

Journal of Biblical Text Research. Vol. 29.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; October 2011

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] A Study on the Definiteness in the Nominal Sentences of Biblical Hebrew: focusing on Andersen, Janet and Glinert's theories -----	Sung-Dal Kwon / 7
[Kor.] Textual Criticism and Translation of Mark 1:1 -----	Hyeon Woo Shin / 33
[Kor.] Luke's Understanding of Jesus' Death (Lk 23:44-49) ----	Sun-Nam Kang / 59
[Kor.] Evaluating the Translation of the Book of the Epistle to the Romans in the Korean New Testament (1906) -----	Byoung-Soo Cho / 83
[Kor.] Übersetzung vom Galater 1:1-2:10 -----	Chung Yeon Kim / 105
[Eng.] Translation of Two Conjunctions, One Aorist Participle and One Present Verb in Hebrews 4:3 -----	Chang Wook Jung / 134
[Eng.] The Identification of "the Righteous" in the Psalms of Solomon(PssSol) -----	Unha Chai / 149

• Translated Paper •

[Kor.] Are Our Translations Convincing? -----	Ross McKerras (Chang-Nack Kim, trans.) / 171
--	--

• Book Review •

[Kor.] <i>Translation That Openeth the Window: Reflections on the History and Legacy of the King James Version</i> (David G. Burke, ed., Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009) -----	Hwan Jin Yi / 179
[Kor.] <i>All Creatures Great and Small: Living Things in the Bible</i> (Edward R. Hope, New York: United Bible Societies, 2005) -----	Hee Suk Kim / 206

성서 히브리어 명사 문장에서의 한정성에 관한 연구

-앤더슨, 제네트, 글리너트의 이론을 중심으로-

권성달*

1. 서론

1.1. 연구의 필요성 및 목적

성서 히브리어에서 명사 문장은 동사 문장 다음으로 많은 비중을 차지하며 성서 히브리어 학자들은 지난 수십 년간 성서 히브리어 명사 문장에 관한 연구를 해 왔다.¹⁾ 그러나 학자들은 그동안 많은 부분에서 견해 차이를 보이고 있으며 무엇보다 명사 문장의 정의부터 일치할 보지 못하고 있다.²⁾ 이렇듯

* 웨스트민스터신학대학원대학교 연구교수, 구약학. 이 논문은 2009년도 정부재원(교육과학기술부 인문사회연구역량강화사업비)으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 연구되었음 (KRF - 2009 - 332 - A00053).

- 1) 본 연구에서는 독립절뿐 아니라 종속절도 조사 대상에 포함시키고 있으므로 ‘문장’(sentence)이라는 용어보다는 ‘절’(clause)이라는 용어가 보다 정확한 용어라 할 수 있으나 성서 히브리어 학계에서 포괄적으로 ‘문장’이라는 용어를 선호하여 사용하는 경우가 많으므로 본 연구에서도 ‘문장’이라는 용어를 사용한다.
- 2) 본 연구에서는 ‘명사 문장’(nominal sentence)을 소위 ‘동사 없는 문장’(verbless sentence)과 동일한 의미로 사용한다. 즉 본 연구에서의 명사 문장이란 형태적으로 동사를 포함하지 않은 문장 중 주어와 술어를 포함하고 있는 문장(혹은 그 중 하나가 생략된 문장)을 말한다. 성서 히브리어 학자들이 일반적으로 ‘동사 없는 문장’이라는 표현을 사용하기는 하지만 그러한 표현보다는 사실 ‘하야(הָיָה = to be) 없는 문장’이라는 표현이 더 정확한 표현일 것이다. 왜냐 하면 모든 명사 문장은 심층적으로 볼 때 히브리어 ‘하야’가 생략된 문장이며 의미론적으로 ‘하야’는 동사인 경우도 있지만 동사가 아닌 경우도 있기 때문이다(예를 들어 수 17:1 -הָיָה אִישׁ מִלְּהִימָה 그는 전사였다-에서 ‘하야’는 자체적인 의미가 없으므로 심층적으로 볼 때 동사가 아니다.). 성서 히브리어 학자들 중 니카치와 쯔비와 같은 학자들은 기능을 지나치게 강조하여 동사를 포함하고 있는 문장이라도 동사가 문두에 오지 않는 모든 문장을 ‘명사 문장’으로 취급하기도 하지만 본 연구에서는 그러한 시각을 분명히 반대한다. 그러한 견해는 아랍 문법가들의 영향을 깊게 받은 것으로 보여진다. 다음을 보라. A. Niccacci, “Types and Functions of the Nominal Sentence,” C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew Linguistic Approaches* (Indiana: Eisenbrauns, 1999), 214, 227, 238; T. Zewi, “The Nominal Sentence in Biblical Hebrew,” G., Goldenberg and S. Raz, eds., *Semitic and Cushitic Studies* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1994), 150.

정의에서부터 견해 차이가 있는 가운데, 명사 문장에서의 단어 순서, 세 구성원 명사 문장, 계사(copula) 문제, 격걸림 문장(casus pendens), 존재 문장, 명사 문장과 ‘하야’(=to be) 문장³⁾과의 연관성 문제 등 성서 히브리어 명사 문장은 풀어야 할 숙제가 아직도 많이 산재해 있다.⁴⁾ 특히 명사 문장에서 주어와 술어를 선정하는 일은 수많은 문제점을 해결하는 기초 단계라 할 수 있다. 주어와 술어가 선정된 후에야 단어 순서에 관한 논의가 가능하며 그와 관련된 제반 논의가 가능하기 때문이다. 단어 순서가 고정적으로 정해지지 않은 성서 히브리어 명사 문장에서 주어와 술어의 정체 파악은 매우 중요하다. 주어와 술어의 정체 파악은 주어진 문장이 정상적인 문장인가 혹은 강조 등과 같은 특별한 목적이 있는 문장인가 하는 문장의 역할에 대한 파악과 연관되며 이에 따라 성서 해석에 지대한 영향을 미치기 때문이다.

וְיִשְׂרָאֵל הָיָה אֵלֹהִים (출 9:27)

예를 들어 위의 문장은 ‘고유명사(여호와)+한정 명사(의로운 자)’로 구성된 명사 문장으로 주어와 술어의 선정에 따라 크게 두 가지의 해석, 즉 ‘여호와는 의로우신 분이시다’와 ‘의로우신 분은 여호와시다’가 가능하며 정상적인 단어 순서의 여부에 따라 강조점을 붙인 문장, 즉 ‘여호와^는 의로우신 분이시다’ 혹은 ‘의로우신 분^은 여호와시다’가 가능할 수 있다.

성서 히브리어 학자들은 성서 히브리어 명사 문장에서 주어와 술어의 정체 파악에 대한 몇 가지 기준을 제시해 왔다. 그 기준은 다음 네 가지 정도이다.

- (1) 일반적인 주어, 술어의 정의에 따른 기준
- (2) 주어진/새로운 정보 기준
- (3) 한정성 기준⁵⁾
- (4) 단어 순서 기준

3) 여기서 ‘하야 문장’이란 성서 히브리어의 문장 중 어근 헤(ה), 요드(י), 요드(י)를 포함하는 모든 문장을 뜻한다.

4) 성서 히브리어 명사 문장에 관한 여러 학자들의 논의를 위해서는 다음을 보라: C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew Linguistic Approaches* (India: Eisenbrauns, 1999).

5) ‘한정성’(definiteness)이란 ‘한정’(definite)의 정도나 등급을 뜻하는 것으로서 ‘한정성’을 주어와 술어에 연결시켜 논하는 이들은 일반적으로 ‘한정의 등급’, 즉 ‘한정성’이 높은 것을 주어로 분류하고 ‘한정성’이 낮은 것을 술어로 분류한다. 그러나 ‘한정성’의 높고 낮음, 즉 한정성의 등급 매김의 결정에 있어서는 학자들마다 차이가 있기 때문에 보다 신중한 접근이 요구된다. 보다 자세한 것은 2.1항 ‘한정성의 의미’를 보라.

일반적으로 성서 히브리어 학자들은 첫 번째, 두 번째 기준은 받아들이고 있으나 세 번째, 네 번째 기준에 대해서는 이견이 분분하다. 성서 히브리어 명사 문장에서 주어, 술어의 정체를 파악함에 있어서 위의 첫 번째, 두 번째 기준으로는 약 90% 정도가 해결되나 10% 정도는 주어, 술어 파악에 상당한 어려움이 있다.⁶⁾

첫 번째 기준인 ‘일반적인 주어, 술어의 정의에 따른 기준’에서 주어는 ‘무엇에 관해 말하는가’에 대한 언급이며 술어는 ‘주어에 대한 의미론적 의사전달’, 즉 ‘그것에 대해 무엇이라 말해지는가’이다.⁷⁾ 이 첫 번째 기준은 두 번째 기준인 ‘주어진/새로운 기준’과 일맥상통한다.⁸⁾ 첫 번째 기준에서 ‘무엇에 관해 말하는가’ 하는 것은 대개 주어진 정보, 혹은 알려진 정보이기 때문이다. 그러나 주어와 술어가 모두 ‘주어진(알려진) 정보’일 경우 첫 번째 기준뿐 아니라 두 번째 기준으로도 주어와 술어를 파악하기 까다로운 경우가 많다.

네 번째 기준인 ‘단어 순서 기준’은 학자들 간에 이견이 가장 많으며 오랫동안 토의가 이루어져 왔으나 의견의 일치를 보지 못하고 있는 실정이다. 과연 ‘단어 순서’를 주어와 술어의 선정 기준으로 삼을 수 있느냐에 대한 견해조차도 통일을 이루고 있지 못하다. 대부분의 현대 언어에서는 단어 순서에 있어서 주어가 술어보다 선행하므로 주어/술어를 파악하는 데 큰 어려움이 없으나 성서 히브리어 명사 문장은 단어 순서가 일정하게 정해져 있지 않기 때문이다.⁹⁾

이러한 어려움을 해결하기 위해 한정성 기준을 제시한 히브리어 학자들의 의견을 살펴보았다. 한정성에 관한 연구는 언어학계에서도 매우 광범위하고 복잡한 분야이며, 또한 성서 히브리어 학계에서는 아직 연구가 미비한 분야

6) 성서 히브리어 학자들은 때로 한 문장에 대한 주어와 술어의 선정을 놓고도 오랜 기간 격렬한 토의를 하는 것을 본다. 따라서 10%라는 수치는 무시할 수 없는 높은 수치이다.

7) 주어와 술어라는 범주 내에서도 문법적(통사적) 주어/술어, 심리적 주어/술어, 논리적 주어/술어에 대한 논의로 들어가면 복잡해지므로 여기서 주어/술어의 용어는 통사적인 용어에 국한시켜 적용하고자 한다. 또한 용어 사용에 있어서도 영어의 subject/predicate라는 용어보다는 topic/comment, theme/rheme 이라는 용어를 선호하는 이들이 있다. ‘주어’라는 용어보다는 ‘주제’나 ‘화제’라는 용어가 성서 히브리어에서는 더 어울린다는 것이다. 그러나 본 연구에서는 주어/술어라는 용어가 일반적으로 널리 사용되는 용어이므로 그 용어를 사용하고자 한다.

8) R. Buth, “Word Order in the Verbless Clause: A Generative-Functional Approach,” C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew Linguistic Approaches* (Indiana: Eisenbrauns, 1999), 80; T. Zewi, “The Nominal Sentence in Biblical Hebrew,” 145 등을 보라.

9) 성서 히브리어 명사 문장에서의 단어 순서에 관한 논의는 매우 중대한 주제임에도 불구하고 의외로 많은 학자들이 심도 있게 다루지는 못하였고 소수의 학자들만이 그 문제를 다루었으나 아직 일치를 이루지 못하고 있다. 단어 순서에 대한 토의는 매우 까다롭고 방대하기 때문에 본 연구에서는 제외하기로 한다.

이기는 하지만 본 연구에서는 위에서 제시한 세 가지 기준으로는 해결하기 어려운 부분을 한정성 기준을 통해 상당수 해결할 수 있을 것이라는 가능성을 보여준다.

본 연구의 목적은 성서 히브리어 명사 문장에서 주어와 술어의 정체 파악을 위해 한정성을 기준으로 제시하는 학자들의 한정성의 등급 매김이 어느 정도 유효한가를 살피고 적합한 기준으로 사용될 수 있는지를 살피는 것이다. 또한 학자들이 일반적으로 받아들이는 기준이 한정성과 상관관계가 있는지, 어느 기준이 더 유용하게 작용할 수 있는지, 한정성의 등급 매김을 결정할 때 형태적인 요소만으로 등급을 정한 기존의 등급 매김 외에도 어떤 요소들이 보다 바람직한 영향을 미칠 수 있는지를 살피는 것이다.

1.2. 선행 연구

1.2.1. 국외 선행 연구

한정성에 관한 연구는 일반 언어학계에서는 이미 크리스토퍼슨(A. Christophersen) 이래 많은 학자들에 의해 선행되었으나 성서 히브리어 학계에서 한정성을 연구한 이들은 그리 많지 않다. 밀러(Miller) 등 몇몇 학자들이 성서 히브리어 학계에서 한정성을 언급하였으나 구체적으로 다루지는 않았다.¹⁰⁾ 벤다비드(Bendavid)는 그의 책에서 한정성이란 주제로 무려 62페이지나 할애하여 다루었지만 그의 초점은 한정성과 주어, 술어의 정체 파악에 대한 것이 아니라 성서 히브리어와 미슈나 히브리어와의 관계에 있다.¹¹⁾ 히브리어 학계에서 주어와 술어의 정체 파악과 관련하여 한정성의 등급을 언급한 이들은 앤더슨(F. I. Andersen), 제네트(W. D. Janet), 글리너트(L. Glinert) 세 사람이다. 그 중 앤더슨과 제네트는 성서 히브리어를 취급하였고 글리너트는 현대 히브리어를 취급하였다.¹²⁾ 그들이 제시하는 한정성의 등급 매김은 각각 19가지, 10가지, 7가지로 동일하지 않으며 그들의 등급 매김은 단어의 형태에 따른 것이지만 본 연구와 관련하여 많은 도움을 준다.

10) C. L. Miller, "Pivotal Issues in Analyzing the Verbless Clause", C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew Linguistic Approaches* (Indiana: Eisenbrauns, 1999), 3-17.

11) A. Bendavid, *Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew* (written in Hebrew) (Tel-Aviv: Dvir Co. Ltd, 1971), 630-691.

12) F. I. Andersen, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch* (New York: Abingdon Press, 1970); W. D. Janet and E. Talstra, "Paradigmatic and Syntagmatic Features in Identifying Subject and Predicate in Nominal Clauses", C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew Linguistic Approaches* (Indiana: Eisenbrauns, 1999), 133-185; L. Glinert, *The Grammar of Modern Hebrew* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

1.2.2. 국내 선행 연구

국내 성서 히브리어 학계에서는 최근 성서 히브리어를 전공한 신진학자들이 소수 등장하였으나 명사 문장과 관련하여 한정성을 다룬 이들은 아직 찾아볼 수 없다.

국내에서의 한정성에 관한 연구는 일반 언어학계에서만 다루어졌다. 이정민 [(비)한정성/(불)특정성 대 화제(Topic)/초점, 『국어학』 22, 1992] 등이 본 주제와 관련된 연구를 하였고 강신이 “현대몽골어의 어순에 관한 연구(『몽골학』 16호, 2004)”에서 한정성이 현대몽골어의 어순에 결정적인 영향을 미치고 있음을 언급했다.¹³⁾ 하지만 우리말이나 몽골어는 관사가 없는 까닭에 한정성의 적용 방식이 히브리어와 같은 관사가 있는 언어들과는 많은 차이가 있을 것이므로 본 연구에 큰 도움이 되지 않는다.

1.3. 연구 방법

성서 히브리어에 대한 많은 이론들은 충분한 자료를 기초하지 않은 이론으로만 그치는 경우가 많다. 2-3천년 전의 언어를 불충분한 자료에 근거한 언어적 이론만으로 추론하기에는 어려움이 있으며 위험성도 매우 높다. 아무리 뛰어난 학자라도 그 학자의 직감을 신뢰하기란 때론 어렵다. 어떠한 이론도 예외 없는 이론은 없다고 보며 그 예외들은 늘 반론의 빌미를 제공한다. 또한 동일한 주제를 놓고 서로 상반된 이론이 등장하며 학자들의 일반적인 동의를 얻는 것이 어려운 경우가 많다.

본 연구에서는 통계적 방법을 중요한 도구로 사용한다. 정확한 자료를 근거로 한 통계적인 분석은 이론적이고 추상적이고 예측에 근거한 분석이 아니기 때문에 그만큼 잘못된 결론으로 도출될 위험성도 감소된다. 통계적 방법에서는 자료의 정확도와 신뢰도가 생명이다. 부정확하거나 신뢰할 수 없는 자료에 근거한 통계는 아무런 가치가 없는 것이다. 뿐만 아니라 통계처리 과정에서 실수나 잘못된 통계처리 방법의 사용 또한 위험요소라 할 수 있다. 그러나 분명한 자료에 근거한 통계적 방법을 통한 접근은 이론적인 추론을 통한 접근보다는 훨씬 더 사실에 접근할 수 있는 가능성이 높다.

본 연구를 위해서 다음과 같은 단계로 자료에 대한 정리와 분석을 실시하였다.

13) 이정민, “(비)한정성/(불)특정성 대 화제(Topic)/초점”, 『국어학』 22 (1992), 397-424; 강신, “현대몽골어의 어순에 관한 연구”, 『몽골학』 16 (2004), 19-36.

(1) 1단계

열왕기상 1-10장과 역대하 1-10장, 총 20장에서 명사 문장(224 문장)과 하야 문장(85 문장) 총 309 문장을 1차적으로 뽑아 술어의 의미에 따라 분류를 해 보았다.¹⁴⁾ 명사 문장과 하야 문장에서 술어가 가지는 의미에 따라 문장을 분류해 보면 크게 다음과 같은 다섯 개의 범주가 가능하다: ‘이다’, ‘있다’, ‘되다’, ‘동사적 분사’, ‘특수절’.¹⁵⁾

이 중 특수절은 주어와 술어가 뚜렷하게 나타나지 않기 때문에 제외시켰으며, ‘이다’의 의미를 갖지 않는 나머지, 즉 ‘있다’, ‘되다’, ‘동사적 분사’ 등은 심층 구조적으로 볼 때 그 성격이 명사보다는 동사에 가깝고 동사는 모든 범주 중에서 한정성이 가장 약하다고 보기 때문에 한정성의 분석에 별 의미를 주지 못한다고 생각되어 제외시켰다. 따라서 명사 문장과 하야 문장에서 ‘이다’의 의미만을 갖는 문장을 본 연구를 위해 분석해야 할 문장의 범주에 넣었다.

(2) 2단계

‘이다’의 의미를 갖는 문장을 가지고 2차 분석을 할 때 한정성에 초점을 두고 주어, 술어의 문법적 범주, 그리고 필자가 결정한 한정성의 정도 등을 함께 고려하여 정리하였다. 이 단계에서 주어, 술어를 선정할 때 두 가지 기준, 즉 ‘한정성’과 ‘주어진/새로운 기준’을 가지고 다음과 같이 각각 따로 정리를 해 보았다:

- 가) 한정성이 높은 것은 주어, 한정성이 낮은 것은 술어
- 나) 주어진, 혹은 알려진 정보이면 주어, 새로운 정보이면 술어

(3) 3단계

‘이다’의 의미를 갖는 문장에서의 주어, 술어의 범주와 몇몇 학자들의 한정성의 등급 매김을 비교해 보았다. 이곳에서는 자료가 불충분하다고 판단이

14) 명사 문장과 ‘하야 문장’은 표면구조가 뚜렷이 차이가 나지만 여기서 ‘하야 문장’을 포함시킨 이유는 ‘하야 문장’ 가운데는 그 속성상(심층구조상) 명사 문장과 동일한 문장이 많이 포함되어 있기 때문이다. 또한 열왕기상과 역대하를 선정한 이유는 두 시대(표준성서 히브리어 시대와 후기성서 히브리어 시대)에 따른 차이점이 있는가를 조사해 보기 위함이다. 물론 열왕기서와 역대서가 두 시대를 대변하는가라는 문제에 대해 학자들 간에 이견이 있으나 두 시대의 성서 히브리어 언어는 ‘단어’의 사용 빈도수 면에서 확연한 차이를 보이고 있으며 그러한 차이가 각 시대에 속하는 성경에 뚜렷한 차이를 보이고 있으므로 시대적인 구분에는 큰 문제가 없다고 본다.

15) 여기서 ‘특수절’이란 ‘יהי+시간표현’ 등과 같은 특수한 절을 가리킨다. 예) יהי מקץ ארבעים ושתה יום ויפתח נח אתחלוך התבה אשר עשה (창 8:6)

되어 오경에서의 문장들을 추가하여 조사해 보았다.¹⁶⁾ 본 조사에서 어떤 학자의 한정성 등급 매김이 보다 더 유효한가를 살펴보았다.

(4) 4단계

이 단계에서는 세 가지 분석을 하였다.

첫째, 주어와 술어의 한정성이 비슷해 보이는 것은 따로 모아 분석하였다.

둘째, 주어, 술어 모두 주어진 정보이거나 모두 새로운 정보일 경우도 따로 모아 분석하였다.

셋째, 앞에서 언급한 주어와 술어를 결정하는 두 가지 기준(‘한정성’과 ‘주어진/새로운’)을 가지고 비교 분석해 보았다.

자료 수집과 분석을 원활하게 하기 위해서 성경 관련 소프트웨어들인 어코던스, 바이블웍스, 그리고 마이크로소프트 엑셀이 중요한 도구로 사용될 것이다. 또한 필요할 경우 통계 전문 소프트웨어인 SAS(Statistical Analysis System)가 사용될 것이다. 이러한 여러 컴퓨터 프로그램들은 수백 개의 문장을 조사하고 정리하는 데 필수적인 도구들이며 통계 처리 과정에서 발생할 수 있는 실수를 최소화시키는 데 중요한 역할을 하게 될 것이다.

2. 한정성 기준

2.1. 한정성의 의미

한정성이란 무엇인가? ‘한정적이다’, ‘비한정적이다’라고 하는 것이 어떤 의미를 지니고 있는가? 우선 ‘한정성’(definiteness)이란 말과 ‘한정적’(definite), 혹은 ‘수식적’(determined)이란 말을 구분할 필요가 있다. 전자는 보다 의미론적이고 후자는 보다 문법적이다. 따라서 후자의 경우는 ‘한정적이다’, ‘비한정적이다’와 같이 이분법적으로 이야기할 수 있으나 전자의 경우는 무엇이 얼마나 한정적인가와 같이 한정성의 정도를 논해야 한다. 본 연구에서 사용하는 ‘한정성’이란 용어의 개념은 ‘분명성’, ‘명료성’, ‘부동성’ 등과 비슷한 개념이다. 즉, 얼마나 한정적이나 하는 것은 얼마나 분명하고 선명하고 확고부동한가 하는 것과 흡사한 개념이라는 것이다.¹⁷⁾

16) 이곳에서는 오경의 각권에서 각각 1-10장, 총 50장에서 439 문장을 샘플로 선별하여 작업을 하였다.

17) 일반 언어학계에서 주어와 술어와 관련하여 한정성을 언급하는 이들은 한정성을 이분법적으로 보든지 그렇지 않든지 간에 한정적인 것을 주어와 연결시키고 비한정적인 것을 술어

따라서 우리는 한정성에 관해 논할 때 ‘한정성이 몇 % 정도인가?’라는 질문을 던질 수 있게 된다. 이러한 측면에서 필자는 “한정성이란 이분법적인 것이 아니라 혼합적인 것이며 수량적인 것이다”라고 본 체스터먼과¹⁸⁾ “히브리어는 다중한정성(polydefinites) 체계를 이루고 있다”고 한 위트너의 견해에¹⁹⁾ 전적으로 동의한다.

그렇다면 한정성의 정도는 어떻게 결정하는가? 이것은 매우 어려운 문제 중의 하나이다. 한정성의 정도를 결정하는 것은 보는 이의 관점에 따라 매우 유동적이며 주관적일 가능성이 다분하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 본 연구를 위해 우리는 한정성의 정도를 언급하고 결정해야만 한다.

본 연구에서는 한정성의 정도를 결정함에 있어서 필자의 견해와 가장 흡사한 호킨스의 화용론적-의미론적(pragmatic-semantic) 방법론을 따르고자 한다.²⁰⁾ 즉 한정성의 정도를 결정하기 위해 사용될 수 있는 도구는 화자(혹은 기록자)-청자(혹은 독자)의 정체, 그들의 이전 대화(혹은 기록)와 공유된 지식, 이야기되고 있는 상황과 맥락 등이다.²¹⁾ 따라서 한정성의 정도를 결정함에 있어 청자 혹은 독자의 감각이 매우 중요하게 작용될 수 있다.²²⁾

2.2. 한정성 기준으로서의 등급 매김

2.2.1. 한정성의 등급 매김을 제시한 히브리어 학자

와 연결시킨다. 성서 히브리어 학계에서도 한정성을 언급하는 이들은 보다 한정적인 것이 주어이고 보다 덜 한정적인 것이 술어라는 견해에 동의한다. 다음을 보라: C. L. Miller, “Pivotal Issues in Analyzing the Verbless Clause”; R. Buth, “Word Order in the Verbless Clause: A Generative-Functional Approach”; T. Muraoka, “The Tripartite Nominal Clause Revisited”, C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew Linguistic Approaches* (Indiana: Eisenbrauns, 1999), 204.

18) A. Chesterman, *On Definiteness. A Study with Special Reference to English and Finnish*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 1. 그는 비록 영어와 핀란드어를 중심으로 분석을 했지만 한정성에 대한 기본 개념은 바로 이해했다고 본다. 그는 영어에서의 관사를 한정성의 정도에 따라서 가장 비한정적인 것에서부터 가장 한정적인 것까지 다섯 등급으로 나누었다(182쪽).

19) J. Shuly Wintner, *Definiteness in the Hebrew Noun Phrase*, *Linguistics* 36 (2000), Institute for Research in Cognitive Science, University of Pennsylvania, 319.

20) 여기서 호킨스의 방법론을 거론한 것은 그의 이론 전체를 동의함을 의미하는 것이 아니라 한정성의 정도를 결정함에 있어서 그의 방법론을 채택하기 위함이다.

21) J. A. Hawkins, *Definiteness and Indefiniteness. A Study in Reference and Grammaticality Prediction* (London: Croom Helm, 1978), 17, 108 참조. 예를 들어 열왕기상 3:22의 ‘산 자’와 ‘죽은 자’는 상황과 맥락이 없다면 한정성이 매우 낮을 수 있지만 화자의 정체, 이전 대화, 공유된 지식 등을 고려한다면 한정성이 매우 높다는 것을 알 수 있다.

22) *Ibid.* 17 참조.

히브리어 학자들 중 한정성의 정도에 대해 언급한 학자는 세 사람이다.²³⁾ 이 세 학자는 모두 일반 언어학계에서의 한정성에 대한 정의를 따르지 않고 형태적인 기준으로만 한정성의 등급 매김을 하였다는 것이 특징이다. 그들의 등급 매김과 자료에 따른 적합성 평가는 다음과 같다.

2.2.1.1 앤더슨(F. I. Andersen)

앤더슨은 동사 없는 문장에서의 주어, 술어의 범주를 다음과 같이 19개로 분류하고 있다²⁴⁾:

- (1) 대명사 pronoun
- (2) 고유명사 proper noun (person or place name)
- (3) 고유명사구 construct phrase with proper noun
- (4) 한정 명사 (정관사 + 명사) definite noun (article plus noun)
- (5) 한정 명사구 construct phrase with definite noun
- (6) 한정분사 definite participle
- (7) 한정수사 definite numeral
- (8) 명사적 구조 nominalized construction
- (9) 대명사 접미 명사(명사+대명사 접미사) suffixed noun (noun + pronoun suffix)
- (10) 대명사 접미 명사구 construct phrase with suffixed noun
- (11) 비한정분사(구) indefinite participle (phrase)
- (12) 비한정 명사 indefinite noun
- (13) 비한정 명사구 construct phrase with indefinite noun
- (14) 비한정수사 indefinite numeral
- (15) 부분사 구 partitive phrase (min + noun)
- (16) 부정사(구) infinitive (phrase)
- (17) 부사 adverb

23) 벤다비드(A. Bendavid)는 그의 책(*Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew-written in Hebrew*)에서 45장 전체를 ‘한정성’이라는 주제로 무려 62페이지(630-691)나 다루고 있지만 마지막 부분에서(p. 691) 한정성의 정도에 대해서 간단히 언급할 뿐 구체적인 목록을 제시하지는 않고 있다.

24) F. I. Andersen, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch* (New York: Abingdon Press, 1970), 109, 표1. 이곳에서 그는 한정성의 정도라는 용어를 사용하지 않고 범주라는 용어를 사용하지만 한정성에 관한 그의 언급(32쪽)을 보면 ‘한정성의 하향적 단계’(the descending scale of definiteness)라는 표현을 하는 것으로 보아 한정성의 정도를 의미하고 있음이 분명하다.

(18) 전치사구 prepositional phrase

(19) 의문사 interrogative

그는 이러한 19개의 범주 안에서 다시 다음과 같이 크게 세 개의 범주로 나눈다²⁵⁾: (1) 한정적 (1-8번), (2) 중간적 한정 (9-10번), (3) 비한정적 (11-19번).

앤더슨의 등급 매김을 본 연구의 방법론에 따라 적합성 여부를 조사해 보았다. 조사된 총 578개의 문장 중 앤더슨의 한정성 기준에 따른 주어, 술어 선정에 문제가 없는 구절이 535 문장이므로 앤더슨의 한정성 기준의 적합성은 92.6%(535/578)로 나타났다.²⁶⁾

앤더슨의 등급 매김에서 문제가 있는 구절들을 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

다음 네 구절은 지시대명사가 술어로 사용된 경우인데 이 구절들은 앤더슨 뿐만 아니라 제네트, 글리너트의 한정성 등급 매김과도 적합하지 않는 구절들이다.

(예1) 왕상 4:2

וְאֵלֶּה הַשָּׂרִים אֲשֶׁר־לוֹ עֲרִיָּהוּ בֶן־צְדוֹק הַכֹּהֵן

그에게 속한 관리들은 다음과 같다. 사독의 아들 제사장 아사라

(예2) 왕상 4:8

וְאֵלֶּה שְׁמוֹתֵם בֶּן־חוּר בְּהַר אֲפָרַיִם

그들의 이름은 다음과 같다. 에브라임 산지에 벤홀

(예3) 왕상 7:28

וְזֶה מַעֲשֵׂה הַמְּכוּנָה מִסְגֵּרַת לָהֶם וּמִסְגֵּרַת בֵּין הַשְּׁלָבִים

그 받침대의 작업은 다음과 같았다. 받침대에는 테가 있었고 테는 지지대 사이에 있었다.

(예4) 왕상 9:15

25) Ibid. 32-33.

26) ‘578 문장’은 1.3항 연구 방법에서 밝힌 바와 같이 본 연구를 위해 분석해야 할 문장은 명사 문장과 하야 문장 중 ‘이다’의 의미만을 갖는 문장에 국한시켰으므로 열왕기상과 역대하의 명사 문장과 하야 문장, 총 309 문장 중 ‘이다’의 의미를 갖는 139 문장과 모세 오경에서 ‘이다’의 의미를 갖는 439 문장을 합친 수치이다. 여기서 ‘문제가 없는 구절’이라 함은 앤더슨의 등급 매김에 따른 주어와 술어의 선정이 일반적인 학자들의 기준인 첫 번째와 두 번째 기준과 충돌하지 않는 구절을 뜻한다.

וְזֶה דְבַר-הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר-הֶעֱלָה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה
 솔로몬 왕이 부여한 노역은 이러하다.

이 구절들의 지시대명사는 앞에 나온 것을 지시하는 지시성이 매우 약하며 오히려 앞으로 나올 것을 예견해 주는 성격이므로 그 한정성은 매우 낮다. 코고트는 이러한 지시대명사를 ‘역행대용적 지시대명사(cataphoric pronoun)’, 혹은 ‘선행적 지시대명사(precedence pronoun)’로 부르지만²⁷⁾ 본 연구에서는 그것을 ‘부사적 지시대명사(adverbial pronoun)’로 지칭하며 한정성에 대해 취급할 때 부사와 같은 급으로 취급해야 한다고 본다.
 위의 네 구절 외에 앤더슨의 기준에 어긋나는 구절은 열왕기상 6:24이다.

(예5) 왕상 6:24

וְחֲמֵשׁ אַמּוֹת כִּנְף הַכְּרוֹב הָאֶחָת וְחֲמֵשׁ אַמּוֹת כִּנְף הַכְּרוֹב הַשֵּׁנִית עֶשֶׂר אַמּוֹת
 מְקַצּוֹת כִּנְפָיו וְעַד-קְצוֹת כִּנְפָיו

그 그룹의 한 날개는 5 규빗이고 그 그룹의 다른 날개도 5 규빗이며 한 날개 끝에서부터 다른 날개 끝까지가 10 규빗이다.

예5에서 ‘한 날개 끝에서부터 다른 날개 끝까지’라는 전치사구가 주어이며 ‘10 규빗’이라는 비한정 명사구가 술어이다. 앤더슨의 한정성 등급 매김에 의하면 전치사구는 ‘의문사’ 바로 전인 18번째 위치하고 있으며 비한정 명사구는 13번째 위치하고 있는데도 불구하고 한정성의 등급이 5단계나 낮은 전치사구가 ‘주어’의 역할을 하고 있다.

오경의 명사 문장과 하야 문장 총 439 문장을 추가로 조사해 본 결과 앤더슨의 한정성 기준에 어긋나는 구절들은 다음과 같다:

주어-고유명사구, 술어-고유명사	창 4:22(וְאַחֶזֶק תּוֹבֵל-קַיִן נִעְמָה)을 포함하여 총 26 문장.
주어-한정 명사, 술어-고유명사구	민 2:5(וְהַחֲנִים עָלָיו מִטָּה וְשִׁכָּר), 2:12, 2:27 - 3 문장.
주어-한정 명사구, 술어-고유명사	창 2:11(שֵׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן), 2:13, 2:14, 4:19(2번), 출1:15(2번) - 7 문장.

27) S. Kogut, *Syntax and Exegesis. Studies in Biblical Syntax as Reflected in Traditional Jewish Exegesis* (written in Hebrew) (Jerusalem: Magnes Press, 2002), 228.

주어-접미 명사구, 술어-고유명사

창 4:21(לְבָנָיו יְהוּדָה וְיִשָּׂשכָר וְיִזְבָּח וְיַחֲזֵק וְיִשְׂכָּר וְיִשְׂכָּר), 10:25 - 2
문장.

앤더슨은 대명사 접미가 붙는 접미 명사를 9번 등급과 10번 등급에 두었으며 대명사 접미 명사를 중간적 한정성(the intermediate definiteness of a suffixed noun)으로 표현하여 한정적일 수도 있고 비한정적일 수도 있다고 한다. 그의 분류 기준에 의하면 ‘야곱의 아들들’은 고유명사구이므로 3번 등급에 들어가고 ‘그의 아들들’은 대명사 접미 명사이므로 9번 등급에 들어간다. 그러나 그 둘은 의미적으로 동일한 지시물을 가리키므로 한정성의 등급에 차이가 없어야 함에도 불구하고 앤더슨은 자신의 등급 기준에 맞춰 6 등급이나 차이를 두고 있다. 앤더슨의 등급 매김은 표면적 형태만 기준으로 삼았기 때문에 이와 같은 현상이 나타나는 것이다. 접미 명사가 중간적 등급에 분류되어야 한다면 3번 등급인 고유명사구와 5번 등급인 정관사구도 역시 중간적 등급에 들어가야 한다. 그리고 앤더슨의 비한정적인 등급인 11번 등급부터 19번 등급까지도 문제가 많다. 비한정 수사(14번)가 부정사(16번)보다는 2등급이 높으며 부사(17번)보다는 3등급이 높으며 전치사구(18번)보다는 4등급이 높다는 것을 어떻게 입증할 수 있는가?

2.2.1.2 제네트(Janet, W. D.)

제네트는 다음과 같이 한정성의 등급 매김을 10가지로 제시하고 있다²⁸⁾:

- (1) 대명사 접미사가 붙은 특정 단어 suffix on שׁ , עוֹד, הַה, אֵץ, locatives
- (2) 지시대명사 demonstrative pronoun
- (3) 인칭대명사 personal pronoun
- (4) 정관사구 definite noun phrase
- (5) 고유명사 proper noun; name
- (6) 비한정 명사구 indefinite noun phrase
- (7) 의문대명사 interrogative pronoun
- (8) 형용사 adjective
- (9) 전치사구 prepositional phrase
- (10) 처격, 처격 의문사 locatives; locative interrogative

28) W. D. Jane and E. Talstra, “Paradigmatic and Syntagmatic Features in Identifying Subject and Predicate in Nominal Clauses”, C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew Linguistic Approaches* (Indiana: Eisenbrauns, 1999), 152.

그는 한정성의 정도와 관련하여 다음과 같이 세 가지 유형으로 분류하였다.

- (1) 항상 주어인 구 유형 : 1번
- (2) 주어 혹은 술어가 될 수 있는 구 유형 : 2-8번 (그는 8번 쪽으로 갈수록 술어가 될 가능성이 높다고 보았다.)
- (3) 항상 술어인 구 유형 : 9-10번

또한 그는 주어와 술어는 자동적으로 위에 열거된 도식에 따라 결정된다고 보며 그 외의 경우 문맥에 대한 독자의 지식에 따라 결정된다고 본다.²⁹⁾

제네트의 한정성 기준의 적합성은 98.6%(570/578)이다. 그러나 제네트의 목록에서 대명사 접미 명사가 누락되어 있기 때문에 열왕기상과 역대하에서 대명사 접미 명사가 주어로 사용된 경우(32 문장)와 술어로 사용된 경우(11 문장), 그리고 오경에서 대명사 접미 명사가 주어로 사용된 경우(59 문장)와 술어로 사용된 경우(9 문장), 총 111 문장을 제외시켜 계산할 경우 제네트의 적합성은 98.3%(459/467)가 된다.

한정성 등급 매김과 주어와 술어를 살펴볼 때 제네트의 기준과 어긋나는 구절들은 부사적 지시대명사를 포함한 앞의 네 구절과 열왕기상 6:24(예9) 외에 다음 한 구절이다.

(예6) 왕상 8:60

יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים

여호와가 하나님이다³⁰⁾ [주어-고유명사(여호와), 술어-한정 명사(그 하나님)]

모세 오경 중에서 제네트의 한정성 기준에 어긋나는 구절들은 다음과 같다:

주어-고유명사, 술어-한정 명사 신 4:35(יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים)

주어-고유명사, 술어- 한정 명사 신 4:39(יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים)

제네트의 한정성의 등급 매김에서 아쉬운 점은 대명사 접미 명사가 명사 문장에서 자주 등장하는데 이에 대한 목록이 누락되어 있다는 것이다.

29) Ibid. 153.

30) 우리말에서는 ‘여호와’와 ‘하나님’이 모두 고유명사이지만 ‘하나님’으로 번역된 히브리어 (하엘로힘)는 ‘정관사+일반명사(god)’이다.

2.2.1.3 글리너트(L. Glinert)

글리너트는 현대 히브리어 학자로서 한정성의 등급 매김을 언급하였다. 본 연구에서 글리너트를 포함시킨 이유는 현대 히브리어가 성서 히브리어에 기반을 둔 언어로서 성서 히브리어와 매우 유사하며 그의 한정성 개념과 등급 매김이 다른 두 성서 히브리어 학자의 이론들과 비교할 만한 가치가 있기 때문이다.³¹⁾

그는 술어가 명사일 경우에 국한시켜 주어의 한정성을 다음과 같이 7 등급으로 구분한다.³²⁾

- (1) 대명사 pronoun
- (2) 접미 명사 possessive definite noun
- (3) 고유명사 proper noun
- (4) 한정 명사 definite noun
- (5) 비한정 명사 indefinite noun
- (6) 불특정구 non-specific phrase
- (7) 종속절 subordinate clause

글리너트의 한정성 기준의 적합성은 96.2%(555/578)이다.

열왕기상과 역대하에서 부사적 지시대명사가 포함된 네 구절 외에 글리너트의 기준에 어긋나는 구절들은 다음 6구절이다: 주어-한정 명사, 술어-접미 명사 열왕기상 3:22, 3:23에 ‘כִּנִּי הַחַי’ 등 여섯 구절.

모세 오경 중에서 글리너트 자신의 한정성 등급 매김과 적합하지 않는 구절들은 다음과 같다.

주어-한정 명사, 술어-고유명사구	민 2:5(מִטָּה וְיִשְׁכְּבָר), 2:12, 2:27 - 3 문장.
주어-한정 명사구, 술어-고유명사	창 2:11(פִּישׁוֹן פִּיִּשׁוֹן), 2:13, 2:14,

31) 현대 히브리어는 19세기말 벤예후다(Eliezer Ben-Yehuda)가 성서 히브리어를 바탕으로 되살린 언어이기 때문에 어휘와 문법에 있어서 두 언어는 매우 흡사하다. 문장 구조 면에서 볼 때 눈에 띄는 차이는 현대 히브리어 동사 문장에서 ‘와우연속법’을 사용하지 않는다는 점이다. 그러나 본 논문에서 다루고 있는 명사 문장에서는 그 구조가 흡사하여 글리너트의 이론을 함께 평가하였다.

32) L. Glinert, *The Grammar of Modern Hebrew* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 170.

	4:19(x2), 출1:15(x2) - 7 문장
주어-접미 명사구, 술어-고유명사	창 4:21(וַיִּשָּׂא אֶחָיו יוֹבֵל), 10:25 - 2 문장.
주어-고유명사, 술어-접미 명사	출 4:22(בְּנֵי בְכֹרֵי יִשְׂרָאֵל)

그에게 있어서 한정성의 등급은 주어, 술어를 결정하기 위한 것이라기보다는 계사(copula)를 결정하기 위한 것이다. 그에 의하면 계사는 상대적으로 덜 한정적인 주어를 강화하기 위한 것으로 본다. 따라서 주어의 한정성이 낮으면 낮을수록 계사는 절대적으로 필요하다는 것이다.³³⁾ 그에게 있어서 특이할 만한 것은 접미 명사를 고유명사(3번)나 정관사(4번)보다도 더 높은 대명사 다음인 2번에 위치시키고 있다. 그는 접미 명사는 대명사 접미를 포함하기 때문에 대명사(1번)와 같은 것으로 본다.³⁴⁾

그는 종종 한정성의 등급을 ‘가볍다’, ‘무겁다’ 등의 무게로 표시하는데 이는 한정성을 이해하는 데 많은 도움을 준다.³⁵⁾ 또한 그는 한정성을 다룰 때의 미적 한정성과 문법적 한정성으로 구분하여 취급하였는데 이것도 매우 유용하다고 본다.³⁶⁾

2.2.1.4 세 학자의 등급 매김의 비교

앞에서 언급한 세 학자의 한정성의 등급 매김을 서로 비교해 보면 다음과 같다:

한정성의 등급	Andersen	Janet	Glinert
1	pronoun	suffix on אֵי, הנה, עור, עֵי, locatives	pronoun
2	proper noun	demonstrative pronoun	possessive definite noun
3	construct phrase with proper noun	personal pronoun	proper noun
4	definite noun	definite noun phrase	definite noun
5	construct phrase with	proper noun; name	indefinite noun

33) Ibid. 174.

34) Ibid. 170-171.

35) 예를 들어 ‘동사가 다른 모든 범주보다 한정성이 낮다’는 사실은 다른 모든 범주보다 동사가 가장 가벼운, 즉 가장 유동적이라고 하는 개념에서도 유추해 볼 수 있다.

36) Ibid. 15.

	definite noun		
6	definite participle	indefinite noun phrase	non-specific phrase
7	definite numeral	interrogative pronoun	subordinate clause
8	nominalized construction	adjective	
9	suffixed noun	prepositional phrase	
10	construct phrase with suffixed noun	locatives; locative interrogative	
11	indefinite participle (phrase)		
12	indefinite noun		
13	construct phrase with indefinite noun		
14	indefinite numeral		
15	partitive phrase (min + noun)		
16	infinitive (phrase)		
17	adverb		
18	prepositional phrase		
19	interrogative		

위의 표에서 몇 가지 사실을 살펴 볼 수 있다.

- (1) 세 사람 모두 대명사는 한정성의 정도가 가장 높은 것으로 본다.
 - (2) 고유명사의 경우 앤더슨이 대명사 다음 두 번째로 한정성이 높다고 본 반면 글리너트는 대명사 접미 명사 다음에 두었고 제네트의 경우 대명사, 한정 명사(정관사) 다음에 둠으로 고유명사의 한정성을 상대적으로 매우 낮게 본다.
 - (3) 한정 명사(정관사)의 경우 제네트는 대명사 다음에 두어 한정성을 높게 보고 글리너트가 가장 낮게 본다. 이것은 아마도 현대 히브리어가 인도-유럽어의 영향을 받아 정관사의 한정성이 낮아진 것이 아닌가 생각된다.
 - (4) 가장 큰 차이는 대명사 접미 명사의 경우이다. 앤더슨은 그것의 한정성을 매우 낮은 것으로 평가한 반면 글리너트는 대명사 다음 두 번째에 둘 정도로 한정성이 높은 것으로 보았으며 제네트의 경우 목록에서 제외되어 있다.
- 한정성의 등급 매김에 있어 그 기준이 공통적인 경우는 지시대명사와 인칭 대명사이다. 즉 대명사의 한정성을 가장 높은 것으로 인정한다. 그러나 나머지 등급의 경우 기준이 일치하지 않는 것을 본다. 이를 통해 볼 때 대명사는 형태적인 기준이 될 수 있으나 나머지 형태는 형태적인 기준으로 삼기에 문

제의 소지가 있음을 의미한다.

2.2.2. ‘주어진/새로운 기준’ 과의 비교

서론에서 언급한 바와 같이 성서 히브리어 명사 문장에서 주어와 술어의 정체 파악에 대한 기준 중 일반적으로 학자들이 받아들이는 기준은 두 가지이다. 그 중 ‘일반적인 주어, 술어의 정의에 따른 기준’은 주어와 술어의 정체 파악에 있어서 더 주관적인데 반해 ‘주어진/새로운 정보 기준’은 보다 객관적이다.³⁷⁾ 따라서 본 연구에서는 ‘한정성 기준’과 ‘주어진/새로운 정보 기준’과의 비교를 통해 어느 기준이 보다 적합한지를 살펴본다. ‘주어진/새로운 기준’에서는 ‘주어진 정보’가 주어이며 ‘새로운 정보’가 술어로 분류되는데 주어와 술어가 모두 주어진 정보이거나 모두 새로운 정보인 경우에는 주어와 술어의 파악이 힘들다.

1) 주어, 술어 모두 알려진 정보인 경우(12개)³⁸⁾

(예7) 왕상 3:23

יָמַתּוּ בְנֵי

죽은 자가 당신의 아들이다

2) 주어, 술어 모두 새로운 정보인 경우(2개) - 왕상 6:20(2번)

(예8)

עֲשָׂרִים אַמָּה אָרְךָ וְעֶשְׂרִים אַמָּה רָחֵב

길이가 20 규빗이고 넓이가 20 규빗이다

위의 경우와 같이 주어진/새로운 기준으로 볼 때 주어와 술어가 모두 주어진 정보이거나 모두 새로운 정보일 경우에 주어, 술어를 결정하기가 매우 까다롭다. 다른 기준의 도움을 받지 않는다면 주어, 술어를 결정하기란 거의 불가능하다. 이 경우의 적합성은 89.9%라 할 수 있다. 이 수치는 형태적인 기준만으로 한정성 기준을 삼은 세 학자들의 수치보다 낮다. 따라서 일반적으로 학자들이 받아들이는 ‘주어진/새로운 기준’은 ‘한정성 기준’보다 적합성이 떨

37) 일반적인 주어, 술어의 정의에 따른 기준에 의하면 주어란 ‘무엇에 대해 말하는가’인데 전후 문맥이 불분명한 상황에서는 무엇에 대해 말하는지를 파악하기가 어렵기 때문에 주관성이 많이 작용할 수 있으나 ‘주어진/새로운 정보 기준’은 한 요소가 이미 주어진 것인지에 대한 여부를 파악하는 것이기 때문에 보다 객관적이다.

38) 주어와 술어가 모두 알려진 정보인 12구절은 왕상 1:45, 3:22(4번), 3:23(4번), 3:26, 6:18, 8:60이다.

어진다고 판단할 수 있다.

2.3. 새로운 제안

본 연구에서는 한정성의 등급 매김을 지나치게 세분화시키는 데 큰 의미가 없다고 본다. 왜냐하면 언급한 바와 같이 세 사람의 등급 매김에서 대명사를 제외한 나머지 경우는 일치하지 않을 뿐 아니라 한정성의 등급에 대한 기준도 불분명하기 때문이다. 따라서 본 연구에서는 한정성의 등급을 다음과 같이 세 단계로만 구분한다.

- (1) 한정성이 매우 높은 것(화자, 청자 혹은 독자가 지시물이 무엇인지 분명하고 확실하게 파악할 수 있는 것)
- (2) 한정성이 보통인 것(언급되고 있는 지시물이 무엇인지 분명하게는 나타나지 않지만 어느 정도 윤곽을 잡을 수 있는 것)
- (3) 한정성이 매우 낮은 것(지시물이 무엇인지 불확실한 것)

한정성의 정도가 형태적인 기준에 의해서만 아니라 여러 가지 다른 요소에 의해 결정되는 다음 예들을 보라.

(예9) 왕상 6:32

וַשְׁתִּי בְּלִחוֹת עֲצֵי־שֹׁמֶן וְקָלַע עֲלֵיהֶם מִקְלָעוֹת כְּרוּבוֹיִם וְתַמְרוֹת וּפְטוֹרִי

צִצִּים וְצִפָּה וְזָהָב וְנָרָד עַל־הַכְּרוּבוֹיִם וְעַל־הַתַּמְרוֹת אֶת־הַזָּהָב

두 개의 문은 감람나무로 되어 있었는데 그는 그 위에 그룹들과 종려나무들과 핀 꽃 부조들을 새기고 금으로 입혔으며 그 그룹들과 그 종려나무 위에 금박을 두드려 넣었다.

(예10) 왕상 7:28

זֶה מַעֲשֵׂה הַמִּכּוּנָה מִסְגֶּרֶת לָהֶם וּמִסְגֶּרֶת בֵּין הַשְּׁלָבִים

그 받침대의 작업은 다음과 같았다. 받침대에는 테가 있었고 테는 지지대 사이에 있었다.

위의 예9에서 ‘두 개의 문’과 예10에서 ‘테’는 형태적, 표면적으로 비한정 명사로 한정성이 낮지만 화자(기자)나 청자(독자)가 어떤 문과 테를 언급하는지 잘 알고 있기 때문에 비록 그 명사에 정관사가 없더라도 실질적인 한정성은 높다고 볼 수 있다.

(예11) 왕상 6:24

וְחֹמֶשׁ אַמּוֹת כִּנְף הַכְּרוֹב הָאֶחָת וְחֹמֶשׁ אַמּוֹת כִּנְף הַכְּרוֹב הַשֵּׁנִית עֶשְׂרֵה
אַמּוֹת מִקְצוֹת כְּנָפָיו וְעַד־קְצוֹת כְּנָפָיו

그 그룹의 한 날개는 5 규빗이고 그 그룹의 다른 날개도 5 규빗이며 한 날개 끝에서부터 다른 날개 끝까지가 10 규빗이다.

앤더슨과 제네트는 전치사구의 한정성을 매우 낮게 보았지만 예11에서의 ‘한 날개 끝에서부터 다른 날개 끝까지’라는 전치사구는 화자나 청자 모두에게 무엇을 언급하는지 분명한 그림을 그려주기 때문에 한정성이 매우 높다.

(예12) 왕상 9:22

וּמִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא־נָתַן שְׁלוֹמָה עֶבֶד כִּי־הֵם אֲנָשֵׁי הַמְּלָחָמָה וְעִבְדֵּיו וְשָׂרָיו וְשֹׁלְטָיו
וְשָׂרֵי רֶכֶב וּפָרָשָׁיו

그러나 솔로몬은 이스라엘 자손들은 종으로 삼지 않았는데 그들이 전쟁의 사람들이며 그의 신하들이며 그의 방백들이며 그의 지휘관들이며 그의 병거 대장들이며 그의 기병들이기 때문이다.

예12에서 ‘그 전쟁의 사람들’은 정관사가 포함된 한정 명사구임에도 불구하고 어떤 특정한 사람들을 가리키는 것이 아니기 때문에 한정성이 매우 낮다고 볼 수 있다.

언급한 바와 같이 필자는 한정성의 등급을 세 가지로 나누고 한정성이 매우 높은 것은 3점, 한정성이 보통인 것은 2점, 한정성이 매우 낮은 것은 1점의 점수를 주어 분류를 하여 다음과 같은 결과를 도출했다:

주어(3) : 술어(1) = 261구절 예) 대하 2:5 אֱלֹהֵינוּ יְהוָה 우리 하나님은 위대하시다

주어(3) : 술어(2) = 159구절 예) 왕상 3:22 בְּנֵי הַחַיִּי 그 산 자가 내 아들이다

주어(3) : 술어(3) = 7구절 예) 왕상 2:22 הַגִּדּוֹל אָחִי הוא 그의 큰 형제이다

주어(2) : 술어(1) = 151구절 예) 대하 5:13 לְעוֹלָם חֲסִדּוֹ 그의 인자는 영원하다

위의 결과를 보면 주어와 술어의 한정성이 모두 낮은 경우는 한 구절도 없었으며 술어의 한정성이 주어의 한정성보다 더 높은 경우도 발견되지 않았

다. 주어의 한정성이 술어의 한정성보다 더 높은 경우에는 주어와 술어의 선정에 어려움이 없었으나 주어와 술어의 한정성이 동일한 경우(7구절)에 주어와 술어의 선정에 어려움이 있었다. 따라서 필자의 한정성 기준의 적합성은 98.8%이다.³⁹⁾

(예13) 왕상 1:45

הוא הקול אשר שמעתם

그것이 당신들이 들은 소리이다

(예14) 신 4:39

יהוה הוא האלהים

정녕 여호와가 하나님이다

예13과 14의 경우를 보면 형태적으로나 심층적으로 볼 때 주어와 술어 모두 한정성이 매우 높은 경우인데 이런 경우 필자가 나눈 세 가지 등급만을 가지고는 주어와 술어를 선정하기가 쉽지 않다. 형태적인 기준만을 가지고 주어와 술어를 선정한다면 예11의 경우와 같이 주어가 지시대명사나 인칭대명사인 경우는 별 문제가 없을 수 있으나 예12와 같이 ‘고유명사’인 경우 어려움은 커진다. 앞에서 언급한 세 학자의 경우에도 지시대명사나 인칭대명사의 한정성은 매우 높게 설정되었지만 고유명사의 한정성은 서로 다른 등급에 설정된 것을 볼 수 있다. 주어와 술어의 한정성이 매우 높은 경우 대부분이 주어와 술어 모두 ‘주어진’ 정보이므로 ‘주어진/새로운’ 기준 또한 별 도움이 되지 않는다. 이 경우 가능한 해결책은 단어 순서라 생각한다. 성서 히브리어 명사 문장에서 일반적으로 술어가 비한정적일 경우의 단어 순서는 정해지지 않았으나 주어와 술어가 모두 매우 한정적일 경우에는 주어가 술어보다 앞서는 경향이 있다.⁴⁰⁾

본 연구에서는 성서 히브리어 문장에서 단어의 형태는 한정성과 관련이 있기는 하지만 한정성의 등급 매김을 결정하는 절대적인 기준이 될 수 없다고 본다. 일반적으로 지시대명사나 인칭대명사의⁴¹⁾ 경우는 앞의 세 학자의 견해

39) 성서 히브리어의 대표적인 두 시대인 표준성서 히브리어 시대와 후기성서 히브리어 시대에 따른 차이를 확인해 보기 위해 두 시대를 대표하는 열왕기상과 역대하를 선정하여 조사해 보았으나 본 논문의 주제와 관련하여 시대적인 차이는 발견되지 않았다.

40) 성서 히브리어 명사 문장에서의 단어 순서에 대한 논의는 매우 복잡하고 본 주제에서 벗어나므로 여기서는 논하지 않도록 하겠다.

41) 인칭대명사의 경우 1인칭, 2인칭 단수 인칭대명사가 3인칭이나 복수 인칭대명사보다는 한정성이 보다 더 높은 것 같다.

와 마찬가지로 몇몇 경우를 제외하고는 어떤 사람이나 사물을 지시하는 지시성이 강하기 때문에 한정성이 매우 높다고 본다. 비한정 명사, 형용사, 명사적 분사, 전치사구, 수사, 부사, 의문사구 등은 몇몇의 예외를 제외하고는 한정성이 낮은 것에 속한다고 본다. 왜냐하면 대개의 경우 지시물이 무엇인지 불분명하기 때문이다. 고유명사, 한정 명사(정관사), 대명사 접미 명사의 경우에 한정성의 등급 매김은 여러 가지를 고려해서 결정해야 한다. 이것들은 문맥과 상황에 따라서 지시물이 무엇인지 분명하게 드러나는 경우도 있고 대충 윤곽은 드러나지만 무엇인지 파악하기 힘든 경우도 있기 때문이다. 따라서 필자는 한정성의 등급 매김을 결정하기 위해 사용될 수 있는 도구는 단어의 형태적인 기준뿐 아니라 화자-청자의 정체, 그들의 이전 대화(혹은 기록)와 공유된 지식, 이야기가 되고 있는 상황과 맥락 등이라고 본다.⁴²⁾

3. 결론

한정성의 등급 매김을 한 세 명의 히브리어 학자와 주어진/새로운 기준과 본 연구에서 새롭게 제시한 한정성의 기준의 적합도를 조사해 본 결과 다음과 같은 순으로 나타났다:

제네트 98.6%, 글리너트 96.2%, 앤더슨 92.6%, 주어진/새로운 기준 89.9%, 새로운 제안 98.8%.

따라서 본 연구에서의 자료와 분석을 토대로 다음과 같은 결론을 도출할 수 있다.

(1) 한정성의 등급 매김을 형태적인 구조에 따라 고정화 시키는 것은 위험한 일이지만 유용한 기준은 될 수 있다. 살펴본 바와 같이 형태적 구조에 따른 한정성의 등급 매김은 주어진/새로운 기준보다 더 적합한 것으로 나타났다. 문제의 여지가 있는 앤더슨의 경우에서조차 그 적합성(92.6%)이 오히려 주어진/새로운 기준의 적합성(89.9%)보다 높았다.

42) 동일한 문법 구조를 갖더라도 본 연구의 기준에 의하면 한정성 등급에 차이가 있을 수 있다. 예를 들어 “내 아들”이란 표현은 앤더슨의 기준에 의하면 항상 ‘중간적 한정성’에 들어가야 하지만 필자의 기준에 의하면 한정성에 차이가 있을 수 있다는 것이다. 만일 아들이 70명인 경우 이전의 언급이 전혀 없는 상황에서 “내 아들”이란 표현은 한정성이 매우 낮을 것이다. 반대로 아들이 독자인 것이 전후 문맥에서 분명히 알려진 상황이라면 “내 아들”이란 표현은 한정성이 매우 높다. 두 명 중 “내 아들”을 밝혀내야 하는 상황에서(창27:21 - “네가 내 아들에서냐?”, 왕상3:22 - “그 산 자가 내 아들이다” 등) “내 아들”의 한정성은 높지도, 낮지도 않은 보통으로 분류될 수 있다.

(2) 한정성의 의미는 전후 문맥이나 여러 가지 상황과 연결되어 있으므로 주어, 술어를 결정하는 두 기준(한정성과 주어진/새로운 기준)과 상관 관계가 있으나 이 두 기준 중 한정성 기준이 주어진/새로운 기준보다 더 유용한 기준으로 나타났다.

(3) 한정성의 등급 매김을 결정할 때는 단어의 형태뿐 아니라 화자-청자의 정체, 그들의 이전 대화(혹은 기록)와 공유된 지식, 이야기되고 있는 상황과 맥락 등을 고려해야 한다.

<주요어>(Keywords)

한정성, 성서 히브리어, 명사 문장, 주어와 술어, 단어 순서
Definiteness, Biblical Hebrew, Nominal Sentence, Subject and Predicate,
Word Order

(투고 일자: 2011. 8. 21, 심사 일자: 2011. 8. 25, 게재 확정 일자: 2011. 9. 28.)

<참고문헌>(References)

- 강신, “현대몽골어의 어순에 관한 연구”, 『몽골학』 16, 2004.
- 이정민, “(비)한정성/(불)특정성 대 화제(Topic)/초점”, 『국어학』 22, 1992.
- Andersen, F. I., *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*, New York: Abingdon Press, 1970.
- Bendavid, A., *Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew* (written in Hebrew), Tel-Aviv: Dvir Co. Ltd, 1971.
- Buth, R. “Word Order in the Verbless Clause: A Generative-Functional Approach”, C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew Linguistic Approaches*, Indiana: Eisenbrauns, 1999.
- Chesterman, A., *On Definiteness. A Study with Special Reference to English and Finnish*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Glinert, L., *The Grammar of Modern Hebrew*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Hawkins, J. A., *Definiteness and Indefiniteness. A Study in Reference and Grammaticality Prediction*, London: Croom Helm, 1978.
- Janet, W. D. and Talstra, E., “Paradigmatic and Syntagmatic Features in Identifying Subject and Predicate in Nominal Clauses”, C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew Linguistic Approaches*, Indiana: Eisenbrauns, 1999.
- Kogut, S., *Syntax and Exegesis. Studies in Biblical Syntax as Reflected in Traditional Jewish Exegesis* (written in Hebrew), Jerusalem: Magnes Press, 2002.
- Miller, C. L., “Pivotal Issues in Analyzing the Verbless Clause”, C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew Linguistic Approaches*, Indiana: Eisenbrauns, 1999.
- Muraoka, T., “The Tripartite Nominal Clause Revisited”, C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew Linguistic Approaches*, Indiana: Eisenbrauns, 1999.
- Niccacci A., “Types and Functions of the Nominal Sentence”, C. L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew Linguistic Approaches*, Indiana: Eisenbrauns, 1999.
- Shuly Wintner, J., *Definiteness in the Hebrew noun phrase*, Linguistics 36, Institute for Research in Cognitive Science, University of

Pennsylvania, 2000.

Zewi, T., “The Nominal Sentence in Biblical Hebrew”, G., Goldenberg and S. Raz, eds., *Semitic and Cushitic Studies*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1994.

<Abstract>

**A Study on the Definiteness in the Nominal Sentences of
Biblical Hebrew: focusing on Andersen, Janet and Glinert's theories**

Prof. Sung-Dal Kwon
(Westminster Graduate School of Theology)

Research on nominal sentences of Biblical Hebrew has caused many debates among Biblical Hebrew scholars through the last several decades but there are still a lot of disagreements. First of all, scholars' different opinions are observed on the definition of 'nominal sentence,' and there are many other questions to be solved in connection with nominal sentences of Biblical Hebrew including word order in nominal sentences, three-component nominal sentences, copula, casus pendens, existential sentence, and the relation between nominal sentences and HYH sentences. In particular, it is quite important to identify the subject and the predicate in nominal sentences because it is essential for solving many other problems. In nominal sentences of Biblical Hebrew in which the word order is not fixed, it is very crucial to distinguish between the subject and the predicate.

This study discussed definiteness as a criterion for identifying the subject and the predicate in the nominal sentences of Biblical Hebrew.

This study attempted to answer a number of questions on definiteness as follows:

- (1) Can definiteness be a criterion for identifying the subject and the predicate in nominal sentences of Biblical Hebrew?
- (2) If yes, how important is the criterion of definiteness?
- (3) How valid is the rating of definiteness by a number of scholars suggesting definiteness as a criterion, and what is the desirable method for rating definiteness?

In this study, statistical methods were used as important tools. Compared to ones based on theoretical inference, approaches based on definite data using statistical methods can come much closer to the fact.

Through these statistical methods, we investigated scholars' definiteness rating and the author's rating in detail and drew the following conclusions:

(1) It is risky to fix the rating of definiteness according to morphological structure, but still definiteness can be a useful criterion. The usefulness of the criterion appeared to be higher than the adequacy of the ‘given/new’ criterion.

(2) As the significance of definiteness is connected to the context or various situations, the two criteria (definiteness and given/new information) are in correlation with each other. Between the two, definiteness can be more useful than the ‘given/new’ criterion.

(3) When rating definiteness, we need to consider not only the word form but also the identity of the speaker and hearer, previous dialogs (or records) and shared knowledge between them, the situation and context in which the story is told, etc.

마가복음 1:1의 본문 비평과 번역

신현우*

1. 시작하는 말

이 논문의 목적은 마가복음 1:1을 번역하는 것이다. 이를 위하여 마가복음 1:1의 원래의 형태를 복원한 후, 그 의미와 기능을 정확하게 파악하고 여러 번역 가능성의 장단점을 고려할 것이다. 성서번역은 그 목적에 따라 다양하게 할 수 있다. 이 논문이 선택하는 번역 목적은 본문의 의미를 현대 한국인에게 잘 전달하는 것이다.

마가복음 1:1은 기존의 성경번역들에서 다음처럼 번역되었다.¹⁾

『개역』	하나님의 아들 예수 그리스도 복음의 시작이라
『개역개정』	하나님의 아들 예수 그리스도의 복음의 시작이라
『표준』	하나님의 아들 예수 그리스도의 복음의 시작은 이러하다.
『공동』	하느님의 아들 예수 그리스도에 관한 복음의 시작.
『현대인의 성경』	하나님의 아들 예수 그리스도에 대한 기쁜 소식의 시작이다.

한글 번역본들의 비교에서 드러나는 차이는 ‘그리스도의 복음’과 ‘그리스도에 관한 복음,’ ‘복음’과 ‘기쁜 소식’ 정도이다. 그런데, 네덜란드성서공회에서 1951년에 출판한 NBG(Nederlands Bijbelgenootschap Vertaling, 1951)는 ‘하나님의 아들’을 빼고, ‘Begin van het Evangelie van Jezus Christus’(예수 그리스도의 복음의 시작)라고 번역한다. 따라서 ‘하나님의 아들’을 NBG처럼 빼는 것이 옳은지도 다루어져야 한다.

마가복음 1:1에서 ‘시작’이란 단어는 매우 어색하다. 굳이 ‘시작’이라고 밝히지 않아도 독자들은 마가복음이 시작한다는 것을 이미 알기 때문이다. 과연 마가가 이렇게 불필요한 진술을 할 필요가 있었을까? ‘시작’이라는 단어에 해당하는 헬라어 단어를 다르게 번역하여 문맥에도 맞고 독자에게 유의미한

* 웨스트민스터신학대학원대학교 부교수, 신약학.

1) 본 논문은 성서 번역본을 언급할 때 「성경원문연구」에서 정한 약어를 사용한다. 「성경원문연구」 28 (2011), 297-298의 약어표 참조. 이 약어 목록에 없는 번역본의 경우에는 첫 언급 때 전체 이름을 밝힐 것이다.

정보를 전달하도록 번역할 수는 없을까?

‘그리스도’라는 단어도 성서를 처음 읽는 사람이 알기 어려운 용어이다. 이러한 용어 대신 독자들이 좀 더 이해하기 쉬운 용어를 선택할 수는 없을까? 영어 성경번역 NLT는 이를 ‘Messiah’(메시아)로 번역한다. 한글 번역에서도 ‘그리스도’ 대신 ‘메시아’를 택할 수는 없을까?

드 프리스(Lourens de Vries)가 제안한 성서 번역 이론인 스키포스(skopos) 이론에 의하면, 성서 번역을 위해서는 번역본을 사용할 공동체에 대한 고려가 필요하다. 서로 다른 공동체에 동일한 번역을 제공하는 것은 효과적이지 않다. 따라서 성서 번역은 그것을 사용하게 될 대상 공동체에 따라 적합하게 이루어져야 한다.²⁾ 성서 내용에 익숙한 교회와 성서에 담긴 내용을 잘 모르는 세상에 동일한 번역을 제공할 필요는 없다. 이 논문은 이러한 측면을 염두에 두고, 교회에 적합한 번역과 세상에 적합한 번역을 나누어 제안하고자 한다.

이 논문은 마가복음 1:1에 관한 본문 비평과 주해를 토대로 이러한 문제를 다루면서 마가복음의 1:1에 관한 새로운 번역(들)을 제안하고자 한다.

2. 본문 비평³⁾

성서번역을 위해 필요한 첫 단계는 본문 비평, 즉 원본문 복원 작업이다. 원본문을 복원하기 위해서는 우선 여러 사본들을 비교하여 서로 다른 읽기들(즉 이문들)을 파악하고, 이러한 이문들 중에서 원래의 읽기를 선택해야 한다. 네스틀레-알란트(Nestle-Aland) 27판(*Novum Testamentum Graece*, eds. B. Aland *et al.*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993)은 마가복음 1:1에서 다음과 같은 이문들을 소개한다.

(1) Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ	κ ¹ B D L W 2427 <i>pc</i> latt sy co; Ir ^{lat}
(2) Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ	A ^{f.13} 33 9K
(3) Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ τοῦ κυρίου	1241
(4) Ἰησοῦ Χριστοῦ	κ* Θ 28. l 2211 <i>pc</i> sa ^{ms} ; Or
(5) - (없음)	Ir Epiph

2) 이러한 이론에 관하여는 L. de Vries, “Translations of the Bible and Communities of Believers”, 『성경원문연구』 23 (2008), 172-195 참조.

3) 본문 비평 부분은 줄져, 『마가복음의 원문을 찾아서』(서울: 웨스트민스터출판부, 2006), 21-29의 내용을 토대로 보완 발전시킨 것이다.

위의 이문들 가운데 어느 것을 선택하느냐에 따라 마가복음 1:1의 번역은 달라진다. (1)과 (2)는 ‘하나님의 아들 예수 그리스도의,’ (3)은 ‘주의 아들 예수 그리스도의,’ (4)는 ‘예수 그리스도의’로 번역된다.

대부분의 번역성경들은 (1)을 따라 ‘하나님의 아들’을 포함한다. (4)를 따라서 ‘하나님의 아들’을 번역에 담지 않는 번역은 네덜란드성서공회에서 1951년에 출판한 NBG 등 극소수뿐이다. 한글 성경의 경우 『표준』, 『개역개정』, 『공동개정』 등이 모두 ‘하나님의 아들’(또는 ‘하느님의 아들’)을 선택했다.

‘하나님의 아들’은 과연 마가복음 1:1에 포함되어야 하는가? ‘하나님의 아들’을 번역문에 담아야 하는지 말아야 하는지 선택하려면 (1)/(2)와 (4) 중에서 어느 것이 마가복음의 원래의 읽기였는지 판단하는 본문 비평이 필요하다. 학자들의 본문 비평 작업의 결과를 반영하고 있는 네스틀레-알란트 27판의 본문은 (1)과 (4) 중에 선택하지 못하고 υιοϋ θεου [] 속에 넣었다. 티센도르프(C. Tischendorf)가 편집한 본문(8판)과 네스틀레-알란트 25판, 홈즈(M. W. Holmes)가 편집하고 세계성서학회(the Society of Biblical Literature)가 2010년에 출판한 헬라어 신약성서(SBLGNT)는 (4)를 택하였고,⁴⁾ 포겔스(H. J. Vogels), 메르크(A. Merk), 보퍼(J. M. Bover)가 편집한 본문들은 모두 (2)를 택하였다.⁵⁾

위의 읽기들 중에 (3)과 (5)는 원래의 읽기가 아님이 거의 분명하다. 12세기 사본 1241에 의해 지지받는 (3)은 외증이 약하다. (3)은 선본(先本, *Vorlage*, 필사자가 필사할 때 앞에 놓고 베낀 사본)에 담긴 ‘하나님’이란 표현을 ‘주’라고 바꾸어 읽음으로써 발생했을 것이다. (5)도 외증을 고려하여 제외시킬 수 있다. 중요한 헬라어 사본들의 지지 없이 이레네우스(Irenaeus, 2세기)와 에피파니우스(Epiphanius of Constantia, ?~403)의 인용만으로 (5)의 원문성을 주장하기는 역부족이기 때문이다. 더구나 (5)는 유사종결(*homoeoteleuton*, 단어나 어구의 끝이 유사한 현상) -ou에 의한 착시 현상으로 인해 (1), (2), (3) 또는 (4)에서 발생했다고 설명할 수 있다. 필사자의 눈이 바로 앞에 나오는 εὐαγγελίου 의 ou에서 Χριστοϋ 나 θεοϋ 의 ou로 옮겨가며 그 사이에 있는 단어들을 빠뜨렸을 것이다. 크로이(N. C. Croy)는 1절 전체가 필사자의 추가로 발생하였다고 주장하였지만,⁶⁾ 1절을 전부 빠뜨린 사본은 하나도 없으므로 받아들일 수 없다.

4) M. W. Holmes, ed., *The Greek New Testament* (Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2010), 67.

5) B. Aland, et al., eds., *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993), 751.

6) N. C. Croy, “Where the Gospel Text Begins: A Non-Theological Interpretation of Mark 1:1”, *NovT* 43 (2001), 119-125.

나머지 읽기들인 (1), (2), (4) 중에서 우리는 ‘하나님의 아들’이란 표현을 담은 (1)과 (2)가 원래의 읽기가 아니라고 볼 수 있다. 마가복음을 필사한 사람들은 기독교인들이므로 ‘하나님의 아들’이란 중요한 신학적 용어를 의도적으로 생략했을 리 없다. 오히려 그들은 예수를 하나님의 아들로 믿는 그들의 신앙에 따라 또는 예수를 하나님의 아들로 선포하는 마가복음의 중심 메시지를 따라 ‘하나님의 아들’이란 표현을 추가했을 가능성이 높다.

마가복음 1:1은 마가복음의 본래적 제목이다(아래의 주해 참조). ‘마가복음’(εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον)이란 표현은 나중에 필사자들이 다른 복음서들과 구별하기 위하여 이 책에 붙인 제목일 것이다. 이러한 제목은 후기 사본들에서나 등장하며, 초기(4세기) 사본들인 시내산 사본과 바티칸 사본에는 KATA MARKON(‘마가에 의한’)이란 표현이 등장하지만, 본래의 필사자의 필체가 아니므로 나중에 첨가된 것으로 보아야 하기 때문이다.⁷⁾

메쯔거(B. M. Metzger)에 의하면 책의 제목이 필사자들에 의하여 길어지는 경향성이 있었다.⁸⁾ 그는 요한계시록의 제목의 경우를 그 증거로 든다.⁹⁾ 이러한 경향성은 짧은 읽기인 (4)가 원래의 읽기임을 지지한다.

물론 υἱοῦ θεοῦ 또는 υἱοῦ τοῦ θεοῦ(‘하나님의 아들’)는 유사종결에 의해 실수로 생략되었을 수 있다. 끝이 동일하게 ου로 끝나기 때문에 필사자의 눈이 Χριστοῦ(‘그리스도’)에서 θεοῦ(‘하나님’)로 넘어가며 그 사이에 있는 υἱοῦ θεοῦ(‘하나님의 아들’)를 빠뜨렸을 수 있다. 초기 사본들이 ‘하나님,’ ‘그리스도,’ ‘예수,’ ‘아들’ 등의 단어를 축약된 형태(nomia sacra)로 사용했다는 것을 감안한다면 이러한 혼동의 가능성은 더 크다고 볼 수 있다. 필사자의 눈이 ΙΥΧΥ(Ἰησοῦ Χριστοῦ, 예수 그리스도)까지 필사하고 끝이 유사한 ΥΥΘΥ(υἱοῦ θεοῦ)로 넘어갈 수 있었다.

APXHTOYEYAGΓEΛIOYIYXYYYΘY

APXHTOYEYAGΓEΛIOYIYXY

그러나 정신을 가다듬고 마가복음을 필사하기 시작한 필사자가 첫 절부터 이러한 실수를 했을 리는 없다.¹⁰⁾ 경험적 연구는 이러한 추측을 지지한다. 어만(B. D. Ehrman)에 의하면, “최근의 사본 분석들은 참으로 필사자들이 문서

7) B. Aland, et al., eds., *Novum Testamentum Graece*, 721.

8) B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), 62.

9) *Ibid.*, 62 n.1.

10) P. M. Head, “A Text-critical Study of Mark 1.1”, *NTS* 37 (1991), 629: “One does not ... expect errors due to tiredness in the first verse of a work.”

의 초두에서 더욱 세심했다는 것을 보여준다.”¹¹⁾ 게다가, 헤드(P. M. Head)의 관찰에 의하면, 복음서에서 ‘하나님의 아들’이란 표현이 본문으로부터 생략된 경우는 없으며 오히려 추가된 경우는 있다.¹²⁾ 와서만(T. Wasserman)은 헤드를 논박하기 위해 헤드가 제시한 ‘하나님의 아들’이 추가된 경우들을 검토하여 이 경우들이 실제로 추가된 경우가 아님을 지적한다.¹³⁾ 그러나 헤드가 제시한 경우 중에 마가복음 8:29는 여전히 유효하다. 와서만은 마가복음 8:29에서 ‘하나님의 아들’의 추가는 마태복음의 평행구절(16:16)에 조화된 것이므로 적합한 예가 될 수 없다고 주장한다.¹⁴⁾ 그러나, 평행구절에 ‘하나님의 아들’이 있다고 해서 필사자들이 반드시 평행구절에 의해 영향을 받았으리라고 속단할 수는 없다. 마가복음은 마태복음이 필사되기 전에 이미 필사되기 시작했을 수 있었으며, 이러한 초기 필사 시기에 ‘하나님의 아들’이 추가되었을 가능성은 여전히 남는다. 마태복음이 필사된 이후에라도 마가복음 필사자들이 마태복음을 아직 알지 못하였을 시기가 존재한다. 마태복음을 알았다고 해도 반드시 마태복음에 의해 영향을 받았다고 단정할 수는 없다. 백보 양보하여 와서만의 주장처럼 마가복음 8:29에서 ‘하나님의 아들’이 추가된 읽기가 마태복음 16:16에 조화된 것이라고 하더라도, 마태복음 16:16 자체는 마가복음을 자료로 사용하여 편집하는 과정에서 ‘하나님의 아들’을 추가하였음을 보여준다. 초기 필사자도 이러한 경향성을 가졌을 것이다. 와서만은 자신의 주장을 강화하고자 ‘하나님의’가 생략된 경우들을 제시하였고,¹⁵⁾ ‘그리스도 예수’, ‘예수’, ‘그리스도’가 생략된 경우들이 있음도 제시하지만,¹⁶⁾ ‘하나님의 아들’이 생략된 부분을 찾지 못하였다. 그러므로 ‘하나님의 아들’은 나중에 추가되었을 가능성이 더 높다고 볼 수 있다.

더구나 (1)의 υιοῦ θεοῦ(‘하나님의 아들’)는 마가복음의 문체에 맞지 않는다. 물론 마가복음 15:39는 υἱὸς θεοῦ(‘하나님의 아들’)를 가지고 있지만, 이것은 정관사가 없는 언어인 라틴어를 사용했을 로마인 백부장의 말을 인용한 부분에 등장한 것이다. 그러므로 이것이 마가의 문체를 반영한다고 볼 필요는 없다. 다른 곳에서 마가복음은 11:22(πίστιν θεοῦ)의 경우를 제외하고는 항상

11) B. D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 73. 어만은 증거로 P. R. McReynolds, “Establishing Text Families”, W. D. Flaherty, ed., *The Critical Study of Sacred Text* (Berkeley: Graduate Theological Union, 1979), 97-113을 제시한다.

12) P. M. Head, “A Text-critical Study of Mark 1.1”, 627.

13) T. Wasserman, “The ‘Son of God’ Was in the Beginning (Mark 1:1)”, *JTS ns* 62 (2011), 48.

14) *Ibid.*, 48.

15) T. Wasserman, “The ‘Son of God’ Was in the Beginning (Mark 1:1)”, 49.

16) *Ibid.*, 47.

θεοῦ(‘하나님의’) 앞에 정관사 τοῦ(‘그’)를 붙인다. 특히 ‘하나님의 아들’이라는 표현을 위해서 마가복음은 언제나 θεοῦ(‘하나님의’) 앞에 정관사 τοῦ(‘그’)를 붙인다. 마가복음 3:11(ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ)과 5:7(υἱὲ τοῦ θεοῦ)이 그 경우에 해당한다. 그러므로 (1)의 υἱοῦ θεοῦ(‘하나님의 아들’)는 마가복음의 문체에 맞지 않는다. 이것은 아마도 필사자에게서 유래하였을 것이다.

필사자들은 왜 ‘하나님의 아들’이란 표현을 추가했을까? 아마도 신학적인 고려 때문이었을 것이다. 마가복음 1:11에는 “너는 나의 사랑하는 아들이다”라는 말씀이 나온다. 이 말씀은 하늘에서 들린 음성이므로 여기서 ‘나의 아들’은 곧 ‘하나님의 아들’이다. 예수께서 요한에게 세례를 받으실 때, 하나님께서는 예수가 ‘나[하나님]의 아들’이라고 선언하셨다. 그렇다면, 그 전에도 예수는 하나님의 아들이었을까? 아니면 세례 받는 순간에 비로소 하나님의 아들이 되었을까? 어만(B. Ehrman)은 예수께서 세례 받으실 때 비로소 하나님의 아들로 입양되었다는 양자론적 기독교론을 반대하는 필사자들이 마가복음 1:11을 양자론적으로 해석하지 못하도록 하기 위해서 1:1에서 ‘하나님의 아들’을 추가했다고 주장한다.¹⁷⁾ 필사자들이 이렇게 했다면 그것은 마가복음을 제대로 해석한 것이다. 구약에서 왕은 하나님의 입양된 아들로 간주되는데(시 2:7; 89:27), 마가복음 9:7에 이 선언이 반복되는 것으로 보아 입양 선언이 아니라 정체성에 대한 선언으로 볼 수 있다.¹⁸⁾ 입양이 반복될 필요가 없기 때문이다. 마가복음은 예수께서 하나님의 아들로 입양되었다고 간주하지 않는다. 따라서 필사자들은 이러한 해석을 방지하고자 ‘하나님의 아들’을 1:1에 추가할 수 있었을 것이다.

필사자들은 다른 이유로 인해 ‘하나님의 아들’을 추가했을 수도 있다. 허치슨(D. Hutchison)이 지적하였듯이 양자론적 기독교론을 방지하기 위해서라기보다 마가복음의 주제를 잘 드러내고자 ‘하나님의 아들’을 추가했을 수도 있다.¹⁹⁾ 예수께서 “하나님의 아들”이심은 마가복음의 주제이므로(막 1:11; 3:11; 8:38; 9:7; 12:6; 14:61; 15:39), 이 설명은 적절하다. 이러한 설명들을 따르면 (1) 뿐만 아니라 (2)도 ‘하나님의 아들’이란 표현을 가지므로 원래의 읽기가 아니라고 볼 수 있다.

그런데, (2)의 υἱοῦ τοῦ θεοῦ(‘그 하나님의 아들’)는 위에서 언급한 마가복음의 문체에 맞는다. 그렇다면 (2)는 원래의 읽기라고 볼 수 있지 않을까? 그렇

17) B. D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture*, 74

18) M. D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark* (London: A. & C. Black, 1991), 48.

19) D. Hutchison, “The ‘Orthodox Corruption’ of Mark 1:1”, *Southwestern Journal of Theology* 48 (2005), 48. 그러나 허치슨 자신은 ‘하나님의 아들’이 원래의 읽기일 가능성이 더 높다고 판단한다.

지만, 이것이 원래의 읽기였을 경우, 필사자들이 일부러 정관사를 빼고 (1)처럼 만든 이유를 설명하기 어렵다. 즉 (2)로부터 (1)이 어떻게 발생했는지 설명할 수 없다. 그러나 역으로 (1)로부터 (2)가 어떻게 발생했는지는 설명할 수 있다. 필사자들은 정관사가 없는 $\upsilon\iota\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (‘하나님의 아들’)가 마가복음의 문체와 맞지 않는다는 것을 파악하고 (또는 표준적 헬라이어 표현에 맞지 않는다고 판단하고²⁰⁾ 정관사 $\tau\omicron\upsilon$ (‘그’)를 추가하여 $\upsilon\iota\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (‘그 하나님의 아들’)를 만들었을 것이다. (2)를 지원하는 외증 중에 초기 사본이 없다는 것도 이러한 판단을 지원한다.

비록 (1)이 주요 초기 사본(4세기)인 바티칸 사본(B)을 비롯하여 베자 사본(D), 라틴어 역본(latt) 등 폭넓은 외증의 지지를 받고 있지만, 위에서 살펴본 내증은 (1)을 지지하지 않는다. 더구나 4세기 사본인 시내산 사본(\aleph)과 2세기 교부 오리젠(Origen)의 마가복음 1:1 인용이²¹⁾ (4)를 지지하므로 (4)의 외증이 약하다고 할 수 없다. 물론 와서만이 잘 지적하였듯이 시내산 사본에는 빠뜨리는 경향성이 있기에²²⁾ 이 사본이 짧은 읽기를 지지할 때에는 증거력이 약하다. 그러나 시내산 사본이 다른 사본보다 짧은 읽기를 가진 곳이 모두 이러한 경향성 때문에 발생했다고 볼 수는 없다. 또한 시내산 사본은 때로 추가하기도 한다. 시내산 사본은 마가복음 8:29에서 ‘당신은 그리스도입니다’ 대신에 ‘당신은 그리스도 하나님의 아들입니다’라고 한다. 이처럼 ‘하나님의 아들’을 추가하는 것을 꺼리지 않는 시내산 사본이 1:1에서는 ‘하나님의 아들’을 일부러 빠뜨렸을 리가 없다. 또한 사히덕 역본 사본 하나(sa^{ms})가 시내산 사본과 함께 ‘하나님의 아들’이 빠진 읽기를 지원한다는 사실은 이러한 읽기가 이집트 지역에 초기부터 있었음을 보여준다. 그리고 이집트 지역의 사본들과는 다른 계열의 사본인 코리데티(Koridethi) 사본(Θ)의 지원은 이러한 읽기가 이집트 지역에서 비로소 발생한 것이 아닐 가능성을 보여준다. 이 외에도 와서만이 관찰한 바와 같이 다양한 교부들(Victorinus, Serapion, Basil of Caesarea, Cyril of Jerusalem, Asterius Ignotus, Hesychius), 팔레스타인 시리아어 역본과 아르메니아어 역본, 조지아어역 1차 교정본, 한 아랍어 역본(Sin. Ar. N.F. Parch. 8)이 (4)를 지원한다.²³⁾

20) A. Globe, “The Caesarean Omission of the Phrase ‘Son of God’ in Mark 1:1”, *HTR* 75 (1982), 217.

21) 글로브(A. Globe)의 연구에 의하면 오리젠은 마가복음 1:1의 짧은 읽기(Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ)만을 알고 있었다(A. Globe, “The Caesarean Omission of the Phrase ‘Son of God’ in Mark 1:1”, 213).

22) T. Wasserman, “The ‘Son of God’ Was in the Beginning (Mark 1:1)”, 45.

23) *Ibid.*, 34, 39.

와서만은 더 폭넓은 교부의 인용 및 역본들이 ‘하나님의 아들’을 포함한 읽기를 지원한다고 지적하지만,²⁴⁾ 이것은 정관사의 유무의 차이를 무시하고 (1)과 (2)를 지원하는 증거를 합한 것이다.²⁵⁾ (1)만 지지하는 것을 추리면, \aleph^1 B D L W 2427 Severian 등 소수뿐이다.²⁶⁾ 네스틀레-알란트 27판은 라틴어 역본들 (latt), 시리아어 역본들(sy), 콥트어 역본들(co), 이레나이우스 작품의 라틴어 번역(Ir^{lat}) 등이 (1)을 지지하는 것으로 언급하지만, 글로브(A. Globe)의 관찰에 의하면 이것들은 (2)를 지원할 수도 있는 읽기이다.²⁷⁾ 물론 (2)는 (1)에 정관사 하나를 추가한 것이므로 결국 (1)을 지지하는 읽기이다. 따라서 (2)를 지지하는 외증은 결국 (1)을 지지하는 것이다. 그럼에도 불구하고 (1)만을 명확히 지지하는 외증을 추려보면 (4)를 지지하는 외증보다 결코 강하다고 볼 수 없음이 드러난다.

그러므로 우리는 내증과 외증을 함께 고려하여 (4)를 원래의 읽기로 선택할 수 있다. 아마도 마가복음 1:1의 원래의 본문은 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ이었을 것이다.²⁸⁾

3. 주해와 번역

위에서는 우리는 마가복음 1:1을 번역하기 위한 기초로서 1:1의 본문을 확정하였다. 그러나 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ의 번역을 위해서는 그 의미를 파악해야 하며, 따라서 주해적 연구가 필요하다.

3.1. 제목인가? 본문의 일부인가?

주해의 첫 단계는 표점(標點)이다. 즉, 단어를 띄어 쓰고 구두점을 찍는 작업이다. 신약성서가 기록되던 시기는 물론 그 이후 오랫동안 일반적으로 띄어쓰기를 하지 않았다.²⁹⁾ 현존하는 신약성서 사본 중에서 가장 오래된 사본

24) Ibid.

25) Ibid., 22.

26) A. Globe, “The Caesarean Omission of the Phrase ‘Son of God’ in Mark 1:1”, 214.

27) Ibid., 214.

28) 성서번역자 슬롬프(J. Slomp)는 이 짧은 읽기를 선택하며, 이러한 선택이 비기독교인 독자가 마가복음을 읽기 시작하는 첫 절부터 결립돌에 걸리는 것을 피하는 장점이 있다고 지적하였다. J. Slomp, “Are the Words ‘Son of God’ in Mark 1.1 Original”, *The Bible Translator* 28:1 (1977), 150.

29) F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament*, R. W. Funk trans. and

들에는 띄어쓰기가 없으며, 후기 사본들에도 띄어쓰기가 완전하게 되어 있지 않다.³⁰⁾ 인쇄된 헬라어 성서판본들은 띄어쓰기를 제공하는데, 이것은 편집자의 손을 통해서 이루어진 것이다.

신약성서에 본래 구두점이 있었는지 없었는지는 아무도 모르며, 있었다면 어디에 어떻게 찍혔는지 모른다.³¹⁾ 오늘날 헬라어 성서판본들에 찍힌 구두점은 편집자들이 찍은 것이다.³²⁾ 이것은 이미 편집자의 해석을 담고 있다.

그러므로 우리가 신약성서 주해를 할 때 신약성서 판본들의 띄어쓰기나 구두점을 반드시 받아들일 필요는 없다. 여러 표점 가능성 중에서 원래 저자의 의도를 가장 잘 드러낼 수 있는 표점을 선택하여야 한다. 예를 들어 마가복음 9:12는 “엘리야가 먼저 와서 모든 것을 회복한다”는 문장에 마침표가 아니라 물음표를 붙일 수 있다. 개역개정판은 이것을 평서문으로 번역하여 본문의 흐름을 놓치게 한다. 네스틀레-알란트 27판은 이 문장을 평서문으로 간주하고 구두점을 찍어서 이러한 번역을 유도한다. 그러나 이 문장은 의심을 제기하는 의문문으로 읽을 때 이어지는 문장과 논리적으로 연결된다. “엘리야가 과연 먼저 와서 모든 것을 회복한다고? 그렇다면 어찌 인자가 대하여 기록하기를 많은 고난을 받고 멸시를 당하리라 하였느냐?” 이 본문에 담긴 논리는 귀류법이다.

1. 엘리야가 모든 것을 회복한다(A).
2. 엘리야가 모든 것을 회복한다면 인자가 고난 받지 않는다(A → B).
3. 구약성서는 인자가 많은 고난을 받고 멸시를 당해야 한다고 기록한다(~B).
4. 그러므로 엘리야가 모든 것을 회복한다는 주장은 받아들일 수 없다(~A).

중국 문헌 필사의 경우에 저자가 붙인 제목이 필사과정에서 본문으로 오해된 경우가 있다. 이러한 경우에 제목을 본문으로부터 떼어내어 구분해야 제대로 이해된다. 양수달은 『古書疑義舉例續補』(고서의의거례속보)의 제1권 “文中有標題例”(문중유표제례)에서 『管子』(순자) <修身篇>(수신편)의 扁善之度(편선지도, “항상 알맞은 법도”)를 본문의 일부가 아니라 제목으로 볼 때 문리가 잘 통함을 지적한다.³³⁾

마가복음 1:1은 어떻게 표점해야 하는가? 위에 언급한 중국 문헌의 경우에

revision (Chicago: The University of Chicago Press, 1961)[= BDF], §12.

30) BDF, §12.

31) BDF, §16.

32) Ibid.

33) 周大璞, 『训诂学初稿』, 第三版, (武汉: 武汉大学出版社, 2007), 257에서 재인용.

서처럼, 마가복음 1:1은 마가복음 본문의 초두가 아니라 제목으로 표점할 수 있다.³⁴⁾ 마가복음 1:1은 관사 없이 시작하며, 동사도 없기 때문이다. 헬라어에서 동사가 없는 문장이 가능하지만, 단락의 시작 지점에 계사가 없는 명사 구문을 사용하는 경우는 거의 없다.³⁵⁾ 관사 없는 구문(anarthrous construction)은 종종 제목에 쓰인다. 신약성서와 구약 70인역(정경 및 외경)에서 그러한 예가 많이 발견된다.³⁶⁾

물론 하박국 1:1(Τὸ λῆμμα ὃ εἶδεν Ἀμβακουμ ὁ προφήτης, ‘하박국 선지자가 본 계시’)이나 예레미야 1:1(τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ, ‘하나님의 말씀’)의 경우처럼, 관사가 있는 구문도 제목에 쓰이기도 했지만, 관사가 없는 경우가 압도적으로 많다.

마가복음 1:1은 마가복음 서두 단락의 제목인가? 아니면 마가복음 전체의 제목인가? 아마도 서두 단락의 제목은 아닐 것이다. 왜냐하면 헬라 문헌에서 ἀρχή가 서두의 제목으로 사용된 경우는 없기 때문이다.³⁷⁾ 또한 마가복음은 다른 곳에서 단락 제목이 있는 곳이 없기 때문이다.³⁸⁾ 만일 마가복음의 서두의 제목이 ‘복음의 시작’이라면 마가복음이라는 책이 ‘복음’이라는 이름으로 불린 것이다.³⁹⁾ 그러나 ‘복음’(εὐαγγέλιον)은 마가복음 기록 이전에 아직 책을 가리키는 용어로 쓰이지 않았으므로⁴⁰⁾ 마가복음에서도 이 단어는 문학적 장르나 그러한 장르의 책을 가리키는 전문 용어가 아니었다. 따라서 εὐαγγέλιον은 마가복음이 이야기하는 바 내용을 가리키며 문학적 장르로서의 마가복음이나 책으로서의 마가복음을 가리키지 않는다.⁴¹⁾ 그러므로 1절은 서두의 제목

34) 참조, M. E. Boring, “Mark 1:1-15 and the Beginning of the Gospel”, *Semeia* 52 (1991), 50.

35) N. C. Croy, “Where the Gospel Text Begins”, 113.

36) Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (‘예수 그리스도의 계보에 관한 책,’ 마 1:1), Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (‘예수 그리스도의 계시,’ 계 1:1), Παροιμίαι Σαλωμώντος υἱοῦ Δαυὶδ ὃς ἐβασίλευσεν ἐν Ἰσραὴλ (‘이스라엘의 왕 다윗의 아들 솔로몬의 잠언들,’ 잠 1:1), Ῥήματα Ἐκκλησιαστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ βασιλέως Ἰσραὴλ ἐν Ἱερουσαλὴμ (‘예루살렘에 있는 이스라엘의 왕 다윗의 자손 전도자의 말씀,’ 전 1:1), Λόγοι Νεεμια υἱοῦ Ἀχαλία (‘하가라의 아들 느헤미야의 말씀,’ 느 1:1), Λόγος κυρίου ὃς ἐγενήθη πρὸς Ὠσηε (‘호세야에게 임한 주의 말씀,’ 호 1:1), Λόγοι Ἀμωσ (‘아모스의 말씀,’ 암 1:1), Λόγος κυρίου ὃς ἐγενήθη πρὸς Ἰωηλ τὸν τοῦ Βαθουηλ (‘브두엘의 아들 요엘에게 임한 주의 말씀,’ 율 1:1), Ὅρασις Ἀβδίου (‘오바댜의 묵시,’ 읍 1:1), Λήμμα Νικευη βιβλίου ὀράσεως Ναουμ τοῦ Ἐλκεσαίου (‘니느웨에 대한 경고: 엘고스 사람 나훔의 묵시의 책,’ 나 1:1), Λόγος κυρίου ὃς ἐγενήθη πρὸς Σοφονιαν (‘스바냐에게 임한 주의 말씀,’ 습 1:1), Λήμμα λόγου κυρίου (‘주의 계시의 말씀,’ 말 1:1), Ὅρασις ἦν εἶδεν Ἡσαιας υἱὸς Ἀμωσ (‘아모스의 아들 이사야가 본 묵시,’ 사 1:1), ᾠδισμα ἁμαρτῶν ὃ ἐστὶν τῷ Σαλωμων (‘솔로몬의 노래들 중의 노래,’ 아 1:1), Βίβλος λόγων Τωβιτ (‘토빗의 말씀을 담은 책,’ 토빗 1:1)

37) M. E. Boring, “Mark 1:1-15 and the Beginning of the Gospel”, 51.

38) Ibid., 51.

39) Ibid.

40) M. D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, 33.

41) M. E. Boring, “Mark 1:1-15 and the Beginning of the Gospel”, 51 참조.

이 아니라 마가복음 전체의 제목으로 간주되어야 한다.

궈리히(R. A. Guelich)는 1절과 2절이 서로 연결되므로, 1절 끝에 쉼표를 찍어야 한다고 주장했다.⁴²⁾ 그렇지만, 이러한 경우에는 1절의 ἀρχή가 정관사를 가지지 않는 것이 어색하다.⁴³⁾ 궈리히가 2절이 1절에 연결된다고 주장하는 이유는 2절의 καθὼς γέγραπται(‘마치 ~라고 기록된 바와 같이’)가 언제나 앞에 연결되어 사용되기 때문이다.⁴⁴⁾ 그러나 저자들은 저마다 독특한 문체를 구사하므로, 마가가 반드시 이러한 용례를 따라야 했을 필연성은 없다. 물론 마가복음의 다른 곳에서 καθὼς γέγραπται는 앞 문장과 연결된다(막 9:13; 14:21). 그러나 이 표현이 마가복음의 다른 곳에서 사용된 용례는 두 번뿐이므로 이 두 번의 용례를 보편화시킬 수는 없다. 마가가 두 번은 앞 문장과 연결시키고 한 번은 뒤에 나오는 문장과 연결시켰을 가능성을 부정할 수는 없다. 이 가능성은 καθὼς(‘마치 ~와 같이’) 절이 뒤에 나오는 문장과 연결되는 용례(눅 11:30; 17:26; 요 3:14; 고전 2:9)에 의하여,⁴⁵⁾ 지지된다. 마가복음의 구조도 이러한 가능성을 지지한다. 3절과 4절에는 ‘광야에서’가 동일하게 나타나므로 평행 구조를 가진다. 3절과 4절의 평행 구조 속에서 평행이 되는 요소는 다음과 같다.

3절	4절
소리	요한
광야에서	광야에서
주의 길을 준비하라	세례를 주고
그의 소로들을 곧게 하라	죄 사함을 위한 회개의 세례를 선포하였다

이러한 평행구조는 2-3절에 인용되고 있는 구절이 4절과 비교되고 있음을 보여준다. 그러므로 καθὼς 절(2-3절)이 1절이 아니라 4절과 연결된다고 보아야 한다.

네스틀레-알란트 27판은 마가복음 1:1을 제목이 아니라 본문의 일부인 것처럼 정렬하였다. 또한 마가복음 1:1의 끝에 마침표를 찍었으므로, 이것은 명사 구문으로서 하나의 문장인 것처럼 간주되었다. 그러나 이것을 제목으로 본다면 번역을 할 때, 마침표를 찍으면 안 되며 좀 더 큰 활자로 중앙에 정렬하고, 1절과 2절의 사이에는 한두 줄을 띄어야 한다.

42) R. A. Guelich, “‘The Beginning of the Gospel’ Mark 1:1-15”, *Papers of the Chicago Society of Biblical Research* 27 (1982), 6.

43) N. C. Croy, “Where the Gospel Text Begins”, 113.

44) R. A. Guelich, “‘The Beginning of the Gospel’ Mark 1:1-15”, 6.

45) V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (London: Macmillan, 1955), 153.

3.2. ἀρχή - 시작인가? 기초인가?

지금까지 마가복음 1:1을 번역하기 위해 원본문을 확정하여 ‘하나님의 아들’을 본문에서 제외했고, 제목으로 표점해야 함을 파악했다. 이제 번역을 위해 마가복음 1:1에 담긴 단어의 뜻을 연구해야 한다. 마가복음 1:1에서 ἀρχή는 “시작”이란 뜻으로 사용되었을까? 아니면, “기초”를 가리킬까?

실제로 대부분의 번역본들이 ἀρχή를 ‘시작’에 해당하는 단어로 번역하였다. 영어 성경번역들(DBY, DRA, GNV, KJV, NAB, NIV, NJB, NKJ, NRS, RSV, YLT, WEB[The Webster Bible, 1833], ESV[English Standard Version, 2001] 등)은 ἀρχή를 ‘beginning’(시작)으로 번역했고, 독일어 성경번역들(EIN, LUO, LUT, ELB[Revidierte Elberfelder, 1993], ELO[Unrevidierte Elberfelder, 1905], L45[Luther Unrevidierte, 1545], SCH[German Schlachter Version, 1951] 등)은 이 단어를 ‘Anfang’(시작)으로 번역했다. 프랑스어 성경번역들(FBJ, LSG, NEG, TOB, DRB[French Version Darby, 1885] 등)은 이 단어를 ‘commencement’(시작)로 번역했고, 네덜란드어 성경번역의 경우에는 LEI(Leidse Vertaling, 1912/1994)는 ‘aanvang’(시작)으로 NBG, SVV (Statenvertaling, 1637) 등은 ‘begin’(시작)으로 번역했다. 한국어 성경번역들(『개역』, 『개역개정』, 『현대인의 성경』, 『새번역』, 『표준』, 『공동』, 『공동개정』 등)은 ‘시작’이라는 단어를 사용하여 번역했다.

70인역의 ἀρχή 용례도 마가복음 1:1 번역에 힌트를 줄 수 있을 것이다. 호세아 1:2(ἀρχή λόγου κυρίου πρὸς Ωσηε)에 마가복음 1:1과 유사한 표현이 등장한다. 이것에 해당하는 히브리어 본문의 표현은 $\text{הַשֵּׁשׁתִּים הַשְּׁבַעִתִּים הַשְּׁלֹשִׁים הַשְּׁבַעִתִּים}$ (“호세아를 통한 여호와와의 말씀의 시작”)이므로 ἀρχή는 “시작”(ἀρχή)을 뜻한다고 볼 수 있다. 이러한 유비를 통해 마가복음 1:1의 ἀρχή도 “시작”을 가리킨다고 볼 수 있다.

그러나 마가복음 1:1의 ἀρχή 뒤에 어떤 아람어/히브리어 표현이 뒤에 놓여 있는지 알 수 없고, ‘시작’은 책의 제목으로서는 어색하므로,⁴⁶⁾ ἀρχή를 반드시 ‘시작’으로 번역할 필요는 없다. 비록 마가복음의 다른 곳에서 이 단어는 “시작”을 뜻하는 말로 사용되었지만(10:6; 13:8, 19),⁴⁷⁾ 이 단어는 “초보”(“a basis for further understanding”⁴⁸⁾라는 뜻도 가진다. 실제로 히브리서 5:12(τὰ

46) N. C. Croy, “Where the Gospel Text Begins”, 125.

47) M. E. Boring, *Mark: A Commentary, The New Testament Library* (Louisville: Westminster John Knox, 2006), 31.

48) BDAG, 138.

στοιχεία τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, “하나님의 말씀의 초보적인 기본 원리들”), 6:1(τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον, “초보적인 그리스도의 말씀”)에서 이 단어는 그렇게 쓰였다. 마가복음 1:1에서도 이러한 경우들처럼 ‘초보’(첫걸음), ‘기초’라고 번역될 수 있는 가능성이 있다.⁴⁹⁾ ‘입문’도 “초보”라는 뜻에 해당하는 말로서 책의 제목에 쓰기에 적합한 단어이므로, 마가복음 1:1의 ἀρχή는 “입문”(introduction)으로도 번역될 수 있을 것이다. 다만, 성서를 오래 접해온 사람들을 위한 교회용 번역을 위해서는 ‘입문’이, 성경을 처음 접하는 사람이나 어린이들을 위한 번역을 위해서는 좀더 친근한 ‘첫걸음’이 좀더 적합할 것이다.

후커(M. D. Hooker)는 세례 요한을 복음의 시작으로 보는 관점이 사도행전에도 나타난다고 지적한다(행 1:22; 10:37; 13:24-25).⁵⁰⁾ 이러한 지적이 옳다면 마가복음의 초두에 세례 요한 이야기가 등장하므로 ἀρχή는 “시작”을 뜻한다고 볼 수 있다. 그러나 이 경우 마가복음 1:1은 마가복음 초두의 세례 요한 이야기의 제목이 된다. 그렇지만 위에서 지적한 바와 같이 마가복음은 다른 곳에서 단락 제목을 두지 않으므로 유독 초두에서만 단락 제목을 두었을 가능성이 낮다. 또한 사도행전에 나타난 누가의 관점을 마가가 그대로 공유했을 필연성은 없다. 더구나, 후커가 제시한 본문들은 예수의 복음이 요한으로부터 시작한다는 것을 명시하지 않는다. 그러므로 후커의 주장은 마가복음 1:1의 ἀρχή를 ‘시작’으로 번역할 근거를 제공하지 않는다.

지금까지 살펴 본 증거들은 마가복음 1:1에서 ἀρχή를 ‘입문’으로 번역할 수 있음을 지지한다. 그러나 ἀρχή는 기원이라는 의미도 가진다.⁵¹⁾ 만일 ἀρχή를 ‘기원’이라고 번역하면 마가복음 1:1은 ‘예수 그리스도의 복음의 기원’으로 번역된다. 이 경우 마가복음 1:1은 마가복음의 제목으로서 마가복음이 어떤 책인지 소개한다. 마가복음은 예수에 관한 복음이 어떻게 기원하는지를 보여주는 책으로 소개된다. 그러나 이렇게 이해하면 마가복음은 복음 자체를 담고 있기보다 복음이 기원하게 된 이야기를 담은 책이 된다. 이 경우 ‘복음’이라는 말은 복음서에 담긴 예수 이야기와 구별되어 예수께서 메시아이며 예수를 통해서 우리가 구원받는다는 초대교회의 선포를 가리키게 된다. 그러나 마가복음에서 ‘복음’이라는 단어는 그러한 선포를 가리키는 전문 용어가 아니라 예수께서 전파하신 메시지 자체나 예수에 관한 이야기 자체를 가리키

49) 참조, M. E. Boring, “Mark 1:1-15 and the Beginning of the Gospel,” 52. W. Eckey, *Das Markusevangelium* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998), 53-54는 이 가능성을 고려하며 주해한다.

50) M. D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, 33.

51) BDAG, 138.

며, 마가복음이 이미 복음을 담고 있는 것으로 간주된다(아래 참조). 따라서 ἀρχή를 ‘기원’이라고 번역하는 것은 적합하지 않다.

보링(M. E. Boring)은 누가복음 12:11; 20:20에 따라 ἀρχή를 ‘권위’(authority)로 번역하든지, 로마서 8:38; 고린도전서 15:24; 에베소서 1:21; 3:10; 골로새서 1:16; 2:10; 디도서 3:1의 용례에 따라 ‘표준’(norm, rule, ruler)으로 번역할 것을 제안한다.⁵²⁾ 그러나 이 구절들에서 ἀρχή는 표준이 아니라 권력(자)을 가리킨다. 비록 ἀρχή를 ‘표준’으로 이해하면 1절은 ‘예수 그리스도의 복음의 표준’으로 번역되어 책 제목으로서 적합하지만, 보링이 제시하는 신약성서의 용례들은 실제로 ἀρχή를 ‘표준’으로 번역하는 것을 지지하지 않는다. 그 용례들은 ‘권위’라고 번역하는 것을 가능하게 하지만, ‘예수 그리스도의 복음의 권위’라는 표현은 책 제목으로서 어색하다.

3.3. εὐαγγέλιον - ‘복음’인가, ‘희소식’인가?

마가복음 1:1에서 두 번째 단어는 εὐαγγέλιον이다. 이 단어는 어떻게 번역되어야 하는가? 대부분의 번역 성경들은 εὐαγγέλιον을 전문용어로 간주하여 ‘복음’(gospel)에 해당하는 단어로 번역한다. 영어 성경번역들(DRA, ESV, GNV, KJV, NAB, NIV, NJB, NKJ, RSV, WEB 등)은 대개 ‘gospel’(복음)이란 단어로 번역하였고, 독일어 성경번역들(EIN, ELB, ELO, L45, LUO, LUT, SCH 등)은 ‘Evangelium’이란 단어를 사용하였다. 프랑스어 성경번역들(DRB, FBJ, LSG, NEG, TOB)은 ‘Évangile’(복음)를, 네덜란드어 성경번역들(NBG, SVV 등)은 ‘Evangelie’(복음)를 사용하였다.

그러나 εὐαγγέλιον은 일반 용어로서 ‘기쁜 소식’(희소식)에 해당하는 단어로 번역되기도 하였다. 한국어 성경번역들 중에서는 『현대인의 성경』이 ‘기쁜 소식’으로 번역하였으며, 영어 성경번역들 중에서는 BBE, NRS, YLT, NLT, CEV 등이 ‘good news’(좋은 소식)를, DBY는 ‘glad tidings’(반가운 소식)를 번역어로 사용하였고, 프랑스어 성경번역들 중에서 BFC는 ‘Bonne Nouvelle’(좋은 소식)를, 네덜란드어 성경번역 LEI는 ‘Heilmare’(희소식)를 번역어로 채택하였다.

마가는 왜 예수 이야기를 εὐαγγέλιον이라 불렀을까? 이 단어가 가지는 뉘앙스 때문일 것이다. 70인역 사무엘하 4:10에서 이 단어는 εὐαγγέλια라는 복수형으로 사용되어, “소식”을 가리킨다. 70인역 사무엘하 18:20, 22, 25, 27에서 여성형 εὐαγγελία는 “소식”을 가리키는데, 문맥상 전승 소식이다. 70인역 열왕기

52) M. E. Boring, *Mark: A Commentary*, 32.

하 7:9에서 이 단어는 적군이 물러갔다는 기쁜 소식을 가리킨다. 헬라 문헌 Philostratus, *Life of Apollonius of Tyana* 5.8에서도 εὐαγγέλιον은 전쟁에서의 승리와 관련되므로,⁵³⁾ 헬라 독자들은 εὐαγγέλιον이란 단어를 전승 소식의 뉘앙스를 가진 것으로 읽었을 것이다. 70인역 이사야 40:9에서는 동일 어근을 가진 단어 εὐαγγελιζόμενος가 등장하는데, 이 단어는 문맥상 이사야 40:1-8에 담긴 새 출애굽의 소식을 전한다는 뜻이다. 마가복음이 예수의 이야기를 εὐαγγέλιον이라 부르는 이유는 예수의 사역이 사탄의 세력을 무너뜨리고, 그 포로들을 해방시키는 새 출애굽 사역이라 여겼기 때문일 것이다. 예수의 새 출애굽 사역은 사탄과 (사탄에 의해 조종되는) 인간들에 대한 승리이므로,⁵⁴⁾ 마가는 예수 이야기를 가리키기 위해 전승의 기쁜 소식을 가리키는 εὐαγγέλιον이란 용어를 선택하였을 것이다.

εὐαγγέλιον에 담긴 이러한 새 출애굽과 전승의 소식이라는 뉘앙스를 ‘복음’이란 단어에 담을 수 없다. 이 단어는 종교적인 뉘앙스를 가지게 되어 출애굽이나 전승의 뉘앙스로부터 멀어졌기 때문이다. 따라서 ‘희소식’이 번역어로써 더 적합할 것이다. 그러나 εὐαγγέλιον은 황제 숭배와 관련하여 황제의 생일, 등극, 방문 등을 가리키는 용어로 사용되기도 했으므로,⁵⁵⁾ 종교적인 뉘앙스를 가진 ‘복음’을 계속 사용할 수 있을 것이다. 특히 교회에서 예배용으로 사용하기 위한 목적으로 번역되는 성경을 위해서는 번역 전통을 존중하여 ‘복음’이란 용어를 계속 사용해도 좋을 것이다.

마가복음 이전에 어떤 책도 ‘복음’(εὐαγγέλιον)이라는 이름을 가진 책은 없다.⁵⁶⁾ 그러므로 마가복음 1:1의 εὐαγγέλιον은 독자들에게 특정한 책의 장르를 가리키는 이름으로 이해되지는 않았을 것이다. 마가도 그러한 의미로 이 단어를 사용하지 않았다. 마가복음에서 εὐαγγέλιον은 예수께서 전파하신 메시지(1:14-15) 또는 예수에 관한 메시지를 가리킨다(8:35; 10:29; 13:10; 14:9). 마가복음 1:1에서는 εὐαγγέλιον이 이 두 가지 중에 어떤 것을 가리킬까? 즉, 마가복음 1:1에서 εὐαγγέλιον Ἰησοῦ(‘예수의 복음’)는 예수께서 전하신 복음이란 뜻일까, 예수에 관한 복음이라는 뜻일까? 소유격의 용법 중에는 주어적 용법(subjective genitive)과 목적어적 용법(objective genitive)이 있다.⁵⁷⁾ 소유격 Ἰησοῦ를 주어적인 의미로 읽으면 εὐαγγέλιον Ἰησοῦ는 예수께서 전하신 복음이란 뜻이고, 이것을 목적어적인 의미로 읽으면 예수를 전하는 복음이란 뜻이

53) J. Marcus, *Mark 1-8, The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 2000), 146.

54) Ibid. 참조.

55) R. T. France, *The Gospel of Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 52.

56) M. D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, 33.

57) BDF, §163.

다.

번역 성경들 대부분은 주어적 용법인지 목적어적 용법인지 해석하지 않고 소유격 형태를 살려서 ‘예수의 복음’이라고 직역한다. 그러나 영어 성경번역 NIV, NJB, NLT는 소유격 Ἰησοῦ를 목적어적으로 해석하여 ‘about Jesus’(예수에 관한)라고 하며, 네덜란드어 성경 LEI도 그렇게 해석하여 ‘omtrent Jezus’(예수에 관한)라고 번역한다. 한글 번역 중에는 『현대인의 성경』(‘예수 그리스도에 대한 기쁜 소식’)과 『공동』(‘예수 그리스도에 관한 복음’)이 Ἰησοῦ를 목적어적 의미로 해석한다.

소유격 Ἰησοῦ를 주어적으로 해석하여 ‘예수께서 전하신 복음’이라고 번역할 수도 있다. 그러나 마가복음은 예수께서 전하신 메시지만이 아니라 예수에 관한 이야기도 담고 있다. 따라서 εὐαγγέλιον Ἰησοῦ가 마가복음을 가리킨다면 ‘예수께서 전하신 복음’이 아니라 ‘예수에 관한 복음’이 번역해야 마가복음의 내용을 포괄할 수 있는 번역이다. 따라서 마가복음 1:1에서 εὐαγγέλιον Ἰησοῦ는 ‘예수에 관한 복음’으로 번역되어야 한다.

번역을 위해서는 여러 번역 가능성 중에서 가장 저자의 의도를 잘 드러내는 것을 선택해야 한다. 이를 위해서 주해 과정이 필요하다. 그러나 본문 자체가 애매하여 여러 가지 주해 가능성을 내포한 경우에는 억지로 한 가지 가능성을 택하는 것을 삼가야 할 것이다. 이러한 억지 선택은 번역 성경을 읽는 독자의 선택의 폭을 좁히기 때문이다. εὐαγγέλιον Ἰησοῦ도 이러한 경우에 해당한다. 비록 ‘예수에 관한 복음’이 ‘예수께서 전하신 복음’보다 좀 더 정확한 번역이라고 판단되지만, 본문 자체가 여러 가지 해석 가능성을 가진 소유격으로 되어 있으므로, 번역도 이 형태와 가능성들을 살려서 ‘예수의 복음’이라 직역할 수 있을 것이다.⁵⁸⁾ 교회에서 사용할 예배용 성경을 위해서는 이러한 직역이 좀 더 적합할 것이다. 그러나 비기독교인들, 어린이들, 또는 기독교 입문자들을 위한 번역을 위해서는 번역자의 수고를 통해 선택된 ‘예수에 관한 희소식’이란 번역을 택하여 독자의 수고를 덜어주는 친절을 베푸는 것이 좋을 것이다.

3.4. Χριστός는 어떻게 번역되어야 하는가?

대부분의 번역성경은 마가복음 1:1에서 Χριστός를 ‘Christ’(영어, 프랑스어),

58) R. T. France를 비롯한 많은 학자들이 이러한 입장을 취한다(R. T. France, *The Gospel of Mark*, 53). 양용의도 그의 스승 France의 견해를 따라간다(양용의, 『마가복음 어떻게 읽을 것인가』[서울: 성서유니온선교회, 2010], 38).

‘Christus’(독어, 네덜란드어) 등으로 번역하지만, 영어성경 NLT는 이를 ‘Messiah’(메시아)로 번역한다. 한글번역은 『개역』, 『개역개정』, 『새번역』, 『표준』, 『현대인의 성경』, 『공동』, 『공동개정』이 모두 ‘그리스도’라는 번역을 택한다.

‘Christ,’ ‘Christus,’ ‘그리스도’는 Χριστός의 음역이고, ‘Messiah,’ ‘메시아’는 히브리어 מָשִׁיחַ의 음역이다. 이러한 음역들은 의미를 전달하지 않는다. 의미를 전달하는 용어로 번역하려면 우선 이 단어의 뜻을 연구해야 한다.

본래 ‘메시아’는 기름부음 받은 자를 가리키는 일반적인 용어이다. ‘메시아’란 기름부음을 받아 특별한 지위를 얻은 자로서 왕이나 제사장인 이에 해당한다(삼상 15:1; 24:6; 레 4:5, 16). 쿵란 문헌 1Q28a 2:12에서는 ‘그 메시아’(הַמָּשִׁיחַ)라는 용어가 왕, 제사장 등의 단어와 연결되지 않고 독립적으로 사용된다.⁵⁹⁾ ‘메시아’가 이렇게 독립적으로 사용된 것은 이 단어가 원래의 의미에서부터 파생된 독특한 의미를 가지게 되었음을 암시한다. ‘메시아’는 예수 시대에 와서는 종말론적 구원자 왕으로서 이스라엘을 구원하시고 세상에 공의를 세우기 위해 하나님께서 보내시리라 기대된 자를 가리키게 되었다.⁶⁰⁾ 그러므로 이러한 의미를 가진 단어를 선택하여 번역하면 좋을 것이다. 한국어로는 ‘구세주’가 유사한 의미를 전달한다.

유대인들이 기대한 메시아는 군사력을 사용하여 언약 백성의 원수들을 제압하는 구원자였다. 예를 들어, 쿵란 문헌 CD 19:5, 10은 계명을 지키지 않는 자들은 메시아가 오실 때에 칼에 넘겨질 것이라 한다.⁶¹⁾ 1세기 유대 문헌 에즈라 4서(4 Ezra) 12:32에 의하면 메시아는 이스라엘을 구하고, 이방인들을 멸한다.

유대인들에게 메시아는 이방 민족들을 제압하는 군사적 영웅으로 기대되었고 그러한 기대는 솔로몬의 시편 17:23-30(특히 17:24)에도 잘 나타난다.⁶²⁾ 여기서 메시아는 죄인들을 벌하는 군사적 영웅으로 등장하는데,⁶³⁾ 다윗의 자손이라 불린다(17:21, 32). ‘다윗의 자손’은 솔로몬의 시편 17:21에서 메시아 칭호로 등장한다.⁶⁴⁾

59) J. R. Edwards, *The Gospel According to Mark* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 249-250.

60) L. W. Hurtado, *Mark*, NIBC (Peabody, MA: Hendrickson, 1983), 250.

61) F. G. Martínez and E. J. C. Tigchelaar, trans. and ed., *The Dead Sea Scrolls*, vol.1 (Leiden: Brill, 1997), 574-577.

62) J. R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, 250-251.

63) *Ibid.*, 330.

64) M. D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark*, 252.

주여, 보시고, 그들을 위하여 그들의 왕, 다윗의 자손을 일으키시어 당신
 의 종 이스라엘을 다스리게 하소서. (솔로몬의 시편, 17:21)⁶⁵⁾
 그들의 왕은 주 메시아이실 것이다. (솔로몬의 시편 17:32)⁶⁶⁾

‘다윗의 자손’은 랍비 문헌에서 일반적으로 메시아를 가리킨다.⁶⁷⁾ 아마 예
 수 당시도 그러하였을 것이다. 이 다윗의 아들 메시아는 다윗 왕국을 재건할
 것으로 기대되었다.⁶⁸⁾

“다윗의 자손”은 솔로몬의 시편을 배경으로 보면 이스라엘의 왕을 가리킨
 다.⁶⁹⁾ 솔로몬의 시편 17:32에는 “그들의 왕은 주 메시아이실 것이다”라고 하
 므로, ‘다윗의 자손’은 결국 메시아 칭호이다.⁷⁰⁾ 그런데, ‘다윗의 자손’은 군사
 적인 메시아이다. 솔로몬의 시편 17:21-32에 의하면 ‘다윗의 자손’은 이스라
 엘의 왕으로서 예루살렘을 이방인들로부터 정화시키며 거룩한 백성을 모아
 열방을 심판하고 메시아가 될 것이다.⁷¹⁾

그[다윗의 자손]를 능력으로 뒷받침하사, 불의한 통치자들을 멸하시고, 예
 루살렘을 짓밟아 파괴하는 이방인들로부터 예루살렘을 정결하게 하소서.
 (솔로몬의 시편 17:22)⁷²⁾

그들[이방인들]의 모든 존재를 쇠막대기로 부수고 불의한 민족들을 그[다
 윳의 자손]의 입의 말씀으로 부수도록 [일으키소서]. (솔로몬의 시편 17:24)⁷³⁾

그리고 그는 이방 민족들이 그의 멩에를 매고 섬기게 할 것이며, 그는 온 땅
 [위에] 뛰어난 [곳]에서 주를 영화롭게 할 것이다. 또한 그는 예루살렘을 정결
 하게 하고 [그것을] 처음부터 그러하였듯이 거룩하게 [할] 것이다. (솔로몬의
 시편 17:30)⁷⁴⁾

마가복음에서 ‘그리스도’는 유대 문헌에서 사용된 개념을 토대로 사용되었
 을 것이다. 그러나 마가복음에서는 이 단어가 독특한 의미로 사용되었을 수

65) R. B. Wright (translation, introduction, notes), “Psalms of Solomon”, J. H. Charlesworth ed.,
The Old Testament Pseudepigrapha, 2 (New York: Doubleday, 1985), 667.

66) Ibid., 667.

67) C. A. Evans, *Mark 8:27-16:20*, WBC 34B (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2001), 272.

68) J. Marcus, “Mark 14:61: Are You the Messiah-Son-of-God?”, *NovT* 31 (1989), 137.

69) J. R. Donahue and D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina Seres 2 (Collegeville,
 Minnesota: The Liturgical Press, 2002), 323.

70) J. R. Donahue and D. J. Harrington, *Mark*, 325 참조.

71) Ibid., 361.

72) R. B. Wright, trans., “Psalms of Solomon”, 667.

73) Ibid., 667.

74) Ibid.

있다. 마가복음의 번역자는 이 단어를 그것의 일반적 의미대로 번역하기보다는 마가복음의 용례를 살펴서 마가가 이 단어에 담은 의미를 살려 번역해야 한다.

마가복음 8:29에서 베드로는 예수를 Χριστός라 고백한다. 예수 자신도 이러한 정체성을 부정하지 않는다(막 14:61-62). 다만 예수께서는 자신이 메시아(그리스도)임에도 불구하고 고난을 당해야 한다고 말씀하신다(막 8:31). 그러나 베드로는 예수께서 그리스도이므로 고난을 받아 죽임을 당하고 부활하는 과정을 거치지 않는다고 생각한다(막 8:32). 베드로가 보기에 그리스도는 고난을 당할 필요가 없는 존재이다. 이러한 베드로의 태도는 비판당한다(막 8:33).

마가복음 12:35는 ‘다윗의 자손’이 메시아 칭호였음을 알려주는데,⁷⁵⁾ 예수께서는 그리스도가 이러한 다윗의 자손의 성격을 가진다는 것을 부정하신다(막 12:36-37). 따라서 마가복음은 그리스도가 군사적 메시아, 유대 민족만을 위한 메시아가 아님을 주장한다고 볼 수 있다. 그러므로 마가복음에서 예수께서 ‘그리스도’이시라는 진술을 번역할 때, 군사적 메시아 개념을 가진 용어로 번역하면 안된다.

마가복음 14:61-62에서 예수는 자신이 그리스도임을 시인한다. 그렇지만 하나님의 우편에 앉으시며 구름을 타고 오시는 신적인 존재로서의 그리스도임을 부연하여 설명한다. 그러나 대제사장은 이를 신성모독으로 간주한다(막 14:64). 그러므로 예수의 주장은 자신의 신성에 관한 주장이었다고 볼 수 있다. 마가복음 14:61은 ‘그리스도’와 ‘찬송 받을 자(하나님)의 아들’을 동의어로 사용한다. ‘하나님의 아들’은 시편 2편에서도 그리스도(메시아)를 가리키는데, 세계를 통치하는 왕적인 존재로 소개된다. 이러한 존재를 ‘이스라엘의 왕’이라 부르기도 했음을 마가복음 15:32를 통해서 알 수 있다.

마가복음에서 ‘그리스도’는 군사적 존재는 아니며 고난을 받아 죽고 부활하는 존재이다. 군사적 방법을 써서 전쟁에서 승리하는 방법을 택하지 않지만, 하나님의 우편에 앉으시고, 구름을 타고 오시는 천상적인 존재로서의 메시아이다.

마가복음의 독자들은 마가복음을 읽으며 ‘그리스도’라는 단어 속에 이러한 의미를 집어넣게 된다. 그러므로 ‘그리스도’라고 음역해도 결국 뜻이 드러날 수 있다. 그러나 마가복음 1:1을 읽는 순간에는 독자들이 아직 그 의미를 알지 못한다. 이것은 마가복음의 내재적 독자의 상황과 다르다. 마가복음은 구약성서를 아는 이방인들을 독자로 가정하고 기록되었다. 구약성서를 안다고 가

75) L. W. Hurtado, *Mark*, 174.

정하기에 마가복음 1:2-3에서 구약성서가 인용되며, 이방인이라고 가정하기에 마가복음 7:3-4에서 유대인의 관습이 설명된다. 이러한 독자들은 구약성서를 배경으로 하여 마가복음 1:1을 읽을 때 ‘그리스도’가 무슨 뜻인지 이해할 수 있었을 것이다. 마가는 히브리어 משיח을 음역하지 않고 헬라어로 그 의미(“기름부음을 받은 자”)를 번역하여 Χριστός라는 용어를 사용했다. 이것은 독자들이 그 의미를 이해할 수 있게 하려는 의도 때문이다. 이러한 마가의 정신에 따라 마가복음 1:1을 번역한다면 Χριστός는 ‘그리스도’라고 음역되기보다는 이 단어와 동일한 기능을 하는 용어로 번역되어야 한다.

군사력이 아니라 자신의 희생적 고난을 통해 자기 백성을 구원할 신적인 존재를 표현하는 단어로써 ‘구세주’(또는 ‘구주’)를 택할 수 있을 것이다. 다만 이 단어를 교회에서 사용할 성경에 도입하는 것은 좀 어색하다. 예를 들어 ‘우리 주 예수 그리스도’ 대신 ‘우리 주 예수 구세주’라고 번역하면 ‘주’가 두 번 반복되는 문제도 있다. 또한 이 번역어는 σωτήρ의 번역어 ‘구주’와도 잘 구별되지 않는다. 그런데, ‘메시아’라는 단어는 히브리어 음역임에도 불구하고 ‘구세주’라는 뜻으로 알려져 있다. ‘그리스도’가 예수의 이름의 일부 또는 별명으로 알려져 있는 것과 대조적이다. 또한 마가복음에서 ‘그리스도’는 예수의 이름이 아니라 유대인들이 기대한 구원자를 가리키는 칭호로 사용되므로(8:29; 14:61),⁷⁶⁾ 번역할 때 이름으로 오해되는 용어를 피해야 한다. 더구나 어차피 음역을 택해야 한다면, 번역어인 Χριστός(‘그리스도’)보다는 그 뒤에 있는 히브리어 원어 משיח을 음역한 ‘메시아’를 택하는 것이 나을 것이다. 그러나 오랜 성서 번역 전통과 본문과의 형태적 일치를 존중한다면 예배용 성경을 위해서는 계속 ‘그리스도’를 번역어로 택할 수 있을 것이다.

남은 문제는 군사적 영웅의 의미를 갖지 않는 단어의 선택이다. ‘구세주’는 군사적 의미를 내포하지 않으므로 적당한 단어이다. 다만 위에서 언급한 약점으로 인해 교회용 성경에서는 적합하지 않다. ‘메시아’(또는 ‘그리스도’)는 본래 군사적 영웅을 가리키므로 사용이 곤란한 점이 있지만 예수와 연결되어 사용될 때에는 그렇게 오해되지 않으므로 사용이 가능할 것이다.

4. 맺음말

외증과 내증을 고려할 때, 마가복음 1:1의 원본문은 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου

76) R. T. France, *The Gospel of Mark*, 50.

Ἰησοῦ Χριστοῦ이라고 판단된다. ‘하나님의 아들’에 해당하는 헬라어(υἱοῦ θεοῦ)는 원래의 읽기가 아닐 것이다. 정관사가 빠진 υἱοῦ θεοῦ는 마가복음의 문체에 맞지 않으며, ‘하나님의 아들’을 추가하는 경향성이 편집자나 필사자에게서 발견되기 때문이다. 이것은 예수를 하나님의 아들로 선포하는 마가복음의 중심 메시지를 강조하기 위하여 추가되었을 것이다.

정관사 없는 명사는 종종 책 제목에 사용된다. 마가복음 1:1은 정관사 없는 명사로 시작하며 동사도 없으므로 본문의 일부가 아니라 제목으로 간주할 수 있다. 마가복음은 다른 곳에서 단락 제목을 붙이지 않으므로 마가복음 1:1은 첫 단락의 제목이 아니라 마가복음의 제목이라 볼 수 있다. 그러므로 끝에 마침표를 찍지 말아야 하며 본문의 일부가 아니므로 2절과 한 줄 이상 떼어 써야 한다.

마가복음 1:1은 교회에서의 사용을 위해서는 “메시아 예수의 복음 입문”으로 번역될 수 있을 것이다. 이 번역은 다소 전통적이지만 기존의 번역과 다른 점이 있다. ‘그리스도’ 대신에 ‘메시아’를 택하면 ‘그리스도’가 이름으로 여겨지는 오해를 막으면서, 그 의미를 살릴 수 있다. 특히 ‘시작’에 해당하는 헬라어 단어는 “초보”(더 깊이 있는 이해를 위한 기초)라는 의미로도 사용되므로 ‘입문’(또는 ‘기초’)이라 번역하면 제목의 역할을 하는 마가복음 1:1의 기능에 적합할 것이다.

교회용 성경 중에서도 특히 예배용 성경을 위해서는 교회가 계속 사용해온 번역 전통을 고려하여 가급적 기존의 예배용 번역(『개역개정』)을 바꾸지 말고, 본문 비평과 주해의 결과 문제가 되는 것만을 고쳐서 ‘예수 그리스도의 복음의 기초’라고 번역하는 것이 좋을 것이다.

세상과 소통하여 비기독교인들(또는 어린이, 초신자)에게 마가복음의 내용을 잘 전달하려면, “구세주 예수에 관한 희소식 첫걸음”이라고 친절하게 번역할 수 있다. 우선 ‘입문’보다는 순우리말로써 친근감을 주는 ‘첫걸음’이 소통을 위하여 더 적합할 것이다. ‘그리스도’라는 말은 예수의 이름으로 오해되기도 하고, 그 의미를 이해하기 어려운 말이므로 종말론적 구원자로서의 의미를 살려 ‘구세주’라는 번역을 택하는 것이 좋을 것이다. 또한 주해의 결과를 반영하여 ‘예수의 복음’이라는 번역보다는 좀 더 명확하게 ‘예수에 관한 희소식’으로 번역하면 좋을 것이다. ‘복음’ 뒤에 놓인 헬라어는 출애굽(해방) 소식의 뉘앙스를 가지므로 ‘희소식’이라고 번역하면 좀 더 이해하기 쉬울 것이다. 물론 이 헬라어는 로마 황제 숭배와 관련하여 종교적 뉘앙스도 가졌으므로 역시 종교적 뉘앙스를 가진 ‘복음’이라고 번역해도 좋다. ‘예수의’에 해당하는 헬라어의 형태(소유격)는 주어적으로 사용되기도 하고(‘예수께서 전하신’)

목적어적으로 사용되기도 하며(‘예수에 관한’), 마가복음은 예수께서 선포하신 메시지만을 담은 책이 아니라 예수에 관한 이야기를 담고 있으므로, 마가복음의 제목인 1:1의 Ἰησοῦ(‘예수의’)는 ‘예수에 관한’으로 번역하면 좀 더 구체적이다.

이 논문의 연구 결과에 따라 선택할 수 있는 마가복음 1:1의 본문과 번역은 다음과 같다.⁷⁷⁾

본문	Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ
예배용 성경 번역	예수 그리스도의 복음의 기초
교회를 위한 번역	메시아 예수의 복음 입문
세상을 위한 번역	구세주 예수에 관한 희소식 첫걸음

<주요어>(Keywords)

마가복음 1:1, 본문 비평, 주해, 번역, 복음

Mark 1:1, textual criticism, exegesis, translation, gospel

(투고 일자: 2011. 8. 12, 심사 일자: 2011. 8. 25, 게재 확정 일자: 2011. 9. 21.)

77) 이러한 다양한 번역의 필요성과 가능성에 관하여는 서론에서 언급한 스킵로스 이론 참조.

<참고 문헌>(References)

- 신현우, 『마가복음의 원문을 찾아서』, 서울: 웨스트민스터출판부, 2006.
- 양용의, 『마가복음 어떻게 읽을 것인가』, 서울: 성서유니온선교회, 2010.
- 周大璞(주대박), 『训诂学初稿』, 第三版, 武汉: 武汉大学出版社, 2007.
- Aland, B. et al., eds., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Bauer, Walter, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Frederick William Danker, ed., 3rd ed., Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2000. [= BDAG]
- Blass, F., and Debrunner, A., *A Greek Grammar of the New Testament*, R. W. Funk, trans. and revision, Chicago: The University of Chicago Press, 1961. [= BDF]
- Boring, M. E., “Mark 1:1-15 and the Beginning of the Gospel”, *Semeia* 52 (1991), 43-81.
- Boring, M. E., *Mark: A Commentary*, The New Testament Library, Louisville: Westminster John Knox, 2006.
- Croy, N. C., “Where the Gospel Text Begins: A Non-Theological Interpretation of Mark 1:1”, *NovT* 43 (2001), 105-127.
- Donahue, J. R. and Harrington, D. J., *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina Seres 2, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2002.
- Eckey, W., *Das Markusevangelium*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998.
- Edwards, J. R., *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Ehrman, B. D., *The Orthodox Corruption of Scripture*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Evans, C. A., *Mark 8:27-16:20*, WBC 34B, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2001.
- France, R. T., *The Gospel of Mark*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Globe, A., “The Caesarean Omission of the Phrase ‘Son of God’ in Mark 1:1”, *HTR* 75 (1982), 209-218.
- Guelich, R. A., “‘The Beginning of the Gospel’ Mark 1:1-15”, *Papers of the Chicago Society of Biblical Research* 27 (1982), 5-15.
- Head, P. M., “A Text-critical Study of Mark 1.1”, *NTS* 37 (1991), 621-629.
- Holmes, M. W., ed., *The Greek New Testament*, Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2010.

- Hooker, M. D., *The Gospel According to Saint Mark*, London: A. & C. Black, 1991.
- Hurtado, L. W., *Mark*, NIBC, Peabody, MA: Hendrickson, 1983.
- Hutchison, D., “The ‘Orthodox Corruption’ of Mark 1:1”, *Southwestern Journal of Theology* 48 (2005), 33-48.
- Marcus, J., “Mark 14:61: Are You the Messiah-Son-of-God?”, *NovT* 31 (1989), 125-141.
- Marcus, J., *Mark 1-8*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 2000.
- Martínez, F. G., and E. J. C. Tigchelaar, trans. and ed., *The Dead Sea Scrolls*, vol.1, Leiden: Brill, 1997.
- McReynolds, P. R., “Establishing Text Families”, W. D. Flaherty, ed., *The Critical Study of Sacred Text*, Berkely: Graduate Theological Union, 1979, 97-113.
- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Slomp, J., “Are the Words ‘Son of God’ in Mark 1.1 Original”, *The Bible Translator* 28:1 (1977), 143-150.
- de Vries, L., “Translations of the Bible and Communities of Believers”, 「성경원문연구」 23 (2008), 172-195.
- Wasserman, T., “The ‘Son of God’ Was in the Beginning (Mark 1:1)”, *JTS* ns 62 (2011), 20-50.
- Wright, R. B. (translation, introduction, notes), “Psalms of Solomon”, J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, New York: Doubleday, 1985, 639-670.

<Abstract>

Textual Criticism and Translation of Mark 1:1

Prof. Hyeon Woo Shin

(Westminster Graduate School of Theology)

In Mark 1:1, υἱοῦ θεοῦ ('Son of God') may not be original. Though it is supported by significant external evidence, its omission is also supported by diverse kinds of external evidence: early Alexandrian manuscripts (Ⲛ^{sa^{ms}}), the so-called 'Caesarean' manuscript (Θ), a number of Church Fathers and ancient versions. Further, υἱοῦ θεοῦ does not fit the style of Mark since Mark elsewhere uses τοῦ θεοῦ instead of θεοῦ (3:11; 5:7) except in 15:39 where the word θεοῦ may have originally been spoken in Latin (that does not have the definite article) by a Roman centurion. Though υἱοῦ θεοῦ could have been omitted by *homoeoteleuton*, the omission of 'Son of God' did not occur elsewhere in the NT whereas the addition of 'the Son of God' took place in Mark 8:29 as P. M. Head pointed out. T. Wasserman argued that in Mark 8:29, 'the Son of God' in some manuscripts is a harmonization to Matthew 16:16. The possibility of scribal addition, however, cannot be excluded. 'The Son of God' in Matt 16:16 reflects the redactional tendency of adding 'the Son of God.' The copyists of Mark may also have had such a tendency.

Anarthrous construction is often used for titles. Since ἀρχή ('beginning,' 'basis') does not have the definite article and has no verb, Mark 1:1 is likely to be a heading. Mark does not have any section heading elsewhere, and thus Mark 1:1 may be a heading for the whole text of Mark. R. A. Guelich argued that v. 1 is connected to v. 2 since καθὼς γέγραπται ('as it is written') is always connected to the preceding elements elsewhere in the NT. The καθὼς ('just as') clause, however, is also used elsewhere in connection with its subsequent phrase, so(?) vv. 2-3 can be connected to v. 4. This possibility is supported by the parallelism between v. 3 and v. 4.

The word ἀρχή can mean "a basis for further understanding" as in Heb 5:12; 6:1. This meaning fits with the function of Mark 1:1, and thus this word, as a part of the heading of Mark, can be translated as 'introduction'.

In the LXX, the words, εὐαγγελίου and εὐαγγέλια refer to (good) news, and in Isa 40:9 (the LXX), the verb εὐαγγελίζομαι is used for preaching new exodus message. In Mark, εὐαγγελίου refers to the message about Jesus (8:35; 10:29; 13:10; 14:9) or the message proclaimed by Jesus (1:14-15). Hence, ‘good news’ is a proper translation for εὐαγγελίου. However, since εὐαγγελίου had a religious nuance on account of its usage for the emperor’s birth, enthronement, visiting, in connection with the Roman emperor worship, εὐαγγελίου may also be translated as ‘gospel’ that has a religious nuance.

‘Gospel about Jesus’ (the objective genitive) seems to be a better translation for εὐαγγελίου Ἰησοῦ than ‘gospel (proclaimed) by Jesus’ (the subjective genitive). Since Mark 1:1 is the heading of Mark, ‘the gospel about Jesus’ better fits its context than ‘the gospel proclaimed by Jesus.’ ‘The message proclaimed by Jesus’ cannot represent the whole of Mark, but it can be called ‘the message about Jesus.’

In Mark, the word Χριστός is not yet used as a name of Jesus but as a title for the eschatological saviour sent by God (8:29; 14:61). Since the word ‘Christ’ is often misunderstood as a name of Jesus, ‘Messiah’ may be better than ‘Christ’ as a translation for Χριστός.

In conclusion, the original text of Mark 1:1 may have been Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, and it can be translated as ‘Introduction to the Good News about Jesus the Messiah.’ As a heading of Mark, it needs to be capitalized and spaced apart from verse 2.

누가의 ‘예수의 죽음’ 이해(눅 23:44-49)

강선남*

1. 들어가는 말

누가에게는 ‘십자가의 걸림돌(scandal of the cross)’이 결여되었다는 비판이 제기되기도 한다.¹⁾ 그러나 이러한 주장에 반대하는 견해도 적지 않다. 예를 들어, 피츠마이어(J. A. Fitzmyer)는 누가가 예수의 죽음을 하나님의 구원 계획과 연결시키고 있다고 지적한다.²⁾ 헨헨(E. Haenchen)은 누가와 그의 공동체가 예수의 십자가 죽음에서 성경에 계시된 하나님의 뜻이 성취되었다고 봄으로써 ‘십자가의 걸림돌’을 극복하였다고 주장한다.³⁾ 한편 퍼보(R. I. Pervo)는 누가에게 ‘십자가의 걸림돌’이 없다는 지적은 과장된 것이지만, 누가는 그 걸림돌을 자랑으로 여기기보다는 완화하는 데 더 관심이 있었다고 평가한다.⁴⁾

예수의 십자가 죽음을 묘사하고 있는 누가복음 23:44-49는 마가의 병행본문(15:33-41)과 다음과 같이 몇 가지 점에서 차이가 있다. 첫째, 사건의 전개 순서가 다르다. 마가에서는 예수가 숨을 거둔 다음에 성전 휘장이 찢어지는데 반해(15:38), 누가에서는 예수의 죽음에 앞서 이 일이 일어난다(23:45). 둘째, 마가에서는 엘리야 이야기가 나오지만(15:36), 누가에서는 이에 관한 언급이 없다. 반대로 누가는 예수의 죽음과 백인대장의 선언 뒤에 군중의 반응(‘가슴을 치다’)을 묘사하고 있는데(23:48), 마가에는 이에 관한 말이 없다. 셋째, 마가와 누가 모두 비슷한 이야기를 전하고 있지만, 구체적인 부분에서 서로 다르다. 먼저, 누가는 낮 열두시부터 오후 세시까지 땅에 어둠이 덮인 것을

* 서강대학교 강사, 신약성서 신학.

1) 예를 들어, 타이슨은 십자가의 ‘걸림돌’(고전 1:23)이나 ‘저주’(갈 3:13)를 말한 바오로와는 달리 누가가 ‘예수 죽음의 신학적 이유를 파악하거나 그 죽음이 무엇을 성취하려고 하였는지에 관해서 무관심하였다’고 주장한다. J. B. Tyson, *The Death of Jesus in Luke-Acts* (Columbia: University of South Carolina Press, 1986).

2) J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 31 (New York: Doubleday, 1998), 255.

3) E. Haenchen, *The Acts of the Apostles: The Commentary*, B. Noble and G. Shinn, trans. (Oxford: Blackwell, 1985), 180.

4) R. I. Pervo, *Acts: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2009), 81.

‘해가 빛을 잃었기’ 때문이라고 설명하지만(23:45), 마가에는 아무런 설명이 없다. 또한, 누가에서 예수의 마지막 외침은 시편 31:6(LXX 30:6)인 반면에(23:46), 마가(15:34)에서는 시편 22:2이다. 마지막으로, 마가에서 백인대장은 예수를 두고 ‘하나님의 아들’이라고 말하는 반면에(15:39), 누가에서는 예수를 ‘의로운 분’⁵⁾이라고 한다(23:47).⁶⁾

이것들 가운데 특별히 눈길을 끄는 부분은 두 복음서에서 제시하고 있는 예수의 최후의 말이다. 마가와 이를 따르는 마태복음(27:46)에는 시편 22:2의 ‘나의 하나님, 나의 하나님, 왜 나를 버리셨습니까?’가 나오는 반면에, 누가복음에서는 시편 31:6의 ‘아버지, 내 영혼을 당신 손에 맡깁니다.’가 그것을 대신한다. 곧 누가복음에서는 초대교회 때부터 십자가의 ‘걸림돌’, ‘수치’가 되게 한 버림받은 예수의 탄식 대신에, 마지막 순간까지 하나님에 대한 신뢰를 표현하는 예수의 모습이 그려지고 있다.

이러한 차이점들에 주목하면서, 본 논문에서는 예수의 십자가 죽음을 묘사하고 있는 누가복음 23:44-49를 기초로 하여 ‘예수의 죽음’에 대한 누가의 이해, 곧 그의 십자가 신학을 고찰하고자 한다. 그런데 예수의 죽음과 부활에 대한 언급은 누가의 다른 작품인 사도행전 2장에서 오순절의 베드로 설교(2:14-41)에도 나온다. 그렇지만 누가의 십자가 신학에 대한 기존 연구 대다수는 누가복음 본문에 한정되어 있으며, 이것과 사도행전 2장과의 연관성에는 주의를 기울이지 않았다. 그나마 누가복음 23:46의 시편 31편 인용문과 사도행전 2:25-28에서 인용되고 있는 시편 16편과의 관련성을 논의한 학자로는 본스(E. Bons)와 네이레이(J. H. Neyrey) 정도뿐이다.⁷⁾ 본 연구는 누가복음과 사도행전에 각각 인용된 시편 31편과 16편 사이의 관련성뿐만 아니라, 예수의 십자가 죽음을 묘사한 누가복음 23:44-49와 예수의 죽음과 부활을 선포한 오순절 베드로 설교 전체와의 관계를 염두에 두고 두 본문 사이의 상호성(intertextuality)에 기초하여 누가의 ‘예수의 죽음’ 이해를 고찰하고자 한다.⁸⁾

5) 그리스어 ‘디카이오스(δικαιος)’에 대한 해석과 이를 둘러싼 논의에 대해서는 아래 본문을 참조하라.

6) 이 밖에도 예수의 죽음을 지켜보고 있던 사람들에 관한 묘사가 마가(‘여자들, ... 마리아 막달레나, 작은 야고보와 요세의 어머니 마리아, 그리고 살로메... 그들은 예수가 갈릴래아에 있을 때부터 그를 따르며 시중들던 여자들이었다.’ 15:40-41)와 누가(‘예수의 모든 친척과 갈릴래아에서부터 그를 함께 따라온 여자들이 지켜보았다.’ 23:49)에서 다르다.

7) E. Bons, “Das Sterbewort Jesu nach Lk 23,46 und sein alttestamentlicher Hintergrund”, *BZ 38* (1994), 93-101; J. H. Neyrey, *The passion according to Luke: A Redaction Study of Luke's Soteriology* (Mahwah: Paulist, 1985).

8) ‘본문 상호성(intertextuality)’이란 공식적으로 성서 본문들이 상호적으로 관계를 맺고 있음을 보여준다. 모이세는 이 용어를 다음과 같이 정의하며 넓은 의미에서의 본문들 사이의 관계로 보기를 제안한다. “it is best used as an ‘umbrella’ term for the complex interactions that

같은 저자의 글에서 상호 관련 있는 본문들을 함께 살펴봄으로써, 저자의 의도를 더 넓은 문맥 안에서 종합적으로 파악할 수 있을 것이라고 생각하기 때문이다.

이와 같은 연구 목적을 달성하기 위하여 본 논문에서는 다음과 같은 소주제들을 다룰 것이다. 첫째, 누가복음 23:44-45의 땅에 어둠이 덮이고 해가 빛을 잃었다는 누가의 설명과 사도행전 2:17-21에서의 요엘 인용문과의 관련성, 둘째, 누가복음 23:46에서의 예수의 최후의 말인 시편 31:6 인용문과 사도행전 2:24에서 예수의 죽음과 부활을 묘사한 암시문, 그리고 사도행전 2:25-28에서의 시편 16:8-11 인용문과의 관계, 셋째, 누가복음 23:47에서 백인 대장이 예수를 두고 '의로운 분'이라고 말하고 있는 것과 시편 16:10과 관련하여 유대교에서 부활 사상의 발전과의 관계, 넷째, 누가복음 23:48에서 예수의 죽음을 바라보던 군중들이 가슴을 치는 장면과 사도행전 2:37에서 베드로 설교를 듣고 사람들이 괴로워하는 모습과의 유사성이다. 이들 각각의 연구 단계마다 누가가 여기에서 수행한 문학 작업과 더불어 그의 신학적인 의도를 살펴보겠다. 이러한 분석을 통하여 누가복음 23:44-49에 나타난 '예수의 죽음'에 대한 누가의 이해에 통합적으로 접근할 것이다.

2. '해가 빛을 잃다': 누가복음 23:44-45와 사도행전 2:17-21의 요엘 인용

누가복음 23:44-45

Καὶ ἦν ἡῶν ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος, ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον.

그리고 이제 낮 열두 시쯤 되었고, 어둠이 세 시까지 온 땅에 덮였다. 해가 빛을 잃은 것이다. 그리고 성전 휘장 가운데가 찢어졌다.⁹⁾

사도행전 2:20

ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα, πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.

그 크고 빛나는 주님의 날이 오기 전에 해는 어둠으로, 달은 피로 변할 것이다.

exist between 'texts'(in the broadest sense)." S. Moysse, "Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament", S. Moysse, ed., *The Old Testament in the New Testament: Essays in Honour of J. L. North* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 41.

9) 특별히 출처를 표기하지 않는 한 본 논문에서 성경의 우리말 번역은 필자의 것이다.

예수가 십자가 위에서 숨을 거두는 마지막 장면 묘사에서 마가(15:33)와 누가(23:44) 모두 낮 열두 시부터 오후 세시까지 어둠이 땅을 덮었다는 상황을 묘사하고 있지만, 누가만이 그 어둠의 원인에 대해서 설명하고 있다. 그는 ‘해가 빛을 잃었다’고 한다(23:45). 여기에서 해가 ‘꺼지다, 빛을 잃다(ἐκλείπω)’는 무엇을 뜻하는 것일까? 이를 두고 해의 ‘일식(eclipse)’을 뜻하는 것으로 보아야 한다는 주장도 있으나,¹⁰⁾ 파스카 축제가 보름에 행해지는 것으로 보아 일식으로 해석하는 것에는 무리가 있다는 반대 의견이 제기되었다.¹¹⁾ 또는 이 장면에서 해가 빛을 잃었다는 것과 성전 휘장 가운데가 찢어졌다는 표현(45절)은 상징적인 의미를 지닌다고 말하며, 우주적 재앙을 동반하는 예수의 죽음은 온 땅에 불길한 조짐을 암시한다는 견해도 있다.¹²⁾ 이 단어의 뜻이 정확하게 무엇이든 간에, ‘해가 어두워지는 것’은 구약성경에서 야웨의 심판의 날인 ‘주님의 날’(암 8:9; 율 2:10; 3:4; 습 1:15)을 생각나게 한다.¹³⁾ 이를 토대로 하여 보면, 누가복음에서 천체의 변화는 예수의 죽음을 둘러싸고 일어나는 사건들의 중요성을 강조한다고 할 수 있다. 곧 종말론적으로 중요한 심판의 때가 임박했다는 것을 암시한다.¹⁴⁾

그런데 여기에서 주목할 점은 누가복음의 이 표현이 사도행전 2:17-21에서의 요엘 인용문(LXX 2:28-32) 한 구절을 연상시킨다는 것이다. 누가는 요엘 인용문을 통해 오순절의 성령강림 사건을 ‘마지막 날들(αἱ ἔσχαται ἡμέραι)’의 성취라고 주장하는데(행 2:16-17),¹⁵⁾ 여기에서 ‘주님의 날’이 오기 전의 우주의 종말론적인 상황은 ‘해가 어둠으로 변할 것이다’라고 묘사되고 있다(행 2:20). 보는 바와 같이, 누가복음과 사도행전에서 예수가 십자가 죽음을 맞기

10) J. F. A. Sawyer, “Why Is a Solar Eclipse Mentioned in the Passion Narrative (Luke XXIII 44-45)?”, *JTS* 23 (1972), 124-128; L. T. Johson, *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina Series 3 (Collegeville: The Liturgical Press, 1991), 379.

11) R. H. Stein, *Luke*, The New American Commentary 24 (Nashville: Broadman, 1992), 595.

12) J. Nolland, *Luke 18:35-24:53*, WBC 35c (Dallas: Word, 1993), 1158. 피츠마이어는 지중해 바람, ‘시로코’는 해를 덮어 어두워지게 할 수 있었다고 지적한다. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, AB 28A (New York: Doubleday, 1985), 1518.

13) 구약성경의 ‘주님의 날’에 대해서는 K. J. Cathcart, “Day of Yahweh”, *ABD* II, 84-85; R. I. Hiers, “Day of the Lord”, *ABD* II, 82-83 등을 참조하라.

14) 참조, D. L. Bock, *Luke 9:51-24:53*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 1996), 1858-1859. 한편 브라운(R. E. Brown, *The Death of the messiah, from Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion narratives in the Four Gospels*, Anchor Bible Reference Library [New York: Doubleday, 1994, 1042-1043])은 여기에서의 ‘어둠’을 누가복음 1:78-79에서 ‘빛으로서의 예수’의 모습과 대조되는 신학적인 상징으로 본다.

15) 참조, 강선남, “오순절 베드로 설교와 구약성서: 사도행전 2,14-41에 나타난 구약성서의 전승과 해석과 적용”, 박사학위논문(서강대학교 신학대학원, 2009), 169-170.

직전과 ‘주님의 날’이 오기 전의 우주적인 상황이 비슷하다.¹⁶⁾ 따라서 누가는 ‘해가 빛을 잃었다’라는 표현을 사용하여 예수의 죽음에 종말론적인 분위기를 부여하고,¹⁷⁾ 이 사건이 세상의 ‘마지막 날들’로 향해가고 있음을 암시하고 있다.¹⁸⁾ 그리고 ‘마지막 날들’은 부활하고 승천한 예수가 오순절에 제자들에게 성령을 부어줌으로써 그 성취가 시작된다.¹⁹⁾

지금까지 살펴본 것처럼 위의 두 본문 사이에는 문학적인 대응점과 더불어 두 본문을 이어주는 신학적인 사고의 발전도 발견할 수 있다.

3. 예수의 마지막 외침: 시편 31:6(MT) 인용

누가복음 23:46

καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν.

그리고 예수는 큰 소리로 외쳤다. ‘아버지, 당신 손(들) 안에 내 영을 맡깁니다.’ 그리고 이것을 말하고서 숨을 내쉬었다.

LXX 시편 30:6a

εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου
‘당신의 손(들) 안에 내 영을 맡길 것입니다.’

MT 시편 31:6a

יְהוָה יִקַּח אֶת רוּחִי

‘당신 손에 내 영을 맡길 것입니다.’

마가와 마태복음에서 절망에 찬 예수의 외침(시 22:2) 대신에, 누가복음의

-
- 16) 바렛은 사도행전 2:19에서 ‘해는 어둠으로 달은 피로 변할 것이다’라는 표현이 누가복음 23:43-45의 십자가 위의 예수의 죽음에 관한 ‘예행론적’인 암시가 어느 정도 있다고 하면서 두 본문의 상호 역동성을 지적한다. C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, vol. 1. ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1994), 106-107. 이와 비슷한 견해를 제시한 학자로는 F. F. Bruce (*The Acts of the Apostles: The Greek Text With Introduction and Commentary* [Grand Rapids: Eerdmans, 1968], 61-62), W. J. Larkin (*Acts. The IVP New Testament Series* [Downers Grove, Leicester: InterVarsity Press, 1995], 53) 등이 있다.
- 17) 스타인은 땅에 어둠이 덮였다는 것과 성전 휘장이 갈라졌다는 표현은 하나님의 계획의 성취와 더불어 예수의 죽음이 새로운 계약을 시작하는 종말론적인 사건이라는 것을 암시한다고 주장한다. R. H. Stein, *Luke*, 597.
- 18) 참조, F. J. Matera, “The Death of Jesus according to Luke: A Question of Sources”, *CBQ* 47 (1985), 475.
- 19) 참조, P. T. O’Brien, “Mission, Witness, and the Coming of the Spirit”, *BBR* 9 (1999), 210; F. F. Bruce, “The Holy Spirit in the Acts of the Apostles”, *Interpretation: a Journal of Bible and Theology* 27 (1973), 172.

예수의 마지막 말은 시편 31:6에서 왔다. 누가복음에서 이 시편의 사용을 고찰하기에 앞서 히브리어 시편 31편의 의미와 누가복음 24:46에서의 본문 문제, 그리고 유대교에서의 시편 31편 전승에 대해서 살펴보기로 하자.

3.1. 시편 31편

시편 31편은 개인 탄원시로 알려져 있다. 시인은 기도와 탄원으로 자신의 처지를 호소하고(2-19절), 주님에게 그 기도가 응답받았음을 확신하고는 감사와 찬미를 올린다(20-25절).²⁰⁾ 시인은 자신에게 수치를 입히려는 적에게서 구해줄 것을 하나님에게 간구한다(2절). 시인의 원수는 그를 공격하고(3-4절), 그를 붙잡으려고 그물을 쳐 놓아(5절), 시름과 괴로움과 슬픔에 잠기게 한다(10-11절). 원수 때문에 그는 ‘조롱거리가 되고, 이웃들에게 놀라움이 되며 보는 이마다 피해 가는’ 존재가 된다(12절). 이러한 원수 앞에서, 시인은 주님에 대한 신뢰를 표현한다. 그는 주 하나님의 진실하심과 자신을 구원하실 것임을 믿고 있다. ‘당신 손에 내 영을 맡기니 주 진실하신 하나님, 당신이 나를 구원하실 것입니다.’(6절). 시편 31편에서 고통 받는 의인은 자신의 운명이 하나님 손 안에 있다는 신뢰를 표현하며 자신을 적으로부터 구해주실 것을 간구한다. 이 시의 마지막은 ‘실제로 구원이 일어난 것처럼’ 감사와 찬미로 끝난다(25절).

3.2. 본문 문제

누가는 칠십인역 시편 30:6 본문을 사용하고 있지만, 다음과 같이 몇 가지 점에서 다르다. 첫째, 칠십인역의 ‘맡기다’를 뜻하는 동사의 미래형(‘맡길 것입니다 παραθήσομαι’) 대신에 현재형, ‘맡깁니다(παράτιθεμαι)’를 사용하였다. 이는 현재의 상황에 맞춘 누가의 의도적인 변경으로,²¹⁾ 예수가 하나님에게 자기 ‘영(πνεῦμα)’을²²⁾ 맡기는 것은 미래의 가능성이 아니라 현실임을 암시한다.²³⁾ 둘째, 인용문에 ‘아버지(πάτερ)’라는 말을 삽입하였다. 이는 누가복음에서 예수가 자주 하나님을 ‘아버지’라고 부르고 있음(10:21; 11:2; 22:42; 23:34)을 상기시킨

20) 참조, P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC 19 (Dallas: Word Books, 1983), 258-260; J. L. Mays, *Psalms, Interpretation* (Louisville: John Knox Press, 1994), 142-145. A. 바이저, “시편 (1)”, 김이곤 역 (천안: 한국신학연구소, 1992), 368-369. 시편 22편, 28편, 41편에서처럼, 이 시는 기도 응답이 이루어진 뒤에 제의 공동체의 예배에서 낭송되었던 것으로 보인다.

21) T. Holtz, *Untersuchungen über die Alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (Berlin: Akademie-Verlag, 1968), 58.

22) 여기에서 ‘영(πνεῦμα)’은 인간 존재 전체를 나타낸다. J. A. Fitzmyer, *Luke*, 1519.

23) F. J. Matera, “The Death of Jesus”, 476.

다. 하나님과 예수의 친밀한 관계를 암시하며, 하나님에 대한 예수의 신뢰를 나타내는 표현이기도 하다.²⁴⁾ 셋째, 히브리어 본문의 단수인 ‘당신의 손에 (כַּיְמֵיךָ)’를 칠십인역을 따라 ‘당신의 손들에(εις χείρας σου)’라고 하였다.²⁵⁾

3.3. 자료 문제

후기 랍비 전승에서 시편 31:6은 저녁 기도로 사용되었다. 경건한 유대인들은 잠자리에 들기 전 하나님에게 밤 동안 자신을 지키고 보호하여 달라고 청하였다.²⁶⁾ 마샬(I. H. Marshall)은 이 기도가 잠자리에 들기 전 저녁에 드리는 것이고 잠을 죽음으로 가는 문턱으로 간주할 수 있으므로, 죽음을 맞기 전 인생의 황혼기에 드리는 데 적당한 기도라고 지적한다.²⁷⁾ 따라서 초기 그리스도교 전례 전통과 누가복음에서의 시편 31:6 사용과의 관련성을 추측해 볼 수 있으나, 이 기도가 이렇게 사용된 것은 후기 시대이므로 이것과의 연관성을 지적하는 데에는 신중하여야 한다.²⁸⁾ 다시 말하여, 시편 31:6이 전례에서 사용되었기 때문에 누가복음 23:46에 들어오게 되었다고 확신할 수는 없다는 것이다.

누가가 예수의 십자가 이야기에서 시편 22:2 대신에 31:6을 인용하고 있는 것을 두고, 그 자료의 문제에 대해 논의가 계속되어 왔다. 특히 누가가 이 본문(눅 23:44-49)을 마가의 자료에 기초하여 편집을 한 것인지, 아니면 마가의 자료 이외에 다른 전승을 가지고 있었는지에 학자들의 의견이 대립한다.²⁹⁾

24) U. P. McCaffrey, “Psalm Quotations in the Passion Narratives of the Gospels”, *Neot* 14 (1981), 82.

25) 참조, G. L. Archer and G. Chirichigno, *Old Testament Quotations in the New Testament: A Complete Survey* (Chicago: Moody Press, 1983), 66-67. 여기에서 하나님의 ‘손’은 ‘보호’를 가리킨다.

26) H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johanness und Die Apostelgeschichte*, vol. 2 (München: Beck’sche, 1924), 269; J. A. Fitzmyer, *Luke*, 1519.

27) I. H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 876.

28) 참조, D. Bock, *Proclamation From Prophecy and Pattern: Lukan Old Testament Christology*, JSNTSup 12 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 147; J. A. Fitzmyer, *Luke*, 1519.

29) 마가 자료에 기초한 누가의 편집을 주장하는 학자들로는, G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas*, vol 2, *Ökumenischer Taschenbuch-kommentar* 3 (Gütersloh: Mohn, 1977), 486; F. J. Matera, “The Death of Jesus”; J. H. Neyrey, “The passion according to Luke” 등이 있고, I. H. Marshall (*The Gospel of Luke*, 874)이나 J. A. Fitzmyer (*Luke*, 1519)도 다른 자료 가능성에 회의적이다. 한편 V. Taylor (*The Passion Narrative of St Luke: A Critical and Historical Investigation* [Cambridge: Cambridge University, 1972])는 누가가 자신이 가지고 있는 자료에다가 마가의 자료를 더하여 이야기를 재구성하였다고 본다.

그런데 여기에서 주목할 것은, 마가가 15:34에서 시편 22:2를 인용하고 있지만, 15:37에는 예수가 숨을 거두기 전에 다시 한 번 큰 소리를 질렀다고 언급하고 있다는 점이다. 그렇지만 그는 예수의 두 번째 외침 내용이 무엇인지에 관해서는 밝히지 않았다. 보크(D. L. Bock)은 이를 기초로 하여, 누가가 마가의 수난 자료 이외에 추가 자료를 갖고 있었을 것이라고 추정하고 시편 31편은 그 자료를 반영한다고 주장한다.³⁰⁾ 누가가 마가의 자료 이외에 추가 자료를 가지고 있었을 가능성을 배제할 근거는 없다.³¹⁾ 그렇다고 누가가 다른 자료를 그대로 자기 글에 적용한 것은 물론 아니다. 본 논문에서는 누가복음의 예수의 십자가 죽음 이야기(23:44-49)는 누가의 다른 자료 전송 가능성을 포함한 편집의 결과라고 보겠다. 그가 추가 자료를 가지고 있었으면서, 시편 22:2 인용문은 제외하고 시편 31:6만 사용한 것은 예수의 십자가 죽음에 대한 자신의 이해를 반영하였기 때문이다.

3.4. 누가복음(23:46)의 시편 30:6(LXX) 사용

시편 30편의 시인이 적에 둘러싸여 있는 가운데 하나님에게 구원을 청하고 신뢰를 표현하고 있는 반면에, 누가복음에서 예수는 임박한 죽음 앞에서 자신의 ‘영’을 그분 손에 맡긴다. 누가복음에서 사용된 시편 30:6은 구약성경에서의 본디 의미가 변화되었다기보다는, 기도하는 이에 대한 하나님의 보호 범위가 확장되었다고 할 수 있다. 곧 누가복음에서 하나님은 단순히 예수를 위협에서 구원하는 것이 아니라, 죽음에서 보호하는 분으로 암시된다.³²⁾

누가복음의 예수의 죽음 이야기의 해석적 열쇠는 종종 이사야 53장³³⁾으로 지적되었다. 일부 학자들은 예수의 마지막 외침과 백인대장의 말(눅 23:47)을 이사야 53장의 ‘주님의 종’의 모습과 연결시킨다. 슈베머(A. M. Schwemer)는 누가복음 22:37에서 인용하고 있는 이사야 53:12(‘그는 무법자들 가운데 하나로 여겨졌다.’)와 사도행전 8:30-35에서 필리포스가 에티오피아 내시에게 이사야 53장을 해석해 주고 있는 이야기와의 연관성을 지적하며 이사야 53장은

30) Bock, *Proclamation*, 147. 놀랜드(Luke, 1158)는 이를 ‘pre-Lukan impulse’라고 한다.

31) 맥카프레이 역시, 누가가 예수의 수난 이야기에서 인용하고 있는 시편을 보면, 그가 마가나 마태와 다른 자료를 가지고 있었다는 것을 보여준다고 주장한다. U. P. McCaffrey, “Psalms Quotations”, 87.

32) D. W. Pao and E. J. Schnabel, “Luke”, G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 399.

33) 이사야 53장은 초기 팔레스티나 유대교에서 메시아적으로 해석되었다. 참조, J. Jeremias, “Zum Problem der Deutung von Jes. 53 im palästinischen Spät-judentum”, *Aux sources de la tradition chrétienne* (Neuchâtel: Dealachaux, 1950), 113-119.

에티오피아 내시뿐 아니라 누가복음의 수신자인 테오펠로스와 모든 독자들의 이해를 도와주는 기초라고 주장한다.³⁴⁾ 이사야 53장의 고난 받는 ‘주님의 종’의 모습이 희생 제물로 바쳐지기 위해 죽임을 당하러 가는 어린 양과 비교되는 것처럼, 예수의 죽음에서 스스로 목숨을 바치는 모습이 강조된다는 것이다. 시편 30편에서 다윗은 자신을 하나님의 ‘종(δοῦλος 17절)’이며 ‘의로운 사람(δίκαιος 19절)’이라고 말한다. 누가가 22:37에서 예수의 수난 이야기를 이사야 53장의 지평선상에 놓았기 때문에, 예수의 그러한 모습이 시편 30:5에 의해 명확해진다고 지적한다.³⁵⁾

그렇지만, 이와 같은 주장에 다른 의견을 제시하는 학자들도 있다. 벡(B. E. Beck)은 누가가 어떤 면에서 예수의 죽음을 고난 받는 종의 성취로 보았다는 데에는 의심할 여지가 없으나, 누가가 이 주제를 사용한 것을 두고 그가 예수의 죽음에서 ‘대속적인 의미’를 보았기 때문이라고 주장할 수는 없다고 지적한다.³⁶⁾ 오히려 누가복음의 예수의 마지막 외침은 예수의 죽음 상황과 그것을 수용하는 그의 태도를 묘사하는 것으로 보아야 한다고 주장한다. 더불어서 칠십인역 이사야 53:11에 ‘디카이오스(δίκαιος)’라는 단어가 주님의 종을 묘사하는 데 사용되었다고 해서 누가복음 23:47에서 백인대장의 말이 이를 암시하고 있다고 볼 필요가 없다고 지적한다.³⁷⁾ 켈레(R. Zehnle) 역시, 누가가 묘사한 예수의 죽음에 이사야 53장의 영향을 인정한다고 해도 ‘주님의 종’의 개념이 분명하게 제시되고 있음을 증명할 수 없다고 하며, 이에 대해 회의적이다.³⁸⁾ 즉 누가에게는 예수의 대속적인 죽음이라는 개념이 잘 드러나지 않는다는 것이다.

34) A. M. Schwemer, “Jesu letzte Worte am Kreuz (Mk 15,34; Lk 23,46; Joh 19,28ff)”, *TBei* 29 (1998), 20-22. J. A. Fitzmyer (*Luke*, 1516) 역시 같은 의견을 제시한다. 한편, 마샬은 누가복음 23:34의 배경에도 이사야 53:12가 있다고 주장한다. I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1970), 172.

35) 희생 제물로 바쳐지는 짐승이 희생 행위에 동의하는 개념을 포함하는 자발적인 희생의 특성은 고대 유대교에서와 마찬가지로 그리스의 희생제물 예식에서 중요한 전제이었다. 참조. Plutarch, *Questionum convivialium libri LX* 8.8.3 “사람들은 제물로 바쳐지는 짐승이 동의의 의미로 머리를 흔들고 그 위에 현주가 부어지기 전까지 그 짐승을 죽이지 않도록 조심하였다.” Pao and Schnabel, “Luke”, 399에서 재인용. 그러나 구약성경에서는 그러한 개념이 나타나지 않는다.

36) B. E. Beck, “‘Imitatio Christi’ and the Lucan Passion narrative”, 43.

37) 벡은 고통 받는 의인에 관한 언급을 지혜서 1:16-3:9와 연결시킨다. 그리고 지혜서에서 묘사된 고통 받는 의인이 누가의 의도를 조명해 준다고 주장한다. *Ibid.*, 43. 그러나 누가가 지혜서 전승을 알고 있었으며 이를 마음에 두고 예수의 십자가 죽음 이야기를 써 내려갔는지에 대해서는 의문이 든다.

38) R. Zehnle, “The Salvific Character of Jesus’ Death in Lucan Soteriology”, *TS* 30 (1969), 441-442.

본 연구에서는 예수의 죽음과 이사야 53장의 고난 받는 ‘주님의 종’의 주제와의 연관성을 소극적으로 수용하겠다. 누가가 묘사하는 예수의 죽음에는 대속적인 개념이 분명하게 드러나지 않고, 오히려 자신의 죽음에 대한 예수의 수용 태도와 하나님과의 신뢰관계를 강조하는 것이 누가의 의도라고 보이기 때문이다. 대신에 누가가 시편 30:6을 사용하여 묘사하고 있는 십자가 위의 예수의 최후의 장면을, 오순절 베드로 설교(행 2:17-41)와의 연관성에서 살펴보고자 한다. 그 이유는 두 본문 모두 명시적으로 예수의 죽음에 대해서 말하고 있기 때문이다.

3.5. 오순절 베드로 설교와 시편 30:6

사도행전 2:24-28에서 베드로는 예루살렘 유대인들 앞에서 예수의 죽음과 부활에 대해서 선포한다. 그런데 이 본문에는 구약성경에서 가져온 암시문 하나와 인용문이 포함되어 있다. 먼저, 베드로는 ‘하나님께서 그, 곧 예수를 죽음의 진통에서 풀어주시고 일으키셨다(ὁν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδύνας τοῦ θανάτου)’고 말한다(행 2:24a). 누가는 여기에서 칠십인역 열왕기 2권 22:6; 시편 17:5; 114:3에 나오는 표현, ‘죽음의 진통들(ὠδύνες θανάτου)’을 사용하여 예수의 죽음을 묘사하고 있다.³⁹⁾ 그는 아이를 낳는 여인의 ‘해산의 진통’처럼 예수의 죽음을 고통스러운 경험으로 묘사하고 있으며, 해산의 진통이 풀리는 것처럼 죽음의 고통이 풀린다고 한다.⁴⁰⁾ 예수의 죽음에 관한 이 표현은 마가에서 버림받은 예수가 절망 속에서 외친 시편 22:2의 ‘나의 하나님, 나의 하나님, 왜 나를 버리셨습니까?’라는 말과 조화를 이루는 것처럼 보인다. 따라서 ‘죽음의 고통’ 속에서 하나님을 향해 부르짖는 예수의 절규로는 이 구절이 누가가 제시한 시편 30:6의 ‘아버지, 내 영혼을 당신 손에 맡깁니다.’보다 적절하다. 그렇지만 ‘하나님께서 그를 죽음의 진통에서 풀어주시고 일으키셨다’라는 24절 전체와 함께 보면 좀 더 신중한 판단이 요구된다. 시편

39) 구약성경 사무엘하 22장(LXX 열왕기 2권 22장)은 다윗 임금이 그의 적들의 손에서 자신을 구해주신 하나님께 감사를 드리는 노래이다. 이 시는 시편 18편(LXX 17편)에 약간의 철자와 문법적인 변화와 함께 감사시로 수록되었다. 한편 시편 116편 3절(LXX 114:3)에는 시편 18:6이 인용되고 있다. 참조, C. A. Briggs, *The Book of Psalms*, vol. 1. A Critical and Exegetical Commentary (Edinburgh: T. & T. Clark, 1969), 137-162; A. A. Anderson, 2 *Samuel*, WBC 11 (Dallas: Word Books, 1989), 257-265; P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, 166-177.

40) ‘해산의 진통들’은 ‘죽음의 오락줄들’(חבל־יָמוּת)이라는 구약성경 사무엘하 22:5-6; 시편 18:5-6; 116:3에 나오는 표현에서 칠십인역 번역자가 만들어낸 것이다. 칠십인역은 죽음의 고통과 괴로움에 둘러싸인 시인의 모습을 해산하는 여인의 진통에 비유하여 옮겼다. 참조, 강선남, “오순절 베드로 설교와 구약성서”, 109.

누가복음에서 십자가 위의 예수의 마지막 말의 의미는 사도행전 2:25-26에 인용되고 있는 시편 15:8과 9절에서도 잘 나타난다. 누가가 시편 15:8의 ‘나는 언제나 주님을 내 앞에서 보니 그분께서 내 오른쪽에 계시어 내가 흔들리지 않습니다.(προορώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός, ὅτι ἐκ δεξιῶν μου ἔστιν ἵνα μὴ σαλευθῶ)’에서 하나님이 항상, 십자가 위에서조차 예수와 같이 한다는 의미로 사용하였다면, 그가 예수의 십자가 위에서의 마지막 말에 시편 22:2를 넣지 않은 이유가 쉽게 이해된다.⁴⁴⁾ 또한 시편 15:9의 ‘이 때문에 내 마음은 기뻐하였고 내 혀는 뛰놀았습니다. 내 육신마저도 희망에 머물 것입니다.(διὰ τοῦτο ἠψφράνθη ἡ καρδία μου καὶ ἠγαλλίασατο ἡ γλῶσσά μου, ἔτι δὲ καὶ ἡ σὰρξ μου κατασκηνώσει ἐπ’ ἐλπίδι)’에서 이 시를 그리스도 자신의 노래라고 볼 때,⁴⁵⁾ 여기에서 ‘희망’은 예수의 죽음과 부활 사이에 자리한 희망을 가리킨다고 할 수 있다.

이처럼 누가는 시편 15:8-11을 통하여 예수 부활 예언을 증언하고 있지만, 동시에 예수의 죽음의 순간을 해석하고 있다고 볼 수 있다. 이는 죽음의 순간에 예수가 당신 영을 아버지 하나님께 맡긴다는 시편 30:6을 말하고 있는 것과 일치한다. 페쉬(R. Pesch)는 이를 다음과 같이 표현한다. “그 순간에 예수는 전적으로 하나님과 함께 있으며 흔들리지 않는다. 그의 육신은 희망 안에 머물고, 그의 혼은 저승에 주어지지 않고 썩지 않는다.”⁴⁶⁾

네이레이(J. H. Neyrey)는 시편 30:6과 시편 15:8-11의 내용이 같다고 주장한다. 두 시편 모두 하나님의 능력과 죽은 이를 일으킬 것이라는 그분의 약속에 대한 그리스도의 신뢰를 표현한다는 것이다.⁴⁷⁾ 네이레이는 그 근거로 예수 자신의 죽음과 부활에 대한 예고(9:22; 18:33; 22:69; 23:43, 46; 24:7, 26:44-46)를 제시하고, 그 예고는 시편 15:10의 ‘당신의 거룩한 이가 썩는 것을 보게 하지 않으신다’는 하나님의 약속을 알고 있음에 기초하고 있다고 지적한다.⁴⁸⁾ 따라서 누가복음 23:46에서 예수의 마지막 말은 죽은 이를 일으키는 하나님에 대한 믿음의 선언으로 이해하여야 한다고 말한다.

본스(E. Bons) 역시, 사도행전 2:25-28은 누가가 왜 예수의 마지막 말을 시편 22:2 대신에 30:6으로 바꾸었는지를 설명해 준다고 말한다.⁴⁹⁾ 그는 칠십인

44) C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, 144.

45) 베드로는 다윗이 이 시를 그리스도의 부활을 예견하고 노래한 것으로(행 2:31), 예언자인 다윗이(행 2:30) 그리스도와 관련하여 말하고(행 2: 25) 있다고 밝힌다. 다시 말하여 다윗은 메시아라는 인물로서 노래하고 있는 것이다. 따라서 누가에게 시편 15편은 예수 그리스도의 노래가 된다. 강선남, “오순절 베드로 설교와 구약성서”, 123-124.

46) R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, vol. 1, EKKNT 5:1-2 (Neukirchener: Benzler, 1986), 122.

47) J. H. Neyrey, *The passion according to Luke*, 151.

48) *Ibid.*, 152-155.

역 시편 30:2(ἐπὶ σοί κύριε ἠλπισα)와 25절(οἱ ἐλπίζοντες ἐπὶ κύριον)에 ‘희망하다(ἐλπίζω)’라는 동사가 나온다고 지적하고, 그리스도교 문헌에서 그리스어 ‘엘피스(ἐλπίς)’는 죽음 뒤에 다시 사는 것에 대한 희망을 뜻한다고 한다. 그리하여 이를 사도행전 2:26에서 인용된 시편 15:9에 나오는 ‘희망’과 연결시킨다.

그런데, 우리가 명심해야 할 점은 사도행전 2:24-28에서 예수의 죽음과 부활을 말하기 전에 베드로는 바로 앞 23절에서 ‘하나님께서 미리 정하신 계획과 예지에 따라 여러분에게 넘겨진 그분을... 여러분은 십자가에 못 박아 죽었다.’고 말하며 예수의 죽음이 어떻게 이루어졌는지에 대해서 지적하고 있다는 사실이다. 누가에 따르면 예수의 죽음은 ‘하나님의 계획’에 의한 것이다. 하나님의 구원계획에 의해 예수의 십자가 죽음이 일어났어야 한다는 것이다. 이를 예수는 잘 알고 있었고, 그것을 능동적으로 수용한 결과가 그의 십자가 죽음이다. 따라서 십자가 위의 예수의 마지막 말은 하나님에 대한 신뢰와 의탁의 의미를 지니는 동시에 하나님의 계획에 순종하는 예수의 모습을 보여주어야 한다. 그리하여 누가는 예수 죽음의 ‘필연성(δῆλ)’과 예수의 순종에 의한 하나님 계획의 실현이라는 문맥에서 예수의 십자가 죽음을 묘사하고 있는 것이다.⁴⁹⁾ 이런 의미에서 예수의 마지막 말이 절망과 고뇌에 찬 버림받은 자의 심정을 나타내는 외침(시 22:2)이 아니라, 하나님에게 신뢰를 표현하며 그분께 자신을 맡기는 기도(시 30:6)로 표현된 것은 논리적으로 아주 자연스럽다.

이러한 예수의 십자가 죽음은 사도행전 2장의 오순절의 베드로 설교에서 예수의 죽음과 부활에 관한 선언과 연대하며, 상호 해석적 주제를 제공해 준다고 할 수 있다. 곧 누가복음의 예수의 십자가 죽음 이야기는 사도행전 2장의 예수의 죽음과 부활에 관한 베드로의 설교를 설명해 주고, 반대로 베드로 설교의 예수의 죽음과 부활은 예수의 십자가 죽음을 설명해 주는 역할을 하고 있다.

4. ‘의로운 분’: 누가복음 23:47과 ‘의인의 부활’

마가복음 15:39

ιδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἔξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως

49) E. Bons, “Das Sterbewort Jesu”, 97-101.

50) 하나님 계획의 실현과 그분의 약속을 믿으며 이에 순종하는 예수의 모습은 사도행전 7:59(‘주 예수님, 내 영을 받아주십시오.’)에서 스테파노의 죽음의 순간에서 재현되며, 그리스도의 이상적인 제자 상을 제시하고 있다.

ἐξέπνευσεν εἶπεν· ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν

그를 마주보고 서 있던 백인대장이 그가 그렇게 숨을 내쉬는 것을 보고 나서 말하였다. ‘진실로, 이 사람은 하나님의 아들이었다.’

누가복음 23:47

ἰδὼν δὲ ὁ ἑκατοντάρχης τὸ γινόμενον ἐδόξαζεν τὸν θεὸν λέγων· ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν

일어난 일을 보고 나서 백인대장은 하나님께 영광을 돌리며 말하였다. ‘진정, 이 사람은 의로운 사람이었다.’

마가에서 예수의 죽음을 지켜 본 백인대장이 예수를 가리켜 ‘하나님의 아들’이라고 한 반면에 누가에서는 ‘의로운 분’이라고 선언한다. 여기에서 그리스어 ‘디카이오스(δίκαιος)’를 어떻게 이해하여야 하는가를 두고 학자들의 의견이 나뉜다. ‘디카이오스’는 일반적으로 ‘의로운’을 뜻하지만, ‘무죄한’(잠 6:17; 욥 1:14; 마 23:35; 27:4; 약 5:6)이라는 의미를 나타낼 수도 있다.⁵¹⁾ 우선 이 단어를 정치적으로 ‘무죄한(innocent)’이라는 의미로 해석하는 견해들이 나왔다. 곧 누가복음 23:47에서 백인대장은 예수의 ‘무죄함’을 선언하고 있다는 것이다.

이를 주장하는 근거로는, 첫째, 누가복음에서는 예수의 수난 이야기에서 빌라도가 예수를 무죄한 사람이라고 언급한다. ‘나는 이 사람에게서 아무 죄도 찾을 수 없다.’(눅 23:4.14-15.22). 마가복음이나 마태복음에는 이러한 말이 없다. 둘째, 헤로데 왕(‘헤로데가 이 사람을 우리에게 돌려보낸 것을 보면 그도 죄를 찾지 못한 것이다.’ 눅 23:15)과 십자가 위의 예수 옆에 있던 죄수 하나도 예수를 무죄하다고 한다(‘이 사람은 아무런 잘못도 하지 않았다.’ 눅 23:41). 셋째, 예수의 심문과 사도행전에서의 바오로의 심문(행 25장-26장)의 병행 관계에서 누가는 두 사람 모두 정치적으로 죄가 없는 인물로 묘사하려고 한다는 것이다.⁵²⁾ 탈버트(C. H. Talbert)는 ‘하나님의 아들’이라는 말과 ‘무죄한 사람’이라는 말을 비교하여, 마가와 마태복음에서의 백인대장은 ‘그리

51) 참조, W. Bauer, W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 195-196. ‘디카이오스’는 ‘의로운’, ‘완벽한’, ‘올바른’, ‘선량한’, ‘올곧은’, ‘무죄한’ 등으로 번역되어 왔다. E. J. Goodspeed, *Problems of NT Translation* (Chicago: University of Chicago, 1945), 90.

52) 킬패트릭은 칠십인역에서 이 단어의 사용을 언급하면서 “누가복음 24장의 전체적인 주제와 ‘무죄한’이라는 의미가 잘 맞는다.”고 주장한다. G. D. Kilpatrick, “A Theme of the Lucan Passion Story and Luke xxiii 47”, *ThS* 3 (1943), 34-36. 스타인(R. H. Stein, *Luke*, 596)도 누가복음 23:47에서 그리스어 ‘디카이오스’는 ‘무죄한’을 뜻한다고 본다. 이 밖에도 같은 견해를 표명하는 학자들로는 J. A. Fitzmyer, *Luke*, 1520; D. Schmidt, “Luke’s ‘Innocent’ Jesus: A Scriptural Apologetic”, R. J. Cassidy and P. J. Scharper, eds., *Political Issues in Luke-Acts* (New York: Orbis, 1983), 111-121 등이 있다.

스도론자(christologist)인 반면에 누가복음에서는 ‘변증론자(apologist)’라고 지적한다.⁵³⁾

한편 브라운(R. E. Brown)은 여기에서 ‘디카이오스’의 의미는 ‘무죄함’을 포함하는 ‘정의로운(just)’이 적절하다고 지적한다.⁵⁴⁾ 그는 누가가 마가의 말을 변화시킨 이유를 다음과 같이 세 가지로 제시한다. 첫째, 칠십인역 시편 30:19에 ‘디카이오스’(κατὰ τοῦ δικαίου ‘의인을 거슬러’)라는 말이 나오는 것을 암시하기 위해, 둘째, 초대교회에서 ‘의로운 분(Righteous One)’이라는 칭호를 사용한 것의 영향, 셋째, 예수의 죽음에 앞서 심문 장면에서 상응시키기 위해서이다. 그러나 브라운이 제시한 마지막 이유에는 문제가 있다. 예수가 붙잡혀서 심문을 받는 장면에서 그의 ‘무죄함’을 선언하는 것이 주제였다면, 백인대장의 고백에서도 예수의 ‘무죄함’을 강조하는 것이어야 한다. 백인대장의 선언은 예수의 인격을 증언하며 불의한 처형을 지적하는 것이다. 그는 사람들의 손에 의해 불의하게 고난을 당했다는 것을 뜻하게 된다.

사법적인 문맥에서는 위에서 지적한 것처럼 ‘무죄함’이라는 의미가 더 자연스럽다. 그러나 ‘무죄함’보다는 ‘의로운’이라는 의미가 옳다고 주장하는 학자들도 있다. 예를 들어, 마테라(F. J. Matera)는 ‘디카이오스’를 여기에서 ‘무죄함’이라고 본다면, 이 뜻과 누가복음 나머지 부분을 포함하여 사도행전과 조화를 이루지 않는다고 주장한다.⁵⁵⁾ 그는 누가문헌 나머지 부분에서는 이 단어를 ‘의로운’으로 읽을 것을 암시하고 있다고 하며, 누가는 백인대장의 말에서 단순히 예수의 ‘무죄함’보다는 더 많은 의미를 담고 있다고 지적한다. 즉 누가는 여기에서 ‘디카이오스’라는 형용사를 사용하여 “하나님의 요청에 부응하여 그분과의 관계에서 자신의 의무를 수행하는 사람”⁵⁶⁾이라는 구약성경의 전통적인 의미에서 예수의 의로움을 선언한다는 것이다.⁵⁷⁾

53) C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (Missoula: Scholars Press, 1974), 225.

54) R. E. Brown, *The Death of the messiah*, 1163-1167.

55) F. J. Matera, “The Death of Jesus”, 479.

56) G. Schenk, “δίκαιος”, *TDNT* 2 (1964), 185.

57) 마테라의 주장의 근거는 다음과 같다. 첫째, 누가에서 백인대장의 외침은 마가복음에서와 그 기능이 다르다. 마가복음에서 백인대장의 외침(15:39)은 예수가 하나님의 아들임을 고백하는 것인 반면에 누가복음에서 백인대장의 외침은 그리스도론적 고백이 아니라, 하나님과의 관계에서 예수의 인격에 관한 선언이다. 둘째, 누가복음 23:47 전반부에서는 백인대장이 ‘하나님에게 영광을 돌리고 말하였다(ἰδὼν δὲ ὁ ἑκατοντάρχης τὸ γινόμενον ἐδόξαζεν τὸν θεὸν λέγων)’고 하는데, 여기에서 ‘독사조(δοξάζω)’라는 동사는 하나님이 구원자 예수를 통해 당신의 구원행위를 드러낼 때 사람들이 하나님에게 영광을 돌린다는 것을 뜻한다. 이렇게 본다면 백인대장의 찬미는 예수가 정치적으로 무죄하다는 사실을 인식하는 것이 이상이다. F. J. Matera, “The Death of Jesus”, 479-484.

벡(B. E. Beck) 역시 누가의 예수의 십자가 죽음 이야기의 목적이 진정 ‘변증적’인가?라고 물으며 위에서 언급한 탈버트의 주장에 의문을 제기한다. 그는 예수의 ‘무죄함’이 누가복음 23장에서 강조된다고 해서, 23장의 최고점이 라고 할 수 있는 47절에서 그 점이 확인되지는 않는다고 생각한다. 벡은 백인 대장의 말에서 부사 ‘진정(ῥητως)’이라는 말의 사용에 주의를 촉구한다. 누가 복음에는 자기 스스로 의롭다고 여기는 사람들에게 대한 언급들(16:15; 18:9; 20:20)이 있는데, 23:47에서는 예수를 그들과는 다르게 ‘진정’ ‘의로운’ 사람 이라고 말하고 있는 것이라고 지적한다. 그는 또 23:47 전반부에서 백인대장 이 ‘하나님께 영광을 돌리고 말하였다.’와 관련하여, 이어서(47절 후반부) 백 인대장이 단순히 예수의 무죄함을 언급하고 있는 것이라면 “그가 어떻게 무 죄한 이의 처형을 두고 하나님을 찬양할 수 있겠는가?”라고 묻는다.⁵⁸⁾

그런데 사도행전에서 누가는 ‘디카이오스’에 정관사를 더하여 명사로 사용 하며 이를 예수를 부르는 호칭으로 만들었다. 베드로는 예수를 ‘거룩하고 의로 운 분’(3:14)이라고 하고, 스테파노 역시 그를 ‘의로운 분’(7:52)이라고 하고 있 으며, 하나니아스는 바오로에게 예수를 ‘의로운 분’(22:14)이라고 전한다. 따라 서 사도행전에서 이 단어는 ‘메시아적인 칭호’로 사용되었다고 할 수 있다.⁵⁹⁾

마테라는 결론적으로, 예수는 분명히 정치적으로 무죄하였지만 더욱 중요 한 것은 그가 하나님 아버지와의 관계에서 신뢰를 바탕으로 한 올바른 관계 를 지녔다는 점이라고 지적한다.⁶⁰⁾ 그는 누가복음 23:47에서의 이 단어의 사 용을 사도행전 3:14; 7:52; 22:14의 메시아적 호칭을 준비하는 단계로 보자고 제안한다.⁶¹⁾ 이렇게 봄으로써 백인대장의 외침은 누가복음의 예수의 죽음 이 야기뿐만 아니라 궁극적으로 예수를 ‘의로운 분’이라고 선언하는 사도행전 이라는 더 넓은 문맥 안에 자리하게 한다고 주장한다.

본 연구에서는 누가복음 23:47에서 백인대장이 예수를 묘사하는 데에 사용 한 ‘디카이오스’가 단순히 ‘무죄한’이라는 의미로 사용되었다기보다는 ‘의로 운’이라는 더 넓은 개념을 지니고 있다고 생각한다.⁶²⁾ 이러한 견해는 아래에

58) B. E. Beck, “‘Imitatio Christi’ and the Lucan Passion narrative”, 42.

59) 벡은 ‘디카이오스’가 ‘무죄한’이라는 개념을 포함하고 있지만, 그보다 더욱 긍정적인 의미를 지닌다고 주장하며, 사도행전에서의 이 단어의 ‘메시아적’ 사용을 제시한다. *Ibid.*, 42-43.

60) F. J. Matera, “The Death of Jesus”, 482.

61) 마테라는 누가가 복음서 23:47에서 위에서 언급한 사도행전의 경우처럼 ‘메시아적인 칭호’ 로서 ‘디카이오스’를 사용한 것은 아니라고 한다. 누가가 같은 단어를 복음서에서는 형용사 로 사도행전에서는 명사로 사용하고 있으며, 그들 사이에 차이점이 있음을 인정한 것이다. *Ibid.*, 482.

62) 존슨 역시 여기에서 ‘디카이오스’는 단순히 ‘무죄한’의 의미보다는 더 깊은 종교적 의미를 지닌 것으로 보아야 한다고 주장하며, 사도행전 3:14의 ‘여러분은 거룩하고 의로운 분을 거 절하였다.’라는 베드로의 선포를 언급한다. L. T. Johson, *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina

서 보는 것처럼 사도행전 2:25-28에서 예수의 부활을 예고한 본문으로 인용되고 있는 시편 15편과의 관계에서 뒷받침될 수 있을 것이다.

위에서 살펴본 것처럼 시편 16(MT)편의 전승에서는 부활에 관한 유대인들의 이해의 변화가 암시되고 있다. 시편 15:10의 칠십인역 번역은 히브리어 성경과는 달리 육체의 부활을 암시하는 표현('썩는 것을 보게 하지 않을 것이다')이 사용되었는데, 이것은 번역자의 실수에 의한 것이 아니라 의도적인 것이다.⁶³⁾ 주전 150년경에 번역된 칠십인역 시편은 하스모니아 왕가 시대의 '메시아 기대' 사상을 반영하고 있다. 곧 부패한 하스모니아 왕가와 로마제국 통치에 대항하는 왕적 메시아를 기대하는 사상이다. 그 가운데 시편 15:9-10은 메시아 시대의 죽은 이들의 부활에 대한 사상을 반영한다. 역사의 종말에서 모든 사람들이 부활할 것이라는 생각이다.⁶⁴⁾ 그런데 이러한 시편 16편의 재해석은 바빌론 유배 이후 '스올(שׁוֹל)'에 관한 유대교 개념의 변화에서 가능해졌다고 추정할 수 있다. 곧 모든 사람은 죽어 '스올'로 간다는 구약성경의 이해가 바뀌어 의인의 영은 '스올'로 내려가지 않고, 곧바로 하늘로 간다고 생각하게 되었다.⁶⁵⁾ 헬레니즘과 페르시아의 '사후 보상 사상'의 영향으로 의인들은 다른 운명을 지녔다는 믿음이 발전하였고, '스올', 곧 저승은 하나님을 믿지 않는 사람들만이 가는 심판의 장소로 간주되었다. 이러한 사상이 점차 발전하여, 예수시대에 의인은 죽음에서 곧바로 하늘 낙원으로 간다는 이해로 옮겨간 것이다.⁶⁶⁾

의인이 죽어 낙원으로 간다는 사상은 예수 옆의 십자가에 매달려 있던 두 명의 죄수와 예수가 나눈 이야기에서도 암시된다. 예수는 회개한 죄수에게, '오늘 너는 나와 함께 낙원에 있을 것이다.'(눅 23:43)라고 말한다. '낙원(παράδεισος)'은 본디 고대의 왕들이 소유하였던 정원을 뜻하였는데, 중간시대에는 의로운 사람을 위해 마련된 죽음 이후의 장소로 사용되었다.⁶⁷⁾ 바오

Series 3 (Collegeville: The Liturgical Press, 1991), 382.

63) 참조, 강선남, "오순절 베드로 설교와 구약성서", 135-136.

64) H. J. Fabry, "Messianism in the Septuagint", W. Kraus and R. G. Wooden, eds., *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (Atlanta: SBL, 2006), 203.

65) 유배 후기 유대교에서 '스올'의 결정적인 개념 변화에 관해서는 J. Jeremias, "שׁוֹל", *TDNT* I, 147을 보라.

66) 한편 존스톤은 구약성경에서도 '스올'이라는 단어가 악인이나 고통 받는 의인 또는 죄인들이 가는 장소를 뜻한다고 하며, 인간의 죄악이나 사악함을 묘사하는 곳에서만 모든 인간에게 적용된다고 주장한다. P. S. Johnston, "'Life in Hell?' Psalm 16, Sheol and the Holy One", R. S. Hess, G. J. Wenham, and P. E. Satterthwaite, eds., *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts* (Grand Rapids: Baker Books, 1995), 216-222. '스올'에 관한 이러한 지적은 구약성경 안에서도 이 단어에 관한 개념 변화가 반영된 결과로 볼 수 있을 것이다.

로가 이러한 개념을 받아들인 것처럼(예, 고후 5:8; 빌 1:23) 누가 역시 그렇게 이해하고 있었던 것 같다. 이처럼 유대교에서 사람들이 죽어서 가는 곳이 무조건 ‘스올’이 아니라, 의인과 그렇지 않은 사람이 가는 곳이 나뉘게 된 것과의 연관성에서 누가복음 23:47을 이해할 수 있을 것이다. 곧 ‘의로운 사람’ 예수는 죽어서 저승으로 가지 않고 하늘의 낙원으로 올라간다.

지금까지 살펴본 것처럼, 의인의 죽음과 부활에 관한 이러한 이해는 누가복음의 예수의 십자가 죽음과 사도행전 2장의 베드로 설교의 예수의 죽음과 부활의 증언이라는 두 본문 사이의 상호 관계성을 지시해 준다. 십자가 위의 예수는 하나님의 계획에 순종하고, 죽음에서의 보호와 부활을 약속하신 하나님에게 신뢰를 표현하며 편안한 모습으로 죽음을 맞는다. 이를 본 백인대장은 그분이 단순히 ‘무죄한’ 사람이 아니라 하나님과의 관계에서 ‘의로운’분이라는 것을 선언하였다.

5. ‘가슴을 치다’: 누가복음 23:48과 사도행전 2:37

누가복음 23:48

καὶ πάντες οἱ συμπαραγεγυόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον.

함께 왔던 군중은 모두 그 광경을 보고 나서, 가슴을 치며 돌아갔다.

사도행전 2:37

Ἀκούσαντες δὲ κατεινύγησαν τὴν καρδίαν

사람들은 말을 듣고 나서 마음이 잘렸다.

누가는 마가에는 없는 군중들의 반응을 묘사하며 예수의 십자가 죽음 사건의 결론을 제시한다(23:48). 백인대장의 선언 뒤에, 예수의 죽음을 바라보고 있던 군중들은 자기들의 ‘가슴을 치며(τύπτοντες τὰ στήθη)’ 돌아갔다. 누가복음 18:13에서 세리가 ‘가슴을 치는’ 행위는 죄책감과 참회의 마음을 표현한다. ‘가슴을 치는 행위’는 또한 애도의 의미를 나타내기도 한다.⁶⁷⁾ 누가복음 23:48에

67) 고후 12:4; 계 2:7에서 이 단어는 하늘의 지복의 장소를 가리킨다. 『아브라함의 목시록』 21 절은 의인은 죽어서 곧바로 하늘의 열매와 지복을 누리는 낙원으로 향하는 반면에, 악인은 지하세계로 간다고 한다. 『에녹 1서』 60:8, 23; 61:12; 70:4는 의인은 이미 생명의 정원에 살고 있다고 한다. C. H. Talbert, *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (New York: Crossroad, 1982), 221.

68) 요세푸스는 『유대고대사』, 7.10.5 §252에서 다윗 왕이 아들 암살됨의 죽음을 슬퍼하면서 애통한 마음을 표현하는 데에 이 단어를 사용하였다.

서 이를 애도의 의미로 해석한다면 그것은 예수의 죽음에 대한 애도일 것이고,⁶⁹⁾ 참회의 마음으로 본다면 그의 죽음에 대한 죄책감을 표현하는 것이다.

여기에서는 단순히 애도의 의미라기보다는 예수의 죽음을 보고 느낀 군중들의 심리를 표현하는 것으로 보아야 할 것이다. 누가복음에서 ‘참회’는 주요 주제 가운데 하나이다(10:13; 11:32; 13:3, 5; 15:7, 10; 16:30; 17:3, 4). 또한 사도행전에서 ‘참회’는 예수의 죽음에 대한 군중의 반응을 묘사하는 표현이기도 하다.⁷⁰⁾ 하나님께서 주님과 메시아로 삼은 예수를 그들이 십자가에 못 박았다는 베드로의 말을 들은 사람들의 반응도 누가복음 23:48에서와 비슷한 말로 묘사되어 있다(행 2:37 ‘사람들은 마음이 잘렸다’). 따라서 이 표현은 군중들이 그 사건에 마음이 동요하였고, 예수에게 일어난 일에 대해서 죄책감과 참회의 마음이 들었다는 것을 암시한다고 할 수 있다.⁷¹⁾ 이처럼 십자가 위의 예수의 죽음을 본 군중과 예수의 죽음에 대한 베드로의 말을 들은 군중들의 반응은 아주 유사하다. 사람들의 이러한 참회의 감정은 사도행전의 베드로 설교에서는 회심으로 이어진다(‘그때 그의 말을 받아들인 이들은 세례를 받았다.’ 행 2:41). 따라서 누가복음 23:44-49에서 백인대장의 역할은 사도행전 2:17-41에서 베드로의 것과 비슷하다고 할 수 있다. 베드로의 설교와 마찬가지로 백인대장의 고백은 청중들에게 공감대를 형성하고 스스로를 성찰하게 하는 촉매로 작용하고 있기 때문이다.

결과적으로 누가는 예수의 죽음을 목격한 증인들이 참회의 마음이 든 것을, 사도행전 2장에서 베드로 설교를 들은 이들이 느낀 감정과 연결시키며 두 본문이 상호해석의 열쇠로 작용하도록 만들었다. 이러한 이야기 흐름은 누가의 정교한 문학 작업의 결과이며 여기에서도 그의 신학적 통일성을 볼 수 있다.

6. 나오는 말

지금까지 누가복음의 예수의 십자가 죽음(눅 23:44-49)과 예수의 죽음과 부활을 선포한 오순절 베드로 설교(행 2:14-41)를 놓고 두 본문 사이의 상호 관계성에 기초하여 누가의 ‘예수의 죽음’ 이해, 곧 그의 십자가 신학을 고찰하

69) J. A. Fitzmyer, *Luke*, 1520. 예수의 죽음에 대한 애도의 의미로 본다.

70) “이처럼 사람들이 참회하는 모습은 사도행전에서 오순절에 예루살렘에 모인 사람들의 반응을 준비한다.” R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. 1: *The Gospel according to Luke* (Philadelphia: Fortress Press, 1994), 166.

71) 놀랜드(*Luke*, 1159)는 이를 ‘후회(regret)’라는 말로 표현하였는데, 그들이 ‘가슴을 치는 행위’나 ‘그들의 마음이 잘렸다’라는 말은 ‘후회’보다는 ‘죄책감’이나 ‘참회’의 감정이 보다 정확하다고 할 수 있다.

였다.

연구 결과는 다음과 같이 정리할 수 있다. 누가는 ‘예수의 죽음’을 하나님의 계획의 성취로, 그리고 예수는 그 계획에 순종하는 아들로 그려놓았다. 이것은 예수가 십자가 위에서 한 마지막 말(눅 23:46; 시 30:6 인용)로 잘 표현되고 있는데, 여기에서 예수는 하나님이 자신을 구원할 것이라는 믿음에 기초하여 그분에게 온전히 의탁한다. 이에 누가는 베드로의 설교를 통하여 우선 예수의 죽음이 하나님의 계획에 의한 것임을 알리고(행 2:23), 하나님이 예수를 ‘죽음의 고통’에서 구하시고 ‘썩는 것을 보게 하지 않으시리라’는 부활의 약속이 성취되었다고 선언함으로써(행 2:24-28), 예수의 믿음이 응답받았음을 보여준다. 또한 누가는 예수의 마지막 순간에 ‘해가 빛을 잃었다’라고 하며 예수의 죽음이 종말론적인 ‘마지막 날들’로 향하고 있음을 표현하였고(눅 23:44-45), ‘마지막 날들’은 오순절의 성령강림으로 그 성취가 시작되었다고 선언한다(행 2:17-21; 요엘 인용문). 더불어 누가는 십자가에서 죽은 예수는 ‘죄 없을’ 뿐만 아니라 ‘의로운’ 분이였다(눅 23:47)고 선언한다. 예수가 의롭다는 것은, 유대교 부활사상에서 의인은 죽어서 저승으로 가지 않고 하늘 낙원으로 간다는 이해가 암시된 시편 15편(행 2:25-28 인용문)에서 뒷받침된다. 하나님이 그리스도이며 주님으로 삼은 예수를 자기들이 죽였다는 베드로의 말을 듣고 사람들이 죄책감에 괴로워한 것과(행 2:37) 상응하여 누가는, 십자가 위에서 숨을 거둔 예수를 본 군중들 역시 참회의 마음이 들었다고 전한다(눅 23:48).

이처럼 누가복음 23:44-49와 사도행전 2:14-41이 상호 해석적인 열쇠로 작용하고 있음을 알 수 있는데, 이것은 두 본문 사이의 역동성을 보여주는 좋은 예이다. 누가는 하나님의 계획에 순종하며 마지막 순간까지 그분의 구원 약속을 신뢰하고 온전히 자신을 맡기는 십자가 위의 예수를 보았다. 그리고 이러한 이해에 기초하여 ‘예수의 죽음’을 치밀하며 정교한 문학 작업을 통해 그려놓았다.

<주요어>(Keywords)

누가의 십자가 신학, 본문 상호성, 예수의 최후의 말, 하나님의 계획과 예수의 순종, 하나님에 대한 예수의 신뢰, 누가의 문학 작업

Luke's theology of the cross, Intertextuality, The last word of Jesus, The plan of God and Jesus' obedience, The trust of Jesus in God, Luke's literary work.

(투고 일자: 2011. 8. 20, 심사 일자: 2011. 8. 25, 게재 확정 일자: 2011. 9. 21)

<참고문헌>(References)

- 강선남, “오순절 베드로 설교와 구약성서: 사도행전 2,14-41에 나타난 구약성서의 전승과 해석과 적용”, 박사학위 논문(서강대학교 신학대학원, 2009).
- A. 바이저, 『시편 (1)』, 김이곤 역(천안: 한국 신학 연구소, 1992).
- Anderson, A. A., *2 Samuel*, WBC 11, Dallas: Word Books, 1989.
- Archer, G. L., and Chirichigno, G., *Old Testament Quotations in the New Testament: A Complete Survey*, Chicago: Moody Press, 1983.
- Barrett, C. K., *The Acts of the Apostles*, vol. 1. ICC, Edinburgh: T & T Clark, 1994.
- Bock, D. L., *Luke 9:51-24:53*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic, 1996.
- Bock, D. L., *Proclamation From Prophecy and Pattern: Lukan Old Testament Christology*, JSNTSup 12, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Bons, E., “Das Sterbewort Jesu nach Lk 23,46 und sein alttestamentlicher Hintergrund”, *BZ* 38 (1994), 93-101.
- Briggs, C. A., *The Book of Psalms*, vol. 1. A Critical and Exegetical Commentary, Edinburgh: T. & T. Clark, 1969.
- Brown, R. E., *The Death of the Messiah, from Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Anchor Bible Reference Library, New York: Doubleday, 1994.
- Bruce, F. F., “The Holy Spirit in the Acts of the Apostles”, *Interpretation: a Journal of Bible and Theology* 27 (1973), 166-183.
- Bruce, F. F., *The Acts of the Apostles: The Greek Text With Introduction and Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 1968.
- Cathcart, K. J., “Day of Yahweh”, *ABD* II, 84-85.
- Craigie, P. C., *Psalms 1-50*, WBC 19, Dallas: Word Books, 1983.
- Dupont, J., “Messianic Interpretation of the Psalms in the Acts of the Apostles”, *The Salvation of the Gentiles: Essays on the Acts of the Apostles*, John R. Keating, trans., New York: Paulist Press, 1979, 103-128.
- Fabry, H. J., “Messianism in the Septuagint”, W. Kraus and R. G. Wooden, eds., *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, Atlanta: SBL, 2006, 193-205.
- Fitzmyer, J. A., *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 31, New York: Doubleday, 1998.
- Fitzmyer, J. A., *The Gospel according to Luke X-XXIV*, AB 28A, New York: Doubleday, 1985.
- Goodspeed, E. J., *Problems of New Testament Translation*, Chicago: University of

Chicago, 1945.

- Green, J. B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Haenchen, E., *The Acts of the Apostles: The Commentary*, Noble and G. Shinn, trans., Oxford: Blackwell, 1985.
- Hiers, R. I., “Day of the Lord”, *ABD* II, 82-83.
- Holtz, T., *Untersuchungen über die Alttestamentlichen Zitate bei Lukas*, Berlin: Akademie-Verlag, 1968.
- Jeremias, J., “ἄδης”, *TDNT* I, 146-149.
- Jeremias, J., “Zum Problem der Deutung von Jes. 53 im palästinischen Spät-judentum”, *Aux sources de la tradition chrétienne*, Neuchâtel: Delachaux, 1950, 113-119.
- Johnson, L. T., *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina Series 3, Collegeville: The Liturgical Press, 1991.
- Johnston, P. S., “‘Life in Hell?’ Psalm 16, Sheol and the Holy One”, R. S. Hess, G. J. Wenham, and P. E. Satterthwaite, eds., *The Lord’s Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic texts*, Grand Rapids: Baker Books, 1995, 216-222.
- Juel, D., “Social Dimensions of Exegesis: The Use of Psalm 16 in Acts 2”, *CBQ* 43 (1981), 543-556.
- Kilpatrick, G. D., “A Theme of the Lucan Passion Story and Luke xxiii 47”, *TS* 3 (1943), 34-36.
- Larkin, W. J., *Acts*, The IVP New Testament Series, Downers Grove, Leicester: InterVarsity Press, 1995.
- McCaffrey, U. P., “Psalm Quotations in the Passion Narratives of the Gospels”, *Neot* 14 (1981), 73-89.
- Marshall, I. H., *Luke: Historian and Theologian*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1970.
- Marshall, I. H., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Matera, F. J., “The Death of Jesus according to Luke: A Question of Sources”, *CBQ* 47 (1985), 475.
- Moyse, S., “Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament”, S. Moyse, ed., *The Old Testament in the New Testament: Essays in Honour of J. L. North*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, 14-41.

- Neyrey, J. H., *The Passion according to Luke: A Redaction Study of Luke's Soteriology*, Mahwah: Paulist, 1985.
- Nolland, J., *Luke 18:35-24:53*, WBC 35c, Dallas: Word, 1993.
- O'Brien, P. T., "Mission, Witness, and the Coming of the Spirit", *BBR* 9 (1999), 203-214.
- Pervo, R. I., *Acts: A Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- Pesch, R., *Die Apostelgeschichte*. vol. 1, EKKNT 5/1-2, Neukirchener: Benzler, 1986.
- Pao, D. W. and Schnabel, E. J., "Luke", G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Sawyer, J. F. A., "Why Is a Solar Eclipse Mentioned in the Passion Narrative (Luke XXIII 44-45)?", *JTS* 23 (1972), 124-128.
- Schenk, G., "δέκατος", *TDNT* 2 (1964), 185.
- Schmidt, D., "Luke's 'Innocent' Jesus: A Scriptural Apologetic", R. J. Cassidy and P. J. Scharper, eds., *Political Issues in Luke-Acts*, New York: Orbis, 1983, 111-121.
- Schneider, G., *Das Evangelium nach Lukas*, vol 2, Ökumenischer Taschenbuch-kommentar 3, Gütersloh: Mohn, 1977.
- Schwemer, A. M., "Jesu letzte Worte am Kreuz(Mk 15,34; Lk 23,46; Joh 19,28ff)", *TBei* 29 (1998), 5-29.
- Stein, R. H., *Luke*, The New American Commentary 24, Nashville: Broadman, 1992.
- Strack, H. L. and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und Die Apostelgeschichte*, vol. 2, München: Beck'sche, 1924.
- Talbert, C., *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, New York: Crossroad, 1982.
- Tannehill, R., *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. 1: The Gospel according to Luke, Philadelphia: Fortress Press, 1994.
- Taylor, V., *The Passion Narrative of St Luke: A Critical and Historical Investigation*, Cambridge: Cambridge University, 1972.
- Tyson, J. B., *The Death of Jesus in Luke-Acts*, Columbia: University of South Carolina Press, 1986.
- Zehnle, R., "The Salvific Character of Jesus' death in Lucan Soteriology", *TS* 30 (1969), 420-444.

<Abstract>

Luke's Understanding of Jesus' Death (Lk 23:44-49)

Dr. Sun-Nam Kang
(Sogang University)

The aim of this study is to examine Luke's understanding of Jesus' death which has been described in Luke 23:44-49. For this purpose, we have conducted examinations utilizing the approach of intertextuality between Luke 23:44-49 and the Peter's Pentecost speech in Acts 2:14-41.

Findings from this study are as follows.

In Luke 23:44-49, Jesus has been portrayed as the obedient son of God doing His will. This theme has been expressed by the last word of Jesus on the cross (Luke 23:46; Ps. 30:6 quotation), exposing Jesus' complete trust in God. Through the lips of Peter, Luke says that Jesus' death was 'the plan of God'(Acts 2:23), and proclaims that the promise of God about the resurrection of Jesus has been fulfilled (Acts 2:24-28). In Luke, the death of Jesus was on the way to the eschatological 'last days'(Luke 23:44-45), and the 'last days' have been inaugurated by the Jesus' pouring out of the Spirit upon the disciples on the Pentecost(Acts 2:17-21; Joel 2:28-32 LXX quotation). Furthermore, Luke declares that Jesus was not only the 'innocent' but also the 'righteous' one(23:47). This notion is supported by Psalm 15 LXX(Acts 2:25-28 quotation) in which it is implied that according to the late Jewish thought about life after death: the righteous one does not go down to 'sheol' but ascends directly to the paradise in heaven. The reference of Luke about the people's guilty feeling about Jesus' death in Peter's speech(Acts 2:37), appears similarly in the death of Jesus(Luke 23:48).

Luke 23:44-49 and Acts 2:14-41 are the hermeneutical keys for each other and illustrate the dynamics of the texts. Luke saw Jesus on the cross, who had been faithful to God and who entrusted himself to God until the last moment. On the basis of this understanding, Luke depicted the death of Jesus through a sophisticated literary work.

『신약전서』(1906년) 로마서의 번역 고찰

조병수*

1. 서론

『신약전서』는 “감으는 쟈에 비 기다리는 것 곳치”¹⁾ 성경의 출판을 고대하던 우리나라가 받은 희대의 선물이었다. 이제 우리는 성경 번역의 큰 성과인 『신약전서』가 잘 번역되었는지 살펴볼 필요가 있다. 이 글은 『신약전서』가운데 로마서의 번역에 대한 연구로서 주로 두 가지 관심에 집중한다. 첫째로 『신약전서』가 전체적으로 어떤 과정을 거쳐 번역되었는지 관심을 두면서 번역 원칙을 살피는 데 중점을 둔다. 번역 원칙 중에서 특히 저본 사용에 관한 언급에 초점을 모은다. 둘째 관심은 번역 원칙의 적용에 있다. 과연 번역 원칙이 『신약전서』에 잘 적용되었는지 묻는다. 무엇보다도 『신약전서』가 저본 사용에 충실했는지 집중적으로 고찰한다. 이를 위해서 한 예로서 『신약전서』로마서를 그리스어 본, 중문 성경(文理역),²⁾ 그리고 필요에 따라 영어 성경들(KJV, RV)과 비교하면서 번역 상태를 세밀하게 살펴볼 것이다. 때로는 번역 상태가 번역자들의 주장과 다른 현상으로 나타날 수 있기 때문에 지면의 한도 내에서 최대한 사실 분석에 치중할 것이다.

2. 『신약전서』의 번역 원칙

신약성경이 전권으로 번역되기를 기다리고 있던 이 땅에 마침내 『신약전서』가 출판되어,³⁾ 1900년 9월 9일 주일 서울 정동제일교회에서 출판기념 감

* 합동신학대학원대학교, 신약학.

1) 이것은 「대한크리스도인회보」, 2권 38호(1898.9.21.)에 실린 “교우 노병선씨 열람훈일”(평양 여행기)에 들어 있는 말이다.

2) 중문 성경의 참조를 끝내면서 중문에 능통한 우심화 교수(아세아연합신학대학교 선교학과)의 세밀한 자문을 받았다. 그의 친절한 도움에 심심한 감사를 드린다.

3) 우리말 성경의 자세한 번역 역사는 『한글 성경이 한국교회와 사회, 국어 문화에 끼친 영향. 한글 성경 완역 및 출간 100주년 기념 학술 심포지엄』(서울: 대한성서공회, 2011)에 실린 이만일, “한글 성경 완역 출판과 한국 사회”, 7-54; 옥성득, “구역본 성경전서(1911)의 번역, 출

사예배를 드렸다.⁴⁾ 후일 게일(J. S. Gale)은 이 작업이 “거의 십년”을 들인 일이라고 회고하였다.⁵⁾ 사실 한국에 온 개신교 선교사들은 입국한 지 채 2년도 안 되어 성경번역에 관심을 갖기 시작했다. 1887년 2월 7일 선교사들은 성경을 한국어로 번역하는 위원회를 구성하기로 하여,⁶⁾ 4월 11일 임시 조직과 규칙을 채용하고, 상임성경위원회(Permanent Bible Committee), 번역위원회(Translating Committee), 개정위원회(General Revising Committee)라는 3개의 위원회를 조직하였다.⁷⁾ 한국어 성경 번역은 여러 가지 사정으로 지연되다가 1893년 5월 16일에 상임성경위원회가 특별회의를 열어 상임성경위원회를 상임성경실행위원회(Permanent Executive Bible Committee)로 전환하고, 번역위원회를 전임번역자회(Board of Official Translators)로 상향조정하고, 개정위원회를 전임번역자회로 이속시켜 폐쇄하였다.⁸⁾ 전임번역자회에는 언더우드, 스크랜튼, 게일, 아펜젤러, 트롤로프(M. N. Trollope) 다섯 명이 임명되었다.⁹⁾ 이 특별회의에서 전임번역자회를 위한 6가지 항목이 제안되었는데, 그 가운데 우리의 주목을 끄는 것은 2항이다. 2항은 “한 그리스어 본문”(one Greek Text)을 사용한다는 것이다.¹⁰⁾ 이때 상임성서실행위원회는 “영어 개역본의 기초가 되는 그리스어 본문”(the Greek Text underlying English Revised Version)을 “가장 일반적으로 수용할 만한 번역의 저본”(the most generally

판, 반포의 역사적 의미”, 136-182를 참조하라.

- 4) W. D. Reynolds, “The Board of Bible Translators”, *Korea Mission Field* 2:6 (April 1906), 102.
- 5) J. S. Gale, *Korea in Transition* (New York: Young People’s Missionary Movement of the United States and Canada, 1909), 175.
- 6) W. D. Reynolds, “Bible Translation in Korea”, *The Korean Repository* 3 (1896), 347; W. D. Reynolds, “Bible Translation in Korea”, *American Bible Society Record* 43 (November 1898), 164. 이 문서는 이만열 교수 수집, 『대한성서공회사 기초자료 25, ABS Bible Society Record 1883-1925』(서울: 대한성서공회 2003)에 들어 있다.
- 7) W. D. Reynolds, “Bible Translation in Korea”, 347.
- 8) A. Kenmure’s Letter to W. Wright, May 27, 1893에 동봉한 내용. 이 편지는 옥성득, 이만열 편역, 『대한성서공회사 자료집 제1권: 로스 서신과 루미스 서신』(서울: 대한성서공회, 2004)에 들어 있다. 참조, Reynolds, “Bible Translation in Korea”, 348.
- 9) 참조, A. Kenmure’s Letter to W. Wright. 참조, Anonym, “The Translation of the Scriptures”, *The Korean Repository* 2 (1895), 196. 1895년에 전임번역자회는 레널즈(W. D. Reynolds)가 동참하면서 6명으로 늘었다. 참조, W. D. Reynolds, “The Board of Bible Translators”, *Korea Mission Field* 2:6 (April 1906), 101. 번역은 세 단계로 진행되었다. (a) 한 번역자가 다른 회원들의 도움 없이 번역된 개인역(individual version), (b) 원번역자가 다른 회원들의 서면 비평과 제안에 기초하여 개인역을 개정한 임시역(provisional version), (c) 위원회에서 장시간 토론 후에 다수결 투표에 의해 결정된 시험역(tentative version). 시험역을 3년 동안 사용한 후 공인역(authorized edition)으로 출판되었다. 참조, W. D. Reynolds, “Bible Translation in Korea” (1896), 350; 더 자세한 설명은 W. D. Reynolds, “Bible Translation in Korea” (1898), 164; W. D. Reynolds, “The Board of Bible Translators”, 102를 참조하라.
- 10) A. Kenmure’s Letter to W. Wright.

acceptable basis of translation)으로 간주했고, 어떤 차이점이 나타나면 공인본문(Textus Receptus)을 따르기로 했다.¹¹⁾

1893년 10월 11일 전임번역자의 첫 모임은 중국에서 사용했던 번역방법을 조금 수정해서 채택하였다.¹²⁾ 그것은 위에서 언급한 것처럼, [영어] 개역의 기초가 되는 그리스어 본문을 번역의 저본으로 사용하고, 한국인 조사들(helpers/assistants)은 중국어 문리역(Delegates' Version)을 사용한다는 것이었다.¹³⁾ 한국인 조사들은 최병헌, 조한규, 이창직, 정동명, 김명준, 홍준, 송덕조, 이영대 등으로 개인역 단계에서 중문 문리역을 비롯한 여러 중문 성경들을 대본으로 한글 번역의 초역을 맡았다.¹⁴⁾

여기에서 문제가 되는 것은 “영어 개역본의 기초가 되는 그리스어 본문”이 무엇이나 하는 것이다. 1897년 번역자회의 서기인 스크랜튼이 켄뮤어 총무에게 ‘번역에 필요한 참고자료의 제공’을 요청하면서 제출한 ‘비평 서적 목록’(list of critical books)이 있다.¹⁵⁾ 그 목록에는 “저본이 된 흠정역 및 개정역 영어성경과 그리스어 본문을 대조해 볼 수 있는 옥스퍼드 그리스어 영어성경(1881)”¹⁶⁾이 발견된다. 이것은 옥스퍼드 그리스어 영어 신약성경(Oxford Gk & English NT authorized & revised in parallel columns, Scrivener)을 가리킨다. 그런데 “번역자들이 모두 영어권 출신이었으므로 실제로 많이 이용된 것은 현대 본문비평을 담고 있는 1882년판 영어성경 개역본(RV)과 ‘공인본문’(Textus Receptus)에 의해 번역된 흠정역(KJV) 영어성경이었을 것이다.”¹⁷⁾ 번역자들이 그리스어 본문을 사용했다는 이야기는 그 후에도 여러 차례 반복적으로 언급된다. 1899년 말에 사도행전까지 시험역을 완성하기 위해 매일 만난 번역자회에 대하여 다음과 같은 평가가 있다. “이 다숫분이 비단 본국글을 잘 알뿐 아니라 대한 방언도 잘 아는고로 이 스무를 맞흔지라... 이후에 식로 출판 하는 성경은 본말뜻도 구비하고 대한말도 순순히야 알아보고 공부하기에

11) Ibid.

12) W. D. Reynolds, “Bible Translation in Korea”(1896), 349; W. D. Reynolds, “The Board of Bible Translators”, 101.

13) W. D. Reynolds, “Bible Translation in Korea”(1896), 349; W. D. Reynolds, “Bible Translation in Korea”(1898), 164는 이 말끝에 “보다 최근의 중국어 역본들과 함께”(together with more recent versions and translations in the Chinese)라는 내용을 덧붙여 한국인 조사들이 다양한 중국어 역본들을 참조한 것을 알려준다.

14) 『대한성서공회사 II』, 46f. 1906년 레널즈(W. D. Reynolds)는 한글 성경 번역에 관한 보고서에 외국인 번역자들과 한국인 조사들을 짝으로 묶은 사진을 공개했는데, 개일은 이창진(Ye Chang Jin), 언더우드는 김명준(Kim Myeng Jun), 레널즈는 김종삼(Kim Chong Sam)과 짝을 이루었다(“The Board of Bible Translators”, 101).

15) 『대한성서공회사 II』, 37.

16) Ibid., 39.

17) Ibid., 36.

편리홀듯 흐더라.”¹⁸⁾

그러면 이와 같이 한글 신약성경 번역이 진행되는 중에 우리가 관심하는 로마서는 어떤 과정을 거쳐 번역되었는지 살펴보자. 로마서는 1894년 스크랜튼이 야고보서와 함께 번역하였다.¹⁹⁾ 그러나 1898년 1월에 이르도록 로마서는 번역만 되고 아직 출판되지 못하다가 5월에 이르러 비로소 인쇄되었다.²⁰⁾ 이런 과정 중에도 번역자회는 날마다 모여 이미 번역된 신약성경을 다시 교정하였는데,²¹⁾ 그 가운데 로마서 교정은 1900년 5월 1일 개정에 착수해서 24회 모임 후 완성하였다. 로마서 개정을 마친 상임위원회는 인쇄에 들어갔고 마침내 1900년 7월에 『신약전서』를 발행하였다. 하지만 이 『신약전서』는 복음서와 사도행전, 로마서를 제외하고는 시험역 단계에도 이르지 못한 것이었다.²²⁾ 따라서 이제 번역자회에게는 이미 출간된 신약성경을 공인역으로 만들어야 하는 새로운 사명이 떠올랐다. 이 작업은 1902년 2월부터 시작되어 1904년 5월 17일에 마침내 신약성경의 개정이 완성되었다.

이 개정 작업에서 우리의 눈길을 끄는 것은 번역자회가 따라간 본문이 영어 개역본의 기초가 된 것으로 추정되는 팔머의 그리스어 성경이었다는 보고이다.²³⁾ “『신약전서』의 번역저본은 일차적으로 1881년 옥스퍼드에서 간행된 팔머의 헬라이어 성경(the Greek Testament with the Readings Adopted by the Revisers of the Authorized Version, ed. by E. Palmer, Oxford, 1881)이었다. 이 차적으로는 선교사들이 영어권 출신이므로 팔머의 헬라이어 성경을 바탕으로 한 영어 개역본(RV)을 사용하였을 것이다. 여기에 한국인 번역자들이 사용한 중문 문리역(Delegates' Version)을 삼차 저본으로 볼 수 있을 것이다.”²⁴⁾

하지만 개정된 『신약전서』도 “상당히 많은 오류와 통일되지 못한 철자법과 어휘들을 가지고 있어서 불완전하였다.”²⁵⁾ 이로 말미암아 번역자회는 다시 검토 작업에 들어갔다. 로마서는 게일이 검토하였다. 이 『신약전서』는 1904년 말 인쇄되었는데(대한 광무 팔년 갑진 년), “한글성경 사상 최다의 오류를 지닌 판본이었다.”²⁶⁾ 켈뮤어는 당시의 상황을 다음과 같이 설명했다.

18) Ibid., 44.

19) Ibid., 41, 45.

20) 『대한성서공회사 II』, 49, 각주 7은 삼문출판소가 1898년 9월 연회에 보고한 내용 중에 5월의 로마서 인쇄에 관한 보고가 들어 있다고 말한다.

21) 「대한크리스도인회보」, 3:43(1899. 10. 25.): “날마다 모히여 이왕에 번역혼 신약 성경을 다시 교정홀식...”

22) 『대한성서공회사 II』, 55.

23) BFBS, *The Ninety-ninth Report*, 446; 참조. 『대한성서공회사 II』, 67.

24) 『대한성서공회사 II』, 68.

25) Ibid., 61.

26) Ibid., 63.

“그러나 교정쇄를 읽기 시작했을 때 익숙한 구절들을 찾을 수 없다는 것을 알게 되었습니다. 결국 나는 모든 것이 얼마나 엉터리인지 발견했습니다. 글자들이 수없이 빠졌고 별의별 오류가 발생했습니다.”²⁷⁾

계속해서 켄뮤어는 이렇게 비판했다.

“내가 보기에 분명한 사실은 현재 번역자들이 결코 진지하게 작업에 임하지 않았고 그 방식도 정말 형편없다는 것입니다. 그렇지 않고서야 이처럼 불완전한 상태로 원고를 내줄 수는 없었을 것입니다. 내 손에 도달하기 전에 전체 신약성경 가운데 겨우 한두, 또는 두세 부분만 간신히 대충 검토되었고, 그것들마저도 **영역본이나 그리스어 원본과 대조되지 않았**습니다.”²⁸⁾

1904년판 『신약전서』의 오류를 간과할 수 없기 때문에 번역자회는 1905년 2월 15일부터 1906년 2월 14일까지 재수정 작업에 임했다(240회 독회).²⁹⁾ 번역자회는 토요일과 주일을 빼고는 매일같이 모여 수정을 했는데, “변경이 제안되면... 각 번역문을 세 명의 한국인 조사들과 토론하고, **원문을 주의 깊게 검토**하고, 중국어, 일본어, 라틴어, 독일어, 불어, 현대 영역본과 비교하고, 사전들과 주석들을 참조했다.”³⁰⁾ 이렇게 볼 때 번역자회는 1904년판 『신약전서』를 재수정하면서 그리스어는 물론이고 영어 성경을 비롯한 여러 서양 성경들과 중국어와 일본어 성경을 참고한 것으로 나타난다.³¹⁾ 번역자회는 1906년 4월 14일 재수정을 끝냈고 드디어 『신약전서』 공인역(Authorized Edition)이 발간되었다.

3. 『신약전서』 로마서 번역 검토

이제 우리가 관심을 갖는 것은 1906년판 공인역 『신약전서』가 과연 위에서 주장된 것처럼 번역 원칙에 충실했느냐 하는 것이다. 우리는 이 사실 여부를 확인하기 위해서 한 예로 로마서를 검토해 본다. 이제부터 번역자들의 주장

27) A. Kenmure's Letter to J. H. Ritson, December 21, 1904. 이 편지는 옥성득, 이만열 편역, 『대한성서공회사 자료집 제2권: 영국성서공회 한국지부 초대총무 켄뮤어 서신. 한국(상임실행)성서위원회 회의록 1900-1905』(서울: 대한성서공회, 2004)에 들어 있다.

28) A. Kenmure's Letter to J. H. Ritson, December 21, 1904.

29) 『대한성서공회사 II』, 66.

30) W. D. Reynolds, “The Board of Bible Translators”, 103.

31) 번역자회는 1904년 5월에 새로 출간된 네스틀레(E. Nestle)의 그리스어 신약성경(Novum Testamentum Graece)을 사용할 수 없다는 입장을 분명히 했다.

을 잠정하고 『신약전서』 로마서 번역본 그 자체를 살펴봄으로써 번역 상태가 과연 어떤지 고찰하고자 한다. 여기에서는 국어(문법) 문제와 신학 문제는 다루지 않고 단지 번역의 기술 문제만 다룬다. 주로 관심사를 번역자회가 『신약전서』 번역 작업과 개정 작업에서 여러 차례 주장한 대로 그리스어 본문을 제대로 사용했는지에 두면서, 이와 더불어 한국인 조사들이 중국어 문리역을 얼마나 참조했는지 고찰하는 데 둔다. 앞으로 다룰 내용을 간단히 제시하면 다음과 같다. 『신약전서』의 로마서 번역에 나타나는 첫째 특징은 그리스어의 문법의 번역과 관련된 것들이다. 번역에서 복수가 단수로 번역되는 경우가 있었고, 소유격 대명사가 번역되지 않으며, 수동태 대신에 능동태로 번역하는 것이다. 둘째로 『신약전서』의 로마서에는 독특한 표현 방식으로, 같은 단어를 다양하게 번역하거나 확대번역, 압축번역, 누락번역한 곳이 두드러진다. 셋째로 『신약전서』의 로마서는 원문에서 벗어난 번역이 있었다. 우선 순서에 관한 것으로, 단어 순서와 문장 순서가 다른 곳이 있었다. 게다가 다양한 종류의 번역, 즉 품사, 시제, 의미 등에 나타나는 독특한 번역들도 적지 않다.

이와 같은 내용에 따라 『신약전서』 로마서 번역의 문제점을 자세히 살펴보기 전에 한 가지 짚고 넘어가야 할 것이 있다. 그것은 『신약전서』와 공인본문(Textus Receptus)의 관계이다. 위에서 주장된 것처럼 『신약전서』의 번역자회는 대체적으로 공인본문을 따랐던 것처럼 보인다. 예를 들면, 로마서 1:24에서 ἐν αὐτοῖς(Palmer, Nestle) 대신에 ἐν ἑαυτοῖς(TR)을 따라서 “서로 욕되게 하며”로 번역하고 있으며, 로마서 5:1에서 가정법 ἔχομεν(Palmer, Nestle) 대신에 직설법 ἔχομεν(TR)을 따라 “하느님으로 더브러 화평함이 있고”라고 번역한다. 그러나 어떤 경우에는 공인본문을 따르지 않은 것도 발견된다. 예를 들면, 로마서 1:31에서 다섯 단어로 이루어진 공인본문에는 “무정혼자”와 “불상히녀이지아니 혼자” 사이에 “화해하지 않는 자”(ἀσπόνδους)가 들어 있다. 그러나 『신약전서』는 1900년판부터 이 구절에서 줄곧 이 단어를 번역하지 않았다(이것은 마치 RV처럼 이 구절을 네 단어로 이루어진 것으로 이해한 것이다).³²⁾ 만일에 한국인 조사들이 중국어 문리역을 참조했다면 틀림없이 다섯 단어를 보았겠고 “화해하지 않는 자”(ἀσπόνδους)를 “構怨”으로 번역했을 것이다. 1896년에 출판된 브리지만-컬버튼역(Bridgman/Culbertson’s Version)에도 이 단어가 “構怨者”로 번역되어 들어 있다. 이것을 미루어 볼 때, 『신약전서』는 어떤 특정한 그리스어 저본에 매이지 않았다는 것과 중국어 문리역 또는 그 외의 당시 최근의 중국어 역본을 신중하게 참조하지 않았다는 것을 알 수 있다. 이제 『신약전서』 로마서의 번역 상태를 검토해 보자.

32) 이런 경향은 『개역』과 『개역개정』에도 영향을 주었다.

3.1. 그리스어 문법

『신약전서』 로마서에는 그리스어 문법의 번역과 관련된 여러 가지 특징들이 있다.

3.1.1. 복수형

무엇보다도 『신약전서』 로마서에는 복수를 단수로 번역하는 경우가 있었다. 명사의 경우에는 집합명사로 취급되는 경향이 높다. 금슈와 버리지(1:23), 쇼경/어린 으희(2:19-20), 전에 지은 죄(3:25). “~자”로 번역할 때는 거의 단수로 번역되었다. 예를 들면, 힝흔자(2:2, 3), 범죄흔자(2:11), 어두은 곳에 잇는자, 미련흔자(2:19-20), 경건치안논자(5:6), 죄를 범흔자아니흔자(5:14), 엇은자(5:17). “~것”의 경우도 마찬가지이다. 은밀흔 거슬(2:16). 복수형을 정확하게 번역하지 않는 것이 우리말의 특징임을 고려한다 할지라도 이와 같은 총칭의 경향으로 말미암아 문맥상 오해를 불러 일으키기도 한다. 예를 들면 로마서 2:14는 “이방 사람”(ἔθνη)이라고 단수로 번역함으로써 바로 뒤에 이어지는 구절에서 인칭대명사 οὗτοι도 단수로 번역되었다(“이 사람은”). 대명사의 경우, 종종 수의 일치에 혼란을 일으킨다. 로마서 1:32는 앞에서 “더희가 알고도”라고 번역했음에도 불구하고 바로 이어 단수로 “저만 힝할(ποιοῦσιν) 썬 아니라”로 번역한다(1:32). 역으로 한 사람을 복수 대명사로 잘못 표현한 곳도 있다. 엘리야를 지시하는 단락에서 “하느님이 더희게 엇더케 디답흐섯는뇨”(11:4)로 번역하였다.

3.1.2. 소유격 대명사

이렇게 『신약전서』 로마서에는 대명사의 소유격이 번역되지 않는 현상이 매우 짙다. 특히 이런 현상은 인칭대명사의 삼인칭 단수 소유격(αὐτοῦ)과 관련하여 두드러지게 나타난다. 이것은 너무나 많기 때문에 일일이 다 열거할 수는 없고 대표적으로 몇 가지만 언급한다. “그 여러 선지자로”(1:2), “그(일흠을 위하야)(1:5), “그 아들의 복음을”(1:9), “그 보이지아니흔 것슨”(1:20),³³⁾ “그 의로오심을”(3:26), “그 믿음”(4:5), “그 사랑을 우리의게”(5:8), “그 피를 인하야”(5:9), “그 아들의”(5:10), “그 살으심을 인하야”(5:10). 이것은 대명사가 발달하지 않은 우리말의 특성을 잘 고려한 문법적 변용이다. 중국어 문리

33) 그러나 같은 구절에서 “그의(αὐτοῦ) 영영흐신 능력”은 잘 번역되었다.

역은 “其”를 사용하여 중국어의 특징에 맞는 방식으로 대명사를 번역하였다(1:5, 9; 4:5; 5:10). 문리역은 꼭 소유격을 드러내야 할 경우에는 “上帝之”와 같이 실명사로 번역했다(1:20; 5:8). 이렇게 볼 때 문리역이 전적으로 참조되었다고 생각하기 어려운 점이 있다.

3.1.3. 수동태

셋째로 『신약전서』 로마서는 자주 수동태 문장을 능동태로 번역하였다. 예를 들면 다음과 같다. “너희를 고통케 하려함이니”(εις τὸ στερηχθῆναι ὑμᾶς, 1:11), “하느님의 말씀을 너희게 부탁함이니라”(ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, 3:2), “모든 입을 막고”(πάν στόμα φραγῆ, 3:19), “률법과 선지자가 증거히 거시니라”(μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, 3:21). “그 밋음을 의로 덩헝실 거시니”(λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην, 4:5, 9). 능동태 말투는 문리역을 많이 반영했다는 증거가 되기도 하지만, 본래 우리 말이 가지고 있는 특징이기도 하기에 거부감을 일으키지는 않는다. 하지만 수동태 문장을 능동태로 번역함으로써 몇 가지 문제가 발생하는 것을 간과할 수는 없다. “그리스도를 죽은 가운데서 살니심과 고통치”(ὡσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν, 6:4)에서는 주어가 상실되었다는 것이 문제이다. 게다가 이런 전환 번역에서 의미가 달라지는 것은 큰 문제가 된다. 그 대표적인 경우가 “**심판할 때에** 이기심을 얻으시리라”(νικήσεις ἐν τῷ κρίνεσθαί σε, 3:4)이다. 이것은 문리역을 그대로 따른 것이다(鞫時). KJV와 RV는 이 구절의 번역에서 견해가 갈린다는 점에 주의할 필요가 있다.³⁴⁾ “온 세상으로 헝여곰 하느님 압헤서 덩죄헝녇느니라”(ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ, 3:19)는 세상이 정죄당한 것이 아니라 도리어 세상이 무엇인가를(예를 들면, “모든 입”) 정죄한 것처럼 오해하게 만든다. 그런데 재미있게도 어떤 때는 역으로 능동태 문장을 수동태로 번역한 경우도 발견된다. 대표적인 경우가 “그러나 아담으로부터 모세까지 아담의 죄와 고통치 죄를 범헝지아니헝자도 **스망아래 다스림을 밧으 니**”(ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, 5:14)이다. 이것은 “사망이 …를 다스렸다”로 번역했어야 한다. “스망 아래 다스림을 밧았거든”(ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν, 5:17)도 같은 경우이다. 『신약전서』 로마서는 두 경우에 문리역을 참조하지 않은 것이 명백하다. 왜냐하면 문리역에는 능동형으로 사망이 다스린다(死乘權)고 번역하고 있기 때문이다(롬 5:21 문리역 참조).

34) KJV: “when thou art judged”; RV: “when thou comest into judgment.”

3.2. 표현 방식

『신약전서』 로마서에는 다음과 같이 여러 가지 면에서 표현 방식의 다양성을 보인다.

3.2.1. 같은 단어를 다양하게 번역

그 가운데 하나는 같은 단어를 다양하게 번역한다는 것이다. 아마도 이것은 『신약전서』 로마서가 문맥에 따라 다양하게 번역하는 넓은 유연성을 지니고 있었던 것으로 추정할 수 있다. 예를 들면, ἔθνος의 복수형 경우, “나라”(1:5), “이방 사름”(3:29), “만국”(πολλῶν ἔθνων, 4:17, 18) 등으로 번역되었다. γράμμα의 경우는 “경문”(2:27, 29)과 “의문”(7:6)으로 번역되었다. εἰκών은 “형상”(1:23)과 “모양”(8:29)으로 번역되었다. σπέρμα는 “씨”(9:7)와 “조손”(9:8; 11:1)으로 번역되었다. ὁμολογεῖν은 앞뒤 절에서 서로 다르게 “알다”(10:9)와 “증거하다”(10:10)로 번역되었고, ἐξομολογεῖν은 “찬미하다”(14:11), “알다”(15:9)로 번역되었다. 심지어 πιστεῦν은 같은 절 안에서 “신중하다”와 “밋다”로 다르게 번역되는 이상한 현상을 보여준다(10:14). σάρξ는 “육신”과 “육테”로 번역되었는데, “육신”의 경우가 압도적으로 많고(1:3; 2:28; 4:1; 6:19; 8:3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 13; 9:5, 8; 13:14), “육테”는 한번을 제외하고는 특히 7장에서 그렇게 번역된 현상이 나타난다(3:20; 7:5, 14, 18, 25). “육테”로 번역한 것은 문리역보다 일관적이다. 왜냐하면 문리역에서는 바로 앞의 구절들에서 σάρξ를 人으로(3:20), 欲으로(7:5, 14), 情欲으로(7:18), 外心으로(7:25)로 번역했기 때문이다. ἐπαγγελία, ἐπαγγέλλεσθαι는 때때로 “언약”(4:13, 14, 20), “언약하다”(4:21)로 번역하고 있지만, 경우에 따라 아주 다르게 “허락”(9:4, 8, 9; 15:8), “허락하다”(1:2)로 번역한다.³⁵⁾ διάκονος는 “부리는 자”(13:4[2번]), “슈종드느 이”(15:8), “집스”(16:1)로 번역되었다.³⁶⁾ 로마서의 마지막 부분에서 여러 차례 반복되는 ἀγαπητός는 “친흔 벗”(16:5), “스랑흔느”(16:8, 9, 12)으로 번역되었다. 문리역은 이 단어를 16:5, 8에서는 “良朋”으로, 16:9, 12에서는 “愛之”로 번역하였다. 그렇다면 『신약전서』 로마서는 16:8을 제외하고는 문리역을 따른 셈이다.

35) ἐπαγγελία, ἐπαγγέλλεσθαι는 문리역에서 거의 예외 없이 “許”로 번역되었다(브리지만-쿨벳 순역도 마찬가지이다). 『신약전서』 로마서는 부분적으로 문리역을 따르기도 하고 따르지 않기도 한 것이다.

36) 『신약전서』 로마서에서 λειτουργός도 “집스”로 번역되어 혼란을 일으킨다(15:16). 이 단어는 “일군”으로 번역되기도 했다(13:6).

조금 복잡한 것은 *πνεῦμα*의 번역이다. 일반적으로 성령을 가리킬 때는 “신”(1:4; 2:29) 또는 “성신”(5:5 등)으로 번역된다. *πνεῦμα ἅγιον*은 일률적으로 “성신”으로 번역되었다. 그러나 때때로 ἅγιον 없이 *πνεῦμα*가 단독으로 “성신”으로 번역된 경우도 있다(8:4, 5, 6). 로마서 8:9, 11에는 *πνεῦμα*가 “신”과 “성신”으로 번역되었다. 성령을 가리키는 것이 틀림없음에도 불구하고 “마음”으로 번역한 경우이다. 로마서 7:6에는 “새 마음으로”라는 어구가 나오는데, 이것은 로마서 2:29에서처럼 의문과 경문과 대조되고 있기 때문에 성령을 가리키는 말(“신” 또는 “성신”)로 번역하거나, 최소한 『개역개정』처럼 “영의 새로움으로” 번역했어야 한다. 게다가 로마서 8장의 중반은 전체적으로 성령과 관련된 단락이지만 *πνεῦμα*가 “종의 마음”과 “양심의 마음”이라고 번역되었다(8:15). 역의 경우도 발견된다. 때때로 *πνεῦμα*는 사람의 영을 표현하기 위하여 “신”으로 번역되었다(“몸은 죄로 인하여 죽고 신은 의를 인하여 살니라”; 8:10; “성신이 친히 우리 신으로 더브러”, 8:16). 그런데 『신약전서』 로마서는 *πνεῦμα*가 사람의 영을 가리킴에도 “마음”으로 번역한 경우가 있다(1:9). 이것은 *καρδία*와 큰 혼돈을 일으킨다(2:15). 로마서 2:29와 5:5에 *καρδία*와 *πνεῦμα*를 구분해서 번역했다는 점에 주의를 기울여야 한다. 이와 같이 같은 단어를 다양하게 번역하는 것은 긍정적으로 말하자면 번역에 자유성이 있었다는 것이 되며, 나쁘게 말하자면 번역에 일관성이 없다는 것이 된다.

3.2.2. 확대번역

『신약전서』 로마서는 확대번역이라는 표현의 특징을 가지고 있다. 확대번역은 독자들에게 가독성을 높이거나 친절하게 내용을 설명하려는 마음과 심지어는 성경을 처음 대면하는 사람들에게 복음전도의 효율성을 증대시키려는 의도를 보여준다.

(1) 장엄체

첫째로 확대번역은 때때로 장엄함을 표현하기 위하여 사용되었다. 이런 경우에는 주로 부사어들이 첨가되었다. 그것들은 “뭇흠내”(1:10), “능히”(2:3, 18; 3:23; 8:33, 35),³⁷⁾ “가히”(11:33[2번]; 15:16),³⁸⁾ 주로 설명을 덧붙이기 위한 “곳”(1:4, 12, 18; 2:5; 3:22, 26; 7:4, 18, 21; 8:14, 17, 23, 28; 9:3, 24, 30;

37) 그 외에도 『신약전서』 로마서에 여러 차례 “능히”가 더 사용되었는데 *δυνατός*(4:21), *δυνάμενοι*(15:14), *δυναμένω*(16:25)를 번역한 것이다.

38) 9장 이전에는 “능히”를 자주 사용하다가 “가히”로 바뀐 것은 번역자가 달라졌다는 인상을 준다.

10:1, 8; 14:9; 15:6; 16:3). “맞당히”(13:11; 14:1; 15:1, 2),³⁹⁾ “반드시”(14:11; 15:24, 29)⁴⁰⁾ 등이다.

(2) 보충

『신약전서』 로마서에서 문구를 보충하는 현상은 첫 구절부터 나타난다. “예수 그리스도의 종 바울은 부르심을 받드려 스도가 되어 하늘의 복음을 전하기 위하여 틱흠을 넘었스니”(1:1). 여기에서 εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ를 “전하기 위하여”라고 보충 번역하였다.⁴¹⁾ 로마서 1:18는 “나타나서 ... 별히 시느니”라고 번역되었는데 마지막 단어는 보충이다. 그저 “나타난다”(ἀποκαλύπτεται)가 전부이다. “더희가 하늘을 알디(γνόντες) 하늘님으로 알아서 영화롭게도 아니하며”(1:21)에서 “알아서”와 “알디”를 반복한 것이나, “하늘님의 영광을 변히야(ἠλλάξαν) ... 디신히였느니라”(1:23)에서 “변히야”와 “디신히였느니라”를 반복한 것은 큰 의미가 없다. “스스로 지혜 있는 데히나”(1:22)에서 “스스로”는 보충이다.⁴²⁾ “네게 죄를 덩흠이니”(σεαυτὸν κατακρίνεις, 2:1)에서 “죄를”, “하늘님의 노히심을 싸하”(θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν, 2:5)에서 “하늘님의”, 로마서 2:5에서 “기드리나니”, “대개 하늘님은 외모로 사람을 취히지 아니히시느도다”(οὐ γὰρ ἔστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ, 2:11)에서 “사람을”, “이 사람은 룰법이 업서도 즈기가 즈귀의게 룰법이 되느니라”(οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος, 2:14)에서 “즈기가”, “우리는 더희보다 나은쟈뇨”(3:9)에서 “더희보다”, 사람의 피를“(3:15)에서 “사람의”, “임의”(3:23; 5:10; 9:6; 14:3), “일즉이”(16:2), “사람이 그 피를 밋느니라”(3:25)에서 “사람이”, “하늘님이 자기가 의로오샤”(3:26)에서 “하늘님이”, “법을 힘흠이냐”(3:27)에서 “법을”, “오직 더의게 빗지은 거스로”(4:4)에서 “더의게”, “아브라함의 모든 즈손의게”(4:16)에서 “아브라함의”, “하늘님이 언약히신 거슬”(4:21)에서 “하늘님이”, 로마서 4:22에서 “이 밋음을”, “물 붓듯히심이니”(5:5)에서 “물”, 로마서 5:16에서 “주신 바 은혜”(τὸ δῶρημα)와 “주신 은혜”(τὸ χάρισμα)에서 각각 “주신 바”와 “주신”, 로마서 9:9에서 “명년”, 로마서 11:29에서 “스스로”는 보충이다.

(3) 의역

『신약전서』 로마서의 확대번역 가운데 의역이 차지하는 자리는 상당히 크

39) 이것은 문리역의 “當”에 해당한다.

40) 이것은 문리역의 “必”에 해당한다.

41) 『개역』과 『개역개정』에서 “전하기”는 빠졌다.

42) παρ' ἑαυτοῖς가 들어 있는 롬 11:25; 12:16에는 “스스로”가 잘 번역되었다.

다. 먼저 인칭의 의역을 살펴보자. 로마서 3:4의 경우에는 이인칭을 삼인칭으로 의역했다. “하느님이 주님의 말씀 가운데 의라 칭함을 얻으시고”(ὁπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου). 로마서 6:3에서 일인칭(“세례를 받은 우리”, ὅσοι ἐβαπτίσθημεν)이 삼인칭(“세례를 받은자”)으로 번역되었다.

『신약전서』 로마서에는 단어의 의역이 많이 보인다. 로마서 1:25에서 κτίσεις를 “창조함을 받은 만물”이라고 풀어 번역하였다. 마찬가지로 τὸν κτίσαντα를 “만물 창조하신 주”라고 풀어 번역하였다. “할례 받은자의 조상”(4:12)은 정확하게 말하면 “할례의 조상”(πατέρα περιτομῆς)이다. 로마서 15:8의 “할례 받은자”도 같은 경우이다. “선행하는 자”는 그냥 “선행”이고, “악행하는 자”는 그냥 “악행”이며, “권세 있는 자”는 그냥 “권세”이다(13:3). 로마서 4:19에서 “태의 죽음”(τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας)을 “단산”이라는 말로 멋지게 의역했다. 로마서 5:13은 “까지”를 의미하는 전치사 ἄχρι를 “전에”로 의역했다. 로마서 5:15에는 ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι가 나오는데 『신약전서』 로마서에는 “주신 은혜가”라고 번역되어 있다. 이것은 δωρεὰ가 “주신”으로 의역된 것이다. 단어의 의역 가운데 περιτομή와 ἀκροβυστία의 용례는 매우 두드러진다. 이 현상은 로마서 4장에서 자주 나온다. 로마서 4:10은 ἐν περιτομῇ를 “할례 후”로 의역했고, ἐν ἀκροβυστίᾳ를 “할례 전”으로 의역했다. 이것은 대단히 과감한 의역이다. 로마서 4:11에서는 후자를 “할례를 맞지 아니한 새에”로, 로마서 4:12에서는 “할례 맞기 전에”로 의역했다.

나아가서 『신약전서』 로마서는 어구를 의역하였다. 로마서 1:28에서 하나님 알기를 타당한 것으로 여기지 아니한 것(καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει)을 “하느님 알기를 슬허하매”라고 바꾸어 번역했다. 이 경우 δοκιμάζειν이 번역하기 까다로운 단어이기 때문에 이런 현상이 발생했을 수 있다. 어쨌든 이 번역은 『개역개정』에까지 영향을 주었다. 로마서 2:2에서 “하나님의 판단이 진리대로 된다”(τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστὶν κατὰ ἀλήθειαν)는 것을 “하느님께서 진리대로 판단하시는 줄을”로 번역했다. 단어의 뜻을 풀어 쓴 예도 있다. “울코 그름을 분별하리니”(2:15)는 본래 정죄하거나 변명한다(accusing or excusing, κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων)는 의미이다. “률법 아래 잇는 자의게”(3:19)는 본래 “률법 안에 있는 자들에게”(τοῖς ἐν τῷ νόμῳ)이다. 로마서 11:32에는 “범위 안에 두심”이라는 표현이 있는데 이것은 “가두다”(συγκλείειν)를 풀어쓴 것이다. 반대로 내용을 압축하여 번역한 예도 있다. “예수 그리스도 안에 있는 속죄하심을 인하여”(διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 3:24)는 “예수 그리스도의 속죄하심을 인하여”로 번역되었다. 로마서 13:10에서 “스랑은 율법을 온전히 일우느니라”는 명사문인

πλήρωμα νόμου ἢ ἀγάπη를 동사문으로 의역한 것이다. 이것은 문리역과 일치한다(愛者盡律法也).

『신약전서』 로마서는 자주 명사화된 분사를 이해하지 못했다. “사람이 일하면”(4:4)은 “일하는 자에게”(τῷ δὲ ἐργαζομένῳ)가 맞고, “믿으면”(4:5)은 “믿는 자에게”(τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ πιστεύοντι)가 옳고, “믿으면”(4:24)은 “믿는 자들에게”(τοῖς πιστεύουσιν)가 바르다. 이런 의역은 전도를 위한 목적을 가지고 있었던 것이 아닐까 추측된다.

로마서 4:20에는 단어의 의역, 어구의 의역이 함께 나온다. “의심이 나서 요동치아니 하고 하느님의 언약을 바라보며 믿음에 더욱 견실 하야.” “의심”으로 번역된 단어는 본래 불신(ἀπιστία)이다. 전치사구인 “하느님의 언약을 바라보며”(εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ)는 “요동치아니 하고”와 “믿음에 더욱 견실 하야” 사이에 번역될 수 없다. 게다가 εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ가 하나의 절을 이루는 것으로 간주할 수 없다. 그것은 단지 διακρίνειν 동사를 서술하는 것에 지나지 않기 때문이다.⁴³⁾

『신약전서』 로마서에는 문장이 의역된 경우도 발견된다. 로마서 4:11에서 “(그가) 할례의 표를 믿음으로 된 의의 인으로 받았다”(σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως)가 “표를 받은 거슨 곳 할례니 믿음으로 된 의를 인친 거시니”로 의역되었다.

3.2.3. 누락 번역

『신약전서』 로마서에는 대명사의 번역이 자주 생략되었다. “너의”(σου, 2:5), “그의”(αὐτοῦ, 2:5), “그들의”(αὐτῶν, 3:13), “그에게”(αὐτῷ, 4:3). “너희”(ὑμῶν, 12:1). 때때로 인칭대명사를 “사람”이라고 번역하면서(1:20, 24) 막상 “사람”(ἄνθρωπος)이라는 단어를 강조하고 있는 것을 삭제하는 경우도 있다(1:18).⁴⁴⁾ 『신약전서』 로마서는 축약 번역을 하는 경향도 있다. 예를 들면, 로마서 1:24에서 “그들의 **마음들의** 정욕대로”(ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν)를 단순히 “그 정욕대로”라고 번역하였다. 또한 로마서 2:9에서는 “사람의 각 **영혼**에”(ἐπὶ πᾶσαν ψυχήν ἀνθρώπου)를 간단히 “모든 사람의 게”라고 번역하였다.⁴⁵⁾ 『신약전서』 로마서에는 로마서 5:6, 8에서 신학적인

43) 참조, F. W. Danker, (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (BDAG), 3rd ed. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000), 231.

44) 로마서 2:16에는 “사람”을 번역했다. 단지 복수(τῶν ἀνθρώπων)로 번역했다더라면 더욱 좋았을 것이다.

로 중요한 “아직”(ἔτι)이 두 번 모두 누락되었다. 로마서 2:25에는 두 번 ἄν이 사용되었다. 하반절에 “만일”을 번역한 것처럼 상반절에도 같은 용례가 이루어졌으면 좋았을 것이다. 때로는 축약하지 말아야 할 부분에서 축약 번역을 하는 경우도 있다. 로마서 9:10의 “리브가가 우리 조상 이삭으로 말미암아 잉태하였는듯”(Ρεβέκκα ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα, Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν)에서 “한 사람”(ἑνός)이 생략된 것은 로마서의 주장을 약화시킨 것이다. 문리역에는 이것이 번역 안되었고, 브리지만-컬벗슨역에는 “一人”이라고 명시되었다. 로마서 11:25인 “대개 이스라엘 사름이 더러는 완악하게 되어 이방 사름이 드리오기까지 니르리니”(ὅτι πῶρωςις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἔθνων εἰσέλθῃ)에서 치명적인 누락이 발생했다. 로마서의 신학에서 매우 중요한 πλήρωμα가 번역되지 않은 것이다. 문리역은 이것을 “衆異邦人”이라고 번역했고, 브리지만-컬벗슨역은 “異邦人之盈數”라고 번역했다.⁴⁶⁾

3.3. 번역의 다양성

『신약전서』 로마서에서 가장 큰 특징은 번역 원칙에서 벗어난 다양한 번역이 보인다는 것이다.

3.3.1. 순서의 다양성

가장 먼저 『신약전서』 로마서가 단어와 문장의 순서에 있어서의 다양성을 살펴보자.

(1) 단어 순서

“그리스도 예수”를 “예수 그리스도”(3:24)라고 번역한 간단한 경우가 있는가 하면, 주어와 술어가 바뀐 조금 복잡한 경우도 있다. 예를 들어, 로마서 5:16은 본래 “**주신 바 은혜**는 **흔 사름**을 인^ㅎ야 **범^ㅎ흔 죄**로 더브러 **긋지아니^ㅎ니**”(οὐχ ὡς δι’ ἑνὸς ἀμαρτήσαντος τὸ δῶρημα)라고 번역해야 할 것을 거꾸로 “**흔 사름**을 인^ㅎ야 **범^ㅎ흔 죄**는 **주신 바 은혜**로 더브러 **긋지아니^ㅎ니**”라고 번역하였다. 로마서 6:4는 “우리가 그 **스망**을 합^ㅎ야 **세레**를 **밧음**으로 예수와

45) 『개역개정』은 “각 사람의 영에게”로 번역하였다. 『신약전서』 로마서가 잃어버린 ψυχή를 살려낸 것은 잘한 일이지만, “모든/각”을 “사람”에게 붙인 것은 여전히 잘못이다.

46) 1912년 판 셰레브스키역도 “衆異邦人”라고 번역했다. 참조. 金炘洙(編著), 『1912년에 발간된 한문성경』(서울: 이화문화출판사, 2010).

흡씩 장수 하였느니라”(συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον)라고 번역되었다. 그러나 εἰς τὸν θάνατον를 앞으로 빼내어 번역한 것은 논리적으로 맞지 않는다. 왜냐하면 사망에 합한 후에 세례를 받았다고 말할 수 없기 때문이다.

(2) 문장 순서

『신약전서』 로마서가 로마서 1:13에서 “지금까지 길이 막혔도다”를 맨 끝에 둔 것은 잘못이다. 사도 바울이 로마 교회가 모르기를 원치 않았던 것은 자신이 여러 번 가고자 한 것과 지금까지 길이 막힌 것, 두 가지 사실이었다. 따라서 이 구절은 “여러번 너희게 가고져 하는” 것에 붙여 번역했어야 했다. 이것은 『개역개정』에까지 그대로 남아 있다. 로마서 3:4는 “무릇 사름은 다 거죽 되되 오직 **하느님**은 춤 되시니”라고 번역되었는데, 순서를 바꾸어 “오직 **하느님**은 춤 되시되 무릇 사름은 다 거죽 되니”(γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης)라고 번역하는 것이 옳다. 이것은 『개역개정』에까지 영향을 주었다. 로마서 3:8에서 “우리가 착한 일을 일우게 하라 해야 악한 일을 하자 말을 한다”는 문장은 사실 “엇던 사름이 말한다”(φασίν τινες)의 부정사 화법이다.⁴⁷⁾ 그러나 『신약전서』 로마서는 이것을 본문의 맨처음으로 끌어내는 담대함을 보여주었다. 이것도 역시 『개역개정』에 계속 남아 있는 번역이다. 로마서 5:11은 καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι’ οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν를 “이제 우리가 우리 주 예수 그리스도로 **말미암아 화목함을 얻고** 또한 더로 말미암아 하느님을 즐거워 하느니라”로 번역되었는데, 이것은 관계절 “그로 말미암아 이제 우리가 화목함을 얻었다”(δι’ οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν)를 주절 안에 혼합해서 번역한 경우이다. 오히려 이 구절은 “우리가 우리 주 예수 그리스도로 말미암아 하나님을 즐거워하나니 **그로 말미암아 우리가 화목함을 얻었느니라**”로 번역하는 것이 옳다.

3.3.2. 부정확한 번역

『신약전서』 로마서에는 품사, 시제, 의미 등 여러 가지 면에서 정확하지 않은 번역이 있다.

47) (KJV) And not rather, (as we be slanderously reported, and as some affirm that we say,) Let us do evil, that good may come?; (RV) and why not (as we be slanderously reported, and as some affirm that we say,) Let us do evil, that good may come?

(1) 품사

『신약전서』 로마서에는 품사가 정확하지 않게 번역된 경우들이 발견된다. 대표적인 예는 명사화된 형용사를 단순한 형용사로 번역한 것이다. 특히 νεκρός 같은 단어의 용례가 그렇다. 『신약전서』 로마서에서 ἐκ νεκρῶν 는 대체적으로 “죽은 가운데서”로 번역되었다(4:24; 6:4; 10:9; 11:15). 로마서 1:4의 ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν 은 “죽은 가운데서 부활하십시오”라고 번역되었는데, 정확하게 번역했다면 “죽은 자들의 부활로부터”가 되어야 한다.⁴⁸⁾

(2) 시제

『신약전서』 로마서에는 시제를 원문 그대로 번역하지 않는 본문들이 있다. 로마서 1:13에서 “내가 여러번 너희게 가고저 하는 거슬”(ὅτι πολλάκις προθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς)은 과거시제로 번역됐어야 한다. 로마서 3:20에서 “의롭다 함을 얻지 못하느니라”(οὐ δικαιωθήσεται)는 미래시제로 번역하는 것이 옳다. 로마서 3:23에서 과거시제로 번역된 “하느님의 영광을 얻지 못하느니라”(ὕστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ)는 현재시제로 번역되어야 한다.

(3) 의미

『신약전서』 로마서에는 의미를 정확하게 옮기지 않은 본문들이 보인다. 아주 간단한 예로는 “죽고 심각에”(μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν, 2:15)로 번역한 것이다. 로마서 1:23에서 ὁμοίωμα는 “우상”으로 번역되어 『개역개정』에까지 이르렀다. 이것은 로마서 2:22에 번역된 “우상”(εἰδωλον)과 혼돈을 일으킨다. 아마도 이 단어는 “모습” 정도로 번역하는 것이 바람직하지 않을까 생각된다.⁴⁹⁾ 로마서 4:20의 “의심이 나서 요동치아니 하고”(οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ)는 문리역을 참조한 것 같으나 어떻게 보아도 석연치 않은 번역이다. 로마서 11:16에서 ἀπαρχή를 “천신하는 썩 반죽”이라고 번역하였다. 이 번역은 “薦新之”이라는 문구를 사용한 문리역과 깊은 관계가 있다. 그러나 『신약전서』 로마서는 “썩 반죽”이라고 번역함으로써 “麵”이라는 단어를 선택한 문리역보다 훨씬 못해지고 말았다. 오히려 로마서 8:23과 16:5처럼 “처음 익은 열매”로 번역했다더라면 좋았을 것이다. KJV나 RV를 제대로 참조했다면(the firstfruit) 이런 오류는 절대로 발생하지 않았을 것이다. 로마서 12:11의 τῷ πνεύματι ζέοντες는 “열심을 품어”로 번역되었다(fervent in spirit[KJV/RV]). 이것은 『개역개정』에까지 남아 있는 표현이다. 문리역은 이것을 “論志則宜

48) 로마서 4:17과 14:9에는 형용사의 명사화를 잘 표현하였다. “죽은자들.” 단지 복수로 번역되지 않은 것이 아쉽다.

49) (KJV) “an image made like to”; (RV) “the likeness of an image of.”

鏡”이라고 완전히 잘못 번역하였다. 아마도 『신약전서』 로마서는 문리역을 받을 수 없기 때문에 브리지만-퀄벳슨역 같은 다른 중국어 번역을 참조한 것처럼 보인다. 실제로 브리지만-퀄벳슨역에는 이 구절이 『신약전서』 로마서와 똑같이 “懷熱心”이라고 번역되어 있다. 로마서 14:11에서 “모든 입이 반드시 하나님의 찬미하리라”는 문리역(萬口必讚我)을 수정하여(“하나님의”를 더함) 따르는 바람에 γλώσσα(“혀”)를 “입”으로 오역하는 결과를 낳았다. 로마서 15:26의 “깃버 돈을 내어”는 문리역(喜悅捐金)을 그대로 따름으로써 κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι(to make a certain contribution[KJV])의 의미를 너무 금전적으로만 축소하고 말았다. 또한 로마서 15:29도 πλήρωμα εὐλογίας(the fulness of the blessing[KJV/RV])을 문리역(厚祉)을 따라 “두터운 복”이라고 번역하여 의미가 약화되어 버렸다.

『신약전서』 로마서는 종종 긍정 직설문을 이루는 πολλῶ μάλλον 용법의 문장들을 부정 의문문으로 만드는 오류를 저질렀다. 예를 들면 “이제 우리가 그 피를 인하여 의롭다 함을 얻었거든 함몰며 그로 말미암아 노함심에서 구원을 얻지못하겠노”(5:9)이다. 이 용법을 “더욱더”로 번역하면 긍정 직설문이 된다. “이제 우리가 그 피를 인하여 의롭다 함을 얻었으니 더욱더 그로 말미암아 노함심에서 구원을 얻을 것이라.” 이런 경우는 로마서 5:10, 15, 17에서 반복된다. 로마서 5:20에서 “법을 세운 거슨 죄를 만케 하라함이라”(νόμος δὲ παρεισηλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα)는, 마치 범죄의 많음이 의도적이었던 것처럼 생각하게 만든다.

4. 결론

『신약전서』는 성경이 출판되기를 고대하던 이 땅의 기독교인들에게 충분한 해갈을 가져다 준 즐거운 일이었다.⁵⁰⁾ 그래서 『신약전서』가 피땀의 결실로서 누구도 흉볼 수 없는 희대의 작품이었다는 것을 부인할 수 없다. 이 작품을 세밀하게 검토하면서 우리는 몇 가지 결론에 도달한다.

첫째로 번역 원칙의 적용에 관한 것이다. 『신약전서』를 계획한 번역자회는

50) 「그리스도신문」, 5권 1호(1901.1.3.)에 영국 성서공회(B.F.B.S)는 다음과 같이 신약성경 출판 광고하였다: “신약을 지금 대한서 다 국문으로 판출하였는디 스복음과 여러 가지 편지와 합이 이십칠권을 합부 하였는디 갑슨 스십전이오 복음과 각편지를 각권으로 판미히되 갑슨 이전 광고 호은갑과 갓호니 경향 각처에 무론 남녀교우 호고 **성경출판 되기를 오래 고 되 었더니 지금은 족히 희갈을 하겠시니** 대단히 즐거운 일이 될너라.” 『대한성서공회사 II』, 53, 각주 27 참조.

처음부터 분명한 원칙을 가지고 번역을 시작했다. 그 원칙은 그리스어 성경을 저본으로 삼고 영어 성경과 중국어 성경을 참조한다는 것이었다. 그러나 10년의 작업 끝에 실제로 출판된 『신약전서』는 그 원칙을 충실하게 따른 것처럼 보이지 않는다. 『신약전서』 1900년의 초판은 말할 것도 없고 1904년의 개정판도 켄뮤어가 불만을 표현했던 것처럼 번역자들이 그리스어 원본과 영어본을 그다지 신중하게 대조한 것 같지 않다.

둘째로 『신약전서』의 번역 상태를 볼 때 외국인 선교사들의 참여도가 높았다고 평가하기 어렵다는 것이다. 『신약전서』 번역에서 대부분 한국인 조사들의 작업이 주를 이루었고 그들의 문체로 번역되었다고 보는 것이 옳을 것 같다. 그만큼 한국인 조사들은 주체의식이 강했던 것으로 보인다. 주체의식이 강한 한국인 조사들은 때때로 문리역의 견해까지도 과감하게 수정하는 모습을 주었다. 그 대표적인 예가 『신약전서』 로마서의 첫 단락과 마지막 단락에서 선명하게 나타난다. 로마서 1:11에서 『신약전서』는 문리역의 “聖神之”를 따르지 않고 “신령한”으로 번역했고, 로마서 16:27에서 문리역의 “耶蘇基督名”에서 “名”을 떼어버렸다. 문제는 그들의 작업 결과에 수없이 많은 문제가 발견된다는 것이다. 그러나 이런 부정적인 현상에도 불구하고 한국인 조사들이 전적으로 번역에 책임을 져야 한다면 그들을 “조사”라는 용어보다는 “번역자”라는 용어로 부르는 것이 정당하다.

셋째로 『신약전서』에 들어 있는 독특한 번역 특징이 『개역』을 넘어 『개역개정』에까지 여전히 남아 있다는 것이다. 이 때문에 한 세기를 훌쩍 넘겼음에도 불구하고 『신약전서』를 심각하게 검토할 필요가 있는 것이다. 이것은 또한 앞으로 새로운 번역에 대한 진지한 도전을 자극한다.

<주요어>(Keywords)

『신약전서』(1906), 로마서, 번역 원칙, 저본, 오역

The New Testament(Korean Old Version), Romans, translation principles, Basic Text, mistranslation.

(투고 일자: 2011. 8. 23, 심사 일자: 2011. 8. 25, 게재 확정 일자: 2011. 9. 29.)

<참고문헌>(References)

1. 성경

1) 한글 성경

『신약전서』, 1900(대한 광무 사년 경자) (*The New Testament in Korean*, 1900, printed by the “Yokohama Bunsha”).

『신약전서』, 1906(대한 광무 십년 병오) (*The New Testament in Korean*, 1906, Printed for the Bible Committee of Korea, which represents The British and Foreign Bible Society, The American Bible Society and the National Bible Society of Scotland, by the Methodist Publishing House, Tokyo, Japan).

『신약전서』, 京城: 미국성서공회, 1911.

2) 그리스어 성경

Textus Receptus, <http://studybible.info/Stephanus/Romans>

H KAINH DIAΘHKH. The Greek Testament with the Readings Adopted by the Revisers of the Authorised Version, Palmer, ed., Oxford: Clarendon Press, 1882 (orig. 1881).

Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto, E. Nestle, ed., Württemberg: Württembergische Bibelanstalt, 1898.

3) 영어 성경

King James Version(1611/1769), 대한성서공회 CD-Rom 성경, 서울: 대한성서공회, 1999.

The Parallel New Testament. The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ Being the Authorized Version Arranged in Parallel Columns with the Revised Version, Oxford: Oxford University Press, 1885.

Revised Version(1881)

<http://www.archive.org/details/revisedversionn00unkngoog>

4) 중문 성경

『文理 舊新約聖書』, 上海: 聖書公會, 1933 (*Wenli Bible, Delegates' Version*, Shanghai: British & Foreign Bible Society, 1933 = Original Edition, 1854).

『新約全書』, 福州: 大美國聖經會, 1896 (*Classical New Testament, Bridgman and Culbertson's Version*, American Bible Society, 1896)

金炆洙(編著), 『1912년에 발간된 한문성경』, 서울: 이화문화출판사, 2010.

2. 사전

Danker, F. W., (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (BDAG). 3rd ed., Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.

3. 논문과 저서

류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II. 번역·반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.

옥성득, “구역본 성경전서(1911)의 번역, 출판, 반포의 역사적 의미”, 『한글 성경이 한국교회와 사회, 국어 문화에 끼친 영향. 한글 성경 완역 및 출간 100주년 기념 학술 심포지엄』, 서울: 대한성서공회, 2011, 136-182.

이만열, “한글 성경 완역 출판과 한국 사회”, 『한글 성경이 한국교회와 사회, 국어 문화에 끼친 영향. 한글 성경 완역 및 출간 100주년 기념 학술 심포지엄』, 서울: 대한성서공회, 2011, 7-54.

Anonym, “The Translation of the Scriptures”, *The Korean Repository* 2 (1895), 195-197.

Gale, J. S., *Korea in Transition*, New York: Young People’s Missionary Movement of the United States and Canada, 1909.

Reynolds, W. D., “Bible Translation in Korea”, *The Korean Repository* 3 (1896), 347-350.

Reynolds, W. D., “Bible Translation in Korea”, *American Bible Society Record* 43 (November 1898), 164-165.

Reynolds, W. D., “The Board of Bible Translators”, *Korea Mission Field* 2:6 (April 1906), 101-103.

4. 정기간행물

「그리스도신문」, 5:1 (1901. 1. 3.).

「대한크리스도인회보」, 2:38 (1898. 9. 21.): “교우 노병선씨 열람홀일.”

「대한크리스도인회보」, 3:43 (1899. 10. 25.): “성경을 번역함.”

BFBS, *The Ninety-ninth Report*, London: The Bible House, 1903, 446.

5. 자료집

이만열 교수 수집, 『대한성서공회사 기초자료 25, ABS Bible Society Record 1883-1925』, 서울: 대한성서공회, 2003.

- A. Kenmure's Letter to W. Wright, May 27, 1893, 옥성득, 이만열 편역, 『대한성서공회사 자료집 제1권: 로스 서신과 루미스 서신』, 서울: 대한성서공회, 2004.
- A. Kenmure's Letter to J. H. Ritson, December 21, 1904, 옥성득, 이만열 편역, 『대한성서공회사 자료집 제2권: 영국성서공회 한국지부 초대총무 켄뮤어 서신. 한국(상임실행)성서위원회 회의록 1900-1905』, 서울: 대한성서공회, 2004.

<Abstract>

**Evaluating the Translation of the Book of the Epistle
to the Romans in the Korean New Testament (1906)**

Prof. Byoung-Soo Cho
(Hapdong Theological Seminary)

This article examines how faithfully the translation principles were exercised for the Korean New Testament, in particular the Romans, which was initially published in 1900 and revised in 1904 and 1906. It is often insisted that, for both the original translation and the revisions, the Board of Translators set the rules to use Palmer's Greek edition as the basic text; to make reference to the English Revised Version; and to let the Korean helpers consult the Chinese Delegates' Version. However, a closer examination hints us that these rules were not kept reliably. Evidences show that the Greek grammar was not applied to a number of passages. It is not difficult to find inappropriate expressions, exaggerations, and omissions. Presumably, the draft of the Korean assistants would have been adopted by and large. In addition, the Korean New Testament (1906) influenced the Korean Revised Version (1961) and the New Korean Revised Version (1998).

This study comes to the following conclusions. First, the translators did not take the original Greek into consideration very seriously. They did not consult even the English R.V. carefully while the Korean helpers dealt with the Chinese Version at their disposal. Secondly, the Korean Old Version ought to be considered as the work of the Korean helpers since they made use of their free language style for translation. They deserve, therefore, to be called 'translators,' not 'helpers' or 'assistants,' despite the fact that they have made many mistakes. Lastly, the latest Korean version (NKRIV) influenced by the Korean New Testament (1906) should be also thoroughly examined and corrected as soon as possible, and it is necessary to publish a more reliable and accurate version in Korean immediately.

갈라디아서 1:1-2:10의 한국어 번역 연구

-형식일치 번역을 지향할 때의 문제 구절들을 중심으로-

김충연*

1. 들어가는 말

예수의 죽음 이후에도 그의 운동은 한 세대가 지난 후에도 사그라지지 않았고 유대인들과 이방인들 사이에서 점차 독립된 종교로 정착해 나갔다. 바울의 갈라디아서는 이러한 발전을 증거해 주는 가장 초기의 문서이며, 그리스도인들이 유대교와 어떠한 결별 수순을 밟았으며, 그 과정에서 어떠한 고통들과 투쟁들이 있었는지를 우리에게 알려준다. 사도 바울은 이러한 역사의 과정의 중심에 있었고, 때론 자신과 자신의 복음은 거짓 교사들과 그들의 복음에 위기에 처해 있었다. 갈라디아서는 바울을 통하여서 개종한 그리스도인들이 바울에게 제기하는 근본적인 의문들에 대하여 증언하는 역사적 문서이며, 또한 바울뿐만 아니라 그리스도인들 자신들을 위한 체계적인 최초의 변증이기도 하다.

본 연구에서 다루게 될 갈라디아서 1:1-2:10은 바울이 자신이 개종시킨 자들이 그렇게 빨리 자신의 복음을 떠난 모습에 실망하여, 한편으로는 자신의 사도로서의 합법성을, 또 다른 한편으로는 이러한 위기 앞에서 자신의 복음의 메시지의 타당성에 대하여 증언을 시작하는 부분이다.

지금까지의 성경 원문과 관련된 연구에서 다루어진 갈라디아서 연구는 다른 성서본문 연구와 마찬가지로 주로 신학적으로 문제가 되고, 자주 거론되는 특정 본문만을 다루어 왔었다. 그렇기 때문에 갈라디아서 전반에 걸친 그 밖의 크고 작은 번역상의 문제들은 상대적으로 소홀히 다뤄지고 있었으며 연구 범위에서 제외당하고 있었다.

그래서 필자는 본 연구를 통하여서 기존의 신학적인 논의의 중심에 있는 본문들뿐만 아니라 오히려 그동안 ‘소홀히 취급받던 본문’들까지도 포함하여 갈라디아서 전체(1-6장)의 원문을 연구해 보려고 한다. 그러나 여기서는 지면의 제한으로 인하여 먼저 그 출발점으로 편지의 서문부터 진술부의 시작부분인 1:1-2:10까지만 일차적으로 번역하고, 본격적인 진술부의 나머지 부분인 안디옥에서 일어

* 감리교신학대학교 외래교수, 신약학.

난 사건 이후의 일(2:11- 6:10)과 편지의 후기(6:11-18)는 다음의 기회에 다루도록 하겠다.

이러한 작업을 위하여 먼저 원문을 문법적으로 연구하여 보고, 그 뒤에 한국 성서 번역본들과 외국어 성서 번역본들을 비교 검토하여 가장 ‘원문에 가까운 번역’이 무엇인지를 살펴보도록 하려 한다.

여기서 ‘원문에 가까운 번역’이라 함은 그 단어나 문장이 갖고 있는 원래의 의미와 형식 등을 문법적으로 원문에 가깝게 번역함을 의미하는 것이다. 이러한 방법을 굳이 ‘형식일치의 번역’인지, ‘내용동등성 번역 원칙’인지 둘 사이에서 규정하여야 한다면, ‘형식일치의 번역’에 가까운 것이라고 하겠다. 그러나 이것이 백퍼센트 ‘형식일치의 번역’이라고 말할 수 없는 것은 ‘형식일치의 번역’만 갖고 번역을 할 경우 원문의 낱말을 ‘정확하게’ 옮겨 놓았어도 그 번역의 의미 전달 면에서는 그 한계가 있기 때문이다. (예를 들면, 갈 1:2의 (;) 또는 ‘인사하노라’의 첨가문제 등).

그럼에도 본 연구에서는 수용언어인 한국어에 그 의미 전달이 심각하게 어려울 경우를 제외하곤 ‘형식일치의 번역’을 기본적으로 따를 것이며 이 과정에서 한국어로의 의미 전달이나 문법적 특징이 다소 약화되고 불편이 있을 것임을 미리 알려두는 바이다.

필자가 이러한 방법론을 택한 이유는 다소 한국어로의 의미 전달이 불편하더라도 저자인 바울이 사용한 단어의 원래의 의미와 문장의 문법적 형식, 문장 배열 등을 그리스어를 모르는 사람들도 원문에 가깝게 대할 수 있는 기회를 가질 수 있어야 한다고 생각하기 때문이다. 그리하여 그 단어가 갖는 원래 의미는 무엇이며, 원문에 가까운 문장의 형식은 이러하다는 것을 제시해 주기 위함이다.

바라기는 본 연구를 통하여 한편으로는 기존에 다루지 않은 갈라디아서의 원문의 의미를 재조명해 보는 기회가 되길 바라며, 또 다른 한편으로는 이것을 통하여서 새로운 신학적 논의의 주제들이 논의 되는 계기가 되길 바란다.

본 연구를 위한 기본 텍스트로는 그리스어 신약성서 NTG²⁷로 할 것이며, 번역은 한국어 번역 성서는 『개역개정』, 『공동번역』 그리고 『새번역』 등과 외국어 번역본(독일어, 영어)들을 비교/참조하도록 하겠다.

2. 몸 말

2.1. 갈라디아서 1:1-5

먼저 갈라디아서의 전체적인 구조를 분석해 보면 다음과 같다. 편지의 서문(Präskript)인 1:1-5, 발단(Exordium) 부분인 1:6-10, 본격적인 진술부(Narratio)인 1:12-6:10, 그리고 편지의 후기(Postskript)인 6:11-18이다. 본 연구에서 다루게 될 1:1-2:10은 갈라디아서의 전체 구조 중에서 인사에 해당하는 서문과 본격적인 진술로 들어가기 위한 발단 부분 그리고 진술 부분의 일부이다.

갈라디아서 1:1-5는 전체 편지의 서문에 해당되는데, 이것을 구조적으로 살펴 보면, 1:1a에서는 발신인의 이름과 칭호가 언급되며 1:1b에서는 바울이 자신의 “사도”라는 칭호에 대하여 변호한다. 그의 사도권은 사람에게서 온 것이 아니라 전적으로 예수 그리스도와 하나님 아버지에게서 온 것이다. 그리고 1:2a에서는 공동 발신인들을 언급하고 있으며, 2b에서는 수신인들을 지명하고 3-4절에서는 인사와 5절에서는 ‘아멘’으로 끝맺는 송영으로 전체 서신의 인사말을 매듭지고 있다.

그리스어 성경은 갈라디아서 1:1을 다음과 같이 기록하고 있다:

Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων οὐδὲ δι’ ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ
 Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν,

위 1절을 한국어 번역본들은 아래와 같이 번역하고 있다:

사람들에게서 난 것도 아니요, 사람으로 말미암은 것도 아니요 오직 예수 그리스도와 그를 죽은 자 가운데서 살리신 하나님 아버지로 말미암아 사도 된 바울은(『개역개정』)

사람들이 시켜서 사도가 된 것도 아니요, 사람이 맡겨서 사도가 된 것도 아니요, 예수 그리스도께서 그리고 그분을 죽은 사람들 가운데서 살리신 하나님 아버지께서 임명하심으로써 사도가 된 나 바울이(『새번역』)

사도인 나 바울로가 이 편지를 씁니다. 나는 사도직을 사람에게서나 사람을 통해서 받은 것이 아니라 예수 그리스도와 그분을 죽은 자들 가운데서 다시 살리신 하느님 아버지께로부터 받았습시다.(『공동번역』)

번역과 관련하여 1절에서 살펴보고자 하는 것은 그리스어 ἐγείραντος이다. 이 단어의 원형은 ἐγείρω이며, 분사, 단순과거, 능동태, 2격(속격), 남성, 단수이다. 이 단어의 의미는 ‘(잠에서) 깨우다’, ‘(누워 있는 자를) 일으켜 세우다’ 그리고 특별히 죽음과 관련해서도 ‘(죽은 자를) 깨우다’, ‘일으키다’의 의미를 갖고 있다.¹⁾ 『개역개정』, 『새번역』, 그리고 『공동번역』은 모두 ‘살리다’라고 번역하고 있

1) W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1988), 432.

는데, 원래 이 의미에 해당하는 그리스어 단어는 *ἀναζάω*나 *ζωοποιέω* 그리고 *ζάω*이다. 이러한 용례는 신약성서에서 누가복음 15:24, 32 등에서 발견할 수 있다:

ὅτι οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὐρέθη. καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι.

이 내 아들은 죽었다가 다시 살아났으며 내가 잃었다가 다시 얻었노라 하니 그들이 즐거워하더라(『개역개정』 눅 15:24)

여기서 누가는 ‘다시 살린다’라는 표현으로 *ἀναζάω*를 사용하고 있고, 그 다음에 이어서 32절에서는 *ζάω* 동사를 사용하고 있다.

ὑφραίνθηται δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἐζήσεν, καὶ ἀπολωλὼς καὶ εὐρέθη.

이 네 동생은 죽었다가 살아났으며 내가 잃었다가 얻었기로 우리가 즐거워하고 기뻐하는 것이 마땅하다 하니라(『개역개정』 눅 15:32).

바울도 누가와는 조금 다르지만 로마서 4:17에서는 ‘죽음으로부터 살려낸다’는 표현으로 *ζωοποιέω*를 사용하고 있고 로마서 14:9에서는 *ζάω*를 사용하고 있다.

καθὼς γέγραπται ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε, κατέναντι οὐ ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.

기록된바 내가 너를 많은 민족의 조상으로 세웠다 하심과 같으니 그가 믿은 바 하나님은 죽은 자를 살리시며 없는 것을 있는 것으로 부르시는 이시니라(『개역개정』 롬 4:17)

Εἰς τοῦτο γὰρ χριστὸς καὶ ἀπέθανεν καὶ ἐζήσεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ.

이를 위하여 그리스도께서 죽었다가 다시 살아나셨으니 곧 죽은 자와 산 자의 주가 되려 하심이라(『개역개정』 롬 14:9)

즉 바울은 뚜렷하게 ‘다시 살린다(ζωοποιέω)와 살았다(ζάω)’는 표현과 ‘깨운다’(ἐγείρω)는 표현을 확연하게 구별하여 사용하고 있는 것이다. 그러나 한글 성서에서는 이러한 단어들을 구분하지 않고 둘 다 같은 의미(‘살리다’)로 번역하고

있다. 이와 같은 한글 성서의 ('살리다'라는) 번역은 문맥상(Context)으로는 맞는 번역이라고 할 수 있겠지만, 단어의 의미(Semantics)와 '당시의 문학적인 표현 방식'으로 볼 때에는 적절하지 않은 번역이다. 왜냐하면 그리스인들에게 있어서 '잔다'(κοιμάω)라는 것은 '죽음'에 대한 '완곡한 표현'으로서 매우 일반적으로 사용된 것이며²⁾, 아마도 바울을 비롯한 다른 복음서 저자들 또한 이러한 영향으로부터 자유로울 수 없었을 것이다(예: “그러나 이제 그리스도께서 죽은 자 가운데서 다시 살아나사 잠자는 자들의 첫 열매가 되셨도다” 고후 15:20). 그러므로 '죽은 자'(의미상 '잠자는 자')에 대한 표현에 반대 개념으로서의 적절한 말은 '살린다'는 표현보다는 '깨운다', '일으킨다'는 표현이 더 적절한 것이다.

이외에도 신약성서는 ἐγείρω를 통하여 예수가 '죽은 자를 깨운다'는 것을 여러 곳에서(마 11:5; 눅 7:14; 요 12:1, 9, 17) 보도하고 있으며, 그의 제자들 또한 죽은 자를 깨우는 능력을 그의 스승으로부터 부여받은 것을 보도한다(마 10:8). 또한 유대적인 하나님의 특징을 서술할 때도 '죽은 자를 깨우는' 모습을 여러 다양한 모습으로 반복한다(고후 1:9; 요 5:21; 행 26:8). 하나님께서 예수를 죽은 자들로부터 깨운(또는 일으켜 세운) 것과 같이 그리고 예수께서 그들로부터 깨어나 부활한 것과 같이, 마지막 날에 죽은 자들도 깨어나서(고전 15:35, 52; 막 12:26; 요 5:21), 부활하게(막 12:25) 될 것이다. 요한계시록 20:13에 따르면 죽은 자들과 하데스(음부)의 바다는 그들의 죽은 자들이 심판을 받기 위하여 반드시 내어주어야 한다.

그렇다면 바울은 ζωοποιέω와 ἐγείρω를 의도적으로 구분하여 사용하고 있는 것인가? 대답은 '그렇다'이다.

바울은 특별히 예수의 죽음과 부활에 관련하여서는 로마서 14:9를 제외한 거의 모든 곳에서 ἐγείρω를 사용하고 있으며 일반 사람의 죽음과 다시 살아남을 표현할 때에는 ἐγείρω가 아닌 가급적 다른 표현들 예를 들면 ζωοποιέω(롬 4:17; 8:11) ἐξεγείρω(고전 6:14) 등을 사용하려 한다.

εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσῃ καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.

예수를 죽은 자 가운데서 살리신 이의 영이 너희 안에 거하시면 그리스도 예수를 죽은 자 가운데서 살리신 이가 너희 안에 거하시는 그의 영으로 말미암아 너희 죽을 몸도 살리시느니라(『개역개정』 롬 8:11)

2) A. Oepke, *Thologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1935), 333.

ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ

하나님이 주를 다시 살리셨고 또한 그의 권능으로 우리를 다시 살리시리라(『개역개정』 고전 6:14)

이와 같이 바울은 예수의 죽은 자로부터의 살아나심을 표현하려고 할 때는 ἐγείρω를 사용하지만, “너희 죽을 몸도 살리시느니라”라는 표현에서 보이는 것과 같이 예수 외에 다른 사람의 ‘다시 살아남’에 대한 표현에는 다른 단어들을 따로 구별하여 사용하고 있다. 이러한 것은 아마도 바울에게 있어서 예수의 죽음과 일반인의 죽음을 구별하려는 노력으로 보이며, 예수의 죽음이 영원한 ‘죽음’이 아닌 일시적인 ‘잠자는 것’임을 강조하기 위한 그의 신학적 의도일 것이다.

이처럼 바울에게 있어서 하나님께서 예수를 ‘죽은 자들로부터 깨워/일으킨’ 분이라는 표현은 매우 일반적인 표현이며(롬 4:24; 8:11; 10:9; 고전 6:14; 15:12, 13, 14, 16, 17, 20; 고후 4:14; 살전 1:10) 여기서 모두 바울은 예수는 죽음에서 다시 살아난 분이 아니라(ζωοποιέω나 ζάω) ‘깨어난’(ἐγείρω) 분임을 표현한다. 그리고 예수의 부활과 관련하여서 사용된 단어가 ἀνάστασις인데 이 단어의 의미 또한 ‘일어나다’라는 것은 우연이 아니다.³⁾

그러므로 갈라디아서 1:1의 ἐγείραντος는 문맥상의 번역인 ‘살리다’라는 번역보다는 본래의 단어의 의미에 문법적으로나 당시의 문학적 표현 그리고 바울의 신학적 표현에 적합한 ‘깨우다’ 또는 ‘일으키다’라고 번역하는 것이⁴⁾ 더 적합하다고 하겠다.

실제로 다른 언어권에서의 번역도 이것을 그대로 반영하고 있는데, 영어권에서는 ἐγείραντος를 ‘일으키다’라는 의미의 ‘raised’(ASV, NASB, KJV, NJB, NRSV)를 사용하거나 일부 번역본에서 ‘돌아오다’라는 ‘come back’(BBE)을 사용하고 있다. 그리고 살다(live)는 표현은 영어 번역본 중에서는 어느 번역본에서도 나타나지 않는다. 이와 같은 형태는 독일어권 번역에서도 동일한데 대표적인 번역본인 EIN, LUT, ELB 모두 ‘깨우다’ ‘눈 뜨게 하다’라는 의미의 Aufërwecken으로 번역하고 있다.

이러한 번역들은 모두 단순한 문맥상의 의미 전달만을 생각하여 번역한 것이

3) ἐγείρω가 ἀνάστασις와 같은 의미(일어서다)를 갖고 있다는 것에 대해서는 바우어(Bauer)의 *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988), 433과, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1935), 369를 보라.

4) Kremmer, J., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I* (Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer), 1992.

아니라, 단어의 의미와 당시의 문학적 표현을 충분히 고려한 번역이라고 할 수 있다.

그러므로 이러한 모든 것을 감안하여 볼 때 갈라디아서 1:1의 번역은 다음과 같이 될 것이다:

사람으로부터가 아니요, 사람을 통하여서도 아니라, 예수 그리스도와 죽은 자들로부터 그를 일으킨(또는 ‘깨운’) 하나님 아버지를 통하여 사도된 바울은,

이어서 그리스어 성서는 2절을 다음과 같이 기록하고 있다:

καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοὶ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας,

위 2절의 그리스어 문장에 대하여 『개역개정』은 “함께 있는 모든 형제와 더불어 갈라디아 여러 교회들에게”라고 번역하고 있다. 그러나 이와 같은 번역은 “σὺν ἐμοὶ”를 자칫 도외시한 것처럼 보일 수 있다. 이러한 번역은 아마도 1절의 끝에 ‘바울은’이라는 말이 있기에 당연히 ‘생략’해도 독자들이 이해할 것이라고 생각할 수도 있으나, 1절과 2절이 나뉘어 있기에 독자들은 이 두 절을 연결하여 읽기보다는 각기 떼어 독립적인 문장으로 읽는 경우도 있음을 생각해야 한다. 그러므로 독자들의 이해를 위한 이런 불필요한 논쟁을 줄일 수 있고, 보다 원문에 가깝기 때문에 “σὺν ἐμοὶ”에 해당하는 “나와 함께”를 넣어서 번역하는 것이 옳다고 하겠다.

참고로 『공동번역』, 『새번역』에서는 모두 “나와 함께”를 넣어서 번역하고 있다. 그리고 영어권 번역(KJV, NASB, NIV, NJB, NRSV)과 독일어권 번역(EIN, ELB, LUT) 역시 모두 “σὺν ἐμοὶ”를 넣어 번역하고 있다.

그러므로 2절의 번역은 다음과 같이 번역하는 것이 옳다고 생각한다:

“나와 함께 있는 모든 형제들이 갈라디아의 교회들에게”

2절과 덧붙여서 한글 번역 성서 중 『개역개정』에서는 ‘편지한다’는 표현을 따로 첨가하고 있지 않지만, 『새번역』에서는 이것을 넣어 보충하고 있고, 또 『공동번역』에서는 “문안드리며”를 넣어 번역하고 있다. 그러나 실제 그리스어 원문에서는 바울의 이름으로 씌어진 서신들⁵⁾의 어디에서도 ‘편지한다’ 또는 ‘쓴다’라

5) 바울서신의 진위 문제를 떠나서 바울의 이름으로 기록된 서신을 말함.

는 동사의 그리스어가 발견되지 않는다. 이러한 임의적인 첨가는 헬라어의 편지 양식에 벗어난다고 할 수 있다. 뿐만 아니라 통일성에 있어서도 문제가 되는 것은 『개역개정』의 어느 서신에서는, 예를 들어 데살로니가전후서, 빌레몬서 그리고 에베소서에서는 ‘편지한다’라는 표현을 첨가하여 넣지만, 다른 서신들 즉, 갈라디아서, 로마서, 고린도전·후서 등에서는 이러한 표현을 첨가하지 않고 있다. 즉 이러한 번역들은 한 권의 성서에서 통일성이 결여된 것이라고 할 수 있으며, 이러한 통일성의 결여는 읽는 독자로 하여금 혼란을 갖도록 할 수 있다.

이 본문을 그리스어 원문에 가깝게 읽어 보려면 외국 번역 성서(영어, 독어) 번역본에서처럼 모두 쌍반점(:)으로 대신하거나, 굳이 넣어서 번역하고자 한다면 야고보서에서 보이는 것과 같이 ‘인사하노라’에 해당하는 *χαίρειν* (야 1:1)을 넣어서 번역하는 것도 한 방법이 될 것이다.

그리스어 성서에서 바울은 4절을 다음과 같이 기록하고 있다:

τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέλθῃται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος ποιηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν,

4절에서 『개역개정』과 『공동번역』은 각각 “그리스도께서”를 그리고 『새번역』에서는 “예수 그리스도께서”를 보충하고 있는데, 이것은 3절에서 이미 등장한 “주 예수 그리스도”(κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ)에 대한 중복의 번역이다. 그러므로 이러한 중복의 번역을 피하기 위해서 『개역개정』과 『새번역』의 “그리스도께서”와 “예수 그리스도” 대신에 관계 대명사, 3인칭 단수인 ‘그는’이라는 말을 넣어 번역하는 것이 더욱 자연스러운 번역일 것이다. 실제로 영어 성서(KJV, NASB, NIV, NJB, NRSV)나 독일어 성서(LUT, EIN, ELB)에서도 관계대명사(who와 der)로 번역하고 있다.

그밖에도 ἑαυτόν을 『개역개정』과 『새번역』 모두 “자기 몸”이라고 번역하고 있는데 이것 또한 “자기 자신”이라고 번역하는 것이 문법적으로 더 적절하다. 왜냐하면 ἑαυτόν은 명백하게 재귀대명사이기 때문이다. “자기 몸”이라는 번역은 이렇게 문법적으로 원문(재귀대명사)에 가까운 번역이라 할 수 없고, 의미적으로도 자칫 예수의 ‘육신/몸’과 관련하여서 이해될 수 있는 오해의 여지가 있으므로, ‘몸’이라는 개념어를 따로 첨가하지 않으면서도 의미를 전달할 수 있는 번역이 필요하다고 생각한다. 한편 『공동번역』은 이것을 “자신”으로 번역하고 있다.

3절과 5절에 원문에는 εἴη이나 ἔστιν이 없지만 키틀(G. Kittel)에 의하면 영광송(Doxologien)에서는 보충하여 번역하는 것이 문법적으로 더 타당하다.⁶⁾ 『개

역개정』과 『새번역』 그리고 외국어 번역본들(ELO, LUT, EIN, ESV, ASV)도 “있다”를 보충하여 번역하고 있는데 이것은 적절하다고 하겠다.

위와 같은 사항을 토대로 1-5절까지의 번역을 정리해 보면 다음과 같다:

1. 사람으로부터가 아니요, 사람을 통하여서도 아니라, 예수 그리스도와 죽은 자들로부터 그를 일으킨 하나님 아버지를 통하여 사도된 바울이
2. 나와 함께 있는 모든 형제들이 갈라디아의 교회들에게:
3. 너희들에게 우리 하나님 아버지와 주 예수 그리스도로부터 기쁨과 평안이 있기를!
4. 그는 우리 아버지와 하나님의 뜻을 따라 자기 자신을 우리 죄를 위하여 주셨는데, 그것은 현재의 악한 세대로부터 우리를 건져 내기 위함이다.
5. 그에게 영원의 영원까지 영광이 있기를! 아멘.

2.2. 갈라디아서 1:6-11

6절부터 11절은 갈라디아서 전체 서신 중에서 머리말(Exordium)에 해당된다.⁷⁾ 6-7절에서 바울은 왜 자신이 이 편지를 쓰는지에 대한 원인에 대하여 진술하고 8-9절에서 바울은 자신의 복음과 다른 복음을 전하는 자들에 대한 두 차례의 저주를 한다. 10-11절에서는 편지의 다음 단계인 해설(Narratio)로의 수사적인 전환이 이루어진다.

바울은 6절에서 갈라디아 교인들이 바울이 전한 예수의 복음에서 떠나 그렇게 빨리 “다른 복음”(ἕτερον εὐαγγέλιον)으로 돌아서는 것에 대하여 이해할 수 없음을 진술하고 7절에서는 그들이 따르는 “다른”(ἄλλο) 복음의 정체가 무엇인지를 설명한다. 여기서 ἕτερον εὐαγγέλιον과 ἄλλο는 하나의 동질성에 관한 두 개의 다른 표현이며 ἄλλο가 ἕτερον εὐαγγέλιον의 대안적 표현이기에 different의 의미보다는 another(ἄλλο)의 의미로서 ‘다른’을 해석하는 것이 더 적절하겠다.⁸⁾

그리스어 성서는 7절을 다음과 같이 시작한다:

ὁ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μὴ τινές εἰσιν οἱ παράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.

6) δόξα v. Rad/ G. Kittel in: ThWb II, 251

7) 갈라디아서의 구조(Composition)에 대해서는 H. D. 벡츠, 『갈라디아서』, 한국신학연구소 번역 실역, 국제성서주석 37 (서울: 한국신학연구소, 1987), 130 이하를 보라.

8) H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 55.

한글 성서 번역본들은 7절을 다음과 같이 번역하고 있다:

다른 복음은 없나니 다만 어떤 사람들이 너희를 교란하여 그리스도의 복음을 변하게 하려 함이라(『개역개정』)

사실 다른 복음이란 있을 수 없습니다. 다만 어떤 사람들이 여러분의 마음을 뒤흔들고 그리스도의 복음을 변질시키려 하고 있을 따름입니다.(『공동번역』)

실제로 다른 복음이 있는 것은 아닙니다. 다만 몇몇 사람이 여러분을 교란시켜서 그리스도의 복음을 왜곡시키려고 하는 것뿐입니다.(『새번역』)

위의 한글 번역본들의 번역은 사실 신학적으로나 문학적으로 독자들이 이해하는 데 있어서 전혀 문제가 되지 않는다. 다만 위의 번역들은 그리스어 문장의 구조를 배려하지 않고 번역하였기 때문에 원래의 그리스어 문장 구조를 살려서 번역하는 것이 더 나올 것 같다.

그리스어 문장의 구조는 쉼표(,)를 중심으로 ὃ 이하의 문장과 εἰ 이하의 문장으로 나뉘며 이 두 문장에서 각각 εἰμί가 본 동사의 역할을 한다. 물론 여기서 εἰμί는 “~이다”의 의미가 아니라 “~이 존재한다”로 번역하는 것이 더 적절하다. 먼저 ὃ 이하의 문장을 οὐκ와 함께 직역하면, ‘다른 것(복음)은 존재하지 않는다’가 된다. 중성 관계대명사인 ὃ는 εὐαγγέλιον 하나만을 선행사로 두지 않고 ἕτερον εὐαγγέλιον을 선행사로 둔다.⁹⁾ 그리고 εἰ 이하의 문장 역시 εἰμί와 함께 “~은 존재한다”로 번역하는 것이 옳다. 그러나 『개역개정』을 비롯한 한글 번역성서들은 εἰ 이하의 문장에서 본동사가 ‘있다’, ‘존재하다’(εἰμί)가 아니라 ‘교란하다’(ταράσσοντες)와 ‘변하게 하다’(μεταστρέψαι)가 된다.

그렇다면 ‘무엇이’ 존재하는가? 그리스어 문장을 보면 두 분사 즉 οἱ ταραύσσοντες와 θέλοντες가 존재한다. 한글 번역 성서 번역본들은 모두 이 분사를 술어적으로 번역하고 있다. 이러한 번역이 문법적으로 틀린 것은 아니다. 단지 그리스어 문장의 구조 즉 ‘~이 없고, ~이 있다’는 것을 살려서 번역하려고 한다면 이러한 술어적 번역보다는 명사적 번역이 더욱 적절하다고 볼 수 있겠다. 즉 οἱ ταραύσσοντες는 ‘교란하는 자들’로 그리고 θέλοντες는 문법상¹⁰⁾ 부정사 μεταστρέψαι와 함께 ‘변질시키려는 자들’로 옮겨야 한다. 여기에 각각 목적어를 삽입하여 번역하면 각각 ‘너희들을 교란하는 자들’ 그리고 ‘그리스도의 복음을 변질시키려는 자들’이 된다. 다른 영어권의 번역(ASV, BBE, CSB, KJV, NASB,

9) F. Musser, *Der Galaterbrief* (Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1974), 56.

10) 의지를 나타내는 θέλω는 단어의 특성상(영어의 조동사처럼) 종종 부정사와 연결하여 해석해야 한다.

NJB, NRSV)이나 독일어권(EIN, ELB, LUT)의 번역 역시 분사를 명사적으로 번역하고 있다.

이 모든 것을 종합하여 7절을 번역하면 다음과 같다:

다른 것은 없나니, 단지 너희들을 교란하는 자들과 그리스도의 복음을 번
질시키려는 자들만이 있다.

8절과 9절에서 바울은 자신이 전한 복음에 반대하는 자들에 대하여 저주를 선
언하는데, 그리스어 성서에는 이렇게 기록하고 있다:

8 ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται [ὑμῖν] παρ' ὃ
εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω.

9 ὡς προειρήκαμεν καὶ ἄρτι πάλιν λέγω· εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ'
ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.

우리가 8절과 9절에서 살펴보아야 할 번역상의 문제는 παρ' ὃ
εὐηγγελισάμεθα(8절)와 παρ' ὃ παρελάβετε(9절)이다. 『개역개정』과 『새번역』은
모두 이것을 “다른 복음”으로 번역하고 있으며, 『공동번역』은 “다른 것”으로 옮
기고 있다.

그러나 바울은 이 말(“다른 복음”)을 이미 6절에서 ἕτερον εὐαγγέλιον으로 정
확하게 사용하고 있다. 8절의 παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα은 전치사 παρά와 관계대명
사절 ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν과 ὃ παρελάβετε로 구성된 문장이다. 여기서 이 문장
은 전치사 παρά의 의미를 어떻게 적용하느냐에 따라 조금씩 다르게 번역된다.

데부룬너(A. Debrunner)는 παρά의 용례를 설명하면서 갈라디아서 1:8, 9에서
παρά는 비교급과 함께, 때로는 비교급 없이도 “~과 다른” 또는 “~보다 많이”로
번역할 것을 제안한다.¹¹⁾

한글 성서는 『개역개정』과 『새번역』처럼 데부룬너의 제안대로 “~과 다른”으
로 해석하여 “다른 복음”이라고 번역하거나, 『공동번역』처럼 “다른”으로 번역하
고 있다.

그러나 바우어(W. Bauer)는 παρά에 대하여 설명하면서, 여러 가지 용례가 있
지만 갈라디아서 1:8, 9의 παρά는 상반의 접속사(adversative)처럼 번역해야 한다
고 제안한다. 즉 로마서 16:17의 παρά τὴν διδαχὴν(교훈을 거슬러서)처럼¹²⁾ ‘대

11) 더 자세한 내용은, F. Blass, A. Debrunner, and F. Rehkopf, *Grammatik zum Neuen Testament*
(Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 189 이하 참조.

12) 바우어는 다른 용례로 사도행전 18:13도 들고 있다.

적하는’, 또는 ‘반대하는’으로 옮겨야 한다는 것이다.¹³⁾ 전치사 παρά에 이러한 상반의 접속사와 같은 역할이 있다는 것에 대하여는 데부룬너도 언급하고 있다. 그러한 예로 사용된 경우로서는 사도행전 18:13; 로마서 1:26; 11:24b; 고린도후서 8:3 등이다.¹⁴⁾

이처럼 전치사 παρά를 어떻게 번역하느냐에 따라서 8절의 내용은 조금 달라지게 된다. 즉 데부룬너의 주장을 따르면 ‘다른 복음’이 될 것이며, 바우어의 주장을 따르면 ‘…에 반대하는’이 될 것이다. 영어나 독일어권 성서에서도 이러한 차이는 그대로 반영되고 있다. 영어권에서는 KJV, NAB, ASV 등의 번역들이 데부룬너의 주장대로 ‘다른 복음’으로 그리고 ESV, CJB 등이 바우어의 제안을 따라 ‘반대하는’으로 번역하고 있다. 독일어권 성서에서도 이러한 경향은 이어져서 LUT, EIN는 데부룬너의 주장을 따르고 있으며, ELB는 바우어의 주장을 따르고 있다. 갈라디아서 주석가들의 번역을 살펴보면, 슐리어(H. Schlier)¹⁵⁾는 παρά를 ‘대신에’로 옮기고 있으며, 박익수¹⁶⁾는 ‘다른’으로 번역하고 있다. 이와는 달리, 외프케(A. Oepke)¹⁷⁾, 무스너(F. Mussner)¹⁸⁾ 그리고 뤼어만(D. Lühermann)¹⁹⁾ 등은 각각 ‘대항하여’, ‘반대하는’ 그리고 ‘반대하여’로 번역하고 있다.

어느 번역이 더 옳은지 문법적으로 결정하기는 쉽지 않다. 그러나 정황상으로 볼 때 바울이 분명하게 드러내고 있는 것은, 바울이 갈라디아 공동체에게 복음을 전할 그 당시에(παρ’ ὃ εὐγγελισάμεθα ὑμῖν) 그의 대적자들이 전한 것은 ‘다른 복음’(ἕτερον εὐαγγέλιον)일 뿐이라는 사실이다. 전치사 παρά는 여러 파피루스 사본에서 자주 ‘반대하는’, ‘~에 대항하는’으로 사용되었기에²⁰⁾ 그리고 지금 바울이 저주하는 대상자들이 바울이 전한 복음에 위배되는 적대자들임을 감안하여 볼 때, 8절과 9절에서는 ‘반대하는’ 또는 ‘위배/적대하는’으로 번역하는 것이 더 옳을 듯하다.

또한 11절의 κατὰ ἄνθρωπον은 용법상 번역의 많은 가능성이 있지만, 여기서는 ‘~의 방식에 의하여’라고 번역하는 것이 적절하겠다.²¹⁾

이와 같은 상황들을 종합하여 8-11절을 번역하면 다음과 같다:

13) W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1236.

14) F. Blass, W. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik zum Neuen Testament* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 189 이하 참조.

15) H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 36.

16) 박익수, 『바울의 서신들과 신학 I』(서울: 대한기독교서회, 1994), 278.

17) A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1957), 47.

18) F. Musser, *Der Galaterbrief* (Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1974), 53.

19) D. Lühermann, *Der Brief an die Galater* (Zuerich: Theologischer Verlag, 1978), 18.

20) 롬 1:25; 행 18:13.

21) W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 826.

8 그러나 만약 우리나라 또는 하늘로부터 온 천사라도 우리가 너희에게 전한 복음에 위배되는 복음을 전한다면, 그는 저주를 받을지어다.

9 우리가 전에 말하였던 것처럼, 이제 다시 말하노니 만약 누군가 너희가 받은 것과 위배되는 복음을 전한다면 그는 저주를 받을지어다.

10 내가 이제 그렇다면 사람을 설득하라 하나님을 설득하라? 또는 내가 사람을 기쁘게 할 것을 구하라? 만약 내가 여전히 사람을 기쁘게 할 것을 구하려 한다면, 나는 그리스도의 종이 아니니라.

11 내가 너희에게 알게 하노니, 형제들아, 나에 의해서 전파되는 복음은 사람의 방식대로 된 것이 아니니라.

2.3. 갈라디아서 1:12-2:10

갈라디아서 1:12-2:10은 갈라디아서 전체를 볼 때 진술부(Narratio)에 해당되는 부분이다. 크게 두 부분으로 나눌 수 있는데, 먼저 1:11-23에서 바울은 예수 그리스도를 통하여 복음의 사도로서 소명 받은 것을 설명하고(11-16절), 예루살렘의 사도로부터 바울의 독립적인 위치에 대한 강조가 이어진다(1:17-23). 그리고 2:1-10은 바울의 두 번째 예루살렘 방문과 관련된 것으로서, 바울은 여기서 예루살렘의 권위자들과의 만남에 대하여 언급한다. (지면의 제한으로 다루지 못한 2:10 이후의 부분은 다음에 기회가 주어지는 대로 계속 살펴보도록 하겠다.)

2.3.1. 갈라디아서 1:12-24

갈라디아서 1:12-24는 한글 성서 번역본이 그리스어 성서와 의미상으로 볼 때 번역상에 큰 차이를 발견할 수 없다. 하지만 자칫 소홀히 다루기 쉬운 내용들을 많이 포함하고 있으므로 여기서는 이러한 절들을 중심으로 살펴보도록 하겠다.

먼저 14절이다:

14 χαίρεινκαὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συναηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτῆς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων.

14절에서 살펴보고자 하는 것은 동사 προέκοπτον이다. 이 단어의 원형은 προκόπτω이며 뜻은 ‘더 나아가다, 진보하다, 발전하다, 향상되다’의 뜻을 갖고 있다. 같은 의미로는 신약성서에서 디모데후서 2:16; 3:9, 13에서 사용되고 있다.

그러나 한글 번역본 중 『새번역』은 ‘앞서 있었으며’ 그리고 『공동번역』은 ‘앞

장 섰으며’로 원래의 의미를 살려 번역하고 있지만, 『개역개정』은 ‘지나치게 믿어’로 번역하고 있어 수정이 요구된다.

다른 외국어 번역본들도 이 단어를 ‘앞서 있었다’는 의미와 관련하여 각각 *advancing*(ASV, NAS), *Fortschritte machen*(ELB) 등으로 번역하고 있다.

이러한 의미를 살려 번역한다면 다음과 같이 될 것이다.

14 그리고 나는 나의 동족 중에서 많은 동년배들보다 유대교에 앞서 있었고, 나의 조상의 전통을 위하여 더욱 열심이었다.

또한 16절을 그리스어 성서에는 이렇게 기록하고 있다:

16 ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι

16절에서 문제가 되는 것은 ἐν ἐμοί의 번역인데, 즉 이것을 ‘에게’로 번역해야 할지 아니면 ‘안에’(in)로 번역해야 하는지에 관한 문제이다. 이를 일부 영문 번역(ESV)과 D. Lührmann는 ‘에게’로 번역하는데, 여기서는 ‘에게’보다는 ‘안에’가 더 적합하다. 왜냐하면 신약성서에서 ‘계시’ ἀποκαλύπτειν라는 단어를 사용할 때는 전치사 ἐν을 이곳 외에서는 함께 사용하지 않기 때문이다(비교. 고전 2:10; 엡 3:5; 뱀전 1:12). 당연히 그곳에서는 ‘에게’라고 번역하여야 할 것이다. 그럼으로 여기에서 전치사 ἐν이 있음에도 없는 것처럼 ‘에게’로 번역하는 것은 적절하지 않다. 내용적으로도 바울은 여기서 ἐν ἐμοί를 통해서 아들의 드러남이 바울의 내면 중심에 깊게 각인되어 있음을 강조하기 위한 표현으로 받아들여야 할 것이다.²²⁾ 실제로 많은 영어 및 독일어 번역본(ASV, NAS, NIV, LUT 등)들이 전치사를 충분히 살려서 ‘내 안에’(in me)로 번역하고 있다. 이러한 의미를 살려 번역한다면 뒤의 번역 제안과 같이 될 것이다.

또한 σαρκὶ καὶ αἵματι는 여기서 특정한 누구의 이름을 의미하는 것이 아니라 일반적인 의미로서의 사람, 특별히 여기서는 그리스도인을 의미한다. 이것을 우리말로 번역할 때 ‘혈육’이라 옮기면 정서적으로나 문화적으로 부모나 자식 또는 친척을 의미할 수 있기에 다소 불편한 점은 있지만 원문에 가깝게 번역하려는 ‘형식일치의 번역’에 따라서 ‘혈육’이라고 번역하도록 하겠다.

17절의 πάλιν은 여기서 동의어의 반복적인 의미나 이야기를 설명하는 과정이

22) 비교. H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), 55.

나 순서 속에서 이 단어를 사용하는 것이 아니라, 그의 행동의 되풀이를 설명하는 것이다.²³⁾ 바울의 편지를 읽는 그리스도인들은 확실히 바울이 그의 회심 이후에 다메섹에 첫 번째 머문 것을 알고 있었으며, 바울은 지금 두 번째로 다메섹을 방문하는 것이다. 그러므로 ‘다시’라는 말이 분명히 오역은 아니지만 혼용의 가능성이 있고, 의미상 바울의 두 번째 다메섹 방문을 더 분명히 하기 위해서는 ‘다시금’, ‘재차’ 또는 ‘또 다시’로 옮기는 것이 더 적절하겠다. 『개역개정』과 『공동번역』은 *πάλιν*을 ‘다시’로 번역하고 있으나, 『새번역』에서는 이 단어를 생략한 채로 번역하고 있다.

18절의 *Ἐπειτα μετὰ ἔτη τρία*는 학자들 사이에서 언제부터 ‘3년 후인가’에 대하여 많은 논란이 되어 왔다. 즉 회심 이후 3년인지, 아니면 두 번째 다메섹에서의 거주 이후에 3년인지. 이야기/설명(Narratio)의 순서상으로 보면 *Ἐπειτα*는 첫 부분의 두 번째 시기의 시작을 가리키므로 두 번째 다메섹에서의 거주 이후에 3년인 것이 확실하지만(참조. 1:21; 2:1) 그 정확한 시점은 알 수 없다. 『공동번역』과 『새번역』은 모두 “삼년 후에”와 “삼년 뒤에”로 그리고 『개역개정』은 “그 후 삼년만에”로 옮기고 있다.

19절에서 바울은 예루살렘 방문 중에 주의 형제 야고보 외에는 아무도 만나지 않았음을 강조한다. 작은 부분이지만 *ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων*의 번역을 『공동번역』과 『개역개정』은 “다른 사도들을”이라고 번역하고 있으며, 『새번역』은 “사도들 가운데 아무도”라고 옮기고 있다. 『공동번역』과 『개역개정』의 번역은 마치 헬라이어의 *ἑτέρους ἀποστόλους*을 옮긴 것 같은 느낌을 갖게 하며 『새번역』의 번역은 마치 다른 사본인 *εἶδον οὐδένα τῶν ἀποστόλων*을 옮긴 것 같은 생각을 갖도록 한다. 그러므로 원문에 가까운 번역은 *ἕτερον*의 의미를 살려서 ‘사도들 중에 다른 이를’이라고 하는 것이 적절하다고 생각한다.

20절에서 바울은 자신의 진술이 하나님 앞에서 거짓이 아님을 강조한다. 여기서 명령법으로 쓰여 있는 *ἰδοὺ*를 『공동번역』과 『새번역』은 옮기지 않고 있다.

『개역개정』은 번역은 하고 있지만, 문장의 앞에 기록하고 있다. 그러나 바울이 강조하는 것은 *ἰδοὺ* 뒤의 문장. 즉 *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*이다. *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*은 하나님 자신을 증인으로 요청할 때 사용하는 하나의 ‘서약형식’(Schwurformel)이다.²⁴⁾ 그는 자신이 “하나님 앞에서” 거짓말하지 않고 있음을 강조하기 위해 *ἰδοὺ*를 *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* 앞에 두고 있는 것이다. 그러므로 문장의 의미를 더욱 살리기 위해서 그리고 원문에 더 가까운 번역을 하기 위해서는 *ἰδοὺ*의 문장 위치를 염두하고 번역해야 할 것이다.

22절을 『개역개정』, 『공동번역』 그리고 『새번역』은 다음과 같이 번역하고 있

23) 비교. F. Blass, W. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik zum Neuen Testament* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 484.

24) 비교. 딤페전 5:21; 6:13, 딤페후 2:14; 4:1.

다.

그리스도 안에 있는 유대의 교회들이 나를 얼굴로는 알지 못하고(『개역개정』)

그래서 유대에 있는 그리스도의 교회들은 나를 직접 대할 기회가 없었습니다.(『공동번역』)

그래서 나는 유대 지방에 있는 그리스도의 교회들에게는 얼굴이 알려져 있지 않았습니니다.(『새번역』)

22절에서 바울은 유대에 있는 교회들에게 알려지지 않았음을 증언하는데 이 문장에서 살펴볼 것은 이 문장의 주어가 누구인가 하는 것이다. 『개역개정』과 『공동번역』은 문장의 주어를 ‘교회’로 보고 번역하고 있는데 원문에서 동사(ἡμην)를 통하여 알 수 있는 주어는 1인칭 단수 즉 바울이다. 그리고 ταῖς ἐκκλησίαις는 복수 3격이다. 그러므로 교회가 바울을 알지 못하는 것이 아니라, 바울이 교회에게 알려지지 않은 것이다.

23절에서는 시간을 알려주는 부사 ποτε이다. 이 단어는 23절에서 두 번 반복하여 사용된다. ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει, 『새번역』을 제외한 『개역개정』과 『공동번역』은 이 부사를 단지 한 번 옮기고 있을 뿐이다. 즉 “다만 우리를 박해하던 자가 전에 멸하려던 그 믿음을 지금 전한다 함을 듣고”(『개역개정』), “다만 전에 자기네를 박해하고 그 교를 없애 버리려고 하던 사람이 이제는 그 교를 전파하고 있다는…”(『공동번역』). 그러나 원문의 의미나 문법을 더욱 살려 번역한다고 하려면 ‘전에 박해하던 그 사람이’, ‘전에 없애버리려 하던 그 믿음’을 전한다고 옮겨야 할 것이다. 물론, ποτε를 한 번 사용하는 것만으로도(『개역개정』과 『공동번역』) 바울의 과거의 행적을 잘 설명할 수는 있지만, 원문에 더 가깝게 번역한다고 한다면 두 번 모두 사용하여 옮기는 것이 더 적절할 것이다.

이상의 내용들을 종합하여 번역하면 다음과 같다:

12 그러므로 나는 그것을 사람으로부터 받은 것도 아니고, 가르침 받은 것도 아니고, 예수 그리스도의 계시를 통해서 받은 것이다.

13 너희들은 내가 과거 유대교에 몸담고 있을 때 나의 행동에 대하여 들었다. 즉 그 일은 내가 심히 하나님의 교회를 핍박하고 그것을 멸하려고 했던 일이다.

14 그리고 나는 나의 동족 중에서 많은 동년배들보다 유대교에 앞서 있었고, 나의 조상의 전통을 위하여 더욱 열심이었다.

15 그러나 나를 나의 어머니의 태로부터 택정하시고 그의 은혜를 통하여 부르신 이[하나님]가

16 내 안에서 그의 아들을 나타내시기를 기뻐하셨는데 그것은 그를 이방에 전하기 위함이며, 그때에 나는 즉시로 혈육에게 충고를 구하지 않았다.

17 나는 나보다 먼저 사도된 사도들을 만나려고 예루살렘으로 가지 않고, 아라비아로 갔으며 그리고 다시금 다메섹으로 되돌아갔다.

18 그 후 삼 년 뒤에 게바를 방문하기 위하여 예루살렘으로 가서 거기서 그와 15일을 머물렀다.

19 주의 형제 야고보 외에는 사도들 중에서 다른 이는 만나지 않았다.

20 내가 너희들에게 쓴 것은, 보라, 하나님 앞에서 거짓말 하는 것이 아니다.

21 그 후에 나는 수리아와 길리기아 지방으로 갔다.

22 나는 그리스도 안에 있는 유대의 교회들에게 얼굴로는 알려지지 않았다.

23 그들은 단지, 전에 우리를 핍박하던 자가 이제 전에 그가 파괴하려던 믿음을 전파한다는 것을 들었으며,

24 그래서 나로 말미암아 하나님께 영광을 돌렸다.

2.3.2. 갈라디아서 2:1-10

바울이 1장에서 하나님으로부터 직접 계시를 통해 그의 소명을 받았다는 것을 설명했다면, 2장에서는 그의 두 번째 방문을 언급하며 자신이 예루살렘의 사도들보다 결코 열등하지도, 그들에게 종속되지도 않은 사도임을 주장하면서 오히려 그들과 동등됨을 설명하고 있다. 특히 갈라디아서 2:1-10에서 바울은 자신의 두 번째 예루살렘 방문을 언급하는데, 여기서 그는 율법으로부터 자유로운 이방 선교는 초대 공동체의 지도자들로부터 조건 없이 수용되었음을 설명한다.

먼저 그리스어 성서에는 1절을 다음과 같이 기록하고 있다:

Ἐπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἑτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρναβᾶ συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον·

여기서 우리가 주목해야 할 단어는 Ἐπειτα이다. 『개역개정』에서는 이 단어를 생략한 채 “십사 년 후에”(διὰ δεκατεσσάρων)만 번역하고 있으며, 『공동번역』과 『새번역』은 각각 ‘그리고 십사 년 뒤에’ 그리고 ‘그 다음에 십사 년이 지나서’로 옮기고 있다.

Ἐπειτα는 전체 신약성서에서 15번²⁵⁾ 등장하는데 이 중 바울 서신에서 9번이나 사용되고 있다. 즉 바울이 특별하게 선호하는 표현 중 한 가지인 것이다. 갈라

25) 눅 16:7; 요 11:7; 고전 12:28; 15:6, 7, 23, 46; 갈 1:18, 21; 2:1; 살전 4:17; 히 7:2, 27; 약 3:17; 4:14.

디아서에서도 1장에서 이미 두 번이나(1:18, 21) 사용된다.

그리스 단어 Ἐπειτα는 ‘부사’로 사용되며 그 의미는 ‘그리고 나서’ 또는 ‘그 이후’이다. 사실 의미상으로는 큰 차이가 없기에 이 단어를 생략한 채 번역하여도 전체 문맥을 이해하는 데 큰 지장은 없다.

그러나 이 단어는 외프케(A. Oepke)가 설명하는 것처럼 바울이 “시간적이고 논리적인 행동을” 논증하는 데 자주 사용된다.²⁶⁾ 바울은 지금 긴 시간적인 공백을 뛰어넘고 있다. 사도가 ‘다시’ 예루살렘으로 오기까지는 꽤 많은 시간이 걸렸다. 그의 진술은 고대 산술 방법에 따라(비교. 갈 1:18) 12-13년의 기간을 포함하고 있다.

『개역개정』은 Ἐπειτα를 생략한 채, διὰ δεκατεσσάρων만 번역을 하고 있지만, 언제부터 ‘십사 년’인지를 알려주는 역할을 하는 것이 바로 Ἐπειτα(그리고 나서)이다. 물론, 역사적으로 ‘정확하게 언제부터’ 십사 년인지에 대하여서는 학자들마다 견해가 다르지만(대부분의 학자들은 아마도 바울의 첫 번째 예루살렘 방문 이후라고 생각한다.²⁷⁾), 바울은 여기서 이 단어를 통하여 자신의 주장을 시간적으로 그리고 논리적으로 잘 설명하고 있다. 이러한 번역이 필요한 또 다른 이유는 마가복음 2:1(며칠 후: δι’ ἡμερῶν)이나 사도행전 24:17(몇 해 후: δι’ ἐτῶν)에서처럼 Ἐπειτα 없이 번역하는 용례들과 문학적/언어적인 구별이 없어지기 때문이다.

이것을 반영하듯 영어 성서 번역(ASV, BBE, CJV, KJV)이나 독일어 성서 번역본(ELB, LUT)도 ~후에(διὰ) 외에 별도로 “그리고 나서”, “그 이후에”에 맞는 단어로 Ἐπειτα를 번역하고 있다. 덧붙여서 καί는 여기서 ‘그리고’로 옮기는 것 보다는 ‘역시’로 번역하는 것이 문맥상 더 적절하다고 하겠다.

위의 내용들을 종합하여 볼 때 1절의 번역은 다음과 같다:

그리고 나서 십사 년 후에 나는 바나바와 함께 디도 역시 데리고 다시 예루살렘으로 올라갔다.

2절에서 바울은 자신이 예루살렘에 가게 된 것에 대한 근거(κατὰ ἀποκάλυψιν)와 거기에서 자신이 행한 것에 대하여 예루살렘의 지도자들(αὐτοῖς)에게 설명한다. 여기서 κατὰ ἀποκάλυψιν의 번역은 ‘...에 따라서’, ‘...근거하여’로 하는 것이 적절하다. ἀποκάλυψιν는 여기서 ‘하나의 신적인 지시’이다. 이러한 ‘계시’는 중

26) A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1957), 47.

27) 비교. F. Musser, *Der Galaterbrief* (Herder: Freiburg; Basel; Wien, 1974), 59.

종 초대 기독교 공동체 안에서 선지자의 입을 통하여 선포되었다. 예를 들면 사도행전 11:28; 21:4, 10 이하의 내용들이 대표적인 예들이다. 앞서 1:12에서 바울은 자신에게 보여진 계시를 언급한 바 있는데 이 계시의 주체는 하나님이며, 그 내용은 예수 그리스도이다. 왜냐하면 계시의 과정 속에서 주체가 되는 이는 오직 하나님이기 때문이다(15절). 그리고 그 계시의 내용은 예수 그리스도였다. 즉 하나님께서 바울 안에서 보여주신 그의 아들 예수 그리스도가 바로 바울이 전하는 복음의 내용이라는 것이다. 그렇기 때문에 바울이 12절에서 말하고자 하려는 것은 다음과 같다: ‘나에 의하여 선포되는 복음(11절)은 어떤 이차적인 중개의 과정을 거친 것이 아니기에 ‘인간적인 것’에 근거하는 것이 아니며, 오히려 ‘신적인 근원과 신적인 방법’에 근거한 것이며, 그렇기 때문에 유일하고 아무 것도 뛰어 넘을 수 없는 것이다’. 바울이 1:12와 2:2에서 ‘계시’라는 용어를 사용하고 있지만, 형식면에서는(둘 다 ‘신적인 지시’라는) 같지만, 그 내용은(“예수 그리스도”, 1:12/ “예루살렘에 올라가라”, 2:2) 다른 것임을 알 수 있다.

바울은 자신이 전한 복음이 다른 사도들이 전하는 복음과 ‘다른 복음’이 아님을 설명하고 그들로부터 ‘인정’을 받아야 하는 위치이다. 그렇기 때문에 여기서 *αὐτοῖς*는 예루살렘에 있는 초기 기독교의 지도자, 특별히 사도들이다. 여기서 인칭대명사를 사용한 것은 바울이 아마도 17절과 19절에서 그들의 존재를 언급한 바 있기 때문일 것이다(“ἀποστόλους”, 17절/ “ἀποστόλων”, 19절).

위의 내용들을 근거로 하여 2절을 번역하면 다음과 같다:

나는 계시를 따라서 올라갔다. 그리고 그들에게 내가 이방인들 가운데서 전파하는 복음을 설명하였고, 명망 있는 자들에게는 개인적으로 하였는데 이것은 나의 달음질 하는 것이나, 달음질 했던 것이 헛되지 않기 위함이다.

그리고 3절에서는 할례 받지 않은 이방인 출신의 그리스도인 디도가 할례와 관련하여 벌어진 사건을 서술하는데 거짓 형제들(갈 2:4-5)은 디도가 할례 받아야 한다고 요구했었지만, 다른 유대인 그리스도인들은 강요하지도 않았었고, 바울 또한 거부했었다. 바울에게는 할례가 온전한 그리스도인이 되는 데 절대 필요한 것이 아니었던 것이다.

이 시험적인 사례의 결과 이방인 그리스도인은 할례 받지 않고도 교회의 일원이 될 수 있다는 것이 입증되었다.

3절을 그리스어 성서는 다음과 같이 기록하고 있다:

ἀλλ' οὐδὲ τίς τις ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλληνας ὄν, ἠναγκάσθη περιτεμηθῆναι·

이것을 『개역개정』, 『새번역』 그리고 『공동번역』은 다음과 같이 각각 번역하고 있다:

그러나 나와 함께 있는 헬라인 디도까지도 억지로 할례를 받게 하지 아니 하였으니(『개역개정』)

나와 함께 있는 디도는 그리스 사람이지만, 할례를 강요받지 않았습니다.(『새번역』)

나와 동행했던 디도는 그리스 사람이었는데도 그들은 할례를 강요하지 않았습니다.(『공동번역』)

3절의 번역에서 살펴보고자 하는 것은 ‘태’(態)의 문제이다. 바울은 여기서 ἡναγκάσθη를 사용하는데, 이 단어의 어원은 동사 ἀναγκάζω(강요하다, 압력을 가하다)로서 직설법, 단순과거, 수동태, 3인칭, 단수이다.

위에서 살펴본 바와 같이 『개역개정』, 『공동번역』은 ἡναγκάσθη를 능동태로 번역하고 있는데(~하지 아니하였다) 특히 『개역개정』은 주어가 생략된 채 전체적인 문장이 능동으로 번역되고 있다. 그래서 『개역개정』에서는 마치 바울이 디도가 할례를 받지 않도록 한 것으로 오해할 수 있게 된다. 그리하여 『공동번역』은 능동으로 번역하면서 그 주어로 “그들”을 추가로 넣어 번역하고 있다.

위에서 살펴본 것과 같이 이러한 번역들은 모두 원문의 형식을 잘 살리지 못한 번역이다. 그러므로 이것을 해결할 수 있는 방안은 그리스어 원문대로 즉 ‘수동형’으로 번역하는 것이다. 즉 주어는 “(나와 함께 있었던) 디도”이며 그가 할례를 요구 받지 않은 것이다. 이렇게 번역하고 있는 것은 『새번역』과 영어 성서 번역 KJV, NASB, NIV, NJB, NRSV이며, 독일어 성서 번역은 ELB, EIN, LUT이다. 이 부분을 번역하자면, “디도는 할례 받는 것을 강요당하지 않았다”가 된다.

위와 같은 사실을 종합하여서 3절을 번역하면 다음과 같이 된다:

그러나 나와 함께 있었던 디도는, 비록 그가 헬라인이기는 하였지만, 할례 받는 것을 강요당하지 않았다

이어서 4-9절까지 살펴보고자 하는 것은 크게 세 가지 정도이다.

먼저 6절은 번역함에 있어 문장의 구조적 문제가 아니라 그리스어 단어에 적합한 한글 단어로 옮기는 것의 어려움과 관련이 있다.

먼저 그리스어 성서는 6절을 다음과 같이 기록하고 있다:

Από δὲ τῶν δοκούντων εἶναι τι,- ὅποιοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει·
 πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει- ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκούντες οὐδὲν
 προσαιέθειτο,

여기서 살펴볼 것은, 첫 번째로 그리스어 단어인 δοκούντες의 어려움이다. 굳이 한국어로 직역하면 ‘~로 보이는 사람’이다. 어떠한 사람인지는 뒤에 부정사와 연결해서 알 수 있다. 뒤 따르는 부정사는 εἶναι τι이다. 즉 번역하면 ‘어떤 것이 되다’이다. 이 둘을 연결하면 ‘어떤 것이 된 것처럼 보이는 사람’이다. 이 의미는 무엇인가? δοκούντων εἶναι τι는 하나의 관용어이다.²⁸⁾ 바울은 9절에서 다시금이 형식을 사용한다: οἱ δοκούντες στῦλοι εἶναι(9절: 기둥처럼 보이는)

바울은 6절에서는 사실 그들이 어떠한 존재(εἶναι τι)인지는 관심이 없어 보인다. 단지 그들은 바울에게 있어서 ‘뭔가 있어 보이는’ 그리고 ‘뭔가 되 보이는 사람들’일 뿐이다.²⁹⁾

이러한 의미에서 볼 때 ‘무엇이 된 것처럼 여겨지는 사람’(δοκούντων εἶναι τι)은 분명 ‘유력한 자’(『개역개정』)일 것이며, “유명한 자”(『새번역』)일 것이다. 그리고 『공동번역』이 번역한 것처럼 분명 “지도자”일 것이다.

그러나 이것은 그리스어 단어의 의미인 “~처럼 보이는”(δοκούντες)의 의미를 배제한 번역이기에 원문을 살려서 “유력하게 보이는” 또는 “명에 있게 보이는”으로 번역할 것을 제안해 본다.

이 부분을 번역하면 “명망 있게 보이는 자들”이 될 것이다. 이것이 2격 지배 전치사 Ἀπὸ와 결합하여 “명망 있게 보이는 자들로부터”가 된다.

두 번째로 볼 것은 6절 하반절인 ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκούντες οὐδὲν προσαιέθειτο,의 번역이다. 한글 번역본들은 그리스어 원문에는 없는 단어를 각기 첨가하여 번역하고 있는데, 예를 들면, 『개역개정』에는 ‘의무’라는 말을 또 『새번역』에는 ‘제안’이라는 말로 『공동번역』은 “새로운 제안”을 첨가하고 있다.

그리스 성서에 없는 말을 넣어서 번역하는 것은 나름대로 어쩔 수 없는 선택이고, 독자들의 이해를 돕기 위한 측면에서라면, 긍정적으로 받아들여 질 수도 있다. 하지만, 가능한 이런 부가적인 첨가를 하지 않고 번역하는 것이 더 나을 것이다. 또한 번역본마다 임의적으로 추가한 단어들 즉 ‘의무’(『개역개정』)와 ‘제안’(『새번역』, 『공동번역』)이라는 말의 뜻도 차이가 있다. ‘의무’가 ‘~을 해야 하는 것’으로 다소 ‘강제적’이라고 한다면, ‘제안’은 ‘의무’보다는 덜 강제적이며 ‘선

28) A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1957), 77.

29) 바울은 후에 9절에서 이것을 좀 더 구체적으로 설명한다. 즉 이들은 “기둥처럼 여겨지는” 사람들이다.

택'의 여지가 있는 것이다.

이러한 번역은 그리스어 단어 προσανατίθημι에 기인한 듯하다. 이 단어를 바울은 1:16에서도 사용한 적이 있다. 거기서는 '조언/충고하다'라는 의미의 동사로 사용하였다. 그러나 여기서는 바우어의 설명처럼 이 단어가 갖고 있는 다른 의미인 '제시하다, 제출하다'의 의미로 해석하는 것이 문맥상 더 적합하다.³⁰⁾

이것을 복합부정어이고, 중성이며, 뜻은 '어떤 것/아무것도 ... 아니다'인 οὐδέν과 결합하여 '그 명망 있어 보이는 자들(οἱ δοκοῦντες)은 나에게(바울) 어떤 것(οὐδέν)도 제시하지(προσανατίθεμαι) 않았다'로 번역할 수 있다. 영어 성서(KJV, NASB, NIV, NJB, NRSV)와 독일어 성서(ELB, EIN, LUT)도 이와 같이 οὐδέν을 '아무 것 ~ 아니다', 또는 '어떠한 것도 ~ 아니다'(영: nothing, 독: nichts)로 번역하고 있다. 또한 "명망 있어 보이는 자들로부터"(Ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι)는 그 자체로는 완전한 문장이 아니다. 바울은 이 말 뒤에 잠깐 쉬고(,), 이어서 이들이 누구인지에 대한 설명("그들이 어떠한 사람이었는지 나에게 상관이 없다: 하나님은 사람의 외모를 취하시지 않으신다")을 한 뒤에 다시 원래 하려던 말을 잇는다. 바울이 원래 이 문장(Ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι) 뒤에 이야기 하려던 것은 아마도 『새번역』에서 번역한 것처럼 "나는 아무런 제안도 받지 않았습니다"일 것이다. 그러나 그 사이에 이 '명망 있어 보이는 자들'에 대한 부연 설명의 필요성을 느꼈고, 그 부연 설명 뒤에 이제 그가 본격적으로 하려던 말을 하는 것이다: ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδέν προσανέθεντο.(그 명망 있어 보이는 자들은 나에게 어떠한 것도 제시하지 않았다.)

원문에 가깝게 즉 형식일치의 번역에 따라 번역한다면 이 문장은 다음과 같이 될 것이다.

명망 있어 보이는 자들로부터, — 그들이 어떠한 사람이었는지 나에게 상관이 없다: 하나님은 사람의 외모를 취하시지 않으신다 — 그 명망 있어 보이는 자들은 나에게 어떠한 것도 제시하지 않았다.

그러나 이 번역은 한국어 번역으로는 의미전달에 있어서나 문법적으로 불완전하기에 이미 『개역개정』에서 사용하는 번역의 용례처럼³¹⁾ 이 부분을 작은 글씨로 보충해 넣을 것을 제안해 본다.

이상을 종합하면 6절은 다음과 같이 번역할 수 있을 것이다:

30) W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testamen*, 1425.

31) 『개역개정』에서는 원문에는 없지만 내포적인 의미를 밝히는 번역 기술의 한 예로서 원문에 없는 부분을 번역할 때 그 부분을 '작은 글씨'로 기록하고 있다.

명망 있어 보이는 자들로부터 나는 어떠한 것도 제시받지 않았다 — 그들이 어떠한 사람이었는지 나에게는 상관이 없다: 하나님은 사람의 외모를 취하지 않으신다 — 그 명망 있어 보이는 자들은 나에게 어떠한 것도 제시하지 않았다.

세 번째로 살펴보고자 하는 것은 7-9절까지의 문장 구조이다. 이 문장은 매우 복잡하다. 주 문장은 9절의 Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, … δεξιὰς ἔδωκαν … κοινωνίας,이다. 그리고 여기에 두 개의 분사구문(ιδόντες … καὶ γνόντες …) 앞서 놓여 있다. 그리고 이 사이에 삽입문으로서 8절(ὁ γὰρ … εἰς τὰ ἔθνη)이 새롭게 등장한다. 분사구문은 여러 가지로 해석할 수 있지만 여기서는 시간의 부사절(~할 때)로 번역하는 것이 옳을 것이다. 이와 같은 점을 고려해서 이 문장을 구조를 중심으로 대략적으로 번역하면 다음과 같다. “그들이 …을 보았을 때 … 그리고 …을 알았을 때, 야고보와 게바와 요한은 …연합의 악수를 하였다. …” 그리고 이 사이에 삽입문으로서 8절을 번역하면, “왜냐하면 … 베드로에게 할례자들의 사도직으로 … 나를 … 하였기 때문이다”가 된다.

7-9절까지의 그리스어 성서를 살펴보면 다음과 같다:

7 ἀλλὰ τοῦναντίον ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς,

8 ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη,

9 καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομὴν·

한글 성서 번역본만을 보아서는 위의 그리스어 문장 구조가 잘 드러나지 않는다. 그러므로 8절이 삽입구문이라는 것을 표시하기 위해서 다른 외국어 번역본들(ELB, LUT, ASV, ESV, KJV, NAS)처럼 괄호 등의 표기를 하는 것도 문장 이해를 돕는 방법이라고 하겠다. 또한 한글 성서 번역본들은 두 분사 구문(ιδόντες … καὶ γνόντες …)을 시간의 부사절로 번역하지 않고 모두 서술적으로 해석하고 있다. 그러다 보니 8절도 7절과 무리하게 연결하여 ‘그리고’(『개역개정』)로 번역하지만, 8절의 접속사 γὰρ는 ‘그러므로’로 번역하여야 한다. 대부분의 영어 번역(ASV, BBE, KJV, NASB, NIV, NJB, NRSV, CSB 등)과 독일어 번역(EIN, ELB, LUT)도 접속사 γὰρ를 이유를 나타내는 for와 denn으로 번역하고 있다.

왜냐하면 바울은 7절에서 자신의 복음 전파의 타당성과 사도적 권위를 베드로와의 역할 분담을 예를 들어 설명하고자 하며, 이어서 8절에서는 자신의 그러한 사도성의 이유/근거를 제시하려 하고 있기 때문이다. 번역하기 어려운 또 하나의 표현은 δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας이다. 그 당시 사람들은 계약이나 협정의 마지막 시간에는 오른손을 주었다.³²⁾ 그러므로 δεξιὰς는 바로 “계약, 협정, 동맹, 연합”의 의미를 갖는다. 그리고 κοινωνίας는 아마도 “거짓 형제”들에 대한 바울과 위 세 사람 사이의 공동의 ‘유대감’을 표현하는 것이리라. 그러므로 δεξιὰς … κοινωνίας는 ‘친교의 악수’(『개역개정』)라는 표현에는 단순히 교제의 악수만 내포하는 것이 아니라 이 두 그룹 사이의 ‘합의, 계약, 연합’ 등의 의미가 포함되어 있는 것이다. 그 합의의 내용이 바로 이어서 나오는 ἵνα … εἰς τὴν περιτομήν이다. 즉 바울은 9절에서 예루살렘 교회의 지도자들과 선교적으로 합의한 사항, 즉 사도 자신은 이방인들에게 그리고 그들은 할례자들에게 가기로 한 것을 기술한다. ἵνα 문장에 본동사가 빠져 있기 때문에 우리말로 번역하기에 어려움이 있다. 본동사 없이 “우리는 이방인에게, 그리고 그들은 할례자들에게.”로만 문장을 마치면 이것이 특수한 경우 예를 들면 ‘기원문’에서처럼 본동사가 없어도 이해되는 문장이라면 본동사 없이 그냥 해석해도 되지만, 이 경우는 아예 문장이 성립이 되지 않기에 예외적으로 ‘가다’라는 단어를 보충하여 해석하는 것이 적절하다고 생각한다. 『개역개정』을 비롯해서 여러 외국 번역본들 역시 ‘가다’(또는 ‘선포하다’ [LUT])를 보충하여 번역하고 있다.

이것을 번역하면 다음과 같다:

7 오히려 그들이 내가 무할례자들에게 복음 전하는 것을 맡은 것은 마치 베드로가 할례자들에게 그것을 맡은 것과 같은 것으로 보았을 때,

8 - 왜냐하면, 베드로에게 할례자들의 사도직을 맡도록 일하신 이가, 또한 내게 역사하셔서 나를 이방인의 사도가 되도록 하셨기 때문이다 -

9 그리고 그들이 내게 주신 은혜를 알았을 때, 기둥처럼 여기는 야고보와 게바와 요한은 나와 바나바에게 연합의 악수를 하였는데, 이것은 우리는 이방인에게, 그리고 그들은 할례자들에게 가게 하기 위함이다.

10절에서는 그들과의 또 다른 합의 사항을 즉 ‘가난한 자들을 돌볼 것’에 대한 것을 보고하고 있다. 10절은 μόνον으로 시작하는데 이것은 6절에서 밝힌 οὐδὲν προσανέθειντο을 다시 제한하는 것이 아니다. 오히려 이것은 이방 선교사들에게 어떠한 법적인 의무 조항을 지우기 위함이 아니라, “단지” 하나만 그들이 행해야

32) F. Musser, *Der Galaterbrief* (Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1974), 121.

하는데, 그것은 가난한 자들을 생각하는 것이다. 이것은 위에서 오른손을 줌으로 확인한 ‘연합’의 표시인 것이다. *μνημονεύωμεν*은 가정법이기에 ‘요청’, ‘훈계’, ‘권고’의 의미를 넣어 표현해야 할 것이다. 이러한 점에서 볼 때 ‘부탁’이라는 번역(『개역개정』)은 적절한 표현이라 하겠다.

그리스어 성서는 10절을 다음과 같이 기록하고 있다:

10 μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.

이것을 번역하면 다음과 같다:

10 다만 우리에게 가난한 자들을 기억할 것을 부탁하였는데, 이것은 나도 힘써 행하던 것이다.

3. 나오는 말

번역이 단순히 다른 언어의 글을 또 다른 언어로 옮기는 차원의 것이 아님은 확실하다. 그 시간적, 공간적, 문화적 그리고 사상적 차이를 극복하고 원 저자의 글을 오차 없이 번역한다는 것은 클라이버(Klaiber)가 언명한 것처럼 “불가능한 일”³³⁾이다. 그러므로 번역은 자신의 번역이 ‘오역’일 것을 겸손히 인정하고 시작하는 작업이며, 이러한 많은 차이들을 학문적인 접근과 연구를 통하여 좁히려는 애씀이 바로 번역이 주는 학문적 매력이 아닌가 생각한다.³⁴⁾

본 연구에서는 갈라디아서 1:1-2:10까지의 성서 원문에 접근하기 위하여 그리스어 문법과 당시의 문학 표현 그리고 다른 언어의 번역본들과 비교하여 보았다. 그리하여 그리스어 단어의 원래 의미를 찾아 그 의미를 가능한 살려서 번역하려 하였고(갈 1:1 ἐγείραντος; 갈 1:11 παρά), 또 때로는 원문에 있는 것을 생략(갈 1:2 σὺν ἔμοι; 2:1 Ἔπειτα)하거나 반대로 첨가하는 문제(“...편지하노니” 『새번역』 갈 1:2; “그리스도께서” 『개역개정』 1:4), 동일한 번역본 안에서의 통일성 문제(갈 1:1 등), 오역의 문제(갈 1:4 αὐτὸν), 태의 문제(갈 2:3), 능동태와 수동태의 문제(갈 2:6 προσανατίθημι) 그리고 문장 구조(갈 1:7; 2:7-9)에 이르기까지 여러

33) W. Klaiber, “(Bibel-) Übersetzen - eine unmögliche Aufgabe?”, *Theologische Literaturzeitung*, 133 (2008), 468-492.

34) 성서번역에 대한 더 자세한 연구는 이상훈, “성서번역을 위한 해석학적 긴장 문제”, 『성경원문 연구』 2 (1998:2), 7-18을 참조하라.

가지 번역의 어려움들을 다루며 각각을 위한 새로운 번역의 제안들을 나름의 원칙에 의거하여 제시하였다. 지금까지 많은 한글 성서 번역본들 또한 각각의 목적과 번역 원칙(‘형식일치의 번역’, ‘내용동등성 번역 원칙’ 등)에 의거하여 성실하게 번역하였다. 그러나 그 어떠한 원칙도 완벽할 수 없으며, 더 훌륭하다고 말할 수 없을 것이다. 또한 그 어떠한 번역도 완벽할 수는 없다. 다만, 이러한 번역의 시도가 그리스어를 모르는 독자들도 성서의 원문을 가능한 문법적으로나 형식적으로 원문에 더 가깝게 접할 수 있는 기회가 되길 바라며, 더 나아가서 바울이 갈라디아서에서 말하고자 하는 그의 신학을 연구함에 초석(礎石)이 되길 바란다.

<주요어>(Keywords)

갈라디아서, 갈 1:1-10, 갈 2:10, ἐγείρω, ἀνάστασις

Galatians, Gal 1:1-10, Gal 2:10, ἐγείρω, ἀνάστασις

(투고 일자: 2011. 7. 16, 심사 일자: 2011. 8. 22, 게재 확정 일자: 2011. 9. 22.)

<참고문헌>(References)

- Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1898/1998.
- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 1999.
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- LUO Luther Bibel, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1912.
- EIN Einheitsübersetzung, Stuttgart: Katholische Bibelaustalt GmbH, 1980.
- ELB Elberfelder Bibel, Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1992.
- KJV The King James Version, New York: Thomas Nelson Publishers, 1611/1769.
- NAS New American Standard Bible, New York: Thomas Nelson Publishers, 1971.
- NIV New International Version, International Bible Society, Zondervan Bible Publishers, 1978.
- NJB The New Jerusalem Bible, London: Oxford University Press, 1985.
- NRS New Revised Standard Version, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1989.
- 권연경, “갈라디아서 3장 18절의 *keca, ristai* 번역에 관한 연구”, 『성경원문연구』 17(2005:10), 25-44.
- 이상훈, “성서번역을 위한 해석학적 긴장 문제”, 『성경원문연구』 2 (1998:2), 7-18.
- 박익수, 『바울의 서신들과 신학 I』, 서울: 대한기독교서회, 1994, 278.
- 벳츠, H. D., 『갈라디아서』, 국제성서주석 37, 한국신학연구소 번역실 역, 서울: 한국신학연구소, 1987.
- Bauer, W., *Wörterbuch zum Neuen Testamen*, Berlin: Walter de Gruyter, 1988.
- Blass, F., Debrunner, A., and W., Rehkopf, F., *Grammatik zum Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Klaiber, W., (Bibel-) Übersetzen - eine unmögliche Aufgabe?, *Theologische Literaturzeitung*, 133 (2008), 468-492.
- Kremmer, J., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992.
- Mussner, F., *Der Galaterbrief*, Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1973.
- Oepke, A., ἐγείρω, ThWNT II, 333.

Oepke, A., ἀνίστημι ThWNT I, 369.

Oepke, A., *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin: Evangelische Veranstalt, 1957.

Pridik, K.H., *Exgetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992.

Schlier, H., *Der Brief an die Galater*, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

Lührmann, D., *Der Brief an die Galater*, Zuerich: Theologischer Verlag, 1978.

<Abstract>

Übersetzung vom Galater 1:1-2:10

Dr. Chung Yeon Kim
(Methodist Theological University)

Diese Forschung geht es um die Übersetzungsprobleme vom Gal 1:1-2:10. Paulus benutzt im Gal 1:1 das Wort ἐγείραντος (Partizip vom ἐγείρω). Das griechische Wort bedeutet 'erwecken', 'aufwecken'.

Aber das Wort wird in der koreanischen Übersetzung 'leben' übersetzt. Aber Paulus benutzt dafür die anderen Wörter. Z.B: ζωοποιέω, ζάω.

Paulus schreibt sehr oft in seinen Briefen diese drei griechischen Wörter ζωοποιέω (lebendig machen), ζάω (leben) und ἐγείρω (erwecken) unterschiedlich. Aber der paulinische Unterschied wird oft in der koreanischen Übersetzung nicht beachtet: Die drei Wörter werden gleich übersetzt zu dem Wort 'leben'. Wenn diese Übersetzung 'semantisch' und 'im Kontext' richtig wäre, aber wäre 'in der zeitgenössischen literarischen Ausdruck' nicht entsprechend.

Ausserdem enthält diese Forschung die Alternative zur Lösung der Fragen nach σὺν ἐμοί ('mit mir' v.2), Grüß (v.2), und ἐαυτόν ('selbst' v.4) und die Ergänzungsprobleme von εἶη und ἐστίν (v.3, v.5), und vom Gal 2:6.

Dazu kommt noch das Übersetzungsproblem ἕτερον εὐαγγέλιον ('anderes Evangelium' v.7), die Partizipien οἱ ταρασσοντες und θέλοντες ('die Verwirrenden und die Verfälschenden' v.7) und das Problem der Präpositionen παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ('an Stelle dessen', 'entgegen' v.8), παρ' ὃ παρελάβετε (v.9), κατὰ ('nach' v.11) und ἐν ἐμοί ('in' oder 'zu' v.16). Schließlich werden Genusfrage vom ἠναγκάσθη ('wurde gezwungen' 2:3) und die Frage nach dem Satzstruktur vom Gal 2:7-9 behandelt.

Translation of Two Conjunctions, One Aorist Participle and One Present Verb in Hebrews 4:3

Chang Wook Jung*1)

1. Introduction

The Greek text of Hebrews 4:3 reads as follows:²⁾

είσερχόμεθα γὰρ εἰς [τὴν] κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες, καθὼς εἶρηκεν, Ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου, Εἰ³⁾ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου, καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων.

Since the Greek text involves some peculiar features, various translations are suggested by English and German versions as well as Korean versions of the Bible. Comparisons will clarify the differences:

For we who have believed enter that rest, just as God has said, “As in my anger I swore, ‘They shall not enter my rest,’” though his works were finished at the foundation of the world. (NRSV)⁴⁾

Only people who have faith will enter the place of rest. It is just as the Scriptures say, “God became angry and told the people, ‘You will never enter

1) A Professor at Chongshin University, New Testament.

2) Underlined words indicate peculiar words and phrase which require explanation.

3) This particle is usually used for the conditional sentence denoting ‘if’. In strong assertions, it delivers a negative effect without the apodosis, ‘certainly not’. Walter Baur and Frederick W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1957, 3rd ed. 2000), 278. This is why most English translations render ‘they shall not enter the rest’ for the conditional clause. Cf. KJV and GNV in which the particle is translated as ‘if’. See also 21th KJV: “As I have sworn in My wrath, ‘If they shall enter into My rest’”.

4) NKJV is almost identical to NRSV in the translation of this verse except for trivial matters, of which the representative is the conjunction ‘so’ instead of ‘as’ in the beginning of the quoted text. It is unclear why ὥς is translated as ‘so’ instead of ‘as’. NIV and God’s Word Translation also interpret the conjunction as ‘so’: “So I angrily took a solemn oath that they would never enter my place of rest.”

my place of rest!” God said this, even though everything has been ready from the time of creation. (CEV)

Now we who have believed enter that rest, just as God has said, “So I declared on oath in my anger, ‘They shall never enter my rest.’” And yet his work has been finished since the creation of the world. (NIV)

We who are already believing enter that rest. This is just as what he has said, “As in my anger I swore, ‘They shall not enter my rest’, but the work has been accomplished since the creation of the world. (New Korean Revised Version)⁵⁾

These translations illustrate that the peculiar features are variously interpreted, which requires an explanation.⁶⁾ We will thus attempt to determine the meaning of the sentence(s) in Hebrews 4:3 by investigating such characteristics. In order to precisely grasp the meaning of the verse, problems raised by scholars concerning Hebrews 4:3 will be enlisted and they will be examined in turn.

2. Problems

Problems and issues concerning the Greek text in Hebrews 4:3 may be summarized as follows:

First, the conjunctions γάρ in Hebrews 4:3, where five conjunctions appear, calls our attention. Some English versions (NIV, NJB) do not interpret the conjunction as indicating a causal sense (‘now’ in NIV and ‘however’ in NJB), which represents the most frequent usage,⁷⁾ while others understand it as

5) Other translations are presented here for comparison: For we that have believed, shall enter into rest, as he said, As I swore in my wrath, they shall not enter into my rest. And when the works were made perfect at the ordinance of the world, (Wycliff New Testament).

Denn wir, die wir glauben, gehen in die Ruhe, wie er spricht: “Daß ich schwur in meinem Zorn, sie sollten zu meiner Ruhe nicht kommen.” Und zwar, da die Werke von Anbeginn der Welt gemacht waren, (Luther’s Bibel) ingrediemur enim in requiem qui credidimus quemadmodum dixit sicut iuravi in ira mea si introibunt in requiem meam et quidem operibus ab institutione mundi factis. (Vulgate).

6) Needless to say, numerous expositions are also presented by scholars concerning these characteristics. For details, see below.

7) According to NA, οὐν appears in some reliable variants: ⋈ A C etc. This requires a textual-critical examination. For details, see below. The New Jerusalem Bible interprets the conjunction γάρ as indicating an adversative force, ‘however’: We, however, who have faith, are entering a place of rest... It is unclear why the conjunction is understood as ‘however’. It seems that the

indicating a causal sense. Still others, including most Korean versions, simply omit it (Good News Translation, NCV, New Korean Revised Version etc).

Second, it is also noteworthy that another conjunction in the verse, *καίτοι* may denote either concessive ('although') or adversative meaning ('and yet'). With the meaning 'and yet' or 'but', the punctuation problem of the preceding sentence in v.3b emerges; period (NIV, NIB, Holman Christian's Bible, NET; cf. Luther's German Version) or comma (NAB and Korean New Revised Version). A more serious punctuation issue arises at the end of v.3; period (NIV, NCV, Holman Christian's Bible), comma (Luther's Bibel) or semicolon (NJB). Another punctuation matter revolves around the conjunction, with its concessive meaning ('although') concerning the preceding sentence. Though most English versions employ a comma before the conjunction with the meaning 'though' (NRSV, ESV, CEV, NASB, NKJV, NLT), some adopt a semicolon (Bible in Basic English) or colon (KJV, ASV, GNV, RWB) which imposes a rather independent status on the concessive clause.

Third, the translation of the participial phrase *οἱ πιστεύσαντες* also draws our attention. While most English versions translate the phrase as 'who (have) believed' (NKJV, NRSV, NET, NASB, GNV, ESV), some versions like NJB and NLT as well as God's Word Translation understand it as denoting 'who have faith' or 'who believe.' Luther's German Bible and Korean New Revised Version also interpret the participle as indicating or at least involving the present reality. The peculiarity of the Greek participle of the verb 'believe' needs to be investigated.

Finally, the function of the present tense for the verb *εἰσέρχομαι* has to be determined in this verse, since the present tense may point to either future or present action. Intriguingly, many scholars interpret the verb as indicating future, although almost all the English versions understand the verb as delivering the present.⁸⁾

Now we attempt to resolve these problems.

addition of the adversative 'however' in NJB is not the literal rendition of the Greek conjunction, but reflects its understanding of the meaning of the text.

8) NJB translates the verb as 'are entering', while other versions as 'do enter'. See also Luther's Bibel which renders the verb as 'gehen' (present). In contrast, Latin Vulgate understands the present verb as indicating future.

3. Solutions

3.1. Meaning of the conjunction γάρ⁹⁾

Some reliable manuscripts include variation οὖν instead of the conjunction γάρ in NA27,¹⁰⁾ which makes the flow of the sentence more logical with the meaning ‘therefore’ ‘then’ or ‘however’.¹¹⁾ It is admitted, of course, that the external and the internal evidences lend support to the reading of the text in NA27. Nevertheless, the presence of variations in some reliable manuscripts indicates that the causal conjunction did not seem fitting to the context to the eyes of some copyists.

Interestingly, the NIV interprets the conjunction in v.3 as indicating ‘now,’ which implies that the following verb εἰσρχομαι most probably denotes the present meaning, ‘are entering’ or ‘enter’. In contrast, the NRSV, which variously translates the conjunction γάρ in other places of Hebrews, considers it as betraying a causal sense.¹²⁾ Which one is, then, more accurate? The analysis of the passage 4:1-13 demonstrates that the conjunction γάρ is connected with the sentence of v.1: ‘Let us fear, because the promise of entering his rest still stands.’¹³⁾ The content of v.3 provides a reason for the warning as well as the promise in v.1 with the inferential meaning of the conjunction.¹⁴⁾ Though the rest still stands as God’s promise, people have to be careful not to behave like

9) The conjunction γάρ occurs about eighty-eight times in Hebrews. Its frequency is quite high considering that it occurs 1041 in the whole New Testament. It is also noteworthy that this particle is found in the three consecutive verses, vv. 2-4, in the second place of each sentence. The statistics are based on Bible Works.

10) Bruce M. Metzger argues that the conjunction γάρ is more appropriate both because “early and good external evidence” lends support to the conjunction and “because it suits the context” (Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* [Stuttgart: German Bible Society, 1994; 2nd ed.], 595). It seems unclear, however, how it fits the context.

11) The conjunction basically conveys an inferential meaning, ‘therefore’, but it also denotes ‘then’ or an adversative force ‘however’. For details about this conjunction, see BDAG, 736-37.

12) For instance, “now” in 2:5,8; 3:16, “yet” in 3:3, “indeed” in 4:12, “because” in 2:18. See also 5:1 where the particle is omitted.

13) In Greek, this sentence appears in the first place, whereas NIV places it in the latter part.

14) Paul Ellingworth understands the conjunction γάρ in v.3 is linked with 2a (we were evangelized) or 1a (God’s promise). See his book, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 244. The content in 1a, however, includes the exhortation (‘Let us fear’) as well as the promise, since believers who will also have a chance to enter the rest should be careful not to follow Israelite forbears.

those OT Israelites who failed to enter the rest.¹⁵⁾

Considering the context, therefore, the conjunction here is to be interpreted as conveying inferential sense, ‘for’ or ‘because’.¹⁶⁾

3.2. Function of the conjunction *καίτοι*

Different from the conjunction *γάρ*, which occurs frequently in the NT, the particle *καίτοι* takes place only twice in the NT, here and Acts 14:17. According to BDAG, the conjunction conveys the meaning ‘yet’ or ‘on the other hand’ with the finite verb or the genitive absolute construction used in the present verse.¹⁷⁾ In other words, the particle conveys the meaning ‘nevertheless’ or ‘and yet.’ In Acts, the conjunction denotes the meaning of ‘but’ or ‘nevertheless’. In the LXX, where the particle occurs four times, it never conveys the concessive meaning.¹⁸⁾ The conjunction thus should not be interpreted simply as introducing a subordinate clause like ‘though,’ which delivers only a secondary idea to the main content; it functions here to show that the following sentence is in parallel with the previous one.¹⁹⁾ It is connected with the conjunction *γάρ* in the beginning of the sentence in v.3, which refers to the sentence in v.1:²⁰⁾

v.1 Let us fear that none of you, though(or while) the rest remains, may not

15) The meaning of ‘fear’ should not be misunderstood. Calvin precisely explicates its meaning as follows: “the fear which is recommended not that which shakes the confidence of faith, but such as fills us with such concern that we grow not torpid with indifference.” See his book, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to Hebrews*, John Owen, trans. and ed. (Grand Rapids: Baker, 1979; rep.), 93.

16) H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews* (Philadelphia: Fortress, 1989), 122.

17) For an extended explanation about this particle in the NT, see BDAG, 496.

18) All instances are found in 4 Macc: 2:6, 5:18, 7:13, 8:16. In the first instance, the conjunction denotes ‘indeed’ which is used in Homer. H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1843; 1958, rep. of 9th ed.), 860. In 5:18, *εἰ* is accompanied with the conjunction indicating ‘although’; *καίτοι εἰ*. The concessive force, if it exists there, comes from *εἰ* rather than *καίτοι*. In 7:13 where the particle occurs with the genitive absolute construction, it signifies ‘and yet’. See 8:16, where it conveys an adversative meaning ‘and yet’ with the subjunctive mood.

19) Liddell and Scott note that the particle conveys the same meaning much as *καίπερ* (although). *A Greek-English Dictionary*, 859. Their description, however, is not precise, since the particle with the genitive absolute does not usually denote the concessive force, at least in the LXX.

20) See Luke Timothy Johnson, who notes that the conjunction *γάρ* “makes best sense if we see the statement as referring back to the exhortation ‘not to short of entering his rest’ in 4:1”. *Hebrews* (Louisville; London: Westminster John Knox, 2006), 126.

enter the rest...

v.3 because we who believe(d) (shall) enter the rest, as he said “As in my anger I swore ‘they shall not enter my rest’”, but His works have been done since the foundation of the world.

The sentence(s) in v.3 is loosely constructed with rather ambiguous conjunctions, i.e. γάρ and καιτοί and its (their) meaning will be manifested in the following verses, especially in vv. 4-6 and v.11. Vv. 4-6 emphasize that the rest existed at the creation of the universe and the OT Israelites fell short of it. Reflecting the rest at the creation, the author claims in v.11 that believers must make a great effort to enter it.²¹⁾

Considering the usage of the conjunction in Acts and the LXX and the context of the following verses, the καιτοί clause has to be interpreted as having a rather independent value. This indicates that the conjunction has to be understood as denoting an adversative force of ‘but’ rather than the concessive one.²²⁾

3.3. Implication of the usage of the aorist participle οἱ πιστεύσαντες

The aorist participle of the verb πιστεύω may refer to either present or perfect in this context, especially because the participle is used as a ‘substantial participle’.²³⁾ In fact, the aorist participle usually indicates antecedent time to that of the main verb. Nevertheless, many are the exceptions that make it difficult to claim that this is an absolute rule.²⁴⁾ It is understandable since the

21) Yune Sun Park, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews and the General Epistles* (Seoul: Yung Eum Sa, 1977), 45.

22) The connection with the following verse, i.e. v.4, is more logical with this interpretation, since v.4 includes the causal conjunction ‘γάρ’ pointing to the last clause in v.3: εἶρηκεν γὰρ πού περὶ τῆς ἑβδόμης οὕτως· καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ. (“For he has spoken somewhere concerning the seventh day in this way: “and God rested on the seventh day from all his works.”)

23) The aorist participle used as a substantial participle may be used in generic utterances. For instance, ὁ ἀπολέσας (aorist participle) does not mean ‘the one who has lost’ but ‘the one who loses’ in Matthew 10:31. Even in the adverbial and supplementary usages of the participle, the aorist tense may point to present or perfect. For details about this matter, see Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 615.

24) Wallace emphasizes ‘by no means always,’ but only ‘normally’ concerning the time relation between the participle and the controlling verb. See his book, *Beyond the Basics*, 624.

orist tense of the participle in principle describes the whole action of the verb-which is called ‘aspect’ of the participle.²⁵⁾ Relative time of the participle results from the aspect of the participle. In determining the time for the participle, therefore, lexical analysis and context play an important role.²⁶⁾

To make a decision about the time of the participle, the substantival participle of the verb πιστεύω need to be investigated. It occurs nine times in the NT and the orist participle renders the action antecedent in time to the controlling verb:

Mark 16:16-17 The one who will have believed and been baptized will... these signs will follow those who will have believed...²⁷⁾

Luke 1:45 blessed is she who believed since there will be a fulfillment...;

John 7:39 those who believed or came to believe (not those who believe) in him were to receive:²⁸⁾

John 20:29 Blessed are those who did not see and believed;²⁹⁾

Acts 4:32 those who had believed were one heart;

Acts 11:21 a great number that had believed turned to the Lord;

2 Th. 1:10 (when he comes to be glorified on that day) among all those who

25) For the meaning of the verbal aspect of New Testament Greek, see S. E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament: With Reference to Tense and Mood* (New York: Peter Lang, 1989) and B. M. Fanning, *Verbal Aspect in the New Testament Greek* (Oxford: Clarendon; New York: Oxford University Press, 1990).

26) “The orist participle, in itself,” P.T. O’Brien avers, “does not indicate whether it should be rendered in English by a present tense or a past.” “The context, however,” he concludes, “points to the past.” P. T. O’Brien, *The Letter to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 163, nt. 36. BDF.

27) Most English versions render the orist participle as the present: the one who believes and is baptized ... those who believe. However, the orist participle more probably refers to the antecedent action in time to the main verb. Cf. NASB translates the orist participles as present perfect: has believed and has been baptized ... those who have believed.

28) The participle in this verse requires a textual-critical investigation. Even though the external evidence does not support any of the two variants- the orist or the present participle- Bruce M. Metzger notes that “the majority of the (Editorial) Committee (of the UBS’ Greek New Testament) judged that the tendency among copyists would have been to replace the orist participle ... with the present participle”(Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary*, 186). This indicates that the orist tense seemed awkward to some copyists, probably because the orist participle of the verb πιστεύω did not convey, they believe, the present state of believing in Jesus. See also Edwin A. Abbot, *Johannine Grammar* (Wipf & Stock: Eugene, 2006; rep. of 1906 ed), 2499, in which John 7:39 is translated as follows: “Now he spake concerning the Spirit which they (lit.) were destined to receive that should [hereafter] have believed on him.”

29) The orist participle points to ‘those who already came to believe in Jesus though not seeing Jesus.’

have believed;

2 Th. 2:12 all who have not believed may (will) be condemned;³⁰⁾

These instances illustrate that the aorist participle of the verb πιστεύω always indicates the action of believing, which happens antecedent in time to the controlling verb. Although the context makes the final decision, the aorist participle of the verb πιστεύω itself always refers to the action antecedent to that of the main verb. In other words, the lexical ingredients of the verb more probably indicate that its aorist participle signals antecedent time to the leading verb.³¹⁾ Intriguingly, although the tense of the controlling verb in the present verse is present, it may refer to simple present or emphatic future in this context. If the present tense denotes simple present, the aorist participle refers to present perfect- an action antecedent to the main verb; if the main verb indicates future, the aorist may denote future perfect or present perfect; the context determines its temporal meaning. In Hebrews 4:3, ‘we’ points to Hebrews who have already become believers. Even if the present tense of the main verb εἰσερχομαι indicates future action, the aorist participle points to an action of believing that has already happened.³²⁾

Considered these observations, the aorist participle in Hebrews 4:3 is used to contrast the faith which already happened (determined to believe) with the future or present rest; we who have already come to faith (will) enter the rest.³³⁾ The aorist tense of the participle emphasizes an action antecedent to the main verb and places the focus on the fact that a person has already become a believer before the action of the controlling verb begins.³⁴⁾

In sum, the author of Hebrews expresses the past action of believing in this context by employing the aorist tense for the participle.

30) ‘All’ refers to those who did not respond to the Gospel in the past though they had a chance.

31) Johnson argues that the aorist participle provides the meaning ‘we who have come to have faith’. See his book, *Hebrews*, 126.

32) For the meaning of the present verb εἰσερχομαι, see below.

33) Amplified English Bible’s translation explicates the nuance of the participle: For we who have believed (adhered to and trusted in and relied on God) do enter that rest. It would have been much better, however, if the tense of the two verbs (adhere and trust) had been the present.

34) The comparison of the two tenses, present and aorist, of the verb πιστεύω makes the aorist tense of the verb evident. The present tense pays attention to the present state of belief; it does not accentuate the ‘already’ aspect of faith in relation to the main verb. With the present tense, the participle, i.e., πιστευοντες, would expect the action in progress, or simply yields generic utterance; we who believe (or we believers) [will] enter the rest.

3.4. Understanding of the present verb εἰσερχομαι

The Greek present tense indicates either a present process or a future event. In the latter, it expresses an emphatic future.³⁵⁾ Thus, the present tense of the verb εἰσερχομαι may render either a simple present or an emphatic future. Consequently, some Bible versions translate the Greek present in the future (CEV, Wycliff NT, Vulgate) though most versions understand it as indicating the present. Scholars' opinions are also divided basically into two groups concerning this matter, though the division is more complicated.³⁶⁾

Many scholars argue that the present verb tense certainly indicates both the future rest and its present realization. For instance, Attridge succinctly states as follows:

This verb should not be taken simply as a futuristic present, referring only to the eschaton or to the individual's entry to the divine realm at death, but as a reference to the complex process on which 'believers' are even now engaged, although this process will certainly have an eschatological consummation.³⁷⁾

The proponents of this view seem to apply the norm 'already'/'not yet'; believers are now already entering the rest, but its ultimate consummation has not yet come. Postulating that we who believe are entering the rest 'at the moment-in principle but not yet in full realization-', Kistemaker clearly reflects this idea.³⁸⁾

35) The present tense of Greek may be used as "futuristic present". See BDF, 323 who notes that "in confident assertions regarding the future, a vivid, realistic present may be used for the future". See also S. E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 32.

36) As pointed out above, most scholars insist that the present verb refers to the emphatic future whereas most translations render it as the present. Needless to say, translation is different from interpretation; a translator must choose only one aspect even when the verb involves two or three aspects.

37) H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 126.

38) S. J. Kistemaker, *Exposition of the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Baker, 1984), 107. R. Kent Hughes also suggests that the present verb indicates both the present and the future aspect. R. K. Hughes, *Hebrews: An Anchor for the Soul* (Wheaton: Crossway Books, 1993), 111. D. A. Hagner also agrees with these scholars. See his book, *Hebrews* (Peabody: Hendrickson, 1983), 69. See also Alan C. Mitchell who avers that "the author suggests that the process has already begun but has not yet been fully realized". *Hebrews* (Collegeville:

Other scholars, however, claim that the present tense refers to only one aspect, either present or future. Westcott asserts, on the one hand, that the present verb does not render the future action but simply the present.³⁹⁾ William Lane also argues that the present tense refers to the present.⁴⁰⁾ Craig R. Koester, on the other hand, claims that the present tense refers exclusively to the future aspect; “To rest in the manner that God himself rested after creation (4:10) remains a future reality.”⁴¹⁾ In this way, opinions are divided concerning the meaning of the present verb. Which one is more probable?

In order to answer the question, the context should be examined. The author of Hebrews highlights the tension between promise and obligation in this verse. Rest remains, he explains, because OT Israel had failed to enter the rest- this is certainly a promise. In contrast, he accentuates the danger that the readers of Hebrews could confront-coming short of rest or failing to reach it. The present verb indicates that those who have already believed will certainly have a chance to enter the rest as did OT Israelites, but they must refuse the way the OT Israel walked. The aorist participle πιστεύσαντες implies that those who had already acquired faith should display such faith with perseverance in the present, in order to enter the future rest prepared by God.⁴²⁾ In the context of Heb. 4:1-3, therefore, the present verb εἰσέρχομαι is to be interpreted as indicating a future reality, certain to happen. This interpretation is strengthened by the remark in v.9 and v.11, where the author declares that a rest still remains for the people of God and they have to strive to enter that rest: v.9 “as a result there remains Sabbath rest for the people of God”; v.11 “Let us therefore strive to enter that rest, so that no one may fall according to the same example of disobedience.”⁴³⁾

Liturgical, 2007), 97.

39) B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 95.

40) W. Lane, *Hebrews* (Waco: Word Books, 1991), 165. O’Brien, though cautious, includes Attridge in the group of the scholars who argue for the ‘present time’ of the verb. Of course, his understanding is not precise.

41) Craig R. Koester, *Hebrews* (New York: Doubleday, 1964), 270. See also O’Brien, who claims that “the arguments in favour of a (solely) futuristic interpretation are stronger.” He listed seven reasons for his argument. For details, see his book, *Hebrews*, 165-166. Paul Ellingworth also stands with these scholars. See his book, *Hebrews*, 246.

42) Richard D. Phillips claims that the passage in 4:1-5 reveals emphases “that are central to overall message” of Hebrews. One of the emphases is “the demand for perseverance under trial”. See his book, *Hebrews* (Phillipsburg: P&R publishing, 2006), 116.

43) Calvin comments concerning v.11 that “a similar end awaits us, if there be in us the same unbelief.” *Hebrews*, 100. See also Sung-Soo Kwon, *Hebrews* (Seoul: Chongshin University

With regard to this matter, a sharp comparison appears between OT Israelites and new believers in v.1. The participial phrase in v. 1, καταλειπομένης ἐπαγγελίας could be understood as ‘concessive’: “though the promise of entering His rest remains”. With this force, contrast and comparison emerge between the state of those who came to believe the Gospel and that of OT Israelites who had had a chance but failed. This comparison recurs in the following verses, including v.3: we who believed will enter the rest whereas people of Israel had failed to enter the rest. In addition, the author of Hebrews has never mentioned “a full and unconditional realization of the Christian hope in the present.”⁴⁴⁾

In brief, the context lends support to the argument that the present tense of the verb εἰσερχομαι indicates the future rather than the present, or both the present and future action.

3.5. Punctuation

So far, we have decided upon meanings of the words which demand examination. It needs to be pointed out that the conjunction καίτοι conveys the adversative meaning ‘but’, which is related to the final task of our work-resolving a punctuation problem. Fortunately, the punctuation matter is not very complicated with the adversative force of the conjunction as much as with its concessive force.⁴⁵⁾ The following outline of vv.3-5, provides a clue to deciding the punctuation:⁴⁶⁾

Press, 1997), 146. He asserts that the author of Hebrews admonishes the people of God to work hard to enter the rest.

44) Paul Ellingworth, *Hebrews*, 246.

45) A semicolon appears at the end of v.3 in the NJB and the NEB:

3. We, however, who have faith, are entering a place of rest, as in the text: And then in my anger I swore that they would never enter my place of rest. Now God’ work was all finished at the beginning of the world; 4. as...

3. It is we, we who have become believers, who enter the rest referred to in the words, ‘As I vowed in my anger, they shall never enter my rest.’ Yet God’s work has been finished ever since the world was created; 4.

46) Concerning the punctuation problem, Ellingworth claims that the punctuation of NJB or NEB (period before the conjunction καίτοι in both and semicolon and comma at the end of v.3 respectively) is possible, or very probable. Nevertheless, he postulates that the conjunction γάρ in v.4 raises a serious problem concerning such understanding, because the conjunction καίτοι should be interpreted as ‘concessive.’ In other words, the concessive conjunction in 4:3 makes

There still remains a rest for us (v.3a)
Ps. 95:11 proves its existence (v.3b)
But God's rest existed from the time of creation (v.3c)
Gn. 2:2 attests this (v.4)
This is the same rest (v.5a)
of which Ps. 95:11 spoke (v.5b)

In this outline, the content in v.3c is indirectly related to that in v.3a and 3b, which indicates that the punctuation at the end of v.3b does not matter much; it may be comma (NA27 and NASB) or period (NIV, TNT, Luther's Bibel, New Revised Korean Version). In contrast, v.3c and v.4 need to be closely connected by adopting a comma or semicolon, different from most English versions that employ the period. This punctuation makes the meaning of the sentences in v.3 more evident.

4. Conclusion

Considering the above observations, the sentences in Hebrews 4:3 should be translated as follows:

3. For we who have believed shall enter the rest, as he said, "As I swear in my anger, 'They will never enter my rest' ". But His works have been finished since the foundation of the world,

(4. for He has somewhere spoken about the seventh day in this way "and God rested on the seventh day from all His works".)

According to this translation, the causal conjunction γάρ in the beginning of v.3 refers not only to the promise but comprises the warning: unbelief causes a problem.⁴⁷⁾ In addition, the last clause beginning with καίτοι holds a rather

the flow of the argument difficult because of the causal conjunction γάρ in v.4. See his book, *Hebrews*, 245-46. This demonstrates that to decide the meaning of the conjunction is pivotal to tackling the punctuation problem. As demonstrated above, the conjunction καίτοι does not need to be interpreted as delivering a concessive sense. Rather it is to be interpreted as conveying an adversative force.

independent force related more closely to the following verse with the causal conjunction γάρ. This conjunction connects the sentence in v.4 with the last part of v.3, “But His works have been finished since the foundation of the world”. Such an understanding makes the flow of the logic most smooth and reasonable.

<주요어>(Keywords)

Hebrews 4:3, conjunction γάρ, conjunction καίτοι, Greek aorist participle, Greek tense

히브리서 4:3, 접속사 γάρ, 접속사 καίτοι, 헬라어 과거분사, 헬라어 시제

(투고 일자: 2011. 8. 22, 심사 일자: 2011. 8. 25, 게재 확정 일자: 2011. 8. 25.)

47) Calvin clearly declares that “unbelief alone shuts us out; then faith alone opens an entrance.” See his book, *Hebrews*, 95.

<참고문헌>(References)

- Abbot, Edwin A., *Johannine Grammar*, Wipf & Stock: Eugene, 2006; rep. of 1906 ed.
- Attridge, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphia: Fortress, 1989.
- Baur, W. and Frederick, W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1957, 3rd ed. 2000.
- Blass, F. and Debrunner, A., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, R. W. Funk, trans. and rev., Chicago: The University of Chicago, 1961.
- Calvin, J., *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to Hebrews*, John Owen, trans. and ed., Grand Rapids: Baker, 1979; rep.
- Ellingworth, P., *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Fanning, B. M., *Verbal Aspect in the New Testament Greek*, Oxford: Clarendon; New York: Oxford University Press, 1990.
- Hagner, Donald A., *Hebrews*, Peabody: Hendrickson, 1983.
- Hughes, R. K., *Hebrews: An Anchor for the Soul*, Wheaton: Crossway Books, 1993.
- Johnson, Luke T., *Hebrews*, Louisville; London: Westminster John Knox, 2006.
- Kistemaker, S. J., *Exposition of the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: Baker, 1984.
- Koester, Craig R., *Hebrews*, New York: Doubleday, 1964.
- Kwon, Sung-Soo, *Hebrews*, Seoul: Chongshin University Press, 1997.
- Lane, W., *Hebrews*, Waco: Word Books, 1991.
- Liddell, H. G. and Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon, 1843; 1958, rep. of 9th ed.
- Metzger, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart: German Bible Society, 1994; 2nd ed.
- Mitchell, Alan C., *Hebrews*, Collegeville: Liturgical, 2007.
- O'Brien, P. T., *The Letter to the Hebrews*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Park, Yune Sun, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews and the General Epistles*, Seoul: Yung Eum Sa, 1977.
- Phillips, Richard D., *Hebrews*, Phillipsburg: P&R publishing, 2006.
- Porter, S. E., *Idioms of the Greek New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Porter, S. E., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament: With Reference to Tense and Mood*, New York: Peter Lang, 1989.
- Wallace, Daniel B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Westcott, B. F., *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

<Abstract>

히브리서 4:3에 있는 두 접속사와 한 과거분사 그리고 현재분사의 번역

정창욱 교수
(충신대학교)

히브리서 4:3의 헬라어 원문은 다음과 같은 독특한 문법 사항들을 포함하고 있으며 이것들을 어떻게 이해하느냐에 따라 본문에 대한 번역과 해석이 달라진다. 주목을 끄는 문법 사항들을 정리해 보면 다음과 같다: 1) 접속사 γάρ는 이유를 나타내는가 아니면 다른 역할을 하는가; 2) 또 다른 접속사 καίτοι는 양보로 해석해야 하는가 아니면 역접으로 해석해야 하는가; 3) 과거분사 구문인 οἱ πιστεύσαντες은 과거 사실을 가리키는가 아니면 현재사실을 가리키는가; 4) 현재 동사인 εἰσερχομαι는 현재를 나타내는가 아니면 강조의 미래를 나타내는가; 5) 구두점을 어디에, 어떻게 찍어야 하는가?

이상과 같은 질문들에 대한 답이 주어질 때 비로소 히브리서 4:3에 대한 올바른 해석이 가능하고 또한 정확한 번역도 가능해진다. 질문들에 대한 답을 찾기 위해서는 우선 헬라어 문법에 근거하여 단어의 용법과 구문에 대한 엄밀한 분석이 이루어져야 한다. 이것은 신약이나 때로는 70인역에서 사용된 용례들에 대한 연구까지 포함하는 것이다. 물론, 문법 사항과 더불어 문맥에 대한 면밀한 검토가 또한 수반되어야 한다. 이러한 작업을 통하여 히브리서 4:3의 원문을 연구해 볼 때 그 구절은 다음과 같이 영어로 번역해야 마땅하다:

For we who have believed shall enter the rest, as he said, “As I swear in my anger, ‘They will never enter my rest’”. But His works have been finished since the foundation of the world,

이렇게 번역하게 되면, 3절과 앞의 두 구절과의 관계가 좀 더 분명해지고, 마지막 부분에 있는 구절은 어느 정도 독립성을 갖게 되어 4절과 잘 어우러지게 된다. 결과적으로 본문의 논리적 흐름이 더 정연하게 정돈되어서 분명하게 그 의미가 드러나게 된다.

The Identification of “the Righteous” in the Psalms of Solomon(PssSol¹)

Unha Chai*

1. The Problem

The frequent references to “the righteous” and to a number of other terms and phrases²) variously used to indicate them have constantly raised the most controversial issue studied so far in the Psalms of Solomon³) (PssSol). No question has received more attention than that of the ideas and identity of the righteous in the PssSol. Different views on the identification of the righteous have been proposed until now. As early as 1874 Wellhausen proposed that the righteous in the PssSol refer to the Pharisees and the sinners to the Sadducees.⁴)

* Hanil Uni. & Theological Seminary.

- 1) There is wide agreement on the following points about the PssSol: the PssSol were composed in Hebrew and very soon afterwards translated into Greek(11MSS), then at some time into Syriac(4MSS). There is no Hebrew version extant. They are generally to be dated from 70 BCE to Herodian time. There is little doubt that the PssSol were written in Jerusalem. The English translation for this study is from “the Psalms of Solomon” by R. Wright in *The OT Pseudepigrapha 2* (J. Charlesworth, ed.), 639-670. The Greek version is from *Septuaginta II* (A. Rahlfs, ed.), 471-489; G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, 203-204; K. Atkinson, “On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light From Psalm of Solomon 17”, *JBL* 118 (1999), 440-444.
- 2) In addition to his use of the term of “righteous” for the group which the psalmist represents, he employs such descriptions as “devout”, “those who fear the Lord”, “Israel”, “servant”, “innocent”, “humble” and/or “poor”. This is evident from the fact that they are utilized in parallel with each other: e.g., “the devout” are paralleled with “those who fear God” in 13:12; “the righteous”, “the devout”, “those who call upon God” and “those who fear Him” are all parallel in 2:33-37; “Israel”, “the devout” and “the poor” are in parallel with “those who fear God” in 5:18; “Israel”, “servants” and “the devout” all refer to the same group in 12:6, and so on.
- 3) It is one of the OT Pseudepigrapha written during the intertestamental period, specifically during Pompey’s invasion of Jerusalem in 63 BCE. S. P. Brock, “The Psalms of Solomon”, H. Sparks, ed., *the Apocryphal Old Testament*, 651; Ky-Chun So, “Christological Insights: Between the Psalms of Solomon and the Sayings Gospel Q”(1), *KPJT* 6 (2006), 34.
- 4) J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadduäer*, 93ff, cited by J. O’Dell, “The religious background of the PssSol”, *Revue de Qumran* 3 (1961), 241.

This view has been traditionally accepted by the earlier scholars who dealt with the PssSol.⁵⁾ It is still the Pharisees that the righteous have been most commonly identified with.

On the other hand, there are those who hold that the righteous of the PssSol should not be linked with the Pharisees, but they should be instead equated with another group within Judaism of that time. In contrast to the trend for the righteous of the PssSol to be identified with the Pharisees or a particular group already known to us, some scholars tend to avoid saying that they should be related to any defined group. O'Dell represents this view.⁶⁾ He argues that the several points which are generally considered to provide definite evidence of Pharisaic authorship of the PssSol are rather to be seen as being held in common by the "the general eschatologically-minded population"(p. 250). In support of this view O'Dell cites some stronger evidence: "the Last Judgement" in PssSol. 8:1-6 and the "exile of the wilderness" in PssSol. 17:15-17, both of which are notable features of the eschatological movement. Consequently he concludes that the PssSol should not be ascribed to the Pharisees, but are "the common goods of the larger eschatological movement"(p. 255). Buechler and Flusser argue that the righteous in the PssSol belong to the stock of the Hasidim.⁷⁾ Soon after the discovery of the Qumran Scrolls an attempt at their identification was made by Dupont-Sommer. He was convinced that the righteous of the PssSol are associated with the Qumran community, and consequently with the Essene. He assumes that the ideas and style of the PssSol betray their Essene origin.⁸⁾ In close relation to this idea Franklyn and Hann acknowledge that there is an undeniable link between the PssSol and the Qumran Scrolls, though not

5) A selection of chief references is as follows: Ky-Chun So, "Christological Insights: Between the Psalms of Solomon and the Sayings Gospel Q"(1), *KPJT* 6 (2006), 34; M. Winninge, *Sinners and the Righteous*, 1-2, 180; M. Black, "Pharisees", *IDB* 3, 777-779; G. Gray, "Psalms of Solomon", *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT* 2, 625-652; G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, 212; H. E. Ryle and M. R. James, *Psalms of the Pharisees*, xlv-li; E. Schuerer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ(175 B.C. - A.D. 135)*, 183-195.

6) J. O'Dell, "The religious background of the Psalms of Solomon", *RQ* 3 (1961), 241-257; J. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, 195. Charlesworth also agrees in that he finds no convincing evidence to link the PssSol with a defined sectarian group.

7) A. Buechler, *Types of Jewish Palestinian Piety*, 128-195; D. Flusser, "Psalms, Hymns and Prayers", M. Stone, ed., *The Jewish Writings of the Second Temple period*, 573.

8) A. Dupont-Sommer, *The Essene writings from Qumran*, 296, 337.

sufficient to demonstrate definite authorship.⁹⁾ Recently Kim contends that the PssSol is a document written by a Zadokite priest in support of Zadokite priests who have been displaced from Jerusalem Temple authority positions.¹⁰⁾

Like this even though the wide diversity of opinion on the question of the righteous has occurred until the present, it is the Pharisees that the righteous are most often and favorably to be identified with. It still remains, however, that on the basis of discerned similarities and differences of the righteous with the Pharisees a more specific focus of study on it is to be needed. Therefore the purpose of this present exercise is both to examine the identification of the righteous with the Pharisees and to offer a general picture of the righteous in a more objective way. This shows that during the intertestamental period, there were various groups or sects that were claimed to be the so-called “righteous” or its similar terms. But it is very tentative that the righteous are easily identified with one of the well-known groups such as the Pharisees on the basis of some similarities between them. Now let us examine the similarities and differences of the Pharisees with the righteous in the PssSol so that it leads us to the problem of the identification of the righteous more closely.

2. The Close Examination of the Pharisees related to the righteous

It has been a traditional and widely-accepted understanding that the righteous of the PssSol are to be identified with the Pharisees. Some theological and socio-political views extracted from the descriptions of the righteous have been

9) Comparisons are made of literary themes common to both sets of literature. Both groups had been exiled from Jerusalem (PssSol 17:16-18/1QpHab. 4-6); they recall persecution from illegitimate religious authorities (PssSol 17:5, 16-18/1QpHab. 8:8-17, 12:2-10); they condemn backsliders in their midst (PssSol 4:1-7/CD 19:13-26); they accuse their enemies of excessive wealth (PssSol 1:4-6/4QpHab. 8:10-11), of violating menstrual taboos (PssSol 8:12/CD 5:6-7), of tolerating remarriage after divorce (PssSol 8:10-14/CD 4:20-21), of intimacy with Gentiles (PssSol 1:8, 17:14-15/4QpNah. 1:1) and perhaps, of abandoning the traditional calendar (PssSol 18:10-12/1QpHos. 2:15-16, 1QH 12:1-11). P. Franklyn, “The cultic and pious climax of eschatology in the Psalms of Solomon”, *JSJ* 18 (1987), 1-17; R. Hann, “The community of the pious: the social setting of the Psalms of Solomon”, *Studies in Religion* 17 (1988), 169-189.

10) H. Kim, *Psalms of Solomon*, vii-viii.

regarded as primary evidence of their identity. The main elements which are believed to support an identification with the Pharisees in the PssSol are as follows:¹¹⁾ 1) the opposition to the sinners, “the Hasmoneans”, and their supporters, 2) reference to obedience to the Law, 3) the dual idea of God’s providence and the freedom of humankind, 4) the belief in retribution, resurrection and eternal life, 5) the means of atonement by fasting, 6) the emphasis on God's kingship, 7) the expectation of the Davidic Messiah, and 8) political quietism. Of these possibilities, especially such ideas as the Hasmonean, the opponents of the righteous, reference to obedience to the Law, the means of atonement by fasting and the expectation of the Davidic Messiah and political quietism are most often chosen to compare with the picture of the righteous in the PssSol. It is necessary to deal with each of these groupings separately and for the sake of convenience they will be grouped as: A. The evidence that supports identification with the Pharisees; B. The evidence less supportive of an identification with the Pharisees; C. Evidence that strongly negates identification with the Pharisees.

2.1. The Evidence that supports identification with the Pharisees.

The foremost evidence introduced for identifying the righteous as the Pharisees is their opposition to the Hasmoneans. The “sinners” described as committing gross sins in the PssSol are the opponents of the righteous because religiously they occupied a different position from that of the righteous, deprived them of their rights, persecuted them and threatened their lives. Thus the sinners' overthrow was welcomed by the righteous and interpreted as the direct intervention of the hand of God (PssSol 1:3, 8:15, 24-26, 17:5-6). Going further, the righteous hoped for the total destruction of the sinners.

This picture of the antagonistic relationship of the righteous to the sinners in the middle of the first century BCE has often been presented in terms of the Pharisees on the one side and the Hasmoneans and the latter's close supporters on the other. On the evidence of Josephus it can be shown in fact that the

11) W. Lane, “Paul’s legacy from Pharisaism: light from the PssSol”, *Concordia Journal* 8 (1982), 134-135; Ryle-James, *Psalms of the Pharisees*, xlix, lii; E. Shcuerer, *The Jewish People in the time of Jesus Christ III*, 21; J. Schuerpphaus, *Die Psalmen Salomon: Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Froemigkeit in der Mitte des Vorchnistlichen Jahrhunderts*, 134-136.

Pharisees and the Hasmoneans were, at times, enemies. Oppression of the Pharisees by the Hasmoneans occurred during the reigns of John Hyrcanus (134-104 BCE) and Alexander Jannaeus (103-76 BCE).¹²⁾ After John Hyrcanus was asked to give up his high priesthood by one Pharisee named Eleazar with whom he had previously maintained close intimacy, the Pharisees became his enemy (Ant. XIII.x.6[293-298]). In the course of time, this situation grew worse. Again, according to Josephus, Alexander Jannaeus crucified eight hundred Pharisees. He cruelly forced the crucified to watch the slaughter of their own wives and children. From the time of the first recorded appearance of the Pharisees there existed antipathy between the two groups and this persisted throughout most of the remaining Hasmonean period (except the reign of the queen Alexandra), i.e., down to 37 BCE. In this respect they had much in common with the righteous of the PssSol.

However, we must now ask a question. Were the Pharisees the only enemies of the Hasmoneans? As an answer to this question, it is well-known that the men of the community from Qumran were also bitter enemies of the Hasmoneans.¹³⁾ Likewise the group from which 1 Enoch 92-105 originated had a deep hatred for the Hasmoneans.¹⁴⁾

With this we turn to Pharisaic beliefs. Doctrine such as the strict observance of the Law, of divine providence and freedom of the human will, and of resurrection and eternal life are well known as being ascribed to the Pharisees in Josephus and the New Testament: they are reckoned to interpret the Law exactly (War II. xi.14[162-163]; Vita 38[191-192]; Acts 22:3, 26:5, Phil 3:5); they pride themselves on the exact interpretation of the Law of the fathers (Ant. XVII.ii.4[41]); they impose on the people many laws from the tradition of the fathers not written in the Law of Moses (Ant XIII.x.6[297]); and they never contradict the teaching of those who are older in years (Ant XVIII.i.3[12]). This attitude to the Law of the Pharisees is well known.

However, such dedication is not to be limited to the Pharisees alone. The Qumran community also demanded obedience to the Law and were even stricter about it than the Pharisees were.¹⁵⁾ Besides, in the initial stage of the Maccabean

12) Ant. XIII. x.5-6 (288-298), xii.5 (338-344).

13) 1QpHab. 8:8-13, 9:2-7, 11:17-12:10, CD 4:12-21, 5:7-10.

14) V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, 258-259, 492; G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Literature*, 113.

war the Hasidim were willingly prepared to be killed in order to keep the Law, i.e., the Sabbath law (1 Macc. 2:32-38). Jesus the Nazarene also thought himself as fulfilling the Law (Mt. 5:17-19). Indeed, it may be argued that the Sadducees, despite their differences with the Pharisees over “the traditions of the fathers”, were adamant in their keeping of the constitutionalized or canonized torah. All religious Jews or groups swore allegiance to the Law no matter to which particular party they belonged. The literature of this period gives ample proof of the growth of pure piety, deep devotion and a reverence for the Law.¹⁶⁾ Like other Jewish writers and groups of the period, the righteous of the PssSol were very keen on the Law and kept it strictly.

Therefore either the enmity of the righteous against the sinners, i.e., the Hasmoneans or devotion to the Law hardly seem a very distinctive attribute of the Pharisees alone and do not serve as a clear means by which an identification with any particular group like them may be made.

2.2. The Evidence less supportive of an identification with the Pharisees

An examination on this issue must now be made using some further supposed common elements. These are notions such as the means of atonement by fasting and the expectation of the Davidic Messiah by the righteous.

PssSol 3:7-8 expresses the consciousness of the righteous concerning sins, even those sins committed by mistake. This passage was understood as a reference to the means of atonement of the righteous. PssSol 3:8a reads: “He atones for (sins of) ignorance by fasting and humbling his soul”. The expression “humbling his soul” can vary in its meaning to refer to all forms of abstinence, not just fasting.¹⁷⁾ This raises the possibility that the means of atonement

15) 1QS 1:7-8, 12-14, 3:5-9, 5:8-9, 22, CD 11:13, 16-17.

16) The references to keeping the Law are numerous in the literature of the Second Temple period: Tob. 6:12, 7:12-13, 14:9; Jud. 11:12; Wis. 6:4, 18, 14:16, 16:6; Ben Sir. 2:16, 9:15, 15:1, 19:17, 21:11, 23:3, 24:23, 32:15, 24; 1Bar. 2:2, 4:12; 1Macc. 2:27, 42, 50, 67, 68; 2Macc. 1:4, 4:2, 6:1, 7:9, 30; 1Ezra 1:33, 48, 5:51, 8:12, 19, 21, 23; 3Macc. 7:12; 2Ezra 1:8, 2:40; Jub. 2:18, 3:8-11, 6:10-11, 20:7, 21:18; 1En. 99:10.

17) Lev. 16:29, 31, 23:27, 32, Biblical Ps. 35:13, Isa. 58:3, cf. Jud. 4:9; H. Guthrie, Jr. “Fast, Fasting”, *IDB* 2, 242; M. Herr, “Fast and Fast Days”, *EJ* 6, 1189; E. Sanders, “Fasting”, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, 81-84.

practised by the righteous included more than fasting and was extended to include all forms of abstinence. It was taken by Ryle and James to indicate the Pharisees' obedience both to the written law by making offerings for sins and to the oral tradition by observing the days of fasting.¹⁸⁾ It is true that the requirement for additional obedience to the oral tradition is one of the distinctive features of the Pharisees. However, neither the whole collection of the PssSol nor the verse itself gives the slightest hint that the righteous in the PssSol made atonement for any kind of sins by means of sacrifices.¹⁹⁾ It does not truly mean that they did not perform the sacrificial cultic practice to make atonement for themselves. In addition, fasting was not used as the sole means of atonement by the Pharisees nor was it practised by them alone. In PssSol 3:8 there is little evidence that the psalmist was engaging in polemics against the sinners on the issue of oral tradition as did the Pharisees and the Sadducees.

And also PssSol 17 is one of the few texts to show the expectation of the Davidic Messiah in the first century BCE. The Davidic Messiah and his everlasting kingdom yet to come are assumed to be the main hope of the righteous, the view which is ascribed to the Pharisees. This may have originated from the firm belief of the Pharisees in a future life.²⁰⁾ According to PssSol 17:5-6 the sinners rose up against “us”, i.e., the righteous including the psalmist; they set upon us and drove us out; they took away the promise from us by force; they set up a monarchy because of their arrogance; they despoiled the throne of David. Thus they fled from the sinners and wandered in the desert. A few managed to survive (PssSol 17:16-18). Judging this statement, the sinners took over power from the “us”, usurping the existing power and setting up a new monarchy. The sole solution would be the coming of the ideal king, the Son of David. He is designated as *χριστὸς κυρίου* in PssSol 17:32, and *χριστοῦ κυρίου* in the title to PssSol 18 and in 18:7. All of these are to be literally translated as “the Anointed of the Lord”. Instead of *χριστὸς κυρίου* in PssSol 17:32 some MSS read *χριστὸς κυρίου*, which is understood as “the Lord

18) Ryle-James, *op.cit.*, xlix.

19) This does not necessarily imply that the righteous did not use the sacrificial system at all for atonement for their sins, considering that at the time the temple was still in existence and sacrifices were also being practised.

20) *Ant.* XIII.v.9 (172), XVIII.i.3 (12-15), War II.viii.14 (162-166), Mt. 22:23-24, Mk. 12:18-23, Lk. 20:27, Act. 32:6-8.

Messiah” in a technical sense.²¹⁾ However, whether this should be read as “the anointed of the Lord” or as “the Lord Messiah” is not our main issue. The point here is that in either case he is portrayed by the psalmist as the expected ideal king who is appointed by God and who will fulfill his ultimate promises in the messianic times. The messianism held by the righteous, i.e., the expectation of the Davidic Messiah and his ideal times is a point that sharply distinguishes them from the various religious groups or authors which produced Jewish writings during the intertestamental period. In fact, since the displacement of the Davidic kingdom early in the Persian period, the expectation of the Davidic king and his kingdom had been long forgotten, though it did not die totally.²²⁾ The reason why the psalmist took up the notion of the Davidic Messiah and his messianic times can be found in the undesirable and deteriorated conditions of Jewish society under the Hasmonean kings/High priests. He believed that this would be the sole and ultimate solution for the present evil of the day and for the creation of a new future. This very account has led to wide agreement that the sinners, who are here referred to in the third person plural “they”, correspond to the Hasmoneans who established the dynasty, as in the case of PssSol 2 and 8.

However, there is little evidence or information to support the contention that the Pharisees held to a belief in the Davidic Messiah. It also appears in texts from the Qumran community, and the Testament of 12 Patriarchs.²³⁾ That the Pharisees expressed a future hope in the Davidic Messiah, which was different from that of other known groups, is scarcely verifiable from any sources. The most that may be said is that it is possible that the Pharisees shared the belief in a coming Davidic messiah in some sense or other but to say that is to be a long way from finding evidence that securely ties the Pharisees to the righteous in the PssSol.

2.3. Evidence that strongly negates identification with the Pharisees

21) Wright and Charlesworth read it in this way. R. Wright, *TOTP* 2, 667-668; J. Charlesworth, “The concept of the Messiah in the Pseudepigrapha”, *Principat 19:1; Judentum*, 197.

22) Mendels notes that in Ezra and Nehemiah David is mentioned almost solely in connection with the service in the Temple: Ezra 3:10, 4:20, 8:20, 9:7; Neh. 3:16, 12:24, 36, 45, Jer. 23:5-6, Ezek. 34:23-24, 37:24-25, Zech. 4:6, Hg. 1:2-3, Dan. 9:4-20, Judith 5:6-19. D. Mendels, “Hecataeus of Abdera and a Jewish ‘Patrios Politeia’ of the Persian Period”, *ZAW* 95 (1983), 104-105, n56.

23) IQS 9:8-11, IQSa 2:11ff, CD 12:23, 14:19, 19:10, 20:1; TJudah 24:1-6; TDan 5:10-13.

There is a strong argument that opposes identification, maybe seen to bear no resemblance to those of the Pharisees.

To propose that the Pharisees should be regarded as political quietists and probably pacifists in the same way as the righteous of the PssSol at that time in Jewish history is quite unconvincing. Though they had at times suffered persecution, the Pharisees had not ceased their involvement in politics ever since they first engaged in such matters during the reign of John Hyrcanus (134-104 BCE). Especially during the reign of Salome Alexandra (76-67 BCE) they played a prominent role in politics as well as in religion (Ant. XIII. xvi. 2[408-409]). During this period the Pharisees were allowed control of all political and religious power. In fact, they ran the government during Alexandra's reign. It is quite certain that they had a strong voice in the assembly at the time of the psalmist.²⁴ We can presume that the power of the Pharisees was enormous at the time. This may be derived from Josephus' statement describing one of the reasons for the usurpation of the throne by Aristobulus II: “he (Aristobulus II) was now much more afraid, lest, upon her death (Salome Alexandra), their whole family should be under the power of the Pharisees” (Ant XIII. xvi. 5(422-429)). This clearly demonstrates that the Pharisees were a force to be reckoned with during this part of the Hasmonean era. They were certainly not political quietists. It is difficult to accept that within the space of a few years their political involvement would cease to exist. The political quietism of the Pharisees or, rather, of their rabbinic successors is a much later phenomenon and even then differences emerged within their ranks.

This is a totally different picture from that of the righteous in the PssSol, who were powerless and could not take any action or revenge against the sinners. The righteous are further described as poor, starving and persecuted.

On the basis of these considerations we find that the conclusion that the theological and socio-political perspectives of the righteous are exclusive to the Pharisees is unverifiable. On one point, namely, that of their political quietism (and probably pacifism) the righteous of the PssSol and the Pharisees (of Josephus) appear to be poles apart. Again, this does not, of course, mean to deny that the righteous share some of common beliefs and relation with the Pharisees.

24) L. Finkelstein, *The Pharisees: the Sociological Background of their Faith*, vol 2, 612-620; H. Jagersma, *A History of Israel from Alexander the Great to Bar Kochba*, 96-97.

3. An Attempt to identify the righteous with any historical-religious group

As we have already noted, there is no doubt that the picture of the righteous in the PssSol bears similarities to the Pharisees, albeit to different degrees. However, we have also found that it was very difficult to accept a close relationship between the righteous in the PssSol and the Pharisees because supportive evidence for such identification is often flimsy, and differences are so large that any valid conclusion based on acceptable facts cannot be verified.

Of singular importance is that in this study it is possible to identify a number of features of the righteous which are of value in constructing a description of them as a group within Judaism. The attempt to identify the group with one or another of the known groups has served to emphasize these features. Though their anonymity cannot be lifted, it is possible to describe them in such a way as to understand who and what they were and why they existed at the time they did. For the sake of convenience seven distinctive features of the righteous as a religious group are to be described as follows:

(1) The “righteous”²⁵⁾ which the psalmist represents are described by the use of a wide variety of biblical terms not as titles or names but as epithets or descriptions. The expressions so used are “devout”²⁶⁾, “those who fear the Lord”²⁷⁾, “Israel”²⁸⁾, “servant”²⁹⁾, “innocent”³⁰⁾, “humble”³¹⁾ and/or “poor”³²⁾. Each of these terms is used as a means by which the psalmist describes the righteous. This may mean that the use of the terms is insignificant for identifying the group from which it arose or for tracing it back to its origin. In the same manner the psalmist depicts his (their) opposing group by using such terms as “sinners”³³⁾, “wicked”(12:1, 4, 6), “hypocrites”(4:20), “criminals”(12:1, 4, 14:6),

25) 2:34, 35, 3: title, 3, 4, 5, 6, 7, 11, 12, 4:8, 9:7, 10:3, 13:title, 6, 7, 8, 9, 14:9, 15:6, 7, 16:15.

26) 2:36, 3:8, 4:6, 8, 8:23, 34, 9:3, 10:6, 12:4, 13:10, 12, 14:3, 9, 15:1, 17:16, 18:2.

27) 2:33, 3:12, 4:23, 5:18, 6:5, 12:4, 13:12, 15:13.

28) 5:18, 9:8, 10:5, 12:6, 14:5.

29) 2:37, 10:4, 12:6.

30) 4:22.

31) 5:12.

32) 5:2, 11, 12, 10:6, 15:1, 18:2.

33) The “sinners” can either be Gentiles or Jewish people, the latter of whom are referred to in 2:16, 34, 35, 3:9, 11, 12, 4:8, 13:6, 7, 8, 11, 14:6, 15:8, 10, 11, 12, 12, 13, 17:5.

“slanderers”(12:4), “unrighteous”(15:4), “profaner”(4:1), and so on. There is repeated mention of two opposing groups, “the righteous” including the psalmist and “the sinners”, or their equivalents within Israel itself.

(2) The righteous stood in sharp opposition to the Hasmoneans, and their immediate supporters who are dubbed as “sinners”. They challenged not only their conduct but their legitimacy and authority (PssSol 2, 4, 8). The sins with which they are charged are rather informative in indicating their identity. Transgression of the sanctity of the Temple and its service is indicated in 2:3 and sexual sins are mentioned in 2:13 as follows: *Because the sons of Jerusalem defiled the sanctuary of the Lord/they were profaning the offerings of God with lawless acts(2:3); And the daughters of Jerusalem were available to all, according to your judgements because they defiled themselves with improper intercourse(2:13)*. Especially other factors such as the sinners' persecution and oppression on the righteous formed part of the milieu from which the PssSol arose (Pss. 2, 17).

It is particularly noteworthy in the descriptions of the sinners, such as the reference to those “who deceitfully *quote* (*λαλέω* in Gk.) the Law”(4:8). In commenting on the sinners' understanding of the Law the psalmist employs the verb “*λαλέω*”, a derogatory word which can simply mean “to prattle”, or “to babble.”³⁴⁾ What is at issue here is not a question of committing moral and religious sins. The sinners did not disobey or disregard the Law, nor were they indifferent to it. The point is that of differing interpretations of the Law. The sinners, who were the high priests or upper stratum priests, had the authority to interpret the Law, and performed religious and political duties according to their interpretation. In addition to this, the problem of the understanding by the sinners of the Law is hinted at by the psalmist who accuses the sinners of “lawbreaking”³⁵⁾ and “lawlessness”³⁶⁾. It means that the contrast and enmity between the two groups seem to have originated from marked ideological differences, i.e., disagreement concerning points of understanding and interpretation of the Law, and resultant beliefs and practices such as the belief in resurrection and eternal life (3:11-12).

(3) Despite the fact that the temple was in existence and its cult was still

34) A. Debrunner, “*λεγω...λαλέω...*”, *TDNT* (one volume), 506.

35) 4:1, 9, 12, 19, 3, 8:9, 12: title, 1, 3, 4, 14:6.

36) 2:3, 12, 9:2, 15:8, 10, 11, 17:18.

accepted by them as valid, the group of the righteous did not seem to have fully relied upon the sacrificial system for atonement (PssSol 3, 9, 13).

One of the most distinctive features of the righteous is their manner of dealing with sins that they have committed. The passage that illustrate this idea is PssSol 3:7-8a: *The righteous constantly searches his house³⁷⁾ to remove his unintentional sins/He atones for (sins of) ignorance by fasting and humbling his soul.* On the basis of this translation, this raises the possibility that the means of atonement practised by the righteous included more than fasting and was extended to include all forms of abstinence.³⁸⁾ Apart from fasting and all forms of abstinence, even suffering was also a means they employed to make atonement for sins committed (PssSol 13:10).

(4) They had a stance of political quietism or of being powerless because of the sinners (PssSol 12). They did not take action against their enemies, whether Gentiles or the Jewish sinners, nor did they have schemes for regaining power after being deprived. For this to be true, it is necessary to pay attention to PssSol 12:5, saying that *May the Lord protect the quiet person (ψυχὴν ἡσύχιον) who hates injustice/ May the Lord guide the person who lives peacefully at home (ἄνδρα ποιουντα εἰρήνην οἴκῳ).* The Greek word ἡσύχιος is quite uncommon in the LXX. The sole references are in Isa. 66:2, Wis. 18:14 and Ben Sir. 25:20. This term is rendered from “nakeh” in Hebrew which is generally used in the sense of smitten, the state of quietness or a broken and humbled condition.³⁹⁾ This application of the understanding of ψυχὴν ἡσύχιον in PssSol 12:6 denotes the righteous as those who suffered and were hurt and quiet, probably by the sinners' various conspiracies and wrong doings. In such a situation, however, all that they did was pray that the sinners should be removed far from them.

The next Greek phrase *ἄνδρα ποιουντα εἰρήνην οἴκῳ* translating “lives

37) Numerous references to the ‘house’(οἶκος), denoting a variety of meanings like household, the house of Jacob, Israel as a whole and so on, are found within the PssSol (3:6, 7, 9, 4:12, 17, 20 ... etc.). It is noteworthy that ‘house’ in PssSol 3:7 may be used as a designation for the assembly of the righteous in a specific sense, considering that the psalmist throughout the PssSol has a group of the righteous in mind (PssSol 10:8).

38) Some Jewish writings illustrate fasting as a way of atonement for sins committed either deliberately (TSimeon 3:4) or to prevent them (TJoseph 3:4, 4:8, 10:1-2).

39) W. Arndt & F. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the NT and other Early Christian Literature*, 349; L. Koehler & W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT I*, 699.

peacefully at home” with the sinners in PssSol 12:1-4 is instructive. These verses describe how the sinners met and visited peoples on one pretext or another, probably concerning the areas of personal life, politics and religion. But they caused troubles. From the psalmist's point of view they were nothing but troublemaker, criminals and slanderers (12:1, 4), as these descriptions imply. To go further, the addition of “at home” in PssSol 12:5 may indicate a limitation of the status of the righteous, as opposed to the powerful and official position of the sinners in politics and religion. This may be confirmed in PssSol 17 which explicates the socio-political status of the righteous, being even in danger of their lives. Consequently some of them had to flee to the wilderness and were scattered over the earth. The others, whose lives were not threatened, probably because of their minor roles, managed to stay in Jerusalem. Given this, it is quite plausible that they remained as political quietists, as they are depicted as “remaining home” in PssSol 12:5.

This feature of the righteous makes it difficult to accept that they could be identified with the Pharisees. Black correctly points out an important fact about the Pharisees:

It was a mistake to regard the Pharisees as religious quietists. Both Pharisees and Sadducees were power groups, each striving for ascendancy in the Jewish state; political alignments were formed by both groups with the dominant foreign power.⁴⁰⁾

(5) The ultimate hope held by the righteous lies, namely, in the messianic times and in the figure of “the Messiah” in PssSol 17. This hope is articulated in response to a set of grave personal and national problems. The national leaders were the sinners committing the gross sins, and the people were sinful in a general sense so that the situation was beyond remedy (17:20). The sole solution would be the coming of the ideal king, the son of David. They held to the expectation of the Davidic Messiah as God's single agent, and of his ideal times.

According to PssSol 17, the first task of the Messiah, when he comes, is to remove all the evil of the present time: he will destroy the unrighteous rulers and nations, purge Jerusalem of Gentiles and drive out the sinners. As his second

40) M. Black, “The Pharisees”, *IDB* 4, 777.

positive function, he will play a perfect role in ruling and judging. He will gather a holy people, possibly including Gentiles, who are loyal to God. He will distribute the land to the tribes of the sanctified people, as in ancient times. He will judge peoples and nations, and rule them all in righteousness and holiness. The days of the Messiah are depicted as ideal times. Israel will be free of sin (17:27, 32, 40). As the nations flow to Jerusalem to bring their tribute, God's kingly power will be evident not only in Israel but also over all the earth. He will bless the gathered people and glorify God. His instruments in fulfilling these, however, are not such weapons as horse, rider and bow, but divine qualities such as strength, wisdom, righteousness (17:23, 27, 37, 40), purity from sin (17:36) and words whose power is mighty, creative and effective (17:24, 35-36). It is worthy of note that the temple, its cult and the priesthood, which were believed to be defiled, are not mentioned in the list of his works.⁴¹⁾ All in all, he is portrayed as a perfect worldly ruler, a real Davidic King of Israel, and God's agent.

An attractive proposal concerning the identity of the group of the righteous on the basis of the idea of the messianic figure(s) and messianism is that this group may represent an apocalyptic group, because these are themes often to be found in a number of apocalyptic writings.⁴²⁾ Though the development of the expectation of a coming Davidic Messiah may betray some of the tenor and spirit of apocalypticism, it still has to be noted that the view presented in the PssSol does not correspond to that of any apocalyptic literature or group known to us.

(6) Suffering was regarded as essential and significant because it disciplined the righteous, proved their identity as God's children, protected them from evil ways, rewarded them and cleansed their sins (PssSol 13).

In PssSol 13:1-12 the focus is upon the suffering which fell upon the righteous and the sinners alike, albeit to different degrees and upon the meaning attached

41) Though Davenport claims that the Davidic Messiah will play the dual roles, royal and priestly, his priestly duty is hardly mentioned. G. Davenport, "The Anointed of the Lord in the PssSol", G. W. E. Nickelsburg and J. Collins, eds., *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profile and Paradigms*, 75.

42) Such documents as 2 Baruch, 4 Ezra, 1 Enoch 37-71, and 2 Enoch, which are generally classified as Jewish apocalypses, contain the messianic titles like "the Messiah", "the Anointed one", "the Christ" or important messianic passages. J. Charlesworth, "The concept of the Messiah in the Pseudepigrapha", W. Hasse, ed., *Principat 19:1: Judentum: Allgemeines: Palastinische Judentum*, 197-217.

to this suffering. It is this suffering that becomes an issue for PssSol 13:1-12. Several interpretations of the suffering of the righteous are available as follows:

① The suffering of the righteous is discipline while that of the sinners is destruction (13:7-9). Though God disciplines the righteous, he would not destroy them utterly. To the righteous, discipline can serve as a sign of their righteousness: understanding this, they can endure (16:14-15). It is an interpretation placed upon divine action or result of what was believed to have been divine action and is to be found in the Bible.⁴³⁾ In addition to this, the suffering of the righteous is construed as testing. The test applied to them is “in the flesh” and “in the difficulty of poverty”(16:14).

② That the righteous are suffering is beneficial to them because it is an instrument of God to keep them from evil and to lead them to repent (13:5, 10). Their suffering is a sure mark that they are God’s children, beloved and firstborn (v. 9), in the same manner as correction is given to a beloved son by his father or as the horse is goaded for service (16:4).⁴⁴⁾ They will then be protected from being swept along with the sinners (13:5-6). Suffering is therefore understood as an act of God’s mercy and as a source of hope.

③ Significantly the suffering of the righteous serves as an atonement, mainly for their sins (17:10, 10:1-2, 18:5). It is probably in this sense that they can describe themselves as “innocent” (12:4).

Despite the various significance of suffering, there is not the slightest suggestion that it can effect a cleansing of Israel as a whole from her iniquities through the afflictions of the righteous. In other words, there is no possibility here of an efficacious “vicarious suffering”. A vicarious function by which any suffering is seen as suffering for the sins of others has no place here.

(7) The righteous experienced exile, death, dispersion, poverty and/or deprivation of power (PssSol 5, 16, 17).

Certain bitter experiences that the psalmist and his group of the righteous underwent are extracted from PssSol 17 in particular. It says: they rose up against us (v. 5); they set upon us and drove us out (v. 5); they took away the

43) Sanders has shown that there are several instances in which suffering is understood as discipline in the OT and that this is deeply rooted in Hebrew thought: Hos. 5:2, 7:2, 10:10; Zeph. 3:2, 7, Jer. 10:24, Biblical Pss. 6:2, 38:2, 39:12, 94:12, Job 5:12, passim. J. A. Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the OT and Post-biblical Judaism*, 44-45.

44) This image appears often in the PssSol (4:3, 5, 4:8, 8:7, 26, 9:2, 18:3-8).

promise (from us) by force (v. 5); they set up a monarchy because of their arrogance (v. 6); they despoiled the throne of David (v. 6). Some of the righteous who loved the “assemblies of the devout” (συναγωγὰς ὁσίων) were forced to leave the country and to forgo their meeting together because they were in danger of their lives. Thus they fled from the sinners and wandered in the desert. A few managed to survive (vv. 16-18).⁴⁵⁾

Judging this statement “they” set upon “us” and drove “us” out, usurping the existing power and setting up a new monarch (17:4-6). This very account has led to wide agreement that the sinners, who are here referred to in the third person plural “they”, correspond to the Hasmoneans who established the dynasty. On the other hand, what may not be ruled out is that the “assemblies of the devout” (17:16) may refer to a particular congregation which the psalmist and the righteous formed, whether their meetings were held either in the ‘synagogue’ as such or in their privately owned building. It seems that they gathered together as a group for some time until some of them were forced to leave. The fugitives may have been separated from the rest of the righteous remaining in Jerusalem, either through death in the desert, or through scattering among the nations. This may have been because they were influential in society, thus constituting a threat to the Hasmoneans. This means that the righteous including the psalmist seem to have remained as a group in Jerusalem and there continued their religious functions (10:5-8).

This is the indelibly drawn picture of the righteous given to us by the psalmist who is undoubtedly to be numbered among them. Though no identification with any known group or stream within the Judaism of the time is possible, there is clear evidence that they did exist as a group with many features that differentiate them from all others. Though they must remain anonymous so far as any brief title is concerned, their existence and importance for Jewish society of the time should not be overlooked or minimized. Though the righteous could not be identified with any historical group of the time known to us, they existed as a religious group as we mentioned above. We are not informed as to when the group called “righteous”, by that or an equivalent term, started to congregate and for how long they lasted as a group. The PssSol give only a general picture of

45) Buechler surmises that a long drought forced them to emigrate to neighbouring countries. However, there is no evidence for this. A. Buechler, *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 BCE to 70 CE*, 186.

the righteous opposed to the 'sinners' instead of their identification or historical group name.

4. Conclusion

As we have seen above, the inability to identify precisely the righteous of the PssSol is the result of a serious and fundamental deficit of information. That is to say, our knowledge of the religious and political groups existing during the last two centuries BCE and the first century CE is very limited. We are informed of only a very small number of groups, and of these very little is known. Josephus refers to four main religious groups in his day describing them, for the sake of his Gentile readers, as Philosophies, namely, the Pharisees, the Sadducees, the Eseenes and the Zealots or the Fourth Philosophy.⁴⁶⁾ In addition to such groups as the Qumran community, the Therapeutae⁴⁷⁾, Christians and Samaritans⁴⁸⁾ are known to us. However, it is also true that they were not the only groups that existed. There is evidence to suggest that during this period there was a great variety of different groups or sects, some of which are no longer known to us. For example, there were different orders within one group named as the Essenes.⁴⁹⁾ A Talmudic tradition refers to 24 groups at the time of the destruction of the Second temple.⁵⁰⁾ Charlesworth lists at least 21 groups, some of which contained further subdivisions, that existed prior to 70 CE in Jerusalem.⁵¹⁾

46) *Ant* XIII. x.5-6(288-298), XVIII.i.1(3-6), *War* II, viii.2-14(119-166), cf. Mt. 24 and Acts 23. The Sicarii may be identified with the Zealots.

47) Philo depicts them in *De vita contemplativa* iii.22-23. C. D. Yonge, (tran.), *The Works of Philo*, 700.

48) *Ant* XI. viii.6 (340-345).

49) Josephus recognized that there was more than one sort of Essenes (*War* II, viii, 13 [160-161]).

50) Yerusahaim, Sanhedrin, X, 5, cited by J. O'Dell, “The religious background of the PssSol”, *RQ* 3 (1961), 251-252.

51) Content of lecture given by Charlesworth on the 18th, August, 1989 in Melbourne. The following are the groups which he believes existed prior to 70 CE in Jerusalem: Enoch groups, Priestly groups, Hasidim, Pre-Qumran Essenes, Non-Qumran Essenes, Pharisees, Samaritans, Zealots, Herodians, Itinerant charismatics, John the Baptist, other groups, other Apocalyptic groups, scribes, Ascetics, synagogal groups, non-religious Jews, converted Jews and Palestinian Jewish movement.

The figures shown here may not be entirely accurate, but what is clear is that there were many more groups than those whose identity is known.⁵²⁾ Some did not last long, while others had such a limited following that historians ignored them. Others, such as the Qumran community, might have been undetected because of their location. In this respect, to ascribe all the writings of this period to one of the known groups would be tantamount to denying the existence of any other group. Moreover, to limit the existence of the groups to those known to us would be to run the risk of ignoring a significant portion of the Judaism of the day. This, in fact, is the most essential and important point of this study. It means that many proposals concerning a historical identification of the righteous must remain hypothetical. To go further, the righteous of the PssSol have to remain a religious group otherwise unknown and shadowy to us. They must not simply be subsumed under the heading of some known group. They have to be seen and understood, so far as is possible, in their own right.

<주요어>(Keywords)

솔로몬의 시편, 구약 위경, 의인, 바리새인, 유대 종파들.

Psalms of Solomon, OT Pseudepigrapha, the righteous, Pharisees, Jewish religious groups.

(투고 일자: 2011. 9. 30, 심사 일자: 2011. 10. 10, 게재 확정 일자: 2011. 10. 17)

52) Black describes the situation within Judaism in the first century BCE as “one of a widespread and dangerously proliferating and fissiparous heteropraxis, a kind of baptizing nonconformity, with many splinter groups”, extending from Judaea to Samaria and beyond into the Dispersion itself. M. Black, *The Scrolls and Christians*, 8.

<참고문헌>(References)

- Arndt, W. F. and Gingrich, F., *A Greek-English Lexicon of the NT and Other Early Christian Literature*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1957, 1979.
- Atkinson, K., “On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism At Qumran: New Light From Psalm of Solomon 17”, *JBL* 118 (1999), 435-460.
- Black, M., *The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the NT*, London: SCM, 1981.
- Brock, S. P., “The Psalms of Solomon”, H. F. D. Sparks, ed., *The Apocryphal OT*, New York: Oxford, 1984.
- Buechler, A., *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 BCE to 70 CE*, New York: KTAV Publishing House, 1968(=1922).
- Charlesworth, J., “The concept of the Messiah in the Pseudepigrapha”, 188-218, W. Hasse, ed., *Principat 19:1: Judentum: Allgemeines: Palastinisches Judentum*, Berlin, N.Y.: Walter de Gruyter, 1979.
- Charlesworth, J., *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Missoula: Scholars press, 1976.
- Cohen, S., *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia: The Westminster Press, 1987.
- Davenport, G. L., “The Anointed of the Lord in the PssSol”, 67-92, G. W. E. Nickelsburg and J. Collins, eds., *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profile and Paradigms*, Missoula: Scholars Press, 1980.
- Debrunner, A., “λεγω ... λαλέω ...”, *TDNT* (one volume), G. Bromiley, ed., Abridged in one volume from *TDNT* (10 volumes), Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1985, 505-506.
- Dupont-Sommer, A., *The Essene Writings from Qumran*, Oxford: Basil Blackwell, 1961.
- Finkelstein, L., *The Pharisees: the Sociological Background of their Faith*, vol 2. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1962.
- Flusser, D., “Psalms, Hymns and Prayers”, M. Stone, ed., *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen: Van Gorcum, Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Franklyn, P., “The cultic and pious climax of eschatology in the Psalms of

- Solomon”, *JSJ* 18 (1987), 1-17.
- Gray, G., “The Psalms of Solomon”, R. Charles, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT 2*, Oxford: Clarendon press, 1913, 625-652.
- Guthrie, Jr. H., “Fast, Fasting”, *IDB 2*, N.Y.: Abingdon press, 1962, 242-244.
- Hann, R., “The community of the pious: the social setting of the Psalms of Solomon”, *Studies in Religion* 17 (1988), 169-189.
- Herr, M., “Fast and Fast Days”, *EJ* 6, Jerusalem: Keter, 1972, 1189-1195.
- Jagersma, H., *A History of Israel from Alexander the Great to Bar Kochba*, London: SCM, 1985.
- Kim, H., *Psalms of Solomon: A New Translation and Introduction*, Highland Park: The Hermit Kingdom press, 2008.
- Koehler, L. and Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT I*, Leiden, Boston, Koeln: Brill, 2001.
- Lane, W., “Paul’s legacy from Pharisaism: light from the PssSol”, *Concordia Journal* 8 (1982), 132-138.
- Mendels, D., “Hecataeus of Abdera and a Jewish Patrios Politeia of the Persian Period”, *ZAW* 95 (1983), 96-100.
- Nickelsburg, G. W. E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, London: SCM, 1981.
- Nickelsburg, G. W. E., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Literature*, Cambridge: Harvard Uni. Press, 1972.
- O’Dell, J., “The Religious Background of the Psalms of Solomon”, *Revue de Qumran* 3 (1961), 241-257.
- Rahlfs, A., (ed.), *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1935, 1979.
- Ryle, H. and James, M., *Psalms of the Pharisees: Commonly Called the Psalms of Solomon*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2006.
- Sanders, E., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London: SCM, 1990.
- Sanders, J. A., *Suffering as Divine Discipline in the OT and Post-Biblical Judaism*, New York: Colgate Rochester Divinity School, 1955.
- Schuepphaus, J., *Die Psalmen Salomon: Ein Zeugnis Jerusalem Theologie und Froemmigkeit in der Mitte des Vorchristlichen Jahrhunderts*, Leiden: E. J. Brill, 1977.
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, vols 1-3, Edinburgh: T. & T. Clark LTD. 1973, 1979,

1986. G.

So, Ky-Chun, “Christological Insights: Between the Psalms of Solomon and the Sayings Gospel Q”(1), *Korea Presbyterian Journal of Theology(KPJT)* 6 (2006), 31-54.

Tcherikover, V., *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York: Atheneum, 1975.

Whiston, W., (tran.), *The Works of Josephus*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1987.

Winninge, M., *Sinners and the Righteous*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1995.

Wright, R. B., “Psalms of Solomon”, J. Charlesworth, ed., *The OT Pseudepigrapha 2*, New York: Doubleday & Company, Inc., 1985, 639-670.

Yonge, C. D., (tran.), *The Works of Philo*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1993.

<Abstract>

솔로몬의 시편에 나타난 의인의 정체

채은하 교수
(한일장신대학교)

솔로몬의 시편은 구약 위경에 속하는 문헌으로서 주전 1세기 폼페이에 의한 예루살렘 침략 이후에 저작된 18개의 시로 구성되어 있다. 이 시편에는 의인과 악인이 서로 대조를 이루고 악인에 대한 의인의 적개심이 대거 표현되어 있다. 의인에 대한 정체를 묻는 연구가 오랫동안 진행되어 왔고 여기에 나타나는 의인의 정체에 대하여 바리새인, 쿰란, 하시딤, 묵시론자 등 다양하게 주장되어 왔다. 특히 의인의 정체에 대하여 지금까지 연구된 다수의 연구는 솔로몬의 시편에 등장하는 의인과 바리새인의 유사점을 찾아 바리새인으로 보려는 연구가 주류를 이루고 있다.

하지만 주전 1세기 팔레스틴에는 바리새인이란 종파만이 아니라 수많은 종파들이 존재했다는 점이 간과되어서는 안될 것이다. 이들 사이의 몇 개의 유사점 때문에 솔로몬의 시편의 의인을 바리새인으로 보려는 시도가 있지만 실제로 상이점도 많이 발견된다. 그러므로 이 시대 유대의 많은 종파들 사이에 몇 개의 유사점을 근거로 의인의 정체를 바리새인으로 결론짓기에는 그 근거가 약하다. 본 연구는 이 문제에 관심을 두고 결론적으로 솔로몬의 시편의 의인은 주전 1세기 존재했던 유대인 종파이지만 어느 한 개로 귀결지을 수 없음을 밝힌다. 이 시편의 의인이 속한 종파와 바리새인과의 유사점들이 분명 존재하지만 이 외에 또 다른 여러 종파들이 있었기에 성급한 결론은 유보할 것을 밝힌다.

<번역 논문>

우리의 번역문은 설득력이 있는가?¹⁾

로스 막케라스*

어느 한 언어와 문화권에서 설득력 있고 우아하고 논리적인 것도 또 다른 하나의 언어와 문화권에서는 그렇지 않을 수 있다. 이러한 현상은 저자가 음(音)의 일치, 상투적으로 서열 매기기, 자기 문화권에서 독특하게 의미가 통하는 개념들 사이에 논리적인 연결 짓기를 할 때에 특히 해당된다. 이러한 경우에, 어느 정도 문자적으로 번역하여 독자에게 젖은 폭죽을 떠맡겨 놓는 것만으로 충분하겠는가? 여기서 내가 목표하는 바는 그 전술을 폭파하는 것이다. 그러나 우리의 번역문이 그 본래의 정황에서 원문처럼 설득력이 있도록 하기 위해서 우리가 무엇을 할 수 있을 것인가 하는 바로 그 물음은 토론거리이다. 여기서 내가 할 수 있는 것은 몇몇 본보기와 제안을 제시하는 것뿐이다.

어느 한 언어에서 허용된 화법이 종종 다른 한 언어에서는 비논리적으로 또는 생소하게 들릴 수 있다. 로마서 13:11은 “지금 우리의 구원이 우리가 처음 믿었을 때보다 더 가깝다.”라고 말한다. 독자는 여기서 다음과 같은 의미를 제기할 수 있을 것이다. “물론 그렇다! 얼마나 요령부득한 말인가!” 아마도 그럴 것이다. 그러나 실제로 우리는 종종 명백한 것을 진술하는데 그것은 정상적인 언어 관례의 일부이다. 그래서 우리는 로마서 13:11을 영어로 번역할 때에 그것을 다음과 같이 좀 더 관례적인 영어 화법으로 단순히 옮김으로써 요령부득이라든가 논리의 결핍이라는 비판을 피할 수 있다: “우리의 구원이 늘 더 가까워지고 있다.” 비판적으로 바라볼 때에 이것 역시 명백한 것을 진술하고 있다. 그러나 이것은 영어에서 우리가 말하는 방식이다. 그래서 이것은 비논리적으로 들리지 않는다. 그런데 이 점이 중요하다.

우리의 번역 언어는 원문 언어와 상이한 순서로 사물을 목록에 기입하기를 선호한다는 사실을 우리는 때때로 고려해야 한다. 종종 그리스어 신약성서에서는 수량이 내림 순서로 기입된다. 예를 들면, 마태복음 13:8에 다음과 같이

* 필자는 SIL(Summer Institute of Linguistics) 번역자이며, 바누아투(Vanuatu, 피지에서 800km 서쪽, 오스트레일리아에서 1,800km 동쪽에 있음) 공화국의 번역 고문이다.

1) Ross McKerras, “Are Our Translations Convincing?”, *The Bible Translator* 61:2 (April, 2010), 93-97을 번역하여 수록함.

표현되어 있다: “다른 씨는 좋은 땅에 떨어져 거기서 열매를 맺었는데, 심은 것의 100배, 60배 또는 30배가 되었다.”(NIV; 마 25:15; 눅 7:41을 참조하라.) 그렇지만 마태복음 13:8과 병행절인 마가복음 4:8은 오름 순서를 사용한다. 오름 순서는 영어에서 전형적인 양식으로 사용된다. 그렇게 하지 않으면 그것은 점강법(漸降法)처럼 들릴 수 있다. 이와 동일한 이유로 요한계시록 9:15에 기입된 순서는 변경할 필요가 있다. 즉 원문에 “바로 이 시각과 이 날과 이 달과 이 해를 위하여 예비된 네 천사가 풀려났다”라고 표현된 것을 영어로는 “바로 이 해와 이 달과 이 날과 이 시각을 위하여 예비된 네 천사가 풀려났다”라고 말하는 것이 더 바람직하다. 우리 영어의 문체는 초점을 시간의 최소 단위로 좁힘으로써 정점을 형성하는 것을 선호한다.

마가복음 7:21-22의 죄의 목록은 현대인의 귀에는 약간 생소하게 들린다. 왜냐하면 그것은 항목들을 명백히 어떤 식으로나 분류하거나 정돈하지 않은 채로 마구 건너 뛰기 때문이다. 우리들에게 중대한 죄로 보이는 것이 명백히 사소한 죄와 뒤죽박죽으로 뒤섞여 있다. 그리고 베드로전서 4:15의 죄의 목록은 “살인자”로 시작하여 “남의 일을 간섭하는 자”로 끝난다. 이 목록에 열거된 순서가 언급된 죄의 상대적 중대성에 대한 우리의 관념을 뒤엎으려고 의도된 것이라고 볼 수 있다. 그러나 이러한 목록에 사용되는 우리의 보통의 문형은 가장 중대한 것을 끝에 놓는 것이다. 이와 달리 하는 것은 우스꽝스럽게 들릴 위험이 있다. 최근에 내가 본 한 협잡 첩보 영화에서 그 악당들의 범죄의 목록이 “살인, 폭행, 공갈, 총 250달러의 주차 위반 벌금, 그리고 반납 기한을 넘긴 세 권의 도서관 장서”라고 제시되었다. 우리가 성서에 번역해 놓은 목록 표가 독자들에게 때때로 이것처럼 들리지 않을지 나는 궁금하다. 종종 그 목록표들은 그저 난잡한 나무토막 더미와 방불하지 않은가 하는 생각이 든다. 그리스어 신약성서에 나오는 목록의 순서는 음과 운율을 고려해서 그리고 또한 더 깊이 탐구할 흥미가 있는 여러 가지 논리적 이유로 종종 유발된 것이다. 다른 한편으로 우리가 번역에 사용하는 언어의 규범에 의거하여 우리가 우리의 목록들을 좀 더 논리적인 것이 되도록 만드는 몇몇 조치를 취하는 것이 정당하며 또한 종종 요청된다고 생각한다.

마가복음 9:47-45는 언제나, 여러 가지 말씀을 전적으로 마구 뒤범벅 해놓은 것을 포함하고 있는 것으로 여겨지는 소절이다:

“47 그리고 네 눈이 너를 걸려넘어지게 하거든 그것을 빼어버려라. 네가 한 눈을 가지고 하나님의 나라에 들어가는 것이 두 눈을 가지고 지옥에 떨어지는 것보다 더 낫다. 48 거기에는 그들의 벌레도 죽지 않고 불도 꺼지지 않는다.

49 모든 사람이 불로써 소금절임을 당할 것이다. 50 소금은 좋은 것이다. 그러나 만일 소금이 그 짠맛을 잃으면, 너는 어떻게 그것을 맛나게 하겠느냐? 너희들 안에 소금을 간직하여라. 그리하여 서로 화목하여라.”(NRSV)

그러나 연결점이 있다는 사실을 주목하라. 문장들은 하나하나의 표어—그것 자체로 또는 그것이 연결하는 문장들로 주의를 끄는 반복되는 한 낱말로 연결되어 있다. 즉 그 표어는 ‘불/불로써 소금절임하다/소금/소금’이다. 데이비스(Davies)와 앨리슨(Allison)은 이것을 지적하여 언급하기를 마태는 마가와 달리 언제나 자기의 자료를 주제적으로 배열한다 (1888, 87)고 했다. 이러한 종류의 연결은 서구적인 사고방식에 자연스러운 것이 아니다. 그러나 그것은 원문의 문화에서는 자연스러운 것이었다. 마이클 그랜트(Michael Grant)가 언급하기를, 합리적인 연관성보다는 이와 같이 연상시키는 연관성이 고대 역사가들의 전형적인 문체인데, 이는 그들의 작품이 암송하도록 고안되었기 때문이라고 했다(1970, 29).

동일한 종류의 연결법이 번역어 공동체에 잘 작동할지도 모른다. 특히 그 공동체들이 문자적이기보다는 더 구술적인 편이라면 그러할 것이다. 그렇다면, 영어에서 문제가 됨에도 불구하고, 우리는 염려해서는 안 된다.

신약성서에서 표어(알터[Alter]는 이것을 열쇠말 또는 이끔말이라 부른다 [1981, 92])가 확장된 소절에 사용되고 있는 몇 개의 흥미 있는 본보기가 있다. 로마서 14장에서 바울은 너희 형제들을 심판하지 말 것에 대해서 말한다. 그 소절에서 그가 여러 번 사용하는 핵심 낱말은 ‘심판하다’(*krinō*)이다. 이 낱말은 ‘비판적’(critic)이라는 낱말과 관련이 있다. 이 열쇠말의 상이한 의미들을 끌어들이므로써 그리고 이 낱말의 복합어의 몇 개로부터 도움을 받아서 바울은 23개 절을 연결짓는 한 가닥의 실을 자아낸다. 그 결과는 전체 소절에 응집력을 제공하는 것이다. 이러한 응집력은 우리들의 번역본들에서는 결여되어 있다. 아래에서 나는 그 낱말 또는 그 낱말의 복합어의 하나가 발견되는 구절의 번호와 CEV가 그것을 번역한 방법을 제시할 것이다.

1절 비판하다(criticize); 3절 비판하다(criticize); 4절 비판하다(criticize); 5절 (한 날을 다른 날보다 더 중요하다거나 모든 날은 똑 같다고) 생각하다(think); 10절 비판하다(criticize); 13절 심판하다(judge); 13절 작정하다(make up one's mind); 22절 의심을 품다(have doubts); 23절 의심을 품다; 23절 (그것은) 나쁘다(is wrong).

정확하게 그리스어의 ‘*krinō*’(심판하다)처럼 행동하는 하나의 낱말을 영어에서 (또는 다른 어느 번역 언어에서) 찾는 것은 거의 불가능할 것이다. CEV가 그 낱말을 번역하기 위하여 몇 개의 다른 낱말들을 어떻게 사용하는지를 주목하라. 그러니까 원문에 사용된 그 표제어 방법은 어떻게 우리들에게는 작동하지 않을 것이다. 번역자는 번역어가 그 동일한 효과를 성취하는 특별한 방법들을 탐색해내는 자유를 부여받는 것이 필요하다. 그러나 번역자가 직면하는 영구적인 문제는 그가 문자적인 번역에서 떠나자마자 비판을 받는다는 사실이다. 이것이 바로 로마서 14장에 드리워진 어두운 그늘이다!

표어의 확장된 사용의 둘째 본보기는 고린도후서 8장에 사용된 *charis* (보통으로 ‘은혜’로 번역됨)라는 낱말에서 찾아볼 수 있다. 이 낱말이 발견되는 구절의 번호를 여기에 제시하는데 그것은 NIV 번역에 의거한 것이다. 1절 은혜(*grace*); 4절 특권(*privilege*); 6절 은혜의 행위(*act of grace*), 베푸는 은혜(*grace of giving*); 9절 은혜(*grace*); 16절 감사하다(*thank*); 19절 헌금(*offering*). 그런데 여기에 하나의 중요한 특색이 있다. 그것은 유사하게 발음되는 *chara* (기쁨)라는 낱말이 2절에서 연쇄의 한 연결 고리로서 또한 사용되고 있다는 것이다. 이것은 전이(*transductio*) 또는 수식(*exornation*)으로 알려진 고전적 웅변술의 한 기법이었다. 즉 한 낱말이 그것의 다양한 의미를 드러내기 위하여 기교적으로 반복된다. 우리의 번역문이 그러한 매력적인 광택을 간직하고 있는가 그렇지 않으면 졸렬한 문체로써 독자들을 내쫓는가?

낱말 선택은 매우 자주 소리의 대응으로 이루어진다. 예를 들면, 고린도후서 11:28에서 왜 바울이 “나의 나날의 근심”(my daily concern)이라고 말했는가? 왜냐하면 ‘나날의’(*hermenan*)라는 낱말이 ‘근심’(*merimna*)이라는 낱말과 병행적이며 그 소리의 대응이 그의 요점을 강화하거나 적어도 하나의 유쾌한 문체를 창조하기 때문이다. 이러한 점을 고려할 때에, 확실히 번역자는, 적어도, 번역 언어에서 이 두 가지 일 중의 어느 한 가지를 할 수 있는 적절한 낱말을 선택할 자유가 있어야 한다.

하나의 다른 종류의 문학적 장치는 베드로후서 3:8에서 찾아볼 수 있다. “주님께는 하루가 천년과 같고, 천년이 하루와 같다”(NIV, NJB). 여기에는 교차대구적 구조로 된 병행대구가 있다. 그래서 둘째 부분에 있는 요소들의 순서는 첫째 부분에 있는 순서의 역(逆)이다. 그렇지만, 이러한 문학적 장치에 익숙하지 않은 사람들에게는 그 논리를 보기 어렵다. 베드로가 말하는 것은 “그렇다. 주님께서 돌아오시는 데는 긴 시간이 걸린다. 그러나 주님께서서는 시간을 우리가 보는 방법과 달리 보신다. 우리가 긴 시간이라고 생각하는 바는 주님께는 긴 것이 아니다.”이다. 그래서 베드로의 진술의 끝마무리는 둘째 부

분이다. 즉 “주님께는 천년이 하루와 같다.” 그러나 교차대구에 익숙하지 않은 독자들에게는 첫째 부분, 즉 “하루가 천년 같다”는 말은 혼란을 일으킨다. 그것은 베드로의 요점에 반대 작용을 일으키고 있는 것처럼 보인다. 형식적 번역문조차도 때로는 교차 대구에 제시된 순서를 제거하거나 변경할 것이다. 그래서 독자들이 여기서처럼 수정하지 않고 설명하지 않은 번역과 마주칠 때에는 그것을 이해하는 것이 어려울 것이다. 우리는 GNB가 그렇게 하는 것처럼 교차대구를 단순히 명시적으로 드러내는 것이 필요할 것이다:

주님이 보시기에 하루와 천년 사이에 아무런 차이가 없다; 주님께는 그들은 똑 같다.

다른 모든 것이 실패한다면, 첫째 부분을 단순히 생략해 버림으로써 의심할 여지없이 어떤 것이 상실된다 하더라도 “주님께는 천년이 하루와 같다”라고 번역하는 것이 필요할 것이다.

우리가 시가의 번역을 검토해 보면, 음과 운율의 패턴이 일으키는 효과가 매우 크다는 것을 알 수 있다. 다음의 한 연(聯)을 고려해 보라.

Eternal life hath He
Implanted in the soul
His love shall be our strength and stay
While ages roll.
영생을 그분은
영혼에 심었네.
그분의 사랑은 우리의 힘이 되어 남아 있으리.
세월이 흘러가도.

이 옛 찬송은 음(이 경우에 운율[rhyme]과 박자[metre])에 대한 고려가 다루어지는 주제의 흐름에 어떤 영향을 끼치는지를 보여 준다. 첫 두 행(行)의 주제는 영생이다. 다음에 ‘사랑’을 언급하려는 결정은 하나의 운(韻)을 만들어야겠다는 그 시인의 필요에 따라 부분적으로 통제를 받고 있다. “영혼에 심었다”라는 행은 이러한 제한을 훨씬 더 많이 받고 있다고 느껴진다. 그것은 첫 행에 맞추어 여섯 박자(beats)를 가져야 하고 “세월이 흘러가더라도”라는 마지막 행과는 각운(脚韻)을 맞추어야 했다.

그래서 그들 자체에 있어서는 논리적 연결이 오히려 약한 것 같다. 그렇지만, 그것을 각운(rhyme)과 울격(metre)에 맞추어 읽으면, 그 흐름은 매끄럽게

되어 독자는 논리에 대해서는 걱정하지 않아도 된다. 그러나 그것이 다른 언어로 번역되어 각운과 울격이 없어지게 되면 문제가 생긴다. 몇몇 번역 이론가들은 다음과 같이 답변할 것이다: “그렇다. 이 경우에 당신은 (원문에) 변경을 가할 수 있다. 왜냐하면 당신은 성서보다는 시가를 다루는 데 더 많은 자유가 있기 때문이다.” 그러나 나는 이렇게 응답하겠다: “우리가 매우 주의를 기울여서 찬송의 시적 특질을 고려하여 그것을 확실하게 잘 번역한다면, 우리는 성서가 잘 번역된다는 것을 보증하기 위해서 적어도 (시가 번역에 주의 기울이는) 그만큼의 주의를 기울여야 한다.”

언어 너머 문화적 쟁점에 다다른 두 개의 사례를 들으로써 결론을 맺을까 한다.

중풍 병자에게 “네 죄가 사하여졌다” 하고 말하는 것과 “일어서서 네 자리를 들어 걸어가라” 하고 말하는 것 중에 어느 것이 더 쉬우냐?(막 2:9)

현대 서구인들에게 이 구절의 논리가 아무리 불명확하게 보인다 하더라도, 대다수의 전통적 문화권에 속한 번역 청중들을 위해서 아무런 변경이나 해설이 필요 없다. 그들은 죄와 고난 사이에 하나의 직접적 연결고리를 본다. 그래서 예수가 의도하신 논리가 그들에게는 명백하다. 그 사람의 고통을 치유하는 것은 그의 죄가 용서받았다는 확실한 표시가 될 것이다; 남은 일은 치유의 사실이 각 사람의 눈의 검증에 공개되는 엄격한 시험을 통과해야 하는 것이다.

사람이 범하는 모든 다른 죄는 그의 몸 밖에(outside his body) 있다. 그러나 성적으로 죄를 짓는 사람은 자기 자신의 몸에 거슬러(against his own body) 죄를 짓는다.(고전 6:18 NIV)

여기서 ‘...에 거슬러’(against)라는 낱말은 그리스어 전치사 *eis*를 나타낸다. 이 그리스어 전치사는 또한 ‘... 안에’(in)를 뜻하며 ‘... 밖에’(그리스어 *ektos* = 영어 *outside*)와 대조를 이룬다. 그래서 낱말 놀이가 여기에 도움을 주고 있다.

“모든 다른 죄는 ... 몸 밖에 있다”: 이 논리는 따라가기 약간 어렵다. 그러나 명백히 그것은 도둑질과 살인 같은 것들을 사람의 팔 끝에서, 즉 몸에서 약간 떨어진 거리에서 행해지는 것으로 보고 있다. 이와 달리 간음은 몸/자아의 바로 중심부에서 범해진다. 약간의 정신적 노력만 기울이면 우리는 바울의 논증의 흐름을 포착할 수 있다. 그러나 그것은 바울의 청중들에게 명백히 그러했듯이 우리에게도 그만큼 납득이 가지는 않는다. 바울은 그의 논증을 그들

의 문화에서 통용되는 일종의 상투적인, 수용된 지혜에 결부시킨다. (그렇지 않다면 그는 그의 논증을 그가 하듯이 그렇게 제시하지 않았을 것이다.) 서구 문화에서 일반 통념은 다음과 같다: “노새는 완고하다; 장모는 참견쟁이다.” 이러한 생각은 현대 서구 문화에서 일반적으로 받아들여지고 있다. 노새나 장모가 있거나 없거나 상관없이 말이다! 그러나 또 다른 문화에서는 그 생각은 아주 다를 수 있을 것이다. 그래서 우리가 고린도전서 6장에 있는 바울의 논법에 약간 당황하는 것과 꼭 마찬가지로 사람들은 이러한 감상(感傷)에 당황할 것이다.²⁾

내가 제시한 모든 본보기에서 정말 그렇듯이, 이 마지막 본보기에서 번역자가 무엇을 할 수 있는지는 토론거리로 열려 있으며 그것은 거의 확실히 번역 언어와 문화에 달려 있다. 그러나 정확성이라는 명분을 내세워서 더 문자적인 번역으로 나아가는 움직임이 있는 시기에 나는 정확성이라는 명분으로 번역자에게 더 많은 자유를 허용하도록 간청하고 싶다. 내가 나의 문화와 언어의 규칙에 의거하여 잘 논증된 글을 썼는데 내 글의 번역자가 문자적으로는 정확하지만 전적으로 설득력이 없는 번역문을 생산해 놓았다고 하면, 나는 그를 해고할 것이다.

(김창락 번역)

2) 이 소절을 달리 취급한 것을 보려면 Powers(2009)의 글을 참조하라. B. Ward Powers, “Body and Flesh implications in Paul’s Corinthian Dialogue”, *The Bible Translator* 60:4 (2009), 224-233.

<참고문헌>(References)

Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981.

Davies, W. D., and Dale C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew*, 3 vols., Edinburgh: T & T Clark, 1988.

Grant, Michael, *The Ancient Historians*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1870.

Powers, B. Ward, “Body and Flesh implications in Paul’s Corinthian Dialogue”, *The Bible Translator* 60:4 (2009), 224-233.

<서평>

Translation That Openeth the Window:

Reflections on the History and Legacy of the King James Version

(David G. Burke, Society of Biblical Literature 23, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009)

이환진*

1. 들어가는 말

이 글은 제임스왕역(KJV)¹⁾ 출간 400주년인 올해를 맞이하여 제임스왕역을 소개하려는 목적으로 데이빗 버크가 편집한 『창문을 연 번역 - 제임스왕역의 역사와 유산에 대한 의견』을 소개하려는 것이 목적이다.

이 책은 모두 12명의 학자들이 쓴 글을 모은 책으로 모두 3부로 구성되어 있다. 제1부의 제목은 “제임스왕역 이전의 성경 번역 세계”(The World of Bible Translation Before the King James Version)이고 제2부는 “제임스왕역을 만들기까지”(The Making of the King James Version) 그리고 제3부는 “제임스왕역 이후의 성경 번역 세계”(The World of Bible Translation After the King James Version)라는 제목을 달고 있다. 그리고 부록으로는 제임스왕역의 초판 서문을 현대 영어 철자로 바꾸어 실었고, 또 의미가 달라진 낱말의 표를 함께 실어 제임스왕역을 읽는 독자들에게 도움을 주고자 했다.

2. 1부: 제임스왕역 이전의 성경 번역 세계

2.1. 제임스왕역 이야기

제1부는 “제임스왕역 이전의 성경 번역 세계”라는 제목으로 제임스왕역

* 감리교신학대학교 교수, 구약학.

1) “제임스왕역”은 King James Version이나 King James Bible을 번역한 것으로 대한성서공회 총무를 역임하신 민영진 박사의 용어임을 밝힌다. 이 영어성경은 “흠정역”(欽定譯)으로 부르기도 하나 “제임스왕역”이란 용어가 더 알아듣기 쉬울 듯하여 이 서평에서 이 용어를 사용하기로 한다.

이전의 배경을 말한다. 먼저 맥그래드(Alister McGrath)는 “제임스왕역 이야기”(The Story of the King James Bible)라는 글에서 제임스왕역의 탄생 배경과 특징을 말하고 있다. 제임스왕역이 탄생하게 된 배경은 스코틀랜드 출신인 제임스 제6세가 영국의 왕이 되면서 주도한 1604년 햄튼 왕실 회의(The Hampton Court Conference)라고 한다. 이 회의에서 영국 청교도의 지도자인 존 레널즈(John Reynolds)의 제안에 따라 새로운 성경 번역을 시작하게 되었다. 따라서 제임스왕역은 종교적 압박을 받았다고 생각한 영국 청교도들의 요구를 받아들인 것으로 이해할 수 있다는 것이다. 이전에 나온 성경인 제네바성경이나 감독성경을 영국 청교도들은 좋아하지 않았기 때문이다. 그러면서도 6개의 팀으로 나누어 구약과 신약 그리고 외경을 번역한 최종 원고는 영국 성공회 지도자들이 마지막으로 검토하는 과정을 거친다. 나중에 영국 성공회 캔터베리 대주교가 된 리처드 뱅크로프트(Richard Bancroft)는 번역 원칙을 작성한 인물이다. 이 번역 원칙에는 어떤 종교적 편향성도 없어야 한다는 것도 들어 있지만, 특히 틴들(Tyndale) 번역을 위시한 이전 번역들을 많이 따르도록 한 것도 포함되어 있다. 1604년 후반에 50여 명의 옥스퍼드와 캠브리지 대학교 출신 번역가들이 번역을 시작하여 1610년에 번역이 끝났다. 그리고 검토 위원회가 일관성과 정확성을 기하여 번역을 최종 검토하고 왕실 인쇄업자인 로버트 바커(Robert Barker)가 인쇄하여 1611년에 나왔다. 그런데 제임스 왕은 새 번역을 내도록 명하기는 했으나 이 책을 내는 데 재정적으로 전혀 기여하지 않았다. 번역료나 인쇄비는 순전히 인쇄업자의 사적인 투자로 이루어졌다. 그러다보니 첫 판은 오타가 많았다. 인적, 물적 재원이 부족한 탓이었다. 따라서 이런 오류를 많이 줄인 제임스왕역은 옥스퍼드 대학교 출판사에서 나온 1675년 판이다.

아무튼 “그리스인에게 호머가 있고 아랍인에게 코란이 있다면 영국인에게 는 성경(제임스왕역)이 있다”고 말할 정도로 영어에 끼친 제임스왕역의 영향은 엄청났다. 셰익스피어에 버금가는 영향이었다고 말할 수 있다. 번역가들은 정확성에만 초점을 맞추어 작업했지만 결과는 아름다움과 우아함이라는 평가를 가져왔다. 이 결과는 의도적이라기보다는 순전히 우연의 일치였다고 말한다. 16세기와 17세기에는 성경을 문학으로 보려는 시도가 없었기 때문에 더욱 뜻 깊은 번역이기도 하다. 축자적 번역이라는 특징을 지니고 있는 제임스왕역은 따라서 영어 구문에 획기적인 영향을 미쳐 오늘날까지도 관용어로 사용되는 표현이 많다. 구약에서는 “마음을 쏟아놓다”(to pour out one’s heart)나 “해 아래”(under the sun) 또는 “입에 말을 담다”(to put words in his mouth)와 같은 표현이, 그리고 신약에서는 “몸의 가시”(a thorn in the flesh)나

“일이 생겼다”(and it came to pass)와 같은 표현이 그런 표현들이다. 이렇게 히브리어나 그리스어의 관용적 표현을 그대로 번역한 예는 제네바성경 같은 이전 성경보다도 그 빈도수가 훨씬 많다. 또 제임스왕역에는 당시에 죽어가던 고어(古語)가 많이 들어 있다. 대표적인 것이 “Thee”와 “Thou” 그리고 “Thy”와 “Thine”이다. 그리고 “its”라는 뜻으로 중세 영어인 “his”라는 말을 사용한 것도 마찬가지이다. 이렇게 제임스왕역은 출간 당시로서도 구식이었던 용어가 들어 있는 성경이기도 하다. 제임스왕역 출간 이후 150년간은 비평과 불만, 불평이 없지 않았으나 이후 150년간은 고전으로 이 성경을 받아들였는데 특히 18세기와 19세기에 영어의 모델로 받아들였다.

2.2. 제임스왕역의 유산

다음으로 벤슨 보브릭(Benson Bobrick)은 “제임스왕역의 유산”(The Legacy of the King James Bible)이라는 글에서 제임스왕역 이전의 성경 번역가들을 말한다. 이들은 교회 개혁가들이었다. 최초의 영어성경 번역가 위클리프는 결국 그가 죽은 뒤에도 교회가 무덤에 있는 그의 뼈를 꺼내어 불태운 뒤 강에 뿌렸다. 이후의 성경 번역가인 윌리엄 틴들 또한 1525년 신약을 영어로 번역하였다. 수천 권이 영국에서 읽힐 만큼 인기를 누린 이 성경은 “마법 같은 표현의 간결성”으로 그 아름다움을 뽐낸 성경으로, 많은 표현이 훗날 제임스왕역 속으로 들어간다. 그는 이후에 요나서 그리고 여호수아에서 역대하까지 번역하였으나 구약을 끝내지 못하고 가톨릭 당국자들에게 붙잡혀 일 년 동안 구덩이에 갇혀 고문 등 온갖 고초를 당하다가 결국 불타 죽고 만다. 이후에 마일스 커버데일(Miles Coverdale)과 존 로저스(John Rogers)는 제네바성경을 유배 중에 펴내기도 하였다.

결국 제임스왕역은 이전에 나온 여러 번역을 모아놓은 것이라고 말할 수 있다. 그 예는 이렇다. 틴들역에서 온 표현으로는 “평화를 이룩하는 자”(peacemaker), “유월절”(Passover), “오래도록 고통당하는”(long-standing), “희생양”(scapegoat), “주님의 기름부음 받은 자”(the Lord’s anointed), “젖과 꿀이 흐르는”(flowing with milk and honey), “부정 이득”(filthy lucre), “세상의 소금”(the salt of the earth), “마음은 원이로되 육신이 약하다”(the spirit is willing, but the flesh is weak) 등이 있고, 커버데일역에서 온 표현으로는 “부드러운 자비”(tender mercy), “편애”(respect of persons), “자애”(loving-kindness), “완벽한 바벨”(a perfect Babel), “최후의 순간”(the eleventh hour), “돼지에게 진주를 던지다”(to cast pearls before swine) 등이 있고, 제네바성경

에서 온 표현으로는 “헛되고 헛되다”(Vanity of vanities)와 “거듭난 사람을 제외하고”(except a man be born again) 등이 있으며 위클리프역에서 온 표현으로는 “죽다”(gave up the ghost), “늙은”(well-stricken in age), “잠자코 있다”(held his peace), “70세”(three score and ten), “(육적으로) 알다”(to know), “문은 좁고 길은 험하다”(Strait is the gate and narrow the way), “영생에 이르게 하는 샘물”(a well of water springing up into everlasting life) 등이 있다.

이어서 저자는 성경을 이제 모든 사람들이 영어로 읽을 수 있게 되어 스스로 생각할 수 있는 능력을 갖게 되었다고 말한다. 그런데 이 가운데에서도 중요한 것은 미국의 독립선언서에도 쓰여 있듯이 모든 인간은 하느님의 형상으로 동등하다는 생각이라는 것이다. 또 하나 중요한 점은 제임스왕역이 보편적으로 읽게 된 이후로 영국의 전통 민속가요의 형태로 성경이 표현되었다는 것이다. “12일의 크리스마스”(The Twelve Days of Christmas)나 “아, 나무는 푸르게 자라나누나”(Green Grow the Rushes O)와 같은 노래가 대표적이다.

2.3. 제임스왕역 이전의 번역 전통

다음으로 린 롱(Lynne Long)은 “제임스왕역 이전의 번역 전통”(Preparing the Way: Traditions of Translation Before the King James Bible)이라는 글에서 제임스왕역 이전에 대부분 성경은 구전 문학 형태로 이어져 나왔다는 점을 말한다. 곧 라틴어 성경을 가지고 예배를 인도하던 사제들이 각 지방 말로 설교하고 찬송하였기 때문에 성경은 구전 형태로 전달되었다. 대부분의 사람들이 라틴어 성경을 읽을 수 없었기 때문이다. 특히 “십자가의 꿈”(The Dream of Rood)이라는 서사시의 마지막 열두 행이 스코틀랜드 덤프리셔(Dumfriesshire)에 있는 루드웰(Ruthwell) 십자가에 남아 있는데 이 십자가는 750년 경의 것으로 십자가에 얽힌 이 이야기는 이미 오래전에 구전으로 전해 내려왔을 것으로 추정한다. 또한 7세기 후반의 케드몬(Caedmon)의 찬양 시 또한 라틴어 성경에 바탕을 둔 구전 문학이었다. 이러한 구전 문학의 흐름과 맞물려 라틴어 성경을 고전 영어로 옮기고자 했던 인물로는 9세기의 알프레드(Alfred) 왕과 10세기의 엘프릭(Aelfric)이 있다.

10세기경에는 라틴어 성경에 영어 설명이 붙은 주(註)를 단 복음서 사본들이 등장하기도 하였다. 그러다가 복음서의 경우 라틴어 본문이 없이 앵글로색슨어 주(註)만 따로 돌아다니기도 하였다. 1200년 경에는 Ormulum이라는 시 형태의 복음서가 나오기도 하였다. 백년 뒤에는 구약과 신약에서 뽑은 내용을 시 형태로 묶은 Cursor Mundi가 나오기도 했고, 또 1400년 경에는 프랑

스어에서 고(古) 영어로 시편과 복음서 합본이 출간되기도 하였다.

부분적인 번역 성경 말고도 후대의 성경 번역에 기여한 것으로는 라틴어로 쓴 성경 주석으로, 12세기에 나온 피터 콤포스터(Peter Comestor)의 주석과 13세기에 나온 리라의 니콜라스(Nicholas of Lyra)의 주석이 그런 것들이다. 그리고 각 지방어로 쓴 종교 작품이나 언어학이나 지도와 배경에 대한 학자들의 연구서도 마찬가지였다.

마침내 영어로 성경이 완역된 것은 1380년대와 1390년대인 데 위클리프 성경(the Wycliffite Bible)이었다. 라틴어 불가타역을 영어로 옮긴 이 성경은 두 가지 특징을 지니는데 하나는 첫 영어성경으로 선구자적인 작품이라는 점이고 또 하나는 정치적 압력으로 번역가들이 위험 속에서 작업을 해냈다는 점이다. 정치 당국은 이른바 “성경의 오독(誤讀)”에 신경 썼으나 위클리프는 누구나 성경을 자유롭게 읽고 해석해야 한다는 입장이었다. 위클리프 성경의 첫판은 존 위클리프를 따르던 자들이 번역한 것이고 2년 뒤에 개정판이 나온다.

이즈음에는 성극(聖劇)이 인기가 있어서 구전으로 성경 내용이 대중화되기도 하였다. 특히 신비극(the Mystery plays)이라는 장르가 대표적이었다. 교리와 신학을 전달하는 수단이 되기도 하였는데 이해하기 어려운 삼위일체나 동정녀 탄생을 설명하는 데 사용되기도 하였다. 그러다가 16세기에 들어서서 이런 공연이 여러 이유로 자취를 감추었으나 20세기에 다시 부활하여 몇몇 지역의 성당 유적지에서 매년 공연하기도 한다.

인쇄술의 발명으로 성경 번역 작업이 활기를 띠게 되었다. 인문학자들이 원문 수집과 원문 분석에 집중한 결과 불가타역과 그리스어 원문에 대한 복원이 이루어지게 되었다. 1516년에 에라스무스가 그리스어 신약으로 펴낸 불가타역 신약 교정본이 그 대표적이다. 1522년에 마틴 루터가 그리스어 성경에서 독일어로 번역한 신약은 종교 개혁의 계기가 되었다. 윌리엄 틴들도 루터역 신약을 모델로 1526년에 신약을 영어로 번역하였다. 1535년에 나온 커버데일 성경이나 1537년에 나온 매튜 성경은 틴들의 이름만 없을 뿐 틴들역의 개정본들이었다. 1539년의 대 성경과 1568년의 감독성경도 이 전통에 서 있는 성경들이다. 이외에도 유배지에서 번역한 두 성경이 있다. 하나는 1560년에 나온 제네바성경(the Geneva Bible)으로 윌리엄 위팅햄(William Whittingham)이 메리 여왕 시절 제네바로 유배를 가서 번역한 성경이다. 가톨릭교회에서도 개신교회의 번역에 대응하여 라임-듀아이성경을 1609년에 펴냈는데 그리스어 성경을 참조하여 불가타역에서 번역한 것으로 엘리자베스 여왕 시절에 유배지에서 번역한 것이다. 엘리자베스 여왕 시대는 문학과 문

화가 꽃피던 시절이었다. 이즈음에 나온 성경은 모두 신앙의 갈등 속에서 나온 것들이어서 대부분 대중적이지 않았으나 셰익스피어의 성경으로 알려진 제네바성경을 가장 많이 읽었다.

7세기부터 시작된 영국의 구전 전통과 문학 전통 그리고 성경 번역 전통이 성경의 “영어화”(Englishing)에 기여했다. 영국으로 기독교가 처음 들어가던 시절에 영어는 안정적이지도 않고 발전도 덜 되던 때였다. 그러나 기독교가 들어가면서 성경 속의 이야기를 입으로 설교하고 연극과 문학으로 표현하는 과정 속에서 영어가 자리를 잡아갔다고 말할 수 있다.

2.4. 제임스왕역의 문헌 자료

다음으로 존 콜렌버거(John Kohlenberger III)는 “제임스왕역의 문헌 자료”(The Textual Sources of the King James Bible)에서 제임스왕역의 번역 자료에 집중한다.

리처드 벤크로프트(Richard Bancroft)가 작성한 제임스왕역의 번역 원칙 6에는 번역 대본이 히브리어와 그리스어 성경이라고 나오고,²⁾ 번역 원칙 14에 따르면 주로 참조할 영어성경은 감독성경이지만 틴들역과 매튜성경과 커버데일역과 대 성경과 제네바성경도 참조하라는 것이었다. 번역 원칙에는 들어 있지 않지만 라임-듀아이역(1582) 신약도 참조하였다. 번역 원칙 가운데 가장 눈에 띄는 것은 독자적으로 번역하라는 것이다. 번역 원칙 6에 따르면 “난하주는 달지 않는다. 다만 이해가 되지 않는 곳에서 히브리어와 그리스어 단어의 문자적 의미를 간략하게 설명하여 붙인다”라고 했는데 이 원칙에 따라 구약에는 4,111개, 외경에는 138개, 신약에는 112개의 난하주가 제임스왕역에 들어 있다. 다음으로 다른 영어 성경을 많이 참조했다는 사실은 히브리서 11:1을 예로 들어보면 분명하다.

Faith is the ground of things hoped for,
the evidence of things not scene. (감독성경)

Now faith is the substance of things hoped for,

2) 콜렌버거는 당시에 나온 대표적인 라틴어 성경으로 히브리어, 아랍어, 그리스어, 라틴어 번역이 들어 있는 콤플루텐시안 폴리글로트(Complutensian Polyglot, 1522)와 제2바티칸 공의회까지 가톨릭교회의 표본 본문이었던 클레멘타인 불가타역(the Clementine Vulgate, 1592)을 예로 든다. 또 히브리어 성경으로는 야콥 벤 하임의 랍비 성경(1524-1525)을 들고, 그리스어 성경으로는 에라스무스의 그리스어-라틴어 신약(1516)과 존 갈뱅의 계승자인 테오도어 베자(Theodore Beza)의 그리스어 신약(1565-1604)을 예로 든다.

the eviduce of things not seen. (제임스왕역)

이렇게 대부분 감독성경을 따랐지만 “Now”는 제네바성경을 따른 것이고 “substance”는 라임-듀아이성경을 따른 것이다. 난하주에는 “substance”에 대해서 “or, ground, or, confidence”라고 읽을 수도 있다고 했는데 성경 이름은 붙이지 않았지만 감독성경(“ground”)과 틴들역(“confidence”)을 참조한 것이다.

이독(離讀, variant readings)의 경우, 다른 난하주와 구별하지 않고 단지 “Or”로만 표기하기도 하였다. 구약은 67개의 이독이, 외경은 156개의 이독이, 신약은 37개의 이독이 들어 있다. 구약의 경우 마소라 본문의 케티브를 본문에, 케레는 난하주에 실었다(시 100:3). 그러나 본문에서는 마소라 본문을 따르고 난하주에서는 70인역과 불가타역을 따르는 경우도 있다(에 14:12). 신약의 경우 요한일서 2:23이 특이한 경우이다.

Whosoeuer denieth the Sonne, the same hath not the Father;
but he that acknowledgeth the Sonne, hath the Father also.

위 문장은 대부분의 그리스어 본문 전통을 따른 것이지만 이탤릭체로 된 부분은 에라스무스나 콤플루텐시안 폴리글로트, 알두스, 스테파누스, 베자 1.2 그리스어 본문에 없는 부분이다. 그러나 대 성경과 감독성경의 본문에는 위치럼 들어가 있다. 그리고 제네바성경(1560)의 난하주에도 들어 있다. 불가타역을 따른 라임-듀아이성경은 이탤릭체 없이 본문에 들어가 있다. 이러한 예를 보면 신약의 경우 원문을 따르는 것도 이른바 텍스투스 레셉투스(Textus Receptus)만을 따른 것이 아니라는 것이다. 따라서 위의 여러 예는 16세기 성경학의 총결산을 보여주는 예라고 말할 수 있다.

3. 2부: 제임스왕역을 만들기까지

3.1. 햄튼 왕실 회의

제2부는 3명의 학자가 제임스왕역이 어떻게 탄생하게 되었는지 그 배경과 과정을 논한다. 먼저 케넷 커티스(A. Kenneth Curtis)는 “햄튼 왕실 회의”(Hampton Court Conference)라는 글에서 제임스왕역이 탄생하게 된 직접

적인 배경을 말한다. 1603년 엘리자베스 여왕이 죽고 스코틀랜드 출신 제임스가 왕으로 즉위한다. 영국 청교도들은 개혁이 실현되기를 원했다. 제임스왕은 장로교의 영향을 받은 인물이기 때문이었다. 잉글랜드의 제1세가 된 스코틀랜드의 제임스 제6세는 잉글랜드와 스코틀랜드를 통합하여 “위대한 브리튼”(Great Britain)이라 이름 붙였다. 제임스왕이 교회와 정부의 연합과 안정을 원했던 것은 당시 로마 가톨릭교도들과 청교도들 사이에 알력이 있었기 때문이다. 또한 당시 3만 명이 죽어갔을 정도로 전염병도 심각했다.

햄튼 왕실 회의는 이러한 상황 속에서 1604년 1월에 열렸다. 이 회의가 열리게 된 데에는 제임스가 왕위에 오르기 위해 에든버러에서 런던으로 내려가는 과정에 1,000명의 청교도 목회자들이 제임스에게 바친 개혁을 원하는 서명서, 곧 “천인 청원서”(the Millenary Petition)가 기폭제 역할을 했다. 이 청원서는 다음의 네 부분으로 나뉘어 있다. 교회 예배(Church Service), 교회 목회자들에 대하여(Concerning Church Ministers), 교회 생활 및 유지(Church Livings and Maintenance) 그리고 교회 규칙(Church Discipline)이다. 그 내용은 교황의 견해가 아닌 성경만을 교회에서 읽도록 해야 할 것, 목회자들은 설교할 수 있는 능력을 가져야 한다는 것, 주교들이 교회 수입을 늘리려고 압력을 행사하지 말 것 그리고 교회법이 적절히 집행되어야 한다는 것이다. 눈여겨보아야 할 것은 이 청원서에 새로운 성경에 대한 언급이 없다는 점이다.

햄튼 왕실 회의는 1604년 1월 14일과 16일 그리고 18일에 열렸다. 참석자들은 왕과 추밀원 고문관들과 9명의 주교와 수석 사제들 그리고 4명의 청교도 대표들이었다. 제임스왕은 개회 연설에서 이미 안정된 교회 상황에서는 개혁할 것이 별로 없다고 하였다. 그리고 회의 첫날에는 청교도 대표들은 배제된 채 교회의 세례, 사죄, 출교에 대해서 다루었다. 둘째 날부터는 청교도 대표들이 함께 참석하여 질문을 주고받는 식으로 진행되었다. 주로 교회 행정에 관한 것이었다. 여기서 “주교들은 교회의 장로회의(presbyterie)와 함께 교회를 치리하면 안 되는가?”라는 청교도 대표인 존 레널즈(John Reynolds)의 질문이 그 회의의 정점이었다. 제임스왕은 이에 “주교가 없으면, 왕도 없다”(No bishop, no king!)라는 말로 대답한다. 이런 배경에는 주교회에 대한 배려도 있었겠지만 그가 스코틀랜드에서 어렸을 때부터 경험한 청교도들에 대한 감정도 들어 있었다. 그런데 갑작스레 레널즈는 새로운 번역 성경이 있었으면 한다고 요구한다. 이유는 헨리 제8세와 에드워드 제6세 때 읽었던 성경은 원어를 충분히 반영하지 못한 성경이라는 것이다. 제임스왕은 이 말을 좋게 여기는데 그 자신도 당시 가장 많이 읽힌 제네바성경을 좋아하지 않았기 때문이다. 런던의 주교인 리처드 뱅크로프트(Richard Bancroft)는 강하게

반대하였으나 오히려 그를 제임스왕역 번역 작업의 의장으로 임명한다. 그래서 새로운 성경 번역 기획이 이루어지게 되었는데 정확하고 대중적이고 종파에 치우치지 않고 전국에서 읽을 수 있도록 권위 있는 성경을 빨리 내도록 하는 것이 그 목표였다. 번역 원칙으로 분류하자면 원칙 8-14는 정확성에 관한 것이고 원칙 2-5는 대중성에 관한 것이다. 원칙 6은 종파에 치우치지 않아야 한다는 것이다. 또한 제임스왕은 번역위원회에 속도를 내라고 주문하였고 전국 교회에서 읽을 수 있도록 해야 한다는 점을 강조하였으며 결국 옥스퍼드와 캠브리지 대학교의 우수한 학자들이 번역한 것을 주교들이 검토하여 추밀원에 제출한 것을 왕의 권위로 승인하였다.

3.2. 제임스왕역 초판의 머리말과 난하주에 대하여

다음으로 바클레이 뉴먼(Barclay M. Newman)과 찰스 하우스저(Charles Houser)는 “제임스왕역 초판의 머리말과 난하주에 대하여”(Rediscovering the Preface and Notes to the Original King James Version)에서 이 성경의 머리말과 난하주가 오늘날 성경 번역에 얼마나 중요한가를 말한다. 제임스왕역 초판에는 번역자들이 제임스왕에게 바치는 세 쪽의 헌정사와 11쪽에 달하는 “번역자들이 독자들에게”라는 머리말이 들어 있다.

머리말의 특징은 한 마디로 이 번역의 당위성을 말하는 변호론(apologia)이다. 이 머리말을 쓴 사람은 나중에 글로체스터의 주교가 된 마일스 스미드(Myles Smith) 박사이다. 첫째 성경 번역은 전문가가 아니라 일반 대중을 위하여 반드시 필요한 일이다. 둘째는 원어로 쓰여 있는 하느님의 말씀을 누구나 쉬운 말로 읽을 수 있도록 해야 한다는 것이다. 하지만 셋째로 문맥에 따라 언어 선택과 표현에 자유가 있어야 한다. 종교 언어로 굳어 있다고 해서 꼭 그 말과 표현을 사용할 필요는 없다는 것이다. 원어는 같은데 달리 읽은 이사가 35:10과 55:11이 그 한 예이다.

난하주는 번역 원칙 6에 적혀 있는 것처럼 원어를 설명하는 것 말고는 가급적 달지 않는다는 것이다. 이것은 난하주가 많은 제네바성경에 대한 반동으로 이해할 수 있다. 제네바성경의 난하주에 대해서 “매우 편파적이고 비사실적이며 선동적이고 위협성과 도발성을 내포하고 있다”고 말한 적이 있는 제임스왕의 견해와도 일맥상통하는 태도이다. 왕에 대한 내용이 들어 있는 왕상 9:12나 잠언 31:4의 난하주 같은 것이 그의 심기를 불편하게 했기 때문이다.

가급적 난하주를 피하지만 원어를 직접적으로 번역할 수 없을 경우에는 설

명을 난하주에 붙여 원어의 뜻을 밝힌다고 했는데 이는 축자적 번역으로 유명한 제임스왕역의 경우에는 예외적이라 할 수 있다. 그 대표적인 것이 이사야 26:4의 “Trust ye in the Lord forever, for in the Lord Jehovah is everlasting strength”이다. 이 가운데 “everlasting strength”에는 “Hebrew, the rock of ages”라는 난하주가 붙어 있다. 또한 난하주에는 대체 번역도 심심치 않게 눈에 띈다. 원문의 뜻을 잘 알 수 없는 경우가 그렇다. 그 한 예가 잠언에서 그 뜻이 가장 모호한 26:10인데, 본문의 주어를 “하느님”으로 읽었으나 히브리어 본문에 “위대한 이”로 되어 있기 때문에 난하주에서 “높은 이”(a great man)로 읽기도 한다.³⁾

하지만 난하주를 붙이는 일에 일관성이 결여된 부분도 눈에 띈다. “그릇들”(bowels)이라는 말을 시편 25:6에서 “tender mercies”라고 본문에서 읽고 난하주에 그 문자적인 뜻을 난하주에 달아주었으나 창세기 43:30에서는 같은 말을 그대로 “그릇들”로 읽고도 난하주를 붙이지 않았다. 그런데 요한일서 3:17에서는 같은 표현을 “his bowels of compassion”이라고 이중 번역하기도 하였다.

관주(貫珠, cross-references)가 난하주로 붙어 있는 경우도 있다. 곧 열왕기상 18:31의 “Israel shall be thy name”이라는 구절에는 그 배경 이해를 돕기 위해 창세기 32:38과 열왕기하 17:34를 보라는 난하주가 붙어 있다.

난하주의 또 다른 특징으로는 “성에 충실하다”(gender faithful)는 점을 들 수 있다. 곧 본문에서는 포괄언어를 사용하나 난하주에서 히브리어를 있는 그대로 옮겨놓는다. 난하주에는 “이스라엘의 아들들”(sons of Israel)로 되어 있으나 본문에서는 “이스라엘의 자녀들”(children of Israel)이라고 옮긴 것이 대표적이다. 17세기 번역이 이렇게 포괄언어를 사용했다는 점이 놀랍다.

3.3. 제임스왕역의 성격과 개정 역사

다음으로 잭 루이스(Jack Lewis)는 “제임스왕역의 성격과 개정 역사”(The King James Bible Editions: Their Character and Revision History)라는 글에서 현재까지 인쇄된 제임스왕역의 여러 판본을 소개한다.

우선 로버트 바커(Robert Barker) 출판사에서 펴낸 1611년판 제임스왕역에는 두 판본이 있다. 하나는 “The Great He Bible”이라고 부르고 다른 하나는 “The Great She Bible”이라고 부른다. 룻기 3:15에서 앞의 것은 “He went into the citie”라고 되어 있고 뒤의 것은 “She went into the citie”로 되어 있기 때문

3) 이 구절은 영어성경 가운데에서도 NJPS나 NIV 그리고 GNT가 모두 달리 읽는다.

이다. 서지학자들은 “He” 성경이 먼저 나온 것으로 추정한다.

1611년판 제임스왕역의 두드러진 특징은 난하주이다. 이 초판에는 모두 6,637개의 난하주가 있는데 이 가운데 4,034개는 히브리어의 의미를, 77개는 아랍어의 의미를 설명하는 난하주이다. 2,156개는 대체 번역(alternative readings)이고 63개는 이름의 뜻 설명이고 31개는 케레와 케티브의 이독에 관한 것이다. 신약에 들어 있는 767개의 난하주 가운데 37개는 이독이고, 582개는 대체 번역, 112개는 그리스어의 뜻을 설명하는 난하주이다.

또 하나 중성 소유격으로 “its”를 사용하기 시작한 것이 제임스왕역의 특징이다.

제임스왕역 초판은 구약의 커버 페이지에 코넬리우스 볼(Cornelius Boel)의 구리판 조각이, 또 신약 첫 쪽에도 다른 조각이 붙어 있다. 또한 이 초판에는 아담과 이브와 뱀 그림이 영국 문장(紋章)이 그려져 있는 페이지도 있고 두 페이지의 중동 지도 그리고 성경 속의 족보가 34쪽에 걸쳐 들어 있다. 10년 뒤부터는 이들이 빠져있다. 또한 제임스왕역 초판 성경 각 책에는 첫 글자가 장식되어 있는데 높이는 9행에 달하고 넓이는 18 글자에 달한다. 각 장(chapter)의 첫 글자 또한 높이가 5행, 넓이가 11 글자에 달하는 큰 글자로 인쇄하였다.

외경의 경우 이른 판본의 제임스왕역에는 모두 들어 있다. 커버데일 성경, 대 성경, 제네바성경, 감독성경, 라임-듀아이성경도 마찬가지이다. 하지만 1647년 이후부터 인쇄된 제임스왕역에는 들어 있지 않다. 출판사들이 무슨 근거와 권위로 이것들을 뺐는지 잘 알 수 없다. 영국성서공회는 1826년부터 외경이 들어 있는 성경을 보급하지 않기로 하기도 했다. 미국성서공회도 이 정책을 따랐다. 하지만 인쇄소에 따라 외경을 넣은 성경과 뺀 성경을 계속해서 찍어내기도 한다.

1611년판 제임스왕역은 검은색으로 인쇄되어 있는데 가로 10인치 세로 14인치의 폴리오 판으로 두께는 3인치였다. 무게는 약 18.5 파운드였다. 신약 또한 따로 검은색으로 인쇄하였는데 12절판 성경이었다. 제목 페이지에는 “교회에서 읽을 것”(Appointed to be read in Churches)이라는 말이 인쇄되어 있으나 어디에도 공인역이라는 기록이 인쇄되어 있지 않다.

1612년에는 로마체로 인쇄된 4절판과 8절판 제임스왕역이 나오기도 하였다. 이들 판 역시 초판의 “hee”(룻 3:15)를 그대로 답습한 판본이기도 하다. 1613년에 나온 폴리오 판 제임스왕역은 초판과 비교하여 400개 이상의 이독을 지니고 있다고 알려져 있다. 1616년 판 이후부터 나온 제임스왕역은 모두 “교회에서 읽을 것”이라는 말을 빼고 인쇄되었다.

이후에도 잉글랜드의 캠브리지에서 1628년부터 제임스왕역을 인쇄하였으며 스코틀랜드에서는 1633년부터 제임스왕역을 인쇄하기 시작하였다. 이들 판본에도 초판의 오류가 계속 이어졌는데 1638년에 가서야 왕실의 명으로 캠브리지 대학교에서 교정본을 펴냈다. 이 성경은 1762년 파리스(F. S. Paris) 교정본이 나오기까지 124년간 캠브리지의 표본 본문이었다. 1642년에는 암스테르담에서 제임스왕역이 인쇄되기도 하였다. 1715년까지 6번 인쇄되어 나왔다.

제임스왕역이 나오는 데에는 인쇄업자들의 영향력도 컸다. 이들은 단순한 인쇄업자들이 아니라 인쇄소를 운영하여 여러 판본의 제임스왕역을 찍어내는 데 큰 역할을 한 교회 지도자들이다. 옥스퍼드의 주교 존 펠(John Fell), 위체스터의 주교 윌리엄 리오드(William Lloyd), 캠브리지 트리니티 칼리지의 교수 파리스(F. S. Paris), 허트포드 대학(Hertford College)의 히브리어 학자 벤자민 블레이니(Benjamin Blayney), 런던의 사무엘 박스터(Samuel Bagster), 캠브리지의 스크라이브너(F. H. A. Scrivener) 등이 그들이다. 이들은 각 시대마다 제임스왕역의 교정본들을 펴내는 데 결정적인 역할을 한 인물들이다.

미국에서 제임스왕역 출판은 독립 이후부터 이루어졌다. 미국성서공회(ABS)가 1816년에 설립되어 1821년에 영국성서공회판 제임스왕역을 펴내기 전까지 필라델피아성서공회(1808)와 볼티모어성서공회(1815)와 뉴욕성서공회(1816)가 각각 설립되어 주로 영국에서 들여온 연판으로 제임스왕역을 펴냈다. 미국성서공회는 1821년 처음으로 관주와 연대기와 각 장 요약이 들어 있는 제임스왕역을 펴냈다. 1827년부터는 영국성서공회의 방침을 따라 외경을 포함하지 않은 제임스왕역을 출판하였다. 이즈음부터 다른 출판사들은 제임스왕역의 미국성서공회판을 표준판으로 인식하였다. 이후 200년 동안 이런 관행이 이어졌다. 미국성서공회는 1841년에 법인체로 전환하고 정확한 제임스왕역을 인쇄하기 위해 미국성서공회 1833년판과 영국의 옥스퍼드판, 캠브리지판, 에든버러판과 비교하고는 24,000개의 이독이 있음을 밝혀냈으나 교리나 성경의 가르침을 해치는 것은 아니라는 판단을 내렸다. 이에 근거하여 1850년에는 신약 개정본을 그리고 1852년과 이듬해에는 성경전서 개정본을 펴내고 미국성서공회의 표준판으로 인증했다. 1856년에는 제임스왕역 강단성경(a pulpit Bible)을 펴내고 1611년 이래로 가장 좋은 판본이라고 주장하기도 하였다. 이런 주장에 논란이 일기도 했다. 하지만 여러 출판사들은 미국성서공회의 이 본문에 “옥스퍼드판과 미국성서공회 표준판과 일치하는 본문” 등과 같은 표기를 하고 제임스왕역을 출판하였다.

이후에 판형을 달리하거나 또는 여러 설명이나 도표 등이 들어 있는 제임

스왕역이 출판되기도 하였다. 영어 개역(English Revised Version)과 미국표 준역(American Standard Version)이 출판되고 나서 미국성서공회는 정관을 바꾸어 여러 판형의 제임스왕역을 이들 개정본들과 함께 펴내기 시작했다. 이 가운데에서도 특기할 만한 것은 예수님의 말씀을 붉은 글씨로 인쇄한 판본들이다. 이들 판본은 19세기 말부터 나오기 시작했는데 주로 개인 출판사에서 펴낸 것들로, 지금도 붉은 글씨 판 제임스왕역이 출판되고 있다.

21세기 현재 출판되고 있는 제임스왕역에는 다섯 종류가 있다. 첫째는 1611년 판을 다시 찍어낸 것으로 토마스 넬슨 출판사의 1987년 판과 헨드릭슨 출판사의 2003년 판이다. 둘째는 철자와 대문자와 발음과 이탤릭체 등 여러 이독을 그대로 찍어내는 유형이다. 영국의 캠브리지와 옥스퍼드 출판사 그리고 미국의 토마스 넬슨 출판사가 지금도 이러한 유형의 판을 펴내고 있다. 셋째는 미국의 군소 출판사에서 찍어내는 유형으로 대표적인 것이 미시간의 World of Grand Rapids 출판사가 펴내는 판본들이다. 미국식 철자를 담고 있지만 때로 통일성이 없는 것이 특징이다. 넷째는 미국성서공회 표준판이다. 마찬가지로 미국식 철자로 고친 판본이다. 다섯째는 미국의 존더반 출판사에서 2002년에 펴낸 것으로 스크라이브너(Scrivener)가 1870년에서 1873년 사이에 편집한 판본을 사용한다. 이 판본에는 용어 색인이 들어 있다. 또한 미국성서공회 표준판의 끝에 붙어 있는 500여개의 낱말이 어떻게 현대에는 다른 뜻으로 사용되고 있는지도 알아볼 수 있다. 또한 운문은 행갈이를 하였고 이탤릭체를 종종 사용하고 있는 것도 특징이다.

4. 3부: 제임스왕역 이후의 성경 번역 세계

4.1. 제임스왕역과 유대인 성경 번역

제3부에는 “제임스왕역 이후의 성경 번역 세계”(The World of Bible Translation After the King James Version)라는 제목으로 다섯 학자의 글이 실려 있다. 먼저 그린스푼(Leonard J. Greenspoon)이 “제임스왕역과 유대인 성경 번역”(The King James Bible and Jewish Bible Translations)이라는 글에서 유대인들의 영어 번역 성경 전통과 제임스왕역의 상호 영향 관계를 논의한다. 우선 그는 중세의 유대인 성경주석가이며 히브리어 학자인 데이빗 킴키(David Kimchi)의 이샤야 주석은 제임스왕역의 히브리 본문 해석에 많은 영향을 미쳤다는 점을 지적한다. 하지만 1800년 이전에 나온 유대인들이 번역

해낸 영어성경은 부분적으로 나왔는데 용어가 모두 제임스왕역과 똑같았다는 점도 지적한다. 이 영어성경이란 회당에서 사용하는 기도서의 성경 본문을 말한다. 18세기 말에는 히브리어 본문을 제임스왕역과 라쉬의 주석을 난하주로 실은 성경을 영국 유대인들이 사용하기도 했다. 이즈음 이삭 델가도(Isaac Delgado)는 오경 번역을 새로 펴내기도 했으나 제임스왕역을 많이 따랐고 약간 고친 것뿐이었다. 1841년에는 데이빗 아론 데 솔라(David Aaron de Sola)가 성경 전체를 번역하기도 했다. 이어서 데이빗 아셔(David Asher)나 메리 윌슨 카펜터(Mary Wilson Carpenter) 같은 이들이 성경을 부분적으로 번역하여 펴내기도 하였는데 주로 가정이나 학교에서 사용하기 위해서 펴낸 번역들이었다. 이후에도 1855년에 말커스 캘리쉬(Marcus Kalisch)가 출애굽기를, 아브라함 엘자스(Abraham Elzas)가 1870년대에 잠언과 욥기와 소예언서 몇권을 펴냈는데 제임스왕역과 달리 본문을 읽고자 한 부분 번역들이다. 하지만 문제는 이들 번역이 유대인들의 전통에서 받아들이기 어려운 본문 이해를 담고 있는 점이다. 유대인들의 관습(레 23.40)이나 넘느절(유월절)과 칠칠절의 시기를 말하는 본문(레 23.15)에서 제임스왕역을 그대로 따랐기 때문이다.

이렇게 영국에서 부분적으로 유대인들의 성경 번역이 나오다가 드디어 1917년에 미국에서 유대인들만의 번역이 나온다. 미국 유대출판공회(the Jewish Publication Society of America)에서 펴낸 성경이다. 하지만 JPS로 더 잘 알려져 있는 이 성경 또한 용어와 표현 면에서 제임스왕역을 개정한 RV와 무척 비슷하다는 것이다. 이런 이유는 미국 유대인들이 빨리 영어로 자신들의 성경을 갖고 싶어했기 때문이다. 이후 1960년대 초부터 해리 올린스키(Harry M. Orlinsky)의 주도하에 JPS의 전통을 잇는 성경 번역 작업이 추진되어 결국 1985년에 NJPS가 나오게 된다. 편집자의 말처럼 이 성경은 “기능 동등성”(functional equivalence)을 추구하는 번역 정신에 따라 나온 번역으로 제임스왕역이나 그 개정본인 RSV와 NRSV와는 선을 긋는 번역이었다. 미국의 보수파와 개혁파 유대인들은 이 번역을 대본으로 NJPS Torah Commentary 같은 오경 주석뿐만 아니라 Etz Hayim과 The Jewish Study Bible과 같은 해설 성경을 펴내기도 하였다. 이렇게 놓고 보면 유대인들의 영어번역 성경은 지난 세기 후반까지도 제임스왕역이나 그 개정본인 RV의 영향권에 놓여 있었다고 해도 지나친 말이 아니다.

4.2. 아프리카계 미국과 그 교회에 미친 제임스왕역의 영향

쉐릴 샌더스(Cheryl J. Sanders)는 “아프리카계 미국과 그 교회에 미친 제임

스왕역의 영향”(The KJV’s Influence on African Americans and Their Churches)이라는 글에서 제목대로 아프리카계 미국인들과 그 교회에 미친 제임스왕역의 영향을 논한다. 특히 자신의 신앙 함양에 제임스왕역이 얼마나 중요했는가, 아프리카계 미국인 교회에서 묵회하면서 자신은 제임스왕역을 어떻게 사용하는가, 그리고 아프리카계 미국인 신앙 공동체가 사회 정의를 실현하기 위해 노력하는 데 제임스왕역은 어떤 역할을 했는가에 초점을 맞춘다.

어렸을 적 할머니가 그에게 사준 제임스왕역은 그의 신앙 형성에 버팀목이었다. 특히 그림이 들어 있던 제임스왕역은 성경의 이야기와 인물들을 이해하는 데 큰 역할을 했다. 물론 나이가 들어가면서 또 공부해 가면서 예수님을 포함한 모든 성경 속의 인물들이 백인들로 잘못 묘사되었다는 것도 깨달아갔다. 아무튼 집에서나 교회에서 또 학교에서 늘 외던 십계명과 시편 23편, 팔복과 주기도문은 모두 제임스왕역 속에 들어 있는 본문이었다.

워싱턴 디씨에 있는 제3번가 하나님의 교회(the Third Street Church of God)의 담임목사인 그는 외할머니 때부터 4세대가 이 교회에 다니기도 하였는데 그는 20여년의 묵회생활 동안 줄곧 제임스왕역을 사용하고 있다. 교회에서 설교하고 가르칠 때 New Living Translation이나 NIV를 사용하기도 하나 언제나 인용하는 것은 제임스왕역이다. 친숙할 뿐만 아니라 포용언어를 사용하고 있는 것이 큰 강점이기 때문이다. 또한 지금껏 애용하는 성경 용어 색인도 제임스왕역에 기초한 Young’s Analytical Concordance of the Bible이다. 성만찬을 할 때나 세례를 베풀 때도 인용하는 성경은 제임스왕역이다. 집에 있거나 병원에 있는 환자 교우들을 심방할 때나 장례예배에도 제임스왕역을 사용한다. 교회의 여러 행사나 모임을 거행할 때 사용하는 예식서 또한 제임스왕역에 기초한 예문을 사용한다. 교회 강단용 성경도 또한 제임스왕역 성경인데 따라서 여성의 날이나 남성의 날 또는 교회 생일 때마다 우리가 읽는 성경은 당연히 강단용 성경인 제임스왕역이다.

미국에서는 최근 아프리카계 미국인들을 위해서 제임스왕역을 본문으로 삼고 예배나 성경공부를 위해서 여러 해설을 붙인 성경들이 출판되었다. 대표적인 것으로는 케인 펠더(Cain Hope Felder)가 편집한 Original African Heritage Study Bible (1993)과 미국 흑인교회 전국의회가 펴낸 African American Devotional Bible (1997) 그리고 미국성서공회가 펴낸 African American Jubilee Edition, King James Version (1999)이 있다.

Original African Heritage Study Bible은 아프리카계 미국인들이 좋아할 만한 여러 글과 지도와 찬송이 들어 있지만 가장 특징적인 것으로는 “아프리카

디아스포라가 좋아하는 101 성경 구절”이 들어 있는 것이다. 전국적으로 아프리카계 미국인들에게 설문 조사하여 개인적으로 또는 가정에서 또 다른 모임에서 기도 시간에 사용할 수 있도록 한 것이다. African American Devotional Bible에는 312개의 예배용 읽기가 들어 있다. 유명한 아프리카계 미국인 교회 지도자들의 글을 모은 것으로 흑인의 경험에서 얻은 통찰로 쓴 글들이다. African American Jubilee Edition, King James Version은 성경과 관련된 아프리카계 미국인들의 경험을 바탕으로 학자들이 쓴 학문적인 글을 모은 책이다.

또 하나 언급해야 할 책은 맥케리(P. K. McCary)가 젊은 아프리카계 미국인들의 언어로 번역한 *Black Bible Chronicles: From Genesis to the Promised Land*이다. 이 번역의 창세기 1:1-3을 제임스왕역과 함께 인용해보자.

In the beginning God created the heaven and the earth. And the earth was without form, and void; and darkness was upon the face of the deep. And the spirit of God moved upon the face of the waters. And God said, Let there be light: and there was light. (KJV)

Now when the Almighty was first down with His program, He made the heavens and the earth. The earth was a fashion misfit, being so uncool and dark, but the Spirit of the Almighty came down real tough, so that He simply, said, “Lighten up!” And that light was right on time. (Black Bible Chronicles)

제임스왕역과는 사뭇 다르게 풀이역에 가깝고 또한 속어를 포함한 입말로 옮긴 번역인 것을 알 수 있다.

제임스왕역이 아프리카계 미국인 기독교인들에 미친 영향을 말할 때 먼저 노예 경험을 말하지 않을 수 없다. 성경 속의 아프리카인 가운데 하갈은 바로 대표적인 인물이다. 들로레스 윌리엄스(Delores Williams)의 *Sisters in Wilderness*라는 책은 하갈을 성적으로 또 육체적으로 억압받고 착취당하여 자식을 지켜줄 수도 없이 고통스럽게 살았던 노예로 잘 설명한 책이다. 아프리카계 미국 기독교인들은 자신들을 하갈과 동일시하기도 한다. “아주머니 하갈의 자녀”(Aunt Hagar’s children)라는 전설이 있는데, 이 또한 억압과 착취 속에서 고통당해 온 아프리카계 미국인들의 노예 경험을 담고 있다. 저자는 또한 *Slavery and Conversion: An Analysis of Ex-Slave Testimony*라는 박사 학위 논문에서 미국에서 노예제도를 합리화한 것은 바로 성경이라는 사실을 말하기도 했다. 그러나 이와 달리 아프리카계 미국 기독교인들은 오히려 성경

속에서 정의와 평등과 자유의 개념을 끄집어내어 읽어왔다. 제임스왕역의 언어와 이미지로 노예 폐지를 외쳤던 이들은 썬저너 트루쓰(Sojourner Truth), 프레더릭 더글라스(Frederick Douglass), 데이빗 워커(David Walker), 마리아 스투왓트(Maria Stewart)가 있다.

아프리카계 미국인들의 기도와 노래와 설교에 미친 제임스왕역의 영향 또한 폭넓다. 다음은 이러한 영향을 연구한 책들이다. 제임스 워싱턴(James Melvin Washington)이 아프리카계 미국인들의 기도를 모아 편집한 *Conversations with God* (1944)은 그중 하나이다. 또한 하워드 썬먼(Howard Thurman)의 *The Negro Spiritual Speaks of Life and Death*도 흑인영가의 의미를 탁월하게 해석한 책이다. 인류학자이며 언어학자인 월터 피츠(Walter F. Pitts, Jr.) 또한 *Old Ship of Zion: The Afro-Baptist Ritual in the African Diaspora*라는 책에서 아프리카계 미국 남부 침례교인들의 예배에 오래된 성경의 표현이 20세기 흑인 영어로 어떻게 표현되었지를 잘 설명하고 있다. 민속학자 제랄드 데이비스(Gerald Davis)는 *I Got the Word in Me and I Can Sing It, You Know: the Performed African American Sermon*라는 책에서 설교가 어떻게 아프리카계 미국인 민속 전통에 녹아들어가는지를 설명한다.

4.3. 다문화간 역사적 기획으로서의 성경 번역

다음으로 “다문화간 역사적 기획으로서의 성경 번역”(Bible Translation as Intercultural, Historical Enterprise)이라는 제목으로 라민 썬네(Lamin Sanneh)가 문화적 측면에서 성경 번역을 말하고 있다. 곧 제임스왕역은 성경의 증언을 영국의 언어로 현실화한 것이며 한층 성숙해진 영국 국교회가 *missio dei* 신학을 표현한 것이다. 제임스왕역 번역가들은 하느님의 말씀을 통하여 어떤 교권에도 속박 받지 않고 자유로운 신앙을 추구하는 것을 사명으로 여겼다. 성경 번역은 평범한 일상 영어로 신앙생활하고 예배드리도록 하기 위한 것이었다. 곧 그 결과를 과소평가할 수 없는 문화적 혁명이다. 그렇다면 새로운 번역은 왜 필요한가? 이전 번역에 흠이 있어서라기보다는 진리를 추구하려는 신학적 담화로서 성경 번역은 필요하다. 따라서 누구나 읽고 하느님과 대화할 수 있도록 쉬운 일상어로 번역되어야만 한다. 이런 정신은 탄들에게서도 찾아볼 수 있다. 그래서 제임스왕역의 번역가들은 서문에서 “번역이란 빛이 들어오도록 창문을 여는 것이고 … 샘물을 길어 올릴 수 있도록 덮개를 벗기는 일이라”고 했다. 곧 예수님은 번역 속에서 태어나셔서 필연적으로 다른 문화를 양자로 삼아야 할 운명이었으며 영어로 표현되는 그의 메시지도 그 속에 포

함된다.

신약이 그리스어로 번역된 것은 히브리어가 불완전해서가 아니라 하느님이 인류를 가르치시는 과정 중에 나온 것이듯 새로운 번역도 마찬가지이다. 따라서 옛 번역은 나름의 가치가 있기에 오래도록 기억하고 존중해야 한다. 정말 제임스왕역은 틴들역, 제네바성경, 대 성경, 감독성경과 같은 이전에 나온 성경들을 충분히 참조하여 나온 성경이다. 또한 제임스왕역은 자유로운 학문적 탐구에서 나온 것이다. 이는 정치적이고 종교적인 견해를 배제했다는 것을 의미한다. 또한 그 어떤 배타성이나 우월성도 배제한다는 뜻이다. 곧 해석의 자유를 가리킨다. 또한 제임스왕은 새로운 성경의 출판으로 종파간의 갈등을 해소하고 국가의 평온을 유지할 수 있었다.

제임스왕역은 읽기와 듣기의 조화를 이룬 성경이다. 그만큼 접근하기에 쉬운 책이다. 그만큼 여러 견해를 지닌 수많은 학자들이 함께 공들여 펴낸 성경이기 때문일 것이다. “수많은 격언과 경구가 이 속에 들어 있는데 덜 배우고 덜 종교적인 이들이 이해할 수 있도록 하려고 한 것이다”라는 번역가들의 말은 이와 무관하지 않다. 이렇게 간결하고 단순하고 알아듣기 쉬운 제임스왕역은 어떤 면에서 현대역보다 더 나은 면도 있다. 이런 측면은 제임스왕역 번역가들의 문화적 배경, 곧 이야기가 풍부했던 그들의 문화와도 관련이 있는 듯하다.

4.4. 언제나 듣는 음악: 제임스왕역과 영문학

다음으로 데이빗 라일 제프리(David Lyle Jeffrey)는 “언제나 듣는 음악: 제임스왕역과 영문학”(Habitual Music: The Kames James Bible and English Literature)이라는 글에서 제임스왕역이 영문학에 미친 영향을 역사적으로 설명한다.

최근까지도 제임스왕역이 시인들에게 미친 영향은 1968년에 퓨리처 상을 받은 안토니 헤히트(Anthony Hecht)나 1957년과 1989년에 같은 상을 두 차례나 받은 리처드 윌버(Richard Wilbur) 그리고 1978년에 이 상을 받은 하워드 네메로브(Howard Nemerov)에게서 찾아볼 수 있다. 네메로브의 “Einstein and Freud and Jack”이라는 시는 제임스왕역이 어떻게 시 속에 녹아 들어 있는지 보여주는 한 예로 이 시는 이렇게 끝맺는다.

Of making many books there is no end,
And like it saith in the book before that one,
What God wants, don't you forget it, Jack,

Is your contrite spirit, Jack, your broken heart.

이 시 속에는 제임스왕역의 전도서 12:12와 시편 51:17이 절묘하게 들어가 있는 것을 알 수 있다.

위대한 작가들은 무엇보다도 먼저 위대한 독자들이다. 뛰어난 표현, 음율이 기막힌 수사어구, 지혜의 말이 가득하고 또 풍요로운 작가들의 유려한 문장은 성경에 깊이 침잠하여 나온 결과이다. 그래서 소설가 로렌스(D. H. Lawrence, 1885-1930)는 어린 시절부터 이해가 될 때까지 성경을 읽고 또 깊이 생각하여 감정과 사고의 전 과정에 성경의 영향이 절대적이었다고 회고하기도 한다. 버나드 쇼(George Bernard Shaw, 1856-1950) 또한 “나의 문장은 어릴 적 성경과 천로역정과 카셀의 해설 셰익스피어에 깊이 빠져 있었기에 가능했다”라고 비슷한 말을 한다.

과거로 거슬러 올라가 셰익스피어를 말하지 않을 수 없다. 그의 성경은 제네바성경이었으나 그가 제임스왕역이 나오는 데 기여했다는 것은 전해 내려오는 전설이다. 제임스왕역의 시편 그리고 잠언의 대구법 문장은 또한 존 번연의 천로역정을 수놓는다. 존 밀턴도 영어와 라틴어 그리고 히브리어와 그리스어로 성경을 읽었지만 특히 제임스왕역은 어릴 적부터 그가 읽은 성경으로 그의 작품 속에 들어 있는 용어와 이미지와 운율은 바로 이 성경에서 비롯된 것이다.

문화사적으로 볼 때에도 계몽주의 철학자 존 록(John Locke)을 비롯하여 18세기와 19세기에 활동한 시인과 소설가와 드라마 작가와 정치가들에게 제임스왕역은 문장과 문학적인 면에서 제임스왕역을 표준으로 삼고 작업을 하였다. 이 가운데에는 『황금가지』를 쓴 유명한 신화학자 제임스 프레이저(James G. Frazer)도 들어 있는데 그는 제임스왕역의 구절들을 뽑아내어 *Passages of the Bible Chosen for Their Literary Beauty and Interest* (1895)라는 책을 편집하기도 하였다. 20세기 초의 유명한 영문학자 루이스(C. S. Lewis)는 제임스왕역 문체가 이상처럼 문학의 규범이 되어 독자들이 어떤 작품이든 그 내용을 제대로 이해하지 못하게 한다고 말할 정도였다.

19세기와 20세기 영국과 미국에서 제임스왕역은 문학 교육의 표준으로도 사용되었다. 헉슬리(T. H. Huxley)의 *A Bible Reading for Schools: The Great Prophecy of Israel's Restoration* (Isaiah, Chapters 40-66), *Arranged and Edited for Young Learners* (1872)와 *McGuffey's Eclectic Readers*가 이것을 보여주는 대표적인 책이다. 또 미국과 캐나다에서 오래도록 읽고 있는 *Brown's Grammar* (1856, 1863)도 마찬가지이다.

음악과 제임스왕역의 관계를 또한 말하지 않을 수 없다. 가장 대표적인 것

이 헨델의 메시아(1742)이다. 소암 제닌스(Soam Jenyns)가 이 음악의 대본을 썼는데 그 가사는 제임스왕역에서 온 것으로 지금껏 우리는 이 오라토리오를 듣고 있다. 이 가운데에서도 제임스왕역 이사야 40장에서 온 “위로하라, 내 백성을”(Comfort ye, my people)이 가장 유명한 부분이다.

옥스퍼드 대학교의 시문학 교수였던 로버트 로우드(Robert Lowth 1710-1787)는 그의 유명한 책 *De Sacra Poesi Hebraeorum Praelectionones*에서 구약 시에 대구법이 있다는 것을 주장했다. 히브리 시가 그리스어나 라틴어 시보다도 더 훌륭하다는 것이다. 제임스왕역의 번역가들은 이런 특성을 잘 간파하고 대구법에 맞추어 히브리 시를 잘 번역했다고 했는데 그 또한 자신의 저작을 영어로 번역할 때 제임스왕역을 그대로 인용하기도 하였다. 이와 관련하여 제임스왕역 속의 시, 곧 그 헤브라이즘을 자신의 것으로 삼아 시를 쓴 이로는 유명한 윌리엄 블레이크(William Blake, 1757-1827)이 있다. 특히 “장엄함”이라는 성경 속의 예언-묵시문학적 비전을 그는 자신의 여러 시 속에 녹여내었다. 그의 시 속에는 이사야와 에스겔의 영향이 가득하다. 사무엘 테일러 콜리지(Samuel Taylor Coleridge, 1772-1834)라는 시인의 시 또한 제임스왕역에서 그 뿌리를 찾을 수 있는데 그의 상상력은 성경 속의 히브리 시에 있다고 하였다. 유명한 시인들 말고도 제인 에어를 쓴 샬롯 브론테(1816-1855)나 죠지 엘리엇(George Elliot) 그리고 존 러스킨(John Ruskin, 1819-1900) 같은 소설가들도 제임스왕역을 인용하거나 그대로 용해하여 소설 속에 집어넣기도 하였다. 존 러스킨 같은 경우는 제임스왕역 시편 119편을 통째로 다 외웠던 인물로 유명하다.

제임스왕역의 특징 가운데 하나는 대중 앞에서 읽기에 정말 훌륭한 성경이라는 것이다. 곧 읽기용 성경이라는 것인데 그래서 아프리카계 미국인 교회에는 지금도 제임스왕역을 예배 때 큰 소리로 읽는 전통을 지니고 있다. 아주 유명한 예로는 마틴 루터 킹 목사의 연설이다. 헨델의 메시아가 제임스왕역의 목소리로 크게 울려 퍼지는 것과 같은 것이다.

4.5. 오직 제임스왕역 운동에 대한 비판

마지막으로 제임스 화이트(James R. White)는 “오직 제임스왕역 운동에 대한 비판”(A Critique of the King James Only Movement)이라는 글에서 제임스왕역만을 선호하는 경향에 대해 비판한다. 먼저 이 운동의 중심 인물들을 소개한다. 1980년대에 Which Bible Society를 세운 데이비드 홀러(David Otis Fuller)와 칙 출판사를 세운 잭 칙(Jack Chick) 그리고 *The Christian's*

Handbook of Manuscript Evidence (1997)를 쓴 피터 러크만(Peter Ruckman)을 들 수 있다. 이들의 공통점은 기존에 나온 ASV, RSV, NASV 등의 영어성경이 제임스왕역과 같은 계열의 성경임에도 불구하고 제임스왕역만이 하나님의 말씀을 담고 있는 성경이라고 주장하고 홍보한다는 점이다. 이 가운데에서도 개일 리플링어(Gail Riplinger)라는 인물이 있다. 그는 *In Awe of Thy Word*라는 책에서 제임스왕역의 운율과 시가 바로 이 성경이 영감이 가득한 책이며 완전하고 순수한 것을 보여주는 증거라고 주장한다. 하지만 그의 주장 가운데에는 NIV와 NASV와 같이 새로 나온 성경 이름에서 AV를 빼면 SIN이 된다고 주장할 정도로 허무맹랑하기까지 하다.

제임스왕역만을 고집하고 옹호하는 이들의 공통점은 제임스왕역이 나오게 된 사정이나 배경을 잘 모른다는 사실이다. 제임스왕역의 머리말을 읽어 보면 왜 새로운 번역을 내놓게 되었는지 그 사정을 알 수 있다. 먼저 이전 번역들은 라틴어에서 번역된 것이라는 점이다. 제롬의 말을 인용하여 번역가들이 말하는 것처럼 번역에는 개정이 필요하다는 것이다. 그래서 이전에 나온 여러 영어번역도 참조하였다고 말한다. 또한 제임스왕역의 번역가들은 그리스어와 히브리어 성경을 번역하여 제임스왕역을 내놓았다. 그리고 원어로 되어 있는 하나님의 말씀은 어떤 언어로 번역한다고 해도 여전히 하나님의 말씀이라는 사실이다. 제임스왕역만을 고집하는 이들의 문제점은 제임스왕역의 권위에 의문을 던지면 성경의 권위에 의문을 던진다고 생각한다는 사실이다.

몇몇 구절 속에서 다른 번역들이 제임스왕역과 다르게 하나님의 말씀을 왜곡했다고 말한다. 예를 들어보자. 디모데전서 3:16의 경우이다.

And without controversy great is the mystery of godliness:
God was manifest in the flesh. (KJV)

By common confession, great is the mystery of godliness:
He who was revealed in the Flesh. (NASV)

여기서 제임스왕역만을 고집하는 이들이 문제 삼는 것은 NASV가 “God”을 “He”로 바꾸었다는 것이다. 예수님을 낮추려고 했다고 주장한다. 다른 성경이 마태복음 4:18에서 “Jesus”를 “He”로 바꾼 것도 마찬가지라고 말한다. 또한 사도행전 19:10에서 “the Lord Jesus”를 “the Lord”로 바꾸고 또 사도행전 16:31에서 “the Lord Jesus Christ”를 “the Lord Jesus”로 바꾸어 예수님의 호칭을 줄여버렸다고 비난한다. 또한 NIV가 본문비평의 결과를 반영하여 요한복

음 5:4를 난하주로 처리한 것을 알았다면 하느님의 말씀을 바꾸었다고 말할
을 것이 뻔하다. 이번에는 요한복음 1:18의 경우를 보기로 하자.

No man hath seen God at any time;
the only begotten Son, which is in the bosom of the Father,
he hath declared him. (KJV)

No one has ever seen God;
It is God the only son, who is close to the Father's heart,
who has made him known. (NRSV)

NRSV에는 그리스도를 하느님이라고 분명히 말하지만 KJV는 그렇지 않
다. 그렇다면 KJV가 말씀을 오독했다는 것인가? 그렇게 말할 사람은 아무도
없을 것이다.

또 하나 제임스왕역만을 고집하는 이들이 문제 삼는 것은 원어성경이다.
특히 신약의 경우 그들이 선호하는 것은 이른바 텍스투스 레캡투스(Textus
Receptus)이다. 최근에 나온 NKJV도 제임스왕역과 똑같이 텍스투스 레캡투
스를 번역 대본으로 삼아 나온 영어 번역이다. 텍스투스 레캡투스는 비잔틴
본문 유형이다.⁴⁾ 현존하는 그리스어 본문 유형의 4/5는 비잔틴 본문 유형이
다. 그런데 이 비잔틴 본문 유형은 10세기에서 15세기의 것들이다. 따라서 상
당히 늦은 시대의 본문 유형이라는 것을 알 수 있다. 하지만 그리스어 사본의
대다수를 차지하는 이 본문 유형(the Majority Text)이 현대 번역본들의 그리
스어 대본보다 우월한 본문 유형이라고 주장하는 학자들도 있다. 하지만 제
임스왕역과 텍스투스 레캡투스를 비교해 보면 약 1,800군데가 다르다. 그런
데도 제임스왕역을 고집하는 이들은 그리스어 원문으로서 텍스투스 레캡투
스를 옹호하고 나선다. 그런데 대다수 본문 유형(the Majority Text)이라는 것
도 시대적으로 달랐다. 기원후 1천 년대의 대다수 본문 유형은 알렉산드리아
본문유형이다. 곧 텍스투스 레캡투스 본문 유형이 아니라는 말이다. 가장 이
른 시기의 그리스어 사본들은 언셜 본문들이라고 해서 대문자로 기록되어 있
고 낱말 사이에 띄어쓰기가 되어 있지 않고 마침표 같은 것도 없다. 그러나 제
임스왕역과 NKJV가 대본으로 삼았던 텍스투스 레캡투스는 10세기경 이후
의 소문자 사본에서 온 것이다. 요즘 현대역은 이보다 이른 시기에 나온 알렉
산드리아 본문 유형을 모아서 만든 네스틀레-알란트 판을 대본으로 삼아 번
역한 것들이다. 따라서 이렇게 번역 대본이 서로 다르다는 것을 알아야 한다.

4) 이외에도 알렉산드리아 본문 유형, 서방 본문 유형, 가이사랴 본문 유형이 있다.

제임스왕역이 대본으로 삼았다고 하는 텍스투스 레캅투스라는 그리스어 본문은 로마 가톨릭교회의 사제이며 인문학자였던 데시데리우스 에라스무스(Desirius Erasmus)의 작품에서 시작한다. 그의 그리스어 신약의 첫 판은 1516년에 나왔는데 그 스스로 급하게 서둘러 낸 본문이라고 밝히고 있다. 특히 요한계시록의 경우 다른 사본 없이 라틴어 성경을 그리스어로 번역하여 집어넣은 것이다.

또 제임스왕역을 고집하는 사람들은 가장 오래된 시내사본(Codex Sinaiticus)이라는 성경 사본이 쓰레기통에서 발견되었다고 말하면서 그 가치를 떨어뜨리려고 한다. 그런데 이 사본은 콘스탄틴 폰 티셴도르프(Constantine von Tischendorf)라는 성서학자가 1859년에 시내 반도에 있는 성 캐더린 수도원에서 발견한 것이다. 니케아 종교회의가 열리던 1500년 전의 신구약 성경 사본이다.

제임스왕역은 비잔틴 본문 전통만을 반영하고 있지만 NASV나 NIV는 이 전통뿐만 아니라 알렉산드리아 본문 전통과 라틴어 성경도 고려하여 나온 성경이다. 제임스왕역만을 고집하는 이들은 동의하지 않지만 성경 사본 전통이 다르다고 해서 교리에 어떤 영향을 미치는 것은 아니다.

5. 평가 및 제언

위의 책은 이렇게 제임스왕역이 나오게 된 역사적 배경과 번역 정신 그리고 이 번역이 나온 이후에 미친 영향에 대해 12명의 학자가 많은 정보를 우리에게 제공해 주는 책이다. 특히 3부에서 영어권 유대인들과 아프리카계 미국인들도 제임스왕역의 깊은 영향 속에서 성경을 읽고 살았다는 것을 알게 되었으며 또한 영문학과 철학 속에서도 제임스왕역의 영향이 깊었다는 것을 잘 알 수 있다. 뿐만 아니라 제임스왕역과 텍스투스 레캅투스만을 고집하는 이들에 대한 비평도 설득력 있게 읽을 수 있었다. 그리고 부록으로 들어 있는 제임스왕역 초판의 머리말은 이 번역의 번역 정신이 무엇인지 잘 알 수 있는 자료이다. 또한 현대에는 그 의미가 바뀐 제임스왕역의 용어도 현대 영어로 풀이해 주어 제임스왕역을 읽는 이들에게 많은 도움을 준다.

그런데 아쉬운 점은 제임스왕역의 본문 분석을 통하여 번역 성격을 설명한 글이 없다는 점이다. 그리고 또한 제임스왕역을 개정한 RV나 ASV와 함께 분석하여 어떤 영향 관계에 놓여있는지도 알려주었으면 좋았을 것이다. 이를 위해서는 Gordon Campbell, *Bible: The Story of King James Version 1611-2011*

(Oxford: Oxford University Press, 2011)과 David Norton, *A History of the English Bible as Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)를 읽어보기 바란다. 또한 제임스왕역 이전에 나온 성경과 제임스왕역의 영어와 표현을 함께 분석한 책으로는 David Chrystal, *Begat: The King James Bible and the English Language* (Oxford: Oxford University Press, 2010)를 추천한다.

마지막으로 제임스왕역과 동 아시아인의 성경의 관계를 말하지 않을 수 없다. 특히 한중일(韓中日) 성경에는 어떤 영향을 미쳤을까? 생각보다 깊다는 것이다. 한문성경 가운데에는 1864년에 나온 브리지만-결벳슨역이라는 성경이 제임스왕역을 한문으로 번역한 것으로 보인다. 이 성경은 두 미국인 선교사가 번역한 것으로 “한문 타르쿰”이라 이름붙일 수 있는 대표본(1854)에 대한 반동으로 나온 성경이다. 대표본이 수려한 한문으로 번역된 성경이다 보니 원문을 문자 그대로 반영하지 않았다고 생각한 듯하다. 그래서 제임스왕역을 많이 기대어 축자적 번역으로 나온 성경이 브리지만-결벳슨역이다. 이 성경은 쉐레쉐브스키가 펴낸 북경관화역 구약(1875)과 쉬운 문리역(1902) 그리고 화합본(1919)에 많은 영향을 미친다. 또한 첫 일본어 성경인 문어역(1888)에도 지대한 영향을 미친다. 물론 일어 문어역의 용어는 이후에 나온 구어역(1955)과 신공동역(1987)에 많이 들어가 있다. 또한 첫 한글인 예수성교전서(1887)와 구역(1911) 그리고 개역(1938) 속에도 제임스왕역은 절대적인 영향을 미친다.

우리가 지금도 읽는 개역개정판(1998)에는 창세기 2:6이 “안개만 땅에서 올라와 온 지면을 적셨더라”라고 되어 있는데 이 가운데 “안개”는 제임스왕역의 “mist”에서 비롯된 것으로 보인다. 칠십인역이나 폐쉬타역 그리고 불가타역같은 고대역이 “강”이나 “샘물”로 히브리어 “에드”를 읽는 것을 보면 이는 분명히 제임스왕역의 영향이 아닐까 추정한다. 또 구역(1911) 시편 23:2의 “잔잔한 물가로 나를 인도하시도다”나 가톨릭성경(2005)의 “잔잔한 물가로 나를 이끄시어”에서 “잔잔한 물가”는 분명 제임스왕역의 “still waters”를 옮긴 것이다. 시편촬요나 개역개정판 그리고 새번역은 히브리어 성경을 따라 “설 만한 물가”로 읽고 있기 때문이다. 신약 요한일서 2:23의 경우 개역개정판은 “아들을 부인하는 자에게는 또한 아버지가 없으되 아들을 시인하는 자에게는 아버지도 있느니라”라고 읽는데 이 가운데 “아들을 시인하는 자에게는 아버지도 있느니라”라는 뒷부분은 중자탈오 때문에 빠져 있는 사본이 많다. 특히 텍스트스 레캡투스에도 이 부분이 없다. 그러나 한글성경은 구역 이래로 새번역과 개역개정판이 제임스왕역의 전통을 따라 본문에 집어넣은 듯하다.

이렇듯 지금도 우리말 성경 속에 살아 숨 쉬는 제임스왕역은 여전히 우리의 연구 대상이다. 아직껏 제임스왕역이나 이를 약간 고친 RV 또는 ASV와 우리말 성경과의 관계에 대해서는 제대로 연구가 이루어지지 않았기 때문이다. 제임스왕역이 나온 지 400년이 되고 첫 한글 성경전서인 구역이 나온 지 100년이 되는 해에 제임스왕역을 다시금 생각해 보는 것은 의미 있는 일이라 생각된다.

<주요어>(Keywords)

제임스왕역, 제임스 제1세, 햄튼 왕실 회의, 제임스왕역의 머리말, 제임스왕역의 대본, 제임스왕역의 난하주, 제임스왕역과 유대인 성경 번역, 제임스왕역과 아프리카계 미국인, 제임스왕역과 영문학, 제임스왕역과 텍스투스 레셉투스, 제임스왕역과 한중일성경

King James Version, King James I, the Hampton Court Conference, the Preface of KJV, Textual Resources of KJV, Notes in KJV, KJV and Jewish Bible Translations, KJV and African Americans, KJV and English literature, KJV and Textus Receptus, KJV and Chinese, Japanese, Korean Bibles

(투고 일자: 2011. 8. 23, 심사 일자: 2011. 9. 28, 게재 확정 일자: 2011. 9. 28)

<Abstract>

**Book Review - *Translation That Openeth the Window:
Reflections on the History and Legacy of the King James Version***
(David G. Burke, ed., Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009)

Prof. Hwan Jin Yi
(Methodist Theological University)

This book includes three parts: (1) The World of Bible Translation Before the King James Version, (2) The Making of the King James Bible, and (3) The World of Bible Translation After the King James Version. As the subtitle of it shows, it is an anthology of 12 articles about “reflections and legacy of the King James Bible.” From this book we can get the detailed knowledge of the historical background and translation purpose of KJV as well as a variety of influences on later generations. To say nothing of English literature and philosophy, KJV had heavily influenced English speaking Jews and African Americans.

According to the authors of this book, King James I of England initiated the translation project of KJV when he led “the Hampton Court Conference” in 1604 for unity and stability in his church and state. He wanted a new Bible translation: an accurate, popular, nonsectarian, speedy, national, and authoritative translation. The translators consisted of about 50 scholars from Cambridge and Oxford Universities. They took Hebrew and Greek Bibles as their basic texts for their translation. They also frequently referred to the earlier translations such as Bishops’ Bible, Coverdale Bible, Great Bible, Geneva Bible, Matthew Bible, Rheims-Douay Bible, Wycliffite Bible, Tyndale Bible, or the like. KJV’s translation team tried to make their translation in current English as literal as they can. But “elegance was achieved by accident, rather than design”(McGrath).

This book, however, does not contain an article of textual analysis about KJV and its relations to later translations such as RV, ASV, and RSV etc. For this argument, the following books are recommended to read: Gordon Campbell, *Bible: The Story of King James Version 1611-2011* (Oxford: Oxford University

Press, 2011); David Norton, *A History of the English Bible as Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); and David Crystal, *Begat: The King James Bible and the English Language* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

How about KJV's influence on East Asian Bibles? It is deeper than we think. Chinese Bridgeman and Culbertson's Version (1874), Japanese Meiji Translation (1888) and Korean Old Version (1911) had leaned deeply on KJV for their textual decision and selection of their diction and expressions. Let us take a few examples by Korean Bibles. New Korean Revised Version (1998)'s "mist"(Gen. 2:6) seems to come from KJV because LXX, Peshitta and Vulgate take the Hebrew "ed" as "river" or "fountain", or the like. "Still waters", which Korean Old Version (1911) and Korean Catholic Bible (2005) contain in Psalm 23:2, must be KJV's term for MT's "water in places of repose"(me menuhot). In addition, New Korean Revised Version also seems to follow KJV in 1 John 2:23 for the textual decision.

<서평>

All Creatures Great and Small: Living Things in the Bible

(Edward R. Hope, New York: United Bible Societies, 2005)

김희석*

1. 들어가는 말

본서는 책의 제목과 부제(*All Creatures Great and Small: Living Things in the Bible*, 이하 ACGS)가 보여주는 것과 같이 성경 안에 등장하는 동물들 및 기타 생물들에 관한 책이다.¹⁾ 이 책은 성경 번역에 대한 저술들을 출간하고 있는 세계성서공회연합회(United Bible Societies)에서 성경 번역자들을 돕기 위해 제공하는 Technical Helps 시리즈로 출판되었다. 이 시리즈로 출판된 책에는 본서 이외에도 『성서 색인』(*Bible Index*), 『성서 속의 히브리 시: 이해와 번역을 위한 안내서』(*Hebrew Poetry in the Bible: A Guide for Understanding and for Translating*) 등이 있고, 최근에는 『성서 속의 물건들』(*The Works of Their Hands: Man-made Things in the Bible*)²⁾이 출간되어 성경 번역자들에게 유익한 자료를 제공하고 있다. 이러한 시리즈의 특성에서 엿볼 수 있듯이 본서(ACGS)의 출간 목적은 성경 번역자들이 신구약 성경에 나타난 동물들을 바로 이해하고 적절한 번역 대상으로 번역할 수 있도록 돕기 위한 것이라 하겠다.

ACGS는 크게 세 부분으로 구성되어 있다. 첫 번째 부분은 본서를 성경 번역자들이 어떻게 사용해야 할지 알려주는 서론이다. 책의 목적과 사용 방법에 관해 길 안내를 해 주고 있다. 두 번째 부분은 성경에 나타난 동물들을 7개 종류로 나누어 설명한다. 세 번째 부분은 본서의 부록인데, 참고문헌 및 기타 도움이 될 만한 색인들로 구성되어 있다. 본서는 21세기를 살아가는 현대의 독자들이 쉽게 얻을 수 없는 성경 배경에 대한 유익한 정보들을 제공해 주기에, 그 내용과 방향성에 대해서 살펴본다면 성경 번역자들과 성경학자들뿐 아니라 목회자 및 성경의 내용에 관심이 있는 평신도들에게도 유익이 있을 것이다. 본서의 구조에 따라 우리도 세

* 충신대학교 조교수, 구약학.

1) ACGS에서 다루고 있는 본문은 신구약 66권뿐 아니라 외경까지 포함하고 있다.

2) 이 책은 한국어 번역본으로 출간되었다. Ray Pritz, 『성서 속의 물건들』(*The Works of Their Hands: Man-made Things in the Bible*), 김창락 외 역 (서울: 대한성서공회, 2011).

부분으로 나누어 내용을 요약하고 평가해 보기로 한다.

2. 주요 내용의 요약 및 평가

2.1. 서언(Introduction)

성경에는 수많은 동물들—포유류, 새, 뱀, 곤충 및 기타 종류들—이 언급되어 있다. 히브리 사람들이 살던 지역은 아시아, 아프리카, 유럽 등 세 대륙이 만나는 지점이었기에 여러 종류의 동물들이 존재하였고, 특별히 많은 종류의 조류들이 이 지역을 거쳐 이동하였다. 이런 동물에 대한 언급은 성경 전체에 걸쳐 나타나는 데 특히 시가서와 선지서에 집중적으로 등장한다. 동물들에 대한 바른 이해는 성경의 바른 이해와 직결되는 중요한 문제일 수밖에 없다.

그러나 성경에 나타난 동물들을 정확히 이해하고 번역하는 것은 매우 어려운 작업이다. 이 목적을 잘 수행해 내도록 돕기 위해 ACGS의 저자는 다음과 같이 책을 저술하였다. 첫째, 고고학 및 기타 학문의 연구에 근거하여 성경 시대의 동물들을 파악하려고 노력하였다. 둘째, 성경에 나타난 동물의 이름이 동일 어근(root)을 가진 동사에서 파생되었을 경우에는 그 관계를 파악하려고 노력하였다. 셋째, 성경에 나타난 동물들이 현대사회에서 사용되는 동물들의 이름과 정확히 일치하는 것은 아니며 또한 같은 동물에 대해서도 지역에 따라 사용되는 이름이 다를 수 있기에, 저자는 각 지역에서 사용되는 이름들뿐 아니라 과학계에서 인정 받는 객관적인 명칭, 즉 학명(學名; scientific names) 또한 함께 명기하려고 노력하였다. 이런 서술 과정 속에서 동물학자들이 설정해 놓은 분류체계를 사용하였다: 아종(subspecies) - 종(species) - 속(genus, genera) - 아과(subfamily) - 과(family) - 목(order) - 강(class) - 문(phylum, phyla) - 계(Animal Kingdom). 넷째, 동물 이름을 번역 대상으로 적절하게 번역하기 위해서 몇 가지 선택할 수 있는 길을 제시하였다. ① 성경에 나타난 동물이 번역 대상어가 사용되는 지역에 잘 알려져 있을 경우, 그 동물의 이름으로 번역한다. 단, 동물의 이름이 비유적인 표현(figurative expression)으로 쓰였을 경우, 성경에서의 의미와 번역 대상어에서 그 이름이 갖고 있는 상징적 의미가 다를 수 있으므로 주의를 기울여야 한다. ② 번역 대상어에 동물 이름이 잘 알려져 있지 않은 경우, 가장 비슷한 동물 이름으로 번역한다. 비유적 의미의 차이에 대하여 주의해야 한다. ③ 비슷한 동물 이름이 없을 경우는, 그 동물을 표현할 수 있는 포괄적인 일반적 이름으로 번역한다. 예를 들어, 곰이 잘 알려지지 않은 지역에서는 “크고 사나운 동물”로 번역하고 각주

로 구체적인 설명을 제시한다. ④ 위의 세 가지 모두 어려운 경우, 상업적 용어나 국제 언어를 사용하여 그 동물의 이름을 표현한 후, 번역된 성경의 마지막 부분에 간략한 사진이나 단어집(glossary)을 만들어 설명한다. ACGS는 이러한 원칙들을 반영하여 번역자가 동물 이름을 번역 대상으로 적절히 번역할 수 있도록 돕기 위해 저술되었다.

2.2. 동물들에 대한 설명

ACGS는 성경에 나타난 동물들을 7가지 범주로 구분한다: 동물 전반(Animal, General); 포유동물(Mammals); 조류(Birds); 뱀과 도마뱀(Snakes and Lizards); 어류, 개구리, 연체동물(Fish, Frogs, and Mollusks); 곤충, 거미, 벌레들(Insects, Spiders, and Worms); 신화적 동물들(Mythical Monsters). 이러한 일곱 범주의 주 내용에 대하여 간략하게 요약한 후, 두 가지 경우의 예를 들어 설명함으로써 본서의 내용에 대해서 정리해 보도록 하겠다.

2.2.1. 동물 전반(Animal, General)

ACGS는 어떤 동물에 대하여 설명할 때 다음과 같은 순서를 따른다. ① 먼저 그 동물에 대해서 기본적인 소개를 하고, ② 그 동물을 표현하기 위해서 성경이 사용한 원어 명칭들을 성경 장절과 함께 예시하고, ③ 그 명칭들에 대하여 논의한 후, ④ 성경에서의 상징적/신학적 의미를 논하고, ⑤ 마지막으로 번역의 예를 제시한다. 그 한 예로 동물 전반에 대한 경우를 간략히 정리하면 다음과 같다.

① 기본적 소개: 일반적 의미의 동물을 표현하는 여러 단어가 성경에 등장하는데, 대개의 언어(번역 대상어)는 일반적 의미의 동물에 해당하는 단어를 가지고 있다. חַיָּוָה 는 190회나 등장하는데, 동물 전반, 가축, 사람이 탈 수 있는 동물, 그리고 야생동물까지 포함한다. ② 예시: 일반적 의미의 동물을 표현하는 단어들은 히브리어 חַיָּוָה 와 חַיָּה 를 비롯해서 헬라어 ζῷον(히13:11 등), θήρ(2마카비 4:25 등)가 있다. ③ 논의: 이 중에서 חַיָּה 와 ζῷον은 어원적으로 생명이라는 의미를 갖고 있다. 쓰이는 문맥에 따라서 인간, 혹은 동물, 혹은 물에 사는 동물, 혹은 일반적인 생물 전체를 가리키는 말로 쓰일 수 있다. חַיָּה 는 대개의 경우 일반적인 동물 전체를 가리키지만, 몇몇 용례에서는 구체적인 동물을 가리키기 위해 쓰이는 것을 볼 수 있고, 그런 경우 문맥을 고려하면 그 동물의 종류를 해석해 낼 수 있는 경우가 많다. 그러나 창세기나 에스겔에서는 문맥을 고려하더라도 그 의미

를 알 수 없는 경우도 있다. ④ 상징적/신학적 의미: 창세기, 에스겔, 계시록에서 생물이란 표현은 생명을 부여하시는 하나님과 연결된 의미로 쓰인다. ⑤ 번역의 예: 요한계시록 4:6에 ζῶον이 나타난다. 몇몇 언어에서 이 단어는 ‘동물’로 번역하기가 쉬운데, 보다 정확하게 번역하려면 ‘생물’로 번역해야 할 것이다. 몇몇 기독교 전통에서는 생물을 ‘체룹(cherub)’과 동일시하고 있는데, 그런 경우에는 각주를 달아서 이 단어의 정확한 의미를 설명해야 한다.

ACGS는 이러한 전반적인 설명을 제시한 후에, 일반적 동물을 표현한다고 여겨지는 하위 개념들에 대해서 설명한다. 그 예는 다음과 같다: 가축에 해당되는 생물; 운송을 위해 사용되는 동물, 야생동물 혹은 위험한 동물.

2.2.2. 포유동물(Mammals)

ACGS는 먼저 포유동물 중에서 정결한 동물이 무엇인지를 신명기 14:4-6을 중심으로 설명한다. 그 후 포유동물에 속하는 성경의 동물 이름들을 구체적으로 지적하며 설명한다. 그 내용은 다음과 같다: 영양(antelope); 유인원류(apes)³⁾; 나귀; 박쥐; 곰; 노루(bubal hartebeest, roe deer); 낙타; 고양이; 소; 사슴; 개; 듀공(dugong); 코끼리; 가젤(gazelle); 염소; 토끼; 말; 하이어나; 바위너구리(hyrax, rock badger); 야생염소(ibex, wild goat, mountain goat); 여우(jackal, fox); 표범; 사자; 두더지쥐(mole rat); 몽구스(mongoose, weasel); 쥐; 노새; 오릭스(oryx); 돼지; 양; 들나귀; 야생돼지; 야생소; 늑대.

2.2.3. 조류(Birds)

ACGS는 먼저 조류 전반에 대하여 설명하고, 또 그 중 정결한 것과 부정한 것을 나눠 제시한 후, 조류에 속하는 성경 단어들에 대하여 하나씩 설명한다: 닭; 가마우지(cormorant); 두루미(crane); 까마귀; 비둘기; 독수리; 거위; 매; 왜가리(heron); 후투티(hoopoe); 갈까마귀(jackdaw); 솔개(kite); 물수리(osprey); 타조; 부엉이⁴⁾; 자고새(partridge); 메추라기; 갈매기; 참새; 황새(stork); 제비.

2.2.4. 뱀과 도마뱀(Snakes and Lizards)

이 부분에서는 뱀, 도마뱀 등 파충류에 해당되는 동물에 대해서 다룬다. 먼저 뱀과 도마뱀에 대한 전반적인 개념을 제시한 후, 파충류의 의미에 대해서 설명한다. 파충류로 이해되는 동물들을 표현한 히브리어 שָׂמָוֹת⁵⁾와 לָחָל⁶⁾은 기본적으로 기어

3) 그 하위 분류로 개코원숭이(baboon), 원숭이(monkey)가 있다.

4) 부엉이의 하위분류로 7가지 종류가 소개되어 있다. 신 14:15-16에 나타난 בַּת הַיַּעֲנָב, תַּחֲמָס, תַּחֲמָס, וְנִשְׂוֵי, 그리고 사 34:11-15에 나타난 לַיְלִית, קַפָּר, קַפְּזוֹ이다.

다니는 생물을 뜻하며, 구약에서 이 동물들은 부정한 것으로 여겨졌다. 이 분류에 해당되는 단어들은 다음과 같다: 카멜레온; 코브라; 도마뱀붙이(gecko); 도마뱀; 큰도마뱀(monitor); 스킨크(skink)⁵⁾; 뱀; 독사.

2.2.5. 어류, 개구리, 연체동물(Fish, Frogs, and Mollusks)

이 부분에서 ACGS가 설명하는 생물들은 다음과 같다: 물고기; 개구리; 나감(onycha)⁶⁾; 달팽이.

2.2.6. 곤충, 거미, 벌레들(Insects, Spiders, and Worms)

이 부분에서 설명된 성경의 생물들은 다음과 같다: 개미; 벌; 벼룩; 파리; 등에(gadfly); 모기; 왕벌/말벌; 거머리; 메뚜기; 나방; 전갈; 거미; 벌레/구더기.

2.2.7. 신화적 동물들(Mythical Monsters).

ACGS는 마지막으로 베헤못, 용, 리위야단(leviathan)이라는 신화적인 동물들을 소개한다. 이 동물들이 현실의 어떤 동물들과 연결될 수 있는지를 고려하고 그 신화적/상징적 의미 역시 소개하고 있다.

2.2.8. 실례를 통한 분석

이제 위에서 나열된 동물들의 목록 중에서 두 가지 경우를 구체적으로 살펴보자. 첫째, 사자에 대한 분석이 다음과 같이 제시되고 있다: 사자를 표현하기 위해서 쓰인 원문 단어들을 제시하고 각각의 단어가 가리키는 의미에 대해서 설명한다: אַרְיָה(창 49:9 등 총 90회); בְּנֵי־שָׁפָר(욥 28:8); כִּפְיִר(삿 14:5 등 총 31회); לְבִיא(창 49:9 등); לָשׁ(욥 4:10 등); שָׁלַח(욥 4:11 등); λέων(딤후 4:17 등); λεωντηδόν(2마카비 11:11); σκύμνος(1마카비 3:4). 이어서 ACGS는 사자들의 생활형태에 대한 분석을 제공한다. 사자들이 무리를 지어 생활하는 모습, 무리를 이끄는 리더의 행태 등을 분석하고, 또한 사자가 내는 소리의 의미, 사자들이 사냥하고 먹이를 먹는 습관 등을 자세하게 설명한다. 성경에 나타난 사자의 상징적 의미는 위험 혹은 멸망을 뜻하며, 또한 정치적인 권세나 제왕적 위엄을 뜻할 수 있음을 지적한다. 그런 후에 상당히 많은 성경의 용례들을 분석한다(창 49:8-10; 욥 4:10-11; 시 17:12; 22:13; 아 4:8; 사 5:29-30; 31:4; 렘 12:8; 25:38; 51:38-39; 겔 19:1-19; 22:25; 호 11:10; 암 3:4; 나 2:11-12). 그 중 자세히 소개되는 아모스 3:4의 설명을

5) 도마뱀의 일종.

6) 출 30:34에서 ‘나감향’으로 번역된 단어로, 조개류의 일종인 생물의 손톱모양의 걸겹질에서 추출한 물질이라고 생각된다. 여기서는 그 생물을 가리키는 단어로 설명하고 있다.

보자. 본문은 다음과 같다: “사자가 움킨 것이 없는데 어찌 수풀에서 부르짖겠으며 젊은 사자가 잡은 것이 없는데 어찌 굴에서 소리를 내겠느냐.” ACGS는 이 번역이 오해의 소지가 많다는 점을 지적한다. 즉, 상반절에서는 사자가 부르짖는 것을 먹잇감에게 뛰어들며 사냥할 때 내는 위협적인 소리로 해석할 위험이 있고, 하반절에서는 잡은 사냥감을 먹으면서 기뻐하며 내는 자랑스러운 소리로 오해할 수 있다는 것이다. ACGS에서 소개하는 사자의 삶의 행태를 파악하게 되면 이런 오해는 자연스럽게 풀리게 된다. 사자는 사냥을 할 때 결코 소리를 내지 않으며 매우 조용하게 사냥감에게 접근해 간다. 또한 사자는 자신의 은신처로 잡은 먹잇감을 가져가지도 않는다. 오히려, 사자가 사냥감과 관련해서 소리를 내는 것은 두 가지 경우인데, 바로 사자 자신이 잡은 먹이를 다른 사자들이 함께 먹으려 할 때 그들을 향해 자신감과 위협을 드러내기 위해 소리를 내거나, 다른 육식동물들이 사자 자신이 잡은 먹잇감을 빼앗아가려 할 때 그들에게 경고하는 소리를 내게 되는 것이다. 즉, 아모스 3:4는 사자가 이미 사냥에 성공하여 사냥감을 죽인 후에 다른 사자들이나 다른 육식동물들을 향해서 내는 ‘경고’의 소리를 묘사하고 있는 것이다. 그렇다면 3:4의 해석적 의미는 무엇일까? 아모스 3장에 나타나는 사자는 하나님을 비유한 것이므로, 3:4는 사자의 부르짖음이라는 이미지를 통해서 ‘이스라엘에게 하나님의 심판이 임하게 될 것을 경고’하는 시적 기법을 사용하고 있다고 해석해야 할 것이다.

두 번째로, 신화적인 동물로 알려진 리워야단(Leviathan)에 대한 설명을 살펴보자. 이에 해당하는 원어는 לִוְיָתָן (욥 3:8; 41:1; 시 74:14; 104:26; 사 27:1)이다. 대개의 학자들은 리워야단이 물속에 살고 있는 거대한 괴물을 가리킨다는 데 일반적으로 동의한다. 이 중 어떤 학자들은 리워야단이 나일강에 홍수를 일으키고 개기일식을 일으키는 신화적인 동물인 악어를 지칭한다고 보는데, 욥기 41:1이나 시편 74:14에는 이런 해석이 적합해 보인다. 반면 리워야단을 바벨론 신화에 등장하는 무질서의 용인 티아맛(Tiamat)과 연결시키는 학자들도 있는데, 이사야 27:1의 본문과 어울리는 해석이라 할 수 있다. ACGS는 이 두 가지 해석의 가능성들을 모두 받아들일 것을 제안한다. 실제로 고대 이스라엘 사회에서 악어는 잘 알려진 동물이었는데, 이스라엘의 강이나 티그리스(Tigris), 유프라테스(Euphrates)강에서 서식하고 있었고 큰 동물이나 심지어는 사람까지도 먹잇감으로 삼는 위협적인 존재였다. 하지만, 성경에서 말하는 리워야단은 대개 이런 현실상의 악어의 개념을 뛰어넘어 신화적인 의미로 쓰였다. 리워야단이 나일강에 들어오게 되면 그 영향으로 나일강에 홍수가 일어나게 되는 존재로 생각되었다. 이러한 리워야단에 대한 고대사회의 이해는 성경에서의 리워야단의 상징적 의미를 잘 이해하도록 도움을 준다. 리워야단은 성경에서 이집트와 이집트의 신들을 상

징하며, 이런 맥락에서 동시에 앗수르나 바벨론 같은 국가들을 상징하기도 했다. 즉 리위야단은 이스라엘의 적대국가를 상징하는 신학적 함의를 지니고 있는 단어이다. 이런 상징적 의미가 번역과정에 적절히 반영되어야 한다는 점은 자명하다.

2.3. 부록

ACGS는 몇 가지 부록을 제공한다. 첫째, 성경의 생물들에 대한 보다 넓은 연구를 위한 참고문헌을 제공하는데, 여러 가지 번역들을 비교하게 하기 위하여 원문 성경들뿐 아니라 현대의 번역본들도 자세히 소개한다. 또한 동물들 자체에 대한 기초적인 이해를 돕기 위하여 과학 분야의 문헌들도 소개하고 있으며, 사전류 등 도움이 될 자료목록까지 성실하게 제공한다. 둘째, ACGS 본문 내용의 이해를 돕기 위하여 단어집(glossary)을 통하여 성경 신학 및 생물학에 관련된 전문용어들을 쉽게 풀이하고 있다. 셋째, 여러 종류의 색인(index)을 제공한다. 일반색인뿐 아니라 동물 명칭 색인, 동물 학명 색인, 지명(地名) 색인, 성경 본문 색인, 히브리어/헬라어/라틴어로 각각 정리된 동물 명칭 원문 색인을 제공하여 번역자와 독자들이 내용을 쉽게 찾고 참조할 수 있도록 도와준다.

3. 평가

ACGS의 장단점을 평가해 보고, 한국어로의 성경 번역과 해석을 위해서 어떤 도움이 될 수 있을지를 살펴보자. ACGS의 장점은 매우 많다. 첫째, 성경에 나타난 생물의 종류를 설명하되, 본문에 나타난 종류를 그대로 따르면서 설명하려고 노력하였다. 성경에 나타난 생물을 표현하는 214개의 히브리어 단어, 96개의 헬라어 단어, 22개의 라틴어 단어에 대하여 조목조목 설명한다. 둘째, 고대근동과 당시 이스라엘 상황 속에서 이 생물의 명칭이 어떤 존재였을지를 여러 가지 자료에 근거하여 파악하려고 노력하였다. 셋째, 이런 고대의 명칭을 현대의 번역 대상어와 적절하게 연결시키기 위하여 학명 즉 과학적인 명칭을 사용하려고 노력하였다. 넷째, 번역 대상어로 옮기는 과정을 돕기 위하여, 번역과정 중에 문제가 될 수 있는 부분들을 미리 점검하고 그에 대한 해답을 제시하려고 노력하였다. 다섯째, 성경에 나타난 생물 이름의 상징적/신학적 의미까지 파악할 수 있도록 돕고 있다. 여섯째, 주요 해당 구절들을 직접 언급하면서 그 구절들을 어떻게 이해하고 번역해야 할지를 실제로 보여주고 있다. 해석의 오류가 있을 수 있는 주요 구절들

은 더 자세한 설명을 덧붙여서 바른 해석과 번역을 할 수 있도록 조언해 주고 있다. 일곱째, 독자들이 성경 생물의 종류를 쉽게 찾을 수 있도록 다양한 종류의 색인들을 제공한다. 여덟째, 다양한 종류의 사진들을 설명과 함께 제공하여 성경 생물들의 실례를 시각적으로 파악할 수 있도록 돕고 있다.

이런 유익한 점들이 있음에도 불구하고 단점 역시 존재한다. 가장 큰 단점은 ACGS가 서구적인 관점에서 연구, 저술되었다는 점에서 기인한다. 성경의 인용이 거의 대부분 영어 번역본들에 한정되어 있고, 따라서 잘못된 번역에 대한 수정 및 더 좋은 번역을 위한 제안 역시 영어 번역본들을 염두에 두고 제시되었다. 한국어에 기초한 해석과 번역을 위해서는 한국어 성경을 따로 참조해야 하며, 한국적인 문화를 염두에 두면서 책의 내용을 읽어야 하는 또 다른 종류의 수고를 감수해야 한다. 둘째, 생물 명칭들의 신학적/상징적 의미에 대한 기술이 너무 간략하게 설명되어 있다. 예를 들어, 사자의 상징적 의미가 ‘위험/멸망’ 혹은 ‘정치적 권세/제왕적 위엄’으로만 간략하게 기술되어 있고, 본문에서 어떻게 상징적 의미가 사용되고 있는지 구체적인 예시는 잘 제공되지 않는다. 이 부분이 더 깊이있게 제공된다면 동물 명칭들의 번역과 해석의 범주를 정하는 데 있어 큰 유익이 있을 것이다. 셋째, ACGS는 동물 중심으로 편찬되었는데, 이와 더불어 식물에 대한 연구 자료 역시 필요하다고 생각된다. 식물 명칭의 의미까지 망라하게 될 때 성경의 더 좋은 해석이 가능해지게 될 것이다.

마지막으로 한국어 독자들을 위한 제안을 덧붙이고자 한다. ACGS는 성경학자, 성경 번역자들뿐 아니라 성경을 진지하게 이해하기 원하는 독자들 모두에게 큰 도움이 되는 자료를 제공한다. 고대의 배경과 현대의 상황을 연결해 주는 길잡이 역할을 하기 때문이다. 그러므로 ACGS가 한국어로 번역되어 사용되면 귀한 유익이 있을 것이다. 또한 이 책을 번역/사용함에 있어서 성경학자 혹은 동물학자들의 참여와 조언을 통해 한국적 상황이 반영된다면 훨씬 그 유익이 커질 것이다. 한국어 성경의 예를 들어 분석한다거나, 한국 동물계의 이름, 문화적 의미 등을 파악하여 이 책의 내용과 비교하는 설명이 추가된다면, 성경에 나타난 생물의 이름들은 우리 한국 독자들이 성경을 명확하게 이해하는 데 크나큰 도움을 주게 될 것이 분명하다. ACGS가 빠른 시일 내에 번역되어 한국교회를 위한 도구로 사용될 것을 기대한다.

<주요어>(Key Words)

성경에 나타난 동물, 성경 번역, 상징, 해석

Animals in the Bible, Bible Translation, symbolism, interpretation

(투고 일자: 2011. 9. 28, 심사 일자: 2011. 9. 28, 게재 확정 일자: 2011. 9. 30.)

<Abstract>

Book Review - *All Creatures Great and Small: Living Things in the Bible*
(Edward R. Hope, New York: United Bible Societies, 2005)

Prof. Hee Suk Kim
(Chongshin University)

This monograph (*All Creatures Great and Small*; ACGS hereafter) was published by United Bible Societies as a part of its series, *Help For Translators*. In ACGS' introduction, the basic issues for reading its main portion are dealt with in relation to how to understand the classification of the animal ranks and how to translate biblical animal names in accordance with the interrelationship between the ancient world of Israel and the modern world in which we live. The second part, the major portion of ACGS, explains the animal names, which are divided into seven categories: general animals; mammals; birds; snakes and lizards; fish, frogs, and mollusks; insects, spiders, and worms; and mythical monsters. Each category provides a good number of animal names, which are explained in terms of biblical references, discussion, description, special significance or symbolism, and translation issues. In a word, ACGS examines what a name meant in the ANE context, what it meant in the Bible, and what it could mean in our contemporary context. The third part presents bibliography, glossary, and a series of indices such as general index, animal index, scientific animal name index, scripture references, etc. ACGS is an invaluable resource for Bible translators as well as for the serious readers of the Bible. It helps us to more understand the world of living things presented in the Bible. For Korean readers, ACGS should be utilized with an understanding that ACGS has been written from a viewpoint of Western culture and language. When used with an attempt that pays attention to the cultural and linguistic differences between Korea and the Western world, ACGS will surely be an asset to enhance our understanding of the Scripture. This writer urgently recommends that ACGS should be translated into Korean and be used by the hands of Bible translators and the members of the church.