

Journal of Biblical Text Research. Vol. 32.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; April 2013

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] Some Characteristics of the Translation of Genesis 1-4 in “Crusade (1937-1938)” by
Rev. Kim Jae-Joon ----- Hwan-Jin Yi / 7
- [Kor.] A Suggestion for the Translation of *Bāmôt* in Deuteronomy 33:29
----- Jeong Bong Kim / 30
- [Kor.] A Structural Understanding of Psalm 1: Blessedness of the Righteous and the Fall of the
Wicked ----- Sang-kee Kim / 50
- [Kor.] An Inquiry into Translational Issues of Isaiah 7:1-25 ---- Hae Kwon Kim / 71
- [Kor.] Asherah Pole or Goddess Asherah?: The Translation of אַשְׁרָה in Korean Bibles
----- Dong-Hyuk Kim / 94
- [Kor.] The Usage of Αὐτός (m.sg.nom.) in LXX Greek: Analyses of LXX Genesis, Ruth,
Ecclesiastes, Isaiah, and 2 Maccabees ----- Joohan Kim / 112
- [Kor.] Verbs of ‘Seeing’ in the Gospel of Mark: Literary and Theological Observation for
Proper Translation ----- Tae Yeon Cho / 137
- [Kor.] Revisiting σωτηρία in Philippians 1:19: An Evaluation of the Diachronic Approach and
Suggestion of the Synchronic Approach ----- Jae Hyun Lee / 159
- [Kor.] An Evaluation of the Translation of the New Testament of the English Standard Version
----- Chang Wook Jung / 185

• Translated Paper •

- [Kor.] Redundancy is Information: The Literary Function of Participant Reference in Biblical
Hebrew Narrative ----- Rachele Wenger (Yoo-Ki Kim, trans.) / 205

• Book Review •

- [Kor.] *Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation* (Ernst Wendland,
Xulon Press, 2009) ----- Changdae Kim / 214

「十字軍」(1937-1938)에 실린 김재준 목사의 창세기(1-4장) 번역의 특징

이환진*

바벨론 강가에 주저앉아서
시온의 追憶에 우리는 울었노라
거기 있는 버드나무에
거문고를 우리는 걸어 뒀노라

略奪者가 우리에게 노래를 청하고
殘害者가 우리에게 좋아하라 하더니라
- 시온의 노래를 불러보라 하더니라 -
아 그러니 어찌 異邦의 땅우에서
여호아의 노래를 부를수 있을건가?

오 예루살렘아!
하마나 내가 너를 잊어 버릴진대
내 오른손이 손재조를 잊게하라
하마나 내가 너를 기억 안할진대
내 혀가 입천정에 들어볼게 하여지라 -시 百三十七편-1)

1. 들어가는 말

장공 김재준 목사는 1930년대에 간도(間島) 연길 부근의 용정(龍井)에 있는 은진중학교(恩眞中學校)에서 3년간 가르치면서 「십자군」(十字軍)이라는 저널을 펴냈다. 장공은 이 저널에 “맨 처음에”라는 제목으로 창세기 1장에서

* 감리교신학대학교 교수, 구약학.

1) 김재준, “위로의 말씀 -주님을 쳐다보라-”, 「十字軍」第一卷第三號(1937년 10월 29일), 1쪽에서 인용한다. 본고에서 논의할 창세기의 번역 특징을 살피는 데 시사점을 줄 수 있는 장공 김재준 목사의 시편 번역. 이 시편의 일부가 한신대학교 출판부, 『성서해설(1962-1963)』, 金在俊全集6(서울:長空 金在俊 牧師 기념사업회 편, 1992), 44에도 실려 있다.

4장까지 우리말로 번역하여 실었다.²⁾ 다음은 장공의 창세기 번역에 대한 서지사항이다.

창세기 1:1-2:3 -「十字軍」 제1권 제3호 (1937년 9월 13일), 22-24.

창세기 2:4-2:25 -「十字軍」 제1권 제4호 (1937년 10월 29일), 18-19.

창세기 3:1-3:24 -「十字軍」 제1권 제5호 (1937년 12월 14일), 17-20.

창세기 4:1-4:26 -「十字軍」 제2권 제3호 (1938년 2월 17일), 12-13.

이 번역이 특이한 점은 마침 한국에서는 지금도 많이 사용하고 있는 『개역』이 막 나오던 해라는 점이다. 『개역』이 1938년에 나왔으므로 여러 가지로 『개역』과 비교해 볼 수 있는데, 무엇보다도 먼저 쉬운 말로 번역되었다는 점이 눈에 띈다. 하지만 『개역』과 비슷한 부분도 눈에 띈다.

이 번역을 읽고 우선 느끼는 첫 느낌은 장공의 창세기 번역이 무척 파격적이라는 점이다. “맨처음 하나님이 하늘과 땅을 지어내실새”라는 말로 시작하기 때문이다. “맨처음”이라는 말은 『공동번역』(1977)의 “한 처음”이라는 어색한 말보다 훨씬 부드럽다. 선종완 신부가 번역한 『창세기』(1956)의 육필원고에 등장하는 “비롯음에”보다도 더 자연스러운 우리말이다. 물론 장공의 “맨처음”이 “태초에”(개역)보다도 더 쉬운 우리말이라는 점은 누구도 부인하지 못할 것이다.

그리고 위의 단락 구분에서도 알 수 있는 것처럼 벌써 창세기 1장 창조 이야기의 사제문서(P)와 야훼문서(J)를 구분하고 있다는 점이다. 또 하나 눈에 띄는 것은 창세기 2장에서 하느님의 이름을 “야-웨-”로 표기하고 있는 점이다.³⁾ 거의 비슷한 시기에 나온 유형기 박사의 『단권성서주석』에 “여호와”로 표기되어 있는 것과 대조적이다. 물론 『구역』(1911)과 『개역』(1938) 그리고 『게일-이원모역』(1925)이 “여호와”로 표기하고 있는 것도 마찬가지이다.

또한 “남자에게서 나왔으니 여자라 하리라”는 말도 “『이쉬아』(女子)라 이를 부르리니 이는 『이쉬』(男子)에서 취해냈음이로다”라고 히브리어를 그대로 음역한 것을 알 수 있다. 곧 장공은 이 창세기를 히브리어 본문에서 직접 번역한 것을 알 수 있는 부분이다.

그리고 “안개가 땅에서 피어올랐다”라는 말도 “다만 안개(或洪水)가 땅으로부터 늘상 올라와서 원 땅바닥을 축이더라”로 읽었는데, 여기서 “안개”라

2) 이 자료를 필자에게 건네주신 감리교신학대학교의 한국 교회사 교수 이덕주 박사께 감사를 표한다.

3) 일어성서의 경우 1950년대에 關根正雄이 번역한 『창세기』와 『출애굽기』 그리고 『욥기』에 “ヤハウェ”(야하웨-)라는 표기가 등장하기 시작한다. 아래 주 10을 보라.

는 말을 “홍수”(洪水)라고도 읽을 수 있다는 점을 괄호 속에 넣어 설명한다. 일종의 할주(割註)인 셈인데,⁴⁾ “홍수”라는 번역어는 여러 고대역에서도 찾아볼 수 있는 읽기이지만, 지난 19세기와 20세기에 나온 근대 성경번역본은 대부분 “안개”(mist)로 읽는 것을 생각해 보면 매우 과격적인 해석이 아닐 수 없다.

2. 장공의 창세기 1-4장 번역 본문

맞춤법과 띄어쓰기가 요즘의 규칙과 다르지만 그대로 신는다. 간간이 절표기가 잘못 되어 있는 곳도 있다. 이 또한 그대로 두기로 한다. 1911년에 나온 『구역』과 같이 절이 표시되어 있다. 곧 한자로 一, 二, 三 등으로 표기하는데 작은 첨자로 인쇄되어 있다.⁵⁾ 이 전통은 『개역한글판』(1961)까지 이어진다.⁶⁾ 절수가 이십절 이상 넘어가면 “이십”은 “二十”으로 표기하지 않고 “廿”(스물 입)으로 표기하며 “삼십”의 경우도 마찬가지로 “三十”으로 표기하지 않고 “卅”(서른 삼)으로 간결하게 표기한다. 역시 『구역』 전통이다.

2.1. 창세기 1:1-2:3 (「十字軍」 第一卷 第三號 [1937년 9월 13일], 22-24쪽)

『맨처음에』(창세기) 一〇一~二〇三 金在俊 新譯

맨처음 하나님^一이 하늘과 땅을 지어내실새^二 땅은 뒤섞여 형상없고 어두움이 깊은바다우에 있으며 하나님의 신이 그물우를 덮으셨는데^三 하나님이 말씀하시기를 빛이 있으라 하시니 곧빛이 있더라. ^四 하나님이 빛을 보시고 좋겨여기시다. 하나님이 빛과 어두움을 갈라놓으시고 ^五 하나님이 그빛을 낮이라 부르시며 어두움을 밤이라 부르시다. 저녁이 되고 아침이 되니 첫젯날 이더라.

4) 할주(割註)는 성경 본문에 번역 주를 집어넣은 형태를 가리키는 말로, 한문성경 『대표본』(1854)에서 가끔가다 이러한 편집 형식을 발견할 수 있다. 『시주교역』(1902)에서는 흔하게 찾아볼 수 있다.

5) 참고로 창세기 1:16의 경우 절수가 “七六”으로 잘못 인쇄되어 있기도 하다. 또한 창세기 4:20의 경우도 절수가 “二卅”로 잘못 인쇄되어 있다. 하지만 원문의 분위기를 느낄 수 있도록 그대로 신는다.

6) 『개역개정판』(1998)에 와서는 아라비아 숫자로 1, 2, 3 등으로 표기하며 작은 글자를 첨자로 표기하지 않고 매 절 앞에 큰 글자로 표기한다.

^六하나님이 말씀하시기를 물사이에 궁창이 있어서 물과 물사이를 난호라 하시고 ^七하나님이 궁창을 만드셔서 궁창 아랫물과 하궁창 우엿물을 갈르시니 그렇게 된지라 ^八하나님이 궁창을 하늘이라 부르시다. 저녁이 되고 아침이 되니 들쨍날이더라.

^九하나님이 말씀하시기를 하늘아래 있는물이 한곳에 모이고 마른땅이 들어나라 하시니 그렇게 된지라 하나님이 마른땅을 육지(땅)이라 부르시고 물모인것을 바다라 부르시니라 하나님이 보시고 좋게 여기시다.

^{十一}하나님이 말씀하시기를 땅이 풀과 씨맺는 나물과 그종류대로 씨있는 실과 맺는 과실나무를 땅우에 나게하라하시니 그렇게 되다. ^{十二}그리하여 땅이 풀과 그종류대로 씨 맺는 나물과 그종류대로 씨있는 실과맺는 나무를 나게하니 하나님이 보시고 좋게 여기시다. ^{十三}저녁이 되고 아침이 되니 셋쨍날이더라. ^{十四}하나님이 날자와 년한이 하시고되라 ^{十五}또 하늘 궁창우에 빛내는 것이 되어 땅우를 비취라하시니 그렇게 되다. ^{七六}그리하여 하나님이 두 큰 내는것을 맨드사 그중 큰 빛내는 것으로 낮을 차지하게하고 좀적은 빛내는 것으로 밤을 차지하게하시며 또한 별들도「만드시다」^{十七}하나님이 저들을 하늘 궁창우에 두어 땅우를 비취게하시고 ^{十八}낮과 밤을 차지하게하시며 빛과어두움을 갈르게하시니라. 하나님이 보시고 좋게여기시다. 저녁이 되고 아침이 되니 넷쨍날이더라.

^{二十}하나님이 말씀하시기를 물이 모여사는 생물을 솟하게 내며 새가 땅우 하늘궁창에 날라라하시다. ^{廿一}그라하여 하나님이 크고 괴상한 바다짐생과 및 물이 솟해 생육(生育)하는 온갖 동물들을 그종류대로 지어내시며 또 온갖 나는 새들을 각기 그 종류대로 「지어내시니라」하나님이 보시고 좋게 여기시다. ^{廿二}하나님이 저들을 축복하시기를 『낳고 뿌려 바다를 채우며 땅우에서 많어지라』하시다. ^{廿三}저녁이 되고 아침이 되니 다섯쨍날이더라.

^{廿四}하나님이 말씀하시기를 땅이 그종류대로 짐짐생과 기여다니는 것(爬蟲類와 그 비슷한것들) 들과 들짐생들을 내(出產)라하시니 그렇게 되다. ^{廿五}그리하여 하나님이 각기 그종류대로 들짐생들을 만드시고 각기 그종류대로 짐짐생들을 만드시고 또한 모든 땅우를 기여다니는것들을 각기 그종류대로 만드시니라. 하나님이 보시고 좋게 여기시다. ^{廿六}하나님이 말씀하시기를 우리 형상대로 우리 모양을따라 사람을 맨들자 그러고 그들로하여곰 바다의 고기와 공중의 새와 짐짐생들과 원파와 및땅우에 기여다니는 모든 생물을 다스리게 하자

^{廿七}하나님이 자기 형상대로 사람을 지어내시다.

하나님의 형상대로 그가 지어내시다.

남자와 또여자를 그가 지어내시다.

卅八 하나님께서 저들을 축복하시고 하나님이 저들에게 말씀하시기를
 남고 뿌려 땅을 가득 채우라
 그리고 그를 복종시키라.
 바다의 고기와 공중의 새와
 땅우에 기어다니는 온갖 생물을
 다스리라 하시다.

卅九 하나님이 말씀하시기를 보라 내가 원땅우에 온갖 씨맺는 나물과 모든나
무중 씨맺는 과실나무를 네게 주었으니 이것으로 먹을것을 삼으라 卍 그리고
땅의 모든 짐생들과 공중의 모든새들과 땅우에 기어다니는 모든생물들에게
는 온갖 푸른풀을 먹을것으로 「주었다」 하시니 그렇게 되다. 卍一 하나님이
그 맨드신 모든 것을 보시고 참 훌륭하게 여기시다. 저녁이되고 아침이되니
여섯째날이더라.

二 천지와 만물이 다 이루어지매 二 일곱째날 하나님이 그의 하신일을 맞
추시다. 그리하여 일곱째날 그의 하신모든일을 끄치시고 쉬시니라. 三 하
나님이 일곱째날을 복주시고 이를 거룩하게(聖別)하셨으니 이는 하나님께서
지어내여 맨드신 모든 그의일을 쉬신 까닭이니라.

2.2. 창세기 2:4-25 (「十字軍」 第一卷 第四號 [1937년 10월 29일], 18-19쪽)

『맨처음에』(창세기) -2- 二〇四~二五 金在俊 新譯

四 이것이 하늘과 땅이 지어지던 내력이니라. 야-웨- 하나님이 땅과 하늘
을 맨드신 날에 五 들초목이 아직 땅우에 없고 들 나물이 아직 돌아나지 않았
으니 이는 야-웨- 하나님이 땅우에 비를 내리시지 않으심시오 또 땅을 갈(耕)
사람도 없음이라. 六 다만 안개(或洪水)가 땅으로부터 늘상을라와서 원 땅바다
를 축이더라. 七 야-웨- 하나님이 땅엿 먼지로 사람을 비저 맨드시고 생명의
김을 그코에 붙어 넣으시니 사람이 생명(生靈)이 되니라. 八 야-웨- 하나님이
동쪽 에덴에 한 동산(公園)을 맨드시고 거기에 그가 비저 맨드신 사람을 두시
니라. 九 그리고 야-웨- 하나님이 온갖 보기에 아름답고 먹기에 좋은 나무들
을 땅으로부터 자라나게 하셨는데 생명나무가 또한 그동산 한가운데 「자라
나게 하시며 선과 악을 아는 나무도 「자라나게 하시다」

十 강이 에덴에서 흘러나와 그동산을 축이게(灌溉) 되었으며 그리로부터 갈라

저서 네 골시 되었는데 ^{十一}첫째 「강」 이름은 『피손』이니 금(金)나는 『해월라』 온지방을 돌아 흐르는 것이라. ^{十二}그땅에서 나는 금은 훌륭한 것이오 『폴넝』(一種의 寶石)와 벽옥(碧玉)도 나더라. ^{十三}둘째강의 이름은 『기혼』이니 「쿠쉬」 지방전부를 돌아 흐르는 것이며 ^{十四}셋째강 이름은 『힐데켈』이니 『앗수르』 앞으로 흘러가는 것이오 넷째강은 『푸라트』 강이더라. ^{十五}야-웨- 하나님은 사람을 에덴동산에 갖자 두시고 밭갈고 직히게 하시다. ^{十六}그러고 야-웨- 하나님이 사람에게 명령하여 말씀하시기를 네가 동산안 어느 나무에서던지 마음대로 먹을수 있으나 ^{十七}다만 선과악을 아는 나무에서는 먹지 말것이니 먹는 날에는 정녕 죽으리라하시니라.

^{十八}그러고 야-웨- 하나님이 말씀하시기를 사람이 혼자 있는것이 좋지 못하니 그를 위하여 배필될 돕는 사람을 맨들리라하시다. ^{十九}야-웨- 하나님이 모든 들엿 짐승과 공중의 새들을 흙으로 비저맨드시고 사람이 무어라고 이름 짓는가를 보시려하여 그앞에 잇그려 들이니 온갖 생물의 이름이 곧 사람이 이름짓는대로 되니라. ^{二十}그사람이 온갖 짐승과 공중의 새와 온갖 들짐승들에게 이름을 주었으나 그사람이 그의 배필될 돕는자는 찾지 못하니라. ^{二十一}야-웨- 하나님이 그 사람을 깊이 잠들게하시니 그가 잠든지라. 그의 갈빗대 하나를 취해내시고 그대신 살로 메꾸시다. ^{二十二}야-웨- 하나님이 그 사람에게서 취해낸 갈빗대로 여자를 지으시고 그 사람 앞에 들어오게하시니 ^{二十三}그 사람이 말하기를

『이야 말로 내 뼈중의 뼈오

살중의 살이로다。』

『이쉬아』(女子)라 이를 불르리니

이는『이쉬』(男子)에서 취해냈음이로다。』

^{二十四}그러므로 사람이 그의 부모를 떠나

그처와 합하여 한몸(살)이 되리로다.

^{二十五}그사람과 및 그의 처 둘다 벗은 몸이로되 부끄러움이 없더라.

2.3. 창세기 3:1-24 (「十字軍」 第一卷 第五號 [1937년 12월 14일], 17-20쪽)

『맨처음에』 (창세기) 三〇一~二四 金在俊 謹譯

^{三〇一}그런데 야-웨- 하나님이 만드신 짐승들 중에 배암이 제일 간교하더라 배암이 여자에게 말하기를

『참말 하나님께서 동산안 아무 나무에게서도 먹지 말라고 말씀하시더냐?』

二 여자가 배암에게 말하기를

『동산 나무의 과실을 우리가 먹을 수 있으나 三 오직 동산 한가운데 있는 그 나무의 과실만은 하나님이 말씀하시기를 네가 그것을 먹지도 말고 만지지도 말라 그렇지 않으면 네가 죽으리라.』

四 배암이 여자에게 말하기를

『너이가 결코 죽지 아니하리라. 五 너이가 그것을 먹는 날에는 너이의 눈이 띠여 선과 악(善과 惡)을 알게 되어서 너이가 하나님과 똑같이 될줄을 하나님께서 아시는 까닭이니라』

六 여자가 보매 그 나무「열매」가 먹엄직하고 눈에 보암직하고 또 그 나무「열매」가, 지혜롭게 되기 위하여 탐스러운지라. 그가 그 과실을 떼어 먹고 또 그와 함께 있는 그의 남편에게까지 주매 그도 먹으니라. 七 그리하여 저들 둘의 눈이 둘다 밝아 그몸 벗은줄을 알고 무화과나무 잎사귀를 엮어 엉덩치마를 만드니라.

八 날이 서늘할 때(저녁때)야-웨- 하나님이 동산 가운데로 거니실새 그사람과 밋 그의 처가 그소리를 듣고 야-웨- 하나님의 낫을 피하여 동산 나무속에 몸을 숨기니라. 야-웨- 하나님이 그사람을 부르시며 말씀하시기를

『네가 어디 있느냐?』

九 그가 말하기를

『내가 동산 안에서 당신 소리를 듣고 내가벗은 몸이기 때문에 두려워 내몸을 감추었나이다.』

十 또 그(하나님)가 말씀하시기를

『네가 벗은 몸이라고 누가 네게 알려주더냐? 내가 먹지말라고 네게 명령한 나무「과실」을 네가 먹었느냐?』

十一 그 사람이 말하기를

『여자 즉 나와 함께 있으라고 당신께서 내게 주신, 여자가 나무에게서 내게 주기 때문에 내가 먹었나이다.』

十二 야-웨- 하나님이 여자에게 말씀하시기를

『네가 한거 이거 무어냐?』

여자가 말하기를

『배암이 나를 속이길래 내가 먹었나이다.』

十三 야-웨- 하나님이 배암에게 말씀하시기를

『이것을 네가 하였으니 저주가 네게 나릴지어다 -

모든 짐 짐승들 보담도, 모든 들 짐승들 보담도.

배로 네가 다닐지며, 흠을 네가 먹으리라. -
네 평생 동안을.
^{十五}내가 원수를 맺어 두노라 -
너와 여인과의 사이에, 또 네 씨와 여인의 씨와의 사이에.
그(三人稱單數)는 너의 머리를 상할지며
너(二人稱單數)는 그의 발꿈치를 상하리라.』
^{十六}그가 여인에게 말씀하시기를
『내가너의 잉태의 괴로움을 더하고 더하리니, 괴로운 가운데 자식을 나흐
리라. 네 소원은 네 남편에게 그러고 그가 너를주관하리라.』
^{十七}그러고 그가『아담』에게 말씀하시기를『네가 네안해 소리를 듣고 내가
너에게 명하여 먹지말라 한 나무「열매」를 먹었으니
땅이 너 때문에 저주를 받았으며
고역(苦役)으로 거기서 먹을것 얻으리라-
네 평생 동안을.
^{十八}가심덤불과 또 엉겅퀴를 땅이 네게 낼것이니, 너는 밭에 나물을 먹을 먹
으리라.
^{十九}네 낮에 땅으로 네 밥을 먹으리라 -
네가 흠으로 도라갈때까지 -
네 난곳이 거기때.
『네 본래 흠이로니, 흠으로 도라가리라.』
^{二十}그 사람이 그의 안해의 일흠을『해와』(生命)라 부르니 이는 그(안해)가 모
든 산자의 어머니가 됨이라.
^{廿一}야-웨- 하나님이 아담과 및 그의 안해에게 가죽 옷을 지어 입히시다.
^{廿二}야-웨- 하나님이 말씀하시기를
『보라, 사람이 선과 악을 알어 우리중의, 하나와 같이 되었으니 혹 그의 손
을 내밀어 이제 생명나무「과실」까지 따먹고 영원히 살가 염려하노라』하시니
라. ^{廿三}그리하여 그가 사람을 내여쪼츠시고 생명나무 길을 직히시기 위하여
에덴동산 동편에 케투빔과 두루 돌아가는 불꽃검(火焰鋸)을 두시니라.

2.4. 창세기 4:1-26(「十字軍」 第二卷 第一號 [1938년 2월 27일],
12-13쪽)

『맨처음에』(창세기) 四〇一~二六 金在俊 謹譯

그사람이 그의 안해 해와를 알때 그가 잉태하여 카인을 낳고 말하기를 『내가 야-웨-로 「더부러」(原意未詳) 사람을 얻었다』하더라, 二그러고 다시 그가 그의동생 하벨을 낳았는데 하벨은 양치는자가 되고 카인은 밭가는자가 되니라. 三그후에 카인은 땅의 열매를 야-웨-께 선물로 가져오고 四하벨은 또한 그의 양떼의 첫 새끼들과 그 곱(脂肪)을 가져오니라. 그런데 야-웨-께서 하벨과 그의 선물은 돌아보시고 五카인과 그의 선물은 돌아보시지 안으시니 카인이 몹시 화가 나서(原語「불붙어서」) 그낮이 숙어지니라. (不平의表現) 카인에게 말씀하시기를 『웨네가 화났느냐? 웨 네낮 숙어졌느냐? 만일 네가 잘했으면 「낮이」 들리지 않겠느냐? 네가 만일 잘못했으면 죄가 문에 업드려 「엎고」 있느니라. 그(죄)의 소원이 네게 있으나 네가 그를 다스려야하리라.(點處原文未詳故多異說)』 七카인이 그동생 하벨에게 말하기를 『우리 들로가자!』(古羅典語譯, 스리아譯, 사마리아 校正本の 五書에 다 이 句가 있음)그리하여 저들이 들에 있을때에 카인이 이러나 그동생 하벨에게 「달려들어」 그를죽이니라. 八야-웨-께서 카인에게 말씀하시기를 『네 동생하벨이 어디 있느냐?』하시때 그가말하기를 『나는 아지못합니다. 내가 내 동생의 파수군인가요?』 九그(야-웨-)가 말씀하시기를 『네가 무엇했느냐? 네 동생의 피의 소리가 땅으로부터 나에게 부르짖는다!』 十그 입을 벌리고 네손으로부터 네동생의 피를받은 그땅에서 지금 너는 저주를 받았도다. 十一네가 그땅을 밟갈지라도 지금부터는 땅이 그힘을 네게 내지 안을지며 너는 지상(地上)에서 류랑민, 표박자(流浪民, 漂泊者)가 될지니라』 十二카인이 야-웨-께 말하기를 『내 형벌이 너무커서 감당할수 없나이다. 十三보십시오, 오늘 나를 그땅우에서 몰아 내시고 또 당신 안전(眼前)에서 내가 숨게 되었아오며 또 내가 지상(地上)에서 류랑민, 표박자가 되겠아온즉 누구나 나를 만나는대로 죽일것읍니다』 十四그러므로 야-웨-께서 그에게 말씀하시기를 『누구든지 카인을 죽이는자는 그에게 七배나 원수 갚으리라』 하시고 야-웨-께서 카인을 위하여 한 표를 주사 만나는자가 그를 치지 못하게 하시니라.

十五 그리하여 카인이 야-웨-의 안전(眼前)에서 떠나가 에덴 동쪽 논(流浪의 뜻) 땅에 머무(居住)니라. 十六카인이 그안해를 알때 그가 잉태하여 해녹을 낳다. 그가 한 성읍(城邑)을 건설하고 그 아들의 일흠을 딸아 그성읍 일흠을 해녹이라 부르니라. 十七해녹에게 이라드가 나고 이라드가 메후야엘을 낳고 메후야엘이 매두샤엘을 낳고 메두샤엘이 띠멕을 낳다. 十八띠멕이 두안해를 취하니 첫째의 일흠은 아다요 둘째의 일흠은 질라더라. 十九아다가 야벨을 낳으니 그는 천막(天幕)속에 살며 목축(牧畜)하는자의 아버지(元祖)가 되었으며 二十그 동생의 일흠은 유발이니 거문고와 통소 다루는자(古代鉉, 管樂器을使用演奏함을 意

味함)의 아버가 되니라. 二^二질라도 또한 두발·카인을 낳으니 구리와 철(銅鐵)의 온갖 날카로운 쟁기 맨드는 야장이었고 두발카인의 누이는 아나마더라.

二^三파뻬이 그의 두 안해에게 말하기를

『아다와 질라야 내소리 들으라

파뻬의 안해들아 내말을 들으라

나 상하는 사람을 내가 죽였으며

나 상하는 소년을 또한「죽였음이라」

三^三카인이 원수를 七^七배나 갚을진대

파뻬은 진실로 七^七배나 할것임일세』

四^四아담이 다시 그안해를 알매 그가 아들을 낳아 그 일흠을 쉘드라 불르니 이는

『카인이 하벨을 죽였으므로 하나님께서 그대신 다른 씨를 내게 두심(「두심」이란 原語音「슈드」가 「쉐드」와 類價音인까닭)이라』 함이라. 五^五쉐드에게도 또한 아들이 나니 그가 그 일흠을 에노쉬(語義「사람」)라 불르다. 그때 비로소 사람들이 야-웨-의 일흠을 불르기 시작하니라.

3. 장공 김재준 목사의 창세기(1-4장)의 번역 특징

위에서 인용한 장공의 창세기 번역은 다음과 같은 특징을 지닌다고 말할 수 있다.

(1) 무엇보다도 먼저 쉬운 말로 번역되었다는 점이다. 『개역』(1938)과 대조해 보면 말할 것도 없고 『구역』(1911)이나 『게일-이원모역』(1925)과 비교해 보아도 훨씬 쉽다. “맨처음”으로 시작하는 창세기 1:1이 그 예이다.

맨처음 하나님이 하늘과 땅을 지어내실쌔 (장공)

태초에 하나님이 텃디를 창조하시다 (구역)

太初에 하나님이 天地를 創造하시다 (게일-이원모역)

태초에 하나님이 천지를 창조하시니라 (개역)

여기서 “맨처음”이라는 번역어는 파격적이고 또한 자연스러운 우리말이다. 1950년대에 선종완 신부가 창세기 1:1의 시작말인 이 “브레쉬트”(בראשית)를 “비롯음에”라고 표기하고자 했던 것⁷⁾과 『공동번역』(1977)과 『가톨릭성

7) 1980년대 광화문 교보문고에서 있었던 「성서와 함께」 전시회에서 선종완 신부의 창세기 번역 육필 원고가 공개된 적이 있다. 이 전시회는 “하느님이 우리말을 하시다”라는 제목으로 열렸다.

경』(2005)이 “한 처음에”라는 어색한 말로 번역한 것과 비교해 보면 장공의 “맨처음”이라는 번역어가 얼마나 신선하고 파격적인지 잘 알 수 있다. 『새번역』(2001)이나 가장 최근에 나온 『쉬운말 성경』(2013)이 여전히 “태초에”라고 하여 『구역』(1911)과 『개역』(1938)의 번역어를 그대로 사용하고 있는 것을 봐도 더욱 그렇다. 또한 창세기 1:2도 마찬가지이다.

땅은 뒤섞여 형상없고 (장공)
싸이 혼돈하야 공허하고 (구역)
싸이 混沌하고 空虛하야 (계일-이원모역)
싸이 혼돈하고 공허하며 (개역)

이 부분에서 『구역』과 『계일-이원모역』 그리고 『개역』의 “혼돈”(混沌)과 “공허”(空虛)라는 번역어는 모두 한문성경 『대표본』(1854)의 용어들이다. 곧 초기 한글성경이 바로 이 한문성경의 번역어를 여기서 그대로 받아들인 것을 알 수 있는데, 장공의 창세기는 매우 독자적이다. 영어성경 KJV는 “And the earth was without form, and void”라고 읽었고 ASV는 “and the earth was waste and void”라고 읽은 것과 비교해 보면 더욱 분명하다. 물론 KJV의 “without form”이라는 말이 장공의 “형상없고”라는 표현과 닮기는 했으나 순서가 달리 나오는 것을 알 수 있다. 하지만 앞 표현을 “뒤섞이다”라는 말로 읽어 될 수 있는 한 쉬운 말로 읽으려고 노력한 흔적을 찾아볼 수 있다.

그리고 “생육하고 번성하여 땅에 충만하라”(창 1:28)라는 표현도 여기에 해당한다. 공간을 만들고 그 공간을 채우는 창조 모티브는 바빌론 시대부터 비롯되어 성경 곳곳에 나오는 모티브이다.⁸⁾ 그런데 장공의 창세기 번역에는 이 표현이 쉬운 토박이말로만 번역되어 있다.

낱고 뿌려 땅을 가득 채우라 (장공)
싱육하고 번성하야 싸에 충만하며 (구역)
生育이 繁盛하야 싸에 充滿하고 (계일-이원모역)
생육하고 번성하야 싸에 충만하라 (개역)

여기서 장공의 번역이 특이한 점은 다른 초기 한글성경과 달리 무척 소박하면서도 쉽다는 것이다. 그러면서도 “낱다”와 “뿌리다”와 “가득 채우다”라

8) 창세기 9:1에도 같은 표현이 반복된다. 또한 잠언의 “집은 지혜로 지어지고, 명철로 튼튼해진다. 지식이 있어야, 방마다 온갖 귀하고 아름다운 보화가 가득찬다”(24:3-4, 『새번역』)도 같은 창조 모티브이다. 이 점에 대해서는 이환진, 『악을 심고 잘 될 리 없죠 선을 심으면 참된 사랑이 돌아옵니다』(서울: 대한기독교서회, 2012), 16-17을 참조 바람.

는 일련의 동사를 인과관계로 읽어 새로운 해석의 가능성을 제시하고 있다. 또한 창세기 2:15의 에덴 동산과 관련된 장면에서도 이렇게 읽는다.

사람을 에덴동산에 갖다 두시고 밭갈고 직히게 하시다 (장공)
 그 사람을 잇쓰러 에덴 동산에 두샤 농스하며 직히게 흐실식 (구역)
 그 사람을 에덴동산에 두샤 農事하며 治理히게 흐시고 (계일-이원모역)
 그 사람을 잇쓰러 에덴동산에 두샤 그것을 다사리며 직히게 하시고
 (개역)

히브리어 “아바드”(*עבד)를 “밭갈다”라는 말로 읽고 “샤마르”(*שמר)라는 말을 “직히다”(지키다)라 읽은 것이다. 이 표현은 영어성경 KJV와 ASV의 “to dress it and to keep it”과도 다르고 한문성경 『대표본』의 “재식”(栽植)이나 “수”(守) 또는 『시주교역』의 “재”(栽)나 “수”(守)와도 다르다. 특히 앞 용어가 그렇다. 아니면 한문성경 『브리지만-컬벳슨역』(1864)의 “경수지”(耕守之)를 반영한 것일까? 확실치 않다. 그러나 『브리지만-컬벳슨역』(1864)이 앞부분을 “挈其人”(설기인)이라고 하여 “그 사람을 데리고 갔다”라는 뜻으로 읽은 것을 보면 앞에 나오는 “아바드”(*עבד)라는 동사를 “밭갈다”로 읽은 것은 장공의 독자적인 읽기인 것이 분명하다. 『브리지만-컬벳슨역』(1864)을 닮은 것은 오히려 『구역』(1911)이라고 말할 수 있다. 이렇게 장공이 이 부분을 순 토박이말로 옮긴 것을 알 수 있다.

또한 “이를 거룩하게(聖別) 하셨으니”(창 2:3)와 “땅을 갈(耕) 사람”(창 2:5)이라는 표현과 “머무(居住)니라”(창 4:15) 그리고 “곱(脂肪)”이라는 표현이 그 예이다. 장공은 어릴 적 논어, 대학, 중용 등 사서(四書)를 꽤 정도로 한문에 조예가 깊은 학자였다.⁹⁾ 그런데도 이렇게 한글로 표기하면서 그 뜻을 잘 모를까봐 괄호 속에 “성별”(聖別)과 “경”(耕)과 “거주”(居住) 또는 “지방”(脂肪)이라는 한자말을 집어넣어 토박이말의 뜻을 분명하게 밝히려고 노력했다.

(2) “야-웨-”(창 2:4)라고 처음 표기한 한글 성경 번역이다. 한문성경 『대표본』(1854)에서 시작하여 『화합본』(1919)같은 중문 성경 그리고 『구역』(1911)에서 비롯되어 아직도 여러 한글성경이 사용하고 있는 “여호와”[耶和華]라는 용어를 장공은 일찍이 거부했다는 뜻이다.¹⁰⁾ “야웨”라는 표기는 장공이

9) 長空 金在俊 牧師 기념사업회 편, 『범용기 (1) - 새 역사의 발자취』, 金在俊全集 13 (서울: 한신대학교 출판부, 1992), 19.

10) 일어 성서의 경우 1950년대에 關根正雄이 번역한 『창세기』와 『출애굽기』 그리고 『욥기』에 “ヤハウェ”(야하웨-)라는 표기가 등장하기 시작한다. 홍콩에서 나온 『현대중문역본수정판』(1995)은 거룩한 이름 네 글자(Tetragrammaton)를 “상주”(上主)로 번역하기도 한다.

나중에 쓴 『聖書解説』(1962-1963)에도 등장한다.¹¹⁾

(3) 히브리어 마소라 본문의 말놀이를 그대로 살리려고 노력했다. “이쉬아(여자)라 이를 불르리니 이는 이쉬(남자)에서 취해냈음이라”(창 2:23)가 대표적이다. 『공동번역』(1977)은 이 전통을 계승하여 “지아비에게서 나왔으니 지어미라 하리라”고 읽기도 한다. 하지만 한글로 말놀이가 되지 않기는 『개역』(1938)의 “남자의게서 취하였스즉 여자라 칭하리라”와 마찬가지로이다.

(4) 히브리어 마소라 본문을 있는 그대로 읽으려고 했다. “야-웨- 하나님 이 땅과 하늘을 맨드신 날에”라고 하는 창세기 2:4b의 경우가 바로 이에 해당한다. 『구역』(1911)부터 시작하여 『게일-이원모역』(1925) 그리고 『개역』(1938)을 거쳐 『개역한글판』(1961)과 『개역개정판』(1998)에 이르기까지 모두 “천지”(天地) 곧 “하늘과 땅”으로 되어 있는 것을 이렇게 장공은 “땅과 하늘”로 읽는다. 우리말 성경은 1992년에 나온 『표준새번역』에 와서야 이렇게 읽었다.¹²⁾

“그리하여 카인이 야-웨-의 안전(眼前)에서 떠나가”(창 4:16)가 또한 이에 해당한다. 히브리어로 “바-예제 카인 레-에이네이 아도나이”(בָּאֵינֵי אֲדֹנָי)로 되어 있는 부분이다. 물론 “안전(眼前)에서”로 옮긴 부분은 히브리어로 “얼굴 앞에서”(מִלְפָּנָיו)이다. “얼굴”을 “눈”[眼]이라는 말로 바꾸어 자연스러운 우리말이 되도록 읽은 것을 알 수 있다.

또한 “그 사람이 그의 안해 해와를 알매”(창 4:1)도 『구역』(1911)과 『개역』(1938)은 “아담이 그 안히 해와로 더부러 동침하리라”로 해석하여 옮겼다. 곧 히브리어 “야다”(*יָדָה)를 “알다”라는 말로 그대로 읽은 것을 알 수 있다. 물론 “내가 야-웨-로 「더부러」 사람을 얻었다”라는 이어지는 부분도 마찬가지이다. 『구역』(1911)은 “여호와와 의 도으심으로 내가 사름을 얻었다”로 해석하여 옮겼고 『개역』(1938) 또한 “내가 여호와로 말매암아 득남하였다”로 약간 달리 읽었다. 또한 『게일-이원모역』(1925)은 『구역』과 『개역』을 합쳐 “여호와 의 도으심으로 내가 得男 하엿다”로 읽는다. 이렇게 놓고 보면 장공의 번역은 히브리어 본문을 그대로 읽어 또 다른 가능성을 제시한 번역이라고 볼 수 있다.¹³⁾

11) 『성서해설 (1962-1963)』, 68.

12) 중국어 성경 또한 『중문성경개정판』(1995)에서나 이러한 신학적 이해를 반영하여 읽는다. Joseph Hong, “The Challenges of the RCUV Project”, 『성경원문연구』 17 (Oct. 2005), 157-158을 보라. 일어 성경은 1955년에 나온 『구어역』(口語譯)이 이렇게 읽었다.

13) 잘 알려진 것처럼 이 해석은 해와를 여신으로 볼 수 있는 가능성을 제시한 번역이라고 말할 수 있다.

그리고 가장 중요한 점은 창세기 2장에서 “아담”(אָדָם)이나 “하-아담”(חַאדָּם)을 모두 “사람”이나 “그 사람”으로 읽은 것이다. 대부분의 번역본이 2장 안에서 이 용어를 “사람”과 “남자”와 “아담”으로 나누어 읽는다. 그러나 장공은 이러한 혼란을 피하려고 모두 “사람”으로 읽은 것이 무척 특이하다. 최근에 여성의 관점에서 성경을 읽는 페미니스트 독법과 무척 유사한 읽기라 말할 수 있다.¹⁴⁾

(5) 히브리어의 관용적인 표현을 자연스러운 우리말로 옮기려고 하였다. “몹시 화가 나서”(창 4:5)는 장공이 괄호 속에 “原語 「불붙어서」”라는 말을 괄호 속에 집어넣고 설명했듯이 히브리어로는 “불붙는다”는 말을 이렇게 자연스러운 우리말 표현으로 바꾸어 읽은 것이다.

(6) 본문 비평을 본격적으로 시작하여 읽었다. 창세기 4:8의 “우리 들로 가자!”라는 부분은 히브리어 마소라 본문에는 없는데 타르굼을 위시한 고대 번역본에는 들어있는 부분이다. 이러한 사실을 “古羅典語, 스리아譯, 사마리아校正本の 五經에 다 이 句가 있음”이라는 말로 괄호 속에 집어 표기한 것이 그 예이다. 또한 “내가 야-웨-로 더부러(原文未詳) 사람을 얻었다”(창 4:1b)도 그 예이다. 히브리어로 “카니티 이쉬 에트 아도나이”(קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה)인데 여기서 “에트”(אֶת)가 “함께”나 “더붙어”라는 뜻이지만 신학적으로 받아들이기 어려운 표현이기에 “더부러”라고 읽었지만 괄호 속에 “원문미상”(原文未詳)이라는 말을 집어넣어 설명한 것은 바로 본문 비평의 한 예이다.

(7) 신학적으로 당시로서 가장 최근의 이론을 받아들여 번역한 한글 성경 본문이다. 무엇보다도 창세기 1:1을 상황절로 읽은 것이다. “맨처음 하나님 하늘과 땅을 맨드실새 땅은 ...”의 “맨드실새”가 바로 그것이다. 이러한 읽기는 『공동번역』(1977)과 『새번역』(2001)의 난하주에서나 찾아볼 수 있는 해석이다. 장공은 1930년대에 이미 이러한 번역을 시도하고 있다.

또한 문서설을 받아들여 창세기 1:1-2:4a와 2:4b-24를 나누어 번역한 것이 그 전형적인 예이다. 우리말 성경은 『공동번역』(1977)에 와서야 이러한 전통이 자리 잡기 시작했다. 장공이 최근의 이론으로 성경을 바라보았다는 것은 그의 책 『聖書解説』(1962-1963)을 보아도 분명하다.¹⁵⁾

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

15) 그의 『성서해설』(1962-1963)은 버나드 앤더슨(Bernard Anderson)의 『구약이해』(Understanding of the Old Testament, 1952)를 주로 참조하여 쓴 책이다.

(8) 번역주를 할주(割註)로 처리한다. 한문성경 『시주교역』(1902)의 전통을 계승한 것으로 이해할 수 있다. 물론 아주 드물게 『대표본』(1854)에서도 이러한 예를 찾아볼 수 있기는 하다. 하지만 『시주교역』(1902)에 와서야 이러한 편집체계가 보편화된 것을 알 수 있다. 구체적으로는 “안개”(창 2:6)라는 번역어를 “홍수”(洪水)라고 읽을 수 있다고 하여 괄호 속에 집어넣어 제시한 것이 그 한 예이다.¹⁶⁾ 그리고 “동산”(창 2:8)도 괄호 속에 “공원”(公園)이라는 한자말을 집어넣어 그 뜻을 더 분명하게 밝히고자 하였다. 또한 “해와”는 괄호 속에 “생명”이라는 뜻을 집어넣어 읽기도 하였다. 특이한 곳은 창세기 3:15의 “그는 너의 머리를 상할지며 너는 그의 발꿈치를 상하리라”는 부분이다. 앞의 “그”와 뒤의 “그”는 우리말로 구분이 없이 사용되나 히브리어로는 구분이 되기 때문에 앞의 “그”에는 “삼인칭단수”(三人稱單數)로, 뒤의 “너”는 “이인칭단수”(二人稱單數)라고 한자말로 괄호 속에 집어넣어 구분하고자 한 점도 눈에 띈다. 또한 “논”(창 4:15)이라는 지명에는 “流浪의 뜻”이라는 번역주를 괄호 속에 집어넣어 설명하고 있다.

(9) 히브리어 본문에 없는 것을 꺾쇠괄호(「」) 속에 집어넣어 원문에 없지만 그러한 뜻이 들어있다는 점을 밝혔다. 이러한 예는 무수히 많다.

(10) 고유명사의 경우 히브리어를 그대로 음역하려고 노력한 성경 본문이다. “카인”이나 “파멕” 또는 “질라”가 이 경우에 해당한다. 『개역』은 “가인”과 “라멕” 그리고 “실라”로 되어 있기 때문이다. 물론 히브리어로는 “하바”나 “하와”로 되어 있는 이름(חַוָּה)의 경우 “해와”(창 3:20)로 읽은 것은 『구역』(1911)을 따른 경우이다. “하벨”(חַבֵּל, 창 4:2)과 똑같이 히브리어 “ㅎ” 소리가 나는 글자(חַ와 ח)에 “아” 소리가 밑에 붙어있는데 여기서는 일관성을 잃고 음역하였다.

(11) 『구역』(1911) 전통을 그대로 잇는다. “하나님”이라는 번역어가 대표적이다. “하느님”이나 “신”(神) 또는 “상주”(上主)나 “상제”(上帝) 그리고 “천주”(天主)나 “주재”(主宰) 등으로 표기하지 않은 것을 말하는 것이다. 당시 조선 개신교회의 정서를 그대로 담고 있다.

“하나님이 (빛을) 보시고 좋게 여기시다”(창 1:4, 18, 25)와 “어두움을 밤이

16) 영어성경 KJV부터 시작하여 우리말 성경에 들어온 이 “안개”(mist)라는 번역어는 요즘에 와서야 “물”(『새번역』)이나 “시내”(a stream, CEB)로 읽는 전통이 생겨났다. 그런데 장공은 이미 1930년대에 이러한 사실을 번역 주에 밝히고 있는 것이다. 물론 가장 최근에 나온 한 글성경 『쉬운말성경』(2013)도 여전히 전통적인 “안개”로 읽는다.

라 부르시다”(창 1:5)와 “낳다”(창 4:16) 그리고 “그렇게 되다”(창 1:11, 15, 24)나 “하시다”(창 1:22, 26)나 “지어내시다”(창 1:27)나 “그의 하신 일을 마추시다”(창 1:31)와 “맨들리라 하시다”(창 2:18)와 “떼꾸시다”(창 2:31) 등에서도 알 수 있는 것처럼 많은 경우 문장이 시제가 없는 “...다”로 끝난다. 이러한 종결어미는 『구역』(1911)의 “태초에 하느님이 텃디를 창조흐시다”(창 1:1)와 같이 『구역』(1911)의 전통을 이은 종결어미라고 말할 수 있을 것이다.

고유명사 “해와”(창 4:1)와 “해늑”(창 4:16)의 경우도 『구역』(1911)을 따른 경우이다. 또한 “표박자”(창 4:11)는 『구역』(1911)의 “표박”(漂泊)에 “자”(者)자를 덧붙여 읽은 표현이다.

(12) 한문성경 『시주교역』(1902)의 용어를 반영한 것을 알 수 있다.¹⁷⁾ 이는 위의 창세기 번역과 거의 같은 해에 나온 『개역』(1938)과도 같은 전통에 서있는 번역이라는 점에서 무척 특이한 예라 말할 수 있다.¹⁸⁾ 같은 한문성경의 영향을 받았지만 번역 내용은 사뭇 다르기 때문이다.

(13) 당시의 한글 표기법을 잘 알 수 있다. 또한 창세기 1:1의 “깊은 바다 우에”와 “그 물 우를”의 “우”는 “위”[上]라는 뜻으로 1880년에 나온 『한불즈던』(61)과 1890년에 나온 언더우드의 『한영즈던』(24)에도 나오는 용어이다. 요즘은 “뱀”으로 표기하는 “배암”(창 3:1)과¹⁹⁾ “아내”로 표기하는 “안해”(창 3:17) 또는 “이름”이라는 뜻의 “일흠”(창 4:15)도 이 경우이다.

(14) 함경도 사투리가 들어 있는 성경이다. “맨드실새”(창 1:1)와 “맨들자”(창 1:27)와 “맨드신”(창 1:31; 2:3) 그리고 “맨드시던 날에”(창 2:4)와 “맨들리라”(창 2:18) 그리고 “비저 맨드시고”(창 2:19)가 그 대표적이다. 곧 “만들다”를 “맨들다”로 표기한 것을 말한다. 1880년에 나온 『한불즈던』(韓佛字典, 221)에는 “망그다”나 “믄드다”라는 말이 같은 뜻으로 등장한다. 또한 1890년에 나온 언더우드의 『한영즈던』(韓英字典)에도 “믄드오”라는 뜻을 지닌 말

17) 장공이 이영민 목사에게 1985년 정초에 써주었다는 휘호는 한문성경 『시주교역』(施主教譯 또는 쉐레셰브스키 쉬운 문리역, 1902)의 이사야 42:3-5이다. 이영민, “그렇게 크신 분”, 장공 김재준 목사 탄신 100주년 기념사업위원회 편, 『장공 이야기』, 장공 탄신 100주년 기념문집 3 (서울: 한신대학교 출판부, 2001), 62. 이 또한 장공의 창세기 번역이 『시주교역』(1902)의 영향권에 있었다는 간접증거이기도 하다.

18) 이환진, “쉐레셰브스키 주교와 초기 한글 성경 - 전도서 1장을 중심으로”, 『성경원문연구』 28 (2011년 4월), 35-57을 참조하라.

19) “배암”이라는 말은 1880년에 나온 『한불즈던』(韓佛字典, 309)의 “빅암”이라는 표기로 등장하기도 한다.

이 “construct”(55쪽)와 “make”(164쪽) 그리고 “manufacture”(165쪽) 항목의 번역어로 등장한다.

창세기 2:20의 “집증생”이나 “들증생”의 “증생”도 여기에 해당한다. 백석(白石)의 시에도 “증생”이라는 말이 “짐승”이라는 뜻으로 등장하는 것은 흥미로운 일이다.²⁰⁾

이와 더불어 시인 백석(白石)의 고향이 함경도라는 사실을 생각하면 무척 흥미롭다. 백석의 시에는 “골갯논”이라는 말이 나오는데 그 뜻은 “골짜기의 논”이다.²¹⁾ 그런데 장공의 창세기 2:10에는 “그리로부터 갈라져서 네 골시 되었는데”라는 표현 속에는 “골”이라는 말이 나오는 것도 흥미롭다.

4. 나가는 말

장공이 직접 쓴 회고록 『범용기』에는 자신이 미국에서 유학할 때 공부한 내용을 이렇게 말한 적이 있다.²²⁾

“나는 구약을 전공한다는 생각이었기에 히브리어 시간은 모조리 택했다. 따라서 셈언어(Semitic Language) 주임교수인 켈러박사 교실에 치우드나들게 됐다. 구약개론, 구약원전 강독도 그분이 맡았었고 교장인 켈소박사도 구약전공이어서 말하자면 웨스턴은 구약이 세다는 평이었다.”

장공은 미국 프린스턴(Princeton) 신학대학원에서 공부하다 피츠버그에 있는 웨스턴(Western) 신학대학원으로 학교를 옮겨 공부한다. 위의 인용처럼 장공은 웨스턴 신학대학원에서 구약을 전공하여 석사학위를 받았다. 이 학교에서 공부하는 동안 모세오경과 예언서까지 원문으로 꼼꼼히 읽었다는 얘기도 있다.²³⁾ 곧 장공은 앞의 본문 분석에서도 밝혔듯이 히브리어에서 직접 창세기 앞부분을 번역했다. 이렇게 히브리어 원문에서 한글로 직접 번역했다는 것은 분명하다. 위의 본문 분석은 내적 증거이고 위의 인용은 외적 증거라 말할 수 있다.

1937년과 1938년은 『개역』이 막 나올 무렵이다. 지금도 우리 한국 개신교

20) 李東洵 編, 『白石詩全集』(파주: 창비, 1987), 207.

21) Ibid., 189.

22) 『범용기 (1)』, 113.

23) 또한 박봉량, “시대가 요구하고 하나님이 선택한 예언자”, 장공 김재준 목사 탄신 100주년 기념사업위원회 편, 『장공 이야기』, 장공 탄신 100주년 기념문집 3 (서울: 한신대학교 출판부, 2001), 47.

회에서 사용하고 있는 『개역한글판』(1961)과 『개역개정판』(1998)은 이 『개역』(1938)의 전통을 그대로 물려받은 것인데, 이 『개역』보다도 훨씬 더 쉽고 또 분명하게 원문에서 번역한 성경 본문이 바로 장공의 창세기 번역이다.

장공은 『새번역 신약전서』(1967)의 문장위원으로도 활동한다.²⁴⁾ 곧 장공은 유학을 마치고 돌아와서는 곧바로 창세기 앞부분을 번역하고 한신대에는 퇴하고서 이 신약의 문장위원으로 활동했던 것을 알 수 있다. 이렇게 장공은 성경 번역가로서 자신의 문장력을 유감없이 발휘한다. 또한 장공은 한학에 능하여 한신대에서 구약뿐만 아니라 동양고전을 가르치기도 하였다. 그러다 보니 자연스럽게 한문성경과도 친숙했을 것이다. 그런데 그가 즐겨 읽던 한문성경은 아마도 『시주교역』(1902)이었던 듯하다.

이 한문성경의 번역어가 위의 창세기 번역에도 가끔 눈에 띄는 것은 따라서 우연이 아니다. “땅을 갈(耕) 사람이 없더라”(창 2:5)나 “사람이 생령(生靈)이 되지라”(창 2:7)가 그 대표적인 경우인데, 괄호 속에 들어있는 한자어는 한문성경 『시주교역』(1902)의 용어이다. 물론 “그 동산을 축이게(灌漑) 되었으며”(창 2:10)의 “관개”(灌漑)와 “벽옥”(碧玉, 창 2:12)은 『대표본』(1854)의 용어이다. 곧 장공은 창세기를 번역하면서 한문성경 가운데에서는 『대표본』과 『시주교역』을 주로 보았던 듯하다.

하지만 장공의 고유한 번역어가 상당히 많이 눈에 띈다. “선물”(창 4:3-4)이나 “표박자”(漂迫者, 창 4:11, 12) 또는 “안전”(眼前, 창 4:13, 15)이나 “성읍”(城邑, 창 4:16) 등이 이 경우에 해당한다. 특히 “눈 앞”이라는 뜻의 “안전”(眼前)은 간결하면서도 원문(밀리프네이, מלפני)을 정확하게 반영한 탁월한 번역어이다. 또한 “선물”(창 4:3-4)이라는 번역어도 히브리어 “민하”(מנחה)를 옮긴 말인데, 매우 훌륭한 번역어이다. 대부분 이 말을 “예물”로 번역하나 장공은 여기서 “선물”이라는 과격적인 해석을 내놓는다. 이렇게 한자말 말고도 토박이말도 많다. “곱(脂肪)”(창 4:4)이나 “아버지(元祖)”(창 4:19) 등이 이에 해당한다.

성서 번역가로서의 그의 관심은 각 성경역본에 대한 연구를 통해서도 알 수 있다. 장공이 쓴 『성서해설』(1962-1963)의 제6장은 “성서와 그 번역본”이라는 제목이 붙어있는데, 이 부분에서 장공은 고대역인 칠십인역과 라틴어역을 소개하고 있을 뿐만 아니라 근세의 각국어 번역도 간략하게 소개하고 있다.²⁵⁾ 여기서 그치지 않고 “한국어 역(韓國語譯) - 제이본(諸異本)”이라는 소제목이 붙은 부분에서는 『백홍준-로즈 역본(譯本)』(마가복음, 1887년)과 『이수정 역본』(마가복음 언해, 1884년)의 본문을 먼저 인용한다. 그가 붙인

24) 정용섭, “장공 선생과 나”, 『장공 이야기』, 157-158.

25) 『聖書解說』(1962-1963), 13-21.

역본의 제목에서도 알 수 있듯이 한국인 번역가의 주체성을 강조하여 이 『예수성교전서』(마가복음, 1887년)라는 이름 대신 “백홍준”이라는 이름을 먼저 붙여 『백홍준-로즈 역본(譯本)』이라고 부른다. 이뿐만 아니라 『아펜젤라 역본』(누가복음, 1890년)과 『펜워 역본』(요한복음, 1893년) 그리고 『언더우드 역본』(마가복음, 1905년) 같은 선교사들의 복음서 번역 일부를 일일이 인용하여 비교한다. 또한 『위원회 역본 결정판』(1906년)이라고 장공이 이름붙인 『구역』(신약)과 유성준의 국한문 『구역』(신약, 1906년) 그리고 『개역본 한글판』과 같은 공인번역도 언급하고 있다. 그리고 자신이 문장가로 활동한 『새번역 신약전서』(1967년)이 복음동지회의 번역이라는 것을 밝히고 덧붙여 마태복음의 일부를 인용한다. 성경 번역가가 아니면 가질 수 없는 각 역본에 대한 그의 깊은 관심과 지식을 여기서 읽어볼 수 있다.

또 하나 언급해야 할 것이 있다. 장공은 미국에서 경제공황이 일어나던 1932년에 귀국한다. 미국의 경제상황 때문에 더 이상 공부를 계속할 수 없었던 듯하다.²⁶⁾ 그래서 구약학으로 박사 학위는 받지 못했으나, 그의 히브리어 실력은 뛰어났다. 그가 귀국하던 1930년대는 『개역』(1938) 번역 작업이 진행되고 있었는데, 만일 이 때 『개역』(1938) 번역작업에 장공이 참여했다라면 『개역』(1938)은 달라졌을 것이다. 쉽고도 신선한 번역이 장공의 창세기 번역이기 때문이다. 그랬다면 우리의 언어생활도 분명히 달라졌을 것이다. 그런데 당시 번역위원회에서는 장공을 번역위원으로 위촉하지 않았다. 이 당시 선교사 일변도의 번역 작업 때문인데 선교사들의 편견과도 관련이 있었을 것이다.

지금껏 나온 한글성경 가운데 가장 아름다운 번역으로 평가받는 『공동번역』(1977)은 늦봄 문익환 목사의 역할이 컸다. 그런데 이 『공동번역』(1977)의 산과 역할을 한 늦봄은 간도 용정 출신이기 때문에 어릴 적 「십자군」에 실린 장공의 창세기 번역을 분명히 읽었을 것이다. 문익환 목사가 성경 번역가와 시인이 된 데에는 장공의 영향이 컸을 것이다. 그리고 늦봄의 친구인 민족시인 윤동주도 장공의 글을 분명히 읽었을 것인데, 이러한 점을 생각해 보면 장공의 역할은 지대하다 말하지 않을 수 없다. 장공의 “맨처음”(창세기 1:1)이라는 번역어는 성경 번역가로서 탁월한 능력을 과시한 대표적인 예이다. 이 글의 머리말에서 인용한 장공의 시편 137편 번역은 분석하지는 않았지만 정교하고 아름답다.²⁷⁾ 또 간결하다. 이렇게 장공은 성경 번역가이다.

26) 『범용기 (1)』, 118-123.

27) 읍기와 전도서 그리고 예레미야에 대한 장공의 신학 논문에도 그 자신의 개인 번역이 실려 있다. 『구역』(1911)을 따른 흔적이 많기는 하나 아름답고 또 간결한 번역인 것을 알 수 있다.

<주요어>(Keywords)

김재준, 장공, 성경 번역가, 창세기(1-4장), 십자군.

Kim Jae-Joon, Chang-Gong, a Bible translator, Genesis (chs. 1-4), Crusade.

(투고 일자: 2013년 2월 13일, 심사 일자: 2013년 2월 22일, 게재 확정 일자: 2013년 2월 22일)

<참고문헌>(References)

- 『舊新約聖經』, 美國 施約瑟 新譯, 上海: 大美國聖經會, 一千九百有二年. (S. I. J. Schereschewsky, trans., *The Holy Scriptures of the Old and New Testaments*, Shanghai, China: American Bible Society, 1902) (시주교역)
- 『구약전서』, 경성: 대영성서공회, 1911. (구역)
- 『文理 舊新約聖書』, 聖書公會. (British & Foreign Bible Society, Shanghai, 1933, [Ed. No. 2908] *Wenli Bible, Delegates' Version*) (원출판년도 1854년) (대표본)
- 『성경』, 서울: 한국천주교주교회의, 2005. (가톨릭성경)
- 『聖經 現代中文譯本修訂版』, 香港: 香港聖經公會, 1995.
- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961. (개역한글판)
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998. (개역개정판)
- 『성경전서 세번역』, 서울: 대한성서공회, 2001. (세번역)
- 『성경 개역』, 서울: 대한성서공회, 1938. (개역)
- 『쉬운말 성경』, 서울: 성서원, 2013. (쉬운말 성경)
- 『新譯 新舊約全書 奇一博士 譯』, 京城: 基督教彰文社, 1925. (개일-이원모역)
- 김재준, 『범용기 (1) - 새 역사의 발자취』, 金在俊全集 13, 長空 金在俊 牧師 기념사업회 편, 서울: 한신대학교 출판부, 1992.
- 김재준, “맨처음에. (창세기) 一〇一~二〇三”, 『十字軍』 第一卷 第三號 (1937년 9월 13일), 22-24.
- 김재준, “맨처음에 (2). 창세기 二〇四~二〇二五”, 『十字軍』 第一卷 第四號 (1937년 10월 29일), 18-19.
- 김재준, “맨처음에 (3). 창세기 三〇一~三〇二四”, 『十字軍』 第一卷 第五號 (1937년 12월 14일), 17-20.
- 김재준, “맨처음에 (4). 창세기 四〇一~四〇二六”, 『十字軍』 第二卷 第三號 (1938년 2월 17일), 12-13.
- 김재준, 『성서해설 1962-1963』, 金在俊全集 6, 長空 金在俊 牧師 기념사업회 편, 서

출: 한신대학교 출판부, 1992.

김재준, “위로의 말씀 -주님을 쳐다보라-”, 「十字軍」 第一卷 第四號 (1937년 10월 29일), 1-5.

박봉량, “시대가 요구하고 하나님이 선택한 예언자”, 장공 김재준 목사 탄신 100주년 기념사업위원회 편, 『장공 이야기』, 장공 탄신 100주년 기념문집 3, 서울: 한신대학교 출판부, 2001, 38-49.

李東洵 編, 『白石詩全集』, 파주: 창비, 1987.

이승원 주해, 이지나 편, 『백석시집』, 서울: 깊은샘, 2006.

이영민, “그렇게 크신 분”, 장공 김재준 목사 탄신 100주년 기념사업위원회 편, 『장공 이야기』, 장공 탄신 100주년 기념문집 3, 서울: 한신대학교 출판부, 2001, 57-62.

이환진, “쉐레쉴브스키 주교와 초기 한글 성경 - 전도서 1장을 중심으로”, 「성경원문연구」 28 (2011년 4월), 35-57.

이환진, 『악을 심고 잘 될 리 없죠 선을 심으면 참된 사랑이 돌아옵니다』, 서울: 대한기독교서회, 2012.

정용섭, “장공 선생과 나”, 장공 김재준 목사 탄신 100주년 기념사업위원회 편, 『장공 이야기』, 장공 탄신 100주년 기념문집 3, 서울: 한신대학교 출판부, 2001, 153-158.

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

Holy Bible Containing the Old and New Testaments. King James Version, Nashville: Thomas and Nelson, 1985. (원출판년도 1661년) (KJV)

Holy Bible. Common English Bible, Nashville: www.CommonEnglishBible.com, 2011. (CEB)

Hong, Joseph, “The Challenges of the RCUV Project”, 「성경원문연구」 17 (Oct. 2005), 148-177.

Les Missionnaires de Corée, 『한불즈던 韓佛字典』(*Dictionnaire Coréen-Français*), Yokohama: C. Lévy, Imprimeur-Libraire, 1880.

The JPS Hebrew-English TANAKH: The Traditional Hebrew Text and the New JPS Translation - Second Edition, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1999. (NJPS)

Underwood, Horace Grant, 『韓英字典 한영즈던』(*A Concise Dictionary of the Korean Language in Two Parts Korean-English & English-Korean*), Yokohama: Kelly & Walsh, L'd., 1890.

<Abstract>

Some Characteristics of the Translation of Genesis 1-4 in “Crusade (1937-1938)” by Rev. Kim Jae-Joon

Prof. Hwan Jin Yi
(Methodist Theological University)

Reverend Kim Jae-Joon, one of the founding members of Hanshin University, translated the Book of Genesis (chapters one through four) into Korean from the Hebrew original in the years of 1937 and 1938. His translation was published four times in a row in a Korean journal called “The Crusade”, which is named Ship-Jah-Goon(십자군, 十字軍) in Korean. It was distributed in Yong-Jung (용정, 龍井) which is located in the north-eastern part of Manchuria, China. In those years he served as a junior high school teacher there. At the same time he was working as the chief editor of the periodical mentioned above. Some characteristics of his translation can be summarized as follows:

(1) His translation of Genesis, though partly translated, is easy to read compared to the Korean Revised Version, which was released in the same year or so.

(2) It seems to be the first Korean translation of the Bible that adopts “Yah-weh” instead of “Jehovah” or “Yehowah”, which is publically accepted by the Korean Protestant Church.

(3) He tried to deliver the Hebrew pun in Genesis 2:23 (“ish” and “isha”) with transliteration because translating them cannot deliver its impact.

(4) The Hebrew Masoretic text is rendered as literally as possible. For example, Genesis 2:4b in original Hebrew reads: “In the day Yahweh God created earth and heaven.” The word order of the sentence is held in his translation. The most important thing is that the Hebrew “adam” is thoroughly translated as “human” in Genesis chapter 2, contrary to other Korean translations such as the Old Version and Revised Version.

(5) Hebrew idioms are translated into natural Korean. Genesis 4:5 reads “and it was kindled to Cain”, while it is read in Korean, “Cain was very angry” or so.

(6) The scholarly finding from textual criticism is reflected in his translation.

For example, the Massoretic Genesis 4:8 does not have “Let us go out to field.” But old translations such as the Old Latin version, the Syriac translation like Peshitta, and the recension of the Samaritan Pentateuch do. This explanation is added to his translation in parenthesis.

(7) The most updated scholarly opinion concerning Genesis 1:1 is reflected in his translation. It is taken as a circumstantial phrase so that he reads it as follows: “In the beginning when God created heaven and earth.”

(8) Faithful transliteration of proper nouns to original Hebrew appears here and there. Compared to the Old Version in Korean (1911), his translation shows closer affinity to the original pronunciation.

(9) Nevertheless, it seems that his translation of Genesis follows the Old Version in Korean (1911), more specifically in its ending style.

(10) Korean orthography of his time those days frequently appears in his Genesis translation. Such examples are “Bae-ahm”(배암) for “Baem”(뱀, snake) and “Ahn-hae”(안해) for “Ah-nae”(아내, wife).

(11) It has proper expressions used in the north-eastern part of Korean peninsula at the time.

신명기 33:29의 ‘바뭇’의 번역에 관한 제안

김정봉*

1. 서론

성경 번역은 성경의 독자들에게 하나님의 메시지를 해석 적용하는 데 가장 중요한 영향을 미친다고 해도 과언이 아닐 것이다. 본문의 정확한 의미 전달이 성경 번역의 주요 목적이라 한다면 그리스도인들이 성경적 가르침에 근거하여 현대의 삶 속에서 복음적인 성경의 가르침을 지향하도록 이끄는 가장 결정적인 요인 중의 하나가 성경 번역이라 할 것이다. 갈수록 다원화되고 그 변화의 속도가 가속화되는 현대의 상황 속에서 성경 본문이 의도하고 제시하는 정확한 의미는 성경의 가르침을 갈구하는 성경의 독자들에게 흔들림 없는 좌표를 제공한다 할 것이다.¹⁾

성경 번역에 있어서 주석은 본질적인 과정이다. 일차적이며 가장 궁극적인 주석의 목적은 원문의 의미와 뜻을 찾는 일이라 할 것이다. 이러한 주석의 본연의 임무를 수행하기 위해서는 성경 본문의 비평적 이해가 요구된다. 성경 본문의 비평적 이해는 번역을 위한 다의적으로 해석되는 단어나 본문 그리고 본문 구성의 사회적 역사적 배경의 이해에 필연적으로 요구되는 선결 과제이다. 비평적 본문 이해를 통한 적절한 번역의 의미를 찾는 것은 다음 단계인 원문 이해의 전달 즉 표현의 문제와 더불어 고려되어야 할 것이다. 따라서 번역자는 비평적 주석적 사고를 통하여 ‘문학, 사회, 언어’의 이해와 분석을 통한 적절한 번역 작업을 수행하여야 한다.²⁾

* 침례신학대학교 강사, 구약학.

- 1) 크레이그 블롬버그(Craig L. Blomberg)는 성경 번역과 성경 의미 적용의 관계를 다음과 같이 간결하고 힘 있게 정의한다. “우리가 어떤 단락이 원래적으로 역사적이고 문학적인 문맥 속에서의 무엇을 의미하는지를 알기 전까지는 그리고 그 단락 안에서의 단어들과 문장들의 정확한 의미들을 반영하는 신뢰할 만한 번역을 갖기 전까지는, 우리는 21세기에 당면한 매우 다른 상황들에 대하여 그 단락을 어떻게 적용할지를 결정할 수는 없다.” 크레이그 L. 블롬버그, 『신약성경의 이해: 세 가지 중요한 질문』, 왕인성 역 (서울: 기독교문서선교회, 2005), 164.
- 2) 주목하여야 할 주석에 관한 여러 견해들은 다음과 같다. 우택주는 주석적 사고는 번역에 있어서 성경 본문 즉 텍스트의 분석 이해 그 자체만의 한계를 극복할 수 있어야 한다고 주장하였다. 우택주, “아모스서의 난해구절(2:6b, 2:7c, 4:3b, 8:5)의 새로운 번역을 위한 주석적 고찰”, 『성경원문연구』 15 (2004), 330-349. 한편 왕대일은 ‘본문 주석’이 히브리어 원문 번역

신명기 33:29의 히브리어 **바뭇**은 고대 그리스어와 라틴어 성경역본에서는 주로 사람의 신체 부위를 가리키는 단어인 ‘목’으로 번역되었다.³⁾ 사람의 신체 일부를 가리키는 단어로 **바뭇**에 대한 이해는 현대 주요 국제 성경역본들에서도 다른 번역의 경우와 함께 전해진다. 예를 들면 네덜란드어 주요 성경역본들에서 본문의 **바뭇**은 ‘목’과 ‘높은 곳’으로⁴⁾ 번역되었다. 그러한 번역의 예는 동일하게 주요 독일어 성경역본들에서도 나타난다.⁵⁾ 한편 대표적인 프랑스어 성경역본들에서는 ‘높은 곳’, ‘장소’, 그리고 보다 현대적인 상황을 적용한 의역으로써 ‘자부심’ 등이 **바뭇**의 뜻으로 표현되었다.⁶⁾ 영어 성경 번역본들은 **바뭇**의 의미를 지형과 사람의 신체 부위 그리고 제의적 장소로 각각 제시한다.⁷⁾ 한글 성경 번역본들은 **바뭇**의 의미로 주로 ‘높은 곳’과 ‘등’을 제시하였다. 지형의 고도를 의미하는 ‘높은 곳’은 『개역개정』과 『개역』에서 그리고 사람의 신체 부위를 뜻하는 ‘등’은 『새번역』과 『공동번역』에서 보인다. 한편 『현대인의 성경』은 **바뭇**의 구체적인 의미 전달을 생략하였다. 이는 다의적 단어의 번역상의 어려움을 피하고 또한 독자들로 하여금 자연스럽게 본문을 읽을 수 있도록 하는 번역상의 의도로 보인다.

이상의 번역본들에서 살펴본 히브리어 **바뭇**에 관한 전통적인 본문의 이해는 크게 두 가지로 귀결된다. 하나는 지형의 고도를 의미하는 ‘높은 곳’이며 다른 하나는 사람의 신체 부위를 뜻하는 ‘목’ 혹은 ‘등’이다. 이에 더하여 제의적 의미인 산당으로의 번역에 대한 가능성도 엿볼 수 있다. **바뭇**을 ‘목’으로

에 있어서 우선적으로 충실히 수행되어야 함을 강조하였다. 특히 히브리어 원문의 뜻이 다의적으로 해석되는 경우에 그 본문의 주석적 역할은 더욱 중요함을 역설하였다. 아울러 성서 저자의 ‘삶과 생각, 의도, 신앙’ 등은 번역자가 공유하여야 할 결정적인 것으로 저자의 본문의 세계를 깊이 영적으로 경험함으로써 히브리어 원문 번역이 이루어져야 한다고 주장하였다. 왕대일, “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계: 내용 동등성 번역의 경우”, 『성경원문연구』 16 (2005), 62-78. 박철우는 성경 번역에 있어서 성경 본문 주석의 내용의 중요성을 강조함과 아울러 형식 일치와 관련된 제 문제들과의 바른 균형의 문제를 해결하는 것 또한 중요함을 지적하였다. 박철우, “표준새번역 이사야 1:1-9 초역과 최종안의 재고: 내용 동등성 원칙과 히브리 문학적 특징의 우리말 표현과 균형의 문제를 중심으로”, 『성경원문연구』 10 (2002), 54-73.

- 3) **바뭇**이 칠십인역과 불가타 역본에서는 ‘목’을 의미하는 단어인 *τράχηλον*과 *colla*로 각각 번역되었다.
- 4) W95(Willibrordvertaling, 1995)에서는 ‘목’을 의미하는 *nek*으로 LUV에서는 ‘높이’를 뜻하는 *hoogten*으로 **바뭇**이 번역되었다.
- 5) ZUR과 SCL에서는 **바뭇**이 ‘높음’을 의미하는 *Höhen*으로 ELB와 EIN은 ‘목’을 의미하는 *Nacken*으로 번역되었다.
- 6) **바뭇**이 TOB에서는 ‘높은 곳’을 뜻하는 *hauteurs*로 NEG에서는 ‘장소’를 가리키는 *lieux*로 그리고 BFC에서는 ‘자부심’을 나타내는 *orgueil*로 각각 번역되었다.
- 7) NASB에서는 제의적 장소를 의미하는 ‘*high places*’로 TNIV에서는 지형의 높이를 의미하는 ‘*heights*’로 TNK와 NLT에서는 사람의 신체 부위인 ‘등’을 뜻하는 ‘*backs*’로 번역되었다.

번역한 것은 헬라이어 역본인 칠십인역의 번역에 근거한 것으로 보이며 지형의 고도를 뜻하는 ‘높은 곳’은 전통적으로 ‘높이’를 가리키는 아카드어 *bām/ntu* 를 **바뭏**의 동의어로 이해함에 근거하였다.⁸⁾

한편 대표적인 한글 성경 번역본들 가운데 『새번역』과 『공동번역』 그리고 영어 성경 번역본들 가운데는 TNK와 NLT 등에서 ‘등’이 신명기 본문의 **바뭏**의 의미로 제시되는데 이러한 번역의 예는 아마도 고대 우가릿어 단어인 *bmt*의 의미를 따른 것으로 여겨진다.⁹⁾ 이처럼 신명기 본문의 **바뭏**의 의미는 다양하게 나타난다.

본문의 히브리어 **바뭏**에 대한 여러 이해들과는 달리 **바뭏**은 신명기 번역에 있어서 그다지 많은 주목을 받지 못했다. 이는 아마도 **바뭏**의 신명기 내에서의 빈약한 빈도수와도 관련이 있을 것이다. 신명기에서 **바뭏**은 신명기 32:13과 33:29에서만 나타난다. 본 연구자는 신명기 33:29의 히브리어 **바뭏**(בַּמַּוְתָּ)의¹⁰⁾ 적절한 의미를 제시하기 위해 본문 배경 이해의 중요성을 바람직한 방법론의 일환으로 고찰하며 히브리어 **바뭏**의 동족어이며 그 어원으로 간주되는 우가릿어 *bmt*의 용례를 살피고 신명기 본문의 구조적 분석 및 본문의 문학적 신학적 성격을 비평적으로 논하고자 한다. 이를 통해 한글 성경 번역본의 **바뭏**의 번역에 대한 이해를 강화하고자 한다.

2. 바마의 어원 및 비교 문학적 이해

히브리 성경에서 **바마**의 유래와 의미에 관한 명확한 근거는 보이지 않는다.¹¹⁾ 일반적으로 **바마**는 장소나 지형 등과 관련되어 ‘높은 곳’으로 번역이 되었으며(신 32:13; 암 4:13; 사 58:14; 미 1:3) 제의적 기구나 배경 등과 관련하여서는 ‘산당’으로 번역되었다(삼상 9:12; 왕상 11:7; 렘 48:35; 미 1:5).¹²⁾ 그러나

8) KB, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 1996), 136.

9) Ibid.

10) בַּמַּוְתָּמוֹת 3인칭 남성 복수 소유격 접미어 *מו*와 연계형을 이루는 *במה*의 여성 복수 명사 *מוֹת*으로 이루어져 있다. 한편 문법학자들은 이 소유격 접미어가 고어의 형태를 나타내지만 그러한 고어의 형태는 본문의 연대 추정을 위한 직접적인 증거는 될 수 없음을 분명히 한다. GKC, Gesenius' *Hebrew Grammar, 2nd English ed.* (Oxford: Clarendon Press, 1985), 258; Duane L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12*, WBC 6 B (Nashville: Thomas Nelson, 2002), 858.

11) Robert B. Coote, “High Place”, Katharine Doob Sakenfeld, ed., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible: D-H*, vol. 2 (Abingdon Press: Nashville, 2007), 824-825.

12) 휘트니에 의하면 히브리어 단어 **바마**는 대략 그것의 변형된 형태와 함께 102번이 마소라(MT) 본문에 나타나는데 그중 90% 이상은 이스라엘 분열 왕국과 관련한 본문에 등장한다.

신명기 33:29의 경우에서처럼 **바마**가 장소나 지형 혹은 제의적 배경과 직접적 관련이 없어 보이는 경우에는 그러한 번역의 관례를 따르는 것이 어려워 보인다. 같은 맥락에서 **바마**의 배경에 관한 성경의 보기는 다음과 같다.

사 14:14 가장 높은 구름에 올라가 지극히 높은 이와 같아지리라
하는도다¹³⁾

욥 9:8 그가 홀로 하늘을 펴시며 바다 물결을 밟으시며

슌크(K. D. Schunck)는 이 두 구절에 사용된 **바마**의 의미를 신명기 33:29의 것과 동일한 것으로 설명하였으며 비유적 표현으로 이해하였다.¹⁴⁾

바마의 동족어로 우가릿어 *bmt*의 이해에 의하면 **바마**의 기본적인 의미는 사람이나 동물의 ‘등’ 혹은 ‘허리’이다.¹⁵⁾ 헬트(M. Held)는 우가릿어 *bmt*는 달리는 짐승의 ‘허리’나 ‘갈비뼈’ 부근을 가리킨다고 강하게 주장하였다.¹⁶⁾ 리스벳 프라이드(Lisbeth S. Fried) 또한 헬트와 견해를 같이하였는데 그는 우가릿어 *bmt*는 동물의 ‘옆구리’임이 확실하다고 주장하였다.¹⁷⁾

우가릿 문헌에 사용된 *bmt*의 본문은 아래와 같다. 먼저 다음의 보기는 *bmt*가 당나귀의 등 위에 장신구나 장식을 올려놓는 부위 혹은 그 동물 위에 사람이 올라앉는 부위를 보인다.¹⁸⁾

KTU 1.4 iv 14-15

yštn atrt l bmt ʾr 그는 아티랏을 당나귀의 등 위에 올려놓았다,
l ysmsmt bmt phl 나귀 등 위의 덮개 (안장) 위에

J. T. Whitney, “Bamoth in the Old Testament”, *Tyndale Bulletin* 30 (1979), 125.

13) 본 논문의 한글 번역본은 『개역개정』으로부터 인용되었다.

14) K. D. Schunck, “בַּמֹּט”, G. Johannes Botterweck & Helmer Ringgren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. ii, rev. (Grand Rapids: Willinam B. Eerdmans Publishing Company, 1977), 140.

15) Ibid., 136; W. B. Barrick, *BMH as Body Language: A Lexical and Iconographical Study of the Word BMH When Not a Reference to Cultic Phenomena in Biblical and Post-Biblical Hebrew* (London: T & T Clark, 2008), 136-137.

16) Tawil Hayim, *An Akkadian Lexical Companion to Biblical Hebrew: Etymological-Semantic and Idiomatic Equivalents with Supplement on Biblical Aramaic* (Jersey: KTAV Publishing House, 2009), 53.

17) Lisbeth S. Fried, “The High Places (Bāmôt) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation”, *Journal of the American Oriental Society* 122:3 (2002), 438.

18) 우가릿 본문의 한글 번역은 윌프레드 왓슨의 영어 번역을 번역한 것이다. Wilfred G. E. Watson, “Semitic and Non-Semitic Terms for Horse-Trappings in Ugaritic”, *Aula Orientalis* 29 (2011), 158.

KTU 1.19 ii 9-11

<i>bkm</i>	<i>tšu</i>	<i>abh</i>	곧 그녀는 그녀의 아버지를 들어올려
			서,
<i>tštnn</i>	<i>l bmt'</i>		그를 당나귀의 등 위에 올렸다,
<i>l ysmsmt</i>	<i>bmt</i>	<i>phl</i>	그 나귀의 등 위의 (안장) 위에

본문의 *bmt*의 의미와 관련해서 여러 학자들은 *bmt*를 선행하는 단어인 *ysmsmt*의 뜻에 주목하였다. 윌프레드 왓슨(Wilfred G. E. Watson)은 *ysmsmt*는 말이나 노새의 장식 혹은 장신구를 의미하며 *bmt*와 연계형의 관계에 있다고 해석하였다.¹⁹⁾ *bmt*를 수식하는 형용사인 *ysmsmt*의 의미를 배릭은 ‘어여쁜’ 혹은 ‘적당한’으로²⁰⁾ 왜트(N. Wyatt)는 ‘매우 편안한’으로 각각 제안하였다.²¹⁾ 그들에 의하면 *ysmsmt*는 *bmt*의 기본 의미를 강화해주는 단어이며 아울러 *bmt*는 장신구를 올려놓거나 짐을 싣는 혹은 사람을 태우는 짐승의 ‘허리’ 부위를 가리킨다. 요약하면 *bmt*에 대한 일반적인 이해인 ‘등’은 큰 맥락에서 적절하다.

다음의 보기는 위에 언급된 내용과는 사뭇 다른 문학적 배경을 드러낸다.²²⁾

CAT 4.247 ll.16-18

<i>sl't</i>	<i>alp</i>	<i>mri</i>	살찐 수소의 갈빗대/옆 부위
<i>šr</i>	<i>bmt</i>	<i>alp</i>	<i>mri</i> 살찐 수소들의 10 bmt ,
<i>tn</i>	<i>nšbm</i>		두 개의 nšbm .

본문에서 *bmt*는 고기나 혹은 그와 관련된 음식의 항목으로 보인다. 아마도 *bmt*는 살찐 소의 어떤 부위와 관계된 수량을 의미하는 것 같다.

다음 보기는 *bmt*가 신체 부위를 가리키는 단어로 여겨진다.

CAT 1.5 VI 20-22

<i>ytl't</i>	<i>qn</i>	<i>dr h[.jyhr't k gn</i>	세 번 그는 그의 쇠골/상박을
			경작하였다
<i>ap lb</i>		<i>kinq</i>	그는 그의 가슴을 정원처럼

19) Ibid.

20) W. B. Barrick, *BMH as Body Language*, 13.21) N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilimilku and His Colleagues* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 98, 298.22) 다음의 우가릿 본문들의 한글 번역은 배릭의 영어 번역문을 번역한 것이다. W. B. Barrick, *BMH as Body Language*, 12-18.

<i>ylt</i>	<i>bmt</i>	같았다 세 번 그는 골짜기처럼 그의 bmt를 경작했다.
------------	------------	--------------------------------------

본문의 문맥은 신체의 상부와 관련되었지만 *bmt*는 마치 엉덩이를 묘사하는 듯하다.

다음 본문도 위에 설명된 것처럼 *bmt*가 신체 부위를 가리킨다.

CAT 1.3 II 11-16

<i>ikt</i>	<i>rišt</i>	<i>lbmth</i>	그녀는 그녀의 <i>bmt</i> 를 향하여 머리(들)을 달라붙게 하였다
<i>šnst</i>	<i>kpt</i>	<i>b ḥbšh</i>	손(들)을 그녀의 허리띠로 묶었다
<i>brkm</i>	<i>tgl[!]</i>	<i>b dm</i>	<i>dmr</i> 그녀는 군인들의 피로 그녀의 무릎을 잠기게 하였다
<i>ḥlqm</i>	<i>b mm'</i>	<i>mhrm</i>	전사들의 핏속에 그녀의 <i>ḥlq</i> 를

본문은 *bmt*가 허리를 의미하는 것처럼 보인다. 그럼에도 불구하고 본문에서 *bmt*의 의미는 명확하지 않다. 배릭은 *bmt*가 몸통을 묘사한다고 주장하였다.²³⁾

다음 보기는 위에서 언급된 *bmt*의 용례와는 완전히 다른 것으로 사람이나 동물의 신체 부위와는 전혀 상관없어 보인다.

CAT 1.4 VII 34-37

<i>bmt</i>	<i>a[-]</i>	<i>tttn</i>	그 <i>bmt</i> 는-흔들거렸다
<i>lb b1</i>	<i>tihd</i>	<i>y'rm</i>	바알의 적들은 그 숲을 점령했다
<i>šnu</i>	<i>hd</i>	<i>gpt</i>	<i>ḡr</i> 하닷의 원수들은 그 산비탈을

본문은 *bmt*가 숲이나 산비탈과 의미상 병행됨을 보인다. 한편 *bmt*를 뒤따르는 단어 *a[-]*는 문맥상 *arš*로 복원 가능한 것으로 여겨졌다.²⁴⁾ 이는 신명기 32:13의 ארץ ארמות'를 ‘땅의 높은 곳’으로 번역할 수 있는 근거를 제시한다. 반면에 배릭은 *bmt*가 지형의 높이를 의미한다는 주장을 어떤 구체적인 증거 없이 거부하였다. 그러나 본문은 *bmt*가 숲이나 산비탈과 의미상 병행 관계에 있음을 나타낸다.

23) Ibid., 16.

24) a[-]에 대한 여러 견해는 배릭의 각주 35에서 볼 수 있다. W. B. Barrick, *BMH as Body Language*, 18.

한편 배릭은 신명기 33:29에 있는 **바뭇**의 정확한 의미를 위해 비교문학적 접근을 강조하였다. 그는 전쟁의 승리자가 패배한 적을 발아래에 두고 신체를 꺾는 생생한 모습을 묘사하고 있는 신명기 구절은 주전 11세기의 이스라엘 주변 고대 세계의 전쟁의 승리자들이 행하던 “승리의 의례적 표시”와 부합한다고 설명하였다.²⁵⁾ 배릭은 여호수아 10:24의 전쟁의 승리의 표현 또한 신명기 구절과 마찬가지로 이스라엘이 패배한 적을 밟는 승리 의식을 나타낸다고 여겼다.²⁶⁾ 여호수아 10:24는 여호수아와 이스라엘이 도망한 아모리 사람의 다섯 왕들을 굴에서 끌어내고(수 10:16-23) 그들의 목을 밟으며 전쟁에서의 승리를 마무리하는 장면을 묘사하고 있다. 전쟁에서의 이와 같은 승리자의 모습은 고대 근동 세계에서는 ‘승리의 선포 의식’으로 이해되었던 것이다(참고 왕상 5:17; 시 110:1).²⁷⁾ 배릭에 의하면 이러한 고대 근동 전쟁 승리의 의식은 히브리어 **바마**의 의미를 밝히는 결정적인 요인에 해당한다.²⁸⁾ 결론적으로 배릭은 *bmt*의 의미는 고정되어 있으며 그것은 동물의 몸통 가운데 등을 의미한다고 주장하였다.²⁹⁾

그러나 **바마**의 의미를 정의하기 위한 우가릿어 *bmt*의 의미와 전쟁의 승리에 대한 고대 근동 문학 비교는 방법론적으로 제한적으로 보인다. 이미 앞서 설명한 바와 같이 **바마**의 동의어인 *bmt*는 다의적이다. *bmt*는 우가릿 본문의 여러 문맥에서 훨씬 자유롭게 사용된 것으로 간주된다. 즉 짐을 실거나 사람이 타는 동물의 신체 부위를 가리키는 ‘등’ 혹은 ‘허리’의 의미뿐만 아니라 숲이나 산기슭과 같은 지형의 ‘높이’의 의미도 내포한다. 게다가 음식의 항목으로서 살찐 소의 ‘일정량의 부위’를 뜻하기도 하였다. 이는 *bmt*가 다의적으로 여러 배경에서 사용되었을 개연성을 여실히 드러내 보인다.

구약 성경의 몇몇 본문들은 고대 이스라엘 주변 세계의 ‘승리의 의례적 표시’와 일부 유사함을 나타내지만 그럼에도 불구하고 이스라엘이 패배한 적의 신체의 일부를 밟는 행위를 고대 ‘승리의 의식’과 같은 배경에서 이해하는 것은 지나친 문학적 유비에 대한 강조로 여겨진다. 오히려 여호수아 10:24-25는 전사로서의 여호와에 대한 이스라엘의 신앙을 고취하기 위한 표현이라 할 수 있다. 아울러 여호수아 11:10-15에서 하솔 왕과 모든 왕들을 진멸한 보고를 통해 여호수아는 그것이 모세의 명령을 쫓은 결과였음을 명시하였다. 따라서

25) Ibid., 36-39.

26) Ibid., 37.

27) J. H. Tigay, *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996), 253-255.

28) W. B. Barrick, *BMH as Body Language*, 36-39.

29) Ibid., 17.

이스라엘이 적의 목을 밟는 행위는 승리의 의식적 표현이라기보다는 승리에 대한 이스라엘의 여호와 신앙의 한 문학적 표현으로 간주되어야 될 것이다.

한편 크렌쇼우(James L. Crenshaw)는 신명기 33:29의 **바뭇**을 우가릿 신화와 관련해서 문자적 배경에서 이해할 것을 주장하였다. 크렌쇼우는 우가릿 신화에서 *‘āreṣ*와 **바뭇**이 짝을 이루어 신화적 표현을 하지만 신명기 32:13의 *‘al-bāmôtē ‘āreṣ* 구절과 *‘āreṣ*가 생략된 신명기 33:29의 *bāmôtēmō* 구절은 신화적 배경과는 전혀 상관없다고 지적하였다.³⁰⁾ 그에 의하면 오히려 두 신명기 구절은 그 시적 구조에도 불구하고 근접한 문맥과 함께 구체성과 문자적 특징을 나타낸다.³¹⁾ 신명기 33:2-5와 26-29는 여호와와의 신현과 관련한 시내산 전승을 반영하는 것으로 그 특징을 잘 드러낸다 할 것이다(참고 출 19:18).³²⁾ 출애굽기 20:2에서 여호와와는 ‘애굽 땅에서 이스라엘을 인도하여 낸 하나님 여호와’이심을 명시한다. 그는 이스라엘을 가나안 땅으로 인도하시고 그 땅을 그들에게 주시는 하나님이시다(출 13:11). 드보라와 바락이 가나안 왕 야빈과 그의 군대 장관 시스라와 그의 병거들과 그의 무리들을 진멸한 뒤 노래한 사사기 5:4-5는 여호와와의 시내산 신현은 이미 이스라엘에게 역사적 기억으로 전승되었음을 보인다.

요약하자면 우가릿어 *bmt*는 히브리어 **바마**와 마찬가지로 다의적이다. 게다가 우가릿어 *bmt*의 본문과 신명기 본문은 그 문학적 배경에 있어서 구체적인 유비가 보이지 않는다. 그럼에도 불구하고 제시된 우가릿어 *bmt*의 기본적인 의미인 “등”은 군사적 승리를 표현하는 고대 근동의 배경에 부합한다. 결론적으로 *bmt*의 의미와 고대 근동 문학과와의 주의 깊은 비교는 **바마**의 적절한 번역을 위한 필수적 과정이다. 뿐만 아니라 신명기 본문의 배경과 분석은 더욱 의미 있는 결과를 보일 것이다.

3. 신명기 33:29의 **바뭇**과 신명기적 역사와의 관계

비평적으로 본문을 읽는 학자들은 신명기 32장과 33장을 여호수아에서 열

30) James L. Crenshaw, “W^cdōrēk ‘al-bāmôtē ‘āreṣ”, *The Catholic Biblical Quarterly* 34 (1972), 45-46.

31) *Ibid.*, 46. 김정우는 신명기 32장 ‘모세의 노래’의 번역의 문제를 제기함에 있어서 다의적인 단어의 ‘가까운 문맥’ 혹은 ‘현재의 문맥’의 중요성을 강조하였다. 예를 들면 신명기 32:13의 ‘땅의 높은 곳’의 번역의 문제 해결의 열쇠는 고대 신화적인 문학 이해에 있지 않고 그것의 ‘가까운 문맥’에 있음을 주장하였다. 김정우, “히브리 고시 번역의 문제들-‘모세의 노래’(신 32:1-43)를 중심으로 (제1부)”, 『성경원문연구』 15 (2005), 20-21.

32) James L. Crenshaw, “W^cdōrēk ‘al-bāmôtē ‘āreṣ”, 46.

왕기까지의 소위 신명기적 역사의 서론으로 간주한다. 마틴 노트(M. Noth)는 신명기 31-34장은 신명기 1-4장과 함께 신명기적 역사의 내러티브의 일부라고 주장하였는데 그는 신명기 33장을 바벨론 포로 이후인 주전 6세기 이후의 신명기적 역사가의 저작으로 신명기 법전인 신명기 12-26장에 첨부된 것으로 간주한다.³³⁾ 패트릭 밀러는 신명기는 광야의 생활에 익숙했던 사람들, 소유한 땅에서의 산물을 누리는 삶을 살았던 사람들, 그리고 그 땅과 소산과 성전을 상실했던 사람들을 향한 동시의 말씀임을 정의함으로 신명기 33장에 대한 마틴 노트의 주장을 지지하고 있다.³⁴⁾

신명기 33장의 본문을 신명기적 역사의 일부로써 이해함은 이스라엘과 유다의 제의적 지역 성소였던 ‘산당’을 가리키는 용어인 **바마**를 상기시킨다. 폰 라드(Von Rad)는 신명기 33장의 모세의 축복은 ‘인보동맹’(Amphictyonic league)을 구성한 각각의 지파들에 대한 격언(Sayings)에 해당되며 ‘기도의 언어’로써 종교적 특징을 분명히 드러낸다고 주장하였다. 신명기 33장은 이스라엘 전체를 하나의 공동체로 강조하고 있다. 1절에서는 ‘이스라엘 자손’, 2절은 ‘일만 성도’, 4절은 ‘야곱의 총회’, 5절은 ‘이스라엘 모든 지파, 여수룬’, 7절은 ‘그의 백성’, 10절과 28절 그리고 29절은 ‘이스라엘’, 마지막으로 29절은 ‘이스라엘’이 모세의 축복의 대상들로 연합한 공동체임을 알려준다. 폰 라드는 이러한 신명기 33장의 이스라엘 공동체를 제의적 공동체로 이해하였으며 결과적으로 **바마**는 이스라엘의 제의적 대적을 가리킨다고 주장하였다.³⁵⁾ 폰 라드의 주장은 정중호의 설명에서도 잘 나타난다. 그는 이스라엘이 그 대적의 **바마**를 밟는 것은 이스라엘이 적군의 성소를 밟는 것으로 완전한 승리를 의미한다고 주석하였다.³⁶⁾ 이러한 신명기적 역사가의 산당에 대한 이념적 이해는 특히 남 왕조 유다의 왕들에 대한 열왕기서 본문(왕하 12:3; 14:4; 15:4, 35)의 신학적 평가에서 명백히 드러난다. “오직 산당들을 제거하지 아니하였으므로 백성이 여전히 산당에서 제사를 드리며 분향하였더라.”

그러나 산당 제거 유무를 통해 신학적 평가를 내린 신명기적 역사가는 요시야 이후의 유다 멸망에 직면한 마지막 네 왕들에 대해 그들의 산당과의 연관성에 관해 전혀 언급하지 않고 있다는 점을 주목할 필요가 있다.³⁷⁾ 이는 산

33) M. Noth, *The Deuteronomistic History*, JSOTSup 15 (Sheffield: JSOT Press, 1981), 60.

34) 패트릭 밀러, 『신명기』, 김희권 역 (서울: 한국장로교출판사, 2000), 33.

35) Gerhard von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, OTL (Philadelphia: The Westminster Press, 1966), 208.

36) 정중호, “신명기 33:1-29”, 『원문번역. 역사비평주석 신명기』 (서울: 감리교 신학대학교 출판부, 2004), 647-654.

37) 프리드만(R. E. Friedman)에 의하면 산당 파괴와 관련한 신명기적 역사가의 초점은 요시야 왕에게 있었다. R. E. Friedman, *The Exile and Biblical Narrative: The Formation of the*

당은 요시야 왕 이전의 이스라엘 왕들에 대한 신학적 평가 기준에 그 초점을 둔 것으로 이해하게 한다. 만약 신명기적 역사가가 유다와 다윗 왕정의 멸망을 이미 경험한 주전 6세기의 인물이었다면 그에게는 산당은 단지 이스라엘 왕정 실패에 대한 종교적 이념적 평가의 근거로 의의가 있었을 것이다. 열왕기하 23장에 의하면 요시야는 유다와 이스라엘에 있는 산당을 제거한 신앙의 영웅이었다. 그러나 산당을 멸한 그의 성공에도 불구하고 요시야는 애굽 왕 느고에 의해 므깃도에서 전사하였다. 그의 예기치 않은 전사는 산당을 폐하고 예루살렘 성전 예배를 중앙 집중화 시킨 요시야의 종교 개혁의 의의를 퇴색시켰을 것이다. 열왕기하 23장의 본문은 요시야의 전사와 궁극적으로 예루살렘의 멸망의 과정 속에 있는 주전 6세기의 신명기적 역사가의 관심은 더 이상 산당 제거에 있는 것이 아니라 이스라엘 왕정 실패에 대한 종교적 이념적 평가를 내림에 있었을 개연성을 강화시킨다.

제의적 배경이 명백한 레위기 26:30과 민수기 33:52의 본문을 제외하고는 **바마**가 ‘산당’으로 번역된 경우는 대부분의 경우 이스라엘 왕정 시대의 역사서와 선지서에 제한된다. **바마**를 ‘산당’으로 이해하기 위해서는 제의적 배경과 함께 신명기적 역사가의 이스라엘 왕정에 대한 정치적 종교적 이념이 요구된다. 그러한 제의적 이념적 배경이 제시되지 않는 본문에서 **바마**를 ‘산당’으로 번역하는 것은 그다지 설득력 있어 보이지 않는다.³⁸⁾

한편 신명기 본문과 신명기 역사서의 본문은 그 서술된 역사적 배경에 있어서 뚜렷한 차이가 존재한다. 신명기 본문은 모압 평지에서 여호와와 언약의 백성으로서 이스라엘이 가나안 땅 입성을 목전에 두고 있음을 전한다. 반면에 신명기적 역사서는 이스라엘의 실재적이고 역사적인 공간적 배경으로 가나안 땅을 전제하고 있다. 게다가 **바마**와 관련해서 신명기 법전의 배경과 신명기적 역사서의 배경은 서로 일치하지 않는다. 열왕기하 23:5는 ‘산당’의 파괴를 요시야 종교 개혁의 본질적인 것으로 그리고 그 ‘산당’은 유다 왕들이 만든 곳임을 전한다. 그러나 여호와 하나님의 이름이 거하는 ‘택하신 장소’와 반하는 장소를 대비하는 신명기 12:2-3은 **바마**가 가나안 민족들이 그들의 신을 섬기는 장소임을 암시한다. 아울러 신명기 구절은 **바마**를 전혀 언급하지 않는다.

요약하면 신명기 33:29와 같이 제의적 배경이 불명확한 본문에서 **바뭇**을 ‘산당’으로 번역하기 위해서는 신명기적 역사가의 산당과 이스라엘 왕정과 관련한 정치적 종교적 이념을 추론하여야 할 것이다. 제의적 장소로서 **바뭇**

Deuteronomistic and Priestly Codes (Atlanta: Scholars Press, 1981), 6.
38) W. B. Barrick, *BMH as Body Language*, 11.

을 이해하는 것은 그러한 배경에서 가능하다.

4. 신명기 33장의 구조

신명기 33장은 이스라엘을 위한 모세의 마지막 축복으로써 시적 대칭 구조로 이루어져 있다.³⁹⁾ 1-5절은 6-25절을 가운데 두고 26-29절과 ‘여호와와 율법’과 ‘여호와와 구원’의 주제로 각각 병립한다. 반면에 땅 위의 정치적 실체로서 이스라엘은 6-25절에 모세의 구체적인 축복의 대상으로 언급되어 있다. 신명기 33장에 제시된 이스라엘은 군사적이며 정치적인 공동체이고(7, 27, 29절 그리고 11절을 참조하라) 종교적인 공동체(4, 8, 10, 19, 21절)이다. 본문은 이스라엘의 여호와 신앙의 전승에 기초한 군사적 상황에 대한 역사적 인식의 조망 안에서 이스라엘의 미래를 기대하고 있다.

A (1-5절, 이스라엘 전체)

B (6-25절, 이스라엘 각 지파들)

A' (26-29절, 이스라엘 전체).

첫 번째 부분에서는 여호와와 그의 율법의 언급이 두드러진다. 율법은 여호와와 이스라엘을 하나로 이어주는 신적 선물이다. 이 단락에서 주목할 것은 여수룬과 왕과의 연결이다. 여수룬 즉 이스라엘은 하나의 연합된 정치적 공동체로 왕을 소유했으며 시내 산, 세일 산, 그리고 바란 산에 임재하신 여호와의 율법을 명령받은 기업이다. 이스라엘은 여호와의 백성이 된다. 폰 라드는 28절에서 이스라엘이 이미 그들의 인간 왕을 소유했으며 열국 가운데 존재하였음을 나타내기 때문에 5절의 왕은 여호와를 가리키는 것이 아니라 이스라엘 국가의 정치적 왕을 가리킨다고 주장하였다.⁴⁰⁾ 반면에 올손은 5절은 ‘군주로서의 여호와와 주권’이나 ‘이스라엘에서 인간 왕의 출현’의 두 경우 모두 이해 가능하며 어떤 경우든지 신명기는 모든 권세들 위에 존재하는 ‘여호와의 궁극적인 주권’을 지지한다고 주장하였다.⁴¹⁾ 신명기 33장은 요셉과 에브라임 지파에 대한 정치적 기대감이 큰 반면 상대적으로 유다에 대한 역

39) 본문의 구조와 관련해서 다음 책들을 참고하라. Walter Brueggemann, *Deuteronomy*, 284; Dennis T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 160.

40) Gerhard Von Rad, *Deuteronomy*, 205.

41) Dennis T. Olson, *Deuteronomy*, 161.

할의 기대가 미약함을 보인다는 점에서 유다 지파의 다윗 왕정에 대한 기대가 지배적인 소위 신명기적 역사서와의 신학적 차이를 드러낸다.⁴²⁾ 비록 신명기 본문에 신명기적 역사가의 다윗 왕정의 실패에 대한 경험과 그 왕정에 대한 실망감의 표출이 내포되어 있을 가능성을 배제할 수는 없지만 그럼에도 불구하고 본문에서 유다 왕정에 대한 뚜렷한 정치적 친밀감과 큰 기대는 찾기 어려워 보인다.⁴³⁾ 이런 맥락에 있어서 신명기 33:5의 왕은 실존하는 세속적인 왕을 가리키는 것보다는 오히려 이상적인 왕을 지칭하는 것으로 해석하는 것이 더욱 자연스러워 보인다.

두 번째 부분은 이스라엘을 구성하는 열두 지파 각각을 위한 축복이다. 모세는 르우벤(6절), 유다(7절), 레위(8-11절), 베냐민(12절), 요셉/에브라임, 므낫세(13-17절), 스블론/잇사갈(18-19절), 갓(20-21절), 단(22절), 납달리(23절), 아셀(24-25절) 등 이스라엘 열두 지파를 축복한다.⁴⁴⁾ 각 지파들은 여수룬(5절, 26-27절) 즉 이스라엘(28-29절)을 구성하며 모세의 최종 축복의 대상들이다.

모세의 축복 가운데 레위 지파와 요셉 지파 즉 에브라임과 므낫세 지파를 위한 축복이 두드러져 보인다. 레위 지파의 축복은 네 절을 구성하고 있으며 에브라임과 므낫세 지파는 다섯 절을 이루고 있다. 다른 각 지파들을 위한 모세의 축복이 한 절 혹은 두 절로 제한되어 있음을 볼 때 레위 지파와 요셉 지파에 대한 축복의 분량은 대조적이다. 모세는 레위 지파의 재산이 풍족하게 되며 그들의 제의적 역할 수행이 인정받으며 여호와께서 그들의 대적들을 물리치시기를 구하였다. 특히 그들의 역할은 주의 법도를 가르치는 것과 여호와를 위한 온전한 제의를 수행하는 것에 그 주안점이 있다(10절). 반면에 요셉 지파에 대해서는 그들의 땅이 풍족한 이슬과 물 그리고 태양을 취하며 그 결과로 좋은 땅의 소산을 얻게 되기를 축복하였다. 이는 호렙산 가시떨기나무 가운데서 모세에게 나타나셔서 그를 애굽에서부터 구원할 이스라엘의 지도자로 세우신 여호와(출 3:1-12)의 은혜가 요셉에게도 임하게 될 것임을 축복한 것이다. 레위 지파에 대한 제의적 역할 수행(8-11절)과 율법의 가르침(10

42) 이러한 신학적 차이는 신명기 33장의 저작 연대에 대한 비평적 질문을 가능하게 한다. 크로스 와 프리드만은 신명기 33장의 모세의 축복을 주전 11세기의 산물로 주장하였다. F. M. Cross; D. N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, SBLDS 21 (Missoula: Scholar Press, 1975), 97; W. Boyd Barrick, *BMH as Body Language*, 36.

43) 이 점에 있어서 신명기 33장은 유다 지파를 이스라엘 통치자로 분명하게 기대하며 축복한 창세기 49장의 야곱의 축복과는(창 49:9-10) 뚜렷한 대조를 보인다.

44) 열두 지파 혹은 자손의 목록이 구약 성경 내에는 각각 다르게 소개되고 있다. 예를 들면 창세기 46장과 49장에서는 요셉이 열두 아들 혹은 지파의 하나로 거론되고 있으며 다른 곳에서는 에브라임과 므낫세가 요셉을 대체해서 열두 자손의 목록에 소개되고 있다(민 26장). 본문에서는 요셉과 에브라임/므낫세가 열두 지파 가운데 함께 언급되어 있다.

절)의 축복과 요셉 지파에 대한 땅의 소산(13-16절)과 군사적 능력(17절)의 축복은 각 지파의 역할의 중심점에 대한 경계를 제시한다. 이는 이스라엘 왕정의 경계와 그 역할에 대한 신명기 17:14-20의 소위 ‘왕의 법도’를 반영한다.⁴⁵⁾

세 번째 부분의 26-29절은 여수룬을 돕고 적을 물리칠 전사는 영원하신 하나님이며 이스라엘은 그 하나님의 축복을 누릴 것임을 축복한다. 27절은 내용상 7절의 유다의 축복과 유비관계에 있다.

27절 영원하신 하나님이 네 처소가 되시니 그의 영원하신 팔이
 네 아래에 있도다 그가 네 앞에서 대적을 쫓으시며 멸하
 라 하시도다

7절 … 여호와여 유다의 음성을 들으시고 그의 백성에게로 인
 도하시오며 그의 손으로 자기를 위하여 싸우게 하시고 주
 께서 도우사 그가 그 대적을 치게 하시기를 원하나이다

28절은 마치 13-16절의 요셉의 축복의 요약처럼 보인다.

28절 이스라엘이 안전히 거하며 야곱의 샘은 곡식과 새 포도주
 의 땅에 홀로 있나니 곧 그의 하늘이 이슬을 내리는 곳에
 로다

13-16절 … 그 땅이 여호와께 복을 받아 하늘의 보물인 이슬과 땅
 아래에 저장한 물과 태양이 결실하게 하는 선물과 태음이
 자라게 하는 선물과 옛 산의 좋은 산물과 영원한 작은 언
 덕의 선물과 땅의 선물과 …

이 부분에서 유다 지파와 요셉 지파에 대한 군사적 축복이 다시 상기됨은 주목할 만하다. 마지막 29절은 애굽으로부터의 구원을 경험한 이스라엘이 그의 구원자이시며 돕는 자이시고 영광이 되신 여호와로 인해 대적을 복종시키고 그들의 **바마**를 밟을 것을 선포한다. 각각의 이스라엘 지파들에 대한 축복의 내용을 그 중심축으로 한 대칭 구조로 구성된 모세의 축복은 이스라엘이 여호와와의 백성으로서 정치적 실체임을 전제한다.⁴⁶⁾

신명기 33장은 그 구조에서 고찰해 본 것처럼 서론과 결론 부분에서 이스

45) 올센은 신명기 17:16-20을 이스라엘 왕정 출현에 대한 군사주의(16-17절 전반부), 물질주의(17절), 그리고 자기 의로 인한 도덕주의(18절)에 대한 경계로 설명한다. Dennis T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses*, 83.

46) 신명기 33장의 언약 사상과 관련한 고대 이스라엘의 초기 신앙의 주장에 대해서는 다음 책을 참고하라. John Bright, *A History of Israel*. 4ed. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000), 155-157.

라엘/여수론이 반복적으로 나타난다. 이는 신명기의 주요한 신학적 주제 중의 하나로 여호와와 연합한 공동체로 이스라엘(2:12; 4:1; 6:3, 4; 9:1; 20:3; 26:15; 33:10)을 강조한 것이다. 이러한 공동체에 대한 표현은 조금씩 다르게 나타나는데 온 이스라엘(5:1; 29:2; 32:45; 34:2), 이스라엘 자손(1:3; 4:45; 24:7; 31:19, 22; 32:8, 51, 52; 33:1; 34:8), 이스라엘 총회(31:30), 여호와와 총회(23:2, 8), 그리고 야곱의 총회(33:4) 등이다. 비평적 학자들에 의하면 신명기 12-26장은 소위 신명기 법전으로 알려져 있으며 신명기의 가장 초기의 본문들로 주장된다.⁴⁷⁾ 이스라엘의 공동체에 관한 이들 구절들은 신명기 법전에서는 부각되지 않는다. 그럼에도 불구하고 하나의 이스라엘에 관한 공동체의 인식은 신명기 역사의 내러티브로 여겨지는 본문뿐만 아니라 신명기 법전과 다른 본문에도 산재해 있다. 이스라엘에 대한 이러한 공동체의 표현들은 가나안 땅 입성을 앞둔 이스라엘의 정치적 정체성을 여호와 신앙을 통해 공고히 하는 것이다.

위에서 논의한 바와 같이 신명기 33장의 모세의 축복의 시적 구조는 여호와 신앙의 공동체인 이스라엘에 대한 여호와와 군사적 실행의 축복을 전제하며 이스라엘이 적의 **바뭇**을 밟는 것으로 그 축복이 종결된다. 이러한 시적 구조의 이해는 **바뭇**을 실체적이고 구체적인 대상의 맥락 속에서 이해할 수 있는 본문의 배경을 제공한다.

5. 신명기 33:29 분석

신명기 33장의 구조 분석과 마찬가지로 본 구절의 시적 구조 분석은 **바뭇** 배경의 성격을 정의하는 데 기여한다.⁴⁸⁾

עַם נוֹשַׁע בַּיהוָה	אֲשֶׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל מִי כְמוֹדֶךָ
וְאֲשֶׁר־תִּקְרַב וְנִאֲנִתֶךָ	מִגֵּן עֲוֹנֶיךָ
וְאַתָּה עַל־בְּמוֹתַימוֹ תִּדְרֹךְ	וְיִכְחָשׁוּ אֵיבֶיךָ לָךְ

33:29의 히브리어 본문은 의미상 병행법의 구조를 드러낸다. 특히 29c와 29d는 반복법을 나타내며 29e과 29f는 교차대구법으로 이루어져 있다. 29e와

47) Christoph Levin, *The Old Testament: A Brief Introduction* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 91.

48) 히브리어 본문은 BHS이다.

29f의 병행 관계는 다음 아래와 같다.⁴⁹⁾

29e	A 복종하리니	B 네 대적이	C 네게
29f	C' 네가	B' 그들의 바뭇 을	A' 밟으리로다

본 구절의 시적 병행법은 복 있는 이스라엘은 여호와 안에서 구원받은 백성이며 그와 같은 백성은 없다는 점을 뚜렷이 한다. 29c와 29d의 반복법은 ‘방패’와 ‘칼’로 그의 신적 전사의 속성이 반복적으로 이입이 된 보호자이시며 승리자이신 여호와를 나타낸다. 29e와 29f의 병행 관계는 이스라엘과 그의 대적과의 관계를 대조적으로 부각시킨다. 특히 두 시적 구절들은 교차대구법을 이루며 ‘적’과 ‘**바뭇**’을 강조한다. 밟힘의 대상인 대적은 이스라엘 앞에 굴복하고 이인칭 화법 가운데 직접적인 축복의 대상인 이스라엘은 그 대적의 **바뭇**을 밟을 것임을 명확히 한다.

신명기 33:29의 히브리어 동사 רָמַח 의 어근인 רָחַח 은 신명기 내에서 ‘땅’과 ‘장소’ 등 구체적인 대상을 밟는 표현에 사용되었다. 예를 들면 동일한 동사가 신명기 11:24에서 ‘땅을 밟다’로 번역되며 신명기 11:25에서는 장소를 밟는 것을 의미한다. 신명기 11:24-25는 선행 구절인 23절의 의미상 성취에 해당한다. 23-25절은 이스라엘을 위한 여호와와의 약속으로 23절에서는 여호와가 이스라엘을 위한 전사가 되실 것이며 24-25절에서는 그 결과 이스라엘이 강대한 나라들을 쫓아내고 그 약속의 장소들을 밟게 될 것임을 약속한다.

여호수아 1:3에서도 동일한 히브리어 동사를 통해 밟로 장소를 밟는다는 표현을 나타낸다. 시편 91:13에서는 사자와 뱀을 밟고 미가 6:15에서는 감람 나무를 밟는 것에 동일한 히브리어 동사가 사용되었다. 이처럼 히브리어 동사 רָחַח 는 산문 혹은 시가서의 구분이 없이 모두 실체적인 장소나 동물 혹은 사물 등을 밟는 것을 의미한다(참고 미 1:3).

29절의 히브리어 시적 구조는 בְּמוֹתַי 과 בְּאֵיבֵי 가 의미상 병행을 이룸을 보인다.⁵⁰⁾ 『개역개정』에서 בְּאֵיבֵי 는 ‘대적’으로 번역되었다. 그러나 본문에서는 그 대적이 누구인지 혹은 어떠한 종류인지에 대한 구체적인 언급은 없다. 넓은 문맥인 신명기 또한 בְּאֵיבֵי 에 대한 구체적인 언급은 하지 않는다. 반면에 신명기 본문의 대적들은 구체적이며 실체적인 대상으로 여호와가 주시는 땅에서 직면하게 될 자들임을 가리킨다.⁵¹⁾

49) 개역개정의 한글번역을 히브리어 순서에 따라 나열하였다. 굵은체의 **바뭇**은 개역개정의 “높은 곳”의 히브리어 음역을 한글로 표기한 것이다.

50) בְּאֵיבֵי 는 בְּאֵי 의 남성 복수 명사와 2인칭 남성 단수 소유격 접미어 (י)의 연계형 구문이다.

51) 신명기에서 בְּאֵיבֵי 는 열한 번 나타나며 대적/적군으로 번역된다. 신 6:19; 20:1, 14; 21:10; 23:9,

이스라엘은 실제적으로 존재하는 적과의 전쟁을 피할 수는 없다. 그 적들은 **바뭇**과 같이 구체적이고 실질적으로 밟아야 할 대상들이다. 신명기 33:29는 여호와를 ‘방패’요 ‘칼’로 병행 반복적으로 묘사함으로써 본 구절이 의도하는 문학적 배경은 전쟁임을 암시한다. 군사적 행위를 반영하는 신명기 33:29의 문학적 배경은 전쟁을 그 문학적 배경으로 함축하는 신명기 33장 전체의 문맥과도 일치한다. 2-5절과 26-29절은 여호와와 시나산 전승을 반영하는 것으로 이스라엘의 왕으로써 그들의 대적들을 쫓고 멸하시는 여호와를 그리고 있다. 한편 6-25절에서는 이스라엘 지파들의 군사 공격에 대한 몰두를 묘사하고 있는데 이는 대적들에 대한 군사적 공격과 방어의 필요성에 기인한 것으로 보인다(신 33:7, 11, 12, 17, 20-21, 22, 24-25).⁵²⁾ 특히 26-29절을 선행하는 모세의 아셀에 대한 축복은 그 지파를 전사로써 함축하고 있다.⁵³⁾ 이는 이스라엘이 각 지파의 영토나 그것의 방어에 국한된 군사적 행위뿐만 아니라 전쟁 중 대적을 멸하는 군사 공격과도 관련됨을 제시한다. 신명기 33장에서 이스라엘은 개인적인 전사로써 의미상 교차 대구법을 이루는 그의 대적의 구체적인 ‘등’과 같은 **바뭇**을 밟을 것이 기대된다.

6. 종합

본 연구의 목적은 히브리어 **바뭇**의 동족어인 우가리트어 *bmt*의 의미와 신명기 33장의 근접한 문맥 그리고 신명기의 넓은 문맥이 제시하는 신학적 문학적 특징을 숙고함을 통해 신명기 33:29에 나타나는 **바뭇**의 적절한 의미를 제안하는 것이었다. 신명기 구절은 여호와 신앙에 근거한 이스라엘은 여호와가 주신 땅을 소유하며 그 곳에 거주하기 위해서 실제적인 ‘대적’을 진멸하여야 된다는 배경에 부합된다.⁵⁴⁾ 특히 군사적 승리를 반영하는 본문의 시나산 전승은 구체적인 전쟁의 배경을 부각시킨다. 이스라엘이 그들의 실제적인 대적의 신체 일부인 ‘등’을 밟는 행위는 신화적 혹은 왕정 이념의 표현이 지배적인 고대 주변 국가들의 문학 양식과는 달리 역사적 인식으로 전승된 여호와와 시나산 전승의 맥락에서 이해할 수 있다. 따라서 이스라엘이 대적의 **바뭇**을

14; 25:19; 28:7, 25, 48; 30:7.

52) J. R. Porter, “The Interpretation of Deuteronomy XXXIII24-5”, *Vetus Testamentum* XLIV, 2 (1994), 268-269.

53) *Ibid.*, 269.

54) 신명기를 구성하는 특징적인 개념의 하나로 ‘땅’과 ‘이스라엘’에 관한 논의를 위해서는 다음 책을 참고하라. 로날드 클레멘츠, 『신명기』, 정석규 역 (서울: 한들, 2002), 87-95.

밟는 행위는 여호와의 분명하며 실제적인 승리의 행위를 실체화하는 것이 된다.⁵⁵⁾ 그러나 이러한 논의로 **바뭇**의 의미를 최종적으로 결정할 수는 없다. 단지 본문 배경의 중요성을 **바뭇**과 같은 다의적 성격의 단어를 번역함에 있어서 역설함에 그 의의가 있다 할 것이다. 결론적으로 신명기 33:29의 **바뭇**을 “높은 곳” 혹은 “등” 또는 “산당”으로 번역하는 것은 여전히 어려운 문제이다. 그럼에도 불구하고 신명기 33장을 구체적이며 문자적인 축복의 배경 속에서 해석한다면 ‘등’은 **바뭇**의 번역으로 적절하다.

<주요어>(Keywords)

신명기 33:29, 모세의 축복, 바뭇, 등, 신명기 33장.

Deuteronomy 33:29, Moses' blessings, Bāmôt, backs, Deuteronomy 33.

(투고 일자: 2013년 1월 14일, 심사 일자: 2013년 2월 22일, 게재 확정 일자: 2013년 2월 22일)

55) E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994), 448-449.

<참고문헌>(References)

- 김정우, “히브리 고시 번역의 문제들-‘모세의 노래’(신 32:1-43)를 중심으로 (제1부)”, 「성경원문연구」 15 (2005), 7-33.
- 박철우, “표준새번역 이사야 1:1-9 초역과 최종안의 재고: 내용 동등성 원칙과 히브리 문학적 특징의 우리말 표현과 균형의 문제를 중심으로”, 「성경원문연구」 10 (2002), 54-73.
- 로날드 클레멘츠, 『신명기』, 정석규 역, 서울: 한들, 2002.
4. 패트릭 밀러, 『신명기』, 김희권 역, 서울: 한국장로교출판사, 2000.
- 우택주, “아모스서의 난해구절(2:6b, 2:7c, 4:3b, 8:5)의 새로운 번역을 위한 주석적 고찰”, 「성경원문연구」 15 (2004), 330-349.
- 왕대일, “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계: 내용 동등성 번역의 경우”, 「성경원문연구」 16 (2005), 62-78.
- 정중호, “신명기 33:1-29”, 『원문번역. 역사비평주석 신명기』, 서울: 감리교 신학대학교 출판부, 2004, 605-654.
- 크레이그 L. 블롬버그, 『신약성경의 이해: 세 가지 중요한 질문』, 왕인성 역, 서울: 기독교문서선교회, 2005.
- Barrick, W. B., *BMH as Body Language: A Lexical and Iconographical Study of the Word BMH When Not a Reference to Cultic Phenomena in Biblical and Post-Biblical Hebrew*, London: T & T Clark, 2008.
- Bright, John, *A History of Israel*, 4ed, Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.
- Brueggemann, Walter, *Deuteronomy*, AOTC, Nashville: Abingdon Press, 2001.
- Christensen, Duane L., *Deuteronomy 21:10-34:12*, WBC 6 B, Nashville: Thomas Nelson, 2002.
- Coote, Robert B., “High Place”, Sakenfeld, Katharine Doob, ed., *The New Interpreter’s Dictionary of the Bible: D-H*, vol.2, Abingdon Press: Nashville, 2007, 824-825.
- Crenshaw, James L., “Wedōrēk 'al-bāmōtē 'āreš”, *The Catholic Biblical Quarterly* 34 (1972), 39-53.
- Cross, F. M. and Freedman, D. N., *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, SBLDS 21, Missoula: Scholars Press, 1975.
- Friedman, R. E., *The Exile and Biblical Narrative: The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Codes*, Atlanta: Scholars Press, 1981.
- GKC, *Gesenius’ Hebrew Grammar*, Oxford: Oxford University Press, 1910.
- Levin, Christoph, *The Old Testament: A Brief Introduction*, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Lisbeth S. Fried, “The High Places (Bāmôt) and the Reforms of Hezekiah and Josiah:

- An Archaeological Investigation”, *Journal of the American Oriental Society* 122:3 (2002), 437-465.
- Koehler, Ludwig & Baumgartner, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol 1, Leiden: Brill, 2001.
- Merrill, E. H., *Deuteronomy*, NAC, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994.
- Noth, M., *The Deuteronomistic History*, JSOTSup 15, Sheffield: JSOT Press, 1981.
- Olson, Dennis T., *Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Porter, J. R., “The Interpretation of Deuteronomy XXXIII24-5”, *Vetus Testamentum* XLIV, 2 (1994), 268-269.
- Schunck, K. D., “במה”, G. Johannes Botterweck & Helmer Ringgren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. ii, rev. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977, 139-145.
- Tawil, Hayim, *An Akkadian Lexical Companion to Biblical Hebrew: Etymological-Semantic and Idiomatic Equivalents with Supplement on Biblical Aramaic*, Jersey: KTAV Publishing House, 2009.
- Tigay, J. H., *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996.
- Von Rad, Gerhard, *Deuteronomy: A Commentary*, OTL, Philadelphia: The Westminster Press, 1966.
- Watson, Wilfred G. E., “Semitic and Non-Semitic Terms for Horse-Trappings in Ugaritic”, *Aula Orientalis* 29 (2011), 155-176.
- Wyatt, N., *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and His Colleagues*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Whitney, J. T., “Bamoth in the Old Testament”, *Tyndale Bulletin* 30 (1979), 125-148.

<Abstract>

A Suggestion for the Translation of *Bāmôt* in Deuteronomy 33:29

Dr. Jeong Bong Kim
(Korea Baptist Theological University)

The translation of the Hebrew word *bāmôt* in Deu 33:29 is not consistent in Korean versions of the Bible. The meanings of the translations are quite different from one another. The same situation is found in certain versions of Dutch, German, and English translations. This observation leads one to examine the root meaning of *bāmôt* for a proper translation.

In the Old Testament, there is no obvious clue to determine the meaning of *bamah*, whose plural form is *bāmôt*. As a rule *bamah* is translated as either “high places” in the cultic context or as topographical ‘heights’. However, it is difficult to decide on a proper meaning of the word in any biblical text that does not provide a clear context for the word, as in the case of Deu 33:29. In the biblical text, many scholars translate *bāmôt* as “backs”. In that case, they mostly see the Ugaritic *bmt* as a cognate to *bāmôt*.

However, this researcher does not agree that the meaning of *bmt* is fixed as “back” as a cognate to *bāmôt*. Rather, it depends on a given literary and theological context. It is essential to determine the context of *bāmôt* to define its meaning in the text. It is proposed that analysing the literary structure of Deu 33 and the poetic structure of Deu 33:29 may yield meaningful results that will allow the discussion of a proper literary and theological context of *bāmôt* in the broader context of Deuteronomy. Apparently “backs” as an anatomical term possesses a tangible and concrete meaning that the biblical context indicates. The result of this research reaffirms that “backs” would be the proper meaning of *bāmôt* as seen in certain versions.

시편 1편의 구조적 이해 -의인의 복과 악인의 멸망-

김상기*

내용의 단순함과 시적 아름다움이 돋보이는 시편 1편은 끊임없이 설교자의 사랑을 받아왔을 뿐만 아니라 그 위치와 역할 때문에 많은 연구의 대상이 되어 왔다. 그래서 이 시편은 거의 자명한 것처럼 이해되는 것 같다.¹⁾ 그럼에도 불구하고 이 시편은 몇 가지 문제를 남겨놓고 있다. 시를 이해한다는 것은 여러 가지 관점에서 이야기될 수 있을 것이다. 일단 텍스트 내적인 방법에 국한시킨다면 본문 이해에 중요한 개념과 어구들의 의미를 확정하고 시의 구조를 밝히는 것이 출발점이 될 것이다. 본문의 구조를 말하는 까닭은 구조적 이해가 본문을 부분적이 아니라 전체적으로 이해하게 할 뿐만 아니라 본문의 의미와 미적 효과 내지 감동이 기본적으로 구조에서 비롯되기 때문이다. 구조를 결정하기 위한 기준은 텍스트의 복잡성 때문에 단일할 수 없고, 방법에 따라 달라질 수 있다. 여기서는 구조를 텍스트 구성 요소들의 상호 관계라는 관점에서 이해하고자 한다. 그렇다면 과제는 먼저 그 요소들을 본문의 흐름에 따라 찾고, 이어서 그것들이 서로 어떤 관계에 있는지를 파악하는 것이다.

따라서 이 시편의 본문을 이해하기 위해 문제가 되는 몇 가지 어구들의 의미를 먼저 밝히고 다음에 본문의 구조를 살펴보고, 그 속에 담긴 심층적 의미 구조를 찾고자 한다.

1. 예비적 관찰: 어구들의 의미를 중심으로

1.1. 아쉬레이 하=이쉬(אֲשֵׁרֵי הַאֵשׁ)²⁾

* 전주대학교 강사, 구약학.

1) 시편에 관한 방대한 근래의 두 논문집 E. Zenger, ed., *The Composition of the Book of Psalms*, BETL CCXXXVIII (Leuven: U. Peeters, 2010)과 P.W. Flint and P.D. Miller, JR., eds., *The Book of Psalms. Composition and Reception* (Leiden: Brill, 2005)은 시편의 구성에 관한 것이기는 하지만, 거기에 시편 1편에 관한 논문이 하나도 없다는 것은 그와 같은 사정을 반영하는 것으로 보인다.

2) 음역에서 ‘=’는 판사나 접속사 또는 전치사나 접미사를 나타내기 위한 표시이다.

시편 1편을 여는 1절의 이 말은 일반적으로 ‘그 사람에게 또는 그 사람은 복이 있다’로 옮겨진다.³⁾ 그러나 그 어구는 연계형으로 단순히 ‘그 사람의 복’을 의미한다.⁴⁾ 이 경우에는 그 뒤에 술어가 마땅히 뒤따라야 하지만 현재 그것에 해당하는 것이 없는 것처럼 보이기 때문에 그 어구를 문장으로 바꾸어 읽는 것은 피할 수 없는 일인 듯하다. 또 그렇게 옮길 수밖에 없는 경우들이 대부분이기도 하다. 이는 그 명사구가 위와 같은 의미의 관용구로 사용되고 있음을 보여준다.⁵⁾ 그렇지만 여기서도 그러냐고 묻는 것은 정당성을 잃지 않는다. 왜냐하면 3절 첫머리의 ‘뵤=하야(הַיְיָ)’는 접속사 ‘뵤’(וְ)에도 불구하고 2절의 진술을 이어가지 않으므로⁶⁾ ‘아쉐레이 하=이쉬’와 관련해서 이해되어야 하기 때문이다. 그런데도 ‘뵤’가 여전히 일반적 기능을 수행하는 접속사로 이해된다면 3절은 본문 안에서 허공에 뜬 것처럼 보이게 될 것이다. 다시 말해 ‘아쉐레이 하=이쉬’의 의미와 기능은 ‘뵤=하야’로 시작되는 3절과 연관되어 있다. ‘하=이쉬’를 설명하는 ‘아쉐르’(אֲשֶׁר)-절을 제외하면 1-3절은 ‘아쉬레이 하=이쉬 ... 뵤=하야...’가 된다. 이 구문은 ‘뵤’를 영어의 *that*처럼 절을 이끄는 접속사로 읽고 연결사(*copula*)가 생략된 것으로 본다면 이해될 수 있을 것이다. 그렇다면 3절은 ‘아쉬레이 하=이쉬’의 술어로서 ‘복’의 내용이 무엇인지를 밝혀준다.⁷⁾ 3a절은 비유로, 3b절은 그 의미 해명으로 그렇게 하

-
- 3) 『개역한글판』에서처럼 ‘복 있는 사람으로’라고 번역하면, 인과 관계가 바뀌는 결과가 초래된다.
 - 4) ‘아쉬레이’가 명사의 연계형임에는 이견이 없지만 그 절대형은 에쉐르(HALOT 100 L) 또는 여성명사 ‘아쉬라이’(JM §89J)로 서로 다르게 추정되고 있다. 또한 ‘아쉬레이 하=이쉬’에 대해 H.-J. Kraus, *Psalmen 1-59*, BK XV 1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, ⁵1978), 134는 이를 기원이나 약속이 아니라 기쁨과 감격에 차 사실을 확인하는 외침으로 이해한다. “참으로 그 사람은 행복하구나!” 명사 기원문의 가능성에 대해서는 Brsynt § 7a; M. Oeming, *Das Buch der Psalmen. 1. Psalm 1-41*, NSK 13 (Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 2000), 52; K. Seybold, *Die Psalmen*, HAT I 15 (Tübingen: Mohr, 1996), 28 참조.
 - 5) A. D. Rubin, “The Form and Meaning of Hebrew ‘ašrê”, *VT* 60 (2010), 366-372는 ‘아쉬레이’의 어원을 아랍어 *sry/srw*의 동족어 *šry*의 강조 용법(Elativ)에서 찾는다. 그러나 현재와 같은 ‘ašrê’의 명사적 용법은 충분히 설명되지 않는다. 특히 그가 이러한 방식으로 설명하는 계기는 시 1:1을 해명하기 어렵다는 데 있다.
 - 6) 박동현, 『아쉬레이 하=이쉬. 히브리어 시편 읽기』 (서울: 비블리카아카데미아, 2008), 61은 3절도 2절에 이어지는 것으로 보고 있다.
 - 7) 3절을 1-2절*에 따르는 결과로 본다면, 이는 אֲשֶׁר-절이 3절까지 계속되는 것을 의미하는 것일까? B. Janowski, “Wie ein Baum an Wasserkanälen. Psalm 1 als Tor zum Psalter”, *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008), 199-218, 특히 200-201은 3절을 1-2절에 묘사된 삶의 결과로 이해하지만, 3절을 아쉐르-절과는 분리시킨다. 오히려 그는 1-3절을 교차법적으로 이해하며 3b절이 ‘아쉬레이 하=이쉬’와 짝을 이루는 것으로 본다. 그럼에도 불구하고 그는 3b절을 그 내용으로 보지 못하고 있다. 이는 본문을 구문론적으로 이해하려는 노력 대신 ‘아쉬레이’를 질적인 것으로 파악하기 때문이다(198).

고 있다. 그러나 ‘아쉬레이 하=이쉬’를 우리 말로 그대로 옮기려고 하면 적지 않은 문제가 따르기 때문에 ‘그 사람은 복이 있다’로 풀어 옮기는 경우 구문 변경에 따라 ‘뵤’는 이유를 나타내는 말로 옮기거나(마 5:8-11 비교)⁸⁾ ‘뵤’를 생략한 채 단순히 복의 내용을 선언하는 것으로 옮긴다면 그 구문의 의미는 상실되지 않을 것이다.

1.2. 아마드(אָמַד)

‘아마드’는 ‘서다’를 뜻하지만, ‘서다’가 ‘서 있다’ 또는 ‘가다가 서다’를 의미한다면 그것은 문맥과 어긋난다. 그것은 ‘내딛다’ 또는 ‘들어서다’로 이해하는 것이 문맥에 더 잘 어울린다.⁹⁾ 이를 따라 ‘앉지 않다’의 경우에도 ‘가 앉지 않다’로 이해될 수 있다. ‘들어서지 않거나 가 앉지 않는다’는 것은 분리를 의미한다. 이것은 ‘가다’, ‘서다’, ‘앉다’가 모두 어미변화형(AK 또는 SK, 완료형)으로 개개의 행위를 나타내고(punktuell), 부정어 ‘로’(לֹ)와 결합하여 결코 그러한 행위를 한 적이 없음을 나타내는 것과 상응한다.¹⁰⁾ ‘그 사람’은 삼차원적 의미의 공간을 악인들로 일컬어지는 사람들과 함께 나누며 그들 속에서 살 수밖에 없지만(잠 29:13 참조. 또한 잠 16:3; 20:12도 비교), 삶의 영역이라는 의미의 또 다른 공간은 함께 나누지 않고 깨끗하게 살아가는 사람이다.

1.3. 베틀-x 헤프쯔=오(בֵּטַל x-ג)ֹ

이 명사문은 주어와 술어의 순서가 바뀌어져 있어 술어가 강조된다. ‘다름 아닌 야훼의 법에 그의 즐거움이 있다.’ 이 말은 ‘...을 그는 즐거워하다’를 뜻할 수도 있지만, 동시에 ‘... 때문에 그는 즐거워하다’를 나타낼 수도 있다. 예컨대 제사와 희생을 바치는 것보다 그에게 귀기울이는 것을 야훼는 더 즐거

8) 접속사 ‘뵤’(ו) 대신 ‘키’(כ)가 올 수도 있다(시 128:1-4; 잠 8:34-35 참조. 마 5:3 Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν도 동일한 구조를 갖는다). 더 나아가 접속사 없이 연결된 x-yqt 구문이 ‘복’의 내용을 설명하기도 한다(왕상 10:8-9; 시 112:1-2; 127:4-5 참조). 다시 말해 이 구문은 과거-현재 어떤 조건의 삶을 살고 있는 사람에게 현재-미래 또는 미래를 약속하는 형식이라고 할 수 있다.

9) 쉬운 문리역(=쉐레셰브스키 주교 역). 이 역본에 대해서는 이환진, “쉐레셰브스키 주교와 초기 한글성경-전도서 1장 중심으로”, 『성경원문연구』 28 (2011/4), 35-57 참조; R. G. Kratz, “Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters”, *ZThK* 93 (1996), 1-34, 3이 그와 같이 번역하고 있다.

10) P. Tagliacarne, “Grammatik und Poetik. Überlegungen zur Indetermination in Psalm 1”, W. Gross; H. Irsigler; Th. Seidl (Hgg.), *Text, Methode und Grammatik*, Fs. W. Richter zum 65. (Geburtstag: St. Ottilien, 1991), 549-557 참조.

워한다면(삼상 15:22), 이것은 헤페쓰가 대상과 연관된 것임을 의미한다. 아무도 즐거워하지 않는 그릇이란 사람들의 마음에 들 만한 것이 그 그릇에는 없음을 말한다(렘 22:28).¹¹⁾ 특히 후자는 대상이 즐거움의 원인을 제공하고 있음을 함축한다. 다시 말해 전치사 ‘베트’(בְּ)를 어떻게 이해하느냐에 따라 토라는 즐거움의 대상일 수도 있고 그 원인이 될 수도 있다. 그러나 토라가 즐거움의 원인이 되기 때문에 즐거움의 대상이 된다고 보는 것이 그 반대의 경우보다 더 사실에 가까울 것이다.¹²⁾ 이 명사문이 토라를 대상으로 하는 2b절의 행위가 지속적일 수 있는 이유를 나타낸다는 점을 고려하면,¹³⁾ 전치사 ‘베트’는 이유를 나타내는 것으로 보는 것이 더 나을 것이다. 그러면 토라와 그 사람의 관계는 순환적이라고 할 수 있다. 토라는 그에게 기쁨이 되고 그 때문에 그는 토라를 읊조린다(הִלָּלָהּ).¹⁴⁾ 이 과정의 반복이 주야로 토라를 읊는 일을 가능케 한다.

1.4. 콤+베트-x(x-ב+םק)

‘일어서다, 일어나다’가 기본 의미인 ‘콤’(םק)은 5a절의 ‘미쉬파트’(מִשְׁפָּט)가 암시하는 대로 여기서 법적인 용어로 쓰이고 있다. 이 경우 전치사 ‘베트’는 시간이나 장소뿐만 아니라 ‘...에 반대하여, ...에 맞서, ...에 적대하여’ 등의 의미를 가질 수 있다. 문제는 후자가 ‘베트+사람’인 경우에만 한정되는가에 있다(참조 신 19:15-16; 시 27:12; 미 7:6; 시 35:11도 참조). 나훔 1:6은 다른 가능성을 보여준다.

לִפְנֵי יַעֲמוּ מִי יַעֲמוֹד וְיָקָם בְּקִרְוֹן אָפוּ

주어(의문사)+동사와 전치사 어구가 각각 짝을 이루고 있는 이 구절은 뉘

11) 렘 22:28a의 בִּי אֵין הַפֶּן בְּיָדָא는 ‘마음에 드는 것이 그 안에 없는 그릇인지’로 옮길 수 있다.
 12) L. R. Martin, “Delighting in the Torah: The Affective Dimension of Psalm 1”, *OTE* 23 (2010), 708-727, 특히 716은 예레미야 15:16에서 이 어구의 의미를 찾는다. 이것 역시 위의 입장을 지지할 것이다.
 13) PK(Präformativkonjugation, 어두변화형=yqtl형 또는 미완료형)는 행위의 지속 또는 반복을 나타낼 수 있다. 여기서는 지속을 나타낸다. ‘밤낮으로’가 시간의 전체성을 함축하기 때문이다. B. Weber, “Dann wird er sein wie ein Baum ... (Psalm 1:3). Zu den Sprachbildern von Psalm 1”, *OTE* 23 (2010), 406-426, 특히 411은 동일한 근거로 반복을 나타내는 것으로 이해한다. 그러나 전체성은 반복보다는 지속과 더 잘 어울린다.
 14) הִלָּלָהּ는 ‘중얼거리다, 불평하다, (사자가) 으르렁거리다, 낮은 목소리로 읽다, 말하다, 계획하다’ 등을 뜻한다. 여기서는 뜻을 음미하면서 입술을 움직이며 중얼거리는 모습을 나타낸다 (HALOT 237 R 참조).

양스를 달리하며 의미론적으로도 짝을 이룬다. 그리고 앞의 어구는 뒤의 ‘쿵+베트’를 ‘...에 맞서다, 대적하다’ 등으로 이해하게 한다. 물론 우리 말로는 이 구조를 아무 무리 없이 다 담아내지는 못하지만 그것은 다음과 같이 옮길 수 있다.

그의 분노 앞에 누가 설 수 있는가?

누가 맞설 수 있겠는가, 그의 진노에? (=⇒그의 진노에 누가 맞설 수 있겠는가?)

이것은 ‘쿵+베트-x’(x+כּ קוּם)의 ‘베트’(ב)가 ‘...에 맞서, 대적하여’를 뜻할 때 x가 꼭 사람이어야 하는 것은 아님을 보여준다. 특히 이 구절이 심판자 야훼의 권위와 힘을 소개하는 장면에 나온다는 점은 이를 바탕으로 5a절을 이해하는 것에 신빙성을 더해줄 것이다. 5a절의 ‘미쉬파트’(מִשְׁפָּט)가 ‘심판, 판결, 법’ 등을 의미하기 때문이다. 그렇다면, ‘심판에 맞서 일어나지 못한다’는 것은 판결에 맞서거나 이의를 제기하지 못한다는 것으로 이해될 수 있다. 또한 이러한 이해는 5b절 이해에도 영향을 미친다. 왜냐하면 5a절과 5b절이 다음과 같이 평행을 이루고 있다는 점은 5b절도 재판이라는 문맥에 있음을 의미하기 때문이다.

그러므로 - 일어나지 못하고 - 악인들은 - 바=미쉬파트(מִשְׁפָּט)

죄인들은 - 바=아다트 짜다이킴(אֲדָרַת צְדִיקִים)

‘그러므로’(עַל־כֵּן)를 제외하면 각각의 의미단위 수가 3이므로 양자는 표면적으로 균형을 이루고 있지만, 5b절에는 5a절과 중복을 피하기 위해 생략된 것이 있다. 따라서 5b절을 읽을 때 이를 보충해서 읽어야 한다. 그러나 『개역』을 비롯해 일반적으로 그러하듯이 부정어 ‘로’(לֹא)만 생략된 것으로 보는 것은 적절치 않다.¹⁵⁾ ‘로 쿵+베트’(לֹא קוּם)을 모두 보충하여 5b절은 ‘로 쿵+베트-x’(x+כּ קוּם לֹא)로 읽어야 한다.¹⁶⁾ 앞에 언급된 대로 5b절이 재판정을 배경으로 할 때 ‘의인의 모임에 맞서 일어나지 못하다’는 예컨대 ‘의인의 모임에 대해 거짓 증언하지 못하다’를 뜻할 것이다.

그런데 ‘에다’(הֵדָא) I은 또한 법적인 공동체로서 재판의 기능을 갖기도 한다(민 35:12, 24f; 수 20:6, 9 참조). 이 경우라면 누구의 것인지 밝혀지지 않

15) 박동현, 『아쉬레 하이쉬』, 68-69도 동일한 입장을 취한다. P. J. Botha, “The Junction of the Two Ways. The Structure and Theology of Psalm 1”, *OIE* 43 (1991), 381-396, 특히 386도 참조.

16) 이를 따른 한글 구역(1906=1911년)이 이미 그렇게 번역했었다: “(그런고로 악한자들이 심판할 사대에 서지못하며) 죄인들이 율혼자의 회중에서 서지못하리로다”(밀줄 필자).

은 5a절의 ‘미쉬파트’가 그와 평행을 이루는 5b절의 ‘아다트 짜다이킴’(עֲדַת צְדִיקִים)에 의해 규명되는 것으로 볼 수도 있다. 그러면 ‘미쉬파트’는 ‘미쉬파트 짜다이킴’이 되고, 따라서 5a절은 “악인들이 의인들의 재판에 맞서(일어나)지 못하리라”가 될 것이다. 마치 의인들의 회중이 악인들을 재판하는 모습이다.

다른 한편 토셉타 베코로트는 ‘에다’(עֵדָה)가 ‘증언’의 의미로 사용되었을 가능성을 보여준다.¹⁷⁾

‘짜카르 에다토’(צָכַר עֵדָתוֹ) 그의 증언에 대한 대가 (Tosefta Bekhoroth III, 8)¹⁸⁾

유대의 구전 법 미쉬나를 보충하는 그것은 220 CE 경에 수집된 늦은 시기의 것이기는 하지만 그 법의 기원은 그보다 훨씬 이전의 것이라는 점에서 의미가 없지 않다. 이 경우라면 5b절은 악인들이 ‘의인들의 증언에 맞서지 못할 것이다’가 될 것이다.

이들 가운데 어느 것이 문맥에 더 잘 어울리는지는 재판정의 성격에 따라 결정될 수 있다. 이와 관련하여 중요한 것은 6a절이 5a절에 언급되지 않은 재판장이 야훼임을 시사한다는 점이다. 다시 말해 5-6절은 야훼의 심판을 배경으로 하고, 이는 마지막 것을 지지한다. 왜냐하면 그것이 야훼의 법정에서 악인들이 의인들의 모임에 대해 위증하거나 의인들이 단독으로 악인들을 심판하는 경우보다 생각하기 쉽기 때문이다.¹⁹⁾ 의인들의 모임/회중이 야훼의 재판정에 어떤 자격으로 어떤 증언을 하는지는 언급되고 있지 않지만 그들은 거기서 증언한다.²⁰⁾ 그리고 야훼는 그의 길을 ‘인정한다’.

17) M. Jastrow, *DTT*, 1043 L; J. Neusner, *Tosefta*, Vol 2 (Pealody: Hendrickson, 2002).

18) Tosefta Bekhorot 3:8 (J. Neusner, *Tosefta*, 1478).

A He who is suspected of taking a salary and judging or of taking a salary and giving testimony,

B all the judgments which he has made and all the testimony which he has given, lo, they are null.

C But one pays a fee to a judge for his time and a fee to the witness for his testimony

D Even though they have ruled, It is valid for a judge and for a witness to take a salary for his testimony(밑줄 필자). 히브리어 원문이 없어 영역을 인용하였다.

또한 ‘에도타프 브티일린’(עֲדוּתוֹ בְּטִילִין) 그들의 증언은 쓸모없다는 Mishna Bekhoroth IV, 6도 참조. 그러나 이것에 대해서는 ‘에두토 브티일린’(עֲדוּתוֹ בְּטִילִין)이라는 이본이 있다.

19) 성서에서 עֵדָה II(증거)는 사람이 아닌 사물에 대해서만 쓰이고 있다(창 21:30; 31:52; 수 24:27). 이에 대해서는 HALOT 790 참조. 만일 5b절의 עֲדָה가 이 עֵדָה II의 연계형이라면, 그것은 의인들이 가지고 있는 어떤 증거를 가리키거나 의인들 자신이 증거라는 말이 될 것이다. 그러나 Tosefta의 Bekhorot의 예를 따르는 것이 가장 나은 독법이라고 여겨진다.

20) 야훼가 이스라엘을 자기의 증인으로 소환하는 사 43:8-12 비교.

‘인정하다’는 ‘야다아’(יָדָא)의 분사 ‘요테아’(יֹדְעָא)를 옮긴 것이다. 그것은 경험의 결과로 아는 것을 나타내고²¹⁾ 분사로서 지속성을 나타낸다. 그러나 그 말이 단순히 ‘안다’를 의미하는 것이 아님은 야훼가 악인들의 길을 몰라서 그 길이 망하는 것이 아니라는 데서 드러난다. 그것은 야훼가 인정하지 않기 때문이다. 따라서 ‘요테아’는 여기서 ‘안다’보다는 ‘인정하다’로 옮기는 것이 더 적절할 것이다.²²⁾ 야훼는 의인들의 길을 알고 동행하고(3b절 참조) 인정한다.

2. 구조와 사역

시편 1편의 구조에 대한 논의가 적지 않음에도 불구하고 완결되었다고 말하기는 어렵다.²³⁾ 이 시편을 구성하는 단위들과 그것들의 결합 방식에 대한 이해가 다르기 때문에 구조도 서로 다르게 파악된다.

이제까지 다수의 지지를 받는 입장은 세부적인 설명에는 차이들이 있지만 시편 1편을 ‘1-3절 / 4-5절 / 6절’로 구분한다.²⁴⁾ 이 구분의 적합성은 1-3절과 4

21) ‘야다아’(יָדָא)가 관찰의 결과 ‘인정하다’는 의미를 갖는 것에 대해서는 W. Schottroff, “יָדָא”, *ThLOT*, 512; B. Janowski, “Wie ein Baum an Wasserkanälen”, 212 참조. B. Weber, “Psalm 1 and the Psalter”, *OTE* 19 (2006), 237-260, 특히 247은 ‘알고 인도하다’(know and direct)로 파악함으로써 여기서 ‘야다아’의 의미가 단순한 ‘알다’ 이상의 것임을 지적한다.

22) 분사 ‘요테아’(יֹדְעָא)는 칠십인역(γλυώσκεν)을 비롯해 영어권과 독일어권 역본들에서 ‘알다’(know: KJV, ASV, NAU; kennen: LUT, ELO, ZB), ‘보살피다/보호하다’(watch over: NRS, NJB, NEB), ‘아끼다’(cherish: NJPS), ‘주목하다’(regard: JPS, auf...achten: BB) 등 ‘알다’와 ‘돌보다’(care for)를 중심으로 번역되고 있다. 이와 달리 북경관화역과 쉬운 문리역—둘 다 웨레셰브스키 주교의 역본이다—이를 ‘희열’(喜悅)로 옮기고, 대표본은 ‘열납’(悅納)으로 각각 옮김으로써 의인의 길이 야훼에게 기쁨이었다고 6a절을 해석한다. 이로써 6a절과 2절은 짝을 이루게 되고, 특히 대표본은 ‘알다 > 인정하다 > 받아들이다’는 의미확대 과정을 반영한다. 이 중국어 역본들은 ‘요테아’를 ‘알다’(知)로 옮긴 브릿지만-퀵버슨 역과 함께 성서가 한글로 번역되던 초기에 지대한 영향을 끼쳤던 것들이다. 한글성서에서는 게일-이원모역(1925년)이 그 말을 ‘깃버희심이여’로 옮기고 있고, 한글 구역은 ‘아시느니’로, 공동번역은 ‘돌보다’ 내지는 ‘보살피다’로, 가톨릭 성서는 ‘알다’로 각각 옮기지만, 1939년 이후의 『개역』은 구역의 ‘아시느니’를 ‘인정하다’로 고침으로써 중간입장을 취한다(시 144:3도 비교: ‘알아 주시다’). 『개역』과 대표본의 연관성을 엿보게 하는 이 번역은 재판정을 배경으로 6a절을 읽을 때 더욱 돋보이는 번역이고, 본문의 문맥에 가장 잘 어울리는 번역일 것이다. 표준새번역도 ‘인정하다’로 옮긴다.

23) 시편 1편의 구조에 대한 이제까지의 논의들은 J. T. Willis, “Psalm 1 - An entity”, *ZAW* 91 (1979), 381-401, 특히 396-400과 C. J. Collins, “Psalm 1: Structure and Rhetoric”, *Presbyterian* 31 (2005), 37-48, 특히 37에서 찾아볼 수 있다. P. Auffret, “Comme un arbre...: Etude Structurelle du Psaume 1”, *BZ* 45 (2001), 256-264, 특히 258도 참조.

24) P. J. Botha, “The Junction of the Two Ways”, 387; P. J. Botha, “Intertextuality and the Interpretation of Psalm 1”, *OTE* 18 (2005), 503-520, 특히 505-506; B. Janowski, “Freude an

절의 관계를 어떻게 파악하느냐에 달려 있고, 그 관계는 다시 ‘로-켄’(לֹ-כֵן)의 지시 내용에 따라 결정된다. 3절의 중요성을 지적하며 이를 1-2절(기) / 3절(승) / 4-5절(전) / 6절(결)로 재구성해도 그 점은 크게 달라지지 않는다.²⁵⁾ ‘로-켄’(לֹ-כֵן)이 ‘아쉬레이 하=이쉬’만 부정하거나²⁶⁾ 1-3절 전체를 부정한다면,²⁷⁾ 위의 구분은 설득력을 잃지 않을 것이다. 그러나 4a절의 부정이 3b절에 국한된다면 위의 구조는 크게 달라질 것이다. 4b절과 3a절이 동일한 수사법을 사용하며 서로 짝을 이루고, 1절(‘아쉬레이 하=이쉬’ 제외)과 5절이 동일하게 부정문 형식으로 각각 의인과 악인들을 묘사하고 있기 때문에, 4a절이 3b절과 연관될 가능성은 그만큼 커진다. 이를 지지하는 것은 무엇보다도 4절의 אִם יֵשׁׁב ... אִם יֵשׁׁב 다음의 부정적 비유는 그와 상관되는 לֹ-כֵן의 내용으로 긍정적 진술을 기대하게 한다. 1-3절에서 이 기대에 부합하는 것은 3b절밖에 없다.²⁸⁾ 이러한 점을 고려한 한 가지 입장은 위의 틀 안에서 1-5절이 교차법 구조로 결합되어 있고 6절은 결론을 이루는 것으로 본다.²⁹⁾ 그러나 이

der Tora. Psalm 1 als Tor zum Psalter”, *EvTh* 67 (2007), 18-31, 특히 20-21; B. Janowski, “Wie ein Baum an Wasserkanälen. Psalm 1 als Tor zum Psalter”, *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008), 199-218, 특히 200-201; B. Weber, “Psalm 1 and its Function as a Directive into the Psalter and towards a Biblical Theology”, *OTE* 19 (2006), 237-260, 238; M. Oeming, *Das Buch der Psalmen. 1. Psalm 1-41*, NSK 13 (Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 2000), 52; K. Schaefer, *Psalms*, BO (Collegeville: The Liturgical Press, 2001), 5; E. Gerstenberger, *Psalms 1-60*, FOTL 14 (Grand Rapids: Eerdmans, 1988=1991), 40; J. Goldingway, *Psalms Vol. I, Psalms 1-41* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 81-90. 마찬가지로 위의 구조를 출발점으로 삼는 J. T. Willis, *Psalm 1*, 397, 399는 이를 일부 수정 보완하여 1-3절(A) : 4-5절(B) // 6a절(A) : 6b절(B)의 구조를 말한다.

- 25) 김정우, 『시편주석 1』, 개정판 (서울: 총신대학교 출판부, 2009), 144, 146. 그의 이전 입장에 대해서는 아래 각주 29 참조.
- 26) P. Auffret, “Comme un arbre...”, 258 (260) 참조.
- 27) B. Janowski, “Freude an der Tora”, 20; B. Janowski, “Wie ein Baum an Wasserkanälen”, 201; R. G. Kratz, “Die Tora Davids”, *ZThK* 93 (1996), 1-34, 특히 4 참조. Kratz는 이에 따라 시편 1편을 1-3절 / 4절 / 5-6절로 구분한다.
- 28) 위에서 ‘아쉬레이 하=이쉬’의 내용을 3절에서 찾았기 때문에, 4a절은 단지 ‘간접적’으로만 그것과 연관될 수 있다. ‘의인’이 악인과 대비해서 묘사되고 있기 때문에 악인들은 이미 그 행태가 알려진 자들이다. 따라서 이들의 현재를 ‘로-켄’이라는 말로 덧붙여 설명할 필요가 없다. 관심사는 그들의 현재와 일치하는 그들의 미래(Ergehen)에 있다.
- 29) W. Vogels, “A structural Analysis of Psalm 1”, *Bib* 60 (1979), 410-416, 특히 411-413은 1-5절을 1-2절(A) : 3a절(B) : 3b절(C) :: 4a절(C') : 4b절(B') : 5절(A')의 구조로 파악한다. P. J. Botha, “The Junction of the Two Ways”, 388-389도 동일한 입장을 보인다. 그는 387에서 구문론적 분석을 통해 1-3절 / 4-5절 / 6절로 구분한 것을 다시 의미론적 분석을 통해 3절과 4절이 교차법적 구조를 갖고 있음을 보인다, 이보다는 덜 분명하지만 P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC 19 (Waco: Word Books, 1995), 59는 1-2절(A) : 3절(B) :: 4절(B') : 5절(A')로 이해한다. 이와 달리 M. Girard, *Les psaumes redécouverts. De la structure au sens. 1-50* (Quebec: Bellarmin, 1996), 138-139는 1절(A) : 2절(B) : 3절(C) // 4a절(A') : 4ba절(B') : 4bβ

경우에도 첫머리의 ‘아쉬레이 하=이쉬’와 끄트머리의 ‘토베드’가 서로 상반된 진술로 시편 1편 전체를 감싸고 있는 만큼³⁰⁾ 6절을 따로 떼어 1-5절과 대비시키는 것은 적절치 않으므로, 이를 포함하여 전체 구조를 파악해야 될 것이다. 이 점은 이 시편을 1-2절 / 3-4절 / 5-6절로 구분하는 입장에도 마찬가지로 적용되어야 한다.³¹⁾ 그리고 형식면에서 서로 짝을 이루는 1절*과 5절 다음에 의인에 대한 2절과 6a절의 긍정적인 진술이 각각 이어지면서 서로 평행을 이룬다는 점도 전체 구조를 파악하는 데 영향을 끼칠 것이다.³²⁾

이러한 점들을 고려하여 문법적인 요소들과 문장 형식 그리고 내용을 경계 구분의 기준으로 삼아—단위의 길이는 제외된다—구성 단위들을 찾는다면, 그것들은 ‘아쉬레이 하=이쉬’(1a절*), 이를 제외한 1절*, 2절, 3a절, 3b절, 4a절, 4b절, 5절, 6a절, 6b절 등 열 개로 볼 수 있다. 이것들은 의인의 복과 악인의 멸망(1a절*과 6b절), ‘…하지 않는다’와 ‘…하지 못하다’(1절*과 5절)³³⁾, ‘즐거워하다’와 ‘인정하다’(2절과 6a절), ‘…와 같다’와 ‘…와 같다’(3a절과 4b절), ‘잘 되게 하다’와 ‘그렇지 않다’(3b절과 4a절)³⁴⁾ 등과 같이 결합하여 다섯 쌍을 이룬다. 여기에는 교차법과 일부 평행법이 혼재되어 나타난다. 이에 따라 본문은 다음과 같은 방식으로 옮겨지고 나뉘진다.

1 a 복 있다! 그 사람은.³⁵⁾

-5절(A)의 구조로 이해한다. 김정우, 『시편주석 1』 (서울: 총신대학교 출판부, 1998), 143도 여기에 속한다.

- 30) W. Vogels, “A Structural Analysis of Psalm 1”, 413. 또한 P. Auffret, “Comme un arbre…”, 262도 참조.
- 31) A. Weiser, *Die psalmen*, ATD 14/15 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955), 69; C. J. Collins, “Psalm 1”, 37-48, 특히 37, 40 참조. Collins는 ‘로-켄’을 3a절의 비유를 가리키는 것으로 봄으로써 3b절을 고려하지 않는다(39).
- 32) 위에 언급된 것들 외에 1-3절 / 4-6절(K. Seybold, *Die Psalmen*, HAT I 15 [Tübingen: Mohr, 1996], 28; L. R. Martin, “Delighting in the Torah”, 711), 1절 / 2-3절 / 4절 / 5-6절(P. Auffret, “Essai sur la structure littéraire de psaume 1”, *BZ* 22 [1978], 26-45, 특히 41), 1-2절 / 3절 / 4-6절(S. Terrien, *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary* [Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans Pub., 2003], 69) 등 같은 입장들도 있다.
- 33) 1*절과 5절은 동일한 표현방식을 사용한다. 1*절이 악인을 준거로 의인을 묘사한다면, 5절은 야훼와 의인을 축으로 악인을 묘사하기 때문이다.
- 34) C. J. Collins, “Psalm 1”, 39는 3-4절을 한 단락으로 이해하지만 4a절의 לֹא־יִשְׁכַּח 을 3b절이 아니라 3a절과 연관하여 부적절하게 이해하는 한 예다. B. Weber, *Psalms 1 and the Psalter*, 246은 3-4절을 여기서처럼 교차법적 관계에 있는 것으로 파악한다. 그러나 의인의 삶의 방식과 악인에 대한 보응의 문맥에 각각 나오는 2a절과 4b절의 לֹא־יִשְׁכַּח 을 근거로 양자의 연관을 시사하는 것은 자연스럽지 않다, 필자와 동일한 입장에 대해서는 P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, 61 참조.
- 35) 한글 어순 때문에 이를 ‘복 있는 사람은’으로 바꾸는 것은 위에서 언급한 대로 인과 관계를 바꾸고 이 시편에 대한 이해를 왜곡시킬 우려가 있다.

- b 악인들의 꾀를³⁶⁾ 따라 가지 않고³⁷⁾
 죄인들의 길에 들어서지 않고 멸시하는 자들의 자리에 앉지 않고³⁸⁾
- 2 c 야훼의 법 때문에 즐거워 그의 법을 밤낮으로 읊조리는 그 사람.³⁹⁾
- 3 d 그는 꼭 물 나뉘지는 곳에⁴⁰⁾ 심은⁴¹⁾ 나무 같으리 철 따라 열매 맺고 잎사귀 마르지 않는 나무 같으리.⁴²⁾
 e 그가 하는 일은 야훼가 다 잘 되게 하시리라.⁴³⁾
- 4 e' 악인들은 그렇지 않다!

36) כְּעֵצַת רְשָׁעִים 은 관사가 축약된 형태이지만 이것은 일반적인 문법적 형태가 아니다.
 37) ‘가다’는 말이 홀로 쓰이면 물론 그것은 ‘어디로’라는 질문을 일차적으로 낳을 수 있다. 그러나 그렇기 때문에 여기의 עֵצָה를 ‘공동체, 모임’으로 바꿔 읽어야 하는 것은 아니다 (HALOT 866R 참조). ‘가다’는 낱말에 추가로 물어볼 수 있는 질문은 질문자의 관심사에 따라 다양할 수 있기 때문이다. 더구나 대하 22:5에는 동일한 구문이 나오고 있다(이에 대해서는 G. W. Anderson, “A Note on Psalm I 1”, VT 24 [1974], 231-233, 특히 232 참조). 또한 ‘우리와 함께 가자’(אֲנִי וְלָכָה)는 악인들의 유혹에 대한 잠 1:10-19의 권고도 참조.
 38) לִצְדִיקִים 은 떠별이, 수다쟁이 등을 의미한다. 그러나 단순한 의미의 떠별이가 아니라 죄인과 악인의 문맥이 암시하는 대로 야훼를 조롱하고 멸시하는 말을 떠별이는 것으로 보아야 한다 (시 10:4; 14:1; 53:1; 71:11; 사 9:8-10; 렘 5:12-13; 17:15 등 참조. 또한 시 36:1도 비교).
 39) 이 번역에 대해서는 각주 13 참조. 야훼 사랑과 그의 법을 마음에 새기는 것의 관계에 대해서는 신 6:4-9; 11:13-21; 왕상 3:3 참조. 시 1:1-2의 행위들을 신 6:4-9의 행위들과 비교한 것에 대해서는 S. C. Reif, “Ibn Ezra on Psalm I 1-2”, VT 36 (1984), 232-236 참조.
 40) מַלְאִכִּים 은 인공 수로와 강의 지류에 모두 사용되지만, B. Weber, “Dann wird er sein”, 412처럼 인공 수로를 생각하는 것이 일반적이다. 그러나 사 32:2를 제외한 시 119:136; 잠 5:16; 21:1; 애 3:48에서 מַלְאִכִּים 은 물길이 인공이냐 아니냐보다는 한 샘에서 여러 갈래로 흘러 나오는 물줄기들을 가리키는 데 강조점이 있다. 특히 잠 21:1에서는 야훼의 손이 샘의 역할을 하고 왕의 마음의 여러 작용들이 그 샘에서 흘러 나오는 여러 갈래의 물길들에 비유된다. 또한 시 46:4[MT 5]에서 ‘팔계임’은 ‘강, 그 줄기들이 하나님의 성을 기쁘게 하도다’라고 한다. ‘팔계 마임’이 여기서 지류들 가운데 임의의 장소를 가리키는 것으로 간주된다면 이는 그 의미를 충분히 살려내지 못하는 것으로 보인다. 왜냐하면 ‘나무’는 단수이기 때문이다 (B. Weber, 같은 곳). 이 상황은 그곳을 지류들이 나뉘지는 곳, 물이 언제나 넘치는 곳을 가리키는 것으로 볼 때에만 이해된다. 이러한 시상은 창 2:10-14의 에덴 동산을 연상케 한다. 이 구절에 대해서는 J. F. D. Creach, “Like a Tree Planted by the Temple Stream: The Portrait of the Righteous in Psalm 1:3”, CBQ 61 (1999), 34-46 참조.
 41) שָׁמַל 은 ‘심다’(plant)를 뜻하지만, 겔 17:22-23; 19:10-13의 문맥이 시사하는 것처럼 ‘ 옮겨 심다’는 뉘앙스를 갖기도 한다.
 42) הָיָה 는 완료와 미완료 모두 나타낼 수 있으나 하반절의 הִפְלִיחַ(הִפְלִיחַ)의 히필형 미완료 남성 3인칭 단수)를 고려하여 미완료로 옮긴다.
 43) הִפְלִיחַ 에 대해서는 각주 42 참조. 행위자에 대한 언급이 없지만, 이를 비인칭으로 꼭 해석해야 하는 것은 아니다. 여기서 그는 야훼일 수밖에 없다. J. Goldingway, Psalms Vol. I, 79 각주 c도 같은 입장이다. BHS 비평판은 이 구절을 주해(glossa)로 간주한다. H.-J. Kraus, Psalmen, 132-133은 운율을 분석함으로써 이 구절이 문맥에서 벗어남을 보여준다. 그러나 히브리 시의 운율 구조는 현재까지 정확하게 복원되지 않는다. 이를 대신하기 위해 각 문장의 의미 단위를 기준으로 하면 3절: 2+3 / 4+2 / 4, 4절: 2 / 2+3의 구조를 갖는다. 이것은 Kraus가 말하는 문체가 3b절과 4a절을 분리시켜 읽었기 때문에 발생하였음을 보여준다. 양자를 함께 읽을 때 드러나는 일정한 구조는 오히려 3b절을 본래의 것으로 판단하게 한다.

- d' 그들은 한날 바람이 실어가는 겨 같으리.44)
- 5 b' 그러므로45) 악인들은 심판에 맞서지 못하고
죄인들은 의인들의 증언에46) 맞서지 못하리라.
- 6 c' 참으로47) 야훼께서 의인들의 길은 인정하시리라
a' 그러나 악인들의 길은 망하리라48)

3. 시편 1편의 구조적 이해

이와 같이 짜여진 시편 1편은 그 내용의 연관성을 기초로 다시 I. 1aα절*(שֶׁרֵרֵךְ אֲשֶׁרֵרֵךְ), II. 1*-2절, III. 3-4절, II'. 5-6a절, I'. 6b절의 단락으로 나눌 수 있다(아래 도표 참조).49)

‘아쉬레이 하=이쉬’의 ‘하=이쉬’(그 사람)를 설명하는 II는 누가 의인인가라는 물음에 답하는 것처럼 보인다. 그 설명은 철저성 때문에 그러한 사람이 과연 누구인가라는 물음을 낳고, 그에 대한 답은 II'에서 얻을 수 있다는 점에서 그렇다.

1절*이 길과 자리 그리고 운동을 중심으로 한다는 점에서 공간적이라면, 2절은 밤과 낮을 강조한다는 점에서 시간적이라고 할 수 있다. ‘서다’가 ‘들어서다’를 뜻하므로 ‘들어서지 않다’는 말은 그 길과 공간적으로 분리된 것을 의미한다. ‘앉지 않다’도 이와 마찬가지로 ‘가 앉지 않다’는 뉘앙스의 말로 이해될 수 있다. 그렇다면 1*-2절은 의인의 삶이 악인의 삶과 공간적으로 또 시간적으로 분리된 것임을 말한다. 다른 한편 악인의 꾀를 따라 가지 않는다는

44) וְהַרְפֵּנוּ의 주어는 ‘바람’(רוח)이다.

45) ‘알-켄’(그러므로)은 결론을 이끄는 말이지만, 이를 위한 근거가 1-4절에 없다고 보는 견해들이 있다. 그러나 5절은 1절에 전제된 악인들의 삶과 4절에 묘사된 그들의 미래(Ergehen)에서 도출된 진술로 볼 수 있다.

46) 70인역은 마소라 본문의 מַעֲשֵׂי에 대해 ἐν βουλή라는 다른 독법을 제시하고 있다. 그러나 이것은 5절이 위에서 본대로 심판의 문맥에 있다면 그에 어울리지 않기 때문에 마소라 본문을 따라야 할 것이다. 70인역의 독법은 מַעֲשֵׂי의 번역으로 מַעֲשֵׂי를 잘못 읽었거나 1절의 מַעֲשֵׂי מַעֲשֵׂי에 잇대 악인들과 의인들의 대조를 한층 더 분명하게 나타내기 위한 변경일 수 있다.

47) כִּי는 강조 용법으로 사용되었다.

48) M. Dahood, *Psalms 1 1-50*, AB (Garden city & N.Y.: Doubleday, 1965), 1-2, 6은 우가릿어 ‘drki(지배, 권력, 권좌)’에 근거하여 1절과 6절의 ‘테레크’를 모두 ‘모임’(assembly)으로 해석한다. 그러나 그러한 의미전환에 대해서는 설득력 있는 설명이 제시되지 않고 있다.

49) 위의 구조를 감안하지 않으면, 이러한 단락의 재구분은 N. W. Lund, “Chiasmus in the Psalms”, *AJSJL* 49 (1932/33), 281-312, 특히 294ff의 구분과 가깝다. 더 나아가 그는 3-4절의 내적 관계를 위와 같이 파악하고 있다(P. Auffret, “Essai sur la structure littéraire de psalme 1”, *BZ* 22 [1978], 26-45, 28 재인용).

것은 삶의 원칙과 관련된 것으로 볼 수 있고, 이것은 야훼의 토라에서 기쁨을 얻는 것과 상반된 짝을 이룬다. 다시 말해 의인의 삶의 원칙은 불의한 이익 추구가 핵심인 악인의 그것과 뒤섞일 수 없다.⁵⁰⁾ 따라서 의인은 삶 전체가 악인의 삶과 철저히 분리된 삶을 산다(시 15; 24; 26 비교). 그는 야훼의 토라가⁵¹⁾ 기쁨의 원천이기에 토라를 밤낮으로 읊고 성찰한다.⁵²⁾ 야훼의 토라에서 삶의 힘을 얻는다. 어두운 시절이나(밤) 밝은 시절이나(낮) 바로 그러한 삶을 사는 사람에게 비로소 복이 약속된다. 이것이 ‘아쉬레이 하=이쉬’를 ‘복있는 사람은’으로 옮길 수 없는 이유이다.

1α절*과 4절이 ‘사람’과 ‘악인들’에 관사를 붙인 것과 달리 5-6절은 1절의 아쉐르-절과 마찬가지로 ‘의인들’과 ‘악인들’ 그리고 ‘죄인들’ 앞에 관사를 붙이지 않는다. 1절과 4절의 관사 사용은 독자로 하여금 보다 특정한 범주의 규정된 사람들을 생각하게 한다(면,⁵³⁾ 5-6절은 이들을 더 이상 특정한 집단이나 사람에게 한정시키지 않고 보다 일반화하여 말함으로써 독자로 하여금 더 이상 시편 세계 밖에 관객으로 머물 수 없게 한다. 특히 5절은 1-2절*에 설명된 ‘그 사람’이 의인의 범주에 속하는 사람임을 비로소 알려준다는 점에서 독자가 사유를 확장하는 데 기여할 것이다. 의인이란 바로 악인들이 지배하는 세계에서 그렇게 철저한 삶을 살아가는 사람이어야 한다.

이러한 II'(=5-6a절)는 그 시기가 특징하게 규정되지 않은 재판정으로 무대

50) 잠 1:10-19는 이익 추구를 위해 불의한 수단을 사용하는 것이 악인의 꾀의 본질임을 보여준다.

51) 여기서 토라가 구체적으로 무엇을 가리키는가를 묻고 답을 찾는 것은 가능한 일이라는 하지만, 본문뿐만 아니라 시편 속의 토라를 이해하는 데는 별로 도움이 되지 않는다. 오히려 겔 20장이 말하는 ‘지키면 생명을 얻을 야훼의 규례와 법’과 따르지 말아야 할 ‘조상들의 법’의 구분을 따라 토라를 전자의 의미로 넓게 이해하는 것이 좋을 것이다(사 29:13; 막 7:8-13 참조. 또한 시 19; 119 비교). B. Weber, “Psalm 1 als Tor zur Tora JHWHs. Wie Ps 1 (und Ps 2) den Psalter an den Pentateuch anschliesst?” SJOT 21 (2007), 179-200, 특히 181, 184는 ‘야훼의 토라’를 선포되고 통일되고 총체적인 그의 뜻을 가리키는 것으로 이해한다.

52) מִן־הַטּוֹרָה의 실천적 지향성에 대해서는 F.-L. Hosfeld / E. Zenger, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, (NEB), Würzburg 1993, 47 참조.

또한 이는 주자가 독대학법(讀大學法)에서 말한 것에 비춰 이해될 수 있다.

‘단(대학을) 볼 때 ... 늘 암송하고 묵상하고, 반복해서 연구하고, 아직 입에 오르지 않았으면 반드시 입에 오르게 하고, 아직 꿰뚫지 못했으면 반드시 꿰뚫도록 하고, 이미 꿰뚫었다면 곧바로 완전히 익혀야 한다. 직접(그것을) 가지고 생각하지 않을 때에도 이 뜻이 언제나 심장과 가슴 사이에 있어서 쫓아내도 나가지 않는다면, 비로소 이 한 단락이 끝나고, 단락을 바꾸어 읽는다. 가령 이처럼 몇 단락(이 지난) 후에는 마음이 편안하고 이치/논리가 익숙해지며, 공부(몸의) 힘이 소진시킬 때(도) (마음은) 편안하며 점차 힘 얻는 것을 깨달을 것이다.’(但看時 ... 常時暗誦默思 反覆研究 未上口時 須教上口 未通透時 須教通透 已通透後 便要純熟 直待不思索時 此意常在心胸之間 驅遣不去 方是此一段了 又換一段看 令如此數段之後 心安理熟 覺工夫省力時 便漸得力也)

53) 관사의 용법에 대해서는 GK § 1261 참조

를 옮긴다. 거기서는 악인들이 그들에 대한 판결에 이의를 제기하지 못하는 한편 땅 위의 재판정에서처럼 의인들을 치며 위증할 수 없다. 야훼가 그들의 정당성을 인정하기 때문이다. 이로써 의인(들)과 야훼의 상호 관계가 완성된다. 의인은 야훼의 토라에서 기쁨을 찾음으로써 야훼를 인정하고 야훼는 그들을 악인들 앞에서 인정한다(시 23편 비교). 의인과 야훼의 상호인정, 이것은 야훼가 이스라엘의 하나님이 되고 이스라엘이 야훼의 백성이 되는 전통적인 신학적 목표의 다른 표현이라고 할 수 있다(출 6:7; 레 11:44-45; 22:33; 25:38; 26:12, 44-45. 또한 삼하 7:4; 대상 17:22; 렘 7:23; 11:4; 24:7; 30:22; 31:1, 33; 32:28; 겔 11:20; 14:11; 34:30; 36:28; 37:23, 27; 숙 8:8; 13:9; 고후 6:16; 히 8:10; 계 21:3, (7) 참조).

이러한 II'의 경계는 완전히 닫혀 있지 않다. 오히려 I'와 상당히 강하게 결합되어 있는 편이다. 양자는 5a절과 6b절, 5b절과 6a절이 각각 악인과 의인에 대한 진술들이라는 점에서 서로 연결되어 교차법적 구조를 보이기 때문이다. 야훼가 인정하지 않고 그에게 이의를 제기할 수 없는 악인들의 길은 그 결과 망하는 것 외에는 다른 가능성이 없다. 또한 5a절과 6a절, 5b절과 6b절은 각각 악인과 의인의 마지막을 서로 대립되는 방식으로 다룬다는 점에서 또 짝을 이룬다. 이처럼 I'는 II'와 이중적으로 서로 맞물려 있다. 이러한 II'와 I'의 관계는 I과 II에서는 보기 어렵다. '아쉐르'-절의 세 진술이 위에 언급된 방식으로 세분된다면 1-2절에서 1a α 절*을 제외한 1a α β 절*(אֲשֶׁר...אֲשֶׁר)과 2a절, 1a γ b절과 2b절이 각각 짝을 이루며 평행을 이루기 때문이다.

II와 II'에서 또 한 가지 주목할 것은 시간의 차이가 여기에 있다는 것이다. II가 의인의 과거-현재 삶이라면 II'는 의인의 미래와 관련된다. 반면에 III은 '그 사람'과 (그) 악인들의 현재-미래와 관련된다. 양자는 각각 물 나뉘지는 곳에 심어진 나무와 바람이 싹고 가는 겨에 비유된다. 탄식시들이 그리는 현실과는 정반대의 모습이다. 악인들의 폭력에 지치고 절규하는 사람들, 바로 그들의 탄식에 III은 답한다. 그것은 놀린 자들에게 폭력의 장에서 가뭄에도 마르지 않을 곳으로 옮겨 심어진(שָׁתוּל) 나무와 같을 것이라고 약속하고, 언제까지나 권력을 누릴 것 같던 악인들에게는 한날 바람이 실어가는 겨처럼 덧없이 사라질 것을 선언한다. 이 비유들의 실제 의미는 그것에 둘러싸인 3b절과 4a절에서 밝혀진다. 3b절에 명시되지 않은 주어가 야훼일 수밖에 없는 만큼, 그와 짝을 이루는 4a절도 마찬가지로 야훼에 관한 진술이다. 그 사람이 하는 일을 성공으로 이끄실 분도 야훼요 (그) 악인들의 경우에 그리 하지 않으시리라는 분도 야훼라는 고백이다. 악인들이 성공하고 악인들의 지배 아래 있는 현실에 대한 이같은 부정에는 그 현실이 역전되고 야훼의 정의가 실현

되는 미래상이 함축되어 있다. 이것이 야훼의 토라가 지시하고 지향하고 나누어 주는 희망이다. 야훼의 토라는 생명과 살림의 법이기 때문이다(겔 20장 참조).

이 시편은 이처럼 II → III → II'는 '과거/현재 → 현재/미래 → 미래'로 시간축을 옮기며 독자의 시선을 미래로 이끌어 가면서 '복 있는 사람'이 아니라 '복 있는 미래'가 누구에게 있는가를 시각적으로 분명하게 보여준다.

I과 I'는 무엇보다도 시편 한 가운데 있는 3b절과 4a절의 대비를 매개로 결합되어 있다.

그 사람(=의인)의 복 : 형통하게 하시리라 :: 그렇지 않다 : 악인은 망하리라

이처럼 야훼의 개입과 그 결과를 전제하는 I과 I'는 의인의 복과 악인의 멸망을 대비시킴으로써 의인의 삶을 위로하고 권고하는 한편 악인에 대해 강력히 경고한다. 더 나아가 위의 구조는 강조점이 오히려 후자에 있음을 암시한다. 악인들의 멸망 선언이 그들의 마지막을 보여줌으로써 그들을 그 길에서 돌이키게 하는 데 기여하고 또 그것이 목적이려면,⁵⁴⁾ 이는 예레미야 23:21-22가 예언의 의미를 설파하는 것과 맥을 같이 하고, 따라서 시편 1편은 다분히 예언적이라고 할 수 있다(렘 36:3; 은 3:10도 참조).⁵⁵⁾

내가 그 예언자들을 보내지 않았는데도 그들은 달려갔고 내가 그들에게 말하지 않았는데도 그들은 예언하였다. 그리고 그들이 만일 내 회의에 서 있었다면 그들은 내 백성에게 내 말을 들려주어 그들로 자신들의 악한 길과 악한 행위들에서 돌이키게 했어야 할 것이다⁵⁶⁾ (렘 23:21-22 필자 사역)

다시 말해 시편 1편은 단순히 의인과 악인을 이분법적으로 구별하고 각자

54) C. J. S. Lombaard, "By Implication. Didactical Strategy in Psalm 1", *OTE* 12 (1999), 506-514는 시편 1편의 의도를 '전환'(conversion)에서 찾지만, 강제하지는 않는다고 본다(아래 참조). 그렇지만 이것이 서술문 형식의 특성임을 그는 분명하게 지적하지 않는다. 독자를 직접 선택 앞에 세우는 명령문과 달리 서술문은 독자에게 스스로의 판단에 의해서만 선택의 기로에 서게 되는 여지를 제공한다. 이것을 그는 시편 1편의 '교육적 전략'이라고 부른다.

55) F. -L. Hosfeld / E. Zenger, *Psalms 1-50*, 46도 동일한 입장이다. 시편 1편을 지혜시로 보는 입장에 대해서는 J. A. Burger, "Psalm 1 and Wisdom", *OTE* 8 (1995), 327-339 참조. 그러나 그가 제시하는 형식적 기준들인 아쉬레이-공식구, 비교, 잠언 사용은 지혜문학에 국한될 수 없는 것들이다.

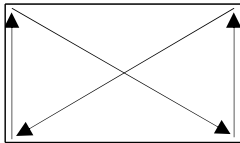
56) \square_{N} -AK + w^c-PK + w^c-PK에서 앞의 w^c는 '그러나'가 아니라 '그리고'가 문맥에 더 잘 어울린다(AK=Affirmativkonjugation, 어미변화형, qtl형 또는 완료형). w^c- \square_{N} 이하는 앞의 진술을 강화하는 것이기 때문이다. 뒤의 w^c는 조건문에서 결과문을 이끄는 접속사(waw-apodosis)다. 여기서 PK는 조건문이 과거의 실제와 반대되는 가정이기 때문에 마찬가지로 이루어지지 않은 행위를 나타낸다. 이것의 뒤양스는 조동사로 표현될 수 있다. 여기서는 영어의 must 또는 would+완료형이 가능하겠지만, 전자가 문맥에 어울린다.

의 행위에 따라 복과 멸망을 선언하는 것 그 자체에 목적이 있지 않다. 이것은 시편 1편의 심층 구조를 통해 확인될 수 있다.

4. 시편 1편의 심층적 의미 구조

이 시편의 심층 구조는 본문 표면에 드러난 대립적 가치들의 상호 관계를 통해 표현된다. 그 가운데 (A) 의인, 토라, 나무, 형통, 인정, 복이 한편에 있고 (B) 악인, 꾀/계획, 겨, 쇠락(*),⁵⁷⁾ 거부, 멸망이 다른 한편에 있다. 그러나 이분법적으로 구분된 A와 B는 각각의 부정인 \bar{A} (=A가 아닌 것)와 \bar{B} (=B가 아닌 것)가 본문 안에 구체적으로 실현되어 있는 그렇지 않은 함께 전체를 이루며, 다음과 같은 ‘기호학적 사각형’을 구성한다.

A	B
의인	악인
토라	꾀/계획
나무	겨
형통	쇠락(*)
인정	거부
복	멸망



\bar{B}	\bar{A}
악인	의인
꾀/계획	토라
겨	나무
쇠락(*)	형통
거부	인정
멸망	복

57) (*)는 본문에 구현되지 않은 가치를 나타낸다.

대립적인 A와 B의 각 요소들은 모순(A와 \bar{A} , B와 \bar{B})과 포함($B \in A$, $\bar{A} \in \bar{B}$)의 관계에 따라 화살표 방향으로 변환된다. 이때 \bar{A} 는 A를, \bar{B} 는 B를 전제하고 모순은 자기 부정을 함축하고 포함은 선택을 의미한다. A는 자기 부정과 함께 \bar{A} 로 이동하고 A는 그에 내포된 다양한 가능성들 가운데 하나를 선택함으로써 B로 이동한다($A \rightarrow \bar{A} \rightarrow B$). B도 동일한 과정을 거쳐 A로 옮겨갈 수 있다($B \rightarrow \bar{B} \rightarrow A$). 다시 말해 이러한 변환은 자동적 이행 과정이 아니라 이분법적 구별에 숨어있는 가능성이 현실화되는 계기다. 중요한 것은 어떤 것이든 이 변환들에는 자기 부정의 단계가 있다는 점이다. 자기 부정의 동기는 각각 토라와 피, 곧 생명과 이익으로 표상된다(위 참조). A와 B는 생명과 이익 추구에 따라서 최종 단계에서의 구별이고, 탄식하는 의인들을 위한 시편 1편의 위로는 야훼 앞에서 끊임없는 자기 반성을 낳고, 그 경고는 A의 현실화를 최종 목표로 삼는다. 따라서 이러한 변환 과정은 본문이 전제하는 ‘소위소치관계’(所爲所值關係: Tun-Ergehen-Zusammenhang), 곧 사람이 한 일과 그가 겪는 일 내지 처한 형편 사이에 관계가 있다는 것을 부정하지 않고, 오히려 그 실현을 당연한 것으로 받아들이고 기대한다.⁵⁸⁾ 그러나 시편 1편은 예레미야 21:8이 복과 저주, 생명의 길과 사망의 길을 직접 이야기하며 독자/청중에게 선택을 요구하는 것과 달리 두 길을 단지 보여줄 뿐이다. 그것은 독자를 직접 선택의 갈림길 앞에 세우는 대신(신 11:26-28; 30:15-18도 비교), 독자로 하여금 스스로 그 앞에 서고 결정하게 만든다. 바로 이 점에서 그것은 예언적이다.⁵⁹⁾

5. 맺는 말

시편 1편은 무엇보다도 탄식시에 나타나는 고난받는 의인들을 배경으로 또는 먼 배경으로 하여 읽을 수 있다. 이 점에서 그것은 단순히 시편의 서문에 그치지 않는다. 그것은 ‘악인들’의 가치관과 삶의 방식을 거부하고 그것들과 철저히 분리된 삶을 살아가라고 요구한다. 이것이 야훼가 인정하는 삶이다. 그렇게 살 수 있는 힘의 원천이 바로 야훼의 토라다. 토라는 현재의 고난과 억

58) 위의 용어에 대해서는 김상기, “시편 73편: 소위소치관계 문제와 관련하여”, 『신학연구』 55(2009), 8-48 참조. 그것은 ‘행위 화복 관계’로 옮기기도 한다(대한성서공회, 『해설관주 성경전서 독일성서공회판』 [서울: 대한성서공회, 1997], 부록 용어해설, 64-65). ‘화복’은 사람이 겪는 일이나 처한 형편을 대표하지만 포괄적이지는 않다.

59) 김이곤, 『시편 1』, 대한기독교서회창립 100주년 기념 성서주석 (서울: 대한기독교서회, 2007), 164, 173은 이 시편을 ‘지혜 교훈시’로 분류하면서, 동시에 그러한 규정에 난점이 있음을 인정한다. 그 이유는 바로 이 시편의 예언적 성격에 있다.

압, 조롱과 멸시 가운데서 자신의 삶을 유지할 수 있는 단 하나의 이유이다. 다른 것이 아닌 토라 속에서 토라를 통해 야훼는 말한다. 이것은 동시에 야훼의 침묵을 함축한다. 그를 사랑하는 자들의 고난에 침묵하는 야훼는 약속으로 자신을 스치듯 드러내고 그 약속의 실현으로 침묵을 거둘 것이다. 이것은 세상의 변혁을 의미한다. 악인들이 겨처럼 속절없이 망하는 세상이다. 야훼의 정의가 지배하는 사회다. 시편 1편은 이 꿈을 안고 탄식시들이 그리는 암울한 세상을 살아내고 탄식시들이 노래하는 새로운 현실을 향해 가게 한다. 이 시편은 그것을 여는 자에게 복 있는 미래를 위해 선택하도록 안내한다. 바로 그 점에서 그것은 동시에 악인들에게 그들의 길과 행위에서 돌이킬 것을 촉구한다. 그래서 시편 1편은 예레미야가 말하는 진정한 의미의 예언이기도 하다.

<시편 1편의 교차법적 구조>

I

1a절* ... 사람의 복(아쉬레이 하=이쉬)

II

1절* 악인과의 분리(아쉐르-절; 로+동사; 운동: 공간)

2절 야훼의 토라에 대한 의인의 인정 (주야: 시간)

III

3a절(의인=) 물 나뉘지는 곳에 심은 나무 같다

3b절 형통하게 하다

4a절 악인은 그렇지 않다=형통하게 하지 않는다

4b절(악인=) 바람이 실어가는 겨 같다

II'

5절(재판정에서) 의인과의 분리(로+동사)

6a절 의인의 삶에 대한 야훼의 인정

I'

6b절 악인의 멸망(아바드)

이것은 1a절*과 3b절, 4a절과 6b절의 긴밀한 결합에도 불구하고 실제로 시편 1편이 1-2절, 3-4절, 5-6절의 3연 형식으로 짜여 있음을 보여준다. 또한 비록 느슨할지라도 첫 연의 아쉐르-절은 평행법적으로, 다른 연들은 교차법적으로 서로 결합되어 있다는 점 역시 각 연들을 상대적으로 닫힌 단락으로

만들면서 그러한 형식을 뒷받침할 것이다. 그러나 위의 두 구조들은 3연으로 구성된 이 시편의 표면을 넘어 그것이 의인의 복과 악인의 멸망을 선명하게 대조하고, 더 나아가 악인의 멸망에 한층 더 무게를 두고 있음을 보여준다.

<주요어>(Keywords)

시편 1편, 의인과 악인, 복과 멸망, 심층 구조, 심판과 예언.

Psalm 1, the righteous and the wicked, blessedness and fall, deep-structure, judgment and prophecy.

(투고 일자: 2013년 2월 13일, 심사 일자: 2013년 2월 22일, 게재 확정 일자: 2013년 4월 2일)

<참고문헌>(References)

- 김이곤, 『시편 1』, 대한기독교서회창립 100주년 기념 성서주석, 서울: 대한기독교서회, 2007.
- 김정우, 『시편주석 1』, 서울: 총신대학교 출판부, 2009.
- 박동현, 『아쉬레 하이쉬. 히브리어 시편 읽기』, 서울: 비블리카아카데미, 2008.
- 이환진, “쉐레쉐브스키 주교와 초기 한글성경-전도서 1장 중심으로”, 『성경원문연구』 28 (2011/4), 35-57.
- Anderson, G. W., “A Note on Psalm I 1”, *VT* 24 (1974), 231-233.
- Auffret, P., “Essai sur la structure littéraire de psaume 1”, *BZ* 22 (1978), 26-45.
- Auffret, P., “Comme un arbre...: Etude structurelle du psaume 1”, *BZ* 45 (2001), 256-264.
- Botha, P. J., “The junction of the two ways. The structure and theology of Psalm 1”, *OTE* 43 (1991), 381-396.
- Botha, P. J., “Intertextuality and the Interpretation of Psalm 1”, *OTE* 18 (2005), 503-520.
- Burger, J. A., Psalm 1 and wisdom, *OTE* 8 (1995), 327-339.
- Collins, C. J., “Psalm 1: Structure and rhetoric”, *Presbyterian* 31 (2005), 37-48.
- Craigie, P. C., *Psalms 1-50*, (WBC 19), Waco: Word Books, 1995.
- Creach, J. F. D., “Like a Tree Planted by the Temple Stream: The Portrait of the Righteous in Psalm 1:3”, *CBQ* 61 (1999), 34-46.
- Dahood, M., *Psalms I 1-50*, (AB), Garden city & N.Y.: Doubleday, 1965.
- Flint, P. W. and Miller, P. D. JR., eds., *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Leiden: Brill, 2005.
- Gerstenberger, E., *Psalms Part 1. With an Introduction to Cultic Poetry*, FOTL 14, Grand Rapids: Eerdmans, 1988=1991.
- Girard, M. *Les psaumes redécouverts. De la structure au sens. 1-50*, Québec: Bellarmin, 1996.
- Goldingway, J. *Psalms Vol. 1, Psalms 1-41*, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Hosfeld, F.-L. and Zenger, E., *Die Psalmen. Psalm 1-50*, NEB, Würzburg 1993.
- Janowski, B., “Freude an der Tora. Psalm 1 als Tor zum Psalter”, *EvTh* 67 (2007), 18-31.
- Janowski, B., “Wie ein Baum an Wasserkanälen. Psalm 1 als Tor zum Psalter”, *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008
- Jastrow, M., *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerusalemi and the Midrashic literature*, Pealody: Hendrickson, 2006.

- Kratz, R. G., “Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters”, *ZThK* 93 (1996), 1-34.
- Kraus, H.-J., *Psalmen 1-59*, (BK XV 1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.
- Lombaard, C. J. S., “By Implication. Didactical Strategy in Psalm 1”, *OTE* 12 (1999), 506-514.
- Lund, N. W., “Chiasmus in the Psalms”, *AJSL* 49 (1932/33), 281-312.
- Neusner, J., *Tosefta*, (Vol 2), Pealody: Hendrickson, 2002.
- Oeming, M., *Das Buch der Psalmen. 1. Psalm 1-41*, NSK 13, Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 2000.
- Reif, S. C., “Ibn Ezra on Psalm I 1-2”, *VT* 36 (1984), 232-236.
- Rubin, A. D., “The Form and Meaning of Hebrew `ašrê”, *VT* 60 (2010), 366-372.
- Schaefer, K., *Psalms*, BO, Collegeville: The Liturgical Press, 2001.
- Schottroff, W., עֲרֵב, *ThLOT*, 508-521.
- Seybold, K., *Die Psalmen*, HAT I 15, Tübingen: Mohr, 1996.
- Tagliacarne, P., “Grammatik und Poetik. Überlegungen zur Indetermination in Psalm 1”, Gross, W., Irsigler, H. and Th. Seidl, (Hgg.), *Text, Methode und Grammatik*, Fs. W. Richter zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1991, 549-557.
- Terrien, S., *The Psalms. Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans Pub., 2003.
- Vogels, W., “A Structural Analysis of Psalm 1”, *Bib* 60 (1979), 410-416.
- Weber, B., “Psalm 1 and the Psalter”, *OTE* 19 (2006), 237-260.
- Weber, B., “Psalm 1 als Tor zur Tora JHWHs. Wie Ps 1 (und Ps 2) den Psalter an den Pentateuch anschliesst?” *SJOT* 21 (2007), 179-200.
- Weber, B., “Dann wird er sein wie ein Baum... (Psalm 1:3). Zu den Sprachbildern von Psalm 1”, *OTE* 23 (2010), 406-426.
- Weiser, A., *Die psalmen*, ATD 14/15, Göttingen: Vandenhock & Ruprecht, 1955.
- Zenger, E., ed., *The Composition of the Book of Psalms*, BETL CCXXXVIII, Leuven: U. Peeters, 2010.

<Abstract>

A Structural Understanding of Psalm 1: Blessedness of the Righteous and the Fall of the Wicked

Dr. Sang-kee Kim
(Jeonju University)

Judging from its form and contents, this Psalm is composed of 10 long or short units, which are rather chiasmically structured: (a) V.1ac *^(אֲשֶׁר־יִדְרֹאֲשׁ) - (a') V.6b, (b) V.1* - (b') V.5, (c) V.2 - (c') V.6a, (d) V.3a - V.4b (d'), (e) V.3b - (e') V.4a. It is read to bring comfort to the righteous having a hard time, but at the same time, functions as a warning to the wicked on his subversion. This may be a theological point not found in complaint psalms. In this sense, it can be characterized as prophetic rather than sagacious. This would also be supported by its deep-structure, which doesn't foreclose the possibility of the wicked being transformed.

The word עָרַהּ in V.5 would be reinterpreted as a testimony in court, based on Tosefta Bekhorot 3:8, although it is a compilation of the Jewish oral law from the period of the Mishnah. If this is the case, it will provide stronger support to the reading V.5-6 from a juristical point of view. Then it will be meaningful, to translate יָרַע in V.6a into 'recognize' as in the *(New) Korean Revised Version* rather than simply 'know' or 'care for'. The righteous will finally be recognized as such in JHWH's (eschatological) Judgment.

Therefore אֲשֶׁר־י is a speech form, representing the promise of the changed present-future and recognized future to a person living under certain conditions of his past-present life. And when textualized, it is formulated with or without a conjunctive ׀ or כִּי.

이사야 7:1-25의 번역상의 논쟁점 연구

김희권*

1. 서론

이사야 7장은 이사야서 전체를 관통하는 ‘믿음’의 문제를 다룬다. 이사야서에서 말하는 믿음은 하나님에 대한 믿음(7:9)을 의미하거나 강대국의 힘에 대한 믿음, 곧 우상에 대한 믿음을 가리킨다(28:15; 29:15; 30:1-3; 31:1-3; 41:21-24; 46:5-10). 이 글은 히브리어 본문 이사야 7장이 제기하는 번역상의 쟁점을 논의하고 그 결과를 바탕으로 “하나님을 정녕 믿지 못하면 굳게 서지 못한다”고 말하는 이사야의 중심 메시지를 부각시키려고 한다. 이 논문의 목적은 두 가지다. 첫째, 이사야 7장의 사역을 통해 그동안 한글성경에서 간과되었던 몇 가지 번역상의 쟁점을 제기하고 새로운 번역을 시도하는 데 있다. 둘째, 이사야 7장에서의 하나님에 대한 신앙은 추상적인 신조에 대한 동의가 아니라 하나님의 구원 간섭에 대한 신앙을 의미하며 그 신앙의 유무가 국가적 존망지추의 시기에 의미심장한 정치적 함의를 갖는다는 사실을 밝히는 데 있다. 이사야서에서 하나님이 다윗의 집에 기대하는 믿음은 다윗 언약에 입각한 하나님의 구원 간섭에 대한 다윗 가문의 믿음이다. 하나님의 구원 간섭에 대한 믿음은 강대국들의 침략과 국가 멸망 위협으로부터 유다 왕실을 지켜주고, 더 힘센 강대국의 군사력에 대한 자기 과멸적 의존을 막아준다. 다윗 왕실의 아하스는 이사야를 통해 들려진 하나님의 구원 신탁을 믿지 못하고 급기야 그의 아들 히스기야도 하나님의 구원 간섭을 믿는 대신에 강대국과의 동맹 외교와 군사 무장화를 통해 앗수르 침략에 대처하다가 유다 국토 전역을 국제전장으로 내어주는 파국적 사태를 초래한다.

이처럼 이사야 7장은 시리아-에브라임 전쟁 상황과 주전 701년의 앗수르 위기에 대한 이사야의 응답까지 담고 있다. 시리아-에브라임 위기의 내용은 주전 735-733년에 이 두 동맹국이 아하스 왕을 폐위시키고 다브넬이라고 하는 정체 불명의 인물을 유다 왕으로 세우려는 것이었다. 이들은 다윗의 후손이 다윗의 위(位)를 영구적으로 계승할 것이라고 확약한 하나님의 다윗 언약

* 숭실대학교 교수, 구약학.

(삼하 7:12-16)에 대해 중대한 도전을 한 것이다. 이사야는 아하스에게 이 다윗 언약에 근거하여 하나님께서 다윗 왕실을 지켜주실 것을 확신하며 종용하여 하나님을 믿으라고 요청한다. 그러나 유다 왕 아하스와 다윗 왕실은 이사야를 통해 들려오는 하나님의 말씀을 잘 수용하려고 하지 않는다. 그래서 하나님께서는 이사야를 통해 다윗 언약을 상기시키는 임마누엘 신탁을 베푸신다. 아하스와 유다 왕실은 그래도 믿지 못한다. 여기서 하나님의 구조(救助) 예언이었던 임마누엘 신탁은 심판 예언으로 전환된다.

2. 본문 사역(私譯)

1. 유다 왕 **웃사야**의 아들 요담의 아들인 아하스의 시대에, 아람 왕 **르신**이 이스라엘의 왕 베가와 **함께** 예루살렘과 전쟁하기 위하여 예루살렘으로 **올라왔으나** 그가 능히 이기지 못하였다. 2. 다윗의 집에 아람이 에브라임에 **진쳤다는** 소식이 들려오자 바람 앞에 숲의 나무들이 흔들리듯이 **그의 마음이** 그의 백성들의 마음과 **함께** 떨렸다. 3. 그래서 야웨께서 이사야에게 말씀하셨다: “너는 **네 아들** 스알야습과 **함께** 세탁자의 발 옆에 있는 윗 못 수로의 끝에 가서 아하스를 만나라.” 4. 그리고 너는 그에게 말하여라: “조심하며 진정하라. 이 연기 나는 두 부지깽이 때문에 두려워하지 말며, 르신과 아람과 르말리아의 아들의 격노 때문에, (두려워하지 말라). 5. 아람이 에브라임과 르말리아의 아들과 함께 너를 향하여 악한 일을 계획하였다 — 6. ‘우리가 유다에 올라가서 침략하여 우리를 위하여 정복하자. 그리고 그들 중에 벤 다브넬을 왕으로 세우자.’라고 말하였다 — 그렇다고 네 마음이 낙담하지 않도록 하라. 7. 주 야웨께서 이렇게 말씀하셨다: ‘그것은 성공하지 못할 것이며 그것은 성취되지 못할 것이다. 8. 왜냐하면 아람의 머리는 다메섹이요 다메섹의 머리는 르신이기 때문이다.

9. 에브라임의 머리는 사마리아요 사마리아의 머리는 르말리아의 아들이기 때문이다. 8. [6년 내에 **아람**은 더 이상 한 **나라**로 존재하지 못할 것이요] [5]년 내에 에브라임은 더 이상 **한 백성**으로 존립하지 못하게 될 것이다.)¹⁾ 9. 만일 네가 믿지 못하면, 네가 굳건해지지 못할 것이

1) 『개역개정』이나 대부분의 영어성경에서는 이 부분에 본문 부식이 일어난 것으로 추정하지만 색다른 본문 교정을 시도하지 않는다. 주전 735-734년 어느 시점에 선포되었을 이 예언이 ‘65년 후에 에브라임이 더 이상 백성으로 존립하지 못할 것이다’고 예언하는 것은 역사적으로 전혀 불가능한 시나리오다. 후대의 서기관이 추가했다는 가설 또한 설득력이 없어 보인다(Jewish Study Bible, 798). 저자는 지미 라버츠가 시도했듯이(1997년 프린스턴신학대학원 박사과정 세미나 Seminar on First Isaiah 수업 시간), 위의 경우처럼 사역을 시도한다. 주전 732년에 아람이, 주전 721년에 에브라임이 사실상 망했다는 점에 비추어 볼 때 이 절은 역사

다.”

10. 야웨께서 또 아하스에게 이르셨다. 11. “네 자신을 위하여 네 하나님 야웨께 하나의 징조를 구하라. 음부만큼 깊은 곳에서든지 혹은 하늘의 높은 곳에서든지.” 12. 아하스가 말하였다: “나는 구하지 않겠으며 야웨를 시험하지 않겠습니다.” 13. 그(이사야)가 말하였다: “다윗의 집이여! 들으라! 사람들을 곤비하게 하는 것이 작은 일이라고 이제 감히 나의 하나님마저 곤비하게 하느냐? 14. 그러므로 주 당신께서 친히 너희에게 한 징조를 주실 것이다. 보라, **그 여자가** 잉태하여 아들을 낳을 것이요 **그녀가** 그의 이름을 임마누엘로 부를 것이다. 15. 그가 악을 거부하고 선을 선택할 줄 알 때쯤에는 **그가** 버터와 꿀을 먹고 연명할 것이다. 16. 왜냐하면 그 아이가 악을 거부하고 선을 선택하는 것을 배우기 전에 내가 무서워하는 바로 그 두 왕들의 땅들이 버려질 것이기 때문이다. 17. 야웨께서 너와 네 백성들과 네 아비의 집에 에브라임이 유다로부터 분리된 이후로 한 번도 겪어보지 못한 날들이, 즉 앗수르 왕²⁾이 엄습하게 할 것이다.

18. 그 날에 야웨께서 애굽의 수로(水路)들 끝에 서식하는 파리 떼들과 앗수르 땅에 있는 벌들에게 휘파람 신호를 보낼 것이다. 19. 그래서 그들이 모두 울퉁불퉁한 마른 시내들과 바위들의 틈새와 모든 가시덤불들과 모든 개울들로 올 것이다. 20. 그 날에 주께서 유프라테스 저편에서 빌려온 먼도날로, 곧 앗수르 왕으로, 머리털과 다리털과 심지어 턱수염까지 자를 것이다. 21. 그 날에 매인(每人)이 한 어린 암소와 두 마리 염소를 기를 것이다. 22. 젖의 풍성함을 인하여 사람은 버터를 먹을 것이다. 그 땅 가운데 살아남은 모든 사람들은 버터와 꿀을 먹을 것이다. 23. 그 날에 은 일천냥의 값어치가 나가는 포도나무 1000주가 서 있던 모든 장소는 가시덤불과 쥘레더미가 될 것이다. 24. 사람이 그곳에 들어가려면 활과 화살을 가지고 가야 할 것이다. 왜냐하면 모든 농토는 가시덤불과 쥘레더미가 되어 버렸기 때문이다. 25. 한 때 호미로 갈던 모든 산에도 가시덤불과 쥘레더미가 무서워서 들어갈 수 없을 것이며 그곳은 소가 다니며 양이 밟는 땅이 될 것이다.

2.1. 사역상의 쟁점 논의

-
- 적 시의성이 강한 예언이었음을 짐작해 볼 수 있다.
- 2) “날들”과 앗수르 왕이 호격처럼 표현되어 있어 여색해 보이거나 마소라 본문을 직역하면 이렇게밖에 번역되지 않는다. 주석가들은 옛트나 표시가 된 ‘쭈르-에프라임 메알 여후다’의 뒤에 나오는 ‘옛-멜렉 앗수르’를 후대 서기관의 추가로 보는 데 이견이 없다. 일단 우리도 이 점을 인정하지만 ‘옛-멜렉 앗수르’를 그대로 두고 번역한다.

1절

유다 왕 웃시야: 『개역개정』에서는 “웃시야의 손자요 요담의 아들인 유다의 아하스 왕 때에”라고 번역했는데 이것은 엄격하게 말하면 구문상의 의역이다. “멜렉 유다”는 “웃시야” 바로 뒤에 배치되어 있어 “유다 왕 웃시야 ...”로 번역되어야 한다. NAB나 Tanak Jewish Study Bible 등도 대부분 이렇게 번역한다. 아하스 왕의 사태가 웃시야 왕으로부터 시작된 유다 왕실의 기풍과 관련되어 있음을 암시하는 표현으로 이해될 수도 있다.

르신이 ... 함께: 이 절의 구문은 르신(Rezin)이 주도하고 이스라엘 왕 베가(Pekah)가 동조하는 형국임을 강조한다. 히브리어 등위 접속사 와우(waw)는 “함께”(along with)로 번역되어야 한다. 와우 접속사 앞의 단어가 주체적 행동자요 와우 뒤의 단어는 부차적인 주어다. 2절의 경우도 마찬가지다(왕의 마음과 백성의 마음).

올라왔으나: 『개역개정』의 번역은 1절의 “올라오다”의 동사의 주어가 무엇인지를 분명하게 드러내지 못하나 히브리어 원어 성경은 3인칭 남성 단수(‘ālā)를 사용함으로써 예루살렘 원정의 주체가 아람임을 분명하게 드러낸다.

2절

진쳤다: “진치다”를 의미하는 히브리어 동사 nāhā는 nūāh의 3인칭 여성단수 완료형으로서 “아람이 에브라임(‘al) 주둔하였다”는 의미이다.³⁾ 『개역개정』이나 여러 학자들이 시리아-에브라임 동맹이라는 역사적 상황에 지나치게 영향을 받아 “동맹을 맺다”라고 번역하는데, 무리한 번역처럼 보인다. 동맹을 맺은 사실이 아니라 예루살렘 근처의 어떤 에브라임 산지에 주력 군대를 주둔시키고 예루살렘으로 육박하는 상황이 아하스를 심적인 공황 상태로 몰아넣었다고 보는 것이 더 합리적이다.

그의 마음이 ... 함께: “떨다”의 주어는 3인칭 남성 단수 왕의 마음인데 떠는 왕의 마음이 백성들에게 전염되어 함께 떨었다는 것을 의미한다.

3절

네 아들 ... 함께: 여기서도 ‘와우’는 “함께”로 번역되어야 한다. “가라”는

3) BDB, 628; Hans Wildberger, *Isaiah 1-12*, T. H. Trapp, trans. (Minneapolis: Fortress, 1991), 283; J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, WBC (Waco: Word Books, 1985), 85-86.

명령형 동사(*ṣē-nā'*)는 2인칭 남성 단수다.

4절

(두려워 말라): ‘두려워하지 말라’ 앞 구절과 뒷 구절 둘 다에 걸쳐 있다. A-B-A' 구조인 셈이다. 따로 괄호 안에 매끄러운 읽기를 위해 ‘두려워하지 말라’를 삽입해 둔다.

8절

아람은 ... 나라로 ... 에브라임은 한 백성으로: 이 절은 현재 히브리어 원전에는 8절에 배치되어 있지만 내용의 흐름상 9절 “에브라임의 머리 ...” 다음에 와야 한다. 65년은 6년과 5년의 병치가 본문 훼손을 거쳐 결합되었을 가능성이 크다.⁴⁾

14절

그 여자 ... 그녀가: 히브리어 “하알마”의 “하”는 정관사지만 특정인을 지명하는 정관사가 아니라 통칭관사(*generic article*)로 볼 수도 있다.⁵⁾ 그런 경우 그냥 가임 여성을 총칭하는 것으로 볼 수 있다. 그렇다면 “그 여자”보다는 “여자”가 낫다.⁶⁾ 하지만 우리는 7-8장 전체의 문맥에 비추어 이사야의 아내를 가리킬 가능성을 강조하기 위하여 “그 여자”로 번역한다. MT에 따르면 임마누엘 이름 작명자(칼 와우 연속법 완료3인칭 여성단수형)가 3인칭 여성단수(곧 임마누엘 엄마)인데 『개역개정』은 “그의 이름을 임마누엘이라 하리라”라고 번역함으로써 주어와 누구인지를 밝히지 않고 얼버무린다. 70인역은 주어를 “부르다”(καλέω)의 2인칭 미래단수(“너희가 ‘임마누엘’이라고 부를 것이다”)로 본다(καλέσεις).⁷⁾

4) 현재 모습은 내용상 및 운율상(*metrical*) 전혀 자연스럽지 못한 배치를 보여준다. 일찍이 65년을 6년과 5년으로 나눠 생각한 학자들(H. Grotius와 Cappellus)은 있었으나(Joseph A. Alexander, *Commentary on the Prophecies of Isaiah* [Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976], 163), 이 절들을 이런 식으로 재구성한 이사야 주석가는 지미 라버츠(J. J. M. Roberts)다.

5) 제임스 L. 쿨걸, 『구약성경 개론』, 김구원 강신일 역(서울: CLC, 2011), 799.

6) 이 하알마 구절이 마태복음 1:18-25 동정탄생 수태고지 사건에 인용되는 과정에 대한 제임스 쿨걸의 논의(쿨걸에 따르면 70인역마저도 동정탄생으로 이해할 필요가 없는 번역일 뿐이다)를 참조하라. 또한 이사야 7:14가 중세 때부터 만연해진 동정녀 마리아 숭배사상 형성에 끼친 영향에 대해서는 존 소여(Sawyer)의 글을 참조하라(『제 5복음서』, 김근주 역 [고양: 크리스찬다이제스트, 2003], 105-107).

7) Jewish Study Bible(Tanak Translation)은 “Let her name him Immanuel”이라고 번역하여 주어는 정확하게 적시하고 있다(798).

15절

그가: “떡다”의 능동분사형 요켈(yô’kēl)에 아트나가 붙어 있어 여기까지를 반소절로 끊어도 된다. 이런 경우 요켈의 주어가 3인칭 남성 단수로서 반드시 그 아기를 가리키는 것으로 볼 필요가 없다.⁸⁾

3. 주석

7장은 장르상 1-17절과 18-25절로 나누어진다. 1-17절은 다윗 집의 불신앙과 씨름하는 이사야(하나님)를 보여주는 1-9절과 임마누엘 예언으로 아하스를 도우시려는 하나님(이사야)을 보여주는 10-17절로 나뉜다. 18-25절은 불특정한 미래를 가리키는 표현인 “그 날에”로 시작되는 예언자적 설교다. 어떤 학자들은 1-17절과 18-25절이 편집자의 손을 거쳐 하나가 되었다고 보지만,⁹⁾ 본고는 오히려 두 소단락의 주제적 응집성을 강조한다.¹⁰⁾ 18-25절을 1-17절 특히 17절의 주제적 확장이요 17절을 예해(例解)하는 예언적 강론이라고 본다. 18-25절은 각각 ‘그 날에’라는 구절로 시작되는 네 개의 소단락(18-19, 20, 21-22, 23-25절)으로 구분되는데, 17절에 선포된 전무후무한 재난이 미래로 투사된 특정한 “그 날에” 일어날 일을 묘사하고 있다. 즉 하나님이 베푸시는 “구원”을 “믿지 못할 때” 엄청난 재난의 날이 쇠도한다는 것이다. 이사야 7장은 “만일 너희가 믿지 아니하면 정녕 굳게 서지 못하리라”라는 이사야의 케뤼그마(Isaianic kerygma)를 예해(例解)하고 있다.¹¹⁾

3.1. 이사야 케뤼그마: “믿지 않으면 능히 서지 못하리라”(1-9절)

주전 735-733년 동안에 앗수르 제국이 팔레스틴 내에 군사 및 상업 기지를 확보하기 위하여 블레셋 원정을 시도하자, 시리아-팔레스틴의 맹주임을 자처하던 아람이 북이스라엘을 선동하여 반앗수르 전선을 형성하면서 팔레스틴 소왕국들을 반앗수르 전선으로 묶으려고 전력을 경주했다. 아람은 유다로부터

8) JPS Hebrew-English Tanak은 3인칭 복수(불특정 사람들)로 번역한다(860).

9) Shmuel Vargon, “Isaiah 7:17-25: Prophecy of Rebuke or Consolation?”, *JANES* 26 (1998), 107-120(특히 108).

10) 저자와 같은 입장을 가진 연구자들은 다음과 같다: K. Budde, “Das Immanuelzeichen und die Ahaz Begegnung Jesaja 7”, *JBL* 52 (1933), 22-54; Y. Gitay, *Isaiah and His Audience. The Structure and Meaning of Isaiah 1-12* (Assen; Maastricht: Van Gorcum, 1991), 128-145.

11) 어거스틴과 종교개혁자들 이래로 이사야 연구자들은 이사야서의 주제를 “믿음으로 말미암은 구원”이라고 보는 데 별다른 이견을 보이지 않았다(곽안련, 『이사야서 연구』 [서울: 대한기독교서회, 1958], 3-4).

터 엘랏을 빼앗아 복속시켰고(왕하 16:6; 대하 28:8-15), 북이스라엘도 유다의 성읍들을 공격하여 12만 명을 도륙하고 많은 포로들을 잡아 사마리아로 돌아갔다. 1-9절은 이런 정황에서 벌어지는 상황을 보도하고 있다.

1절의 주어가 3인칭 남성 단수인 아람 왕 르신임을 볼 때 시리아-에브라임 전쟁이 아람 왕 르신이 주도하고 이스라엘 왕 베가와 에돔, 블레셋 등이 동조하여 전개된 전쟁임을 알 수 있다. 앗수르 자료들을 성서 본문들과 함께 읽어 보면, 당시의 국제정치 맥락상 이 시리아-에브라임 동맹이 앗수르 제국의 남진을 봉쇄하려는 시리아-팔레스틴 지역 왕국들의 공동 방위 체제 구축의 의미를 가졌을 것이라는 점을 추정해 볼 수 있다.¹²⁾ 한 걸음 더 나아가 아람은 북이스라엘의 도움을 받아 반 앗수르 전선 가담을 설득하는 목표를 넘어서서 아예 아하스 대신 벤 다브넬이라고 하는 인물¹³⁾을 왕으로 세워 사실상 다윗 왕조의 대를 끊으려고 했다(1절). 예루살렘과 가까운 에브라임 산지에 주력 군대를 주둔시키고 성을 함락시킬 기세로 육박하는 동맹군 앞에서 아하스 왕은 사시나무처럼 떨고 있었다(2절). 2절의 “떨다”라는 동사(nûā‘)의 주어는 3인칭 남성 단수인 아하스의 마음인데 왕의 떠는 마음이 백성들에게 전염되어 함께 떨게 되었다.¹⁴⁾ 왕의 마음 속에 있는 두려움은 금세 백성들의 두려움으로 번져갔다는 것이다.¹⁵⁾ 하지만 어찌된 일인지 두 나라 동맹 군대는 예루살렘을 쉽게 함락시킬 수 없었다.

3-9절은 스알야숨 예언으로 아하스를 도우시려는 하나님의 비상한 노력을 보도한다. 하나님의 명령으로 이사야와 그의 아들 스알야숨은 전쟁과 같은 장기간의 위기 상황을 염두에 두고 상수도를 예루살렘 성내로 끌어들여려는 수도 공사 현장에서 왕과 대면한다(3절). 이사야는 아하스 왕에게 시리아-에브라임 동맹군을 삼가 두려워하지 말라고 권고한다. 그 이유는 두 동맹국 왕은 “연기 나는 두 부지깽이”이기 때문이다. 이와 동시에 이사야는 스알야숨의 이름을 통해 이 두 나라의 군사적 패주를 암시함으로써 하나님의 약속을

12) J. Alberto Soggin, *An Introduction to the History of Israel and Judah*, John Bowden, trans. (Valley Forge: Trinity International Press, 1993), 237-238.

13) 학자들은 이 다브넬이라는 인물이 트랜스 요르단 지역의 고관 귀족이라고 보거나(Soggin, *ibid.*, 239) 심지어 트랜스 요르단 출신의 아내와 아하스 사이에 태어난 왕자일 것이라고 추정한다(W. F. Albright, “The Son of Tabeel [Isaiah 7:6]”, *BASOR* 140 [1955], 34-35).

14) 밀러(J. M. Miller)와 헤이즈(J. H. Hayes)는 아하스의 주된 공포와 불안은 유다 왕국이 시리아-에브라임의 반앗수르 동맹에 가담하는 것을 더 좋아했던 대다수의 유다 유력계층 백성들의 내부 반란 가능성 때문이었다고 말하는데 이 점이 그들과 저자를 포함한 대부분의 주석가들과 의견이 갈리는 부분이다(J. M. Miller & J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* [Philadelphia: Westminster, 1986], 343).

15) 『개역』 성경이나 영어성경은 “왕의 마음”과 “백성의 마음” 둘 다를 주어로 번역함으로써 두려움의 심리적 확산 과정을 부각시키지 못하고 있다.

군게 믿으라고 설득한다(왕하 16:7-9; 대하 28:16). 3절이 “(너와) **네 아들** 스알야슈”을 강조한 것을 보면 이사야가 벌써 시리아-에브라임 동맹이 형성되는 초기부터(3년 전부터) 이 군사동맹의 실패를 예언해 왔음을 알 수 있다.¹⁶⁾ “스알야슈”은 “오직 남은 자만 돌아가리라”라는 뜻이다. 전쟁 상황에서 “남은 자”는 항상 “전쟁에서 살아남은 자”를 가리킨다. “남은 자만 돌아가다”는 불길한 예언은 고대 근동의 전쟁 결과를 보고하는 문서에 관용어법으로 자주 등장하는 “남은 자”와 “돌아가다”의 결합이다.¹⁷⁾ 여기서 두 연합군 군사 중 오직 소수의 군사들만이 살아남을 것이라는 예언이 선포되고 있는 것이다¹⁸⁾ (사 17:1-7). 그래서 3절에만 구원 신탁에 전형적으로 등장하는 서너 개의 명령어가 등장한다. “너는 삼가며 중용하라.” “두려워 말라.” “낙심치 말라.” 특히 “두려워 말라”는 구원 신탁이다.¹⁹⁾ 이 명령은 다른 세 개의 명령 동사들로 둘러싸여 있다. “두려워 말라”라는 구원 신탁의 경우 “내가 너와 함께 함이라” 혹은 “내가 너를 구속하였다”라는 말이 부착되는데, “임마누엘”이라는 아이의 이름에 부착되어 있다. 양식비평적인 입장에서 보면 “두려워 말라”라는 계명은 “임마누엘” 예언과 합하여 구원 신탁을 완성한다. “두려워 말라”라는 구원 신탁은 “거룩한 전쟁” 개시 맥락에서 사용된 “두려워 말라” 양식과 비교된다. 즉 “두려워 말라”는 권고는 “하나님의 함께 하심”을 믿으라는 말과 같은 것이다.²⁰⁾

4절 하반절-5절에는 왜 이사야가 아하스 왕에게 두 왕들을 두려워하지 말라고 권고하는지 보다 구체적인 이유들이 나온다. 첫째, 아람 왕 르신과 북이스라엘 왕 베가(Pekah)가 아하스에게 노할지라도 그들은 연기 나는 두 부지깽이 그루터기에 불과하기 때문이다. 연기 나는 두 부지깽이는 이미 심판의 불에 타고 있는 쇠락한 나라들이라는 것이다.²¹⁾ 둘째, 아하스를 폐위시키고 예루살렘을 차지하려는 그들의 계획이 하나님 보시기에 악하기 때문이다.

16) J. J. M. Roberts, “Isaiah and His Children”, *Biblical and Related Studies presented to Samuel Iwry*, Ann Kort & S. Morschauer, eds. (Winona Lake: Eisenbrauns, 1985), 195.

17) 이사야 10:20-23에서 “스알야슈”의 의미에는 약간의 신학적 차원이 더해진다. 이 단락은 **북이스라엘의 남은 자가** 하나님(히스기야)에게 **돌아올 것을** 예언한다. 7:3의 스알야슈 예언의 신학적 전용이 일어난 셈이다(Hae Kwon Kim, *The Plan of Yahweh in First Isaiah*, Michigan UMI dissertation series [2001], 197-207).

18) 이사야 7:3의 스알야슈 예언의 아하스와 유다를 위한 구조 예언적 성격과 시리아-에브라임 동맹군에 대한 심판 예언적 성격에 대한 보다 더 자세한 주석적 논의를 참조하려면, 저자의 *The Plan of Yahweh in First Isaiah*, 194-195를 보라.

19) J. Begrich, “Das priesterliche Heilsorakel”, *ZAW* 52 (1934): 81-92.

20) G. von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1951), 70-72.

21) W. Robertson Nicoll, *The Expositor's Bible: Isaiah* (New York: Funk & Wagnalls Company, 1900), 105.

5-6절은 이사야가 두 왕국의 유다 침략 의도를 자세하게 알고 있음을 보여준다. 이 동맹군의 계획들이 악하다고 하나님께 평가받는 이유는 그들이 공공연히 유다의 다윗 왕조를 멸절시키고 벤 다브넬이라고 하는 정체불명의 아람식 이름을 가진 인물을 왕으로 세우겠다고 위협하고 있었기 때문이다. 이것은 하나님께서 다윗에게 베풀어주신 확실한 은혜(헤세드)를 무효화하겠다는 결의였다(시 89:3-5, 28-29, 34). 이사야는 예루살렘의 정통신학인 이 다윗-솔로몬 왕정신학 전통의 계승자였기 때문에 다윗 왕조가 끊어진다는 것은 상상할 수 없는 일이었다.²²⁾

결국 하나님께서는 세 가지 면에서 아하스에게 구조 예언을 선포하고 계신 셈이다. 첫째, 아하스로 하여금 스알야습이라는 이사야의 어린 아들을 대면하게 함으로써, 아하스에게 “시리아-에브라임 침략군 중 오로지 몇 사람들만이 살아 돌아갈 것임”을 암시함으로써 격려하셨다. 둘째, 이 두 동맹 침략국의 세력은 약화 일로에 있다는 사실을 환기시킴으로써 그들을 두려워하지 말도록 격려하셨다. 셋째, 그들의 계획은 하나님 보시기에 악한 계획이기에 성취될 수 없다는 점을 확신시킴으로써 아하스를 격려하셨다.

7절에서 이사야는 다윗에게 베푸는 하나님의 약속 때문에 결국 시리아-에브라임의 도모가 서지 못할 것을 직관적으로 깨달았음을 보여준다. 그들의 도모는 좌절될 뿐만 아니라 그 두 왕국 자체가 곧 멸망하게 될 것이다(8-9절). 『개역』 성경이나 영어성경의 8-9절은 히브리 시의 시적 운율과 음보를 깨뜨릴 뿐만 아니라, 내용상 흐름에서도 전혀 문맥상 어울릴 수 없는 내용을 담고 있다. 8-9절에는 어희(語戲, wordplay)가 작용하고 있을 뿐만 아니라 본문 부식(textual corruption)이 일어난 것처럼 보인다.²³⁾ 아래의 사역(私譯)은 8-9절에 본문 부식이 있었음을 전제하고 다음과 같이 재구성해 볼 수 있다.

8. 왜냐하면 아람의 머리는 다메섹이요 다메섹의 머리는 르신이기 때문이다.

22) 시온신학에 대한 이사야의 의존을 고찰하려면, J. J. M. Roberts의 두 논문을 참조하라: “The Davidic Origin of the Zion Tradition”, *JBL* 92 (1973), 329-344; idem, “Yahweh’s Foundation in Zion (ISA 28:16)”, *JBL* 106: 1 (1987), 27-45.

23) 『개역한글판』 성경은 여기서 본문 부식이 일어난 것을 인정하고 8-9절을 나누지 않고 섞어 놓고 있으나(8-9 “대저 아람의 머리는 다메섹이요 다메섹의 머리는 르신이며 에브라임의 머리는 사마리아요 사마리아의 머리는 르말리아의 아들이라도 육십 오년 내에 에브라임이 패하여 다시는 나라를 이루지 못하리라 만일 너희가 믿지 아니하면 정녕히 굳게 서지 못하리라 하셨다 할찌니라”) 『개역개정』은 인위적으로 나누어 놓고 있다(8 “대저 아람의 머리는 다메섹이요 다메섹의 머리는 르신이며 육십오년 내에 에브라임이 패망하여 다시는 나라를 이루지 못할 것이며 9 에브라임의 머리는 사마리아요 사마리아의 머리는 르말리아의 아들이니라 만일 너희가 굳게 믿지 아니하면 너희는 굳게 서지 못하리라 하시니라”).

6년 [있으면 아람은 더 이상 나라로 존재하지 못할 것이요]
 5년 있으면 에브라임은 더 이상 한 백성으로 존립하지 못하게 될 것이다.

9. 에브라임의 머리는 사마리아요 사마리아의 머리는 르말리아의 아들이기 때문이다.

이렇게 재구성하면 하나의 시적인 교차대조 구조가 부각된다.

아람 머리-다메섹-다메섹 머리-르신(A)

6년 내에 아람은 더 이상 한 나라로 존재하지 못할 것이요(B)

5년 내에 에브라임은 더 이상 한 백성으로 존재하지 못할 것이요(A')

에브라임 머리-사마리아-사마리아의 머리-르말리아의 아들(B')

추정(*free conjecture*)에 의해 재구성된 이 수정된 본문은 현재의 마소라 본문을 그냥 있는 그대로 읽는 것보다²⁴⁾ 나아 보인다. 어떤 주석가들은 이사야의 이 에브라임 멸망 시점에 관한 예언(“65년 내에”)을 북이스라엘의 여로보암 II세의 죽음 시점이나 웃시야 왕이 문둥병에 걸린 시점을 기점으로 계산함으로써 “65년”을 살려보려고 하지만²⁵⁾ 설득력이 없다.²⁶⁾ 이 예언은 아하스 시대에 선포된 예언이기 때문이다. 따라서 연대기적으로 볼 때 이러한 본문 재구성이 현재 『개역』 성경 번역보다 더욱 타당해 보인다.

머리는 히브리어 로쉬(*rô's*)다. 이것을 거꾸로 읽으면 “남은 자”를 의미하는 스알(*šē'ār*)이 된다. “아람의 머리는 다메섹이다”가 “아람의 남은 자는 다메섹뿐이다”가 되어 버린다. 시리아-에브라임 전쟁 자체가 일개 왕들의 정치적 야심에 의해 일어난 전쟁이지 하나님의 계획 속에 일어난 전쟁이 아니라는 것이다. 이런 이유 때문에 이들의 유다 침공이 이루어는 도모는 성취될 수 없다! 뿐만 아니라 두 나라의 존립 자체가 위협받는 날이 곧 올 것이다. 따라서 아하스에게 그들의 미약한 힘을 너무 과대평가하지 말라는 것이다.

“6년 내에 아람은 더 이상 한 나라로 존재하지 못할 것이요 5년 내에 에브라임은 더 이상 한 백성으로 존립하지 못하게 될 것이다.” 만일 이 예언이 시리아-에브라임 전쟁기간인 주전 734-733년 경에 선포되었다면 두 나라는 거의 5-6년 안에 멸망하거나 더 이상 나라로서의 구실을 하지 못할 만큼 쇠약해

24) 뵐드버거는 이 “65년 내에 에브라임이 패하여 다시는 나라를 이루지 못하리라”는 부분은 명백히 후대 삽입이라고 판단하는데 안일한 추정처럼 보인다(*Isaiah 1-12*, 285).

25) Joseph A. Alexander, *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, 163.

26) 브레바드 차일즈(B. S. Childs)는 이 65년 예언을 7-9절에 의하여 촉발된 후대 첨가물이라고 간주해 버린다(*Isaiah* [Louisville: Westminster John Knox Press, 2001], 65).

질 것이라는 예언인 셈이다. 과연 주전 732년에 시리아는 멸망당했고 북이스라엘은 북쪽 지역의 영토를 거의 다 상실했다. 그렇다면 8-9절은 당대에 실현된 예언으로 간주될 수 있을 것이다. 따라서 다윗의 집 아하스 왕 대신에 벤다브넬을 왕으로 옹립하려는 시리아-에브라임 동맹의 악한 계획들은 무위로 끝날 것이다. 야웨 하나님은 아직도 다윗 언약을 기억하고 지키고 계시기 때문이다. 그러나 하나님의 언약적 보호를 받고 있는 “다윗의 집”(삼하 7:11-16)은 정작 자신이 야웨의 봉신임을 잊고 있다. 불신앙으로 야웨 하나님의 인내를 과도하게 짜내고 있다(사 7:13). 이사야는 아하스에게 단지 정적주의적인 경건을 요구한 것이 아니라 하나님의 절대 주권적 주재를 믿으라고 요구했다. 하나님에 대한 참된 신앙은 현실 정치적 판단을 도와주기 때문이다. 그러나 아하스는 눈앞에 보이는 두 대적 때문에 판단력이 마비된다.

이런 점에서 9절 하반절은 아하스의 영적 파탄을 예기한다. 만일 이러한 하나님의 선한 계획을 믿지 못하면 다윗의 집은 정녕 굳세게 서지 못할 것이다. 9절 하반절의 “믿지 아니하면”은 직역하면 “머물지 않으면(신실하지 않으면)” 정도로 번역될 수 있는 말이다. 이 표현은 다시금 “네 집과 네 왕국이 내 앞에서 굳세게 되리라”(삼하 7:16)고 말하는 다윗 언약을 상기시키고 있다. 다윗 언약을 알아야 8절 상반절과 9절 상반절을 잘 이해할 수 있다. 이 9절 상반절은 “유다의 머리는 예루살렘이요 예루살렘의 머리는 야웨 하나님이 당신의 아들이라고 불렀던 다윗 계열의 아들, 유다 왕이다”라는 점을 함의한다. 예루살렘을 굳게 지키기로 약속한 하나님이 궁극적 안전보장이라는 것이다(시 2:7; 89:2). “만일 다윗의 후손 왕이 이 약속을 기억한다면 아하스 왕은 두려워할 필요가 없다”는 것이었다. 그런데 아하스와 다윗 왕가는 두 침략군의 세력을 과대평가하여 다른 더 큰 외국 군대에게 도움을 요청하면서도(왕하 16:5-10) 다윗 왕조에게 걸려 있는 하나님의 약속을 믿지 못한다.

그래서 7:15-25는 아하스가 스알야습 예언을 믿지 않아 굳게 서지 못하면 오히려 유다 자체가 대파국적 몰락을 경험하여 오직 소수만 남은 아주 작은 나라로 축소될 것임을 증거한다. 아하스가 스알야습 예언을 믿었다는 증거는 보이지 않는다. 열왕기하 16:5-10을 보면 아하스는 앓수르 왕 디글랏빌레셀에게 군사원조를 요청하며 스스로 앓수르의 봉신으로 자신을 속박하였음을 알 수 있다(대하 28:20-21). 여기서 비로소 우리는 시리아-에브라임 동맹군을 “무서워하지 말고 동요하지 말라”는 이사야의 충고가 어떤 현실 정치적인 함의를 가지고 있었는지를 알게 된다. 끝내 믿지 않으려는 아하스를 도와주려는 이사야의 인내는 점점 바닥을 드러내기 시작하며 하나님께서 친히 하나의 징조를 주신다. 하나님이 친히 주시는 징조는 상당히 조건적인 표적이요 징

조며 믿느냐 안 믿느냐에 따라서 그 징조의 파급효과가 전혀 다른 양상으로 발전하게 될 것이다.

3.2. 다시 임마누엘 예언으로 도우시려는 하나님(10-17절)

임마누엘 표적 예언과 바로 앞 단락인 4-9절의 구조 신탁은 불가분리 관계에 있다. 두려움과 불신앙으로 굳어지는 아하스와 다윗의 집(10-13절)을 향한 이사야의 사역이 임마누엘 예언으로 심화된다. 스알야습 예언을 아하스가 충분히 믿지 못하자 이사야는 아하스에게 자신의 마음을 진정시킬 하나의 표적을 요청하라고 제의한다. 이사야는 기드온의 경우(삿 6:36-40)에 비추어 아하스가 징조를 구함으로써 하나님의 함께 하심, 즉 야웨의 도움의 확실성을 스스로 갖게 되기를 원하였다. 기드온처럼 하나님께서 함께 하심을 확신하기 위하여 표적을 요청하라고 권고한 것이다. 11절의 이사야의 권고를 쉽게 풀어쓰면 다음과 같은 말이 된다. “왕이여 당신이 구하는 징조가 깊은 데서든지 높은 데서든지 ... 지진이나 벼락과 관련된 징조라도 좋습니다. 하나님께서 당신에게 주실 구원의 확신을 가질 수만 있다면 어떤 영역의 초자연적인 징조라도 구해 보십시오.”²⁷⁾ 하지만 아하스는 표적을 구하려고 하지 않는다(12절). “나는 하나님에게 표적을 구하지도 않겠고 하나님을 시험하지도 않겠다.” 아하스는 아예 이사야가 제시하는 하나님의 길을 따라갈 의향이 없음을 분명히 밝힌 것이다. 야웨의 징조를 구하면 야웨의 명령에 복종해야 하는 부담을 안게 되기 때문이었다.

이사야는 아하스와 다윗 왕실의 불신앙이 사람(예언자 자신)을 지치게 할 뿐 아니라 하나님을 지치게 하는 행위라고 규정한다(13절). 그럼에도 하나님께서는 친히 징조를 주심으로 다윗의 집과 함께 하시겠다는 다윗 언약을 재확증하신다(시 46편). 임마누엘 예언은 바로 이런 맥락에서 등장한다. “보라, 그 여자가 잉태하여 아들을 낳을 것이요 그녀가 그의 이름을 임마누엘로 부를 것이다”(14하반절). 임마누엘 예언은 구원 신탁으로 주어졌다. 여기서 임마누엘 즉 “하나님께서 함께 하시겠다”는 약속은 8장에서 밝혀지겠지만 변증법적인 양상을 띠며 전개된다. 징조의 핵심은 한 여인이 낳는 “아들”이 아니라 그 아들이 두세 살이 되기 전에 일어날 “일”이다. 14-16절을 쉽게 풀어쓰면 이렇다. “한 여인이 아들을 낳고 임마누엘이라고 작명할 터인데 이 아이가 선약을 구분할 나이가 되기도 전에 아하스 왕 당신이 그토록 무서워하는 이

27) C. F. Keil & F. Delitzsch, 『舊約 註釋 이사야』, 최성도 역 (서울: 기독교문화협회, 1983), 243-244.

두 왕의 나라가 황폐케 될 것입니다. 이것이 바로 다윗의 집에 대한 하나님의 함께 하심의 약속 확증을 의미합니다.” 여기서 중요한 것은 여인 정체에 관한 질문이 아니다. 이 절이 70인역의 영향을 받은 신약 기자에 의하여 처녀 잉태 설을 예고한 예언으로 인정되지만(마 1:23) 적어도 여기서는 처녀 잉태에 초점이 맞춰져 있지 않다. 징조의 핵심은 여인이 아니라 여인이 낳는 아들이 선악을 선택할 수 있을 나이인 서너 살이 되기 전에 시리아-에브라임의 영토가 유린되고 버린 바 될 것이라는 점이다. 두 동맹군의 압박한 패배와 영토 상실 이 징조의 핵심이다. 그동안 주석가들은 “임마누엘”이 누구의 아들인가가 이 예언의 요점인 것처럼 다루어 왔다.²⁸⁾ 깊이 들여다보면, 임마누엘 표적의 핵심은 그의 정체성이 아니라 그가 “악을 버리고 선을 택할 줄 알 때에 버터와 꿀을 먹으리라”라는 것이다. 2-3년 동안에는 농업 몰락으로 인한 낙농업의 상대적인 번영으로 그가 버터와 꿀을 먹을 것이다. 이 낙농업의 발달은 단지 경제적 번영을 가리키는 것이라기보다는 주곡 생산 경제의 몰락을 의미할 수도 있다. 핵심은 어린 아이가 태어나서 2-3년 내에 구원이 있을 것을 말하는 데 있다. 그러나 굳이 이 여인이 누구며 임마누엘이 누구냐고 묻는다면 문맥상이 여인은 이사야의 아내며 임마누엘은 이사야의 아들이라고 보아야 한다. 이러한 판단을 뒷받침하는 몇 가지 실마리가 있다. 첫째, “[한] 처녀”가 잉태하여 아들을 낳는다”라고 번역하는 『개역』 성경과는 달리, 오히려 원전은 “그 여자가 잉태하여 아들을 낳는다”라고 번역된다. 처녀라고 번역된 히브리어 *hā'almā*는 처녀가 아니라 가임 여성(*the young woman*)을 가리킨다. 둘째, 이사야 7-8장에서 아들을 낳고 예언적 이름을 짓는 사람은 이사야뿐이다. 셋째, 임마누엘의 이름은 그 아들을 낳은 어머니가 짓는다(3인칭 여성 단수, *qārā'th*). 이 여인이 요세푸스 등의 주장과는 달리 아하스 왕의 왕비일 가능성은 극히 적다. 오히려 문맥상, 선지자의 아내인 이사야의 아내(*Rashi, Ibn Ezra, 그리고 J. J. Stamm* 등의 견해)일 가능성이 훨씬 더 크다.²⁹⁾ 요세푸스 이래로 상당수의 주석가들(마틴 부버, 쉬무엘 바르곤 등)은 임마누엘을 히스기야로 이해해 왔으나 그 주석적 근거는 희박하다. 우가릿의 케렛(*Keret*) 본문들의 *'almā*의 용법 등에 비추어 임마누엘의 어머니를 왕의 아내, 즉 아하스의 왕비이자 스가라의 딸인, *Abija beth-Zechariah*, 즉 히스기야의 모친이라고 주장하는 카일-델리취³⁰⁾나 벨드버거의 주장도 설득력이 별로 없다.³¹⁾

28) 자세한 논의를 참조하려면, *Hans Wildberger, Isaiah 1-12*, 306-311을 보라.

29) 8:3 『개역』(또한 『개역개정』) 성경은 “내 아내”라고 중성적으로 처리하지만 마소라 본문(MT)은 “그 여선지자” 혹은 “선지자의 아내”(hannēbī'ā)라고 말한다. 이사야의 아내가 예언자적 인물일 가능성을 시사한다.

30) C. F. Keil & F. Delitzsch, 『舊約註釋 이사야』, 246-247.

아주 분명한 것은 7-8장에서 가임 여성이면서 동시에 예언적 의미를 가진 아들을 낳은 여인은 오로지 이사야의 아내뿐이라는 사실이다.³²⁾ 따라서 임마누엘은 이사야의 아들이라고 보는 것이 본문에 충실하다. 결국 이사야의 아내는 둘째 아들을 임마누엘이라고 작명함으로써 하나님께서 함께 하시겠다는 다윗 언약의 핵심 조항을 재확증한다. 이런 점에서 볼 때 이사야의 아내가 아이의 이름을 짓는 예언자적 통찰력의 소유자로서 여선지자로 불리는 것도 무리가 아니다(8:3). 16절은 임마누엘이라는 이름의 작명 이유를 제공한다. 임마누엘이라고 불리는 아이가 서너 살 되기 전에 아람과 이스라엘 두 왕의 땅은 “하나님의 함께 하심으로 말미암아” 전화에 휩싸여 황폐케 될 것이라는 것이다. 이처럼 우리는 임마누엘 표적이 이사야서에서 차지하는 비중을 먼저 충분히 음미한 후에 기독교론적인 읽기로 나아가야 한다. 이 임마누엘 예언을 그리스도 예언으로 연결시키기 전에 먼저 이사야의 예언 사역이라는 당면한 맥락 안에서 이해해야 한다. 다윗의 후손으로 오셔서 다윗의 위(位)를 차지하실(사 9:5) 예수 그리스도의 탄생은 다윗 언약의 핵심을 확증짓는 사건이기 때문에 그것은 확실히 이사야 7:14의 성취를 의미하였다. 따라서 마태복음 1:23이 이 14절을 그리스도의 탄생을 예언하는 본문으로 읽는 것은 당시의 구약 해석 관습으로 볼 때 충분히 타당한 구약인증이였다. 역사적 맥락보다는 주제적인 유사성에 따라 당시의 랍비들은 얼마든지 자유롭게 성경을 인용하거나 인용하였기 때문이다.

요세푸스 등 유대인 학자들이 임마누엘을 히스기야와 동일시하여 읽었다면, 기독교 주석가들은 임마누엘을 대체로 종말론적 그리스도와 동일시하는 읽기에 만족해 왔다. 기독교 주석가들은 가임 여성 “알마”를 처녀를 의미하는 “파르테노스”로 번역한 70인역을 인용하여 그리스도의 탄생 예언으로 재 전용한 마태복음에 영향을 받아 왔다. 잘 알다시피 마태복음의 강조점은 성령의 초자연적인 능력에 의한 처녀 잉태다. 이것은 그 자체로 매우 중요한 의

31) Hans Wildberger, *Isaiah 1-12*, 310-311.

32) 반면에 7:14를 이사야 9장의 한 왕자의 탄생(특히 5-6절: “우리에게 한 아기가 태어났다”)과 연결시키는 학자들은 임마누엘의 탄생을 왕자의 탄생이라고 본다(W. Robertson Nicoll, *The Expositor's Bible: Isaiah*, 116-117). 그러나 유다의 왕정신학에 의하면 9장의 왕(자)의 출생은 생물학적 출생이 아니라 왕위 계승(시 2:7; 나단 신탁[삼하 7:12-16])을 가리키고 있음을 기억해야 한다. 임마누엘의 출생을 이사야 9장의 한 왕적 아들의 출생과 연결시켜 해석함으로써 7:14의 임마누엘이 두 가지 의미를 갖는다고 주장하는 게리 스미스의 견해는 받아들이기 힘든 절충주의다. 그는 7:14의 임마누엘의 정체성은 7장 안에서는 규명될 수 없으나 후대의 점진적 계시인 9:1-9의 빛 아래서 보다 정확히 규명된다고 말함으로써 7:14를 메시아를 지칭하는 예언으로 읽으려고 한다. 그는 이 예언의 당대적 의미와 기독교론적 의미 둘 다를 포착하려다가 석의적인 정확성을 희생시킨다(Gary V. Smith, *Isaiah 1-39* [NAC; Nashville, Tenn.: Broadman & Holman, 2006], 201-203).

미를 갖지만 주전 8세기 이사야 당시의 맥락에서 보면 이 임마누엘 예언의 표적 초점은 처녀 잉태가 아니라 막 태어난 한 아이가 서너 살이 되기 전에 유다를 침공한 아람과 북이스라엘이 멸망한다는 것이다. 그 아이가 자라서 서너 살이 되기 전에(선악 분별이 가능한 연령에 이르기 전에) 두 침략국이 멸망당할 것임을 강조하는 것이었다.

한편 구약성경의 계약 역사로 보면 임마누엘 약속은 다윗 언약을 재확증하고 요약한 신학선언과 같은 역할을 한다(시 46-48편; 삼하 7:12-16). 이런 점에서 보면 임마누엘이라는 이름은 다윗 언약의 유효성에 대한 하나님 편에서의 확증이자 이사야와 그의 아내 편에서의 신앙고백인 셈이다. 다윗 언약이 유효하다면 필시 하나님께서 다윗의 위에 앉을 후계자인 “한 아들”을 다윗의 혈통에서 내실 것이기 때문이다(사 9:5-6). 그래서 결국 다윗의 아들인 아하스를 폐위시키고 다른 계통의 왕들을 세우려는 시리아-에브라임 동맹의 악한 꾀는 성사되지 못할 것이며 오로지 하나님이 함께 하심으로 다윗의 위는 계속 다윗의 후손에 의하여 차지될 것이다. 그러나 이 임마누엘 예언이 아하스가 요청해서 주어진 표적이 아니요, 불신앙으로 굳어져 가는 아하스(다윗 집)에게 책망과 위협의 분위기에서 주어진 구원 예언이라는 점에 주목하지 않을 수 없다. 여기에 임마누엘 예언이 갖는 이중성이 있다. 다윗의 집은 하나님의 함께 하심을 세 단계에 걸쳐 경험할 것이다. 첫째, 두 동맹군의 신속한 궤멸에서 하나님의 함께 하심을 맞볼 것이다. 둘째, 앗수르의 대범람 한복판에서 심판자로서의 하나님의 함께 하심(거룩한 현존)을 맞볼 것이다(8:5-10; 28:14-22). 마지막으로 앗수르를 비롯한 이방 군대의 극적 패퇴와 시온에 대한 구출 경험을 통하여 하나님의 함께 하심을 맞볼 것이다(29:1-8; 30:27-33; 31:4-9).³³⁾

결국 17절은 아하스의 불신앙과 관련된 한 미래의 재난을 선포한다. 16절과 17절 사이에는 이 두 절을 인과 관계로 읽게 만드는 실마리가 명시되어 있지는 않지만 암시되어 있다. 에브라임과 유다가 분열된 역사 이래로 가장 최악의 “날들”(재난)이 유다 백성과 다윗 왕조에 임할 것이다. 곧 앗수르 왕의 유다 침략이라는 재난이다. 히브리어 마소라(MT) 구문에서는 “날들”(야림)과 “앗수르 왕”(에트 멜렉 아슈르)이 동격처럼 되어 있다. 하나님께서 유다에게 오게 할 날들은 “앗수르 왕”을 의미한다는 것이다. 어떤 의미에서 유다의 대적들에게 가해질 심판과 재난을 말하는 16절에 비하여 돌연스럽다. 그래서 어떤 주석가들은 이 “날들”을 번영의 날이라고 해석하고 있으나(풍성한 버터

33) 둘째, 셋째 단계의 임마누엘 예언 성취에 대한 자세한 주석적 논의를 보려면, 김희권, 『이사야 주석 I』(서울: 대한기독교서회, 2006), 215-221, 531-544, 552-564를 참조하라.

와 꿀을 먹는 생활을 근거로)(15, 22절) 전후 문맥상 축복 선언으로 보기 힘들다. 전체적으로 심판 문맥이다.³⁴⁾ 그런 점에서 17절은 18절 이하 단락의 서론 역할을 하고 있다. 17절의 “오게 하다”라는 동사는 1-17절을 하나의 자기 완결적인 단락으로 만든다.

3.3. 심판 예언 임마누엘로 전환되는 구조 예언 임마누엘(18-25절)

18-25절 단락은 왜 17절에 “날들”이라는 복수가 사용되었는지를 설명해 준다. 이 단락은 “그 날에는”으로 시작되는 네 단락으로 구성되어 있다(7:18-19, 20, 21-22, 23-25). 이 날들은 주전 8세기에 일어날 재난의 날들임과 동시에 이후에 유다가 역사적으로 경험할 재난들을 총괄하는 날들로도 간주될 수 있다. 따라서 이 “재난의 날들”은 유다 역사를 특징짓는 환난과 징벌의 사건들을 범례적으로 망라한다고 볼 수 있다.³⁵⁾ 이런 점에서 18-25절은 단지 아하스 왕에게 들려진 말임을 넘어 미래 세대의 청중들에게 들려진 말이기도 하다. 다만 이 네 단락이 모두 한 시대를 겨냥한 단일 예언이라고 보기에는 무리가 있는 것처럼 보인다. 18-19절, 20절은 아하스 시대에 선포된 예언으로 앞 단락의 17절과 부드럽게 연결되지만, 21-22절과 23-25절은 불특정 미래 세대를 겨냥한 예언이다.³⁶⁾

18-19절은 애굽의 파리들과 앗수르 땅의 벌이 이스라엘의 초장을 점령하는 날을 예고한다. 하나님께서 불러들이는(5:26) 애굽 하수의 파리떼와 앗수르의 벌떼는 엄청난 수의 공세적인 군병들을 상징한다. 이 두 나라의 군사적 조우는 주전 701년 앗수르의 유다 침략 시점이었을 것이다(사 36장). 당시 유다는 애굽을 의지하고 있었고 애굽의 출병을 요청했다. 구스 왕(애굽 왕) 디르하가는 엘테크에서 앗수르 군대와 교전했던 것으로 전해진다(참조. 왕하 18:21, 24; 19:9).³⁷⁾ 유다의 힘 숭배 정치, 동맹 의존 정치는 야웨의 봉신국가

34) 바르곤(Vargon)은 18-25절을 위로 예언으로 읽는 유대인 주석가들을 논박하고 있다(ibid., 109-113). 다만 18-19절과 20절은 아하스 시대를 겨냥하고 21-22절과 23-25절은 이사야의 예언이긴 하지만 불특정 미래 세대를 겨냥하고 있다고 말한다.

35) Shmuel Vargon, “Isaiah 7:17-25: Prophecy of Rebuke or Consolation?”, 111; G. B. Gray, *The Book of Isaiah I-XXVI*, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1956), 136-141; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah* (Dublin: Browne and Nolan, 1941), 88-89; O. Kaiser, *Isaiah 1-12*, 2nd ed., J. Bowden, trans. (Philadelphia: The Westminster Press, 1983), 106-109.

36) 18-25절 단락은 대체로 아하스 시대 이후에 유다가 경험한 심판을 범례적으로 압축한 예언으로 간주될 수 있다(목회와 신학 편집부, 『이사야 1 어떻게 설교할 것인가』 [서울: 두란노 아카데미, 2008], 247).

37) 엘테크 전투에 대해서는 ANET, 287의 “the Taylor-Cylinder”를 참조하라. 이 예언을 이사야 당대에 벌어진 주전 701년의 엘테크 전투에 대한 이사야의 예언으로 읽는 것을 의심하게 할 만한 실마리는 없다(Bernd U. Schipper, *Israel und Ägypten in der Königszeit* [Göttingen:

로서의 정체성을 배반하는 일이었고 그것은 현실적으로 힘이 센 동맹국에 대한 의존을 초래할 수밖에 없었다. 그 결과 유다는 국제전의 전쟁터로 변한다는 것이다.

20절은 하나님께서 앓수르를 직접 강 저편에서 불러 유다를 결정적으로 패배시키는 날에 대하여 말한다. 여기서 하나님께서는 앓수르를 강 저편에서 빌려온 삭도(削刀)라고 규정한다. 아하스는 시리아-에브라임의 공세를 막아내기 위하여 앓수르의 군사적 원조를 요청하였다. 그런데 이 일은 하나님 편에서는 전혀 다른 차원을 가진다. 앓수르는 하나님께서 유다를 극단적으로 낮추기 위한 도구다. 머리털이나 수염을 자르는 행위는 전쟁포로들의 기를 꺾어 놓는 방편이었다. 따라서 “수염을 자르는 행위”는 앓수르가 유다 백성들을 포로로 잡아가는 것을 의미할 수도 있다. 전체적으로 하나님께서 유다를 겸비케 하고 쇠약하게 하기 위하여 앓수르를 주권적으로 사용했다는 것이다(사 5:26-30).

21-22절은 농경 사회가 퇴행하여 목축 사회로 변모되는 날을 예고한다. 앓수르에 의하여 굴욕케 된 유다 땅에서 벌어지는 상황을 그린다. 목축업과 낙농업 중심 사회로 되돌아간다는 것이다. 농경사회에서 목축 유목사회로 되돌아가는 것은 엄청난 낙농업 생산량의 증가를 초래하겠지만 문명사적으로 보면 일종의 퇴행이다. 땅이 황무케 되고 농업이 몰락했다. 농업의 몰락은 지주 계급의 몰락을 의미하였다. 20절에서 말하는 “수염이 잘리는” 굴욕은 특히 유다 왕국의 전통적 귀족층과 지배층의 굴욕을 의미한다고 볼 수 있다. 아울러 경작지가 버려지면 즉시 목초지로 바뀌게 된다. 유다 사회는 목축 사회로 되돌아가 모든 사람이 한 마리 암소와 두 마리 양을 기를 정도가 된다는 것이다. 목축업과 양봉업이 번성하게 되어 사람들은 버터와 꿀을 주식처럼 먹게 된다. 소수의 남은 자가 작은 수의 가축이 생산하는 것으로 풍요롭게 산다는 것이다. 인구 밀도가 낮기에 오는 역설적 풍요다. 이 상황이 농업의 몰락을 의미하는 것을 분명하게 밝히는 것은 마지막 단락이다.

마지막으로 23-25절은 왜 목축이 흥할 수밖에 없었는가를 보여준다. 하나님의 심판(전쟁)으로 유다 농토는 저주받은 땅으로 변해 버렸기 때문이다. 포도주 천 주가 서 있던 곳이 황무지로 가시와 질려의 땅으로 바뀌어 버렸다는 것이다(비교. 사 5:12; 아 8:11). 에덴이 경험한 저주가 재현된다(창 3:17-18). 경작지는 다시 야만적 자연 상태로 되돌아가서 야생 짐승들의 보금자리로 변해 버렸다. 그래서 가시덤불로 바뀌어버린 땅을 소떼가 밟아주지 않으면 사람이 통행할 수 없을 정도가 되었다. 질려와 형극으로 가득 찬 그 땅에는 야생

짐승들이 창궐하여 사람들은 다시 살과 활로 무장하여야 통행할 수 있는 처지가 되어 버린 것이다.

결국 21-25절에 예언자는 유다가 이제 극소수의 남은 자만 상대적으로 오는 풍요를 누리는 사회가 되어 버렸다고 선언하고 있다. 빵과 포도주 등 주곡이 아니라 목축업의 산물인 버터와 꿀을 주식으로 먹는 것은 농업의 대실패를 의미하는 저주와 심판인 것이다.

4. 결론

이상의 사역(私譯)과 번역상의 쟁점에 대한 논의는 이사야의 신탁이 아하스 왕과 다윗 왕실을 정조준하며 선포되었고, 믿음으로 응답하지 않으면 국가적 몰락을 초래할 만한 시점에서 선포되었음이 분명하게 밝히고 있다. 앞에서 시도된 사역은 그 동안의 번역에서 간과되었던 세 가지 문제를 적시하고 규명하려고 한다.

첫째, 아하스 왕이 이사야를 통해 받은 구원 신탁은 다윗 가문과 맺은 야웨 하나님의 종주다운 보호 제의였는데, 아하스와 유다 왕실이 믿지 못했음을 부각시킨다. 아하스와 히스기야의 불신앙은 거룩한 종주이신 야웨와의 동맹 관계 이탈을 의미하는 반역죄로서 국가적 존립을 위태롭게 하는 죄였음을 강조한다.

둘째, 임마누엘 표적 예언을 마태복음의 기독교론에 의해 운색되기 이전 상태로 복원하여 주전 8세기 이사야의 예언 문맥 안에 해석했다. 임마누엘 예언의 핵심은 아이가 태어나는 방법의 초자연성, 아이를 낳은 사람의 정체성이 아니라, 아이가 자라서 선악을 구분할 정도가 되기 전, 곧 2-3년 안에 예루살렘을 포위한 아람-이스라엘 동맹군이 궤멸되고 패퇴될 것이라는 선언이다. 임박한 구조가 하나님의 강권적인 구원 표적인 것이다. 임마누엘 이름 작명자가 그를 낳은 어머니임을 강조하여 “하알마”가 이사야의 아내일 가능성을 제기한 것은 작은 주석적 기여라고 생각한다.

셋째, 몇 군데서 “와우”를 등위접속사가 아니라 전치사(함께)로 해석하여 동사의 주(主)행위자와 부(副)행위자를 드러냄으로써, 문맥의 불명료성을 제거하였다.³⁸⁾

결국 이사야 7:1-25는 이사야의 구조(救助) 예언을 믿지 못하는 다윗 집의

38) 8절 “육십오년 내에 에브라임이 패망하여 다시는 나라를 이루지 못할 것이며”에 대해 시도된 라버츠의 사역도 주목되어야 한다.

영적 파탄과 그로 인한 군사적·정치적 재난을 다룬다. 특히 18-25절 단락은 원래는 구원 예언이었던 임마누엘 예언이 부정적으로 작동하는 과정을 자세히 보도한다. 원래 구원 예언인 임마누엘 예언을 믿지 못하면 결국 그 상서로운 예언이 유다/다윗의 집에 파괴적으로 작용하게 된다. 이 아하스 왕 때의 불신앙은 히스기야 왕 때에 나쁜 방향으로 진화되고 발전된다. 역사적으로 이 심판의 궁극적 집행은 아하스 시대에 집행되지 않고 히스기야 때에 이루어진다. 적어도 21-25절의 파국적 재난은 히스기야 시대에 일어났다. 히스기야는 아하스의 불신앙을 이어받아 하나님의 함께 하심을 믿지 못하고 유다의 군사 대국화를 기도(企圖)하며 반앗수르 동맹을 주도하다가 팔레스틴 일대를 앗수르-에굽의 국제전의 전장으로 만드는 데 결정적인 기여를 한다(30-31장). 하나님의 구원 약속을 믿지 못하면 한갓 피조물인 강대국을 신적 구원자요 해방자로 영접할 것이기 때문이다. 그런데 놀라운 것은 유다를 구조하러 온 이 신적 강대국들(앗수르와 에굽)이 유다의 전 국토를 유린한다. 도움을 주러 온 강대국이 정복자로 돌변한 것이다. 유다는 이런 점에서 불신앙의 대가를 고통스럽게 치렀다. 아하스와 히스기야 두 세대에 걸쳐 누적된 불신앙의 결과 유다는 앗수르를 통해 자신을 심판하시려는 하나님의 계획에 대항하다가 대파국적 참변을 당한 것이다.

이상에서 살펴본 것처럼 이사야서 전체가 제기하는 살아계신 하나님에 대한 신앙은 하나님의 구원 간섭에 대한 현실적 신뢰와 아울러 강대국 의존정책의 포기나 유보를 의미했다. 하나님의 구원 간섭을 신뢰하지 못할 때 필연적으로 강대국, 혹은 무력 승배를 초래해 국가적 존립을 위태롭게 할 수 있다는 것이다. 만일 아하스-히스기야 2대에 걸쳐 다윗 왕실이 다윗 언약에 입각한 하나님의 구원 간섭에 대한 믿음을 견지했다면 유다 전역이 앗수르-에굽 전쟁의 전장으로 전락하는 사태를 예방할 수 있었을 수도 있다는 상상을 해 볼 수 있다. 왜냐하면 하나님의 구원 간섭에 대한 믿음은 강대국들의 침략과 국가 멸망 위협으로부터 유다 왕실을 지켜주고, 더 힘센 강대국의 군사력에 대한 자기 과멸적 의존을 막아주기 때문이다. 다윗 왕실의 아하스와 히스기야가 이사야를 통해 들려진 하나님의 구원 신탁을 믿지 못하고 강대국과의 동맹 외교와 군사 무장화를 통해 국가적 위기를 극복하려고 하다가 더 큰 화를 초래했던 것이다. 아하스 왕의 요청으로 출병했는지는 분명치 않지만 시리아-에브라임의 반앗수르 동맹을 응징하기 위해 남진한 앗수르 군대에 의해 두 나라가 망하자 유다 왕국은 앗수르 제국과 국경을 맞대는 더 큰 위기에 직면했던 것이다. 시리아-에브라임이라는 완충지대의 도움이 없이 앗수르 제국의 압박과 침략 위협에 시달리다가 히스기야의 아들 므낫세 왕은 다시 굴욕

적인 친앗수르 정책을 펼치다가 국가적 멸망을 돌이킬 수 없는 운명으로 만들어버렸다(왕하 21:16). 요시야 왕의 국가 개혁도 므낫세 왕이 야웨 하나님을 격노케 한 그 우상 숭배, 만아들 희생제사, 압제적 정치의 죄악 후유증을 청산할 수 없었고 유다 왕국은 결국 멸망의 길로 치달을 수밖에 없었다.

<주요어>(Keywords)

다윗 언약, 이사야, 믿음, 시리아-에브라임 위기, 아하스 왕.

the Davidic covenant, Isaiah, trust, the Syro-Ephramite crisis, King Ahaz.

(투고 일자: 2012년 10월 15일, 심사 일자: 2013년 2월 22일, 게재 확정 일자: 2013년 4월 11일)

<참고문헌>(References)

- 김희권, 『이사야 I』, 서울: 대한기독교서회, 2006.
- 곽안련, 『이사야서 연구』, 서울: 대한기독교서회, 1958.
- 목회와 신학 편집부, 『이사야 1 어떻게 설교할 것인가』, 두란노하우주석시리즈 23, 서울: 두란노아카데미, 2008.
- Albright, W. F., “The Son of Tabeel(Isaiah 7:6)”, *BASOR* 140 (1955), 34-35.
- Alexander, Joseph A., *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1976.
- Begrich, J., “Das priesterliche Heilsorakel”, *ZAW* 52 (1934), 81-92.
- Budde, K., “Das Immanuelzeichen und die Ahaz Begegnung Jesaja 7”, *JBL* 52 (1933), 22-54.
- Childs, B. S., *Isaiah*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Gitay, Y., *Isaiah and His Audience. The Structure and Meaning of Isaiah 1-12*, Asen; Maastricht: Van Gorcum, 1991.
- Gray, G. B., *The Book of Isaiah I-XXVI*, ICC, Edinburgh: T & T Clark, 1956.
- Kaiser, Otto, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982.
- Kaiser, Otto, *Isaiah 1-12*, 2nd ed., J. Bowden, trans., Philadelphia: The Westminster Press, 1983.
- Keil, C. F. and Delitzsch, F., 『舊約 註釋 이사야』, 최성도 역, 서울: 기독교문화협회, 1983.
- Kim, Hae Kwon, *The Plan of Yahweh in First Isaiah*, Michigan: UMI dissertation series, 2001.
- Kissane, E. J., *The Book of Isaiah*, Dublin: Browne and Nolan, 1941.
- Kugel, James L., 『구약성경 개론』, 김구원, 강신일 역, 서울: CLC, 2011.
- JPS editors, *JPS Hebrew-English Tanak*, Philadelphia: JPS, 1999.
- Miller, J. M. & Hayes, J. H., *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia: Westminster, 1986.
- Nicoll, W. Robertson, *The Expositor's Bible: Isaiah*, New York: Funk & Wagnalls Company, 1900.
- Roberts, J. J. M., “The Davidic Origin of the Zion Tradition”, *JBL* 92 (1973), 329-344.
- Roberts, J. J. M., “Isaiah and His Children”, *Biblical and Related Studies presented to Samuel Iwry*, Ann Kort & S. Morschauer, eds., Winona Lake: Eisenbrauns, 1985, 193-203.
- Roberts, J. J. M., “Yahweh's Foundation in Zion(ISA 28:16)”, *JBL* 106:1 (1987),

27-45.

- Sawyer, John F. A., 『제 5복음서』, 김근주 역, 고양: 크리스찬다이제스트, 2003.
- Schipper, Bernd U., *Israel und Ägypten in der Königszeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Smith, Gary V., *Isaiah 1-39: The New American commentary*, Nashville: Broadman & Holman, 2006.
- Soggin, J. Alberto, *An Introduction to the history of Israel and Judah*, John Bowden, trans., Valley Forge: Trinity International Press, 1993.
- Vargon, Shmuel, "Isaiah 7:17-25: Prophecy of Rebuke or Consolation?", *JANES* 26 (1998), 107-120.
- von Rad, G., *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Zürich: Zwingli-Verlag, 1951.
- Watts, J. D. W., *Isaiah 1-33*, WBC, Waco: Word Books, 1985.
- Wildberger, Hans, *Isaiah 1-12*, T. H. Trapp, trans., Minneapolis: Fortress, 1991.

<Abstract>

An Inquiry into Translational Issues of Isaiah 7:1-25

Prof. Hae Kwon Kim
(Soongsil University)

The twofold purposes of the present article are first to discuss several translational issues Isaiah 7 through an exegetical inquiry into it and then to offer a new translation of the present chapter, which can be summed up in a sentence: “You shall not stand firm, if you do not believe.” Isaiah 7 deals with the vital impact of faith in God intervening in human affairs on real political decisions, which runs through the entire book of Isaiah. The prophet Isaiah challenges King Ahaz to trust in the Lord and stay firm even in the face of military threats of the Syro-Ephramite coalition against herself and instead absolutely trust in God’s unconditional commitment as promised in the Davidic covenant (2 Sam 7:12-16).

However, King Ahaz and the House of David seriously oscillated between trust in God and trust in a powerful foreign nation like Assyria or Egypt. Isaiah 7 illustrates how badly faith in a living God affects the real political decision of a nation and its aftermaths. Isaiah 7 chronicles the two historic failures of the House of David in a salvific intervention of Yahweh God of Israel on behalf of Israel: the Syro-Ephraimite crisis(B.C. 735-732) and the B.C. 701 Assyrian crisis.

While Isaiah urged both King Ahaz and King Hezekiah to trust God alone, the House of Judah failed to trust in the intervention of God in the two crises and instead relied on powerless idols such as foreign powers and spirits of dead ancestors. Nonetheless, Isaiah 7 emphasizes that the human infidelity of Judah to the divine covenant of God to the House of David could not nullify Yahweh’s zeal for the House of David.

In closing the translation and exegesis of Isaiah 7 offered above has offered some new translations of several key verses in Isaiah 7 such as v. 3 and v. 14, whose nuances have been overlooked.

아세라 기둥, 아세라 여신? -우리말 성경에서 אַשְׁרָא의 번역 문제-

김동혁*

1. 우리말 성경에서 אַשְׁרָא의 번역

구약성경에 40회 나오는 히브리어 אַשְׁרָא는 두 가지 상이한 대상을 가리킨다. 하나는 우가릿 신화에서 'trt'으로 표기되며 가나안의 모신(母神)으로 기억되는 '아세라 여신'이고, 다른 하나는 야훼의 제의와 관련된 상징물인 '거룩한 기둥'이다. 비록 제의 상징물인 '아세라 기둥'이 가나안 만신전의 '아세라 여신'에서 유래했다고 생각되기는 하지만, 두 의미는 이스라엘의 종교를 이해할 때 엄격히 구분되어야 한다. 아세라 여신은 야훼 종교와는 독립된 이방의 신인 반면, 아세라 기둥은 야훼 제의에 편입된 제의 상징물이었기 때문이다.¹⁾

바로 여기에 우리말 성경 독자들의 어려움이 있다. 성경을 우리말로 읽는 독자들은 '아세라'라는 단어를 만날 때 대개 아세라 여신을 생각한다. 이것은 원문의 אַשְׁרָא가 거룩한 기둥을 의미할 때 우리말 성경에서 대개 '아세라 목상' 혹은 '아세라 상'이라고 번역했기 때문이다. 고대 이스라엘의 종교에 대한 전문 지식이 부족한 성경 독자들이 '아세라 (목)상'이라는 표현을 만나면 십중팔구는 이것을 여신상(女神像)으로 오해할 것이다. 아래 표를 보라.

* 감리교신학대학교, 명지대학교 강사, 구약학.

1) 제의 상징물로서의 아세라 기둥이 이스라엘 왕정 시대의 야훼 숭배에 중요한 요소였음을 증명하는 증거들이 최근 발견되었다. 쿤틸렛 아즈루드(Kuntillet 'Ajrûd)와 키르벳 엘콤(Khirbet el-Qôm)에서 출토된 비문들이 그것들이다. 이것들에 대한 학문적 논의는 그 수를 헤아릴 수 없을 정도이다. 우선은 Othmar Keel and Christoph Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Thomas H. Trapp, trans. (Minneapolis: Fortress, 1998), 210-248이 좋은 입문이 될 수 있다. 쿤틸렛 아즈루드 비문과 관련한 국내학자의 글로는 강성열, 『성서로 보는 결혼 은유』 (서울: 성광문화사, 1998); 강승일, “야훼 하나님의 아내?”, 『구약논단』 17 (2011), 123-144를 참조하라.

	형태	개역개정	공동개정	새번역	NRS	TNK	NET	성수
출 34:13	אַשְׁרֵי	아세라* 상†	목상	— 목상	sacred poles	sacred posts	— poles	남북
신 7:5	אַשְׁרֵיהֶם	— 목상	— 목상	— 목상	sacred poles	sacred posts	sacred — poles	남북
신 12:3	אַשְׁרֵיהֶם	— 상	— 목상	— 목상	sacred poles	sacred posts	sacred — poles	남북
신 16:21	אַשְׁרָה	— 상	— 목상	— 목상	sacred pole	sacred post	sacred — pole	? 단
삿 3:7	הָאֲשֵׁרוֹת	—들	—들	—	the —s	the Asheroth	the —s	여북
삿 6:25	הָאֲשֵׁרָה	— 상	—	— 상	sacred pole	sacred post	— pole	? 단
삿 6:26	הָאֲשֵׁרָה	—	— 목상	— 목상	sacred pole	sacred post	— pole	? 단
삿 6:28	הָאֲשֵׁרָה	—	— 상	— 상	sacred pole	sacred post	— pole	? 단
삿 6:30	הָאֲשֵׁרָה	—	— 상	— 상	sacred pole	sacred post	— pole	? 단
왕상 14:15	אַשְׁרֵיהֶם	— 상	목신	— 목상	sacred poles	sacred posts	— poles	남북
왕상 14:23	אַשְׁרִים	— 상	여신	— 목상	sacred poles	sacred posts	— poles	남북
왕상 15:13	לְאֲשֵׁרָה	— 상	— 여신	—	—	the goddess —	— pole	? 단
왕상 16:33	הָאֲשֵׁרָה	— 상	— 목상	— 목상	sacred pole	sacred post	— pole	? 단
왕상 18:19	הָאֲשֵׁרָה	—	—	—	—	—	—	? 단
왕하 13:6	הָאֲשֵׁרָה	— 목상	— 목상	— 목상	sacred pole	sacred post	— pole	여단
왕하 17:10	אַשְׁרִים	— 상	— 목상	— 목상들	sacred poles	sacred posts	— poles	남북
왕하 17:16	אַשִּׁירָה	— 목상	— 목상	— 목상	sacred pole	sacred post	— pole	? 단
왕하 18:4	הָאֲשֵׁרָה	— 목상	— 목상들	— 목상	sacred pole	sacred post	— pole	? 단
왕하 21:3	אַשְׁרָה	— 목상	— 목상	— 목상	sacred pole	sacred post	— pole	? 단
왕하 21:7	הָאֲשֵׁרָה	— 목상	— 목상	— 목상	—	—	—	? 단
왕하 23:4	לְאֲשֵׁרָה	—	—	—	—	—	—	? 단
왕하 23:6	הָאֲשֵׁרָה	— 상	— 목상	— 목상	—	—	— pole	? 단
왕하 23:7	לְאֲשֵׁרָה	—	—	—	—	—	—	? 단
왕하 23:14	הָאֲשֵׁרִים	— 목상들	목상들	— 목상들	sacred poles	sacred posts	— pole	남북
왕하 23:15	אַשְׁרָה	— 목상	— 목상	— 목상	sacred pole	sacred post	— pole	? 단
대하 14:3 [‡]	הָאֲשֵׁרִים	— 상	— 목상	— 목상	sacred poles	sacred posts	— poles	남북
대하 15:16	לְאֲשֵׁרָה	—의 목상	— 여신	— 목상	—	—	— pole	여단
대하 17:6	הָאֲשֵׁרִים	— 목상들	— 목상들	— 목상	sacred poles	sacred posts	— poles	남북
대하 19:3	הָאֲשֵׁרוֹת	— 목상들	— 목상들	— 목상	sacred poles	sacred posts	— poles	여북

	형태	개역개정	공동개정	새번역	NRS	TNK	NET	성수
대하 24:18	אֲשֵׁרָה	— 목상	— 목상	— 목상	sacred poles	sacred posts	— poles	남북
대하 31:1	אֲשֵׁרָה	— 목상들	— 목상	— 목상	sacred poles	sacred posts	— poles	남북
대하 33:3	אֲשֵׁרֹת	— 목상	— 목상	— 목상들	sacred poles	sacred posts	— poles	여북
대하 33:19	אֲשֵׁרָה	— 목상	— 목상	— 목상	sacred poles	sacred posts	— poles	남북
대하 34:3	אֲשֵׁרָה	— 목상들	— 목상	— 목상들	sacred poles	sacred posts	— poles	남북
대하 34:4	אֲשֵׁרָה	— 목상들	— 목상	— 목상들	sacred poles	sacred posts	— poles	남북
대하 34:7	אֲשֵׁרָה	— 목상들	— 목상	— 목상들	sacred poles	sacred posts	— poles	남북
사 17:8	אֲשֵׁרָה	—	— 목상	— 상들	sacred poles	sacred posts	— poles	남북
사 27:9	אֲשֵׁרִים	—	목상	— 여신상	sacred poles	sacred post	— poles	남북
렘 17:2	אֲשֵׁרָה	— 들	목상	— 목상들	sacred poles	sacred posts	sacred poles dedicated to the goddess —	남북
미 5:14 [§]	אֲשֵׁרִיָּה	— 목상	— 목상	— 여신상	sacred poles	sacred posts	images of —**	남북

* 이하 ‘아세라’와 ‘Asherah’는 ‘—’로 표기.

† 『개역개정』에서 원문에 없음을 나타내는 작은 글자로 처리됨.

‡ 히브리어 성경과 『공동개정』은 2절.

§ 히브리어 성경과 『공동개정』은 13절.

** NET의 번역주에 ‘Asherah poles’로도 번역 가능하다고 적음.

위 표는 히브리어 אֲשֵׁרָה가 나오는 구절을 망라한 것이다. 책, 장, 절과 함께 사용된 형태, 『개역개정』, 『공동개정』, 『새번역』, NRS, TNK, NET의 번역, 문법적 성과 수를 기록했다. 음영은 영역본에서 אֲשֵׁרָה를 (기둥이 아닌) 여신으로 이해한 것을 표시한 것이다. 표를 분석하면 아래와 같다.

첫째, 히브리어 본문에서 사용된 형태는 단어 앞에 붙은 정관사와 전치사를 논외로 하면 다음 6가지 형태 중 하나이다. אֲשֵׁרָה(또는 אֲשֵׁרָה), אֲשֵׁרֹת, אֲשֵׁרִים, אֲשֵׁרִיָּה, אֲשֵׁרִי, אֲשֵׁרָהם(또는 אֲשֵׁרָהם).

둘째, 히브리어 אֲשֵׁרָה는 문법적 성이 남성과 여성 모두 될 수 있다. 이것은 복수 형태를 보면 알 수 있는데, 남성 복수형이 19번, 여성 복수형이 3번 나온다. 단수 형태의 경우 문맥이 성을 알려 주는 두 경우를 제외하면(왕하 13:6;

대하 15:16),²⁾ 그 성을 알기는 어렵다(16곳). 형태에 있어 여성형 접미사(ה, -)를 지닌 히브리어 אַשְׁרָה가 남성 명사로도 쓰인다는 점은 의미론적으로 매우 중요하다. 왜냐하면 히브리어 אַשְׁרָה가 남성인 경우는 언제나 제의 상징물인 ‘아세라 기둥’을 의미하기 때문이다.³⁾ 즉, 위 6가지 히브리어 형태 중 אַשְׁרָה, אַשְׁרָהוּ, אַשְׁרָהוֹת, אַשְׁרָהוֹתָם(또는 אַשְׁרָהוֹתָם)은 ‘아세라 여신’이 아니라 ‘아세라 기둥’을 가리키는 것이다.

셋째, 우리말 역본에서 히브리어 אַשְׁרָה의 번역은 매우 다양하다. 『개역개정』에서는 ‘아세라(들)’, ‘아세라 상’, ‘아세라 목상(들)’로 번역했고, 『새번역』에서는 ‘아세라’, ‘아세라 목상(들)’, ‘아세라 상(들)’, ‘아세라 여신상’으로 번역했고, 『공동개정』에서는 ‘목상(들)’, ‘목신’, ‘아세라(들)’, ‘아세라 목상(들)’, ‘아세라 상’, ‘아세라 여신’, ‘여신’으로 번역했다. 복수 접미사 ‘-들’의 사용을 논외로 하면 『개역개정』이 비교적 일관성이 있어서 단 3가지 형태만이 사용되었고, 『새번역』에서는 4가지 형태가, 『공동개정』에서는 7가지 형태가 사용되었다. 문법적 수를 번역하는 데 있어서는 세 역본 모두 임의적이다. 즉 원문의 אַשְׁרָה가 복수형일 때 우리말에서 ‘-들’을 사용한 경우도 있고 그렇지 않은 경우도 있다.

넷째, 영역본들의 경우 사정은 반대이다. NRS와 TNK에서 אַשְׁרָה는 단 두 가지 표현으로만 번역되었다. 즉, אַשְׁרָה가 ‘아세라 여신’을 가리킨다고 생각될 때는 ‘Asherah’(TNK에서는 히브리어 복수형인 ‘Asheroth’도 사용된다)로, ‘아세라 기둥’을 가리킨다고 생각될 때는 각각 ‘sacred pole’(NRS)과 ‘sacred post’(TNK)로 번역되었다. NET의 경우는 NRS와 TNK보다는 번역 표현이 다양하지만, 그럼에도 불구하고 독자는 NET의 번역이 ‘여신’을 의미하는지 ‘기둥’을 의미하는지 쉽게 알 수 있다. NET의 번역자들은 אַשְׁרָה를 ‘여신’으로 판단했을 때는 ‘Asherah’로, ‘기둥’으로 판단했을 때는 ‘Asherah pole’, ‘sacred Asherah pole’, ‘sacred poles dedicated to the goddess Asherah’ 중 하나로 번역했다.⁴⁾ 세 역본 모두 원문의 문법적 수는 번역에서도 충실히 표현되었다.⁵⁾ 영

2) 왕하 13:6에서 뒤따르는 동사를 보면(עמדה אַשְׁרָה), 그리고 대하 15:16에서 뒤따르는 대명사를 보면(את־מפלצתהּ) אַשְׁרָה(לאַשְׁרָה מפלצת)가 여성임을 알 수 있다.

3) 단 하나의 예외는 NET의 미 5:14의 번역인데, 이 경우도 NET의 번역자들은 제2의 번역으로 ‘Asherah poles’를 적어 넣었다. 필자는 NET에서 번역주로 내린 ‘Asherah poles’가 더 맞다고 생각한다. 미가서 본문이 만약 ‘아세라 여신’을 지칭하려 했다면 본문과 같이 남성형(אַשְׁרָה)이 아니라 여성형을 썼을 것이다.

4) 이 중 ‘sacred poles dedicated to the goddess Asherah’라고 번역한 것은 램 17:2 단 한 번이다.

5) 예외처럼 보이는 사 27:9는 번역자의 실수라고 보기 어렵다. TNK의 해당 부분은 ‘with no sacred post left standing’인데 ‘sacred post’ 앞에 ‘no’가 있기 때문에 이것이 복수형이나 단수형이나 하는 것은 이 영어 구문에서는 중요하지 않다.

역본들로부터 우리가 또 알 수 있는 사실은 40번의 אֲשֶׁרָה 중 ‘아세라 여신’으로 번역되는 것은 그리 많지 않다는 것이다(음영이 있는 칸들을 보라). 표에서 볼 수 있듯이 NRS와 TNK에서 אֲשֶׁרָה를 ‘sacred pole(s)/post(s)’로 번역한 경우는 32번이다(그 목록은 두 역본이 정확히 일치한다). NET의 경우는 그보다 더 많아서 40번 중 33번은 ‘(sacred) Asherah pole(s)’로, 1번은 ‘sacred poles dedicated to the goddess Asherah’로 번역하여 모두 34번을 기둥으로 번역했다. NET의 경우 성경에 나오는 אֲשֶׁרָה의 85%를 기둥으로 번역한 것이다. 히브리어 אֲשֶׁרָה가 NRS, TNK, NET를 통틀어 한 번이라도 여신으로 이해된 경우는 다음 9구절뿐이다. 사 3:7; 왕상 15:13; 18:19; 21:7; 23:4, 6, 7; 대하 15:16; 미 5:14.⁶⁾

지금까지 히브리어 אֲשֶׁרָה가 원문에서 사용된 형태, 그 성과 수, 우리말 번역 표현, 영어 번역 표현을 관찰하였다. 여기에서 אֲשֶׁרָה의 우리말 번역에 대해 다음 두 가지 문제점을 지적할 수 있다. 첫째, 앞에서 언급했듯 אֲשֶׁרָה의 의미는 단 두 가지인데 우리말 성경에는 그 번역이 지나치게 다양하다. 가장 일관성 있게 번역된 『개역개정』만 하더라도 ‘아세라’, ‘아세라 상’, ‘아세라 목상’이 모두 다른 의미인지, 같은 의미인지, 어느 둘이 같고 나머지 하나가 다른지 알기가 쉽지 않다. 『공동개정』의 경우는 사정이 더 안 좋아서 어느 표현이 기둥을 의미하고 어느 표현이 여신을 의미하는지를 알기도 쉽지 않을 뿐더러 ‘목상’, ‘목신’, ‘여신’ 등의 경우엔 이 표현들이 히브리어 אֲשֶׁרָה에서 온 것임을 아는 것도 매우 어렵다. 둘째, אֲשֶׁרָה가 기둥을 가리킬 때 우리말 역본들은 이를 ‘아세라 상’, ‘아세라 목상’, ‘아세라 여신’, ‘아세라 여신상’, ‘목상’, ‘목신’, ‘여신’ 등으로 번역했는데, 독자는 이런 표현들이 제의 상징물인 ‘기둥’을 가리킨다고 상상하기 힘들다. 이 때문에 우리말 독자들은 위 번역 표현들이 (실제로는 기둥을 가리켜야 함에도) 모두 ‘아세라 여신’을 가리키는 것이라고 오해할 수 있게 되는 것이다.

결론적으로 히브리어 אֲשֶׁרָה를 우리말로 번역할 때는 ‘기둥’과 ‘아세라 여신’ 두 가지 의미 중 어느 것을 나타내는지를 파악하는 것은 매우 중요하다. 그리하여 אֲשֶׁרָה가 기둥을 가리키는 것이 분명할 때는 ‘아세라 기둥’으로, 여신을 가리키는 것이 분명할 때는 ‘아세라’ 혹은 ‘아세라 여신’으로 번역을 해야 할 것이다. 두 가지 의미 모두 가능한 경우는 둘 중 하나를 제1번역으로 본문에 적고 나머지 의미를 번역주로 표기해야 할 것이다.⁷⁾

6) 이 구절들에 대한 보다 자세한 논의를 위해서는 아래를 보라.

7) 필자는 אֲשֶׁרָה가 제의 상징물인 기둥을 가리킬 때 NRS나 TNK를 따라 ‘거룩한 기둥’ 등으로 표현하지 말고 NET와 같이 ‘아세라 기둥’으로 번역해야 한다고 제안한다. 이렇게 함으로 우리말 독자는 제의 상징물인 아세라 기둥이 가나안의 모신(母神) 아세라와 관계가 있음을 알

2. אַשְׁרָה가 여신을 가리킨다고 생각되는 본문들

앞에서 보았듯 히브리어 אַשְׁרָה는 그 절대 다수가 ‘아세라 기둥’을 가리킨다고 생각된다. NRS와 TNK의 번역자들은 80%가 그렇다고 결론 내렸고, NET의 번역자들은 85%가 그렇다고 결론 내렸다. 반면 아세라 여신을 언급한다고 생각된 경우는 NRS와 TNK에서는 40개의 구절 중 8개, NET에서는 6개뿐이다(위 표에서 음영을 준 부분). 40개의 성경 본문 중 NRS, TNK, NET 중 단 하나의 역본이라도 אַשְׁרָה를 아세라 여신으로 번역한 구절은 모두 9개이다. 여기서는 NRS, TNK, NET에서 אַשְׁרָה를 여신으로 이해하고 번역한 본문들을 좀 더 자세히 읽어 보려 한다. 그럼으로써 이 본문들이 실제로 여신 혹은 아세라를 언급하는지, 아니면 번역자들의 판단과는 달리 기둥을 언급하는지를 따져 볼 수 있을 것이고, 또 성서의 저자들이 아세라 혹은 여신을 어떻게 이해했는지, 성서가 그리는 시대의 사람들이 아세라 혹은 여신을 어떻게 이해했는지를 엿볼 수 있을 것이다.

NRS, TNK, NET 중 단 한 역본이라도 אַשְׁרָה가 아세라 여신을 가리킨다고 생각하여 번역한 구절들은 사 3:7; 왕상 15:13; 18:19; 21:7; 23:4, 6, 7; 대하 15:16; 미 5:14이다. 이 중 미가서 본문은 아래에서 논의하지 않을 것이다. 비록 NET가 미가서 본문의 אַשְׁרָה를 ‘your images of Asherah’로 번역하기는 했지만 אַשְׁרָה의 남성 복수형이 ‘아세라 여신’을 가리킨다고 보기는 어렵기 때문이다. 실제로 NET의 번역주는 위 히브리어가 ‘Asherah poles’를 뜻할 수도 있다고 적어 넣었다. 나머지 8구절 중 왕상 15:13과 대하 15:16은 병행 본문이고, 왕상 23:4, 6, 7은 한 의미 단락에 속하므로 우리가 논의할 본문은 다섯 단락이다. 논의는 성경의 순서를 따라 다음과 같이 진행된다. ① 사 3:7; ② 왕상 15:13(// 대하 15:16); ③ 왕상 18:19; ④ 왕하 21:7; ⑤ 왕하 24:4-7.

2.1. 사사기 3:7

이스라엘 자손이 주께서 보시기에 악을 저질러 그들의 주 하나님을 잊고 바알들(הבעלים)과 아세라들(האשרות)을 섬겼다.⁸⁾

위 구절의 האשרות는 여신을 지칭한다. 데이(John Day)는 이에 대해 두 가지

계 될 것이다.

8) 이하 성경 번역은 필자의 번역이다. 강조체로 쓰인 ‘주’는 이스라엘의 하나님의 이름(יהוה)을 옮긴 것이다. 이에 대한 근거로는 민영진, “‘여호와’를 ‘주(主)’로 번역함”, 『신학논단』 21 (1993), 295-306을 참조하라.

근거를 제시한다. 하나는 אֱשֶׁרָה가 남성이 아닌 여성 복수형으로 쓰인 점이다. 앞에서 말했듯이 אֱשֶׁרָה가 남성 복수형(אֲשֵׁרִים)으로 쓰이면 제의 상징물인 아세라 기둥임이 확실하다는 것이다. 반면 구약 성경에서 아세라가 여성 복수형으로 쓰인 경우는 세 번뿐인데 위 본문을 제외하면 모두 후대의 본문이라는 점을 데이는 지적한다(대하 19:3; 33:3). 신명기사가의 경우 본문의 אֱשֶׁרָה가 지시하는 대상이 여성임을 가리키고자 한 것 같다. 데이가 제시하는 두 번째 근거는 본문의 האֲשֵׁרֹת이 남신인 ‘바알들’(הבעלים)과 대구된다는 점이다.⁹⁾

본문의 “바알들과 아세라들”은 그 이름을 지닌 특정 신들(예를 들어 폭풍의 신인 ‘바알’이나 모신인 ‘아세라’)을 가리킨다고 보기는 어렵다. 문맥을 보면 ‘바알들’은 이방의 남신들을, ‘아세라들’은 이방의 여신들을 통칭하는 제유(提喻)임을 알 수 있다. 즉 본문에서 신명기사가가 관심을 가졌던 것은 이방의 남신들과 여신들을 섬기는 것이지 바울 숭배나 아세라 숭배 자체가 아닌 것이다. בעל과 אֱשֶׁרָה가 본래 고유 명사임에도 불구하고 정관사가 붙은 이유도 마찬가지로 설명될 수 있다. 본문에서 ‘바알들’과 ‘아세라들’은 ‘남신들’과 ‘여신들’을 의미하는 보통 명사가 된 것이다. 본문에서 ‘바알들’을 ‘남신들’로, ‘아세라들’을 ‘여신들’로 바꾸어 읽어도 전혀 어색하지 않다.¹⁰⁾ “바알들과 아세라들”과 같은 의미를 지닌 표현으로 “바알들(הבעלים)과 아스타르트들(העשתרות), 우리말 성경에는 ‘아스다롯’”이 있다(삿 2:13; 10:6; 삼상 7:4; 12:10). 문맥을 보면 “바알들과 아스타르트들”은 “바알들과 아세라들”과 같은 의미를 표현한다.¹¹⁾

9) John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, JSOTSup 265 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 45.

10) 고유 명사가 보통 명사가 되는 사례는 오늘날에도 흔히 볼 수 있다. 본래 상표명이었던 ‘제록스’가 ‘복사기’를 의미하는 보통 명사로 널리 쓰이게 된 것이나 ‘크리넥스’가 뽑아 쓰는 화장지를 통칭하는 단어로 쓰이게 된 것 등이 그러하다.

11) 일부 학자들은 사사기 3:7의 해당 어구가 본래 “바알들과 아스타르트들”이었으나 이것이 전승 과정 중 “바알들과 아세라들”로 바뀌었다고 주장한다. 그들이 제시하는 근거는 성경에 “바알들과 아스타르트들”은 네 번이나 나오지만 “바알들과 아세라들”은 이곳에 단 한 번 나온다는 점이다. 실제로 시리아역 페쉬타와 불가타에는 위 본문을 “바알들과 아스타르트들”이라고 적고 있다(Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2nd ed. [Grand Rapids: Eerdmans, 2002], 128-129). 반면 데이는 원문이 “아세라들”이라고 적었을 수 있다고 주장한다. 그 이유는 첫째, ‘아세라들’이 더 어려운 독법(the lectio difficilior)이기 때문이고, 둘째는 현존하는 모든 히브리어 필사본과 칠십인역과 타르쿰이 모두 ‘아세라들’이라고 읽기 때문이다(John Day, *Yahweh and the Gods*, 45; Judith M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*, University of Cambridge Oriental Publications 57 [Cambridge: Cambridge University Press, 2000], 64를 또한 참조하라).

2.2. 열왕기상 15:13 // 역대하 15:16

왕상 15:13 그는 그의 어머니 마아가도 태후의 자리에서 쫓아냈다. 그녀가 אַשְׁרָה를 위해(לְאַשְׁרָה) 혐오스러운 형상을 만들었기 때문이다. 아사는 그녀의 혐오스러운 형상(מַפְלְצָה)을 벤 후 기드론 시내에서 태웠다.

대하 15:16 아사 왕은 어머니 마아가도 태후의 자리에서 쫓아냈다. 그녀가 אַשְׁרָה를 위해(לְאַשְׁרָה) 혐오스러운 형상을 만들었기 때문이다. 아사는 그녀의 혐오스러운 형상(מַפְלְצָה)을 베어 가루로 만든 후 기드론 시내에서 태웠다.

병행 본문의 가장 큰 차이는 열왕기 본문에서는 אַשְׁרָה에 정관사가 사용되었고 역대 본문에서는 그렇지 않다는 것이다. 히브리어 אַשְׁרָה가 여신을 가리킬 때에, 즉 고유 명사로 사용될 때에 정관사가 붙을 수 있는가 하는 문제는 아래에서 자세히 다룰 것이다. 지금은 성서 히브리어에서 여신의 이름으로 사용된 אַשְׁרָה에 정관사가 붙는 것이 불가능하지 않다는 점만을 말해 두고자 한다.

위 병행 본문의 אַשְׁרָה가 여신을 가리키는지, 기둥을 가리키는지를 결정하기 위해서는 히브리어 מַפְלְצָה의 의미를 알아야 한다. 문제는 이 히브리어 단어가 위 두 본문에서만 사용된다는 점이다. 다른 문맥 없이 מַפְלְצָה의 정확한 의미를 알기는 어렵다. 그러나 문맥에 근거하여 많은 학자들은 이것이 אַשְׁרָה에게 바쳐진 제의 상징물이라고 생각한다. 그렇다면 본문이 말하는 바는 마아가 태후가 אַשְׁרָה에게 מַפְלְצָה이라는 제의 상징물을 바쳤다는 것이다. 일부 학자는 본문의 אַשְׁרָה를 아세라 기둥으로 이해하여 마아가가 아세라 기둥에 מַפְלְצָה이라는 제의 상징물을 바친 것이라고 읽는다.¹²⁾ 그러나 이 해석은 어색하다. 제의 상징물에게 제의 상징물이 바쳐진 것이기 때문이다. 더 그럴듯한 해석은 마아가가 ‘아세라 여신’에게 מַפְלְצָה이라는 제의 상징물을 바쳤을 것이라는 것이다. 예를 들어 데이와 위긴스(Steve A. Wiggins)는 제의 상징물은 오직 신에게만 바쳐질 수 있다고 생각한다.¹³⁾ אַשְׁרָה가 ‘아세라 여신’을 가리킨다고 이해하게 되면 본문의 מַפְלְצָה의 3인칭 여성 대명사(הּ-)가 누구를 지시하는가가 문제가 된다. אַשְׁרָה가 아세라 기둥을 가리켰다면 여성 인칭 대명

12) 예를 들어, Judith M. Hadley, *Cult of Asherah*, 66; Mark S. Smith, *Early History of God*, xxxiii.

13) John Day, *Yahweh and the Gods*, 44; Steve A. Wiggins, *A Reassessment of 'Asherah': A Study according to the Textual Sources of the First Two Millennia B.C.E.*, AOAT 235 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993), 108-109.

사는 마아가를 지시할 수밖에 없었을 것이다. 아세라 기둥은 남성으로 취급되기 때문이다. 그러나 우리의 논의를 따라 אֲשֵׁרָה가 여신을 가리킨다고 이해하게 되면 인칭 대명사는 마아가를 지시할 수도 있고 아세라 여신을 지시할 수도 있게 된다. 필자는 이 인칭 대명사가 아세라 여신을 가리킨다고 생각한다. אֲשֵׁרָה가 인칭 대명사에서 더 가까울 뿐만 아니라 의미도 더 자연스럽게 때문이다. 그렇다면 본문이 말하는 ‘험오스러운 형상’(מַבְלָצִית)의 소유주는 ‘마아가’가 아닌 ‘아세라 여신’이 된다.

2.3. 열왕기상 18:19

“이제 사람들을 보내어 온 이스라엘을 갈멜산에 내가 보는 앞에 모아 주십시오. 이세벨의 상에서 함께 먹는 450명의 바알(הַבְּעַל)의 예언자들과 400명의 아세라(הַאֲשֵׁרָה)의 예언자들도 모아 주십시오.”

문맥을 고려할 때 본문의 אֲשֵׁרָה는 여신을 가리키는 것이 확실하다. 앞에서 논의한 사사가 본문에서처럼 אֲשֵׁרָה가 ‘바알’과 짝을 이루기 때문이다. 문제는 이름으로 사용된 히브리어 אֲשֵׁרָה에 정관사가 붙은 점이다. 히브리어 בְּעַל에 정관사가 붙은 것은 이해하기가 그렇게 어렵지 않다. 히브리어 בְּעַל은 고유 명사이기도 하지만 히브리어로 ‘주인’을 뜻하는 보통 명사도 되기 때문이다. 그러나 אֲשֵׁרָה의 경우는 그런 용법이 없기 때문에 정관사가 붙어 있는 점을 설명하기는 쉽지 않다. 앞에서 언급한 대로 이에 대해서는 아래에서 따로 논의할 것이다.

번역에 있어서 위 본문의 הַאֲשֵׁרָה가 ‘아세라 기둥’이 아닌 ‘아세라 여신’으로 번역되어야 한다는 점은 분명하지만 본문 해석에 있어서 한 가지 문제가 있다. 많은 학자들은 위 본문에 있는 아세라에 대한 언급이 후대에 첨가된 것이라고 생각한다.¹⁴⁾ 아세라는 두로의 여신이 아니었으므로 사실 두로 출신인 이세벨이 수입할 수 있는 신은 아니었다. 철기 시대의 두로, 즉 페니키아에서 바알과 짝을 이루었던 여신은 아세라가 아니라 아스타르트이다. 때문에 본래 ‘아스타르트’라고 되어 있던 것을 신명기사가 ‘아세라’로 수정했다는 것이다.¹⁵⁾ 실제로 열왕기상 18장에서 아세라에 대한 언급은 위 본문에 단 한 번만 나온다. 아세라의 예언자들은 엘리야의 도전에 초청받은 후(18:19) 이야기에서 사라진다. 이들은 대결에서 아무런 역할을 하지 않았고, 바알의 예언자들

14) 예를 들어, Saul Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (SBLMS 34; Atlanta: Scholars, 1988), 8; Mark S. Smith, *Early History of God*, 126-127.

15) Mark S. Smith, *Early History of God*, 126-127.

이 학살되었을 때도 어찌 되었는지 알 수 없다. 오리겐의 헥사플라에는 ‘아세라의 예언자들’이라는 어구에 별표(*)가 있어서 이것이 칠십인역 원문에는 없었음을 알려 준다.¹⁶⁾

그러나 모든 학자들이 열왕기상 18장의 아세라가 후대 첨가라고 생각하는 것은 아니다. 칠십인역에는 400명의 아세라의 예언자가 22절에서도 한 번 더 언급되는데 이 사실에 근거하여 리드(William L. Reed)는 원문에는 19절과 22절 모두에 아세라의 예언자들이 언급됐을 것이라고 주장한다. 즉 19절의 “아세라의 예언자들”이 후대 첨가일 가능성도 있지만 22절의 “아세라의 예언자들”이 후대에 생략되었을 가능성도 있다는 것이다.¹⁷⁾ 위긴스는 “아세라의 예언자들을 지워야 한다는 근거들은 설득력이 없다.”라고 말한다.¹⁸⁾

만약 열왕기상 18장의 원문이 아세라를 포함하고 있었다면 왜 아세라와 아세라의 예언자들이 19절 이후에 사라지는 것일까? 이에 대해 생각할 때 기억해야 할 점이 있다. 바로 갈멜산에서의 대결은 야훼와 바알 사이의 대결이었다는 점이다. 히브리어 אֱלֹהִים이 복수형이 아니라 단수형으로 나오는 점이 이 점을 뒷받침할 수 있다. 신명기사가는 보통 אֱלֹהִים을 언급할 때 복수 형태를 선호하지만 이곳에서는 특별히 단수 형태를 사용함으로써 갈멜산에서의 대결이 야훼와 바알 사이의 대결이었음을 강조했을 수 있다는 것이다.¹⁹⁾ 엘리야에게 있어서 아세라 숭배는 주된 관심이 아니었을 수 있다.²⁰⁾ 제빗(Ziony Zevit)은 다음과 같은 시나리오를 제안한다.

아세라의 예언자-제사장들이 이야기에 등장하는 것(19절)은 분명한 이유가 있기 때문이다. 그들은 대결에 참여하지 않았는데 그 이유는 주신(主神)의 배우자로서 아세라의 지위는 확고했기 때문이다. 엘리야와 엘리야를 따르는 이들에 의해 바알의 예언자-제사장들이 처형될 때도 아세라의 예언자-제사장들은 처형되지 않았다. 후자는 이쪽 편도 저쪽 편도 아니었기 때문이다. 아세라의 예언자-제사장들은 대결의 참관인일

16) 이에 관해서는 James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, Henry Snyder Gehman, ed., ICC (New York: Scribner, 1951), 310; John A. Emerton, “New Light on Israelite Religion: The Implications from Kuntillet ‘Ajrud”, *ZAW* 94 (1982), 16; Edward Lipiński, “The Goddess ‘Aṣirat in Ancient Arabia, in Babylon and in Ugarit”, *OLP* 3 (1972), 114; Saul Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh*, 8을 보라.

17) William L. Reed, *The Asherah in the Old Testament* (Fort Worth: Texas Christian University, 1949), 55. 리드에 대한 반론으로는 Saul Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh*, 8 n. 23을 보라.

18) Steve A. Wiggins, *Reassessment of ‘Asherah’*, 111.

19) Judith M. Hadley, *Cult of Asherah*, 66.

20) Ibid.

뿐이었다. 그들은 자기들의 여주인이 두 신 중 누구의 시중을 들어야 하는지를 알기 위해 그 자리에 참석한 것이다.²¹⁾

아세라 여신에 관한 성경의 증거가 그리 많지 않기 때문에 제빗의 주장이 맞는지 틀리는지 확실하게 말할 수는 없다. 그럼에도 불구하고 제빗의 재구성 은 갈렘산 이야기에서의 아세라와 아세라의 예언자들의 역할에 대해서, 그리고 이들이 이야기 속에서 이상하게 사라지는 것에 대해서 잘 설명해 준다.

2.4. 열왕기하 21:7

그[므낏세 왕]는 자기가 만든 **אשרה**의 상(**פסל האשרה**)을 성전 안에 세웠다. 그러나 일찍이 주께서 다윗과 그의 아들 솔로몬에게 이 성전에 관해 말씀하신 것이 있었다. 바로 “이스라엘의 모든 지파들 중에 내가 선택한 이 성전과 예루살렘에 내가 영원히 나의 이름을 둘 것이다.”라고 하신 것이다.

히브리어 **פסל**은 ‘상’(像, image) 또는 ‘닮은 모양’(likeness)을 의미한다. 본문의 **אשרה** **פסל**는 일반적으로 다음 둘 중 하나로 이해된다. 첫째, 스미스(Mark S. Smith)가 제안하듯 이 어구는 “예루살렘 왕실의 제의에서 사용한 보다 정교한 형태의 아세라 기둥”을 가리킬 수 있다.²²⁾ 둘째, 테이는 제의 상징물(즉, 아세라 기둥)의 ‘상’(image)을 만들었다는 것이 개연성이 없다고 주장한다. 즉 본문의 **אשרה**는 실제 신을 가리키고 **פסל**은 그 여신의 신상(神像)이라는 것이다.²³⁾ 성경의 다른 곳에서 **פסל**이 항상 ‘신상’을 뜻하는 점을 기억하면(// HALOT) 므낏세 왕이 성전 안에 세운 형상이 아세라 여신을 위한 것이었을 가능성이 높다. 그러나 만일 히브리어 **פסל**의 의미가 성경에서 확인되는 것보다 더 넓다면, 또 신명기 16:21(“당신들은 당신들을 위하여 당신들이 만든 주 당신들의 하나님께의 제단 옆에 아세라 기둥[**אשרה**], 곧 어떤 나무도 심어서는 안 됩니다.”)이 역사적 현실에 근거한 명령이라면, 므낏세가 세운 **אשרה** **פסל**가 ‘아세라 기둥’이었을지도 모른다. 따라서 본문의 **אשרה** **פסל**가 정확히 무엇을 가리키는지 결정하기는 어렵다.

2.5. 열왕기하 23:4-7

21) Ziony Zevit, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches* (London: Continuum, 2001), 652.

22) Mark S. Smith, *Early History of God*, 128.

23) John Day, *Yahweh and the Gods*, 43-44.

⁴왕[요시아 왕]은 대제사장 힐기야와 부제사장들과 문지기들에게 명령하여 주의 성전에서 바알과 아세라와 하늘의 모든 별들을 위해 (לְבַעַל וְלְאֲשֵׁרָה) 만들어진 기구들을 가지고 나오도록 했다. 그는 그것들을 예루살렘 성 바깥 기드론 들판에서 태우고 그 재를 베델로 옮겼다. ⁵그는 유다의 왕들이 유다 성읍들과 예루살렘 근방에서 분향하도록 임명한 제사장들(הַכֹּהֲנִים)—바알과 해와 달과 별자리들과 하늘의 모든 별들에게 분향하던 자들—을 없앴다. ⁶그는 주의 집에서 אַשְׁרָה를 꺼내 예루살렘 밖 기드론 와디로 가져가게 했다. 그는 그것을 기드론 와디에서 태워 잘게 부순 후 그 가루를 백성들의 무덤 위에 뿌려 버렸다. ⁷그는 또 주의 집에 있는 남창들의 집들을 허물었다. 그 집들은 여인들이 אַשְׁרָה를 위한(לְאֲשֵׁרָה) 집(בָּתִּים), 텐트, 옷?)을 짜는 장소였다.

데이는 본문의 אַשְׁרָה가 여신을 가리킨다고 주장한다. אַשְׁרָה는 4절에서 바알을 비롯한 다른 신적 존재들과 나란히 언급된다. 또 제의를 위한 기구들이 헌정된 대상들 중 하나이기도 하다. 데이는 제의 상징물(즉, 아세라 기둥)에 제의를 위한 기구들이 바쳐졌을 가능성은 낮다고 생각한다.²⁴⁾ 그러나 이 해석이 문제가 없는 것은 아니다. 5절 이후에서 אַשְׁרָה는 다른 신적 존재들과는 다르게 취급된다. 5절에서 אַשְׁרָה는 제사장들(כֹּהֲנִים)이 분향했던 신들의 목록에서 빠져 있고, 6절에서는 אַשְׁרָה만 따로 취급된다. 그러므로 데이의 주장, 즉 위 본문의 אַשְׁרָה가 다른 신들(혹은 신적 존재들)과 동일하게 취급되므로 여신을 지칭했을 것이라는 주장은 4절에서는 옳으나 나머지 절들에서는 옳지 않다.

위 본문의 אַשְׁרָה가 여신이건 그렇지 않건 한 가지 확실한 것은 위 본문의 אַשְׁרָה가 위 열왕기하 21:7에서 므낫세가 세웠던 그 אַשְׁרָה일 것이라는 것이다. 따라서 열왕기하 23:4-7의 אַשְׁרָה가 무엇이었는데 대한 답은 21:7을 어떻게 해석하느냐에 달려 있다. 주지하듯 21:7의 אַשְׁרָה가 제의 상징물인지 여신인지에 대해서 우리는 결론을 내리지 못했다.

지금까지의 논의를 요약하면 아래와 같다. 첫째, 히브리어 אַשְׁרָה가 여신을 가리키는 본문은 사 3:7; 왕상 15:13(// 대하 15:16); 왕상 18:19이다. 이 본문들의 히브리어 אַשְׁרָה는 ‘아세라’ 혹은 ‘아세라 여신’으로 번역해야 한다. 둘째, 히브리어 אַשְׁרָה가 여신을 가리키는지 기둥을 가리키는지 결정하기 힘든 본문은 왕하 21:7; 23:4-7이다. 이 본문들의 히브리어 אַשְׁרָה는 ‘아세라 기둥’으로

24) John Day, *Yahweh and the Gods*, 43. 또한 Steve A. Wiggins, *Reassessment of 'Asherah'*, 119를 보라.

번역한 후 각주에 “또는 ‘아세라(여신)’ ”을 적어 넣거나 그 반대로 ‘아세라’ 나 ‘아세라 여신’으로 번역한 후 각주에 “또는 ‘아세라 기둥’ ”이라고 적어 넣어야 한다.

3. 아세라의 이름 앞에 붙는 정관사

여기서는 앞에서 미루었던 중요한 문제를 다루려 한다. 바로 여신의 이름 앞에 정관사가 사용된 현상이다. 마소라 본문에 의하면 앞에서 다룬(병행 본문을 포함한) 6곳의 본문 중 אֲשֵׁרָה 앞에 정관사가 붙은 경우가 무려 5곳이나 된다. 이 중 אֲשֵׁרָה가 ‘여신들’에 대한 통칭으로 사용된 사사기 3:7과 ‘아세라 여신’과 ‘아세라 기둥’ 중 어느 것을 가리키는지 결정하기 어려운 열왕기하 21:7; 23:4-7을 논외로 하더라도, 가나안의 모신 아세라를 지칭하는 나머지 세 본문(왕상 15:13 // 대하 15:16; 왕상 18:19) 중 두 곳이 고유 명사 אֲשֵׁרָה 앞에 정관사를 사용한 것이다. 마소라 본문에 정관사가 붙어 있지 않은 역대하 15:16 본문에서도 마소라 이전의 자음 본문에서 정관사가 사용되었을 가능성을 배제할 수 없다. אֲשֵׁרָה가 전치사 ל와 함께 쓰였기 때문에 정관사가 원 본문에 있었는지 없었는지 분명히 알 수는 없기 때문이다. 그러므로 자음만을 볼 때 아세라가 고유 명사로 쓰인 성경의 모든 예들(즉 왕상 15:13 // 대하 15:16; 왕상 18:19) 중 정관사가 사용되지 않았다고 분명하게 말할 수 있는 예는 하나도 없다.

그렇다면 어떻게 여신의 이름 앞에 정관사가 붙을 수 있을까? 켈과 윌링어(Othmar Keel and Christoph Uehlinger)는 히브리어가 이중 한정(double determination)을 허락하지 않는다는 사실에 근거하여 정관사가 붙은 אֲשֵׁרָה가 특정한 여신을 가리키기 어렵다고 주장한다. 그러나 그들은 또한, 만약 위 본문들이 실제로 여신의 이름을 언급한 것이라면 이것은 아세라 이름 앞에 정관사를 붙임으로 그 여신을 깎아내리기 위한 목적으로 그리했을 수도 있다고 지적한다.²⁵⁾ 데이의 설명도 비슷하다. 데이는 הַבְּעֵל, הַתְּמוֹן(겔 8:14)와 같은 예들에 근거해서 성서 히브리어에서 정관사의 일반적인 용법이 무시될 수 있다고 주장한다.²⁶⁾ 해들리(Judith M. Hadley)의 보고에 의하면, 데이는 더 나아가 아세라 여신에게 정관사를 붙이는 것이 바알 신과의 “동정적인 연결”(sympathetic association)에서 온 것이라고 설명한다.²⁷⁾ 바알 신에게 정관사가

25) Othmar Keel and Christoph Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God*, 229-230.

26) John Day, *Yahweh and the Gods*, 43.

붙는 것은 히브리어에서는 자연스럽다. 히브리어 בעל은 ‘주인’이라는 의미의 보통 명사로도 쓰이기 때문이다. 그렇다면 데이에 따르면 아세라가 정관사를 갖게 된 것은 성경에서 밀접하게 연결되는 바알과의 언어적 유비(linguistic analogy) 때문이라는 것이다. 이로써 성서 저자들은 바알을 깎아내릴 때처럼 아세라도 깎아내리게 된다는 것이다. 실제로 언어학에서 유비는 매우 흔한 현상으로 종종 전혀 예상하기 힘든 형태를 만들어내기도 한다.²⁸⁾

여기서 우리가 한 가지 질문해야 할 것이 있다. 성경에서 아세라 못지않게 바알의 짝으로 자주 등장하는 아스타르트(עַשְׁתָּרְת)는 어떠한가? 성경에서 עַשְׁתָּרְת가 이름으로 사용될 때도 정관사가 붙을까? 그렇지 않다. 이스라엘의 일반적 우상 숭배에 대해 비판할 때 성경 저자들은 아스타르트를 הַעַשְׁתָּרְת의 형태로 정관사와 함께 쓴다(삿 2:13; 10:6; 삼상 7:3, 4; 12:10). 반면 עַשְׁתָּרְת를 독립적으로 사용하여 두로의 여신을 가리킬 때는 정관사를 같이 쓰지 않는다(삼상 31:10; 왕상 11:5, 33; 왕하 23:13을 보라).

위 관찰은 אַשְׁרָה가 정관사가 붙어 있더라도 여신을 가리킬 수 있다는 우리의 결론을 약화시킬까? 필자는 그렇지 않다고 생각한다. 신명기사가는 두 여신을 다르게 취급할 필요가 있었을 것이다. 아스타르트는 신명기사가에게 있어 야훼 종교의 순수성을 유지하는 데에 큰 방해가 되지 않았다. 반면 아세라 기둥을 숭배하는 것(혹은 그것에 기도하는 것)은 신명기사가에게 골칫거리였을 것이다. 성경에 30번이 넘게 등장하는 아세라 기둥과 그것의 숭배는 성서 시대 이스라엘의 야훼 종교에 중요한 요소로 편입되었다(신 16:21 참조). 이스라엘 사람들은 아세라 기둥을 숭배하는 것이 곧 야훼께 기도하고 예배하는 것이라고 생각했을 것이다. 이것은 야훼 종교의 순수성을 그 무엇보다 중시했던 신명기사가에게 큰 문제였을 것이다. 신명기사가는 야훼의 성전들에 있던 아세라 기둥들이 ‘바른 것’이 아니라고 강조하고 싶었을 것이다.²⁹⁾ 아마도 이것이 신명기사가가 아세라를 언급할 때 (거의) 항상 정관사와 함께 썼던 이유인 듯하다. 신명기사가와 생각을 달리한, (야훼의) 아세라 기둥을 숭배했던 야훼 숭배자들의 눈에도 ‘가나안 여신 아세라’는 ‘가증스러운 것’이었을 것이다. 따라서 신명기사가가 여신의 이름에 의도적으로 정관사를 붙였을 때 (the Asherah), 이 말은 사람들에게 아세라 기둥(the asherah)을 자연스레 연상

27) 해들리와 데이의 개인적인 대화. Judith M. Hadley, *Cult of Asherah*, 62를 보라.

28) 예를 들어, Paul Kiparsky, “Analogy”, *International Encyclopedia of Linguistics*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 1992), 56-60을 보라.

29) 예컨대, Susan Ackerman, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah* HSM 46 (Atlanta: Scholars, 1992), 66; Patrick D. Miller, “The Absence of the Goddess in Israelite Religion”, *HAR* 10 (1986), 246을 보라.

시켰을 것이고, 그리하여 사람들은 기둥을 섬기는 것(the cult of the *asherah* [of Yahweh])과 아세라 여신을 섬기는 것(the cult of *the Asherah*)을 (신명기사가의 의도대로) 동일시했을 수 있다. 요컨대, 신명기사가에게 있어 아스타르트와 아세라는 같을 수가 없었다. 전자는 그냥 이방의 여신이었던 데 반해 후자에서 유래한 아세라 기둥은 야훼 종교의 필수 요소로 자리 잡아 버렸기 때문이었다. 신명기사가는 (야훼의) 아세라 기둥을 아세라 여신과 (조금은 강제적으로) 연결지음으로 야훼의 아세라 숭배(the cult of Yahweh's *asherah*)를 뿌리 뽑고자 했던 것 같다.

4. 결론

지금까지의 논의를 요약하면 다음과 같다.

첫째, 우리말 역본의 אֲשֵׁרָה 번역은 지나치게 다양하다. 히브리어 אֲשֵׁרָה는 여신의 이름을 가리키거나 아세라 기둥을 가리키므로 우리말 번역에서는 אֲשֵׁרָה가 전자를 가리킬 경우 ‘아세라’ 혹은 ‘아세라 여신’으로, 후자를 가리킬 경우 ‘아세라 기둥’으로 번역해야 한다.

둘째, 성경에 40회 나오는 אֲשֵׁרָה 중 아세라 여신을 가리킨다고 분명하게 말할 수 있는 경우는 네 경우이며 이들은 네 곳의 본문에 나온다(삿 3:7; 왕상 15:13 // 대하 15:16; 왕상 18:19). 두 곳의 본문(왕하 21:7; 23:4-7)에서 사용된 네 번의 אֲשֵׁרָה는 아세라 여신을 가리킨다고 생각될 수 있으나 아세라 기둥을 가리킬 가능성도 배제할 수 없다. 나머지 서른두 경우는 모두 아세라 기둥을 가리킨다.

셋째, 히브리어 אֲשֵׁרָה가 분명히 고유 명사로 사용되었음에도 불구하고 정관사가 붙는 경우가 있는데(왕상 15:13; 18:19), 이것은 바알 신과의 언어적 유비에서 기인한 것일 것이다. 또한 비슷하게 사용되는 아스타르트의 이름에는 정관사가 붙지 않고 유독 אֲשֵׁרָה에게만 그러한 것에서 야훼의 아세라 숭배가 신명기사가에게 골칫거리였을 것이라고 생각해 볼 수 있다.

여신 אֲשֵׁרָה와 기둥 אֲשֵׁרָה에 관련한 신명기사가의 신학과 고대 이스라엘의 사회·종교의 모습을 좀 더 잘 볼 수 있도록 하기 위해서는 히브리어 אֲשֵׁרָה의 정확한 이해와 번역은 필수적이다. 그리고 히브리어 אֲשֵׁרָה를 정확하게 이해하고 번역하는 일은 원문을 대하는 성서학자들만이 할 수 있는 특권이자 책임이다. 본 소고가 이 다리를 놓는 일에 조금이나마 역할을 감당했으면 하는 것이 필자의 소망이다.

<주요어>(Keywords)

goddess Asherah, asherah pole, sacred pole, sacred post, definite article.
아세라 여신, 아세라 기둥, 아세라 상, 아세라 목상, 정관사.

(투고 일자: 2013년 2월 6일, 심사 일자: 2013년 2월 22일, 게재 확정 일자: 2013년 3월 4일)

<참고문헌>(References)

- 강성열, 『성서로 보는 결혼 은유』, 서울: 성광문화사, 1998.
- 강승일, “야훼 하나님의 아내?», 「구약논단」 17 (2011), 123-144.
- 민영진, “‘여호와’를 ‘주(主)’로 번역함», 「신학논단」 21 (1993), 295-306.
- Ackerman, Susan, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah*, Harvard Semitic Monographs 46, Atlanta: Scholars, 1992.
- Bright, William, ed., *International Encyclopedia of Linguistics*, 4 vols., Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Day, John, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, JSOTSup 265, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Emerton, John A., “New Light on Israelite Religion: The Implications from Kuntillet ‘Ajrud”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1982), 2-20.
- Hadley, Judith M., *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*, University of Cambridge Oriental Publications 57, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Keel, Othmar, and Christoph Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Thomas H. Trapp, trans., Minneapolis: Fortress, 1998.
- Koehler, L., W. Baumgartner, and J. J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson, 5 vols., Leiden, 1994-2000.
- Lipiński, Edward, “The Goddess ’Aṭirat in Ancient Arabia, in Babylon and in Ugarit”, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 3 (1972), 101-119.
- Miller, Patrick D., “The Absence of the Goddess in Israelite Religion”, *Hebrew Annual Review* 10 (1986), 239-248.
- Montgomery, James A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of*

- Kings*, Henry Snyder Gehman, ed., ICC, New York: Scribner, 1951.
- Olyan, Saul, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, SBL Monograph Series 34, Atlanta: Scholars, 1988.
- Reed, William L., *The Asherah in the Old Testament*, Fort Worth: Texas Christian University, 1949.
- Smith, Mark S., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, 2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Wiggins, Steve A., *A Reassessment of 'Asherah': A Study according to the Textual Sources of the First Two Millennia B.C.E.*, *Alter Orient und Altes Testament* 235, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993.
- Zevit, Ziony, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London: Continuum, 2001.

<Abstract>

**Asherah Pole or Goddess Asherah?:
The Translation of אַשְׁרָה in Korean Bibles**

Dr. Dong-Hyuk Kim
(Methodist Theological University)

Regarding the Hebrew word אַשְׁרָה and its Korean translations, the present article argues the following. First, while the Hebrew word אַשְׁרָה, which occurs 40 times in the Hebrew Bible, means either the Canaanite mother-god Asherah or the sacred pole that was venerated as part of the Yahwistic religion, the Korean translations of this word are not clear in distinguishing the two meanings, and most of them give the reader an impression that they denote the goddess. At present, various expressions translate אַשְׁרָה in Korean Bibles, but they should be either ‘(the goddess) Asherah’ or ‘the asherah pole’ so that the Korean reader may understand that there were two (and only two) different kinds of ‘Asherah’ in ancient Israel. Second, of the eight possible references to the goddess (Jdg 3:7; 1Ki 15:13 // 2Ch 15:16; 1Ki 18:19; 2Ki 21:7; 23:4-7[3x]), four are argued to point clearly to the goddess (Jdg 3:7; 1Ki 15:13 // 2Ch 15:16; 1Ki 18:19), whereas it is difficult to decide whether the other four (2Ki 21:7; 23:4-7[3x]) mean the goddess or the pole. Third, the use of the definite article with the name ‘Asherah’ was probably induced by the linguistic analogy with the foreign god Baal. The Deuteronomist’s insistence on using the expression ‘the Asherah’ may have been due to the fact that the cult of the asherah (the pole) was a persistent challenge for his attempt to establish an orthodox Yahwism.

칠십인역 헬라어의 Αὐτός(단수 주격 형태) 용법 연구 -칠십인역 창세기, 룻기, 전도서, 이사야, 마카비2서 분석-

김주한*

1. 문제 제기

고전 헬라어 학자인¹⁾ 구드윈(W. W. Goodwin)은 자신의 문법서에서 αὐτός의 용법을 다룬 후 다음과 같은 표현을 덧붙였다:²⁾

Αὐτός의 주격은 결코 인칭대명사로 사용되지 않는다는 점이 인지되어야 한다.

이 설명은 간단하지만 향후 다양한 헬라어 문법서들에서 반복적으로 등장한다.³⁾ 이러한 문법적 일관성은 구드윈이 제시한 αὐτός의 용법의 설명이 원(原) 헬라어적 용법임을 가리킨다. 그러나 이 사항이 모든 헬라어 문법서들에서 언급되지는 않았다. 칠십인역 헬라어를 다룬 코니베어와 스톡(F. C. Conybeare and G. Stock)의 문법서가 한 예다.⁴⁾ 칠십인역 헬라어 문법서에서

* 총신대학교 강사, 성경언어/신약.

- 1) W. W. Goodwin, *A Greek Grammar* (London: St. Martin's, 1894), 4. 이곳에서 구드윈(Goodwin)은 자신의 저서가 아티 헬라어를 중심으로 한 헬라어 문법서임을 정확하게 밝힌다.
- 2) W. W. Goodwin, *A Greek Grammar*, 214(§ 989).
- 3) 이에 동의하는 고전 헬라어 문법서로는 H. W. Smyth and G. M. Messing, *Greek Grammar* (Cambridge: Harvard University Press, 1956)가 있다. 또한 19세기 말에서 20세기 초에 이집트에서 발견된 파피루스들을 기초로 하여 작성된 헬라어 문법서인 J. H. Moulton and N. Turner, *A Grammar of NT Greek: Volume III Syntax* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2005)도 동일한 설명을 제공한다. 이 외에 다양한 신약 성경 헬라어 문법서들도 이에 동의한다: A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek NT in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman, 1934); D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995); F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the NT and Other Early Christian Literature*, R. W. Funk trans. (Chicago: University of Chicago Press, 1979); C. F. D. Moule, *An Idiom Book of NT Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959); M. Zerwick, *Biblical Greek* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963); W. D. Mounce, *Basics of Biblical Greek: Grammar* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1999); 하성수와 강지숙, 『그리스어 문법』 (왜관: 분도출판사, 2005), 330(§ 1184); G. Machen, 『신약 헬라어』, 조운일 역 (서울: 솔로몬, 2004).
- 4) F. C. Conybeare and G. Stock, 강선남 편역, 『칠십인역 그리스어 문법』 (의정부: 한남 성서 연구소, 2006), *Grammar of Septuagint Greek: with Selected Readings, Vocabularies and Updated Indexes* (Peabody: Hendrickson Publisher, 1995).

이 항목이 언급되지 않은 여러 가지 이유들이 있겠으나, 필자는 칠십인역 헬라어 문법에 있어 아직 αὐτός 용법에 대한 충분한 연구가 이뤄지지 않았다는 점을 가장 근본적인 원인으로 본다. 이 지적은 중요하다. 왜냐하면 칠십인역 헬라어 문법에 대한 이해가 칠십인역 자체뿐 아니라, 히브리어 성경과의 관계 및 신약 성경 연구와 밀접한 관련이 있기 때문이다. 따라서 본 논문은 칠십인역 헬라어의 αὐτός의 용법을 연구해 보고자 한다.

이 목적을 위해, 제2장에서는 αὐτός 용법을 다시 한 번 간략하게 제시한다. 제3장에서는 칠십인역 창세기에 나타나는 αὐτός의 용법들을 조사하고 그것의 용법을 히브리어 원문과 비교·분석한다. 제4장에서는 제3장의 비교·분석의 결과가 과연 칠십인역 헬라어의 특성인지를 살펴보기 위해 칠십인역 가운데 문자적으로 번역된 본문들(예. LXX 룻기와 LXX 전도서), 의역 번역된 본문(예. LXX 이사야) 및 헬라어로 저작된 본문(예. ‘마카비2서’)을 분석하여 칠십인역에서의 αὐτός의 용법을 제시한다. 결론에서는 지금까지의 논의를 요약하고 향후 연구 방향을 제시한다.

2. Αὐτός에 대한 문법적 설명

2.1. Αὐτός의 용법

2.1.1. Αὐτός의 3인칭 인칭대명사 용법

앞서 언급했듯이, 현행 헬라어 문법에서의 αὐτός의 용법에 대한 한 가지 합의점은 αὐτός가 사격들에서는 대명사로 사용되나 “3인칭 단수 주격 대명사로 사용되지 않는다”는 것이다.⁵⁾ 물론 학자들 중에 αὐτός가 주격 대명사로서 사용되었다고 주장하는 이들도 있으나, 그들조차 이러한 용례는 제한된 본문에만 등장한다고 본다.⁶⁾ 다른 한편, 학자들은 종종 헬라어에서 3인칭 주격을 대신하는 표현들이 사용되었음을 지적한다(참조. 아래 2.2).⁷⁾

5) W. W. Goodwin, *A Greek Grammar*, 82(§ 389), 213-214(§ 989); H. W. Smyth and G. M. Messing, *Greek Grammar*, 229(§ 1194).

6) J. H. Moulton and N. Turner, *A Grammar*, 40; S. J. M. Zerwick, *Biblical Greek*, 64(§ 199). Zerwick의 경우, 그 예를 누가복음에 제한한다. 또한 F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar*, 150(§ 288[2]), 145-146(§ 277[3]) 및 H. S. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint: Vol. 1 Introduction, Orthography and Accidence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909), 190(§ 14[1])을 보라.

7) H. W. Smyth and G. M. Messing, *Greek Grammar*, 299(§ 1194); D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 328-329.

2.1.2. Αὐτός의 특별 용법⁸⁾

메이첸(G. Machen)은 αὐτός의 특별 용법을 다음과 같이 제시한다.⁹⁾

Αὐτός의 특별 용법. 3인칭 대명사인 αὐτός, ἡ, ὅ가 명사 대신 쓰이지 않고 명사와 함께 쓰이는 경우, 위치에 따라 다음 두 가지로 해석한다:

(1) 서술적 위치(αὐτός+관사+명사 또는 관사+명사+αὐτός) - 강의적 용법.

* 동사 속에 들어 있는 대명사를 강조하기도 한다.

(2) 관형적 위치(관사+αὐτός+명사 또는 관사+명사+관사+αὐτός) - “같은, 바로 그”의 뜻.

위의 특별 용법의 가장 중요한 특징은 αὐτός가 형용사처럼 종종 명사와 함께 사용된다는 점이다. 이것이 αὐτός의 대명사적 용법과 결정적인 차이점이다. 이 특별 용법과 관련하여, 한 가지 더 언급해야 할 사항은 αὐτός가 주격 형태로 문장의 동사의 행위자로 사용되는 것처럼 보일 때가 있다는 점이다. 즉, 3인칭 단수 동사가 αὐτός를 남성 단수 주격 형태로 취할 때 이 αὐτός가 동사의 숨어 있는 주어를 강조하기 위해 사용되는데(서술적 위치에서 사용된 강의적 용법) 이것이 αὐτός가 주격의 3인칭 인칭대명사로 사용되는 것과 같은 착각을 일으킨다는 점이다. 게다가 몇몇 문법학자들이 αὐτός가 3인칭 인칭대명사 주격으로 사용될 수 있다고 주장하는 상황에서 이러한 경우에 대해 각별한 주의가 요구된다.

2.2. 3인칭 인칭대명사의 대용어들의 사용¹⁰⁾

2.2.1. Ἐκεῖνος

8) R. A. Young, *Intermediate New Testament Greek: A Linguistic and Exegetical Approach* (Nashville: Broadman, 1994), 72-73; H. W. Smyth and G. M. Messing, *Greek Grammar*, 302 (§ 1206); F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar*, 145-146 (§ 277), 150 (§ 288). 이들에 반해 이를 그냥 인칭대명사 내에서 다루는 문법서들도 있다. 이 경우 각 문법서들은 αὐτός의 용법에 분명히 인칭대명사적 용법이 어느 정도 가미되어 있다는 것을 전제로 한다. H. J. Thackeray, *A Grammar*, 190 (§ 14[1]); J. H. Moulton and N. Turner, *A Grammar*; 37 이하. H. E. Dana and J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek NT* (N.p.: Macmillan, 1955), 134; S. J. M. Zerwick, *Biblical Greek*, 63-64 (§§ 198-200).

9) G. Machen, 『신약 헬라어』, 34.

10) H. W. Smyth and G. M. Messing, *Greek Grammar*, 299 (§ 1194): “3인칭 인칭대명사의 주격은 (부재하는 사람의 경우) ἐκεῖνος, ὅδε, (현존하는 사람의 경우) οὗτος, (문장의 서두에서) ὁ μέν... ὁ δε..., 및 대조에서는 αὐτός로 대체된다.” 참조. H. W. Smyth and G. M. Messing, *Greek Grammar*, 92 (§ 325[d]); D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 328-329. 단, 월리스(Wallace)는 각 주 36에서 H. W. Smyth and G. M. Messing을 326.d로 인용하는데 이는 325.d로 수정되어야 한다.

지시대명사 ἐκεῖνος는 고전 헬라어로부터 신약 성경 헬라어에 이르기까지 3인칭 인칭대명사로 사용되었다.¹¹⁾ 특별히, ἐκεῖνος는 οὗτος와는 달리 원칭(遠稱)을 나타내기 에 나, 너, 우리가 아닌 제3자를 표현하는 데 자연스럽게 사용되었다. 그럼에도 불구하고, ἐκεῖνος가 과연 3인칭 인칭대명사를 대신한 것인지 아니면 ἐκεῖνος의 일반적인 용법인 지시적 의미로 사용된 것인지에 대한 구분에 주의를 기울일 필요가 있다. 따라서 ἐκεῖνος가 등장할 경우 문맥을 고려하는 것이 매우 중요하다.

2.2.2. Οὗτος

Οὗτος는 위의 ἐκεῖνος보다 드물게 3인칭 인칭대명사로 사용되었다.¹²⁾ 이러한 현상은 어떤 측면에서 자연스럽다. 왜냐하면 근(近)칭을 나타내는 οὗτος가 1 혹은 2인칭 인칭대명사보다 더 원(遠)칭을 나타내는 3인칭 인칭대명사들의 대용어로 사용되는 데에는 어려움이 있었을 것이기 때문이다.

2.2.3. “관사+불변화사(예. ὁέ와 μέν)” 구문

“관사 + 불변화사(예. ὁέ와 μέν)”가 3인칭 인칭대명사의 대용어로 사용되는 것은 헬라어의 일반적인 용법이었다.¹³⁾ 특별히, 이는 관사의 명사적 용법에 근거를 둔 것이다.¹⁴⁾

3. 칠십인역 창세기에서의 표면적 분류를 따른 αὐτός(단수 주격 형태) 용법

칠십인역 헬라어에서의 αὐτός의 용법을 살펴보기 위해, 필자는 칠십인역 창

11) J. H. Moulton and N. Turner, *A Grammar*, 40; H. W. Smyth and G. M. Messing, *Greek Grammar*, 299(§ 1194); F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar*, 145(§ 277[3]). S. J. M. Zerwick, *Biblical Greek*, 64(§ 200).

12) F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar*, 145(§ 277[3]); D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 328.

13) H. W. Smyth and G. M. Messing, *Greek Grammar*, 299(§ 1194); H. E. Dana and J. R. Mantey, *A Manual*, 134; J. H. Moulton and N. Turner, *A Grammar*, 36-37.

14) D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 211-212. 추가적으로 언급해야 할 사항으로는 “관사+수사” 구문이 있다. 이 구문은 형태적으로나 의미적으로 종종 대명사적으로 사용되었다. 그러나 이 구문은 이미 언급된 부분의 일부를 나타내는 데 사용되기에(F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar*, 139[§ 265]) 3인칭 인칭대명사를 대신하는 것으로 보기는 어렵다. 후에 살펴볼 칠십인역 창세기에서도 이 용례가 3회(창 38:28; 42:32; 44:28) 등장하는데 모든 경우에 이미 언급된 부분의 일부 혹은 양자 중 한쪽을 가리키는 기능을 한다.

세기에 등장하는 αὐτός(단수 주격형태)의 쓰임을 분석해 보고자 한다. 칠십인역 창세기를 선택한 이유는 칠십인역 창세기가 번역적 측면에 있어서 대체로 문학적일 뿐만 아니라 역사적 측면에 있어서 칠십인역 중 가장 오래되었고,¹⁵⁾ 또한 공식적 번역이라는 특징을 가지고 있기 때문이다.¹⁶⁾ 특별히, 공식적 번역으로서의 특징은 칠십인역 창세기가 향후 칠십인역 번역에 있어 기초 혹은 적어도 참조물이 되었을 가능성을 시사한다.¹⁷⁾ 이러한 점들을 고려해 볼 때, 다른 본문들보다 칠십인역 창세기 분석은 가치가 있다.

3.1. 칠십인역 창세기에서의 αὐτός의 사용 통계

필자는 이 단락에서 칠십인역 창세기에서의 αὐτός의 쓰임에 대해서만 분석할 것이다. 즉, 히브리어 본문과의 비교는 당장 고려하지 않는다(이는 아래의 3.3에서 살펴볼 것이다). 그 이유는 무엇보다 칠십인역 자체가 유대교에 있어서 하나의 독립된 성경으로 읽혀졌기 때문이다.¹⁸⁾

3.1.1. Αὐτός의 사용 통계

칠십인역 창세기에서 αὐτός 형태는 총 43회 등장한다(3:15, 16; 4:4; 13:1; 14:13, 15; 18:8; 19:30; 20:5; 34:19; 35:6; 36:1, 8; 38:12, 14; 39:6, 23; 41:11; 42:9, 38). 등장하는 장들을 참고해 보면 칠십인역 창세기 전반에 αὐτός가 고루 사용되었음을 알 수 있다. 이는 여타 헬라이어 문헌들에서처럼 칠십인역 창세기 번역자들에게 있어 αὐτός가 친숙한 것이었음을 보여준다.

3.1.2. 명사나 관사와 함께 사용되는 경우

칠십인역 창세기에 등장하는 총 43개의 예들 중에서 명사나 관사와 함께 사용된 αὐτός의 특별 용법의 예들은 아래와 같다. 이 용례들은 αὐτός가 3인칭 단수 인칭대명사로 사용된 것과 확연하게 구별되기에 먼저 다룬다.

(1) 서술적 위치: “~자신(~self)”의 의미

15) J. M. Dines, *The Septuagint* (London; New York: T & T Clark, 2004), 120; K. H. Jobes and M. Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker Academic Press, 2000), 33, 114.

16) C. McCarthy, “Text and Versions: The Old Testament”, J. Barton ed., *The Biblical Word*, 2 vols., 1 Vol. (London and New York: Routledge, 2002), 214-215.

17) 참조. J. Joosten, “The Prayer of Azariah (DanLXX 3): Sources and Origin”, J. Cook ed., *Septuagint and Reception* (Leiden: Brill, 2009), 5-16(5-7, 16); Dines, *The Septuagint*, 16.

18) J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis* (Atlanta: Scholar Press, 1993), xiv. 참조. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 139.

명사와 관련하여 서술적 위치에 놓인 αὐτός의 용례는 총 11회 등장한다. 이러한 용례는 일정한 두 가지 유형들로 나타난다.

① “명사/대명사류+...+성 및 수가 일치하는 αὐτός+...”

이 유형에 해당되는 예가 10회 등장한다(13:1; 24:40; 35:6; 38:12; 44:10, 17; 46:1; 49:10; 50:14, 22).

② “명사/대명사류+...+καὶ αὐτός+...”

이 유형에 해당되는 예가 1회 등장한다(4:4).

(2) 한정적 위치: “같은(the same)”의 의미

없음.

3.1.3. 명사나 관사 없이 사용되는 경우

명사나 관사 없이 αὐτός가 단독으로 사용된 예들이 많다. 그러나 이 경우 히브리어 원본과의 비교-대조를 고려하지 않는다면, 그 용법이 강조적 용법인지 대명사적인지가 분명하게 드러나지 않는다. 따라서 그 용법을 파악하기 위해서는 문맥을 고려해야 한다.¹⁹⁾ 해석자의 주관에 전제로 하여 용법들을 구분해보면 다음의 네 가지 범주로 구분된다.

(1) 3인칭 인칭대명사로 사용된 경우

문맥상 3인칭 인칭대명사로 해석할 수밖에 없는 용례들이 총 14회 등장한다(3:15, 16; 14:15; 19:30; 20:5; 24:54; 31:21; 32:22; 34:19; 38:14; 41:11; 44:5; 49:13, 19, 20).

(2) 동사의 주어를 한정하여 “~ 자신(~self)”의 의미로 사용된 경우

문맥상 동사의 주어를 한정하여 αὐτός의 강의적 용법을 나타내는 용례들이 있다(24:7; 27:31; 32:7, 19; 32:22, 32; 33:3; 39:6; 42:38; 44:20; 45:26). 이 경우 특정 어휘의 도움으로 그러한 특성을 분명히 지니는 예들도 있는 반면, 문맥 내에서 대조 등에 의해 강의적 의미를 취하는 경우도 있다.

(3) 양쪽 다 가능성이 있는 경우

이 범주에 속한 예들은 위의 (1) 및 (2)에 나누어져 포함될 수 있을 것이다

19) 물론 여기서 혹자는 이 두 가지 가능성을 고려하는 것에 반대할 것이다. 왜냐하면 히브리어 원본을 고려하지 않을 경우 헬라어 자체의 용법상 αὐτός가 인칭대명사로서 사용되지 않을 것이 분명함을 이미 언급했기 때문이다.

(14:13; 18:18; 24:62; 39:23; 42:9). 그러나 문맥상 그 구분이 명확하지 않을 수 있는 예들을 예시하기 위해 편의상 (3) 항목으로 구분해 놓는다.

(4) 특별한 용례

칠십인역 창세기에서 αὐτός가 강의적 용법이나 혹은 인칭대명사로 사용되지 않은 경우가 두 번 나타난다. 이는 동일한 표현이기에 실제적으로는 1회 등장하는 것으로 볼 수 있다(36:1, 8). 이 용례를 보다 확실히 이해하기 위해 창세기 35:6을 참조해 보면 도움이 될 것이다: ἦλθεν δὲ Ἰακωβ εἰς Λουζα ἢ ἐστὶν ἐν γῆ Χαναναίων ἢ ἐστὶν Βαιθηλ. 필자의 견해로는 강조된 부분은 해석상 칠십인역 창세기 36:1, 8의 αὐτός 용례와 일치하는 것으로 보아야 한다. 이와 더불어, 히브리어 본문을 살펴보면 ‘ἦ’의 자리에는 히브리어 3인칭 인칭대명사 אָנֹכִי가 등장하고 있음을 볼 수 있다(창세기 히브리어 본문에서는 3인칭 인칭대명사 단수형은 성별에 상관없이 모두 אָנֹכִי가 사용된다).

3.1.4. 요약

지금까지 살펴본 위의 용례들은 칠십인역 창세기에서 αὐτός가 강의적 용법 뿐만 아니라(3.1.2.[1] 및 3.1.3.[2]), 3인칭 인칭대명사로서 사용되고 있음을 분명히 보여준다(3.1.3.[1] 및 [3]). 또한 번역으로 인해 그 예를 찾아보기 힘든 예외적인 용례도 등장함을 보았다(3.1.3.[4]).

그렇다면 칠십인역 창세기에서 αὐτός의 다양한 용례들의 기원은 무엇일까? 이 질문에 대한 답의 일부는 히브리어 본문과의 비교를 통해 얻을 수 있을 것이다. 그러나 필자는 히브리어 본문과 비교-분석을 시도하기에 앞서 칠십인역 헬라어에서 일반적으로 사용된 3인칭 인칭대명사의 대응어를 살펴볼 것이다. 왜냐하면 이를 통해 αὐτός와 3인칭 인칭대명사의 대응어들의 쓰임 관계를 살펴 볼 수 있고, 또한 칠십인역에서의 αὐτός의 용법들(특히, 3인칭 인칭대명사로서의 쓰임)에 대한 보다 정확한 정보를 얻을 수 있으리라 기대하기 때문이다. 이와 더불어 히브리어 본문과의 비교-분석 작업 시 그 번역 기법과 헬라어에서의 인칭대명사 표현의 선택 기준의 일면을 보는 데도 도움이 될 것이기 때문이다.

3.2. 3인칭 인칭대명사의 대응어들의 사용(2.2 참조)

3인칭 인칭대명사의 대응어들로 사용되는 어휘들은 아래와 같다. 그러나 이 대응어들의 용례들을 살펴봄에 있어 몇 가지 제한을 둔다. 첫째, αὐτός 연구에서 그랬듯이, 대응어들의 남성, 단수, 주격 형태 연구를 제안한다. 둘째, 대응어

들이 명사(류)와 관련하여 한정적 위치나 서술적 위치에서 한정어로 사용되는 경우는 논의하지 않기로 한다. 왜냐하면 그 경우 이 대용어들은 3인칭 인칭대명사로서의 기능을 할 수 없기 때문이다. 이러한 의미에서 관사의 경우 특별히 “관사+불변화사(예. ὅς와 μέν)” 구문을 살펴볼 것이다.

3.2.1. Ἐκεῖνος

칠십인역 창세기에서 ἐκεῖνος가 사용된 경우는 총 3회다(24:65; 37:19; 43:28). 그러나 모든 경우에 명사와 함께 쓰여 명사를 한정하므로 3인칭 인칭대명사로 사용된 경우가 없다.

3.2.2. Οὗτος

칠십인역 창세기에서 οὗτος는 총 34회 등장한다. 이 중 앞선 명사를 지칭하는 3인칭 대명사로서는 20회 사용된다(4:20, 21, 26; 5:29; 10:8, 9; 15:4a, 4b; 16:12; 19:37, 38; 24:65; 35:17; 38:11, 28; 42:6; 48:14, 18, 19a, 19b). 그러나 이 예들 중에서 οὗτος가 지시대명사의 기능을 상실하고 3인칭 인칭대명사로 사용되는 경우를 판단하는 것이 그리 쉬운 일만은 아니다.²⁰⁾ 그리고 οὗτος가 특별히 근(近)칭을 가리킨다는 점, 즉 앞에 제시된 것을 재 언급하는 기능 때문에 그 어려움은 더욱 가중된다. 결국 판단은 문맥에 따른다. 그러나 필자의 판단으로는 적어도 칠십인역 창세기 19:37 및 42:6은 확실히 3인칭 인칭대명사로 사용되었다.

3.2.3. “관사+불변화사(예. ὅς와 μέν)” 구문

칠십인역 창세기에서 “관사+불변화사(예. ὅς와 μέν)” 구문이 사용된 것은 총 22회다(4:9; 18:9; 22:1, 7, 11; 24:56; 27:18, 20, 32; 32:27, 33:5, 8, 15; 37:16; 38:17, 18; 39:8; 42:38; 44:10; 46:2; 47:30). 특징적인 것은 “ὁ μέν” 구문이 전혀 등장하지 않는다는 점이다. 한편, “ὁ ὅς” 구문은 거의 모든 예들에 있어 3인칭 인칭대명사로 사용되며 후속하는 동사인 εἶπεν의 주어가 된다. 창세기 39:8만 ἤθελεν과 함께 사용되었다.

3.2.4. 요약

지금까지 살펴본 대용어들의 용례들은 그것들이 칠십인역 창세기에서 적어

20) D. B. Wallace, *Greek Grammar*, 328. 윌리스(Wallace)는 예로 요 5:6을 제시한다. 그는 τοῦτον ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς를 “when Jesus saw him”으로 해석한다(예. NIV와 GNB 및 『새번역』). 그러나 문맥을 참조해 볼 때 τοῦτον은 5절의 τις ἄνθρωπος를 가리키는 것으로 보이기에 지시대명사로 해석될 수도 있다.

도 3인칭 인칭대명사로 사용되거나 그렇게 해석될 수 있는 여지가 있음을 보여준다(3.2.2). 따라서 이러한 용례들은, 한편으로 칠십인역 창세기의 αὐτός가 고전 헬라어와 마찬가지로 강조적 용법으로 해석되어야 한다는 근거를 제공해 준다(3.2.3). 그럼에도 불구하고, 이미 3.1.3[1] 단락에서 살펴보았듯이 우리는 칠십인역 창세기에서는 αὐτός가 3인칭 인칭대명사로서 사용되고 있다는 점을 기억할 필요가 있다.

3.3. 칠십인역 창세기의 αὐτός 용례들과 히브리어 본문 비교

앞선 단락에서 우리는 칠십인역 창세기에서 αὐτός가 3인칭 인칭대명사로 사용되는 독특한 용법을 확인했다. 그렇다면 우리는 이러한 용법의 출처를 질문할 필요가 있다. 우리는 단지 칠십인역 창세기의 용례들을 근거해 αὐτός의 고전적 용법(즉, 인칭대명사 주격으로는 사용되지 않는다는 용법)이 어느 일순간에 변화했을 것(즉, 인칭대명사 용법)이라고 설명할 수는 없다. 다만, 언어가 살아 있는 유기체라는 점을 인정한다면, 시간의 흐름 속에서 αὐτός의 용법이 변화를 겪었을 것이라는 점은 충분히 고려할 만하다.²¹⁾ 그렇게 본다면, 칠십인역 창세기의 αὐτός의 용법(특히, 3인칭 주격 인칭대명사 용법) 역시 헬라어의 그러한 언어적 발전 및 퇴행의 과정 내에서 자연스럽게 나타난 언어학적 현상으로 여길 수 있다. 그러나 우리는 칠십인역 창세기가 본문의 일치성이 높은 히브리어 본문(“마소라 본문”)에서 번역된 사실을 알고 있다.²²⁾ 즉, 칠십인역 창세기에 등장하는 헬라어의 특징은 대본의 언어의 특성 혹은 번역적 특성을 반영할 가능성도 있다. 따라서 칠십인역 헬라어에서 αὐτός의 용법에 대해 보다 정확한 지식을 얻기 위해서는, 비록 완벽하게 성취되지는 못하겠지만,²³⁾ 히브리어 창세기 본문과 비교 분석할 필요가 있다. αὐτός에 초점을 두기 때문에 히브리어 인칭대명사에 대해 간단히 언급하고자 한다.

3.3.1. 히브리어 인칭대명사 אִיָּה(3인칭 대명사 남성 단수형)의 용법 및 통계

히브리어의 3인칭 남성 단수 인칭대명사 독립형은 אִיָּה다. 우리는 앞서 칠십

21) 참조. 김방한, 『언어학의 이해』 (서울: 민음사, 2001), 171-193.

22) C. McCarthy, “Text and Versions”, 215; 김경래, “구약 성경 본문 전래 과정에 대한 고찰”, 『성경원문연구』 1 (1997/8), 146.

23) 이는 칠십인역의 저본(Vorlage)과 현재 사용되는 히브리어 본문(Masoretic Text)이 일부 다르다는 여러 주장들에 의해서 기인한다. 따라서 칠십인역 헬라어에 대한 연구를 위해 히브리어 본문과 비교하는 것은 번역 기술을 분석해 내거나 히브리어 본문과의 차이점 및 일치점 등을 찾아 히브리어 본문이 정상적인 헬라어 자체에 어떠한 영향을 주었는지에 대한 대략을 살펴보는 수준에서 이루어질 것이다.

인역 헬라어를 언급하면서 αὐτός(3인칭 인칭대명사 남성 단수형)에 한정하여 논의를 진행해 왔기 때문에, 여기서도 **אֵיךְ**만 한정하여 살펴보고자 한다.

(1) **אֵיךְ**의 용법

왈키와 오커너(B. K. Waltke and M. O'Connor)는 히브리어 대명사의 용법을 다음과 같이 제시한다.²⁴⁾

첫째, “인칭대명사 독립형”으로서 그것들은 무엇보다 일반적으로 사람을 언급하는 선행사나 암시되어 있는 명사를 대신한다(§ 16.3.1[a]). 이는 모든 대명사들의 가장 일반적인 용법이다. 이 경우 대명사는 특별히 동격의 위치에서 진술된 명사나 대명사에 대한 약간의 강조를 나타내기도 한다(§ 16.3.1[b]).

둘째, 인칭대명사는 동사가 없는 문장에서 사용될 수 있는데, 특별히 3인칭 인칭대명사 독립형이 “계사”로 사용되기도 한다(§ 16.3.3[a]).

셋째, 인칭대명사 독립형들은 접미 대명사들과 동격의 위치에 사용되어 강조적 기능을 하는 경우가 있다(§ 16.3.4[a]).

넷째, 독립형 인칭대명사는 몇몇 불변화사들(**הִנֵּה/הִנֵּה** 및 **כֵּן**)과 함께 사용되어 그 명사적 요소들을 부각시키거나(§ 16.3.5[b]) 때로는 “또한”의 의미를 나타내기도 한다(§ 16.3.5[b]).

다섯째, 후기 히브리어에서는 **אֵיךְ**가 인칭대명사 앞에 올 경우 특별한 강조의 의미 없이 “같은”의 의미를 나타내는 용법이 나타난다(§ 16.3.5[d]).

위의 다양한 용법들 중에서 현재 논의와 관련이 있는 용법은 첫째와 둘째 및 넷째다.

(2) **אֵיךְ(הוּא)**의 용법과 통계

히브리어 창세기에서 **אֵיךְ(הוּא)**는 총 148회 사용된다(2:11, 13, 14a, 14b, 19; 3:6, 12, 15, 16, 20; 4:4, 20, 21, 22, 26; 6:3; 7:2; 9:3, 18; 10:8, 9, 12, 21; 12:14, 18, 19; 13:1; 14:3, 7, 8, 12, 13, 15, 17, 18; 15:2, 4; 16:12; 17:12; 18:1, 8, 10; 19:20, 30, 33, 37, 38a,b; 20:2, 3, 5a,b,c,d, 7, 12, 13, 16; 21:13, 17; 22:20, 24; 23:2, 15, 19; 24:7, 15, 44, 54, 62, 65; 25:21, 29; 26:7, 9a,b; 27:31, 33, 38; 29:9, 12a,b, 25; 30:16, 33; 31:16, 20, 21, 43; 32:19a,b, 22, 23, 32; 33:3; 34:14, 19;

24) B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Indiana: Eisenbrauns, 1990), 290-305(§§ 16.1-4). 참조 P. Juöon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Three: Syntax, Paradigms and Indices*, 2 vol. (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991), 538-546(§ 146).

35:6a,b, 19, 20, 27; 36:1, 8, 19, 24, 43; 37:2, 3, 27, 32; 38:11, 12, 14, 16, 21, 25; 39:3, 6, 22, 23; 41:11, 25, 26, 28, 31; 42:6a,b, 14, 27, 38; 43:12, 32; 44:5, 10, 14, 17, 20; 45:20, 26; 47:6; 48:7, 19a,b; 49:13, 19, 20; 50:14, 22).²⁵⁾ 이중 אלה가 אלה의 형태로 사용된 경우는 26회이고(3:16; 14:12, 13, 18; 16:12; 18:1, 8, 10; 20:3; 24:62; 25:29; 32:22, 32; 33:3; 34:19; 37:2; 38:12, 14; 41:11; 42:38; 44:5, 14; 48:14; 49:13, 19, 20), 나머지 125회는 단독으로 사용되었다. 이 예들은 하나의 인칭대명사 אלה(אלה)로 표현되지만 왈키와 오커너가 제시한 여러 가지 방법으로 해석 될 수 있다. 그리고 우리는 이러한 용법이 칠십인역 창세기에 반영이 되어 있을 것이며, 또한 헬라어의 쓰임에 영향을 주었으리라는 것을 쉽게 예상할 수 있다. 그럼에도 불구하고, 계속되는 비교 작업에서는 필자는 “히브리어 창세기 대 칠십인역 창세기”가 아닌 “칠십인역 창세기 대 히브리어 창세기”, 즉 칠십인역 창세기의 αὐτός의 용례를 중심으로(3.1.2 및 3.1.3) 하여 비교 분석해보고자 한다. 왜냐하면 본 글의 목적은 칠십인역 창세기 분석을 통해 칠십인역 헬라어의 αὐτός 용법을 살펴보는 것이기 때문이다.

3.3.2. <3.1.2> 및 <3.1.3>과 히브리어 본문 비교 및 분석

(1) <3.1.2>와의 비교(명사나 관사와 함께 사용된 αὐτός)

① 서술적 위치: “~자신(~self)”의 의미

칠십인역 창세기에서 αὐτός가 강의적 용법으로 사용된 부분은 총 10회이다(4:4; 13:1; 24:40; 35:6b; 38:12; 44:10, 17; 46:1; 49:10; 50:14). 이 중 49:10의 경우 헬라어 본문과 히브리어 본문이 크게 차이나 비교가 불가능하다. 한편, 두 곳에서 칠십인역 창세기는 히브리어 본문에는 대응어 אלה(אלה)가 존재하지 않음에도 불구하고 αὐτός를 첨가해 그와 관련된 명사를 강조하고 있는 예들이 발견된다(24:40; 46:1). 이러한 현상은 특별히 히브리어 본문에서는 차이가 있으

25) 148개의 용례들에 대해 칠십인역은 다음과 같이 번역되었다. 즉, 3인칭 인칭대명사(αὐτός 등)로는 45회(3:15, 16; 4:4, 22; 10:21; 13:1; 14:13, 15; 18:1, 8; 19:30, 33; 20:5a, 5c; 22:20, 24; 23:2; 24:7, 15, 54, 62; 27:31; 29:9; 31:21; 32:19b, 23, 32; 33:3; 34:19; 35:6b; 38:12, 14; 39:6, 23; 41:11; 42:38; 44:5, 17, 20; 45:26; 49:13, 19, 20; 50:14, 22), 근칭 지시대명사(οὗτος 등)로는 34회(2:11, 13, 14a, 14b, 19; 3:12, 20; 4:20, 21; 10:8, 9, 12; 14:3, 7, 8, 17; 15:2, 4; 16:2; 19:37, 38b; 20:3; 23:15, 19; 24:44, 65; 36:24, 43; 38:11, 25; 42:6b, 14; 48:19a,b), 원칭 지시대명사(ἐκεῖνος 등)로는 2회(30:16; 32:23), 계사(εἰμί의 다양한 형태)로 49회(3:6; 4:2[γίνομαι]; 6:3; 9:18; 12:14, 18, 19; 14:18; 17:12; 18:10; 19:20; 20:2, 5b, 5d, 7, 12, 13, 16; 21:13, 17; 25:21; 26:7, 9a, 9b; 27:38; 29:12a, 12b, 25; 30:33; 31:16, 43; 34:14; 37:2, 3, 27, 32; 38:16, 21; 41:25, 26, 31; 42:6a, 27; 43:12, 32; 44:10, 14; 45:20; 47:6), “즉”(3인칭 인칭대명사/지시대명사 + εἰμί 동사 구조)의 의미로 9회(9:3; 35:6a, 19, 20, 27; 36:1, 8, 19; 48:7), 분사와 함께 사용되어 일반 동사로 번역된 경우 3회(31:20; 32:19a, 39:3), 수사와 함께 분할을 나타내는 용법으로 1회(7:2) 및 번역어를 찾을 수 없는 경우 5회(19:38a; 25:29; 27:33; 39:22; 41:28).

나 칠십인역 본문에서는 일치하는 창세기 44:10과 44:17을 통해 분명하게 드러난다.

② 한정적 위치: “같은(the same)”의 의미

없음.

(2) <3.1.3>과의 비교(명사나 관사 없이 사용된 αὐτός)

① 3인칭 인칭대명사로 사용되는 경우

칠십인역 창세기에서 αὐτός가 3인칭 인칭대명사로 사용되는 경우가 총 14회 등장한다(3:15, 16; 14:15; 19:30; 20:5; 24:54; 31:21; 34:19; 38:14; 41:11; 44:5; 49:13, 19, 20). 이 때 모든 경우의 히브리어 본문에서 3인칭 인칭대명사로 사용된 אָנֹכִי가 등장한다. 이는 칠십인역 창세기가 충실한 문자적 번역이라는 점을 고려하면 당연한 결과라 하겠지만, 그럼에도 불구하고 언어이기에 나타날 수 있는 예외가 존재하지 않는다는 점에 주의를 기울일 만하다. 이는 초기 칠십인역 헬라어를 포함한 코이네 헬라어²⁶⁾에서 αὐτός가 비록 3인칭 인칭대명사로서 사용되었는지에 대한 정확한 정보가 존재하지 않을지라도(서두에 제시된 αὐτός의 용법은 지극히 고전 헬라어에 초점을 둔 정의이다), 헬라어와 히브리어와의 접촉을 통해 αὐτός가 3인칭 인칭대명사로 사용되기 시작했을 가능성을 시사한다.

② 동사의 주어를 한정하여 “~자신(~self)”의 의미

칠십인역 창세기에서 αὐτός가 강조의 의미를 갖는 경우는 총 11회다(24:7; 27:31; 32:7, 19; 32:22, 32; 33:3; 39:6; 42:38; 44:20; 45:26). 히브리어 본문의 경우 인칭대명사와 더불어 한정사들이 함께 등장하여 인칭대명사를 강조해 주는 경우,²⁷⁾ 이것이 칠십인역 본문에도 그대로 반영되는 예들도 발견된다(예. 27:31; 32:7; 참조. 45:26). 그럼에도 불구하고, 칠십인역 창세기에 등장하는 강조적 용법들 모두가 단순히 번역에 의한 것이라고 단정 지을 수는 없다. 왜냐

26) 이 어휘의 범위에 대해 의견이 조금씩 차이가 난다. 구드윈(Goodwin)의 경우 이 어휘는 칠십인역과 신약 성경에 한정시키는 반면, 일반적으로 알렉산더 이후의 코이네 헬라어는 공통 방언(common dialect)이라고 부른다(W. W. Goodwin, *A Greek Grammar*, 3). 그러나 필자는 그의 의견보다 성경 헬라어 학자들이 나누는 구분에 따라 이 용어를 알렉산더 이후의 헬라어로, 그리고 나머지 둘을 각각 칠십인역 헬라어와 신약 성경 헬라어로 부르기로 하겠다. 그렇지만 기억할 점은 후자의 둘은 실바(M. Silva)가 말한 것처럼 ‘빠롤’(parole)의 측면에서 구분될 뿐 ‘랑그’(langue)의 측면에서는 충분히 코이네 헬라어임을 잊어서는 안 될 것이다(김주한, “신약 성경 헬라어의 역사”, 구자용 외 편집, 『성서의 세계』 [군포: 아람성경원어연구원, 2012], 352-353).

27) B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction*, 300-301 (§ 16.3.5[b]).

하면 창세기 32:7이나 45:26 등의 예들 때문이다. 칠십인역 창세기 32:7의 경우(32:19와의 조화인지는 몰라도), 히브리어 본문 הַלֵּהּ מַגִּי 를 $\text{\iota\delta\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\acute{\rho}\chi\epsilon\tau\alpha\iota}$ 로 번역했다. 주의를 기울여야 할 사항은 부사 מַגִּי 이 동사 הַלֵּהּ 의 숨겨져 있는 주어와 함께 $\text{\iota\delta\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma}$ 로 표현되었다는 점이다(물론 이것은 저본[Vorlage]의 차이에 원인이 있을 수도 있다). 이는 칠십인역 헬라어의 표현이 단순히 번역이 아니라는 점을 시사한다(즉, 저본의 문제가 LXX 창세기의 언어적 현상). 이와 더불어, 칠십인역 창세기 45:26의 경우($\text{\kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\ \dots}$ 참조. $\text{\dots\ וְכִי־הוּא\ מוֹשֵׁל}$)도 히브리어 본문의 וְכִי 를 생략하고 그 기능을 $\text{\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma}$ 로 대신하는데,²⁸⁾ 이 또한 칠십인역 창세기의 언어적 경향을 보여주는 한 예라 말할 수 있다.

③ 양쪽 다 가능성이 있는 경우

칠십인역 창세기에는 앞서 언급된 $\text{\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma}$ 용법 ①과 ② 모두로 해석될 수 있는 예들이 5회 등장한다(14:13; 18:18; 24:62; 39:23; 41:9). 이는 칠십인역 창세기가 번역본이라는 측면에서 볼 때, 히브리어의 인칭대명사 독립형이 본래적으로 갖는 강조의 의미와 대명사로서의 의미가 중복되어 나타나는 현상이 반영되어 있기 때문인 것으로 여겨진다.²⁹⁾ 단, 칠십인역 창세기 42:9에서 $\text{\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma}$ 의 상용어가 히브리어 본문에 등장하지 않는다는 점이 3.1.2.[1].① 단락과 상관이 있지 않을까 의문이 든다. 즉, 칠십인역 창세기 번역자가 문장을 원활하게 하기 위해 $\text{\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma}$ 를 첨가한 것이 아닐까 추측된다. 이 경우 칠십인역 창세기 42:9는 3.3.2.[2].① 및 ②에서의 3인칭 인칭대명사보다는 동사의 주어를 한정하는 기능으로 보는 것이 더 타당한 것 같다. 왜냐하면 적어도 칠십인역 창세기 32:7(②)에서 그와 유사한 예를 찾아 볼 수 있기 때문이다.

④ 특별한 용례

칠십인역 창세기에서 “즉”으로 해석되는 $\text{\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma}$ 의 특별한 예들이 2회 등장한다(36:1, 8; 참조. 35:6b). 헬라어에서는 “즉”이라는 표현을 일반적으로 “관계대명사+계사+명사”를 써서 표현하는데, 좋은 예가 칠십인역 창세기 35:6에서 등장한다($\text{\epsilon\acute{\nu}\ \gamma\eta\ \text{Χανααν}\ \acute{\eta}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \text{Βαιθηλ}}$ [필자 강조]).³⁰⁾ 한편, 칠십인역 창

28) 특별히, לְהַלֵּהּ 뒤에서 הָיָה\ וְכִי 의 형식으로 귀결절에서 “indeed then” 또는 “surely then”을 의미한다(F. Brown and S. Driver and C. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon coded with Strong's Concordance Numbers* [Massachusetts: Hendrickson Publishers Inc., 2000], 214).

29) 참조. B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction*, 292-293(§ 16.3.1[a,b]).

30) 해당 히브리어 본문은 $\text{וְהָיָה\ בְּיָמָיו\ וְהָיָה\ בְּיָמָיו\ וְהָיָה\ בְּיָמָיו}$ 이다. 칠십인역 본문 $\text{\acute{\eta}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu}$ 는 $\text{\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma}$ 의 번역인데, 이는 창세기에서 3인칭 인칭대명사는 성별의 구분없이 모두 자음자 $\text{\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma}$ 로 표기되었다는 점과 더불어 Βαιθηλ 로 부가 설명되는 앞선 명사 $\text{\gamma\eta\ \text{Χανααν}}$ 이 여성이기 때문이기도 하다.

세기 36:1 및 8절의 경우는 αὐτός ἐστίν...라고 표현되어 있는데, 이는 히브리어 אָנֹכִי의 문자적 번역에서 기인한다.

3.3.3. <3.2.1-3>과 히브리어 본문과의 비교 및 분석

앞서 필자는 칠십인역 창세기에서 αὐτός가 사용된 곳의 히브리어 본문을 살펴해보았다. 이 분석을 통해 칠십인역 창세기의 αὐτός가 번역에서 기인하긴 했지만, 일부 독립적으로 사용되고 있음도 발견됐다(3.3.2.(1).① [24:40; 44:10, 46]; 3.3.2.(2).② [32:7; 45:26]; 3.3.2.(2).③ [42:9]). 하지만 그렇다고 해서, 우리는 칠십인역 창세기의 αὐτός 용법과 히브리어 본문과의 관계를 완전히 드러냈다고 평할 수 없다. 사실, 이 용법과 관련하여 두 본문간의 관계를 알기 위해서는 한 가지 분석해야 할 사항이 더 있다. 즉, 칠십인역 창세기에서 사용된 3인칭 인칭대명사 대용어들과 히브리어 본문과의 관련성이다. 왜냐하면 이 대용어들은 일반 헬라어에서 αὐτός를 대신에 사용되던 것들이었고, 따라서 이를 히브리어 본문과 비교하면 칠십인역의 αὐτός 용법을 파악하기 위한 정보를 얻을 수 있기 때문이다.

(1) <3.2.1>과의 비교: ἑκεῖνος
없음.

(2) <3.2.2>와의 비교: οὗτος

칠십인역 창세기에서 οὗτος가 사용된 예는 총 20회이다(4:20, 21, 26; 5:29; 10:8, 9; 15:4a,b; 16:12; 19:37, 38; 24:65; 35:17; 38:11, 28; 42:6; 48:14, 18, 19a,b). 이 예들 중 대부분의 경우 οὗτος가 אָנֹכִי와 상응하며(4:20, 21; 10:8, 9; 15:4b; 16:12; 19:37, 38; 24:65; 38:11; 42:6; 48:14; 48:19a,b), 몇몇의 경우는 히브리어 지시대명사인 אָנֹכִי와 상응하고(5:29; 15:4a; 35:17; 38:28; 48:6), 1회는 히브리어 본문에 상응어가 없이 등장한다(4:26). 이는 한편으로 헬라어의 οὗτος가 헬라어만으로도 완전한 기능을 하면서도, 다른 한편으로 분명 히브리어의 אָנֹכִי에 대한 상응어로서 헬라어의 αὐτός의 대용어로 사용되었음을 보여준다. 그러나 3.3.2.(1).①과 3.3.2.(2).①에서 볼 수 있듯이 사실 אָנֹכִי에 대한 칠십인역 창세기의 일반적인 번역어는 αὐτός이다(οὗτος의 상응어는 אָנֹכִי이다). 따라서 여기에 속한 예들은 칠십인역 창세기가 히브리어 본문에 충실하려고 했음에도 불구하고 일반 헬라어의 용법(αὐτός의 대용적 용법)을 고수하고 있음을 보여준다고 평가할 수 있다.

(3) <3.2.3>과의 비교: “ὁ ὅς” 구문

칠십인역 창세기에서 “ὁ δὲ + 동사” 구문(예. ὁ δὲ εἶπεν)은 총 22회 등장하는데(4:9; 18:9; 22:1, 7, 11; 24:56; 27:18, 20, 32; 32:27, 28; 33:5, 8, 15; 37:16; 38:17, 18; 39:8; 42:38; 44:10; 46:2; 47:30), 이는 히브리어 “접속사 ו + 동사의 미완료 3인칭 단수 형태” 구문(예. וַיֹּאמֶר)의 번역이다(히브리어 본문에 ו가 없는 경우는 32:27 및 33:15 뿐이다).³¹⁾ 다시 말해, 여기에 속한 예들은 헬라어 표현과 히브리어 표현이 거의 일치한다. 이는 두 가지 사실을 암시해준다. 첫째, 칠십인역 창세기 번역자가 히브리어의 본문에 대한 기계적 번역을 시도했다. 둘째, 비록 현상적으로는 완전히 일치할지라도, “ὁ δὲ” 구문을 사용한 것은 칠십인역 번역자의 헬라어 표현의 습관이었다. 그러나 지금의 상황에서는 왜 칠십인역 번역자가 이 표현을 지속적으로 사용했는지, 즉 וַיֹּאמֶר을 καὶ [αὐτός] εἶπεν 혹은 εἶπεν δὲ [αὐτός]로 번역할 수도 있는데도 그러한 선택을 하지 않은 데에는 무슨 의도가 있었는지, 또한 그가 더 헬라어적인 표현을 사용하려고 의도했는지를 분명히 알 수 없다. 다만, 히브리어 본문과의 비교 결과가 일관된다는 점을 고려할 때, 다른 경우보다는 기계적 번역의 결과라는 데 더 무게를 두어야 한다고 생각된다.

3.4. 요약

위의 분석들(즉, 3.3.1-2)을 통해 전체적으로 볼 때 αὐτός의 용법은 히브리어의 וַיֹּאמֶר(ואמר)에 대한 문자적 번역이었을 가능성이 크다. 그럼에도 불구하고, 칠십인역 창세기만으로도 분명한 의미가 살아나고 특별히 몇몇 부분에서는 히브리어 성경에 일치하는 상용어가 존재하지 않더라도 완전한 문장의 형식을 갖추고 있는데, 이는 (저본의 문제가 아닌 경우) 적어도 칠십인역 창세기의 αὐτός 용법은 언어적 측면에서 어느 정도 자체 독립적인 요소가 있다고 결론지을 수 있다. 이러한 사실은 우선 칠십인역 창세기만을 읽는다고 해도 그 문맥이 자연스럽게 이해에 별 어려움이 없다는 점과 더불어 칠십인역 창세기 번역자가 αὐτός의 대응어들을 사용한 예들을 분석해 본 결과를 통해 지지를 얻는다(3.3.3을 참조하라).

4. 칠십인역 룯기, 전도서, 이사야, 마카비2서에서의 αὐτός(단수 주격 형태)의 용법

31) 한편, 18:9에는 ἀποκριθεὶς가 첨가되어 있다.

4.1. 문자적으로 번역된 부분: 칠십인역 룯기 및 전도서³²⁾

문자적으로 번역된 칠십인역 룯기 및 전도서는 αὐτός 사용과 히브리어 본문과의 연관성을 살펴보는 데 도움을 줄 것으로 기대된다. 한편, 우리는 칠십인역 창세기의 영향도 고려해야 한다. 왜냐하면 칠십인역 오경이 후대 칠십인역 역자에게 표준이 되었거나 적어도 번역어 선택에 영향을 주었을 것이기 때문이다.³³⁾ 이럴 경우 히브리어 본문과 독립된 αὐτός의 사용도 기대할 수 있다. 따라서 이 단락에서는 히브리어 본문과의 대조와 함께, 이미 논의된 칠십인역 창세기의 헬라어에 대한 논의를 근거하여 룯기와 전도서의 αὐτός와 그 대응어들의 용법을 살펴보고자 한다. 이를 통해 칠십인역 오경 이후에 칠십인역 헬라어에서 αὐτός 용법에 어떠한 변화가 나타났는지를 조심스럽게 추적해 보고자 한다.

4.1.1. 칠십인역 룯기

(1) αὐτός의 사용

칠십인역 룯기에서의 αὐτός는 총 3회 등장한다(1:1; 3:2, 4). 그 사용은 칠십인역 창세기와 일치한다. 즉, αὐτός가 헬라어 고유의 용법으로 사용될 뿐만 아니라(1:1; 3:2), 인칭대명사로도 사용된다(3:4). 비록 문맥이 중요할지라도, 특별히 αὐτός가 인칭대명사로 사용될 경우(3:4) 형식상 칠십인역 창세기와 유사하게 καὶ αὐτός의 문형을 보이는 점도 주의를 기울일 만하다.

(2) 대응어들의 경우

① ἑκεῖνος

없음. 칠십인역 창세기뿐 아니라 그 이후의 문서들에서도 ἑκεῖνος가 사용되지 않은 것은 고전 헬라어의 αὐτός 대응어 용법의 경향과는 상당히 차이가 나는 것을 보여주는 예로서, 적어도 칠십인역 헬라어 내에서는 ἑκεῖνος가 αὐτός의 대응어로 사용되는 경우가 없다는 것을 보여준다.

② οὗτος

칠십인역 룯기에서 οὗτος는 1회 등장하는데(4:7), 이는 3인칭 인칭대명사로

32) J. M. Dines, *The Septuagint*, 120. 칠십인역 중에서 문자적으로 번역된 성경은 룯기, 전도서, 아가이다. 이들 중 아가에는 αὐτός가 등장하지 않는다. 다만, 유사한 예들로 αὐτή(3:6; 6:10; 8:5) 및 αὐτοί(6:5)가 등장하나 본 연구의 범위를 벗어난다.

33) J. Joosten, "The Prayer", 5-7, 16.

사용된 예를 제공한다. 물론 지시대명사로도 해석이 가능하다. 다만, 필자의 판단으로는 문맥상 3인칭 인칭대명사로 해석하는 것이 더 자연스럽다. 이러한 경향은 3.3.3.(2)의 οὗτος에 대한 설명에서 살펴보았듯이 칠십인역 번역자가 헬라어적 관습을 유지하려던 상황에서 야기된 것으로 보인다.

③ “ὁ δέ” 구문

칠십인역 룻기에서 “ὁ δέ” 구문은 1회 등장한다(4:4). 3.3.3.(3)에서 이미 언급했듯이, “ὁ δέ” 구문이 히브리어의 특정 구문(וְאֵלֶּיךָ)의 기계적 번역으로 여겨지고 있음을 보여준다. 그러나 이러한 표현이 지속적으로 사용된 것으로 보아, 이 구문은 칠십인역 내의 번역체 문장이 이제 하나의 칠십인역 헬라어로 형성되었음을 드러내 준다. 그럼에도 불구하고, 우리는 그것이 헬라어의 αὐτός 대용어와 잘 조화가 된다는 것을 잊어서는 안 된다(참고. 룻 2:13; 3:7, 9b, 14, 16, 18. 이 구절들에는 “ἡ δε” 구문이 등장하는데 이는 룻기의 주인공인 룻이 여성이기 때문이다).

4.1.2. 칠십인역 전도서

(1) Αὐτός의 사용

칠십인역 전도서에는 αὐτός가 총 6회 등장하는데(1:6; 2:22; 3:9; 9:4, 15; 10:10). αὐτός의 사용이 칠십인역 창세기의 사용과 일치한다. 즉, 우리는 헬라어 고유의 용법으로 사용되는 예들뿐만 아니라(2:22; 3:9; 9:4) 3인칭 인칭대명사로 사용되는 예들을 발견한다(1:6; 9:15; 10:10). 그리고 인칭대명사로 사용될 때, 비록 문맥이 중요하지만, 형식상 칠십인역 창세기와 유사하게 καὶ αὐτός의 문형을 가지고 있음도 주의를 기울일 만하다(10:10. 참조. 3.3.2.(2).① 및 ②).

(2) 대용어들의 사용

없음.

4.2. 의역으로 번역된 부분: 칠십인역 이사야

칠십인역에는 위에서 살펴본 문자적 번역과는 달리, 보다 원문의 의미를 분명하게 드러내기 위해 헬라어의 표현들을 포괄적으로 차용한 번역들이 포함되어 있다. 칠십인역 읍기, 칠십인역 잠언, 칠십인역 이사야가 대표적인 예들이다.³⁴⁾ 따라서, 이 번역 성경들은 원문의 의미를 드러내면서도 그 어법과 표현이 보다 일반 헬라어와 가까워 일반 헬라어의 발전과 칠십인역 헬라어의 발

전의 과정을 비교해 볼 수 있는 좋은 정보를 제공한다. 특별히, 칠십인역 오경과 후기의 문자적 번역 성경들과의 비교는³⁵⁾ 헬라어 변화에 대한 정보를 제공해 줄 뿐 아니라, “셉투아진탈리즘”, 즉 칠십인역 헬라어 문체라는 특수한 표현들에 대한 정보를 제공한다.³⁶⁾

4.2.1. Αὐτός의 사용

칠십인역 이사야에는 αὐτός가 총 23회 등장한다(3:14; 7:14; 8:13; 10:7; 19:16; 21:9; 25:11; 27:7; 30:32; 31:2; 34:17; 35:4; 45:18; 52:6; 53:5, 7, 11, 12a,b; 54:5; 63:9a,b, 10). 이 중 몇몇은 헬라어 고유의 용법(즉, 강의적 용법)과 일치함과 동시에(3:14; 7:14; 21:9; 27:7[3회]; 31:2³⁷⁾; 52:6³⁸⁾; 53:12a; 54:5; 63:9a), 히브리어 본문과 상관없이 3인칭 인칭대명사로도 사용됨을 보여준다(1:6; 9:15; 10:10; 45:18). 그리고 인칭대명사로 사용될 때, 비록 문맥이 중요하지만 형식상 칠십인역 창세기와 유사하게 καὶ αὐτός의 문형을 가지고 있음도 주의를 기울일 만하다(8:13; 10:17; 37:17; 53:5, 7, 12b. 참조. 3.3.2.(2).① 및 ②). 그러나 이와 동일한 표현이 나오는 몇몇 명사구도 존재한다(25:11; 63:10). 이러한 전반적인 현상은 칠십인역 이사야가 번역될 당시 자연스러운 헬라어

34) J. M. Dines, *The Septuagint*, 22, 120. 참조. K. H. Jobes and M. Silva, *Invitation*, 114.

35) 그러나 그 문자적 번역의 정도는 매우 차이가 나는데 오경은 문자적이면서도 자율성이 있는 반면, 룻기를 비롯한 앞부분에 언급된 책들은 완전한 “형식 일치 번역” 방식의 문자적이다. 그렇기에 비교를 통해 칠십인역 헬라어에 대한 정보를 일부 얻을 수 있다.

36) 신약 성경 헬라어에 대한 칠십인역 헬라어의 영향을 논의할 때 일반적으로 “셉투아진탈리즘”(Septuagintalism)과 “세미티즘”(Semitism)으로 구분해 논의한다. 이와 관련해 Chang-Wook Jung(정창욱)은 칠십인역 헬라어의 영역이 어떠한 것인지에 대한 명확한 구분을 준다. 그에 의하면 “셉투아진탈리즘”이란 칠십인역에 나타나는 헬라어 표현으로서 셈족어의 영향을 받아 셈족어의 구문상의 특성을 나타내는 헬라어 표현들을 가리킨다. 비록 칠십인역에 1-2회 정도만 등장하더라도 “셉투아진탈리즘”에 해당한다. 왜냐하면 그 표현들이 글로 살아남았기에 충분히 신약 성경 저자들, 특히 누가와 같이 칠십인역을 사용한 이들에게는 큰 영향을 미쳤을 것이기 때문이다. 이에 반해 “세미티즘”은 순수한 “세미티즘”, 즉 셈족어의 특징을 가지면서도 동시에 일반 헬라어의 용법에서도 벗어나고 또한 칠십인역 헬라어 용법에서도 벗어난 경우만을 가리킨다(Chang-Wook Jung[정창욱], *The Original Language of the Lukan Infancy Narrative* [London; New York: T. & T. Clark International, 2004], 54-58).

37) 히브리어 본문에서 계사가 생략된 형태의 명사 문장(מִי הוּא אֱלֹהֵינוּ)을 형용사적으로 해석하고 후속하는 접속사를 생략한 채 후속하는 동사(אֲנִי)와 직접 주어-동사 형태로 번역함(αὐτός σοφός ἦεν)으로, 히브리어에서 인칭대명사로 사용된 הוּא의 번역인 αὐτός가 독립적 형용사 σοφός를 한정하는 강의적 용법으로 사용되었다.

38) 히브리어 הוּא는 계사로도 사용된다(B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction*, §16.3.3[a]). 1인칭 인칭대명사와 함께 쓰인 사 52:6(אֲנִי הוּא אֱלֹהֵינוּ)의 הוּא가 이 용법의 예에 해당한다. 그런데 칠십인역의 경우 인칭대명사 ἐγώ 뒤에 계사 εἰμί을 추가하고, 히브리어에서 계사로 사용된 הוּא를 문자적으로 αὐτός로 번역했다. 이 경우 αὐτός는 ὁ λαλῶν을 한정하는 강의적 용법으로 이해된다.

내에 이미 칠십인역 헬라어의 요소들, 적어도 αὐτός의 새로운 용법이 어느 정도 자리 잡고 있었음을 보여주는 예다.

4.2.2. 대용어들의 사용

① Ἐκεῖνος
없음.

② Οὗτος

칠십인역 이사야에서 οὗτος는 6회 등장한다(9:14; 33:16, 22; 44:5; 45:13; 53:4). 이 예들로부터 우리는 οὗτος가 한편으로 지시대명사라는 기본적인 용법으로 사용되고 있는 것으로 판단할 수 있지만, 다른 한편 문맥상 3인칭 인칭대명사로도 해석될 수 있는 예들이 있음을 발견한다(9:14; 33:16, 22; 45:13; 53:4). 단, 히브리어 본문과 비교할 때, 칠십인역 이사야 44:5의 특수한 구문을 제외한다면 다른 부분들에서는 οὗτος가 **אֵלֶּה**의 번역으로 사용되고 있다는 점에 유의할 필요가 있다. 이점에 대해서는 이미 3.3.3.(2)와 4.1.1.(2).②에서 설명했다. 여기서 중요한 점은 οὗτος의 쓰임이 칠십인역 창세기의 용법과 상당히 유사하다는 점이다.

③ “ὁ δέ” 구문

칠십인역 이사야에는 불확실하지만 히브리어 본문과 비교해 볼 때 “ὁ δέ” 구문이 3인칭 인칭대명사를 대신한 것으로 볼 수 있는 예가 1회 등장한다(24:19). 특기할 점은, 칠십인역 이사야에서 다른 칠십인역 부분들과 비교되게 “ὁ δέ” 구문이 거의 사용되고 있지 않다는 점이다. 오히려 3인칭 인칭대명사의 표현은 4.2.1 및 4.2.2.②에서 언급한 αὐτός과 οὗτος로 표현된다.³⁹⁾

4.3. 원래 헬라어로 쓰인 부분: ‘마카비2서’

칠십인역에는 원래 헬라어로만 기록된 책들도 포함되어 있다. 이 책들 중에 ‘마카비2서’도 있다.⁴⁰⁾ 원래 헬라어로 기록된 칠십인역의 책들은 칠십인역 헬

39) 이는 칠십인역 문체로 자리 잡은(?) ὁ δὲ εἶπεν의 구문 자체가 칠십인역 이사야에 등장하지 않을 수 있다는 개연성도 고려해야 한다. 그럼에도 불구하고, 칠십인역 이사야가 문자역이 아니라 자유역이라는 점에서 칠십인역 이사야가 번역될 당시 그것이 번역체라서 피하려 했든 아니면 지극히 칠십인역 헬라어 문체라서 피하려 했든 번역자에게 이 표현이 익숙하지 않았기에 일부러 피하려 했다는 가정을 배제할 수는 없다. 그리고 정반대로 이 어구가 일반 헬라어에서 온 것이라고 본다면 칠십인역 이사야 번역자는 보다 칠십인역 헬라어적 표현을 사용한 것으로 볼 수 있을 것이다.

라어의 발전에 대한 중요한 정보를 제공해 주며, 더 나아가 일반 헬라어의 변천 과정에 대한 정보를 제공해 준다는 점에서 언어사적으로도 매우 중요한 문헌들이라 하겠다. 따라서 ‘마카비2서’를 분석해 보면 과연 칠십인역 헬라어 어법이 실재했고 상용화되어 있었는지에 대한 중요한 단서를 제공받을 것이다. 단, ‘마카비2서’가 요약물이라는 점에서⁴¹⁾ 자연스러운 헬라어 문체가 살아날 수 없을 수 있다는 점은 지적해야 한다.

4.3.1. αὐτός의 사용

‘마카비2서’에는 αὐτός가 총 14회 등장한다(1:12; 3:39; 4:1; 5:20; 7:37; 8:23; 10:19, 32; 11:7, 12; 12:24; 15:4, 37, 38). 이 중 αὐτός가 고전적 용법(즉, 강의적 용법)으로 사용된 예들(3:39; 5:20; 10:32; 11:7, 12; 12:24; 15:4, 37)과 더불어, 칠십인역 헬라어의 특성인 3인칭 인칭대명사로서 사용되는 예들이 등장한다(1:12; 4:1; 7:37; 8:23; 10:19; 15:38). 몇몇은 καὶ αὐτός의 형태로 등장한다(11:12; 15:38). 앞서 살펴본 칠십인역 책들에서 이 명사구가 일반적으로 인칭대명사로 사용되어 왔다는 점을 고려해 볼 때에 ‘마카비2서’의 헬라어가 칠십인역 헬라어의 독특한 문체의 영향을 받고 있음을 볼 수 있다. 물론, 여전히 문맥이 중요하기는 하다. 예를 들어, 마카비2서 15:37의 경우 비록 καὶ αὐτός 형태를 취하고는 있지만 절대로 대명사로 해석할 수 없는 예다. 그리고 αὐτός가 단독으로 사용된 경우들에서 3인칭 인칭대명사로 사용된 예들이 많다. 이는 ‘마카비2서’가 기록될 당시의 αὐτός가 사용된 방식과 그 변화에 대한 정보를 제공해 준다는 측면에서 중요하다.

4.3.2. 대용어들의 사용

① Ἐκεῖνος

없음.

② Οὗτος

‘마카비2서’에서 οὗτος는 총 8회 사용된다(5:18, 25; 6:31; 7:8, 40; 10:11; 13:5; 15:24). 비록 문맥에 따라 οὗτος가 지시대명사로 혹은 인칭대명사로 해석될 수 있는 가능성이 있으나, ‘마카비2서’의 예들은 οὗτος가 분명히 3인칭 인칭대명사의 대용어로 사용되고 있음을 보여준다. 이 역시 ‘마카비2서’의 헬라어가 일부 칠십인역 헬라어의 영향 하에 있었음을 보여준다. 이러한 사실은 일반

40) J. M. Dines, *The Septuagint*, 19.

41) J. A. Goldstein, *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* (Garden City; New York: Doubleday, 1984), 4; J. M. Dines, *The Septuagint*, 19.

헬라어의 αὐτός의 대응어로서 주로 사용되던 ἐκεῖνος가 인칭대명사로 전혀 사용되고 있지 않다는 점에서 더욱 지지받는다.

③ “ὁ δέ” 구문

‘마카비2서’에서 “ὁ δέ” 구문은 8회 등장한다(3:7; 4:24, 34; 6:19, 23; 7:8, 16; 8:9). 모든 예들이 “ὁ δέ” 구문이 3인칭 인칭대명사로 사용되고 있음을 보여준다. 이는 일차적으로 고전 헬라어에서의 용법이 그대로 적용된 것일 수 있다. 또한 앞서 살펴본 칠십인역에서의 히브리어 특정 구문에 대한 기계적 번역의 요소, 즉 칠십인역 헬라어의 용례로도 볼 수 있다. 그러나 다른 한편으로 칠십인역 헬라어의 용례라 단정 지을 수 없는 요소가 존재하는데, 그것은 3.3.3.(3)과 4.1.1.(2).③ 및 4.2.2.③에서의 용례들은 극히 몇 개만을 제외하고 “ὁ δέ+동사” 구문이 등장하는 반면, ‘마카비2서’의 경우 “ὁ δέ+분사+동사” 구문이 일반적이라는 점이다. 따라서 ‘마카비2서’의 이 대응어의 사용은 보다 일반 헬라어의 특징에 속한다고 보아야 한다.⁴²⁾

5. 요약 및 결론

지금까지 연구를 기초로 하여 다음의 두 가지 제안적 결론을 내릴 수 있다:

첫째, 칠십인역 헬라어에서 αὐτός는 헬라어 고유의 특별 용법(즉, 강의적 용법)으로 사용된다. 그러나 칠십인역 창세기 이래로 칠십인역 번역 초기에는 αὐτός가 3인칭 인칭대명사로 사용되는 종종 용례가 등장하며, 후기에는 보편적으로 사용된다. 초기 용례들의 경우 주로 καὶ αὐτός의 형태나 간혹 αὐτός δέ의 형태를 취한다.⁴³⁾

둘째, 대응어들 중 ἐκεῖνος의 경우, 앞서 살펴본 칠십인역 본문들에서는 3인칭 인칭대명사로 사용되지 않는다. 반면, οὗτος가 종종 3인칭 인칭대명사로 사용되었다. 이러한 현상은 일반 헬라어에서 ἐκεῖνος가 αὐτός를 대신하는 주요 대응어였다는 점과 비교해 볼 때 칠십인역 헬라어의 고유한 특색이라 말할 수 있다. 한편, “ὁ δέ”의 경우(예. “ὁ δέ+동사(λέγω)” 구문 혹은 “ὁ μὲν... ὁ δέ...” 구문) 히브리어 특정 구문에 따라 기계적으로 등장한다. 그러나 이 구문의 사용

42) 이 형식과 관련하여 추가적으로 다음의 두 가지 형식을 언급할 필요가 있다: (1) “οἱ μὲν... οἱ δέ...” 구문: 3:19(여성형); 4:4; 10:28; (2) “οἱ δέ...” 구문: 3:30; 6:21; 8:14; 10:20, 25, 34, 36; 12:14, 15; 14:14; 15:25, 26.

43) 이 경우 접속사 καὶ 혹은 δέ의 등장은 히브리어의 ׀의 번역인 경우가 많다. 한편 ‘마카비2서’의 경우 헬라어 자체에도 καὶ의 용법에 강의적 기능이 있을 수 있음을 고려할 필요가 있다.

이 칠십인역 헬라어의 고유한 특징이라고 단정 지을 수 없다. 그 이유는 이 구문이 일반 헬라어에서도 종종 사용되는 지극히 헬라어적 표현이기 때문이다.⁴⁴⁾

그러므로 칠십인역과 칠십인역의 영향을 받은⁴⁵⁾ 문헌들에 등장하는 αὐτός와 관련해 다음과 같이 정리할 수 있다: (칠십인역이 마무리 되던 기원전 1세기부터 서기 1세기 어간에) αὐτός는 적어도 칠십인역 헬라어에 익숙한 자들에게는 단지 고전적 용법(즉, 특별 용법)으로만 인식된 것이 아니라, 다른 대응어들과 더불어 주로 καὶ αὐτός 형태나 단순히 αὐτός 형태로 3인칭 인칭대명사로 사용되었다.

<주요어>(Keywords)

αὐτός 용법, 헬라어, 칠십인역 헬라어, 인칭대명사, 칠십인역.

the usage of αὐτός, Greek, LXX Greek, personal pronoun, LXX.

(투고 일자: 2013년 1월 28일, 심사 일자: 2013년 2월 22일, 게재 확정 일자: 2013년 4월 2일)

44) 만약 그렇다면 원래 헬라어로 기록된 ‘마카비2서’에 등장하는 “ὁ δέ+분사+동사”의 문형이 칠십인역 창세기 이후 등장하는 칠십인역 헬라어 표현을 따른 것인지 아니면 일반 헬라어 용례인지 구분하는 것은 쉽지 않다. 더욱이 ‘마카비2서’에서는 λέγω 동사가 거의 사용되지 않고 있다는 점에서 이 문제가 더욱 부각된다.

45) 물론, αὐτός가 3인칭 인칭대명사로 사용되는 것을 통해 그것이 칠십인역 헬라어의 흔적으로 보는 것에 대해서는 좀 더 세밀한 연구가 필요하다(셈어로부터의 직접 번역 혹은 코이네 헬라어의 경향). 그럼에도 불구하고, 칠십인역 초기 상황과 달리 칠십인역이 성경으로 사용된 사항을 전제한다면 이 용법은 충분히 칠십인역 헬라어의 흔적, 즉 ‘셈투아진탈리즘’의 예로 여길 수 있다.

<참고문헌>(References)

- 강선남 역, 『칠십인역 그리스어 문법』, 의정부: 한님 성서 연구소, 2006.
- 김경래, “구약 성경 본문 전래 과정에 대한 고찰”, 『성경원문연구』 1 (1997/8), 145-155.
- 김방한, 『언어학의 이해』, 서울: 민음사, 2001.
- 김주한, “신약 성경 헬라어의 역사”, 구자용 외 편집, 『성서의 세계』, 군포: 아람성경원어연구원, 2012, 352-353
- 메이첸, G., 『신약 헬라어』, 조운일 역, 서울: 솔로몬, 2004.
- 하성수, 강지숙, 『그리스어 문법』, 왜관: 분도출판사, 2005.
- Blass, F. and Debrunner, A., *A Greek Grammar of the New Testament*, R. W. Funk ed., and trans., Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Brown, F. and Driver, S. and Briggs, C., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon coded with Strong's Concordance Numbers*, Massachusetts: Hendrickson Publishers Inc., 2000.
- Conybeare, F. C. and Stock, G., *Grammar of Septuagint Greek: with Selected Readings, Vocabulary and Updated Index*, Peabody: Hendrickson, 1988.
- Dana, H. E. and Mantey, J. R., *A Manual Grammar of the Greek NT*, N.p.: Macmillian, 1955.
- Dines, J. M., *The Septuagint*, London; New York: T. & T. Clark, 2004.
- Goldstein, J. A., *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City; New York: Doubleday, 1984.
- Goodwin, W. W., *A Greek Grammar*, London: St. Martin's, 1894.
- Jobes, K. H. and Silva, M., *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids: Baker Academic Press, 2000.
- Joosten, J., “The Prayer of Azariah (DanLXX 3): Sources and Origin”, J. Cook ed., *Septuagint and Reception*, Leiden: Brill, 2009, 5-16.
- Jung, Chang-Wook, *The Original Language of the Lukan Infancy Narrative*, London; New York: T. & T. Clark, 2004.
- Juöon, P. and Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Three: Syntax, Paradigms and Indices*, 2 vols., 2 Vol., Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991.
- McCarthy, C., “Text and Versions: The Old Testament”, J. Barton ed., *The Biblical Word*, 2 vols., 1 Vol., London and New York: Routledge, 2002, 207-228.
- Moule, C. F. D., *An Idiom Book of NT Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Moulton, J. H. and Turner, N., *A Grammar of NT Greek- III. Syntax*, Edinburgh: T.

& T. Clark, 2005.

- Mounce, D. W., *Basics of Biblical Greek: Grammar*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1999.
- Robertson, A. T., *A Grammar of the Greek NT in the Light of Historical Research*, Nashville: Broadman, 1934.
- Smyth, H. W. and Messing, G. M., *Greek Grammar*, Cambridge: Harvard University Press, 1956.
- Thackeray, H. J., *A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint: Vol. 1 Introduction, Orthography and Accidence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Waltke, B. K. and O'Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Indiana: Eisenbrauns, 1990.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.
- Wevers, J. W., *Notes on the Greek Text of Genesis*, Atlanta: Scholar Press, 1993.
- Young, R. A., *Intermediate New Testament Greek: A Linguistic and Exegetical Approach*, Nashville: Broadman, 1994.
- Zerwick, S. J. M., *Biblical Greek*, S. J. Smith ed., Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963.

<Abstract>

**The Usage of Αὐτός (m.sg.nom.) in LXX Greek:
Analyses of LXX Genesis, Ruth, Ecclesiastes, Isaiah, and 2 Maccabees**

Dr. Joochan Kim
(Chongshin University)

In this article I research the usage of αὐτός (m.sg.nom) in the LXX Greek. Classical Greek grammarians have insisted that the nominative form of αὐτός is not used as a person pronoun. Instead, it either intensifies a noun, which is modified by αὐτός, with the meaning of “oneself” or emphasises the noun with the meaning of “the same”, in the name of the special usage of αὐτός. But, from some passages in the LXX, we sometimes find examples that seem to imply the usage as the pronoun of αὐτός (m.sg.nom). For this phenomenon, grammatical explanation is to be requested. However, well-known LXX Greek grammar books, such as those of F. C. Conybeare and G. Stock (English), H. J. Thackeray (English) and S. -N. Kang (Korean), do not provide sufficient explanation of this phenomenon. They just mention that such a phenomenon is found in a few books in the LXX. Such a situation have sometimes produced difficulties not only in understanding the nature and feature of LXX Greek, but also in investigating the influence of LXX Greek on NT Greek as well as the literary or/and genealogical relationship(s) between the Hebrew *Vorlage* and the LXX. The very reason of this situation is the absence in the study of the usage of αὐτός in the sphere of the LXX Greek. Thus I try to investigate the usage of αὐτός (m.sg.nom.) in the LXX in order to offer hints to solve the above- mentioned difficulties. To achieve this aim, I tried to analyse and compare the usage of αὐτός (m.sg.nom.) and its substitutes in a few selected books in the LXX, i.e. LXX Genesis (literary translation), LXX Ruth and Ecclesiastes (literal translations), LXX Isaiah (free translation), and 2 Maccabees (original, but summarised, Greek work), and revealed that αὐτός (m.sg.nom.) was used as personal pronoun in the third person in the LXX and its occurrence increased in later books of the LXX.

마가복음의 ‘봄’과 관련된 동사들

-새로운 번역을 위한 신학적 관찰과 제안-

조태연*

1. 들어가는 말

마가복음은 드러난 의미와 감추어진 의미로 가득하다. 이 복음이 다른 신약 문서보다 은유와 상징이 잘 발달하였고 또 정교하게 구사되어 있기 때문이다. 이를테면 빵과 몸 그리고 포도주와 그리스도의 피가 대표적이다. 누룩과 전염병처럼 제자들에게 전이된 바리새인들의 “마음의 완악함”(둔함), 씨와 사람의 생애 안에서 씨처럼 발아하여 마침내 풍성한 결실을 내는 말씀의 소리와 같은 것들도 있다. 모두가 상상력을 자극하고 의미를 생산하는 데는 한계가 없다.

빛과 소리 그리고 봄과 들음 또한 예외가 아니다. 마가는 이에 대한 신학적 성찰을 비유와 치유의 문학적 장치로 형상화하였다. 물론 ‘봄’과 ‘들음’은 인간의 가장 대표적인 인식 방법에 해당된다. 복음이 비범한 빛과 소리로 계시된다면, 믿음이란 비범한 계시에 대한 봄과 들음에서 시작된다. 믿음은 들음에서 나며 들음은 그리스도의 말씀으로 말미암기 때문이다(참조, 롬 10:17). 그리스도의 참된 말씀이란 상상케 하는 힘이 있어 “바라는 것들”을 실상으로 믿게 하고, “보이지 않는 것들”조차 보게 한다(참조, 히 11:1). 진정성 있는 봄과 들음이란 복음의 능력으로 말미암는 새로운 실존의 경험이다.

마가복음엔 ‘보다’를 뜻하는 동사가 다양하게 등장한다. 그들은 βλέπω 동사와 διαβλέπω, ἀναβλέπω, ἐμβλέπω, περιβλέπομαι 같은 파생동사들이다. 그 외에도 ὀράω(εἶδον), θεωρέω, θεάομαι, δεικνύω(δείκνυμι) 같은 것들이 있다.¹⁾ 이 논문은 마가복음에 등장하는 바 ‘봄’을 의미하는 다양한 어휘들을 문맥에 따라 관찰하고 그 정확한 의미를 규정하며 보다 적합하고도 일관된 번역을 위하여 문제를 제기하는 것을 목적으로 한다.

* 호서대학교 부교수, 신약성서학.

1) ‘봄’과 관련된 용어도 다수 등장한다. ὀφθαλμός(눈), ὄμμα(눈), φῶς(빛), φέγγος(빛), ἥλιος(해), σελήνη(달), ἀστὴρ(별), ὄψις(저물다), ὄψια(저녁) 등이 그들이다.

이 논문의 전제는 마가가 자기의 복음서 안에 ‘봄’을 신학적으로 매우 중요한 주제로 삼았으며, 또한 봄의 모티프를 문학적으로 정교하고도 일관되게 발전시켰다는 점이다. 이를테면 봄의 신학이 비유와 치유 등 여러 문학적 전략으로 구현되어 있다고 보는 것이다. 비유는 상징과 시어(詩語)로 가득한 ‘그림언어’로서, 청각적 방법을 통하여 시각적 효과를 창출한다(4:1-35). 치유는 시각 장애인의 눈을 뜨게 하되 복음의 진면을 보게 하여 예수의 참 제자가 되게 한다(8:22-26; 10:46-52).

이 글의 전반부에서는 마가가 ‘봄’의 모티프를 문학적으로 그리고 신학적으로 어떻게 일관되게 구조화하였는지 살펴볼 것이다. 후반부에서는 그러한 기초 위에서 번역상의 문제를 제기할 것이다. 번역에 있어서는 본문 본래의 취지가 잘 반영되어 있는가, 봄의 여러 차별적 의미가 번역에 분석적으로 잘 드러나고 있는가, 각각의 차별적 용어들이 일관되게 번역되고 있는가 아니면 혼란스럽게 번역되었는가 하는 점들이 중요한 고려 사항이다.

2. 문학적 관찰과 신학적 성찰

2.1. 비유와 보지 못함의 함정

(1) 예수의 비유들 및 비유에 관한 말씀들을 모아놓은 마가복음 4장(1-34절)은 ‘봄’과 ‘들음’, ‘빛’과 ‘소리’, 그리고 ‘시각’과 ‘청각’에 관련된 어휘들이 아주 많이 모여 있는 부분이다. 이를테면, ‘보다’(βλέπω: 12절×2회)와 ‘보다’(ὀράω/εἶδον: 12절), ‘등불’(λύχνος)과 ‘등경’(λυχνία), ‘드러내다’(φανερῶω: 22절)와 ‘감추인’(ἀπόκρυφος: 22절), ‘나타난’(φανερὸς: 22절)과 ‘숨은’(κρυπτός: 22절), ‘자다’(καθεύδω: 27절)와 ‘깨다’(ἐγείρω: 27절), ‘밤’(νύξ: 27절)과 ‘낮’(ἡμέρα: 27절), 그리고 ‘해’(ἥλιος: 6절) 모두 ‘봄’(빛, 시각)과 관련된 용어들이다. 반면에 ‘말하다’(λέγω: 2, 9, 11, 13, 21, 24, 26, 30절), ‘크게 말하다’(λαλέω: 33, 34절), ‘들다’(ἀκούω: 3, 9, 12, 15, 16, 18, 20, 23, 24, 33절), ‘귀’(οὖς: 9, 23절), ‘말씀’(λόγος: 14, 15[2], 16, 17, 18, 19, 20, 33절)은 모두 들음(소리, 청각)과 관련된 용어들이다.

(2) 예수는 비유로 말씀하는 이유를 이렇게 말했다. “하나님 나라의 비밀을 너희에게는 주었으나 외인에게는 모든 것을 비유로 하나니 이는 그들로 보기는 보아도 알지 못하며(ὡς βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν) 듣기는 들어도 깨닫지 못하게 하여 돌이켜 죄 사함을 얻지 못하게 하려 함이라”(4:11-12).

몇 가지 주목할 점이 있다. 첫째, 마가는 비유를 기본적으로 ‘봄’과 ‘들음’의 관계로 이해한다. ‘봄’이 참된 앎으로 인도하는지, ‘들음’이 참된 깨달음으로 인도하는지 그 여부를 말하는 것이다(4:12). 바로 이런 차원에서 예수는 비유를 시작할 때 청중에게 명하였다. “들으라. 보라”(ἀκούετε. ἰδοὺ)(4:3). 그리고 다시 명할 것이다. “너희가 듣는 것을 너희가 보라!”(Βλέπετε τί ἀκούετε)(4:24). 4장(1-34절)에 ‘봄’과 ‘들음’, ‘빛’과 ‘소리’, 그리고 ‘시각’과 ‘청각’에 관련된 어휘가 그리 많이 등장하는 이유기도 하다.

둘째, 비유는 기본적으로 ‘보게 하는’ 기능이 있다. 예수는 하나님 나라의 진리를 비유로 가르친다(4:2, 26, 30). 물론 비유는 말로 하는 언설(言說)의 한 형태다. 그런데 비유로 말하니 사람들이 정말 보기는 본다고 한다(12절). 본시 비유란 ‘그림 언어’다. 잠시 말씀을 듣고 나면, 말씀이 끝나고 소리가 사라졌어도, 머릿속에는 잔상(殘像)처럼 그림이 남는다. 소리가 그림을 그리고 말씀이 비전을 만드는 것이다. 비유는 이렇게 하나님의 나라를 보게 하는 예술이 된다. 그래서 예수가 비유로 말씀하면 사람들이 보게 된다는 것이다. 마가복음 4장에 ‘봄’과 ‘들음’의 용어가 매우 많이 반복되는 것이 이 때문이다. “너희가 듣는 것을 너희가 보라!”²⁾

셋째, 그러나 마가를 따르면 비유는 하나님 나라의 비밀을 보지 못하도록 감추기 위한 수단이다. 비유가 오해의 함정이라는 것이다. 예수가 비유로 말하면, 비유는 사람들에게 참된 ‘봄’을 가로막는다. 위 12절 말씀을 따르면 예수가 비유로 말씀하니 외인들(밖에 있는 사람들)이 보기는 보는데 결국에는 알지 못하게 된다고 한다. 여기 ‘보다’로 번역된 그리스어는 βλέπω다. ‘알다’로 번역된 그리스어는 ὁράω다. 그런데 ὁράω 또한 ‘보다’를 뜻한다.³⁾ 12절 말씀의 뜻은 이렇다. 예수가 비유로 말씀하니, 비유의 취지든 하나님의 나라든, 사람들이 무엇을 보기는 보는데 그것의 진면목을 보지는 못한다는 뜻이다. 12절에서 마가는 봄의 동사를 두 개 사용하여 ‘봄’을 차별화하고 있다. 사람

2) 문우일, “마가복음 4:3의 번역과 해석”, 『성경원문연구』 31 별책 (2012/12) 157도 같은 입장이다. 우리말 성경 『개역개정』은 4:24(Βλέπετε τί ἀκούετε)를 직역하지 않고 “너희가 무엇을 듣는가 스스로 삼가라”고 매우 완곡하게 의역하였다. 조태연, 『예수 이야기 마가 1. 복음의 시작』(서울: 대한기독교서회, 2002), 205-231은 비유를 “소리로서 만드는 빛의 예술”로 정의하면서 마가가 어떻게 비유로 ‘봄’의 신학을 펼치는지 관찰하였다. 이는 4:3, 24의 해석과 번역에 새로운 통찰을 제시한다. 특히 24절의 해석과 번역을 위해서는 이 책 212-214쪽을 보라. 그러나 신현우, “마가복음 4:24-25의 주해와 원문 복원”, 『성경원문연구』 14 (2004/4) 87-106은 반대 입장이다.

3) 마가복음에서 이 용어(ὁράω)는 52회 사용되었다. 우리 말 성경 『개역개정』은 그 중 3회만 ‘알다’로 번역하고(4:12; 12:15, 28), 1회는 “나타나다”로 번역하고(9:4, 수동태), 나머지는 모두 ‘보다’로 번역하였다. 그러나 이 단어는 많은 경우 단순히 보는 것 이상을 뜻한다. 아래 3.2와 각주 10을 보라.

들이 예수에게 비유를 듣고 무엇을 본다면(βλέπω), 그것은 그저 누구나에게 가능한 기초적인 봄에 불과하다. 그는 그저 피상적인 것만을 보는 것이다. 거기까지다. 그래서 하나님 나라의 진면목을 알지는 못한다. 하지만 진정으로 요구되는 것은 ὁράω로서, 사람들이 그저 눈으로 보는 것과는 전혀 다른 봄이다. 그것은 하나님의 기이한 일을 보는 봄이며 복음의 진면목을 꿰뚫어보는 봄이다. 그래서 그것은 마침내 하나님 나라에 대한 참된 ‘앎’으로 인도하는 그런 봄이다.⁴⁾ 하지만 비유는, 적어도 외인들(밖에 있는 많은 사람들, 11절)에게는, 그런 봄을 가로막도록 설계되었다는 것이다. 그들에게는 비유가 피상적인 봄(βλέπω)을 허용할 뿐 진면목을 보도록(ὁράω) 하지는 않는다는 것이다.

(3) 마가는 ‘봄’의 신학을 위하여 비유 이론을 더욱 발전시켰다. 예수는 제자들에게 말한다. “너희가 이 비유를 알지 못할진대 어떻게 모든 비유를 알겠느냐”(4:13). 예수의 제자들은 한 비유(씨 뿌리는 자)를 알지 못하였으므로 모든 비유를 오해하게 될 것이다. 비유가 오해의 함정이라면 이 함정에 제일 먼저 빠진 것은 다름 아닌 예수의 제자들이다. 그런데 함정은 깊고 헤어내기 힘들다. 예수는 언제나 비유로만 말씀하는 것이다. “비유가 아니면 말씀하지 아니하시고…”(4:34).⁵⁾ 마가복음에서 예수의 제자들에게 모든 오해와 실패의 원인은 바로 여기에 있다. 그것은 예수가 비유로 말씀을 하시니 제자들이 말씀을 들으나 참된 참다운 봄에 이르지 못한다는 것이다.

(4) 마가의 이야기 세계에서 예수의 제자들이 ‘시각 능력’을 상실하게 되는 것은 문학적으로 식탁 교제의 모티프와 항해의 모티프다. 예수는 두 차례의 장엄한 기적을 통하여 큰 무리를 먹이는데, 이때마다 제자들은 예수의 기대에 미치지 못하며 실패한다(6:34-44; 8:1-10). 비유 후, 그리고 먹이심의 기적을 전후로 바다를 건너는 항해에서 제자들의 실패는 극에 달한다. 그것은 마치 길가에 떨어진 씨앗을 공중의 새가 먹듯(4:4), 저들의 귓전에 떨어진 예수의 말씀을 편견과 불신의 ‘리위야단’에게 빼앗겨버리기 때문이다(4:14-15, 35-41; 6:45-52).⁶⁾ 식탁 교제의 모티프와 항해의 모티프가 결합되는 곳은 마

4) ὁράω가 이렇게 ‘진정으로 보다’를 뜻하는 것 외에도 ‘알다’, ‘알아보다’, ‘알아차리다’를 뜻할 수 있다. 아래 3.2에서 이 단어가 어떻게 번역되어 있는지 살펴라.

5) 혹자는 34절의 αὐτοῖς가 “외인들”(외부인)이어서 예수는 이들에게만 비유로 말씀하였고 제자들에게는 오해의 가능성이 해당되지 않는다고 주장할 수 있다. 하지만 αὐτοῖς는 제자들을 포함한 일반 청자일 수도 있다. 그렇지 않다 할지라도, 위에 인용한 13절을 보면, 분명 비유를 알지 못한 것은 제자들이다. ‘비유로 말씀하심’ 때문에 제자들이 오해할 수밖에 없었다는 것은, 침묵의 명령과 더불어, 마가복음의 ‘메시아 비밀’에 대한 신약성서학의 오랜 학설이다.

6) 성서의 이미지 세계에서 바다는 옛 뱀이라고도 불리는 사단 곧 리위야단이 사는 혼란의 영역이다. 시가서와 예언서 그리고 요한계시록의 구절들을 보라(욘 12:15; 41:1; 시 74:13-14;

지막 향해의 이야기다(8:13-21).⁷⁾ 여기서 예수의 제자들은 “우리에게 떡이 없음이다” 하고 자책한다(16절). 분노한 예수가 질책한다. “너희가 어찌 떡이 없음으로 수군거리느냐. 아직도 알지 못하며 깨닫지 못하느냐. 너희 마음이 둔하냐. 너희가 눈이 있어도 보지 못하며 귀가 있어도 듣지 못하느냐”(17-18절).⁸⁾ 예수의 제자들은 과연 눈이 있어도 보지 못하는 자들이다.

2.2. 치유와 보게 됨의 희망

마가복음에서 예수가 맹인을 치유하는 것은 두 차례다. 소리의 장애인에게 소리를 찾아주는 이야기가 두 차례 나오듯(7:31-37; 9:14-29), 빛이 없는 환자에게 빛을 찾아주는 이야기도 두 차례 나오는 것이다. 바로 벧새다 맹인의 이야기(8:22-26)와 예리고의 맹인 바디매오 이야기다(10:46-52).

벧새다 맹인의 이야기(8:22-26)는 불과 세 절 안에 ‘봄’을 뜻하는 동사가 한꺼번에 다섯 개나 등장한다(23-25절). ‘보다’(βλέπω: 23, 24절), ‘(기이한 일을) 보다’(ὀράω: 24절), ‘우리러보다’(ἀναβλέπω: 24절), ‘주목하여 보다’(διαβλέπω: 25절), ‘온전히 보다’(ἐμβλέπω: 25절)가 그것들이다. 그 외에 ‘눈’(ὄμμα: 23절), ‘눈’(ὀφθαλμός: 25절), ‘맹인’(τυφλός: 22, 23절), ‘밝히’(τηλαυγῶς) 등도 모두 ‘봄’(빛, 시각)과 관련된 용어들이다. 예리고의 맹인 바디매오 이야기(10:46-52)에서도 ‘맹인’(τυφλός: 46, 49, 50, 51절), ‘우리러보다’(ἀναβλέπω: 51, 52절)와 같이 ‘봄’과 관련된 용어들이 반복적으로 나타난다. 그러나 ‘듣다’(ἀκούω: 47절), ‘소리 지르다’(κράζω: 47, 48절), ‘조용히 하다’(σιωπάω: 48절), ‘꾸짖다’(ἐπιτιμᾶω: 47절), ‘말하다’(λέγω: 47, 49절), ‘부르다’(φωνέω: 49절 [2]) 등은 들음(소리, 청각)과 관련된 용어들이다. 두 번째 이야기에서는 후자

89:9-13; 95:5; 사 27:1; 40:12; 51:9-10, 15; 렘 31:35; 암 5:8; 9:6; 계 12-13장). 실제로 첫 번째 향해 이야기(4:35-41)는 첫 번째 귀신 축출 이야기(1:21-28)와 닮았다. 예수는 귀신을 “꾸짖으며” 또 “잡잡하라” 명령하듯(1:25). 바람을 꾸짖으며 바다에게 “잡잡하라. 고요하라” 명한다(4:39). 사람들이 “이는 어쩐이냐?” 물으며 놀라듯(1:27), 제자들은 “이 사람이 누구인가” 하고 놀란다(4:41). 사람들이 “귀신들을 명한즉 순종하는도다!” 하고 감탄하듯(1:27), 제자들은 “그가 누구이기에 바람과 바다도 순종하는가!” 하고 놀란다(4:41). Adela Yarbro Collins, *Mark. A Commentary*, Hermeneia Series (Philadelphia: Fortress Press, 2007), 261-263. 바다는 이렇게 귀신과 마찬가지로 축귀의 대상이 된다. 비유 이야기에서 사탄이 말씀을 빼앗는 존재라면, 첫 번째 향해에서 바다는 제자들에게서 말씀을 빼앗는 사탄의 역할을 한다.

7) 마가복음의 향해 모티프에 관하여는 조태연, 『성서복음의 인문적 감상. 예수 이야기 마가와 스토리텔링』 (서울: 대한기독교서회, 2011) 94-115, 식탁 교제 모티프에 관하여는 같은 책 157-193을 보라.

8) 특히 마가복음의 마지막 향해(8:13-21)에 관한 풀이로는 조태연, 『성서복음의 인문적 감상』 108-110, 166-168을 보라.

가 전자 못지않게 많이 나타남으로써 비유 본문(4:1-35)과 유사한 양상을 보인다.

여리고의 맹인 바디매오 이야기(10:46-52)를 먼저 살펴보면, 이는 맹인 바디매오의 전기적 경험이다. 예수와의 격한 만남 끝에 그는 필생의 문제를 해결한다. 예수가 그에게 무엇을 원하느냐 묻자, 그는 “선생님이여, 보기를 원 하나이다”(Ραββουνι, ἵνα ἀναβλέψω) 하고 자신의 간절한 소원을 말하였다(51절). 그는 우러러보기

를 간절히 소원한 것이다. 그 결과 그는 드디어 소원을 성취하였다. “그가 곧 보게 되어 예수를 길에서 따르니라”(10:52). 직역하면, “그가 곧 우러러보았고 예수를 길에서 따랐다”(καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψεν καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ)이다.⁹⁾ ‘우러러봄’(‘위를 봄’, ἀναβλέπω)은 ‘따름’(ἀκολουθέω)을 수반하였다. 예수의 은혜로 우러러보게 되니 예수의 참 제자가 되었다는 뜻이다. 마가 복음에서, 적어도 바디매오 이야기에서, 우러러봄은 제자 됨의 전제 조건이다. 위를(높이) 보는 자만이 진정으로 예수를 따를 수 있다.

벧새다 맹인의 이야기(8:22-26)는 좀 더 세밀한 관찰을 요한다. 마가는 짧은 본문 안에서 ‘봄’의 동사를 다섯 가지나 사용하되 여섯 차례나 반복한다. 이 다섯 가지 동사는 모두 차별화되어 다른 문맥에서 사용된다. 서로 다른 의미를 나타내도록 말이다. 아래 23-25절에 쓰인 동사들을 살펴라(본문은 『개역개정』이다. 괄호 안의 그리스어는 기본형이다).

23 … 눈에 침을 뱉으시며 그에게 안수하시고

무엇이 보이느냐(βλέπω) 물으시니

24 쳐다보며(ἀναβλέπω) 이르되 사람들이 보이ना이다(βλέπω).

나무 같은 것들이 걸어가는 것을 보나이다(ὁράω) 하거늘

25 이에 그 눈에 다시 안수하시매 그가 주목하여 보더니(διαβλέπω)

나아서 모든 것을 밝히 보는지라(ἐμβλέπω).

아무것도 볼 수 없던 맹인에게 치유의 행위를 한 후 예수는 “무엇을 보느냐?” 묻는다(23절). 그러자 맹인은 “내가 사람들을 보나이다” 하고 답한다. 이

9) 문장의 전반부를 “시력을 회복하였고”라고 번역할 수도 있다. 복음서의 맹인 치유 이야기에서 문맥상으로는 ‘시력을 회복하다’(보게 되다)를 뜻하기도 하기 때문이다. 그러나 ἀναβλέπω는 근본적으로 ‘우러러보다’를 뜻한다. 즉 ‘위를 보다’ 또는 ‘높이 보다’를 뜻하는 것이다. 이것은 은유적 의미를 지닌다. 그것은 위로 하늘을 보는 것이며(6:41; 7:34), 무엇을 보되 진정으로 보는 것이다(10:51, 52). 아래 3.1과 각주 22를 보라. 『개역개정』은 ἀναβλέπω를 “우러르다”(6:41; 7:34), “쳐다보다”(8:24), “보다”(10:51, 52), “눈을 들다”(16:4) 등으로 다양하게 번역하였다.

때엔 그저 ‘보다’를 뜻하는 βλέπω를 사용한다(24절). 그런데 아무것도 보지 못 하던 상태에서 무엇을 보게 되기까지는, 예수의 치유 행위와 그에 대한 반응 으로서 환자 편에서의 우러러보는 행위(ἀναβλέπω)가 있다(24절). 곧이어 환자는 말한다. 사람들이 마치 나무와 같다. 사람들이 나무와 같이 여기저기 서있다. 그러나 사람들은 나무와 달리, 신기하게도, 걸어 다니고 있다. 환자는 바로 이 점을 보고 있다(ὀράω)(24절). βλέπω가 그저 무엇을 보는 객관적 용어라면, 여기 ὀράω는 놀라움의 요소를 포함한다. 그것은 하나님께서 일으키시는 기이함이다. ὀράω는 하나님의 기이한 일을 바라보는 것이다.¹⁰⁾ 하지만 아직 치유는 충분치 못하고 환자의 상태는 온전치 못하다. 그러므로 예수는 환자의 두 눈에 다시 안수한다. 예수가 치유의 행위를 일으키자 환자가 다시 응답한다. 그가 “주목하여 보는 것이다”(διαβλέπω). 여기 ‘디아블레포’는 의식을 또렷이 하고 시력에 초점을 모아 무엇을 보되 집중하여 바라보는 것이다.¹¹⁾ 그러자 환자는 드디어 완전한 치유함을 받아 드디어 사물을 온전히 바라보게 되었다(ἐμβλέπω).¹²⁾ 그러므로 예수를 만나기 전 보지 못하던 상태에서 예수를 만난 후 온전히 보게 되기까지 그 모든 과정은 다음과 같다:

1. 예수를 만나기 전, 보지 못하다
2. 예수를 만난 후, 드디어 보게 되다(βλέπω)
 - [안수 1] 위를 보다(ἀναβλέπω) → 기이한 일을 보다(ὀράω) →
 - [안수 2] 주목하여 보다(διαβλέπω) → 온전히 보다(ἐμβλέπω)

이상, 봄을 뜻하는 다섯 개의 동사는 각각 다른 의미를 지닌다고 할 수 있다.

2.3. 복음과 ‘봄’으로의 초대

10) J. Kremer, “ὀράω”, *EDNT* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990) II. 526-529는 이 용어가 초대교회와 초기 기독교문서들(신약성서)에서 하나님의 초자연적 사건을 보거나, 이전 세대들이 보지 못한 예수의 일을 보거나, 혹은 부활의 그리스도나 심지어 하나님을 뵈옵는 데 쓰이는 용례를 주목한다. 마가복음에서는 대표적으로 예수의 세례(1:10), 변모(9:4, 19), 사람의 아들이 강림하는 것을 보는 데 쓰였다(13:26; 14:62). 제자들은 불원간 갈릴리에서 부활의 주님을 뵈옵게 될 것이다(16:7).

11) 주목하여 보는 것(διαβλέπω)은 사람이 무엇을 볼 때에 의식을 또렷이 하여 보는 것으로서, 걸뿐 아니라 속까지도 들여다보는 것이다. “διαβλέπω”, *EDNT* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990) I. 297.

12) ἐμβλέπω는 누구를 볼 때에 그에게 시선을 붙들어 매는 것을 뜻한다. 혹은 영적 감각으로 무엇을 바라보는 것을 뜻한다. M-M, “ἐμβλέπω”, Walter Bauer ed., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 254.

마가복음은 “복음의 시작”(Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου, 1:1)을 예수의 세례로 제시한다. “그 때에 예수께서 갈릴리 나사렛으로부터 와서 요단강에서 요한에게 세례를 받으시고, 곧 물에서 올라오실새 하늘이 갈라짐과 성령이 비둘기 같이 자기에게 내려오심을 보시더니, 하늘로부터 소리가 나기를, ‘너는 내 사랑하는 아들이라. 내가 너를 기뻐하노라’ 하시니라”(1:9-11). 구원사적 사건의 시작을 이루는 예수의 비범한 체험이란, ‘프뉴마’(τὸ πνεῦμα)가 비둘기 같이 자기에게 내려오는 초자연적 사건을 본(ὁράω) 사건이다.¹³⁾ τὸ πνεῦμα는 직역하면 ‘그 영’(the spirit), ‘그 바람’ 또는 ‘그 숨’이다.¹⁴⁾ 야훼 하나님께서는 창세 때 흙으로 사람을 지으시고 생기를 그 코에 불어넣었다. 그렇게 해서 사람 모양의 진흙덩이를 진짜 사람이 되게 하셨다(창 2:7). 물속으로 완전히 들어가 죽었던 예수는¹⁵⁾ 당신에게 그 ‘생명의 숨’(생기)이 비둘기처럼 임하는 것을 몸소 보았고 또 체험하였다. 이 ‘봄’의 체험(10절)이야말로, 하늘로부터 들려온 그 소리를 들은 ‘소리’의 체험(11절)과 더불어,¹⁶⁾ “복음의 시작”이며 복음의 기원이 된다(1:1).¹⁷⁾

비유의 이야기는 오해의 함정을 포괄하는 복음의 ‘그늘’이면서, 제자들에게는 하나님 나라의 맹점(blind spot)이라 할 수 있다. 제자들이 눈이 있어도 보지 못한다는 비판(8:18)은 독자들을 향한 강력한 도전으로서, 바로 보아야 함을 알리는 메시지다. 치유의 이야기는 맹인조차 보게 하는 복음의 ‘햇살’이

13) 하늘이 열리고 예수에게 임한 것은 분명 ‘토 프뉴마’(τὸ πνεῦμα)였다. 『개역개정』은 “성령”이라고 번역하였다.

14) J. Kremer, “πνεῦμα”, *EDNT III* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990), 117-123.

15) 마가복음에서 예수의 세례가 완전히 물속으로 들어가 받은 침례였고 그래서 죽음을 상징하는 죽음의 세례였던 점에 대해서는 조태연, 『예수 이야기 마가 1』, 26-27을 보라.

16) 예수의 세례를 보도할 때에 복음서 저자들은 서로 다른 방식을 택하였다. (1) 마태는 “예수께서 세례를 받으시고 곧 물에서 올라오실새 하늘이 열리고 하나님의 성령이 비둘기 같이 내려 자기 위에 임하심을 보시더니…”라 한다. 마가복음에서처럼 예수 자신이 ‘본다’(3:16). 그러나 하늘은 “이는 내 사랑하는 아들이요 내 기뻐하는 자라”고 말한다(3:17). 마가와 달리, 하늘이 다른 이들에게 말하는 중에 예수를 3인칭으로 언급하는 것이다. (2) 누가는 아주 다르게 “성령이 비둘기 같은 형체로 그의 위에 강림하시더니, 하늘로부터 소리가 나기를, ‘너는 내 사랑하는 아들이라. 내가 너를 기뻐하노라’ 하시니라”고 한다(3:22). 오히려 한걸음 더 나아가 예수를 사람들 앞에서 확실하게 인증하는 구도를 그려내는 것이다. (3) 그러나 제일 먼저 기록된 마가복음에서 빛과 소리는 완전히 예수 당신의 체험이다. “그 영”(생명의 숨결)이 자기에게 임하는 것을 본 사람은 분명 예수 자신이다(1:10). 이후에 하늘은 음성으로써 예수에게 직접 사랑과 신뢰를 고백한다. “너는 내 사랑하는 아들이라. 내가 너를 기뻐하노라”(1:11).

17) ‘빛’과 ‘소리’에 대한 예수의 체험이 ‘복음의 기원’이 되는 것은 조태연, 『성서복음의 인문적 감상』, 197-212를 보라. 특히 이 책 제6부는 마가복음을 ‘소리의 서사시’로 읽는 가능성을 열고자 하였다.

면서, 제자들에게는 하나님 나라의 새 희망이라 할 수 있다. 맹인조차 보게 되어 예수를 따랐다는 증언(10:52)은 독자들을 향한 강력한 권면으로서, 어떻게 보고 어떻게 행해야 함을 알리는 처방이다.

그러므로 마가복음은 근본적으로 참 빛과 소리로 부르는 초청이다. 소리를 체험한 예수가 몸소 소리가 된 것처럼, 빛을 체험한 예수는 몸소 빛이 된다. 소리가 된 예수가 “들으라”(4:3), “들을 귀 있는 자는 들으라” 명하는 것처럼(4:9, 23. 참조, 4:33), 빛이 된 예수는 “보라” 명한다(1:44; 4:3; 8:15; 16:6).¹⁸⁾ 제자들과 사람들은 그의 참 모습을 보아야 한다. 때로는 소리가 그리는 그 심오한 형상조차 볼 수 있어야 한다. “너희가 듣는 것을 너희가 보라”(4:24).¹⁹⁾ 개인적으로나 공동체적으로나, 종말의 때 위기의 순간에는, 잔뜩 긴장한 채 자신과 주변을 응시해야 한다. “주시하라”(8:15; 13:5, 9, 23, 33).²⁰⁾ 결정적인 순간에 똑바로 주시하기 위해서는 잠에 빠져들지 않도록 해야 한다. 그래야 파수할 수 있다. “깨어 있으라”(13:33, 34, 35, 37; 14:34, 38. 참조, 14:37).

3. 번역상의 문제와 제언

지금까지 마가복음이 문학적으로 그리고 신학적으로 ‘봄’의 어떠한 틀을 제시하는지 살펴보았다. 마가는 비유와 치유의 이야기를 통하여 들음과 함께 ‘봄’을 복음과 믿음의 가장 중요한 요소로 제시하고 있다. 특히 마가는 ‘보다’를 뜻하는 여러 단어를 분석적으로, 그리고 차별적으로 사용하고 있다. 이후로는 우리 말 성경 『개역개정』을 기준으로 이들 각 용어가 어떻게 번역되었으며, 본래의 의미는 무엇이고, 따라서 어떻게 번역됨이 더 좋은지 고찰해 보고자 한다.

3.1. βλέπω 및 파생동사

(1) βλέπω는 마가에서 15회 쓰였다. 『개역개정』은 그 가운데 일곱 구절에서

18) 우리 말 성경 『개역개정』은 1:44의 ὄρα, 4:3의 ἰδοῦ, 그리고 8:15의 ὀράτε를 번역하지 않았다. 그러나 16:6의 ἴδε는 “보라”로 번역하였다.

19) 앞의 각주 2를 보라.

20) 마가복음엔 ‘보다’를 뜻하는 βλέπω 동사의 2인칭 명령법(βλέπετε)을 7회 사용하였다(4:24; 8:15; 12:38[우리 말 번역에서는 39절]; 13:5, 9, 23, 33). 『개역개정』은 이들을 “삼가라”(4:24; 12:39; 13:23), “주의하라”(8:15; 13:5, 33), “조심하라”(13:9)로 각기 다르게 번역하였다.

아래와 같이 ‘보다’로 번역하였다. 8:23, 24는 원문의 능동태를 수동태로 번역하여 부드러운 우리말이 되게 하고자 하였다. 그러나 원문을 살려 각각 “네가 무엇을 보느냐?”와 “내가 사람들을 보나이다”로 바꿈이 좋다.²¹⁾

- 4:12 이는 그들로 보기는 보아도 알지 못하며
 5:31 무리가 에워싸 미는 것을 보시며
 8:18 너희가 눈이 있어도 보지 못하며
 8:23 무엇이 보이느냐
 → **내가 무엇을 보느냐**
 8:24 사람들이 보이나이다
 → **내가 사람들을 보나이다**
 12:14 사람을 외모로 보지 않고 오직 진리로써
 13:2 네가 이 큰 건물들을 보느냐

나머지 7회는 명령형(βλέπετε)인데, 아래에서 보듯 “삼가라”, “주의하라”, “조심하라”로 번역함으로써 일관성을 잃었다. 4:24(Βλέπετε τί ἀκούετε)는 “너희가 듣는 것을 너희가 보라”고 직역해야 마가의 의도를 살릴 수 있다. 마가 복음에서 비유는 ‘그림언어’로서 청각적 현상을 통하여 시각적 효과를 일으키기 때문이다. 나머지는 경각심을 일으키는 동사로 번역하되 용어를 통일함이 낫다. “주의하라” 또는 “조심하라” 중 하나로 할 수도 있다. 하지만 뉘의 의미를 함축하는 “주시하라”를 택할 수도 있다.

- 4:24 너희가 무엇을 듣는가 스스로 삼가라
 → **너희가 듣는 것을 너희가 보라**
 8:15 삼가 바리새인들의 누룩과 헤롯의 누룩을 주의하라
 → **삼가 바리새인들의 누룩과 헤롯의 누룩을 주시하라**
 12:38 서기관들을 삼가라. (우리말은 39절)
 → **서기관들을 주시하라**
 13:5, 너희가 사람의 미혹을 받지 않도록 주의하라
 → **너희가 사람의 미혹을 받지 않도록 주시하라**
 13:9, 너희는 스스로 조심하라

21) 특히 8:24의 주요 부분(Βλέπω τοὺς ἀνθρώπους ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας)을 전체로 읽을 때, “사람들이 보이나이다(βλέπω). 나무 같은 것들이 걸어가는 것을 보나이다”(ὁρῶ)는 나쁜 번역이다. βλέπω와 ὁρῶ가 모두 능동태인데 전자만을 수동태로 번역하는 것은 부자연스럽기 때문이다. 모두 능동태로 직역하여 “내가 사람들을 보나이다. 나무 같은 것들이 걸어가는 것을 보나이다”로 함이 낫다. 마찬가지로 23절도 “네가 무엇을 보느냐?”로 직역함이 옳다.

- 너희는 스스로 주시하라
- 13:23, 너희는 삼가라
 - 너희는 주시하라
- 13:33 주의하라. 깨어 있으라
 - 주시하라. 깨어 있으라

(2) περιβλέπομαι는 모두 “둘러보다”로 번역하였다. 오직 3:34만 예외인데, 그냥 “보시며”라 하였다. 오히려 『개역한글』로 돌아가 “주변의 사람들을 둘러보시며”로 번역함으로써 일관성을 지킬 수 있다.

- 3:5 탄식하사 노하심으로 그들을 둘러보시고
- 3:34 둘러앉은 자들을 보시며
 - 주변의 사람들을 둘러보시며
- 5:32 예수께서 이 일 행한 여자를 보려고 둘러보시니
- 9:8 문득 둘러보니 아무도 보이지 아니하고
- 10:23 예수께서 둘러보시고 제자들에게 이르시되
- 11:11 성전에 들어가사 모든 것을 둘러보시고

(3) ἀναβλέπω는 『개역개정』에서 ‘우러르다’, ‘쳐다보다’, ‘보다’, ‘눈을 들다’로 다양하게 번역되었다. ἀναβλέπω는 ‘봄’을 뜻하는 다른 동사들과 확연히 다르다. 이 단어는 ‘우러러보다’ 또는 ‘위로(높이) 보다’를 뜻한다. 이것은 분명 은유(metaphor)다. 단순히 물리적으로 위를 보는 것이 아니라, 위에 속한 일을 보는 것이다. 그것은 하늘을 보고 마음을 열어 하나님의 일을 알고자 바라보는 경험이다. 그러므로 ‘우러러보다’나 ‘위로(높이) 보다’로 번역함이 좋다. 문맥에 따라서는 ‘눈을 들어 보다’나 ‘진정으로 보다’를 택할 수 있다. 6:41과 7:34는 “하늘을 우러러보며”로, 8:24는 『개역한글』대로 “우러러보며 이르되 사람들이”로 함이 좋다. 10:51, 52는 문맥상 각각 “선생님이여, 진정으로 보기를 원하나이다”와 “그가 곧 진정으로 보게 되어 예수를 길에서 따르니라”로 번역함이 좋다. 16:4는 『개역개정』의 번역대로 “눈을 들어 본즉”을 유지함이 좋다.²²⁾

22) 신약성서에 25회 등장하는 이 단어는 마가복음에 6회 나타난다. 이 단어는 예수가 돌무화과나무 위에 오른 삭개오를 볼 때처럼 ‘위를(위로) 보다’(to look up)를 뜻한다(눅 19:5). 하늘을 향하여 소망을 품고 소통할 때엔 ‘우러러보다’를 뜻한다(막 6:41; 7:34). “메시아적, 종말론적 구원의 시대가 밝아오는 징표로서” 시력의 회복을 의미하기도 한다(막 8:24; 10:51에서 소경이 시력을 회복한다). P.-G. Mueller, “ἀναβλέπω”, *EDNT I* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990), 76.

- 6:41 하늘을 우러러 축사하시고
→ **하늘을 우러러보며 축사하시고**
- 7:34 하늘을 우러러 탄식하시며
→ **하늘을 우러러보며 탄식하시고**
- 8:24 쳐다보며 이르되 사람들이
→ **우러러보며 이르되 사람들이**
- 10:51 선생님이여, 보기를 원하나이다
→ **선생님이여, 진정으로 보기를 원하나이다**
- 10:52 그가 곧 보게 되어 예수를 길에서 따르니라
→ **그가 곧 진정으로 보게 되어 예수를 길에서 따르니라**
- 16:4 눈을 들어 본즉

(4) διαβλέπω는 마가에는 한 번 등장하는데, “주목하여 보다”로 번역되었다. 이 용어는 본래 ‘주목하여 보다’와 함께 ‘꿰뚫어보다’, ‘뚫어지게 보다’ 등의 뜻을 지닌다. 그러나 『개역개정』의 번역은 무난하다.

8:25 그가 주목하여 보더니

(5) ἐμβλέπω는 네 군데서 ‘보다’와 ‘주목하다’로 번역되었다. 앞서 말했듯이, 8:25에서 ἐμβλέπω는 ἀναβλέπω(우러러봄)와 διαβλέπω(주목하여 ‘봄’)의 결과다.²³⁾ “밝히” 또는 “분명하게”를 뜻하는 τηλαυγώς와 결합하여 “밝히 보는 지라”로 번역되었지만, 다른 모든 경우와 함께 ‘온전하게 보다’의 의미를 담도록 번역되면 좋겠다. 10:21과 10:27에서 예수가 각각 재물이 많은 사람과 당신의 제자들을 본 것은 충분히 그리고 깊이 본 것이다. 14:67은 ὁράω와 ἐμβλέπω의 두 동사를 함께 쓰고 있다. 『개역개정』은 전자를 “보다”로, 후자를 “주목하다”로 번역하였다. 이는 마가가 이 동사(ἐμβλέπω)를 διαβλέπω와 다른 의미로 사용하는 것과 모순된다. “베드로가 불 쪼고 있는 것을 알아보고 그를 보며 이르되”로 함이 옳다.²⁴⁾

- 8:25 나아서 모든 것을 밝히 보는지라
→ **나아서 모든 것을 밝히 온전하게 보는지라**
- 10:21 예수께서 그를 보시고 사랑하사 이르시되

23) 위 2.2를 보라.

24) 14:67에서 한 여종은, 불을 쪼며 몸을 덥히고 있는 자가 베드로임을 알아보았다(ὁράω). 그리고는 그를 보면서(ἐμβλέπω) 말했다. “너도 나사렛 예수와 함께 있었도다.” ὁράω가 ‘알아 보다’의 뜻을 갖는 점에 대해서는 “3.2 ὁράω와 εἶδον”의 (5)를 보라.

- 10:27 예수께서 그들을 보시며 이르시되
- 14:67 불 쪼고 있는 것을 보고 주목하여 이르되
→ 불 쪼고 있는 것을 알아보고 그를 보며 이르되

3.2. ὁράω와 εἶδον

(1) ὁράω와 εἶδον은 마가복음에서 ‘보다’를 뜻하는 여러 동사들 중 가장 많이 쓰인 용어다. 『개역개정』은 언제나 ‘보다’와 ‘알다’로 번역하였다. 물론 수동태로 쓰인 한 차례는 ‘나타나다’로 번역하였는데(ᾠφθῆ: 9:4), 이 또한 그대로 유지해도 좋다. 아래의 구절들도 『개역개정』의 번역처럼 ‘보다’의 번역을 유지하는 게 좋다.

- 1:16 바다에 그물 던지는 것을 보시니
- 1:19 야고보와 그 형제 요한을 보시니
- 2:5 예수께서 그들의 믿음을 보시고
- 2:14 알패오의 아들 레위가 세관에 앉아 있는 것을 보시고
- 2:16 예수께서 죄인 및 세리들과 함께 잡수시는 것을 보고
- 5:22 와서 예수를 보고 발 아래 엎드리어
- 6:34 예수께서 나오사 큰 무리를 보시고
- 7:2 쟁지 아니한 손으로 떡 먹는 것을 보았더라.
- 8:33 예수께서 돌이키사 제자들을 보시며
- 9:4 이에 엘리야가 모세와 함께 그들에게 나타나
- 9:8 문득 둘러보니 아무도 보이지 아니하고
- 9:14 이에 그들이 제자들에게 와서 보니
- 9:25 예수께서 무리가 달려와 모이는 것을 보시고
- 9:38 주의 이름으로 귀신을 내쫓는 것을 우리가 보고
- 12:15 테나리온 하나를 가져다가 내게 보이라
- 12:34 예수께서 그가 지혜 있게 대답함을 보시고 이르시되
- 13:14 멸망의 가증한 것이 서지 못할 곳에 선 것을 보거든
- 13:29 너희가 이런 일이 일어나는 것을 보거든 인자가
- 15:32 지금 십자가에서 내려와 우리가 보고 믿게 할지어다
- 15:36 엘리야가 와서 그를 내려 주나 보자 하더라

(2) 복음의 신현적(神顯的) 의미를 갖는 경우도 다수 있다. 마땅히 대안이 없으면 『개역개정』의 번역처럼 ‘보다’를 유지함이 좋다.

- 1:10 그 영이 내려오심을 보시더니

- 2:12 우리가 이런 일을 도무지 보지 못하였다 하더라.
- 8:24 나무 같은 것들이 걸어가는 것을 보나이다
- 9:1 하나님의 나라가 권능으로 임하는 것을 볼 자들도 있느니라
- 9:9 인자가 ... 살아날 때까지는 본 것을 아무에게도 이르지 말라
- 13:26 그 때에 인자가 구름을 타고 ... 오는 것을 사람들이 보리라
- 14:62 인자가 ... 하늘 구름을 타고 오는 것을 너희가 보리라
- 15:39 예수를 향하여 섰던 백부장이 그렇게 숨지심을 보고 이르되
- 16:5 흰 옷을 입은 한 청년이 우편에 앉은 것을 보고 놀라매
- 16:7 갈릴리로 가시나니 ... 너희가 거기서 뵈오리라 하라

(3) 마가는 아래에서 보듯 네 구절에서 ὁράω를 명령형으로 사용한다. 『개역개정』은 처음 세 구절에서 이 단어를 번역하지 않고 아예 누락시켰다(1:44; 4:3; 8:15). 오직 마지막 한 구절에서만 “보라”로 직역하였다(16:5). 그러나 처음 세 구절에서도 16:5에서처럼 “보라”로 직역해줌이 옳다. 특히 4:3의 ἰδοὺ를 번역해주어 “들으라. 보라. 씨를 뿌리는 자가...”로 함이 옳다.²⁵⁾ 그렇게 할 때에 비로소 마가의 ‘봄의 신학’을 적극적으로 드러낼 수 있다. 최소한, 독자에게 주의를 환기시키고 이목을 끄는 말로 읽을 수도 있다. 어떠한 경우든 번역을 안 하면, 본문의 의도는 사라진다.

- 1:44 삼가 아무에게 아무 말도
→ 보라. 삼가 아무에게 아무 말도²⁶⁾
- 4:3 들으라. 씨를 뿌리는 자가
→ 들으라. 보라. 씨를 뿌리는 자가
- 8:15 ... 누룩을 주의하라
→ 보라. ... 누룩을 주시하라²⁷⁾
- 16:6 보라. 그를 두었던 곳이니라

(4) 『개역개정』은 아래 세 구절에서 ὁράω를 ‘알다’로 번역하였다. 첫 구절은 “이는 그들로 보기는 보아도 진정으로 보지는 못하며...”로 함이 마가의

25) 『공동번역』(“자, 들어보아라. 씨 뿌리는 사람이 씨를 뿌리러...”), 『현대인의 성경』(“잘 들어라. 한 농부가 들에 나가 씨를 뿌렸다”), 『새번역』(“잘 들어라. 씨를 뿌리는 사람이 씨를 뿌리러 나갔다”)은 4:3의 ἰδοὺ를 번역하되 독자의 주의를 환기시키는 편을 택했다. 그러나 NASB는 ἰδοὺ를 직역하는 쪽을 택했다. “Listen to this! Behold, the sower went out to sow.”

26) RSV는 직역하여, “and said to him, ‘See that you say nothing to any one...’”이라 번역하였다.

27) 이 구절(Ὁρατε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης)이 봄의 동사를 두 개나 중복하여 사용함을 주목하라. RSV는 다음과 같이 본문의 의도를 살리고자 하였다. “Take heed, beware of the leaven of the Pharisees...”

‘봄의 신학’을 반영하는 데 좋다.²⁸⁾

- 4:12 보기는 보아도 알지 못하며
→ **보기는 보아도 진정으로 보지는 못하며**
- 12:15 예수께서 그 외식함을 아시고
- 12:28 서기관 중 한 사람이 ... 예수께서 잘 대답하신 줄을 알고

(5) 『개역개정』은 아래 많은 구절에서 ὁράω를 ‘보다’로 번역하였다. 그러나 “알아보다” 또는 “알아차리다”로 할 때에 더 나은 번역이 될 수 있다.

- 5:6 떨리서 예수를 보고 달려와
→ **떨리서 예수를 알아보고 달려와**
- 5:14 어떻게 되었는지를 보러 와서
→ **어떻게 되었는지를 알아보러 와서**
- 5:16 돼지의 일을 본 자들이
→ **돼지의 일을 알게 된 자들이**
- 5:32 예수께서 이 일 행한 여자를 보려고 둘러보시니
→ **예수께서 이 일 행한 여자를 알아보려고 둘러보시니**
- 6:33 그들이 가는 것을 보고
→ **그들이 가는 것을 알아보고**
- 6:38 너희에게 떡 몇 개나 있는지 가서 보라
→ **너희에게 떡 몇 개나 있는지 가서 알아보라**
- 6:49 제자들이 그가 바다 위로 걸어오심을 보고
→ **제자들이 그가 바다 위로 걸어오심을 알아보고**
- 6:50 그들이 다 예수를 보고 놀람이라
→ **그들이 다 예수를 알아보고 놀람이라**
- 9:15 온 무리가 곧 예수를 보고 매우 놀라며
→ **온 무리가 곧 예수를 알아보고 매우 놀라며**
- 9:20 귀신이 예수를 보고 곧
→ **귀신이 예수를 알아보고 곧**
- 10:14 예수께서 보시고 노하시어 이르시되
→ **예수께서 알아보시고 노하시어 이르시되**
- 11:13 떨리서 잎사귀 있는 한 무화과나무를 보시고
→ **떨리서 잎사귀 있는 한 무화과나무를 알아보시고**
- 11:20 무화과나무가 뿌리째 마른 것을 보고

28) ὁράω는 ἀναβλέπω와 동의어로 사용되는 경우가 있다. 10:51, 52가 그렇다.

- 무화과나무가 뿌리째 마른 것을 알아보고
- 14:67 베드로가 불 쪼고 있는 것을 보고
 - 베드로가 불 쪼고 있는 것을 알아보고
- 14:69 여종이 그를 보고 곁에 서 있는 자들에게
 - 여종이 그를 알아보고 곁에 서 있는 자들에게

3.3. 기타

(1) θεωρέω는 마가복음에서 일곱 차례 사용되었다. 이 용어는 단지 보는 시각적 행위부터 내면적인 깨달음에 이르는 데까지 다양한 의미를 포괄한다. 가장 기본적인 의미는 관객(관중, 구경꾼, 관찰자)으로서 “살펴보는 것”이다. 마가복음에서는 예수의 십자가 처형 및 매장과 관련되어 쓰였다(15:40, 47).²⁹⁾ 예수를 주어로 하는 두 구절에서는 “바라보다” 또는 “지켜보다”의 뜻이다(5:38; 12:41). 그 외의 구절들에서는 ὁράω의 여러 구절들에서처럼 복음의 신현적(神顯的) 의미를 반영한다. 특히 수난사화의 세 구절에서는 ‘바라보다’와 ‘보다’로 번역되었는데(15:40, 47; 16:4), 그리스도의 구속사적 사건에 대한 여인들의 관찰을 의미한다. 이 세 구절 뿐 아니라 일곱 구절 모두 ‘바라보다’로 통일함이 좋다.

- 3:11 더러운 귀신들도 ... 예수를 보면 그 앞에 엎드려
 - 더러운 귀신들도 ... 예수를 바라보면 그 앞에 엎드려
- 5:15 앉은 것을 보고 두려워하더라
 - 앉은 것을 바라보고 두려워하더라
- 5:38 사람들이 울며 심히 통곡함을 보시고
 - 사람들이 울며 심히 통곡함을 바라보시고
- 12:41 우리가 어떻게 헌금함에 돈 넣는가를 보실새
 - 우리가 어떻게 헌금함에 돈 넣는가를 바라보실새
- 15:40 멀리서 바라보는 여자들도 있었는데
- 15:47 예수 둔 곳을 보더라
 - 예수 둔 곳을 바라보더라
- 16:4 눈을 들어 본즉
 - 눈을 들어 바라본즉

(2) δείκνυω와 δείκνυμι는 아래와 같이 두 차례 사용되었는데, ‘보여주다’로

29) M. Voelkel, “θεωρέω”, *EDNT II* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990) 147.

함이 더 좋다.

- 1:44 네 몸을 제사장에게 보이고
 → **네 몸을 제사장에게 보여주고**
 14:15 큰 다락방을 보이리니
 → **큰 다락방을 보여주리니**

(3) θεάομαι는 두 차례 사용되었는데 한 번은 능동태로, 또 한 번은 수동태로 번역되었다. 16:11도 16:14에서처럼 능동태로 번역함이 더 좋다. 그렇지 않으면 16:14를 16:11처럼 수동태로 번역하여 “예수께서 그들에게 보이사”로 해야 한다.

- 16:11 마리아에게 보이셨다는 것을 듣고도
 → **마리아에게 나타나셨다는 것을 듣고도**
 16:14 예수께서 그들에게 나타나사

(4) 그 외에 εὐρίσκω는 본래 ‘봄’의 동사가 아니다. 그러나 『개역개정』에서 언제나 ‘보다’와 ‘만나다’로 번역되었다. 오히려 ‘찾다’와 ‘발견하다’로 함이 좋다. 몇몇 구절은 문맥상 그대로 둬도 됨이 가하나 ‘발견’의 의미임을 잊지 말아야 한다(7:30; 11:2, 4).

- 1:37 만나서 이르되
 → **그를 찾아 이르되**³⁰⁾
 7:30 여자가 집에 돌아가 본즉 아이가 침상에 누웠고
 11:2 나귀 새끼가 매여 있는 것을 보리니 풀어 끌고 오라
 11:4 제자들이 가서 본즉 나귀 새끼가
 11:13 혹 그 나무에 무엇이 있을까 하여 가셨더니
 가서 보신즉 잎사귀 외에 아무것도 없더라
 → **혹 그 나무에서 무엇을 찾을까 하여 가셨더니**
 잎사귀 외에 아무것도 찾을 수 없더라
 13:36 너희가 자는 것을 보지 않도록 하라
 → **너희가 자는 것을 발견하지 않도록 하라**
 14:16 예수께서 하시던 말씀대로 만나
 → **예수께서 말씀하신 대로 된 것을 발견하고**³¹⁾

30) “만나다”를 뜻하는 동사는 따로 있다. 마가는 이를 위해 ἀπαντῶ를 사용한다(14:13).

31) 14:16에서 εὐρον의 목적이 13절의 물 한 통이를 가지고 가는 사람이면 “... 만나”가 옳을 수 있다. 그러나 이 구절은 전체의 상황을 목적으로 설정한다.

- 14:37 돌아오사 제자들이 자는 것을 보시고
→ **돌아오사 제자들이 자는 것을 발견하시고**
- 14:40 다시 오사 보신즉 그들이 자니 이는 그들의 눈이
→ **다시 오사 그들이 자는 것을 발견하셨으니**
이는 그들의 눈이
- 14:55 그를 칠 증거를 찾되 얻지 못하니
→ **그를 칠 증거를 구하되 찾지 못하니**

4. 나가는 말

마가복음은 들음과 함께 ‘봄’을 복음과 믿음의 가장 중요한 요소로 설정하였다. 마가는 비유와 치유 이야기로 하나님 나라 진리의 깨달음에 ‘봄’이 얼마나 중요한지 말해준다. 무엇을 보기는 보아도 진정으로 보지 못하는 자는 하나님 나라의 진리를 깨닫지 못한 자다. 비유는 ‘봄’(βλέπω)과 ‘진정한 봄’(ὄραω) 사이에서 그 하나님 나라의 진리를 깨닫지 못하게 가로막는 피막처럼 기능한다(4:12). 그런데 진정 보지 못하는 이로 전락하는 자들은 다름 아닌 예수의 제자들이다(4:13, 34). 그래서 그들은 잇단 항해에서 실패하고 오해의 바다에 빠져든다(4:35-41; 6:45-52). 마지막 항해에서 그들은 예수께 극단적인 질책을 듣는다. “너희가 어찌 떡이 없음으로 수군거리느냐. 아직도 알지 못하며 깨닫지 못하느냐. 너희 마음이 둔하냐. 너희가 눈이 있어도 보지 못하며 귀가 있어도 듣지 못하느냐”(8:17-18). 그러나 치유는 맹인들에게 발생한다(8:22-26; 10:46-52). 예수가 치유의 은혜를 베풀 때에 그들은 우러러보고자 한다. 위를 보고자 하는 것이다(ἀναβλέπω). 치유가 이뤄지기 시작하면 맹인은 하나님의 기이한 일을 보기 시작한다(ὄραω). 예수가 다시 치유하고 불후의 은혜를 베풀면 맹인은 주목하여 본다(διαβλέπω). 그리고는 이내 온전히 본다(ἐμβλέπω).

이 논문은 ‘봄’을 마가가 어떤 문학적인 모티프로 발전시켜 나갔는지, 그리고 ‘봄’에 어떤 신학적 성찰을 입혔는지 살펴보았다. 그리하여 ‘봄’의 여러 동사들을 마가가 어떻게 분석적으로 그리고 차별적으로 사용하였는지 관찰하였다. 그러한 기초 위에서 『개역개정』을 중심으로 우리 말 성경이 마가복음을 우리말로 옮길 때에 ‘봄’의 동사들(βλέπω, ὄραω, ἀναβλέπω, διαβλέπω, ἐμβλέπω, θεωρέω, 그리고 δείκνυω와 δείκνυμι)을 어떻게 번역하였는지 일일이 점검하였다. 이들 어휘에 새로운 번역을 제안한 것은 각 어휘가 본래 어떤 의미를 지니는지, 마가는 각 어휘에 어떤 의미를 부여했는지, 그리고 우리말의

문맥에서 어떻게 번역할 때에 본래의 의미를 자아낼 수 있는지 하는 점들이 주된 고려 사항이었다. 모든 작업은 각각의 어휘를 모든 구절들에서 보다 정확하게 규명하여 본문의 의미를 명확히 하는 데 있다.

<주요어>(Keywords)

마가복음, 비유와 치유, ‘봄’의 신학, ‘봄’의 동사들, 번역.

The Gospel of Mark, parables and healings, theology of seeing, verbs of seeing, translation.

(투고 일자: 2013년 3월 18일, 심사 일자: 2013년 4월 3일, 게재 확정 일자: 2013년 4월 3일)

<참고 문헌> (References)

- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.
- 『성경전서 표준새번역 개정판』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- 『성경전서 표준새번역』, 서울: 대한성서공회, 1993.
- The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha Revised Standard Version*,
New York: Oxford University Press, 1965/1977.
- Collins, Adela Yarbro, *Mark. A Commentary*, Philadelphia: Fortress Press, 2007,
Hermeneia Series.
- Kremer, J., “ὀρώω”, *EDNT*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company,
1990, II, 526-529.
- Kremer, J., “πνεῦμα”, *EDNT*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing
Company, 1990, III, 117-123.
- M-M., “ἐμβλέπω”, Walter Bauer, ed., *A Greek-English Lexicon of the New
Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: University of
Chicago Press, 1979, 254.
- Mueller, P.-G., “ἀναβλέπω”, *EDNT I*, Grand Rapids: William B. Eerdmans
Publishing Company, 1990, 76.
- Mueller, P.-G., “βλέπω”, *EDNT I*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing
Company, 1990, 221-222
- Voelkel, M., “θεωρέω”, *EDNT II*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing
Company, 1990, 147.
- 문우일, “마가복음 4:3의 번역과 해석”, 「성경원문연구」 31 별책 (2012/12),
153-159.
- 박영환, “『성경전서 개역개정판』의 국어학적 연구-마가복음을 중심으로-”, 「성
경원문연구」 28 (2011/4), 226-247.
- 신현우, 『마가복음의 원문을 찾아서』, 서울: 웨스터민스터출판부, 2006.
- 신현우, “마가복음 4:24-25의 주해와 원문 복원”, 「성경원문연구」 14 (2004/4),
87-106.
- 조태연, 『예수 이야기 마가 1. 복음의 시작』, 서울: 대한기독교서회, 2002.
- 조태연, 『성서복음의 인문적 감상. 예수 이야기 마가와 스토리텔링』, 서울: 대한기
독교서회, 2011.

<Abstract>

**Verbs of ‘Seeing’ in the Gospel of Mark:
Literary and Theological Observation for Proper Translation**

Prof. Tae Yeon Cho
(Hoseo University)

In the Gospel of Mark, the gospel is revealed with extraordinary lights and voices. But faith comes out of the responses to the revelation. Mark has various ‘verbs of seeing’ in his gospel. They include not only βλέπω and its derivatives (διαβλέπω, ἀναβλέπω, ἐμβλέπω, περιβλέπομαι) but also ὀράω(εἶδον), θεωρέω, θεάομαι, and δείκνυω (δείκνυμι). This study repeatedly finds the fact that Mark uses each of these verbs for different layers of meaning in different contexts and in different occasions.

The purpose of this study is to determine the exact meaning of each verb in the Gospel of Mark; to point out either wrong translations or those bearing unclear meaning in the Gospel of Mark of the *New Korean Revised Version*; and finally to suggest better translations of these verbs according to how Mark intended to use them in each verse.

Essential to this study is whether Mark has any ‘theology of seeing’ in his gospel or not. The answer is always positive. In his gospel, Mark developed theological insights of ‘light and voice’ and ‘seeing and hearing’ through the literary devices of parables and miracles of healing.

On the one hand, parables are ‘picture language’ full of symbols and poetic images. They are devices which create visual effects through audio effects. If one hears a parable from Jesus, one has some pictures in his or her mind even if the speech is over. Thus Jesus says, “Listen and look!” (Mark 4:3). He repeats, “Look what you hear” (Mark 4:24). On the other hand, Jesus articulates the reason to teach in parables that “they may be ever seeing but never truly seeing … otherwise they might turn and be forgiven!” (4:12). But an extremely critical question is directed to his disciples, “Don't you understand this parable? How then will you understand any parable?” (4:13). They misunderstood one parable, and would thus misunderstand all other parables. Crucial to them, however, is the fact that Jesus “did not say anything to them without using a parable” (4:34).

Jesus will soon rebuke his disciples, “Do you have eyes but fail to see…?” (8:18)

The stories of healing the blind are miracles which open the eyes of the blinds (8:22-26; 10:46-52). The story of the blind in Jericho (8:22-26) uses five verbs of seeing in just three verses, which are βλέπω, ὁράω, ἀναβλέπω, διαβλέπω, and ἐμβλέπω. Each verb has its own place in the hierarchy of meaning. The blind are healed to ‘look up’ (ἀναβλέπω) and to ‘look perfectly’ (ἐμβλέπω). Ultimately the blind come to see the genuine characters of the gospel and the Kingdom of God, and they become true disciples of Jesus.

A good understanding of Mark’s ‘theology of seeing’ yields exact meaning of each verb of seeing in the gospel. Every verse which includes even a verb of seeing will be tested according to the former. All these observations and tests are suggestions for better translation of these verbs according to Mark’s intention for using them in each verse, especially in the *New Korean Revised Version*.

빌립보서 1:19의 σωτηρία 재고찰 -통시적 방법론 평가와 공시적 접근 제안-

이재현*

1. 들어가면서

빌립보서에서 세 번(빌 1:19, 28; 2:12) 사용된 σωτηρία라는 명사는 바울의 다른 서신에 비해 빈도수가 낮은 것은 아니다.¹⁾ 신약 헬라어 표준 사전으로 일컬어지는 BDAG는 이 단어의 의미 영역을 크게 어려움이나 위험 등에서의 구조, 구출, 해방의 의미(deliverance)와 영적인 차원의 구원(salvation)으로 나눈다.²⁾ 하지만, 이 단어는 그것이 갖는 넓은 의미 영역으로 인해 종종 논쟁거리가 되었고, 그에 따라 다른 번역과 해석으로 표현되곤 했다. 특별히 빌립보서와 관련해서 빌립보서 1:19와 2:12의 용례에 대한 해석은 학자들의 지적 탐구심을 자극했고, 주석마다 반드시 짚고 넘어가야 하는 관문이 되었다. 그렇다면 빌립보서에 있는 σωτηρία를 어떻게 이해해야 할까? 빌립보서 1:19는 이 문제에 대해 의미 있는 관찰을 유도한다. 왜냐하면, 이 부분은 σωτηρία를 이해하기 위한 접근법의 문제를 담고 있기 때문이다. 실제로 우리말 성경에서 『새번역』의 “[감옥에서] 풀려나리라”는 것과 다른 번역본들의 “구원”이라는 번역 차이도 σωτηρία를 접근하고 해석하는 차이에 기인한 것이다.³⁾

빌립보서 1:19와 관련해 지금까지 제시된 해석들은 크게 두 가지 접근법으로 분류해 볼 수 있다. 하나는 통시적 접근법이다. 이것은 빌립보서 1:19가 욕기 13:16(LXX)의 내용을 반영한다는 가정 하에 구약의 틀에서 신약을 해석하는 것이다. 다른 하나는 공시적 접근이다. 이는 빌립보서 1:19를 우선적으로

* 침례신학대학교, 평택대학교 강사. 신약학. 이 논문은 2011년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2011-35C-A00305).

1) 이것은 다섯 번 사용된 로마서(롬 1:16; 10:1, 10; 11:11; 13:11)와 네 번 사용된 고린도후서(고후 1:6; 6:2[두 번], 7:10) 다음으로 많은 빈도수이다.

2) W. Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 985-986.

3) 많은 영어 성경의 deliverance라는 번역은 영적인 영역을 의미하는지 일반적 의미의 구조, 해방을 의미하는지 모호하다. 예, NASB; NRSV; RSV; NIV; TNIV; NLT; NET 등등.

로 빌립보서의 내적 증거를 통해 살펴보고, 더 나아가 여러 바울 서신들을 참고하여 이해하는 것이다. 여기에는 본문을 통한 사회-역사적 상황 정보 이해를 수반하기도 한다. 때로 이 두 접근법은 서로 보완적이기도 하고 상충되기도 한다. 그렇다면, 빌립보서 1:19의 σωτηρία는 어떻게 접근하여 이해해야 할까? 본 논문은 이 두 방법을 고찰한 후 본문에 대한 해석을 제안하고자 한다. 이를 위해 최근 각광받고 있는 통시적 방법을 사용한 이해를 먼저 살펴보고 그 해석의 타당성을 평가하고자 한다. 그리고 나서 공시적 방법의 여러 해석들을 평가한 후 필자의 이해를 제시하려 한다.

2. 통시적 접근 방법 및 평가

2.1. 리차드 헤이즈(Richard B. Hays)와 본문 상호성(intertextuality)

주석가들은 빌립보서 1:19의 표현이 욥기 13:16(LXX)과 비슷한 것을⁴⁾ 오래전부터 인식했지만 욥기 자체가 빌립보서 내용을 통제하는 식의 해석은 보편화되지 않은 듯했다.⁵⁾ 하지만, 최근 주석들의 경향은 다르다. 많은 주석들이나 연구서들은 욥기의 내용을 빌립보서 해석의 중요한 열쇠로 여긴다.⁶⁾ 이것의 기본 전제는 바울이 구약 사상에 젖어 있는 유대인이기에 그의 서신의 의도나 신학은 구약 혹은 유대 문헌과의 상호 연관성을 살펴봄으로 이해할 수 있다는 것이다. 이런 본문 상호성 접근의 해석학적 틀을 제시한 사람은 헤이즈이다.⁷⁾ 물론 1920년대에 마이클(J. H. Michael)이 처음으로 빌립보서

4) 빌 1:19 τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν; 욥 13:16 τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν.

5) 예를 들어 100여 년 전의 주석인 Marvin R. Vincent, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to the Philemon*, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1897), 23은 빌립보서 1:19가 욥기의 인용이라고 말하지만, 욥기를 통해서 빌립보서를 해석하지 않는다. 또한 동시대 주석가인 라이트풋(J. B. Lightfoot)은 욥기 인용을 언급하지도 않는다.

6) 예, R. R. Melick, *Philippians, Colossians, Philemon*, NAC (Nashville: Broadman Press, 1991), 80-81; G. D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 130-31; M. N. A. Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians*, BNTC (Peabody: Hendrickson, 1998), 82-83; S. E. Fowl, *Philippians*, THNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 43-45; D. E. Garland, "Philippians", Tremper Longman III and David E. Garland, eds., *The Expository Bible Commentary 12* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 202; 김연태, 『빌립보서』, 성서주석 (서울: 대한기독교서회, 1994), 118-119 등등.

7) R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989). 본문 상호성은 어떤 본문은 이전의 다른 본문의 내용을 투영하거나 반영한다는 전제를 가지고 있는데, 헤이즈는 구약 연구(예, Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* [Oxford: Clarendon, 1985])에서 사용된 방법을 신약에 도입한 것이다.

1:19를 욱기의 내용으로 해석했고 이후 학자들이 그 의견을 따르기도 했지만,⁸⁾ 헤이즈는 본문 상호 연관성의 자료에 직·간접 인용을 너머 은근하게 암시되었다고 하는 울림(echo)까지 포함시킴으로써 그 연결성의 지평을 확대시킨다. 여기서 울림이란 의식적 의도 없이 사용되는 상징이나 암시를 의미하는 것으로,⁹⁾ 헤이즈는 해석에 있어 “상식(common sense)” 요소가 있기에 현대 독자들도 고대 독자들이 들었던 본문간의 상호 울림을 들을 수 있다고 본다.¹⁰⁾ 따라서 현대 독자들도 과거 바울의 역사적 상황을 알고 그가 사용했던 본문들을 안다면, 이천 년 전 바울이 구약을 통해 들었던 메시지나 암시 등을 동일하게 들을 수 있다고 주장한다.¹¹⁾

헤이즈가 본문 상호 울림 설명의 예로써 제시한 것이 빌립보서 1:19이다.¹²⁾ 비록 빌립보서는 로마서나 갈라디아서와 달리 구약의 직접 인용이 없고, 간접 인용 수도 적지만,¹³⁾ 헤이즈는 빌립보서 1:19의 표현을 욱기 13:16의 울림으로 보았다. 그에 의하면, 울림으로서의 빌립보서 1:19의 표현은 구약(LXX)에 익숙한 독자들에게 욱기의 내용을 떠오르게 했을 것이며, 바울의 정황을 욱의 상황과 연결시켜서 듣게 했을 것이라고 한다. 또한 바울 역시 이런 울림의 표현을 통해 비록 무죄하지만 비난받고 있는 욱의 상황과 자신의 상황은 은연중에 동일시했을 것이라고 한다. 즉, 바울은 감옥에 갇혀 재판을 기다리는 상황에서 욱의 이야기를 통한 울림으로 자신의 고난이 긍정적 결과가 될 것이라는 확신을 이야기하고 있다는 것이다. 더 나아가 이런 울림 표현은 시기와 경쟁으로 복음을 전파하는자들(빌 1:15-17)을, 욱에게 위로하러 왔지만 실제로 고통을 주는 친구들과 연결시키는 효과를 준다고 한다. 그 결과 최종 판단자인 하나님 앞에서 바울 자신이 진실한 복음 전파자였음이 인정될 것임을 독자들에게 전달한다고 해석한다.

바울 서신에 대한 이런 통시적 접근은 빌립보서 1:19의 σωτηρία 이해에 있

8) J. H. Michael, “Paul and Job: A Neglected Analogy”, *ExpT* 36 (1924-25), 67-73; idem, *The Epistle to the Philippians*, MNTC (New York: Harper, 1928), 46-48; cf. Jean-Francois Collange, *The Epistle of Saint Paul to the Philippians* (London: Epworth Press, 1975), 59; J. 그닐카, 『필립피서』, 국제성서주석 (서울: 한국신학연구소, 1988), 125-126.

9) R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 29.

10) *Ibid.*, 27-28.

11) 이런 본문 상호성은 여러 영역에 적용되고 있다. 예를 들어, 바울 서신에 나온 예수의 가르침에 대한 울림이나 바울 서신 자체에서의 본문 상호적 이해 등이 있다. 한편 본문 상호성은 번역의 영역에서도 연구 중인데, 이에 대해서는 필립 타우너, “본문 상호성: 번역에서 잃어버린 것과 찾은 것”, 양재훈 역, 『성경원문연구』 20 (2009), 137-154를 참조하라.

12) *Ibid.*, 21-24.

13) *Ibid.*, 200 n. 78에서 헤이즈는 E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 154를 인용해 빌립보서에 여덟 개의 구약 간접 인용이 있음을 말한다.

어 크게 두 가지 면에서 영향을 끼쳤다. 그 한 가지는 이 단어 이해를 위한 해석의 우선권이 구약 본문에 있는 듯한 경향을 준 것이다. 빌립보서의 문맥이나 언어학적 증거들, 그리고 본문의 논리 구조 등의 자료들은 욥기를 통해 나타난 선이해를 지지해주는 수단으로 사용되는 듯한 인상을 받는다. 이런 경향 이면에는 바울이 지금 욥기 본문에 맞추어 자신의 생각을 표현하고 있기 때문에 구약 본문은 그가 사용한 단어의 의미를 결정하는 단서가 될 것이라는 전제가 흐르고 있다. 물론 모든 학자들의 연구가 그렇다는 것은 아니다. 하지만, 욥기 내용이 바울이 사용한 단어의 의미 결정에 지대한 영향을 준다고 여기는 경향이 있음은 분명하다. 일례로 갈랜드(D. E. Garland)는 이 단어에 대한 여러 해석을 나열하고 그 결정의 어려움을 인정함에도 불구하고, 구약 욥기의 인용을 “하늘 법정에서의 입증(vindication)”이라는 결론의 근거로 삼는다.¹⁴⁾ 두 번째로 생각할 수 있는 영향은 σωτηρία를 미래 종말적 개념에 치우쳐 생각하게 한 것이다. 이것은 크게 이 단어가 바울 서신에서 주로 미래적 개념을 반영한다는 것과 욥기의 내용이 종말에 있을 하나님의 판단에서 욥의 의로움이 인정될 것이라는 개념을 반영한 것이다. 특별히 욥기를 통한 미래 재판에서의 인정 개념은 바울 역시 동일한 상황을 인식하고 있다는 전제하에 이 단어의 뜻을 미래 종말적 구원으로 더욱 확실하게 인식하게 하는 근거가 되기도 한다.¹⁵⁾

이런 통시적 접근법에 의하면, 빌립보서 1:19의 σωτηρία는 미래 종말적 구원이나 최후에 있을 하나님의 인정 등의 의미를 담고 있는 것으로서 ‘궁극적 구원’ 혹은 ‘궁극적 인정’으로 번역될 수 있다.

2.2. 통시적 접근에 대한 비평적 평가

헤이즈로 대변되는 통시적 접근과 그에 따른 의미해석이 얼마나 타당할까? 얼핏 보기에 통시적 접근은 상당히 매력적이고 설득력 있어 보이며, 그에 따른 해석도 신빙성 있는 듯하다. 하지만, 이 접근에는 여러 문제들이 있다. 크게 접근법 자체가 갖고 있는 한계와 욥기를 적용하는 데 나타나는 문제로 구분해 볼 수 있다.

14) D. E. Garland, “Philippians”, 202; P. T. O’Brien, *The Epistle to the Philippians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 110도 같은 경향을 보인다.

15) R. R. Melick, *Philippians*, 81; F. Thielman, *Philippians*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 75 n. 3; G. D. Fee, *Paul’s Letter to the Philippians*, 131; B. Witherington, *Friendship and Finances in Philippi* (Valley Forge: Trinity Press International, 1994), 46 등등.

2.2.1. 헤이즈의 이론을 중심으로 한 통시적 접근법의 방법적 문제¹⁶⁾

헤이즈는 바울 서신에서 구약의 율법을 식별할 수 있는 일곱 가지 방법을 제시하는데, 유용성(availability), 소리 크기, 반복성, 주제의 통일성, 역사적 가능성, 해석사, 그리고 만족도가 그것이다.¹⁷⁾ 유용성은 율법의 자료가 저자나 독자에게 사용 가능한 것인가와 관련 있다. 기본적으로 저자와 독자가 같은 자료를 접근할 수 있으면 서로가 동일한 율법을 들을 수 있다고 전제한다. 하지만, 이것은 아주 순진하고 단순한 발상이다. 왜냐하면 많은 학자들이 지적하는 대로 자료의 문제는 상당히 복잡하기 때문이다. 예를 들어, 자료란 어떤 자료를 의미하는가? 구약 본문인가 아니면 해석된 본문인가?¹⁸⁾ 더 나아가 바울이 어떤 자료를 사용하든 그의 독자들 역시 바울과 동일한 자료를 알고 있을 것이라고 가정하는 것은 문제가 있다. 스탠리(C. D. Stanley)가 보여준 것처럼 현재 교회의 상황과 달리 높은 문맹률과 유대교 자료에 대한 제한적 접근성 때문에 바울의 이방인 독자들이 본문 상호 자료에 대해 동일한 지식을 가지고 있을 수 없었을 것이다.¹⁹⁾ 이런 상황에서 바울의 이방인 독자들이 그가 들었던 율법을 동일하게 들을 수 있었을까? 만일 들을 수 있었다면, 그것이 바울이 들었던 것과 같은 것이라는 것을 어떻게 확인할 수 있는가? 이런 면에서 율법을 식별하는 데 유용성의 기준은 적절하지 않다.²⁰⁾

16) 이 부분은 필자의 출처 Jae Hyun Lee, *Paul's Gospel in Romans: A Discourse Analysis of Rom 1:16-8:39*, LBS 3 (Leiden: Brill, 2010), 7-12의 일부를 요약한 것이다.

17) R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 29-33.

18) 예를 들어 C. A. Evans, "'It is Not as though the Word of God Had Failed': An Introduction to Paul and the Scriptures of Israel", C. A. Evans and J. A. Sanders, eds., *Paul and the Scripture of Israel*, JSNTSup 83 (Sheffield: JSOT Press, 1992), 13-17은 많은 경우 바울의 자료는 구약 원문이 아닌 해석된 것을 사용했을 것이라고 주장한다. 한편, C. D. Stanley, "'The Redeemer will Come ἐκ Σιὼν': Romans 11:26-27 Revisited", C. A. Evans and J. A. Sanders, eds., *Paul and the Scripture of Israel*, JSNTSup 83 (Sheffield: JSOT Press, 1992), 118-142는 바울 자료들은 많은 경우 전해진 전승들을 채택한 것이라고 설명한다.

19) C. D. Stanley, *Arguing with Scripture* (New York: T&T Clark, 2004), 38-61. 그는 전통적 신약의 구약 사용 연구의 전제들을 소개하고 그것들의 맹점들을 지적한다. 전통적 방법들이 제시하고 있는 원리들은 다음과 같다: (1) 바울의 독자들은 유대교 경전의 권위를 인정하고 기독교 윤리의 근거로 여긴다; (2) 바울의 독자들은 헬라어로 된 구약성경(LXX)을 자유롭게 볼 수 있으며 아무 때나 연구할 수 있다; (3) 바울의 독자들은 정기적으로 구약성경을 읽으며 바울이 없을 때에도 그것들을 연구할 것이다; (4) 바울의 독자들은 바울이 사용한 유대교 문헌에 대한 직, 간접 인용들과 심지어 '율법'까지 들을 수 있다; (5) 바울은 편지를 쓸 때 자신의 독자들이 유대교 경전이나 문헌에 대한 배경지식을 다 이해할 수 있을 것이라고 생각하며 썼을 것이다; (6) 바울도 자기가 인용하는 부분의 원래 문맥을 다 알고, 그것을 고려하면서 사용했을 것이다; (8) 바울은 자신의 교인들이 자기가 사용한 구약 인용들에 대해 동일한 수준으로 이해할 수 있으리라고 생각했을 것이다; (9) 바울 서신에 나오는 인용들의 의미를 결정하는 최선의 방법은 바울이 원 본문을 어떻게 해석했을까를 연구하는 것이다.

20) S. E. Porter, "The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on

소리 크기는 울림이 있다고 여겨지는 본문들과 바울 서신 간의 단어나 문장 형태의 뚜렷한 유사성과 관련 있다.²¹⁾ 그러나 헤이즈는 분문상호성 자료의 유사성을 어떻게 구분할지는 언급하지 않는다. 그 유사성이 동일 단어를 의미하는가? 아니면 동의어나 동족어를 포함해야 하는가? 울림의 소리를 분별할 수 있는 방법이 불분명하기에 이 역시 적절한 기준이 되기 어렵다.

세 번째 기준인 반복성은 울림이 등장하는 횟수와 관련 있다. 이 기준은 같은 울림은 적어도 한 번 이상 발생될 것을 전제로 한다. 하지만, 포터(S. E. Porter)가 지적한 대로 만일 바울 서신에서 한 번만 등장하면 어떻게 처리할 것인지는 불분명하다.²²⁾ 사실, 본 논문의 관심사인 빌립보서 1:19의 경우는 바울 서신 중 한 번만 언급된 것이기에 반복성의 기준에 의하면 울림이 아닐 수 있다.

마지막 네 개의 기준들은 울림을 식별하기 위한 것이 아닌, 이미 가정된 울림의 해석에 대한 것이다. 특히 헤이즈가 가장 중요한 시금석이라고 말한 ‘만족도’는 울림을 통해 읽은 본문이 현대 독자의 경험에 좋은 영향력을 미쳤는가에 관한 것이다.²³⁾ 황당하기 그지없는 기준이다. 이는 바울의 원래 독자를 21세기에 살고 있는 현대인들과 동일시하는 것이다. 오히려 진지하게 질문해야 하는 것은 1세기 독자들이 바울이 의도한 바를 잘 들을 수 있었겠는가 하는 것이어야 한다. 예를 들어, 빌립보서 1:19에 나오는 울림을 언급하면서 헤이즈는 “바울이 여기서 읊을 암시한 것 같이 보이지만, 이 암시들은 너무도 미묘해서 그의 독자들이 인식했을 것 같지 않다”고 고백한다.²⁴⁾ 만일 바울의 1세기 독자들이 들을 수 없었다면, 21세기에 있는 우리는 들을 수 있는가? 그리고 꼭 그것을 들어야 할 이유가 있는가? 혹자는 들어야 한다고 한다.²⁵⁾ 하지만, 이것은 바울의 글이 서신이라는 것을 망각한 것이다. 서신은 이야기와 달리 분명한 독자가 있고, 저자는 그 독자들에게 전달하고 싶은 것을 분명히 하기 위해 편지를 쓰는 것이다. 그렇기에 만일 바울이 1세기 독자들에게 의도하지 않았고 그 독자들도 인식하지 못했다면, 지금 우리가 굳이 그것을 들을 필요는 없다. 그러므로 헤이즈가 제시한 기준은 해석학에 관련된 것이지, 울림을 찾는 것과는 전혀 상관없는 것이다. 이런 것을 분별의 기준이라고 할 수

Method and Terminology”, C. A. Evans and J. A. Sanders, eds., *Early Christian Interpretation of the Scripture of Israel: Investigations and Proposals*, JSNTSup 148 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 83.

21) R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 30.

22) S. E. Porter, “The Use of the Old Testament in the New Testament”, 83.

23) R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 31-32

24) *Ibid.*, 32.

25) S. E. Fowl, *Philippians*, 45.

는 없다.

그러면, 바울서신에서 구약 인용을 분별하는 것은 불가능한가? 가능하다. 바울은 분명히 그의 서신들에서 구약을 사용했고, 많은 경우 자신이 직접 인용을 한다는 단서들을 제시한다. 하지만, 문제는 그런 단서들이 없는 경우이다. 이럴 경우, 그것이 구약의 인용인지 아닌지를 분별하는 것이 쉽지 않다. 필자는 여기서 그것에 대해 자세히 논의할 의도는 없다.²⁶⁾ 단지 그것을 정의하는 과정이 단순하지 않다는 것을 언급하려는 것이다. 즉, 구약을 통해 바울 서신을 해석하는 그 첫 단계조차도 조심스러운 접근이 필요하다는 것을 말하려는 것이다.

그렇다면, 빌립보서 1:19의 경우는 어떨까? 이것이 욥기 13:16의 울림일까? 우선 바울은 이 부분에서 구약 인용 공식으로 여겨지는 “기록되었으되...”라는 표현을 사용하지 않는다. 그래서 어떤 학자들은 이 부분을 직접 인용에 포함시키지 않는다.²⁷⁾ 하지만, 이것만으로 이 부분이 구약 인용이 아니라고 강하게 주장하기는 어렵다. 왜냐하면, 많은 학자들이 인식하는 것처럼 빌립보서 1:19는 상대적으로 뚜렷한 표현의 일치성을 보이고 있기 때문이다.²⁸⁾ 이런 면에서 그것을 무엇이라고 명명하든 간에 구약 LXX와의 ‘표현의 연관성’은 있어 보인다.²⁹⁾ 그렇다면, 이런 연관성이 빌립보서 내용 이해에 도움을 주는가? 이제 이 문제와 관련해 통시적 접근을 주된 방법으로 사용하는 것의 어려움들을 살펴보자.

2.2.2. 통시적 접근이 가지는 표현의 연관성과 본문 이해 연결의 난제들

헤이즈와 같이 통시적 접근을 중요시 하는 사람들은 바울 서신에 나타난 표현상의 직, 간접적 연결성을 본문 이해의 열쇠로서 주저함 없이 사용한다. 그래서 앞서 언급한 것처럼 빌립보서 1:19의 σωτηρία에 대한 여러 해석 경향들을 보이곤 한다. 하지만, 이 문제는 그리 간단하지 않은데, 저자와 독자를 중심으로 한 어려움들이 있기 때문이다.³⁰⁾ 우선 독자를 중심으로 본다면 이

26) 헤이즈의 울림 개념에 대한 비평적 연구 개괄에 대해서는 K. D. Litwak, “Echoes of Scripture? A Critical Survey of Recent Works on Paul’s Use of the Old Testament”, *CurBS* 6 (1998), 260-288을 참조.

27) E. E. Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament*, 154.

28) 예를 들어 네스틀레 알란트, 『그리스어 신약성서 한국어 서문판』 (서울: 대한성서공회, 2010), 785는 빌립보서 1:19를 욥기 13:16의 인용으로 본다.

29) 빌립보서 1:19의 내용과 욥기와의 연관성을 정의하는 어려움에 대해서는 J. Reumann, “The (Greek) Old Testament in Philippians: 1:19 As Parade Example - Allusion, Echo, Proverb?”, S. A. Son, ed., *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of E. Earle Ellis on His Eightieth Birthday* (New York: T&T Clark International, 2006), 189-200을 참조. 그는 이 표현을 격언적(proverbial) 용례라고 본다.

방인 중심의 빌립보 교인들은 빌립보서 1:19의 표현을 통해서 욥기의 내용을 얼마나 인식할 수 있었을까? 또, 그들이 그 내용을 욥기로 받아들였다고 해도, 그것으로 바울이 말하는 바를 욥기를 통해서 이해했을까? 저자의 입장에서 본다면, 바울은 그의 독자들이 구약과의 표현의 연결성을 통해 빌립보서 1:19를 이해하기를 기대했을까? 더 나아가, 바울이 보인 표현의 연관성은 의식적이고 의도적인 구약 사용일까? 아니면 무의식적 관용 표현일까? 만일 의식적이고 의도적인 구약 사용이라면 바울은 구약 본문의 의미를 얼마나, 그리고 어떻게 인지하고 사용했을까? 그리고 그 인지한 내용을 얼마만큼 반영했을까? 대답하기 쉽지 않다. 무엇하나 자신 있게, 소위 말하는 정답을 내리기가 어려운 질문들이다. 그럼에도 통시적 접근법 선호자들은 이런 숨은 질문들을 간과하고 표현의 연결성이 자동적으로 현재 본문의 열쇠라고 생각하는 듯하다.

한 가지 구체적인 예를 들어보자. 통시적 관점을 가진 많은 학자들은 욥기 13:16의 내용이 미래 종말적 구원 관점을 가지고 있으며, 욥이 하나님께 의롭다고 인정받는 긍정적 분위기를 가지고 있다고 여긴다. 그래서 바울 역시 그 개념을 내비친다고 본다. 하지만, 과연 욥기의 표현이 그러한 개념을 내포하는가? 구약 학자들은 다른 목소리를 내기도 한다.

욥기의 시작은 까닭모를 고통을 당하는 욥의 이야기로 시작한다. 욥의 세 친구는 욥의 고통의 원인을 그의 죄로 진단하며 욥과 논쟁한다. 이에 욥은 그들과 논쟁하다가 자신의 무죄함과 의로움을 하나님과의 논쟁에 호소하여 인정받기 원한다(욥 13:3). 그는 자신의 이런 결심을 친구들에게 드러내는데(욥 13:13-19), 욥기 13:16은 바로 그 결심을 언급하는 부분에서 등장한다. 욥이 이해하는 바에 의하면, 하나님과 논쟁하는 것은 상당한 용기를 필요로 한다. 기본적으로 지혜와 능력의 하나님은 인간의 논쟁 대상이 아니기 때문이다(욥 9:2-3, 32-33). 하나님과의 논쟁은 그를 위협하게 할 수 있고(욥 13:14) 심지어 자살 행위(욥 13:15)가 될 수도 있다. 그럼에도 불구하고 욥은 하나님께 아뢰려 하고 이것은 그에게 구원이 될 것이라고 한다(욥 13:16). 그렇다면 여기에 나오는 구원은 어떤 의미인가?

우선 욥이 하나님과 논쟁하고 싶은 시점은 미래 죽음 이후가 아닌 ‘지금’이다. 욥은 현재 겪고 있는 육체적 고통과 친구들의 정죄의 화살에서 하나님과 지금 논쟁하여 자신의 의로움을 드러내고 싶은 것이다. 실제로 욥이 하나님께 항변하는 부분인 욥기 13:20-14:22의 내용은 죽음 이후 소위 최후 심판 때

30) 구약 사용에 대한 저자와 독자 중심의 논의에 대해서는 Steve Moyise, “Paul and Scripture in Dispute: Romans 2:24 As Test-Case”, *PIBA* (2006), 78-96을 참조.

이야기 할 내용이 아니다. 오히려 욥이 계속해서 인간의 유한성과 죽음의 상태를 논하는 것은 죽음 이전에 자신의 무죄함을 하나님과 사람 앞에서 드러내고 싶은 것으로 볼 수 있다.³¹⁾ 이와 관련해서 욥이 말하는 구원 역시 죽음 이후 자신의 죄용서나 의로움의 개념이 아닐 수 있다. 오히려 클라인스(David Clines)가 지적한 대로, 이것은 하나님과 따지는 과정에서 죽임을 당할 지라도 욥이 얻고 싶어 하는 자기 의로움에 대한 확신 내지는 확증일 가능성이 있다.³²⁾ 현재 욥은 그 어디에도 희망을 둘 데가 없고, 더 나아가 이유 없는 고통을 허락하시는 그 하나님의 공의마저 신뢰할 수 없는 상황이다. 이런 와중에 욥이 원하는 대로 하나님과의 논쟁이 성사된다면, 그것은 그에게 하나님도 인정할 수밖에 없는 의로움이 있다는 증거가 된다. 왜냐하면, 경건치 않은 자는 하나님 앞에 설 수 없기 때문이다(욥 13:16). 그만큼 욥은 이해할 수 없는 억울한 상황에서 자신의 무죄함을 입증하고 싶은 것이다. 그렇다면, 욥기 13:18에 나오는 하나님과의 논쟁 후에 “정의롭다 함(『개역개정』)”을 얻는 것 역시 논쟁의 결과로 욥에게 주어지는 것이 아닌, 처음부터 욥이 가지고 있었던 그의 무죄성에 대한 인중에 가까울 수 있다.³³⁾ 이런 해석이 적절하다면, 욥기 13:16의 내용은 미래 종말적 구원이 아닌, 모든 초점을 자신의 의로움에만 두고 자신의 무죄성만을 입증하고 싶은 욥의 열망이 실현되기를 기대하는 것으로 볼 수 있다. 만일 이러한 견해가 타당하다면, 그리고 바울이 이런 욥기의 내용을 잘 알고 있었다면 빌립보서 1:19에서 미래 종말적 구원 개념을 도출하는 것은 무리가 있어 보인다. 그리고 자신의 의로움만을 집착하는 욥의 모습이 하나님과 예수께 집중하는 바울의 모습과 어울려 보이지도 않는다.

어떤 이들은 필자가 구약 학자들의 견해를 참조해 정리한 것에 반박하며 다른 이해를 제시할지 모른다. 당연히 그럴 수 있다. 그런 것이 많으면 많을수록 통시적 접근법의 어려움이 더 드러나게 된다. 현대 학자들 간에도 이견이 많은데, 욥기 본문에 대한 바울의 이해를 인용이나 울림을 통해 명확히 알 수 있을까? 현대 학자들의 구약 해석과 바울의 해석이 동일한 것이라고 자신있게 주장할 수 있을까? 만일 서로 다르게 했다면? 사실 이 문제들도 명확하게 답할 수 없는 영역이다. 따라서, 바울 자신이 구약과의 표현 일치에 관해 많은 정보를 주지 않는 부분을 다룰 때, 통시적 방법을 일차적 접근법으로 고집하

31) 욥이 죽음 이후 부활의 개념을 가지고 있었는지에 대해서는 학자들의 의견이 갈린다. 예를 들어 John E. Hartley, *The Book of Job*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 235와 D. J. A. Clines, 『욥기 1-20』, WBC, 한영성 역 (서울: 솔로몬, 2006), 338은 부정적인 반면 D. J. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms* (Grand Rapids: Baker Academics, 2005), 69와 R. L. Alden, *Job*, NAC (Nashville: Broadman & Holman, 1993), 168은 긍정적이다.

32) D. J. A. Clines, 『욥기 1-20』, 671, 706.

33) Ibid., 315.

는 것은 무리가 있어 보인다. 그렇기에 빌립보서 1:19의 σωτηρία를 이해하기 위해서는 율기를 통한 통시적 방법 보다는 바울이 자신의 논지에 대해 더 많은 정보를 주는 서신의 본문 그 자체와 그것을 통한 상황을 우선시 하는 공시적 접근이 더 적절할 것이다.³⁴⁾

3. 공시적 접근 방법과 빌립보서 1:19 이해

3.1. 공시적 접근 방법을 통한 빌립보서 1:19 이해들

통시적 접근과 달리 공시적 접근의 특징은 구약 본문을 해석의 일차적 기준으로 삼지 않는 것이다. 이것은 구약과의 표현적 연관성 자체를 무시하는 것이 아니라, 바울 서신의 일차적 해석은 서신 자체의 정보에서부터 시작하는 것이다. 이런 공시적 접근은 빌립보서 1:19에 대한 몇 가지 이해들을 가능하게 한다.

3.1.1. 석방으로서의 구원

공시적 접근을 통해 제기된 한 이해는 빌립보서 1:19의 σωτηρία가 바울의 석방을 의미한다고 보는 견해인데, 이것은 종종 재판에서의 승리 개념까지 연결되기도 한다.³⁵⁾ 이 견해를 옹호하는 사람들은 크게 세 가지에 의지한다. 먼저, BDAG에 의하면 σωτηρία의 일차적 의미는 임박한 죽음에서의 구원 같은 육체적 영역에 초점이 있다.³⁶⁾ 두 번째로 바울은 이 단어를 하나님의 최종적 구원 완성을 염두에 두고 많이 사용하지만, 모든 문맥에서 반드시 그렇게 생각할 필요는 없다는 것이다. 세 번째는 빌립보서 1:24, 25, 그리고 2:24에 나타나는 석방에 대한 바울의 확신이다. 바울은 빌립보서 1:24, 25에서 1:19와 동일한 단어(“나는 안다”)를 사용하였고, 또한 빌립보서 2:24에서 사용한 언어(“나는 확신한다”)는 그가 자신의 석방을 확신했다는 증거라고 본다.³⁷⁾ 하

34) 비교적 최근 주석 중에서 공시적으로 본문 이해를 잘 다루고 있는 것은 피(G. D. Fee)의 주석과 G. Walter Hansen, *The Letter to the Philippians*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2009)이다. 하지만, 그들도 통시적 관점의 약점을 보지 못하고 곧바로 수용해 버린다. 반면, 율기를 통한 해석이 갖는 어려움들에 대해서는 John Reumann, *Philippians*, AB (New haven: Yale University Press, 2008), 232-233, 243이 잘 설명했다.

35) 제랄드 호돈, 『빌립보서』, WBC, 채천석 역 (서울: 솔로몬, 1999), 126; Bonnie B. Thurston and Judith M. Ryan, *Philippians and Philemon*, SP (Collegeville: Liturgical Press, 2005), 62; 김세윤, 『빌립보서 강해』 (서울: 두란노, 2004), 56-57.

36) W. Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 985-986.

37) 흥미롭게도 호돈은 율기의 이야기를 자신의 견해의 또다른 증거로 사용하고 있다. 그는 바울이 율의 경우를 통해 감옥에서 풀려나고 자신의 정당성을 입증받게 될 것을 확신했다고

지만, 이 해석의 근거 중에 첫 번째 것과 두 번째의 것은 상당히 유동적이다. 왜냐하면, BDAG는 σωτηρία가 신약의 다른 많은 경우에서 영적, 초월적 의미를 가지고 사용되고 있다고도 말하기 때문이다.³⁸⁾ 그렇기에 해석을 통해 만들어진 헬라어 사전의 의미 영역을 선택하고 그것을 절대적 지표로 삼는 것은 바람직한 방법이 아니다. 두 번째 증거는 공시적 접근법의 기본 전제와 맥을 같이 한다. 그렇기에 이것이 꼭 석방의 개념을 위해서만 사용되어야 하는 법은 없다. 이런 면에서 두 번째 증거는 빌립보서 본문의 문맥과 내용이 무엇을 보증하는가라는 질문 속에서 제시되어야 한다. 한편, 세 번째 증거는 상대적으로 설득력 있어 보인다. 실제로 빌립보서 1:24-25와 2:24에서는 어느 정도 자신의 석방을 기대하는 듯이 보이기 때문이다. 그리고 σωτηρία를 가능케 한 빌립보 성도의 기도와 성령의 도우심도 석방과 무관할 것 같지 않다. 현실적으로 성도들은 바울이 석방을 기대하고 하나님의 도우심을 기대했을 것 같기 때문이다. 김세운 교수에 의하면, 바울은 담대함으로 복음을 선포하여 자신의 삶을 통해 그리스도를 높이겠다는 간절한 희망으로 재판에 임하고, 그 결과 자신이 무죄 석방 될 것을 확신했다고 한다. 그는 빌립보서 1:19-20을 이렇게 번역한다:³⁹⁾

(나는 또한 기뻐할 것입니다) 왜냐하면 나의 이 처지(수감생활)가 여러분들의 청원 기도와 (그 기도에 응답하는) 예수 그리스도의 성령의 풍성한 공급하심으로 그리고 아무 일에든지 내가 부끄럽지 않고 항상 그랬던 것과 같이 이제도 온전히 대담히, 삶으로든지 죽음으로든지, 나의 몸에서 그리스도의 이름을 더 높이고자 하는 나의 간절한 기대와 소망에 따라, 나의 구출(무죄 석방)로 귀결될 것을 알기 때문입니다

석방으로의 σωτηρία 개념은 일리 있어 보이지만, 이 의견을 선뜻 수용하기에는 걸리는 것들이 있다. 우선 빌립보서 1:20에서 말한 “살든지 죽든지”(『개역성경』)의 표현은 석방을 염두에 둔 바울의 생각에 의문을 제기하게 한다.⁴⁰⁾ 이 말은 적어도 빌립보서 1:19-20에서는 바울이 석방과 죽음을 초월한 듯한 인상을 주기 때문이다. 더 나아가 석방의 개념은 빌립보서 1:19-20과 1:21과의 내용 연결에도 어려움을 준다. 위에서 제시된 김세운 교수의 번역과

설명한다(제랄드 호든, 『빌립보서』, 126).

38) W. Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 986.

39) 김세운, 『빌립보서 강해』, 56-57.

40) M. Silva, *Philippians* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 77; G. Walter Hansen, *The Letter to the Philippians*, 78; G. D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, 129-130은 이것을 “긴장(tension)”이라고 표현한다.

『새번역』의 빌립보서 1:21의 내용을 연결하면 이렇다. “왜냐하면 ... 나의 구출(무죄 석방)로 귀결될 것을 알기 때문입니다. 나에게, 사는 것이 그리스도이니, 죽는 것도 유익합니다”. 바울은 자신의 석방을 확신하며 기뻐한다고 말하고 또 그것을 빌립보 교인들에게 알려주고는, 왜 바로 다음 구절에서 자신의 죽음도 유익하다고 말하는 걸까? 『새번역』 성경이 생략한 원인 접속사 γὰρ(“왜냐하면”)를⁴¹⁾ 고려한다면 의아함은 더욱 증폭된다. 바울은 지금 자신의 최우선적 가치인 그리스도가 존귀하게 여김 받게 되는 것을 위해서 자기의 삶과 죽음에 전혀 개의치 않겠다고 말하고 있으며, 그 이유를 자신의 그 죽음 역시 ‘유익’ 하기 때문이라고 설명하고 있다. 석방만을 생각한다면 나오기 어려운 말이다. 오히려 이것은 그가 자신의 죽음도 염두에 두고 있다는 것을 반증하는 것으로 보인다. 또한 빌립보서 1:21-23에서 바울이 자신의 죽음과 삶의 선택을 언급한 것 역시 죽음의 가능성도 있다는 것을 암시한 것으로 볼 수 있다.⁴²⁾ 만일 빌립보서 1:19에서 바울이 자신의 석방을 확신하고 기뻐한다고 말한 것이라면, 이후의 내용에서 자신의 죽음과 관련한 이야기를 할 필요가 있었을까? 오히려, 필자의 좁은 논리에 의하면, 빌립보서 1:19의 석방 내용은 곧바로 그에 대한 기대와 확신을 이야기하는 빌립보서 1:24-25로 연결되어야 하는 것이 아닐까 싶다. 그렇기에 빌립보서 1:20의 “살든지 죽든지”라는 표현과 빌립보서 1:21의 죽음의 유익에 대한 언급은 비록 바울이 빌립보서 1:24-25와 2:5에서 자신의 석방 가능성을 기대하고 있지만, 적어도 빌립보서 1:19-20에서의 σωτηρία는 석방을 전제로 하지 않았을 가능성을 보여준다.

3.1.2. 미래 종말적 개념의 구원

이 견해를 지지하는 학자들은 주로 욕기에 의존한다. 하지만, 욕기 이외에도 빌립보서의 내적 증거를 제시하기도 한다. 예를 들어, 빌립보서 1:20에 나오는 간절한 기대와 소망이라는 단어는 바울의 다른 서신(예, 롬 8:19, 20, 24)에서 종말적 함의를 담고 있기에 빌립보서 1:19의 σωτηρία 역시 그렇다는 것이다.⁴³⁾ 또한 바울은 빌립보서 1:19 이후 여러 부분에서 미래 종말 개념을 독자들에게 소개하고 있는데, 이것들이 빌립보서 1:19를 동일하게 해석할 수 있

41) 『개역개정』은 “이는”이라는 표현을 분명히 한다.

42) 제랄드 호든, 『빌립보서』, 132는 이에 대해 바울이 자신의 삶의 여정에서의 지침과 감옥에서의 석방 등의 이유로 삶과 죽음을 생각해 보았다고 한다. 과연 그럴까? 의문이다. 더군다나, 만일 바울의 정황이 확실한 석방을 향해 가고 있고 자신도 그것을 알고 있다면, 죽음을 향한 그의 선택은 석방되고 싶지 않고 죽음을 맞고 싶은 일종의 자살 선택으로 비춰질 가능성도 있다. 예, A. J. Droge, “*Mori Lucrum: Paul and Ancient Theories of Suicide*”, *NovT* 30 (1988), 278, 285; idem, “Suicide”, *ABD* 6, 228-229.

43) M. N. A. Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians*, 84.

는 단서가 된다고 주장한다.⁴⁴⁾ 여기에는 미래적 구원 개념으로 여기는 빌립보서 1:28의 σωτηρία와 그리스도의 죽음과 부활 이후의 높아지심에 대한 예(빌 2:9-11), 그리고 미래에 주실 “부름의 상”이라는 언급(빌 3:14)과 장차 하늘로부터 구원하는 자인 예수를 기다리라고 하는 빌립보서 3:20-21 등이 포함된다. 하지만, 이런 것들이 빌립보서 1:19의 내용을 미래 종말적 개념으로 볼 일차적 증거가 될 수 있을까?

우선 빌립보서 1:20에 나오는 바울의 기대와 소망이 반드시 미래 종말적 상황을 염두에 둔 것이라고 보기 어렵다. 물론 바울의 다른 서신에서는 그렇게 사용되었다 하더라도 그것을 지금 본문의 의미를 결정하는 일차적 증거로서 사용하는 데는 무리가 있다. 또한 빌립보서 1:20에 의하면, 바울의 초점은 미래가 아닌 ‘지금(vñv)’이다. 이전에 항상 그랬던 것처럼(ὡς πάντοτε) 지금도 자신의 상황에서 그리스도가 존귀하게 여겨지는 것이 초점이다. 그렇기에 빌립보서 1:20에 나오는 기대와 소망이 반드시 미래 종말 상황만을 의미하는 것은 아니다. 마찬가지로 σωτηρία가 나오는 빌립보서 1:28의 경우를 제외하고 빌립보서 1:19 이후에 보이는 바울의 미래 종말적 언급들을 빌립보서 1:19의 직접적 단서로 사용하는 것에도 신중해야 한다. 왜냐하면, 빌립보서 1:19의 연구는 기본적으로 바울이 이후에 진행할 내용의 문맥이 아닌, 현재 논의되고 있는 것을 담고 있는 문맥과 거기까지 이르게 된 이전의 문맥에서 시작해야 하기 때문이다. 그렇기에 나중에 나오는 부분들은 이차적 검증 도구로서 사용되어야 한다. 빌립보서 1:28은 빌립보서 1:19와 동일한 단어를 담고 있고 때문에 다른 것과 경우가 조금 다르다. 하지만, 단순히 동일한 단어를 사용했기 때문에 빌립보서 1:19의 내용을 미래적인 것으로 보아야 한다고 말할 수는 없다. 오히려 빌립보서 1:28의 문맥은 빌립보서 1:19에 대한 ‘현재적 이해’를 제공해 줄 수도 있기 때문이다. 이는 차후에 논의하기로 한다.

이상의 논의에 근거해 본다면, 빌립보서 1:19의 σωτηρία를 미래 종말적 상황으로 보는 근거들은 다 외부에서 온 것이고, 어찌 보면 이차적인 것이다. 결국, 이 견해를 지지하는 학자들은 현재 다루고 있는 본문의 의미 도출을 위해 이차적 근거들을 통해 가정된 생각이나 증거를 본문에 투영하는 방법을 사용하고 있으며, 욕기에 대한 이해를 그 중심에 두고 있다. 설득력이 떨어진다.

3.2. 공시적 접근을 통한 대안적 이해

공시적 접근을 통한 빌립보서 1:19의 이해에 있어 석방이나 미래 종말적 의

44) Ibid., 85.

미 외에 다른 것은 없을까? 비록 소수이지만, 최근에는 다른 목소리들이 제시되고 있다. 이제 필자는 최근 제시된 이러한 제안들과 대화하면서 빌립보서 1:19에 대한 대안적 이해를 제시하려고 한다. 이를 위해 본문을 담고 있는 빌립보서 1:19-20의 내용 분석을 우선적으로 하려 한다. 이것은 통시적 접근의 약점에 대한 대안이다. 내용 분석을 통한 필자의 제안 이후의 검증은 σωτηρία 단어에 대한 번역과 바울이 가지고 있는 구원 개념을 다른 서신들을 참조하며 살펴보는 작업과 빌립보서 1:19-20의 이전의 본문을 고려하는 것, 그리고 동일한 단어가 들어 있는 빌립보서 1:28과의 연관성을 살펴보는 작업 등이 포함될 것이다.⁴⁵⁾

3.2.1. 빌립보서 1:19-20의 구조와 내용 분석

빌립보서 1:19는 빌립보서 1:12-18상반에 이은 바울의 또다른 기쁨의 이유를 말해주는 부분으로, 정동사(finite verb) οἶδα의 내용을 종속접속사 ὅτι로 시작하여 설명하는 부분이다. 그러나 그 내용은 19절에만 머물지 않는다. 연이어 나오는 20절이 불연속을 나타내는 접속사(예, δὲ나 ἀλλά)나 정동사 혹은 명사구를 통한 새로운 독립절의 시작을 보이지 않기 때문이다. 대신에 20절은 κατά로 시작하는 전치사구로 시작한다.⁴⁶⁾ 비록 20절의 종속 접속사 ὅτι가 κατά 전치사구의 내용을 설명하는지,⁴⁷⁾ 아니면 19절의 ὅτι와 병행절을 만들어 οἶδα동사의 목적절을 만드는지⁴⁸⁾ 논란이 있지만, 어느 것을 선택하든 20절의 내용은 독립적이지 않고 19절과 연결되게 된다. 그렇기에 19절의 내용은 20절과 함께 고려해 생각해야 한다.⁴⁹⁾

그렇다면 빌립보서 1:20과 연결된 내용은 어떻게 이해해야 할까? 이를 위해서는 방금 언급한 20절의 ὅτι와 관련된 문제를 살펴보아야 한다. 먼저, 이

45) 빌립보서 2:12에도 σωτηρία 단어가 사용되었다. 하지만, 문맥적 정황상 빌립보서 1:28의 경우보다 연관성이 덜하기에 지면관계상 생략하기로 한다. 또한 빌립보서 1:19 이후 문맥에서 나오는 미래와 연관된 현재적 구원에 대한 생각이 빌립보서 3장에 나오지만, 역시 지면관계상 본 논문에서 다루지는 않겠다.

46) κατά τὴν ἀποκαταδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου: “나의 간절한 기대와 소망을 따라”(『개역개정』).

47) 많은 주석가들. 예를 들어 M. Silva, *Philippians*, 68; G. D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, 129-130 등등.

48) 제랄드 호돈, 『빌립보서』, 129; W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1984), 144-145.

49) 우리말 번역들은 이것을 잘 살려서 옮기지 못했다. 『새번역』이나 『공동번역』은 빌립보서 1:19와 20의 단절을 엮두에 두고 전치사구를 마치 명사구처럼 번역했다(“나의 간절한 기대와 희망은”). 반면 『개역개정』은 이 두 절의 연결성을 생각하고 전치사구의 부사적 역할을 인지했다. 하지만, 빌립보서 1:19의 “... 아는 고로”라는 표현을 통해 마치 20절이 19절의 결과처럼 번역을 했다. 이는 적절하지 못하다.

접속사가 κατά 전치사구와 상관없이 19절의 ὅτι와 평행되는 것으로 본다면, 바울이 기뻐하는 이유는 두 가지이다. 하나는 바울의 어려운 상황⁵⁰⁾ 자신의 간절한 기대와 소망처럼 성도들의 간구와 성령의 도우심을 통해 σωτηρία로 귀결될 것을 알기 때문이다. 다른 하나는 바울이 수치를 당하지 않고 이전처럼 담대히 살든지 죽든지 그리스도를 높이게 될 것을 알기 때문에 기뻐하는 것이다.⁵¹⁾ 이런 구조 이해는 불가능하지 않다. 하지만 20절의 ὅτι 앞에 연결 접속사 και를 붙이지 않은 것으로 보아 이것은 19절의 두 번째 이유 설명이기 보다는 바로 앞에 나오는 κατά 전치사구의 명사들(기대와 소망)과 연결된 것으로 보는 것이 훨씬 자연스럽다.⁵²⁾ 더 나아가 이런 구조를 통해 호돈이 제시하듯 σωτηρία를 석방으로 직접 연결시키는 것은 쉽지 않아 보인다. 빌립보서 1:18상반에서 바울은 자신의 상황을 통해 어떤 일이 벌어지든 그리스도가 전파되는 것을 중요시 여기고 기뻐한다고 하면서, 바로 다음에 자신의 간절한 기대와 소망을 석방과 연결시켜 전달했을 것 같지 않다. 또한 위에서 지적한대로 석방과 “살든지 죽든지”라는 표현 사이의 ‘긴장’ 역시 좁히기 어려워 보인다.

보다 나은 이해는 빌립보서 1:20의 ὅτι에 대한 두 번째 견해로, 이 접속사가 κατά 전치사구의 명사들과 연결해 그 내용을 설명한다는 것이다. 이런 이해에 의하면 빌립보서 1:19-20은 바울의 상황이 그에게 σωτηρία 상태로 이끈다는 빌립보서 1:19상반의 내용 전체를 διά와 κατά로 시작 되는 두 개의 전치사구로 수식 설명하는 구조로 볼 수 있다. διά 전치사구는 자신의 상황을 가능케 할 동인(動因)을 설명하는 역할(“너희의 간구와 예수 그리스도의 성령의 도우심으로”[『개역개정』])을 하고, 평가의 근거 혹은 기준을 제공하는 κατά 전치사구(“~을 따라, ~에 근거한”)는⁵³⁾ 자신의 상황에 대한 바울의 평가와 확신이 빌립보서 1:20에 나온 그의 간절한 기대와 소망에 근거한 것임을 설명한다. 여기서 κατά 전치사구는 σωτηρία 이해의 중요한 단서가 된다. 왜냐하면, 바울은 이 전치사구를 통해 자신이 확신하고 있는 내용, 즉 자기의 현재 상황이 σωτηρία 상태로 이끌어지게 될 것이라는 확신은 그가 이전부터 지금까지

50) 빌립보서 1:19의 τοῦτό(“이것”)에 대해서는 논란이 있다. 필자는 이 대명사가 전방일치(anaphoric) 역할로서 빌립보서 1:12부터 설명된 바울의 상황을 의미하는 것으로 본다.

51) 제랄드 호돈, 『빌립보서』, 125.

52) G. D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, 129 n. 10; P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 113 n. 35.

53) 평가 기준의 의미를 제공하는 κατά의 기능 설명에 대해서는 S. E. Porter, *Idioms of Greek New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 163; A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in Light of Historical Research* (Nashville: Broadman, 1934), 608-609 참조.

품고 있었던 기대와 소망과 연관 있음을 전달하고 있기 때문이다. 또한 기대와 소망의 언어 사용은 그 내용의 성취를 바라는 마음을 담고 있는 점을 감안한다면, 그 연관성은 *σωτηρία* 상태가 바울의 기대와 소망의 성취를 반영하는 것으로 볼 가능성을 준다.⁵⁴⁾

그렇다면, 바울의 기대와 소망의 내용은 무엇인가? 바울은 이것을 부정과 긍정의 언어로 표현한다. 우선 부정의 언어를 통해 바울은 어떤 것에도 부끄러워하지 않겠다고 한다. 이는 그의 마음가짐을 드러내는 것으로 복음과 예수를 드러내는 것에 주저하는 수치와 부끄러움을 보이지 않겠다는 것이다.⁵⁵⁾ 또한 바울은 긍정의 언어를 사용해서 그 기대와 소망의 내용이 자신의 삶을 통해 그리스도가 높아지게 되는 것임을 말한다. 바울은 이런 긍정과 부정의 언어들 속에 몇 가지 부가적 표현들을 추가함으로써 자신의 생각을 인상 깊게 전달한다. 첫째는 *ὡς πάντοτε καὶ νῦν* (“항상 그랬던 것처럼 지금도”[사역])의 표현이다. 비록 부끄럽게 되지 않는 것(*αἰσχυνθήσομαι*)과 그리스도가 높아지는 것(*μεγαλυνθήσεται*)이 미래 시제로 되어 있지만, 이런 부가 표현은 바울의 마음이 먼 미래가 아닌 현재라고 불리는 지금의 상황에 고정되어 있음을 말해준다. 그렇기에 앞서 지적한 대로 바울의 기대와 소망, 그리고 이것과 연결한 *σωτηρία*의 상태를 미래 종말적 시점으로 둘 수 없는 것이다. 둘째는 “내 몸에서”(『개역개정』)라는 표현이다. 이것은 단순히 바울의 육체만을 의미하는 것 같지는 않다. 또한 수감이나 석방 등의 상황 자체를 의미하는 것도 아니다. 오히려 이 표현은 바울의 존재, 증거, 상황 등 그와 관련된 모든 것들을 의미하는 것으로 보는 것이 더 타당할 것이다. 셋째는 “온전히 담대하여”(『개역개정』)라는 표현이다. 이것은 아무 일에든지 부끄럽지 않겠다는 것과 대조되는 것으로 자신의 기대와 소망에 대한 바울의 태도를 강조하는 것이다. 마지막으로 볼 수 있는 침언은 “살든지 죽든지”이다. 이것은 바울의 최종 관심사가 어디에 있는가를 드러내준다. 즉, 자신이 석방되든 그렇지 않든, 그것 자체가 바울의 최종적 관심사가 아니다. 그의 관심은 그리스도가 존귀하게 되는 것이다. 따라서 *σωτηρία* 상태를 단지 석방으로만 연결시키는 것은 무리가 있다. 결국 바울은 이런 침언들을 수반한 *κατά* 전치사구를 통해 자신의 상황과 상관없이 그의 모든 것을 통해 그리스도를 담대하게 드러내어 궁극적으로 그리스도가 높아지는 것이 그의 간절한 기대와 소망임을 밝히고 있다. 더 나아

54) 하지만, 여기서 바울의 기대와 소망의 내용 자체를 *σωτηρία*라고 직접 연결하는 것은 조심해야 한다. *κατά* 전치사구가 꾸미는 것은 *σωτηρία*라는 단어가 아닌 빌립보서 1:19상반의 전체 내용이기 때문이다. 따라서 *κατά* 전치사구는 *σωτηρία*의 모습, 상황 혹은 상태에 대한 것으로 이해하는 것이 적절할 것이다.

55) G. Walter Hansen, *he Letter to the Philippians*, 80.

가 그는 이 소망과 기대를 근거로 자신의 상황이 σωτηρία 상태로 이르게 되는 것을 확신한다고 말한다. 이런 면에서 바울은 이 부분의 σωτηρία 상태를 자신이 그리스도를 담대히 드러내고 그 결과로 그리스도가 존귀하게 되는 상태와 연결시키고 있는 듯하다.⁵⁶⁾

3.2.2. 빌립보서 1:19의 σωτηρία 개념 이해와 타당성 검증

(1) 번역과 개념 이해

위에서 제시한 이해에 의하면 빌립보서 1:19의 σωτηρία를 어떻게 번역해야 할까? 조심스럽지만, 필자는 그 단어를 ‘구원 상태’로 번역할 것을 제안한다. 이런 제안은 구원에 대한 기존 이해가 성경에 나타나 있음에도 불구하고 적절한 주의를 기울이지 않았던 구원에 대한 다른 측면의 보장을 전제로 한다.

일반적으로 구원이라는 단어는 하나님과 사람 사이의 상호작용을 기반으로 한 보상 혹은 상급의 개념으로 이해되었다. 즉, 칭의 개념을 예로 든다면, 이것은 예수를 통한 하나님의 구원 활동을 인간이 믿음으로 반응해서 하나님께 얻는 어떤 것으로 설명한다는 것이다. 그 결과 현재적 구원과 마찬가지로 미래적 구원도 마지막에 하나님께 받을 어떤 것의 개념으로 설명하곤 했다. 맞는 개념이다. 바울은 로마서 3:21-5:11에서 그런 이해를 설명한다. 하지만, 구원은 그런 상호작용의 개념만 있는 것은 아니다. 바울은 그의 서신 여러 곳에서 영역의 옮김과 옮겨진 영역 안에서의 삶을 구원이라고 묘사한다. 즉, 죄와 사탄의 옛 통치에서 옮겨져 하나님과 성령이 다스리는 새로운 영역으로 옮겨가는 것과 그 안에서 온전하게 살아가는 것을 구원(소위 말하는 ‘성화’)으로 묘사한다는 것이다. 예를 들어, 갈라디아서 1:4에서 바울은 예수의 구원 사역을 하나님의 아버지의 뜻을 따라서 성도들을 ‘악한 세대’에서 건져낸 것으로 묘사한다. 여기서 악한 세대는 종말론적 이원론의 견지에서 세상을 영적인 의미에서 악한 영역과 하나님의 영역으로 나눈 표현이다.⁵⁷⁾ 그러므로 바울은 여기서 예수를 통한 구원을 하나님이 다스리는 새 영역으로의 옮김으로 설명하는 것이다. 또다른 예는 에베소서 2장에 있다. 바울은 성도들의 이전 상태를 공중의 권세 잡은 자(사탄)의 통치 영역 안에 있었던 자들이라 묘사하고(엡 2:1-3), 그리스도의 구속 사역으로 예수가 통치하는 영역(“in Christ”)으로 옮긴 것을 구원으로 제시한다. 이 개념은 골로새서 1:13-14에 이

56) G. Walter Hansen, *The Letter to the Philippians*, 80; J. Reumann, *Philippians*, 244; M. Silva, *Philippians*, 72 참조. 이것은 바울의 복음 전파와 믿음을 통해 장래에 하나님이 그의 상태를 인정해주시고 구원을 주신다는 의미가 아니다.

57) J. L. Martyn, *Galatians*, AB (New York: Doubleday, 1997), 98.

렇게 표현되어 있다: “그가 우리를 흑암의 권세에서 건져내사 그의 사랑의 아들의 나라로 옮기셨으니 그 아들 안에서 우리가 속량 곧 죄 사함을 얻었도다”(『개역개정』).

무엇보다 로마서 5:12부터 8장까지는 영역으로서의 구원 개념을 잘 보여준다. 바울은 로마서 5:12-21에서 아담과 그리스도의 대조를 통해 두 영역의 전반적 특징을 설명한다. 아담과 그리스도는 두 영역 대조의 핵심이자, 각각 죄와 사망의 옛 영역과 하나님의 통치가 있는 새 영역의 문을 연 사람들이다. 이런 대조의 틀 안에서 로마서 6:1-14는 옛 영역에서 새 영역으로의 옮김의 핵심을 세례(침례)를 통해 설명한다. 다시 말해, 그리스도와 함께 옛 영역에 대해 죽고 그리스도와 함께 새 영역으로 옮겨와 살게 되는 것을 구원이라고 설명하는 것이다. 계속해서 로마서 6:15에서 8장까지는 새 영역에서의 삶을 옛 영역과 대조해서 설명하는데, 바울은 이 새 영역 안에서의 삶을 구원의 삶이라고 묘사한다. 이런 구원의 삶은 현재의 삶과 미래의 모습(예, 롬 8:29-30)을 아우르는 개념이다. 그렇기에 바울에게 있어 구원이란 적어도 하나님과 인간 사이의 상호작용의 개념과 영역 옮김의 개념이 동반되는 포괄적 개념이다. 여기에는 신자들의 개인과 공동체, 그리고 현재와 미래의 상태를 아우르고 있다.⁵⁸⁾

만일 바울이 다른 서신들에서 보여주었던 영역과 관련한 구원 이해를 빌립보서에도 개진하고 있다면, 위에서 제시한 빌립보서 1:19의 σωτηρία를 영역 개념의 구원 또는 구원 상태와 연결짓는 것은 무리한 시도가 아니다.⁵⁹⁾ 그리스도를 통해 하나님이 통치하시는 새 영역 안으로 ‘옮김의 구원’을 받은 바울의 입장에서 본다면, 그 영역 안에 온전히 ‘머물게 되는 것’ 역시 구원이다. 이 과정에서 자신의 상황이 그 결과와 상관없이 그리스도를 담대히 드러내어 그분의 이름이 높아지는 상태가 되는 것은 현재적 의미에서 새 영역 안에 온전히 머무는 구원 상태에 대한 반증이 될 수 있다. 물론 바울은 상호작용의 미래적 측면, 즉 미래에 있을 종말론적 심판에서 인정받을 것과 영역 개념의 미래적 측면 역시 인지하고 있었을 것이다(예, 빌 3장). 하지만, 적어도 빌립보서 1:19에 나타난 바울의 관심은 자신의 상황과 그리스도와의 연관성 속에 드러나는 새 영역 안에서의 현재적 구원 상태이다. 이런 면에서 새 영역으로의 옮

58) 로마서의 상호작용과 영역개념으로서의 구원 설명은 Jae Hyun Lee, *Paul's Gospel in Romans*, 432-39; idem, “로마서에 나오는 바울 복음의 중심을 향하여”, 『Canon & Culture』 (2010), 183-215를 참조.

59) 만일 빌립보서가 바울의 1차 로마 투옥 때 쓰여진 것이라면, 로마서는 바울이 투옥되기 전 마지막으로 쓰여진 서신이다. 이런 면에서 바울이 로마서의 구원 개념을 빌립보서에서도 사용했을 거라는 추측은 그리 무리한 것으로 보이지 않는다.

김과 그 안에서의 삶이라는 구원 개념은 빌립보서 1:19에서 증거를 통해 그리스도를 온전히 높이는 삶의 상태를 ‘구원 상태’로 연결시키는 틀을 제공한다. 그렇기에 필자는 빌립보서 1:19-20에 대해 이런 이해를 제공하려 한다:

(나는 또 기뻐합니다) 왜냐하면 여러분들의 간구와 예수 그리스도의 성령의 도우심으로, 아무 일에든지 부끄러워하지 아니하고 지금도 전과 같이 온전히 담대하여 살든지 죽든지 내 몸에서 그리스도가 존귀하게 되려는 나의 간절한 기대와 소망을 따라 이것(지금의 상황)이 나에게 그리스도를 존귀하게 하는 구원 상태에 이르게 할 것이기 때문입니다.

(2) 빌립보서 1:19 이전 본문을 통한 증언

위와 같은 σωτηρία 이해는 빌립보서 1:19의 이전 본문에 나타난 바울의 증언에서도 뒷받침될 수 있다. 그는 빌립보서 1:19 바로 앞에서 자신의 상황(빌 1:12-13)과 그 상황에 반응하는 두 가지 태도(빌 1:14-18상반)에 대해 언급한다. 하지만 그 초점은 바울의 수감생활 자체가 아니다. 그는 자신과 관련된 상황이 오히려 복음 전파의 통로가 되고 있음과 그로 인해 그리스도가 높이 드러나게 되는 것이 자신의 기쁨임을 독자들에게 전달한다.

그리스도의 복음에 대한 이런 관심은 빌립보 교회 성도를 향한 그의 기도(빌 1:4-11)에서도 나타난다. 그는 빌립보서 1:6에서 빌립보 교회가 처음부터 함께 해온 복음 전파의 동역(예, 빌 1:5)이 그리스도의 날까지 계속되기를 간구한다. 여기가 빌립보 교인을 사랑하여 기도하는 이유 부분인 것을 고려한다면, 바울은 그의 독자들에게 복음 전파의 중요성을 계속 확인시키고 있음을 알 수 있다. 더 나아가 그는 빌립보서 1:7에서 빌립보 교인이 자신의 은혜의 상태(χάρις)에 함께 참여한 자들이라고 말하는데, 이 때 바울이 의미하는 은혜의 상태란 복음 때문에 당하는 투옥과 복음 변명함과 확정과 관련된 상황이다. 이는 바울이 복음으로 인해 간혀 있는 자신의 상황 그 자체를 현재적 구원이 경험되는 ‘은혜’의 상태라고 여기고 있음을 보여준다.⁶⁰⁾ 이런 면에서 자신의 상황의 결과가 어떠하든지 그것을 통해 오로지 복음이 전파되고 그리스도가 높아지는 ‘구원 상태’가 되는 것을 현재적 구원의 기쁨으로 여긴다는 빌립보서 1:19의 내용은 독자들에게 일관성 있는 바울의 관심을 읽게 했을 것이다.

(3) 빌립보서 1:28과의 연관성

빌립보서 1:28은 빌립보서 1:19와 같은 σωτηρία라는 단어를 사용한다. 뿐만

60) M. Silva, *Philippians*, 53-54.

아니라, 이 두 구절은 외적 상황을 두려워하지 않는 담대함과 복음 증거라는 공통적 연결점이 있다. 또한 바울이 옥에 갇힌 것과 빌립보 교인이 어려움을 당하는 것이 로마와 관련 있는 것 또한 연결점일 수 있다. 한편, 빌립보서 1:28의 σωτηρία는 육체적 구원이 아닌, 소위 영적 구원 개념을 내포하고 있으며, 미래 종말적 개념을 내포하고 있는 것으로 보인다.⁶¹⁾ 특별히 “멸망의 증거”와 “구원의 증거” 사이의 대조는 그런 이해를 더욱 뒷받침 해준다. 그렇기에 앞서 살펴본 것처럼 빌립보서 1:19에 대해 미래 종말적 개념을 지지하는 학자들은 빌립보서 1:28을 1:19에 대한 증거 본문으로 사용하곤 한다.

하지만, 학자들의 이런 이해에도 불구하고, 빌립보서 1:28의 σωτηρία를 단순히 미래적 심판에서 받는 보상 개념으로만 해석하는 것은 무리가 있다. 미래 종말적 관점에서 멸망이 아닌 구원을 받는 것은 상호작용적 관점의 적용이다. 하지만, 여기에 영역 개념의 구원을 적용해 보면 바울은 미래와 현재를 아우르는 신자의 삶에 대한 권면을 하고 있음을 볼 수 있다. 빌립보서 1:28을 담고 있는 부분은 배타적 혹은 적대적 태도를 가지고 있는 빌립보 도시의 분위기 속에서 그리스도인으로서 어떻게 살아갈 것인가에 대한 바울의 권면이다. 다시 말해, 옛 영역에 속한 세상의 핍박에 직면한 새 영역에 있는 신자들에게 복음에 합당하게 살며 견디라고 권하는 것이다. 이런 면에서 빌립보서 1:28에 나오는 핍박자들이 두렵게 하는 것은 그들이 장차 받을 멸망(진노)을 쌓고 있다는 증거이기도 하지만, 그들이 이미 하나님의 진노의 대상이며 또 진노를 받고 있는 옛 영역 사람이라는 증거이기도 하다. 반대로 그들의 위협에 견디고 두려워하지 않으며 복음에 든든히 서 있는 것은 이미 빌립보 교인들이 구원의 영역에 있는 증거이기도 하다. 그렇기에 빌립보 교인들이 복음 안에서 든든히 서 있는 것은 그들의 ‘구원 상태’의 증거이다.⁶²⁾ 이런 개념은 수감된 자신의 상황과 상관없이 그리스도가 높아지는 새 영역 안에서의 구원 상태를 추구하는 바울의 상황과 연관성이 있다. 어쩌면 바울은 이런 면에서 빌립보 교인들에게 자기와 동일한 투쟁을 하고 있다고 말할 수 있었을지 모른다. 결론적으로, 뒤에 나온 빌립보서 1:28의 내용은 앞에 나오는 빌립보서 1:19를 미래 종말적 개념으로 보게 하는 증거가 될 수 없다. 오히려 바울이 빌립보서 1:19에서 보인 영역 개념의 현재적 구원 상태 이해를 나중에 빌립보서 1:28에 연결시킨 것으로 볼 수 있다. 다시 말해, 바울은 빌립보 교인들을 권면하는 과정에서 자신의 경우를 거울로 삼으라고 빌립보서 1:19의 개념을 사용했을 수 있다는 것이다.

61) P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 156.

62) G. Walter Hansen, *The Letter to the Philippians*, 101. 하지만, 그는 영역 개념의 구원으로 설명하지 않는다.

4. 나가면서

빌립보서 1:19의 σωτηρία를 이해하는 작업은 단순히 사전적 어휘 결정의 문제가 아니다. 이 단어를 둘러싼 표현은 구약과의 연계성을 생각하게 하기 에, 그것에 어떤 입장을 취할 것인가에 따라서 사고의 방향이 달라질 수 있는 가능성을 안고 있다. 그렇기에 그 작업은 일차적으로 성경 본문을 어떻게 접근할 것인가라는 해석적 영역과 잇닿아 있다. 따라서 지금까지 우리는 빌립보서 1:19의 σωτηρία에 대한 이해를 위해 현재 행해지고 있는 통시적 방법과 공시적 방법의 내용과 결과들을 살펴보았다.

먼저, 빌립보서 1:19 해석의 주류라고 여겨질 수 있는 통시적 방법, 특별히 올림을 통한 본문 상호성 연구방법은 빌립보서 1:19의 σωτηρία를 읊기 내용의 반영인 미래 종말적 의미로 해석해야 한다고 한다. 즉, 미래에 있을 하나님께로 오는 구원 혹은 인정의 의미가 그것이다. 하지만, 본문 상호성을 통한 통시적 접근은 방법론적 문제와 또 현재 본문에 적용할 때 부딪히는 난제들 때문에 일차적 접근법으로 사용하기에는 적절치 않다. 상대적으로 공시적 방법은 바울의 현재 본문의 문맥과 내용에 우선적으로 집중한다는 점에서 본문 해석의 일차적 접근법일 수 있다. 하지만, 이런 접근에 의한 몇 가지 제안들(예, 바울의 석방의 개념, 미래 종말적 개념 등)은 빌립보서 1:19의 내용과 문맥에 비춰보면 어려움이 있다. 이에 필자는 빌립보서 1:19-20의 구조와 κατά 전치사구의 역할과 내용에 따라 빌립보서 1:19의 σωτηρία를 구원의 상태로 이해해야 하며, 바울의 소망, 즉 자신의 삶에서 부끄러움 없는 증거의 삶을 통해 그리스도가 존귀하게 되는 상태를 반영하는 것으로 이해해야 함을 논했다.

한 단어의 의미 결정부터 시작되는 성경 이해의 과정은 그 이면에 담겨 있는 여러 해석학적 접근법의 내용과 그것에 기초한 본문 분석 등의 여러 차원을 고려하는 작업이다. 이것은 일차적으로 번역의 영역을 포함해서 바울 서신의 내용 이해, 그리고 그를 통한 신학적 내용과 오늘의 삶의 원리를 추출하는 제반 과정 속에도 담겨있는 전제이기도 하다. 그러므로 기존의 방법을 당연시 하거나 새로운 방법을 절대시 하는 우를 범하지 않고, 하나님의 말씀을 대할 때 표면적 읽기 과정과 그 이면의 해석 전제를 끊임없이 되돌아보아 적절함을 향해 정진하는 것은 모든 진지한 성경학도들에게 필요한 것이다. 필자는 본 논문이 그런 자세를 보여주는 한 예가 되었기를 소망한다.

<주요어>(Keywords)

통시적 접근법, 본문 상호성, 공시적 접근법, σωτηρία와 구원 상태, 두 영역의 구원 개념.

Diachronic approach, Intertextuality, Synchronic approach, σωτηρία and salvific state, Two-realm framework in salvation.

(투고 일자: 2012년 11월 26일, 심사 일자: 2013년 2월 22일, 게재 확정 일자: 2013년 4월 2일)

<참고문헌>(References)

네스틀레 알란트, 『그리스어 신약성서 한국어 서문판』, 서울: 대한성서공회, 2010.

J. 그닐카, 『필립피서』, 국제성서주석, 서울: 한국신학연구소, 1988.

김세운, 『빌립보서 강해』, 서울: 두란노, 2004.

김연태, 『빌립보서』, 성서주석, 서울: 대한기독교서회, 1994.

이재현, “로마서에 나오는 바울 복음의 중심을 향하여”, 『Canon & Culture』 (2010), 183-215.

클린스, 데이빗 J. A., 『욥기 1-20』, WBC, 한영성 역, 서울: 솔로몬, 2006.

타운너, 필립, “본문 상호성: 번역에서 잃어버린 것과 찾은 것”, 양재훈 역, 『성경 원문연구』 20 (2009), 137-154.

호돈, 제랄드, 『빌립보서』, WBC, 채천석 역, 서울: 솔로몬, 1999.

Alden, R. L., *Job*, NAC, Nashville: Broadman & Holman, 1993.

Banker, J., *A Semantic and Structural Analysis of Philippians*, Dallas: SIL, 1996.

Bauer, W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Bockmuehl, M. N. A., *The Epistle to the Philippians*, BNTC, Peabody: Hendrickson, 1998.

Collange, Jean-Francois, *The Epistle of Saint Paul's to the Philippians*, London: Epworth Press, 1975.

Droge, A. J., “*Mori Lucrum*: Paul and Ancient Theories of Suicide”, *NovT* 30 (1988), 263-286

Droge, A. J., “Suicide”, *ABD* VI, 228-229.

Ellis, E. E., *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

Estes, D. J., *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, Grand Rapids: Baker

- Academics, 2005.
- Evans, C. A., “‘It is Not as though the Word of God Had Failed’: An Introduction to Paul and the Scriptures of Israel”, C. A. Evans and J. A. Sanders, eds., *Paul and the Scripture of Israel*, JSNTSup 83, Sheffield: JSOT Press, 1992, 13-17.
- Fee, G. D., *Paul’s Letter to the Philippians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Fishbane, Michael, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon, 1985
- Fowl, S. E., *Philippians*, THNTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Garland, D. E., “Philippians”, Tremper Longman III and David E. Garland, eds., *The Expository Bible Commentary 12*, Grand Rapids: Zondervan, 2006, 175-262.
- Hansen, G. Walter, *The Letter to the Philippians*, PNTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Hartley, John E., *The Book of Job*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Hays, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven: Yale University Press, 1989.
- Lee, Jae Hyun, *Paul’s Gospel in Romans: A Discourse Analysis of Rom 1:16-8:39*, LBS 3, Leiden: Brill, 2010.
- Litwak, K. D., “Echoes of Scripture? A Critical Survey of Recent Works on Paul’s Use of the Old Testament”, *CurBS* 6 (1998), 260-288.
- Martyn, J. L., *Galatians*, AB, New York: Doubleday, 1997.
- Melick, R. R., *Philippians, Colossians, Philemon*, NAC, Nashville: Broadman Press, 1991.
- Michael, J. H., “Paul and Job: A Neglected Analogy”, *ExpT* 36 (1924-25), 67-73;
- Michael, J. H., *The Epistle to the Philippians*, MNTC, New York: Harper, 1928.
- Moyise, Steve, “Paul and Scripture in Dispute: Romans 2:24 As Test-Case”, *PIBA* (2006), 78-96.
- O’Brien, P. T., *The Epistle to the Philippians*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Porter, S. E., *Idioms of Greek New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Porter, S. E., “The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology”, C. A. Evans and J. A. Sanders, eds., *Early Christian Interpretation of the Scripture of Israel: Investigations*

- and Proposals, JSNTSup 148, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 75-96.
- Reumann, J., "The (Greek) Old Testament in Philippians: 1:19 As Parade Example - Allusion, Echo, Proverb?", S. A. Son, ed., *History and Exegesis: New Testament Essays in Honor of E. Earle Ellis on His Eightieth Birthday*, New York: T & T Clark International, 2006, 189-200.
- Robertson, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in Light of Historical Research*, Nashville: Broadman, 1934.
- Reumann, J., *Philippians*, AB, New haven: Yale University Press, 2008.
- Schenk, W., *Die Philipperbriefe des Paulus*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1984.
- Silva, M., *Philippians*, Grand Rapid: Baker Academic, 2005.
- Stanley, C. D., "'The Redeemer will Come ἐκ Σιῶν': Romans 11:26-27 Revisited", C. A. Evans and J. A. Sanders, eds., *Paul and the Scripture of Israel*, JSNTSup 83, Sheffield: JSOT Press, 1992, 118-142.
- Stanley, C. D., *Arguing with Scripture*, New York: T & T Clark, 2004.
- Thielman, F., *Philippians*, NIVAC, Grand Rapids: Zondervan, 1995.
- Thurston, Bonnie B. and Judith M. Ryan, *Philippians and Philemon*, SP, Collegeville: Liturgical Press, 2005.
- Vincent, Marvin R., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to the Philemon*, ICC, Edinburgh: T & T Clark, 1897.
- Witherington, B., *Friendship and Finances in Philippi*, Valley Forge: Trinity Press International, 1994.

<Abstract>

**Revisiting σωτηρία in Philippians 1:19:
An Evaluation of the Diachronic Approach and Suggestion of the
Synchronic Approach**

Dr. Jae Hyun Lee
(Korea Baptist Theological Seminary)

What is the meaning of σωτηρία in Phil 1:19? To determine its meaning is not just a matter of choosing among lexico-semantic options. Rather, this process contains a possibility that the way of thinking could be different according to one's stance on the expression that is regarded to be relevant to Job 13:16 (LXX). In this sense, the process of determining the meaning of σωτηρία in Phil 1:19 is connected to the area of hermeneutics. As an important step, this paper evaluates two kinds of approaches to Phil 1:19 with this concept in mind.

At the outset, this paper examines the diachronic approach to Phil 1:19, especially the intertextual approach with the concept of echoes. Those who support this approach assume that since Phil 1:19 reflects Job 13:16 as an echo, the content of the OT text should be a definite clue in deciding the meaning of σωτηρία in Phil 1:19. Such assumption leads them to see the meaning of σωτηρία as future eschatological salvation or vindication from God. However, this paper demonstrates that there are several problems in using this approach as the primary way for understanding σωτηρία. The diachronic approach contains its methodological weakness not only in defining the so-called echoes of the OT, but also in answering several difficult questions regarding the application of consonance of the OT to the present text.

This study then deals with the second approach, the synchronic approach to the text, which focuses on the present text and its context, and argues that this approach be used as the primary way in interpreting Phil 1:19. Evaluating the two kinds of understanding of σωτηρία, such as 'release from prison' and 'future eschatological salvation or vindication', which are suggested through synchronic approach, this study proposes another interpretation. According to the structure of Phil 1:19-20, the prepositional phrase with κατά in Phil 1:20 plays an

important role in identifying the meaning of σωτηρία in Phil 1:19. As an additional modification of the main reason of Paul's joy in Phil 1:19, it reflects Paul's eager expectation and hope in relation to his present situation. Based on the results from the analysis of structure and content of Phil 1:19-20, this study suggests that the meaning of σωτηρία in Phil 1:19 be understood as the status that the dignity of Jesus will be raised through the life of Paul and his bold proclamation of the gospel. This status reflects the present aspect of salvation in two-realm framework, and matches well with the previous context of Phil 1:19.

English Standard Version의 신약 번역에 대한 평가 -미완료 과거와 접속사, 그리고 단어의 번역을 중심으로-

정창욱*

1. 들어가는 말

성경 번역자들은 언제나 두 마리 토끼를 잡는 방법을 고안해 내기 위해 골몰한다. 두 마리 토끼는 바로 성경 원문에 충실한 ‘문자적인 번역’과 번역된 성경의 ‘문학적인 탁월성’ 혹은 ‘가독성’이다.¹⁾ 그리고 모든 성경 번역자들은 두 마리 토끼를 잡으려는 시도가 성공하기 어려운 일임을 깊이 인식한다. 그 결과 어느 한쪽에 강조점을 두고 한 쪽을 포기하여 한 마리 토끼를 잡는 일에 집중하는 경향을 보이곤 한다. 이것은 일견 현실적인 선택이라 할 수 있으며 심지어 현명한 선택으로 보이기까지 한다. 하지만 현실적인 방안이 언제나 최상의 방안은 아니다. 특별히 일반 서적이 아닌 하나님의 말씀을 기록한 책을 번역할 경우에는 더욱 그렇다. 성경 본문을 통해 하나님께서 원래 의도하셨던 의미를 가능한 한 그대로 밝혀냄과 동시에 그 말씀이 동시대 사람들에게 제대로 이해 될 수 있도록 하는 노력이 함께 요청되기 때문이다.

이런 측면을 고려해 볼 때 ESV는 균형잡힌 성경 번역을 추구하고 있다고 할 수 있다. 이 성경은 ‘가능한 한 문자적으로’ 원문을 번역하는 것을 원칙으로 삼는다. 그래서 어떤 영어 번역 성경들이 하는 대로 의미 대 의미(thought for thought) 번역을 추구하는 것이 아니라, 단어 대 단어(word for word) 번역을 추구한다. 하지만 동시에 문맥을 고려하여 의미가 잘 통하는 영어로 표현하는 방식에도 예민하다. 사실 이것은 RSV의 번역 원리와 맥을 같이 하며, 그 뿌리를 따지자면 KJV와 William Tyndale 신약성경에까지 거슬러 올라간다.

* 총신대학교 교수, 신약학.

1) 포터(S. E. Porter)는 번역의 방법이 두 가지 곧 문자적 번역(literal translation)과 역동적 동등성 번역(dynamic equivalence translation)만 있다고 보는 성경 번역 학계의 경향을 소개하면서 서 비판적으로 평가하고 있다. 그러면서 보다 다양한 방법론들이 개발되고 적용되어야 한다고 역설한다. “Assessing Translation Theory: Beyond Literal and Dynamic Equivalence”, S. E. Porter & M. J. Boda, eds., *Translating the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 117-145.

ESV의 서문의 표현을 빌리자면, ESV는 ‘과거 500년에 걸친 영어 성경 번역의 고전적 주류’에 서 있다.²⁾ RSV를 모본으로 하면서도 그것이 1971년에 번역되었기에 그동안 이루어진 학문적 성과를 반영하고 그와 동시에 그동안의 영어의 변화도 반영하고자 한다.

물론, 일차적 주안점은 원문의 충실한 문자적 번역에 놓여진다. 그래서 단어의 순서도 가능한 한 원문 그대로 두고자 하며 포괄언어(inclusive language)의 사용도 원문이 허용하는 경우로 제한한다. 바로 이 점이 NRSV와는 구별되는 ESV의 특징이다.³⁾ 원문의 의미와 그 속의 함의를 가능하면 그대로 표현하려고 시도하기에 성경 본문의 원 의미를 파악하는 데 도움을 주기 때문이다. 그러면서도 ESV는 할 수 있는 한 속어적인 영어 표현을 사용하여 원문의 의미를 현대 독자들에게 전달하려고 시도한다. 이렇게 융합하기 쉽지 않은 두 가지 목표를 이루기 위해 노력한 흔적이 ESV의 구절 구절 속에 역력하며, 대체로 보아서 그 목표를 성공적으로 달성했다고 평가할 수 있다.

하지만 자세히 살펴보면 아쉬운 점들도 있고 설명이 필요한 부분들도 있다. 이제 구체적인 경우들을 살펴보면서 제시된 원칙과 목표를 일관성 있게 지키고 이루어냈는지 연구해 보고자 한다.

2. 헬라어 미완료 시제의 번역

헬라어 시제의 번역은 주요한 관심사항 중 하나다. 여러 가지 헬라어의 시제 중에서도 미완료 과거의 번역은 관심을 끈다. 왜냐하면 미완료 과거 시제는 영어로 다양하게 번역할 수 있기 때문이다. 그렇다면 ESV는 헬라어 미완료 과거 시제를 제대로 번역하는가? 대표적인 몇 개의 예를 살펴보도록 한다.

2.1. 갈라디아서 2:12

2) ESV는 그 서문(preface)의 첫 번째 쪽에서 이렇게 선언하며, 뒤 이어서 번역 철학, 원칙 그리고 문체를 설명한다. 이 서문은 대한성서공회에서 2013년에 출간한 『한영성경』의 첫 번째 부분에 기재되어 있다.

3) NRSV는 포괄언어를 적극적으로 사용하여 바울서신에서 ‘형제들’이라고 되어 있는 부분을 모두 ‘형제들과 자매들’로 바꾸어 버린다. 이러한 번역은 문제가 있다고 할 수 있다. 그래서 심지어 자유주의신학자이며 여성신학의 지지자인 로버트 주잇(Robert Jewett)조차도 NRSV의 이러한 번역을 ‘부정직한 번역’이라고 비판한다. 현대 자유주의 관념을 1세기의 본문에 집어넣는 것은 정직하지 못한 일이라고 판단하는 것이다. 그의 인터뷰 내용은, *World Magazine*, vol. 13:6 (Feb. 13, 1998)에 실려 있다.

갈라디아서 2:12의 번역과 관련하여 ESV는 RSV보다는 한 단계 발전한 모습을 보여준다. RSV와 그 전신이라 할 수 있는 ASV를 ESV와 비교해 보면, 차이점을 분명하게 발견할 수 있다.

For before that certain came from James, he ate with the Gentiles; but when they came, he drew back and separated himself, fearing them that were of the circumcision. (ASV)

For before certain men came from James, he ate with the Gentiles; but when they came he drew back and separated himself, fearing the circumcision party. (RSV)

For before certain men came from James, he was eating with the Gentiles; but when they came he drew back and separated himself, fearing the circumcision party. (ESV)

위에서 밑줄 친 세 동사들은 원문에서는 미완료 과거 시제로 되어 있다. ASV는 이 동사들을 모두 단순 과거로 번역하였는데, RSV는 이것을 그대로 받아들인다. 원문에 미완료 과거 시제로 되어 있는 것을 왜 단순과거로 모두 번역했는지 그 이유는 분명히 알 수 없으나, 아마도 미완료 과거 동사의 용법 중 과거를 나타내는 용법으로 본 듯하다.⁴⁾ 그런데 문제는 단순과거 용법으로 쓰이는 경우가 아주 드물다는 데 있다.⁵⁾ ESV는 이런 문제를 어느 정도는 인식하여 미완료 과거 동사의 의미를 전달해 주기 위해 RSV를 수정한다. 그런데 이 때 세 미완료 과거 동사 중 첫 번째 것만 미완료 과거의 의미를 전달하는 것으로 수정하며, 그것도 미완료 과거의 원초적 용법인 과거 진행형으로 번역한다. ‘was eating’. 하지만 나머지 두 개의 미완료 과거는 여전히 단순과거로 번역해 버리는데, 그렇게 한 이유를 파악하는 것은 쉬운 일이 아니다.

이 지점에서 다음과 같은 질문이 떠오른다. 성경 번역에서 헬라어 시제의 용법을 어느 정도 반영해야 하며, 시제 용법에 대한 연구결과를 얼마나 어떤 방식으로 반영해야 하는가?

RSV는 원문을 최대한 문자적으로 번역한다면서 세 개의 미완료 과거를 단순 과거를 나타내는 용법으로 보아 세 개 모두 단순 과거로 번역한다. 이것은

4) 어쩌면 영어에서 과거 진행형을 자주 쓰지 않는 것도 미완료 과거를 단순 과거로 많이 표현한 원인 중 하나일 수도 있다.

5) 미완료 과거의 다양한 의미와 관련해서는 D. B. Wallace, *Greek Grammar: Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 541-553을 참조하라. 그는 분명하게 단순과거적 미완료(Aoristic Imperfect) 용법이 드물게 사용되며, 그나마도 이야기를 기술할 때 사용되는 *ἔλεγον*에 제한된다고 설명한다. 그리고 그 경우에도 그 속에 미완료 과거의 뉘앙스가 숨어 있음을 지적한다. *Ibid.*, 542를 보라.

일관성은 있어 보인다. 하지만 헬라어 미완료 과거의 함의를 거의 전달하지 못하는 것은 큰 아쉬움이다. 그 반면에, ESV의 경우는 첫 번째 동사를 헬라어 미완료의 의미를 살려 과거 진행형으로 표현하는데 이것은 원문을 그대로 반영하기 위한 하나의 노력으로 평가해 볼 수 있다. 그런데 나머지 두 개의 미완료 과거를 단순과거로 그대로 놔 두면서 약간의 혼동이 생긴다. 왜냐하면 원문과는 달리 세 개의 미완료 과거를 서로 다르게 해석하고 있기 때문이다. 게다가 첫 번째 미완료 과거 동사도 과거진행형으로 번역하여 본문의 의미를 제대로 반영하지 못하고 있기 때문이다. 결과적으로 ESV는 이 구절에서 원문을 문자 그대로 번역하고자 하는 의도도 못 살리고 한 구절에서 사용된 동일한 시제의 동사를 통일성 있게 번역하려는 시도도 포기한 것이 되고 말았다.

사실, 이 부분에서 ESV의 번역은 헬라어 미완료 과거의 의미에 대한 충분한 숙고와 문맥상 적절한 용법에 대한 충실한 고려를 한 것이라고 보기는 어렵다. 오히려 전통적으로 ASV에서 RSV를 거쳐 내려오는 번역을 의미상으로 어색한 부분만 최소한으로 수정하고 나머지는 그대로 보존하고 보수하려고 시도한 모양새라 할 수 있다. 다시 말해, RSV대로 하면 ‘먹는 것’과 ‘물러서는 것’과 ‘분리하는 것’ 사이의 연결이 어색하므로, 첫 번째 동사인 ‘먹는 것’을 과거 진행형으로 하여, 베드로가 이방인 형제들과 밥을 함께 먹고 있는 중에 그 다음 사건들이 일어난 것으로 표현해 낸 것이다. 여기서 ESV의 성격이 드러난다. ESV는 가능하면 원문에 충실하려고 하는데, 이 때 원문은 헬라어 원문이기도 하지만 헬라어 원문을 잘 반영하는 RSV를 간접적으로 지칭하기도 한다. 어쩌면 이 둘은 ESV 입장에서는 칼로 두부 베듯이 잘라 낼 수 있는 것이 아닐 수 있다. 원칙적으로 이런 입장은 잘못된 것이라고 할 수 없다. 왜냐하면 RSV가 원문을 가능하면 문자적으로 번역해 내려고 시도했기 때문이다.

하지만, 갈라디아서 2:12의 경우에는 보완이 필요하다고 판단해 볼 수 있다. 과거 시제와는 구별되는 미완료 과거 동사의 의미를 보다 명쾌하게 파악하고 전달할 필요성이 있는 것이다. ESV의 번역에 따르면 이 구절은 한 장면을 묘사하는 것처럼 보인다. 하지만, 보다 자연스러운 설명은 이 구절에 그려진 장면을 일정 기간 동안 진행된 사건에 대한 것으로 보는 것이다.⁶⁾ 다시 말해, 야고보에게서 어떤 사람들이 오기 전에 베드로는 일정 기간 동안 이방인 형제들과 식탁 교제를 하곤 했다. 그리고 그 사람들이 안디옥에 오자 이방인 형제들과의 식탁 교제에서 물러서기 시작했고 얼마동안 그들과는 분리해서

6) 이 구절의 미완료 과거 시제의 의미에 대한 논의와 관련해서는 정창욱, “헬라어 미완료 과거의 다양한 의미”, 『총신대 논총』 27호 특별호 (2007), 65-80을 보라.

지냈다.

원문을 문자적으로 번역하는 것이 목표였다면 이 부분은 오히려 계속해서 과거 진행형으로 하든지 아니면 원문에 대한 올바른 해석과 헬라어 동사 시제에 대한 정확한 이해에 근거하여 엄밀하게 번역해야 한다. RSV의 개정판이라 할 수 있는 NRSV의 이 구절의 번역은 흥미를 끄는데, 이 역본은 본문의 의미를 어느 정도는 역동성 있게 전달하기 때문이다.

for until certain people came from James, he used to eat with the Gentiles. But after they came, he drew back and kept himself separate for fear of the circumcision faction. (NRSV)

첫 번째 동사를 단순한 과거 진행형으로 하지 않고 헬라어 미완료 과거 용법 중 과거의 반복적/습관적 행동을 나타내는 것으로 해석하여 발전적인 시도를 했다고 볼 수 있다. 물론, 이 경우에도 두 번째 세 번째 미완료 과거 동사의 해석과 번역에 대한 아쉬움이 남는다. 하지만 본문의 의미는 그런대로 잘 전달한다고 볼 수 있다. 이 구절의 예는 헬라어 원문의 동사 시제를 가능하면 문자적으로 표현하는 작업이 얼마나 복잡하며 여러 가지 측면을 고려해야 하는 것인지를 보여준다.⁷⁾ 어쨌든, ESV의 주요 번역 원칙이 원문을 가능한 한 문자적으로 전달하는 것이라면 RSV에 충실하려는 원칙을 지키는 것도 중요하지만 문맥을 고려하고 명백한 문법적 연구의 발전 결과를 반영할 필요성이 절실하다고 할 수 있다.⁸⁾

7) 이 구절에 대한 KJV와 NKJV 번역의 차이점 비교는 흥미롭다. KJV는 세 개의 미완료 과거 동사를 단순 과거로 번역한다.

For before that certain came from James, he did eat with the Gentiles: but when they were come, he withdrew and separated himself, fearing them which were of the circumcision.

그런데 앞서 지적한 대로 미완료 과거에 대한 이러한 번역은 원문의 의미를 제대로 반영해 주지 못한다. 그래서 NKJV는 KJV에 수정을 가한다.

for before certain men came from James, he would eat with the Gentiles; but when they came, he withdrew and separated himself, fearing those who were of the circumcision.

NKJV도 많은 다른 영어 성경과 마찬가지로 첫 번째 미완료 과거를 수정하는데, ESV와는 달리 과거의 반복적/습관적 행동을 지칭하는 것으로 이해한다. 이것은 NRSV의 번역에 가깝다고 볼 수 있으며, 그런대로 원문의 의미를 잘 전달해 준다. 문제는 원문에는 세 개의 동사의 시제가 동일하나 번역에서는 차등을 두고 있다는 점이다.

이런 면에서 NIV의 번역이 더 바람직해 보인다.

Before certain men came from James, he used to eat with the Gentiles. But when they arrived, he began to draw back and separate himself from the Gentiles because he was afraid of those who belonged to the circumcision group.

이 번역은 문맥을 고려해 볼 때, 미완료 과거 동사의 의미를 완벽하게 표현해 주며 NASB도 이와 동일하게 동사들을 번역한다.

2.2. 사도행전 6:7-10

사도행전 6:7-10까지 미완료 과거가 여섯 번 사용되는데 이것들에 대한 번역은 ESV의 헬라이어 원문 충실도를 파악할 수 있게 해 준다. ESV와 RSV를 비교해 보면, 미완료 과거 시제의 번역에 있어 ESV가 발전적인 모습을 보인다는 것을 쉽게 알 수 있다.

⁷ And the word of God increased; and the number of the disciples multiplied greatly in Jerusalem, and a great many of the priests were obedient to the faith.

⁸ And Stephen, full of grace and power, did great wonders and signs among the people.

⁹ Then some of those who belonged to the synagogue of the Freedmen (as it was called), and of the Cyrenians, and of the Alexandrians, and of those from Cilicia and Asia, arose and disputed with Stephen.

¹⁰ But they could not withstand the wisdom and the Spirit with which he spoke. (RSV)

⁷ And the word of God continued to increase, and the number of the disciples multiplied greatly in Jerusalem, and a great many of the priests became obedient to the faith.

⁸ And Stephen, full of grace and power, was doing great wonders and signs among the people.

⁹ Then some of those who belonged to the synagogue of the Freedmen (as it was called), and of the Cyrenians, and of the Alexandrians, and of those from Cilicia and Asia, rose up and disputed with Stephen.

¹⁰ But⁹⁾ they could not withstand the wisdom and the Spirit with which he was speaking. (ESV)

ESV는 7절에서 할 수 있는 한 미완료 과거 시제의 의미를 전달하려고 하는데, 이것은 단순 과거로 번역한 RSV보다 진일보 한 것이라 할 수 있다. 8절과 10절에서도 ESV는 진행형으로 번역하여 RSV와는 달리 미완료 과거의 의미

8) 원문의 시제를 지칭하기 위해서는 이 구절에서 차라리 세 개의 동사 시제를 모두 과거 진행형으로 하는 것이 더 바람직해 보인다. 물론, 영어 표현으로는 무리가 있는 것은 사실이기에 수정을 하되 RSV를 무조건 따르기보다는 바람직한 방향을 모색하는 것이 옳을 것이다.

9) 이 접속사 ‘but’은 ‘καί’의 번역인데 이것은 살펴볼 필요가 있어서 접속사를 다루면서 따로 언급할 것이다.

를 충분히 전달해 주고 있다.

NIV와 NASB의 비교를 통하여서도 ESV의 특성이 분명하게 드러난다.

⁷ So the word of God spread. The number of disciples in Jerusalem increased rapidly, and a large number of priests became obedient to the faith.

⁸ Now Stephen, a man full of God's grace and power, did great wonders and miraculous signs among the people.

⁹ Opposition arose, however, from members of the Synagogue of the Freedmen (as it was called)--Jews of Cyrene and Alexandria as well as the provinces of Cilicia and Asia. These men began to argue with Stephen,

¹⁰ but they could not stand up against his wisdom or the Spirit by whom he spoke. (NIV)

⁷ And the word of God kept on spreading; and the number of the disciples continued to increase greatly in Jerusalem, and a great many of the priests were becoming obedient to the faith.

⁸ And Stephen, full of grace and power, was performing great wonders and signs among the people.

⁹ But some men from what was called the Synagogue of the Freedmen, *including* both Cyrenians and Alexandrians, and some from Cilicia and Asia, rose up and argued with Stephen.

¹⁰ And *yet* they were unable to cope with the wisdom and the Spirit with which he was speaking. (NASB)

위의 밑줄 친 여섯 개의 영어 동사가 보여주듯이 NIV는 이 여섯 개의 미완료 과거 동사 모두를 영어의 단순 과거로 표현한다. 그 중 6:7의 세 번째 미완료 과거는 '기동의 미완료 과거 용법'으로 본 것이며 10절의 처음 동사는 그렇게 표현할 수밖에 없어 보인다.¹⁰⁾ 하지만 나머지 네 개는 특별한 이유 없이 단순히 과거로 번역한다. 이와는 대조적으로, NASB는 여섯 개 모두를 과거에 진행 중인 동작으로 표현한다. 그 반면에 ESV는 문맥에 따라 적절하게 단순 과거를 쓰기도 하고 과거 진행형을 사용하기도 한다.

특히 7절에서 세 개의 미완료 과거의 번역을 비교해 보면 차이점을 쉽게 알 수 있다. NIV는 마지막 동사를 비록 '기동의 미완료 과거' 용법으로 표현

10) '기동의 미완료 과거 용법'은 영어로 'ingressive imperfect' 혹은 'Inchoative imperfect'로서 어떤 동작의 시작을 강조해 주기 위해 사용하는데, 미완료 과거이기에 일정 기간 동안 지속 되는 동작을 나타내 준다. 그래서 영어로 하면 began ~ing로 표현할 수 있다.

하긴 하지만 나머지 두 개를 단순 과거로 번역한다. 이와는 대조적으로 NASB는 마지막 동사조차도 진행형으로 번역하면서 나머지 두 개 역시 미완료 과거의 의미로 분명히 번역한다. 그 반면에 ESV는 첫 번째 동사를 분명하게 미완료 과거의 의미를 갖도록 번역하며, NIV와 같이 세 번째 동사를 ‘기동의 미완료 과거’ 용법으로 해석한다.

사실, 사도행전 6:7-10에서 NIV의 번역은 영어 문장만 놓고 보면 너무도 자연스럽고 완벽하다고 할 수 있으나 원문의 동사 시제의 의미는 거의 전달해 주지 못한다. 반면에 NASB는 원문의 의미를 충실하게 반영해 주고 있지만, 영어 표현으로는 매끄럽지 못하고 어색한 느낌을 준다. 이와같이 이 두 번역 성경 중간에 위치한 성경이 바로 ESV라는 사실을 사도행전 6:7-10의 미완료 과거 시제의 번역은 보여준다.

2.3. 누가복음 22:63-64

누가복음 22:63-64의 번역 비교도 흥미롭다. 어떤 이유에서인지 이 부분에서 ESV는 사도행전 6:7-10에서 보다 더 적극적으로 미완료 과거를 표현한다.¹¹⁾

⁶³ Now¹²⁾ the men who were holding Jesus in custody were mocking him as they beat him.

⁶⁴ They also blindfolded him and kept asking him, “Prophecy! Who is it that struck you?” (ESV)

밑줄 친 동사들은 원문에 미완료 과거로 되어 있는데, 이것을 RSV는 둘 다 단순 과거로 번역하나(mocked/beat) ESV는 미완료 과거 시제의 의미를 정확하게 표현해 낸다. 이것은 RSV에서 상당히 발전한 것이라 할 수 있다. 그 반면에 NIV는 이 부분에서도 헬라어 미완료 과거를 위해서 단순 과거를 사용하여 미완료 과거의 생생한 의미를 전혀 전달해 주지 못한다. 하지만 이 경우에는 63절에 began mocking을 사용하여 64절의 동작이 진행 중인 동작일 수도

11) 64절에서 접속사를 생략하는 다른 많은 성경들과는 달리 καί를 생략하지 않고 ‘also’로 번역하기도 한다. ESV가 ‘also’로 번역한 것은 아마도 RSV에서 기인한 듯하다. 둘 사이의 차이점은 RSV는 62절 마지막에 세미콜론을 집어넣은 반면에 ESV는 마침표를 찍었다는 것이다. 흥미롭게도 RSV의 번역을 NRSV도 따른다. 반면에 NIV를 비롯하여 NJB, NET, NLT 등은 과감하게 이 접속사를 생략해 버린다.

12) 여기에 사용된 접속사 ‘καί’를 NIV는 생략하나, ESV는 문맥을 따라 ‘now’로 번역하는데, 이것은 가능하면 접속사를 포함시키려는 ESV의 경향을 잘 드러내 준다.

있음을 간접적으로 나타내 주기는 한다.

⁶³ The men who were guarding Jesus began mocking and beating him.

⁶⁴ They blindfolded him and demanded, “Prophecy! Who hit you?”
(NIV)

이와는 다르게 NASB는 미완료 과거를 과거진행형으로 표현한다.

⁶³ Now the men who were holding Jesus in custody were mocking Him and beating Him,

⁶⁴ and they blindfolded Him and were asking Him, saying, “Prophecy, who is the one who hit You?” (NASB)

이 부분에서 ESV는 원문을 충실히 반영하려고 하면서도 동시에 너무 어색하지 않은 표현을 사용하려고 시도하는 것을 알 수 있으며, RSV의 단점을 보완하려는 경향을 강하게 드러낸다.¹³⁾

3. 접속사 ‘καί’의 번역

ESV가 원문에 충실한 번역을 하면서도 원문이 허락하는 범위 안에서 문장을 매끄럽게 한다는 사실은 접속사의 번역, 특별히 흔히 쓰이는 ‘그리고’, ‘그러나’ 혹은 ‘그러므로’에 해당하는 접속사의 번역에서 잘 나타난다. ESV는 RSV를 따라 이 접속사들을 생략하지 않고 대부분 번역하면서 가능하면 원문을 그대로 반영하려고 시도한다. 그와 동시에 문맥의 흐름에 맞게 다양하게 번역하기도 하고 문맥상 너무 어색한 경우는 생략도 한다. 이제 접속사 ‘καί’를 ESV가 어떻게 번역하는지 몇가지 예들을 살펴보면서 검토해 보고자 한다.

3.1. 요한복음 1장

13) 사도행전 7:54-58 중 54절과 58절의 미완료 과거의 번역과 관련하여 ESV는 아쉬움을 드러낸다. 54절에서 미완료 과거는 ‘began gnashing’으로 보는 것이 더 정밀하며, 특별히 58절의 경우에는 ‘began stoning’으로 보는 것이 타당하다. NIV조차도 58절의 미완료 과거를 ‘began to stone’으로 할 정도로 이것은 문맥상 분명하다. 하지만 어떤 이유에서인지 ESV는 둘 다 단순과거로 번역해 버린다. 이것은 누가복음 22:63-64의 번역과는 너무도 대조되는 것이어서 의아함을 갖게 한다.

요한복음 1:5의 경우에 ‘καί’가 두 번 등장하며, NIV는 첫 번째 ‘καί’를 생략해 버리고 두 번째 것은 ‘but’으로 번역하는데 이것은 본문의 흐름을 분명하게 해 준다. 하지만 ESV는 첫 번째 접속사를 생략한 채 두 번째 것을 위해 ‘and’를 채택한다.

The light shines in the darkness, and the darkness has not overcome it.
(ESV)

여기서 ESV는 RSV를 그대로 따라가고 있다. 본문의 흐름이 어그러지지 않는 한 원문을 문자적으로 번역하려는 경향이 있지만, 이곳에서는 RSV를 따라 첫 번째 접속사를 생략해 버린다. 물론 두 번째 ‘καί’를 ‘and’로 번역한 것은 RSV와 함께 번역 원칙을 따른 것이라 할 수 있다. 이 접속사가 역접의 의미를 전달하기도 해서 ‘그러나’로 할 수 있는 것은 사실이나 극히 제한적으로 사용되는 까닭에 문맥상 명백하지 않은 경우에는 접속사의 주된 용법을 따른다고 추론해 볼 수 있다.¹⁴⁾ RSV와 함께 ESV는 요한복음 1:5 같은 경우는 첫 번째 전치사를 생략하여 문맥에도 신경을 쓴다.

이와 같이 원문의 헬라어 전치사의 원 의미에 충실하면서도 너무 지나치게 엄매여서 영어의 표현이나 의미가 어색해지지 않도록 하려고 노력한다. 요한복음 1:10의 예는 이러한 ESV의 경향을 그대로 반영한다. 그 문장에서 접속사 ‘καί’ 두 개가 세 문장을 하나로 묶어주는데 ESV는 처음 것은 ‘and’로 번역 하나 두 번째 것은 ‘yet’으로 번역하여 문장의 흐름을 분명하게 표현해 준다.

He was in the world, and the world was made through him, yet the world did not know him. (ESV)

이 두 번째 접속사를 KJV를 비롯한 많은 성경이 ‘and’로 번역한다는 사실이 주목을 끄는데, 여기서도 ESV는 RSV의 번역을 따르고 있다.

이렇게 ESV는 RSV를 따라서 충실히 원문을 번역함과 동시에 필요한 경우에는 문맥에 맞게 접속사의 번역을 적절하게 하려고 시도한다. ESV가 문맥에도 주의를 기울인다는 사실을 보여주는 예가 요한복음 1:16에서도 발견된다.

And from his fullness we have all received, grace upon grace.

14) BDAG에 따르면 이 접속사는 분명하게 역접의 뜻을 나타내어, 심지어 ‘그럼에도 불구하고’라는 의미를 전달하기까지 한다.

사본학적인 논쟁이 있기는 하지만 네슬-알란트 판은 이 문장의 맨 앞에 있는 접속사를 ‘ὅτι’로 결정해 놓았다. 이 접속사의 의미는 이 문장에서 아주 모호하다. 그래서 많은 영어 성경은 이 접속사의 번역을 생략해 버린다.¹⁵⁾ 다수 사본(Majority Text)에 의존하는 KJV같은 성경은 원문을 ‘καί’로 보기에 당연히 ‘and’로 번역하였고, 원문의 문자적 번역에 치중하는 NASB는 ‘ὅτι’의 의미를 전달하기 위해서 ‘for’를 사용한다. 또한 ASV도 ‘for’를 사용하며, 독일어 성경 중에도 ELB, ELO 등은 ‘for’에 해당하는 ‘denn’으로 번역한다. 하지만 ESV는 RSV를 따라 ‘and’로 번역한다. 문맥상 ‘for’는 어색하고 그렇다고 접속사를 제외시킬 수는 없어서 ‘and’로 했다고 여겨진다. 이러한 현상은 RSV의 새로운 번역인 NRSV가 문맥을 위해 이 접속사를 생략한 것과 대조를 이룬다. 이 예는 ESV가 원문의 의미를 가능하면 살리려 하고 문맥도 고려하면서, 무엇보다도 충실히 RSV를 따라 전치사의 번역을 해 나가고 있음을 보여준다.

3.2. 사도행전 6:10

사도행전 6:10의 접속사 ‘καί’에 대한 ESV의 번역은 주목을 끈다. 이해를 돕기 위해서 헬라어 원문과 ESV를 함께 제시해 보면 아래와 같다.

καὶ οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει.

But they could not withstand the wisdom and the Spirit with which he was speaking. (ESV)

문장의 맨 처음에 사용된 연결 접속사는 등위 접속사로 우선적으로 ‘그리고’를 의미한다. 앞서 설명한 대로 ESV는 요한복음에서 이 접속사를 가능하면 중심 의미인 ‘그리고’로 보려고 한다. 그런데 이 부분에서 ESV는 ‘and’와는 아주 다른 ‘but’을 사용한다. 왜 그렇게 한 것일까? 사실 요한복음 1:5나 이 구절이나 문맥상 역접의 ‘그러나’가 더 적합하다는 사실은 자명하다. 그런데 ESV는 요한복음 1:5에서는 ‘and’로 하고 이곳에서만 ‘but’으로 해석한다. 이것은 RSV의 번역을 그대로 따라간 것으로 보인다. 그렇지만, 좀 더 문맥상 역접의 접속사를 요구하는 요한복음 1:5에서도 과감하게 ‘but’으로 번역하는 것이 더 바람직하다고 할 수 있다.

15) NIV, NRSV는 물론 독일어 성경 Zuercher Bibel도 생략하며, 한글 성경도 이와 같이 생략해 버린다.

3.3. 누가복음 1:38 하반절

누가복음 1:38 하반절에서 ESV는 “and the angel departed from her”이라고 번역한다. 이 때에 접속사 ‘and’는 헬라어 접속사 ‘καί’의 번역인데, 문맥상 ‘then’이 더 자연스럽다. 사실 NIV와 NRSV는 이 접속사를 ‘then’으로 번역하며 그 외에도 많은 영어 성경들이 이 접속사를 이렇게 번역한다. 하지만 ESV는 원문에 충실하려고 시도하며, 특별히 등위 접속사를 ‘그리고’로 번역해 버린다. 위의 사도행전 6:10에서 과감하게 ‘καί’를 ‘그러나’로 번역했듯이 이 부분에서도 ‘then’으로 번역할 필요성이 있다.¹⁶⁾

정리해 보자면, ESV는 접속사를 번역함에 있어 가능한 한 그것을 생략하지 않고 포함시키려 하며, 최대한 접속사의 일차적 의미를 반영하고자 한다. 이 때에 RSV를 충실히 따르는 경향을 보인다. 그래서 RSV를 따라 전치사를 종종 생략하기도 하며, 문법적으로 허용되는 이차적 의미로 이해하기도 한다. 이 때 아쉬운 점은 때로는 RSV를 너무 의식하며 따라가서 문맥상 필요한 경우에도 그대로 RSV의 번역을 보존하고 있다는 것이다.

4. 단어의 번역

4.1. 누가복음 11:8

누가복음 11:8의 번역은 관심을 끄는데, 특별히 ‘집요함’(persistence)으로 번역할 수 있는 단어의 의미에 주목할 필요가 있다.

λέγω ὑμῖν, εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, διὰ γε τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ ἐγερθεὶς δώσει αὐτῷ ὅσων χρήζει.

I tell you, though he will not get up and give him anything because he is his friend, yet because of his impudence he will rise and give him whatever he needs. (ESV)

이 구절에서 밑줄 친 단어 ἀναίδεια를 ESV는 ‘impudence’로 번역한다. 우선 이 단어는 오래된 영어 역본에서는 모두 ‘importunity’로 번역되어서 ‘과도하게 요청하고 요구하는 행동’을 의미한다(ASV, KJV, GNV, ERV). 그 반면에

16) BDAG에 따르면, 이 접속사는 ‘and then’의 의미를 전달해 주기도 한다.

근래에 번역된 대부분의 성경은 이 단어를 ‘persistence’로 번역하는데 특별히 KJV의 새로운 번역인 NKJV 역시 이 단어를 사용하는 것이 흥미롭다. 의미 번역을 추구하는 MIT(The Idiomatic Translation of the New Testament)는 ‘persistence’에다 ‘의연한, 흔들림이 없는’을 의미하는 형용사 ‘undaunted’까지 덧붙여서 이 단어의 의미를 더 확고하게 단정적으로 정해버린다. 이렇게 되어 이 단어의 의미는 ‘굽히지 않는 집요함’으로 확정되어 버린다. NET도 이와 비슷하게 전치사 구를 ‘the first man’s sheer persistence’(첫번째 사람의 철저한 집요함)으로 해석하여 떡을 요청하는 사람의 순전한 집요함으로 번역해 버린다. 이와 비슷한 맥락에서 NIV 등 몇 개의 역본은 ‘boldness’로 번역한다. 이렇게 옛 역본들과 많은 현대 역본들은 일맥상통하여 떡을 달라고 문밖에서 간청하는 자의 ‘지속적 요청’이나 ‘담대함’에 강조점을 두는 표현을 선택한다.

그런데 1971년에 번역된 RSV는 ASV를 따라 비슷한 시기의 다른 역본들과는 비슷하나 약간 다른 의미의 단어인 ‘importunity’로 번역한다. 이것을 ESV는 ‘impudence’로 바꾸어 버리는데 이 단어의 의미는 ‘몰염치’, ‘무례함’, ‘부끄러움 없음’ 등이 된다. 그래서 결과적으로 이것이 떡을 달라고 요청하는 친구의 ‘부끄러움 없음’일 수도 있지만, 동시에 집에서 잠자리에 들어서 그 요청을 들어주어야 하는 친구의 ‘부끄러움 없음’일 수도 있게 된다. 이러한 번역은 최근의 이 비유에 대한 해석을 고려해 볼 때 바람직해 보인다. ‘impudence’라는 명사의 사용은 떡을 달라는 친구의 ‘담대함’이나 ‘부끄러움 없음’ 혹은 ‘굽힐줄 모르는 집요함’을 표현해 줄 수도 있으나, 집안에 있는 친구의 ‘부끄러움 없음’으로 볼 수도 있다.¹⁷⁾ 후자로 볼 경우에는 집안에 있는 친구가 비록 떡 달라는 사람의 친구인 까닭에 일어나 떡을 주지 않더라도, 자신이 마을 사람들에게 부끄러움을 당하는 일이 없도록 하기 위해 일어나 그 요청을 들어 준다는 의미를 전달해 준다. 그 당시 문화적, 사회적 관습이나 배경을 고려해 볼 때 이런 해석은 가능성이 있다.¹⁸⁾ 물론 이 단어의 사용이 이 해석을 직접적으로 지지해 주지는 않지만, 적어도 그 가능성을 완전히 봉쇄하지는 않는다고 생각해 볼 수 있다.

어떻게 번역할 때 두 가지로 해석 가능한 경우에는 어느 한 쪽을 일방적으로

17) 이와 관련하여, Snodgrass는 이 단어가 어떤 경우든 ‘집요함’(persistence)이라는 의미를 전달하지 않는다고 주장한다. 따라서 그렇게 번역한 역본들은 너무 단정적으로 이 비유의 의미를 결정해 버린다고 할 수 있다. Klyne R. Snodgrass, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parable of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 437-449.

18) 이 비유와 관련하여 그 당시 팔레스타인 지방의 풍습이나 사회적 배경에 대해서는 K. Bailey, *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 125-133을 보라.

로 손들어 줄 수 없으며, 최대한 본문의 의미를 전달하여야 하기에 누가복음 11:8의 ESV의 번역은 바람직하다고 할 수 있다.

4.2. 누가복음 16:8

누가복음 16장의 불의한 청지기 비유에서 ESV는 8절에서 그 주인이 그 청지기를 칭찬했다고 설명하면서 그 이유가 그 청지기의 ‘약삭빠름’(shrewdness) 때문이라고 번역한다.

καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν.

The master commended the dishonest manager for his shrewdness. For the sons of this world are more shrewd in dealing with their own generation than the sons of light. (ESV)

밑줄 친 부분의 번역은 RSV에서 사용한 것을 그대로 채택하고 있는데 흥미롭게도 ASV에서는 ‘because he had done wisely’로 되어 있던 것을 RSV에서 그렇게 번역해 놓은 것이다. 이 단어의 채택은 바람직하다고 할 수 있다. 무엇보다도 이 문맥에서 그 단어의 뜻은 ‘지혜롭게’보다는 오히려 ‘약삭빠르게’이기 때문이다. 이 표현을 사용함으로써 이 비유에서 청지기는 본받아야 할 모본이 아님을 드러내 준다.¹⁹⁾ 기껏해야 그 의미는 청지기가 그렇게 약아 빠지게 행동하고 그와 같이 이 시대의 아들들이 이 세상의 일들을 다룰 때는 영리하게 잘 계산적으로 행동한다는 것이 된다. 하지만 동시에 왜 원문을 그대로 반영하여 ‘because he acted shrewdly’로 번역하지 않고 전치사구로 번역했는지 의아하다. 아마도 RSV를 따라간 듯한데 원문을 가능한 한 충실히 반영하고자 한다면 이 부분은 이유절로 고치는 것이 마땅하다고 판단해 볼 수 있다.

4.3. 요한복음 1:18

19) 이 비유는 예수님의 비유 중에서 가장 이해하기 어려운 비유라고 할 수 있다. 이 비유에 대한 다양한 해석과 평가를 위해서는, Dennis J. Ireland, *Stewardship and The Kingdom of God: A Historical, Exegetical Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13* (Leiden; New York; Koeln: E. J. Brill, 1992)을 보라.

요한복음 1:18의 경우에는 흥미로운 문법적 신학적 문제가 함께 얽혀 있는데, ESV는 이렇게 번역한다.

Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενοῦς θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

No one has ever seen God; the only God, who is at the Father's side, he has made him known. (ESV)

이 문장에서 밑줄 친 부분이 주목을 끈다. RSV는 이 부분을 ‘the only Son’으로 번역하는데 이것은 헬라어 원문이 μονογενοῦς θεός임을 고려해 볼 때 문제가 있어 보인다. 왜냐하면 원어 표현에 ‘God’에 해당하는 단어가 포함되어 있기 때문이다. 이렇게 한 이유를 추론해 보면, 아마도 RSV는 이 부분에서 다른 독법을 따라서 원문이 ὁ μονογενοῦς υἱός (the only Son)이라고 판단하였던 것 같다.²⁰⁾ NRSV는 본문의 의미를 분명하게 하기 위해 문맥을 고려하여 ‘God the only Son’으로 번역한다. 직역보다는 의역에 주안점을 두는 NIV는 이 부분에서는 신중하게 ‘God, the One and Only’로 표현한다.²¹⁾ 이것을 ESV는 ‘the only God’으로 번역한다. 이것은 only에 해당하는 헬라어 단어의 신학적 함의에 대한 논란이 있기는 하지만, 원문에 아주 근접한 표현이라 할 수 있으며, 동시에 영어 표현도 자연스럽다고 할 수 있다.²²⁾ 이렇게 ESV는 RSV를 곳곳에서 바람직한 방향으로 수정한다.

4.4. 로마서 14:17

ESV가 표방한 원칙을 단어를 번역하는 데 있어 제대로 지켜내는지 의문을

20) 이 부분에 대한 파피루스의 발견으로 사본학적 외적 증거는 μονογενοῦς θεός를 지지해 주며, 내적 증거도 이 독법을 지지한다. 왜냐하면, 사본 필사자들이 θεός를 υἱός로 바꿀 이유는 충분히 있는 반면에, 그 반대로 했을 가능성은 아주 낮기 때문이다. 사본학적 증거에 대한 논의를 위해서는 Bruce M. Metzger, 『신약 그리스어 본문 주석』, 장동수 역 (서울: 대한성서공회 성경원문연구소, 2005), 164-165를 보라.

21) 이 같은 번역은 μονογενοῦς와 θεός를 동격으로 보고 그 사이에 중간 쉼표를 찍은 결과라고 할 수 있다. 어떤 학자들은 θεός 뒤에도 중간 쉼표를 찍어서 뒤의 내용도 동격으로 보기도 한다. 이에 대한 자세한 논의를 위해서는 L. Morris, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 100-101을 보라.

22) μονογενοῦς를 ‘the only begotten’으로 번역한 영어 성경이 몇 개 있다. ASV, KJV, NKJV, NASB. 하지만, 최근의 많은 주석가들은 이 단어가 단순히 ‘only’ 혹은 ‘unique’를 의미한다고 본다. D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 128; Morris, *John*, 93.

갖게 하는 예가 로마서 14:17에서 발견된다.

롬 14:17의 헬라어 원문은 이렇게 되어 있다.

οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρώσις καὶ πόσις ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ·

이 문장을 ESV는 다음과 같이 번역한다.

For the kingdom of God is not a matter of eating and drinking but of righteousness and peace and joy in the Holy Spirit. (ESV)

이 번역은 원문을 가능하면 문자 그대로 번역하려고 시도하는 ESV의 번역 원칙에 잘 들어맞지 않는다. 특별히 ‘a matter of’라는 표현을 집어넣을 강력한 이유를 발견하기 쉽지 않다. 다른 영어 번역과 비교해 보면 그 차이를 쉽게 알 수 있다. 우선 ESV가 기본 텍스트로 삼고 있는 RSV의 번역은 이렇다.

For the kingdom of God is not food and drink but righteousness and peace and joy in the Holy Spirit; (RSV)

흥미롭게도 NRSV는 RSV의 번역을 글자 하나 바꾸지 않고 그대로 따라간다. 많은 경우에 NRSV가 RSV에 수정을 가하고 ESV가 그대로 수용하려는 경향과는 다른 현상이 이곳에서 발견된다. 그렇다면 과연 왜 ESV는 이 구절에서 이런 방식을 채택한 것일까? 혹시 직역을 하게 되면 영어 표현이 자연스럽지 못해서 그런 것일까? 이 질문에 답하기 위해서 의역을 주로 하는 NIV의 번역을 살펴볼 필요가 있다.

For the kingdom of God is not a matter of eating and drinking, but of righteousness, peace and joy in the Holy Spirit. (NIV)

이 번역은 놀랍게도 ESV와 완전히 일치한다. 그런데 가능하면 풀어서 설명하여 의미를 분명하게 하는 NRSV가 RSV의 번역을 그대로 따르는 것은 어떤 의미가 있는 것일까? 왜 ESV는 RSV를 따르지 않고 ‘a matter of eating and drinking’으로 번역한 것일까?²³⁾

23) 이런 문제와 관련하여 KJV와 NKJV의 번역을 비교 검토하는 것은 의미가 있다. 이 두 번역은 이 구절을 이렇게 기록한다.

아마도 ESV의 번역자들은 문맥을 고려해 볼 때 βρώσις καὶ πόσις가 ‘먹는 것과 마시는 것’을 의미한다고 판단한 듯하다. 이 헬라어 단어들은 ‘먹는 것과 마시는 것’일 수도 있고 ‘음식과 음료’일 수도 있다. 그런데 문맥상 ‘먹고 마시는 행동’으로 보는 것이 타당해 보인다.²⁴⁾ 왜냐하면 사도 바울은 이 구절 앞에서 모든 음식이 깨끗하며 무엇이든 먹을 수 있지만, 형제를 위하여 음식을 삼갈 것을 말하고 있기 때문이다. 이런 맥락에서 하나님의 나라는 먹고 마시는 것이 아니라 성령 안에서 의와 평강과 기쁨이다. 그런데 이렇게 원문대로 번역을 해 놓으면 너무 많은 설명이 요청된다. 하나님 나라는 성령의 통치로 말미암아 생겨나는 의와 평강과 기쁨이라는 설명은 그런대로 의미가 분명한 반면에, 그 나라가 먹고 마시는 것이 아니라는 말의 의미는 불분명해 보일 수도 있기 때문이다. 이것이 아마도 ESV의 번역자들이 이 부분에 ‘a matter of’를 집어넣은 이유일 것이라 짐작해 볼 수 있다.

이 예에서 볼 수 있듯이, ESV는 가능한 한 원문을 충실하게 반영하려고 시도하는 동시에 의미가 애매해진다고 판단하는 경우에는 원문을 약간 수정하기도 한다. 이것이 ESV의 특성 중 하나라는 사실을 로마서 14:17은 보여준다. 하지만 여전히 왜 유독 이 부분에서 ESV가 RSV를 따르지 않고 원문과는 다른 번역을 채택하는지 그 이유가 애매한 것은 사실이다.

5. 결론

이상에서 보았듯이 ESV는 원문의 의미를 ‘가능하면’ 최대한 살려서 문자적으로 번역하고자 하는 동시에 문맥도 고려하여 영어 표현도 가능한 범위 안에서 매끄럽게 처리하려고 시도한다. 또한 RSV에 의존하고 그것을 원본으로 삼아 따르면서도 미진한 부분이 있으면 과감하게 수정하기도 하여 발전을 이루어냈다고 할 수 있다. 따라서 ESV는 성경의 원 의미 파악에 일차적 관심

For the kingdom of God is not meat and drink; but righteousness, and peace, and joy in the Holy Ghost. (KJV)

For the kingdom of God is not eating and drinking, but righteousness and peace and joy in the Holy Spirit. (NKJV)

KJV는 ‘eating and drinking’을 ‘meat and drink’로 표현한다. 곧 ‘먹고 마시는 것’을 ‘고기와 음료’로 번역한 것이다. 이것은 아마도 뒤의 ‘의와 평강과 기쁨’과 짝을 이루도록 하기 위한 선택으로 보인다. 먹고 마시는 것과 의와 평강과 기쁨은 뭔가 대조를 이루지 못한다고 본 것 같다. 그런데 이것을 NKJV는 ‘eating and drinking’으로 번역해 버린다. 그렇게 해도 의미가 통하며, 사실 이 번역이 더 정확하다고 할 수 있기 때문이다.

24) 모리스(Morris)는 이 두 단어가 ‘먹고 마시는 행동’을 지칭한다고 설명한다. Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 488.

이 있는 독자들에게 크게 유익하며, 아울러 번역한 내용의 문맥과 흐름에 관심이 있는 독자들에게도 유익을 준다. ‘원문의 문자적 의미 파악’에 집중하면서도 ‘번역된 말의 의미 전달’에도 관심을 기울여, 이 두 가지가 잘 조화를 이루도록 나름대로 노력하기 때문이다.

물론, 위에서 살펴본 예들 중 몇 가지 경우에서처럼, 최근의 학문적 발전의 결과들을 반영하지 못하고 RSV를 따라가서 아쉬운 부분들이 있는 것은 사실이다. 특별히 헬라어 미완료 과거의 번역에서 이런 점이 드러나서 미완료 과거 시제의 의미를 제대로 전달하지 못하는 경우가 있다. 접속사의 번역에서도 어떤 경우에는 문맥을 충분히 고려하지 않고 너무 RSV를 따라가서 아쉬움이 남는다. 또한 반드시 필요하다고 볼 수 없는 경우에도 가능하면 문자적으로 번역을 한다는 원칙이 지켜지지 않기도 한다.

하지만 ESV는 전반적으로 번역원칙을 충실히 지킨다고 평가할 수 있다. 그래서 NIV나 NRSV보다 원문의 문자적 의미에 가깝고, NASB보다 문맥의 흐름이 자연스러우며, 영어적 측면과 학문적 측면의 발전을 반영하여 전신인 RSV보다 전반적으로 진일보했다고 평가할 수 있다. 따라서 ESV는 현 상태로도 그 가치를 충분히 지녔다고 할 수 있으며, 다만 여기서 언급한 아쉬운 점들을 보완한다면 더욱 바람직한 번역이 되리라고 판단해 볼 수 있다.

<주요어>(Keywords)

ESV 영어 성경, 신약성경 번역, 미완료 과거, 접속사, 갈라디아서 2:12.

ESV, translation of the New Testament, imperfect verb, conjunction, Galatians 2:12.

(투고 일자: 2013년 3월 18일, 심사 일자: 2013년 3월 27일, 게재 확정 일자: 2013년 4월 3일)

<참고문헌>(References)

- 메츠거, 브루스 M., 『신약 그리스어 본문 주석』, 장동수 역, 서울: 대한성서공회 성경 원문연구소, 2005.
- 정창욱, “헬라어 미완료 과거의 다양한 의미”, 『총신대 논총』 27호 특별호 (2007), 65-80
- Bailey, K., *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Carson, D. A., *The Gospel According to John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Ireland, Dennis J., *Stewardship and The Kingdom of God: A Historical, Exegetical Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13*, Leiden; New York; Koeln: E. J. Brill, 1992.
- Morris, L., *The Gospel According to John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Morris, L., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Porter, S. E., “Assessing Translation Theory: Beyond Literal and Dynamic Equivalence”, S. E. Porter & M. J. Boda, eds., *Translating the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, 117-145.
- Snodgrass, Klyne R., *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parable of Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar: Beyond the Basics*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.

<Abstract>

An Evaluation of the Translation of the New Testament of the English Standard Version

Prof. Chang Wook Jung
(Chongshin University)

It is generally agreed that the English Standard Version (ESV) is to be placed between the NASB which aims to be a literal translation, and the NIV which aims to be a literary translation. The preface of the ESV claims that “the ESV is an ‘essentially literal’ translation that seeks as far as possible to capture the precise wording of the original text.” At the same time, the version takes readability into account. The emphasis is laid on literal translation, but the literary style of the English language is not ignored. It is generally said that such goals of the ESV’s goal is accomplished.

A close investigation demonstrates, however, that the ESV fails to maintain its consistency in some cases, or to mark any advancement over the RSV, which it follows too rigidly. This study examines some instances in which these characteristics of the ESV stand out. First, the study deals with the understanding of the imperfect tense, which represents one of the most complicated tenses when translating Greek into English. Whereas the ESV is better than the RSV or the NIV in translating the imperfect, it fails to convey the precise meaning of the imperfect tense in some passages.

Second, the translation of the conjunction ‘καί’ reveals that the ESV has faithfully adhered to the RSV. While appropriately interpreting the conjunction as an adversative in some cases, the ESV, nevertheless, is hesitant to do so in other passages as required. The third part reviews the translation of some Greek nouns, one area where the ESV surpasses the RSV. This section also investigates an instance in Romans 14:17 where the ESV does not subscribe to its own translation principles. In sum, the ESV represents a reliable translation, which faithfully reflects the Greek text, in spite of some debatable instances explored herein.

<번역 논문>

과다한 표현으로 전달되는 정보¹⁾**-성서 히브리어 이야기에 사용된 참여자 지시의 문학적 기능-**

러셀 웅어*

김유기 역**

1. 들어가는 말²⁾

성서 히브리어는 이야기에 이미 소개된 참여자를 다양한 방법으로 지시한다. 동사의 형태에 인칭, 성, 수가 드러나므로 일단 어떤 인물이 소개되면 그 인물이 주어로 나오는 일련의 사건은 동사로만 이어져 나갈 수 있다(예, 사 15:4-5; 왕상 18:31-34). 참여자를 구분하는 장치가 있어야 할 것 같은 상황에서서도 이런 현상이 흔히 나타난다. 예를 들어 두 남성 화자 사이의 대화에서 인용문의 틀은 단순히 “그리고 그가 말했고… 그리고 그가 말했다”(와요메르… 와요메르, 예, 창 18:27-32; 27:34-36; 32:26-28; 33:5-8; 왕상 13:14-18; 18:43-44; 20:14; 왕하 3:7-8)로 나온다. 초점 구문의 경우 독립 인칭 대명사를 사용할 수 있다(예, 사 14:3하반, 여기에서는 초점을 표시하기 위해 주어와 목적어 모두 독립 인칭 대명사로 표현했다). 혹은 시작점을 표시하기 위해서도 독립 인칭 대명사를 사용할 수 있다(예, 수 2:8). 그러나 때로 저자는 동사의 지시 대상이 분명한데도 수고스럽게 명사구(때로는 복합 명사구)를 사용함으로써 독자가 이미 알고 있는 정보를 반복해 참여자를 지시하기도 한다. 이런 지나친 설명은 영어에서는 투박하고 서투르다는 느낌이 들지만 히브리어에서는 절묘한 문학적 기법으로 사용된다. 이것은 마치 영화에서, 부차적인 것처럼 보이지만 실제로는 이야기의 흐름에 매우 중요한 장면을 확대해서 보

* SIL 소속의 번역 자문 위원으로 현재 서아프리카에서 살고 있다.

** 서울여자대학교 조교수, 구약학.

1) Rachele Wenger, “Redundancy is Information: The Literary Function of Participant Reference in Biblical Hebrew Narrative”, *The Bible Translator* 63:4 (October 2012), 179-184.

2) [저자 주] 모든 번역은 별다른 언급이 없으면 저자의 번역이다.

[역자 주] 이 번역 논문에서 성서 본문은 저자의 영어 번역을 우리말로 다시 옮긴다.

여주는 것과 유사한 기법이다.

2. 히브리어 참여자 과다 지시의 기능

예를 들어 이 기법은 야곱 이야기에 나타난다. 라반은 야곱의 어머니 리브가에 의해 “나의 오빠”(창 27:43)로 처음 언급되며 28장과 29장에서 “외삼촌”이라는 칭호로 불리다가 30장에서는 단순히 “라반”이라 불린다. 그러나 창세기 31:20에서는 갑자기 “아람인 라반”이라 불리며 이 칭호는 24절에서 반복된다. 아람인은 구약 성서의 여러 곳에서 이스라엘의 적으로 나타난다(예를 들어 다음 구절을 보라. 삼하 8:3-13; 10:6-19; 왕상 11:23-25; 20; 22; 왕하 5:2; 6:8-7:16; 8:11-13, 28-29; 9:14-15; 12:17-18; 13:3-7, 17-19; 15:37; 16:5-9; 24:2; 대상 2:23; 18:5-6; 19:6-19; 대하 18; 22:5-6; 24:23-25; 28:5, 23; 시 60 표제; 사 7:1-6; 9:11-12; 렘 35:11; 암 1:3-5). 25:20에 나오는 리브가의 계보에 라반의 국적이 언급되었기 때문에 독자는 이미 라반이 어느 나라 사람인지 알고 있다. 그러나 여기서 라반의 국적이 별안간 다시 등장함으로써 외삼촌 라반에서 적 라반으로 이야기의 전환이 일어난다. 앞서 전개된 가족 내부의 다툼보다 훨씬 심각한 상황이 갑자기 발생하며 군사 용어(바라크 “달아나다”, 라다프 “추격하다”, 세부오트 헤레브 “칼로 사로잡힌 사람들”, 가잘 “약탈하다”)가 사용된다. 족장들이 난투극을 벌이지는 않지만 마지막에 가서는 영토 경계를 설정하고 그것을 넘어가는 침략자에 대해 저주를 선언한다. 과다한 표현이 실제로는 중요한 부가적인 정보를 담고 있는 것이다.

조금 다른 예가 여호수아 9장에 나타난다. 이스라엘인은 가나안 부족들에 대항하여 거룩한 전쟁을 수행하고 있다. 이때 진퇴양난의 상황이 벌어진다. 어떤 사신들이 와서 평화 조약을 맺자고 요청한다. 이들이 정말 자신들 말처럼 먼 지방에서 온 것일까? 아니면 속임수일까? 독자는 3-4절을 읽고 이것이 사실은 속임수라는 정보를 알고 있다. 그러나 이스라엘의 지도자들은 이 정보를 모른다. 그들의 판단 근거는 헤어진 옷과 곰팡이 난 빵이라는 정황 증거(4-5절)와 사신들의 주장(6절)뿐이다. 그 후 7절에서는 지금껏 사신들을 가리킬 때 사용되지 않던 명칭이 도입된다. 이 명칭은 1절에서 그 땅의 여러 부족 중 한 부족 이름으로 소개된 적이 있다. “이스라엘의 남자들은 히위인들에게 말했다.” “히위인들”이라는 명칭은 절묘하게 긴장을 고조시킨다. 표준 성서 히브리어 담화 문법에 따르면 여기서 대명사가 사용될 수 있다(모호성을 제거하기 위해 명사구가 필요했다면 앞 구절에 나왔던 “기브온 사람들”이라는

용어가 다시 사용될 수 있었을 것이다). 그러나 히위인을 멸망시키라고 하나님이 이스라엘에 분명히 말했음을 독자가 알고 있기 때문에 여기서 히위인이라는 용어를 사용하는 것은 이 사신들을 적으로 규정함을 의미한다. 물론 이 사신들이 적이라는 사실을 이스라엘 지도자들은 몰랐지만 독자에게는 이 사실이 새로운 정보가 아닌 중요한 사실로서 강조되고 있다.

또 다른 예가 여호수아 14:6-14에서 발견된다. 여기에서는 유다 영토 안에 갈렙에게 할당된 땅에 관한 논의가 나온다. 갈렙은 6절에서 “그니스인 여분네의 아들”로 소개된다. 이어지는 이야기에서 땅을 달라는 그의 요구와 그가 제시한 이유(다른 정탐꾼의 불신과 대조되는 신앙심, 모세의 약속)가 나온다. 그 후 14절에서는 갑자기 앞서 갈렙을 수식하던 긴 수식어를 다시 끌어들이지만 아니라 하나님에 대해서도 긴 칭호가 사용된다. “그래서 헤브론은 오늘날까지 그니스인 여분네의 아들 갈렙의 유산이 되었다. 그것은 그가 이스라엘의 하나님 여호와를 온 마음으로 따랐기 때문이다.” 논쟁이 있긴 하지만 갈렙은 아마도 이스라엘인이었던 것 같다. Budd (2002, 144), Milgrom (1990, 224, 391), Walton and Matthews (1997) 등 많은 주석가는 그니스를 비이스라엘 지파로 보는데 14절에 나오는 참여자에 대한 지나친 설명이 이 견해를 지지한다. 이 구절은 외국인이 어떻게 헤브론을 유산으로 받게 되었는지를 설명해 주는 것 같다. 그니스인이 왜 헤브론을 유산으로 받았을까? 그가 이스라엘의 하나님을 온 맘으로 따랐기 때문이다. 15:13의 논평을 보자. “여분네의 아들 갈렙에게는 여호와가 말한 대로 그가 유다 지파 가운데 한 부분을 주었다.” 갈렙이 유다 지파 가운데서 유산을 받게 한 것은 특별한 조치였던 것 같다.

사사기 4:17-22는 야빈의 군대 사령관인 시스라의 몰락을 이야기한다. 17절에서 야엘이 헤벨의 아내로 소개된다. 아울러 헤벨의 가문이 야빈 편에 있다는 사실이 언급된다. 이야기에서 야엘의 첫 행동(18절)을 묘사하면서 “야엘”이라는 언급이 나오고 18-20절에서는 다른 주어 표시 없이 3인칭 여성 단수형 동사만으로 이야기가 이어져 나간다. 그러다 21절에서는 갑자기 그를 “헤벨의 아내 야엘”로 지칭한다. 야엘은 야빈/시스라의 편에 있던 가족의 구성원으로는 상상하지 못했던 행동을 하게 되는데 바로 그 시점에서 저자는 야엘이 누구의 가족인지 독자에게 상기시켜 주는 것이다.

이 기법은 룯기의 여러 곳에서도 드러난다. 1장에서 독자는 나오미의 아들들이 모압 여자들을 아내로 맞아들였다는 말을 듣는다. 그 중에 한 명이 룯이었다. 그 후 룯은 때로 “룯”으로 지시되기도 하고 때로는 대명사로 지시되기도 한다. 그러나 룯은 여러 차례에 걸쳐(1:22; 2:2, 21; 4:5, 10) 더 긴 칭호 “모

압 여자 롯”으로 지시된다. 이는 매우 과다한 표현이지만 저자의 논점을 강조하고 있다. “롯을 묘사할 때 등장하는 반복 표현은 롯기의 저술 목적과 관련하여 무척 중요하다. 그것은 어떻게 모압 여자가 다윗 왕의 조상이 되는 명예를 얻을 수 있었는지를 보여주는 것이다(롯 4:17). 롯은 단순히 아버지를 유혹하는 롯의 딸들의 후손이 아니었다. 롯은 2-4장, 특히 3장에서 조상 전래의 수치를 극복하게 될 모압 여자였던 것이다”(Buth 2009, 11).

사무엘하 13장은 이복누이 다말을 강제로 폭행하려는 암논의 계락을 그리고 있다. 다말의 첫 행동은 8절에 그려지는데, 여기서 그는 “다말”이라 지칭되며 암논은 뚜렷하게 “그의 오빠 암논”이라 불린다. 암논은 이어지는 여러 구절에서 접사형 인칭 대명사와 독립 인칭 대명사 및 이름을 이용해 다양한 방식으로 지시된다. 그리고 나서 10절에서는 긴 칭호가 반복된다. “그는 그것들을 침실에 있는 자기 오빠 암논에게 가져갔다.” 저자는 이어지는 11절에 나올 요구가 얼마나 충격적인지를 강조하기 위해 그들의 관계를 부각하여 드러내고 있다.

열왕기상 18장은 엘리야와 바알 예언자 450명 사이에 있었던 대결에 관해 말한다. 흥미롭게도 엘리야는 17:1에서 단순히 “길르앗에 살고 있는 디셋 사람 엘리야”로 처음 소개될 뿐 예언자라 불리지 않는다. 이어지는 사건을 보면 그가 실제로 예언자라는 사실을 분명히 알 수 있지만 그는 대명사 또는 단순히 “엘리야”로 지시된다. 18장에서 엘리야는 바알의 예언자들더러 그들이 섬기는 신의 신성을 증명하라고 요구한다. 그들은 기도하고 외치고 팔짝팔짝 뛰고 자해하고 예언하면서 아무것도 언지 못하는데 엘리야는 이 과정을 하루 종일 지켜본다. 그 후 엘리야는 여호와와의 제단을 수리하고 제물을 준비한다. 마침내 36절에 이르러 이런 말이 나온다. “예언자 엘리야는 가까이 다가가 말했다. ‘오, 여호와여...’” 아주 절묘하게 저자는 다음과 같은 판단을 내리고 있다. 즉, 바알 제의는 그들의 모든 의식과 그들의 모든 예언 행위와 관계없이 전부가 사기극이며 진짜 예언자는 엘리야였다는 것이다. 이 대결을 통해 여호와가 하나님이라는 사실이 증명되었다. 그리고 엘리야가 예언자라는 사실이 입증되었다.

이 모든 경우 참여자 지시에서 정보가 과다하다. 그러나 과다한 정보는 임의적이지 않다. 오히려 관련된 등장인물(들)에 관한 독자의 태도와 기대를 형성하기 위해 의도적으로 다시 사용되는 것이다. 저자들은 이를 아주 경제적으로 이루어 낸다. 과다한 단어나 구를 적절한 지점에 배치하면서도 다음과 같이 조잡할 정도로 뻥한 진술은 피하는 것이다. “그런데 라반은 아람인이었으므로 이스라엘의 적이었다” 혹은 “야빈의 동맹자 헤벨의 아내였던 야엘은

당연히 시스라를 보호할 것으로 기대된다. 그러나 그 대신에...”

따라서 이런 과다한 표현은 사실 등장인물에 관해 논평하는 아주 간결한 방식이다. 다시 말해, 단순히 어떤 특정한 속성을 강조하면서 독자에게 그 속성을 이야기의 해당 부분과 연결하도록 하는 것이다. 그러니 이는 단순한 과다 표현이 아니라 정보를 절묘한 방식으로 전달하는 것이다. 번역자가 재구성하는 과정에서 이런 과다 표현을 잘라내 버린다면 정보를 잃어버리게 되는 것이다.

3. 과다한 참여자 지시의 번역

그렇다면 번역자는 그런 과다 표현을 어떻게 하면 합리적으로 다룰 수 있을까? 우리가 자라면서 읽었던 축자적 영어 번역본들은 과다한 참여자 지시를 결연하리만치 일일이 그대로 옮겨 놓고 있었다. 그러다 보니 우리는 성서 저자들이 서투른 이야기꾼이라는 인상을 갖게 되었다. 영어는 참여자 지시를 그런 방식으로 사용하지 않는다. 다른 여러 언어도 마찬가지다. 심지어 아프리카 언어들에서는 과다하게 지시 용어를 사용하거나 갑자기 지시 용어를 다르게 사용하면 이야기를 서툴게 하는 것이 아니라 전혀 다른 참여자를 가리킨다는 오해를 불러일으키는 경우가 흔히 있다.

많은 번역에서는 과다 표현을 제거하는 편을 택한다. 예를 들어 여호수아 9:7의 경우 어떤 번역은 히위인에 관한 언급을 완전히 빼 버린다. 예를 들어 Good News Arabic(아랍어), Nuovissima Versione della Bibbia(이태리어), 불가타 등이 그렇게 한다. 이렇게 하면 문체는 개선되지만 하나님의 명령과 연관성이 모호해지면서 문학적 긴장감이 사라진다. 다른 일부 번역은 히위인에 관한 7절의 언급을 삭제하긴 하지만 독자에게 기브온인의 국적을 알려 주려고 3절에서 이들을 소개할 때 명시적으로 히위인들이라 부른다. 예를 들어 GNB와 Deftere Allah(카메룬 풀풀데어) 등이 그렇게 한다. 이렇게 하면 하나님의 명령과 연관성은 유지되지만(독자가 3절의 진술을 7절을 읽을 때까지 기억할 수 있다면), 저자가 7절에 “히위인들”이라는 표현을 사용함으로써 조성했던 긴장은 여전히 제대로 옮겨지지 못한다.

우리가 앞서 “조잡할 정도로 뻔한”이라고 묘사한 방식으로 그 관련성을 있는 그대로 설명한다면 해결책이 될 수 있을까? 여호수아 9:6-7은 다음과 같이 번역될 수도 있을 것이다. “그들은 길갈 진영에 있는 여호수아에게 와서 그와 이스라엘인들에게 말했다. ‘우리는 먼 지방에서 왔고 당신과 조약을 맺고 싶

습니다.’ 이스라엘인은 이들이 실제로는 히위인이었으며 따라서 철저한 파괴의 대상이라는 사실을 알지 못했다. 그러나 이스라엘인은 다음과 같이 말했다. ‘혹시 너희가 이 근방에 사는 사람들일 수도 있다. 어떻게 우리가 너희와 조약을 맺을 수 있단 말이냐?’” 이런 번역을 자문 위원이 통과시켜 줄지는 의문이다. Weber(2005, 54)는 다음과 같은 주의를 준다. “듣는 사람이 내포된 의미를 헤아리는 데 도움을 주려고 풀어서 설명하는 일은 ... 아주 신중하게 해야 한다... 듣는 사람은 해석상의 보상을 기대하므로 첨가된 자료가 온갖 추론을 불러일으킬 수 있는데, 흔히 의도하지 않은 추론이 생겨날 수 있다.”

반복되는 정보의 중요성에 독자가 주의를 기울이도록 각주를 사용하는 것도 하나의 해결책이 될 수 있을 것이다. GNB와 마찬가지로 FC에서도 3절에서 기브온인이 히위인이라 언급한 후 7절에서 히위인이라는 명칭을 뺀다. 그러나 5절에다 각주를 달아 그들의 속임수에 대해 설명하고 독자에게 신명기 20:16-18을 참조하게 한다. 이렇게 하면 지금까지 언급했던 여러 번역보다 더 많은 문제를 해결할 수 있다. 그러나 일반적으로 언급되는 각주의 문제점이 여기에도 적용된다(즉, 사람들은 대부분 각주를 읽지 않는다는 점, 많은 사람은 각주를 본문과 혼동한다는 점, 각주가 너무 많으면 주의가 산만해진다는 점 등). 흥미롭게도 CEV는 7절에 나오는 히위인에 관한 언급을 삭제한 후 “기브온인들”을 8절 중 첫 절의 주어로 놓고 각주를 달아 “히브리어 ‘히위인’”이라고 적어 놓는다. 이렇게 하면 영어의 문체를 존중하면서도 원문을 각주에 (본문 안에서 다른 곳으로 옮겨지긴 했지만) 유지하게 된다. 그러나 이는 문자적 번역에 지나지 않는다. 독자가 부지런해서 모든 각주를 점검한다 하더라도 “히위인들”이라는 명칭이 어떤 중요성을 띠는지 알 수 없을 것이다.

독자에게 간결한 실마리를 조금 제공하는 것이 또 다른 해결책이 될 수 있을 것이다. 위의 “조잡한” 예처럼 완전히 풀어 설명하는 것이 아니라 대충 방향만 제시해 주는 것이다. 함축된 의미와 관련성을 명시적으로 모두 밝히지는 않더라도 해당 정보를 독립된 절로 표현할 수 있을 것이다. 나이지리아 풀풀데어로 번역된 여호수아 9:6-7이 한 예가 될 수 있을 것이다(관련 정보에 밑줄을 그어 표시했다). “그래서 그들은 길갈의 진영에 있는 여호수아에게로 갔다. 그들은 그와 이스라엘인에게 말했다. ‘우리는 어느 먼 나라에서 왔습니다. 그러니 우리와 조약을 맺어 주십시오.’ 그러나 실제로 그들은 히위인이었다. 그러자 이스라엘인들이 그들에게 말했다...”

때로는 초점이 되는 설명어를 적어 넣고 그에 이어 “즉”이라는 표현과 일상적인 명칭을 사용하는 것도 가능할 것이다. 우리는 창세기 31:20을 나이지리아 풀풀데어로 번역하면서 처음엔 “아람인”을 삭제했었다. 앞 절에서 그냥

“라반”이라고 하다가 여기서 “아람인 라반”이라고 하면 폴폴데어로는 지금 나오는 라반이 앞서 언급되지 않은 다른 라반이라는 표현이 되기 때문이었다. 그러나 라반이 이스라엘의 적이라고 말하는 저자의 함축 의미를 무시하지 말아야 한다는 결론에 이르러 나중에 가서는 다음과 같이 번역을 수정했다. “그런데 야곱은 그 아람인, 즉 라반을 속이고 자기가 달아난다는 사실을 말하지 않았다.” 이것이 충분한 정보인지는 논쟁의 여지가 있다. 이 표현에 함축된 의미를 파악하기 위해서는 독자가 구약의 다른 부분을 잘 알고 있어야 하기 때문이다.

위의 구절들 중에 “비록 ~지만”이란 표현이 포함될 수 있는 경우도 있을 것이다.

수 14:14 그래서 헤브론은 오늘날까지, 그가 비록 그니스인이었지만, 여분네의 아들 갈렙의 유산이 되었다. 그것은 그가 이스라엘의 하나님 여호와를 온 마음으로 따랐기 때문이다.

삿 4:20-21 그가 그 여자에게 말했다. “장막 문에 서 계세요. 누군가가 와서 여기 사람이 있냐고 물으면 없다고 해 주세요.” 그리고 나서 야엘은, 그가 비록 헤벨의 아내였지만, 장막 말뚝과 망치를 들고 그에게 살금살금 다가갔다.

룻기의 여러 구절에서 사용된 “모압 여자 룻”이라는 명사구는 요약문이나 법적인 공식 합의문에서 사용되고 있으므로 아마 그대로 유지할 수 있을 것이다. 그러나 2:21의 경우 이 표현이 이야기의 한가운데 (사실은 대화의 한가운데) 끼어들어 있다. 이런 식의 표현은 많은 언어에서 분명 이상하게 느껴질 것이다. 그러나 이 경우에도 “비록 ~지만”이라는 구문을 사용할 수 있다. “룻이 말했다. ‘그분은 자기 종들이 추수를 다 끝낼 때까지 제가 그들을 따라다녀야 한다고까지 말씀하셨습니다.’ 비록 그가 모압 여자였지만 이렇게 말한 것이다.” 이렇게 하면 원저자가 강조하고 있던 다음과 같은 정보를 현대의 독자에게 전달하는 데 도움이 될 수 있다. 즉, 이스라엘인은 모압인에 대해 부정적 태도를 갖고 있었고 보아스의 너그러움은 놀라운 태도라는 점이다.

나이저리아 폴폴데어를 비롯한 일부 아프리카 언어들에는 참여자가 일단 소개되고 나면 긴 칭호를 사용해 그 참여자를 지시하지 않는다. 그러나 저자의 경험에 의하면 폴폴데어 화자들도 참여자에 대해 강조하고 싶은 것이 무엇인가에 따라 때로 한 단어나 짧은 구절(이름이 아니라) 사용해 참여자를 지시하기도 한다. 성서의 번역은 (훌륭한 미국식 영어에서는) 기본적으로 이름을 유지하면서 나머지 설명을 잘라내는 경향이 있다. 어떤 언어에서는 이름을 잘

라내고 설명을 유지하는 것이 더 나을지도 모른다. 예를 들어 사무엘하 13:10을 다음과 같이 번역할 수 있다. “그가 다말에게 말했다. ‘네 손에서 받아먹을 수 있게 음식을 침실로 가져오너라. 그러자 다말은 자신이 만든 과자를 들고 침실에 있는 자기 오빠에게로 가져갔다.”

열왕기상 18:36의 경우 거짓 예언자 450명과 대조를 이루는 진짜 예언자 엘리야에 관한 절묘한 언급을 어떻게 반영할 수 있을까? 많은 번역에서는 “예언자”라는 단어가 거슬린다는 이유로 빼 버리고 또 다른 많은 번역에서는 이 칭호를 문자적으로 옮기고 있지만 대부분의 독자는 그중 어떤 번역을 읽든 저자의 의도를 제대로 파악하지 못할 것이다. 다음과 같이 조그만 도움이 필요할 듯하다. “그 후 진짜 예언자가 다가왔으니 그는 엘리야였다. 그가 말했다...”

위에 제시한 방안은 그저 약간의 가능성에 지나지 않는다. 위에 언급된 여러 구절에 대해 더 나은 답이 있을 수 있으며 다른 구절에 대해서는 또 다른 해결책이 필요할 것이다. 물론 이와 같은 절묘한 표현을 번역하려 할 때에는 위험이 따를 수밖에 없다. 하나의 함정은 해당 정보를 번역 본문에 집어넣음으로써 본문을 형식적이고 부자연스럽게 만드는 것이다. 또 하나의 함정은 해당 정보를 너무 눈에 띄게 하거나 너무 많은 정보를 명시함으로써 이야기의 요점을 흐리게 하는 것이다. 분명 경우마다 문맥이 다를 것이므로 모든 경우에 적절한 번역을 가능하게 하는 법칙을 만드는 것은 불가능하다. 함축적 의미를 알아내고 각 참여자 지시를 이야기 안의 기능과 적절히 연관시키고 그것을 자연스럽게 다시 표현해 내는 것은 인간인 독자의 몫이다. 그러나 이러한 일은 중요하다. 과도한 표현을 쓸데없는 포장이라고 아무 생각 없이 버려서는 안 된다. 과도한 표현은 중요한 정보를 전해 주고 있다. 가능하다면 최선을 다해 그 정보를 우리 번역에서 전달해야 할 것이다.

(투고 일자: 2013년 3월 5일, 심사 일자: 2013년 3월 6일, 게재 확정 일자: 2013년 3월 6일)

<참고문헌>(References)

- Budd, Philip J., *Numbers*, WBC 5, Dallas: Word Books, 2002.
- Buth, Randall, *Ruth the Moabitess*, Mevasseret Zion: Biblical Language Center, 2009.
- Milgrom, Jacob, *Numbers: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.
- Walton, John H., and Victor H. Matthews, *The IVP Bible Background Commentary: Genesis-Deuteronomy*, Downers Grove: InterVarsity, 1997.
- Weber, David J., “A Tale of Two Translation Theories”, *Journal of Translation* 1:2 (2005), 35-74.

<서평>

Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation

(Ernst Wendland, Xulon Press, 2009)

김창대*

1. 들어가는 말

에른스트 R. 벤틀란트(Ernst R. Wendland)가 저술한 『예언서의 수사학: 텍스트 분석과 번역을 위한 사례 연구들』(*Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation*[2009])은 성경 번역자에게 성경 본문의 수사적 장치가 얼마나 중요한지를 잘 증거하는 책이다.¹⁾

본서의 목적은 성경의 효과적인 번역을 위해서 텍스트 언어학적 입장에서 본문의 수사적 장치에 대한 이해의 중요함을 밝히는 데에 있다. 그래서 먼저 예언서 본문에서 예언자들이 수사적 장치를 통해서 본문의 단락 구조를 어떻게 구분하고, 어떻게 본문의 클라이맥스를 보여주었는지를 연구한다. 여기서 수사적 장치의 예로는 생략, 이미지, 아이러니, 조소, 과장법, 어휘의 반복, 인용, 다른 책에 대한 암시(intertextual allusion), 직접화법, 감탄조의 말(호격, 명령어, 감탄사), 접속사 없이 시작하는 문장(asyndeton), 어순의 도치 등을 들 수 있다.²⁾ 특별히 벤틀란트는 어휘의 반복은 단락의 경계를 구분하는 데에 중요한 역할을 한다고 강조한다.³⁾ 이와 같은 단락의 경계들을 통해 의미의

* 안양대학교 교수, 구약학.

1) 서평자는 박사 학위 논문을 위해 저자의 다른 글에서 많은 도움을 받은 터라, 본서에서 수사적 장치에 대한 저자의 주장과 내용이 한층 더 세련되고 발전된 것을 볼 수 있었다. Ernst R. Wendland, *The Discourse Analysis of Hebrew Prophetic Literature: Determining the Larger Textual Units of Hosea and Joel*, Millen Biblical Press Series 40 (Lewiston: Edmin Mellen, 1995) 참조.

2) Ernst R. Wendland, *Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation* (Xulon Press, 2009), 59.

3) 벤틀란트는 일정한 어휘가 단락의 초두마다 반복적으로 나타나서 단락의 시작을 알리는 것을 anaphora라고 부르고, 일정한 어휘가 단락의 끝마다 반복적으로 나타나서 단락의 끝을 알리는 것을 epiphora라고 부른다.

흐름을 파악할 수 있고, 어느 부분에서 본문의 절정(peaks)이 있는지를 독자에게 제시한다는 논리다.

이런 관찰을 기초로 본서는 성경 본문의 저자가 본문을 매개로 해서 독자나 청중에게 전달하려는 내용(content)에 주목한다. 벤틀란트는 저자가 전달하는 내용을 화행론(speech act theory) 방법론을 사용하여 분석하는 듯하다. 그래서 본문이 의사소통 행위(a written text of communicative action)라는 전제 속에서 내용을 행위의 측면에서 이해할 수 있다고 본다. 따라서 내용(content)을 텍스트 행위를 통해 일차적으로 저자가 독자에게 전달하려는 목적(illocutionary force)으로 이해한다. 이 목적에는 권고, 훈계, 심판 선포, 위로 등이 포함된다. 더 나아가 벤틀란트는 본문이 의사소통 행위를 핵심 내용을 전달할 뿐만 아니라, 독자에게 의사소통의 효과(communicative effects)를 주어 반응을 이끌어 내는 수사적 기능(rhetorical function)도 가지고 있다고 말한다. 따라서 오늘날 성경 번역의 방향은 본문의 수사적 장치를 통해서 어떻게 내용이 부각되는지를 알아서 그것을 반영해야 한다고 말한다. 또한 성경 번역에서는, 저자가 독자에게 어떤 심미적 호소를 하고 있고 독자에게 어떤 반응을 유도하고 있는지, 본문의 수사적 기능까지도 고려해야 한다고 주장한다.

구체적으로 벤틀란트는 성경 번역자는 본문을 수용언어(Target Language)로 번역할 때, 본문의 수사적 효과를 전달하기 위해 본문의 문예적 구조와 형태(artistry)뿐만 아니라 내용의 강조점이 어디에 있는지를 보여주어야 한다고 말한다. 그리고 아름다운 심미적 특성(aesthetic feature)을 재현하고, 음성학적 반복과 같이 독자들에게 끼치려는 영향들(rhetorical impacts)을 반영한 번역 방법을 제안한다. 이와 같은 방법으로 나온 번역본을 벤틀란트는 소위 문학적-웅변적 번역(literary-oratorical version)으로 명명했다.⁴⁾

서평자는 본서의 구체적인 내용을 장별로 요약한 다음, 마지막으로 벤틀란트의 성경 번역 방법이 주는 장점과 단점이 무엇이며, 그의 성경 번역 방법론이 오늘날 한국 교회의 성경 번역에 어떤 함의가 있는지를 평가 형식으로 논의할 것이다. 하지만 때로 장별을 요약할 때, 필요한 경우에 나름대로 평가를 간헐적으로 덧붙일 것이다.

2. 주요 내용 요약

4) Ernst R. Wendland, *Prophetic Rhetoric*, 379. 또는 다른 곳에서 벤틀란트는 이를 “oral-rhetorical, literary structural”로 부른다.

2.1. 제1장: 요엘서의 수사학

1장은 요엘서의 수사적 특성들을 살펴서 그 결과를 어떻게 성경 번역에 반영할지를 다룬다. 먼저 벤틀란트는 요엘서 전체의 구조를 두 부분으로 나누고, 전반부(1:1-27)와 후반부(2:18-3:17)가 어떻게 패럴 구조를 이루는지를 살핀다. 그에 의하면 단락의 경계를 정하는 문제에서 성경 번역자가 고려해야 할 사항은 수미쌍관(inclusio), 교차대구(chiasm), 두어반복(anaphora, 단락 초기에 일정하게 등장하는 문구), 결구반복(epiphora, 단락 끝에 일정하게 등장하는 문구), 그리고 전사반복(anadiplosis, 단락 끝과 그 다음 단락의 시작에 나오는 동일한 문구)이라고 요약해서 설명한다.⁵⁾ 또한 그는 언약과 관련된 어휘와 모티프가 3:16-17에 집중적으로 나타나기 때문에 이 부분이 요엘서 전체의 흐름에서 주제적 절정(thematic peak)을 이룬다고 주장한다.

그 다음으로 요엘서에서 두 개의 특정 단락(2:1-11과 3:9-17)을 골라서 각각의 단락에서 문예적 특성(artistry)과 수사적 기능(rhetorical function)이 무엇인지를 고찰한다. 여기서 문예적 특성이란 요엘서 본문이 취하는 형태로서, 요엘서가 어떤 아름다운 구조를 이루는지에 초점을 맞춘다는 인상이 강하다. 먼저 예술적 특성을 다룰 때, 단락을 구분하고, 단락의 흐름에서 어떤 부분이 구체적으로 클라이맥스를 이루는지를 보여주려고 노력한다. 예를 들어, 2:11의 경우처럼 접속사 “키”(כי)가 평행적으로 계속 반복될 때, 그것은 주제적 절정을 이루는 신호가 된다는 것을 제시한다. 비슷하게 3:9-17 단락에서 주제적 절정은 3:17이라고 말하고, 그 근거로 그는 이 구절에서 하나님을 안다라는 공식이 갑자기 등장하기 때문이라고 설명한다.

하지만 서평자의 입장에서 볼 때, 벤틀란트가 단락 안에 의미상의 절정을 뜻하는 것이라고 제시하는 증거들이 한편으로 자의적이라는 느낌을 준다. 물론 2:11의 경우처럼 빈번한 평행법의 등장은 단락의 절정을 나타낼 수 있다. 하지만 3:17의 경우처럼 갑작스럽게 “하나님을 알다”라는 말이 나왔다고 그것이 의미상의 절정이라고 하는 것은 해석자의 주관이 어느 정도 개입된 판단이다. 좀더 객관적인 기준에 의해 메시지의 절정을 포착하고 구별할 수 있는 수사적 시스템을 만들 필요가 있다고 사료된다. 서평자의 사견으로 3:17이 단락의 절정을 이루는 것은 와우 접속사에 연결된 완료형이라는 동사 체계로 시작하기 때문일 수 있다고 본다.⁶⁾

5) Ernst R. Wendland, *Prophetic Rhetoric*, 19.

6) Robert E. Longacre, “Weqatal Forms in Biblical Hebrew Prose: A Discourse-modular Approach”, Robert D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 50-95 참조.

이어서 본서의 저자는 요엘서에 나오는 메뚜기/군대/농산물 수확의 은유적 이미지가 어떻게 유기적 관계 속에서 발전되는지 살핀다. 저자에 의하면 요엘서의 메뚜기 재앙은 악인을 벌하기 위해 하나님이 보낸 군대로서 종말에 하나님이 수확이라는 심판의 도구로 사용되는 존재임을 보여준다고 말한다.

결론으로 요엘서의 구조(문학적 형태)와 이미지라는 수사적 장치들은 독자에게 반응을 유도하려는 수사적 기능에 크게 기여하기 때문에 번역자는 이와 같은 구조와 이미지를 통해 본문의 저자가 추구하려고 했던 수사적 기능을 수용언어를 통해 요엘서를 읽는 독자에게도 재현될 수 있도록 노력해야 한다고 강조한다.

2.2. 제2장: 오바다서의 수사학

2장에서 저자는 먼저 오바다서의 구조가 1-10절, 11-14절, 15-21절이라는 삼중 구조로 되어 있음을 밝히고, 왜 그런 구조를 가지는지 그 수사적 근거들을 제시한다. 여기서 논쟁점은 11-14절을 한 단락으로 정하는 문제다. 많은 주석자들은 오바다서의 구조를 1-9절, 10-14절, 15-21절로 보고 있다. 이런 문제에 대해 벤틀란트는 11-14절은 앞의 단락에 명시한 폭력을 구체적으로 설명하는 부분이기 때문에 한 단락으로 묶을 수 있다고 주장한다. 이를 뒷받침하기 위해 11-14절을 한 단락을 묶어주는 표식들(bounding markers)을 고찰한다. 더욱이 11절에 등장하는 문구들(예루살렘이 약탈되었다는 내용)은 앞의 1-10절에 속한 세부 단락들의 초두에 반복적으로 언급되고 있기 때문에(일종의 아나포라), 11절은 새로운 단락의 시작을 알린다고 설명한다.

서평자는 이 부분에서 약간 의문을 제기하고 싶다. 단락의 시작에서 반복적으로 등장하는 아나포라의 경우, 벤틀란트가 너무 그것을 남용하고 있다는 생각이 든다. 왜냐하면 단락의 경우도 대단락과 소단락은 각각 다른 방식으로 단락의 시작을 알리는 문구나 표현들을 사용한다는 것이 더 정확하기 때문이다.⁷⁾ 그래서 절(strophe)의 시작을 알리는 문구가 연(stanza)의 시작을 알리는 문구로 기능한다는 것은 납득하기 어렵다.

벤틀란트는 11-14절의 단락에서 주제적 핵심(thematic center)은 13절이라고 말하고, 그 근거로 11절에 사용되었던 어휘가 반복되고, 강조적 용법으로 언급된 대명사(הַהֵם הַזֵּה “감 아타”)가 등장하기 때문이라고 설명한다. 이런 점

7) H. van Dyke Parunak, “Some Discourse Functions of Prophetic Quotation Formulas in Jeremiah”, Robert D. Bergen ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994), 489-519 참조.

에서 벤틀란트는 단락의 절정을 위한 수사적 장치들이 무엇인지를 잘 보여준다. 더 나아가서 오바다서 전체에서 17절에 중요 단어들이 집중적으로 나타나기 때문에 이 구절이 오바다서의 절정(thematic peak)이라고 말한다. 여기서 한 가지 짚고 넘어가야 할 부분은 벤틀란트가 주제적 절정(peak)이라는 말 외에도 주제적 핵심(thematic nucleus), 그리고 극적인 절정(dramatic peak)이라는 말을 사용하여 본서를 읽는 독자들을 당황하게 한다는 점이다. 이 점은 시정할 필요가 있다. 의미상 주제적 핵심은 본문의 저자가 강조하려는 내용이고, 극적인 절정은 발단-전개-절정-해결이라는 극적 구조에서 감정적 절정을 이루는 부분을 뜻하는 것처럼 보인다. 그리고 주제적 핵심은 단락의 구조를 통해서 예측할 수 있는 부분으로서 예를 들어 동심원 구조에서 핵심을 이루는 가운데 부분을 가리키는 것처럼 보인다. 벤틀란트는 이와 같은 주제적 절정, 주제적 핵심, 그리고 극적인 절정은 서로 겹칠 수도 있다고 말하지만 좀 더 세분화된 설명이 필요하다.

벤틀란트는 오바다서의 구조는 오바다서의 내용의 흐름을 명확하게 해 준다는 장점이 있다고 말하고, 독자의 지정의에 어떤 충격을 주려고 했고, 독자로부터 어떤 반응을 유도하려고 했는지를 분명하게 보여주는 기능을 한다고 말한다. 한 마디로 본문의 구조라는 수사적 특징이 중요한 수사적 기능을 한다는 설명이다. 따라서 성경 번역자는 원어(Source Language)인 성경 언어에서 드러난 단락 구분을 수용언어(Target Language)에서 과감하게 명시적으로 드러낼 필요가 있다고 지적한다. 구체적으로 수용언어에 있는 연결 어구나 강조 어구를 사용하여 단락의 구분을 보여주고, 어느 부분에 메시지의 강조점이 있는지를 시각적으로 보여줄 필요가 있다고 주장한다. 벤틀란트는 자신의 이런 번역을 “시적(또는 웅변적) 번역”(poetic-or oratorical-rendering)이라고 명명했다.⁸⁾

2.3. 제3장: 나훔서의 수사학

3장에서 벤틀란트는 나훔서의 수사적 구조를 관찰하고, 나훔서의 구조를 통해 메시지의 핵심이 니느웨의 심판이 아니라 당시 유다 백성들을 향한 위로에 있음을 보여주려고 시도한다. 이 과정에서 본서는 단락의 경계를 위해 어휘의 반복(아나포라, 에피포라, 또는 아나디플로시스)이 이루어지고 있음을 지적한다. 또한 단락 안에서 중요한 어휘들이 집중적으로 나타나는 현상은 단락에 응집력을 키워주는 효과가 있다고 말한다. 그 외에 나훔서에 사용

8) Ernst R. Wendland, *Prophetic Rhetoric*, 64.

되는 수사적 장치들로 은유적 표현, 직접화법, 수사 의문문 등을 열거한다. 특별히 두운(alliteration, 특정한 자음이 연속적인 단어들에서 계속 반복되는 현상)과 유음(assonance, 특정한 모음이 연속적인 단어들에서 계속 반복되는 현상), 그리고 음성학적으로 유사한 발음 등을 통해 독자에게 강한 인상을 주려는 시도들이 있음을 보여준다. 또한 생략(ellipsis), 접속사 없는 문장(asyndenton), 그리고 어순의 도치(verbal shift) 등은 저자가 전달하려는 내용에 긴장감과 흥분을 덧붙여 주는 기능을 한다고 말한다.

벤틀란트는 나훔서를 전반부(1:1-15)와 후반부(2:1-3:19)로 나누고, 전반부는 다시 A(1:1)-B(1:2-8)-C(1:9-15), 후반부는 A(2:1-13)-B(3:1-19)로 세분화된다고 말한다. 특별히 2:1-13과 3:1-19는 두 단락의 경계 사이에 전사반복(anadiplosis) 현상이 나타난다고 지적한다. 벤틀란트는 나훔서의 주요 주제적 절정(major thematic peak)은 복된 소식을 전하는 1:15의 내용이라고 주장하고, 그 이유로 이 구절에서 수사적 장치들이 집중되기 때문이라고 설명한다. 예를 들어 이 부분에 중요한 핵심 어휘들의 등장, 접속사가 없는 문장(asyndenton), 그리고 유사한 발음의 사용 등이 나타난다고 말한다. 2:1-13 단락의 경우, 극적인 절정은 2:8-10으로 여기서도 어느 정도 수사적 장치들의 집중 현상이 일어난다고 설명한다. 한 예로 두운과 유음이 2:10에 등장한다고 말한다.

하지만 서평자의 생각에 단순한 수사적 장치의 집중이 절정을 뜻한다는 것은 좀더 신중을 기할 필요가 있다. 중요한 어휘의 등장도 다분히 주관적 판단에서 나올 수 있고, 따라서 절정을 이루는 부분을 증명하기 위해서는 수사적인 구조에 대한 더 많은 연구가 있어야 할 것이다. 예를 들어 동심원 구조에서 핵심은 가운데라든지, 패널구조에서 핵심은 마지막이라든지 나름대로 도식을 정하고 그것을 기반으로 예외가 어떤 경우인지를 살핀 다음에 절정을 이루는 부분을 자연스럽게 도출하는 것이 더 객관적이라고 말할 수 있다. 더 나아가 벤틀란트가 사용하는 절정(peak)이라는 말도 어떤 경우에는 극적인 절정이라고 했다가, 다른 곳에서는 주제적 절정, 그리고 또 다른 곳에서는 주제적 핵심으로 말하여 혼동을 준다.

끝으로 3장은 성경 번역자를 위해 5가지 제안을 한다. 첫째, 단락의 시작과 끝을 알리는 신호들을 수용언어 사용자들이 쉽게 알아볼 수 있도록 번역해야 한다는 것이다. 둘째, 대명사를 사용할 때 그것들이 누구를 지칭하는지 명확하게 번역해 줄 필요가 있다는 것이다. 셋째, 메시지의 절정을 이루는 부분이 어디인지를 수용언어 사용자가 알 수 있도록 필요한 표현들을 삽입해야 한다는 것이다.⁹⁾ 넷째, 성경 본문의 청각적인 효과를 반영하는 번역이 이루어져

야 한다는 것이다. 다섯째, 나훔서의 경우 시대적 상황을 수용언어 사용자들이 알 수 있도록 각주와 같은 장치를 활용할 수 있어야 한다는 것이다.

2.4. 제4장: 학개서의 수사학

4장에서 벤틀란트는 수사적 분석은 본문의 구성적 형태(특히 단락 구조)에 나타나는 수사적 특성들을 주목하여 예언자의 중심 주제들(major themes)이 무엇인지를 관찰하고, 그것을 통해 독자에게 충격을 주어 설득하는 수사적 기능을 파악하는 것이라고 다시 정리하며 시작한다.

4장에서 그는 인클루지오와 같은 수사적 장치들을 주목하여 학개서의 단락 구분과 단락 구조를 제시하고, 각각의 단락에서 절정이 어디에 있는지를 설명한다. 예를 들어 2:1-9에서 절정은 가운데에 있는 2:4에 있다고 말하고, 그 근거로 아이러니와 구문론적 특성을 언급한다. 하지만 또 다른 곳에서 그는 2:1-9의 핵심은 2:9라고 말하고 있기 때문에 읽는 사람들에게 혼동을 주고 있다. 확실히 본서에서 말하는 메시지의 절정의 정의는 애매하다는 아쉬움이 있다.

벤틀란트는 학개서의 구조는 동심원 구조를 이루면서, 동시에 주장(thesis)-반대(counter-thesis)-재반박(supporting argument)이라는 주기(cycle)가 3번 반복되는 구조라고 주장한다. 따라서 수사적 구조는 다방면에서 여러 가지 모습으로 나올 수 있다는 가능성을 일깨워준다. 그 외에 그는 학개서에 사용되는 다양한 수사적 특징들을 많은 지면들을 할애하여 설명한다.

끝으로 학개서의 수사적 특성을 고려할 때, 성경 번역자는 담화의 흐름을 보여줄 수 있도록 단락과 구절이 바뀔 때 적절한 연결사를 사용할 것을 제안한다. 그래서 단락 제목, 소단락의 제목, 난외주의 사용, 그리고 필요하면 삽화 등을 사용할 것을 제안한다. 더 나아가 번역본의 서식 체계(format)의 중요성을 지적한다. 벤틀란트는 성경 번역의 목표를 다음과 같이 정의한다. “성경 번역의 목표는 다른 언어의 형태와 다른 문화적 세계의 인식 틀을 사용하여, 가능한 원문에서 표현되고 직접적으로 의도된 의미를 재구성하는 것이다.”¹⁰⁾ 이를 위해서 원문이 담고 있는 의미에 상응하는 숙어적 표현들을 수용언어에서 찾아 번역할 것을 제안한다.

9) 성경에서 메시지의 절정을 알리는 수단은 어휘의 반복, 이미지의 사용, 어순의 변화, 음성학적 기교, 압축적인 표현(예를 들어, asyndeton) 등이 있다.

10) Ernst R. Wendland, *Prophetic Rhetoric*, 127.

2.5. 제5장: 요나서의 수사학: 아이러니와 수수께끼

5장은 요나서가 반복(recursion)과 변화(variation)를 통해 어떻게 독자들을 설득하는지에 주목한다. 요나서 안에는 음성학적으로 어휘적으로 많은 반복이 이루어진다. 한 예로 ‘크다’라는 단어가 계속적으로 요나서 전체에서 반복되는데, 이 단어는 4:10에서 시든 박넝쿨을 표현할 때에 사용된다(“크지 않게 된 박넝쿨”). 벤틀란트는 동일한 단어의 반복은 이 대목에서 큰 도성인 니스웨를 비교시킨다고 지적한다. 요나서에서 가장 빈번히 나타나는 반복은 기도하는 모습이다. 요나서 안에서 선원, 니스웨 사람, 그리고 요나가 기도하는 모습이 계속적으로 반복된다. 그 외에도 요나서 1장에서 내려가다(77) (“야라드”)라는 동사와 던지다(71) (“틀”)라는 동사가 계속적으로 반복되어 요나가 영적으로 타락하는 모습을 상징적으로 보여준다고 말한다(2:6 참조).

동일한 낱말의 반복은 단락의 경계를 알리는 신호로 기능할 수 있다. 대표적인 예가 1:1-3과 3:1-3에서 반복되는 어휘들이다. 이 어휘의 반복을 통해 3장이 새로운 단락의 시작임을 알린다.

또한 반복과 동전의 양면이라고 할 수 있는 변화(variation)를 통해 요나서는 독자들을 설득한다는 게 벤틀란트의 주장이다. 한 예로 1장에서 하나님은 요나에게 전치사 “알” (אֶל, against)을 사용하여 니스웨에 대하여 부정적인 시각에서 외칠 것을 말씀하신다. 하지만 3장에서는 전치사 “엘”(עַל, for)을 사용하여 니스웨를 향하여 단순히 외칠 것을 말씀함으로써 니스웨가 어느 정도 회개하면 소망이 있음을 암시한다. 이런 약간의 차이는 독자에게 본문의 의미를 새롭게 포착할 수 있도록 하는 효과가 있다.

본문의 수사적 의미와 관련해서 중요한 힌트를 제공하는 변화라는 수사적 장치는 어휘뿐만 아니라 구문론에서도 일어난다. 구문론과 관련해서 주목할 부분은 어순의 도치다. 요나서는 처음과 끝이 와우 계속법으로 사용된 와우에 미완료 형태가 결합된 형태가 내러티브의 흐름을 이끈다. 이런 가운데 종종 동사 앞에 명사가 도치되는 변화를 통해 단락의 시작, 메시지의 절정, 또는 강조점을 알린다(2:4 참조). 어순의 도치는 전치와 후치로 나누어지는데, 종종 어순의 도치는 단락의 끝을 알릴 수도 있다는 게 벤틀란트의 설명이다. 한 예로 4:11에서 가축이 뒤로 후치되어 단락의 끝을 알린다.

변화는 시간의 흐름을 끊고 갑자기 연대순이 바뀌는 시간의 도치에서도 발견된다. 그래서 벤틀란트는 요나서 4:3-4에서 죽기를 구하는 요나의 기도는 4:5-10에서 요나가 박넝쿨 그늘에 앉았던 다음에 일어난 상황이라고 말한다. 이런 변화는 4:11에서 하나님의 논쟁을 부각시키려는 수사적 의도에서 나온 것이다.

결론적으로 벤틀란트는 반복과 변화라는 수사적 기법은 단락의 경계가 어디에 있는지를 보여주는 힌트로 기능할 수 있다고 말한다. 또한 단락 안에서 반복적으로 일어나는 어휘들은 그 단락의 응집력(bonding)을 높여주는 기능도 한다고 설명한다. 더 나아가 반복과 변화는 극적인 절정, 주제적 핵심, 그리고 클라이맥스(주제적 절정)를 알려주는 신호의 역할을 한다고 말한다. 물론 이 부분에서 구체적으로 극적인 절정과 주제적 핵심, 그리고 클라이맥스가 어떻게 다른지에 대해서는 설명하지 않는다. 어쨌든 벤틀란트의 주장에 의하면, 반복(예를 들면 동사와 상응하는 동종 목적어의 사용 등, 1:10, 16 참조)과 변화(예를 들면 어순의 도치 등)를 통해 본문의 저자가 자신의 메시지를 전면에서 부상시킨다는 것이다. 더욱이 반복과 변화라는 수사적 기법은 독자로 하여금 본문의 인물의 특성을 보여주는 장치라고 말한다. 가령 요나서 2:9에서 요나가 제사를 드리고 서원을 갚겠다고 말하면서 실행에 옮기지 않는 모습은 1:16에 제사를 드리고 서원하는 선원들의 모습과 크게 대조되어 요나의 부정적 인물됨을 보여주는 역할을 한다고 지적한다.

이어서 벤틀란트는 반복과 변화는 아이러니(irony)라는 수사적 특성을 동반한다고 말한다. 예를 들어 요나서에서 어휘나 행동이 반복될 때, 해당 인물의 아이러니를 보여준다고 말한다. 이런 아이러니의 수사적 기능은 결국 유머와 함께 메시지를 효과적으로 전달케 하여 독자들에게 강력한 영향을 끼친다. 특별히 요나서에서 아이러니는 요나서의 핵심 메시지를 부각시키는 기능도 한다. 또한 요나서에서 반복과 변화는 수수께끼(enigma)라는 수사적 특성도 갖는다. 반복과 변화를 통해 요나서는 독자에게 계속 놀라움을 안겨주기 때문이다. 이런 수수께끼의 기능은 결국 요나와 같은 인물이 되면 안 된다는 것을 강력하게 교훈하는 수사적 기능이 있다.

끝으로 벤틀란트는 성경 번역자는 원문의 문학적 특징들을 수용언어에 그대로 전달할 수 있는 방법을 고심해야 한다고 제안한다. 이런 제안은 요나서의 경우, 어휘의 반복과 변화 등을 수용언어의 독자층들이 볼 수 있도록 성경 번역자가 얼마나 단어 선별에 신경을 써야 하는지를 일깨워준다. 그러므로 성경 번역자는 수용언어의 독자층이 원문의 예술성과 수사적 기능을 충분히 인지할 수 있도록 번역 작업을 해야 한다는 것을 제시한다. 벤틀란트는 이런 번역 방법을 “문학적으로 기능적으로 대응되는 번역”(literary functional equivalence)이라고 명명한다.

2.6. 제6장: 에스겔서의 수사학: 에스겔 33-37장

6장에서 벤틀란트는 에스겔 33-37장이 왜 한 단락으로 묶이는지를 고찰하며 시작한다. 우선적으로 에스겔 33장은 의미의 흐름에서 반전을 이루는 장이고, 34-36장은 주제적 절정, 그리고 37장은 감정적 클라이맥스를 이룬다고 말한다. 그리고 32장과 38장에 “메섹”과 “두발”이라는 표현은 33-37장을 위해 *exclusio* 구조를 이룬다고 지적한다(38:2; 32:26).

에스겔서의 전체 구조와 관련해서 벤틀란트는 에스겔 1장의 복잡하고 혼란스런 신현 장면은 포로로 잡혀간 유다의 상황을 상징화하는데, 이것은 에스겔 40-48장에서 성전으로 특징짓는 정온한 땅의 묘사와 대조된다고 말한다. 그리고 에스겔 25-32장에서 7개의 이방나라에 대한 심판 신탁은 에스겔 38-39장에서 곡과의 전투에서 7번 주어지는 하나님의 예언의 말씀과 균형을 이룬다고 말함으로써, 7이라는 숫자를 통한 수사적 기교에 주목한다.

본문의 의미는 단락의 구조와 단락들 간의 관계에서 파악되어야 한다는 전체 속에서 단락의 구조를 정하는 문제가 중요하다는 것을 다시 강조한다. 예를 들어 벤틀란트는 에스겔 33장은 A(2-11절)-B(12-20절)-C(21-22절)-B'(23-29절)-A'(30-33절)라는 동심원 구조를 갖는데, 이 구조에서 가운데를 이루는 21-22절에 예루살렘의 멸망에 대한 보고가 에스겔 33장의 핵심을 이룬다고 제시한다. 이 장의 단락 구분에서 그는 단락의 끝을 이루는 29절과 33절에 단락의 끝을 알리는 신호인 *epiphora* 현상을 포착할 수 있다고 지적한다. 또한 33:33에서 “오다”(אָבַח/“보”)라는 동사를 사용하여 “그 말이 응할 것이다”라는 표현을 사용하여 미래의 희망을 암시하는데, 이것은 오직 진정으로 악에서 돌아온(אָבַח/“보”) 사람들에게만 미래의 희망이 있음을 암시하는 수사적 기교라고 이해한다.

37:1-14는 단락의 시작을 두어반복(*anaphora*)이라는 장치를 사용하여 알린다고 말한다(1:3; 8:1; 40:1 참조). 또한 이 단락은 초두와 말미에 비슷한 어구가 나타나서 수미쌍관(*inclusio*)을 이룬다고 지적한다. 벤틀란트는 다시 37:9-10은 극적인 절정, 그리고 37:11-14는 주제적 클라이맥스라고 말하는데, 여기서 절정과 클라이맥스가 어떻게 구별되는지 다소 애매하다. 끝으로 33-37장이라는 대단락 구조에서 37:20-28이 주제적 절정을 이룬다고 말하는데, 그 근거가 약간 모호하다.

마지막 부분에서 벤틀란트는 성경 번역은 단순한 문자적 번역이 아니라 원문의 문학적·예술적 특성과 수사적 기능(음성학적 기교 등)을 살리는 웅변적 번역(*oratorial*)이 되어야 한다고 강조하고, 이것은 마치 에스겔 37장의 말씀처럼 마른 뼈에 생명을 불어넣는 작업에 비유된다고 말한다. 이를 위해 원문의 배경을 수용언어 독자층이 이해할 수 있도록 본문외 장치들(각주 등)에 관

심을 가질 것을 제안한다.

2.7. 제7장: 하박국서의 수사학

7장에서 벤틀란트는 하박국 2:4에서 “의인은 믿음으로 산다”라는 말이 하박국서 내용의 핵심이고 이 내용을 중심으로 하박국서 전체의 본문이 완성되었기에, 이 구절은 하박국서의 목적의 토대가 된다고 주장한다. 하박국서 본문은 내용이 진전되면서 응집력을 보여준다고 말한다. 따라서 그에 의하면 하박국서의 주요 수사적 특징은 진전(progression)과 응집(cohesion)이라고 주장한다.

구체적으로 하박국서는 전반부(1:1-2:1)와 후반부(2:2-3:19)로 나뉜다. 벤틀란트는 동심원 구조라고 말하지는 않지만 실질적으로 하박국서를 다음과 같은 동심원 구조로 본다: A(1:1)-B(하박국의 불평, 1:5-11)-C(바벨론에 관한 하나님의 응답과 하박국의 두 번째 불평, 1:12-17)-D(하박국의 관망, 2:1)-D'(하나님의 대답, 2:2-5)-C'(바벨론에 대한 하나님의 심판 예언, 2:6-20)-B'(하박국의 찬양시, 3장). 여기서 벤틀란트는 2:2-5를 한 단락으로 이해했는데, 이것은 2:5에서 새로운 단락이 시작한다고 주장하는 다른 주석책들과 차이가 있다. 이런 문제에 대해서 2:4-5는 단락의 끝과 함께 단락의 시작을 알리는 이중적 기능을 한다고 말하며 문제를 피해간다. 그는 하박국의 시인 3장도 동심원 구조를 이루며 거기서 핵심은 야훼의 구원을 강조하는 3:8-15라고 말한다.

더 나아가 벤틀란트는 하박국서 전체는 동심원 구조와 같은 수사적 구조 외에 발단-전개-절정-해결이라는 내러티브의 진전 구조를 가진다고 말한다. 여기서 절정을 이루는 부분은 2:20(“오직 여호와와 그의 성전에 계시니 온 땅은 그 앞에서 잠잠할지니라”)에 있다고 주장한다. 진전 구조는 하박국서의 논쟁적 흐름에서 발견할 수 있고, 신정론 문제와 관련해서 1장의 문제제기를 3장에서 답하는 구조에서도 드러난다고 주장한다. 이런 진전 구조와 함께 본문의 응집성을 보여주는 어휘들의 반복에 주목한다. 이런 반복은 단락을 구분하는 데에 도움을 주거나, 본문의 특정 내용을 돋보이게 하는 효과, 또는 단락의 응집성(구문론적 응집성과 의미론적 일관성)을 높여 주는 기능을 한다고 말한다.¹¹⁾ 이런 반복은 어휘의 반복뿐만 아니라 유사한 소리의 반복의 형태

11) 벤틀란트는 응집성(cohesion)이라는 말을 구문론적 응집성(syntactic cohesion)과 의미론적 일관성(semantic coherence)을 아우르는 표현으로 자주 사용한다. 또한 의미론적 일관성을 위해서 어휘의 반복을 중요시 여긴다. 이렇게 해서 벤틀란트는 의미론적 일관성을 외형적 단어 형태의 반복에서 찾기 때문에 형태론적 입장에서 일관성을 찾는다. 하지만 텍스트 언어학에서 의미론적 일관성은 단어의 의미가 전체 주제에 유기적 통일성을 이룬다는 의미에서 사용되는 개념이다.

로도 나타난다(2:18절에서 하나님과 우상의 대조 등).

벤틀란트는 하박국서의 진전과 응집이라는 수사적 특성을 통해 드러난 핵심 메시지는 신실한 자들이 야훼의 자비하심을 온전히 의지하도록 하는 데에 있다고 주장한다. 그래서 하박국 2:4가 전체의 핵심 메시지라는 주장에 무게를 실어준다. 서평자는 벤틀란트의 기본 주장에는 동의하지만 구체적으로 진전과 응집이라는 수사적 특성을 통해 논리적으로 어떻게 하박국 2:4가 주제적 핵심인지 보여주는 데에는 다소 실패했다는 느낌이다.

끝으로 벤틀란트는 성경 번역자가 수용언어의 독자에게 원문의 주제적 핵심 내용과 수사적 기능(독자에게 주려는 영향)을 그대로 전달해 주기 위해서는 독창적인 번역을 해야 한다고 제안한다. 그래서 본문의 핵심 내용, 스타일, 그리고 수사적 특징뿐만 아니라 하박국서에서 다른 성경 내용을 암시하는 부분(intertextual allusion)도 독자들이 알아차릴 수 있도록 번역작업이 이루어져야 할 것을 주장한다. 또한 단락의 시작을 수용언어에서 보여주기 위해 연결어와 같은 본문 내의 표시(intra-textual marker)를 번역자가 삽입할 수 있다고 제안한다.

2.8. 제8장: 스바냐서의 수사학

8장에서 벤틀란트는 스바냐서의 담화 구조에 주목한다. 단락의 구조를 위해 사용되는 수사적 장치를 이 장에서는 다른 장에 비해 더 자세히 설명한다: 수미쌍관(inclusio) 구조, 익스클루지오(exclusio) 구조,¹²⁾ 두어 반복(anaphora), 결구 반복(epiphora), 전사 반복(antadiplosis), 교차대구(chiasmus) 구조, 테라스(terrace) 구조, 반사(reflection) 구조.¹³⁾ 이것들을 종합해서 벤틀란트는 스바냐서의 전체 구조는 동심원 구조를 이룬다고 말한다: A(1:1-6)-B(1:7-18)-C(2:1-3)-D(2:4-15)-C'(3:1-7)-B'(3:8-13)-A'(3:18-20). 이와 같은 구조를 볼 때, C 단락에서 말하는 공의를 행하는 겸손한 자는 C' 단락에서 묘사된, 하나님의 의로움을 철저히 인식하는 자임을 알 수 있다.

끝으로 벤틀란트는 성경 번역자는 단락 구조를 수용언어의 독자들도 느끼고 인지할 수 있는 번역을 해야 한다고 제안한다. 이를 위해서 필요하면 단락 구조를 반영하는 인쇄기술의 필요성을 역설한다. 또한 전혀 다른 의미를 가진 3:8(열국의 심판)과 3:9(열국의 구원)가 어떻게 같은 단락 안에 묶어질 수

12) 익스클루지오 구조는 어떤 단락이 있을 때 그 단락의 이전과 이후에 동일한 어휘가 반복되어서 그 단락을 돋보이게 하는 경우를 말한다.

13) 반사구조는 일명 궤널구조라고 말할 수 있는데, 가령 A-B-C-D//A'-B'-C'-D'처럼 앞의 내용이 연속해서 반복되는 구조를 가리킨다.

있는지를 각주를 통해 제시할 필요가 있다고 주장한다. 하지만 서평자는 여기서 의문이 든다. 전체적으로 벤틀란트가 정한 스바냐서의 단락 구조에 동의하지만 3:1-7과 3:8-13으로 단락을 나눈 것에 대해서 동의하기 힘들다.

그 다음으로 벤틀란트는 앞에서 계속적으로 지적한 바와 같이 원문의 수사적 기능(독자에게 영향을 미쳐서 이끌어내려는 반응들)과 예술적 특성(심미적 아름다움을 통한 호소), 그리고 문학적 특징(수사적 장치들)들을 생생하게 반영하는 창조적인 번역(소위 웅변적 번역)을 제안한다. 이를 위해 본문에 절정이나 클라이맥스를 이루는 부분을 돋보이게 하는 번역 장치들이 필요하다고 말한다.

2.9. 제9장: 말라기서의 수사학

9장에서 벤틀란트는 말라기서에 사용하는 수사적 장치들을 먼저 조명한다. 특별히 거시적으로는 단락 단위에서, 그리고 미시적으로 구절 단위에서 어떤 구조가 나타나는지를 파악하는 일은 본문의 의미를 밝혀 주는 데에 도움을 준다고 강조한다. 그 예로 성경에서 난해 구절의 하나인 말라기 2:15에 대해 벤틀란트는 그 구절이 동심원 구조를 이루고 있음을 지적하고 그 구조를 통해 의미에 대한 귀중한 통찰력을 얻을 수 있다고 주장한다. 특별히 단락의 끝을 알리는 신호에 대한 자세한 설명을 준다. 즉 단락의 끝에서 접속사 없는 문장(asyndeton), 생략(또는 축약), 은유적 표현, 어순의 도치 등이 이루어진다고 말한다. 그리고 어순의 도치는 강조점이 앞으로 전치되거나 뒤로 후치될 수 있다는 가능성을 일깨워준다(말 4:4).¹⁴⁾

다음으로 벤틀란트는 말라기서는 선언-백성들의 반대-하나님의 반응-백성들의 행동이 갖는 함의라는 논쟁적 패턴이 6주기로 반복되는 선적 구조를 가지면서, 동시에 동심원 구조를 이룬다고 말한다. 동심원 구조의 장점을 다음과 같이 그는 열거한다.¹⁵⁾ 첫째, 말라기서의 본문의 응집성을 높여준다는 데에 있다. 둘째, 말라기서의 단락들을 서로 대칭되는 단락과 연결시켜 해석할 수 있는 틀을 제공한다(A/A', B/B' 등). 셋째, 동심원 구조는 독자들에게 본문의 내용을 쉽게 기억하게 하는 효과가 있다.¹⁶⁾ 벤틀란트에 의하면, 동심원 구조에서 주제적(또는 화용론적) 강조점은 중앙에 있지만 때때로 마지막 부분에도 올 수 있다고 설명한다.¹⁷⁾ 왜냐하면 본문의 구조가 동심원 구조뿐만 아

14) Ernst R. Wendland, *Prophetic Rhetoric*, 357.

15) 동심원 구조(concentric structure)란 일종의 교차대구 구조를 확장한 것으로, 예를 들면 A-B-C-D-(D')-C'-B'-A'와 같은 패턴을 지칭한다.

16) Ernst R. Wendland, *Prophetic Rhetoric*, 366.

나라 다른 구조를 가질 수 있기 때문이다.

동심원 구조로 말라기서를 읽을 때 핵심은 중앙에 위치한 2:10-16이고, 이런 점에서 2:10-16이 예언의 절정이라고 말할 수 있다. 이어서 신학적 절정은 그 다음에 위치한 2:7-3:5로서 언약의 사자에 대한 예언이라고 말한다. 여기서 예언의 절정과 신학적 절정을 어떻게 구분할 수 있는지에 대해 벤틀란트가 아무런 설명을 하지 않는다는 것이 아쉽다. 벤틀란트는 그것을 구분할 수 있는 객관적인 기준이 무엇인지에 대해 침묵한다.

끝으로 벤틀란트는 말라기서의 수사적 특징을 토대로 성경 번역자는 원문의 단락 경계와 절정을 표시하기 위해 수용언어에서 단어들을 첨가하거나 어순을 바꿀 수 있다고 말한다. 또한 서식의 중요성을 다시 언급한다.

2.10. 제10장: 오늘날 예언서의 수사적 특징들을 어떻게 전할 것인가

마지막 10장에서 벤틀란트는 번역에서 전달 매체의 중요성을 강조한다. 효과적인 전달 매체의 사용은 원문의 수사적 특징과 기능을 오늘날의 상황에서 생생하게 전할 수 있는 장점이 있다고 말한다. 이것을 그는 “상황화”(contextualization)라고 말한다.

벤틀란트는 스바나서를 일종의 드라마, 또는 상연(performance)으로 보는 것은 무리이지만 어쨌든 성경 원문은 단순한 글이 아니라 드라마틱한 요소를 가지고 있기 때문에 번역자는 이런 요소들을 반영하는 번역본을 만들기 위해 노력해야 한다고 말한다. 더욱이 성경 원문은 원래 청중들에게 소리로 호소하는 요소들을 가지고 있기 때문에, 이런 음성학적 특징들을 생생하게 재연할 수 있는 구술적-청각적(oral-aural)번역이 이루어져야 한다고 강조한다. 또한 수용언어에서 추가적인 단어를 사용하여 절정을 이루는 부분을 강조할 수 있다고 말한다. 하지만 여기서 번역자가 과도한 추가적 단어를 사용함으로써 본문의 화자(예를 들어 야훼)의 품격을 떨어뜨린다면 오히려 역효과라고 경고한다.

원문의 드라마틱한 음성학적 요소들을 수용언어로 표현할 때, 다양한 전달 매체를 사용할 수 있다는 것을 지적한다. 그래서 CD나 MP3 등을 사용해서 번역한 내용을 전달할 수 있다고 말한다. 더 나아가서 비디오 제작을 통해 시각적으로 그리고 청각적으로 원문의 수사적 특징들을 극적으로 전달할 수 있다고 말한다. 이와 같은 상황화를 고려한 성경 번역은 현대어를 사용하는 청중들이 성경 원문에서 의도된 핵심 내용과 수사적 기능을 그대로 느끼고 체

17) Ibid.

험할 수 있도록 도와주기 때문에, 원문이 의도한 도전과 변화를 동일하게 경험할 수 있을 것이라고 말한다.

3. 평가

본서는 올바른 성경 번역을 위해 텍스트 언어학에 입각해서 본문을 분석할 것을 강조한다. 특별히 예언서는 잘 짜여진 외형적 형태(구문론적 형태와 단락의 구조의 형태를 통한 응집성)를 매개로 해서 독자에게 어떤 의사소통의 효과(일명 수사적 기능)를 추구하는 책이라는 전체 속에서 논의를 전개한다는 특징이 있다. 성경 원문은 독자에게 내용을 전달하여 독자들에게 어떤 반응을 유도하도록 하는 책이기에, 성경 원문의 외형적 형태는 수사적 기능을 위한 수사적 장치들로 가득 차 있다는 지적은 오늘날 성경 번역자가 반드시 수용해야 할 부분이다.

본서가 말하는 수사적 장치들 중, 본문의 외형적 형태와 관련해서 가장 중요한 수사적 장치는 단락 구분과 단락의 구조다.¹⁸⁾ 책의 수사적 기능을 알기 위해서는 무엇보다 책의 단락의 경계를 구분하고, 개개 단락의 문학적 구조를 파악하는 일이 중요하다. 단락 구분과 그것의 문학적 구조는 원문의 주제적 흐름을 파악할 수 있도록 도와줄 뿐만 아니라 메시지의 핵심이 어디에 있는지를 분별할 수 있는 도구가 된다. 그래서 본서의 장점은 단락의 시작과 끝을 알리는 수사적 장치들을 열거하고, 각각의 장에서 예언서가 어떤 단락으로 구성되는지를 실질적인 예를 들어 설명한다는 데에 있다. 이렇게 해서 주관적 판단이 아니라 객관적 기준에 의해서 단락을 구분할 수 있음을 보여준다. 또한 단순히 한 권의 책만을 가지고 예시하는 것이 아니라 성경의 여러 권의 책들을 가지고 분석하기 때문에 풍부한 통찰력을 제공한다. 이런 방식을 통해 성경 번역자들에게 성경의 원문은 책마다 독특한 방식으로 단락의 구조가 정해진다는 것을 함께 보여줌으로써 기계적으로 단락을 구분하지 (demarcation) 말 것을 일깨워 준다.

단락의 경계와 함께 단락의 구조를 정할 때, 가장 중요한 수사적 장치는 어휘의 반복이다. 어휘의 반복은 단락의 시작과 끝을 알리는 중요한 수단이 된다(inclusio, anaphora, epiphora, anadiplosis 등). 그리고 어휘의 반복은 단락의 특정 부분에 집중적으로 나타나서 메시지의 절정(또는 클라이맥스)을 가리

18) 여기서 말하는 단락의 구조는 전체 단락들이 어떤 구조로 연결되는지를 말하는 것이면서, 동시에 단락 안에 내용들이 어떤 구조로 배열되어 있는지를 가리키는 용어다.

켜 주는 기능도 한다. 어순의 도치(verbal shift)와 접속사 없는 문장(asyndenton)은 단락의 시작과 끝을 알릴 수도 있다는 게 본서의 주장이다. 또한 본서는 평행법과 은유적 이미지, 어순의 도치, 압축적인 표현(예를 들어 접속사 없는 문장인 asyndenton) 등과 같은 수사적 장치들이 집중적으로 사용되어 어떻게 메시지의 절정을 보여주는지도 설명함으로써, 다양한 수사적 장치의 기능들을 독자들에게 제시한다.

더욱이 본서의 놀라운 통찰 중에 하나는, 단락의 구조는 동심원 구조와 함께 직선 구조를 혼합할 수 있다는 지적이다. 그래서 동심원 구조에서 핵심은 가운데이지만 직선 구조에서 핵심은 마지막 부분이기 때문에, 동심원 구조와 직선 구조가 혼재된 단락에서는 핵심이 가운데와 마지막에서 동시에 나타날 수 있다는 사실을 독자들에게 깨우쳐 준다.

확실히 단락에서 나타나는 동심원 구조는 본문의 이해를 높여주는 기능을 한다. 예를 들어 말라기 1:2-5는 동심원 구조로서 유다가 하나님의 사랑에 이의를 제기하는 문제에 초점을 맞춘다. 하지만 구조상으로 보면 가운데 중심은 에돔이 회개하지 않고 황폐한 곳을 다시 세울 것이라는 교만한 행동에 초점을 맞춘다(말 1:4a). 이것은 유다에 대한 하나님의 사랑을 부각시키는 문맥에서 매우 생뚱맞다는 느낌이다. 하지만 에돔의 행동이 중앙에 위치한 것은, 에돔이 하나님의 사랑과 교훈을 거부하고 환난을 당한 후에도 계속 회개하지 않고 인간적인 방법으로 살아가는 모습을 강조하여, 포로의 환난을 겪은 포로후기 유다 공동체가 하나님의 사랑을 계속 거부하고 인간적인 방법으로 살아간다면 에돔이 당한 심판을 면할 수 없다는 사실을 부각시키기 위한 저자의 수사적 의도 때문이다. 이런 통찰은 확실히 구조 분석을 통해서만 찾아낼 수 있다.

또한 본서는 외형적인 형태와 구조뿐만 아니라 본문의 저자가 청중들에게 본문의 핵심적 내용을 어떻게 전달하려고 했는지를 보여주려고 한 점은 높이 평가할 만하다. 하지만 여기서 서평자가 보기에 아쉬운 점은 본문의 핵심 내용을 화행론(speech act theory)을 근거로 해서 본문의 저자가 청중(독자)에게 전달하려는 격려, 위로, 심판 선고, 희망 제시 등으로 제한시킨다는 것이다. 텍스트 언어학에서 의미론적 일관성은 단어의 의미들이 특정 주제에 어떻게 기여하고, 다시 주제들은 서로 어떻게 통일된 주제적 네트워크를 이루어 독자를 설득하는지에 그 주안점이 있다.¹⁹⁾ 하지만 본서는 전통적인 텍스트 언

19) 그래서 피터 코터넬(Peter Cotterell)은 다음과 같이 주장했다. “답화의 특성들을 고려할 때 우리는 내러티브의 주석은 문법과 구문론의 문제뿐만 아니라 텍스트의 특질과 특별히 텍스트의 구조와 주제적 네트워크의 문제를 살펴야 한다는 것을 깨닫게 된다.” Peter Cotterell, “Semantics, Interpretation, and Theology”, Willem A. VanGemeren, ed., *A Guide to*

어학에서 말하는 의미론적 분석보다는 본문의 핵심적인 내용을 본문의 외형적인 형태와 구조를 통해 찾으려고 한다. 그래서 단어의 의미(sense)를 단어의 형태론적 시각에서만 다루기 때문에, 의미론적 일관성보다는 형태적인 일관성을 뜻하는 응집성이라는 말을 자주 사용한다는 인상을 준다. 이런 불균형은 본서의 저자가 다양한 해석 방법론을 나름대로 융합시켜 적용하기 때문이라고 생각된다.

어쨌든 본문의 핵심적인 내용을 알리는 수사적 장치로서 반복과 변화라는 수사적 특징과 이미지의 사용을 설명하는 부분은 매우 인상적이다. 그래서 반복(recursion)과 변화(variation), 그리고 이미지 사용이라는 수사적 장치를 통해 본문의 저자가 본문이 말하고자 하는 핵심 내용을 독자들에게 강하게 제시한다는 본서의 주장은 성경의 수사적 이해에 새로운 지평을 열어준다.

본서는 문학적 구조와 기타 다른 수사적 장치들이 메시지의 절정을 어떻게 보여주고 내용상의 핵심을 어떻게 전달하는지를 제시하는 데에서 만족하지 않는다. 이에서 한 발 더 나아가 본서는 그런 수사적 장치들이 독자들에게 어떤 반응을 유도했는지에 관한 수사적 기능에도 깊은 관심을 갖는다. 특별히 독자에게 충격을 주고, 거기서 어떤 반응을 유도하기 위해 본문은 심미적인 표현을 통해 호소하였으며, 음성학적 기교를 통해 독자에게 깊은 인상을 심어 주었다는 게 본서의 주장이다.

이상의 논의를 종합하여 본서는 성경 번역자가 성경 원문을 수용언어로 번역할 때 어떤 점을 유의할 지에 대해 몇 가지 귀중한 통찰을 제공한다. 첫째, 성경 번역자는 단락의 경계와 메시지의 절정, 그리고 내용의 핵심을 수용언어의 독자들에게 전달해 주기 위해서 번역본 안에 단락의 경계를 알리는 제목, 강조어(예를 들면 “실로”), 그리고 연결어 등을 삽입할 것을 제안한다. 확실히 이 점은 오늘날 성경 번역자들이 귀담아 들어야 하는 부분이다. 무엇보다도 단락의 구조를 볼 수 있는 번역작업이 중요하다. 예를 들어 대단락이든 소단락이든 그 단락이 동심원 구조(A-B-C-D-C'-B'-A')를 이룰 때, 그 구조를 어느 정도 수용언어에서 알아볼 수 있도록 힌트를 준다면, 수용언어의 독자들은 동심원 구조를 파악하여 서로 대칭이 되는 부분들(예를 들면 A/A', B/B')을 연결하여 본문을 더욱 풍성하게 이해할 수 있기 때문이다.

둘째, 본서는 성경 번역을 위해서 원문의 어휘의 반복 현상에 주목할 것을

Old Testament Theology and Exegesis (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1997), 152-153. cf. de Beaugrande and Dressler, *Introduction to Text Linguistics*, 94. 여기서 드 보그랑드(de Beaugrande)와 드레슬러(Dressler)는 의미론적 일관성을 다음과 같이 정의했다. “일관성은 주요 주제들로 이루어지는 네트워크 속으로 여러 개념들과 그 관계들을 하나로 결합시킨 결과라고 볼 수 있다.”

권고한다. 본서에 의하면, 어휘의 반복이라는 수사적 장치는 단락의 경계뿐만 아니라 내용의 핵심이 무엇인지를 보여주는 열쇠가 될 수 있기 때문이다. 이런 점에서 성경 번역자는 수용언어로 원문을 번역할 때, 단어선택을 임의적으로 변경하지 말고, 일관성 있게 사용해야 한다는 교훈을 얻을 수 있다.

마지막으로 성경 번역과 관련해서 본서가 주는 통찰은 본문의 저자는 미적인 표현을 통해 독자에게 호소하고, 특별히 독자에게 반응을 유도하기 위해 음성학적 기교를 사용하여 충격을 가하기 때문에, 이런 요소들을 반영하는 성경 번역이 이루어져야 한다는 것이다. 원문의 이런 효과들이 드러날 수 있도록 수용언어에서 적절한 표현들을 찾아 번역할 것을 제안한다. 원래 성경 원문은 청각적으로 청중에게 들려주기 위한 목적을 가지고 있기 때문에 청각적 효과를 위해 성경 번역자가 세심한 노력을 기울일 필요가 있음을 지적한다.

확실히 본서는 번역에 앞서 원문의 수사적 장치들에 민감해야 함을 보여준다는 점에서 성경 번역자에게 시사하는 바가 크다. 단락과 구조, 그리고 여러 가지 수사적 장치들이 함께 어울려져서 본문의 응집성을 높이고, 이것을 토대로 독자에게 핵심 내용을 전달하고 독자를 설득하기 때문에 성경 번역자는 이런 수사적 특징들에 주목하고, 수용언어에서 그런 특징들을 반영하는 노력을 기울여야 할 것이다. 이렇게 할 때, 시간적으로 그리고 공간적으로 떨어진 성경 원문이 다시 생생하게 부활되어 오늘날의 독자들에게 똑같은 감흥과 충격을 줄 수 있다. 이는 벤틀란트가 언급한 것처럼 에스겔 37장의 마른 뼈가 다시 생명을 얻어 부활하는 감동에 비견된다.

성경 원문은 종종 자극적인 은유적 이미지를 사용하여 독자들을 설득하는데, 성경 번역자가 그 이미지를 문자적으로 그대로 번역한다면 오늘날 독자에게는 별로 감동을 줄 수 없을 것이다. 더 나아가서 벤틀란트에 의하면 은유적 이미지가 집중될 때 그것은 메시지의 절정을 알리는 신호일 수 있기 때문에, 성경 번역자는 은유적 이미지가 나올 때 신중을 기해야 한다. 이 때 성경 번역자는 수용언어에서 그 이미지에 상응하는 표현을 찾아서 수용언어의 독자에게 전달하는 것도 하나의 방안이 될 수 있다. 이것이 여의치 않는다면, 각주를 활용하여 성경의 이미지가 오늘날 어떻게 환원되는지에 대해 설명을 덧붙일 수 있다. 그리고 이미지가 나오는 부분이 메시지의 절정일 때, 그런 힌트를 수용언어의 번역본에 표기하거나 각주로 알릴 수 있을 것이다.

본서에서 아쉬운 점이 없는 것은 아니다. 첫째, 앞에서 간헐적으로 언급한 것처럼, 본서에서 말하는 단락의 경계는 모두가 동의할 수 없는 부분도 있다. 그리고 단락의 시작과 끝을 알리는 수사적 장치로서 두어 반복(anaphora)이나 결구 반복(epiphora)이 단순히 우연일 수도 있다는 가능성에 주의하지 않

는다. 대단락에서 사용되는 두어 반복(anaphora)을 소단락에서도 동일하게 적용하는 것도 문제다. 단락의 규모에 맞게 어휘의 반복을 통해 본문의 저자가 단락의 시작을 알린다는 것이 더 설득력이 있다.

둘째, 주제적 절정, 감정적 클라이맥스, 또는 주제적 핵심이라는 표현을 사용하고 있는데, 어떤 기준에서 그런 표현들을 사용하는지가 매우 모호하다. 단락의 구조가 메시지의 절정을 보여준다고 할 때, 동심원 구조에서는 가운데, 그리고 패널 구조에서는 마지막 부분에 핵심이 있다고 말한다. 하지만 주제적 절정, 클라이맥스라는 말을 사용하여 전혀 다른 부분에 절정들이 나온다고 말함으로써 읽는 독자에게 혼동을 준다. 앞으로 이점은 개선되어야 할 부분이다.

셋째, 수사적 장치들을 본문의 외형적 형태와 구조에만 국한시키는 경향이 강하기 때문에 단어의 역동적 의미와 단어의 의미들이 어떻게 주제를 이루고, 더 나아가 주제적 네트워크를 이루는지에 소홀하다는 인상을 지울 수 없다.

넷째, 본서의 기술적인 문제를 지적하고 싶다. 우선적으로 본서는 매우 전문적 지식을 요하는 어휘들을 사용하여 독자에게 어려움을 주고 있다. 또한 본서의 구성은 각 장마다 같은 내용을 불필요하게 반복한다는 단점이 있다. 더욱이 몇몇 군데서 오타가 발견된다.²⁰⁾ 마지막으로 본서는 번역본의 서식 체계(format)의 중요성을 역설했는데, 본서의 서식 체계도 독자가 읽기 쉽게 바꾸었으면 하는 바람이다. 책의 부피와 활자의 크기가 읽을 때 많은 애로를 주었다.

이상의 아쉬움에도 불구하고 본서는 예언서의 수사적 장치들의 특성을 잘 보여주는 매뉴얼로서 충분히 기능하고 있고, 성경 번역에 많은 통찰과 혜안을 제공한다는 점에서 기쁘게 본서를 추천하는 바이다.

<주제어>(Keywords)

성경 번역, 예언서의 수사학, 문학적 구조, 수사적 기능, 음성학적 특질들.
Bible translation, Prophetic rhetoric, Literary Structure, Rhetorical function, Phonological features.

(투고 일자: 2013년 3월 18일, 심사 일자: 2013년 3월 25일, 게재 확정 일자: 2013년 4월 1일)

20) Ernst R. Wendland, *Prophetic Rhetoric*, 383. “The aim it to ...” 이 문장은 “The aim is to ...”로 교정해야 한다.

<Abstract>

***Book Review-Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis
and Translation***

(Ernst Wendland, Xulon Press, 2009)

Prof. Changdae Kim
(Anyang University)

This work by Ernst R. Wendland has attempted to make a discourse analysis of nine books from the prophetic books, one from the Major Prophets and eight from the Minor Prophets, for the purpose of providing Bible translators with some insights as to how to communicate the rhetorical impacts of the text to the audiences of modern day. The main arguments of this work are based on the assumption that “literary structure and form are inherent parts of meaning,” as Dr. Lynell Zogbo notes.

With the contributions of text linguistics in mind, this work has explored the ways that a text has its textual cohesion and semantic coherence in order to impact its audiences. In this regard, the chief attention of this work has been devoted to the literary forms and structures of prophetic discourses. This work successfully demonstrates how the literary structures and forms of the text facilitate our understanding of its major themes. In particular, it is convincingly argued that diverse rhetorical devices for demarcation and bonding help the reader to distinguish the constituent parts of the text, and then to uncover its thematic peaks and evocative climaxes.

What is noteworthy in this regard is that this work provides a detailed explanation of the rhetorical devices such as aperture and closing signals, metaphor, verbal shift, direct speech, rhetorical question, and so on. Wendland focuses his special attention on the rhetorical features of recursion and variation, with the result of arguing that those devices enable the author to demarcate the text and to bring the attention of the audience to the central content of the text. He goes on to make a case that the sound effects of a text has an important rhetorical function because they add excitement and emphasis to the text when it impacts the audience.

On the basis of the above insightful observations, this work has come up with several suggestions that have to do with Bible translation. The main suggestion

is that Bible translators should make every effort to transfer all the rhetorical effects of the text into their target languages by means of contextualizing the original text. To borrow the words of Wendland, this way of translating produces a “literary-oratorical version” which is relevant to the audience of today.

In my view, there are some areas in which this work should be improved. First, this work does not provide sufficient explanation of some key terms like thematic peak, thematic nucleus, and climax. As a result, the line between those terms is blurred in such a way that we cannot see the criteria by which the terms are defined. Second, due to its preoccupation with the forms of the text, it seems to me that this work focuses too much on textual cohesion so that it displays little interest in the way meanings of words form a thematic network (or semantic coherence) within the whole text in an effort to persuade the audience.

Despite these limitations, it is true that this work contributes much to drawing out the operations and functions of rhetorical devices of the text, and more importantly, it presents a vivid picture of how Bible translators should communicate the rhetorical effects of the original text in their target languages.