

# Journal of Biblical Text Research. Vol. 26.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; April 2010

## Table of Contents

### • Paper •

[Kor.] A Linguistic Study on the Translation of 'אהיה' in Exodus 3:14 -----	Sung-Dal Kwon / 7
[Kor.] Job 42:1-7: Is There a Groundless Suffering? -----	Sang-Kee Kim / 32
[Kor.] The Translation Technique in Targum Hosea 1 -----	Sun-Jong Kim / 53
[Kor.] A Proposal on Translation and Interpretation of מַחִיר כָּלֵב in Deuteronomy 23:19 -----	Seong Hyuk Hong / 71
[Kor.] Use of the Book of Psalms in the Gospel of Matthew ----	Keunjoo Kim / 89
[Kor.] History of the Bible in France: From 1474 to 1910 (L'histoire de la Bible en France De 1474 á 1910) -----	Sung-Gyu Kim / 113
[Eng.] Quotation of Isaiah 6:9-10 in Matthew 13:14-15 -----	Chang-Wook Jung / 137

### • Book Review •

[Kor.] <i>A History of Bible Translation</i> (Philip A. Noss, ed., New York: American Bible Society, 2007) -----	Doo-Hee Lee / 155
--	-------------------

# 출애굽기 3:14의 번역에 대한 언어학적 고찰

-‘에흐예(אֶהְיֶה)’를 중심으로-

권성달\*

## 1. 서론

출애굽기 3:14에는 ‘에흐예(אֶהְיֶה)’란 단어가 세 차례 출현한다.<sup>1)</sup> 특히 그 중 첫 번째와 두 번째 ‘에흐예(אֶהְיֶה)’로 구성된 “에흐예 아쉐르 에흐예(אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה)”라는 표현은 비록 짧은 내용이지만 하나, 하나님의 속성과 관련된 매우 중요한 구절이므로 그에 대한 번역 또한 중요한 위치를 차지할 것은 자명하다. 그러나 이 구절에 대한 번역은 아주 난해하다. 이 표현은 구약 성경 전체에서 이곳에서만 유일하게 등장할 뿐 아니라 히브리어의 언어적 특성으로 살펴 볼 때도 특이한 구문이기 때문이다. 히브리어 표현 자체가 난해하기 때문에 이 구절에 대한 번역 역시 용이하지 않다. 또한 지금까지 본 구절을 취급하는 많은 이들은 언어학적인 측면에서보다는 철학이나 신학적 주제와 관련하여 다룬다.<sup>2)</sup> 그러나 충분한 언어학적 고찰을 바탕으로 하지 않은 철학이나 신학적 논의들은 오류를 범할 위험성이 다분하므로 본 고찰에서는 여러 논의들의 기반을 확고히 해주는 언어학적인 측면에 초점을 맞추고자 한다.

본 고찰에서는 고대 번역서와 현대 한글 번역 및 영어 번역과 여러 주석서에서 출애굽기 3:14의 ‘에흐예(אֶהְיֶה)’를<sup>3)</sup> 어떻게 번역하고 다루었는지 주의 깊게 살펴본 후에 언어학적인 측면에서 이 구절을 다양한 각도로 분석했다.

출애굽기 3:14의 ‘에흐예’와 다음 절에 나타나는 하나님의 이름인 ‘아도나이(יְהוָה)’는 언어적, 문맥적으로 밀접한 관계가 있다. ‘아도나이’에 관한 논의는 이미 여러 학자들 사이에서 다양하게 이루어져 왔으나 언어학적으로 체계적인 연구가 아직 충분히 이루어지지 않았다. 이 주제 역시 ‘에흐예’처럼 언

\* 웨스트민스터신학대학원대학교 연구교수, 구약학.

1) Exodus 3:14 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה אֲנִי־אֶהְיֶה אֲנִי־אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי־אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֶיכֶם:

2) 장영일, 이태훈뿐 아니라 몇몇 논문들에서 본 구절과 관련된 언급이 있으나 본고에서와 같이 언어학적인 접근이 아닌 다른 관점에서의 천착이다. (장영일, “‘야웨’ 이름의 기원과 의미”, 『장신논단』 2 [1996], 104-136; 이태훈, “나는 스스로 있는 자니라[출 3:14]-문맥을 통한 주해-”, 『성경과 교회』 5:1 [2007], 7-25).

3) 이하 단순히 ‘에흐예’라 칭한다.

어학적인 고찰이 심도 있게 다루어져야 하는 방대한 내용이다. 따라서 본 고찰에서는 ‘아도나이’에 관한 논의를 제외시켰다.

## 2. 선행 번역 및 분석

본 장에서 살펴보고자 하는 것은 ‘에호예 아쉐르 에호예’와 후반절의 ‘에호예’의 번역이 어떻게 이루어졌는지 두 가지 측면에서 살펴보았다. 첫째는 형태-통사론적인 측면이고 두 번째는 의미론적인 측면이다. 형태-통사론적인 측면에서 출애굽기 3:14에 등장하는 세 개의 ‘에호예’를 어떤 품사로 보았는지, 동사의 형태(접미동사/접두동사 등)는 어떻게 취급하였는지와 시제에 대해 살펴볼 것이며, 의미론적인 측면에서는 세 번 등장하는 ‘에호예’의 의미를 어떻게 번역했는지 고대와 현대의 번역을 중심으로 분석했다.

### 2.1. 고대 번역 성경

#### 2.1.1. 칠십인역

καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν **ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν** καὶ εἶπεν οὕτως  
ἑρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ **ὁ ὢν** ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς

##### 2.1.1.1. 형태-통사론적 분석

성서 히브리어에서 ‘에호예(אֶהְיֶה)’와 같은 형태는 출애굽기 3:14의 3회를 포함하여 모두 55회 등장하는데 출애굽기 3:14의 ‘에호예’에 대한 칠십인역의 번역은 다음과 같다.

<표1> 출 3:14의 ‘에호예’에 대한 칠십인역의 번역

히브리어	히브리어 형태	칠십인역	칠십인역 형태
첫 번째 ‘에호예’	동사 1인칭 단수 접두동사 칼	ἐγώ εἶμι ὁ ὦν	인칭대명사(1인칭 단수)+동사 1인칭 단수, 현재형
두 번째 ‘에호예’	기본형 ‘היה’		정관사+현재분사
세 번째 ‘에호예’		ὁ ὦν	정관사+현재분사

위의 표에서 첫 번째 ‘에호예’와 두 번째 ‘에호예’를 칠십인역이 각각 어떻게 번역했는지를 파악하는 것이 쉽지 않다. 히브리어의 “에호예 아쉐르 에호예 (אֲשֶׁר הָיָה אֲשֶׁר הָיָה)”를 칠십인역에서는 “에고 에이미 호 온(ἐγώ εἶμι ὁ ὦν)”으로 번역하였다. 임마누엘 토브와 폴락이 공동으로 제작한 CATSS 개정판에 따르면 첫 번째 ‘에호예’를 ‘에고 에이미(ἐγώ εἶμι)’와 대응시켜 놓았으며 가운데 관계대명사 ‘아쉐르(אֲשֶׁר)’를 정관사 ‘호(ὁ)’로, 두 번째 ‘에호예’를 ‘온(ὦν)’로 대응시켜 놓았으나 이는 잘못된 것으로 보인다.<sup>4)</sup> 그 이유는 다음과 같다.

세 번째 ‘에호예’를 칠십인역은 ‘호 온(ὁ ὦν)’으로 번역하였다. 히브리어 구문상 세 번째 ‘에호예’는 첫 번째 ‘에호예’와 대응된다. 칠십인역이 세 번째 ‘에호예’를 ‘호 온(ὁ ὦν)’으로 번역한 것은 칠십인역이 첫 번째 ‘에호예’를 ‘호 온(ὁ ὦν)’으로 보았다는 것이다. 만일 칠십인역이 첫 번째 ‘에호예’를 ‘에고 에이미(ἐγώ εἶμι)’로 보았다면 세 번째 ‘에호예’도 ‘에고 에이미(ἐγώ εἶμι)’로 번역했을 것이다. 히브리어 ‘에호예’를 ‘호 온(ὁ ὦν)’과 같이 정관사+분사로 번역을 한 곳은 구약성서 전체에서 출애굽기 3:14의 두 번이 전부이다. 정관사 없이 분사로만 번역한 곳도 다른 곳에서는 전혀 발견되지 않는다. 다음은 히브리어 ‘에호예’를 칠십인역이 어떻게 번역했는지를 보여주는 표이다.

#### <표2> 히브리어 ‘에호예’에 대한 칠십인역의 번역

칠십인역의 번역	그리스어 형태	동사 기본형	빈도수
ἔσομαι	future 1인칭 단수	εἶμι	36
ἦμην	imperfect 1인칭 단수	εἶμι	6
εἶμι	present 1인칭 단수	εἶμι	3
ὁ ὦν	def. article + participle	εἶμι	2
ἐγενόμην	aorist 1인칭 단수	γίνομαι	3

4) E. Tov & F. Polak, *The Revised CATSS Hebrew/Greek Parallel Text* (Atlanta: Scholars Press, 2005). (CATSS = Computer-Assisted Tools for Septuagint Studies Project). 베버스(Wevers) 역시 칠십인역이 두 번째 에호예를 분사로 번역한 것으로 잘못 이해하고 있다(J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus*, Atlanta: Scholars Press, 1990, 33).

칠십인역의 번역	그리스어 형태	동사 기본형	빈도수
γίνωμαι	sub. aor. 1인칭 단수	γίνομαι	1
ἀπέβην	aorist 1인칭 단수	ἀποβαίνω	1
κατόπισθέν	adverb		1
번역 안함			2
합계			55

위의 표를 보면 칠십인역 번역자가 출애굽기 3:14의 ‘에호예’에 대한 번역 중 첫 번째 ‘에호예’와 세 번째 ‘에호예’에 대한 번역에서 고민을 많이 한 흔적이 보인다. 위의 표에서 칠십인역이 히브리어 ‘에호예’를 전혀 번역하지 않은 경우가 두 번 출현하고 가정법이나 부사로 번역한 경우가 각각 한 번씩 나타나고 ‘에페벤(ἀπέβην)’과 같이 다른 단어로 번역한 경우가 한 번 나타나기는 하지만 그 경우는 모두 문맥상 매끄럽게 하기 위한 노력의 흔적으로 볼 수 있다. 그러나 ‘호 온(ὁ ὦν)’과 같이 정관사+분사로 번역한 것은 문맥을 매끄럽게 하기 위한 번역으로 보기 힘들뿐 아니라 직역으로 보기도 힘들다. 칠십인역에는 칠십인역이 번역되던 당시 사람들이 사용하던 그리스어의 관점에서 볼 때 비언어적인 표현이 많이 포함되어 있으며 어색한 표현들이 매우 많이 발견된다.<sup>5)</sup> 그 경우 상당수가 직역을 하면서 생기는 현상들이다. 칠십인역에는 수많은 기계적인 번역이 포함되어 있음에도 불구하고 시제에 대해서는 매우 민감하게 반응했음을 볼 수 있다. <표 2>에서 나타난 바와 같이 ‘에호예’에 대한 칠십인역의 번역 가운데 미래가 아닌 현재나 미완료과거나 부정과거로 번역한 경우가 총 13회인데 그 중 8회는 히브리어 ‘바브 연속법의 접두동사’ 형태로 ‘접미동사’로 보아야 하기 때문에 미래로 번역되지 않는 것이 자연스러우며 나머지 5회는 모두 문맥에 따른 번역이다. 그러나 출애굽기 3:14에서 ‘분사’로 번역한 것은 어떤 시제도 본 구절과는 부합하지 않다는 칠십인역의 견해를 반영해 주는 것이다.

칠십인역이 출애굽기 3:14에 나타난 세 개의 ‘에호예’를 각각 어떤 품사로 보았는지 파악하기란 쉽지 않다. 칠십인역이 ‘에호예’를 번역할 때 대문자를 사용하지 않았다는 이유 때문에 고유명사로 보지 않았을 것이라는 추측은 설득력이 없다. 칠십인역이 고유명사를 대문자로 표기하는 것이 사실이기는 하나 히브리어 고유명사인 ‘아도나이(יהוה)’에 대한 번역은 ‘퀴리오스(κύριος)’로 대문자가 아닌 소문자로 구성된 보통명사를 사용하기 때문이다. 첫 번째와 세 번째 ‘에호예’를 ‘정관사+분사’로 번역한 것을 보면 칠십인역이 그것을 동사로 보지 않았던

5) 스웨테(Swete)는 “칠십인역의 방법은 그리스어가 아니다”라고 한마디로 평가했다(H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* [Mass.: Hendrickson, 1989], 299). Jobes (K. H. Jobes and M. Silva, *Invitation to the Septuagint* [Grand Rapids: Baker Academic], 2000), 105-118을 보라.

것 같으며 전후 문맥상 고유명사로 보기를 원했던 것 같다. 그러나 고유명사 표기를 대문자로 하지 않은 것은 ‘퀴리오스(κύριος)’와 같이 하나님의 이름에 대한 표기이므로 직접적인 표기를 꺼린 것으로 보인다. 두 번째 ‘에흐예’는 동사로 본 것 같으며 현재형으로 번역하는 것이 문맥상 바람직하다고 보아 “I am the being”으로 번역하였다. 따라서 칠십인역은 첫 번째와 세 번째 ‘에흐예’를 명사로, 두 번째 ‘에흐예’는 동사로 보았고 관계대명사 ‘아쉐르(אשר)’와 두 번째 ‘에흐예’는 첫 번째 ‘에흐예’와 연결된 주격 관계대명사로 보았으며 첫 번째 ‘에흐예’는 주격 보어로 본 것으로 판단된다.

### 2.1.1.2 의미론적 분석

먼저 ‘에흐예’의 의미론적 분석에서의 한계성을 지적하고자 한다. ‘에흐예’의 기본형인 히브리어 ‘하야(היה)’는 매우 다양한 의미 영역을 포함한다. 영어 번역인 NRS는 히브리어 ‘하야(היה)’를 약 80가지 동사로 번역한다. ‘하야’ 외에 어떤 단어도 이런 방대한 의미 영역을 가지고 있지 않다. 그러나 히브리어 ‘하야’의 영어 번역에서 사용된 다양한 동사들은 대부분 직역이 아닌 ‘의역’에서 사용된 단어들이며 ‘하야’와 대응되는 가장 중심적인 단어는 ‘to be’이다. 히브리어의 ‘하야’나 영어의 ‘to be’에 해당되는 전 세계 언어들에 고찰해 보면 각 언어들 통사 구조에 따라 그 단어가 가지는 의미 영역이 세분화되어 나타나는 언어가 있는가 하면 그 단어가 두 개, 혹은 그 이상의 의미론적 범주를 포함하는 현상이 나타난다.<sup>6)</sup> 즉 수메르어나 알타이어와 같이 전치사가 발달하지 못하고 후치사나 접미사가 발달한 언어에서는 의미론적 범주에 따른 어휘적 구분이 뚜렷하고 셈어나 인도-유럽어와 같이 전치사가 발달한 언어에서는 의미론적 범주에 따른 어휘적 구분이 뚜렷하지 못하고 한 단어가 두 개 이상의 범주를 포함한다는 것이다.<sup>7)</sup> 우리말에 속해 있는 알타이어족의 언어에서는 히브리어 ‘하야’에 대응하는 단어가 ‘이다’, ‘있다’, ‘되다’의 세 범주로 그 의미 영역이 구분된다. 그러므로 의미론적인 측면에서 히브리어 ‘하야’는 다른 셈어, 인도-유럽어 등과 서로 유사한 점이 많고 우리말에 속한 알타이어족의 언어들과는 차이점이 많기 때문에 히브리어 ‘하야’를 그리스어나 아랍어 타르굼, 시리아의 페쉬타 등과 비교하는 것에는 한계가 있다.

히브리어 ‘하야’에 대한 칠십인역의 번역을 살펴보면 가장 많이 사용된 두 단어가 ‘에이미(εἰμι)’와 ‘기노마이(γίνομαι)’이다.

6) 보다 깊은 고찰을 위해서는 본인의 글(권성달, “‘to be’에 상응하는 우리말과 여러 언어에서의 비교연구”, 『언어학』 16:2 [2008], 69-91)을 보라.

7) Ibid., 87.

## &lt;표3&gt; 히브리어 ‘하야’에 대응하는 칠십인역의 동사

	είμι	γίνομαι	기타	계
빈도수	1528	897	229	2654
백분율	57.6%	33.8%	8.6%	100%

<표3>과 <표2>를 비교해 보면 많은 차이가 있음을 알 수 있다. 즉 히브리어 ‘하야’ 전체에 대한 칠십인역의 번역은 그리스어의 ‘에이미’와 ‘기노마이’ 사이에 큰 차이가 나타나지 않으나 히브리어 ‘하야’ 중 ‘접두동사 1인칭 단수’에 해당하는 ‘에호예’에 대한 칠십인역의 번역은 ‘에이미’가 전체의 85.4%로 ‘기노마이’(7.3%)보다 절대적으로 높게 나타난다. 이러한 차이의 원인을 파악하기 위해 히브리어 ‘하야’의 우리말 대응어에 해당하는 세 가지 의미적 범주인 ‘이다’, ‘있다’, ‘되다’에 따른 분포를 살펴보았다.

## &lt;표4&gt; 히브리어 ‘하야’에 대응하는 칠십인역 동사와 의미론적 범주

	이다	있다	되다	계
είμι	450	633	445	1527
γίνομαι	189	470	238	897
합계	639	1103	683	2425

칠십인역이 하야를 번역할 때 주로 사용한 두 동사를 의미론적 범주와 비교해 본 결과 그 두 동사와 의미론적 범주 사이에 뚜렷한 차이점은 보이지 않았으나 번역에 대한 대략적인 경향성은 파악할 수 있었다. 즉 ‘이다’와 ‘되다’의 범주에서는 ‘기노마이’보다는 ‘에이미’ 동사를 약간 더 선호하는 경향성이 보이고, ‘있다’의 범주에서는 ‘에이미’보다 ‘기노마이’를 약간 더 선호하는 것으로 나타난다. 두 동사의 차이는 의미론적 범주보다는 시제에서 훨씬 더 두드러지게 나타난다.

## &lt;표5&gt; 히브리어 ‘하야’에 대응하는 칠십인역 동사와 시제

	과거	현재	미래	계
είμι	529	44	1123	1696
γίνομαι	1049	29	121	1199
합계	1578	73	1244	2895

<표5>에서 나타난 바와 같이 히브리어 ‘하야’에 대응하는 칠십인역의 두 동사는 시제에 따라 매우 두드러진 차이를 보인다. 두 동사 모두 현재에서는 매우 낮은 비율로 나타나나 ‘에이미’는 미래가 과거보다 비율이 더 높으며 ‘기노마이’ 동사는 미래보다는 과거에서 매우 높은 비율로 나타난다.

히브리어 ‘하야’에 대한 칠십인역에서 사용한 동사에 관한 문제는 성경의 책들의 차이와도 관계가 있다. 창세기에서는 ‘기노마이(150회)’가 ‘에이미(142회)’보다 약간 더 사용되었지만 모세오경의 나머지 네 권에서는 ‘에이미(478회)’가 ‘기노마이(155회)’보다 약 3배가량 더 사용되었다. 그러므로 히브리어 ‘에호예’에 대한 칠십인역에서 ‘에이미’ 동사가 ‘기노마이’보다 높은 비율로 나타나는 것은 의미론적 원인이 아닌 시제적인 원인과 책의 차이에 의한 것으로 보는 것이 타당하다고 하겠다.

“에호예 아쉐르 에호예(אֲשֶׁר אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה)”라는 표현은 히브리어에서도 매우 어색한 표현이지만 그에 대한 칠십인역의 번역인 “에고 에이미 호 온(ἐγώ εἰμι ὁ ὢν)” 역시 그리스어에서도 어색한 표현이다. 그리스어에서 “에고 에이미(ἐγώ εἰμι...)”라는 표현은 아래의 예에서와 같이 명사 문장에 대한 일반적인 표현이다.

אֲנִי יְהוָה (출 8:18) // ἐγώ εἰμι κύριος

그러므로 칠십인역은 “에호예 아쉐르 에호예” 중 뒷부분인 “아쉐르 에호예”를 첫 번째 ‘에호예’를 설명해주는 ‘나는 ... 이다’ 즉 히브리어의 ‘아니(... אֲנִי)’로 이해하였으며 첫 번째 ‘에호예’를 ‘호 온(ὁ ὢν)’으로 번역하였다. 칠십인역에서 ‘호 온(ὁ ὢν)’을 어떤 의미로 사용하였는지를 파악하는 것은 쉽지 않다. 칠십인역에서 ‘에이미(εἰμι)’의 분사형인 ‘온(ὢν)’으로 번역된 곳이 총 348회 등장하는데 그 중 ‘호 온(ὁ ὢν)’과 같이 앞에 정관사와 함께 출현하는 곳은 출애굽기 3:14 외에 열왕기상 16:22에서만 단 한 차례 등장하기 때문이다. 열왕기상 16:22의 경우 칠십인역 ‘호 온(ὁ ὢν)’에 대응하는 히브리어는 관계대명사 ‘아쉐르(אֲשֶׁר)’ 단어뿐이며 그 뒤에 전치사가 함께 출현하는 구조로서 출애굽기 3:14와는 통사구조가 동일하지 않다.

הָעָם אֲשֶׁר אֶהְיֶה אִתָּם (왕상 16:22) // ὁ λαὸς ὁ ὢν ὀπίσω Αμβρι

즉, 출애굽기 3:14에서 첫 번째 ‘에호예’의 칠십인역의 번역인 ‘호 온(ὁ ὢν)’은 이곳에서만 등장하는 유일한 표현으로 보아야 한다. 첫 번째 ‘에호예’는 관계대명사를 통한 관형절이 아닌 ‘명사’이어야 하기 때문이다. 그러므로 이곳의 ‘호 온(ὁ ὢν)’을 “the one who is”로 번역한 것은 잘못이다.<sup>8)</sup> 칠십인역의 ‘호 온(ὁ ὢν)’에 대한 번역은 영어의 “the being”보다 우리말의 “존재하는 자”가 더 적절

8) J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus* (Atlanta: Scholars Press, 1990), 34.



한 표현이라 본다. 그리스어의 ‘에이미(εἰμι)’나 영어의 ‘be’에는 여러 가지 의미론적 범주를 모두 포함하기 때문이다. 그러나 출애굽기 3:14의 첫 번째 ‘에호예’는 고유명사이므로 칠십인역이 그 단어를 ‘에이미(εἰμι)’의 분사형으로 번역한 것은 본래의 의도를 왜곡시킬 수 있으므로 바람직하지 못한 것으로 보인다.

### 2.1.2. 기타 고대 역본들

고대 역본 중 타르굼 웅켈로스, 수도-요나탄, 네오피티, 그리고 시리아 페쉬타역에서 출애굽기 3:14를 어떻게 번역하였는지를 살펴보았다.

『타르굼 웅켈로스』

ואמר יי למשה אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה ואמר כדנן תימר לבני ישראל אֱהִיָּה שלחני לוותכון

『타르굼 수도-요나탄』

ואמר ייי למשה דין דאמר והיה כולא ואמר כדנא תימר לבני ישראל אנה הוא דהוינא ועתיד למיכוי

『타르굼 네오피티』

ואמר ייי למשה ואמר כדדין תאמר לבני ישראל מן דאמר והיה עלמא מן שרויאו ועתיד למימר ליה הווי ויהווי הוא שלח יתי לוותכון

『페쉬타』

אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה  
אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה אֱהִיָּה

타르굼 웅켈로스와 시리아 페쉬타는 히브리어 본문과 동일한 형태로 번역을 했는데 아람어와 시리아어에는 ‘아쉐르(אֲשֶׁר)’와 ‘에호예(אֱהִיָּה)’와 같은 형태가 없다. 타르굼 웅켈로스와 시리아 페쉬타가 본 구절의 표현이 난해하다고 느껴서 그 부분에 대한 번역을 하지 않고 그대로 표현한 것으로 보기보다는 그 부분을 고유명사로 이해하여 번역을 하지 않은 것으로 보인다. 만일 그렇다면 타르굼 웅켈로스와 페쉬타는 본 구절에서의 고유명사를 “에호예 아쉐르 에호예(אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה)” 전체로 보았으며 세 번째 ‘에호예’는 전체 이름에 대한 축약된 형태로 이해했을 것이다.

타르굼 수도-요나탄과 타르굼 네오피티는 본 구절에 나타난 하나님의 이름을 타르굼 웅켈로스나 페쉬타처럼 고유명사로 처리하지 않고 번역을 했다. 그 두 타르굼의 번역은 비슷한 양상을 띠고 있는데 하나님을 존재론적으로 이해할 뿐 아니라 천지창조와 연결시켜 “the one who said and the world came into existence”

등으로 번역한다. 특히 타르굼 네오피티는 세 번째 ‘에호예’를 “יְהוָה יְהוָה”로 번역하는데 1인칭이 아닌 3인칭으로 번역하였으며 과거가 아닌 ‘현재에도 존재하며 미래에도 계속 존재하시는 분’으로 이해한 것 같다.

## 2.2. 한글 번역 성경

### 2.2.1. 번역

『개역』

하나님이 모세에게 이르시되 나는 스스로 있는 자니라 또 이르시되 ... 스스로 있는 자가 나를 너희에게 보내셨다 하라.

『개역개정』

하나님이 모세에게 이르시되 나는 스스로 있는 자이니라 또 이르시되 ... 스스로 있는 자가 나를 너희에게 보내셨다 하라

『표준새번역』

하나님이 모세에게 대답하셨다. “나는 스스로 있는 나다. ... ‘스스로 계신 분이 나를 너희에게 보내셨다’ 하려라.”

『공동번역』

하느님께서서는 모세에게 “나는 곧 나다” 하고 대답하시고, 이어서 말씀하셨다. “너는 ‘나를 너희에게 보내신 분은 나다 - 라고 하시는 그분이다.’ 하고 이스라엘 백성에게 일러라.”

『현대인의성경』

나는 스스로 존재하는 자이다. 너는 이스라엘 자손들에게 스스로 존재하는 자가 나를 여러분에게 보내셨습니다 하고 말해 주어라.

『현대어성경』

하나님이 모세에게 말씀하셨다. ‘나는 스스로 있는 자다. 너는 ‘스스로 늘 있는 나’라고 하는 이가 나를 너희에게 보냈다고 말하여라’

『우리말성경』

하나님께서서 모세에게 말씀하셨습니다. “나는 스스로 있는 자다. 너는 이스라엘 백성들에게 말하여라. “스스로 있는 자가 나를 너희에게 보냈다”라고 말이다.”

『히브리어직역 구약성경』<sup>9)</sup>

하나님이 모세에게 말씀하셨다. “에호예 아쉐르 에호예.” 그리고 그가 말

9) 『히브리어직역 구약성경』은 예루살렘 히브리대학교 Rothberg International School 유대문명학과에서 석사학위를 받고 히브리대학교에서 특별학생으로 6년간 수학한 허성갑의 개인 사역이고, 『새증본성경』은 대한예수교 장로회 총회신학교의 첫 졸업생인 최의원 박사가 은퇴 후 10여년에 걸쳐 작업한 개인 사역이며, 『쉬운성경』은 어린 자녀들을 위한 성경으로 유재원 외 9명의 번역진과 국어학자 및 교열, 교정 위원들이 8년 동안 작업한 번역 성경이다.

씀하셨다. “이렇게 너는 이스라엘 자손에게 말하라. “**에호예**가 너희들에게 나를 보내셨다.”

『쉬운성경』

하나님께서 모세에게 말씀하셨습니다. “나는 스스로 있는 자이다. 너는 이스라엘 백성에게로 가서 “**스스로 있는 분이** 나를 너희에게 보내셨다”고 말하여라.”

『새즈른성경』

그러자 하나님은 모세에게 이르시기를 나는 스스로 존재하는 자 **에호예**다 하셨다. 그가 다시 이르시기를 너는 이스라엘 자손에게 이렇게 곧 **에호예**가 나는 너희에게 보내셨다고 대답하라 하셨다.

## 2.2.2. 분석

### 2.2.2.1. 형태-통사론적 분석

대부분의 한글 번역은 두 번째 ‘에호예’를 ‘나는’으로 번역하고 ‘아쉐르 에호예’를 ‘나는 …이다’로 번역하는데 형태-통사론적인 면에서 볼 때 이러한 번역은 칠십인역과 비슷한 번역이라 볼 수 있다. 형태-통사론적으로 가장 독특한 번역은 『히브리어직역구약성경』과 『새즈른성경』인데 『히브리어직역구약성경』은 타르굼 웅켈로스나 페쉬타와 같이 ‘에호예 아쉐르 에호예’ 전체를 고유명사로 보았으며 『새즈른성경』은 첫 번째 ‘에호예’만 고유명사로 보았다. 본 구절에 대한 히브리어의 기록에서 첫 번째 ‘에호예’와 두 번째 ‘에호예’와의 관계가 관계대명사로 연결되었음에도 『새즈른성경』은 동격 관계인 것처럼 “나는 스스로 존재하는 자 **에호예**”로 번역한 것은 특이할 만한 일이다.

시제의 측면에서 대부분의 한글 번역은 두 번째 ‘에호예’를 ‘있는’, ‘존재하는’ 등과 같이 ‘현재’로 번역하였다. 『공동번역』과 『표준새번역』 역시 “나는 곧 나다”, “나는 스스로 있는 나다”로 과거나 미래가 아닌 현재로 번역하였으나 첫 번째 ‘에호예’에 대한 인칭 표시가 1인칭으로 뚜렷이 나타나는 것은 이 두 번역밖에 없는데 이는 대부분의 영어 번역에서 나타나는 “I AM WHO I AM”의 영향을 받은 것으로 보인다.

### 2.2.2.2. 의미론적 분석

대부분의 한글 번역이 존재와 관련된 것으로 ‘있는’으로 번역하였다. 『현대인의성경』과 『새즈른성경』이 ‘있다’라는 동사보다는 ‘존재하다’라는 동사를 사용하여 ‘존재’를 더욱 더 부각시킨 것을 본다. 『히브리어직역구약성경』은 ‘에호예 아쉐르 에호예’ 전체를 고유명사로 보았으므로 그 고유명사를 의미론적으로 어

떻게 보았는지 파악할 수 없으며 대부분의 한글 번역이 ‘존재’와 관련을 지은 것과는 다르게 『공동번역』만이 “나는 곧 나다”로 번역하여 ‘있다’의 범주가 아닌 ‘이다’의 범주로 다루었음을 본다.

한글 번역에서 특이한 점은 『히브리어직역구약성경』과 『공동번역』을 제외한 모든 한글 번역이 ‘스스로’라는 부사를 추가시켰다는 것이다. 이것은 영어 번역은 물론 고대의 어떤 번역에서도 발견할 수 없는데, 히브리어 ‘에흐에’에 포함되어 있는 1인칭의 의미를 부각시킴과 동시에 ‘있다’라는 동사와 연결되는 적절한 단어를 찾기 위한 노력의 결과로 보인다.

## 2.3. 영어 번역 성경

### 2.3.1. 번역

#### KJV

And God said unto Moses, **I AM THAT I AM**: and he said, Thus shalt thou say unto the children of Israel, **I AM** hath sent me unto you.

#### NKJ

And God said to Moses, “**I AM WHO I AM.**” And He said, “Thus you shall say to the children of Israel, ‘**I AM** has sent me to you.’”

#### NIV

God said to Moses, “**I AM WHO I AM.** This is what you are to say to the Israelites: ‘**I AM** has sent me to you.’”

#### NRS

God said to Moses, “**I AM WHO I AM.**” He said further, “Thus you shall say to the Israelites, ‘**I AM** has sent me to you.’”

#### NAS

And God said to Moses, “**I AM WHO I AM**”; and He said, “Thus you shall say to the sons of Israel, ‘**I AM** has sent me to you.’”

#### JPS

And God said unto Moses: ‘**I AM THAT I AM**’; and He said: ‘Thus shalt thou say unto the children of Israel: **I AM** hath sent me unto you.’

#### TNK

And God said to Moses, “**Ehyeh-Asher-Ehyeh.**” He continued, “Thus shall you say to the Israelites, ‘**Ehyeh** sent me to you.’”

### 2.3.2. 분석

### 2.3.2.1. 형태-통사론적 분석

영어 번역 중 가장 특이한 번역은 TNK로<sup>10)</sup> ‘에흐예 아쉐르 에흐예’ 전체를 고유명사로 보았고 세 번째 ‘에흐예’를 ‘에흐예 아쉐르 에흐예’에 대한 축약된 형태로 보았다. 대부분의 영어 번역은 “I AM WHO I AM” 혹은 “I AM THAT I AM”으로 번역하였는데 우선 대문자로 기록하여 다른 일반적인 표현과는 구별된 것임을 나타내었다. 그러나 영어에서 고유명사의 표기법인 첫 문자만을 대문자로 표기하는 일반적인 표기법을 무시하고 문자 전체를 대문자로 표기하는 이러한 표현은 매우 어색한 표현임이 틀림없다. 또한 영어 번역에서 히브리어의 ‘에흐예’를 고유명사나 보통명사로 보았는지의 여부와 고유명사로 보았다면 몇 번째 ‘에흐예’를 고유명사로 보았는지에 대해 파악하기가 매우 어렵다. 또한 영어 번역이 ‘에흐예’를 고유명사로 보았는지에 대한 논의를 떠나서 그 단어를 ‘번역’했다는 것은 고유명사로서의 효력을 상실했음을 의미한다.

TNK를 제외한 모든 영어 번역이 ‘에흐예’의 시제를 ‘현재’로 번역했으며 관계대명사 ‘아쉐르’를 ‘who’나 ‘that’로 번역하였다. “I am who I am”이란 표현은 영어의 통사론에서도 어색한 표현임에도 불구하고 대부분의 영어 번역이 한결같이 그렇게 번역한 것은 의아한 일이다. 영어 번역이 전체 표현을 대문자로 처리한 것은 아마도 그러한 어려움을 인식하고 ‘직역’을 시도한 것으로 보인다. 그러나 히브리어의 ‘접두동사’ 형태를 영어에서 ‘현재’형으로 번역하는 것이 과연 직역인가 하는 것은 충분한 토의가 있어야 할 것이며 다음 장에서 시제 문제와 함께 다루었다.

### 2.3.2.2. 의미론적 분석

위에서 지적한 바와 같이 “I am who I am”이란 표현은 영어에서도 매우 어색한 표현이다. 영어 번역에서의 의미론적 분석은 TNK를 제외한 모든 영어 번역에서 사용한 동사인 ‘be’에 대한 분석으로 집약된다. 히브리어 동사 ‘하야(הָיָה)’의 가장 일반적인 영어 대응어가 ‘be’인 것만은 틀림없으나 ‘be’가 본 구절에서 가장 적절한 단어인지는 확신할 수 없다. 언급한 바와 같이 우리말에서는 ‘이다’, ‘있다’, ‘되다’와 같이 그 의미론적 범주가 뚜렷이 구별되나 히브리어 ‘하야(הָיָה)’와 영어의 ‘be’는 여러 의미론적 범주를 다양하게 포함하고 있기 때문이다.

우선 영어의 “I am who I am”이란 표현에서 첫 번째 ‘am’은 우리말에서 ‘이다’의 범주에 해당한다고 보는 것이 자연스럽다. 즉, “I am who I am”은 ‘나는 …이다’의 범주에서 번역이 가능하다. 문제는 두 번째 ‘am’을 어떻게 볼 것인가 하는 것이다. 두 번째 ‘am’도 ‘이다’의 범주에 넣는다면 『공동』과 같이 “나는 곧 나

10) JPS (Jewish Publication Society) Tanakh(1985).

다’와 같은 번역이 나올 수 있다. 그러나 두 번째 ‘am’을 ‘있다’의 범주에 넣어야 한다면 번역은 어려워진다. 가장 큰 이유는 1인칭 대명사인 ‘I’ 때문이다. ‘I am (the one) who is’와 같이 관계절에 3인칭으로 기록이 되었다면 문제는 많이 해소될 수 있다. 대부분의 한글 번역에 “있는 자”로 번역한 것이 3인칭으로 번역한 예이다. 영어 번역의 또 하나의 문제는 세 번째 ‘에흐예’에 대한 번역인 “I AM”에 있다. 세 번째 ‘에흐예’는 고유명사임이 분명한데 이것을 번역한 것이 문제이기도 하지만 이 “I am”의 정체성이 모호하다는 것에 있다. 세 번째 “I am”은 통사구조상 “I am who I am” 중 첫 번째 “I am”으로 보아야 하는데 언급한 바와 같이 첫 번째 “I am”은 ‘이다’의 범주에 넣는 것이 자연스럽다. 그렇다면 세 번째 “I am”을 어떻게 해석할 것인가? 그러므로 영어 번역의 “I am who I am”과 세 번째의 “I am”은 문제의 소지가 다분한 번역이라 볼 수 있다.

#### 2.4. 각종 주석에 나타난 번역

유대인 주석이나 영어 주석, 한글 주석, 영어 주석에 대한 한글 역서 등을 살펴보면 앞에서 살펴본 한글 번역이나 영어 번역에서 크게 벗어나 보이지 않는다. 주석서 중 한글 번역이나 영어 번역과는 다른 내용들을 살펴보면 다음과 같다.

##### (1) I AM; that is who I am<sup>11)</sup>

대부분의 영어 번역이 “I AM WHO I AM”으로 번역하여 첫 번째 “I am”과 두 번째 “I am” 사이의 구분이 모호한 반면 클레멘츠(Clements)의 주석은 첫 번째 “I am”만이 명사이며 두 번째 “I am”은 첫 번째 “I am”에 대한 설명임을 보여준다.

##### (2) I will be who I will be

이 구절을 미래로 번역할 것을 제안하는 이들이 있다. 그들 중 현재로 번역을 소개하면서 미래로의 번역도 가능성을 제안하는 이도 있으며<sup>12)</sup> 현재보다는 미래 번역이 보다 바람직하다는 견해를 피력하는 이들도 있다.<sup>13)</sup> 큐리(Culi)는 이

11) R. E. Clements, *Exodus. The Cambridge Bible Commentary* (Cambridge: The University Press, 1972), 23.

12) R. A. Cole, *Exodus. An Introduction and Commentary*, 장도선 역 (서울: 기독교문서선교회, 1990), 97.

13) C. Houtman, *Exodus. Historical Commentary on the Old Testament, Volume 1* (Kampen: Kok Publishing House, 1993), 31-32; T. E. Fretheim, *Exodus. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1991), 63; W. H. Propp, *Exodus 1-18. The Anchor Bible, A New Translation with Introduction and Commentary* (Doubleday: The Anchor Bible, 1999), 181.

구절을 미래로 해석할 뿐 아니라 첫 번째 에흐예와 두 번째 에흐예를 서로 다른 의미를 갖는 것으로 본다. 즉 첫 번째 에흐예는 ‘내가 그들에게 어떤 존재가 될 것인지’이며 두 번째 에흐예는 미래의 출애굽에 대해 나타낼 것을 의미한다고 보며 이스라엘 백성들에게는 첫 번째 에흐예에 대해서만 말하려는 것이라고 설명한다.<sup>14)</sup>

(3) I [am the one who] will always be

랍비이자 중세 유대인 주석가 람밤은 하나님의 이름을 ‘에흐예’로 보며 그 뜻은 ‘영원히 존재할 자’로 보았다. 그러나 ‘에흐예’란 하나님의 이름은 본래적인 이름이라기보다는 이스라엘 민족에게 하나님의 참된 이름을 부르는 것이 적절치 않기 때문에 차선책으로 보여주는 암호 문자와 같은 차원의 것으로 이해하였다.<sup>15)</sup>

(4) 에흐예 아쉐르 에흐예

유대인 주석 중 ‘하함’(Chacham)은 ‘에흐예 아쉐르 에흐예’ 전체를 하나님에 대한 이름으로 본다. 뿐만 아니라 인간은 하나님의 이름에 대한 실체를 이해할 수 없는 존재이므로 하나님의 속성을 표현할 만한 적절한 이름이 없다고 보기 때문에 이스라엘 자손들에게는 전체 이름을 다 말하지 말고 한 구성원인 ‘에흐예’로만 말하라고 모세에게 말씀하셨다고 본다.<sup>16)</sup>

### 3. 출애굽기 3:14의 ‘에흐예’에 대한 언어학적 고찰

#### 3.1. 형태-통사론적 고찰

언급한 바와 같이 출애굽기 3:14에 나오는 “에흐예 아쉐르 에흐예(אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה)”라는 표현은 히브리어라는 언어적 측면에서 매우 난해한 표현이다. ‘아쉐르(אֲשֶׁר)’라는 관계대명사를 가운데 두고 바로 전후에 동일한 어원과 형태의 동사를 갖는 구조는 구약 어디에도 찾아볼 수 없다.<sup>17)</sup> 출애굽기 3:14에 세 번 출현하

14) Y. Culi, *The Torah Anthology*, A. Kaplan, trans. (New York; Jerusalem: Mazaim Publishing Corporation, 1978), 91-92.

15) M. I. Lockshin, *Rashbam's Commentary On Exodus* (Atlanta: Scholars Press, 1997), 36-37.

16) A. Chacham, *The Book of Exodus* (written in Hebrew) (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1991), 50.

17) 창세기 33:9에 “에히 레하 아쉐르 라흐(אֶהְיֶה לְרַחֵם אֶתְּךָ)”라는 표현이 이와 비슷한 표현이기는

는 ‘에흐예(אֶהְיֶה)’의 품사는 각각 무엇인가? 먼저, 첫 번째 ‘에흐예(אֶהְיֶה)’는 형태적으로 ‘헤이(ה), 요드(י), 요드(י)’를 어원으로 하는 동사(칼 유형, yiqtol -접두 동사 - 형태, 1인칭 단수)와 정확하게 동일하지만 그 품사는 동사일 수 없다. 그 이유는 다음 세 가지이다.

(1) 전후 문맥을 살펴볼 때 첫 번째 ‘에흐예’는 명사이다.

출애굽기 3:13에서 모세는 하나님의 ‘이름’에 대한 질문을 한다. 그에 대한 하나님의 대답이 “에흐예 아쉐르 에흐예(אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה)”이며 그 대답 중 첫 번째 등장하는 단어가 ‘에흐예’이다. 첫 번째 ‘에흐예’ 이 후에 나오는 ‘아쉐르 에흐예’는 첫 번째 ‘에흐예’를 수식하는 종속절이므로 ‘에흐예 아쉐르 에흐예’는 한 구성원 문장이라 할 수 있다. 따라서 이 표현은 ‘나의 이름은’이라는 주어를 심층적으로 포함하는 문장이다. 즉, ‘(나의 이름은) 에흐예 아쉐르 에흐예이다’로 볼 수 있다. 따라서 첫 번째 ‘에흐예’는 명사여야 한다.

(2) 구조적으로 첫 번째 ‘에흐예’는 명사이다.

구약 전체에서 ‘아쉐르(אֲשֶׁר)’ 뒤에 동사를 가지며 ‘아쉐르(אֲשֶׁר)’ 앞에 동일한 어근을 갖는 구조가 총 117회 등장하는데 ‘아쉐르(אֲשֶׁר)’ 앞에 오는 구성 성분은 항상 명사이다. 따라서 출애굽기 3:14의 전후 문맥을 살펴지지 않고 그 구절의 구조만 보더라도 ‘아쉐르(אֲשֶׁר)’ 앞에 있는 단어는 명사임을 알 수 있다. 다음 예들을 보라.

창 36:31

וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מָלְכוּ בְּאֶרֶץ אֲדָוִם לִפְנֵי מָלְךְ־מִלְכָּה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל

이들은 이스라엘 자손들을 위한 왕이 있기 전에 에돔 땅에서 다스렸던 왕들이다.

삼상 3:17

מָה תִּדְבֹּר אֲשֶׁר דִּבַּר אֵלֶיךָ

그가 네게 말한 말이 무엇이냐?

(3) 통사론적으로 첫 번째 ‘에흐예(אֶהְיֶה)’는 동사일 수 없다.

성서 히브리어에서 ‘동사+아쉐르+동사’의 구조를 살펴보면 첫 번째 동사는 항상 아쉐르가 이끄는 절을 목적절로 가진다. 다시 말하면 첫 번째 동사가 타동사

하나 이 구절에서는 “에히”가 본 동사이므로 그 구조가 동일하지 않다. 사무엘상 23:13에 “바이트할후 바아쉐르 이트할라후(וַיִּתְהַלְכוּ בְּאֲשֶׁר יִתְהַלְכוּ)” ‘그들이 이동하는 곳까지 이동했다’라는 구절 또한 비슷한 구절이라 할 수 있으나 관계대명사가 전치사와 함께 사용되어 부사구의 역할을 하는 것으로 동일한 구조는 아니다.



일 경우에만 그러한 구조를 가질 수 있으며 첫 번째 동사가 자동사일 경우 그러한 구조는 불가능하다는 것이다.<sup>18)</sup> 다음의 예를 보라.

예) 출 6:1

תְּרֵאָה אֲשֶׁר אֶעֱשֶׂה לְפָנֶיךָ

내가 바로에게 행할 것을 내가 볼 것이다.

“에호예 아쉐르 에호예(אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה)”에서 첫 번째 ‘에호예’는 형태적으로 보면 동사로 보이므로 ‘동사+아쉐르+동사’의 구조로 생각할 수 있다. 첫 번째 ‘에호예’를 동사로 보더라도 그 동사는 타동사가 아닌 자동사이므로 ‘에호예 아쉐르 에호예’와 같은 구조를 가질 수 없다. 따라서 첫 번째 ‘에호예’는 동사일 수 없다.

두 번째 ‘에호예(אֶהְיֶה)’는 동사인가 명사인가? 이 질문은 ‘하나님의 이름’이 “에호예 아쉐르 에호예(אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה)” 전체인가 아니면 첫 번째 ‘에호예’만 인가라는 질문과 상통한다. 만일 “에호예 아쉐르 에호예(אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה)” 전체가 하나님의 이름이라면 두 번째 ‘에호예’ 역시 고유명사의 일부분이다. 첫 번째 ‘에호예’만이 하나님의 이름이라면 두 번째 ‘에호예’는 관계대명사 ‘아쉐르’가 이끄는 절로서 첫 번째 ‘에호예’를 수식하는 관형절이므로 두 번째 ‘에호예’는 동사가 된다. 만일 ‘에호예 아쉐르 에호예’ 전체가 하나님의 이름이라면 세 번째 ‘에호예’는 축약형이다. 그러나 성서 히브리어 전체에서 동일한 어원을 관계대명사만을 사이에 두고 나열하는 이름의 예는 찾아볼 수 없다. 게다가 출애굽기 3:14 바로 다음 절인 출애굽기 3:15에서 하나님의 이름을 ‘에호예’가 아닌 ‘아도나이(אֲדֹנָי)’로 소개하고 있으며 그것이 “영원한 나의 이름”임을 분명히 기록하고 있다. “영원한 나의 이름”과 연결되는 표현이 ‘아도나이(אֲדֹנָי)’ 외에도 그 뒤에 “너희 조상들의 하나님, 아브라함과 이삭과 야곱의 하나님”이란 긴 문구로 연결되어 있다. 그러나 ‘아도나이(אֲדֹנָי)’를 하나님의 이름에 대한 축약형으로 보는 이는 없다. ‘에호예’가 ‘아도나이(אֲדֹנָי)’와 연결되는 것이 문맥적으로나 어원적으로 자연스럽다. 그러므로 출애굽기 3:14에서 첫 번째와 세 번째 ‘에호예’만이 하나님의 이름으로 보는 것이 바람직하다.

다음으로 시제에 대해 고찰해보자. 앵커바이블(Anchor Bible) 주석은 이 구절을 미래로 해석하면서 하야의 미완료는 항상 미래를 나타낸다고 하며<sup>19)</sup> 여러 주

18) 영어에서도 ‘I am who/that I am’과 같은 표현이 어색한 이유가 바로 거기에 있다. 비슷한 표현인 ‘I know that I know’는 어색하지 않다.

19) W. H. Propp, *Exodus 1-18. The Anchor Bible, A New Translation with Introduction and Commentary* (Doubleday: The Anchor Bible, 1999), 204.

석서에서도 이 구절을 미래로 해석해야 함을 제안한다. 그러나 ‘접두동사’ 형태가 항상 미래로 나타나는 것은 아니다. 맥폴(McFall)의 통계에 따르면 ‘접두동사’ 형태가 미래로 나타나는 것은 성경 전체에서 단지 58%에 불과하다.<sup>20)</sup> 하야동사가 일반 동사에 비해 시제에 보다 더 민감한 것은 사실이나 우리가 조사한 바에 의하면 하야의 ‘접두동사’가 미래에 해당하는 것은 89.4%이며 나머지는 현재나 과거에 해당한다.<sup>21)</sup> 하야의 ‘접두동사’가 과거 문맥에서 사용되는 아래의 예를 보라.

출 40:38

עָנַן יְהוָה עַל-הַמִּשְׁכָּן יוֹמָם וְאֵשׁ תִּהְיֶה לְלֵילָה בּוֹ

낮에는 여호와와 구름이 성막 위에 있었고 밤에는 불이 그곳에 있었다.

‘접두동사’가 반드시 미래로 번역될 수 없음은 시제에 대한 통계를 통해서도 알 수 있지만 고유명사의 용례를 통해서도 알 수 있다. ‘접두동사’로 구성된 히브리어 이름들을 살펴보면 ‘야곱(יַעֲקֹב)’, ‘이삭(יִצְחָק)’, ‘이스라엘(יִשְׂרָאֵל)’과 같이 3인칭 단수로 되어 있는데 그 이름에 대한 설명은 ‘미래’ 문맥에서가 아닌 ‘과거’나 ‘현재’ 문맥으로 설명하는 경우를 종종 본다. 이름과 같은 고유명사에서는 한 시점을 표시하는 ‘시제’를 중요하게 취급해서는 안 된다. 뿐만 아니라 진행, 반복, 습관, 미완료 등의 상(aspect)도 중요한 위치를 차지하지 못한다. 이름에 대한 바른 이해는 그 동사와 관련된 의미론적 ‘속성’을 부각시키는 것이어야 한다.

동사로 구성된 이름에 대한 성서 히브리어의 용례를 살펴보면 이름이 처음 등장할 때는 대개 동일한 동사의 어근으로 그 이름에 대한 설명을 포함시킨다. 아래의 예를 보라.

창 32:29

וַחֲזָקַל לֹא יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר עוֹד שָׂמַדְךָ כִּי אִם-יִשְׂרָאֵל כִּי-שָׁרִית עִם-אֱלֹהִים וְעַם-אֲנָשִׁים

네 이름이 더 이상 야곱으로 불리지 않을 것이고 이스라엘이라 불릴 것이다. 네가 하나님과 사람 사이에 겨루어 우세했기 때문이다.

이러한 맥락에서 볼 때 ‘에호예 아쉐르 에호예’에서 첫 번째 ‘에호예’는 이름이

20) L. McFall, *The Enigma of the Hebrew Verbal System* (Sheffield: The Almond Press, 1982), 186-188.

21) 보다 자세한 내용을 위해서는 본인의 논문 Sungdal Kwon, “HYH(=‘to be’) Sentences in Biblical Hebrew: Syntactic, Pragmatic and Semantic Studies by means of Statistical Analysis” (written in Hebrew), Ph.D. Dissertation (The Hebrew University of Jerusalem, 2007), 72-84를 보라.

고 관계대명사 ‘아쉐르’를 포함한 두 번째 에흐예는 첫 번째 에흐예에 대한 설명임을 짐작할 수 있다.

### 3.2. 의미론적 고찰

언급한 바와 같이 성서 히브리어의 ‘하야(הָיָה)’는 매우 방대한 의미 영역을 가지고 있으나 크게 세 개의 의미론적 범주로 축소시킬 수 있으며 우리말에서는 ‘이다’, ‘있다’, ‘되다’의 세 단어로 표시할 수 있다. 또한 히브리어의 ‘하야(הָיָה)’는 이러한 세 가지 의미 영역 외에도 분사와 함께 조동사적으로도 사용되며 ‘바예히(בָּיָה)’나 ‘베하야(בְּהָיָה)’의 형태로 출현하여 특별한 역할을 하는 ‘특수절’도 있다. 뿐만 아니라 히브리어 ‘하야(הָיָה)’에는 앞에 나온 동사의 반복을 피하기 위한 목적으로 사용된 ‘대동사’의 역할을 하는 것도 있다. 그러한 ‘대동사’로서의 ‘하야’는 무시해도 좋을 만큼 빈도수가 빈약하다. 다음은 의미론적 범주에 따른 히브리어의 ‘하야(הָיָה)’의 분포이다.<sup>22)</sup>

<표6> 의미론적 범주에 따른 히브리어 ‘하야(הָיָה)’의 분포

범주	“이다”	“있다”	“되다”	조동사	특수절	합계
빈도수	701	1209	736	163	599	3408
백분율	20.6%	35.5%	21.6%	4.8%	17.6%	100%

많은 학자들이 하야의 동사성 혹은 동사적인 힘이나 자체적인 의미에 대해 언급하지만 바르텔무스(Bartelmus)는 그의 논문에서 시종일관 하야의 무의미성을 주장한다.<sup>23)</sup> 또한 하야의 의미를 언급하는 이들 중 하야의 본래적 의미를 ‘to become’에만 축소시키려는 이들이 있다. 그러나 하야의 무의미성을 주장하는 이론이나 한 의미에만 축소하려는 이론을 받아들이기 힘들다.

출애굽기 3:14에서 의미론적 고찰과 관련되는 것은 두 번째 ‘에흐예’이다. 첫 번째와 세 번째 ‘에흐예’는 고유명사이므로 그 명사가 어떤 뜻을 가졌든지 간에 번역을 해서는 안 된다. 문제는 하나님의 속성을 설명하는 두 번째 ‘에흐예’를 어

22) Ibid., 87.

23) R. Bartelmus, *HYH. Bedeutung und Funktion eines hebrisch “Allerweltswortes”* (St. Ottilien) (München: EOS Verlag, 1982). 아마도 바르텔무스(Bartelmus)는 “한 형태 한 의미”의 이론을 받아들이는 것 같다. 우리는 여기서 “한 형태 한 의미”와 “한 형태 다중 의미” 사이에서 논쟁을 하지 않으려 한다. 우리의 목적은 성서 히브리어에 하야의 의미 중 어떤 의미가 보다 본래적인 의미이며 어떤 것이 부수적인 것인가를 살피는 것이 아니라 성서 히브리어에는 하야의 의미가 다양하게 분포되어 있다는 사실과 논점의 중심에 있는 출애굽기 3:14의 ‘하야’가 어떤 의미인가를 파악하는 것이기 때문이다.

떻게 보아야 할 것인가 하는 것이다.

먼저 두 번째 ‘에흐예’는 <표6>의 의미론적 범주 중 ‘있다’의 범주에 해당한다고 보는 것이 자연스럽다. 칠십인역과 공동번역이 ‘이다’의 범주에 넣고 번역을 하였으나 관계대명사로 연결된 히브리어 구문에서 ‘하야’가 다른 부수적 술어나 주격 보어 없이 단독적으로 사용되어 ‘이다’의 의미를 갖는 경우는 단 한 차례도 없으며 그러한 구조는 통사론적으로 불가능하다. 다음으로 살펴보아야 할 것은 출애굽기 3:14의 두 번째 ‘에흐예’가 속한 통사구조이다. 다음 문장들을 보자.

- (1) 출 1:5 יוֹסֵף הָיָה בְּמִצְרַיִם יוֹסֵף 요셉은 이집트에 있었다.
- (2) יוֹסֵף בְּמִצְרַיִם יוֹסֵף 요셉은 이집트에 있다.
- (3) 창 50:22 יוֹסֵף בְּמִצְרַיִם יוֹסֵף יוֹשֵׁב 요셉은 이집트에 거주했다.

위의 세 예문에서 ‘베미쯔라임(בְּמִצְרַיִם)’이 문장에서 갖는 위치는 모두 동일하지 않다. (3)번 문장에서는 ‘바예쉐브(בְּאֵשֶׁבֶת)’가 심층술어이고 ‘베미쯔라임(בְּמִצְרַיִם)’은 심층술어를 수식하는 부사에 해당하지만 (1), (2)번 문장에서 의미론적 핵심인 심층술어는 ‘베미쯔라임(בְּמִצְרַיִם)’에 있다. 히브리어에서는 (1)번 문장과 (2)번 문장은 그 심층구조가 동일하다. 소위 ‘명사문장’에 해당하는 (2)번 문장에서 ‘베미쯔라임(בְּמִצְרַיִם)’이 빠진다면 비문이 될 것이다. 성서 히브리어에서 ‘하야’가 ‘있다’의 범주에 속해 있는 대부분의 문장은 위의 (1)번 문장과 같이 장소를 나타내는 표현을 포함한다.

일반적으로 ‘있다’라는 의미론적 범주는 단지 사람이나 사물의 유무를 표현하는 것일 수도 있고 유무의 사실보다는 어떤 장소에 있음을 나타내는 경우도 있다. 그러나 명사 문장을 갖고 있는 히브리어에서는 전자보다는 후자의 경우가 대부분이다. 핵심 술어가 나타나 있지 않는 문장에서도 전후 문맥상 장소가 어디인지 파악할 수 있다. 다음 예를 보라.

창15:17

וַיְהִי הַשָּׁמַשׁ בְּאֵה וְעַלְטָה הָיָה

해가 질 때 짙은 어두움이 있었다.

그런 면에서 “존재한다는 것은 어떤 장소에 있다는 것이고 장소가 없는 존재는 아무것도 아니다”는 견해는 매우 일리가 있는 것이다.<sup>24)</sup> 그러나 출애굽기 3:14에서의 두 번째 ‘에흐예’는 ‘존재성’ 자체를 언급하고 있다는 점에서 어떤

24) Y. Zidka, “The Verb ‘haya’ in Nominal Sentence”(written in Hebrew), *Hebrew Linguistics* 17 (1981), 21.

‘하야’와도 구별된다. 이곳에서의 ‘하야’는 장소적 처격(locative)도 필요 없으며 ‘있다’, ‘없다’와 같은 단순한 존재의 유무와도 관계가 없는 ‘존재성’ 자체를 나타낸다. 다른 부수적 술어가 없을 뿐 아니라 아무리 전후 문맥을 살펴봐도 ‘장소’에 대한 암시는 보이지 않기 때문이다.

출애굽기 3:14의 두 번째 ‘에호예’에 대한 해석에서 가장 큰 어려움 중의 하나는 그 동사가 ‘1인칭’으로 기록되었다는 것이다. “에호예 아쉐르 이호예 (אֲנִי אֲשֶׁר אֶהְיֶה)”와 같이 3인칭으로 기록되었다면 첫 번째 에호예를 선행사로, ‘아쉐르’ 다음의 ‘이호예’를 수식절로 하여 자연스러운 해석이 가능할 것이나 본 구절과 같이 ‘1인칭’의 경우 어떤 모양이든지 해석에서 ‘1인칭’을 표시해야만 한다. 그러나 출애굽기 3:14에서의 두 번째 ‘에호예’의 경우 그 동사가 1인칭임은 분명하지만 첫 번째 ‘에호예’의 이름이 갖고 있는 의미가 바로 ‘에호예’임을 말씀하시기 위해 동일한 형태의 동사를 사용한 것으로 보인다. 형태-통사론적으로뿐 아니라 의미론적으로도 매우 독특한 본 구절은 어떠한 시제와 상으로도 그 해석이 어울리지 않는 것처럼 1인칭 동사를 1인칭으로 해석하는 것 역시 어울리지 않는 것으로 판단된다. 이곳에서의 1인칭은 하나님의 절대 주권과 유일성을 나타내 준다. 존재의 속성을 가지신 존재 자체이시며 본인이 아니면 불가능한 존재의 제 1원인임을 보여준다.

#### 4. 결론

이상으로 출애굽기 3:14에 나타난 ‘에호예’에 대해 살펴보았다. 이곳에 세 번 출현하는 ‘에호예’는 히브리어 자체로도 그 해석이 매우 어렵기 때문에 충분한 언어학적 고찰을 필요로 한다. 그러나 그러한 심도 있는 언어학적 고찰 없이 본 구절을 이해함으로써 현대 번역과 주석은 물론 고대 번역에서도 그 구절을 놓고 통일된 번역을 제시하지 못했을 뿐 아니라 왜곡된 번역을 하기도 하였다.

대부분의 한글 번역과 영어 번역, 그리고 주석에서 ‘에호예’를 모두 번역하였으며 고대 번역 중에는 칠십인역과 타르굼 수도-요나탄, 타르굼 네오피티가 모든 ‘에호예’를 번역하였다.

고대역본 중 타르굼 웅켈로스와 페쉬타가, 한글 번역에서는 『히브리어직역구약성경』이, 영어 번역에서는 JPS Tanakh가 세 개의 ‘에호예’를 모두 고유명사로 보고 음역했다.

첫 번째와 세 번째 ‘에호예’만을 고유명사로 취급하여 음역한 것은 고대번역에서는 찾아볼 수 없을 뿐 아니라 영어 번역이나 주석에서도 찾아볼 수 없고 랍비

이자 중세 유대인 주석가였던 랍밤이 그러한 시각을 가졌고 한글 번역 중 『새증본성경』만이 그러한 시각으로 번역하였다.

형태-통사론적으로 출애굽기 3:14의 ‘에흐예’를 주의 깊게 살펴본 결과 첫 번째와 세 번째 ‘에흐예’만이 고유명사이며 두 번째 ‘에흐예’는 첫 번째 ‘에흐예’에 대한 설명임을 알게 되었다. 뿐만 아니라 어떤 시제나 상적인 의미로도 그 해석은 어울리지 않음을 밝혔다. 의미-통사론적인 측면에서 살펴본 결과 두 번째 ‘에흐예’는 광의적으로는 ‘있다’라는 의미론적 범주에 들어가나 ‘하야’가 포함된 다른 문장과는 구별이 되어야 하며 ‘존재성’을 나타내 주는 표현으로 해석이 되어야 한다는 것을 알게 되었다. 또한 1인칭으로 사용되었으므로 1인칭으로 해석하는 것은 부자연스러우며 존재의 제 1원인으로 존재 자체를 가능케 하시며 그 속성 자체가 존재이신 분으로 해석하는 것이 자연스러움을 알게 되었다.

번역이란 여러 개의 가능성 중 가장 적절하다고 생각되는 표현을 선택하는 작업이므로 매우 어려운 작업이다. 따라서 한글에 능통한 국어학자들과의 협력 작업이 필요하다. 본 고찰에서 구체적인 번역의 대안을 제시하지 않는 것은 바로 이런 이유 때문이다. 본 고찰은 출애굽기 3:14에 나타난 ‘에흐예’의 번역에 대한 사례를 살펴보고 그것이 언어학적으로 얼마나 타당한 것인지를 분석함으로써 ‘어떤 방향으로 번역이 되어야 할 것인가’라는 방향성을 제시하는 데 의미를 두고자 한다.

#### <주요어>(Keywords)

에흐예, 출애굽기 3:14, 스스로 있는 자, 하야, 하나님의 이름  
Ehyeh, Exodus 3:14, I am who I am, Haya, the name of God

(투고 일자: 2009. 8. 31, 심사 일자: 2010년 3월 3일, 게재 확정 일자: 2010년 4월 1일)

<참고문헌>(References)

- 권성달, “‘to be’에 상응하는 우리말과 여러 언어에서의 비교연구”, 『언어학』 16:2 (2008), 69-91.
- 유재원 외, 『쉬운성경』, 서울: 아가페, 2001.
- 이태훈, “나는 스스로 있는 자니라(출 3:14)-문맥을 통한 주해-”, 『성경과 교회』 5:1 (2007), 7-25.
- 장영일, “‘야웨’ 이름의 기원과 의미”, 『장신논단』 2 (1996), 104-136.
- 최의원, 『새즈른 하나님의 말씀』, 서울: 예영커뮤니케이션, 2008.
- 허성갑, 『히브리어직역 구약성경』, 서울: 말씀의 집, 2006.
- Cole, R. A., *Exodus. An Introduction and Commentary*, 장도선 역, 서울: 기독교문서선교회, 1990.
- Bartelmus, R., *HYH. Bedeutung und Funktion eines hebrisch “Allerwelts-wortes”*, Munchen: EOS Verlag, 1982.
- Chacham, A., *The Book of Exodus* (written in Hebrew), Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1991.
- Clements, R. E., *Exodus, The Cambridge Bible Commentary*, Cambridge: The University Press, 1972.
- Culi, Y., *The Torah Anthology*, Kaplan A., trans., New York; Jerusalem: Mazaim Publishing Corporation, 1978.
- Fretheim, T. E., *Exodus. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville: John Knox Press, 1991.
- Houtman, C., *Exodus. Historical Commentary on the Old Testament*, Volume 1, Kampen: Kok Publishing House, 1993.
- Jobes K. H. and Silva M., *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids: Baker Academic, 2000.
- Lockshin, M. I., *Rashbam's Commentary On Exodus*, Atlanta: Scholars Press, 1997.
- McFall, L., *The Enigma of the Hebrew Verbal System*, Sheffield: The Almond Press, 1982.
- Propp, W. H., *Exodus 1-18. The Anchor Bible: A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday: The Anchor Bible, 1999.
- Kwon, Sungdal, “HYH(=‘to be’) Sentences in Biblical Hebrew: Syntactic, Pragmatic and Semantic Studies by means of Statistical Analysis” (written in Hebrew), Ph.D. Dissertation, The Hebrew University of

Jerusalem, 2007.

Swete, H. B., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Mass.: Hendrickson, 1989.

Tov, E & Polak, F., *The Revised CATSS Hebrew/Greek Parallel Text*, Atlanta: Scholars Press, 2005.

Wevers, J. W., *Notes on the Greek Text of Exodus*, Atlanta: Scholars Press, 1990.

Zidka, Y., “The Verb ‘haya’ in Nominal Sentence”(written in Hebrew), *Hebrew Linguistics* 17 (1981), 5-32.



<Abstract>

### **A Linguistic Study on the Translation of ‘Ehyeh’ in Exodus 3:14**

Prof. Sung-Dal Kwon

(Westminster Graduate School of Theology)

This is a linguistic study on the Biblical Hebrew word ‘Ehyeh’ in Exodus 3:14. The word ‘Ehyeh’ appears three times in Exodus 3:14. In particular, the expression ‘Ehyeh Asher Ehyeh’, which is composed of the first and the second ‘Ehyeh’, is very important because it is related to an attribute of God. However, as this is a very obscure phrase even in Hebrew, many translators have struggled with it and have attempted translation in various directions since ancient times to the present. This study examines how this phrase was treated in ancient translations, in contemporary Korean and English translations, as well as in several commentaries, and discusses how the phrase should be understood from the linguistic aspect.

The methods of translation of the phrase are largely categorized into three group.

(1) All the occurrences of ‘Ehyeh’ in Exodus 3:14 are translated into a common noun rather than into a proper noun.

These occurrences are most common among ancient and contemporary translations. Among ancient translations, Septuagint, Targum Pseudo, Jonathan, and Targum Neofiti fall under this category, and most contemporary Korean and English translations and commentaries also belong to this category.

(2) All the occurrences of ‘Ehyeh’ in Exodus 3:14 are translated into a proper noun.

Targum Onqelos and Peshitta among ancient translations, ‘A Lateral Translation from Hebrew Bible(MT)’, and JPS Tanakh among Korean and English translations respectively, belong to this category.

(3) Only the first and third occurrences of ‘Ehyeh’ in Exodus 3:14 are translated into a proper noun.

This type of translation is found neither in ancient translations nor in contemporary English translations and commentaries. Only Rambam, a Jewish rabbi and commentator in the Middle Ages, and ‘Saejeumeun Bible’ among

Korean translations, have this view.

When ‘Ehyeh’ in Exodus 3:14 was examined closely from the morphologic, syntactic aspect, we found that only the first and third ‘Ehyeh’ are proper nouns and that the second ‘Ehyeh’ is an explanation for the first ‘Ehyeh’. Furthermore, we found that the latter interpretation is not acceptable in any tense or phase. According to the results of examination in the semantic, syntactic aspect, the second ‘Ehyeh’ should be included in the semantic category of ‘exist’ in a general sense but distinguished from other sentences which include verb ‘haya’, and should be interpreted as an expression indicating ‘existence’. In addition, although the first person is used, it is unnatural to interpret the term as a first-person being, and it is more natural to interpret as the First Cause who enables things to exist and whose attribute itself is existence. The translation closest to the view of this study was the third type of translation; unfortunately, however, the translation did not reflect the contents of linguistic analysis sufficiently.

## 욥기 42:1-7: 이유 없는 고난

김상기\*

### 1. 들어가는 말

현재의 욥기는 1:1-2:10(A); 2:11-13(B); 3:1-42:6(+7)(C); 42:7-9(B'); 42:10-17(A')의 교차법적 구조를 갖는다. 이 가운데 C는 욥의 탄식(3장)에 의해 촉발된 대화 형식의 긴 시로서 B와 B'를 매개로 산문 부분과 연결된다. 시 부분이 없으면 B와 B'는 서로 연결되지 않는다. 반면에 A와 A'는 B'를 A'와 잇는 연결구(42:7a β)를 제외하면 단절 없이 계속되는 하나의 이야기로 읽을 수 있다. B는 A에 씌매끄럽게 연결되지 않을 뿐만 아니라 A를 전제한다. 반면에 B'는 A'를 기대하게 하지 않는다. 이러한 BB'는 C와 함께 보다 큰 하나의 단위를 이루지만, 독립적이지는 않다. 따라서 BB'는 각각 독립적인 AA'와 C를 결합시키기 위해 생성된 것으로 보인다. A에서 사탄은 대가 없는 야훼 경외 문제를 제기하고 이를 이유 없는 고난의 형태로 바꿔 시험한다. 1-2장에서 욥은 이 시험을 ‘통과’하지만, 그렇기 때문에 이야기는 이유 없는 고난 문제를 남긴다: 이유 없는 고난이 있는가? BCB'는 바로 이 문제를 집중적으로 다룬다.<sup>1)</sup>

이에 대해 욥기가 어떻게 답하는가는 42:1-7의 이해에 달려 있다. 욥이 3-31장\*에서 저항하며 제기한 문제들이 비록 구체적으로 언급되지는 않지만 여기서 해결된다는 점에서 그렇다. 그런데 1-6절과 7절은 문제의 차이 때문에 일반적으로 따로 떼어 읽는다. 읽기의 단위는 기본적으로 앞뒤 문맥과 구별되는 닫힌 단락이지만, 42:1-7은 서로 구별되는 두 단락 C와 B'의 마지막과 처음을 포괄하고, 그 결과 앞뒤로 다 열려 있다. 그럼에도 불구하고 이를 하나로 읽으려 하는 것은 시

\* 전주대 신학대학원 객원교수, 구약학.

1) 시 부분과 산문 부분은 형식뿐만 아니라 언어 특징도 다르다. 시 부분의 언어는 포로기 이후의 히브리어 특징을 보이는 산문 부분의 언어와 구별되고 시편의 표준적 시어들과도 다른 포로기 이전 사투리로 여겨진다. 참조, A. Hurvitz, “The Date of Prose-Tale of Job Linguistically Reconsidered”, *HTR* 67 (1974), 17-34; B. Zuckerman, *Job the Silent. A Study in Historical Counterpoint* (New York: Oxford University Press, 1991), 26과 205-206 각주 36. 이는 산문 부분의 모티프가 고대근동에 이미 널리 알려져 있었을지라도 시 부분은 늦게 이야기 문맥을 갖게 되었음을 뜻한다. 시 부분과 산문 부분이 어느 정도 공존했는지는 알 수 없지만, 시 부분을 둘러싼 친구들에 관한 부분이 양자를 결합시키기 위한 장치라면, 산문 부분은 시 부분을 위해 만들어진 것이다. 위에서 말하는 것은 산문 문맥 안의 시적 대화를 현재 형태대로 놓고 하는 말이다.

부분이 BCB'의 일부로 존재할 뿐만 아니라 그 안에서 상대적으로 '달힌' 구조를 볼 수 있기 때문이다(아래 참조).

1-6절과 7절을 결합하여 읽는 것이 가능한 것으로 받아들여지면, 7절과의 결합은 1-7절을 변화의 관점에서 읽게 한다. 거기서 물어야 하는 욥의 변화 계기는 (필자가 아는 범위 안에서) 이제까지 간과되어 왔던 본문의 중요한 한 측면을 드러내 보여주고, 이러한 42:1-7은 특히 야훼의 폭풍 속 발언이 욥기 안에서 갖는 위치를 근본적으로 다시 정하게 만들 것이다. 그리고 7절은 이유 없는 고난은 있는가에 대해 간접적으로 답함으로써 '이유 없이 야훼를 경외하겠느냐'고 사탄이 제기한 문제에 대해 간접적으로나마 답을 줄 것이다. 또한 이제까지 합의에 이르지 못했던 1-6절 내부의 여러 가지 모호한 문제들, 예컨대 6절의 동사 '마아스'(מַאֲסָ)가 본문 안에서 무엇을 의미하고 목적어가 생략되었다면 무엇을 염두에 두고 있는지와 같은 문제가 어느 정도나마 해결될 것으로 기대한다.

이를 위해 사역한 본문의 구조를 밝히고, 그 구조에 따라 본문을 이해하고자 한다.

## 2. 42:1-7 본문 사역

- 1 욥이 야훼께 대답하며 말하였다.
- 2 당신께서는 무엇이든 다 하실 수 있고  
무슨 계획이든<sup>2)</sup> 당신에게는 못할 것이 없는 줄 나는 압니다.<sup>3)</sup>
- 3 (당신의) 섭리를<sup>4)</sup> 아는 것도 없이 가리는 이 자가 누구이겠습니까?<sup>5)</sup>

2) 이 구절은 '어떤 계획이든 당신에게 알려지지 않는 것은 없다'로 옮겨질 수도 있다. 이때 '메짐마'(מַעֲמָמָה) 계획, 목적)는 하나님의 계획이 아니라 사람의 계획이다. 일반적으로 부정적인 뉘앙스를 갖는다. 그렇지만 위에서처럼 번역하는 경우 '메짐마'는 중립적 용어이며(L. G. Perdue, *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job*, JSOT 112 [Sheffield: Almond Press, 1991], 235 참조) 이 구절은 단지 욥이 야훼에게 능력이 있다는 점만 강조하고 있음을 나타낸다. 이 고백이 배혜못과 리위야단에 대한 야훼의 발언 다음에 이어진다는 사실은 그 말이 질서와 정의의 관점에서 야훼의 능력을 나타내는 것으로 보게 한다.

3) 케티브(kethib)는 '야다'(יָדָה)의 2인칭 단수 남성이며, 케레(qere)는 1인칭 단수이다. 여기서는 케레(qere)를 따른다.

4) '에차'(עֵצָה)는 여기서 계획 또는 섭리를 의미한다. 이에 대해서는 HALOT 867 참조.

5) Th. F. Dailey, "'Wonderously Far from Me' The Wisdom of Job 42:2-3", *BZ* 36 (1992), 263과 각주 3은 '미 제'(מִי־יָדָה)에서 지시 대명사 '제'가 의문 대명사 '미'의 의미를 변화시키지 않고 단 순히 첨가된 것으로 보고 이를 '도대체 누가(whosoever)'로 옮기지만, 대화상황에서 이 말은 상대를 염두에 두고 하는 말이기 때문에 그러한 해석은 실질적인 의미 차이를 가져오지 않는다. 38:2의 질문과 42:3의 인용은 본문 안에서 서로 다른 기능을 갖는다는 점이 고려되어야 한다(아래 각주 6 참조).

그러니<sup>6)</sup> 깨닫지도 못하며<sup>7)</sup> 말하였고  
저로서는 이해할 수 없는 일을 알지도 못하면서 (말하였습니다.)<sup>8)</sup>

4 들어주십시오. 그러면 제가 말하겠습니다.

제가 당신께 여쭙으니 저로 알게 해주십시오!

5 저는 귀동냥으로 당신에 대해 들어왔습니다.<sup>9)</sup>

그런데 이제 제 눈이 당신을 뵙니다.

6 그러므로 저는 (더 이상 그렇게) 하지 않겠고<sup>10)</sup> 위로받을 것입니다/생각을 바

6) ‘라켄’(לָכַן 그러나)은 3a α 절의 인용문과 ‘라켄’ 이하가 일종의 인과관계에 있음을 뜻한다. E. J. van Wolde, “Job 42:1-6”, BETL 114, 230은 이를 3a α 절뿐만 아니라 2절과도 연관될 수 있는 것으로 본다. 그러나 비록 그는 3a α 절의 인용을 읍의 대답으로 보지는 않지만, 읍도 그러한 사람들 가운데 한 사람으로 보면서도 2절과 연결될 수 있다고 보는 것은 이해하기 어렵다. 여기서 ‘이/이것’을 가리키는 ‘제’(אני)는 자신을 낮추어 지칭하는 말로 이해된다.

7) 웨(וּ)로(אֵל)-PK(미완료)의 접속사 ‘웨’는 관계대명사, 역접 등 다양한 의미를 가질 수 있지만 여기서는 부대상황을 나타내는 것으로 이해된다: ‘…하지 않고, …함이 없이, …하지 않으면서’

8) 2절과 3절은 생략된 요소를 감안하면 각각 abxb와 abca'xc'xb"의 평행법 구조를 보인다. 이것은 ‘니프라오트’(רִשְׁוֹן)를 ‘에차’(עָצָה)와 연관시키기 때문에 Th. F. Dailey, “Wonderously Far from Me”, 263처럼 니프라오트를 부사로 바꿔 번역할 이유는 없어진다.

9) ‘쉐마티카’(שְׁמַעְתִּי)는 JPS처럼 ‘당신(의 말)을 들었다’로 옮길 수도 있지만, JPS는 이를 위해 ‘레-쉐마 오젠’(לִשְׁמַעְתִּי)을 ‘내 귀로’라고 옮긴다. 그러나 이것은 ‘귀로 들은 소문으로’를 뜻하므로 JPS의 번역을 지지하지 않는다.

10) 6절의 문제들을 간략하게 정리한 것에 대해서는 Th. F. Dailey, “And Yet He Repents - on Job 42:6”, ZAW 105 (1993); Th. Krüger, “Did Job Repent?”, Th. Krüger u.a., eds., *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verita vom 14.-19., ATANT 88* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2007), 217이하 참조. ‘마아스’(מָאָס)는 형태는 같지만 어원이 다른 두 그룹으로 나뉜다. ‘마아스’ II는 ‘눅다, 용해되다’(Gesenius. 이와 달리 HALOT 541은 ‘ni, 잘못하다, 어기다, 범하다’의 뜻을 제시한다)를, 마아스 I은 ‘거절하다, 거부하다, 취소하다’를 뜻한다. ‘마아스’는 읍기 5:17; 8:20; 9:21; 10:3; 19:18; 30:1; 31:13에서 처럼 목적어를 취하면 어렵지 않게 ‘마아스’ I이라고 판단할 수 있지만, 읍기 7:16; 34:33; 36:5; 42:6에서처럼 목적어 없이 단독으로 나오는 경우 그것이 마아스 II인지 아니면 목적어가 생략된 마아스 I인지는 문맥에 따라 결정되어야 하는데 판단하기는 쉽지 않다.

읍기 7:16의 ‘마아스’는 ‘마아스’ II로 간주될 수도 있지만(W. Morrow, “Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42:6”, JBL 105 (1986), 214; Th. Krüger, “Did Job Repent?”, 224-225), 문맥에는 오히려 ‘마아스’ I이 더 적절하게 보인다. ‘마아스티’(מָאָסְתִּי)는 ‘하달 밌멘 니’(מִנְתִּי לִי) 나를 홀로 바두십시오/나를 상관하지 마십시오)와 대구를 이루기 때문이다. 7:16의 문맥은 그 목적어가 ‘사는 것’임을 시사한다. ‘사는 것을 거부하다.’ 이를 풀어서 말한다면 ‘더 이상 살고 싶지 않습니다’가 될 것이다. 읍기 34:33의 경우도 ‘마아스’ I로 읽어야 한다. 34:31-32로부터 33절의 생략된 목적어는 ‘회개하다’임을 추론할 수 있다.

그러나 읍기 36:5에서는 야훼의 힘 또는 능력에 대한 진술이기 때문에 ‘마아스’ II로 읽을 수 있다. 그는 ‘눅지’ 않으신다 곧 ‘지치지’ 않으신다. 그렇다고 ‘마아스’ I이 완전히 배제되지는 않는다. 36:6과 비교하면 36:5는 그 목적으로 의인과 악인을 모두 포함하며 그들의 형편을 살피고 그에 대해 행동하시는 것을 거부하지 않겠다는 내용을 함축할 수 있다. 하나님은 ‘세상 살피기를 거부하지 않으실 것이다’.

따라서 읍기에서 ‘마아스’의 목적어가 명시되어 있든 있지 않든 ‘마아스’는 일차적으로 ‘마아

꾸졌습니다.

(비록) 티끌과 재 위에 (있지만)/(바로) 티끌과 재 위에서.<sup>11)</sup>

7 야훼께서 욥에게 이 말씀들을 하신 다음

야훼께서는 데만 사람 엘리바스에게 말씀하셨습니다:

내 노가 너와 네 두 친구들을 향해 들끓는구나.

참으로 너희는 내 중 욥처럼 내게<sup>12)</sup> ‘바른 것’을 말하지 않았다.

야훼의 욥 인정이 표면적으로는 7절 발언의 중심이 아니지만 그 바탕이라는 점에서, 7절은 욥이 야훼의 능력을 인정하는 2절과 짝을 이룬다. 5절은 욥의 4절 질문에 대한 응답을 전제하는 고백이며, 양자는 곧바로 이어지지 않는다는 점에서 그 사이에는 빈자리(gap)가 있다. 3절과 6절은 자신의 무지를 인정하고 무지한 말을 다시 하지 않겠다는 다짐을 내용으로 한다는 점에서 각각 짝을 이룬다. 따라서 2-7절은 4-5절 사이의 빈자리(gap)를 중심으로 하며 낱말이나 어구의 차원이 아니라 ‘주제면’(thematisch)에서 교차법 구조를 보인다고 할 수 있다.

- A        2    욥의 야훼 인정
- B        3    욥의 무지 인정
- C        4    욥의 질문과 요청
- C'       5    그 응답에 대한 욥의 반응
- B'       6    무지한 말 하지 않겠다는 욥의 다짐
- A'       7    야훼의 욥 인정

스' I로 읽어도 무리는 없다. 이는 42:6에도 해당될 것이다. 그러나 철십인역은 이를 ‘마아스’ II로 읽고 ephaulisa emauton kai etakēn (I despised myself and fainted)으로, 쿨란 타르굼 욥은 'tnsk w'tmh(I am poured out and dissolved)라고 각각 두 개의 낱말로 풀어 옮긴다(W. Morrow, “Job 42:6”, 213; D. Shepherd, *Targum and Translation: A Reconsideration of the Qumran Aramaic version of Job*, SSN [Assen: Van Gorcum, 2004], 232 참조). 이는 현재 본문의 교차법적 구조 때문에 3절이 6절과 결합되어 있고 4-5절이 6절에 영향을 미친다는 사실이 충분히 고려되지 않은 결과로 추정된다(목적어에 대해서는 아래 참조).

- 11) 여기서의 아트나흐(attnach)를 ‘니합티’(נִּחְפְּטִי) 아래 둔 마소라 본문(MT)을 따라 ‘알’(עַל) 이하를 따로 떼어 읽고, 전치사 ‘알’은 장소를 나타내는 것으로 간주한다. 그러나 보다 세밀한 의미는 동사들의 의미에 따라 달라질 수 있다. A. Wolters, “A Child of Dust and Ashes”, *ZAW* 102 (1992), 116-119는 랍비 타르굼 욥(RTg.Job)에 의지하여 전치사 ‘알’을 ‘올’로 고쳐 ‘티끌과 재의 아이’로 읽을 것을 제안하지만, 랍비 타르굼 욥과 마소라 본문의 차이는 전자를 그러한 주장의 근거로 삼기 어렵게 만든다.
- 12) 전치사 어구 ‘엘라이’(אֵלַי)는 ‘나에게’ 또는 ‘나에 대하여’를 뜻할 수 있다. 욥기에서 ‘다바르+엘’(דְּבַר אֵל)과 ‘아마르+엘’(אָמַר אֵל)은 ‘...에게 말하다’는 의미로 쓰인다. 이에 대해서는 M. Oeming, “Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob.’ Gottes Schlusswort als Schlüssel zur Interpretation des Hiobbuchs und als kritische Anfrage an die moderne Theologie”, *EvTh* 60 (2000), 112-114와 각주 43과 44 참조. 여기서 ‘나에게’로 옮긴 것에 대해서는 아래 참조.

이 구조는 욥의 변화 과정을 보여주고, 시 부분에서 산문체로의 이행은 돕고, 야훼의 욥 인정을 강조한다.

2-3절은 욥이 야훼의 첫 번째 폭풍 속 발언에 응답하는 40:4-5과 평행을 이루고 야훼가 욥에게 질문하고 명령하는 38:2와 38:3; 40:7에 상응한다.<sup>13)</sup>

40:4-5		42:2-3		38:2; 38:3; 40:7
자신의 부족 인정 <sup>14)</sup>	↔	야훼 능력 인정	↔	‘이’ 자가 누구냐?
언어행위 중단	↔	무지에 의한 언어행위 인정	↔	나로 알게 하라/나를 가르치라

38:2-3에서 야훼가 욥에게 섭리를 어둡게 하는 자라고 비판한다면, 42:2-3에서 욥은 자신의 무지를 인정함으로써 그 비판을 수용한다. 비판과 수용이라는 관점에서 이 구절들은 서로 짝을 이루며 38:1-48:3을 앞뒤에서 포괄한다. 이는 42:1-7의 단락 안에서 1-3절과 4절 이하가 구별됨을 의미한다.<sup>15)</sup>

### 3. 구조에 따른 본문 이해

#### 3.1. 4-5절

4a절은 욥 자신의 발언인 13:22a ‘우-케라 웨-아노키 에에네’(אֲנִי וְאֵלֹהֵי אֲנִי)와 유사하고(14:15a도 참조), 4b절은 야훼의 말씀인 38:3b; 40:7b절과 동일하다.<sup>16)</sup> 이 구절은 야훼가 물췌다고 하신 그 물음에 답하기 위한 인용인가<sup>17)</sup> 아니

13) 38:1-42:3은 발언자를 중심으로 38:1-40:2; 40:3-5; 40:6-41:26; 42:1-3(aba'b')의 평행구조를 보인다.

14) 입을 가리는 행위에 대해서는 욥 21:5; 29:9; 잠 30:32; 사 52:1; 미 7:16 참조.

15) 쿵란 타르굼(11Q10=11QTg.Job)은 3절과 4절 사이에 40:5에서 욥이 한 말을 덧붙인다.

ḥdh mlit w'l atyb wtrtyn w'lyhn l'wsp

이는 쿵란 타르굼이 3절의 반성에 결심을 덧붙임으로써 욥의 태도를 분명히 하려는 의도를 보여준다. 이때 4절을 인용문으로 보고 “주님께서 ... 말씀하셨지만”을 덧붙여 양보절로 읽는다면, 그 의도는 한층 더 분명해질 것이다. 그러나 여기서 쿵란 타르굼은 MT와 일치한다. 그렇기 때문에 첨가된 40:5는 3절에서 반성한 것과 같은 말은 더 이상 하지 않을 것임을 강조하는 동시에 4절의 요청은 그러한 말과 다른 말임을 또한 분명하게 보여준다.

16) 한글 『표준새번역』과 E. J. van Wolde, “Job 42:1-6”, 232-233는 42:4 전체를 야훼의 말씀을 인용하는 것으로 보고 “주님/당신께서 말씀하셨습니다”라는 말을 첨가한다.

17) E. J. van Wolde, “Job 42:1-6”, 232-233는 인용과 함께 욥이 야훼의 시각으로 보는 관점의 변화가 일어난 것으로 말한다. 그는 3-4절이 가리키는 야훼의 발언과 질문-대답의 계임에 대해 욥이 5-6절에서 답하는 것으로 이해하고자 한다. 그는 3절의 ‘아노키’에 대해 욥이 다른 화자를 소개하는 것으로 보지만, 그렇게 보는 뚜렷한 이유를 제시하지 않는다(231). 13:22a는 상대가 자신의 요청을 들어주면, 그러면 ‘나는 ... 하겠다’는 것을 강조한다. 이 구절과의 유사한 구조는 그

면 야훼의 말을 인용한 욥 자신의 발언인가? 칠십인역은 야훼를 부르는 ‘퀴리에’(주님!)를 첨가하여 읽음으로써 본문이 욥의 말임을 분명히 한다. 3a $\alpha$ 의 질문은 인용이면서 그 자체가 동시에 답변을 함축한다(아래 참조). 이와 달리 4b절이 물음에 답하기 위한 인용이라면 그것은 문맥 안에서 아무 기능도 갖지 못한다.<sup>18)</sup> 그는 이미 40:3-5와 42:1-3에서 야훼의 폭풍 속 발언에 대답했기 때문이다. 4b절이 비록 38:3b; 40:7b와 동일한 것은 틀림없지만, 그것을 13:22b에 비취 읽을 가능성은 완전히 배제되지 않는다: ‘오 아답베르 베크-하쉬베니’(אוֹ אֲדַבְּרֵי בְּעֵינֵי הַשָּׁמַיִם). 어법은 더 직설적이지만 내용은 다르지 않기 때문이다(31:35도 참조). 어조의 변화는 상황의 변화에 따른 것으로 이해된다. 그렇다면 4b절은 욥이 야훼의 말씀을 자신의 말로 바꿔 야훼에게 대답을 요청함으로써 13:22b에서 드러난 자신의 입장을 고수하는 것으로 읽을 수 있다. 이는 42:4a와 38:3a; 40:7a의 차이가 42:4a의 ‘쉐마-나 베크-아노키 아답베르’(שְׁמָעָנִי יְיָ אֱלֹהֵי וְאֲדַבְּרֵי)를 욥이 야훼에게 하는 말로 읽는 것을 허용한다는 점에 의해서도 뒷받침된다.<sup>19)</sup>

4절은 abb'a'의 구조로 볼 수 있고, 4a절의 청탁이 4b절에서 질문에 대한 답을 구하는 것으로 구체화된다. 이러한 4절은 2-3절에서 욥이 야훼를 인정하고 비판을 수용함으로써 완결된 듯 보이는 야훼와의 대화에 새로운 긴장을 불러일으킨다. 물론 이는 야훼 현현 경험의 결과 욥의 지혜가 새로운 차원의 것으로 바뀌었음을 시사할 수 있다. 그러나 야훼를 향한 질문과 응답 요청은 욥의 야훼 인정과 고백의 의미를 제한한다. 수사학적 관점에서 본다면, 2-3절은 말하는 자가 먼저 상대의 논지를 인정하고 그 다음에 자기 입장을 피력함으로써 상대로 하여금 이

의 주장이 근거 없음을 보여줄 것이다.

18) M. Eisemann, *Job. A New Translation with Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources*, ATS (New York: Mesorah Publications Ltd., 1994), 361-362에 따르면 42:4는 13:22와 38:3을 풀어서 또는 그대로 인용한 것으로서 욥이 당황하여 하나님과 자신 사이에 있었던 지난 일을 돌아보고 자문자답하며 반성하는 것이며, 5-6절은 그 결과로 해석된다. 그러나 욥이 자신의 무지를 인정하는 3절 다음에 그러한 반성이 이어지는 것은 자연스럽지 않다. 또 그러한 반성 다음에는 다짐이 이어지는 것이 기대된다. 그러나 이것은 5절을 불필요하게 만든다. 따라서 4절을 내적 반성으로 이해하는 것은 타당성을 갖기 어렵다.

D. Iwanski, *The Dynamics of Job's Intercession* (Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2006), 262 이하는 3a $\beta$ b절이 과거 욥의 무지와 현재 욥의 지식을 함께 지시하는 것으로 과거에 무지해서 부조리하게 보였던 것들이 이제 전적으로 새로운 ‘의미’를 갖게 되었고 또 모르고 말했던 과거의 발언들이 부족했음을 인정하는 것으로 이해한다(Th. F. Dailey, “Wonderously Far from Me”, 263도 욥의 지혜 획득이라는 관점을 취한다). 문제는 이러한 3a $\beta$ b절이 이를 둘러싼 3a $\alpha$ 절과 4b절의 자유로운 인용구들과 어떤 관계에 있는지에 대해 말하지 않는다는 데 있다.

19) E. J. van Wolde, “Job 42:1-6”, 241은 ‘에자르-나...’(עֲזָרָנִי 38:3a $\alpha$ ; 40:7a $\alpha$ )와 ‘쉐마-나’(42:4a $\alpha$  שְׁמָעָנִי)를 유사한 것으로 보지만, 유사점은 형태가 모두 명령형이라는 점 뿐이다. 전자가 강압적 어투라면, 후자는 청탁형/설득형 어투다. 이 차이는 양자를 모두 야훼가 욥에게 말하는 것으로 보기 어렵게 만든다.



를 보다 쉽게 받아들이게 하는 역할을 한다. 2-3절과 4절의 이 같은 관계는 일반 견해와 달리 야훼의 폭풍 속 발언이 욥에게 충분한 답이 되지 않았음을 암시한다. 30:20에서 욥은 야훼에게 부르짖어도 응답하지 않는다고 탄식하고, 31:35에서는 샷다이가 듣고 답해줄 것을 소원하였다. 38:1과 40:6(40:1도 참조)은 38-41장\*을 야훼가 욥에게 대답하는 것으로 규정하지만, 이때 야훼는 자신의 창조능력과 활동들을 내세우며 욥, 보다 정확하게는 인간의 무능을 욥에게 인정하라고 심문하듯 추궁하고 대답할 것을 요구한다. 이에 대한 40:3-5와 42:1-3의 대답 다음에 바로 이어지는 욥의 질문은 그가 야훼의 주장을 인정한다고 해서 그의 소원이 이루어진 것으로 여기는 것이 아님을 보여준다. 그에게 야훼의 고압적인 발언은 그의 현실과 별로 관련성 없는 발언인 셈이다.<sup>20)</sup> ‘좀 들어주시면 제가 말하겠습니다.’<sup>21)</sup> 제가 물어보겠으니 깨우쳐 주십시오’.

욥이 야훼에게 묻고 깨우쳐 달라고 하는 것이 무엇인지는 언급되지 않고 단지 동사들만 열거됨으로써 그의 절박함이 더욱 부각된다.<sup>22)</sup> 생략된 목적어는 38:1저 너머 1-2장의 사건에서 찾을 수 있다. 무질서와 혼란의 상징인 베헤못과 리워야단 조차 창조주 하나님의 질서 안에 편입되어 있고 역사에 개입하여 역사의 혼란을 제거한다면(40:11-13 참조), 욥 자신이 겪는 ‘무질서와 혼란’은 그에게 더욱 더 이해하기 어려운 것이 아닐까?<sup>23)</sup> 야훼 현현으로 인간의 인식과 능력의 한계를 경험한 ‘무지한’ 욥에게 그의 고난은 여전히 이해할 수 없는 문제요 야훼만이 답할 수 있는 문제다.

욥 자신의 호소로 이해된 4절은<sup>24)</sup> 그에 대한 야훼의 응답을 기대하게 하지만, 5절은 그 응답이 아니다. 5절은 익히 들어왔던 사람과 처음 만나 하는 인사말과 닮았기 때문에, 그 표현은 일상생활에서 비롯된 것으로 짐작된다. 이는 욥이 4절에서 마지막 질문을 하기 전까지 계속된 폭풍 속 야훼와 욥의 대화에 비춰보면 뜻밖이다. 무엇이 그로 하여금 이렇게 반응하도록 만들었을까? 이 물음은 4절과 5절 사이에 빈자리(gap)가 있음을 추론케 한다. 5절은 욥이 기대했던 응답에 대

20) 안근조, 『지혜말씀으로 읽는 욥기』 (서울: 한들출판사, 2007), 185와 하경택, “욥 탄식과 하나님 발언의 관계성 연구”, 『구약논단』 22 (2006), 113은 하나님의 발언이 욥을 교육하기 위한 것이라고 읽는다. 42:7과 연관시켜 본다면, 그러한 이해가 적절한 것인지 의문이다.

21) 4절은 명령문 + 뱀-PK(미완료형) / PK(미완료형) + 뱀-명령형 구문이다. 따라서 이 구절의 문법 구조는 교차법으로 짜여 있다. 상반절의 명령은 일종의 조건문과 같은 역할을 한다.

22) 시 88 편 참조.

23) C. Mathis, “‘Sieh doch den Behemot!’ Die zweite Gottes Rede Ijob 40:6-41:26”, *BN* 112 (2002), 85.

24) 안근조, 『지혜말씀으로 읽는 욥기』, 199-200은 4절을 하나님의 두 번째 연설인 베헤못과 리워야단의 모습을 목격한 후에 깨달은 욥의 응답으로 이해한다. 이것은 4절의 질문을 이제부터는 하나님의 뜻을 여쭙겠다는 구도자적 결단으로 이해하기 때문이지만, 본문이 명령형이라는 점은 이를 뒷받침하지 않는다.

한 그의 반응으로 이해된다. 다시 말해 4절과 5절 사이의 빈자리에는 말로 옮길 수 없는 야훼의 응답이 숨어 있다.<sup>25)</sup>

4절과 5절을 이렇게 읽으면,<sup>26)</sup> 이는 탄식시들이 아무 언급 없이 탄식에서 찬양으로 곧바로 옮겨가는 것에 비교된다. 때로 탄식시들은 짙막하게 하나님께서 응답하셨다는 말로 그러한 이행의 계기가 무엇인지를 짐작케 한다.<sup>27)</sup> 하나님과의 만남이 그것이다.<sup>28)</sup> 하지만 여기서는 그 만남이 이미 전제되어 있으므로 이를 단순히 ‘사건’이라고 말한다면, 그 ‘사건’은 야훼의 폭풍 속 말씀으로 이어지지만 그것과 구별되는 다른 사건이다. 5절은 38-41장이 보도하는 야훼의 폭풍 속 발언이 아니라 보도되지 않은 그 이후 다른 사건의 결과다. 5절이 고대하던 이와 처음 만나는 감격을 일상 언어로 담아내고 있다면, ‘말할 수 없음’은 그에게 존재의 새 지평을 열어주는 새로운 경험을 나타낸다.

4절과 5절 사이의 빈자리를 이렇게 읽는다면, 38-41장의 성격은 새로 규정될 수밖에 없다. 텍스트 안에서 야훼의 개입 계기는 엘리후의 발언으로 마련된다.<sup>29)</sup> 특히 36:22 이하는 하나님께서 폭풍 가운데서 말씀하시도록 길을 여는 역할을 한다. 38:2에서 드러나는 야훼의 참여 동기가 말해주듯이, 하나님은 엘리후의 바통을 이어받아 욥과 친구들과의 논전에 친구들 대신 가담하신다.<sup>30)</sup> 물론 그 동기는 욥에게 그의 현재가 죄의 결과임을 확신시키려는 친구들의 목표와 동일하지는 않다. 그러나 야훼는 욥이 그 앞에서 무지한 말로 그의 ‘에차’(עָצָה) 섭리, 계획)를 어둡게 하는 잘못을

25) A. M. Olson, “The Silence of Job as the Key to the Text”, *Semeia* 19 (1981), 116은 38장 이하의 겁주는(terrifying) 하나님 앞에서 욥이 취할 수 있는 행위는 “침묵” 뿐이라고 하며, 이를 통해 욥은 42:5에서 ‘보는’ 데 이르렀다고 한다. 덧붙여 그는 욥이 변증법적 객관적 사유가 실패 내지 침묵하는 곳에서 그의 비참한 경험이 구원의 경험으로 바뀌는 것을 경험했다고 말한다. 그러나 침묵은 욥의 침묵이 아니라 본문의 침묵이며, 이 침묵은 사건보도의 방식으로서의 침묵이다. 비참한 경험이 구원의 경험으로 바뀌는 계기도 욥의 침묵이 아니라 침묵 가운데 보도되는 사건이다.

26) 5a절은 5b절과 평행을 이룬다. 귀 - 눈, (지금까지는): 그러나 이제는, 듣다 - 보다, 당신 - 당신. 이것은 신인식의 차이를 나타내는 데 초점을 맞추고, 들어서 알던 야훼와 봐서 알게 된 야훼를 비교하지 않으며, 들었던 것의 옳고 그름을 판단하지 않는다. ‘당신에 대해 많이 들어 왔는데, 이제야 뵈게 되었습니다’는 정도의 말로 이해된다.

27) 예외적으로 시편 73편은 응답으로 하나님이 보여주신 환상에 대해 보도한다.

28) J. Ebach, *Streiten mit Gott Hiob*, Bd. 2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995), 156은 4절의 성격을 정확히 파악하고 5절의 문제를 인식하지만, 욥과 하나님과의 만남을 야훼의 폭풍속 현현으로 보기 때문에, 두 구절의 관계와 그 의미에 대해 묻지 않는다.

29) B. Zuckerman, *Job the Silent*, 147은 엘리후의 이야기는 신 현현의 극적 효과를 감소시킨다고 보며, 엘리후 이야기의 저자는 욥의 친구들이 욥의 유죄와 야훼의 법적 무죄 입증에 실패했기 때문에 야훼를 변호하기 위해 개입한 것으로 이해한다(150-151). 이에 대해서는 욥 32:2-3; 36:2-3 참조.

30) D. Pellauer, “Reading Ricoeur Reading Job”, *Semeia* 19 (1981), 79도 동일한 입장임을 글이 완성된 다음에야 알게 되었다.

범했다고 지적하며 그로 하여금 이를 인정하고 승복하게 하려 한다는 점에서 하나님은 친구들과 크게 다르지 않다. 야훼의 섭리를 어렵게 하는 잘못보다 더 큰 잘못은 없기 때문이다. 다만 야훼는 이것을 그의 고난과 연관 짓지 않는다는 점에서 친구들과 다르다. 자신이 창조 활동의 주체임을 수사학적으로 강조하는 야훼의 폭풍 속 발언은 무엇보다도 3장에 있는 욥의 창조 부정 발언에 이어진다.

그리고 야훼의 그 목적은 두 단계를 거쳐 실현된다. 40:3-5에서 욥은 상대의 힘에 압도된 자처럼 창조주의 능력을 인정하지만, 단지 그것뿐이다. 이는 40:4에서 손으로 입을 막는 몸짓으로 상징된다.<sup>31)</sup> 거기에는 자신의 오류(가능성)에 대한 인정과 고백이 없다. 단지 승복할 뿐이다. 욥이 42:3에서 비로소 자신의 무지를 인정하고 이로써 야훼의 개입목적은 일단 달성된다. 그렇지만 여기서도 그의 대답은 아직 소극적이다. 그의 입장에서 보면 야훼의 폭풍 속 발언은 여전히 그의 물음을 미해결 상태로 남겨놓고 있기 때문이다.

5절의 ‘그러나 이제는 눈으로 보았습니다’(וַעֲתָה עֵינִי רְאִיתִי)는 4절의 ‘깨우쳐 주십시오’(וַהֲרִיעֵנִי)라는 호소와 짝을 이루며 ‘무지’로부터 ‘앎’으로의 전환이 그에게 일어났음을 의미한다. 2-3절에서 야훼 현현 경험과 함께 획득한 지혜와 신 인식에도 불구하고 (부조리한 현실에 대한) 깨우침을 호소해야 했던 욥에게 이 전환은 또 다른 전환을 야기한다. 3절로부터 6절로의 전환이다.<sup>32)</sup> 3절이 단지 무지와 이에서 비롯된 자신의 방자함(?)을 인정하는 데 그친다면, 6절은 인식 변화에 따른 태도 변화를 말한다.<sup>33)</sup> 3절과 6절이 이렇게 짝을 이룬다면, 6절의 문맥은 6절과의 거리에 따라 가까운 곳에 있어야 하는 것이 아니라 적어도 이 경우에는 수사법을 통해 구조화되어 있다고 볼 수 있다. 이것은 6a절 ‘마아스’의 목적어가 생략되어 있다면, 그 목적어는 3절에서 찾아야 함을 의미한다.<sup>34)</sup>

### 3.2. 3절과 6절

3절은 ‘알지 못한다’를 강조하기 위해 변형된 평행법 구조로 되어 있다.<sup>35)</sup> 또한 ‘그러니’(לְכֵן)는 3a α 절과 3a β 절 사이에 논리적 관계가 있음을 의미한다. 3a α 절은 38:2를 인용하면서 말을 바꾸기도 하고 생략하기도 한다. 특히 ‘말로

31) J. Ebach, *Streiten mit Gott*, 140; 위의 각주 14 참조.

32) 6절을 폭풍 속 야훼와의 만남의 결과로 보는 예에 대해서는 Th. F. Dailey, “On Job 42:6”, 209 참조.

33) E. J. van Wolde, “Job 42:1-6”, 248도 이 대목에서 태도의 변화를 말한다.

34) ‘마아스’의 의미에 대해서는 각주 11 참조.

35) 3a α מִי יָדָה מַעֲלִים עֲצָה בְּלִי דַעַת

3a β לָכֵן הִנְדִּיתִי וְלֹא אֲבִין

3b נִפְלְאוֹת מִמֶּנִּי וְלֹא אֲדַע

씨' (בְּמַלְיָי)의 생략으로 '가리다'(מַעֲלִים)는 '말하다'(הִתְהַדָּה)와 분명하게 대비되면서 '말하다'의 성격을 규정한다. 이는 38:2의 인용이 그에 대한 답을 말하기 위한 것이 아니라 그 자체가 대답의 성격을 갖고 있음을 보여준다. 3b절의 '저로서는 이해할 수 없는 일'(נִפְלְאוֹת מִמֶּנִּי)은 '섭리'(עֲצָה)와 짝을 이루며 후자의 의미를 밝힌다. 이로써 욥은 자신의 이해 능력을 벗어나는 일을 알지도 못하고 말했음을 인정한다.

3절은 자신의 언어행위가 무지의 소산이었음을 인정하고 강조하기 때문에 그에 상응하는 조치가 취해질 것을 기대하게 된다. 그러한 기대와 상반되는 4절의 질문은 그러한 인정의 수사학적 기능을 드러내 보여준다. 3절의 인정은 질문하기 위한 초석 역할을 한다. 5절은 그 앞에 하나님의 응답이 있었을 것으로 추론하게 하며, 그러한 것으로서 욥이 3절에서 기대하게 했던 조치, 곧 6절의 다짐을 준비시킨다.

마소라 본문의 6절은 분절장치인 '아트나흐'가 '웨-니함티'(וַיִּחַמְתִּי) 아래에 있어서 '알'(עַל) 이하의 전치사 어구는 상대적으로 독립되어 있고, 반면에 '웨-니함티'(AKwaw: w<sup>c</sup>-완료형)'는 '엠아스'(אִמָּאֵס: אִמָּאֵס의 PK 1 단)'의 시상을 그대로 이어받으며<sup>36)</sup> 긴밀하게 결합되어 있다.

생략된 마아스(אִמָּאֵס)의 목적어 후보로 제시되는 것들은 3절에서 고백한 몰라서 한 말들 내지는 좀 더 구체적으로 '니플라오트'(נִפְלְאוֹת) 또는 5절에서 말하는 귀로 들은 것들 또는 6b절 '니함 알'(עַל נִחַמְתִּי)의 목적어 '아파르 웨-에페르'(אָפַר וְעִפְּר) 등이다.<sup>37)</sup> 그러나 2-7절의 교차법 구조를 진지하게 받아들이면, 목적어를 5절이나 6절에서 찾는 시도는 처음부터 의문시된다. 문법적 가능성은 최소한의 조건에 불과하다. 6절은 3절과 함께 읽어야 하고 동시에 4-5절 사건의 결과로 보아야 한다. 그래서 6절은 3절과 연관되지만 그렇다고 3절의 단순 반복은 아니다. 3절은 자기의 한계 밖의 일을 '모르면서' 말한다는 것을 중심으로 한다. 의지의 표현인 '엠아스'가 이와 관련된 목적어를 취한다면, 그것은 3절에 언급된 특정 낱말 곧 '니플라오트'나 3-31장에 있는 그의 특정한 언설들을 염두에 두었다기보다 모르고 말하거나 이해할 수 없는 것을 말하는 행위 자체를 부정하는 것으로 읽어야 문맥에 더 잘 어울린다. 과거에 했던 말의 취소는 이미 모르고 말했다는 3절의 고백에 포함되어 있으므로, 그 다음에는 '더 이상 그렇게 (말)하지 않겠다'는 다짐

36) Th. Krüger, "Did Job Repent?", 219도 동일한 입장이지만, 마아스를 mss의 니팔형 또는 마아스 II로 본다는 점이 다르다(224-225). 그는 4-5절 때문에 6절과 3절의 연관성을 인정하지 않기 때문에 마아스를 목적어 없는 자동사로 다룬다(225). 그러나 교차법적 구조를 감안하면 그러한 연관은 가능해진다.

37) 42:6의 번역 예들에 대해서는 T. W. Tilley, "God and the Silencing of Job", *Modern Theology* 5 (1989), 260과 269 각주 13 참조. W. Morrow, "Job 42:6", 215 이하도 아울러 참조.

이 자연스럽게 이어질 것이기 때문이다. 따라서 ‘마아스’는 ‘(이전에 한 말들을) 취소하다, 철회하다’ 등으로보다는 그렇게 말하는 행위 자체를 부정하는 것으로 읽고자 한다.<sup>38)</sup> 여기에는 그가 하나님을 고통의 근원으로 인식하고 알고자 하나님에게 질문했던 행위도 포함될 것이다.

마소라 본문의 ‘아트나흐’를 그대로 두고(각주 11 참조) ‘마아스’를 이렇게 이해할 때, 그와 짝을 이루는 ‘니함’은 ‘마아스’에 담긴 다짐을 단순히 달리 표현하는 것은 아니다. ‘니함’(니팔형)은 ‘후회하다, 마음/생각을 바꾸다’ 또는 ‘위로받다, 위안삼다’<sup>39)</sup>를 의미한다. ‘마음/생각을 바꾸다’는 예컨대 하나님이 의도했던 심판을 철회하기로 하는 경우에 해당된다(렘 18:8 참조). 그것은 ‘후회하다’로 옮겨지는 창세기 6:6; 사무엘상 15:11, 35에서도 이미 행해진 일의 바꿈을 수반한다. 이를테면 ‘니함’은 감정적 의미의 ‘후회하다’가 아니라 ‘후회하게 하는 것의 바꿈’을 내용으로 한다.<sup>40)</sup> ‘아트나흐’에 의해 분리된 전치사 어구의 ‘알’이 장소를 나타내고 동사의 목적어가 명시되어 있지 않다면, ‘니함’은 그 대상이 무엇이든 ‘마음/생각을 바꾸다’는 것만 강조하는 것으로 볼 수 있고, 또 이것이 목적어가 생략된 ‘마아스’와 가장 잘 어울리는 번역인 것처럼 보인다.<sup>41)</sup> ‘마아스’가 겉으로 드러나는 행위와 관련된다면, ‘니함’은 그러한 행위를 낳는 생각과 관련된다고 할 수 있다. 그러므로 마아스와 니함은 일종의 ‘메리즘’(merism)이라고 할 수 있다. 이때 전치사 어구는 단순히 장소를 나타내기보다는 시간적 의미를 추가로 갖고 “바로 티끌과 재 위에서”로 옮겨질 수 있다.

그러나 ‘니함’이 ‘위로받다’는 의미로 사용되었을 가능성은 여전히 남아 있다. ‘니함’(피엘형)은 2:11에서 친구들의 방문목적을 나타내지만, 그들은 이 목적을 역으로 성취한 자들이라고 비판당한다(16:2; 21:34). 또한 6:10과 7:13에서 욥은 위로를 찾는 자로 나타난다. 이는 자신이 위로자 역할을 했던 과거를 회상하는 대목에서도 마찬가지일 것이다(29:25). 위로가 욥이 찾는 것이라면,<sup>42)</sup> 다시 말해 2:11의 ‘니함’(피엘형)과 42:6의 ‘니함’(니팔형)의 대비가 우연이 아니라면, 42:6의 ‘니함’(니팔형)은 ‘위로받다’ 이외의 의미로 읽기 어렵고,<sup>43)</sup> 따라서 2:11과

38) B. L. Newell, “Job: Repentant or Rebellious?”, *WTJ* 46 (1984), 314-315 참조. 그는 이러한 문맥을 정확히 언급하지 않고 *my speaking without understanding*을 지적한다.

39) 이때 ‘니함’은 재귀용법의 니팔형이다.

40) H. J. Stoebe, “**נחם** niḥm pi. to Comfort”, *ThLOT Bd.2*, 734-739, 738 참조.

41) J. Ebach, *Streiten mit Gott*, 155-160도 그러한 입장이다. 이환진, “욥이 옳은가? 친구들이 옳은가? - 마소라 본문 욥 32:1의 ‘그는 그의 눈에 옳다’(hw' sdyq b'nyyw)란 표현을 중심으로”, 『신학과 세계』 64 (2009), 20-22는 전치사 ‘알’을 ‘니함’과 결합시켜 본문을 읽는다. 안근조, 『지혜 말씀으로 읽는 욥기』, 200-201도 동일하다.

42) 21:2는 그의 말을 들어주는 것을 위로라고 규정한다. 들어달라고 호소하는 42:4도 이러한 관점에서 볼 수 있을 것이다.

43) 친척과 친지들이 그를 찾아와 위로하였다(니함 피엘형)는 42:11도 위로가 이야기의 중요한 요

42:6은 이야기의 관점에서 이야기의 축을 구성한다.

서로 경쟁적인 이 가능성들 가운데 2장의 상황은 후자를 지지한다. 여기에는 티끌(תִּפְלָה)과 잿더미(רֶשֶׁת)가 서로 결합되어 나오지는 않지만, 8절에 따르면 욥은 잿더미 가운데 앉아 있고(וַיֹּשֶׁב עַל-רֶשֶׁת), 13절에 따르면 친구들은 티끌(תִּפְלָה)을 뒤집어쓰고 욥과 함께 땅바닥(אֲרָצָה)에 앉아 있기 때문에 양자가 결합된 42:6은 욥의 현재 상황을 말하는 것으로 볼 수 있다.

2장에서 만신창이가 된 욥은 (티끌과) 잿더미 위에 앉아 친구들에게 침묵의 위로를 받고 있다. 위로가 비록 3장 이후 치열한 논전으로 귀결된다 하더라도 그렇다. 42:4-5 사이의 (보도되지 않은) 하나님과의 사건이 티끌과 잿더미 위에 앉아 있는 욥에게 최종적으로 위로의 사건이 된다면 두 장면의 비교 가능성은 더욱 커진다. 티끌과 잿더미, 곧 고난과 탄식의 자리가 고백과 위로의 자리로 바뀐다. 장소의 의미를 갖는 전치사 어구는 욥의 위로가 아직 그가 티끌과 재 위에 있을 때, 그 몸이 아직 고통에서 벗어나기 전에 일어남을 강조한다. 전치사 어구가 장소의 의미에 국한된다면, ‘마아스’는 본래 장소를 필요로 하지 않는 동사이기 때문에 전치사 어구는 ‘니함’과만 관련된다. 이로부터 칠십인역이나 콤란 타르굼처럼 아트나흐를 ‘엠아스’ 아래로 옮겨 읽을 가능성이 발생한다.

그러나 ‘니함’은 ‘알’과 결합하여 목적어를 취할 수 있기 때문에 ‘티끌과 재’를 목적어로 읽을 수 있는 또 다른 가능성이 제기된다. 칠십인역과 콤란 타르굼은 이렇게 읽는 것의 문제점을 감추지 않는다. ‘니함티 알’을 ἰννομαι(생각하다, 간주하다)로 고쳐 읽고 콤란 타르굼은 ‘웨-에흐웨’(w-’hw) 나는 …이 되었다)로 바꾸기 때문이다. 문제는 이것들을 따라 ‘아파르 웨-에페르’를 ‘니함 알’의 목적어로 볼 수 있느냐는 것이다. 니함의 기본 의미가 후회하고 바꾸는 것이며 그 대상은 의도나 계획 또는 지난 행위와 그 결과인데, ‘아파르 웨-에페르’는 이것들과는 무관하다. 사람이 ‘티끌과 재’라는 것은 후회하고 바꿀 수 있는 대상이 아니기 때문이다. 또 그것은 비유적으로 인간의 보잘 것 없음이나 무가치함을 나타내기도 한다.<sup>44)</sup> 이 경우 ‘아파르 웨-에페르’와 관련된 특정한 입장을 가지고 있었다면, 이를 나타내는 말이 ‘니함 알’의 목적어가 될 수 있다. 그러나 본문에는 그에 대한 언급이 없다. 30:19에서 욥은 ‘그가 나를 진흙 속에 내던지셨으니 내가 티끌과 재처럼 되었다’고 자신의 현실에 대해 탄식한다. 그는 인간이 ‘티끌과 재’와 같다는 것 자체에 대해 탄식하지 않는다.

소임을 보여준다.

44) 창세기 18:27에서 아브라함은 ‘나는 티끌과 재에 불과하지만’이라고 하나님에게 말한다. 이는 하나님 앞에서 인간이 무가치함을 나타내는 표현일 뿐만 아니라 자기를 낮추는 겸비의 말이기도 하다.

그런데도 ‘니함 알’의 목적어가 ‘아파르 웨-에페르’라면, ‘니함 알’의 의미가 달라져야 하며, 그 대안은 ‘니함 알’을 재귀용법의 니팔형 곧 ‘…에 위로받다’에서 찾을 수 있다. ‘티끌과 재(인 것)에 위로받다.’<sup>45)</sup> 이러한 시도 역시 본문의 지지를 받을 수 있고, 욥기 전체의 상황에 비춰보면 의미가 없지 않다. 탄식의 이유였던 것이 위로의 ‘이유’로 전환된다. 42:5-6을 고쳐 읽고 30:19-20과 함께 읽으면 이 점이 더 분명해진다.

30:19-20<sup>46)</sup>

그가 나를 진흙 가운데 내던지셨으니 내가 티끌과 재처럼 되었구나.

내가 당신께 계속 부르짖어도 당신은 대답하지 않으시며  
내가 서 있어도 당신은 나에게 주의를 기울이지 않으십니다.

42:4-6

들어주십시오. 그러면 제가 말하겠습니다.  
제가 당신께 여쭙으니 저로 알게 해주십시오!

저는 귀동냥으로 당신에 대해 들어왔습니다.  
그런데 이제는 제 눈이 당신을 뵙니다.  
그러므로 저는 (더 이상 그렇게) 하지 않으며  
티끌과 재(인 것)에 위로받을 것입니다.

욥기 본문은 현재 ‘아트나흐’의 위치에도 불구하고 이러한 해석 가능성을 단지 않기 때문에, 세 가지 해석 가능성들 가운데 어느 하나를 취사선택하는 것은 무리일 수 있다. 그러나 이들 모두의 공통점은 욥이 4-5절의 결과, 티끌과 재 위에서 자신의 현실을 수용한다는 것이다. 하나님의 능력 인정과 자신의 무지 고백, 그리고 자신의 현실 수용과 다짐, 욥이 회개한다면 바로 이것이 회개가 아닐까?<sup>47)</sup> 이로써 욥은 다시 1-2장의 욥으로 돌아간다. 그러나 욥은 1-2장에서처럼

45) L. G. Perdue, *Wisdom in Revolt*, 237 각주 1; E. J. van Wolde, “Job 42:1-6”, 249-250이 그러한 입장을 취한다. 반 볼트(Van Wolde)는 ‘아파르 웨-에페르’를 ‘마아스’와 ‘니함 알’의 공통 목적어로 간주한다. 그는 3절과 6절의 관계를 인식하기는 하였지만 구조적인 관점에서가 아니라 구문론 관점에서 보았기 때문에 이러한 결론에 이르렀다. 그 자체로서는 문제이지만, ‘니함 알’을 재귀용법의 니팔형으로 보고 ‘위로받다’(comfort oneself)로 해석한다. 그러면서도 그는 거기에 ‘회개하다’는 뉘앙스를 함께 덧붙인다.

46) 19:25-27도 참조.

47) 고백과 다짐은 회개의 핵심 내용들이다. 그렇기 때문에 6aβ절의 ‘니함’(니팔형)을 ‘회개하다’로 읽으면 이야기의 흐름을 정체 내지 역류시키는 것으로 보인다. 본문의 내용과 구조도 그렇게 옳기는 것을 불필요하게 만든다. 특히 이 낱말이 여기서만 그렇게 옳겨진다면, 그러한 인상은 더 커지게 마련이다.

전통에 따라 행동하고 말했던 욥이 아니라 탄식과 만남으로 인해 새로워진 욥이다. 티끌과 재 위에서 티끌과 재를 넘어서는 것을 경험한 욥이다.

### 3.3. 2절과 7절

인정을 축으로 이 구절들은 형식의 차이를 넘어 서로 연관된다. 2절이 보여주는 욥의 야훼 인정이 창조와 역사에 대한 야훼의 38:1-41:26\* [H41:34\*] 발언에 근거한다면, 7b절의 야훼의 욥 인정은 그 근거가 분명하게 드러나지 않는다. 38:2에서 욥의 그 이전 발언은 무지한 말이라는 비판을 받고 또 욥은 40:3-5; 42:1-3에서 이를 인정한다. 그렇다고 그 근거를 야훼의 폭풍 속 말씀에 대한 욥의 응답에서 찾는다면 불공정할 것이다. 그렇다면 욥 인정의 근거는 38:1-42:6의 야훼와 욥의 대화가 아니라 3-31장의 욥과 친구들의 논쟁에서 찾아야 한다. 야훼의 욥 인정 근거만큼 7a절의 ‘이 말씀들’도 무엇을 지시하는지가 불분명하다. 이 구절은 마치 욥의 42:1-6 답변을 모르는 것처럼 들린다. 7a절이 38-39장\*의 첫 번째 폭풍 속 발언이나 40:6-41:34\*의 두 번째 폭풍 속 발언 바로 다음에 이어지면, 그 어구가 지시하는 것은 분명하겠지만, 그러면 38:2나 40:7에서 하나님은 욥에게 대답하라고 말씀하신 것은 실제로 욥의 응답이 필요 없는 요구가 되고 만다.<sup>48)</sup> 7절이 42:1-6을 알고 있었다면, 7절은 다른 경우들에서 자주 볼 수 있는 것처럼 단순히 ‘이 일들 후에’로 시작되었을 것이다. 이처럼 본문의 지시관계가 모호한 것은 형성사의 결과로 이해된다.<sup>49)</sup> 또 7절에는 엘리후에 대한 언급이 없다. 그가 언급되지 않는 이유는 엘리후의 발언이 뒤늦게 첨가되었기 때문일 것이다. 욥기 형성 과정에서 비롯되었을 이러한 문제점들에도 불구하고 7절은 욥을 친구들과 달리 ‘네코나’(נֶקוֹנָה)를 말한 것으로 인정한다는 점에서 2절과 교환적이다.

여기서 문제는 ‘네코나’가 욥과 친구들과의 논쟁과 관련하여 무엇을 가리키는 가이다.<sup>50)</sup> ‘네코나’의 의미는 전치사 어구 ‘엘라이’(אֵלַי)에 대한 이해와 맞물려 있다. ‘엘라이’는 ‘나에게’ 또는 ‘나에 대하여’를 의미할 수 있다. 후자로 옮기면 ‘네코나’는 하나님에 대한 무엇이다. 반면에 전자이면 ‘네코나’는 자신들의 경험

48) 이것은 야훼의 폭풍 속 발언이 본래 대화형식이 아니었고 38-39장\*과 40-41장\*의 폭풍 속 발언들은 처음부터 하나가 아니었을 가능성을 시사한다.

49) 욥기 형성사 개관에 대해서는 J. V. Oorshot, “Die Entstehung des Hiobbuches”, Th. Krüger u.a., eds., *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verita vom 14.-19.*, ATANT 88 (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005), 165-196 참조. 그는 42:1-6\*이 이를 42:7과 연관시킨 편집자에게서 기원한 것으로 본다(182-184).

50) 7b절은 욥의 언어행위에 대한 판단이라는 점에서 욥이 하나님에게 ‘적절치 못한 것(티플라 tplh)’을 말하지 않았다는 1:22의 판단과 비교될 수 있다(2:10도 참조). 그러나 1:22는 이 문제 해결에 도움을 주지 못한다.



세계 안에 있는 어떤 것일 수 있다. 이를 판단하기 위하여 3-31장에서 욥과 친구들이 한 말을 야훼에게 한 말과 야훼에 대하여 한 말로 나누면 다음과 같다.

	욥	친구들
야훼에게	O	X
야훼에 대하여	O	O

본문 속에서 욥의 친구들은 하나님에게 말한 적이 없다. 그들은 욥에게 하나님에 대하여 말했을 뿐이다. 하나님의 변호인인 것처럼 말했던(36:2이하 참조) 엘리후도 여기서 벗어나지 않는다. 그렇다고 이로부터 ‘엘라이’를 ‘나에 대하여’로 옮겨야 한다는 결론은 도출되지 않는다. 욥도 하나님에 대해 말한 경우가 적지 않기 때문이다. 친구들은 하나님에 대해 틀린 것, 참이 아닌 것을 말했는가? 양자가 비록 하나님에 대해 말하는 것과 현실의 관계를 전혀 다르게 파악한다고 해도(21장 참조) 그렇다고 답하기는 대단히 어렵다. 이는 욥과 친구들을 비교하는 관점이 하나님에 대해서 누가 참을 말했는가가 아님을 시사한다. 게다가 양자의 우열을 말하며 하나님이 화를 낸다는 것은 더더욱 이해하기 어려울 것이다. 그렇지만 비교의 관점을 ‘하나님에게 말했는가’에서 찾는다면 양자는 분명하게 구별된다. 욥은 친구들과 달리 하나님에게 말을 건넨다.<sup>51)</sup> 그는 ‘자기를 버린’ 야훼를 향해 여전히 항의하고 질문을 던진다.

‘네코나’가 그들을 둘러싼 경험세계에 관한 것이라면, 이야기 안에서 그것은 현재 그들의 공통 관심사인 욥의 고난과 관련될 수밖에 없다. 이를 부조리한 현실이라고 바꿔 말하면, 친구들은 이를 ‘신학적’으로 판단하고 욥을 비난하는 근거로 활용했을 뿐이다. 그들은 ‘네코나’ 곧 욥이 당하는 부조리한 현실을 하나님에게 말하지 않았다. 소위소치관계(所爲所值關係)의 ‘기계적’ 이해와 적용이 그들로 하여금 그렇게 할 수 없게 만들었다.<sup>52)</sup> 그들을 향한 하나님의 분노는 바로 여기서 조금이나마 이해될 수 있다. 그것은 친구들이 ‘신학적’인 이유 때문에 고난당하는 친구 편에 서지 않은 것에 대한 분노다. 보도되지 않은 만남이 함축하고 있던 하나님의 변화를 드러내는 이 분노는 소극적이지만 동시에 욥의 발언에 대한 긍정이다.<sup>53)</sup> 그런데 욥의 인정은 그의 고난이 죄 때문이 아니라는 간접 시

51) 욥기 안에서 전치사 ‘엘’의 용법에 관한 외명의 통계조사 결과도 이를 뒷받침한다(각주 10 참조).

52) 소위소치관계는 자연과학적 인과율이 아니므로 현재를 바탕으로 과거를 추론할 수 없고, 현재가 그에 상응하는 결과를 기계적으로 산출하는 것으로 기대하게 하지 않는다(렘 12:1; 계 6:10; 21:3-4 참조).

53) 현재 본문에서 욥은 야훼의 두 차례 폭풍 속 발언과 보도되지 않은 한 번의 만남 등 모두 세 번의 만남을 거쳐 인정받는다. 이것은 민담에서 영웅이 대체로 세 번의 시련 끝에 목표에 이르는

인이며, 더 나아가 1-2장의 사건이 남기고 3-31, 32-37장을 관통하는 이유 없는 고난 문제에 대해 이유 없는 고난은 있다는 우회적인 대답이다. 이는 고난을 신비화하는 것이 아니라 신학적 체계로 담아낼 수 없고 더 나아가 그것을 부정하는 것처럼 보이는 현실이 있음을 증언한다. 동시에 그것은 고난 속의 인간에게 주목하지 않는 ‘신학’에 대한 부정이다.

엘리후의 뒤를 이어 친구들과 비슷하게 욥에게 그의 무지와 무능을 인정할 것을 촉구했던 야훼(!)가 지금은 그들에게 분노하면서 욥을 편들고 욥이 그들을 위해 기도할 것이라고 한다.<sup>54)</sup> 그래서 야훼는 마치 중재자처럼 행동하는 것 같다. 야훼는 그들이 야훼에 대해 말한 것을 문제 삼는 것이 아님을 욥으로 하여금 그들을 위해 야훼에게 말하게 함으로써 보여준다. 야훼에게 말하는 것이 위로자 친구들이 할 일이었다(6:14 참조).<sup>55)</sup>

2-7절의 교차법 구조는 수동적이고 소극적으로 야훼를 인정했던(2절) 욥이 바뀌어 자발적이고 적극적으로 야훼를 인정하고 자신의 현실을 수용하며 야훼에게 인정받기까지 결정적으로 중요한 사건이 4절과 5절 사이에 있음을 드러낸다. 말로 표현할 수 없는(unsagbar) 이 사건의 첫머리에는 질문하는 욥이 있다.

들어주십시오. 그러면 제가 말하겠습니다.

제가 당신께 여쭙으니 저로 알게 해주십시오!

#### 4. 나가는 말

위와 같이 이해된 42:1-7은 사탄이 제기한 ‘보상 없이 야훼를 경외하겠는가?’라는 문제에 직접 답하기보다는 간접적으로 답한다고 할 수 있다.

욥은 하나님이 모든 것을 가져가고, 부인에게 순전함을 잃기 전에 차라리 죽는 것이 더 낫지 않겠냐는 탄식을 듣고<sup>56)</sup> 친구들에게 정죄 당함으로써 모든 관계로

것과 비교될 수 있다. 또한 1-2장의 두 번 시련통과와 비교해볼 때 3-31장은 세 번째 시련통과라고 할 수 있다. 1-2장에서는 이야기꾼이 통과를 알지지만, 세 번째는 32:1에서 자신이(마소라 본문) 또는 세 친구들이(케니코트 248, 칠십인역, 심마쿠스, 시리아어 - BHS 비평장치와 이환진, “욥이 옳은가? 친구들이 옳은가?”, 6-8 참조) 통과를 알린다.

54) 야훼와 엘/엘로아호의 대립적 관계는 특별히 고려되지 않는다(창 22장 비교).

55) 6:14-23; 16:2-4; 17:5; 19:19-22; 21:34 등에서 욥은 친구들의 행태를 비판한다.

56) 아내의 말(2:9)은 수사학적 의문문으로 읽는 것이 일반적 독법이지만, 평서문 그대로 읽는 것이 더 문맥에 타당할 것이다. “당신이 아직 당신의 순전함을 붙잡고 있는 동안/있을 때 하나님을 축복/찬양하고 죽으십시오.” 27:3-6, 특히 “나는 죽기까지(=죽더라도) 내 온전함을 버리지 않으리라”는 5b절은 아내의 말을 기억나게 한다. 욥과 아내의 관계에서 일반적인 이해와 달리 아내 는 욥의 전조이며, 이때 욥은 친구들의 역할을 아내에게 수행한다는 점에서 친구들의 전조이다.

부터 단절되고 홀로 되었다. 바로 이 상태에서 그가 이유/보상 없이 야훼를 경외 하겠는가 문제가 된다. 이유 없는 고난을 통해 ‘보상 없이 야훼를 경외하겠는가?’라는 문제의 조건이 마련된다.

욥의 4절 질문이 하나님의 변화를 초래한다. 욥의 변화에 앞선 변화다(비교: 홍수 이후 야훼의 변화). 그는 폭풍의 외투를 벗어버리고 말할 수 없는 사건 가운데 욥에게 자신을 드러내 보여준다(5절). 티끌과 재가 현재 고난의 상징이라면 그 위에서 야훼를 이렇게 다시 만남이 욥으로 하여금 고난을 수용하고 거기서 오히려 위로를 발견하게 한다. 하나님과의 관계 형성은 언제나 하나님의 은총으로 시작되지만, 그렇게 형성된 관계는 욥과 같은 상황에서 보상 없는 야훼 경외를 가능하게 한다. 더 정확하게 말하면 보상이 없다고 야훼 경외가 해체되지 않는다. 탄원시처럼 야훼를 향한 욥의 항의와 질문은 그가 그의 이유 없는 고난 배후에 있는 야훼에게 절망하지 않았음을 말한다. 폭풍 속에 현현한 야훼가 그의 상황에 아랑곳하지 않고 질문을 던지며 추궁했을 때에도 그렇다. 만남이 치료에, 만남이 보상에 우선한다.

<주요어>(Keywords)

욥, 보상, 고난, 야훼 경외, 교차법, 폭풍 속 야훼, 티끌과 재, 소위소치관계.

Job, Retribution, Suffering, Fear of Jahweh, Chiasm, Jahweh in storm, dust and ashes, Tun-Ergehen-Zusammenhang.

(투고 일자: 2010년 1월 7일, 심사 일자: 2010년 3월 31일, 게재 확정 일자: 2010년 4월 1일)

---

아내와 욥, 욥과 친구들의 관계는 탄식과 책망/심문의 관계이기 때문이다. 아내의 말은 고통을 더 이상 견딜 수 없는 자의 탄식이 친구들과 같은 정죄가 아니다. 하나님을 부정하거나 저주하는 것도 아니다. 하지만 욥은 그러한 탄식을 어리석음이라고 한다. 친구들이 그의 탄식에 대해 그랬던 것처럼.

<참고문헌>(References)

- 안근조, 『지혜말씀으로 읽는 욥기』, 서울: 한들출판사, 2007.
- 이환진, “욥이 옳은가? 친구들이 옳은가? - 마소라 본문 욥 32:1의 ‘그는 그의 눈에 옳다’(hw’ šdyq b’ynyw)란 표현을 중심으로”, 『신학과 세계』 64 (2009), 5-33.
- 하경택, “욥 탄식과 하나님 발언의 관계성 연구”, 『구약논단』 22 (2006), 98-114.
- Dailey, Th. F., “‘Wonderously Far from Me’ The Wisdom of Job 42:2-3”, *BZ* 36 (1992), 261-264.
- Dailey, Th. F., “And Yet He Repents - on Job 42:6”, *ZAW* 105 (1993), 205-209.
- Ebach, J., *Streiten mit Gott Hiob*, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995.
- Eisemann, M., *Job. A New Translation with Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources*, ATS, New York: Mesorah Publications Ltd., 1994.
- Hurvitz, A., “The Date of Prose-Tale of Job Linguistically Reconsidered”, *HTR* 67 (1974), 17-34.
- Iwanski, D., *The Dynamics of Job's Intercession*, Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2006.
- Krüger, Th., “Did Job Repent?”, Th. Krüger u.a., eds., *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verita vom 14.-19.*, ATANT 88, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2007, 217-229.
- Mathis, C., “‘Sieh doch den Behemot!’ Die zweite Gottes Rede Ijob 40:6-41:26”, *BN* 112 (2002), 74-85.
- Morrow, W., “Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42:6”, *JBL* 105 (1986), 211-225.
- Newell, B. L., “Job: Repentant or Rebellious?”, *WTJ* 46 (1984), 298-316.
- Oeming, M., “‘Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob’ Gottes Schlusswort als Schlüssel zur Interpretation des Hiobbuchs und als kritische Anfrage an die moderne Theologie”, *EvTh* 60 (2000), 103-116.
- Olson, A. M., “The Silence of Job as the Key to the Text”, *Semeia* 19 (1981), 113-119.
- Oorshot, J. V., “Die Entstehung des Hiobbuches”, Th. Krüger u.a., eds., *Das*

*Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verita vom 14.-19.*, ATANT 88, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005, 165-184.

Pellauer, D., "Reading Ricoeur Reading Job", *Semeia* 19 (1981), 73-83.

Perdue, L. G., *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job*, JSOT 112, Sheffield: Almond Press, 1991.

Shepherd, D., *Targum and Translation: A Reconsideration of the Qumran Aramaic version of Job*, SSN, Assen: Van Gorcum, 2004.

Van Wolde, E. J., "Job 42:1-6: The Reversal of Job", W. A. M. Beuken, ed., *The Book of Job*, BETL 114, Louvain; Belgium: Uitgeverij Peeters, 1994, 223-250.

Tilley, T. W., "God and the Silencing of Job", *Modern Theology* 5 (1989), 257-270.

Wolters, A., "A Child of Dust and Ashes", *ZAW* 102 (1992), 116-119.

Zuckerman, B., *Job the Silent. A Study in Historical Counterpoint*, New York: Oxford University Press, 1991.

<Abstract>

### **Job 42:1-7: Is There a Groundless Suffering?**

Dr. Sang-Kee Kim  
(Jeonju University)

This essay studies Job 42:1-7 as an open unit, though 42:1-6 is stylistically differentiated from V.7 and each of them is historically ascribed to other origin. Such an attempt can be justified by its chiasmic structure: V.2 and V.7 are placed on the semantic Axis of Recognition, that of God's power by Job and that of Job's relative righteousness by God. The former is not all that different from his previous response in 40:4-5, which would necessitate God's another speaking. V.3 and V.6 deal with Job's attitude toward God, which changes from his reluctant admission of his own speech act through ignorance to the willing resolution, not to do as before. V.4 and V.5 give a possible information about the immediate cause of the change. In V.4 Job presents himself as an inquirer to God, which speaks for his consistent, but not yet satisfied concern about his own fortune (cf. 13:22; 14:15a; 31:35). Job's rather unexpected response in V.5 cannot presuppose God's answer to his request, though our Text is silent upon that. Then we may well think about a gap between those two verses. This is well comparable to the change of mood in lament Psalms. When this is considered as reasonable, the event represented by the gap is distinguished from God's appearance in tempest in cap. 38-41\*, for God there behaved just like an adversary, who would force Job to admit his mortal ignorance and incapability before Him the Creator. In this regard God appears to keep up with the work of Job's friends including Elihu, who introduces and prepares God's intervention, that is, in 36:22ff.; Elihu's rhetorical questions in 37:15-19 anticipate God's in form and content.

Job story is written around the question: Can man really fear God for nothing? But it is treated in the modified form of groundless suffering. Job's friends judge his suffering as a logical consequence by the traditional theological conception "Tun - Ergehen - Zusammenhang", where they falsely deduce from his present that his past was under sin and wickedness, and to convince him of that.

The above structure makes clear that it is not the experience(=Erfahrung) of

God in storm, but that of the unmentioned in a unsayable event in gap, which makes Job accept and stand his reality symbolized by “dust and ashes”. In it man may not see any answer to the modified question. In fact, V.7 alludes to the existence of a groundless suffering, which in Job’s opinion must have come from God Himself; God shows himself to be on Job’s side. What matters is nevertheless that this suggests the change of the high-handed God in storm to God, who stands for having opposed Job. Both changes, Job’s and God’s, are textually conditioned by Job’s asking questions in V.4 - the importance of that point is not enough to emphasize.

God acts as intermediary agent to reconcile Job and his friends, while Job is still in pain. Job is therefore to become a friend of those friends, who should have befriended him. Before a groundless, so incomprehensible suffering of a person one should be on his side, though he seems to go so far as to blame and complain, that is what the Book Job says.

## 타르굼 호세아 1장의 번역 기법

김선종\*

### 1. 서론

타르굼은 히브리 성경에 대한 아람어 번역본을 일컫는다. 주전 8세기 앗시리아 제국이 구약 주변 세계의 패권을 효과적으로 장악하기 위해 아람어를 국제 공용어로 채택한 이후 그 언어의 사용 범위가 확대되고,<sup>1)</sup> 바벨론 포로기 이후 유대인들이 성경 히브리어를 더 이상 일상 언어로 사용하지 않을 때, 고문서로 존재할 수밖에 없는 히브리 성경을 당시 청중의 언어인 아람어로 번역하는 일은, 자신들의 경전을 이해하는 데 필수적인 일이었다.<sup>2)</sup> 이처럼 아람어를 사용하는 공동체를 위해 타르굼이 탄생했다면, 이를 히브리 원문에 대한 번역본의 지위로만 여길 수 있는 오늘날 독자들에게 타르굼은 어떠한 의미를 가지고 있는가? 타르굼이 가지고 있는 여러 가치 중, 우리는 다음의 세 가지를 제시할 수 있다.

먼저, ‘번역’으로서 타르굼은 오늘날 성경 번역자들에게 좋은 번역의 본을 제공한다. 현대어 성경 번역 원칙이 문학 및 언어학으로부터 제공받는 여러 기법을 활용함으로써 성립될 수 있지만,<sup>3)</sup> 그 이전, 그리스어, 아람어, 시리아어 등 고대 번역자들의 번역 기술을 되새겨보는 일은 전문 번역자가 가져야 할 기본적인 자세이다. 둘째로, 히브리 성경에 대한 ‘해석’으로서의 타르굼<sup>4)</sup>은 성경을 바르게 읽고 해석하는 좋은 방식을 보여준다. 우리가 다룰 본문과 관련하여 앞으로 살펴 보겠지만, 하나의 동일한 사건에 대해 성경 내에서 서로 상이한 해석이 주어질 경우, 타르굼 번역자는 어떻게 본문을 읽고 이해했는가에 대한 도움을 받을 수 있는 것이다. 이러한 두 가지 예에서처럼 타르굼이 히브리 구약성경을 이해하는 통로라면, 마지막으로 타르굼 아람어는 신약 성경을 구성하는 기저 언어로서의

\* 스트라스부르대학교 개신교신학부 박사, 구약학.

1) 참고, S. A. Kaufman, “Languages(Aramaic)”, ABD 4, 173-175.

2) 이미 많은 학자들이 연구한 타르굼의 의미, 종류, 필요성, 시대적 배경 등은 본 논문이 다시 반복하지 않는다. 이를 위한 우리말 연구를 위해서는 참조, 배철현, “타르굼 아람어 성서 번역의 특징”, 『성경원문연구』 18 (2006), 24-42. 비교적 최근 C. Tassin, “Targum”, *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 13, 2-343은 이를 매우 상세하게 다루고 있다.

3) 전반적인 현대의 성경 번역 이론을 위해서는, 민영진, 『히브리어에서 우리말로』(서울: 두란노, 1996) 참조.

4) ‘타르굼’은 ‘번역’뿐 아니라 ‘해석’의 의미도 가지고 있다. 참조, Ph. S. Alexander, “Targum, Targumim”, ABD 6, 320-321.



중요성을 갖는다. 신약 연구가 그리 단순하지 않은 많은 까닭 중 하나는 문자로 기록된 언어(그리스어)가 곧 당시에 입말로 사용된 구두 언어(아람어 혹은 히브리어)와 일치하지 않기 때문이다. 따라서 그리스어 구문 자체가 분명하지 않아 이해하기 힘든 경우, 일차적으로 그 언어 배후에 자리 잡고 있는 아람어 혹은 시리아어로 다시 번역하여 해석을 시도해야 하는 필요성은 이미 주지된 사실이다.<sup>5)</sup>

이러한 타르굼이 가지고 있는 세 가지 중요성은 이 글에서 우리가 다루고자 하는 타르굼 호세아 1장에 분명하게 드러나며, 이 본문에 나타나는 번역 기법은 타르굼 번역 기술의 전형적인 예를 잘 보여준다. 따라서 사례 본문으로 선택한 타르굼 호세아 1장을 읽고 분석함으로써, 우리들은 유대인들의 성서주석으로서의 타르굼의 단면을 이해할 수 있을 것으로 기대한다. 앞으로 우리는 이 본문을 마소라 본문에 대한 한글 번역 성경인 『성경전서 개역개정판』의 구절과 견주어 살펴봄으로써, 타르굼 번역자의 번역 기법 및 그 번역에 따라 새롭게 부여된 신학적 의미를 살펴보고자 하겠다.

## 2. 우리말로 옮긴 타르굼 호세아 1장

우리는 본 논문에서 타르굼 번역자가 히브리 본문을 옮기기 위해 선택한 용어들을 가능한 한 가까운 우리말로 표현하기 위해 노력한다. 이러한 직역에 따라 어쩔 수 없이 생גיע 되는, 우리말 어투가 어색한 부분이나 히브리 본문과 다른 아람어 표현은 ‘번역에 대한 해설’ 부분에서 설명하도록 하겠다. 반면, 히브리 본문을 삭제하고 새롭게 첨가함으로써 완전히 변형된 타르굼의 표현에 대해서는 ‘타르굼의 번역 기법’ 난에서 다루도록 하겠다.<sup>6)</sup>

<sup>1</sup>유다 <sup>1</sup>집의 왕들, 웃시아, 요담, 아하스, 히스기야의 날들, 그리고 이스라엘 왕, 요아스의 아들 여로보암의 날들에, 브에리의 아들 <sup>2</sup>호세아에게 임한 <sup>3</sup>야훼 앞으로부터의 예언의 말씀. <sup>4</sup> <sup>2</sup>호세아에게 임한 <sup>5</sup>야훼

5) 이에 대한 예는 아래 4.1.1.에서 살펴본다.

6) 마벨로니아 모음부호 방식에 따라 기록된 호세아서의 타르굼 아람어 본문을 위해서는 A. Sperber, *The Bible in Aramaic, Vol. II: The former Prophets according to Targum Jonathan* (Leiden: Brill, 1959), 383 이하를, 이에 대한 현대어 번역을 위해서는 A. Wünsche, *Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim, der jüdischen Ausleger Rachi, Aben Ezra und David Kimchi* (Leipzig: Weigel, 1868), 1-33; K. J. Cathcart and R. P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes, The Aramaic Bible 14* (Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1989), 29-30을 참고할 수 있다.

말씀의 시작. 그리고 야훼께서 호세아에게 말씀하셨다. “가라. <sup>ㄹ</sup>우상숭배하는 도시의 주민들에 대하여 <sup>ㅁ</sup>예언을 예언하라<sup>ㅂ</sup>. 그러나 그들은 계속해서 죄를 지었다. 왜냐하면 그 땅의 주민들이 야훼를 섬기는 것으로부터 멀어질 것이기 때문이다.” <sup>3</sup>그리고 그는 갔다. 그리고 그들에 관하여 예언했다. “만일 그들이 돌아온다면 그들에게 용서가 주어질 것이다. 만일 그렇지 않으면, 무화과 잎들이 떨어지듯이 그들이 떨어질 것이다.” 그러나 그들은 계속해서 악한 일들을 행했다. <sup>4</sup>그리고 야훼께서 그에게 말씀하셨다. “그들의 이름을 <sup>ㄴ</sup>‘므바드라야’로 불러라. 왜냐하면 그들이 바알을 섬겼기 때문에 예후가 이즈르알 골짜기에서 그들을 죽여 쏜 <sup>ㄹ</sup>우상숭배자들의 피를 내가 여전히 잠시 동안 심판할 것이기 때문이다. 그들은 벤엘의 송아지들을 좇아 <sup>ㄹ</sup>우상숭배하는 것으로 돌아갔다. 따라서 나는 예후의 집 위에 있는 무고한 피를 생각할 것이다. 그리고 나는 이스라엘 집으로부터 왕정을 폐할 것이다. <sup>5</sup>그리고 그 때 이즈르알 골짜기에서 이스라엘의 전쟁을 행하는 자들의 힘을 꺾을 것이다.” <sup>6</sup>그러나 그들은 계속해서 죄를 지었다. 그리고 그에게 말씀하셨다. “그들의 이름을 그들의 행위로 인하여 ‘라 르히민’이라고 불러라. 왜냐하면 내가 이스라엘 집에 더 이상 자비를 더하지 않을 것이기 때문이다. 그러나 그들이 돌아온다면 그들에게 용서가 주어질 것이다. <sup>7</sup>그리고 나는 유다 집에 대하여 자비를 내릴 것이고, 그들의 하나님 야훼의 <sup>^</sup>말씀(메트라)으로 그들을 구할 것이다. 그들은 활로도 칼로도 전쟁 행위로도 말로도 마병들에 의해서도 <sup>°</sup>구해지지 못할 것이다.” <sup>8</sup>그리고 백성들 사이에 포로로 끌려간 그들의 주민들은 그들의 행위들로 인하여 궁핍히 여김을 받지 못했다. 그리고 그들은 계속해서 죄를 지었다. <sup>9</sup>그리고 그가 말했다. “그들의 이름을 ‘라 암미’라고 불러라. 왜냐하면 너희들은 내 백성이 아니기 때문이다. 왜냐하면 너희들은 내 율법의 말씀들을 지키지 않아, 나의 <sup>^</sup>말씀(메트라)이 너희를 돕지 않았기 때문이다.”

### 3. 번역에 대한 해설

ㄱ. 집: ‘집’은 히브리 본문에 나타나지 않는 아람어 <sup>כ</sup>에 해당한다. ‘유다 집’ (בית יהודה)이라는 표현은 히브리 성경의 전·후기 예언서 곳곳에 나타난다(삼하 2:4, 7, 10, 11; 왕상 12:21, 23; 왕하 19:30 등). 번역자는 국가로서의 ‘유다’라는 용어만이 나타날 때에도 대부분의 경우 그 앞에 ‘집’이라는 단어를 추가한다(수 21:9, 11; 사 1:4, 10 등 300회 이상). 따라서 호세아서가 히브리 본문의 ‘유다’를 ‘유다 집’으로 옮긴 것은 특이한 일이 아니지만, 북이스라엘에서 활동한 호세아가 유다 왕국을 하나의 혈연 공동체로 특별히 표현한 것이 눈에 띄며, 이는 아마

도 타르굼의 후대 편집 상황을 드러내고 있는 것으로 보인다. 4절에서 타르굼은 히브리 본문에 따라 שְׂרָאֵל בְּיָתָא를 그대로 옮기고 있으며, 이는 하나님의 심판의 단락에서 나타난다.

ㄴ-ㄴ. 호세아에게 임한: 1절과 2절에 나타나는 ‘호세아에게 임한’의 전치사는 각각 עַם과 כִּי이다(마소라 본문에서는 각각 אֵל과 כִּי). 따라서 사실 히브리어 및 아람어의 표현을 문자적으로 충실하게 옮기면 2절은 ‘호세아 안에 임한’이 되어야 한다. 이는 예언자의 내부에 강하게 임한 하나님의 파토스를 표현한다.<sup>7)</sup>

ㄷ-ㄷ. 야훼 앞으로부터의 예언의 말씀: 이에 해당하는 히브리 표현은 아람어 표현보다 단순한 ‘야훼의 말씀’(דְּבַר־יְהוָה)이다. ‘예언’(נְבוּאָה)은 첨가되어 있고, ‘말씀’으로 번역된 타르굼의 단어는 페르시아어 פִּתְנָם(1, 2, 9절)에 해당한다. ‘말씀’에 해당하는 히브리어 דְּבַר는 아람어에서 히브리어의 의미를 가지고 있지 않고, 동사 역시 ‘말하다’의 뜻이 아닌, ‘인도하다’의 뜻을 가지고 있다.<sup>8)</sup> 히브리 성경에서 ‘예언’이라는 단어 ‘느부아’(נְבוּאָה)가 포로 이후 문서에 단지 세 번 나타나고 있는 반면(대하 9:29; 15:8; 느 6:12), 타르굼에는 매우 흔하게 나타난다.<sup>9)</sup> 히브리 성경에서 דְּבַר־יְהוָה가 전문용어로서 ‘예언’의 말씀을 가리키는 반면(대략 240회), 선포된 예언으로서의 ‘하나님의 말씀’과 ‘토라’로 기록된 ‘하나님의 말씀’ 사이의 혼란을 피하기 위해 후대의 번역자는 히브리어의 ‘드바르’와 구별되는 ‘느부아’를 사용한 것이다.<sup>10)</sup> 이와 더불어 페르시아어 פִּתְנָם이 아람어에 흔히 나타나는 것은 당대의 언어 상황을 반영하고 있는데, 오랜 역사 동안 구약 주변 세계의 넓은 지역에서 정치, 외교, 경제 언어로 통용된 아람어는 페르시아어 등 주변 언어들과 소통하고 그들을 받아들이는 통로 언어의 구실을 하였다.<sup>11)</sup>

우리가 ‘야훼 앞으로부터’로 번역한 것은, 아람어 전치사 ‘קִדְמָא(앞)-מִן(부터)’을 옮기기 위한 것으로, 당시 일반 아람어 문서들에서 흔하게 나타나는 전치사 ‘민-코담(מִן־קִדְמָא)’은 당시 외교 표현으로부터 비롯된 것으로 추정된다.<sup>12)</sup> 이는 야훼

7) A. J. Heschel, *The Prophets* (New York: Jewish Publication Society of America, 1962)의 연구를 요약하면, 예언은 예언자 내부에 응축된 하나님의 파토스가 폭발하여 외부로 나타난 것이다.

8) M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York: The Judaica Press, 1996), 278.

9) 히브리 성경의 표현 ‘야훼의 말씀’(דְּבַר־יְהוָה)은 타르굼에서 기계적으로 ‘야훼 앞으로부터의 예언의 말씀’(מִן־קִדְמָא נְבוּאָה פִּתְנָם)으로 옮겨진다(사 38:4; 램 1:2, 4, 13 등 대략 90여 회).

10) W. M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (New York: Cambridge University Press, 2004), 118-128.

11) M. Eskhult, “The Importance of Loanwords for Dating Biblical Hebrew Texts”, I. Young, ed., *Biblical Hebrew. Studies in Chronology and Typology*, JSOTS 369 (London; New York: T & T Clark International, 2003), 22-23. 특별히 에스라서에 나타나는 페르시아어의 영향에 대해서는 참조, 배철현, “에스라기 아람어 본문에 나타난 고대 페르시아어 기저 영향 - 에스라기 4장 7하 반절의 번역을 중심으로 -”, 『성경원문연구』 19 (2006), 29-46.

하나님의 절대 초월성을 강조하기 위한 것으로<sup>13)</sup> 이중의 전치사를 사용함으로써 하나님과 백성 사이의 존재론적 간격을 분명하게 드러낸다. 비록 다음 구절에서 ‘야훼의 말씀’(דבר יהוה)이 “피트가마 다야훼(פִּיטְגָמָא דַּיֵּהוָה)”<sup>14)</sup>로 옮겨지지만, 앞 구절에 나타난 확장된 표현과 함께 이해해야 한다.

ㄷ. 이상숭배하는: 대부분의 현대어 번역본들은 ‘길을 잃다’, ‘방황하다’, ‘떠돌아 다니다’에 해당하는 아람어 동사 ܘܫܥܘܢܐ를 ‘이상숭배하다’로 번역한다.<sup>15)</sup> 이는 이 동사가 이스라엘 백성의 종교적 음행을 지시하는 단락에서 주로 사용되고 있기 때문이다. 앞으로 살펴보겠지만, 타르굼 번역자가 고멜이라는 인물을 삭제하는 대신 그의 음행을 ‘그 땅의 주민’ 전체에 확장하였다는 점에서 이러한 번역이 틀리지 않다. 그러나 이 용어의 일차적 의미를 되새겨야 하는 것은 타르굼이 백성의 움직임에 대한 묘사를 통해 히브리 원문에 나타나지 않는 새로운 의미를 부여하고 있기 때문이다. 하나님은 백성들이 자신에게 돌아오기를 요구하고 계신 반면(3, 6절), 정치 지도자 및 백성들은 바알에게 돌아갔다(4절). 따라서 타르굼 본문에 새롭게 등장하는 동사 ܘܫܥܘܢܐ는 비단 종교적인 이상숭배를 상징할 뿐 아니라, 야훼 하나님과 바알 사이에서 어느 한 쪽을 선택하지 못해 ‘길을 잃고’, ‘방황하는’ 백성들의 모습을 그린다.

ㄹ. 예언을 예언하라: 우리말로 단순히 ‘예언하라’로 옮길 수 있지만, 타르굼의 표현 ܘܢܘܗܐ ܘܢܘܗܐ ܘܢܘܗܐ를 드러내기 위해 문자적으로 번역했다(3:1 참조).

ㅁ. 므바드라야: 타르굼은 히브리 본문에서 명령된 이름, ܡܒܘܕܪܝܐ를 그대로 음역하지 않고, “므바드라야(ܡܒܘܕܪܝܐ)”, 곧 ‘흩어진 자들’로 옮긴다. 이는 죄로 인해 멸망하여 포로로 끌려갈 북이스라엘 백성들의 상황을 가리키는데, 흥미로운 점은 명사 ܡܒܘܕܪܝܐ를 파생한 동사, ܒܪܝܐ의 뜻이 히브리어 명사 ܡܒܘܕܪܝܐ를 파생시킨 동사 ܘܫܥܘܢܐ를 비유적으로 해석한 아람어라는 사실이다. ܘܫܥܘܢܐ는 ‘씨를 뿌리다’는 뜻을 가지고 있는데, 땅에 뿌려져 ‘흩어지는’(ܒܪܝܐ) 씨앗의 모습에 이스라엘 백성이 비견되고 있다.

ㅂ. 말씀: 이 단어는 1장 첫머리에 나오는 단어인 פתגם과 구별되는 “메트라(ܡܝܬܪܐ)”에 해당한다(9절 참조). 이 단어는 특별한 신학적 의미를 지니고 있기에,

12) J. Joosten, “L’agir humain devant Dieu”, *RB* 113 (2006), 5-17은 ‘하나님 앞에서’에 해당하는 그리스어 표현 ἐνώπιον κυρίου를 아람어 전치사 ܕܡܢܐܝܢ의 배경에서 읽어야 할 것을 주장한다.

13) L. Smolar and M. Aberbach, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets* (New York; Baltimore: Ktav; Baltimore Hebrew College, 1983), 130-150.

14) 본 글에 나타나는 아람어 표기는 바벨로니아 모음 부호들을 티베리아 모음 방식으로 옮긴 것이다. 아람어 모음 체계 방식들을 위해서는 참조, F. Rosenthal, 『성경 아람어 문법』, 안영복 역 (서울: 기독교문서선교회, 1984), 21-26.

15) A. Wünsche, *Der Prophet Hosea*, 2; K. J. Cathcart and R. P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets*, 29; E. Bons, “Osée 1,2. Un tour d’horizon de l’interprétation”, *RSR* 73 (1999), 220.

아래 4.1.1.에서 더 자세하게 다루도록 하겠다.

○-○. 구해지지 못할 것이다. 히브리 본문에서 주어진 하나님으로 ‘내가 그들을 구하지 않을 것이다’이다. 타르굼은 하나님이 전쟁 무기를 가지고 이스라엘을 직접 구하신다는 신인동형론적 표현을 피하기 위해 하나님의 행위를 삭제하기 위해, 문장의 주어를 ‘하나님’에서 ‘이스라엘’로 바꾸고 문장을 수동태 형식으로 바꾼다. 이러한 타르굼 번역자가 신인동형론적 표현을 기피하는 현상은 곧 ‘메므라’의 첨가와 맞물려 있다.

## 4. 번역 기법

지금까지 히브리 본문과 다른 형태를 가지고 있는 타르굼의 용어들을 살펴보았다면, 이 단락에서 우리는 단지 히브리 본문으로부터 변형된 형태라는 표현으로는 설명이 부족한, 원문에 대한 해석에 해당하는 번역 기법을 살펴보도록 하겠다.

우리가 타르굼 호세아 1장을 마소라 본문에 견주어 읽을 때 가장 쉽게 발견할 수 있는 차이는, 먼저(4.1.1.), 히브리 본문에 없는 표현들이 첨가 및 반복되어 나타나고(메므라, 돌아오라), 둘째(4.1.2.), 원문에 있는 특정한 표현을 삭제하고 다른 표현으로 대체함으로써 본문에 대한 번역이라기보다 이를 신학적으로 해석하고 있으며(고멜 관련 본문), 마지막으로(4.1.3.), 히브리 문장의 긍정문을 부정문으로 옮기고 있는 점이다. 이를 차례대로 살펴보자.

### 4.1. 단어, 구문의 첨가 및 반복

#### 4.1.1. ‘메므라’의 첨가

먼저 우리는 타르굼만이 가지고 있는 독특한 신학을 드러내는 용어인 ‘메므라’가 본문에 등장하는 것에 주목해야 한다. 동사 “아마르(אמר)”에서 파생한 명사 ‘메므라’는 우리말 ‘말씀’으로 옮길 수 있지만, ‘메므라’가 하나님의 현존 및 능력을 드러내기에 ‘말씀’으로 옮길 때 그 의미를 바르게 전달할 수 없다. 타르굼 번역자들에게 야훼 하나님은 그의 피조물들을 초월한 절대자이다. 따라서 이들은 히브리 성경에 나타나는 야훼 하나님에 대한 신인동형론적 표현을 극도로 절제하여 사용한다. 이러한 입장은 궁극적으로 세상을 창조하고 인간의 역사를 운행하시는 분은 야훼 하나님이 아닌 야훼의 ‘메므라’라는 사상을 만들어 낸다.<sup>16)</sup> 호

16) 타르굼 웅겔로스 창세기를 따르면 세상을 창조하신 분은 하나님의 ‘메므라’이다.

세아 1장에서 사용되고 있는 야훼의 ‘메므라’ 역시 백성들을 구원하고(7절) 보호하는(9절) 점에서 야훼 하나님과 이스라엘 백성 사이를 매개한다.

이 용어가 어떻게 타르굼에 등장하게 되었는지, 성부로서의 야훼 하나님과 구별되는 하나의 개별적인 위를 지니고 있는지 등, ‘메므라’가 가지고 있는 신학적 의미에 대해서 많은 연구가 이루어졌기 때문에 여기에서 다시 반복하지 않는다.<sup>17)</sup> 그러나 ‘메므라’가 타르굼에서 일반적으로 지니고 있는 신학적 의미 외에, 이 용어가 신약사상에 끼친 영향을 다시 한 번 되짚어보는 것은, 우리가 이미 서론에서 언급했듯이, 비단 이 단어의 용례를 넘어 타르굼 아람어가 가지고 있는 중요성을 확인하기 위해 필요하다.

구체적으로 지난 100여년 이전부터 학자들은 아람어 ‘메므라’가 요한복음의 “로고스(λόγος)” 기독교론에 끼친 영향에 대해 첨예한 논쟁을 벌이고 있다. 일단의 주석가들은 타르굼 웅켈로스에서 ‘야훼의 메므라’가 단순히 야훼의 ‘말씀’의 의미를 넘어 하나님의 창조 행위를 주도한다는 점에서 요한복음에서 태초에 존재하는 것으로 묘사되어 있는 ‘로고스’가 ‘메므라’에 대한 그리스어 번역으로까지 주장한다. 다른 한편, 이러한 이론을 반박하는 연구가들은 ‘로고스’ 기독교론을 전형적인 그리스 사상 아래에서 이해해야 한다고 강조한다.<sup>18)</sup> ‘메므라’와 ‘로고스’의 관계에 대한 상반된 이론들은 이들을 지지하는 독립적인 가설들에 근거하고 있기 때문에, 이 중 어느 한 입장이 옳다고 확인하기 매우 어렵다. 그러나 분명한 것은 아람어가 신약 언어를 이해하기 위해 필수적이며, 이러한 기저 언어로서 아람어의 중요성은 우리가 다루는 호세아 본문에 나타나는 용어와 관련하여 다음과 같은 또다른 예를 통하여 확인된다.<sup>19)</sup>

일반적으로 잘 알려져 있는 예를 먼저 들어보자. 주님이 가르쳐주신 기도문에서 마태는 예수님이 ‘빛(ὄφειλημα)진 자를 탕감(ἀφίημι)하여 준 것 같이 우리의 빛도 탕감하여 주시옵고’(『개역개정』 마 6:12 각주)로, 그와 달리 누가는 ‘죄(ἁμαρτία) 지은 모든 사람<sup>20)</sup>을 용서(ἀφίημι)하오니 우리 죄도 사하여 주시옵고’(『개역개정』 눅 11:4)라고 기도하라고 가르치셨다고 전한다. 예수님은 ‘빛의 면

17) 메므라가 가지고 있는 전반적인 의미를 위해서는 배철현, “타르굼 아람어 성서 번역의 특징”, 36-38과 이 논문이 소개하는 주요한 문헌들을 참고할 수 있다.

18) 이러한 상이한 주장들을 위해서는 다음의 고전적인 연구를 참조할 수 있다. C. T. R. Hayward, “The Holy Name of the God of Moses and the Prologue of St. John’s Gospel”, *NTS* 25 (1978-9), 16-32.

19) 소예언서 타르굼의 편집연대를 입증하기는 쉽지 않다. 소예언서 타르굼에 보존된 전승들이 주후 70년 이전으로 거슬러 올라갈 수 없다는 주장으로부터 본문이 주전 2세기에서 주후 2세기 사이에 기록되었을 것이라는 주장 등 다양하다. 참조, E. Bons, “Osée 1,2. Un tour d’horizon de l’interprétation”, 220 각주 45. 물론 후대에 기록된 사실이 전승의 고대성을 부인하지는 않는다.

20) 『개역개정』 누가복음 11장 각주에서 ‘헬, 빛진 모든’이라고 표기하고 있으나 그릇된 각주로 보인다. 누가복음 본문은 마태복음과 달리 ὄφειλημα가 아니라 ἁμαρτία에 해당하기 때문이다.

제'와 '죄의 용서'라고 하는 서로 다른 내용의 기도를 가르치신 것으로 보이지 않는다. 예수님이 아람어로 가르치셨을 '빛의 면제'와 '죄의 용서'는 타르굼 호세아 1:3과 6절(2회)에 나오는 동사 ܦܨܘܐ가 가지고 있는 이중적 의미에 대한 그리스어로의 서로 다른 번역에 해당할 것이기 때문이다.

이처럼 하나의 아람어 단어가 서로 다른 그리스어로, 그러나, 예수님이 '빛의 면제' 혹은 '죄의 용서' 혹은 그 둘 모두를 포함하는 의미로 기도를 가르치셨을 수 있다는 가정 아래, 두 단어로 정당하게 번역된 예와 더불어, 그리스어로 옮기는 과정에서 발생한 오류를 지적한 피츠마이어(J. Fitzmyer)의 제안은 흥미롭다. 그가 제시한 예를 소개하자면, 그리스어로 기록된 “거룩한 것을 개에게 주지 말라”(마 7:6)는 예수님의 계명의 의미를 이해하기 쉽지 않다. 개에게 주지 말아야 할 ‘거룩한 것’의 의미가 분명하지 않기 때문이다. 그러나 ‘거룩한 것’의 그리스어 “토 하기온(τὸ ἅγιον)”에 해당하는 아람어 ܦܨܘܐ의 의미를 반추해보면 우리는 위의 구절을 보다 쉽게 이해할 수 있다. ܦܨܘܐ를 이루는 자음명사 qdš를 quḏšā로 읽을 경우, ‘거룩한 것’을 뜻하게 되지만, 이 자음명사를 다른 방식, 즉 qeḏāšā로 읽을 경우 이는 ‘반지’를 의미하게 된다. 즉, 만일 마태복음 저자가 예수님이 아람어로 말씀하셨을 qdš를 ‘케다쉬’로 읽고 그리스어로 바르게 번역했다면, 예수님이 의도하신 뜻은 ‘반지를 개에게 주지 말라’일 것이며, 이는 곧바로 뒤이어 나타나는 ‘너희 진주(τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν)를 돼지 앞에 던지지 말라’는 병행구문과 잘 맞아 떨어진다.<sup>21)</sup>

아람어는 우리가 정경으로 인정하고 있는 신구약 성경 안에서, 마소라 사본의 일부(창 31:47; 렘 10:11; 스 4:8-6:18; 7:12-26; 단 2:4-7:28) 및 신약성경에서 예수님 어록의 단편 및 바울서신의 일부에 기록되어 있다.<sup>22)</sup> 따라서 정경을 기록한 히브리어와 성서 아람어에 일차적인 중요성을 부여하는 것은 당연하다. 그러나, 신약의 기저 언어로서 아람어의 중요성은 아무리 강조해도 부족하지 않다. 신약 성경이 그리스어로 기록된 사실이 곧바로 당시 신약 시대를 살았던 저자들과 독자들이 그리스어를 사용했다는 것을 의미하지는 않기 때문이다. 비록 지금까지 논쟁 중인 문제로 남아 있지만, 예수님 당시 대부분 팔레스틴 사람들이 일상생활에서 아람어를 사용했을 개연성이 가장 높고,<sup>23)</sup> 이에 따라, 그리스어로 기록되어

21) J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays*, SBLMS 25 (Missoula; Mont.: Scholars Press, 1979), 14-15. 아람어로 ‘반지를 주다’라는 표현은 11QtgJob 38:8에 나타난다.

22) ταλιθα κουμ(막 5:41), ἐφφαθά(막 7:34), κορβάν(막 7:11), ῥάββουνί(막 10:51; 요 20:16), ἄββά(막 14:36; 갈 4:6; 롬 8:15), μαράναθά(고전 16:22) 등. 예수님이 십자가에서 외치신 ‘엘리 엘리 라마 사박타니’(마 27:46; 막 15:34)도 시편 22:1의 히브리 본문 ‘엘리 엘리 라마 아자브타니’의 아람어 음역에 해당한다.

23) J. A. Fitzmyer, “The Languages of Palestine in the First Century AD”, *CBQ* 32 (1970),

있는 신약성경을 당시 입말로 사용된 아람어 언어 배경에서 읽는 것은 건강한 성경 해석을 위해 필수적이다. 이러한 점에서 타르굼은 비단 히브리 본문에 대한 하나의 번역으로서의 가치를 넘어 구약과 신약 사이의 보이지 않는 가교 역할을 하고 있다고 말할 수 있다.

#### 4.1.2. ‘죄’와 ‘회개’의 첨가 및 반복

위의 예에서처럼, 타르굼이 특정한 단어나 구문을 첨가함으로써 자신이 지니고 있던 원문의 표현을 당시 독자들이 이해할 수 있도록 옮겼다면, 더 나아가 그는 원문에 나타나는 이야기를 삭제하고, 이를 히브리 본문에 나타나지 않는 새로운 내용으로 보충하기도 한다. 호세아 1장에서 이러한 번역 기법에 해당하는 내용은 고멜 관련 구절이다. ‘고멜’이라는 인물 자체가 사라지며 그 내용은 ‘죄’의 행함과 ‘회개’에 대한 요청으로 대체된다. 이를 히브리 본문 번역본과 비교하여 보자.

##### 『개역개정』 호 1:2-3, 6

<sup>2</sup>여호와께서 처음 호세아에게 말씀하실 때 여호와께서 호세아에게 이르시되, “너는 가서 음란한 여자를 맞이하여 음란한 자식들을 낳으라. 이 나라가 여호와를 떠나 크게 음란함이니라.”

<sup>3</sup>이에 그가 가서 디블라임의 딸 고멜을 맞이하였더니 고멜이 임신하여 아들을 낳으매.

##### 타르굼 호 1:2-3, 6

<sup>2</sup>호세아에게 임한 야훼 말씀의 시작. 그리고 야훼께서 호세아에게 말씀하셨다. “가라. 우상숭배하는 도시의 주민들에게 하여 예언을 예언하라. 그리고 그들은 계속해서 죄를 지었다. 왜냐하면 그 땅의 주민들이 야훼를 섬기는 것으로부터 멀어질 것이기 때문이다.”

<sup>3</sup>그리고 그는 갔다. 그리고 그들에 관하여 예언했다. “만일 그들이 돌아온다면 그들에게 용서가 주어질 것이다. 만일 그렇지 않으면, 무화과 잎들이 떨어지듯이 그들이 떨어질 것이다.” 그러나 그들은 계속해서 악한 일들을 행했다.

501-531; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford: Clarendon Press, 1967<sup>3</sup>). 신약 그리스어에 나타나는 아람어의 영향(Aramaism)에 대해서는 이미 문예부흥 시기부터 많은 인문학자들이 지적하였다. 예수님이 구두로 사용하신 언어가 아람어일 것이라는 본격적인 논의는 A. Meyer, *Jesu Muttersprache: Das galiläische Aramäische in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu und der Evangelien überhaupt* (Freiburg im B.; Leipzig: Mohr, 1896)가 시작했다. 그러나 복음서의 그리스어에 끼친 히브리어의 영향 역시 고려해야 한다는 주장을 위해서는 참조, J. Joosten, “Aramaic or Hebrew behind the Gospels?”, *Analecta Bruxellensia* 9 (2004), 88-101.



‘고멜이 또 임신하여 딸을 낳으매 여호와께서 호세아에게 이르시되, “그의 이름을 로루하마라 하라. 내가 다시는 이스라엘 족속을 긍휼히 여겨서 용서하지 않을 것임이니라.”

(문장부호 필자 첨가)

‘그리고 그들은 계속해서 죄를 지었다. 그리고 그에게 말씀하셨다. “그들의 이름을 그들의 행위로 인하여 ‘라 르히민’이라고 불러라. 왜냐하면 내가 이스라엘 집에 더 이상 자비를 더하지 않을 것이기 때문이다. 그러나 그들이 돌아온다면 그들에게 용서가 주어질 것이다.”

독자들은 타르굼 본문이 히브리 본문에 대한 재창조에 가깝다고 말할 수 있을 정도로 두 본문에 나타나는 큰 차이를 쉽게 발견할 수 있을 것이다. 2-3절에서 고멜이라는 인물이 사라질 뿐 아니라, 히브리 본문에서와 달리 6절에서는 용서받지 못할 이스라엘 백성(히브리 본문)이 회개한다면 용서받을 수 있다고 언급되기 때문이다(타르굼).

타르굼 호세아 1장에서 고멜의 죄는 이스라엘 백성의 죄로 대치되고, 히브리 본문에 나타나지 않는 회개에 따른 용서가 3절에 첨가되며, 6절에서는 히브리 구문의 부정문이 긍정문으로 뒤바뀐다. 또한 이스라엘 백성이 계속해서 죄를 지었다는 지적은 1장 전체에서 4차례에 걸쳐 반복된다(2, 3, 6, 8절). 이는 고멜의 이야기를 삭제하면서 그 부분을 ‘백성의 죄’, ‘회개의 요청’, ‘죄의 용서’의 내용으로 채운 것으로 이해할 수 있다.

오랜 구전 역사를 지니고 있는 타르굼이 어느 특정한 시기에 어느 한 개인이 이러한 번역을 시도했다고 생각하기는 어렵다. 다만 분명한 사실은, 히브리 본문을 문자적으로 번역할 수 있었을 것임에도 번역자가 특정한 구절들을 삭제하고 첨가하며 반복한 데에는 특별한 의도가 있었을 것이라는 점이다. 어떤 이유와 의도로 번역자는 자신이 가지고 있는 원문을 이처럼 변화시켰는가?

## 4.2. 신학적 해석으로서의 번역

### 4.2.1. 고멜과 이스라엘

히브리 성경 호세아서에서 예언자가 고멜과 결혼하는 것은 호세아서의 핵심적인 신학 사상을 형성한다. 우리는 타르굼 번역자가 어떤 의도에서 이 내용을 삭제하여 다른 내용으로 채우고, 또 오랜 시간 동안 이러한 번역이 통용되고 기록으로 남겨지게 되었는가에 대한 의문을 가질 수 있다. 이러한 질문에 대한 가장 일반적인 설명은 당시 번역자가 하나님의 종이 창녀<sup>24)</sup>와 결혼하는 것을 받아들

24) ‘창녀’로서 고멜의 인물에 관한 문제는 본 글의 주된 관심사가 아니다.

일 수 없었을 것이라는 추정이다. 하나님의 종이 하나님의 명령에 따라 음란한 여인과 결혼한다는 것은 이를 금하는 할라카와 전적으로 모순된다(*Sotah* 1:1).<sup>25)</sup> 번역자는 호세아와 고멜의 결혼을 삭제하는 대신 우상숭배하는 이스라엘 백성의 죄로 환치한다.<sup>26)</sup> 이는 예언자가 창녀와 결혼하는 충격을 해소하는 동시에, 특정한 한 개인의 음행을 이스라엘 백성의 죄로 일반화하며 현재화하는 적극적인 신학 해석이기도 하다.<sup>27)</sup>

이러한 타르굼의 해석을 진정한 의미에서의 번역이라 말할 수 있는가? 이럴 경우 타르굼 본문의 가치를 어떻게 평가해야 하는가? 이러한 ‘현대적’ 질문에 대해 우리는 두 가지 ‘과거의’ 사실을 고려해야 한다. 먼저, 이미 언급했듯이 ‘타르굼’은 ‘번역’임과 동시에 ‘해석’이라는 점이다. 신학적 해석으로서의 번역을 오늘날의 개념의 잣대로 판단하는 것은 고대 타르굼 번역자가 가지고 있는 번역 개념을 이해하지 못하는 오류를 범하게 한다. 전수 받은 본문에 타르굼이 행한 현재화 작업은 그 고유 가치가 충분히 인정되고 있다.<sup>28)</sup> 그러나 둘째로, 이러한 현재화 기능은 마소라 본문의 권위 아래, 매우 ‘제한적으로’ 행해졌다는 사실을 유념해야 한다. 즉, 번역 및 해설로서의 타르굼은 결코 그의 번역 대본으로서의 히브리 본문의 자리를 차지하지 않았다. 타르굼 번역자는 히브리 성경이 지니고 있는 이해하기 힘든 구절들을 영원한 신비로 존중하였고, 그들이 번역한 타르굼 성경은 이처럼 이해하고 받아들이기 힘든 사건들에 대한 주석에 해당했던 것이다.<sup>29)</sup>

#### 4.2.2. 예후 혁명에 대한 종합적, 신학적 해석

25) L. Smolar and M. Aberbach, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, 43 이하와 E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible. Contents and Context*, BZAW 174 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988), 150을 참고하라. 이러한 관점에서 이스라엘의 선조 유다가 창녀로 가장한 자신의 머느리 다말을 취한 것은 이스라엘 역사에서 충격적이다. 타르굼 웅켈로스에서는 유다와 다말의 만남의 단락에 ‘다말의 얼굴이 가려져 있었기 때문에 유다는 그녀를 알아보지 못했다’라는 표현을 첨가함으로써(창 38:15) 유다의 근친상간이 고의에 의한 것이 아님을 강조한다.

26) 참조, K. J. Smelik, “*Targum Jonathan to Hosea 1-3*”, *Irish Biblical Studies* 10 (1988), 37-43.

27) E. Bons, “Osée 1,2. Un tour d’horizon de l’interprétation”, 220-221.

28) 참고, Ph. S. Alexander, “Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures”, M. J. Muller, ed., *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, CRINT3 (Assen; Philadelphia: Van Gorcum; Fortress Press, 1988), 226 이하.

29) 이러한 점에서 타르굼은 칠십인경과 다르다. 칠십인경이 디아스포라 유대인들에게 독자적인 성경의 지위를 확보했다면, 타르굼은 언제나 히브리 성경과 더불어 읽어야 했다. 탈무드 등에 명시되어 있는 히브리 성경에 대해 타르굼이 가지고 있는 제한적 위치에 관해서는 Ph. S. Alexander, “*Targum, Targumim*”, 330을 참고하라.

고멜의 경우에서처럼 신학 전통에 위배되어 보이는 본문을 삭제하고 새로운 내용으로 채우는 것과 더불어, 하나의 동일한 사건에 대해 서로 다르게 해석하는 성경 내의 진술들을 조화시키려는 시도를 우리는 타르굼 호세아 1장에서 발견할 수 있다. 이는 예후 혁명에 대한 해석에 관한 것으로, 히브리 성경 호세아서는 여로보암 왕조를 무너뜨린 예후의 혁명을 부정적으로 묘사하고 있다.

여호와께서 호세아에게 이르시되, “그의 이름을 이스라엘이라 하라. 조금 후에 내가 이스라엘의 피를 예후의 집에 갚으며, 이스라엘 족속의 나라를 폐할 것임이니라.”(『개역개정』 호 1:4. 문장부호 필자 첨가)

히브리 성경 호세아서를 따르면, 북이스라엘 역사에서 ‘예후’가 흘린 피는 정변이 계속되는 이스라엘 역사를 대표하는 사건이다. 그러나 예후가 흘린 피를 심판하시겠다는 하나님의 선포와 달리(호 1:4), 열왕기하 9-10장의 진술을 따르면 예후 혁명은 하나님이 인준하신 거룩한 사건으로 나타난다. 예후에게 임한, 여로보암 왕조를 폐하라는 하나님의 명령은 엘리사로부터 기름부음을 받음으로 확증된다. 예후는 바알을 추종하는 이스라엘 왕실을 폐할 뿐 아니라, 바알 선지자와 제사장들 역시 살해하는 야훼 종교의 영웅으로 그려진다. 즉, 열왕기서에서 예후는 자신이 섬긴 왕을 폐한 역도로서가 아니라 쓰러져가는 야훼 종교를 부활시킨 종교 혁명가로 묘사되고 있다.

자신이 번역해야 할 본문으로 지니고 있던 호세아서와 더불어, 열왕기 본문의 기록 역시 숙지하고 있었을 타르굼 번역자에게, 호세아서에 나타난 예후에 대한 부정적인 평가가 열왕기서의 긍정적인 평가에 반하고 있는 사실이 큰 혼란을 야기했을 것임을 우리는 충분히 짐작할 수 있다. 따라서 예후가 하나님의 뜻에 따라 우상숭배자들을 처단했지만(열왕기), 후에 그와 그 후손 역시 바알을 섬겼다(호세아)는 타르굼의 번역은 상이한 두 해석을 조화시키기 위한 종합적 해석에 해당한다.

타르굼의 독자가 이 부분에서 신중하게 평가해야 하는 것은 과연 이러한 타르굼의 번역 기법이 모순된 두 진술을 조화하려는 시도에서 두 역사해석을 단순히 나열하여 종합한 것인지, 아니면 이러한 종합의 차원 배후에 깊은 신학적 성찰이 자리 잡고 있는가에 대한 것이다. 결국 후에 바알을 좇은 예후가 살해한 바알 숭배자들의 피가 ‘무고한 피’로 평가되어 있는 점은, 과연 죄인이 또다른 죄인을 심판할 수 있는가에 대한 윤리적 반성을 보여주기 때문이다. 이러한 신학적 질문은 간음한 여인을 벌하는 문제로 예수님을 시험에 빠뜨리려는 바리새인과 서기관들에게 ‘죄 없는 자가 먼저 돌로 치라’는 말씀(요 8:7)을 떠올린다. 예후 혁명의 종합적 평가를 다루고 있는 타르굼 호세아 1장 4절의 아람어 구문의 난해함은 어찌

면 그 신학적 문제의 난해함을 반영하는 것일 수도 있을 것이다.

### 4.3. 역번역

마지막으로 우리의 주목을 끄는 번역은 히브리 본문을 완전히 반대로 해석하고 있는 것이다. 이러한 관점에서 다시 한번 6절 하반절을 살펴보자.

『개역개정』 호 1:6하

내가 다시는 이스라엘 족속을 긍  
휼히 여겨서

**용서하지 않을 것임이니라.**

타르굼 호 1:6하

왜냐하면 내가 이스라엘 집에 더 이상 자  
비를 더하지 않을 것이기 때문이다. 그러나  
그들이 돌아온다면 그들에게

**용서가 주어질 것이다.**

6절의 히브리 본문을 따르면, 하나님은 고멜이 낳은 딸을 ‘로 루하마’라 지을 것인데, 이는 하나님이 이스라엘 백성들을 긍휼히 여기시지 않아 용서하지 않으실 것이기 때문이다. 그러나 타르굼 번역자는 용서하지 아니하실 하나님의 심판 선포를 회개에 대한 용서의 약속으로 바꾸고 있다.

타르굼에서 이처럼 긍정문을 부정문 혹은 수사의문문으로 바꾸는 기법은 클라인(M. L. Klein)이 오경에 대한 타르굼에 나타나는 많은 예를 들어 소개하고 설명한 바 있다. 이는 당대 번역자의 신학사상을 반영하는 것으로, 시대에 따라 하나님에 대한 이해가 달라질 수 있음을 보여준다.<sup>30)</sup> 이러한 기법을 타르굼 호세아 1장 본문에 적용할 때 어떠한가? 번역자에게 하나님의 자비는 무엇보다 중요한 하나님의 본성이다. 죄를 지었지만 하나님께 돌아오는 백성을 용서하실 것은 분명한 사실이다. 즉 하나님이 자비를 베풀지 않으시고 자신의 백성을 용서하지 않으실 것으로 끝나는 히브리 본문 뒤에, 백성들이 회개한다는 조건 하에(첨가 부분) 하나님은 그들을 용서하실 것으로 번역한다. 이러한 하나님의 용서와 자비에 대한 사상은 포로기의 비극적 역사를 전해들은 타르굼 번역자에게는 다른 어떤 사상보다 중요한 사상으로 자리잡았을 것은 분명하다.

이러한 역번역은 타르굼의 신학에 따라 이루어진 것이지만, 이는 비단 6절에 나타나는 문장의 뜻만 바꾸는 것으로 그치지 않고, 타르굼 호세아 1장 본문의 전체 구조를 치밀하게 구성하는 역할을 한다.

30) M. L. Klein, "Converse Translation: A Targumic Technique", *Bib* 57 (1976), 515-537.

## 5. 타르굼 번역 기법에 의한 본문의 구조 및 의미

성경 본문의 구조는 그 본문을 읽는 독자들의 수만큼 다양하게 분석될 수 있다. 따라서 연구자가 어떠한 본문의 구조를 제안할 때, 이는 그가 본문을 이해하는 특정한 관점에 의한 결과라는 가정을 전제한다. 필자가 아래에서 제안하는 타르굼 호세아 1장의 구조 역시 본문을 다양하게 읽을 수 있는 방식 중 단 하나에 불과하지만, 이것이 타르굼 번역자가 히브리 본문에 나타나지 않는 새롭게 첨가된 구절들에 이루어진다는 사실은 주목할 만하다.

표제 (1절)

A1. 이스라엘 백성의 죄(2절)

B1. 돌아옴에 따르는 용서(3절 상)

A1. 이스라엘 백성의 죄(3절 하)

C1. 바알로 돌아감: 바알의 백성(4-5절)

A2. 이스라엘 백성의 죄(6절 상)

B2. 돌아옴에 따르는 용서(6하-7절)

A2. 이스라엘 백성의 죄(8절)

C2. 라 암미: 야훼의 백성이 아님(9절)

우리는 타르굼 호세아 1장에서 두 차례에 걸쳐 반복되는 교차대구(A1B1A1-A2B2A2)와 하나님과 관련된 이스라엘 백성의 지위가 두 번 반복되는(C1-C2) 것을 발견할 수 있다. 먼저 교차대구 구조를 통하여 하나님은 죄를 범한 이스라엘 백성이 하나님께로 돌아온다면 용서를 베푸신다(B1, B2)는 약속을 이스라엘 백성이 계속하여 죄를 짓는(A1-A1, A2-A2) 사실 사이에 위치시킴으로써, 타르굼 번역자는 불충실한 백성에 대한 하나님의 사랑을 강조한다. 그러나 돌아오라는 하나님의 요구를 거부하는 이스라엘은 오히려 바알에게 돌아가며(C1), 결국 하나님은 그들을 “라 암미(לְאֱמִי אֵלֵינוּ)”, 즉 ‘나의 백성이 아니’라고 선언하신다(C2).

흥미롭게도, 반복되는 교차대구(ABA)에 이은 평행구조(C1-C2)는 C2만 제외하고 타르굼 번역자에 의해 새롭게 첨가된 부분에 의해 이루어진다. 즉 이러한 구조는 본문에 반복되는 구절들의 기능에 의한 것으로, 타르굼을 선포되는 말씀으로 듣는 청중들과 이를 본문으로 읽고 연구하는 독자들은 ‘그들은 계속해서 악한 행위를 했다’(A1, A2)라는 범죄에 대한 지적과 ‘돌아오면 용서받을 것이다’(B1, B2)라는 용서에 대한 약속이라는 이중 구조 가운데 본문을 이해할 수 있다. 더 나아가 번역자는 ‘돌아감’이라는 단어의 대상을 야훼와 바알의 송아지에

동시에 사용함으로써, 청중 및 독자들로 하여금 조상들과 자신들이 저지른 부끄러운 죄를 떠올리게 한다.

## 6. 결론

우리는 히브리 본문에 나타나지 않는 단어 및 구문을 새롭게 첨가하고 반복하며, 원문에 있는 특정한 본문을 삭제하고 신학적으로 재해석하는 동시에, 자신의 신학 사상에 따라 원문을 반대로 옮긴 타르굼의 번역 기법을 살펴보았다. 오늘날 성경 번역의 원칙에서 바라볼 때, 이러한 번역은 원문을 존중하지 않은 자의적 해석에 가깝다고 말할 수 있다. 그렇다면 우리는 이러한 방식의 타르굼 번역 기법을 어떻게 평가할 것인가?

번역자는 상반되는 신학적 진술을 종합적으로 해석하고 히브리 본문의 구조를 자신이 첨가한 표현들에 의해 새롭게 드러낸 점 등에서, 우리는 타르굼 본문이 불성실한 번역자가 행한 자의적 해석이 아니라, 오히려 깊은 신학적 성찰과 고뇌를 반영하고 있다고 생각할 수 있다. 번역자는 비단 과거의 언어로 기록된 본문을 오늘의 언어로 옮기는 것으로 만족하지 않고, 전수받은 거룩한 말씀의 빛에서 자신이 당면한 사회와 역사와 신학의 문제를 이해하고 해석한다. 넓은 의미에서 성경은 비단 전승사적 의미에서 오랜 역사를 통해 전수된 구전 전승의 기록만은 아니다. 하나님의 말씀이 선포되어 기록되는 과정 및 기록 이후에도 문자화된 의미는 계속되는 구두 전승과 선포를 통하여 끊임없이 연구되고 해석되고 있기 때문이다.

하나님 말씀의 담지자들은 말씀이 문자로 고착화될 때의 위험을 언제나 경고하고 있다(렘 8:7-9; 고후 3:6 등). 기록 이전의 구두 전승과 전승의 문자화, 또한 그 이후 계속되는 구두 전승을 거친 해석은, 문자화된 언어와 그 이후 계속되는 구두로 전승된 언어 사이의 끊임없는 변증법적 긴장을 반영한다. 문서화된 성경의 생명력은 바로 이처럼 시대를 통해 계속되는 긴장 관계에서의 선포와 해석에 의해 유지된다. 달리 말하면, 이는 해석자와 선포자가 기록된 문자에 대해 행하는 끊임없는 현재화 작업에 의해 가능하다. 우리가 하나의 예로 살펴본 타르굼 호세아 1장은 바로 이러한 과거와 현재의 역동적 만남을 훌륭하게 보여주며, 성경 독자들을 끊임없이 계속될 성경 해석을 위한 모험에 초대한다.

<주요어>(Keywords)

타르굼, 호세아 1장, 번역, 해석, 구두 전승, 문서화

Targum, Hosea 1, Translation, Interpretation, Oral tradition, Textualization

(투고 일자: 2010년 1월 11일, 심사 일자: 2010년 3월 15일, 게재 확정 일자: 2010년 3월 23일)

<참고문헌>(References)

민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 두란노, 1996.

배철현, “타르굼 아람어 성서 번역의 특징”, 『성경원문연구』 18 (2006), 24-42.

배철현, “에스라기 아람어 본문에 나타난 고대 페르시아어 기저 영향 - 에스라기 4장 7하반절의 번역을 중심으로 -”, 『성경원문연구』 19 (2006), 29-46.

Alexander, Ph. S., “Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures”, M. J. Muller, ed., *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, CRINT 3, Assen; Philadelphia: Van Gorcum; Fortress Press, 1988, 217-253.

Alexander, Ph. S., “Targum, Targumim”, ABD 6, 320-331.

Black, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford: Clarendon Press, 1967<sup>3</sup>.

Bons, E., “Osée 1,2. Un tour d’horizon de l’interprétation”, *RSR* 73 (1999), 207-222.

Cathcart, K. J. and Gordon, R. P., *The Targum of the Minor Prophets: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, The Aramaic Bible 14, Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., 1989.

Eskhult, M., “The Importance of Loanwords for Dating Biblical Hebrew Texts”, I. Young ed., *Biblical Hebrew. Studies in Chronology and Typology*, JSOTS 369, London; New York: T & T Clark International, 2003, 8-23.

Fitzmyer, J. A., “The Languages of Palestine in the First Century AD”, *CBQ* 32 (1970), 501-531.

Fitzmyer, J. A., *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays*, SBLMS 25, Missoula; Mont.: Scholars Press, 1979.

Hayward, C. T. R., “The Holy Name of the God of Moses and the Prologue of

- St. John's Gospel", *NTS* 25 (1978-9), 16-32.
- Heschel, A. J., *The Prophets*, New York: Jewish Publication Society of America, 1962.
- Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York: The Judaica Press, 1996.
- Joosten, J., "Aramaic or Hebrew behind the Gospels?" *Analecta Bruxellensia* 9 (2004), 88-101.
- Joosten, J., "L'agir humain devant Dieu", *RB* 113 (2006), 5-17.
- Kaufman, S. A., "Languages(Aramaic)", *ABD* 4, 173-178.
- Klein, M. L., "Converse Translation: A Targumic Technique", *Bib* 57 (1976), 515-537.
- Levine, E., *The Aramaic Version of the Bible. Contents and Context*, BZAW 174, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988.
- Meyer, A., *Jesu Muttersprache: Das galiläische Aramäische in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu und der Evangelien überhaupt*, Freiburg im B.; Leipzig: Mohr, 1896.
- Rosenthal, F., 『성경 아랍어 문법』, 안영복 역, 서울: 기독교문서선교회, 1984.
- Schniedewind, W. M., *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, New York: Cambridge University Press, 2004.
- Smelik, K. J., "Targum Jonathan to Hosea 1-3", *Irish Biblical Studies* 10 (1988), 37-43.
- Smolar, L. and Aberbach, M., *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, New York; Baltimore: Ktav; Baltimore Hebrew College, 1983.
- Sperber, A., *The Bible in Aramaic, Vol. II: The former Prophets according to Targum Jonathan*, Leiden: Brill, 1959.
- Tassin, C., "Targum", *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 13, 2-343.
- Wünsche, A., *Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim, der jüdischen Ausleger Rachi, Aben Ezra und David Kimchi*, Leipzig: Weigel, 1868.



<Abstract>

### **The Translation Technique in Targum Hosea 1**

Dr. Sun-Jong Kim  
(University of Strasbourg)

Translation does not mean a simple rendering of words into another language. It is to meet with other cultures and times. In this respect, Targum is a path which leads the biblical readers to the ancient Hebrew text and offers a good model to translate and interpret difficult phrases in the Hebrew Bible. In addition to these functions in the domain of the Old Testament studies, the Aramaic Bible is also important for the New Testament studies in that the Aramaic language is a substratum of the New Testament Greek.

In this essay, we try to trace the translation technique in Targum Hosea 1. The targumist not only interprets theologically the Hebrew phrases in adding and repeating certain words or expressions, but also translates certain phrases conversely. The comparison of the Targum text with the Hebrew text leads us to conclude that Targum is an interpretation as well as a translation. The targumist does not merely translate the Hebrew text according to his translation principles but recreates an original text in the light of his theology. This translation process produces a new textual structure and an original theological message that we cannot find in his source text. The reader needs to understand this translation technique in the tension between the written text and the oral tradition after the textualization of the Hebrew Bible.

## 신명기 23:19의 ‘메히르 켈레브(מַחִיר כֶּלֶב)’ 번역과 해석에 관한 제언

홍성혁\*

### 1. 머리말

신명기 23:19 속에 나타나는 ‘메히르 켈레브(מַחִיר כֶּלֶב)’는 번역과 해석의 논란의 중심에 있다. 왜냐하면 성전이란 주제를 중심으로 서로 평행을 이루는 앞뒤 단어들의 의미가 정확히 뜻하는 바가 무엇이나를 놓고 의견의 일치를 보이지 않기 때문이다. 각종 한글 성경의 번역만 보아도 차이점이 금방 드러난다.

이러한 번역상의 논란의 핵심이 무엇인지 분석하고 규명하는 가운데 새로운 번역을 제안하기 위하여 먼저 한글 성경과 영어 성경의 ‘메히르 켈레브(מַחִיר כֶּלֶב)’에 대한 번역을 살펴볼 것이다. 다음으로 각 성경의 번역 내용을 비교 분석하여 핵심 이슈가 무엇인지 찾아내고 그 이슈에 대한 학자들의 연구 결과는 무엇인지 분석할 것이다. 이 과정에서 분석의 초점을 세 가지 방향으로 맞추어 진척시키되, 여기서 공통적으로 나타나는 중요한 문제가 무엇인지를 집중 검토할 것이다. 그 다음에 그 문제의 한계를 뛰어넘어 새로운 해석과 번역을 제안할 것이다. 이를 위해서는 주변 맥락인 신명기 23:18과의 관계 및 해당 구절인 신명기 23:19의 의미를 살피되, 동시에 그것이 놓여 있는 자리인 신명기 전체를 향한 저자의 의도와 은유적인 의미를 함께 고려해야 할 필요성을 마지막으로 언급할 것이다.

### 2. 번역본들

먼저 신명기 23:19(한글성경, 23:18)에 관한 주요 한글 성경들의 번역을 살펴보자.

『개역한글』

창기의 번 돈과 개 같은 자의 소득은 아무 서원하는 일로든지 네 하

---

\* 서울신학대학교 전임강사, 구약학.

나님 여호와와의 전에 가져오지 말라 이 둘은 다 네 하나님 여호와께 가증한 것임이니라

『개역개정』

창기가 번 돈과 개 같은 자의 소득은 어떤 서원하는 일로든지 네 하나님 여호와와의 전에 가져오지 말라 이 둘은 다 네 하나님 여호와께 가증한 것임이니라

『표준개정』, 『새번역』

창녀가 번 돈이나 남창이 번 돈<sup>1)</sup>은, 주 당신들의 하나님의 성전에 서원을 갚는 현금으로 드릴 수 없습니다. 이 두 가지가 다 주 당신들의 하나님이 미워하시는 것입니다.

『공동개정』

그 누구도 창녀로서 몸을 팔아 번 돈이나, 수캐짓을 하여 번 돈을 어떤 서원제로든지 너희 하느님 야훼의 전에 가져올 수 없다. 이 두 가지 모두 너희 하느님 야훼께서 역겨워하시는 것이다.

다음으로 다양한 외국어 성경들의 경우에는 어떤지 살펴보자.

KJV

Thou shalt not bring the hire of a whore, or *the price of a dog*, into the house of the LORD thy God for any vow: for even both these *are* abomination unto the LORD thy God.

NAS

You shall not bring the hire of a harlot or *the wages of a dog* into the house of the LORD your God for any votive offering, for both of these are an abomination to the LORD your God.

NIV

You must not bring *the earnings* of a female prostitute or *of a male prostitute* into the house of the LORD your God to pay any vow, because the LORD your God detests them both.

RSV

You shall not bring the hire of a harlot, or *the wages of a dog*, into the house of the LORD your God in payment for any vow; for both of these are an abomination to the LORD your God.

NRS

You shall not bring the fee of a prostitute or *the wages of a male prostitute* into the house of the LORD your God in payment for any vow,

1) 『표준개정』에서는 ‘개의 소득’이란 주를 달고 있다.

for both of these are abhorrent to the LORD your God.

NJB

You must not bring the wages of a prostitute or *the earnings of a 'dog'* to the house of Yahweh your God, whatever vow you may have made: both are detestable to Yahweh your God.

JPS

Thou shalt not bring the hire of a harlot, or *the price of a dog*, into the house of the LORD thy God for any vow; for even both these are an abomination unto the LORD thy God.

TNK

You shall not bring the fee of a whore or *the pay of a dog* into the house of the LORD your God in fulfillment of any vow, for both are abhorrent to the LORD your God.

NLT

Do not bring to the house of the LORD your God any offering from *the earnings of a prostitute, whether a man* or a woman, for both are detestable to the LORD your God.

	MT	כלב	מוֹחֵר
한글 번역 성경	개역, 개역개정	개 같은 자	소득
	표준개정	남창	변 돈
	공동개정	수캐짓	변 돈
영어 번역 성경	KJV, JPS	a dog	the price
	NAS, RSV	a dog	the wages
	TNK	a dog	the pay
	NIV, NLT	a male prostitute <sup>2)</sup>	the earnings
	NRS	a male prostitute	the wages
	NJB	a 'dog'	the earnings

כלב מוֹחֵר는 서원 이행을 위한 적법한 성전 기부 행위의 맥락 속에 있다. 한글 번역 성경들은 ‘메히르(מוֹחֵר)’를 주로 노역을 제공하고 받은 소득으로 번역하고 있다. 영어 번역 성경들도 여러 가지 다른 표현들(wage, pay, earning)로 번역했지만, 대부분 서비스를 제공하고 받은 소득 혹은 임금이란 점에서 크게 다를 바 없다. 그러나 KJV와 JPS의 경우, 단순히 개의 교환 값어치를 말하는 ‘price’란 말을 사용하고 있다.

2) NLT의 경우, 의미는 ‘a male prostitute’와 동일하나 앞의 ‘조나(זונה)’와의 평행 의미를 부각시키려고 ‘prostitute’와 ‘a man’을 분리하여 ‘a prostitute, whether a man or a woman’으로 번역하고 있다.

‘켈레브(כלב)’에 대해서는 한글 번역 성경들 중 『개역』과 『개역개정』은 ‘개 같은 자’로 번역함으로써 경멸받는 부류의 사람을 지칭하는 듯하다. 문자적인 개가 아닌 은유적 표현으로서의 개의 의미로 번역하고 있다. 이 번역은 우리말이 주는 비속적인 뉘앙스를 강조하려는 것으로 보이는데, 앞의 מַזְחִיר과 연결 지으면 경멸받는 자가 어떤 서비스를 제공하고 얻은 소득을 뜻하게 된다. 『표준개정』은 문자적으로 개를 뜻하는 כלב를 일종의 은유로 보아 아예 남창이란 직업을 가리키는 것으로 본다. 『공동개정』은 ‘수캐짓’으로 번역하여 성적인 관계를 벌인 남자를 경멸적으로 지칭하는 듯하다. 이 번역은 직업을 가리키는 것인지 일시적인 성행위를 가리키는 것인지 다소 모호하지만, 앞의 מַזְחִיר과 연결하여 ‘수캐짓을 하여 번 돈’으로 번역하고 있는 것으로 보아 직업적인 의미에 더 무게를 부여하고 있는 듯하다.

영어 번역 성경의 경우, 대부분 보통명사인 ‘dog’으로 번역하였으나, NIV와 NRS, NLT는 ‘male prostitute’로 번역하여 ‘dog’를 직업적인 남성 창기를 지칭하는 은유로 간주하고 있다. wages 혹은 earnings로 번역하고 있는 앞의 מַזְחִיר과 연계시킬 때, 이들 번역들은 남창이 성을 제공한 대가로 얻은 소득을 뜻한다. ‘dog’으로 문자적인 번역을 한 나머지 역본들의 다수도 מַזְחִיר를 wages, earnings, pay로 번역하고 있는 것으로 보아, 개 혹은 개의 속성을 나타내는 어떤 사람이 제공한 서비스의 대가로 얻은 임금에 비중을 두는 것으로 볼 수 있다. 이에 반하여, KJV와 JPS는 개의 교환 가치를 뜻하는 ‘price’로 번역함으로써 서비스를 제공한 대가가 아닌 개를 팔아서 얻은 돈이나 개 자체의 값어치에 초점을 맞추고 있다.

이렇게 볼 때, כלב מַזְחִיר의 번역에는 כלב를 은유로 볼 것인가 혹은 문자적으로 볼 것인가의 문제가 등장한다. 뿐만 아니라 이를 מַזְחִיר와 연계시켜 생각할 때 모종의 서비스를 제공의 대가로 얻은 수입을 뜻하는 것인가 아니면 단순히 어떤 대상의 가치를 나타내는 것으로 볼 것인가 하는 문제가 불거져 있음을 알 수 있다. 이 문제의 해법을 놓고 학자들 사이에 논의되어 온 다양한 견해가 무엇인지 살펴보도록 하자.

### 3. כלב מַזְחִיר의 번역 및 해석에 관한 다양한 논의들

#### 3.1. 남성 매춘부(a male prostitute) 혹은 남성 성창(a male sacred prostitute) / 제의창(a male cult prostitute)의 소득

כלב מַזְחִיר를 보다 포괄적인 뉘앙스를 지닌 남성의 매춘 소득 혹은 성전에서 제

의와 관련된 활동을 하는 남성 성창(또는 ‘남창’)이 서비스를 제공하고 얻은 소득으로 보는 견해이다. 그렇다면 문자적으로 ‘개’를 의미하는 כָּלָב가 어떻게 남성 매춘부나 남창이 될 수 있는가 하는 의문이 생긴다. 이 견해를 주장하는 학자들은 신명기 23:19가 놓인 맥락에 주목한다. 19절은 평행관계에 있는 18절과 함께 생각해야 할 것으로 본다. 18절의 ‘케데샤(הַקְדִּישָׁה)’와 ‘카데쉬(קְדִישׁ)’가 각각 19절의 ‘조나(זֹנָה)’와 ‘켈레브(כְּלֵב)’와 a-b-a'-b'의 평행 패턴을 보여주면서 성전과 남녀 성이란 공통 맥락 속에서 a와 a' 및 b와 b' 사이에 의미의 상관성을 형성하는 것으로 보는 것이다. 즉, הַקְדִּישָׁה와 זֹנָה는 창녀 혹은 여성 성창(a female sacred prostitute) 혹은 여성 제의창(a female cult prostitute)을 가리키고, קְדִישׁ와 כְּלֵב는 남성 매춘부 혹은 남성 성창 혹은 제의창을 가리킨다고 보는 것이다. 그런데 이들에 대한 열거 순서가 여성이 먼저 오고 그 다음에 남성이 나온다. 이는 히브리어 성서의 통상적인 서술 순서와는 반대이다.<sup>3)</sup> 그것은 여성인 הַקְדִּישָׁה와 זֹנָה의 동일성에 기초하여 남성인 קְדִישׁ와 כְּלֵב의 의미를 규정하려는 의도와 연관이 있다.<sup>4)</sup> קְדִישׁ와 כְּלֵב의 의미가 여성인 הַקְדִּישָׁה와 זֹנָה의 의미에 달려있다고 보는 것이다.

그렇다면 הַקְדִּישָׁה와 זֹנָה는 어떤 사람을 가리키는 것일까? 여기에는 두 가지 견해가 있다. 위에서 언급했듯이, 하나는 일반 창녀로 보는 견해이고, 다른 하나는 성전이나 제의와 관련된 성창(聖娼)으로 보는 견해이다. 여기서 중요한 것은 일반적인 창녀를 의미하는 זֹנָה와 달리 הַקְדִּישָׁה가 창녀를 의미할 수 있느냐는 데 있다. 티게이(J. H. Tigay)는 비록 어근의 의미가 ‘거룩’을 내포하고 있으나, הַקְדִּישָׁה가 일반 창녀를 지칭하는 완곡어법이라고 주장한다.<sup>5)</sup> 그러면서 성창이 가나안이나 이스라엘에서 시행된 증거는 없다고 단언한다. 일부 학자들이 성창의 근거로 드는 호세아 4:14도 제사를 수반한 축제에서 성적 기분에 한껏 도취된 남성들이 제사 자리에 창녀를 데려온 것을 말하는 것으로 본다.<sup>6)</sup> 결과적으로 티게이는 כְּלֵב가 הַקְדִּישָׁה와 유사하게 남성 매춘부를 가리키는 것으로 본다. 그루버(M. Gruber)는 הַקְדִּישָׁה가 זֹנָה와 함께 일반 창녀를 지칭하며 다산 제의의 성창과 무관하다고 말하나 קְדִישׁ에 대해서는 비(非)-야훼 제의의 제사장으로 간주하는 약간 다른 관점을 보여준다.<sup>7)</sup> 그의 이런 관점은 כְּלֵב가 적어도 성창과는 무관하다는 사실을 확인시켜 준다.

3) 통상적인 순서의 예: 출 21:1-11, 28-29; 레 13:29; 민 5:6; 신 5:14; 15:12.

4) J. H. Tigay, *The JPS Torah Commentary: Deuteronomy* (Philadelphia: The Jewish Publishing Society, 1996), 216.

5) Ibid.

6) Ibid., 481.

7) M. I. Gruber, “Hebrew *q<sup>ḏ</sup>dēšāh* and her Canaanite and Akkadian Cognates”, *UF* 18 (1986), 133-148.

이에 반하여 קדשה를 성창과 관련짓는 다양한 견해들이 있다. 클레멘츠(R. E. Clements)는 קדשה와 זונה가 성창과 연관이 있으며, 비록 비이스라엘인이 사역자로 고용되었지만, 이 제도가 실제로 왕정시대 동안에 시행되었다고 본다.<sup>8)</sup> 신명기역사서가 이 제도에 대한 강한 거부감을 표출하는 것은 한 때 이스라엘의 공식 제의에서 실존함으로써 야기된 해묵은 반감의 발로라는 것이다(참고. 왕상 14:24; 15:12).<sup>9)</sup> 그러면서 19절의 כלב는 남성 성창과 관계있으며, 이 경멸적인 용어를 사용한 이유는 모든 형태의 제의 관련 매춘에 대한 적대감 때문임을 역설한다.<sup>10)</sup> 데이(J. Day) 또한 קדשה와 זונה가 평행으로 나타나는 세 본문(창 38:15, 21-22; 호 4:14; 신 23:18-19[한글본문, 17-18])에 근거하여 그 목적의 모호성이 있긴 하지만, 종교적인 목적의 매춘, 곧 성창이 존재했다고 믿는다.<sup>11)</sup> כלב 또한 קדשה와 함께 남성 성창을 가리키는 것으로 암시한다.<sup>12)</sup> 이와 약간 다르게, 오덴(R. A. Oden)은 구약성서에 성창에 대한 암시는 수용하지만, ‘사실’이 아닌 이념적인 차원의 것으로 간주한다. 곧 성창에 대한 ‘규탄’을 통해 이스라엘과 이스라엘의 종교를 차별화시키고자 하는 것으로 본다.<sup>13)</sup> 반데르툰(K. van der Toorn)도 קדשה와 זונה 및 קדש와 כלב의 평행 관계에 주목하면서, 이들 모두 성창과 관계가 있다고 본다.<sup>14)</sup> 그러나 성창의 의미가 앞의 견해와는 다르다. 다산이란 종교적인 의미보다 서원 이행과 성전 유지를 위한 기금 모금의 필요성에 무게가 실린다. 남녀 모두 서원 이행을 위한 기금 마련을 위해 매춘을 하는 반면에, 이렇게 모아진 기금은 성전의 신상을 세우거나 기타 성전 유지 용도에 사용되었다고 본다. 서원 이행이나 성전 기금에 소용된다는 점에서 ‘거룩한 매춘’이 되는 것이다.

8) R. E. Clements, “The Book of Deuteronomy”, *The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volume*, vol. 2 (Nashville: Abingdon Press, 1998), 462.

9) Ibid.

10) Ibid.

11) J. Day, “Does the Old Testament Refer to Sacred Prostitution and Did it Actually Exist in Ancient Israel?”, C. McCarthy and J. F. Healey, eds., *Biblical and Near Eastern Essays: Studies in Honor of Kevin J. Cathcart* (London: T & T Clark International, 2004), 2-21. 성창의 존재를 인정하면서도, 다산과 관련한 남성 성창의 목적의 모호성을 지적한다. 왜냐하면 남성 성창의 파트너가 남성일 수밖에 없는데 과연 그러한 성관계를 통해 성창을 통해 의도하는 다산의 결과를 가져올 수 없는 것이 너무나 자명하기 때문이다(J. Day, “Does the Old Testament Refer”, 16-17을 보라). 운(D. E. Aune)은 요한계시록 21:8과 22:15를 비교하는 가운데 ‘개들’을 남성 동성애자에 대한 은유로 간주한다(D. E. Aune, *Revelation 17-22*, WBC [Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1998], 1130-1131, 1222-1223).

12) J. Day, “Does the Old Testament Refer”, 5 (특히, n. 4를 보라).

13) R. A. Oden, *The Bible without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 131-153.

14) K. van der Toorn, “Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel”, *JBL* 108:2 (1989), 193-205 (특히, 200-205).

요약하면, כלב는 일반 창녀나 남성 매춘부를 의미할 수도 있고, 남녀 성장/제 의창을 의미할 수도 있다. 그러므로 כלב מזויר는 이들이 모두 매춘이란 서비스를 제공하고 얻는 소득을 의미한다. 다만 반데르툰의 경우에는 엄밀한 의미에서 인간과 자연의 다산과 풍요를 빌고, 그렇기에 그 자체로서 거룩한 성장이라기보다는 매춘 소득이 서원 이행을 충족시키고 궁극적으로 성전 운영 기금이 된다는 점에서 거룩하다고 간주하고 있는 점이 다르다고 할 수 있다.

### 3.2. 성전 종사자(temple functionaries)의 소득

신명기 23:19의 כלב의 의미를 평행 관계인 신명기 23:18의 חקב와 חקב와의 연관성보다는, כלב가 사용되는 보다 광범위한 성서적 용례의 문맥 혹은 고대 근동의 유사 자료에 대한 문학적 분석을 통해 כלב의 의미를 추론하기도 한다. 마갈리트(O. Margalith)가 바로 그러한 경우이다. 마갈리트는 라기스 서신과 엘-아마르나 서신 및 기타 메소포타미아 서신에 켈레브(keleb)/칼부(kalbu)와 종/노예가 함께 나타나는 표현들에 주목하면서 켈레브/칼부가 종/노예의 은유적 표현이 아니라 동의어임을 주장한다.<sup>15)</sup> 그의 견해를 뒷받침하기 위하여 구약성서 안에 나타나는 유사 표현도 분석한다(예, 삼하 9:8; 왕하 8:13). 이를 통하여 כלב가 ‘개’를 뜻하는 단어와 동음이의어인 ‘인간’을 뜻하는 כלב가 존재한다는 주장을 전개한다.<sup>16)</sup> 더 나아가 이를 성전을 배경으로 하는 신명기 23:19에 적용시켜 כלב를 성전 노예로 간주한다.<sup>17)</sup>

그의 이러한 주장은 키티온의 성전에서 발견된 주전 5세기의 페니키아 비문 내용에 의해 어느 정도 설득력을 지닌다. 이 비문에 כלב가 다른 여러 성전 종사

15) O. Margalith, “keleb: Homonym or Metaphor?”, *VT* 33 (1983), 491-493.

16) *Ibid.*, 494. 마갈리트는 כלב가 ‘종’을 뜻함을 강조하기 위해 사사기 7:5-6을 예로 든다. 이 구절에서 미디안을 칠 기드온의 삼백 용사를 끌라내기 위하여 물가로 데려가 시험을 하는데, 뿔뿔 용사들에 대해 5절에서는 “개가 핥는 것처럼 혀로 물을 핥는 자”란 표현을 쓰나, 6절에서는 “손으로 물을 움켜 입에 대고 핥는 사람”이란 약간 다른 표현을 쓰고 있다. 마갈리트는 개가 손으로 물을 움켜 수 없는 모순을 해결하기 위해서는 כלב를 ‘개’가 아닌 ‘사람’으로 보아야 한다고 말한다. 사람은 핥아 먹을 수도 있고, 손으로 움켜 먹을 수도 있기 때문이다. 더 나아가 그는 구약성서에서 개가 먹는 행위를 말할 때는 주로 종의 행위에 해당하는 ‘핥다’(קקל)가 아닌 ‘먹다’(אכל) [왕상 14:11; 16:4; 21:23-24; 왕하 9:10, 36] 혹은 ‘젓다’(חט) [렘 15:3]라는 동사를 사용한다고 주장한다(*Ibid.*, 493-494). 그러나 지포르(M. A. Zipor)는 그의 견해를 정면으로 논박하면서 כלב를 개 자체로 볼 수 있다고 주장한다. 지포르의 주장에 대해서는 그의 글, “What Were the *k'labim* in Fact?”, *ZAW* 99 (1987), 423-428을 보라.

17) *Ibid.*, 493. 그가 말하는 이 ‘성전 노예’의 범주 안에는 남성 성장도 포함된다. 즉, 남성 성장을 포함한 다양한 형태로 성전 관련 일에 종사하는 사람들을 포괄적으로 말한다고 볼 수 있다. 뿐만 아니라, 그는 כלב가 זונה와 함께 성전 종사자를 가리키는 상투적인 문구라고 본다. 이에 대해서는, O. Margalith, “The *k'labim* of Ahab”, *VT* 34 (1984), 229를 보라.



자들과 함께 열거되어 있기 때문이다. 월삭 축제의 지도자, 성전 문지기, 노래하는 자, 신을 위해 떡을 굽는 자와 함께 언급되고 있다.<sup>18)</sup> 페캄(B. Peckham)은 이 비문에 다른 성전 종사자들과 함께 등장하는 ‘개들’(klbm)과 ‘사자들’(grm)이 제의에서 개나 사자처럼 분장을 하여 전설적인 인물이나 신들의 흉내를 내면서 노래하거나 춤추는 성전 종사자들로 본다.<sup>19)</sup> 그러나 제의적인 기능으로서의 성창과 관련된 것은 아니라는 입장을 견지한다.<sup>20)</sup> 강승일은 신명기 23:18의 שָׂקָא에 대한 은유일 가능성을 내비치면서도 키티온 비문 자료에 근거하여 כלב가 제의 종사자일 것으로 본다.<sup>21)</sup> 그러나 이 주장의 약점은 주장의 근거 자료로 제시하고 있는 비문이 시간적으로 후대인데다가 지리적으로 이스라엘의 범주를 벗어나 있다는 점이다. 뿐만 아니라, 이를 이스라엘에 적용시킬 경우에 왜 야훼의 성전 일에 종사하는 사람들의 소득이나 돈을 금하는지 설명하기 어렵다. 그렇다면 이교의 성전 일에 종사하는 사람들을 전제해야 할 것이다.

### 3.3. 개 값

신명기 23:19의 כלב를 문자 그대로 ‘개’로 보는 견해가 있다. 굿프렌드(E. A. Goodfriend)는 신명기 23:18의 שָׂקָא와 신명기 23:19의 חַיָּה의 평행 관계를 확인하면서 둘 다 동일하게 창녀를 의미한다는 데 동의한다.<sup>22)</sup> 그러나 שָׂקָא와 כלב의 관계에 대해서는 좀 다르게 해석한다. שָׂקָא는 산당과 같은 비정통 제의의 제사장을 가리키는 반면에(왕상 14:23-24; 22:44, 47), כלב는 실제 개를 가리킨다고 주장한다.<sup>23)</sup> 이는 성서에서 특유의 육식성과 인간이 남긴 찌꺼기에 의존하는 성향과 결부된 극도의 거부감에 의해 특징지어지는 개를 거론함으로써(왕상 14:11; 16:4; 21:24; 렘 15:3; 시 22:13-21; 59:7, 15) 궁극적으로 이교 제사장에 대한 혐오감을 표출하기 위해서라는 것이다.<sup>24)</sup> 뿐만 아니라, 실제 개를 표현함으로써 신

18) J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol. 3 (Oxford: Clarendon Press, 1982), 123-131.

19) B. Peckham, “Notes on a Fifth-Century Phoenician Inscription from Kition, Cyprus (CIS 86)”, *Orientalia* 37 (1968), 304-324 (특히, 317을 보라).

20) *Ibid.*, 317, n. 4.

21) Seung Il Kang, “Sacred Prostitution in Ancient Israel: A Reappraisal”, *Korean Journal of Christian Studies* 66 (2009), 10-13.

22) E. A. Goodfriend, “Could keleb in Deuteronomy 23:19 Actually Refer to a Canine?”, D. P. Wright, D. N. Freedman and A. Hurvitz, eds., *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (Winona Lake, Ind.: J. E. Eisenbrauns, 1995), 383-384.

23) *Ibid.*, 386-397.

24) *Ibid.*

명기 23:20에 나오는 동족에게 이자를 받는 문제를 지적하기 위하여 사용하는 동사 ‘나샤크(נָשַׁק)’의 뜻인 ‘물어 뜯다’는 단어와 묘한 어울림을 유발하는 것이 신명기 저자의 의도와 맞아떨어진다고 본다.<sup>25)</sup> 그러나 כלב를 개 자체로 볼 때 굿프렌드 자신이 밝히고 있는 바처럼 개의 긍정적인 면, 곧 가축떼를 지키는 데 유용할 뿐만 아니라 상당한 가격으로 거래까지 할 수 있다는 점은 신명기 저자의 의도와 무관하게 이 법규를 접하는 자에게 이교 제사장에 대한 경멸 의도를 희석시킬 수도 있다는 생각이 든다.<sup>26)</sup> 뿐만 아니라, 그가 כלב를 문자적인 개의 의미로 사용한다고 하지만, 실제로는 개를 은유로 보는 듯하다. 왜냐하면 개를 혐오스러운 이교 제사장과 연계시키려는 의도를 내비치기 때문이다.

스태거(L. E. Stager)도 신명기 23:19의 כלב를 문자 그대로의 개와 연관 짓는다.<sup>27)</sup> 그렇게 보는 배경에는 아스글론(Ashkelon)에서 주전 5세기 중반의 것으로 추정되는 수백 마리의 개 매장지가 발굴된 사건이 놓여 있다. 그는 이 개들이 단순히 희생 제물로 드러진 것이 아니라 치유 제의에서 신을 대신하여 모종의 치유 역할을 한 후에 자연사한 것으로 보고자 한다.<sup>28)</sup> 아울러 이 치유 제의의 신이 가나안의 치유의 신인 레쉐프-무콜(Resheph-Mukol)임을 시사한다.<sup>29)</sup> 이 치유 제의에서 개들이 치유에 관여한 것으로 보는 이유는 개들이 자신의 상처를 활아 치유하는 치유력 때문인 것으로 추정한다.<sup>30)</sup> 더 나아가, 스태거는 신명기 23:19에 나타난 개에 대한 거부감을 이교적 치유 제의가 예루살렘 성전 근처에서 시행되었을 가능성 때문인 것으로 본다.<sup>31)</sup>

앞에서 암시하고 있는 바와 같이, 굿프렌드와 스태거가 동일하게 כלב를 개로 보지만, 굿프렌드는 개를 이교 제사장에 대한 거부감과 연관시키는 부정적인 측면에서 다루고 있는 반면에, 스태거는 개를 치유와 관련된 숭배의 차원에서 다루고 있다. 이 같은 양자의 대립성은 מַחִיר과 결부된 כלב의 의미를 설명하는 데서도 확연히 드러난다. 굿프렌드는 מַחִיר를 어떤 개체의 교환 가치를 말하는 ‘가격’으

25) Ibid., 393-395.

26) 개의 긍정적인 가치에 대해서는, Goodfriend, “Could keleb in Deuteronomy 23:19”, 391-392를 보라.

27) L. E. Stager, “Why Were Hundreds of Dogs Buried at Ashkelon?” *Biblical Archaeology Review* 17:3 (1991), 27-42. 또한 P. J. King과 L. E. Stager의 공저인 *Life in Biblical Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 118-119도 보라.

28) Ibid., 33.

29) 개가 치유 제의와 연관된 증거는 그리스와 고대 근동에서도 나타나는데, 그리스의 아스클레피오스 신과 메소포타미아의 굴라 여신을 예로 들 수 있다. 한 췌기문자 문서에는 굴라 신의 신전을 ‘개의 집’으로 명명하기까지 한다. 상세한 내용은 Stager, “Why Were Hunderes of Dogs”, 40-42를 보라.

30) Ibid., 39.

31) Ibid., 42.

로 이해한다.<sup>32)</sup> 서원을 이행하기 위하여 개를 팔아 돈으로 바꾸거나 제물로 사용할 수 있는 다른 동물과 교환할 수 있는 거래 가치를 의미한다. 실제로 그는 개가 돈으로 교환 거래되었을 가능성을 말하기 위하여 히타이트의 법률 문서에서 한 예를 인용하고 있다.<sup>33)</sup> 그러나 구약성서 내에서 개의 거래에 관한 명확한 예가 없다는 점으로 미루어 볼 때, 기계적으로 적용하기는 어렵다는 단점이 있다. 이에 반하여, 스태거는 מַמְיָר를 개가 치유 제의에서 모종의 치유 서비스를 제공하고 받은 대가, 곧 소득이라고 말한다. 그리고 이 소득은 개를 돌보는 도우미가 받았을 것으로 본다.<sup>34)</sup>

그러나 양자의 주장의 목표는 동일하게 이교 제의에 관한 거부감을 표출한 것으로 나타난다. 굿프렌드의 경우에는 신명기 저자가 כַּלֵּב מַמְיָר를 ‘개 값’으로 보아 שָׂקָא(이교 제사장)에 대한 거부감을 드러내었다고 본다. 스태거는 신명기 저자가 כַּלֵּב מַמְיָר를 개가 연관된 이교적인 치유 제의를 통해 얻은 소득에 대한 거부감을 표명한 것으로 말한다.

#### 4. 문제 제기 및 해석 및 번역 제안

우리는 위에서 신명기 23:19의 כַּלֵּב를 남성 매춘부 혹은 남성 성창, 매춘과 무관한 성전 종사자 또는 개 자체를 지칭하는 것으로 보는 세 가지 견해에 대하여 살펴보았다. 신명기 23:18의 שָׂקָא와 שָׂקָא와의 관계성 속에서 כַּלֵּב의 남성 성창의 가능성을 짚을 때 이미 제한적으로 거론했지만, 성창 제도는 이미 다수의 학자들에 의하여 부인되고 있는 실정이다.<sup>35)</sup> 이스라엘뿐만 아니라 고대 시리아-팔레스

32) Goodfriend, “Could keleb in Deuteronomy 23:19”, 392-393을 보라.

33) M. T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1995), 228. 이 법률 87-88 조항에는 이런 내용이 나온다: “누군가 목동의 개에게 치명타를 가했다면, 그는 은 20세겔을 지불할 것이요, 그로 인해 자기 집을 바라보아야 할 것이다; 누군가 개 조련사의 개에게 치명타를 가했다면, 그는 은 12세겔을 지불해야 할 것이요, 그로 인해 자기 집을 바라보아야 할 것이다.” 개의 용도에 따라 돈으로 환산되는 개의 값어치가 다름을 보여준다.

34) Stager, “Why Were Hunderes of Dogs”, 41-42.

35) 앞에서 거론한 학자들 외에 성창을 부인하는 추가적인 참고를 위해서는 다음을 보라. 우택주, “고대 이스라엘 성전창기가 존재하였는가? 호세아서의 새로운 해석을 위하여”, 『구약논단』 10 (2001), 65-84; E. J. Fisher, “Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A Reassessment”, *BTB* 6 (1976), 225-236; H. M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*, VTSup 34 (Leiden: E. J. Brill, 1984); J. G. Westenholz, “Tamar, qēdēšā, qadištu and Sacred Prostitution in Mesopotamia”, *HTR* 82 (1989), 245-265; P. A. Bird, “The End of the Male Cult Prostitute: A Literary-Historical and Sociological Analysis of Hebrew qādēš-qēdēšim”, J. A. Emerton, ed., *Congress Volume, Cambridge 1995*, VTSup 66 (Leiden: E. J. Brill, 1997), 37-80.

타인 일대에서 그런 제도가 실시되었다는 믿을 만한 증거가 빈약하다. 성창 제도의 존재에 대한 학자들의 믿음은 주로 헤로도투스(Herodotus)의 증언에 의존하고 있는데, 그의 증언은 신뢰하기 어렵다. 왜냐하면 그의 설명이 주로 고대 근동에 관한 2차 자료에 의존하고 있을 뿐만 아니라, 바빌로니아의 여러 관습에 대한 무지나 과장의 흔적이 드러난다. 게다가 그의 진술의 목적이 화려한 그리스 문화와 대조되는 셈 문화의 야만성 내지 열등성을 부각시키려는 데 있었기 때문이다.<sup>36)</sup>

כָּלֵב(창녀)를 신명기 23:18의 חַמְדָּה(창녀)와 שָׂקָה(남성 매춘부) 및 신명기 23:19의 חַמְדָּה(창녀)와의 관계성에 근거하여 남성 매춘부로 보는 경우에, 당시 가부장 사회의 속성상 고객이 남성일 수밖에 없다. 그렇다면 כָּלֵב는 남성 동성애자로 간주할 수밖에 없는데, 과연 남성 동성애자가 매춘을 통해 규칙적인 소득(מַחְוֵה)을 얻는 현상이 법으로 규정할 만큼 일반적이었는지 의문이 든다.

또한 כָּלֵB를 성전 종사자로 볼 때에는, 야훼 성전인 경우에는 이들이 자신들의 מַחְוֵה(소득)를 바치는 것을 금할 이유가 없으므로 이교 제의의 종사자로 전제할 수밖에 없다. 그런데 이교 제의의 사역자로 종사하고 있는 자가 야훼 성전에 소득을 바치는 일이 일반적인 현상이 될 수 있는지, 그래서 법으로 규정할 필요가 있는지 의문스럽다.

כָּלֵB를 문자적인 개 자체를 지칭하는 것으로 주장하는 견해 또한 이교와의 관련성을 피할 수 없다. 굿프렌드의 경우에, כָּלֵB를 문자적인 개를 가리킨다고 말하지만, 결론적으로 이교 제사장에 대한 거부감을 개에 빗대어 지칭하고 있다. 엄밀하게는 개와 이교 제사장에 대한 고대 이스라엘 사람들 사이에서 공유되던 혐오감이 본질이므로 문자적인 개가 아닌 은유적인 표현으로서의 개를 말하고 있는 것으로 볼 수 있다. 더욱이 ‘교환 가치’를 뜻하는 מַחְוֵה의 의미와 결합될 때 ‘개 값’이 정확히 무엇을 의미하는지 모호하다. 이교 제의의 제사장의 값이 무엇을 의미하는지 또한 이교 제의의 제사장의 값을 야훼 성전에 바치는 일이 흔한 현상이었는지 의문이 든다. 스태거도 כָּלֵB가 문자적인 개를 지칭하고 מַחְוֵה를 치유 제의에서 개가 번 소득을 말한다고 주장한다. 굿프렌드와는 달리, 개 자체에 초점을 두고 있을 뿐만 아니라 개의 긍정적인 차원을 언급하지만, 결과적으로는 이교적인 치유 제의와의 연관성을 부각시키고 있다. 그렇기 때문에 이교 제의에 참여한 개의 소득을 개의 도우미가 야훼의 성전에 바치지 말아야 한다는 법규는 어느 정도 타당성이 있다. 이들의 주장은 수면 아래 잠복해있던 כָּלֵB와 이교 제의와의

36) 헤로도투스의 성창 증언의 문제점에 대해서는 다음을 보라. Oden, *The Bible without Theology*, 141-147; S. Hooks, “Sacred Prostitution in Israel and the Ancient Near East”, Ph.D. Dissertation (Hebrew Union College, 1985).

연계성을 자연스럽게 부상시키고 있다.

여기서 우리는 신명기 23:19의 כַּלְבִּיּוֹ가 이교 제의와 어떤 형태로 연관되어 있는지 좀 더 구체화할 필요가 있다. כַּלְבִּיּוֹ를 이교 제사장이나 이교 제의 종사자가 아닌 다른 측면, 곧 이교 제의의 일반 참여자로 볼 수 없는가 하는 점이다. 토마스(D. W. Thomas)는 신명기 23:19의 כַּלְבִּיּוֹ를 ‘신의 충실한 추종자’로 정의한다.<sup>37)</sup> שָׂרָפָה와 함께 이교 제의에 헌신한 자로 간주한다. 그가 말하는 ‘추종자’ 및 ‘헌신자’가 이교 제의의 사역자를 의미하는지 불분명하지만 사역자 외의 다른 헌신된 신자에 대한 가능성을 열어주고 있다. 즉, כַּלְבִּיּוֹ를 제사장과 성전 종사자 외에 일반 백성이 포함될 여지를 열어주고 있는 것이다.

이렇게 보면 신명기 23:18의 שָׂרָפָה와 שָׂרָפָה와의 관계성도 좀 더 확연해진다. שָׂרָפָה와 שָׂרָפָה는 성창이 아닌 이교 제의를 위해 사역하는 제사장을 포함한 성전 사역자일 가능성이 크다. 이 단어들의 어근 *qds*(‘거룩한’, ‘구별된’, ‘성별된’)가 시사하고 있듯이, 신을 위하여 혹은 신을 시중하기 위하여 구별된 사람을 지칭한다. 특히, ‘카데쉬(שָׂרָפָה)’와 그 복수형인 ‘케데شم(שָׂרָפָה)’이 나타나는 열왕기상 14:23-24; 15:12; 22:44, 47과 열왕기하 23:7을 살펴보면 이들이 성전 종사자임이 보다 분명해진다. 열왕기상 14:23-24; 15:12; 22:44, 47에서 ‘카데쉬(שָׂרָפָה)’/‘케데شم(שָׂרָפָה)’은 가나안 종교의 맥락과 밀접한 연관이 있었음을 시사하듯이 산당과 우상과 아세라 목상과 함께 언급된다. 열왕기하 23:7의 경우에는 좀 더 명확하게 요시아 왕 때 성전 경내에 아세라 신을 시중하는 שָׂרָפָה가 머무르는 장소가 별도로 존재했음을 시사한다: “또 여호와와 성전 가운데 남창[שָׂרָפָה]의 집을 헐었으니 그 곳은 여인이 아세라를 위하여 휘장을 짜는 처소였더라.”<sup>38)</sup> 신명기 23:18의 שָׂרָפָה와 관련하여 빙거(T. Binger)는 직설적으로 שָׂרָפָה가 비-야훼 제의, 곧 가나안 제의의 제사장을 가리키며, 그렇기에 신명기 저자가 강한 거부감을 표출하는 것이라고 말한다.<sup>39)</sup> 이렇게 볼 때, 신명기 23:18의 שָׂרָפָה와 שָׂרָפָה가 이교 제의의 종사자이며 이스라엘의 딸과 아들, 곧 이스라엘의 모든 자손이 결코 이교 제의의 종사자가 되어서는 안 된다는 것을 말한다고 볼 수 있다.

그렇다면, 성전이라는 동일한 주제로 연결된 19절의 וְהָיָה כַּלְבִּיּוֹ는 어떻게 보아야 하는 것인가? 이는 이교 제의와 연관된 일반 백성을 통칭해서 가리킨다고 볼 수 있다. 신명기의 저자가 19절 안에서 וְהָיָה와 כַּלְבִּיּוֹ를 어떤 형태로든 이교 제의에 간여한 백성들을 가리키는 평행 은유들로 의도했을 가능성이 다분하다. 이교 제

37) D. W. Thomas, “*kelebh* ‘Dog’: Its Origin and Some Usages of it in the Old Testament”, *VT* 10 (1960), 423-427.

38) 『개역개정』의 인용임.

39) T. Binger, *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, JSOTSup 232 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 120.

의를 떠올리게 하는 כָּלֵב의 은유적 해석의 가능성에 대해서는 이미 굿프렌드의 주장을 다룰 때 말한 바 있다. 비록 그가 이교 제의의 제사장을 염두에 두고 있었지만, 19절의 이슈가 ‘서원’과 관련된 문제이기 때문에 특정한 계층이 아닌 일반 백성들의 통상적인 행위와 더 잘 연결이 된다. 따라서 כָּלֵב를 이교 제의의 제사장이 아닌 이교 제의의 일반 참여자로 보아야 한다.

이는 ‘조나(זונה)’의 동사형인 ‘자나(זנן)’의 은유적 해석에 의해서도 잘 뒷받침된다. 사실 구약성서에서 זנן(음행하다)와 그의 파생어는 대부분 야훼에 대한 불성실을 말하기 위한 은유적 의미로 사용된다(레 17:7; 20:5-6; 민 14:33; 15:39; 25:1; 신 31:16; 사 2:17; 8:27, 33; 대상 5:25; 대하 21:11, 13; 시 73:27; 106:39; 렘 5:7; 겔 16; 23; 호 4:13-15; 9:1 등). 그것은 일차적으로 가나안 제의와 연관되며, 어떤 특정 계층만의 문제가 아닌 일반 백성의 문제로 본다(출 34:11-16). 그리고 זנן를 저지른 사람은 이방인으로 간주한다. 그것은 실제로 그들이 이방인이기 때문이 아니라 이스라엘의 정체성을 위태롭게 하는 이방인의 행위를 한 것으로 간주하였기 때문이다.<sup>40)</sup> זנן의 결과로 생겨난 이방 자손은 이스라엘의 총회에도 들어올 수 없다(신 23:3). 더구나 신명기의 형성이 아무리 빨리 잡아도 주전 7세기의 요시아 시대라면, 이교 제의로 인한 혼합주의의 영향력이 절정에 달한 주전 8세기 직후 시대이기 때문에 일반 백성 사이에 광범위하게 침투하여 이스라엘의 정체성을 위협하는 이교 제의에 대한 신명기 저자의 관심은 지대할 수밖에 없다. 사실 신명기 23:19는 18절에서 חָטָא와 חָטָא의 존재 자체를 절대 허용치 않으려는 뜻과 달리 זנן와 כָּלֵב가 이미 존재하고 있는 것을 의식하고 있다. 이들의 서원 재물을 하나님의 성전에 들이지 말라는 규정은 이미 그런 자들이 광범위하게 존재하고 있는 것을 전제하기 때문이다.

요컨대, כָּלֵB를 זנן와 함께 은유적 표현으로 보고 그 의미를 이교 제의에 참여한 일반 백성으로 볼 것을 제안한다. 이렇게 되면, כָּלֵB מַחֲוֶה는 이교 제의에 참여한 일반 백성들과 관계가 있다. מַחֲוֶה는 일차적으로 동등 교환 가치를 의미하는 ‘값’을 의미하지만, 일반 백성들이 생업에서 번 소득을 포함한 일반적인 돈을 의미할 수도 있다(잠 17:16).<sup>41)</sup> 뿐만 아니라, 이교 제의 참여자를 연상시키는 은유적 표현으로서의 כָּלֵB가 주는 경멸적 감정유발 효과를 살리기 위하여 כָּלֵB מַחֲוֶה를 우리말로 ‘개 같은 자의 돈’으로 번역할 것을 제안한다. ‘소득’이라고 번역하면 서원을 갚는데 사용하는 돈을 꼭 어떤 서비스나 노역을 제공하고 받은 대가만

40) 은유적 표현으로서의 זנן와 이스라엘 사회 정체성과의 관계에 대해서는 다음을 보라. A. A. Keefe, *Women's Body and the Social Body in Hosea*, JSOTSup 338 (London: Sheffield Academic Press, 2001).

41) D. J. A. Clines, ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 5 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 217.

해당되는 것으로 인식할 수 있기 때문이다. 가령, 재산을 팔거나 빌린 돈을 바칠 수도 있기 때문이다.

## 5. 맺음말

신명기 23:19의 כַּלְבִּי מַזְוִיר의 번역을 위해 먼저 한글 번역본과 영어 번역본을 살펴보고 주요 이슈가 무엇인지 확인하였다. 특히, 다수의 번역이 성창 제도의 존재 가능성을 염두에 두고 번역하였음을 확인하였다. 이것은 문자적인 의미보다는 은유적인 의미에 대한 이해를 불가피하게 만들고 있다. 그래서 ‘메히르 켈레브(כַּלְבִּי מַזְוִיר)’, 특히 כַּלְבִּי의 해석과 번역에 대한 다양한 학자들의 연구 결과들에 대하여 고찰하였다. 그 과정에서 우리는 כַּלְבִּי가 비-야훼 이교(가나안) 제의와 밀접한 연관성을 가지고 있는 것을 발견하였다. 그러나 신명기 23:19가 18절과 성전이란 동일 주제를 중심으로 엮여져 있을 뿐만 아니라, 기타 구약성서의 증언을 함께 감안할 때 18절의 קָדְשָׁה와 קָדְשָׁה를 이교 제의의 종사자로 보는 반면에, 19절의 זָנָה와 כַּלְבִּי를 이교 제의의 일반 참여자로 보는 것이 타당성이 있음을 확인하였다. 또한 이런 해석은 18절과는 달리 19절 자체의 의미 속에 이교 제의 참여자가 이미 광범위하게 존재하고 있음을 인정하고 있고, 야훼 유일 예배를 통한 이스라엘의 정체성 수호라는 명제를 훼손할 정도로 급격히 번지고 있던 일반 백성들의 이교 제사 관행의 척결이라는 신명기 저자의 관심사와도 일치한다. 이러한 해석에 기초하여 은유적 표현으로서의 개가 주는 경멸적 감정 유발 효과를 최대한 살리는 동시에 מַזְוִיר도 노역의 대가를 의미하는 소득을 포함한 포괄적인 소유 재물의 뜻을 살려서 כַּלְבִּי מַזְוִיר를 ‘개 같은 자의 돈’으로 번역하기를 제안하는 것이다.

### <주요어>(Keywords)

창녀, 남창, 남성 성창, 남성 제의창, 개, 소득, 값, 돈  
 prostitute, male prostitute, a male sacred prostitute, a male cult prostitute, dog,  
 earnings, price, money

(투고 일자: 2010년 2월 9일, 심사 일자: 2010년 3월 15일, 게재 확정 일자: 2010년 3월 15일)

<참고문헌>(References)

- 우택주, “고대 이스라엘에 성전창기가 존재하였는가? 호세아서의 새로운 해석을 위하여”, 『구약논단』 10 (2001), 14-47.
- Barstad, H. M., *The Religious Polemics of Amos*, VTSup 34, Leiden: E. J. Brill, 1984.
- Binger, Tilde, *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, JSOTSup 232, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Bird, Phyllis A., “The End of the Male Cult Prostitute: A Literary-Historical and Sociological Analysis of Hebrew *qādēš-qēdēšim*”, J. A. Emerton, ed., *Congress Volume: Cambridge 1995*, VTSup 66, Leiden: Brill, 1997.
- Clements, R. E., “The Book of Deuteronomy”, *The New Interpreter’s Bible: A Commentary in Twelve Volume*, vol. 2, Nashville: Abingdon Press, 1998.
- Clines, David J. A., ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 5, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Day, John, “Does the Old Testament Refer to Sacred Prostitution and Did it Actually Exist in Ancient Israel?” C. McCarthy and J. F. Healey, eds., *Biblical and Near Eastern Essays: Studies in Honor of Kevin J. Cathcart*, London: T & T Clark International, 2004, 2-21.
- Fisher, Eugene J., “Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A Reassessment”, *Biblical Theology Bulletin* 6 (1976), 225-236.
- Gibson, J. C. L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, vol. 3, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Goodfriend, Elaine Adler, “Could keleb in Deuteronomy 23:19 Actually Refer to a Canine?”, D. P. Wright, D. N. Freedman and A. Hurvitz, eds., *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1995, 381-397.
- Gruber, Mayer I., “Hebrew *qēdēšāh* and her Canaanite and Akkadian Cognates”, *Ugarit Forschungen* 18 (1986), 133-148.
- Hooks, Stephen M., “Sacred Prostitution in Israel and the Ancient Near East”, Ph.D. Dissertation, Hebrew Union College, 1985.
- Kang, Seung Il, “Sacred Prostitution in Ancient Israel: A Reappraisal”, *Korean Journal of Christian Studies* 66 (2009), 5-21.



- Keefe, Alice A., *Woman's Body and the Social Body in Hosea*, JSOTSup 338, London: Sheffield Academic Press, 2001.
- King, Philip J. and Stager, L. E., *Life in Biblical Israel*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Margalith, Othniel, "keleb: Homonym or Metaphor?" *Vetus Testamentum* 33 (1983), 491-495.
- Margalith, Othniel, "The *kēlābīm* of Ahab", *Vetus Testamentum* 34 (1984), 228-232.
- Oden, Robert A., *The Bible without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It*, San Francisco: Harper & Row, 1987.
- Peckham, B. "Notes on a Fifth-Century Phoenician Inscription from Kition, Cyprus (CIS 86)", *Orientalia* 37 (1968), 304-324.
- Roth, Martha T., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta: Scholars Press, 1995.
- Stager, Lawrence E., "Why Were Hundreds of Dogs Buried at Ashkelon?" *Biblical Archaeology Review* 17:3 (1991), 27-42.
- Thomas, D. Winton, "kelebh 'Dog': Its Origin and Some Usages of it in the Old Testament", *Vetus Testamentum* 10 (1960), 410-427.
- Tigay, Jeffrey H., *The JPS Torah Commentary: Deuteronomy*, Philadelphia: The Jewish Publishing Society, 1996.
- Toorn, K. van der, "Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel", *Journal of Biblical Literature* 108:2 (1989), 193-205.
- Westenholz, Joan Goodnick, "Tamar, *qēdēšā*, *qadištu*, and Sacred Prostitution in Mesopotamia", *Harvard Theological Review* 82:3 (1989), 245-265.

<Abstract>

## A Proposal on Translation and Interpretation of **כלב מחיר** in Deuteronomy 23:19

Dr. Seong Hyuk Hong  
(Seoul Theological University)

This study is basically intended to render a proposal on the translation of **כלב מחיר** in Deuteronomy 23:19 (Kor. 23:18). Although various Korean and English translators have offered different translations, they are classified mainly into two kinds. One translates the phrase as ‘the price of a dog’, the other as ‘the pay or wages of a male prostitute’. As we see here, **מחיר** can be translated as either ‘price’ or ‘wages’. As far as **כלב** is concerned, it is rendered as either ‘dog’ or ‘male prostitute’. We have two core issues with reference to the translation of **כלב מחיר**. The major issue is, on the one hand, concerned with choosing between the literal sense of **כלב** and its metaphorical sense. On the other hand, the second issue is a matter of selecting between two literal senses of **מחיר**.

This twofold conflict likewise appears in a scholarly debate on its translation. Their opinions about the translation and interpretation of **כלב** vary a lot. Nevertheless, we can categorize them in three different ways. The first group of scholars see **כלב** as either male prostitute or male sacred (cultic) prostitute. This view depends heavily upon the relationship with **קדשה** and **קדש** in Deuteronomy 23:18. They (Clements and Day) believe that there is evidence for acts of sacred prostitution within the Israelite cult. They even see them as having religious significance. As **כלב** is apparently equivalent to **קדש**, which as the masculine form of **קדשה** shows a close connection to sacred prostitution, they argue that it points to a male sacred prostitute. However, this view has been rejected by many recent scholars who believe there is no reliable evidence for the existence of sacred prostitution.

Secondly, O. Margalith and B. Peckham see **כלב** as a temple functionary. Margalith considers **כלב** to be the epithet of a temple servant, paying attention to the pairing phrase slave-dog. In a little different way, B. Peckham, referring to a fifth-century Phoenician inscription from Kition regards **כלב** as one of temple

servants in animal disguise who were involved in temple ceremonies as singers and dancers.

Thirdly, scholars such as Goodfriend and Stager believe that כַּלָּב literally refers to a dog. Goodfriend, in spite of his emphasis on its plain sense, appears to rely mainly on its metaphorical meaning, i.e., a dog as a priest in the non-Yahwistic cult, a strong term of opprobrium in ancient Israel. However, Stager understands כַּלָּב in its literal sense and associates כַּלָּב with the Canaanite healing cult on the basis of his discovery of hundreds of carefully buried dog carcasses at Ashkelon. He suggests that dogs representing the Canaanite healing god participated in the healing cult and were paid a sum for services rendered. Later the money was given to the attendants of dogs.

In the course of analyzing the three different views of כַּלָּב, we realize the key notion that כַּלָּב is very likely related to the heterodox, non-Yahwistic cult. More specifically, the present writer believes that it points to the ordinary participants in the heterodox foreign cult. While קָדֵשׁ and קָדְשָׁה in Deuteronomy 23:18 refer to the heterodox priest or servants (1Ki 15:11; 22:47; 2Ki 23:7), כַּלָּב refers to the general people who were engaged in the foreign cult. This is corroborated by the interpretation of זָנָה in its metaphorical sense, which in the Old Testament refers to Israel's faithlessness toward Yahweh and worship of other gods. The Deuteronomic author's concern for exclusive allegiance to worship Yahweh alone agrees with this interpretation. The author probably thought that such religious conduct is the absolute way to keep the boundaries of Israel's national identity.

With the preceding word גְּזֵרִים, which primarily means 'equivalent value' or 'price in exchange for' but could also mean 'money' (Pro 17:16), the present writer proposes that כַּלָּב should be translated as 'the money of a dog-like person' in an opprobrious sense. While כַּלָּב refers to ordinary participants in the heterodox cult, it is just an interpretation of כַּלָּב as a metaphor. In order to enliven the evocative power of the metaphorical expression in Korean, it is necessary to translate it as 'a dog-like person'.

## 마태복음의 시편 사용 연구

김근주\*

신약 기자들의 구약 사용이라는 큰 주제에서, 이 글이 초점을 두고 있는 것은 마태복음과 시편이다. 신약성경에 가장 큰 영향을 미친 구약의 책은 시편이라고 말할 수 있을 정도로, 시편의 구절들은 직접적으로 혹은 간접적으로 신약의 여기 저기에서 사용되고 있다. 신약 기자들의 증언을 볼 때, 복음서가 형성되기 이전 시대에 오경이나 예언서와 더불어 시편도 정경으로 거의 확립되어 있었음을 알 수 있다(눅 24:44; 또한 마 22:43; 행 1:20; 13:33; 롬 11:9; 히 4:7).<sup>1)</sup> 특히 시편이 신약에 큰 영향을 미치게 되는 것은 시편이 공공의 예배나 개인적인 예배에서 사용되어왔다는 점 때문일 것이라고 지적할 수 있다.<sup>2)</sup> 마태 기자는 어떤 본문을 어떻게 사용하고 있는가? 흔히 신약 기자들은 구약의 문맥을 도외시한 채 자신들의 특별한 목적을 위해 구약 구절들을 사용하였다고 하는데, 마태의 시편 인용은 이에 대해 무엇을 보여주고 있는가? 이 글에서는 신약이 인용하고 있는 구약 인용 구들의 출처에 대해, 그리고 개별 구절을 포괄하는 구약 본문과 신약 본문의 각각의 문맥에 대해 고려하면서 인용의 성격과 특징에 대해 살펴보고자 한다.

이 연구를 위해 어떤 구절을 대상으로 할 것인지는 논란의 여지가 있다. 특히 구약의 구절을 인용하고 있음을 명시적으로 표현하고 있는 구절들이 있는가 하면, 어떤 곳에서는 아무런 표현이 없는 채 시편의 구절을 이용하고 있기도 하다. 또한 어떤 구절들은 다른 복음서들과 공통으로 구약의 본문을 인용하고 있는가 하면, 어떤 경우에는 마태만이 지니고 있는 구약 인용이기도 하다. 특히, 마태복음에서는 다른 복음서와는 구별되게 ‘인용 정형구(Quotation formula)’들을 쓰고 있다는 점도 주목할 만하다.<sup>3)</sup> 이에 대해 스텐달(K. Stendahl)은 구약 인용이 마태복음 내에서 평행 본문이 있거나 혹은 공관복음에서 평행 본문이 있는 경우 대체로 칠십인역의 본문에 충실한 반면, 마태 기자가 인용 정형구를 표시한 채 도입하는 인용에서는 칠십인역과는 다른 본문 특징을 반영하고 있다고 지적하였

\* 웨스트민스터신학대학원대학교 교수, 구약학.

1) 이 글에서 달리 표현되지 않았을 경우 『개역개정』의 장절 구분과 번역을 따른다.

2) M. J. J. Menken, “The Psalms in Matthew’s Gospel”, S. Moyise and M. J. J. Menken, eds., *The Psalms in the New Testament* (New York: T&T Clark, 2004), 61.

3) 마태의 인용 정형구에 대한 간략한 정리와 참고 문헌에 대해, 양용의, “마태복음과 구약”, 목회와 신학 편집부 편, 『마태복음 어떻게 설교할 것인가』(서울: 두란노 아카데미, 2003), 11-15.

다.4) 어디까지가 직접적인 “인용”이고 어디부터 간접적인 “암시”일지 경계 자체가 불명확한 점을 생각할 때,<sup>5)</sup> 이 글에서는 우리가 현재 지닌 비평적 본문의 편집자들에 의해 공유되고 있는 견해를 근거로 논의를 전개하고자 한다. 동일한 편집진에 의해 이루어졌지만, 다른 목적을 지닌 두 개의 비평판이 우리에게 있으되 (NTG<sup>27</sup>; GNT<sup>4</sup>), 이 두 비평판에서도 마태의 직접적인 시편 인용에 대한 판단에 차이가 있다. 이 글에서는 두 비평판에서 공통 분모인 UBS 4판(GNT<sup>4</sup>)이 제시하고 있는 명시적 인용구들로 연구의 대상을 제한하도록 하겠다. 이 인용 본문들은 인용 정형구가 명시되어 있거나 구약 본문을 인용하고 있음을 명시적으로 드러내고 있는 경우들과(4:6; 13:35; 21:16; 21:42; 22:44), 그렇게 명시적으로 표현되어 있지 않지만 문맥상 구약 본문을 의식적으로 사용하고 있음이 분명한 경우들로(21:9; 23:39; 27:46) 이루어진다.

## 1. 마태복음 4:6

- 관련구절: MT 시편 91:11-12(LXX 90:11-12); 누가복음 4:10-11

칠십인역 시편 본문은 마소라 본문과 일대일로 대응되고 있다. 기본적으로 마태의 본문은 칠십인역을 따르고 있다고 볼 수 있다.<sup>6)</sup> 이것은 아퀼라(Aquila)의 경우 12절의 μήποτε이하 문장의 주어를 “너의 발”로 옮기고 있거나, 심마쿠스(Symmachus)에서 προσκόπτω 동사 대신에 προσπαίω 혹은 προσπαίω를 쓰고 있다는 점에서<sup>7)</sup> 칠십인역의 주요 사본들과 뚜렷이 구별되는 데에서도 볼 수 있다.

그렇지만, 마태복음의 본문은 “너의 모든 길에서 너를 지키려고”에 해당하는

4) K. Stendahl, *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament* (Ramsey: Sigler Press, 1991), 43-45.

5) 참고, R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Vancouver: Regent College Pub., 1999), 42-43. 본 글에서 “명시적 인용”으로 제한한다고 하였지만, “인용”이라는 말의 정의에 대해서도 논란의 여지가 많다. 신약의 구약 인용에 사용되는 용어들의 정의를 둘러싼 논의들에 대해서는 J. S. Subramanian, *The Synoptic Gospels and the Psalms as Prophecy: The Prophetic Reading of the Psalms by the Synoptic Evangelists in the Context of Second Temple Judaism* (New York: T&T Clark, 2007), 9-14.

6) 예수의 시편 본문은 대체로 칠십인역을 엄격하게 따르고 있다고 할 수 있다. K. Stendahl, *School of St. Matthew*, 88f, 149.

7) 아퀼라와 심마쿠스의 읽기는 그 외에도 여러 점에서 칠십인역과 차이가 많다:

아퀼라: ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ φυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου ἐπὶ ταρσῶν ἀροῦσίν (σε), μήποτε προσκόψη ἐν λίθῳ ὁ πούς σου

심마쿠스: ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ φυλάσσειν σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου ἐπὶ χειρῶν βαστάσου σε ἵνα μὴ προσπαίῃ ἐν λίθῳ ποδὶ σου

부분이 빠져 있는 점에서 칠십인역이나 마소라 본문, 타르쿰의 읽기와 다르다. 아퀼라와 심마쿠스 역시 문법적 형태가 약간 다르지만, 여전히 마소라와 일치되게 그 부분을 지니고 있다는 점에서 마태의 읽기는 주목할 만하다. 시편의 12절에 해당하는 부분이 마태복음과 누가복음, 그리고 칠십인역 시내사본에서는 *καί*로 시작되는데, 이것은 원래적인 읽기라기보다는 두 문장을 매끄럽게 연결시키려는 시도에서 더해진 것으로 보인다.<sup>8)</sup> 아퀼라와 심마쿠스의 경우도 이러한 *καί*를 마소라나 칠십인역과 마찬가지로 지니고 있지 않다는 점에서, 마태에서의 *καί*는 마태 기자가 이 부분에서 어떠한 내용이 빠져 있다는 것을 인식하고 있었음을 반영한다고 할 수 있다.<sup>9)</sup> 사단이 예수를 시험하는 말로 표현되고 있는 이 구절의 관심은 높은 곳에서 뛰어내리는 문제에 있다는 점에서 “너의 모든 길에서 너를 지키려고”와 같은 부분은 생략했다고 여겨진다.<sup>10)</sup> 누가복음의 인용(*τοῦ διαφυλάξαι σε*) 역시 칠십인역을 모두 인용하기보다는 필요한 부분을 인용하고 있다고 할 수 있다. 이에 대해 멩켄은 마태와 누가가 모두 공통의 자료인 Q를 참고하는데, Q에 있는 것을 마태가 뺀 이유가 없다는 점에서 마태의 읽기는 정확히 Q에서 온 것으로 여기며, 누가는 자신의 필요를 따라 Q를 확장하고 있다고 제안한다.<sup>11)</sup> 그렇지만, 마태가 누가와 같이 Q를 확장하지 않고 칠십인역과는 구별되게 짧은 본문을 유지하고 있다는 것은 좀 더 설명이 필요하다고 여겨진다. 멩켄의 설명대로 마태의 인용이 Q에서 온 읽기라 하더라도, 마태가 이 짧은 읽기를 간직한 이유는 이 구절에서 사단의 시험의 초점이 높은 데서 뛰어내리는 것이며, 여기에 칠십인역에는 있지만 마태에는 없는 부분이 빠져야 하는 이유가 있다고 보인다. 즉, 마태가 그가 지녔을 히브리어 구약 본문이나 칠십인역 본문 대신 Q를 선택한 까닭도 마태의 신학적 의도에서 비롯되었다는 것이다. 이러한 마태의 특징으로 인해 스텐달의 경우 마태의 인용 정형구들은 “마태 공동체(School of Matthew)”의 독자적인 해석을 반영하고 있으며, 쿵란의 하박국 주석의 페세르에서도 이러한 점이 공유되고 있다고 보았다.<sup>12)</sup>

이것은 마태에 표현된 바, 사단의 구약 사용이 무슨 문제가 있는가 하는 점과

8) 참고, J. S. Subramanian, *Synoptic Gospels and the Psalms as Prophecy*, 92. 누가복음의 경우 *καί*다음에 오는 *ἔτι*도 연결의 매끄러움을 위해 누가 기자에 의해 첨가된 부분으로 볼 수 있다.

9) 또한 W. D. Davies and D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew I-VII*, International Critical Commentary (Scotland: T&T Clark, 1988), 366.

10) 또한 D. S. New, *Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels, and the Two-Document Hypothesis* (Atlanta: Scholars Press, 1993), 56.

11) M. J. J. Menken, “The Psalms in Matthew’s Gospel”, 64.

12) K. Stendahl, *School of St. Matthew*, 183-202; 또한 조명기, “제 2성전 시대의 쿵란 페세르적 기법으로 분석한 마태복음의 구약 인용”, 『신약 논단』 13 (2006), 565-600.

연관된다. 무엇보다 지적할 수 있는 것은 이 구절에서 생략해 버린 부분일 것이다. 91편은 예상할 수 없는 위협으로부터 야훼께서 그의 사자들을 보내사 시편 기자와 같이 야훼를 의지하며 그 도우심을 구하는 자들을 그 모든 길에서 지키시며 보호하심을 선포하고 있다. 하나님께서 천사 혹은 인도자를 통해 그 백성의 모든 길에서 넘어지지 않도록 걸리는 것들을 치우신다는 것은 필로(Philo)에 의해서도 인용된다.<sup>13)</sup> 그에게서, 출애굽 이후 광야를 거쳐 약속의 땅으로 나아가는 길에서 야훼께서 그 백성을 돌보시고 보호하실 것에 대한 약속이 일상의 삶을 살아가는 개인을 향한 약속으로 적용되어 있다고 할 것이다.<sup>14)</sup> 그런 점에서 “너의 모든 길에서”라는 표현은 하나님 백성이 하나님을 의지하며 걸어가는 그 모든 삶의 길을 포함하고 있다고 할 것이다. 그렇지만 마태에 따르면, 사단은 가장 핵심적인 부분의 하나인 이 구절을 생략하면서, 하나님의 보호하심을 야훼를 따르는 삶에서 경험하는 것이 아니라, 한 순간의 기적을 통해 경험되는 것으로 바꾸고 있다. 그리고 이러한 시험을 효과적으로 받쳐주는 또 다른 내용으로 “하나님의 아들”과, 사단의 요구가 구약에 기록된 말임을 강조하기 위해 전형적인 인용 정형구인 “기록하였으되(γέγραπται γάρ)”가 사용되고 있다고 할 것이다. 그러므로 “주 너의 하나님을 시험치 말라”는 예수의 대답은 참으로 적절하다. 주어진 말씀은 신앙의 여정을 걸어가는 이들에 대한 야훼의 확고한 돌보심에 대한 약속이지만, 사단으로 상징되는 하나님을 대적하는 세력은 그 약속을 기적과 능력으로 나타나는 축복의 확인에 대한 말씀으로 바꾸어버린 셈이다. 마태 기자는 독자적인 시편 구절 사용을 사단의 입에 놓으면서, 성경에 담겨 있는 하나님의 말씀이 얼마든지 교묘하게 개인에 대한 기적적인 축복의 말씀으로 변질될 수 있음을 보여 준다.

## 2. 마태복음 13:35

- 관련구절: MT 시편 78:2(LXX 77:2)

우선, 마소라 본문에서  $\text{לְשִׁיר}$ 이 단수형으로 쓰였는데, 칠십인역에서는 복수형으로 옮겨져 있고,<sup>15)</sup> 이것이 그대로 마태복음에도 반영되어 있다는 점에서, 마태

13) *Quod Deus sit Immutabilis* 182: “... ἄγγελος ποδηγετῶν καὶ τὰ ἐν ποσὶν ἀναστέλλον, ἵνα ἄπταιστοι διὰ λεωφόρου βαίνωμεν τῆς ὁδοῦ ....”

14) F.-L. Hossfeld and Erich Zenger, *Psalms 2. A Commentary on Psalms 51-100*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 431.

15) 시내사본과 아퀼라에서는 마소라 본문과 동일하게 단수형으로 옮겨져 있다. 심마쿠스는 단어는 다르지만 마찬가지로 단수형으로 옮겨지고 있다(διὰ παρουμίας).

기자는 칠십인역의 읽기를 따르고 있다고 볼 수 있다.<sup>16)</sup> 그러나 후반절에서는 상황이 달라진다. לַשְּׁמַיִם과 הַיָּמִים는 시편 49:4(LXX 48:5); 하박국 2:6에서도 평행되어 쓰이는데, 시편 78:2를 포함하여 세 경우 모두 칠십인역에서는 παραβολή와 πρόβλημα로 옮겨졌다.<sup>17)</sup> 이와 더불어, 아퀼라와 심마쿠스가 이 구절에서 선택한 용어들을 고려할 때에도,<sup>18)</sup> 마태 기자가 칠십인역의 πρόβλημα 대신에 사용한 κεκρυμμένα는 독특한 읽기라고 할 수 있다. 마소라 본문과 칠십인역에서 이 표현들은 야훼께서 이스라엘에게 행하신 행동과 그에 대한 이스라엘의 합당치 못한 응답을 이끌고 있다.<sup>19)</sup> 이를 통해 이 표현들은 이스라엘의 불순종에 비해, 하나님의 구원이 얼마나 큰지를 강조하고 있다. 이것은 시편 78:2에서의 이 단어들과 내용상으로 평행을 이루고 있는 표현들이 선행하는 시편 78:1에 있는 “율법”과 “말”이라는 점에서도 볼 수 있고, 78편 전체의 내용에서 문학의 표현 기법상의 비유나 수수께끼에 해당하는 부분을 찾을 수 없다는 점에서도 알 수 있다. 그에 비해 마태복음에서 παραβολή와 평행된 κεκρυμμένα는 한 번 들어서 이해할 수 없고 풀이되고 해석되어야 하는 비유의 본질적인 성격을 강조하고 있다. 비유로 말씀하시는 까닭에 대해 본 절 뿐 아니라 13:10-15에서도 이사야 6:9-10을 인용하여 설명하고 있다. 그리고 이러한 감춤과 드러냄의 모티브는 이미 마태복음 11:25에서도 확연하게 드러난다. 멩켄은 11장의 말씀이 이사야 29:14를 암시하고 있음을 지적한다.<sup>20)</sup> 그러므로 κεκρυμμένα의 선택은 이러한 감춤과 드러냄의 모티브에 적절하게 기여하고 있다. 그런 점에서 마태의 본문은 예수의 비유의 의미와 그 풀이를 강조하기 위해 고안된 읽기라고 볼 수 있다.

또한 마태 기자는 칠십인역의 φθέγξομαι 대신에 ἐρεύξομαι를 사용하고 있는데, 이 헬라어 동사는 칠십인역 시편 18:3(『개역』19:2)에서도 동일한 히브리어 동사의 대응어로 쓰였다.<sup>21)</sup> 한편, “옛적부터”를 의미하는 מִקְדָּמִּימֵי אֶפְרָא καταβολῆς κόσμου로 반영되어 있다. 마소라 본문의 מִקְדָּמִּימֵי와 의미가 같지만 다른 형태인

16) K. Stendahl, *School of St. Matthew*, 116.

17) 에스겔 17:2에서도 הַיָּמִים와 לַשְּׁמַיִם이 평행되어 쓰이는데, 칠십인역은 이들을 διήγημα와 παραβολή로 옮겼다. 『개역개정』에서 이들은 각각 “비유-오묘한 말”(시 49:4); “속담-조롱하는 시”(합 2:6); “수수께끼-비유”(겔 17:2)로 번역되었다.

18) 아퀼라: παραβολή, αἰνιγμα; 심마쿠스: παροιμία, πρόβλημα.

19) A. Cordes, *Die Asafpsalmen in der Septuaginta*, Herders Biblische Studien 41 (Freiburg: Herder, 2004), 143; F. J. Hossfeld and Erich Zenger, *Psalms 2*, 294. 그런 점에서 『개역개정』 시편에서 “ἡ ἱστορία/προβλήματα”에 해당하는 부분을 “감추어졌던 것”으로 번역한 것은 적합하지 않다. 이러한 번역은 마태복음의 이해가 구약의 번역에 거꾸로 영향을 미친 것이라고 할 수 있다.

20) M. J. J. Menken, “The Psalms in Matthew’s Gospel”, 68.

21) 멩켄(ibid., 67)은 마태가 선택한 단어가 히브리어 동사 נָבַח와 ‘뿔어나오다(making gush)’의 의미를 공유한다는 점에서 칠십인역보다 더 히브리어에 가깝게 개정된 헬라어역의 흔적을 지적하기도 한다. 또한 J. S. Subramanian, *The Synoptic Gospels and the Psalms*, 100.



ὀπίσθιον이 “옛적부터” 혹은 “처음부터”의 의미로 칠십인역에서 ἀπ’ ἀρχῆς로 번역 되곤 한다(눅 12:46; 사 2:6; 45:21; 미 5:2; 합 1:12; cf. 시 77:11)는 점을 고려하면, 마태의 선택은 이 점에서도 독특하다고 할 수 있다. 신약성경에서도 ἀπ’ ἀρχῆς가 ‘창조’ 혹은 ‘태초’를 가리키는 의미로 사용되고 있기에(마 19:4,8; 24:21; 막 13:19; 요 8:44; 벰후 3:4; 요일 1:1; 2:7,13,14,24; 3:8,11; 요이 1:5,6), 마태의 선택은 더더욱 의도적이라고 볼 수 있다. 세상이 지어지던 첫 시기를 가리키는 표현인 καταβολή κόσμου는 칠십인역에서는 볼 수 없고, 신약성경에서만 볼 수 있는 고유한 표현이라는 점에서(마 25:34; 눅 11:50; 요 17:24; 엡 1:4; 히 4:3; 9:26; 벰전 1:20; 계 13:8; 17:8), 이 표현이 신약 교회의 관용적인 표현이었음을 짐작하게 한다(유세비우스, 아타나시우스, 바실리우스, 오리겐 등과 같은 초기 교부들의 글에서도 이 표현이 사용된다). 마소라나 칠십인역에서는 볼 수 없는 “세상(κόσμος)”이라는 단어가 포함된 이 표현을 통해,<sup>22)</sup> 마태 기자는 예수께서 제자들에게 비유를 풀어주시는 것이 세상이 처음 놓이던 시기부터 감추어진 것들을 이제 풀어주시는 것임을 두드러지게 강조하고 있다. 스텐달의 표현대로 마태 기자는 예수 사건을 “거룩한 역사”의 측면에서 바라보고 있다고 할 수 있다.<sup>23)</sup> 마태 기자에게서 일관되게 볼 수 있는 대로, 구약의 성취로서의 예수 사건 해석이 이러한 변화에서도 현저하게 드러나고 있는 셈이다.<sup>24)</sup> “비유”라는 단어가 마태가 시편을 사용한 가장 중요한 동인이었을 수 있지만, 그러한 일치점에서 출발하여 예수의 비유로 말씀하심이 창세로부터 감추어진 것을 드러내는 사건임을 선언하는 마태의 논리는 쿰란의 폐세르와 유사하다고 할 수 있다.<sup>25)</sup> 그리고 이것은 이 구절이 시편에서 왔음에도 불구하고 “예언자를 통하여(διὰ τοῦ προφήτου)” 주어진 말씀이라고 서두를 붙이고 있는 까닭이기도 할 것이다.<sup>26)</sup> 그

22) 마지막에 있는 κόσμου가 원문에 있는지의 여부가 그리 확실치는 않다. 각각의 읽기를 따르고 있는 사본들의 수도 어느 한 쪽을 무시하기 어려운데, NTG<sup>26)</sup> 이래, κόσμου가 있는 것이 본문에 제시되고 있다. καταβολή와 κόσμος가 결합되어 신약에서 쓰이는 독특한 표현을 이루고 있다는 점에서, 마태의 원래적인 읽기에도 κόσμος가 결합되어 있었을 것으로 여기는 것이 나아 보인다.

23) K. Stendahl, *School of St. Matthew*, 117. 그는 마태의 구절과 베드로전서 1:10 이하; 골로새서 1:20이 같은 사고를 공유하고 있음을 지적한다.

24) F.J. Hossfeld and Erich Zenger, *Psalms* 2, 301. 마태에게서 이 구절의 인용의 가장 결정적인 요소는 비유를 풀어주는 이로서 아삼과 예수의 유형론적 비유였다는 지적은 충분하지 못한 것으로 보인다(C. A. Blomberg, “Matthew”, G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary of the New Testament Use of the Old Testament* [Grand Rapids: Baker Academics, 2007], 49). 마태의 인용에는 유형론적인 유사성과 더불어 구약의 보다 완전한 성취가 중심에 있기 때문이다. 마태의 성취 인용에 대해서는 M. J. J. Menken, “The Psalms in Matthew’s Gospel”, 67 n.12에 소개된 문헌들을 참고하라.

25) 조명기, “마태복음의 구약 인용”, 592-594.

26) 또한 양용의, “마태복음과 구약”, 12-13. 시내사본을 비롯한 몇몇 사본들은 “예언자 이사야”와 같은 읽기를 지니고 있다.

리므로 *κεκρυμμένα*와 *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*에서 볼 수 있듯이, 마태는 예수 사건을 태초 이래로부터 감추어진 구약의 성취로 제시하는 자신의 신학적 관점을 보다 분명하고 명확하게 하기 위해 칠십인역을 기본적으로 인용하면서 그의 신학적 필요를 따라 칠십인역을 변화시키고 있다고 말할 수 있을 것이다.<sup>27)</sup>

### 3. 마태복음 21:9

- 관련구절: MT 시편 118:25-26(LXX 117:25-26); 마가복음 11:9-10; 누가복음 19:38; 요한복음 12:13; MT 시편 148:1

이 구절은 예수께서 예루살렘에 입성하시는 장면이다.<sup>28)</sup> 예수의 앞과 뒤를 따르는 무리들이 부른 찬송은 시편 118:25-26과 148:1을 인용하고 있는 것으로 여겨지며, 마가복음 11:9-10; 요한복음 12:13에서 평행 본문을 볼 수 있으며 누가복음 19:38에도 비슷한 인용 본문이 있다. 신약 본문들은 칠십인역과는 달리 *שִׁבְעָה יְמֵי הַחֹדֶשׁ*/혹은 아람어 *שִׁבְעָה יְמֵי*를 헬라어로 음역한 *ῥοσάννα*를 사용하고 있다.<sup>29)</sup> 이것은 주후 1세기 기독교인들에게 “호산나”라는 말이 잘 알려져 있고, 그 자체로 널리 쓰인 말이었음을 보여준다.<sup>30)</sup> 하나님께서 이스라엘에게 구원을 베푸시기를 구하는 이 외침이 예수와 연관되어 외쳐졌음을 복음서들이 전하고 있는 점은, 이스라엘을 구원할 메시아로서의 예수에 대한 복음서 기자들의 증거로 볼 수

27) 또한 D. S. New, *Old Testament Quotations*, 99; J. S. Subramanian, *The Synoptic Gospels and the Psalms*, 101.

28) 예수의 예루살렘 입성 장면을 위해 마태는 시편 118편뿐 아니라, 스가랴 9:9도 함께 인용하고 있다는 점에서 이 두 구약 본문은 함께 검토되어야 할 필요가 있다. 이에 대해서 J. A. Sanders, “A New Testament Hermeneutic Fabric: Psalm 118 in the Entrance Narrative”, C. A. Evans and W.F. Stinespring, eds., *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of William Hugh Brownlee* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 177-190.

29) 통상 히브리어를 음역한 것으로 여겨지지만, 보다 정확한 음역은 *hōšā'ā nā*라는 점에서 과연 히브리어에서 음역한 것인지 논란이 있다. 아람어 *hōša'nā*의 음역일 가능성도 높다 할 수 있다. 이에 대해, J. A. Fitzmyer, “Aramaic Evidence Affecting the Interpretation of Hosanna in the New Testament”, G. F. Hawthorne and O. Betz eds., *Tradition and Interpretation in the New Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987), 110-115.

30) E. Lohse, “ῥοσάννα”, *TWNT* 9, 682-684; J. Sanders, “Psalm 118 in the Entrance Narrative”, 186; J. A. Fitzmyer, “Aramaic Evidence”, 111-114; K. Stendahl, *School of St. Matthew*, 65. 이와 연관해 굿스피드(E. J. Goodspeed)같은 이는 “호산나 다윗의 자손이여”를 “하나님이여 다윗의 자손을 축복하소서!(God bless the Son of David!)”와 같이 번역하기도 한다(J. A. Fitzmyer, “Aramaic Evidence”, 112). 오늘날의 기독교 찬양 가운데에도 “호산나”가 포함된 곡들이 많이 있으며, ‘부디 우리를 구원하소서’의 의미와는 크게 상관없이 예수 그리스도에 대한 찬양의 외침으로 사용되고 있다고 할 수 있다.

있다. 이러한 고정된 신앙고백적 외침에는 *ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις* (“가장 높은 곳에서 호산나”)도 있었을 것이다. *ἐν τοῖς ὑψίστοις*는 시편 148:1에서 온 것으로 볼 수 있는데, 이 절은 야훼께 대해 온 세상, 하늘과 그 높은 곳에서도 찬양하고 있음을 선언하고 있는 구절이다. 특히 마태의 경우, 호산나 외침 다음에 “다윗의 자손에게”라는 구절이 시편이나 마가복음, 요한복음의 평행 본문들에 비해 더 있다. 호산나에 이어지는 구절인 “찬송하리로다 주님의 이름으로 오시는 이여”에 대해, 마태의 인용이 칠십인역의 구절과 완전히 동일하며, 마가와 누가, 요한에서도 고스란히 그렇게 동일한 형태로 반영되어 있다는 점에서도, 마태가 호산나 다음에 “다윗의 자손에게”를 지니고 있다는 점은 두드러진다. 예수를 향해 사람들이 “다윗의 자손”이라 외치는 것은 사복음서 가운데서도 마태복음의 두드러진 특징이기도 하다(1:20; 9:27; 12:23; 15:22; 20:30,31; 21:9,15; 22:42).<sup>31)</sup> 처음부터 마태 기자는 예수를 “다윗의 자손”으로 소개하고 있으며(마 1:1), 다른 복음서에서는 볼 수 없는 본문들을 통해 예수를 향해 다윗의 자손이라 부르는 외침들을 전하고 있다(9:27; 12:23; 15:22; 21:15). 마태복음 21:15에서도 다시금 “호산나 다윗의 자손에게”가 인용되면서, 사회 종교적으로 무가치한 이들에 의해 외쳐지는 “다윗의 아들” 고백과 이를 보고 분개하는 지도자들의 무지함이 확연하게 대비되고 있다.<sup>32)</sup> 그런 점에서 “다윗의 자손에게”는 예수께서 구약에서 약속된 다윗의 자손 메시아임을 분명히 드러내기 위해 마태 기자에 의해 시편 구절 인용 사이에 삽입된 것이라고 보아야 할 것이다.<sup>33)</sup> 마태, 마가, 요한 모두 칠십인역 시편 117:26의 후반절을 인용하지 않는다. 이 후반절에 비해 전반절에 있는 “찬송하리로다 주의 이름으로 오시는 이여”가 세 복음서 모두에 공통되게 칠십인역의 표현 그대로 문자적으로 인용되었다는 점, 그리고 아퀼라, 심마쿠스, 테오도선조차 완전히 동일한 읽기를 간직하고 있다는 점은 유대교와 초대교회에서 이 표현이 정형화되어 널리 쓰였음을 짐작하게 한다.<sup>34)</sup>

31) 마가복음에서는 세 번(10:47,48; 12:35), 누가복음에서는 네 번(1:27; 18:38,39; 20:41) 예수를 다윗의 자손이라 부르는 것이 언급되고 있다. 그 외, 예수께서 “다윗의 씨(*τὸ σπέρμα Δαυὶδ*)”로 불리는 경우(요 7:42; 롬 1:3; 딤후 2:8)와, “다윗의 뿌리(*τὸ γένος Δαυίδ*)”로 불리는 경우도(계 22:16) 있다. 마태복음에서 “다윗의 아들” 칭호의 중요성에 대해, F. Thielman, *Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 93-95.

32) R. T. 프란스, 『마태신학』, 이한수 역 (서울: 엠마오, 1995), 453-458.

33) 또한 J. S. Subramanian, *The Synoptic Gospels and the Psalms*, 106. 시편 118:25를 예수의 다윗의 후손으로서의 왕 되심과 연관지어 해석하는 것은 마가(“찬송하리로다 오는 우리 조상 다윗의 나라여”)와 요한(“곧 이스라엘의 왕이시여”)의 덧붙여진 해설들에서도 볼 수 있다. 샌더스(J. A. Sanders, “Psalm 118 in the Entrance Narrative”, 177-180)는 스가랴서와 시편 118편의 인용이 예수의 예루살렘 입성을 왕의 입성으로 특징짓게 하는 데 결정적인 기여를 하고 있음을 지적한다.

34) C. A. Blomberg, “Matthew”, 65. 유대교에서 초막절과 연관하여 118편의 메시아적 읽기가 제

시편 118편은 기본적으로 성전을 향해 나아오는 행렬을 묘사하고 있다.<sup>35)</sup> 여기에서 야훼께 피한 시편 기자가 대적들을 맞서는 최대의 방편은 오직 “야훼의 이름으로(יהוה שְׁמִי)” 행하는 것이었으며, 이것은 10-12절에서 세 번 반복하여 표현되고 있다. 그로 인해 그는 야훼께로부터 도움을 받을 것이며, 야훼를 찬양하게 될 것이다(13-20절). 26절은 그렇게 “야훼의 이름으로” 행하며 야훼의 도움을 구하는 이를 향해, 아마도 성전 제사장에 의해 선포된 축복이었을 것이다. 26절 후반절의 “우리가 야훼의 성전에서 너희들을 축복하였노라”는 제사장의 축복문을 보여주고 있다. 여기에서 복수형으로 쓰인 “너희들”에서 알 수 있듯이,<sup>36)</sup> 118편의 문맥에서 “야훼의 이름으로 오는 이”는 야훼의 이름을 의지하는 예배자를 가리킨다(참고, 삼상 17:45; 왕상 18:24,32; 시 20:7; 124:8). 이렇듯, 118편의 문맥에서 25-26절은 성전 입당과 연관된 예전에서 이루어지는 문답일 것이다.<sup>37)</sup> 그렇지만, 복음서들에서 이 구절은 명백히 이스라엘을 구원할 메시아를 가리키는 것으로 해석되어 예수께 적용되고 있다. 복음서 기자들은 이 점을 분명히 하기 위해, 시편의 26절 후반절에 있는 제사장의 축복문은 생략하되, 메시아적 해석을 보충할 표현들(마가복음 11:10 “찬송하리로다 오는 우리 조상 다윗의 나라여”; 누가복음 19:38 “왕이여”; 요한복음 12:13 “곧 이스라엘의 왕이시여”)을 나름대로 덧붙이고 있고, 마태에게서는 “다윗의 자손에게”가 그 역할을 하고 있다고 할 수 있다.

결론적으로 마태복음 21:9의 시편 인용은 시편 구절의 메시아적 적용의 예를 보여주고 있으며, 마태 기자의 해석과 일치되게 첨가(“다윗의 자손에게”)와 생략(시편 118:26 후반절)을 한 것을 볼 수 있다. 특히 예수의 다윗의 후손됨을 강조하는 마태의 신학적 경향이 마가와 칠십인역이 공통으로 보존하고 있는 본문에 “다윗의 자손에게”라는 구절을 첨가하는 것으로 나타났다고 할 수 있다. 다른 복음서들과는 달리 마태에서만 “호산나 다윗의 자손에게”라는 말이 두 번 반복되고 있는 것도(21:9,15) 동일한 흐름으로 이해할 수 있을 것이다.

---

의화되어 읽히는 것에 대해서 J. A. Sanders, “Psalm 118 in the Entrance Narrative”, 181 n.11; J. A. Fitzmyer, “Aramaic Evidence”, 111. 그러나 유대인들의 이러한 읽기를 보존하고 있는 탈무드 본문들은 5세기 이후의 것임을 유의할 때(J. A. Fitzmyer, “Aramaic Evidence”, 115), 118편의 메시아적인 읽기가 예수와 초기 교회의 시기에 유대인들에게 존재했었는지는 판단할 증거가 없다고 해야 할 것이다.

35) W. Weren, “Jesus’ Entry into Jerusalem: Mt 21,1-17 in the Light of the Hebrew Bible and the Septuagint”, C. M. Tuckett, ed., *Scriptures in the Gospels* (Leuven: Leuven University Press, 1997), 134.

36) Ibid.

37) H.-J. dKraus, *Psalms 60-150*, H.C. Oswald, trans. (Minneapolis: Augsburg, 1989), 400.

## 4. 마태복음 21:16

- 관련구절: MT 시편 8:2

마태복음이 칠십인역 시편을 인용을 위한 기본 본문으로 삼고 있다는 점은 이 절에서 더욱 확연하다. 이 점은 마소라 본문에서 ‘능력’ 혹은 ‘권능’을 의미하는 히브리어  $\text{יָצַח}$ (타르굼  $\text{עָוָשָׁה}$ )가 쓰인 데 비해, 칠십인역은 그 대응되는 곳에 ‘찬양’을 의미하는  $\alpha\iota\nu\omicron\varsigma$ 를 지니고 있고,<sup>38)</sup> 이 단어가 그대로 마태복음에도 반영되어 있기 때문이다.<sup>39)</sup> 마태 기자가 칠십인역 사본의 줄 배열을 따르고 있다는 점은 이 구절에서의 인용이  $\alpha\iota\nu\omicron\varsigma$ 에서 그친다는 점에서 잘 드러난다. 마소라 본문의 경우, 전반절은 “당신의 대적을 인하여”를 의미하는  $\text{בְּיָדְךָ יִצְחָקְךָ}$ 까지이며, 한글 번역들을 포함한 현대어 번역들도 이를 반영하고 있다. 그러나 칠십인역의 사본들은  $\alpha\iota\nu\omicron\varsigma$ 까지를 첫 줄에 배열하고 있으며, 사본에 따라 이어지는 내용은 두 줄 (B' R' Ga ZSy A) 혹은 한 줄로(Sa He 55 2025) 배열되어 있다는 점에서 마태 기자는 의미상의 전반절과는 무관하게 칠십인역 사본 상의 첫 줄을 그 인용의 대상으로 삼은 것으로 여겨진다. 이것은 마태 기자가 칠십인역 사본의 줄 배열을 가능한 존중한 흔적으로 여길 수 있다. 다른 절들과는 달리, 이 절의 경우 마태 기자는 칠십인역의 구절을 자구 그대로 인용하고 있다. 이렇게 글자 그대로 심지어는 줄 배열까지도 존중한 인용을 볼 때에, 마태 기자가 일정하게 첨가하거나 문장 도중의 어떤 어휘들을 생략하고 있는 인용들의 의도성은 더욱 부각된다고 할 수 있다.<sup>40)</sup>

시편에서 어린 아이와 젖먹이는 강력하고 힘센 대적들에 비해 연약한 시편 기자를 비유적으로 표현하는 대상이다. 시편 기자는 그렇게 연약하지만, 정작 야훼

38) 동일한 히브리어와 아랍어가 마소라 본문과 타르굼에 각각 쓰이고 있는 시편 21:1(칠십인경 22:2)과 93:1(칠십인경 92:1)의 경우, 칠십인경도  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ 를 사용하고 있다는 점에서도 시편 8편의 경우는 독특하다. 그렇지만, 칠십인경의 대본이 마소라 본문과는 달랐다고 판정하는 것은 훨씬 더 신중해야 할 것이다. 시편 본문에 있어서 칠십인경의 본문 비평적 가치에 대해 김정우, “시편 본문 비평에 있어서 70인역과 쿵란 사본의 위치와 가치”, 『성경원문연구』 3 (1998), 291-317.

39) 칠십인경에 비해, 아퀼라( $\acute{\epsilon}\theta\epsilon\mu\epsilon\lambda\acute{\iota}\omega\sigma\omega\ \kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ )와 심마쿠스( $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\omega\ \kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$ )는 확고하게 마소라와 일치된 읽기를 지니고 있다. 예수께서 구약을 인용하신 본문들에서 마소라나 타르굼과는 달리 칠십인경의 용어를 선택하신 예들에 대해서는 R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis*, 45-46을 보라.

40) 스텐달은 신약과 칠십인역 사이에 가장 문자적인 일치가 많이 나타나는 책이 시편임을 지적한다. 시편이 예전과 깊이 연관된 책이라는 점에서 신약 본문이 시편을 그대로 사용하고 있는 점을 이해할 만하다는 점에서, 스텐달은 13:35와 같은 구절에서 칠십인역을 바꾼 읽기를 마태가 사용한다는 점은 더욱 놀라운 일임을 상기시킨다. 이에 대해, K. Stendahl, *School of St. Matthew*, 134-135를 보라.

하나님께서서는 이 연약한 이들의 입에서 나오는 찬양을 온전케 하심으로 시편 기자의 대적들을 부수어 버리셨다. 마태복음에서의 쟁점은 어린아이들이 예수를 향하여 부르는 호산나 찬양과 그를 못마땅히 여기는 대제사장들과 서기관들의 항의임을 볼 때, 마태 기자의 시편 사용은 시편의 맥락과 일치하는 사용임을 알 수 있다. 특히, 이와 비슷한 본문을 지닌 누가복음의 경우 바리새인들의 분개를 불러일으키는 것은 아이들의 찬양이 아니라 제자들의 찬양이라는 점에서(눅 19:39),<sup>41)</sup> 어린 아이의 호산나 찬양에 대한 예수의 시편 8편 사용은 시편 맥락의 정확한 활용이라고 할 수 있다. 이를 볼 때, 마태는 호산나에 관한 21:9에서의 인용에 일부러 첨가함을 통해 예수의 다윗의 아들 되심을 강조하였고, 본 구절에서는 칠십인역을 그대로 사용함을 통해 어린 아이와 같은 연약한 이들의 찬양과 바리새인들과 같은 지도자들의 항의를 확연하게 대조시키고 있다.

## 5. 마태복음 21:42

- 관련구절: MT 시편 118:22-23(LXX 117:22-23); 마가복음 12:10-11; 누가복음 20:17; 베드로전서 2:7

칠십인역은 마소라 본문과 동일한 히브리어 대본을 번역하고 있는 것으로 보인다. 다만 차이가 있다면, 22절 후반절에서 “돌”을 받는 대명사로 οὗτος를 도입하고 있는가 하면, 23절 후반절에서는 히브리어 נִיֵּן를 따로 번역하지 않고 있다는 점, 그리고 그 후반절을 시작하는 και가 마소라 본문과는 달리 등장하고 있다는 점 등이다. 주목할 것은 칠십인역의 이러한 읽기가 고스란히 자구 그대로 마가복음과 마태복음에 인용되고 있다는 점이다. 아마도 마태는 마가에게서 이 내용을 가져왔을 것이다. 또한 누가복음과 베드로전서에도 이 내용의 전반부가 그대로 인용되고 있다.<sup>42)</sup> 이것은 이 구절이 초대교회에서 예수 그리스도를 시편 118편과 연관하여 해석하는 것이 정형화되어 있었음을 보여준다.

시편 118편에서 시편 기자는 그를 대적하는 이들에게 괴롭힘을 당한다. 그렇지만 그는 야훼를 경외하고 의지하였으며, 야훼께서 그에게 응답하시매, 도리어 그의 원수들을 끊게 될 것이다. 시편 기자는 이러한 하나님의 도우심을 건축자들이 버린 돌이 오히려 가장 요긴한 돌이 되었다는 비유로 설명하고 있다. 그러므로 시편에서 이 구절의 말씀은 야훼의 도우심으로 인한 역전을 전달하고 있다.

41) Ibid., 135.

42) 누가복음과 베드로전서의 인용에는 이사야 8:14도 암시되어 있다. K. Stendahl, *School of St. Matthew*, 67-68.

한편, 마태복음에서 이 시편의 구절이 인용되는 맥락은 포도원 주인의 아들을 죽인 이들에 대한 비유 말씀이다. 포도원을 맡은 농부들은 그 아들을 죽이면 포도원이 자신의 차지가 될 줄 알고 그를 죽이지만, 이제까지 농부들의 악행을 참던 포도원 주인은 아들의 죽음으로 인해 포도원에 이르러 아들을 죽인 농부들을 진멸한다. 이 맥락에서 예수께서는 시편의 구절을 인용하고 있다. 사람들이 버린 돌이 가장 중요한 돌이 될 것이다. 나아가 마태는 마가와는 달리, 이 모퉁이돌로 말미암아 하나님 나라를 차지하는 사람과 빼앗길 사람이 구별될 것임을 전하고 있다. 시편 118편의 경우, 시편 기자가 대적자들로부터 하나님의 도우심을 입을 뿐 아니라, 하나님의 이름으로 그를 대적하는 원수들을 끊으리라는 선포가 세 번이나 연이어 언급되면서 강조되어 있다(118:10,11,12). 그러므로 하나님의 이름으로 원수를 끊게 되고 약하던 시편 기자는 도리어 하나님의 도우심을 입게 된다는 시편의 맥락과 예수 그리스도로 말미암아 하나님 나라의 역전이 이루어진다는 마태복음의 맥락은 정확하게 동일하다고 할 수 있으며, 이러한 동일함이 마태로 하여금 칠십인역에서 혹은 마가복음에서 글자 그대로 인용하도록 이끌었다고 볼 수 있다. 아울러 누가나 베드로전서처럼 시편 118:23이 없는 인용과 비교할 때, 마태가 23절이 있는 인용을 선택했다는 점도 마태의 신학적인 의도라고 할 수 있다. 마태가 이를 통해 보이고자 한 것은 이러한 역전의 출처와 그 놀라움일 것이다.

## 6. 마태복음 22:44

- 관련구절: MT 시편 110:1(LXX 109:1); 마가복음 12:36; 누가복음 20:42-43; 사도행전 2:34-35; 고린도전서 15:25; 히브리서 1:3; 10:13

시편 110:1은 신약성경에서 가장 많이 인용된 구약 구절이라고 할 수 있다.<sup>43)</sup> 이것은 이 구절이 초기 기독교 교회에서 신학적으로 아주 중요한 구절이었음을 보여주며, 이 구절의 인용이 거의 모든 부분에서 칠십인역 시편과 동일하게 보존되어 있다는 점에서도 이 점은 분명하다고 할 것이다.<sup>44)</sup> 누가복음과 사도행전, 히브리서의 경우 칠십인역의 시편과 자구적으로 일치하고 있으며, 고린도전서 15장의 구절은 시편의 의미를 풀어서 인용하고 있다는 점에서 가장 차이가 있다.

43) 위에서 언급된 명시적으로 인용된 신약의 구절들 외에도, 이 시편 구절을 암시적으로 인용하고 있는 본문들도 많다(마 26:64; 막 14:62; 눅 22:69; 엡 1:20; 골 3:1; 히 8:1). B. C. Davis, "Is Psalm 110 a Messianic Psalm?", *Bibliotheca Sacra* 157 (2000), 160.

44) 시편 110:1과 신약 인용 문제에 대한 기존의 논의에 대해서 H. W. Bateman IV, "Psalm 110 1 and the New Testament", *Bibliotheca Sacra* 149 (1992), 438-453를 보라.

마가와 마태의 읽기가 동일하다는 점에서 마태가 늘 그러했듯이 마가의 인용문을 참고했었을 것임을 짐작하게 한다. 마가와 마태의 인용문은 칠십인역 시편의 본문과 두 가지 점에서 차이가 있다. 우선, “야훼”에 대응되는 말이 칠십인역에서는 ὁ κύριος이지만, 마가와 마태에서는 κύριος이다. 이것은 마가와 마태의 의미 있는 개정이라기보다는 사본상의 차이에서 온 것으로 여겨진다. 칠십인역 사본 중에도(R) 이렇게 정관사 ὁ가 빠진 것이 있으며, 마태복음의 사본에도 정관사가 포함되어 있는 것들도 많다(L W Θ 0102 f<sup>1.13</sup>). 두 번째의 보다 의미 있는 차이점은 히브리어 מַתָּן을 칠십인역의 경우 적절하게 ὑποπόδιον으로 옮기고 있는데 비해, 마가와 마태는 ὑποκάτω를 그 자리에 지니고 있다는 점이다(참고, 고전 15:25; 히 2:18).<sup>45)</sup>

우선, 칠십인역 시편의 경우, 비슷한 발음을 가진 단어가 반복되고 있다는 점에서(ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου), 시편에서 아마도 의도적으로 반복되고 있을 발음을 신약 기자들이 놓치기는 어려웠을 것이다. 누가 - 행전과 히브리서 1:13의 자구 그대로의 인용이 이를 보여준다. 그 의미를 수동형으로 표현하고 있는 히브리서 10:13조차도 칠십인역 시편의 용어들을 고스란히 보존하고 있다는 점에서 이 시편 구절은 예수 그리스도와 연관하여 초기 교회에서 아주 중요하게 여겨지는 구약 구절이었음을 짐작할 수 있다. 그런 점에서 마가와 마태의 ὑποκάτω는 그들이 참고한 칠십인역 본문에서 온 것이 아니라, 그들이 시편 본문을 어떻게 이해했는지를 반영하고 있다고 볼 가능성이 있다. 무엇인가를 발등상으로 삼는다는 것의 실질적인 의미는 그 무엇을 발아래에 둔다는 것이다. 그러므로 마가와 마태는 칠십인역 시편 구절이 실제로 의미하는 바를 반영하는 인용을 결정하였고, 그 결과가 ὑποκάτω라고 볼 수 있다는 것이다. 혹은 마가 기자가 칠십인역 본문의 ‘불필요하게 중복된 말(redundancy)’을 피하려는 경향<sup>46)</sup>과 시편 8:6의 “그의 발 아래에 두셨으니(ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ)”의 영향<sup>47)</sup>도 ὑποκάτω로 결과했을 수 있다. 후자의 경우라면, 8편에서 노래하고 있는 야훼 하나님의 영광과 110편의 “내 주”의 영광을 동일시하려는 마태/마가의 메시아적 읽기가 반영된 것으로 풀이할 수 있다.

110편이 의미하는 바는 대체로 분명하다고 할 수 있다. 야훼께서 다윗으로 대

45) 물론 마태복음의 사본들 가운데도 ὑποπόδιον을 가진 것들이 있지만(W 0102. 01611. 0281 f<sup>1</sup> 33), 대부분의 주요 사본들(8 B D L Z Γ Θ f<sup>13</sup> 579. 892)은 ὑποκάτω를 지니고 있다.

46) C. A. Blomberg, “Matthew”, 84.

47) W. D. Davies and D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew XIX-XXVIII*, ICC (Scotland: T&T Clark, 1997), 253; M. J. J. Menken, “The Psalms in Matthew’s Gospel”, 74; U. Luz, *Matthew 21-28: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 89.



표되는 왕을 야훼 하나님의 오른편에 앉게 하셨다. 여기에서 우리는 이 시편이 새로운 왕의 등극이 이루어지는 대관식의 상황을 보여 주고 있음을 알게 된다.<sup>48)</sup> 이를 통해 이 시편은 왕권이 야훼께로부터 나오는 것임을 분명히 하고 있는데, 2절에 있는 “당신의 권능의 흠” 역시 야훼께로부터 이 왕에게 주어지는 것으로 표현되면서 야훼께로부터 오는 왕권을 상징하고 있다. 야훼께서는 이 왕을 야훼의 우편에 앉게 하셨고, 이 왕을 대적하는 원수들인 열왕들을 쳐서 무찌르실 것이다(5-6절). 그러므로 이 왕의 왕권은 야훼께서 친히 보호하심으로 견고해지고, 이 왕의 승리는 야훼께서 친히 싸우심으로 인한 결과이다. 왕으로 야훼의 우편에 불러 원수들을 발등상 되게 하기까지 앉게 하신 것은 왕의 존귀함, 야훼로 인한 승리를 두드러지게 보여주는 표현이다. 이상의 풀이들을 고려할 때, 이 시는 아마도 성전 제사장이나 예언자 혹은 성전 성가대에 의해 이제 왕위에 등극하는 다윗 혹은 다윗 가문의 왕을 향해 불린 내용이라고 볼 수 있으며,<sup>49)</sup> 이 왕은 본문 1절에서 “내 주(יְיָ)”로 불리고 있고, 본문 전체에서 2인칭으로 언급되고 있기도 하다. 그런 점에서 표제에서 “다윗의 시”로 되어 있지만, ‘다윗에게 바쳐진’ 혹은 ‘다윗을 기념하는’ 시를 의미할 것이다. 그렇지만, 다윗의 왕에게 바쳐진 헌사들의 내용들로 인해 이 왕을 단순히 인간의 어떤 왕을 가리킨다고 보기 어렵게 만드는 점들이 있다. 어떤 왕도 하나님 오른편에 앉게 된다고 은유적으로라도 구약에서 표현된 적이 없다는 점, 영원한 제사장으로 불리게 된다는 점, 그리고 5절에서 1절과는 반대로 야훼께서 왕의 오른편에 앉아 있다고 표현되면서 왕과 야훼가 서로 뒤바뀌어 표현된다는 점, 이 왕이 하나님만이 하시는 것으로 표현되는 행동들인 열방을 심판하고 부수는 일을 한다는 점 등을 들어서 블롬버그(C. A. Blomberg)는 이 시편이 표제 그대로 다윗에 의해 지어진 말씀으로 출발부터 메시아적이라고 결론을 짓고 있다.<sup>50)</sup> 그러나, 오른편에 앉는다는 것이 특별한 호의와 은총을 받는다는 것을 의미한다고 볼 때(왕상 2:19; 참고, 시 45:9), ‘하나님의 오른편에 앉는 것’의 의미는 다름 아닌 야훼께서 그 왕에게 특별하게 행하실 것을 보이시는 것이라고 여겨지며, 왕의 권세가 하나님께로부터 온다는 것을 확실히 강조하는 표현이라고 볼 수 있다.<sup>51)</sup> “영원한 제사장”과 연관해서 다윗 역시 제사장의 베 에봇을 입고 법궤를 예루살렘에 가져오기도 하였으며(삼하 6:14-15), 제사를 드리기도 하였다(삼하 6:13,17-18; 24:25).<sup>52)</sup> 또한 하스모네안 가문

48) H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 348-349.

49) *Ibid.*, 346-347.

50) C. A. Blomberg, “Matthew”, 83.

51) 크라우스(H.-J. Kraus, *Psalms 60-150*, 349)는 고대근동 본문들에서 신의 오른편에 앉은 왕의 모습을 담고 있는 본문들이 있음을 지적하기도 한다.

52) R. E. Watts, “Mark”, G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary of the New Testament*

의 왕들에게 이러한 호칭이 붙기도 했다는 점도 의미가 있다(1마카비 14:41; 희년서 32:1; 모세송천기 6:1; 레위 언약서 8:3).<sup>53)</sup> 특히 이 제사장이 기존의 레위 반차가 아닌 특별한 제사장임을 보이는 것으로 멜기세덱이 언급되고 있기도 하다. 5절이 1절과 뒤바뀌어 있다는 지적도 적절치 않다. 1절은 야훼께서 이 왕에게 하시는 말씀으로 “내 우편에 앉으라”고 하였다. 5절에서 “주의 우편에 계신 주께서”는 이 말씀을 전하고 있는 화자의 입장에서 바라본 것인데, 첫머리의 “주”는 2인칭 대명사로 왕을 가리키고 있고, 다음에 나오는 “주”는 야훼를 가리킨다. 그러므로 화자가 보기에 야훼는 왕의 오른편에 있다. 5절에서 원수를 무찌르는 행동의 주체는 블롬버그의 이해와는 달리, 왕의 오른편에 있는 야훼로 보아야 할 것이다. 그러므로 이 시편은 하나님께서 특별하게 은혜를 베푸시고 그를 위해 싸우시는 새로 등극한 왕에 대해 노래하고 있다고 보인다. 그렇지만 이 왕에게 주어지는 야훼의 호칭의 특별함, 그리고 “영원한 제사장”과 같은 호칭의 특별함이 이 시편을 메시아적으로 해석하게 하는 단초를 제공하고 있다고 볼 수 있다. 정리하면, 이 시는 처음부터 메시아 시편이었던 것이 아니라<sup>54)</sup> 새로운 다윗의 왕을 다루는 제왕시지만, 그 표현의 특별함으로 인해 메시아적 해석에로의 발전을 내포하고 있다.

이 시는 많은 학자들이 동의하듯이, 포로 이전에 지어진 시일 것이며,<sup>55)</sup> 그 자체로 다윗 가문의 왕을 염두에 둔 것일 것이다. 그러나 포로 후기에 시편집이 편집되면서 이 시편은 현재의 위치에 놓였고, 이 위치에서 이 시편은 메시아적으로 해석되었다고 볼 수 있다. 데이비스(B. C. Davis)는 107-113편에 배열된 일곱 개의 시편 가운데 110편이 가운데에 오면서, 구원에 대한 탄원(107-109편)과 야훼께 대한 찬양(111-113편)을 연결시키고 있음을 보여준다.<sup>56)</sup> 이러한 배열은 110편을 야훼 하나님에 의한 구원을 노래하는 시편으로 보게 한다. 또한 최근의 시편 편집에 대한 정경적 연구는 시편집 3권 마지막에 위치한 89편에서 제기하고 있는 다윗 왕권의 실패에 대한 질문이 4권에 있는 이른바 “야훼 즉위 시편”을 통해 대답되고 있음을 효과적으로 보여주었다.<sup>57)</sup> 야훼 하나님의 다스리심이야말

*Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academics, 2007), 220.

53) Ibid., 221.

54) 현실적으로 이 시편을 메시아적으로 해석한 신약 이전의 유대교 자료들은 전해지는 것이 없다 (U. Luz, *Matthew 21-28*, 89). 이에 대해 루츠는 기독교의 이 구절에 대한 메시아적 사용으로 인해 유대교 내부에서의 메시아적 해석이 억제되었을 가능성을 지적한다.

55) B. C. Davis, “Is Psalm 110 a Messianic Psalm?”, 160-161; Davies and Allison, *Matthew XIX-XXVIII*, 253.

56) B. C. Davis, “Is Psalm 110 a Messianic Psalm?”, 168-170. 그렇지만, 시편집의 배열에서 110편이 가지는 의미에 근거해서 이 시편 자체를 메시아 시편으로 해석하는 데이비스의 견해는 동의하기 어렵다. 시편집 내에서의 배열로 인해 생겨나는 의미는 어디까지나 포로 후기 시대의 시편 이해의 산물로 보아야 할 것이다.

로 현재 형태의 시편집 배열이 주고 있는 메시지이며 이러한 야훼의 다스리심이 그가 보낼 메시야를 통해 이루어지게 될 것이라는 점에서 시편의 제왕시들은 메시야에 대한 기대로 재해석되는 길이 열리게 되었다고 할 것이다. 그러므로 시편집의 마지막 5권에 110편이 놓이게 된 것은 다윗 가문의 왕을 다루는 기본적인 의미에서 다윗의 이름으로 오게 될 메시야에 대한 기대를 보여주는 시편으로 재해석된 결과라고 할 것이다. 쿤란 문서에서 볼 수 있는 끝 날에 오게 될 제사장이며 왕인 멜기세덱에 대한 언급들(11Q13)과<sup>58)</sup> 에녹 1서에서 그려지고 있는 하나님의 오른편에 앉은 메시야에 대한 기대(51:3; 55:4; 61:8; 62:2)는 중간기 시대의 문헌들에 미친 110편의 메시야적 이해를 반영하고 있다. 이를 보건대, 예수와 신약 교회의 시기에 110편이 메시야적으로 널리 이해되었으리라고 볼 수 있다.<sup>59)</sup> 110편을 명백히 메시야 시편으로 인용하고 있는 신약의 본문들은 이러한 최종 편집의 맥락에서 이해될 수 있다. 그리고 초기 기독교 교회뿐 아니라, 오늘의 교회 역시 최종 편집 형태의 시편집을 지니고 있다는 점에서 110편을 메시야적으로 이해하는 것은 이 시편을 이해하는 데에 기본적인 요소라고 할 수 있다.

시편에서 1절의 말씀은 야훼께서 그 왕/메시야를 확고히 보호하시며 그를 위해 싸우시는 것에 초점이 있다. 그렇지만, 마태복음 본문에서 예수께서 이 구절을 인용하는 근본적인 이유는 이 시를 말하고 있는 다윗이 메시야를 향해 “내 주”라고 불렀다는 점에 있다. 이에 따르면 메시야는 다윗의 자손이 아니라 다윗의 “주”가 되신다. 실상 마태복음 자체도 1:1에 예수께서 다윗의 자손임을 분명히 적고 있다는 점에서 예수의 바리새인에 대한 논증은 놀랍다고 해야 할 것이다. 예수께서는 다윗의 자손이라는 점이 메시야를 다윗의 후손으로 여기는 바리새인들에 대해 예수의 메시야 되심을 입증할 유력한 근거이겠지만, 마태복음을 비롯한 신약의 본문들은 예수께서 그 메시야 되심을 다윗의 자손 됨에 기대지 않으셨음을 보여주는 이 본문을 전하고 있다. 마태에서 이 본문이 놓여 있는 문맥은 마가와 누가에 비해, 철저하게 바리새인들을 비롯한 당시의 유대 지도층들에 대한 대결 구도이다. 이 본문에 이어지는 23장은 모세의 이름을 이용하고 있는 이들 지도층에 대한 전면적인 화 선포이다. 본문은 이들이 굳게 붙잡고 있는 다윗에 대한 그들의 잘못된 생각을 예수께서 맞서고 있음을 보여준다. 이미 마태복음은 아브라함의 후손이라는 말의 허상에 대해서도 확고하게 선언한 바 있다(마 3:9).

57) G. H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBL Dissertation Series 76 (Chico: Scholars Press, 1985), 212-219. 시편집 4권과 5권의 제왕시의 배열의 신학적 의미에 대해서는 Jinkyu Kim, “The Strategic arrangement of Royal Psalms in Books IV-V”, *WJT* 70 (2008), 143-157.

58) R. E. Watts, “Mark”, 221; G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah* (Second edition; Minneapolis: Fortress Press, 2005), 132.

59) R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis*, 57 n.56.

그러므로 마태복음은 바리새인들을 비롯한 유대인들이 확고히 붙잡고 있는 아브라함, 모세, 다윗에 대해 모두 문제를 제기하면서 하나님의 백성 됨과 메시아 됨의 진정한 근거에 대해 보여주고 있다고 할 수 있다.

마태복음이 표면적으로는 다윗이 메시아를 “내 주”라고 부른 것만을 다루고 있지만, 마태 기자가 이 구절을 모두 인용하면서 실상은 하나님께서 메시아를 그 오른편에 앉게 하셨으며, 마침내 메시아를 대적하는 모든 이들을 하나님께서 무릎 꿇게 하실 것임도 선언하고 있다고 할 것이다. 이 점은 앞서 검토한 구절들에서 마태가 한 절 전체를 인용하기보다는 두 줄로 된 시행에서 뒷줄만을 인용한다든지 하면서, 필요한 부분만을 경제적으로 인용한 예들이 많았던 것과도 대조된다. 끝으로 덧붙일 것은 이 구절이 신약의 여러 본문들에 동일한 형태로 쓰이고 있다는 점에서, 이 부분에 대한 분석은 굳이 마태의 신학적 의도에 대한 분석이라기보다는 초대 교회의 정형화된 시편 110편 사용에 대한 분석이라고 말할 수 있을 것이다.

## 7. 마태복음 23:39

- 관련구절: MT 시편 118:26(LXX 117:26); 누가복음 13:35; 19:38

이 구절은 앞서 21:9에서 인용하였던 시편 118:26을 다시 인용하고 있지만, 문맥은 조금 바뀌었다. 우선, 이 구절에서도 칠십인역 26절의 전반절이 고스란히 자구대로 인용되고 있다는 점은 이 표현이 초대 교회에서 예수에게 적용되어 널리 쓰이던 고백적 외침이었음을 확인시켜 준다.

23장은 모세의 자리에 앉아서 외식하는 바리새인과 서기관들을 향한 화 선포이다. 이러한 화 선포 말씀에 이어 37절 이하의 말씀이 온다는 것은 바리새인들의 외식이 예수를 알지 못하고 예수의 전한 말씀을 거부한 것에서 극명하게 드러난다는 것을 말하고 있다. 이러한 맥락에서 쓰인 “찬송하리로다 주의 이름으로 오시는 이여”는 다름 아닌 예수 그리스도를 야훼의 이름으로 보내진 메시아이심을 인정하는 고백이라고 할 것이다. 예루살렘에 입성하는 예수를 향해 이 고백을 외치는 이들과(21:9), 하나님의 모으심을 거부하다가 마침내 황폐케 되고 나서야 이 고백을 하게 될 이들을 가리키는 예루살렘이 21-23장에서 뚜렷이 대비된다.<sup>60)</sup> 이를 볼 때, 이 고백은 앞에서 본 것처럼 초대 교회에서 예수에게 적용되어 널리 쓰이던 고백적 외침이었음을 확인할 수 있고, 이 본문을 비롯해서 평행 본

60) 워렌(“Jesus’ Entry into Jerusalem”, 119)도 이 인용구가 성전 이야기라는 긴 단락의 “인클루지오”로 기능하고 있음을 지적한다.

문인 누가복음 13:35; 19:38에서도 자구적으로 동일한 외침이 쓰이고 있다는 점에서도 이 고백이 상당히 정형화된 고백이었음을 알 수 있다. 예수를 반대하고 외식하는 이들에 대해 황폐케 될 것이 선포되고 있지만 기본적으로 마태의 구절은 그러한 심판 이후에 그들이 “찬송하리로다 주의 이름으로 오시는 이여” 고백하며 하나님께로 돌아올 것에 대한 희망을 전하고 있다고 할 것이다.<sup>61)</sup>

## 8. 마태복음 27:46

- 관련구절: MT 시편 22:2(LXX 21:2); 마가복음 15:34

시편의 구절이 마가와 마태에게 독특하게 음역되어 있다. 타르굼의 경우 “어찌하여”에 해당하는 부분은 לָמָּה로 되어 있지만, 마가와 마태는 모두 מָּה를 음역한 것으로 보이되, 마태의 λειμα는 마가의 λαμμα보다 더 아람어에 가깝다고 할 것이다.<sup>62)</sup> 마가의 ελωι는 아람어의 ܐܠܘܐ에 가깝게 보이고, 마태의 ηλι는 히브리어 ܐܠܘܐ에 가까워 보인다. 그렇지만 타르굼에서도 ܐܠܘܐ가 발견된다는 지적은 예수께서 십자가상에서 하신 말씀이 아람어였을 것임을 짐작하게 한다.<sup>63)</sup> 아울러 이 읽기는 예수의 이 외침에 대해 엘리야를 부르는 것이라 여긴 청중들의 반응과도 연결된다.<sup>64)</sup> 한편, 마가와 마태가 모두 지니고 있는 σαβαχθαυι는 아람어 ܣܒܚܬܘܢܐ를 음역한 것이다. 이렇게 보면 마태의 본문은 일관된 아람어 읽기를 반영하고 있다고 할 수 있다. 마태와 마가의 읽기를 보면 타르굼 이전에 이 시편 구절의 아람어 번역이 있었으며, 아람어 음역 읽기가 초대 교회에서 거의 고정되어 전해지고 사용되었을 것으로 여겨진다.

“엘리 엘리”를 풀이할 때 마태는 Θεός의 호격을 사용하여 Θεέ μου Θεέ μου로 옮기고 있다. 신약성경에서 오직 여기에서만 이 호격이 쓰이고 있다는 점에서 마태의 번역은 십자가상에서 예수의 외침을 보다 더 간절하게 만들고 있다고 할 수 있다.<sup>65)</sup> 칠십인역의 읽기(ὁ θεὸς ὁ θεός μου)와 동일한 십마쿠스와 마가복음에

61) C. A. Blomberg, “Matthew”, 85.

62) W. D. Davies and D. C. Allison, *Matthew XIX-XXVIII*, 624; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28)*, EKK (Neukirchen-Vluyn: Benziger; Neukirchener, 2002), 332.

63) W. J. Kenneally, “Eli, Eli, Lama Sabachtani? (MT 27.46)”, *CBQ* 8 (1946), 125-126; J. S. Subramanian, *The Synoptic Gospels and the Psalms*, 119 n. 112.

64) M. J. J. Menken, “The Psalms in Matthew’s Gospel”, 78; U. Luz, *Evangelium nach Matthäus*, 332.

65) 참고, 샛 16:28(삼손의 부르짖음); 3마카비 6:2; 4마카비 6:27(순교를 앞둔 엘르아살의 기도). 마가의 본문을 인용하는 교부들보다(Irenaeus, *Adversus Haereses* 1.1.16; Eusebius, *Generalis elementaria introductio* 83; Epiphanius, *Panarion* 1.423), 마태의 읽기를 사용하는 교부들이나

비해,<sup>66</sup>) 마태의 본문은 히브리어에서 느낄 수 있는 소리의 반복을 더 잘 살려내고 있다고도 할 수 있을 것이다. 또한 마태와 마가 모두 칠십인역에만 있는 읽기인 “내게 귀기울여 주소서(πρόσχες μοι)”를 반영하고 있지 않다는 점에서, 신약 기자들이 히브리어 본문이나 그에 가깝게 풀이한 아람어 본문 혹은 히브리어 본문에 보다 가깝게 개정된 헬라어 본문을 참고하였을 것이라 생각할 수 있다. 혹은 십자가상에서의 이 외침이 신약교회에서 아람어로 고정되어 널리 전해졌을 것이기에 마태나 마가가 굳이 칠십인역에 더 있는 부분을 반영할 필요가 없었을 수 있다. 마태의 독특함은 칠십인역, 마가, 아퀼라와는 달리 인칭대명사 με를 동사 앞에 두고 있는 점에서도 볼 수 있다. 아마도 순서의 도치를 통해 강조의 효과를 거두고자 하였다고 할 수 있다.<sup>67)</sup>

시편 22편은 고난 받는 의인이 대적들로 인해 극심한 환난을 겪고 죽음의 위협까지 느끼는 중에 야훼 하나님의 도우심을 간절히 호소하며 그 가운데서 야훼의 도우심을 확신하며 찬양하는 내용을 담고 있는 탄식시이다. 시편 기자는 최종적으로는 야훼의 구원을 찬양하기에 이르지만, 그의 기도는 야훼께로부터 버림받았다고 여기게 만드는 현실에 대한 탄식으로 시작한다. 복음서 기자들은 십자가상에서 죽임 당하기 전에 예수께서 이 시편 기자의 외침을 그의 마지막 부르짖음으로 삼았음을 전하고 있다. 이를 통해 예수의 죽으심이 우연한 죽음이거나 불운한 죽음이 아니라 구약의 말씀을 성취하는 죽음임을 증언하고 있다고 할 수 있다. 이 외침만으로 보면 얼핏 크나큰 절망의 외침인 것으로 여겨질 수 있지만, 이 외침이 22편을 시작하는 외침이고 22편은 기본적으로 야훼 하나님의 도우심에 대한 간구이며 그에 대한 신뢰의 찬양으로 이어짐을 기억할 때에 예수의 외침 역시 절망과 한탄의 외침이 아니라, 야훼 하나님의 역사를 구하는 기도임을 발견하게 된다. 즉, 시편 기자와 같은 경건한 의인들의 고난이 예수의 죽으심 안에서 나타나고 있을 뿐 아니라, 하나님의 들으심과 하나님께 대한 찬양도 예수의 이 외침 속에 내포되어 있다고 할 수 있다. 이와 연관하여 마태복음에서 히브리어나 아람어의 음역과 이에 대한 번역을 제시하는 것은 두 경우만 있는데,<sup>68)</sup> 이 두 경

문헌들(Eusebius; Athanasius; Marcellus; Chrysostom; John of Damascus; Theodoret; Ephraem Syrus; *Constitutiones Apostolorum*; *Concilia Oecumenica*; *Doctrina Patrum*)이 훨씬 더 많은 것도 마태의 표현에 담긴 간절함 때문일 것이다.

66) 아퀼라는 독특하게 *ισχυρέ μου, ισχυρέ μου*로 옮기고 있다. 이것은 아마도 *אֱלֹהֵי*에 대한 번역일 수 있다. K. Stendahl, *School of St. Matthew*, 86.

67) 또한 J. S. Subramanian, *The Synoptic Gospels and the Psalms*, 119.

68) 이렇게 히브리어나 아람어를 음역하고 그 의미를 풀이하는 경우는 마가복음(5:41 달리다굼; 7:11 고르반; 7:34 예바다; 15:16 브라이도리온; 15:22 골고다; 15:34 엘리 엘리 라마 사박다니)과 요한복음(1:38 랍비; 1:41 메시아; 1:42 게바; 9:7 실로암; 19:13 가바다; 19:17 골고다; 20:16 랍오니)에서 빈번하게 나타나지만, 누가복음에서는 전혀 나타나지 않는다.

우가 예수의 탄생시의 “임마누엘”(1:23)과 예수의 죽음시의 “엘리 엘리 라마 사박다니”인 것도 주목할 만하다. 무엇보다 이 두 표현은 그의 탄생과 죽으심이 모두 구약의 성취임을 분명히 하고 있다. 또한 “임마누엘”은 하나님의 임재를 의미하고 “엘리 엘리 라마 사박다니”는 하나님의 부재를 의미한다는 점에서, 이 두 표현은 서로를 보완하고 서로를 해석하는 관점을 제공해 준다고도 할 수 있다. 마태 기자에 따르면, 예수의 죽으심은 다른 아닌 하나님의 임재의 증거이다. 시편 22편이 단지 하나님의 부재하심으로 인한 탄식만을 다루는 것이 아니라 결국에는 하나님의 임재를 확신하고 찬양하게 된다는 점도 마태의 시각과 일치한다고 할 것이다.

## 9. 결론

이상에서 마태가 시편 구절을 어떻게 사용하고 있는지를 살펴보았다. 이 연구를 통해 개별적인 구절들에서 내려진 결론들과 더불어, 마태의 시편 인용의 형식에 대해 몇 가지의 결론들을 제시할 수 있다.

1. 우선 마태는 칠십인역을 기본으로 사용하고 있다. 마태의 본문은 오늘 우리가 지닌 마소라와 차이가 있는 경우가 많으며, 그것은 히브리어 대본(Vorlage)의 차이에서 오는 것이 아니라 마태가 칠십인역을 기본 본문으로 사용하는 데에서 온 것이라고 할 수 있다.

2. 마태의 시편 사용은 상당 부분 마가복음과 누가복음에서도 쓰이고 있다. 마태가 마가와 누가에 모두 있는 본문과 동일한 시편 문구들을 지닌 경우가 있지만(21:42; 22:44), 마가의 읽기와 달리 인용하는 경우들도 있으며(21:9; 27:46), 대체로 누가의 시편 인용 문구와는 다르다(4:6; 21:9; 23:49). 마태복음에서만 발견되는 시편 인용이 있는데, 이 경우에 마태는 칠십인역을 그대로 쓰기도 하고(21:16), 바꾸어 쓰기도 한다(13:35).

그러나 마태가 어떻게 본문을 사용하는가는 단순히 그가 마가를 의지한다거나 칠십인역을 그대로 인용한다라는 말로 포괄될 수 없다. 마태가 마가를 그대로 사용하거나 칠십인역을 그대로 인용할 때에도, 혹은 칠십인역의 읽기를 바꾸어 인용할 때에도 이러한 선택은 전적으로 마태의 신학적 의도에서 생겨난 결과라고 볼 수 있다. 그의 필요에 따라 그는 누가의 읽기를 활용하고 그의 필요에 따라 마가를 그대로 쓰거나 조금 바꾸어 쓴다.

마태의 시편 사용에서 볼 때, 그렇게 문맥이 달라지는 경우에 일정한 첨가와 생략이 마태의 인용에서 일어나는 것을 공통되게 볼 수 있다. 이에 속하는 본문

들로는 4:6; 13:35; 21:9를 들 수 있다. 특히 스텐달이 지적하였듯이 명백히 인용 정형구가 쓰인 경우, 마태의 구약 사용은 독특한 변화를 도입한 것을 확인할 수 있다. 27:46은 애매하지만 이 범주에 포함시킬 수 있다. 그에 비해 마태의 문맥이 구약의 문맥과 일치하는 경우 구약 칠십인역의 읽기가 글자 그대로 인용되고 있는 것을 볼 수 있다. 21:16; 21:42; 22:44.

이상의 결론은 지나치게 도식적일 수 있다. 무엇보다도 “구약의 문맥” 자체에 대해서도 보는 이에 따라 논란의 여지가 많으며, 이것은 “신약의 문맥”에 대해서도 마찬가지일 것이다. 마태복음의 시편 사용연구는 마태복음에서 인용하고 있는 다른 구약 본문들에 대한 연구의 한 부분이며, 마태의 구약 인용 전체에 대한 검토로 이어져야 할 것이다.

<주요어>(Keywords)

칠십인역, 마태복음, 시편, 신약의 구약 인용, 마태의 신학

Septuagint, the Gospel of Matthew, Psalms, the quotation of the Old Testament, Matthew's theology

(투고 일자: 2009년 12월 10일, 2010년 4월 3일, 심사 일자: 2010년 3월 12일  
 게재 확정 일자: 2010년 4월 5일)



<참고문헌>(References)

- 김정우, “시편 본문 비평에 있어서 70인역과 콤파 사본의 위치와 가치”, 『성경원문연구』 3 (1998), 291-317.
- 양용의, “마태복음과 구약”, 목회와 신학 편집부 편, 『마태복음 어떻게 설교할 것인가』, 서울: 두란노 아카데미, 2003, 11-29.
- 조명기, “제 2성전 시대의 콤파 페쇄르적 기법으로 분석한 마태복음의 구약 인용”, 『신약논단』 13 (2006), 565-600.
- 프랑스, R. T., 『마태신학』, 이한수 역, 서울: 엠마오, 1995.
- Bateman IV, H. W., “Psalm 110:1 and the New Testament”, *Bibliotheca Sacra* 149 (1992), 438-453.
- Blomberg, C. A., “Matthew”, G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary of the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Academics, 2007, 1-109.
- Cordes, A., *Die Asafpsalmen in der Septuaginta*, Herders Biblische Studien 41, Freiburg: Herder, 2004.
- Davies, W. D. and Allison, D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew I-VII*, International Critical Commentary, Scotland: T&T Clark, 1988.
- Davies, W. D. and Allison, D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew VIII-XVIII*, ICC, Scotland: T&T Clark, 1991.
- Davies, W. D. and Allison, D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew XIX-XXVIII*, ICC, Scotland: T&T Clark, 1997.
- Davis, B. C., “Is Psalm 110 a Messianic Psalm?”, *Bibliotheca Sacra* 157 (2000), 160-173.
- Fitzmyer, J. A., “Aramaic Evidence Affecting the Interpretation of Hosanna in the New Testament”, G. F. Hawthorne and O. Betz, eds., *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987, 110-115.
- Gundry, R. H., *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Hossfeld, F.-L. and Zenger, E., *Psalms 2. A Commentary on Psalms 51-100*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Kenneally, W. J., “Eli, Eli, Lama Sabachtani?” (MT 27,46), *CBQ* 8 (1946),

124-134.

- Kim Jinkyu, "The Strategic arrangement of Royal Psalms in Books IV-V", *WJT* 70 (2008), 143-157.
- Kraus, H.-J., *Psalms 60-150*, H. C. Oswald, trans., Minneapolis: Augsburg, 1989.
- Longenecker, R. N., *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Vancouver: Regent College Pub., 1999.
- Lohse, E., "ὠσαννα", *TWNT* 9, 682-684.
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28)*, EKK, Neukirchen-Vluyn: Benziger; Neukirchener, 2002.
- Luz, U., *Matthew 21-28: A Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Menken, M. J. J., "The Psalms in Matthew's Gospel", S. Moyise and M. J. J. Menken, eds., *The Psalms in the New Testament*, New York: T&T Clark, 2004, 61-82.
- New, D. S., *Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels, and the Two-Document Hypothesis*, Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Nickelsburg, G. W. E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Second edition, Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Sanders, J. A., "A New Testament Hermeneutic Fabric: Psalm 118 in the Entrance Narrative", C. A. Evans and W.F. Stinespring, eds., *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of William Hugh Brownlee*, Atlanta: Scholars Press, 1987, 177-183.
- Stendahl, K., *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*, Ramsey: Sigler Press, 1991.
- Subramanian, J. S., *The Synoptic Gospels and the Psalms as Prophecy: The Prophetic Reading of the Psalms by the Synoptic Evangelists in the Context of Second Temple Judaism*, New York: T&T Clark, 2007.
- Thielman, F., *Theology of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 2005.
- Watts, R. E., "Mark", G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary of the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Academics, 2007, 111-249.
- Weren, W., "Jesus' Entry into Jerusalem: Mt 21,1-17 in the Light of the Hebrew Bible and the Septuagint", C. M. Tuckett, ed., *Scriptures in the Gospels*, Leuven: Leuven University Press, 1997, 117-141.
- Wilson, G. H., *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBL Dissertation Series 76, Chico: Scholars Press, 1985.

<Abstract>

## Use of the Book of Psalms in the Gospel of Matthew

Prof. Keunjoo Kim

(Westminster Graduate School of Theology)

The present article investigates how the Gospel of Matthew uses the passages from the Book of Psalms, especially centered upon the cases known as explicit quotation in Nestle-Aland 27th edition. Some conclusions, based upon comparison with contexts in the Old and New, are suggested as follows:

1. First of all, basically, Matthew uses the Septuagint (=LXX) for his quotation of the Old Testament, which explains his Old Testament text different from the present Masoretic text (=MT). Judging from his reading similar to MT in some cases, he could have consulted a Hebrew Vorlage, same as MT, with a copy of LXX, or he could have had a Greek version more literally translated.

2. In some cases, Matthew has the same reading as one of Mark and LXX. But also in some cases, Matthew does not follow Mark, in citing LXX. This happens to citations having similar reading to Luke. This study demonstrates that whether Matthew follows Mark or Luke or changes them, depends upon his theological intention. There are many examples in which Matthew uses a passage from Psalms out of its own context. Our present investigation shows that there is a certain tendency of addition and omission when Matthew's citation deviates from the context in Psalms, as seen in 4:6; 13:35; 21:9. Contrary to this, we find that readings in LXX are quoted virtually identically in Matthew when his context seems to coincide with the context in LXX-Psalms, as seen in 21:16; 21:42; 22:44. There, however, is a case not to be easily classified, such as 27:46.

The above conclusion could be too stereo-typed. We have to admit that it is controversial how one can clarify "context in the Old Testament" as well as "context in the New Testament". Furthermore, the present study on Matthew's use of Psalms is a part of a possible investigation of Matthew's handling of the other Old Testament texts. Therefore, the present work can be suggested as a first step towards a more extensive and exhaustive study on Matthew's use of the Old Testament.

# 프랑스 성경 번역 역사

- 1474년~1910년까지 -

김성규\*

## 1. 머리말

본 소고는 프랑스 성서 번역 역사를 개괄하는 데 목적을 둔다. 번역과 관련된 비평적 토론이나 특수한 상황은 아쉽지만 여기서 관심에 두지 않음을 미리 밝혀 둔다. 다만 국내에서 프랑스 성서 번역의 역사를 조금이라도 이해하려는 독자들에게 전체적인 윤곽만이라도 제시하여 편리를 도모하는 데 뜻이 있다. 이 역사의 의미가 있는 일이며 결코 소홀하게 평가할 수는 없는 일이다. 이를 위하여 1474년부터 1910년까지 성서 번역사를 다루는 데 우리의 연구를 제한할 것이다. 프랑스어 성서 현대역에 대한 연구 역시 중요한 일이나 소논문이라는 점에서 보다 근원적인 번역사를 다루는 작업이 더 중요하리라 생각한다. 물론 둘 모두를 다룰 수만 있다면 더욱 의미가 있겠지만 차후로 미루겠다. 부수적으로 프랑스어 성서를 읽어야 할 인류학적 요인 역시 무시할 수 없기 때문에, 간략하게 프랑스어를 사용하는 작금의 현황에 대하여 언급할 것이다. 프랑스어가 세계의 각종 회의에서 제 일 외국어로 사용되고 있음을 직시한다면 그 현상에 대하여 다소의 설명이 필요할 것이다. 프랑스어가 특별히 세계 55개국에서<sup>1)</sup> 사용되고 있고 4억 5천만 명이 사용하는 언어라는 점을 상기한다면 한국에서 불어 성서에 대한 소외된 관심은 분명히 개선될 필요가 있다.<sup>2)</sup>

\* 웨스트민스터신학대학원대학교 교수, 신약학.

- 1) 불어를 사용하는 나라들을 통틀어 일반적으로 ‘프랑코포니’라는 용어를 즐겨 사용한다. 라 프랑코포니(La Francophonie)라는 단어 자체는 프랑스의 지리학자로서 민족주의적 공화주의적 신념이 강했던 오네짐 르끌뤼(Onesime Reclus, 1837-1916)가 1880년에 발간한 “France, Algérie et Colonies”(Hachette 출판사)라는 저서에서 처음으로 나타났다. 라 프랑코포니(La Francophonie) 개념정의에 대해서는 한양환, “불어권 지역연구와 불어교육의 활성화”, 『한국프랑스학 논집 한국프랑스 학회』 29 (2000), 67-68을 참조할 것. M, Téetu, *La Francophonie: histoire, problématique, perspectives* (Montréal: Guéerin Universitaire, 1992), 42-43.
- 2) 현대역 프랑어역 성서에 대한 자세한 일람표를 위하여 다음을 참고하라. J.-M. Auwers et al., *La Bible en français, Guide des traductions courantes*, Connaître la Bible n° 11:12 (Bruxelles: LumenVitae, 2002, nouvelle edition revue et augmentee).

### 1.1. 프랑스 언어의 형성

프랑스는 고대에 골(갈리아//Gaulle)이라고 불리던 지역으로, 켈트어족에 속하는 골족어를 사용하고 있었다. 그러나 기원전 3세기부터 시작된 로마의 갈리아 점령을 계기로 차차 로마화되어 라틴어를 쓰게 되었고, 마침내 5세기경 게르만 민족이 이 지역을 무력으로 침공하게 될 무렵, 골족의 언어를 완전히 잊어버리고 말았다. 다행히도 갈리아를 침공한 게르만족은 피정복자의 문화와 종교(그리스도교) 및 언어를 용인하였다. 그러나 갈리아에서 프랑크족으로 대표되던 이들 게르만족의 언어는 이 당시에 골인이 쓰고 있던 후기 라틴어의 구어체에서 형성된 라틴 속어와 그 구조가 크게 달라 동화가 어렵게 되자, 이것이 당시의 언어(5~9세기)에 급격한 변화를 가져오는 요인이 되었다. 9세기 이후 갈리아에서 쓰이던 언어(로망스어)는 벌써 그 전신인 라틴어와 엄청나게 다른 모습을 하고 있었다.

그럼에도 불구하고 행정관서, 종교계, 학계에서는 여전히 라틴어만을 사용하고 있어서 대다수 일반 대중들의 불편이 이만저만이 아니었다. 813년에 열린 가톨릭 공의회가 신도들이 이미 이해하지 못하게 된 라틴어로 설교할 것이 아니라 앞으로는 대중의 언어인 로망어로 설교해야 한다고 결정한 일이라든지, 857년에 국왕 샤를 1세가 왕명으로 공포한 법령집을 대중들이 이해할 수 있는 로망스어로 번역할 것을 주교들에게 명령한 사실 등이 이 무렵의 사정을 잘 설명해 주고 있다. 이와 같이 하여 프랑스어가 기록으로 남게 된 가장 오래된 문서가 842년의 “스트라스부르의 서약”이다. 이는 일종의 군사조약 문서로서 라인 강 동부를 통치하던 루드비히 왕과 프랑스의 샤를 왕이 상호 협조를 약속하는 내용을 담고 있다. 그 후 1040년경에 쓰여진 듯한 “성 알렉시스전”(La Vie de Saint-Alexis)이 완본으로 전해지는 가장 오래된 문헌이다.

11세기 말엽에는 무훈시인 “롤랑의 노래”(La Chanson de Roland)가 만들어졌다. 12세기에는 시인 크레티앵 드 트루아가 나타나고, 13세기에는 갖가지 장르의 문예 작품이 “오일어”(langue d’oil)의 여러 방언으로 쓰여 중세에 있어서의 고전기가 형성되었다. 이렇듯 가장 오래된 문헌이 나타난 때로부터 13세기 말까지의 프랑스어를 “고대 프랑스어”(ancien français)라고 일컫는다. 지금의 프랑스어는 골(Gaule) 지방의 라틴어 중에서도 파리와 일-드-프랑스(Ile-de-France)를 중심으로 사용되던 언어가 여러 변천 과정을 거쳐 이루어진 것이다.

### 1.2. 프랑스어를 사용하는 나라들의 현황

프랑스어권 국가 연합기구에 참여하고 있는 나라 수는 2002년 10월 현재 55개국이며 이 중 35개국어 프랑스어를 공용어로 사용하고 있다. 전 세계 프랑스어 사용 인구를 산출할 때 프랑스어 인구의 범주를 어떻게 산출하는가에 따라 숫자

가 다르게 나타난다. 프랑스어를 공용어로서 실질적으로 사용하고 있는 사람만을 대상으로 할 경우에는 (즉 협의의 프랑스어 인구) 1억 3천 5백만 명으로 산출되며, 반면에 프랑스어를 공용어, 법률어, 비즈니스 언어로 사용하는 나라들의 전 국민을 대상으로 할 경우(광의의 프랑스어 인구)에는 4억 5천만 명(전 세계 인구의 약 9%)에 달하게 된다.<sup>3)</sup>

협의의 프랑스어 인구(135백만 명)	유럽 지역	71.5백만 명 (프랑스 58백만 명, 벨기에 7백만 명, 스위스 3백만 명, 기타 지역 3.5백만 명[룩셈부르크, 모나코, 루마니아 등])
	미주 지역	13.5백만 명(캐나다8백만 명, 아이티 3.6백만 명, 마르티니크, 과들루프 등 프랑스 해외 영토(DOM) 0.96백만 명, 기타 지역 0.5백만 명 [루이지애나주, 구 영국령 서인도제도 도서 등])
	흑인아프리카, 인도양 지역	21.7백만 명
	북부아프리카 지역	25백만 명(알제리 12.5백만 명, 모로코 8백만 명, 튀니지 3.5백만 명, 모리타니아 0.5백만 명, 이집트 0.25백만 명)
	중동-아시아 지역	1.8 백만 명(레바논 1.1백만 명, 인도차이나 반도 0.7백만 명, 시리아 0.15백만 명 등.)
	남태평양 지역	0.45백만 명(누벨칼레도니아, 폴리네시아 군도 0.4백만 명 등)
광의의 프랑스어 인구 (총계: 455백만 명)	-협의의 프랑스어 인구: 135백만 명 -프랑스어를 공용어, 법률어, 비즈니스언어로 사용하는 나라들의 전체 인구 수: 320백만 명	

### 1.3. 프랑스어역 성서의 이해의 필요성

외국인으로서 프랑스어로 성서를 공부해야 할 필요성은 우선 프랑스어 그 자체의 매력에서 기인한다고 볼 수 있다. 프랑스어의 가장 큰 특징은 발음의 ‘선명함’과 ‘정확성’에 있다. 그리고 모음 음색이 다양하며, 프랑스어의 낱말은 대체로 짧고 악센트가 약한 특성을 가지기 때문에 매우 부드러운 발음 체계를 가지고 있다. 다음으로 프랑스어는 간단하고 짧은 단어와 요점이 축소된 표현을 선호한다. 그래서 길고 복잡한 단어나 표현을 간단하고 짧게 만들어 가는 경향이 있으며, 프랑스인들은 굳어진 표현 즉, 기성적 표현 방식이나 격언 같은 것을 즐겨 사용

3) B. Braun and F. Collignon, *La France en Fiches* (Paris: Brél, 1997), 27.

한다. 따라서 독자들이 프랑스어를 배우기만 한다면 의미론적으로 타 유럽 언어보다 정확하고 쉽게 성서를 이해할 수 있는 측면이 있다. 또 한편, 프랑스어는 논리적 질서를 확립하여 낱말 상호간의 관계를 선명하고 상세하게 표시할 뿐만 아니라 어휘가 갖고 있는 추상성으로 개념을 표현하는 데 유리한 언어다. 또한 프랑스어의 분석적 경향은 개념 상호간의 관계를 분해함으로써 프랑스어로 하여금 구조상의 정확성과 엄격성을 가질 수 있게 한다. 프랑스어 성서를 참고해야 할 인류학적 요인은 앞서 살펴 본 대로 지구상의 많은 인구가 실제로 불어를 많이 구사하고 있다는 현실성에서 비롯된다.

## 2. 프랑스어 성서의 태동기<sup>4)</sup>

프랑스어 성서는 어떤 독자적인 계획 안에서 만들어지지 않았다. 독일어 성서의 영향이 유럽 전역에 증대되어 가는 가운데 프랑스어역 성서가 탄생을 보게 되었다.<sup>5)</sup> 1466년 요하네스 멘텔(Johannes Mentel)이 라틴어 불가타로부터 번역된 독어역 성서를 스트라스부르에서 처음으로 출판하였다. 그 후로 재판을 거듭하면서 번역의 신빙성에 대한 논의가 일어났고 결국 1475년 귄터 자이너(Gunter Zainer)에 의하여 원어로부터 수정되어 출판되기에 이르렀다. 이러한 경향은 믿음의 오직 성서의 토대 위에서만 유효하다는 확신과 성서는 모든 사람들에게 누구나 접근될 수 있다는 보편적 생각으로부터 기인하였다. 결국 1522년 9월 21일 루터는 신약을 번역하였고, 1532년 구약까지 부분적으로 완역하기에 이르렀다. 그러나 구약의 최종 완역은 1527년 4월 13일 보름스에서 피터 쉐퍼(Peter Schöffer)에 의하여 이루어졌다. 이 같은 흐름 속에 프랑스어 성서 번역이 무조건적으로 독어 성서의 수용으로부터 온다고 추정하는 것은 무리이다. 불어 성서 번역 역시 라틴어 불가타로부터<sup>6)</sup> 진정성 논쟁과 더불어 시작되었으며, 갈뱅에 의한 종교개혁 시기까지 원어로부터 성서 번역의 시도가 이루어졌기 때문이다.<sup>7)</sup>

### 2.1. 학문의 역사(Historia scolastica)

4) Emmanuel Petavel, *La Bible en France, ou les traductions françaises des saint écritures: Etude historique et littéraire* (Paris: Fischbacher, 1864).

5) D. Barthelemy, "Aux origines de la Bible française imprimée", *Sources* 12 (1986), 193-203, 241-248.

6) S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge* (Paris: Hachette, 1893), xv-xviii, 185-196.

7) E. Doumergue, *Jean Calvin*, vol. I (Lausanne: Georges Bridel, 1899), 105.

프랑스어로 된 첫 번째 성서 번역 작업은 8세기 중반에서야 완성되었다.<sup>8)</sup> 그러나 불행하게도 이 성서는 “8세기 성서”로만 알려져 있을 뿐 세간에 회자되지 못하였고 심지어 출판되지 못한 채로 사라져 버렸다. 그 후 1170-1175년 경, 파리 교회의 서기인 피에르 르 망쥬르(Pierre le Mangeur)가 세속의 역사를 정리하는 중에 거룩한 역사에 관심을 갖고 기록한 일종의 역사집을 출판하였다. 저자는 이 책을 히스토리아 스폴라스띠까(*Historia scolastica*)라 이름 지었고, 총 888장과 21개의 소단원을 포함하였다. 이것은 물론 순수한 성서 그 자체 번역본이라기 보다는 말 그대로 역사적 시각에서 서술한 성서 이야기이다. 그 속에는 모세오경과 역사서, 그리고 요세푸스가 남긴 다수의 구약성서 목록들을 포함하였다. 다른 한편으로 이집트에서 탈출한 유대인의 후손들의 이야기, 예레미야의 죽음, 에스겔과 다니엘의 환상, 하박국의 이야기들이 기록되어 있다. 이 모든 역사적 사실들을 열거한 후에 고레스 왕과 이스라엘의 귀환을 다루고 있으며, 이어서 토빗의 이름하에 느헤미야까지 유대 왕들과 페르시아 왕들의 행적을 언급하고 있다. 신약시대에 가까워지는 가운데, 알렉산더 대왕과 안디오쿠스 에피파네스까지의 그 후계자들, 마카비 반란에서 시몬의 죽음과 헤롯 대왕의 마지막 섭정까지의 사건들이 기록되어 있다. 끝으로 198장에 이르는 복음서 역사가 이어지고, 123장의 사도행전 기록에는 바울과 베드로의 로마 순교 사건들까지 많은 사건들을 나열하였다.

## 2.2. 프랑스어 성서 완역<sup>9)</sup>

불어로 기록된 완전한 역사적 성서는 8세기 중반에야 그 빛을 보았다. 위에서 *Historia scolastica*를 언급한 바와 같이 그 한정된 번역은 또 다른 완전한 성서 번역을 부추기는 결과를 낳았다. 결국 기야르 데 몰랭(Guiards des Moulins)이 손을 다시 보기 시작하여 “8세기 성서”가 지닌 결점들을 완전하게 보완한 끝에 결실을 보게 되었다. 1485년경 장 드 렐리(Jean de Rély)가 이를 조금 더 보완하여 1495-1496년경 앙투안 베따르(Antoine Vétard) 인쇄소에서 처음으로 불어판 성서의 출판을 마무리하였다. 이 역사적 불어 성서 완역판은 성공적이었고 1544년까지 23판을 거듭하였다. 이렇게 하여 프랑스인들이 성서를 접할 수 있는 기회는 보편화되어 갔다. 그러나 1520년에, 이 같은 흐름에 다시 변화가 오기 시작하였다. 주교 기욤 브리소네(Guillaume Briçonnet)가 “모”의 교구

8) S. Berger, *La Bible française au Moyen Age* (Paris: Hachette, 1884), 188-206.

9) S. Berger, *La Bible au seizième siècle, Étude sur les origines de la critique biblique* (Nancy: Berger-Levrault et Cie, 1879); W.-J. Van Eys, *Bibliographie des Bibles et des Nouveau Testaments en langue française des quinzième et seizième siècles* (Genève: Henri Kündig, 1900).



(Diocèse de Meaux)를 개혁하기 위하여 자끄 루페브르 데타플(Jacques Lefèvre d'Etapes)과<sup>10)</sup> 그의 친구, 제자들을 부르면서 번역의 새로운 가능성이 촉발되었다. 주교의 목적은 이들 친구들과 함께 프랑스 국민들을 위한 성서에 충실한 불어역 번역판을 기획하는 일이었다. 그리하여 이들 모두는 1525년 10월 말경 스트라스부르의 볼프강 까삐퐁(Wolfgang Capiton)의 개인집에 집결하면서 그 계획이 구체화되었다. 그 구성원들은 꼬라시누스(Coracinus)로 불려진 65세의 자끄 루페브르 데타플(Jacques Lefèvre d'Etapes)과 톨히누스(Tolhinus)로 알려진 45세의 지라르 루셀(Girard Roussel)이었다. 이 둘은 까삐퐁의 집에서 다시 한 동료료를 만나는데 35살의 젊은 친구 기욤 파렐(Guillaume Farel)이었다. 이 세 친구들은 프랑스 국민들에게 프랑스어로 된 성서를 완벽하게 만든다는 원대한 계획을 가지고 함께 일하게 되었다.

### 2.2.1. 자끄 루페브르 데타플 (Jacques Lefèvre d'Etapes)

이들 모임의 수장격인 루페브르는 사실 문서편집과 관련하여 오랜 경험을 쌓고 있었다.<sup>11)</sup> 루페브르는 1435년에 태어나 수학자로서, 철학자로서 파리에서 교수로서 직업적 삶을 시작하였다. 그러나 교수로서 성공했음에도 불구하고 세상의 영광은 그를 만족스럽게 하지 못하였고, 결국은 1507년 사임하게 된다. 그리고 자신의 제자 브리소네(Briçonnet)가 제안한 수도원(l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés) 생활을 받아들여지게 된다. 바로 여기서 루페브르는 성서를 접할 기회를 갖게 되었고, 바울 서신에 대한 주석과 번역을 세상에 내놓게 된다. 그러나 소로본 대학과 로마는 루페브르의 주석을 즉각 정죄하고 회람을 엄격하게 금지시켰다. 이러한 경험은 그에게 개혁적인 눈을 열게 하였으며, 프랑스어 성서 번역은 바로 이 같은 개혁사상에서 출발하였다. 루페브르는 실제로 “복음을 통하지 않고는 아무것도 알 수 없다”는 확신을 가지고 있었다.<sup>12)</sup> 그러나 루페브르의 확신에 찬 번역의 표준은 어디까지나 라틴어 불가타본을 충실하게 따르는데 그 한계를 지니고 있었다. 루페브르는 번역을 위한 첫 단계로 1510-1529년에 편집된 장 드 렐리(Jean de Rély)본을 참고하여 교정에 들어간다. 예를 들면 요한복음 1:1을 다음과 같이 교정하였다.

10) Philip E. Hughes, *Lefèvre, Pioneer of Ecclesial Renewal in France* (Grand Rapids: Eedmans, 1984).

11) G. Bedouelle, *Lefèvre d'Etapes et l'intelligence des Ecritures* (Genève: Droz, 1978), 50.

12) A. L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française* (Paris: Fischbacher, 1866-1897), 90-92.

장 드 렐리(Jean de Rély)

*La Parole était au commencement et cette parole était envers Dieu / c'est la connaissance de Dieu la Père. et Dieu était la parole / c'est Dieu le Fils. Elle était au commencement du monde en la connaissance et en la volonté de Dieu la père.*

자끄 루페브르 데타블(Jacques Lefèvre d'Étapes)

*Au commencement était La Parole et la parole était avec Dieu : et la parole était Dieu.*

여기서 우리는 루페브르의 모든 번역을 검토할 수 없는 아쉬움이 있지만, 그는 순서와 강조점의 차이를 잘 인식하고 있으며 본문의 변이, 이문 등등 본문비평에 따르는 원칙을 나름대로 숙지하고 있는 것으로 파악된다. 1523년 루페브르는 신약 번역본을 완성하여 출판하기에 이르렀고, 여기서 과오와 오류, 줄임 등등을 교정하였다. 그러나 1525년 8월, 보수적인 입장을 취하던 파리신학대학(*la Faculté de théologie de Paris*)은 기존의 성서를 개정할 어떤 권리도 주어지지 않자 루페브르의 독일적 개혁성향에 강한 반대를 표명하였고 신약 번역을 중지시킬 것을 의회에 요청하였다.<sup>13)</sup> 프랑스 의회는 이를 받아들였고, 루페브르는 1525년 10월 말에 스트라스부르로 도피하였다. 여기서 그는 번역 작업을 계속하여 라틴어 불가타본에 조화되는 구약 번역을 진척시켰다. 그러나 때때로 불가타본이 명확하게 보여주지 못하는 난점을 발견할 때, 그는 히브리어를 알지 못한 관계로 루터의 성서를 사용하기도 하였다. 유배 중이던 프랑수와 1세가 돌아오자 루페브르를 다시 왕궁으로 불렀고 왕은 호의적인 태도를 나타내었지만 의회의 결정을 막지는 못하였다. 출판을 고심하던 루페브르는 벨기에 앙베르의 마르틴 랑페르러(Martin Lempereur d'Anvers)에게 도움을 청하였다. 이에 그는 제안을 받아들였고 마침내 1528년 블르와(Blois)에서 이미 출판된 시편을 제외한 구약 성서가 루벵의 종교 심사관 즉, 루벵 대학의 박사들과 니콜라 꼬팽(Nicolas Coppain)의 심의로 출판이 허락되었다. 그리고 1530년에 완전한 형태를 갖추어 샤를르 꺾-말린에 있던 황제 카를 5세(*l'empereur Charles Quint à Milines*)의 칙령으로 하나의 성서로써 마침내 출판이 되었다. 후에, 라틴어 불가타와는 독립적인 재판이 1534년에 나왔고, 이것은 1533년 11월 21일 브뤼셀 왕립 종교법에 의하여 인준됨으로써 최종 승인되었다. 그러나 파리 의회는 파리신학대학의 영향권 아래에 머물며 여전히 부정적 입장을 취하였고 모든 성서 번역 활동을 금지하였다. 그럼에도 말린느 공국의 왕인 샤를르 꺾은 프랑스어와 플라망어로 성서 번역을 적극 지원하였다. 그 후, 루페브르의 성서는 1509년부터

13) J. M. Bujanda, *Index de l'Université de Paris* (Paris: Pu de Sherbrooke, 1985), 58.

1541년 4판까지 루페브르의 사망 후 총 36번에 걸쳐 출판되는 놀라운 결과를 남겼다. 여기에는 물론 성서 전체를 언급하는 것이 아니라 전체와 부분적인 출판을 포함한 것인데, 성서로서 전체의 출판은 3회이며, 23회의 신약과 2회의 구약이다. 루페브르는 101세를 살았는데 당시로서는 놀랄 만한 장수 기록이다.<sup>14)</sup>

### 2.2.2. 루셀(Roussel)과 바타블(F. Vatable)

루페브르의 성서 번역의 문제점을 가장 잘 인식한 사람은 루셀이다. 루셀은 루페브르의 프랑스어 성서 번역이 지닌 가장 큰 결함으로 번역을 위한 대본의 문제를 지적하였다. 루페브르는 번역 대본으로 라틴어 불가타를 사용하였는데, 루셀은 이를 잘못이라고 생각하며 헬라어와 히브리어 원본으로부터 번역을 주장하였다. 이것은 루셀이 독일어 번역이 이미 성서 원어를 고려하여 번역되고 있다는 점을 숙지한 것으로 보인다. 그 때 히브리어를 능숙하게 다룰 수 있는 한 인물이 있었는데 루페브르의 제자인 32살의 프랑수와 바타블(François Vatable)이다.<sup>15)</sup> 사실 바타블은 1530년 프랑수와 1세가 자신이 1547년 죽음을 맞이하기까지 히브리어 교수로서 봉직하도록 명령을 하달 받았던 인물이었다. 따라서 그가 히브리어 원문에 충실한 성서 번역을 주장한 것은 우연이 아니었음을 알 수 있다. 당시 상황으로 보아 원문 성서로부터 일일이 대조하는 방식의 성서를 만드는 일은 거의 불가능하였지만 히브리어를 참고하여 주석하는 형태의 번역은 그리 어렵지 않았다. 바타블은 그 같은 일이 가능함을 알고 있었다.<sup>16)</sup>

프랑수와 1세가 유배로부터 왕궁으로 복귀한 후, 공작인 마르그리트 알랑송(Marguerite d'Alençon)은 루셀을 궁중 사제로 불러들였고, 프랑스어 성서 번역을 맡겼다. 공작은 루셀을 파렐에게 주선하였고, 둘은 라틴어 성구사전을 가지고 함께 작업을 시작하였다. 더불어 공작부인은 이미 번역된 프랑스어 성서 요약본을 잘 보관 중이었으며 그 덕택에 루셀은 용기를 가지고 인쇄를 준비할 수 있었다. 마찬가지로 루셀은 파렐에게 바젤(Bâle)에서 프랑스어 인쇄소를 차리고 있던 미셸 방땡(Michel Bentin)의 손에 있는 창세기를 다시 가져올 것을 부탁하였다. 물론 창세기 전문을 복사하기 위해서였다. 1526년 12월 7일, 루셀은 공작 부인에게 성서 본문의 전역의 번역이 중요하다는 점을 일깨우기 위하여 서신을 보냈다. 루셀은 동시에 파리에 머물고 있는 세당(Sedan)의 왕자 로베르 드 라 마르

14) J. Bonnet, "Récits du seizième siècle", *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1854), 18-20; A. L. Herminard, *Correspondance des réformateurs*, vol. III (Paris: Fischbacher), 400; D. Doumergue, *Jean Calvin*, I (Lausanne: Georges Bridel, 1899), 539.

15) H. Delarue, "Olivétan et Pierre de Vingle à Genève", *BHR* 8 (1980), 77이하.

16) D. Barthelemy, "Origine et Rayonnement de la Bible de Vatable", *Théorie et pratique de l'exégèse*, EPH 43 (1990), 385-401.

(Robert de la Marck)의 두 아들과 만나 번역을 위한 인쇄소의 확보가 중요하다는 사실을 환기하고, 그 일을 위하여 파렐을 추천하였다. 계획은 착착 진행되어 가장 중요한 인쇄소의 문제가 해결되었고, 루셀은 앞으로 진행될 그 모든 일들을 파렐에게 인계하였다.

### 2.2.3. 파렐과 올리베땅

프랑스어 성서 번역이 성서 원어인 헬라어와 히브리어로부터 시작되어야 한다는 필요성은 점점 강해지기 시작하였다. 비록 프랑스 의회의 반대와 파리 신학대학의 강경한 입장에도 불구하고 파렐에게 적어도 필수적으로 요구되는 세 가지 사안이 있었다. 즉 프랑스어 성서로 번역할 수 있는 탁월한 번역가, 재정적 문제, 인쇄소였다. 1529년 3월 7일 파렐이 자신의 자리를 메우기 위한 설교가를 찾는 중에 스트라스부르에 머무는 친구인 보니파스 볼프하르트(Boniface Wolfhard)로부터 한 통의 편지를 받았다. 내용인즉, 젊은 청년 루이 올리비에(Louis Olivier, 후에 삐에르 로베르 올리베땅으로 불리워짐)가 설교를 거절하였는데, 이유는 자신이 설교를 할 능력이 부족하다는 것이었다. 대신에 성서 연구와 원어에 매우 열정적인 열심을 가지고 있어서, 주일학교 교육을 위하여 파렐을 도울 수 있다는 것이었다. 그 당시 올리베땅(Olivétan)은 주일학교 교육에 관한 관심을 바탕으로 랍비 주석과 히브리어 연구를 게을리 하지 않는 열성가였다. 얼마 후, 올리베땅은 1531년 12월부터 1532년 5월까지 뇌 샤펔에서 보수적 복음주의자인 앙리 본베스프르(Henri Bonvespre)<sup>17)</sup>의 집에 머물며 학교 교사로서 일하게 되었다. 그러나 올리베땅은 다시 뇌 샤펔을 떠나 제네바로 옮겨야 했는데 교사인 끌로드 비고띠에(Claude Bigottier)를<sup>18)</sup> 대신하기 위해서였다. 그 와중에도 스트라스부르 체류 후부터 올리베땅은 히브리어 구약성서를 연구하는 일에 환경의 구애를 받지 않고 꾸준하게 연구를 계속해 나갔다. 그러한 노력은 또한 루페브르의 프랑스어 성서 번역의 적절성을 검토할 수 있는 수준으로 한걸음씩 나아가게 하는 밑거름이 되었다. 이처럼 파렐이 교회의 개혁을 위하여 필요한 번역가는 숨어서 자라고 있었다.

한편으로 경제적 문제는 12세기부터 삐에몽(Piémont)의 골짜기에 살던 발도(Valdo)의 제자들의 몫이었다. 그들은 어떤 면에서 프랑스어 성서 번역을 위하여 삶을 바친 순교자들이라 할 만하다. 이들은 또한 자신들을 박해하던 교회를 개혁하기 위하여 프랑스어 성서를 번역하는 일이 무엇보다 급선무라는 사실을 잘 인

17) A. Piaget, *Olivétan*, Documents inédits de la Réformation dans le pays de Neuchâtel, I (Neuchâtel: I, Neuchâtel, 1909), 521이하.

18) H. Delarue, "Olivétan et Pierre de Vingle à Genève", *BHR* 8 (1980), 77이하.

식하였고 1532년 여름 그들 중 몇몇 대표가 앙그로뉴(Angrogne)의 샹포랑(Chanforan)에서 열리는 회의에 참석하였다. 이 회의에 참석하기 위하여 그랑송(Grançon)의 토론회의는 앙투안 소니에(Antoine Saunier)와 함께 파렐을 대표자로 보낼 것을 결의하였다. 이 회의 참석자들이 번역을 위한 경제적 문제를 논의하였고 총 800에퀴를 수금하였다.

끝으로 인쇄에 관한 문제였다. 1513년 10월에 18살인 뵘에르 드 벵글러(Pierre de Vingle)<sup>19)</sup>는 리용에서 인쇄업을 하던 아버지 장 뵘까르(Jean Picard)의 죽음을 지켜보아야 했다. 남은 두 아들은 어쩔 수 없이 아버지의 인쇄업을 인수하였던 끌로드 누리(Claude Nourry)와 함께 일을 계속하였다. 뵘에르는 후에 끌로드의 딸과 결혼을 하여 결국 1526년에 누리의 사위가 되었다. 이 인쇄업을 통하여 뵘에르는 스트라스부르의 개혁자 마르틴 부처(Martin Bucer)와, 그리고 아마도 1929년 직전쯤 파렐과도<sup>20)</sup> 교분을 쌓았고, 심지어 루페브르의 허가되지 않은 신약성서를 출판하기도 하였다. 벵글러는 1532-1533년 초에 돌연 아내와 아이들을 남겨두고 제네바로 옮겨 일을 계속하였다. 1532년 2월, 제네바 세무 담당관은 벵글러가 허가 없이 인쇄업을 한다는 사실을 적발하고 시를 떠날 것을 명령하였다. 그러나 1532년 10월 17일, 세무관은 태도를 바꾸어 베른 심의회에 벵글러의 합법적인 체류를 요청하고, 프랑스어 신약 성서를 출판하다 리용에서 쫓겨난 사실을 동정할 것을 탄원하였다. 그러는 동안 파렐과 소니에는 제네바로 돌아왔지만 허가를 받지 않고 설교를 했다는 이유로 올리베땅과 함께 추방당하는 사태가 발생하였다.<sup>21)</sup> 파렐은 할 수 없이 올리베땅과 소니에를 ‘보’ 지역으로 보내어 머물게 하였고,<sup>22)</sup> 얼마 후, 소니에는 ‘보’의 사람들이 모은 500에퀴의 현금을 마르틴 고녕(Martin Gonin)이 보관하고 있다고 보고하였다. 이 현금은 곧 벵글러에게 전달되었고, 올리베땅의 프랑스어 성서에 기초한 교리집을 출판하는 데 사용되었다.<sup>23)</sup> 교리집은 계획대로 1533년 출판되었다. 그러는 동안 올리베땅은 장 쇼땅(Jean Chautemps)의 집에 머물고 있었다. 그 해 4월 말경 올리베땅은 팔레(Palays)의 교회에서 한 신부의 설교를 들을 기회를 가졌는데, 매우 비성서적 내용으로 구성되어 있음을 느꼈다. 그리하여 신부에게 왜 엉터리 설교를 하는지 가르쳐주고 싶은 충동을 느꼈고 그 원인이 성서로부터 설교하지 않는 데 있음을 지

19) G. Berthoud, “Pierre de Vingle l'imprimeur de Farel”, dans *Aspects de la propagande religieuse*, (Genève: E. Droz, 1957), 38-78.

20) 파렐의 첫 번째 출판에 관하여 다음을 참고하라. J. F. Gilmont, “Actes de colloque Guillaume Farel”, *Cahiers de la RThPh* 9, II (1983), 460-462.

21) H. Dalarue, “Olivétan et Pierre de Vingle à Genève”, 77이하.

22) S. Berger, “Les Bibles provençales et vaudoises”, *Romania* XV (1889), 3.

23) H. Dalarue, “Olivétan et Pierre de Vingle à Genève”, 117이하.

적하였다. 그러나 설교를 듣던 무리들은 이 같은 지적에 분개하였고, 장 쇼땅은 무리들에게서 올리베땅을 구해내어 안전한 곳으로 대피시켰다. 이 사건으로 심의회는 과거의 제재 조치를 다시 부활시켰고 올리베땅은 다시 어려운 처지에 놓이게 되었다.<sup>24)</sup>

한편 벵글러는 베른 심의회결정을 존중하는 가운데, 성서를 다시 인쇄하기 위하여 제네바의 심의회에 허가를 요청하였다. 제네바의 200인회(Deux-Cents)는 벵글러의 요청을 긍정적으로 검토한 끝에 허가하였다. 그러나 의회는 엄격한 조건 하에 요청을 수락하였는데, 프랑스어 성서는 반드시 앙베르(Anvers)의 성서 즉, 1530년 루페브르의 프랑스어 성서에 제한한다는 내용으로 수정이나 추가 혹은 어떤 변경도 가해서는 안 된다는 단서를 달았다. 만약 이를 어길 경우 성서는 물론 인쇄소를 폐쇄한다는 엄격한 조항이었다.<sup>25)</sup> 그럼에도 베른 심의회는 벵글러의 요청을 다시 심의하면서 제네바의 결정이 미흡하다고 생각하여, 리용의 영사에게 벵글러의 도덕성에 대한 믿을 만한 증명서를 첨부할 것을 요청하였다.<sup>26)</sup>

한편으로 1533년 8월 22일, 벵글러는 앙투안 마르꾸르(Antoine Marcourt)의 소책자를 출판하였던 뇌 샤펠에 머물고 있었다. 여기서 그는 1년 후에 유명한 포스트를 제작하는데 이것이 큰 파문을 불러일으켰다. 다시 한 번 더 제네바는 혼란에 빠졌다. 그러한 소동 가운데 예기치 않게 장 쇼땅의 집의 가게에서 수도참사원인 웨를리(Werly)가 죽는 사건이 발생하기도 했다. 다른 한편으로 두 쌍 심의회가 성서의 출판을 허락하였다는 사실은 여러 가지 중요한 의미를 가지는데, 그와 관련하여 파렐의 성서 출판 계획이 가장 먼저 소문으로 세간에 나돌았다. 그러나 제네바의 시민들은 대부분 이 사실을 믿지 않았다. 이러한 불안한 상황에서, 파렐은 벵글러의 출판 계획을 안정적으로 실행하기 위하여 뇌 샤펠로 옮기는 것이 좋다는 판단을 하였다. 적어도 뇌 샤펠은 그 당시에 개혁에 가장 적극적이고 긍정적인 도시였기 때문이었다.

따라서 1533년 봄부터 제네바에 머물던 올리베땅이 성서를 출판하려는 벵글러와 빈번한 접촉이 있었으며 두 사람이 성서 출판 계획을 실행에 옮기려고 시도한 것은 분명해 보인다. 그러나 두 사람에게 그 같은 시도는 쉽지 않았으며 올리베땅은 결국 개혁을 지원하는 ‘보’지방의 동역자들에게 돌아가야만 했다. 그 후로 동역자들의 적극적인 후원 속에서 성서 출판 작업은 착착 진행되었고, 1535년

24) A. Froment, *Les Actes et gestes merveilleux de la cité de Genève*, G. Revilliod, ed. (Genève: Bourg du Four, 1854), 48-50.

25) H. Naef, *Les Origines de la Réforme à Genève*, II, (Genève: Journal de Genève, 1968), 396.

26) E. Droz, “Pierre de Vingle l'imprimeur de Farel”, *Aspects de la propagande Religieuse* (1957), 66.

2월 12일 ‘교회에 헌정’(Dédicace à l'Eglise)이라는 마지막 문장을 삽입함으로써 모든 출판 작업은 완성되었다. 그제야 벵글러는 ‘보’ 지방의 많은 지원자들의 후원아래 그토록 갈망하던 성서를 출판하게 되었다. 당시에 올리베땅의 성서는 성공적이었고 영국의 켄터베리 주교는 올리베땅 성서의 영국 출판을 허락받아 출판하기에 이른다.

### 3. 올리베땅 성서의 의의

성서를 출판하기 위한 올리베땅의 집념어린 노력에도 불구하고 사람들은 몇 가지 점에서 의문을 품고 있는 것이 사실이다. 즉 올리베땅이 진짜로 성서 원어인 헬라어와 히브리어로부터 프랑스어 성서를 집필하였는지 아니면 루페브르 데 타블의 프랑어역 판을 혹시라도 그대로 복사한 것이 아닌지, 그렇지 않으면 그 이전에 존재하던 라틴어 성서를 그대로 채용한 것인지 많은 논의의 대상이 되곤 하였다. 올리베땅은 성서 번역에 대한 자신의 견해를 누차 강조하였는데, 그에 의하면 성서 번역은 헬라어와 히브리어에 충실한 프랑스어역이 가장 이상적이라는 것이다. 류스(E. Reuss)에 의하면 올리베땅의 프랑스어 성서는 군데군데 일관성이 없는 번역이다.<sup>27)</sup> 그 이유는 올리베땅이 가령 신약성서의 경우에 루페브르와 1534년 3월 27일 출판된 삐에르 드 벵글러역에 의존하고 있기 때문이다. 류스는<sup>28)</sup> 올리베땅이 때때로 헬라어를 사용하지만 사실은 에라스무스의 라틴어역을 더욱 빈번하게 사용하고 있다고 꼬집는다. 그러나 올리베땅은 가끔 루페브르의 역을 손대지 않고 내버려두었는데, 에라스무스역과 헬라어가 수정을 요할 경우에 발견된다. 마찬가지로 에라스무스역에서 부정확한 문장이 발견될 때도 수정 없이 그냥 넘어가는 것을 볼 수 있다. 이상에서 간략하게 살펴 본 바로 올리베땅의 프랑어역 성서는 많은 문제를 남긴 채로 출판된 것이다. 그러나 올리베땅은 과거의 그 어느 누구보다 성서 번역을 위한 다양한 번역본들을 사용하였다고 자부하였다. 올리베땅은 적어도 5개의 헬라어역(LXX, Aquila, Symmaque, Theodotion, la Quinta)과 여러 개의 라틴어역(Vulgate), 세 개의 독일어역(Gunter Zainer, 취리히의 설교집들, 루터의 두 개의 번역본들), 두 개의 이탈리아어역(라틴어 불가타 성서에 토대를 둔 Nicolo Malherbi역, 히브리어에 기초를 둔 Antonio Brucioli역) 등을 사용한 것으로 보인다. 이 모든 당대의 번역본을 도구

27) E. Reuss, “Fragments littéraires et critiques relatifs à l'histoire de la Bible française”, *Revue de Théologie et de Philosophie chrétienne* (1979), 312.

28) *Ibid.*, 311-314.

로 삼아 프랑스어 성서를 출판하기 위하여 각고의 노력을 기울인 올리베땅은 그 한계도 노출하였다. 바로 헬라어와 히브리어, 라틴어를 사용하여 비평적 방법으로 성서의 원문을 재생하는 노력보다는 위의 도구들을 이용하여 상호 비교하는 수준에서 멈춘 것이다. 그러나 올리베땅 프랑스어 성서의 가장 큰 의의는 개혁의 흐름을 타고 진행하면서 비성서적 용어들을 대량으로 정리하는 데 있었다. 가령 예를 들면 히브리어 ‘코헨’과 헬라어 ‘히에루스’와 관련하여 성직 계급을 강화하는 용어인 사제(prêtre)들을 제거하는 대신에 희생 제물을 바치는 사람(sacrificateur)으로 바꾸었다. 또한 자신의 교리집(Catécisme)에서 주(seigneur)는 영원자(Eternel)로 교체되었다.<sup>29)</sup>

#### 4. 올리베땅 후

파렐이 성서를 출판하기 위하여 필요한 모든 조건들을 하나하나 모으는 동안, ‘보’지역의 동역자들은 점차로 불만을 드러내기 시작하였다. 그동안 모금하여 재원을 지원하였지만 1년 반이 지나고 있는 시점에도 출판 소식은 감감하였기 때문이다. 올리베땅은 상황을 주시하면서 어쩔 수 없이 예정된 일자보다 일찍 출판을 서둘렀고 루페브르 성서에 대한 교정을 빨리 끝내야만 했다. 이러한 현실적 문제는 1535년의 성서가 불완전하게 교정될 수밖에 없음을 보여주는 것이며 실제로 1588년 완결본이 나올 때까지 계속적인 수정이 가해지는 결과를 낳았다. 1588년의 역본은 앞으로 100년 이상 손 댈 필요가 없을 정도로 완벽하게 수정되었는데, 이유는 프랑스 개혁 교회의 강력한 요구에 이를 받아들인 제네바 교회의 목사들과 교수들의 엄한 감시가 있었기 때문이다.

##### 4.1. 루벵 성서

올리베땅 이후의 기억할 만한 성서 번역은 루벵의 성서이다. 1546년 4월 8일 라틴어 불가타에 대한 공식입장이 천명된 트레نت 공의회가 선포된 후에 샤를르 꺽(Charles Quint) 황제는 같은 해 9월 루벵 대학의 공인 인쇄공 바르텔레미 드 그라브(Barthélemy de Grave)에게 3년의 기한을 두고 성서의 출판을 허가하였다. 대신에 루벵 대학의 교수들의 엄정한 검증을 받을 것이며 적어도 3개 국어 즉 라틴어, 프랑스어, 플라망어로 출판을 허락한다는 내용이였다. 그러나 1546년 5월 9일 루벵 신학대학 (Faculté de Théologie de Louvain)은 출판을 위하여 루페

29) O. Douen, “Coup d'oeil sur l'histoire du texte de la Bible d'Olivétan (1535-1560)”, *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne* (1889), 178-320.



브르의 프랑스어 역본을 포함한 금지된 성서 대본의 목록을 발표하였다. 샤를르 꺽 황제는 성서 번역의 중요성을 깨닫고 루벵 대학의 교수들로 하여금 가급적 이른 시일 안에 출판을 종료할 것을 권고하였다.

1547년 라틴어 불가타가 출판되는 것을 필두로 1548년 플라망어로, 1550년 바르펠레미 드 그라브가 앙투안 마리 베르가뉴(Antoine Marie Bergagne)와 장 드 왕(Jehan de Waen)과 함께 프랑스어로 출판을 완료하였다. 그 주된 내용은 루페브르가 성서를 번역할 때에 참고한 니콜라 드 류즈(Nicolas de Leuze)에 의한 루벨 불가타 성서의 수정에 대한 관련성 문제였다. 이 모든 검증 과정은 뻬에르 드 꼬르뜨(Pierre de Corte)의 감시와 프랑수와 드 라르벤(François de Larben)의 협력으로 이루어졌다. 그러나 1550년 성서 번역은 따르는 세대의 후광을 입지 못하였다. 왜냐하면 곧이어 출판된 1578년의 뿔랑땡(Plantin) 번역 성서가 후대의 거의 모든 성서의 대본으로 사용되었기 때문이다. 그러나 뿔랑땡의 성서는 제네바의 성서를 거의 참고하지 않아 제네바를 즉각 따르지 않는 다른 번역본을 위해서는 유용하게 사용되었다. 그러므로 1578년의 프랑스어 성서 번역본은 르네 브누아(René Benoist)의 개인적 이름을 딴 뿔랑땡 성서가 대중적이 되었고, 성서 번역을 위한 대본으로써 우월한 위치를 점하게 되었다. 이것은 개혁을 표방하며 적절한 번역을 고대하던 루벵학파들의 원칙에도 잘 조화되는 것이었다.

한편으로 파리 신학대학이 새로운 성서 번역에 여전히 부정적인 입장을 견지하는 동안, 뒤 뿔레시스 다르장트레(Du Plessis d'Argentré)<sup>30)</sup> 그레고리우스 13세(Grégoire XIII)가 르네 브누아(René Benoist)의 프랑스어 번역판을 완전히 금지하였다고 주장한다. 실제로 르네 브누아의 프랑스어 번역본은 루벵의 신학자들에 의하여 적절하지 못한 상당 부분이 제거되었고, 그 후 1582년부터 프랑스에서 재출판 되곤 하였다. 이것은 다소간 놀라운 것으로 성서의 새로운 출판에 매우 부정적이던 파리의 신학자들이 수정된 르네 브누아의 성서에 대하여는 긍정적이었기 때문이다. 이러한 분위기는 그 바로 직전인 1581년 소르본의 두 교수가 루벵의 신학자들이 1578년 앙베르에서 르네 브누아의 프랑스어 성서 수정본을 출판했다는 사실을 알고 있었고, 이에 반대가 없었다는 점에서 어느 정도 감지되었다. 그리고 그 이듬해인 1582년, 파리의 동이가 리용의 장 뿔레오프(Jean Pillehotte) 출판사 이름으로 나온 성서본의 서문과 인정된 성서본의 목록에서 구체적으로 확인된다. 다시 말하면, 1581년 8월 28일자에서, 파리 신학대학의 교수들의 엄정한 검증을 거쳐 왕의 뜻에 적절한 번역본이라는 문구가 삽입되어 왕의 법령으로 선포되기에 이르렀다.

30) C. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, II (Paris: Tulle, 1728), 534.

## 4.2. 올리베땅 성서의 교정과 마르땡

올리베땅 성서의 가치는 사후에 그 가치를 발휘하였다. 성서 번역을 위한 계획이 있을 때에는 올리베땅의 성서가 교정과 번역을 위한 기초로써 프랑스 개신교 모든 분야에서 사용되었다. 사실상 올리베땅의 성서는 프랑스 개신교 교회에서 사용되는 첫 번째 출판 성서이자 번역 성서로서 역할을 하였다. 그럼에도 곳곳에 정확하지 않은 번역들이 존재하였으며, 이에 1560년 깔뱅(Calvin)은 올리베땅의 성서를 처음으로 교정하는 작업에 들어갔다. 깔뱅은 그의 사촌인 올리베땅의 프랑스어 번역이 엄정하고 공평하다고 평하면서도 교정의 필요성을 역설하였다. 이 필요성은 떼오도르 드 베자(Théodore de Bèze)에게도 마찬가지로 느껴져 1588년 두 번째 교정이 행하여졌다. 그러나 두 번에 걸친 교정은 그리 만족스럽지 못하였다. 그럼에도 베자의 1558년 번역본은 1세기 가까이 재판을 거듭하며 프랑스의 리용(Lyon), 캉(Caen), 파리(Paris), 라로셴(La Rochelle), 세당(Sedan), 네덜란드의 니오르(Niort), 스위스의 바젤(Bâle) 등 프랑어권 지역에서 사랑을 받았다. 그러나 교정은 계속되었고, 17세기 말, 벨기에 왈롱의 총회는 다비드 마르틴(David Martin)에게 그동안 세월이 흘러 이해가 어려운 구 프랑스어 성서를 다시 완전하게 교정할 것을 부탁하였다. 마르틴은 히브리어에 정통하였고 신학 연구에 열정을 가진 끝에 1633년에 목사가 되었다. 낭뜨칙령에 대한 로마의 거부로 개혁 교회가 폐쇄되자, 목사직을 수행할 수 없었고, 박해를 피하여 위트레흐트에서 목사로 일하면서 교수직 제안을 받았지만 거절하였다. 결국은 프랑스로 돌아와 아카데미 프랑스에서 철학과 신학을 가르쳤다. 이처럼 마르틴은 학자이면서 경건한 운동에 열정을 가지고 있었다. 이러한 그의 균형 있는 능력 때문에 성서 번역에 관여하게 되었으며 올리베땅 성서의 교정 작업은 누구보다도 가장 치밀하고 정교하게 이루어져 최고의 찬사를 받았다. 신약의 교정은 1696년, 구약을 포함한 전체 성서는 1707년에 완성되었다. 마르틴 성서의 특징은 훌륭한 각주와 뛰어난 인물들에 대한 설명 부분이었다. 예를 들면, 이집트 여인과 혼인을 한 솔로몬의 경우로서, 마르틴은 각주에서 원래 이방 여인과 결혼하는 풍습은 가나안 여인과 이스라엘 신앙으로 개종하는 경우에만 가능하다고 설명한다. 그러므로 파라오의 딸이 솔로몬과 결혼했다는 이야기는 영락없이 그 여인이 이스라엘의 종교를 용납했다는 증거였다고 마르틴은 덧붙인다. 그러나 바젤(Bâle)의 삐에르 로끄(Pierre Roques) 목사와 비엔느(Bienne)의 사무엘 솔(Samuel Scholl) 목사에게 마르틴의 성서는 여전히 문제가 있었으며, 두 목사에 의하여 1736년과 1746년에 수정판이 나오게 된다. 그러나 완전한 수정은 오스페르발트(Ostervald)에 의하여 이루어진다.

## 5. 오스페르발트(Ostervald)

오스페르발트(Ostervald)는 1663년에 뇌 샤펔에서 태어나, 16살에 고전학 연구를 마치고, 파리, 소뮈르(Saumur), 오를레앙(Orléans)에서 철학과 신학을 연구하였다. 그리고 뇌 샤펔에서 19살에 목사 안수를 받았고, 9년 뒤에 교수가 되었다. 신학 성향은 자유로웠고 갈뱅의 인간의 전적 부패교리를 믿지 않았다. 목회자로서 63년 동안 성직을 수행하다 1747년 4월에 죽었다. 80살이 돼서야 성서 번역에 손을 대기 시작한 오스페르발트는 히브리어와 헬라어에 능숙하였으며 거의 매일 새벽 4시에 일어나 교정 작업을 할 정도로 열성을 갖고 있었다. 오스페르발트의 첫 번째 성서 수정본은 1744년에 출판되었다. 그 내용을 열어 본 결과, 프랑스어 역본 그 자체의 수정보다는 신학적 논의와 설명 부분이 돋보였다.<sup>31)</sup> 그러므로 오스페르발트의 불어 번역본은 사실상 그 존재를 말하기가 어려우며 오히려 기존의 1724년의 제네바 성서에 대한 이런저런 논의의 수정만이 특출하였다.<sup>32)</sup> 과거로 돌아가서 생각하면, 성서 번역을 위한 좀 더 이상적인 시도가 있게 된 이유는 모두 원어에 가까운 번역 때문이었다고 할 수 있다. 그러나 오스페르발트의 대부분의 수정은 원어적 의미를 어떻게 살리느냐에 대한 고민은 없어 보이며 어떻게 하면 좀 더 당대인들이 잘 읽을 수 있을까 하는 고민 속에서 표현을 현대화하는 데 목적을 둔 것으로 나타난다. 오스페르발트의 결정적 약점은 또 다른 수정을 기다리게 되었고, 그 결과 제네바에서 1805년에 구약의 수정본, 1822년에 스위스 로잔에서 성서 전체에 대한 수정본이 나타났다. 가장 완성된 수정본은 1869년 샤를 프로사르(Charles Frossard) 목사의 신약 수정본으로 1872년 프랑스성서공회(la Société biblique de France)가 이를 출판하였다. 그리고 구약은 1881년 공회의 5명의 교정위원들에 의하여 출판되기에 이르렀다. 그러나 1889년 낭뜨 총회는 교단 차원에서 검증을 더 거칠 필요성을 주장하여 1894년 신약 성서를 재출판하였고, 세당(Sedan)의 총회는 이를 다시 교정할 것을 결정하였다. 이 같은 분위기에서 1903년 프랑스성서공회는 다시 신약 성서와 시편을 꼼꼼하게 검토한 끝에 17년의 지루한 시간을 뒤로 하고 1905년 출판을 마치게 되었다. 총회 성서로서 1905년 신약성서는 교회에서 대대적인 환영을 받았고, 이로써 보편적인 교회에서 사용할 수 있는 가장 뛰어난 프랑스어 성서가 만들어졌다.

31) M. Stapfer, “La traduction protestante française du Nouveau Testament”, *Revue chrétienne*, juin, avril, août (1900), 436.

32) 1724년의 성서는 서문에 성서 개개 책들의 항목들이 하나하나 나열되어 있다. 다시 말하면 각 책의 장의 수와 절의 수를 일목요연하게 볼 수 있도록 정리해 놓았다. 요약한 대로 적어보면 구약은 총 23,209구절, 신약은 7,958구절로 되어 있어 성서 전체로는 31,167구절이다.

## 6. 프랑스어 성서

19세기와 20세기에 접어들어서야 프랑스어 성서는 비로소 본 궤도에 오르게 된다. 올리베땅 이후, 히브리어와 헬라어에 토대를 둔 첫 프랑스어 개신교 성서는 프랑스 국가교회의 두 그룹에 의하여 출판된 성서이다. 1864년부터 1868년 2년에 걸쳐 7개의 개별 성서가 프랑스 목사들과 전문 사역자들에 의하여 번역되었다.<sup>33)</sup> 곧이어 루이 스공(Louis Segond)이 구약성서를 번역하였으나 제네바 목사들의 검증을 거쳐야 했다. 이유는 루이 스공의 성서가 원어에 대한 정확도에서 많은 문제점을 노출시켰고, 명확하지 않은 많은 표현들이 산재해 있었기 때문이다. 그럼에도 번역사에 길이 남을 만한 업적이 있었는데 일반 그리스도인들이 거의 읽지 않는 소신지서를 추가로 번역하였고, 당대의 가장 활동적인 언어를 사용하여 대중에게 호소하였다는 사실이다. 많은 그리스도인 대중들에게 사랑받은 루이 스공 성서는 가톨릭 신부인 크랑뽕(Crampon)에게도 찬사를 받을 정도였지만 아쉽게도 구약은 오스페르발트의 부분적인 수정 정도를 넘지 못하였다. 1873년 전에는 소책자 형태로 인쇄되어 나오기 시작한 스공 성서는 1873년에 가서야 구약 성서라는 이름으로 제네바의 쉘르빌리에(Cherbuliez) 출판사에서 두 권으로 약 500부가 출판되었고, 후에 1880년 파리성서공회에 의하여 약 35,000부가 다시 인쇄되었다. 곧이어 영국에서도 출판의 러시를 이루었고 지금까지 성서 번역본으로는 최고의 인기를 구가했다.<sup>34)</sup> 이리하여 스공 성서는 총 38회의 편집과 출판을 거듭하면서 50만부가 인쇄되어 배부되었다. 이상 19세기 말까지 프랑스어로 출판된 성서를 모두 요약하면, 원어에 토대를 두고 24회에 걸쳐 번역을 시도하였는데, 여기에는 4개의 성서(Lausanne, Second, Reuss, Darby<sup>35)</sup>)와 2개의 구약본(Perret-Gentil, Bible annotée), 6개의 신약 성서(Munier, Rillie, Arnaud, Oltramare, Bonnet, Stapfer), 12개의 번역본, 189개의 파편 형태의 성서(L.

33) Sociétés bibliques, *Les oeuvres du protestantisme français au dix-neuvième siècle* (Paris: Fischbacher, 1893).

34) 1880년 성서 완본 번역본으로서 첫 출판이 이루어진 이래로 1910년 수정본(édition révisée par la Société biblique britannique et étrangère), 1978년 새 스공판(Nouvelle Segond révisée [NSR] ou Bible à la Colombe), 2002년 완역 새 스공판(révision complète appelée Nouvelle Bible Segond)까지 꾸준히 번역되었다. 스공 성서는 현재까지 프랑스 개신교도들에게 가장 사랑받는 성서가 되었다. D. Fougeras, *Nommer Dieu en traduction biblique, Bibles en traduction, Cahier biblique n° 41* (Paris: Foi et Vie, 2002), 43.

35) 지금까지도 애용되고 있는 다르비 성서로서, 헬라어와 히브리어에 기초한 문학적 번역본이다. 영국 국교회 분리주의자로서 다르비 교회를 창설하였고, 성서번역에도 힘을 쏟아 1859년에 신약, 1885년에는 구약성서를 번역하였다. 그러나 다르비 성서는 역사적, 비평적 모든 설명을 빠뜨린 채 출판되었다. 그러므로 더 이상의 교정은 그 누구에 의해서도 시도되지 않았다. E. Denimal, *La Bible pour les nuls* (Paris: First, 2004), 45.

Bridel, Vivien, Coquerel, Bruston, Walther, le Savoureux, Félix Bovet, Montet, P. Passy, André, P. Krüger, Fréd. Godet)가 포함되어 있다. 국적별로 나누어서 생각하면 12명은 스위스 출신이며, 2개의 완전한 성서(로잔, 스킴), 2개의 완전한 구약 성서(Perret-Gentil, Bible annotée) 그리고 부분들(L. Bridel, Walther, Félix Bovet, Fréd. Godet)을 제작했다. 11명은 프랑스인들이고, 그들은 완전한 한 개의 성서(Reuss)와 2개의 신약 성서(Arnaud, Stapfer), 부분들(Vivien, Coquerel, Bruston, le Savoureux, Montet, Passy, André, P. Krüger)을 제작했다. 영국인은 단 한 명으로 다르비이다. 여기서 특징적인 것은 19세기에 프랑스어 성서 번역에 공헌을 한 사람들은 바로 전체 반을 점유하는 스위스인들이라는 사실이다.

	성서		신약				구약			파편들			시편		출판된 권수				출판횟수		Tot.				
	번역	교정	재출판	번역	교정	재출판	번역	재출판	번역	교정	재출판	번역	재출판	성서	신약	구약	파편들	시편	번역	교정		재출판	Tot.		
출판	개신교	8	24	269	8	21	282	2	3	15	1	47	6	309	301	311	5	63	315	39	46	910	995		
	가톨릭	14	18	134	12	14	138	1		5	47	41	101	22	166	164	1	93	123	133	79	335	547		
	이스라엘							2	3	4		4										6		7	13
	러시아			1			1			1					1	1		1				1		2	3
프랑스내 방언들	1			4	2					19		1			1	6		20			24	2	1	27	
프랑스어 식민지어									6	2								8			6	2		8	
학자개별 출판	1			1						19		2			1	1		21			21			2	23
Tot.	24	42	404	25	37	421	5	6	69	50	95	107	331	470	483	11	214	438	230	129	1257	1616			

그러면 1474년 바르펠레미 뷔에(Barthélemy Buyer)의 신약성서 출판 이후로 1910년까지 총 435년 동안 프랑어로 출판된 모든 성서를 정리하면 위와 같다.<sup>36)</sup> 이상에서 프랑스어로 번역된 주요 성서들을 총정리하면 우선 개신교는 올리베 땅(1535)의 성서 번역 전통에 의존하고 있음을 알 수 있다. 그로부터 시작해서 총 8개의 개신교 성서가 출판되었는데, 카스텔리옹(Castalion, 1555), 디오다티(Diodati, 1644), 르쎬느(Lecène, 1741), 로잔(Lausanne, 1839, 1861-1872), 다르비(Darby, 1859, 1885), 류스(Reuss, 1874-1880), 그리고 마지막으로 스킴(Segond, 1873-1880)이 있다. 또 8개의 개신교 신약 성서가 번역되었는데, 르클레르(Leclerc, 1703), 보소브르와 랑팡(Beausobre et Lenfant, 1718), 뫼니에

36) W. I. van Eys, *La Bibliographie des Bibles et des Nouveaux Testaments en langue française des quinzième et seizième siècles*, le catalogue de la Société biblique protestante de Paris (Genève: Henri Kündig, 1900); Félix Bove, *l'Histoire du psautier des Églises réformées* (Paris: Grassart, 1872).

(Munier, 1835), 아르노(Arnaud, 1858), 리에(Rilliet, 1858), 올트라마르(Oltramare, 1872), 보네(Bonnet, 1846-1855), 스타페르(Stapfer, 1889). 그리고 두 개의 개신교 구약 성서가 있는데, 빼레 장띠(Perret-Gentil, 1847-1861)와 주석 성서(la Bible annotée, 1878-1898) 등이 있다. 한편으로 프랑스어 가톨릭 성서 번역은 루페브르(1530)의 전통에 의존하고 있으며, 그 후로 14개의 성서 번역과 12개의 신약 성서, 한 개의 구약 성서 번역이 이루어졌다.<sup>37)</sup> 그리고 나머지 시편과 같이 파편 형태로 번역된 많은 성서들이 있으나 여기서 일일이 나열할 수가 없다. 그러므로 프랑스어 번역은 원어로부터 총 359개(230개의 번역과 129개의 수정본)의 성서가 생겨났고, 1,257개의 재출판 작업이 이루어져 1,616개의 성서 번역본이 만들어졌다.

## 7. 결론

위에서 살펴본 대로 프랑스어 성경은 파란만장한 역사 가운데 서서히 만들어졌다. 때때로 형언할 수 없는 박해와 반대 속에서도 번역의 역사는 앞으로 진행되었으며, 많은 예민한 번역의 문제가 파생되기도 하였다. 그 중에서 몇몇은 번역과 관련하여 원어로부터 근원을 따지는 매우 표준적인 태도를 가졌다. 특히 루페브르와 올리베땅, 샤페이옹과 브누아는 프랑스어 성서의 제작에 지대한 공헌을 한 인물들이다. 이 같은 역사적 진행 과정에서 상기할 만한 고무적인 현상이 있었다면 성서 원어에 충실한 번역을 위하여 각고의 노력을 기울였다는 점과 개혁주의 정신을 배경으로 비평적 토론이 풍부하게 있었다는 점이다. 더욱이 프랑스인들의 성서 사랑의 정신은 유럽의 성서 번역에 지대한 영향을 끼쳤음은 부인할 수 없는 사실이다. 이로 보아서 프랑스는 가히 성서의 나라라는 별칭을 지녀도 지나침이 없을 것이다. 1474년부터 1910년까지 435년 동안 사소한 파편과 영국에서 알려지지 않는 출판물을 포함시키면 2,000개의 성서 번역은 족히 넘을 것이

37) 14개의 성서 번역은 루페브르(Lefèvre, 1530), 꼬르뱅(Corbin, 1643), 싸시(Sacy, 1696), 르그로(Legros, 1739-1753), 데조에르(Desoer, 1819), 저누드(Genoude, 1820-1824), 글레르(Glaire, 1861, 1889-1893), 부라쎬와 장비에(Bourassé et Janvier, 1865), 드리우(Drioux, 1872), 아르노(Arnaud, 1881), 트로송(Trochon, 1881), 피용(Fillion, 1888), 크랑뽕(Crampon, 1884, 1894-1904), 르드랭(Ledrain, 1899). 신약성서는 마롤르(Marolles, 1649), 아멜로뜨(Amelote, 1666), 고도(Godeau, 1668), 부우르(Bouhours, 1697-1703), 바르느빌르(Barneville, 1719), 시몽(R. Simon, 1702), 위레(Huré, 1702), 발라르(Valart, 1760), 메장귀(Mésenguy, 1729), 익명(마쎬), (Machais, 1842), 고프(Gaume, 1863), 바이야르쥬(Baillargeon, 1865), 그리고 구약은 칠십인역으로부터 번역을 한 기게(Giguet, 1872)가 있다.

다. 이는 어림잡아 2년마다 9개의 성서 번역이 나왔다는 결론이 생긴다. 이러한 통계는 프랑스어 성서가 프랑스 내부에서만 출판되었다는 가정을 넘어 전 세계 곳곳 어디에서나 출판되었음을 설명하는 것이다. 한국에서도 프랑스어 성서가 해석을 위한 하나의 도구로 자리매김한다면 큰 유익이 있을 것이다.

<주요어>(Keywords)

성서, 루페브르 데타플, 오스페르발트, 루이 스킵, 프랑스.

Bible, Lefèvre d'Étaples, Ostervald, Louis Segond, France.

(투고 일자: 2010년 2월 22일, 2010년 4월 04일; 심사 일자: 2010년 3월 12일;  
게재 확정 일자: 2010년 4월 13일)

## &lt;참고문헌&gt;(References)

- 한양환, “불어권 지역연구와 불어교육의 활성화”, 「한국프랑스학 논집 한국프랑스 학회」 29 (2000), 67-68.
- Auwers, J.-M. et al., *La Bible en français, Guide des traductions courantes, Connaitre la Bible* n° 11/12, Bruxelles: Lumen Vitae, 2002.
- Barthelemy, D., “Origine et Rayonnement de la Bible de Vatable, Théorie et pratique de l'exégèse”, *EPH* 43 (1990), 385-401.
- Barthelemy, D., “Aux origines de la Bible française imprimée”, *Sources* 12 (1986), 193-203, 241-248.
- Bedouelle, G., *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève: Droz, 1978, 50.
- Berger, S., *Les Bibles provençales et vaudoises*, Romania XV (1889), 3.
- Berger, S., *La Bible au seizième siècle, Étude sur les origines de la critique biblique*, Nancy: Berger-Levrault et Cie, 1879.
- Berger, S., *La Bible française au Moyen Age*, Paris: Hachette, 1884.
- Berger, S., *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris: Hachette, 1893.
- Bonnet, J., *Récits du seizième siècle*, Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1854), 18-20.
- Bove, Félix, *l'Histoire du psautier des Églises réformées*, Paris : Grassart, 1872.
- Braun, B. and Collignon, F., *La France en Fiches*, Paris: Brél, 1997.
- Bujanda, J. M., *Index de l'Université de Paris*, Paris: Pu de Sherbrooke, 1985.
- Delarue, H., Olivétan et Pierre de Vingle à Genève, *BHR* 8 (1980), 77.
- Denimal, E., *La Bible pour les nuls*, Paris: First, 2004.
- Douen, O., “Coup d'oeil sur l'histoire du texte de la Bible d'Oliveta (1535-1560)”, *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne* (1889), 178-320.
- Doumergue, E., *Jean Calvin*, I, Lausanne: Georges Bridel, 1899.
- Droz, E., *Pierre de Vingle l'imprimeur de Farel*, Aspects de la propagande Religieuse, Genève: Slakine, 1957.
- Froment, A., *Les Actes et gestes merveilleux de la cité de Genève*, G. Revilliod, ed., Genève: Bourg du Four, 1854.
- Fougeras, D., *Nommer Dieu en traduction biblique, Bibles en traduction*, Cahier biblique n° 41, Paris: Foi et Vie, 2002.



- Gilmont, J. F., *Actes de colloque Guillaume Farel*, Cahiers de la RThPh 9, II (1983), 460-462.
- Herminjard, L. A., *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, Paris: Fischbacher, 1866-1897.
- Hughes, Philip E., Lefèvre, *Pioneer of ecclesial renewal in France*, Grand Rapids: Eedmans, 1984.
- Naef, H., *Les Origines de la Réforme à Genève*, Genève: Journal de Genève, 1968.
- Petavel, Emmanuel, *La Bible en France, ou les traductions françaises des saint écritures: Etude historique et littéraire*, Paris: Fischbacher, 1864.
- Piaget, A., Olivétan, *Documents inédits de la Réformation dans le pays de Neuchâtel*, Neuchâtel: I, Neuchâtel, 1909.
- Reuss, E., “Fragments littéraires et critiques relatifs à l'histoire de la Bible française”, *Revue de Théologie et de Philosophie chrétienne* (1979), 312.
- Sociétés bibliques, *Les oeuvres du protestantism français au dia-neuvié siècle*, Paris: Fischbacher, 1893.
- Stapfer, M., “La traduction protestante française du Nouveau Testament”, *Revue chrétienne*, juin, avril, août (1900), 436.
- Téetu, M., *La Francophonie : histoire, problématique, perspectives*, Montréal: Guéerin Universitaire, 1992.
- Van Eys, W. I., *La Bibliographie des Bibles et des Nouveaux Testaments en langue française des quinzième et seizième siècles*, in le catalogue de la Société biblique protestante de Paris, Genève: Henri Kündig, 1900.

<Abstract>

## History of the Bible in France: From 1474 to 1910

Prof. Sung-Gyu Kim

(Westminster Graduate School of Theology)

In this study, we can trace more or less in detail the history of the French Bible from its origins until early twentieth century. **It is question** to briefly the history of production, not to study carefully the special issues on topics. It allows us to understand the extraordinary influence in development in France. The study shows that the French translation of the Bible has been slow in turbulent circumstances. In fact, there are two trends worth noting. **The first consist in what some** are translations in the interest of modernization. The latest view from the translation of the original languages. For Protestantism, Olivetan is considered an important man who knows the essential principle of the translation related to the spirit of the Reformation as Calvin. Since then, the question is put in the authentic translation. Thus, translators and publishers have inherited various discussions that recognize the birth of different types of Bible translation in the history of the Bible in France. If we take the 359 translations or reprints, we see that there were in France, or French, almost a first original edition of the sacred books each year (five in six years). We arrived at a figure of approximately 2000 editions and reprints of Scriptures from 1474 to 1910, that is to say four hundred and thirty five years, more than four French editions of the Sacred books each year (about nine every two years). The Bible story in France, said Samuel Berger, is a wonderful story. Blessed is he who can investigate a few pages! **These remarks** help us to recognize the birth of different types of Bible translation in the history of the Bible in France. Finally, we hope that **this study helps** Korean lecturer of the Bible to understand the history of French Bible.

<Abstract>

## L'histoire de la Bible en France

De 1474 á 1910

Prof. Sung-Gyu Kim

(Westminster Graduate School of Theology)

Dans cette étude, on peut retracer plus ou moins en détail l'histoire de la Bible française depuis ses origines jusqu'au début de vingtième siècle. Il s'agit de voir brièvement l'histoire de production, non d'étudier rigoureusement la particularité sur les sujets en questions. Elle nous permet de comprendre le rayonnement exceptionnel au cours de développement extraordinaire en France. L'étude nous montre que la traduction de la Bible française s'est effectuée lentement, en des circonstances tumultueuses. En fait, il y a deux tendances à noter. Les premiers consistent à ce que certains font les traductions dans l'intérêt à moderniser. Les derniers les considèrent à partir de langues originales. Pour la protestantisme, Olivétan est considérée comme un homme important qui sait la principe essentielle de la traduction liée à l'esprit de la Réformation comme Calvin. Depuis lors, la question se met dans la traduction authentique. Ainsi, les traducteurs et diffuseurs ont hérité les débats variés qui permettent de reconnaître la naissance des différents types de traduction de la Bible dans l'histoire de la Bible en France. Si on prend les 359 traductions ou révisions, on voit qu'il y a eu en France, ou en français, près d'une édition originale des Livres saints chaque année (cinq en six ans). Nous sommes donc arrivés à un chiffre approximatif de 2.000 éditions ou réimpressions des Écritures saintes de 1474 à 1910, c'est-à-dire en quatre cent trente-cinq ans, plus de quatre éditions françaises des Livres saints chaque année (environ neuf tous les deux ans). L'histoire de la Bible en France, a dit M. Samuel Berger, est une admirable histoire. Heureux celui qui peut en étudier quelques pages !

<Les mots-clefs>

Bible, Lefèvre d'Étaples, Ostervald, Louis Segond, France

## Quotation of Isaiah 6:9-10 in Matthew 13:14-15

Chang-Wook Jung\*

### 1. Introduction

Before quoting the full text of Isaiah 6:9-10 in Matthew 13:14-15, Matthew alludes to the Isaiah's text in v.13, virtually summarizing the text<sup>1)</sup>:

13. διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνίουσιν,

14. καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἢ λέγουσα· ἀκοῆ ἄκούετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε.

15. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσίν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμισαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσίν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

13 For this, I speak to them in parables, because ‘though seeing they do not perceive, and though hearing they do not listen, nor do they understand.’

14 To them indeed is fulfilled the prophecy of Isaiah that says: ‘You will certainly listen, but never understand, and you will certainly see, but never perceive.

15 Because this people’s heart has been calloused, thus their ears are hard of hearing, and they have shut their eyes; lest they should see with their eyes, and listen with their ears, and understand with their heart and turn—and I would heal them.’<sup>2)</sup>

---

\* A Professor at Chongshin University, New Testament.

1) Concerning the quoted text of Isaiah 6:9-10, Craig A. Evans notes that the text “has played an interesting and extremely important role in the gospel tradition”. See his article “The Function of Isaiah 6:9-10 in Mark and John”, *NovT* 24:2 (1982), 137.

2) The English translation is my own translation reflecting the Greek text. In this paper, English translations of the Bible are my own work if there is no other indication.

Matthew's fulfillment quotation of Isaiah 6:9-10 in this passage betrays the following peculiar features different from the fulfillment quotation in other parts of the Gospel:<sup>3)</sup> 1) The conjunction ἵνα (in order that), which clearly points to the fulfillment of the quoted Old Testament passage, is omitted both in vv. 14-15 and in v.13, which summarizes the content of the quotation in the following verses. Instead, another conjunction ὅτι (because) substitutes the conjunction in v. 13; 2) the introductory formula for the fulfillment quotation in vv. 14-15 also departs from the one frequently found in the Gospel as ἀναπλήρουνται and προφήτεια in v.14, *hapax legomena* in Matthew, are never used in other Matthean formula quotations; 3) the cited text in vv.14-15 is virtually the repetition of the previous verse (v.13), which indicates that its repetition in the text is a redundancy. The logic of the narrative flows more smoothly without vv. 14-15 and the antithetical parallelism between v.13 and v.16, in fact, is interrupted by these two verses;<sup>4)</sup> 4) the fulfillment quotation is presented not as coming from Matthew's hands but from Jesus' mouth uniquely in this instance; 5) the quoted text accepts the LXX whereas Matthew quotes from the MT in other formula quotations.

These peculiar characteristics have generated much discussion: Why did the Matthean text deviate from the usual method for Matthew to quote the Old Testament for the fulfillment quotation? Some scholars claim that the peculiarities signify that vv.14-15 is a later interpolation or/and that Matthew relies on sources for this quotation.<sup>5)</sup> Others argue that several of these features, especially the usage of the conjunction ὅτι in v.13 and the avoidance of the

---

3) Graham N. Stanton refutes that the quotation in Matthew 13:14-15 belongs to the fulfillment quotation. *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Edinburgh: T & T Clark, 1992), 349. Most scholars, however, regard the quotation as a fulfillment quotation (Hagner, Davies and Allison etc. For detailed bibliography of their books, see below). Stanton's argument depends on his criteria for the formula quotation.

4) According to W. D. Davies and D. A. Allison, "the gospel text runs smoothly if 13:14-15 is omitted". *The Gospel according to Saint Matthew*, vol. II (London; New York: T & T Clark International, 1991), 394.

5) Stanton claims that most exegetes regard the quotation in Matthew 13:14-15 as "a later interpolation, perhaps on the basis of Acts 28:26-7 where a very similar version of Isaiah 6:9f is cited". See his book, *Studies in Matthew*, 349. In fact, he follows K. Stendahl. For his argument, see his book, *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1968), 131. Refuting that the quotation is a later interpolation, Donald Hagner asserts that Matthew himself inserted the quotation. *Matthew 1-13*, WBC 33A (Dallas: Word Books, 1993), 373.

conjunction ἵνα in v.13 and v.14, were designed to avoid or lessen divine predestinarian determination or intent, and to emphasize human responsibility for refusing to listen to Jesus' words in this passage.<sup>6)</sup> If the Matthean text relies on sources for all the quotations, however, why did the quotation here deviate from his usual pattern?<sup>7)</sup> Now we will look at the context of Matthew 13:11-15 to answer that question.<sup>8)</sup> Some peculiar grammatical features and literary devices will be also examined in order to clarify the intention of Matthew and the meaning of the passage in Matthew 13:11-15.

## 2. The Usage of the conjunction ὅτι instead of ἵνα in v.13.

---

6) See Robert H. Gundry who notes that Matthew's introductory formula shows Matthew's intention to lessen the divine responsibility. *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, 2<sup>nd</sup> ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 257. Though emphasizing the balance between divine initiative and human responsibility, Hagner, *Matthew 1-13*, 371, accentuates human responsibility by stating that "the root problem is the unwillingness of the people to receive parables". He, *Matthew 1-13*, 373-375, also clearly asserts that Matthew's 'immediate concern is the culpable unbelief of Israel', though he does not exclude the existence of the predestination concept. See also Davies and Allison, *Matthew*, 393, who note that "Matthew did not want to leave the impression that Jesus intended from the beginning to leave sinners in their plight". According to Craig L. Blomberg, the majority of scholars agree that "Matthew has weakened Mark's purpose clause and turned it into a result clause". See his book, *Matthew*, NAC 22 (Nashville: Broadman, 1991), 216. In contrast, R. T. France denies that the conjunction ὅτι in v.13 softens the harshness since the broader context clearly indicate "the division between the disciples' enlightenment and crowd's dullness". See his book, *The Gospel according to Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 222. See also his recent commentary, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans, 2007), 512-513. D. A. Carson also argues that the predestinarian tone clearly sounds in the Matthew text. *Matthew*, Expositor's Bible Commentary vol.8-1., Gaebelien, ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 309. Douglas R.A. Hare joins these scholars by postulating that the alternation of the conjunction does not soften Matthew's theory. *Matthew* (Louisville: John Knox, 1993), 149-150.

7) If the quotation is interpolated by other than Matthew, though such is implausible, the following question arises: why did he employ a different method?

8) Concerning the quotation of Isaiah 6:9-10 in other Gospels, Evans posits that the Isaiah text was quoted for each Evangelist's purpose. According to him, Mark and John, different from Matthew and Luke, present a harsh sense of the text, since for them, "christology must be understood in terms of suffering and the cross rather than in terms of miracles, vision, and apparition". "For both evangelists", he concludes, "Jesus' ministry promotes obduracy and thus provokes opposition and the sentence of the cross". See his article, "The Function of Isaiah 6:9-10 in Mark and John", 137-138.

Why did Matthew utilize the conjunction ὅτι in v.13 instead of the conjunction ἵνα which might clearly indicate the purpose for Jesus to speak in parables? The simplest solution would be that Matthew did so because his source included the conjunction. Another question still arises, however: Why did Matthew determine to employ the conjunction found in the source, even though it does not belong to his own style?

At this juncture, the conjunction ὅτι, which NTG<sup>27</sup> adopts, requires a textual critical investigation. According to Metzger, ὅτι is almost certainly the original reading with the grade 'B'. "Several representatives of the Western and of other types of text", he avers, "influenced by the parallel passages in Mark 4:12 and Luke 8:10, altered the construction to ἵνα".<sup>9)</sup> He seems to assume that the copyists harmonized the Matthean text in accordance with the Markan and Lukan text by changing ὅτι to ἵνα.<sup>10)</sup> The evidence, however, is not so strong that one may grade the text as 'B'. The following factors constitute the counter evidence to his argument. First, the external evidence is quite balanced as Western(old Latin etc.) and Cesarean text types as well as Coptic versions support the reading which includes the conjunction ἵνα. Geographical distribution of the witnesses also needs to be pointed out; the manuscripts which contain ἵνα are widespread throughout broad areas. It is true that some reliable manuscripts lend support to the text in NTG<sup>27</sup>,<sup>11)</sup> but the external evidence is still balanced, or at least it does not clearly support the reading of NTG<sup>27</sup>.

Internal evidence also does not explicitly lend support to one of these two readings. It seems, as pointed out above, that the editorial committee of United Bible Societies ascribes the presence of ἵνα to the scribes who had already been familiar with the texts of Mark or Luke. In fact, another possible, if not better,

---

9) Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2<sup>nd</sup> ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), 27. W. C. Allen declares that the author changed the conjunction ὅτι to ἵνα on purpose, because he could not tolerate the predestinarian tone. See his book, *Matthew* (Edinburgh: T & T Clark, 1977), 146.

10) Concerning differences between Matthew and Mark, Hagner assumes that Matthew "intends to follow Mark", though deviating from Mark considerably. R. T. France also notes that Matthew's text represents the assimilation to the expression in Mark and Luke. See his book, *The Gospel of Matthew*, 506. nt.2. It is not wise to jump into the debate of the Synoptic problem and a possible source for Matthew and Luke. It suffices to mention that Matthew was probably independent of Mark or the possible common source for this quotation. Matthew might have relied on a source embedded with the style of the Septuagint.

11) This is, no doubt, why NTG<sup>27</sup> adopts the conjunction ὅτι.

explanation for their argument would be that the copyists, who were acquainted with the Matthew’s typical quotation formula, adopted the Matthean style with the conjunction ἵνα. At any rate, this argument also appears to prove the decision of the committee correct. A very different explanation is possible, however; some copyists who purported to refrain from the predestinarian note, a non-Matthean doctrine, altered the ἵνα clause to the ὅτι clause.

Concerning the present matter, the locution διὰ τοῦτο at the beginning of v.13 draws our attention since its usage in the Gospel of Matthew may provide a clue to the textual problem. The phrase is usually interpreted to point to the ὅτι clause in v.13; “this is why I tell them in parables, because...”, or more simply “The reason I employ parables in talking to them is....”<sup>12)</sup> The problem is, however, that the Gospel of Matthew does not attest to the usage. The prepositional phrase always refers to the preceding argument, with the inferential meaning ‘therefore’ in the Gospel, though the conjunction ὅτι is absent (6:25; 12:27, 31; 13:52; 14:2; 18:23; 21:43; 23:34). It is admitted that such usage seems to occur in Matthew 24:44, where the phrase apparently points to the subsequent conjunction ὅτι;

NTG<sup>27</sup>

διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἔτοιμοι, ὅτι ἢ οὐ δοκεῖτε ὥρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.

NKJ

Therefore you also be ready, for the Son of Man is coming at an hour you do not expect.

Nevertheless, the instance does not provide strong evidence, since it may be retrospective. The content of the ὅτι clause in v.44 is virtually identical to that of the preceding verses, v.42 and v.43.<sup>13)</sup> Especially, the content in v.42 is the repetition of that in v.44b. Thus, the phrase διὰ τοῦτο in this verse, though

12) R. T. France, *The Gospel of Matthew*, 512, nt. 14. See also D. B. Wallace who regards the instance as non-retrospective. *Greek Grammar: Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 333, n. 46. Leon Morris suggests that the phrase denotes “on account of this” “therefore” but adds that “the real reason follows” in 13b. See his book, *The Gospel according to Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 341, nt. 32.

13) 42 Keep awake therefore, for you do not know on what day your Lord is coming. 43 But understand this: if the owner of the house had known in what part of the night the thief was coming, he would have stayed awake and would not have let his house be broken into(NRS).



pointing to the preceding argument, contains the identical content to that of the following part of the verse. The instance in which the phrase διὰ τοῦτο points only to the following conjunction ὅτι is not found in the Gospel of Matthew. Outside of the Gospel, the phrase followed by the conjunction occurs nine times in the Johannine literature: John 5:16,18; 8:47; 10:17; 12:18,39; 15:9 (reversed order); 1 John 3:1; Revelation 18:8.<sup>14)</sup> In all the instances, the phrase does not only refer to ὅτι but the preceding argument. As a result, the conjunction ὅτι in Matthew 13:13, which is referred to with the prepositional phrase διὰ τοῦτο belongs to the non-Matthean and non-New Testament style.<sup>15)</sup>

This seems to indicate that ὅτι clause is the original reading, since the clause represents a harder reading. The following elements, however, make this argument less plausible. The copyists may not readily recognize the problem of the usage of the conjunction ὅτι, since Matthew emphasizes the responsibility of human beings. In contrast, they easily realize the difficulty caused by the presence of the conjunction ἵνα, since it contradicts Matthew's theology. They altered the conjunction ἵνα to ὅτι, which harmonizes the content of v.13 with Matthew's tendency to emphasize human responsibility. In addition, it is difficult to recognize the peculiarity of the usage of διὰ τοῦτο referring to the following ὅτι, whereas the problem of the predestinarianism is recognizable. This alternation makes the meaning of the sentence and the passage in vv.13-15 rather ambiguous. The quotation of Isaiah 6:9-10 in the following verses might have forced the copyists to lessen the predestinarian emphasis with any means. With the conjunction ἵνα, the thrust of the passage becomes clear, i.e., divine

---

14) Concerning the usage of the phrase followed by the conjunction, John Nolland asserts that it indicates "double reference to causality" rather than clarification of the meaning by providing further explanation. He suggests that the instances in John 10:17 and 12:18 reveal double reference. His argument, however, is not convincing because such instances do not indicate double reference, but explication of the meaning with the addition of further explanation. See his book, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 534, nt. 38. In Matthew 24:44, John 5:16, 18; 8:47, no further explanation is given, but only a different expression appears for the same content. In the case of John 12:39; 1 John 3:1; Revelation 18:8, Nolland's judgment is valid. In all the instances, the ὅτι clause is closely related with the preceding argument to which the phrase points.

15) Most English versions translate the prepositional phrase and the conjunction as 'therefore...', 'because'. Some versions interpret them as "the reason (I speak)... is that". Interestingly, NIV regards the conjunction as the sign for the direct discourse: This is why I speak to them in parables: "Though seeing...".

determination: “therefore, I say in parables to them, in order that they, seeing, may not see and hearing, may not understand”. The copyists probably intended to avoid the conflict of this verse with Matthew’s theology that could be raised by the use of the conjunction ἵνα. Thus ἵνα may represent the original reading. These considerations may indicate that some copyists altered the ἵνα clause to the ὅτι clause rather than the *vice-versa*, though the other explanation is still more plausible.

Even if we concede, however, that the conjunction ὅτι represents the original reading employed by Matthew, it may convey a similar connotation to the conjunction ἵνα because it may indicate the result: “therefore, I say in parable to them, so that they...”<sup>16)</sup> This usage is not well attested in the New Testament, but some probable instances are found in John 7:35; 14:22; 1Th 6:7, Heb 2:6.<sup>17)</sup> Also noteworthy is that the LXX includes some instances: Gen 20:9, Jdg 14:3; 1Sa 20:1; 1Ki 18:9. In addition, the conjunction ὅτι, even though it is not interpreted as a resultive clause, should be understood as reflecting (virtually reiterating) the content and implications of the preceding verses, i.e., vv. 11-12 because of the function of the prepositional phrase διὰ τοῦτο. It should be pointed out that the phrase διὰ τοῦτο reflects the preceding argument, clarifying its meaning. The phrase has to be interpreted ‘therefore’ which refers to the preceding argument. Thus, vv. 11-12 denotes the following: Because the disciples are given by God the ability to know the mysteries and the outsiders are not given by God the ability, Jesus tells them in parables. For they cannot understand as the result of God’s initiative action to harden their hearts.<sup>18)</sup>

As a result, the ὅτι clause in v.13 implies that they neither heard nor saw since it is not given to them and they are deprived of what they have. In other words, the ὅτι clause reveals the phenomenon resulted from the divine intention described in vv.11-12.

---

16) BDAG, 732. See also C. A. Evans, “The Function of Isaiah 6:9-10”, 129. He does not agree with the view, though introducing it.

17) L. Morris, *The Gospel according to Matthew*, 30, nt. 51, points out that the conjunction should be understood as indicating purpose rather than result, though ‘result’ usage is grammatically possible.

18) Matthew utilizes the plural form of ‘mystery’ whereas Mark employs the singular form of the noun.

### 3. Did Matthew try to temper the severity of the doctrine of election?

In fact, Matthew does not try to simply alleviate the tone of predestination as some scholars assume. The passive verbs in v.11 draw our attention. Matthew explicitly declares that to know the mysteries of the kingdom of God is given to disciples but it is not given to outsiders, while Mark and Luke do not clearly express the second part. The comparison of Matthew's text with Mark's and Luke's demonstrates the force of Matthew's emphasis on the passive verb 'given'.<sup>19)</sup> Both Mark and Luke merely depict that everything is given in parables to disciples. Different from Mark and Luke, Matthew manifestly compares the condition of the outsiders with that of the insiders by repeating the passive form of δίδωμι: "to know the mystery of the Kingdom of God is not given to them(outsiders)". This probably signifies that he does not necessarily attempt to avoid the predestinarian note. It is also worth noting that passive verbs occur again in v.12, which Mark and Luke place later in the last part of the passage, fourteen verses down in Mark and eight verses down in Luke;

12 ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται. ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

For whoever has, to him it will be given, and it will be exceeded; but whoever does not have, even what he has will be taken away from him.

It is also intriguing that the Matthean text includes one more passive

---

19) Matthew 13:11 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· ὅτι ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται.

He answered, "To you it has been given to know the secrets of the kingdom of heaven, but to them it has not been given. (NRS)

Mar 4:11 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται,

and he said to them, "To you has been given the secret of the kingdom of God, but for those outside, everything comes in parables; (NRS)

Luk 8:10 ὁ δὲ εἶπεν· ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν.

He said, "To you it has been given to know the secrets of the kingdom of God; but to others I speak in parables, so that 'looking they may not perceive, and listening they may not understand'(NRS).

verb(περὶ σσευθῆσεται) than do the other two Gospels.<sup>20)</sup> With three divine passives, which are placed in the context of emphasizing the divine initiative, God's initiative is accentuated in this verse again.<sup>21)</sup> For this reason, Jesus speaks to the outsiders in parables, so that(in order that) though seeing they cannot see and though hearing they cannot hear, nor can they understand.

## 4. Isaiah's Context

### 4.1. No predestinarian theme in Isaiah ch.6?

A proper explication of the quoted text, i.e., Isaiah 6:9-10 verifies this interpretation. Craig L. Blomberg claims that the context of Isaiah does not necessarily indicate "God's planning in advance to make his people sin."<sup>22)</sup> Since Israel already committed sins against God and refused to obey His words repeatedly, now God only confirms their rebellion and rejection. Blomberg pays attention to the future hope described at the very end of Isaiah ch.6: "But yet a tenth *will be* in it, And will return and be for consuming, As a terebinth tree or as an oak, Whose stump *remains* when it is cut down. So the holy seed shall be its stump"(NKJ).

It is undeniable, however, that the predestinarian theme still remains evident in the Isaiah text. This caused some Jewish documents to tone down the harshness of the predestinarian force in the text.<sup>23)</sup> The punishment will last for a long period of time and Israelites for that period will experience God's predestinarian work of hardening hearts and they must endure God's harsh determination.

---

20) Concerning the citation of Isaiah 6:9-10 in the Gospel of Mark, see Sug Ho Lee, "The Meaning of Isaiah 6:9-10 Quoted in Mark 4:12", *Journal of the New Testament Society of Korea* 15:3 (2008), 605-641.

21) Barclay M. Newman & Philip C. Stine posit that the subject of the verbs should be 'God' for the passive construction. See their book, *A Translator's Handbook on the Gospel of Matthew* (London; New York; Stuttgart: United Bible Society, 1992), 490-491.

22) Craig L. Blomberg, "Matthew", G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 2007), 47.

23) The Isaiah text from Qumran caves reads Isaiah 6:9-10 as follows: "Keep on listening, because you may perceive. Make the heart of this people appalled. Stop its ears and turn away its eyes- lest it see with its eyes and hear with its ears. Let it understand in its heart and return and be healed (1QIsa)". The text is quoted from C. L. Blomberg, "Matthew", 47.

#### 4.2. Divine passive and the conjunctions

God's initiative emerges prominently in the usage of the divine passive and the conjunction γάρ in Isaiah 6:10, both of which occur in Matthew 13:15. The passive verb ἐπαχύνθη in Isaiah 6:10 which is quoted in the Matthean text renders God's initiative in hardening their heart. In this context, the conjunction καί is to be interpreted as 'thus': "because the hearts of this people became calloused (by God). Thus (καί) they did not hear ...". BDAG notes that the passive form of the verb delivers active sense, suggesting its meaning as 'become dull', which most English versions adopt.<sup>24)</sup> One thing is still clear, however; the passive form may be identified as 'divine passive'. Noteworthy is that the passive form of the verb occurs in Isaiah 34:6 where the verb denotes the passive meaning: "is made fat with fatness".<sup>25)</sup> The clause from the first καί to the verb ἐκάρμυσαν indicates the result of the first part: "the hearts of this people were hardened (by God), and as a result(=thus) they did not hear...". The sequence of the deed should be quite logical: "Their hearts grew dulled (by God) and then they could not understand, though hearing, ..."

The sentences in the μήποτε clause in v.10b display the reversed sequence of the objects of the sentences in 10a as the word "heart" is placed at the end here while it appears at the first in 10a: "They see with their eyes and hear with their ears and then understand with their heart. The purpose of heart being calloused is expressed by this clause. "Their heart became coarsened lest they see, hear and understand and then return, thus(καί) I should heal them".<sup>26)</sup> The function of the heart is emphasized by being placed at the first and the last place respectively. The core of the content is reconstructed as follows: "since their heart became calloused by God so that their heart cannot understand". Here again, God's initiative emerges prominent.

With regard to the conjunction μήποτε, Luz argues that all the church Fathers understand the conjunction to be indicating purpose as related to Israel, not to God.<sup>27)</sup> Their interpretation is reliable, he claims, since Matthew replaced ἵνα

24) BDAG, 790.

25) According to Liddell and Scott, 1350, the verb in Isaiah 6:10 denotes the passive meaning 'was made dull'.

26) The conjunction καί could be understood in various ways. BDAG, 494-496.

27) Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, vol.2 (Solothurn und Düsseldorf: Benziger, 1990), 314.

with ὅτι in v. 13. In other words, since the Jews refuse to see, hear and turn, God will not heal them. If they turn, therefore, God will cure them. God's predestination therefore, he concludes, cannot become the cause for the Jews to refuse to hear Jesus' words. But what if the conjunction ὅτι is not the original reading? What if it is used as a resultive conjunction? Or, what if the usage and meaning of the conjunction ὅτι with διὰ τοῦτο is different from the view most scholars assume correct. It is probable that Matthew quotes from the LXX in 13:14-15, not because he purports to emphasize human responsibility but because he intends to accentuate God's initiative. Matthew thus still emphasizes God's divine determination as much as other Gospel writers do.

The connection between two verses in Isaiah 6:9-10 of the Hebrew text is clear with the imperatives in v.10. In contrast, the translation of the Septuagint, which altered the imperatives to indicatives, makes the flow of the context smooth by inserting the conjunction γάρ:

9. Go to this people and say: You will indeed listen, but never understand, and you will indeed look, but never perceive 10. For this people's heart has grown dull, and their ears are hard of hearing, and they have shut their eyes; so that they might not... 28)

With the conjunction γάρ conveying a causal meaning here, the second verse provides the reason of the first verse, i.e., why they will never understand or perceive though seeing indeed and looking indeed. Why will they not understand nor perceive? The answer is that their hearts were already made callous by God.

## 5. Repetition of the similar content of v.13 in vv.14-15

Intriguingly, Matthew 13:14-15 repeats the core notion of Matthew 13:13.

---

28) Most English versions do not include the conjunction γάρ and the imperatives, reflecting the Hebrew text. Interestingly, NIV introduces the translation of the Septuagint in the margin, but without the conjunction in the beginning of v.10, which is an imprecise translation: 'You will be ever hearing, but never understanding; / you will be ever seeing, but never perceiving'. / 10 This people's heart has become calloused; / they hardly hear with their ears, / and they have closed their eyes

Why did the Matthew text reiterate the same content? Matthew still intends to emphasize the severity of God's election in v.14 by suggesting the reason of their unreceptivity in v.15, i.e., God made their hearts dull, though he appears to point to responsibility of human beings for rejecting Jesus' words.

Due to the repetition of the basic idea and the non-Matthean characters in the quotation, many scholars assert that vv.14-15 is interpolated by another author.<sup>29)</sup> It is more probable, however, that Matthew himself inserts vv.14-15 with a purpose between v.13 and v.16. For him, the content of v.13 might have not expressed his intention sufficiently. He might have been required to expand his answer in v.13 to the question of why Jesus taught in parables; "therefore I speak to them in parables so that(because) seeing they do(may) not see, hearing they do(may) not hear". The Greek text appears ambiguous with the usage of the conjunction ὅτι as it may suggest that Jesus tells his audience in parables either because their heart became coarse or so that they may not see and understand. Why did Matthew think the explanation in v.13 is insufficient? It contradicts what he pointed out as the reason to teach them in parables in v.11, i.e., divine initiative. His logic appears to vacillate from one side first and then to the other. Now Matthew must clarify his argument by synthesizing both contents in v.11 and v.13 and this is the very function of vv.14-15.

## 6. Matthew's dependence on the LXX for the quotation in 13:14-15

Why did Matthew accept the LXX text, though he usually ignored the LXX and followed the MT in other formula quotations? He did so simply because the LXX text of Isaiah fits his purpose of answering the question in v.10 and combining two apparent opposite arguments in v.11 and v.13. Then, the following question arises: In what sense does the LXX text accommodate Matthew's intention?

The quoted text in vv.14-15, emphasizing the deafness of ears of the outsiders and hardness of their hearts, suggests the reason why they do not understand as the conjunction γάρ in v.15 indicates. People will neither perceive nor

29) For scholars who argue for this, see above footnote 5.

understand, because their hearts were made fat and it was probably done by God. In the Hebrew Old Testament text, as pointed out above, the mood of the sentences in v.10 is imperative: make their heart fat! In the Hebrew text of Isaiah, imperatives are used for three verbs in 6:10, which the translator of the LXX changed to indicatives. Some scholars insist that the translator endeavors to avoid the harshness of the imperative force. The essential meaning of the LXX, however, still remains identical to that of the MT, as the MT conveys an ironical meaning.<sup>30)</sup> The translator of the LXX does not delete the harshness of the imperatives, but simply alters the method to express God's way by adopting the divine passive for the first verb in v.10.

As pointed out above, the presence of the conjunction γάρ in the LXX of Isaiah 6:10, which is absent in the MT, may indicate that the translator of the LXX intends to suggest the divine initiative of hardening people's hearts in a way differently from the MT. If the Gospel of Matthew is written for the Jews, the audience understood properly the meaning of Isaiah 6:9-10. Matthew thus quotes from the LXX in order to show God's initiative in hardening people's hearts.<sup>31)</sup>

Interestingly, John, who usually quotes from the LXX, adopts the Hebrew text for the quotation of Isaiah 6:10 in John 12:40, since he purposes to "present the divine determination as the cause of unbelief".<sup>32)</sup> His preference is sometimes referred to as a 'pesher quotation', which indicates that "John has tailored the quotation to his own theological purposes".<sup>33)</sup> In a similar way, Matthew accepts the LXX in Matthew 13:14-15 precisely, otherwise always citing from the Hebrew text, not because he intends to avoid the idea of divine determination, but because the LXX text, he believes, conveys the idea of divine determination. Matthew then embellishes other devices designed by Matthew himself like

---

30) Scholarly views vary concerning the avoidance of the imperatives. Some suggest that the usage of the indicative instead of imperative points to the avoidance of harshness (e.g., D. Hagner, *Matthew*, 374). In contrast, others claim that the basic meaning is all the same (e.g., D. L. Turner, *Matthew* [Grand Rapids; Mich: Baker Academic, 2008], 333; William Hendrickson, *Matthew*, 555).

31) Most scholars agree that the primary audience of the Gospel of Matthew were the Jews. See R. T. France, *The Gospel according to Matthew*, 17.

32) Maarten J. J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form* (Kampen: Kok Pharos, 1996), 121.

33) Maarten J. J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form*, 100.



divine passive forms in v. 11, v. 12 and even in v. 15, the conjunction γάρ in v. 14 and the phrase διὰ τοῦτο followed by ὅτι (or ἵνα) in v. 13.

It is accepted, of course, that Matthew, differently from John, paints the divine determination deliberately and meticulously. The divine initiative, however, is still displayed in Matthew as much as in John. Two things become clear: 1) that Matthew's text does not present the idea of divine determination as straightforwardly as John's text; 2) Matthew's text portrays the idea of divine determination as clearly as the Johannine text, and as meticulously.

## 7. Conclusion

The following points summarize the findings:

(1) If ἵνα, not ὅτι is the original reading in v.13, the divine determination is clearly expressed. Even if the ὅτι was in the original text, however, the conjunction does not weaken the idea of divine intent in accepting the gospel, since it may convey the force of result.

(2) The usage of διὰ τοῦτο in Matthew and other New Testament books demonstrates that the ὅτι clause alone does not exclusively suggest the reason of why Jesus speaks in parables, even if the conjunction means 'because'. The phrase διὰ τοῦτο, with the meaning of 'therefore', makes clear the connection of the preceding argument with the one which follows.

(3) Even if the conjunction ὅτι in v.13 refers to the phrase διὰ τοῦτο denoting the causal meaning 'because', the divine passives in vv.11-12 (two more than occur either in Mark or Luke) and those in v.15, as well as the causal conjunction γάρ in v.15 indicate that Matthew does not attempt to minimize the tone of the divine determination substantially.<sup>34)</sup>

(4) Matthew adopts the LXX of Isaiah 6:9-10 because the LXX text conveys his intention: he strives to point to both divine initiative and human responsibility. Whereas the broader context of Isaiah 6:9-10, i.e., vv. 1-13, clearly promotes human responsibility, the Matthean text enlists only the two

---

34) D. L. Turner, *Matthew*, 340, emphasizes God's sovereign right in hardening people's ears. He argues that 'God is sovereign over the initial rebellious response as well as the further hardening'.

verses for this purpose. This explains why Matthew accepts the LXX; he seeks to avoid any misunderstanding arising with the use of the two verses divorced from Isaiah's context.

<Keywords>

Matthew 13:14-15, quotation of Isaiah 6:9-10 in the New Testament, purpose of the parable, fulfillment quotation, God's divine initiative in hardening people's heart, John 12:40

(투고 일자: 2010년 2월 23일, 2010년 4월 1일; 심사 일자: 2010년 2월 26일;  
계재 확정 일자: 2010년 4월 5일)

<참고문헌>(References)

- Allen, W. C., *Matthew*, Edinburgh: T & T Clark, 1977.
- Baur, W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3<sup>rd</sup> ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Beale, G. K. and Carson D. A., eds., *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker, 2007.
- Blomberg, C. L., *Matthew*, NAC 22, Nashville: Broadman, 1991.
- Blomberg, C. L., “Matthew”, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker, 2007.
- Carson, D. A., *Matthew*, Expositor’s Bible Commentary, vol.8, F. E. Gaebelein, ed., Grand Rapids: Zondervan, 1984.
- Davies, W. D. and Allison, D. A., *The Gospel according to Saint Matthew*, vol. II., London; New York: T & T Clark International, 1991.
- Evans, C. A. “The Function of Isaiah 6:9-10 in Mark and John”, *NovT* 24:2 (1982), 124-138.
- France, R. T., *The Gospel according to Matthew*, Grand Rapids: Eermans, 1985.
- France, R. T., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans, 2007.
- Hagner, D., *Matthew 1-13*, WBC 33A, Dallas: Word Books, 1993.
- Hare, D. R. A., *Matthew*, Louisville: John Knox, 1993.
- Lee, Sug Ho, “The Meaning of Isaiah 6:9-10 Quoted in Mark 4:12”, *Journal of the New Testament Society of Korea* 15:3 (2008), 605-641.
- Liddell, H. G. et. al., *A Greek-English Lexicon*, Oxford; New York: Clarendon, 1996.
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus*, vol. 2., Solothurn und Düsseldorf: Benziger, 1990.
- Menken, M. J. J., *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form*, Kampen: Kok Pharos, 1996.
- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2<sup>nd</sup> ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Morris, L., *The Gospel according to Matthew*, Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- Newman, B. M. & Philip C. Stine, *A Translator’s Handbook on the Gospel of Matthew*, London; New York; Stuttgart: United Bible Society, 1992.

Nolland, J., *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Stanton, G. N., *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, Edinburgh: T & T Clark, 1992.

Stendahl, K., *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*, Philadelphia: Fortress, 1968.

Wallace, D. B., *Greek Grammar: Beyond the Basics*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.

<Abstract>

## 마태복음 13:14-15의 이사야 6:9-10의 인용

정창욱 교수  
(총신대학교)

마태는 마태복음 13:14-15에서 이사야 6:9-10을 인용하면서, 바로 앞 구절인 13절에서 이사야의 두 구절의 내용을 압축하여 소개한다. 14-15절에 이사야서를 인용하기 위해 성취 인용 형식(fulfillment introductory formula)이 14절에 사용된 까닭에 이것은 소위 말하는 ‘성취 인용’이다. 그런데 이 부분은 마태복음의 다른 곳에서 사용된 성취 인용 방식과는 다른 특징을 드러낸다. 첫째, 목적을 나타내는 접속사 *ὅτι*가 13절과 14-15절 두 곳에서 모두 생략되었다. 둘째, 14절에서 성취 인용을 소개하는 형식에 사용된 단어들은 마태복음의 다른 성취 인용의 경우에 결코 사용된 적이 없다. 셋째, 14-15절에 인용된 내용은 실질적으로는 13절의 내용의 반복인데 이런 방식은 마태복음의 다른 곳에서는 나타나지 않는다. 또한 14-15절은 논리의 흐름을 어색하게 만든다. 넷째, 14-15절에 인용된 내용은 예수님이 직접 언급하는 형식을 취하는데 이 같은 방식은 마태복음의 성취인용 중에서 오직 여기에만 등장한다. 다섯째, 인용된 본문은 마소라 본문에 의존하는 마태복음의 다른 성취인용들과는 달리 칠십인역에 의존하고 있다.

마태는 이 부분에서 왜 이렇게 자신의 방식과는 다르게 구약을 인용한 것일까? 많은 학자들은 마태가 다른 복음서 저자들과는 달리 인간의 책임을 강조하는 경향이 있는 까닭에 이 부분에서도 하나님의 말씀을 듣기를 거절하는 인간의 책임을 강조하기 위해서 독특한 방식을 사용한다고 주장한다. 다시 말해 예정론적 주제나 어조를 경감시키거나 없애려 한다는 것이다. 하지만 원문에 대한 주의 깊은 연구는 마태가 하나님의 말씀을 받아들이지 못하도록 인간의 마음을 굳어지게 함에 있어 하나님이 갖는 예정론적 주도권을 주도면밀하게 표현해 준다는 사실을 밝혀준다. 마태복음 원문에 등장하는 주요 헬라어 단어와 문법 사항들에 대한 연구와 인용되고 있는 이사야 6:9-10의 문맥에 대한 연구는 이와 같은 주장의 개연성을 높여준다.

<서평>

## *A History of Bible Translation*

(Philip A. Noss, ed., New York: American Bible Society, 2007)

이두희\*

### 1. 들어가는 말

본서는 네 가지 관점에서 성서 번역의 역사를 다루는 번역 학자들과 번역 이론가들의 글을 구성하였다. 네 가지 관점은 1) 번역 자체, 2) 성서 번역의 인식론과 번역 이론, 3) 성서 번역자들에 의해 사용된 번역 방법론 그리고 4) 오늘날 성서 번역 분야의 현실에 대한 성찰이다. 이 책은 위의 네 가지 관점에 따라 4부로 구성되어 있으며, 그 안에 성서학, 신학, 언어학, 문화연구, 번역 연구 등 다양한 분야로부터의 학문상호간 접근을 채택하는 여러 학자들의 논문들을 포함하고 있다. 본론에 들어가기에 앞서, 필립 노스(Philip A. Noss)는 이 책의 편집자로서 각부(sections)의 특징과 내용을 간략히 개관하고 서론적 안내를 함으로써 독자들에게 하여금 책 전체에 대하여 조망하게 한다. 필자는 먼저 이 책이 전하는 내용을 목차에 따라 간략히 검토한 후에 비평적인 평가를 제시한다.

### 2. <성서 번역의 역사: 서론과 조망>

서론과 조망이라는 부제가 암시하듯이, 편집자 노스의 글은 크게 두 부분으로 나뉜다. 먼저 서론에 해당하는 부분에서 노스는 이 책에 실린 다양한 논문들에서 공통적으로 발견되는, 번역에 관계된 몇 가지 특징들을 소개하는데, 먼저 성서 번역이 단순히 언어 작업에 그치는 것이 아니라 사회 문화적 산물임을 강조한다. 노스는 성서 번역의 동기가 선교와 맞물린 종교적인 것이지만, 성서 번역 활동과 결과물은 결코 진공 상태에서 이루어진 것이 아니라 구체적인 시공간에서 일어

---

\* 장로회신학대학교 강사, 신약학.

났음을 지적한다. 그는 성서 번역과 보급에 영향을 미친 요소로, 19세기의 선교 열풍 외에도 문화적, 언어적, 정치적, 종교적, 과학기술적 요인이 있었으며, 20세기 성서 번역에 발전을 가져다 준 요인으로서는 언어학, 교통과 통신의 발달을 들 수 있다고 한다.

노스는 실제 번역에 있어서, 단순한 언어 지식이 번역의 성공을 보장할 수 없음을 윌리엄 캐리 선교사의 경우를 예로 들어 설명한다. 캐리는 일찍이 벵갈어 성서 번역에 착수한 바 있는데, 그는 산스크리트어의 중요성을 깨닫고 산스크리트어 연구에 몰두하여 인도의 중요 철학, 서사시들을 영어로 번역하기도 하였고, 마침내 성서를 산스크리트어로 번역하였다. 그러나 불교, 힌두교 등 아시아의 사상과 개념을 성서 번역에 통합해 내는 것은 여간 어려운 일이 아니었다. 노스는 기독교가 아시아에서 오랫동안 외국의 종교로 간주되는 이유가 이와 무관하지 않다고 보고 있다. 성서 번역에 있어서 문화적 상황에 대한 이해가 얼마나 중요한가 하는 문제는 이 책에 실린 여러 논문들에서 반복해서 강조되는 주제이다.

이 책의 또 다른 중요 주제 중 하나는 번역 이론이다. 노스는 성서 번역의 원칙과 방법에 있어 그 표현 방법은 여러 가지로 나타났지만 늘 이원론적 구분이 지배적이었음을 간략히 보여준다. 제롬은 ‘의미 대 의미(sense-for-sense)’ 방법과 ‘단어 대 단어(word-for-word)’ 방법으로, 쉴라이에르마허는 ‘낯설게 하기(foreignization)’와 ‘토착화하기(domestication)’ 방법으로, 나이다는 ‘형식(form)’ 대 ‘내용(content)’으로, 라르손은 ‘의미에 기초한(meaning-based)’ 방법과 ‘형식에 기초한(form-based)’ 방법으로 번역의 원칙과 방법을 이분화 하고 있다. 그런데 성서 번역에서 특이한 점은 성서가 기독교인들의 경전으로서 거룩한 책으로 인정되고 있다는 점이다. 요한계시록 22:18-19의 경고는 많은 번역자들이 문자적 번역을 채택하도록 만들었으며, 케난(Lin Kenan)에 의하면 중국에서 불교 문헌의 번역에 있어서도 이러한 원칙이 적용되었다. 비슷한 맥락에서 이슬람에서는 아예 번역 자체가 금지되기도 하였다. 이런 점을 고려할 때, 성서가 이처럼 수많은 언어로 번역되는 것에 대하여 열려 있었다는 것은 인상적이라 하겠다. 이 주제는 본론의 2부와 3부에서 자세히 논의된다.

노스는 성서 번역이 사회와 문화 속에서 차지한 역할에 대한 회고를 덧붙인다. 불가타, 킹 제임스, 루터 번역 등은 라틴어, 영어, 독일어와 그 언어로 기록된 문학들의 발전과 보급에 지대한 영향을 미친 것으로 공히 인정되고 있다. 프랑스, 스웨덴, 그리고 20세기에 카메룬과 중앙아프리카의 주요 언어가 된 그바야(Gbaya)어 등도 성서 번역자들과 성서 번역의 영향을 받은 것이다. 파푸아뉴기니의 북 바벨(Buk Baibel), 사우스 캐롤라이나 해안의 굴라(Gullah) 신약 성경의

예가 보여주듯이, 소멸 위기에 처하였던 언어들에 살아남게 된 것도 성서 번역자들과 성서의 사용에 기인한 경우들이 있다. 4부에서 다루어질 주제와 관련하여, 시각 장애인들을 위한 성서 번역, 한 언어에서 다른 언어로의 단순한 번역뿐만 아니라, 기록된 문서에서 다른 미디어로, 혹은 한 미디어에서 다른 종류의 미디어로 옮겨지는 모든 것이 번역에 해당한다는 점에 대한 언급도 잊지 않는다.

이데올로기적인 측면과 관련하여, 노스는 성서 번역이 결코 단순한 것이 아니라, 번역의 동기에 여러 요소가 작용한다는 점도 짚고 넘어간다. 그 예로, 오늘날 영어 번역본들에서 문제가 되는 이념적 요소들로 1) 요한복음에서 “유대인들(the Jews)”의 번역, 2) 여성 신학에서 제기한 “남녀를 아우르는 포괄적 언어(inclusive languages)”의 사용에 대한 요청, 3) 아프리카와 흑인에 대한 태도 문제 등을 들고 있다. 번역과 관련한 윤리의 문제가 중요하게 제기된 것은 2003년 TTW(Triennial Translation Workshop)에서부터였다.

노스는 서론 부분에서 이 책에 실린 논문들을 관통하는 논의의 몇몇 주제들을 위에서 살펴본 것처럼 일별한 후에, 이 글의 두 번째 부분인 조망 부분에서 각 장의 특징들을 간략히 소개하는데, 이제부터 노스의 조망을 참조하면서 이 책에 실린 본 논문들의 논의 세계로 들어가 보기로 하자.

### 3. 〈제1부, 역사: 칠십인역에서 토착어 역본들까지(History: The Septuagint to the Vernaculars)〉

이 책은 필립 노스의 서론을 제외하고 총 4부로 구성되어 있는데, 각 부는 다시 각 소주제에 대한 서론과 그 주제를 상술하는 두서너 개의 장으로 구성되어 있다. 각 부는 그 단원 주제에 정통한 학자에 의해 편집되었으며, 각각의 글들은 성서 번역의 성격과 범위가 가진 특징으로 인해 간혹 중복되기도 한다.

역사를 다루는 제1부는 시간 순으로 주요 번역들에 대한 정보를 제공하는데, 대상 범위가 광범하여 나머지 세 부분(sections)에 비해 그 분량이 상대적으로 많다. 진바키안(Manuel Jinbachian)이 서론을 쓰고, 이어지는 5개의 장에서는 구체적인 번역의 사례들이 소상히 소개되는데, 진바키안은 번역에 사용된 대본의 종류에 따라 성서 번역을 세 종류로 구분한다. 히브리어와 헬라어 원어에서 번역된 것들(칠십인역, 타르굼들, 시리아어 페쉬타, 라틴어 불가타, 콥트어 신약 등)을 1차 번역들(Primary Translations)로, 이 1차 번역본들을 대본으로 한 번역들(아르메니아어역, 콥트어역, 고라틴어역, 시리아-헝사플라, 고트어역, 에



티오피아어역(게에즈), 페르시아어역, 아라비아어역)을 2차 번역들(Secondary Translations)로, 이 2차 번역본들을 대본으로 한 번역들(그루지아어역, 고트어역)을 3차 번역본들(Tertiary Translations)로 구분한다. 시기적으로는 4개의 시대로 구분하는데, 첫 번째 시기는 기원전 532년(포로 귀환)부터 기원후 700년까지, 두 번째 시기는 아랍 이슬람 제국시대에 속하는 700-1500년까지, 세 번째 시기는 16-18세기를 포괄하는 르네상스와 종교 개혁 시기, 네 번째 시기는 19세기부터 현재까지를 포괄하는 현대 시기가 그에 해당한다.

진바키안은 각 시기별로 이루어진 번역에 대한 개관에 앞서, 번역의 방법에 대한 간단한 논의를 제공한다. 번역자이기보다(non ut interpres) 수사가로서(sed ut orator) 헬라어를 라틴어로 번역했다고 말한 키케로, 충실한 번역가들(fidus interpres)의 충실성(faithfulness)은 대부분의 번역가들에게 경시를 당했다고 말한 호라티우스, “충실한 번역가들의 오류를 피하기 위하여(no subierim fidi interpretis culpam)”라는 문구의 출처로 유명한 6세기의 저자 보에티우스 등 “자유로운” 번역을 옹호했던 이들과, 다른 한편으로 일반 문학의 번역에 있어서는 자유로운 번역을 추구했으나 “성서의 단어 순서에서조차 신비”를 본 까닭에 성서 번역에서만은 자유로운 번역을 포기했던 제롬 등 두 개의 상반된 번역 입장이 간략히 소개된다. 그러나 마틴 루터가 주장했듯이, 성서는 오랜 기간에 걸쳐 여러 언어로 기록되었을 뿐만 아니라, 시와 산문, 법률 문서 등 다양한 형태로 된 문서의 집합체이므로, 때로는 문자적 번역이, 때로는 자유로운 번역이 필수적인 책이라 할 수 있다. 성서 번역의 실제에 있어서, 처음에는 문자적 번역으로 시작되었으나, 점차 의미 중심 번역으로 변화를 겪게 된 것을 성서 번역사에서 볼 수 있다.

첫 번째 각론(The First Versions: The Septuagint, the Targums, and the Latin)에서 벌크(David G. Burke)는 1차 번역에 해당하는 칠십인역, 아람어 타르굼들, 불가타 등 “초기 교회 시대”의 번역들을 다룬다. 타르굼과 페쉬타, 칠십인역, 아르메니아 역 등의 번역에 있어서 실제로 사용된 번역 기술들과 번역의 방향, 즉 문자적 번역과 의미 중심 번역의 두 경향성이 각각의 번역들에서 어떻게 나타나고 있는지도 살피고 있다. 한 예로, 타르굼 웅켈로스는 보다 문자적인 번역을, 다른 한편 타르굼 네오피티는 의미 전달에 중점을 두고 많은 해설을 첨가한 설명적이고 풀어쓰기식의 번역임이 소개된다. 칠십인역의 경우 번역자는 대체로 문자적인 번역을 따랐지만, 경우에 따라서는 의미의 소통에 비중을 둔 번역 기술들을 도입하기도 하였다. 고대의 번역자들은 ‘함축적’인 것을 ‘명시적’인 것으로 만들고, 반복되는 것은 ‘함축적’으로 남겨두는 등과 같은 번역 기술들(techniques)을

사용했다. 칠십인역 번역자들은 단어의 의미론적 구성요소들을 분석하여 그 단어에 가장 알맞은 요소를 선택하였다. 딱 맞는 번역어가 없을 때는 보다 ‘포괄적인’ 어휘소를 사용하거나, 수용자가 보다 잘 이해할 수 있도록 수용자의 문화에서 ‘구체적’ 단어를 찾으려고 시도하기도 했다. 그들의 독특한 문화/종교적 상황과 연계된 특별한 단어의 사용을 피하기도 했으며, 칠십인역 번역자들은 히브리 종교의 문화적 특수성과 관습들을 헬레니즘 세계에 적응시키기를 시도했다. 그들은 병렬문을 종속문으로 바꿈으로써, 혹은 그 반대로 함으로써, 문장론적, 논리적 관계를 명료화하려고 시도했다. 번역자들은 “기능적 동등성”을 추구했으나, 썸어의 독특성으로 인해 어떤 경우에는 번역자들이 히브리 혹은 헬라적 요소를 번역에 남겨 놓는 경우도 있었다.

다음 장(Secondary Versions: Arabic to Old Slavonic)에서 로즈(Erroll Rhodes)는 2차 번역에 해당하는 아랍어 역과 슬라브어 역을 소개한다. 이 지역들에 기독교가 전파된 역사에 대해 논하면서, 최초의 번역이 형성된 시기, 여러 다양한 번역본들과 개정판들이 생겨난 경위와 그 판본들의 성격에 대해 간략하지만 광범위하게 개관하고 있다. 그리고 그것들이 히브리어나 헬라어로 된 원본에 대해서 사본학상 어떤 가치를 지니는지에 대해서도 짧게 고찰한다. 로즈는 히브리어나 헬라어 원본 연구에 직접적인 역할이 없다 하더라도, 그 번역본의 존재 자체가 성서 본문의 역사적 전수 과정을 보여주는 사례로서 의미가 있음을 지적한다.

세 번째 장(From Martin Luther to the Revised English Version)에서 폴 엘링워스(Paul Ellingworth)는 종교 개혁 시대부터 시작해서 영국의 개정판(the Revised English Version)까지를 다룬다. 엘링워스는 이 기간을 다시 네 시기로(1517-1600, 1600-1700, 1700-1804, 1804-1885) 나누는데, 인상적인 것은 엘링워스가 1517-1600년까지와 관련하여, 성서 번역에 영향을 미친 다섯 가지 요소를 지적했다는 것이다. 첫 번째는 문화적 요소로, 이 기간 중에 헬라어(히브리어도 약간)와 헬라 문학에 대한 지식이 증가되었고, 헬라어와 라틴어로 된 문학, 특히 시의 번역이 활발하게 이루어졌다는 것이다. 이런 분위기에서 종교 개혁의 영향을 받은 지역을 중심으로 성서 번역은 힘을 얻었다. 두 번째는 언어 요소로, 이탈리아에서 번역 이론이 어느 정도 숙성되기에 이른 점이다. 그들은 단테(1265-1321), 페트라르카(1304-1374), 보카치오(1313-1375)를 고전 문학들과 비교할 가치가 있다고 보았다. 이를 통해 헬라어와 라틴어의 우위를 상정하는 언어의 위계가 흔들리게 되었고, 모든 언어가 동등하다는 생각이 주장되기도 했는데, 이는 번역의 촉진에 도움이 되었다. 세 번째는 정치적 요소로, 정치적 상황과 장소에 따라 성서 번역 및 번역된 성서의 출판이 가능한 지역과 그렇지 않은 지역

이 구분되었다는 점이다. 네덜란드와 스위스가 비교적 성서 번역과 출판에 안전한 곳이었다. 토착어의 사용이 정부의 결정에 의해 이루어지기도 했는데, 1539년 프랑스는 라틴어 대신 불어를 공식어로 선포했다. 1541년 칼빈은 자신의 라틴어 판 『기독교 강요』를 불어로 번역 출판할 때, 그 번역을 “우리 프랑스 민족”에게 바친다는 헌정사를 썼다. 네 번째는 종교적 요소로, 종교 개혁 이전에 서유럽에서는 이미 성서의 일부가 토착어로 번역되어 인쇄되었다. 그러나 루터의 번역이 성서 원어에 기초한 1차 번역이라는 점에서 의의가 깊고, 루터의 독일어 성경 번역은 스칸디나비아와 네덜란드 등지에까지 광범하게 영향을 미쳤다. 이에 대해 가톨릭은 두 가지 반응을 보였다. 스페인 같은 경우는 모든 토착어 성서 생산을 금지했고, 네덜란드에서는 개신교 번역 성경에 상응하는 가톨릭 번역 성경을 내놓았다. 이 시기에 논쟁의 대상은 번역의 기술이나 방법이 아니라, 특정 교의와 연관된 부분의 번역(교회 혹은 회중, 사제 혹은 장로의 번역 문제), 혹은 번역에 덧붙여진 삽화의 적절성 문제였다(예, 요한계시록의 큰 음녀를 교황과 동일시하는 내용). 다섯 번째는 기술적 요소로, 인쇄술의 발달이 독일, 파리, 리용, 바젤, 안트베르트 등 다른 지역으로 영향력이 파급되는 데 기여했다는 것이다. 이러한 관찰은 편집자인 노스가 그의 서론에서 지적했듯이, 번역이 진공 상태에서 이루어지는 것이 아니라 사회 문화적인 여러 요소들과 밀접한 관계에 있음을 구체적으로 증명하고 있다.

17세기와 관련해서는 1611년에 KJV 혹은 AV가 출간된 일이 언급될 만하다. 17세기는 성서 번역 분야에서 보자면, 급속한 팽창의 시기라기보다는 안정화(consolidation)의 시기였다. 16세기에는 13개 언어권에서 성경 전체를 번역한 인쇄본이 처음으로 나오게 되었다. 그러나 17세기에는 그 목록에 단지 7개 언어만 추가되었다. 이는 전체 성경을 번역한 작업과 관련한 것이고, 신약 성경이나 성경의 특정 부분에 대한 번역은 또 다른 문제이며 개정 작업도 굉장히 활발했다.

18세기는 새로운 성서 번역들이 쏟아져 나온 시기라기보다 서유럽에서 교파간의 분리가 영속화되고 심화된 시기라고 볼 수 있다. 가톨릭은 여러 권으로 된 연구용 성서들(Study Bibles)을 만들어냈고, 루터와 개혁 전통에 있는 개신교는 성서를 자신들의 가르침의 기초로 삼았다. 또한 18세기에 특기할 점은 몇몇 아시아 언어들로 성서 번역과 출판이 이루어졌다는 점이다.

19세기에 들어 이전에 인쇄된 것들 전체보다 2배가 많은 성경 전체에 대한 번역본들이 (61개 언어) 처음으로 빛을 보았다. 이 괄목할 만한 현상의 가장 큰 요인은 영국성서공회(BFBS:the British and Foreign Bible Society)의 설립과 더불어 1804년에 시작된 세계성서공회연합회 운동이다. 이 운동은 18세기 후반의 복

음주의 부흥 운동의 늦은 열매라고 볼 수 있는데 현대 선교 운동과 역사적으로 관련을 맺고 있다. 이 기간 동안 처음으로 12개의 유럽 언어들, 31개의 아시아, 태평양 지역 언어들, 11개의 아프리카와 마다가스카의 언어들, 3개의 아메리카 언어들, 그리고 3개의 지역간(interregional) 언어들로 된 성서 전체의 번역들이 출판되었다.

9개의 성서 번역은 토착민들에 의해서 번역되었고, 8개의 번역본들은 외부인의 도움을 얻은 토착민들에 의해, 38개의 번역은 외부인 중 주로 선교사들에 의해, 4개의 번역본들은 토착민의 도움을 얻어 외부인들이 번역하였다. 유럽어로의 번역을 제외하고는 대부분 선교사들에 의해 번역되었다. 이 시기 번역들에서 선교사들이 번역자들이라는 것은 두 가지를 반영한다. 하나는 알려진 선교사들의 이름이 알려지지 않은 토착민들보다 서구 성서공회들에게 번역들을 더 수용적이 되도록 만든다는 것이고, 다른 하나는 이 시기의 번역은 대상 언어로 자연스럽게 옮기는 것보다는 원문에 충실한 번역을 더 높이 평가했다는 것이다.

이 시기에는 이전 시기와 비교해 볼 때, 번역에 있어서 개신교와 가톨릭의 경쟁이 없었다는 점이 주목할 만하다. 그 이유는 두 가지로 추측된다. 하나는, 이 시기 선교 운동은 대부분 개신교가 주류를 이루었다는 것과 관련되고, 두 번째는 가톨릭 선교가 활발한 곳에서 예전적이고 교리적인 자료들의 제공이 성서 번역보다 우선시 되었다는 사실이다. 많은 번역들이 주로 KJV와 같은 외국 언어로 된 번역에 기초해서 이루어졌다. 1877년 한 권으로 된 최초의 러시아어 성경의 출판도 유럽의 성서 번역 발전에 있어서 가장 중요한 사건이다. 이 시기에 새로운 번역들이 많이 나온 것 외에도, 상당한 수의 주요 개정들이 이루어졌다.

제1부의 네 번째와 다섯 번째 장에서 모졸라(Aloo Mojola)와 소실로(Daud Soesilo) 두 학자는 유럽과 북미로부터의 개신교 및 가톨릭 선교사들이 가장 왕성하게 활동하던 선교사 시대(19세기에서 20세기 중/후반까지)의 성서 번역에 대해서 소개한다. 모졸라는 아프리카의 경험(Bible Translation in Africa)을, 소실로는 아시아와 아메리카의 상황(Bible Translation in Asia-Pacific and the Americas)을 요약한다. 구체적인 번역본들에 대한 논의는 번역사의 중요한 일지와 정보를 제공하고 있는데, 이 두 장에서 특히 주목할 점은 두 저자가 “번역의 문제점들”로 인지되는 것들의 예를 간략히 소개하고 있다는 것이다.

모졸라는 번역이 지닌 선교적이고(missionary) 성육신적인(incarnational) 성격의 특징에 대해 숙고하면서, 아프리카에서의 성서 번역이 직면한 문제들에 대해 지적한다. 경계를 넘어 말씀(The Word)을 다른 문화들과 다른 민족들에게 전한다는 것은 선교적인 명령에 관계된 것이고, 그 복음을 토착적이고 그 지방에

고유한 것으로 변형(transformation)시키는 것은 성육신적인 과제에 관계된 것이라 할 수 있다. 모즐라는 성서의 메시지와 그 번역은 항상 수용자의 문화 형태를 취하는 경향을 보여왔다는 것을 지적한다. 히브리-유대적인 문화에서는 그것이 그 문화의 형태를 취하며 히브리어와 아람어로 표현되었고, 헬레니즘 문화에서는 헬레니즘의 형태를 취하면서 헬라어로 표현되었으며, 로마-중세 유럽 문화에서는 로마 문화의 형태를 취하면서 라틴어로 표현되었었다. 마찬가지로 복음이 다른 대륙으로 건너갈 때, 그것은 토착어를 사용해 그 지역의 문화에 침투하고 그 문화를 변화시켰음을 사네(Lamin Sanneh)와 다른 사람들이 살펴본 바 있다.

모즐라는, 유럽 선교사들의 선교 정책 및 성서 번역은 서구 문화를 대상 문화에 이식시키고 수출하는 경향을 보여 왔지만, 이는 기독교 메시지의 성육신적인 성격에 위배되는 것이었다고 지적한다. 그는 성서의 메시지와 그 번역이 보여주었던 선교적이고 성육신적인 방향성에 위배되는 유럽 선교사들의 선교와 성서 번역에 대한 비판적 평가를 내리고 있는 것이다. 모즐라는 또한 성서에 나오는 신명(神名)들을 아프리카의 신들을 지칭하는 명칭으로 번역하는 것에 대한 논의를 소개하면서, 번역에 있어서 수용자들의 문화에 적응시키는 방법이 원래 의미에 변화를 가져다 줄 위험성과 관련하여 어떻게 처리되어야 하는지에 대한 논의를 언급한다.

번역 과정에서 발생하는 이와 같은 문제 외에도 아프리카에서는 2천 개가 넘는 언어 중 아직 158개 언어로만 성경 전체가 번역되어 있고, 성경의 일부가 번역된 언어를 합치더라도 아직 673개 언어만이 성경을 접할 수 있는 현실이 큰 도전으로 남아 있음도 언급된다. 잘 훈련되고 능력을 갖춘, 모국어룰 사용할 수 있는 번역 자원의 부족도 이러한 현실을 개선하는 데 큰 걸림돌로 남아 있다. 신학에 관심을 가진 학생들 중에서도 성서 원어를 공부하고자 하는 학생들은 매우 적으며, 상대적으로 손쉬운 주제를 택하는 경우가 대다수인 상황이어서, 성서의 원어를 깊이 있게 이해할 수 있는 자원의 확보가 아주 어려운 실정이다. 또한 아프리카의 다양한 언어들 대다수가 여전히 구전 형태에 머물러 있음을 고려할 때, 적절한 정서법(orthography)과 표기법을 개발하는 일도 중요한 과제로 남아 있다.

소실로도 모즐라와 비슷하게, 아시아와 아메리카에서의 번역들의 실태를 개관한 후에, 이 지역에서의 성서 번역이 직면하고 있는 몇 가지 과제에 대해 논한다. 아프리카의 경우에서와 마찬가지로, 신명(神名)들의 번역이 아시아와 아메리카에서도 중요한 논의 주제가 되었음을 보여준다. 여기에 덧붙여 성서에 등장하는 은유와 직유들을 어떻게 번역해야 하는가의 문제에 대해서도 논의한다. 예를 들면, 룰(Ruyil)이 말라이어로 번역한 마태복음에서 룰은 ‘무화과나무’를 ‘바

나나나무’로 번역함으로써 수용자들에게 낯선 무화과나무를 그들에게 친숙하게 만들고자 했다. 인도네시아의 파푸아에서는 ‘눈처럼 흰’이라는 표현이 ‘흰 돌처럼 흰’이라고 번역되기도 하였다. 성경에 나오는 ‘굳은 마음(hard heart)’이라는 표현은 원래 이해할 수도 없고 이해하고자 하지도 않는 완고한 마음을 나타내는 표현이지만, 페루의 아마존 지역에서는 이 표현이 긍정적인 의미를 지니고 있다. 따라서 성경의 부정적인 이미지를 전달하기 위해 ‘굳은 마음’을 ‘막힌 귀를 가진(ears have no holes)’이라고 번역한 사례를 언급한다. 소실로도 모졸라와 비슷하게 성육신을 언급하며, 성서 번역은 언어적으로 문화적으로 성육신의 재연(re-enactment)이 되어야 한다는 언급으로 글을 맺고 있다.

#### 4. 〈제2부, 인식론과 이론(Epistemology and Theory)〉

제1부가 번역과 번역자들에 대한 관심을 보여주고 있는 반면, 제2부와 제3부는 ‘과정으로서의 성서 번역(Bible translation as a process)’으로 논의의 초점을 옮기고 있다. 번역 이론은 번역 과정을 어떻게 설명하는가가 아니라 성서 텍스트의 문화와 번역가들 자신의 문화적 환경 사이에 존재하는 ‘간격’을 메우는 방법에 관한 것이다.

서론에서 아르두이니(Stefano Arduini)는 먼저 실증적(realist) 인식론의 문제점을 지적한다. 현상에 대한 객관적이고 사실적인 진술들을 이론의 토대로 삼는 이전의 인식론은, 엄밀한 의미에서 객관적인 기술이 불가능하며, 모든 진술은 ‘사회적 구성(social constructs)’이라는 점을 고려할 때 부적절하다는 것이다. 베르망(Antoine Berman)은 서구 번역의 “민족 중심주의(ethnocentrism)”라는 용어를 사용했다. 이 용어를 통해 베르망은 타문화와의 관계를 완전히 자문화 중심으로 해석하는 입장을 꼬집는다. 번역과 관련한 이러한 입장은, 번역이 기본적으로 형태에 상관없이 의미의 수용으로 이해되던 키케로와 제롬에게서 비롯되었다. 번역의 목적이 의미의 파악이라면, 우리는 텍스트의 몸체, 즉 본문으로부터 우리를 떼어놓아야 한다. 의미에 대한 충실성은 문자에 대한 충실성일 수 없기 때문이다.

번역 연구의 과학주의에 대한 대안은 메쇼닉(Henri Meschonnic)에 의해 제시되는데, 그는 ‘번역학’ 대신에 ‘번역의 시학(poetics of translation)’이라는 개념을 사용할 것을 주장한다. 메쇼닉은 이를 통해 내용 대 형식, 원천언어(source language) 대 대상언어(target language)의 이분법을 극복해 보고자 했다. 시학은

강화에 있어서 연속체(continuum)를 숙고한다. 단어들이 말하지 않고 보여주는 것, 다시 말해 단어들이 행하는 것 혹은 언어의 행위 자체를 숙고한다. 메쇼닉은 번역이 보여주는 것과 숨기는 것 사이의 선택에 직면할 때, 자연적인 효과를 위해 대체로 숨기는 선택이 이루어짐을 강조한다. 이 과정은 메쇼닉이 “병합(annexation)”이라고 부르는 과정, 즉 원문 텍스트의 수용 문화로의 통합으로 이끈다. 이 과정과 관련하여 번역 연구에 있어서 관심이 의미의 소통에서 다른 요소들, 예를 들자면 ‘누구를 위한 번역인가?’ ‘번역자가 누구인가?’ ‘번역이 왜 진행되고 있는가?’ 등의 요소들로 옮겨가게 되었다. 언어가 이데올로기적 구성물이고, 번역이 기호학과 관련되는 한, 번역은 다양한 문화적 이데올로기와 관련됨을 부인할 수 없게 되었다. 번역은 단순히 변개되지 않는 의미의 전달 이상이다. 따라서 번역자는 원천 텍스트의 기능들을 대상 맥락에서 재건하는 중립적인 언어학자가 아니라 문화간 접촉에서 중대한 역할을 떠맡게 됨이 논의된다.

앤소니 뎀(Anthony Pym)은 “성서 번역의 역사적 인식론에 관하여(On the Historical Epistemologies of Bible Translating)”라는 제하의 논문에서 성서 번역을 특징짓는 중요한 인식론들을 다루는데, 하나는 재현적(the representational) 인식론이고, 다른 하나는 비-재현적(non-representational) 인식론이다. 비재현적 인식론은 원본 텍스트 자체보다는 번역자에게 초점을 맞춘다. 이 인식론은 의미가 전달(transfer)되는 자리는 텍스트가 아니라 번역자라고 본다. 19세기 후반 프랑스 신학자 르와지(Alfred Loisy)는 기독교 복음은 그 다양한 해석사로부터 분리되어야 한다는 하르낙의 주장에 반대하여, 역사적 전통은 비본질적인 것으로 치부되거나 단순히 폐기될 수 없다고 주장했다. 번역은 원천 자료의 재현이 아니라 ‘역사적인 번역들의 종합으로서의 본문’에 기초해서 그 해석을 확장해 나가는 작업으로 이해되어야 한다는 것이다.

재현적 인식론에서는 원천 자료에 세심한 주의를 기울이고 그것을 모방하고자 한다. 이 인식론에서는 원천 본문(source text)에서 드러났고 번역에서 재현될 메시지가 중요하다. 신뢰는 최초의 영감에만 부여되고, 언어로 재현되는 순간 그것은 불완전하게 되어 끊임없는 개정을 요청하게 된다. 어거스틴은 *De Catechizandis Rudibus* 2.3.1-6에서 비슷한 생각을 표현했다: “개념은 빛 같이 분출하고, 언어로 표현되는 것은 느리고 지연된다. 그리고 개념은 단지 기억 속에 각인된 몇몇 흔적들에 불과하다”.

그러나 어거스틴은 소통을 포기하지 않는다. 소통되는 것은 언어에 선행하는 것이며, 그래서 모든 사람에게 소통 가능한 것이라고 보았다. 같은 경험을 가지고 동일한 흔적의 기억을 가진 자에게 우리의 말은 의미를 가질 것이다. 이해는

궁극적으로 개인적 경험으로부터 올 것이고, 언어적 소통은 기껏해야 보조 수단이라고 보았다. 이처럼 플라톤적 재현과 영감의 종교를 조화시키려고 시도한 사상가인 어거스틴은 재현적 인식론과 비재현적 인식론 모두의 예로 거론될 수 있다.

이 두 인식론 중의 어느 하나를 택하는 것은 중세로 소급되는 언어의 위계질서 문제에 연결되어 있다. 중세 시대에는 메시지가 본문 자체에서가 아니라 특정한 언어에서 구현된다고 보았다. 그것이 헬라어와 히브리어가 신성한 언어로 간주되는 이유이다. 브루니(Leonardo Bruni)에 이르러서야 비로소 모든 언어가 동등하다는 인식에 이르게 된다. 중세기 언어의 계층 구조는 다른 번역들의 제도적 가치를 평가하는 것에 더 관련이 깊은, 보다 외적인 인식론을 위한 이념적 틀을 제공했다. 언어의 계층 구조적 관점에서 볼 때, 가장 높이 평가되는 역본들은 합법적인 것으로 인정되고, 그래서 교회적인 기관들에 의해 사용될 법한 것들이었으며, 그때 그것들은 “공인(authorization)”을 받게 된다. 공인은 동등성과 혼동되어서는 안 되는데, 공인은 전체 본문에 관한 것이지 파편이나 기능에 관한 것이 아니다.

핍이 보기에 나이다(Nida)와 구트(Gutt)의 작품은 재현적 인식론의 예를 제공한다. 나이다에게 있어서 형식적인 동등성과 내용적인 동등성의 개념들은 의미를 재현하는 두 가지 방식을 구성한다. 의미 전달에 중점을 둔 ‘내용 동등성’을 추구할 경우, 언어 구조보다 대상 문화의 세부사항들에 더 주의를 기울여야 한다. 나이다는 내용 동등성을 선호했는데, 그것은 메시지가 가능한 한 모든 시대에 모든 사람에게 현존할 수 있어야 한다는 현대 복음주의 이념과 합치한다. 모든 문화와 언어 사이에는 계층적 차이가 없다고 보았다. 그러나 포스트모던 시대에 들어 모든 문화의 모든 특징을 목록화 하고 영역별로 나누는 “객관적 과학”의 지향은 그 자체로 회의의 대상이 된다. 그러한 작업 자체가 목록화 하고 영역별로 나누는 한 개인의 관심사와 사회적 위치에 영향을 받아 만들어진 하나의 번역 작업으로 간주되기 때문에 나이다의 이론이 도전에 부딪치게 된다. 구트에게 있어서 화자의 의도는 효과적인 소통의 과정에서 재구성되어야 하는 메시지이다. 그런데 나이다가 번역될 대상 언어의 문화적 상황에 중점을 둔 것에 반해, 구트는 성서 원어의 문화적 상황에 중점을 두었다는 점에서 차이가 있다.

패트모어(Stephen Pattemore)는 “나이다 이론의 역할 분석: 세계성서공회에서 번역 이론의 관련성(Framing Nida: the Relevance of Translation Theory in the United Bible Societies)”이라는 제하의 논문에서 UBS의 번역 사업에 있어서 번역 이론의 역할에 대하여 분석한다. 그 후에 이 관점에서 나이다와 구트의 이론



을 검토한다. 패트모어는 나이다의 선구자적 업적과 그 후속적인 발전을 고려한 후에, 나이다에 대한 내외적인 비평들을 다룬다. 나이다의 토대를 놓는 작업은 관찰로부터 일반화시키는 것의 의미에서 이론에 기초한 것이 아니라, 언어학과 커뮤니케이션 이론, 특히 어휘의 의미론과 변형 문법, 그리고 커뮤니케이션에 있어서 암호화 모델에 기반을 두고 있다. 나이다와 타버(Taber)는 커뮤니케이션에 있어서 암호화 모델을 가정하는데, 이 이론의 결함이 나이다가 비판받는 대목이다. 원천 언어를 핵심 문장(kernel sentences)으로 분석하여, 대상 언어로 바꾸고, 대상 언어의 핵심(kernels)을 적절하게 복잡한 수준으로 재구조화하는 작업은 변형 문법에 기초하고 있는 것이다.

나이다의 이론은 *FOLTA(From One Language to Another, 1986)*에서 더 정교화된다. *TAPOT(The Theory and Practice of Translation, 1969)*에서 ‘내용 동등성(dynamic equivalence)’이라 했던 것을 *FOLTA*에서는 ‘기능 동등성(functional equivalence)’이라 바꾸어 부른다. 나이다는 이 둘이 기본적으로 동일한 것이라고 보지만, 정의에서 사용된 동사에 미묘한 차이가 있다. 나이다는 ‘내용 동등성’을 정의할 때 사용했던 ‘respond’라는 동사 대신에 ‘기능 동등성’을 정의할 때는 ‘comprehend’라는 동사를 사용한다. 전자는 측정 불가능한 것이나, 후자는 검증될 수 있는 것이다. 이러한 용어 사용의 차이는 언어를 문화적 현상으로 보는 사회 과학적 이해로의 전이를 반영하는 것이다. 사회 기호학적인 견지에서 볼 때, 의미는 단지 단어들이나 문법적 구성에서만 찾을 수 있는 것이 아니다. *TAPOT*에서처럼, *FOLTA*에서 의미는 여전히 텍스트 자체 안에 위치하고 있고, 그것을 해석함으로써 의미에 도달 가능하지만, 여기서 의미를 담고 있는 것은 이제 단어들이 아니라 기호들(signs)이다. 새로운 정보, 지적 활동을 위한 새로운 패러다임들, 새로운 시스템들의 결과, 정신은 끊임없는 변화의 과정에 있다. 효과적인 소통을 위해서는 개인들 상호간 혹은 집단들 상호간에 어느 정도 부분적 동형(isomorphism)이 존재해야 한다.

*FOLTA*에서 발견되는 또 다른 새로운 특징은 수사적 기능에 주의를 기울였다는 점이다. 문법적 규칙보다 상위 레벨에서 의미를 창출하도록 하는 선택과 배치의 과정으로서의 수사적 기능이 중요하게 취급된다. *TASOT(Toward a Science of Translating, 1964)* 및 *TAPOT*와 비교해 볼 때, *FOLTA*는 본문의 더 큰 차원들로, 그리고 본문 밖의 세계로 초점을 옮기고 있다. 그러나 본문과 컨텍스트의 관계에 대해 씩씩하면서도 아직 그 무게 중심을 본문에 두고 있다. 따라서 *FOLTA*는 성서공회 운동 내에서 번역 이론의 패러다임 변화를 대변하지는 않는다.

나이다에 대한 비판적 목소리는 세 종류로 소개된다. 먼저는 성서학 분야에서

은 것으로 니콜스(Nichols)의 비판을 들 수 있다. 그는 나이다가 번역 성공의 척도를 수용자의 ‘반응’에 기준을 두는 것, 형식을 의미보다 가치 절하하여, 그 결과 언어적 일치보다는 상황적 일치에 우선함으로써 주석적 잠재성을 소실한 점 등을 비판한다. 두 번째는 문학 비평에서 나온 것으로, 프리케트(Prickett)는 형식을 희생시킴으로써 의미를 번역하는 것에 중점을 둔 사실에 대해 나이다를 비판한다. 본문 뒤의 세계, 진정으로 접근 불가능한 세계를 들여다보려고 함으로써, 나이다의 이론은 의미의 망(web of meaning)을 포함하고 있는 바로 그것, 즉 텍스트를 놓치고 있다는 것이다. 세 번째 비판은 베누티(Venuti)의 것으로, 나이다의 ‘친숙하게 만들기(domesticating)’에 반대해 ‘낯설게 하기(foreignizing)’를 제안한다. 정치적, 민족적, 지정학적 관계에 대한 관심에서 인종주의, 제국주의, 문화적 도취주의, 특정 인종 중심주의(특히 유럽 인종)에 대한 저항의 한 형태로서 베누티는 ‘낯설게 하기’ 방법을 주장했다. 베누티의 비판은 주로 번역 이론에 관한 것이라기보다는 윤리적인 것인데, 아이러니하게도 그의 주된 관심이 제국적 중심 언어인 ‘영어로의’ 번역이라는 점은 그의 한계를 드러내주고 있다. UBS 내에서도 TTWs(Triennial Translation Workshops)을 거치면서 지도력이 바뀌는 과정을 통해 반성적 개선이 시도되고 있다.

이어 패트모어는 ‘관련성 이론(Relevance Theory)’이 번역 이론에 있어서 패러다임 변화를 가져온 새로운 이론으로 논의되어 온 방식을 검토한다. 패트모어는 특히 구트의 빅토리아 폭포 강연(Victoria Falls lectures)을 위주로 논의를 검토한다. 관련성 이론이 나이다의 이론과 다른 점은, 번역의 동등성을 찾기 위한 지점으로서의 심층구조에 대한 촘스키의 탐구를 포기했고, 어휘의 의미론(lexical semantics)에 대한 강조로부터 컨텍스트에 매우 민감한 화용론(pragmatics)에 대한 강조로 그 강조점이 변했다는 것이다. 관련성 이론이 지적하고 있는 나이다의 이론이 지닌 구체적인 문제점으로는 의사소통의 암호화 모델(the code model of communication)의 부적절성과 번역가능성(translability)에 대한 가설의 부적절성이다. 구트가 보기에 인간의 의사소통은 암호화와 해독(coding-decoding) 과정을 거치지만, 그러한 암호화와 해독 과정의 결과물은 광범한 추론의 사용에 기초한 해석에 종속된다는 것이다. 관련성 이론은 또한 번역가능성 대신에 ‘소통가능성의 조건(condition of communicability)’을 제시한다. “... 의도된 해석은 어떤 맥락에서든 다 복원 가능한 것이 아니라, 최적의 조건이 충족되는 맥락에서만 가능하다. 그 진술이 의사소통자(communicator)가 의도한 상황에서 처리될 때 성공적인 소통이 일어난다”고 본다. 그들의 배경에 대한 지식 유무에 상관없이 모든 메시지가 모든 청중에게 소통될 수 있다는 가정은 더

이상 유효하지 않다는 것이다.

구트의 제안이 지닌 급진성은 어떤 번역 이론이 반드시 필요한 것이 아니라, 소통을 가져다주는 보다 일반적인 원리들을 구체적인 상황에 적용하여 “간언어적 해석 상황에서 사용하는 것”이 필요하다고 본 점이다. “번역은 수용자 언어의 청중에게 적절하게 적합하도록 만드는 것으로 기대될 수 있는 측면에서만 원본을 닮아야 한다. 또한 번역은 이해하기 불필요할 정도로 어려워서는 안 된다는 의미에서 분명하고 자연스러워야 한다.” 관련성 이론은 ‘비-문자적 언어’를 성공적으로 다루는 방법을 제시하는데, 관련성 이론은 문자성이 법칙이라기보다는 예외라고 가정한다. 비문자적 의미의 풍부함과 그것의 공유된 인지적 환경에 대한 강한 의존은, ‘번역자가 어떻게 이 의미를 다른 문화에 속한 청중에게 소통시킬 수 있는가?’ 하는 질문을 새로운 명료성을 가지고 제기하게 만들었다.

구트의 강연에서 가장 독창성 있는 제안은, 번역을 다른 사람의 말(speech)을 보도하는(reporting) 것과 비교하는 것이다. 거기에서는 직접 인용 혹은 간접 인용을 택할 자유가 보고자에게 존재하는데, 번역은 어떤 의미에서 상호언어의 말(speech)의 인용이다. 그러나 상호언어의 소통이 갖는 한계 때문에, 진정한 직접 인용은 더 이상 가능하지 않으며, 모든 번역 행위는 해석과 관련을 갖게 된다고 보았다.

한편 패트모어는 구트의 이론에 대한 SIL과 UBS의 반응에 대해서도 논의한다. 패트모어는 SIL과 UBS로부터 제기된 관련성 이론에 대한 거부 반응은 관련성 이론이 사용하고 있는 용어와 주장에 대한 혼동과 오해에서 비롯된 것으로 보는 듯하다. 구트의 관련성 이론은 의미를 명료하게 하기 위한 번역이 초래할 수 있는 불필요한 추론의 노력을 유발하는 것과 왜곡의 가능성에 대해 경계하면서, 원래의 인지적 소통 환경에 더욱 민감하게 번역해야 할 것을 주장했는데, 이것이 마치 문자주의적 번역으로의 회귀로 오해되기도 했다는 것이다. 패트모어는 이 논문에서 UBS 내에서 절대적인 영향력을 발휘해 왔던 나이다의 번역 이론이 현재도 여전히 그 영향력을 발휘하고 있지만, 이제는 중요한 번역 이론의 하나로 변화되어 가는 과정을 적절히 보여주고 있다.

## 5. <제3부, 성서 번역의 방법론(Methodology of Bible Translation)>

제3부는 방법론, 보다 정확히 말해 성서 번역자들에 의해 사용되어 왔던,

그리고 지금도 사용되고 있는 번역 기술들에 초점을 맞춘다. 드 프리즈(de Vries)는 원본과 번역된 본문 사이에서 제기되는 문제, 즉 “(번역의) 충실성” 문제에 주목한다. 시슬링(Sysling)은 “고대 성서 번역들에서 번역 기술들(Translation Techniques in the Ancient Bible Translations)”이라는 제하의 논문에서 초기 역본들(칠십인역과 타르굼들)에서 발견되는 번역 기술들을 분석한다. 엘링워스는 “현대 성서 번역에서 번역 기술들(Translation Techniques in Modern Bible Translations)”이라는 제목의 논문에서 종교 개혁 시대부터 오늘날에 이르기까지 사용된 번역 기술들을 조망한다.

이 작업은 번역본들 자체로부터 재구성되어야 하기 때문에 복잡한 작업에 속하는데, 시슬링의 논의는 제1부에 소개된 벌크의 논문과 내용적으로 중복되는 부분이 많다. 시슬링은 칠십인역과 아람어 타르굼들에서 발견되는 구체적인 번역 기술들을 구체적인 번역의 사례를 보여주면서 하나하나 설명한다는 점에서 유용하다. 때로는 내용을 분명히 하기 위해(대체 및 첨가, 문체적 축약과 생략 등), 때로는 신학적인 이유에서 다양한 방법론들이(신인동형론의 제거, 미드라쉬식 주석 등) 도입되는 사례를 친절하게 설명하고 있다.

타르굼들에서도 칠십인역의 경우에서와 비슷한 번역 방법들이 발견된다. 신인동형론적 표현의 회피, 중복(=이중) 번역, 명명되지 않은 사람의 신분을 밝히기, 히브리어로 읽히지만, 아람어로 번역하지 않는 경우(예, 르우벤이 빌하와 동침한 이야기의 경우) 등 의미를 명료하게 하고, 또 신학적 동인에서 다양한 방법들이 동원되었다. 엘링워스의 현대의 번역 기술들에 대한 논문은 실제적인 번역 기술들보다는 문자적 번역과 내용 위주의 번역 사이에 존재하는 이분법적 이론들에 대한 고찰에 상당한 분량을 할애하고 있기 때문에, 앞의 번역 이론 부분의 논의와 내용적으로 상당히 겹친다.

한 가지 주목할 만한 점은, 드 프리즈가 서론에서 밝혔듯이 성서 번역에 사용된 여러 번역 기술들이 한결같이 추구했던 목표는 원본 텍스트의 의미를 대상 문화의 맥락에서 대상 언어로 ‘현실화(actualization)’하는 데 있었다는 것이다.

## 6. 〈제4부, 성서 번역: 오늘날의 현장(Bible Translation: The Field Today)〉

제4부는 성서 번역을 오늘날의 맥락 속으로 끌어들이므로써 논의를 다시 처음으로 되돌려 놓는다. 조그보(Lynell Zogbo)는 서론에서 “오늘날의 현장”에

대한 논의를 위한 틀을 제공한다. 선교사 시대의 번역과 선교사 시대 이후의 번역 사이에 발생한 패러다임의 변화를 기술하면서, 그녀는 그 특징을 “능력 부여(empowerment)”라는 한 단어로 요약한다. 핼이 암시했듯이, 오늘날 성서 번역은 문화적 행위에 관여함을 뜻하며, 성서 번역은 이데올로기적 활동에 속하는데, 서구 선교사들에 의한 성서 번역이 서구 중심적 이데올로기의 의사소통 수단으로 오용되었던 반면, 선교사 후기에 대상 언어에 속한 성서공회의 역할과 토착민의 성서 번역에 있어서의 역할 증대가 확대되고 있다는 것이다.

베송과 켈모뉴는 아프리카의 구체적인 상황을 통해, 산체즈-케티나는 라틴 아메리카의 구체적인 실례를 통해 이 점을 분명하게 해 준다. 이들은 선교사 시대의 번역은 식민지 정책과 맞물려 대상 문화에 대한 고려 없이 일방적으로(서구) 문화를 이식하는 방식으로 번역이 이루어졌으며, 그러한 번역은 이제 더 이상 선교사 후기 시대에 적절하지 않음을 여러모로 논의한다. 그러면서 현지 언어에 능통한 현지인들이 보다 주도적으로 성서의 번역에 참여하여야 할 필요성을 주장하며, 그러한 방향으로 조금씩 변화되고 있는 실상을 소개한다. 현지의 성서공회가 보다 주도적인 역할을 넘겨받고 있으며, 인적 자원 면에서도 이전에 비해서 놀라운 개선이 이루어지고 있다는 점을 세부적인 사례를 통해 보여주고 있다.

## 7. 평가

이 책은 제목 그대로 성서 번역의 역사를 포괄적으로 개관하게 해 주는 매우 유의한 정보를 담고 있다. 칠십인역을 필두로 한 번역의 시초부터 현재까지 이루어진 다양한 번역들 자체에 대한 방대한 정보, 번역에 관련된 인식론과 번역 이론의 문제에 대한 정교한 논의, 특히 비서구권에서 이루어지고 있는 번역 작업의 성과와 변화 추세 등에 대한 논의를 포함하는 등, 짧은 시간에 성서 번역에 관련된 제 문제를 일별하고자 하는 독자에게 만족을 줄 만한 책이라 하겠다.

이 책의 특기할 만한 점은, 대부분의 논문들이 번역을 한 언어에서 다른 언어로 단순히 전환시키는 작업이 아니라고 본다는 점이다. 편집자인 노스가 서론에서 가장 먼저 강조한 것이 번역의 사회 문화적, 이념적 성격이었고, 대부분의 논문들이 명시적으로 혹은 함축적으로 그러한 측면을 주의 깊게 다루고 있다. 특히, 오늘날 번역 현장을 다루고 있는 제4부에서 아프리카와 아메리카의 성서 번역 현황을 논의하면서 선교사 시대의 번역과 선교사 후기 시대의 번역을 대조한 부분은, 그동안 서구 중심으로 자문화 중심적 편견을 가지고 은연중에 제국적 문

화를 제3세계에 이식시키는 데에 선교사들에 의한 성서 번역이 어떻게 활용되었는지를 반성하게 한다는 점에서 의의가 크다고 여겨진다.

그러나 오늘날 성서 번역의 현황을 논하는 제4부에 아시아에 대한 논의가 포함되지 않았음은 아쉬운 점이다. 번역 자체를 다루는 제1부에서 아시아-태평양 지역의 번역본들에 대한 논의가 포함되기는 했지만, 거기서도 한 가지 아쉬움이 발견된다. 아시아 지역의 성서 번역본에 대한 논의는 주로 유럽의 식민지 경험을 가졌던 인도와 인도네시아 같은 국가들에 많은 비중이 주어지고 있으며, 한국과 일본을 포함한 동아시아에 대해서는 논의가 빈약하기 짝이 없어 보인다. 책의 전반적인 기조는 서구 중심적인 번역에 내재된 이데올로기적 측면에 대한 비판적 시각을 표현하려고 애쓰고 있지만, 여전히 비서구 지역을 대표하고 있는 지역이 아프리카, 라틴 아메리카, 서구 열강의 식민지 경험을 가진 아시아 지역으로 국한되고 있음은 서구인에 의한 성서 번역사에 대한 비판적 검토가 지닌 한계를 여실히 드러내 주는 듯하다. 편집자인 노스는 이러한 한계를 어느 정도 인지하고 있었던 듯, 이 책에서 다루고 있는 성서 번역사가 동양의 사정을 제대로 반영하고 있지 못함을 스스로 자인한다. 노스는 이 책도 절대적으로 객관적인 묘사를 하고 있는 것은 아니며 어느 정도 불가피하게 주관적 기술일 수밖에 없음을 언급한 바 있다. 서양인에 의한 문화의 다중심성에 대한 논의의 이 같은 한계를 고려할 때, 동양인에 의한 성서 번역사가 기울어진 균형을 바로잡아야 할 것이라 생각된다.

위에서 지적한 아쉬움을 제외하면, 이 책은 번역본과 번역이론의 다양한 측면을 다른 학문 분야와의 관련 하에서 폭넓게 다루고 있다는 점에서 높이 평가될 만하다. 이를 통해 이 책은 번역도 학문 상호간 연구의 맥락에서 탐구되어야 함을 잘 보여주고 있다. 성서학의 경우, 문학, 사회학, 언어학, 문화 연구, 기호학 등의 여타 학문과의 학제 간 연구를 통해 본문의 해석이 더욱 풍성해지고 비판적인 결실을 가져오고 있는데, 그러한 추세가 번역의 이론과 실제에서도 나타나고 있음은 주목할 만하며 반길 만한 일이라 하겠다. 나이다가 제공한 번역 이론이 번역의 실제에 있어서 여전히 중요한 틀을 이루고 있지만 문학 비평, 사회학적 비평 등과의 대화를 통해 나이다의 이론에 대한 건설적인 비판과 그 이론의 정교화가 이루어지고 있음은 환영할 만한 일이라 하겠다. 포스트모던 시대를 맞아, 텍스트의 해석에 있어서 의미의 자리가 본문 뒤의 세계가 아닌 본문 앞의 세계로 옮겨오고 있는 사정과, 번역에 있어서 대상 언어와 문화에 대한 이해의 중요성과 그 비중의 크기에 대한 강조는 상호 관련성을 가지고 있는 듯하다. 번역이 시작된 초기부터 내용 동등성과 형식 동등성에 대한 찬반 양론이 갈렸었지만, 논의의

중심에는 항상 **원천 본문의 의미**를 전달하는 방식이 자리 잡고 있었다. 그러나 번역 자체가 하나의 해석이며, 해석으로서의 번역에 있어서 주체가 서구인이 아닌 토착민이어야 한다는 쪽으로의 논지는, 앞으로 성서 번역에 있어서 대상 문화와 대상 언어, 그리고 토착민의 역할이 커짐에 따라 번역을 통해 소통되어야 할 의미 혹은 메시지의 성격이 무엇인지에 대한 진지한 논의를 요청하고 있다. 관련성 이론이 커뮤니케이션의 암호화와 해독 과정에 기초한 나이다의 이론을 비판하며, 번역 가능성이 아니라 소통 가능성을 물어야 한다고 할 때, 그것은 번역 이론에 있어서의 패러다임 변화를 지시하는 것이다. ‘번역학’이 아닌 ‘번역의 시학’으로의 이행에 대한 요청도 같은 맥락에서 이해될 수 있는데, 이제 번역을 논하기 위해서는 먼저 해석의 문제를 진지하게 검토하지 않을 수 없게 된 듯하다. 이는 앞으로의 성서 번역은 단순히 언어 지식을 갖춘 사람이 아니라, 보다 폭넓고 깊이 있는 본문 해석 능력을 갖춘 번역자를 요청하고 있는 것이며, 번역 작업이 보다 까다롭고 중대한 신학적 작업임을 깨우쳐 주고 있다 하겠다.

<주요어> (Keywords)

번역의 시학, 관련성 이론, 나이다, 내용 동등성, 번역 기술들  
poetics of translation, relevance theory, Nida, dynamic equivalence,  
techniques of translation

(투고 일자: 2010년 4월 05일; 심사 일자: 2010년 4월 15일; 게재 확정 일자: 2010년 4월 15일)

<Abstract>

**Book Review—*A History of Bible Translation***

(Philip A. Noss, ed., New York: American Bible Society, 2007)

Dr. Doo-Hee Lee

(Presbyterian College and Theological Seminary)

This book gives us a comprehensive overview of the history of Bible Translation, including not only translations themselves but also translation theory, translation techniques, and the translation field today. It is composed of five sections, Philip A. Noss's introductory chapter and four sections. Noss, as general editor, gives an overview of all the articles included in this volume, highlighting characteristics found throughout the articles. Four sections have its own editors and include several articles that deal with themes specific to each section. First section surveys translation themselves from the Septuagint to the vernaculars. Each contributor examines processes and the present status of translating. Second section turns our attention from translations themselves to epistemology and theory. There has been two opposing attitudes toward translation. One supports the literal translation, paying more attention to the original text. The other argues that the transfer of meaning (or message) is more important, trying to adapt the message of the original text to contexts of target languages and cultures. In this section, Stephen Pattmore examines the changing atmosphere that attempts to talk with other disciplines like semiotics, literary theories, and sociologies, etc. Even though the influence of Eugene Nida's frame is in active, other voices both inside and outside UBS emerge. Pattmore traces the trajectory of changing theories of translation from Eugene Nida's *TASOT*, *TAPOT*, *FOLTA* to Relevance theory. The third section discusses specific techniques of translation employed by different translators at different periods. It is worth noting that the common goal of employing various techniques, regardless of differences in details, was to 'actualize' the meaning of the original text. The fourth and last section portrays the status of translation in non-western countries like Africa and America.

It is commendable that this book reflects the attempts of interdisciplinary



dialogues of translation, both in practice and theory, with other disciplines that provide many insights and materials to consider. It is also remarkable that this book shows the understanding of translation as interpretation or ‘doing theology’. This understanding makes sure that translation is not simply to transmit linguistically a text from one language to another. Rather, translation involves diverse interests from translators and supporting institutions. Despite many merits of this book, I regret that this book does not discuss more about the status of Bible translation in Asia. It is too much focused on the Western part, whatever the reason may be. Still, I believe that this book is recommendable for the readers who want to survey a history of Bible translation at a comprehensive level, including practices and theories of translation both ancient and modern.