairo Papyrus Fouad 266, The Manchester Papyrus Greek 458 등), 완성본은 주후 4세기까지 거슬러 올라간다(예컨대, Codex Vaticanus). 이러한 칠십인경 본문의 중요성은 히브리 본문이 표준화된 시대 이전에 이미 칠십인경 번역이 완성되었다는 점에서도 밀받침 된다(가장 오래된 히브리 사본은 주후 9세기로 추정되는 카이로 게니자 사본이며, 이 또한 파편으로 존재한다.)⁵⁾ 이러한 측면에서 전통적으로 BHS, BHQ 혹은 HUBP 등이 히브리어 레닌그라드나 알렙포 사본들을 중심으로 한 고문서본(diplomatic edition)을 구성하는 것과 달리, 최근 진행되고 있는 옥스포드 히브리 성경(Oxford Hebrew Bible) 프로젝트가 신약의 네슬알란트와 같은 방식의 절충본(eclectic edition)을 시도하는 것은 구약성경 사본에 대한 변화된 입장을 대변한다고 말할 수 있다

4) 이러한 아래로부터의 동기에 대해서는 S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford: Clarendon, 1968), 47-58; 아래로부터의 생성과 위로부터의 과급이라는 관점에서 칠십인경의 기원에 대한 또 다른 견해는 S. Kreuzer, “Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer bildungs- und Kulturpolitik”, S. Kreuzer and J. Lesch eds., *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*. Bd. 2., BWANT 161 (Stuttgart: Kohlhammer, 2004), 61-75를 참고하라.

5) 칠십인경의 역사, 본문, 번역 동기 등을 위해서는 M. Harl, G. Dorival, and O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme Hellénistique au Christianisme Ancien* (Paris: Cerf, 1988); E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Jerusalem: Simor, 1997²) 등을 참고하라.

칠십인경 본문이 가진 이러한 고대성과 더불어 칠십인경에 대한 독자적인 연구가 필요한 까닭은, 유대 전쟁 이후 유대인이 폐기한 칠십인경이 오히려 초기 기독교인들의 성경이 되었다는 점이다. 신약 저자들이 구약성경을 인용할 때 부분의 경우 이미 그리스어로 번역된 칠십인경을 사용하였다는 점을 넘어 칠십인경이 기독교의 정경인 신약성경의 중요한 신학 사상을 형성한 기초 신학 용어들을 제공해 주었다는 점에서 칠십인경 그리스어의 중요성을 보아야 한다. 예를 들어, 신약 신학의 핵심 용어들인 ‘사랑’(아가페, ἀγάπη), ‘계약’(디아테케, διαθήκη), ‘그리스도’(크리스토스, χριστός) 등은 사실 히브리어의 ‘사랑’(헤세드, חֶסֶד), ‘계약’(브리트, בְּרִית), ‘메시아’(마쉬아흐, מָשִׁיחַ)와는 다른 신학적 의미를 갖고 있는 점에서 그러하다.⁶⁾ 이처럼 칠십인경의 언어가 신약 용어에 영향을 끼친 경우가 있다면, 반대로 칠십인경의 그리스어 번역문이 히브리 본문의 현대어 번역에 결정적인 영향을 끼친 경우도 생각해 보아야 한다. 이를 위해 또 다른 예를 들어 보자. 예수님이 제시하신 가장 중요한 계명 중 하나인 ‘네 이웃을 네 자신과 같이 사랑하라’는 토라의 계명(레 19:18)은 신약 성경에 모두 7회 나타나고 있는데(마 19:19; 22:39; 막 12:31; 눅 10:27; 롬 13:9; 갈 5:14; 약 2:8), 이들 신약의 구절들은 모두 칠십인경의 번역문을 그대로 따른다. 레위기의 이러한 구절은 고대 유대교 전통에서 ‘네 자신과 같이 사랑하라’에서의 ‘네 자신과 같이’에 해당하는 ‘카모카(קָמוּקָא)’를 부사적으로가 아니라 형용사적으로 이해함으로써 너와 같은(처지에 있는) 이웃을 사랑하라 혹은 ‘(하나님의 형상을 따라 지음 받은) 너와 같은 이웃을 사랑하라’로 해석할 여지를 남겨준 반면,⁷⁾ 칠십인경 번역자는 “카모카”를 “호스 세아우퐁(ὡς σεαυτόν)”으로 번역하고, 또 신약의 저자들이 이의 없이 칠십인경 번역자의 번역을 받아들임으로써 오늘날의 성경 독자들로 하여금 본 구절에 대해 히브리 구절이 뜻할 수 있는 위와 같은 여러 가능성들에 대한 고려 없이 ‘너와 같이 사랑하라’를 받아들이다도록 영향을 끼치고 있다. 이러한 경우는 여러 의미로 해석될 수 있는 구약 본문 구문이 그리스어로 옮겨지고 신약 성경에 받아들여짐으로써 히브리 구약 본문의 번역에 결정적인 영향을 끼치는 경우라 말할 수 있다. 문제는 이러한 칠십인경 및 신약에서의 그리스어 용법이 비단 구문론 및 번역 기법의 문제를 넘어 신학의 문제에까지도 결정적인 영향을 끼친다는 점이다. 레위기 19:34는 19:18과 동일한 구문을 가지고 있지만 그 목적이 이스라엘 동족이 아닌 거류민으로서, 칠십인경 번역자는 이 역시 “호스 세아우퐁”으로 번역함으로써 다른 풍성한 해석의 여지를 닫아 버린다.

6) J. Joosten, “The Ingredients of New Testament Greek”, *Analecta Bruxellensia* 10 (2005), 59 참조.

7) 최근 J. M. Vincent, “« Tu aimeras ton prochain comme toi-même »? LV 19,18b dans son contexte”, *ETR* 81 (2006), 95-113도 이러한 번역을 옹호한다.

우리는 이처럼 칠십인경 본문 자체가 가지고 있는 중요성 및 신약성경에 끼친 영향과 더불어, 고대 그리스 일반 문명에 끼친 칠십인경의 영향 등 일반 문화사 연구를 위한 칠십인경 번역의 필요성도 역설할 수 있다⁸⁾ 그러나 우리의 관심을 신학의 영역으로 제한시켜 생각할 때 기독교 신학을 형성하는 사상적 전거를 제공하고 있는 칠십인경이, 그 번역이 완료된 지 2000년 가까이 흐른 오늘에 와서 까지도 현대어로 번역되지 않았거나 이제야 번역을 앞두고 있다는 사실만큼 우리를 놀라게 하는 일도 드물 것이다.

사실, 이제까지의 칠십인경 연구는 이를 전문적으로 다루는 연구자들에게만 제한되었다. 그러나 위에서 살펴본 바와 같이 칠십인경이 차지하는 중요성을 생각할 때, 더 이상 칠십인경이 전문 연구자의 영역에만 머물러 있을 것이 아니라 일반 기독교인들 역시 그 중요성을 공유하고 음미해야 한다더구나 『개역』 성경에 대해 지나치다 할 정도로 중요성을 부여하고 심지어는 '유일하게' 영감된 번역으로까지 상승시키려는 우리 교회의 암묵적인 경향을 고려할 때 더더욱 칠십인경 한글 번역의 필요성은 크다 할 것이다. 초대 교회의 신앙이 우리가 오늘 지닌 우리말 『개역』 성경이 따르고 있는 마소라 본문의 전통을 따른다기보다는 칠십인경의 전통을 따르고 있는 점, 오늘 우리 교회에서 칠십인경의 신학 및 신앙적 복권(復權)을 절실히 요청한다. 이 점에서 역시 이 글이 시도하는 칠십인경 우리말 번역의 의의를 찾을 수 있다.

칠십인경 우리말 번역을 시도함에 있어서 본 필자들은 이를 두 번으로 나누어서 다루려고 한다. 첫 번째 글은 이미 언급한 번역의 필요성을 비롯하여 번역에 앞서 이를 위한 기본적 논의들을 짚어두려고 하며 두 번째 글에서 이러한 논의들에 근거해서 실제적인 번역을 시도할 것이다.

1.2. 칠십인경 우리말 번역 시안의 특성

1.2.1. 번역 대본

오늘날 우리가 칠십인경 창세기 우리말 번역을 위해 고려할 수 있는 칠십인경 비평본은 대표적으로 다음과 같은 세 가지이다 (1) 캠브리지 대편집본,⁹⁾ (2) 랄

8) 이를 위해서는 J. Joosten and Ph. Le Moigne eds., *L'Apport de la Septante aux Études sur l'Antiquité : Actes du colloque de Strasbourg 8-9 novembre 2002*, Lectio Divina (Paris: Cerf, 2005) 를 참조하라.

9) A. E. Brooke and N. McLean, *The Old Testament in Greek. According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Uncial Manuscripts; with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint I. The Octateuch. Part I. Genesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1927). 이하 B-M으로 줄여 씀.

프스 소비평본,¹⁰⁾ (3) 괴팅엔 대비평편집본.¹¹⁾

(1) 이 가운데 먼저 캠브리지 대편집본은 바티칸 사본(Cod. B; 주후 4세기)을 주대본으로 하는 고문서본이다²⁾ 비록 이 편집본이 방대한 비평적 각주를 제공하기는 하나, 무엇보다도 이미 출간된 지가 너무 오래되어서 최근의 연구 경향을 반영하지 못하는 것이 어김없는 사실이다. 더욱이 창세기의 경우에는 바티칸 사본이 46장 28절 “까트 헤로온(καθ’ Ἡρώων)”까지의 본문이 소실되어³⁾ 캠브리지 대편집본이 이 부분을 알렉산드리아 사본(Cod. A; 주후 5세기)으로 대신하고 있다는 점은 더욱 심각하게 고려할 점이다. 알렉산드리아 사본은 이미 주지하다시피 헤사플라의 영향을 많이 받은 후대의 본문으로 여겨지므로 본문비평이 불가피하다. 따라서 창세기의 경우 캠브리지 대편집본은 사실상 더 이상의 효용가치가 없다.

이에 반해 괴팅엔의 전통은 비평 편집본(critical edition)이다.¹⁴⁾ 즉, 편집자가 필사본들의 증거에 근거해서 본문비평을 거친 뒤“원-칠십인경 본문”(Ur-LXX; Old Greek)으로 여겨지는 본문을 편집한다

(2) 랄프스(A. Rahlfs)의 소비평본의 경우, 대표적인 대문자 사본인 바티칸 사본, 알렉산드리아 사본, 그리고 시내산 사본(Cod. S, 3세기경)을 중심으로 본문비평을 하였다.¹⁵⁾ 비록 랄프스의 탁월한 본문비평의능력이 돋보이는 비평본이기

10) A. Rahlfs, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935; Deutsche Bibelgesellschaft, 1979). 랄프스의 이 비평본은 한 하르트가 오타 및 구두점 오류들을 중심으로 개정하여 최근 새로 출간하였다. A. Rahlfs (rev. R. Hanhart), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes. Editio Altera*, (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006). 이하 LXX-Ra로 줄여 씀

11) J. W. Wevers, ed., *Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. I. Genesis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974). 이하 *Genesis*, LXX-Gö로 줄여 씀.

12) 이에 관해서는 B-M, I-1, i.을 보라. 편집자는 여기서, “재구성된 진본”(a reconstructed or ‘true’ text in this edition)을 제공하는 어려움을 감지하여 현존하는 가장 오래된 완성본인 바티칸 사본을 주대본으로 하여 그 빈자리를 알렉산드리아 사본이나 다른 대문자 사본으로 메꾸는 방식을 채택하였음을 밝히고 있다.

13) 이에 바티칸 사본은 소실된 창세기의 대부분을 15세기에 필사된 소문자 사본으로 대치하고 있다. 바티칸 사본의 특징은, A. Rahlfs, *Verzeichnis der Griechischen Handschriften des Alten Testaments. MSU II* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1914), 258-260; 이 책의 개정증보판인 D. Fraenkel, Bd. I, 1 *Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert. Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis Editum Supplementum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 337-344를 참조하라.

14) 괴팅엔 비평편집본의 역사와 방법론에 대해서는 다음을 참조하라 R. Hanhart and J. W. Wevers, *Das Göttinger Setpuaginta-Unternehmen. Festschrift für Joseph Ziegler zum 75. Geburtstag* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977).

15) 이에 관해서는 다음을 참조하라 LXX-Ra, L: “Die vorliegende Handausgabe der Septuaginta

는 하나, 깊은 본문비평 논의를 하기에는 그 자료적 가치로 볼 때 턱없이 부족하다. 더욱이 소문자 사본의 필사 전통을 완전히 무시할 수는 없음에도 불구하고 랄프스의 비평본에서는 완전히 배제되었다가령, 창세기의 경우 바티칸 사본은 소실되었지만,¹⁶⁾ 이 사본과 밀접한 관계를 가지는 소문자 사본들은 더러 알렉산드리아 사본보다 더 신뢰할 수 있는 완철십인경 본문의 전통을 반영하곤 하기 때문이다.¹⁷⁾

(3) 위버스(J. W. Wevers)가 편집한 괴팅엔 대비평본은 캠브리지 대편집본이 제공하였던 방대한 본문비평 자료의 장점과 랄프스 비평본을 비롯한 괴팅엔 칠십인경 연구소의 본문비평의 장점을 모두 갖추고 있다 이 비평편집본은 대문자 사본은 물론 소문자 사본, 칠십인경의 이차 번역들, 교부 인용, 헥사플라 자료 등 지금까지 알려진 거의 모든 본문비평자료들을 모두 망라한다 또한 캠브리지 대편집본에서는 찾아볼 수 없는 바, 괴팅엔 대비평 편집본은 필사본들의 본문 특징과 필사 전통을 고찰하여 그룹별로 묶어서 본문의 역사를 재구성해 준다

따라서, 우리는 괴팅엔 대비평 편집본을 칠십인경 우리말 번역과 주석의 대본으로 삼는다. 또한 향후 칠십인경 전체에 대한 번역이 본격적으로 진행된다고 하더라도, 마찬가지로 괴팅엔 대비평본을 대본으로 삼아야 할 것이다 비록 아직 완성되지는 않았지만 이미 거의 대부분의 책이 편집자가 정해져 있어서 멀지 않은 시기에 완성을 도모하고 있으니⁸⁾ 굳이 이전의 부족한 비평본을 고집할 이유가 없다고 본다.¹⁹⁾

gründet sich hauptsächlich auf die drei berühmten, ursprünglich das ganze A. und N. T. enthaltenden Bibelhss. B S A.” 이 세 대문자 사본들을 중심으로 본문비평을 한 랄프스는 비평적 각주에 오리겐의 헥사플라와 루키안 개정본의 증거들을 기입하였다

16) 단, 랄프스는 창세기의 경우 바티칸 사본이 존재하지 않는 부분에서 본문을 재구성하는 데 있어서, 주후 3세기의 파피루스 단편을 추가적으로 사용하였다(보기: 창 4:11; 7:6, 8, 17 등). 이 파피루스는 랄프스의 필사본 목록에서 911로 번호가 매겨졌고, 창세기 1:16-35:8의 본문이 단편적으로 보존되어 있다. 이 파피루스에 대한 설명으로는 Fraenkel, *Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert*, 376-382를 보라. 그리고 6세기의 대문자 사본인 Codex Coislianus (M)도 더러 사용하였다(보기: 창 5:24; 6:2, 7; 38:17 등). 하지만, 파피루스 911은 위버스의 관찰에 의하면 헥사플라의 영향을 받은 본문이며 J. W. Wevers, *The History of the Greek Genesis*. MSU XI [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974], 220-222), Codex M은 이미 잘 알려진 바대로 여러 본문 전통들이 혼합된 상태이다 이 사실에서 대문자 사본만으로 창세기 본문 편집을 하면서 랄프스가 겪었을 고충을 엿볼 수 있다

17) 예컨대, 아래 1장 30절 “기어 다니는 모든 곤충에게는”의 번역에 대한 해설을 보라

18) 괴팅엔 칠십인경 연구소의 웹사이트를 방문해 보라

<http://www.septuaginta-unternehmen.gwdg.de/Organisation.htm>

19) 칠십인경 우리말 번역 대본의 문제는 다음의 글을 참조해 보라 김정훈, “성서학 서평 칠십인역 창세기. 정태현, 강선남 역주, 왜관, 2006”, 「성서마당」 신창간 7호 (2006), 87-95.

1.2.2. 현재 진행 중이거나 계획 중인 칠십인경 번역 프로젝트들에 대한 검토

히브리어 구약성경의 그리스어 번역이 주를 이루는 칠십인경을 다시금 재번역하려는 시도는 그리 새로운 일은 아니다 이미 주후 2세기경으로 거슬러 올라가는 고대 라틴어역(Vetus Latina)을 비롯하여, 제롬의 불가타, 콥트어, 아르메니아어, 고대 에티오피아어, 시리아어 등 초기 기독교회의 역사 가운데서 수많은 이차 번역들(Tochterübersetzungen)을 찾아 볼 수 있다. 오늘날에 와서도 칠십인경의 번역은 세계 각국에서 완료되었거나 진행 중이거나 계획 중이다(영미권, 프랑스, 독일, 이태리, 스페인, 일본 등). 이들 가운데 영어, 프랑스어, 독일어의 예를 들어 그 특징들을 비교해 보고자 한다²⁰⁾

먼저, 영어 번역(New English Translation of the Septuagint: NETS)을 살펴보자.²¹⁾

칠십인경이 가지는 중요성에 비해, 영어 번역의 시도는 예상외로 적다 1808년 톰슨(C. Thompson)의 번역²²⁾과 1844년 브렌튼(L. C. L. Brenton)의 번역²³⁾이 전부이다. 브렌튼의 번역이 이제까지 칠십인경의 대표적이고 영향력 있는 영어 번역으로 널리 사용되었고, 바이블웍스(BibleWorks) 역시 가장 최신 버전(7.0)까지 여전히 브렌튼의 번역을 채택하고 있다. 그러나 이 번역들 이후 칠십인경 연구의 진전은 눈부실 정도이며, 무엇보다도 이상의 두 번역은 하나의 사본에 근거한 번역(diplomatic edition)이기에 피팅엔 비평본에 근거한 새로운 영어 번역의 요청은 절실하였고, 칠십인경 연구와 연관된 국제적 기관인 IOSCS(International

20) 최근에는 벨기에 루븐(Leuven)의 가톨릭 대학 신학부 칠십인경 및 본문비평 연구소(Centre for Septuagint Studies and Textual Criticism) 주최로, 이 세 프로젝트를 주도해 가는 학자들이 모여 “Specialists' Symposium on the Septuagint Translation”(2006년 12월 4-6일)이라는 주제로 심포지엄을 열어, 서로의 프로젝트를 비교하고 토의하였다. 이 심포지엄에서 가장 치열하게 논의된 것은, “칠십인경”을 어떻게 보느냐의 문제였다. 칠십인경 영어 번역 프로젝트의 경우, “대조 성경(interlinear version)”이라는 모토(이에 대해서는 아래의 NETS 소개를 보라)는 칠십인경이 히브리어로부터 생성된 본문(text as produced)이라는 견지에서 비롯되었다. 그에 반해, 칠십인경 불어 번역 프로젝트나 독일어 번역 프로젝트 그리고 최근 페르난데즈 마르코스[N. Fernández Marcos]를 중심으로 시작된 스페인어 번역 프로젝트 등은 서로 다소 입장 차이는 있으나 근본적으로 칠십인경이 단순히 히브리어 대본(Volage)에 예속된 것이 아니라, 디아스포라 유대인, 초대 기독교인, 헬레니즘 시대의 그리스어권 독자들에게 의해하나의 성경 내지 헬라 문학 작품으로서 수용된 본문(text as received)이라는 측면에 더 비중을 두고 있다.

21) 더 자세한 소개에 대해 NETS 웹사이트를 참고하라: <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/>

22) C. Thompson, *The Holy Bible, Containing the Old and the New Covenant, Commonly Called the Old and the New Testament*, 4 vols. (Chicago: A.T.L.A., 1808⁴).

23) L. C. L. Brenton, *The Septuagint Version of the Old Testament, According to the Vatican Text, Translated into English: with the Principal Various Readings of the Alexandrine Copy, and A Table of Comparative Chronology*, 2 vols. (London: Samuel Bagster & Sons, 1844).

Organization for Septuagint and Cognate Studies)에 의해 주도되고 있는 NETS(A New English Translation of the Septuagint and the Other Old Greek Translations Traditionally Included under that Title)는 그 당연한 응답이었다.

NETS는 번역의 대본을 정하는 문제에서는 현재 구할 수 있는 가장 좋은 것으로(the best available editions) 하도록 정하였고, 이에 따라 첫 출간된 시편 번역은 피팅엔 대비평본에 근거하였다. 아울러, 칠십인경과 같은 번역에 관심을 가질 사람들을 생각할 때, 그 주된 독자층을 “성서에 대해 잘 교육을 받은 사람들로 전제하고 이에 어울리는 영어를 사용하는 것을 원칙으로 하고 있다. 아울러 NETS는 칠십인경이 한때 독립적으로 존재한 시기도 있지만 근본적으로 히브리어 성경의 번역본이므로, 독자들을 히브리어 원문으로 인도하는 일종의 “대조 성경(interlinear version)”의 특징을 지니고 있다는 점에 주목한다. 그로 인해 칠십인경의 그리스어는 그리스어의 옷을 입었지만 히브리어의 영향을 반영한 특이한 그리스어를 구현하고 있으며, 가능한 히브리어 대본을 충실히 반영하려고 애쓰고 있는 것이다. NETS는 이러한 “대조 성경”이라는 틀에 근거하여, 새로운 영어 번역 역시 오늘날의 히브리어 성서를 반영하고 있는 영어 번역에 대한 대조 성경으로 기능할 것을 목표로 한다. 그래서 NETS는 마소라 본문에 대한 여러 영어 번역들을 검토하면서 NRSV를 선정하고 그들이 추구하는 새로운 영어 번역의 기준도 NRSV에 두고 있다. 즉, 가능한 NRSV의 용어와 표현들을 따르면서 칠십인경을 옮긴다. 그래서 NRSV 사용에 대한 NETS의 원칙을 간단히 정리하면 “가능한 보존하라. 반드시 바꾸어야 하는 곳에서는 바꾸라”이다. 하지만 NETS가 표명한 바 “대조 성경(interlinear version)”으로서의 특성화는 칠십인경을 번역하는데 있어서 자칫 번역문이, 기본이 되는 NRSV의 영향 때문에, 때때로 그리스어의 정확한 의미 전달에 제한을 받을 우려로부터 완전히 자유로울 수는 없음 역시 인정해야 한다.²⁴⁾

2000년에 시편이 출간되었고²⁵⁾ 현재 계속해서 구약 전권에 걸쳐 작업이 진행 중이며, NETS 웹사이트에 업데이트되고 있다.

둘째로, 프랑스어 번역(La Bible d’Alexandrie)을 살펴보자.

1981년 파리 4대학(파리-소르본느)의 후기 헬라문학 교수 할(M. Harl)의 주도

24) NETS가 취한 번역 원칙에 대한 평가로는 N. F. Marcos, “Reaction to the Panel on Modern Translations”, B. A. Taylor, ed., *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*. Oslo, 1998, SCS 51 (Atlanta: Scholars Press, 2001), 233-240; 특히 233-237를 참고하라.

25) A. Pietersma, *The Psalms: A New English Translation of the Septuagint and the Other Old Greek Translations Traditionally Included under that Title* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2000).

로 시작한 칠십인경 프랑스어 번역 프로젝트는 지금까지 다음과 같은 성경을 번역하였다. 창세기(1986), 레위기(1988), 출애굽기(1989), 신명기(1992), 민수기(1994), 여호수아(1996), 사무엘상(1997), 사사기(1997), 요엘, 오바다, 요나, 나훔, 하박국, 스바냐(1999), 잠언(2000), 호세아(2002), 전도서(2002), 바룩, 애가, 예레미야의 편지(2005).

우선 번역 대본의 경우 기본적으로 괴팅엔 대비평본을 사용하고 있다. 그러나 이 프로젝트의 경우 완칠십인경(Ur-LXX; Old Greek) 본문 재구성에 대한 관심보다는 칠십인경이 실제적으로 통용된 과정에 관심을 가지고 있기 때문에 괴팅엔의 입장에서 이 성경을 볼 경우 자칫 초점이 흐려질 수가 있다²⁶⁾

이 프로젝트의 특징은 그리스어 언어학자 헬레니즘 시대 유대교 학자, 고대 기독교 교회사가(교부사가), 사본학자, 성서학자들이 다양하게 참여하여 칠십인경이 신학, 문학, 역사 등의 여러 분야에서 가지고 있는 포괄적인 의미 및 영향을 밝히려 공동 작업을 벌이고 있다는 점이다. 각 책은 서론을 통하여 칠십인경의 각 권이 가지고 있는 언어 및 신학적 특징 및 독자적인 책으로서의 구조를 밝히고 있고, 각 구절에 대한 해설을 통해 그리스어 번역문의 구문히브리 본문과의 이본, 다른 칠십인경 성경 및 당대 유대교 고대 문헌에 나타나는 병행 구문 신약 성경 및 기독교회사에 나타난 칠십인경의 영향 등을 밝히고 있는 칠십인경에 대한 번역 및 주석서라 말할 수 있다. 칠십인경 프랑스어 번역본의 제목이 ‘알렉산드리아 성경’이라는 점에서 추정할 수 있듯이, 이 번역본은 칠십인경이 ‘성경’임에 주목하여 칠십인경 번역자들, 그리고 교부들이 각각 그들이 지니고 있던 히브리 성경 및 칠십인경을 어떻게 읽었느냐에 큰 관심을 기울이고 있다. 따라서 프랑스어 번역 프로젝트는 칠십인경 본문을 통한 히브리 본문 재구성의 문제에는 일차적인 관심을 기울이고 있지 않다.

마지막으로, 독일어 번역(Septuaginta Deutsch: LXXD)을 살펴보자.

부퍼탈 신학대학교(Kirchliche Hochschule Wuppertal)의 마르틴 카러(Martin Karrer) 교수와 자르브뤼켄(Saarbrücken) 대학교의 볼프강 크라우스(Wolfgang Kraus) 교수가 발안하여 1999년에 시작하여 2005년에 실제적인 번역 작업을 마치고, 독일성서공회(Deutsche Bibelgesellschaft)에서 출간을 눈앞에 두고 있는 이 프로젝트²⁷⁾는 다음과 같은 목적을 가지고 칠십인경을 번역하였다.

“칠십인경의 번역은 문헌학적으로 신뢰성이 있어야 하고 쉽게 읽을 수 있어

26) 프랑스 칠십인경 번역 프로젝트의 기본적인 방향에 대한 더 자세한 정보를 위해서 <http://septante.editionsducerf.fr/>를 참조하라.

27) M. Karrer and W. Kraus, (Hg.), *Septuaginta Deutsch*. Bd. 1: Das griechische alte Testament in deutscher Übersetzung; Bd. 2: Erläuterungen zum griechischen Alten Testament in deutscher Übersetzung (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 근간).

야 하며, 학문적인 관점에서든 명료하여야 한다²⁸⁾

이 원칙은 무엇보다도 칠십인경이 헬레니즘 시대의 유대 문헌으로서 수용되고 영향을 미쳤다는 사실을 전제로 한다 또한 이 목표는 이 프로젝트가 상정된 독자층도 전제되어 있다. 칠십인경 독일어 번역은 그 독자를 칠십인경과 헬라 문화에 관심이 있는 이들, 그리고 실제로 오늘날까지 칠십인경을 정경으로 쓰고 있는 그리스 정교회의 독자들까지도 염두에 두고 있다

이러한 전제와 목표를 위해 칠십인경 독일어 번역은 몇 가지 구별되는 특징을 관찰할 수 있다. 첫째, 전체적으로 두 권으로 나뉜다 1권은 그야말로 칠십인경의 독일어 번역이다. 여기에서는 비평 각주를 최소화하고(한 쪽의 10%를 넘지 않는다!) 원어를 배제하여 읽는 이들을 위한 실용성을 도모하였다 2권은 주해서로 여기에서는 본문비평적인 논의가 구체적으로 원어에 근거해서 제시된다 둘째, 번역 대본으로는 대체적으로 괴팅엔 대비평본을 주대본으로 하였으며 괴팅엔 대비평본이 아직 출간되지 않은 부분은 랄프스의 소비평본과 더러는 스페인에서 발간된 안디옥 본문 비평본²⁹⁾을 병행 대본으로 삼았다(가령, 삼하 10-왕상 2:11; 왕상 22-왕하 25). 셋째, 번역 본문에는 이탤릭체 또는 몇 가지 기호로써 마소라 본문과의 차이, 괴팅엔 비평본과 랄프스 비평본 사이의 차이 등을 쉽게 알아볼 수 있도록 하였다.

십 년이 안 되는 비교적 짧은 시기에 이루어진 프로젝트이기에 물론 한계도 없지 않다. 신약학자들과 구약학자들을 비롯해서 그리스어 및 언어학 전문가 등 70명 이상의 번역자가 참여하여 짧은 시간에 집중적으로 프로젝트를 진행하다 보니, 통일성의 문제가 제기될 수 있을 뿐만 아니라 미리 정해진 제한된 분량 안에서 비평 각주 작업을 하다 보니 비평의 깊이도 제한될 수밖에 없다 그럼에도 불구하고 현대 칠십인경 번역 프로젝트 역사상 처음으로 완결되어 출간되는 칠십인경 번역이라는 점, 실용성에 초점이 잘 맞추어졌다는 점, 그리고 신약학자들과 언어학자, 구약학자들이 한데 어우러져 한 작업이라는 점에서 그 의의를 찾을 수 있을 것이다.

28) 이에 관해, S. Kreuzer, "A German Translation of the Septuagint", *BIOSCS* 34 (2001), 40-45와 이 글의 우리말 번역, 김정훈, "칠십인경 독일어 번역 프로젝트", 「성서마당」 59 (2003), 18-22를 참조하라. 또한 이 프로젝트에 대한 좀더 상세한 논의로는 W. Kraus, "Hebräische Wahrheit und Griechische Übersetzung - Überlegungen zum Übersetzungsprojekt Septuaginta-deutsch (LXX.D)", *ThLZ* 129 (2004) 9, 989-1007와 W. Kraus, "Contemporary Translations of the Septuagint: Problems and Perspectives", W. Kraus u. a. (Hg.), *Septuagint Research - Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*. SCS 53 (Atlanta: Scholars Press, 2006), 63-83을 참조해 볼 수 있다.

29) N. Fernández Marcos und J. R. Busto Saiz, *El texto antioqueno de la Biblia griega, I, 1-2 Samuel; II, 1-2 Reyes; III, 1-2 Crónicas*, TECC 50, 53, 60 (Madrid: CSIC 1989, 1992, 1996).

이외에 최근에 우리나라의 가톨릭 성서학 연구소인 ‘한님성서연구소’에서 칠십인경 창세기의 우리말 번역이 출간되었지만 이는 번역 대본 선정이나 번역 관주, 책의 구성에 있어서 여러 아쉬움과 한계를 드러내고 있다³⁰⁾

2. 나가는 말

이상에서 살펴본 칠십인경 서구의 현대어 번역 프로젝트들과 비교해 볼 때 “칠십인경 우리말 번역시안”은 어떤 특징은 결국 “무엇으로서의” 칠십인경을 “누구를 위해” “어떻게” 번역할 것인가의 문제와 맞닥뜨리게 된다. 무엇보다 먼저 우리에게 명확한 것은 칠십인경 우리말 번역이 성경을 전문적으로 연구하는 이들에게는 물론 칠십인경에 익숙하지 않은 이들에게도 공히 정보와 도움을 줄 수 있어야 한다는 사실이다. 이는 이미 위에서 언급된 바, 오늘 우리 한국 교회에서 칠십인경의 신학적 신앙적 복권을 도모하고자 칠십인경을 생성과 수용 그리고 재수용의 측면을 아우르려는 우리의 의도에서 비롯된 것이다.

<주요어>(Keyword)

칠십인경, 한글 번역, 창세기, 헬레니즘 유대주의, 본문비평.

Septuagint, Korean Translation, Genesis, Hellenism Judaism, Textual Criticism.

<참고문헌>

Brenton, L. C. L., *The Septuagint Version of the Old Testament, According to the Vatican Text, Translated into English: with the Principal Various Readings of the Alexandrine Copy, and A Table of Comparative Chronology*. 2. London, 1844.

Brooke, A. E. and McLean, N., *The Old Testament in Greek. According to the Text of Codex Vaticanus, supplemented from othe uncial Manuscripts; with a critical Apparatus containing the Variants of the Chief Ancient Authorities*

30) 이에 관한 좀 더 자세한 평가는 앞의 각주19)에서 언급된 김정훈의 글을 참조하라

- for the Text of the Septuagint. Volume I. The Octateuch. Part I. Genesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1927. (=B-M).
- Elliger, K and Rudolph, W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Fernández Marcos, N. and Busto Saiz, J. R., *El texto antioqueno de la Biblia griega, I, 1-2 Samuel; II, 1-2 Reyes; III, 1-2 Crónicas*, TECC 50, 53, 60, Madrid: CSIC, 1989, 1992, 1996.
- Field, F., *Origenis Hexaplorum Quae Supersunt; Sive Veterum Interpretum Graecorum in Totum Vetus Testamentum Fragmenta*, 1, Oxford: 1867; reprinted Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1964.
- Harl, M., *La Genèse*, La Bible d'Alexandrie I, Paris: Cerf, 1986.
- Karrer, M. and Kraus, W., eds., *Septuaginta Deutsch. Bd. 1: Das griechische alte Testament in deutscher Übersetzung; Bd. 2: Erläuterungen zum griechischen Alten Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 근간.
- Wevers, J. W., eds., *Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. I. Genesis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974 (=LXX-Gö).
- Rahlfs, A., *Septuaginta, I Geneses*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1926.
- Rahlfs, A., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935; Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 (=LXX-Ra).
- Rahlfs, A., (rev. R. Hanhart), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes. Editio altera*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Thompson, C., *The Holy Bible, containing the Old and the New Covenant, commonly called the Old and the New Testament*. 4vols. Philadelphia, 1808.
- 강선남 편역, 『칠십인역 그리스어 문법』, 의정부: 한님성서연구소, 2006.
- 김정훈, “성서학 서평칠십인역 창세기. 정태현, 강선남 역주, 왜관, 2006”, 「성서마당」 신창간 7호 (2006), 87-95.
- 정태현 강선남 역주, 『칠십인역 창세기』, 왜관: 분도출판사, 2006.

- Alexandre, M., *Le commencement du livre Genèse I-V, Christianisme Antique 3*, Paris: Beauchesne, 1988.
- Bailly, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette, 1894, 1963².
- Blass, F., Debrunner, A. and Rehkopf, F., *Grammatik des NT Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001¹⁸.
- Brown, W. P., *Structure, Role, and Ideology in the Hebrew and Greek Texts of Genesis 1:1-2:3*, SBLDS 132, Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Conybeare, F. C. and Stock, G., *A Grammar of Septuagint Greek*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980.
- Fernández Marcos, N., “Reaction to the Panel on Modern Translations”, Bernard A. Taylor, ed., *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Oslo, 1998*, SCS 51, Atlanta: Scholars Press, 2001, 233-240
- Fraenkel, D., *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments. Bd. I,1 Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert. Septuaginta Vetustestamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum Supplementum*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2004.
- Gesenius, W. (rev. Kautzsch, E.), *Hebräische Grammatik*, Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 1995²⁸, E. A. Cowley, trans., *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford: Clarendon Press, 1910² (=GKC).
- Hanhart, R. and Wevers, J. W., *Das Göttinger Setpuaginta-Unternehmen. Festschrift für Joseph Ziegler zum 75. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1977.
- Harl, M., Dorival, G. and Munnich, O., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris: Cerf, 1988.
- Hatch, E. and Redpath, H. A., eds., *A Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids: Baker Book House, 1998²; org., Clarendon Press 1897 (=HR).
- Hendel, R. S. *The Text of Genesis 1-11. Textual Studies and Critical Edition*, New York; Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Jellicoe, S., *The Septuagint and Modern Study*, Oxford: Clarendon, 1968.
- Joosten, J., “The Ingredients of New Testament Greek”, *Analecta Bruxellensia* 10 (2005), 56-69.
- Joosten, J., “Le Milieu producteur du Pentateuque grec”, *Revue des études juives*

165 (2006), 349-361.

Joosten J., et Le Moigne Ph. éds., *L'Apport de la Septante aux Études sur l'Antiquité: Actes du colloque de Strasbourg 8-9 novembre 2002*, Lectio Divina, Paris: Cerf, 2005.

Koehler, L. and Baumgartner, W. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. 2. Leiden; Boston: Brill, 2004.

van der Kooij, A., "The Origin and Purpose of Bible Translations in Ancient Judaism: Some Comments", *Archif für Religionsgeschichte* 1 (1999), 204-214.

Kraus, W., "Hebräische Wahrheit und Griechische Übersetzung - Überlegungen zum Übersetzungsprojekt Septuaginta-deutsch (LXX.D)", *ThLZ* 129 (2004) 9, 989-1007.

Kraus, W., "Contemporary Translations of the Septuagint: Problems and Perspectives", W. Kraus u. a., eds., *Septuagint Research-Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, SCS 53, Atlanta: Scholars Press, 2006, 63-83.

Kreuzer, S., "A German Translation of the Septuagint", *BIOSCS* 34 (2001), 40-45; 김정훈 역, "칠십인경 독일어 번역 프로젝트", 「성서마당」 59 (2003), 18-22.

Kreuzer, S., "Entstehung und Publikation der Septuagint am Horizont frühptolemäischer bildungs- und Kulturpolitik", Kreuzer, S. and Lesch, J., eds., *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*. Bd. 2., BWANT 161 (Stuttgart: Kohlhammer, 2004), 61-75.

Liddell, H. G. and Scott, G. (revised by H.S. Jones), *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1843; 1996⁹ (=LSJ).

Muraoka, T. *Hebrew-Aramaic Index to the Septuagint*, Grand Rapids, Baker Book House, 1998.

Pape, W., *Griechisch-Deutsches Hanwörterbuch*, Bd. 2. Graz: Akademie Druck- u. Verlagsanstalt, 1954³ (=Pape).

Pietersma, A., *The Psalms: A New English Translation of the Septuagint and the Other Old Greek Translations Traditionally Included under that Title*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.

Pietersma, A., "A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of

the Interlinear Model for the Study of the Septuagint”, J. Cook ed., *Bible and Computer. The Stellenbosch AIBI-6 Conference* (Leyde, 2002), 337-364

Rahlfs, A., *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, MSU II, Weidmannsche Buchhandlung, 1914.

Reider, J., *An Index to Aquila*, SVT XII, Leiden: Brill, 1966.

Thackeray, H. St. J., *A Grammar of the Old Testament in Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 1909.

Tov, E., *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem: Simor, 1997².

Vincent, J. M., “« Tu aimeras ton prochain comme toi-même » ? LV 19,18b dans son contexte”, *ETR* 81 (2006), 95-113.

Westermann, K., *Genesis 1-3*. BK I 1,1. Neukirchen-Vluyn, 1994.

Wevers, J. W., *The History of the Greek Genesis*. MSU XI, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1974.

Wevers, J. W., *Notes on the Greek Text of Genesis*, Atlanta: Scholars Press, 1993.

<Abstract>

**Study for Korean Translation of the Septuagint 1:
Genesis 1:1-2:3**

Prof. Keun-Joo Kim (Westminster Graduate School of Theology)

Mr. Sun-Jong Kim (Marc Bloch University in Strasbourg)

Mr. Jong-Hoon Kim (Kirchliche Hochschule Wuppertal)

Dr. Sang-Hyuk, Woo (Marc Bloch University in Strasbourg)

The Septuagint (LXX) has been so far regarded only as an ancient-at best, one of the most important- witness for clarifying the Masoretic Text (MT) so it tends not to attract public attention which it deserves. As a matter of fact, the study of LXX has been limited to specialized scholars. But closer considerations on the Old Greek translation shows us that it occupies a very significant position at least in two aspects: LXX reflects a pre-Masoretic ancient Hebrew text, and LXX was read as “the” Old Testament for the first Christian church for centuries. Based upon the above significance, LXX should be circulated and meditated not only in the sphere of specialized students, but also among ordinary Christians, especially among those who seem to deal with the *Korean Revised Version* (KRV) as a kind of “the inspired version of the Bible”. This paper is the first step to introduce LXX under this background, and translates Genesis 1:1-2:3 keeping, if possible, the words in KRV to let the readers find what differs from KRV. The translation consists of two sections: translation proper, and its critical apparatus to show and the difference between MT and LXX, to explain the variants among other versions.

바울 신학에 기초한 로마서 8:10의 번역과 해설

김광수*

1. 문제 제기

로마서 8장은 성령 장이라고 불릴 만큼 성령의 활동에 관한 바울의 견해를 집중적으로 전달한다 그 중에서도 로마서 8:10은 하나님의 구원 활동에 있어서 성령의 주도적인 역할에 관한 중요한 교훈을 담고 있으면서도 오해의 소지를 갖고 있어서 번역과 해석에 난해한 구절이다 로마서 8장 전체에서 성령은 하나님의 영, 그리스도의 영 그리고 영이라는 용어로 교대로 사용되고 있으며 특히 하나님의 구원 활동의 시작과 진행과 완성에 있어서 주체적인 실행자로서 제시된다 이런 맥락에서 8:10의 올바른 이해는 8장 전체의 이해와 관련하여 매우 중요하다.

로마서 8:10은 NTG²⁷과 GNT⁴에서 공통적으로 다음과 같이 언급된다 *εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν τὸ δὲ πνεῦμα ζῶν διὰ δικαιοσύνην*. 그런데 이 구절에 대한 한글 번역들이 대부분 원문의 의미를 충분히 반영하지 못하고 있다. 또 한국 교회 목회자들의 강해 설교들이나 해설서들을 보면, 그런 불충분한 번역들의 영향을 받아 그 말씀에 대한 해석이 불충분하거나, 아예 구체적으로 다루지 않거나, 혹은 본래 바울이 말하려고 했던 의미와는 다르게 제시되어 왔다. 특히 본문의 *σῶμα*와 *πνεῦμα*를 육신과 영혼의 이분법적 의미로 이해하는 견해가 일반적이다 몇 가지 예를 들어 보자.

전준식은 그의 로마서 강해서에서 8:10을 구체적으로 다루지 않았다.¹⁾ 박정식도 그의 로마서 강해에서 그 구절을 간단히 언급하는 것으로 지나간다.²⁾ 권성수는 그의 로마서 강해에서 그 구절을 애매하게 해석한다 그는 *σῶμα*를 인간의 신체를 의미하는 ‘육’으로 이해하고 *πνεῦμα*를 그리스도로 말미암은 생명의 역사가 이루어지는 인간의 내면세계인 ‘영’으로 이해한 것처럼 보인다. “그런데 우리의

* 침례신학대학교, 신약학.

1) 전준식, 『업그레이트 로마서 강해』 (서울: 나침반, 1999).

2) 박정식은 “이제 우리는 우리 안에 거하시는 그리스도의 영으로 말미암아 몸은 죽은 것이나 영은 의를 인하여 산 것입니다”라는 말로 로마서 8:10의 해설을 대신한다 박정식, 『복음의 중심 예수 그리스도』, 로마서 강해 상(서울: 쿤란출판사, 2005), 358.

현재 상태는 육은 죄로 인하여 죽었다고 했습니다. 이 말은 부패의 씨가 심겨져 있다는 것을 말합니다. 그것이 최종적으로 나타나는 현상이 죽음입니다… 그런데 영은 현재부터 시작해서 그리스도로 말미암아 생명의 역사가 계속되기 때문에, 우리 속에 평안이 있고 기쁨이 있고 말씀에 대해 반응하는 것입니다”³⁾ 이런 내용만으로는 그 구절의 의미가 분명하게 제시되지 않는다

김서택은 $\sigma\omega\mu\alpha$ 를 인간의 신체는 물론 내면세계를 포함하는 전인의 의미로 제시한 반면, $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ 를 하나님의 은혜와 축복이 공급되는 통로인 영혼을 가리키는 것으로 제시한다.

여기서 ‘몸’이라는 것은 우리의 몸과 마음과 감정 전체를 말합니다 … 그런 의미에서 우리의 몸은 죽은 것입니다. 육체나 감정은 자기 힘으로는 능력을 행할 수 없습니다. 여기서 중요한 것은 영입니다. 영은 하나님의 은혜와 축복이 공급되는 루트입니다. 그래서 인간의 영혼이 중요한 것입니다. 우리 영혼이 죽어 있으면 하나님으로부터 오는 가장 중요한 능력을 전혀 받을 수 없습니다. 영혼은 하나님으로부터 오는 모든 중요한 복음 다 받을 수 있습니다. … 하나님의 성령의 능력이 우리 영혼을 통해 공급될 때 죽은 육체가 살아나기 시작합니다. … 그 때 영혼은 진정으로 자신에 대해 만족하게 되고 하나님에 대해 감사드리게 됩니다⁴⁾

한국 최초의 신학자로 불리는 남궁혁은 그의 로마서 강해에서 $\sigma\omega\mu\alpha$ 를 영과 대립된 육체로 이해하며 $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ 를 성령이 아니라 인간의 영이라고 단언한다.

… 여기 ‘몸’이라 한 말은 자구적으로 해석하는 것이 합당하니 즉 영이란 단어를 대신해서 육체를 가리킨 말이다. 사람의 몸은 죄를 인하여 사망할 수밖에 없다. 그리스도의 구속은 우리가 믿는 그 즉시 완전히 받는 것이 아니다. 믿는 즉시 생명의 근본인 그리스도의 생명을 받는 것은 사실이나, 몸은 오히려 고통과 비애와 각양 시련과 사망하는 데까지 미치는 것이다. … 영이란 말은 성령을 가리킨 것이 아니요 사람의 영이다. 영을 몸에 대신해서 쓴 것을 보아도 분명하다. 몸은 죽으나 영은 산다. 즉 몸은 사망의 원리를 따라 죽지 아니할 수 없으나 성령과 동거하는 영은 생명의 법칙을 따라 영생 불멸하는 것이다.⁵⁾

3) 권성수, 『로마서 강해』(서울: 도서출판 햇불, 1994), 406.

4) 김서택, 『로마서 강해: 완전한 복음』(서울: 생명의 말씀사, 2006), 325-326.

5) 소기천 편집, 『한국 최초의 신학자 남궁혁의 로마서 강해』(서울: 장로회신학대학교 출판부, 2004), 153-154.

조갑진은 그의 로마서 해설서에서 $\sigma\omega\mu\alpha$ 는 단순히 신체적 몸만을 의미하지 않고 특별한 환경 속에서 구체화된 인간성을 말한다는 뜻(J. D. G. Dunn)의 견해를 간략하게 소개한 반면, “영은 의를 인하여 산 것이다”라는 구절을 설명하지 않고 넘어간다.⁶⁾

최근 들어 신약학자들 사이에서 그 구절을 바울 신학에 기초하여 적절하게 이해하려는 시도들이 제시되었다 이필찬은 그의 로마서 해설서에서 바울이 의미했던 것에 비교적 근접하게 설명한다 그에 따르면, 몸($\sigma\omega\mu\alpha$)은 바울이 그 구절의 문맥에서 줄곧 말해온 육신($\sigma\alpha\rho\kappa\iota\varsigma$)과는 좀 다른 개념으로 즉 물리적 차원이 아니라 구속 역사에서 일어날 수 있는 차원의 표현으로 이해한다 영($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$)도 인간의 영이 아니라 성령을 가리키는 것으로 이해하면서 그렇게 보는 이유를 세 가지로 비교적 설득력 있게 제시한다⁷⁾ 김정주는 그의 박사학위 논문에서 $\sigma\omega\mu\alpha$ 를 죄와 사망의 권세 아래 있는 인간 존재 곧 죄의 몸과 사망의 몸으로 제시하면서 그것을 $\sigma\alpha\rho\kappa\iota\varsigma$ 와 거의 같은 의미로 이해한다 반면에 $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ 를 칭의의 결과로 생명을 얻게 된 인간의 영혼으로 보려는 견해를 비판하고 성령을 가리킨다는 학자들의 견해를 전달한다⁸⁾

이러한 연구 결과들을 볼 때, 이 구절에 관한 구체적인 학문적 연구는 아직 미흡하다고 여겨지며, 따라서 이 구절에 관한 보다 더 구체적인 연구가 필요한 것을 보게 된다. 그래서 필자는 바울 신학에 기초하여 이 구절을 어떻게 번역하는 것이 좋은 것인지 또 그렇게 번역할 때 이 구절의 의미가 무엇인지를 살펴보려 한다. 이것을 위하여 필자는 우선 이 구절에 대한 한글 번역들과 영어 번역들의 실례들을 찾아 비교 대조하여 그 번역들에 담긴 기본적인 의미와 문제점들을 살펴본다. 다음에는 이 구절의 핵심 단어들인 $\sigma\omega\mu\alpha$ 와 $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ 에 관하여 바울이 사용한 용례들을 찾아본다. 마지막으로 이와 같은 바울 신학의 정보를 토대로 이 구절의 번역과 그것의 의미를 알아본다

2. 로마서 8:10의 한글과 영어 번역의 예들과 분석

2.1. 한글 번역의 예들과 분석

이 구절(롬 8:10)에 관한 주요한 한글 번역들은 다음과 같다

6) 조갑진, 『로마서 이야기』 (서울: 도서출판 바울, 2004), 135-136.

7) 이필찬, 『로마서』 (서울: 이레서원, 2005), 235-236.

8) 김정주, 『바울의 성령 이해』, 홍성희 역 (서울: 기독교문서선교회, 1997), 140-142.

『개역』

또 그리스도께서 너희 안에 계시면 몸은 죄로 인하여 죽은 것이나 영은 의를 인하여 산 것이니라

『개역개정』

또 그리스도께서 너희 안에 계시면 몸은 죄로 말미암아 죽은 것이나 영은 의로 말미암아 살아 있는 것이니라

『새번역신약』

그리스도가 여러분 안에 살아계시다면 여러분의 몸은 죄 때문에 죽었을지라도 영은 의롭다함을 얻었으므로 살아있는 것입니다

『공동』

비록 여러분의 몸은 죄 때문에 죽었을지라도 그리스도께서 여러분 안에 계시면 여러분은 이미 하느님과 올바른 관계에 있기 때문에 여러분의 영은 살아 있습니다

『표준』

또한 그리스도께서 여러분 안에 살아계시면 여러분의 몸은 죄 때문에 죽은 것이지만, 영은 의 때문에 생명을 얻습니다

『쉬운성경』(아가페 출판사)

반면 그리스도께서 여러분 안에 계시다면 여러분의 몸은 죄 때문에 죽은 존재이지만, 여러분의 영은 의 때문에 살아 있습니다

『우리말 성경』(두란노 서원)

그러나 그리스도가 여러분 안에 계시다면 몸은 죄로 인해 죽으나 영은 의로 인해 살아 있습니다

한글 번역들에 담겨 있는 기본적인 내용들과 그것들의 성격을 분석해 보면 다음과 같은 점들이 발견된다.

(1) 한글 번역들은 한결같이 인간 존재를 몸과 영 혹은 육신과 영혼으로 구분하는 이분법적 인간 존재의 대조적 양상을 표현하는 의미를 나타낸다. 몸은 죽은 것이지만 혹은 죽는 존재이지만 영(혹은 영혼)은 “산 것이다/살아 있다”라는 것이다.

(2) 소마(σῶμα)는 개인화된 인간의 몸— 그것이 인간의 신체를 가리키는 의미인지 혹은 전인적 인간을 가리키는 의미인지 불분명하지만—을 가리키는 것으로 이해되어 ‘몸’ 혹은 “‘여러분의’ 몸”으로 번역된다. 프뉴마(πνεῦμα) 역시 개인화된 인간의 영(혹은 영혼)을 가리키는 것으로 이해되어 ‘영’ 혹은 “‘여러분의’ 영”으로 번역되었다.

(3) 로마서 8:10하에 나오는 그리스어 ζῶνής는 ‘생명’이라는 명사인데, 대부분의 한글 번역에서는 “산 것이다” 혹은 “살아 있다”라는 형용사의 의미로 번역되었

다. 『표준』만이 ζῶνι를 ‘생명’이라는 명사로 번역했지만 결과적으로는 “영은 생명을 얻습니다”로 번역하여 ‘영’을 새 생명이 임하는 자리인 인간의 영혼은 영혼의 의미로 번역한 것은 마찬가지이다

2.2. 영어 번역의 예들과 분석

이 구절의 영어 번역들 중 대표적인 번역 몇 가지를 제시하면 다음과 같다

KJV

And if Christ be in you, the body is dead because of sin; but the Spirit is life because of righteousness

RSV

But if Christ is in you, although your bodies are dead because of sin, your spirits are alive because of righteousness

NRSV

But if Christ is in you, though the body is dead because of sin, the Spirit is life because of righteousness.

NIV

But if Christ is in you, your body is dead because of sin, yet your spirit is alive because of righteousness

NASB

And if Christ is in you, though the body is dead because of sin, yet the spirit is alive because of righteousness

NEB

But if Christ is dwelling within you, then although the body is a dead thing because you sinned, yet the spirit is life itself because you have been justified

CSB

But if Christ is in you, although the body is dead because of sin, the spirit is alive because of righteousness

영어 번역들은 뚜렷하게 두 종류로 구분된다

(1) 몸과 영 혹은 육신과 영혼의 이분법적 인간 존재를 나타내는 번역들이다 이런 의미에서 σῶμα는 개인화된 인간의 몸 곧 “너희 몸들”(your bodies) 혹은 “너희 몸”(your body)으로 번역된 반면, πνεῦμα는 개인화된 인간의 영 곧 “너희 영들”(your spirits) 혹은 “너희 영”(your spirit)으로 번역되었다. 몸과 영이 인간의

몸과 인간의 영의 의미로 번역되었기 때문에 8:10하에 나오는 그리스어 명사 ζῶν is “살아 있다”(alive)라는 형용사로 번역되었다. NEB는 ζῶν is “생명 자체”(life itself)로 번역했지만, 그 구절의 결과적인 의미는 성령이 주시는 생명과 평화가 인간의 영에 머문다는 의미로 번역되었다

(2) 몸으로서의 인간 존재와 성령의 역할을 나타내는 번역들이다 KJV와 NRSV는 τὸ σῶμα를 문자적 의미인 “그 몸”(the body)으로 번역한 반면 τὸ πνεῦμα는 성령(the Spirit)의 의미로 번역했다. 그리고 ζῶν is 생명(life)이라는 명사로 번역했다. 이러한 번역은 몸으로서의 인간의 존재성과 성령의 역할을 나타내는 의미를 갖는다. 몸의 존재로서의 인간은 비록 그리스도인이라 할지라도 죄를 인하여 아직은 죽음이라는 숙명 아래 있지만, 몸(전인) 안에 계신 성령은 생명이며 나아가 죽을 몸을 살리는 생명의 근원이 된다(8:11)는 의미를 갖는다. 필자는 이러한 인간 존재의 숙명성과 그 숙명을 벗어나게 하는 성령의 역사를 강조하는 의미가 바울이 이 구절에서 제시하려는 근본적인 의미라고 생각한다. 그래서 필자는 먼저 바울 신학의 전체적인 국면에서 몸과 영의 의미를 살펴보고 그것에 기초하여 이 구절의 번역과 의미를 제시하고자 한다

3. 바울 신학에서 몸(σῶμα)과 영(πνεῦμα)

3.1. 몸(σῶμα)

이 구절에 대한 보다 더 정확한 이해를 위해서는 바울의 사상에서 몸과 영에 관한 일반적 용례를 먼저 살펴보는 것이 필요하다. 그 용례들을 인간학적 차원에서 체계적으로 제시한 사람이 볼트만이다. 그래서 우선 볼트만의 견해를 중심으로 몸과 영에 관한 바울의 이해를 살펴본다.⁹⁾ 볼트만은 바울에게 있어서 몸(σῶμα)은 인간 존재를 특징짓는 가장 포괄적 개념으로 이해한다. 바울은 인간 존재를 그 구성에 있어서 기본적으로 몸의 존재로 이해한다는 것이다. 인간은 죽음 이전에도 몸의 존재로 존재하지만 죽음 이후의 미래 존재도 몸 없는 존재가 아니라 오직 몸의 존재로 존재하며 바울은 그것을 신령한 껍고전 15:44)과 영광의 몸(빌 3:21)이라고 부른다. 바울이 “죄가 너희 죽을 몸(σῶματι)을 지배하지 못하게 하라”(롬 6:12) 혹은 “너희 몸들(σῶματα)을 … 산 제물로 드려라”(롬 12:1) 하고 말했을 때, 그 몸은 단순히 몸의 형태(body form) 혹은 신체적 몸을 가리키는

9) 볼트만의 견해를 위하여, R. Bultmann, *Theology of the New Testament* 1, Kendrick Grobel, trans. (New York: Charles Scribner's Sons, 1951), 192-203 참조.

것이 아니라, 전인(the whole person)을 가리킨다.¹⁰⁾ 불트만은 바울의 인간관을 인간 존재의 두 가지 구성 요소들 곧 영혼(혹은 영)으로 불리는 내적인 요소와 외적인 신체적 몸의 결합으로 보려는 견해에 반대한다.¹¹⁾ 바울은 소마로서의 인간 존재를 나눌 수 없으며 나누어지지 않는 하나의 존재 곧 전인으로 이해했다(롬 12:4이하; 고전 12:12-26).

불트만은 바울 서신의 여러 구절들에 기초하여 몸은 인간의 진정한 자아(예를 들면, 영혼)에게 외부적으로 결부되어 있는 어떤 것이 아니라 인간 존재의 바로 핵심에 속하는 것으로 이해한다.¹²⁾ 그래서 인간은 “소마를 갖고 있다”가 아니라, “인간은 소마이다”라고 말할 수 있다는 것이다.¹³⁾ 불트만은 여러 구절들에서 소마가 단순히 인칭대명사 ‘나’(문맥에 따라 다른 격의 인칭대명사)로 번역될 수 있는 것이 소마의 이러한 특징적 개념을 나타낸다고 생각한다(예를 들어, “내 몸에서(내게서) 그리스도가 존귀하게 되게 하려 하나냐(빌 1:20); “너희 몸들을(너희 자신들을) … 산 제물로 드려라”(롬 12:1).

로마서 6:12-13이 이 점을 뚜렷하게 보여준다.

너희는 죄가 너희 죽을 몸을(ὀμῶν σώματι) 지배하지 못하게 하여
또한 너희 지체들(τὰ μέλη ὑμῶν) 불의의 무기로 죄에게 내주지 말고
오직 너희 자신(들)을(ἑαυτοῦς) … 하나님께 드리며
너희 지체(들)을(τὰ μέλη ὑμῶν) 의의 무기로 하나님께 드리라

여기서 “너희 지체(들)”(6:12, 13)은, “너희 몸”(6:12)의 동의어적 변형어인데, “너희 자신(들)”(6:13)과 평행한다. 그 다음 구절들(6:13, 16, 19)에서 “너희 자신(들)을 드려라”와 “너희 지체(들)을 드려라”가 동의어로 사용된다.

고린도전서 6:15와 12:27에서도 이러한 사상이 제시된다

10) Bultmann, *Theology*, 192; H. 콘젤만, 『신약성서신학, 김철손, 박창환, 안병무 공역(서울: 한국 신학연구소, 1982), 207.

11) G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 464. 불트만은 소마가 영혼이나 영에 대조되어 사용된 용례들이 있다는 것을 수용하지(예를 들어, 살전 5:23; 고전 5:3; 7:34), 그것들은 바울의 핵심적 사상을 반영하지 않는다고 생각한다(Bultmann, *Theology*, 193). 콘젤만도 바울의 인간론은 이원론적이 아니라고 말한다(콘젤만, 『신약성서신학』, 207)

12) 불트만은 “몸으로 대할 때”(고후 10:10), “예수의 흔적들을 몸에 갖고 있다”(갈 6:17), “예수의 죽음을 몸에 지니고 있다”(고후 4:10), “몸을 불사른다”(고전 13:3), “몸을 쳐서 복종시킨다”(고전 9:27), “아내가 그녀의 몸을 주장하지 못하고 남편이 한다”(고전 7:4), 그리고 “몸을 더럽힌다”(롬 1:24)는 구절들을 제시한다(Bultmann, *Theology*, 193-4).

13) Bultmann, *Theology*, 194; 콘젤만, 『신약성서신학』, 207.

고전 6:15 너희 몸(들)(τὰ σώματα ὑμῶν)이 그리스도의 지체인 것을 알지 못하느냐?

고전 12:27 너희(들)(ὑμεῖς)은 그리스도의 몸이요 지체의 각 부분이다

여기서 주어인 “너희 몸(들)”과 ‘너희(들)’은 의미상 차이가 없다. ‘지체들’이라는 단어는 인간 존재의 개별적 역량을 나타내는데 이 역량이 그리스도의 몸에서 전체적으로 파악된다 볼트만은 이러한 논의를 종합하면서 바울에게 있어서 소마는 인간을 전인격적으로 나타내는 데 사용되었다고 주장한다¹⁴⁾

볼트만은 나아가 인간이 자기 자신을 자신의 행위의 대상으로 만들 수 있거나 혹은 어떤 일의 주체자로서 자기 자신을 경험할 수 있다는 의미에서 소마라고 불린다고 말한다. 인간은 자기 자신을 조정하기도 하며 자기 자신의 행위의 대상이 될 수 있는 점에서 소마라는 것이다.¹⁵⁾ 인간은 자기 자신과 맞서기도 하고 자기 자신을 다스리기도 하며 자기 자신을 위태롭게 할 수도 있는 점에서 소마이다 소마는 행동하는 주체로서의 ‘나’이며 동시에 자기 자신에게 행동을 걸 수 있는 대상으로서 ‘나’이다.¹⁶⁾ 소마는 성생활의 주체도 되고 객체도 되는 그런 인간 존재를 가리킨다(고전 6:15이하; 7:4). 소마로서의 인간은 이렇게 자기 자신을 조정하거나 혹은 이 조정력을 잃고 외부 세력에 의해 희생될 수도 있다 이 외부 세력은 적대적인 것이 되어 인간을 그 자신에게서 멀어지게 하거나 혹은 자기 자신에게서 멀어진 인간을 다시 자신에게로 돌아오게 하는 구원의 힘이기도 하다¹⁷⁾ 인간이 소마라는 것은 인간이 이와 같은 가능성들 가운데서 있다는 것을 나타낸다. 그런 점에서 소마 자체는 어떤 선한 것도 악한 것도 아니며 두 가지 가능성을 다 갖고 있는 중립적 존재이다.¹⁸⁾

볼트만은 바울이 소마가 자기 자신에 대한 조정력을 상실하고 외부 세력에 의해 지배 받는 경우를 제시하는데, 그런 경우에는 소마가 죄의 세력과 연대한 사룩스(σάρξ)의 의미로 사용되었다고 생각한다 그는 “몸의 행실들”(τὰς πράξεις τοῦ σώματος)이라는 어구를 사용하여 소마를 행위의 주체로 표현하기도 했는데(롬 8:13), 여기서 소마의 행실들은 사룩스에 의한 삶과 일치한다(참조. 갈 5:19이하.). 그는 또 “몸의 욕심들”(ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ)이란 어구를 사용하여 사룩스의 지배를 받고 있는 인간을 표현하는데(롬 6:12), 여기서 몸의 욕심들은 다름 아닌 사룩스의 욕심들이다(갈 5:16이하, 24 참조. 롬 7:7이하; 13:14).¹⁹⁾ 이런 구절

14) Bultmann, *Theology*, 195.

15) *Ibid.*, 195-196.

16) 콘젤만, 『신약성서신학』, 207.

17) Bultmann, *Theology*, 196.

18) *Ibid.*, 199.

들에서 소마는 사룩스에 의해 지배를 받는 ‘나’ 곧 사룩스의 욕심들을 품고 그런 욕심들에서 나오는 행실을 행하는 인간 존재를 가리킨다

바울은 또 소마에 수식어를 붙여 외부 세력에 종속되어 있는 인간 존재를 표현한다. “죄의 몸”(τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας)은 죄의 세력에 굴복하여 죄에게 종노릇하고 있는 인간 존재를 가리킨다(롬 6:6). “죽음의 몸”(τοῦ σώματος τοῦ θανάτου)은 하나님의 법을 인정하고 실천하기를 원하면서도 사룩스와 연대한 죄의 세력에 포로가 될 수밖에 없고 그 결과로 죽음에 처해질 수밖에 없는 연약한 인간 존재를 표현한다(롬 7:24). 이 외에도, 바울은 소마를 사용하여 신체를 가진 존재이고 제한된 존재이며 아래 세계의 연약한 존재로서의 인간을 나타낸다. 육의 몸(σῶμα ψυχικόν, 고전 15:44); 낮은 몸(τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως, 빌 3:21). 따라서 바울에게 있어서 구원은 몸의 구원이며 부활도 몸의 부활이다. 바울은 그것을 “신령한 몸”(σῶμα πνευματικόν, 고전 15:44) 혹은 “영광의 몸”(τῷ σώματι τῆς δόξης, 빌 3:21)으로의 변형으로, “죽을 몸”(τὰ θνητὰ σώματα, 롬 8:11)을 살리는 것으로, 그리고 “몸의 구속”(τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος, 롬 8:23)으로 표현한다.²⁰⁾ 이와 같이 바울에게 있어서 몸은 인간 존재의 한 부분이 아니라 한 인간을 전체적으로 나타내는 전인적 개념이다²¹⁾

3.2. 영(πνεῦμα)

바울의 사상에서 영은 크게 두 가지 의미로 사용되었다면 먼저 바울은 πνεῦμα를 하나님의 존재와 활동을 표현하기 위하여 사용했다²²⁾ 영은 하나님의 존재 곧 비가시적이고 비물질적 존재이면서도 인격적이며 영적인 존재를 나타내는데 바울은 그것을 구체적으로 “하나님의 영”(τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ)이라는 어구로 표현한다(고전 2:11; 롬 8:9 등). 영은 이스라엘의 역사 속으로 들어오셔서 구체적으로 활동하시는 하나님을 나타내기 위하여 구약에서 사용된 히브리어 루아흐(רוח)의 그리스어 번역어로서 하나님의 구원 활동의 실행자를 가리킨다. 바울은 특히 하나님의 종말론적 구원 활동의 실현과 관련하여 이 단어를 사용했다. 그런 점에서 바울은 하나님의 종말론적 구원의 실현을 위해 세상에 오신 하나님

19) Ibid., 197.

20) 볼트만은 로마서 8:23에서도 소마는 사룩스에 의해 지배되는 죄에 빠진 나를 가리키는 것으로 이해하며 그래서 “몸의 구속”이란 몸을 속죄하는 것이 아니라 몸에서의 속죄 곧 사룩스에서의 속죄를 가리킨다고 생각한다(Bultmann, *Theology*, 201; 참조, 콘젤만, 『신약성서신학』, 208).

21) 콘젤만, 『신약성서신학』, 207.

22) 바울은 영을 삼위일체적으로 사용한다. 하나님의 영(롬 8:14; 고전 2:11; 3:16; 고후 3:3 등), 성령(살전 4:8; 엡 1:12; 4:30), 그리스도의 영(롬 8:9; 갈 4:6; 빌 1:19).

의 아들 예수 그리스도를 영의 존재로 표현한다. 바울은 죽은 자 가운데서 부활하여 하나님의 아들로 인정을 받으신 예수 그리스도를 “성결의 영”(πνεῦμα ἁγιοσύνης)으로 묘사한다(롬 1:4). 바울은 또 죽은 자 가운데서 부활하여 주(κύριος)로 높임을 받으신 하나님의 아들을 영으로 표현한다 “주는 영이시니”(ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν, 고후 3:17). 바울은 나아가 부활의 그리스도를 “살려 주는 영”(πνεῦμα ζωοποιούν)으로 제시한다(고전 15:45). 바울은 죄와 사망의 권세로부터 인간을 해방시키는 구원을 “생명의 영”(τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς)의 활동의 결과로 묘사하는데(롬 8:2), 이 어구는 종말에 하나님의 백성을 살리고 일으키며 군대로 세우시겠다는 에스겔의 예언에 기초한 것이 분명하다(겔 37:5-6, 10-11, 14).²³⁾ 바울은 존재론적으로 부활의 그리스도 혹은 부활의 주를 영과 동일시하는 것은 물론(롬 1:4; 고후 3:17), 역할 면에서도 영의 활동은 곧 부활의 그리스도 혹은 부활하신 주의 활동이라는 것을 나타내기 위하여 ‘그리스도의 영’(롬 8:9) 혹은 “주의 영”(고후 3:17)이라는 어구를 사용한다.²⁴⁾ 이와 같이 바울은 πνεῦμα를 수식어와 함께 혹은 단독으로 하나님의 종말론적 구원 활동의 실행자인 주 예수 그리스도와 관련하여 사용했다

다음에 바울은 πνεῦμα를 인간 존재와 관련하여 사용하기도 한다. 바울은 인간의 내면에 존재하는 영적 요소를 “인간 안에 있는 인간의 영”(τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ)으로 묘사하고 그 영이 인간의 내면에 있는 것을 알 수 있다고 말한다(고전 2:11). 그는 또 인간의 영을 하나님 혹은 하나님의 영과 소통하는 부분으로 제시한다. 소위 방언은 인간의 영으로 하나님과 소통하는 행위로서 “영으로 하나님께 말하는 것”(고전 14:2) 혹은 “영으로 기도하는 것”(고전 14:14, 15)이다. 하나님의 영이 인간과 소통하는 부분도 인간의 영으로 제시된다(롬 8:16). 바울은 몸과 영 혹은 몸과 혼과 영을 함께 사용하여 인간 존재를 표현하기도 한다(고전 7:34; 살전 5:23). 그렇다고 바울이 인간 존재를 몸과 영 혹은 몸과 혼과 영으로 나누어 존재하는 것으로 생각한 것은 아니다. 그것들은 인간 존재의 전체성을 종합적으로 표시한 것이다.²⁵⁾ 볼트만은 이런 의미에서 πνεῦμα도 인격을 뜻하고 인칭 대명사를 대신할 수 있다고 생각한다. “나의 ‘마음’(πνεῦμα)과 너희 마음을 시원케 했다”는 말은 단순히 “나와 너희들을 편안하게 해주었다”라는

23) Thomas R. Schreiner, *Romans* (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 415; 페터 슈틀마허, 『로마서 주석』, 장홍길 역 (장로회신학대학교출판부 1998), 211.

24) 그리스도와 그리스도의 영 그리고 주와 주의 영 사이의 관계는 기독교론의 주요한 주제 중 하나로서 여기서는 자세히 언급하기 어려운 무거운 과제에 속한다. 이 주제에 관한 적절한 논의를 위하여 J. D. G. Dunn, “1 Corinthians 15:45-Last Adam, Life-Giving Spirit”, *The Christ and the Spirit 1*, *Christology* (Edinburg: T & T Clark, 1998), 154-166; Dunn, *Christology in the Making* (Philadelphia: The Westminster Press, 1980), 141-148 참조.

25) Bultmann, *Theology*, 205; Ladd, *Theology*, 461.

의미이며(고전 16:18), “내 심령”(τῷ πνεύματι μου)이 편치 못하다”는 말은 “내가 내적으로 안정을 얻지 못했다”는 것을 나타내고(고후 2:13), “내 영(ἐν τῷ πνεύματι μου)으로 섬기는 하나님”이란 말은 바울 자신이 복음을 위해 전인격을 투입한다는 것을 나타내며(롬 1:9), 그리고 “성령이 ‘우리 영’(τῷ πνεύματι ἡμῶν)과 함께 증거한다”는 말은 성령이 우리에게 하나님의 자녀인 것을 의식하게 하고 그것에 관한 지식을 제공한다는 것(롬 8:16)을 나타낸다. 그래서 볼트만은 바울이 인간의 영을 말할 때, 인간 안에 있는 더 높은 원리 혹은 어떤 특별한 지적인 혹은 영적인 기관이 아니라 단순히 “자기 자산”을 가리킨다고 생각한다.²⁶⁾

4. 로마서 8:10의 번역과 해설

로마서 8:10은 세 구절로 구성된다:

- A: 또 그리스도께서 너희 안에 계시면(εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν)
 B: 몸은 죄로 인하여 죽은 것이지만(τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν)
 A': 영은 의를 인하여 생명이다(τὸ δὲ πνεῦμα ζῶν διὰ δικαιοσύνην)

이 세 구절의 내용을 각각 살펴보기로 한다 먼저 8:10상에서 바울은 그리스도께서 그리스도인들 안에 계신다는 것을 말한다. 바울이 선호하는 표현은 그리스도인들이 “그리스도 안에”(ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) 있다는 것이다(롬 8:1). 바로 앞 구절(8:9)에서 바울은 하나님의 영이 그리스도인들 안에 거하신다(ἔσθι) 말하기도 하며 그리스도인은 그리스도의 영을 소유한 사람이라고 말한다(롬 8:9).²⁸⁾ 역으로 하나님의 영이 거하는 사람 혹은 그리스도의 영을 소유한 사람은 영 안

26) Bultmann, *Theology*, 206. 콘젤만도 고린도전서 7:34과 5:3에서 몸과 영은 함께 전인을 묘사하지만, 영만으로도 사람 자신을 가리킨다고 생각한다. 영은 사람 속에 있는 어떤 형이상학적 원리가 아니라, 하나의 기질을 갖고 살아가는 ‘나’라는 것이다(콘젤만, 『신약성서신학』, 210).

27) ‘거하다’(οἰκέω)는 동사는 임시적인 소유의 관계가 아니라 어떤 확립된 관계 영구적으로 확립된 영향력을 가리킨다(Dunn, *Romans*, 429; 이한수, 『로마서』 [서울: 이레서원, 2002], 631). 이것은 그리스도인들 안에서 활동하시는 하나님의 밀접하고 지속적인 임재의 관계를 나타낸다(Morris, *The Epistle to the Romans* [Grand Rapids: Eerdmans, 1988], 308).

28) “그리스도의 영”이란 어구도 바울의 일상적 표현은 아니다(참조, 행 16:7; 빌 1:19; 벧전 1:11). 그것은 하나님의 영을 가리키는 또 다른 방식으로 삼위일체적 표현이다. 성령은 하나님과 관계할 뿐 아니라 점차로 그리스도와 관계하는 존재로 인식되었는데 왜냐하면 그리스도인들은 오직 그리스도의 구원 사역에 기초하여 성령을 받기 때문이었다. 그리스도는 오직 성령 안에서 그리고 성령을 통해서만 인식되며 같은 차원에서 성령은 오직 그리스도의 존재로서 혹은 그리스도의 영의 존재로서 인식되었다(Dunn, *Romans*, 430; Morris, *Romans*, 308 참조).

에”(ἐν πνεύματι) 있다고 예외적으로 표현되기도 한다²⁹⁾ 그런데 바울은 하나님의 영과 그리스도의 영의 내주하심에서 그리스도의 내주하심으로 전환한(참조, 갈 2:20). 여기서 그리스도는 하나님의 영은 물론 그리스도의 영과 동의어적으로 사용된다. 이것은 하나님의 종말론적 구원 활동에 있어서 그리스도와 성령이 서로 밀접한 연대성을 갖고 있다는 것을 나타낸다³⁰⁾ 최초의 기독교인들은 올리우신 그리스도의 임재와 활동을 성령의 임재와 활동으로 인식하고 표현했다. 최초 기독교인들의 부활 신앙 속에서 그리스도와 성령은 하나님의 종말론적 구원을 실현하는 데 있어서 밀접한 연대성을 갖게 되었고 그리스도인들의 경험 속에서 하나로 파악되었다. 요한이 성령의 활동을 그리스도의 죽음과 부활과 밀접하게 연결시키고(요 7:39) 또 성령의 오심을 부활하신 예수 자신의 오심과 직접적으로 연결시킨 것과 같이(요 14:16-20), 바울도 성령의 내주하심은 그리스도께서 내주하시는 것과 다른 것이 아니라는 것을 말하고 있다³¹⁾

둘째 구절(8:10중)의 해석을 좌우하는 핵심은 몸(σῶμα)과 죽은 것(νεκρόν)의 이해에 달려 있다. 이 구절에 대한 해석이 다양하게 제시되었다 (1) 그리스도인들이 침례를 통하여 죄의 권세에 대하여 죽었다고 말하는 로마서6장의 의미에서 몸이 죄에 대하여 죽은 것을 가리킨다는 견해이다³²⁾ 그러나, 이 견해에 따라, “죄에 대하여”라는 의미가 되려면 로마서 6:2, 10, 11에서와 같이 ‘여격’(τῇ ἁμαρτίᾳ)이 사용되었어야 하는데, 여기서는 대격(διὰ ἁμαρτίαν)이 사용되었다. 또 그리스도인들은 ‘죄로부터’ 해방을 받은 것이지 “죄로 인하여” 해방을 받은 것은 아니다.³³⁾ 이 구절이 침례와 함께 이미 이루어진 죽음을 가리킨다는 이 견해는 그리스도인들이 성령이라는 새 세대의 생명을 소유하고 있음에도 불구하고 죄로 말미암은 죽음의 권세로부터 아직은 최종적으로 벗어나지 못했다는 바울의 교훈을 반영하지 못한다³⁴⁾

(2) 신자들도 죄인들이기 때문에 그들이 겪어야 하는 신체적 죽음을 가리킨다는 견해다.³⁵⁾ 건드리는 몸의 부활을 말하는 바로 다음 절(8:11)에 기초하여 여기서 바울은 신체적 몸의 죽음을 생각했다고 주장한다³⁶⁾ 슈라이너도 바울 신학의

29) 바울은 일반적으로는 성령이 그리스도인들 안에 내주하신다고 표현한다. 성령이 내주한다는 것과 그리스도인들이 영 안에 있다는 표현은 그리스도인의 존재성에 관한 동의어적인 표현이다. 성령이 개인 안에 들어가 통치한다는 것과 신자가 성령이 통치하는 영역 속에 들어가 산다는 것은 동일한 존재의 상태를 서로 다른 시각에서 표현한 것이다 참조, Dunn, *Romans*, 430; Moo, *Romans*, 490.

30) Schreiner, *Romans*, 413-414; Moo, *Romans*, 491; 이한수, 『로마서』, 633.

31) Morris, *Romans*, 308; 이한수, 『로마서』, 634.

32) 이 견해의 지지자들의 목록을 위하여 Schreiner, *Romans*, 414; 이한수, 『로마서』, 635 참조.

33) 이한수, 『로마서』, 635.

34) Dunn, *Romans*, 431; Schreiner, *Romans*, 414.

35) 이 견해의 지지자들의 목록을 위하여 Schreiner, *Romans*, 414.

종말론적 긴장에 기초하여 비록 그리스도인들이 성령이라는 새 세대의 선물을 소유하고 있다 할지라도 그들의 신체적 몸은 여전히 죽음을 맞이해야 하는 존재로서 옛 세대의 일부분인 것을 가리킨다고 생각한다³⁷⁾ 한글 번역의 “여러분의 몸”이나 영어 번역의 “your body(bodies)”도 일차적으로는 개인의 신체적 몸을 가리킨다고 생각된다. 그러면 몸이 죽었다는 말은 인간이 마주쳐야 하는 신체적 죽음의 형벌을 가리킨다³⁸⁾ 죄의 지배로부터 자유를 얻는 그리스도인들은 더 이상 죄의 종들은 아니지만, 그들은 죄 때문에 여전히 신체적으로 죽어야 하는 존재들이다.

(3) 개인의 신체적 몸보다는 죄와 죽음의 권세 아래 있는 인간의 근본적 존재성을 가리킨다는 견해다 앞에서 언급된 바와 같이, 바울에게 있어서 $\sigma\omega\mu\alpha$ 는 단순히 신체적 몸을 가리키기보다는 신체적 몸을 포함하여 죄와 죽음의 권세 아래 살아가는 인간 존재를 가리킨다. 이러한 몸의 견해에 기초하여 던은 여기서 몸은 단순히 인간의 신체를 가리키지 않고 특별한 환경에 조건 지워진 인간을 가리키며 그래서 현대의 여러 번역가들이 “너희 몸(들)”(your body/bodies)로 번역한 것처럼 개별화된 개인을 가리키는 것이 아니라고 주장한다 그는 특히 소마가 단수 ($\tau\omicron\ \sigma\omega\mu\alpha$)로 사용된 것에 주목하면서 단수 ‘몸’은 개인의 몸이 아니라 죄와 죽음이 지배하는 이 세대에 속한 모든 인간 존재를 가리킨다고 생각한다 그것은 “죄의 몸”(롬 6:6), “죽음의 몸”(롬 7:24), 그리고 “죽을 몸”(롬 8:11)과 같은 방식의 표현이며 그 몸이 속해 있는 이 세대는 여전히 죄와 죽음의 통치 아래 있고 몸으로서 모든 인류는 이 세대의 일부분이라는 것이다³⁹⁾

던은 이러한 견해의 맥락에서 “죽은 것”(νεκρόν)이라는 단어의 의미를 죽음의 상태 곧 죄가 살아나고 그 결과로 인류가 처한 죽음의 숙명성을 나타낸다고 생각한다. 그런 의미에서 “죄를 인하여”라는 말은 아담의 세대에 속한 모든 사람이 죽음의 권세 아래 놓이게 된 원인을 가리키며 그 둘이 합하여 이 세대를 지배하고 있는 죄와 죽음의 연대적 관계성을 나타낸다⁴⁰⁾ 비록 그리스도인들이 성령으로 말미암아 새 세대의 영역에 들어가게 되었지만 죄와 죽음이 지배하는 옛 세대와의 관계성이 완전히 단절된 것은 아니다 그리스도인들은 몸의 존재로서 죄

36) R. H. Gundry, “‘Soma’ in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology”, *Society for New Testament Studies Monograph Series* 29 (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 38, Schreiner, *Romans*, 414에서 재인용.

37) Schreiner, *Romans*, 414.

38) Moo, *Romans*, 491.

39) Dunn, *Romans*, 431. 참조, 이한수, 『로마서』, 635. 지슬러도 여기서 몸은 전인적 인간 곧 신체만 아니라 죄에 의해서 지배되고 있는 총체적인 인간들을 가리킨다고 말한다(지슬러, 『로마서 주석』, 267).

40) Dunn, *Romans*, 431.

와 연대한 육신의 세력으로부터 완전히 벗어나지 못했다 그래서 몸을 통한 죄의 활동은 여전히 씨름을 해서 극복해야 하는 대상이며(롬 8:13) 또 죽음의 영향력은 몸의 부활까지는 최종적으로 끝나지 않은 것이다(롬 8:11).⁴¹⁾ 죄와 사망은 계속해서 몸에 작용하여 효력을 발휘하는 지극히 현실적인 세력들이다 육신과 성령은 그리스도인들의 현재적 체험 내에서 여전히 경쟁하고 있는 실재들이다 그런 점에서 이 절은 몸의 존재로서 죄와죽음의 세력의 영향을 받고 있는 그리스도인들의 실존의 한 국면을 가리킨다 그러나 이것이 여기서 바울이 말하려고 하는 주요점은 아니다. 바울이 전하려는 교훈의 핵심은 인간의 그러한 취약한 존재성에도 불구하고 그러한 취약성을 극복하게 하는 성령의 역할에 있다 그래서 이 절은 그리스어 μέν을 포함하여 양보절로 이해하는 것이 적절하다 **“비록 몸은 죄를 인하여 죽은 것이지만.”**⁴²⁾

셋째 구절(8:10하)의 해석은 πνεύμα와 ζωής의 해석에 달려 있다. 이 두 단어들의 의미는 서로 밀접하게 연결되어 있다. 여기서 πνεύμα의 이해에 관하여 두 가지 견해가 제시되어 왔다. 먼저 칭의의 결과로 살아나게 된 인간의 영(혹은 영혼)을 가리킨다는 견해다.⁴³⁾ 한글 번역들은 대부분 이 견해를 따른다 “영은 산 것이다”(『개역』), “여러분의 영은 살아 있습니다”(『공동』), 그리고 “영은 생명을 얻습니다”(『표준』). 영어역에서는 “your spirits are alive”(RSV), “your spirit is alive”(NIV), “the spirit is alive”(NASB, NAB) 등이 있다. 위 번역들에서 보이는 것과 같이 이 견해는 그리스어 ζωής를 명사(생명)로 번역하지 않고 “산 것이다/살아 있다(alive)”라는 형용사로 번역하고 있다 이 견해는 앞 절에 나오는 σώμα를 인간의 신체로 이해하면서 인간 존재의 육적 부분과 영적 부분의 존재성을 이분법적으로 대조시키는 것으로 이해한다 인간의 육신은 죽어야 하는 존재이지만 인간의 영(혹은 영혼)은 살아 있다고 생각하는 것이다. 예를 들어, 래드(G. E. Ladd)는 여기서 바울은 인간 대 하나님의 영 사이를 대조시키는 것이 아니라 인간의 육신적 부분과 비육신적 혹은 영적 부분 사이를 대조시킨다고 말한다⁴⁴⁾ 피츠마이어(J. A. Fitzmyer)도 이 절을 “너희 영은 살아 있다”로 번역하고 이 말은 그리스도와의 연합을 통하여 인간의 영이 살아 있다는 것을 의미하는데 왜냐하면 성령이 살리는 은사를 통하여 죽은 인간을 다시 살아나게 하기 때문이라고 생각한다⁴⁵⁾

41) Ibid.

42) Moo, *Romans*, 492; Schreiner, *Romans*, 413.

43) 이 견해의 지지자들의 목록에 관하여 Schreiner, *Romans*, 414; 김정주, 『바울의 성령 이해』, 144, 주 297 참조.

44) Ladd, *Theology*, 462.

45) J. A. Fitzmyer, “The Letter to the Romans”, Raymond E. Brown et. al. eds., *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990), 853.

그러나 오늘날 대부분의 학자들은 이 견해를 반대하고 *πνεῦμα*를 하나님의 영 혹은 성령으로 이해한다.⁴⁶⁾ 그들이 반대하는 결정적 이유는 *πνεῦμα* 바로 다음에 나오는 그리스어 명사 *ζωή*가 “살아 있다”(alive)라는 형용사로 전혀 사용되지 않았으며 항상 ‘생명’이라는 명사로만 사용되었다는 사실에 있다 만일 바울이 “살아 있다”는 형용사의 의미를 생각했다면, 바울은 그런 의미의 형용사를 사용했지 명사로만 사용되는 *ζωή*를 사용하지는 않았을 것이며 또 바울이 그 명사를 사용했을 때, 그가 “(인간의) 영이 생명이다”라고 말했을 가능성은 거의 없다는 것이다.⁴⁷⁾ 그 대신 바울은 여기서 *πνεῦμα*를 그리스도 예수 안에서 활동하시는 하나님의 종말론적 구원 활동의 실행자로 제시하고 있다고 생각한다. 바울에게 있어서 *ζωή*는 그리스도 예수 안에서 주시는 하나님의 종말론적 선물인 새 생명 혹은 영원한 생명이다(롬 5:21; 6:23). 여기서 바울은 *πνεῦμα*와 *ζωή*를 직접적으로 연결시킴으로써 *πνεῦμα*를 새 생명의 근원이요 새 존재의 원동력으로 제시하고 있다는 것이다.⁴⁸⁾

이 구절에서 *πνεῦμα*가 하나님의 종말론적 생명의 근원인 성령을 가리킨다는 것은 문맥을 고려할 때 분명해진다. 로마서 8:10의 근접 문맥(8:1-11)에서 바울은 인간의 무력함에 대한 탄식(7:7-25)을 배경으로 죄와 사망의 권세에서 해방됨에 관하여 그리고 성령의 능력 안에서 주어지는 새 생명에 관하여 말한다.⁴⁹⁾ 여기서 바울은 성령을 그리스도 예수 안에서 이루시는 하나님의 종말론적 구원 활동의 주체적 실행자로 제시한다.⁵⁰⁾ 성령은 이 구원 활동의 시작과 진행과 완성에 이르는 전체 과정에서 주체적 실행자이다. 먼저 성령은 죄와 사망의 법에서 그리스도인들을 해방시키는 역할을 감당한다(8:1-4). 다음에 성령은 그리스도인들로

46) 반대하는 학자들의 목록에 관하여 Schreiner, *Romans*, 415, 주 4 참조.

47) C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (New York: Harper & Row, 1957), 159; Schreiner, *Romans*, 415. 참조, Morris, *Romans*, 309; 이필찬, 『로마서』, 236.

48) 지슬러는 이 절은 그리스도인들의 영들이 살아있다고 말하는 것이 아니라 성령이 생명이라고 제시하는 것으로 말한다. 지슬러, 『로마서 주석』, 268. 던은 여기서 영과 생명이 거의 동의어적으로 사용될 수 있다고 지적한다(Dunn, *Romans*, 432).

49) 슈틀마허, 로마서, 204; Schreiner, *Romans*, 395-6; 존 지슬러, 『로마서 주석』, 조갑진 역 (서울: 기독교문서선교회, 2002), 254; J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC 38A (Dallas: Word Books, 1988), 412; D. J. Moo, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 467-470.

50) Cf. 하나님의 의의 실현자로서 성령의 존재와 역할에 관하여 김광수, “하나님의 의의 실현자 성령: 로마서 8장의 성령론”, 『복음과 실천』 21(1998), 77-107. 바울은 여기서 특히 육신(*σάρξ*)과 영(*πνεῦμα*) 그리고 육신을 좇는 삶과 영을 좇는 삶을 대비시킨다. 육신과 영은 서로 대조되는 권세 영역 혹은 범위를 나타내며 하나님 앞에서 대립적인 삶의 태도와 방식을 가리킨다. 육신은 죄와 사망의 지배 아래 있는 옛 세대에 속한 존재를 가리키는 반면 영은 의와 생명의 새 세대에 속한 존재를 가리킨다. 각각의 권세 혹은 영역 안에 있는 사람들이 “육신 안에”(ἐν σαρκί) 혹은 “영 안에”(ἐν πνεύματι) 있다고 묘사된다. 영은 육신의 세력을 극복하게 하여 생명과 평안으로 인도한다.

하여금 육체를 좇아 사망을 위해 사는 죄의 삶에서 벗어나서 생명과 평안을 누리
는 성화의 삶으로 인도한다(8:5-9). 그리고 성령은 구원의 마지막 단계인 몸의 부
활에 있어서 그 부활을 이루는 주체자이다(8:10-11).

이 문맥에서 $\piνεῦμα$ 는 항상 하나님의 영을 가리키고 또 그것은 생명($ζωή$)과 연
결되어 제시된다(8:2, 6, 9, 11). 영은 “생명의 영”(8:2), “하나님의 영/그리스도의
영”(8:9), 그리고 “예수를 죽은 자 가운데서 살리신 이의 영”(8:11)으로 불려진다.
특히 바울이 죄와 사망의 권세로부터 해방시키는 구원의 시작과 관련하여 사용
한 “생명의 영”이라는 어구는 이스라엘의 종말론적 부활을 다루는 에스겔 37장
에 기초한 것으로서 죽음으로부터 생명을 창조하는 하나님의 권능의 활동을 가
리킨다.⁵¹⁾ 바울은 에스겔 37장에서 예언된 “생명의 영”(개역 성경에 ‘생기’로 번
역됨)의 활동(겔 37:5-6, 9-10, 14)이 그리스도 예수 안에서 나타나고 있음을 제시
한다. 그는 하나님의 영을 종말에 하나님의 백성을 다시 살리고 일으키며 세우는
구원의 실행자로 이해한다. 나아가 그는 이스라엘의 회복을 “죽은 자 가운데서
생명을 얻는 것”(ζωή ἐκ νεκρῶν)으로 언급하기도 한다(롬 11:15).⁵²⁾

이 구절의 $\piνεῦμα$ 가 하나님의 영(성령)을 가리키는 것은 하나님의 영과 몸의
부활을 언급한 다음 절(8:11)과의 연결성 면에서도 분명하다. 로마서 8:11은 8:10
의 재설명과 상세한 설명으로서 종말론적 생명의 근원으로서 성령의 궁극적 역
할이 구체적으로 제시된다.⁵³⁾ 로마서 8:10하에 나오는 $\piνεῦμα$ 를 성령으로 간주
하여 직역하면 “성령은 의를 인하여 생명이다”라는 말이 된다.⁵⁴⁾ 이 말은 하나님
의 의 곧 하나님이 예수 그리스도 안에서 행하시는 구원 활동으로 말미암아 성령
이 새 생명의 근원이며 원동력으로 활동한다는 의미를 전달한다.⁵⁵⁾ 이것에 기초
하여 로마서 8:11은 하나님의 종말론적 구원 활동의 궁극적인 국면을 요약적으
로 제시한다. 여기서 성령은 “예수를 죽은 자 가운데서 살리신 이의 영”으로 반
복적으로 제시된다. 바울은 성령을 철저히 하나님이 그리스도 예수 안에서 행하
시는 종말론적 구원 활동과 관련하여 생각한 것을 나타낸다.

바울은 하나님이 그리스도인들 안에 거하시는 성령으로 말미암아 그리스도인
들의 죽을 몸을 살리실 것이라고 말한다. “죽을 몸”은 “몸은 죽은 것”(8:10상)이
라는 말과 연결된 것으로서 죽음의 권세를 최종적으로는 극복하지 못한 인간 존

51) 에스겔 37:5-6(LXX)에서 “생명의 영”(πνεῦμα ζωής)이라는 어구가 사용되었다. 슈틀마허, 『로마서』, 213 참조.

52) Schreiner, *Romans*, 415.

53) Schreiner, *Romans*, 415-416; 크랜필드, 『국제비평주석 로마서 II』, 문전섭, 이영재 역 (서울: 도
서출판 로고스 1994), 176-177; 이필찬, 『로마서』, 237.

54) KJV와 NRSV가 정확하게 이 의미로 번역했다. “the Spirit is life because of the righteousness.”

55) 이런 의미에서 ‘의’는 “하나님의 의” 곧 창조자와 구속자로서 행하시는 하나님의 은혜로운 구
원 활동을 가리킨다(Dunn, *Romans*, 432).

재 곧 하나님의 의로 말미암아 성령을 소유하고 생명과 평화의 선물을 갖고 있음에도 불구하고 아직은 마지막 원수인 죽음의 권세를 직면해야 하는 그리스도인들의 존재성을 가리킨다 ‘살려주다’(ζωοποιέω)라는 동사는 “살아나게 하다”(make alive) 혹은 “생명을 주다”(give life)라는 의미를 갖는데, 하나님의 백성을 소생시키는 하나님의 종말론적 구원 활동의 핵심적 국면을 나타낸다⁵⁶⁾ 예언서들에서 이 동사는 ‘일으키다’라는 동사와 나란히 사용되었다(호 6:2; 겔 37:10; cf. 요 5:21; 엡 2:5-6). “죽을 몸을 살려줄 것이다”라는 말의 의미에 대하여 “육신의 잔재를 점차 멸하시고 우리 안에서 천상의 삶을 새롭게 만들어가는 성령의 지속적인 작업”이라는 칼빈의 견해도 있지만,⁵⁷⁾ 그러나 대부분의 학자들은 하나님의 구원 활동의 궁극적 국면인 최후 부활을 가리키는 것으로 이해한다⁵⁸⁾ “살릴 것이다”(ζωοποιήσει)라는 미래 시제가 그러한 하나님의 구원의 궁극적 국면을 가리킨다. 바울은 그리스도인들의 부활을 말할 때(ζωοποιηθήσονται, 고전 15:22) 그리고 그리스도인들의 부활의 본질적 국면인 육의 몸에서 신령한 몸으로의 변화를 만들어내는 마지막 아담의 역할을 말할 때 이 동사를 사용한다 “마지막 아담은 살려주는 영이다”(πνεῦμα ζωοποιοῦν, 고전 15:45).⁵⁹⁾ 바울은 이렇게 마지막 부활의 생명을 만들어내는 것도 바로 그리스도인들 안에 내주하시는 하나님의 영의 활동과 연결시킨다. 이렇게 성령은 그리스도인들로 하여금 마지막 원수인 사망의 권세를 이기고 영원한 생명을 얻게 하며 신령한 몸으로 변화시키는 하나님의 구원의 실행자라는 것이다.

이 시각에서 보면, 로마서 8:10은 몸(신체)의 죽음과 영(혹은 영혼)의 살아남이라는 인간 존재의 이분법적 대조를 말하는 것이 아니라 몸이라는 인간 존재 내에서 활동하는 육신과 성령 사이의 종말론적 대립을 다루는 차원에서 보는 것이 필요하다.⁶⁰⁾ 이러한 의미는 이 구절의 보다 더 큰 문맥(롬 7:7-8:17)에서 바울이

56) 바울은 죽은 자의 부활과 관련하여 이 동사를 집중적으로 사용한(롬 4:17; 8:11; 고전 15:22, 36, 45). 참조, 김정주, 『바울의 성령 이해』, 153-154.

57) J. Calvin, *The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians*, R. Mackenzie trans. (Edinburgh, 1961), 166, 크랜필드, 『로마서 II』, 178에서 재인용. 고후 3:6(τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ)에서 이 동사는 칼빈이 제시한 그런 의미를 가지며 그 문맥에서 성령의 역할도 그리스도인들로 하여금 그리스도의 형상을 따라 변화되게 하는 그런 의미로 사용된다(고후 3:18).

58) Dunn, *Romans*, 432; Moo, *Romans*, 493; Schreiner, *Romans*, 416; 지슬러, 『로마서 주석』, 269; Morris, *Romans*, 310; 크랜필드, 『로마서 II』, 178.

59) 던은 “살려주는 영”이라는 어구가 적어도 신령한 몸 개념을 포함한다고 생각한다 “산 영”(ψυχὴν ζῶσαν)으로서의 아담은 프쉬케에 의해서 활성화되고 결정되는 몸의 존재인 반면 부활의 그리스도는 프뉴마에 의해 활성화되고 결정되는 존재라는 것이다 그래서 부활의 그리스도는 단순히 살아있는 영이 아니라 “살려주는 영”이 되신다고 말한다. Dunn, “1 Corinthians 15:45”, 158.

60) 슈톨마허도 바울의 표현방식은 영원한 영에 비해 없어질 육신을 낮게 보는 인간존재의 이분법적 대립이 아니라, 죄와 의를 대립시키는 종말론적 대조의 국면을 나타낸다고 말한다(슈톨마

강조하는 국면이다.⁶¹⁾ 이 문맥에서 바울은 하나님의 종말론적 구원 활동의 실행자인 성령의 오심으로 말미암아 육신과 성령의 씨름이라는 종말론적 긴장이 시작된 것을 제시한다. 육신과 성령은 양립할 수 없이 서로의 소욕을 거스르는 대립적인 세력이다. 비록 그리스도인들이 죄와 사망의 권세로부터 해방되어 은혜의 통치권 안에 들어가게 되었지만 그럼에도 불구하고 육신의 세력과 그것을 통해 인간에 대한 영향력 회복을 추구하는 죄의 세력과 완전히 무관한 존재가 된 것은 아니다. 그들은 아직 완전한 성령의 사람들이 아니며 신령한 몸의 존재가 된 것도 아니다. 성령 안에 들어와 있는 사람들도 여전히 육신과 그것의 욕심들에 굴복할 위험성을 갖고 있다. 그래서 바울은 그리스도인들이 육신을 따라 살지 말고 성령의 도움을 받아 육신을 통해 활동하는 죄의 유혹을 뿌리치는 씨름을 해야 할 것을 권고한다(8:12-13). 바울은 새 세대의 원동력인 성령이 육신의 세력을 이기게 할 뿐 아니라, 종국적으로 죽을 몸도 부활에 이르게 하는 새 생명의 근원이라는 것을 제시한다(8:10-11).

5. 결론

로마서 8:10의 대부분의 한글 번역에서는 $\sigma\omega\mu\alpha$ 와 $\piνεϋ\mu\alpha$ 를 인간 존재의 이분법적 요소들 곧 신체적 부분과 영적 부분을 대조시키는 것으로 번역되어 여러분의 몸은 죄 때문에 죽은 것이지만 여러분의 영은 의 때문에 살아 있습니다 혹은 생명을 얻습니다”로 번역되었다. 영어 번역에서도 이러한 이분법적 대조를 반영하는 번역도 있는 반면, 일부 번역들(KJV와 NRSV)에서는 몸의 존재로서 그리스도인들이 갖는 제한성과 그것을 극복하게 하는 성령의 종말론적 활동을 대조시키는 의미로 번역했다 이 논문에서는 후자의 번역이 어떤 점에서 바울이 의도했던 의미를 전달하는가를 고찰했다

우선 바울의 사상에서 몸과 영이 어떤 의미로 사용되었는가에 관하여 그것들을 체계적으로 연구한 볼트만의 견해를 중심으로 살펴보았다 그에 따르면, 바울에게 있어서 $\sigma\omega\mu\alpha$ 는 나누어질 수 없으며 나누어지지 않는 하나의 존재로서의 인간을 나타내는 가장 포괄적인 개념이다 “인간은 소마를 갖고 있다”가 아니라 “인간은 소마이다”라고 말할 수 있을 정도로 소마는 인간을 전인격적으로 나타내는 데 사용되었다. 소마로서의 인간은 자기 자신을 조정하거나 혹은 이 조정력을 잃고 외부 세력에 의해 지배를 받을 수도 있다 바울은 “몸의 행실들” 혹은

허, 『로마서 주석』, 207-208).

61) J. D. G. Dunn, 『바울 신학』, 박문재 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 2003), 642-648 참조.

“몸의 욕심들”이란 용어들을 사용하여 죄와 연대한σάρξ의 지배를 받고 있는 인간 존재를 표현했다. 바울은 또 소마에 수식어를 붙여 외부 세력에 의해 지배를 받고 있을 뿐 아니라 가시적이고 육신의 존재로서 인간의 제한성과 연약성을 표현했다: 죄의 몸, 죽음의 몸, 죽을 몸, 육의 몸, 그리고 낮은 몸.

바울 사상에서 πνεῦμα는 하나님의 존재와 활동을 나타내기 위하여 사용되었다. 영은 비가시적이고 비물질적인 존재이면서도 인격적이며 권능의 존재인 하나님을 가리키기 위하여 사용되었다 바울은 특히 하나님의 종말론적 구원의 실현을 위해 세상에 오신 하나님의 아들이며 십자가와 부활을 통하여 하나님의 우편에 올리우신 예수 그리스도를 영의 존재로 표현한다성결의 영, 생명의 영, 그리고 살려주는 영. 바울은 존재론적으로 부활의 그리스도 혹은 부활의 주를 영과 동일시하면서도, 그리스도의 영 혹은 주의 영이라는 어구들을 사용하여 성령의 활동을 그리스도의 활동 혹은 주의 활동과 연결시킨다 바울은 또 πνεῦμα를 인간 존재와 관련하여 사용하기도 했다 그런 의미에서 πνεῦμα는 인간의 내면세계에 존재하는 영적 요소를 나타내기도 하며 하나님과 인간이 소통하는 부분이기도 하다. 바울은 인간을 늘 전인적으로 생각했기 때문에 πνεῦμα도 때때로 인격을 뜻하고 인칭대명사를 대신할 수 있을 정도로 인간 자신을 가리키는 의미로 사용되었다.

로마서 8:10은 세 구절로 구성된다. 첫째 구절(8:10상)의 중심적 의미는 그리스도의 영을 소유하고 있는 사람들은 그리스도 자신이 그들 안에 거하신다는 데 있다. 앞 구절(8:9)에서는 하나님의 영과 그리스도의 영의 내주하심이 언급되었는데, 여기서는 그리스도 자신의 내주하심으로 전환되었다이것은 하나님의 종말론적 구원 활동에 있어서 성령과 그리스도의 밀접한 연대성을 가리킨다성령의 내주하심은 곧 그리스도의 내주하심과 다름이 아니라는 것이다

둘째 구절(8:10중)의 해석은 σῶμα와 νεκρόν(죽은)의 이해에 따라 달라진다. 이 절의 해석에는 세 가지 견해가 있다 먼저 그리스도인들이 침례 시에 이루어진 죄에 대한 죽음을 가리킨다는 견해이다 다음에 그리스도인들이 성령의 은혜를 받고 있음에도 불구하고 죄를 인하여 종국적으로 맞이해야 할 신체적 죽음을 가리킨다는 견해이다. 그리고 개인화된 신체적 몸이 아니라 죄와 죽음의 권세 아래 있는 모든 인간 존재를 가리킨다는 견해이다. 앞에서 언급된 몸에 관한 바울의 일반적 용례에 따라, 셋째 견해가 제일 적절하다고 판단된다. 그리스도인들은 몸의 존재로서 비록 죄와 죽음의 권세로부터 해방을 받았지만 그 세력으로부터 완전히 단절되어 사는 것은 아니다. 육신을 통한 죄의 활동은 여전히 씨름을 해서 극복해야 할 대상이며 또 죽음의 통치는 몸의 부활까지는 최종적으로 끝나지 않은 것이다. “몸은 죄를 인하여 죽은 것”이라는 말은 성령 안에 있으면서도 아직

은 죄와 죽음의 영향을 받고 있는 그리스도인들의 실존의 한 국면을 나타낸다

셋째 구절(8:10하)의 해석은 πνεῦμα과 ζωή의 해석에 달려 있다. πνεῦμα의 해석에 관하여 두 가지 견해가 있다 먼저 하나님의 의의 결과로 살아나게 된 인간의 영(혹은 영혼)을 가리킨다는 견해이다. 그러면 이 절은 “영은 산 것이다”, “여러분의 영은 살아 있습니다”, 그리고 “영은 생명을 얻습니다”로 번역된다. 이 견해는 앞 절에 나오는 σῶμα와 연결하여 인간 존재의 이분법적 대조를 나타낸다 인간의 육신은 죽어야 하는 존재이지만 영은 의를 인하여 살아 있다는 것이다 다음에는 πνεῦμα를 하나님의 영 혹은 성령으로 이해하는 견해이다 그러면 이 절은 “성령은 의를 인하여 생명이다”로 번역된다. 이 견해는 πνεῦμα를 생명을 주시는 하나님의 종말론적 구원 활동의 주체적 실행자로 제시한다

이 구절에서 πνεῦμα가 하나님의 종말론적 생명의 근원인 성령을 가리킨다는 것은 문맥을 고려할 때 분명해진다. 로마서 8:10의 근접 문맥인 8:1-11에서 성령은 그리스도 예수 안에서 이루시는 하나님의 구원 활동의 주체적 실행자요 새 생명의 근원으로 제시된다 성령은 생명의 영으로서 죄와 사망의 권세로부터 그리스도인들을 해방시킬 뿐 아니라 육신의 세력을 벗어나 성령의 열매를 맺게 하시며 종국적으로는 죽을 몸을 살리는 일을 하게 될 것이다 바로 다음 구절(8:11)에서 성령은 “예수를 죽은 자 가운데서 살리신 이의 영” 곧 하나님의 영으로서 우리의 죽을 몸을 살려 영원한 생명을 얻게 하는 부활의 실행자로 제시된다 이것은 부활의 그리스도를 “살려주는 영”으로 제시한 것(고전 15:45)과도 연결된다.

로마서 8:10에서 바울은 그리스도의 내주하심으로 말미암아 몸은 죽지만 영은 살아 있다는 존재론적 갈등을 말하려는 것이 아니라 성령의 활동으로 말미암아 시작된 종말론적 긴장을 말하고 있다. 비록 그리스도인들이 죄와 사망의 법에서 해방되었지만, 아직은 죄와 씨름해야 하고 종국적으로는 죽음의 권세에 직면해야 한다. 그러나 그리스도로 말미암아 활동하시는 성령은 새 생명의 근원이며 원동력이 되어 최종적으로는 우리 죽을 몸을 살려 영원한 생명을 얻게 하실 것이다 따라서 필자는 이 구절을 다음과 같이 번역할 것을 제안한다 “**또 만일 그리스도께서 너희 안에 계시면, 비록 몸은 죄를 인하여 죽은 것이지만, 성령은 의를 인하여 생명이다.**”

<주요어>(Keyword)

몸, 죄, 영, 의, 생명.

body, sin, Spirit/spirit, righteousness, life.

<참고문헌>

- 김광수, “하나님의 의의 실현자 성령 로마서 8장의 성령론”, 『복음과 실천』 21 (1998), 77-107.
- 김정주, 『바울의 성령 이해』, 홍성희 역, 서울: 기독교문서선교회, 1997.
- 박정식, 『복음의 중심 예수 그리스도』, 로마서 강해 상, 서울: 쿰란출판사, 2005.
- 권성수, 『로마서 강해』, 서울: 도서출판 햇불, 1994.
- 김서택, 『로마서 강해: 완전한 복음』, 서울: 생명의 말씀사, 2006.
- 소기천 편집, 『한국 최초의 신학자 남궁혁의 로마서 강해』, 서울: 장로회신학대학교 출판부, 2004.
- 이필찬, 『로마서』, 서울: 이레서원, 2005.
- 이한수, 『로마서』, 서울: 이레서원, 2002.
- 전준식, 『업그레이드 로마서 강해』, 서울: 나침반, 1999.
- 조갑진, 『로마서 이야기』, 서울: 도서출판 바울, 2004.
- 지슬러, 존, 『로마서 주석』, 조갑진 역, 서울: 기독교문서선교회, 2002.
- 슈틀마허, 페터, 『로마서 주석』, 장홍길 역, 서울: 장로회신학대학교출판부, 1998.
- 콘젤만, H, 『신약성서신학』, 김철손, 박창환, 안병무 공역, 서울: 한국신학연구소, 1982.
- 크랜필드, C. E. B., 『국제비평주석 로마서 II』, 문전섭, 이영재 역, 서울: 도서출판 로고스, 1994.
- Barrett, C. K., *A Commentary on the Epistle to the Romans*, New York: Harper & Row, 1957.
- Bultmann, R., *Theology of the New Testament*. 1, Grobel, K., trans., New York: Charles Scribner's Sons, 1951.
- Calvin, J., *The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians*, Mackenzie, R., trans., Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1961.
- Dunn, J. D. G., “1 Corinthians 15:45-Last Adam, Life-Giving Spirit”, Dunn, J. D. G., ed., *The Christ and the Spirit*, Edinburg: T & T Clack, 1998, 154-166.
- Dunn, J. D. G., *Christology in the Making*, Philadelphia: The Westminster Press, 1980.
- Dunn, J. D. G., *Romans 1-8*, WBC 38A, Dallas: Word Books, 1988.
- Dunn, J. D. G., 『바울 신학』, 박문재 역, 크리스찬 다이제스트, 2003.
- Fitzmyer, J. A., “The Letter to the Romans”, Raymond E. Brown et. al. eds., *The*

New Jerome Biblical Commentary, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990, 830-868.

Gundry, R. H., “‘Soma’ in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology”, *Society for New Testament Studies Monograph Series 29*, Cambridge University Press, 1976.

Ladd, G. E. D., *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Moo, D. J., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Morris, L., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Schreiner, T. R., *Romans*, Grand Rapids: Baker Books, 1998.

<Abstract>

**Translation and Interpretation of Romans 8:10
Based on the Pauline Theology**

Prof. Kwang Soo Kim

(Korea Baptist Theological University/Seminary)

In most of the Korea translations of Romans 8:10 the Greek words *soma* and *pneuma* are translated to contrast the physical body and the spiritual portion of the human existence. Such dichotomy of the human existence is reflected in some of English translations: “But if Christ is in you, *your body* is dead because of sin, yet *your spirit* is *alive* because of righteousness” (NIV). In some translations such as KJV and NRSV they are translated to reflect both the limitation of Christians as a somatic existence and the eschatological activity of the Holy Spirit: “But if Christ is in you, though *the body* is dead because of sin, *the Spirit* is *life* because of righteousness.” The purpose of this paper is to show that in what senses the former translation is to deliver the meaning that Paul had intended.

In the anthropological thoughts of Paul *soma* is the most comprehensive concept to indicate the undivided character of human existence as the whole person. The word *soma* is used to describe the real self of human beings, so that we can say not that a human being has a *soma* but that he/she is a *soma*. The word *pneuma* is used to express the existence and activity of God. Paul especially had called Jesus Christ who had come to the world to realize the eschatological salvation of God as the existence of Spirit: Spirit of holiness, Spirit of life, and the life-giving Spirit. Paul also used the word *pneuma* to indicate the inner factor of the human existence.

The central meaning of the first clause of Romans 8:10 is that Christ dwells in those who have the Spirit of Christ. It indicates the close relationship between the Christ and the Spirit in the saving act of God. The translation of the second clause is dependent on the understanding of *σῶμα* and *νεκρόν*. The best option is that it does not describe the individualized physical body but the Christian existence which is, though in the Spirit, still to encounter the power of death. The translation of third clause is dependent on the understanding of *πνεῦμα* and *ζωή*. That *πνεῦμα* indicates the Holy Spirit is well explained based on the context. The Spirit is life and the source of the life-giving act of God because of the righteousness which has been represented in the death and the resurrection of Jesus Christ.

농인(聾人)과 농 사회에 대한 이해와 수어(手語) 성경의 필요성

안영희*

1. 들어가는 글

한국에는 약 35만 명의 농인(聾人)¹⁾들이 있는 것으로 추정된다(한국농인협회, 2004). 이는 중소도시 인구나 맞먹는 적지 않은 인구 수이다. 지금까지 우리는 다수의 청인(聽人)²⁾ 사회 속에 소수의 농인을 속하게 하는 정도로만 사회 통합을 생각해 왔다. 농인들은 오랫동안 자신들의 모임이 청인 집단과는 다르다고 인식해 왔으며, 청인과의 교류에 상당히 소극적이었다. 상호 교류가 되지 않는 상황에서 아직까지도 한국에서는 농인들은 독자적인 사회문화적 집단에 소속된 구성원이라는 생각을 생소한 관점으로 보고 있다. 지금도 의학을 비롯한 자연과학 쪽이나 청각장애아동 교육 쪽의 전문가들은 농인들을 병리학적인 상태인 '청력 손실'이 있는 사람들로 보고 있다.

이로써 농인에 관한 연구나 접근은 청력 손실의 원인 유형, 장애 정도에 관한 기초적인 실태조사에 집중되어 있으며 청각 장애라는 신체 결함이 농인의 사회적응에 어떤 병리적인 요인으로 작용하는지에 대해 초점이 모아지고 있는 것으로 보인다. 하지만 농인 자신들은 수어(手語)³⁾를 자기들의 언어로 사용하는 공동체로 스스로를 생각하고 있으며 농인들을 병리적인 상태로 보려는 전통적인 관점을 단호히 거부해 오고 있다.

이러한 측면에서 한국 사회에 살고 있지만 올바르게 알려져 있지 않은 농인 공

* 나사렛대학교 겸임교수, (사)한국농인협회 서울시 서초구지부장 겸 수화통역센터장

1) 우리나라는 ‘청각장애인, 농인’이라는 말을 사용한다. 미국을 비롯한 농인복지 선진국에서는 이미 ‘Deaf People’ 즉, 또 하나의 언어를 가진 소수민족으로 인정하여 ‘농인’으로 사용하고 있음에 따라 바람직한 용어사용 확산을 위해 ‘농인’이라는 용어로 사용하였다.
2) ‘건강인(健聽人), 일반인’이 아닌, 소리를 듣는 데 건강한 사람이라는 의미에서 ‘청인(聽人)’이라는 용어를 사용하였다.
3) 수화(手話)가 아닌 수어(手語)가 적합한 이유는 농인의 모든 가치와 행동 양식을 포함하는 농 문화를 표현하기 때문에 손말話)보다 손언어[語]가 타당하며, 언어로서 갖추어야 하는 의미와 화용의 규칙과 그것을 가시화하는 형식문법까지 가진 하나의 언어로 인정할 수 있다(최상배, 안성우, 『한국 수어의 이론』, 서울: 서현사, 2003).

동체인 농인 사회와 수어에 대해서 올바르게 이해하도록 함으로써 수어 성경의 필요성을 제기하고자 한다. 수어 성경이 있어야만 한국의 농인 사회에 복음의 진리가 제대로 뿌리를 내릴 수 있게 되어 짝을 내어 뜻 깊은 결실을 낼 수 있다. 설령 농인 목사나 전도사가 문맹 농인들이 있는 지역들로 파송되고 교회가 설립된다 해도, 그 교회 자체는 성장할 수도 있겠지만 수어로 된 성경이 없다면 그 성장은 외적인 것에 지나지 않을 것이다.

농인들의 언어는 한국어 음성 언어가 아닌 손으로 표현하는 시각언어인 한국 수어로 이루어진다. 한국 수어 성경이 있어야만 농인들의 제언어이자 모국어인 한국 수어를 통해 농인들이 진정한 복음의 의미를 알 수 있게 되며 살아 계신 하나님의 몸 된 교회가 비로소 그 본연의 생명력을 지니게 되는 것이다.

농인을 위한, 농인과 그 가족들을 위한 전문수화 통역사를 위한 더 나아가서는 한국을 오고가는 외국 농인들의 복음화를 위한 수어 성경의 번역이 필요하다. 본 논문은 농인들의 언어에 기초한 수어 성경의 필요성에 대한 성경적이고 현실적인 이해를 제시하는 데에 목적이 있다.

2. 농인과 농 사회

2.1. 농인(Deaf People)과 농 사회의 개념

문화는 어떤 지리적 단위 안에서 그 지역의 체제에 알맞게 형성된 사회화 유형을 말하는 것이다.⁴⁾ 문화가 제각기 특유한 속성을 가지고 있으므로 다른 문화와 우열을 논할 수 없다. 따라서 수어를 사용하는 농인집단의 사회 문화가 음성 언어를 사용하는 청인집단의 사회 문화보다 열등하다고 말할 수 없으며 농인들의 사회와 문화는 그 고유한 특성이 있는 그대로 인정되어야 하며 농인에 대한 이해와 관점, 그리고 개념과 범위도 사회 문화적 상황 속에서 정리되어야 한다.

2.1.1. 농인에 대한 이해와 관점

농인이 된다는 것은 어느 정도의 청력 손실이 있음을 의미하지만 청력 손실 정도라는 것이 농인의 기준을 정하는 것이 아니다. 오히려 중요한 기준은 다른 농인과 같은가, 다른 농인처럼 행동하는가이다. 농인들은 흔히 자신의 농인 친구의 청력 손실에 대해 세세하게 알지는 못한다. 예를 들어 극히 소수이지만 자신

4) W. Sherman, and C. Padden, "The Deaf Community and the Culture of Deaf People", W. Sherman ed., *American Deaf Culture: A Anthology* (Butonsville: Linstok Press, 1989).

의 농인 친구가 전화를 사용할 정도로 청력이 좋다는 것을 알고 놀라기도 한다)

농인에 대한 관점은 ‘귀가 들리지 않는 사람’이라는 병리적 관점에서 벗어나 ‘수어를 일상 언어로서 사용하는 언어적 소수파’라는 관점으로 보아야 한다. 농 정체성(Deaf identity)이란 사회 문화적 관점에서 농인을 소수집단으로 이해하며 이들이 자신의 언어와 문화를 포함하고 있는 소수 집단으로 이해하고 농인 집단에 대해 갖는 일체감이라고 한다.⁶⁾ 농 정체성 형성은 농 공동체나 수어에 대한 노출을 매우 중요한 요인으로 볼 수 있으며 농 정체성을 7개 범주로 나누면 <표 1>과 같다⁷⁾.

<표 1> 홀콤(Holcomb)의 농 정체성 7개 범주

구 분	특 징
균형적 이중 문화 정체성	농인, 청인 문화 모두 편안하게 느낌.
농인 중심의 이중 문화 정체성	농 공동체와 관계를 갖지만 청인과도 잘 어울림.
청인 중심의 이중 문화 정체성	농 공동체와 제한적으로 관계를 가짐
문화적 분리 정체성	농인과의 교류를 선호하며 청인과 제한적 관계를 가짐
문화적 고립 정체성	구어 중심 생활을 하며, 수어를 배격함.
문화적 주변 정체성	청인, 농인 모두에게 편안함을 느끼지 못함.
문화적 포로 정체성	농 공동체와 농 문화를 접할 기회를 갖지 못함.

이 밖에도 와인버그(Weinberg)와 스테리트(Sterritt)⁸⁾는 농인 정체성, 청인 중심 정체성, 이중정체성으로 구분하고 있으며 맥스웰(Maxwell)⁹⁾은 농인 정체성과 청인 중심 정체성으로 구분하고 있다. 특히 와인버그와 스테리트¹⁰⁾는 청인 중심 정체성을 가진 농인보다 이중 정체성을 가진 농인이 타인에 대한 관대한 수

5) Ibid.

6) C. Lucas, and C. Vallil, “Language Contact in the American Deaf community”, C. Lucas, ed., *The Sociolinguistics of the Deaf Community* (Washington: Gallaudet University Press, 1989), 11-40.

7) R. Holcomb, “Development of Deaf Bicultural Identity”, *American Annals of the Deaf* 142:2 (1997), 11-40

8) N. Weinberg and M. Sterritt, “Disability and Identity: A Study of Identity Patterns in Adolescents with Hearing Impairments”, *Rehabilitation Psychology*, 31:2 (1986), 95-102.

9) M. Maxwell, “Simultaneous Communication: The State of the Art and Proposals for Change”, *Sign Language Studies* 69 (1990), 333-390.

10) N. Weinberg and M. Sterritt, “Disability and Identity: A Study of Identity Patterns in Adolescents with Hearing Impairments”, *Rehabilitation Psychology* 31:2 (1986), 97-98.

용적 행위나 사회적 변화를 추구하는 경향이 있다고 하였다. 농 정체성을 단순하면서도 쉽게 이해되도록 잘 설명해준 사람이 글릭크만(Glickman)이다. 글릭크만(Glickman)¹¹⁾은 쉬(Sue)의 소수 정체성 발달(Minority Identity Development) 이론의 틀을 빌려와 농 정체성 발달(Deaf identity development) 이론을 만들었다.

농 정체성 이론은 앞서서도 언급한 바와 같이 농인이 농인 문화와 농 공동체에 대하여 어떻게 동일시를 하는지 혹은 하지 않는지에 대해 공식적으로 개념화하고 정의하는 방식으로 이해할 수 있다. 이 이론에서는 농인의 정체성을 문화적인 관점에서 네 유형으로 구분하고 있으며 앞서 살펴본 여러 학자들의 개념을 종합적으로 잘 정리하고 있다. 특히 피셔(Fischer)는 이 이론을 토대로 농 정체성 척도를 개발하였고, 피셔의 토대가 되는 글릭크만의 이론은 농 정체성을 쉽게 이해할 수 있게끔 해준다.

(1) 청인 중심 정체성(Hearing Identity)

이것은 병리적인 관점에서 농을 이해하는 정체성으로 농은 청인에 비해 낮은 지적능력을 가지고 있으며 상대적으로 건강하지 못하며 사회생활에 있어서도 미흡한 것으로 이해한다.¹²⁾ 이 정체성을 가진 농인은 청인의 삶의 양식을 따라가려는 경향이 많이 나타난다. 여기에서 농인은 청인 중심 사회로의 이동이 사회적 성공이며 나아가 장애를 극복하는 것으로 이해한다.³⁾

(2) 주변 정체성(Marginal Identity)

이 유형의 정체성을 가진 사람은 자신의 농에 대해 혼돈과 양가감정의 특징을 많이 나타내고, 의사소통 측면에서 국어, 수화 모두 미흡한 특징을 가지고 있다. 그리고 농인 사회나 청인 사회 모두에서 부적응하는 경향을 가지고 있다. 또한 농인 또는 청인 누구와도 깊은 인간관계를 형성하고 유지하는 데에 어려움이 있다. 따라서 농인 사회와 청인 사회 중 어디에 소속감을 가져야 하는지를 알지 못하고 소속감을 갖는 준거집단이 자주 변하는 특성을 보인다.¹⁴⁾

(3) 몰입 정체성(Immersion Identity)

11) N. S. Glickman, *Deaf Identity Development: Construction and Validation of a Theoretical Model* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1993), 41-49.

12) Ibid.

13) L. C. Fischer, *Cultural Identity Development and Self Concept of Adults who are Deaf: A Comparative Analysis* (Arizona: Arizona State University, 2000).

14) N. S. Glickman, *Deaf Identity Development: Construction and Validation of a Theoretical Model* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1993).

이 정체성은 농인 문화와 청인 문화를 분명하게 구분하고 두 문화 중에서 농 문화와 농을 강조하는 단계이다. 이 정체성에 머무는 농인들은 청인 세계의 가치를 낮게 평가하는 대신 농 세계는 이상적인 것으로 여긴다. 청인 중심 정체성을 가진 사람들과 달리 몰입정체성을 가진 사람들은 ~~듣지 못함~~을 치료받아야 하는 장애의 개념이 아니라 문화적인 차이로서 강조한다. 농인은 항상 옳고 청인은 항상 그르다는 사고나 태도가 몸에 깊이 배어 있다 따라서 청인은 불공정하다고 인식하며, 청인들에게 항상 대응할 준비를 하고 있다. 그리고 주로 청인들의 가치와 반대로 나타난다 즉 수화가 음성 언어보다 더 우위에 있다거나 농인들은 오직 농학교에서 특수교육을 받아야 한다거나 농학생에 대한 교육이나 상담은 농인에 의해 이루어져야 한다고 생각하는 것이 그것이다. 그리고 수화를 하면서 말을 동시에 하는 것은 필요하지 않다고 강조한다. 청인 세계에 대한 분노가 있으며, 이 분노는 이중문화 정체성에 도달하면 감소하게 된다¹⁵⁾

(4) 이중문화 정체성(Bicultural Identity)

이 정체성을 가진 농인은 농을 문화적인 차이로서 인식하며 청인문화와 농인 문화를 모두 존중하며, 두 문화의 강점과 약점을 모두 인식하는 특징을 갖는다. 몰입적 정체성에서 나타나는 청인 사회에 대한 분노는 없으며 오히려 이들과 함께 어울리는 문화를 지향한다. 따라서 수화와 국어를 함께 존중하며 의사소통을 할 때 두 가지 방법을 함께 사용한다. 그리고 이중문화 정체성을 가진 사람들은 ‘농’에 대해 균형적인 시각을 가지고 있다¹⁶⁾

이상의 농 정체성 이론을 정리하면<표2>와 같다.

<표2> 글릭크만의 네 가지 유형으로 본 농 정체성 이론¹⁷⁾

구분	준거집단	농에 대한 시각	농인 사회에 대한 시각	정서적 특징
청인 중심 정체성	청인(Hearing)	병리적	전형적	절망, 우울
주변 정체성	유동적(Switches)	유동적	좋은 것, 혹은 나쁜 것으로 변화	혼란, 갈등
몰입 정체성	농인(Deaf)	문화적	긍정적, 비상호 교환적	분노/청각 장애에 대해서는 사랑
이중 문화 정체성	농인(Deaf)	문화적	긍정적, 개인적, 통합적	자아수용, 청각 장애 집단에 대한 자부심

15) Glickman, *Deaf Identity Development*.

16) Ibid.

17) 이준우, “한국 농 청소년의 농 정체성과 심리사회적 기능과의 관계에 관한 연구, 박사학위 논문, 숭실대학교, 2003.

2.1.2. 농인 사회(Deaf Community)의 개념과 범위

농인들은 자신들의 모임이 청인집단과는 다르다고 인식한다. 농인들은 일차 언어인 수어와 농 지역 사회, 농 교육 기관, 청인들과는 다른 신체적 의사소통의 사용, 농 지역 사회인끼리 결혼하는 일 등으로 청인과는 다른 독특성을 갖고 있다.¹⁸⁾

청각 대신 시각에 기초하는 독특하고 다양한 농인들만의 '고유문화'들은 농인 간의 끈끈한 유대관계를 가질 수 있게끔 한다. 청력 손실 정도와는 무관하게 단지 농인이라는 사실 하나로 그 사회에 동화되는 것이므로 농 문화는 일상적 문화의 주요한 요소로서 수어를 공유하는 이들이 자신들의 정체감을 표현한 것이라고 할 수 있다.

2.1.3. 문화적 관점

일본에서는 문화적 관점의 농인을 일본어와는 다른 일본 수어라는 언어를 사용하며, 귀가 들리지 않는 언어적 소수파라고 정의하였다.¹⁹⁾ 이 정의에서의 중요한 내용은 다음과 같다.

첫째, 농인의 정의에서 중요한 것은 귀가 들리지 않는 사람이라는 점이 아니라 구어와는 다른 언어인 수어를 사용하는 소수민족이라는 점이다.

둘째, 수어는 일본 수어와 심컴²⁰⁾으로 분류된다. 이와 같이 수어를 구분하는 이유는 이 두 가지가 서로 이해하기 불가능할 정도로 이질적이기 때문이며 수어의 가치를 존중한다는 측면을 반영하기 위해서이다.

셋째, 귀가 들리지 않는 사람을 언어적 배경에 의해 네 가지로 분류한다. 농인(어릴 때부터 귀가 들리지 않고 농학교에 다닌 사람), 난청인(어릴 때 귀가 조금 들렸거나 혹은 전혀 안 들렸지만 농학교가 아니라 일반학교에 다닌 사람, 중도 실청인(어릴 때는 귀가 들려서 구어를 사용했지만 어른이 된 후 청력을 잃은 사람), 미취학농인(어릴 때부터 귀가 들리지 않았으나 농학교 또는 보통학교에도 다닌 적이 없어 교육을 받을 기회가 없었던 사람)이다.

위 분류의 특징은 청각 장애를 청력 손실 정도가 아니라 언어적 배경으로 분류한 것이다. 위 분류 중에서 농인 대다수는 수어로 말하지만 난청인, 중도 실청인, 미취학 농인 중에서는 극히 일부이다. 특히 수어를 모어로 사용하는 사람은 농인

18) J. E. Kelly, *Transliterating: Show me the English* (Alexandria: ARID Press, 2001).

19) 이와이 외 편역, 『수화의 인식전환을 위한 농 문화의 이해』(서울: 농아사회정보원, 2002).

20) 심컴(Sim-Com)은 구어의 문법에 맞게 수어단어를 조동하는 것으로 구어와 수어단어가 동시에 조동되기 때문에 동시적인 의사소통이라 한다. 이는 구어대응 수화라고도 하며, 문법수화와 거의 같은 의미이다. 농 문화 선언에서는 중도실청인, 난청인, 일본 수어를 배우는 기회를 갖지 못한 청인의 수화를 가리킨다.

뿐이고, 나머지는 문법수화와 비슷한 의사소통 수단을 사용한다

2.2. 농인 사회의 특성

2.2.1. 언어적 특성

농인들에게 가장 보편적이고 주된 의사소통 방식이자 농인 사회의 의사소통 양식인 수어는 농인들에 의해 창조된 손으로 표현하는 비음성 언어로서 주로 농인들에 의해 만들어졌거나 채택된 시각운동 체계로 수어는 농인들이 어릴 때 중도 청각 장애를 가진 상태에서 배우는 첫 번째 아니면 두 번째 언어 중의 하나가 된다. 수어가 농인에게는 완벽한 대화를 보증하는 자연스러운 언어이기 때문이다

수어는 농인에게 있어서 인식력과 사회 발달에서 중요한 규칙이 되며 살아가면서 여러 가지 정보 및 청인 세계와 농인 세계 쌍방에 대해 알아가고 서로 정보와 의사를 배우는 것을 돕는 것이며, 단순한 손짓이나 제스처어나 마임이 아니다.

생생한 언어커뮤니케이션의 중요한 수단이며 농인들 사이의 약속이기도 한 수어는 감정에 관한 정보가 담겨 있기도 하며 대화를 통제하는 정보를 전달하는데 사용되고 있다. 우리 사회가 농인을 결함 있는 사람이 아닌 수어라는 언어를 사용하는 소수 민족으로 받아들여야 하는 이유는 수어를 중심으로 한 농인 공동체의 정체성이나 이들의 지위 향상에 매우 중요한 역할을 하기 때문이다

2.2.2. 문화적 특성

농인들은 그들 나름대로의 ‘고유문화’를 가지고 있다. 이것을 농 문화(Deaf Culture)라고 한다. 이런 농 문화는 행동하는 것과 생각하는 것이 주로 시각에 의해 이뤄진다. 농인들과 농인 사회를 가장 두드러지게 보여주는 특징은 농인들의 문화적 가치(cultural values)이다. 이 가치는 농인이 어떻게 행동하고 무엇을 가치 있는 것으로 생각할지를 결정하게 한다.²¹⁾ 농 문화(Deaf Culture)는 청각에 장애를 갖고 있는 사람들이 갖는 독특한 문화로서 거의 대부분이 농 학교에서부터 시작된다. 농 문화는 듣는 능력의 청각 상태를 나타낼 뿐만 아니라 일상적 문화의 주요한 요소로서 수어를 공유하는 그들 자신의 정체감을 표현한 것이며 농인이라는 사실 하나로 그 사회에 동화하게 되는 것이다

농인들의 행동 규칙들은 청인사회와 다르다. 대화할 때는 서로 눈을 마주보면서 대화를 하며, 대화 장소를 조명이 밝은 공간을 선호한다 차(茶)를 마시며 대화하는 자리에서도 테이블 위에 시선을 분산시키는 꽃병이나 장식이 없는 것을 선호한다. 또한 상대방의 주의를 끌기 위해 여러 가지 방법을 사용하는데^① 어

21) Sherman, and Padden, “The Deaf Community and the Culture of Deaf People”.

깨를 가볍게 치고 ② 손을 흔들으로써 상대방을 부르기도 하며 ③ 바닥에 발을 구름으로 인한 진동으로 상대방에게 진동으로 자신이 부르고 있음을 전달하고 ④ 불빛의 깜박거림을 이용하기도 하는 등 몸과 시각으로 느낌을 전달하는 받게 함으로 주의를 끄는 특성은 농 문화 속의 일부분이다²²⁾

청인사회에서는 자신의 이름만을 이야기 하는 정도로 그칠 때가 많지만 농인들은 소개하는 방법부터가 다르다. 첫째, 이름과 성을 모두 이야기하며 둘째, 자신은 농인(청인이 농인에게 자신을 소개할 경우는 ‘저는 청인입니다’라고 소개함)이라고 말하고, 셋째, 수어 이름을 소개(각 나라마다 수어 이름도 제각기 다른 특성을 가지고 있다. 우리나라 농인들은 주로 얼굴에 특성을 나타내는 얼굴 수어 이름을 사용)하며, 넷째, 어느 도시와 어느 지방에서 왔는지 소개하고 다섯째, 어느 학교를 나왔는지 소개(어느 농 학교 출신인지 일반 학교를 나왔는지 또는 현재 어느 농 학교나 일반 학교를 다니는 중이라고 소개를 함)한 후에 대화를 시작하는 것이 보통이다.²³⁾

2.2.3. 교육적 특성

전 세계 농인 사회에 있어서 최대의 관심사는 교육 문제이다 우리나라도 예외가 아니다. 우리나라의 농 교육에 있어서 언어교육적인 접근과 환경 조성은 최근에 와서야 급격하게 발전해 왔으나 초창기에는 매우 열악했다고 볼 수 있다 우리나라의 농 교육 역사가 100년이 넘었지만 과거의 40대 이상의 농인들은 교육적 혜택을 제대로 받지 못했으며 설령 받았다 해도 너무나 열악한 환경이었다고 판단된다.

농 학교에서 이루어지는 교육의 다양한 방법들 중에서 중요한 몇 가지를 비교 분석하여 그 개요를 정리해보면<표3>과 같다. ²⁴⁾

<표3> 농인 교육 방법의 비교²⁵⁾

교육 종류	교육 방법	특징
구어중심 (Oralism)	① 모든 의사소통은 구화와 말 읽기로 행함. ② 지문자와 수어를 사용은 전면 금지	자연발생 언어의 습득 성장을 지체시키거나 저해.
수어중심 (Manualism)	수업 중 지문자와 수어 사용을 강조	구어 습득 능력이 떨어짐.

22) 변승일, “농 문화 이해하기”, 『아름다운 손짓』 24 (2003), 72-73.

23) Ibid., 72-73.

24) E. Drasgow, “American Sign Language as Pathway to Linguistic Competence”, *Exceptional Children* 64 (1998), 329-342.

로체스터 방법 (Rochester Method)	① 지문자 사용 강조하면서도 구어 방식에 역점을 둠. ② 낱말, 어구들과 문장들을 구어의 낱말들처럼 신속하고 쉽게 철자화 되게 한다.	수어의 사용을 배제함
총체적 의사소통 방법 (Total Communication)	① 구어법과 수어법을 종합하여 하나의 포괄적인 의사소통 절차로 함. ② 모든 의사소통 수단(몸짓, 구어, 말 읽기, 지문자, 형태 표현 신호, 읽기와 쓰기 등)들을 권장. ③ 언어습득과 구어 발달에 잠재력을 최대한 개발할 수 있도록 최대한의 기회 제공	① 구어 중심의 문법적 수어 체제 확립을 목적으로 하여 자연 수어 체제와 다름. ② 수어 중심의 수어 체제 확립을 목적으로 함.
큐우드 스피치 (Cued Speech)	① 입술, 목, 어깨 가까이 선을 갖다 대어줌으로써 표현하게 하는 것. ② 입술에 나타날 수 없는 소리들을 인식함으로써 말 읽기 기능을 증진시키기 위하여 적절한 ‘음’요소를 인식, 결합하고 만들어냄으로써 표현력 강화하기 위해 사용.	구어법에서 발생하는 문제점을 완화시키기 위해 개발된 방법.
이중문화 및 이중언어 방법 (Bilingual and Bicultural Approach)	① 농 아동의 의사소통 방식을 사회와 문화로 이어가는 연속성을 추구하여 교육의 효과를 올리기 위해 농 아동 중심의 교육 사회, 문화를 인정하는 교육본질에 초점을 둠 ② 농 교육에 문화적 접근법을 통하여 농인들의 문화와 시각언어인 수어 계승.	청인 주관의 기능적 분석이 아닌 농 아동의 욕구 분석에 따른 교수법이라는 것에서 기존의 방법과는 큰 차이가 있음.

3. 한국 농인과 기독교 교육

3.1. 한글 지문자 창안

1946년 9월 1일에는 농인들에게 ‘제2의 세종대왕’으로 불리는 윤백원이 ‘한글 지문자(指文字)’를 창안하여 반포하여 농 교육과 농 사회는 획기적인 개혁의 길

25) 자료제인용:

E. Drasgow, "American Sign Language as a Pathway to Linguistic Competence", *Exceptional Children*, 64 (1998), 329-342.
 C. Feldman, "Oral Metalanguage, D. Oison and Torrance", eds., *Literacy and Orality* (New York: Cambridge University Press, 1991), 47-65.
 E. Fleetwood, and M. Metzger, *Cued Language Structure: An Analysis of Cued American English Based on Linguistic Principles* (Silver spring: Calliope press, 1998).
 C. Ewoldt, "Deaf Bilingualism: A Holistic Perspective", *Australian Journal of the Education of the Deaf* (1996), 2, 5-9.

을 트이게 하였다. 당시 농 학생들은 일본 수어로 교육을 받아와 일본 수어를 사용하고 있어 우리나라 지문자가 없는 실정에서 ‘한글 지문자’를 제정하여 농 학생들에게 보급 사용하도록 함으로써 우리나라의 농 교육 발전에 크게 기여하였다.

3.2. 수어에 대한 관심 증대 시작

구어 교육 열기에도 끈질긴 생명력을 지닌 수어는 농인들에게 있어서 최상의 자연스러운 모어라 할 수 있다. 구어교육 열기로 인해 많은 농 학교에서 수어로 진행되는 교육 방식이 농 교육의 실패 원인으로 여겨져 서울농학교 교사들이 주축을 이루어 농 학생들과 졸업생들 사이에 통용되는 수어들을 모아 체계적으로 해설해 수어 통일을 기해보자는 목적으로 한국 수어사에 획기적인 일로 기록될 만한 일인 ‘수화’를 편찬하여 등사 인쇄물로 발간하였다. 1979년에 ‘우리들의 수화’와 1982년 7월에 ‘표준수화사전’이 편찬되었으며, 이때부터 청인 사회에 폭발적인 수어 붐이 일어났다. 여러 농인들과 또한 청인들에 의한 수어 교재들이 지금까지 다양한 종류로 발간되어 오고 있다.

1979년 5월 5일 ‘제13회 어린이날 경축대잔치’에서 KBS 공중파 방송을 통해 수어로 통역하는 장면이 처음으로 시도되어 공중파 방송 영향으로 전국적으로 수어에 대한 관심이 증폭되었으며 공중파 방송을 통해 많은 청인들이 농인의 언어인 수어를 접하게 됨은 물론 젊은 청인들 사이에 수어에 대한 관심을 촉발시키는 계기가 되었다.²⁶⁾

3.3. 농인 교회의 농인 성도들의 특성과 기독교 교육

우리나라에는 농인들을 위한 기독교 교회는 100곳이 넘는다. 특히, 주목할 점은 1996년 10월 3일에는 전국의 약 3천 명의 농인 기독교 신자들이 운집해 ‘한국 농아선교대회’가 성대히 개최되는 등 현존하는 농인들을 위한 여러 종교 중에서 가장 활발한 활약상을 보이고 있다.

믿음은 들음에서 나며 입으로 말함으로 구원에 이른다(롬 10:17)고 하였다. 농인은 듣고 말할 수 없기에 듣지도 입으로 시인하지도 못한다(마 13:12)로 인해 복음 전파에 가장 어려움을 지닌 장애인이 청각 장애인이다. 복음의 가장 중요한 ‘들음’에 어려움을 겪고 있기 때문에 그들에게 복음을 전하기 위해선 많은 노력이 필요하다. 우선 농인 교회의 농인 성도들을 구분해 보면 다음과 같다

26) 한국농인협회, 『농인과 사회』, 서울: 한국농인협회, 1999.

- ① 농인 부모의 농인 자녀
- ② 청인 부모의 청인 자녀
- ③ 농인 부모의 청인 자녀
- ④ 농인 자녀를 둔 청인 부모
- ⑤ 농인 자녀를 둔 농인 부모
- ⑥ 청인 자녀를 둔 농인 부모
- ⑦ 청년층
- ⑧ 성인층
- ⑨ 구화(口話)를 사용하는 농인
- ⑩ 수화(手話)를 사용하는 농인
- ⑪ 교육 및 경험수준이 높은 사람
- ⑫ 교육 및 경험수준이 낮은 사람
- ⑬ 중복 장애를 갖고 있는 농인
- ⑭ 봉사자 및 수화를 사용할 줄 아는 청인

이상과 같이 열네 가지로 분류할 수 있다. 물론 이들에 대한 교육 방법은 동일할 수 없으며 그 특성에 맞게 분리된 교육이 필요하다. 농인들이 한국어 문장력이 뒤쳐지는 이유는 듣지 못하여 소리와 단절되었기 때문에 음성 언어를 바탕으로 한 한국어에 취약할 수밖에 없는 상황을 이해해야 한다.

아직도 한국의 농인 교회의 농인 성도들은 교육의 기회를 접하지 못한 미취학(문맹) 농인들이 많다. 이들은 과거 어려웠던 시절에 태어나 마땅히 배울 만한 곳도 없이 집에만 틀어박혀 집안 잔일을 도와주며 자랐고, 이로 인해 배우지 못한 한은 크다고 할 수 있으며 누구보다도 배우고자 하는 욕구가 강한 편이다. 농인에게 있어서 배운 수준과 신앙 수준은 반비례한다고 본다. 수어로 의사소통에 아무 문제가 없으면 농인 목사가 진행하는 설교 말씀을 80% 이해할 수 있기 때문에 그들의 믿음 성장은 꾸준한 교육과 지도를 통해 이룩해 나갈 수 있다. 하지만 아무리 수어를 잘하는 농인이라 할지라도 모든 설교 내용을 100% 이해하는 농인은 없다. 그것은 수어가 주는 단순함과 여러 가지 뜻을 하나의 수어로 사용함으로써 오는 불명확성으로 인해 뜻을 파악하기 쉽지 않기 때문이다.

그렇기 때문에 하나님의 말씀인 성경에 관한 시청각 자료의 활용과 개발은 필요할 수밖에 없다. 청인들을 대상으로 한 시청각 자료는 많이 있지만 농인들을 위한 자료는 그다지 없는 것이 현실이다.²⁷⁾

27) 김태수, 『농인 커뮤니케이션과 기독교 교육』, 석사학위 논문, 한세대학교, 2003.

4. 농인들의 모국어 수어(手語)에 대한 이해

4.1. 한국 수어의 개념과 이해

4.1.1. 한국 수어의 개념

한국 수어에 대한 개념은 한국의 농인들이 사용하는 손으로 표현하여 보고 느낄 수 있는 언어로 정의할 수 있을 것이다. 지금부터 불과 수 년 전까지만 해도 농인들에 대한 대우는 그다지 좋지 않았다. 그런 까닭에 많은 농인들이 투쟁성을 띤 시위를 대대적으로 벌였을 뿐만 아니라 농인들의 언어인 수어를 언어로 인정해 주는 사회 분위기가 부족한 가운데 농인에 대한 제도적 지원마저 거의 없어 보이는 정부의 태도에 죽음을 선택할 수밖에 없었던 농인들도 있다.

수어는 농인들의 의사소통이며 농인들이 상대방이 사용하는 수어를 이해하고 손을 통하여 글로 표현할 수 있다. 농인 한 개인이 생각하고 있는 자신의 생각을 수어로 말하고 이해시키는 데에 있어서 언어적 성질을 갖추고 있다는 것을 도출해 낼 수 있는 것이다. 이런 까닭에 수어는 하나의 언어로 확실한 인정을 받아야 하고 어떤 특별한 이유로도 침해될 수는 없는 당당한 하나의 언어인 것이다. 언어의 기능은 서로가 표현하고자 하는 것들을 교류할 수 있어야 하고 특히 수어는 서로가 함께 존중받고 배워야 할 필요가 있는 언어이다²⁸⁾

4.1.2. 한국 수어의 이해

한국 수어는 우리나라 농인들의 몸짓적인 언어이자 자연적인 언어이며 농인인 사용자들에 의해 자연스럽게 오랜 기간 개발되어 온 언어이다. 한국 수어는 일반적인 언어가 갖고 있는 모든 특징인 의미를 나타내기 위해 부호를 사용하는 규칙적 통제 체계이다. 한국 수어 내에서 부호들은 특별한 손의 움직임과 변형들이 있으며 이것이 이 손의 움직임과 변형들은 의미를 전달하기 위한 얼굴 표현에 의해서 바뀌어진다. 이들의 몸짓들과 부호들이 수어이다. 이들이 얼굴 표현을 나타내는 이유는 청인(聽人)들은 음성을 통해 자신의 감정 및 억양을 표현하지만 농인들은 얼굴 표현으로 나타낸다. 즉 말 또는 소리에 의존하지 않는 표정이 풍부하고 살아 있는 독특하고 특별한 언어이다.

한국 수어는 문법과 문장 구성과 숙어적 사용 또한 형태와 지역적 다양성들을 갖고 있으며 농 사회 속의 농인들을 통합하는 공유의 언어이기도 하다. 다시 말하자면 수어는 농인들의 언어이며 이것은 그들의 유일한 의사소통 수단이라 해

28) 최상배, 안성우, 『한국 수어의 이론』, 서울: 서현사, 2003.

도 과언이 아니다. 손으로 표현하는 내용을 눈으로 파악하는 시각화(視覺化)된 언어이다. 그러므로 수어로 의사소통을 할 때는 농인들의 정면에서 마주본 채 해야 한다. 시각화된 언어이기 때문에 수어를 하는 동작 하나하나를 분명하고 정확하게 해야 하며, 청인(聽人)의 음성 언어(한국어)에서 억양과 말투에 따라 말을 길게 하고 짧게 하는 데 따라서, 그리고 말꼬리를 올리고 내리는데 따라서 문장의 의미 자체가 달라지듯이 수어 역시 손의 높낮이와 손가락의 펴고 쥐는 정도 이동의 정확도와 동작하는 횟수와 접촉 부위, 그리고 손의 위치 등에 따라서 그 의미가 달라진다.

음성 언어에서도 억양이나 말투, 음색과 눈짓 등의 비언어적 메시지들이 언어적 메시지 이상으로 송신자의 의향을 전달하는 데 주요한 기능을 하듯이, 시각언어인 수어에서도 표정과 제스처 등은 손의 동작만으로 전달하기 어려운 미묘한 내용들을 전달하는 데 큰 기여를 한다 이에 따라 표정과 제스처가 생략된 수어는 진정한 의사소통 수단이라고 볼 수 없다.

중요한 것은 어떤 민족의 언어가 우리 모국어인 한국어에 비해 어순도 다르고 비과학적으로 이루어져 있다고 해서 그 언어를 근본적으로 뜯어 고쳐야 한다고 주장할 수 없듯이 수어도 일반인들이 사용하는 언어와 비교해 문장 구조가 다르다고 해서 사회의 다수들이 사용하는 언어구조에 맞춰 뜯어고쳐야 한다는 주장은 있을 수 없는 일이다. 외국어를 그 나라의 문화적 맥락에서 있는 그대로 받아들여듯이 수어를 배우는 사람들은 농인들이 사용하는 수어도 역시 있는 그대로 받아들여 세심하게 표현해야 한다는 것은 두 말할 나위가 없다²⁹⁾

4.2. 한국 수어를 구성하고 표현하는 수어의 특징

수어를 구성하고 표현하는 수어의 특징의 예는 다음과 같다

4.2.1. 공간적 배열

음성 언어가 계시적(啓示的)으로 음소를 배열하는 데 반해 수어는 공간적으로 수어소를 배열한다. 수어의 공간배열은 단어 구성과 문장 구성의 측면으로 생각해 볼 수 있다. 특히 문장 구성의 측면은 수어의 문법과 관련된 내용으로 매우 중요한 의미를 갖는다.

4.2.2. 사상성과 규약성

음성 언어가 자의적으로 구성되는 반면에 수어는 사상성(寫象性)이 강하다.

29) Ibid.

즉 수어의 의미와 표현 간에는 사상관계가 강하다 또한 수어는 사상성만으로 조동되는 것이 아니라 규약성(規約性, 또는 자의성)도 포함하고 있다.

이렇게 수어는 사상성과 규약성에 의해 구성되지만 성이 높고 추상적인 것은 규약성이 높다. 또한 수어가 발달하면서 사상성은 감소하고 규약성이 증가한다 그 이유는 경제성의 원리(사상적 표현은 조동의 노력이 많다.)와 고급 언어일수록 추상적인 표현이 증가한다는 것, 그리고 음성 언어의 다의미성에: 오르다-산에, 값이, 인기가, 막이) 때문이라 할 수 있다.

한편 각 나라마다 수어 어휘의 수가 다른데 이는 자의적인 수어의 많고 적음과 관련된다고 할 수 있다.

4.2.3. 동시성

수어는 양손을 주요 조동기관으로 하고 공간과 몸을 운동장소로 하는 시각적 기호이다. 음성 언어가 계시적인 분절임에 반해 수어는 동시적인 분절을 지닌다 즉, 수어소들이 동시적으로 짝을 맞추어서 수어단어를 형성한다 이 동시성은 조어 제약(造語制約)의 원인이 된다.

4.2.4. 가역성

가역성(可逆性)은 어떤 구어에도 존재하지 않는 수어만의 특성이다 이 가역성은 대개 반의어에서 관찰할 수 있다 예를 들면 수어에서 [밝다]/[어둡다]의 반의어는 수형은 같고 다만 수향이 반대이다. 그러나 구어에서 ‘사전/전사’는 조음의 견지에서는 가역성이지만 반의어는 아니다

4.2.5. 반복성

반복성(反復性)은 구어에서도 볼 수 있는 공통적인 특성이다 예를 들면 의성어나 의태어 및 그 외의 강조에도 반복하게 된다 미국 수어(ASL)³⁰⁾의 명사의 경우는 반복하지만 동사의 경우는 반복하지 않는다(예: SEAT/CHAIR). 반해 한국 수어(KSL)와 일본 수어(JSL)는 명사의 경우에는 반복하지 않지만 동사의 경우에는 반복한다.

이 반복은 재현의 의미와는 다르다. 이 경우 수어가 재현 없이는 자유형태소로 존재하지 않고 의미를 가지지 못한다(예: ‘항상’, ‘가끔’ 등은 재현이 수반되어 의미를 나타낸다).

30) ASL (American Sign Language)로서 미국 수어를 의미함. ASL은 AMESLAN이라고도 불리며 다른 나라의 자연 수어를 명명할 때도 이와 같은 방식이 사용된다 따라서 한국 수어는 KSL (Korean Sign Language), 일본 수어는 JSL (Japanese Sign Language)로 사용된다.

4.2.6. 조음과 조동의 운동량

음성 언어의 조음(調音)에 필요한 혀의 운동량보다는 수어의 조동(調動)에 필요한 손과 몸의 운동량이 크다. 따라서 인간의 경제성 요구 때문에 수어 표현은 자연스럽게 간결한 방향으로 변하게 된다 즉, 조동에 걸리는 시간은 인간의 뇌의 정보처리 용량과 관계가 있기 때문에 수어 조동에 필요한 최적의 단어 수가 결정된다.

4.2.7. 비수지신호의 적절한 사용

표정, 머리의 방향, 시선, 몸의 방향, 몸의 움직임 등을 비수지신호라 한다 수어표현에서 비수지신호는 매우 중요한데 음성 언어의 초분절 음소와 같은 역할을 함으로써 의미를 더욱 정확하게 나타내는 데 사용된다또는 손동작 없는 비수지신호만으로 부사적인 의미를 나타내기도 한다예를 들어 특정 얼굴 표정으로 [아프다], [안타깝다] 등의 표현을 할 수 있다.

4.2.8. 기타 특징들

이 외에도 수어는 입체적 언어표현이 가능한 선적線的) 특성, 장(場)의 도움 없이는 표현이 불가능한 장의 표현(예: 나, 너), 언어 표현의 보편적 표현 외에 감성적 형태의 창조적 표현이 가능한 감성적 표현표현상의 심미성(審美性) 등과 같은 특징이 있다.

이상으로 수어 표현의 기본 특성을 살펴보았다수어는 음성 언어에 비해 여러 가지 제한점을 가지고 있으나 반면에 음성 언어가 가지지 못한 장점도 가지고 있다. 즉, 공간적 배열, 동시성, 표현 수단의 선적 특성, 감성적 표현, 가역성 등은 수어만이 갖고 있는 독특한 특성이 있다.31)

5. 수어 성경

5.1. 수어 성경 번역의 예

농인은 들을 수 없기 때문에 음성 언어인 말을 획득하여 사용하는 것이 어렵다. 그 대신에 볼 수 있으므로 시각 운동 체계인 수어를 생성하고 획득하여 사용하고 있다. 농인들에게 있어서 문자언어는 외국어를 배우기보다 더 어려운 언어

31) Ibid.

일 수밖에 없다. 아래에서는 수어 성경으로 ‘의역’³²⁾할 경우 수어의 문장 구성이 어떻게 이루어지는지를 “시편 23:1-4”의 예로 의역된 부분을 참고로 보여주고자 한다.

(시편 23:1-4)

(*성경본문 아래에 밑줄로 표시한 것은 수어로 의역한 것임)

1 **여호와**는 나의 목자시니 내가 부족함이 없으리로다
 여호와+나+~의 양+키우다+사람+~이기에 나+부족하다+~것+없다

2 그가 나를 푸른 초장에 누이시며 쉴 만한 풀 가으로 인도하시는데도다
 하나님+나 초록+풀+밭 눕다+주시다 쉬다+좋은 시냇물+곳 안내하다+주시다

3 내 영혼을 소생시키시고 자기 이름을 위하여 의의 길로 인도하시는데도다
 나+영혼 다시+살리다+주시다 하나님+이름+위하여 바르다+길+곳+안내하다+주시다

4 내가 사망의 음침한 골짜기로 다닐찌라도
 나 죽다+~의 어둠+깊다+골짜기+곳 다니다+그러나

해를 두려워하지 않을 것은 주께서 나와 함께 하심이라
 죽음 무섭다+아니다+이유 주님+나+동행+주시다+~ 때문에

주의 지팡이와 막대기가 나를 안위하시나이다
 주님+지팡이+막대기+가지고(~으로) 나+평안+보호+주시다

위에서 보는 바와 같이 음성 언어인 한국어와 달리 한국 수어로 문장을 구성하는 성분에 문장의 골격을 이루는 주성분(주어·목적어·서술어)과 주로 주성분의 내용을 수식하는 부속성분(부사어), 문장에서 독립해 있는 독립성분(독립어) 등이 있다. 수어문장의 부속성분에도 한국어 부속 성분에 있는 관형어가 있기도 하나 관형어는 체언과 결합하여 명사구가 되거나 명사절이 되어 다른 문장 성분의 재료가 되기도 한다.

수어 문장의 구성에 있어서도 문장 성분의 구성에 일정한 유형(문형)이 있으며, 문장 성분의 배열에 일정한 순서(어순)이 있다. 수어문장을 이에 따라 수어문장에 무주어문이 있을 수 있는 것은 예를 들어 형용사‘무성하다’는 나무를 포함하고 있기 때문에 ‘나무가 무성하다’가 되므로 주어(를) 가질 수 없고, ‘집이 무너

32) 여기서는 한국어로 번역된 성경의 의미를 한국 수어로 전달한다는 측면에서 ‘의역’이라는 용어를 사용한다. 그렇지만, 엄밀하게 보면 이는 “수어”라는 언어를 사용하는 또 하나의 “번역”이라고 생각해야 할 것이고, 한국어로 번역된 성경을 한국 수어로 다시 번역한다는 점에서 ‘중역’의 성격이 있는 번역이라고 할 수 있을 것이다.

지다’는 수어에서는 절이 아니라 단어인데, 단어가 주어를 포함하고 있으므로 따로 주어를 가질 수 없기 때문이다. 주어와 서술어로 구성된 문장에는 서술어가 주어 앞에 놓이는 문장과 주어 뒤에 놓이는 문장도 있다³³⁾

이에 따라 농인들의 수어는 청인이 입으로 전하듯이 손으로 전하는 것이다. 수어 특유의 문법이 있으며 수어가 형식과 내용을 가진 언어이기도 하다.

5.2. 동영상 수어 성경의 필요성

한국에 사는 우리 농인들을 보면 미국에 이주해서 살고 있는 한인들과 마찬가지로 현재의 바벨탑 시대를 살고 있는 것과 다를 바가 없다. 이는 말이 달라서 서로 의사소통이 안 되기 때문이다. 농인들은 현실적으로 음성 언어를 주로 사용하는 거대한 청인 주류의 사회에서 언어의 다름 때문에, 가정과 사회 그리고 교회에서까지도 의사소통이 잘 안 되고 있을 뿐만 아니라 정보의 사각지대에 놓여 있다.

한국 사회에 있는 한국인들 모두에게 한국어가 모국어이고 수어는 따로 배워야 하는 것처럼, 수어를 제1언어로 사용하는 농인들에게 한국어는 따로 배워야 하는 언어이다. 그들에게 한글로 된 성경을 읽고 이해하라고 하는 것은 바벨탑 시대를 연상하게 한다. 모든 농인들이 글을 완전히 모른다는 것은 아니다. 농인 사회에도 농인들이 자라온 환경에 따라 수어를 아는 농인과 수어를 모르는 농인, 한글을 어느 정도 아는 농인과 한글을 이해하는 데 어려움을 겪는 농인들이 있다. 그렇기 때문에 이들을 위해 동영상 수어 성경이 반드시 필요하다.

동영상 수어 성경으로 제작을 하게 되면 위의 시편²³편의 예와 같이 성경 구절을 자막으로 처리하고 농인 목회자 또는 농인 모델신학을 공부하고 농인 사회에서 사용하는 수어를 잘 구사하고 성경 내용을 잘 이해하는 농인이 수어로 의역하여 성경 내용 그대로를 수어 언어에 맞게 전하는 동영상으로 제작할 필요가 있다.

한국 사회의 농인 교회는 농인 교사가 부족한 것이 사실이다. 농인 교회와 일반 교회의 차이점을 들자면 농인 교회는 농인 중심으로 농인 교사가 많다는 점이며, 일반 교회 내에 있는 농인부는 청인 교사가 많다는 점이다. 농인 교사의 자질적인 문제는 그들의 성경 이해와 수어의 능숙도에 따라 다르다.

시편 23편을 수어로 의역한 내용을 보는 것과 같이 수어를 구사하는 농인이라 해도, 성경의 문장 체계를 정확하게 이해하여 그 뜻을 명확하게 수어로 구사할

33) 한국 표준수화규범 제정 추진위원회 편, 『한국수화문형사전』, 서울: 국립국어원·한국농인협회, 2007.

수 있는 농인 교사들은 많지 않을 뿐만 아니라 농인 성도들까지 성경을 이해할 수 있도록 돕는 데에는 어려움이 있다. 또한 성경 내용에는 이름과 지명처럼 생소한 외래어로 된 처음 보는 단어들도 많은데, 농인들은 이러한 낱말에 대해 매우 낯설어 하며 그 뜻을 잘못 해석하여 글자 그대로 이해하는 경우가 많기 때문에 동영상으로 된 수어 성경의 필요성이 절실할 수밖에 없다.

이는 농인뿐만 아니라 그들의 가족들도 농인인 가족과 바르게 대화하기 위해 그들의 언어를 이해해야 하는데 이러한 사람들에게도 수어 성경은 큰 도움을 줄 수 있다. 농인들의 수어를 바르게 배우고자 하는 사람들에게도 수어 성경은 필요하고, 수어 통역을 전문으로 하는 사람들이 예배 시에 바르게 수어로 성경 본문을 전달하기 위해서도 수어 성경은 필요하다. 농인과 함께 하는 성경공부를 위해, 농인 목회자 양성을 위해, 이 외에도 다양한 상황에서 동영상 수어 성경이 미치는 영향은 크다고 볼 수 있다. 한 걸음 더 나아가서 농인 당사자들이 스스로 성경을 정확하게 이해하고 스스로 복음을 전하기 위해 성경을 공부하도록 하려면 동영상 수어 성경의 보급은 꼭 필요하다.

예를 들어 농학교에 농인 학생에게 수어를 조금 할 줄 알고 구화를 주로 구사하는 교사를 배치하면 그 교사는 자연스러운 수어를 구사할 수도 없고 입모양과 함께 수어를 사용하게 되는데, 수어만 사용해 왔던 농인 학생의 입장에서는 그 뜻을 이해하지 못하기 때문에 배우는 데 답답함을 느끼게 된다. 농인의 언어인 수어만의 언어적 특성 그대로를 살린 동영상 수어 성경의 제작 보급은 농인들에게 하나님의 말씀을 바르게 전하고 하나님 나라의 소망을 심어주는 데에 매우 중요한 역할을 할 수 있다.

한국에는 35만의 농인들이 있으며, 중국의 경우는 10억이 넘는 인구 가운데 약 2천만 명이 넘는 농인들이 있다고 한다. 아직까지도 교육 환경이 한국의 1960년대 후반의 모습들과 같은 교육 환경도 열악한 중국의 많은 지역들뿐만 아니라 카자흐스탄, 키르기스스탄 등을 비롯한 러시아 지역 외에도 필리핀 등을 포함한 동남아시아에도 한국의 많은 농인 교회와 농인 성도들이 선교 활동 및 봉사를 위해 매년 진출하고 있으며 농인 선교사들을 파견하고 있다. 이들이 선교 활동을 하기 전에 앞서 성경의 내용을 과연 얼마나 제대로 이해하고 있는지가 또한 다시 짚고 넘어가야 할 문제가 아닐 수가 없다.

로마서 10:17 말씀을 보면 ‘믿음은 들음에서 나며 입으로 말함으로 구원에 이른다’고 하였다. 하지만 농인은 듣고 말할 수 없으므로 입으로 시인할 수 없으며 이로 인해 복음 전파에 가장 어려움을 지니고 있다. 복음의 가장 중요한 통로인 들음에서 어려움을 겪고 있기 때문에 그들에게 제대로 복음을 전하기 위해선 동영상 수어 성경이 필요하지 않을 수가 없다.

6. 나가는 글

영어를 사용하는 사람들을 위해 영어 성경이 필요하듯이 농인들을 위해 농인 가족들을 위해, 수어를 통해 농인을 위한 전도를 하고자 하는 사람들을 위해 농인과 함께하는 예배와 성경 공부를 위해, 올바른 수화 통역을 하고자 하는 사람들을 위해, 농인 목회자 양성을 위해, 그리고 농인들을 대상으로 성경 공부를 효과적으로 시키기 위해 또한 한국에 이주해서 사는 외국 농인들 등 많고 많은 이들을 위해 농인들의 모국어로 번역된 동영상 수어 성경이 필요하다

그동안 한국교회는 농인들에게 관심은 있었으나 수어를 모국어로 사용하는 농인들에게 하나님의 말씀인 성경을 전하는 일은 기대에 미치지 못하고 있는 현실이다. 농인들은, 외적으로 눈에 띄는 장애인들에 비해 신체적으로 건강하다는 이유로, 내적 외적으로 의사소통 장애와 정보 장애로 인해 크게 작게 상처를 받으며 살아왔다. 한국 수어만을 자신들의 언어로 사용하는 농인들에게는 한국어로 번역된 성경은 다른 외국어 성경과 같다. 그들에게 하나님의 말씀은 아직 닫혀 있다. 농인들도 복음문맹에서 벗어나 성경을 이해할 수 있도록 수어 성경을 번역해 주어야 한다. 시각언어라는 수어의 특성상 수어 성경은 동영상으로 제작해 주어야 한다.

이제는 청각 장애를 가졌다 해서 농인이라 해서 듣지 못하고 말하지 못한다는 것은 장애 조건이 아닐 뿐만 아니라 남에게 주목받는 대상도 아니다. 다시 말해서 청각 장애라는 것을 장애로 받아들일 것이 아니라, ‘사실 그대로’ 단지 ‘수어’라는 언어를 통해서 의사소통을 하는 단지 듣지 못하는 사람일 뿐이라는 것으로 자연스럽게 받아들이려는 자세가 필요하다. 공평하신 하나님의 은혜 안에서 그리스도 예수 안에서 농인들과 함께 하는 우리가 되어야 한다.

농인들의 시각언어인 수어로 번역된 수어 성경을 통해 농인을 복음에서도 소외되지 않게 통합시키려고 노력한다면, 농인도 하나님의 말씀을 더욱 잘 이해할 수 있게 될 것이며, 성도로서, 하나님의 아들 딸로서, 유익한 교회의 구성원이 될 수 있을 것이다.

<주요어>(Keyword)

농인, 농인 사회, 농인 문화, 농 정체성, 의사소통, 한국 수어.

Deaf, Deaf Community, Deaf Culture, Deaf identity, communication, Korean Sign Language.

<참고문헌>

- 강주해, “농인의 사회와 문화”, 『농인과 사회』, 한국농아인협회 (1999), 260-276
- 강주해, 『농인 그는 누구인가?』, 서울: 농아사회정보원, 2002.
- 계기훈, “한국 농사회의 역사”, 『농인과 사회』, 한국농아인협회(1999), 229-250
- 계기훈, 『한국농아 역사』, 미간행 원고, 서울: 영락농인 교회, 1999.
- 김 완, 『청음』, 서울: 한국청각장애자복지회, 1984.
- 김 완, 『청음』, 상반기호, 서울: 한국청각장애자복지회, 1991.
- 김병하 외 3인, 『청각장애아 교육』, 대구: 대구대학교 출판부, 1990.
- 김병하, 『특수교육 교사론』, 대구: 대구대학교, 1999.
- 김병하, 『특수교육의 역사적 이해』, 서울: 형설출판사, 1985.
- 김병하, 『特殊學校 教育課程 動向比較 研究 -聾學校 教育課程을 中心으로』, 서울: 韓國再活科學會, 1985.
- 김칠관, “한국수화”, 『농인과 사회』, 한국농아인협회(1999), 381-396
- 김태수, “농인 커뮤니케이션과 기독교 교육”, 석사학위 논문, 한세대학교 신학대학원, 2003.
- 변승일, “농 문화 이해하기”, 『아름다운 손짓』 24 (2003), 72-73
- 변승일, “한글 지문자 창안 윤백원 선생”, 『아름다운 손짓』 1 (1997), 9
- 안영희, “한국 농인 사회의 역사적 변천에 관한 탐색적 연구”, 석사학위 논문, 나사렛대학교 재활복지대학원, 2004.
- 안일남, 『농 문화와 정보』, 제3회 세계 농아연맹, 아시아 태평양지역 회의록, 1992.
- 이와이 외 편역, 『수화의 인식전환을 위한 농 문화의 이해』, 서울: 농아사회정보원, 2002.
- 이준우, “한국 농 청소년의 농 정체성과 심리사회 기능과의 관계에 관한 연구”, 박사학위 논문, 숭실대학교, 2003.
- 최상배, 안성우, 『한국 수어의 이론』, 서울: 서현사, 2003.
- 한국농인협회, 『농인과 사회』, 서울: 한국농인협회, 1999.
- 『八十年的 발자취』, 서울: 서울선회학교, 1994.
- Drasgow, E., *American Sign Language as Pathway to Linguistic Competence. Exceptional Children* 64, 1998.
- Glickman, N. S., *Deaf Identity Development: Construction and Validation of a Theoretical Model*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1993.
- Holcomb, R., “Development of Deaf Bicultural identity”, *American Annals of the Deaf* 142:2 (1997), 11-40

Kelly, J. E., *Transliterating: Show me the English*, Alexandria: RID Press, 2001.

Lucas, C. and Vallil, C., *Language Contact in the American Deaf Community*, 1989.

Maxwell, M., “Simultaneous Communication: The State of the Art and Proposals for Change”, *Sign Language Studies* 69 (1990), 333-390.

Sherman, W. and Padden, C., “The Deaf Community and the Culture of Deaf People”, Sherman W., ed., *American Deaf Culture: A Anthology*, Butonsville: Linstok Press, 1989.

Weinberg N. and Sterritt, M., “Disability and Identity: A Study of Identity Patterns in Adolescents with Hearing Impairments”, *Rehabilitation Psychology* 31:2 (1986), 95-102.

보건복지민중연대 웹저널(2004), “에 바다”, <http://www.diffwelfare.net>.

<Abstract>

Understanding the Deaf and the Deaf Community and the Need for the Sign Language Bible

Prof. Young-Hoe Ahn
(Korea Nazarene University)

Up till now, social integration of the Deaf has been focused only on integrating the minority Deaf to the majority of the hearing people. There being no interchange and communication between the Deaf and the hearing, it is still unfamiliar in Korea to embrace the perspective that ‘the Deaf are members of the socio-cultural community’. Even experts in natural science including medical science or specialists in educating children with hearing difficulties still define the Deaf as people who have ‘lost their hearing’ by their pathological traits. This paper attempts to assert the need for sign language Bible by giving a full understanding about the Deaf society, a community that has not been accurately known to the general public.

Korean churches have long been interested in reaching the Deaf community, and pastors have been using sign language in an effort to deliver the Bible carrying the Word of God to the Deaf whose primary language is sign language. Despite such endeavor, there are limitations for the Deaf to deeply understand the Bible. For the Deaf who use only the Korean sign language, the Bible translated into Korean is just like another Bible in foreign languages. God’s Word is still closed to them. To help the Deaf overcome biblical illiteracy and understand the Bible, the Bible has to be translated into sign language. Strictly speaking, it can be said as another Bible translation. Considering the visual characteristics of sign language, the sign language Bible must be produced in video format.

Instead of acknowledging hearing disability as handicap, it is desperately required to accept the Deaf as they are, namely as people using ‘sign language’ for communication simply because they cannot hear. The ‘Korean Sign Language Bible’ which is in the visual language used by the Deaf, will allow the Deaf and their family members and the many people who treasure and love sign language to know the true meaning of the gospel. Through this Bible, the church which is the body of the Living God will then be able to bear in themselves its inherent vitality as well.

Sourcing the Patristic Interpretation: An Overview on the Recent Publication Projects*

Simon Wong**

1. Introduction

In the early days of the Christian era, the term “father” (pavthr) by usage is almost synonymous to “bishops,” referring to witnesses to the Christian tradition. By the 5th century, the term was used (retrospectively) in a more restricted sense, referring to a “clearly defined group of ecclesiastical authors of the past whose authority on doctrinal matters carried special weight.”¹⁾ Accordingly, four features have been identified by modern patristic scholarship in characterizing the fathers of the church: orthodoxy of doctrine, holiness of life, the approval of the Church, and antiquity. If there should be a fifth feature involved, it would be their writings, whether extant or not. The element of “antiquity” is a moot point in characterizing the fathers; it is more difficult to define its end than its beginning, and in the West than in the East. For the East, modern scholarly consensus ends the patristic period at John of Damascus (c. 670-749), whereas for the West, many people would end at Gregory the Great (c. 540-604), but some (e.g., *Oxford Dictionary of the Christian Church*) at Isidore of Seville (c. 560-636), and others (e.g., ACCS and ONT) at Bede the Venerable (c. 673-735).²⁾ Unlike the term “Doctors of the Church” (Lat. *Doctores Ecclesiae*) which is officially conferred (such as Gregory the Great, Ambrose, Jerome, and Augustine) and is very limited in number, the term “fathers”

* United Bible Societies Asia-Pacific Area Translation Consultation Paper, June 2007.

** United Bible Societies Asia-Pacific Area Translation Consultant.

1) F. K. Cross and E. A. Livingstone, eds., *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford, 1997), “Fathers of the Church”, 600.

2) In the popular use of the term, the notion of orthodoxy is often not observed. Many ancient Christian writers whose theology may not be considered orthodox are also (for convenient sake) enlisted among “fathers”, such as Origen (but not recognized as father by the Catholic [see Campenhausen 1963, 2]), and sometimes even Arius (as in the case of GNT⁴/NTG²⁷)!

is used more loosely.

The contribution of patristic literature to the re-establishment of the biblical text is the most notable one. In addition to the manuscripts (including lectionary) and ancient versions, scriptural quotations in the patristic commentaries, sermons, and other treatises provide an indispensable category of witness to the earliest form of the biblical text, and in particular, in tracing the history of the transmission history. The patristic witness shows us how the text appeared at particular times and in particular places; this is the information that can be found nowhere else. The massive amount of citations available, as in the case of the Greek NT are so extensive “...that if all other sources for our knowledge of the text of the NT were destroyed, they would be sufficient alone for the reconstruction of practically the entire NT.”³⁾

Patristic interpretation is another major contribution of patristic literature to biblical scholarship. The importance of the patristic teaching for the Catholic and Orthodox traditions hardly needs any elaboration. For the Orthodox tradition for example, the lives and teachings of the “fathers” (in its restricted sense) constitute one of the five major sources (together with the Holy Scriptures, the Liturgy, the Councils, and Church Art) through which the “Tradition of the Church” may be learned. Many Protestants by and large valued patristic writings only as historical relics. While the foundational contribution of the fathers in Christian dogma is likewise recognized by the Protestant circle, the predominant allegorical interpretation of the church fathers is often seen as an anomaly. However, in recent decade or two, we clearly see a positive appreciation of the patristic interpretation by the Protestant biblical scholarship, possibly as a reaction to the monopoly of the historical-critical method, and perhaps even more so, the restless ever-evolving post-modern hermeneutics. This renaissance is best witnessed by a number of recent publication projects on patristic interpretation of the Bible.

3) B. M. Metzger and B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* 4th ed. (New York: Oxford University Press, 2005), 126. However, before this category of evidence may be used with confidence, one must first determine whether the original text of the fathers has been transmitted. For instance, in the transmission history of the manuscripts of the patristic works, the scripture text before the commentary (called *lemma*) was very often modified or even replaced to conform to the text form familiar to the copyist. Then another major issue would of course be the distinction between quotation and allusion, which the fathers were not always conscious of.

The purpose of this paper is thus to provide an overview of the sources of patristic interpretation, and in particular, of the recent academic effort to present the patristic interpretation of the Holy Scriptures to the general public⁴).

2. Original Sources

Prior to the 20th century, *Patrologia Graeca*, *Patrologia Latina*, and *Patrologia Orientalis* together with *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* and *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*⁵) have been the major source of language collection in patristic writings. These are now supplemented or even superseded by the critical editions published in the past decades.

The most complete and scholarly recognized original language sources for the patristic literatures are the following two series. *Corpus Christianorum* for the West (in this case including both Greek and Latin literatures), more than 500 volumes have been published thus far; it includes a whole cluster of patristic and medieval editions and studies on the critical patristic texts and references. More than 600 volumes were already published for the *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, and they are intended to serve the purpose of making available the works of the Eastern Fathers whose writings were in Syriac, Arabic, Ethiopic, Coptic, Armenian and Georgian; each text of the series was published in two parts: (1) a critical edition of the text and (2) a modern translation.⁶) For text-critical purpose, critical editions of the patristic work are mandatory but still inadequate. A new monograph series has been established to meet the need. Originally edited by

4) For a general introduction to patrology, J. Quasten's *Patrology* 4 (Utrecht: Spectrum; Westminster: Christian Classics, 1950-1986) remains as the most comprehensive treatments; others are: O. Bardenhewer, *Patrology*, T. J. Shahan, trans. (Freiburg; St. Louis: Herder, 1908); F. Cayré, *Manual of Patrology and History of Theology* 2, H. Howitt, trans. (Paris: Society of St. John the Evangelist, 1936-1940); J. Tixeront, *A Handbook of Patrology*, S. A. Raemers, trans. (St. Louis: Herder, 1946); B. Altaner, *Patrology*, H. Graef, trans. (Edinburgh: Nelson, 1960).

5) *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1866-); *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 49 (Bonnae: Weberi, 1828-1878); *Patrologia Graeca* 162 (Paris: Garnier Fratres, 1857-1866); *Patrologia Latina* 221 (Paris: Garnier Fratres, 1844-1864); *Patrologia Orientalis* (Paris: Firmin-Didot, 1907-).

6) *Corpus Christianorum* (Turnhout: Brepols, 1954-), see <http://www.corpuschristianorum.org/home.html>; *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain etc.: Peeters etc., 1903-).

Gordon Fee, *The New Testament in the Greek Fathers: Texts and Analyses* (now published by SBL Press) is intended to devote separate volumes to individual fathers, either for their complete NT text or for a portion of it.⁷⁾

The abovementioned editions are absolutely unaffordable in terms of not only price but also shelf space. Electronic media for this reason would be a viable alternative in accessing this massive data.

The *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) by University of California at Irvine is the most well-known and probably the earliest effort of digitalization of ancient texts. It includes all the Greek literatures (more than 12,000 documents of 3,700 authors) from 8th Cent. BCE to 15th Cent. CE.⁸⁾ In the area of Christian literature, the CETEDOC Library from the Centre de traitement électronique des documents (Université catholique de Louvain) is the most important electronic source. It offers the volumes of *Corpus Christianorum* in digital form, but restricts to the Christian Latin literature (including patristic literature and church documents), from 3rd Cent. BCE. to the Second Vatican in 1960s.⁹⁾ Then, we also have Chadwyck-Healey Patrologia Latina Database (Migne) and the Packard Humanities Institute Latin databases.

These can all be accessed through subscribing or purchasing their licenses, but free online resources are also available. The *Bibliotheca Augustana* operated by Fachhochschule Augsburg makes available ancient texts in Greek, Latin, German, English, and many modern language translations. But *Corpus Scriptorum Latinorum* of Forum Romanum perhaps is the most complete one, which includes Christian Latin text down to the 19th Cent. Likewise, the *Christian Latin* of Latin Library also includes texts from Tertullian (c.155-c.225) to Thomas à Kempis (1380-1471).¹⁰⁾

7) To date, volumes have appeared on Didymus the Blind (the Gospels), Gregory of Nyssa (entire NT), Origen (separate volumes on the Gospel of John and 1 Corinthians), and Cyril of Jerusalem (the entire NT). Forthcoming volumes would include Athanasius (the Gospels), Basil the Great (Matthew), and Epiphanius (Acts, Epistles, and Revelation). See Metzger and Ehrman, *The Text of the New Testament*, 2005, 129-130.

8) Thesaurus Linguae Graecae website (<http://www.tlg.uci.edu>).

9) The fifth edition is available in 2002, and is still constantly updated. Brepols Publishers website (<http://www.brepols.net/publishers/cd-rom.htm#CLCLT>).

10) Bibliotheca Augustana [documents on-line]; available from Fachhochschule Augsburg website (<http://www.fh-augsburg.de/~harsch/augustana.html#gr>). Corpus Scriptorum Latinorum [documents on-line]; available from Forum Romanum website (<http://www.forumromanum.org/literature/>

As far as translation is concerned, the most complete modern language translation of patristic literature is the *Sources Chrétiennes* in French; this series has already been published in 490 volumes, and each volume has both the original source text (often with critical apparatus) and the French translation on the opposite page.¹¹⁾

For the English translation, the most well-known is the 38-volume series *Ante-Nicene Fathers* (ANF) and *Nicene and Post-Nicene Fathers* (NPNF),¹²⁾ which is now in the public domain and may be accessed freely over the internet. But there are many new translation series of classic Christian texts underway too, such as the *Fathers of the Church* series (Catholic University of America Press), *Ancient Christian Writers* (Paulist), *Cistercian Studies* (Cistercian Publications), *Message of the Fathers of the Church* (Michael Glazier, Liturgical Press), and *Texts and Studies* (Cambridge).

Compared with the corpus of the biblical canon, the amount of the patristic text is hundred times more. This would inhibit any reader who attempts to get familiar with the patristic insights into the Bible. Any anthology, or *catenae* approach, is deemed to be a welcomed resource to anyone who would like to tap into this thesaurus.

3. Catenae Approach

Detailed commentary writings that are familiar to modern readers began with Origen in the third century, but most of his homilies together with those of many others such as Didymus the Blind, Theodore of Mopsuestia, and Cyril of Alexandria, which were lost, and are preserved only in fragments through medieval works called *catenae* (from Latin *catena*, “chain”) and *glossa ordinaria*. These are extracts from earlier writers linked together; they attest the admiration of later

index.html). Christian Latin [documents on-line]; available from Latin Library website (<http://www.thelatinlibrary.com/christian.html>).

11) *Sources Chrétiennes* (Paris: Cerf, 1942-); http://www.sources-chretiennes.mom.fr/index.php?pageid=presentation_english, and http://www.editionsducertif.fr/html/index/collection.asp?n_col_cerf=209&id_theme=2&id_cat=99. Another similar edition is: *Collection les Peres dans la foi* (Paris: Desclée de Brouwer, 1977-).

12) A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante-Nicene Fathers*, 10 (Peabody: Hendrickson, 1999); P. Schaff and H. Wace, eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 1st and 2nd series (Peabody: Hendrickson, 1999); the original editions were published in 1885-1900.

Christian generations for exegesis of the church fathers and their determination to preserve them as precious resources.¹³⁾

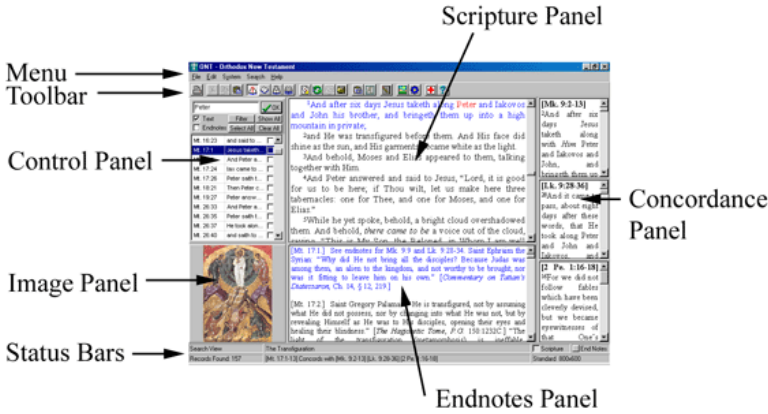
With the exception of the NTP (see below), all the other recent major scholarly publication projects reviewed here adopt the literary form of the medieval tradition of the *catenae* approach. Apart from these being reviewed here, one may also like to note the Blackwell Bible Commentaries Series, the four volumes (Exodus, Judges, John, and Revelation) which have already been published. The series places its emphasis on the “the way the Bible down the ages has been — and still is — used in hymns, sermons, official church statements and the like, its role in the evolution of religious beliefs and practices, the way it has influenced social and political developments and its influence on literature, music and the arts.” (<http://www.bbibcomm.net/reference/whatnew.html>). It is the reception history (rather than the authorial intention) that the series purports to document. Accordingly, the series will consider patristic, rabbinic, and medieval exegesis as well as insights from various types of modern criticism.

3.1. The Orthodox New Testament (ONT)¹⁴⁾

The two-volumes *The Orthodox New Testament* (ONT) represents the seven years of devotion by the committee organized by the two Orthodox monasteries, Holy Apostles Convent and Dormition Skete, in Colorado (USA). It was printed with the blessing of the Holy Synod of the Russian Orthodox Autonomous Church and the Holy Synod of the Genuine Orthodox Church of Greece. A CD-ROM edition was also made available in 2003/4. Apart from equipping with standard functionalities, the electronic edition also includes over 365 icons (most in full color! But there are 367 in the printed edition); it also enables the latest updates to text to be installed via internet (<http://www.holyapostlesconvent.org/ont1-advertisement.shtml#5>).

13) Fragments of commentary preserved in the *catenae* can be found in K. Staab, ed., *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenhandschriften gesammelt* (Münster: Aschendorff, 1933) which is a collection of all the fragments of the commentaries written by Didymus, Eusebius of Emesus, Acacius of Caesarea, Apollinaris, Diodorus of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, etc. For the Gospels, Staab’s work has been continued by J. Reuss (1941-84).

14) *The Orthodox New Testament*, vol. 1: *Evangelistarion*. Holy Apostles Convent, 2000; vol. 2: *Praxapostolos*. Holy Apostles Convent, 2000 [4d, 2004]. <http://www.BuenaVistaCO.com/GOC>



ONT is certainly not the first Study Bible edition coming from the Orthodox community. *The Orthodox Study Bible: New Testament and Psalms* (Nelson, 1993; copyrighted by St. Athanasius Orthodox Academy) is perhaps a better represented Study Edition by modern Orthodox scholars.¹⁵⁾ However, ONT is unique in that it amasses the patristic teachings of the first eight centuries in a relatively handy edition (compared with ACCS or CB) together with 367 icons (230 + 137) — alas in black and white only — interspersed throughout the biblical texts. In many ways, it resembles an *Orthodox Talmud*.

The layout of the two volumes enables readers to use each volume independently, each having identical preface and appendices (background, format of this version, and Greek and English grammar notes) together with its respective back-matter materials such as “List of icons,” the volume on *Evangelistarion* also includes a “Chronological index of the gospel parallels” at the end of the book.

“Texts, Bibliography, and References” include various kinds of source information in each respective volume: NT Greek manuscripts, editions and dates, Greek Witnesses, OT sources, modern NT sources, other early versions, lectionaries and service books, abbreviations, bibliography, and general reference list (such as background studies, dictionaries, grammars, lexica, and word studies). Most of the

15) The text used is a red-letter edition of NKJV. Most notes as expected are general by nature, although some may reflect Orthodox theology (as in Mar 6:3, “brothers and sisters” of Jesus are interpreted as “stepbrothers and stepsisters”; the perpetual virginity is obviously implied). Quotations from the church fathers are only occasional (e.g., Mar 4:24). In 1997, a special edition with extensive “Special Helps” was published.

information is reproduced (sometimes even verbatim) from NTG²⁷. The reference list is compiled carelessly. On the other hand, some biographical notes which are cited by the fathers should be provided for the general readership.

The English translation used in this study edition is an adaptation of KJV. It was based on the KJV but was “diligently compared with the approved text of the Patriarchate of Constantinople, published first in 1904, by B. Antoniadès, which was drawn up directly from 125 manuscripts.” (p. xvii)¹⁶ Detailed description on the making of the adaptation is described in the appendix; generally speaking, the translation keeps the KJV style and its base text. Departure from KJV is frequently (consistently?) noted in the endnotes.

The endnote section is extensive; for the volume *Evangelistarion*, the total number of the pages of the notes actually outnumbered that of the text, and in the case of Luke, by almost 50%. The notes consist of different kinds of information: the predominant are quotations from the ancient fathers, but there are also editorial notes, cross-references and variant readings from manuscripts or Greek editions. The committee has made frequent reference to textual variants in different Greek editions. Some are simply superfluous, such as the note on the book title appeared in the subscription of the Gospels or beginning of the epistles, whereas some important variants are left unmentioned such as the ending of the Lord’s Prayer (Mat 6:9-13) and the ending of Mark (Mar 16:9-20).

The extent of the patristic quotations is substantial for such a study edition. Greek words are frequently quoted in parenthesis; this is helpful although the format is not consistent - often in Greek fonts but sometimes in transliteration and not a few times in English letters by mistake (e.g., I-82, no. 38). The selection like CB and ACCS comes from various sources: patristic homilies, apologies, epistles, commentaries, theological treatises and hymnic verses. The principle of selection is to “convey the consensual tradition of the fathers from both the East and West and those that are *most widely received by the whole Church*, though all did not entirely

16) Prior to 1902, during the Turkish occupation of the Greek lands, there were many different NT editions available which all belong to the *Textus Receptus* tradition and reflect the Byzantine/Majority text type at its best. Because of the confusion of these different editions, the Ecumenical patriarchate appointed a committee to decide on a text that would be adopted as the official text. It was first published in 1904 by B. Antoniadès, “Only the Antoniadès edition, published by the Holy Synod of Constantinople, is reprinted today by the Church of Greece” (p.xvii).

agree” (p.xii; emphasis mine). These notes, according to the committee, encompass the four senses represented by the traditional patristic interpretation, namely: historical sense which embraces “the knowledge of things past and visible,” allegorical sense which “prefigures the form of some mystery,” anagogical sense which “rises from spiritual mysteries even to still more sublime and sacred secrets of the heavens,” and tropological sense which is “the moral explanation which has to do with improvement of life and practical teaching” (p.xi).

Ancient fathers are very good at expanding the *co-text* of their biblical text by pulling different texts together in their interpretation. In the case of the Gospels, it is likely that they may not be as conscious of the synoptic-text boundary as modern exegetes would have. Thus it is difficult to ascertain, based on their comments, whether the fathers are actually commenting on the specific passage or the story which is also mentioned in other synoptic passage.¹⁷⁾ This issue is particularly important when interpreting the patristic quotations for the textual variant. Take the ending of Mark (16:9-20) as an example, where eight patristic quotations from the five fathers (Gregory Palamas, Gregory the Great, Theophylact, Leo the Great, Chrysostom, and Irenaeos) are cited. Without a remark on the textual problem, it is natural for the readers to assume that these quotations would attest the variant endings, but in fact, the fathers might (and likely so) comment on the synoptic parallels which have made up most of the ending.¹⁸⁾

This two-volume edition exhibits the Orthodox view of Scripture: “Scripture cannot be disassociated from the Church whose privileged property it is.” “Tradition” (paravdosi), rather than indicating merely the passing down of a series of teachings, is actually the living out of the revelation of God by His people. In many ways, ONT may be considered an abridged version of CB or ACCS, but for the Orthodox Church, it is the best representative of the written revelation of God in the Orthodox tradition, at least for the NT.

17) Take the Synoptic passage on the “Temptation on Jesus” (Mat 4:1-11 and Luk 4:1-13) as an example, many of the quotations in Luke’s text may also apply to Matthew’s text.

18) Even where there is a textual remark, it is not always expressed adequately, e.g., in John 7:53-8:11, a textual remark on 8:1 reads “This periscope has variant text readings. The *history* of the woman taken in adultery is not discussed by St. Chrysostom or by other Greek commentators.” (italic mine; I-509). Incidentally, there is a reason to believe that the story was attested by earlier Greek authors or fathers such as Papias (witnessed by Eusebius) and *Didascalia Apostolorum*, although manuscript evidence does not exist till 5th century (Codex Bezae).

The ONT editorial committee has truly done a great service in bringing this publication to the general public, but it does call for a more rigorous scholarly discernment in editing and in scholarly discussion. The following blatant misrepresentation of LXX and the Hebrew MT would alarm any biblical scholar: “Today this pre-Christian Septuagint translation for Greek-speaking Jews takes the place of the original OT, *for the original Hebrew text was lost*. . . . The Hebrew version in circulation today, the so-called Massoretic Text, *is chiefly a re-translation of the Septuagint into medieval Hebrew* that was produced in stages between the second and ninth centuries, and upon which the OT of KJV is based” (I-582; II-62 9;¹⁹ emphasis mine)!

3.2. Ancient Christian Commentary on Scripture and Church’s Bible

These two projects are the two most important publication series in recent attempt in unveiling the patristic interpretation to the public. Both projects reflect very careful planning and admirable quality.

Ancient Christian Commentary on Scripture (ACCS) under the general editorship by Thomas C. Oden is planned to have 28 volumes (29 if the volume of Apocrypha is included) out of which at least 21 volumes have already been published (some of these volumes are available in Logos’ *Libronix*). The *Church’s Bible* (CB) by R. L. Wilken does not seem to aim at covering the entire biblical corpus, but only on “select books”²⁰; at least three volumes have been published by now.²¹ Each volume has its own volume editor(s) from different Christian traditions, and in the case of CB, it has “translator and editor.” A major strength of CB, in comparison to ACCS (and ONT), is that many materials cited are fresh translation from Greek and Latin texts, rather than merely excerpts from existing usually archaic English translation (such as ANF and NPNF). Nothing is said on the translation principle, but based on my reading, the translation is very readable and highly idiomatic.

19) Quoted from C. Siamakis, *Transmission of the Text of the Holy Bible* (Mass: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1997), 42. In the original, Siamakis goes on to say that the Masoretic Text is partly a re-translation of all the six Greek translations (LXX, Aquila, Theodotian, Symmachus, Quinta, etc)!

20) J. L. Kovacs, trans. and ed., *1 Corinthians: Interpreted by Early Christian Commentators* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2005), p.xviii.

21) For ACCS, see <http://www.ivpress.com/accs/>; for CB, see <http://www.eerdmans.com/series/cb.htm>.

Both editions have very similar layout and many useful appendix materials such as the biographical sketches of the fathers cited/mentioned, source texts bibliographical (mainly TLG and CETEDOC) data, and subject and scripture indices. The “Timeline of Writers of the Patristic Period” of ACCS is particularly helpful for a bird’s eye view of the historical context of the fathers. Reading the introduction to each particular volume would be a good remedy to most biblical scholars who are not so familiar with the patristic interpretation.

Both editions use RSV as the default commentary text, but additional textual notes are often provided wherever it is evident that the text of father differs from the Masoretic reading (representing the Hebrew text behind RSV). This is especially obvious for the OT volumes, say, Job in ACCS, where many textual notes (from the LXX, Vulgate, and Peshitta readings) additional to RSV are provided.²²⁾ CB in this respect would often go an extra mile. As in the case of *The Song of Songs*, CB provides a parallel translation of LXX and Vulgate. Even in the NT where textual difference is comparatively more subtle (than that of OT), CB would highlight the difference either in footnote or section summary. For example, in 1Co 13:10-12, the volume editor (J. Kovacs) points out specifically that Augustine cites 2 Kings 5:26 in two different versions LXX and Vulgate (see also 213 n.17, 223 n.3). Among all the ancient fathers quoted, Ambrosiaster deserves special mention on text-critical issues. This name is traditionally attributed to an anonymous early commentator on Pauline corpus (minus Hebrew), who was erroneously identified in some manuscripts as Ambrose (ca. 339-97). Ambrosiaster’s commentary on 1 Corinthians is the first in the Latin-speaking West, and he used an Old Latin form of the biblical text that precedes Jerome’s *Vulgate* (see for example the variant *musthvriion* in 1Co 2:1 [GNT⁴], cf. Metzger, *Textual Commentary*). However, none of the comments of Ambrosiaster quoted in this volume seems to exhibit any particular interest in this respect.

Like ONT, ACCS covers how the term “patristic period” is typically understood (i.e., also in GNT⁴ and NTG²⁷)²³⁾, namely John Damascus (c. 645 – c. 749) in the east and Bede the Venerable (mid 8th cent.) in the west, but in some volumes, it

22) Edited by M. Simonetti and M. Conti; Simonetti is the widely acknowledged expert in patristic biblical interpretation.

23) 16 patristic sources are cited in NTG²⁷ (pp. 31* – 33*), and only 10 patristic sources found in NTG²⁷ are not cited in GNT⁴. As is intended, GNT⁴ presents more patristic evidence in the apparatus than that of the NTG²⁷ (176 versus 74).

would include Photius the Patriarch of Constantinople (c. 810 – c. 895) and Symeon the New Theologian (949–1022). CB seems to be more flexible. Generally, it covers the first millennium, although each volume may have limited its own extent. For example, the volume on *The Song of Songs* (by Richard A. Norris, Jr.) includes some medieval authors such as Nicholas of Lyra (d. 1340), but *1 Corinthians* (by Judith L. Kovacs) includes only down to Photius.

Given the enormous corpus of the patristic commentary, any anthology (or *catenae*) of this kind is deemed to be highly selective. Unfortunately, the principle of selection is often not clear, and if there is any, the specification is so generically described (e.g., “interesting, theologically significant, and spiritually uplifting”)²⁴⁾ that it hardly says anything. Overall speaking, ACCS would include more but shorter quotations because it purports to expose the reader to a greater variety of patristic interpretation, whereas CB includes less but lengthier excerpts so that “through deeper immersion in the ancient sources can contemporary readers enter into the inexhaustible spiritual and theological world of the early Church and hence of the Bible.”²⁵⁾ Take 1 Corinthians as an example: ACCS includes about 1,200 quotations, but CB includes only 287;²⁶⁾ most excerpts of CB are at least a paragraph length, and some are more than 2 pages (e.g., pp. 235-237).

ACCS certainly gives more freedom to each volume editor in the approach, and the principle of selection of different volumes may be quite different. What happens is: the research team will elicit a huge amount patristic interpretation excerpts from various source language texts (mainly digital) for each volume editor, then it is up to the editor to determine what materials should be included. In more recent volumes, the quotations are usually lengthier and the total number is fewer. Most obvious of all is the two-volumes on Matthew (also by Manlio Simonetti) - more than 600 pages of quotations are selected from only 21 fathers/works, compared to 35 in the 316 pages of 1-2 Corinthians. The peculiar principle underlying these two volumes is well-noted when we bear in mind that Matthew is the most frequently

24) In “Interpreting of New Testament” written by the general editor R. L. Wilken, see Kovacs, *1 Corinthians*, xix.

25) J. L. Kovacs, trans. and ed., *1 Corinthians: Interpreted by Early Christian Commentators* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), viii.

26) Time does not permit me to go into detailed comparison between the selection of ACCS and CB, but a comparison on the first two chapters of 1 Corinthians shows significant overlapping between the two series.

quoted gospel in the early Christian period.

4. Non-Catena approach: Novum Testamentum Patristicum (NTP)

The most extensive one comes from the German soil, *Novum Testamentum Patristicum: Ein patristischer Kommentar zum Neuen Testament (NTP)* under the leadership of Professor Andreas Merkt with 42 volumes under planning²⁷⁾ including not only the canonical books, but also the Gnostic and Manichaeans. In contrast to the projects adopting a catena approach, NTP aims at presenting the patristic interpretation of the first six centuries in such a way that their original connection may become visible. Special weight is given to liturgical and historical contexts, in which a verse was particularly cited or commented. It is scheduled that at least the volume on Galatians (and/or the volume on Acts) should have been released by end of the year.

5. Conclusion

The contribution of patristic writings to Biblical Studies has always been manifold such as in the field of textual criticism. However, the recent growing interest in patristic interpretation deserves special attention. The purpose of the paper provides an overview of the sources of patristic interpretation.

Apart from overviewing the resources of the original languages and translation series, this paper endeavors to focus on the recent academic efforts in presenting the patristic interpretation of the Holy Scriptures to the general public. With the exception of the *Novum Testamentum Patristicum (NTP)* which is yet published, all the other recent major scholarly publication projects reviewed here adopt the literary form of the medieval tradition of the catena approach; it is similar to an anthology of patristic interpretation to the biblical texts. The two-volumes the *Orthodox New Testament (ONT)* which resembles an Orthodox Talmud, present the patristic comments alongside an English translation of their traditional text (based on the 1904 edition of B. Antoniadès). The two series *Ancient Christian*

27) <http://www.uni-regensburg.de/Fakultaeten/Theologie/alte-kg/html/ntp.html>.

Commentary on Scripture (ACCS) and Church's Bible (CB) deserves special attention because of the magnitude of the project and the scholarly standing that the published volumes have achieved thus far.

Compared with the corpus of the biblical canon, the amount of the patristic text is hundred times more. This would inhibit any reader who attempts to get familiar with the patristic insights to the Bible. Any anthology, or catenae approach, is deemed to be a welcome resource to anyone who would like to tab into this thesaurus.

<Keyword>

Patrology, Patristic interpretation, history of interpretation, catenae, ancient Christian writings.

<References>

- Bray, G., *1-2 Corinthians*, Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament VII, Downers Grove: Inter Varsity Press. IVP, 1998.
- von Campenhausen, H., and Garrard, L. A., trans., *The Fathers of the Greek Church*, and Hoffmann, M., trans., *The Fathers of the Latin Church*, Peabody: Hendrikson, 1963/1960.
- Kovacs, J. L., trans. and ed., Robert L. W., trans., *1 Corinthians: Interpreted by Early Christian Commentators*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed., London; New York: United Bible Societies, 1994.
- Metzger, B. M. and Ehtman, B. D., *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4th ed., New York: Oxford University Press, 2005.
- Norris, R. A., Jr., ed., *The Song of Songs: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Oden, T. C. and Christopher, H., eds., *Mark*, Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament II. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1998.
- Cross, F. K. and Livingstone, E. A., eds., *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (ODCC), Oxford; New York: Oxford University Press, 1997.
- Siamakis, C. and Hendry, A., trans., *Transmission of the Text of the Holy Bible*, Mass: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1997.
- Simonetti, M., *Matthew 1-13*, Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament Ia., Downers Grove: Inter Varsity Press, 2001.
- Simonetti, M., *Matthew 14-28*, Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament Ib., Downers Grove: Inter Varsity Press, 2001.
- Simonetti, M., and Conti, M., *Job*, Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament VI., Downers Grove: Inter Varsity Press, 2006.

<Abstract>

초기 그리스도교 교부의 해석을 명시하기: 최근의 출판 프로젝트들에 대한 개관

사이먼 왕 박사

(세계성서공회연합회 아시아 태평양지역 번역 컨설턴트)

교부들의 저술은 본문비평 분야에서처럼 언제나 다양한 분야에 기여를 해왔다. 그러나 최근 교부들의 해석에 대해 관심이 증대되고 있다는 점은 특별히 주목을 받을 만하다. 이 논문의 목적은 교부들의 해석의 출처들에 대해 개관을 제공하는 데 있다.

그 원어로 된 자료들과 번역물 시리즈를 살펴보는 것과는 별도로, 이 논문은 일반 대중들에게 성서에 대한 교부들의 해석을 제공함에 있어 최근에 이루어진 학문적인 노력에 집중하고자 한다. 아직 출판되지 않은 *Novum Testamentum Patristicum* (NTP)을 제외하고, 이 논문에서 검토된 최근의 모든 주요한 학술 출판물 프로젝트들은 중세의 전통적인 카테나이(catenae 즉 성서 구절에 대해 초기 그리스도교 교부들의 주석들을 모아 나열하는) 식의 접근이라는 문학적 형식을 채택하고 있다. 이것은 성서본문에 대한 교부들의 해석을 모아둔 선집(anthology)과 유사하다. 두 권으로 된 정통 신약성서(Orthodox New Testament; ONT)는 정통 탈무드(Orthodox Talmud)와 비슷한데, 이 책은 (B. Antoniadès의 1904년판에 기초한) 그들의 전통적인 본문에 대한 영어 번역본문 옆에 교부들의 주석을 제시하고 있다. 두 시리즈인 *Ancient Christian Commentary on Scripture* (ACCS)와 *Church's Bible* (CB)은 이 프로젝트들의 방대함과 이 시리즈들 가운데 출판된 책들이 지금까지 성취해온 학문적인 성과 때문에 특별한 관심을 받을 만하다.

성서 정경의 모음과 비교해본다면 교부들이 저술한 본문의 양은 백 배 이상 많다. 이것은 성경에 대한 교부들의 통찰과 친숙해지고자 하는 독자들을 저해하게 될 것이다. 선집(anthology) 혹은 카테나이(catenae) 식의 접근은 이 지식의 보고를 탐색하고자 하는 모든 이들에게 반가운 자료가 될 것이다.

Spirits, Scribes and Scriptures: Spiritual Warfare and the Transmission of New Testament Texts*

Edgar B. Ebojo**

1. Texts, Intentions, and Theologies

Textual variances are generally classified under two headings: unintentional changes and sensible intentional changes.¹⁾ Lately, there has been a remarkable emergence of scholarly interest in studying observable scribal changes with bearings on the intersection of the social history of the ancient scribes and the readings they chose to reflect in their manuscripts. The general intention of this paper is to chart a paradigm on the role of scribes in the transmission of the New Testament texts,²⁾ as they underwent the layers of transcriptions and the many text forms that were (re)created as a result. In particular, textual variants with the implications of “spiritual warfare” shall be the focus of this investigation, in an

* This paper is a modified version of an article first presented to the UBS Asia-Pacific Translation Consultation, Phuket, Thailand, 2007.

** Philippine Bible Society Translation Manager.

1) On this, see K. Aland and B. Aland, *Text of the NT: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 280-316; B. Metzger and B. Ehrman, *Text of the NT: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press, 2005), 250-271.

2) While it remains true that the traditional aim of NT textual criticism is the determining and establishing of the “original text”, recent studies have successfully demonstrated that alterations in the textual tradition can also become a resource for studying the social history of the nascent church, including their practices and beliefs. On this intersection, see B. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the NT* (Oxford; NY: Oxford University Press, 1993); J. Roysse, “Scribal Tendencies in the Transmission of the Text of the NT”, B. Ehrman and M. Holmes, eds., *The Text of the NT in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis in Honor of Bruce Metzger*, Studies and Documents 46 (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 239-252; D. Parker, *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); K. Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2000); W. Kannaday, *Apologetic Discourse and the Scribal Tradition: Evidence of the Influence of Apologetic Interests on the Text of the Canonical Gospels*, Text-Critical Studies 5 (Atlanta: SBL, 2004) among others.

attempt to show that many scribes were, to a large extent, deeply fascinated and influenced by the “other-worldly”³⁾ culture of their community-patrons.⁴⁾

1.1. Oral Tradition and the Authority of the Written Tradition

Christianity is practically an “oral religion” by origin. Inspired by the teachings *of* and *about* Jesus Christ, and propagated by early itinerant preachers heralding the *euangelion*, early Christian communities lived it out and transmitted it from one generation to another for the edification of the Body of Christ. Among other things, Christianity’s use of (written) “Scripture” is but a necessary consequence of its attempt to survive doctrinal threats, both internal and external, as well as to warrant that Jesus is the long-awaited messiah of the Jewish nation.⁵⁾ On the one hand, the “words of Jesus” and the “testimony of the apostles” were initially construed as a fulfillment of the Jewish Scriptures in order to legitimize the connection between Judaism (the religious affiliation of Jesus) and the “sect” that emerged from the public ministry of Jesus, and its eventual transmission through apostolic teachings. But on the other hand, it is equally noteworthy that it is these teachings and works of Jesus that laid the foundation for the eventual birth, growth, and expansion of early Christianity.

It is this oral stage that forms the groundwork for the eventual formation of the NT. Nevertheless, the “oral tradition” in due course intersected with the “written tradition”. And throughout the four gospels, Jesus’ birth, ministry, and death were deemed to be the fulfillment of written prophecies in the Jewish Scripture. Thus, the formulae “just as the Scripture says” and its derivative premise many of the claims by the NT writers. This point hardly needs elaboration. Nor need it be emphasized that the Jewish Scripture (i.e., Greek *Septuaginta*) was the “Christian” Bible before

3) On this term, see R. Henry, *Filipino Spirit World: A Challenge to the Church* (Mandaluyong: OMF Literature, 1986), esp. 17-35.

4) On the role of the commissioning community in the transmission of texts, see B. Aland, “The Significance of the Chester Beatty Papyri in Early Church History”, C. Horton, ed., *The Earliest Gospels: The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels*, JSNT Supplementary 258 (London; New York: T & T Clark International, 2004), 108-121.

5) H. Gamble, “Literacy, Liturgy, and the Shaping of the NT Canon”, C. Horton, ed., *The Earliest Gospels: The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels*, JSNT Supplementary 258 (London; New York: T & T Clark International, 2004), 27, rightly comments, “Christianity depended on texts to warrant its fundamental proclamation that Jesus is the messiah of Israel”.

the NT was gradually formed. In addition, nearly all Patristic quotations appeal to scriptural texts as written authorities, whether for the instruction of the faithful or for apologetic purposes. What we see here, therefore, is an intersection of the “oral” and the “written” traditions that were not mutually exclusive, but complimentary,⁶⁾ especially when seen against the milieu of early Christian communities where a majority of its members were functionally illiterate. Such situation ideally calls for dynamic creativity in order to sustain the message of the Gospel. It is for this reason that the texts used for *public reading*⁷⁾ in Christian assemblies were rather more energetic and dynamic than the written documents; they were meant to be vibrant and relevant to the communities’ context. But this also brings to fore the observation that for a span of time there was a period of textual fluidity – a historical stage where different forms of the NT texts were simultaneously circulated in the ancient Christian communities almost without geographical boundaries. This situation had persisted until “the texts were standardized” in the 3rd and 4th centuries as a logical consequence of recognizing specific books and tagging them as authoritative for Christian faith and conduct, i.e., the invention of the NT canon and the articulation of the doctrine of inspiration by those who upheld “orthodoxy”. Such fluidity was fairly non-problematic at first as practically all Christian traditions prior to the 3rd and 4th centuries were never seen as a threat to the doctrinal survival of the Christian religion at large, so long as they suffice the “scripture needs” of a particular Christian community.⁸⁾ But things radically changed at the invention of canon which would later attest to the increasing value of the written word and the authority⁹⁾ that can be located on a particular text form.

However, there was a pronounced divide between the “popular” and the “official”, and this divide can be deduced from the creedal statements of the 3rd-4th centuries, wherein various (and most of the times conflicting) positions were taken by different communities. This only shows that the ancient church was far from

6) As Parker, *Living Text*, 19, explains, “it is important to be aware that the relationship between the written and the spoken word in the early church was quite different from that which we assume today. The Gospels were written rather to support than replace the oral tradition.”

7) On the role of public reading of Christian texts in the ancient church, see Gamble, “Literacy”, 27-39.

8) In relation to this, see the points raised by L. Bautista, “The Bible: Servant in the Formation of Communities of Faith”, T. Gener, ed., *Doing Theology in the Philippines* (Quezon City; Mandaluyong: ATS/OMF Literature, 2005), 59-62.

9) On the Patristic use of particular text form(s) for polemic and apologetic purposes, see Kannaday, *Apologetic Discourse*, 1-57.

monolithic, both in theology and praxis. The mere fact that the ancient church was geographically divided between “East” and “West” is in itself already descriptive of the differing positions on many issues that confronted them. This gulf can be explored in many ways but is demonstrated most clearly through the variegated forms of NT texts that have been transmitted to us. These textual variances enshrine the socio-cultural and theological proclivities of those who transmitted the text of the NT. In this regard, scribal inclinations and tendencies can serve as a viewing deck to the praxis and dogma of the ancient Christians, which were not handed down to us by traditional sources of church history, e.g., Eusebius’s *Historia Ecclesiastica*.

1.2. Social History and Textual (Re)-Writings: Scribes as Reader-Participants

Intentional textual changes did not happen in a vacuum; they were performed either due to the scribes’ socio-cultural environment or to their theological preferences. Along this line, scribes (re-)wrote *some* Christian traditions in an attempt to better understand them and to make the “Word” of God relevantly speak to *their* contemporary “world”, so much so that the text of the NT (particularly the Gospels) was for a long time considered a “living text”¹⁰ - a sacred *text* that directly addressed their *context*. In a sense, this was *Scripture engagement* at its best. However, this also implies that there was no dominical prescript on which an idea of an “original text”¹¹ could be based, especially during the primitive age of the church when divergent readings emerged and simultaneously disseminated in ancient churches in various geographical areas, and that these were publicly read in the churches. From this perspective, various (and sometimes conflicting) theological currents crossed paths, without causing major upheavals so long as churches found solace and edification in the text they used in *their* churches.

It is regrettable, however, that we only know the scribes simply as passive copyists who carefully endeavored to come up with manuscripts that “faithfully”

10) Parker, *Living Text*, 200.

11) As to whether Early Christians were actually conscious of the rigid existence of “original text” is a matter of debate. On the other nuances of the term, see, W. Petersen, “What Text Can NT Textual Criticism Ultimately Reach?” B. Aland and J. Delobel, eds., *NT Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History: A Discussion of Methods* (Kampen: Pharos, 1994), 136-152.

reflect their *exemplars*. Probably, that is what we expect. That would be a great relief if it were real. The truth is, ancient scribes were not detached transmitters of the text working in a context-less vacuum. They were also participant-readers,¹²⁾ with particular interests and agenda – interests and agenda which were largely shaped and dictated by their prevailing socio-cultural milieu.¹³⁾ Because of the geographical discrepancy, the scribes’ socio-cultural contexts were frequently very different from those in which their source texts were originated. Bart Ehrman is precisely correct when he notes that

... the meanings readers derive from their texts are in fact responses determined by what they bring to these texts... Similar to the way we all ‘re-create’ or ‘re-write’ texts whenever we construe them, the scribes... actually did re-create them, so that their orthodox construals... actually determined the way these texts have been transmitted to us.¹⁴⁾

One of the ways to better illustrate this “textual re-creation” is through passages with pronounced textual variations with implications on the early Christians’ view and appreciation of the “spirit world”, and through the extent to which this world view had influenced the shape and form of the manuscripts that inclined scribes have copied and transmitted.

2. The “Word” in “Other Words”: Towards a Textual Construct for Spirit World Studies and Bible Transmission

12) For a good introduction to reader-response criticism of Mark, see R. Fowler, “Reader- Response Criticism: Figuring Mark’s Reader”, J. C. Anderson and S. Moore, eds., *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress, 1992), 50-83. From a text-critical view, see P. Comfort, “Scribes as Readers: Looking at NT Textual Variants according to Reader Reception Analysis”, *Neotestamentica* 38 (2004), 28-53.

13) As Haines-Eitzen, *Guardians*, 116, notes, “The discursive debate in the second and third centuries intersected with textual transcription in the activity of copying and the (re)-production of texts and creation of new readings. Intentional scribal changes did not occur in a vacuum, nor were they random in nature; rather, they were constrained by the discursive contexts of the scribes themselves.”

14) B. Ehrman, “The Text of Mark in the Hands of the Orthodox”, M. Burrows and P. Rorem, eds., *Biblical Hermeneutics in Historical Perspectives* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 31.

Fidelity to the scribe's *Vorlage* is presupposed in any context of transcription. But things change when scribes become too "actively involved" in the process, to the point that they interfere with the text. Hence, the so-called "errors" or "miscopyings" soon arise for deliberate interventions by scribes wanting to make the "Word" more responsive, relevant, and vibrant to their context. This section identifies select passages and attempts to provide a historical framework for the emergence of these divergent readings.

1.3. Exorcism and the Different Endings of the Gospel of Mark

Modern "Christian" exorcism is preceded by some forms of elaborate "rituals" which normally include intense/ecstatic prayer (plus speaking in tongues) and many days of fasting on the belief that these are portals to the spirit world and are clearly legitimated by Jesus himself (cf. Mat 17:21 and Mar 9:29). But here lies a question of biblical presupposition: What if the supposed "biblical supports" are not textually authentic but are later additions by scribes who belonged to the Christian groups subscribing to the concept of the spirit world? Can they still be used as a support for the practice of prayer-and-fasting-laced exorcism, which is very common in many Pentecostal and Charismatic churches today? Does this invalidate our belief in the spirit world? The last chapter of the Gospel of Mark may shed light on this inquiry.

Mark 16 in our modern translations includes 20 verses, and is commonly structured into four literary units, representing various layers of traditions that have accrued throughout its transmission history.¹⁵⁾ However, insofar as extant manuscripts are concerned, there are at least four major endings for the Gospel of Mark: the Short but abrupt Ending (vv. 1-8),¹⁶⁾ the Intermediate Ending,¹⁷⁾ the Long Ending (with vv. 9-20),¹⁸⁾ and the Expanded Long Ending (expanded form of vv. 14

15) i.e., a) an angel's appearance and mandate to the three women (vv. 1-8), Jesus' appearance and mandate to Mary Magdalene (vv. 9-11), Jesus' appearance and mandate to his Two Disciples (vv. 12-13), and Jesus' appearance and reprimand of the Disciples for their unbelief (vv. 14-20).

16) This reading is supported by relatively early manuscripts including codices and B, minuscule 304, as well as versional materials (syr^s, cop^{sams}, arm^{mss}, geo^{1.A}) and patristic quotations (Eusebius, Epiphanius, Hesychius, and Jerome). For citation of evidence, see GNT⁴ and NTG²⁷.

17) i.e., "And all that had been commanded them they told briefly to those around Peter. And afterward Jesus himself sent out through them, from east to west, the sacred and imperishable proclamation of eternal salvation" (NRSV). This variant is supported by codices L, , 083, 099, 274^{mg}, 579; by *lectionary* 1602 and by ancient versions (k, sy^{hmg}, sa^{mss}, bo^{mss}, eth^{mss}).

-15).¹⁹⁾

Most textual critics take these last 12 verses as non-original; and the differences in theology, vocabulary, and style point toward a non-Markan origin.²⁰⁾ Admittedly, both the external and internal evidences point to this direction.²¹⁾ As such, it is a big injustice to the manuscript evidence not to point this out in the translation. At the very least, marginal notes should be deliberately made to account for this textual conundrum.²²⁾

There are interesting twists here, however. While the manuscript evidence favors the shorter text, it leaves some important questions unanswered. For one, it places a stumbling block insofar as the overall literary tempo of this gospel is concerned. Ending this gospel at v. 8 with a statement that the three women “said nothing to anyone because they were afraid...” (*oudeni ouden eipan; ephobounto gar*) proves anti-climatic and contrary to the triumphalistic tendency of the Gospel of Mark as a whole. Furthermore, the lack of reference to the resurrection and ascension of Jesus, which has been a pivotal component of a “Gospel”, begs the question of whether accident transpired in the process of transmission or Mark deliberately intended to leave the reference to resurrection appearances ambiguous, which is very unlikely of a “Gospel”. To leave the resurrection reference out is, in fact, to undermine not

18) This reading enjoys the support of the majority of manuscripts where this portion is intact including the witnesses of the uncial codices A, C, D, , , J³, and a horde of other manuscripts.

19) Among modern English translations, only NRSV has reflected this variant reading: *And they excused themselves, saying, “This age of lawlessness and unbelief is under Satan, who does not allow the truth and power of God to prevail over the unclean things of the spirits. Therefore reveal your righteousness now”--thus they spoke to Christ. And Christ replied to them, “The term of years of Satan's power has been fulfilled, but other terrible things draw near. And for those who have sinned I was handed over to death, that they may return to the truth and sin no more, that they may inherit the spiritual and imperishable glory of righteousness that is in heaven.”* This reading is supported by only one manuscript, codex W, but a partial version is also traceable in Jerome's treatise *Against Pelagius* 2:15.

20) For dissenting opinions, see J. Burgon, *The Last Twelve Verses of the Gospel According to Mark* (Oxford: Oxford University Press, 1871); W. Farmer, *The Last Twelve Verses of Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974) among others.

21) E.g., B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek NT*, 2nd ed. (Stuttgart: UBS, 1994), 105, concludes, “On the basis of good external evidence and strong internal considerations it appears that the earliest ascertainable form of the Gospel of Mark ended with 16:8”.

22) While it is true that manuscripts without vv. 9-20 are the earliest, it is equally true that manuscripts with the Long Ending are also pretty early. In order to account for this, many modern translations have reflected the major endings. This is accompanied by a marginal comment at the footnote indicating the late origins of the Long and Intermediate endings, e.g., GNB, CEV, NRSV, ESV, among others.

only the very message Mark was intending to convey but also the “received” tradition of the churches within which he was writing.²³⁾ A gospel should be a pointer to the resurrection event which is the core of Christian *kerygma*. As Parker has rightly noted, “A Gospel without resurrection appearance is incomplete, for the Gospel is about the resurrection and salvation.”²⁴⁾

Such textual difficulty is indeed question-begging, and several proposals have been advanced to account for this conundrum.²⁵⁾ This textual maze, however, can be alternatively appreciated by investigating the socio-historical milieu of the scribes who transmitted these various forms of the text. With this perspective in view, the Long Ending of Mark with all its “otherworldliness”²⁶⁾ then presents itself as an evidence of a scribal attempt to articulate what some early Christians believed and practiced which did not suit well to the theological palate of the powerful and the mighty – the (proto)orthodox sector of the ancient Church.²⁷⁾ It may not have the status of a canonical text but for those who adhered to it, its authority emanates from the fact that *it* is being used by some Christian communities for *their* spiritual nurture.

Notice that the Long Ending is full of otherworldly components, and apparently it is this “otherworldliness” that made the (proto)orthodox segment of the primitive church uncomfortable – a feeling derived from the belief that authority exclusively lies in the nature of “the” document they called as *Holy Scripture*. Hence, we see here the tension between what some Christian sectors believed and what the other (more powerful) Christian groups thought should be believed, as reflected in *their* Scriptures. This tension has been monumentalized in the different text forms replicated in extant manuscripts.

While the Short Ending comparatively has the best manuscript support, both the Short and Long Endings independently existed quite early in the history of

23) R. T. France, *The Gospel of Mark*, NIGTC (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans; Paternoster, 2002), 683.

24) Parker, *Living Text*, 144.

25) For instance, see Metzger and Ehrman, *Text*, 322-27; Metzger and Ehrman, *Textual Commentary*, 105, n. 7; and Aland and Aland, *Text*, 293.

26) It is noteworthy that exorcism, speaking in tongues, snake-handling, poison drinking, and laying on of hands in vv. 9-20 have inter-textual resonances with other parts of the Bible; see, Parker, *Living Text*, 138-141.

27) For the intersection of proto-orthodoxy and intentional textual changes, see Ehrman, *Orthodox Corruption*, 3-46; Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 159-257.

transmission; both can be confidently dated around the 2nd century.²⁸⁾ This is pregnant with implications. First, this underscores the extent of NT textual fluidity before the emergence of textual standardization²⁹⁾ – an intentional enterprise which transpired as a consequence of the “invention” of the concept of biblical canon³⁰⁾ in the ensuing 3rd and 4th centuries. This shows that extant manuscripts exhibiting divergent readings are a vivid testimony of the scope of diversity in the early history of Christianity, both in terms of praxis and theology, which on the one hand can enrich our historical appreciation of the social contexts from which our NT texts emerged. Second, and in reference to the first, this textual fluidity affords us an alternative paradigm to the way we understand and appreciate the different ideologies behind the “Text” that we are now translating into our modern languages. Early church history, as a viewing deck for us, Bible transmitters, opens for us alternative avenues to appreciate textual variances, which for so long were otherwise immediately adjudged as “non-originals”. But using this paradigm, one may argue that the Long Ending of Mark could provide a socio-cultural situation wherein the affirmation and actualization of the “otherworldly” was suppressed by those who wielded enormous power, using the concept of an “authoritative” text as a leverage. As such, readings longer than verses 1-8 can be taken as representing the “suppressed” spirit world beliefs of the less popular and less powerful echelon of the ancient church. Paradoxically, however, we also witness here a form of “subversion” on the part of the otherworldly-oriented scribes; a subversion tenacious enough to influence the text-form of future copies of the text of the NT,

28) See Aland and Aland, *Text*, 292-93; Parker, *Living Text*, 137. Incidentally, an Armenian manuscript (MS 229) dated 989 AD has the ascription *Ariston eritsou* (Of the Elder Ariston) before verses 9-20, implying that the verses have come from the hand of the Elder Ariston who lived in the first century, a contemporary of Papias, and is said to be the disciple of John the Apostle. If this scribal suggestion is to be accepted, then this is yet another pointer to an even earlier existence of the Longer Reading in the transmission history; see F. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (London: Eyre & Spottiswoode, 1958), 236-237. However, given the remoteness in time of MS 229 to the historical Ariston, the authenticity of such ascription proves to be very nil; on this see, Metzger and Ehrman, *Text*, 325.

29) On this textual consciousness, see Aland, “Significance of the Chester Beatty Papyri”, 20, who comments, “... the readers of the manuscripts... were well aware of the divergences, omissions, and transpositions, but regarded them as trivial because they did not yet have a highly developed tradition of Holy Scripture with corresponding procedures of controlling its transmission.”

30) For the formation of the NT canon from an alternative perspective, see the chapter “The Invention of Scripture: The Formation of the Proto-Orthodox New Testament” in Ehrman, *Lost Christianities*, 229-246.

and by extension, even the NT text that we now use in our churches.

The content and theology of the Longer Ending could have predictably provoked the ire of those who did not subscribe to the idea of the “otherworldly”, particularly the explicit mention of speaking in different languages, poison-drinking, snake-handling, and exorcism. But this did not deter those who subscribed to it, as represented by those who transmitted “different versions” of the NT text to us. We owe it to these scribes who enshrined in the Long Ending the experiences of their patrons and churches – the communities that have experienced and participated in the encounter with “principalities and powers”.

1.4. When Prayer is not Enough: Exorcism and Scribal Intervention

The exorcism account recorded in Mark 9:29 (with parallel occurrences in Mat 17:21 and Luk 9:43-45) also strikes the crux of the present issue. According to the synoptic tradition, Jesus, having been affirmed of his special relationship with the Father on the Mount of Transfiguration, was asked to personally exorcise a man’s son possessed by evil spirits, because his disciples were unable to drive the demons out. Jesus willingly “delivered” the boy from demon possession but not without making that event a learning opportunity for his disciples. He pointed out that spiritual “encounters” such as this requires special spiritual discipline and preparation. And here the use of modern Bible versions comes to the fore. Depending on which Bible version one is using, one is once again confronted with a textual problem of the same nature: Did Jesus really say that to be effective exorcism should be preceded by prayer *and fasting*,³¹⁾ or simply by prayer?³²⁾ Or, as suggested by the omission of Matthew 17:21 in some manuscripts, did Jesus ever utter such a statement?³³⁾

Again, external and internal evidences favor the shorter reading, both in Mark and Matthew. We cannot at this juncture extensively expound on the merits of the evidences but only to point out that this type of textual scenario also affirms our observation that there were indeed some sectors in the ancient church that truly put

31) As in TEV, CEV, N/RSV, N/JB, ESV, among others.

32) As in N/KJV.

33) Verse 21 is omitted in three uncial codices (ⲛ*, B, Θ, three minuscule codices (33, 579, 892*), one lectionary (l 253), as well as versional materials (it^ε.ff1, syr^{c, s, pal}, cop^{sa, bopt}, eth^{ms, and} geo^{l, A}). Major manuscripts supporting this reading include codices C, D, L, W, among others.

a premium on the practices pertaining to the “otherworldly”, particularly exorcism through prayer *and* fasting. In fact, the textual changes in these two verses betray the hand of scribes with ascetic leanings, underscoring the paramount role of prayer coupled with fasting in the context of exorcising demonized victims.³⁴⁾ While this revising may have not won the favor of those who stand on the other side of the theological pole, it nevertheless gives us a vivid example that exorcism was indeed a solid fact for many Christians of the earlier history of the church, so much so that this is now enshrined in some of the NT manuscripts that we have as well as in non-biblical manuscripts and exorcism-related materials which we shall underscore in the next section.

1.5. When Theology meets Reality: Magic, Miracles, and Manuscripts

The intersection of the otherworldly cultural orientation of some of the early Christians and the “copies” of the Scripture can be conspicuously established. To a large extent, this is due to the cognizance of the spirit world exercising influence over virtually all aspects of life. In fact, some of the early believers even literally used actual manuscripts themselves as protective devices functioning as amulets.³⁵⁾ For instance, in order to ward off evil spirits and misfortunes some manuscripts were worn as protective necklaces or placed under the pillow, probably to avoid having “devilish” nightmares.³⁶⁾ Ehrman describes these manuscripts as “small in size, often single sheet folded over, sometimes provided with or tied together with a string, and normally inscribed with texts that could prove useful for warding off evil

34) In the context of marriage, the same thing can be said of 1 Corinthians 7:5, where some scribes equally elevated the role of fasting and prayer. In the case of Jude 12 in Bodmer codex, the change from *suneouchoumenoi* (while feasting) to *suneuchomenoi* (while praying) also points to the ascetic tendencies of its scribe; see Haines-Eitzen, *Guardians*, 114.

35) As E. A. Judge, “The Magical Use of Scripture in the Papyri”, E. Conrad and E. Newing, eds., *Perspectives on Language and Text* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1987), 340, rightly comments, “Everyone in the fourth century knew that magic was one of the major forces in society. Like the state, the churches fought constantly to suppress it. But the trouble was that ordinary believers had to take practical steps to protect themselves, particularly against the demons that crept into their houses in the form of scorpions, or the various kinds of fever. It was hardly surprising if some of the protective devices took on the colour of the magical system which controlled the demonic world. What made the engagement between the church and magic so close and desperate was the fact that neither side doubted the reality of the forces to which the other appealed.”

36) See for instance, Chrysostom, *Homilies* 19.4.

spirits or for effecting healing".³⁷⁾ They believed that by wearing these one became invincible to any attacks from supernatural forces that might attempt to harm them or their business interests. Accordingly, Metzger and Ehrman report of manuscripts so unusually small in size to be used for public reading; the smallest being at 3 ¾ x 2 7/8 inches (i.e., codex 0169, 4th century).³⁸⁾ Furthermore, Pickering also reports of a small papyrus manuscript dating back to the 4th century (Papyrus Vindob. G 2312) containing Psalm 90:1-2; Romans 12:1-2; and John 2:1-2. Its original size is 6 cm x 15 cm but is folded into a small packet about 2.5 cm x 2 cm, the size of a typical amulet or magical invocations.³⁹⁾ These manuscripts may have been used as talismans for effecting healing upon a penitent believer or for invoking divine providence and protection upon an inquiring believer. As such, these manuscripts have become symbols of otherworldly phenomenon as well as the depth of the interplay of the natural and the supernatural forces that have confronted the early Christian believers.

In the magical papyrus of the ancient Near East, the efficacy of a healing prayer using religious manuscripts or relics depends on two factors: the invocation of divine names and the use of forceful orders in commanding the deities to perform the request for healing and deliverance among others.⁴⁰⁾ But this was not only true among the pagan culture. In time, this practice also penetrated the Christian phalanx – or at least those who had been exposed to it. Hence, the names Iao, Osiris, Anubis, Ra, Zeus, and others would soon be substituted with *Logos*, *Iesous Christos*, *Kurios*, *Alpha* and *Omega*, and many other conceivable Christian divine designations.⁴¹⁾ For instance, in the rare collections of Duke University, Christian non-biblical papyri can be found, wherein Christian divine names and titles are invoked in prayers. One such example is *PGM 80*, a fragmentary 3rd century Greek papyrus amulet. After two lines of garbled letters, the next two lines read “*Lord Jesus, heal Helena, daughter of [...] from every illness and every shivering and*

37) Ehrman, “Text as Window”, 370.

38) Metzger and Ehrman, *Text*, 93.

39) S. R. Pickering, “The Significance of Non-Continuous NT Textual materials in Papyri”, D. G. K. Taylor, ed., *Studies in the Early Text of the Gospels and Acts: Papers of the First Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the NT*, Text-Critical Studies 1 (Atlanta: SBL, 1999), 126-129.

40) H. C. Kee, *Medicine, Miracle, and Magic in NT Times*, SNTSMS 55 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 107-112.

41) But cf. Judge, “Magical Use”, 340.

[*fever*]”, which is followed again by several lines of garbled letters. On the one hand, this papyrus amulet and the likes, no doubt, function *therapeutically* through an appeal to the divine name. But on the other hand, it is also vested with *apotropaic* function, i.e., to protect oneself from demons as could be deduced from the magical papyri.⁴²⁾

Other manuscripts are more aesthetically sophisticated, which in turn is very suggestive of their function. For instance, E. A. Judge notes that a fragmentary magical papyrus (*PGM 4*), containing Matthew 4:23-24, was deliberately arranged to form a pattern of crosses.⁴³⁾ The content of these two verses and the title given by the scribe (i.e., “The Gospel of Healing according to Matthew”) indicate that this cruciform manuscript was used for effecting healing. But a more extensive Gospel manuscript, codex 047, now housed at the Princeton University library, indicates that cruciform manuscripts were not only used for effecting healing but also as protective gadgets to ward off “unfriendly” spirits. Codex 047 does not simply have an artistic design to soothe the eyes of its users: its form is indicative of its function, in the same way that some modern-day Christians nail wooden crosses to the main doors and major parts of their building structures in the belief of their keeping evil spirits at bay.

Given the low literacy rate among Christian believers in the early church, scribes were commissioned to copy an *exemplar* for public reading. However, there are interesting indications that some manuscripts, on top of their official ecclesiastical purposes, were later used for other purposes: they were used for their magical or fortune-telling functions! For instance, the Greek section of the Gospel of Mark in codex Bezae (D/05) exhibits a fascinating characteristic in that Scripture text, which does not fill the page, is followed by the Greek word *hermēnia* (literally, *interpretation*), centered as a title and followed by various sentences or phrases. Some of the typical phrases are “Expect a great miracle”, “You will receive joy from God”, “From pain to joy”, “After ten days it will happen”, “What you seek will be found”, among others.⁴⁴⁾ There is no logical sequence in the arrangement of these supposed interpretations (*hermēnia*), and they are more likely to have been inscribed there rather arbitrarily and randomly. However, what is striking about this

42) Kee, *Medicine, Miracle, and Magic*, 111-112.

43) Judge, “Magical Use”, 342.

44) On this, see Frederick Scrivener, *Bezae Codex Cantabrigiensis* (Cambridge, 1864; repr. Pittsburgh: Pickwick, 1978), 451-452.

is that these *hermēnia* notes are totally irrelevant to the Scripture passages where they are located! There is no noticeable exegetical relationship between these notes and the Scripture passages. Paleographically, these notes are obviously not the handiwork of the original scribe(s) of codex Bezae; the calligraphic differences are far too conspicuous. They may have been the work of later scribes who had access to this manuscript and used it for purposes other than public reading. This led many textual critics to believe that this manuscript, along with other similar manuscripts,⁴⁵⁾ was actually used for fortune telling by some enterprising believers. Ehrman explains how this fortune telling might have been done: “... one who had a question would roll a pair of dice and, by the use of a specially prepared table, be instructed to turn to a particular page of the text, on which would be provided the appropriate answer (fortune)”.⁴⁶⁾ Apparently, there was a very thin line of distinction between *magic* and *miracle*. Hence, what we have here is an evidence that some early Christians ascribed special power to the manuscripts of Scripture themselves, to the point that they were being used to predict the future of an inquiring “believer”, to make petitions for healing more efficacious, or to appeal for some other daily concerns.

This traceable interplay of the spirit world and the manuscripts, admittedly, is not so explicitly pronounced in the writings of the ancient Christian writers. But the dearth of discussion could be explained on grounds that magic has been largely associated by the well-heeled and educated upper classes with the uneducated and the poor, who were more prone to the spiritually-slanted way of thinking such as “demon’s attack”. As Aune correctly observes, “Those who were educated and affluent associated magical practices with the uneducated and poor in the lower strata of society... Certainly the Greek of the magical papyri is the unpretentious common language of the people, not the cultivated, literary and atticistic language of the educated. Since the Graeco-Roman literature which is extant was produced and transmitted by the educated, rarely are the views of the common people adequately represented.”⁴⁷⁾ At any rate, the readings enshrined by the scribes in their manuscripts afford us to see how extremely important the weight of the spirit world was in the daily lives of the common, ordinary Christians, who were more

45) See also the text of the Gospel of John in the following manuscripts: P⁵⁵, P⁵⁵, P⁵⁵, P⁵⁵, P⁵⁵, 0145, 0210, 1256.

46) Ehrman, “Text as Window”, 370.

47) D. E. Aune, “Magic in Early Christianity”, *ANRW* II.23.2 (Berlin: de Gruyter, 1980), 1521.

likely to interpret practically all events in their lives in light of the spiritual realm. Fortunately or unfortunately, these scribes' inclinations or proclivities toward the spiritworld have influenced the shape and form of the NT texts that we now read privately and corporately in our churches.

3. Scriptures, Scribes, and Spirits: a Summary

The textual variations frequently observed in our NT are a rich repository of information as to the socio-cultural contexts of the early Christian believers. One area that can be explored in studying these variations is the slant on the otherworldly orientation of the ancient scribes who copied and transmitted not only a "sacred text" but also the religio-cultural environments of their commissioning communities. These variances are not easily detected as they are now "encrypted" in the textual apparatuses of standard biblical texts that, unfortunately, only the specialists can "decode". Some of them are noted in the footnotes of some modern translations; but most of them are "fossilized" in the *apparati criticus* of the critical text editions. However, their value goes beyond scholarship; they are a rich reservoir for appreciating Christian origins and their implications for the modern church. Along this line, many of the intentional alterations pertaining to the otherworldly were in fact changes that intersected with the socio-historical milieu within which otherworldly-oriented scribes transcribed *their* text. Hence, *noticeable* textual variations did not occur in a historical vacuum; they are to a large extent wrought by the socio-cultural context within which particular manuscripts emerged. Scribes with otherworldly leanings were not unengaged parties; they were not disinterested copyists; but like many other scribes before and after them, they were active participants in a dynamic dialogue between them, their commissioning communities (patron), together with all the accompanying socio-cultural and theological packages, and the copy of a book which *they* considered *their* "Scripture". In their desire to see a *sacred* text speaking to *their* context, these scribes took it to heart to ensure that *their* "otherworldly" practices will find support in *their* Scriptures. Arbitrary as it may seem, but it knocks on our consciousness that a document considered by many moderns as "holy" and "beneficial for teaching and reproof" could not escape the realities of life in which early Christians were

involved: reflecting on the “Word” and making it relevant to *their* own “world”, even though it meant “re-writing” them.

<Keyword>

Spiritworld, oral tradition, textual transmission, textual re-creation, other-worldly

<References>

- Aland, B., “The Significance of the Chester Beatty Papyri in Early Church History”, C. Horton, ed., *The Earliest Gospels: The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels*, JSNT Supplement Series 258, London; New York: T & T Clark International, 2004, 108-121.
- Aland, K. and Aland, B., *Text of the NT: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, 2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Aune, D. E., “Magic in Early Christianity”, *ANRW* II. 23.2, Berlin: de Gruyter, 1980.
- Bautista, L., “The Bible: Servant in the Formation of Communities of Faith”, T. Gener, ed., *Doing Theology in the Philippines*, Quezon City; Mandaluyong: ATS/OMF Literature, 2005, 51-64.
- Burgon, J., *The Last Twelve Verses of the Gospel According to Mark*, Oxford: Oxford University Press, 1871.
- Comfort, P., “Scribes as Readers: Looking at NT Textual Variants according to Reader Reception Analysis”, *Neotestamentica* 38 (2004), 28-53.
- Ehrman, B., *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Ehrman, B., *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the NT*, Oxford; New York: Oxford University Press, 1993.
- Ehrman, B., “The Text of Mark in the Hands of the Orthodox”, Burrows, M. and Morem, P., eds., *Biblical Hermeneutics in Historical Perspectives*, Grand

- Rapids: Eerdmans, 1991, 19-31.
- Farmer, W., *The Last Twelve Verses of Mark*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- Fowler, R., "Reader-Response Criticism: Figuring Mark's Reader", Anderson, J. C., and Moore, S., eds., *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis: Fortress, 1992, 50-83.
- France, R. T., *The Gospel of Mark*, NIGTC, Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans; Paternoster, 2002.
- Gamble, H., "Literacy, Liturgy, and the Shaping of the NT Canon", Horton, C., ed., *The Earliest Gospels: The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels*, JSNT Supplementary Series 258, London; New York: T & T Clark International, 2004, 27-39.
- Haines-Eitzen, K., *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Henry, R., *Filipino Spirit World: A Challenge to the Church*, Mandaluyong: OMF Literature, 1986.
- Judge, E. A., "The Magical Use of Scripture in the Papyri", Conrad, E. and Newing, E., eds., *Perspectives on Language and Text*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1987, 339-349.
- Kannaday, W., *Apologetic Discourse and the Scribal Tradition: Evidence of the Influence of Apologetic Interests on the Text of the Canonical Gospels*, Text-Critical Studies 5, Atlanta: SBL, 2004.
- Kee, H. C., *Medicine, Miracle, and Magic in NT Times*, SNTS Monograph Series 55, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Kenyon, F., *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, Eyre & Spottiswoode: London, 1958.
- Metzger, B. and Ehrman, B., *Text of the NT: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4th ed., Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Metzger, B., *A Textual Commentary on the Greek NT*, 2nd ed., Stuttgart: UBS, 1994.
- Parker, D., *The Living Text of the Gospels*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Petersen, W., "What Text Can NT Textual Criticism Ultimately Reach?" Aland, B. and Delobel, J. eds., *NT Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History: A Discussion of Methods*, Kampen: Pharos, 1994, 136-152.

- Pickering, S. R., "The Significance of Non-Continuous NT Textual Materials in Papyri", Taylor, D. G. K., ed., *Studies in the Early Text of the Gospels and Acts: Papers of the First Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the NT*, Text-Critical Studies 1, Atlanta: SBL, 1999, 121-140.
- Royse, J., "Scribal Tendencies in the Transmission of the Text of the NT", Ehrman, B. and Holmes, M., eds., *The Text of the NT in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis in Honor of Bruce Metzger*, Studies and Documents 46, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 239-252.
- Scrivener, F., *Bezae Codex Cantabrigiensis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1864; reprinted Pittsburgh: Pickwick, 1978.

<Abstract>

영들, 필사자들, 성서들: 영적 전쟁과 신약성서 본문의 전승

에드가 에보조
(필리핀성서공회 번역실)

신약성서 사본들은 단순히 원문을 담고 있는 “그릇”들이 아니다. 그것은 초대 교회가 그 역사의 초기 단계에서 가졌던 예배 관습들(practices)과 믿음들로 안내해주는 관문이기도 하다. 그러므로 본문상의 차이들은 마찬가지로 소수이면서 비주류였던 이들의 관점으로부터, “비전통적”이라고 판단되어 왔던 이들의 관점과 현재 출판된 그리스어 본문의 비평판들(critical text editions)에 소리 없이 암호화되어 있는 이들의 본문으로부터, 기독교의 근원들을 (재)구성하기 위한 하나의 대안적인 창을 제공할 수 있다. 그럼에도 불구하고, 이렇게 본문에 감추어진 것들은 밝혀 낼 수 있다. 이러한 배경에 대해 이 논문은 필사자들의 사회문화적 환경이, 우리가 현재 개인과 교회의 교화를 위하여 사용하고 있는 신약성서의 형태와 형식에 어떻게 영향을 미쳤는가를 탐색하고자 한다. 특히 이 논문은 그러하지 않았더라면 성경 전승의 초창기 동안에 성경 전승의 과업에 있어 영계의 역할을 올바르게 통찰하기 위한 패러다임을 제공하였을 수 있었던 ‘영적 전쟁’의 잠재적 가능성을 가지고 본문상의 차이를 평가해 보고자 한다.

Exegeting “Places” : Territoriality and Hospitality in Luke 16:19-31*

Hortensius Florimond**

Place and spatial dimensions were much forgotten in academic and theological discourse.¹⁾ On one hand, the importance of place is obvious; we all live in a place and nothing exists without place. On the other hand, it is precisely because we are “in a place” from the very beginning of our life that we have not thought very much about this very fact. It is evident that spatial motives and themes have a prominent place in the Bible. The Bible begins with the story of the creation of a “living place” for all creatures. The story of Israel is a story about promising, leaving, having, and losing a place (the land).²⁾ Mark’s Gospel can be outlined according to three indications of “place”: Galilea, the Way, and Jerusalem. Matthew and Luke, by and large, follow Mark with some elaborations and modifications. The author of John’s Gospel sometimes plays a very interesting combination between “time” and “place” (cf. ἄνωθεν = “again” and “from above”). The “Way” (journeys, sailings, shipwrecks, etc) becomes a prominent motive in Acts. Pauline letters were sent to “local” churches. These large amounts of evidence need a critical reading that gives more attention to spatial dimensions of the text. The following study is an attempt to shed some new light in that direction. Luke’s well-known parable *Lazarus and a Rich Man* will be used as a methodological test-case to provide some new insights into reading and translating the biblical text.

* United Bible Societies Asia-Pacific Area Translation Consultation Paper, June 2007.

** Indonesian Bible Society Translation Officer.

1) H. Moxnes, *Putting Jesus in His Place* (London: Westminster John Knox Press, 2003), 6-8.

2) Some scholars, therefore, prefer to speak of “Enneateuch” (nine scrolls) instead of Pentateuch. For them, history of Israel is based on the central theme of *land*. The land is promised (Genesis), traveled toward (Exodus-Numbers), conquered (Joshua), defended (Judges), united and divided (1-2 Samuel, 1-2 Kings), and finally lost. This is the Israel’s “primary history” that needs to be differentiated from the “History of the Chronicler” (1-2 Chronicles and Ezra-Nehemiah) which pays a particular attention to Davidic dynasty.

1. What is “Place”?

1.1. Place: Identity, Power, and Normality

Spatial theorists have provided the concepts and language for studying space and place critically. They insist that humans are historical, social, and spatial.³⁾ *Place* is a cultural element produced by societies, and has the function of replicating (and sometimes subverting) those societies’ power structures. Place, therefore, is not just an inert container for human action, and is not seen merely as a projection screen for human activity in history. A social and anthropological reading brings forth several aspects that inherently come together within a place. First, place is closely related to *identity*. In the Bible, we find examples that show how closely place is connected with identity. Place *identifies* someone or a nation/people. In NT times, a person’s identity was *given* by his/her place in society. So, we have Jesus (from) Nazareth, Maria (from) Magdala, Simeon (from) Kirene, etc. The place makes the person distinctive, unique, and different from other persons with the same name. Second, place is a matter of *power*. Having a place means having the power to control access to and from that place. To maintain a place means also gaining advantage from that place, etc. Place maintains power and control. Third, place is connected with *normality*. Place is used to protect and maintain normality, and to keep everyone and everything “in his/her/its place”.

1.2. Territoriality

The above three aspects of place introduce us to the discussion of *territoriality*. R.D. Sack defines territoriality as “the attempt by an individual or group to affect, influence, or control people, phenomena, and relationships, by delimiting and asserting control over a geographic area ... Territories require a constant effort to establish and maintain”.⁴⁾ Simply stated, territoriality means: classification,

3) For modern spatial theories see among others: H. Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford: Blackwell, 1991); D. Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989), E. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* (London: Verso, 1989).

4) R. D. Sack, *Human Territoriality. Its Theory and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 19; also: J. Neyrey, “Spaces and Places, Whence and Whither, Homes and Rooms:

communication, and control.⁵⁾ *Classification* refers to the ways in which humans invest space with meaning or label it for some purpose. Territoriality, for example, involves every attempt to classify a place as my/our and your place, and so classification implies inclusion and exclusion. *Communication* refers to every attempt to communicate that a place "belongs to me". A person always personalizes (with name, colour, style, arrangement, ornaments, decorations, etc) his/her place to communicate that this particular place is "my place". *Control* refers to the power and ideology that *manage* a particular place. In "my place", I am the hero; I have the full control and power over my place (Louis XIV: "the Kingdom is me"). Place, therefore, expresses control and power. In other words, territoriality is the geographic expression of power. Furthermore, a place also fixes control and power as something usual, natural, and normal, as *normality*.⁶⁾

With the help of these socio-anthropological insights, let us now turn to the Lukan text. Our attention will be focused upon how the narrator creates and develops each of his actors in relation to his/her place, how power and normality is connected with a place, and how the narrator questions it.

2. Structure and Location

The pericope can be divided into three parts according to indications of place:

In the *first scene* (vv. 19-21), the narrator places the rich man in his own house and Lazarus at the rich man's gate. As we shall see, each place replicates each social-place and identity. No change of place or dialogue takes place between the two in this scene (and there is no dialogue between them even in the whole story!). In the *second scene* (v. 22), there is a change of place regarding the two main actors. They are both dead and each goes to his own new place. The *third scene* (vv. 23-31) takes place in the new place for each: Lazarus in Abraham's bosom and the rich man in Hades.

'Territoriality' in the Fourth Gospel", *Biblical Theological Bulletin* 32 (2002), 60-63; H. Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, 12-16.

5) *Ibid.*, 60-61.

6) For the commonsense and everyday nature of ideology, created and maintained by and through a place, see T. Cresswell, *In Place, out of Place: Geography, Ideology, and Transgression* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 14-18.

Both actors, then, are placed in different places, and they undergo a change of place. Lazarus's place is changed: from the rich man's gate, he is carried by the angels and then stationed in the bosom of Abraham. He is absolutely passive throughout the story. His place is determined by others: put or simply "thrown" (ἐβέβλητο) at the gate, "carried away" (ἀπενεχθήναι) by the angels, "comforted" (παρακαλείται) by God. Note that the verbs are all in passive voice. Lazarus is placed in *his place*, each time *higher* (gate - Abraham's bosom) by others, who are also increasingly exalted in their 'places' (men - angels - God).

The rich man's place is also changed: from his house, down to the grave and finally is stationed at Hades, "the lowest place on earth" (Psa 86:13). In contrast with Lazarus, the rich man is more active throughout the story. In the first scene, he is depicted as a round character, who actively *controls* his place (house): dresses in purple and fine linen and feasts sumptuously everyday. In other words, he actively builds his image/self-identity by his dress and feasts. He remains active even after his death in a lively dialogue with Abraham.

3. A Reading⁷⁾

3.1. Social Place

Luke (the extra-diegesis narrator) through Jesus (the intra-diegesis narrator) opens the story by introducing two principal actors. The Greek construction highlights the 'social places' of the two actors:

Ἄνθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος, *a certain man ... rich*
 πτωχὸς δέ τις ὀνόματι Λάζαρος *a poor man ... by the name of Lazarus*

Not only are these introductory clauses nicely balanced literally, but they also

7) The term 'reading' is used to underscore the role of the reader in producing meaning. Reading is a reflective act that produces meaning, not merely a 'preparatory' stage in exegesis/interpretation. A. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 498: "The paradigm of 'reading' in literary theory and the question about 'reading competence' have tended to replace the hermeneutical terminology about 'interpretation' and understanding".

show the *distance* between the two actors’ places within society. The narrator, from the first line of the story, provides definition and classification. The rich man is anonymous, nameless but full of possessions; the other is poor, empty except for a name. Only in this parable is an actor given a proper name. Naming is a way to express the narrator’s point of view. Naming provides the reader with some expectation regarding the dynamics of the story and each actor’s fate. Lazarus means “God helps”.⁸⁾ The choice of the name cannot be accidental for its meaning holds out a promise.

3.2. House, Dress and Feast

Place expresses and maintains identity. The rich man is in his house. The “gate”⁹⁾ (πυλῶνα) indicates a big and luxurious house, normally owned by landlords at that time. This big, luxurious house, therefore, speaks about the identity of its owner: he is a rich man, and above all, he is a man of honor. His wealth and honor are exemplified and communicated by his clothing and eating habits:

ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον
He habitually dressed in purple and fine linen

Dress is closely related to honor-shame values in ancient Mediterranean culture. Dress displays and communicates who you are (identity) and what you are (social standing).¹⁰⁾ “Purple” as a sign of royalty is well attested (Jdg 8:26; Est 8:15) and fine linen is a sign of luxury (Pro 31:22; Rev 18:12). Purple and fine linen, therefore, places the man among the elites and the rich who have the power of a king! In his society, he is a *patron*.

εὐφραϊνόμενος καθ’ ἡμέραν λαμπρῶς.
feasted sumptuously everyday

8) It is a grecisized, shortened form of Hebrew or Aramaic ‘*El ‘āzār*. The fuller Greek form would be *Eleazaros*. See, J. E. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, I (New York: Doubleday, 1981), 1131.

9) *Pylōna* (different from ‘door’ *tyra*) is normally used for the gate of a fortified city (Rev 21:12), the Temple (Act 14:13) or palace (Mat 26:71).

10) J. J. Pilch, *The Cultural Dictionary of the Bible* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1999), 19-20.

“You are what you eat”. The rich man habitually uses his big and luxurious house to hold parties for his guests. The word εὐφραινόμενος does not mean simply “joyously living” (NAB) or to “live in luxury” (NIV) but “making a feast” as Luke uses it elsewhere (Luk 12:19; 15:23, 24, 32). The text, however, should not be read as simply talking about an individual lunch/dinner. It is a party with many guests. Feasting and eating together are ways to express and maintain honor.¹¹⁾ By holding a party everyday, the rich man expresses and maintains his social standing as a man of honor and as a patron. Feasting and eating together have another function: it strengthens one’s group identity and underscores their difference from another group. So, by “feasting sumptuously everyday”, the rich man also strengthens his group as the rich and maintains his *social distance* from Lazarus and his group. In this text, feasting then functions as a boundary-marker: to keep Lazarus outside, always as a stranger, and to keep the rich man and his rich fellows inside. Everyone is in his place. It continues everyday as a normal way of life; the imperfect ἐνεδιδύσκετο and καθ’ ἡμέραν underscore this. The place maintains distance and boundaries as normality!

The adverb λαμπρῶς — derived from the verb which has the meaning: to give light, shine, be bright, etc — fittingly underscores the function of feasting as a display (communication) of honor. Display of richness (by feasting every-day and wearing luxurious dress) serves to maintain, promote, and enhance the honor of the rich man and his group.¹²⁾ The point here is not simply an individual’s lavish lifestyle or insensitivity, but honor and self-definition. The rich man *displays* his richness in his big-luxurious house, which he ‘personalizes’ by his clothing and eating habits. In terms of territoriality, the big and luxurious house *defines* and *classifies* him as a man of honor and power, who takes full *control* in his house (see below), and *communicates* it by his clothing and eating habits.

3.3. The Gate and the Skin

Literally, Lazarus is “thrown” (ἐβέβλητο) at the rich man’s gate. He does not choose his place of his own will. The poor is forced to the gate by others.¹³⁾ Lazarus

11) J. J. Pilch and B. J. Malina, *Biblical Social Values and Their Meaning* (Massachusetts: Hendrickson Pub, Inc. 1993), 76-79.

12) This is a part of ‘dramatic orientation’ in ancient Mediterranean culture and mentality, *Ibid.*, 47-49.

13) The verb is usually used to depict a person confined to his or her sickbed (cf. Mat 8:6, 14; Mar

has to receive his place at the gate. In other words, he has to receive his identity as a poor man at the gate. At the Rich Man's gate, Lazarus is not yet "the one whom God helps" but "the one whom men have thrown at the gate".

The gate is a place through which one can come in or out. It is a means to let in or to keep out. The gate, therefore, is *a means of control*: to oversee and select who can come in and who cannot. For the rich man, the gate is a means of letting his fellow rich people come in and participate in his banquet, but at the same time the gate is used as a means to keep Lazarus (and his fellows poor people) outside. The gate is also a possibility for the rich man to show himself as a patron for the poor,¹⁴ as Luke underscores it elsewhere (cf. Luk 14:12-14). Here, the rich man fails to perform his function as a patron for the poor. He fails to perform hospitality to Lazarus. He fails to receive Lazarus, the outsider and stranger, and transform him into his guest. For him, the gate simply serves as a means to control and select his guests. The gate serves as a boundary-marker or a margin that must always be guarded so that the unclean cursed poor person such as Lazarus cannot come in and defile his house.

The well-guarded gate of the rich man is contrasted with the *unguarded skin* of Lazarus. Skin is the margin of the human body and keeps the body as an enclosure by keeping bodily fluids inside (i.e. in their place), and so keeps the body "pure".¹⁵ Skin is always guarded and controlled in relation to bodily emissions that come out or everything (especially food) impure that comes in. Skin diseases make someone impure because they are a sign that the body's margin is uncontrolled. Lazarus' skin "covered with sores" (v. 20 and v. 21) is, therefore, a sign of an impure condition. As the luxurious house provides a self-definition of the rich man, so the skin with sores functions as a definition of who Lazarus is: he is an impure person. This condition underscores his status as a cursed one.¹⁶

Lazarus is placed at the gate with "dogs". In the narrative, dogs have two

7:30) and points to his/her helplessness (cf. Joh 5:7).

14) Altruism is an inescapable obligation for the rich in a society of 'limited good' and as a key way of maintaining honor and avoiding shame. See, *ibid.*, 7-8.

15) Purity and holiness also have the connotation of *wholeness*, see M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge and Keegan Paul, 1966), 51-53.

16) The passive *heilkōmenos*, "be covered with sores", further underscores Lazarus' passivity. His identity is given and communicated by the narrator, not something he actively acquires and displays.

functions. First, they underscore¹⁷⁾ Lazarus' impure condition/status. Dogs are unclean animals for the Jews. There are OT references that dogs consume the dead, especially the cursed one (cf. 1Ki 14:11; 16:4; 21:24; Psa 16:2; Jer 5:3). Here the description of Lazarus's impurity reaches its climax! He is impure not merely because of his ulcers, but above all, because he is now a dying man, a near corpse that would be consumed by dogs. For the Jews, this is the most degrading condition that a man can undergo.¹⁸⁾ Second, dogs further contrast the rich man and Lazarus. In his house, the rich man is feasting sumptuously with his fellow rich men, while at his gate, Lazarus is accompanied by dogs. The rich-honorable-blessed group is clearly contrasted with the poor-impure-cursed group! In his house, the rich and his friends are eating and drinking abundantly daily, while at his gate, Lazarus is competing with dogs to feed himself with what is left from the table.

The first scene shows two persons in their own places. No change of place has occurred, though the 'gate' provides the possibility for that. The rich man maintains his place: his identity as a rich man and a man of honor. He takes control over his place for his own advantage (maintaining honor and friends), and he communicates it by his daily feasts and way of dressing. Lazarus is put in his place (gate) by others and kept there by the rich man. He cannot control his own place. The gate reveals his identity as a poor, cursed, and impure person. Sores and dogs communicate that! So, everyone is in his place, which maintains the distance, control, and power as normality!

3.4. Death: Departure (v. 22)

Death becomes the scene of transition: the change of the two actors' places takes place as they both *depart* from their respective places.¹⁹⁾ The Greek construction

17) *Alla kai* in v. 21 can have an intensive tone "and worst of all".

18) The imperfect *epileichō* points to a habitual situation, hence seen as *normality*. Note that the corpse is also impure (Lev 21:1-2). All this evidence weakens A. Hultgren's opinion that Lazarus is most likely to be understood as pious, see A. Hultgren, *The Parables of Jesus* (Cambridge: W. E. Eerdmans Publ. Co, 2000), 112. It is true that Luke commonly equates poverty and piety (as in Luk 1-2), but that is very unlikely here!

19) Even the verb *apothnēskō* maintains the local nuance from *apo*, implying 'separation'. The noun *thanatos* is generally also thought to be a 'place'. Modern languages maintain this local/spatial nuances of 'death': 'meninggal' or 'berpulang' (Indonesian), pass away (English), 'su jalan' (Kupang), etc.

shows this change. Luke uses his typical ἐγένετο δε to introduce this decisive point in the story (cf. 3:21). Lazarus is presented first and his fate is lavishly described (ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ), while the rich man’s fate is marked by poverty and starkness of language (ἐτάφη). The *distance* between the two is maintained. The poor man is lifted out of this world into the bosom of Abraham, and the rich man is buried in the ground (in this world). With his death, any patron-client relation is aborted.

The rich man is buried. The narrator gives him a new self-definition: he is no longer taking control over his ‘place’; he is a passive corpse (cf. aorist-passive [ἐτάφη]); he is a dead man as many other human beings. Honor that he has displayed, communicated and maintained during his life, makes no difference!

3.5. Hades

Two actors are placed in their new places: Lazarus at Abraham’s bosom and the rich man in Hades. Abraham is a model of hospitality (cf. Gen 18:1-15).²⁰ Lazarus who had been ignored as a guest by the rich man is now carried away by angels. Whatever its source, the point of the way it is expressed is that the divine care is being lavished upon Lazarus. He is now welcomed by Abraham as his special guest. Lazarus’s new place in the bosom of Abraham points to a banquet context (as in John 13:21, see Luk 13:28-29). This new place gives Lazarus a new identity: he is an honorable guest at Abraham’s banquet. The meaning of his name, “the one whom God helps”, is now realized.

The rich man is now in Hades. Luke’s usage of Hades here is maybe under the influence of LXX. In LXX, *Hades* almost exclusively stands for *sheol*. Sheol generally points to a ‘place’, that is the lowest place on earth (cf. Exo 32:22; Psa 86:13, Eze 31:14-18) to which the dead must descend (*yrd*) (Num 16:30; Job 7:9), a *place* of darkness (Psa 143:3; Lam 3:6), and a *place* of dismal silence (Psa 94:17; 115:7).²¹

The new place gives the rich man a new identity. But now he cannot control and personalize his place; he cannot take advantage of his place. It is the narrator who

20) See B. B. Scott, *Hear Then the Parable* (Minneapolis: Fortress, 1989), 153 for later speculations on the virtue of Abraham’s hospitality in the Midrash.

21) D. E. Gowan, ed., *The Westminster Theological Wordbook of the Bible* (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003), 188-190.

‘personalizes’ the rich man’s place. Note how his ‘new’ condition is depicted in spatial terms: he is “being in torments” (ὑπάρχων ἐν βασάνοις vv. 23 and 28; *basanos* has a “spatial” meaning: the *touchstone* for testing gold, etc). In v. 24, the rich man also communicates his new place as a place of “great pain” and a “place of fire” (ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογί). His territoriality changes: from one who controls and manages his place to one who has lost control of it and suffers a lot because of his place (cf. passive ὀδυνῶμαι = suffer torment). His place of honor is now completely lost.

3.6. Here and There

In v. 24, the rich man seeks to bridge the gulf separating himself and Lazarus²²⁾ for the first time in the story. Lazarus remains passive. The rich man makes a request of Abraham because he is the model of hospitality. By calling Abraham as “father” (also in vv. 27 and 30), the rich man is defining himself as a descendant of the patriarch and insisting on his kinship with him (Abraham responds by calling him his child in v. 25). But at the same time, the request shows that the rich man tries to maintain control over his place. He asks Lazarus to come, move from his place, and serve him. In other words, he sees Lazarus as a *client* who serves him. He is still defining himself as a *patron*; he wants to control his place and Lazarus’s place for his own advantage.

Abraham’s answer indicates the change of the place of the two actors:

ἀπέλαβες τὰ ἀγαθὰ σου ἐν τῇ ζωῇ σου	you received your good things <i>in your life</i>
καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακὰ	and Lazarus likewise evil things
νῦν δὲ ὧδε παρακαλεῖται	now he is consoled <i>here</i> ²³⁾
σὺ δὲ ὀδυνᾶσαι	but you are tormented

The surface structure of these verses graphically reverses each place. The construction of Greek text shows us *spatially* how in the past, “in his life” (ἐν τῇ

22) The adverb *makrothen* “from afar” in v. 23 already suggested a ‘spatial distance’ between the two actors.

23) The best reading is the adverb *hōde*, “here”, although it can be taken as demonstrative pronoun “this one”. We take “here” as a spatial contrast with “in your life”, maintaining the spatial dimension of the text.

ζωῆ σου), the rich man is presented first and Lazarus last. Now, “here” (ᾧδε), Lazarus comes first and the rich man last. Abraham is simply stating each place then and now, there and here. Note the difference in verbal usage here. In life, the rich man actively “receives” (ἀπέλαβε)24) his “good things”. This language points to his honor that has been actively acquired and maintained by his luxurious house, banquets, dresses, and friends. Lazarus also “receives” evil things: his place at the gate, dogs as ‘friends’, and ulcers in his skin! But now, here, the situation is changed. All the verbs are in passive voice. New places are *given* to both of them, and each place communicates a new condition: Lazarus is consoled, and the rich man is tormented! It is true that the rich man is Abraham’s descendant, and Abraham seemingly does not refuse their kinship (cf. τέκνον in v. 25), but the power to control the place now is in someone else’s hands!

3.7. The Great Chasm

V. 26 is clearly formulated in territorial terms. There is a clear *classification*: μεταξύ ἡμῶν καὶ ὑμῶν “between us and you (plural)”, between here (ἔνθεν “from here”) and there (ἐκεῖθεν “from there”). Abraham and Lazarus are classified as one group; Lazarus is aligned with Abraham, the father of the Jews, and a clear distance between Abraham and Lazarus on the one hand and the rich man (and others like him) on the other hand is established!

The two groups are now separated by a great chasm. This χάσμα μέγα *communicates* a fixed classification and distance. The difference and distance that have existed throughout the parable now come to have divine sanction (ἔσθρικται ‘has been fixed’ is a theological passive). The divisions in the afterlife reflect those on earth: those divisions are the result not of divine will but of human insensitivity. The great chasm here has the opposite function to that of the gate. If the gate has the possibility to let Lazarus in, the great chasm marks the impossibility for the two parties to come together.25) The gate gave the rich man the possibility to perform hospitality; the great chasm marks the *impossibility*26) of any patron-client relation

24) Or even ‘receive *in full*’ if we take into account the intensive/perfective force of *apo*, see M. Zerwick, *Biblical Greek*, J. Smith, trans., (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1994), 45.

25) See the two verbs expressing ‘distance’ in v. 26: διαβῆναι and διαπερῶσιν.

26) It is well underscored by μὴ δύναται, μηδὲ ... of v. 26.

or act of hospitality. The place for each has been established by God. Everyone is in his place forever! God takes control over the place. No human being can take advantage of his/her place now. The rich man cannot help himself, and neither can Abraham nor Lazarus help him.

3.8. Back to the World: Father's House

Many scholars have concluded that the main point of the parable is to be found in this part (Luk 16:27-31).²⁷⁾ The parable is primarily a warning to persons who, like the five brothers of the rich man, still have time to repent and do the will of God. From the territorial point of view, it is in these verses that the narrator *questions* power and normality expressed through places up to this point. The narrator now provides 'imagined places'²⁸⁾: places that conjure up new meanings and possibilities for spatial practices. The narrator brings back the readers to this world, i.e., to the 'house/home' of the rich man's father.

Home/house is a place of identity, socialization for children, and religious worship. In the ancient world, there was no division between private and public place in homes, as there is in modern times. Galilean homes displayed the 'house with a shop (*taberna*)' style.²⁹⁾ Households conducted business and domestic affairs together. One's identity was defined by one's house, village, and kinship. When the rich man asked Abraham to send Lazarus to "my father's house" (τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου), it is the *household* that is intended. A household is a group of people who share a residence, and who also share work. A household is most often under the leadership of a *pater familias* (father). This group includes husband and wife, children, sometimes other relatives, servants, and other dependents living in the house.

It is this household that must be changed and become an *imagined place*. How is

27) So for example Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, I, 1128-1129. Scott, *Hear Then the Parable*, 146, regards these verses as a Lukan addition to the original Jesus parable and says: "nothing in the first part of this parable implies the supposed conclusion". From the territorial perspective, however, the parable is a continuous and coherent story, well intertwined by 'having and losing place' theme/motif.

28) See especially Moxnes, *Putting Jesus in His Place*, 12-14. He suggests that '*oikos/oikia*' is better translated as 'house/household' and not as 'home' which -in our modern mentality- has the nuance of 'private' in contrast to 'public'.

29) *Ibid.*, 39. See his chapter 2 for a detailed discussion on 'home and place'.

this “change of place” possible? Abraham, the model of hospitality, gives the key: by hearing (i.e. obeying, v. 29 and v. 31: ἀκούω) the Scripture! The household must become a new place for identity-making, socialization for children, and religious worship which are based on hearing Moses and the Prophets! The Scripture will change the household to become an “imagined place”, where places are determined not by differences and divisions but by hospitality and solidarity; where the rich man does not fail to come through the gate.

4. “Places” in Translation

This kind of text reading gives several insights into translating “places”. *First*, “place” is not merely a geographical concept, but also a socially, culturally and ideologically loaded notion. In the analysis of the above parable, for example, I have given some insights into the implications of the “gate” and “house” of the rich man, and how these are closely related to Lazarus’s body and skin. These places tell more about both actors’ social standings and how those places are maintained as something normal and natural. So we should not simply translate πύλαια with the generic word such as ‘door’ but rather ‘gate’. Maybe we should also make it explicit that the rich man is in a ‘big and luxurious house’ so that the readers can catch the meaning better.

Second, we have to recognize our own places and how they color our translation. H. Moxnes³⁰) mentioned how the translation of *oikos/oikia* gives an impressive example. KJV translated these terms almost exclusively as “house” and only in the four instances as “home” (Mat 8:6; Mar 5:19; Luk 9:61; 15:6). Then there is a steady increase in the use of “home” (RSV had 21, NRSV has 24, NAB has 43, GNB has as many as 62). This reflects the change in cultural presuppositions in modern society about “home” with its stronger meaning of private in contrast to public. As we have noted, in first century Palestine, there was no division between private and public places in homes, as there is in modern times. In several instances, this modern stereotypical usage of “home” is used even when it is not appropriate. For example, Luke 23:56 “they went back *home*” (GNB): this does not refer to their

30) Ibid., 26. He also cites several instances where GNB –with this modern mentality– added “home” for clarifying (Luk 2:43; 12:43; 15:27, 30; 19:12).

(the women's) own houses in Galilee, but rather to Jerusalem (presumably to acquaintances with whom they stayed). Similarly, in the narrative on "hospitality", GNB uses "home" in the sense of modern secluded and private area, whereas the story clearly intends there to be on "public display" in a house (see Luk 10:38; 14:1; 19:7).

Third, a place is closely related to identity. One's identity was defined in the house and the village, and by kinship. This must be taken into consideration in our translation of verses like those of Mark 10:29-30 οὐδεὶς ἐστὶν ὃς ἀφήκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφούς ἢ ἀδελφὰς ἢ μητέρα ἢ πατέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου, ἐὰν μὴ λάβῃ ἑκατονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ οἰκίας καὶ ἀδελφούς καὶ ἀδελφὰς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγροὺς μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζῶν αἰῶνιον. Note how οἰκίαν ("house", the physical place in which the household lives) and ἀγροὺς ("land", the center of work for their livelihood) frame the references to family members, and hence situate them in a broader context. It is the household as a working group, interdependent for work to secure a living that is in focus. Therefore, Jesus' call to "leave the place" should be heard as a call to be displaced from one's place of identity (acquired in one's house, village, and kinship) into a new place (or "no place"?) of identity. A classic example from the OT is the relationship between *ha'adam* and *ha'adamah*, human being is from fertile soil, human from humus. In Genesis 2:15, the human being's relation with the garden is expressed with two ambiguous verbs *'abad*: to work it and to work *for* it and *shamar*: to protect and "observe" (i.e. learn from it, respect the limits it sets, etc). Land gives identity to human beings; the relationship between them must, therefore, be of mutual service.

5. Conclusion

Our special interest in "places" in the Lazarus story has given us some new insights into reading and translating biblical texts.

First, space and place in biblical texts are implicated in the production of social relationship, and are themselves, in turn, socially produced. This social and ideological subtext should be made explicit both in reading and translating biblical texts.

Second, space and place are situated within relations of power. Power is performed through spatial relations and encoded in the representation of space as 'normality'. The Lazarus story has revealed, for example, that the house and the gate should not be read and translated simply as an architectural/physical setting for a scene, but as a communication of power or powerless.

Third, spatial relations and places associated with those relations are multiple and contested. A place does not mean the same thing for one group of social agents as it does for another. The 'gate' is a means of control and a boundary-maker for the rich. It is a place that communicates his identity as a man of honor and a place to let his guests in and Lazarus out. For Lazarus, it is a place forced unto him by others and a place that keeps him out as a stranger. But by the end of the story, the narrator transforms these dynamics of power and boundaries by redefining and promoting household as an 'imagined place', where human places are determined not by differences and divisions but by hospitality and solidarity.

<Keyword>

territoriality, place, identity, power, normality, hospitality, honor.

<References>

- Douglas, M., *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge and Keegan Paul, 1966.
- Fitzmyer, J., *The Gospel According to Luke, I*, New York: Doubleday, 1981.
- Gowan, D. E., ed., *The Westminster Theological Wordbook of the Bible*, Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2003.
- Harvey, D., *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell, 1989.
- Hultgren, A. J., *The Parables of Jesus*, Cambridge: W. E. Eerdmans Publ.Co, 2000.
- Moxnes, M., *Putting Jesus in His Place*, London: Westminster John Knox Press, 2003.
- Lefebvre, H., *The Production of Space*, Oxford: Blackwell, 1991.
- Neyrey, J., “Spaces and Places, Whence and Whither, Homes and Rooms: ‘Territoriality’ in the Fourth Gospel”, *Biblical Theological Bulletin* 32 (2002), 60-74.
- Pilch, J., *The Cultural Dictionary of the Bible*, Minnesota: The Liturgical Press, 1999.
- Pilch, J. and Malina, B., *Biblical Social Values and Their Meaning*, Massachusetts: Hendrickson Pub, Inc. 1993.
- Sack, R. D., *Human Territoriality. Its Theory and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Scott, B. B., *Hear Then the Parable*, Minneapolis: Fortress, 1989.
- Soja, E., *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London: Verso, 1989.
- Thiselton, A., *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Zerwick, M., *Biblical Greek*, J.Smith, trans., Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1994, 45.

<Abstract>

**“공간”을 해석하기:
누가복음 16:19-31에 나타난 영역과 수용을 중심으로**

호르텐시우스 플로리몬드
(인도네시아성서공회 번역실)

이 글은 현대의 비평적 공간 이론들로부터 나온 통찰들을 바탕으로 누가복음의 비유를 사회-인류학적으로 풀어본 것이다. 그 해석은 누가복음에 등장하는 나사로와 부자의 이야기를 충분히 이해하기 위해 공간적인 차원들의 중요성을 강조한다. 공간은 본래 정체성, 권력과 정상적인 상태와 연관되어 있다. 어느 한 구체적인 영역이 누가복음의 이야기 전반에 걸쳐서 표현되고 있다. 나사로는 부자의 대문 앞에 버려져 있다. 그의 정체성은 그에게 부여되어 있다. 부자는 그의 크고 호화로운 집에 자신을 위치시키고 있다. 그는 자신의 유익과 명예를 위해 그의 공간을 통제하며 관리한다. 그의 집에서 그는-자신의 의복과 잔치를 통해 그가 누구이며 어떠한 사람인가를 드러낸다. 그는 영예로운 자리에 있는 사람이다. 이리하여 두 행위자들의 공간은 이 세상에서 그들이 점하고 있는 사회적 공간을 나타낸다. 상황은 사후에 완전히 뒤바뀐다. 나사로는 영예로운 자리, 즉 아브라함의 품에 있으나 부자는 음부에 놓여진다. 모두 각자의 공간에 영원히 있다! 하나님이 공간을 지배하신다. 화자는 그런 다음 가정이 “상상되어진 공간”, 즉 모세와 선지자들을 경칭하는 것을 기반으로 정체성과 어린아이들의 사회화 그리고 종교적인 예배가 이루어지는 공간이라고 제안한다. 성서(말씀)에 순종한다는 것은 가정을 ‘상상된 공간’으로 바꾸는 것을 의미하며, 인간의 공간은 구별과 분리가 아닌 수용과 일치됨에 의해 결정된다는 것이다.

<서평>

*Translating Cultures: An Introduction for Translators,
Interpreters and Mediators*

(D. Katan, Manchester: St. Jerome Publishing, 2004)

김경식*

1. 들어가는 말

번역이나 통역을 한다는 것은 무엇을 의미하는 것인가 사실 이러한 질문은 누구나 그 답을 다 알고 있는 질문인 듯 보인다 하지만, 데이빗 카탄(David Katan)이 저술한 『문화 번역하기』(Translating Culture)라는 책을 읽어 가면 우리가 번역이나 통역을 상당히 단순하게 생각하고 있었음을 느끼게 된다 이 책의 제목이 시사하듯이, 번역은 번역하고자 하는 두 언어만의 문제가 아니라 번역하고자 하는 언어 너머에 위치한 두 문화의 관계라는 것이 저자의 논지이다 또한 저자에 의하면 대부분의 사람들은 번역자나 해석자들을 단지 걸어 다니는 사전이나, 복사기 같은 사람이라는 인상을 가지고 있다고 지적한다(22쪽). 하지만, 저자는 번역자는 복사기가 아니라 문화 매개자(cultural mediator)라고 호소한다.

본서는 모두 4부로 구성되어 있고, 그 안에 전체 13장의 내용으로 나누어져 있다. 이 책의 부제가 보여주듯이, 저자는 번역자, 통역자, 그리고 해석자들을 위한 번역 이론에 관한 개론서를 쓰고 있다 이 책의 마지막 페이지를 다 읽는 순간, 낯선 세계를 여행하면서 많은 것을 보고 배웠다는 생각을 하게 된다 그만큼 유익한 정보를 가득 담고 있는 번역 개론서이다

2. 내용 요약

본서는 크게 4부로 구성되어 있다. 1부는 주로 번역(혹은 해석)을 위한 직접적인 단계는 아니지만, 효과적인 번역을 위해 무시해서는 안되는 ‘문화’에 대해 집중적으로 다루고 있다.

* 햇불 트리니티 신학대학원, 안양대 신학대학원 강사, 신약학

제 1부 - 문화를 틀 속에 담기: 세상에 대한 문화와 결부된 정신적 지도(Framing Culture: The Culture-Bound Mental Map of the World)

1장에서 저자는 문화적 해석자(cultural interpreter) 혹은 문화적 중개자(mediator)라는 개념을 소개하는 데 지면을 할애한다. 저자는 번역자나 통역자가 단순히 복사기나 혹은 살아 있는 사전으로서 역할을 하는 사람에 그쳐서는 안 된다고 보고, 번역이나 통역을 통해 두 문화 사이에 있는 사람들 사이의 다리 역할을 하는 사람이라고 이야기한다. 1장에서 저자는 번역 혹은 통역에는 문화와 관련되어 세 가지 차원이 개입하고 있다고 말한다. 즉, 첫 번째 차원은 과학적 언어 다시 말해 어떤 한 단어가 한 가지 의미만 가지고 있는 것으로 보통 과학적 용어 등에 나타나는 것으로, 번역자가 번역하는 데 가장 용이한 영역이며 그 분야의 전문가만이 이 용어의 사용을 알 수 있다고 언급한다. 둘째는 공식적(formal)인 차원으로 한 사회의 전통이나 규범과 관련된 요소이고 마지막 세 번째는 비공식적이어서 우리 무의식 가운데 자리 잡고 있는 차원의 문화를 번역자가 번역하는 데 고려해야 할 요소이다. 1장에서 주장하고자 하는 저자의 견해는 한마디로 해석자(interpreter)는 단어를 다루는 사람이 아니라, 결국 문화를 다루는 사람이라는 것이다(18쪽).

결국 번역자는 문화를 다루는 사람이라는 것이 이 책에서 소개하는 중요한 개념이다. 그렇다면 문화란 무엇인가? 이 질문에 대한 저자의 대답이 2장에 나온다. 그의 주장에 의하면, 문화란 눈에 보이는 것이 아니라, 내적인 것이면서 집합적인 것으로 의식적으로 배우는 것이 아니라 무의식적으로 습득되는 것이다(26쪽). 그는 문화를 정의하기를 세상에 대해 여러 사람이 공유하고 있는 정신적 모형 혹은 지도라고 말한다(26쪽). 이어 저자는 문화를 연구하는 네 가지 접근 방법, 즉 행동주의적, 기능주의적, 인지적 그리고 마지막으로 역동적 접근방법을 소개한다. 그리고 나서, 저자는 문화의 유형에 대해 트롬페나르(Trompenaars)의 문화층(layers) 이론, 호프스티드(Hofstede)의 양파의 껍질 비유 이론, 빙산이론 그리고 홀(Hall)의 삼중이론(triad) 등을 소개한다. 여기서 이 책의 저자가 다양한 이론들을 제시하면서 보여주고 싶어 하는 것은 다름 아닌 눈에 보이는 요소가 아니라, 눈에 보이지 않는 숨은 요소(기본적인 가정들, 규범, 가치들, 전통, 의식, 사상)가 문화를 지배하고 있다는 것이다.

3-4장에서 저자가 중요하게 다루는 내용은 논리 차원들(logical levels)이라는 이론이다. 저자는 특히나 딜트(Dilt)의 논리 차원들에 관한 이론을 바탕으로 번역자/통역자의 문화의 관계를 설명해 가는 데 많은 지면을 할애한다. 딜트의 이

론에 의하면 한 개인이 배우거나, 변하거나, 의사소통하는 방식에는 다차원적인 면이 있다(53쪽). 그는 이 차원을 다섯 가지로 구분한다 즉 정체성(who), 가치들(why), 수행능력들/전략들(how), 행동들(what) 그리고 환경(where, when)이라는 틀이 있고 이 틀 사이에는 위계질서가 있어서 앞에 언급된 순서대로 그 다음 것에 영향을 미친다고 주장한다(53쪽). 이 논리차원 이론을 바탕으로 번역자에 대한 전통적 견해와 이 책에서 소개하고 있는 문화 해석자 혹은 문화 중개자로서의 번역자를 설명한다(90쪽). 즉 전통적 견해에 의하면 번역자는 단순히 문장을 다루는 사람으로 얼마나 본문을 중립적으로 본문에 충실하게 번역하는가에 초점이 맞추어 지겠지만, 만일 번역자를 단순히 문장이나 단어를 다루는 사람이 아니라 문화 해석자 혹은 중개자로 보면 본문에 대한 중립성 그리고 충실성보다는 두 문화 사이에 서서 두 문화를 잘 이해하도록 도와주는 사람으로서 자신의 역할에 변화가 일어남을 예로 들어 설명한다 즉, 한 사람의 정체성(who)에 대한 인식의 변화가 가치관에 영향을 끼치고 이것은 다시 수행능력에 영향을 미치며 행동 그리고 환경에 이르는 순서로 변화를 일으킨다고 말한다 저자에 의하면 의사소통 그리고 문화는 이 다섯 가지의 논리 차원들로 설명할 수 있다

5장에서는 언어와 문화 사이의 관계가 집중적으로 토론된다 특히 여기에서는 사피르-호프(Sapir-Whorf)의 가설이 조명을 받는데, 이 가설에 의하면 “어떤 두 언어도 똑같은 한 실체를 대변할 만큼 완벽하게 동일하지는 않다는 것”이며 “서로 다른 사회가 존재하는 여러 세상들은 단지 다른 이름을 가진 똑같은 세상들이 아니라, 구별되는 전혀 다른 세상이다”는 주장(102쪽)이다. 이 가설은 두 가지 해석(version)이 존재하는데, 첫 번째 해석(the strong view)은 현재 별로 지지를 받지 못하는 견해로, 언어가 그 언어를 사용하는 사람들의 생각 방식을 결정짓는다는 견해(102쪽)이고, 두 번째 해석(the weak version)은 언어가 사고에 영향을 끼친다는 견해로, 오늘날 점점 많은 사람들이 이 견해를 지지하고 있다(103쪽). 두 번째 견해에 의하면 언어는 사람의 사고방식을 처음부터 끝까지 결정짓는 요소가 아니라, 단지 여러 요소들 가운데 하나라는 것이다. 앞서 말한, 사피르-호프 가설에 대한 두 가지 해석 이외에 다른 두 가지 견해가 더 소개되는데 하나는 어휘적 해석(the lexical version)이고, 나머지 하나는 문법적 해석(the grammatical version)이다(103쪽). 어휘적 해석은 103쪽에서 114쪽까지에서 설명이 되는데, 이 대목에서 정치적으로 공정함(politically correct, 즉 성, 인종, 종교 등에 의해 차별을 두지 않는 공정한 언어선택), 범주화, 그리고 어휘적, 개념적 차이에 대해 언어와 문화의 관계를 논한다. 사피르-호프 가설에 대한 문법적 해석(the grammatical version)에 대해서는 비교적 적은 분량으로 다루는데(115-118쪽), 문화와 언어 사이의 관계는 어휘적인 것이 아니라, 기저에 깔려 있는 패턴과 관련

이 있다는 호프(Whorf)의 말로 논의를 시작한다. 여기에 대한 예로 ‘광고’를 드는데, 나이키의 ‘Just do it’을 다른 문화권에서 같은 의미로 번역하기가 얼마나 복잡한 문제인가를 지적한다. 저자는 이 장의 결론을 서두에서 시작한 언어와 문화의 관계로 마무리하는데, 즉 사피르-호프(Sapir-Whorf)의 가설의 가치는 다름 아닌 언어와 문화가 밀접한 상관관계 속에 있음을 밝혔다는 데 있다는 것이다. 저자는 이 관계에 대해 결론적으로 두 가지를 지적한다. 즉, 1) 언어가 의미를 전달하는 방식은 문화와 관련되어 있다는 점, 2) 언어들이 다른 문화로부터 온 개념을 전달할 수는 있을지 몰라도, 사람들(번역자, 통역자, 해석자 등을 포함한 사람들)은 그 개념에 대한 이해가 사실은 자기 자신들의 문화와 밀접하게 관련되어 있다는 사실을 쉽게 깨닫지 못하는 경향이 있다는 점을 언급한다.

6장은 세상에 있는 실재를 인식하는 과정에서 개입하는 필터들(거르개, filters)에 대해 논의하고 있다. 사람은 세상의 대상을 파악하는데 단순히 있는 대상을 100% 그대로 받아들이는 것이 아니라, 일반화(generalization), 왜곡(distortion) 그리고 삭제(deletion)라는 단계를 거쳐 대상을 인식한다는 게 이 장의 요점이다. 저자는 이와 더불어 네 가지 거르개를 설명한다. 즉, 1) 신체적 거르개(physiological filter), 즉 인간의 오감각이라는 필터, 2) 사회적 엔지니어링/문화(social engineering/culture), 다시 말해 문화와 연관되어 있는 신념들과 가치들이라는 필터, 3) 개개인적 차원의 거르개(individual filter), 이것은 개인의 신념과 가치관과 밀접한 관련이 있다. 마지막으로 4) 언어라는 거르개를 소개한다. 특히 언어와 관련하여 저자는 언어가 우리의 생각을 100% 결정하는 것이 아니라, 영향을 주는 한 요소이지만, 언어로 이름 붙여진 것(language label)은 우리의 반응을 결정짓는다고 피력한다(122쪽). 이 네 개의 거르개(filters)는 각각의 단계에서 앞에서 언급한 일반화, 왜곡 그리고 삭제의 과정을 통해 대상을 인식한다는 것이다. 저자는 실제 세상과 이것에 대한 우리의 이해 사이를 다음과 같이 정리한다. 첫째, 우리의 신체적 제약은 우리가 세상을 인식하는데 일정한 제한을 가져다준다. 둘째, 우리는 이론적으로 우리가 인식하는 것보다는 우리가 기대하는 것 그리고 인식하고 싶어 하는 것에만 집중하는 경향이 있다는 것이다(125쪽). 이어 일반화, 왜곡 그리고 삭제라는 보편적 과정에 대한 분석이 말하거나 글을 쓰는 행동에 기초한 문화적 세계와 경험적 세계 사이의 관계를 이해하는 데 얼마나 도움이 되는지 상세히 설명하는 데 상당한 분량의 지면을 할애한다(129-163쪽).

제 2부 - 틀 바꾸기: 번역과 통역의 이론과 실제(Shifting Frames: Translation and Mediation in Theory and Practice)

이 책의 2부는 저자가 주장하고 있는 틀들(frames)에 근거한 번역의 이론과 실체를 다룬다. 1부가 다소 이론적이어서 지루한 면이 없지 않아 있다면 2부는 1부에서 설명한 내용을 실제 번역의 과정에 어떻게 적용하는가에 대한 실제적 면을 다루고 있어 저자가 주장하는 번역 이론의 진수를 파악할 수 있는 대목이라고 하겠다.

7장은 우선 번역(혹은 중개) 과정에 대한 새로운 인식이 필요함을 지적함으로 시작한다. 기존의 번역 과정은 해독암호화 과정(decoding-encoding)으로 이해되었다고 저자는 언급한다. 이 과정은 번역하려고 하는 본문(source text)을 여러 요소로 분해한 후에 다시 대상 본문(target text)으로 암호화하는 과정으로, 두 본문을 똑같이 복사하는 과정(copy model)이라고 간주한다(170쪽). 하지만 저자가 보는 번역 과정은 이런 두 본문 사이의 문자적 일치성을 보는 것이 아니라 이를 넘어선 일종의 창조적 과정이다(creation model). 저자는 이 과정을 지도 혹은 가상 본문(virtual text) 이론이라고 부른다(170쪽). 다시 말해 번역자는 단순히 문자적 번역에 관여하는 것이 아니라, 원문(source text)의 기저에 있는 저자의 의도와 이를 형성하고 있는 영향을 끼치고 있는 다양한 문화적 틀(frame)을 파악하여, 대상 언어 본문(target language text)으로 번역하면서 그 해당 언어와 문화에 비교될 만한(comparable) 표현으로 바꾸어 표현하는 과정이 번역이라는 것이다. 번역은 단순히 두 언어 사이에 벌어지는 과정이 아니라, 두 문화 사이를 연결하는 활동이라고 보는 것이다(170쪽).

저자는 번역 과정에 메타모델(meta-model)을 사용하여 원본문에 있는 삭제 왜곡 그리고 일반화들을 의식적으로 이해하고 파악할 수 있어야 한다고 제안한다(173쪽). 저자는 7장의 많은 부분에서 실제 번역에 있어서 일반화 삭제, 왜곡(조작)이 어떻게 사용되었는지를 흥미로운 예들을 들어가며 해설한다. 특히 주목해 볼 것은 원문을 번역하면서 저자의 의도를 파악해 이것을 번역하려면 대상 언어 본문(target language text)을 구성하면서 원문에 있는 내용을 삭제하거나 설명을 덧붙이거나, 혹은 아예 해당문화에 어울리는 표현으로 조작할 수 있어야 한다는 내용이다(174-195쪽). 저자는 본래 번역이라는 것은 정확한 번역, 외형상의 동등성을 찾아내는 과정이 아니며, 또한 될 수도 없다고 지적한다(195쪽). 왜냐하면 두 언어 사이에는 정확히 일치하는 것이 존재하지 않기 때문이라는 것이다(190쪽).

8장에서 이 책의 저자는 ‘덩어리로 만들기’(chunking)라는 과정을 소개한다. 이 과정은 세 개로 구성되어 있는데, 작은 덩어리로 만들기(chunking down), 큰 덩어리로 만들기(chunking up), 그리고 유사한 덩어리 만들기[lateral chunking]이다. 이 덩어리로 만들기(chunking) 과정은 두 언어의 배후에 있는 두 문화의 틀

(frame)에 해당하는 유사한 번역과 해석을 하기 위해 단순히 느낌이 아니라 좀 더 과학적이고 체계적인 번역 과정을 위해 제안하는 이론들이다이 세 개의 과정을 수행하기 위해서는 저자는 덩어리 만들기 과정 각 단계마다 적절한 질문들을 하는 게 중요하다고 지적한다(201-203쪽). 예를 들면 안락의자에 대해 큰 덩어리로 만들기(chunking up)를 할 경우, 의자는 무엇의 일부인가? 라는 질문을 하게 하고, 이에 대한 대답은 의자이고, 다시 의자는 가구의 일부가 되는 것인데 안락의자를 큰 덩어리로 만들기(chunking up) 한 것이 의자가 되는 것이고, 또 의자를 큰 덩어리로 만들기(chunking up) 한 것이 ‘가구’가 되는 것이다. 작은 덩어리로 만들기(chunking down)는 그 반대의 과정을 밟는 것이다 반면에 유사 덩어리 만들기(lateral chunking)는 “__ 이라는 것의 또 다른 예는 무엇인가?” 혹은 안락의자와 같은 차원의 것은 무엇인가? 하는 식의 질문을 통해 유사 덩어리 만들기를 할 수 있다고 저자는 언급한다. 이런 이론적인 설명이 있는 후, 저자는 이 덩어리 만들기가 구체적으로 1) 문화와 관련이 있는 단어, 2) 문화와 관련이 있는 행동, 그리고 3) 문화적 성향들을 번역하는 데 활용될 수 있는지를 예를 들어가며 설명한다(205-213쪽). 번역이나 통역 과정에서 제일 먼저 큰 덩어리로 만들기(chunking up) 과정이 우선이고, 그 다음 이 큰 덩어리로 만들기(chunking up)로 인해 채택한 내용과 상응하는 다른 문화 속에 있는 유사한 언어나 개념을 담고 있는 틀(frame)을 찾는 유사한 덩어리 만들기(lateral chunking)를 따르고, 마지막으로 다시 작은 덩어리로 만들기(chunking down) 과정을 밟아야 한다고 저자는 주장한다(213쪽). 이에 관한 예로 미국사람들이 하는 신발이나 아파트의 가격에 관한 대화를 든다(213쪽). 신발 가격 그리고 아파트 가격은 미국사회에서 한 사람의 성공을 이야기하는 내용인데 이런 신발 가격이나 아파트 가격에 관한 이야기를 문자적으로 번역하면 이탈리아나 프랑스 사람들에게는 교만과 권력 그리고 물질만능주의를 의미하는 것으로 인식된다는 것이다 따라서, 프랑스 사람들에게 성공을 의미(chunking up 과정에 해당)하는 내용으로 신발과 아파트 가격에 대한 이야기를 번역하거나 통역해야 한다는 것이다 그리고 이에 해당하는 것(lateral chunking 과정에 해당)이 이탈리아어나 프랑스어로 디자이너가 만든 신발, 혹은 초호화 아파트(chunking down 과정에 해당)로 번역하는 것이 본래 미국 사람들 사이에서 신발이나 아파트 가격을 통해 말하려고 의도했던 바를 그대로 전달하는 것이라고 저자는 주장한다.

제 3부 - 틀들의 배열: 의사소통 성향들(The Array of Frames: Communication Orientations)

이 책의 3부는 문화의 배후에 있는 일정한 동기들 혹은 저자의 용어를 그대로 사용하려는 성향들(orientations)을 다루고 있다. 3부의 첫 부분인 9장은 문화적 성향에 초점을 맞추어서 각각의 문화가 자기 문화 그리고 타 문화에 대해서 가지고 있는 일종의 신화(myth)를 조명하는 것으로 논의를 시작한다 한 예로 드는 것은 영국 국민됨(Englishness)인데, 무엇이 영국적인 것인가라고 물으면 사람들이 드는 몇 가지 예가 있는데 대표적인 게 생선감자튀김(fish and chips)을 시작으로 다섯 가지가 있다는 것이다. 이것은 실제로 많은 영국 사람들이 경험해보는 것이 아닌데도 영국 사람들 머릿속에 이상화되고 낭만적으로 내면화 되어서 영국적인 것을 대표한다는 신화로 자리 잡고 있다는 것이다(221쪽 이하).

그 다음으로 9장에서 언급되는 것은 문화적 성향(cultural orientations)이라는 개념으로, 이 개념은 한 문화 내에서 어떤 대상을 특정한 방식으로 인식하려고 하는 문화적 경향(a culture's tendency towards a particular way of perceiving)이라고 저자는 정의를 내린다(230쪽). 이 문화적 성향은 여러 가지 신념들과 관련이 있다고 저자는 지적한다. 그리고 이런 문화적 성향과 신념들이 합쳐져서 사람이 반응을 하도록 유도한다고 언급한다(231쪽). 저자는 인간 본성 성향, 인간-자연 성향, 시간 성향, 활동 성향 그리고 관계 성향이라는 다섯 가지 문화적 성향을 분류한다(231-232쪽). 이런 분류를 근거로, 문화적 성향을 활동, 의사소통, 환경, 시간, 공간, 권력, 개인주의, 특수주의, 경쟁성, 구조, 사고, 연역적/귀납적, 직선적/전신적(liner/systemic)의 소재목으로 나누어 각 나라의 문화적 성향을 설명하고 있다.

10장은 맥락(contexting)에 대해 다룬다. 저자는 이 장을 상황(혹은 맥락)이라고 우리말로 번역될 수 있는 개념을 소개하는 것으로 시작한다. 맥락(상황)이라는 개념은 ‘저장된 정보’이고, 의사소통에서 이것은 어떤 주어진 주제에 대해 다른 사람들이 가지고 있을 것이라 기대되고 있는 정보의 양을 가리킨다(245쪽). 저자는 HCC와 LCC의 개념을 이어 소개한다. HCC는 많은 상황적 정보가 전제되고 있는 의사소통(high context communication)을 의미하고, LCC(low context communication)는 상황과 맥락에 대해 알고 있을 것이라는 전제가 거의 존재하지 않는 의사소통을 가리키는 개념이라고 저자는 말한다(247쪽). 모든 문화적 성향(cultural orientation)은 이 두 가지 성향을 축으로 파악할 수 있다고 말한다고 맥락적 의사소통(HCC)에서는 이 의사소통에 참여하는 사람들이 실제로는 그렇지 않을 수도 있지만, 상황과 맥락에 대해서 많은 정보를 가지고 있을 것이라 기대하고 있는 문화라고 지적한다(249쪽). 저자는 천의 비유를 들어 고맥락적 의사소통은 짝 짜인 천과 같은 것이고, 반면에 저맥락적 의사소통(LCC)은 느슨하게 짜여 있어 변화에 대해서 저항이 적고, 새로운 사람들을 이 문화에 잘 수용할 수

있다고 설명한다(248-249쪽). 이 천의 비유와 유사한 비유로 뿌리의 비유를 드는데, 얇은 뿌리를 가지고 있는 문화는 LCC로서, 본문, 사실들, 직접성, 일관성, 규칙 등을 강조하며, 이에 비해 HCC는 깊은 뿌리로 비유될 수 있는데 상황, 관계나 느낌, 간접성, 융통성, 상황 등을 강조하는 형태이다(250쪽). HCC에 해당하는 문화는 이탈리아 문화이고, 영국은 좀더 LCC쪽에 가까우며, 미국은 LCC에 영국보다 더 가까이 있다고 주장한다.

이어 저자는 영어라는 언어체계를 위의 구도로 설명하면서 영어는 다른 언어들에 비해, LCC에 해당한다고 주장한다. 그는 영어에 대해서 설명하면서 낯선 사람들의 언어라는 말을 하는데, 상황과 맥락을 모르고도 영어라는 매개체로 누구나 의사소통이 가능한 언어라는 점에서 그렇다는 것이다. 특히나, 영국영어와 미국영어를 대조하면서 이 두 나라의 영어는 별개의 두 언어라는 사람들의 의견에 저자는 동의를 표한다. 더불어 영국영어는 좀더 HCC에 가깝고, 미국영어는 LCC에 가깝다고 의견을 내세운다(255-256쪽).

이 장의 나머지 부분에서 저자는 맥락상황(contexting)과 두뇌와의 관계를 설명한다. 저자에 따르면, 좌뇌는 본문(text)과 관련이 깊고, 우뇌는 관계, 비언어적, 전체적 패턴과 관계가 있다고 말한다. 또한 우뇌는 언어생성과 관련이 있으며 해석의 틀에 영향을 미친다고 주장한다(257쪽). 저자는 바츠라비크(Watzlawick)의 말을 인용해 좌뇌와 우뇌의 구별은 어린 시절에는 거의 구별이 없고, 자라면서 이 구별이 확연해 지는데, 이때 부모가 끼치는 영향(reinforcement)에 의해 결정된다고 말한다.

저자는 이러한 논의를 바탕으로, 번역 전략에 대해서 짚막하게 토론을 하면서 10장을 마무리한다. 과거의 번역 전략은 해독, 암호화의 과정으로 주로 표면구조 혹은 심연구조에 초점을 맞추어 왔다면, 지금은 발견 과정(heuristic processes)과 틀들(frames)에 더 많은 강조를 한다고 밝힌다. 과거는 주로 분석적 사고를 요구했다면 지금은 통전적 사고를 요구한다는 것이다. 전통적 번역 전략은 LCC적 성향이 있고, 통전적 사고를 요하는 최근의 번역이론은 HCC적 성향을 가지고 있다고 설명한다(259쪽). 결론적으로 저자는 문화 번역자 그리고 문화 중개자는 좌뇌와 우뇌 둘 다를 사용해서 틀들을 분석하기도 하고 동시에 틀들을 창조할 수도 있어야 한다고 역설한다(259쪽).

11장은 의사소통 가운데 주로 정보의 전달과 밀접한 관련이 있는 의사소통(transactional communication)에 초점을 맞추었다. 저자는 본문(문서)에 얼마만큼의 정보를 써 넣어야 하는가 하는 문제를 다룬다. 저자는 각기 다른 문화에 따라 본문에 써 넣은 정보의 양이 달라지는데, 이 문화를 크게 KISS문화와 KILC문화로 양분한다. KISS는 Keep it short and simple (간단하고 간략하게 하라)의 줄인

말이고, KILC는 Keep it long and complete (길게 그리고, 완벽하게 하라)의 약자이다(261쪽). 이 문화 유형의 예를 설명하기 위해 저자는 계약(contracts), 집 구하기, 광고에서의 예를 든다. 이외에 저자/화자 중심적인 성향의 문화에서는 주로 KILC 경향이 있고, 독자/청자 중심의 성향이 있을 때는 주로 간략하고 이해하기 쉽도록 KISS 전략을 사용하고 있음을 증명하려고 한다. 이러한 논의를 끝내고 난 후 저자는 정보를 전달하기 위해 사용되는 각기 다른 장르의 본문들을 서로 다른 문화(이탈리아, 미국, 영국)에서 골라내어 이들 나라들이 어떤 성향을 가지고 있는지, 좀더 정확히 말하면 각기 다른 성향의 문화를 가지고 있는 이 나라들에서 어떻게 정보가 각기 다른 장르의 본문들을 통해 전달되고 있는지를 보여주려고 한다(279쪽 이하).

12장에서 저자는 11장과 대조가 되는 대인 관계 사이의 의사소통을 다룬다. 11장이 정보 중심의 의사소통을 다루었는데 12장에서는 사람 사이의 의사소통을 다루는 것이다. 저자는 먼저 표현적(expressive) 의사소통과 도구적(instrumental) 의사소통을 소개한다. 저자는 이것을 세분화하여 먼저 1) 사실과 감정에 대해서 설명한다. 일본과 같은 표현적인(expressive) 문화에서는 사실 전달보다는 감정과 인간관계들을 강조하는 경향이 있으며 비언어적 의사소통을 통해 이런 것들이 전달된다고 지적한다. 이와 대조적으로 저자는 독일, 영국 그리고 미국을 도구적 문화로 분류하면서 이런 문화에서는 인간적인 측면보다는 사실정보에 우선순위를 둔다고 설명한다. 2) 저자는 표현적/도구적 의사소통의 세부 항목 중 두 번째로 감정의 구두표현을 다룬다. 도구적 문화와 감정적 문화 사이의 차이점은, 영국 사회 같은 도구적 문화에서는 감정을 표현하지 않지만 어느 지점을 넘어서는 순간 감정을 표현하며 이것은 곧 의사소통의 단절을 의미하는 것이라고 말한다. 반면에 감정을 표현하는 것에 어색하지 않는 문화(즉, 표현적 문화)에서는 감정을 구두로 표현했다고 하더라도 의사소통이 더 이상 진전이 없는 상태가 되는 것은 아니라고 설명한다. 3) 저자는 다음으로 과장진술(overstatement)과 축소진술(understatement)을 다룬다. 저자에 의하면 영국과 네덜란드의 문화는 축소진술의 문화여서 말을 덜하면 덜할수록 좋은 문화인 반면 미국은 말할 수 있는 것은 다 말해야 하는 과장진술의 문화에 속하는 것으로 판단한다. 여기에서 저자는 통역이나 번역상 주의해야 할 점을 지적한다. 즉 과장진술 중심의 문화의 글을 축소진술 중심의 문화의 글로 번역할 경우 번역자는 그 표현의 과장 정도를 변별하여 축소문화의 글을 과장된 문화의 글로 번역할 경우 원래 표현의 과장 정도를 더 크게 해야 하고, 그 반대로 과장문화의 글을 축소문화의 독자를 위해 번역할 경우는 표현도를 축소시켜 번역하라고 조언한다. 이외에 저자는 4) 자기 표현, 5) 관여(involve) 그리고 6) 비언어적 표현에 대해서 각각의 문화에서

예를 들어가며 서로 다른 문화 속에서 어떻게 표현되는지 설명한다 저자는 12장 앞부분에서 표현적 의사소통과 도구적 의사소통을 다루었고 이어 두 번째 단락에서 직설적 의사소통(direct communication)과 우회적 의사소통(indirect communication)을 소개한다. 이와 관련하여 우회적 의사표현과 이로 인한 의사소통장애를 다룬다. 저자는 LCC의 문화에서는 사람들이 일반적으로 분명하고 애매성이 없고, 명시적인 의사소통을 선호한다고 지적한다 저자는 LCC 문화에서는 말하는 사람이 그라이스(H. P. Grice)가 주장한 협력적 규칙(cooperative maxims)을 따라야 한다고 설명한다. 이 규칙은 1) 양의 규칙: 필요한 많은 정보를 주라, 2) 질의 규칙: 진실하게 말하라, 3) 적절성의 법칙: 적절하게 말하라. 4) 방법의 규칙: 분명하고 간략하게 말하라의 네 개의 원칙을 말한다 저자는 문화에 따라서 의사소통이 잘못되는 경우를 긍정적 대답인 예(yes), 감사합니다, 아니오, 그리고 회의(meeting)의 의미를 예로 들어가며 흥미롭고 설득력 있게 제시한다. 마지막으로 저자는 세 번째 항에서 행동 중심의 문화에 대해서 언급하는데 상태(be) 중심의 문화는 문화적 우선성이 인간관계애정, 참여에 있으면서, 사생활과 공생활 간의 구별이 아주 뚜렷하지 않다는 특징을 가지고 있다고 지적한다 상태(be) 중심의 문화에서는 “당신이 하고 있는 일이 바로 당신이다(you are what you do)라는 가치관이 지배적이며, 반면 활동 중심적(doing orientation) 문화에서는 행동과 자기정체성이 확연히 구분되어, ‘당신’과 ‘당신이 하는 일’이 구별된다고 저자는 설명한다. 저자에 따르면 미국과 독일은 주로 활동 중심의 문화로 ‘사실’과 ‘개인적 감정’을 분명하게 구분해서 접근한다고 이야기한다 저자는 1993년 모스크바에서 감행되었던 쿠데타를 다룬 신문기사의 예를 드는데 똑같은 사건을 다루면서도 상태 중심적인 문화(이탈리아)의 기사는 주로 전체적인 상황, 배경 그리고 감정 등을 묘사하는 반면, 행동 중심의 문화인 미국의 워싱턴 포스트지(Washington Post)는 자세한 부분들을 상세하게 설명하면서 사실전달에 주력하고 있다고 그 문화적 차이를 흥미롭게 소개한다(318-319쪽).

제 4부 - 문화 상호간 능력: 문화적 번역자와 매개자가 되는 것에 관해(Intercultural Competence: On Becoming a Cultural Interpreter and Mediator)

이 책의 마지막 부분인 4부의 제목은 문화상호간 능력(intercultural competence)이라고 되어 있고, 그 부제로 ‘문화적 번역자 그리고 매개자가 되는 것에 관하여’가 암시하듯, 번역자 혹은 통역자가 문화에 대해서 어떤 자세를 가져야 하는지 그리고 구체적으로 초보 번역자에서 전문 번역자로 발전해 가는 것이 무엇인지

를 ‘문화들에 대한 민감성을 발전시키는 모형(the Developmental Model of Intercultural Sensitivity) 이론을 적용해서 설명한다 저자는 사람들이 타문화에 대해 가지게 되는 태도에 대해서 크게 두 가지 단계로 나눈다 첫 번째 단계는 자민족 중심적 단계(ethnocentric stages)로 이 단계에서는 타문화를 자기 문화를 중심으로 판단하게 되는데, 1) 타 문화를 부정함, 2) 자기 문화를 변호하거나, 혹 타 문화를 변호함 3) 차이를 최소화하려는 노력이 이 단계에 속한다고 저자는 지적한다. 두 번째 단계는 문화상대적 단계(ethnorelative stages)로서, 이 단계에 속하는 과정에는 4) 받아들임의 과정이 있는데, 다른 행동들에 대해서 존경을 나타내거나, 다른 가치관에 대해서 존경을 나타내는 단계이다 그 다음으로 5) 적응의 단계, 그리고 6) 통합의 단계가 있다고 설명한다.

저자는 마지막 부분에서 번역을 배우는 학생들을 어떻게 가르칠 것인가 그리고 이들이 어떻게 번역을 배울 것인가에 대해 간략히 설명한다 번역을 배우는 초보 번역자들은 앞에서 저자가 언급한 자민족 중심적 단계에서 번역을 시작하기 때문에 타문화에 대해서 부정변호의 단계에 머물지만, 이들이 점점 번역에 대해서 알아가게 되고 훈련받게 되면 문화상대적 단계에 이르게 되고 또 이 문화상대적 단계에 이르러야만 전문적인 번역자가 될 수 있다고 지적함으로써 3장에 걸친 이 책을 마무리한다.

3. 비 평

이제 지금까지의 내용을 바탕으로 카탄(Katan)의 저서를 비평적으로 살펴볼 것이다. 필자는 먼저 이 책의 구조와 논의 전개 과정과 관련된 점을 토론할 것이고 이후에 이 책이 지향하고 있는 바에 대해 논의하고 마지막으로 저자의 논지를 성경 번역과 연관시켜 평가해 보고자 한다

3.1. 구조와 논의 전개 과정

먼저, 이 책의 구조와 논의 전개 과정을 살펴보자 우선, 이 책의 장점을 꼽는다면, 각 장마다 저자가 그 장을 통해서 독자들에게 전달하고자 하는 바를 분명하게 제시하는 세심한 배려를 하고 있다는 점이다 개론서라는 장점을 살리기 위해 마치 강의를 하듯이 도입 부분에 각 장에서 다룰 내용이 무엇인지를 간단명료하게 요약해 놓음으로써 이 분야의 새로운 개념을 처음 접하는 초보자나 독자들에게 전체 그림을 파악할 수 있도록 도와준다는 점이 눈에 띈다 또한, 각 장마다

핵심내용을 일목요연하게 박스(box)로 처리해 주어 저자가 중요하게 생각하는 개념과 내용을 독자가 한눈에 파악할 수 있도록 도와주는 세심한 배려를 해주고 있다는 점이 이 개론서의 큰 장점이다. 이 책을 읽어가노라면 마치 번역 개론에 관한 강의 시간에 교수가 빔 프로젝터를 사용하면서 박진감 넘치게 진행하는 강의를 수강하고 있다는 느낌을 받는다.

한 걸음 더 나아가, 번역과 문화를 설명하면서 저자가 드는 살아 있는 신문 기사나 통계 등의 실례들은 저자의 논지를 분명하게 해주며 동시에 설득력을 가지게 도와주고 있다. 특히 저자는 이탈리아와 영국의 문화를 자주 예로 든다 이 두 문화를 잘 아는 저자가 서로 다른 성향의 문화에서 실례를 들어가며 설명하는 것은 독자들로 하여금 호기심을 유발할 뿐만 아니라 저자가 그렇게 강조하는 내용, 즉 번역자는 단순히 문자나 본문을 다루는 사람이 아니라 언어 배후에 있는 문화들을 다루고 매개하는 문화 번역자(cultural interpreter) 혹은 문화 중개자(cultural mediator)가 되어야 한다는 것을 입증하기에 충분한 설득력을 가진다고 하겠다.

하지만, 위의 장점들 중 첫 번째 내용은 장점이면서 동시에 단점으로 작용하기도 한다. 특히나, 각 장 초두에 개략적으로 중요한 개념을 소개하고 나서 실제로 본문에 들어가서 저자가 다루는 논의를 전개하는 과정은 일관성이 없다는 인상을 준다. 즉 어떤 주제를 다룬다고 각 장 초두에 소개하면서 실제 본문에 들어가면 어떤 한 주제는 한 단락에서 제목까지 달아주고 많은 지면을 할애하지만 다른 주제는 소 단락으로 분류하지 않고, 단지 서너 문장으로 간단히 설명하고 지나가기도 한다. 예를 들어 5장을 보면, 서두에서(99쪽) 언어와 문화의 관계를 설명할 것이고, 두 번째로 상황과 문화라는 맥락(contexts)을 소개할 것이라고 말하는데, 실제로 이 두 주제는 본문에 들어가면 상황과 문화의 맥락(contexts)이라는 하나의 소제목 안에서 다루어진다(99쪽 이하). 다시 말해, 서두의 소개와 본문의 토론 사이에 일관성이 결여되어 있다. 이와 비슷하게 어느 대목에서는 제일 마지막에 요약은 실기도 하지만(예 10장), 또 어떤 경우는 이런 부분이 결여되어 있다. 각 장마다 일관성 있게 요약을 실어 주었으면 독자들이 읽은 내용을 정리하는데 도움이 되었을 것이고, 책의 논리 구조를 더 깔끔하게 하는 느낌을 주었을 것이다.

3.2. 번역 기술이 아닌 문화 이론에 집중

번역 개론서이기 때문에 독자들은 이 책에서 실질적인 번역 기술을 배울 수 있을까 호기심을 가지고 책을 펼칠 것이다 하지만, 만일 이러한 기대를 가지고 독

자들이 이 책을 읽는다면 많은 경우 실망하게 될 것이다. 물론 이 책은 실제적인 번역 기술을 실례로 들기는 하지만 대부분 지나가면서 다루는 것이며 번역 초보자가 배우고 싶어 하는 구체적이고 실제적인 지침을 주지는 않는다. 이러한 책의 내용은 저자가 이 책이 지향하는 바가 번역자의 정체성과 역할 그리고 번역에 있어서 문화의 이해라는 측면이 중요하다고 보는 데서 기인한다고 볼 수 있다. 즉 번역자는 문장이나 본문을 다루는 것이 아니라 문장 너머에 자리 잡고 있는 문화를 번역하는 사람이라는 인식을 심어주기 위해 저자는 이 책의 많은 부분을 할애한다. 그리고 저자가 가장 중요하게 생각하는 언어 배후에 놓여 있는 문화라는 맥락과 상황에 관한 이론을 주로 다루고 있다. 다시 말해, 문화가 무엇인지에 대해서 이론적인 측면을 많이 다루고 있다. 한마디로 본서는 실제적 번역 기술이 아니라, 번역을 하기 이전 단계에서 반드시 필요하다고 생각하는 문화 이해와 문화 형태에 대한 기본적인 문화 이론을 집중해서 다루고 있기 때문에 실제적인 번역 기술을 배우려고 이 책을 읽어간다면 그 기대를 충분히 만족시키지는 못할 것이다.

3.3. 저자의 이론과 성경 번역과의 관계

이 책을 성경 번역과 해석 과정에 적용할 수 있을 것인가 필자는 이 책을 읽으면서 계속 이 질문을 마음에 되새기며 독서해 갈 수밖에 없었다. 이 질문에 대해 필자는 부분적으로는 저자의 논지에 동의하지만 상당히 많은 부분에 있어 회의적인 반응을 보일 수밖에 없었다.

우선, 번역상의 기준의 문제가 있다. 저자는 번역을 위해서는 단순히 문장이나 본문이 아니라, 그 배후에 있는 문화를 이해해야 한다는 주장을 끊임없이 이 책에서 하고 있다. 그에 의하면 번역자는 단순히 언어를 다루는 사람이 아니라 문화 중개자 혹은 문화 매개자라고 그 역할을 못 박는다. 필자도 이런 번역과 해석에 있어서 문화이해의 중요성은 부정할 수 없는 중요한 요소라고 동의는 한다. 하지만, 그 다음 단계가 문제이다. 저자에 의하면, 번역자는 원문(source text)의 내용을 대상 언어(target language)의 독자가 잘 이해할 수 있도록 하기 위해 그리고 원래 문장이나 본문의 본뜻을 잘 드러내도록 하기 위해 번역 과정에 적극적인 역할을 해야 한다고 주장한다. 따라서 번역자가 때로는 원문의 내용을 번역 과정에서 제거하거나, 확장하거나 조작할 수 있어야 한다고 주장한다(6장). 저자의 이러한 이론은 성경을 번역하는 사람들에게 당혹감을 주는 말임에 틀림없다. 저자가 주장하는 것처럼 번역자/해석자는 독자가 더 잘 이해할 수 있도록 하기 위해, 번역 과정에서 과감하게 원문을 삭제 확장 그리고 첨가를 가하게 된다는

것은 기준의 문제를 야기시킨다. 물론 저자가 내세우는 기준은 문화이다. 즉, 원저자나 원문/원어(source text/language)의 문화와 이것을 번역하여 받아들이는 독자가 속한 문화가 서로 다르므로 원문이 가지고 있던 의미를 독자들의 문화 가운데서 충분히 살리려면 이러한 과정은 자연스러운 것임을 저자는 주장한다. 하지만, 성경의 메시지가 항상 독자들의 문화와 일대일로 대응하거나 비교될 만한 사상이나 개념이 존재한다고 볼 수 없다. 성경 메시지의 독특성을 대상 언어의 문화에만 맞추려고 한다면 결국 번역이 아니라 주관적 해석이 되는 것이고, 어떤 경우에는 성경의 메시지가 갖는 상징성을 상당 부분 손상시킬 수 있는 위험이 도사리고 있다고 볼 수 있다. 따라서 번역 과정에 독자들이 독자들의 문화의 틀 속에서 이해하도록 원문의 내용을 조작 축소, 제거, 확장할 수 있다는 저자의 견해는 성경 번역에 그대로 적용하기에는 한계가 있다.

또한, 본서는 번역하려는 원문이 속한 문화와 그 원문의 번역을 받는 독자의 문화가 비교적 경험 가능한 동시대의 것이라는 전제가 깔려 있다. 즉, 21세기 영국에서 출판된 어떤 글을 21세기 이탈리아의 언어로 번역할 수 있는 일은 비교적 동시대의 언어와 문화를 번역하고 통역하는 것이기에 저자의 말처럼 두 문화를 배워서 충분히 그 시대의 문화와 가치를 반영하도록 번역하거나 통역할 수 있을 것이다. 하지만, 성경 번역은 동시대의 두 문화를 다루는 작업이 아니다. 고대의 문헌을 현대의 언어로 바꾸는 작업이다. 따라서, 신약성경의 예를 들면 기원전 1세기의 문화와 관련 있는 것을 현대 21세기의 문화에 해당하게 번역하는 과정에 얼마나 저자의 이론을 접목시킬 수 있을지 의구심이 든다. 저자에 따르면 이탈리아의 문화에서 어떤 대상이 차지하는 위치를 영어로 번역하려면 그 위치에 해당하는 영국 문화 속에서 선택해서 대응으로 번역할 수 있어야 한다고 주장한다. 이 견해에 따르면, 신약성경의 ‘십자가’를 번역하기 위해서는 기원후 1세기 팔레스타인 그리고 그리스 로마 문화에서 십자가가 가지고 있는 이미지를 잘 드러내는 한국적인 대체어를 찾아서 십자가라는 말이 등장하는 곳에 이 대체어로 사용하라는 말이 된다. 번역 과정에서 독자를 의식하고 또 독자의 문화를 지나치게 강조하다 보니, 오히려 ‘십자가’라는 상징이 내포하고 있는 독특한 이미지를 훼손시키는 잘못을 저지를 것이다. 비슷한 예로, 최후 만찬도 이런 유에 해당할 것이다. 또 하나의 예로, 바울이 고린도전서 6:1에서 “남성이 여성을 만지는 것도 합당치 않다”(남자가 여자를 가까이하지 않음이 좋다)는 구절을 해석하는 경우를 생각해 보자. 이 구절을 현대 감각과 문화에 맞게 번역한다면 아마도 ‘남성이 여성과 결혼하는 것이 합당치 않다’고 번역해야 하는가 아니면 문자적으로 ‘남성이 여성을 만지지 않음’이 좋다고 금욕주의적인 의미로 번역해야 하는가. 이럴 경우는 독자의 문화에 맞게 번역하기보다는 오히려 문자적으로 번역해 주

는 것이 바울이 원래 의도한 바를 더 충분히 보여주는 번역이 될 것이다

이 책의 저자가 가지고 있는 번역의 개념은 ‘문화를 중심축으로 한 해석적 번역’이라고 봐야 할 것이다. 번역하는 과정 속에 이미 번역자의 해석이 개입할 수 있다고 저자는 전제하고 있다. 그러한 이유 때문에, 한 본문에서 단 하나만의 올바른 번역이 나온다고 생각하는 것은 오류라고 저자는 언급한 바 있다. 다시 말해, 해석은 주관성을 요구한다. 원문 가운데서 어떤 것을 제거, 축소 혹은 확대할 것인가는 결국 번역자의 주관에 달려 있는 것이다. 결국 필자가 보기에, 번역자가 원문의 문화와 독자의 문화라는 두 기준을 가지고 번역한다 할지라도 필연적으로 번역자의 주관성을 배제할 수는 없다는 점을 지적해야만 한다.

둘째, 번역자의 문화 이해에 대한 한계를 지적해야 한다. 예를 들어, 애매모호한 성경 본문을 번역할 경우에 과연 저자의 이론을 그대로 적용시킬 수 있는가 하는 점을 살펴보자. 저자는 번역자가 문화 매개자로서 언어 뒤에 있는 두 문화 사이에 다리를 놓아주는 역할을 해야 한다고 주장했다. 이 전제 뒤에는 번역자는 학습을 통해 서로 다른 두 문화를 능숙하게 알아가야 하고 또한 전문적인 번역자는 두 문화를 잘 안다는 생각이 저자의 주장 배후에 있다. 그렇다면 애매모호한 본문을 번역할 때도 번역자는 문화에 대한 일종의 전지성을 발휘할 수 있다는 말인가? 애매모호한 구절을 번역하면서 문자적으로 그래도 번역해 놓고 설명을 각주로 처리해 주는 것이 더 나은 방법은 아닐까 생각한다.

셋째로, 저자의 사고를 지배하고 있으면서 이 책 전반에 전제되고 있는 가치가 있는데 그것은 문화상대주의이다(13장). 어느 문화가 더 훌륭하고, 어느 문화가 덜 훌륭하다고 볼 수 없고, 모든 문화가 다 중요한 가치를 담고 있으므로 상호 존중해야 한다는 견해이다. 그렇다면, 저자가 중요하게 생각하는 이 문화상대주의를 성경 번역에도 그대로 적용할 수 있는가 하는 핵심적인 질문을 해 보아야 한다. 성경은 문화이면서 동시에 문화를 초월해 있다. 이 점을 간과한다면 성경 번역은 자칫 왜곡된 길을 걷게 될 것이다. 성경을 번역하는 것은 독특한 초문화적 내용을 번역하는 것이다. 물론 성경은 문화와 관련되어 있지만, 문화이면서 동시에 문화를 초월해 전달되고 있는 하나님의 메시지이다. 이를 위해, 저자인 카탄(Katan)이 말했던 것처럼, 원저자의 의미를 파악하고, 원래 상황 속에서 성경의 의미를 이해하려는 노력은 성경 번역자나 성경 해석자에게는 반드시 필요한 일이다. 이 점에 대해서 본서의 저자(Katan)는 중요한 공헌을 하고 있는 것이다. 하지만, 앞에서 지적한 것처럼, 팔레스타인의 문화를 현대 한국사회에서 그와 유사한 것을 찾아 이것으로 대체하면서까지 번역과 해석을 할 경우 자칫 성경 저자들이 전하려고 하는 바를 제대로 전달하기는 커녕 왜곡하는 결과를 초래하지 않을까 우려한다. 성경은 분명히 히브리 유대인들의 문화와 관련이 있다고

러나 동시에 성경은 여러 문화 가운데 하나가 아니다 이 분명한 차이를 무시하고 본서의 번역 이론을 성경 번역에 그대로 적용한다는 것은 분명 문제가 있다

4. 나가는 말: 문화의 중요성

지금까지 필자가 지적한 비평적 내용이 카탄(D. Katan)의 번역 개론서가 가진 가치를 절하시키지는 않을까 염려된다. 분명히 본서는 번역자, 통역자 그리고 해석자들에게 유의한 책임에 틀림없다. 현재 활동하고 있는 번역자나 해석자가 본서를 읽지 않고 번역과 해석을 한다면 많은 부분을 놓치는 우를 범할 것이다.

지금까지 필자가 제기한 비평적 평가는 어떻게 보면 저자가 본서 『문화 번역하기』(*Translating Cultures*)라는 이 번역 개론서에서 전혀 의도하지도 않았고 또 관심도 없는 분야에 필자 자신의 관심 질문을 제기하고서 저자가 대답을 주지 않는다고 불평하는 어리석음을 보이는 모습일 수 있다고 인정한다. 그도 그럴 것이 저자는 현대의 번역 문제를 다루고 있지, 결코 고대 문헌을 어떻게 현대 언어로 번역할 것인가를 다루지 않고 있다는 점이 필자의 비평의 한계를 드러낸다. 분명, 카탄의 『문화 번역하기』는 현대의 원문을 타문화권의 현대 언어로 효과적으로 번역하는 데 필수불가결한 문화에 대한 통찰력을 제공하고 있다는 점을 부인할 수 없다. 이 책은 번역을 위해서는 반드시 저자의 의도와 문화를 이해하고 파악해야 하며, 동시에 독자들의 이해를 돕기 위해 독자들의 문화를 이해하고 공부해야 한다는 점을 우리에게 다시 한 번 각인시켜 주는 공헌을 성공적으로 수행해 내고 있다. 번역하면 우리는 흔히 문자적 번역(literal translation), 자유 번역(free translation) 그리고 역동적 번역(dynamic equivalence translation)을 생각한다. 하지만, 저자는 번역 과정에서 놓치기 쉬운 문화라는 요소에 다시 한 번 우리의 눈을 뜨게 만들었다. 『문화 번역하기』라는 제목이 이미 이 책의 모든 것을 담고 있다. “번역자는 본문을 번역하는 것이 아니라 문화를 번역하는 것이다(325쪽)”라는 저자의 주장이 강하게 남는 책이다.

<주요어>(Keyword)

번역이론, 번역과 문화의 관계, 성경 번역, 성경 번역과 문화 이론, 문화 번역자.

Translation theory, Translation and culture, Bible translation, Bible translation and culture theory, Cultural mediator.

<Abstract>

**Book Review - *Translating Culture:*
*An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators***

(D. Katan, Manchester: St. Jerome Publishing, 2004)

Dr. Kyoung-Shik Kim

(Torch Trinity Graduate School of Theology and Anyang University)

D. Katan's *Translating Culture* contains useful information and examples for the beginning translator and interpreters who need handy introduction to this area. The book helps readers to go beyond the traditional view of interpreters and translators. Katan indicates that translators/interpreters have been viewed as dealing with words, phrases and sentences and thus their roles have been understood as copier who should translate the source text with exactness. However, the author asks readers to view translators/interpreters as dealing with two cultures: the one standing behind the source text on the one hand and the other lying beyond the target language. In short, according to Katan, translators/interpreters translating culture, not simply text and thus they are cultural mediators.

Katan's book consists of four parts. The first part is entitled 'framing culture: the culture-bound mental map of the world.' It focuses on culture, introducing some important concepts such as frames, logical levels, and filters. Part two is entitled 'shifting frames: translation and mediation in theory and practice.' The author presents useful practical examples by concentrating on translation process including generalization, deletion, distortion and chunking. The third part (the array of frames: communication orientations) looks at contexting, transactional communication and interactional communication. The last part concludes the author's book by clarifying the six stages according to which translators decide his/her attitudes toward other cultures and suggesting the translator student should understand how culture operates behind text.

Katan's book enable the translators at their beginning stage to appreciate how to approach the source text and how to mediate cultures. First, the presentation of the author's discussion is relatively easy to follow in that he mentions what he will explain briefly before he goes into detail information in each body section. He

introduces important terminology and concepts with clarity at the beginning part of each chapter. However, the presentation and organization of Katan's discussion is sometimes disproportional and thus inconsistent since he assigns more than a section and a paragraph to explain some concepts while he occupies two or three sentences to explain other terms and ideas. Secondly, the book looks at more cultures in theory than translation in practice. Although the author presents practical examples to show how to translate text in the light of cultural differences, most of his practical examples are provided briefly. Rather, he assigned too many portion of the book in dealing with culture. Thirdly, considering the applicability of Katan's theory to Bible translation, there is a significant gap between his theory of cultural mediator and Bible translation. Katan is concerned to translate two contemporary cultures. Yet, Bible translation is related to two cultures that stand in distance in terms of time: the Bible is an ancient text while the target language is modern.

In conclusion, Katan's book contains useful information and guides that help translators/interpreters to find a way to more appropriate translation and it also enable the beginning translators to understand their role as cultural mediators who do not deal with text but cultures.