

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] Literary Criticism and the Bible Translation: Lamentations as an Example -----	Yeong-Mee Lee / 7
[Kor.] Exploring the basic Texts of Korean Old Version (1911) --	Hwan-Jin Yi / 31
[Kor.] The Ending of the Gospel of Mark and the final GAP ----	Young-in Kim / 56
[Kor.] On the Study of Luke 6:24-26 for Q Reconstruction -----	Inhee Park / 71
[Kor.] A Cultural Historical Study of Worship and Rituals in Hebrews and Revelation of The Complete New Testament in Korean (1911) -----	Ky-Chun So / 94
[Kor.] Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ by Paul?: A syntactic and semantic Study on Gal 6:16 -----	Eung-Bong Lee / 113
[Kor.] Translation of Three Inferential Conjunctions in Hebrews -----	Chang-Wook Jung / 132
[Kor.] An Exegetical Consideration of the Korean Translation of Philippians 2:10 -----	Chung-Hyeon Cho / 148
[Eng.] What Old Greek Translators Did When They Did Not Know a Hebrew Form -----	Alpheaus Graham Zobule / 165
[Eng.] A Reconsideration of the Testimony of Two or Three Witnesses in the Damascus Document 9:16-10:3 -----	Keun-Jo Ahn / 183
[Eng.] Some Grammatical Features of the Samaritan Pentateuch Hebrew: Comparative Study with the Tiberian Hebrew -----	Hyun-Joon Choi / 206

• Book Review •

[Kor.] <i>The Works of Their Hands: Man-made Things in the Bible</i> (Ray Pritz, New York: United Bible Societies, 2009) -----	Jun-Hyun Kim / 228
[Kor.] <i>Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation</i> (Ji-Youn Cho, UBS Monograph Series, No. 11; Oxford: Marston Books Service, 2009) -----	Jayhoon Yang / 246

문학비평적 성서해석과 번역 -애가를 중심으로-

이영미*

1. 들어가는 말

성서 번역학은 1980년대까지 원천어 본문의 문법 형식을 수용언어 번역문에 서도 그대로 반영시키는 형식 동등성(formal equivalence) 번역과 원문이 지니는 문법형식보다는 그 의미를 옮기는 데 초점을 맞추는 내용 동등성(dynamic equivalence) 번역이라는 언어적 등가의 기본 원칙을 중심으로 논의되었다.¹⁾ 그러나 이러한 작업은 문장과 낱말에 초점을 맞추어 이야기나 장르, 문학이론을 무시하는 경향을 띠는 비판을 받게 되었다. 70년대 제임스 흠즈는 이미 “번역이 문장에 얽매인 언어학에서 시선을 돌려 본문의 성격에 대한 이론을 제대로 펴내지 않고서는 적절한 번역이론을 발전시킬 수는 없다”고 지적하였다.²⁾ 알루 모졸라라는 최근의 세계성서공회연합회의 일반적인 경향도 기능주의, 문학적 관점에서 다양한 교회와 독자와 시장의 요구에 부응하는 노력을 기울이고 있다고 평가하며,³⁾ 티모시 윌트는 문학적 기능 동등성(Literary Functional Equivalence)이라는 번역기법을 주장한다.⁴⁾ 왕대일 역시 “원천 언어와 수용 언어 사이에 내용상의 대응을 추구하는 번역에 머무르지 않고 원천 언어가 독자를 설득하기 위해서 사용하는 예술적 기교가 수용언어로 된 번역문에서도 ‘기능적으로’ 살아나는 번역으로까지 나아가야 한다. 성서해석과 성서 번역에서 원문이 지니고 있는 감정적, 정서적, 교훈적, 예술적, 신학적인 커뮤니케이션을 수용언어의 독자들도 인지할

* 한신대학교 교수, 구약학. 이 논문은 한신대학교 학술연구비 지원에 의하여 연구되었음.

1) E. Nida and Charles Tabor, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1969), 참조.

2) James Holmes, *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies* (Approaches to Translation Studies 7; Editions Rodopi, 1988); 알루 모졸라, “세계성서공회연합회의 성서 번역”, 『성경원문연구』 14 (2004. 4.), 143에서 재인용.

3) 알루 모졸라, “세계성서공회연합회의 성서 번역”, 145. 알루 모졸라라는 세계성서공회연합회 아프리카 지역 번역책임자(케냐 나이로비)이다.

4) 티모시 윌트, “문학적 기능의 동등성: 그 몇 경우”, 『성경원문연구』 15 (2004. 11.), 117-153. 티모시 윌트는 세계성서공회 연합회 아프리카 지역 번역 컨설턴트이다.

수 있는 가능성을 모색해야 한다.”고 역설한다.⁵⁾

번역학이 점차 발전하면서 등가를 구성하는 요소들의 범위가 점차 확대되었고 최근에는 원천어 본문과 수용언어 본문 사이의 총체적 가치 동등성을 다루는 본문간 등가(inter-textual equivalence)를 강조하게 되었다.⁶⁾ 이때 본문간 등가란 단순한 문법을 포함한 어원적인 차원뿐 아니라 본문의 어휘, 형식, 구조, 문학적 관습 등의 범위를 포함한다. 다시 말하면 번역이란 언어의 실존 단위인 본문의 어휘소를 한 언어에서 다른 언어로 옮기는 작업이 아니라 언어를 둘러싼 제반 역사적, 문화적 정황과 번역자를 주체의 인지 과정과 그것을 둘러싼 문화 층위의 매개변수를 고려해야 하는 다수의 번역 등가를 다루는 복합적인 과정이다.⁷⁾ 이러한 다수의 번역 등가는 원문과 번역문의 성격, 대상 독자, 두 문화 간의 차이, 그리고 각 문화가 지니는 도덕적, 지적, 정서적 특징 등의 모든 상황적 요소에 따라 결정된다.⁸⁾ 최근 성서 번역이 한 가지 관점과 방법을 주장하지 않고 본문의 언어학적 측면과 함께 역사적, 문학적, 그리고 이념적인 측면을 살펴보는 통합 이론과 방법론이 점차 힘을 얻어가게 된 배경에는 성서해석학의 영향이 크다.⁹⁾ 이런 맥락에서 이 글은 성서의 최종 본문의 문학적 특징을 중심으로 본문의 의미를 해석하는 데 초점을 맞춘 문학비평이 원천어의 의미를 살린 번역에 어떤 공헌을 하는가를 예레미야애가를 중심으로 탐구해보고자 한다. 번역본은 한글 성서를 중심으로 비교하면서 필요에 따라 영어 번역본을 인용할 것이다.

2. 문학비평과 성서해석

19세기 벨하우젠(J. Wellhausen)을 필두로 한 역사비평적 성서해석이 유럽의 인문학자와 독일 신학자들을 중심으로 발전하면서 성서연구의 지평에 커다란 변

5) 왕대일, “성서 번역 새로 보기-문예적 번역과 문학 기능 동등성”, 『성경원문연구』 20 (2007.4.), 54.

6) Roger T. Bell, *Translation and Translating: Theory and Practice*, Applied Linguistics and Language Study (London; New York: Longman, 1991), 161-197.

7) 박여성, “번역학의 인식론적, 언어학적 정초”, 『번역학 연구』 1 (창간호, 2000), 63.

8) Eugene A. Nida & Charles Taber, *The Theory and Practice of Translation: With Special Reference to Bible Translating* (Leiden: Brill Academic Publishing, 1982), 14.

9) 최근 미국성서학회(SBL)의 번역 관련 분과의 발표 내용들은 성서 번역의 다층적인 문화, 이념적 접근이 얼마나 활발하게 이루어지고 있는가를 보여준다. 대표적인 예로 SBL의 이념, 문화, 그리고 번역(Ideology, Culture, and Translation) 분과에서는 2009년, “본문간 비평으로서의 번역”(Translation as intertextuality), 2008년 “번역학과 성서학의 비평이론 사이의 교차점”(Exploring the intersection of translation studies and critical theory in Biblical Studies)의 주제로 진행되었다.

화를 겪게 되는데, 본문의 역사를 밝히는 역사비평은 교회의 교리 중심의 자의적 해석에 대한 ‘비평적’ 본문의 의미 재생을 통한 객관적 해석의 주창이었다. 이로써 역사비평은 이전의 자의적, 문자적 해석에 쐐기를 박고 성서 본문과의 대화를 가능하게 했지만, 기독교 교리만이 아니라 성서 해석의 정황 속에 독자, 교회의 삶의 자리마저 배제시켜 성서는 경전이 아닌 분석대상인 문헌으로 취급되는 경향까지 보였다.

이에 경전으로서 성서를 하나의 전체적인 유기체로서 연구하려는 문학비평이 대두되었다. 크로산(D. Crossan)이나 휘시배인(M. Fishbane) 등은 이러한 문학비평의 대두를 단순히 기존의 자료비평, 양식비평, 편집비평에 필적하는 또 하나의 수단이 아니라 하나의 해석 혁신으로 평가하면서 성서해석의 패러다임의 전환이라고 평가한다.¹⁰⁾ 문학비평의 가장 핵심적인 특징은 성서의 최종 본문(final text) 자체를 연구 대상으로 삼아 그 본문의 구조와 문학적 기교들을 살펴본다는 점이다. 문학비평은 크게 성서의 구조와 문학적 기교 두 가지에 관심을 기울인다. 히브리 시의 구조적 특징으로는 히브리 시의 알파벳시, 수미쌍관법, 교차대구법, 후렴구의 사용 등을 들 수 있다. 문학적 기교로는 평행구 사용(parallelism), 반복의 기법, 그리고 풍부한 이미지(은유, 환유, 제유)의 활용 등을 특징으로 손꼽을 수 있다.

끝으로 지적할 것은 문학비평이 성서 원문의 문학적 양식과 기교를 통해 본문의 의도를 드러내는 데 많은 공헌을 하였지만 그 해석의 결과가 가치중립적이거나 절대적인 가치를 지닌 것이 아니라는 점이다. 이는 문학비평 자체의 방법론의 문제가 아니라 해석자가 그가 처한 문화적, 신학적, 역사적 상황의 가치로부터 자유롭지 못하기 때문이다. 한 본문 안에서도 해석자에 따라 다른 본문의 구조가 발견되기도 한다. 본문의 본래적 의미보다는 그 본문이 읽혀지는 상황적 의미와 해석의 윤리를 밝히는 데 주력하는 상황적 성서해석은 성서비평이 분석적 과제를 넘어서 현대 독자 공동체의 현실에 따라 성서 본문의 의미가 다르게 읽힐 수 있음을 강조한다. 성서번역에서도 마찬가지로 번역자의 신학적, 문화적 입장에 따라 본문의 이해와 그에 따른 번역이 달라진다.

3. 문학비평적 성서해석과 성서번역

10) D. Crossan, “Ruth amid the Alien Corn: Perspectives and Methods in Contemporary Biblical Criticism”, R. Polzin and E. Rothman, eds., *The Biblical Mosaic* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 199; M. Fishbane, “Recent Work on Biblical Narrative”, *Prooftexts* 1 (1984), 99.

본문간 등가번역은 원천어 본문의 문법과 언어학적인 차원을 넘어서서 원천어 본문의 문학 양식이나 이미지를 최대한 살려 그 의미를 전달하거나, 본문의 의미를 충실히 전달하기 위해 수용언어의 문화에서 통용되는 문학 양식을 빌려 번역하기도 한다. 여기서의 주된 목표는 본문의 의미를 최대한 살리는 번역을 이끌어내는 것이다. 원문의 감화 및 감흥, 그리고 연상적 의미가 최대한도로 유지되어야 한다. 보다 구체적으로 여기서는 한글번역이 히브리시의 문학적 양식을 얼마나 잘 보존하면서 의미를 번역하고 있는가를 애가를 통해 살펴보고자 한다.

3.1. 원천어 본문의 양식을 살린 번역

애가의 가장 두드러진 특징은 그 형식이 알파벳시로 쓰여졌다는 점이다. 그밖에도 애가의 특징으로는 히브리 시의 일반적인 특징인 평행법의 사용, 도시의 인화, 풍부한 은유의 사용, 다양한 화자의 등장과 변화를 손꼽을 수 있다. 한글 성서번역들이 애가의 이러한 문학적 특징들을 얼마나 살려서 번역하고 있는가를 비교 검토해본다.

3.1.1. 알파벳 시의 구조적 특징을 살린 번역

애가의 다섯 편의 시는 첫 단어를 알파벳 순서에 따라 시작하는 알파벳(acrostic) 시의 대표적인 사례이다.¹¹⁾ 1장과 2장은 상대적으로 단순한 유형에 속한다. 거기서 연은 세 소절을 갖고 각 연의 첫 소절 만이 알파벳에 상응함으로써 1연은 알렘으로 시작하고 2연은 베트로 시작하는 등 히브리 알파벳의 22문자 순서로 짝 이어진다. 4장은 동일한 형태에 속하지만 이 장에서 각 연은 오직 두 소절만을 가진다. 3장은 더 정교하다. 각 연은 세 소절을 가지며 각 소절은 동일한 자음으로 시작한다. 즉 알렘으로 세 소절이 시작되고, 다음으로 베트로 세 소절이 시작되며 그런 식으로 짝 이어진다. 5장은 알파벳 순서를 따라 시작되지는 않지만 정확히 22소절을 갖고 있어 알파벳에 상응한다. 22소절을 갖는 다른 성서의 시편들이 존재하고-시 33, 38, 103편- 이 모든 경우에 소절의 수는 의도적으로 선택한 것으로 여겨진다.¹²⁾

특정 언어의 알파벳 순서를 따르는 알파벳시를 다른 언어로 번역할 때 수용언어의 알파벳 순서를 유지하면서 번역하는 것이 가능한가의 여부는 대체로 부정적이다. 심지어 거의 유사한 알파벳 체계를 사용하는 아랍어로 번역된 탈굼역에서조차 애가의 알파벳 패턴은 깨진 채 번역되고 있다. 탈굼의 번역자는 알파벳

11) 구약의 알파벳시(부분적인 알파벳 시 포함)는 나 1:2-8; 시 9-10, 25, 34, 37, 111, 112, 119, 145; 잠 31:10-31 등이 있다.

12) Delbert R. Hillers, *Lamentations: Introduction, Translation, and Notes*, AB (Garden City: Doubleday & Co, 1972), xxiv-xxv.

시라는 구조적 특징보다 내용 동등성의 번역을 하고 있음을 볼 수 있다. 각 언어가 가지는 알파벳의 구조와 순서가 다르기 때문에 히브리 알파벳시를 수용언어의 알파벳 순서에 맞게 배열하는 것이 기술적으로 어려움에 따라 일부 현대번역본들은 애가가 알파벳시임을 드러내주기 위한 차선책을 간구하기도 한다. 가령 JPS는 각 절의 서두에 히브리 알파벳을 표기하는 것으로 알파벳시의 뉘앙스를 살리려고 노력하였고, NJB도 유사하게 각 절에 히브리 알파벳의 이름을 영어로 표기하여 애가가 알파벳시임을 독자가 알 수 있도록 표기하는 방식을 취했다. 한글 번역본에서는 별다른 노력이 발견되지 않는다.

알파벳시의 문법적 번역이 어렵다면 다음으로 고려할 점은 히브리 시인이 알파벳시라는 양식을 취하면서 얻어내고자 했던 문학적 효과, 혹은 의도가 무엇인가를 고민해보고 그 의도를 번역에 반영하는 것이다. 특별히 히브리 성서에서 전체가 알파벳 시의 양식을 취하고 있는 책은 애가가 유일하다는 점을 고려한다면 애가의 저자는 의도적으로 알파벳시의 형태를 다섯 편의 시에 적용했다고 생각된다.

히브리 성서의 시편이나 노래가 알파벳 시의 형태를 취하는 목적에 대해서는 학자들이 다양하게 설명하였는데 폴 하우스(Paul House)는 이를 네 가지로 요약하여 설명한다.¹³⁾ 첫째, 알파벳시가 마술적인 힘을 가지고 있다고 믿기 때문에 저자들이 그런 형식을 사용했다는 견해, 둘째, 알파벳에 따른 두운법은 특별히 포로 중에 있는 이스라엘 회중들의 암기에 도움이 되었을 것으로 보는 견해, 셋째, 알파벳 노래가 가지는 심미적인 아름다움과 문학적 예술성이 있기 때문이라는 견해, 끝으로 저자가 시의 완성도를 통해 감정을 절제된 형태로 전달하려는 목적에서 알파벳시 형태를 취했다고 보는 견해이다. 이상의 각 견해들에는 어느 정도 설득력 있는 요소들이 있긴 하지만 만일 알파벳시가 암기에 도움이 되기 위한 것이었거나 마술적 힘을 발휘하기 위한 목적에 쓰인 것이라면 시편에 더 많은 알파벳시가 없는 점이 쉽게 설명되지 않는다. 그리고 알파벳 시의 심미적인 아름다움으로만 설명하기엔 이 시의 예전적 의미를 다소 간과한 관찰이다.

애가의 삶의 자리(sitz im leben)가 예배라는 점은 많은 지지를 얻고 있는데, 예루살렘의 멸망을 애도하는 예배는 도성의 멸망이 있었던 때에 이미 있었고 그 이후 지속되었음을 성서가 보여준다.¹⁴⁾ 에탄 레빈은 애가가 먼저 절기 동안에 개인

13) 두안 가렛, 폴 R. 하우스, 『아가, 예레미야 애가』, 채천석 역, WBC 23B (서울: 솔로몬, 2010), 454-455.

14) 예레미야 41:4-8은 수염을 깎고, 옷을 찢으며, 몸에 상처를 내며, 바벨론의 통치자인 게달리아가 죽은 직후에 제물을 가지고 모여든 애곡자들을 설명한다. 스가랴 7:3-5와 8:19에 따르면 애곡과 금식은 다섯 번째 달과 일곱 번째 달에 있었다. 성서는 성전이 멸망한 때로 아브릴 일곱 번째 날(왕하 25:8-9)과 열 번째 날(렘 52:12)을 제시하는데 두 번째 성전이 아브릴 아홉 번째 날에

적으로만 읽히다가 시간이 흐르면서 회당예배에 포함되었다고 지적한다. 그의 설명에 따르면 회당이 모든 치장을 벗고, 거룩한 궤의 휘장을 벗기며, 책을 읽을 수 있는 작은 초를 제외하고는 모든 불을 끄으며, 회중들은 마루나 결상에 맨발로 앉아서 작고 나지막한 소리로 노래를 부른다. 이 노래의 음악적 양식은 전통적인 유대 레퍼토리와 유사하지는 않지만 그것을 시리아 기독교인들 가운데서 (마론과 교도와 제임스파)와 애굽의 곱트 교도들 사이에서 발견할 수 있다.”¹⁵⁾ 이처럼 애가의 삶의 자리를 예배로 본다면, 애가가 공통되게 알파벳시의 형태를 빌리거나 모방한 이유는 무엇보다 참을 수 없는 큰 고통을 절제되지 않은 채 퍼붓는 것이 아니라 알파벳이라는 문학적 틀을 사용하여 절제된 감정으로 승화시켜 표현하는 효과를 얻기 위한 것으로 여겨진다.¹⁶⁾ 즉 애가는 고난의 경험을 개인적으로 낮추리하는 탄식을 넘어 공동체의 고난 경험을 예배의 형태에서 공동체 구성원들 사이의 대화와 하나님을 향한 탄식과 간청을 통해 함께 나누며 그 아픔을 알파벳시의 문학적 양식을 빌려 승화시킨 예전의 한 예이다. 알파벳에 맞춰 시를 쓰는 그 과정에서 걸러지지 않은 감정의 폭은 조금씩 정제될 수 있을 것이다.

애가가 도시의 멸망과 그 거주민들의 고통을 애도한 알파벳시라면 내용 동등성의 원칙에 의해 알파벳시 양식은 다를지라도 수용언어에서 도시의 멸망을 노래한 애도시 혹은 장송곡의 형식을 빌려 번역함으로써 그 의미를 살리는 번역을 택할 수 있다. 장송곡이나 애도시의 경우 죽음의 슬픔을 예전이나 시의 형식에 맞춰 정제된 표현을 하는 문학 양식이기 때문에 애가의 저자가 알파벳시의 형식을 빌려 슬픔을 노래한 의도와 크게 어긋나지 않는다. 더욱이 애가가 키나의 애도 운율을 이루고 있으므로 애도의 시 형태에 따른 애가의 번역은 적절한 선택이다. 이러한 애가 중국의 번역에서 반영되었다.

기원전 3세기 초, 춘추전국시대 정치인이자 시인이었던 굴원(Qu Yuan; 기원전 340-278년경)¹⁷⁾이 나라로부터 외면당하고 유배당하면서 지은 애도시에 각 절

함락되었고, 바르 코크바 요새인 바타르가 135년 동일한 날에 무너졌던 전승 때문에 유대 전통은 아브월 아홉 번째 날을 선택하여 대중적인 통회의 날을 지키고 있었다. Hillers, *Lamentations*, 1972, xli.

15) 폴 하우스, 『예레미야애가』, 451에서 재인용 (Aramaic Version, 13).

16) Kathleen M. O'Connor, *Lamentations & The Tears of the World* (New York: Orbis Books, 2002), 11-14.

17) 굴원은 양쯔 강(揚子江) 중부 유역의 큰 나라였던 초나라의 왕족으로 태어났다. 그의 친척이었던 회왕(懷王)의 신임을 받아 20대에 벌써 좌도(左徒: 侍從)라는 중책을 맡기도 했으나 중상모략으로 면직당하고 유배당했다. 유배시 그는 최대 걸작으로 꼽히는 장편 서정시 <이소 離騷>를 써서 자신의 결백을 주장했다. 회왕이 죽은 뒤 큰아들인 경양왕(頃襄王)이 즉위하고 막내인 자란(子蘭)이 영윤(令尹: 宰相)이 되었다. 굴원은 회왕을 객사하게 한 자란을 백성들과 함께 비난하다가 또다시 모함을 받아 양쯔 강 이남의 소택지(沼澤地)로 추방되었는데 그때 <어부사 漁

의 마지막에 탄식소리를 나타내는 혜(兮)를 첨가하였다. 이 단어는 독자들이 시의 절을 구분하는 표식이 되기도 하며, 이 시가 애도시임을 나타내는 기능도 한다. 1854년에 발간된 문리대표본(The Delagates Version)¹⁸⁾에서 이러한 중국 전통의 애도시 형식을 애가 번역에 도입하였고, Li Rongfang(李榮芳; 1887-1965)¹⁹⁾도 이러한 중국의 애도시 형식을 빌려 애가를 번역하였다. 리의 애가 1:1을 인용하면 다음과 같다.²⁰⁾

緬懷黎庶之城兮 (면회려서지성혜), 於今何竟獨居! (어금하경독거)
列邦稱雄之國兮 (열방칭웅지국혜), 茲已猶之孀嫠! (자이유지상리)
諸省推尊之后兮 (제성추존지후혜), 何竟流而爲女廝! (하경류이위여시)

리는 각 절을 번역하면서 두 번째 소절보다 첫 소절에 더 많은 문자를 넣어 그 길이를 길고 짧은 형태로 만들고 절의 중간에 탄식소리인 혜(兮)를 배열함으로써 절을 읽을 때 마치 탄식소리와 울음을 함께 듣는 효과를 나타내었다.²¹⁾ 첫 소절을 길게, 둘째 소절을 짧게 번역한 점은 히브리 애도시의 키나 운율의 뉘앙스를 살린 시도라고 볼 수 있다.

한글번역에서도 알파벳시라는 양식을 통해 절제된 감정을 예전적으로 표현했던 애가 저자의 문학적 의도를 살린 번역을 위해 한국의 문학 양식 중 한시 중의 사행시, 혹은 판소리나 굿의 풀이 등의 양식을 활용할 수 있으리라고 본다.

3.1.2. 애도를 나타내는 감탄사, ‘에이카’(אֵיכָה)의 번역

애가의 또 다른 양식적 특성은 애가의 히브리어 책이름이기도 한 ‘에이카’의 언급이다. 애가 1, 2, 4장은 그 첫마디를 탄식을 나타내는 히브리 감탄사 ‘에이카’로 시작된다. 이것이 책이름이기도 하다. 히브리 정경 순서에 따르면 애가는 타나크에서 다섯 개의 절기서를 묶은 메길로트 중의 하나이다. 즉 히브리 성서 전통

父辭>를 썼다.

- 18) 중국어 성경에 대한 개괄적인 소개는 민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 『성경원문연구』 19 (2006.10), 176-199를 참조하라.
- 19) 중국의 옌진대학교(Yenching University) 교수로 1921년부터 봉직하면서 구약을 가르쳤으며 종교대학원 학장을 역임하기도 한 영향력 있는 기독교 작가이자 신학자이다.
- 20) 부데(Budde)는 애가에서 한 소절에서 세 단어를 두 단어가 뒤따르는 3:2 운율을 특징적 요소로 발견하였다. 그는 이 운율 형식을 이사야 14장과 에스겔 27장에서도 발견하고 이는 죽은 자를 애도하는 데 사용된 형식이라고 주장하였다.
- 21) Chun Li, “Two Chinese Attempts to Translate Lamentation 1: A Reflection on the Role of Intertextuality in Translation”, Presented paper at The Society of Asian Biblical Studies 2010 Conference, The Chinese University of Hong Kong, June 14, 2010.

에서 애가는 성전의 파괴를 기억하며 이를 애도하는 아빱월의 제 9일에 드리는 회당 예배와 연관되어 ‘위로’와 ‘애도’의 성격이 강조된다. 애가는 절기 때마다 그 선조들의 슬픔과 고난의 경험이 예전을 통해 다시 들려지고(retelling) 현재화 되어 나의 경험으로 재해석됨으로써 ‘나의 노래, 나의 슬픔’으로 변하고, 예배의 자리에서 애가는 유대 공동체에게 과거와 현재의 고난 경험을 연결해주며, 고난의 상황에 있는 개인에게는 ‘위로의 책’의 기능을 담당한다. 따라서 애도시로서의 애가의 문학적 기능을 살리기 위해서 ‘에이카’의 생생한 번역이 중요하다.

한글 번역이 1, 2, 4장의 서두에 나오는 “에이카”의 뉘앙스를 얼마나 살려서 번역하고 있는가를 비교해보면 다음과 같다.

1:1 슬흐다 [이 성이여] … 엇지 / 2:1 슬흐다/ 4:1 슬흐다(『성경전서』 [1911년])

1:1 슬프다 [이 성이여] … 이제는 어찌/ 2:1 슬프다 … 어찌/ 4:1 슬프다 어찌(『개역개정』)

1:1 아, 슬프다. / 2:1 아, 슬프다/ 4:1 아, 슬프다 어찌하여(『새번역』)

1:1 아, [그렇듯 봄비던 도성이 이렇게 쓸쓸해지다니]/ 2:1 아, / 4:1 아, (『공동개정』)

『성경전서』의 경우, 1:1에서 에이카를 “슬흐다”로 번역하면서 바로 이어지는 문장의 주어인 ‘도시’(하이르)를 호격으로 번역하여 탄식의 생생함을 살렸다. 고통에 대한 의문을 제기하는 “엇지”란 도전을 뒤 소절에 가서 첨부하고 있다. 2장과 4장에서는 에이카에 대한 번역을 1장과 동일하게 일관적으로 “슬흐다”로 번역하였다. 『개역개정』의 경우는 『성경전서』와 마찬가지로 1:1에 에이카의 번역인 “슬프다” 뒤에 도시를 호격으로 번역하였다. 『개역개정』은 세 절에 모두 “어찌”를 첨부하여 탄식의 도전적 뉘앙스를 살려 번역하고 있다. 단 1, 2절은 어찌가 이어지는 문장 가운데 나오고, 4장은 “슬프다” 동사 바로 뒤에 나온다. 『새번역』은 에이카를 “슬프다”로 번역하면서 앞에 한글의 감탄사 “아”를 첨부함으로써 탄식의 청각적 효과를 높여주고 있으며, 4장에서는 “어찌하여”를 부가적으로 집어넣음으로써 『개역개정』과 마찬가지로 탄식과 함께 저항의 뉘앙스를 살려주고 있다. 『공동개정』은 에이카를 단순히 한글의 감탄소리 “아”로 번역하고 있어 탄식의 의미를 충분히 살려주지 못했다.

비록 단어 하나에 대한 번역일지라도 히브리 감탄사 에이카는 세 장의 서두에서 각 장이 애도의 의미를 담고 있음을 표현해주는 문학적 기능을 담당하므로 그 뉘앙스를 잘 살려 번역하는 것은 중요하다. 애가에서 에이카로 시작되는 탄식은 단순히 자신의 고통을 인정하고 수궁하는 소극적 탄식이 아니라 그 내용이 자신

의 고통을 이해하지 못하는 여성 시온의 울부짖음이 섞여 있으므로 『새번역』이 4:1에서 제시한 것처럼 “어찌” 혹은 “어찌하여”를 함께 부연하여 번역하는 것도 좋은 번역으로 보인다. 『성경전서』와 『개역개정』이 1:1 하반절에 “어찌”를 첨가하여 번역하고 있지만 에이카를 세 장의 서두에 공통된 표현으로 일관된 번역을 하기 위해서는 바로 뒤에 언급하는 것이 더 나은 표현으로 판단된다. 따라서 한글 번역의 비교 결과, 에이카에 대한 문학적 기능을 살린 번역은 『새번역』과 『공동번역』이 취한 한글의 감탄사, “아”,와 함께 슬프다는 직접적인 감정을 표현하는 동사, 그리고 도전의 뉘앙스를 담은 “어찌하여”를 묶어서 “아, 슬프다 어찌하여”로 번역하는 것을 제안한다. 이에 따라 1, 2, 4장의 1절을 다음과 같이 번역해 본다.

1:1a 아, 슬프다 어찌하여 이 도시가 전에는 사람이 많더니 이제는 이리도 적막히 앉았는가

2:1a 아, 슬프다 어찌하여 주께서 진노하사 딸 시온을 구름으로 덮으셨는가

4:1a 아, 슬프다 어찌하여 금이 변하고 순금이 변질하여

3.2. 수용언어의 문학 양식을 살린 번역

본문간 등가번역의 또 다른 방식은 수용언어의 문학적 양식을 살려 현대 독자로 하여금 원천어 본문의 의미를 잘 이해하도록 돕는 것이다. 한글 번역에서 애가를 애도의 양식을 살린 번역 사례는 없었지만 애가를 한국의 전통가락에 맞춰 4.4조로 번역한 예가 있었다.²²⁾ 번역이 원천어 번역이 아니라 다른 말 성서에서 증역한 것으로 시편 자체의 숨결과 가락에 초점을 맞추지 못하고 낱말의 바른 번역에 치중하고 있다는 스스로의 반성에도 불구하고,²³⁾ 시편의 내용을 살리면서 수용언어의 문화적 정서를 살리려는 노력이었다. ‘예배 시편’은 (1) 본문의 의미를 정확하게 표현하고, (2) 본문의 정신과 뉘앙스를 전달하며, (3) 관용구의 틀 안에서 문학적 내용을 담아보려고 하며, (4) 히브리 원문의 효과를 될 수 있는 대로 살리는 것 등의 네 가지 번역원칙을 기준으로 삼고 있다.²⁴⁾ 유일하게 인용된 애가 본문을 소개하면 아래와 같다.

한결같은 주님 사랑 (예레미야애가 3:22-26)²⁵⁾

22) 박근원 엮음, 『새로운 예배 시편』 (서울: 대한기독교서회, 1998).

23) Ibid., 11.

24) Ibid., 12.

25) Ibid., 363.

♪ 한결같은 주의사랑 흘러흘러 다함없고
 변함없는 주의공홀 가도가도 끝이없네
 주의사랑 주의공홀 아침마다 새로우니
 신실하신 주의모습 크시기가 한량없네

하나님은 나의사랑 나의전부 나의구원
 그러기에 내가오직 주님만을 바라보네

주를찾는 사람마다 주님께서 복주시네
 주를쫓는 사람마다 한량없이 복주시네
 사람들아 기다려라 주님구원 하시기를
 인내하고 기다려라 주님구원 하시기를

하나님은 나의사랑 나의전부 나의구원
 그러기에 내가오직 주님만을 바라보네 ♪

예배시편은 히브리 시가 예배에서 낭독되었으리라는 예전적인 기능을 번역에 살린다는 점에서 시편을 수용언어의 문화와 접목시켜 예배를 위한 전통가락으로 번역하는 시도는 높이 살만하다. 시편의 토착적 번역이라는 이러한 긍정적인 의미에도 불구하고 히브리 시의 양식(탄원시, 찬양시, 제왕시 등)을 살려내지는 못한 점에 대해서는 아쉬움이 남는다. 앞으로 애가의 탄원부분을 애도시의 형식이 나 탄식의 단조로 번역하는 연구도 기대해본다.

3.3. 히브리 시의 기교를 살린 번역

애가는 다채로운 문학적 기교를 사용하고 있다. 여기서는 대표적인 두 가지, 도시의 의인화와 은유 언어의 해석에 초점을 맞춰 논의할 것이다.

3.3.1. 도시의 의인화

애가에서 자주 사용하는 문학적 기교가 의인화이다. 가장 대표적인 의인화의 예는 예루살렘 도시를 여성으로 의인화하고 있는 점을 들 수 있다. 여성으로 의인화된 도시는 “딸 시온”,(1:6; 2:1, 4, 8, 10, 18) “딸 예루살렘”,(2:15) “딸 유다”,(2:2) “처녀 딸 유다”,(1:15) “처녀 딸 시온”,(2:13) “딸 내 백성”(2:11) 등의 이름으로 불리기도 한다. 도시 자체를 딸로 지칭하는 “딸 시온”이란 명칭, 히브리어 ‘바트 쯔온’,은 오랫동안 “시온의 딸”로 번역되어 왔지만 스타인스프링(W. F. Steinspring)이 바트 쯔온의 문법 형태가 동격 소유격(appositional genitive)의 관

계를 취하며, 이를 “딸 시온”으로 번역할 것을 주장한 이후 학계에서는 이를 “딸 시온”으로 번역하는 것이 널리 수용되고 있다.²⁶⁾

도시를 여성으로 의인화하게 된 기원에 대한 논의를 뒤로하고 도시가 남성이 아닌 여성으로 의인화할 때의 문학적 효과에 관심을 기울일 필요가 있다. 도시의 멸망을 애도하면서 도시를, 남성이 아니라, 그 사회 안에서의 강자보다는 약자로, 보호받아야 할 존재로 의인화함으로써 도시 멸망에 대한 동정과 애도의 감정을 더 높이는 효과를 나타내고 있다. 애가 전체에서 여성 도시는 여성의 다양한 사회적 역할—과부, 어머니, 사랑하는 자, 성폭행의 피해자—에 비유되면서 기구한 여성의 삶을 통해서 도시 혹은 백성들의 고난 상황을 생생하게 묘사하는 효과를 보여주고 있다. 애가의 주요 독자가 남성인 점을 고려할 때 도시와 여성은 모두 남성이 보호해주어야 할 대상으로, 자신이 보호해주고 행복을 보장해주어야 할 가장으로서의 책임 있는 남성 청중들에게 땅바닥에 앉아 밤새도록 울며 애통하는 여인의 모습은 동정을 넘어서 자신들을 자책하기까지 이르게 하는 감정 고조의 효과를 낸다. 도시의 멸망으로 인해 발생하는 비참한 상황들이 거리에서 어린 아이들이 굶주려 쓰러지고 살려달라고 애원하는 모습으로 그려지고 있는 대목들(2:18)도 보호의 대상이 되는 나약한 어린아이의 불행을 통해 책임 있는 존재들의 자괴감을 한층 더 높여 감정 이입을 돕는다.

한글 번역본에는 여성으로 의인화된 도시가 다음과 같이 번역되었다.

히브리 본문	『성경전서』	『개역개정』	『새번역』	『공동개정』
바트 짜온 (1:6; 2:10)	녀즈 궂흔 시온	딸 시온	도성시온	수도 시온
바트 예루살라임 (2:13, 15)	녀즈 궂흔 예루살넴	딸 예루살렘	도성 예루살렘	수도 예루살렘
베틀라트 바트 짜온 (2:13)	쳐녀 궂흔 시온	쳐녀딸 시온	도성 시온	수도 시온
바트 암미(4:3)	녀즈 궂흔 내 백성	딸 내 백성	내백성의 도성	내백성의 수도

위의 표에서 보는 바와 같이 『성경전서』는 일관되게 직유법을 사용하여 용어들을 번역하고 있다. 『개역개정』은 이를 동격 소유격(*appositional genitive*)의 관계로 보면서 의인화의 수사적 효과를 살려서 번역하고 있다. 그러나 『새번역』과 『공동개정』은 문학적 기교를 무시한 채 도성 혹은 수도로 번역한다.

애가의 저자가 도시를 의인화시켜 표현한 목적은 바벨론 제국에 의해 도시의 멸망을 객관적이고 관찰자적 입장이 아니라 좀 더 개인적이고 나와 밀접하게 관

26) W. F. Steinspring, “No Daughter of Zion: A Study of the Appositional Genitive in Hebrew Grammar”, *Encounter* 26 (1965), 133-141.

련된 하나의 사건으로 바라볼 수 있도록 감정을 이입하도록 돕는 효과를 겨냥한 것으로 보인다. 따라서 애가의 도시의 여성 의인화는 직유로 처리하거나(『성경전서』) 의인화의 문학적 기능을 전혀 반영하지 않은 채 실제적 도시 이름으로 표기(『새번역』, 『공동개정』)하는 번역보다는 도시 의인화를 통한 감정이입의 효과를 살리고 히브리 문법의 올바른 형태를 반영하여 “딸 시온” 등으로 번역한 『개역개정』이 가장 적절하다.

3.3.2. 은유의 번역

원천어 본문의 의미를 효과적으로 번역하기 위해서는 비유적인 언어(은유, 환유, 제유)를 번역할 경우 수용언어 독자들이 그 의미를 이해할 수 있도록 형식을 바꿀 필요가 있다. 서로 다른 문화가 만날 때 특정 소재가 가지는 문화적 가치나 표현방식이 크게 차이가 나는 경우는 흔히 발생하며 이러한 문화적 이미지가 충돌할 때 번역자는 원천어 본문의 이미지를 수용언어 본문의 독자가 이해할 수 있는 이미지와 접목시켜 번역할 수 있어야 원문의 의미를 정확하고 충실하게 전달할 수 있게 된다. 이런 점에서 비유언어의 번역에는 두 문화의 특성을 잘 이해하는 배경적인 지식이 필수적이다. 은유의 번역에서 가장 어려운 점은 제시된 은유가 수용언어 독자들에게 생소한 은유로 그 뜻을 언뜻 공감하기 어려운 경우 이를 어떻게 번역할 것인가의 문제이다. 형식 일치 원칙을 강조하면 이를 생소하다 라도 관용구처럼 그대로 은유를 옮겨 표현해주거나, 내용 동등성의 원칙을 살려 원 은유가 의도하는 내용을 담은 수용언어 문화의 은유를 찾아 대치 은유로 제시하거나 은유를 무시하고 그 내용을 풀어 번역할 수도 있다.

애가가 고난을 애도한 시이므로 은유의 사례를 고통을 비유하는 언어들을 선별해서 살펴보았다. 애가 3:13 이하에서 시인은 하나님께서 주시는 고통을 묘사하면서 특별히 15절과 19절은 그 고통을 식물들에 비유한다.

הַשְּׂבִיעֵנִי בְּמַרְרִים הָרַגְנִי לְעֵנָה: 15

זְכֹר־עֲנִי וּמַרְרֵנִי לְעֵנָה וְרֹאשׁ: 19

한글 성서 번역들을 비교해보면 다음과 같다.

15 주 쓴 것으로 나를 배불리시고 쪽으로 나를 취케 하시며
19 내 고통과 재난을 생각하소서 곱죽과 담즙이로소이다 (『성경전서』)

15 나를 쓴 것들로 배불리시고 쪽으로 취하게 하셨으며
19 내 고통과 재난 곧 쪽과 담즙을 기억하소서 (『개역개정』)

15 쓸개즙으로 나를 배불리시고, 쓴 쭉으로 내 배를 채우신다.

19 내가 겪은 그 고통, 쓴 쭉과 쓸개즙 같은 그 고난을 잊지 못한다.(『새번역』)

15 쓴 풀만 먹이시고, 소태즙만 마시게 하셨다.

19 쫓기는 이 처참한 신세 생각만 해도 소태를 먹은 듯 독약을 마신 듯합니다. (『공동개정』)

위의 구절에서 고통은 세 가지 용어(מַרְוֶהִים לֵעֲנָה וְרֹאשׁ)로 비유되었다. 마물은 쓴 것(『성경전서』, 『개역개정』), 쓸개즙(『새번역』), 쓴 풀(『공동개정』)로, 라이나는 쭉(『성경전서』, 『개역개정』), 쓴 쭉(『새번역』), 소태즙(『공동개정』)으로, 그리고 로쉬는 담즙(『성경전서』, 『개역개정』), 쓸개즙(『새번역』), 소태(『공동개정』)로 번역되었다.²⁷⁾

고통을 표현하는 이 히브리 단어들에 상응하는 적절한 한글 단어를 찾아보기 위해 동일한 단어가 성서의 다른 본문에 쓰인 예와 그에 대한 한글번역을 좀 더 살펴볼 필요가 있다. 우선 마물의 경우는 복수형으로 출애굽기 12:8에 누룩을 넣지 않은 빵과 쓴 나물을 먹으라는 유월절 명령에 언급되는데 한글번역 모두 마물의 복수형인 메라림을 “쓴 나물”로 번역하였다. 다음 단어인 라이나와 로쉬는 이스라엘이 부정을 비판하는 아모스 6:12에 함께 등장하는데, 아모스는 이스라엘이 정의를 로쉬와 라이나로 바꾸어버렸다고 꾸짖는다. 한글번역은 이 본문의 로쉬를 각각 쓸개(『개역개정』), 독약(『새번역』, 『공동개정』)으로, 그리고 라이나를 쓴 쭉(『개역개정』), 쓰디쓴 소태(『새번역』), 소태(『공동개정』)로 번역하였다. 로쉬는 또한 신명기 32:33에 언급되는데 한글번역은 이를 모두 (뱀의) 독약으로 번역한다. 비유 언어는 두 언어의 유사성에 근거하여 문자적 의미가 아닌 새로운 의미를 표현하는 완곡어법이다. 두 개념의 유사성은 인지하는 자의 공통된 체험에 근거를 둔다. 그런데 고통을 표현하는 한글 단어들에 쭉은 인간의 쓴 고통을 표현하는 데 쓰이지 않는 생소한 번역이다. 고통을 표현하는 세 히브리 단어에 대한 적절한 한글 번역을 찾기 위해 히브리 시의 특징인 평행법과²⁸⁾ 다른 본문에서의 동일한 단어의 번역의 사례를 살펴보기로 한다.

애가 3:15는 히브리 시의 특징인 동의적 평행구를 이루고 있다. 번역의 초점이

27) 히브리 성서에서 고통을 식물 “쭉” “쭉과 독한 물”이란 용어를 통해 표현한 예가 예레미야 9:15와 23:15에도 발견된다. 고통을 당하는 표현으로 “잔”이란 은유를 사용하기도 한다(애 4:21; 5:16; 렘 13:18; 25:15, 17, 28; 49:12).

28) 히브리시의 가장 중심적인 특징으로서의 평행법과 성경번역에 있어서의 문제에 관해서는 김정우, “히브리 시의 평행법과 성경 번역의 문제”, 『성경원문연구』 19 (2006.10.), 7-27을 참조하라.

되고 있는 단어는 히브리어로 남겨둔 채 직역하면 다음과 같다.

메라림으로 나를 배불리시고,
라아나로 나를 취하게 하시니

출애굽기 12:8의 맥락에서 한글 성경은 메라림을 공통적으로 쓴 나물로 번역하였다. 해당 본문이 유월절의 관습과 연관이 있으므로 은유적인 표현보다는 문자적인 의미이고 현대 유월절 관례에서 쓴 나물을 먹으므로 번역에 이견이 없다. 따라서 메라림은 “쓴 나물”로 번역하는 것이 적절할 것이다. 다음으로 동의적 평행구에 언급된 라아나는 메라림과 표현은 다르나 의미는 동일한 동의적 평행구의 관계를 띠고 있으므로 쓴 맛을 표현한 어떤 감정표현의 도구로 추측할 수 있다. 19절의 번역은 이 단어의 번역에 대한 보다 분명한 문맥을 제공한다. 19절에서도 동일하게 논의의 초점인 단어들을 히브리어로 남겨놓은 채 번역하면 다음과 같다.

내 고초와 재난을 기억하소서
라아나와 로쉬입니다.

여기서 라아나는 고초와, 재난은 로쉬와 동일시되었다. 라아나는 고초를 표현하되 인간의 체험 중 쓴 미각을 살린 비유적 언어로 표현하는 것이 15절의 동의적 평행구의 뉘앙스를 살린 번역이 될 것이다. 그리고 재난과 동일시된 로쉬는 신명기 32:33에 뱀과 연결되어 언급되면서 한글 번역에서 공통되게 ‘독’으로 번역된 점을 볼 때, “독”을 적절한 번역말로 염두에 둘 필요가 있다.

이러한 맥락에서 15절의 메라림은 출애굽기 본문을 고려하여 “쓴 나물”로, 19절의 로쉬는 신명기 본문을 고려하여 “독”으로, 그리고 라아나는 “쓰다”는 뉘앙스를 담은 우리나라의 식물로 상응어를 찾아볼 수 있다. 이때 『성경전서』가 쓴 식물의 비유 언어로 왜 “썩”을 선택했는지 모르겠지만 『개역개정』은 아마도 『성경전서』의 “썩”을 그대로 번역에 반영한 듯하다. 그러나 한국인에게 썩은 고초를 표현하는 쓴 맛을 상징하는 비유 언어가 되기 어렵다. 오히려 한국인에게 쓴 맛을 비유하는 언어는 ‘소태’가 더 가까운 식물이다. 따라서 라아나는 썩(『개역개정』) 혹은 쓴 썩(『새번역』)보다는 소태즙(『공동개정』)으로 번역하는 것이 적절해 보인다. 소태보다 소태즙을 선호하는 이유는 15절에서 동사(‘취하다’)의 목적어가 액체인 뉘앙스를 더 잘 살려줄 수 있다고 판단했기 때문이다. 이상의 논의를 정리하여 15절과 19절을 번역하면 다음과 같다.

- 15. 쓴 나물로 나를 배불리시고, 소태즙으로 나를 취하게 하시니.
- 19. 내 고초와 재난을 기억하소서, 곧 쓰디쓴 소태와 독약입니다.

3.3.3. 단어의 함축적 의미를 살린 번역: 레헴

원천어 본문의 시어 선택에 있어서 단순한 문법적, 어휘적 의미를 넘어서 그 안에 함축적인 의미를 내포한 단어의 경우 그 함축된 의미를 살린 단어 선택은 중요한 과제로 남는다. 함축적 의미를 담은 단어의 효과적인 번역의 한 예를 “레헴”의 번역을 통해 살펴보고자 한다. 애가 3:22-24는 구원을 기원하면서 하나님의 대표적인 속성인 자비(헤세드)와 긍휼(레헴)을 언급한다. 22절의 한글번역을 비교하면 다음과 같다.

חַסְדֵי יְהוָה, כִּי לֹא־חָמְנוּ כִּי לֹא־כָלוּ רַחֲמָיו: ²²

- 22 여호와와 자비함심으로 우리가 진멸하지 아니하였스니 이는 그 긍휼이 무궁함이로다(『성경전서』)
- 22 여호와와의 인자와 긍휼이 무궁하시므로 우리가 진멸되지 아니함이 니이다 (『개역개정』)
- 22 주님의 한결같은 사랑이 다함이 없고 그 긍휼이 끝이 없기 때문이다. (『새번역』)
- 22 주 야훼의 사랑 다함 없고 그 자비 가실 줄 몰라라. (『공동개정』)

이상과 같이 히브리어 헤세드와 레헴을 『성경전서』는 자비와 긍휼로, 『개역개정』은 인자와 긍휼, 『새번역』은 사랑과 긍휼, 그리고 『공동개정』은 사랑과 자비로 번역하고 있다.

히브리어 레헴은 어머니의 자궁을 뜻하는 라하밈과 어원을 같이하는 단어로 자궁의 떨림을 통한 연민과 사랑의 정이라는 함축적인 의미를 내포한다.²⁹⁾ 하나의 단어에 이러한 함축적인 뉘앙스가 담겨 표현된 경우 수용언어에서 그 뉘앙스를 담은 등가의 단어를 찾아 번역하기란 쉽지 않다. 그런데 누가복음의 사가랴의 예언에 히브리어 레헴의 함축적 의미를 살린 탁월한 단어 번역의 예가 발견된다.

누가복음 1:67-79는 사가랴의 예언을 소개하고 있는데 72절은 하나님이 이스라엘 조상에게 긍휼(ἔλεος)을 베푸시어 그들과의 언약을 기억하였다고 말한다. 77-78절은 좀 더 구체적으로 “주의 백성에게 그 죄 사함으로 말미암는 구원을 알게 하리니 이는 우리 하나님의 긍휼을 인함이라”(『개역개정』)고 선포한다. 한글번역에서는 72절과 78절이 유사하게 번역되어 그 차이가 드러나지 않지만 그리스어 본문을 보면 이 두 단어가 차이가 있다.

29) 필리스 트리블, 『하나님과 성의 수사학』, 유연희 역 (서울: 태초, 1996).

⁷² ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἀγίας αὐτοῦ,

⁷⁸ διὰ σπλάγγνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν, ἐν οἷς ἐπισκέψεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἕξι ψους,

즉 72절은 긍휼(ἔλεος)만을 언급하지만 78절은 내장을 통한 긍휼(διὰ σπλάγγνα ἐλέους)이란 추가적인 표현을 쓰고 있다. 여기서 스플랑크논은 문자적으로 내부 장기를 나타내는 말이다. 히브리어 레헴이 긍휼의 속성을 내부 장기 중 하나인 자궁과 연관된 함축적 의미를 담아 표현하고 있는 점을 누가복음 1:78은 그 뉘앙스를 살려 한 단어로 표현하지 못하는 것에 대한 대안으로 이를 풀어서 ‘내장을 통한(διὰ σπλάγγνα) 긍휼(ἐλέους)’로 묘사하고 있다. 원천어에서 그 안에 은유적 의미를 함축하고 있는 하나의 단어를 번역하면서 그에 상응하는 은유적 단어를 찾기 어려운 경우 단어의 복합으로 그 함축적 의미를 살린 좋은 예이다. 이 단어는 다른 복음서 본문에서 예수의 긍휼히 여김을 표현하는 동사(스플랑크니조마이)로 등장한다(마 9:36; 14:14 18:27 막 1:41 6:34 8:2 눅 7:13; 10:33; 15:20).

그렇다면 “내부의 떨림을 동반한 연민의 정, 사랑”을 표현하는 히브리어 레헴의 뉘앙스를 담아 번역할 한글단어가 무엇이 있을까? 레헴은 『성경전서』과 『개역개정』, 『새번역』에서 “긍휼”로 번역되었다. 『공동개정』에서는 “자비”로 번역되었다. 국어사전에 따르면 긍휼(矜恤)은 ‘불쌍히 여겨 도와줌’, 그리고 자비(慈悲)는 ‘남을 깊이 사랑하고 가엾게 여김’을 뜻한다. 두 단어 모두 유사한 뜻을 가지고 있고, 히브리어 레헴이 가지는 내면 깊은 곳으로부터의 연민의 감정이란 뉘앙스를 선명하게 살리는 등가어는 아니다. 그럼에도 두 단어 중에 히브리어 레헴의 뉘앙스를 더 잘 반영한 단어는 어머니의 자식 사랑을 표현하는 자(慈)와 슬퍼하고 애통하는 감정을 표현한 비(悲)로 결합된 자비가 더 가깝다. 그러나 한국인들에게 ‘자비’란 불교에서 부처의 속성을 묘사하는 데 자주 쓰이는 용어이므로 『개역개정』의 경우는 자비란 말을 번역에서 제외시켰다.

4. 해석과 번역: 신학적 해석에 따른 상이한 번역(아가 5:21-22)

최근의 번역학은 물론이고 성서해석학에서 번역이나 해석이 가치중립적이고 객관적 의미를 전달하는 것은 불가능하며 어떤 번역이나 해석이든 다양한 이념

적, 문화적, 신학적 가치를 반영하고 있음을 강조하고 있다.³⁰⁾ 신학적 입장에 따라 본문을 어떻게 다르게 번역하는가의 사례를 잘 보여주는 경우가 애가 5:21-22이다.

הַשִּׁבְנוּ יְהוָה אֵלֵינוּ (וְנִשְׁבַּח) חֲדָשׁ יְמֵינוּ כְּקִדְמוֹתֵינוּ: ²¹

כִּי אִם-מֵאֵס מֵאֲסִתָּנוּ קִצְפָּתָ עָלֵינוּ עַד-מָאֵד: ²²

이 두 절의 번역에서 논의의 초점은 22절의 כִּי אִם을 어떻게 번역하는가이다. 논의의 초점이 되는 키임(כִּי אִם)에 대한 번역은 21절과 22절의 관계를 어떻게 해석하느냐에 대한 신학적인 입장에 따라 다른 번역을 이끌어낸다.

21절은 하나님의 구원을 호소하는 요청이지만 22절은 하나님께서 이스라엘을 버린 진노에 대한 고발의 내용을 담고 있으므로 이 두 절의 논리적인 연결을 어떻게 해석해야 하는지가 번역상의 논점이다. 고대 역본 전통에서도 이러한 두 절 사이의 모순을 인지하고 나름의 해결을 제시하고 있다. 유대 전통에서는 백성을 새롭게 해달라고 주께 호소하는 것을 좀 더 적극적이고 소망적인 어조로 마무리하기 위해서 21절과 22절을 뒤바꾸어 읽는데³¹⁾ 현대 영어번역 중에 타나크(TNK)가 이 전통을 따른다. 한편 그리스어역과 페쉬타(고대시리아어)는 22절을 키(כִּי)로만 시작한다.

현대번역본들은 마소라 본문을 그대로 존중하면서 번역 난제를 해결하기 위해 여러 가지 시도들을 한다. 먼저 22절의 키임을 의문문으로 번역하는 경우가 발견되는데, 한글 성서번역들이 이 경우를 따른다.

21 여호와여 우리를 주께로 돌이키소서 그리하면 우리가 주께로 도라 오겠스오니 다시 우리 날을 새롭게 하여 넷적꺄게 하소서 22 대개 주 우리를 아조 버리시고 우리에게 심히 진노하셨나이다 (『성경전서』)

21여호와여 우리를 주께로 돌이키소서 그리하시면 우리가 주께로 돌아가겠사오니 우리의 날들을 다시 새롭게 하사 옛적 같게 하옵소서 22 주께서 우리를 아주 버리셨사오며 우리에게 진노하심이 참으로 크시나이다 (『개역개정』)³²⁾

21 주님, 우리를 주님께로 돌이켜 주십시오. 우리가 주님께로 돌아가

30) Lawrence Venuti, ed., *Translation & Minority*, The Translator 4:2 (Oldham: St. Jerome Publishing, 1998).

31) 로버트 데이빗슨, 『예레미야(하), 예레미야 애가』, 장귀복 역 (서울: 기독교문사, 1987), 259.

32) 『개역개정』은 각주로 22절의 또 다른 번역을 제시하고 있다: 주께서 우리를 아주 버리셨나니까 우리에게 심히 진노하셨나니까.

겠습니다. 우리의 날을 다시 새롭게 하셔서, 옛날과 같게 하여 주십시오.
22 주님께서 우리를 아주 버리셨습니까?

우리에게서 진노를 풀지 않으시렵니까?³³⁾ (『새번역』)

21 야훼여, 주께 돌아가도록 우리를 돌이켜 세워주십시오. 우리를 예
선처럼 잘살게 해주십시오. 22 주께서는 아무리 화가 나서어도 우리를
아주 잘라버리실 수는 없지 않습니까? (『공동개정』)

『성경전서』는 마소라 본문을 그대로 옮겨 번역한 반면, 『개역개정』은 본문에
서는 ‘키임’을 반영하지 않고 느슨하게 번역하고, 각주에서 ‘키임’을 의문문으로
번역할 수도 있음을 제시하고 있으며, 『새번역』은 본문에서 ‘키임’을 의문문으로
번역하고 각주에 ‘키임’을 뺀 채 느슨한 번역을 제시한다. 『공동번역』은 반어
적 의문문으로 번역한다. 그러나 ‘키임’을 의문문으로 번역할 경우, 의미상의 난
제는 해결할 수 있지만, 성서의 다른 본문에서 כִּי 혹은 אִם כִּי이 “또는(or)”이나
의문문으로 쓰인 예가 발견되지 않아 문법적인 지지를 받지 못한 번역이다.

21-22절을 성서의 다른 본문들을 참고로 의미를 살펴 번역하려는 다양한 시도
가 이루어졌다. 가령 אִם כִּי을 창세기 32:27(『개역』은 26절)의 예를 따라, “unless
(… 하지 않는 한)”으로 해석하는 경우이다(레 22:6 참조).

וַיֹּאמֶר שְׁלַחֲנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלְּחָךְ כִּי אִם-בְּרַכְתָּנִי²⁷

그가 말하기를 나로 가게 하라, 날이 새려하기 때문이다. 야곱이 말하
기를 당신이 내게 축복하소서. 그렇지 않으면 내가 가게하지 아니하겠나
이다.

영어번역 중에서 NIV와 NRSV 등이 이에 해당된다.

알브렉슨(Albrektson)과 베스터만(Westermann)은 ‘키 임’(אִם כִּי)을 unless로
번역할 것을 지지한다.³⁴⁾ 그러나 이러한 번역은 ‘키 임’이 그 앞 소절에 부정을
나타내는 불변화사가 포함되었거나 부정적 의미를 암시하는 절 뒤에서만 unless
로 번역될 수 있으므로 22절에는 해당되지 않는다고 비판받기도 한다. 고디스
(Robert Gordis)는 22절의 ‘키임’을 unless로 번역하는 것에 동의하지 않는데, 그

33) 또는 ‘주님께서 우리를 아주 버리시고 우리에게서 진노를 풀지 않으십니다.’

34) Albrektson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations with a Critical Edition of the Peshitta Text*, 205-7 (Lund: CWK Gleerup, 1963.); Claus Westermann, *Lamentations: Issues and Interpretation*, C. Muenchow, trans. (Minneapolis: Fortress, 1994), 217-219.

는 문법적인 어려움보다는 이러한 번역은 하나님의 완전한 거부의 가능성을 내포함으로써 신학적인 문제를 낳을 수 있다는 우려 때문이다.³⁵⁾

다음으로 힐러스는 ‘키 입’을 역전, 즉 “but(그러나, 오히려)”으로 번역한다.³⁶⁾ 이 백성들이 회복을 위해 기도했지만(21절) 현재에 경험하는 것은 거부와 하나님의 계속되는 진노(22절)라는 진술이 되므로, 이 대안에 따르면 21절과 22절 사이에 의미의 모순도 일으키지 않는다. 이 번역은 고대 역본 중에서 라틴역(vulgate)의 지지를 받는다. 이 번역에 따르면 22절은 현실을 그대로 다시 묘사하고 있는 것으로 해석되어, 그 의미가 이스라엘은 하나님과의 회복된 언약적 관계의 회복을 바라고 이에 대해 결의할 준비도 되어 있지만 그러한 일은 아직 일어나지 않았다는 말로 풀이된다.³⁷⁾

끝으로 고디스는 이를 “even if, though(비록 ...할지라도)”로 번역할 것을 제안한다. 그 실례로 예레미야 51:14, 이사야 10:22, 아모스 5:22, 그리고 애가 3:32를 제시한다.³⁸⁾ 이상의 많은 번역의 제안들 중에 명쾌한 해답은 없어 보이지만 힐러스와 고디스가 제안한 번역이 문법상 무리도 없고, 다른 성서 본문들의 지지를 받으며, 신학적으로도 무난한 선택으로 보인다. 그렇지만 한권의 책의 마지막을 ‘비록 ...할지라도’의 조건절로 끝나는 것은 분명하지가 않다.

앞서 말한 것처럼 애가의 마지막 두 절의 번역은 단순한 문법적인 문제가 아니라 신학적 입장과 해석의 차이에 따라 다르게 번역된다. 이 글에서는 다양한 번역과 해석의 입장 중에서 고디스와 힐러스의 입장을 지지하지만 종결절의 기능을 좀 더 살리기 위해서 힐러스의 번역을 따른다. 애가는 우리를 새롭게 해달라는 호소 끝에 하나님께서 이스라엘을 버렸고, 진노가 컸음을 상기시키면서 노래를 마무리하는 것으로 해석한다. 하나님께서 이스라엘을 저버린 현실을 미화하거나 숨기려 하지 않고 솔직하게 고백하고 있는 것이다. 애가의 시인은 하나님께 감히, 주께서 우리를 버렸었노라는 현실 고발을 하면서 시를 마치고 있는 것이다. 이러한 도발적인 결론이 우리의 전통신학에 도전이 된다고 하여 번역 과정에서 그 해결점을 찾아보려고 노력하기보다 “하나님에게 솔직히” 자신의 심정을 토로하고 있는 예루살렘 시온의 참담한 심정을 그대로 드러내주는 신학적 가치를 번역에 반영하는 것이다.³⁹⁾ 이런 점에서 한글 번역들 중에서 『성경전서』가 본문의 의미를 가장 잘 살린 번역으로 보인다.

35) Robert Gordis, “The Conclusion of the Book of Lamentation (5:22)”, *JBL* 93 (1974), 290.

36) Hillers, *Lamentations*, 160-161.

37) *Ibid.*, 100-101.

38) Gordis, “The Conclusion of the Book of Lamentations (5:22)”, 293.

39) Iain Provan, *Lamentations*, The New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991), 134.

5. 끝맺는 말

지금까지 문학비평을 통한 성서 연구가 성서의 문학적 구조와 기능을 밝혀냄으로써 본문의 의미를 정확하게 이해하도록 돕고, 이로써 그 본문의 의미를 충실하게 전달하는 번역을 도출해내는 데 공헌을 하고 있음을 예레미야애가의 한글 번역을 비교하면서 살펴보았다. 문학비평은 예레미야애가의 문학적 특성이 알파벳시, 평행구의 사용, 키나 운율의 사용, 도시의 의인화, 풍부한 은유를 사용하고 있는 점 등임을 밝힘으로써 이러한 뉘앙스를 살린 번역을 하는 데 좋은 지침을 마련하고 있다.

다양한 예가 이 글에서 소개되었는데 먼저 애가는 성서에서 전체가 알파벳시로 구성된 유일한 사례인데 알파벳시라는 히브리 시의 구조적 특징은 수용언어의 어떤 번역에서도 반영되지 못했음을 살펴보았다. 각 언어가 가지는 알파벳의 차이는 알파벳시를 한 언어에서 다른 언어로 옮기는 것은 불가능한 노력일지라도 애도시 양식을 취하고 있는 내용을 살려 양식 일치 번역을 제시하는 경우가 가능한데, 수용언어의 애도시의 양식을 빌려 번역한 예가 중국어 번역에서 발견되었다. 그러나 무엇보다 애가 전체가 알파벳시로 쓰여진 이유가 격한 감정을 예배라는 예전 속에 정제된 언어로 표현하기 위한 의도라고 볼 때, 한국 문학전통에서 사행시나 관소리 등의 형식을 빌려 애가를 번역하는 경우도 생각해볼 수 있을 것이다. 또 다른 방식으로는 애가 1, 2, 4장의 서두에 언급되는 히브리 감탄사 에이카를 탄원과 저항의 뉘앙스를 살려, “아, 슬프다. 어찌하여”로 번역함으로써 애도의 의미를 살릴 것을 제안하였다.

그 밖에도 애도의 강도를 높이기 위해 도시를 여성으로 의인화시킨 문학적 기교는 대부분의 번역에 반영되어 있으며 두 문화 사이의 차이에서 이해되지 못하는 은유의 경우 관용어처럼 그대로 원천어 본문의 용어를 살려 번역하는 예가 있었다. 또한 신학적 입장에 따라 번역이 달라지는 경우를 살펴보았는데 단어의 경우, 함축적 의미를 가진 원천어 단어(예, 레헴)에 상응하는 수용언어의 단어가 발견되지 않을 경우 단어의 조합으로 이를 표현할 수 있음을 레헴에 대한 그리스어 번역(눅 1:78)을 통해 살펴보았고 그에 대한 한글로는 ‘자비’가 가장 적절한 것으로 제시하였다. 끝으로 번역이 단순히 문법적인 문제가 아니라 신학적 입장의 차이에 따라 다르게 번역될 수 있음을 애가의 마지막 절의 도발적인 끝맺음을 통해 살펴보았다.

결론적으로 현대 성서번역들이 애가의 문학적 특징과 뉘앙스를 살려 번역하기보다 문자적 내용의 전달에 더 치중하고 있음을 볼 수 있었다. 애가가 알파벳시의 틀을 활용하고 도시의 의인화, 도발적인 오픈 엔딩 등을 제시함으로써 도시의

멸망에 대한 슬픔을 관조적이 아니라 감정 몰입을 함으로써 그 안의 분노와 애절함을 다양하게 표현하고 있다. 앞으로 한글성서 번역이 언어적 차원의 등가번역을 넘어서 현대 성서비평적 해석을 토대로 문학적 특징과 뉘앙스를 좀 더 살려 본문의 의미를 전달할 수 있는 본문간 등가의 번역들이 소개되기를 기대해본다.

(투고 일자: 2010. 9. 2, 심사 일자: 2010. 9. 17, 게재 확정 일자: 2010. 9. 17)

<주요어>(Keywords)

본문간 등가 번역, 문학비평과 성서번역, 애가, 성서번역.
inter-textual equivalent translation, literary criticism and translation,
lamentations, bible translation.

<참고문헌>(References)

- 가렛, 두안 & 폴 R. 하우스, 『아가, 예레미야 애가』, 채천석 역, WBC 23B, 서울: 솔로몬, 2010.
- 김정우, “히브리 시의 평행법과 성경 번역의 문제”, 『성경원문연구』 19 (2006.10.), 7-27.
- 데이빗슨, 로버트, 『예레미야(하), 예레미야 애가』, 장귀복 역, 서울: 기독교문사, 1987.
- 박근원 엮음, 『새로운 예배 시편』, 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 알루 모졸라, “세계성서공회연합회의 성서 번역”, 『성경원문연구』 14 (2004. 4.), 128-139.
- 왕대일, “성서 번역 새로 보기-문예적 번역과 문학 기능 동등성-”, 『성경원문연구』 20 (2007.4.), 52-73.
- 트리블, 필리스, 『하나님과 성의 수사학』, 유연희 역, 서울: 태초, 1996.
- 티모시 윌트, “문학적 기능의 동등성: 그 몇 경우”, 『성경원문연구』 15 (2004. 11.), 117-153.
- Albreckson, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations with a Critical Edition of the Peshitta Text*, Lund: CWK Gleerup, 1963.
- Bell, Roger T., *Translation and Translating: Theory and Practice*, London; New York: Longman, 1991.
- Crossan, D., “Ruth amid the Alien Corn: Perspectives and Methods in Contemporary Biblical Criticism”, R. Polzin and E. Rothman, eds., *The Biblical Mosaic: Changing Perspectives*, Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- Gordis, Robert, “The Conclusion of the Book of Lamentation(5:22)”, *JBL* 93 (1974), 289-293.
- Hillers, Delbert R., *Lamentations: Introduction, Translation, and Notes*, Garden City: Doubleday & Co, 1972.
- Li, Chun, “Two Chinese Attempts to Translate Lamentation 1: A Reflection on the Role of Intertextuality in Translation”, Presented paper at The Society of Asian Biblical Studies 2010 Conference, The Chinese University of Hong Kong, June 14, 2010.
- Nida, E. and Charles Tabor, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: E. J. Brill, 1969.
- O'Connor, Kathleen M., *Lamentations & The Tears of the World*, Maryknoll:

Orbis Books, 2002.

Provan, Iain, *Lamentations*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1991

Steinspring, W. F., “No Daughter of Zion: A Study of the Appositional Genitive in Hebrew Grammar”, *Encounter* 26 (1965), 133-141.

Venuti, Lawrence, ed., *Translation & Minority, The Translator*, Oldham: St. Jerome Publishing, 1998

Westermann, C., *Lamentations: Issues and Interpretation*, C. Muenchow, trans., Minneapolis: Fortress, 1994.

<abstract>

Literary Criticism and the Bible Translation: Lamentations as an Example

Prof. Yeong-Mee Lee
(Hanshin University)

The present study explores the necessity of an literary functional or inter-textual equivalent translation of biblical texts by examining Korean translations of the book of Lamentation. The overall study shows that literary criticism contributes to transform the fuller meaning of the original text itself into the translated text, as the criticism aims to delve the original meaning of the final text as a whole.

Literary criticism that concerns the structure of the unit and rhetorical devices finds the structural feature of the book of Lamentations as Acrostic poem and lament. No Korean translation reflects the feature of acrostic poem nor highlight the nuance of lament in its translation. This study thus suggests to adopt the four syllable metrical rhythm of Korean traditional poem or pan-so-ri to refresh the fact that Lamentations might have been used in the worship setting. The study also suggest to show the representative rhetorical devices of the book of Lamentations which include personification of the city, Jerusalem, and the abundant use of figurative languages. Among Korean translations, the *New Korean Revised Version* (1998) revives the meaning and intention of the personification. Through the literary device, the poet wants to empathize the agony of the destruction of the city.

In addition, the study on the translation of 5:21-22 finds that different hermeneutical position yields different translation, beyond the issue of grammar. Also it realizes that the literary context and the use of the same words in other biblical texts help to translate figurative languages of which equivalent words are not found in the receptor language.

『성경전서』(1911년)의 번역 대본 고찰 -시편(85:10-13)과 잠언(1:1-7)과 욥기(1:20-2:6)를 중심으로-

이환진*

하느님이 모세의게 날으샤되
나는 즈연히 잇는자라 흐시고
또 날으샤되 너는 이스라엘 즈손의게 날으기를
즈연히 계신이가 나를 너희게 보내섯다 흐라 흐시고
(『성경전서』, 출애굽기 3:14)

神謂摩西曰
我自然而然者也
又曰, 爾告以色列嗣可如此云
我自然者遣我於爾 (브리지만-컬벳슨역, 출애굽기 3:14)

우리나라 최초의 완역성경인 『성경전서』(1911, 이하 『구역』으로 약칭)의 번역 대본은 무엇일까? 민영진 박사는 최근 글에서 한문성경 화합본(1919)에 반영되어 있는 그 이전의 한문성경이었을 가능성을 말하고 있고¹⁾ 이덕주 교수는 레이놀즈의 글을 인용하여 신약의 번역 대본이 한문성경 대표본(1854)이었다고 말한다.²⁾

이 글에서는 당시 한국인 번역가들이 참조하였을 여러 한문성경과 선교사들이 참조하였을 영어성경을 한글 『구역』(1911) 번역 본문과 함께 분석해 봄으로써 『구역』의 번역 대본이 무엇이었는지 추정해보기로 한다. 이들 번역가들이 히브리어를 읽지 못했을 것으로 추정하고 분석하기로 한다. 본문은 시편과 잠언 그리고 욥기에서 몇 구절을 택하였다.³⁾

* 감리교신학대학교 교수, 구약학.

1) 민영진, “창세기(1906/1911년)”, 『Canon & Culture』 4:1 (2010), 19, 22.

2) 이덕주, “‘제1세대 성서’를 통해 이루어진 복음의 토착화 - 한글 성서 최초 완역 100주년의 역사 신학적 의미”, 『Canon & Culture』 4:1 (2010), 89.

3) 한글 『성경전서』(1911)의 번역시기는 세 부분으로 나누어볼 수 있다. (1) 공인역 신약이 아직 완성되지 않은 시기인 첫째 시기와 (2) 신약이 완성된 이후의 둘째 시기 그리고 (3) 레이놀즈 번역 팀이 작업을 한 마지막 시기가 그것이다. 시편은 첫째 시기인 1906년에, 잠언은 둘째 시기인 1907년에, 그리고 욥기는 마지막 해인 1910년에 나온 책이다.

1. 19세기와 20세기 초의 한문성경

19세기와 20세기 초에 나온 한문성경이 어떤 것이 있는지 잠시 살펴보기로 한다. 여기서 설명할 한문성경은 네 역본이다. 우선 한국인들이 가장 많이 읽은 한문성경으로는 대표본(1854)과 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)이다. 그리고 일본어 성경의 번역 대본이었던 브리지만-컬벗슨역(1864)과 현대 중국어성경 화합본(1919)의 어머니 역본 역할을 한 쉘레쉴브스키 관화역본(1875)을 들지 않을 수 없다.⁴⁾

대표본(1854)은 제임스 렉(James Legge)을 위시한 영국인 선교사들이 펴낸 성경전서이다. 특히 중국 고전을 많이 인용하여 번역한 성경으로 유명한데 성경과 중국 고전이 다른 책이 아니라는 점을 보이려고 노력한 책이다. 지금 우리가 쓰고 있는 각 성경 책의 이름과 고유명사가 이 책에서 많이 왔다.

브리지만-컬벗슨역(1864)은 대표본(1854)의 자유로운 번역원칙에 불만을 품은 두 미국인 선교사들이 번역한 성경전서이다. 영어성경 KJV(1611)를 근간으로 삼고 대표본(1854)의 표현이나 용어를 많이 채택하여 옮겼다.

쉘레쉴브스키 관화역본(1875)은 유대계 미국인으로 미국성공회 중국 선교사가 된 쉘레쉴브스키(S. I. J. Schereschewsky)가 북경어로 옮긴 구약성경이다. 지금도 중국인들이 읽고 있는 국어체 화합본(1919)의 모체가 된 성경으로 유명하다.⁵⁾

쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)은 위의 쉘레쉴브스키가 쉘레쉴브스키 관화역본(1875)을 근간으로 삼아 대표본(1854)으로 고쳐 옮긴 성경전서이다. 한글 『개역』(1938)에 지대한 영향을 미친 성경이다.

2. 『구역』의 구약 번역 본문 - 시편과 잠언과 욕기

4) 19세기와 20세기의 한문 성경은 세 문체로 번역되어 있다. 사서삼경과 똑같은 문체인 문리체와 이것보다 조금 쉬운 문체인 쉬운 문리체 그리고 중국인의 입말에 가까운 관화체(官話體)가 그것이다. 중국인들은 문리체를 “심문리”(深文理)로 쉬운 문리체는 “천문리”(淺文理)로 또 관화체는 “국어체”(國語體)라 부르기도 한다. 위에서 인용한 대표본(1854)과 브리지만-컬벗슨역(1864)은 문리체 성경이고 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)은 이름 그대로 쉬운 문리체 성경이다. 그리고 쉘레쉴브스키 관화역본(1875) 역시 그 이름대로 관화체 성경이다. 이환진, “19세기와 20세기의 중국어 성서”, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오—주석과 성서 번역』, 민영진 박사 회갑기념 제2권, 왕대일 엮음, 서울: 대한기독교서회, 2000, 440-447, 448-451, 453-454, 456-457 참조.

5) Irene Eber, *The Jewish Bishop & the Chinese Bible: S. I. J. Schereschewsky (1831-1906)*, Leiden: Brill, 1999, 248-258.

『구역』(1911)을 번역한 과정은 여러 한문성경과 영어성경을 훑어보면 이렇게 추정해 볼 수 있다. 우선 한국인 번역가들이 브리지만-컬벳슨역(1864)을 우리말로 옮기면 선교사 번역가들이 RV(1881)를 확인하는 과정을 거쳤을 것이다.⁶⁾

함께 읽어볼 본문은 시편(85:10-13)과 잠언(1:1-7)과 욥기(1:20-2:6)이다. 여기서의 위에서 간략하게 소개한 네 한문성경과 영어성경 KJV(1611)와 RV(1881) 그리고 한글 『구역』을 함께 놓고 비교하고자 한다. 맨 위에는 대표본(1854)을, 두 번째는 브리지만-컬벳슨역(1864)을, 세 번째는 쉘레셰브스키 관화역본(1875)을, 네 번째는 쉘레셰브스키 쉬운 문리역(1902)을, 그리고 영어 KJV와 RV(1881)를 놓고 마지막에 『구역』(1911) 본문을 나란히 신는다. 각 역본의 이름이 길어 발행연도로 구분하기로 한다. 한문성경은 띄어쓰기를 모두 쉼표로 표기하고 있으나 읽기 편하도록 띄어서 인용했다.⁷⁾

2.1. 시편(85:10-13)

시편의 경우 브리지만-컬벳슨역(1864)을 근간으로 RV(1881)로 고친 경우는 85:10-12a이다. 그 반대의 경우는 85:12b-13이다. 하지만 85:12b는 쉘레셰브스키 관화역본(1875)의 용어를 빌려와 옮겼고 85:13a는 쉘레셰브스키 쉬운 문리역(1902)과 똑같이 읽었다.

시편 85:10

(1854) 恩寵眞實, 咸相維繫, 公義和平, 並行不悖兮

(1864) 矜恤與眞理已相交, 公義與和平已相接吻兮

(1875) 恩典與誠實彼此相遇, 公義與和平彼此相接

(1902) 恩惠誠實, 彼此相遇, 公義和平, 彼此相接

(1611) Mercy and truth are met together; righteousness and peace have kissed each other.

(1881) Mercy and truth are met together; Righteousness and peace have kissed each other.

(1911) 공휼과 진리가 서로 사귀고 공의와 화평이 서로 입맞초앗도다

『구역』(1911)의 “공휼과 진리가 서로 사귀고 공의와 화평이 서로 입맞초앗도다”는 정확하게 브리지만-컬벳슨역(1864)의 “공휼여진리이상교, 공의여화평이

6) 두 영어성경이 거의 같지만 RV(1881)가 당시에 최근판 성경이고 또한 신명을 KJV(1611)는 “the Lord”로 표기하는 반면 RV(1881)는 한글 『구역』(1911)과 같이 “Jehovah”로 표기하기 때문에 이렇게 추측해 본다.

7) 각 한문성경이 지니고 있는 그 뜻의 미묘한 차이를 일일이 확인해주신 김상기 박사께 지면을 빌어 감사의 말씀을 전한다.

상접문해”(矜恤與眞理已相交, 公義與和平已相接吻兮)를 옮긴 것으로 보인다. 다만 다른 점은 브리지만-컬벳슨역(1864)에서 두 번 반복되는 “이(已) … 이(已) …”를 『구역』(1911)은 “입맛초앗도다”라는 마지막 말 속에 한꺼번에 집어 넣고 “앗도다”라는 과거형으로 읽은 점이다. 물론 대표본(1854)의 “공의화평”(公義和平)은 브리지만-컬벳슨역(1864)에 들어 있는데 이는 브리지만-컬벳슨역(1864)이 때로 용어를 대표본(1854)에서 빌려 왔다는 것을 보여주는 증거이다.

『구역』(1911)의 이 구절은 또한 두 영어성경과도 비슷하다. 다만 두 번 반복되는 “서로”를 두 영어성경은 “함께”(“together”)와 “서로”(each other)로 약간 달리 읽은 점뿐이다.

시편 85:11

(1854) 眞理自地而出平直由天而降兮

(1864) 眞理自地而生, 公義自天垂顧兮

(1875) 誠實由地而萌, 公義從天而現

(1902) 誠實由地而萌, 公義從天而顯

(1611) Truth shall spring out of the earth; and righteousness shall look down from heaven.

(1881) Truth springeth out of the earth; And righteousness hath looked down from heaven.

(1911) 진리는 자오로브터 소사나고 공의는 하늘노브터 내려와 보앗도다

『구역』(1911)의 이 구절도 브리지만-컬벳슨역(1864)과 거의 비슷하다. 다만 “소사나고”는 두 영어성경의 “spring”을 옮긴 것으로 볼 수 있다. 곧 한국인 번역가들이 브리지만-컬벳슨역(1864)을 대본으로 우리말로 옮기고 선교사 번역가들이 영어성경으로 그 번역을 고쳤는데 이 구절에서는 “소사나고”가 그 예이다. 곧 브리지만-컬벳슨역(1864)의 “생”(生)을 “소사나고”로 고친 듯하다. 물론 『구역』(1911)의 “소사나고”는 대표본(1854)의 “출”(出)을 옮긴 것으로 생각해 볼 수도 있다. 대표본(1864)의 “출”(出)은 “내려오다”라는 뜻의 “강”(降)과 짝을 이루어 등장하고 “출”이라는 말에 “샘솟다”라는 뜻(동아 181)이 들어 있기 때문이다.

『구역』(1911)의 “진리”와 “공의”는 브리지만-컬벳슨역(1864)에서 비롯되었다. 그리고 이 구절의 앞부분과 뒷부분에 똑같이 등장하는 “(자)오로브터”와 “(하늘)노브터” 또한 브리지만-컬벳슨역(1864)에 나오는 “자지”(自地)와 “자천”(自天)의 “자”(自)를 옮긴 듯하다. 대표본(1854)은 “자(自)·… 유(由)·…”로 쉘레쉴브스키의 두 성경은 “유(由)·… 중(從)·…”으로 달리 읽기 때문이다.

『구역』(1911)의 마지막에 나오는 “내려와 보앗도다”(내려와 보았도다)는 브

리지만-컬벳슨역(1864)의 “수고”(垂顧)를 옮긴 듯하다. “수”(垂)는 “드리우다”나 “물체가 위에서 아래로 처져서 늘어지다”라는 뜻(동아 345)을, “고”(顧)는 “돌아보다”는 뜻(동아 2019)을 지니고 있기 때문이다. 그리고 “수고”(垂顧)란 말이 “돌봄”이나 “은혜를 베풀”이란 뜻(동아 345)을 지니고 있는 것을 보면 한글 『구역』(1911)이 브리지만-컬벳슨역(1864)을 따른 듯하다. 또한 1890년에 나온 『한영즈던』(韓英字典, 107)은 “보다”를 “돌보다”라는 뜻으로도 설명한다.

시편 85:12

(1854) 耶和華兮, 錫以嘉物, 俾其土壤, 物產豐亨

(1864) 耶和華將賜善物, 我地將賜其產兮

(1875) 主也必降賜洪福, 使我們地的出產甚是豐盛

(1902) 主亦賜福, 使我之地出產豐盛

(1611) Yea, the Lord shall give that which is good; and our land shall yield her increase.

(1881) Yea, Jehovah will give that which is good; And our land shall yield its increase.

(1911) 여호와께서 요흔 거슬 주시리니 우리 땅은 그 풍성함을 내리로다

『구역』(1911)의 앞부분은 브리지만-컬벳슨역(1864)과 똑같다. 또한 두 영어성경과도 같은데 다만 맨 앞의 “yea”를 옮기지 않은 것만 다르다. 뒷부분은 두 영어성경과 거의 같다. 다만 “소출”이란 뜻의 “increase”를 웨레셰브스키 관화역본(1875)의 “시풍성”(是豐盛)을 따라 “그 풍성함”으로 고쳐 읽은 것만 다르다.

시편 85:13

(1854) 主秉大公, 順義而行兮

(1864) 公義將先之而行, 且立我於其所步行之路兮

(1875) 公義行在他前, 使我登他所行的路

(1902) 公義行在主前, 使我儕登主所行之道

(1611) Righteousness shall go before him; and shall set us in the way of his steps.

(1881) Righteousness shall go before him; And shall make his footsteps a way to walk in.

(1911) 공의가 주 앞에 행하야 주의 행하시는 자취를 밟는 길이 되게 하리로다

이 부분은 RV(1881)를 옮긴 것으로 보인다. 곧 선교사 번역가들의 입김이 강

하게 들어간 부분이다. 이렇게 볼 수 있는 것은 뒷부분 때문이다. RV(1881)는 뒷부분의 목적어가 “그의 발자국”(“his steps”)이고 목적어 보어가 “밟는 길”(“a way to walk in”)이다. 그런데 다른 성경은 뒷부분의 목적어가 모두 “우리”이다.

『구역』(1911)의 뒷부분 또한 RV(1881)와 똑같다. “주의 흥하시니 자취”는 RV(1881)의 “his footsteps”를 옮기면서 “his”를 실명사화하여 “주의”라고 읽었고 “발자취”란 뜻의 “footsteps”를 “흥하시니 자취”라는 명사구로 옮겼다. “밟는 길”은 “a way to walk in”을 옮긴 것으로 보이는데 브리지만-켈벗슨역(1864)의 “보행지로”(步行之路)와도 가깝다.

『구역』(1911)은 앞부분에서도 RV(1881)의 “Righteousness shall go before him”의 “him”을 “주”로 실명사화하여 “공의가 주 압헤 흥하야”로 읽었다. 결과적으로는 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)의 “공의행재주전”(公義行在主前)과 같은 뜻으로 옮겼다.

2.2. 잠언 (1:1-7)

잠언도 시편과 같이 브리지만-켈벗슨역(1864)을 근간으로 삼고 RV(1881)를 따라 고쳐 읽은 경우도 있고 반대의 경우도 있다. 앞의 경우는 1:1-1:3이고 그 반대의 경우는 1:4-5와 1:7이다. 1:6은 RV(1881)를 근간으로 삼아 쉘레쉴브스키 관화역본(1875)의 표현을 빌려와 옮긴 듯하다.

잠언 1:1

(1854) 以色列王所羅門, 大關之子也, 所著箴言

(1864) 以色列之王, 大關子所羅門之箴言

(1875) 以色列王大貝的兒子所羅門的箴言

(1902) 以色列王大衛子所羅門之箴言

(1611) The proverbs of Solomon the son of David, king of Israel;

(1881) The proverbs of Solomon the son of David, king of Israel:

(1911) 다윗의 아들 이스라엘왕 솔로몬의 잠언이라

고유명사가 많이 등장하는 이 구절은 전반적으로 『구역』(1911)은 브리지만-켈벗슨역(1864)과 두 영어성경 그리고 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)을 옮겼으나 우리말 어법에 맞게 바꾸어 읽었다. “다윗의 아들”과 “이스라엘왕”을 바꾸어 읽은 것이 그것이다.

『구역』(1911)의 “잠언”(잠언)이라는 용어는 대표본(1754)에서 온 듯하다. 이후의 모든 한문성경 또한 대표본(1854)을 따르고 있다. 그런데 이 표기는 최초의 구약 한글번역으로 알려져 있는 존스(조원시)의 구약공부(1893)에서도 이미 발

견된다.

『구역』(1911)의 이 구절 어순을 보면 “다윗의 아들”을 먼저 언급하고 “이스라엘왕”을 나중에 위치시킨 것은 네 한문성경과는 다른 어순이다. 오히려 두 영어성경의 어순에 가깝다고 말할 수 있다. 두 영어성경은 그대로 읽자면 “솔로몬의 잠언, 다윗의 아들, 이스라엘의 왕”으로 옮길 수 있을 것이지만 솔로몬이 다윗의 아들이면서 동시에 이스라엘의 왕이라는 사실을 말하기 위해 『구역』(1911)은 “다윗의 아들 이스라엘왕 솔로몬”의 순서로 읽은 듯하다. 만일 한문성경처럼 “이스라엘의 왕 다윗의 아들 솔로몬”이라고 읽으면 다윗만이 이스라엘의 왕으로 오해할 수도 있기 때문이다.

『구역』(1911)의 “다윗”이라는 표기는 “다빗”(1898년 시편촬요)과 “자윗”(1898년 마태복음, 1900년 『구역』 신약)을 거쳐 이미 1906년 시편부터 “다윗”의 형태로 고정되어 『구역』(1911)이 이를 따른 듯하며 이 표기는 지금까지 사용하고 있다.

이와 달리 “이스라엘”은 시편촬요(1898)가 이미 똑같이 표기한 것으로 보아 『구역』(1911)이 이 전통을 그대로 물려받은 듯하다. “솔로몬”이라는 표기는 1898년 마태복음부터 시작한 듯하다. 같은 해에 나온 시편촬요는 히브리어를 소리 나는 대로 “설로모”(127편 소제목)로 표기한다. 『구역』(1911)은 1898년 마태복음을 따른 듯하며 한글 『개역』(1938)까지도 이 표기법을 그대로 사용하였는데 『개역한글판』(1961)부터 한글 맞춤법에 따라 “솔로몬”으로 표기하고 있다.⁸⁾

잠언 1:2

(1854) 訓人以智, 迪人以理

(1864) 使人識智慧與訓, 明有智者之言

(1875) 爲要使人曉得智慧和訓誨, 通曉明哲的言語

(1902) 欲使人知智慧訓迪, 通達哲言

(1611) To know wisdom and instruction; to perceive the words of understanding;

(1881) To know wisdom and instruction; To discern the words of understanding;

(1911) 이는 지혜와 교훈을 알게 하며 지식의 말씀을 씌듯게 하며

8) 구약공부(1893)는 대표본(1854)을 따라 각각 “대벽”(大關)과 “이색렬”(以色列)과 “소라문”(所羅門)으로 표기하고 있다. 이와 달리 19세기 한문성경은 “이스라엘”과 “솔로몬”의 경우 “이색렬”(以色列)과 “소라문”(所羅門)이라는 음역 전통이 대표본(1854)부터 고정되어 표기하고 있으나, “다윗”의 경우 “대벽”(大關)과 “대폐”(大貝)와 “대위”(大衛)로 서로 다른 표기를 사용하고 있다.

『구역』(1911)은 “이는”이란 앞에 말을 집어넣은 것 말고는 대체적으로 브리지만-컬벗슨역(1864)을 옮겼다. 브리지만-컬벗슨역(1864)은 또한 두 영어성경과 같다. “지혜와 교훈을 알게 하며”는 브리지만-컬벗슨역(1864)의 “사인식지혜여훈”(使人識智慧與訓)을 옮기되 “훈”(訓)을 “교훈”으로 바꾼 것 말고는 똑같다.

또한 뒷부분인 “지식의 말씀을 씌듯게 하며”는 브리지만-컬벗슨역(1864)의 “명유지자지언”(明有智者之言)을 옮기되 “지혜가 있는 자”란 뜻의 “유지자”(有智者)를 “지식”으로 바꾸었는데 두 영어성경의 “understanding”을 이렇게 읽은 듯하다. 잠언 1:5에서도 RV(1881)의 “the man of understanding”을 “지식잇는 자”로 읽은 것을 보면 그렇다.

곧 브리지만-컬벗슨역(1864)을 한국인 번역가들이 우리말로 옮기고 선교사 번역가들이 RV(1881)로 그 번역을 확인하면서 고친 듯하다. 특히 “지식의 말씀”은 브리지만-컬벗슨역(1864)의 “지혜있는 자의 말씀”이란 뜻의 “유지자지언”(有智者之言)을 이렇게 고쳤다.

잠언 1:3

(1854) 得明至道, 得秉公義

(1864) 俾承智慧公義理鞠正直之訓

(1875) 使人領受通達的訓誨, 勤守公平, 義理

(1902) 承訓以得聰明, 秉公, 執義, 守正

(1611) To receive the instruction of wisdom, justice, and judgment, and equity;

(1881) To receive instruction in wise dealing, In righteousness and justice and equity.

(1911) 지혜와 공의와 공평과 정직의 교훈을 받게 하며

『구역』(1911)은 전체적으로 브리지만-컬벗슨역(1864)을 옮긴 것으로 보인다. “지혜”(智慧)와 “공의”(公義)와 “정직”(正直)도 모두 브리지만-컬벗슨역(1864)과 공유하고 있는 번역어이다. 다만 “이국”(理鞠)을 쉘레쉴브스키 관화역본(1875)의 “공평”(公平)으로 바꾸었을 뿐이다.⁹⁾

“받게 하며”는 브리지만-컬벗슨역(1864)의 “비승”(俾承) 또는 두 영어성경의 “to receive”를 옮겼다고 볼 수 있다. 그런데 전반적인 문장 구조는 브리지만-컬벗슨역(1864)과 영어성경 KJV(1611)와 같다.

9) 히브리어 “미쉬파트”(משפט)를 옮긴 것인데, 브리지만-컬벗슨역(1864)은 이 용어의 “재판, 심문”이라는 측면을 강조하여 “이국”(理鞠)으로 읽었다. 반면 『구역』(1911)은 쉘레쉴브스키 관화역본(1875)처럼 이 용어 속에 들어 있는 “공의, 정직”라는 뜻을 강조하여 “공평”(公平)으로 읽은 듯하다(2010년 8월 25일 김상기 박사의 의견).

잠언 1:4

(1854) 使拙者明徹, 少者通達

(1864) 致拙者明徹, 年少者獲知識謀畧

(1875) 使愚拙人靈明, 使少年人有知識, 有謀畧

(1902) 使拙者靈明, 少者獲知識謀畧

(1611) To give subtilty to the simple, to the young man knowledge and discretion.

(1881) To give prudence to the simple, To the young man knowledge and discretion.

(1911) 어리석은자로 명철케 하며 젊은자의게 지식과 총명을 줌이니

『구역』(1911)은 대체적으로 두 영어성경을 따른 듯하다. 특히 “어리석은자”는 “the simple”(한영즈던 Part II, 233)을, “줌이니”는 “to give”를, “총명”은 “discretion”(한영즈던 Part II, 79)을 옮긴 것이 분명하기 때문이다.

동사의 경우 브리지만-컬벗슨역(1864)과 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)은 “얻다”는 뜻의 “획”(獲)을 사용하고 있고 쉘레쉴브스키 관화역본(1875)은 “있게 하다”는 뜻의 “사(使) …유(有)”라는 표현을 사용하는 것을 보면 분명히 두 영어 성경의 “to give”와는 다르다. 다만 뒷부분의 “지식”은 대표본(1854)을 제외한 세 한문성경의 용어를 빌려온 것이든지 아니면 두 영어성경의 “knowledge”를 옮긴 듯하다(한영즈던 Part II, 151).

잠언 1:5

(1854) 哲者聞此而增其學, 明者聞此而益其慧

(1864) 智者聞之而進學, 明者聞之而益謀

(1875) 使智慧人聽見增長學問, 使聰明人聽見開廣智謀

(1902) 哲者聞之, 增益學問, 明者聞之, 開廣智謀

(1611) A wise man will hear, and will increase learning; and a man of understanding shall attain unto wise counsels:

(1881) That the wise man may hear, and increase in learning; And that the man of understanding may attain unto sound counsels:

(1911) 지혜 잇는자로 하여곰 듣고 학문에 진보하며 지식 잇는자로 하여곰 확실한 도락을 얻어

대체적으로 브리지만-컬벗슨역(1864)을 근간으로 RV(1881)를 거의 그대로 옮긴 듯하다. 브리지만-컬벗슨역(1864)의 앞부분은 “지혜잇는 자가 듣고 학문에 진보하며”로 읽을 수 있다. 그런데 문제는 앞부분과 뒷부분에 반복하여 나오는

“…잇는자로 하여금”에 해당하는 부분이 브리지만-켈벗슨역(1864)에는 없다. 웨레셰브스키 관화역본(1875)에는 이 뜻의 “사”(使)가 『구역』(1911)처럼 반복되기는 하나 뒷부분이 『구역』(1911)과는 많이 다르다. 이런 면에서 RV(1881)가 “That … may”라는 표현을 반복적으로 사용하여 『구역』(1911)과 같이 “…으로 하여금”이라는 뜻으로 옮길 수 있다.

또한 RV(1881)의 뒷부분은 『구역』(1911)과 매우 비슷하다. “지식 잇는자”는 “the man of understanding”을 “확실흔 도락”은 “sound counsels”를 옮긴 것으로 볼 수 있기 때문이다. 또한 전치사 “unto”가 문제이긴 하지만 “얻어” 또한 “attain”을 문자 그대로 옮겼다고 볼 수 있다. 물론 『구역』(1911) 앞부분의 “학문에 진보하며”에서 “학문”은 웨레셰브스키 관화역본(1875)의 “학문”(學問)의 영향인 듯하다.

잠언 1:6

(1854) 玩味箴言之微旨, 可悟賢人之隱語

(1864) 致明夫箴言, 及其解釋, 明智者之言, 及其隱語

(1875) 又使人明白箴言和譬喻, 謹曉智慧人的講論和謎語

(1902) 使人得明箴言與喻言, 得悟智者之詞及其隱語

(1611) To understand a proverb, and the interpretation; the words of the wise, and their dark sayings.

(1881) To understand a proverb, and a figure, The words of the wise, and their dark sayings.

(1911) 잠언과 비유를 씩듯게 흠이니 이는 지혜 잇는자의 말과 및 그 오묘한 교훈이라

이 부분은 RV(1881)를 근간으로 삼고 웨레셰브스키 관화역본(1875)의 용어를 빌려와 옮긴 것으로 보인다. 특히 『구역』(1911) 앞부분의 “잠언과 비유를 씩듯게 흠이니”[使人明白箴言和譬喻]는 웨레셰브스키 관화역본(1875)에서 비롯된 듯하다. 이 역본의 영향은 『구역』(1911) 뒷부분의 “지혜 잇는자”[智慧人]에서도 찾아볼 수 있다.

“오묘한 교훈”은 RV(1881)의 “dark sayings”를 옮긴 표현으로 보인다. “오묘한”은 “dark”를, “교훈”은 “sayings”를 옮긴 것인데 “말”이나 “속담”이란 뜻(English-Corean Dictionary 280)을 지니고 있는 “sayings”를 “교훈”으로 읽은 것이 특이하다.

잠언 1:7

(1854) 其箴曰, 寅畏耶和華, 是爲智之本, 愚魯者流, 藐視道學

(1864) 畏耶和華之寅畏, 乃知識之本, 惟愚人藐智慧與訓焉

(1875) 敬畏耶和華, 是知識的開端, 愚昧人藐視智慧和訓誨

(1902) 敬畏主, 是爲智慧之本, 愚昧人藐視智慧與訓誨

(1611) The fear of the Lord is the beginning of knowledge: but fools despise wisdom and instruction.

(1881) The fear of Jehovah is the beginning of knowledge. But the foolish despise wisdom and instruction.

(1911) 여호와를 경외하는 거시 지식의 근본이로되 미련한자는 지혜와 교훈을 멸시하느니라

『구역』(1911)은 RV(1881)와 거의 같지만 브리지만-켈벗슨역(1864)을 따라 약간 고쳐읽은 듯하다. 그렇지만 “여호와를 경외하는 거시”는 쉘레쉴브스키 관화역본(1875)의 “경외야화화”(敬畏耶和華)에서 빌려오기도 한다.

“지식의 근본” 그리고 “지혜와 교훈”은 브리지만-켈벗슨역(1864)의 “지식지본”(知識之本) 그리고 “지혜여훈”(智慧與訓)을 각각 약간씩 바꾸어 읽은 듯하다. “본”(本)을 “근본”으로 “훈”(訓)을 “교훈”으로 바꾸어 읽은 것이 그것이다.

한글성경에서 “여호와 경외가 지식의 근본”이라는 말은 『구역』(1911)에서 비롯되어 『개역』(1938)을 거쳐 『새번역』(2004)까지 이어진다.

2.3. 욥기 (1:20-2:6)

욥기도 앞의 두 책처럼 브리지만-켈벗슨역(1864)을 근간으로 삼아 RV(1881)와 일치시키려고 한 경우와 그 반대의 경우로 나누어 볼 수 있다. 앞의 경우는 1:20-21이며 뒤의 경우는 1:22와 2:2-3이다. 브리지만-켈벗슨역(1864)이나 RV(1881)와 같은 경우는 2:1이다.

욥기 1:20

(1854) 約百遂起, 裂衣薙首, 伏地拜曰

(1864) 時, 約百起裂衣薙首, 伏地而拜

(1875) 約百便起, 來撕裂衣服, 薙除頭髮, 伏地而拜

(1902) 約伯遂起, 裂衣薙首, 伏地拜曰

(1611) Then Job arose, and rent his mantle, and shaved his head, and fell down upon the ground, and worshipped,

(1881) Then Job arose, and rent his robe, and shaved his head, and fell down upon the ground, and worshipped;

(1911) 이에 욥이 니러나 옷을 찢고 머리 털을 버히고 싸에 엎드려 경뵈하며

『구역』(1911)은 전반적으로 위의 모든 성경과 비슷하지만 맨 앞의 “이에”는 브리지만-컬벳슨역(1864)의 “시”(時)를 옮긴 것으로 보아 이 구절도 브리지만-컬벳슨역(1864)을 근간으로 삼아 영어성경과 일치시키려고 한 흔적이 보인다. 특히 영어성경의 “then”이란 표현이 이를 뒷받침한다. 아니면 그 반대일 수도 있다.

『구역』(1911)의 “머리 털”이라는 표현이 독특하다. 쉘레쉴브스키 관화역본(1875)은 “두발”(頭髮)이라고 좀 더 구체적으로 표현하고 있지만 다른 세 한문성경의 용어인 “수”(首)라는 말에도 “머리털”이라는 뜻(동아 2044)도 들어 있기에 『구역』이 다른 세 한문성경을 따라서 읽었다고 말해도 무리는 아니다.

또한 『구역』(1911)은 맨 끝에 “왈”(曰)을 붙여 읽지 않고 다음 절 맨 앞에 “말 하디”라고 놓고 읽는다. 이점은 브리지만-컬벳슨역(1864)이나 쉘레쉴브스키 관화역본(1875)과 똑같다.

욥기 1:21

(1854) 我裸而出世, 亦必裸而歸土, 耶和華賜之, 耶和華取之, 當頌讚耶和華

(1864) 曰, 我裸而出母胎, 亦必裸而歸, 耶和華賜之, 耶和華取之, 頌美耶和華之名也

(1875) 說, 我赤身出母胎, 也赤身歸土, 賞賜的是主, 收取的也是主, 主的名應當讚美

(1902) 我裸身出母胎, 亦裸身歸土, 賜之者主, 取之者亦主, 當頌美主之名

(1611) And said, Naked came I out of my mother's womb, and naked shall I return thither: the Lord gave and the Lord hath taken away; blessed be the name of the Lord.

(1881) and he said, Naked came I out of my mother's womb, and naked shall I return thither: Jehovah gave and Jehovah hath taken away; blessed be the name of Jehovah.

(1911) 말하디 내가 적신으로 모퉁에 나왔스니 쏘흔 적신으로 도라 같지라 여호와께서 주시고 여호와께서 빼앗으셨스니 여호와의 일홈을 가히 찬송하리로다 하고

대체적으로 브리지만-컬벳슨역(1864)을 근간으로 삼아 RV(1881)와 일치시키려고 한 듯하다. 두 영어성경이 똑같지만 RV(1881)가 신명을 “여호와”(“Jehovah”)로 사용하기 때문에 이렇게 말할 수 있다. 다만 『구역』(1911)의 “적신”은 쉘레쉴브스키 관화역본(1875)의 “적신”(赤身)을 따른 것으로 보인다.

뒷부분의 “여호와와의 일흠을 가히 찬송하리로다” 또한 브리지만-컬벳슨역(1864)의 “송미”(頌美)를 “찬송”으로 바꾸어 읽었을 뿐이다. “찬송”은 『구역』(1911)에만 나오는 용어이다.

그런데 “여호와와의 일흠을 가히 찬송하리로다”에서 “가히”는 “할 수 있다”라는 뜻보다는 “마땅히 … 해야 한다”는 뜻으로 읽어야 할 것이다(김원중 27). 곧 대표본(1854)이나 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)의 “당”(當)이나 쉘레쉴브스키 관화역본(1864)의 “응당”(應當)을 반영한 것으로 보아야 할 듯하다.¹⁰⁾

이렇게 놓고 보면 이 구절은 브리지만-컬벳슨역(1864)을 가지고 RV(1881)와 대조하여 옮기기는 하였지만 “가히”와 같이 미세한 부분은 여러 한문성경을 반영하였다. 그렇지만 “찬송” 같은 번역어는 『구역』(1911)만의 용어이기도 하다.

욥기 1:22

(1854) 約百不犯罪, 不非上帝如此

(1864) 凡若此者, 約百不犯罪, 亦不以愚非神

(1875) 約伯雖遭遇如此卻仍不犯罪, 不以天主爲不公

(1902) 約伯雖遇此, 猶不犯罪, 不以上帝爲不公

(1611) In all this Job sinned not, nor charged God foolishly.

(1881) In all this Job sinned not, nor charged God foolishly.

(1911) 이 모든 일에 욥이 범죄치아니 하고 하느님을 향하여 어리석은 말을 하지아니 하더라

두 영어성경을 근간으로 브리지만-컬벳슨역(1864)으로 고쳐 읽은 듯하다. 『구역』(1911)의 “이 모든 일에”에서 “모든”은 브리지만-컬벳슨역(1864)의 “범약차자”(凡若此者) 가운데서 “범”(凡)을 반영한 것으로 보인다. 하지만 두 영어성경의 “in all this”라는 표현이 『구역』(1911)과 가깝다. “욥이 범죄치아니 하고”는 브리지만-컬벳슨역(1864)과 대표본(1854)의 “요백불범죄”(約百不犯罪)를 그대로 옮긴 것으로 보인다. 여기서 브리지만-컬벳슨역(1864)은 대표본(1854)을 그대로 따른 듯하다.

뒷부분의 “하느님을 향하여 어리석은 말을 하지아니 하더라”는 『구역』(1911)의 독특한 읽기인 듯하다. 물론 브리지만-컬벳슨역(1864)의 “우”(愚)와 두 영어성경의 “foolishly”는 각각 “어리석음, 어리석은 생각”과 “어리석게”로 읽어 『구역』(1911)과 비슷하기는 하다.

『구역』(1911)의 “어리석은 말을 하다”라는 부분을 대표본(1854)과 브리지만-컬벳슨역(1864)은 “원망하다”라는 뜻의 “비”(非)로 표현하며, 쉘레쉴브스키의

10) 2010년 8월 25일 대표본(1854) 읽기 모임에서 김상기 박사가 말한 의견이다.

두 성경은 “...를 ...로 여기다”라는 뜻의 “이(以) ... 위(爲) ...” 구조로 표현한다. 두 영어성경은 “어리석게 ...의 탓으로 돌리다”라는 뜻의 “charge ... foolishly”로 달리 표현한다.

욥기 2:1

(1854) 一日, 衆天使至耶和華前, 撒但亦在其中

(1864) 又一日神之諸子來, 自現於耶和華前, 撒但亦來其中, 自現於耶和華前

(1875) 一日衆天使來侍立主面前, 撒但也來在其中, 侍立主面前

(1902) 又一日衆天使至, 立於主前, 撒但亦來其中, 立於主前

(1611) Again there was a day when the sons of God came to present themselves before the Lord, and Satan came also among them to present himself before the Lord.

(1881) Again it came to pass on the day when the sons of God came to present themselves before Jehovah, that Satan came also among them to present himself before Jehovah.

(1911) 또 흐로는 하나님의 아들들이 와서 여호와 압헤 섰는디 사단도 그 온디 와서 여호와 압헤 선지라

『구역』(1911)은 전반적으로 브리지만-컬벳슨역(1864)이나 RV(1881)와 일치시키려고 한 듯하다. “여호와”(Jehovah)라는 신명을 보면 분명하다. KJV(1611)는 “the Lord”로 읽기 때문이다.

문장의 시작 부분의 “또 흐로는”에서 “또”는 브리지만-컬벳슨역(1864)에만 있는 “우”(又)를 옮긴 것으로 보인다. 물론 두 영어성경에도 같은 뜻의 “again”이 있다. 그리고 “하나님의 아들들”이란 표현 역시 “신지제자”(神之諸者)를 옮긴 말로 보인다. 물론 이 표현도 두 영어성경의 “the sons of God”과 같은 뜻이다.

두 번 반복되는 “여호와 압헤 서다”라는 표현에서 “여호와 압헤” 또한 브리지만-컬벳슨역(1864)의 “어야화화전”(於耶和華前)을 옮긴 것으로 보인다. 물론 브리지만-컬벳슨역(1864)은 이 표현을 대표본(1854)에서 빌려 온 듯하다. 반복되는 이 표현을 대표본(1854)은 뒤에서는 생략한 것으로 보면 이 표현은 브리지만-컬벳슨역(1864)에서 온 것으로 보아도 될 것이다.

물론 “여호와 압헤 서다”에서 “서다”는 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)에 나오는 “입재주면전”(立在主面前)의 “입”(立)을 옮긴 것으로 보인다. 브리지만-컬벳슨역(1864)과 두 영어성경은 “스스로 나타내다”라는 뜻(동아 1467)으로 각각 “자현”(自現)과 “to present themselves(또는 himself)”로 읽고 있기 때문이다.

이렇게 볼 때 이 구절은 전반적으로 브리지만-컬벳슨역(1864)의 문장을 따르

되 다만 “서다”라는 용어만 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)에서 빌려 와 고쳐 읽은 듯하다. 물론 브리지만-컬벳슨역(1864)은 RV(1881)와 거의 같다.

욥기 2:2

(1854) 耶和華謂撒但曰, 汝奚自. 對曰, 余遍歷塵寰, 往來靡定

(1864) 耶和華謂撒但曰, 爾從何來, 撒但答耶和華曰, 從遨遊於地, 從周行於地上而來

(1875) 主問撒但說, 你從那裏來, 撒但回答主說, 我周游徧地普行地上而來

(1902) 主問撒但曰, 爾自何來, 撒但對主曰, 我遨遊徧地, 周行地上而來

(1611) And the Lord said unto Satan, From whence comest thou? And Satan answered the Lord, and said, From going to and fro in the earth, and from walking up and down in it.

(1881) And Jehovah said unto Satan, From whence comest thou? And Satan answered Jehovah, and said, From going to and fro in the earth, and from walking up and down in it.

(1911) 여호와께서 사단의게 날으샤되 네가 어디로브터 오느냐 사단이 여호와께 대답하야 굴으되 사에 두루도라 여기 더기 든니다가 왔느이다

RV(1881)을 근간으로 브리지만-컬벳슨역(1864)으로 약간 고쳤다. 뒷부분에서는 『구역』(1911)의 고유한 읽기도 보인다.

앞부분인 “여호와께서 … 사단이 여호와께 대답하야 굴아되”까지는 브리지만-컬벳슨역(1864) 그리고 RV(1881)와 가깝다. 특히 “네가 어디로브터 오느냐”는 브리지만-컬벳슨역(1864)의 “이종하래”(爾從何來)나 두 영어성경의 “From whence comest thou?”를 직역한 듯한 인상을 받기 때문이다. 물론 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역의 “이자하래”(爾自何來)와도 똑같은 하다.

그런데 “사에 두루도라 여기 더기 든니다가 왔느이다”라는 뒷부분은 『구역』(1911)의 독특한 읽기로 보인다. 물론 “사에 … 여기 더기 든니다가”는 네 한문성경에는 없는 표현이고 두 영어성경의 “From going to and fro in the earth”를 그대로 옮긴 듯하다. 특히 “to and fro”를 “여기 더기”로, “from going”은 “든니다가”로 옮긴 것으로 보인다.

그런데 문장 구조상 “두루도라”를 “사에”와 “여기 더기 든니다가” 사이에 집어넣어 읽은 것은 다른 역본에서는 찾아볼 수 없는 『구역』(1911)만의 읽기이다. 물론 “두루도라”는 브리지만-컬벳슨역(1864)이나 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)의 “주행”(周行)을 옮긴 것으로 볼 수도 있다. 그러나 전체 문장 구조가 『구역』(1911)만의 고유한 구조이다. 또한 세 한문성경은 “지상”(地上)이란 용어

를 모두 문장 끝부분에 집어넣어 읽었고 두 영어성경도 “in it”으로 읽었지만 『구역』(1911)은 이를 과감하게 생략하고 읽었기 때문이다.

욥 2:3

(1854) 耶和華曰, 我僕約百, 品行純良. 孳孳爲義, 寅畏乎我, 遠諸不善, 天下莫與比擬, 汝亦鑒之乎. 因爾所言, 我無故降災, 彼亦不失其本心

(1864) 耶和華謂撒但曰, 爾置心於我僕約百, 見在地無若彼篤實, 正直, 畏神而離惡者乎, 爾雖懲我攻之, 無辜以敗之, 彼猶堅守其篤實也

(1875) 主問撒但說, 你曾用心觀察我僕人約百沒有, 世上沒有人如他良善正直, 敬畏天主, 遠離惡事, 我雖聽你的話無故降禍與他, 他仍然持守己善

(1902) 主問撒但曰, 爾曾諦觀我僕約伯否, 世無人如彼, 篤實正直, 敬畏上帝, 遠離惡事, 我聽爾言, 無故降災於彼, 彼仍持守其善

(1611) And the Lord said unto Satan, Hast thou considered my servant Job, that there is none like him in the earth, a perfect and an upright man, one that feareth God, and eschewed evil? and still he holdeth fast his integrity, although thou movedst me against him, to destroy him without cause.

(1881) And Jehovah said unto Satan, Hast thou considered my servant Job? for there is none like him in the earth, a perfect and an upright man, one that feareth God, and turneth away from evil: and he still holdeth fast his integrity, although thou movedst me against him, to destroy him without cause.

(1911) 여호와께서 사단의게 날으샤되 네가 내 종 욥을 자세히 보았느냐 더 곳치 완전하고 경직하야 하나님을 경외하고 악에서 멀리 떠난자가 세상에 업니라 네가 나를 권하야 실패업시 더를 멀하게 하였셔도 더가 오히려 조그의 의를 곳게 직혔느니라

RV(1881)를 근간으로 브리지만-컬벳슨역(1864)이나 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역으로 고쳐 읽었다. 그러나 『구역』(1911)의 독자적인 읽기도 눈에 띈다. 브리지만-컬벳슨역(1864)을 따른 것은 “권하다”[懲]이고 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)으로 고친 부분은 “자세히 보다”[諦觀]와 “하나님 경외”[敬畏上帝]이다. 『구역』(1911)의 독자적인 읽기는 “조그의 의”이다.

앞부분의 “네가 내 종 욥을 자세히 보았느냐”에서 “자세히 보다”는 위의 다른 성경에서는 찾아볼 수 없는 표현이다. 한문성경의 경우 대표본(1854)은 이 부분을 번역하지 않았고 브리지만-컬벳슨역(1864)과 쉘레쉴브스키 관화역본(1875)은 각각 “마음을 두다”로 히브리어를 직역하거나 “마음 써서 관찰하다”로 이중번역을 하였다. 다만 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)이 “네가 어찌 내 종 욥을

자세히 살펴보지 않았느냐?”라는 뜻으로 “이증체관아복요백부”(爾曾諦觀我僕約伯否)라고 읽어 “자세히 보다”라는 뜻(동아 1688)으로 “체관”(諦觀)이라는 표현을 사용하기는 하나 이 문장은 부정 의문문이고 『구역』(1911)은 평서 의문문이다.

또한 뒷부분의 “완전하고 정직해야 하느님을 경외하고 악에서 멀리 썩난자”라는 표현에서 “정직”과 “경외”와 “악에서 멀리 썩난자”는 웨레쉐브스키의 두 성경과 같으나 “완전”은 두 영어성경의 “a perfect … man”에서 “perfect”를 옮긴 것으로 보인다. 그런데 “더 낫치 …세상에 업느니라”는 웨레쉐브스키 관화역본(1875)의 “세상물유인여타”(世上沒有人如他)를 그대로 옮긴 것으로 보인다. 물론 한글 문장은 앞에서 언급한 옮기의 고정적인 표현을 이 속에 넣고 읽어 문장 구조가 다르다. 따라서 이 부분도 『구역』의 독자적인 읽기로 볼 수 있다.

그리고 “네가 나를 권하야 싯둡업시 더를 멀히게 하엿셔도 더가 오히려 즈기의 의를 굿게 직헛느니라”에서 “네가 나를 권하야”는 브리지만-퀄벳슨역(1864)의 “이수중야”(爾雖懲我)를 옮긴 것으로 보인다. 두 영어성경의 “움직이다”(“move”)와 비슷한 뜻이다. 또한 “싯둡업시 더를 멀히게 하엿셔도”는 두 영어성경의 “though … to destroy him without cause”를 옮긴 것으로 보인다. 여기서 1890년에 나온 『한영즈던』(韓英字典, 75)에 “destroy”를 “멸하오”라는 뜻으로도 설명하는 것을 보면 그렇다.

또한 “더가 오히려 즈기의 의를 굿게 직헛느니라”는 “즈기의 의를”이라는 부분만 빼고 브리지만-퀄벳슨역(1864)의 “피유견수기독실야”(彼猶堅守其篤實也)와 똑같다.

다만 “즈기의 의”는 『구역』(1911)만의 표현이다. 대표본(1854)은 “본심”(本心)으로, 브리지만-퀄벳슨역(1864)은 “독실”(其篤實)로, 웨레쉐브스키의 두 성경은 “선”(善)으로 달리 읽는다. 다만 “즈기의 의”라는 표현에서 “즈기”는 웨레쉐브스키 관화역본(1875)의 “기선”(己善)의 “기”(己)에서 온 듯하다.

3. 『구역』(1911)에 영향을 미친 각 성경의 표현

위에서 살펴본 구절 가운데 『구역』(1911)만의 읽기도 있다. 시편의 “주의 칭하시는 자취”(85:13)와 잠언의 “(지식의) 근본”(1:7) 그리고 욥기의 “찬송하리로다”(1:21)와 “하느님을 향하야 어리석은 말을 하지아니 하더라”(1:22)와 “짜에 두루도라 여귀 더귀 든니다가 왓느이다”(2:2) 그리고 “즈기의 의”(2:3)가 그것이다. 그러나 많은 경우 RV(1881)와 브리지만-퀄벳슨역(1864)을 따라 옮겼다.¹¹⁾ 물론

대표본(1854)과 웨레쉴브스키의 두 성경에서도 가끔 용어나 표현을 빌려와 읽었다. 아래는 위의 분석을 따라 『구역』(1911)에 미친 각 성경의 영향을 나열한 것이다.

3.1. 대표본(1854)

- 시편 85:11 진리는 땅으로부터 소사나고 ⇨ 眞理自地而出
- 잠언 1:1 잠언 ⇨ 箴言
- 욥기 1:21 여호와(의 일흠을) 가히 (찬송하리로다 하고) ⇨ 當(頌讚)耶和華
- 욥기 1:22 욥이 범죄치아니하고 ⇨ 約百不犯罪
- 욥기 2:1 사단도 그 가운데 와서 ⇨ 撒但亦在其中
- 욥기 2:2 여호와께서 사단의게 날으샤되 ⇨ 耶和華謂撒但(曰)

3.2. 브리지만-컬벗슨역(1864)

- 시편 85:10 공휼과 진리가 서로 사귀고 ⇨ 矜恤與眞理已相交
- 공의와 화평이 서로 입맞초앗도다 ⇨ 公義與和平已相接吻兮
- 시편 85:11 진리는 땅으로부터 (소사나고) ⇨ 眞理自地而(生)
- 공의는 하늘로부터 내려와 보앗도다 ⇨ 公義自天垂顧兮
- 시편 85:12 여호와께서 요혼 거슬 주시리니 ⇨ 耶和華將賜善物
- 잠언 1:2 지혜와 교훈을 알게 하며 ⇨ 使人識智慧與訓
- (지식)의 말씀을 씨듯게 하며 ⇨ 明(有智者)之言
- 잠언 1:3 지혜와 공의와 (공평과) 정직의 교훈을 받게 하며 ⇨ 俾承智慧公義(理鞠)正直之訓
- 잠언 1:5 지혜 잇는자로 하여곰 듣고 학문에 진보하며 ⇨ 智者聞之而進學
- 잠언 1:7 지혜(와 교훈) ⇨ 智慧(與訓)
- 욥기 1:20 이에 욥이 니러나 옷을 찢고 머리 털을 버히고 ⇨ 時, 約百起裂衣雍首
- 땅에 엎드려 경배하며 ⇨ 伏地而拜
- 욥기 1:21 말하되 내가 (적신으로) 모퉁에 나왔스니 ⇨ 曰, 我(裸)而出母胎
- 또한 (적신으로) 도라 갈지라 ⇨ 亦必(裸)而歸
- 여호와께서 주시고 여호와께서 빼앗스니 ⇨ 耶和華賜之, 耶和華取之
- 여호와(의 일흠을) (가히) 찬송하리로다 하고 ⇨ 頌美耶和華之名也
- 욥기 1:22 이 모든 일에 ⇨ 凡若此者
- 욕이 범죄치아니하고 ⇨ 約百不犯罪
- 어리석은 말 ⇨ 愚
- 욥기 2:1 또 하루는 하늘의 아들들이 와서 ⇨ 又一日神之諸子來

11) KJV(1611)와 RV(1881)가 거의 비슷하지만 RV(1881)를 『구역』(1911)의 근간으로 생각하는 이유는 신명을 『구역』(1911)은 RV(1881)처럼 “여호와”(Jehovah)로 읽기 때문이다.

여호와 압헤 (섯는디) < (自現)於耶和華前
 사단도 그 가운데 와서 < 撒但亦來其中
 여호와 압헤 (선지라) < (自現)於耶和華前
 욥기 2:2 여호와와 피서 사단의게 날으샤디 < 耶和華謂撒但(曰)
 네가 어디로브터 오느냐 < 爾從何來
 사단이 여호와와 피 디답하야 곁으디 < 撒但答耶和華曰
 욥기 2:3 더 굿치 (완전호고) 경직하야 < 若彼(篤實,) 正直
 네가 나를 권하야... 하엿셔도 < 爾雖懲我(攻之)
 (즈기의 의를) 굿게 직헿느니라 < 堅守(其篤實)

3.3. 웨레쉐브스키 관화역본(1875)

시편 85:12 그 풍성함 < 是豐盛
 잠언 1:5 학문(에 진보하며) < 學問
 잠언 1:6 잠언과 비유 < 箴言和譬喻
 지혜 잇는자 < 智慧人
 잠언 1:7 여호와를 경외하는 거시 < 敬畏耶和華
 지식(의 근본) < 知識(的開端)
 지혜(와 교훈) < 智慧(和訓誨)
 욥기 1:20 사에 엽드려 경복하며 < 伏地而拜
 욥기 1:21 말하디 내가 적신으로 모퉁에 나왔스니 < 說, 我赤身出母胎
 또한 적신으로 도라 갈지라 < 也赤身歸(土)
 (여호와와) 일흠을 가히 (찬송하리로다 호고) < (主的)名應當(讚美)
 욥기 2:2 사단이 (여호와와) 피 디답하야 곁으디 < 撒但(回)答(主)說
 욥기 2:3 더 굿치 (완전호고) 경직하야 < 如他(良善)正直
 (하느님을) 경외호고 악에서 멀니 썩난(자) < 敬畏(天主), 遠離惡(事)
 세상에 업느니라 < 世上沒有人

3.4. 웨레쉐브스키 쉬운 문리역(1902)

시편 85:13 공의가 주 압헤 행하야 < 公義行在主前
 잠언 1:7 지혜(와 교훈) < 智慧(與訓誨)
 욥기 1:21 (여호와와) 일흠을 가히 (찬송하리로다 호고) < 當(頌美主之)名
 욥기 2:1 (여호와) 압헤 섰는디 < 立於(主)前
 사단도 그 가운데 와서 < 撒但亦來其中
 (여호와) 압헤 선지라 < 立於(主)前
 욥기 2:2 네가 어디로브터 오느냐 < 爾自何來
 사단이 (여호와와) 피 디답하야 곁으디 < 撒但對(主)曰
 욥기 2:3 더 굿치 (완전호고) 경직하야 < 如彼, (篤實)正直

(하느님을) 경외하고 악에서 멀리 썩난자가 ◁ 敬畏(上帝), 遠離惡(事)

3.5. 제임스왕역(1611)

시편 85:11 진리는 싸오르브터 소사나고 ◁ Truth shall spring out of the earth

시편 85:12 (여호와와피셔) 도흔 거슬 주시리니 ◁ (the Lord) shall give that which is good

우리 짜는 그 (풍성흙)을 내리로다 ◁ our land shall yield her (increase)

잠언 1:2 지혜와 교훈을 알게 하며 ◁ To know wisdom and instruction

지식의 말씀을 썩듯게 하며 ◁ to perceive the words of understanding

잠언 1:3 지혜와 공의와 공평과 (정직)의 교훈을 받게 하며 ◁ To receive the instruction of wisdom, justice, and judgment, and (equity)

잠언 1:4 지식과 총명을 줌이니 ◁ To give ... knowledge and discretion

잠언 1:7 미련흔자는 지혜와 교훈을 멸시하느니라 ◁ fools despise wisdom and instruction

욥기 1:20 이에 욥이 니러나 ◁ Then Job arose

옷을 찢고 머리 털을 버히고 ◁ and rent his robe, and shaved his head

싸에 엎드려 경배하며 ◁ and fell down upon the ground, and worshipped

욥기 1:21 말하되 ◁ And said

내가 적신으로 모뎨에 나왔스니 ◁ Naked came I out of my mother's womb

또흔 적신으로 도라 갈지라 ◁ and naked shall I return (thither)

(여호와와피셔) 주시고 ◁ (the Lord) gave

(여호와와피셔) 빼앗스니 ◁ and (the Lord) hath taken away

욥기 1:22 이 모든 일에 ◁ In all this

욥이 범죄치아니하고 ◁ Job sinned not

욥기 2:1 하느님의 아들들 ◁ the sons of God

욥기 2:2 사단이 (여호와와피) 대답하야 (골으되) ◁ And Satan answered (the Lord)

여기 더기 ◁ to and fro

욥기 2:3 (더 굿치) 완전하고 ◁ a perfect (and an upright man)

썩둑업시 더를 멸하게 하였셔도 ◁ though ... to destroy him without cause

더가 ... 굿게 직혔느니라 ◁ he holdest fast

3.6. RV (1881)

시편 85:11 진리는 싸오르브터 소사나고 ◁ Truth shall spring out of the earth

시편 85:12 여호와와피셔 도흔 거슬 주시리니 ◁ Jehovah shall give that which is good

우리 짜는 그 (풍성함)을 내리로다 ⇨ our land shall yield its (increase)
시편 85:13 공의가 (쥬) 압헤 행햏야 ⇨ Righteousness shall go before (him)
(쥬의 행햏시는) 자취를 밟는 길이 되게 햏리로다 ⇨ And shall make (his)

footsteps a way to walk in

잠언 1:2 지혜와 교훈을 알게 햏며 ⇨ To know wisdom and instruction
지식의 말슴을 썩듯게 햏며 ⇨ to discern the words of understanding

잠언 1:5 지혜 잇는자로 햏여곰 듯고 학문에 진보햏며

⇨ That the wise man may hear, and increase in learning

지식 잇는자로 햏여곰 확실햏 도락을 얻어

⇨ that the man of understanding may attain unto sound counsels

잠언 1:6 오묘한 교훈 ⇨ dark sayings

잠언 1:7 미련햏자는 지혜와 교훈을 멸시햏느니라 ⇨ the foolish despise
wisdom and instruction

욥기 1:20 이에 욥이 니러나 ⇨ Then Job arose

옷을 찢고 머리 털을 버히고 ⇨ and rent his robe, and shaved his head

짜에 엎드려 경배햏며 ⇨ and fell down upon the ground, and worshipped

욥기 1:21 말햏딧 ⇨ And said

내가 적신으로 모뎧에 나왔스니 ⇨ Naked came I out of my mother's
womb

또 햏 (적신으로) 도라 갈지라 ⇨ and naked shall I return (thither)

여호와썩셔 주시고 ⇨ Jehovah gave

여호와썩셔 빼앗스니 ⇨ Jehovah hath taken away

욥기 1:22 이 모든 일에 ⇨ In all this

욥이 범죄치아니햏고 ⇨ Job sinned not

욥기 2:1 하느님의 아들들 ⇨ the sons of God

욥기 2:2 사단이 여호와썩 디답햏야 (굴으딧) ⇨ And Satan answered Jehovah

여기 더기 ⇨ to and fro

욥기 2:3 (더 굿치) 완전햏고 ⇨ a perfect (and an upright man)

썩둑업시 더를 멸햏게 햏엿셔도 ⇨ though ... to destroy him without cause

더가 ... 굿게 직햏느니라 ⇨ he holdest fast

4. 맺는 말

위의 분석을 통하여 『구역』의 번역 대본은 한문성경 브리지만-쿨벗슨역 (1864)과 RV(1881)로 추정할 수 있다. 그렇지만 여러 용어와 표현을 웨레쉴브스키 관화역본(1875)과 웨레쉴브스키 쉬운 문리역(1902)에서 빌려오기도 했다.

짧은 구절을 분석한 것이지만 통계적으로 보면 모두 열일곱 절 가운데 RV(1881)를 따른 절은 여덟 절 반(53%)이고 브리지만-컬벗슨역(1864)을 따른 절은 일곱 절 반(47%)이다. 그리고 한 절이 두 성경과 똑같다. 곧 시편(85:10-12)은 브리지만-컬벗슨역(1864)을 따른 절이 두 절 반, RV(1881)를 따른 절이 한 절 반이다. 잠언(1:1-7)은 브리지만-컬벗슨역(1864)을 따른 절이 세 절이고 RV(1881)를 따른 절이 네 절이다. 욥기(1:20-2:3)는 브리지만-컬벗슨역(1864)을 따른 절이 두 절이고 RV(1881)를 따른 절이 세 절이고 두 성경과 같은 절이 한 절이다.

그런데 시기적으로 살펴보면 첫째 시기에 나온 시편은 브리지만-컬벗슨역(1864)을 많이 따랐다. 둘째 시기에 나온 잠언과 셋째 시기에 나온 욥기는 RV(1881)를 더 많이 따랐다. 따라서 또한 이렇게 추정해 볼 수 있다. 처음에 한문 성경 브리지만-컬벗슨역(1864)에 더 많이 의지하여 번역한 점은 초기 일본어 성경 번역을 주도했던 제임스 헵번(James C. Hepburn)의 자문을 받은 때문인 듯하다.¹²⁾ 초기 일본어 성경은 브리지만-컬벗슨역(1864)을 대본으로 번역했기 때문이다.¹³⁾ 이러한 경향은 1893년에 존스(조원시)가 펴낸 첫 한글 구약 본문인 『구약공부』와도 일치한다.¹⁴⁾

곧 초기에는 브리지만-컬벗슨역(1864)을 번역한 한국인 번역가들의 역할이 더 컸던 것을 알 수 있다. 그렇지만 시기적으로 뒷부분으로 갈수록 RV(1881)를 근간으로 브리지만-컬벗슨역(1864)으로 고친 것은 선교사들의 역할이 더 컸다는 점을 말하는 듯하다.

(투고 일자: 2010. 8. 24, 심사 일자: 2010. 10. 1, 게재 확정 일자: 2010. 10. 1)

<주요어>(Keywords)

『구역』(1911), 번역 대본, 브리지만-컬벗슨역(1864), RV (1881), KJV (1611), 대표본(1854), 쉘레쉴브스키 관화역본(1875), 쉘레쉴브스키 쉬운 문리역(1902).

Korean Old Version (1911), basic Texts, Bridgman and Culbertson's Version (1864), American Standard Edition of the Revised Version (1881), King James Version (1611), Bishop Schereschewsky's Version (Easy Wenli Bible)(1902).

12) 이덕주, “초기 한글성서 번역에 관한 연구”, 『한글성서와 겨레문화』, 그리스도교와 겨레문화연구회 편, 서울: 기독교문사, 1985, 433.

13) 강선아, “일본어역 성서 번역사 - 전도서 1장-12장을 중심으로”, 감리교신학대학교 신학대학원 2009학년도 석사학위논문, 34.

14) 이환진, “존스(조원시)의 『구약공부』(1893) 룯기 번역 분석”, 『신학과 세계』 67 (2010 봄), 7-93.

<참고문헌>(References)

(1) 성경

- 『성경전서』(필요시 『구역』으로 약칭), 조선 경성: 대영성서공회, 1911.
『文理 舊新約聖書』, 上海: 聖書公會, 1933 (Wenli Bible, Delegates' Version, Shanghai: British & Foreign Bible Society) (원출판년도 1854).
『舊新約全書』, 福州: 大美國聖書會, 1896 (Bridgman and Culbertson's Version, American Bible Society) (원출판년도 1864).
『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2004.
『舊約全書』, 上海: 大美國聖書會, 1878 (Old Testament in Manderin, Tienchu, ABS - Shanghai) (원출판년도 1875)
『淺文理 新舊約聖經 串珠』(상제판), 上海: 美國聖書會, 1925 (Easy Wenli Reference Bible, Bishop Schereschewsky's Version, Term Shangti, American Bible Society) (원출판년도 1902).
피득, 『시편촬요』, 1898.
The Holy Bible Containing Old and New Testaments, American Standard Version, From the American Standard Edition of the Revised Version, New York: American Bible Society, 1901 (원출판년도 1881).
The Holy Bible Containing The Old and New Testaments in the King James Version, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1984 (원출판년도 1611).
『성경 개역』, 서울: 성서공회, 1938 (The Holy Bible in Korean, Revised Version).
『성경전서 개역 한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.
『마태복음』, 1898.
『신약전서』, 1900.

(2) 사전

- 金元中 編著, 『虛辭大辭典』, 서울: 현암사, 2003.
『東亞 百年玉篇』, 진면 개정판, 서울: 두산동아, 2005.
Les Missionnaires de Corée de la Societé des Missions Étrangères de Paris, 『한 불즈던 韓佛字典』(*Dictionnaire Coréen-Français*), Yokohama: C. Lévy, Imprimeur-Libraire, 1880.
Underwood, Horace Grant. 『韓英字典 한영즈던』(*A Concise Dictionary of the Korean Language in Two Parts: Korean-English & English-Korean*,

Student Edition), Yokohama, Shanghai, Hongkong, Singapore: Kelly & Walsh, L'd., 1890.

Scott, James. *English-Corean Dictionary*, Korea: Church of England Mission Press, 1891.

(3) 연구 논문 및 책

강선아, “일본어역 성서 번역사 - 전도서 1장-12장을 중심으로”, 감리교신학대학교 신학대학원 2009학년도 석사학위논문.

민영진, “창세기(1906/1911년)”, 『Canon & Culture』, 4:1 (2010), 5-37.

이덕주, “‘제1세대 성서’를 통해 이루어진 복음의 토착화 - 한글 성서 최초 완역 100주년의 역사신학적 의미”, 『Canon & Culture』, 4:1 (2010), 75-125.

이덕주, “초기 한글성서 번역에 관한 연구”, 『한글성서와 겨레문화』, 그리스도교와 겨레문화연구회 편, 서울: 기독교문사, 1985, 409-505.

이환진, “존스(조원시)의 『구약공부』(1893) 룯기 번역 분석”, 『신학과 세계』 67 (2010 봄), 7-93.

이환진, “19세기와 20세기의 중국어 성서”, 『말씀의 뜻 밝혀 주시오 - 주석과 성서 번역』, 민영진 박사 회갑기념 제2권, 왕대일 엮음, 서울: 대한기독교서회, 2000, 413-499.

Eber, Irene. *The Jewish Bishop & the Chinese Bible: S. I. J. Schereschewsky (1831-1906)*, Leiden: Brill, 1999.

<Abstract>

Exploring the basic Texts of Korean Old Version (1911)

Prof. Hwan-Jin Yi

(Methodist Theological University)

The purpose of this article is to explore what the basic texts of the Korean Old Version (1911) might be. Scholars think that they are presumably Chinese Bibles such as the Delegates' Version (1854) or a certain Chinese Bible followed by the Union Version in Mandarin (1919).

Through the textual analysis of some verses taken from the books of Psalms (85:10-13), Proverbs (1:1-7), and Job (1:20-2:3), we realize that the Korean Old Version mainly follows the Revised Version in English (1881) by about 53% and Bridgman and Culbertson's Version in Chinese (1864) by about 47%. But at the same time, the Korean Old Version borrowed some of terms and expressions from Schereschewsky's Old Testament in Mandarin (1875) and his Easy Wenli Bible (1902).

More specifically with the book of Psalms, the Korean Old Version shares two and half verses with Bridgman and Culbertson's Version while it shares one and half verses with the Revised Version. As for the book of Proverbs, the Korean Old Version shares three verses with Bridgman and Culbertson's Version, while it shares four verses with the English Revised Version. As for the book of Job, the Korean Old Version shares two verses with Bridgman and Culbertson's Version while the Korean Old Version shares three verses with the English Revised Version.

Therefore, we assume that Koreans first translated Bridgman and Culbertson's Version into Korean and then missionaries corrected the Korean translations using the English Revised Version. Why then, did the Korean translators take Bridgman and Culbertson's Version as their Vorlage? It is probable that the translation committee of the Korean Old Version accepted James C. Hapburn's advice, who was a chief editor and translator of the first Japanese Bible with a broad experience in Bible translation. The Korean translation of the Old Testament Studies (1893) by G. H. Jones also had Bridgman and Culbertson's Version as its Vorlage. It seems that by the turning era of the last century, Bridgman and Culbertson's Version has been regarded as a faithful Bible to the original text. As a matter of fact, it faithfully reflects the King James Version in many respects. The reason why missionaries took the English Revised Version as their primary source is that it was a faithful heir of the King James Version so that they believed it to reflect the original language fully.

마가복음의 결말과 종결의 GAP¹⁾

김영인*

1. 들어가는 말

마가복음 16:9-20은 모든 번역성서에서 마가복음의 결말로 인정되고 있는 것으로 보인다. 그러나 티첸도르프(Konstantin von Tischendorf)이후의 비평적 그리스어 신약성서 본문에서는 소위 마가의 긴 결말(LE: Long Ending)이라는 막 16:9-20의 진정성을 의심하고 있다. 비평적 그리스어 신약성서 본문의 편집자들은 그래서 마가의 긴 결말을 이중의 꺾쇠기호 혹은 단일한 꺾쇠기호로 감싸서 구별하여, 마가의 긴 결말이 마가의 원본문(原本文)에 속하지 않는다고 표시한다. 이것은 또한 비평적 그리스어 신약성서 본문에 수록된 마가의 짧은 결론(SE: Short Ending)에서도 마찬가지이다. 이런 사실들은 마가의 원결말(原結末)에 대한 여러 가지 의구심을 유발하며 마가의 원결말을 찾으려는 노력을 촉발시켰다.

이 소고에서는 먼저 마가의 원결말을 찾기 위한 노력의 중요한 시발점이 되는 마가복음의 결론이 마가복음 16:8 이후에 존재하는가라는 문제를 다룬 뒤, 이전의 연구 접근법과는 색다른 최근의 연구 방법을 비평적으로 소개한다. 마가복음이 16:8에서 끝나는가 아니면 계속되어야 하는가 하는 문제는 마가복음 16:8에 쓰여진 최종 단어 γάρ를 어떻게 해석해야 하느냐가 중요한데, 여기에서는 이 단어의 기능적, 통계적 용례를 넘어 새로운 해석학적 시도가 있어야 함을 그 전망과 대안으로 짧게 제시하려고 한다.

2. 마가복음 16:8의 문제

훌륭한 사본증거에 따른 본문비평은²⁾ 16:8에서 끝나는 마가복음의 결말을 이

* 하나성서연구소 연구원, 서울신대, 평택대, 한세대 강사, 신약학.

1) 이 소논문은 필자의 박사학위 논문(“Die Erscheinung Jesu. Eine rezeptionsorientierte Untersuchung der Erscheinungserzählungen in den synoptischen Evangelien”, Th.D. Dissertation (KiHo Wuppertal/Bethel, Bielefeld 2009 미간행)의 모티브가 되었던 것을 심화, 발전시킨 것이다.

2) 사본 B와 ✠ 를 참조하라. 또한 Kurt Aland und Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments*

렇게 기록하고 있다: καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ. 이것을 어순에 따라 직역하면 “그리고 그들은 아무에게 아무 말도 못하였다: 그들은 무서웠기 때문이었다”로 번역할 수 있을 것이다.³⁾ 이처럼 마가복음의 결말이 형식적으로 후치 가능 접속사인 γάρ로 갑자기 끝난다는 것은 무척 낯선 것이다. 그리고 내용적으로 다른 복음서의 결말에 나타나는 예수의 부활과 현현, 혹은 승천 이야기가 빠져 있어 어색하기도 하다. 게다가 마가복음의 내러티브는 이미 그 속에 예수의 고난과 부활을 세 번이나 예고하면서 독자에게 주인공 예수의 부활과 현현이 내러티브가 끝나기 전 어디에선가 묘사되리라고 예고하고 있기 때문이다.⁴⁾

물론 우리는 마가의 긴 결말이라고 불리는 마가복음 16:9-20에서 예수의 부활과 현현에 대한 다채로운 보도들을 읽을 수 있다. 그러나 유감스럽게 본문비평은 마가의 긴 결말을 마가의 원결말로 인정하지 않고, 훌륭한 사본증거를 갖는 텍스트들은 하나같이 예수의 부활과 현현에 대하여 침묵한 채, 이해하기 힘든 ἐφοβοῦντο γάρ라는 말로 16:8에서 갑자기 끝나는 것으로 기록되어 있다. 마가의 결말을 전승하는 대략 1700여 개의 사본들은 16:8에서 끝나는 이런 마가 결말의 의아함을 반영하듯 다양한 결말로 분화되어 전승되었다.⁵⁾ 이 1700여 종의 사본들은 아래와 같이 정리해 볼 수 있다.⁶⁾

- ① 막 16.8
- ② 막 16,8 + 9-20 (긴 결말, 본문비평적 표시와 함께)
- ③ 막 16,8 + 9-20 (이어지는 텍스트처럼)
- ④ 막 16,8 + 짧은 결말
- ⑤ 막 16,8 + 긴 결말과 짧은 결말을 섞어서

(Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989), 특히 295-296; Dieter Lührmann, *Das Markusevangelium*, HNT3 (Tübingen: J.C.B Mohr, gesellschaft, 1989), 268-270; 또한 다음을 비교하라. Camille Focant, “La canonicité de la finale longue (Mc 16,9-20) vers la reconnaissance d’ un double texte canonique?”, in ders., ed., *Marc, un évangile étonnant*, BEThL 194 (Leuven: Leuven University Press, 2006), 371-381; 더 나아가서 Jörg Frey, “Zu Text und Sinn des Freer-Logion”, *ZNW* 93 (2002), 13-34.

3) 다음의 번역을 참조하라. 『개역』과 『개역개정』 막 16:8: “...무서워하여...”, 『공동』: “...너무도 무서워서”, 『표준개정』: “...그들은 두려워서...”

4) 예를 들면 막 8:31-38, 9:31-37, 10:32-45 또한 막 14:28과 16:7.

5) 다음을 참조하라. Michael W. Holmes, “To Be Continued...The Many Endings of the Gospel of Mark”, *BR* 17 (2001), 12-23 과 48-50.

6) 다음을 비교하라. Morton S. Enslin, “ἐφοβοῦντο γάρ, Mark 16:8”, *JBL* 46 (1927), 62-68, 64-65 또한 Michael W. Holmes, “To Be Continued...The Many Endings of the Gospel of Mark”, 12-23과 48-50.

이상의 다섯 가지 유형이 구체적으로 말하듯이, 우리에게 전해진 마가복음의 사본들은 독자의 아쉬움과 기대를 채우지 못하고 갑자기 끝나는 마가의 결말을 보충, 보완하는 쪽으로 발전하고 있음을 보여준다. 왜냐하면 마가복음 16:8에 부가된 결말들은 모두 예수와 제자들의 재회를 포함한 부활과 현현을 다루고 있기 때문이다. 그러나 안타깝게도 가장 오래된 권위 있는 사본들은 예수의 부활과 현현에 대해서 침묵하고 있으며, 모두 16:8의 ἐφοβοῦντο γάρ로 끝이 난다.

이런 연유에서 그리스바흐(Johann Jakob Griesbach)는 1803년 자신의 그리스어 신약성서 두 번째 판에서 긴 결말(LE)을 마가의 원결말로 인정하지 않는다. 역시 그리스어 신약성서 편집자인 웨스트코트(Westcott)와 호르트(Hort)도 그들의 첫 번째 그리스어 신약성서 편집판에서 긴 결말은 마가의 원결말이 아니라고 평가한다. 이들은 한결같이 마가의 원결말이 소실되었고 16:8이 원결말이 아니라고 생각한다.⁷⁾

그렇다면 마가의 예수 이야기는 16:8에서 끝나는 것인가? 아니면 계속되어야 하는 것인가? 계속된다면 과연 어떤 내용이어야 하는가?

3. (마침내) 발견한 마가복음의 결말?⁸⁾

마가의 결말 부분이 소실되었다고 피력한 마태 우선설의 대표적 학자인 그리스바흐가 사라진 마가의 결말 부분이 내용적으로는 마태복음 28:9-20과 유사할 것이라고 주장한 것처럼,⁹⁾ 공관복음서 연구자들은 본문비평적 증거에도 불구하고 마가복음 16:8에 놓여 있는 마가 결말의 문제를 풀어보고자 자신들의 다양한 상상과 주장을 보태고 있다.¹⁰⁾ 그것은 위에서 도입한 것처럼, 무엇보다 제2복음서가 16:8에서 그 형식과 내용의 불연속성을 띠며 갑자기 ἐφοβοῦντο γάρ로 끝나는 것에 기인할 것이다.

이런 맥락에서 독일에서 있었던 마가복음의 결말에 대한 논쟁을 살펴보는 것

7) 다음을 참조하라. J. Lee Magness, *Sense and Absence* (Atlanta: Schola Press, 1986), 1-2; James A. Kelhoffer, *Miracle and Mission* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 7-10; Robert Oliver Kevin, "The Lost Ending of the Gospel according to Mark", *JBL* 45 (1926), 101.

8) 이 소단락의 제목은 에타 린네만(Eta Linnemann)과 쿠어트 알란트(Kurt Aland) 간에 있었던 논쟁과 연관이 깊다. 다음을 참조하라. Eta Linnemann, "Der (wiedergefundene) Markusschluß", *ZThK* 66 (1969), 255-287 그리고 Kurt Aland, "Der (wiedergefundene) Markusschluß?", *ZThK* 67 (1970), 3-13.

9) 다음을 참조하라. James A. Kelhoffer, *Miracle and Mission*, 7.

10) N. Clayton, *The Mutilation of Marks Gospel*, Abingdon, Nashville, 2003, 174-177에 실린 부록 A를 참조하라.

이 연구의 방향을 이해하는 데 도움이 될 것이다. 1969년 에타 린네만(Eta Linnemann)이 발표한 다소 도전적인 제목의 논문이¹¹⁾ 잃어버린 마가 결말에 대한 논쟁을 학계의 수면에 떠오르게 하며, 마가복음은 계속되어야 한다는 주장을 뒷받침했다고 할 수 있을 것이다.

3.1. 마가의 결말은 마가 텍스트 바깥에 보존되어 있다

에타 린네만은 “(재발견한) 마가의 결말”(Der [wiedergefundene] Markusschluss)이라는 다소 도전적인 제목의 논문에서 마가의 결말이 그곳에서 끝나든, 아니면 본래의 텍스트에서 훼손된 후 분실되었든, 일치된 견해가 전혀 도출되지 않고 있다는 점에서 그의 연구를 시작한다.¹²⁾ 린네만은 마가의 결말로 논쟁이 되고 있는 “그리고 그들은 아무에게 아무 것도 말하지 않았다: 그들은 무서웠기 때문이었다”¹³⁾를 독자에게 설득력을 얻으려는 주저함의 표현, 즉 누미노제(Numinose)의 경험, 혹은 제자들의 몰이해를 다루는 메시아 비밀과 연관된 해석으로 설명하려는 모든 시도들이 납득할 만한 수준에 이르지 못했을 뿐만 아니라, 그 문제에 대한 답을 여전히 주지 못하고 있다고 혹평한다.¹⁴⁾

이어서 린네만은 이름하여 마가의 긴 결말(LE)에 마가의 잃어버린 결말이 들어 있을 것이라는 주장을 일반화하면서 그것에 주목해야 한다고 요청한다.¹⁵⁾ 동시에 긴 마가의 편집자로부터 전해지는 마가복음 16:15-20에 다른 병행이 없다는 사실은 이것이 고유한 전통(Tradition)이며¹⁶⁾ 거기에 마가의 원결말이 들어 있다고 주장한다.¹⁷⁾ 린네만은 16:8에서 끝나는 사본들인 B, \aleph , sys^s 와 몇몇 아랍어판 사본들이 동일 가족군의 사본인 것에 착안해 16:8 이후에 있는 마가의 결말부가 뜯겨져 나갔다는 라이트풋(Lightfoot)의 견해에 동조하면서, 이것을 보완하기 위해서 짧은 결말(SE)이 부가되었고 그것이 긴 결말(LE)과 조합되어 다양한 형태가 나올 수 있다는 것이다.¹⁸⁾

또한 그는 모르겐탈러(Morgenthaler), 로마이어(Lohmeyer), 헬즐레(Helzle) 등

11) Eta Linnemann, “Der (wiedergefundene) Markusschluss”, 255-287.

12) Ibid., 255.

13) 필자의 사역. 다음을 참조하라 막 16:8: “καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ”.

14) Eta Linnemann, “Der (wiedergefundene) Markusschluss”, 256-257.

15) Ibid., 258-260.

16) 고유하기 때문에 ‘낫설다’는 개념을 도입해서 긴 마가의 보도를 알기 쉽게 설명한 줄져 ‘주님의 부활에서 우리의 부활로’, 「그말씀」 4월호 부활 특집 (서울: 두란노서원, 2010), 8-21을 참조하라.

17) Eta Linnemann, “Der (wiedergefundene) Markusschluss”, 260.

18) Ibid., 261. 특히 각주 15번에 인용된 라이트풋의 견해를 보라.

과 함께 마가복음 16:15-20에 있는 언어-문학구성적 형태의 통일성에 대한 논쟁에서 꼭 원마가의 언어적 특성과 일치하는 요소가 없다고만 볼 수는 없다고 반박한다.¹⁹⁾ 따라서 그는 마가복음 16:8과 마가복음 16:15-20이 연속성 속에 있는가를 논하면서 마가복음 16:15ff와 마태복음 28:18ff 사이에 있는 밀접하고 다양한 접촉점을 확인한다. 사실 이 양자는 1. 보편적 전도 위임 2. 세례의 필요성 3. 부활하신 자의 권세라는 세 가지 모티브를 공유하며 마태복음 28:18a와 마가복음 16:15 그리고 마태복음 28:20b와 마가복음 16:20 실제적으로 일치하고 있다는 연구를 보여준다.²⁰⁾ 특히 부활하신 자의 사명 위임과 종말론적 승귀의 순서가 바뀐 점에 대해서 마태는 높여지신 분이 권세 있는 전도의 명령과 위임을 내리는 논리적 순서를 갖는 것으로 파악하여 마태가 마가의 영향을 받은 것으로 해석한다. 즉 슈트레커(G. Strecker)의 주장에 반대하여 마태복음 28:18-20은 마가복음 16:15-20의 비평적 수용작업이었다는 것이다.²¹⁾

이제 린네만은 마가복음 16:15-20에서 사용된 단어나 표현들이 포스트-마가(Post-Mark)가 아니라는 논거가 필요하게 되었다. 그래서 린네만은 마가복음 16:15-20에 등장하는 단어와 표현들을 “Once more the point of view is later”로 보는 빈센트 테일러(Vincent Taylor)와 대화를 전개한다.²²⁾ 테일러는 특히 뱀을 잡는 행위가 누가복음 10:19와 같은 의미를 갖는 다른 표현이라고 생각하는데, 적어도 이렇게 뱀을 잡는다는지 독을 마시는 일들은 기독교의 초기 박해 상황에서 있음직한 일로 A.D 100-140년 상황으로 본다.²³⁾ 즉 포스트-마가적 표현이라는 것이다. 그러나 린네만은 테일러의 증거가 꼭 설득력 있는 것은 아니라고 평가한 뒤, 마가복음 16:15-20에 등장하는 단어와 표현들은 오히려 마가의 텍스트 내에서 그 연속성과 유사성을 보일 수 있다고 한다.²⁴⁾

누가와 병행도 비교한 후에 린네만이 내린 결론은 마침내 마가복음 16:8은 마가의 결말도 아니며, 또 그 결말이 분실된 것도 아니라는 놀라운 결과에 도달한다. 그는 마태복음 28:16 이하에 마가의 결말이 들어 있으며, 심지어 마가복음 16:15-20에도 그것이 포함되어 있다고 한다.²⁵⁾ 결국 마가의 결말이 훼손되어 소실되었을 것이라는 추측은 모두 이해하기 어려운 마가복음 16:8이 결론이라는 가

19) Ibid., 262-264와 264-269.

20) Ibid., 270-271.

21) Ibid. 이점에 있어서 슈트레커의 주장인 마가가 마태의 영향을 받았다는 것과 대척점에 있기 때문에 그 반론을 전개한다. 다음을 보라. Eta Linnemann, “Der (wiedergefundene) Markusschluß”, 272-275.

22) Ibid., 278-283.

23) Ibid., 281.

24) Ibid., 283-284.

25) Ibid., 286-287.

정에서 발생된 것이라는 것이다.

3.2. 마가의 결말은 마가 텍스트 안에 들어 있다.

에타 린네만이 마침내 (잃어버렸던) “마가의 결말을 찾았다”라는 뉘앙스를 가진 다소 도전적인 논문을 발표한 그 다음 해에 본문비평학의 대표적 학자인 쿠르트 알란트(Kurt Aland)는 린네만의 논문을 노골적으로 겨냥한 듯 보이는 “마가의 결말을 찾았다고?”라는 뉘앙스의 논문으로 대응한다.²⁶⁾ 이 논문에서 알란트는 린네만 연구의 출발점이 되는 마가복음의 결말부가 훼손되어 분실되었다는 전제를 다음과 같이 일축한다: “마가복음의 결론부가 훼손된 후 분실되어서 그 의도된 결말이 따로 존재한다는 이론은 아주 이른 시기 그것도 원저자 스스로가 결론부를 훼손시켰을 때에만 비로소 성립 가능한 이론이다.”²⁷⁾

이런 배경 아래 그 후 2년 뒤에 발표된 슈미탈스(W. Schmithals)의 논문은 린네만이 마가복음 16:8에 있는 문제를 해결하기 위해서 다소 모험적이었다고 평가하고 조금 다른 방법을 모색한다.²⁸⁾ 즉 그는 본문비평의 결과를 받아들인 후, 문학비평적 관점²⁹⁾에서 접근한다. 그는 마가의 결말 문제를 해결하기 위해 특히 편집비평을 사용한다. 그래서 마가복음 16:1-3과 뒤 이어 나오는 16:4-6은 그 양식이 현현 이야기와 유비가 있는 기적 이야기에 속하고, 16:8은 다른 기적 이야기에서도 그 말미에 흔히 나타나는 전형적인 감탄/놀람(Chorschluss)을 묘사하는 것이라고 본다.³⁰⁾

이런 문학비평적 시좌에서 슈미탈스는 기독교 초기의 케류그마는 오래 된 신앙고백문 전승을 통해서 볼 수 있듯이 예수의 고난, 죽음 그리고 부활과 현현이 연결되어 있어야 한다고 파악한다. 그런데 마가복음은 예수의 고난과 죽음을 다루면서도 부활과 현현을 단지 14:28과 16:7에서 암시는 하지만, 실제적으로 다루지 않는다는 것에 착안한다.³¹⁾ 결국 그의 논지는 14:28과 16:7이 보여주듯이, 두

26) Kurt Aland, “Der (wiedergefundene) Markusschluß?”, *ZThK* 69 (1970), 3-13.

27) *Ibid.*, 9. 작년 3월 나의 학위논문을 최종점검할 때 슈미탈스 교수의 부고를 받았던 지도교수 린데만교수(Lindemann)와 함께 고인의 생전을 회상했던 기억이 새롭다. 슈미탈스교수의 장례를 집례한 린데만 교수는 슈미탈스교수를 남이 하지 않는 독특한 연구와 주장을 많이 했던 학자로 평가한다.

28) Walter Schmithals, “Der Markusschluß, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf”, *ZThK* 69 (1972), 379-411.

29) 독일에서 사용되는 문학비평(Literarkritik)이라는 용어는 영·미에서 말하는 것과 그 의미가 사뭇 다르다. 독일에서는 이 말을 (원)자료비평(Quellenkritik)이라는 쪽에 더 가깝게 사용하고 있다.

30) *Ibid.*, 380.

31) *Ibid.*, 380-382.

번에 걸친 편집적 첨가를 통해서 이미 알려준 사건이 16:8 이후의 결말에서 또 다루어진다면 그것은 불필요하며 과도한 사족이 되어 문학적 긴장을 떨어뜨릴 수 있다는 것이다.³²⁾

따라서 쉬미탈스는, 자기는 공관복음서의 자료설을 학문적 합의로 받아들인다고 전제한 후, 전승된 자료설의 입장에서 16:8이 마가의 원결말로 인정될 수 없다는 것이다. 14:28과 16:7의 필수적인 편집적 첨가에서 밝혀지는 것처럼, 마가는 부활하신 예수가 베드로 및 그와 함께 한 제자들과 재회하는 현현 사건이 16:8 뒤로 연결되어야 한다는 것을, 이미 그의 손에 전달된 자료를 통해서 알고 있었다는 것이다.³³⁾ 그런데 마가는 그것을 단지 14:28과 16:7에서 암시만 하고 16:8 뒤로 이어지게 하지는 않았다는 것이다. 즉 그의 편집적 재구성에 따르면 마가에게서 빠져 있는 이 결말이 부활 이전의 이야기 속에 배치되었다는 것이다.³⁴⁾ 그래서 그의 논문은 우리가 변화산 이야기(Verklärungsgeschichte)라고 부르는 마가복음 9:2-8과 12제자 파송 이야기(Aussendung der Zwölf)라고 하는 마가복음 3:13-19에 고정된다.

사실 볼트만(R. Bultmann)과 벨하우젠(J. Wellhausen)은 이미 마가복음 9:2-8은 9:1과 11절의 문맥 속에 삽입된 독립적 이야기 단위로 파악하고 있었다. 양식비평에서 잘 알려져 있듯이 그 양식(Form)은 현현 이야기로 분류되는 것이다.³⁵⁾ 이런 관점의 연속성 속에서 쉬미탈스는 이 변화산 이야기가 바로 빈 무덤 이야기의 뒤를 잇는 부활·현현 이야기이며, 고린도전서 15:5와 누가복음 24:34에서 증거하는 “베드로에게 현현하심”으로 간주해야 한다고 한다. 그의 말에 따르면 이해하기 어려운 ἐφοβοῦντο γάρ은 여인들의 침묵을 설명하는 말로 전혀 이해하지 못할 것이 없다는 것이다. 14:28과 16:7은 제자들에 대한 것이 아니라, 독자들을 위한 편집적 첨가로 마가는 당연히 베드로와 12제자가 부활하신 주와 만난다는 것을 알고 있었다는 것이다.³⁶⁾

이제 자연스럽게 쉬미탈스는 마가복음 9:2-8을 다룬다. 인상적인 것은 변화산 이야기를 도입하는 2절의 “그리고 6일 뒤”(καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ)라는 표현이다. 그는 누가가 이 시간의 경과가 지니고 있는 의미를 잘 알지 못해 8일(ἡμέραι ὀκτώ)로 수정했다고 전제하고, 이 시간의 경과를 16:8의 빈 무덤 발견 후 예수께서 베드로 앞에 현현할 때까지 기간을 말하며, 특히 출애굽기 24:16에서 하나님께서 모세 앞에서 계시하시기 전까지 구름³⁷⁾ 속에서 침묵하셨던 기간과 유비 관계에 있

32) Ibid.

33) Ibid., 383f.

34) Ibid., 384.

35) Ibid., 384. 특히 각주 13번에 소개된 풍부한 참고문헌들을 보라.

36) Ibid., 385.

다고 본다.³⁸⁾

부활하신 예수와 제자들이 만나는 모티브에서 또한 빠뜨릴 수 없는 것이 그 배경으로 등장하는 산이라고 할 수 있다. 변화산 사건의 배경이 되는 산을 마태복음 28:16, 사도행전 1:12 그리고 마가복음 3:13의 산과 동일시하는 쉬미탈스는³⁹⁾ 마가복음에 있는 산에서 있었던 또 하나의 사건에 주목한다. 예수의 현현과 그의 제자들에게 부여된 선교의 위임이 서로 밀접한 연관이 있을 것으로 짐작하는 쉬미탈스는 마가복음 3:13-19가 본디 현현 이야기였을 것이라고 본다.⁴⁰⁾ 사실 마가복음 3:13-19는 볼트만과 디벨리우스(M. Dibelius)에게서 그 양식을 결정짓기 어려운 부분으로 전해진다. 쉬미탈스는 볼트만의 후기 견해에 따라 이것을 전승의 한 단락으로 규정짓고 연구를 시작한다.⁴¹⁾ 무엇보다도 그 출발점은 위에서 이미 언급했던 것처럼, 12제자 그룹이 부활하신 분의 현현으로 구성되었다는 것이고, 12제자의 소명과 선교의 위임이 밀접하게 결합되어 있던 것이 바로 예수가 12제자 앞에 나타난 현현 이야기의 밑바탕이었을 것이라는 것이다.

이어서 쉬미탈스는 마태복음 28:18과 마가복음 16:15-20을 비교하면서 마가복음 3:13-19가 본래적인 부활·현현 이야기였을 것이라는 상세한 주석을 한다.⁴²⁾ 우리에게 전해진 오래 된 사본들이 마가의 결말이 훼손된 채 전승되었지만, 이른 시기의 사본들은 그 반대로 마가의 결말을 보전하고 있다는 본문비평적 이해를 오히려 에타 린네만을 비판하면서, 쉬미탈스는 자신의 연구를 바탕으로 베드로에게 그리고 나머지 12제자에게 각각 두 번 산에서 현현하신 부활하신 자의 텍스트를 재구성하며 자신의 논문을 마무리 짓는다.⁴³⁾

이상에서 살펴본 마가복음의 결말에 대한 린네만과 쉬미탈스의 연구는 그 단초에 본문비평적 연구 결과와 전승된 사본의 증거들을 어떻게 해석하느냐에 따라 그 연구 결과가 전혀 다른 방향으로 향할 수 있다는 사실이 놓여 있다. 아래에서 살펴볼 연구들은 위에서 살펴본 연구와 전혀 다른 관점에서 시도된다. 이 연구들은 난해한 구절인 마가복음 16:8의 ἐφοβοῦντο γάρ 중 후치 가능 접속사 γάρ의 언어-기능적 측면에 초점을 맞추어 마가의 결말에 대한 수수께끼를 해결하려는 시도들을 담고 있다.

37) 구름은 보통 하나님의 현존(출 16:10, 24:15, 신 1:33, 왕상 8:10 등)을 상징하거나 신적 존재의 이동수단으로 여겨진다(왕하 2:11, 행 1:9, 살전 4:17, 계 11:12 등).

38) Ibid., 386-388.

39) Ibid., 388.

40) Ibid., 388 과 402.

41) Ibid., 398f.

42) Ibid., 401-408.

43) Ibid., 408-411. 에타 린네만에 대한 비평은 403-404와 406을 보라.

4. 종결의 가르(γάρ)

언제나 수그러들지 않는 마가복음의 결말에 대한 새로운 연구는 바로 후치 가능 접속사인 γάρ에 집중하면서 다시 수면에 부상했다.⁴⁴⁾ 본문비평에서 제시하는 마가복음 원결말의 마지막 단어인 γάρ에 관심하는 이 연구들은 주로 다음의 질문을 내포하고 있다: “어떤 한 문장이나 단락이 γάρ로 끝날 수 있는가?”

4.1. 종결의 γάρ가 문장의 마침이 될 수 있는가?

마가의 결말이 16:8에서 ἐφοβούντο γάρ로 끝난다고 할 때, 공관복음서 연구자들에게는 먼저 후치 가능 접속사 γάρ가 제2복음서의 마지막에 위치한 것에 주목하고 이 γάρ가 주는 형식과 내용상의 낯설음을 극복하기 위한 시도를 했다. 당연히 그들은 성서의 안팎에서 그 사례를 찾는다.⁴⁵⁾ 후치된 γάρ는 성서 안에서 구약과 신약 “οὐκ ἐγέλασα ἐφοβήθη γάρ”(창 18:15 LXX)와 “καὶ καλῶς λέγετε· εἰμὶ γάρ.”(요 13:13)에서 쉽게 찾을 수 있다. 파피루스에서 무작위로 유사한 구문과 용례를 조사한 크래링(Carl H. Kraeling)은 Pap. Oxy. no 1223(4 c. A. D.)에 있는 교역 문서 중에서 문장의 끝에 있는 γάρ가 사유, 첨가적으로 사용되지만, 그리 중요한 역할과 기능을 갖지는 않는다고 밝혔다.⁴⁶⁾

같은 맥락에서 부머샤인(Thomas E. Boomershine)과 바돌로매(Gilbert L. Bartholomew)도 제2복음서의 결말인 16:8의 마지막 두 단어 ἐφοβούντο γάρ의 기능과 역할에 관심을 갖는다. 마가복음의 결말에 쓰인 두 단어는 선행하는 문장 καὶ οὐδενὶ οὐδέν· εἶπαν과 NA²⁷과 UBS⁴(1993)에서 각각 NA²⁷은 쌍반점으로, UBS⁴는 쉼표를 통해서 구분되는 것에 주목한다.⁴⁷⁾ 이것은 또한 번역성서인 RSV, NEV와 예루살렘성서 등에서도 보이는데,⁴⁸⁾ 이상의 사실로부터 부머샤인과 바돌로매는 ἐφοβούντο γάρ가 선행문장과 쌍반점이나 쉼표와 같은 문장부호

44) 특히 다음을 참조하라. Kelly R. Iverson, “A Further Word on Final Γάρ (Mark 16:8)”, *CBQ* 68 (2006), 79-94와 N. Clayton Croy, *The Multilation of Marks Gospel* (Nashville: Abingdon, 2003).

45) 다음을 참조하라. Morton S. Enslin, “ἐφοβούντο γάρ, Mark 16:8”, *JBL* 46 (1927), 62-68; Carl H. Kraeling, “A Philological Note On Mark 16:8”, *JBL* 44 (1925), 357-358.

46) Carl H. Kraeling, “A Philological Note On Mark 16:8”, 357.

47) 다음을 참조하라. Thomas E. Boomershine and Gilbert L. Bartholomew, “The Narrative Technique of Mark 16:8”, *JBL* 100 (1981), 213-223과 220.

48) 우리나라의 번역성서들은 『표준』이 쉼표로 구분하고 있고 『개역』과 『개역개정』에서는 아무런 문장부호 없이 선행문장과의 종속성을 보여주고 있다. 특이한 것은 『공동』은 마침표로 선행 문장과의 단절을 표시한다.

뒤에 나오는 것은 문장 안에서의 짧은 휴지(休止)를, 숨을 쉬 뒤에는 구별된 문장으로 이해하라는 표지라는 것이다. 즉 이 종결의 γάρ는 여인들의 놀람과 충격, 도망간 이유를 설명하는 내러티브적 첨가로⁴⁹⁾ 클라이막스를 보여주는 내러티브 기법이라는 것이다.⁵⁰⁾ 따라서 적어도 형식면에서 종결의 γάρ는 논란의 여지가 없다는 것이다.⁵¹⁾

4.2. 종결의 γάρ는 책의 마침이 될 수 있는가?

마가의 원결말로 인정되는 텍스트의 마지막에 위치한 후치 가능 접속사 γάρ는 그 기능적, 실용적 논쟁 속에 다시 휘말리게 되는데, 그것은 이 γάρ에 대한 질문의 패러다임이 바뀌면서이다. 질문은 다시 어떤 한 문장이나 문단이 γάρ로 끝날 수 있는 것지만, 책의 대단원(大團圓)이 될 수 있는가 하는 것이 문제가 된다. 즉 여기서 논쟁이 되는 것은 후치 가능 접속사 γάρ로 문장이나 문단이 끝나는 것과 책이 끝나는 것은 다르다는 것이다.

하지만 이 질문에 대한 답을 1972년 반테어 호르스트(P. W. van der Horst)가 내놓는다. 그는 플로티누스(Plotinus) 전문가인 문헌학자 리차드 하더(Richard Harder)에 기대어 그의 논문 “Can a Book End with a ΓΑΡ? A note on Mark XVI.8”에서 플로티누스의 32번째 논문(*Ennead* 5.5)이 γάρ로 끝나는 것을 제시한다. 리차드 하더에 따르면 플로티누스의 논문 30, 31과 33이 각기 전체 논문의 고유한 부분인데도 그의 제자 포르피리우스(Porphyrus)에 의해서 나누어졌다는 것이다. 이때 그는 γάρ가 책의 끝에 위치하는데도 전혀 개의치 않았다는 것이다.⁵²⁾ 더구나 여기에서 포르피리우스는 그 논문을 스승인 플로티누스가 스스로 구분해 놓은 표식에 따라 분리했다는 것이다.⁵³⁾

결국 반테어 호르스트의 결론은 문장이나 문단이 γάρ로 끝날 수 있으면 책도 역시 γάρ로 끝날 수 있으며, 이것은 이제 전혀 논의할 필요가 없다는 것이다.

4.3. 종결의 γάρ에 대한 새로운 관점

49) 다음을 참조하라. Thomas E. Boomershine and Gilbert L. Bartholomew, “The Narrative Technique of Mark 16:8”, 220.

50) Ibid., 221.

51) 성서와 고대 그리스 문헌에 나오는 더 많은 사례들을 보려면 다음을 참조하라. Morton S. Enslin, “ἔφοβοντο γάρ, Mark 16:8”, 64-65.

52) P. W. van der Horst, “Can a Book End with Γάρ A note on Mark XVI.8,” *JTS* 23 (1972), 121-124, 특히 123.

53) Ibid.

종결의 γάρ에 대한 더 이상의 논쟁을 종식시킬 것 같은 반데어 호르스트의 연구에도 불구하고 마가복음의 결말부 마지막에 위치한 단어 종결의 γάρ에 대한 구심은 좀처럼 줄어들지 않고 있다. 최근에 크로이(N. Clayton Croy)는 다시금 마가복음이 16:8의 γάρ로 끝날 수 없음을 증명했다. 그는 텍스투스 레캡투스(Textus Receptus)의 긴 결말이 마가의 원결말은 아니지만 16:8 이후에 원래 존재하던 마가의 원결말도 뜯겨나갔다는 주장을 한다.⁵⁴⁾ 그의 방법론적 시도는 독특하게 고대의 모든 그리스어 문헌을 모아서 디지털화한 TLG-Data Base⁵⁵⁾를 사용한다. 그는 이 데이터베이스의 자료를 이용하여 종결의 γάρ가 텍스트 내에서 가지고 있는 실용적, 기능적 물음을 구체화한다:

중요한 질문은 이제 더 이상 문장이 γάρ로 끝날 수 있는가를 묻는 것이 아니라, 어떤 형식의 문장이 γάρ로 끝나는가 하는 것이다. 명백하게 그런 문장들은 짧은 문장이며 두세 단어로 이루어져 있다. 덜 분명한 것은 그런 문장들은 특정한 형식의 문학에서 가장 많이 나타난다는 것이다. γάρ가 들어 있는 짧은 문장들은 흔히 구술적 정보와 대화의 유형임을 반영한다. 그것들은 종종 부가적인 형태로 삽입된 것들이고 언제나 [그 문장이: 역자주] 계속된다. γάρ로 끝나는 문장들은 내러티브에서 흔한 것은 아니다.⁵⁶⁾

크로이는 또한 그의 논문에 TLG CD-ROM E를 통해서 추출한 종결의 γάρ가 포함된 고대의 문헌들을 빈도수에 따라 정리한 부록을 제공한다.

크로이가 시도한 연구의 의의는 어떤 문장이나 책이 γάρ로 끝날 수 있는가 하는 것이 아니라 어떤 유형의 문장과 책의 마지막이, 말하자면 종결의 γάρ로 끝날 수 있는가를 질문하고, γάρ가 나타나는 문장과 책의 유형을 조사, 구분하여 그 안에 있는 실용적 기능을 살폈다는 데 있을 것이다. 그러나 TLG를 분석한 그의 연구는 곧 아이버슨(Kelly R. Iverson)에 의해서 반박된다.⁵⁷⁾

크로이는 부가적인 기능을 가진 γάρ의 경우 종종 부가적으로 삽입되어 추가적인 정보를 요청하기 때문에 뒤이어 연결되는 텍스트가 필요하고, 내러티브에서

54) 다음을 참조하라. N. Clayton Croy, *The Multilation of Marks Gospel* (Nashville: Abingdon, 2003).

55) *Thesaurus Linguae Graecae*에 대해서는 다음을 참조하라. Luci Berkowitz와 Karl A. Squitier, *Thesaurus Linguae: Canon of Greek Authors and Works*, 3판 (New York: Oxford University Press, 1990), x-xiii 또한 CD-ROM E (Irvine: University of California Irvine, TLG Project, 2000).

56) N. Clayton Croy, *The Multilation of Marks Gospel*, 48.

57) Kelly R. Iverson, "A Further Word on Final Γάρ (Mark 16:8)", *CBQ* 68 (2006), 79-94.

이런 현상이 드문 것이라고 연구했지만, 같은 TLG를 가지고 연구한 아이버슨은 그 반대의 경우들을 찾아낸다.⁵⁸⁾ 그는 복음서들과 거의 흡사한 문학 장르에 속하는 예를 들면, 역사, 전기, 내러티브, 복음서문학, 종교문학 등에서 16개의 반대 경우가 발견된다고 한다. 특히 아이버슨은 폴리비우스(Polybius)와 디오 카시우스(Dio Cassius)의 글 중 종결의 γάρ가 쓰인 문장을 인용하여 논증한다.⁵⁹⁾ 그는 이 두 경우 문법적으로 마가의 구조와 흡사한 병행을 이루며, 더구나 내러티브 문장이라고 크로이에게 일침을 가한다.⁶⁰⁾ 결국 아이버슨이 말하고 싶은 것은 종결의 γάρ가 나타나는 특정한 사례를 가지고 특정한 이론을 체계화해서는 안된다는 것이다. 정리하면 종결의 γάρ는 결말에 이르지 못한, 갑자기 단절을 보이는 것 같은 텍스트에서도 나타나지만, 의도된 결말을 포함한 텍스트에서도 나타난다는 것이다. 그것이 내러티브 유형에서 거의 나오지 않는다고 해서 결코 마가복음이 16:8로 끝나지 않았을 증거가 될 수는 없다는 것이다.⁶¹⁾ 아이버슨은 종결의 γάρ로 끝나는 책의 또 다른 사례인 무소니우스 루푸스(Musonius Rufus) 12번째 소논문⁶²⁾을 소개하며 그의 논문을 맺는다.

5. 나오는 말

이상의 연구에서 우리는 마가복음의 원결말을 찾기 위한 공관복음서 연구가들의 다양한 질문 방식과 연구 방식들을 살펴볼 수 있었다. 마가복음의 원결말을 찾겠다는 시도는 무엇보다 먼저 본문비평적 결과에 따라 마가의 원결말로 인정되는 본문의 마지막 구절인 “... καὶ οὐδενὶ οὐδέν εἶπαν ἐφοβοῦντο γάρ”에 위치한 두 단어 ἐφοβοῦντο γάρ가 그 형식과 내용면에서 이해하기 어려운 점과 과연 복음서가 그 결말로 기대되는 예수의 부활과 현현을 이야기하지 않은 채로 끝날 수 있는가라는 질문에 기인한다.

린네만의 “(재발견한) 마가복음의 결말”이라는 논문으로 다시 촉발한 마가복음의 결말에 대한 논쟁은 사실 해석상의 문제보다도 본문비평의 결과로 인정된 본문을 인정하지 않으면서 출발했다고 할 수 있다. 따라서 린네만은 **마가 텍스트의 바깥**에 보존되었다는 마가의 결말을 찾아내었다. 반면에 슈미탈스는 본문비평의 결과를 수용하면서 문학비평, 특히 편집비평의 입장에서 신앙고백 전승과

58) Ibid., 81-87.

59) Ibid., 86-87.

60) Ibid., 87.

61) Ibid., 93.

62) Ibid., 94.

마가 이전의 원자료에 대한 재구성을 통하여 부활과 현현이 복음서의 결론으로 전승되었을 것을 확신하고 마가 텍스트 안에서 그 결말을 찾아내었다. 이 연구는 최근에 다시 종결의 γάρ의 기능과 역할에 대한 관심으로 부각되었는데, 최근의 경향은 호머(Homeros)로부터 1453년 비잔틴의 멸망에 이르는 그리스어 텍스트를 모아서 정보화한 TLG CD-ROM E를 사용하는 데까지 발전했다. 클로이와 아이버슨의 대화에서 찾을 수 있는 것은 컴퓨터 데이터베이스는 입력하는 질의(query)에 따라 다른 결과가 도출될 수 있다는 것이다.

따라서 이렇게 끊이지 않는 마가의 결말 문제를 해결하기 위해서는 새로운 해석학적 전환이 필요하다고 생각한다. 16:8이 결말인가 아닌가에 대한 도마뱀 꼬리 잘라내기 식의 논쟁이 아니라, 본문비평적 결과로 인정된 텍스트를 역사적으로 수용하고, 어떻게 하면 마가의 마지막 절구 και οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν ἐφοβοῦντο γάρ을 해석할 것인가에 주목해야 할 것이다. 나는 발터 슈미탈스가 그 좋은 한 예를 보였다고 생각한다. 다만 그에게서 아쉬운 것은 마가복음 16:8의 절구가 형식과 내용 면에서 난해하다고 거기서 눈길을 돌려 다른 곳에서 해답을 찾으려고 했다는 것이다. 오히려 “그리고 그들은 아무에게 아무 말도 못하였다. 그들은 무서웠기 때문이었다”라는 이해할 수 없는 바로 그곳에 시각을 고정하고 마가가 인도한 그 빈무덤의 현장에서 출발해야 할 것이다. 그리고 거기로부터 마가의 결말이 진정으로 의미하는 바와 γάρ가 갖고 있는 기능을 해석하는 혜안을 가져야 할 것이다.

(투고 일자: 2010. 8. 27, 심사 일자: 2010. 8. 27, 게재 확정 일자: 2010. 10. 4)

<주요어>(Keywords)

마가의 결말, 종결의 γάρ, 그리스문헌 데이터베이스, 본문비평, 해석학.

the Ending of Mark, final γάρ, TLG-Data Base, textual critics, hermeneutics.

<참고문헌>(References)

- Aland, Kurt und Aland, Barbara, *Der Text des Neuen Testament*, Stuttgart, Bibelgesellschaft, ²1989.
- Aland, Kurt, “Der (wiedergefundene) Markusschluß?”, *ZThK* 69 (1970), 1-13.
- Berkowitz Luci and Squitier, Karl A., *Thesaurus Linguae: Canon of Greek Authors and Works*, 3rd., New York: Oxford University Press, 1990.
- Boomershine, Thomas E. and Bartholomew, Gilbert L., “The Narrative Technique of Mark 16:8”, *JBL* 100 (1981).
- Croy, Clayton N., *The Multilation of Marks Gospel*, Nashville: Abingdon, 2003.
- Enslin, Morton S., “ἐφοβούντο γάρ, Mark 16:8”, *JBL* 46 (1927), 62-68.
- Focant, Camille, “La canonicité de la finale longue (Mc 16,9-20) vers la recinnaissance d’ un double texte canonique?”, in ders., ed., *Marc, un évangile étonnant*, BETHL 194, Leuven: Leuven University Press, 2006.
- Frey, Jörg Frey, “Zu Text und Sinn des Freer-Logion”, *ZNW* 93 (2002), 13-34.
- Holmes, Michael W., “To Be Continued···The Many Endings of the Gospel of Mark”, *BR* 17 (2001), 12-23 and 48-50.
- Iverson, Kelly R., “A Further Word on Final Γάρ (Mark 16:8)”, *CBQ* 68 (2006), 79-93.
- Kelhoffer, James A., *Miracle and Mission*, Tübingen: Mohr Seibeck, 2000.
- Kevin, Robert Oliver, “The Lost Ending of the Gospel according to Mark”, *JBL* 45 (1926), 81-103.
- Kraeling, Carl H., “A Philological Note On Mark 16:8”, *JBL* 44 (1925), 357-358.
- Linnemann, Eta, “Der (wiedergefundene) Markusschluß”, *ZThK* 66 (1969), 253-287.
- Lührmann, Dieter, *Das Markusevangelium*, HNT3, Tübingen: J.C.B Mohr, 1987.
- Magness, Lee J., *Sense and Absence*, Atlanta: Schola Press, 1986.
- Schmithals, Walter, “Der Markusschluß, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf”, *ZThK* 69 (1972), 379-411.
- van der Horst, P. W., “Can a Book End with Γάρ A note on Mark XVI.8,” *JTS* 23 (1972), 121-124.
- Thesaurus Linguae Graecae (TLG), CD-ROM #E. Hg. University of California, Irvine 2000.

<Abstract>

The Ending of the Gospel of Mark and the final ΓΑΡ

Dr. Young-in Kim
(Hana Bible Institute)

The second gospel ends abruptly at 16:8 in riddled words: ἐφοβοῦντο γάρ without disciples' encounter with the resurrected Jesus. This has become problematic for Christian readers because of the ellipsis about the rehabilitation and the reunion of the resurrected Jesus and his disciples, and because it is quite different from the main frame of other synoptic gospels. So it turned out that we have some 1,700 codices which have various endings in relation to the Gospel of Mark.

Although textual critics would have commonly asserted that Mark 16:8 is the original intentioned ending, it is often assumed that the last leaf of a copy book was worn out or torn off because of the puzzling ending in Mk 16:8. For this reason, New Testament scholars like Eta Linnemann and Walter Schmithals attempted to reconstruct Mark's original ending, but their points of view are quite different from each other: (1) the ending was lost, but it was preserved in Mk 16:15-20 (LE: Long Ending) and Mt 28:18-20 - E. Linnemann (2) Mk 16:8 is the original ending of Mark, but the right position of conclusion is not in its place; it was changed and is now in Mk 3:13-19 and Mk 9:2-8 - W. Schmithals. The difference of both positions is based on whether they can accept the result of textual critics. Therefore, one attempts to find out the original ending of the second gospel outside the text of Mark while the other attempts to do so within the text.

Recently a new discussion about the final γάρ has developed in this context. In the past, the main question was this - what is the literary role and function of the final γάρ. So they inquired after whether a sentence or book can end with γάρ. Actually after the study of van der Horst, it was proved that not only a sentence but also a book can end in γάρ. However, the new perspective of the final γάρ involves the use of the TLG-Data Base which includes all of the extant Greek texts from pre-600 to 1453 C.E. According to the statistical results from the TLG, N. Clayton Croy showed that the final γάρ also has a narrative function which demands additional information, which serves as the evidence that Mk 16:8 is not the original ending of Mark. Unfortunately, Kelly R. found some counter-examples in the TLG. Finally, in order to understand the complex issues about the ending of Mark, it is necessary to accept the result of textual critic and also to approach with a new hermeneutics.

Q 복원에 관한 연구

-Q 6:24-26의 저주문을 중심으로-

박인희*

1. 들어가는 말

최근 Q의 서사성이 활발히 논의될 만큼 Q 연구의 패러다임이 바뀌고 있다. 이 같은 현상은 그간 축적된 Q 연구의 성과를 토대로 연구의 다양한 접근이 가능해진 데 기인한다고 할 수 있다. Q는 이미 한국에서도 김명수,¹⁾ 소기천²⁾과 같은 학자들에 의해 본격적으로 소개되었고, 위와 같은 맥락에서 여러 연구자들이 Q 연구의 지평을 넓히고 있다.³⁾

이러한 연구들은 하르낙(A. Harnack)⁴⁾ 이래 꾸준히 축적된 Q 본문 복원 작업이 토대가 된다. 1980년대 IQP의 출범으로 비약적으로 발전하게 된 Q 복원 작업은 *Documenta Q, Critical edition of Q*(2000) 등의 출판으로 그 성과를 가시화했다.⁵⁾ 이것은 학자들에게 Q의 다양한 문학적 형태를 포괄하는 일관된 주제를 발

* 이화여자대학교 강사, 신약학.

- 1) 김명수, 『큐복음서의 민중신학』(서울: 통나무, 2009), 김명수, 『원시 그리스도교 예수연구』(서울: 한국신학연구소, 1999), 67-95; 김명수, 『초기기독교의 민중생명신학담론』(서울: 한국신학연구소, 2002), 126-166.
- 2) 소기천, 『예수말씀복음서 Q개론』(서울: 대한기독교서회, 2004); 소기천, 『예수말씀의 전승제도』(서울: 대한기독교서회, 2000), 76-85.
- 3) 김형동, “마가는 Q를 몰랐는가?”, 『신약논단』 15:2 (2008), 341~376. 김재현, 『Q의 예수 이야기』(과주: 한국학술정보, 2009). 나요섭, “변화하는 사회 속에서 Q 공동체의 자리 찾기: 예수전승과 공관복음의 교회론”, 『신약논단』 7 (2005), 85~103; 박인희, “Q의 서사적 특성과 Q 공동체” 『신약논단』 16:3 (2009), 745-788, 外 다수.
- 4) A. Harnack, *The Sayings of Jesus: The Second Source of St. Matthew and St. Luke*, J. R. Wilkinson, trans. (London: Williams & Norgate, 1908).
- 5) SBL산하의 Q Seminar (1983-1989), Q Section (1990-1995), 그리고 이를 기반으로 한 국제적인 학회 International Q Project (1989-1996)의 활동은 Q 연구에 대한 관심과 기대를 증폭시켜왔고 연구는 Q 텍스트의 복원이라는 광범위한 성과를 이루었다. IQP의 데이터베이스는 *Documenta Q*로 묶여서 출판되었고 1990-1995년, 1996-1998년까지의 Q 재구성 연구와 교정본을 수록했다. 2000년에는 Q를 재구성, 그 본문과 복음서들의 대조해서 *Critical Edition of Q*를 출판했다. 이 출판은 Q 연구자들의 다양한 이론들을 수렴하기 위해 되도록 주관성을 배제하고 Q 연구의 객관적 표준을 확립함을 표방했다. J. Robinson, P. Hoffmann, & J. Kloppenborg, (eds.), *Critical Edition of Q: A Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with*

견하게 했고,⁶⁾ Q에 내재된 역사적, 신학적 주제들을 도출하는 데 필요한 토대를 제공했다. 곧, 약 240구절,⁷⁾ 35단락으로 이루어진 Q 본문은 더 이상 분절된 말씀들의 총합이 아닌, 하나의 복음서로 인식되기 시작했다는 말과 같다.

그러나 Q는 발견된 문서가 아니며, 본문의 복원 내지 재구성도 완전할 수 없다는 근본적인 한계가 있다. 현재까지 Q의 주요 연구자들은 연구사를 통해 검증된 부분들 즉, 마태와 누가의 이중 전승 대부분을 Q의 범위로 하며, 누가의 순서로 본문을 재구성한다는 데 합의한다. 하지만 이들은 Q의 구전 단계, 마가와와 중복 본문⁸⁾, 특수 자료 문제 등에 있어서 각기 다른 입장이다. 이것은 Q 연구가 안고 가야 하는 태생적 부담인 동시에 Q와 그것이 내포한 역사와 신학에 관한 새로운 지평의 가능성을 의미한다. 그렇다면 본문 복원의 기본적인 과정과 원칙들에 대한 논의도 완결됐다고 보아도 여전히 진행 중이라고 보아야 할 것이다. 이에 대해서는 Q 분야의 탁월한 학자들 간에도 이견이 있다. 특히 마태와 누가의 특수 자료 문제 중 Q와 관련성을 보이는 자료들을 판단하는 문제에 대해서 입장차가 크다. 이 자료들을 Q의 범위에서 완전히 배제하는 입장과 선택적으로 인정하는 입장이 있는데⁹⁾ 이에 따라 Q의 범위가 달라진다.

현재 Q와 관련되어 논란이 된 특수 자료 중에서 누가복음 6:24-26의 저주문은 특히 논란이 되고 있다.¹⁰⁾ 현재 IQP에서 복원한 Q 본문에는 이 부분이 누락되었다. 그럼에도 Q의 주요 연구자들 중에는 이 본문을 그 문학적 양식에 근거해 Q에

English German and French translation of Q (Minneapolis: Fortress Press, Leuven: Peeters Publishers, 2000), lxviii. F. Neiryck, "The Reconstruction of Q", A. Lindemann, ed., *The Saying Source Q and Historical Jesus* (Leuven: Leuven University Press, 2001). 이외에도 재구성에 대한 최근 논의는 J. M. Robinson, *The Saying Gospel Q* (Leuven: Leuven University Press, 2005); J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: the History and setting of the Saying Gospel* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 55-111; F. Neiryck, "Recent Developments in the study of Q", *Logia: les paroles de Jésus - the sayings of Jesus* (Leuven: Leuven university press, 1982); F. Neiryck, "The Symbol Q" *ETHL* 54 (1978), 119-25 참조.

6) H. Fleddermann, *Q: A Reconstruction and Commentary* (Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2005), 79-128; J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Saying Gospel* (Edinburgh: T&T Clark, 2000).

7) Q 구절 수는 학자마다 차이가 있는데, 대략 230-250개의 범주에 있다. J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 13; F. Neiryck, "the Reconstruction of Q", 58 참조.

8) 마가와 Q의 중복 본문은 시험 사회(Q 4:1-13/막 1:12-13), 바알세불 논쟁(Q 11:14-20/막 3:22-27), 선교 파송(Q 10:2-12/막 6:7-13), 표적을 구함(Q 11:16/막 8:11-13), 종말론 담화(Q 17:22-37/막 13장) 등 긴 단위와 겨자씨 비유(Q 13:18-19/막 4:30-32) 십자가(Q 14:27/막 8:34), 이혼(Q 16:18/막 10:11-12) 등 작은 단위의 구절들도 포함하여 30여 구절이다. 마가 중복 자료에 대한 상세한 연구는 H. Fleddermann, *Q: A Reconstruction and Commentary*, 54-60 참조.

9) 이에 대해서는 본고의 3-1에서 상술할 것임.

10) J. M. Robinson, "The Saying Gospel Q", *The Saying Gospel Q* (Leuven: Leuven University Press, 2005), 328.

포함시키거나 유보적 입장을 취하는 학자들이 있다.¹¹⁾

이 본문은 이중 전승에 속하지 않는다. 그러나 마태가 이 본문의 언어들 자신의 축복문에 사용한 것으로 보아¹²⁾ 이미 이 본문을 알고 있었다고 할 수 있다. 또, 저주문 양식은 Q의 독특한 문학 양식으로, 누가 특수 자료에서는 발견되지 않는다. 나아가 누가의 특성상 이 본문이 누가의 창작일 가능성도 희박하다. 이와 같은 사실들은 이 본문이 원래 Q에 속했을 가능성을 높인다. 무엇보다 중요한 것은 이 저주문의 포함 여부에 따라 Q본문 배후의 역사 사회적 정황이 보다 구체화 될 수 있다는 것이다. 그렇다면 단지 이중 전승의 범위 내에서만 Q 본문을 복원하는 것이 타당한 것인지 본문 재구성의 기본적인 전제들을 재검토할 필요가 있다.

2. 재구성의 일반적 전제

2.1. Q의 범위

처음 Q 가설이 발생할 당시에는 말씀자료(현재 Q에 해당)¹³⁾의 범위는 현재의 이중 전승이 아니었다. 19세기 중반, 처음 두 자료설을 태동시켰던 바이쎈(C. H. Weisse)와 홀츠만(H. J. Holtzmann)에게 중요했던 것은 마가 우선설이었고 말씀자료는 그 논리적 결과물이었다. 바이쎈은 말씀자료를 쉘라이에르마허(Schleiermacher)의 주의 로기아(λογια)자료¹⁴⁾와 단순히 동일시했고, 그 결과 현재 Q에 해당하는

11) D. Catchpole, *The Quest for Q* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 79-94; A. Jacobson, *The First Gospel* (Sonoma: Polebridge Press, 1992), 61. 클로펜보그의 경우 초기 연구와 후기 연구에 입장차가 있다. J. Kloppenborg, *Formation of Q, Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 172와 J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 99. 비교. 김형동의 경우 이 본문의 예언 양식에 주목하고 거기 근거해서 기존의 지혜 양식을 강조하는 연구자들이 이 본문을 누락시킨 것을 비판하고 있다. “Q 축복 선언/(Q 6:20-34)과 화 선언/눅 6:24-26, Q 11)에 나타난 Q 형성의 신학적 특징”, 『서울 장신논단』 7 (1999), 86-108 참조.

12) 누가의 저주문에 사용된 παράκλησιν(6:24), πενήσετε(6:25)와 마 5:4 비교 μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται. Kloppenborg, *Q Parallels Synopsis Critical Notes & Concordance*, 26. 참조.

13) 중복 전승을 Q로 명명하게 된 기원을 단정적으로 말할 수는 없지만, J. Weiss가 1890년 “Die Verteidigung Jesu gegen den Vorwurf des Bündnisses mit Beelzebul”에서 Q를 상징적 명칭으로 사용하기 시작했다고 보는 견해가 많다. F. Neirynck, “The Symbol Q”, *ETHL*, 54, 1978, 119-25; J. Robinson, F. Hoffmann & J. Kloppenborg, eds., xxvi, n. 29. 그 밖의 이론에 대해서는 소기천, 『예수말씀복음서 Q개론』 (서울: 대한기독교서회, 2004) 참조.

14) 쉘라이에르마허(“Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelin”, *TSK* 5, 1832)는 주의 말씀자료를 사도 마태가 모았고 마 5-7, 10, 13:1-52, 18, 23-25가 이 말씀자료의 적용 부분이라고 주장했다. 그의 로기아 이론은 Q를 말씀자료로 보게 했지만, 두 자료설 자체와 관련된 것은 아니었다. J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 72-80; A. Jacobson, *The First Gospel* (CA: Polebridge, 1992), 21.

내러티브들은 거기 포함되지 않았다. 바이쎬는 이중 전승 중에서 술라이허마허의 말씀자료에 적합하지 않은 본문들, 즉 요한의 설교, 시험 사화, 백부장 사화 등은 원 마가로 소급시켰던 것이다.¹⁵⁾ 그를 계승한 홀츠만은 원 마가의 범위(홀츠만에게는 A자료)를 더욱 확장했기 때문에 Q가 누가복음 7:18-35부터 시작된다고 보았다.¹⁶⁾ 바이쎬가 술라이에르마허의 로기아 이론의 영향 하에 말씀자료의 범위를 정했다면, 홀츠만은 마가의 내러티브와 Q의 말씀자료라는 양대 구도의 기원을 형성했다고 할 수 있다.

현재 Q의 형태는 베른레(Paul Wernle)에 와서야 갖추어졌다. 그에 의해 Q는 마태와 누가의 이중 전승이며 별도의 전승사가 있고, 마태와 누가에게 개별적으로 전수된 자료라는 개념이 수립되었다¹⁷⁾ 그리고 하르낙(A. Harnack)은 이러한 이중 전승의 범위에서 언어 일치 정도를 기준으로 Q의 형태를 복원했던 것이다. 1960-1970년대 Q를 재구성했던 술츠(S.Schulz)와 쉤크(Schenk), 뤼어만(Lührmann), 폴락(A. Polak) 등, 주요 학자들도 마태와 누가에 나타나는 이중 전승의 대부분을 Q의 범위로 간주했다.¹⁸⁾ 물론 90년대 이전까지의 학자들 간의 재구성 방법이나 재구성의 표기법은 각기 달랐고 그 범위에도 차이가 있다. 그럼에도 Q 분야의 전문가들은 마태와 누가 이중 전승의 대부분을 Q의 범위로 인정한다.

마태와 누가 이중 전승의 특징은 언어적 일치 정도가 높다는 데 있다. 이중 전승의 일치는 마가와 삼중 전승보다 훨씬 높는데 그 언어적 일치 정도가 90%를 넘는 본문도 상당수 있다. 아래와 같은 세례 요한의 설교에서는 누가 본문의 64단어, 마태의 63단어 중 60단어가 일치한다.

누가 3:7-9

γεννήματα ἐχιδῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν
φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;
ποιήσατε οὖν καρπὸς ἀξίους τῆς

마태 3:7-10

γεννήματα ἐχιδῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν
φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;
ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς

15) 바이쎬는 1938년 이론에서는 이 부분이 원래는 주의 말씀과 비유였는데 내러티브화 되었다고 주장하다가 1856년에는 그의 이론을 수정해서 이 내러티브 부분들이 원 마가에 속하는 것이라고 바꾸었다. C. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte Kritisch und philosophisch bearbeitet*, 1838; J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*: 298-309에서 재인용; C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity Study on Q* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 44 참조.

16) H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, 1886; *Ibid.*, 300-309에서 재인용.

17) P. Wernle, *Die Synoptische Frage* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1899), 230; C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity Study on Q*, 44에서 재인용.

18) 예외적인 구절에 대해서는 Neiryneck, "Recent Developments in the study of Q", 35-41 참조.

μετανοίας

και μη ἄρξησθε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς·
πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ. λέγω γὰρ
ὑμῖν
ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων
τούτων
ἐγείραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.
ἤδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ρίζαν
τῶν δένδρων κείται· πᾶν οὖν δένδρον
μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται
καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.

μετανοίας

καὶ μη δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς·
πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ. λέγω γὰρ
ὑμῖν
ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων
ἐγείραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.
ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ρίζαν
τῶν δένδρων κείται· πᾶν οὖν δένδρον
μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται
καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.

이중 전승에는 이와 같이 높은 언어 일치가 많이 나타난다. 예를 들어 눅 11:19-20/마 12:27-28에서는 누가 37개, 마태 37개의 단어 중 35개가 일치한다. 또 눅 4:9-12/마 4:5-7에는 각기 사용된 63, 61의 단어 중 49개가 일치한다. 그런가 하면 눅 9:58/마 8:20에 각기 나오는 26개의 단어 중 하나만 다르고, 눅 11:23/마 12:30에서는 동일하게 사용한 15개의 단어 모두가 같았다.

역으로 이런 일치 현상을 Q의 존재를 반대하는 데 사용한 굴더(Goulder)와 같은 학자도 있다. 누가가 마태를 직접 참조했기 때문에 이러한 언어적 일치가 가능하다는 것이다. 그러나 누가가 마태의 중요한 주제들을 사용하지 않았기 때문에 이 입장은 설득력이 없다.¹⁹⁾

그런데 Q의 범위에 속하는 이중 전승 모두가 높은 언어적 일치를 보이는 것은 아니다. 마태와 누가가 개별적으로 Q의 본문을 사용했기 때문에 두 본문에서 나타나는 이중 전승들의 어휘나 어순, 구절 단위로 많은 차이가 있다. 마가와 중복되는 바알세불 논쟁(Q 11:14-23)의 경우, 마가와 현저하게 차이를 보이는 높은 언어적 일치가 Q 재구성에 중요한 기능을 한다. 그러나 마나 비유(Q 19:12-26)의 경우는 언어적 일치의 정도가 10%에 불과한데 이것은 마태가 마가와 Q를 융합했기 때문이다. 예수의 축복 담화의 경우에는 언어상의 일치 정도는 50%가 되지 않지만, 두 본문의 전체 맥락에서 일관성을 보인다. 이러한 현상은 이중 전승의 높은 언어적 일치가 Q의 범위가 되는 이중 전승의 특징이기는 하지만 단순히 언어적 일치만을 Q 재구성의 절대적 기준을 삼는 것은 아니라는 것을 보여준다.

19) 누가와 마태가 공동으로 사용한 마가 자료 중에서 마가에 부가한 마태 자료의 중요한 부분들(마 12:5-7, 14:28-31, 16:16-19, 27:19,24)을 누가가 전혀 몰랐기 때문에 누가가 마태를 직접 인용했을 가능성은 거의 없다. C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity Study on Q*, 8-9; Burnett Hillman Streeter, *The Four Gospels A Study of Origins* (London: Macmillan & Co Ltd, 1961, 1924), 183 참조.

이러한 복잡한 논의 중에서도, 학자들은 이중 전승에 속하면서 마가의 본문과 독립적인 증거가 나타나는 본문의 대부분을 Q의 범위로 인정했다.²⁰⁾ 다음 본문들은 Q의 재구성에서 포함할 수 있다고 합의된 최소한의 Q의 범위들이다. 장절의 구분은 누가의 것을 따른다.²¹⁾

Q 3:7-9, 16-17; 4:1-13; 6:20b-21, 22-23, 27-33, 35c, 36-37b, 38c, 39-49; 7:1-2, 6-10; 7:18-19, 22-23, 24-28; 7:31-35; 9:57-60; 10:2-12, 10:13-15, 16; 10:21-22, 23b-24; 11:2b-4, 9-13; 11:14-20, 23, 16; 11:24-26; 11:29-32; 11:33, 34-35; 11:39-44, 46b-52; 12:2-7; 12:8-9, 10, 11-12, 22b-31, 33-34; 12:39-40; 12:42b-46; 12:49, 51-53; 12:54b-56; 58-59; 13:18-19, 20-21; 13:24-27; 13:28-29, 30; 13:34-35; 14:16-24; 14:26-27; 14:34-35; 15:4-7; 16:13; 16:16, 17, 18; 17:1-2, 3b-4, 6b; 17:23, 24, 26-27, 30; 17:33, 34-35, 37b; 19:12-13; 15b-26; 22:28-30

2.2. Q의 순서

Q의 범위와 함께 그 순서는 Q 재구성에 결정적이다. 현재 재구성에서는 로빈슨의 제안대로²²⁾ 누가의 장, 절을 그대로 사용한다. 이미 이전에도 대부분의 Q 연구자들은 누가의 순서를 따랐지만 장, 절의 구분 표시는 달랐다.

기본적으로 이중 전승의 많은 부분에는 마태와 누가의 공통된 순서가 나타난다. 마태와 누가가 이중 전승을 개별적으로 사용했음에도 불구하고 공통된 순서가 나타났기 때문에 이것이 Q의 존재를 입증하는 증거로 사용되기도 한다. 특히 이중 전승의 전반부인 세례 요한의 설교(눅 3:7-9, 마 3:7-10), 시험 사화(눅 4:1-13, 마 4:1-11), 축복 담화(눅 6:20-49, 마 5:1-7, 27), 백부장 사화(눅 7:1-10, 마 7:28, 8:5-10, 13), 요한의 질문(눅 7:18-35, 마 11:2-19)과 마가와 중첩되는 선교 파송(막 6:7-13/Q 10:2-12), 바알세불 논쟁(막 3:22-30/Q 11:14-23), 종말론 논쟁(막 13/Q 17:23-37)에서 동일한 순서를 보였는데, 이 현상은 개별 본문들뿐만 아니라, 마태와 누가가 사용한 이중 전승의 전체적인 흐름에서도 나타난다.

그러나 마태와 누가의 순서가 일치하지 않는 본문들도 많기 때문에 Q를 재구성하기 위해서는 원래의 순서를 보존한 본문을 선택해야만 한다. 여기서 절대다수의 학자들은 누가의 순서를 지지했다. 처음 홀츠만도 누가의 순서를 선택했지

20) J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 92.

21) F. Neiryck, "The Reconstruction of Q", 58; F. Neiryck, "Recent Developments in the Study of Q", 37; J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 92.

22) J. Robinson, P. Hoffmann, & J. Kloppenborg, eds., *Critical Edition of Q*.

만, 스트리터(B. Streeter)와²³⁾ 테일러(Taylor)의 연구²⁴⁾는 누가의 순서를 우선시하는 데 큰 역할을 했다.

바실리아디스(P. Vassiliadis)가 마태가 셈어적인 유형을 헬라적 어법으로 조정하거나(마 12:43-45/ 눅 11:24-26) 마가의 본문과 Q의 본문을 융합(Q 10:2-12, 막 6:6-13)한 경우를 들어 누가의 순서를 지지했다면²⁵⁾, 클로펜보그는 누가와 마태의 순서가 일치되는 35구절을 제외한 나머지 본문들에서 마태의 편집 과정을 밝힘으로써 누가의 순서를 지지했다.²⁶⁾ 그는 마태와 누가의 중복 전승에서 나타나는 순서상의 불일치는 마태가 Q를 꼼꼼히 살펴서 자기 의도에 맞추어 재배치한 결과라고 주장했다. 이와 같이 절대 다수의 학자들이 누가가 원래 Q의 순서를 보존했다는 데 일치했다.

물론 예외적으로 누가보다 마태의 순서가 더 원래적이라고 간주되는 본문들도 있다.²⁷⁾ 그러나 본문의 내용에 크게 영향을 주는 경우라기보다는 주로 한 단락 내에서 구절의 위치만 변경한 것이 대부분이다.²⁸⁾ 이런 예외적인 본문들을 제외하고 Q 재구성에서 순서는 누가의 순서를 따른다.

3. Q 재구성의 난제들

3.1. 특수 자료

대부분의 Q 연구자들이 공유하는 기본 틀에도 불구하고, 모든 연구자들이 Q의 범위에 대해 동일한 결론을 내린 것은 아니었다. 예를 들어 나이어링크(F. Neirynck)는 앞서 제시한 범위보다 더 축소해서 마가와 중복되는 Q 11:16(막 18:11)과 17:33(막 8:35)은 Q에서 제외했다. 그런 반면에 IQP에서는 문학적 개연성에 의해 보다 이중 전승의 범위를 확장해서 Q 3:2-3(πασαν περιχωρον του ιορδανου), Q 4:16 Ναζαρα 등을 새롭게 조합했다.²⁹⁾ 이와 같이 마가와 중

23) Burnett Hillman Streeter, *The Four Gospels*, 273-291.

24) Vincent Taylor, "The Original Order of Q", *New Testament Essays* (1959), 95-118; H. Fleddermann, *Q A Reconstruction and Commentary*, 46-47; J. Kloppenborg, *Formation of Q, Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 68-69.

25) P. Vassiliadis, "The Order of Q", *Logia: les paroles de Jésus - the sayings of Jesus* (Leuven: Leuven university press, 1982), 382-384.

26) J. Kloppenborg, *Formation of Q*, 72-80.

27) J. Robinson, P. Hoffmann, J. Kloppenborg, *The Saying Gospel Q in Greek and English with Parallels from Gospels of Mark and Thomas* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 9-10.

28) H. Fleddermann, *Q A Reconstruction and Commentary*, 53-54.

복³⁰⁾ 자료나 Q의 문학적 형태에 대한 견해의 차이는 Q 본문 재구성에 영향을 미친다.

그런데 이보다 더 논란을 야기하는 본문들은 마태와 누가의 특수 자료에 해당하는 본문들이다. 이미 한 세대 전부터 바실리아디스(P. Vassiliadis)와 폴락(A. Polag)은 마태와 누가의 이중 전승만으로 Q의 범위를 한정하는 것에 의문을 제기하고 누가나 마태의 특수 자료 중에 Q와의 연관성을 강하게 보여주는 본문들은 Q의 범위에 속한다고 보았다.³¹⁾ 예를 들어 폴락은 마태복음 10:5-6, 23와 누가복음 9:61-62 등은 이중 전승이 아니라도 Q에 포함된다고 보았고, 바실리아디스는 구전의 가능성이 있는 눅 6:39, 40과 같은 구절은 Q에서 배제하고 누가복음 9:60-62, 10:19-20 등의 구절은 Q에 해당한다고 주장했다.³²⁾ 특히 바실리아디스는 다음과 같은 기준을 제시하고 이에 해당하는 특수 자료인 경우 Q에 속한다고 설명했다.

(1) Q에 이미 속한 본문의 부분으로 보이는 구절의 경우, (2) 신학적으로 Q의 특징을 보이는 경우, (3) Q의 시골 생활을 반영하는 언어가 사용되었을 경우, (4) 복음서 저자들이 그 부분을 생략한 것에 대해 충분한 근거가 있는 경우 (5) 복음서 저자들의 편집적 흔적이 나타나지 않는 경우, (6) 누가의 여행 설화(눅 9:51-18:14) 중에서 발견된 경우.³³⁾

곧 이 여섯 가지 경우에 해당하는 특수 자료들은 원래 Q에 속했으나 누락되었다고 보았다. 이에 대해 클로펜보그는 (1) 다른 Q 본문에 속한 경우와 (4) 생략이라고 충분히 인정되는 경우를 수용했고³⁴⁾ 터킷은 (3) 시골생활을 반영하는 경우와 (6) 누가의 여행 설화에 속한 본문의 경우를 제외하면 모두 의미 있는 기준이라고 보았다.³⁵⁾

만일 누가와 마태 모두 Q에서 생략한 부분이 있다면 그것을 재건한다는 것은 불가능하다. 그러나 특수 자료의 경우라면 충분히 Q와의 관련성을 찾을 수 있다.³⁶⁾ 많은 학자들은 누가와 마태의 특수 자료들이 Q에서 왔을 가능성을 배

29) J. Robinson, P. Hoffmann, & J. Kloppenborg, (eds.), *Critical Edition of Q*, 6-7; 보다 자세한 논의는 J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*: 94-95; F. Neirynck, "The Reconstruction of Q", 73-76.

30) *Ibid.*, 58; J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 92; H. Fleddermann, *Q: A Reconstruction and Commentary*, 69-71.

31) F. Neirynck, "Recent Developments in the study of Q", 37,

32) *Ibid.*, 35-41.

33) P. Vassiliadis, "The Nature and the Extant of Q Document", *NovT*, 1978; J. Kloppenborg, *Excavating Q*, 95-100.

34) *Ibid.*, 95-96.

35) C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity Study on Q*, 95.

36) 눅 9:61-62의 특수 자료의 경우 마 8:21 ἔτερος ὅς εἰπεν은 이와 이중 전승을 이루는 눅

제하지 않았다.³⁷⁾ 그것은 마태나 누가가 마가의 자료를 생략하듯이 Q에서도 특정 본문을 생략할 가능성이 있다고 보았기 때문이다. 마태와 누가가 마가의 본문 중 아예 누락시킨 본문이 있거나,³⁸⁾ 마태나 누가 중 한 저자만이 사용한 본문이 있는 경우도 가능하다.³⁹⁾ 곧 누가와 마태가 각기 마가를 취급한 것과 유사하게 Q를 취급했을 가능성이 있는 것이다.

이러한 연구사를 거쳐 현재 논의되고 있는 특수 자료들은 다음과 같다. 마 5:41, 10:5-6, 10:23, 11:28-30; 눅 4:16-30, 6:24-26, 9:61-62, 11:5-8, 12:13-15, 16-21, 12:49-50, 15:8-10, 17:28-29 등이다.⁴⁰⁾ 이러한 특수 자료에 해당하는 본문들 중에는 Q의 신학과 역사 해석에 영향을 끼치는 중요한 본문이 있다. 눅 6:24-26의 저주문이 그 대표적인 경우이다.

3.2. 누가복음 6:24-26 저주문 분석

οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν.(6:24)

οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπλησμένοι νῦν, ὅτι πεινάσετε. οὐαὶ, οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πειθήσεται καὶ κλαύσετε.(6:25)

οὐαὶ ὅταν ὑμᾶς καλῶς εἴπωσιν πάντες οἱ ἄνθρωποι· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.(6:26)

이 본문은 예수의 축복 담화인 Q 6:20-49을 재구성하는 이중 전승 중에서 누가복음 6:20-49의 일부이다. 축복 담화는 Q에서 처음으로 예수가 하나님 나라를 선포하는 가장 핵심적인 본문이다. 그러나 마태와 누가의 본문 상의 차이가 크기 때문에 논란의 여지가 많다. 결론적으로 Q 6:20-49의 축복 담화를 재구성함에 있어 IQP를 위시한 대부분 연구자들은 누가의 순서와 언어에 거

9:59 Εἶπεν δὲ πρὸς ἕτερον· 보다는 눅 61절의 (Εἶπεν δὲ καὶ ἕτερος·)와 더 유사하다. 즉 눅 9:61-62는 원래 Q에 속했지만 마태가 이 부분은 생략한 것이라고 추정할 수 있다. J. Kloppenborg, *The Formation of Q*, 82-83.

37) F. Neirynck, "Recent Developments in the study of Q", *Logia*, 36-37. C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity Study on Q*, 94-96; J. Kloppenborg, *Excavating Q*, 95-101.

38) 누가와 마태 양자 모두 생략한 마가의 자료로는 예수가 귀신들렸다는 말(마 3:30), 소경 치유 사화에서 에바다에 대한 언급(7:34) 등이 있다.

39) 일례로 마가의 본문 중에서 마태는 가버나움의 귀신들린 자 이야기(막 1:21-28/눅 4:31-37), 누가는 세례 요한에 설명(막 1:4-6/ 마 3:4-6) 부분을 누락시켰다.

40) 이에 반대하는 이론으로 H. Fleddermann, *Q A Reconstruction and Commentary*, 73-74 참조; 반면 클로펜보그는 누가의 특수 자료는 모두 Q 범위에 속한다고 보았다. J. Kloppenborg, *Excavating Q*, 95-100; 터킷은 이론적으로 일부 특수 자료들이 Q에서 유래했을 가능성이 있지만 어떤 본문이 그에 해당하는지에 대해서는 일치된 의견이 나오기 힘들다고 보았다. C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity Study on Q*, 96.

의 의존했다. 그것은 마태의 본문이 누가보다 편집적 흔적이 강하게 나타나기 때문이다. 마태 산상수훈의 운유, 궁휼, 자비 등의 주제는 마태 기독교론의 특성을 반영한다. 반면 누가의 축복 선언은 특별히 분류된 흔적이 없이 2인칭으로 지속된 하나의 연설 형식으로 특별한 편집적 특성을 보이지 않는다. 따라서 Q 본문을 복원하면서 학자들은 확장된 마태의 산상수훈보다는 누가의 간단한 축복 선언을 선택했고, 이후 이어지는 담화도 누가의 순서에 의존했다. 그럼에도 누가복음 6:24-26의 저주문은 재구성에 포함되지 않았다. 이 본문이 마태의 산상수훈에는 누락되었기 때문이다.

현재까지 IQP에서 출판된 Q 본문에 6:24-26의 저주문은 포함되지 않았는데, 그 만큼 이 본문을 누가의 편집으로 보는 경향이 다수이다.⁴¹⁾ 그러나 이에 대해서는 보다 면밀한 검토가 필요하다. 왜냐하면 6:24-26의 저주문 양식은 누가의 특징과 거리가 멀기 때문이다. 오히려 마태의 산상수훈이 마태의 편집적 특징을 나타낸다.⁴²⁾ 그렇다면 먼저 마태복음 5-7장의 산상수훈에 나타난 마태의 편집적 의도와 특징들을 살필 필요가 있다.

3.2.1. 마태복음 5-7장과 비교

마태의 산상수훈 또는 누가의 평지 설교에 해당하는 이중 전승은 Q 본문 중 누가와 마태의 일치 정도가 낮은 부분이다.⁴³⁾ 그 만큼 이 본문은 한 쪽의 편집이 많이 이루어진 본문으로 볼 수 있다. 그런데 마태의 축복문인 산상수훈에서 특별히 강조된 것은 “의($\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$)”이다. 이 말은 마태의 산상수훈과 설교 본문(5-7장)에 7번이나 반복된다. 마태의 팔복은 누가의 본문과 유사한 5:3, 4, 6, 11과 누가 본문에는 나오지 않는 5:5, 7, 8, 9로 나뉜다.⁴⁴⁾ 그런데 이 양자 모두 마태가 강조하는 “의”라는 주제를 언급한다.

우선 첫 축복 선언인 가난한 자에 대한 축복에 마태는 “심령”이라는 말을 첨가했다. 이는 가난을 단순히 물리적인 상황으로 이해하지 않는 구약적 표현을 반영한다. 구약 전승에서는 이미 주전 2세기에 가난한 자라는 말에는 의로운 자라는 뜻이 내포되었다. 또, 가난한 자라는 말은 시편 69:29-36, 9편, 10편에서 볼 수

41) Robinson, “The Saying Gospel Q”, 328.

42) Kloppenborg, *Q Parallels Synopsis Critical Notes & Concordance* (Sonoma: California, 1988), 26.

43) Thomas Bergermann, “Q auf dem prufstand Die Zuordnung des MT/LK Stoffes zu Q am Beispiel der Bergpredigt”, *FRLANT*, 58 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 62, n. 13 에서 재인용.

44) 이 본문이 특수 자료가 아닌 마태의 편집에 의한 것이라는 주장에 대해서는 김희성, “축복 선언(마 5:3-12)의 형성사적 고찰(II)”, 『신약논단』 2 (1996), 7-41; 김희성, “축복 선언(마 5:3-12)의 형성사적 고찰(III)”, 『신약논단』 3 (1997), 7-19 참조.

있듯 악인, 또는 교만한 자와 대비되는 개념으로 사용되었다.⁴⁵⁾ 곧 마태의 부가어인 “심령(τῷ πνεύματι)”은 이러한 구약적인 전승을 보다 분명히 하여 ‘가난한 자’라는 말에 함축된 “의”의 의미를 강조하는 것이다.⁴⁶⁾

5절의 온유한 자라는 말도 가난한 자에 대한 반복적 표현이라고 볼 수 있다. 여기서 가난한 자는 히브리어 ענין으로 이 말은 온유한 자와 중복 의미를 갖는다.⁴⁷⁾ 이런 식으로 마태의 주제인 “의”는 더욱 강조되는데, 이것은 6절에서도 반복된다. “의에 주리고 목 마른”이라는 표현은 원래 구약에서 잔치와 기근의 모티브인 ‘주리고 목 마른’을 반영한다.⁴⁸⁾ 마태는 이에 “의”를 부가함으로써 의로운 자에 대한 축복으로 바꾸었다. 산상수훈의 결론은 “하나님이 온전하신 것처럼 너희도 온전하라”(5:48)는 말로 집약된다. 즉 마태의 축복 선언은 구체적인 축복의 선포라기 보다는 의로운 사람의 온전함에 대한 일련의 가르침인 것이다.

한편 산상수훈에서 사용된 인칭에서도 마태의 편집적 흔적을 찾을 수 있다. 누가의 본문에는 축복과 저주의 선언이 2인칭이다. 이는 어떤 구체적인 선포의 대상을 상정하는 원래의 구전 형태를 반영한다. 반면, 마태는 이를 3인칭으로 바꾸었다. 그런데 원래 구약 전통에서 축복문은 대체로 3인칭을 사용했다. 그리고 여기서 사용된 μακάριος는 히브리어 אֲשֵׁר의 번역으로 동사는 대개 3인칭(시편1편)⁴⁹⁾인 점을 미루어볼 때 구약적 전통에 능한 마태가 원래적 형태를 변형했을 가능성을 보인다.⁵⁰⁾ 마태는 여덟 번의 축복 선언은 3인칭으로 바꾸었지만, 마지막 축복문은 2인칭 형태를 보존했다.⁵¹⁾ 때문에 원래의 2인칭에 대해 알고 있었다고 할 수 있다.

마태의 본문은 산상수훈에 이어 7장까지 예수의 가르침이 이어진다. 여기서 예수는 율법의 완성자로 제시된다(마 5:17). 산상수훈 이후의 말씀들의 경우도 주제별로 잘 정렬되어 있다. 마태는 우선 빛과 소금의 비유를 통해 선행을 통해 하나

45) T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (London: SCM press Ltd, 1949), 47; J. D. Pleins, “Poor, Poverty”, *ABD*, Vol. 5 (NY: Doubleday, 1992), 402-414. 참조.

46) E. 슈바이처, 『마태복음 I』, 국제성서주석 (천안: 한국신학연구소, 1986, 1976), 88.

47) 시 37:11 “온유한 자는 땅을 차지하며 풍성한 화평으로 즐기리다”.

48) T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 47.

49) 김희성, “축복 선언(마 5:3-12)의 형성사적 고찰(I)”, 『신약논단』 창간호 (1995), 56. 그러나 2인칭으로 사용된 예도 있기 때문에 신 33:29, 사 32:20 반드시 3인칭이 원래적이라고 볼 수는 없다; H. 마살, 『누가복음』, 국제성서주석 (천안: 한국신학연구소, 1978), 325-326.

50) 이런 관점에서 맨슨, 디벨리우스 등은 모두 누가의 2인칭이 더 원래적이라고 보았다.

51) μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. μακάριοί ἐστε ὅταν ονειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν ποιηρὸν καθ’ ὑμῶν [ψευδόμνητοι] ἕνεκεν ἑμοῦ. 누가의 경우 6:20에서 ἐστὶν이라는 3인칭형이 사용되었지만 ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ에서 하나님 나라는 너희의 것이라는 명백한 2인칭과 함께 사용되었다. 반면 마태는 αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν에서처럼 분명히 3인칭을 사용했다.

님께 영광을 돌려야 한다는 당위를 제시하고, 예수를 율법의 완성자로 내세운다. 이어 주제별로 형제와의 화목, 간음, 이혼, 맹세, 그리고 보복 금지와 같은 규범들을 언급한 후, 원수 사랑으로 전체 담화를 마무리 짓는다. 이것은 단계마다 도입과 결말을 갖고 있는 주제별로 이루어진 작은 설교를 이루고 있다.

이렇게 볼 때, 권면과 설교를 목적으로 한 마태의 산상수훈에는 누가와 같은 직접적인 저주문은 필요하지 않았다. 대신 마태는 저주문의 언어를 그의 축복 선언에 다시 사용함으로써 원래 Q의 저주문을 사용했던 흔적을 보인다. 곧 마태는 저주문에 사용된 *παράκλησιν*(6:24), *πειθήσετε*(6:25)를 자신의 축복문에 사용했던 것이다.⁵²⁾

이처럼 마태가 Q 본문을 자신의 것으로 소화해서 적절하게 사용한 뛰어난 저자라고 할 때 Q의 저주문도 마태가 그대로 사용하기보다는 그의 편집적 의도에 맞게 본문으로 흡수시켰다고 볼 수 있다.

3.2.2. 누가복음 6:24-26과 Q의 저주문들(11:39-47; 10:13; 17:1)

누가복음 6:24-26의 저주는 명백하게 부유한 자들을 향하기 때문에, 가난한 자들에 대한 관심이 지대한 누가의 편집으로 간주되기 쉽다. 그러나 누가의 가난한 자들에 대한 관심은 부유한 자들을 저주하는 방식으로 표현되지 않는다. 누가는 부유한 자들에게 저주를 퍼붓는 대신, 가난한 자들을 돌볼 것을 권면하거나 가르치는 방식을 선택했다(14:12-14; 16:1-9; 19:1-10). 누가의 보도에 따르면 자신의 소유로 예수를 섬겼던 사람들이 있는데(눅 8:3), 이는 누가 공동체에도 어느 정도 부를 소유한 사람들이 있었을 가능성을 보여준다.

한편 누가에는 서기관이나 바리새인들이 예수와 적대적인 논쟁을 벌이지 않고 대화 상대자로 등장하거나(7:36-40, 44; 13:31), 자주 이들의 집에서 식사하는 장면이 나온다(7:36; 11:37; 14:1). 심지어 누가에는 “하나님 나라는 너희 안에 있다”는 예수의 중요한 선포가 바리새인들을 향하고 있다(눅 17:20-21). 이것은 서기관과 바리새인들에 대한 Q의 저주를 확장하여 “외식하는 자들”에 대한 일련의 긴 저주문(마 23:13-36)을 제시하는 마태와 현저히 다른 점이다. 이미 누가는 유대 갈릴리의 구체적인 역사 사회적 정황과 떨어져 있으며, 누가의 서술 방식 역시 포괄적이고 회고적인 역사 서술 방식이기 때문이다.⁵³⁾

이러한 누가의 서술 방식의 특징에 입각해볼 때, 특정 인물이나 집단을 적

52) Kloppenborg, *Q Parallels Synopsi Critical Notes & Concordance*, 26.

53) 누가의 역사 서술 방식에 관해서는 E. Pluemacher, “Luke-as Historian”, *ABD*, Vol. 4 (Doubleday, 1992), 397-402; C.K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study* (London: The Epworth Press, 1961); H. 마샬, 『누가복음』 참조.

대자로 삼는 것은 누가의 고유한 특성이 아니다. 이를 입증하듯 누가의 다른 특수 자료에도 저주문의 형태는 나타나지 않는다.⁵⁴⁾ 따라서 이 본문(눅 6:24-26)은 누가의 편집이 아닌, 원래 Q에서 유래했다고 보아야 한다.

저주문은 Q의 독특한 문학 양식이다.⁵⁵⁾ Q에는 약 9개의 저주문이 들어 있다. Q 10:13의 고라신과 벳세다에 대한 저주, Q 17:1의 실족케 하는 자에 대한 저주, 그리고 Q 11:42-52에 집중된 바리새인들, 율법학자들과 서기관에 대한 저주문들이다. 누가복음 6:24-26의 저주문도 바로 이와 동일한 형태이다.

사토(M. Sato)에 의하면 Q의 저주문들은 구약의 예언 전승의 כִּלְמַת 저주문과 관련되며 고유한 예언전승의 특징을 나타낸다.⁵⁶⁾ 제이콥슨도 저주문 양식이 Q의 중요한 문학적 특징인 점을 강조하고, 6:24-26에 대해 유보적인 입장을 취했다. 클로펜보그도 초기와 달리 2000년대 이후 연구에서는 이 본문을 Q에서 완전히 배제하지 않았다.⁵⁷⁾ 한편 캐취폴(D. Catchpole)은 6:24-26의 저주문이 앞서 나오는 축복 선언과 한 쌍을 이루는 것에 주목하여 이 본문이 원래 Q에 속했다고 주장했다.⁵⁸⁾ 곧 한 집단에 대한 축복과 그와 적대되는 집단에 대한 저주가 한 쌍으로 나오는 전통적인 구약의 전승에 따라(시 1:1-6; 146;5-9; 잠 8:34-36; 28:14)⁵⁹⁾ 이 저주문은 앞의 축복 선언과 한 쌍을 이루므로 Q에 속한다는 것이다. 이처럼 6:24-26의 문학적 형태는 Q에 특징인 저주문 양식에 속하기 때문에 그 양식의 특징상 Q에 속한다고 할 수 있다.

그런데 이러한 문학적 특성보다 중요한 것은 이 본문이 Q 저주문들과 일관된 사회 저항적 특성을 공유한다는 점이다. Q 저주문은 심판이라는 종말론적 표상과 관련되는데, 거기서 중요한 것은 사회 저항적 함의이다. 이것은 목시 문헌인 『에녹의 편지』(에녹1서 91-108)에 나타나는 저주문에서 그 전형을 찾을 수 있다. 『에녹의 편지』에서 가장 특징적인 문학 양식은 저주 양식으로,⁶⁰⁾ 『에녹의 편지』에 해당하는 에녹1서 91장부터 100장 사이에는 24번 이상의 저주문 형식이 나타난다. 그런데 흥미로운 것은 이 저주문들에는 저주의 대상과 함께 저주받는 이유가 설명된다는 점이다. 이런 방식은 $\acute{\omicron}\tau\iota$ 를 사용하는 Q 저주문과 동일하다. 『에녹의 편지』에 나오는 저주문 중 몇 구절만 살펴보아도 그 예를 찾을 수 있다.⁶¹⁾

54) D. Catchpole, *The Quest for Q* (Edinburg: T&T Clark, 1993), 88.

55) A. Jacobson, *The First Gospel* (Sonoma CA: Polebridge, 1992), 63.

56) M. Sato, *Q und Prophetie* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988), 194-198.

57) 클로펜보그의 경우는 *Formation of Q* (1987), 172와 *Excavating Q* (2000), 99 비교.

58) D. Catchpole, *The Quest for Q*, 87-94.

59) *Ibid.*, 87-94.

60) R. Piper, *Wisdom in the Q Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 8.

61) 이 구절들은 찰스워스(Charlesworth)가 영어로 번역한 에녹서 전문 중에서 발췌한 것(94:6

저주 받으라 불의와 억압을 짓는 자들아,
 저것의 기초를 놓는 자들아, 그들은 곧 멸망할 것이다(94:6).
 저주 받으라 죄로 집을 짓는 자들아,
 왜냐하면 그들은 그 기초로부터 멸망할 것이기 때문이다(94:7).
 저주 받으라 부유한 자들아,
 왜냐하면 너희들은 너희 재물에 믿음을 두었기 때문이다(94:8).

알려진 대로 『에녹의 편지』는 『에녹1서』 중에서도 비교적 연대가 이른 것으로 마카비 혁명을 전후해서 저작된 묵시문헌이다. 이 책은 에녹1서의 다른 책들보다도 저항의 성격이 강한 묵시문헌으로 알려졌는데,⁶²⁾ 그 내용이 의로운 자들에 대한 보상과 악한 자들에 대한 심판을 담고 있기 때문이다.⁶³⁾ 『에녹의 편지』에서는 저주의 대상은 한결같이 공동체의 연대를 깨뜨리는 불의한 자들로 억압자들과 부유한 자들이다. 이들은 이웃을 억압하거나 의로운 이웃에게 악을 행하거나, 재물에 마음을 두고 높으신 분(하나님)을 잊는 자들이다. 바로 이러한 내용과 형식은 Q의 저주문과 공통점을 갖는다.

Q 11:37-52에는 바리새파, 율법학자, 서기관들에 대한 저주가 집중되었다. 그런데, 최근 활발해진 갈릴리 고고학, 사회학을 참조할 때,⁶⁴⁾ 이들이 저주받는 이유를 유추할 수 있다. 이 본문에는 당시 1세기 갈릴리의 사회사적 상황에 대한 구체적 표현도 들어 있는데,⁶⁵⁾ 예를 들어 여기서는 추상적인 마가의 표현과 달리 유대 전쟁 이전의 바리새파들의 관습을 상세히 언급되거나(Q 11:39)⁶⁶⁾ 십일조와 같은 당시 징세 구조가 언급되었다(Q 11:42).⁶⁷⁾ 최근 연구

Woe unto those who build oppression and injustice!...)이다. 찰스워스는 자신의 번역은 에티오피아 에녹서를 근간으로 하고 아람어 판, 헬라어 판을 함께 참조하여 번역했다고 밝히고 있다. J. H. Charlesworth, *The Old Pseudepigrapha*, vol. 1, ed. Duke University (New York: Doubleday & Company, 1983), 6, 72-98.

62) R. Albertz, *A History of Israel Religion in the Old Testament*, John Bowden, trans. (Louisville: John Knox Press, 1994), 581, 595-597; J. Charlesworth, *The Old Pseudepigrapha*, 5-12, 72-89; J. J. Collins, "Apocalyptic Literature", Robert A. Kraft and George W. E. Nickelsburg, eds., *Early Judaism and its Modern Interpreters* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 268-278; C. Rowland, *Open Haven A study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London: SCPK, 1982), 9-72 참조.

63) J. H. Charlesworth, *The Old Pseudepigrapha*, 72-99.

64) R. A. 호슬리, 『갈릴리: 예수와 랍비들의 사회적 맥락』, 박경미 역 (서울: 이화여대출판부, 2007, 1996); J. Reed, "Social map Q", J. Kloppenborg, ed., *Conflict and Invention* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995), 17-30; J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, 166-178; 소기천, 『예수말씀의 전승궤도』, 56; R. A. Horsley & J. Draper, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q* (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 46-60 참조.

65) R. A. Horsley and J. Draper, *Whoever Hears You Hears Me*, 287.

에 의하면 서기관, 바리새파, 율법학자들은 당시 지배 이데올로기에 충실한 지배 계층을 대표하는 사람들이었다.⁶⁸⁾ 그리고 Q의 저주문은 이들이 갈릴리 유대 공동체의 약자들을 억압하는 데 일조하고 있음을 반영한다.

중요한 것은 눅 6:24-26도 이와 같은 맥락에 있다는 점이다. 6:24-26의 저주의 대상은 지금 배부르고 웃는 부요한 자들이다. 그런데 이들이 저주 받는 이유는 부유해서가 아니라 “받을 것”(위로)을 다 받았기 때문이다(ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν 6:24). 여기서 “받을 것을 다 돌려받는다(ἀπέχετε)” 것은 Q 6:30의 “돈을 빌려주되 돌려달라고 하지 마라(μὴ ἀπαίτει)”는 예수의 명령에 위배되는 것이다. 이어지는 34절에 의하면 이런 일은 죄인들 사이에서나 있는 일이다(ἀμαρτωλοὶ ἀμαρτωλοῖς δανίζουσιν ἵνα ἀπολάβωσιν).⁶⁹⁾

한편, 6:24-26와 병행구를 이루는 6:20-22의 축복문이 일반적으로 가난한 자를 대상으로 했다면⁷⁰⁾ 저주문의 대상은 보다 특정한 사람들을 향하고 있다는 데 주목해야 한다. 이것은 Q의 다른 저주문들과 공통된 특징이다. Q의 저주문은 항상 구체적인 대상을 언급한다. 곧 여기서 부유함은 추상적인 ‘부’를 의미하는 것이 아니다. 이 저주문은 단순히 물질적 소유 여부를 문제 삼지 않는다. 문제는 공동체의 약자들을 돌보지 않는 데 있다.⁷¹⁾ Q 6:20-49 전체 담화의 문맥을 고려할 때 이 저주문의 부자들, 배부른 자들은 단순히 부를 소유했기 때문에 저주받는 것이 아니다. 그보다 이들은 당시 갈릴리 촌락민들의 경제적 고통에 책임이 있는 지배 계층을 표상한다. 이에 대한 증거는 6:25에 사용된 γελῶ에서도 포착된다. γελῶ는 구약의 πῖψ의 번역이다(욥 9:23 느 2:19 시 22:7 사 37:32 참조).⁷²⁾ 구약의 용례로 볼 때 25절의 γελῶ는 불의한 자들에 대한 심판과 관련된다. 곧 이 말은 당시 약자들의 고통을 가중시키는 지배층에 대한 정치 사회적 저항⁷³⁾을 함축

66) J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q the History and setting of the Saying Gospel*, 175; 또 다른 증거로 G. Theissen, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 206-225. 참조.

67) R. A. Horsley and J. Draper, *Whoever Hears You Hears Me*, 46-60.

68) J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 3 (New York, London: Doubleday, 2001), 297-332; A. Saldarini, “Pharisees”, *ABD*, vol. 5 (NY: Doubleday, 1992), 289-303 참조.

69) 눅 6:34 “ἐὰν δανήσητε παρ’ ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, ποία ὑμῖν χάρις [έστί]ν 참조.

70) 이에 대한 논의는 박인희, “Q의 민중서사적 성격에 대한 연구”, 박사학위논문 (이화여대, 2009), 129-136 참조.

71) H. 마샬, 『누가복음』, 335-336.

72) C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity Study on Q*, 224-225.

73) 유대종말론이 1세기 유대 갈릴리에 편만하게 수용되었다는 관점에 대해서는 R. Albertz, *A History of Israel Religion in the Old Testament*, 581, 595-597; G. 타이센 & A. 메르츠, 『역사적 예수』, 손성현 역 (서울: 다산클빙, 2002, 1997); A. Y. Collins, “Apocalyses and Apocalypticism”, *ABD*, vol. 1 (1992), 288-292; George W. E. Nikelsberg, *Faith and Piety in*

하는 것이다.

이런 점에서 누가복음 6:24-26은 Q의 11:37-51의 저주문을 포함한 본문의 다른 저주문들⁷⁴⁾과 유기적으로 연결된다. 특별히 당시의 사회 역사적 상황, 특별히 로마와 예루살렘 사제정부, 그리고 헤롯 왕가로부터 가해지는 삼중의 세금으로 인해 가중된 1세기 갈릴리의 피폐한 경제적 위기를 반영하는 것이다.⁷⁵⁾ 이러한 사회적 위기와 그에 대한 저항성은 Q 본문의 상당수를 차지하고 있는 종말론적 분위기의 기저를 형성한다. 최근 1세기 갈릴리 사회상에 대한 연구들은 예수의 가르침과 하나님 나라 사역이 1세기 유대 갈릴리의 정치 사회와 긴밀하게 연관되었다는 데 주목하고 있다.⁷⁶⁾ 이것은 하나님 나라에 함축된 종말론을 단지 개인적, 종교적 차원에서 이해하던 방식을 넘어 당면한 역사 속에서 발현된 예수운동의 역사성을 이해하게 하는 중요한 전환점이 된다 하겠다.

그런데 6:24-26의 저주문은 종말론의 저항적 차원과 동시에 Q 공동체가 별인 용서와 자비로 이루는 하나님 나라 운동과 맞물린다. Q의 주제인 용서와 자비는 실제 공동체 내에서 별인 돌봄과 빛 탕감의 운동을 반영한다.⁷⁷⁾ 이는 삼중의 조세로 피폐해진 갈릴리의 상황 속에 예수의 하나님 나라 선포가 상생의 운동으로 구체화된 하나의 역사적 증거로 포착된다. 응당 받을 것을 받았기 때문에 저주받게 되는 6:24의 비상식적인 저주문의 내용은 바로 빛 탕감과 상호 호혜의 운동을 촉구하는 Q 공동체의 메시지인 것이다.

4. 나가는 말

Q는 현재 역사적 예수와 초기 기독교 역사에 가장 큰 영향을 끼치는 문서로 평가받고 있다. 이는 개별 연구자들은 물론 IQP와 같은 국제적 학회에서 이룬 Q 복원 분야의 비약적 발전에 힘입은 것이라 해도 과언은 아니다. 그럼에도 마가와외의 중복 문제나 특수 자료 문제는 재구성 분야에서 여전히 논란을 야기하고 있다. 이러한 논란들은 역설적으로 Q 연구의 지평을 확장하는 하나의 가능성으로 작용한다.

Early Judaism (Minneapolis: Fortress Press, 1983) 참조.

74) 고라신, 베세다, 가버나움에 대한 저주와 도시민에 대한 반발과의 관련성은 R. A. 호슬리, 『갈릴리: 예수와 랍비들의 사회적 맥락』, 276-278, 175-194 참조.

75) R. A. Horsley & J. Draper, *Whoever Hears You Hears Me*, 195-227.

76) 김광수, “예수의 하나님 나라 사역의 이해에 있어서 틀의 전환에 대한 평가”, 『한국기독교신학논총』 55 (2008), 93-102.

77) 박인희, “Q의 서사적 특성과 Q 공동체”, 『신약논단』 16 (2009), 745-788; R. A. Horsley and J. Draper, *Whoever Hears You Hears Me*, 261-263 참조.

누가복음 6:24-26의 저주문은 이러한 가능성의 한 예를 보여준다. 이 본문이 이 중 전승에 해당하지 않기 때문에 일군의 연구자들은 이 본문을 Q에 포함시키지 않고 누가 특수 자료나 누가의 편집으로 이해했다. 그러나 이 저주문은 일차적으로 Q의 고유한 문학적 양식에 속하며, 적대자를 상징하지 않는 누가의 편집적 특성에 부합하지 않는다. 보다 중요한 것은 이 본문이 Q의 다른 저주문들과 유기적으로 연결된다는 점이다. 곧 Q의 저주문들은 당시 삼중의 조세 제도에 피폐해진 1세기 갈릴리 상황을 반영하는 구체적 언어들 사용해서 그 기저에 정치, 종교, 사회적 지도자들에 대한 강한 저항성을 형성하고 있다. 나아가 6:24-26의 저주문은 이 저항성을 공유하면서도, 빛 탕감, 상호 돌봄과 관련된 용어들을 통해 Q가 제시하는 하나님 나라의 실질적 내용을 감지하게 한다.⁷⁸⁾ 곧 하나님 나라 해석에 사회, 정치, 종교적 현실의 문제를 총체적으로 포함시킴으로⁷⁹⁾ Q의 저항성의 참된 근원은 용서와 자비의 하나님 나라임을 제시하는 데 기여한다. 이런 점에서 누가복음 6:24-26이 Q 본문에서 차지하는 중요성은 간과할 수 없다. 따라서 누가복음 6:24-26은 누가 특수 자료가 아닌 Q 본문으로 재편되어야 그 의미를 정당하게 평가받을 수 있을 것이다.

(투고 일자: 2010. 7. 30, 심사 일자: 2010. 9. 13, 게재 확정 일자: 2010. 9. 13)

<주요어>(Keywords)

Q의 종말론, Q 저주문 양식, 하나님 나라, 빛 탕감, 용서.

Eschatology of Q, Woes in Q, the Kingdom of God, Mutual Cancellations of Debts, Forgiveness.

78) 박인희, “Q의 민중서사적 성격에 대한 연구”, 154-167 참조.

79) 김광수, “예수의 하나님 나라 사역의 이해에 있어서 틀의 전환에 대한 평가”, 94.

<참고문헌>(References)

1) 성서 및 일차 자료

- Aland, B. and K. Aland, J. Karavidopoulos, M. Martini & B. Metzger, eds., *Nesle-Aland NOVUM TESTAMENTUM GRAECE*. 27 edition. Stuttgart: Gesamtherstellung Biblia-Druck, 1993.
- Aland, Kurt, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1976.
- Danker, F. W., ed., *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 3rd, ed., Chicago: Chicago University Press, 2000.
- J. B. Lightfoot & J. R. Harmer, ed., *The Apostolic Fathers, Greek Texts and English Translations of their Writings*. 2nd edition. trans. M. W. Homes. ed. and reviser, Michigan: Baker Book House, 1991.

2) Q 관련 참고 문헌

- 김광수, “예수의 하나님 나라 사역의 이해에 있어서 틀의 전환에 대한 평가”, 『한국기독교신학논총』 55 (2008), 79-107.
- 김명수, 『큐복음서의 민중신학』, 서울: 통나무, 2009.
- 김명수, 『원시그리스도교 예수연구』, 서울: 한국신학연구소, 1999.
- 김명수, 『초대기독교의 민중생명신학 담론』, 서울: 한국신학연구소, 2002.
- 김명수, “원시그리스도교 Q 공동체와 예루살렘 성전공동체의 관계”, 『신학사상』 137 (2007), 67-96.
- 김형동, “Q 축복 선언(Q 6:20-34)과 화 선언/눅 6:24-26, Q 11)에 나타난 Q 형성의 신학적 특징”, 『서울 장신논단』 7 (1999), 86-108.
- 김형동, “마가는 Q를 몰랐는가?”, 『신약논단』 15 (2008), 341-376.
- 김희성, “축복 선언(마 5:3-12)의 형성사적 고찰(I)”, 『신약논단』 1 (1995), 44-68.
- 김희성, “축복 선언(마 5:3-12)의 형성사적 고찰(II)”, 『신약논단』 2 (1996), 7-41.
- 김희성, “축복 선언(마 5:3-12)의 형성사적 고찰(III)”, 『신약논단』 3 (1997), 7-19.
- 김희성, “통전적으로 읽은 산상보훈의 화해명령”, 『신약논단』 8 (2001), 1-36.
- 나요섭, “변화하는 사회 속에서 Q공동체의 자리 찾기: 예수전승과 공관복음의 교회론”, 『신약논단』 7 (2005), 85-103.
- 마샬, H., 『누가복음』, 국제성서주석, 천안: 한국신학연구소, 1983, 1978.
- 맥, 버튼, 『잃어버린 복음서: Q복음과 기독교의 기원』, 김덕순 역, 서울: 한국기

- 독교연구소, 1999.
- 박인희, “Q 의 서사적 특성과 Q공동체”, 「신약논단」 16:3 (2009), 745-788.
- 소기천, 『예수말씀의 전승궤도』, 서울: 대한기독교서회, 2000.
- 소기천, 『예수말씀복음서 Q개론: 잃어버린 지혜문학 장르의 전승자료』, 서울: 대한기독교서회, 2004.
- 슈바이처, A., 『예수의 生涯 研究史』, 허혁 역, 서울: 대한기독교출판사, 1986, 1951.
- 슈바이처, E., 『마태복음』, 국제성서주석, 천안: 한국신학연구소, 1986, 1976.
- 정양모(역주), 『마태오 복음서』, 왜관: 분도, 1990.
- 정양모(역주), 『루가 복음서』, 왜관: 분도, 1983.
- 타이센, 게르트, 『원시그리스도교에 대한 사회학적 연구』, 김명수 역, 서울: 대한기독교출판사, 1986, 1983.
- 타이센, 게르트, 『예수운동의 사회학』, 조성호 역, 서울: 종로서적, 1981, 1978.
- 호슬리, 리처드 A., 『예수운동, 사회학적 접근』, 이준모 역, 서울: 한국신학연구소, 1993.
- 호슬리, 리처드 A., 『예수와 제국: 하나님 나라와 신세계 무질서』, 김준우 역, 서울: 한국기독교연구소, 2004.
- 호슬리, 리처드 A., 『갈릴리: 예수와 랍비들의 사회적 맥락』, 박경미 역, 서울: 이대출판부, 2007.
- Albertz, R., *A History of Israel Religion in the Old Testament*, John Bowden, trans., John Knox Press, 1994.
- Catchpole, David R., *The Quest for Q*, Edinburgh: T&T Crack, 1993.
- Dibelius, Martin, *From Tradition to Gospel*, repressed 1982, Essex: the Attic Press, 1935.
- Fleddermann, Harry, *Q: A Reconstruction and Commentary*, Leuven, Paris and Dudley: Peeters Publishers, 2005.
- Harnack, Adolf von., *The Sayings of Jesus, the Second Source of St. Matthew and St. Luke*, London: Williams & Norgate, 1908, 1907.
- Hoffmann, Paul, “Mutmassungen uber Q zum Problem der Literarischen Genese von Q”, A. Lindemann, ed., *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Leuven: Leuven University Press, 2001.
- Horsley, Richard A., ed., *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q*, Leiden. Boston: Brill, 2007.
- Horsley, Richard, A., and Draper, Jonathan, *Whoever Hears You Hears Me*,

- Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1999.
- Jacobson, Arland, "Literary Unity of Q", *JBL* 101 (1982).
- Jacobson, Arland, *The First Gospel*, California: Polebridge Press, 1992.
- Kelber, Werner, *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Kirk, Alan, "Love your Enemies, The Golden Rule, and Ancient Reciprocity", *JBL* 122 (2003).
- Kloppenborg, John S., "Formation of Q and Antique Instructional Genres." *JBL* 105 (1986).
- Kloppenborg, John S., *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Kloppenborg, John S., *Q Parallels Synopsis Critical Notes & Concordance*, Sonoma: Polebridge Press, 1988.
- Kloppenborg, John S., "Literary Convention, Self-Evidence and the Social History of the Q People", *Semeia* 55 (1992).
- Kloppenborg, John S., *The Shape of Q: Signal Essays on the Sayings Gospel*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Kloppenborg, John S., *Conflict and Invention: Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1995.
- Kloppenborg Verbin, John, *Excavating Q: The History and Setting of the Saying Gospel*, Edinburg: T&T Clark, 2000.
- J. Kloppenborg, M. W. Meyer, S. J. Patterson and M. G. Steinhauser, *Q Thomas Reader*, Sonoma: Polebridge Press, 1990.
- Koester, Helmut, "One Jesus and Four Primitive Gospels", James M. Robinson and Helmut Koester, eds., *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- Lindemann, Andreas, "Die Logienquelle Q, Fragen an eine gut Begründete Hypothese", A. Lindemann, ed., *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Leuven: Leuven University Press, 2001.
- Lührmann, Dieter, "Q in the History of Early Christianity", J. Kloppenborg, trans. and ed., *The Shape of Q*, Minneapolis: Fortress Press, 1969.
- Manson, T. W., *The Saying of Jesus*, London: SCM Press, 1949.

- Meyer, Marvin, *The Gnostic Discoveries the Impact of the Nag Hammadi Library*, New York: HarperSanfrancisco, 2005.
- Neiryck, Frans, “The Symbol Q”, *ETHL* 54 (1978).
- Neiryck, Frans, “Recent Developments in the Study of Q”, *Logia: les paroles de Jésus - the Sayings of Jesus*, *BETL* LIX, Leuven: Leuven University Press, 1982.
- Neiryck, Frans, “The Reconstruction of Q”, A. Lindemann, ed., *The Saying Source Q and Historical Jesus*, Leuven: Leuven University Press, 2001.
- Piper, Ronald, *A Wisdom in the Q-Tradition the Aphoristic Teaching of Jesus*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1989.
- Reed, Jonathan, “The Social Map of Q”, J. Kloppenborg, ed., *Conflict and Invention*, Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1995.
- Robinson, James M., “LOGOI SOPHON on the Gattung of Q”, James M. Robinson and Helmut Koester, eds., *Trajectories through early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- Robinson, James M., “The Critical Edition of Q”, A. Lindemann, ed., *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Leuven: Leuven University Press, 2001.
- Robinson, James M., *The Saying Gospel Q*, Leuven: Leuven University Press, 2005.
- Robinson, J. M., P. Hoffmann, and J. S. Kloppenborg, eds., *Critical Edition of Q: A Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English German and French translation of Q*, Minneapolis: Fortress Press, Leuven: Peeters Publishers, 2000.
- Robinson, J. M., P. Hoffmann and J. S. Kloppenborg, eds., *The Saying Gospel Q in Greek and English with Parallels from the Gospels of Mark and Thomas*, Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Sato, Migaku, *Q und Prophetie*, Tuebingen: J. C. Mohr, 1985.
- Schröter, Jens, “Die Frage nach dem historishen Jesus und der Charakter historischer Erkenntnis”, A. Lindemann, ed., *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Leuven: Leuven University Press, 2001.
- Streeter, Burnett Hillman, *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the*

- Manuscript Tradition, Sources, Authorship, and Dates*, London: Macmillan & Co Ltd., 1961. 1924.
- Theissen, Gerd, *The Gospels in the Context: Social and Political History on the Synoptic Tradition*, Linda M. Moloney, trans., Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Tuckett, Christopher M., *Q and the History of Early Christianity Studies on Q*, Edinburgh: T&T Clark, 1996.
- Tuckett, Christopher M., “The Scripture and Q”, *The Scriptures in the Gospel*, Leuven: Leuven University Press, 1997.
- Vaage, Lief E., *Galilean Upstart, Q and Cynicism Jesus according to Q*, Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1994.
- Vassiliadis, Petros, “The Order of Q”, *Logia: les paroles de Jésus - the Sayings of Jesus*, BETL LIX, Leuven: Leuven University Press, 1982.

<Abstract>

On the Study of Luke 6:24-26 for Q Reconstruction

Dr. Inhee Park
(Ewha Womans University)

Recently, Q has been emerging as the most influential document for the history of Jesus and the earliest Christianity. After the reconstruction of Q was accomplished by IQP as well as by the individual scholar, Q is insisted among Q experts as being “a gospel” not just a saying collection. Though Q is a hypothetical document, the argument for its existence is supported by the theoretic evidences such as the verbatim agreement and the common sequence found in both Luke and Matthew. It is in fact a reconstructed completion of around 240 verses which include various literary forms such as small narrative, parable, prophetic sayings, dialogue, and debate. Before the reconstructed Q became available, it was rarely treated as a text.

Despite the marvellous achievement in the reconstructing field, there is, however, no final form of Q. Generally, Q has been reconstructed by the agreements on the double tradition of Luke and Matthew, and by following the Lukan order on the basis of the results of the 160 years' history of Q. But there are still unsettled questions such as the Markan doublet or Luke and Matthew Sondergut that should have influenced the extent of Q, whether by reducing or extending it.

Specifically, the Lukan Sondergut 6:24-26 has been constantly debated as to whether it comes from Q. Even though it is not in the double tradition, there are some evidences to support its derivation from Q. First, it shows the characteristic of the Q with the peculiar literary form of woe. Second, the 6:24-26 is linked with other woes of Q (Q 11:42-52) and share the similarity in both content and form. Third, those two evidences establish a literal and theological unity for the whole text. Revealing the resistance against the injustice of the Jerusalem rulers, their scribal retainers, and the pharisees, those woes shape the ethos of the oppressed in 1 C., Galilee which corresponds with the social context where the Q had been produced. Accordingly, Luke 6:24-26 is suggested to be included the Q reconstruction in its own right.

1911년 『신약전서』의 히브리서와 요한계시록에 나타난 제사와 예배에 관한 문화사적 연구

소기천*

1. 서론

순수 우리말 성경인 『성경전서』는 100주년을 맞이하게 되었다. 국권을 일제에게 강제로 빼앗기고 나라를 잃은 슬픔에 빠진 19세기 말엽과 20세기 초엽에 『성경전서』는 실의에 빠진 한국민을 위로하기에 충분하였다. 1910년 일제에 의해 국권이 침탈된 직후에도 불구하고, 『성경전서』가 순수 우리말로 번역된 것은 아주 자랑스러운 일이다. 이 점에서 본 소고는 『성경전서』의 히브리서와 요한계시록에 나타난 제사와 예배에 관해 연구하기 위하여 먼저 우리말 번역 성경의 의의와 문화사적 특징을 각각 살펴보고자 하는데, 특히 초기 한국교회와 한국역사에 문화사적으로 끼친 영향력과 유산을 『신약전서』에 나타난 용례를 중심으로 살펴보고자 한다.¹⁾ 『신약전서』가 당시에 통용되던 순수 우리말 어법을 적극적으로 사용했다는 사실을 문화사적 관점에서 밝히는 일은 아주 중요한 일이다. 이러한 논의를 토대로 하여 본 소고는 히브리서와 요한계시록에 나타난 제사와 예배의 한국 문화사적 의의를 살펴보고자 한다.

1894년의 청일전쟁과 1904년의 러일전쟁에서 승리한 일제는 급기야 1905년에 을사늑약을 통하여 한국을 강제로 침탈하려는 야욕을 드러낸 이후에, 구한말의 “의지할 곳 없는 민심”²⁾은 풍전등화와 같은 각종 흉흉한 풍문들에 시달리는 와중에서도 초기 한국교회에 통회하는 마음으로 부르짖는 회개기도운동³⁾이

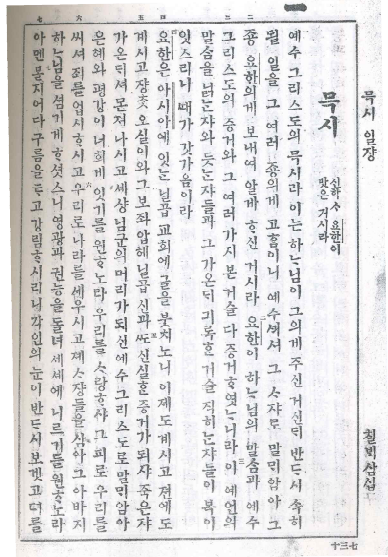
* 장로회신학대학교 교수, 신약신학.

- 1) 우리말 성경을 번역사의 측면에서 다룬 연구는 김양선, 김윤경, 박창환, 김혜곤, 이원순, 김중은 등의 연구를 예로 들 수 있고, 성경의 문체적인 특징을 다룬 연구는 김영덕과 표성수의 연구가 있으며, 서지학적으로 고찰한 것은 김봉희와 이용호의 연구가 있으며, 국어학적 고찰을 한 것은 유창균, 나채은, 송민, 최대영, 정길남, 서정수의 연구가 있으며, 번역상의 문법적 신학적 특징을 연구한 것은 『성경원문연구』의 연구들이 다수 있다. 참고, 정길남, 『개화기 국역성서의 표기법과 문법형태』 (서울: 개문사, 1987), 9-10.
- 2) 임희국, “신앙각성운동을 통한 갱신과 부흥, 토착교회의 형성: 1907년 평양 대각성운동을 중심으로”, 『한국교회의 영적 부흥과 리더십: 제1, 2회 소망신학포럼』 (서울: 장로회신학대학교 대학원 편집위원회, 2006), 447.
- 3) 김인수, “미국 대각성 교회 운동과 한국교회 1907년 대부흥 운동과의 비교연구”, 『20세기 개신교 신앙부흥과 평양 대각성운동』 (서울: 장로회신학대학교 출판부, 2006), 63.

1907년에 일어난 평양사경회⁴⁾를 가져왔다. 당시의 성도들은 사경회를 통하여 종말론적으로 압박한 심판사상에 직면하게 되었다. 다음의 요한계시록 1장이 보여주는 것처럼, 『신약전서』에서 요한계시록은 단순히 묵시문학으로 이해한 측면이 강하다.

특이한 것은 『신약전서』가 요한계시록을 ‘묵시’라고 밝히면서 아주 간단하나마 저자를 소개하고 있는 점이다. 곧 요한계시록을 ‘묵시’라고 제목을 붙이면서, “신학스 요한이 밝은 거시라”고 소개하고 있다.⁵⁾ 이러한 종말론적 이해는 각종 개인적인 죄목들을 공개적으로 ‘통회 자복’⁶⁾하는 일을 초기 한국교회에 촉발시켰다. 당시의 초기 한국교회는

“살인과 간음”뿐만 아니라, “방화, 술주정, 도둑질, 강도, 거짓말” 등과 더불어 “시기, 질투, 멸시, 미움” 등 온갖 죄악들을 낱낱이 회개하였다.⁷⁾ 당시에 공개적으로 고백한 죄의 목록들에는 “사기, 교만, 세상욕, 음란, 탐심, 미움, 질투” 등이 있었고,⁸⁾ “조혼, 교육, 부정, 주초문제”⁹⁾ 등도 있었다. 그런데 당시의 사경회는



4) 1907년 평양사경회에 관하여 흔히 대부흥운동, 영적대각성운동, 혹은 대부흥사경회라고 거창한 이름을 붙이고 있지만, 이는 모두 후대 학자들의 주관적인 관점이 반영된 표현이다. 그 당시에는 단순히 사경회라고 불렀다. 당시 선교사들은 영어로 bible conference, bible study class, 혹은 이를 줄여서 bible class라고 불렀다. 현재 100세로 최고령 목사인 방지일은 “전에는 사경회라 하여 성경공부가 주가 되었는데 언제부터인지 사경회라는 말은 없어지고 심령부흥회라는 말이 자리를 잡은 데서도 알 수 있듯이, 말씀공부는 없어지고 사람들을 흥분시키는 일만 하는 한국교회의 모습이 안타깝다.”고 말하였다(참고, 김혜숙, “편집후기”, 『새가정』 54:588 [2007년 4월호], 115).

5) 사실 『신약전서』는 신약 27권의 제목을 전하면서 이와 같은 형식으로 간단하게 각 책의 저자에 관하여 소개하고 있다. 이러한 저자에 관한 설명을 『신약전서』가 주고 있는 것은 아주 유용한 정보이다. 초기 한국교회 당시에 성경에 관하여 아무런 지식이 없었던 성도들에게 이 같은 정보는 『신약전서』가 하늘에서 어느 날 갑자기 땅에 푹 떨어진 책이 아니라, 누군가에 의해 기록된 문서라는 인식을 갖게 함으로써 기존의 종교적 경전에 관한 차별화된 인식을 갖게 하였다. 특히 하나님을 섬기는 데 무엇인가 특별한 이해를 불러일으키는데, 이러한 정보는 아주 유용한 역할을 하였다.

6) Charles F. Bernheisel, *The Rev. Charles F. Bernheisel's Missionary Diary*, 김인수 역, 『편하설 목사의 선교일기』 (서울: 쿰란출판사, 2004), 302.

7) W. M. Baird, “The Spirit among Pyeng Yang Students”, *Korea Mission Field* 3:5 (May 1907), 66.

8) W. L. Swallen, “God’s Work of Grace in Pyeng Yang Class”, *Korea Mission Field* 3:5 (May 1907), 79.

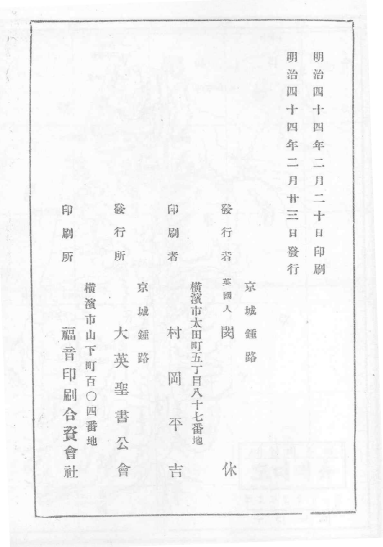
9) J. Z. Moore, “The Great Revival Year”, *Korea Mission Field* 3:8 (August 1907), 116.

있었으나 1910년에 일제에 의해 합방[침탈]이 된 후로는 자주국으로서의 국권을 상실하고 일본 총독에 의해서 통치를 받는 일개 식민지로서 “조선”으로 불려지게 된 것이다.¹¹⁾

한반도를 “朝鮮”이라 부름과 대응해서 일본 본토를 “內地”라 부르고 “內鮮一體”라는 구호 아래 우리 민족과 국가를 영영 말살하려 하였다. 일제말의 우리말 노래 가운데는 동경을 “서울”이라고 부른 것도 있다(우리의 서울은 일찍부터 “경성”으로 불리었다). 우리나라 초등학교에서는 1939년까지는 “국어”로서 일본어와 “조선어”로서의 우리말을 함께 가르쳤으나 1940년부터는 우리말 말살정책을 써서 우리말을 전연 가르치지 못하게 하고 일본어만을 국어로 가르쳤다.¹²⁾

이러한 뼈아픈 역사 속에서 대영성서공회가 1911년에 『성경전서』를 완전하게 우리말로 번역하여 출판함으로써, 한국사회뿐만 아니라 한반도를 식민지의 교두보로 만들어 자기 나라에 강제적이고도 동시에 일방적으로 침탈하려는 일본도 큰 충격을 받았을 것이 분명하다. 이러한 역사적 상황에서 『성경전서』가 순수 우리말로 번역되었으니, 이는 한글을 말살하려는 일본에 맞설 수 있는 가장 중요한 문화적 유산을 『성경전서』가 마련하는 계기가 되었다고 평가할 수 있다. 다음과 같이 『성경전서』의 서지정보가 완전히 한자로 기록된 것과 서울을 경성으로 표기한 것과 년도를 일본식으로 명치 44년으로 표기한 것은 1910년 이후에 1년도 채 되지 않은 상황에서 당시에 얼마나 국권이 침탈되었는지를 단적으로 보여주는 너무나도 가슴 아픈 사례이다.

이러한 서지정보에 의하면, 『성경전서』가 출판되던 1911년에도 한자 문화권이 여전히 뿌리를 내리고 있었다는 사실을 알 수 있다. 이렇게 한자가 득세하던 와중에 국권이 일제에 의해 침탈되기까지 이르렀으니, 우리말의 위상은 땅에 떨어질 대로 떨어진 그야말로 위태로운 상황이었다.



11) 나채운, 『국역성서 개역본에 있어서의 한자 사용에 대한 연구: 중일여역과의 대조고찰과 더불어』 (서울: 장로회신학대학교, 발행년불명), 6.

12) Ibid., 각주 4.

1795년으로부터 1800년까지 이가환과 정약용 같은 독실한 천주교 신자들이 우리말로 4복음서를 번역하였고 1832년에 쾰라프가 주기도문을 우리말로 번역하였지만, 그 영향력은 미미하였다. 그 이유는 쇄국정책으로 이방문물을 거부하던 풍조에서 기독교의 문서를 인정하지 않던 상황이 오랫동안 지속되었기 때문이다.¹³⁾ 1876년에 만주 우장에서 선교하던 로스와 매킨타이어가 고려문에 온 한학자들인 이응찬, 백홍준, 이성하, 김진기 등에게 세례를 줌으로써 본격적으로 한문성경을 우리말로 번역하는 작업을 시작할 수 있었다. 드디어 1882년에 누가복음과 요한복음이 인쇄되었고, 1883년에 사도행전과 마태복음과 마가복음이 출판되었고, 1887년에 신약성경 전체가 『예수성교전서』라는 이름으로 3,000부 발간되었다.¹⁴⁾ 이 무렵에 일본에서 이수정은 1883년에 성경번역 작업을 시작하여 1884년에 4복음서와 사도행전의 번역을 마치고 요코하마에서 마가복음을 1,000부 인쇄하였다. 1885년 4월 5일에 언더우드와 아펜젤러가 동경에서 이수정에게 우리말을 두 달 정도 배우고 우리말 쪽복음인 마가복음을 가지고 한국 땅을 밟았다.¹⁵⁾ 이미 19세기 말에 중국에서 번역된 로스역인 『예수성교전서』와 이수정의 마가복음이 출판되었음에도 불구하고, 여전히 중국 땅에서 번역된 성경을 우리나라로 가져오는 형국이었다. 특히 로스역은 “평안도 사투리로 짝 차 있어서 서울 이남에서는 도저히 읽어낼 도리가 없는 것이었다.”¹⁶⁾ 이런 이유로 로스역은 서울까지 전해졌어도 서북출신의 기독교 신자들이나 관심을 갖는 문서에 지나지 않았다.

3. 『신약전서』의 문화사적 특징

1911년 『성경전서』가 당시에 대중이 가급적 많이 이해할 수 있는 순수 우리말로 번역되어 출간되었으니, 이것은 언어사적으로 뿐만 아니라 문화사적으로도 아주 중요한 의미가 있다. 『성경전서』는 당시 한국인이 사용하던 용어들을 그대로 사용하여 문화적으로 가깝게 다가서는 효과를 자아냈는데, 이에 관하여 박창환은 다음과 같이 평가한다.

1908년에 처음으로 한국인이 성서번역위원으로 임명되었는데, 그 이름은

13) 박창환, “한글성서 번역사”, 『교회와 신학』 4 (1971), 150.

14) Ibid.

15) Ibid., 153-154.

16) Ibid., 155, 서북방언의 특징에 관하여 민영진, 『국역성서연구』 (서울: 성광문화사, 1984), 134-136을 보라.

김정삼, 김명준, 이창직 3인이었다. 1910년 4월 2일 오후 2시에 구역전서 번역이 끝났고 1911년에 구약전서가 출판되고 동시에 신약전서와 합쳐진 성경전서가 간행되었다. 1910년에 국가적으로 일본과 합병[침탈]이 되면서 슬픔과 분노의 도가니에 빠진 해이지만 신령한 면에서는 신구약성서가 우리말로 완전히 번역되어 하나님의 생명의 말씀을 온 국민이 가질 수 있는 새 시대로 접어들게 되었다.¹⁷⁾

당시 일제에 국권이 강제로 침탈된 상황에서 『성경전서』가 우리말의 아름다움을 지키려는 의지의 표현으로, 순수 우리말의 아름다운 전통을 그대로 간직하고 있다. 특히 『성경전서』는 다양한 문화적 배경을 토대로 국역성경의 농경문화, 결혼문화, 장례문화, 한문문화, 군사문화, 생활문화 등의 초기 한국교회의 삶의 전반에 걸쳐 다양한 경험을 하고 있던 당시의 한국인들에게 정서적으로 공감이가는 언어로 번역되었다. 이러한 노력은 쇠국정책에 익숙한 한국인들에게 기독교의 경전인 성경을 별다른 거부감 없이 가깝게 대할 수 있는 문화적 산물로 인식할 수 있는 계기를 만들어 주었다는 점에서 의의가 크다.

특히 『신약전서』가 그 당시에 한국인들이 일상용어로 친숙하게 사용하고 있는 언어를 구사하고 있다는 점은 다음과 같은 예들을 통해서 확인할 수 있다.

음부(롬 7:3) 창기(고전 6:16) 계집(요 8:2, 4-5, 9) 계집 으희(막 5:42; 눅 8:51; 행 12:13, 15) 계집 종(눅 1:38, 48; 눅 22:56; 갈 4:23, 30-31) 관속(요 7:45-46; 18:3, 18, 22; 행 5:22) 스장이(행 16:23-24, 27, 29, 33, 36) 빅 사름(행 27:29) 섬 야인들(행 28:4) 재판소(행 19:38) 공갈(행 4:19, 21) 목구멍(롬 3:13) 외입(눅 15:30) 광패(막 7:22) 불한당(눅 10:30)

이러한 표현들 중에는 때로 저속하다고 멀리할 수 있는 것들도 있지만, 『신약전서』가 개의치 않고 그대로 사용하고 있다는 점에서 한국인 생활상의 저변을 파고들어서 성경에 관한 편견을 없애주고 쉽게 공감대를 형성시켜 주었다고 평가할 수 있다. 다음과 같은 표현들도 『신약전서』가 친서민적인 정서에 얼마나 가깝게 다가갈 수 있었는지를 단적으로 보여주는 예들이다.

소(눅 14:4; 딤편 5:18; 히 9:13; 10:4; 계 18:13) 도야지(마 9:30, 32-33; 막 5:11-13, 16; 눅 8:32-33) 라귀(마 21:1, 3; 막 11:7; 눅 14:4) 라구 삭기(마 21:1, 3) 비둬이(막 11:15; 요 2:16) 독슈리(눅 17:36) 즈칭(행 11:6) 버리지(행 11:6) 새(마 6:26) 춤새(눅 12:7) 가마귀(눅 12:24) 양¹⁸⁾

17) Ibid., 157.

춤 과부(딤편 5:3, 5, 16) 동모(마 11:16; 24:49; 눅 5:7; 요 11:16; 행 7:27; 고전 15:33; 계 6:11) 우리 친구(요 11:11) 동학혼 사람(행 13:1)

동싱들(마 12:46-49; 막 3:31-35; 14:12; 15:32) 누의(마 12:50; 막 3:35) 누의들(요 11:3) 아오들(행 1:14) 오라비(요 11:2, 19, 21, 23, 32) 형테나 즈미(막 10:29) 말재 아들(눅 15:12-13) 맛 아들(눅 15:25) 아들(눅 15:21, 23, 30-31)

미시말(마 27:45-46; 막 15:34) 밤 스경(막 6:46) 스시초(행 2:15) 신시초(행 3:1)

절일(마 27:62) 칠일 첫날(눅 24:1) 날헤 중 첫날(요 20:1, 19)

소반(마 14:8, 10-11; 23:25-26; 막 6:25, 28-29; 눅 11:39) 광쥬리(마 15:37; 16:10; 막 8:8, 20; 행 9:25; 고후 11:33) 칼 날(눅 21:24) 칼(마 26:47; 요 18: 11)¹⁹⁾ 환도(마 26:46, 51-52; 눅 22:36, 38, 52; 요 18:10) 몽치(마 26:46; 눅 22:52) 전딤(눅 22:35-36) 쥬머니(눅 22:35-36)

술(마 11:19; 요 3:10; 딤편 3:3) 포도쥬(눅 1:14; 요 2:3, 9; 4:46; 딤편 5:23) 포도즙(눅 22:18) 쇼쥬(눅 1:14) 잔(눅 22:20; 고전 10:16 여기서 잔은 포도주를 상징한다; 눅 22:41 여기서 잔은 고난을 상징한다)

닷량중 두량중 흘량중(마 25:15-30) 은돈 열렸(눅 15:8) 은 열근(눅 19:13) 은 닷근(눅 19:18) 은 흘근(눅 19:16, 18) 은홍소(눅 19:23) 돈 흘푼(눅 20:24)²⁰⁾

이러한 표현들은 초기 한국교회가 몸담고 있던 19세기 말엽과 20세기 초엽에 아주 일반적인 한국인의 언어적 특징을 보여주는 것으로서 당시의 한국 문화상을 엿볼 수 있는 아주 중요한 단서를 제공해 주는 증거들이다. 이러한 『신약전서』의 문학적 특징에 관하여 나채운은 “그 문장의 유려한 품이 당시 국문학사상에서 그 비견을 찾기 어려운 걸작”²¹⁾이라고 평가한다. 『신약전서』는 기독교라는 특수

18) 양이란 동물이 『성경전서』에 다른 어떤 동물보다 가장 많이 등장하는데, 우리가 관심을 기울이고 있는 히브리서에 3회 요한계시록에 33회나 등장한다. 특히 요한계시록에는 어린 양이란 표현이 가장 많이 등장한다.

19) 칼이란 단어는 『성경전서』에 총 404회나 등장할 정도로 아주 많이 사용되는 단어이다.

20) 이러한 친서민적인 표현들에 관한 자세한 설명을 위해 필자의 줄고인 “1911년 『성경전서』의 한국 문화사적 가치에 관한 연구”, 『Canon & Culture』 4:1 (2010년 봄), 127-157을 참고하라.

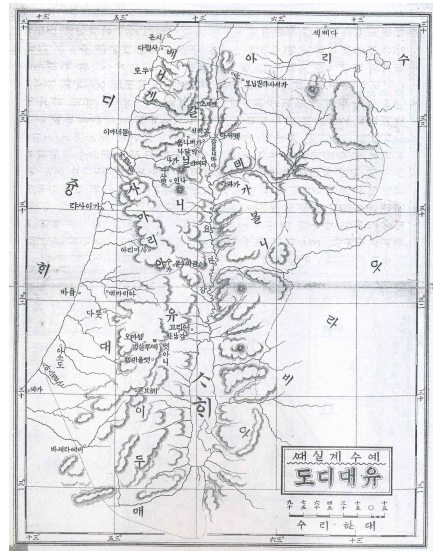
21) 나채운, “국역성서에 대한 국어학적 고찰: 성서 국역의 변천과정을 중심으로”, 『교회와 신학』 4

집단에서 주로 사용하는 언어가 표현하는 기독교적인 세계상을 비기독교적인 문화와 토양을 가지고 있던 한국사회에 소개하기 위하여 가장 염두에 두었던 문제가 친서민적인 소통이라는 사실이 이러한 표현들을 통해서 드러난다. 아무리 수려한 문장이라도 소통이 되지 않는다면 무슨 소용이 있겠는가? 『신약전서』는 바로 이러한 소통의 문제를 가장 중요한 현안으로 부각시킴으로써 초기 한국교회에서 기독교에 관해 아무런 지식도 없는 한국사회에 거부감 없이 기독교의 복음을 소개할 수 있는 길을 열어 주었다.

나채운은 이러한 친서민적인 표현에 덧붙여서 『신약전서』가 기독교만이 가지고 있던 특수한 의미를 전해줌으로써 더 광범위한 사회에서 사용될 수 있는 의미를 제공해 주는 결과까지 낳았다고 지적한다. 예를 들면, 다음과 같이 그가 지적하는 것이 ‘세례’라는 용어이다.

<세례>라는 말은 말할 것도 없이 기독교에서(성서에서 처음 쓰여짐으로써) 처음으로 쓴 말이다. 즉 기독교가 들어오기 전까지는 우선 세례 행위(의식)가 없었고 따라서 그 말이 또한 있을 수 없었다. 그래서 1887년 성서를 처음 순한글로 번역한 John Ross는 <세례>라는 말을 쓰지 못하고 아마 영어(Baptism)에서 따서(희랍어 βαπτίζω도 같다) <밧뽀뽀>라고 했던 것 같다.²²⁾

세례라는 용어가 한국사회에서 그 이전에는 전혀 사용되지 않다가 성경이 번역되면서 비로소 나타나기 시작한 용어이기 때문에, 이런 용어는 당시에 문화사적으로 상당히 민감한 반응을 불러일으킨 것이 분명하다. 그래서 기독교적인 용어인 세례라는 단어가 사람들 가운데 퍼져나가면서 오늘날은 문화적으로 전혀 다른 용어로 탈바꿈되어 비신자들 사이에서 물세례, 오물세례, 계란세례, 소금세례, 옥 세례, 독설세례, 키스세례, 돌 세례 등 다양하고 재미있는 표현들을 낳게 되었다.



이러한 기독교적 언어가 비기독교 세계에 지대한 관심을 불러일으키는 것과

(1971), 190.

22) Ibid., 205.

마찬가지로, 『신약전서』가 우리에게 보여주는 “예수계실재 유대디도”는 단순히 성경의 세계상이 특정 종교의 경전에만 머물러 있는 문자에 고착된 종교상이 아니라, 세계 역사와 문화에 그 뿌리를 든든히 내리고 있는 구체적인 역사와 지리에 근거한 세계라는 사실을 보여주고 있다.

『신약전서』가 이 지도를 통해서 예수 그리스도께서 지중해 인근의 유대와 사마리아와 갈릴리와 데가볼리와 베니게 지방을 근거로 광범위하게 활동하였다는 사실을 한 눈에 보여주는 효과가 있다. 여기서 눈에 띄는 것이 “예수계실재 유대디도”라는 표현이다. 이러한 표현을 통해서 『신약전서』는 예수의 생애가 지리적으로는 지중해 인근을, 문화적으로는 유대문화를 그 배경으로 하고 있다는 사실을 분명히 한 것이다. 이 한편의 지도를 제작함으로써 『신약전서』는 예수께서 직접 사셨던 인근의 사해와 갈릴리 호수뿐만 아니라 유대 산지와 광야 그리고 수많은 시냇가도 세밀하게 보여주면서 성경을 읽는 독자들에게 예수의 삶을 구체적인 지명을 따라가면서 공부하도록 유도하고 있다. 이러한 방식은 예수의 모습이 단지 추상적이고 문자에 갇힌 언어의 나열이라는 차원을 넘어서 모든 사람들이 공감할 수 있는 역사의 한복판에서 일구어낸 문화의 옷을 입고 있다는 사실을 보여줌으로써, 초기 한국교회에게도 문화적 충격과 도전을 주었을 것이 분명하다. 이렇게 신약성경에 나타난 예수를 문화사적 차원에서 이해할 수 있는 길을 열어 준 것이 『신약전서』의 여러 가지 중요한 특징들 중의 하나이다. 우리는 다음의 항목에서 그 중에 하나인 제사와 예배에 관하여 문화사적 측면에서 연관을 지어서 이해하고자 한다.

4. 히브리서와 요한계시록에 나타난 제사와 예배

이제 제사와 예배에 관련하여 문화사적으로 그 시대의 어휘나 표현이 사용된 예들을 히브리서와 요한계시록을 중심으로 찾아보려고 한다. 특히 제사라는 단어는 당시 한국인들이 익숙하게 경험하고 있었던 조상제사 문제와 밀접히 연결되어 있다. 이미 『신약전서』의 전체 구절에서 ‘조상’이란 단어는 무려 69회에 걸쳐서 사용되고 있을 정도로 아주 흔한 단어이다.²³⁾ 유교적 문화 속에서 조상숭배를 미덕으로 삼았던 조선 말기의 전통을 잘 알고 있던 초기 한국교회는 『신약전서』에서 ‘조상’이란 단어를 가감 없이 그대로 사용해 줌으로써 성경을 한국인의 정서에 문화적으로 가깝게 다가서게 하는 효과를 가져다주었다. 『신약전서』에서 ‘제스장’ 혹은 ‘대제스장’이란 단어가 178회나 나온다. 또한 ‘제사’라는 단어

23) 히브리서에 ‘조상’이란 단어가 3회나 언급된다(히 1:1; 7:4, 10).

도 32회나 나올 정도로 빈번하고 그 중에 히브리서에 20회나 등장하는데,²⁴⁾ 비록 제사를 수행하고 모든 일을 주관하는 대제사장 혹은 제사장의 기능이 당시 한국인들이 갖고 있던 이해와는 다를지라도, 이미 제사를 총괄하는 제주에 대한 이해를 폭넓게 하고 있던 한국인들에게는 성경이 제시하는 이러한 단어들이 결코 낯설지 않은 것이었다.

초기 한국교회에 만연되었던 문화 가운데 하나가 조상제사였다. 유교 문화권 속에서 예를 중시하고 조상 숭배를 당연시하였던 당시에 『신약전서』는 이런 문제들을 소홀히 하지 않고 우선 용어부터 한국인들이 낯설지 않게 번역을 해주었다. 『신약전서』에 사용되었던 제사용어는 다음과 같이 초기 한국교회가 쉽게 공감할 수 있는 다양한 단어들로 당시 한국인들에게 소개되었다.

진설흔씩(막 12:4; 막 2:26; 눅 6:4; 히 9:2) 보양(엡 5:39) 교의(막 11:15)
멸망 식힐 뛰어난 물건(막 13:14) 일월성신(눅 21:25) 연보(고전 16:2; 고후 8:3, 10; 9:1, 5, 11-14) 연보케(막 12:43; 눅 21:1에서 연보케에 던진다는 표현이 등장한다) 향숙(막 16:1; 눅 23:56; 24:1; 요 19:40 향품이라는 뜻이다) 향단(눅 1:11) 레(갈 2:9) 절기와 월삭(골 2:16) 제스장(히 7:1; 계 1:6) 제단(히 7:12; 13:10) 레물(히 8:3) 제물(히 13:10; 계 2:14, 20) 제스(히 10:3) 전테(히 10:8) 번제흙(히 10:8) 속죄하는 제스(히 10:8, 18) 우상(계 2:14, 20)

이러한 용어들은 조상제사에 익숙한 한국인들이 이해하기가 용이한 용어들이었다. 이러한 단어들과 병행하여 『신약전서』에 61회에 걸쳐서 사용된 단어가 ‘섬기다’라는 단어이다. 그 중에서 히브리서와 요한계시록에 사용된 ‘섬기다’라는 단어가 14회나 된다(히 1:14; 6:10; 8:2; 8:5; 9:1, 6, 9, 14, 21; 10:2, 11; 13:10; 계 7:15; 22:3).

특히 히브리서 1:14에서 ‘섬기다’라는 단어가 다음과 같이 초기 그리스도교에서 만연되었던 천사숭배와 연결되고 있다. 유대교에는 오래 전부터 천사숭배 사상이 있었다. 당시 그리스도교 안에도 초지상적 존재인 ‘턴스’들이 예수께서 가지고 있지 않은 능력과 구원의 힘을 가지고 있다는 거짓 가르침이 흥행하고 있었다. 히브리서를 읽고 있는 공동체는 인간의 몸으로 오셔서 고난과 죽음의 문제를 안고 계셨던 하나님의 아들 예수 그리스도에 대한 이해가 필요했다. 죽음을 당하신 예수께서 어떻게 ‘턴스’보다 우월할 수 있느냐는 질문에 대해 답해야 했다. 그래서 히브리서는 ‘턴스’가 누구이며, ‘턴스’보다 우월하신 그리스도에 대한 변증

24) 마 9:13; 12:7; 눅 2:24; 행 7:41; 14:13, 18; 21:26; 롬 11:16; 12:1; 고전 10:20(2회); 히 5:1; 7:11, 12, 24, 27; 8:3; 9:9, 26; 10:1, 3, 5, 8, 11(2회), 12, 18, 26; 11:4; 13:15, 16; 뵤전 2:5. 이러한 구절들을 보면, 단연 제사라는 단어가 히브리서에 20회나 등장할 정도로 다수를 차지한다.

을 하고 있다. 먼저 예수 그리스도는 ‘턴스’보다 더욱 아름다운 이름을 기입으로 얻으셨는데 바로 예수 자신이 하나님의 ‘아들’이시라는 사실이다. ‘턴스’는 조력자로서 존재하지만 예수께서 하나님의 아들이로서 마땅히 ‘턴스’들에게 경배를 받으실 만한 존재이다. 히브리서 저자는 시편 104편을 인용하며 조력자인 ‘턴스’들을 ‘바람’과 ‘불꽃’이라 표현한다. 이는 피조물로서의 ‘턴스’의 한계와 일시성을 나타낸다. 그러나 시편 45편을 인용하며 예수께서 하나님의 대리인이자, 곧 자신이 하나님이라고 고백한다. ‘보좌가 세세에 잇도다’라는 1:8의 표현은 예수 그리스도를 통하여 다윗 언약이 성취되며, 예수께서 이 땅에 도래할 하나님의 나라의 주인이심을 나타낸다. 그러나 히브리서의 저자는 한 발 더 앞서 나간다. 예수께서 바로 창조주이심을 말하고 있다. 시편 102편에 의하면, 예수께서는 창조로 창조의 일부분이 아닌 피조물 위에 존재하는 분이시다. 하나님의 아들이신 예수께서는 연대가 다함이 없는 영원하신 분이시며 불변하시는 분이시다. 반면에 ‘턴스’들은 ‘부리는 신’으로 하나님뿐 아니라 구원받을 상속자인 우리를 위하여 보내신 존재라고 말한다.²⁵⁾ 다시 말해서, ‘부리는 신’이란 단어는 하나님께서 ‘턴스’를 인간에게 보내셔서 섬기도록 하기 위해 보내신 영적인 존재라는 뜻이다. 그러므로 히브리서 1:14는 “구원 엿을 후스를 위하여 섬기라고 보내심이 아니뇨”라고 반문하고 있다.

여기서 히브리서가 강조하는 섬김과 관련하여 좀 더 살펴볼 필요가 있다. 헬라어에서 *leitourgía*는 일차적으로 섬김을 뜻하는데, 이와는 달리 한국교회는 *leitourgía*의 의미를 전적으로 예배의 영역으로만 이해하고 있다. 이 같은 이해에도 불구하고, 한국교회가 *leitourgía*를 예전적 의미로 제한하여 사용하고 있는 상황에서 자칫 이 용어가 왜곡되어 예배를 제의적인 참여에 목적을 두고 사용하는 이유는 무엇일까? 예배가 하나님과의 관계성 안에서 상호 교통이 차단되고 일방적인 예전적 형태가 주를 이루는 데는 이 같은 용어의 잘못된 사용에 큰 원인이 있다.²⁶⁾ 본 소고는 이미 이러한 문제점을 해결하기 위하여 『신약전서』에서 *leitourgía*가 6회에 걸쳐서 언급되고 있는 것을 주시하면서, 그 의미가 일차적으로 섬김이란 뜻으로 이해되고 있는 점을 알게 되었다. 우리말에는 다음과 같이 다양한 번역으로 나타나 있다: 눅 1:23(직분), 고후 9:12(보조), 빌 2:17(드릴 것), 빌 2:30(섬기는 일), 히 8:6(아름다운 직분), 히 9:21(섬기는 일).²⁷⁾ 여기서

25) 소기천, 고원석, 이연길 공저, 『히브리서-인도자용』, 장로회신학대학교 신약성경교재 19 (서울: 장로회신학대학교 출판부, 2009), 65-66 참고.

26) 김성규, “소기천 교수의 논문에 대한 논평”, 『한국개혁신학회 제27차 정기학술대회 심포지엄』 자료집 (2009년 11월 7일, 한국개혁신학회), 108.

27) 이상의 구절들에 관한 자세한 주석에 관하여 필자의 줄고인 “칼빈의 신약주석에 나타난 *leitourgía*에 관한 연구”, 『한국개혁신학』 27 (2010), 101-128을 보라.

λειτουργία는 단 한 차례도 한국교회가 좋아하는 ‘예배’와 ‘예전’이란 단어로 번역되지 않았다. 초기 한국교회는 『신약전서』에서 ‘레이투르기아’와 ‘레이투르게오’를 일차적으로 섬김을 뜻하는 단어로 이해하였다는 사실이다. 『신약전서』에 의하면, 예수께서 하신 말씀 중에 ‘레이투르기아’라는 단어는 나오지 않지만 “그럼으로 레물을 제단에 드리라고 거기 잇슬새 네 형제가 너를 인호야 원망호는 거시 싱각 나거든 레물을 제단 압헤 두고 몬져 가서 형제와 화목호고 그 후에 와서 레물을 드리라”(마 5:23-24)는 말씀처럼, ‘레이투르기아’와 ‘레이투르게오’는 단지 섬김의 차원을 넘어서 하나님께 예배하는 자가 어떻게 삶 속에서 올바르게 살아가야 할지에 관해서 구체적인 방향을 제시해주는 단어이다. 이러한 세상에서의 섬김이라는 의미와 관련하여 λειτουργία는 하나님의 일에 서로 협력하는 동역자들이 어떠한 마음으로 하나님을 섬겨야 하는지를 분명하게 보여주고 있다. 곧 하나님의 일에 서로 섬기는 동역자들은 그리스도께서 새 언약을 통하여 단번에 이루신 구속사역을 계속적인 삶 속에서 실천하는 삶을 살아야 할 의무를 지니고 있다는 사실이다. 다시 말해서 섬김의 모델이 되시는 그리스도를 본받아서, 계속해서 그리스도를 따르는 사람들이 서로 동등한 마음가짐으로 섬기는 일에 너와 나를 구별하지 않고 긴밀하게 협력해야 할 것을 강조하고 있다.

헬라어 신약성서에서 일차적으로 예배와 예전을 뜻하는 말은 λατρεία라는 단어가 따로 있다. 신약성서에서 λατρεία는 총4회에 걸쳐서 언급되고 있다. 그 의미는 『신약전서』에서 외형적으로 λειτουργία와 아주 유사하지만, 자세히 살펴보면 그 의미는 판이하게 다르다. 요 16:2(섬긴다), 롬 9:4(레법), 롬 12:1(당연히 레법), 히 9:1(섬기는 레법). 이렇게 『신약전서』는 λατρεία라는 단어를 하나님을 섬기는 일 곧 예배로 이해하였다.

요한계시록에도 예배에 관한 내용들이 다양하게 언급되고 있는데, 다음과 같이 그 용례들이 다양하다. 우선 요한계시록 전체에 예배와 관련된 언어가 스며들어 있다. ‘찬양하다’(αἰνέω)는 19:5에, ‘감사하다’(εὐχαριστέω)는 11:17에, ‘감사’(εὐχαριστία)는 5:12-13과 7:12에 등장한다. ‘노래하다’(ᾄδω)는 5:9, 14:3, 15:3에, 명사 ‘노래’(ὠδή)는 동일 구절에 등장한다. 그리스도의 복음 때문에 순교한 자들이 하나님의 신원을 바라며 ‘큰 소리로 불너’(κράζω, 6:10)라는 표현도 등장한다. 구속 받은 자들이 큰 소리로 하나님과 어린양에게 ‘큰 소리로 불너’(7:10)라는 표현도 등장한다. ‘영화롭게 하다’(δοξάζω)는 15:4와 18:7에 등장하고, ‘영광’(δόξα)은 빈번히 등장한다(4:9, 11; 4:12; 11:13; 14:7; 16:9; 19:7). 영광과 관련된 용어인 ‘존귀’(τιμῆ)는 4:9, 11절, 5:12-13, 그리고 7:12에 나타난다. 성도의 ‘기도’(προσευχή)는 5:8과 8:3-4에 나온다. 그런데 요한계시록에서 성도가 드린 기도라는 용어 이외에, 그 어떤 것도 지상의 성도의 예배를 가리키지 않는다.

요한계시록에서 예배를 드리면서 받은 은혜에 응답하는 용례로 쓰이는 단어인 ‘아멘’(ἀμήν)이 규칙적으로 나타난다(1:6, 7; 3:14; 5:14; 7:12; 19:4). 음녀 바벨론이 심판을 받은 후에 등장하는 ‘할렐루야’(ἁλληλουϊά)는 『성경전서』에서 신구약 성서를 통틀어서 유일하게 요한계시록 19장에만 나타나는데(1, 3, 4, 6절),²⁸⁾ 이는 할렐루야 시편이라고 불리는 구약성서에도 나오지 않는 단어이다.

무엇보다도 중요한 예배를 가리키는 동사인 ‘경배하다’(προσκυνέω)라는 단어가 요한계시록 전체에 걸쳐 24회나 등장한다는 사실이 중요하다. ‘섬기다’(λατρεύω)로 번역된 예배란 의미도 7:15와 22:3에서 볼 수 있다.²⁹⁾ 이러한 언급과 관련하여, 요한계시록은 λατρεία를 예배로 이해하고 있다는 사실이 중요하다. 『신약전서』에서도 λατρεία는 동사형인 라트류오와 더불어서 ‘섬김’ 혹은 ‘경배’로 번역되고 있지만(예를 들면, 마 4:10; 눅 1:74; 눅 4:8-참고 신 6:13; 요 4:20-24; 행 7:7-참고 출 3:12; 행 24:14; 행 27:23; 히 9:14; 계 7:15; 22:3), 이 구절들에서 라트류오는 예배의 참된 의미를 드러내주는 데 중요한 역할을 감당하고 있다는 사실이다. 이 문제에 관해 김성규는 다음과 같은 의견을 견지한다.

칠십인역에서 라트레이아의 동사형 라트류오는 거의 섬김이라는 뜻으로 사용된다. 그러나 이 역시 고정된 의미를 지니지 못하고 외형적 예배와 마음으로 드리는 예배를 동시에 의미하는 용어로 나타난다. 명사 라트레이아는 칠십인역에서 9회 사용되는 데 동사의 의미와 다르지 않다(수 22:27; 대상 28:13; 마카베오 1서 1:43; 2:19, 22). 신약에서 라트류오는 21회 상용되는데, 예전적 의미를 잃고 믿음에 의한 마음의 예배를 강조하는 경우에 사용된다(참고 행 24:14). 여기서 중요한 것은 라트류오가 예전적 의미를 완전히 배제하고 사용된 것이 아니라, 예전적 의미가 지닌 폐해를 교정하고자 사용한 점이다. 실제로 히브리서는 라트류오를 6회 사용하는 중에 4회(8:5; 9:9; 10:2; 13:10)는 전형적인 구약의 성전 예배를 지칭하는 데 사용하고 있다. 그러나 2회(9:14; 12:28)는 하나님을 섬기는 일에 사용하고 있다. 바울 역시 라트레이아를 사용하는데 로마서 12:1에서 예배를 지칭하는 것으로, 그러나 1:9에서는 복음 안에서 영적인 예배를 강조한다.³⁰⁾

이렇게 『신약전서』는 한국인들에게 다양한 관점에서 예배의 중요성을 일깨우

28) 요한계시록 11:16-18에 의하면, 하나님께서 경배를 받으셔야 하는 이유는 교회의 대적을 심판하셨기 때문이다.

29) 송영목, “요한계시록에 나타난 예배”, 『한국개혁신학회 제24차 정기학술심포지엄』 자료집 (2008년 5월 24일), 서울 백석대학교 방배동 캠퍼스: 68-80 참고. 특히 할렐루야라는 표현은 1911년에 번역된 『성경전서』가 시편에서도 그 사용을 자제하였던 표현이다.

30) 참고, 김성규, “소기천 교수의 논문에 대한 논평”, 109.

기 위해 노력하였다.

『신약전서』의 요한계시록 1:6에 의하면, “우리로 나라를 세우시고 제사장들을 삼아 그 아버지 하느님을 섬기게 하소서”라는 구절이 있다. 이러한 번역은 하나님께 예배를 드리는 것을 섬기는 일로 이해함으로써 예배가 지니고 있는 섬김의 차원을 잘 드러내 주고 있다.

그런데 이러한 예배를 위한 섬김의 장소와 관련하여, 초기 한국교회가 익숙하게 알고 있던 조상제사의 공간은 일반 가정집이었다. 그래서 조상을 숭배하는 일이 가정을 중심으로 전개된 것이 당시에 아주 일반화된 현상이다. 이렇게 초기 한국교회의 조상제사의 장소가 가정이었다는 사실을 기억할 때, 다음과 같이 『신약전서』에 나오는 단어들은 이 같은 조상제사의 전통과 맞물려서, 초기 한국교회가 복음을 전하고 그 결과로 예배를 드리는 처소로 일반 가정집을 택하는 데 큰 무리가 없었을 것이다.

집(마 7:26-27; 눅 6:48-49) 주초(눅 6:48) 성³¹⁾이나 집(마 12:25 단순히 성과 집으로 묘사) 성중에 거리와 골목(눅 14:21) 미석(눅 21:5) 장인(막 12:10; 눅 20:17; 고전 3:10 건축가란 의미이다) 장인들(행 4:11 건축가들이란 뜻이다)

하나님을 섬기기 위해 처음부터 예배당이나 교회건물을 생각하였다면, 초기 한국교회가 친서민적인 전도활동을 그처럼 효과적으로 감당하지 못했을 것이다. 그러나 찬송가 가사에도 있다시피 “초막이나 빈들이나 그 어디나 내주 예수 모신 곳은 그 어디나 하늘나라”라는 인식을 가지고 복음을 전도한 초기 한국교회는 사도행전과 바울 서신에 등장하는 초기 그리스도교의 시절과 마찬가지로 가정교회라는 본래적인 교회의 모습을 이룰 수 있었다. 그럼에도 불구하고 『신약전서』에는 가정교회를 넘어서는 다음과 같은 단어도 등장한다.

성소³²⁾ 장막³³⁾ 성년³⁴⁾

31) 성과 도성이라는 단어가 히브리서에 5회와 요한계시록에 성문과 성곽이란 단어를 포함하여 41회나 등장한다.
32) 성소라는 단어가 지성소라는 단어와 함께 『성경전서』에 190회 등장할 정도인데, 그 중에서 우리가 관심을 기울이고 있는 히브리서에 10회나 등장한다.
33) 장막이라는 단어도 『성경전서』에 216회 등장할 정도로 많은데, 그 중에서 우리가 관심을 기울이고 있는 히브리서에 13회와 요한계시록에 4회나 등장한다.
34) 성년이란 단어가 『성경전서』에 491회 등장할 정도인데, 그 중에서 우리가 관심을 기울이고 있는 요한계시록에 16회나 등장한다.

이러한 단어는 분명히 초기 한국교회가 가정교회를 넘어서 제도화된 교회로 성장해 나가는 데 중요한 실마리를 제공해 주었다고 볼 수 있다. 요한계시록에서도 예배를 드리는 장소인 ‘성던’(ναός)은 7:15와 11:1에 등장한다. 결국 복음전도를 통하여 초기 한국교회에 많은 성도들이 들어오게 되면서 자연스럽게 가정교회는 예배당을 짓고 교회건물을 건축하는 양상으로 발전해 나가게 되었던 것이다.

5. 결론

『성경전서』는 나의 조부³⁵⁾가 사랑했고, 지금 나의 부모와 우리 7남매도 사랑하며 그 위대한 유산을 소중히 여기고 있다.³⁶⁾ 『성경전서』가 초기 한국교회 당시 일제 치하에서 우리 글을 지키고³⁷⁾ 우리 민족의 혼을 불러일으키는 데 막중한 사명을 감당하였다는 사실은 의심의 여지가 없다. 본 논문을 통하여 나는 『신약전서』의 히브리서와 요한계시록을 중심으로 제사와 예배에 관해 연구하기 위하여 『성경전서』가 문화사적으로 차지하고 있는 중요성을 살펴보았다. 1910년에 일제에 의한 합일병합이라는 강제적으로 국권을 침탈한 비극적인 역사의 소용돌이 직후에 발간된 『성경전서』는 우리말의 자긍심을 높이는 계기가 되었을 뿐만 아

35) 자세한 것은 필자의 줄고인 “초기 한국교회의 권서인 소요한(蘇堯翰) 장로”, 『성경원문연구』 10 (2002년 2월), 110-123.

36) 나는 한국전쟁 이후의 베이비부머 세대이지만, 여전히 1911년에 발간된 『성경전서』에 익숙하다. 지금 한국교회는 각 교단의 총회가 결의를 한 대로 대부분 『개역개정』을 사용하는데, 여전히 『개역개정』의 많은 표현들이 『성경전서』의 위대한 유산을 간직하고 있다. 나는 또한 국한문 혼용 세대로 한글과 한자를 읽고 쓰는 데 별 다른 어려움을 느끼지 못할 뿐만 아니라 순수 우리말의 옛 체에 대해서도 그다지 낯설지 않다. 그래서 나는 지금도 초기 한국교회 당시 대영성서 공회에서 20년 동안 권서인으로 재직하였던 나의 조부인 소요한이 유품으로 남긴 여러 가지 초기 한국교회의 소중한 문서들과 국한문 성경 여백에 뽀뽀하게 남긴 글들과 순수 지은 2권의 우리말 만담과 속담에 관한 책들이 무슨 내용인지 궁금하여 자세히 읽고 있다. 나의 조부는 한학자이었지만 초기 한국교회를 위해 장로로서 앞장을 섰기 때문에, 친서민적인 순수 우리말로 복음을 증거하면서 성경을 반포하였고 기회가 주어지는 대로 교회를 세웠던 분이다. 앞으로 기회가 되면 초기 한국교회의 성도들이 우리말 성경을 어떻게 이해하였으며 우리글을 얼마나 사랑하였는지 알아볼 겸해서, 나의 조부가 남긴 글을 총정리해 보고자 한다. 나의 모친은 풍전등화와 같은 일제 치하의 소학교에서 우리글을 배울 기회를 전혀 갖지를 못했지만, 교회에서 우리말 『성경전서』를 읽으면서 스스로 한글을 깨우쳤다고 한다.

37) 김창락은 『성경전서』가 우리말 성경 가운데 번역투의 냄새를 가장 적게 풍긴다고 평가한다. 참고, 김창락 “『성경전서』의 번역 검토”, 『Canon & Culture』 4:1 (2010년 봄), 39-74. 이덕주는 『성경전서』가 복음의 토착화를 이루는 데 처음부터 큰 공헌을 하였다고 평가한다. 참고, 이덕주, “‘제1세대 성서’를 통해 이루어진 복음의 토착화”, 『Canon & Culture』 4:1 (2010년 봄), 75-125.

나라, 문화사적으로 한자 문화권 속에 있던 당시의 한국인에게 우리말과 우리글을 지킴으로써 국권을 회복할 수 있다고 하는 희망까지 갖게 한 아주 자랑스러운 성경이다. 『신약전서』는 아주 친서민적인 용어로 번역되었기 때문에, 기독교 경전에 관해 아무런 전이해도 가지고 있지 않던 당시의 초기 한국교회에도 쉽게 성경의 세계를 받아들이도록 하는 데 용이한 역할을 하였다.

이렇게 한국인이 쉽게 『성경전서』를 친숙하게 여길 수 있는 여건이 초기 한국 교회에 마련된 것은 교회뿐만 아니라 한국인에게도 자랑스러운 일이다. 특히 히브리서와 요한계시록은 유교적인 전통에서 조상제사를 중시하던 당시 초기 한국 교회가 큰 거부감 없이 성경의 제사제도와 예배가 지향하는 바를 이해하는 데 도움을 주었다. 히브리서와 요한계시록에 등장하는 ‘제사’라는 용어와 ‘섬기다’라는 단어는 많은 다른 여러 가지 제사 용어와 더불어서 하나님께 예배를 드리는 것이 성경적으로 어떤 모습인지를 초기 한국교회가 쉽게 이해할 수 있게 하였다. 특히 『성경전서』는 가정교회에서 교회 건물이라고 하는 공공 장소로 예배의 장소를 옮겨가도록 도움을 주는 데 결정적인 역할을 하였다.

(투고 일자: 2010. 8. 24, 심사 일자: 2010. 10. 4, 게재 확정 일자: 2010. 10. 8)

<주요어>(Keywords)

1911년 『성경전서』, 문화사적 연구, 제사, 예배, 히브리서, 요한계시록.
The Complete Bible in Korean(1911), Cultural Historical Studies, Worship, Rituals, Hebrews, Revelation.

<참고문헌>(References)

- 김성규, “소기천 교수의 논문에 대한 논평”, 『한국개혁신학회 제27차 정기학술대회 심포지엄』 자료집(2009년 11월 7일. 한국개혁신학회).
- 김인수, “미국 대각성 교회 운동과 한국교회 1907년 대부흥 운동과의 비교연구”, 『20세기 개신교 신앙부흥과 평양 대각성운동』, 서울: 장로회신학대학교 출판부, 2006.
- 김중은, “구약성서국역사”, 『신학사상』 22 (1978), 459-460.
- 김창락, “『성경전서』의 번역 검토”, 『Canon & Culture』 4:1 (2010년 봄), 39-74.
- 김혜숙, “편집후기”, 『새가정』 54:588 (2007년 4월호).
- 나채운, 『국역성서 개역본에 있어서의 한자 사용에 대한 연구: 중·일어역과의 대조고찰과 더불어』, 서울: 장로회신학대학교, 발행년불명.
- 나채운, “국역성서에 대한 국어학적 고찰: 성서 국역의 변천과정을 중심으로”, 『교회와 신학』 4 (1971).
- 민영진, 『국역성서연구』, 서울: 성광문화사, 1984.
- 박창환, “한글성서 번역사”, 『교회와 신학』 4 (1971).
- 소기천, “1911년 『성경전서』의 한국 문화사적 가치에 관한 연구”, 『Canon & Culture』 4:1 (2010년 봄), 127-157.
- 소기천, “갈바의 신약주석에 나타난 λειτουργία에 관한 연구”, 『한국개혁신학』 27(2010), 101-128.
- 소기천, “초기 한국교회의 권서인 소요한(蘇堯翰) 장로”, 『성경원문연구』 10 (2002년 2월), 110-123.
- 소기천, 고원석, 이연길(공저), 『히브리서-인도자용』 장로회신학대학교 신약성경교재 19, 서울: 장로회신학대학교 출판부, 2009.
- 송영목, “요한계시록에 나타난 예배”, 『한국개혁신학회 제24차 정기학술심포지엄』 자료집(2008년 5월 24일), 서울 백석대학교 방배동 캠퍼스, 68-80.
- 이덕주, “제1세대 성서’를 통해 이루어진 복음의 토착화”, 『Canon & Culture』 4:1 (2010년 봄), 75-125.
- 임희국, “신앙각성운동을 통한 갱신과 부흥, 토착교회의 형성: 1907년 평양 대각성운동을 중심으로”, 『한국교회의 영적 부흥과 리더십: 제1, 2회 소망신학포럼』, 서울: 장로회신학대학교 대학원 편집위원회, 2006.
- 정길남, 『개화기 국역성서의 표기법과 문법형태』, 서울: 개문사, 1987.
- Baird, W. M., “The Spirit among Pyeng Yang Students”, *Korea Mission Field* 3:5 (May 1907).
- Bernheisel, Charles F., *The Rev. Charles F. Bernheisel's Missionary Diary*, 『편

하설 목사의 선교일기』, 김인수 역, 서울: 쿠펜출판사, 2004.

Moore, J. Z., “The Great Revival Year”, *Korea Mission Field* 3:8 (August 1907).

Swallen, W. L., “God’s Work of Grace in Pyeng Yang Class”, *Korea Mission Field* 3:5 (May 1907).

<Abstract>

A Cultural Historical Study of Worship and Rituals in Hebrews and Revelation of The Complete New Testament in Korean (1911)

Prof. Ky-Chun So

(Presbyterian College and Theological Seminary)

The Complete New Testament in Korean published in 1911 was the first Scripture by the British and Foreign Bible Society Korean Agency, which established a committee for Bible translation and had three volumes of the Old Testament and one volume of the New Testament translated into Korean. This paper focused on studying some cultural historical heritages of early Korean churches based on the New Testament, specifically through the books of Hebrews and Revelation. Despite the publication of Ross's translation, the Complete New Testament in Korean is highly recognized as a cultural and historical heritage because it was the first Korean translation of the Bible by the Korean Bible Society. This paper studied some agricultural heritages and cultures involving marriage, Chinese characters, military, and nature in order to study ancestral worship and rituals of Hebrews and Revelation in various ways in which early Korean churches experienced all over the life styles and many church members of them deeply sympathized due to they are speaking in Korean. This paper also studied records of early Korean churches helping to lead many Koreans accept the Complete New Testament in Korean without any negative feeling. Since then, Koreans live together as a race, and established the foundation of Christianity in Korea in order to reach a biblical world view. Finally, this paper studied some areas contributed by the Complete New Testament in Korean to increasing the number of house churches because it was interested in uniquely Korean feelings, and was theologically expressed in ways that would be more closely perceived by the Korean people.

바울에게 있어서 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ가 가능한가

-갈라디아서 6:16에 대한 구문론적 그리고 의미론적 이해에 대한 한 시도-

이응봉*

1. 들어가는 말

갈라디아서 6:16의 축복문(καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ)은 구문론적으로 매우 어렵다. 그 어려움은 이 축복문에 대한 이해에 놓여 있다. 곧 이 축복문을 하나로 이해하는지 아니면 두 축복문으로 이해해야 하는지 혹은 이 축복문이 한 대상에게 향하는지 아니면 다른 두 대상에게 향하는지와 관련된다. 또 다른 어려움은 마지막에 등장하는 표현인데, 신약성서에서 유일하게 등장하는 개념인 “하나님의 이스라엘”(ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ)이 구체적으로 누구를 지칭하는가와 관련된다. 이 소고에서 다루고자 하는 점은 먼저 이 어려움들에 대한 지금까지의 해결들에 대해 소개하고, 그 다음에 이 본문에 대해 새로운 구문론적 이해를 제시하고자 시도할 것이다.

2. 갈라디아서 6:16에 대한 구문론적 그리고 의미론적 논쟁들

구문론적으로 매우 어려운 본문인 갈라디아서 6:16에 대한 이해의 가능성들을 최근에 수잔 이스트먼(Susan G. Eastman)은 세 가지 측면에서 제시한다. (1) 평화와 긍휼의 축복을 한 기도문으로 이해하며, 이 기도는 한 그룹에게 향한다. 곧 하나님의 이스라엘(Israel of God)로서 6:15에 나타난 이 규율에 맞게 사는 사람들에게 향한다. (2) 평화와 긍휼의 축복의 기도를 한 축복기도로 이해하지만, 각각 다른 두 그룹에게 향한다. 곧 한편으로 바울의 복음에 신실하게 남아 있는 자들에게, 다른 한편으로 하나님의 이스라엘에게 향한다. (3) 이 축복문을 두 부분의 축복으로 이해하며, 또한 각각 다른 두 그룹에게 향하는 기도로 이해한다. 곧 평화의 기도는 첫 번째 그룹에게, 다른 그룹 곧 “하나님의 이스라엘”로 이해되는 그룹에겐 긍휼의 기도를 한다.¹⁾

* 서울신학대학교 강사, 신약학.

평화와 공흥(εἰρήνη καὶ ἔλεος)의 기도문을 하나로 이해하며, 한 그룹에게 향하는 것으로 이해하는 학자들은 인칭대명사 αὐτούς 바로 뒤에 쉼표를 붙이기보다는 ἔλεος 바로 뒤에 쉼표를 붙인다. 그리고 세 번째 등장하는 καὶ를 설명적인 것으로 이해해서, 그것을 “즉 다시 말해”로 번역한다.²⁾ 그래서 이 축복문은 “이 척도를 따르는 모든 자들 곧 하나님의 이스라엘에게 평화와 공흥이 있기를”로 이해된다. 이런 경우에 개념 “하나님의 이스라엘”은 바울의 이러한 척도를 따르는 하나님의 새로운 공동체로서 “교회”³⁾ 혹은 그리스도 안에서 이방인과 유대인으로 구성된 “하나님의 새로운 백성”⁴⁾으로 이해된다.⁵⁾ 이 견해의 약점은 바울에게와 신약 성서 전체에서 유일회적인 특징으로 등장하는 “평강과 공흥”의 축복문에 대해 어떤 특별한 주의를 하지 않는 것은 차치하고라도⁶⁾ 바울에게 있어 흔치 않는 개념 ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ를 “교회” 혹은 “새로운 하나님의 백성”과 동일하게 이해하는 데 있다. 그러한 견해 곧 ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ = “이방인과 유대인의 구성된 교회”가 옳다면, 갈라디아서 6:16은 그와 같은 이해를 가져다 주는 바울의 유일한 본문이 된다. 또한 만약 이러한 견해가 옳다면, 바울이 “이스라엘”에 대해 많은 분량을 다루고 있는 로마서 9-11장에서도 그와 같은 것에 대한 이해를 발견할 수 있었을 것이다.⁷⁾ 이 개념과 관련해서 마틴(J. L. Martyn)은 이 개념을 논쟁적인 용어로 이해한다. 할례를 위한 선교를 주도하는 교사들이 개념 Ἰσραὴλ을 자신들과 또한 자신들을 따르는 사람들을 위해 사용한다. 이 개념을 받아 바울 자신이 τοῦ θεοῦ를 첨가하는데, 이는 하나님의 새로운 창조의 기준을 따르는 자들로서 Ἰσραὴλ을 재정의하기 위함이다.⁸⁾ 그래서 그는 이 개념을 “이스라엘의 하나님은

1) 비교. S. G. Eastman, “Israel and the Mercy of God: A Re-reading of Galatians 6.16 and Romans 9-11”, *NTS* 56 (2010), 371f.

2) N. A. Dahl, “Der Name Israel: Zur Auslegung von Gal 6,16”, *Judaica* 6 (1950), 161-170; U. Luz, *Das Geschichtsverständnis bei Paulus* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1968), 270; J. Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater*, ThHKNT IX (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989), 278; F. J. Matera, *Galatians*, SacPag 9 (Minnesota: The Liturgical Press, 1992), 227; J. L. Martyn, *Galatians*, AB 33A (New York: Doubleday, 1997), 576; R. N. Longenecker (이덕신역), 『갈라디아서』 (서울: 솔로몬, 2003), 634; 또한 BDR, § 442.6.

3) N. A. Dahl, “Der Name Israel”, 161-170; U. Luz, *Das Geschichtsverständnis bei Paulus*, 269; J. L. Martyn, *Galatians*, 576f.; F. J. Matera, *Galatians*, 232.

4) J. Rohde, *Galater*, 278; 비교. U. Borse, *Der Brief an die Galater*, RNT (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1984), 223; 비슷하게, 이한수, 『갈라디아서』 (서울: 도서출판 햇불, 1997), 591-594.

5) 비교. R. N. Longenecker, 『갈라디아서』, 634. 그는 여기서 “한 그룹의 사람들, 즉 자신의 갈라디아 지방인 회심자들”을 언급한다.

6) 비교. R. N. Longenecker, 『갈라디아서』, 634.

7) W. D. Davies, “Paul and the People of Israel”, *NTS* 24 (1977-78), 10f 각주 2번.

8) J. L. Martyn, *Galatians*, 576f.; 또한 이 개념을 갈라디아의 유대 그리스도인 대적자들의 자기 칭호로 이해하는 학자들은 H. D. Betz, 『갈라디아서』 (서울: 한국신학연구소, 1987), 643; R. N.

무엇보다도 그리스도의 하나님(3:16, 29)이고, 하나님의 이스라엘은 하나님께서 그리스도 안에서 존재하기 위해 부르신 사람들이며(1:6, 13), 과거에 유대인과 이방인이었던 사람들이 자신들을 그리스도 안에 있는 자들로 이해하는 자들의 공동체”로 규정한다.⁹⁾ 마틴의 이와 같은 주장에 대해 이스트맨(S. G. Eastman)은 매우 적합하게 비판한다. 그녀는 왜 바울은 적대자의 개념을 가져와서, 그와 같은 τοῦ θεοῦ의 첨가를 통해서, 더욱 애매하고 오해를 불러일으키는 그런 위험을 감수하였는가 반문한다. 만약 바울이 그러기를 원했다면, 그는 그런 애매한 용어보다는 아마도 기독교론적인 특징을 가진 개념으로서 Ἰσραὴλ τοῦ Χριστοῦ 혹은 바울적인 개념인 Ἰσραὴλ κατ’ ἐπαγγελίαν을 사용했을 것이다.¹⁰⁾ 또한 하나님께 속한 이스라엘 혹은 백성의 개념은 구약성서에서 이스라엘에 대해 하나님의 백성으로 종종 명명된다. 그런 점에서 육신적인 이스라엘도 그 실존이 하나님께 달려 있고, 또한 하나님께 속해 있다고 단순하게 말할 수 있다.¹¹⁾ 그런 점에서 이 개념 자체가 육신적인 이스라엘과 그리스도 안에서 새롭게 형성된 공동체를 구분하게 할 수 있는 어떤 흔적들을 제공할 수 없다.¹²⁾

두 번째 경우 축복의 기도는 한 기도문으로 이해하지만, 세 번째 και을 연결접속사 “그리고”로 이해해서, 한 축복문을 두 부류의 대상에게 향하는 것으로 이해한다.¹³⁾ 그래서 이 본문은 “무릇 이 규례를 행하는 자에게와 하나님의 이스라엘

Longenecker, 『갈라디아서』, 635가 있다.

9) J. L. Martyn, *Galatians*, 576. 이와 비슷하게 바울은 그들 적대자들의 용어를 빌 3:3에서 사용하고 있는 것 같다. 여기서 바울은 아마도 할례를 강요하는 유다이스트들에게 할례의 무의미성을 말하기 위해서 그들의 할례를 κατατομή로 규정한다. 반면 그리스도인들은 “할례”(περιτομή)라고 규정한다. 여기서 조롱하는 어투를 통해서, 바울은 적대자들의 언어를 사용하여, 그리스도인들에게 적용시키며, 그들 적대자들의 주장을 어리석은 것으로 간주한다. 여기서 바울은 적대자의 언어를 그대로 사용하고 있지만, 그럼에도 불구하고 적대자들과 그리스도인 간의 구별이 명백하다.

10) S. G. Eastman, “Israel and the Mercy of God”, 386.

11) *Ibid*, 386f.

12) 이 개념 ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ은 바울에게 있어 Ἰσραὴλ의 개념과 명백하게 구분된다. 이런 유일회적인 바울의 사용에서 볼 때, 이 개념은 명백하게 육신적인 이스라엘과 구분될 수 있다. 이 개념 속에서 적어도 육신적인 이스라엘과 구분되는 참된 이스라엘로 생각될 수 있을 것이다. 또한 바울도 교회를 “참된” 이스라엘과 동일시하고, 유대교를 “육을 따르는 이스라엘”과 동일시 하기 때문이다: H. D. Betz, 『갈라디아서』, 642f. 여기서 그는 또한 바울의 다른 개념들을 언급한다. 예를 들면 “하나님의 교회”(갈 1:3) 혹은 “그리스도의 법”(갈 6:2) 혹은 “하나님의 성전”(ναὸς θεοῦ)과 같은 개념들처럼, 역시 “하나님의 이스라엘”도 바울이 이스라엘과 구분짓기 위해서 사용하였을 것이다. 베즈가 나열한 개념들은 갈 6:16의 개념처럼 그렇게 모호한 문맥을 갖고 있지 않다. “그리스도의 법”은 기독교론적인 특징을 부가했고, “하나님의 교회”나 “하나님의 성전”은 명백하게 이것이 그리스도 안에서 형성된 새로운 공동체를 지칭한다는 것을 알기 때문이다. 그런 점에서 갈 6:16에서 나타난 이 개념 자체가 “육신적 이스라엘”과 “참된 이스라엘”을 구분할 수 있게 하는 어떤 암시나 명백한 문맥을 제공하지 못한다.

13) G. Schrenk, “Der Segenwunsch nach der Kampepistel”, *Judaica* 6 (1950), 81-94; D. W. B.

에게 평강과 긍휼이 있을지어다”(『개역』)로 이해된다.¹⁴⁾ 이런 경우에 두 대상에 대한 상이한 견해들이 발생하게 된다. 먼저 이 축복의 인사를 첫 번째 부류로서 갈라디아에 있는 이방인 그리스도인에게 향하고, 두 번째 부류는 ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ로 규정된 유대인 그리스도인에게 향한다.¹⁵⁾ 그러나 이방인 그리스도인과 유대인 그리스도인 간의 구별은 갈라디아서의 전체적인 진행과 어울리지 않는 것 같다. 왜냐하면 편지 전체를 통해서 유다화된 사람들에 대해 반론을 편 후에, 그가 마지막으로 그들을 축복해야 할 이유가 없기 때문이다.¹⁶⁾ 또한 전반적으로 편지가 유대인과 이방인의 동등함을 주장하는데 관심을 갖고 있는데, 바울이 그 서신의 맨 끝부분에 아마도 그 교회들 내의 그룹들의 분리를 위해 사용할 수 있는 그런 축복 기도문을 말하고 있다고 보기는 어렵다.¹⁷⁾ 이와 달리 이 두 그룹에 대해서 첫 번째 그룹은 갈라디아에 있는 기독교인들에게 향하는 것이며, 다른 그룹은 하나님의 새로운 이스라엘로서 이방인과 유대인으로 구성된 전체 교회로 향하는 것으로 이해한다.¹⁸⁾ 또 다른 견해는 바울에게서 교회를 이와 같은 개념 ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ으로 쓴 경우가 없으며, 특히 로마서 9-11장에서 이스라엘은 다름 아닌 육신적인 이스라엘로 이해된다는 점에서,¹⁹⁾ 이 기도문의 대상들에 대해서, 첫 번째 대상을 갈라디아 교회에게로 향하는 것으로, 두 번째 대상을 “전체로서 유대인 백성”에게로 향하는 것으로 본다.²⁰⁾ 또한 이 경우에도, 만약 그렇다면

Robinson, “Distinction between Jewish and Gentile Believers in Galatians”, *ABR* 13 (1965), 29-48; A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, ThHKNT IX (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1979⁴), 205; W. D. Davies, “Paul and the People of Israel”, 10; H. D. Betz, 『갈라디아서』, 643f; R. Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, NICNT (Michigan: Grand Rapids, 1997), 310f.; 비교. U. Borse, *Der Brief an die Galater*, 223.

14) 거의 대부분의 한국성경 번역본들이 이 경우에 해당한다: 『표준』, 『개역개정』, 『공동』 등등. 단지 『쉬운성경』 번역은 축복의 대상을 한 대상으로 이해한다: “이 규례를 행하는 자 곧 하나님의 이스라엘에게 평강과 긍휼이 있기를 원한다.”

15) G. Schrenk, “Der Segenwunsch nach der Kampepistel”, 81-94; D. W. B. Robinson, “Distinction between Jewish and Gentile Believers in Galatians”, 29-48; H. D. Betz, 『갈라디아서』, 644.

16) N. A. Dahl, “Der Name Israel”, 161-170; 또한 여기서 H. D. Betz, 『갈라디아서』 641을 보라.

17) R. N. Longenecker, 『갈라디아서』, 635.

18) A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 205; N. A. Dahl, “Der Name Israel”, 161-170; H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 283; G. Lüdemann, *Paulus und das Judentum* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1983), 27-30; R. Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, 311; 비교. U. Borse, *Der Brief an die Galater*, 223.

19) 갈라디아서 전체 논증에서 볼 때, 이 개념이 유대인과 이방인으로 구성된 교회로 이해되는 것은 불가능하다: M. Bachmann (Trans. by R. L. Brawley), “The Church and the Israel of God: On the Meaning and Ecclesiastical Relevance of the Benediction at the End of Galatians”, *Anti-Judaism in Galatians?: Exegetical Studies on a Polemical Letter and on Paul's Theology*, (Michigan: W. B. Eerdmans, 2008), 104-110.

20) W. D. Davies, “Paul and the People of Israel”, 10; 또한 비슷하게, W. Gutbrod, Ἰσραήλ,

왜 바울은 육신적인 혈육인 이스라엘 백성들을 표현하기 위해서 로마서 9-11장에서처럼 단순한 개념인 “이스라엘”로 표현하지 않고, 여기서 유일한 개념이며, 매우 이해하기 힘든 표현인 ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ를 사용하고 있는가를 적합하게 설명하지 못하고 있다.

마지막으로 세 번째 경우는 이 기도문을 두 축복의 문장으로 이해하며, 또한 각각의 축복문이 각각의 다른 대상을 향한다고 주장한다. 곧 하나님께서 이 법칙에 따라 사는 모든 사람들에게 평화를 주시기를, 그리고 하나님의 이스라엘에게 또한 자비를.²¹⁾ 이런 견해를 주장하는 학자들 대부분이 그 근거로 축복문의 순서를 말한다. 버턴(E. de W. Burton)은 “평화”의 기원은 뒤따르는 인칭대명사 αὐτοῦς와 관련되고, 반면 “공훈”은 τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ와 연결되는 것으로 본다. “순서 εἰρήμη καὶ ἔλεος는, 만약 서로 밀접하게 연결된다면, 비논리적이다. 왜냐하면 먼저 결과가 등장하고, 그 뒤에 원인이 놓여 있기 때문이다.”²²⁾ 논리적 순서는 그런 점에서 항상 신약성서에서 그렇듯이 χάρις καὶ ἔλεος가 되든지 혹은 χάρις 대신 ἔλεος가 등장 할 수 있다.²³⁾ 또한 바울에게와 성서 전체에서 볼 때, “평화와 공훈”의 순서를 가진 축복문은 발견되지 않는다.²⁴⁾ 반면 이러한 순서를 가진 축도가 유다교의 축도문 중 쉘모네 에스레(Shemoneh Esreh)의 19번째와 매우 유사하다: “우리 위에 그리고 당신의 백성인 모든 이스라엘 위에 평화와 … 자비를 주십시오.”²⁵⁾ 이런 유사성 때문에 바울이 이 축도문에 영향을 받았을 가능성을 제시하나,²⁶⁾ 이것을 증명하긴 매우 힘들다.²⁷⁾ 또한 바울에게서 특이한 현상은 그의 편지의 도입 부분에 나타나는 인사에서나 또한 마지막에 등장하는 인사에서 “공훈”의 인사를 하지 않고, 도입 부분에선 “은혜와 평강”의 인사²⁸⁾가 주로 등장하고 중

ThWNT III, 390f.

- 21) E. de W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1956), 357f; P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, SNTS MS 10 (Cambridge, 1969), 81-84; F. Mußner, *Der Galaterbrief*, HThKNT IX (Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 1977), 415-417; F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, NIGTC 2 (Michigan: Grand Rapids, 1992), 274f; M. Bachmann, “The Church and the Israel of God: On the Meaning and Ecclesiastical Relevance of the Benediction at the End of Galatians”, 101-123; S. G. Eastman, “Israel and the Mercy of God”, 374f. 385. 389f. 394f.
- 22) E. de W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 357.
- 23) 비교. E. de W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 357.
- 24) 비교. 딤후전 1:2; 딤후후 1:2; 요이 3; 유 2. 구약에서 “공훈과 평화”의 축복문이 민 4:24-26(LXX)에서 나타난다. 또한 렘 16:5; 시 69:14.
- 25) P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 79; F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, 275.
- 26) 비교. R. N. Longenecker, 『갈라디아서』, 634; H. D. Betz, 『갈라디아서』, 640.
- 27) S. G. Eastman, “Israel and the Mercy of God”, 374.

결 부분에 종종 “평강” 혹은 “은혜”의 인사²⁹⁾가 등장하고 있다는 점이다. 특히 어느 곳에서도 인사의 대상이 “유대인들”에게 향하는 경우는 있어도, “이스라엘”에게 향한다든지, 특히 갈라디아서 6:16처럼 “하나님의 이스라엘”에게 향하는 경우는 없다는 사실이다.³⁰⁾ 이런 점에서 볼 때, 우리의 본문을 많은 학자들이 이해하듯이 그렇게 한 축복의 본문으로 이해할 필요는 없다. 오히려 바울에게 흔한 평화의 인사를 첫 번째 대상인 새로운 창조의 척도를 따라 살아가는 모든 사람들에게 향하게 하는 것이 적절하다. 바울에게 있어 적합한 이러한 인사 후에, 매우 특별한 점이 있다면, 두 번째 “공훈”의 인사를 첨가하고 있다는 점이다. 그 대상은 다름 아닌 “하나님의 이스라엘”로 규정된 집단을 향하고 있다.³¹⁾

본문을 두 축복문으로 규정하는 학자들 대부분은 Ἰσραήλ τοῦ θεοῦ을 새로운 공동체로서 유대인과 이방인이 결합된 교회로 이해하지 않고, 이방인이 제외된 오직 유대인들만을 의미한다고 주장한다.³²⁾ 이들 중에서 어떤 사람들은 바울이 단지 Ἰσραήλ을 사용하지 않고, τοῦ θεοῦ을 첨가하고 있다는 점에서,³³⁾ 전체 유대인들로 규정하지 않고, 이스라엘 중에 어떤 부분만을 포함한다든지³⁴⁾ 혹은 로마서 11:5에 등장하는 남은 자들로서 “경건한 유대인들”로³⁵⁾ 규정한다. 이에 반해 무쓰너(F. Mußner)는 유대인의 부분으로 이해하지 않고, Ἰσραήλ τοῦ θεοῦ을 로마서 11:26에 나타난 πᾶς Ἰσραήλ과 동일시한다. 여기서 그는 이미 몇몇 유대인 그리스도인들이 이러한 척도를 따르고 있다는 점에서, 로마서에 나타난 남은자로 이해한다. 반면 앞으로 공훈을 받을 모든 유대인들에 대해 바울은 이 πᾶς Ἰσραήλ을 사용하고 있다. 그래서 그는 바울이 이미 갈라디아서에서 이러한 이스라엘의 운명을 암시적으로 이해한 후에, 좀 더 늦게 쓰여진 로마서(9-11장)에서 자세하게 설명한다고 주장한다.³⁶⁾ 무쓰너의 이런 주장은 강력한 확신을 주진 못한다.³⁷⁾ 먼저, 개념 자체(Ἰσραήλ τοῦ θεοῦ)가 전체와 부분이 구분되어야 하는 암

28) 살전 1:1; 고전 1:3; 고후 1:2; 빌 1:2; 몬 3; 롬 1:7.

29) 고전 16:23; 고후 13:13; 살전 5:23.28; 빌 4:4.9b.23; 롬 15:33; 16:20.

30) S. G. Eastman, “Israel and the Mercy of God”, 374f.

31) Ibid., 275.

32) E. de W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 357; P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 82; F. Mußner, *Der Galaterbrief*, 417; F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, 275; M. Bachmann, “The Church and the Israel of God: On the Meaning and Ecclesiastical Relevance of the Benediction at the End of Galatians”, 110-112; S. G. Eastman, “Israel and the Mercy of God”, 394f.; 비교. W. D. Davies, “Paul and the People of Israel”, 10.

33) E. de W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 358.

34) P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, 82.

35) E. de W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 358.

36) F. Mußner, *Der Galaterbrief*, 417; 또한 비슷하게, F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, 275.

시를 포함하고 있지 않다. 오히려 그러한 것들을 추론할 수 있는 다양한 개념들은 로마서에서 발견할 수 있다.³⁸⁾ 두 번째, 만약 로마서 9-11장이 이 개념에 대한 자세한 설명이라면, 왜 바울은 갈라디아서에서 “이스라엘”이라는 단순한 개념을 사용하지 않고, 이렇게 복잡하고, 이미 암시적 해석이 포함된 개념을 사용하고, 반면 실제로 설명하고 있는 부분으로 이해되는 로마서에서는 그것을 정녕 언급하지 않고 있는가? 오히려 그곳에서는 전혀 다른 개념들을 사용하고 있다. 오히려 반대로 로마서의 “이스라엘” 개념에서 갈라디아서의 “하나님의 이스라엘”로 진행되었더라면, 훨씬 이해가 쉬웠을 것이다.³⁹⁾

무쓰너와 달리, 바크만(M. Bachmann)은 비록 이 개념에 대한 결론적인 이해는 그와 같을지라도, “이스라엘”, “궁홀” 그리고 “하나님의 이스라엘”의 개념들에 대한 연구를 공시적 그리고 통시적 방법을 통해서 더욱 확신 있게 논증한다.⁴⁰⁾ 그에 의하면 “이스라엘” 개념은 바울에게뿐만 아니라 다른 문헌에서 육신적인 이스라엘로 이해되어야 한다. 특히 바울은 자신의 전체 서신에서 “이스라엘” 개념을 통해서 갈라디아서 6:16의 개념 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ에 대한 해석을 개진한다. 이 개념은 미래적 혹은 종말론적 개념으로서 하나님과 그의 백성 이스라엘과의 관계를 표현하고 있다.⁴¹⁾ “궁홀”의 개념 역시 종말론적 관점으로 이해될 뿐만 아니라, 특히 그의 백성 곧 이스라엘 백성과의 종말론적인 관점을 보인다는 것을 성서

37) 비교. W. D. Davies, “Paul and the People of Israel”, 10 각주 2번.

38) 비교. J. L. Martyn, *Galatians*, 577.

39) 그러나 이러한 이해는 있을 수 없다. 왜냐하면 학자들은 이 서신들의 쓰여진 간격을 어느 정도로 잡을지라도, 갈라디아서가 먼저 쓰여지고, 그 후에 로마서가 쓰여졌다고 이해하기 때문이다. 또한 로마서와 갈라디아서의 상황은 동일하게 이해되기보다, 오히려 다르게 이해될 수 있다: 이와 관련하여 S. G. Eastman, “Israel and the Mercy of God”, 391쪽을 참조하라. 여기서 그녀에게 이 개념은 믿지 않는 유대인들을 뜻한다. 이 기도문의 의도는 미래에 이스라엘의 구원에 대한 소망에서 생긴 것인데, 그 근거는 베드로와 예루살렘 교회의 지도부인 베드로와 다른 지도자들에 의한 계속적인 유대인 선교에 대한 인식에 놓여 있다고 주장한다. 그런 점에서 이 기도는 이러한 선교에 대한 성공을 위한 소망이 담겨져 있다고 할 수 있다. 그러나 로마서의 기록 때, 이러한 소망이 이루어지지 않고 있다. 그럼에도 불구하고 계속해서 바울은 로마서에서 여러 가지 다른 근거들을 가지고 유대인과 이방인에 대한 하나님의 궁홀과 구원의 섭리를 전개한다고 주장한다. 이와 달리 J. L. Martyn, *Galatians*, 577쪽에서, 그는 두 가지 발전된 측면을 보여준다. 첫 번째, 참여했던 상황 곧 갈라디아서의 상황은 이제 로마서를 기록할 때, 그의 대적자들이 어느 정도 바울의 견해에 동의했기 때문에 느슨해졌을 것이다. 두 번째, 로마서에서 바울은 이스라엘에 있는 유대 기독교인들에게 갈라디아서에서 사용한 “이스라엘”의 사용을 해석할 필요가 있었기 때문이다. 그래서 그는 갈 6:16의 축복을 백지화하기보다는, 오히려 새로운 방식에서 그것을 해석한다고 주장한다. 마틴의 주장은 논리적으로 그럴싸하나, 증명될 수 없는 그런 허상에 불과하다. 먼저, 첫 번째 논증을 어디서 찾을 수 있는가? 두 번째 논증에서 왜 그가 로마로 보내는 편지에서 그와 같은 해석을 필요로 하는가?

40) M. Bachmann, “The Church and the Israel of God: On the Meaning and Ecclesiastical Relevance of the Benediction at the End of Galatians”, 101-123.

41) 비교. *Ibid.*, 110ff.123.

적 그리고 유대교적 문헌들을 통해서 논증한다.⁴²⁾ 또한 그의 장점은 “하나님의 이스라엘”을 갈라디아서의 논증에 따라 그 사용 목적을 나름대로 적합하게 진술하는 데 놓여 있다. 이 개념 속엔 오직 이방인 그리스도인으로 구성된 갈라디아 공동체의 소망이 포함되어 있다고 말한다. 교회의 핵심인 연합된 전체로서 ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ는 이방인과 유대인으로 구성되어야 하는데, 이들 공동체는 단지 이방인 그리스도인으로만 구성되어, 유대인의 특징들 특히 할례에 대한 외부적인 공격이 왔을 때, 쉽게 그것에 동화되는 위협에 빠져 있다. 그래서 이 “하나님의 이스라엘”의 개념 속엔 갈라디아 공동체의 소망이 함축되어 있는데, 이 공동체가 미래적으로 “하나님의 이스라엘”로서 유대인들이 포함되어 연합된 전체성을 이룬 ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ가 되기를 바라는 소망이 이 개념을 통해 보이고 있다고 주장한다.⁴³⁾ 그런 점에서 현재적 시점에서 개념 “하나님의 이스라엘”은 전적으로 실제적인 유대인을 지칭한다고 말한다. 그의 논증에서 의문이 일어나는 점은 갈라디아 공동체가 오직 이방인 그리스도인으로 구성되었다는 사실을 어디서 알 수 있는가? 또한 미래에 유대인들이 전도되어, “기독교의 핵”인 교회로서 “하나님의 교회”로 갈라디아 교회가 되기를 소망한다면, 바울에게 있어 교회론적인 개념인 ἐκκλησία와 ἐκκλησία τοῦ θεοῦ가 구분되어 이해되어야 하는가? 이미 서문에 바울은 갈라디아 교회들에 대해서 ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας(1:2)를 사용하고 있는데, 이것이 그러한 구분을 보여주고 있다면, 바울의 다른 서신들 곧 데살로니가 교회, 빌립보 교회 그리고 로마 교회는 어떻게 이해되어야 하는가?

최근에 이스트먼(S. G. Eastman)은 앞의 두 학자와 같은 입장을 취한다. 그녀는 특히 앞의 두 학자의 의견들을 각각 수용한다. 그녀는 개념 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ을 로마서 9-11장의 이해에서, 그런 점에서 무쓰너를 수용하고, 그리고 “이스라엘”과 “궁핍” 개념들에 대한 이해와 “하나님의 이스라엘”의 사용 목적에 관한 이해에서 바크만을 수용하고 있는 것 같다.⁴⁴⁾ 전반적인 부분에서 그녀는 앞의 두 학자의 의견과 일치하나, 두 가지 측면에서 차이를 보이는 것 같다. 첫째, “궁핍”의 개념은 “구원의 가치가 없고, 그 스스로가 그것을 위해 어떤 도움을 줄 수 없는 그런 사람들에게 대한 하나님의 능력 있는 구원”으로 이해하며,⁴⁵⁾ 특히 이스라엘과 관련되어, 현재에 믿지 않는 유대인들과의 관련 속에서 미래적인 관점을 가진 개념으로 이해한다. 두 번째, “하나님의 이스라엘”의 개념 속에서 바크만과 달리 그녀는 “바울 자신에 대한 표출”로 이해한다: “(바울)은 그 자신의 경험과의 대화를 통해서 그의 신학을 전개한다. 여기서 하나님은 그리스도의 계시를 통해서 ‘유대주

42) 비교. Ibid., 115ff.

43) Ibid., 123.

44) 비교. S. G. Eastman, “Israel and the Mercy of God”, 376-390.

45) Ibid., 377.

의' 안에 있던 그의 삶을 중단시키셨다.”⁴⁶⁾ 그런 점에서 이 개념을 통해서 바울은 갈라디아에 있는 성도들 특히 이방인 그리스도인들의 소망을 표현하는 것이 아니라,⁴⁷⁾ 바울 자신의 혈육인 이스라엘에 대한 미래적인 소망을 표현하고 있다. 그녀는 갈라디아서의 이 개념 속에서 바울은 예루살렘 교회의 베드로와 다른 지도자들에 의해 인도되는 유대 선교가 진행되고 있다는 점을 주지하고 이 기도를 한다. 그런 점에서 이 기도는 이 선교의 성공을 소망하는 것을 포함한다. 반면 로마서가 쓰여질 때에, 이 선교는 그가 소망한 것처럼 그렇게 성공하지 못하고 끝난 것 같다. 그럼에도 불구하고 로마서에서 바울은 그런 소망을 놓지 않고 계속하는데, 이번엔 이스라엘과 이방인들을 향한 하나님의 공훈의 측면에서 그리고 자신의 경험의 측면에서 또한 다른 여러 가지 역사적인 인식을 가지고, 그 소망이 헛된 것임이 아님을 자세하게 논증하려고 시도한다. 이런 소망과 관련해서 그녀는 케제만(E. Käsemann)의 글을 인용하며 글을 마감한다: “로마서 9-11장에서 불순종한 이스라엘의 구원은 불순종한 이방인의 구속과 함께 하나님의 공훈의 징표가 된다: ‘구원론적으로 역사하는 하나님은 항상 무에서 창조하신 분이시다. 그는 항상 죽은자들을 부활시키시며, 인간의 심판을 통해 무가치한 재료 곧 불경건한 자들을 통해 역사하신다.’”⁴⁸⁾ 물론 이스트먼의 논증에도 역시 의문이 없는 것은 아니다. 대략 두 가지 측면에서 언급될 수 있는데, 먼저는 갈라디아서에서 예루살렘 교회의 지도자들에 의해 유대 선교를 하고 있다는 사실을 어디서 알 수 있는가? 또한 로마서가 쓰여지고 있을 때, 그 선교의 행위의 실패와 성공을 어디서 확인할 수 있는가? 또한 이 기도가 그들의 유대인 선교에 대한 기도라는 것을 어디서 확인할 수 있는가? 두 번째, 그렇다면 왜 로마서에서 바울은 그렇게 자세하게 이스라엘에 대한 그의 소망을 표현하고 있는가? 로마서의 상황과 그의 이스라엘에 대한 미래의 운명과 어떤 관련이 있기에, 그렇게 자세하게 다루고 있는가?

결과적으로 이 본문에 대한 올바른 이해를 위해 축복문에 대한 양식적 연구뿐만 아니라 또한 공시적 그리고 통시적인 개념 연구들과 갈라디아서 안에서 사상적 전개를 통해서 많은 결실들이 발생했다. 특히 성서적으로 그리고 유대교 문헌에서 한 번 등장하는 개념 Ἰσραήλ τοῦ θεοῦ에 대한 신학적 이해를 위해 더욱 노력해 왔다.⁴⁹⁾ 그럼에도 불구하고 아직도 해결되지 않는 점이 남아 있는 인상을 준

46) Ibid., 394.

47) 비교. M. Bachmann, “The Church and the Israel of God”, 123.

48) S. G. Eastman, “Israel and the Mercy of God”, 395.

49) 예를 들어 마틴(J. L. Martyn, *Galatians*, 577f)은 이 개념을 적대자인 교사들의 개념을 사용하여, 새로운 공동체를 지칭하기 위한 논증적인 개념으로 이해하며, 바크만(M. Bachmann, “The Church and the Israel of God”, 123)과 이스트먼(S. G. Eastman, “Israel and the Mercy of God”, 395)은 이 개념을 현재 믿지 않는 유대인 전체에 대한 종말론적 개념으로 이해한다. 전자는 이 개념 속에 갈라디아 공동체의 소망이 포함되어 있다고 주장하며, 반면 후자는 바울 자신의 자신

다. 만약 “이스라엘”과 “하나님의 이스라엘”이 특별한 차이가 없이, 단지 현재 믿지 않는 육신적인 이스라엘 전체를 나타낸다면, 왜 굳이 여기서 바울은 성서적으로 그리고 유대교적으로 유일회적인 개념인 “하나님의 이스라엘”을 여기서 사용하고 있는가? 여기서 바울은 단지 “이스라엘”의 개념을 사용해서, 그리고 하나님의 죄인에 대한 전적인 개입의 사건으로 그리고 종말론적 개념으로서 “공황”이라는 단어와 결합해서, 믿지 않는 유대인들에 미래적인 구원에 대해 표현할 수 있었을 것이다. 이와 같은 방식을 바울은 명백하게 로마서 9-11장에 단지 “이스라엘” 개념을 가지고 이러한 점을 제시하고 있다고 생각한다. 단지 한 가지 부족한 점이 있다면, 갈라디아서 6:16의 축복문에 대한 양식적 고찰이 더욱 필요하다고 생각된다. 면밀하게 바울의 축복문과 본문과의 비교를 통한 연구가 부족한 것 같아, 여기서 이러한 점을 보충하고자 한다.

3. 갈라디아서 6:16에 대한 새로운 구문론적 이해

갈라디아서 6:16에 나타난 축복문(εἰρήνη ἐπ’ αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ)은 바울이 보편적으로 사용하고 있는 축복문들에 비해 대략 네 가지 특징들을 포함하고 있는 것 같다. 첫째, 이미 위에서 다루었듯이, εἰρήνη καὶ ἔλεος의 순서는 바울에게서 또한 신약성서 내에서 이곳 이외에 등장하지 않는다. 두 번째, 바울서신에서 “공황”의 축복문 자체가 발견되지 않는다. 평화의 축복문이라든지 혹은 은혜의 축복문 혹은 이 둘이 결합되어 등장하는 경우는 있으나,⁵⁰⁾ “공황”과 관련되어 축복문을 사용하는 곳은 이곳이 유일하다.⁵¹⁾ 세 번째, 축복의 대상이 공동체의 성도들이며, 그 형태는 인칭대명사 여격(ὑμῖν)으로 등장하며,⁵²⁾ 이런 경우에는 대부분 편지의 서문에 위치한다. 아니면 전치사 μετά + 속격(ὑμῶν)의 형태로⁵³⁾ 등장하는데, 이런 경우에는 대부분 편지의 마지막 부분에 등장한다. 반면 갈라디아서 6:16에서 축복의 대상에 대한 형식이 전혀 다른 방식인 전치사 ἐπὶ + 목적격으로 등장한다. 마지막으로 네 번째, 바울의 축복문에서 축복

의 동족에 대한 구원의 소망이 담겨 있다고 주장한다.

50) S. G. Eastman, “Israel and the Mercy of God”, 374f.

51) 바울 이후의 서신들 속에서 “공황”의 축복문이 등장한다. 각주 24번을 참조하다. 또한 구약에서 그리고 유대 문헌에서 “공황”의 축복문들이 등장한다. 이에 대해 M. Bachmann, “The Church and the Israel of God”, 115-118을 참조하라.

52) χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ: 롬 1:7; 고전 1:3; 고후 1:2; 빌 1:2; 몬 2; 또한 비교. 살전 1:1: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη.

53) 예를 들어 롬 16:20: Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ’ ὑμῶν; 또한 고전 16:23; 살전 5:28; 또한 비교. 롬 15:33; 고후 13:11.13; 빌 4.9.23; 몬 25.

의 내용들(은혜, 평화 혹은 사랑 등등)의 근원자 혹은 제공자가 등장한다. 한편으로 “축복의 내용 + 전치사 ἀπό 을 통한 근원자”로 표현되든지,⁵⁴⁾ 다른 한편으로 “축복의 내용 + 근원자로서 소유격”⁵⁵⁾ 혹은 반대로 “주격으로서 근원자 + 소유격으로서 축복의 내용”⁵⁶⁾으로 등장한다. 바울에게서 이렇게 축복의 내용에 대한 근원자가 등장하지 않는 경우는 아마도 유일하게 갈라디아서 6:16이 그런 유예 속할 것이다.⁵⁷⁾ 이러한 특징들 가운데 앞의 세 가지 특징들은 어느 정도 인식되었

54) 이 경우 예를 들어 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη + ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ: 롬 1:7; 고전 1:3; 고후 1:2; 빌 1:2; 몬 2. 이러한 형태는 대부분 서신의 서문에서 등장한다.

55) 예를 들어 Ἡ χάρις + τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν: 롬 16:20; 고전 16:23; 빌 4:23; 살전 5:28; 몬 25; 또한 Ἡ χάρις + τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη + τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία + τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν: 고후 13:13. 이 양식에서 특징적인 점은 은총의 내용은 기독교론적인 근원과 연결된다. 그 외의 다른 내용들은 신적 혹은 성령론적 근원과 연결되는 경향이 있다.

56) 예를 들어 Ὁ δὲ θεὸς + τῆς εἰρήνης μετὰ πάντων ὑμῶν(롬 15:33; 비슷하게 빌 4:9); ὁ θεὸς + τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν(고후 13:11). 이 양식의 특징은 신학적인 근원을 갖고 있으며, 그 내용은 다양하게 나타난다(평강, 사랑). 또한 고후 13:11에서처럼 두 축복의 내용이 함께 등장할 수 있다.

57) 그러나 살전 1:1에서도 갈 6:16의 경우와 비슷한 현상을 보여준다: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη. 그러나 여기서 우리는 본문비평적인 주의를 필요로 한다. 비록 NTG²⁵⁾와 NTG²⁷⁾이 짧은 본문을 제시하고, 또한 폭넓게 증거되고 있는 사본들(B F G Ψ 0278. 629. 1739. 1881 pc lat sy^p sa)을 따르고 있을지라도, 여전히 오래된 사본들(⊗ A (D) I 33 ℳ(m) vg^{ms} sy^{h**} bo)과 또한 비슷하게 넓게 증거를 받고 있는 긴 본문도 다시 한 번 재고될 필요가 있다: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. 왜냐하면 이 긴 본문이 바울적이며, 또한 이 서신을 따르는 살후 1:2에서도 이 긴 본문을 그대로 따르고 있다. 더욱 이해되기 힘든 점은 만약 짧은 본문이 원본이라면, 이 축복문엔 내용의 근원자가 없게 된다. 물론 긴 본문을 원본으로 이해했을 때, 짧은 본문의 발생 이유에 대한 설명이 어려워지게 될 것이다. 만약 거의 모두가 인정하는 것처럼 그렇게 짧은 본문이 원본이라면, 또한 이러한 논리도 가능하다. 살전 1:1의 콤마를 Θεσσαλονικέων 바로 뒤에서 찍을 수 있다. 그래서 뒤에 등장하게 되는 전치사 구문 곧 ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ가 Θεσσαλονικέων을 수식하거나 혹은 앞 문장 전체를 수식하는 것이 아니라, 뒤에 등장하는 χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη와 연결될 수 있다. 이 주장은 다음과 같은 점에서 지지를 얻을 수 있을 것이다: 1. 축복문에 근원자에 대한 정보가 없다는 점이다. 그래서 바울은 비록 생소한 방식이지만, 곧 “전치사 ἐν + 근원자”의 형식을 가지고 근원자를 표현한다; 2. 우연치 않게 여기서 바울의 축복문에서 흔히 나타는 것처럼 신적 그리고 기독교론적 근원으로 표현되고 있다는 점이다; 3. Θεσσαλονικέων가 지역을 지칭하든 혹은 사람들을 지칭하든 관계 없이, 데살로니가 성도들을 규정하고자 할 때, 한 번도 이렇게 사용한 적이 없다. 오직 대부분 기독교론적인 특징을 가지고 규정한다(고전 1:2; 빌 1:1). 그러나 신적인 그리고 기독교론적인 규정을 가지고 동시에 성도들을 규정한 적은 없다. 또한 이것이 지역으로 이해된다면, 이 수식어는 더욱 적합하지 않게 된다. 바울은 그렇게 표현한 적이 없기 때문이다(갈 1:2; 빌 1:1); 4. 축 전치사 구문이 τῇ ἐκκλησίᾳ를 수식하였을 가능성은 희박한데, 만약 그러하였다면, 전치사 앞에 관사 τῇ를 붙였을 것이다; 5. 본문 비평적인 관점에서, 원본인 짧은 문장을 잘못 이해한 서기관들과 데살로니가 후서의 저자는 전치사 구문을 앞의 문장과 연결해서 이해한 결과, 바울적인 요소들을 첨가시킨다. 그러나 이러한 행위들은 바울의 짧은 본문을 잘못 이해한 결과였다. 이러한 다섯 가지 근거에서 살전 1:1에 나타난 축복문을 ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ χάρις

고, 또한 언급되었다. 반면 마지막 네 번째 특징은 바울에게 있어 유일회적인 특징임에도 불구하고 아마 거의 언급되지 않고 지나친 것 같다. 아마도 바울에게 있어 이런 유일회적인 특징은 갈라디아서 6:16에 등장하는 유일회적인 개념인 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ에 주어진 관심에 비하면 전혀 다루어지지 않는 것 같다. 그러나 그 개념만큼 또한 바울에게 있어 유일회적인 축복 양식에 대한 관심을 가져야 한다고 생각한다. 여기서 이것을 집중적으로 다루게 될 것이다.

갈라디아서 6:16의 축복문과 관련해서 다음과 같은 질문이 발생한다. 이 축복문의 제공자는 누구인가? 왜 바울은 이 축복문에서 자신에게 익숙하지 않은 그런 축복문을 제공하는가? 또한 다음의 질문은 비슷한 질문인데, 왜 여기서 바울에게 뿐만 아니라 또한 신약 성서의 모든 저자들에게 있어 전혀 생소한 개념인 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ가 등장하는가? 아마도 이러한 일련의 질문들은 모두 같은 맥락에서 대답될 수 있다. 곧 첫 번째 질문에 대한 대답으로부터 다른 질문들에 대한 대답 또한 발생할 수 있다.

바울은 자신의 축복문들에서 한 번도 축복의 제공자에 대해 빼놓은 적이 없다.⁵⁸⁾ 이 경우 우리는 다음과 같은 방식으로 갈라디아서 6:16의 축복문을 이해할 수 있다: 이 축복문을 바울에게 있어 유일회적인 특징으로 간주하든지, 그렇지 않다면, 문맥이 허용하는 한, 그곳에서 축복의 제공자를 찾아 보거나 추론해 보아야 한다.⁵⁹⁾ 만약 이러한 시도를 하게 될 때, 우리는 우연치 않게 이 축복문 안에서 축복의 제공자로 생각할 수 있는 가능성을 발견하게 된다. 그런 점에서 마지막에 τοῦ θεοῦ가 등장하는 것은 우연한 일이 아니다. 그래서 우리는 지금까지 이 축복문에 대한 구문론적 이해와는 전혀 다른 새로운 읽음을 제공할 수 있다. 다시 말해 이 소유격을 바로 앞에 등장하는 Ἰσραὴλ과 연결하여 이해하기보다는, 훨씬 앞으로 나아가 축복의 내용인 εἰρήνη와 연결하여 이해할 수 있다. 이런 경우에 우리는 다음과 같은 새로운 읽음을 제시할 수 있다: εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ (“하나님의 평강이 너희들에게 그리고 하나님의 긍휼이 또한 이스라엘에게 있기를”). 이러한 읽음은 바울에게 있어 양식적으로 매우 친숙할 뿐만 아니라, 또한 축복의 내용의 제공자가 명확하게 드러나기 때문이다. 그렇다면 우리는 다음과 같은 질문을 할 수 있다. 왜 바울은 이와 같은 방식으로

ὑμῖν καὶ εἰρήνη로 읽을 수 있다. 그래서 여기서 우리는 바울에게서 축복의 근원자에 대한 형식에서 약간 다른 방식을 발견하게 되는데, 전치사 ἀπὸ 대신에 또한 ἐν이 사용되고 있음을 알 수 있다.

58) 위의 각주 55-57번을 참조하라.

59) 두 번째의 경우는 나에게 있어 매우 타당한 질문으로 생각된다. 왜냐하면 바울은 항상 축복의 제공자를 신적, 기독교적 혹은 성령론적으로 명백하게 표현하고 있기 때문이다. 이러한 바울의 언어 사용에서, 이러한 특징이 유일하게 이곳에서 등장하지 않을 때, 당연히 이러한 의문은 발생하기 때문이다.

표현하지 않고, 지금 갈라디아서 6:16의 축복문으로 표현하고 있는가? 그 이유는 아마 다음과 같은 바울의 언어적 사용들과 관련되어 있을 것이다.

첫째, 바울에게 있어 축복문의 양식에서 축복의 제공자는 대부분 맨 마지막에 놓이는 경향이 있다. 축복문에서 바울이 축복의 제공자를 전치사 ἀπό로 사용할 경우, 전치사 구문을 마지막에 정위시킨다: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.⁶⁰⁾ 이 경우 두 축복들이 등장하고, 또한 두 제공자들이 등장한다. 여기서 뒤로 정위시킨 제공자들이 두 축복들 중 어떤 것과 관계되는지 혹은 두 축복들 모두와 관계되는지 명확하지 않다. 전치사를 사용하지 않는 경우, 축복의 내용과 제공자는 소유격을 사용하여 등장하게 되는데, 한편으로 제공자가 소유격으로 등장한다든지(Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν),⁶¹⁾ 혹은 축복의 내용이 소유격으로 등장한다(Ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης μετὰ πάντων ὑμῶν).⁶²⁾ 이 두 경우에 축복문의 맨 마지막의 단어가 항상 이인칭 복수 소유격 ὑμῶν으로 나타난다. 이런 경우에 바울은 앞의 소유격을 맨 뒤로 이동할 수 없었을 것이다. 왜냐하면 내용의 소유격이 맨 뒤에 놓이게 되면, ὑμῶν + τῆς εἰρήνης의 형태가 되는데, 이런 경우 구문론적으로 불가능하기 때문이다. 만약 축복의 제공자가 맨 뒤에 놓이게 되면, ὑμῶν + τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ의 형태가 되는데, 이런 경우 소유격+소유격 형태를 가지게 되어, 구문론적으로 매우 어색한 형태를 갖게 된다. 그래서 이런 경우에 소유격을 뒤로 하지 않고, 그대로 앞에 놓이게 한다. 반면 갈라디아서 6:16의 경우에, 맨 마지막의 단어가 인칭대명사 소유격이 아니라, 명사 대격인 Ἰσραήλ이 있기 때문에, 바울은 축복의 제공자인 τοῦ θεοῦ를 문장 맨 마지막으로 이동시켜 그곳에 정위시켰을 것이다.

두 번째, 우리는 바울의 소유격 사용 용례를 살펴볼 때, 그는 소유격과 그 수식어를 종종 분리한다. 예를 들어, 갈라디아서 2:6에서 πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει의 표현이 등장한다. 여기서 바울은 먼저 목적어인 πρόσωπον ἀνθρώπου를 강조하기 위해서 앞에 정위시킨다. 이 강조는 문맥적으로 인간이 피상적인 것을 중요시한다. 반면 이러한 인간의 사고방식과 전혀 다른 방식을 가진 하나님을 강조하기 위해, 밀접하게 연결된 두 단어를 분리해서, 이것과 대립되는 θεός를 그 사이에 정위시킨다. 이런 방식을 통해, 하나님의 방식과 인간의 방식을 대립시키고, 특히 여기서 바울은 하나님의 방식이 더욱 중요함을 드러내기를 원한다. 여기서 우리는 소유격 ἀνθρώπου이 바로 앞에 있는 θεός와 연결하기보다 더 앞에 있는 πρόσωπον와 연결된다는 점을 쉽게 알 수 있다.⁶³⁾ 또한 비슷하게 로

60) 롬 1:7; 고전 1:3; 고후 1:2; 빌 1:2; 몬 2.

61) 롬 16:20; 고전 16:23f; 고후 13:13; 빌 4:23; 살전 5:28; 몬 25.

62) 롬 15:33; 고후 13:11; 빌 4:9.

63) 아마도 약간 다르지만 갈 2:10에서도 바울은 소유격을 반대로 앞으로 정위시키고 있다: μόνον

마서 8:14에서 비슷한 경우가 등장한다: οὗτοι υἱοὶ εἰσιν θεοῦ.⁶⁴ 여기서 소유격 θεοῦ이 바로 앞에 놓인 동사와 연결되기보다는, 더 앞에 있는 υἱοὶ와 연결된다는 점을 쉽게 알 수 있다. 바울이 밀접한 관계가 있는 두 단어를 이렇게 분리한 이유는 새로운 실존(εἶναι)에 대한 강조와 관계될 뿐만 아니라, 또한 그 실존이 어떤 존재인가를 강조하는 것과 관련된다. 곧 새로운 실존은 그냥 단순히 “아들들”이 아니라, 다름 아닌 “하나님의 아들들”이며, 이 실존은 다름 아닌 πνεύματι θεοῦ에 의해 인도받는 실존이다. 또한 이와 비슷하게 갈라디아서 3:7의 표현 ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοὶ εἰσιν Ἀβραάμ도 적용될 수 있다. 새로운 실존은 단순히 그냥 “아들들”이 아니라, 다름 아닌 “아브라함의 아들들”로 규정되는데, 곧 아브라함의 신앙과 같은 신앙을 가진 자들로 규정된다. 지금까지 바울의 소유격에 대한 사용 용례에서 갈라디아서 6:16도 그와 같은 방식으로 이해될 수 있다. 여기서 바울은 위에서 든 예들보다 훨씬 멀리 소유격과 그 수식어 사이를 분리한다. 곧 소유격인 τοῦ θεοῦ가 그 수식어인 εἰρήνη로부터 분리되어, 맨 마지막에 멀리 떨어져 있게 된다: εἰρήνη ἐπ’ αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. 이러한 분리를 통해서, 구문론적으로 매우 안정된 구문을 보여주고 있을 뿐만 아니라, 축복의 대상을 축복의 내용과 그 공급자 사이에 놓이게 함으로써, 축복의 대상을 더욱 강조하고 있다: “하나님께서 제공한 평강이 바로 이 사람들에게 그리고 하나님께로부터 온 공휴일이 또한 바로 이스라엘에게 있기를.” 여기서 마지막 소유격은 바로 앞에 놓인 Ἰσραὴλ과 연결되어 이해되기보다는, 오히려 축복의 내용인 εἰρήνη와 ἔλεος와 연결되어 이해된다.

세 번째, 우리는 이제 신약성서에서 매우 난해한 표현인 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ으로 향해야 한다. 만약 위의 두 가지 논증들이 옳다면, 우리는 갈라디아서 6:16에서 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ의 읽음을 발견하기보다는, 단순히 Ἰσραὴλ만을 인식하게 된다. 그런 점에서 바울에게 있어, Ἰσραὴλ의 개념은 중요한 개념이며, 또한 그의 서신들 속에서 이 개념에 대한 자세한 진술 혹은 설명을 하고 있는 것은 자명하나,⁶⁵ 수수께끼 같은 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ의 개념이 바울의 사고 속에 존재하지 않는 개념

τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν. 여기서 소유격은 동사 뒤에 놓여야 한다. 그러나 그는 소유격을 파악적인 방식 곧 ἵνα 앞으로 이동시킴으로, 소유격을 더욱 강조하고 있음을 알 수 있다. 이 경우에도 이 소유격이 어떤 독립적인 것으로 이해하지 않고, 뒤에 있는 동사와 연결된다는 점을 쉽게 파악할 수 있다.

64) NTG²⁵에서 위의 본문을 제시하나(B F G m vgst, Or Pel), NTG²⁷에서 υἱοὶ θεοῦ εἰσιν의 본문이 더 원본으로 이해된다(⋈ A C D 81. 630. 1506. 1739 pc ar b; Ambst Spec). 또 다른 본문(εἰσιν υἱοὶ θεοῦ)을 제시하는 사본들은 Ψ 33. 1881 Ⲙlat sy^p; Ir^{lat}이다. NTG²⁷은 많은 사본의 지지를 받고 있는 본문을 원본으로 택한다. 반면 가장 어려운 본문을 NTG²⁵는 택한다. 실제로 이 본문이 원본일 경우, 다른 변형들은 쉽게 이해될 수 있다. 반면 많은 사본의 지지를 받고 있는 본문을 택할 경우, 이 어려운 본문의 발생 이유를 파악하기 힘들다.

65) F. Mußner, *Der Galaterbrief*, 417; M. Bachmann, “The Church and the Israel of God”, 110.

으로 이해된다. 이런 이유에서 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ의 개념이 고대의 문헌 속에서 어떤 병행이 등장하지 않는 것은 결코 우연이 아닐 것이다. 이와 관련해서 바크만(M. Bachmann)은 갈라디아서 6:16과 에녹1서 1:8⁶⁶⁾과 매우 밀접한 유사성을 제시한다.⁶⁷⁾ 그는 여기서 축복문의 순서 εἰρήνη와 ἔλεος의 병행을 강조하고 있을 뿐만 아니라, 또한 갈라디아서 6:16의 개념 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ과 에녹 1:8의 πάντες τοῦ θεοῦ의 유사성 또한 강하게 강조한다. 그러나 그의 주장 역시 많은 약점을 가지고 있다. 먼저, 비록 에녹 1:8에 여러 가지 축복들(εἰρήνη, συντηρησις, ἔλεος, φῶς)이 등장하며, 여기에 등장하는 그 순서들이 갈라디아서 6:16과 같은 순서를 가지고 있을지라도, 그 축복들이 한 대상들을 향해 있고, 또한 여러 가지 축복들이 그 순서에 있어 중요성을 드러내는 것처럼 그렇게 전달되지 않고, 그냥 여러 축복들의 전달을 하고 있는 인상을 준다. 반면 갈라디아서 6:16에서 축복의 내용들은 각각 다른 대상자들에게 전달되고 있다. 두 번째, 더욱 수용하기 어려운 점은 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ와 πάντες τοῦ θεοῦ의 밀접한 유사성에 놓여 있다. 그는 유대 문헌과 바울의 본문과의 밀접한 유사성을 위해 에녹 1:8d를 자신의 원함대로 읽는다. 곧 에녹 1:8에서 존재하지도 않는 개념(πάντες τοῦ θεοῦ)을 갈라디아서 6:16과의 유사점을 드러내기 위해 스스로 만들어 내고 있다. 그러나 1:8d의 본문(καὶ ἔσονται πάντες τοῦ θεοῦ)은 그의 원함대로 마지막 소유격을 바로 앞에 놓인 πάντες와 연결하기보다는, 오히려 미래동사와 연결하여야 한다. 그래서 여기서 개념 πάντες τοῦ θεοῦ가 형성되기보다는, 오히려 이 두 단어의 연결이 분리되어야 함을 보여준다. “그리고 그들 모두는 하나님께 속하게 될 것이다.”⁶⁸⁾ 바크만의 관찰과는 달리, 에녹 1:8과 갈라디아서 6:16의 비교에서 다음과 같은 다른 통찰을 얻어낼 수 있다. 첫째, 에녹서에서 소유격과 바로 앞의 단어가 밀접하게 연결됨을 보여주는 것이 아니라, 오히려 분리되고 있음을 보여준다. 이와 같이 또한 갈라디아서 6:16에서도 그와 같이 이해할 수 있다. 소유격과 바로 앞에 놓인 명사 Ἰσραὴλ과 밀접하게 연결이 되는 것이 아니라, 오히려 맨 앞에 놓인 축복의 내용과 연결되어야 한다. 두 번째, 에녹 1:8에서 바크만이 만들고 싶은 πάντες τοῦ θεοῦ와 같은 개념은 이 본문에서 찾아 볼 수 없다. 그와 같이 또한 갈라디아서 6:16에서 지금까지 이 본문의 많은 연구자들이 그렇게 형성하고 싶은 개념으로서 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ는 바울의 사고 속에 존재하지 않는다. 이 개념은 철저하게 이 축

66) 1:8: καὶ μετὰ τῶν δικαίων τὴν εἰρήνην ποιήσει, καὶ ἐπὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς ἔσται συντηρησις καὶ εἰρήνη, καὶ ἐπ’ αὐτοὺς γενήσεται ἔλεος, καὶ ἔσονται πάντες τοῦ θεοῦ, ... καὶ φανήσεται αὐτοῖς φῶς, καὶ ποιήσει ἐπ’ αὐτοὺς εἰρήνην.

67) M. Bachmann, “The Church and the Israel of God”, 118.

68) S. Uhlig, *Das Äthiopische Henochbuch*, JSRZ V/6 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1984), 509.

복문에 대한 잘못된 읽음에서 발생한 하나의 창작물에 불과하다. 그런 점에서 바울에게서 Ἰσραήλ τοῦ θεοῦ의 개념은 존재하지 않는다. 오직 그이전 Ἰσραήλ의 개념만이 중요할 뿐이다.

4. 나가는 말

지금까지 갈라디아서 6:16의 축복문에 대한 구문론적인 고찰을 했다. 이 본문에 대한 지배적인 읽음 “새로운 척도를 따르는 모든 사람들에게 평화와 긍휼이 그리고 또한 하나님의 이스라엘에게 있기를”에 비판적인 입장을 취하였다. 그 비판의 근거들은 축복문에 축복의 근원자 정보가 없다는 것과 바울에게 생소한 개념 “하나님의 이스라엘”의 형성에 있다. 이에 대해 새로운 읽음이 제시될 수 있다: “새로운 척도를 따르는 모든 사람들에게 하나님의 평화가 그리고 또한 이스라엘에게 하나님의 긍휼이 있기를.” 이 읽음에서 앞의 평화의 기원문은 갈라디아서 성도들에게 향한다. 반면 두 번째 기원문은 믿고 있지 않는 전체 유대인으로서 이스라엘을 향한 바울의 소망이 담겨 있다.⁶⁹⁾ 아직도 새로운 창조의 원리를 모르고, 구 시대의 율법적인 사고에 머물고 있는 동족 유대인들을 바라보는 바울의 심정이 담겨 있다. 이와 같은 생각을 바울은 다른 서신들에서 좀 더 구체적으로 개진하고 있다.⁷⁰⁾

(투고 일자: 2010. 8. 4, 심사 일자: 2010. 9. 13, 게재 확정 일자: 2010. 9. 13)

<주요어>(Keywords)

갈라디아서 6:16, 축복문, 평화, 긍휼, 이스라엘, 하나님의 이스라엘.

Galatians 6:16, benediction, peace, mercy, Israel, Israel of God.

69) S. G. Eastman, “Israel and the Mercy of God”, 394f.

70) M. Bachmann, “The Church and the Israel of God”, 110.

<참고문헌>(References)

- 이한수, 『갈라디아서』, 서울: 도서출판 햇불, 1997.
- Bachmann, M., “The Church and the Israel of God: On the Meaning and Ecclesiastical Relevance of the Benediction at the End of Galatians”, *Anti-Judaism in Galatians?: Exegetical Studies on a Polemical Letter and on Paul's Theology*, Brawley, R. L., trans., Michigan: W. B. Eerdmans, 2008, 101-123.
- Betz, H. D., 『갈라디아서』, 서울: 한국신학연구소, 1987.
- Blass, F./Debrunner, A./Rehkopf, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984¹⁶.
- Borse, U., *Der Brief an die Galater*, RNT, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1984.
- Bruce, F. F., *The Epistle to the Galatians*, NIGTC 2, Michigan: Grand Rapids, 1992.
- Burton, E. de W., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, ICC, Edinburgh: T & T Clark, 1956.
- Dahl, N. A., “Der Name Israel: Zur Auslegung von Gal 6,16”, *Judaica* 6 (1950), 161-170.
- Davies, W. D., “Paul and the People of Israel”, *NTS* 24 (1977-78), 4-39.
- Eastman, S. G., “Israel and the Mercy of God: A Re-reading of Galatians 6.16 and Romans 9-11”, *NTS* 56 (2010), 367-395.
- Fung, R. Y. K., *The Epistle to the Galatians*, NICNT, Michigan: Grand Rapids, 1997.
- Gutbrod, W., Ἰσραήλ, *ThWNT* III, 387-395.
- Longenecker, R. N., 『갈라디아서』, 이덕신 역, 서울: 솔로몬, 2003.
- Lüdemann, G., *Paulus und das Judentum*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1983.
- Luz, U., *Das Geschichtsverständnis bei Paulus*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1968.
- Martyn, J. L., *Galatians*, AB 33A, New York: Doubleday, 1997.
- Matera, F. J., *Galatians*, SacPag 9, Minnesota: The Liturgical Press, 1992.
- Mußner, F., *Der Galaterbrief*, HThKNT IX, Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, 1977.
- Oepke, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, ThHKNT IX, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1979⁴.

- Richardson, P., *Israel in the Apostolic Church*, SNTS MS 10, Cambridge, 1969.
- Robinson, D. W. B., "Distinction between Jewish and Gentile Believers in Galatians", *ABR* 13 (1965), 29-48.
- Rohde, J., *Der Brief des Paulus an die Galater*, ThHKNT IX, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989.
- Schrenk, G., "Der Segenwunsch nach der Kampepistel", *Judaica* 6 (1950), 81-94.
- Schlier, H., *Der Brief an die Galater*, KEK, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Uhlig, S., *Das Äthiopische Henochbuch*, JSRZ V/6, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1984.

<Abstract>

Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ by Paul?: A syntactic and semantic Study on Gal 6:16

Dr. Eung-Bong Lee
(Seoul Theological University)

This study deals with the text of Galatians 6:16, which has some difficulties in syntax. On the one hand, it has to do with the question, whether Paul is pronouncing a single blessing either on a single group of people, or on two separate groups, and also with the question, whether Paul is pronouncing a blessing of peace on the first group, and a prayer for mercy on the second. It has, on the other hand, to do with the question in relation with the identity of the phrase, Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ.

This verse reads mostly as either “and for as many as will walk in line with this rule, peace be upon them and (even) mercy and (even) upon the Israel of God” or “and for as many as will walk in line with this rule, peace be upon them, and mercy be even upon the Israel of God”. In both cases, the problem of the identity of “the Israel of God” is not solved. It is identified either as the Jewish Christians or as the church or as the real unbelieving Jews.

Here I will try to translate this verse from another perspective. From the old reading of this verse, man can easily find that there is no provider of benediction in Gal. 6:16, but Paul shows us always in the benediction either theological or christological provider of the benediction. From this perspective, I can read this verse as follows: “and for as many as will walk in line with this rule, peace of God be upon them, and mercy of God be even upon the Israel”. This perspective shows us two new understandings in relation to this verse. First is that the genitive at the last position of this verse is combined directly not with the foregoing word “Ἰσραὴλ”, but with the word “εἰρήνη”. Secondly, there is no concept like Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ in the Pauline thought, which is only a concept created by the scholars.

히브리서에 사용된 추론을 나타내는 접속사의 번역

정창욱*

1. 서론

히브리서에는 추론을 나타내는 접속사(inferential conjunction)가 여섯 개 사용되고 있다: οὖν, διό, ὅθεν, ἄρα, τοίνυν, τοιγαροῦν. 이 접속사들 중에서 마지막 세 개는 1회나 2회만 사용되어 주목을 끌지 못한다.¹⁾ 나머지 세 개 중 οὖν은 추론적 접속사 가운데 신약성경에서 가장 많이 사용된 접속사로 히브리서에 열두 번 등장하며,²⁾ ‘그러므로’라는 추론적 의미를 분명하게 전달해 주는 또 다른 접속사 διό는 아홉 번 사용된다. 마지막의 ὅθεν은 비록 원래 품사는 부사지만 추론적 접속사의 기능을 하기도 하는데, 히브리서에 사용된 여섯 번 모두 추론적 접속사로 기능한다.³⁾

이상에서 보듯이, 히브리서에서 διό와 ὅθεν은 각각 아홉 번과 여섯 번 등장하여 둘을 합쳐 열다섯 번 사용되어서 열두 번만 쓰인 οὖν보다 더 많이 사용되고 있다. 이와 같이 두 개의 추론적 접속사들- 곧 διό와 ὅθεν-을 합한 사용 횟수가 οὖν의 사용 횟수보다 더 많은 경우는 신약 성경에서 히브리서에만 나타나는 독특한 현상이다. 그렇다면 이렇게 골고루 사용된 세 가지 접속사는 각기 독특한 의미를 전달해 주기 위해 사용된 것일까? 다시 말해, 이 세 가지 접속사는 서로 다른 기능을 하고 서로 다른 의미의 뉘앙스를 전달하는 역할을 하고 있는 것일

* 총신대학교 교수, 신약학. 이 논문은 2010년도 총신대학교 교내 연구비 지원을 받아 연구되었음.

- 1) 추론적 혹은 전이적(transitional) 접속사로 사용되는 ἄρα는 두 번(4:9, 12:8) 나타나는데, 4:9에서는 추론적으로 사용되어 모든 한글 성경은 추론적 의미로 번역한다. 하지만, 12:8에서는 추론적 접속사가 아니다. 신약에서 각각 3회와 2회만 사용되는 τοίνυν, τοιγαροῦν은 히브리서에 한 번씩(13:13; 12:1)만 등장하며, 이 두 곳에서 이 접속사들은 분명하게 추론적 의미를 전달해 준다.
- 2) 추론의 접속사 중에서 가장 많이 사용되는 이 접속사는 신약에서 499번 사용되고 있는데, 추론적 의미를 전달하는 것 외에도 전이를 나타내기 위해(transitional) 사용되기도 하고 때로는 역접의 관계를 나타내는 반의적(adversative) 의미를 나타내기 위해 사용되기도 한다.
- 3) BDAG에는 이 단어가 부사로 표시되어 있으며, Liddell & Scott에서는 보다 구체적으로 관계 부사로 명시되어 있다. 반면에 BDR이나 BDF는 이 단어를 추론적 연속성을 나타내는 ‘접속사’라고 명명한다. Louw & Nida는 이 단어의 품사에 대해서는 언급하지 않으며, 다만 이 단어와 함께 묶여 다루고 있는 단어들이 전치사인 까닭에 마치 전치사로 취급하는 듯한 인상을 준다. 이상의 참고 서적의 자세한 서지 정보를 위해서는 아래를 참조하라.

까? 아니면, 특별한 차이점 없이 단순히 어휘 사용의 단조로움을 피하기 위한 장치로서 문체의 다양성을 나타내 주기 위해 사용된 것일까? 이와 관련하여 추론의 의미를 전달하는 세 가지 접속사는 한글 성경과 영어 성경에서 어떻게 이해되고 번역되어 있으며 그 번역들은 엄밀하고 정확한 것인가?) 이러한 질문에 대한 답을 찾는 것은 히브리서의 이해를 위해 중요한 의미를 갖는다. 따라서 이 접속사들이 히브리서에서 사용된 경우들을 연구하여 이 문제에 대한 해결책을 찾아보고자 한다.

2. 세 접속사의 사용에 대한 기본 사항

앞서 지적한 대로 추론적 의미를 전달하는 세 개의 접속사의 사용은 히브리서에서 특이하게 나타난다. 그 독특성을 드러내기 위해 우선 기본적인 통계를 살펴 보도록 한다.

διό는 신약에서 총 53번 나타나는데, 그 중에 히브리서에 아홉 번 등장하여 사용 비율이 아주 높다.⁵⁾ 그 반면에 신약에서 499번 사용된 οὖν은 히브리서에서 열두 번만 사용된다. 사실 히브리서의 두 접속사 간의 사용 비율은 신약의 다른 책들과 비교해 볼 때 독특하다. 예를 들면, 로마서의 경우 접속사 διό는 여섯 번 등장하는 반면에 οὖν은 45회 사용된다. 로마서 외에 이 두 접속사가 신약의 다른 책들에서 사용된 빈도수를 살펴보아도 히브리서의 특이성이 쉽게 드러난다.⁶⁾ 그 독특성을 더욱 돋보이게 하는 것은 ὅθεν의 용례다. ὅθεν은 신약에 총 15회 사용되며 그 중 여섯 번이 히브리서에 나타난다. 이 접속사는 나머지 신약 전체에서 아홉 번이 등장하는데 대부분의 경우 추론적 의미를 전달하기보다는 ‘그것으로

4) 헬라이어 접속사의 한글 번역은 수월치 않은 작업이다. 특별히 이어나 근거를 나타내는 접속사의 번역은 난해하여 많은 경우에 한글 성경에서 생략되곤 한다. 이와 관련해서는 김창락, “이유·근거·증거·증명을 뜻하는 접속사의 번역 문제”, 『성경원문연구』 5 (1999), 57-79를 보라. 추론적 의미를 나타내는 접속사는 상대적으로 한글로 번역하기 수월한 편이라 할 수 있다. 하지만, 여전히 이 접속사도 생략되는 일이 생기곤 한다. 자세한 사항은 아래를 보라.

5) 이것은 신약 성경 전체 사용횟수의 17%에 해당하는데, 히브리서의 분량을 생각할 때 대단히 높은 비율임을 알 수 있다. 여기에 사용된 단어의 통계는 Bible Works에 근거한 것이다.

6) 고린도전서의 경우, διό는 2번 등장하는 반면, οὖν은 19번 사용된다. 사도행전도 둘 사이의 편차가 아주 심해서, 전자는 여덟 번 후자는 60번이 사용된다. 고린도후서와 에베소서와 히브리서와 유사한 경향을 보이는 것은 사실이나 이 두 책에서 세 번째 접속사인 ὅθεν은 사용되지 않는다. 고린도 후서에서는 전자가 9번, 후자가 열 번 쓰여서 전자의 비율이 아주 높음을 알 수 있다. 에베소서도 이와 유사하게 전자는 다섯 번 후자는 일곱 번이 사용된다. 하지만 고린도 후서와 에베소서에는 ὅθεν이 한 번도 등장하지 않는다.

부터'라는 뜻을 나타낸다.⁷⁾ 반면에 히브리서에서는 모두 추론적 의미를 전달하는 접속사로 사용되었다.

이상의 관찰은 세 추론적 접속사의 고른 사용이 히브리서에만 나타나는 독특한 현상임을 입증해 준다. 그렇다면, 각 접속사는 히브리서에서 어떻게 사용되었고 그것들은 어떻게 이해되고 번역되었는가?

3. 세 접속사의 용법 연구

각 접속사의 히브리서에서의 용법을 다루기 전에 각 접속사의 기본 의미를 먼저 밝힐 필요가 있다. 기본적인 의미에 대한 이해가 개별적 구절에서의 용례의 올바른 이해를 위한 배경이 되기 때문이다. 따라서 각 접속사의 사전적 의미를 먼저 살펴보고 그 후에 히브리서에서의 용법을 살펴보도록 한다.⁸⁾

3.1. $\delta\iota\acute{o}$

3.1.1. 접속사의 사전적 의미

이 접속사는 원래 전치사 $\delta\iota\acute{\alpha}$ 와 관계대명사 중성 단수 목적격 $\delta\acute{o}$ 가 합쳐져서 만들어졌다.⁹⁾ 그래서 기본적으로 '그런 설명 때문에'(for which account)를 나타내어 앞에서 언급한 것 때문에 생기는 추론적 의미를 전달해 준다. 그런데 이 접속사는 단순히 추론적 의미를 전달해 주는데 그치지 않고 추론적 의미가 자명함(self-evident)을 나타내 준다.¹⁰⁾ '그러므로'라는 의미를 나타내기에 선행 논의

7) $\delta\theta\epsilon\nu$ 은 마태복음에 4번 사용되는데 그 중 한 곳 곧 14:7에서만 '그러므로'라는 의미로 쓰이고, 나머지는 모두 '그곳에서부터'라는 의미로 사용된다: 12:44; 25:24,26. 누가복음에는 한 번만 등장하며 그 의미는 '그곳에서부터'다. 사실 눅 11:24는 위에 적시한 마 12:44의 평행구절이다. 그 외에 사도행전의 세 구절에서 사용되는데 그 중 두 곳(14:26, 28:13)에서는 '그곳에서부터'를 뜻하고 한 구절(26:19)에서만 '그러므로'라는 의미가 가능하나, 여전히 다른 의미일 가능성이 높아서 아마도 'after that'을 나타낼 수도 있다. 마지막 하나는 요한일서에 등장하는데, 의미가 애매하여 추론적 의미보다는 '이로부터'로 보는 편이 더 타당하다.

8) $\sigma\upsilon\nu$ 의 용법이 다양하고 복잡함으로 편의상 비교적 단순하게 사용되는 접속사들을 먼저 다루고 $\sigma\upsilon\nu$ 은 마지막에 다룰 것이다.

9) H. George Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1958), 432. 주지하는 대로, 전치사 마지막의 모음은 뒤따라 나오는 단어의 첫 글자가 모음일 경우에 탈락한다. 그래서 $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\delta\acute{o}$ 가 $\delta\iota\acute{o}$ 로 변형될 수 있었다.

10) W. Baur, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, F.W. Danker, rev. and ed. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000), 250.

의 결과를 표현해 주며, 이때에 비교적 강조하는 의미에서 결과를 나타내 주는 것이다.¹¹⁾ 따라서 이 접속사는 추론적 의미를 나타내는 다른 헬라어 접속사보다 더 분명하게 추론적 의미를 전달해 준다. 그래서 Louw & Nida는 이 접속사의 의미로서 ‘바로 이런 까닭에’(for this very reason)를 제시한다. 요약하자면, 접속사 $\delta\iota\omicron$ 는 기본적으로 ‘그러므로’(therefore)나 ‘이런 까닭에’(for this reason)를 의미하며, 이 경우에 자명한 사실을 나타내 주고, 약간의 강조적 의미를 내포하고 있다고 볼 수 있다.

3.1.2. 히브리서에서의 용법

그렇다면 히브리서의 번역 성경들은 이 접속사와 관련하여 위에 제시한 사전적 의미를 어떻게 반영하고 있는 것일까? 접속사 $\delta\iota\omicron$ 는 히브리서에서 다음 구절들에 등장한다: 3:7, 10; 6:1; 10:5; 11:12, 16; 12:12, 28; 13:12. 이 중 거의 모든 구절에서 이 접속사는 생략되거나 무시되지 않고 모두 추론적 연결을 나타내는 의미로 번역되고 있는데 이것은 모든 한글성경에서 공통적으로 나타나는 현상이다. 『개역』과 『개역개정』은 대부분 ‘그러므로’라고 번역하고 드물기는 하지만 보다 분명하게 앞 부분과의 관계를 나타내기 위해서 ‘이러므로’라고 번역한다. 11:12의 경우에 『개역』과 『개역개정』 둘 다 ‘이러므로’라고 번역하고 있고, 흥미롭게도 11:16의 경우에는 『개역』에서는 ‘그러므로’라고 번역했으나 『개역개정』에는 ‘이러므로’로 바뀌었다.¹²⁾

『공동』과 『공동개정』의 접속사 $\delta\iota\omicron$ 의 해석은 관심을 끈다. 이 두 성경은 이 접속사를 비슷한 의미를 지닌 다양한 한글 접속사로 번역한다: ‘그래서, 그러므로, 이와 같이’. 10:5와 앞에서 다룬 11:16의 경우에 『공동』과 『공동개정』이 ‘그래서’라고 번역하며,¹³⁾ 13:12에서 『공동』은 ‘이와 같이’라고 번역하여 앞 부분과의 인과성을 보다 분명하게 표시해 준다.¹⁴⁾

다양한 번역에서 한 걸음 더 나아가 이 두 성경 곧 『공동』과 『공동개정』은 다른 한글 성경들과는 달리 히브리서 12:28의 맨 처음에 사용된 이 접속사를 유일하게 번역하지 않고 생략해 버린다:

우리는 흔들리지 않는 나라를 차지했으니¹⁵⁾ 감사를 드립시다. 그리고

11) Johannes P. Louw & Eugene A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Society, 1988), 89.47.

12) 『표준』, 『새번역』, 『공동』, 『공동개정』은 ‘그래서’라고 번역한다.

13) 10장 5절에서 NRSV는 ‘결과적으로’(consequently)라고 번역한다.

14) RSV, ESV는 이 접속사를 ‘so’(그래서)라고 번역하며, NIV는 ‘and so’라고 이해한다.

15) ‘차지했으니’라고 번역되어 있는 부분은 헬라어 원문에서는 현재 분사로 되어 있다. 『개역개정』

하느님께서 기뻐하시도록 경건한 마음과 두려워하는 마음으로 하느님께 예배를 드립니다.(『공동』)16)

왜 이 두 한글 성경은 이 부분에서 접속사를 생략한 것일까? 우선, 『공동』이나 『공동개정』이 접속사를 다른 성경보다 무시하는 경향이 있는 것은 아님을 지적할 필요가 있다. 이 두 성경은 접속사를 한글 문맥에 잘 들어맞도록 다양하게 해석하려고 시도하지 생략하려고 하지는 않는다. 그렇다면 이 구절에서 왜 번역자들은 접속사를 아예 빼버리려고 했을까? 이 질문에 대한 답변은 쉽지 않지만 전후 문맥을 살펴서 추론해 볼 수 있다. 그 이유는 아마도 ‘그러므로’를 28절에 넣게 되면 그 앞 부분과 28절의 내용을 긴밀하게 연결시키게 되는데, 28절 상반부의 내용—“우리는 흔들리지 않는 나라를 차지했으니”—이 그 앞 부분의 내용과 어떤 식으로든 연관이 되면서 동시에 다음 권고의 근거를 제시해 주기 때문에 구태여 번역하지 않는 것이 더 자연스럽다고 본 것 같다. 사실 28절과 그 전 부분의 관계는 추론적 접속사를 가지고는 자연스럽지 못해 보인다. 특별히 “우리는 흔들리지 않는 나라를 차지했으니”라는 부분은 그 앞에 나온 내용과 어떤 의미에서는 대조를 이루어서, 접속사를 쓴다면 오히려 ‘하지만’으로 보는 것이 더 타당해 보인다. 이런 연유로 공동 번역과 그 개정판은 접속사의 번역을 생략해 버린 것으로 드러난다.17) 하지만, 『개역개정』처럼 접속사를 넣어도 전후 관계가 자연스럽게 연결됨으로 생략하기보다는 포함하는 것이 더 타당하다고 할 수 있다.18)

도 유사하게 다음과 같이 번역한다: “그러므로 우리가 흔들리지 않는 나라를 받았은즉 은혜를 받아 이로 말미암아 경건함과 두려움으로 하나님을 기쁘시게 섬길지니.” 그런데 헬라의 현재 분사는 진행 중인 동작(on-going action)을 나타내 주어서, 과거를 나타내 준다고 보기는 어렵다. 이것이 『표준』과 『새번역』이 이 분사를 현재로 해석한 이유일 것이다: “그러므로 우리가 흔들리지 않는 나라를 받으니.” 사실 모든 영어 성경은 이 분사를 현재 혹은 현재 진행형으로 번역한다. 현재 분사의 의미를 한글로 제대로 반영하려면 ‘받아 가지고 있으니’ 혹은 ‘차지하고 있으니’라고 번역하는 것이 바람직해 보인다. 헬라어 현재 분사를 한글로 번역할 때 발생하는 문제와 관련해서는 유은걸, “국역 성경의 헬라어 분사구문 처리에 관한 소고-『새번역』 히브리서를 중심으로”, 『성경원문연구』 25 (2009), 96-110을 보라. 또한 현재 분사의 의미와 번역과 관련해서는 정창욱, “누가복음에 사용된 헬라어 현재분사의 이해와 번역”, 『신약연구』 8:4 (2009), 611-638을 보라.

- 16) 『개역개정』과 비교하도록 그 번역을 제시해 보면 다음과 같다: “그러므로 우리가 흔들리지 않는 나라를 받았은즉 은혜를 받아 이로 말미암아 경건함과 두려움으로 하나님을 기쁘시게 섬길지니.”
- 17) 영어 성경 중에서는 CEV와 NLV는 접속사를 번역하지 않고 있으며, Bible in Basic English의 경우는 ‘then’으로 이해한다. 『공동』과 『공동개정』의 번역은 아쉬움이 남는다. 접속사 ‘그러므로’를 넣어도 흐름이 크게 어그러지지는 않기 때문이다. 물론, 그 경우에 설명이 요청되기는 하지만 많은 수고를 필요로 하는 작업이 아니기 때문이다.
- 18) 이 접속사가 논의의 새로운 양상을 소개하는 역할을 하는 추론적 접속사 역할을 한다고 볼 수 있다. 따라서 이것은 ‘그러므로’라고 번역해도 아무런 문제가 없다. Craig R. Koester, *Hebrews*:

요약하자면, 영어 성경은 물론이거니와 한글성경에서도 접속사 $\delta\iota\acute{o}s$ 는 거의 모든 구절에서 유사한 의미로 번역되었다. 이것은 위에서 살펴본 사전적 의미가 본문에서 잘 드러나고, 번역 성경들이 그것을 잘 반영해 주고 있음을 나타내 준다.

3.2. ὅθεν

3.2.1. ὅθεν의 사전적 의미

관계부사이면서 동시에 접속사이기도 한 ὅθεν은 기본적으로 ‘어디로부터’(from where) ‘그런 것으로부터’(from which)라는 뜻을 전달해 준다.¹⁹⁾ 하지만 추론적 의미를 전달해 주기도 하는데 특별히 문장의 맨 처음에 사용되면 ‘그러므로’, ‘따라서’라는 의미를 나타낸다. 그런데 Louw & Nida는 어떤 이유에서인지 추론적 의미를 언급하지 않고, 위에 제시한 기본적 의미와 더불어 ‘~때문에’(because of)라는 의미만 제시한다.²⁰⁾ Louw & Nida의 견해는 설득력이 없어 보인다. 그들의 문제는 이 전치사를 유사한 전치사들- $\acute{\alpha}\pi\acute{o}$, $\acute{\epsilon}\kappa$, $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ -와 함께 다루면서 무리하게 이 네 개를 하나의 범주로 묶어서 모두 ‘because of’라는 의미를 전달하는 것으로 본 데 있다.²¹⁾ 그러므로, BDAG의 견해를 따라서, 이 부사는 기본적으로 ‘그런 이유 때문에’(for which reason)라는 의미를 가지고 있는 것으로 보아야 하고, 절의 첫 부분에 사용되면 ‘그러므로’(therefore) 혹은 ‘따라서, 이 때

A New Translation with Introduction and Commentary (New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday, 2001), 557. 아니면, 그 앞 부분의 논의에 근거하여 결론을 내린다고 볼 수도 있다. S. J. Kistemaker, *Exposition of the Epistle to the Hebrews* (Herts: Evangelical Press, 1984), 400.

19) 앞서 언급한 대로, BDAG, 694는 이 단어의 품사를 부사로 표현을 하며, Liddell & Scott, 1200은 보다 구체적으로 관계부사로 지칭하는 반면에, BDR 451.6과 BDF 451.6은 이 단어를 접속사로 이해한다. BDR은 F. Blass, A. Debrunner and R. Rehkopf의 독일어 책, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896, 17th ed., 1990)을 지칭하며, BDF는 독일어 원판의 영어 번역본을 가리킨다. 저자들의 성의 첫 글자를 따서 표시해 주는데 영역본의 마지막 F는 R. Funk를 지칭하며, 영문 번역본의 저서명은 *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1961)이다.

20) *A Greek-English Lexicon*, 84.11, 89.25. 그들은 마태복음 14:7에서 이 접속사가 ‘because of’를 나타낸다고 생각하여 다음과 같이 번역한다: ‘since he had promised with an oath.’(왜냐하면 그가 맹세로 약속했었기 때문이다). 하지만, 이 구절에서 전치사 ὅθεν은 앞의 행동의 결과를 나타내 주는 것으로 보아야 타당하다. 따라서 이 부분은 앞 구절과 더불어 다음과 같은 의미를 전달한다: ‘...해룻을 기쁘게 했다. 그래서 그는 맹세하여 약속했다.’ 이상과 같은 연결이 문맥상 훨씬 자연스럽고, 사전적 의미에도 부합한다.

21) Louw & Nida도 이러한 방식의 문제점을 인정하지만, 이 네 가지 단어들에 내포되어 있는 공통점을 찾는 데 주목한다. 그들의 접근법은 유사성이 존재하는 단어들을 하나의 범주에 포함시키는 것인데, 이같은 방식이 갖는 장점에도 불구하고 이 경우에는 접속사의 중요한 의미 중에 하나가 사장되어 버리는 결과를 낳고 말았다.

문)’(hence)라는 뜻을 갖는다고 이해해야 한다.

3.2.2. 히브리서에서의 용법

신약에서 모두 열다섯 번 사용된 이 접속사는 히브리서에서 여섯 번 등장하여 높은 빈도수를 나타낸다: 2:17; 3:1; 7:25; 8:3; 9:18; 11:19. 이것들 중에서 마지막을 제외한 나머지 예에서 이 접속사는 사전적 의미와 잘 어우러지게 ‘그러므로’ 혹은 ‘그런 까닭에’ 등의 의미로 분명하게 사용되었다. 모든 한글 성경과 거의 모든 영어 성경은 이 다섯 구절에서 이 접속사의 추론적 의미를 제대로 반영해 준다. 그런데 마지막 구절인 11:19는 주목을 끈다. 이 곳에서 사용된 접속사를 『개역』과 『개역개정』은 추론적 의미를 나타내는 것으로 이해하지 않는다:

λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός, ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο.

그가 하나님이 능히 이삭을 죽은 자 가운데서 다시 살리실 줄로 생각한지라 비유컨대 그를 죽은 자 가운데서 도로 받은 것이니라.(『개역개정』)

Hebrews 11:19 He considered that God was able to raise men even from the dead; hence, figuratively speaking, he did receive him back.(RSV)

『개역』이나 『개역개정』이 두 한글 성경의 번역에 따르자면, 이 접속사는 앞에 있는 ἐκ νεκρῶν과 연결되어서 ‘죽은 자 가운데서’라고 이해해야 한다. 흥미롭게도, 『개역』이나 『개역개정』과는 달리 『표준』과 『새번역』을 비롯하여 『공동』과 『공동개정』 등은 모두 ‘그러므로’라고 번역한다. “하나님께서서는 이삭을 죽은 사람들 가운데서도 되살리실 수 있다고 아브라함은 생각했던 것입니다. 그러므로 비유하자면, 아브라함은 이삭을 죽은 사람들 가운데서 되받은 것입니다.”(『새번역』)22) 그런데 문제는 접속사 ὅθεν이 히브리서의 나머지 구절에서 『개역』 성경이나 『개역개정』 성경이 해석한 용법으로 사용되지 않는다는 데 있다.23) 이 접속사는 이 구절에서 단순히 ‘그러므로’라는 추론적 의미를 전달하는 데서 좀 더 세밀하게 분류하자면 언제나 ‘(앞에 언급한 내용에 근거하여) 그 결과(그래서=so that)’라는 의미로 사용된다.24) 물론, 한글 성경이나 영어 성경 중에서 이렇게 세

22) 사실 『새번역』 등의 문장은 뒷부분에 ‘죽은 사람들 가운데서도’라는 문구를 넣어서 문장을 통하게 해 주는데 이것은 ὅθεν이 아니라 문장에 맞게 의역을 한 것이다. 문법적으로 분명하게 『새번역』은 접속사를 ‘그러므로’라고 번역한다.

23) P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 603. 히브리서 이외의 다른 성경에서의 용례를 위해서는 위의 각주 7번과 19번을 보라.

밀한 의미로 번역한 경우는 많지 않으나, 대부분 그와 유사한 의미를 나타내는 추론적 접속사 ‘그러므로’로 번역한다.

영어 성경 중에서 NRSV를 비롯한 몇 개의 성경은 이 접속사를 번역하지 않고 그냥 지나쳐버린다. 눈여겨 볼 것은 NRSV가 이 접속사가 사용되는 7:25에서 ‘그러므로’(therefore)를 사용하는 대다수의 영어 성경과는 달리 ‘결과적으로’(consequently)를 사용한다는 사실이다. 사실 NRSV는 이 접속사가 사용되는 여섯 구절에서 ‘therefore’ ‘consequently’ ‘hence’ 등의 유의어들을 번갈아 쓰고 있다. 그런데 유독 11:19에서는 이 접속사의 번역을 생략해 버린다. 이것은 이 문맥에서 접속사의 추론적 의미가 본문의 의미를 잘 통하게 해 주지 못한다고 판단했기 때문으로 보인다. 하지만 추론적 의미로 접속사를 해석해도 본문의 논리적 흐름은 무리없이 잘 흘러가게 되어 있다.²⁵⁾

게다가, 이 접속사의 존재는 번역되지 않고 지나갈 수도 있는 γάρ나 οὖν의 경우와는 달리 분명하게 추론적 혹은 결과적 의미를 전달해 주는 것으로 사용되는 데, 특별히 히브리서에서 더욱 그렇다. 주목해야 할 사실 중에 하나는 이 접속사가 성경의 다른 책에서는 추론적 의미를 나타내는 것으로 사용되는 일이 극히 드문 반면에 히브리서에서는 언제나 추론적 의미를 전달해 준다는 것이다.²⁶⁾

이상과 같은 점들을 살펴볼 때에, 이 접속사는 단순히 ‘그러므로’ 혹은 ‘이러므로’라고 해석하는 것을 넘어서 보다 적극적으로 ‘결과적으로’ ‘따라서’ ‘그러니’ 등으로 해석할 필요가 있다고 볼 수 있다. 특별히 11:19의 경우는 더욱 분명하게 ‘그 결과’라고 해석하여 본문의 의미를 분명하게 전달해 줄 필요가 있다. “아브라함이 죽은 자들 가운데서 이삭을 일으키실 수 있다고 생각했고 ‘그 결과’ 아브라함은 상징적으로 이삭을 돌려받았다.”²⁷⁾ 이러한 주장은 다른 구절들의 경우에도 잘 입증이 된다.

24) Koester, *Hebrews*, 491. 보다 최근에 O'Brien 역시 이 접속사를 연속적(consecutive) 의미를 전달하는 것으로 보아야 한다고 주장한다. 그의 책, *The Letter to the Hebrews* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2010), 424, nt. 169를 보라.

25) 이 접속사는 분명하게 추론의 의미를 전달해 준다고 H.W. Attridge는 주장한다. 그의 책, *The Epistle to the Hebrews* (Philadelphia: Fortress, 1989), 335.

26) 신약 성경의 다른 책들에서는 이 전치사가 주로 ‘그것으로부터’라는 의미를 나타낸다. 위의 각 주를 보라.

27) 비록 한글 성경의 번역들 곧 ‘죽은 자(들) 가운데서’라는 표현이 완전히 틀린 것이라고 하기는 어렵지만, 엄밀한 의미에서 이 접속사가 보여주는 것은 ‘죽은 자들로부터(가운데서)’라기보다는 ‘죽음의 영역으로부터’라고 보아야 정확하다. 기본적으로, 이 단어는 ‘그곳으로부터’라는 의미를 전달해 주기 때문에, 죽음으로부터라고 번역하는 것이 더 엄밀하다. 물론, BDAG가 ‘죽은 자들 가운데서’라는 의미를 나타낼 가능성을 제기하지는 않지만, 보다 엄밀하게 ‘죽음(의 영역)에서’라고 이 부분을 이해해야 한다. J. Calvin, *Commentarius in Epistolam ad Hebraeos* (Geneve: Librairie Droz, 1996), 199를 보라.

3.3. $\text{o}\ddot{\text{v}}\nu$

3.3.1. $\text{o}\ddot{\text{v}}\nu$ 의 사전적 의미

이 접속사는 신약 성경에서 가장 많이 사용되는 접속사 중에 하나로, 모두 499번 등장하며, 신약의 각권에 골고루 사용되고 있고 히브리서에는 12번 등장한다. 그런데 이 접속사는 추론적 의미를 전달해 주기 위해서만 사용되지 않는다. BDAG에 따르면, 이 접속사는 다음과 같은 네 가지 의미를 전달해 준다:²⁸⁾ 1) 추론적 의미, 곧 ‘그래서, 그러므로, 결과적으로, 따라서, 그러면’: 이 경우에 이 접속사가 소개하는 것은 그 앞의 것들의 결과이거나 거기에서 나온 추론을 가리킨다; 2) 어떤 이야기의 계속을 나타내는 표시어로서 영어로는 ‘now’나 ‘then’ 등으로 표현: 이 때에 어떤 주제로 다시한번 되돌아가는 것을 나타내거나 새로운 주제로 넘어가거나, 혹은 반응을 나타내기 위한 기능을 하기도 한다; 3) 강의적 용법으로 ‘분명히, 확실히’ 등의 의미를 전달해 준다; 4) 역접의 의미를 전달하여 ‘그러나, 그럼에도 불구하고’ 등의 의미를 나타내 준다.²⁹⁾ 이 네 가지 용법 중에서 마지막 두 개는 논란의 대상이다. 하지만, 신약의 여러 예들에서 이 접속사는 ‘그러나’ 혹은 ‘그럼에도 불구하고’의 의미를 전달하는 것으로 해석해야 가장 자연스럽다. 그렇다면, 히브리서에서 이 접속사는 어떤 의미로 사용되었는가?

3.3.2. 히브리서의 예문 연구

접속사 $\text{o}\ddot{\text{v}}\nu$ 는 히브리서의 다음 구절들에 등장한다: 2:14; 4:1,6,11,14,16; 7:11; 8:4; 9:1,23; 10:19,35; 13:15. 이 구절들을 번역하면서, 『개역』과 『개역개정』은 몇 군데에서 이 접속사를 번역하지 않고 무시하고 넘어간다: 2:14; 7:11; 8:4; 9:1. 이것은 한글의 특성상 영어 성경의 경우 ‘now’나 ‘then’으로 표현할 수 있는 것을 표현할 수 없을 때 생략하는 경우에 그렇게 했다고 볼 수도 있다. 그런데 문제는 문맥이 분명하게 추론적 의미 곧 ‘therefore’를 의미하는 데도 한글 성경이 이 접속사를 번역하지 않는 경우에 생긴다. 그런 경우들을 하나씩 짚어보면 다음과 같다.

(1) 히브리서 2:14

위에 언급한 경우에 해당하는 대표적인 예를 이 접속사가 첫 번째로 사용된 히

28) BDAG, 736-37.

29) Louw & Nida는 BDAG의 네가지 용법 중에서 두 번째 용법을 제외시키는 것처럼 보인다: 89.50, 91.7, 89.127. 하지만, 실상은 두 번째와 세 번째를 하나로 묶는 듯한 설명을 제시한다. 세 번째 강의적 용법에 두 번째 용법을 포함시키려고 시도하는 것이다. 이렇게 Louw & Nida는 $\text{o}\ddot{\text{v}}\nu$ 의 용법을 모호하게 설명한다.

브리서 2:14에서 발견할 수 있다:

ἐπεὶ οὖν τὰ παῖδια κεκοινωνήκειν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχευεν τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον,

자녀들은 혈과 육에 속하였으매 그도 또한 같은 모양으로 혈과 육을 함께 지니심은 죽음을 통하여 죽음의 세력을 잡은 자 곧 마귀를 멸하시며, (『개역개정』)

Since, therefore, the children share flesh and blood, he himself likewise shared the same things, so that through death he might destroy the one who has the power of death, that is, the devil, (NRSV)

『개역개정』뿐만 아니라, 한글 성경 중 어느 하나도 헬라어 성경에서 이 구절의 앞 부분에 있는 접속사 οὖν을 번역하지 않는다. 그렇다면 이 문맥에서 이 접속사는 아무런 의미가 없고 다만 다음 단계로 넘어가는 데 연결해 주는 역할만 하는 것일까? 영어 성경을 살펴보면 (N)KJV와 ERV는 이것을 ‘then’으로 번역한 반면에 NASB와 (N)RSV, ESV, ISV, Darby Bible 등은 ‘therefore’로 이해한다. 그 반면에 NIV는 이 접속사를 생략해 버린다. 주석가들은 추론적 의미를 전달해 준다고 주장한다. 예를 들면, 오브라이언(O’Brien)은 이 접속사는 추론적 접속사로서 ‘그러니’(so then)를 의미한다고 설명한다.³⁰⁾ 그 앞 구절들의 논의는 하나님의 아들 그리스도와 그 형제들 간의 유대를 확립해 주며 그런 유대에 근거하여 혹은 유대 때문에 14절의 내용이 굳게 세워진다는 것이다. 따라서 2:14 이전 구절에 나타난 구약 인용의 내용들에 근거한 결론을 나타내기 위해 사용되었다고 볼 수 있다. 이 부분의 문맥을 자세히 살펴보면 이 주장이 타당성이 있음을 알 수 있다. 접속사를 추론적 의미를 전달하는 것으로 이해해야 논리적 흐름을 제대로 파악할 수 있고 앞 뒤 연결이 자연스러운 것이다.

그런데 한글 성경들은 접속사에 대해 침묵한다. 한글의 특성과 연결되어 있다는 논리는 설득력이 떨어진다. 왜냐하면 이 접속사가 사용된 또다른 구절인 4:14에서 앞 뒤 문맥상 ‘그러므로’라고 구태여 번역할 필요가 없는 곳에서는 ‘그러므로’라고 번역하고 있기 때문이다. “그러므로 우리에게 큰 대제사장이 계시니 승천하신 이 곧 하나님의 아들 예수시라 우리가 믿는 도리를 굳게 잡을지이다.” 이 구절의 앞의 문맥을 자세히 살펴봐도 이 구절은 앞 구절의 주장에 근거한 결론으로 보기가 어렵다.³¹⁾ 이와 같이 구태여 접속사를 번역할 필요가 없는 데도 번

30) O’Brien, *Hebrews*, 113, nt. 155. Ellingworth 또한 유사하게 이 접속사는 바로 앞에 있는 내용에서 결론을 도출해 낸다고 이해한다. *Hebrews*, 170-171.

역을 추론적 의미로 번역을 하고 있는 것이다.³²⁾ 만일 그렇다면, 앞뒤 문맥을 고려할 때 2:14의 경우에 오히려 추론적 접속사로 앞 구절과 연결해야 타당하다.

(2) 히브리서 9:1

주의 깊은 관찰이 요구되는 또다른 구절은 9:1이다:

Ἐἶχε μὲν οὖν καὶ ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας, τό τε ἅγιον κοσμικόν.

첫 언약에도 섬기는 예법과 세상에 속한 성소가 있더라(『개역개정』)

Now even the first covenant had regulations for worship and an earthly sanctuary.(NRSV)

NRSV처럼 NIV는 이 구절을 ‘now’로 시작하는데 이것은 마치 접속사 οὖν의 번역으로 보인다. 하지만 이 구절에서 사용된 헬라어는 접속사 οὖν이 아니라 μὲν οὖν이다. 이 헬라어 어구는 역접의 의미를 전달하는 반의적 용법(but, 그러나)을 전달하기도 하는데 여기서는 문맥상 그런 의미를 전달하기보다는 앞 부분인 8:7에서 언급한 ‘옛언약’이라는 주제로 되돌아가는 장치로 볼 수 있을 것이다.³³⁾

31) 이 부분에서 접속사 οὖν은 추론적 의미로 사용되었다기보다는 어떤 주제의 논리적 단절(interruption) 후에 다시 그 주제로 돌아가는 것을 나타내는 전치사(resumptive conjunction). 따라서 이 부분에서 ‘그러므로’라고 번역해야만 할 이유는 없다. Attridge, *Hebrews*, 138. 또한 Ellingworth, *Hebrews*, 266을 보라.

32) 그런데도 『개역』 성경과 『개역개정』 성경은 ‘그러므로’라고 분명하게 번역한다. 왜 이런 일이 발생한 것일까? 이 문제와 관련하여 흥미로운 사실은 『개역』이나 『개역개정』과 NIV의 상관관계다. 이 접속사의 번역과 관련하여 이 두 한글 성경과 NIV는 놀라울 정도로 일치한다. 우선 접속사 οὖν을 번역하지 않고 무시해 버린 경우를 살펴보자면, 그런 현상이 『개역개정』에서 2:14, 7:11, 8:4, 9:1 등 네 곳에서 발생하는데 놀랍게도 NIV의 경우에 이 네 곳 모두에서 접속사를 번역하지 않고 무시해 버린다. 이러한 둘 사이의 연관성은 이 접속사를 번역하는 경우에도 드러난다. 대표적인 예는 앞서 언급한 4:14로서 NRSV와 NKJV, ASV, ESV, ERV, Amplified Bible 등은 이 접속사를 ‘then’으로 번역하는 반면에 NIV는 ‘therefore’라고 분명하게 추론적 의미로 번역한다. 그리고 『개역』과 『개역개정』은 “그러므로”라고 번역한다. 그 반대로 2:14의 경우에는 NRSV와 NASB는 ‘therefore’로 NKJV는 ‘then’으로 번역한 반면, NIV는 이 접속사를 무시했고 『개역』과 『개역개정』도 이것을 따르고 있다. 이러한 현상은 7:11에도 나타나서 이번에는 (N)KJV는 ‘therefore’로, NRSV는 ‘now’로 번역한 반면에 NIV는 번역에서 접속사를 생략해 버리는데 한글 성경 중 『개역』과 『개역개정』은 그것을 그대로 따르고 있다. 이같은 현상은 『개역개정』이 이 접속사의 번역을 위해 NIV 성경에 의존했다는 것을 입증해 주지는 않는다. 아마도 접속사가 사용된 문맥에 대한 이해가 두 성경을 번역하는 사람들 사이에서 일치했기 때문으로 여겨진다.

33) Ellingworth는 μὲν οὖν이 이 부분에서 역접의 의미를 전달해 주지 않고 원 주제로 돌아가는 회귀적(resumptive) 용법으로 사용되었다고 주장한다. *Hebrews*, 420. 윌리엄 레인은 μὲν οὖν이 주제의 전환을 나타낸다고 생각한다. 윌리엄 레인, 『히브리서 9-13』, 채천석 역 (서울: 솔로몬, 2007), 74; William L. Lane, *Hebrews 9-13* (Dallas: Word Book, 1991).

NIV는 NRSV와 함께 이것을 ‘now’로 번역했는데 이것은 οὖν의 번역이라기보다는 μέν의 번역으로 보이며, 이 경우에 내용상의 대조를 이루기도 하는 11절의 접속사 δέ와 연결된 것으로 생각할 수 있다.³⁴⁾ (N)KJV가 ‘then’으로 번역한 이유는 2:14에서 접속사 οὖν을 ‘then’으로 번역한 사실에 비추어 볼 때, μέν보다는 접속사 οὖν을 ‘그러면’이라는 뜻을 전달해 주는 것으로 해석했다고 볼 수 있다. 아니면, μέν οὖν을 BDAG의 설명대로 ‘now’로 이해했을 수도 있다. 이 경우에 11절의 δέ와 연결된다. 이런 해석은 11절의 하늘의 성소가 1절의 땅의 성소와 대조를 이룬다는 사실에 비추어 볼 때 정당성을 갖는다. 어떤 경우든지, ‘now’로 번역한 부분은 οὖν이라기보다는 μέν일 가능성이 높으며, 그렇지 않으면 μέν οὖν의 번역임을 알 수 있다. 따라서 9:1의 οὖν은 모든 한글 성경과 대부분의 영어 성경에서 생략되었다고 볼 수 있으며, μέν οὖν을 δέ와 연결된 기능으로 보아서 이해했다고 볼 수도 있을 것이다. 이 경우에 앞의 μέν οὖν은 번역되지 않곤 한다. 따라서 9:1의 한글 성경의 번역은 정당해 보인다고 할 수 있다. 다만, μέν οὖν…δέ의 관계를 고려하여 어떻게 대조의 관계를 표현할 것인가에 대한 고민이 필요하다.

4. 결론

히브리서에 사용된 추론적 접속사에 대한 이상의 연구에 근거하여 다음과 같이 정리해 볼 수 있을 것이다.

1. 세 개의 추론적 접속사 곧 διό, ὅθεν, οὖν 중에서 διό가 사전적 의미에서 추론적 의미를 가장 분명하게 나타낸다. 이러한 이해가 영어 성경과 한글 성경에 잘 반영되어 있다고 볼 수 있다. 다만, 12:28의 경우 『공동』과 『공동개정』은 이 접속

34) G.W. Buchanan은 히브리서 9:1-10이 독립적으로 구성되어 있어서 뒤따라 나오는 구절들의 내용과 구분된다고 주장한다. 그는 3절의 δέ가 1절의 μέν과 짝을 이룬다고 주장한다. *To the Hebrews/ and Epistles of James Peter, Jude* (Garden City: Doubleday & Company, 1972), 139-140. Ellingworth는 9:1-10의 내용과 11-22절 사이의 내용이 대조되기는 하지만, 문법상으로 1절의 μέν과 11절의 δέ가 대조를 나타내기 위해 연결되는 것으로 보기에 너무 멀리 떨어져 있음을 지적한다. 그의 책, *Hebrews*, 420을 보라. 흥미롭게도 Westcott는 1절의 μέν οὖν이 6절의 δέ와 연결된다고 아무런 설명 없이 단순히 기술한다. *The Epistle to the Hebrews: The Greek Text with Notes and Essays* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 243. 하지만, 둘 사이의 연결은 내용상의 대조를 고려해 볼 때 자연스러운 것으로 해석해야 마땅하다. 왜냐하면, 1절의 이 땅위의 성소와 11절의 하늘의 성소가 대조를 이루고 있다고 보는 것이 타당하기 때문이다. Koester, *Hebrews*, 393을 보라. 또한 Stanley, “Hebrews 9:6-10: The ‘Parable’ of the Tabernacle”, *NovT* 37 (1995), 385-399을 참조하라.

사의 번역을 생략하는데 이것은 부적절한 것으로 다음 번역시에 수정되어야 바람직하다.

2. ὅθεν은 히브리서 이외의 신약성경의 다른 부분에서는 ‘…로부터’라는 의미로 사용되는 반면에, 히브리서에서는 추론적 의미를 나타내기 위해 사용된다. 그런데 『개역개정』은 11:19에서 이 접속사를 ‘…로부터’라는 의미로 이해하고 문장전체를 의역하고 있다. 하지만, 이 접속사는 이 구절에서 추론적 의미를 전달하는 것으로 보는 것이 더 타당하다. 다음번 번역 작업에서는 그와 같이 번역할 것을 제안한다. 아울러 좀 더 다양하게 이 접속사를 ‘결과적으로’ 혹은 ‘그래서’ 등으로 번역하려는 시도를 할 필요성도 있다고 볼 수 있다.

3. οὖν은 그 용법이 다양하여 용법을 결정하는 것이 때로는 수월치 않으며 따라서 주의를 기울여 그 의미를 파악해야 함이 드러났다. 아울러 한글 성경의 경우 생략해버리기보다는 적극적으로 추론의 의미를 가진 것으로 번역할 필요가 있음이 밝혀졌다.

이상과 같은 사항들을 고려하여 이 세 가지 접속사의 번역이 이루어진다면, 더 엄밀하고 정확하면서도 본문의 풍성한 의미를 살릴 수 있을 것이다.

(투고 일자: 2010. 7. 30, 심사 일자: 2010. 9. 13, 게재 확정 일자: 2010. 9. 20)

<주요어>(Keywords)

추론적 접속사, 히브리서의 접속사, δὲ의 번역, οὖν의 번역, ὅθεν의 번역, 히브리서 11:19.

inferential conjunctions, conjunctions in Hebrews, translation of δὲ, translation of οὖν, translation of ὅθεν, Hebrews 11:19.

<참고문헌>(References)

김창락, “이유·근거·증거·증명을 뜻하는 접속사의 번역 문제”, 『성경원문연구』 5 (1999), 57-79.

레인, W., 『히브리서 9-13』, 채천석 역, 서울: 솔로몬, 2007.

유은걸, “국역 성경의 헬라이어 분사 구문 처리에 관한 소고-『새번역』 히브리서를 중심으로”, 『성경원문연구』 25 (2009), 96-110.

정창욱, “누가복음에 사용된 헬라이어 현재분사의 이해와 번역”, 『신약연구』 8:4 (2009), 611-638.

Attridge, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphia: Fortress, 1989.

Baur, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., F.W. Danker, rev., Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.

Blass, F., Debrunner, A., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, R. Funk, rev. and ed., Chicago: The University of Chicago Press, 1961.

Blass, F., Debrunner, A., and Rehkopf, R., *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896, 17th ed., 1990.

Buchanan, G.W., *To the Hebrews/ and Epistles of James Peter, Jude*, Garden City: Doubleday & Company, 1972.

Calvin, J., *Commentarius in Epistolam ad Hebraeos*, Geneve: Librairie Droz, 1996.

Ellingworth, P., *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Kistemaker, S. J., *Exposition of the Epistle to the Hebrews*, Herts: Evangelical Press, 1984.

Koester, Craig R., *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday, 2001.

Liddell, H. George & Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon, 1958.

Louw, Johannes P. & Nida, Eugene A., eds., *Greek-English Lexicon of the*

New Testament Based on Semantic Domains, New York: United Bible Society, 1988.

O'Brien, Peter T., *The Letter to the Hebrews*, Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2010.

Westcott, B.F., *The Epistle to the Hebrews: The Greek Text with Notes and Essays*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

<Abstract>

Translation of Three Inferential Conjunctions in Hebrews

Prof. Chang-Wook Jung
(Chongshin University)

Six inferential conjunctions occur in Hebrews and the three of them are most frequently used; οὖν, διό, ὅθεν. The first particle is employed most generally in the NT, four hundred and ninety-nine times, while the second and the third conjunctions fifty-three times and fifteen times respectively. Their frequency is peculiar in Hebrews as the first conjunction οὖν takes place in twelve places whereas the second and the third particles διό and ὅθεν in nine and six places respectively. The occurrence of the first particle οὖν is less than that of the sum of the second and the thirds particles. The following question thus arises: Why are the three inferential conjunctions adopted in this way? Does each of them display characteristics different from each other? Otherwise, are they adopted as such simply in order to avoid the monotony of using only one conjunction? How are they understood and translated by translators of Korean Bibles and English Bibles?

This study demonstrates that each of the conjunctions involves a subtle nuance, which has to be expressed in the process of translation. The conjunctions are ignored in some instances of Korean and English versions, which should be corrected. The conjunctions have to be translated more variously and more accurately without being omitted. This effort will make the meaning of the text clear.

빌립보서 2:10의 한글 번역에 대한 석의적 고찰

조충현*

1. 도입

빌립보서 2:6-11은 매우 초기 기독교의 이해가 반영되어 있어 기독교론적으로 중요한 본문일 뿐만 아니라 빌립보서를 이해하는 데 있어서도 매우 중요한 본문이라는 것은 주지의 사실이다. 따라서 이와 관련된 논문과 책들이 산적해 있다는 것을 확인하는 것은 그리 놀랄 만한 일이 아니다. 제한된 지면 내에서 본문과 관련된 이슈들을 모두 다룰 수는 없으며 또한 이 글의 목적에도 부합하지 않는다. 대신 필자는 개신교 한글 번역 성서들이 빌립보서 2:10, 특별히 바울이 채택한 우주론적 삼중 표현 ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων을 어떻게 번역해 왔는지 살펴보고 문제의 구문에 대한 하나의 석의적 대안을 제시하고자 한다.

2. 본론

2.1. 개신교 한글번역의 역사와 빌립보서 2:10

우리말 번역 성경 가운데 빌립보서는 1887년 발행된 한국 최초의 신약전서 『예수성교전서』에 처음으로 등장한다. 로스역으로 알려진 이 역본은 중국어 문리(文理) 성경을 기초로 하여 번역되었으며 어휘의 통일을 위해서 로스는 그리스어 성구사전을 사용했고 축자적 번역보다는 의미를 살려 조선식 관용어구를 채택하는 경향이 강했다. 또한 번역원고의 수정을 위해서는 영어 개역성서(English Revised Version)와 마이어(Meyer)의 주석이 활용되었다.¹⁾ 이렇게 하여 번역된 빌립보서 2:10은 아래와 같다.²⁾

* 남서울대학교 교양학부 전임강사, 신약신학.

1) 한영제 편, 『한국성서찬송가 100년』 (서울: 기독교문사, 1987), 14.

2) 이수정이 일본에서 진행했던 한한신약성서는 거의 완성되었던 것으로 보이지만 그 중 사복음서와 사도행전만이 미국성서회사를 통해 발행되었다(Ibid., 17). 본문의 띄어쓰기 표기(/)는 본 저자에 의한 것이다.

하날과/까과/까알에/잇는/모단/무릅팍이/예수의/일흠에/굴고/
모단/입이/하나님을/영화케/흐미

이후 국외에서 이루어진 번역본들 곧 로스역과 이수정역성서의 한계를 인식한 개신교 선교사들은 새로운 번역을하기로 결정하였다. 그리하여 한국 최초의 신약인 『예수성교전서』가 발행된 1887년과 같은 해 서울에서 모든 선교사들이 모여 성서번역위원회를 조직하고 새로운 번역 사업에 착수했다.³⁾ 특별히 우리의 관심의 대상이 되는 빌립보서는 선교사 언더우드(H. G. Underwood)에 의해 번역되어 1898년 『필립보인서』(상임성서위원회)라는 이름으로 처음 출판되었으며 다시 1900년 단편적으로 번역된 성서들을 모아 『신약전서』(대영성서공회)로 출간되었다. 다음은 빌립보서 2:10에 대한 『필립보인서』의 번역이다.

므릇 하늘에 잇는 자와 짜헤 잇는 자와 짜 아래 잇는 자
—예수의 일흠을 듯고 무릅홀 굽히지 아니 흐느니 업고⁴⁾

『신약전서』는 이후 1904년과 1906년 두 차례에 걸쳐 개정되었으며 그 중 1906년판은 한국 최초의 공인성서가 되었다. 그 후 이 번역본은 수정을 거듭하였으며 1938년에는 신구약을 합본하여 『성경개역』(조선경성성서공회)으로 발행되었다. 『성경개역』은 1900년에 신약이 번역된 이래 1904년, 1906년, 1911년, 1939년, 1956년, 1957년, 1961년에 이르기까지 신약의 경우 여덟 번, 구약의 경우는 다섯 번이나 개정되었으며 1961년에 신구약을 통틀어 815곳을 마지막으로 고친 이후 지금까지 30여 년 동안 사용되고 있다.⁵⁾ 비교적 최근에는 한글 맞춤법과 현실 언어의 변화, 그리고 성서학 관련 학문들의 발전과 그 성과물들을 반영하여 성경을 개정할 필요가 생기게 되었으며 대한성서공회에서는 “가능한 현재 개역성경의 특징을 그대로 유지하면서 최소한으로, 꼭 필요한 부분만 개정한다는 원칙” 하에 개정 작업을 시작하였고 1998년 『개역개정』을 출간하였다.⁶⁾ 다음은 빌립보서 2:10에 대한 1938년 『성경개역』과 1952년 『성경전서 개역한글판』(대한성서공회) 번역이다.

3) 이후 소개되는 한글성서번역의 역사에 대한 정보들은 특별한 언급이 없는 한 리진호, 『한국성서 백년史 I』(서울: 대한기독교서회, 1996)에서 자유롭게 인용하였다.

4) 이 부분에서 1900년에 발행된 『신약전서』는 『필립보인서』와 단순한 표기상의 차이를 보이고 있는데 본문 빌립보서 2:10에 있어서 『신약전서』는 “아니 흐느니”를 “아니 흐느이”로 표기한다.

5) Ibid., 155-156.

6) 개역개정판의 번역 원칙에 대해서는 <http://www.bskorea.or.kr/about/owntrans/major/feature02.aspx>을 참조하였다.

하날에 있는자들과 싸에 있는자들과 싸 아래 있는자들도
모든 무릎을 예수의 일흠에 쏠게 하시고

하늘에 있는 자들과 땅에 있는 자들과 땅 아래 있는 자들로
모든 무릎을 예수의 이름에 꿇게 하시고⁷⁾

이상에서 살펴본 것처럼 로스역은 빌립보서 2:10의 삼중적 형용사구문이 “모단 무릅꿨”을 수식하게 함으로써 이 구문이 가지고 있는 문법적 난해함—이 문제에 대해서는 차후 상세히 논의하게 될 것이다—을 우회하는 번역을 채택하였다. 반면에 로스역 이후 개신교 성경 번역은 한결같이 이 구문을 하늘과 땅 위 그리고 땅 아래 지적인 존재들을 가리키는 것으로 번역하고 있다. 다시 말해 적어도 지난 100년 이상의 개신교 성경번역 역사에 있어서 빌립보서 2:10의 난해 구문은 별다른 석의상의 문제제기 없이 남성 복수 형용사 구문으로 해석되어 왔던 것이다.

2.2. 빌립보서의 배경

표면상 빌립보서는 학자들에 의해 오랫동안 “우정의 서신”으로 분류되어 왔다.⁸⁾ 바울과 빌립보 교인들 사이의 우정은 바울이 애정 어린 목소리로 빌립보 교인들을 부를 때(1:4, 7-8; 4:1; 2:26 참고), 서로의 일에 대해 관심을 표현하는 곳(1:12; 2:19, 23, 26 등등)에서, 그리고 빌립보인들이 바울의 필요를 돌아보았던 일을 언급하는 곳(4:14-19) 등등에 잘 반영되어 있다. 바울과 빌립보인들 사이의 이러한 우정 어린 관계는 아마도 AD 49년 경 바울이 빌립보를 처음으로 방문했을 때 형성되었을 것이다(행 16:11-40; 빌 1:5 참고). 바울이 이 지역을 방문했을 당시에 빌립보는 로마의 마케도니아 지역에 있어서 매우 번성했었던 도시였다. 또한 빌립보는 정치적으로는 로마의 시민권을 보장 받았던 식민 도시였으며 종교적으로는 혼합주의가 두드러졌던 도시였는데 그 중에서 황제숭배는 고고학적인 증거에 의해 분명하게 확인되듯이 가장 지배적인 종교현상이었다.⁹⁾ 사도행전

7) 빌립보서 2:10의 경우 1952년 『성경전서 개역한글판』의 번역과 표기는 1961년 『성경전서 개역한글판』과 1998년 『성경전서 개역개정판』에 고스란히 채택되었다.

8) Stanley K. Stowers, “Friends and Enemies in the Politics of Heaven: Reading Theology in Philippians”, Jouette M. Basslerin, ed., *Pauline Theology*, vol. 1 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), 107.

9) Peter T. O’Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 4-5. 이들 고고학적인 증거들은 신격화된 율리우스, 아우구스투스, 클라디우스의 제사장들을 언급하는 비문들과 아우구스투스에게 승리를 가져다 준 신적인 영을 위한 기념비 등을 포함한다(F. W. Bear, *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, 2nd ed. [London: Adam & Charles Black, 1969], 7).

16:13에 따르면 빌립보에는 정기적인 회당의 모임이 없어 안식일에 바울은 기도 처를 찾아 성문 밖 강가로 나갔다가 그곳에 모인 몇몇 여인들에게 복음을 전하게 되는데 이러한 사실은 이 지역에 거주하는 유대인의 수는 많지 않았다는 것을 추정케 해준다.¹⁰⁾

2.3. 빌립보 교회의 문제: 외적인 핍박과 내적인 불일치

그러나 또 다른 한편으로 바울은 서신을 통하여 빌립보인들이 직면하고 있었던 최소한 두 가지 이상의 중요한 문제들을 다루고 있으므로 빌립보서는 단순한 “우정의 서신” 그 이상의 서신이라고 보아야 한다. 빌립보인들이 직면하고 있었던 문제 중 하나는 이들이 복음으로 인해 외부로부터 심각한 위협과 핍박에 노출되어 있었다는 것이다. 빌립보인들이 겪고 있던 고난과 핍박의 내용과 본질은 정확히 알 수는 없다. 하지만 전후 문맥에서 특별히 1:27-30에서 바울이 사용하고 있는 어휘들—예를 들어 *στῆκῶ συναθλέω ἀντίκειμαι ἄγῶν* 등등¹¹⁾—은 이들이 직면하고 있던 상황이 실바(M. Silva)가 가정하는 것보다 훨씬 심각한 수준이었다는 것을 강하게 시사해 준다.¹²⁾ 아울러 바울은 빌립보 교회가 불신자의 세상을 의미하는 “어그러지고 거스리는 세대”에 의해 둘러싸인 것으로 묘사한다(빌 2:15). 그런데 보다 넓은 문맥 속에서 관찰해 볼 때 불신자의 세상은 기독교 신앙 공동체를 향하여 결코 중립적이지 않다. 이러한 점은 바울 자신이 지금 제국의 죄수로 투옥되어 있다는 사실을 통해 분명하게 암시되어 있다.¹³⁾ 바울의 투옥 소식에 신자들—아마도 로마의 신자들—은 위축되지 않았고 오히려 더욱 두려움 없이 하나님의 말씀을 이방 세계에서 증거하는 계기가 되었다(1:14). 또한 빌립보서 1:13-14에서 바울이 사용하는 어휘와 표현들은 분명 자신의 투옥이 이들에게 두려움을 가져올 만큼 심각한 상황이었음을 보여준다. 따라서 로마 신자들이 보여준 바울의 투옥에 대한 역설적인 반응은 바울의 배가된 기쁨의 이유이기도 한 것

10) O'Brien, *Philippians*, 5.

11) 이들 어휘들의 군사적인 뉘앙스와 의미에 대해서는 Ralph P. Martin, *Philippians*, NCB (London: Oliphants, 1976), 82-83와 김세윤, 『빌립보서 강해』 (서울: 두란노, 2004), 69-70을 참조하라.

12) 실바(Silva)는 빌립보서 1장에 암시되어 있는 대적자들이 빌립보서 3장에서 바울이 염두에 두고 있던 대적자 곧 유대주의자들과 같은 무리에 속한 사람들이었다고 가정한다(M. Silva, *Philippians*, 2nd ed., BECNT [Grand Rapids: Baker, 2005], 82-83). 실비아에 대한 반론으로는 Peter Oakes, *Philippians: From People to Letter* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 81-82를 참조하라.

13) *πραϊτώριον*에 대한 상세한 논의는 J. B. Lightfoot, *Philippians* (Wheaton: Crossway Books, 1994), 113-116에 소개되어 있다.

이다(1:18). 따라서 바울은 자신은 물론 다른 신자들과 유사한 핍박의 상황에 처해 있던 빌립보 교인들을 독려할 목적으로 빌립보서를 작성했다고 할 수 있겠다.

둘째로 빌립보 교인들이 직면하고 있었던 또 하나의 문제는 교회 내부의 일치와 연합에 관계된 것이다. 바울은 이 문제에 대한 관심을 서신 전체에 걸쳐 다양하게 표현하는데 이러한 표현들의 예로는 “투기(φθόνος)와 분쟁(ἔρις)”(1:15), “다툼(ἔριθεία)”(1:17), “다툼(ἔριθεία)과 허영(κενοδοξίαν)”(2:3), “원망(γογγυσμός)과 시비(διαλογισμός)”(2:14), “자기 일을 구하고(τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν)”(2:21) 등을 들 수 있다.¹⁴⁾ 고린도전서와 비교해 볼 때 이 어휘들은 빌립보 교회가 고린도교회와 같이 분쟁이나 분열이라는 위급한 상황에까지는 아직 도달하지 않았던 것으로 보인다(고전 1:10-12 참고).¹⁵⁾ 그럼에도 불구하고 빌립보 교회 내의 불일치라는 작은 불신의 씨앗이 가진 잠재적 위험성은 바울로 하여금 빌립보서를 기록하게 했던 또 다른 이유가 되었을 것이다.

2.4. 두 주제 사이의 관계

한편 바울은 빌립보 교회가 직면하고 있던 두 가지 문제 상황을 따로 분리하여 생각하지 않는다. 오히려 복음에 합당한 삶을 살아가려는 빌립보인들에게 있어 외적인 핍박과 내적인 불일치의 문제는 동전의 양면과도 같이 서로 긴밀하게 연결되어 있다. 빌립보서 1:27-2:18은 소위 “권고의 단락”을 형성하는데 이 단락을 시작하는 첫 구절에서부터 이미 두 개의 주제는 서로 긴밀하게 얽혀 있다. 바울은 1:27에서 “일심으로 서서 한 뜻으로 복음의 신앙을 위하여 협력하라”고 권고하고 있는데 여기서 외부적인 핍박과 박해를 전제로 해서 이해되어야 하는 “일심으로 서서”라는 군사적 표현과 교회 공동체의 일치를 촉구하는 “한 뜻으로 협력하라”는 표현은 서로 긴밀한 관계 속에서 전체 권고 단락의 서두를 장식하고 있다. 이와 같은 방식으로 강인함과 하나됨에 대한 강조는 복음에 합당한 삶에 대한 바울

14) 아울러 서신을 통하여 바울은 누차 교회의 하나됨을 강조한다. 이것은 빌립보 교회가 직면하고 있었던 내적인 갈등을 간접적으로 추론해 볼 수 있는 단서를 제공한다(1:27; 2:2; 4:2). 빌립보 교회의 내적인 분열에 대한 주제는 Davorin Peterlin, *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*, NovTSup 79 (Leiden: E. J. Brill, 1995), 19-131에 보다 자세히 논의되어 있다.

15) Gordon Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 33, 187. 흥미롭게도 바울은 헬라어 단어 ἔρις를 고린도 교회의 분열을 가리키기 위해서 사용한다(고전 1:11; 빌 1:15). 그러나 고린도전서에서 바울은 이 단어를 교회 내부에 존재하는 의견 상의 분열을 뜻하는 σχίσμα와 함께 사용한다(고전 1:10). 그들의 다툼은 이미 가시적인 형태를 가졌기 때문에 글로에의 집 사람들에게 의해 바울에게 보고된다. 그러나 빌립보서의 경우 바울은 ἔρις를 잘못된 동기로 복음을 전하였던 신자들의 그릇된 동기를 지적하기 위해 사용한다.

의 권고에 있어 상호보완적인 역할을 하고 있으며 동시에 외적 핍박과 내적 불일치의 문제가 바울에 의해 함께 다루어지고 있다는 것을 보여준다.¹⁶⁾

한편 1:27에서 소개하고 있는 단일 주제는 뒤이어 나오는 두 개의 소단락(1:27-30; 2:1-4)에서 각기 서로 다른 강조점을 가지고 전개된다. 이들 두 개의 소단락은 2:1에서 인과(因果)의 접속사 οὖν을 매개로 하여 자연스럽게 논리적으로 연결된다.¹⁷⁾ 마틴(R. P. Martin)이 올바르게 지적했듯이 이것은 외적인 핍박이라는 주제로부터 동일하게 위협적이었던 분열된 교회의 문제로 그 내용이 전환되고 있다는 것을 보여주는 것이며 이들 두 가지 주제가 빌립보서의 배경에 긴밀한 관련 속에서 다루어지고 있다는 것을 보여주는 또 하나의 예가 된다.¹⁸⁾ 더 나아가 빌립보서 2:1-4은 하나의 조건절로서 이 문장은 “이미 기정 사실로 가정된 실재”를 강조하고 있다.¹⁹⁾ 따라서 2:1에 소개된 그리스도 안에서 경험된 권면, 사랑, 위로, 성령의 교제, 긍휼, 자비 등은 이미 이전 단락을 통해 소개되었듯이 이방 사회의 적대감에 직면하고 살아가야 했던 바울과 빌립보 교회 모두에 의해 이미 경험된 바 있는 실재였다(빌 1:30). 그러므로 일치와 연합에 대한 바울의 호소는 그리스도를 위해 혹은 복음의 진보를 위해 고통을 당했고 그로 인하여 신적인 위로와 사랑을 경험했던 빌립보 공동체에 주어진 것이라고 말할 수 있다.

핍박과 불일치라는 주제의 상관관계에 대한 또 하나의 좋은 예는 1:14-18에 소개된다. 표면적으로 이곳에 소개된 신앙 공동체는 바울의 투옥에도 불구하고 주님을 확신하게 되어 두려움 없이 복음을 선포하는데 더욱더 용기를 내고 있는 모습으로 묘사된다. 그러나 이면에 있어서 신자들은 서로 다른 동기로 그리스도를 선포했다. 곧 어떤 이들은 바울과의 관계에 있어서 “투기”(φθόνος), “분쟁”(ἔρις), 혹은 “다툼”(ἔριθειά)이 동기가 되어 그리스도를 증거하였고 또 다른 이들은 바울을 향해 좋은 뜻을 가지고 복음을 전했다(1:16-17). 이러한 불일치의 상황을 고려할 때 비록 바울은 1:18에서 어떤 동기에서라도 전파되는 것은 그리스도니 자신은 기뻐한다고 말하고 있기는 하지만 그의 기쁨은 완전하지는 않았던 것

16) 바울의 표현 ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε은 상징적으로 복음을 통해 취득하게 된 시민권을 가진 ‘시민’으로 복음의 진보에 참여하는 삶을 살라는 권면을 담고 있다(빌 1:5-6). 바울은 특별히 이 표현의 의미를 구체적으로 정의하고 있지는 않다. 대신 자신들의 문화적 혹은 정치적 환경 속에서 무엇을 의미하는 지를 제국의 시민이었던 빌립보 독자들이 잘 알고 있다는 것을 바울이 가정하고 있는 것으로 보인다. 이러한 가정은 바울이 평소 즐겨 쓰던 동사 περιπατέω 대신에 왜 πολιτεύομαι를 사용하게 되었는지 그 이유를 설명해 준다(갈 5:16; 고후 5:7; 골 1:10; 살전 2:12 등). G. F. Hawthorne, *Philippians*, WBC, rev. ed., vol. 43 [Colombia: Thomas Nelson, 2004], 69.

17) L. Gregory Bloomquist, *The Function of Suffering in Philippians*, JSNTSup 78 (Sheffield: JSOT, 1993), 160-161.

18) Martin, *Philippinas*, 85-86.

19) BDF, 188.

으로 보인다. 이렇게 볼 때 같은 상황에 있던 빌립보 교인들에게 서로 마음을 같이 함으로써 자신의 기쁨을 충만케 하라고 했던 바울의 권고는 충분히 납득할 만하다. 이러한 이유로 빌립보서 2:3-4에서 바울은 소극적으로는 아무 일에도 지지 다툼(ἐριθεία)이나 허영(κενοδοξία)으로 하지 말라고 말하며 보다 적극적으로는 같은 마음을 품고 겸손함(ταπεινοφροσύνη)으로 서로를 대하라고 권면하는 것이다. 결과적으로 빌립보서 2:1-4에서 바울은 빌립보 교인들에게 어떤 선한 일을 해야 한다는 식의 일반적인 윤리적 권고를 하고 있는 것이 아니다. 오히려 바울은 복음의 진보를 위하여 분투하는 동안 서로를 향해 가져야 하는 빌립보 신앙 공동체의 내적인 태도나 동기에 대해 말하고 있는 것이다.

결론적으로 빌립보서는 특별한 상황에 있던 빌립보 교회에 보내진 서신서이다. 그들은 바울의 복음 사역을 통하여 하늘의 시민권을 얻게 되었고 그 때 이후로 그들은 복음의 진보를 위한 바울의 동역자로서의 역할을 수행해 왔다(빌 1:5). 그러나 빌립보인들은 현재 이방 세계로부터의 위협에 직면해 있으며 그 안에서 신실한 그리스도의 증인으로 살아가야 했다(1:27). 아마도 이들 중의 일부는 바울이 그랬던 것처럼 복음 사명을 수행하다가 투옥된 자들도 있었을 것이다(1:30). 외적인 핍박과 아울러 이들은 내부적으로는 장차 재앙을 불러올 지도 모르는 분열의 싹을 가지고 있었다.²⁰⁾ 이미 이상에서 논의하였던 것처럼 이들 두 주제는 서신서 전체를 통하여 특별히 처음으로 등장하는 권고의 단락(1:27-2:18)에서 서로 긴밀하게 연관되어 있다. 그러므로 전체 권고 단락의 핵심부에 놓여 있는 빌립보서 2:6-11이 이들 주제 모두와 관련되어 있다고 가정하는 것은 지극히 타당해 보인다.

이러한 관찰이 중요한 이유는 많은 주석가들이 빌립보서 2:6-11을 단순히 그리스도의 겸손이라는 윤리적 범주 내에서 다루고 있기 때문이며 단지 교회 내의 불일치에 대한 바울의 처방으로만 이해하려는 경향이 있기 때문이다. 하지만 이미 주장한대로 바울에게 있어 외적인 핍박과 교회의 내적인 불일치는 동전의 양면과도 같은 것이다. 따라서 빌립보서 2:6-11이 교회의 내적인 문제에 대한 사도의 처방이라면 이 처방은 동시에 빌립보인들이 직면하고 있던 외적인 박해의 상황에 대한 처방이기도 해야 한다. 따라서 빌립보서 2:6-11을 단순히 모본으로서의 그리스도의 겸손이라는 범주 내에서 다루는 것은 무엇인가 불충분하다.

2.5. 빌립보서 2:10에 대한 대안적 해석

20) 김세운 교수는 빌립보서 1:27-28을 주해하면서 “바울은 외부로부터 핍박을 받고 있는 빌립보 교회에 내분이 있는 것을 안타까워하면서 그들이 복음에 합당하게 상호 관계하고 공동체적 삶을 꾸려”가라고 권고하고 있다고 말함으로써 빌립보 교회가 직면하고 있던 이중적인 문제의 본질을 정확하게 지적하고 있다(김세운, 『빌립보서 강해』, 70).

로마이어(E. Lohmeyer)가 빌립보서 2:6-11이 세 개의 행(行)으로 구성된 하나의 찬송시라고 제안한 이래 학자들은 본문에 대한 다양한 구조 분석을 내놓았다. 하지만 아직까지도 모두의 동의를 얻을 만한 제안은 제시되지 않고 있으며 본문의 구조에 대한 논의는 현재까지도 계속되고 있다. 그럼에도 불구하고 본문이 두 부분—곧 그리스도의 낮아지심의 행동(6-7절)과 하나님의 높이심의 행동(8-11절)으로 구성되어 있다는 점에 있어서는 어느 정도 학자적 합의가 이루어진 것으로 보인다.²¹⁾ 이러한 구분은 “그리스도”와 “하나님”이 각각 첫 번째 부분과 두 번째 부분의 문법적 주어라는 사실에 의해서도 쉽게 확인될 수 있다.

바울은 그리스도의 사건을 두 개의 축—하나님 앞에서 예수 그리스도께서 하신 일과 그리스도 안에서 하나님께서 하신 일—을 가진 사건으로 묘사한다. 이러한 빌립보서 2:6-11의 대략적인 구조는 낮추심(humiliation)과 높이심(exaltation)이라는 구약의 전형적인 구조를 떠올리게 한다.²²⁾ 만일 이러한 가정이 타당한 것이라면 다음 두 가지 추론이 가능하다. 첫째로 그리스도의 겸손은 하나님과의 관계 속에서 이해되어야 한다. 본문이 속한 문맥에서 그리스도의 낮아지심의 행동은 2:8에 사용된 γενόμενος ὑπὸ κρούσεως μέχρι θανάτου이라는 분사구(分詞句)에 의해 부연설명을 받게 된다. 그리스도께서 누구에게 복종했는지 그 대상이 명시적으로 표현되어 있지는 않지만 문맥상 이 복종은 하나님 아버지를 향한 것임이 분명하다.²³⁾ 케제만(E. Käsemann)은 그리스도의 순종의 객관성을 지나치게 강조함으로써 본문에서 그리스도와 하나님 사이의 관계에 대한 요소를 전적으로 배제하였는데 이러한 이해는 문맥으로부터 보장을 받을 수 없다.²⁴⁾ 빌립보서 2:6-11의 처음부터 바울은 그리스도의 사건을 하나님과의 관계 속에서 기술한다(2:6). 또한 하나님께서 그리스도를 높이신 것은 그리스도의 순종에 대한 직접적인 반응으로 이해되는데 이것 역시 그리스도의 순종이 하나님 앞에서 이루어진 것일 뿐만 아니라 하나님의 뜻을 따라 이루어졌다는 것을 문맥 속에서 암시하고 있는 것이다.²⁵⁾ 결국 갈라디아서 1:4에서—이곳에서 그리스도의 구속 사역은 하나님

21) 이러한 개략적인 구조에 동의하는 학자들로는 Jean-François Collange, P. O'Brien, G. Fee, M. Silva, R. Melick, T. Schreiner, B. Witherington III, M. Hooker 등이 있다.

22) 삼상 2:7-8; 대하 33:12, 23; 유딧서 9:11; 시 51:17(LXX); 81:3(LXX); 113:7-8; 잠 3:34; 습 2:3; 사 2:11; 눅 1:46-55; 뱀전 5:5-6; 약 4:10 등.

23) 호손(Hawthorne)은 본문에서 소개되는 그리스도의 복종이 인간의 바램과 관련이 있다고 해석하려는 경향이 있다. 비록 일부 신약 성경 본문이 이러한 생각을 지지하는 것이 사실이다(눅 19:10; 막 10:45). 하지만 다른 본문에 의해 이 주장이 뒷받침 된다는 것이 곧 빌립보서 본문도 이 생각을 담고 있다는 것을 의미할 필요는 없다. 차라리 만약 바울이 의도적으로 ὑπὲρ ἡμῶν와 같이 그에게 있어 매우 전형적인 구속의 언어를 사용하지 않았다면 이것은 아마도 바울이 그리스도와 하나님 아버지 사이의 관계에 보다 많은 강조점을 두고 있기 때문일 것이다.

24) Ernst Käsemann, “A Critical Analysis of Philipians 2:5-11”, R. W. Funkin, ed., *God and Christ: Existence and Province* (New York: Harper and Row, 1968), 71.

아버지의 뜻을 이루기 위한 것으로 묘사된다—와 마찬가지로 빌립보서 2:6-8에서 그리스도는 하나님의 구속 계획에 있어 자신의 역할을 자발적으로 수행하신 분으로 묘사된다(롬 15:8; 엡 5:2; 빌 2:13-14 참고).²⁶⁾

이렇게 낮아짐과 높이심이라는 패턴으로 묘사되는 그리스도의 사건은 빌립보서 문맥 속에서 하나님의 절대주권을 강조하는 매우 효과적인 방법으로서 작용한다. 이미 언급했던 것처럼 빌립보서 2:6-11의 두 번째 부분의 문법적인 주어는 하나님 아버지이다. 다시 말해 9절부터 하나님은 무대의 전면에 등장한다. 마틴은 이 장면을 다음과 같이 생생하게 묘사한다.

이 기독교론적인 시의 구조와 설정 안에서 우리는…하나님의 하늘 어전 속으로 들리어 올라간다. 그의 음성은 모든 이름 위에 뛰어난 이름을 수여하는 장면에서 듣게 된다…마지막 모든 만물이 회복되는 비전(신약의 묵시)에서와 마찬가지로 그의 주권적 통치는 완전하며 어떠한 반대의 목소리도 들리지 않는다.²⁷⁾

현재 본문인 빌립보서 2:9-11에서 새로운 이름의 수여는 하늘 어전에서 이루어지는 예수님의 대관식의 일부이다.²⁸⁾ 이와 유사하게 하나님께서 승귀하신 그리스도께 지고한 이름을 수여하시는 장면은 다른 신약 본문들 예를 들면 에베소서 1:21과 히브리서 1:4에 각각 그 강조점을 달리하여 등장한다. 히브리서 1장에서 하나님께서 그리스도께 수여하시는 지고한 이름은 문맥상 다름 아닌 “하나님의 아들”이다(히 1:5). 히브리서의 저자는 이 표현을 그리스도께서 모든 천사들보다 우월하시다는 사실을 강조하기 위해 사용한다. 한편 에베소서에서 바울은 승귀하신 그리스도에 대한 묘사를 자신의 논증 안으로 들여와 에베소 신자들의 하나님에 대한 지식—특별히 하나님의 능력이 얼마나 강력하신지를 아는 지식—이 더욱 깊어질 수 있기를 위해 기도한다(엡 1:19). 바울에게 있어 이 능력은 하나님께서 이미 그리스도 안에서 이루신 일 곧 하나님께서 그리스도를 죽은 자들로부터 일으키셔서 모든 이름 위에 뛰어나게 하신 사건 속에서 그 절정에 달하게 된다(엡 1:20-21). 이곳에 소개된 것과 동일한 하나님의 능력이 바울의 복음 사역 속에 나타났으며 또한 아직까지 에베소 교회 안에서 역사하고 있다(엡 3:7, 20).²⁹⁾ 이

25) 이러한 맥락에서 행겔도 κύριος라는 칭호는 주로 예수님과 아버지 사이의 매우 친밀한 관계를 강조하는 “하나님의 아들” 칭호와 관련이 있다고 주장한다(Martin Hengel, *Studies in Early Christology* [Edinburgh: T. & T. Clark, 1995], 381-382).

26) R. N. Longenecker, *Galatians*, WBC, vol. 41 (Nashville: Thomas Nelson, 1990), 9.

27) R. P. Martin, *A Hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997), 269.

28) Käsemann, “A Critical Analysis of Philippians 2:5-11”, 76.

처럼 에베소서에서 그리스도 안에서 행하신 하나님의 사역은 “신자들의 자기 존재에 대한 이해에 결정적인 영향력”을 행사하는 것으로 이해된다(엡 2:5-6).³⁰⁾

이미 언급한 에베소서의 경우와 유사하게 그러나 이와는 조금 다른 강조점을 가지고 바울은 그리스도의 대관식이라는 종말론적인 장면을 빌립보서 문맥 안으로 들여온다. 아마도 바울의 강조점은 빌립보서 2:10-11에서 이사야 45:23을 그가 어떻게 사용하고 있는지를 살펴봄으로써 유추될 수 있을 것이다. 원래 이사야 45:23이 속한 문맥에서 하나님은 반복해서 주권의 관점에서 절대적으로 유일하신 분으로 선언된다. 그는 온 세상의 창조주이시며 인간 역사의 주권자이시며 이스라엘뿐만 아니라 세상의 구원자와 심판자이시다(사 45:5, 6, 14, 18, 21, 22; 46:5, 9 등). 로마서 14:11의 경우 바울은 최후의 심판자로서의 하나님에 대한 강조점을 가지고 이사야 45:23을 인용한다. 바울이 로마서 14:11에서 이사야 본문을 사용하는 목적은 문맥을 통해 즉시 분명해 진다. 이사야 45:23을 통해 바울은 신자 각자가 최후 심판의 보좌 앞에 서게 될 것이며 하나님께 자신의 행실에 대하여 자백하게 될 것임을 로마인의 신자들에게 상기시키고 있다. 오직 하나님만이 신자 각각에 대해 판결을 내릴 권한을 가지고 계시며 따라서 동료 신자를 판단하는 사람은 자신을 하나님의 위치에 두는 것과 다름이 없는 것이다. 따라서 바울이 최후의 심판자로서의 하나님을 로마인들에게 상기시키는 것은 서로를 향한 로마 신자들의 행동의 기초로서 작용하는 것이다(롬 14:10, 13). 그러나 빌립보서의 경우 이사야 본문의 사용은 다른 효과를 갖는다. 여기서 바울은 이사야 45:23의 기본적인 언어 구조는 보존하고 있다.³¹⁾ 그러나 바울은 이사야 고백의 스케일을 확장시키고 또한 만물로 하여금 그리스도를 주라고 고백하게 함으로써 이사야 고백의 내용을 보다 분명하게 명시한다.

특별히 바울은 이사야 45:23의 언어에 *ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων*라는 삼중구조를 갖는 독특한 형용사 구문을 결합한다. 이 표현의 정확한 의미가 무엇인지에 대해서는 아직까지 학자들 사이에 의견이 분분하다.³²⁾ 문법적으로 볼 때 바울의 삼중적 형용사구문은 남성 혹은 중성으로 취급될 수 있기 때문에 그 해석이 다소 애매모호한 것이 사실이다. 비록 이곳에 사용된 형용사

29) A. T. Lincoln, *Ephesians*, WBC, vol. 42 (Dallas: Word Books, 1990), 61.

30) Ibid.

31) 바울: “...πᾶν γόνυ κάμψη···καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται···”; 이사야 45:23(LXX): “... κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα···”

32) 이 삼중적 표현에 대해서는 최소한 다음 세 가지 주요 해석이 존재한다. 첫째로 이 표현이 가리키는 것은 천상의 예배에 참여하는 자연과 사람들로 구성된 전체 우주를 가리킨다는 해석과, 둘째로 하늘의 천사들, 땅의 사람들, 그리고 스올의 죽은 자들 혹은 지하 세계의 귀신들을 지칭한다는 해석 그리고 마지막으로 천상의 권세들이나 우주를 통치하는 영들을 뜻한다는 해석이다. 보다 자세한 논의를 위해서는 Martin, *A Hymn of Christ*, 257-265를 참조하라.

구문을 남성이라고 주장하는 견해가 학자들 사이에 상당한 지지를 받고 있기는 하지만 이 구문을 중성으로 보아야 한다는 주장 역시 간과될 수 없는 중요한 근거들을 가지고 있다. 우선 바울의 삼중적 표현은 뒤따라 나오는 고백의 우주적 보편성을 강조하는 문맥 안에서 발견된다.³³⁾ 이러한 맥락에서 볼 때 빌립보서 2:10-11의 장면은 전체 창조세계—그것이 생명이 있는 것이든 그렇지 않은 관계없이—가 천상의 예배에 참여하는 것을 묘사하고 있다고 주장한 라이트풋(J. B. Lightfoot)의 견해는 여전히 유효한 것으로 보인다.³⁴⁾ 그러므로 “이 표현에는 우주적 예배의 보편성을 훼손하는 어떠한 제한도 요구되지 않는다.”³⁵⁾ 또한 이 종말론적 예배의 우주적 보편성을 보다 잘 표현할 수 있는 해석이 문맥에 보다 잘 어울린다고 말할 수 있다.

둘째로—학자들에 의해 매우 자주 언급되는—빌립보서 2:6-11과 3:20-21 사이의 언어적 관련성의 관점에서 볼 때 해당 형용사 구문은 중성으로 이해되어야 한다.³⁶⁾ 가정된 언어적 상관성이란 다음과 같은 어휘들을 통해 확인된다: μορφή(2:6)와 σύμμορφον(3:21); ὑπάρχων(2:6)과 ὑπάρχει(3:20); σχήματι(2:7)와 μετασχηματίσει(3:21); κύριος Ἰησοῦς Χριστός(2:11)와 κύριον Ἰησοῦν Χριστόν(3:20); δόξα(2:11; 3:21). 이러한 관점에서 볼 때 바울의 삼중적인 형용사 구문 곧 πᾶν γόνυ κάμψῃ κτλ(2:10-11)와 상응하는 구문은 빌립보서 3:21의 구문 τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα이다.³⁷⁾ 만약 두 본문 사이의 언어적 상관성이 바울에 의해 의도적으로 고안된 것이라면 빌립보서 2:10의 삼중구조를 갖는 형용사 구문은 모든 창조세계를 포괄하는 τὰ πάντα—이는 문법적으로 중성이다—와 같은 맥락에서 이해되는 것이 마땅하다. 빌립보서 2:6-11과 3:20-21 사이의 언어적 유사성에 대해 언급하는 학자들조차도 이러한 사실에 기초해서 바울의 삼중적 형용사 구문을 해석해 보려하지 않는 것은 이상한 일이 아

33) Hermann Sasse, “καταχθόνιος”, *TDNT*, vol. 3 (Rand Rapids: Eerdmans, 1993), 634.

34) Lightfoot, *Philippians*, 115. 이 지점에서 마틴은 라이트풋의 해석을 잘못 이해한 것으로 보인다. 왜냐하면 바울의 삼중구조를 갖는 표현이 오직 자연과 사람에만 한정되는 것으로 라이트풋이 이해한 것으로 마틴이 잘못 가정하고 있기 때문이다(Martin, *A Hymn of Christ*, 257). 그러나 라이트풋의 강조점은 모든 창조물—그것이 무엇이든 간에—을 포함하는 예배의 우주성에 놓여 있다. 이러한 의미에서 라이트풋은 단지 바울의 표현이 지적인 존재만을 가리킨다는 식의 해석을 단호히 거부한다.

35) *Ibid.*

36) M. D. Hooker, “Philippians 2:6-11”, E. Earle Ellis and E. Gräber, eds., *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 155; Oakes, *Philippians*, 147; Thomas R. Schreiner, *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology* (Downers Grove, IL, InterVarsity, 2001), 170.

37) Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1981), 151; Fee, *Philippians*, 377; Hooker, “Philippians 2:6-11”, 155.

닐 수 없다.

셋째로 만물이 하나님께 복종한다는 주제는 구약에 깊이 젖어 있었던 신약성경의 저자들에게, 특별히 바울에게 익숙한 주제이다. 예를 들어 고린도전서 15:27-28과 에베소서 1:22에서 바울은 시편 8:6에 기초하여 이 주제를 사용한다. 본래 시편 8:6(8:7[LXX])의 문맥에서 “만물(πάντα)”은 인간보다 하위에 있는 모든 피조물을 가리킨다. 그리하여 사람은 위계에 있어 하나님(MT) 혹은 천사들(LXX)보다 하위에 있지만 모든 다른 피조물들 특별히 살아있는 생물들보다는 상위에 위치한다(시 8:6-9). 아마도 바울은 그리스도께서 높이 들리시어 하나님 우편에 좌정하시는 모습 속에서 시편 8:6의 궁극적인 성취를 보았을 것이며 승귀하신 그리스도께 복종하는 것으로 묘사되는 πάντα란 하나님의 주권 아래 놓인 모든 피조 세계에 다름 아니다(롬 8:20; 11:36; 엡 1:10; 골 1:15-20; 히 2:8; 뱀전 3:22; 마 28:18 참고).³⁸⁾

마지막으로 빌립보서에 등장하는 우주를 삼중 구조로 묘사하는 것은 구약에서 하나님의 창조세계와 그 총체성에 대한 구약의 관점을 잘 반영해 주고 있다. 구약은 헬라이어 κόσμος에 상응하는 개념이나 어휘가 존재하지 않는다.³⁹⁾ 대신 구약에서 우주는 언제나 창조주로서의 하나님과의 관계 속에서 영역들의 총합이나 체계로 묘사된다.⁴⁰⁾ 이러한 맥락에서 창조된 세계는 가장 빈번하게 하늘과 땅의 관점에서 묘사된다.⁴¹⁾ 아울러 바다나 혹은 지하세계 등 제삼의 요소가 종종 이들과 하늘과 땅에 덧붙여진다(출 20:4, 11; 신 4:16-19; 5:8; 느 9:6; 시 96:11; 146:6; 단 2:38[OG]; 4:37[OG]).⁴²⁾ 우주에 대한 이러한 이해는 이곳 빌립보서를 비롯해 다른 신약 저술들에서 얼마든지 쉽게 찾아 볼 수 있다.⁴³⁾ 세 부분으로 구성된 우주에 대한 빌립보서의 묘사와 가장 유사한 묘사가 나타난 곳은 아마도 “땅 아래”를 세상을 구성하는 요소 가운데 하나로 포함하고 있는 요한계시록 5:13일 것이다. 이 본문에서 강조점은 상세한 우주론의 전개에 있다기보다는 빌립보서의 경우와 마찬가지로 전체 창조세계를 포괄적으로 묘사하는 데 있다. 다시 말해 요한계시록 5:13은 피조물도 마지막 날 위대한 찬양과 경배를 하나님께 드리는 것에 있어

38) C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Harper's New Testament Commentaries (New York: Harper & Row, 1968), 359.

39) Hermann Sasse, “κοσμέω κτλ”, *TDNT*, vol. 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 880-895.

40) J. Guhr, “κόσμος”, Colin Brown, ed., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 522.

41) 창 14:19, 22; 출 31:17; 왕하 19:15; 대하 2:17; 예 5:11; 시 89:11; 115:15; 121:2; 124:8; 134:3; 사 37:16; 45:12, 18 등등.

42) H. Sasse, “γῆ, ἐπίγειος”, *TDNT*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 1:678.

43) Sasse, “κοσμέω κτλ”, 884. 예를 들어 마 28:18; 엡 1:10; 골 1:16, 20; 계 5:13; 10:6; 14:7 등등. 이러한 점에서 모든 피조물의 총체로서의 “세상”은(τὰ πάντα와 동의어이며 동시에 상호교환 가능한 어휘이다(요 1:3; 고전 8:6; 엡 1:10; 빌 3:21; 골 1:16-17; 히 2:8; 뱀전 4:7).

예외가 되는 피조물이 존재하지 않을 것임을 강조하고 있는 것이다.⁴⁴⁾ 비일(G. K. Beale)이 언급했던 것처럼 계시록에 나타난 다중 구조의 세상에 대한 표현은 정확하게 구약의 영향력을 반영하고 있다는 점은 틀림없다.⁴⁵⁾ 아마도 요한계시록 5:13의 다섯 부분으로 구성된 우주는 하나님을 여러 부분으로 구성된 우주를 창조하신 창조주로 그리고 이스라엘의 왕으로 묘사하는 여러 구약 본문들을 집합적으로 반영하고 있는 것으로 보인다(출 20:11; 시 146:6; 느 9:6; 단 2:38[LXX]; 4:37[LXX]).⁴⁶⁾ 만약 바울의 삼중적 형용사 구문이 요한계시록 5:13의 표현처럼 우주에 대한 구약의 이해에서 비롯된 것이라면 이 표현을 통해 바울은 하나님의 창조의 포괄성을 강조하고 있다고 말할 수 있다. 결론적으로 바울은 삼중적 형용사 구문을 빌립보서 2:10에 포함시킴으로써 하나님께서 창조하신 세계의 총체성을 강조하고 있다. 따라서 빌립보서 2:10-11에서 바울이 마음에 상상하고 있는 것은 모든 창조물이 예수 그리스도가 주이심을 고백하는 것에 동참하고 있는 모습이다.

3. 결론

이상에서 살펴보았던 것처럼 빌립보서 2:6-11은 단순히 “그리스도의 겸손”이라는 주제에 국한되어 해석될 수는 없다. 물론 이러한 해석이 배제될 필요는 없겠으나 빌립보서의 첫 번째 권고 단락(1:27-2:18) 전체의 문맥에서 볼 때 이러한 해석은 다소 미흡한 점이 있다고 하겠다. 오히려 빌립보서 2:6-11에서 무엇보다 강조되고 있는 것은 하나님의 주권(Lordship)이다. 하나님께서는 십자가의 죽음을 선택할 만큼 낮아지신 그리스도를 높이셔서 모든 이름 위에 뛰어난 이름을 주심으로써 그리스도께서 낮아지신 깊이와 들리우신 높이만큼이나 위대한 하나님의 주권을 온 우주에 나타내 보이셨다(2:9). 그리고 이제 이 주권은 하나님의 원대한 구원의 계획 가운데 그리스도께서 대행하시게 된 것이며 온 우주에 존재하는 피조세계는 단 하나의 예외도 없이 종말에는 이를 인정하고 또한 고백하게 될 것이다(2:10-11). 따라서 빌립보서 2:6-11이 빌립보인들에게 겸손을 촉구하기 위한 목적을 갖는 것이라면 그것은 그리스도의 낮아지심을 모방함으로써가 아니라 사람을 낮추시기도 하고 또한 높이시기도 하는 하나님의 절대주권 앞에서 겸손하게

44) Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, rev. ed., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 138.

45) G. K. Beale, *The Book of Revelation*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 366.

46) Ibid.

살아감으로써 성취될 수 있는 것으로 이해되어야 한다.⁴⁷⁾ 더 나아가 그리스도의 주권에 대한 강조는 외부적인 핍박—아마도 이러한 핍박은 어느 정도 종교적인 것으로 로마의 황제숭배와 관련이 있었던 추측해 볼 수 있다—을 직면하고 있는 빌립보인들에게 바울이 주었던 권면에 신학적인 근거를 제공하는 것이다. 다시 말해 바울은 빌립보인들로 하여금 그들이 처한 역설적인 상황 속에서도 이 세상을 통치하시고 구원의 계획을 완성하실 분은 여전히 그리고 언제나 그리스도이심을 상기시키고 있는 것이다.

빌립보서 2:6-11이 하나님의 절대주권에 대해 강조하고 있다면 빌립보서 2:10의 난해 구절 역시 이러한 문맥의 강조점을 잘 살릴 수 있는 방식으로 해석되고 번역되어야 한다. 우리말의 경우 영어식 표현과는 달리 바울의 형용사 구문에 대한 성(性)을 모호한 상태로 남겨둘 수는 없다.⁴⁸⁾ 따라서 『개역』 등에서의 마찬가지로 “하늘에 있는 자들과 땅 위에 있는 자들과 땅 아래 있는 자들”로 번역하든지 혹은 『공동번역』 등에서 채택하고 있듯이 “하늘에 있는 것들과 땅 위에 있는 것들과 땅 아래 있는 것들”로 번역해야 한다. 물론 해당 구문을 남성으로 취한다고 하더라도 바울이 의도한 것이 크게 달라지지는 않을지도 모른다. 그러나 설령 그것이 사실이라고 하더라도 본문을 통해 바울이 전달하고자 했던 것을 보다 더 정확하게 표현하려고 노력하는 것이 책임있는 번역자의 자세가 아닐까 한다. 아울러 이미 주장했던 것처럼 본문에서 바울이 그리스도에 대한 예배에 있어 피조세계의 포괄성과 전체성을 극도로 강조하고 있는 것이 사실이라면 그래서 이 세상에 존재하는 어떠한 피조물이라도 그리스도의 통치 영역 밖에 존재할 수 없다는 것을 바울이 강조하고 있다면 다소간 제한된 뉘앙스를 주는 남성적 번역 보다는 포괄적인 중성적 번역이 본문에 대한 보다 적합한 번역이라 할 수 있을 것이다.

(투고 일자: 2010. 5. 27, 심사 일자: 2010. 9. 13, 게재 확정 일자: 2010. 9. 14)

<주요어>(Keywords)

빌립보서 2:10, 주권, 우주, 하늘, 땅.

Philippians 2:10, Lordship, Universe, Heaven, Earth.

47) 빌립보서 2:6-11을 하나님의 주권의 관점에서 이해하는 것은 이후 빌립보서 2:12-13에서 하나님의 임재에 대한 인간의 반응으로서의 “두려움과 떨림”에 대한 언급과 또한 빌립보인들 안에서 자신의 기쁘신 뜻을 주권적으로 이루어 가시는 하나님에 대한 묘사와 문맥상 매우 잘 어울린다.

48) 영어 번역본 중 NIV, RSV, ESV 등은 본문의 문법적 모호성을 그대로 유지한다.

<참고문헌>(References)

- 『예수성교전서』, J. 로스 역, 경성: 문광서원, 1887.
- 『필립보인서』, H. G. 언더우드, 경성: 상임성서실행위원회, 1898.
- 『신약전서』, 경성: 대영성서공회, 1900.
- 『성경개역』, 경성: 조선경성성서공회, 1938.
- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1952.
- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 김세윤, 『빌립보서 강해』, 서울: 두란노, 2004.
- 리진호, 『한국성서백년史 I』, 서울: 대한기독교서회, 1996.
- 한영제 편, 『한국성서찬송가 100년』, 서울: 기독교문사, 1987.
- Barrett, C. K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Harper's New Testament Commentaries, New York: Harper & Row, 1968.
- Beale, G. K., *The Book of Revelation*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Bear, F. W., *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, 2nd ed., London: Adam & Charles Black, 1969.
- Blass, F., Debrunner, A., and Funk, R. W., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: The University of Chicago Press, 1961.
- Bloomquist, L. Gregory, *The Function of Suffering in Philippians*, JSNTSup 78, Sheffield: JSOT, 1993.
- Fee, Gordon, *Paul's Letter to the Philippians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Guhrt, J., “κόσμος”, Colin Brown, ed., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, Grand Rapids: Zondervan, 1986, 521-526.
- Hawthorne, G. F., *Philippians*, WBC, vol. 43, Colombia: Thomas Nelson, 2004.
- Hengel, Martin, *Studies in Early Christology*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1995.
- Hooker, M. D., “Philippians 2:6-11”, E. Earle Ellis and E. Gräßer, eds., *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 151-164.
- Käsemann, Ernst, “A Critical Analysis of Philippians 2:5-11”, R. W. Funk, ed., *God and Christ: Existence and Province*, New York: Harper and Row, 1968, 45-88.
- Kim, Seyoon, *The Origin of Paul's Gospel*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1981.

- Lightfoot, J. B., *Philippians*, Wheaton: Crossway Books, 1994.
- Lincoln, A. T., *Ephesians*, WBC, vol. 42, Dallas: Word Books, 1990.
- Longenecker, R. N., *Galatians*, WBC, vol. 41, Nashville: Thomas Nelson, 1990.
- Martin, R. P., *A Hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997.
- Martin, R. P., *Philippians*, NCB, London: Oliphants, 1976.
- Mounce, Robert H., *The Book of Revelation*, rev. ed., NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- Oakes, Peter T., *Philippians: From People to Letter*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- O'Brien, Peter T., *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Peterlin, Davorin, *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*, NovTSup 79, Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Sasse, H., “γῆ, ἐπίγειος”, *TDNT*, vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans, 1993, 677-681.
- Sasse, H., “καταχθόνιος”, *TDNT*, vol 3, Grand Rapids: Eerdmans, 1993, 633-634.
- Sasse, H., “κοσμέω κτλ”, *TDNT*, vol. 3, Grand Rapids: Eerdmans, 1993, 867-898.
- Schreiner, Thomas R., *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology*, Downers Grove, IL, InterVarsity, 2001.
- Silva, M., *Philippians*, 2nd ed., BECNT, Grand Rapids: Baker, 2005.
- Stowers, Stanley K., “Friends and Enemies in the Politics of Heaven: Reading Theology in Philippians”, Jouette M. Bassler, ed., *Pauline Theology*, vol. 1, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.

<Abstract>

An Exegetical Consideration of the Korean Translation of Philippians 2:10

Prof. Chung-Hyeon Cho
(Nam Seoul University)

The purpose of this article is to propose an alternative interpretation on Paul's triadic adjective expression, ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων (Phil 2:10), which has been taken as masculine in the tradition of the Korean protestant Bible-translation.

For this, first of all, the whole poetic passage of Philippians 2:6-11 is placed within a broad context of 1:27-2:18, which is regarded as Paul's first exhortative section. In this section, Paul is concerned with the two problems that Philippian church faces, that is, external persecution and internal disunity. Because these two problems are interwoven throughout the epistle, they are not treated separately by Paul. Therefore, Philippians 2:6-11, which is the center of the whole exhortative section, cannot be grasped simply by a limited category of ethical humiliation. Rather, this passage is to be understood in terms of God's sovereign lordship.

There are several good reasons to take Paul's triadic phrase as masculine. Initially, the point of Paul's triadic expression is to stress not classification or some specific cosmology, but the universality of the following proclamation. In other words, Paul uses the triadic phrase to describe the whole creation, whether animate or inanimate, as joining in the heavenly worship. Secondly, the verbal links between Philippians 2:6-11 and 3:20-21 support the position of taking the phrase as neutral. The phrase πᾶν γόνυ κάμψη κτλ (2:10-11) corresponds to τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα (3:21). Thirdly, the theme 'All things are subject to God' is also found elsewhere in Pauline writings. In 1 Corinthians 15:27-28 and Ephesians 1:22, for example, Paul uses this theme on the basis of Psalm 8:6. Lastly, the Philippians threefold division of the universe reflects the OT view of the totality of God's creation.

In conclusion, Paul introduces this problematic phrase into Philippians 2:10 to emphasize the totality of God's creation. Paul's triadic expression envisages all creatures, no matter what they may be, as joining in confession that Jesus Christ is the Lord. Therefore, the phrase should be translated into Korean without losing such a contextual orientation.

What Old Greek Translators Did When They Did Not Know a Hebrew Form

Alpheaus Graham Zobule*

1. Introduction

Many scholars have demonstrated that Old Greek (©)¹⁾ translators did not always understand their Hebrew text.²⁾ In translating, however, translators cannot leave a difficult or unknown form undealt with. The © translators had to represent a difficult or unknown form in some way in order to come up with a rendering that is linguistically and semantically tolerable in the textual segment in which it occurs. This article discusses the common translation practices that © translators employed when dealing with difficult or unknown Hebrew forms.

2. Translation Evidence that a Translator Does Not Know a Hebrew Form

* United Bible Societies Translation Consultant.

- 1) For a treatment of the different ways the term “Septuagint” is used, see Leonard Greenspoon, “The Use and Abuse of the Term ‘LXX’ and Related Terminology in Recent Scholarship”, *BIOCS* 20 (1987), 21-29. I use the term “Old Greek” (©) to refer to the original Greek translation or, more accurately, translations of the books comprising the Jewish scriptures that were included in the canonical “Old Testament” of the early church and I understand the term Septuagint (LXX) to refer more generally to include other non-canonical books as well.
- 2) Emanuel Tov, “Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?”, Albert Pietersma and Claude Cox, eds., *De Septuaginta: Studies in honour of John William Wevers on his sixty-fifth birthday* (Mississauga: Benden Publications, 1984), 53-70; Richard Ottley, *A Handbook to the Septuagint* (New York: E. P. Dutton & Company, 1919), 114-116; Henry Barclay Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (New York: KTAV, 1902 [reprint 1968]), 329-330.

Two translation evidences often indicate that a Hebrew form is more likely a difficult or unknown form to a © translator. First, a Hebrew form is more likely a difficult or unknown form if the Hebrew form is a rare one and its © renderings are incorrect.³⁾ For instance, the place name קִיר “Kir” in Amo 1:5 is incorrectly rendered ἐπίκλητος “the called” by the © translator. The Hebrew קִיר “Kir” is more likely a difficult or unknown form to the © translator as further evidenced by the fact that when it occurs again in Amo 9:7, the same translator incorrectly renders it as βόθρος “pit.” The fact that a Hebrew form is a difficult one is often reflected by an incorrect rendering in one or more ancient versions, namely, the Latin Vulgate, Syriac Peshitta, and Aramaic Targumim. In the case of קִיר “Kir,” it is correctly represented by the Peshitta *qjr* in Amo 1:5, but it is incorrectly represented by Targum Jonathan קִירִיני and by Vulgate *Cyrene*. The incorrect renderings of קִיר “Kir” in other places confirm that the Hebrew form is a difficult one to many ancient translators.⁴⁾

Second, a Hebrew form is more likely a difficult form to the © translator if all occurrences of the same Hebrew form are incorrectly rendered in the same translation unit. A translation unit is a book or group of books translated by the same translator. For instance, taking the Minor Prophets as a translation unit,⁵⁾ the fact that all occurrences of the Hebrew סֹפֶה “whirlwind” in the Minor Prophets are incorrectly rendered as καταστροφή “overthrow, destruction” (Hos 8:7) and συντέλεια “end, completion” (Amo 1:14; Nah 1:3) in the © Minor

3) It is neither claimed here (1) that every rare Hebrew form is unknown to a © translator, nor is it claimed (2) that every rendering of every rare Hebrew form is incorrect. Rather, the claim is that if a Hebrew form is a rare one and its rendering/s is/are incorrect, then the Hebrew form is more likely a difficult or unknown form to the translator.

4) Outside Amos, the proper name קִיר “Kir” occurs only two other times in the Hebrew Bible (2Ki 16:9; Isa 22:6). In 2Ki 16:9, the Peshitta correctly represents it with *qjr*, while Vulgate and Targum incorrectly represent it with *Cyrene* and קִירִיני respectively (cf. ἡ κυρηνηνιδε for קִירִי). In Isa 22:6, Peshitta, Vulgate and Targum Jonathan all associate it with its other homonym קִיר “wall,” hence, the Peshitta has שֹׁר “the wall,” the Vulgate *parietem* “the wall” and Targum Jonathan שֹׁר “wall.” The © translators eliminate it from the translation in 2Ki (4 Kgdms) 16:9, and possibly replaces it with συναγωγή “assembly” in Isa 22:6.

5) H. St. John Thackeray, “The Greek Translators of the Prophetic Books”, *JTS* 4 (1903), 578-585; see also, Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*. Vol. 1: *An Introduction, Orthography and Accidence* (Cambridge: The University Press, 1909), 11-12.

Prophets is translation evidence that the Hebrew is a difficult form to the © Minor Prophets translator. That סִוּפָה “whirlwind” is a difficult form to the © Minor Prophets translator but not to © translators of a different translation unit is obvious from the fact that all its occurrences in the Minor Prophets are rendered incorrectly and all its occurrences outside of the Minor Prophets are rendered correctly.⁶⁾

It needs to be stated that not all incorrect renderings of a Hebrew form indicate the translator’s ignorance. An incorrect rendering of a known Hebrew form may result from a translator’s secondary attempt to make overall sense of a textual segment that contains a difficult form. In such a case, there is often translation evidence in the same translation unit that the © translator knows the Hebrew form that has been rendered incorrectly.⁷⁾ For instance, in Amo 3:12, one sees the incorrect renderings of מִטָּה “bed, couch” as φυλῆς “tribe” and עֲרֹשׁ “couch, divan” as ἱερεῖς “priests.” These incorrect renderings, however, do not indicate that the translator is mistaken or ignorant of the two Hebrew forms. Translation evidences in © Amos indicate that the translator knows both Hebrew forms as evidenced by the correct renderings of עֲרֹשׁ “couch, divan” as στρωμνή “bed, couch” (Amo 6:4), and of מִטָּה “bed, couch” as κλίνη “bed” (Amo 6:4). Rather, the difficult form in Amo 3:12 is קִמְשֵׁךְ “silk?” which the translator attempts to make sense of by transliterating it as the place name Δαμασκῶ “Damascus.” The incorrect renderings of מִטָּה “bed, couch” as φυλῆς “tribe” and עֲרֹשׁ “couch, divan” as ἱερεῖς “priests” are secondary adjustments

6) Outside of the Minor Prophets, the word is properly represented by words in a similar semantic range: λαίλαψ “whirlwind, hurricane” (Job 21:18), γνόφος “darkness” (Job 27:20), δίνη “whirlwind” (Job 37:9), ὀργή “wrath” (Psa 83[82]:16) and καταιγίς “hurricane, storm” (Pro 1:27; 10:25; Isa 5:28; 17:13; 21:1; 29:6; 66:15; Jer 4:13).

7) For a theoretical discussion on such secondary adjustments that, on the surface, suggest that a © translator may be ignorant of a Hebrew form that has been rendered incorrectly, see Alpheus Graham Zobule, “A Critical Analysis of the Old Greek (©) Translation of Amos 1-5: Testing the ‘Semantic Situations and Paths’ (SSP) Model”, Ph.D. dissertation (Union Theological Seminary and Presbyterian School of Christian Education, 2008)”, 83-85.

made to accommodate the incorrect representation of the difficult form דְּמִשְׁק “silk?” as Δαμασκῶ “Damascus.”⁸⁾

3. How A © Translator Deals With A Difficult or Unknown Hebrew Form

A © translator resorts to the following translation practices when he deals with a difficult or unknown Hebrew form: conjecture and conjectural variation, transliteration, replacement, etymological rendering, form-association rendering, segmentation, and elimination.⁹⁾

3.1. Conjecture and Conjectural Variation

Conjecture and conjectural variation are the translation practices of guessing the meaning of an unknown form based on grammar, syntax, and context. These two translation practices are commonly employed and are not unexpected. For instance, in Amo 1:4, the translator is ignorant of אֲרָמְנוֹת “citadels.”¹⁰⁾ The translator conjectures its rendering as θεμέλια “foundations,” a conjecture that fits well in the syntax, and it makes good sense in the context. The various © representations of the 32 occurrences of the Hebrew form אֲרָמֹן are a good example of conjectural variation.¹¹⁾ Outside of the Minor Prophets, © translators

8) Alpheus G. Zobule, “A Critical Analysis of the Old Greek (©) of Amos 3:12 in Light of Ancient Translation Practices”, Kenneth A. McElhanon and Ger Reesink, eds., *A Mosaic of languages and cultures: studies celebrating the career of Karl J. Franklin* (Dallas: SIL International, 2010), 447-454. SIL e-Books, 19. [Dallas]: SIL International. <http://www.sil.org/silepubs/abstract.asp?id=52554>.

9) To avoid the impression that I am manufacturing my evidences, I will cite, as much as possible, examples that come from studies done by other scholars. As will become clear, however, in many cases I have re-interpreted their data.

10) William Rainey Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1905), 22; Tov, “Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?”, 57; Robert P. Blake, “Khanmeti Palimpsest Fragments of the Old Georgian Version of Jeremiah”, *HTR* 25 (1932), 254-256; Percy J. Heawood, “אֲרָמֹן and אֲרָם”, *JTS* 13 (1911-12), 66-73; G. B. Caird, “Towards a Lexicon of the Septuagint”, *JTS* 19 (1968), 460-61.

11) Tov, “Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?”, 56-58.

vary their conjectures as follows: βασιλειον “palace” (Pro 18:19), ἀμφοδα “block of houses surrounded by streets; streets” (Jer 17:27; 30:33[49:27]), ναός “temple” (Jer 30[37]:18), οἶκος “house” (Isa 32:14), ἐναντίον “opposite, facing” (2Ki [4 Kgdm] 15:25), πόλις “city” (Isa 34:13), ἄντρον “cave” (1Ki [3 Kgdm] 16:18), βάρις “large, house” (2Ch 36:19; Psa 48[47]:4, 14; Lam 2:5, 7), πυργόβαρις “citadel, fortress” (Psa 122[121]:7), θεμέλιον “foundation” (Isa 25:2; Jer 6:5), τοίχος “wall” (Isa 23:13), and γῆ “land” (Jer 9:20). The © Minor Prophets translator varies his conjecture of the Hebrew form אֶרֶץ מְנוּחָה between the nouns θεμέλιον “foundation” (Hos 8:14; Amo 1:4, 7, 10, 12, 14; 2:2, 5) and χώρα “land, country” (Amo 3:9[2x], 10, 11; Mic 5:4).

3.2 Transliteration

Transliteration is the practice of transcribing a source language form in the receptor language. Transliterating a difficult or unknown Hebrew form by © translators is a phenomenon that has been long recognized by scholars.¹²⁾ In Jdg 8:7 the © translator is ignorant of the rare form הַבְּרִקְנִים “thorny growth,” and so transliterates it as βαρκοννιμ.¹³⁾ When the rare form occurs again in Jdg 8:16, the translator also transliterates it but as βαρακηνιμ. In Gen 15:2, the translator is ignorant of מַשְׂקָה “acquisition, possession,” a hapax legomenon, which occurs in the phrase בְּרִית־מַשְׂקָה, and so transliterates it, hence, the rendering υἱὸς Μαασεκ.¹⁴⁾ In Amo 3:12, the translator is ignorant of רְמֹשֶׁק “silk?,” a hapax legomenon, and so he transliterates it as the proper name Δαμασσκῶ “Damascus.”¹⁵⁾ A transliteration in and of itself does not indicate the © translator’s ignorance of the underlying Hebrew form. A translator may transliterate other forms such as

12) Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, 32; Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, 324-325; Michael Paul Vernon Barrett, “A Methodology for Investigating the Translation Philosophies and Techniques of the Septuagint”, Ph.D. dissertation (Bob Jones University, 1977), 107, 144-147; Tov, “Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?”, 55-56; Tov, “Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint”, *Biblica* 60 (1979), 233-235; Tov, “Transliterations of Hebrew Words in the Greek Versions of the Old Testament”, *Textus* 8 (1973), 86-92.

13) Tov, “Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?”, 55.

14) Harry M. Orlinsky, “The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators”, *HUCA* 46 (1975), 104-105.

15) Zobule, “A Critical Analysis of the Old Greek (©) of Amos 3:12 in Light of Ancient Translation Practices”, 477-545.

proper nouns and technical terms (religious terms, measures, weights, etc.) for which the receptor language has no equivalent, and loan-words also appear as transliterations.¹⁶⁾ Transliteration, as a way of dealing with unknown forms, applies only to content words or words that are expected to be translated but are instead transliterated.

3.3. Replacement

Replacement is the practice of replacing a source language form with a receptor language form that is semantically unrelated to it.¹⁷⁾ The translator may replace a source language form that is unknown to him with a known but semantically unrelated receptor language form. For instance, since the obscure and rare form הַרְשָׁא “mountain slopes?” (NIV) or “flaming fire?” (RSV) in Deu 33:2 is an unknown form to the © translator, he replaces it with a semantically unrelated form $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota$ “angels.”¹⁸⁾ In Isa 28:19, the translator is ignorant of הַצִּיָּד “trembling,” and so replaces the phrase הַצִּיָּד וְרָק “only trembling” with $\acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma$ πονηρά “bad expectation.”¹⁹⁾ In Jer 18:20, the translator replaces the

16) Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, 32-36; Barrett, “A Methodology for Investigating the Translation Philosophies and Techniques”, 107; Tov, “Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint”, 217-218, 227-233.

17) Szpek calls this a “contextual translation, substitution that most often has no semantic connection with the original source language” (Heidi M. Szpek, *Translation Technique in the Peshitta to Job: A Model for Evaluating a Text with Documentation from the Peshitta to Job*, SBL Dissertation Series 137 [Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1992], 171). I reserve the term “substitution” for a translation practice that involves substituting a known form, not an unknown form, with another known form. See Zobule, “A Critical Analysis of the Old Greek (©) Translation of Amos 1-5”, 76-77.

18) James Barr, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations*, *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens* 15 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979), 302-303. The noun הַרְשָׁא is also a difficult form to Aquila, Symmachus, Vulgate, Targum Onkelos, and Peshitta. In order to make sense of the textual segment, Peshitta eliminates it from the translation, while other ancient translators segment it as הַרְשָׁא , hence, Aquila $\pi\acute{\iota}\rho$ $\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha$, Symmachus $\pi\alpha\rho\iota\nu\acute{o}\varsigma$ $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$, Vulgate *igne lex* and Targum Onkelos $\text{אִישָׁהָא אֲרִיָּהָא}$. In Deu, a similar form הַרְשָׁא “foundation” occurs in the phrase $\text{הַרְשָׁא הַפְּסָגָה}$ (Deu 3:17; 4:49). Ignorant of this Hebrew form, the © Deu translator transliterates it as Ασηδωθ . In Jos 10:40; 12:3, 8; 13:20, the same Hebrew form is also transliterated as Ασηδωθ .

19) Tov, “Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?”, 59.

unknown form שוּחָה “pit” in כָּרוּ שוּחָה לְנַפְשִׁי “they dug a pit for my soul” with ῥήματα “words.”²⁰⁾ In Amo 2:8, עֲנֻשִׁים “fined” is replaced by συκοφαντιῶν “false accusation.” Since the translation practice of replacement involves a Greek form that is semantically unrelated to the Hebrew form it replaces, the resultant Greek translation is incorrect.

3.4 Etymological Rendering

Etymological rendering is the practice of deriving the meaning of a form from its original root/s or from its cognate in a cognate language. In an etymological rendering, the meaning that the translator uses is traceable to a root or cognate of a cognate language, and the form that the translator seeks to represent and the meaning of the root that the translator uses must be shown to be semantically related. For instance, granted that the noun צְלִמּוֹת is related to an original expression צֶל מָוֶת “shadow of death,” then the © translators employ true etymological rendering when they segment and render צְלִמּוֹת as σκιά θανάτου.²¹⁾ The two cognate languages, namely, the languages of the Peshitta and Targum, also represent separately the two components of צְלִמּוֹת.²²⁾ One may admit as another example of etymological rendering תְּהַבְּלוֹת which is rendered κυβέρνησις “generalship?” (Pro 1:5; 11:14; 12:5; 24:6; Job 37:12), if תְּהַבְּלוֹת is indeed etymologically related to הַבֵּל “steersman, captain” (Eze 27:8, 27, 28) which is rendered κυβερνήτης. The representation of the noun in the

20) Ibid., 59. The fact that שוּחָה “pit” is a difficult form to the © Jer translator is again evident from its incorrect renderings in Jer 2:6 as ἀβάτω “untrodden, impassable” and in Jer 18:22 as λόγον “word.” Note that the Hebrew form is correctly rendered by the © Pro translator in Pro 22:14 as βόθρος “pit” and in Pro 23:27 as τετρημένος “bored.”

21) Barr, *The Typology of Literalism*, 302.

22) The noun צְלִמּוֹת occurs 18 times and it is represented as follows in ©: σκιά θανάτου (Job 3:5; 12:22; 24:17, 17; 28:3; Psa 23[22]:4; 44[43]:20; 107[106]:10, 14; Isa 9:1; Jer 13:16; Amo 5:8), γνοφεράν (Job 10:21), σκιά (Job 16:16), ζῆδου (Job 38:17), ἀκάρπω (Jer 2:6), οὐκ ἔστιν φέγγος (Job 10:22), and left unrendered (Job 34:22). The Peshitta segments every occurrence of צְלִמּוֹת as *ʿllj mwt* “shadows of death.” The Targum Jonathan represents צְלִמּוֹת with מוּחָה מוּחָה “shades of death” in all but its occurrences in Jer 13:16 and Amo 5:8 where it represents it with הַשׁוּךְ and קַבֵּל respectively. The Vulgate represents it with *umbra mortis* “shades of death” in all but in a few places (Job 10:21; 16:16; 24:17b; 38:17; Jer 2:6; Amo 5:8) where it uses a word that means “dark” or “death.”

difficult expression רַחֲמָיו “his allies” (Amo 1:11) with the noun μήτρα “womb,” which is the usual representation of רֶחֶם “womb,” is another example of etymological rendering.

3.5 Form-association Rendering

Form-association rendering is the practice of representing the meaning of a form with the meaning of another similar but semantically unrelated form.²³⁾ The translator may employ a form-association rendering when he does not know the meaning of a difficult or unknown Hebrew form. This translation phenomenon is a very common one, but it has been incorrectly labeled as “etymological” rendering or exegesis by Tov, Barr, and others.²⁴⁾ The words “etymology” or “etymological” are inadequate descriptive terms for such a phenomenon because the two forms that the translator associates are similar only in form but are not etymologically related in any way. The term “form-association” is the best descriptive term for such translation phenomenon. For instance, the © translator is ignorant of the meaning of the rare form הַמִּשְׁפָּתִים “campfires?” or “sheepfolds?” of Jdg 5:16, and so he associates מִשְׁפָּתִים with the similar but semantically unrelated form שְׁפָתוֹת “lips” and renders מִשְׁפָּתִים as χεῖλέων “lips” (Jdg 5:15 [MS A]).²⁵⁾ In Isa 28:17, the © translator is ignorant

23) I borrow David Weissert’s term *form-association* to refer to the translation phenomenon of associating one form with a similar but semantically unrelated form. David Weissert, “Alexandrian Analogical Word-Analysis and Septuagint Translation Techniques-A Case Study of חלל-חיל-חול”, *Textus* 8 (1974), 31-44. Weissert says, “In problematic cases the derivation or reduction of certain verb-forms was accomplished by the method of *analogy* or *form-association*” (Ibid., 36). Weissert applies the terms *analogy* or *form-association* only to certain verb forms. My use of the term *form-association* is not restricted to verbs.

24) Emanuel Tov, “Excursus: Etymological Exegesis”, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Second Edition, Revised and Enlarged (Jerusalem: Simor Ltd, 1997), 172-180; Tov, “Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?”, 67-69; Barr, “*The Typology of Literalism*”, 318-322; Barrett, “A Methodology for Investigating the Translation Philosophies and Techniques”, 184.

25) Tov, “Did The Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?”, 69; Tov, “Excursus: Etymological Exegesis”, 173. The unknown form מִשְׁפָּתִים occurs in the phrase בֵּין הַמִּשְׁפָּתִים here and in Gen 49:14, where the © Genesis translator also finds מִשְׁפָּתִים an unknown form and so replaces it with a semantically unrelated form κλήρος (“portion, lot”), hence, the rendering ἀνὰ μέσον τῶν κλήρων.

of the form מְשַׁקֵּל “leveling instrument, level” and so associates it with a similar but semantically unrelated form מִשְׁקָל “weight” and renders it σταθμούς “weight.”²⁶⁾ In Isa 1:25, the © translator is ignorant of בַּר “lye, potash” and so associates it with a similar but semantically unrelated form בָּרַר “to purify” or בַּר “pure” and renders it as καθαρόν “clean, pure.”²⁷⁾ In Amo 7:1, the translator associates אַחֲרֵי־מַתְּמָה “after-growth, after-math” with the similar but semantically unrelated form יִלְקֹץ “locust,” hence the rendering βροῦχος “locust.”²⁸⁾

Two general observations may be noted regarding the application of a form-association rendering. First, the number or order of the consonants in the difficult or unknown form does not have to match those of the consonants of the similar but semantically unrelated form with which the translator associates. All the translator looks for is for at least two consonants to be similar or the same. In

26) Barrett, “A Methodology for Investigating the Translation Philosophies and Techniques”, 184. Barrett associates מְשַׁקֵּל “leveling instrument, level” with שָׁקָל “measures” but it is more likely that the translator associates מְשַׁקֵּל with מִשְׁקָל “weight.” Of the 88 times that the noun שָׁקָל occurs, it is primarily rendered by δίδραχμον (e.g., Gen 23:15, 16; Exo 21:32) or σίκλος (e.g., Exo 30:24; 39:1,1); it is rendered by σταθμός only once (Lev 27:3) and by στάθμιον only 2 times (Eze 45:12; Amo 8:5). The form מִשְׁקָל “weight,” however, is primarily rendered by σταθμός (e.g., Gen 43:21; Lev 26:26; Jdg 8:26; 1Sa [1 Kgdm] 17:5; 2Sa [2 Kgdm] 12:30; 21:16; 1Ki 7:47 [3 Kgdm 7:32]; 10:14; 25:16; 1Ch 20:2; 22:3, 14; 28:14, 16, 17, 18; 2Ch 9:13; Eze [2 Es] 8:30, 34; Job 28:25; Jer 52:20; Eze 4:16) and twice by στάθμιον “weight, small stone” (Lev. 19:35; Eze 5:1). The form מְשַׁקֵּל occurs in another place only in 2Ki (4 Kgdm) 21:13 and there the translator also takes a similar form-association rendering by rendering it as τὸ στάθμιον “weight, small stone.”

27) Barr, *The Typology of Literalism*, 321. An observation of how the other versions deal with this difficult form indicates the following. The Vulgate and Peshitta also follow a similar form-association rendering and render the form בָּרַר in Isa 1:25 as *ad purum* and *dkjw* respectively. Aquila also does a form-association rendering but uses a Greek form that is slightly different semantically, namely, ἐκλεκτός “select, choice.” For the occurrence of the form בַּר “lye, potash” in Job 9:30, © does another form-association rendering but turns it into an adjective representing the phrase בָּרַר כְּפֵי with χερσὶν καθααίς “pure hands,” the Vulgate as well as the Peshitta make form-association renderings and represent בָּרַר with *mundissimae* “shining clean” and *bdkjw*’ “with purity” respectively while the Targum Job replaces it with באהלא “with aloe.”

28) Note that the © Minor Prophets translator has rendered יִלְקֹץ “locust” as βροῦχος “locust” elsewhere (Joe 1:4; 2:25; Nah 3:15, 16).

Isa 1:25, the translator associates a two-consonant form בר “lye, potash” with a three-consonant form ברר “pure,” hence, the rendering καθαρόν “clean.” In Isa 14:12, the © translator associates the unknown form חולש “the one who crushes, defeat” with its transposed form שולח “the one who sends,” hence, the rendering ὁ ἀποστέλλων “the one who sends.”²⁹⁾ In Mic 6:14, the © translator associates the unknown form ריקנות “emptiness?,” a hapax legomenon, with the verb יחשך “it will darken” and renders it as σκοτάσει “you shall darken.”³⁰⁾ In 2Ch 3:10, the © translator associates the unknown five-consonant form צעצעים “things formed, images” with the two-consonant form עץ “tree” and represents it with ξύλων “trees.”³¹⁾ Second, the translator may look for a similar but semantically unrelated form in a cognate language. For the © translator this language is usually Aramaic.³²⁾ In Hab 3:16, the © translator associates the rare

29) Barrett, “A Methodology for Investigating the Translation Philosophies and Techniques”, 184.

30) Takamitsu Muraoka, “Hebrew Hapax Legomena and Septuagint Lexicography”, Claude E. Cox, ed., *VII Congress of the IOSCS, Leuven 1989*, SCS 31 (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1991), 210.

31) Tov, “Excursus: Etymological Exegesis”, 174.

32) Theoretically the © translator could also associate an unknown form with a similar but semantically unrelated form in the receptor language, namely, Greek. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, 36-38, has pointed to possible examples. However, one must be careful not to accept uncritically all the examples that Thackeray gives. Many of the examples that Thackeray gives do not involve difficult forms and would properly classify as homophonic associations, but they are “forced” homophonic associations that have no phonetic resemblance to their Hebrew equivalents. Other scholars have also suggested that homophony is a translation technique employed by Septuagint translators (Charles T. Fritsch, “Homophony in the Septuagint”, *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* [1973], I [Jerusalem 1977], 115-120; G. B. Caird, “Homoeophony in the Septuagint”, Robert Hamerton-Kelly and Robin Scroggs, eds., *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity* [Leiden: E. J. Brill, 1976], 74-88; Tov, “Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint”, 223-227), but Barr has appropriately cast doubts on such a suggestion (James Barr, “Doubts about Homoeophony in the Septuagint”, *Textus* 12 [1985], 1-77). Barr has observed that “translation on the basis of phonetic resemblance is to be found in a small handful of cases and with rare or specialized words. On common and key vocabulary items it probably had no effect” (77). However, such a phenomenon is theoretically possible and may also involve known words when an unknown word occurs in the same textual segment. In the phrase וּבְדִמְשֶׁק עֵרֶשׁ (Amo 3:12), the translator transliterates the unknown form דְּמִשְׁק as Δαμασκῶ. Having done that, he now cannot render the known form עֵרֶשׁ “bed”

form צָלְלוּ, from צָלַל “to tingle, quiver,” with the similar but semantically unrelated Aramaic form צַלִי “to pray,” hence, the rendering προσευχῆς “prayer.”³³⁾ In Psa 60 (59): 10; 108(107):10, the © translator associates the rare noun רְחִצִי “my washbasin” with the similar but semantically unrelated Aramaic form רְחִץ “to trust” and renders רְחִצִי as τῆς ἐλπίδος μου “my hope.”³⁴⁾

3.6. Segmentation

Segmentation is the practice of segmenting a source language form below the word level and then representing the different constituents of the form as meaningful forms in a receptor language. The translator may segment and represent constituents of difficult or unknown forms. One or all of the segments may turn out to be meaningful forms but otherwise the translator may also apply form-association rendering on the other segments. In Amo 4:10, the © translator segments the rare form בְּאֵשׁ “stench” as בְּ אֵשׁ “in fire” and represents it by ἐν πυρὶ “in fire.” In Amo 1:14, the translator segments סוּפָה “whirlwind” as ה 3fs suffix and סוּף “end, completion”, hence the rendering συντελείας αὐτῆς “her end.” In Nah 1:12, in the expression אִם־שְׁלָמִים וְכֵן רַבִּים “though they are safe and are many” the © translator is ignorant of שְׁלָמִים and so segments אִם־שְׁלָמִים as אַמְשַׁל מִים, and leaving aside the initial א on אַמְשַׁל and וְכֵן in the phrase, he comes up with a meaningful phrase מִשַׁל מִים רַבִּים, which he then renders as κατάρχων ὑδάτων πολλῶν “rules over many waters.”

The translation practice of segmenting a Hebrew form was practiced not just by © translators but by other ancient translators as well. In Isa 18:1, Aquila

correctly without having a linguistically intolerable phrasal segment and so he associates עֲרֹשׁ with ἱερεῖς “priests” and represents it by ἱερεῖς. This could be called a homophonic association but it is better called just a similar form-association rendering resulting in a transliteration.

33) Tov, “Excursus: Etymological Exegesis”, 179.

34) Ibid.; Staffan Olofsson, *The LXX Version: A Guide to the Translation Technique of the Septuagint*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series 30 (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990), 7. Other examples of form-association rendering may be gleaned from Tov, “Excursus: Etymological Exegesis”, 179-180; Staffan Olofsson, *The LXX Version*, 28-30; Ottley, *A Handbook to the Septuagint*, 114-115; Muraoka, “Hebrew Hapax Legomena and Septuagint Lexicography”, 205-222. For a discussion on the possible influence of late Biblical Hebrew and Aramaic on the © translators, see also J. Joosten, “On the LXX Translators’ Knowledge of Hebrew”, Bernard Taylor, ed., *X Congress of the IOSCS, Oslo, 1998*, SCS 45 (Atlanta: Scholars Press, 2001), 165-179.

segments צלצל “whirring” as צל צל and represents it by σκια σκια’ “dark, dark.”³⁵⁾ In Exo 32:25, Aquila segments the hapax legomenon שמצפה as שמ צה “name of ?” Note that the segment שמ “name” is a meaningful form, but the segment צה is not, so Aquila further associates צה with a similar but semantically unrelated form צאצא “filth,” and represents שמצפה by εἰς ὄνομα ῥύπου.³⁶⁾ In Deu 33:2, Aquila segments the rare noun אֲשֵׁרֵת “mountain slopes?” or “flaming fire?” as אֵשׁ תֵּת “fire of the law” and represents it by πῦρ δόγμα; and the same form is also segmented by Symmachus and represented by πυρινὸς νόμος.³⁷⁾ (As has been discussed under the translation practice of replacement, the © translator replaces the difficult אֲשֵׁרֵת with ἄγγελοι “angels.”)

3.7. Elimination

Elimination is the practice of removing the receptor language equivalent of a source language unknown form from the translation. In this translation practice the translator eliminates any representation of the unknown form from the translation if, by doing so, it does not create an unresolvable semantic situation in his translation. The translator may make other adjustments that prevent the rendering of the textual segment from becoming linguistically and semantically intolerable. In 2Ki (4 Kgdms) 4:35 in וַיִּגְהַר עָלָיו וַיִּזְוֹרֶר הַנֶּעַר עַד־שִׁבְעַ פְּעָמִים “and he stretched upon him, and the child sneezed seven times,” the translator is ignorant of זרר “to sneeze,” a hapax legomenon,³⁸⁾ so he eliminates וַיִּזְוֹרֶר from the translation and then slightly reorganizes the syntax to arrive at καὶ συνέκαμψεν ἐπὶ τὸ παιδάριον ἕως ἑπτάκις “and he bowed himself upon the child seven times.” In the segment וְהָיוּ לְאֵלֶּה לְשִׁמָּה וְלִקְלָלָה וְלַחֲרָפָה (Jer 44 [51]:12) “and they shall become a cursing, horror, a curse, and a disgrace,” the

35) Barr, *The Typology of Literalism*, 300. The Targum Jonathan ספינן “ships” and the © πλοίων “ships” probably render the Hebrew form correctly. The Peshitta translator associates it with the similar but semantically unrelated Syriac form *ʾll*’ “shade, shadow,” while the Vulgate *cymbalum* “cymbal; sound” associates צלצל with a similar but semantically unrelated form צלצלים “cymbal.”

36) *Ibid.*, 300.

37) *Ibid.*, 302.

38) Barrett, “A Methodology for Investigating the Translation Philosophies and Techniques”, 147. Another example that Barrett gives is the verb צנך in Isa 22:18, a verb which occurs another time only in Lev 16:4 (*Ibid.*, 184-185).

Jer β translator is ignorant of אָלָה “curse” and so he eliminates it from the translation, hence, the resultant rendering of the expression is καὶ ἔσονται εἰς ὀνειδισμὸν καὶ εἰς ἀπώλειαν καὶ εἰς κατάραν “and they shall be for a reproach, destruction, and a curse.”³⁹⁾ For the other occurrence of אָלָה in Jer 42(49):18, the translator replaces it with another semantically unrelated form, namely, ἄβρατον “untrodden, impassable.” The noun לְקַשׁ “after-growth, after-math” occurs only twice and both of them are in Amo 7:1.⁴⁰⁾ Ignorant of the noun, the translator eliminates its first occurrence from the translation, and associates the second occurrence with the similar but semantically unrelated form לְקַשׁ “locust,” hence, the rendering βροῦχος “locust.” To accommodate this incorrect rendering, he associates אַחַר “after” with אֶחָד “one” and גִּוִּי “mowing” with גֹּג “Gog” so that וְהָיָה לְקַשׁ אַחַר גִּוִּי הַמֶּלֶךְ “and behold it was the latter growth after the king’s mowings” is now represented by καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἰς Γωγ ὁ βασιλεύς “and behold, one caterpillar, king Gog.”⁴¹⁾

4. Conclusion

Scholars have long recognized that © translators did not always know their Hebrew text. Modern day translators often betray their ignorance of a Hebrew with a footnote like “*Hebrew is uncertain*,” but © translators are not known to have employed footnotes in their translation. As translators, however, ©

39) Takamitsu Muraoka, “Literary Device in the Septuagint”, *Textus* 8 (1973), 26. Muraoka assumes Thackeray’s two-translator theory for Jer. However, even if one does not assume Thackeray’s theory, the translator also seems to have eliminated it from the translation in Jer 23:10, which would be in Jer α according to Thackeray’s theory. The form also occurs in Jer 29:18, but the entire verse has no corresponding Greek text.

40) The verb לְקַשׁ “to take the aftermath” (Job 24:6) which is a hapax legomenon is also an unknown form to the © Job translator. The translator replaces it with ἠργάσαντο “they worked,” a verb which, though semantically unrelated to the unknown form, still makes sense in the textual segment. See Homer Heater, Jr., *A Septuagint Translation Technique in the Book of Job*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 11 (Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1982), 78-79, 138.

41) The Hebrew אַחַר (rendered μετὰ ταῦτα in Hos 3:5) is not a difficult form to the © Minor Prophets translator. The noun גִּוִּי occurs only in Amo 7:1 in the Minor Prophets, and quite possibly another difficult form to the © Minor Prophets translator.

translators had to deal with difficult or unknown forms, for leaving a difficult or unknown Hebrew form undealt with would create more difficulties in the translation. The basic question faced by the © translators in such a situation is how to represent meaningfully the difficult or unknown Hebrew form. This gave rise to the translation practices discussed above. In employing these translation practices, the primary aim of the © translators is to come up with a rendering that is semantically and linguistically tolerable, not necessarily correct, in the textual segment in which the difficult or unknown Hebrew form occurs. For each of the examples of the difficult or unknown Hebrew forms discussed above, a comparison of the meaning of the Hebrew form and its © representation reveals that both mean different things, and if accuracy in translation is measured by how closely a © translation renders the meaning of the Hebrew form, then the © rendering may be said to be incorrect or wrong. However, since the Hebrew form is difficult or unknown to the © translators, translation accuracy is out of the question and instead the foremost aim in the mind of the © translators is to give a © representation that is meaningful in and of itself and also meaningful in the textual segment in which the difficult or unknown Hebrew form occurs.

(투고 일자: 2010. 8. 19, 심사 일자: 2010 9. 5, 게재 확정 일자: 2010. 10. 6)

<Keywords>

Old Greek, translation practice, unknown Hebrew forms, conjecture, conjectural variation, transliteration, replacement, etymological rendering, form-association rendering, segmentation, and elimination.

<Refereneecs>

- Barr, James, "Doubts about Homoeophony in the Septuagint", *Textus* 12 (1985), 1-77.
- Barr, James, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations*, *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens*, no. 15., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Barrett, Michael Paul Vernon., "A Methodology for Investigating the Translation Philosophies and Techniques of the Septuagint", Ph.D. dissertation, Bob Jones University, 1977.
- Blake, Robert P., "Khanmeti Palimpsest Fragments of the Old Georgian Version of Jeremiah", *Harvard Theological Review* 25 (1932), 254-255.
- Caird, G. B., "Homoeophony in the Septuagint", Robert Hamerton-Kelley and Robin Scroggs, eds., *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity*, Leiden: E. J. Brill, 1976, 74-88.
- Caird, G. B., "Towards A Lexicon of the Septuagint", *The Journal of Theological Studies* 19 (1968), 453-75.
- Fritsch, Charles T., "Homophony in the Septuagint", *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* (1973), I (Jerusalem 1977), 115-120.
- Greenspoon, Leonard., "The Use and Abuse of the Term 'LXX' and Related Terminology in Recent Scholarship", *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 20 (1987), 21-29.
- Harper, William Rainey., *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, New York: Charles Scribner's Sons, 1905.
- Heater, Homer, Jr., *A Septuagint Translation Technique in the Book of Job*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, no. 11, Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1982.
- Heawood, Percy J., "ארמון and ארם", *The Journal of Theological Studies* 13 (1911-12), 66-73.
- Joosten, J., "On the LXX Translators' Knowledge of Hebrew", Bernard Taylor, ed., *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo, 1998*, *Septuagint and Cognate Studies*, no. 51, 165-179, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 2001.
- Muraoka, Takamitsu, "Hebrew Hapax Legomena and Septuagint Lexicography", Claude E. Cox, ed., *VII Congress of the International Organization of*

- Septuagint and Cognate Studies, Leuven 1989*, Septuagint and Cognate Studies, no. 31, 205-222. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1991.
- Muraoka, Takamitsu., “Literary Device in the Septuagint”, *Textus* 8 (1973), 20-30.
- Olofsson, Staffan., *The LXX Version: A Guide to the Translation Technique of the Septuagint*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series 30, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990.
- Orlinsky, Harry M., “The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators”, *Hebrew Union College Annual* 46 (1975), 89-114.
- Ottley, Richard R., *A Handbook to the Septuagint*, New York: E. P. Dutton & Company, 1919.
- Swete, Henry Barclay., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989.
- Szpek, H. M., *Translation Technique in the Peshitta to Job: A Model for Evaluating a Text with Documentation from the Peshitta to Job*, David L. Petersen and PHEME PERKINS, eds., SBL Dissertation Series, no 137. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Thackeray, Henry. St. John., *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*, Vol. 1, Introduction, Orthography and Accidence, Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
- Thackeray, Henry. St. John., “The Greek Translators of the Prophetical Books”, *Journal of Theological Studies* 4 (1903), 578-85.
- Tov, Emanuel., “Did the Septuagint Translators Always Understand Their Hebrew Text?”, Albert Pietersma and Claude Cox, eds., *De Septuaginta: Studies in Honor of John William Wevers on his Sixty-fifth Birthday*, 53-70, Mississauga, Ontario: Benden, 1984.
- Tov, Emanuel., “Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint”, *Biblica* 60 (1979), 216-236.
- Tov, Emanuel., *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Second Edition, Revised and Enlarged, Jerusalem: Simor, 1997.
- Tov, Emanuel., “Transliterations of Hebrew Words in the Greek Versions of the Old Testament”, *Textus* 8 (1973), 78-92.
- Weissert, David., “Alexandrian Analogical Word-Analysis and Septuagint Translation Techniques- A Case Study of חלל-חיל-חול”, *Textus* 8 (1974), 31-44.

Zobule, Alpheus G., “A Critical Analysis of the Old Greek (©) Translation of Amos 1-5: Testing the ‘Semantic Situations and Paths’ (SSP) Model”, Ph.D. dissertation, Union Theological Seminary and Presbyterian School of Christian Education, 2008.

Zobule, Alpheus G., “A Critical Analysis of the Old Greek (©) of Amos 3:12 in Light of Ancient Translation Practices”, Kenneth A. McElhanon and Ger Reesink, eds., *A Mosaic of languages and cultures: studies celebrating the career of Karl J. Franklin*, 477-545. Dallas: SIL International, 2010. SIL e-Books, 19. [Dallas]: SIL International. <http://www.sil.org/silepubs/abstract.asp?id=52554>.

<Abstract>

히브리어 어형을 몰랐을 때 고대 그리스어 번역자들은 어떻게 했는가

알피우스 그라함 주블레 박사
(세계성서공회연합회 번역컨설턴트)

설교자들은 잘 모르는 히브리어 어형(form)에 대해 얼버무리고 지나가거나 단순하게 무시할 수 있는 반면 성경 번역자들은 그러한 자유를 누릴 수 없다. 번역자들은 어렵거나 알려지지 않은 히브리어 어형을 다루어야만 한다. 현대 성경 번역에서 번역자들은 “히브리어 원문 불분명”이라는 각주를 달고, 그들의 히브리어 어형에 대한 무지를 종종 드러내곤 한다. 옛 성경 번역자들은 히브리어 어형을 모를 때 각주를 활용한 것으로 알려지지 않았다. 그러나 이들은 여전히 어렵거나 알려지지 않은 히브리어 어형을 다루어야만 했다. 이와 관련하여 고대 그리스어 번역자들이 어떻게 어렵거나 알려지지 않은 히브리어 어형을 다루었는가에 대해 질문을 제기할 수 있다. 어렵거나 알려지지 않은 어형의 의미를 추측하는 번역 방법은 고대 그리스어 번역자들이 흔하게 취했던 방법이었으나 이 외에도 이러한 어형들을 다룰 때 이들이 취했던 다른 방법들이 있다. 이 논문은 고대 그리스어 번역자들이 어렵거나 알려지지 않은 어형을 다룰 때 채택했던 일곱 가지 번역 방법을 확인하고 그에 대한 사례들을 제시하고 있다. 고대 그리스어 번역자들이 채택한 번역 방법은 결과적으로 틀리거나 올바르지 않은 번역을 낳았다. 그러나 이러한 번역은 비록 틀리거나 올바르지 않더라도 고대 그리스어 번역자들이 어렵거나 알려지지 않은 히브리어 어형에 대해 의미 있는 뜻풀이를 제공하기 위한 시도들을 나타낸다.

A Reconsideration of the Testimony of Two or Three Witnesses in the Damascus Document 9:16-10:3

Keun-Jo Ahn*

1. Introduction

The Damascus Document (CD) 9:16-10:3, contrary to the current discussions of some scholars, does not extend beyond the scope of the biblical law (Torah) in its regulation on the number of witnesses required in a capital case while the CD does reflect “sectually explicit”¹⁾ law due to circumstances of the Qumran sect. Through this paper I will raise one major and two minor problems: (1) the CD 9:16-10:3, a judicial law of the sect remains within the territory of the Hebrew Bible; (2) Yet, it reveals some characteristics of sectarian law caused by particular situations; (3) Any approach to relate some of the New Testament passages to this witnesses code of the Qumran sect would fail without cautious investigations on the rationale and circumstances of the regulations.

This paper consists of three parts: 1. discussion of the key scholars on the passage under question; 2. reconsideration of the passage with textual critical notes; 3. result and significance. The first part explores general outline of the CD and the translations and arguments of scholars on the CD 9:16-10:3. They will be mainly Jacob Neusner, Bernard S. Jackson and Lawrence H. Schiffman. The second part unfolds my own translation and understanding of the passage with critical comments on the discussions of the three aforementioned scholars. Finally, the result of the reconsideration explains the status of the CD 9:16-10:3 in relationship with the Hebrew Bible. We will reach to the conclusion that the

* A Professor at Hoseo University, Old Testament.

1) I have borrowed this term from the article of Carol A. Newsom, “‘Sectually Explicit’ Literature from Qumran”, William Henry Propp, Baruch Halpern and David Noel Freedman, eds., *The Hebrew Bible and Its Interpretation* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1990), 167-187.

CD text lies in the tradition of the Torah, which signifies that both the CD and biblical laws maintain the same position in the regulation of witnesses in a capital case.

2. An Original Development in *Halakhic* Exposition?

2.1. Structure of the Damascus Document

The CD is divided into two sections: Admonition (cols. 1-8 & 19-20 of the Cairo manuscripts) and Laws (cols. 15-16²⁾ & 9-14). In the Admonition, the author addresses his “sons” (2:14) on the themes of the sect’s teaching, many of which appear also in the Community Rule. His aim is to encourage the sectarians to remain faithful. He demonstrates how loyalty is rewarded and the apostasy chastised in the history of Israel.³⁾ The laws in the CD cover, among other topics, the purity of priests and sacrifices, diseases, marriage, agriculture, tithes, relations with non-Jews, entry into the covenant community and oaths involved, life within the community, sabbath, and communal organization.⁴⁾

Even though the CD appears to be composed of two different genres, it is basically a legal text. It was Dupont-Sommer who pointed out a close link between the two sections, the Admonition and the Law. Contrary to Rabin who discusses “two entirely different writings which the scribe of Manuscript A happened to copy out in the same book”, Dupont-Sommer argues that the first part is a sort of introduction to the second. “In reality, the whole purpose of the Exhortation is to advise the members of the sect to obey its ordinances.”⁵⁾ Baumgarten confirms the fact that the Admonition plays a role as essentially an

2) “It becomes obvious, as Milik has indicated, that cols. 15-16 belong before col. 9”: Joseph M. Baumgarten and Daniel R. Schwartz, “Damascus Document (CD): Introduction”, James H. Charlesworth, ed., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew Aramaic, and Greek Texts with English Translation Vol.2: Damascus Document, War Scroll, and Related Documents* (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 4.

3) Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scroll in English* (New York: Penguin Books, 1998), 126.

4) James C. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls Today* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 126.

5) A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran*. tr. by Geza Vermes (Oxford: Basil Blackwell, 1961), 117.

introduction to a corpus of Torah interpretation and sectarian rulings.⁶⁾ Vermes also categorizes the CD along with the Community Rule (1QS), the Temple Scroll (11QT), and 4QMMT under the list of “the Rules” in his book.⁷⁾

Before we begin to dig into our particular code of the testimony laws, general features of the CD are in order. First, the statutes in the CD are intended for the group members who live in the towns and villages while the Community Rule is for the people who have exiled themselves to remote Qumran. The author’s mention of “camps” (7:6), “take wives and beget sons” (7:7), “the camp” (10:23), “the assembly of the towns of Israel” (12:19), and “the assembly of the camps” (12:23) indicate a normal communal lifestyle.⁸⁾ Second, by contrast to the Temple Scroll that is a supplement to Torah, the laws in the CD are not directly revealed statutes. The use of exegesis, though sporadic, sets the laws of the CD apart from the divine revelation.⁹⁾ Instead, these laws are based on the interpretation of the scriptural words. Third, the law in the CD is primarily of composite in nature. It is a compilation, a digest, a collection of decisions which may date from different periods.¹⁰⁾ Accordingly, the legal codes expose accumulations representing the whole spectrum of Qumran exegesis and legislation.¹¹⁾ Yet, more recent scholars claim that the CD is a more coherent composition, even if it has been assembled from smaller units.¹²⁾

2.2. Ambiguities of the CD 9:16-10:3

The CD 9:16-10:3 is a law concerning the number of witnesses in executing a capital case and a property case. This passage is an exposition of the Torah,

6) Joseph M. Baumgarten, “The Laws of the *Damascus Document* in Current Research”, Magen Broshi, ed., *The Damascus Document Reconsidered* (Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1992), 55.

7) Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scroll*, 125-156.

8) James C. Vanderkam & Peter Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity* (New York: HarperSanFrancisco, 2002), 216.

9) Joseph M. Baumgarten, “The Laws of the *Damascus Document*”, 55-56.

10) A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings*, 142.

11) Joseph M. Baumgarten and Daniel R. Schwartz, “Damascus Document (CD): Introduction”, 6.

12) P. R. Davies, *The Damascus Covenant: An Interpretation of the Damascus Document* (Sheffield: JSOT Press, 1982), 50; John J. Collins, *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 13.

especially, Deuteronomy 17:6 and 19:15. Both biblical passages clarify that two or three witnesses are required to sustain a charge and that one witness is not enough to convict any crime. However, the regulation in the CD 9:16-10:3 is not unequivocal in several points.

First of all, two different renderings are possible in the decision of the number of witnesses demanded to complete a capital case. Some translators read two witnesses but others, three. Second, another problem in translating the text is a confusion between אָחֵר and אָחֵד. Qimron discusses that those appearances in lines 19-21 are unclear.¹³⁾ Specifically, line 21 would make a significant change of the meaning by taking one of the two options.¹⁴⁾ Third, the CD law accepts the validity of a single witness, which the biblical law rejects (Deut. 17:6; 19:15). Does this mean that the sect has departed from the traditional teaching of the Torah? It could not be the case because the Damascus Document is full of biblical languages and also because part of its purpose is to present the sect as the true heir of the biblical Israel.¹⁵⁾ Then, how should the contradiction be resolved? Finally, there are two different judicial functionaries in our text: מִבְּקָר and שׁוֹפְטִים. The מִבְּקָר is depicted as a main judiciary in lines 9:16-22.¹⁶⁾ However, שׁוֹפְטִים suddenly takes the place of מִבְּקָר in the very next line (9:23-10:1). The relationship between the two is not clearly delineated in the text.

The vagueness of the text has attracted many scholars into a close investigation of the text. Among them, Jacob Neusner, Bernard S. Jackson, and Lawrence H. Schiffman have made considerable contributions. I will explore how the three experts understand the text and respond to the four problems raised above.

2.3. Extension of the Biblical Law

Neusner has looked into alternative translations of many other scholars and

13) Elisha Qimron, "The Text of CDC", *The Damascus Document Reconsidered*, 26-27.

14) In lines 19 and 20, אָחֵד rather than אָחֵר is agreed preferable by most translators (Levine, Rabin, Vermes, Charlesworth, Garcia-Martinez, Yadin, Jackson, Schiffman and so forth; cf. Charles). Yet, for line 21, scholars show disagreement.

15) Philip R. Davies, George J. Brooke and Phillip R. Callaway, *The Complete World of the Dead Sea Scrolls* (London: Thames & Hudson Ltd., 2002), 18.

16) In particular, lines 16-20 show that the capital case appears to be complete (שׁוֹפְטִים) under the control of מִבְּקָר.

ended up with “three” witnesses in the completion of a case.¹⁷⁾ He summarizes his examination as follows: “Levine and Charles require *three* such testimonies; so too Levi demands ‘une troisieme fois’; and Vermes, following Ginzberg, suffices with two successive incidents.”¹⁸⁾ It shows us that the number of witness causes disagreement among translators.

However, what Neusner emphasizes in his research is not to determine the number of the witnesses but to observe the peculiar way in which the CD deals with a single witness. He has pinpointed the problem the biblical law also has in relation to the testimony of two witnesses. The case of a crime committed before only one witness cannot be prosecuted since the law sets it aside as an anomaly.¹⁹⁾ It is the anomaly that the CD 9:16-22 is concerned with. What is remarkable is that the rules of evidence in the CD supply a better solution when the Pharisaic-rabbinic law is proven as being unable to solve the case of the single witness. The CD suggests a combination of single witnesses.²⁰⁾

Neusner criticizes Ginzberg who has insisted that there are parallel laws of the single witnesses between rabbinic traditions and the CD. According to the CD, it is possible to combine the testimony of witnesses to two separate, but similar, crimes into a single action.²¹⁾ However, Ginzberg’s “parallels” fail to demonstrate any of those combination of separate successive commissions. Neusner asserts that the law of testimony in the CD does not exhibit “substantial agreement” with that of the rabbinic traditions. Furthermore, Neusner claims that the CD works on the basis of quite contrary principles.²²⁾ This argument is supported by Schiffman who argues, “...in regard to the law of testimony, the framers of the legislation recorded in the *Zadokite Fragments* reached substantially different conclusions from those of tannaim.”²³⁾

17) Jacob Neusner, “‘By the Testimony of Two Witnesses’ in the Damascus Document IX,17-22 and in Pharisaic-Rabbinic Law”, *Revue de Qumran* 30 (1973), 199, 216.

18) *Ibid.*, 202.

19) *Ibid.*, 197.

20) This concept of combining separate offences in CD is first introduced by Baruch A. Levine, “Damascus Document IX,17-22: A New Translation and Comments”, *Revue de Qumran* 30 (1973), 195-196.

21) Jacob Neusner, “By the Testimony”, 204.

22) *Ibid.*, 204.

23) Lawrence H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony, and the Penal Code* (Chico, California: Scholars Press, 1983), 81. Also, refer his another book, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the*

Since the main interest is in the comparison of the CD with rabbinic traditions concerning the witness law, Neusner does not present a detailed study on the text itself, even without his own translation. However, we can infer that Neusner would choose אָחַר in line 21 (between אָחַר and אָחַר). So the translation goes: *if there are two each testifying to a different matter* for he would read the sentence that begins from line 20 as a continuing provision on the combination of single “separate” witnesses for the capital crime. On the other hand, in the case of selecting אָחַר, it reads: *if there are two who testify about one matter*, it would not be the anomaly (“a crime before only one witness”), which was the starting point of Neusner’s discussion, but would be a usual scriptural case of two witnesses.

Yet, there remain two problems unanswered in Neusner’s investigation. Why did the author of the CD accept the single witness as valid in the sect’s judicial procedure while the sages in the rabbinic tradition pronounce to be illegitimate? What about the function of מְבַקֵּר in relation to שׁוֹפְטִים? These are two questions with which Jackson and Schiffman struggle in the following.

Jackson has carried out a careful inquiry on the text, CD 9:16-23,²⁴ in which he divides it into four parts:

- A A special evidentiary procedure whereby a capital case may be rendered “complete” (lines 16-20)
- B A non-capital sanction to be imposed in a capital case on the evidences of two witnesses (lines 20-22)
- C A statement of the sufficiency of two witnesses in a case concerning property (lines 22-23)
- D The same non-capital sanction as in B to be imposed in a case concerning property on the evidence of one witness (line 23)

Among these parts, A and B (lines 16-22) deal with capital offences, while C and D (lines 22-23) concern property matters.

Lost Library of Qumran (Philadelphia and Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994), 284. Related volume, Joseph M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law* (Leiden: E. J. Brill, 1977), 9. However, a counter argument of N. L. Rabinovitch, “Damascus Document IX,17-22 and Rabbinic Parallels”, *Revue de Qumran* 33 (1977), 113-116; Neusner’s response is in “Damascus Document IX,17-22 and Irrelevant Parallels”, *Revue de Qumran* 35 (1978), 441-444.

24) Bernard S. Jackson, “*Testes Singulares* in Early Jewish Law and the New Testament”, *Essays in Jewish and Comparative Legal History* (Leiden: E. J. Brill, 1975), 172-201.

Jackson rightly defines that the principal problem affecting the legal significance of the passage is the question whether two or three separate offences are required before the case may be regarded as complete.²⁵⁾ According to Jackson, the main linguistic issue is whether ושב והודיע למבקר (*and he also reports it to the Inspector*) in line 19 is to be construed as part of the clause commencing עד עשותו (until he does it) in the previous line. If the phrase is a part of the sentence, the requisite number would be two. Otherwise, it would be three. Jackson's decision is three because the construction of the phrase as part of the עד clause involves a major difficulty of illogicality or tautology.²⁶⁾

Also, Jackson considers the problem of the obscurity in line 21. Even though he admits the intelligibility of each reading (אָהָר and אָהָר), he judges that אָהָר does not appear to be what the scribe intended.²⁷⁾ He disputes the view of Schiffman who prefers אָהָר and concludes the section B (lines 20-22) as referring to “two simultaneous witnesses”. Instead, Jackson argues that B continues the theme A (three *testes singulares*²⁸⁾ required for capital case) with a further diminution of the weight of the evidence. Thus, it does not talk about two “simultaneous” witnesses but two *testes sigulare*.²⁹⁾ The relationship of A with B is, in Jackson's view, straightforward: if there are three *testes singulares* in a capital case, his judgment is complete; but if there are only two, the sanction is less-separation from the purity (הטהרה).

Jackson's translation of the sentence in question is as follows: *But if they (the witnesses) are two, and they (each) testify to a different case, the man shall only be separated from the purity...*

Now, a problem arises from this reading: what does דבר אהר (*a different case*) mean? Jackson explains it as “a different type of case”. He intends to stress that where the evidence consists of single witnesses offences (*testes singulares*), those separate offences must form part of a single class of action.³⁰⁾ It signifies that each witness testifies to **a separate offence**. Like Neusner, Jackson calls his

25) Bernard S. Jackson, “*Testes Singulares*”, 173.

26) *Ibid.*, 173.

27) *Ibid.*, 177.

28) Jackson uses this term for single witnesses to a separate (but similar) offence.

29) Bernard S. Jackson, “Damascus Document IX,16-23 and Parallels”, *Revue de Qumran* 35 (1978), 446.

30) Bernard S. Jackson, “*Testes Singulares*”, 177.

attention to the combination of single witnesses.

He also affirms the sufficiency of single witness as an incredible contemplation of the CD draftsman³¹⁾ as Neusner has alluded. Jackson observes that such a minimum evidence that requires only one was not unknown elsewhere.³²⁾ However, Jackson does not discuss about the circumstances of the CD law that renders the provision of single witnesses. Yet, he does make helpful comments on the function of מבקר.

In this regard, Jackson's discussion was affected by Rabinovitch who had mentioned about the capital jurisdiction of the mysterious רשות (*authority*).³³⁾ Rabinovitch argues, "there was an 'authority' other than regular court which was empowered to punish habitual murderers even if their crimes were witnessed by only one witness."³⁴⁾ He attempts to find a correspondence between the מבקר in the CD and the רשות. Jackson, however, contends that there is no indication that the CD elevates the מבקר into an authority with greater power than the regular court of the community.³⁵⁾ He concludes that the מבקר plays no role greater than that of clerk who takes the depositions of witnesses as the evidence becomes available. It is שופטים who exercises capital jurisdiction (10:1). The separate sections of the rule of שופטים and that of מבקר in 10:4-10 and 13:7-14:2 respectively, explain their different functions. Accordingly, for Jackson, מבקר appears as a prosecutor who collects evidences to convict a culprit while שופטים performs the role of judge who executes a final sentence.

Schiffman raises two significant questions in reading three witnesses for the conviction of capital crimes: (1) Why is it that the Qumran sect required three witnesses in capital cases where the Pharisaic-rabbinic law accepts two?; (2) Why does the sect allow the combination of testimony to separate occurrences of the same offense as a basis for conviction?³⁶⁾

The two questions indicate that Schiffman digs into a point that has been missed by Neusner and Jackson: how does the Qumran sect concede the validity of one witness which is not indicated in biblical law?

31) Ibid., 177.

32) Bernard S. Jackson, "Damascus Document IX,16-23", 446.

33) N. L. Rabinovitch, "Damascus Document IX,17-22", 115-116.

34) Ibid., 116.

35) Bernard S. Jackson, "Damascus Document IX,16-23", 449.

36) Lawrence H. Schiffman, "The Qumran Law of Testimony", *Revue de Qumran* 32 (1975), 605.

Schiffman reconstructs the exegetical process of the CD which attaches a distinct meaning to each number mentioned in the Hebrew Bible. Regarding the law of sabbath limits, for example, the CD 10:21 states, “Let him not walk about outside of his city more than a thousand cubits.” In contrast, the CD 11:5-6 reads, “Let no man walk after an animal to pasture it outside of his city except two thousand cubits.” Schiffman argues that although these laws look contradictory, they are the result of sectarian *midrash halakhah*.³⁷⁾ The sect cited the description of the boundaries of the Levitical cities in Numbers 35:2-5 and used this definition of the city limits. Since the scripture states both numbers, a thousand and two thousand cubits, the sect seems to have concluded that there were two sabbath limits, that of one thousand cubits beyond which a man could not walk, and the other, of two thousand cubits, beyond which he could not go if pasturing his animals.³⁸⁾

Schiffman argues that the sect maintained both provisions in groups of numbers - each had to have its own significance. In relation to the law of testimony, the same principle was employed. If the Torah enjoined conviction by two or three witnesses, one could safely assume that the intention was for capital crimes to require three witnesses and for monetary matters to require only two.³⁹⁾ Thus, the sect’s requirement of three witnesses in capital cases where Rabbinic law accepted two may be traced to a different exegetical approach to the pertinent biblical material.⁴⁰⁾

The result of his reading of our text is clear: from the commands of Deuteronomy 17:6-7 and 19:15 regarding “two or three witnesses”, the CD law of testimony requires two witnesses for financial matters but three for capital cases.⁴¹⁾ This explains why Schiffman prefers רָאָה to רָאָה in line 21 as we have already noticed above in Jackson’s debate. Schiffman’s translation of the sentence reads: *If, however, there are [only] two witnesses who testify concerning one [and the same] matter, the person may only be removed from the*

37) Lawrence H. Schiffman, “The Qumran Law”, 606; Lawrence H. Schiffman, “Sectarian Law”, 74.

38) Lawrence H. Schiffman, “The Qumran Law”, 607.

39) *Ibid.*, 607.

40) Lawrence H. Schiffman, “Sectarian Law”, 75.

41) Lawrence H. Schiffman, “The Relationship of the Zadokite Fragments to the Temple Scroll”, Joseph Baumgarten, Esther G. Chazon, and Avital Pinnick, eds., *The Damascus Document: A Centennial of Discovery* (Leiden: Brill, 2000), 140.

Purity.⁴²⁾ He emphasizes that two simultaneous witnesses to one crime are not sufficient for capital conviction.

Schiffman does not directly investigate the relationship between מבקר and שופטים. However, his study of the law of reproof in the CD 9:2-8 displays significant answers to the question. He claims that the sect required a formal procedure of reproof for a violation before the offence could serve as the basis of trial and conviction. This process necessitated that witnesses to any offence censure the culprit formally in the presence of witnesses.⁴³⁾ It was the מבקר who officially recorded this reproof and supplied the basis for conviction if other single witnesses should later report the same offence. According to Schiffman, מבקר is an administrative official of the sect in the tribunal process who makes it possible to bring the violator to the court.⁴⁴⁾ Like Jackson, Schiffman also understands the מבקר as a clerk or a prosecutor at most, but not שופטים who have a prime jurisdiction.

The three scholars we have explored agree to the rendering of three witnesses in capital cases. Also, Jackson and Schiffman reveal a common opinion in their understanding of the relationship between מבקר and שופטים while they translate lines 20-21 discordantly due to their different judgment in reading either אָמַד or אָמַר. Most of all, they identically highlight the combination of single witnesses in the CD as original extension beyond the biblical law. However, they have disregarded the problem of the contradictory aspect of this *halakhic* exposition to the Torah. Schiffman tries to explain why the sect introduced the combination of single witnesses. Yet he does not pay his attention to the incongruity.⁴⁵⁾

3. Endorsement of the Evidence of Only One Witness in Biblical Law

3.1. An Alternative Understanding of the CD 9:16-10:3

42) Lawrence H. Schiffman, "The Qumran Law", 603.

43) Lawrence H. Schiffman, "Sectarian Law", 78.

44) *Ibid.*, 95.

45) In his "Sectarian Law", 77-78, Schiffman does point out the contradictory regulation of the fatal case of the CD to the *Temple Scroll* but no concern about the difference from the scripture is made.

16 כל דבר אשר ימעל
17 איש בתורה וראה רעהו והוא אחד אם דבר מות הוא וידיעהו
18 לעיניו בהוכיח למבקר והמבקר יכתבהו בידו עד עשותו
19 עוד לפני אחד ושב והודיע למבקר אם ישוב וניתפּש לפני
20 אחד שלם משפטו ואם שנים הם והם מעידים על
21 דבר אחר והובדל האיש מן הטהרה לבד אם נאמנים
22 הם וביום ראות האיש יודיעה למבקר ועל ההון יקבלו שני
23 עידי נאמנים ועל אחד להבדיל הטהרה ואל יקובל
10:1 עוד לשופטים להמית על פיהו אשר לא מלאו ימיו לעבור
2 על הפקודים ירא את אל אל יאמן איש על רעהו
3 לעד עובר דבר מן המצוה ביד רמה עד זכו לשוב

- 16 Anything that a man acts faithlessly
17 against the Torah and his fellow sees it, (if) he is alone, and if
it is a matter of death he shall report it
18 to *mevaqqr* reproving in his (the offender's) presence. And the
mevaqqr records it by his own hand until he does it
19 again before one and he shall report it again to the *mevaqqr*. If
he is caught again before
20 one, his judgment is complete. If they are two but they testify about
21 different things, the man shall be excluded only from the Purity,
providing they are trustworthy
22 and on the day that each saw the man each report to the *mevaqqr*.
And concerning property they shall receive two
23 trustworthy witnesses; upon one witness, to exclude for the Purity.
No witness shall be accepted
10:1 by judges to sentence death upon his testimony unless he has fulfilled
his days to pass
2 among those who are appointed and is fearful of God. No man shall
be trustworthy against his fellow
3 as a witness who transgresses any word of the commandment deliberately
until he becomes pure to return.

Our text is largely divided into three: (1) regulation of testimony in capital case (9:16-22); (2) regulation of testimony in property case (9:22-23); (3) regulation of trustworthy witness (9:23-10:3). Again, the first part consists of two sections: 1. capital case with one witness (9:16-20), and 2. capital case with two conflicting witnesses (9:20-22).

In the first part (9:16-22), the key words to understand the structure of the text are **והוא אחד** and **ואם שנים הם**. The author undertakes the testimony provision of a capital crime with two options: one is the case of **one witness** and the other one is **two witnesses**. Both cases are insufficient for conviction of a capital crime. Yet, three consecutive single witnesses would complete the case, while two different testimonies⁴⁶⁾ should drive the offender out of the Purity.⁴⁷⁾ The second part elucidates that two witnesses suffice whether simultaneous or sequential in monetary case.⁴⁸⁾ Only one witness in this property case directly signifies the separation. The third portion is straightforward concerning the requirements of trustworthy witness upon which judges would pass the sentence of death.

3.2. A Treatment for Ambiguities

We have noticed the vagueness of our text. Four issues were elaborated: 1. In a capital case, what is the number of witnesses, two or three?; 2. For the translation of the first part of the CD 9:21, should it be **אחד** or **אחד**?; 3. Why did the sect accept one witness that is contradictory to the scriptural law?; 4. What is the relationship between **מבקר** and **שופטים**?

As I have presented in my translation above, the text claims three single witnesses in capital case. On this point, I agree with all three scholars above. In addition, I accept Jackson's reading of **אחד** instead of **אחד** but on a different basis. Yet, I am not convinced with the understanding of the relationship between **מבקר** and **שופטים** discussed by Jackson and Schiffman. Most of all, I strongly disagree with their unanimous contention on the combination of single witnesses as an original extension of the sect beyond the biblical law. I would argue that the witness regulation in the CD still stays within the bounds of the biblical law. If my argument proves cogent, the problem of the discrepant state of the *halakhic* exposition in contrast to the Torah will be disposed.

46) "Different testimonies" (**דבר אחד**) could mean either two sequential isolated witnesses (the offender commits two crimes) or two discordant testimonies of simultaneous witness (the offender makes one violation). At this point we cannot determine which one is the case.

47) Both Schiffman and Garcia Martinez appropriately explains the message of exclusion from the Purity (**הטהרה**; pure food) in the sect as demotion to the status of a first year novice: Schiffman, "Sectarian Law", 165; Florentino Garcia Martinez & Julio Trebolle Barrera, *The People of the Dead Sea Scrolls*, Wilfred G. E. Watson, tran. (Leiden: E. J. Brill, 1993), 224, 231.

48) James H. Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls*, 45.

First of all, I prefer the reading of אָחַר to אָחֵד with a perspective different from that of Jackson. He disputes the view of Schiffman who selects אָחֵד and reads the case of two witnesses as “two simultaneous witnesses.” Jackson suggests that lines 9:20-22 indicates a further diminution of the weight of the evidence with his reading of אָחַר.⁴⁹⁾ To determine a capital violation three *testes singulares* are required but there are only two. That is why non-capital sanction, the separation, is introduced. For me, however, lines 9:20-22 simply depicts the situation of two witnesses with different testimonies by contrast to the condition of only one witness. The lines are not necessarily related to the two sequential separate witnesses. So preoccupied with the concept of *testes singulares*, Jackson overlooks the basic meaning of the text.

Second, Jackson and Schiffman render מִבְּקֵר as a judicial clerk or an administrative official ranked lower than שׁוֹפְטִים concerning the relationship between מִבְּקֵר and שׁוֹפְטִים. This interpretation seems to be true from a casual reading of the text. Yet, two problems prevent us from accepting this initial reading. Firstly, if we examine the process of a capital case in lines 9:16-20, we might be puzzled by its sudden conclusion: “...his judgment is complete (שלם משפט)”. In what way is the case complete? The text clarifies that the tribunal procedure of the capital case is performed only by the authority of מִבְּקֵר. We have to note that, the same text, a few lines below introduces שׁוֹפְטִים as an executioner of the death sentence (line 10:1). Then, why the execution of שׁוֹפְטִים does not follow immediately after the שלם משפט? It indicates the independent authority of מִבְּקֵר in the legal course. The regulation of one witness in capital case would stop unfulfilled at an unexpected point for Jackson and Schiffman who maintain the final administrative judgment of שׁוֹפְטִים. If מִבְּקֵר was no more than a judicial clerk, the provision of line 9:20 should have proceeded to the completion of the case by שׁוֹפְטִים.

Next point is concerned with the job description of the מִבְּקֵר in 13:7-14:2 of the CD. It reveals that his position is more than just a judicial secretary in the sect.⁵⁰⁾ Specifically, 13:9 regulates his duty as a father and shepherd for the

49) Bernard S. Jackson, “Damascus Document IX,16-23”, 446.

50) Regarding the leadership position of מִבְּקֵר, different depictions of the CD from the text of IQS are discussed by Moshe Weinfeld, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 19-21. Weinfeld judges that the CD pictures מִבְּקֵר as a spiritual leader.

community: *He shall love them as a father loves his children, and shall carry them in all their distress like a shepherd his sheep* (Vermes' version). Also, in lines 13:12-13, his authority in the decision of membership prevails over anyone of the camp: *No member of the camp shall have authority to admit a man to the Congregation against the decision of the מבקר of the camp* (Vermes). Of course, Schiffman has already mentioned about the role of the מבקר as a spiritual leader of the sectarian settlement as well as a legal administrative official.⁵¹⁾ Yet, he does not see any parallel function of the מבקר as שופטים in the judicial procedure.

My argument is that if the מבקר played a key role in the camp ranging from its organizational concerns to spiritual matters, why didn't he take the judicial authority as well? With regard to the relationship with שופטים, we find that the מבקר functions exactly the same as the שופטים in collecting relief supplies of the camp in the CD 14:12-13: *They shall place the earnings of at least two days out of every month into the hands of the מבקר and the שופטים*. . . Here, at least, the מבקר is not inferior to the שופטים in practicing his authority.

Now, I have reached the point that is critical in my criticism to the discussion of the previous scholars. I have maintained that the testimony law of the CD 9:16-10:3 is not a novel development of the sect. Instead, it keeps the tradition of the Torah.

The scholars' misunderstanding of the text originates from their lack of discretion in grasping the various stages of the scriptural law expressed in Deut. 17:2-8. At least, four steps are taken toward the completion of a capital case:

- I. Initial Exposure: “. . .and if it is reported to you or you hear of it” (NRSV) 17:4a
- II. Collection of Evidence: “you make a thorough inquiry” 17:4b
- III. Conviction: “and the charge is proved true that such an abhorrent thing has occurred in Israel” 17:4c
- IV. Execution: “then you shall bring out to your gates that man or that woman who has committed this crime and you shall stone the man or the woman to death. **On the evidence of two or three witnesses the death sentence shall be executed; a person must not be put to death on the evidence of only one witness**” 17:5-6

51) Lawrence H. Schiffman, “Sectarian Law”, 95.

As we see, the law of “two or three witnesses” is applied at the final stage of the procedure, “Execution”. As a matter of fact, each of the four stages could not be carried out without the testimony of witnesses.⁵²⁾ The concern of the law maker here is to secure the minimum number of witnesses, two, at the level of execution. It means that only one witness can be accepted as valid in earlier stages. Without consideration of the stages in legal process, Neusner unduly judged that the law isolates the case of a crime committed before only one witness as an anomaly.

What stage of the process does our text, especially the CD 9:16-20 belong to? It is definitely not the stage of execution. It is the beginning of the legal process, the stages of “Initial Exposure” and “Collection of Evidence”. If this is true, the consideration of the single witnesses and their combination are not idiosyncratic elements of the CD law because the biblical law would allow the legality of a series of single witnesses in those stages of gathering information about the violation.

Those scholars who tried to understand our text fails to discriminate the application of the testimony provided for the conviction of a crime. What the author of the legal code is concerned about is a proper process of collecting evidences: three consecutive single witnesses are enough to make the case public. In other words, the case gets ready (שלם)⁵³⁾ to go for the next stage.

Ignoring the different stages in the judicial procedure of the biblical law lead scholars to also overlook in their discussion about the connection of the CD 9:16-23 to the New Testament. For example, Jackson debates that Paul adapts the unusual procedure of our text to his purpose of emphasizing his third visitation in 2 Cor 13:1-2.⁵⁴⁾ He proposes that the New Testament exegesis appears to have been one of the channels through which the institution of *testes singulares* was transmitted from the CD. However, the author of the CD law does not suggest that he should convict and then punish his offenders since it is

52) Gerhard von Rad, *Deuteronomy* (Philadelphia: Westminster Press, 1966), 117.

53) Here we find a solution to the problem left unsolved previously. That is the unexpected stop of the regulation in the process of capital case (CD 9:20). Now, the reason for sudden finishing is understandable because the completion of “his judgment” (שלם משפט) is not the final phase of the case but beginning of it; meaning only the end of the first two stages of exposure and collection of evidences. The reticence of the following procedure is natural since the next one (the stages of conviction and execution) is well known from the biblical law (Deut 17:4c-6).

54) Bernard S. Jackson, “*Testes Singulares*”, 180, 193-201.

his *third* visit. Paul is simply saying that when he arrives in Corinth, he will (if needed) execute judgment since he has given more than ample warnings of possible future action.⁵⁵⁾

Therefore, all the discussions of the scholars on the combination of single witnesses as an original development in *halakhic* exposition are rejected. The consideration of one witness as valid in the CD law is not contradictory but in the same tradition of the biblical law.⁵⁶⁾

3.3. Sectually Explicit Law

Although I have claimed that the CD law in 9:16-10:3 remains in the boundary of the biblical law, it does reflect sectarian characteristics owing to the particular circumstances of the sect for it tries to explicate all the numbers of two and three witnesses in Deut 17:6-7. As Schiffman has observed, the sect gives attention to each number and its significances.⁵⁷⁾ The Damascus Document itself pronounces the capital punishment to be completed by three witnesses, yet the law takes consideration of two separate testimonies on “different things”. It indicates that the number of three witnesses for capital punishment could be reduced to two witnesses. In sectarian communities, two witnesses are not enough for capital punishment. Yet, the two witnesses as well as three execute the capital sentence in biblical law. In spite of the difference in required number, we witness the sect's endeavor to interpret the biblical stipulation of the “two or three witnesses”.

Baumgarten states that the bulk of the CD laws is not formulated in polemical fashion.⁵⁸⁾ This comment is applicable to the testimony of law in our text. Newsom points out the problem of “sectually explicit” literature from Qumran caves is that it is often not sectually explicit enough.⁵⁹⁾ However, she demands an integrated investigation of the text from the questions of content/rhetoric, of authorship, and of use.

55) Ralph P. Martin, *2 Corinthians* (Waco: Word, 1986), 470.

56) Deut 19:16-21 shows that only one witness causes to bring a public court. Again, the only one witness is not being applied to the stage of execution but that of thorough inquiry toward final conviction. The previous verse 19:15 is applied to the stages of conviction and execution.

57) Lawrence H. Schiffman, “The Qumran Law”, 607

58) Joseph M. Baumgarten, “The Laws of the *Damascus Document*”, 56.

59) Carol A. Newsom, “‘Sectually Explicit’ Literature”, 185.

It would be out of the scope of my paper to expound those questions here. However, the overall “sectually explicit” elements are in order. First, the appearance of specific terminology such as מבקר and הטהרה indicates the sectarian origin of this law. Second, this fact is strengthened by the exclusive regulation of “trustworthy witness”. The witness should be one of the members of the community. Even among the members, the trustworthy witnesses should only be those who are enrolled into the Congregation and qualified for the Purity(הטהרה). Third, the testimony stipulation in the CD 9:16-10:3 as a whole is a piece of communal legislation,⁶⁰⁾ rather than *halakhic* exposition, in which the sectarian life attempts to follow its peculiar way throughout the satellite communities.⁶¹⁾

4. Conclusion

A heated controversy around the number of witness in the CD 9:16-10:3 and its acceptance of only one witness, which is seemingly contradictory to the Torah, have brought me into a scrutiny on the text in debate. Moreover, I have found a more serious issue that the Qumran sect appears to have departed from the tradition of Torah when a prominent scholar like Schiffman concludes that the sect developed its original exegesis and regarded single witness as valid in dealing with capital crimes. This is definitely not the case of the Torah to which the sect is always eager to return (CD 15:12). It impels me to enter into a dialogue with the experts in this regard and to face the text of the CD directly.

The presupposition of the three scholars above (Neusner, Jackson, and Schiffman) that a peculiar way of exegesis of the sect governs the text has directed them into a conclusion: the original development of *halakhic* exposition in the CD 9:16-23. However, I have refuted such conclusion, arguing that the testimony law in the CD still holds the tradition of the biblical law: both the CD and the biblical law maintain the number of witnesses in the execution of a capital case as two or three. Discreet understanding of the various stages of the

60) Charlotte Hempel, *The Law of the Damascus Document: Sources, Tradition and Redaction* (Leiden: Brill, 1998), 99.

61) Lawrence H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, 274.

scriptural law expressed in Deu 17:2-8 gives us a clue to understanding the validity of single witness. In the stage of investigating a criminal charge, the evidence of only one witness along with that of two or three witnesses is effective in both biblical and CD law. The rendering of $\eta\eta\aleph$ instead of $\eta\eta\aleph$ in line 21 and consideration of the sectarian circumstances of the CD production have contributed to reinforcing my discussion.

(투고 일자: 2010. 8. 19, 심사 일자: 2010 9. 5, 게재 확정 일자: 2010. 10. 6)

<Keywords>

CD 9:16-10:3, Damascus Document, Testimony of Witnesses, Deuteronomy 17:4-6, Qumran Sect.

<참고문헌>(References)

- Baumgarten, Joseph M., “The Laws of the *Damascus Document* in Current Research”, Magen Broshi, ed., *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1992, 51-62.
- Baumgarten, Joseph M., *Studies in Qumran Law*, Leiden: E. J. Brill, 1977.
- Baumgarten, Joseph M., & Schwartz, Daniel R., “Damascus Document (CD): Introduction”, James H. Charlesworth, ed., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew Aramaic, and Greek Texts with English Translation Vol.2: Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, Louisville: Westminster John Knox, 1994, 4-58.
- Collins, John J., *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.
- Davies, Philip. R., *The Damascus Covenant: An Interpretation of the Damascus Document*, Sheffield: JSOT Press, 1982.
- Davies, Philip. R. & Brooke, George J. & Callaway, Phillip R., *The Complete World of the Dead Sea Scrolls*, London: Thames & Hudson Ltd., 2002.
- Dupont-Sommer, A., *The Essene Writings from Qumran*, Geza Vermes, trans., Oxford: Basil Blackwell, 1961.
- Hempel, Charlotte., *The Law of the Damascus Document: Sources, Tradition and Redaction*, Leiden: Brill, 1998.
- Jackson, Bernard S., “Damascus Document IX,16-23 and Parallels”, *Revue de Qumran* 35 (1978), 445-450.
- Jackson, Bernard S., “*Testes Singulares* in Early Jewish Law and the New Testament”, *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, Leiden: E. J. Brill, 1975, 172-201.
- Levine, Baruch A., “Damascus Document IX,17-22: A New Translation and Comments”, *Revue de Qumran* 30 (1973), 195-196.
- Martin, Ralph P., *2 Corinthians*, Waco: Word, 1986.
- Martinez, Florentino Garcia & Barrera, Julio Treballe, *The People of the Dead Sea Scrolls*, Wilfred G. E. Watson, trans., Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Neusner, Jacob, “Damascus Document IX,17-22 and Irrelevant Parallels”, *Revue de Qumran* 35 (1978), 441-444.
- Neusner, Jacob, “‘By the Testimony of Two Witnesses’ in the Damascus

- Document IX,17-22 and in Pharisaic-Rabbinic Law”, *Revue de Qumran* 30 (1973), 197-218.
- Newsom, Carol A., “‘Sectually Explicit’ Literature from Qumran”, William Henry Propp, Baruch Halpern and David Noel Freedman, Winona Lake, eds., *The Hebrew Bible and Its Interpretation*, Indiana: Eisenbrauns, 1990, 167-187.
- Qimron, Elisha., “The Text of CDC”, Magen Broshi, ed., *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1992, 9-50.
- Rabinovitch, N. L., “Damascus Document IX,17-22 and Rabbinic Parallels”, *Revue de Qumran* 33 (1977), 113-116.
- Rad, Gerhard von, *Deuteronomy*, Philadelphia: Westminster Press, 1966.
- Schiffman, Lawrence H., “The Relationship of the Zadokite Fragments to the Temple Scroll”, Joseph Baumgarten, Esther G. Chazon, and Avital Pinnick, eds., *The Damascus Document: A Centennial of Discovery*, Leiden: Brill, 2000.
- Schiffman, Lawrence H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, Philadelphia and Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994.
- Schiffman, Lawrence H., *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony, and the Penal Code*, Chico: Scholars Press, 1983.
- Schiffman, Lawrence H., “The Qumran Law of Testimony”, *Revue de Qumran* 32 (1975), 603-612.
- Shanks, Hershel, *Understanding the Dead Sea Scrolls: A Reader from the Biblical Archaeology Review*, New York: Vintage Books, 1993.
- Stone, Michael E. & Chazon, Esther G., ed., *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden: Brill, 1998.
- Vanderkam, James C., *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Vanderkam, James C. & Flint, Peter, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, New York: HarperSanFrancisco, 2002.
- Vermes, Geza, *The Complete Dead Sea Scroll in English*, New York: Penguin

Books, 1998.

Weinfeld, Moshe, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

<abstract>

두세 사람의 증언에 대한 다메섹 문서 9:16-10:3 읽기 재고

안근조 교수
(호서대학교)

소위 다메섹 문서 (Damascus Document)로 알려진 사해사본의 법전 중 두세 증인에 대한 법 조항이 학자들 간에 논란의 대상이 되어 왔다. 이는 다메섹 문서 CD 9:16-10:3에 걸쳐서 소개되어 있는데, 문제는 신명기 17:6 그리고 19:15와 관련하여 사형 선고를 받을 만한 범죄에 있어서 최소한 두세 증인의 증언으로 사형을 집행할 수 있다는 정경적 규정과 달리 다메섹 문서에서는 한 사람의 증언이라도 각기 다른 연속적인 증언이 있다면 통합할 수 있다는 법적 유효성을 허락하고 있는 점이 문제가 된다.

이에 대하여 저명한 사해사본 연구가들은 쿵란 공동체를 결과한 소종파 집단 내에 고유한 법전 해석이 이루어진 것으로 보고 이를 할라카 해석과 관련된 미쉬나적 가르침으로 발전되었을 가능성을 논한다. 그러나 본 논문은 소종파 내의 특별한 해석이라기보다는 본래의 정경적 율법해석과 그 맥을 같이하고 있음을 본문비평과 해당 문서 비교 연구를 통하여 주장한다.

무엇보다도, 본문해석의 쟁점이 되는 CD 9:21의 첫 두 단어가 דבר אחד 인가 아니면 דבר אחד 의 문제에 있어서 전자를 택함으로써 “한 사건”에 대한 두 명의 증언이 아니라 “다른 사건”에 대한 두 명의 각각 다른 증언으로 본문을 읽는다. 이는 여전히 공동체 내의 믿을 만한 한 명의 목격자가 있더라도 범죄에 대한 재판 구성요소가 됨을 인정하는 것이다. 잭슨(B. S. Jackson)이나 슈프만(L. H. Schiffman)과 같은 전문가들 역시 똑같은 읽기를 채택한다. 그러나 그들은 근거로써 정경적 입장을 떠나 한 명의 목격자의 실효성이라는 (*testes singulares*) 새로운 관념을 강조한다. 더 나아가 서로 다른 한명의 목격자들의 축적된 증언들을 통한 사형 집행이라는 새로운 법전 해석으로 다메섹 문서 공동체가 발전하고 있음을 주장하고 있다.

그러나 이는 한 목격자의 실효성이라는 미쉬나적 법해석의 특별한 관념이라기보다는 본래 신명기의 해당 법령 형성 시 드러난 본래적 오경 법전의 전통이라 보는 것이 더 타당하다. 왜냐하면, 신명기 17:4-6은 두세 증인을 근거로 한 사형선고의 법이 집행되는 과정을 그 단계별로 분명히 제시하고 있기 때문이다. 즉, 한 명의 목격자가 있더라도 범법자가 사형에 해당하는 죄를 지었을

경우 범죄 선고를 위한 증거의 수집 단계에서는 당연히 실효성 있는 증언으로 작용하고 있음을 관찰할 수 있기 때문이다. 일반적으로 알려진 대로 사형 집행을 위해 최소한 두세 증인이 있어야 한다는 규정이 한 명의 목격자의 법적 효력을 무시하는 것은 아니다. 도리어 한 명의 목격자의 최초의 증언이 사형집행 재판과정의 실제적인 출발점이 되기 때문이다. 한 목격자의 유효성은 다메섹 문서에서 간접적으로 증명하는 바, 오경 법전의 본래적 구성 요건이다.

다메섹 문서 9:16-10:3의 모호성은 אזהר 또는 אזהר 확정지은 문제뿐만 아니라 ממוקר과 שופטים 사이의 관계성, 9:21의 “his judgment is complete (שלם משפטו)” 이해의 문제 등, 본문 해석의 어려운 문제를 야기 시켰다. 그러나 본 논문은 모세 오경의 정경적 전통에 기반한 읽기를 근거로 비교 연구를 실행함으로써 보다 타당한 본문 읽기를 제시하고 있다.

Some Grammatical Features of the Samaritan Pentateuch Hebrew: Comparative Study with the Tiberian Hebrew¹⁾

Hyun-Joon Choi*

1. Preliminary

It was customary to believe that the Samaritans originated from inter-racial marriages of (a mixture of) people who were living in Samaria and other peoples at the time of the Assyrian conquest of Samaria. However, there are a number of theories about the origins of the Samaritans, all of which have in common a tradition which asserts that the cult of Yahweh was originally widespread throughout the land of Israel. Even if this is true, the origin and early history of the Samaritans are quite problematic because their sources are far removed from the events, and because the non-Samaritan sources are told (tell) to be hostile.

The biblical account in 2Ki 17 had long been the decisive source for the formulation of historical accounts of Samaritan origins. Reconsideration of this passage, however, has led to more attention being paid to the Chronicles of the Samaritans themselves. The fullest Samaritan version of its own history became available since the Chronicle (ספר הימים) was published.

Samaritans are related to Judaism in that they accept the Torah as its holy book. They consider themselves to be true followers of the ancient Israelite religious line. The Samaritan tradition maintains that its Torah dates to the time of Moses and that it was copied by Abisha ben Phineas shortly after the

* A Fulltime Lecturer at Presbyterian College and Theological Seminary, Old Testament.

1) In the present paper, I employed the following abbreviations that are frequently used in biblical Hebrew studies: BH=Biblical Hebrew / DSS=Dead Sea Scrolls / MT=Masoretic Text / SA=Samaritan Aramaic / SH=Samaritan Hebrew / SA=Samaritan Aramaic / SP=Samaritan Pentateuch.

Israelites entered the land of Canaan. However, modern literary analysis and criticism do not support this position. In fact, there are two main versions of the Torah: the Jewish version and the Samaritan version, and their contents are almost the same, which can mean that both are derived from the same original.

The Samaritan Pentateuch(SP) is the Samaritan version of the first five books of the Hebrew Bible, which comprise the entire canon of the Samaritan community. Following this, the Samaritans separated themselves and restricted their canon to the first five books of Moses using their own alphabet. In this way the manuscripts they handed down remained independent of the history which led to the massoretic text which is a matter of great interest for textual criticism. A manuscript of the SP was found at Damascus in 1616. It is a popular copy of the original text and contains some 6000 variants. It is possible that the Samaritan Pentateuch came into the hands of the Samaritans as an inheritance from the ten tribes whom they succeeded. However, it is much more probable to conclude that it was introduced by Manasseh at the time of the foundation of the Samaritan temple on Mt. Gerazim (Josephus Ant. 11.8. 2, 4). The Samaritans rejected all the Old Testament except the Pentateuch, and they claimed to have an older copy than the Jews and that they observe the precepts better.

The SP, like that of the Jews, has a fixed pronunciation of the Torah, which is transmitted very carefully by oral teaching from generation to generation. An extant work from the end of the 10th-11th century by the poet Taviya ibn Dartah, so called 'A Canon on the Rules of Reading', deals with the accents used in reading the text of the Pentateuch. The treatise was composed in Arabic, but the Aramaic names of the accents and the Aramaic verse at its close testify to the antiquity of the sources from which it was gleaned.

The purpose of this paper is to learn some characteristic features of the Samaritan Hebrew. Compared to the Tiberian Hebrew, the Samaritan Hebrew has distinctive phonological features, such as gutturals, absence of shewa. Sometimes, the fact that the homonyms with gutturals, which have identical

sounds but different meanings, leads us to difficulties to distinguish between the two words. For instance, רַעַב / רָחַב, we do not know what the word means by the pronunciation (Gen 12:10 *rāb*/ Exo 26:8 *rāb*), but we may only know by the context. The Tiberian tradition, the Babylonian²⁾ and the so-called the Palestinian³⁾ vocalization systems, do not distinguish between vowel quantities, but rather between vowel qualities. The vowel quantity may be surmised and interpreted on the basis of comparative grammatical considerations. The Samaritan vocalization system does not distinguish between vowel quantities either, and so the grammarians did not discuss them, but what their vocalization system undoubtedly aims at expressing is their reading tradition, and this is absolutely uniform and stable in the performance of every modern Samaritan. When the grammarians ascribed seven symbols to the vowels (*u, o, ā, a, e, ə, i*)⁴⁾, they unquestionably included *u* and *o* as single entities. These two vowels did not require separate symbols, since they were mutually exclusive. It is the quantitative difference between *u/o* which shows that vowel quantity was not marked in any way. Therefore, it may be claimed that they were familiar with six vowels.

2. Case Studies

In this section, I will bring up some cases that present the traits of the Samaritan tradition. For convenience, I will group some forms together of which the linguistic characters are analogous.

2) The Babylonian vocalization system is well described in I. Yevin, *מסורת הלשון העברית המשקפת*, בניקוד הבבלי, 2 vol. (Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language, 1985), 364f.

3) E. J. Revell, *Hebrew Texts with Palestinian Vocalization* (Toronto: University of Toronto Press, 1970), 99-121.

4) It is hard to distinguish the vowels *ā* and *a*. The difference between the vowels *ā* and *a* in SH is the location where the vowel is produced. The vowel *ā* is produced in the lower front part in the mouth and the vowel *a* is produced in the lower rear part in the mouth.

2.1. *guwwəm* (Num 34:24 גוּׁם) / *ṣābuwwəm* (Gen 14:8 צְבוּׁם)
**gūwyim* > *guwwəm* / **ṣawyim* > *ṣābuwwəm*

In TH, the combination of semi-consonants ʁ and ʔ often lost its consonantal character. Frequently, they merge with a preceding vowel, and the vowels cause them to become a diphthong. When the consonant which is an ascending diphthong comes first, the syllable would be simple like other syllables, whereas the combination would be contracted to a simple vowel (*uw* > *u*, *iy* > *i*, etc.) if it comes second. The diphthong persists only when the consonantal elements are geminated. When the vowels are not geminated, then the diphthong contracts into a vowel. If the diphthong should be maintained, it splits into two syllables or geminates its consonantal element, as in the word *yayyən* (for the expected **yām*).⁵⁾ The diphthong of SH tradition, which originally contains long vowel, tends to split into two syllables. For instance, the diphthongs *ūy* and *ōy* become *uwwi*, and *īw* becomes *iyyu*. In the cases above, the diphthong *ūy* became *uwwi*.

In SH, such as the case we have here, the vowels *i*, *u* and another vowel ʕ (derived from gutturals ʕחׁ) is substituted by a geminated glide. The vowel *y* after *i* is geminated to *iyy*, and the vowel *w* after *u* is geminated to *uww*, such as *miyyā dām* (Lev 27:28, מִיַּיָּא דָּאֵם), *miyyūlām* (Gen 6:4, מִיַּיֻּלָּאֵם), *ēluwwəm* (< **ēlūim*) (Deu 4:7 הַיִּם הַיִּם).⁶⁾

2.2. *sādəm* (Deu 32:32 סָדֵם) / *arrefāəm* (Gen 50:2 אֲרֵפָאֵם)

2.2.1. *sādəm* (סָדֵם)

This case shows that the form of SH has a vowel while the equivalent form of TH has shewa. In general, the sign shewa indicates the absence of a vowel,

5) Z. Ben-Ḥayyim, *עברית וארמית נוסח שומרון על פי תעודות שבכתב ועדות שבעל פה*, 5 vol. (Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language, 1957-77), 46-47.

6) Z. Ben-Ḥayyim, *ibid.*, 26.

however, in TH, there are two types of shewa: the term shewa refers to an ultra-short vowel, which is vocalic or mobile shewa (שווא נע), while the absence of a vowel is termed shewa quiescence (שווא נר). For shewa mobile, it once appeared as a vowel, but in certain times, its vowel was deleted as a consequence of stress shift.⁷⁾

A comparison of SH with TH, BH reveals a decisive difference between them. In other words, the absence of shewa in SH (and in SA as well) is distinctive. Corresponding to the TH shewa, one finds a vowel in SH, as a rule a long vowel in an open syllable and a short one in a closed syllable. Furthermore, SH sometimes possesses a vowel corresponding to the shewa quiescence. For in TH, shewa is a secondary vowel, derived from a full vowel (usually from an originally short vowel) in accordance with the rules of syllabic stress.

It is assumed that the shewa existed at an early stage. It seems that the Hebrew reflected in the Samaritan Hebrew would apparently be of a time prior to what is revealed in the Tiberian Hebrew (and in the biblical Hebrew for that matter), since it is not possible to demonstrate that the Samaritan Hebrew had shewa at an earlier stage⁸⁾. Moreover, the phenomenon considerably antedates the period of Arabic speech among the language of DSS as Ben-Ḥayyim claimed⁹⁾. Yet, it is still difficult to conclude whether the phenomenon of shewa disappearance is earlier or later due to the insufficient phonetic information in the Samaritan Hebrew.

7) P. Joüon & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Biblical Institute Press, 1996), 50.

8) Cf. J.H. Perterman, *Versuch einer Hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der Heutigen Samaritaner* (Leipzig, 1868), 10; T. Nöldeke, "Über Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern", *Nachrichten von der Königl. Gessel. D. Wissenschaften* 23 (1868), 485-5-4. Peterman held an opinion that the absence of shewa in Samaritan Hebrew is original while Nöldeke thought it is late phenomenon.

9) Z. Ben-Ḥayyim, *עברית וארמית נוסח שומרון על פי תעודות שבכתב ועדות שבעל פה* (Jerusalem: The Academia of the Hebrew Language, 1957-1957), 46-47.

2.2.2. arrefāʾem (Deu 3:13 רָפְאִים)

This case reflects three distinctive characters of SH: a) auxiliary vowel (see, 2.3), b) unfamiliarity with shewa (see 2.2.1), and c) the masculine suffix *-em*. Concerning the masculine suffix *-em*, the vowels *i* and *e*, the distinction between them is not maintained in closed post-tonic syllables, where they both appear as the vowel *ə*; the rule is that a noun or a verb containing an *i* or *e* vowel in any other circumstances shows a shift of that vowel to *ə* in a closed post-tonic syllable, e.g., *bit* (Gen 35:1 בֵּית); *abbət* (Ex 12:4 הַבֵּית); *ger* (Num 9:14 גֵּר); *aggər* (Exo 23:9 הַגֵּר). In addition, words containing the vowel *i* in stressed syllables show a shift of that vowel to *e* when the relevant syllable is no longer stressed, e.g. *dabbər* (Gen 18:19 דָּבַר; cf. Exo 12:32 *dabbertimma*).

2.3. ēmirra (Gen19:24 עִמְרָה)

In TH, the three compound shewas stand especially under the four guttural letters instead of a shewa mobile, since these letters by their nature require a more definite vowel than the indeterminate shewa mobile. Thus, a guttural at the beginning of a syllable, where the shewa is necessarily vocal, can never have mere shewa quiescence. In this stage, a new vowel appears where there was no vowel at all. This auxiliary vowel appears in order to expedite the articulation of the word. This phenomenon is frequent in TH when the first consonant of the cluster is a guttural sound. This phenomenon is applied to SH as well.

In SH, generally, the guttural *ʿ* shifts to *ɤ*, such as *ʿēbīda* (Exo 1:14 עִבְדָּה), *idna* (Gen 18:12 עִדְנָה). When the word opens with historical *ḥ* or *ʿ*, it frequently maintains before the vowels *ā*, *ā*, *ā* *a*, such as *ʿaz* (Gen 49:3 עָז), *ʿamməš* (Exo 26:9 עֲמֹשׁ), etc.¹⁰⁾ There are however few cases, which begin with historical *ʿ* or *ḥ*, that

10) M. Florentine, “הבחנות בין משמעויות שונות וסימוגן באמצעים פונולוגיים בעברית בשומרונים”, A. Dotan and A. Tal, eds., רובישטיין – רובישטיין, חקר בשון העברית – חקר בשון העברית (Tel Aviv: University of Tel Aviv Press, 2005), 114-115. The gutturals *ʿ* and *ḥ* in the beginning of the cases Florentine

do not have pronounced ν , e.g. $\overset{\circ}{a}šən$ (Exo 28:30 שָׁן), $\overset{\circ}{a}dāš$ (Gen 29:14 שָׁד), $\overset{\circ}{a}rāb$ (Deu 13:16 רָב), etc. It is very difficult to explain these exceptions, and to determine the phonological rules. However, as for the case we have here, the ν first consonant is not a historical (in Arabic $\dot{\xi}$), and thus the ν is not remained.

In addition, the ν , which is derived from $\nu''חא$ and ν , which is derived from $\nu''ח$ disappear after the prepositions \aleph and \lrcorner , and after waw copulative. And the ν survives after the definite article η and in Hifil verbs, such as *baš* (Num 13:33 שָׁב), *waf* (Lev 26:39 וָפ), *wad* (Gen 19:4 וָד), etc.

2.4. afšēbī (Gen 14:5 אֶפְשֵׁבִי)

This case reflects the following facts: a) The vowel appears before the consonant when the word comes with the prepositions \aleph , \lrcorner , and η (as participle), e.g. *abyom* (Lev 5:24 אִיּוֹם). But the rule cannot be applied to every similar case. Sometimes the vowel appears after the consonant, e.g. *bāmūšī* (Num 12:8 בָּמוֹשִׁי). It is determined according to the formation of the word, yet we may learn some rules concerning this matter. When the preposition \aleph occurs before β , μ , or ϕ , the vowel always follows the vowel of the consonant. And a word, which followed by \aleph or \lrcorner , and has an initial guttural consonant, the \aleph or \lrcorner has no vowel at all, e.g. *bisdāk* (<*biʾisdāk; Exo 15:13 בִּסְדָק), *bišba* (<*biʾišba; Exo 31:18 בִּשְׁבַע).

b) The second issue in this case is the pronunciation of β דוּיִת. There were two types of pronunciation for these consonants, which are hard and soft, whereas today β דוּיִת are always hard and the ϕ is always soft (Arabic influence). This rule does not contradict the fact that an original plosive ϕ can be produced like the β (plosive). It may testify to the fact that the plosive ϕ is no longer in existence. It should also be mentioned that the fricative pronunciation of ν which is identical with fricative pronunciation of β /v/, has not been lost. And the semi-

presented are being unmatched with the cases that are presented by Ben-Hayyim. It seems that Florentine has transliterated those forms mistakenly.

consonant ν occurs today under limited, defined conditions. The case we have here (*afšēbi*) implies that the present remains of the early conditions are the shift of fricative ν to fricative ϕ in the preposition ν , i.e., $*av > af$. For instance, *afqā^o rāt* (Lev 19:20 בְּקֶרֶת), *afšilā* (Num 6:19 בְּשִׁלָּה), etc.

2.5. ν idma (Gen 14:2 אֲדָמָה)

Concerning the case of ν idma here, the ν of the proper noun in local connotation (occurred 3 times in the Samaritan Pentateuch) regarded as a part of the root. The vowel of the ν in nouns in the SH is usually *a* or *i*. The difference does not parallel between ν with pataḥ and ν with segol in the TH (the vowel *i* is more common). In nouns written with ν in the SH, the vowel *a* is prevalent, although the vowel *i* can also be found as the case here.

In the TH, the distinction between the feminine ending ν and the same ending indicating direction toward an aim is marked by the placement of stress. When the ending is accented, it is a feminine marker, and when it is not accented, it indicates He-locale. However, this distinction is not applied to the SH, since the stress is on penultimate syllable in the SH. Thus, one can deny the comprehension of the Samaritans on the function of *-a* ending.¹¹⁾

2.6. wtē'dāl (Gen 14:9 וְתִדְעַל)

$*tid^{ac}al > wtē'dāl$

The biblical stress on the Jewish tradition is precisely given only in the TH. In the TH, the stress mostly tends towards the end of the word (the ultimate stress, and less frequently comes on penultimate stress), whereas the SH has the stress mostly on the penultimate syllable (and less frequently on the ultimate syllable).

11) Z. Ben-Ḥayyim, *עאניש*, 5 vol., 274. Like an instance *lila* לילה which is cognate by Arabic لَيْلَة, the Samaritans may understand it as a feminine noun in morphological point of view. One can conclude only on the basis of syntax.

The case we have here belongs to the latter group of the SH, since its stress is on the ultimate syllable. When we see all the words, which are stressed on the penultimate syllable in the SH, most of the forms have gutturals in the second or third radical. In some types of nouns, mostly feminine forms, e.g. *rēbūt* (Num 15:5 רֶבִיעִית, *qārāttu* (Lev 13:42 קָרַחַת), etc., it is evident that the stress on the ultimate syllable results from the reduction of the last two syllables into one through the elimination of the consonant separating their vowels at an early stage of development. Ben-Ḥayyim has claimed that the Samaritan Hebrew had stresses on the ultimate syllable in the early stage since the ultimate syllable was derived from diphthong of the two last syllables, then it was contracted to a single syllable.¹²⁾ According to him, it would seem that in the earlier stage, the forms (the ultimate stress results from the reduction of two syllables to one, such as **tūlāʾāt*, *ēlāʾāt*, **bāliyiʿl*) were originally stressed on their penultimate syllables. If we grant Ben-Ḥayyim's assumption, one can explain that the position of the stress in the SH results from stress recession from the ultimate to the penultimate syllable.¹³⁾

Blau remarked that the large number of explanations and the constant need for new solutions testify to the uncertainty surrounding the question of the development of the stress in the TH.¹⁴⁾ Bauer (& Leander)¹⁵⁾ and Bergsträsser¹⁶⁾

12) Z. Ben-Ḥayyim, *עצמני*, 5 vol., 219.

13) This explanation is based on these assumptions: a) existence of shewa in the stage prior to the SH, and its various transformations and consequences in the SH; b) the splitting of the diphthongs clearly demonstrating that the basic form of the split had ultimate stress (*nāṭīy* > *nāṭūwī* טוּי); c) a shift of vowels in the inflection of verbs known in the TH as involving stress (Philippi's law).

14) J. Blau, "Notes on Changes in Accent in Early Hebrew", S. Abramson and A. Mirsky, eds., *ספר חיים שירמן* (Jerusalem: Schocken. Institute for Jewish Research of the JTSA, 1970), 27.

15) H. Bauer & P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testamentes* (Halle, 1922), 275f.

16) G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik* (Leipzig, 1918), 116.

each assume two early stages preceding that of the TH; similarly, they each assume that one of these two stages is identical with the stress in literary Arabic. However, the very assumption of a stage equivalent to the stress in literary Arabic seems not plausible, since the Arabic stress has no phonological significance and that no distinctions are made on the basis of this stress, whereas in the TH, the very opposite is the case - vowel quantity being insignificant in TH, but stress decisive. They differ from one another in that Bauer & Leander make considerable use of the force of analogy to explain away features which would seem to contradict their basic assumptions, whereas Bergsträsser prefers a consistent phonological reconstruction, thus creating an extremely complex structure focused around morphological distinctions: nouns and suffixed verbs take one form of stress, whereas unsuffixed verbs and construct nominal forms take other kinds.

2.7. wyā[◌]i (Gen 1:19 יְהִי) / wyiṣṣā (Lev 14:3 נִצַּח)

2.7.1. wyā[◌]i (יְהִי) (Shortened Imperfect Qal)

In the TH, there are six verbal forms: perfect, converted perfect, imperfect, converted imperfect, jussive, and cohortative. These cases here (shortened imperfect Qal) have their individual character and syntactic, semantic distinctions. However, the system does not exist in every verb class and every stem. A waw preceding a measurable verbal form may have various semantic values. Probably, the Samaritans were not unaware, then that the reversal of the perfect and imperfect tenses of their own time appears in the SP mostly in forms with the conjunctive waw. In the SH, as in the second column of Origen's Hexapla, there was no morphological distinction between waw consecutive and waw conjunctive. The regulation of penultimate stress caused the forms to be

identical such as וַיִּלְךְ / וַיִּלְךְ, thus in the SH, there is no difference between waw consecutive and waw conjunctive.¹⁷⁾

The Hebrew reflected in the Samaritan tradition of recitation of the Pentateuch has its origins in the language of the late Second Temple period and the first generations thereafter.¹⁸⁾ As far as we ascertain from other sources, the converted perfect, the converted imperfect, and the lengthened and shortened forms of imperfect (cohortative and jussive) were not used in the living language of the time, and it can reasonably be assumed that awareness of these forms had disappeared even among educated speakers. Where no morphological difference remained, the Samaritans, reading the Pentateuch, understood the biblical forms in accord with the usage of their own day. Thus, the Samaritan grammarians stated that “in a minority of cases, the perfect forms indicate future occasion” (e.g. *barriktāni*, Gen 32:27 בַּרְכָּתָנִי), and the perfect with waw “normally indicates past time” (such as *yēkassiyāmu* Ex 15:5 יִכְסִימוּ), and as for imperfect with waw, “the waw shifts the meaning from the future to the past”.¹⁹⁾

Phonological processes originally caused distinct forms to be conflated in the TH. Thus, in place of the forms *yaqtulu*, *yaqtula*, and *yaqtul*, Hebrew has the single form יִפְעַל, which must bear all shades of meaning and usage of the Arabic forms. Additional phonological processes acted in the SH in later generations, bringing about further unification of forms that has been distinct in the TH. For instance, the rule that a long *ī* vowel becomes *e* (ə) in a closed, unaccented syllable caused the loss of the morphological distinction between such forms as וַיִּקְרֵיב and וַיִּקְרַב in the TH: both become *wyaqrəb* when the stress moves back to the penult in the SH. One sometimes finds *šere* in place of *hireq* in the TH as

17) M. Florentine, *ibid.*, 118.

18) Z. Ben-Ḥayyim, שׁוֹמְרֵי תּוֹרָה, 5 vol., 170.

19) Z. Ben-Ḥayyim, שׁוֹמְרֵי תּוֹרָה, 1 vol., 67.

well such as Ex 19:3 וַתִּגַּד (cf. SH *wtagged*), although the TH distinguishes between imperfect and converted imperfect.

2.7.2. wyiṣṣā (וַיִּצָא)

In וַיִּצָא, the converted imperfect can be distinguished from the regular imperfect by vowel pattern, e.g., *wāḏāḏ* (Gen 19:37 וַתֵּלֶד) / *tēlād* (Lev 12:5 תֵּלֶד), etc. The forms with preformative *y* can be explained as the perfect with the addition of the conjugation *ו*. But this understanding of the verbs is inappropriate to the imperfect with *א*, *נ* or *ת* as the preformative vowel, such as *wāšābu* (Deu 1:45, 46 וַתֵּשְׁבוּ) or *wyāminna* (Gen 30:38 וַיִּחְמְנָה). Thus, we can state with certainty that the preformative vowel *ā* is derived from an ancient *a* vowel, as in the Ugaritic verb *ʿard*. Furthermore, the imperfect preformative vowel *e* (*šere* in TH) can be explained only as the product of assimilation to the vowel of the second radical.²⁰⁾ Originally, forms with *a* and forms with *i* > *e* coexisted at random in Hebrew; the Samaritan tradition utilized the two possibilities to create a semantic distinction. In some verbs, such as *yšab*, the converted imperfect differs from the regular imperfect not only in the vowels, but in the consonants as well: *wāšāb* = TH וַתֵּשְׁב (cf. *tiššāb*, Lev 12:4 תֵּשְׁב). But this rule does not apply to the case of the verb *yṣā* we have here, where we find *wyiṣṣā* (Gen 19:14 וַיִּצָא); *yīṣṣā* (Deu 24:5 יִצָא); *wyiṣṣāʿu* (Deu 21:2 וַיִּצָאוּ), etc.

2.8. qarnəm (Gen 14:5 קַרְנַיִם)

*qarnayim > *qarnēm > qarnəm

There are three forms of grammatical number: singular, dual, and plural. The singular bears no particular number marker. Secondly, the dual form is marked by the suffix *-ayim* added generally to the singular form (e.g. Lev 11:42 רַגְלַיִם,

20) Z. Ben-Hayyim, *עצמיות*, 5 vol., 173.

Exo 25:23 אֲמָתִים, etc.), although on occasion it occurs with the base form of the plural (e.g. Jer 52:7 חוֹמוֹתַיִם, Eze 27:5 לוֹחוֹתַיִם, etc.). The masculine plural carries the suffix ים- and the feminine plural וֹת-, although it must be recalled that the וֹת- suffix is frequently used for masculine nouns as well (e.g. Jdg 3:2 דוֹרוֹת, 1Sa 12:17 קוֹלוֹת, Exo 34:7 אֲבוֹת, etc.), and that ים- is also used as the plural marker for feminine nouns (e.g. Gen 5:6 שָׁנִים, Neh 9:28 עֲתִים, Exo 29:2 חֲטִים, etc.). And this phenomenon is also attested in the DSS.²¹⁾

The dual form of the SH is usually only a matter of morphology, and no longer delivers the semantic function of expressing duality. However, it seems implausible to me that it can be the same function that was expressing duality in biblical Hebrew or early stage Hebrew.

Furthermore, we found many dual nouns that are expressing the pair of body e.g. Lev 11:42 רְגָלַיִם, Gen 34:21 גְּדֵיִם, Job 41:12 מְחִירָיו*(מְחִירָיִם), Exo 25:20 כְּנָפַיִם, Deu 28:65 עֵינַיִם, etc, although sometimes the dual forms express a number of objects bigger than two such as Lev 11:23 אַרְבַּע רְגָלַיִם. It alludes that the semantic function of the suffix fell into disuse. The orthography of the SP spelling does not differ in this respect from the Jewish Pentateuch, but the Samaritan pronunciation reflects a stage of Hebrew that has taken a further step toward the elimination of the dual form.

The dual and plural suffixes *-ayim* and *-īm* have been contracted from diphthong, and both become *-am* or *-īm* where there is ultimate stress. The medieval Samaritan grammarians have remarked that it is indicated by insert of

21) This phenomenon is attested also in the DSS. E. Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Atlanta Georgia: Scholars Press, 1986), 67. He remarked that, in the DSS, the masculine plural suffix ים- appears in the place of feminine plural nouns such as שָׁנִים. More frequently, the feminine plural suffix וֹת- appeared in the place of masculine plural nouns, such as מְגִדְלוֹת / מְגִדְלִים (which is already attested in BH). In the post-biblical Hebrew, the difference of the suffixes וֹת-/ים- became only a matter of style.

a soft letter between the yod of the plural and the letter preceding it.²²⁾ Here, one might question whether in the SH the origin of dual suffix is attached to the noun only in its singular form or whether it also attaches to the plural form. I think that the answer cannot be given decisively.

As a general rule, the SH was not familiar with shewa, thus in dual forms the vowel comes in the first and second radicals. However, as for the case we have here, there is no vowel between the first and second radicals. The form קַרְנִים in the toponym Jdg 14:5 עֶשְׂתֵּרֹת קַרְנִים is pronounced *qarnəm*, with no vowel between ר and נ. And it is well known that names tend to preserve their earlier form. Especially in this case, it happened before the invention of shewa mobile.

2.9. ׀at (Gen 1:1 אַת)

The case we have here is a preposition of monosyllable. This case leads us to question whether Philippi's law is applied in the SH.

The shift of vowel *i* to *a* in a closed, stressed syllable is known as Philippi's law in Hebrew. It has been highly disputed among the Semitic linguists. Many other scholars have been endeavoring to determine the law in phonological and morphological perspectives.²³⁾ When we deal with this regulation, we are required to examine other Semitic languages as well. According to Philippi's

22) Z. Ben-Ḥayyim, *אֲנִיִּשׁ*, 1, 5 vols., 180. The Samaritan grammarians, the high priests Elieser, Pinḥas, and Yoseph have explained: “הזכר (מובע) על ידי תוספת יו"ד הריבוי, כגון אלפים, שנתים ... כל שם עצם יש לו ריבוי וזוגי, להוציא את השם הפרטי. ריבוי”, which is translated as “every noun has dual and plural form except pronoun. The masculine plural is expressed by addition yod...”

23) There are plenty of articles on Philippi's law, but main discussions are made in the following articles: J. Blau, “On Pausal Lengthening, Pausal Stress Shift, Philippi's Law and Rule Ordering in Biblical Hebrew”, *Hebrew Annual Review* 5 (1981), 1-13; F. R. Blake, “The Apparent Interchange between *a* and *i* in Hebrew”, *JNES* 9 (1950), 152-158; E. Qimron, “חילופי צירי / פתח בעברית המקראית”, *Leshonenu*, 50 (1985), 77-102; E. Qimron, “הוספות למאמר 'חילופי צירי / פתח בעברית מקראית'”, *Leshonenu*, 50 (1985), 247-249. Especially Qimron's work is notable since he gives us not only general perspective on the law but makes new suggestions on the law. Moreover, he presents comparative analysis of different Hebrew traditions.

law, generally the vowel *i* behaves in several different ways: a) it remains in a closed, unstressed syllable.²⁴⁾ b) it becomes *şere* in a closed, stressed syllable; in an open syllable neighboring to the stressed syllable; or in an open, stressed syllable.²⁵⁾ c) it becomes *pataḥ* in a closed, stressed syllable, and in pause, it becomes *qameṣ*.²⁶⁾ d) Finally, it becomes *shewa* in an open syllable adjacent to the stressed syllable.²⁷⁾

P. Joüon (& T. Muraoka) claimed that while the vowel *i* in all closed and stressed syllables becomes *a* according to the Babylonian tradition²⁸⁾, in the Tiberian tradition, the vowel *i* shifts to *a* only when the vowel is in the first closed and stressed syllable.²⁹⁾ However, for E. Qimron, Philippi's law occurs in both syllables (penultimate syllable and ultimate syllable) not just in the verb system (mainly) of the Tiberian and Babylonian tradition,³⁰⁾ but also in nouns and pronouns. If Qimron's assumption is correct, there were two types of *şere*; one is long and the other is short. The long *şere* can remain while short *şere* shifts to *pataḥ*.

Sometimes we found *segol* in the Hexapla³¹⁾ where *pataḥ* is found in Piel and Hifil of other Hebrew traditions such as the Tiberian and Babylonian traditions. In other words, the Hexapla was not familiar with the tradition that has a phonological interchange *i/a*. It seems that it is not a chronological issue rather a

24) For instance, לָבִי, בָּתוּ, יָתֵן, etc.

25) For instance, יָשָׁב, גָּבַב, יָשָׁב, גָּבַב, יָשָׁב, etc.

26) For instance, בָּת, חָפְצָת, etc.

27) For instance, חָמֹר, יָשָׁב, יָדָר, etc.

28) In Babylonian sign “” stands for *pataḥ* and *segol*.

29) P. Joüon & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Rome: Biblical Institute Press, 1994), § 29 c-d.

30) E. Qimron, חִלְחֵל, 87, 96. He remarked that there is greater number of cases with *pataḥ* in the Babylonian tradition against cases with *şere* in the Tiberian tradition. Cf. F. R. Blake, *ibid*, 77.

31) Although it is in on-going dispute, it is worth to mention that we also found *segol* in the Septuagint, Hyronimus's Latin version against *pataḥ* of the Tiberian tradition.

dialectal question. It is plausible that the reason for the unmatched vowels between the Hexapla and other Tiberian tradition is that Origen's Hexapla only exhibits the Hebrew tradition that was not familiar with Philippi's law.³²⁾ Therefore, Qimron claimed that the vowel interchange *i/a* reflects a simple morph-phonemic variation than forms of different origins.³³⁾ Moreover, in the DSS, it seems that Philippi's law did not occur since short vowels *e* and *a* were not applied as *matres lectionis*.

Concerning Philippi's law in the SH, Ben-Ḥayyim claimed that the vowel *i* in the SH can remain, or shift to *e*, *a*, *ā*, but can never change to *shewa*.³⁴⁾ For him, Philippi's law has been applied in the Samaritan Hebrew except one single case, *qen* (Deu 22:6 קַן) / *qinnāk* (Num 24:21 קִנָּא).³⁵⁾ However, his assumption is not convincing, since he did not bring enough examples to prove the existence of the law. Furthermore, he disregarded the cases to which the rule did not apply. (was disregarded from the cases that the rule did not apply.) Even if Ben-

32) E. Qimron, חילוף, 88-89. He presents three reasons which have been claimed by scholars: a) the rule is early, however the analogy that compares the pausals and the normals has occurred in different ways in different traditions. Thus, in the Babylonian tradition, there are increased normal forms with the vowel *a*, while the vowel *e* was increased in the Hexapla transliteration, the Samaritan Hebrew, and the Palestinian tradition. b) Maybe, the rule (*i>a*) has occurred after Origen's Hexapla so that we cannot discern any trace of the rule in the Hexapla transliteration. However, as E. Qimron claimed, this assumption does not make sense well since Origen would not have known the Hebrew form if the rule has occurred later than the Hebrew that was already not spoken. c) Rather, this assumption would seem to be plausible, truly if it is a dialectal issue. Probably, it is presenting the dialectal differences among the ancient Hebrew traditions. Origen's Hexapla transliteration is reflecting the dialect in which the rule does not occur.

33) E. Qimron, חילוף, 99.

34) Z. Ben-Ḥayyim, שעניי, 5 vol., 57.

35) Z. Ben-Ḥayyim, שעניי, 5 vol., 79; F.R. Blake, *ibid.*, 81-82. Ben Ḥayyim has found only one case of exception that Philippi's law did not occur in the Tiberian tradition, but Blake found more exceptional cases including verbal forms. He remarked that the vowel *i* before consonant in the final syllable of the word is preserved, e.g. *ʾēm* < *ʾimm* (Exo 2:8 אֵם); *qēn* < *qinn* (Deu 22:6 קַן); *sēl* < *sill* (Gen 19:8 סֵל), etc.

Ḥayyim has presented cases as evidence, most of them are with one syllable of ultimate stress to which the law cannot be applied. Thus, we can not grant the existence of Philippi's law in the SH.

2.10. šinniyyār (Gen 10:10 שִׁנְיָאֵר) / ʾālāsār (Gen 14:1 אֱלֶאָסָר)

/ʿāšu (Exo 1:17 אֲשֻׁ))

These are cases leading us to study the behavior sibilants in the Samaritan Hebrew. It is generally accepted that the distinction between $\psi(\š)$ and $\psi(\ś)$ in the Tiberian tradition originates from the use of the letter *s* for two sounds in ancient Hebrew. Ben-Ḥayyim assumed that the two sounds were independent consonants ($\š$, $\ś$), i.e., each was a separate phoneme, judged by both comparative grammar and Hebrew phonological considerations.³⁶⁾ However, the studies in Semitic languages in general makes it apparent (is apparent to a fact) that in the Hebrew alphabet $\ś$ is the only phoneme marked polyphonically rather than by a special letter, and that the Hebrew alphabet stems from a language in which $\š$ and $\ś$ have merged, presumably to $\š$. And comparison with other Semitic languages clearly demonstrates the genuine character of the differentiation between $\š$ and $\ś$ in Hebrew, respectably, unlike the SH (both as $\š$)³⁷⁾, and establishes the separate existence of $\ś$, which is different from the Proto-Semitic $\ś$ and *s*. Since the Hebrew did not append new letters to the accepted alphabet, rather they used $\š$ polyphonically, for both $\š$ and $\ś$. Therefore, ψ , the letter marking $\š$ was chosen to present $\ś$.³⁸⁾

Concerning letters ψ and ν , it seems less plausible that the shift of ψ to ν in Aramaic led some scholars to consider Aramaic as the source of the

36) Z. Ben-Ḥayyim, שִׁנְיָאֵר, 5 vol., 23.

37) The consonantal shift $\ś > \š$ cause the forms to be identical, e.g. $\šāma/\šāmā$ שָׁמַע / שָׁמַע.

38) G. Bergsträsser, *ibid.*, 48.

development in Hebrew.³⁹⁾ Unlike Aramaic, in the SH, the sound ψ became \check{s} , and never found such a change from \acute{s} to s (samekh).⁴⁰⁾ The interchange between \acute{s} and s can be found in the pronunciation of the Hebrew in various Jewish communities.⁴¹⁾ However, in the SH, there is only a single sound \check{s} corresponding to the letter ψ . The Samaritans carefully distinguished between \check{s} ($< \acute{s}$) of the SH and s ($< \acute{s}$) of the SA. Therefore, it is reasonable to assume that the shift of $\acute{s} > \check{s}$ had already existed before it became under the influence of Aramaic for the sound \acute{s} had survived until the SA speech became dominant.

Additionally, it seems probable that in Qumran Hebrew, there were no more than two voiceless non-emphatic sibilants: \check{s} and s . The orthography does not reflect the phonetic values accurately because ψ is used for \check{s} and s (whose origin is Proto-Semitic \acute{s}) and ϑ is used for s (whose origin is Proto-Semitic s and only rarely \acute{s}).

3. Conclusion

When we evaluate the type of Hebrew in the contemporary Samaritan reading of the Pentateuch, we are required to ask the following question: To what extent is the contemporary SH an authentic reflection of the language when it was a living reality? In the process of describing and discussing the development of the SH under various grammatical explanations, we learned several distinctive facts (although I could not bring up all the grammatical issues of the SH): a) the shewa does not exist in this dialect, which takes important role in the Jewish Hebrew grammar. There is no vestige of this in the Samaritan grammar, b) there is only one ψ , pronounced \check{s} like the same letter in the Tiberian tradition, c) the

39) E. Ben Yehuda, *Thesaurus Totius Hebraeitis et Veteris et Recentioris* (Jerusalem, 1908-1959), 14 vol., 6777.

40) Z. Ben-Hayyim, “ישנם גם חדשים מן צפוני מדבר יהודה”, *Leshonenu* 42 (1978), 285.

41) “Hebrew Grammar”, *Encyclopedia Judaica* (New York, 1971), cols. 85-86.

guttural sounds behave in a special way. Verbs with these consonants are considered defective verbs. There is a difference between \aleph and η on the one hand, and η and γ on the other. The former being described as defective guttural letters, and the latter as sound guttural letters.

In addition, this study can contribute to a better translation of the Hebrew Bible. Translating the Hebrew Bible involves various grammatical considerations. Generally, the grammatical considerations take place based on the masoretic text, which is relatively a late development. However, we should remember that there are other Hebrew traditions of the OT, which are earlier than the Masora, such as the Babylonian, the Samaritan, and Origen's Hexaplaric traditions. Translating or interpreting the Hebrew Bible, we should take those different Hebrew traditions into consideration. Comparing different traditions, I believe, can contribute to discovering the significant grammatical differences that diversify the semantic aspects of the Hebrew Bible.

(투고 일자: 2010. 7. 30, 심사 일자: 2010. 9. 13, 게재 확정 일자: 2010. 9. 13)

<Keywords>

Samaritan Hebrew, Tiberian Hebrew, Babylonian Hebrew, Samaritan Pentateuch, Vocalization System.

<References>

- Bauer H. & P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testamentes*, Halle, 1922.
- Ben-Ḥayyim, Z., *עברית וארמית נוסח שומרון על פי תעודות שבכתב ועדות שבעל פה*, 5 Vols., Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language, 1957-1977.
- Ben-Ḥayyim, Z., “ישנם גם חדשים מן צפוני מדבר יהודה”, *Leshonenu* 42 (1978), 278-293.
- Ben-Ḥayyim, Z., “בשולי ״חוק פיליפי״”, *Leshonenu* 53 (1987), 113-120.
- Ben Yehuda, E., *Thesaurus Totius Hebraitis et Veteris et Recentioris*, Jerusalem, 1908-1959.
- Bergsträsser, G., *Hebräische Grammatik*, 2 Vols., Leipzig, 1918-1929.
- Blake, F. R., “The Apparent Interchange between *a* and *i* in Hebrew”, *JNES* 9 (1950), 152-158.
- Blau, J., “On Pausal Lengthening, Pausal Stress Shift, Philippi’s Law and Rule Ordering in Biblical Hebrew”, *Hebrew Annual Review* 5 (1981), 1-13.
- Blau, J., “Notes on Changes in Accent in Early Hebrew”, S. Abramson and A. Mirsky, eds., *ספר חיים שירמן*, Jerusalem, 1970, 27-38.
- Florentine, M., “הבחנות בין משמעויות שונות וסימונן באמצעים פונולוגים בעברית בשומרוני”, A. Dotan and A. Tal, eds., *ספר זיכרון לאליעזר מחקרים בלשון העברית - רובינשטיין*, Tel Aviv: University of Tel Aviv, 1995, 107-116.
- Joüon P., & Muraoka, S. J. T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, 2 Vols., Roma: Biblical Institute Press, 1991.
- Qimron, E., “חילופי צירי / פתח בעברית מקראית”, *Leshonenu* 50 (1985), 77-102.
- Qimron, E., “הוספות למאמר ״חילופי צירי / פתח בעברית מקראית״”, *Leshonenu* 50 (1985), 247-249.
- Qimron, E., “חילופי צירי / פתח ו״חוק פיליפי״”, *Leshonenu* 56 (1991), 111-115.
- Qimron, E., *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta Georgia: Scholars Press, 1986.

Revell, E. J., *Hebrew Texts with Palestinian Vocalization*, Toronto: University of Toronto Press, 1970.

Yevin, I., *מסורת הלשון העברית המשקפת בניקוד הבבלי*, 2 Vols., Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language, 1985.

<Abstract>

사마리아 히브리어의 몇 가지 특성들 -티베리아 히브리어와 비교 연구-

최현준 교수
(장로회신학대학교)

사마리아인들은 스스로를 북이스라엘의 자손들이라고 생각한다. 사마리아인들은 유대인들과 언어적 전통을 달리하는 사마리아 오경을 그들의 유일한 경전으로 삼고 있다. 이 경전을 기록한 히브리어는 마소라의 티베리아 히브리어와는 문법적 차이를 보인다. 본 논문의 목적은 사마리아 히브리어의 몇 가지의 문법적 특징을 소개하는 데 있다. 티베리아 히브리어와 비교했을 때 사마리아 히브리어는 두드러진 음성학적 특징들을 가지고 있는데, 특징적 후음들, 세음의 부재 등이 그것이다. 때로는 후음을 동반한 동음 이의어들 중에는 발음은 같게 들리지만, 그 의미는 완전히 다른 경우가 있는데, 이러한 형태들은 그 두 단어들을 구분하는 것을 어렵게 만들기도 한다. 예를 들면, רַב/רָב 의 경우에 발음(rāb/rāb)으로는 그 단어의 의미를 파악할 수 없으며 다만 문맥 상에서 파악할 수 밖에 없다. 그리고 티베리아 히브리어 전통, 바벨론 히브리어 전통, 그리고 소위 팔레스타인 모음체계는 모음의 장단을 구분하기보다는 모음의 질을 구분한다. 모음의 장단은 비교문법적 관점에서 추측되거나 해석되는 것이 통상적이다. 사마리아 히브리어 모음체계 역시 모음의 장단을 구분하지 않기 때문에 사마리아 히브리어 문법가들은 그 차이에 관하여 언급조차 하지 않았다. 그러나 한가지 분명한 사실은 사마리아인들의 모음체계의 목적은 그들의 사마리아 오경의 읽기 전통을 표현하기 위한 수단이며, 현대의 사마리아인들은 그것을 표준으로 삼고 있다는 것이다.

<서평>

*The Works of Their Hands:
Man-made Things in the Bible*
(Ray Pritz, New York: United Bible Societies, 2009)

김준현*

1. 들어가는 말

이 책은 모두 10개의 장(Chapter)으로 구성되어 있다. 저자인 레이 프리츠(Ray Pritz)는 성서에 등장하는 물건들을 10개의 항목으로 분류하여 정리하였다. 각 항목은 또 다시 유사성이 있는 종류들로 묶어서 소항목으로 구분하였다. 저자는 서론 부분에서 자신의 의도와 책의 구성에 대해 밝힌 후 각 장에서 성서에 등장하는 인류가 만들어낸 물건들을 다루고 있다. 이러한 책의 특성에 따라 본 서평에서는 먼저 저자의 의도가 잘 반영되어 있는 책의 서론 부분을 비교적 자세히 살펴본 후에, 각 장에서 특기할 수 있다고 사료되는 항목을 하나씩 선택하여 간략하게 요약하도록 할 것이다. 즉, 여기서 검토하는 항목이 그 장의 대표 항목은 아니다. 저자도 어떤 항목이 그 장을 대표한다고 명시하지는 않았다. 이렇게 하는 이유는 이 책이 어떤 하나의 주제를 가지고서 연구한 책이 아니기 때문이다. 그러나 저자는 모든 항목을 일정한 형식을 가지고 서술해 갔기 때문에 각 장에서 하나의 항목씩을 살펴보아도 충분히 이 책의 구성을 이해할 수 있을 것이다. 이렇게 각 장에 관련된 항목을 하나씩 살펴본 후에 마지막으로 책에 대한 비평을 하도록 하겠다.

2. 서론

저자는 서론에서 왜 이 책이 필요한지를 분명하게 언급하고 있다. 성서에는 적어도 인간이 만든 500개 이상의 물건들이 등장하고 있으며, 이러한 것들이 번역

* 루터대학교 강사, 구약학.

자들에게 도전을 주고 있음을 기록하고 있다. 그 이유는 어떤 물건들은 아주 일반적이고 또 기본적으로 인간의 일상생활에서 사용되어 지금까지 보존된 것들도 있지만, 반대로 어떤 물건들은 과거에만 사용하여 현재는 더 이상 사용하지 않는 물건들도 있고, 또는 현재에도 사용하고 있으나 특정한 지역과 장소에서만 사용되고 있기 때문에 번역할 때에 그 물건에 적합한 단어를 찾기 어렵거나, 아니면 아예 그러한 물건을 지칭하는 단어가 없는 경우도 있다.

저자가 예로 들고 있는 것은 자재들이 다르고, 사물을 번역하는 것이 다르기 때문에 다른 일반적인 문제를 불러일으키는 경우도 있으며, 기술의 경우는 시대와 장소에 따라 확연한 차이가 난다고 서술하고 있다. 결과적으로 성서에 나오는 3,000년 전의 나라들에서는 공통적으로 쓰였던 낱말이 현재에는 없는 경우도 있고, 반대로 그 당시에는 그 물건에 대해 하나의 단어만 있었으나 현재에는 10개가 넘는 단어가 있는 경우도 있다. 이러한 경우에 있어서 번역자는 어떤 해결책을 가질 수 있을까? 첫 번째의 경우 현재의 독자들이 알 수 없는 물건에 대한 의미와 중요성을 이해하도록 돕는 방법을 찾아야 할 것이고, 두 번째의 경우는 그 10개가 넘는 단어 중에서 어떤 단어가 성서에서 의도하는 것과 일치 혹은 근접하고 있는가를 결정하여야 한다.

고대에 사용되었던 물건들이 그대로 사용되는 경우는 거의 드물다. 고대에 사용되었던 물건들에 상응하는 현대의 물건들은 엄청난 발전을 하였기 때문에 현대의 단어를 그대로 사용하면 독자들에게 오해를 불러일으키게 된다. 이러한 것의 좋은 예로 “펜”을 들고 있다. 저자는 성서에서 글을 기록할 때 사용되었던 물건을 번역할 때 번역자는 “볼펜”이라고 번역해서는 안 된다고 주장한다. 그 이유는 “볼펜”이 그 당시에 없었고, “볼펜”이 주는 다른 이미지를 가질 수 있기 때문이다. 저자는 번역자가 성서에 등장하는 물건에 상응하는 단어를 발견할 수 없을 때 택할 수 있는 여러 가지 가능성을 제시하고 있다. 첫째로 그 지역의 언어나 또는 무역 언어에서 빌려올 수 있고, 둘째는 번역을 할 때 그 물건을 서술하거나 아니면 그 물건의 기능까지도 번역하는 것이다. 이 경우 그러한 설명을 각주로 처리할 수 있다고 제시하고 있다. 그리고 마지막으로 저자가 제안하는 것은 성서 번역 마지막에 부록으로 “사전”을 첨가하는 것이다. 여기에서 어려운 단어들을 설명하는 것이다.

다음으로 저자가 제안하는 것은 어떤 특수한 물건이 언급되고 있는 본문에서 그 물건을 다른 것과 치환시키는 것이다. 이 경우에는 그 물건이 전체 문장을 이해하는 데 필수적인 요소가 아닐 경우에 가능한 것이다. 이것을 위해 저자가 예로 들고 있는 것은 “문”이다. “네가 그의 문들을 소유할 것이다”(창 24:60) 하는 표현은 성문들이 달린 성벽으로 둘러싸인 도시에 대해 알지 못하는 지역에서는

이해할 수 없는 표현이다. 이것을 “네가 그의 도시를 차지할 것이다”로 번역하여도 의미상의 손실은 없기에 치환이 가능하다. 그러나 이 경우에 있어서 신중해야 할 것을 제안하고 있다. 치환의 경우에 있어서 번역자는 섬세하게 성서에서 언급된 물건의 의미나 취지가 상실되는 것은 아닌지를 점검해야 한다.

다음으로 프리츠는 성서에서 물건들이 비유적 또는 은유적으로 사용되고 있는 경우를 설명하고 있다. 이 경우에 있어서 번역자는 그 비유적 또는 은유적으로 사용된 물건을 문자적으로 옮기는 것을 주의해야 한다. 즉, 비유적으로 사용된 그 물건이 번역될 때 그 번역되는 문화권에서 그 의미를 잃지 않도록 주의가 기울여야 하며, 그렇지 못할 경우에는 그 비유적 의미를 단순하게 전달하는 것이 더 좋을 수도 있다고 제안한다.

마지막으로 저자는 이 책이 성서의 물질문화에 대한 하나의 사전으로 만들려고 하지 않았음을 분명히 하고 있다. 즉, 이 책은 성서에 등장하는 물건들에 대한 사전이 아니라 번역자들이 번역할 때 도움을 주기 위한 것이기 때문이다. 그래서 성서의 물건들이 어떻게 생기게 되었는지에 대한 기원이나 또는 그 발전 과정에 대한 설명이나 논의는 없다. 그것을 위해서는 참고 구절들을 연구해야 할 것이다.

이 책에는 거의 각 항목마다 삽화 혹은 사진들이 첨부되어 있다. 이것은 번역자들이 성서에 기록된 특수한 물건들을 번역할 때에 올바른 낱말이나 어구를 발견하도록 돕는 역할을 위한 것이다. 사진들의 경우는 고고학적 발굴에서 발견된 물건들이다. 이러한 것들은 성서 시대의 실체의 물건이라는 점에서 도움이 될 수 있을 것으로 보았다. 또한 이 책에서는 성서에 나오는 물건들의 치수에 대해서도 언급하고 있다. 즉, 저자는 성서에 등장하는 물건들의 각각의 치수를 제시한 후에 그것에 상응하는 현대적 치수로 변환하여 제시하고 있다.

마지막으로 저자는 이 책에서 제시하고 있는 참조 본문들에 대해 설명하고 있다. 그 중에서 한국의 독자들에게 생소하다고 할 수 있는 것은 소위 말하는 ‘제2경전’ 혹은 ‘아포크립파(외경)’라고 불리는 본문에 대한 설명이다. 이러한 본문에 대해서 저자가 설명하는 것은 세계성서공회연합회는 성서를 번역할 때 모든 교회들과 협력하는데, 그들 중에는 ‘제2경전’을 인정하는 교회들도 있기 때문에 한국의 많은 기독교인들에게는 어찌면 생소할 수 있는 ‘제2경전’에 속하는 참조 문헌들도 기록하고 있다. 물론 저자가 한국의 독자들만을 위해서 이러한 설명을 한 것은 아니다.

3. 내용

이 책의 내용을 한눈에 파악할 수 있는 부분은 목차가 아니다. 목차 다음에 나오는 분류 목록이다. 앞에서도 밝힌 것처럼, 이 책이 어떤 하나의 주제를 가지고 연구한 것이 아니기에 이 분류 목록을 살펴봄으로서 저자가 어떤 물건들을 다루고 있는지 살펴보는 것이 이 책을 읽는 독자들에게 책의 내용을 살펴볼 수 있도록 도움을 줄 것이다.

1장은 “주거”에 관련된 물건들을 모두 16개의 소항목으로 분류하여 다루고 있다. 각각의 소항목은 하나에서부터 열네 개까지의 더 작은 항목으로 분류되어 있다. 1장은 전체 400여 페이지 중 약 25%에 해당하는 100여 페이지를 차지하고 있다. 16개의 소항목들의 제목을 살펴보면 다음과 같다: 1.1 농업과 목축, 1.2 가축 농사, 1.3 낚시, 1.4 사냥, 1.5 장인들, 1.6 상업, 1.7 기록, 1.8 건축가, 1.9 이발사, 1.10 왕실, 1.11 대장간, 1.12 목수, 1.13 가죽, 1.14 줄, 끈, 1.15 의사와 약, 1.16 직공, 세탁업자. 이러한 16개의 소항목 중 1.1.8 항목인 “탈곡과 키질”은 또 다시 4개의 더 작은 항목을 가지고 있고, 1.1.9 항목인 “철로 된 기구들”도 역시 4개의 더 작은 항목을 가지고 있다. 1.2 가축 농사 항목 밑에 다시 6개의 더 작은 분류 항목이 있고 1.3. 낚시 항목은 3개의 더 작은 분류 항목을 가지고 있으며, 그 중에서 1.3.1 그물 항목은 더 세분해서 3개의 카테고리 나뉘어 있다. 1.4 사냥 항목도 역시 3개의 하위 분류를 가지고 있으며, 1.5 장인들 항목은 3개의 하위 분류를 가지는데, 1.5.1 도예가 항목 밑에 2개, 1.5.2 조각가 항목 밑에 1개 그리고 1.5.3 옷 만드는 사람 밑에 14개의 하위 분류를 가지고 있다. 그리고 1.6 직공 항목은 다시 4개의 하위 분류를 가지고 있고, 1.7 기록 항목에는 8개의 하위 분류를 가지고 있다. 1.8 건축가들 항목은 6개의 소분류가 있고 그 중에서 1.8.4. 건물을 위한 각석(角石) 항목은 1개의 하위 분류 항목을 가지고 있다. 1.9 이발사는 1개, 1.10 왕실 항목은 5개의 하위 분류를 가지고 있다. 1.11 대장간 항목은 2개의 하위 분류를 가지고 있는데 그 중에서 1.11.1 용융로, 가마 항목이 1개의 더 작은 분류를 가지고 있다. 1.12 목수 항목은 7개의 하위 분류를 가지고 있다. 1.13 가죽과 1.14 줄은 하위 항목이 없다. 그리고 1.15 의사와 약 항목은 5개의 하위 분류를 그리고 1.6 직공, 세탁업자도 1개의 하위 분류를 가지고 있다.

2장부터 10장까지는 적게는 10여 페이지에서 많게는 50여 페이지의 분량을 할애하고 있다. 2장은 “전쟁”과 관련된 물건들을 모두 19개의 소항목으로 나누고 있다. 그 항목들은 다음과 같다: 2.1 무기, 2.2 투석기, 2.3 칼, 2.4 단검, 2.5 창, 긴창, 2.6 투창, 2.7 곤봉, 전투용 곤봉, 철퇴, 부수는 무기, 2.8 전투용 도끼, 2.9 헬멧, 2.10 방패, 2.11 다리 갑옷, 다리 보호구, 2.12 흉갑, 가슴 보호구, 2.13 비늘[처럼 생긴] 갑옷, 쇠 미늘 갑옷, 2.14 궁도, 2.15 전차, 2.16 코끼리 위의 나무로 만든 [전투용 상자], 2.17 군기, 깃발, 기, 2.18 장벽, 장애물, 방해물, 2.19 포위 장비들

이다. 이 중에서 하위 항목을 가지는 것은 2.3 칼, 2.5 창, 긴장, 2.15 전차 항목이 각 1개씩의 하위 항목을 가지고 있고 2.10 방패 항목은 2개의 하위 항목을 그리고 2.14 궁도 항목이 3개의 하위 항목을 가지고 있다. 그리고 마지막 2.19 항목인 포위 장비 항목이 8개의 하위 분류를 가지고 있다.

3장에서 다루는 것은 “건물들과 건축물들”에 관한 것들이다. 프리츠는 3장을 21개의 소항목으로 나누어 분류하고 있다. 그 목록은 다음과 같다: 3.1 집, 영구적인 거주지, 3.2 텐트, 3.3 객사, 3.4 궁, 3.5 원기둥, 기둥, 기둥머리, 3.6 경계 벽, 담장, 3.7 경계 표시, 3.8 우물, 3.9 수조, 3.10 웅덩이, 3.11 수직 수로, 수로, 해협, 상수도, 3.12 석조 집, 3.13 지역의 [공공] 구조물, 3.14 성전, 3.15 회합을 [위한] 천막과 성막, 3.16 간이 거처, 오두막, 3.17 회당, 3.18 큰 방, 강당, 3.19 법정, 재판소, 3.20 마당, 공터, 3.21 감옥과 양형의 행위이다. 3.1 집, 영구적인 거주지 항목은 7개의 소분류 항목으로 나누어 있다. 그 중에서 3.1.1 “기초” 항목이 1개의 하위 분류를 가지고 있으며 3.1.2 문, 출입문 항목이 6개의 더 작은 분류 항목을 가지고 있고 3.1.5 천장, 옥상 항목이 3개의 하위 분류를 그리고 3.1.6 방 항목이 9개의 하위 분류를 가지고 있다. 여기에 언급되지 않은 항목들은 하위 항목이 없다. 3.2 텐트 항목은 21개의 하위 항목을 가지고 있다. 그 중에서 3.12 석조집이 1개의 하위 항목을 가지고 있고, 3.13 시 구조물 항목은 다시 10개의 하위 항목을 가지고 있다. 그 10개 중에서 3.13.3 항목인 도시 요새화 항목은 5개의 하위 분류를 가지고 있다. 이 5개 중 5번째인 3.13.3.5 항목인 도시 성문은 다시 2개의 하위 분류를 가지고 있다. 3.13.6 극장 항목은 1개의 하위 분류를, 3.14 성전 항목은 3개의 하위 분류를 가지고 있는데 그 중에서 3.14.1 유대 성막 항목이 8개의 하위 분류를 가지고 있다. 3.15 회합을 [위한] 천막과 성막 항목은 2개의 하위 분류를 가지고 있는데 그 중에서 성막 항목은 다시 3개의 하위 분류를 가지고 있다. 그 3개의 하위 분류 중에서 3.15.2.3 성막 구조 항목은 다시 9개의 하위 항목으로 분류되어 있고 그 중에서 6번째인 3.15.2.3.6 덮는 것들 항목은 다시 4개의 더 작은 항목으로 나누어 있다. 그리고 3.15.2.3.9 걸려 있는 것들, 주변 커튼 항목은 다시 1개의 하위 분류 항목을 가지고 있다. 3.20 뜰, 법정 항목이 1개의 하위 항목을 가지며, 3.21 감옥과 양형 행위 항목은 다시 6개의 하위 항목으로 나누어 있다.

저자가 4장에서 다루는 것은 “종교”에 관한 것이다. 이 부분은 모두 9개의 소항목으로 분류되어 있다: 4.1 법례, 계약의 상자, 4.2 제단, 4.3 성막과 성전의 가구, 4.4 성막과 성전의 기구들, 4.5 대제사장의 옷, 4.6 상(像), 4.7 제의 장소, 거룩한 곳, 4.8 장례와 상복, 4.9 제비뽑기. 4.1 법례, 계약의 상자 항목은 2개의 하위 분류 목록이 있고 4.2 제단 항목은 4개의 하위 항목으로 분류되어 있다. 4.2.1 돌 제단 항목이 1개의 하위 분류 항목을 가지고 있고 4.2.2. 성막의 제단 항목도 하

나의 하위 분류 항목을 가지고 있다. 4.3 성막과 성전의 가구 항목은 모두 6개의 하위 분류 항목으로 분류되어 있는데, 그 중에서 4.3.4 램프 스탠드, 메노라(7-9개로 나뉜 촛대)가 1개의 하위 분류 항목을 가지고 있다. 그리고 4.3.5 성별된 빵을 위한 식탁 항목도 역사 1개의 하위 분류 항목을 가지고 있다. 4.4 성막과 성전의 기구들 항목은 모두 10개의 하위 분류 항목을 가지고 있는데 그 중에서 4.4.7 향로 항목은 1개의 하위 분류 항목을 가진다. 4.5 대제사장의 옷 항목도 8개의 하위 분류 항목으로 나뉘어 있는데, 4.5.3 예복 항목이 1개의 하위 분류 항목을 가지고 있다. 4.6 상(像) 항목도 7개의 하위 분류 항목으로 재구분되고 있다. 4.8 장례와 상복 항목은 5개의 하위 분류로 구분되어 있고 그 중에서 4.8.1 무덤, 묘 항목과 4.8.3 염(殮) 항목은 각각 1개의 하위 분류 항목을 가지고 있다. 그리고 4.9 제비뽑기 항목도 1개의 하위 분류 항목을 가지고 있다.

5장에서 다루고 있는 것은 “가정”과 관련된 물건들이다. 여기서는 “가정”과 관련된 항목을 모두 21개의 소항목으로 분류하고 있다. 5.1 등잔과 심지, 5.2 램프 스탠드, 5.3 등불, 5.4 횃불, 5.5 침대, 이불, 5.6 등 받침, 베개, 5.7 식사를 위한 상, 5.8 발을 얹는 받침, 5.9 의자, 좌석, 5.10 멧돌, 방앗간, 5.11 오븐, 5.12 요리용 냄비, 주전자, 5.13 [요리용] 변철, 5.14 거울, 5.15 포도주 백, 물주머니, 5.16 대야, 세면기, 5.17 카펫, 깔개, 5.18 용기, 그릇, 5.19 옷장, 보관장, 선반, 5.20 먹는 도구, 5.21 그 밖의 가정용품들. 그 중에서 5.5 침대, 이불 항목은 2개의 하위 분류 항목을 가지고 있다. 5.18 용기, 그릇 항목은 좀더 자세하게 구분되어 있다. 2개의 하위 항목을 가지고 있지만 그 중에서 5.18.1 저장을 위한 그릇들 항목은 4개의 하위 분류 항목을 가지고 있으며, 5.18.1.2. 흡으로 된 단지 항목은 2개의 소분류 항목으로 나뉘어 있다. 5.20 먹는 도구 항목과 5.21 그 밖의 가정 용품들 항목은 각각 4개의 하위 분류 항목을 가지고 있다.

이 책의 6장에서는 성서에 등장하는 “옷”과 관련된 물건들에 대해 다루고 있다. 6장은 모두 16개의 소항목으로 분류하고 있다: 6.1 옷(일반적인), 6.2 겹옷, 망토, 덮는 옷, 예복, 6.3 셔츠, 튜닉(소매가 없이 무릎까지 내려오는 헐렁한 옷), 6.4 살바 [속옷], 6.5 가죽 옷, 6.6 요대, 띠, 허리띠, 6.7 머리에 쓰는 수건, 터번, 모자, 6.8 화관, 왕관, 6.9 화환, 6.10 앞치마, 6.11 성구함, 6.12 면사포, 6.13 샌들, 신발, 6.14 손목 띠, [부적] 장식물, 6.15 미망인의 옷, 6.16 갓난아이를 감싸는 옷. 6.2 겹옷, 망토, 덮는 옷. 예복 항목은 3개의 하위 분류 항목으로 나뉘는데, 그 중에서 6.2.1 [옷의] 단, 천의 끝자락 항목은 1개의 하위 분류 항목을 가지고 있다. 6.13 샌들, 신발 항목도 1개의 하위 분류 항목을 가지고 있다.

7장에서는 “음악”과 관련된 것을 다루고 있다. 저자는 모두 4개의 소항목으로 분류하여 설명하고 있다: 7.1 음악적 도구들(일반적), 7.2 현악기들, 7.3 관악기

들, 7.4 타악기들이다. 7.2 현악기들 항목은 2개의 하위 분류 항목을 가지고 있으며, 7.3 관악기들은 4개의 하위 분류 항목을 그리고 7.4 타악기들 항목은 6개의 하위 분류 항목을 가지고 있다.

프리츠는 8장에서 “운송 수단”과 관련된 물건에 대해서 설명하고 있다. 이 부분도 역시 모두 4개의 소항목으로 분류하고 있다: 8.1 배, 선박, 8.2 수레, 4륜 우마차, 8.3 바퀴, 8.4 안장, 번호 새긴 천. 이 중에서 8.1 배, 선박 항목은 11개의 하위 분류 항목을 가지고 있다.

이 책의 9장에서는 “음식과 음료”에 대한 것을 다루고 있다. 프리츠는 이 부분을 모두 7개의 소항목으로 나누어 분류하였다: 9.1 포도주, 9.2 주류, 맥주, 9.3 올리브기름, 9.4 빵, 9.5 눌러서 말린 과일 조각, 9.6 수오프, 스투, 9.7 요구르트, 응유[요구르트]. 9.1 포도주 항목은 3개의 하위 분류 항목을 가지고 있으며, 9.4 빵 항목은 4개의 하위 분류 항목을 가지고 있다.

마지막 장인 10장에서는 “개인과 관련된 물건들”에 대해 다루고 있다. 이 부분은 모두 6개의 소항목으로 분류되어 있다: 10.1 가방, 봉지, 전대, 지갑, 10.2 직인, 인장반지, 반지, 10.3 손수건, 옷, 10.4 수건, 10.5 보석류, 장신구, 10.6 화장품류. 이 중에서 10.5 보석류, 장신구 항목은 4개의 하위 분류 항목을 가지고 있다. 10.6 화장품 항목은 1개의 하위 분류를 가지고 있지만 그 밑에 다시 2개의 하위 분류 항목을 가지고 있다.

이렇게 이 책에서 다루고 있는 물건들은 약 430개이다. 저자는 물건들의 용도를 따라서 분류하였고 때로는 아주 작은 단위로까지 세분하여 제시하고 있다. 따라서 이제까지 상술한 책의 목차들을 통해서 알 수 있는 것은 이 책은 어떤 주제를 가지고 쓴 글이 아니라는 점이다. 저자는 서론에서 이 책이 사전의 목적으로 하여 쓴 것은 아니라고 하였지만 그 구조는 어쩔 수 없이 사전적인 분류 형식을 취하고 있다. 필자는 각 장에서 한 부분씩을 택하여 소개함으로써 이 책의 구성이 어떻게 이루어지고 있는지를 소개할 것이다. 이러한 과정을 통하여 독자들은 이 책이 어떠한 구성으로 되어 있으며, 내용이 어떠한지를 유추할 수 있을 것이다. 한 가지 더 언급하고 싶은 것은 이 책이 참고하고 있는 성서 번역본의 종류이다. 이 책이 참고한 성서 번역본은 모두 30여 종이고, 그 언어의 종류는 5개 언어이다. 아쉽게도 아시아권의 언어는 참고하지 않았다. 저자는 독자들에게 번역의 실례를 들기 위해서 때때로 다양한 번역본을 사용하고 있다.

1장의 일곱 번째 항목은 “기록”과 관련된 것이다. 프리츠는 이 항목을 다시 8개의 작은 단위로 분류하였다. 필자는 그 중에서 1.7.1 항목인 “두루마리, 책”을 살펴보고자 한다. 이 항목을 살펴보면 먼저 “참고 구절”이 가장 먼저 나온다. 이 부분은 성서와 소위 말하는 외경을 포함하고 있다. 그리고 “두루마리, 책”으로

번역될 수 있는 단어를 영어로 음역하여 표시하고 그 단어가 쓰인 구절들을 기록하였다. 당연한 것이지만 음역으로 표시할 때 히브리어와 헬라어 음역을 모두 표시하고 있다. 그리고 참고할 본문도 구약성서, 신약성서, 그리고 외경의 순서로 나열하고 있다. 이 항목에서는 “두루마리, 책”으로 번역할 수 있는 단어가 모두 11개가 나열되어 있으며 각각의 단어가 나타나는 성서 혹은 외경의 구절들을 모두 기록하고 있다.

그 다음으로는 그 물건에 대한 “묘사”가 나온다. 즉, “두루마리는 기다란 기록용 물질로서 천이나 파피루스 혹은 양피지 등을 이어서 만든 것이다. 이렇게 만들어진 두루마리는 그 한쪽 끝에서 혹은 양쪽 끝에서 말아서 하나 혹은 두 개의 기둥 모양을 가지게 된다. 그리고 대개의 경우 양쪽 끝은 막대기가 붙어 있다. 이 막대기를 중심으로 돌리면 기둥 모양이 된다. 둘둘 말려진 두루마리의 길이는 대부분 약 10미터(33피트) 정도 길이가 된다. 대략 넓이는 23-25센티미터(9-10인치)이다.”

이러한 묘사가 나온 다음에는 그 단어에 대한 “용법”이 나온다. 두루마리의 용법에 대해서는 다음과 같이 기록되어 있다: “두루마리는 비교적 적은 장소에서 방대한 분량의 기록물을 편리하게 보관할 수 있는 방법이다. 그 문서는 대개의 경우 나란한 단으로 기록되어 있는데, 한 면에만 기록되어 있다.” 이제 프리츠는 “번역”으로 넘어간다.

즉, 실제로 번역자가 어떠한 점을 주의하여야 하는가를 제시하고 또한 특정 성서 구절을 예로 들어서 각각의 성서 번역에서 어떻게 그 단어를 번역했는가를 비교하고 있다. 저자가 제시하는 주의해야 할 점은 어떤 지역에서는 “편지”, “책”, “두루마리”라는 기록물에 대한 단어들이 단순한 그 물건을 가리키는 것뿐만 아니라 그 물건에 쓰여 있는 내용까지도 포함하는 경우도 있기에 번역자는 이러한 부분을 잘 고려하여 단어 선택을 해야 한다고 제안한다. 즉, 번역된 성서를 읽는 사람들의 문화가 “책”이라는 물건과 그 안에 쓰여진 내용을 따로 구분하는가 아닌가를 잘 고려하여 번역해야 한다.

히브리어의 “*sefer*”는 그것이 오늘날의 책에 해당하는 단어이기도 하지만 동시에 오늘날의 “편지”에 해당하는 단어이기도 하다. 이 두 가지를 오늘날은 구분해서 사용하고 있기에 번역자는 자신이 번역하는 그 문화권을 고려하면서 번역해야 하는 것이다. 영어 성서인 Good News Translations의 신명기 24:2에서는 “papers”(『개역』에서는 “증서”24:3¹⁾)로 번역하였고, 열왕기하 5:5에서는 “letter”(『개역』에서는 “글”)로 번역하였다. 저자는 이렇게 거의 대부분의 항목을 네 부분으로 나누어 번역자들을 돕고 있다. 간혹 어떤 항목에서는 “묘사”와 “용

1) 이 부분은 책의 오타이다. 히브리 성서와 『개역』 모두 신명기 24:3이 맞다.

법”을 하나로 묶어서 설명하기도 한다. 이렇게 하는 이유는 제시되고 있지 않다. 다만 유추해 볼 수 있는 것은 성서에서 그 단어가 잘 쓰이지 않았던 단어인 경우와 반대로 성서에서 많이 사용된 단어임에도 그 단어가 아주 분명한 의미를 가지고 있는 경우에는 “묘사”와 “용법” 부분을 묶어서 처리하고 있다. 그러나 이것도 필자의 유추일 뿐, 저자는 그 이유를 명확히 밝히지는 않았다.

2장의 19번째 항목 중 8번째로 분류된 부분이 바로 이와 같은 부분이다. 2장은 “무기”에 대한 것을 설명하고 있는 부분으로 19번째 항목은 “포위를 위한 도구들”에 대한 것을 기록하고 있다. 그 중에서 8번째로 나오는 것은 “Mantelet”으로 우리나라에는 정확하게 치환할 수 있는 물건이 없다. 사전에서는 “짧은 망토, 휴대용 탄환 막이”라고 제시되고 있으나 개념적으로는 오히려 “방패”에 더 가깝다.

이 책에 의하면 “참고 문헌”은 나훔 2:5(6) 한 곳뿐이다. 히브리어 단어는 음역하면 “*sokek*”이다. 이 단어의 기본 뜻은 “보호하다”이다. 그러나 이것만을 가지고서는 이 단어가 어떤 의미를 가지고 있는지 정확히 알기 어렵다. 문제는 이 단어가 쓰인 곳이 한 번뿐이라는 것이다. 그래서 프리츠는 “묘사와 용법”을 하나로 묶어서 설명하고 있다. 저자에 의하면 “공성퇴(Battering ram)”를 움직이는 군사들은 성벽 위에서 하는 공격에 노출되어 있기에 이들을 보호하기 위해서 넓은 보호 장비를 사용하는데 이것을 “*mantelet*”이라고 부른 것이다. 이 도구 혹은 물건은 병사들의 머리 위쪽으로 들어 올려 병사들을 보호한 것이다. 이것은 “공성퇴”의 일부이기도 했다고 설명하고 있다.

재미있는 것은 이 책에서도 이 단어를 이해하기 위해 앞부분(2.10.1)에 나온 “넓은 방패” 항목을 참조하라고 제안하고 있다는 점이다. 즉, 이 단어를 이해하기 위해서는 현재 항목의 설명으로는 부족하기 때문에 앞부분의 다른 설명을 참조하라는 것이다.

바로 이어져서 나오는 “번역” 부분에 가면 이 단어에 대한 저자의 고민을 바로 알 수 있다. “많은 언어들에 이 고대의 전쟁 무기의 기술에 상응하는 언어가 없다”는 말로 “번역” 부분을 시작하고 있다. 특히나 영어를 예로 들면서 영어 성서를 읽는 사람들이 이 기구에 대해 알 수 없기 때문에 이 단어가 모호해질 수 있음을 지적하고 있다. 이 책은 이러한 단어는 서술적으로 처리하는 것이 가장 나은 방법이라고 제안하고 있다. 저자가 예로 들고 있는 번역 성서는 Contemporary English Version과 German common language version이다. 이 두 번역 성서는 이 단어를 직역하는 대신에 서술적으로 풀어서 번역하였다. 프리츠가 제안하는 것은 이러한 단어들을 번역할 때는 가능하면 서술적으로 풀어서 번역한 후 밑에다가 설명적인 각주를 첨부할 것을 조언하고 있다.

이러한 조언은 소위 말하는 ‘역동적 번역’과 ‘문자적 번역’ 사이의 고민을 해결

하기 위한 저자 나름의 방법이라고 생각한다. 성서를 번역해야 하는 번역자에게 항상 다가오는 고민은 ‘어떻게 하면 성서 원래의 뜻을 잃어버리지 않고 현대의 독자들에게 전달할 수 있는가’ 하는 것이다. 여기에 대한 해결책으로 저자가 제안하는 것은 바로 위에서 언급한 방법인 것이다.

3장은 “건물들과 건축물들”에 대한 것을 다루고 있다. 그 중에서 본 소고는 15 번째 항목의 첫 번째 분류인 “Tent of Meeting(회합을 위한 천막)” 항목을 살펴볼려 한다. 이 부분의 제목은 “회합을 위한 천막과 성막”이다. 그러나 이것에 해당 하는 히브리어 단어들은 ‘*ohel*, ‘*ohel mo’ed*로, 문자적으로는 “회합을 위한 천막”이다. 그러나 이것이 성서에 나타나는 그 회수가 적고 또 “성막”과 이 단어가 어떠한 차이가 있는지가 분명치 않기 때문에 상당히 모호하다. 프리츠는 일단 이 단어는 아마도 모세를 위한 천막으로 무리들 바깥쪽에 있었을 것으로 보고 있다. 그리고 이러한 모호함으로 인해서 노엘 오스본(Noel Osborn)의 이론을 소개하고 있다. 오스본의 이론을 여기서 전부 소개할 필요는 없으나, 요약하면 오스본은 출애굽기를 연구한 결과 이스라엘 백성이 하나님을 만나는 장소가 “성막” 말고 또 다른 천막이 있었다고 주장한다. 그는 이것이 이스라엘 안에 전해져 오는 2가지 전통에 기인한다고 주장한다.

프리츠는 이러한 오스본의 이론을 소개함으로써 번역자들에게 “성막”에 대한 또 다른 시각이 있을 수 있음을 알리고 있다. 이러한 프리츠의 노력은 번역자들이 흔히 가질 수 있는 실수를 예방하고 있다. 즉, 번역자들은 이미 익숙한 성서의 단어를 번역할 때도 다시 한 번 그 단어가 성서가 기록될 때 어떤 상황이었는지를 연구해야 된다는 점을 제시하고 있는 것이다. 이러한 부분은 번역자들에게 좋은 도전이 될 수 있는 부분이다.

4장은 “종교”에 대한 물건들을 다루고 있다. 그 중에서 6번째 항목은 “우상”과 관련된 것을 소개하고 있다. 이 부분은 “참고 구절” 부분에서 “우상”으로 번역할 수 있는 14개의 히브리어와 헬라어 단어들을 소개하고 있다. 그리고 “동상” 혹은 “이미지”로 번역될 수 있는 단어도 소개하고 있다. 이 단어는 음역을 그대로 옮기면 “*tselem*”으로 다니엘서에서만 16회 쓰인 단어이다.

“우상”으로 번역될 수 있는 단어가 많이 쓰인 단어임에도 불구하고 저자는 이 단어에 대하여서 “묘사와 용법”을 하나로 묶어서 설명하고 있다. 이것은 앞에서도 밝힌 바와 같이 성서에서 많이 사용된 단어임에도 불구하고 이 단어의 뜻이나 용법이 분명하기 때문인 것으로 추정된다.

이 부분에서 주의해서 볼 부분은 바로 “번역” 부분이다. 저자는 “우상” 혹은 이 단어와 관련된 개념이 널리 퍼진 개념이며 의심의 여지없이 보편적인 개념임을 밝히고 있다. 그럼에도 이 단어가 어떤 언어에서는 단순하게 번역할 수 없고 어

떠한 물질로 만들어졌는지를 밝혀야 하는 경우도 있음을 제안하고 있다. 이러한 단계적인 제안에 덧붙여 저자가 제안하고 있는 것은 이 단어가 히브리어에서 가지고 있는 특수성이다. 즉, 히브리어에서는 이 단어는 부정적인 측면에서 사용되고 있기 때문에 이 단어를 단순히 “우상”으로만 번역하는 것 대신에 저자는 부정적인 의미를 가지고 있는 단어를 첨가할 것을 제안하고 있다. 저자가 제안하는 영어 단어는 “disgusting(역겨운)”, “detestable(혐오스러운)”, 또는 “filthy(추잡한)”이다. 이렇게 함으로서 성서에서 원래 가지고 있었던 그 의미를 충분히 살려 줄 수 있게 된다.

저자는 이 부분에서 “우상”과 “동상”의 차이를 분명히 하고 있다. 성서에서 사용되는 “동상”은 일종의 초자연적인 것을 대표하는 것이지만 “우상”은 그러한 초자연적인 것들도 대표할 수 있고, 또는 거기서 한 걸음 더 나아가서 인간들이 믿었던 신들을 대신하는 것도 될 수 있다. 성서에서 사용되는 이러한 차이는 성서 번역자들이 조심해야 할 부분이다.

이제 5장을 살펴보자. 5장은 “가정” 혹은 가정집과 관련된 물건들을 다루고 있다. 이러한 물건들 중에서 영어로 “Lantern”으로 번역되었고, 『개역개정』에서는 “등”으로 번역된 헬라어 “*fanos*”를 살펴보려고 한다. 이 단어는 신약성서에서는 이곳에서만 쓰인 단어로 이 책에서 제시되고 있다. 즉, 참고 구절이 요한복음 18:3 한 곳뿐이다.

“묘사” 부분을 보면 작은 불로서 운반하기에 편리하며, 원통형으로 되어 있어 바람과 날씨로부터 보호할 수 있는 것으로서, 테라코타(유약을 바르지 않은 것)로 된 것도 있으나 로마 사람들은 철 소재로 된 것을 사용하였다고 묘사하고 있다. “등”을 가지고 다니는 방법으로는 등 위에 동그란 링(또는 천이나 가죽 끈)을 붙여서 운반했다. 이 단어에 대한 “용법”은 없다.

저자는 이 단어를 번역할 때 시간이 지남에 따라 단어의 의미가 변했음을 알려 주고 있다. 즉, 초기 그리스 시대에 이 단어는 횃불을 의미하였으나, 신약성서 시대에 와서는 외부에서 사용하는 등을 지칭하는 말로 사용되고 있음을 제시한 후, 요한복음 18:3에서는 이 단어가 두 가지 기구를 의미한다고 주장한다. 그것은 “등”과 “횃불”이다. 따라서 어떤 번역본들은 한 가지의 뜻만으로 번역하기도 하였고 반대로 두 가지 뜻 모두를 번역한 역본들도 있다. 이 헬라어 단어가 앞서 제시한 것처럼 시간이 흐름에 따라 그 의미가 변화한 것이 오늘날의 번역에서 이러한 두 가지 결과를 가져오게 한 것이다. 프리츠는 번역자들이 번역할 때 이 단어의 이러한 역사적 변화를 잘 감안할 것과 오늘날의 손전등의 개념으로 번역하지 말아야 할 것을 제안하고 있다.

6장은 “옷”과 관련된 물건들을 다루고 있다. 모두 16개의 항목으로 분류되어

있는데, 그 중에서 6.11 성구함(Phylactery)를 살펴보려고 한다. 그 이유는 이 단어가 한국 사람들에게는 친숙한 단어가 아니기 때문이다. 그리고 이 단어도 신약에서는 1회만 사용되었다. 이 단어의 참고 구절은 마태복음 23:5이다. 헬라어 단어는 “*fulaktērion*”이다. 영어로는 “Phylactery”로 번역하였고 영한사전에는 “성구함”으로 제시되고 있다. 그러나 한글성경에서는 “경문”으로 번역하고 있다.

“묘사”를 보면 이것은 가죽으로 된 작은 상자로서 그 안에는 구약성서 구절들이 들어 있다고 되어 있다. “용법”을 보면 유대 남자들이 기도할 때 이것을 이마나 왼팔 윗부분, 심장에 가까운 곳에 착용했던 것으로서, 이것은 출애굽기 13:9과 신명기 6:8, 11:18을 따르는 것이라고 한다.

“번역”의 맨 첫 줄에서 저자는 “성구함, 경문”(Phylacteries)이라는 단어는 거의 모든 문화권의 독자들이 이해할 수 없는 것임을 밝히고 있다. 이 단어가 소위 기술적인 종교 용어이기 때문인 것이다. 그래서 Good News Translation은 이 단어를 문자적으로만 번역하지 않고 설명을 곁들여서 번역하였음을 보여주고 있다. 그 외에도 몇몇 다른 번역본들도 이렇게 설명을 곁들여서 번역하여 독자들이 이해하기 쉽도록 하였음을 설명하고 있다. 그러나 프리츠는 이러한 설명적인 번역이 가질 수 있는 위험성도 동시에 지적하고 있다.

저자인 프리츠는 이 책의 7장의 제목은 “음악”이다. 즉, 음악과 관련된 물건들인 악기들을 설명하고 있다. 이렇게 장황하게 설명하는 이유는 본 필자의 의견으로는 이 장의 제목은 ‘악기’가 더 타당하기 때문이다. 이 책의 제목이 가리키고 있는 것은 성서에 등장하는 인간이 만든 물건들에 관한 것이다. 이러한 점에 비추어 보아도 이 장의 제목은 ‘악기’가 더 타당한 것으로 사료된다.

7장은 모두 4개의 항목으로 구성되어 있다. 다른 장들에 비해서 아주 짧은 장이지만 번역에 있어서는 다른 장들에 못지않은 어려움을 가지고 있다. 그것을 잘 나타낸 곳이 7.2.1 항목이다. 이 항목의 제목은 “비파, 큰 수금, 기타, 하프(*Nevel, large lyre, guitar, harp*)”이다. “참고 구절”들도 세분화되어 있다. 비파(*nevel*), 수금(*qathros*), 거문고(*kithara*), 거문고(*kithatizō*), 거문고(*kitharōidos*), *nabla*, *psaltērion*, 수금(*psanterin*), *psalterium*의 순서로 언급되고 있다. 한글로 번역하지 않은 단어들은 외경에서 사용되고 있는 것들이다. 여기서 알 수 있는 것은 히브리어, 혹은 헬라어 단어들이 영어로 번역될 때와 한글로 번역될 때 그 차이가 난다는 점이다. 영어로 번역한 이 항목의 소제목에는 분명히 “기타, 하프”가 있었지만 “참고 구절”들에 나타난 단어들을 번역한 한글 성경에서는 그러한 언급이 없다.

이러한 차이점에 대한 해결책을 저자가 “번역” 항목에서 밝히고 있다. 프리츠에 따르면 각각의 문화마다 차이가 있기에 번역자는 성서에서 언급되고 있는 악

기들을 번역할 때 그 문화권에서 대치할 수 있는 것으로 대치할 것을 제안하고 있다. 즉, 성서를 번역하고자 하는 그 문화권의 사람들이 이해할 수 있는 약기로 대치하는 것도 가능할 수 있음을 밝히고 있는 것이다. 이렇게 제안하는 이유는 “묘사” 항목에 나타나고 있다.

“묘사” 항목의 첫 문장은 “*nevel*”을 정확하게 정의내리는 것은 아주 문제가 된다고 언급하고 있다. 왜냐하면 이 단어는 “하프”로도 “고대 현악기”의 일종으로도 번역되고 있다. 여기서 하프라고 하는 것은 소리가 울리는 울림통에서부터 악기의 목이 돌출되어 나온 것으로 악기의 목 부분에 줄이 묶여져 있는 것을 지칭한다고 되어 있다. 그리고 악기의 몸체는 나무로 되어 있고 줄은 동물의 가죽으로 만들어진 것으로 묘사하고 있다. 저자는 이러한 모든 것을 고려하여 히브리어 “*nevel*”이라는 악기를 번역할 때 번역하는 그 문화권에서 이에 상응할 만한 악기를 찾아서 번역하는 것이 가장 좋다고 제안하고 있다.

8장은 “운송 수단”과 관련된 물건들에 대한 장이다. 이 장의 특이점은 배에 관한 항목들이 다양한 것이다. 8장 전체가 4개의 항목으로 분류되어 있는데 그 중에서 배에 관련하여 다시 11개의 소분류를 가지고 있다. 이것은 성서 시대의 특성을 그대로 반영하고 있는 것이다. 성서 시대를 대표하는 운송 수단은 배였기 때문이다.

배와 관련된 소분류가 모두 11개로 되어 있는 것도 이러한 특징을 잘 반영하고 있는 것이다. 저자도 “번역”에서 제안하기를 조그만 낚시배와 배 또는 선박을 명확하게 구분하여 번역하는 것이 중요함을 지적하고 있다. 프리츠는 많은 언어권에서 “갑판”의 유무가 이러한 구분의 기준이 된다는 점을 소개하고 있다. 그리고 번역자가 피해야 하는 번역은 현대적인 증기기관을 이용하여 대양을 횡단하는 배를 연상할 수 있는 단어임을 분명히 하고 있다. 이러한 제안은 번역자들에게 유용한 제안이다.

“음식과 음료”에 관련된 물건들이 9장에서 다루어지고 있다. 모두 7개의 항목으로 나누어진 이 장은 번역하는 데 있어서 7장만큼이나 까다로운 부분이다. 7장에서 언급되고 있는 물건들은 우리나라에는 생소한 악기들이었기 때문에 발생하는 번역의 어려움이었다. 그러나 9장에서 발생하는 어려움은 나오는 단어들이 너무나 친숙한 단어들이기 때문에 오는 어려움이다. 물론 몇몇 단어들은 최근 몇 년 사이에 우리나라의 발전과 문화적인 영향으로 인해서 우리에게 친숙해진 단어들이기도 하다. 예를 들면 올리브기름이나 “무교병(이스트를 넣지 않은 빵)” 등이 그러한 것들이다.

“빵”을 다루고 있는 9.4를 살펴보면 일단 “참고 구절”에 등장하는 단어가 모두 12개이고 구약성서부터 신약성서 그리고 외경에 이르기까지 다양한 단어들이

등장하고 있다. “번역”을 할 때의 주의점에 대해서 프리츠는 “빵”이라는 단어가 가지는 의미가 성서 시대와 현대 사이에 차이가 있음을 먼저 언급하고 있다. 성서 시대에는 “빵”이 주식이었다. 즉, “빵을 먹으라”라는 표현을 현대적으로 바꾸면 “식사하라”와 같은 의미인 것이다. 이것은 대유법으로서 한 단어를 가지고 전체를 지칭하는 좋은 예이다.

이 단어를 번역할 때 고려해야 할 것이 많겠지만 저자가 고려하는 것은 대략 3가지이다. 첫째는 시대적 상황이다. 즉, “빵을 떼라”는 표현은 “먹으라”는 것과 같은 의미가 된다. 그 이유는 성서 시대에는 빵을 칼로 자르지 않은 덩어리로 식탁 위에 놓였기 때문이다. 그렇기 때문에 “빵을 떼라”고 말했을 때 그것은 “먹으라”와 같은 의미가 되는 것이다. 이것은 성서 시대를 고려하지 않고 현대적으로 번역하면 전혀 다른 의미가 되어 버린다. 둘째는 단어가 지칭하고 있는 상황이다. 빵으로 번역될 수 있는 히브리어 단어 중 “*kawan*”이라는 단어가 예레미야 17:18과 44:19에 기록되어 있다. 『개역개정』에서는 이 단어를 “과자”로 번역하였다. 이 단어는 단순한 빵이 아니라 이방신의 모습으로 된 것이거나 이방 신에게 바쳐졌던 것을 가리키는 것이다. 따라서 이 단어를 번역할 때 번역자는 이 두 가지 가능성을 모두 고려하여 이러한 점이 나타날 수 있도록 하여야 한다. 마지막으로 셋째는 빵 자체의 형태이다. 이것은 빵의 특질이라고도 할 수 있다. 즉 빵이 두께가 어떠한지, 이스트를 넣은 것인지 아닌지 등등을 면밀히 잘 살펴서 거기에 합당한 단어를 골라서 사용하여야 함을 제안하고 있다. 필자는 “빵”과 관련된 한 가지만을 살펴보았다. 그러나 “음식과 음료”와 관련된 물건들을 번역하는 데 있어서 생기는 어려움들은 충분히 전달되었을 것이다.

마지막 장은 “개인과 관련된 물건들”을 다루고 있다. 즉, 여기에는 개인이 일상생활에서 항상 구비하고 다니는 가방 등과 같은 물건에서부터 여러 가지 장신구들, 보석류, 그리고 화장품과 향수에 달하는 물품들을 모두 망라하여 다루고 있다. 모두 6개의 항목으로 되어 있으며 그 중에서 5번째 항목인 “보석류, 장신구류” 항목과 6번째 항목인 “화장품” 항목은 각각 4개와 2개의 소분류를 더 가지고 있다. 10.5 항목이 특이한 것은 이사야 3:18-23에 나오는 20개가 넘는 보석류와 장신구류를 일일이 하나씩 설명하고 있다는 것이다. 성서를 읽으면서 필자가 느꼈던 어려운 점 중의 하나가 바로 이 부분이었다. 이사야서 3장에 나오는 그 많은 보석류와 장신구류에 대한 사전적 정의들에 대해 어느 정도는 도움을 받을 수 있었으나 그것만 가지고는 어려움이 있었다.

그러한 어려움에 대한 해결책을 제시하고 있는 것이 바로 이 부분이다. 지금까지 그래왔던 것처럼 프리츠는 한 단어마다 번역자가 피해야 할 것과 고려해야 할 것을 제시하고 있다. 이러한 제안은 분명히 성서를 번역하는 사람들에게 큰 도움

이 될 것이다.

4. 비평

이 책의 장점은 성서 시대의 물건들을 번역할 때 고려해야 할 것들을 잘 드러내고 있다는 것이 가장 큰 장점이다. 서론에서 밝힌 것처럼 성서에 등장하는 500개가 넘는 “인간이 만든 물건들”에 대해서 접근하는 방법을 제시하고 있는 것은 이 책이 가지고 있는 공헌점이다. 또한 거의 매 항목마다 등장하는 그림과 사진들은 두 가지 역할을 하는데 첫째는 번역자들에게 분명한 이미지를 제시해 줌으로써 자칫 애매할 수 있는 성서 번역을 분명하게 할 수 있도록 도움을 주고 있으며, 둘째는 책의 성격상 지루할 수 있는 부분을 상쇄시키고 오히려 가독성을 높여 주고 있다.

성서를 번역하려고 하거나 혹은 성서를 주석하려고 할 때 이 책은 분명히 도움이 될 수 있다. 그것은 성서에 기록된 언어가 히브리어와 헬라어이기 때문에 반드시 번역이 필요하며 그럴 때 한 단어를 어떻게 번역하느냐는 전체적인 뜻이 바뀌게 되는 결과를 초래하는 경우가 있다. 따라서 이 책은 단어를 번역함에 있어서 신중을 기할 수 있는 안내서 역할을 잘 감당하고 있다. 성서에 등장하는 인간이 만든 물건들에 대한 정확한 이해는 결과적으로 정확한 주석을 할 수 있는 기본이 된다. 단어를 정확히 모를 때 일단 번역 자체가 애매한 번역이 될 확률이 높다. 이러한 번역을 가지고는 성서 본문이 함유하고 있는 깊고 풍성한 의미를 살릴 수 없게 될 뿐 아니라 오히려 오역이 아닌 오역으로 말미암아 최악의 결과를 초래할 수도 있다. 즉, 정확하지 않은 번역과 그것을 근거로 한 주석은 성서 본문의 뜻을 왜곡하게 되는 것은 분명한 사실이다. 문제는 이러한 왜곡이 잘못되었다는 것을 깨닫지 못하기 때문에 그것이 계속 반복되고 결국은 고착화되는 상황을 초래하게 된다.

이러한 점에서 볼 때 이 책이 가지는 장점이나 공헌도는 말할 수 없다. 그러나 한 가지 아쉬운 점은 이 책이 영어로 쓰였다는 것이다. 이 책을 단순히 영어에서 한글로 번역만 한다면 그것은 앞서 언급한 이 책이 가지고 있는 장점과 공헌점을 충분히 살리지 못하게 될 것이다. 따라서 필자의 제안은 이 책은 반드시 번역하되 단순한 번역이 아닌 그 이상이 되어야 한다는 것이다. 이 책을 단순 번역한다면 그것은 오히려 번역하지 않는 것이 나을 것이다. 그러기 위해서는 이 책의 번역자는 이스라엘의 역사와 성서 시대의 배경에 대한 상당한 배경 지식이 갖추어져 있고, 성서 원어(히브리어, 헬라어)와 영어에 대한 충분한 지식이 있는 사람

이 번역하면 좋을 것이다. 혼자가 힘들다면 여럿이 같이 공역하는 것도 좋으리라 생각한다. 이 책을 번역할 때 반드시 고려해야 할 것은 한글로 번역할 때 어떠한 야 하는가를 염두에 두어야 한다. 즉, 책의 서론에서 저자가 밝힌 것처럼, 성서에 언급되는 물건들을 한글로 번역할 때 번역자들에게 도움이 될 수 있도록 하는 것이 중요하다. 따라서 이러한 모든 과정을 거친다면 그것은 번역이 아니라 거의 집필의 수준에 가까운 작업이 되어야만 할 것이다.

다시 한 번 강조하고 싶은 것은 성서가 쓰였던 시대와 장소로부터 아주 멀리 떨어진 한국에 사는 독자들과 성서를 번역하려는 학자들 그리고 학생들을 위해서 이 책은 반드시 필요한 책이다.

(투고 일자: 2010. 8. 26, 심사 일자: 2010. 10. 5, 게재 확정 일자: 2010. 10. 5)

<주요어> (Keywords)

성서 번역, 사람이 만든 물건, 고대의 물건들, 현대적 대응물, 상응, 물질문화.

Bible translation, man-made objects, ancient things, modern counterpart, correspondence, material culture.

<Abstract>

The Works of Their Hands: Man-made Things in the Bible

(Ray Pritz, New York: United Bible Societies, 2009)

Jun-Hyun Kim

(Luther University/Seminary)

More than five hundreds articles, which humans invented, appear in the Bible. The words used to refer to these inventions has proved challenging when translators have tried to come up with appropriate equivalents in their mother languages. The author, Ray Pritz, claims that the reason is: “raw materials vary widely, physical conditions may dictate different solutions to a common problem, and technology can differ greatly from one region to another and from one era to another.” A word which was in use in the time of Bible may no longer be in use in the present day or may require a long explanation. Such cases cause problems for the translators.

Trying to solve these difficulties is the central motif for this book. This is also indicated by the subtitle, “HELPS FOR TRANSLATORS” however this book is not like other books which have only one subject. Unfortunately, the author has to deal with more than five hundred articles so the form of this book is more like a dictionary, but has many features dissimilar to a dictionary. If it was a dictionary, than the book may have a different shape so that words were listed in alphabetical order or simply provide a definition of a word etc. But Ray Pritz categorizes the human-made articles into ten groups: 1. Occupations, 2. Warfare, 3. Buildings and Structures, 4. Religion, 5. Household, 6. Clothing, 7. Music, 8. Transportation, 9. Food and Drink, 10. Personal. Each group is a chapter in the book. Depending on the different types, each chapter is divided into smaller, more detailed groups. Thus, this book is classified into about 430 lists. Each article usually has 4 sections which are “References”, “Description”, “Usage”, and “Translation”. In some cases “Description” and “Usage” are combined. The author has consulted 30 different Bible versions in English, German, Italian, French, and Spanish.

Most articles have either an illustration or a picture which helps to explain the

objects. The pictures are taken from archaeological excavations. “Translation” sections are the most important part of the book and would be the most useful help for the translators because Ray Pritz gives a guide or a suggestion about the real meaning of the word in the Bible and how translators stay true to the meaning when transferred into their own languages. There are three suggestions: first, “borrow a word from a regional or trade language”. Second, “expand the translation somewhat to describe the object or its function”. Third, replace a word “when objects are used figuratively”. These suggestions are not the only solutions for the translation itself, but will be a useful guide for translators.

The Bible was written in Hebrew and Greek so it has to be translated into regional languages. From this perspective, this book is very helpful and useful to those who have a knowledge of the Bible at only a surface level; and are not so familiar with the history of Israel; and are not acquainted with Hebrew and Greek. Knowing the precise meaning of a word in the Bible is very important because it will directly influence the process of exegesis. If someone misunderstood a word and kept using that word incorrectly, then it may pose a challenge to the mores of Christian faith. Because of this, when translating a word, a scholar has to keep at once the biblical meaning and also be concerned about the interest of modern regional readers. It is a great task and yet also a huge burden. Especially, in the Korean context, the task is even more difficult because many Korean words come from Koreanized-Chinese characters. These words have been used over many generations. Most Koreans do not recognize this fact. It will be a big challenge for translators. Thus, translators who will translate this book need to be concerned not only to translate but also to do so in a way that adequately explains a word’s meaning and function in the Korean context.

<서평>

*Politeness and Addressee Honorifics
in Bible Translation*

(Ji-Youn Cho, UBS Monograph Series, No. 11;
Oxford: Marston Books Service, 2009)

양재훈*

1. 들어가는 말

노아의 홍수 이후 조상이 경험했던 비극의 트라우마를 씻어내지 못했던 사람들이 다시금 자신들이 멸망당하는 일이 없도록 단결하고 그 세를 과시하기 위해 하나님께 도전장을 내밀었다. 그러나 그것은 각기 다른 언어의 생성과 그로 인한 소통부재라는 황당한 결과만을 낳았고, 이후로 인류들은 어리석은 짓을 한 이들을 두고두고 원망하면서 그 업보를 아직까지도 등에 지고 다니고 있다. 오순절 성령 강림 때에 벌어졌던 기적적인 의사소통은 그때뿐이었고, 결국 바울은 교회 안에서 소통 부재의 문제가 발생하니 방언을 자제하라는 권고를 내렸으며, 아직까지도 어린 유치원생부터 시작해서 노인에 이르기까지 수많은 사람들이 외국어를 배우느라 많은 고생을 하고 있다.

각기 언어가 다르다는 현실은 의사소통을 해야만 하는 상황에서 번역이나 통역이라는 헤르메스의 도움을 필요로 하는데, 옛 속담처럼 ‘아 다르고 어 다르기’ 때문에 말 뉘앙스가 헤르메스가 어떻게 말을 전달해주느냐에 따라서 그 의미가 많이 변질되기도 하고 도리어 빛을 발하기도 한다. 더구나 한 시간과 공간 문화권의 언어가 전혀 이질적인 시간과 공간 문화권의 언어로 옮겨질 때, 그 변질의 위험은 더욱 높아가게 마련이다. 그래서 멀리 떨어져있는 출발점과 도착점, 혹은 생산자와 소비자/수용자 사이의 간격을 어떻게 하면 잘 메워서 양쪽이 이심전심의 경지에까지 이르거나 그 근처라도 갈 수 있게 할 것인지는 많은 번역자들이 늘 고민하는 바이다.

이 책 역시 이러한 고민 가운데 나온 결과물이다. 이 책의 관심은 전혀 다른 시

* 협성대학교 교수, 신약학.

대와 문화적 배경을 가지고 있는 성경의 원어인 고전어를 전혀 다른 시대와 문화적 배경을 가지고 있는 한국어로 어떻게 번역할 것인가에 대한 물음이 그 바탕에 있다. 특히 이 책은 우리나라 성서 번역에 있어서 매우 중요하지만 그동안 전혀 관심의 대상이 아니었던 존대법 번역 문제를 다루고 있다는 점에서 눈여겨 볼 만한 책이다. 존대법이라는 것은 원천 본문(source text) 신약 성서의 언어인 헬라어에는 없지만 번역의 결과가 되는(target language) 한국어에는 없어서는 안 될 매우 중요한 요소이다. 그럼에도 불구하고 한국어 성서 번역에 있어서 이 존대법의 문제는 그동안 별다른 고민의 대상이 아니었고, 이로 인해 한국어 성서는 한국어 답지 않은 한국어로 번역되어 사용되어 왔다. 이 책은 바로 이러한 문제를 간파하고 그 대책을 제시하기 위한 책이다.

2. 개요

2.1. 서론

이 책은 서론과 본론 6장, 그리고 부록 등으로 구성되어 있다. 서론에서 저자는 존대법을 사용하는 언어권으로 성서를 번역할 때 적절한 존대법을 활용하여 번역하는 것의 중요성을 지적한다. 이러한 문제가 제대로 고려되지 않았을 때 번역의 과정에서 원천 본문의 의미나 효과가 상당히 훼손되기 때문이다. 그럼에도 불구하고 저자는 존대법이 중요한 역할을 하는 한국어로 성서를 번역함에 있어서 그동안 이러한 점이 깊이 고려되지 않았을 뿐만 아니라 존대법으로 번역하기 위한 이론적 틀이나 기준들조차 마련되지 않았다고 지적하면서, 이 책에서 하고자 하는 것이 바로 이러한 것들을 제시하기 위함이라고 밝힌다.

저자는 먼저 존대법이라는 언어 현상을 정의내리면서 이것이 언어적, 문법적 차원의 영역임을 밝힌다. 몇몇 인도 유럽어(Indo-European languages)에서는 T-V 양식과 같이 2인칭 단수 대명사의 높임과 낮춤을 통해서 대화 상대와 자신 사이의 높낮이나 친밀도, 사적-공식적 관계를 표현하고 활용한다. 이에 반해 한국어를 포함한 적잖은 아시아권의 언어들이 이보다 복잡한 높낮이 관계 표현을 사용하고 있음을 지적하면서 저자는 존대법 번역에 대한 연구 필요성을 강조한다. 저자는 존대법을 활용하여 번역하는 문제가 단순히 언어적인 차원으로 끝날 수 없음을 지적한다. 존대법의 문제에는 공손법이라는 문제가 수반되기 때문이다. 공손법은 대화를 나누는 상대방과 오가는 말이 사회 문화적으로 적절하고 받

아들여질 만한 것인지 그렇지 못한지에 대한 문제이다. 즉, 존대법이 언어적 문법적 차원의 것이라면 공손법은 사회 문화적인 것이고 따라서 가변적이고 상황적인 것이다. 따라서 저자는 이 두 가지 모두 한국어 성서를 번역하는 기준과 틀을 만드는 데 있어서 중요한 것임을 인식하고 있다.

이와 같이 존대법과 공손법에 대한 정의를 내린 후 저자는 이 책을 통해서 찾고자 하는 답을 질문한다. 그 주된 질문들은 존대법을 사용하지 않는 헬라어 신약 성서가 존대법을 사용하는 언어권에 어떻게 번역되어야 하는지, 이런 과정 가운데서 원천 본문의 공손의 정도를 어떻게 파악하고 대상 언어에 어떻게 적용할 것이며, 역동적 동등성(dynamic equivalence) 등 다양한 번역 이론들은 무슨 역할을 하는지, 신학적 해석학적 차원의 것들이 존대법 번역에 있어서 어떤 역할을 하는지, 그리고 존대법 번역을 위한 보편적인 틀과 기준은 어떻게 세울 것인지 등이다.

2.2. 제 1장

1장 도입 부분에서는 한국어의 복잡한 존대법 시스템에 대해 다루고 있다. 저자는 우선 한국어의 존대법과 관련한 2인칭 대명사와 동사의 어미를 다룬다. 저자는 각각의 경우를 역사적 흐름에 따라 조사하고 그것들이 어떻게 쓰였는지를 설명한다. 2인칭 대명사의 경우, 1800년대 말 존 로스로부터 시작하여, 언더우드, 1930년대의 최현배, 그리고 1960년대의 이희승에 이르기까지 2인칭 대명사들이 그 높임과 낮춤에 따라 어떻게 각각 분류되었는지 점검한다. 저자는 이어서 “너, 자네, 그대, 당신, 여러분” 등의 2인칭 대명사들이 어떻게 사용되고 있는지 분석한다. 여기에서 저자는 이것들을 크게 존대(deferential)와 비존대(non-deferential)로 나누고, 격식체(formal)와 비격식체(informal)로 함께 분류한다. 그리하여 존대-격식체로는 “당신, 그대, 여러분”을, 존대-비격식체로는 “당신”을, 비존대-격식체로는 “당신, 그대, 너”를, 비존대-비격식체로는 “그대, 자네, 너”를 제안한다.

이어서 저자는 존대법 동사의 어미를 같은 방식으로 조사한다. 먼저 저자는 이 동사 어미가 로스와 매킨타이어(상1, 중1, 하1 분류)로부터 시작하여, 언더우드(상3, 중2, 하2 분류), 게일(최상 P, 존대 Y, 등급간 존대 O, 존대 없는 E, 낮춤 N, 비하 T), 최현배(최상 P, 상 O, 낮춤 N, 가장 낮춤 T, 비하 E), 그리고 1960년대 마틴(S. Martin)과 이희승, 1970년대 장(S.J. chang)과 이(M.S. Lee), 박(Y.S. Park), 그리고 1980년대 손(H.M. Sohn)을 거쳐서 어떻게 분류되어 왔는지 설명한다. 저

자는 여기에서 현대 한국어 존대법이 단순히 높낮이 위계에서 벗어나서, 대화 상황을 고려하는 보다 복잡한 측면으로 나아가고 있다고 분석한다.

다음으로 저자는 존대법 동사의 어미가 어떻게 활용되고 있는지 분석한다. 저자는 존대법 동사의 어미를 여섯 가지로 분류한다. 이것들은 격식체와 비격식체로 분류되며, 보다 세부적으로는 존대와 비존대, 일반적, 제한적 용법 등으로 나뉜다. “-하니다”에 해당하는 P는 존대-격식체로 사용되며, “~하(시)오”에 해당하는 O는 “~하게”라는 N 형식의 격식체로, 비존대-격식체로, “~하다”에 해당하는 T는 비존대-격식체로 사용된다. “~해요”에 해당하는 Y는 존대-비격식체로, “~하네”에 해당하는 N은 제한적 비존대-비격식체로, 그리고 “~해, 했어”에 해당하는 E는 일반적 비존대-비격식체로 활용된다.

존대법과 관련한 2인칭 대명사와 2인칭 동사 어미의 분류와 활용을 역사적으로, 또한 용법에 따라서 이와 같이 조사한 후에 저자는 한국어의 경우 이 두 가지가 서로 호응을 이루어야만 적절한 표현이 될 수 있음을 언급하면서 그 각각의 경우를 점검한다. 마찬가지로 저자는 로스와 최현배 등과 같은 이들이 이러한 관계에 대해 어떻게 인식하고 있었는지 역사적인 조사를 한 후에 현대 한국어에서는 어떻게 호응을 이루어야 하는지 분석한다. 여기에서 저자는 존대-격식체 2인칭 대명사(여러분, 당신, 그대)는 P와, 존대-비격식체 2인칭 대명사(당신)는 Y와, 비존대-격식체 2인칭 대명사는 O(당신, 그대)나 T(너)와 더불어서, 비존대-비격식체 2인칭 대명사는 N(자네, 그대)과 E(너)와 더불어서 호응을 이루어야만 적절한 표현이 된다고 설명한다.

마지막으로 저자는 존대법을 선택함에 있어서 나이, 상대적 지위 관계, 성별, 친밀도, 상황의 공식-비공식성 등 다섯 가지의 대화자들 사이의 사회적 요인들이 영향을 준다는 점을 말한다. 저자는 한국어에서 존대법 선택에 가장 중요한 요인으로 대화자들 간에 연령 차이를 꼽는다. 또한 상급자와 하급자 등과 같은 사회적 지위의 고하 관계가 존대법 선택에 영향을 주는데, 이것들은 많은 경우에 있어서 나이와 함께 고려해서 존대법 선택에 영향을 준다고 말한다. 저자는 또한 성별이 다를 경우 현대 한국어에서는 존대법을 선택하게 되어 있고, 그 예외의 경우는 친밀도라고 말한다. 친밀도와 관련하여, 한국어는 대화 상대끼리 얼마나 개인적인 친밀도가 있느냐에 따라서 존대법이 결정되는데, 이것은 연령, 지위, 성별에 따른 규칙의 예외가 된다. 마지막으로 대화가 오가는 자리가 공식-비공식 석상이냐에 따라 존대법 사용이 달라진다. 예를 들어 비존대어를 쓰는 친구 사이라도 공식석상에서는 서로 존대어를 쓰게 된다. 따라서 이 모든 요소들은 존대법 결정 요인이면서도 동시에 서로에게 예외 규정이 되기도 한다.

2.3. 2장

2장에서 저자는 공손에 대한 개념과 이에 대한 학문적 논의들을 살펴보고, 존대법 활용을 위해서 공손에 대한 카테고리들을 제안한다. 먼저 저자는 공손의 개념에 대해 간략히 설명한다. 저자에 따르면 공손이라는 것은 의사소통의 상황에서 발생하는 것으로서, 상황적이고 문화적이며 관습적인 성격을 가지고 있다. 이어서 저자는 네 그룹의 학자들의 이론들을 소개한다. 첫째, 브라운(R. Brown)과 길만(A. Gilman)은 공손의 범주를 설정함에 있어서 수직적인 위계적 순서 매김의 기준으로 공손을 범주화한다. 그들은 힘과 연대감(power and solidarity)의 기준으로 사회적 계층, 직업, 정신력에 있어서의 우열, 부, 연령, 성별 등으로 힘을 분류하고 친밀도나 공식적-비공식적 관계 등으로 연대감을 분류한다.

둘째로 저자는 레이코프(R. T. Lakoff)의 세 가지 법칙을 소개한다. 그녀는 공손하게 되기 위해 필요한 세 가지 법칙을 말하는데, 이것들은 각각 상대방에게 함부로 끼어들지 않는 것 즉, 상대방의 동의를 구한 후에 대화에 개입하는 것이며, 둘째로는 자신이 아닌 상대방이 의사를 결정하도록 하는 것, 그리고 친절한 태도를 보임으로써 연대감을 형성하는 것이다. 저자는 셋째로 브라운(P. Brown)과 레비슨(S. C. Levinson)의 공손 전략에 대해 소개한다. 이들은 체면 위협 행위(Face Threatening Activities, FTA)를 바탕으로 공손에 대한 판단과 공손을 위한 전략들을 제시한다. 그들은 공손의 정도를 파악하는 요소들로서 대화자들 사이의 사회적 거리(D)와 둘 사이의 힘의 관계(P), 그리고 특정 문화권에서 계급(R) 등을 제시한다. 이들은 공손을 위한 전략을 다섯 가지 카테고리로 제안하는데, 직설적이고 단도직입적인 태도로부터 시작해서, 상대방과 연대감을 형성하는 등의 긍정적 공손, 다소 돌려서 표현함으로써 상대방의 기분을 해치지 않으려는 등의 부정적 공손, 암시나 수사적 표현 등 모호한 의사 표현 등을 사용하는 오프 레코드(Off Record), 마지막으로 화자가 청자의 기분을 상하게 할 수 있는 모든 체면 위협 행위를 피하는 것 등이다. 그들은 공손의 형태로서 나를 낮추는 것과 나를 높이는 것 등 두 가지를 제안한다.

넷째로 저자는 리치(G. N. Leecn)의 공손에 대한 이론을 소개한다. 리치의 이론은 대화 상대간의 감정을 기준으로 공손의 원리(Politeness Principle)를 분류한다. 그는 이 원리를 다섯 가지로 분류하는데 첫째, 타인의 이익을 극대화하기, 둘째, 나의 이익을 최소화하기, 셋째, 남을 깎아 내리는 것을 최소화하기, 넷째, 나를 높이는 것을 최소화하기, 다섯째, 상대방과 불일치하는 것을 최소화하기,

마지막으로 둘 사이의 반감을 최소화하는 것이다.

이와 같이 공손에 대한 이론들을 소개한 이후에 저자는 공손의 판단과 이를 바탕으로 존대법을 선택할 기준에 대해 자신의 의견을 개진한다. 저자는 다섯 가지로 공손 판단의 요소들을 분류한다. 첫째, 대화의 상황이다. 이것은 대화가 오가는 상황이 공식적이냐 비공식적 상황이나에 따라 존대법 선택이 달라진다는 것이다. 예를 들어, 친밀한 사이라도 공식적인 상황에서 대화를 해야 하는 상황이 되면 그때에는 존대어를 사용해야 한다든지 하는 것이다. 또한 이것은 그 사회의 문화적 특성(연령 위계질서를 중시하는 사회인지, 가부장적 사회인지 등)과도 연관되어 있다. 둘째로 저자는 대화 상대 간에 형성되는 사회적 관계 요소를 지적한다. 여기에는 대화를 나누는 사람들의 연령, 사회적 지위, 성별, 친밀도 등이 있다. 대화자들은 대화를 나눌 때에 상대방과 자신 사이에 이러한 요소들을 먼저 생각하게 되고, 이러한 것들이 나머지 네 가지 요소들과 복합적으로 작용하여 공손의 정도를 판단하고 존대법의 수준을 결정하게 된다.

셋째로 저자는 사회적 활동에 대한 문화적 기대들을 손꼽는다. 저자는 대부분의 전통 문화는 사회 중심적이고, 따라서 개인의 행동은 그 행동 자체보다는 사회적 맥락을 통해서 판단된다고 지적한다. 이런 측면에서 볼 때 한 개인의 행동에 대한 공손의 정도를 판단하는 것은 그 특정 사회의 문화적 맥락 속에서 달리 해석이 된다. 저자는 공손을 판단함에 있어서 이러한 문화적 특수성과 상대주의적 입장을 고려해야 한다고 말한다. 넷째로 저자는 화자가 청자에 대해 갖게 되는 전제들의 사회적 요소들을 꼽는다. 화자는 상대방에게 말을 걸 때 나름대로 의도를 갖게 된다. 이것은 화자가 청자에 대해 만드는 일종의 관계 형성의 문제이다. 화자의 관계 설정 의도에 영향을 미치는 것들로서 저자는 앞서 언급한 바, 브라운과 레비슨이 제안한 거리감과(D) 힘의 관계(P), 그리고 계급(R) 등 세 가지를 그 요소들로 제안한다. 따라서 이러한 요소들을 고려해보면 화자가 청자에 대해 어떠한 관계 설정의 의도를 가지고 있는지 추측할 수 있다고 저자는 말한다.

다섯 번째로, 저자는 비언어적 요소 즉, 몸짓이나 말투 등과 같은 요소들을 공손 판단의 기준으로 제안한다. 화자가 청자에게 말을 건넌 때에 어떤 몸짓을 하는지, 말의 속도나 억양, 말소리의 크기, 침묵, 웃음, 눈 맞춤 등과 같은 것을 통해 대화를 나누는 사람들 사이의 공손의 정도를 판단할 수 있다. 예를 들면, 대답이 기대되는 상황에서 침묵을 지킨다든지 눈 맞춤을 회피한다든지 하는 것은 어떤 상황이나 문화권에서는 공손하지 못한 것으로 판단되기도 한다.

저자는 존대법 수위를 결정하기 위해 공손법이 작용하는 모델을 종합 정리하여 제시한다. 이 모델에 따르면 화자는 청자를 대면할 때 둘 사이의 관계 즉, 연

령, 성별, 사회적 지위, 친밀도 등과 같은 것을 보고, 또한 대화가 오가는 상황(공적인 자리나 아니면 사적인 자리나 등), 그리고 문화적으로 요구되는 것들(예를 들면, 군대라는 문화권에서는 연령보다는 계급이 우선한다든지, 모녀간 친밀도가 연령 위계질서보다 우선할 수 있는 현대 한국 사회문화와 그 반대인 조선 시대의 문화 등)을 관찰한다. 이를 바탕으로 화자는 상대방과 자신 사이의 거리감이나 힘의 관계, 서열 등과 같은 사회적 요소라든지 상대방에 대한 심리적 무게 등을 인지한다(관찰이 아닌 인식의 영역). 여기에 상대방에 대한 의도나 입장 등이 덧붙여져서 청자에게 표현을 한다. 이 표현에는 언어적, 비언어적 공손의 정도(어떤 단어를 사용하느냐, 어떤 방식으로 말을 하느냐, 어떤 말투로 하느냐, 어떤 몸짓을 하느냐 등)가 반영되며 이것은 관찰 가능한 영역이다.

공손이라는 것은 사회적, 상황적, 문화적인 측면이 있는 반면 존대법은 문법적 언어적 차원의 것이다. 따라서 공손이라는 측면을 고려하지 않은 존대법은 잘못되거나 적절하지 못한 활용이 될 수 있음을 저자는 지적하면서, 존대법을 사용하여 번역을 할 때 공손이라는 것이 중요한 역할을 함을 말한다. 이러한 차원에서 정당한 공손 판단 기준이나 공손 정도를 판단할 때 고려해야 할 요소들은 보편적인 틀로 활용될 수 있다고 저자는 생각한다.

2.4. 3장

세 번째 장에서 저자는 번역 이론들을 소개하고 비판한다. 저자는 문자적 번역(직역)과 역동적 동등성 번역(dynamic equivalence), 기능 동등성(functional equivalence), 문학적 기능 동등성(literary functional equivalence) 접근법들이 존대법 번역을 위한 번역 접근법으로 적절한지에 대하여 논하고 스키포스(skopos) 이론을 수용한다. 문자적 번역은 오래된 번역 방법으로서 원천 언어와 대상 언어 사이에 문장 형식이나 단어 등의 형식적 일치 추구를 한다. 그러나 문제는 언어에 따라서 각각 고유한 언어 구조나 문법적 요소들이 있기 때문에 원천 언어와 대상 언어가 반드시 형식적으로 일대일 짝을 이룰 수 없다는 한계점이 있다는 것이다. 헬라이어 성서를 한국어로 번역할 때 발생하는 존대법의 예가 바로 그러하다. 따라서 저자는 이러한 것을 무시하고 문자적 번역을 한다면 그 의미는 왜곡되기 때문에 존대법 번역에 있어서 적절하지 못하다고 한다.

둘째로 저자는 나이다와 태버의 역동적 동등성 접근법을 소개한다. 이것은 번역을 할 때 의미와 스타일에 있어서 “원천 언어가 말하고자 하는 메시지와 가장 가까우면서도 자연스러운 대상 언어로(closest and natural equivalent of the

source language message)” 번역하는 것을 지향한다. 이 번역 이론에서는 분석과 전환과 재구성의 번역 과정을 말한다. 분석(analysis)은 원천 언어 메시지를 파악하는 단계로서, 여기에서는 문법적(grammatical)이고 의미론적(and semantic) 차원을 다룬다. 그러나 저자는 이 단계에서 대화자들 사이의 사회적 요인이나 사회적 변수들이 고려되지 않기 때문에 존대법 번역의 틀로는 부족하다고 지적한다. 둘째 단계인 전환(transfer)은 이해된 원천 언어를 대상 언어로 전환하는 과정이다. 셋째 단계는 메시지를 재구성(restructuring)하는 단계인데, 이 과정에서 수용자들의 입장(연령, 성별, 직업, 교육 수준, 사회적 계층, 종교 등)들을 고려해야 한다. 그러나 저자는 이것이 대상 언어의 존대법을 결정하는 요인들과 비슷하지만 구체적으로 어떻게 재구성되는지에 대한 설명이 충분하지 못하다고 지적한다.

저자에 따르면 나이다와 태버의 모델은 직역 모델과 달리 원천 언어와 수용자의 언어 사이의 차이를 인식하고 있으며, 번역자에 대해 더 비중을 두고, 번역자가 번역(해석)한 메시지가 원천 메시지와는 다른 새로운 것이라는 점을 인식한다는 점에서 존대법 번역에 통찰력을 제공해줄 수 있다고 본다. 그러나 저자는 첫째로, 이 접근법에서 제안하는 번역의 요소들이 존대법 번역에 충분하지 못하다고 한다. 둘째로, 저자는 최종 수용자의 요구를 충분히 알지 못하는 번역자가 혼자 모든 책임을 지는 것이 바람직하지 않다고 본다. 셋째로, 저자는 이 접근법이 원천 본문을 이론적 출발점으로 보기 때문에 존대법이 없는 원천 본문에서 존대법이 있는 대상 본문으로 번역하는 존대법 번역으로는 문제가 있다고 본다.

셋째로 저자는 드 바와 나이다가 제시한 기능 동등성 접근법을 소개한다. 여기에서는 의사소통 전체에 관심을 갖는다. 따라서 번역자는 원천 본문과 대상 본문을 언어학적, 수사학적 차원에서 전반적으로 이해할 수 있어야 한다. 드 바와 나이다는 원천 언어와 수용자 언어가 언어학적으로나 문화적으로나 차이가 있음을 인식하고 있으며, 따라서 이 접근법의 번역자는 그 간격을 최소화하는 일을 한다. 저자는 이러한 점에서 존대법 번역에 있어서 이 접근법이 같은 문제점을 인식하고 있다고 생각한다. 그러나 이 접근법 역시 존대법 번역의 적절한 틀을 세우기에는 충분치 못하다고 말한다.

넷째로 저자는 문학적 기능 동등성 접근법을 소개한다. 이 접근법은 청중이 가지고 있는 기대나 가치, 경험이나 견해 등이 메시지 이해에 영향을 준다는 점을 인식한다. 저자는 이 방법이 담화, 장르 중심적 견해를 강조함으로써 텍스트를 언어학적 문학적 통합체로 바라보며, 본문의 일관성, 화용론적 측면에 있어서 존대법 번역과 연결된다고 말한다. 그러나 번역의 문학적 특징을 강조하고 있기 때문에 일반 의식적 목적을 가진 성경 번역으로는 적절하지 않을 수 있다고 저자는

지적한다.

마지막으로 저자는 스크포스 이론을 소개한다. 이 접근법은 원천 본문보다는 대상 본문, 번역자의 목적을 더 강조하는 방법론이다. 특히 성경 번역과 같은 특수한 상황에 처할 때는 원천과 대상 본문 모두를 존중하는 접근을 한다. 이전의 동등성의 원리들이 원천에 좀 더 비중을 두었다면 이것은 독자의 입장이 존중되는 방법론이다. 저자는 존대법 번역의 문제가 대상 언어(수용자)의 입장을 고려하는 것이라는 차원에서 스크포스 이론을 적절한 번역 이론으로 수용하면서, 독자, 번역위원회, 번역자, 원천 본문, 그리고 대상 본문을 존대법 번역을 위한 요소들로 제안한다.

이와 같이 번역 이론들을 소개 비판한 후에 저자는 존대법 번역을 위한 위의 다섯 가지 요소들을 제시한다. 첫째, 존대법 번역을 할 때는 독자의 요구를 고려해야 한다. 이것은 번역의 결과가 어떤 상황의(교회와 같은 공공장소, 가정집 등) 대상들에게(세대, 직업, 성별 등) 수용될 것인지를 판단하는 것이다. 둘째, 번역위원회의 역할이다. 번역위원회는 번역에 대한 정책을 수립하고 번역자들은 그것을 따라가기 때문에 이 위원회가 존대법 번역에 있어서도 수용자의 입장을 파악하고 이에 따른 적절한 정책을 수립하여야 한다. 셋째 요소인 번역자는 원천 본문의 다양한 요소들을 파악하고 수용자의 입장도 인식하여 이 두 가지가 모두 적절히 반영되도록 번역하는 역할을 해야 한다. 넷째로 저자는 존대법 번역의 요소로 원천 본문에 대한 분석을 제시한다. 성서에는 존대법이 없으므로 번역자는 화용론적 분석과 성서학적 사회학적 연구를 통해 존대법 상황을 재구성할 수 있도록 원천 본문의 의미와 의도를 적절히 파악해야 한다. 마지막으로 저자는 대상 본문의 독자층의 상황을 고려해야 한다고 말한다. 어떤 독자들을 대상으로 하느냐에 따라 존대법 번역 등 번역이 변해야 하기 때문이다.

2.5. 4장

네 번째 장과 다섯 번째 장에서 저자는 앞서 세운 존대법 번역을 위한 틀을 적용하여 분석한다. 여기에서 저자는 구체적인 사례로 예수의 산헤드린 재판 장면을 그리고 있는 마가복음 14:58-65를 다룬다. 네 번째 장에서는 이 성경 본문이 과거 한국 성서 번역에 있어서 어떻게 나타나고 있는지 일일이 점검한다. 먼저 로스의 『예수성교전서』(1887년)에서 이 본문을 살펴는데, 저자에 따르면 당시에는 존대법 시스템이 오늘날처럼 엄격하지 않았고, 로스 자신이 존대법에 대한 한국어의 특징을 인식하긴 했지만 『예수성교전서』에서는 대화자의 관계와 상관없

이 낮춤말로 표현하여 다양한 존대법을 반영하지 않았다고 말한다.

둘째로 저자는 1885년 이수정의 『신약마가전복음서언해』를 다룬다. 로스가 무식한 평민들을 독자층으로 삼았던 것과는 달리, 이수정의 독자는 중국어에 친숙한 지식인이었다. 로스와 마찬가지로 이수정 역시 대화자들이 낮춤말로 말하도록 번역했고 띄어쓰기나 구두법 등을 활용하지 않았다. 이수정의 마가복음은 고어체로 이루어졌으며 이러한 스타일은 후에 선교사들에게 영향을 주었다고 저자는 말한다. 셋째로 저자는 1911년 『성경전서』를 점검한다. 이것은 그 독자층을 모든 한국인으로 설정하고 있으며, 따라서 그 문체는 단순하지만 학자들도 호감을 가질 만큼 수려하다. 이전 번역과는 달리 이 번역본은 띄어쓰기가 되어있고 현대 국문법을 적용하지만 여전히 구두점이 없으며, 19세기의 문학과 구조 스타일을 따르고 있어서 오늘날 한국 교회의 예배용 성경 스타일의 전형이 되었다. 그러나 저자는 존대법과 관련하여 마가복음 산헤드린 본문에서 이 번역이 일부 존대법을 쓰고 있지만, 전반적으로 볼 때 직역 방법을 따르기 때문에 다양한 존대법이 표현되지 않았고 그 효과와 의미를 제대로 살리지 못한다고 평한다.

넷째로 저자는 1938, 1952, 1961년도의 『개역(한글판)』과 1998년의 『개역개정판』을 다룬다. 1938년 『성경 개역』이 1952년과 1961년 『개역한글판』에서 맞춤법에 맞추어서 개정되었으나 구두점이 없다. 1998년 『개역개정판』에도 구두점이 없으나 『개역한글판』에서 존대법 호응이 맞지 않는 몇몇 본문(예, 행 16:30 이하)을 수정하고 있다. 그러나 산헤드린 본문에서는 다양한 존대법이 적용되었다기 보다는 일관되게 하나의 낮춤말로 번역되었다고 저자는 지적한다. 낮춤말로 일관하는 이 번역본들은 고어체가 경전의 권위를 높인다는 한국 독자들의 인식에서 비롯된 것으로, 이것을 바꾸는 것이 쉽지는 않으나, 존대법을 적절하게 활용하여 문법적으로나 문체적으로 정확하고 생동감 있는 번역을 해야 한다고 저자는 제안한다.

1967년에 출판된 『신약전서 새번역』은 이전 번역과 달리 젊은 독자를 대상으로 하여 구어체 표현을 활용하고 현대적 문체로 바꾸었다. 존대법 활용에 있어서도 대화자들 사이의 관계나 의도 등을 파악하여 다양한 2인칭 대명사를 사용하고 동사 어미도 그에 따라 다변화 시키는 등 새로운 스타일을 시도하였다. 그러나 예수의 말은 여전히 낮춤말로 과거의 틀을 유지하여 한계를 벗어나지 못했다고 저자는 지적한다. 1977년에 만들어지고 1999년에 개정된 『공동번역(개정판)』은 역동적 동등성 접근법을 원칙으로 번역된 것으로서, 이전 번역본들에 비해 존대법 활용에 있어서 진일보하였다. 2인칭 대명사라든지 어미 활용에서도 인물들 사이의 관계나 의도를 고려하였다. 그러나 저자는 대제사장의 산헤드린에 대

한 화법에 있어서 일관되지 못한 존대법을 활용하는 점을 문제로 지적한다.

마지막으로 저자는 1993과 2001년에 개정되어 나온 『표준새번역』과 『새번역』을 다룬다. 이 번역은 10-20대 독자를 대상으로 하였고, 예배와 교육을 목적으로 하였으며, 고어체를 버리고 현대적 어법으로 번역하였다. 산헤드린 재판 장면의 존대법 활용에 있어서도 이 번역본은 “너”라는 대명사를 없앴고, 다양한 존대법을 활용하며, 예수의 화법도 보다 유연성 있게 변화시켰다.

종합적으로 볼 때, 저자는 한국어 성경의 번역은 그 대상에 있어서 평민과 선교사들에서 지식층을 거쳐, 모든 한국인들, 비기독교인과 30세 이하의 사람들, 천주교인과 개신교인과 비기독교인, 그리고 10-20대의 청년들로 변화되어 차차 구체화되는 모습을 보인다고 말한다. 한편, 위원회는 조직이 되어 가이드를 제시하지만 실질적으로 번역자들이 번역의 방식들을 결정하는 모습을 보인다고 저자는 지적한다. 또한 1967년의 『신약전서 새번역』이 기존의 번역 스타일을 벗어나 획기적인 변모를 하였고, 이로 인해 이후에 나오는 번역본들이 존대법과 현대적 문체에서 보다 유연한 모습을 보이게 되었다고 저자는 평가한다. 그럼에도 불구하고 한국 교회 현장은 고어체의 옛날 스타일을 선호하며, 따라서 다양한 존대어로 표현하는 존대법 번역 시도에 어려움이 있을 것이라는 것을 말한다.

2.6. 5장

5장에서 저자는 처음 세 개의 장에서 다루었던 존대법에 관한 이론적 틀을 적용하여 산헤드린 재판 장면에서 각 등장인물들이 말하고 있는 것들을 어떤 존대법을 사용해서 번역해야 할 것인지 연구하고 자신의 번역을 나름대로 제안하고 있다. 저자는 대화 분석에 앞서 먼저 이 재판 상황이 공식적인 것인지 비공식적인 것인지에 대한 논란에서 재판의 합법성을 말하면서 산헤드린 재판이 공식적인 재판이며, 따라서 전체적인 대화의 상황을 공식적인 것으로 전제한다. 이러한 전제를 시작으로 저자는 각 화자들의 대화를 분석한다. 대화를 분석함에 있어서 저자는 먼저 화자들의 사회적 관계, 문화적 기대감, 사회적 변이 요소와 의도 등을 분석하고, 공손의 정도를 점검한다. 이러한 분석을 바탕으로 저자는 각 대화 상황에서 화자들이 어떠한 존대법을 사용하는 것으로 번역해야 하는지 제안한다.

첫째, 저자는 증인들과 산헤드린의 대화를 분석한다. 저자에 따르면, 산헤드린은 고위층이었고, 증인들은 불확실하지만 사회적 지위가 높은 이들일 것이라고 제시한다. 증언에 대한 문화적 기대에서는 산헤드린이 로마 제국과 유대인들을

모두 의식했기에 증인들을 끌어들이었다고 말한다. 증인들은 예수에 대한 반감을 가졌고, 스스로 산헤드린보다 낮은 위치에 있음을 지각하고 있으며, 상황이 공식적이기 때문에 대화에서 거리감을 두고 있다고 저자는 말한다. 따라서 증인들의 어투는 공손했을 것이고, 이러한 것을 바탕으로 보았을 때 이들의 어투는 존대-격식체인 “-니니다” 체로 번역해야 한다고 저자는 말한다.

둘째로, 증인들이 예수께서 하신 말씀을 인용하는 부분이다. 예수께서 당시에 성전에 대한 말을 하던 상황은(증인들의 증언이지 실제 그랬는지는 모른다) 군중들 앞에서 공격적인 상황이고, 예수의 말에 대해서는 증인들이 묵시론적 종말론적으로 이해했으며, 이와 동시에 유대인들은 예수께서 성전에 대한 중대한 위협을 하는 것으로 느꼈을 것이다. 그들은 예수의 말이 건방진 거짓 예언자/메시아의 말이라고 인식했다. 청중들에 대한 예수의 공손 정도는 두 가지로 갈리는데, 악의적 태도를 가진 청중들은 예수의 어투를 악하고 거짓된 선지자의 어투로 인식했을 것이고, 독자들은 참 메시아의 모습을 보이는 어투로 인식할 것이라고 저자는 분석한다. 결론적으로 증인들의 인용에서 예수의 말은 일반적 비존대-격식체 “-다”체가 적절하며, 존대-격식체 “-니니다” 체도 고려할 수 있다고 저자는 제안한다.

셋째로, 대제사장이 예수께 던지는 첫째 심문 장면이다. 대제사장은 절대적 우위에 있고 예수는 사형 선고를 앞둔 피고의 입장이다. 이것은 이 둘 사이의 거리감을 보여준다. 여기에서 대제사장은 예수를 책잡으려고 하고, 이것은 공평하지 못한 행동으로서 규칙에 어긋나는 모습이다. 반면에 예수의 침묵은 예수의 무죄와 더불어 그의 메시아적 권위를 보여준다. 그의 침묵은 대제사장에게 불손한 것으로 비쳐진다. 저자는 이러한 것을 바탕으로 2인칭대명사와 동사 어미의 호응을 하나씩 분석하여 가장 적절한 것으로서 제한적 비존대-격식체인 “당신/그대 + -오” 형식을 제안한다.

넷째로 대제사장이 예수께 던지는 둘째 질문을 저자는 분석한다. 대제사장과 예수 사이의 사회적 관계는 이전과 동일하다. 이 대화의 문화적 기대감은 하나님의 아들이라는 것에 쏠려 있다. 여기에서 하나님의 아들은 그리스도를 가리키며 그리스도는 자신의 정체를 증명할 수 있어야 한다고 유대인들은 기대하기 때문에 예수의 모습은 그들에게 거짓 선지자로 비쳐진다. 대제사장은 예수를 거짓 메시아로 보기 때문에 여전히 자신의 우월적 관계를 유지하려고 하며 따라서 거리감도 크게 두고 있다. 이로 미루어 보았을 때 대제사장의 경멸적 모욕적 위압적 태도와 더불어 공식적 상황을 반영하기 위해서는 제한적 비존대-격식체인 “당신/그대 + -오” 형식이 적절하다고 저자는 제안한다.

다섯째로 대제사장에게 던지는 예수의 대답 부분을 저자는 다룬다. 사회적 관계에 있어서 예수가 대제사장보다 아래에 처하지만 문화적 기대감의 입장에서 볼 때 예수는 자신의 신성을 분명히 밝히며, 이것을 인정하지 않는 대제사장과 예수 사이에는 적대감의 긴장이 있다. 따라서 예수의 발언은 공손하지 않는 것으로 비쳐지며, 둘의 관계는 공식적이다. 이를 바탕으로 존대법 번역을 할 때 저자는 현재 통상적으로 이루어지는 “너+다” 형식을 반대하고 예수의 메시아적 권위, 공식적 상황, 적대감, 독자들의 입장 등을 고려하여 “여러분+ㅎ니다” 형식이나 “그대들/당신들+오” 형식을 제안한다. 전자는 자연스러운 문맥을 만들지만, 예수의 권위는 제대로 반영하지 못하는 단점이 있고, 후자는 고어체의 어감을 지울 수 없는 단점이 있다. 결론적으로 한국 독자의 상황에서는 후자가 가장 적절하다고 저자는 제안한다.

여섯째로 대제사장이 동료 산헤드린에게 던지는 대화이다. 이들은 예수에 대한 감정에 있어서 서로 같은 마음을 갖고 있다. 이들의 관계에 있어서 대제사장은 절대적 권한을 갖고 있지 않고, 산헤드린 구성원들의 동의를 구할 정도로(옷을 찢는 몸짓은 그들에게 충분히 호소력이 있다) 그들의 힘을 무시할 수 없다. 또한 이 상황은 판결이 내려지는 공식적인 상황이다. 종합적으로 보았을 때 저자는 너무 고압적이고 고어체 방식인 제한적 비존대-격식체인 “-오” 형식 대신에 “여러분+ㅎ니다” 체가 가장 적절하며, 2인칭 대명사를 생략하는 번역도 가능하다고 제안한다. 저자는 마지막으로 산헤드린 구성원 일부가 예수를 조롱하는 대사를 다룬다. 이 장면은 이들이 예수보다 힘에 있어서 우위에 있으며, 침 뱉기고 얼굴을 가리고 때리는 행위는 배척과 능멸이라는 상징적인 몸짓이다. 이러한 요소들을 미루어 볼 때 저자는 일반적 비존대어-격식체인 “-다” 체를 가장 적절한 것으로 제안한다.

2.7. 결론과 부록

이와 같이 본론을 다 다룬 이후에 저자는 지금까지 다루었던 내용들을 간략하게 결론 부분을 통해서 요약한다. 결론이 끝난 이후에는 주요한 전문 용어들이나 개념들을 해설하는 용어 해설 부분을 첨가하였다. 이 책에서 저자는 스크로프스 접근법을 제시하고 있는데, 저자가 앞서 밝혔듯이 독자라든지 번역 위원회, 번역자, 원천 본문 등을 그 주요한 요소들로 언급한 적이 있다. 따라서 저자는 부록 부분에서 이 책 4장에서 다루었던 로스의 번역본으로부터 시작하여 2001년 『새번역』에 이르기까지의 한국어 성서 번역본들의 독자, 번역 위원회, 번역자, 원천 본문

에 대하여 각각 정보를 제공해준다.

3. 논의와 제언

이 책은 성서 번역에 있어서 사실상 매우 중요한 요소임에도 불구하고 그동안 소홀한 대접을 받아왔던 존대법 번역의 문제를 잘 다루고 있어서 매우 중요한 역할을 하고 있다는 점에서 눈여겨보아야 할 책이다. 특히 오늘날 한국 사회처럼 세대 간의 문화적 격차가 매우 좁은 연령의 간격을 두고 비약하다시피 매우 크게 벌어지고 있는 상황에서 이러한 문제는 더욱 관심을 받아야 한다. 대부분의 교회가 고어체의 성서를 고집하고 있고, 저자도 지적하듯이 그렇게 해야 성서의 권위가 더 느껴지고 그만큼 은혜도 더 받는 것 같은 느낌을 갖고 있다. 그러나 쉽게 이해가 되는 것은 권위가 떨어지고 은혜도 안 되는 반면, 무슨 말인지도 모르는 어려운 말일수록 괜히 거룩하고 고상하여 권위와 은혜가 넘치는 것으로 받아들인다면, 정작 중요한 바, 성서를 통해 하나님께서 우리에게 말씀하시고자 하는 것은 들으려고 하지 않는 “소통의 부재”가 벌어질 수도 있다. 따라서 시대에 걸맞지 않는 번역은 시대에 맞춰 함께 옷을 갈아입혀주는 것이 적절할 것이며, 이 책은 그러한 면에서 좋은 고민거리를 제시하고 있다.

이 책은 구성면에 있어서도 차근차근 계단을 잘 쌓고 있다. 저자는 본론으로 들어가기 위한 이론적 배경을 잘 다루고 있는데, 특히 한국어 존대법의 특수성과 그에 따른 분석은 매우 세세하다. 언어 현상이라는 매우 일상적인 것이기에 깊은 생각이나 세밀한 관찰 없이 넘어갈 수 있는 것이지만 저자는 그 모든 가능성들을 면밀히 조사하고 분석하여 흘려버리는 것이 없도록 노력한 흔적이 돋보인다. 5장에서 실제로 마가복음 본문을 사례로 분석할 때도 자신이 제시한 틀에 따라서 모든 가능성들을 하나씩 모두 살펴보는 세심함이 다른 이들의 반박의 여지를 좁혀놓고 있다.

그러나 이 책에서 아쉬운 점 몇 가지를 들어서 앞으로의 발전을 위해 약간의 제언을 덧붙이고자 한다. 1장에서 역사적 흐름을 조사하면서 최현배에 앞서 주시경이 다루어졌으면 좋았을 것이다. 또한 앞으로 영문으로 된 글이 출판될 경우 한국 명칭이 영문으로 표기되는 상황에서 저자들이 주의해야 할 점을 이 책을 빌어서 언급할 수 있다. 이 책은 한국인명을 언급할 때 성만 표기하고 이름은 약어로 하는데(예를 들어 최현배의 경우 H.B. Choi, 이희승은 H.S. Lee), 한국인명을 영어로 표기할 때는 반드시 성명을 온전하게 표기해야 한다(Hyun-Bae Choi 등

과 같이). 우리나라 성명의 특성상 이렇게 하지 않으면 위에서 손, 장, 이, 박 등과 같이 서평자가 불가피하게 언급한 것처럼 누가 누구인지 알 수 없다.

그럼에도 불구하고 이 서평에서 언급한 사항들은 저자가 이 책에서 제기한 성서 번역에 있어서의 존대법 문제의 중요성에 비하면 아무 것도 아니다. 이 책이 별생각 없이 구습에 따라서 존대법을 신경 쓰지 않고 번역을 하던 기존의 번역 방식에 따끔한 일침을 가하는 것임에는 틀림없다. 아무쪼록 이 책을 통해 우리나라 성서 번역이 진일보하기를 바라마지 않는다.

(투고 일자: 2010. 8. 21, 심사 일자: 2010. 10. 5, 게재 확정 일자: 2010. 10. 5)

<주요어>(Keywords)

번역의 시학, 관련성 이론, 나이다, 내용 동등성, 번역 기술들.
poetics of translation, relevance theory, Nida, dynamic equivalence, techniques of translation.

<Abstract>

**Book Review- *Politeness and Addressee Honorifics*
*in Bible Translation***

(Ji-Youn Cho, UBS Monograph Series, No. 11;
Oxford: Marston Books Service, 2009)

Prof. Jayhoon Yang
(Hyupsung University)

The act of translation is not a simple word exchange process from one language to another but quite a complicated hermeneutic work which lots of cultural, ideological, linguistic theoretical and pragmatic elements are involved. This book presents a theoretical framework that gives an insight of this question to the reader. It deals with the question of addressee honorifics (AH) in Bible translation; how do we translate the Greek Bible that has no AH into another language where AH play quite an important role. It aims at providing a theoretical framework to solve this problem in Bible translation.

This monograph consists of six chapters with an introduction and appendix. It begins with the complicated AH system in Korean language. It surveys the trend of the AH system in diachronic manner by examining the honorific of the second person pronoun (HSPP) and honorific verb ending (HVE) in Korean language. It suggests six HVE forms of P, Y, O, T, N, E according to the formality and deference degree from the highest to lowest. It also presents various kinds of HSPP in the same way to the HSPP. It states that the interlocutors are influenced by five elements such as age, relative status, gender, degree of familiarity and formality of situation, all of which are closely inter-related to each other.

This book introduces and reviews some theories of politeness scholars such as Brown, Gilman, Lakoff, Levinson and Leech, and suggests five elements of politeness evaluation which are crucial in selecting the AH: situation of the dialogue, social factors of the interlocutors, cultural expectations, the speaker's assumptions about the addressee and paralinguistic politeness. The next chapter surveys some translation theories such as literal translation, dynamic

equivalence, and skopos theory. This monograph supports the skopos theory by criticizing that the former theories are more or less neglecting the audiences' area in translation process, and that the skopos theory is the most suitable for the AH translation as it acknowledges the receptor's situations.

The following two chapters are dealing with the translation of Sanhedrin scene in Mark's gospel as a sample of applying the AH translation frame suggested above. It firstly critically surveys the history of translation of this passage in the Korean Bibles from Ross' *Corean New Testament* of 1887 to the *Revised New Korean Standard Version* of 2001. It then examines this passage very closely through the AH framework and suggests a new translation.