

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] Exploring Toponyms in the Early Route of Exodus -----	Chang-Joo Kim / 7
[Kor.] David's Lament(2 Sam 1:17-27): A Song for David's Royal Ideology -----	Jeong Bong Kim / 27
[Kor.] A Study on the Translation of Parallels between Kings and Chronicles in the New Korean Revised Version (1998) Based on the Analysis of 1Ki 8:1-53 and 2Ch 5:2-6:42 -----	Jong-Hoon Kim / 48
[Kor.] The Historical Ezra and his Supporting Group 'הררים' ---	Hyeong-Geun So / 70
[Kor.] Is Psalm 88:11-13 a Rhetorical or General Question? ---	Il-rye Lee / 87
[Kor.] Eine neue Interpretation von Jeremia 33:1-3 - Kommunikation und Offenbarung -----	Kyunggoo Min / 117
[Kor.] Analysis of Dramatized Prophetic Discourses in the Book of Ezekiel -----	Yoo Hong Min / 142
[Kor.] A Study on the Word Order in the Nominal Sentences of Biblical Hebrew -----	Sung-Dal Kwon / 170
[Kor.] Understanding and Translation of the Noun φόβος in Luke-Acts -----	Chang Wook Jung / 195
[Eng.] Euphony in the Septuagint: Genesis 49 and Exodus 15 as Study Cases -----	Andrei S. Desnitsky / 218
[Eng.] The Meaning of "מַמְלֶכֶת כְּהִנִּים" in Exodus 19:6 Revisited -----	Kyu Seop Kim / 249
[Eng.] "And It Happened Like This": Summary and Unfolding in Biblical Hebrew Narrative Structure -----	Robert A. Bascom / 268
[Eng.] "He Lifted Up His Eyes": Translating Luke 16:23 in the Context of Cognitive Interpretation -----	Alexey Somov / 291
[Eng.] From the Desert to the Kingdom of God: Narrative Space and the Temptation Story (Q 4:1-13) -----	Inhee Park / 310
[Eng.] Balancing between λύπη and ἀγάπη in 2 Corinthians -----	Jin Ki Hwang / 329

• Translated Paper •

[Kor.] Cities, Towns, Villages in the New Testament -----	Paul Ellingworth (Cheol-Won Yoon, trans.) / 347
--	---

• Book Review •

[Kor.] <i>ZeBible</i> (Villiers-le-Bel: Société biblique française - Bibli'O, 2011) --	Sun-Jong Kim / 352
[Kor.] <i>The Financial Stewardship Bible (Contemporary English Version)</i> (New York: American Bible Society, 2011) -----	Jin Young Choi / 371

• Report •

[Kor.] My Little Experience and Participation in Bible Translation -	Chang Hwan Park / 385
--	-----------------------

출애굽 초기 경로와 지명 툴아보기

-믹돌, 바알스본, 비하히롯-

김창주*

이스라엘 자손에게 명령하여 돌이켜 바다와 믹돌 사이의 비하히롯 앞
곧 바알스본 맞은편 바닷가에 장막을 치게 하라(출 14:2)

1. 여는 글

성서에 언급된 지명을 성서지도에서 찾아 비교해보면 어떤 참고서를 활용해야 하는지 난감할 때가 더러 있다. 왜냐하면 학자마다 자신의 이론을 앞세워 지명을 설명하고 표기하고 있지만 지도마다 그 위치가 다른 데다가 심지어는 같은 이름을 두 곳에다 표기한 경우도 발견되기 때문이다.¹⁾ 아하로니(Yohanan Aharoni)는 구약성서에 언급된 지명들을 확인하기 위하여 여러 방법을 동원하고 있으나 모든 위치를 찾아내기는 어렵다고 주장한다.²⁾ 그럼에도 일부 성서지도를 보면 성서에 언급된 지명들을 어떤 식으로든 표식하려는 경향을 찾아볼 수 있다. 예를 들어 출애굽 경로에 나타난 지명들은 대부분 정확한 좌표를 파악하기 어려운데도 마치 현장을 동행한 듯 지명들이 촘촘히 표시되어 있다. 특히 출애굽기 14:2에 언급된 믹돌, 비하히롯, 그리고 바알스본 등 세 지역은 경우에 따라서 두 세 곳의 후보지가 추정되기도 한다. 이 지역들은 출애굽 초기의 일정과 경로를 파악할 수 있는 중요한 공간이기 때문에 많은 학자들이 면밀하게 검토하며 관련 정보를 추적하고 있다. 그러나 아직까지 몇몇 예상 지역이 거론되고 있을 뿐 연구자들마다 다른 견해를 제시하고 있는 실정이다.

* Chicago Theological Seminary에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 한신대학교 신학과 교수. qimchangjoo@naver.com. 이 논문은 한신대학교 학술연구비 지원으로 작성되었음.

1) 앤슨 F. 레이니, R. 스티븐 나틀리, 『성경 역사, 지리학, 고고학 아틀라스』, 강성열 역 (서울: 이레서원, 2010); Anson F. Rainey and R. Steven Motley, *The Sacred Bridge: Carta's Atlas of the Biblical World* (Jerusalem: Carta, 2005); A. LaCocque, *The International Bible Atlas* (Carta: Israel Map & Publishing Company, 1999).

2) 미카엘 아비요나, 요하난 아하로니, 『아가페 성서지도』, 편집부 역 (서울: 아가페출판사, 1988), 40.

이와 같이 출애굽 초기의 경로를 파악할 수 있는 출애굽기 14:2의 지명의 위치를 알아내기 어렵다면 지명의 음역에 가려진 사전적 의의를 찾아보면 어떨까? 성서 지명은 대부분 음역으로 옮길 뿐 본래적인 뜻을 헤아리지 않았던 것이 사실이다. 더 상세히 들여다보겠지만 우리가 관심하는 세 지명은 거의 모든 성서가 단순히 소리 나는 대로 번역하고 있다. 이 글은 출애굽 여정과 관련한 세 지명을 지도에서 확인하는 데 한계가 있다면 지정학적인 위치보다 해석학적 의미를 살펴보자는 제안이다. 왜냐하면 지명은 항상 음역으로 옮겨져 사전적인 의미를 간과하기 때문이기도 하고, 무엇보다 현재까지 연구로 보아 지도상에서 그 지명을 확증할 수 없다는 물리적인 한계 때문이기도 하다.

2. 이집트 탈출의 초기 경로

2.1. 라암셋에서 비하히롯까지

바로의 장자로부터 가축의 처음 난 것들의 죽음으로 인하여 이집트는 견잡을 수 없는 혼란에 휩싸인다. 급기야 바로는 모세와 아론을 불러 이스라엘 백성을 데리고 나가라고 명령한다(출 12:29-33). 이제 어느 길로 갈 것인지 새로운 선택이 모세에게 주어진다. 모세는 광야에서 줄곧 양치기 생활을 하였기 때문에 바로의 추격을 예상하면서 어떤 경로를 통하여 이집트를 벗어날 수 있을지 미리 염두에 두었을 것이다. 이스라엘이 허겁지겁 라암셋(Rameses)을 떠났기 때문에 숙곳(Sukkot)에 머물 때 전열을 가다듬었다(출 12:37이하). 이윽고 고센 땅에 묻혀 있던 요셉의 해골을 수습한 후에야 이스라엘은 본격적인 행로를 시작한다. 모세와 이스라엘이 라암셋을 출발하여 숙곳에 다다른 경로는 나일 강 하류에서 남동쪽으로 내려가는 길이다. 모세가 선택한 길은 다소 이해하기 힘들다. 왜냐하면 고센 지방에서 가나안으로 곧바로 연결되는 지름길이 있기 때문이다. 즉 모세와 이스라엘은 가까운 ‘블레셋 사람의 땅의 길’(출 13:17)³⁾, 또는 해변길 대신에 돌아가는 ‘홍해의 광야 길’(18절)로 행진하였던 것이다. 물론 출애굽기 13:17의 설명처럼 ‘블레셋 사람의 땅의 길’이 가나안에 이르는 빠른 길이지만 이집트 군

3) 출애굽기에서 ‘블레셋 사람의 땅의 길’이라고 부른 이 길이 당시 군사도로로 알려진 일명 ‘호루스의 길’이다. 투트모스 3세의 군대가 이 길을 따라 가자(Gaza)까지 가는데 열흘 걸렸다고 한다. Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary Exodus* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), 68.

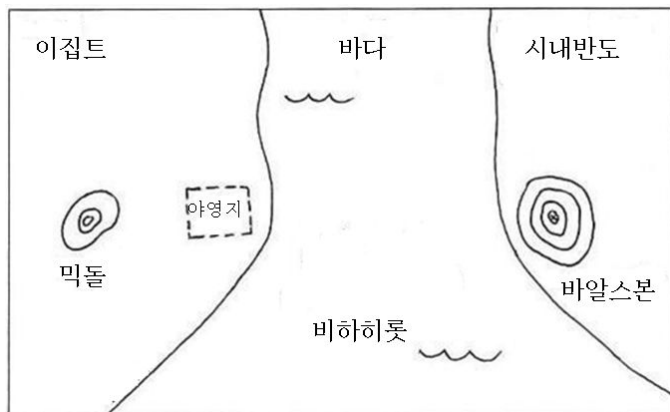
대의 추격에 직면한다면 다시 이집트로 돌아갈 수밖에 없다는 점을 염려하였기 때문에 그 지름길을 의도적으로 피한 것으로 볼 수 있다. 또 다른 설명은 요셉의 유골을 수습하기 위한 경로라고 해석할 수 있다. 어쨌거나 육십만의 출애굽 행렬을 생각하면 무모한 여정이라고 말할 수밖에 없다.

한편 출애굽 여정을 간추려서 소개한 민수기 33장에 따르면 ‘숙곳’은 이스라엘이 라암셋을 출발한 후 처음 장막을 친 곳임을 확인할 수 있다(민 33:5; 출 12:37).

숙곳을 떠나 광야 끝 에담에 진을 치고, 에담을 떠나 바알스본 앞 비하히룻으로 돌아가서 믹돌 앞에 진을 치고(민 33:6-7)⁴⁾

그러나 민수기의 기록과 달리 출애굽기에서는 에담 이후 어디에 장막을 쳤는지 가늠하기 쉽지 않다. 순차적으로 보면 에담에 장막을 쳤고(출 13:20), 가던 길을 돌이켜 ‘바다와 믹돌 사이의 비하히룻 앞 곧 바알스본 맞은편 바닷가’(출 14:2)에서 하룻밤을 묵은 것으로 파악된다. 한 순간에 여러 지명이 언급되기 때문에 오히려 그 지점을 콕 집어 말하기 어렵지만 이 야영지가 이집트 영역에서 이스라엘의 마지막 진영임을 알 수 있다. 이후 이스라엘은 ‘바다 가운데서 마른 땅’(출 14:16)을 지나 시내 광야로 진입한다. 아래 그림은 이해를 돕기 위하여 본문을 근거로 바다와 믹돌 사이의 비하히룻 앞 바알스본 맞은편에 설치되었을 야영지와 주변을 이미지로 표현한 것이다. 편의상 이스라엘의 출발지가 이집트의 고센 땅 서쪽이므로 이 점을 고려하려 동쪽을 향하여 행진한 것으로 그렸다.

이집트 탈출 초기의 경로는 라암셋에서 숙곳까지, 숙곳에서 에담까지, 그리고 에담에서 비하히룻으로 이어진다. 첫 번째 야영지 숙곳은 히브리어로 ‘텐트’라는 뜻으로, 탈출한 이스라엘이 ‘맨 처



4) 본고에서 제시하는 본문은 전반적으로 『개역개정판』을 따르면서 필요에 따라 사역했다.

음’ 야영한 장소를 가리킨다(출 12:37; 민 33:5). 에담은 출애굽기 13:20에서 이집트 쪽의 ‘광야 끝’으로 소개되어 있다. 하지만 이스라엘은 이집트에서 마지막 밤을 므딕과 비하히롯 앞의 야영지에서 보낸다. 마침내 이스라엘은 이집트 영역을 떠나 자유인으로서 본격적인 광야 유랑을 시작할 수 있게 된 것이다.

2.2. 바다와 므딕 사이 비하히롯 앞 바알스본 맞은편?

이집트에서의 최종 야영지를 소개하는데 세 지명이 어지럽게 나온다. 라암셋을 출발하여 홍해를 건너기 직전이다(민 33:7-8). 처음 한 동안, 즉 라암셋에서 숙곳, 숙곳에서 에담까지 탈출 행로는 순탄하게 계속되었던 것으로 보인다. 그러나 에담에서 다음 야영지로 가는 길은 갑자기 돌이켜 오던 방향으로 선회한다. 여기에는 두 가지 의문점이 제기된다. 하나는 왜 이스라엘은 이집트를 탈출하여 남동쪽으로 향하던 길을 돌이켜 ‘바다와 므딕’ 사이의 비하히롯으로 갔는지 어느 누구도 설득력 있는 주장을 내놓지 못하고 있다.⁵⁾ 가까운 해변길을 택하지 않은 것도 예상되는 바로의 추격을 따돌리기 위한 전략일 수도 있겠지만 현실적으로 나일 강 하류의 촘촘한 경비를 뚫고 나갈 수 없다는 판단 때문이었을 가능성도 있다. 이 점은 다음 장에서 ‘므딕’을 다룰 때 확인된다. 그러나 모세 일행이 가던 길을 다시 돌이킨다는 것은 바로에게 투항하거나 탈출을 포기한다는 의미다. 그만큼 위험 부담이 큰 모험이다. 그럼에도 오던 길로 돌이킨 것은 추격 군을 교란시키려는 고도의 전술이 아닌지 생각해볼 수 있다. 왜냐하면 일단 가나안으로 가는 지름길을 택하지 않고 남동쪽 경로로 택한 것은 일반적인 예상 도주로를 피한 것이었는데 모세는 그와 반대로 우왕좌왕하는 모습을 보여주면서 제3의 길, 예컨대 가테스 바네아와 신 광야로 이어지는 ‘수르 광야’ 길을 염두하고 있었을 수도 있기 때문이다.

다른 하나는 왜 한 장소를 설명하는데 여러 지명이 집중적으로 등장하는 것일까? 출애굽기 저자가 이렇듯 세밀하게 소개한 것은 그 공간의 지리적 특징을 숙지하고 있거나 중요하다고 여겼을 것이다. 더햄(John I. Durham)은 저자가 적어도 네 곳 이상의 장소를 거명하며 정확한 위치를 제시하려는 것은 출애굽 경로에 대한 역사적인 근거를 보여준다고 주장한다.⁶⁾ 따라

5) James K. Hoffmeier, “Out of Egypt: The Archaeological Context of the Exodus”, Margaret Warker, ed., *Ancient Israel in Egypt and the Exodus* (Washington: Biblical Archaeological Society, 2012), 14.

6) 존 더햄, 『출애굽기』, 손석태, 채천석 역 (서울: 솔로몬, 2000), 327-328; John I. Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary, vol. 3 (Waco: Word Books, 1987).

서 저자에게 이 장소는 세밀화를 그리듯 자세하게 설명해야 할 만큼 중요한 공간으로 받아들일 수 있다. 그러나 출애굽기 14:9에는 바로의 추격 군이 같은 장소에 당도한 장면이 소개된다.

애굽 사람들과 바로의 말들, 병거들과 그 마병과 그 군대가 그들[이스라엘]의 뒤를 따라 바알스본 맞은편 비하히롯 곁 해변 그들이 장막 친데에 미치니라. (출 14:9)

앞선 2절과 달리 므딕들은 빠지고 바알스본과 비하히롯만 언급되어 있다. 모세가 끈질기게 바로를 설득하고 협박하여 마침내 이스라엘의 이집트 탈출을 감행하였으나 라암셋을 떠난 이후 숙곳에서 에담으로 다시 돌아가는 등 갈팡질팡 하는 모습을 보여준다. 이 장면에서 등장하는 세 지명과 더불어 ‘바다’는 숙곳 남쪽 비터 호수인지, 북쪽의 발라 호수인지, 지중해를 가리키는지 경로가 더욱 아리송해진다.

지금까지 논의한 바와 같이 지도상으로 확인하기 쉽지 않은 므딕, 비하히롯, 바알스본, 그리고 바다처럼 자세하고 반복적으로 소개된 성서 구절을 찾아보기 힘들다. 여하간 세 지명이 등장하는 이 공간이 확대와 종살이를 마감하는 이집트에서의 마지막 여정이며, 자유의 세상으로 나아가는 ‘얌 수프’(יָם סוּף)를 지나 가나안에 진입하기 직전에 머문 장소가 된다. 그렇다면 여기에 특별한 해석학적 장치가 암시된 것은 아닐까? 이 질문에 대하여 다음 장에서 세 지명을 분석하면서 출애굽의 지정학적, 혹은 신학적인 의미를 모색해보고자 한다.

3. 므딕(מִדְיָן)

3.1. 지리적인 위치

우선 가장 먼저 나오는 ‘므딕’의 위치를 살펴보자. 출애굽기 14:2에 언급되는 세 지명 중에서 므딕의 위치는 비교적 라암셋에서 가까운 현재의 펠라시움 방향으로 나일 강 하류 삼각지대로 추정된다. 최근 므딕의 지리적 위치를 확보할 수 있는 고고학적 성과가 있었다. 지난 2008년 5월 자히 하와스(Zahi Hawass) 이집트 문화재 최고위원회 사무총장은 고고학자들이 현재의 라파(Rafah) 지구에서 가로 500m, 세로 250m 규모의 성곽 도시를 발굴

했다고 밝혔다.⁷⁾ 고대 이집트 라므세스 2세(B.C.E. 1304-1237) 당시 이집트와 팔레스타인을 연결하는 도로 ‘호루스 길’을 탐사하던 중 이 지역에서 진흙 벽돌로 축성된 성읍을 발견한 것이다. 이 성곽에 포함된 높이 4m 정도의 망루가 여러 개 확인되었다. 특히 이 일대에서 투트모세 2세(B.C.E. 1516-1504)를 새긴 부조가 발견돼 투트모세 2세 역시 이곳에 성곽을 지었을 가능성이 있다고 주장한다.

그 이전에도 나일 강 하류 지역의 경비가 삼엄한 사실이 밝혀진 바 있다. 즉 ‘사자의 은신처’(The Dwelling of the Lion)와 ‘세티의 요새’(the Fortress of Seti)라고 명명한 ‘멘마아트레의 믹돌’(Migdol of Men-maat-re) 등이 가나안으로 진입하는 호루스 길에서 발굴된 것이다.⁸⁾ 이 성곽에 포진된 망루들은 대부분 라므세스 2세 아버지 세티와 라므세스 2세 통치 시기에 축성된 것으로 판명되고 있다. 가장 육중하고 압도적인 것은 길이 790m, 너비 393m 짜리 요새이다. 호프마이어(James K. Hoffmeier)에 따르면 이집트 19-20 왕조(B.C.E. 1295-1069) 사이에 이집트와 가나안 경계에 많은 군사 시설물과 요새를 설치하여 선대의 이름으로 불렸다. 이를 테면 세티의 이름을 따서 ‘멘 마아트레의 망루’, 라므세스 2세의 이름으로 ‘라므세스 2세의 망루’ 등이 그것이다.⁹⁾

오렌(Eliezer D. Oren) 역시 성서에 몇 차례 나오는 믹돌의 위치를 고고학적 발굴을 통하여 확인하고자 하였다. 그는 논문 제목에서 암시하듯 카르낙 부조와 아나스타시 파피루스 등을 근거로 믹돌의 위치가 나일 강 삼각주의 동쪽 경계로서 시내 광야를 건너면 곧바로 만나게 되는 이집트의 변방 경계 지역으로 본다.¹⁰⁾ 한편 후대의 일이긴 하지만 예레미야서에서 믹돌은 유대인들이 거주하는 지역으로 나온다.

애굽 땅에 사는 모든 유다 사람 곧 믹돌과 다바네스와 놉과 바드로스 지방에 사는 자에 대하여 말씀이 예레미야에게 임하니라 … (렘 44:1)

7) Maamoun Youssef, “Archaeologists Find Ancient Fortified City in Sinai”, *Associated Press*, 2008. 5. 28.

www.nbcnews.com/id/24860550/ns/technology_and_science-science/t/archaeologists-find-ancient-fortified-city/#.U9AGx63Nupo.

8) James K. Hoffmeier, “Out of Egypt: The Archaeological Context of the Exodus”, 15.

9) 이뿐 아니라 팔레스타인 지역에서도 믹돌과 합성된 지명, 즉 Migdol-El, Migdol-Gad, Migdol- Eder 등이 발견된다. E. L. Curtis, “Early Cities of Palestine”, *The Biblical World* 7 (1896), 411-424.

10) Eliezer D. Oren, “Migdol: A New Fortress on the Edge of the Eastern Nile Delta”, *Bulletin of the American School of Oriental Research* 256 (1984), 32. 한편 오렌은 후대에 믹돌은 변방을 떠도는 부랑자와 용병의 수용소 등으로 활용되었을 가능성도 제시한다.

오랜의 주장에 의하면 이 구절은 이집트의 식민지 혹은 외래인 거주지를 동북쪽(northeast)부터 남쪽 순으로 기록한 것이다. 므독들은 가장 동쪽에 위치하고 바드로스는 최남단이다. 마찬가지로 예레미야 46장에 므독들이 다시 언급되는데 역시 가장 먼저 기록된다(렘 46:14). 예언자 에스겔은 ‘애굽 땅 므독들에서부터 수에네 곧 구스 지경까지’(겔 29:10; 30:6)라는 관용적인 어법을 사용함으로써 므독들이 바로 이집트의 동쪽 경계선임을 보여준다. 그러나 하우스만(Cornelius Houtman)의 주장은 사뭇 다르다. 즉 므독들이 나일 강 하류 동북쪽이 아니라 출애굽기 14장과 반대로 비터 호수 남쪽으로 에담보다 훨씬 아래쪽인 현재의 텔 엘 헤르(Tell el-Her) 지역의 국경선일 것으로 추측한다.¹¹⁾

최근 스콜니크(Benjamin E. Scolnic)는 앞에서 논의한 ‘사자의 은신처’가 호루스의 길에 있는 요새일 것으로 보고, 그렇다면 므독들은 현재의 ‘텔 엘 보그’의 남동쪽 3-5km 부근이라고 제안한다.¹²⁾ 지금까지 논의를 종합할 때 므독들의 위치가 정확히 한 지점으로 일치되지는 않으나 나일 강 하류에서 이집트의 동쪽 국경선과 시내 반도의 서쪽 습지의 경계선에 해당하는 지역으로 높은 땅대 혹은 성곽에 포함된 경계 초소를 가리키는 용어로 볼 수 있다.

3.2. 어원적인 의미

므독들은 이스라엘이 광야 유랑 초기에 지나갔던 곳으로 구약성서에 지명으로 몇 차례(출 14:2; 민 33:7; 렘 44:1; 46:14; 겔 29:10; 30:6) 나온다. 사전적인 의미는 ‘높은 탑’이나 국경선 근처에 세워진 ‘망루, 요새’를 가리키는 순수 셈어로 보인다.¹³⁾ 실제로 나일 강 하류의 동쪽 델타 지역에서 ‘므독’이라는 지명이 가끔 확인되기도 한다. 일단 이스라엘이 숙곳을 떠나 에담에서 하루를 묵었다(출 13:20). 다음 일정은 본문에서 확인하듯 그들의 행진을 돌이켜 바다와 므독 사이의 비하히롯 앞 곧 바알스본 맞은편 바닷가에 장막을 치게 된다.

여기서 잠깐 복음서에 등장하는 마리아 중 ‘막달라 마리아’의 막달라를 살펴보는 것이 므독의 어원을 이해하는 데 도움이 된다. 막달라 마리아는

11) Cornelius Houtmann, *Exodus*, vol. 1 (Leuven: Peeters, 1993), 112.

12) Benjamin E. Scolnic, “A New Working Hypothesis for the Identification of Migdol”, J. K. Hoffmeier and A. R. Millard, eds., *The Future of Biblical Archaeology: Reassessing Methodologies and Assumptions* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 91-120.

13) Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary Exodus*, 70.

글자 그대로 ‘막달라 출신 마리아’라는 뜻이다(막 15:40; 눅 8:2). 막달라(מַגְדָּלָא)는 높은 탑이나 요새를 가리키는 아람어이지만 그 뿌리 말은 히브리어 ‘가달’과 어원적으로 관련된다. 히브리어와 아람어는 ‘사촌 언어’(cousin language)라고 불릴 만큼 글자의 형태는 물론 문법적으로 유사한 점이 많을 뿐 아니라 심지어 단어도 같은 경우가 허다하다. 즉 히브리어 믱돌과 아람어 막달라는 ‘크다’, ‘위대하다’는 동사 가달(גָּדַל)에서 파생되어 동일한 의미를 가리킨다.

막달라는 지리적으로 보면 갈릴리 호수 서편에 위치하며 북으로 게네사렛과 남으로 디베랴 사이에 있는 성읍이다. 이곳이 ‘막달라’라고 불리는 까닭이 있다.¹⁴⁾ 막달라는 요세푸스(F. Josephus)가 ‘생선 절임’이라는 뜻의 ‘Taricheia’라고 일렀을 정도로 어업과 가공 산업이 번창한 곳이었다. 갈릴리 호수의 어획량 중 상당 부분이 막달라로 모여들었으며 이차적인 가공과 중개상이 이루어졌다. 생선의 신선도를 잘 유지하며 소비하는 방법은 현장에서 회로 먹거나 구이로 요리하는 것이다. 그러나 오래 보관해야 할 경우 생선을 소금에 절이거나, 혹은 말리기도 한다. 또 다른 방식으로는 증기로 물고기를 익히는 훈제 요리가 개발되었다. 이렇듯 소금 간 생선과 훈제로 가공된 생선은 예루살렘을 비롯한 여러 지역에 팔렸고 심지어 로마에 유대인의 진상품으로 사용되기도 하였다.

특히 막달라 지역은 풍부한 뿔감을 이용한 훈제 가공업이 발달한 곳이다. 훈제는 불의 효과적 이용과 밀접한 관련이 있다. 즉 생선을 잘 익히려면 자연히 굴뚝을 높이 세워 바람과 불의 강도를 적절히 활용해야 했다. 이리하여 훈제를 위한 가공 공장이 이곳저곳에 세워졌고 이렇듯 높이 솟은 굴뚝은 이 지역의 상징이자 별명이 된 것이다. 그렇게 붙여진 이름이 신약시대 통용되던 아람어로 ‘막달레나’(ἡ Μαγδαληνὰ)가 되고, 히브리어로 ‘믹달 누니에’(생선의 망대)이다.¹⁵⁾ 그러므로 구약의 믱돌과 복음서의 막달라는 높은 탑과 키 큰 굴뚝을 가리키는 유사한 의미, 다른 발음이다. 복음서에서 막달라는 오직 마리아의 출신 지역만을 가리키는 뜻으로 알려진 것이다. 그렇다고 믱돌과 막달라가 동일한 공간이라는 주장은 더욱 아니다. 둘은 의미상으로는 서로 관련 있지만 실제 시간과 공간적으로는 전혀 다른 두 지역이기 때문이다.

오랜은 믱돌이 사전적으로 ‘높은 탑’, ‘성곽’, 또는 ‘군사 훈련장’ 등을 의

14) 복음서에는 ‘막달라’가 달마누다(Δαλμανουθά, 막 8:10), 마가단(Μαγαδάν, 마 15:39) 등으로 표기되지만 히브리어 ‘가달’과 연관이 있다.

15) James F. Strange, “Magdala”, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, 464-65; 이요엘, 『이스라엘 12지파 탐사 리포트』 (서울: 평단문화사, 2010), 257에서 재인용.

미하지만 동시에 다양한 정착지를 가리킬 수 있다는 가능성도 열어놓고 있다.¹⁶⁾ 막달라가 높은 굴뚝 때문에 붙여진 이름이라면 므돌은 주변을 정찰하기 용이한 높은 요새나 성곽이다. 그러나 공통점은 높이 솟은 탑이나 망루처럼 한 눈에 간파된다는 점이다. 국경선의 출입을 경계하던 나일 강 하류의 망대이거나 갈릴리 호수에 솟아오른 굴뚝이거나 므돌과 막달라는 주변의 경관에 비해 크고 높은 인공 구조물인 것은 분명하다.

3.3. 므돌의 상징적인 의미

출애굽 경로에서 므돌의 역할은 분명하다. 즉 주변을 두루 살필 수 있는 지역으로서 내부적으로 이집트 백성과 노예들을 통제할 수 있는 위치이며 동시에 외부적으로는 적군의 움직임을 잘 포착할 수 있는 지리적인 이점이 요구되는 곳이다. 따라서 므돌은 높은 탑과 관련이 있다. ‘높은 망대’, 즉 ‘망루’나 ‘요새’를 의미하는 지명이라면 필연코 이집트의 국경지역일 가능성이 높고, 노예 노동자들이 밀집한 곳이라면 나일 강 하류의 어느 지점으로 추측할 수 있다. 그렇지만 위에서 확인한 바와 같이 ‘므돌’의 어원론적인 설명과 지리적 특징, 그리고 지정학적 현상을 통하여 그 지점을 유추할 수 있지만 지도상에서 그 지점을 구체적으로 적시한다는 것은 쉽지 않다. 따라서 므돌의 위치는 출애굽 여정에 포함된 특정 지점을 기술하기 위한 지점으로 국한하기보다는 므돌의 지정학적이며 상징적인 의미를 살펴보고 제안하는 것이다.

모세가 이와 같은 국경선 부근의 삼엄한 정찰과 빈틈없는 경비를 모를 리 없었을 것이다. 그러니 왜 이스라엘이 ‘블레셋 사람들의 땅의 길’을 경유하지 않았는지에 관한 답은 자명해진다. 물론 이상의 고고학적 발굴물들이 출애굽기의 므돌과 일치한다고 단정하기 어렵다. 다만 출애굽 사건이 라므세스 2세 치하에 일어난 일이라면 므돌은 이스라엘의 탈출과 관련되었을 가능성은 훨씬 커진다.

이와 같은 분석에 따르면 ‘므돌’은 출애굽 행로와 관련하여 지리적인 위치를 가리키는 하나의 좌표인 것은 확실하나 동시에 출애굽의 신학적 의미를 제고하려는 수사적 장치라고 읽을 수도 있다.¹⁷⁾ 다시 말해서 므돌은 이

16) Eliezer D. Oren, “Migdol: A New Fortress on the Edge of the Eastern Nile Delta”, 31.

17) 한편으로 므돌은 일종의 보통 명사로 경계표가 되는 건축물을 가리키는 이름으로 쓰인다. 그러나 하나님을 통칭하는 일반 명사로도 활용된 예도 볼 수 있다. 사무엘하 22:51(מִגְדָּלוֹ)과 시편 18:50(מִגְדָּלוֹ)에서는 모음이 약간 다른 형태를 취한다. 쿠파 공동체에서는 ‘하나님은 구원의 요새(מִגְדָּלוֹ)’라고 노래한다.

스라엘을 압제하며 종살이를 강요하던 이집트를 표상하는 상징물로서 국경에 배치된 제국의 표식이라고 간주할 수 있다. 막달라가 갈릴리 호수변에 자리한 훈제 공장의 많은 굴뚝을 가리키듯, 출애굽기의 댕들은 당시 세상의 최고 지배 세력이던 이집트의 폭력적인 통치를 공간적인 상징으로 풀어내어 출애굽의 지정학적 의미를 풀어낸 것이다.

4. 바알스본(בְּעֶלְצֶבֶת)

바알스본은 댕들보다 그 위치를 추정하기가 훨씬 어렵다. 노트(Martin Noth)는 바알스본의 위치를 확정할 수 있다고 주장하며 나일 강 하류 동편 지중해 연안 지역으로 본다.¹⁸⁾ 연구자들이 몇몇 후보 지역을 추정하고 있지만 역시 일치된 견해가 없다. 성서지도가 더러는 바알스본을 전혀 표기하지 않는 경우도 있으며 같은 지도라도 두 곳을 지정하는 예도 가끔 눈에 띈다.¹⁹⁾ 바알스본은 문자적으로 ‘북방의 터줏대감’, 또는 ‘북쪽의 실력자’ 정도로 옮길 수 있다. 한 단어처럼 보이지만 히브리어 두 낱말이 결합된 합성어이기 때문에 ‘바알’과 ‘스본’, 그리고 ‘바알스본’ 등 각각의 단어에 대한 분석과 해설이 요구된다.

4.1. 바알

구약성서에서 바알은 동사로는 ‘결혼하다’, ‘다스리다’가 되고, 명사로는 ‘주인’, ‘남편’ 또는 ‘지배자’를 뜻하는데 가나안 지역에서는 그들의 대표신(Baal)을 가리켰다. 이스라엘에서 바알은 본래 가나안 종교를 대표하는 이름을 넘어 우상의 상징처럼 사용되는데 그 이유는 그들이 신앙적으로 가나안의 종교를 비롯한 이교도와 끊임없이 대결해야만 했기 때문이다. 바알은 또한 ‘바알스본’처럼 인명이나 지명 등에서 합성어를 포함하여 빈번하게 언급되는데 그만큼 이스라엘에게는 한편으로 친숙한 이름이면서도 다른 한편으로 경계의 대상이기도 하였다.

이미 기원전 2천년 시기에 바알은 우가릿 산신의 고유명사로 잘 알려졌으며 바알브릿(삿 8:33), 바알세뵘(왕하 1:2), 바알브울(민 25:3; 호 9:10) 등

18) Martin Noth, 『출애굽기』, 국제성서주석 제2권, 박재순 외 3인 공역 (서울: 한국신학연구소, 1981), 129-131; *Das zweite Buch Mose: Exodus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973).

19) 성서와함께, 『성경지도』 개정판 (서울: 성서와함께, 2009), 지도 4.

과 같이 지역적인 특성을 합성어로 표시하고 있었다. 가나안과 시리아에서 바알은 일반적인 신으로 지칭되기도 하지만 실제로는 가나안의 으뜸 신이다. 흔히 남편(출 21:22; 삼하 11:26)이나 상급자(사 16:8) 등을 부르는 관직 명으로도 사용되었다. 바알은 특히 유목민이던 이스라엘이 가나안에 정착하는 과정에서 만난 곡식과 비의 신, 풍요와 다산의 농경 신으로서 곧잘 유혹의 대상이 되었으며, 자연히 이스라엘의 사제들과 예언자들에게 불편한 존재였다. 역사적으로 볼 때 바알은 이스라엘에 지대한 영향을 주고받았다(삿 2:11-15, 3:8-11; 왕상 16-18).

지역적으로 지중해 연안을 따라 수많은 산당들이 바알의 이름으로 세워졌으며 그 영향력은 심지어 나일 강 하류까지도 미쳤던 것으로 보인다. 여하간 바알은 그리스의 제우스나 바빌론의 마르둑에 상당하는 가나안 최고의 신의 자리를 지키고 있었다. 이와 같이 이스라엘과 바알의 불편한 관계는 사사 시대를 넘어서도 이어지다가 남북왕조 시대 아합 왕 때에 이르러 최고조에 달한다(왕상 18장). 엘리야가 갈멜 산정에서 바알 선지자를 물리치고 야웨의 승리를 선포하였지만(왕상 18:39) 그 뒤로도 바알의 질긴 유혹은 근절되지 않고 계속되었다. 그리하여 바알은 출애굽 이후 이스라엘의 야웨 신앙을 흔드는 위협적인 대상으로서 가까이 할수록 분쟁을 일으키는 갈등의 신, 이른 바 우상으로 간주되는 대표 주자였던 것이다.

4.2. 사폰(스본, 사본)

히브리어 ‘사폰’(סַפּוֹן)은 북쪽을 가리키는데 『개역개정』은 ‘북극’, ‘북쪽 끝’, 또는 ‘북방’으로 옮긴다(사 14:13; 겔 38:6, 15; 39:2; 시 48:2; 89:12; 욥 26:7). 동사로는 ‘숨어 있다, 간직하다’라는 뜻인데 은밀하게 감추어진 상태라는 의미가 된다. 그러니까 ‘사폰’은 본거지, 또는 은거지를 암시한다고 볼 수 있다. 고대 근동에서 ‘사폰’은 가나안의 주신 ‘바알’과 그의 거처와 예배 중심지로 알려진 ‘사폰’(『개역개정』은 ‘사본’, 수 13:27), 혹은 사폰(Zaphon) 산 등과 관련이 깊은 낱말이라고 할 수 있다. ‘사폰’은 구약성서에 152차례 나온다. 리핀스키(E. Lipiński)는 ‘사폰’의 지리적 위치를 비롯한 신화적인 의미 등을 다양한 용례를 통하여 검토한 바 있다.²⁰⁾ 본래 ‘사폰’은 시리아와 팔레스타인의 경계에 있는 거룩한 산을 가리키는 지명이며 가장 오래된 언급은 우가릿 문헌에서 찾아볼 수 있다.

한편 구약성서에는 사폰 산은 시온과 동일하거나 같은 의미로 신화적으

20) E. Lipiński, “סַפּוֹן”, *Theological Dictionary of Old Testament*, vol. 12, 435-443.

로 쓰이기도 한다. 즉 시편 48:2에 ‘사폰의 꼭대기, 시온 산’이라는 표현이 나온다. 한글성서 『개역개정』은 ‘큰 왕의 성 곧 북방에 있는 시온 산’으로 옮기고 있다(겔 38:6, 15, 39:2). 에스겔은 또한 ‘사폰’을 폭풍우와 관련된 자연 현상으로 묘사하기도 한다(겔 1:4). 이와 유사한 표현이 잠언에도 나온다. ‘사폰의 바람이 비를 일으킴 같이’(잠 25:23). 이와 같은 사폰의 상징성은 바람, 비, 천둥 번개 등의 표상되는 바알 신앙의 특징을 잘 보여준다.

사폰(스본, 사본)의 일차적인 뜻은 바알과 그의 하급 신들의 거처하는 거룩한 산, 또는 본거지이며 바알의 왕좌가 있는 곳으로서 그리스의 올림푸스 산에 해당한다고 보면 된다. 앞으로 사폰은 이스라엘이 건조한 광야를 유랑하는 동안 바람과 비의 신 바알을 끊임없이 맞닥뜨리게 되며, 특히 가나안에 정착한 후에도 풍요의 신을 자처하는 바알과 더불어 이스라엘을 유혹하는 우상이며, 바알 신앙의 본 고장을 이르는 뜻으로 확대된다.

4.3. 바알스본

그렇다면 바알스본은 어디쯤일까? 시내 산이 야웨 하나님의 산이듯 바알스본은 가나안의 최고 신 바알이 사는 거룩한 산으로 묘사된다. 바알 신앙의 본거지가 곧 우가릿 북쪽의 사폰 산이었으며 바알 신전이 그곳에 있었다. 올브라이트(W. F. Albright)는 기원전 6세기경 페니키아의 문헌을 제시하며 바알스본을 나일 강 하류의 다바네스(Tahpanhes), 현재 지명 사이드(Said) 항 인근일 가능성을 제시한다(렘 44:1).²¹⁾ 그의 주장대로라면 가나안 신앙이 이집트까지 퍼져 있었다는 설명이 가능하다. 실제로 나일 강 하류의 풍부한 물산과 식량은 가까운 지역의 사람들을 끌어들였을 것이고 그들의 신앙도 자연스럽게 따라 갔을 것이다. 가나안의 바알은 이집트의 셋(Seth)과 동일하게 예배의 대상이 되었고, 기원전 6세기로 추정되는 한 편지에는 “바알스본과 다바네스의 모든 신들의 축복을 빈다”는 구절 등에서 서로의 왕래를 확인할 수 있다.²²⁾

근자에 호프마이어는 바알스본을 발라 호수 부근의 ‘바알의 바다’일 가능성을 타진하고 있다.²³⁾ 그렇게 되면 ‘바알스본’은 나일 강 하류, 지중해

21) W. F. Albright, “Baal Zaphon”, Walter Baumgartner, ed., *Festschrift Alfred Bertholet zum 80 Geburtstag* (Tübingen: Mohr, 1950), 1-14.

22) 나훔 M. 사르나, 『출애굽기 탐험』, 박영호 역 (서울: 솔로몬, 2004), 213; Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary Exodus* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), 71; Nahum M. Sarna, *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel* (New York: Schocken, 1986), 109.

23) Barbara J. Sivertsen, *The Parting of the Sea: How Volcanoes, Earthquakes, and Plagues*

연안의 어느 지점, 곧 현재의 사이드와 펠루시움 사이일 가능성이 높다. 지금까지 바알스본에 대한 어원과 지리적인 연구를 통해서 의미와 위치를 살펴보았다. 안타깝게도 바알스본으로 예상되는 몇몇 지점을 확인할 뿐 더 이상 논의가 진척되지 못하는 상황이다.

바알스본이 출애굽 여정 초기, 즉 바다를 통과하기 직전에 언급된 것은 다분히 의도적이다. 왜냐하면 야웨가 이스라엘을 바다에서 구원한 것은 거대한 혼돈의 세계를 장악함으로써 그 자신이 경배의 대상이 될 수 있기 때문이다. 여기에서 바알스본은 바다의 신, 혹은 폭풍의 신으로 바다 사람들과 연관되었을 개연성을 보여준다.²⁴⁾ 이렇듯 바알스본은 바다의 신, 혹은 바닷사람들의 생활과 연관되었기 때문에 바다를 통한 출애굽 여정에 의도적으로 포함되었을 것이다. 왜냐하면 야웨가 이집트에서 이스라엘을 탈출시킨 것은 바다의 신과 이집트 제국으로부터 출애굽을 암시하기 때문이다. 이 점에서 이스라엘과 바알의 갈등도 뿌리 깊은 역사가 있었음을 염두에 둔 포석으로 보인다. 따라서 바알스본의 지리적 위치를 출애굽 경로에서 확인하는 것도 필요하지만 노예에서 자유인으로 거듭난 이스라엘을 또 다른 방식으로 예속시키려는 우상이라는 점에서 바알스본의 상징적 의미를 새겨보는 것이다.

5. 비하히룻(פִּיהַיִּוּת)

바하히룻은 지금까지 어디인지 정확하게 알려진 바도 없고, 앞의 믹돌과 바알스본보다도 더 복잡하다. 더구나 이집트나 그리스 등의 문헌에도 이와 유사한 지명이 나오지 않는 실정이다. 이 단어는 ‘피’와 ‘하히룻’ 두 개의 단어가 연계형처럼 합성되어 있기 때문에 ‘피’, ‘하히룻’ 그리고 ‘비하히룻’ 세 가지 경우를 고려하며 분석해야 한다.

5.1. 피

우선 우리말로 음역된 ‘비’는 본래 이집트어 ‘피’(Pi)에 해당한다. 구약성서에서 ‘비돔’, ‘비라암셋’, ‘비하술’, ‘비베셋’ 등도 ‘비’와 고유명사의 결합을 보인다. 흔히 이집트 왕으로 불리는 ‘바로’의 본래 발음은 ‘파라

Shaped the Story of Exodus (Princeton: PUP, 2009), 130.

24) Cornelius Houtman, *Exodus*, vol. 1, 105-106.

오'(Pharaoh)이다. 이 칭호는 이집트의 최고 통치자를 일컫는 표현으로 알고 있지만 본래는 '큰 집' 또는 태양신 '라(Ra)의 신전'이라는 뜻이다. 특히 이집트 19왕조(B.C.E. 1306-1200)의 '파라오'는 통치 왕조를 가리키는 용어로 쓰였고 점차 오늘날의 청와대나 백악관처럼 당시 통치자를 상징하게 되었다.²⁵⁾ '하히룻'은 이집트의 여신 '하술'(Hathhor)이다. 따라서 비하히룻은 '여신 하술의 신전'을 의미한다. 이와 같이 '장소와 이름'이 결합된 고유명사는 고대 이집트 문서에 빈번하게 쓰인 것으로 확인된다. 즉 비돔(Pithom)은 아툼 신전(House of Atum)을, 비라암셋(Pi-Rameses)은 라암셋의 궁전(House of Rameses) 등을 뜻한다.²⁶⁾

한편 '피'를 히브리어로 읽으면 본래 '입'(פִּי)을 가리키는 낱말이 축약되어 뒤에 오는 단어와 결합된 형태로 읽을 수 있다. 비하히룻이 민수기에는 '피'가 생략되어 나온다(민 33:8). 칠십인역(LXX)은 비하히룻을 지명처럼 음역하지 않고 테스 에파우레오스(τῆς ἐπαύλεως)로 옮긴다. 칠십인역이 '농장'(farmstead), 또는 '개척지', '거주지'를 의미하는 단어로 번역한 것으로 보아 번역자들은 비하히룻이 목초지를 뜻하는 하체룻(חֲצֵרָה)으로 읽었을 가능성이 있다. 하우스만은 '피'가 입을 가리키는 것은 분명하나 비돔에서와 같이 이집트어를 히브리어로 채용한 것으로 이해한다.²⁷⁾ 그렇다면 '하히룻'을 풀어야 '비'의 의미를 살릴 수 있을 것이다.

5.2. 하히룻

'하히룻'의 기본 자음은 h-r-t로 '새기다', '파다'라는 뜻이다. 이 독법이 옳다면 비하히룻의 지리적 위치를 가늠하는 데 단서를 찾은 셈이 된다. 왜냐하면 히브리인, 혹은 이집트 노예들이 토성을 쌓거나 힘든 운하를 건설하였다면 그 지역이 후보지가 될 수 있을 것이기 때문이다. 앞의 2장에서 제시한 믹돌, 바알스본, 비하히룻의 그림을 예시한 대로 믹돌과 바알스본 사이에 바다가 있다. 비하히룻은 아마도 나일 강 하류에 있었을 운하와 관련하여 '운하의 입구'를 가리키거나 칠십인역의 번역을 살린다면 노동자들

25) 동양에서도 최고 통치자를 지칭하는 왕이나 대통령 등 고위 관리를 전하(殿下), 폐하(陛下), 각하(閣下) 등으로 일컬으며 '파라오'와 같이 유사한 경로를 거쳤다고 볼 수 있다. 이를 테면 '전하'는 본래 궁궐이나 대궐의 계단 아래 있는 이를 가리키는 뜻이었지만 최고 관직을 가리키는 칭호가 된 것이다.

26) 본래 '비라암셋'은 타니스였는데 라므세스 2세가 재건함으로써 붙여진 이름이다. H. H. Rowley, 『聖書地圖 Student's Bible Atlas』, 대한기독교서회 편집부 역 (서울: 대한기독교서회, 1995), 6.

27) Cornelius Houtman, *Exodus*, vol. 1, 124.

의 집단 거주지를 암시할 수 있다. 또 한 가지 므돌과 연관 지어 해석할 수 있는 이론은 적군의 침입에 대비하는 해자(moat)로 볼 수 있다는 설명이다. 해자(壕字)는 보통 동서양을 막론하고 외부의 침입을 막기 위해 성곽 주변에 강을 끌어들이거나 연못을 파서 물을 채워 놓은 방어선을 가리킨다.

그렇다면 비하히롯은 히브리들이 이집트의 노예 노동자로 강요된 삶을 살았던 이스라엘의 고통과 거대한 제국의 착취를 동시적으로 보여주는 지역을 추정할 수 있게 된다.²⁸⁾ 그러므로 므돌이 이집트 제국의 통치 아래 있는 소수 민족과 하층민들을 감시하는 높은 망루라면, ‘비하히롯’은 히브리 등과 같은 ‘중대한 잡족’(출 12:38)의 울부짖는 고달픈 현실을 반영하는 것으로 볼 수 있다.

5.3. 바하히롯

비하히롯은 ‘비’와 ‘하히롯’ 두 개의 단어가 나란히 연결된 형태로서 뒤에 오는 자음에 따라 Pe, Pa, 또는 Pi 등으로 변화된다. 학자들은 이집트어로 읽을 때와 히브리어로 읽을 때의 차이점을 들어 비하히롯을 풀이한다.²⁹⁾ 지난 20세기 초에 야블론스키(Bryant Jablonsky)는 비하히롯이 콕터어 Pi-Achirot, 곧 ‘사초풀이 자라는 장소’라고 풀이한 바 있다. 즉 나일 강 하류의 습지와 연관된 현재 지명 라스 아타카(Ras Atakah)라고 제안하였다.³⁰⁾

그러나 유대교 랍비들의 비하히롯 해석은 과거의 사실로 고정시키기보다 미래 지향적인 설명을 내놓는다. 즉 ‘운하 입구’로 번역할 수 있는 이집트어 ‘비하히롯’을 히브리어 ‘자유’(ḥerut)에 정관사가 포함된 ‘그 자유의 입구’로 새긴다. 중세 유대교 학자 라시(Rashi)는 ‘히롯’을 자유라고 풀이하면서 그 이유는 이스라엘이 바로 거기서 자유인이 되었기 때문이라고 설명한다.³¹⁾ 이렇듯 일반명사에 정관사를 더한 형태로 읽으면 하나님이 인도하여 낸 그리하여 절대적 자유가 부여되어 그 자유의 의미가 한층 강조된다. 이집트어 비하히롯은 고통스럽게 노역을 하던 운하의 현장을 반영하지만, 히브리어는 자유인으로서 새로운 여정을 눈앞에 둔 ‘자유의 광장’으로 읽을 수 있는 중의적인 의미로 읽을 수 있다는 것이다.³²⁾

28) Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1979), 196.

29) Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary Exodus*, 70.

30) Max Seligson, “Pi-Hahiroth”, *The Jewish Encyclopedia*, vol. 10, 34.

31) A. Cohen, *The Soncino Chumash: The Five Books of Moses with Haphtaroth* (Jerusalem: Soncino, 1993), 409.

32) Targum Onkelos, Rashi 등 유대교의 저작들을 참조.

한편 나본(Mois A. Navon)은 한 걸음 더 나아간다. 그는 출애굽기 14:2과 9절에 똑같이 나오는 비하히롯의 세밀한 차이점을 찾아내어 그 의미를 부각시킨다.³³⁾ 즉 2절은 ‘비하히롯 앞’(לְפָנֵי פִּי־הַחַיִּוֹת)이고 9절은 ‘비하히롯 위’(עַל־פִּי־הַחַיִּוֹת)로 수식하는 전치사가 다르다.³⁴⁾ 그러니까 앞 절은 아직 바다를 건너지 않고 천막을 친 상황이기 때문에 ‘자유의 입구 앞’으로 묘사되었지만, 바로의 군대가 추격해온 9절에는 이미 ‘비하히롯 위’를 걷고 있는 자유의 실행으로 판단하기 때문에 전치사 ‘עַל’을 쓴 것이라고 해석한 것이다.

따라서 이스라엘에게 비하히롯은 이집트 제국의 종살이 하던 치욕과 압제의 자리가 아니라 당당하게 자유의 현장을 선포하는 자유인의 현장으로 바뀌게 된다. 이스라엘에게 비하히롯은 과거 제국의 명예를 유지하기 위해 운하를 파내야 했던 이집트에서의 탈출이며 이제는 종의 명예로부터 벗어나 자유인으로 새로이 출발하는 출정식장과 같다고 할 수 있다.

6. 맺는 글

출애굽기 14:2처럼 한 곳을 설명하기 위해 지명이 집중적으로 언급된 예는 좀처럼 보기 어렵다. 이것은 저자에게 매우 친숙한 지역이고 중요한 지역이었음을 반영한다. 이스라엘은 라암셋(?)에서 숙곳, 에담을 지나 남동쪽으로 가다 돌이켜 ‘바다와 므돌 사이, 비하히롯 앞 바알스본 맞은편 바닷가’에 장막을 친다. 민수기에서는 이곳이 셋째 날이지만 출애굽기에서는 몇 번째 밤인지 명확하지 않다. 여기에는 시간의 일정을 명시하지 않은 출애굽기 저자의 특별한 의도가 있을 것이다. 다만 유감스럽게도 이 세 지명이 어디인지 지도상에서 확인하기 어렵다는 사실이다. 그렇다면 왜 성서 기자는 얼른 알아차리기 힘들 정도로 많은 지명을 한꺼번에 소개하고 있는 것일까? 그 이유는 위에서 토의한 대로 므돌, 비하히롯, 그리고 바알스본에 숨겨진 출애굽의 신학적 의미가 내포되어 있기 때문이다.

메소포타미아가 ‘두 강 사이’를 의미하듯 출애굽은 ‘므돌과 바알스본 사이’에 위치한다. 유프라테스와 티그리스 사이에서 찬란한 메소포타미아 문

33) Mois A. Navon, “Pi-Hahiroth – The Mouth of Freedom”, *Jewish Bible Quarterly* 27:4 (1999), 261.

34) 대부분 번역들이 ‘비하히롯 위’를 살려내지 못하고 있다. ‘비하히롯 곁’(개역개정), ‘비하히롯 근처’(새번역), ‘near Pi-Hahiroth’(NIV), ‘by Pi-Hahiroth’(NRSV) 등을 참조하라.

명이 태어난 것처럼 이스라엘은 므돌과 바알스본 사이에서 야웨 신앙을 꽃피웠다. 그 공간은 다름 아닌 자유의 광장, ‘비하히롯’이다. 그러나 출애굽 공동체 이스라엘이 자유인으로서 거듭났지만 그들이 누릴 수 있는 자유는 무제한적으로 허용되지 않는다. 왜냐하면 왼쪽으로 한 발자국만 나가면 ‘므돌’이 그들을 착취하며 유린할 것이고, 오른쪽으로 한 손을 뻗으면 ‘바알스본’이 그들의 자유를 유혹하며 예속시킬 것이기 때문이다. 놀랍게도 바로는 이와 같은 사실을 알았을까? 그는 이집트를 탈출하는 이스라엘을 향하여 이렇게 소리친다. ‘(이스라엘은) 광야에 갇힌 바 되었다’(출 14:3). 그렇다. 이집트를 벗어날 마지막 관문이 므돌이며, 자유인으로서 광야를 유랑할 수 있는 공간이 비하히롯이고, 여전히 경계해야 할 ‘바알’의 영향력을 의식적으로 알아차려야 할 지역으로서 바알스본에서 머물렀던 것이다. 이스라엘이 향유할 수 있는 자유의 공간은 오직 므돌과 바알스본, 곧 ‘제국의 압제와 바알의 유혹’ 사이의 광야일 뿐이다.

<주제어>(Keywords)

출애굽 초기 경로, 므돌, 바알스본, 비하히롯, 막달라.

Early route of Exodus, Migdol, Baal-zephon, Pi Hahiroth, Yahwism.

(투고 일자: 2014년 7월 31일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<참고문헌>(References)

- 나훔 M. 사르나, 『출애굽기 탐험』, 박영호 역, 서울: 솔로몬, 2004.
- 미카엘 아비요나, 요하난 아하로니, 『아가페 성서지도』, 편집부 역, 서울: 아가페 출판사, 1988; Y. Aharoni, and Michael Avi-yonah, *The Carta Bible Atlas*, Jerusalem: Carta, 2002.
- 성서와함께, 『성경지도』 개정판, 서울: 성서와함께, 2009.
- 앤슨 F. 레이니, R. 스티븐 나틀리, 『성경 역사, 지리학, 고고학 아틀라스』, 강성열 역, 서울: 이레서원, 2010; Anson F. Rainey and R. Steven Notley, *The Sacred Bridge: Carta's Atlas of the Biblical World*, Jerusalem: Carta, 2005.
- 이원희, 『포토 성경지명사전』, 서울: 하늘기획, 2010.
- 이요엘, 『이스라엘 12지파 탐사 리포트』, 서울: 평단문화사, 2010.
- 존 더햄, 『출애굽기』, 손석태, 채천석 역, 서울: 솔로몬, 2000.
- 홍순화, 『GPS 성경지명사전』, 서울: 한국성서지리연구원, 2012.
- Brisco, Thomas V., 『두란노성서지도』, 강사문 외 역, 서울: 두란노서원, 2008; *Holman Bible Atlas: A Complete Guide to the Expansive Geography of Biblical History*, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1998.
- Noth, Martin, 『출애굽기』, 국제성서주석 제2권, 박재순 외 3인 공역, 서울: 한국신학연구소, 1981.
- Rowley, H. H., 『聖書地圖, Student's Bible Atlas』, 대한기독교서회 편집부 역, 서울: 대한기독교서회, 1995.
- Albright, W. F., “Baal Zephon”, Walter Baumgartner, ed., *Festschrift Alfred Bertholet zum 80 Geburtstag*, Tübingen: Mohr, 1950, 1-14.
- Barett, David P., *ESV Concise Bible Atlas*, Wheaton: Crossway, 2012.
- Cassuto, Umberto, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem: Magnes Press, 1951, 1982.
- Curtis, E. L., “Early Cities of Palestine”, *The Biblical World* 7 (1896), 411-424.
- Gurtner, Daniel M., *Exodus: A Commentary on the Greek Text of Codex Vaticanus*, Leiden; Boston: Brill, 2013.
- Hoffmeier, James K., “The Search for Migdol of the New Kingdom and Exodus 14:2: An Update”, *Buried History* 44 (2008), 3-12.
- Hoffmeier, James K., “Out of Egypt: The Archaeological Context of the Exodus”, Margaret Warker, ed., *Ancient Israel in Egypt and the Exodus*, Washington: Biblical Archaeological Society, 2012, 1-20.
- Houtmann, Cornelius, *Exodus*, vol. 2, Leuven: Peeters, 1993.
- Durham, John I. *Exodus*, Word Biblical Commentary, vol. 3, Waco: Word Books, 1987.

- LaCocque, A., *The International Bible Atlas*, Carta: Israel Map & Publishing Company, 1999.
- Lamdin, T. O., “Migdol”, *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, vol. III, 377.
- Lipiński, E., “מִגְדֹּל”, *Theological Dictionary of Old Testament*, vol. 12, 435-443.
- Lott, Jeffrey., “Migdol”, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. IV, 822.
- Navon, Mois A., “Pi-Hahiroth – The Mouth of Freedom”, *Jewish Bible Quarterly*, 27:4 (1999), 259-264.
- Noth, Martin, *Das zweite Buch Mose: Exodus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- Oren, Eliezer D., “Migdol: A New Fortress on the Edge of the Eastern Nile Delta”, *Bulletin of the American School of Oriental Research* 256 (1984), 7-44.
- Propp, William H., *Exodus 1-18: A New Translation with Notes and Comments*, New York: Anchor Bible, 2008.
- Sarna, Nahum M., *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*, New York: Schocken, 1986.
- Sarna, Nahum M., *The JPS Torah Commentary Exodus*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.
- Scolnic, Benjamin E., “A New Working Hypothesis for the Identification of Migdol”, J. K. Hoffmeier and A. R. Millard, eds., *The Future of Biblical Archaeology: Reassessing Methodologies and Assumptions*, Grand Rapid: Eerdmans, 2004, 91-120.
- Seligson, Max, “Pi-Hahiroth”, *The Jewish Encyclopedia*, vol. 10, 34.
- Sivertsen, Barbara J., *The Parting of the Sea: How Volcanoes, Earthquakes, and Plagues Shaped the Story of Exodus*, Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Strange, James, “Magdala”, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. IV, 464-465.
- Youssef, Maamoun, “Archaeologists Find Ancient Fortified City in Sinai”, *Associated Press*, 2008. 5. 28.

<Abstracts>

Exploring Toponyms in the Early Route of Exodus

Chang-Joo Kim
(Hanshin University)

This article explores toponyms by analysing the early route of Exodus: Migdol, Baal-zephon, and Pi-Hahiroth. Many studies have discussed the locations of the three sites. However, there is no consensus regarding where those spots are. This article thus attempts to interpret the implied senses behind those words etymologically and theologically.

Israel was once under the tyranny of Pharaoh but after Israel became free, a tent was set up between Migdol and Baal-zephon, also known as ‘the front of Pi-Hahiroth’. These sites are stated in the Book of Numbers as the third night, yet in the Book of Exodus, it is not clearly stated. The author of Exodus might have had a purpose of not clarifying the chronological order. Unfortunately, the three designations cannot be pointed on the maps. Then why would the author of the Book of Exodus pass down and mention unidentifiable sites? This is because Migdol, Pi-Hahiroth, and Baal-zephon are used symbolically in the Book of Exodus.

The word, Mesopotamia means ‘between two rivers’ while Exodus refers to ‘in between Migdol and Baal-zephon’. As the Mesopotamian civilization prospered in between Euphrates and Tigris, Yahwism flourished among the Israelites in between Migdol and Baal-zephon. That place is the entrance of freedom, ‘Pi-Hahiroth’. Even though Israel was an Exodus community that had become free, her freedom was limited. On the one hand, there was Migdol which would exploit and violate them, while on the other hand, there was Baal-zephon which would lure their freedom to subordinate Israel. Would Pharaoh have known about this? As Israel escaped from Egypt, he said, “They are wandering aimlessly in the land; the wilderness has closed in on them” (Exo 14:3). The only place Israel could enjoy and feel free was in between Migdol and Baal-zephon, that is, the space between the oppression of an empire and the temptation of Baal.

다윗의 조가(삼하 1:17-27) -다윗의 왕정 이념의 노래-

김정봉*

1. 서론

다윗은 사울과 요나단의 죽음을 애도한 조가를 지어 유다 족속에게 가르쳤다(삼하 1:17-27). 그는 자신의 조가에서 이스라엘의 왕이자 군사 지도자들이었던 사울과 요나단의 생전의 삶을 영웅적으로 회고하며 그들의 죽음에 조의를 표한다.¹⁾ 사울과 요나단은 이스라엘에게는 ‘영광’이었고 ‘용사’였으며 ‘싸우는 무기’였다. 다윗은 그들을 독수리보다도 빠르고 사자보다 강한 자들로 묘사한다. 그러나 다윗은 산 위에서 당한 그들의 죽음을 상기시키며 쓰러져 망한 자들로 반복해서 알린다.²⁾ 이는 마치 다윗이 사울과 요나단은 용사들이었지만 결국 망한 자들로 선포하는 인상을 자아낸다. 이처럼 다윗의 조가에 내비치는 이중적인 성격은 그 노래를 유다 족속에게 가르치도록 명령(삼하 1:18)한 불명확한 다윗의 의도와 함께 주

* University of Pretoria에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 침례신학대학교 구약학 시간 강사. jbkim0104@gmail.com. 이 논문은 2012년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2012S1A5B5A07037712).

- 1) 사무엘하 1:19-27은 다윗의 진심어린 슬픈 노래이며 이스라엘의 영웅의 죽음에 대한 다윗의 애곡이 진정성을 나타낸다는 주장을 위해서는 다음 연구들을 참고하라. J. Randall Short, *The Surprising Election and Confrontation of King David*, HTS 63 (Cambridge: Harvard University Press, 2010); Paul Borgman, *David, Saul, and God: Rediscovering an Ancient Story* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 153; W. B. Brueggemann, *First and Second Samuel, Interpretation* (Louisville: John Knox, 1990), 214; H. W. Hertzberg, *I & II Samuel*, OTL (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), 239.
- 2) 다윗의 조가를 정치적인 수사적 노래로 설명하는 접근을 위해서는 다음을 참고하라. Tod Linafelt, “Private Poetry and Public Eloquence in 2 Samuel 1:17-27: Hearing and Overhearing David’s Lament for Jonathan and Saul”, *The Journal of Religion* 88 (2008), 526; A. F. Campbell, *2 Samuel: The Forms of the Old Testament Literature volume VIII* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 25; Michael B. Dick, “The ‘History of David’s Rise to Power’ and the Neo-Babylonian Succession Apologies”, Bernard F. Batto and Kathryn L. Roberts, eds., *David and Zion* (Winona Lake; Eisenbrauns, 2004), 11.

목된다.

다윗의 조가의 이중성은 『개역개정』에서 ‘영광’으로 번역된 히브리어 단어 **כבוד**(찌비)와 ‘높은 곳’으로 번역된 **גבוה**(바뭇) 그리고 다윗의 길보아산에 대한 저주의 표현 등을 분석하도록 이끈다. **찌비**와 **바뭇**은 비록 사울과 요나단을 향한 극존칭과 전사한 장소를 가리키지만 두 단어의 다의적인 성격으로 인해 본문 내에서 뿐만 아니라 주변 문맥과의 관계 속에서 그 의미를 단정하기에는 어려워 보인다. 사실 다윗의 조가는 개인적이자 공적인 노래라 할 수 있다.³⁾ 다윗은 그의 노래에서 사울과 요나단의 죽음을 개인적으로 애도하였으며 또한 사울과 요나단의 죽음이 초래할 공적인 결과도 주목하였다(삼하 1:20). 사울과 요나단을 조상하기 위해 지어진 노래임에도 불구하고 근접문맥 속에서 그 노래의 의도와 의의는 명확하지 않다.

다윗의 조가의 분석을 위해서 정치적 배경은 간과될 수 없다. 결과적으로 다윗은 사울과 요나단의 죽음을 추모한 이후에 유다의 왕으로 기름 부음을 받았기 때문이다(삼하 2:4). 따라서 다윗의 조가에 자리한 다윗의 정치적 동기는 주목되어야 하며 그 정치적 배경과 의도는 다윗 왕정 이념과의 연관성 속에서 분석되어야 한다. 다윗의 조가(삼하 1:19-27)는 그 구조와 내용이 사울 전승(삼상 9-11; 13-15)을 포함한 넓은 문맥인 다윗 이야기(삼상 16-삼하 5)와 고대근동 왕정 이념의 배경 속에서 수행될 것이다. 다윗의 조가는 궁극적으로 신적으로 부여된 다윗의 정치적 권위와 지도력을 선언하는 노래로 다윗과 그의 집 그리고 그의 왕정에 대한 영원한 신적 언약을 주장하는 다윗 왕정 이념(삼하 7)의 배경 속에서 그 진정한 의의가 자리한다는 논증을 전개하는 것이 본 논문의 목적이다.

2. 다윗의 조가의 배경

3) 리나펠트(Tod Linafelt)는 사무엘서에서 ‘이상적인 왕’과 ‘무자비하고 이기심에 사로잡힌 왕’ 등의 다윗의 양면성을 주목함으로 다윗의 조가를 개인적 애곡의 시와 공적 정치적 수사의 양면성의 관계에서 분석하였다. Tod Linafelt, “Private Poetry and Public Eloquence in 2 Samuel 1:17-27: Hearing and Overhearing David’s Lament for Jonathan and Saul”, *The Journal of Religion* 88 (2008), 497-526; 한편 보그만(Paul Borgman)은 다윗의 조가에서 사울을 향한 다윗의 지고한 경외감과 함께 사울의 아들 요나단을 향한 다윗의 깊은 사랑의 개인적 표현을 발견할 수 있지만 그러한 다윗의 개인적 태도는 모든 이스라엘의 눈에 다윗 자신의 위상을 고양시키게 되었으며 결국 정치적 이익을 구하였을 것이라고 주장하였다. Paul Borgman, *David, Saul, and God: Rediscovering an Ancient Story* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 153-156.

다윗의 조가는 다윗이 사무엘로부터 기름 부음을 받는 사건을 전하는 사무엘상 16장으로부터 온 이스라엘의 왕으로 등극하였음을 알리는 사무엘하 5장까지의 다윗 이야기 내에 자리한다. 다윗은 사울의 군대 지휘관이자 그의 사위였으며 또한 그의 아들 요나단과는 언약 관계에 있던 친구이자 동료였다. 다윗은 이스라엘에게 사울의 군대가 직면한 수치와 패배의 위협으로부터 승리를 가져다주었다(삼상 17장). 다윗의 명성은 사울의 명성을 항상 능가하였다(삼상 18:5-7). 갑작스런 다윗의 영웅적인 등장과 부상 그리고 그에게 쏘리는 국가적 주목은 사울로 하여금 소외감과 긴장감을 불러일으켰음에 틀림없었을 것이다(삼상 18:9-12). 사울과의 관계는 더욱 악화되어 다윗은 더 이상 사울과 함께 할 수 없음을 깨닫고 황급히 사울을 피해 유랑하게 되었다(삼상 19:18). 끝날 것 같지 않았던 사울로부터의 다윗의 도피는 사울과 요나단의 전사로 극적인 전환을 맞게 되었다(삼하 1-2장). 다윗은 사울과 요나단의 죽음을 애도하였으며 곧바로 이스라엘의 오랜 전통을 간직한 유다 성읍 헤브론으로 올라가 그 곳에서 유다의 왕으로 추대를 받았다(삼하 2:1-4). 그러나 이스라엘에는 사울과 요나단의 전사 이후에도 여전히 사울 왕정을 이어갈 사울의 아들 이스보셋이 생존하였다. 이스보셋은 이스라엘 왕으로 즉위하였고(삼하 2:8-9) 다윗은 유다의 왕으로 추대된 것이다(삼하 2:4). 이후 이스라엘의 군대 사령관인 아브넬이 살해되고 이스라엘 왕 이스보셋이 시해되자 모든 이스라엘 지파는 다윗에게 나아와 그를 이스라엘의 왕으로 추대하였다(삼하 5:2).

한편 다윗 이야기에는 다윗이 왕이 된 그의 모든 정치적인 여정은 이스라엘의 하나님 여호와와의 선택과 이끄심⁴⁾의 결과였음이 주장된다. 다윗은 사울과 마찬가지로 여호와에 의해 선택되었으며(삼상 16:1) 그가 사무엘로부터 기름 부음을 받을 때 여호와의 영이 임함을 경험하였다(삼상 16:13). 다윗은 전투에서 여호와와 이름으로 승리하였으며(삼상 17:45-49) 유랑의 혼란 속에 여호와가 보내신 선지자의 지시에 순종하였다(삼상 22:5). 다윗이 헤브론으로 나아간 것은 여호와와의 응답을 통해서였다(삼하 2:1). 다윗의 조가의 넓은 문맥은 비록 사울이 이스라엘의 왕이었지만 다윗이 이스라엘의 하나님 여호와와의 신적 보장을 받은 이스라엘의 왕으로 등극하는 과정을 알린다.⁴⁾ 그러므로 다윗 왕위 등극사는 종종 정치 변증 문학으로 설명되어진다.

맥카터 (P. K. McCarter)는 주전 13세기 히타이트 왕정 변증 문학인 하투

4) 다윗 왕위 등극사에 관한 최근의 간결한 요약물 위해서 다음을 참고하라. Michael B. Dick, "The 'History of David's Rise to Power' and the Neo-Babylonian Succession Apologies", 3-19.

실리스 (Hattushilish)의 변증을 사무엘서 본문과 비교 연구하였다.⁵⁾ 맥카터에 의하면 사울 궁정에서 행한 다윗의 이타적인 봉사와 헌신, 도망자가 됨, 추방자로서 압제받는 무리들을 위해 지도자가 됨, 이스라엘의 대적인 블레셋의 용병이 됨, 사울의 죽음에 관해 무관함, 아브너의 죽음에 관해 무관함, 그리고 이스바알의 죽음에 관해 무관함 등의 주제는 변증적으로 설명된다.⁶⁾ 한편 맥카터는 다윗이 유다의 왕으로 추대된 사건은 다윗의 군사적 성공에 대한 유다 백성들의 즉각적인 충성으로 다윗의 통치 능력을 변증한 것이라 설명했다.⁷⁾ 그러나 사무엘서의 다윗 왕위 등극을 변증적 정치 문학적으로 접근한 맥카터의 분석은 하투실리의 변증과 다윗 왕위 등극사와의 유사성에만 주목함으로 방법론적인 한계를 보였다.

랜달 숏(J. Randall Short)은 맥카터와 달리 히타이트 변증 문학과 다윗 왕위 등극사와의 차이점에 주목했다. 숏은 다윗 등극사의 내러티브에는 다윗에 대한 부정적인 평가가 존재하지만 히타이트 변증 문학에서는 하투실리⁸⁾를 무죄하며 의로운 자로만 묘사하고 있다고 지적하였다.⁹⁾ 숏은 두 문학의 근본적인 차이를 주목하는 한편 히타이트 변증 문학과 다윗 등극사와의 대조적인 특징은 다윗의 조가에서 주목된 다윗의 전임자들에 대한 전적인 칭송이 하투실리의 전임자들에 대한 적대적 표현과 또한 대조를 이룬다고 설명하였다. 그는 결국 다윗 왕위 등극사(삼상 16-삼하 5)와 하투실리의 변증 문학은 서로 유비적이지 않다고 결론지었다.¹⁰⁾ 숏은 다윗 왕위 등극사와 히타이트 변증 문학과의 유사성을 절대화하는 것은 성급한 결론이 된다는 논지를 설득력 있게 전개하였지만 그의 분석은 다윗의 조가의 여러 주제어들이 사울과 요나단의 죽음에 대한 다윗의 진정성만을 표현하는 것으로 단정 지음으로 그 단어들의 다의적인 가능성을 제한하였다.

마이클 딕(Michael B. Dick)은 전임자의 왕권을 찬탈한 고대 근동 왕들 사이에 일치하는 공통점은 자신들의 왕권을 성스런 것으로 강조하는 것

5) 맥카터는 다음 다섯 가지의 하투실리스 변증의 주제를 제시하였다. 첫째는 하투실리스의 행정적 군사적 경험에서 비롯된 통치 능력이며, 둘째는 하투실리스의 형 무르실리스(Murshilish)에 대한 호의적인 태도, 그리고 셋째는 형에 대한 가족의 존경심 유지이고, 넷째는 의심과 질투에 치우친 무르실리스의 아들이자 하투실리스의 조카인 우르히-테슉(Urhi-teshub)과의 충돌에 대한 무죄함이며, 다섯째는 하투실리스의 수호신인 이스타르(Ishtar)의 호의의 결과로 소유하게 된 능력 등이다. P. K. McCarter, "The Apology of David", *JBL* 99 (1980), 495-498.

6) *Ibid.*, 499-502.

7) *Ibid.*, 499.

8) 숏은 맥카터의 하투실리스를 하투실리로 읽는다.

9) J. Randall Short, *The Surprising Election and Confrontation of King David*, 75-78.

10) *Ibid.*, 49.

이며 그와 유사한 배경 속에서 다윗 왕위 등극사는 주전 6세기의 신 바벨론 왕들의 변증 문학과 비교된다고 주장하였다.¹¹⁾ 디은 나보니두스와 다윗의 비교를 통해 다음 네 가지 변증적 주제를 제안하였다. 첫째, 나보니두스와 다윗의 전임자들은 각각 신적 승인을 상실했다. 둘째, 나보니두스와 다윗은 누구도 왕위를 추구하지 않았다. 셋째, 나보니두스와 다윗은 그들의 왕권에 대한 신적 승인을 받았다. 넷째, 나보니두스와 다윗의 왕권 형성은 의복이라는 공통된 주제를 통해 전개되었다.¹²⁾ 디의 변증적 접근에서 주목되는 주제는 신적 승인이다. 전임자는 신적 승인을 상실했지만 새로운 왕은 신적 승인을 받았다는 것이다. 결국 후임자의 왕위 등극은 왕권 찬탈의 결과가 아니라 신적 승인을 득한 종교적 열정의 결과라는 설명이다. 다윗 왕위 등극사의 변증적 배경은 전적으로 부인되기 어렵다. 비록 넓은 문맥에서는, 사울은 다윗이 공적으로 등장하기 이전에 신적 지지를 상실한 것으로 전하지만(13:14; 15:11), 사울에 대한 다윗의 종교적 평가가 지속적으로 제기되었다는 점에서 변증적 배경은 주목된다(삼하 24:8-15).

그러나 소위 말하는 다윗 왕위 등극사는, 사울과 요나단을 조상한 다윗이 이스라엘의 왕으로 추대되기에 앞서 유다 지파의 왕으로 세워졌다는 사실을 전한다는 것을 주목해야 할 것이다. 유다 지파에게 다윗은 자신의 왕권을 변증해야 할 이유가 뚜렷하지 않았다. 유다 지파는 사울 왕정이 세워질 때부터 이스라엘과 구별되었는데(참고, 삼상 11:8) 사울 왕정 체제에서 다윗은 결과적으로 유다 지파와 장로들을 돌보고 그들의 재산을 지켜주는 역할을 수행했었다(삼상 30:26). 유다 지파의 유력한 성읍이었던 헤브론으로 다윗이 그의 거처를 옮김으로 그는 유다 사람들을 통해 신속하게 그들의 왕으로 등극하게 되었다(삼하 2:4). 이처럼 다윗이 유다 지파로부터 그의 지도력을 인정받는 것은 자연스런 일이었다. 다윗 왕위 등극사는 다윗이 유다의 왕으로서 전 이스라엘의 왕으로 추대되었다는 사실을 강조한다(삼하 5:1-3). 다윗은 이스라엘 왕위 찬탈자가 아니라 유다의 왕이었다. 그는 결국 이스라엘의 가장 모범적이며 이상적인 왕으로 추앙받게 된다(왕상 3:3; 14:8). 다윗 왕위 등극사는 다윗이 유다 왕이 된 것은 신적 승인과 함께 이루어진 이상적인 결과이지 변증을 요구하는 사건이 아니라고 선언하는 것으로 간주될 수 있다.

다윗의 조가의 넓은 문맥인 다윗 왕위 등극사를 변증적으로 접근하는 것은 다소 제한적인 이해로 보인다. 특히 다윗이 유다의 왕이 된 사건에

11) Michael B. Dick, "The 'History of David's Rise to Power' and the Neo-Babylonian Succession Apologies", 3-19.

12) Ibid., 12-18.

대해 정치적으로 종교적으로 유다 지파에게 변증해야 할 필요성이 없었다는 점에 있어서 그렇다. 다윗은 유다 지파의 자발적이며 적극적인 지지로 왕이 되었으며 그것은 여호와의 신적 승인의 결과이기도 하였다. 다윗의 조가의 정치적 배경은 다윗은 자신의 왕권 찬탈을 변호하기 위해 사울과 요나단의 죽음을 영웅적으로 묘사해야 할 필요가 없음을 부각시킨다. 다윗의 조가는 오히려 유다의 왕으로서 전 이스라엘의 왕이 될 다윗의 왕정 이념을 선언하는 배경 속에서 자리한 것으로 보인다.

3. 다윗의 조가 본문 분석

3.1. 탄식 구절(19, 25, 27절)

다윗의 조가는 사무엘하 1:19-27로, 19절과 25절 그리고 27절의 반복된 구절이 그 두드러진 특징으로 구성되어 있다. 본 노래는 사울과 요나단의 죽음에 대한 다윗의 애도가 주제이며(19, 25, 27절)¹³⁾ 본 노래를 선행하는 구절인 17절과 18절은 본문의 성격과 목적을 보충하여준다. 본문은 사울과 요나단을 위한 조가이며 유다 족속에게 가르쳐진 노래이다.¹⁴⁾

다윗의 조가의 문학적 구조를 설명하는 가장 전형적인 접근은 교차대구법적 분석이다.¹⁵⁾ 본문 22절과 23절에서 사울과 요나단의 죽음은 영웅적으로 간주되며 그들은 용맹한 용사들로 묘사된다. 교차대구법적 분석에 의하면 죽은 자의 생전의 삶의 모습을 칭송하는 두 구절은 본문의 중심 구절이 된다.¹⁶⁾ 다윗의 조가의 교차대구법적 구조 이해는 본문의 규칙적이며 주제

13) 참고, Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 329.

14) 구약성서에서 탄식을 노래하는 예가는 전반적으로 역사적 상황이나 인물들과 연관된다 (렘 1-5, 겔 19:1-14; 참고, 삼하 19:1-4)는 점에서 서론의 역사적 배경은 타당하게 여겨진다.

15) 게일 이(Gael Yee)는 다윗의 조가의 삶의 자리를 장례식으로 제시하고 교차대구법적 구조 이해를 근거로 다음과 같이 여섯 개의 주제를 배열하였다. 19절: 죽음을 알리는 수사적 서론; 20절: 죽음의 소식이 적에게 전파됨에 대한 억제; 21절: 죽음에 대한 자연 현상의 묘사; 22-23절: 죽은 자의 생전의 삶의 묘사; 24-25절: 죽은 자를 위한 애곡의 요청; 26-27절: 죽은 자에 대한 개인적 슬픔의 표현. Gale A. Yee, "The Anatomy of Biblical Parody: The Dirge Form in 2 Samuel 1 and Isaiah 14", *CBQ* 50 (1988), 573.

16) William H. Shea, "Chiasmus and the Structure of David's Lament", *JBL* 105:1 (1986), 13-25; M. O'Connor, *Hebrew Verse Structure* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1980), 230-233, 468-471, 555-556. 아울러 삼하 1:19-27의 문학적 구조 및 장르에 대한 논의를 위해 다음 논문을 참고하라. Nissim Amzallag and Mikhal Avriel, "Complex Antiphony in David's Lament and Its Literary Significance", *VT* 60 (2010), 1-14.

중심적인 구조의 이해에 근거한 것으로¹⁷⁾ 본문의 정교한 문학적 구성을 잘 대변한다. 본문에 대한 교차대구법적 이해는 적어도 다윗의 조가는 즉흥적으로 불리어진 것이 아니란 점을 분명히 한다.

본문의 주제와 구조에 주안점을 둔 교차대구법적 접근은 그러나 다윗의 노래에 내재된 다윗의 정치적 의도에 대한 분석에는 제한적이다. 사실 교차대구법적 구조 분석에 근거한 사울과 요나단의 영웅적 죽음에 대한 이해는 반복되는 탄식 구절들의 기능과는 대조된다. 19절과 25절 그리고 27절에서 반복된 탄식 구절들은 오히려 사울과 요나단의 죽음을 군사 지도자로서의 실패로 제시하는 듯하다. 특히 27절에 덧붙여진 ‘싸우는 무기가 망하였음’의 구절은 사울과 요나단이 군사 지도자로서 실패하였음을 결론 내린다. 반복된 탄식 구절은 영웅적 행위의 칭송(22, 23절)과 대비된다.

마지막 탄식 구절에 덧붙여진 ‘싸우는 무기가 망함’은 사울과 요나단의 전사에 그 탄식의 초점이 있는 선행 구절들의 관심을 사울과 요나단의 전쟁 도구로 옮기게 된다. 22절에서 전쟁도구인 ‘활’과 ‘칼’이 사울과 요나단의 영웅적 행위를 상징하는 데 반해 반복된 마지막 탄식 구절은 사울과 요나단은 전쟁터에서 전사하였으며 그들이 소유한 전쟁 도구는 그들을 보호하지 못했다는 사실을 부각시킨다. 다윗의 조가의 탄식의 주제와 시적 사상은 세 개의 탄식 구절로 연결되고 강화된다.¹⁸⁾ 사울은 생전에 전쟁 도구의 소유를 통해서 군사 지도자로서 자신의 주권을 주장하였다.¹⁹⁾ 이스라엘 왕이 된 후에 사울은 한 번의 경우를 제외하곤 항상 창을 손에 지니고 있는 자로 묘사된다(삼상 18:10; 19:9; 20:33; 22:6). 한번은 사울에게 자신의 창을 분실하는 사건이 일어나는데 다윗이 우연한 중에 십 광야 하길라 산 길 가에서 사울의 창을 취하게 된 것이다(삼상 26). 사무엘상 26:12에서는 여호와께서 다윗의 그러한 행위를 정당화 하셨다. 다윗은 그 사건 가운데 자신은 사울을 치는 자가 아니며 여호와께서 그의 죽음에 직접적으로 관여하실 것이라고 맹세하였다(삼상 26:10). 사울은 자신의 창을 분실한 자이며 다윗

17) 테리 펜톤(Terry Fenton)은 이처럼 규칙적이며 주제 중심적인 다윗의 노래의 시적 양식은 근접한 문맥과 넓은 문맥의 구체적인 역사적 사건들과 그것들의 상황들을 잘 반영하며 사울과 요나단의 비극에 대한 다윗의 직접적이면서 분명한 반응이라 주장하였다. 따라서 그는 다윗의 애가의 구조는 그 사건들과 사건들의 배경들이 후대에 고안된 것이 아닌 것을 보인다고 주장하였다. Terry Fenton, “Hebrew Poetic Structure as a Basis for Dating”, John Day, ed., *In Search of Pre-Exilic Israel*, JSOTSup 406 (London: T & T Clark, 2004), 407.

18) 이와 유사한 보기를 위해서 욥기 28장을 참고하라. 욥기 28장은 12절과 20절의 반복구가 시의 구조를 나누며 마지막 구절인 28절에서 반복구의 핵심어들로 주제의 절정을 제시한다. 참고, Craig G. Bartholomew and Ryan P. O’Dowd, *Old Testament Wisdom Literature: A Theological Introduction* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2010), 169-170.

19) 참고, 샌드라 리히터, 『에텐에서 새 에텐까지』, 윤석인 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2013), 157.

은 그것을 취한 자이다. 사울의 죽음은 다윗의 저주와 연결된다(참고, 삼상 26:19). 그러나 그를 치실 자는 여호와이시다. 탄식 구절은 사울과 요나단의 죽음이 초래하는 공적인 결과(20-21절)와 다윗의 개인적인 탄식(22-23, 26절) 그리고 공적인 애도(24절)를 이어주는 구조상 이음매의 역할을 한다.

3.2. 실패한 가젤

다윗의 조가의 첫 단어는 히브리어로 **חַצְבִּי**(**핫찌비**)이다. **핫찌비**는 문법적으로 명사인 **찌비**에 정관사가 전접되어 형태상 한정된 의미를 제시한다. 일반적으로 연계 상태에서 히브리 단어의 한정은 뒤따르는 단어에서 나타나므로²⁰⁾ **핫찌비**는 뒤따르는 단어인 **יִשְׂרָאֵל**(**이스라엘**)과는 연계 상태를 구성하고 있다고 보기 어렵다. 한편 웨아는 **핫찌비**의 직접 호칭은 **이스라엘**과 속격을 이루어 살아 있는 길보아 산과 병행된다고 설명함으로써 **찌비**는 요나단을 가리킨다고 주장하였다.²¹⁾ 그러나 다윗의 슬픈 노래와 같이 정교한 시적 본문에서 감탄사나 호격 등의 기능이 아닌 정관사의 존재를 기대하기는 어렵다.²²⁾ 본문에서 **핫찌비**는 **이스라엘**과 병렬관계 속에 있으며 호격으로 간주하는 것이 보다 타당해 보인다. 구약성서에서 **찌비**는 크게 세 갈래로 그 의미가 나타나는데 첫째는 ‘가젤’(신 12:15, 22; 14:5; 15:22; 왕상 4:23; 대상 12:8; 잠 6:5; 아 2:7, 9; 8:14; 사 13:14)²³⁾이며 둘째는 ‘영광’(사 24:16; 28:5; 참고, 사 13:9)이고 셋째는 ‘아름다움’(사 4:2; 램 3:19; 겔 20:6; 25:9; 단 8:9; 11:16, 41, 45)이다.

『개역개정』에서 본문의 **찌비**는 ‘영광’으로 번역되었는데 다윗이 이스라엘의 지도자로서 사울과 요나단을 칭송한다는 이해에 잘 부합되어 보인다. 사울과 요나단을 위한 칭송은 22절과 23절에서 두드러지는데 사울과 요나단은 물러서지 않는 영웅적인 용사가 된다. 그들은 생전에 독수리보다도 빠르고 사자보다도 강한 자들로 이스라엘에게는 영광스런 군사 지도자들이다. 사실 **찌비**는 다른 본문 속에서 ‘영광’의 의미를 대변하기도 한다. 가장 대표적인 보기는 이사야 본문 속에 나오는데 그 경우에는 이스라엘의 하나님 여호와와 신적 속성을 나타낸다(시 24:9; 사 6:3; 참고, 사 3:8; 10:16;

20) C. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew* (Nashville: Abingdon, 1987), 70.

21) William Shea, “Chiasmus and the Structure of David’s Lament”, 14.

22) D. N. Freedman, “Acrostics and Metrics in Hebrew Poetry”, *Poetry and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1980), 2-3.

23) 『개역개정』에서 **찌비**는 가젤의 의미로 ‘노루’, ‘들노루’, 그리고 ‘산의 사슴’ 등으로 번역되었다. 본 논문에서는 넓은 의미로 가젤을 사용한다.

40:5). 다른 경우는 국가로서 에브라임의 특성을 제시하는 본문이다(사 28:1-5). ‘쇠잔해 가는 꽃’과 같은 영화[찌비]를 소유한 에브라임(사 28:4)과 ‘영화로운[찌비] 먼류관’(사 28:1)이신 여호와와의 성품이 찌비를 통해 대조된다. 이처럼 찌비는 여호와와의 신적 속성을 제공하는 한편 제한적이며 무능한 국가적 존재인 에브라임의 속성을 대조하기 위해 사용되었다. 결국 찌비는 신적 대상의 영속성을 나타내기도 하지만 인간의 제한적인 속성을 제시하기도 한다. 만약 다윗의 조가에서 찌비가 ‘영광’의 의미로 고안되었다면 그것은 쇠잔해 가는 사울의 영광을 제시하는 것으로 이해할 수 있다. 본질적으로 한계를 가진 사울 왕정의 속성을 알리기 위해 찌비는 적절한 용어로 받아들여질 수 있을 것이다(참고, 삼하 7:13, 16). 이와 같은 주목은 사울 왕권의 몰락을 통한 다윗의 정치적 주장이 다윗의 조가에 자리한다는 개연성을 제공한다.

그러나 본문에서 사울과 요나단은 독수리와 사자로 비유된 이스라엘의 군사 지도자로 그들의 민첩함과 용맹함이 조상되었다는 사실을 주목할 필요가 있다. 생전에 사울과 요나단은 뛰어난 군사 지도자들(삼상 11:1-11; 14:1-45)로²⁴⁾ 그들의 군사적 능력으로 인해 그들의 업적이 칭송되었다(삼상 14:47-52). 본문 분석과 관련해서 특히 요나단의 기개와 용맹함이 주목되는데 그는 바위를 기어 올라가(삼상 14:13)는 민첩한 자로 전해진다. 바위를 오름으로 전투에서 승리를 가져왔다는 사실은 요나단의 민첩함과 재빠름은 산과 바위를 자유롭게 달리는 ‘가젤’의 움직임과 유비될 수 있다는 것이다(대상 12:8; 아 8:14). 민첩한 가젤로서의 요나단의 군사적 자질은 분명 ‘독수리’와 ‘사자’가 제공하는 용맹한 속성과 부합될 수 있을 것이다. 그러나 다윗의 조가에서 찌비가 제공하는 시적 분위기는 죽임을 당하여 었러진 자로 멸망한 용사의 특성을 제공한다는 사실이다. 비록 사울과 요나단은 ‘독수리’와 ‘사자’처럼 용맹한 용사들이었지만 그들은 전장에서 죽음을 맞이한 자들로 조상된다. 이는 오히려 찌비가 사울과 요나단의 실패한 군사적 능력을 반영하는 용어로 계획된 것처럼 보인다. 근접 문맥은 이와 유사한 보기를 제공하는 데 민첩하였지만 그것으로 인해 죽임을 당한 아사헬이 상기된다. 아사헬은 민첩한 가젤로 불리었지만 아브넬을 뒤쫓음에 민첩한 까닭으로 그는 죽게 되었다. 아사헬의 민첩함은 그가 실패한 ‘가젤’이었음을 나타내는 속성이 된다. 사울과 요나단도 결과적으로 실패한 ‘가젤’이 된다. 찌비가 실패한 가젤의 의미를 대변한다면 실패한 가젤로서 사울

24) 참고, B. M. Levinson, “The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History’s Transformation of Torah”, *VT* 51 (2001), 517.

과 요나단은 그들의 전쟁무기가 버린바 되고 기름 부음을 받지 아니한 것이며 결국 망한 것이었다는 본문의 묘사(21, 27절)와 조화를 이루게 된다.²⁵⁾

사울과 요나단의 군사 지도자로서의 실패는 그들의 죽음이 민족적 수치를 불러 온다는 탄식 속에서 더욱 강화된다. 블레셋은 사울과 요나단을 멸망시켰다. 따라서 그들에게 사울과 요나단의 죽음이 전과되기를 금지하는 것은 20절의 표현처럼 단지 블레셋의 환호를 금지하고자 하는 것이 아니다. 오히려 사울과 요나단의 죽음은 이스라엘에게 수치를 가져온다고 선언하는 수사적 표현으로 보인다(참고, 미 1:10). 다윗은 블레셋을 할례 받지 못한 자들로 묘사함으로써 이스라엘과 이방 민족을 구별하는 언약의 표징(창 17:9-10; 출 4:26)인 할례를 부각시킨다. 할례 받지 못한 자들로 인한 사울과 요나단의 멸망은 암몬의 나하스에 의해 이스라엘에 부과되었던 민족적 수치를 제거함으로써 이스라엘에게 각인된 사울의 뛰어난 군사적 능력을 회상시킨다(삼상 11:1-15). 결국 할례 받지 못한 블레셋에 의한 사울의 죽음은 이스라엘에게 수치가 되었다는 것이다. 할례 받지 않은 자들에게 죽음을 당하는 것은 사울에게도 몹시 불명예스런 것이었다(삼상 31:4). 그러나 다윗의 조가에는 블레셋에 의해 자신에게 부과된 그의 죽음을 불명예스럽게 고백하는 사울의 태도가 전혀 부각되지 않는다. 사울과 요나단은 생전에 그들의 뛰어난 군사적 능력과 지도력으로 칭송을 받았지만 사울과 요나단의 군사적 자질은 그들을 보호하지 못했다. 이스라엘의 지도자로 뛰어난 군사 지도자들이었던 그들은 블레셋에 의해 전장에서 망하지 않아야 했다. 유다 족속에게 가르쳐진 그의 노래가 실패한 가젤인 사울과 요나단을 노래한 것으로 받아들여졌다면 그들의 실패를 노래한 다윗은 분명 성공적이며 구원받고 높임 받을 군사 지도자로 간주되었을 것이다.²⁶⁾ 그런 관측으로 볼 때 본문에서 **찌비**는 ‘가젤’의 의미가 가능하다.²⁷⁾

25) 물론 **찌비**는 땅이나 성읍 혹은 장식품 등의 아름다움을 묘사할 때도 사용된다(겔 7:20). 그러나 어떤 경우에도 사람의 아름다움을 묘사하기 위해서 **찌비**는 사용되지 않았다. 같은 맥락에서 본문 내에서 **찌비**는 사울과 요나단을 아름다운 자로 수식하는 용어로 사용된 것으로는 보이지 않는다. 비록 **찌비**가 사울과 요나단의 죽음의 장소를 표현하는 것으로 인식될 수도 있지만 그럼에도 불구하고 사울과 요나단의 죽음의 장소를 아름다운 것으로 표현하는 것은 다윗에 의해 저주받은 길보아 산과의 내용상 충돌을 유발하며 특히 다윗의 슬픈 노래에서 다윗이 조상하고자 하는 대상은 사울과 요나단이지 그들이 전사한 장소는 아니란 관측에 있어서 **찌비**의 의미로 ‘아름다움’은 본문에서 적절하지 않다.

26) 고대 근동에서 왕을 군사 지도자로 선언하는 것은 왕정 이념의 주요한 특징 중의 하나이다. B. M. Levinson, “The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History’s Transformation of Torah”, 517.

27) **찌비**를 ‘가젤’로 번역한 역본으로는 NIV가 있다.

3.3. 실패의 장소

다윗의 조가의 반복 구절인 19절과 25절에 나타나는 **바못**은 **찌비**와 마찬가지로 다의적인 특성을 지니고 있다. **바못**은 **바마**의 여성 복수 형태의 명사로 **바마**는 지형의 고도를 나타내는 ‘산’이나 비유적 의미로 ‘높은 곳’(신 32:13; 암 4:13; 사 58:14 등) 그리고 종교적 제의의 장소인 ‘산당’(삼상 9:12; 왕상 11:7 등) 혹은 신체의 일부인 ‘등’으로 그 의미가 제안된다(참고, 신 33:29).²⁸⁾ 다윗의 조가에서 **바못**은 사울과 요나단의 죽음의 장소와 관련해 언급되지만 **바못**이 사울 왕정 출현의 주요한 종교적 배경을 제공한 지역 성소(삼상 9-10)였음을 상기할 때 그 다의적 특성은 주목된다.

사울의 공적 출현을 알리는 사울 전승에서 **바마**는 그에게 지역 성소(삼상 9:11-14)이자 그를 공적으로 등장시켜준 장소(삼상 9:22-24)로 전해진다. 사울은 사무엘에 의해 **바마**로 초대를 받았으며 그 곳에서 그는 특별한 환대를 받았다.²⁹⁾ **바마**는 사울이 이스라엘의 ‘지도자’³⁰⁾로 기름 부음 받는 과정 속에서 결정적인 공간적 배경을 제공하였다(삼상 9:15-16; 10:1).³¹⁾ **바마**

-
- 28) 김정봉, “신명기 33:29절의 ‘바못’의 번역에 관한 제안”, 『성경원문연구』 32 (2013), 30-49.
- 29) 사울은 **바마**에서 마치 제사장과 같은 환대를 받았다(참고, 출 29:22; 레 7:32-33). Peter Gruyter, *Festive Meals in Ancient Israel: Deuteronomy's Identity Politics in Their Ancient Near Eastern Context*, BZAW 424 (Berlin: De Gruyter, 2011), 75.
- 30) 사울에게 적용된 히브리어 단어 נָגִיד(나기드)는 『개역개정』에서 ‘지도자’로 번역되지만 그 역할은 분명해 보이지 않는다(삼상 10:1; 참고, 삼상 9:16). 사울이 이스라엘의 기름 부음 받은 자로 출현한 시기는 이스라엘에 왕정이 도입된 시기에 해당하지만 **나기드**가 왕을 의미하는지 아니면 왕세자를 의미하는지 혹은 군대 사령관을 의미하는지 구체적이지 않다. **나기드**로 사울의 역할을 보여주는 본문인 사무엘상 11장에서 사울은 이스라엘 전체를 대상으로 군대를 징병하는 군사 사령관으로 소개된다. 그러나 넓은 문맥은 군대를 징병하고 통솔하는 지도력은 왕에게 속한 것으로 묘사한다(삼상 13; 15). 따라서 사울의 경우를 보기로 들 때 **나기드**가 군사 사령관을 의미하는지 아니면 군사 지도력을 가진 왕을 의미하는지 또는 왕으로 즉위할 자를 공적으로 미리 공표하는 것인지 분명하지 않다. 한편 **나기드**의 명칭은 후대에 이사야 55:4에서 미래의 다윗에게 적용되어 이상적인 왕을 포용하는 단어로 제시된다. 고대 근동의 배경 속에서 **나기드**의 역할에 대한 논의를 위해 다음을 참고하라. T. Ishida, *The royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology* (New York: W de Gruyter, 1977), 57. ‘왕세자’를 위한 **나기드**의 논증을 위해서는 다음을 보라. D. V. Edelman, *King Saul in the Historiography of Judah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 30-31. ‘군사 사령관’으로서의 **나기드**의 논증을 위해서는 다음 논문을 보라. 소형근, “노라(Nora) 비문과 구약성서에 나타난 ‘나기드’(נָגִיד)의 연구”, 『구약논단』 14:3 (2008), 145-162. 왕정 이념의 배경 속에서 군사 지도자를 위한 **나기드**의 논증을 위해서는 다음 논문을 참고하라. J. B. Kim, “King Saul’s mustering of all Israel (1 Sm 11:6-7): An idealised leadership”, *Verbum et Ecclesia* 32 (2011), Art. #557, 7.
- 31) 쿨리(Jeffrey Cooley)는 사무엘상 9-10장의 예언적 행위는 군주로서 사울의 주권과 새로운 정치 제도로 왕권의 정당성을 입증하며 제시하는 역할을 수행하고 있으며 그와 같은 예언적 배경은 고대 이라크의 예언적 양상과도 밀접하게 복합된다고 주장하였다. Jeffrey L.

는 사울 왕정 출현을 가능케 한 신적으로 준비된 핵심적인 장소였다.³²⁾ 사울 전승(삼상 9-10)은 이처럼 사울의 왕권 출현에 있어서 산당으로 **바마**의 역할을 분명히 전한다. 또한 사울 전승에서 ‘산당’은 번제와 화목제가 규칙적으로 드려진 장소이며 여호와와 이름이 기념되었던 곳(삼상 9:12-13; 참고, 출 20:24)이었다. 사울 왕정 출현에 주요한 배경을 제공하였던 산당으로서의 **바마**는 다윗의 조가에 깃들인 다윗의 정치적 의도와 맞물려 주목된다. 그러나 다윗의 조가 내에서 **바못**은 어떠한 제의적 배경과는 관련이 없다는 사실을 주목할 필요가 있다.³³⁾ 이는 사울 왕정이 출현한 후에는 사울이 더 이상 **바못**과 직접적으로 연결되지 않는 사실과도 부합된다. 다윗의 노래의 **바못**이 산당으로 이해되어야 할 이유는 부족해 보인다. 결국 다윗의 조가에서 다윗의 왕권에 대한 신적 보장을 위한 이념적 주장의 견지에서 사울의 산당은 불법적인 종교적 행위나 배교 행위 등을 대변하지 못한다. 따라서 다윗의 조가의 **바마**는 사울 왕정 출현 시의 종교적 배경을 제공하는 ‘산당’의 의미로 간주되기는 어렵다.³⁴⁾

다윗의 조가에서 **바못**은 사울과 요나단의 죽음의 장소로 길보아 산(21절)에 상응되며 구체적으로 산을 의미하는 히브리어 단어 **הר**(하르)와 병행을 이룬다.³⁵⁾ **하르**는 고유 대명사인 길보아와 연계되어 산을 의미하지만

Cooley, “The Story of Saul’s Election(1 Samuel 9-10) in the Light of Mantic Practice in Ancient Iraq”, *JBL* 130 (2011), 247-261.

32) 참고, Robin Routledge, *Old Testament Theology: A Thematic Approach* (Downers Grove: IVP Academic, 2008), 230.

33) 지역 성소인 산당은 이스라엘 분열 왕국 이후에 불법적인 제의 장소로 심판(참고, 왕상 12:25-33; 14:22-24)되었다. 주전 8세기의 앗수르로 인한 유다의 국가적 위기 가운데 미가 선지자는 이스라엘을 폐망으로 이끈 야곱의 죄의 원인으로 사마리아를 구체화하고 또한 병행적 관계 속에서 예루살렘을 유다의 산당으로 구체화하였다(미 1:5). 미가 1:5에서 산당에 대한 미가의 언급은 사마리아가 아니라 예루살렘과의 관계 속에서 제시되었음이 분명하다. 여호와를 향한 유다의 반역은 산당으로서의 예루살렘이 그 원인으로 정의된 것이다. 그러한 미가의 산당 이해는 예레미야 선지자에게서도 동일하게 나타난다(렘 26:18-19). 이러한 관측은 유다의 국가적 위기와 혼동 가운데 산당의 범죄는 사울 왕권이나 사마리아에게 돌려진 것이 아니라 예루살렘 그 자체의 것으로 동일시하였음을 보인다. 사실 다윗의 조가에서 다윗의 왕권에 대한 신적 보장을 위한 이념적 주장의 견지에서 사울의 산당은 불법적인 종교적 행위나 배교 행위 등을 대변하지 못한다.

34) A. A. Anderson, *2 Samuel*, WBC (Dallas: Word Books, 1989), 13을 참고하라.

35) 히브리어에서 병행 관계는 한 절 혹은 구 이상 떨어져 나타나기도 한다. 트래퍼 룬맨, 레이몬드 딜러드, 『최신구약개론』 2판, 박철현 역 (고양: 크리스찬다이제스트, 2009), 30-31을 참고하라. 한편 구약성서에는 산과 같이 높은 지형을 의미하는 다른 단어로 **הַרְבֵּי**(기브아)가 있다. 다음 이사야 2:2가 서술하는 것처럼 **하르**는 산을 가리키는 일반적 명사인 반면에 **기브아**는 작은 산 혹은 언덕 등을 의미하는 데 사용된다. “말일에 여호와와 전의 산[**הר**]이 모든 산[**הרי**] 꼭대기에 굳게 설 것이요 모든 작은 산[**הר**] 위에 뛰어나리니 만방이 그 리로 모여들 것이라”(『개역개정』).

바못은 히브리어 2인칭 남성 소유 대명사와 연계되어 그 의미가 분명치 않다. **바못**의 구체적인 의미를 밝히기 위해서는 본문의 시적 표현들에 주목하여야 할 것이다.

길보아 산은 사울과 요나단의 주검이 방치되었던 곳으로 그들의 전쟁 도구가 망한 곳이다(21, 27절). **바못**은 **하르**와 유비적 관계에서 그 곳과 동일한 곳으로 제시된 은유적 표현으로 보인다. 사울과 요나단은 높은 곳에서 민첩하고 자유롭지 못했다. 그들은 이미 실패한 ‘가젤’이다. 만약 **바못**이 ‘높은 곳’을 의미한다면 그것은 사울과 요나단의 군사적 실패를 부각하는 용어가 된다.³⁶⁾ 사울과 요나단의 죽음이 파멸적이었음을 부각하는 다윗의 반복된 탄식은 **바못**은 사울과 요나단이 맞이한 죽음의 장소로 이해하는 것이 더욱 적절함을 알린다(참고, 삼상 31:1-6).³⁷⁾ 사무엘하 22:34에서 다윗은 그의 발을 ‘암사슴’ 같게 하여 그를 ‘높은 곳’(**바못**)에 세우신 그의 하나님 여호와를 노래한다. 다윗의 조가와는 달리 사무엘하 22장의 다윗의 노래는 여호와께서 다윗을 모든 원수와 사울의 손에서 구원하신 그 날에 부른 다윗의 승리의 노래가 된다. 두 노래는 **바못**을 ‘가젤’과 ‘암사슴’과 연관하여 제시한다. 사무엘하 22:34에서 **바못**은 ‘암사슴’과 같은 다윗의 승리를 드높이는 ‘높은 곳’으로 반면에 사무엘하 1:19와 25의 **바못**은 사울과 요나단의 죽음과 실패의 장소와 연관된 곳으로 제시한다. 즉 **바못**은 실패한 ‘가젤’인 사울의 죽음의 장소로 강조된다. 다윗의 승리와 사울의 실패는 **바못**을 통해 뚜렷이 대비된다. 따라서 다윗의 조가에서 **바못**은 사울과 요나단의 군사 지도자로서의 실패를 구체화한 ‘높은 곳’으로 여겨진다.

3.4. 저주받은 길보아 산

향찌비와 **바못**의 의미 결정은 또한 21절에 묘사된 길보아 산에 대한 다윗의 저주를 부각시킨다. 다윗은 21절에서 사울과 요나단의 죽음을 탄식하며 그들의 주검이 방치된 장소였던 길보아 산을 향해 저주를 내린다. 이스라엘의 왕이 죽은 곳에는 이슬과 비가 멈추며 땅의 소산물이 나지 않아야 한다. 그러나 길보아 산들을 향한 다윗의 저주는 다윗이 사울과 요나단의 죽음을 애도하는 목적과 비추어볼 때 자연스럽지 않다. 길보아 산들을 향

36) 맥카터(P. K. McCarter)는 **바못**을 ‘등을 곳곳이 세우다’는 숙어를 구성하는 ‘등’으로 해석하였다. P. K. McCarter, *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, AB (New York: Doubleday, 1984), 75.

37) W. Boyd Barrick, “Saul’s Demise, David’s Lament, and Custer’s Last Stand”, *JSOT* 73 (1997), 33-34.

한 다윗의 저주가 사울과 요나단의 죽음을 극히 애통하는 것인지 혹은 길보아 산이 피폐해진 것의 원인을 사울과 요나단의 죽음으로 돌리는 것인지 알 수 없다. 아니면 다윗은 길보아 산들에 초자연적인 재해가 발생하는 것을 전제함으로 사울과 요나단의 죽음을 신적인 차원으로 끌어들이는 것인지 모호하다.

신명기 1:16-17은 땅의 소산의 성공을 결정짓는 것은 이스라엘의 하나님 여호와와 의지이지 이슬이나 비가 그 원인이 아니라고 밝힌다. 신명기적 신학에서 분명히 제시하는 것은 비가 멈추는 것은 종교적 배교의 까닭으로 여호와와 심판의 표시이다(참고, 왕상 17-18). 시편 72:16은 의로운 왕의 행위는 산꼭대기의 땅 초차도 곡물이 풍성하게 자라도록 영향을 미친다고 선언한다.³⁸⁾ 길보아 산들을 향한 다윗의 저주는 신명기적 신학에 비추어 볼 때 그 의도에 의구심을 불러일으킨다.

넓은 문맥은 사울이 아말렉 족속을 전멸하는 전투에서 이미 그의 왕권을 상실했음을 언급한다. 사무엘상 15장에서 이스라엘의 하나님 여호와와 사울을 왕 삼으신 것에 후회하심으로 그의 왕권에 대한 신적 보증을 철회하셨다(삼상 15:35-16:1). 여호와는 ‘여호와와 영’을 사울에게서 거둬들이셨다(삼상 16:14; 참고, 삼상 11:6). 종교적으로 사울의 왕권은 이미 철회되었다. 길보아 산은 시적 의미에서 사울의 죽음을 막을 수 없었다. 그러므로 의인화된 길보아 산은 사울의 죽음에 대한 책임이 없다.

길보아 산을 향한 다윗의 저주와 문학적으로 유비되는 고대 근동의 본문은 우가릿 아캣 이야기이다.³⁹⁾

이슬과 비가 내리지 아니하며 제물 낼 밭도 없을지어다(『개역개정』 삼하 1:21)

이슬도 비도, 두 바다의 놀침도, 바알의 음성의 유익함도 없으리라 (Aqht C (i) 43-46)⁴⁰⁾

38) 참고, Robin Routledge, *Old Testament Theology: A Thematic Approach* (Downers Grove: IVP Academic, 2008), 237; Hans-Joachim Kraus, *Psalms 60-150, A Continental Commentary* (Minneapolis: Fortress, 1993), 76.

39) H. L. Ginsberg, “A Ugaritic Parallel to 2 Sam 1:21”, *JBL* 57 (1938), 209-13.

40) ANET는 “깊음이 솟구쳐 올라움이 없음”은 “제물 낼 밭도 없음”으로 읽을 수도 있음을 제안하였다. James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, 3rd. ed. (Princeton: Princeton University Press, 1969), 153. 두 구절의 비교가 나타내는 표현과 주제의 유사성은 다음의 아캣 이야기의 배경을 좀 더 주목하도록 이끈다. ‘성읍 입구에서 과부나 고아들과 관계된 법적 사안들을 처리하는 자였던 다넬은 아들이 없었다. 바알은 그에게 아들을 약속했으며 아캣이 태어났다. 후에 가나안 대장일의 신인 코타르-와-하시스(Kothar-wa-Hasis)가 한 연회에서 다넬을 방문해 그에게 활과 화살을 선물하였다. 다넬은

두 구절은 모두 이슬과 비라고 하는 자연 현상에 대한 신적 반응에 그 초점이 주어져 있다. 두 본문 다 이슬과 비의 통제는 신적 영역에 속한 것으로 명시한다. 그렇기에 땅의 소산물은 신적 의지의 영역 아래에 있다. 한편 두 구절은 서로 대조적인 배경을 제시하는데 아캇 이야기에서의 작물의 파괴는 아캇의 억울한 죽음과 관련되어 있다. 반면에 적어도 표면적으로는 땅의 소산물의 파괴는 사울의 죽음에 대한 비통함의 표현으로 다윗의 조가에서 의도된 것처럼 보인다. 물론 두 노래는 영웅과 지도자의 죽음이라는 공통된 주제에 근거한 저주를 표현하고 있다. 그럼에도 불구하고 신화적 배경과 역사적 배경이라는 각각 다른 문학적 배경은 다윗의 저주에 대한 종교적 배경 속에서의 역사적 근거에 대한 가능성을 보게 한다. 특히 길보아 산에 대한 다윗의 저주는 사울의 방패가 기름 부음을 받지 못한 것으로 귀결된 것에 주목하게 한다. 기름 부음은 이스라엘의 왕을 상징적으로 나타내는 표현이었다. 사울도 기름 부음을 받음(삼상 10:1)으로 이스라엘의 왕으로 세워지게 되었으며 다윗도 기름부음을 받음(삼상 16:13)으로 이스라엘의 왕으로 나아가게 된 것이다. 기름 부음은 이스라엘 왕에 대한 여호와와 신적 승인의 표시였다.

길보아 산에 대한 다윗의 저주와 함께 사울의 방패가 기름 부음 받지 못했다는 다윗의 주장은 이스라엘의 왕이었던 사울의 죽음에 대한 다윗의 애곡의 진정성을 의심하게 하는 이유들 중의 하나이다. 사실 넓은 문맥 속에서 다윗은 지속적으로 사울의 기름 부음 받았음을 언급했으며 이스라엘의 왕으로서 그는 여호와와의 신적 보증을 받은 자라고 고백(삼상 24:6; 26:11; 삼하 1:14) 하였다. 사울에 대한 다윗의 이러한 태도는 다윗의 조가를 접하게 될 때 사뭇 대조적임을 알게 된다. 다윗의 조가에서 다윗은 사울을 전혀 이스라엘의 기름 부음 받은 왕으로 언급하지 않는다. 사울을 기름 부음 받은 자로 언급하는 대신 그의 방패는 기름 부음 받지 못했다는 다윗의 언급은 실패한 사울과 그를 실패에서 구원하지 못한 방패는 신적 보장의 철회의 결과임을 강조하는 것으로 보인다. 길보아 산을 향한 다윗의 저주가 사울의 방패가 기름 부음 받지 못한 것으로 귀결된 것은, 그의 저주를 통해 다윗이 사울과 요나단의 길보아 산에서의 죽음이 마치 사울의 방패가 기름

그 활과 화살을 그의 아들 아캇에게 주었는데 전쟁과 사냥의 신인 아낏이 아캇의 활과 화살을 탐내어 금과 은을 제공했지만 아캇은 그 제안을 거절하였다. 이후에 아낏은 엘(EI)의 허락과 함께 야판(Yatpan)을 시켜 아캇을 죽였다. 아캇의 죽음의 결과는 재난이었다. 작물들은 즉시 파괴되었으며 독수리는 다넬의 집 위를 날아다녔다. 다넬과 그의 딸 부갓(Bugat)은 애곡하기 시작했다.’ Michael D. Coogan and Mark S. Smith, *Stories from ancient Canaan*, 2nd rev. ed. (Louisville: Westminster John Knox, 2012), 27-33.

부음을 받지 아니함 같이 된 것처럼 길보아 산이 이슬과 비가 필요 없는 오염된 장소가 되었음을 주장하는 듯하다. 이사야 5:6-7은 이와 유사한 배경을 제시한다. 이사야 구절은 여호와와 그의 공평과 정의의 열매 맺어야 하지만 포학을 맺은 자들로 이스라엘을 제시하고 그 이스라엘은 짓밟히고 황폐하게 된 포도원으로써 그 위에는 비가 내리지 못하게 될 것이라는 예언을 들려준다. 다윗의 저주는 사울은 여호와 앞에 정당한 이스라엘의 왕이 아닌 자란 사실을 부각시켜주는 것이다. 길보아 산의 다윗의 저주는 궁극적으로 실패한 사울과 기름 부음 받지 못한 그의 방패로 귀결되면서 성공적인 전사와 전쟁 무기의 필요성을 상기시켜 준다. 결국 다윗의 저주는 사울과 요나단은 전장에서 실패한 자들이며 그들의 병기는 결정적인 전투에서 무용지물이었음을 분명히 하는 주장을 내포하고 있는 것이다(21절).⁴¹⁾

전쟁을 승리로 이끌자는 다윗이다. 다윗은 여호와와 그의 큰 구원과 기름 부음을 받은 자로 그의 영원한 인자를 받을 자이다(삼하 22:51). 다윗의 길보아 산의 저주는 이스라엘 왕정의 종교적 영역과 정치적 영역의 중요성을 다윗 가문과 예루살렘 성전이라는 두 축을 통해 선언하는 다윗 왕정 이념을 위한 전주에 해당한다.⁴²⁾ 사울과 요나단의 죽음에 대한 비통함의 극적인 표현으로 제시된 길보아 산의 다윗의 저주는 오히려 다윗 왕정의 군사적 우월함과 그것을 가능하게 하는 여호와 신앙의 종교적 보증을 주장하는 것이다.

4. 결론

다윗의 조가의 서론(17, 18절)은 다윗이 사울과 요나단을 조상한 노래를 기록하여 유다 족속에게 가르칠 것을 명령하였다. 그러나 다윗의 조가 자체에는 유다 족속에 대한 언급이 없다. 사울과 요나단은 이스라엘의 지도자이자 용사이다. 본문 자체는 다윗이 왜 그의 노래가 유다 족속을 대상으로 기록되고 가르쳐져야 하는지에 대해 아무런 제시도 하지 않았다. 19절에서 다윗은 “이스라엘”에게 두 용사의 죽음을 상기시키며 24절에서는 “이

41) Johanna W. H. van Wijk-Bos, *Reading Samuel: A Literary and Theological Commentary* (Macon: Smyth & Helwys, 2011), 162.

42) 세르기(Omer Sergi)는 다윗 가문과 성전에 대한 중요성은 신명기적 역사서뿐만 아니라 구약성서 전반에 걸쳐 나타남을 논증함으로 이스라엘 왕정에 있어서 두 영역의 중요성을 한층 더 강화시켰다. Omer Sergi, “The Composition of Nathan’s Oracle to David (2 Samuel 7:1-17) as a Reflection of Royal Judahite Ideology”, *JBL* 129:2 (2010), 262.

스라엘 딸들”을 불러 사울을 위한 애곡에 참여토록 부른다. 서론에서 제시된 유다를 향한 다윗의 의지와 본문에서 표현된 이스라엘을 향한 다윗의 태도 사이에는 긴장감이 존재한다. 다윗이 이스라엘의 지도자들인 사울과 요나단을 애도하고 있다는 본문의 내용은 유다를 대상으로 한 다윗의 명령과 대비된 것이다. 다윗은 유다 지파에게 자신이 사울과 요나단을 조상하였음을 알리고자 한 것처럼 보이지는 않는다. 또한 그들을 자신의 애도에 대한 증인으로 요청한 것도 아니다(참고, 삼하 4:9-12). 사울은 이스라엘의 왕이었고 다윗은 그 왕의 죽음을 애통해한다. 그러나 다윗은 자신의 애곡을 유다 지파에게 가르치고자 하였다. 결과적으로 근접 문맥은 다윗은 사울과 요나단을 위한 조가를 지은 이후에 이스라엘과는 구분된 유다 지파에서 왕으로 세움을 받았음을 전한다(삼하 2:4). 유다 지파에게 자신의 조가를 전하고자 한 다윗은 결국 자신의 주권을 그들 위에 확립하고 왕권을 주장한 것으로 보인다(참고, 출 17:14).

본 연구는 다윗의 조가에서 애도된 사울과 요나단의 죽음은 **찌비**와 **바못** 그리고 길보아 산을 향한 다윗의 저주 등의 주제를 통해 다윗 왕정 이념의 배경 속에서 해석될 수 있음을 논하였다. 다윗은 길보아 산에서의 사울과 요나단의 죽음은 이스라엘의 ‘가젤’로서는 ‘수치’이며 또한 **바못**(높은 곳)에서 죽은 사울과 요나단에 대한 다윗의 강조는 군사 지도자로서의 사울과 요나단의 실패를 알리는 기회로 삼았음을 나타내었다. 한편 다윗은 사울의 군사적 실패를 부각시키기 위해서 그의 방패는 기름 부음 받지 않은 것으로 묘사하였지만 사울이 왕이었음을 상기할 필요는 없었기에 그를 이스라엘의 기름 부음 받은 자로는 언급하지 않았다. 또한 다윗은 요나단을 향하여 개인적인 애통함을 토로하였지만 그를 사울의 아들이자 적법한 왕위 계승자로 언급할 필요는 없었다. 사울과 요나단은 이제 **바못**(높은 곳)에서 쓰러진 자들이다. 다윗의 애도에 깃들인 다윗의 정치적 의도는 넓은 문맥과도 자연스럽게 부합되었음을 보이는데 다윗의 노래는 단순한 조가의 성격을 넘어 그 이상의 정치적 의미를 제시한다. 다윗의 애도는 다윗의 왕정 이념을 구성하고자 죽은 자를 기리는 조가의 양식을 빌려 다윗의 왕정 출현의 신적 정당성을 주장한 왕정 이념의 노래로 보인다.

<주제어>(Keywords)

다윗의 조가, 다윗의 왕정 이념, 가젤, 높은 곳, 전쟁 도구.

David's lament, David's royal ideology, Gazelle, High places, Weapons of war.

(투고 일자: 2014년 7월 31일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<참고문헌>(References)

- 김정봉, “신명기 33:29절의 ‘바뭇’의 번역에 관한 제안”, 『성경원문연구』 32 (2013), 30-49.
- 리히터, 샌드라, 『에덴에서 새 에덴까지』, 윤석인 역, 서울: 부흥과개혁사, 2013.
- 소형근, “노라(Nora) 비문과 구약성서에 나타난 ‘나기드’(נָגִיד)의 연구”, 『구약논단』 14:3 (2008), 145-162.
- 코흐, 클라우스, 『예언자들: 앗수르 시대』, 강성열 역, 고양: 크리스찬다이제스트, 1999.
- 해밀턴, 빅터, 『역사서개론』, 강성열 역, 고양: 크리스찬다이제스트, 2005.
- Amzallag, Nissim, and Mikhal Avriel, “Complex Antiphony in David’s Lament and Its Literary Significance”, *VT* 60 (2010), 1-14.
- Anderson, A. A., *2 Samuel*, WBC, Dallas: Word Books, 1989.
- 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.
- Barrick, W. B., “Saul’s Demise, David’s Lament, and Custer’s Last Stand”, *JSOT* 73 (1997), 25-41.
- Bartholomew, Craig G., and Ryan P. O’Dowd, *Old Testament Wisdom Literature: A Theological Introduction*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2010.
- Borgman, Paul, *David, Saul, and God: Rediscovering an Ancient Story*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Brueggemann, W. B., *First and Second Samuel*, Interpretation, Louisville: John Knox, 1990.
- Campbell, A. F., *2 Samuel: The Forms of the Old Testament Literature volume VIII*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Cooley, Jeffrey L. “The Story of Saul’s Election (1 Samuel 9-10) in the Light of Mantic Practice in Ancient Iraq”, *JBL* 130 (2011), 247-261.
- Day, J., “The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy”, J. Day, ed., *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, JSOTSup 270, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 72-90.
- Dick, Michael B., “The ‘History of David’s Rise to Power’ and the Neo-Babylonian Succession Apologies”, Bernard F. Batto and Kathryn L. Roberts, eds., *David and Zion*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2004, 3-19.
- Dietrich, M., Loretz, O., and Sanmarin, J., *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit, I: Transkription*, AOAT 24:1, Kevelaer; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976.

- Dietrich, M., Loretz, O., and Sanmarín, J., *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, KTU, 2nd ed., Münster: Ugarit-Verlag, 1995.
- Edelman, D. V., *King Saul in the Historiography of Judah*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Fenton, Terry, “Hebrew Poetic Structure as a Basis for Dating”, John Day, ed., *In Search of Pre-Exilic Israel*, JSOTSup 406, London: T & T Clark, 2004, 386-409.
- Firth, David G., “The Accession Narrative (1 Samuel 27-2 Samuel 1)”, *Tyndale Bulletin* 58:1 (2007), 61-81.
- Freedman, D. N., “Acrostics and Metrics in Hebrew Poetry”, *Poetry and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1980, 51-76.
- Fried, Lisbeth S., “The High Places (Bāmôt) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation”, *JAOS* 122:3 (2002), 437-465.
- Galpaz-Feller, Pnina, “David and the Messenger-Different Ends, Similar Means in 2 Samuel 1”, *VT* 59 (2009), 199-210.
- Ginsberg, H. L., “A Ugaritic Parallel to 2 Sam 1:21”, *JBL* 57 (1938), 209-13.
- Hertzberg, H. W., *I & II Samuel*, OTL, Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- Ishida, T., *The royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, New York: W de Gruyter, 1977.
- Kim, J. B., “King Saul’s mustering of all Israel (1 Sm 11:6-7): An idealised leadership”, *Verbum et Ecclesia* 32 (2011), Art. #557, 7.
- Kraus, Hans-Joachim, *Psalms 60-150*, A Continental Commentary, Minneapolis: Fortress, 1993.
- Levinson, B. M., “The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History’s Transformation of Torah”, *VT* 51 (2001), 511-534.
- Lewis, T. J., *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, HSM 39, Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Linafelt, Tod., “Private Poetry and Public Eloquence in 2 Samuel 1:17-27: Hearing and Overhearing David’s Lament for Jonathan and Saul”, *The Journal of Religion* 88 (2008), 497-526.
- Ludwig Koehler, and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament I*, Leiden: Brill, 1994.
- Mayes, Andrew D. H., “Deuteronomistic Ideology and the Theology of the Old Testament”, *JSOT* 82 (1999), 57-82.

- McCarter, P. Kyle, “The Apology of David”, *JBL* 99 (1980), 489-504.
- McCarter, P. Kyle, *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, AB, New York: Doubleday, 1984.
- O’Connor, M., *Hebrew Verse Structure*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1980.
- Redditt, Paul, *Introduction to the Prophets*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Routledge, Robin, *Old Testament Theology: A Thematic Approach*, Downers Grove: IVP, 2008.
- Seow, C. L., *A Grammar for Biblical Hebrew*, Nashville: Abingdon, 1987.
- Sergi, Omer, “The Composition of Nathan’s Oracle to David (2 Samuel 7:1-17) as a Reflection of Royal Judahite Ideology”, *JBL* 129:2 (2010), 261-279.
- Shea, William H., “Chiasmus and the Structure of David’s Lament”, *JBL* 105:1 (1986), 13-25.
- Short, J. R., *The Surprising Election and confrontation of King David*, HTS 63, Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Van Wijk-Bos, and Johanna W. H., *Reading Samuel: A Literary and Theological Commentary*, Macon: Smyth & Helwys, 2011.
- Waltke, Bruce K., and O’Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

<Abstract>

**David's Lament (2 Sam 1:17-27):
A Song for David's Royal Ideology**

Jeong Bong Kim
(Korea Baptist Theological University)

David's lament (2 Sam 1:17-27) is a song that shows David's personal sorrow and his public concern for the death of Saul and Jonathan in the political context of status change. Its poetic structure, keywords, themes, and poetic expressions present Saul and Jonathan as failed military leaders, and it is set in the context of the emergence of kingship in ancient Israel.

The poetic structure of David's lament has a thematic climax in the final phrase "the weapons of war perished". This stands with the phrase "How the mighty have fallen", which is repeated in verses 19, 25, and 27. The remarkable military skill of Saul and Jonathan mourned in the central structural section (vv. 22-23) is contrasted with the emphasis on their deaths and announcing their failure as the military leaders of Israel. Saul and Jonathan should have been the "gazelle" on "high places", demonstrating their swiftness and agility, but instead they are presented as fallen on the mountain of Gilboa. Saul, who should have given the blessings of Yahweh to Israel, turned out to bring them shame, being killed by uncircumcised people. The anointed one was not saved and the shield of Saul was unable to protect him. David did not hesitate to state that Saul and Jonathan were failed military leaders of Israel. As the anointed and divinely sanctioned leader, David claimed that he was the heroic military leader Judah and Israel needed, and could bring effective weapons of war.

The failure of Saul and Jonathan leads the people of Israel to pay attention to David and acknowledge him as the anointed and divinely sanctioned king and leader of Israel. David's lament is the song of his royal ideology, announcing that he is "a man after His own heart". Although there is no direct reference to David's royal authority and his kingship in the song, it is clear that this lament is a song for David and a song for Yahweh, who made him both king and military leader of Israel.

열왕기와 역대기 평행본문의 『개역개정판』 번역에 대한 소고

-열왕기상 8:1-53//역대하 5:2-6:42 평행본문을 보기로-1)

김정훈*

1. 들어가는 말

우리말 구약성경의 첫 완역은 1911년에 나온 『구약전서』로 거슬러 올라간다.²⁾ 이 『구약전서』는 1900년부터 선교사 레이널즈(W. D. Reynolds)와 1907년부터 번역 작업에 탄력을 실어주었던 한국인 번역위원 이승두와 김정삼의 노력을 바탕으로 하여 1910년 봄에 완역하여 이듬해 간행되었다. 이 번역을 두고 일반적으로 ‘구역’(舊譯)이라 일컫는다.³⁾ 이 번역은 “영어 개정본”(The Revised Version)과 “미국 표준 역본”(The American Standard Version)을 저본(底本)으로 해서 히브리어 원전을 참조하고, 중국어 역, 일어 역, 라틴어 역, 불어 역, 독어 역, 러시아어 역 등을 대조하여 이루어졌다.⁴⁾

하지만 선교 초기부터 여러 개인 번역을 거쳐 공인본으로 옮겨진 신약성경⁵⁾과 비교되지 않을 만큼, 많은 분량을 짧은 시간에 적은 인원이 번역하다 보니, 구역은 나오자마자 곧바로 개역의 요구에 맞닥뜨리게 되었다. 그리

* Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 부산장신대학교 신학과 교수. ihoze@hotmail.com.

- 1) 본 논문은 2014년 4월 25일 대전신학대학교에서 열린 제95차 한국구약학회에서 발표한 원고를 수정한 것임을 밝힌다.
- 2) 대영성서공회 편, 『구약전서』(경성: 대영성서공회, 명치44[1911]); 韓國聖經大全集 10, 11, 19, 20(서울: 한국기독교문헌연구소, 2002; 영인본 10권과 11권의 표지에 제각각 『신약(상)(1900)』, 『신약(하)(1900)』로 잘못 표기되어 있음). 우리말 구약성경 번역사는 우선 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II 번역·반포와 권서사업』(서울: 대한성서공회, 1994), 27-204를 참조하라. 그리고 제각각 역본의 특징과 더불어 약술한 글로는 김정훈, 『우리말 역본과 함께 하는 호세아 주석』(서울: 기독교문서선교회, 2013), 14-28을 보라.
- 3) 류대영 외, 『대한성서공회사 II』, 81.
- 4) 김중은, “구약성서국역사”, 『구약의 말씀과 현실』(서울: 한국성서학연구소, 1996), 28-29.
- 5) 나채운, 『우리말 성경연구』(서울: 기독교문사, 1990), 35-48.

하여 선교사 게일(G. S. Gale), 배어드(W. M. Baird), 피터스(A. A. Pieters) 등을 중심으로 개역되어 1937년에 완성되었고 이듬해에는 신약성경의 개역과 더불어 『성경 개역』으로 출간되었다.⁶⁾ 구역과 비교해 보면, 『성경 개역』은 구역이 끝난 바로 뒤 시작했기 때문에 어휘로 봐서는 큰 변화 없이 문장을 주로 다듬었으며, 가장 큰 변화라면 아래 ‘·’가 사라졌다는 점을 들 수 있다.⁷⁾ 『개역한글판』 성경은 1956년에 당시 「한글맞춤법통일안」에 따라 맞춤법의 수정·편집을 완성하여 1961년에 출간하였다.⁸⁾ 그러니 번역 자체에는 별다른 변화가 없었다. 이 번역본을 그 이후로도 40여 년 동안 우리나라 개신교회의 정경으로 사용하였다.

이 『개역한글판』 성경은 1998년에 이르러서야 비로소 개정되기에 이른다.⁹⁾ 『개역개정판』 성경의 궁극적인 목표는 성경의 뜻을 좀 더 잘 옮기는 것, 어려운 말을 쉽게 바꾸는 것, 한글맞춤법 및 표준어 규정에 따라 표기를 바르게 고치는 것, 우리말 표현을 다듬고 뜻을 밝히는 것 등이었다.¹⁰⁾ 『개역개정판』 성경은 『개역한글판』 성경의 기본적인 특징을 유지한다고는 했지만, 『개역한글판』에서 수정한 건수가 구약성경에서 59,888건, 신약성경에서 12,823건으로 더하면 72,711건에 이른다. 이것은 1956/1961년의 『개역한글판』을 출간할 때 730여 건을 수정한 것에 비교하면 100배가 넘는다.¹¹⁾

그런데 이렇게 광범위하게 수정한 『개역개정판』 성경은 과연 더 이상 재고할 문제가 없는가? 이렇게 질문하는 것은 성경을 시대에 따라, 또 학문의 발전에 따라 거듭 개정해야 한다는 점에서 보면 당연하다. 또한 이 질문에는 『개역개정판』 성경에 대한 양면적 관점이 바탕에 깔려 있다. 곧 한편으로는 『개역개정판』 성경이 나오기까지 각고의 노력을 마다하지 않았던 이들의 노고와 그들을 통해 이 땅에 일어난 복음의 열풍, 그리고 『개역개정판』 성경의 전통을 존중한다는 관점과 더불어, 다른 한편으로는 『개역개정판』 성경의 한계와 문제점에서 비롯하는 재개정 필요성의 가능성을 열어두려는 관점이 담겨 있기도 하다.

이미 『개역개정판』 성경에 대하여는 긍정적이든 부정적이든 여러 측면의 연구가 나왔다.¹²⁾ 지금까지 나온 연구에 더하여 우리는, 『개역개정판』

6) 조선성서공회 편, 『구약 개역』 (경성: 조선성서공회, 昭和 13[1938]); 韓國聖經大全集 40, 41 (서울: 한국기독교문헌연구소, 2002, 영인본).

7) 나채운, 『우리말 성경연구』, 57.

8) 대한성서공회 편, 『성경전서 개역한글판』 (서울: 대한성서공회, 1956).

9) 대한성서공회 편, 『성경전서 개역개정판』 (서울: 대한성서공회, 1998, 42005).

10) 자세한 내용은, 민영진, 『개역개정판, 이렇게 달라졌다』 (서울: 대한성서공회, 2003)을 보라.

11) 김정우, “『성경전서 개역개정판』에 대한 소고”, 『신학지남』 68:3 (2001), 149.

구약성경의 본문에서 여태껏 주목받지 못했던 또 다른 측면의 재고 사항을 다루고자 한다. 곧 열왕기와 역대기 평행본문의 번역을 견주어 살펴보려는 것이다. 열왕기와 역대기에는 수많은 평행본문이 있으며, 이 본문들에 대한 대조나 분석 연구들도 많다.¹³⁾ 열왕기와 역대기의 평행본문에는 물론 서로 다른 사관(史觀)에서 비롯한 차이점들도 있지만, 같은 자료에 기댄 본문들이 분명히 존재한다. 그리고 두 전승이 자음 본문에서까지 일치하는 경우도 많다.¹⁴⁾

기본적으로 열왕기와 역대기의 히브리어 본문이 일치하는 경우, 또는 부분적인 차이만 있는 경우에는 누구나 추론할 수 있듯 그 번역도 같아야 하는 것이 당연하다. 그런데 결론부터 말하자면, 『개역개정판』의 경우 아쉽게도 이 부분의 통일성에 문제를 드러낸다. 더욱이 이전 번역인 『개역한글판』 성경은 두 본문의 번역을 일치시키려 노력했음에도 『개역개정판』에서 달라진 경우를 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. 이런 경우는 두 본문을 서로 다

12) 김정수, “『성경전서 개역개정판』에 대한 언어학적인 검토”, 『성경원문연구』 2 (1998), 70-74; 나채운, “개역성경 개정판, 무엇이 어떻게 바뀌었나”, 『기독교사상』 42:10 (1998), 158-166; 도한호, “『개역한글판』 성경 개정의 의의와 방법”, 『성경원문연구』 2 (1998), 19-42; 홍근수, “『성경전서 개역개정판』에 대한 몇 가지 의견”, 『성경원문연구』 2 (1998), 91-96; 전무용, “『개역한글판』 성경의 관주 검토”, 『성경원문연구』 4 (1999), 65-90; 박동현, “『관주 성경전서 개역한글판』 시편 1편 관주에 대한 연구”, 『성경원문연구』 6 (2000), 198-229; 서철원, “개역개정판 성경의 문제 - 창세기, 마태복음, 요한복음”, 『신학지남』 68:3 (2001), 176-222; 이한수, “개역개정판 ‘성경전서’에 대한 평가 - 갈라디아서”, 『신학지남』 68:3 (2001), 223-231; 유재원, “개역성경과 개역개정성경”, 『신학지남』 70:1 (2003), 4-8; 강승일, “『성경전서 개역개정판』 아가 번역의 개정을 위한 주석적 제안”, 『구약논단』 38 (2010), 93-113; 강성열, “개역개정판의 창세기 번역 오류 수정을 위한 제안”, 『신학이해』 40 (2011), 11-33; 강성열, “개역개정판의 호세아 번역 오류 수정을 위한 제안”, 『한국기독교신학논총』 76 (2011), 55-75 등.

13) P. Vannutelli, *Libri Synoptici Veteris Testamenti seu Librorum Regum et Chronicorum loci paralleli* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1931); A. Bendavid, *Parallels in the Bible* (heb.) (Jerusalem: Carta, 1965, 2010 repr.); W.D. Crockett, *A Harmony of Samuel, Kings, and Chronicles* (Grand Rapids: Baker Books, 1951, 1985 repr.); J. Newsome, *A Synoptic Harmony of Samuel, Kings, and Chronicles With Related Passages from Psalms, Isaiah, Jeremiah and Ezra* (Grand Rapids: Baker Books, 1986); J. Kegler and M. Augustin, *Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk*, BEATAJ 1 (Frankfurt: Peter Lang, 1993); J. C. Endres, W. R. Millar and J. B. Burns, eds., *Chronicles and its Synoptic Parallels in Samuel, Kings, and Related Biblical Texts* (Collegeville: Liturgical Press, 1998) 등. 한편 우리말 본문 대조 연구로는, 이종록, 『사무엘·열왕기와 역대기 본문대조』 (서울: 한국장로교출판사, 1995); 황선우, 『사무엘·열왕기 평행본문 대조집』 (서울: 기독교문서선교회, 2012); 황선우, 『역대기 평행본문 대조집』 (서울: 기독교문서선교회, 2012) 등을 들 수 있다.

14) 이런 경우는 위의 각주 13)에서 소개한 벤다빗(Bendavid)의 책에서 잘 알아볼 수 있다. 벤다빗은 이 책에서 평행본문이 서로 차이 나는 곳을 모두 빨간색으로 표시하였다. 그러므로 빨간색으로 표시되지 않는 평행본문은 자구가 일치한다고 보면 된다.

이 추가되거나 누락된 부분도 더러 있다.¹⁹⁾ 적어도 마지막 두 경우는 번역을 할 때 역본에서도 차이가 드러나도록 유의할 필요가 있다.

물론 이 모든 경우의 제각각 차이점들은 다양한 측면에서 그 원인을 추적해볼 필요가 있다. 하지만 우리의 목적은 이런 차이점의 원인을 밝히는 것이 아니라, 이 평행본문을 우리말 『개역개정판』 성경이 어떻게 번역했는지를 살피는 것이다. 그러므로 이 차이점들은 두 평행본문의 대부분을 이루는 일치점들과 더불어 『개역개정판』 성경의 평행본문 번역을 비교하고 분석하는 기본적인 자료 구실을 한다.

3. 두 평행본문에 대한 『개역개정판』의 번역 분석

이제 우리는 두 평행본문에 대한 『개역개정판』 성경의 번역을 비교하고 분석할 것이다. 이를 위해 히브리어 원문뿐 아니라 『개역한글판』 성경(1956; 1938)의 번역과 더 거슬러 올라가서 구역 본문(1911)도 참조할 것이다. 분류는 아래서 보듯, 『개역개정판』에서 개선된 경우, 『개역한글판』의 문제점이 이어진 경우, 『개역개정판』에서 이전에 없던 문제점이 생긴 경우 순으로 살펴볼 것이다.

3.1. 『개역개정판』 성경이 『개역』 성경을 개선한 경우

3.1.1. 히브리어 대본의 차이 반영

『개역개정판』 성경에서는 민영진이 밝히듯,²⁰⁾ 『개역한글판』 성경에서

אלתחנני/אלתחנת (왕상 8:30//대하 6:21); מן־השמים/אל־השמים (왕상 8:30//대하 6:21); אשר (왕상 8:31//대하 6:22); להשיב לרשע/להרשיע רשע (왕상 8:32//대하 6:23); ואם־יננה/בהנף (왕상 8:33//대하 6:24); כי/אשר (왕상 8:33//대하 6:24); לפניך/אלך (왕상 8:33//대하 6:24); ומצאבו/לבבו (왕상 8:38//대하 6:29); אלך/אל־יהוה (왕상 8:44//대하 6:34); שבים/שביהם (왕상 8:47, 48//대하 6:37, 38); ולבית/והבית (왕상 8:48//대하 4:38).

19) ① 열왕기 본문에만 있는 본문: אל־המלך שלמה (8:1); בירח האתנים (8:2); יהוה [ארון] (8:4); [הלויים] (8:4); [מן־ארץ מחרים] (8:9); את־בית יהוה (8:10); את־ישראל (8:16); [כין] אם (8:19); אבי [יאמר] נא (8:26); ממעל ... מתחת (8:23); בהוציא אתם מארץ מצרים (8:21); מקום (8:26); האויב כל־בני (8:39); ועשית (8:39); [מן־מחטאתם] (8:35); אלך (8:33, 48); היום (8:28); ② 역대기 본문에만 있는 본문: ה[לחות] (5:10); והבית (5:13); [מן־ארץ מצרים] (6:5); [נתת] להם [ולאבתיהם] (6:17); יהוה (6:17); את־הארזים (6:18); מן־[השמים] (6:23, 25, 30, 33, 35, 39); [את־השמים] (6:25); [נתען] (6:29); בררכך (6:31); ללבית ברכיך (6:33); [אתת] (6:33); [מן־מכון] (6:33, 39); [ליראה] (6:33); [העיר] (6:38).

정확히 번역하지 않았거나 잘못 번역한 본문을 고치는 것이 주된 원칙 가운데 하나였다. 우리가 살피는 본문에서도 이런 경향을 찾아볼 수 있는데, 특히 다음에서 보기로 든 경우는 분명히 『개역개정판』 성경의 성과라고 여길 수 있다.

열왕기상 8:4의 본문에서 언약궤와 성전 기물들을 솔로몬 성전으로 메고 올라가는 사람들은 “הכהנים והלויים”(제사장들과 레위인들)으로 기록되어 있다. 그런데 이 본문이 역대하 5:5에서는 두 낱말을 이어주는 접속사가 빠진 채 쓰였다. 이런 표현이 더러 쓰이는 것으로 보아²¹⁾ 역대기에서 접속사가 없는 본문은 의도적이라고 보아야 할 것이다. 이럴 경우 두 낱말은 서로 다른 집단으로 볼 수 없다. 더욱이 연계 상태에 있다고 말할 수도 없다. 결국 두 낱말은 동격으로 보는 것이 가장 합당하다고 하겠다.²²⁾ 곧 “레위인 제사장들”이라고 옮겨야 한다는 말이다. 역대기 저자는 아마도 제사장의 직무를 맡는 이들의 레위계 혈통을 이 표현으로 강조하려 했을 것이다.

그런데 우리말 성경의 번역은 구역에서부터 두 평행본문을 동일하게 옮겼다(구역: 제사장과 레위 사람이; 개역: 제사장과 레위 사람이). 이 번역은 분명히 칠십인역이 두 곳을 모두 “οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ Λευῖται”로 옮긴 데서 시작한 전통일 것이다. 영어 역본의 경우 흠정(欽定) 역(KJV)이 이 전통을 따른다. 하지만 『개역개정판』 성경에서는 앞서 언급한 히브리어 본문의 차이점을 분명히 하려 하여 열왕기의 본문은 “제사장과 레위 사람이”로, 역대기의 본문은 “레위인 제사장들이”로 구분해서 옮겨져 있다.

솔로몬의 기도 가운데 열왕기상 8:34에서는 회복될 땅을 “נחם לאבותם”(그들의 조상들에게 주신)으로 표현한다. 이에 비해 역대하 6:25에서는 “נחם להם ולאבותיהם”(그들과 그들의 조상에게 주신)으로 확장된 본문을 제공한다. 역대기의 저자는 이를 통해 약속의 현재화를 피하려 한 듯하다.²³⁾ 이 본문의 차이는 물론 우리말 성경에서도 드러나 있다. 하지만 『개역』 성경의 전통은 복수형 “להם”이 분명히 드러나 있지 않고, “그와 그 열조에게 주신”으로 옮겨서 오히려 단수형의 본문을 떠올리게 하였다. 이 번역은 구역에서부터 시작하였다. 이를 『개역개정판』 성경에서는 “그들과 그들의

20) 민영진, 『개역개정판, 이렇게 달라졌다』, 8.

21) 신 10:8; 31:9; 대하 23:18; 30:27; 스 10:5 등.

22) 이런 견해로 R. W. Klein, *2 Chronicles*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 71을 참조하라. 참고로 최근 에스라와 느헤미야의 경우는 이렇게 접속사 없이(asyndeton) 쓰인 이 표현을 “제사장과 레위인들”로 새겨야 한다는 견해는, 민경진, “‘하코하님 하르위임’의 번역 재고”, 『부산장신논총』 13 (2013), 25-40을 보라.

23) 참조. R. W. Klein, *2 Chronicles*, 94; S. Japhet, *2 Chronik*, HThK.AT (Freiburg: Herder, 2003), 86.

조상들에게 주신”으로 고쳐서 본문의 의미를 우리말에서 분명히 하였다.²⁴⁾

3.1.2. 우리말 표현의 개선

『개역개정판』 성경에서 가장 많이 고친 부분이 새롭게 바뀐 맞춤법이나 현재 쓰이는 표현에 맞춘 경우일 것이다. 물론 우리가 다루는 본문에서도 그런 경우는 제법 많이 찾아볼 수 있다.

열왕기상 8:23에는 하늘과 땅을 견주어 쓰는 대조제유법(merismus)에서 평행 본문인 역대하 6:14에 없는 부사가 둘 더 있다. 역대기에서는 “בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ”(하늘과 땅에)로 쓰였는데, 열왕기에는 “בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל-הָאָרֶץ מִתַּחַת”(위로 하늘과 아래로 땅에)로 쓰여서 뜻이 더 명확해졌다. 구역에서는 두 본문을 구분하지 않고 둘 다 “툰디 간에”로 옮겼다. 이것은 『개역』 성경에서 제각각 “上天下地에”와 “天地에”로 개선하여, 『개역한글판』에서 그대로 이어졌다. 하지만 『개역개정판』 성경은 옛날에는 쓰였지만 지금은 쓰이지 않는 한자어는 순우리말로 고치는 원칙을 가지고 있었다.²⁵⁾ 그래서 『개역개정』에서는 열왕기의 표현을 “위로 하늘과 아래로 땅에”로 고쳤다. 다만 역대기의 역본은 그대로인데, 이것도 “하늘과 땅에”로 하여 열왕기 표현과 맞추지 않은 것은 아쉬움으로 남는다.

이밖에도 『개역개정』에서 우리말 표현에 따라 고친 경우는 우리가 다루는 본문에서도 찾아볼 수 있다.²⁶⁾

3.2. 『개역한글판』의 문제점이 『개역개정판』에서 그대로 이어진 경우

『개역개정판』 성경의 개정자가 많은 노력을 기울였을 것임에도 『개역한글판』 성경의 오류가 『개역개정』에서 여전히 이어지는 경우를 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. 이런 경우는 히브리어 본문의 미세한 차이를 주의 깊게 살피지 않아서 생긴 경우도 있고, 우리말 표현의 잘못을 미처 수정하지 못

24) 이와 비슷한 경우로 “מִמַּחֲטָאתָם”을 “그 죄에서”로 번역한 개역 성경의 전통을 “그들의 죄에서”로 분명히 한 왕상 8:35//대하 6:26과 개역 성경의 “자기를”을 히브리어 복수 인칭어미를 살려 “자기들을”로 바꾼 대하 6:38 등을 들 수 있다.

25) 참조, 민영진, 『개역개정판, 이렇게 달라졌다』, 19-23.

26) 가로되→이르되(왕상 8:12//대하 6:1; 왕상 8:15//대하 6:4); 온역→전염병(왕상 8:37//대하 6:28); 저희가→그들이(왕상 8:40//대하 6:31 passim); 물론하고→막론하고(왕상 8:47//대하 6:36) 등.

한 경우도 있다.

3.2.1. 히브리어 본문의 차이를 반영하지 않은 경우

열왕기상 8:9에서 언약궤의 두 돌판을 언급하는 장면의 본문 일부는 “אֲשֶׁר הִנַּח שָׁם מֹשֶׁה” (모세가 거기에 안치한)으로 기록한다. 이에 비해 역대하 5:10에서는 “אֲשֶׁר־נָתַן מֹשֶׁה” (모세가 준)으로 썼다. 두 본문은 밑줄 친 부분에서 보듯 서로 다른 낱말을 택하였다. 결과적으로 열왕기가 돌판의 언약궤 안치에 초점을 맞추고 있다면, 역대기는 신명기 9:9나 10:1과 마찬가지로 율법 수여의 매개자로서 모세가 강조되었다. 이렇듯 본문은 분명한 의미의 차이가 있음에도 『개역』 성경이나 『개역개정판』 성경은 한결같이 “모세가 … 그 안에 넣은 것이더라”로 옮긴다. 이 번역은 칠십인역이 두 본문 모두를 같은 동사를 써서 “ἔθηκεν [ékēi] Μωυσης”로 옮긴 전통과 잇닿아 있으며, 영어 성경의 전통으로 이어졌던 데서 비롯했을 것이다 (“put”[ASV, KJV]).

열왕기상 8:32상반절//역대하 6:23상반절의 히브리어 본문을 견주어 보면 다음과 같다.

וְאַתָּה תִּשְׁמַע [מִן־] הַשָּׁמַיִם וְעָשִׂיתָ וְשִׁפְטָתָ אֶת־עַבְדְּךָ וּ
 (그러니 이제 당신께서는 하늘에서[역대기: 부터] 들으시고 행동하시
 되 당신의 종을 심판하소서)

לְהָרְשִׁיעַ רָשָׁע לְחַתּוּת רַגְלוֹ בְּרֹאשׁוֹ
 (그리하여 악인을 정죄하셔서, 제각각의 길을 제 머리에 되돌리소서)

לְהָשִׁיב לְרָשָׁע לְחַתּוּת רַגְלוֹ בְּרֹאשׁוֹ
 (그리하여 악인에게 되돌리시되, 제각각의 길을 제 머리에 되돌리소서)

위의 본문과 번역에서 보듯 두 본문은 뒷부분에서 서로 다른 낱말을 선택하여서 뜻도 미세하지만 달라졌다. 그런데 우리말 성경에서는 구역에서 부터 『개역개정』에 이르기까지 뒷부분 두 본문의 차이를 반영하지 않고 다음과 같이 동일하게 옮겼다.

『구약전서』 악한 자의 죄를 명하야 그 형위를 그 머리로 도라가게 함
 읍시며

『성경개역』 惡한 者의 罪를 定하야 그 行爲대로 그 머리에 돌니시고

『개역개정』 악한 자의 죄를 정하여 그 행위대로 그[의] 머리에 돌리시고

이렇게 두 본문을 같게 옮긴 것은 본문 증거에서는 찾아볼 수 없는 전통이다. 결국 초기의 부주의한 번역이 그대로 이어졌다고 볼 수밖에 없다. 더군다나 『개역개정』은 열왕기 본문에서는 “그 머리에”로 옮기고 역대기에서는 “그의 머리에”로 옮겨서 상호 독회의 문제점도 함께 드러내고 있다.

그밖에 다음의 경우들도 히브리어 본문의 차이를 『개역』 성경이 정확하게 번역하지 않은 것을 『개역개정』이 그대로 이어받은 경우다.

평행본문	히브리어	『개역』=『개역개정』	개선안
왕상 8:29 대하 6:20	לילה ויום יוםם ולילה	주야로	밤낮으로 낮이나 밤이나
왕상 8:41 대하 6:32	וגם	(-) 또	또
왕상 8:48 대하 6:38	בארץ איביהם בארם שבים	적국의 땅에서	원수들의 땅에서 포로지에서

3.2.2. 표현의 차이가 있는 경우

몇몇의 경우에는 『개역한글판』의 표현 차이가 개선 없이 『개역개정판』에 그대로 이어진 경우도 있는데, 이들을 도표로 나타내 보면 다음과 같다.

	히브리어	『구약전서』	『개역』	『개역한글』 /『개역개정』
왕상 8:13 대하 6:2	בית־זבל בית־זבל	계실 성던	계실 殿	계실 성전
왕상 8:24 대하 6:15	אשר שמרת אשר שמרת	직히섯스니 곳	직히사 직히시대	지키사 지키시되

위의 두 경우 모두 히브리어 본문은 같으며 두 평행본문을 달리 번역할 필요가 없는데도, 우리말 성경에서 달라진 경우다. 『개역개정』에서 이런 통일성 없는 번역이 그대로 이어졌다.

3.3. 『개역개정판』 성경에서 문제가 생긴 경우

본 연구에서 가장 관심을 끄는 부분이 『개역개정판』 성경에서 이전에 없던 문제가 생긴 경우들이다. 여기서는 두 평행본문의 히브리어가 동일한 경우가 속한다. 이런 경우 먼저 『개역한글판』에서 평행본문을 동일하게 번역했는데 『개역개정판』에서 서로 다르게 옮겨진 경우가 두드러진다. 대부분은 두 평행본문 가운데 한 본문의 수정자만 달리 번역한 것이다. 그런가 하면 『개역한글판』에서 동일했던 번역 본문이 두 본문의 수정자가 제각각 수정을 해서 달라진 경우도 있다. 이 두 경우 모두 두 평행본문 수정자들이 상호독회에 소홀했다고 판단할 수밖에 없다. 우리는 이런 용례들을 찾아 제각각 히브리어 본문과 관련이 있는 경우와 우리말 표현과 관련이 있는 경우로 나누어 살펴하기로 한다. 그리고 문제점을 좀 더 잘 관찰할 수 있도록 여기서 다루는 모든 용례들은 히브리어 본문, 『구약전서』, 『성경개역』, 『개역한글판』, 『개역개정판』의 본문을 주로 견주어 보며 논의를 이어가도록 한다.

3.3.1. 한쪽만 달라진 경우

1) 열왕기가 달라진 경우

(1) 히브리어 본문 관련

① 열왕기의 『개역개정판』 개정자만 히브리어 원문의 의미를 고려하여 개정하여 번역의 통일성이 깨진 경우가 있다.

먼저, 열왕기상 8:35//역대하 6:26에서 히브리어 본문은 “והתפללנו”로 쓰인다. 이 동사를 우리말 성경은 구약에서부터 전통적으로 “빌며”로 옮겼다. 하지만 『개역개정판』의 열왕기에서는 이를 “기도하며”로 고쳤는데, 아마도 개정자는 “기도하다”가 “빌다”보다 더 기독교적이라 여긴 듯하다.

그 다음으로 들 수 있는 보기는 열왕기상 8:36과 역대하 6:27의 평행본문이다. 이 구절에서 쓰인 관계문 “אשר ילכו בה”를 우리말 역본들은 역대기 번역문에서 보듯 “그 마땅히 행할”로 옮겼다. 하지만 열왕기의 개정자는 동사의 주어가 복수라는 점을 분명히 하여 “그들이 마땅히 행할”로 고쳤다.

② 『개역개정판』 열왕기의 개정자만 번역을 고쳤는데, 그 고친 번역이 여전히 재고의 여지가 있는 경우가 있다.

먼저, 열왕기상 8:35//역대하 6:26의 경우를 보자. 히브리어 본문은 두 곳다 “יהוה”로 쓴다. 이 본문은 『개역한글판』 성경에서 “그들이 … 인정하고”로 옮겼다. 그런데 『개역개정판』에 와서 역대기의 번역은 그대로 이어졌지만, 열왕기의 번역은 “찬양하고”로 고쳤다. 이 낱말의 문맥은 이스라엘 백성들이 죄를 짓고 벌을 받았을 때, 기도하는 경우를 가정하는 것이다. 이 동사의 목적어는 하나님의 “이름”이다. 이 경우 동사 “יהוה”는 회개제의(Bußgottesdienst)를 삶의 자리로 전제하며 백성들이 불렀던 탄원시(Volksklagelied)와 연관된다고 볼 수 있다.²⁷⁾ 그래서 사실상 구역이 선택했던 “높히고”나 『개역개정』 열왕기상의 수정 번역인 “찬양하고”도 다 수궁할 수 있다. 흥미로운 점은 칠십인역이 두 평행본문에서도 서로 다른 번역을 제공한다는 점이다. 열왕기 본문의 경우 칠십인역은 “καὶ ἐξομολογήσονται τῷ ὀνόματί σου”(그리고 그들이 당신의 이름을 인정하면)로 옮기는 반면, 역대기에서는 “καὶ αἰνέσουσιν τὸ ὄνομά σου”(그리고 그들이 당신의 이름을 찬양하면)로 옮긴다.²⁸⁾ 칠십인역의 번역에서도 우리는 히브리어 동사 “יהוה”의 문맥에 따른 다양한 번역 가능성을 엿볼 수 있다. 그런데 문제는 『개역개정』에 와서 히브리어에는 같은 낱말이 평행본문에서 달라졌다는 점이다. 물론 두 번역이 다 가능하지만, 어느 한 번역으로 통일해야 한다. 본문이 전제하는 삶의 자리를 고려한다면, 구역이 선택한 대로 “높여드리고”가 적절한 대안이 될 수 있을 것이다.

다음으로 열왕기상 8:37//역대하 6:28의 경우를 보자. 여기서 쓰인 히브리어 본문은 “בְּאֵרֶן שְׁעָרָיו”이다. 우리말 역본 가운데는 구역이 “성문을”로 옮겨 히브리어 원문을 그대로 반영한다. 하지만 『개역』부터 『개역개정판』에 이르기까지 이 표현에 대한 번역은 “성읍을”로 바뀌었다. 이것은 칠십인역을 반영하는 번역이다. 칠십인역은 이 경우 열왕기와 역대기가 제각각의 번역을 보여준다. 사실 히브리어 본문은 “그들의 성문들의 땅에 (원수들이 와서)”로 이해하기 쉽지만은 않다. 칠십인역 열왕기는 여기서 “ἐν μὲν τῶν πόλεων αὐτοῦ”(그들의 성읍들 가운데 하나에서)로 옮겼는데, 이 번역은 아마도 “בְּאֵרֶן שְׁעָרָיו”를 대본으로 삼았을 것이다. 여기서 “שְׁעָרָיו”의 “ש”를 번역자는 관계사로 여긴 듯하다.²⁹⁾ 한편, 칠십인역 역대기는 “κατέναντι τῶν

27) 참조, G. Mayer, “יהוה jdh, II. Bedeutung, 1. im hebr. Sprachgebrauch”, *ThWAT* III (1982), 457.

28) 다만, 루키안 본문을 반영하는 중세 두 소문자 필사본(be₂)은 열왕기 본문과 맞추었다.

29) 이 구절의 히브리어 대본을 “בְּאֵרֶן שְׁעָרָיו”로 재구성하는 경우가 있는데(R. W. Klein, *2 Chronicles*, 84), 이는 잘못된 견해라 여긴다.

πόλεων αὐτῶν”(그들의 성읍을 대항하여)로 옮겼는데, 이 번역은 사실상 마소라 본문과 구별되는 히브리어 대본이 아니라, 어려운 본문에 대한 번역자의 이해를 반영하고 있을 것이다.³⁰⁾ 여하튼 『개역』 성경부터 볼 수 있는 번역어 “성읍”은 이렇게 칠십인역의 본문 이해를 바탕으로 한다. 『개역개정판』 역대기에서는 히브리어 본문의 복수형을 살려서 “성읍들을”로 옮겼다. 하지만 위에서 살폈듯, 마소라 본문을, 구역이 번역했듯, “שַׁעֲרֵי”의 “ש”를 “성문”의 첫 자음으로 볼지,³¹⁾ 관계사로 보거나 지우고 “그들의 성읍들”로 이해할지는 여전히 논의의 여지가 있다.

셋째 보기는, 솔로몬의 기도에서 백성들의 회개를 가정하며 하는 말 가운데 하나인 열왕기상 8:47//역대하 6:37을 들 수 있다. 여기서 마소라 본문은 “והַעֲוִינוּ”이다. 구약성경에서 이 낱말은 종종 히필형으로 쓰여서 범죄의 뜻으로 쓰인다.³²⁾ 하지만 이 동사 “עוה”의 어원을 거슬러 올라가면, “길에서 벗어나다”는 뜻을 만날 수 있다.³³⁾ 우리말 성경은 구역부터 『개역한글판』까지 두 본문 모두에서 중국어 성경의 영향을 받아 “패역을 행하며”(구역: 패역한 일을 행하며)로 옮겼다. 여기서 쓰인 “패역”(悖逆)은 “도리에 어긋나고 순리(順理)를 거스름”이라는 뜻이어서 히브리어 원어의 의미가 잘 담겨 있다. 하지만 지금은 잘 쓰이지 않는 말이어서 개정이 필요한 말이기도 하다. 그런 뜻에서 열왕기의 개정자는 “반역을 행하며”로 고쳤다. 하지만 히브리어 어원을 볼 때, “패역”보다 나은 선택이라 여겨지지는 않는다. 그보다 더 큰 문제는 앞서 언급했듯, 두 평행본문이 달라졌다는 것이다. 여기서는 히브리어 동사의 어원적 의미를 살려 “어긋나갔으며” 정도로 수정하는 것을 제안한다.

(2) 우리말 표현 관련

우리말 표현과 관련하여 다음과 같은 경우는 『개역개정』에 와서 동일한 대본의 평행본문 번역이 달라졌다. 그렇지만 두 번역 모두 우리말 표현에 어긋나지 않으므로 상호독회를 통해서 번역을 둘 가운데 하나로 일치시켜야 한다.

30) R. W. Klein, *2 Chronicles*, 84.

31) 이 낱말을 “성문”으로 본 고대 역본으로는 불가타를 들 수 있다(portas eius).

32) 참조, 삼하 7:14; 19:20; 24:17; 시 106:6; 렘 9:4 등.

33) Gesenius-Handwörterbuch¹⁸, 932; HALAT, 752.

	히브리어	『구약전서』	『개역』	『개역한글』	『개역개정』
왕상 8:5	מִזְבְּחִים	제스 드리논티	祭祀를 드렸스니	제사를 드렸으니	제사를 지냈으니
대하 5:6		제스를 드리니	祭祀를 드렸스니	제사를 드렸으니	제사를 드렸으니
왕상 8:20	תחת	니여	代身하야	대신하여	이어서
대하 6:10		니여	代身하야	대신하여	대신하여
왕상 8:48	העיר	성과	城과	성과	성읍과
대하 6:38		성과	城과	성과	성과

2) 역대기가 달라진 경우

우리가 살핀 본문 범위에서 히브리어 본문이 동일한 경우 『개역개정판』 성경에서 열왕기가 달라진 경우보다는 아래서 보듯 역대기에서 훨씬 많이 달라졌다. 이것은 역대기의 개정자가 더 적극적인 개정 경향을 가졌을 것이라고 추측할 수 있다. 문제점은 열왕기 개정자와 충분한 상호독회를 거치지 않았다는 점이다.

(1) 히브리어 본문 관련

① 역대기의 『개역개정판』 개정자만 히브리어 원문의 의미를 고려하여 개정하여 번역의 통일성이 깨진 경우가 있다.

먼저, 열왕기상 8:1//역대하 5:2에서 히브리어 본문은 “מֵעִיר דָּוִד הִיא צִיּוֹן”이다. 이 표현을 우리말로 옮기자면 “다윗 성, 곧 시온에서부터” 정도가 될 것이다. 이 가운데 우리말 역본들의 뒷부분 번역은 다음과 같이 정리해 볼 수 있다.

『구약전서』	『개역』	『개역한글』	『개역개정』
시온에서	시온에서	시온에서	시온에서
시온 성에서	시온에서	시온에서	시온에서부터

우선 구역 역대기 번역은 다른 곳에서 볼 수 없는 “성”(城)을 집어 넣었는데, 이는 “다윗 성”과 동격임을 강조하려는 의도에서였을 것이다. 그런데

우리가 주목하는 부분은 전치사 “מִן”의 번역이다. 『개역개정』 역대기의 개정자는 이 전치사의 뜻을 강조하기 위해 『개역』 성경의 “~에서”를 “~에서부터”로 고쳤다.

둘째, 열왕기상 8:19//역대하 6:9에서 “מִחֻצֵיךְ”로 쓰인 히브리어 본문의 쌍수형 명사 “חֻצִים”은 구체적으로 허리를 뜻한다.³⁴⁾ 일찍이 구약에서는 “네 허리에서”로 옮겨서 이 뜻을 살렸는데, 『개역』에서는 이를 “네 몸에서”로 고쳤고 이것이 열왕기의 『개역개정』에까지 이어졌다. 한편, 역대기에서는 다시금 구약이 택했던 “네 허리에서”로 고쳤는데, 이로써 원문의 의미는 분명해졌으나 역시 번역의 통일성은 깨졌다.

다음으로는 열왕기상 8:27//역대하 6:18에서 역대기의 개정자가 그간 우리말 번역에서 반영하지 않았던 히브리어 불변화사(particle) “הנה”를 “보소서”로 분명히 하여 옮긴 경우를 들 수 있다.

② 『개역개정판』 역대기의 개정자만 번역을 고쳤는데, 그 고친 번역이 여전히 재고의 여지가 있는 경우가 있다.

먼저, 열왕기상 8:3과 역대하 5:4의 평행본문 “כָּל זְמַן יִשְׂרָאֵל”에 대하여 역대기 『개역개정판』 개정자는 납득할 만한 이유 없이 “이스라엘 장로들이 다”라는 번역 전통에서 벗어나 “כָּל”의 번역어인 “다”를 빠뜨렸다. 이 경우는 분명히 역대기 개정자의 부주의에서 비롯된 실수로밖에 볼 수 없다.

둘째 보기로, 열왕기상 8:25와 역대하 6:16에서 쓰인 히브리어 본문 “אֲחֻזְרוּכֵם”을 역대기 개정자는 지금까지 유지해온 “자기 길을”을 “그들의 행위를”로 고쳤다. 물론 문맥을 보자면, 사람들이 스스로 걸어가는 삶의 여정, 곧 삶에서 이루어지는 모든 “행위”를 조심한다는 의미다. 하지만 본문을 직역한 『개역』의 전통도 이런 뜻을 충분히 드러낼 수 있다는 점에서, 통일성을 깨뜨린 역대기의 수정은 재고의 여지가 있다.

(2) 우리말 표현 관련

열왕기에서와 마찬가지로 우리말 표현과 관련하여 『개역개정』에 와서 역대기 수정자가 번역을 고치는 바람에 동일한 대본의 평행본문 번역이 달라졌다. 이 경우도 상호독회를 통해서 번역을 둘 가운데 하나로 일치시켜야 한다.

34) 이와 같은 표현은 창 35:11을 보라.

	히브리어	『구약전서』	『개역』	『개역한글』	『개역개정』
왕상 8:14	ויסב	도리켜	도리켜	돌이켜	돌이켜
대하 6:3		도리켜	도리켜	돌이켜	둘러
왕상 8:14	כל־קהל ישראל	이스라엘의 온 회중	이스라엘의 온 會衆	이스라엘의 온 회중	이스라엘의 온 회중
대하 6:3		이스라엘 온 회중	이스라엘의 온 會衆	이스라엘의 온 회중	이스라엘 온 회중
왕상 8:27	ישב	거하시겟느 잇가	거하시리잇가	거하시리이까	거하시리이까
대하 6:18		거하시겟느 잇가	거하시리잇가	거하시리이까	계시리이까
왕상 8:28	תפלת	부르지짐	부르지즘	부르짚음	부르짚음
대하 6:19		구하느	부르지즘	부르짚음	부르짚는 것
왕상 8:35	ולא יהיה מטר	비가 업서	비가 업서서	비가 없어서	비가 없어서
대하 6:26		비를 느리지 으니하야	비가 업서서	비가 없어서	비가 내리지 않는
왕상 8:36	ואתה	쥬씩서	주는	주는	주는
대하 6:27		쥬씩서	주는	주는	주께서는
왕상 8:47	רשענו	악을 지었나이다	뵘을 지었나이다	악을 지었나이다	악을 지었나이다
대하 6:37		악을 지었나이다	뵘을 지었나이다	악을 지었나이다	악을 행하였나이다

3.3.2. 양쪽 다 달라진 경우

1) 히브리어 본문 관련

① 두 개정자가 같은 히브리어 본문을 두고 제각각 서로 다른 수정을 했는데, 어느 한쪽이 원문의 의미를 더 잘 반영한 경우가 있다.

먼저, 열왕기상 8:6//역대하 5:7의 경우 히브리어 본문은 “דביר הבית”이다. 여

기서 쓰인 “דביר”는 “뒤에 있다, 뒤로 돌리다”는 뜻의 동사 “דבר”³⁵⁾에서 파생한 명사로, 구약성경에서 지성소를 일컫는 “קדש הקדשים”³⁶⁾과 같은 뜻으로 쓰인다.³⁷⁾ 실제로 이 구절에서는 두 표현이 잇달아 나와서 “דביר הבית”를 “קדש הקדשים”이 동격으로 설명해 주는 꼴이다. 우리말 성경에서는 『개역 한글판』까지 이 두 표현을 “내전 지성소”로 옮겼다. 그런데 열왕기의 『개역 개정판』에서는 “지성소”와 구분되는 “דביר הבית”를 히브리어 표현을 살려 “성전의 내소”로 고쳤다. 반면에 역대기의 『개역개정판』에서도 수정이 이루어졌지만, “본전”으로 옮겨서 본디 번역 전통보다 더 모호해지는 결과를 빚고 말았다.

다음으로는 열왕기상 8:28과 역대하 6:19의 보기를 들 수 있다. 이 구절에서 솔로몬은 야훼께 스스로를 “עבדך”라고 일컫는다. 『개역 한글판』에 이르기까지 우리말 번역 전통에서 이 표현은 인칭대명사를 빼고 “종이”로만 옮겼다. 『개역개정판』에 와서 이 표현은 두 본문 모두에서 수정되었다. 하지만 열왕기에서는 인칭대명사가 아니라 지시사를 써서 “이 종이”로 옮겼다. 이 수정은 사실상 히브리어 본문을 제대로 반영했다고 볼 수 없다. 반면에 역대기에서는 2인칭 남성 대명접미어를 『개역』 성경의 표현에 따라 존칭을 써서 “주의 종이”라고 고쳤다.

셋째 보기는 열왕기상 8:43과 역대하 6:33에서 찾아볼 수 있다. 여기서 문제가 되는 히브리어 본문은 “ככל אשר-יקרא אליך הנכרי” (이방인이 당신께 부르짖는 것 모두 그대로)이다. 특히 여기서 쓰인 “כָּל”은 구역에서부터 『개역 한글판』에 이르기까지 우리말에서 “종합하여 살펴보건대”라는 뜻을 가진 부사 “무릇”으로 옮겼다. 하지만 역대기의 『개역개정판』에서 이 번역은 “모든 이방인이 주께 부르짖는 대로”로 개정되어 히브리어 “כָּל”을 살리려 한 흔적이 보인다. 하지만 문장 전체를 받는 히브리어 표현과는 달리 역대기의 본문은 “이방인”만을 꾸미는 관형사가 되어 의미의 차이가 생겼다. 반면에 열왕기의 개정자는 아예 이 표현을 빼고 “이방인이 주께 부르짖는 대로”만으로 결정하였다. 이 경우 역대기가 원문을 반영하려 했지만, 불완전한 상태이므로 재고해 보아야 할 것이다.

② 두 개정자의 서로 다른 수정이 저마다 의미가 있어 상호독회를 통해 합의점을 찾아야 하는 경우도 있는데, 다음의 경우다.

35) 참조, HALAT, 200-201.

36) 참조, 출 26:33, 34; 왕상 6:16; 7:50; 8:6; 겔 41:4; 대하 3:8, 10; 4:22; 5:7.

37) 참조, 왕상 6:5, 16, 19-23, 31; 7:49; 8:8; 시 28:2; 대하 3:16; 4:20; 5:9.

	히브리어	『구약전서』	『개역』	『개역한글』	『개역개정』
왕상 8:44	על-איבו	그 덕국으로 더브러	그 敵國으로 더브러	그 적국으로 더불어	그들의 적국과 더불어
대하 6:34		그 덕국으로 더브러	그 敵國으로 더브러	그 적국으로 더불어	그 적국과 더불어

여기서 번역에 문제가 되는 부분은 단수 명사에 붙은 3인칭 남성 단수 대명접미어의 처리다. 역대기의 개정자가 단수임을 재확인하며 “그”로 옮긴 기존의 번역을 유지했다면, 열왕기의 개정자는 이 본문의 문맥이 “백성”임을 고려하여 비록 원문과는 다르지만 “그들의”로 고쳤다.

(2) 우리말 표현 관련

다음 표에 있는 보기들은 히브리어 본문의 문제보다는 우리말 표현의 문제에서 두 본문이 『개역개정판』에서 제각각 달라진 경우들이다. 이 경우도 두 번역 모두 저마다 의미가 있으므로 상호독회를 통해 한 번역으로 일치시켜야 한다.

	히브리어	『구약전서』	『개역』	『개역한글』	『개역개정』
왕상 8:5	לפני הארון	범께 압헤 잇서	櫃 압헤 잇서	궤 앞에 있어	그 궤 앞에 있어
대하 5:6		범께 압헤 서서	櫃 압헤 잇서	궤 앞에 있어	궤 앞에서
왕상 8:25	לך ³⁸⁾	네게로 좃차 나서	네게로 좃차 나서	네게로 좃아 나서	네게서 나서
대하 6:16		네게로 좃차 나서	네게로 좃차 나서	네게로 좃아 나서	네게로부터 나서

38) 이 경우 히브리어 “르카”는 문자적으로는 “너에게”이지만, 『개역』 성경의 전통은 “너 다음” “너를 대신하여”의 의미로 새겨서 원문에 없는 “~에게서 나다”는 표현을 더하였다.

4. 결론 및 제언

본 연구에서 우리는 열왕기와 역대기의 평행본문 가운데 일부분(왕상 8:1-53//대하 5:2-6:42)을 보기로 『개역개정판』의 번역 양상을 분석하였다. 그 결과 『개역개정판』이 『개역한글판』에까지 이른 우리말 성경 번역의 전통을 개선한 점을 여러 곳에서 찾아볼 수 있었다. 그러나 히브리어 본문이 동일한 평행본문에서 우리는 『개역개정판』 성경 번역의 문제점도 파악할 수 있었다. 이 문제점들 가운데는 『개역한글판』의 문제점이 여전히 개정되지 않고 이어진 경우도 있었지만, 무엇보다 『개역개정판』의 열왕기 개정자와 역대기 개정자의 상호독회 소홀 및 부재에서 비롯한 번역의 비통일성을 가장 큰 문제점으로 지적할 수 있을 것이다. 이 문제는 『개역한글판』까지 이르는 전통에서는 볼 수 없었던 것으로, 이것이 히브리어 본문의 의미와 관련되었든, 우리말 표현과 관련되었든, 반드시 개선되어야 할 문제이다.

우리는 열왕기와 역대기의 일부분만 대상으로 살폈는데도 위에서 분석한 문제점들을 어렵지 않게 찾아볼 수 있었다. 그렇기 때문에 더 넓은 범위의 본문을 관찰한다면 더 많은 경우의 수가 나올 수 있을 것이다. 이런 문제를 해결하기 위해 본 연구에서는 다음과 같은 두 가지 제언을 하고자 한다.

먼저, 『개역개정판』 성경은 체계적이고 세밀한 재개정 작업이 필요하다. 특히 본 연구에서 다룬 대로 『개역개정판』 작업에서 미처 꼼꼼히 하지 못한 열왕기와 역대기 평행본문의 상호독회를 해야 한다. 이를 통해 적어도 히브리어 본문이 같은 부분이라면 번역을 통일시켜야 할 것이다. 물론 히브리어 본문이 다른 부분에 대한 재검토도 함께 이루어져야 할 것이다. 히브리어 본문과 연관이 되는 경우 둘 가운데 어느 번역이 더 충실히 원문을 반영하는지를 충분히 검토하여야 하며, 우리말 표현과 관련되는 경우에는 우리말 맞춤법과 번역 어투의 일관성을 함께 고려하여 번역을 일치시켜야 할 것이다.

둘째, 현재 대한성서공회를 중심으로 “차세대를 위한 우리말 성경 번역”을 진행하고 있다.³⁹⁾ 이런 새로운 성경 번역 프로젝트와 관련하여 두 가지 점을 유의해야 한다. 먼저, 새로운 성경 번역 프로젝트에서는 『개역개정판』에서 찾아볼 수 있는 평행본문 번역의 문제점은 답습하지 않아

39) 이에 관한 글들은 대한성서공회에서 발행하는 「성경원문연구」 제31호 별책 (2012. 12)에 실린 글들을 참조해 볼 수 있다.

야 할 것이다. 그 다음으로 현실적인 점을 생각해 보지 않을 수 없다. 곧 새로운 성경 번역이 나오고 그것이 교회에서 정경으로 받아들여진다고 해도 한 동안은 여전히 『개역개정판』을 교회에서 정경으로 더 써야 한다. 게다가 이전에 『공동번역』이나 『새번역』의 경험에서 볼 때, 새로운 성경 번역이 교회에서 『개역』 성경의 전통을 대치할 수 있을지를 확신할 수도 없다. 그렇다면 더욱 더 『개역개정판』의 재개정에 우선적으로 박차를 가해야 할 것이다.

이렇듯 『개역개정판』의 재개정이 이루어진다면, 본 연구에서 제기했듯, 적어도 열왕기와 역대기의 평행본문에서 히브리어 본문이 같은 경우에 대하여 면밀한 상호독회를 반드시 거쳐야 할 것이다.

<주제어>(Keywords)

열왕기 역대기 평행본문, 구약 성경 번역, 개역개정, 본문대조, 본문비평.

Parallel passages between Kings and Chronicles, Korean Translation of the Old Testament, New Revised Korean Version, Synoptic parallels, Textual Criticism.

(투고 일자: 2014년 6월 24일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<참고문헌>(References)

- 대영성서공회 편, 『구약전서』, 경성: 대영성서공회, 명치44[1911]; 韓國聖經大全集 10, 11, 19, 20, 서울: 한국기독교문헌연구소, 2002 영인본(10권과 11권의 표지에 제각각 『신약(상) (1900)』, 『신약(하) (1900)』로 잘못 표기되어 있음).
- 조선성서공회 편, 『구약 개역』, 경성: 조선성서공회, 昭和 13[1938]; 韓國聖經大全集 40, 41; 서울: 한국기독교문헌연구소, 2002 영인본.
- 강성열, “개역개정판의 창세기 번역 오류 수정을 위한 제안”, 『신학이해』 40 (2011), 11-33.
- 강성열, “개역개정판의 호세아 번역 오류 수정을 위한 제안”, 『한국기독교신학논총』 76 (2011), 55-75.
- 강승일, “『성경전서 개역개정판』 아가 번역의 개정을 위한 주석적 제안”, 『구약논단』 38 (2010), 93-113.
- 김정우, “『성경전서 개역개정판』에 대한 소고”, 『신학지남』 68:3 (2001), 9-27.
- 김정수, “『성경전서 개역개정판』에 대한 언어학적인 검토”, 『성경원문연구』 2 (1998), 70-74.
- 김정훈, 『우리말 역분과 함께 하는 호세아 주석』, 서울: 기독교문서선교회, 2013.
- 김중은, “구약성서국역사”, 『구약의 말씀과 현실』, 서울: 한국성서학연구소, 1996, 28-29.
- 나채운, 『우리말 성경연구』, 서울: 기독교문사, 1990.
- 나채운, “개역성경 개정판, 무엇이 어떻게 바뀌었나”, 『기독교사상』 42:10 (1998), 158-166.
- 대한성서공회 편, 『성경원문연구』 제31호 별책, 서울: 대한성서공회, 2012.
- 도한호, “『개역한글판』 성경 개정의 의의와 방법”, 『성경원문연구』 2 (1998), 19-42.
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II. 번역·반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 민경진, “하코하님 하르위임의 번역 재고”, 『부산장신논총』 13 (2013), 25-40.
- 민영진, 『개역개정판, 이렇게 달라졌다』, 서울: 대한성서공회, 2003.
- 박동현, “『관주 성경전서 개역한글판』 시편 1편 관주에 대한 연구”, 『성경원문연구』 6 (2000), 198-229.
- 서철원, “개역개정판 성경의 문제 -창세기, 마태복음, 요한복음”, 『신학지남』 68:3 (2001), 176-222.
- 이종록, 『사무엘·열왕기와 역대기 본문대조』, 서울: 한국장로교출판사, 1995.
- 이한수, “개역개정판 ‘성경전서’에 대한 평가-갈라디아서”, 『신학지남』 68:3 (2001), 223-231.

- 유재원, “개역성경과 개역개정성경”, 『신학지남』 70:1 (2003), 4-8.
- 전무용, “『개역한글판』 성경의 관주 검토”, 『성경원문연구』 4 (1999), 65-90.
- 홍근수, “『성경전서 개역개정판』에 대한 몇 가지 의견”, 『성경원문연구』 2 (1998), 91-96.
- 황선우, 『사무엘·열왕기 평행본문 대조집』, 서울: 기독교문서선교회, 2012.
- 황선우, 『역대기 평행본문 대조집』, 서울: 기독교문서선교회, 2012.
- Bendavid, A., *Parallels in the Bible* (heb.), Jerusalem: Carta, 1965, 2010.
- Brooke, A., McLean, N., and Thackeray, H. St. J., eds., *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, vol. II:2, I and II Kings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1930.
- Brooke, A., McLean, N., and Thackeray, H. St. J., eds., *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, vol. II:3, I and II Chronicles*, Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- Crockett, W. D., *A Harmony of Samuel, Kings, and Chronicles*, Grand Rapids: Baker Books, 1951, 1985.
- Endres, J. C., Millar, W. R., and Burns, J. B., eds., *Chronicles and its Synoptic Parallels in Samuel, Kings, and Related Biblical Texts*, Collegeville: Liturgical Press, 1998.
- Japhet, S., *2 Chronik*, HThK.AT, Freiburg: Herder, 2003.
- Kegler, J. and Augustin, M., *Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk*, BEATAJ 1, Frankfurt: Peter Lang, 1993.
- Klein, R. W., *2 Chronicles*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2012.
- Mayer, G., “ יְהוֹאָחָז jdh, II. Bedeutung, 1. im hebr. Sprachgebrauch”, *ThWAT* III (1982), 455-458.
- Newsome, J., *A Synoptic Harmony of Samuel, Kings, and Chronicles With Related Passages from Psalms, Isaiah, Jeremiah and Ezra*, Grand Rapids: Baker Books, 1986.
- Vannutelli, P., *Libri Synoptici Veteris Testamenti seu Librorum Regum et Chronicorum loci paralleli*, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1931.

<Abstracts>

**A Study on the Translation of Parallels between Kings and
Chronicles in the New Korean Revised Version (1998) Based on the
Analysis of 1Ki 8:1-53 and 2Ch 5:2-6:42**

Jong-Hoon Kim
(Busan Presbyterian University)

The present study analyses the texts of sample passages (1Ki 8:1-53//2Ch 5:2-6:42) from the parallels between Kings and Chronicles focusing on the translation of the New Korean Revised Version (1998). The main perspective is that the translation of the parallel texts should be equal, if both Hebrew texts are identical. The result of the analysis naturally shows the improvement of the NKRV (1998), but also exposes its problems in the translation. These problems are to be categorized as the following: (1) cases where incorrect translations or mistakes of the previous version, the Korean Revised Version (1956) are maintained; (2) cases where problems of translation are newly raised in the NKRV. These problems are found not only in one of the parallel texts, but sometimes in both of them. They are concerned mainly with the differentiated translation of the identical source text, and the active revision of one part of parallels in the NKRV. They were therefore caused either by a careless reviser, or by the absence of mutual reading to reach a consensus between revisers of the parallels.

The problematic cases can be found without effort, although the present study has set the limit to analyse just one chapter. There should therefore be much more cases where translation of the parallels between Kings and Chronicles need reconsideration. Finally, the present study insists that the New Korean Revised Version must be revised once more, at least in the passages of parallels between Kings and Chronicles.

역사적 에스라와 그의 지지 그룹 '하레딤'(חֲרֵדִים)

소형근*

1. 서론

그 동안 구약성서와 관련된 저널들에서 포로 이후 역사 문헌인 에스라-느헤미야서에 대한 연구가 활발해졌다는 것은 고무적인 일이다. 포로기와 포로 이후 이스라엘 종교는 유대교(Judaism)의 초석이 되어 왔으며,¹⁾ 유대교의 첫 걸음이라 할 수 있는 페르시아 시대 유대교를 이해해야지 헬레니즘 유대교와 초기 기독교의 탄생을 이해할 수 있을 것이다. 이런 맥락에서 포로 이후 역사서인 에스라-느헤미야서는 중요한 위치를 차지하고 있다. 에스라-느헤미야서가 이렇게 비중 있는 책이고, 그 동안 학자들의 많은 연구들이 있었지만, 페르시아 시대 예루살렘 귀환자 그룹의 지도자였던 에스라에 대한 논쟁은 여전히 계속되고 있는 것이 사실이다. 본 논문에서는 에스라와 관련된 학계의 그 동안의 논쟁들을 정리하면서 역사적 에스라에 대한 새로운 가능성을 제안할 것이며, 귀환자 에스라를 추종하고, 그의 개혁을 지지하던 그룹인 '하레딤'(חֲרֵדִים)과 그들의 역할에 대해 살펴보도록 할 것이다.

2. 에스라 이해

* Rheinischen Friedrich-Wilhelms-University Bonn에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 교양학부 교수. bonnso@hanmail.net. 이 논문은 2014년도 서울신학대학교 교내 연구비 지원에 의한 논문임.

1) 이에 대해서는 다음의 책들을 참고하라. J. 블렌킨소프, 『유대교의 기원: 에스라와 느헤미야를 중심으로』, 소형근 역 (서울: 대한기독교서회, 2014); M. 행엘, 『유대교와 헬레니즘: 기원전 2세기 중반까지 팔레스타인을 중심으로 한 유대교와 헬레니즘의 만남』, 박정수 역 (과주: 나남, 2012); 박정수, 『기독교 신학의 뿌리: 유대교 사상의 형성과 신약성서 배경사』 (서울: 대한기독교서회, 2008) 등.

2.1. 에스라는 누구인가?

구약성서에 의하면 포로 이후 바빌론 지역에 있던 디아스포라 유대인 지도자들 중 페르시아 왕의 조서를 통해 예루살렘을 방문한 자가 있었는데 그가 바로 에스라다(스 7:11-13). 이런 에스라에 대해 구약성서는 학자 겸 제사장(스 7:11, 12, 21; 느 8:9; 12:26)이라고 알려주고 있다. 에스라-느헤미야서에서 묘사하고 있는 에스라에 대한 정보는 다음 세 가지로 요약할 수 있다. 첫째, 에스라는 페르시아 왕 아닥사스다 통치기간에 왕의 조서를 통해 유다와 예루살렘에서 자신의 임무를 수행하며, 성전에 헌물을 전달하는 자로 등장한다(스 7:11-8:34). 둘째, 에스라는 예루살렘 수문 앞 광장에서 나팔절(일곱째 달 초하루)을 맞아 모세의 율법책을 회중 앞에서 낭독하는 모습으로 소개되고 있다(느 8:1-18). 셋째, 에스라는 귀환자 골라(גולה) 그룹이 이방 여인들과 결혼함으로 인해, 공동체의 정체성을 훼손시킴으로 이를 개혁하려는 모습으로 나온다(스 9-10장).²⁾ 다시 말하면, 에스라는 자신의 동료 유대인들을 유다 지방으로 인도한 뛰어난 디아스포라 종교 지도자(제사장으로서 역할)였고, 페르시아 제국 왕실에서 특별한 임무를 맡아 수행하던 자(왕실 서기관으로서 역할)였다. 그러나 한 사람이 이런 막중한 두 가지 역할을 동시에 감당할 수 있었을까? 예를 들면, 유다 공동체를 위해 제사장 역할을 수행하다 보면 제국이 요청하는 임무를 수행하기 어려워지고, 제국의 요청대로 하다 보면 제사장의 역할을 감당하기 어렵게 된다. 이 둘을 적절히, 균형 있게 수행하기란 쉬운 것이 아니기 때문이다. 그리고 에스라가 유다 지방에서 행한 위의 세 가지는 에스라가 반드시 제사장이어야만 할 수 있는 사역들은 아니었다. 분명한 것은 에스라 7:1-5에서 에스라를 대제사장 아론의 십육 대손으로 연결시키고 있지만, 에스라가 대제사장으로서 기능을 수행했던 흔적들을 성서 본문들에서 찾아 볼 수 없다는 점이다.³⁾ 또한 느헤미야 12:10-11에는 포로 이후 대제사장 계보를 알려주고 있는데 이 명단에 에스라가 빠져 있음을 고려해 볼 때, 에스라가 예루살렘과 유다 지

2) 김윤이, “에스라는 누구인가?”, 『구약논단』 28 (2008), 88-106.

3) 요세푸스 문헌에는 에스라를 대제사장(prōtos hierēus)으로 언급하고 있고(*Ant.* 11.121), 랍비 문헌에서도 에스라가 대제사장 예수아의 뒤를 승계했다고 주장한다(*Midr. Cant* 5:5). 그러나 에스라가 대제사장으로 활동했다는 증거는 없다. 에스라의 이름이 역대상 6장에 나오는 제사장 목록에 나오지 않으며, 에스라-느헤미야서에도 에스라를 대제사장으로서 언급하지 않는다. 아크로이드의 글을 참고하라. P. R. Ackroyd, “The Chronicler as Exegete”, *JSOT* 2 (1977), 18-19. 트론베이트는 에스라 7:1-5의 족보가 에스라의 족보가 아니라고 말한다. 참고. M. A. Throntveit, *Ezra-Nehemiah, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1992), 40-41.

방에서 대제사장직을 수행했던 것은 분명 아니었다. 그렇다면 여기서 역사적 에스라에 대해 묻지 않을 수 없다.

구약성서의 언급과는 달리, 학자들 중에는 역사적 에스라에 관심을 갖고 있는 자들이 많다. 예를 들면, 마이어스(J. M. Myers)는 에스라를 학자 겸 제사장으로서 인정하지만, 에스라의 두 역할(학자와 제사장) 중 더 중요한 것은 율법 학자의 역할이었다고 주장한다.⁴⁾ 트론베이트(M. A. Throntveit)는 마이어스의 주장을 지지하면서, 여기서 더 발전하여 에스라의 학자로서 모습이 본래 에스라의 역할이었고, 에스라의 제사장적 기능은 후대 첨가라고 본다.⁵⁾ 블렌킨소프(J. Blenkinsopp) 또한 에스라가 페르시아 제국에서 파견된 사람임을 감안할 때, 에스라 이야기의 핵심에는 에스라가 서기관(학자, **רַב־כֹּהֵן**)⁶⁾으로 활동하고 있지, 제사장으로서는 아니라고 생각한다. 에스라의 제사장적 기능을 강조한 이유에 대해 블렌킨소프는 에스라를 새로운 사회의 기원자로 내세워 바빌론 디아스포라에서 신앙을 변절하지 않고, 매수로 더럽히지 않은 제사장으로서 에스라를 롤모델로 삼고자 했다고 주장한다.⁷⁾ 마이어스나 트론베이트, 블렌킨소프의 역사적 에스라에 대한 신선한 주장들이 타당성을 갖는 이유에 대해 두 가지 관점에서 살펴볼 수 있을 것 같다. 첫째는 에스라-느헤미야서에서 역사적 에스라를 찾는 방법이고, 둘째는 기원전 6-4세기 상황에서 역사적 에스라를 찾는 방법이다.

에스라가 예루살렘에 귀환할 때, 에스라는 페르시아 왕 아닥사스다의 조서를 통해 귀환 허락을 받게 된다. 이때 에스라는 ‘학자’(**רַב־כֹּהֵן**) 겸 ‘제사장’(**כֹּהֵן**)으로 불린다(스 7:12, 21). 여기서 ‘학자’ 곧 ‘소페르’는 고대 근동에서 ‘국무장관’(삼하 20:25)이나, ‘비서실장’(삼하 8:17; 왕하 22:3-13)을 가리키는 관직명으로, 장춘식은 ‘소페르’를 페르시아 왕이 임명한 페르시아 제국의 고위 관직명으로 봐야 한다고 주장한다.⁸⁾ 그렇다면 페르시아 고위 관리인 ‘소페르’ 에스라가 남는 시간을 활용하여 디아스포라 유대인들을 위해 바빌론 지역에서 제사장직을 수행할 수 있었을까? 묻는다면, 그것은 아마도 불가능했을 것이라고 답할 것이다. 만약 에스라가 레위 지파의 후손이었다고 한다면 조상들로부터 내려오는 세습 신분은 계속 유지할 수 있었을지 모르지만, 페르시아 제국의 고위 관리이면서, 왕의 총애를 받고 있던

4) J. M. 마이어스, 『에스라-느헤미야』 (서울: 한국신학연구소, 1983), 141-142.

5) M. A. 트론베이트, 『에스라-느헤미야』 (서울: 한국장로교출판사, 2001), 75-76.

6) 바인펠트는 ‘소페르’가 다양한 형태의 국가적 활동들을 담당했다고 보면서 ‘소페르’는 ‘기록하는 일’, ‘정치적인 일’, ‘교육적인 활동’ 등을 담당했다고 본다. 참고, M. Weinfeld, “Judges and Officers in Ancient Israel and in the Ancient Near East”, *JSO VII* (1977), 83.

7) J. 블렌킨소프, 『유대교의 기원: 에스라와 느헤미야를 중심으로』, 111-116.

8) 장춘식, 『에스라-느헤미야』 (서울: 대한기독교서회, 2007), 152-153.

자가 바빌론 지역의 유다 공동체를 위해 제사장으로서 활동했을 가능성은 매우 희박하다고 볼 수 있다. 에스라-느헤미야서에 나타난 초기 자료층들에 의하면 에스라가 ‘소페르’로만 소개되고 있는 이유가 바로 여기에 있다(스 7:11하; 8:1, 4, 13).⁹⁾ 페르시아 왕과 일곱 자문관들은 유대인들의 토라교육에 대한 관심보다는 유다와 예루살렘의 정세 변화에 관심이 더 컸음이 분명하다(스 7:14). 그렇다면 역사적 에스라의 실체는 페르시아의 관리인 ‘소페르’였으며, 이후에 유다 공동체 안에서 에스라의 제사장적 기능이 발휘되었던 것으로 볼 수 있지만, 에스라-느헤미야서 본문에서 에스라의 정확한 제사장적 기능은 알 수 없다.¹⁰⁾

또한 기원전 6-4세기 상황에서 역사적 에스라의 모습을 짐작해 볼 수 있는데, 김경래는 기원전 6-4세기 서기관의 역할에 집중하면서 이 시기에 ‘소페르’는 “율법에 대한 합법적 해설자인 동시에 수호자의 구실”을 했으며, “고대 히브리어체를 정방형의 아랍어체로 바꾼 것은 바로 이들 서기관들의 중요한 활동 중의 하나”라고 보고 있다.¹¹⁾ 그럼 이 시기에 활동했던 ‘소페르’는 과연 누구일까? 김경래는 바빌론에서 돌아온 ‘모세의 율법에 익숙한 학사’ 에스라를 포로 이후 ‘소페르’의 일원으로 생각하고 있다.¹²⁾ 물론 이에 대한 분명한 성서적 근거는 없지만, 그 개연성은 얼마든지 상정해 볼 수 있다. 종합하면, ‘소페르’ 에스라가 페르시아에서 예루살렘으로 파송 받아 골라 공동체를 위해 하나님의 율법을 연구하여 가르치면서 활동했으며, 그는 나팔절을 맞아 예루살렘 수문 앞 광장에서 율법을 낭독했던(느 8장) 페르시아 관리 ‘소페르’였다.

2.2. 에스라의 귀환 시기

포로 이후 유다와 예루살렘에서 활동했던 대표적인 인물로 에스라와 느헤미야가 있다. 일반적으로 에스라는 아닥사스다 1세(기원전 465-424년) 7년에 예루살렘에 왔고(기원전 458년; 스 7:7-8), 느헤미야는 아닥사스다 1세 20년에 예루살렘에 왔으며(기원전 445년; 느 2:1), 이들은 동시대에 유다와

9) 김윤이, “에스라는 누구인가?”, 94.

10) 에스라의 제사장적 기능은 느헤미야 8장에 나오는 ‘토라 낭독’으로 볼 수 있지만, 포로 이후 ‘토라 교육’과 ‘토라 낭독’은 제사장이 아닌, 레위인, 평신도에게도 부여된 기능이였다(대하 17:7-9).

11) 김경래, “비블리아 헤브라이카 키타 연구”, 『성경원문연구』 1 (1997), 123.

12) 포로 이후 서기관의 활동은 율법책의 필사와 해석이라는 차원에서 중요한 역할을 담당했다. 이에 대해서는 다음의 글을 참고하라. 김경래, “구약 본문 전래 과정에 대한 연구”, 『성경원문연구』 1 (1997), 152.

예루살렘에 있었다고 구약성서는 증언한다(참고, 느 8:9; 12:26). 그러나 비평적 학자들은 이 두 사람이 동시에 예루살렘에 존재했을 가능성을 낮게 보고 있으며, 에스라가 느헤미야보다 앞서 온 것에 대해 회의적인 시각을 갖고 있다. 그 이유는 느헤미야가 제사장 엘리아십과 교류한 반면(느 13:4, 7), 에스라는 엘리아십의 아들, 제사장 여호하난(요나단)과 교류했기 때문이다(스 10:6). 이런 이유 때문에 놀(K. L. No11)은 느헤미야가 에스라보다 한 세대 이전에 예루살렘에 와서 활동했으며,¹³⁾ 에스라는 아닥사스다 1세가 아닌, 아닥사스다 2세(기원전 404-358년) 7년에 예루살렘에 온 것으로 추정한다(기원전 398년). 이 주장대로 한다면, 에스라가 느헤미야보다 약 50년 후에 예루살렘에 귀환한 셈이 된다. 이에 대한 반박으로 윌리엄슨은 느헤미야 당시의 엘리아십과 에스라 10:6의 엘리아십이 동일인물이 아닐 가능성을 주장한다.¹⁴⁾ 그러나 이것은 적절한 반론이 될 수 없다. 에스라 10:6에 나오는 엘리아십의 아들 여호하난은 느헤미야 12:11에 나오는 대제사장 계보의 요나단을 말한다. 요나단, 즉 여호하난이 대제사장이었다면, 그의 직계 조상(아마도 할아버지) 엘리아십 또한 대제사장이다.¹⁵⁾ 또한 느헤미야가 상대했던 엘리아십(느 13:7)은 이방인 도비아에게 성전의 방을 내줄 정도로 성전 안에서 막강한 권력을 가진 자였다. 느헤미야가 말하는 엘리아십은 분명 대제사장이었을 것이다.

그러나 본문의 모호함이 있음에도 불구하고 이 문제는 결코 단순하지 않다. 에스라의 후대 귀환(기원전 398년)은 앞선 귀환(기원전 458년)보다 오히려 더 많은 문제점을 야기하기 때문이다. 우선 구약성서는 에스라와 느헤미야를 동시대에 동일 장소에서 공존하던 유다 공동체의 지도자들로 설정해 놓고 있다. 나팔절 수문 앞 광장에서 모세의 율법책을 낭독하던 에스라와 함께 총독 느헤미야가 등장한다(느 8:9). 느헤미야가 이 본문에 어울리지 않는다고 생각하는 클라인스(D. J. Clines)의 주장도 있지만,¹⁶⁾ 그러나 만약 9절에 느헤미야가 누락되어 있으면, 그것이 오히려 더 어색하다. 예루살렘 성벽 공사를 마무리하고 나서 공동체의 영적 부흥을 위해 공동체 구성원 전원이 함께 모여 율법을 듣고 결신하는 감동과 축제의 자리에 총독 느헤미야가 빠져 있다는 것은 더 문제가 된다.¹⁷⁾ 그리고 느헤미야 1:1(“하가라의 아들 느헤미야의 말이라 아닥사스다 왕 제이십년 기슬르월에 내가

13) K. L. 놀, 『고대 가나안과 이스라엘 역사』, 소형근 역 (서울: 프리칭아카데미, 2013), 407.

14) H. G. M. 윌리엄슨, 『에스라-느헤미야』, 조호진 역 (서울: 솔로몬, 2008), 649.

15) 느헤미야 3:1에서는 느헤미야 시대 대제사장이 엘리아십이었음을 알려준다.

16) D. J. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 185.

17) 소형근, 『느헤미야』 (서울: 대한기독교서회, 2014), 136.

수산 궁에 있는데”)에는 페르시아 왕 아닥사스다의 이름을 삭제하고, 단지 “이십년”(שנת עשרים)이라는 통치 연한만 사용하고 있다. 이것은 에스라 본문의 연속선상에서 느헤미야 본문을 읽어가라는 의미다. 또한 에스라가 느헤미야의 성벽 재건 목록(느 3장)이나, 성벽 재건 현장에 등장하지는 않지만, 에스라와 느헤미야가 성벽 봉헌식에 참여하여 백성의 행렬을 이끄는 지도자들로 나타난다(느 12:31-43).¹⁸⁾ 이런 점들을 종합해 보면 다음과 같이 정리해 볼 수 있을 것 같다. 에스라의 예루살렘 귀환 시기를 다룰 때, 에스라가 느헤미야보다 예루살렘에 먼저 온 것에 대한 구약성서 본문의 모호한 점이 분명 있지만, 에스라가 아닥사스다 2세 7년에 예루살렘에 왔다는 주장 또한 완벽한 것이 아니라, 여러 문제점들을 야기시킨다. 그리고 에스라의 후대 귀환을 주장하려면 에스라-느헤미야서의 편집을 언급해야만 한다. 따라서 이 주제에 대한 지속적인 논쟁은 아마도 소모적일 것이다. 이 경우는 정경에 대한 전통적 읽기와 전통적 이해가 타당할 듯하다.¹⁹⁾

2.3. 에스라의 임무

에스라가 유다와 예루살렘에 온 이유는 무엇인가? 이에 대한 궁금증을 에스라 7장에서 찾을 수 있으며, 일반적으로 세 가지 임무를 지적한다.²⁰⁾ 첫째, 에스라는 야웨의 율법을 연구하여, 준행하며, 율례와 규례를 이스라엘에게 가르치기로 결심하여 예루살렘에 왔고(스 7:10), 둘째, 에스라는 하나님의 율법을 따라 유다와 예루살렘의 형편을 살피기 위해 왔으며(스 7:14), 셋째, 에스라는 바빌론에서 가져온 물건들을 하나님의 성전에 전달할 목적으로 왔다(스 7:15-20). 그러나 에스라의 임무는 이것으로 끝이 아니다. 제국이 에스라에게 부여한 임무가 추가로 언급되고 있다. 에스라 7:26에는 “무릇 네 하나님의 명령과 왕의 명령을 준행하지 아니하는 자는 속히 그 죄를 정하여 혹 죽이거나 귀양 보내거나 가산을 몰수하거나 옥에 가둘

18) Ibid., 202. 에스라 그룹은 예루살렘 성벽의 오른쪽으로 시계 반대 방향을 따라 남쪽 분문 쪽을 향해 내려갔으며, 느헤미야 그룹은 예루살렘 성벽의 왼쪽으로 시계 방향을 따라 화덕(도가니) 망대 쪽으로 올라갔다.

19) 켈러만은 지역 법률을 제정하고, 진행시키도록 격려하는 모습은 아케메네스 왕조 통치 후 반기와는 대치되는 모습이기에 에스라의 소명은 후기보다는 초기가 더 잘 어울린다고 주장한다. U. Kellermann, “Erwägungen zum Problem der Esradatierung”, *ZAW* 80 (1968), 55-87.

20) 에스라의 첫 번째 임무는 아닥사스다 조서 밖에 있는 역할이고, 아람어가 아닌 히브리어로 기록되었다. 따라서 에스라의 첫 번째 임무는 에스라 개인이 생각하는 임무로 이해할 수 있다. 나머지 두 번째와 세 번째 임무는 아닥사스다의 조서 안에 있는 아람어로 기록된 임무로, 제국에서 지시한 임무로 볼 수 있다.

지니라”고 말한다. 이 본문에는 단순히 하나님의 명령(קְרָאָה יְיָ אֱלֹהֵינוּ)만을 말하지 않고, 왕의 명령(קְרָאָה יְיָ מְלֻכָא)에 준행하지 아니한 자에 대한 엄벌을 말하고 있다. 이것은 페르시아 제국 정책의 근간을 담은 법을 백성들에게 가르쳐 신민의 의무를 다하도록 하는 에스라의 또 다른 임무이다.²¹⁾

키드너(F. D. Kidner)는 에스라의 첫 번째 임무에 대해 ‘연구’(בִּישָׁר)는 비현실성에서부터 견져내 주고, ‘준행’(הִשָּׁב)은 불확실에서부터 벗어나게 해주며, ‘가르침’(הִלְמִי)은 위선과 천박함에서 벗어나게 해 준다고 말한다.²²⁾ 그러나 구약성서의 이런 언급과는 달리 호글룬트(K. G. Hoglund)는 에스라의 파견이 페르시아 제국의 미래와 예후드의 운명을 연결하여 경제적, 사회적 관계를 개발하고자 하는 제국의 노력으로 이해하고 있다.²³⁾ 앞선 키드너의 주장은 성서 본문 중심으로 에스라의 임무를 이해한 것이고, 호글룬트의 주장은 페르시아 제국의 관점에서 에스라의 임무를 이해한 경우다. 그러나 역사적 에스라의 귀환 임무에는 키드너의 관점과 호글룬트의 관점이 따로 존재했다기보다, 이 두 가지 목표가 함께 전제되어 있었던 것으로 보인다. 페르시아 왕 다리오 2세는 자신의 고위 관리인 우자호레스네트(Udjahorresnet)를 이집트 지역에, 히스티에우스(Histiaeus)를 그리스 지역에 파견했는데, 이 파견의 목적은 제국의 이익과 목적 달성을 위해 왕실 관리를 파송한 것이었다.²⁴⁾ 이와 동일 선상에서 페르시아 관리(‘소페르’) 에스라를 이해한다면, 에스라의 임무에 대한 목적이 분명해질 것이다. 에스라는 페르시아 제국을 위한 특별한 임무를 부여받고 예루살렘에 왔음이 분명하다. 이것은 구약성서에 나오는 에스라의 두 번째 임무(스 7:14)에서 알 수 있다. 즉, 에스라의 임무는 페르시아 제국의 안보를 위해 유다와 예루살렘의 종교적 상황²⁵⁾뿐만 아니라, 정치적인 상황에 대한 실태를 파악하여, 보고하는 것이었다.

그러나 문제는 에스라가 여러 가지 임무를 가지고 유다와 예루살렘에 왔지만, 이 네 가지 임무를 유다와 예루살렘에서 수행했을까? 묻지 않을 수 없다. 구약성서에서 말하는 에스라의 임무가 제국에서 지시하는 하향식 임무였다고 한다면, 역으로 에스라 자신은 어떤 임무를 심중에 가지고 있었을까? 이에 대한 질문은 에스라가 유다와 예루살렘에서 수행한 일들을 살

21) 민경진, “에스라-느헤미야서의 레위계 기원: 역사적 맥락”, 『구약논단』 17 (2005), 93.

22) H. G. M. 윌리엄슨, 『에스라-느헤미야』, 224에서 재인용.

23) K. G. Hoglund, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*, SBLDS 125 (Atlanta: Scholars Press, 1992), 244-247.

24) P. Briant, *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, vol. 1 (Paris: Fayard, 1996), 586-605; *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002), 569-588.

25) 장춘식, 『에스라-느헤미야』, 158.

펴보면, 그의 마음에 있던 임무들을 역으로 유추해 볼 수 있을 것이다. 흥미로운 것은 에스라-느헤미야서에는 제국이 에스라에게 지시한 하향식 임무들 중에 ‘제국의 이익’을 위한 실행(practice)이 빠져 있다는 것이다. 에스라-느헤미야서에는 에스라의 첫 번째와 세 번째 임무만이 분명히 달성되었음을 알려주고 있을 뿐이고(스 8:33-35; 9-10장; 느 8장), 에스라의 두 번째 임무와 제국이 부여한 추가적인 임무 수행에 대해서는 침묵하고 있다. 에스라-느헤미야서는 하나님의 율법을 토대로 한 에스라의 유다 공동체를 위한 임무와 그 결과들만을 기록하고 있을 뿐이다. 결과론적으로 보면, 에스라의 임무에 대한 키드너와 호글룬트의 주장을 동시에 수용하는 것이 옳을 것 같다. 제국이 왕실 관리였던 소페르 에스라에게 하향식으로 요청했던 임무가 분명 있었고, 유대인으로서 스스로 임무를 계획했던 에스라의 모습이 성서 본문을 통해 분명하게 드러나고 있다.

3. 에스라 개혁과 지지 그룹 ‘하레딤’(הַרְדִּים)

3.1. 에스라 개혁

에스라가 유다와 예루살렘에 와서 수행했던 강력한 개혁 드라이브가 에스라 9-10장에 소개되고 있다. 개혁의 내용은 골라(גּוֹלָא) 그룹이 땅의 백성이나, 혹은 이방인과 결혼하는 것에 대한 금지와 이별을 촉구하는 내용이다. 그렇다면 골라 그룹이 이방인과 결혼하는 것이 왜 문제가 되는 것일까? 이유는 율법에 이방인과 결혼을 금하고 있기 때문이다(신 7:1-5).²⁶⁾ 에스라의 첫 번째 임무대로 에스라는 에스라 9장 이하에서 율법에 따라 개혁을 단행하고 있다. 그러나 에스라의 개혁에서 흥미로운 점은 골라 남성과 이방인 여성에 대한 결혼에만 관심을 두고 있다는 점이다(스 9:2).²⁷⁾ 이것은 이스라엘의 세습적 토지 소유권과 깊이 관련되어 있다. 골라 여성이 이방 남성과 결혼했을 경우에는 골라 그룹에서 배제되어 크게 위협적이지 않지만, 골라 남성이 이방 여성과 결혼했을 경우에는 그 자녀들이 토지 소유권을 승계할 수 있기 때문에, 행여 있게 될 토지 소유권에 대한 상실을 염려하여 이런 개혁을 단행한 것이다.²⁸⁾

26) 그 밖에도 출애굽기 3:8, 17; 33:2; 34:11; 신명기 20:17 등.

27) 에스라 10:18-44에는 이방 여인과 결혼한 골라 남성들의 명단을 기록하고 있다. 이것은 골라 여성들이 이방 남성들이나, 땅의 백성들 중 남성들과 결혼하는 것이 크게 문제가 되지 않음을 의미하는 것이다.

그러나 에스라의 개혁은 당시 시대 상황을 고려할 때 관행이라는 대세를 꺾고, 율법에 기초한 새로운 공동체로 거듭나기 위한 작업이었는데, 과연 이것이 성공적인 결과를 가져왔을까 의구심이 든다. 기원전 6-5세기 메소포타미아 지역과 시리아-팔레스타인 지역은 다양한 민족 문화들이 혼재되어 있던 다문화 사회였다. 이러한 시대적 흐름은 유다 공동체에게도 마찬가지로였다. 바빌론에 있던 디아스포라 유대인들이나,²⁹⁾ 엘레판틴에 있던 유대인들조차도³⁰⁾ 혼합 종교 의식이나, 타민족 사람들과 결혼이 일반화 되어 있었고, 또한 그것이 그렇게 흠으로 생각되지 않던 시대였다. 그리고 때로는 정착해 있는 그 지역의 문화와 종교에 동화되어 살아가는 길이 이들의 살 길이라고 생각했었다.³¹⁾ 이것은 유다와 예루살렘에 돌아와 정착한 골라 집단의 구성원들에게도 마찬가지였다. 이러한 종교적, 문화적 배경을 고려해 볼 때 과연 에스라의 개혁이 성공을 거두었을까? 김래용은 에스라 10장에 기록된 잡혼자들 목록이 단순한 목록이 아니라, 에스라 개혁이 성공적으로 완성되었음을 강조하는 역할을 한다고 주장한다.³²⁾ 그러나 이러한 주장은 선부른 결론이 될 수 있다. 여기서 고려해야 할 점은 에스라의 개혁 대상이 골라 그룹이었으며, 골라 그룹 구성원들 중에서도 엘리트 집단이라 할 수 있는 제사장들과 레위인들, 그리고 평신도 지도자들이 대부분이었고, 이들이 이 혼합 결혼에 연루되어 있었다. 골라의 엘리트 구성원들이 이방인들과 결혼하는 이유는 페르시아 속주의 또 다른 권력자들과 정치적 결탁을 통해 자신의 사회적 입지를 구축(혹은 강화)하고, 경제적 이익을 꾀하기 위한 목적이었다.³³⁾ 따라서 이러한 혼합 결혼의 관계를 에스라 한 개인이 끊으려고 한다는 것은 엄청난 저항이 뒤따랐을 것이다. 결론적으로 에스라의 개혁이 성공했다고 보기 힘든 세 가지 이유를 들면 다음과 같다. 첫째, 에스라 10장에 나오는 잡혼자들의 명단에는 전체 111명이 나오는데, 이 명단은 귀환자 전체 숫자³⁴⁾에

28) J. 블렌킨소프, 『유대교의 기원: 에스라와 느헤미야를 중심으로』, 105-106.

29) E. Ephal, "The Western Minorities in Babylonia in the 6th-5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion", *Or* 47 (1978), 74-90; E. Ephal, "On the Political and Social Organization of the Jews in Babylonian Exile", Fritz Steppat, ed., *XXI Deutscher Orientalistentag Vorträge*, ZDMGSup 5 (Wiesbaden: Steiner, 1983), 106-112.

30) J. 블렌킨소프, 『유대교의 기원: 에스라와 느헤미야를 중심으로』, 173-176.

31) 소형근, "에스라-느헤미야서에 나타난 신학적 기원들", 『구약논단』 47 (2013), 136-137.

32) 김래용, "에스라 9-10장과 느헤미야 13장의 특징과 역할", 『구약논단』 38 (2010), 41.

33) 장춘식, 『에스라-느헤미야』, 320. 암몬 사람 도비야는 유대인 지도층 인사들과 정치적이고, 경제적인 목적으로 돈독한 관계를 유지하고 있었다. 유대인 종교 지도자들도 예외는 아니었다.

34) 에스라 2:64에는 귀환자가 사만 이천 삼백 육십 명이었다고 말한다. 남종과 여종은 이 계수에 포함되지 않고 있다(참고, 스 2:65).

비해 상대적으로 적은 숫자다.³⁵⁾ 마이어스는 이 명단이 전체가 아니라, 일부일 가능성을 제시한다. 그러나 에스라 10:18-44는 제사장, 레위 사람, 노래하는 자, 이스라엘의 평신도 지도자들 순으로 체계적인 목록 나열이 되어 있고, 마지막 44절(“이상은 모두 이방 여인을 아내로 맞이한 자라 그 중에는 자녀를 낳은 여인도 있었더라”)에는 목록을 마무리하는 멘트로 끝맺고 있다. 따라서 이 목록이 전체가 아니라, 일부일 가능성은 희박하다. 둘째, 개혁의 시작은 있었지만, 개혁의 결과가 없다는 점이다. 에스라의 주도로 잡혼자들에게 대한 명단 확인이 추진되었지만, 이들이 에스라의 의도대로 잡혼 가정들을 해체했다는 실천사항이 빠져 있다. 셋째, 에스라 이후에 예루살렘에 온 총독 느헤미야가 에스라와 동일한 개혁을 느헤미야 13장에서 반복하고 있다. 만약 에스라의 개혁이 성공을 거두었다면, 동시대를 살았던 느헤미야가 개혁을 수행할 필요가 있었을까? 따라서 조심스럽게 결론을 내린다면, 에스라 개혁은 ‘절반의 성공’이라 볼 수 있다. 즉, 에스라는 율법에 근거하여 이방인들과 결혼 금지를 포로 이후 골라 공동체에 알리는 홍보대사로서 중요한 역할을 담당했다는 차원에서 절반의 성공(?)이라 할 수 있다.

3.2. 개혁의 지지 그룹 ‘하레딤’(חֲרִידִים)은 누구인가?

에스라 9-10장에는 에스라 개혁에 중요한 지지 그룹이 등장한다. 에스라의 지지 그룹에게 있어서 특이한 점은 특정한 고유의 이름을 가지고 등장하는 것이 아니라, 이들은 “이스라엘의 하나님의 말씀으로 말미암아 떠는 자”(스 9:4)이고, “우리 하나님의 명령을 떨며 준행하는 자”(스 10:3)들이다. 이 두 본문에서 공통적으로 사용하고 있는 히브리어 동사는 ‘떨다’라는 의미를 가진 히브리어 ‘하라드’(חָרַד)다. 먼저 이 ‘하라드’에 대한 구약성서의 용례들을 살펴보도록 한다.

3.2.1. ‘하라드’(חָרַד)의 용례

히브리어 ‘하라드’(חָרַד)는 칼(Qal)형으로 ‘떨다’(to tremble), 히필(Hiphil)형으로 ‘놀라다’(to startle)라는 의미로 쓰이고 있다(*HALOT* I, 350). ‘하라드’는 대체로 공포의 상태를 묘사하는 상황에서 사용하는데, 바우만(A. Baumann)은 구약성서에서 ‘하라드’의 쓰임을 크게 세 가지 용법으로 분류

35) J. M. 마이어스, 『에스라-느헤미야』, 169. 마이어스는 에스라 10장의 적은 숫자에 대해 세 가지 가능성을 들고 있다. 첫째, 잡혼문제가 그리 심각하지 않았다. 둘째, 전체 명단이 아니라, 일부 명단이다. 셋째, 개혁이 성공적이지 않았다.

한다.³⁶⁾ 첫째는 ‘하라드’의 세속적인 용법으로서, 나쁜 소식을 들었을 경우(창 27:33; 삼상 4:13, 18), 혹은 전쟁에 임하거나, 전쟁 소식을 듣게 되었을 경우(삼상 13:7; 28:5) ‘떨거나’, ‘놀라는’ 상태를 말한다. 둘째는 신현현과 관련된 공포로 인한 떨림이다. 야웨께서 시내산에 천둥과 번개, 큰 나팔소리와 불과 함께 강림하셨을 때, 백성들은 공포에 사로잡히게 되었다(출 19:16, 18). 이런 경우 공황에 가까운 공포를 말한다.³⁷⁾ 셋째는 종말론적 평화나 전체적인 안정을 의미하는 차원에서 사용되는데, 이때에는 히브리어 ‘엔 마하리드’(אין מהררד)와 같은 관용구로 쓰인다. 레위기 26:6에는 축복의 맥락에서 들짐승과 칼의 위협을 제함으로써 평화의 상태를 가져오게 되는데, 이때 어느 누구도 너희를 두렵게 할 자가 없도록 하겠다는 하나님의 말씀으로 사용되고 있다.³⁸⁾

3.2.2. 에스라 9-10장의 하레딤

에스라 9:4와 에스라 10:3에 나오는 ‘떠는 자’(חרר) 혹은 ‘떠는 자들’(חררים)은 바우만이 분석한 ‘하라드(חרר)’의 세 가지 용례들 중에 두 번째에 해당한다. 물론 신현현은 아니지만, 에스라 본문에 의하면 ‘떠는 자들’이 하나님의 말씀으로 인해 떨고 있고(스 9:4), 하나님의 명령으로 인해 떨고 있다(스 10:3). 그런데 ‘떠는 자들’인 ‘하레딤’을 윌리암슨은 포로 이후 공동체에서 율법을 엄격하게 지키는 사람들을 표현하는 정형화 된 용어로 이해하고 있다.³⁹⁾ 블렌킨소프 또한 윌리암슨의 주장을 지지하면서 ‘하레딤’을 ‘비-하레딤’과 결혼을 거부하며, 제의적으로는 자기 정결을 목적으로 하는 분파의 구성원들로, 유대교 초기에 에스라의 핵심 지지 그룹과 공통된 특징을 지니고 있던 자들로 이해하고 있다.⁴⁰⁾

그렇다면 이 ‘하레딤’이 에스라 개혁을 어떻게 지지하고 있는 것일까? ‘하레딤’은 에스라의 주변으로 모여들던 자들이었고(스 9:4), 에스라에게 잡혼에 대한 파기와 하나님과 언약을 맺을 것을 제안했던 자들이었다(스

36) A. Baumann, “חרר”, *TDOT V* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 167.

37) 호세야 11:10-11은 사자처럼 소리를 지르시는 야웨로 인해 떠는 자들을 말한다. 이들에게 야웨는 한 번 더 안전한 거주지를 줄 계획이다.

38) 신명기 28:26(“네 시체가 공중의 모든 새와 땅의 짐승들의 밥이 될 것이나 그것들을 쫓아줄 자가 없을 것이며”)에서는 정반대로 하나님의 말씀에 불순종하는 자들에게 임하는 저주를 언급하는데, 히브리어 엔 마하리드(אין מהררד)를 우리말 『개역개정』에서는 ‘쫓아줄 자가 없다’라고 번역하고 있지만, 문자적으로는 ‘놀라는 자가 없다’라고 번역하는 것이 더 옳은 번역으로 보인다.

39) H. G. M. 윌리암슨, 『에스라-느헤미야』, 287.

40) J. 블렌킨소프, 『유대교의 기원: 에스라와 느헤미야를 중심으로』, 128-129.

10:3). 구약성서의 율법에는 이방인과 결혼하지 말라는 금지 조항은 있지만(신 7:1-5), 이방인과 결혼했을 경우 결혼관계를 파기하라는 명령은 없다. 그러나 지금 ‘하레딤’은 에스라에게 이방인과 결혼한 가정을 해체시킬 것을 제안하고 있다. 그런 면에서 에스라의 지지 그룹인 ‘하레딤’은 율법에 대한 엄격주의자들이면서,⁴¹⁾ 과격주의자들이다. 이러한 ‘하레딤’의 대표 주자이면서, 에스라 개혁의 주도적인 인물로 스가냐(Shecaniah)가 등장한다. 스가냐라는 이름은 구약성서에서 10회 사용되고 있으며, 오로지 역대기(대상 3:21, 22; 24:11; 대하 31:15)와 에스라-느헤미야서(스 8:3, 5; 10:2; 느 3:29; 6:18; 12:3)에만 나오는 이름이다. 그런 면에서 스가냐는 포로 이후에 사용되었던 이름으로 볼 수 있다. 에스라 개혁에 동조하면서, 때로는 주도적인 세력이었던 스가냐에 대해 정확히 알 수는 없지만, 에스라 10장에 언급된 스가냐는 엘람 자손 중 여히엘⁴²⁾의 아들로 소개되고 있고(2절), 잡혼에 참여한 이방 여인들을 내쫓을 것을 제안하고 있다(3절). 또한 하나님과 언약을 세우고, 율법대로 행할 것을 에스라에게 제안한다(3절).⁴³⁾ 엄밀하게 말하면 스가냐 이야기(스 10:2-4)에서 에스라는 특별히 주목받지 못하고 있으며, 개혁의 주도적인 역할은 에스라가 아닌, 스가냐가 하게 된다. 그래서 아크로이드(P. R. Ackroyd)는 에스라와 상관없이 스가냐와 그의 동료들이 중심이 되어 행해진 사건이 에스라 이야기 안에 들어왔을 가능성을 제기하고 있다.⁴⁴⁾ 그러나 에스라 9-10장의 개혁 이야기에서 개혁의 주도권을 쥐고 있는 자는 에스라가 분명하다. 개혁 이야기에서 떠는 자들이 에스라 주변으로 몰려들었고(스 9:4), 잡혼 현실에 대한 에스라의 단독 기도(스 9:6-15)와, 에스라의 성전 앞 통곡 때 많은 백성이 동참했으며(스 10:1), 에스라는 제사장들과 레위 사람들과 온 이스라엘에게 맹세하도록 주도했고(스 10:5), 예루살렘에 모인 백성들에게 죄를 지적하면서 자복할 것을 명령했다(스 10:11). 따라서 에스라 9-10장에서 개혁 주도자는 에스라였고, 에스라를 지지하던 그룹은 ‘떠는 자들’인 ‘하레딤’이었으며, ‘하레딤’의 지도자급이었던 스가냐가 개혁에 적극 동조했던 것으로 이해할 수 있다.⁴⁵⁾

41) Ibid., 128.

42) 스가냐의 아버지 여히엘은 구약성서에 15회 사용되고 있으며, 포로 이후 본문인 역대기(대상 15:18, 20; 16:5; 23:8; 26:21, 22; 27:32; 29:8; 대하 21:2; 31:13; 35:8)와 에스라 본문(스 8:9; 10:2, 21, 26)에서만 나오는 이름이다. 여히엘은 포로 이후에 사용된 이름으로 볼 수 있으며, 에스라 개혁 당시 이방 여인과 결혼한자들 명단에도 언급된 이름이다.

43) 에스드라1서 9:36에는 “그들이 자녀들과 함께 그들을 내쫓았다”라고 말하고 있다.

44) P. R. Ackroyd, “The Chronicler as Exegete”, *JSOR* 2 (1997), 16.

45) 에스라 본문에 언급된 ‘하레딤’은 오늘날 유대교 안에서 ‘조정통 유대교도’(= 하레디)로 알려져 있다. 이들 대부분은 직업을 갖지 않고, 오직 ‘토라’만을 읽고, 연구하는 자들이

3.2.3. 이사야 66장의 하레딤

에스라 9:4와 10:3에 나오는 ‘하레딤’은 에스라 개혁의 지지세력으로 등장하지만, 이사야 66:5에 나오는 ‘하레딤’은 위상 면에 있어서 크게 다르다. 이사야 66:5에 나오는 ‘하레딤’은 에스라 9:4처럼 “여호와와 말씀으로 말미암아 떠는 자들”이다. 하지만 이사야 본문에 나오는 ‘하레딤’은 마음이 가난하고, 심령에 통회하는 자들로(사 66:2), 블렌킨소프는 이사야 66장에 나오는 ‘하레딤’을 포로 이후 종교 권력자들, 즉 성전 주도세력들에게서 축출된 그룹으로, 이들에게는 예언자적-종말론적 신념이 강하게 나타나고 있다고 주장한다.⁴⁶⁾ 여기서 주목할 것은 에스라 본문에 나오는 ‘하레딤’은 개혁의 주도 세력이었던 반면, 이사야 본문에 나오는 ‘하레딤’은 변방에서 무시당하고, 혜택을 받지 못하는 그룹이었다.⁴⁷⁾ 이런 이유가 이 그룹이 종말론적 신념을 갖게 했을 가능성이 크다. 이사야 66장에 나오는 ‘하레딤’은 무릇 마음이 가난하고, 심령에 통회하며, 하나님의 말씀을 듣고 떠는 자들로 하나님이 돌보는 자들이며(2절), 이들은 형제들로부터 미움을 받고, 하나님의 이름으로 인해 내쫓기게 된 자들이다(5절). 그러나 하나님은 ‘하레딤’을 미워하고 내쫓는 자들(‘비-하레딤’)에게 수치를 당하도록 할 것이다. 이사야 66:1-5의 상황은 유다 공동체에서 ‘하레딤’과 ‘비-하레딤’의 갈등구조를 알려주고 있다. 왓츠(J. D. W. Watts)는 이 두 그룹이 화해하기에는 상황이 너무나도 절망적이라고 지적한다.⁴⁸⁾ 이처럼 이 두 그룹이 극단으로 치닫다 보니까 내쫓김을 당한 소외 그룹인 ‘하레딤’에게 종말론적 신념이 생겨나게 되었던 것이다. 악트마이어(E. Achtemeier)는 ‘하레딤’을 내쫓았던 비-하레딤의 주도세력을 사독계 사람들로 보고 있다. 즉, 이사야 66:5(“너희 형제가 너희를 미워하며”)에서 형제를 미워하는 주체는 우상숭배 혐의로 레위 사람들을 내쫓고(겔 44:10), 레위 사람들에게 모욕을 가하고(사 59:4; 참고, 사 58:9하), 그들을 분리시키고(사 63:16; 65:5), 그들에게 사형 선고한 자들(사 57:1-2)이 사독계 사람들이라는 것이다.⁴⁹⁾ 악트마이어의 이러한 주장은

스라엘 정부로부터 지원금을 받으며 살고 있고, 특히 병역 의무를 면제받고 있다. 이들은 텔레비전, 인터넷, 라디오, 전화 사용을 금기시 하면서 외부와 교류를 차단하고 있다. 이들은 에스라 본문에 나오는 ‘하레딤’의 전통을 이어받아 오직 ‘토라’대로 살기에 집중하는 극보수적 유대교 집단으로 볼 수 있다. 참고, http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?artid=201011022129535.

46) J. 블렌킨소프, 『유대교의 기원: 에스라와 느헤미야를 중심으로』, 128.

47) Ibid.

48) J. D. W. 왓츠, 『이사야 34-66』, 강철성 역 (서울: 솔로몬, 2002), 558.

49) E. Achtemeier, *Community and Message of Isaiah 56-66: A Theological Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1982), 142.

충분한 가능성을 가지고 있지만, 이사야 66장의 ‘하레딤’이 소외된 레위 사람이고, 이들을 내쫓는 ‘비-하레딤’이 사독계 사람인지는 정확히 알 수 없다. 다만 이사야 66:5에 나오는 ‘하레딤’은 에스라 9-10장에 나오는 ‘하레딤’과 공동체 내부에서 차지하는 위상이 서로 다른 분명하다.

4. 결론

본 연구는 에스라에 대한 기존 연구에 대해 새로운 조명과 함께 역사적 에스라를 찾고자 했으며, 에스라 개혁을 지지했던 그룹 하레딤을 찾아, 그들의 역할을 밝히는 것이었다. 에스라는 본래 소페르의 신분으로 페르시아에서 활동하다가 예루살렘에 파송되었으며, 후에 유다 공동체 안에서 자신의 세습적 신분인 제사장적 기능을 수행했던 인물로 보인다. 그러나 에스라-느헤미야서에서 에스라의 제사장적 역할보다는 소페르의 역할이 부각되고 있다. 또한 에스라는 제국의 관리로서 하향식 임무를 부여받고 유다와 예루살렘에 왔지만, 유대인 혈통의 에스라는 스스로 임무를 계획하면서 유다 공동체의 지도자 역할을 수행했었다. 이러한 에스라가 유다와 예루살렘에서 개혁을 단행했다. 이 개혁에 동조하며, 지지하던 그룹이 있었는데, 이들은 “이스라엘의 하나님의 말씀으로 말미암아 떠는 자”(스 9:4)들이었다. 이들은 에스라 개혁에 동조하는 차원을 넘어서 에스라에게 개혁의 방향을 제시하던 그룹이었다.

<주제어>(Keywords)

에스라, 소페르, 골라, 하레딤, 이사야 66장.

Ezra, Sofer, Golah, Haredim, Isaiah 66.

(투고 일자: 2014년 7월 31일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<참고문헌>(References)

- 김경래, “비블리아 헤브라이카 쿤타 연구”, 「성경원문연구」 1 (1997), 118-144.
- 김경래, “구약 본문 전래 과정에 대한 연구”, 「성경원문연구」 1 (1997), 145-155.
- 김래용, “에스라 9-10장과 느헤미야 13장의 특징과 역할”, 「구약논단」 38 (2010), 33-53.
- 김윤이, “에스라는 누구인가?”, 「구약논단」 28 (2008), 88-106.
- 놀, K. L., 『고대 가나안과 이스라엘 역사』, 소형근 역, 서울: 프리칭아카데미, 2013.
- 마르틴 H., 『유대교와 헬레니즘: 기원전 2세기 중반까지 팔레스타인을 중심으로 한 유대교와 헬레니즘의 만남』, 박정수 역, 파주: 나남, 2012.
- 마이어스, J. M., 『에스라-느헤미야』, 서울: 한국신학연구소, 1983.
- 민경진, “페르시아 제국 시대의 유대역사 재구성”, 「구약논단」 27 (2008), 113-137.
- 민경진, “에스라-느헤미야서의 레위계 기원: 역사적 맥락”, 「구약논단」 17 (2005), 78-100.
- 박정수, 『기독교 신학의 뿌리: 유대교 사상의 형성과 신약성서 배경사』, 서울: 대한기독교서회, 2008.
- 블렌킨소프, J., 『유대교의 기원: 에스라와 느헤미야를 중심으로』, 소형근 역, 서울: 대한기독교서회, 2014.
- 소형근, 『느헤미야』, 서울: 대한기독교서회, 2014.
- 소형근, “에스라-느헤미야서에 나타난 신학적 기원들”, 「구약논단」 47 (2013), 133-156.
- 왓츠, J. D. W., 『이사야 34-66』, 강철성 역, 서울: 솔로몬, 2002.
- 윌리암슨, H. G. M., 『에스라-느헤미야』, 조호진 역, 서울: 솔로몬, 2008.
- 장춘식, 『에스라-느헤미야』, 서울: 대한기독교서회, 2007.
- 트론베이트, M. A., 『에스라-느헤미야』, 서울: 한국장로교출판사, 2001.
- Achtemeier, E., *Community and Message of Isaiah 56-66: A Theological Commentary*, Minneapolis: Augsburg, 1982.
- Ackroyd, P. R., “The Chronicler as Exegete”, *JSOT* 2 (1977), 2-32.
- Baumann, A., “הרדד”, *TDOT V*, Grand Rapids: Eerdmans, 1986, 167-170.
- Briant, P., *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, vol. 1, Paris: Fayard, 1996, 586-605; *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2002, 569-588.
- Clines, D. J., *Ezra, Nehemiah, Esther*, NCBC, Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Ephal, E., “The Western Minorities in Babylonia in the 6th-5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion”, *Or* 47 (1978), 74-90.
- Ephal, E., “On the Political and Social Organization of the Jews in Babylonian

- Exile”, Fritz Steppat, ed., *XXI Deutscher Orientalistentag Vorträge*, ZDMGSup 5, Wiesbaden: Steiner, 1983, 106-112.
- Hoglund, K. G., *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*, SBLDS 125, Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Kellermann, U., “Erwägungen zum Problem der Esradatierung”, *ZAW* 80 (1968), 55-87.
- Throntveit, M. A., *Ezra-Nehemiah*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: John Knox Press, 1992.
- Weinfeld, M., “Judges and Officers in Ancient Israel and in the Ancient Near East”, *ISO* VII (1977), 65-88.

<Abstract>

The Historical Ezra and his Supporting Group ‘חרדים’

Hyeong-Geun So
(Seoul Theological University)

The purpose of this article is to seek the historical Ezra, his supporting group ‘חרדים’, and their roles in the text of Ezra-Nehemiah. Ezra who originally served as ספר in Persia was dispatched to Judah and Jerusalem, and since then, it seems that he carried out the priestly function in the Jewish community with a hereditary status. However, the role of ספר was emphasized than that of כהן in the Ezra-Nehemiah text. In addition, Ezra came to Judah and Jerusalem as an imperial official through the top-down appointment, but he who was a Jewish descent performed a role for the Jewish community arbitrarily with his own program. Ezra rolled out the reform in Judah and Jerusalem, and it was the חרדים group that advocated and supported the reform of Ezra, and they were “every one who was trembling at the words of the God of Israel” (Ezra 9:4; 10:3). The חרדים was the group that suggested to Ezra the conditions and directions of reform beyond agreement.

시편 88:11-13은 수사 의문문인가? 일반 의문문인가?¹⁾

이일레*

1. 들어가는 말

시편 88편은 양식의 특징에 따라 개인 탄원시로 분류될 수 있다. 병든 자의 전형적인 상황들, 고독과 외로움, 사회적 무관심과 우울한 분위기가 지배적인 시편 88편은²⁾ 무엇보다도 긴 고난의 끝자락에서 위협적인 죽음의 문제와 씨름하고 있는 시인의 모습을 적나라하게 담아내고 있다.³⁾ 그러므로 시편 88편의 내용을 형성하고 있는 고난의 현상들이 중요한 주제, ‘죽음의 세계에서 하나님의 권능’과 관련하여 신학적 논쟁을 촉발시킨 것은 그리 이상한 일이 아니다. 그러나 이와 같은 신학 논쟁 중심에 있는 11[10]-13[12]⁴⁾절에 관한 문법적 구조의 판단 문제는 그리 단순하지 않다.

* Ruhr Universität Bochum에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 기독교 신학연구소 연구원. 서울신학대학교 구약학 강사. ilryelee@gmail.com.

- 1) 이 소논문은 필자의 ‘유일신 개념과 신정론’을 다룬 박사 학위 논문(I. Lee, *Der Streit um das Gottesbild des leidenden Israeliten: Monotheismus und Theodizeefrage in ausgewählten Klagepsalmen des Einzelnen*, Verlag-Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd. 937 (Frankfurt: Peter Lang, 2013) 중 일부분의 내용을 선택하여 ‘시편 88:11-13의 번역의 문제’로 발전시킨 것이다.
- 2) I. Lee, *Der Streit um das Gottesbild des leidenden Israeliten* (Frankfurt: Peter, 2013), 166; K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament* (Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1973), 115; E. Zenger, *Die Psalmen II* (Würzburg: Echter, 2002), 482.
- 3) 특별히 읊의 고난을 기억하게 하는 88편을 채우고 있는 표현들을 통해서 시편 88편의 하나님 이해와 읊의 하나님 이해는 서로 많은 공통점을 지니고 있다는 것을 알 수 있다. E. Haag, “Psalm 88, Freude an der Weisung des Herrn”, E. Haag and F.-L. Hossfeld eds., *Beiträge zur Theologie der Psalmen* (FS H. Groß [SBB 13]) (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986), 149. 비교해 보라. H. D. Preuß, “Psalm 88 als Beispiel alttestamentlichen Redens vom Tod”, A. Strobel, ed., *Der Tod - ungelöstes Rätsel oder überwundener Feind?* (Stuttgart: Calwer, 1974), 63-79; H.-J. Kraus, *Psalmen II* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989), 773; B. Janowski, *Der Gott des Lebens* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003), 216 이후; 읊 16:7-14 (비교, 19:8-12; 30:12-14).
- 4) 이 논문에서 장절 표기는 히브리어 성경 BHS의 것을 먼저 적고 한글 성경의 것은 바로 뒤 []안에 넣기로 한다.

문법적 구조와 번역에 따라 시편 88편 본문 전체의 신학적 해석이 달라질 수 있기 때문이다.

본 논문은 먼저 시편 88편의 신학적인 이해와 논쟁을 바탕으로 히브리 성경에 ‘연속적인 질문’으로 표현되어 있는 11-13절을 수사학적 질문으로 이해한 지금까지 연구사를 분석한다. 또한 우리말 성경이 시편 88:11-13을 ‘수사학적 질문’으로 번역하고 있으며, 지금까지 이러한 번역에 관하여 이의를 제시한 경우는 거의 드문 이유를 파악한다. 본 논문의 목적은 이와 같은 작업을 근거로 시편 88:11-13을 수사학적 질문으로 번역하는 근거가 어떤 신학적인 해석에서 비롯되었는지를 파악한다. 더 나아가 ‘일반 의문문’으로 번역할 수 있는 가능성을 제시하고 그 근거를 언어적 특징과 새로운 신학적 해석에서 찾아 제시하는 데 있다.

2. 수사 의문문인가? 일반 의문문인가?

2.1. 문제 제기

우리말 성경 『개역개정』, 『새번역』과 『공동번역』은 시편 88:11을 일반적으로 다음과 같이 번역하고 있다:

『개역개정』

주께서 죽은 자에게 기이한 일을 보이시겠나이까
유령들이 일어나 주를 찬송하리이까

『새번역』

주님은 죽은 사람에게 기적을 베푸시렵니까?
혼백이 일어나서 주님을 찬양하겠습니까?

『공동번역』

당신은 죽은 자들에게 기적을 보이시렵니까?
혼백이 일어나서 당신을 찬양합니까?

이렇게 번역된 의문문 문장들은 질문의 답으로 ‘아니오’를 기대하는 수사학적 질문이다.⁵⁾ 우리말 성경 번역이 이 부분을 ‘수사학적인 질문’으로 해석하는 것은 지금까지의 시편 88편의 연구사⁶⁾의 경향을 따르는 것으로

5) 비교, 램 2:32의 경우 또한 수사학적 질문이다.

6) 비교, 2.2. 연구사.

이해할 수 있다. 11-13절에 대한 수사학적 해석은 다른 영어 성경에서도 거의 차이점이 없어 보인다:

『NIV』

Is your love declared in the grave,
your faithfulness in Destruction?

『NASB』

Will You perform wonders for the dead?
Will the departed spirits rise and praise You?

그렇다면 이와 같은 해석과 구별되는 번역은 없는 것일까? 만약에 있다면 어떻게 가능한 것일까? 독일어 엘버펠트 역(Elberfeld)과 루터 역(Luther Bibel)은 두 의문문 사이에 “oder”를 사용하고 있다. 킹제임스 역(King James Version)도 위에서 언급한 독일어 번역 본문과 동일하게 “or”를 사용하는 문법 구조를 택하고 있다.

『엘버펠트』

Wirst du an den Toten Wunder tun?
Oder werden die Gestorbenen aufstehen, dich preisen?

『루터』

Wirst du denn unter den Toten Wunder tun,
oder werden die Verstorbenen aufstehen und dir danken?

『킹제임스』

Shall thy lovingkindness be declared in the grave?
or thy faithfulness in destruction?

이처럼 독일어 번역에서 “oder”를 사용하는 것과 영어 번역에서 “or”를 사용하는 것은 ‘둘 혹은 그 이상의 것에서 하나만이 문제가 됨’을 표현한다. 그러므로 11절이 질문이 “or”를 동반하게 되는 경우 반드시 수사학적인 대답만을 유추할 수 있는 것은 아니다. 그렇다면 히브리어 성경에는 시편 88:11이 어떻게 기록되어 있는 것일까?

הַלְמוֹתִים תַּעֲשֶׂה-פֶּלֶא (11a)

אִם-רַפְּאִים יִקְוּמוּ יוֹדוּךָ סֵלָה: (11b)

위에서 보여 주는 것처럼 11절에서는 의문사 “הַ” (11a절)는 “אִם” (11b절)과 함께 ‘이중 질문’(Disjunktiv-Frag)을⁷⁾ 형성하고 있다(비교, 창 27:21하). 먼

저 창세기 27:21에서 의문사 “**הוּא**”와 “**אִם**”으로 이루어져 있는 용례를 살펴보자:

:אִם הוּא עֵשָׂו אִם לֹא
(비교, 창 27:21하)

『개역개정』

네가 과연 내 아들 에서인지 아닌지 내가 너를 만져보려 하노라.

『엘버펠트』

ob du wirklich mein Sohn Esau bist oder nicht!

『NASB』

whether you are really my son Esau **or** not.

창세기 본문은 어떤 번역도 수사학적 질문으로 이해하지 않고 ‘하나만이 문제’가 되는 일반 ‘이중 질문’이다. 이와 같은 용례는 시편 88:11의 의문문을 선택적 ‘이중질문’으로 이해할 수 있는 가능성을 잘 보여주고 있다. 11절에서는 의문사 “**הוּא**”(11a절)와 “**אִם**”(11b절)이 형성하는 일반적 문법적인 의미는 선택적인 일반 의문문을 나타낸다. 그렇다면 왜 지금까지 연구사는 이 구절을 수사학적인 질문으로 해석해온 것일까?

2.2. 연구사

시편 88:11-13에서 연속되는 질문들은 다양한 관점에서 연구사에서 특별한 위치를 차지하고 있다.⁸⁾ 궁켈(H. Gunkel) 이후⁹⁾ 백년을 넘어 연구사는 이 부분을 “수사학적인 질문”으로 간주해 왔다.¹⁰⁾ 다시 말하면 대부분의 학

7) E. Jenni, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments* (Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1981), 86.

8) I. Lee, *Der Streit um das Gottesbild des leidenden Israeliten*, 195.

9) H. Gunkel, *Die Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968), 381.

Tust du an dem Toten Wunder,

Stehn die Schatten auf, dich zu preisen ?

10) 무엇보다도 W. Groß는 “시편 88편의 중심축”을 언급하면서 이 부분을 수사학적 질문이라고 말하고 있다. W. Groß, *Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88*, Groß, W., ed., *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern, SBAB 30* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1999), 164, “수사학적인 질문”(rhetorischer Fragen)에 관해서는 F.-L. Hossfeld and E. Zenger, *Die Psalmen 51-100, 573*; B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, 219; C. de Vos, *Klage als Gotteslob aus der Tiefe: Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen*, *Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 30; J. Schiller, “Für die Toten wirst Du ein Wunder tun”, *Protokolle zur Bibel 14* (2005), 61-66, 여기서 63; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testament* (München: Chr. Kaiser Verlag, ³1977), 161.

자들은 이 질문에 대한 대답을 “아니오”로 당연시 했다. 이러한 이해는 무엇보다도 시편 88편의 전체 구조를 세 부분으로 분류하는 데서 출발한다. 시편 88편을 세 부분으로 나누면서 11-13절의 질문들을 전체 본문 중의 하나이며 “전체 본문의 중심축”¹¹⁾으로 이해했다.¹²⁾ 그로스(W. Groß)는 11-13절의 질문에서 시인은 자신의 상황을 표현하고 있는 것이 아니라 죽은 자에 관한 일반적인 견해를 이야기하고 있다고 주장한다. 그는 하나님과 단절(JHWH-Ferne)된 지하 세계(Scheol)와 그 세계의 사람들에 관하여 설명하고 있다고 본다. 그렇기 때문에 그로스는 시편 88:11-13에서 연속적으로 나타나는 질문들을 수사학적 질문으로 이해하는데 아무런 문제가 없다고 본다.¹³⁾

이러한 경향은 야노브스키(B. Janowski)에게도 동일하게 나타난다. 그는 11-13절을 시편 88편 전체의 신학적인 핵심부분으로 해석한다. 이 부분에서 나타나고 있는 야웨와 죽음의 세계에 있는 자의 단절된 관계(Beziehungslosigkeit)가 시편 88편의 근본적인 신학적 사상으로 연결된다고 주장한다. 그러므로 그는 이와 같은 신학적 근거를 바탕으로 11-13절을 수사학적 질문으로 이해한다.¹⁴⁾

그러나 이 부분을 수사학적 질문으로 이해하는 지금까지의 견해에 크뤼제만은 회의적이다. 그에 따르면 11-13절은 많은 해석자들이 제시하는 것처럼 어떤 한 주장(Behauptungen)도 아니다.¹⁵⁾ 크뤼제만은 지금까지의 연구사가 이 부분의 텍스트로 단지 그렇게 다루어왔을 뿐이라고 주장한다. 그가 이 부분을 지금까지의 연구사와 방향을 달리하는 이해의 근간은 본문의 특징에 관한 관찰뿐만 아니라 하나님-탄원의 해석에 있다. 그는 시인이 하나님께 ‘죽은 자에게 기적을 행할 수 있는지, 행하기를 원하는지’를 의문문 형식을 통해서 탄원하고 있다고 지적한다.¹⁶⁾

이제 정리해 보자! 11-13절을 수사 의문문으로 보는 연구사에 따르면 11절은 일반적으로 죽은 자에 관하여 언급하고 있는 것이며 그러므로 기도하

11) W. Groß, “Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88”, 161.

12) J. Schiller, “Für die Toten wirst Du ein Wunder tun”, 63.

13) W. Groß, “Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88”, 164.

14) B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, 219.

15) F. Crüsemann, “Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88, 11-13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Rede von Gott und Tod”, *Biblical Interpretation* 11 (2003), 351.

16) B. Janowski, “Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis”, F. Avemarie and H. Lichtenberger, eds., *Auferstehung - Resurrektion*, WUNT 135 (Tübingen: Mohr, 2001), 18.

는 시인은 제외된다는 데에 의견 일치를 이루고 있다. 즉 시인이 물리적 죽음 이후 사후 세계에서는 하나님께서 어떠한 권능도 찬양할 수 없으므로 죽음으로부터 구원을 탄원하고 있다고 이해한다. 그러므로 연구사는 신학적 관점에서 새로운 단계가 태동되고 있다는 주장이다.¹⁷⁾ “신학적인 진공상태(Vakuum)”에서 묵시적인(apokalyptisch) 부활신앙의 기운이 싹트는 서막으로 이해한다.¹⁸⁾ 다시 말하면 주전 4세기 중반부터 죽음의 한계의 극복의 문제에 관심을 갖기 시작하면서 개인 탄원이나 감사사에서 고난의 경험을, 죽음과 접촉하는 것과 동일하게 이해하며 고난으로부터 구원을 죽음으로부터의 구원으로 이해한다.¹⁹⁾

그러나 크뤼제만(F. Crüsemann)은 시편 88편은 시간상 통일성 있는 결과를 가지고 있지 않다고 주장하면서, 본문에서 묵시적인(apokalyptisch) 부활신앙(Auferstehungsglauben)에로의 발전을 구성하는 것은 불가능하다고 본다.²⁰⁾ 오히려 그는 “이스라엘 하나님만을 섬기는 급진적인 현상의 태동은 사실상 중요한 발전이다”라고 지적하며 시편 88편을 바르게 이해하는 데에 기여하고 있다.

지금까지 11-13절을 수사학적 질문으로 보는 연구사는 시편 88편의 신학적인 주제가 ‘하나님은 죽은 자들(die Toten)에게 기적(Wunder)을 행할 수 없다는 견해이다. 동시에 죽은 자들의 상황을 하나님으로부터 단절’로 이해한다.²¹⁾ 그렇다면 여기서 우리는 질문을 제시할 수 있다. 시편 88편의 근본적인 신학사상으로 연구사가 제시한 ‘하나님 이해’는 어디에서 어떻게 비롯된 것일까? 문제의 해결을 위해 우리는 시편 88편에 나타나는 원수-탄원을 비교 분석하는 데서 출발할 수 있다.

2.3. 원수들의 하나님 이해로 인한 시인의 충격과 경직: 5-6절

궁켈 이후 지배적인 양식사 비평을 통한 괄목할 만한 시편 이해의 성과

17) B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, 233; 비교, H. Gese, “Der Tod im Alten Testament”, Gese, H., ed., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (Tübingen: Mohr, ³1989), 41-45.

18) Ibid., 233.

19) B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, 233; H. Gese, “Der Tod im Alten Testament”, 41f; D. Michel, “Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung”, *Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte*, TB 93 (Gütersloh: Christian Kaiser, 1997), 156-160.

20) F. Crüsemann, “Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88,11-13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Rede von Gott und Tod”, 347.

21) Ibid., 347.

는 개인 탄원시의 구조를 자신에 대한 탄원, 하나님 탄원 그리고 적(원수)에 대한 탄원이란 세 가지 요소로 나누고,²²⁾ 적에 대한 탄원과 관련하여 적에 대한 정체성에 관한 방대한 업적을 이룬 것이다.²³⁾ 개인 탄원시를 형성하고 있는 세 가지 탄원의 형식 속에서 고난 받는 시인(저자)들은 그들의 신학적인 문제들을 표현한다. 그들은 자신에 대한 탄원의 형식 속에서 자신의 고난에 대한 책임을 자신의 죄에서 찾아 고백하거나 또는 다른 경우 그들의 무죄와 결백을 강조한다. 자신의 무죄를 고백하는 경우, 하나님 탄원에서 하나님은 고난의 간접적인 원인으로써뿐만 아니라 직접적인 장본인으로써 언급되며 고발되고 있다. 그리고 탄원시에서 고난당하는 자에게는 언제나 원수들이 존재한다. 이것은 모든 탄원시에 전형적으로 나타나고 있는 현상이다.²⁴⁾ 원수 탄원에서 시인은 그들의 원수를 폭로하고 있다. 그리고 원수들을 향한 하나님의 징계와 징벌을 소망한다.²⁵⁾

그러나 지금까지의 시편 연구사는 시편 88편에 개인 탄원시의 중요한 요소 중의 하나가 되는 ‘원수 탄원’이 빠져 있다고 주장한다.²⁶⁾ 학(E. Haag)은 시편 88편에서 고난 가운데 도움을 요청하는 도입 부분에 해당하는 대화, 그리고 청원과 들음의 부분을 제외하면, 이 시에서 개인 탄원시의 구조를 찾아보기 어렵다고 주장하고 있다.²⁷⁾ 야노브스키(B. Janowski)는 시편 88편에는 원수-탄원 대신에 하나님-탄원이 지배적이라고 주장한다.²⁸⁾ 또한 시인의 자기-탄원이 약하게 표현되고 있으며, 동시에 전통적인 원수-탄원은 하나님-탄원으로 변형되며, 시인은 어떠한 신뢰의 표현도, 구원에 대한 직접적인 청원도 그의 시에서 관철시키지 않고 있다고 말하고 있다. 시편 88

22) 시편 관련 번역서에서 독일어 ‘Klage’를 우리말로 ‘탄식’으로 번역하는 경우가 있다. C. 베스터만, 『시편해설: 시편의 주제, 구조 그리고 메시지』, 노희원 역 (서울: 도서출판 은성, 1996), 47-57. 그러나 탄식이란 번역은 적합하지 않다. 왜냐하면 탄원시에서 시인의 모든 언어는 하나님을 향한 기도이기 때문이다. 그러므로 ‘Klage’를 우리말로 ‘탄원’으로 번역하는 것이 더 적합한 번역이라 말할 수 있다. E. 쟈어, 『복수의 하나님?』, 이일레 역 (서울: 대한기독교서회, 2014), 15ff; 차준희, 『시편신앙과의 만남』 (서울: 대한기독교서회, 2004), 3340.

23) R. Albertz, “Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion”, P. Stuhlmacher and C. Westermann, eds., *Calwer Theologische Monographien* 9 (Stuttgart: Calwer, 1978), 44.

24) Ibid.

25) E. 쟈어, 『복수의 하나님?』, 15-20.

26) C. de Vos, *Klage als Gotteslob aus der Tiefe*, 24; E. Haag, *Psalms* 88, 155; B. Janowski, “Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis”, 9; Lindström, *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms*, CB.OT 37 (Lund: Almqvist & Wiksell, 1994), 202; H.-J. Kraus, *Psalmen II*, 773.

27) E. Haag, *Psalms* 88, 155.

28) B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, 207.

편에 나타나고 있는 이러한 표현들은 시인의 고난의 상황을 첨예화하고 있다고 야노브스키는 지적하고 있다.

이와 같은 일반적인 견해와는 달리 그로스(W. Groß)는 시편 88편에서 원수들의 등장을 인정하고 있다. 비록 원수들이 시인의 고난을 악이용하지는 않지만 시인을 업신여기며 경멸하고 있다. 물론 이러한 현상을 그의 주변인의 의도적인 비방이라고 보기에는 어렵다 할지라도 시인에게 고통을 주고 있는 것은 사실이라고 평가하고 있다.

또한 베스트만(C. Westermann)은 시편 88편의 구조 속에서 원수-탄원 부분을 분명하게 지적하고 있다: 7-8, 15, 19a절의 하나님-탄원; 4-6, 9b-10b, 16, 19b절의 자기-탄원; 9a, 17-18절의 원수-탄원. 그렇다면 우리는 시편 88편에서 원수-탄원을 어떻게 이해할 수 있을까? 원수-탄원이 시편 88편에서 차지하는 신학적인 가치는 무엇이며 어느 정도인 것일까? 시편 88:11-13의 의문문을 이해하는 데 어떤 열쇠를 제시해줄 수 있는 것일까?

2.3.1. “נְחֻשְׁבָתַי”와 “נִנְדָרוּ”에 나타난 원수들 (5-6절)

시편 88편의 전체 구조는 5부분으로 이루어져 있다:

1. 고난에 대한 묘사(4[3]절)와 자기 탄원(2-3[1-2]절)
2. 원수 탄원에서 나타나는 제삼자의 판단(5-6[4-5]절)
3. 죽음의 상황에 처하게 한 하나님에 대한 탄원(7-9[6-8]절)
4. 죽음의 영역까지 확대되는 하나님의 전능에 대한 질문(10-14[9-13]절)
5. 신정론과 하나님에 대한 하나님에 대한 신뢰(15-19[14-18]절)

시편 88편의 ‘원수-탄원’ 문제를 해결하기 위해 3행으로 이루어져 있는 두 번째 단락(5-6절)을 분석해 볼 수 있다:

נְחֻשְׁבָתַי עִם־יִדְרֵי בָּזָר (V. 5a) הָיִיתִי כְּנֹבֵר אִין־אֵיל:
 בְּמֹתָיִם חָפְשִׁי כְּמוֹ (V. 6a) הַלָּלִים שְׁכַבִּי לְבָר
 אֲשֶׁר לֹא זָכַרְתֶּם עֹד (V. 6c) זְהִמָּה מִיָּדָה נִנְדָרוּ: (V. 6d)

두 번째 단락에서 시인의 ‘원수들’이 누구인지, 그리고 시인과 그들이 형성하고 있는 논쟁의 기류를 이해하기 위해서 우리는 두 동사, נְחֻשְׁבָתַי와 נִנְדָרוּ가 어떻게 사용되고 있는가를 물어야 한다.²⁹⁾ 시인은 자신의 고난에 대한

29) I. Lee, *Der Streit um das Gottesbild des leidenden Israeliten*, 174.

탄원을 동사 נִחַשְׁבְּתִי로 시작하며(5절), 동시에 동사 נִנְיָרוּ로(6절) 닫고 있다. 단락의 처음과 마지막에 각각 나타나고 있는 이 두 동사는 니팔 형태이며, 5-6절의 두 번째 단락의 틀(Rahmen)을 형성하고 있다. 여기서 시인은 수동형 문장을 구성하면서 간접적인 주어를 시사하는 문학적인 특징을 통해서, 자신의 고난과 관련하여 “제삼자”(Dritten)의 존재에 대하여 명백하게 지적하고 있다. 그러므로 시편 88편에서 “원수”(Dritten)가 직접적으로 지명되는 것은 아니지만, 배후관계(Hintergrund)속에서 충분히 ‘원수’를 인식할 수 있으며, ‘원수’가 존재하고 있다고 정확하게 말할 수 있다. 그리고 이러한 현상은 원수-탄원의 장르로 이해될 수 있다.

여기서 우리가 “제삼자”(Dritten)를 시인의 “원수”로 규명할 수 있다면, 그들이 원수인 근거를 제시 할 수 있는 것일까? 5절의 수동태의 표현을 살펴보자. 두 문장, ‘נִחַשְׁבְּתִי עִם־יָוֵרָי בֹּרַ’ (수동형: 무덤에 누운 자처럼 간주되며)와 ‘הָיִיתִי כְּנֶבֶר אֵין־אֵלִי:’ (힘없는 용사와 같으며)에서 시인은 “제삼자”가 자신을 어떻게 판단하고 있는지를 표현하고 있다. 자신의 상태를 희망이 단절된 버려진 상황으로 이해하는 제삼자를 폭로하고 있다. 그들의 판단이 자신에게 고통이 되고 있음을 하나님께 탄원하고 있다. 그러므로 우리는 이 부분을 시편의 양식비평이 제시하는 개인 탄원시의 구조 중에서 자신에 대한 탄원이며 동시에 적(원수)에 대한 탄원으로 볼 수 있다. 이처럼 시편 88편에서 원수-탄원은 시인을 이미 죽은 자로, 죽음의 세계로 접어든 자로 간주 하는 “제삼자”(Dritten)에 대한 탄원으로 시작된다.³⁰⁾

시인에 대한 “제삼자”의 판단은 6절에서 더욱 심각하다. 시인은 6a절에서 “בְּנִפְתָּיִם” (죽은 자들)과 6b절에서 “קֶבֶר” (무덤)란 용어를 통해서 자신의 실제적인 고난을 물리적 죽음의 현상과 동일시하고 있다. 구약성서에서 5절과 6절에 표현되어 있는 정황은 실제적인 물리적 죽음을 의미한다.³¹⁾ 구약성서에서 죽은 자를 위한 장소는 수직굴 무덤(Schachtgrab)으로 표현할 수 있다. 땅 속을 깊이 수직적으로 파고 들어가 죽은 자를 위한 방을 만들고 그곳에 죽은 자를 안치하는 형식이다.³²⁾ 이 부분의 논지에 관해서는 시인과 그의 원수의 생각이 일치한다고 볼 수 있다. 그러나 문제는 그리 간단하지가 않다. 왜냐하면 질병으로 인한 시인의 현상을 보는 관점은 시인과 제삼자가 일치하지만 신학적 관점의 양분화는 첨예하기 때문이다.

이와 같은 배경 속에서 두 번째 단락의 신학적인 중요한 주제는 6c절과 6d

30) I. Lee, *Der Streit um das Gottesbild des leidenden Israeliten*, 176.

31) B. Janowskie, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003), 228.

32) *Ibid.*, 228.

절에서 절정으로 나타나고 있다. 6c-d절의 אֲנִי-문장에는 두 동사 זָכַרְתֶּם(그들을 기억하다)과 נִקְרַח(끊어진 자이다)가 나타나고 있다. “제삼자”(Dritten)의 시인에 관한 이해는 5절에서 시작하여 6절 후반부의 “לֹא זָכַרְתֶּם עִיר” (그들을 더 이상 기억하지 아니하시니) 표현에서 절정을 이루고 있는 셈이다. 동사 זָכַרְתֶּם을 분석해보자. 3인칭 복수형태 목적어를 가진 2인칭 단수형태의 동사로 구성되어 있다. 여기서 2인칭 동사는 하나님을, 3인칭 복수형태 목적어는 불특정 다수가 되는 ‘죽음의 세계에 존재하는 사람들’을 규명한다. 시인은 이러한 형식을 통해서 죽음의 세계에 존재하는 사람들을 언급하고, 그들과 하나님과의 관계를 설정하여 보여 주고 있다. 그러나 연구사가 말하는 것처럼³³⁾ 문장 구조상 시인이 ‘죽음의 세계에 존재하는 사람들’에게서 제외될 수 없다. 시인은 이 무리들 중의 하나로 자신을 취급하는 원수들을 고발하고 있다. 원수 탄원에서 무슨 일이 벌어진 것일까?

6d절의 니팔형의 동사 נִקְרַח(그들은 당신의 손에서 끊어진 자이다) 삶의 땅으로부터 다시 말하면 하나님의 집으로부터 단절됨/제외됨, 또는 하나님으로부터 분리됨을 의미하는 동사의 그룹에 속한다.³⁴⁾ 이 표현은 또한 보호, 강함, 안전함을 의미하는 “하나님의 손”(יְמִינֶךָ)이란 단어를 통해서 그들의 세계가 더욱 명확하게 표현되고 있다.³⁵⁾ 이 탄원은 동시에 “제삼자”의 죽음의 세계에 대한 이해(Totenweltvorstellung)로 인한 시인의 경직과 트라우마를 의미한다.³⁶⁾ 하나님과 죽음의 영역 사이에 극복될 수 없는 단절을 주장하는 주변인의 하나님 이해를 시인은 맹렬하게 비판하며 하나님에게 탄원하고 있다.

시인은 이러한 문학적인 특징을 통해서 단지 “죽음의 세계에 있는 사람들”(die Menschen in der Totenwelt)과 “자신”(das Ich) 사이의 긴장감만을 보여 주는 것이 아니다. 자신을 죽음의 세계에 있는 사람들과 동일시하는 제삼자와의 갈등만을 말하는 것도 아니다. 오히려 시인은 자신을 하나님과 관계가 단절된 죽음의 세계에 있는 사람들과 동일시하고 있는 제삼자를 하나님께 고발하며 견딜 수 없는 두려움을 탄원하고 있다. 그러므로 우리는 시인이 탄원하고 있는 “제삼자”(Dritten)를 시인의 원수로 이해할 수 있으며 이 단락(5-6절)을 원수 탄원으로 어렵지 않게 동일시할 수 있다!

33) 2.2. 연구사 참조.

34) B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, 211, 참조하라. 겔 37:11; 애 3:54.

35) 참조, Ps 31:6, 16; 37:24; 80:18; 95:7; B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, 211-212. 특별히 아웨의 “오른손” 또는 “오른쪽”은 시인을 강하게 하며 보호한다(시 18:36; 109:31; 110:5; 121:5).

36) I. Lee, *Der Streit um das Gottesbild des leidenden Israeliten*, 176.

“제삼자”의 죽음의 세계에 대한 테제와 관찰은 본래의 고난과 관련하여 다양한 문제에 접근하게 한다. 시인의 트라우마는 원수들의 하나님 이해로부터 발생하고 있다. 시인은 그들의 하나님 이해를 위협적인 고난으로 간주하고 있다. 질병 중에 있는 시인의 상황을 하나님의 힘의 영역에서 벗어나 죽음의 세계에 있는 것으로 간주하는 원수들의 하나님 이해로 인해 시인은 그의 고난이 더욱 가중됨을 탄원하고 있다.

시인과 그의 “원수”(제삼자)와의 긴장감으로부터 그리고 고난과 죽음에 대한 서로 다른 이해로 빚어지는 논쟁, 원수-탄원의 주제는 시편 88편 전체 주제의 서막을 알리고 있다.

2.3.2. 원수-탄원 속에 나타나는 원수들의 하나님 이해

두 번째 단락(5-6절)은 고난당하는 시인과 하나님의 관계를 그의 원수인 “제삼자”³⁷⁾가 어떻게 이해하고 있는가를 보여 주고 있다. “제삼자”는 시인의 고난을 죽음의 세계에 관한 전통적 이해에 근거하여 하나님으로부터 단절된 상황으로 이해하고 있으며, 그와는 반대로 시인은 그들의 판단(Urteil)을 악(Übel)으로 규정하며 탄원하고 있다(비교, 4[3]절).³⁸⁾ 시인의 고난을 한층 가중시켜 그의 영혼을 재난으로 피폐하게 한 것은 원수들의 하나님 이해이다.

원수들의 이해에 따르면 시인의 고난은 하나님으로부터의 단절되며 잊혀진 상황을 의미한다. “무덤으로 내려 가는 자”(5절)의 상황 속에 있는 시인을 하나님이 더 이상 기억하지 않기 때문이다.³⁹⁾ 그러므로 시인은 하나님으로부터 구원을 기대할 수 없다.⁴⁰⁾ 시인의 원수들은 죽음의 세계가 하나님의 권한 밖에 존재하는 것을 주장하며 그의 영향력으로부터 전적으로 소외되는 것으로 이해한다. 결론적으로 우리는 여기서 “제삼자”의 하나님 이해를 유추해 볼 수 있다: 그들에 의하면, 죽음의 세계는 하나님의 범주를 벗어나 있으며, 그러므로 하나님(JHWH)의 권한은 삶의 세계에 제한된다; 또는 죽음의 세계는 하나님(JHWH)이 지배하지 않은 힘의 세계이다. 이러한 이해는 다신론적인 성격을 보이고 있으며, 이러한 논리적 관계성 속에

37) 본 논문은 5-6절에 나타나고 있는 “제삼자”의 존재를 마지막 절에서 등장하고 있는 시인의 친구, 사랑하는 사람, 그의 지인들과 동일시하고 있다. 그러므로 이 이후부터는 주변인 개념을 사용하고자 한다.

38) 참조, I. Lee, *Der Streit um das Gottesbild des leidenden Israeliten*, 177: 여기서 4[3]절에 관한 주석을 다루지 않지만 학위논문에서는 상세하게 다루고 있다.

39) 참조, H. Eising, “זכר”, *ThWAT II* (1977), 578.

40) *Ibid.*, 578. 다른 경우, 창 30:22; 삼상 11:19; 삿 16:28.

는 하나님이 유일신으로 이해될 수 없다. 그렇다면 5-6절에 나타나는 죽음의 세계에서 하나님의 권함에 관한 시인과 제삼자의 이해는 상충된다. 이러한 이해는 11-13절의 ‘연속되는 질문’ 해석에 어떻게 작용할 수 있는 것일까? 왜 지금까지 연구사는 11-13절의 ‘연속되는 질문’을 수사학적인 질문으로 주장하는 것일까? 이들은 5-6절을 어떻게 이해하고 있는 것일까?

11-13을 수사학적인 질문으로 보는 연구사의 공통적인 이해는 시편 88편의 시인의 고난을 죽음에 처한 상황으로 규정하는 것이다. 시인의 ‘물리적인 실제적인 죽음’에 연구사는 관심을 기울이지 않는다. 삶의 실존적인 위협과 동일시 할 수 있는 질병으로 인한 ‘고난의 절정에서의 구원’에 집중하고 있다. 문제는 여기에서 시작된다고 볼 수 있다. 야노브스키(B. Janowski)는 시편 88편 죽음에 대한 이해와 관련하여 새로운 단계가 태동되고 있다고 주장한다.⁴¹⁾ 그에 따르면 개인 탄원시 시편 88편에 나타나고 있는 고난에 대한 이해는, 죽음의 위협으로부터(aus) 구원에 대한 소망 또는 회복될 수 없는 죽음에서(vor) 보호되는 희망을 표현한다.⁴²⁾ 즉 시편 88편에서 하나님에 의한 죽음으로부터(aus) 구원의 경험을 증명하고 있지만 그러나 죽음에서의(im Tod) 치유를 말하는 것이 아니라고 말한다. 그는 개인 탄원시나 감사사에서 고난의 경험을, 죽음과 접촉하는 것과 동일하게 이해하며 고난으로부터 구원은 죽음으로부터의 구원으로 이해한다. 그러므로 그는 시편 88편의 전체적인 하나님 이해는 ‘산 자의 하나님’ 이해이다.

바르트(C. Barth)는 시편 88편과 관련하여 실제적인 죽음의 경험과 상응하여 반대되는 경험이 있다고 주장한다. 여기서 고난 극복은 하나님의 간섭을 통한 “삶의 실존의 위협으로부터 뿐 아니라 죽음으로부터, 죽음의 영역 내부로부터, 그리고 죽음의 폭력으로부터 구원받는 것을 의미한다.”⁴³⁾

이러한 상황에서 게제(H. Gese)는 인간의 질병으로부터 구원을 하나님의 완전한 치유 행위로 이해한다. 왜냐하면 하나님은 삶의 하나님이며, 모든 생명의 창조주이시며 이스라엘의 구원자이며 이스라엘을 만드신 분이기 때문이다. 그리고 이스라엘의 하나님은 죽은 자의 하나님으로 이해될 수 없으며, 그 이유는 그렇게 경험되지 않았기 때문이라고 그는 주장한다.⁴⁴⁾

살펴본 것처럼 지금까지의 연구사는 시편 88편의 신학적인 주제를 시인

41) B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, 233.

42) 비교, 시편 6:6; 30:10; 115:17; 사 38:18; 시락 17:27-28.

43) C. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Mit zwei Anhängen, einer Bibliographie und Registern neu herausgegeben von B. Janowski (Zürich: Theologischer Verlag, ²1987), 93.

44) 비교, H. Gese, *Tod*, 41-45.

의 고난을 죽음과 같은 상황으로 동일시하며 시인의 고난 극복의 문제를 죽음으로부터의 구원이 아니라 죽음과 같은 고난으로부터의 구원으로 이해했다. 이 본문에서 연구사는 죽음의 세계에서 하나님의 권능이 불가능하다고 말하는 원수들의 하나님 이해에 몰입하여 이 신학적인 테제를 전체 시편 88편의 주제로 이해하는 데 머물고 있다. 그들은 시인의 탄원을 “죽은 자에게 야웨는 어떠한 기적도 행하지 않고, 행할 수 없으며, 죽은 자는 하나님을 찬양하기 위해 일어서지 않기”⁴⁵⁾ 때문에 고난에서 하나님의 구원을 기도하는 것으로 이해했다. 그러므로 우리는 여기서 지금까지 연구사가 11-13절을 수사학적 질문으로 이해하게 된 단초를 찾을 수 있다.

5-6절에서 시인과 그의 원수들의 논쟁의 주제는 ‘실제적 죽음과 그 죽음의 세계에서 하나님의 권한’에 관한 것 외에는 다른 무엇이 될 수 없다. 시인은 자신을 “나는 무덤에 내려가는 자 같이 인정되고 힘없는 용사와 같으며(5절), 죽은 자 중에 던져진 바 되었으며 죽임을 당하여 무덤에 누운 자 같으며, 주께서 그들을 다시 기억하지 아니하시니 그들은 주의 손에서 끊어진 자(6절)”로 간주하는 그들을 그와 다른 하나님 이해에 근거하여 원수들로 규명하며 그들의 괴롭힘을 폭로하고 있기 때문이다. 시인은 분명히 그리고 명확하게 그들의 이해에 저항하고 있다.

부설: 죽음의 세계에 대한 이해

철기 시대 이스라엘과 유다에서 죽음의 세계와 피안의 세계에 대한 연구는 지난 20년 동안 종교사적, 고대 비문학, 고고학의 작업을 통해서 괄목할 만한 성과를 거두었다. 죽음의 영역과 하나님(JHWH)과의 단절(Distanz)에 대한 견해는, 고대 시리아-팔레스타인과 요시아 시대, 씨족 종교에 비로소 야웨 외의 신에 대한 배타성(Exklusivitätsanspruch JHWHs)이 영향을 미치기 시작하는 시대까지, 유다와 이스라엘에서도 종교 의식에서 자리하고 있다.⁴⁶⁾

죽음의 세계에 대한 이해는 4가지 형태로 나눌 수 있다: 구약성서에는 죽은 자의 부활에 대한 이해가 기나긴 과정을 통해서 나타나고 있다. 첫 번째 단계는 고대 셈족의 이해이다. 그들은 산 자와 죽은 자 그리고 그의 세계와의 밀접한 접촉이 가능하다고 생각하였다. 죽음의 세계는 종교의식을 통해

45) B. Janowski, “Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis”, 18.

46) B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott*, 226; K. Butting, “Der Tod wird nicht mehr sein”, *JK* 66 (2005), 1-4.

서 특징지을 수 있으며, 이러한 종교의식은 죽은 자와 산 자의 유대 관계를 사회적인 영역(가족, 씨족, 부족) 안에서 또한 지역적인 영역(무덤, 신성한 곳)에서 중재한다. 이 단계의 경우 죽은 자는 그의 조상들과(창 25:8; 35:29; 49:33; 민 27:13 등등) 만난다.

그러나 두 번째 단계부터는 종교 의식을 통해서 산 자가 죽은 자와 만나는 전통적인 견해는 부인되며, 7세기 야웨-유일성 운동(JHWH-allein-Bewegung)과 관련된다. 죽음의 세계는 신으로부터 극단적으로 분리된 영역이기 때문에 죽은 자의 소멸(“Ausblendung der Toten”)이 특징으로 나타나고 있다. 야웨-유일성 운동(JHWH-allein-Bewegung)과 요시아 종교 개혁(비교, 출 22:17, 28)은 이와 같은 모든 이해를 민족종교(offizielle Religion)의 범주에서 추방 시킨다.⁴⁷⁾ 신명기 사가의 운동의 영향력 아래서 요시아 시대부터 무엇보다도 유다의 멸망 이후 전통적인 피안의 세계에 대한 신앙과 마술-점복술(magisch-mantischen Praktiken)은 신랄한 비평을 받게 된다(신 18:9-14). 이러한 발전 단계는 보완적으로 죽음의 세계에 야웨의 권한과 연결하고 있다.

세 번째 단계는 포로기 이전(후기)/포로기/포로기 이후 개인 탄원시에서 나타나고 있다: 죽음으로부터 구원에 대한 이해가 피안의 세계에 대한 희망의 형식을 소개하고 있다. 영원한 삶, 소멸하지 않는 하나님과의 관계와, 죽은 자의 부활, 죽음에서 부활로 넘어가는 과정(Übergänge)이 풍부하게 나타나고 있다. 지혜 문학적인 사고의 영향 아래서 오랫동안 새로운 존재의 형식에 의해서 “영원한 삶”, “소멸되지 않는 하나님과의 관계”를 태동되는 것과 관련하여 생각할 수 있다.⁴⁸⁾ 세 번째 단계로서, 유대의 묵시록(juedischen Apokalyptik)에서 새로운 삶의 부활의 약속이 발생하였다. 야웨를 모든 현실의 근간(Grund)으로 믿고 경험하기 때문에, 야웨-신앙은 내세(Jenseit)의, 예를 들면 죽음의 한계를 극복해야만 했다.

47) B. Janowski, *De Gott des Lebens*, 226-229.

48) B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, 232. 비교, D. Michel, “Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung”, D. Michel, ed., *Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte*, TB 93 (Gütersloh: Christian Kaiser, 1997), 155-179, 특히 159. 이러한 영향은 미셸(D. Michel)에 따르면 2가지 관점으로 나타난다. “기원전 4-5세기 사회 정치적 관계의 점차적인 변화와 함께, 이스라엘의 하나님 야웨의 계명을 알지 못하고 일반적인 윤리에 따라 살아가는 대한 사람들이 행복한 삶을 영위하게 된다.” 이 때문에 하나님의 정의가 미치는 영향력의 범위와 그 정의의 효력에 대한 질문은 불가피하게 된다. “만약 우리가 현실세계, 다시 말하면 죽음 앞에 있는 순간(Leben)에 이 질문을 하게 될 때, 이 질문은 우리를 [명제의] 해결 불가능성(Aporie)에 이르게 한다. 현실 세계 속에서 이루어지는 이러한 한계의 경우 하나님의 정의에 대한 믿음은 그리고 그것을 통한 ‘세상’의 최종적인 가치 부여에 대하여 회의적이다.”

네 번째 단계는 헬레니즘 시대에 텍스트에 나타나고 있다. 헬레니즘의 유대교에서, 죽지 않는 영혼이 하늘로 승천한다는 것에 대한 약속이 네 번째 단계로 나타나고 있다.⁴⁹⁾ 죽음 이후의 삶에 대한 묵시록적인 희망은 초기 유대교와 원 기독교의 부활 신앙에 대한 전통적인 이해라고 볼 수 있다. 그러나 야웨와 죽은 자들의 관계에 관한 이해 또는 죽음의 극복에 대한 이해는 부활의 소망(Auferstehungshoffnung)과 관련하여 우선 헬레니즘 시대에 일어났다는 견해에 야노브스키(B. Janowski)는 반대한다. 다시 말하면 주전 4세기 중반부터 죽음의 한계의 극복의 문제에 관심을 갖기 시작했다. 하나님은 죽음을 이기며(사 25:8a) 모든 죽은 자들은 부활할 것이다. 이사야 26:7-21의 최후의 심판(Endgericht)과 기도의 마지막 부분에, 시온의 신들의 왕 야웨가 오실 때, 하나님 백성의 출생의 묵시적인(apokalyptisch) 모티브가 나타난다. 여기서 유일신 개념의 발전성, 다시 말하면 인과응보 사상의 위기와 개인 탄원시편과 감사시에 나타나는 죽음에 관하여 계속해서 발전하고 있는 사상이 새롭게 자리하고 있다.

하나님의 유일성에 관한 고백의 배경에는 이사야 25:8; 26:19 시편 22:28-32와 다니엘 12:2 이후 등과 같은 후기 텍스트에서, 또한 구약성서에서 죽은 자의 소생(Auferweckung)과 “이 한계의 최종적인 극복”⁵⁰⁾이 언급되고 있다는 것은 놀랄 일이 아니다.

앞에서 살펴본 것처럼 이스라엘에서 죽음의 세계에 관한 이해는 뚜렷한 발전의 단계를 특징으로 갖고 있다. 그러므로 시편 88편에 나타나는 시인과 제삼자의 죽음의 세계에 대한 서로 다른 이해를 ‘이스라엘과 유일신 세계’에서 유추해 서로 적용시켜 이해해 볼 수 있다.

2.4. 7-9절에 나타나는 하나님 탄원

문제를 해결하기 위한 좀 더 구체적인 노력으로, 다양한 해석 가능성을 갖고 있는 5-6절과 7-9절의 관련성을 분석해 보자. 죽은 것과 다를 것 없는 저자의 상황을 묘사하고 있는 두 부분은 모두 ‘죽음의 세계에 대한 이해’가 공통적인 주제이다. 이와 관련하여 야노브스키는 5-9절의 부분을 극복될 수 없는 하나님과의 단절된 저자의 하나님과의 관계 상황으로 해석해야 한

49) B. Lang and C. Mc Dannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens* (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1996), 17-25, 비교; Lang, “Leben nach dem Tod”, NBL 2 (1995), 599-601 und im Anschluß an Lang: Bieberstein, a.a.O., 13ff, 비교. B. Janowski, “Jenseitsvorstellungen II/2”, RGG, Bd. 4 (2001), 406-407; 비교, B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, 226-227.

50) D. Michel, “Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung”, 159.

다고 주장하고 있다.⁵¹⁾ 야노브스키의 주장은 지금까지의 연구사의 경향을 대표한다고 볼 수 있다. 아주 틀린 이야기는 아니다. 그러나 그의 이해는 두 단락의 공통 주제에만 집중하므로 두 단락이 ‘죽음의 세계에 대한 이해’에 대한 서로 상이한 신학적인 ‘하나님 이해’를 전개해 가고 있는 것을 놓치고 있다. 수박 겉핥기식으로 정말 중요한 구문상의 큰 차이점을 보지 못하고 있는 것이다.

두 단락을 아우르는 공통적인 주제는 ‘죽음의 세계에서 하나님의 권능에 대한 이해’ 속에서, 시인과 하나님과의 관계 속에서 살펴본다면, 5-6절은 원수 탄원으로 이루어진 시인 자신에 대한 묘사(Ich-Aussage)이다. 이와는 달리 7-9절은 하나님 탄원으로 이루어진 하나님에 대한 묘사(Du-Aussage)이다. 두 단락은 서로 구문상의 큰 차이점을 보이고 있다. 셋째 단락(7-9절)에서 시인은 5-6절에 나타나 있는 원수들의 하나님 이해에 대한 구체적인 반론을 2인칭 표현(Du-Aussage)을 통해서 강조하고 있다. 두 부분에 걸쳐 분명하게 나타나는 구문상의 차이점을 통해서 시인은 두 부분에 함축되어 있는 신학적인 주제를 담아내고 있다. 7-9절에서 시인은 그의 주변인과 다른 하나님 이해를 어떻게 펼쳐 나가고 있는 것일까? 여기서 표현되는 그의 하나님 이해는 11-13절의 ‘연속적인 질문’과 어떤 관련성을 형성하는 것일까?

2.4.1. “שָׁתַנִּי”에 나타난 하나님

새로운 단락을 형성하고 있는 7-9절은 “שָׁתַנִּי”으로 시작하고 동일한 단어 “שָׁתַנִּי”로 단락을 마무리한다.⁵²⁾

שָׁתַנִּי בְּבוֹר תַּחְתִּיּוֹת בְּמַחְשָׁבִים בְּמַצְלוֹת: (7a절)

עָלֵי סִמְכָה חֲמַתְךָ (8a절)

וְכָל־מִשְׁבְּרֶיךָ עֲנִיתָ סְלָה: (8b절)

הֲרַחֲקֵת מִיָּדַי מִמְּנֵי (9a절)

שָׁתַנִּי תוֹעֵבוֹת לָמוֹ כָּלֵא וְלֹא אֲצַא: (9b절)

7a절과 9b절에 동일하게 반복되는 단어 “שָׁתַנִּי”(당신이 나를 …에 두다)는 세 번째 단락의 테두름을 이루고 있다. 동시에 단락 전체의 후렴구 기능을 하고 있다. 그렇다면 이 형식을 빌려 시인은 무엇을 말하고자 하는 것일까? 여기서 우리는 이 형식에 담겨진 내용상 중요한 신학적인 주제와 이를 통

51) B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, 209.

52) I. Lee, *Der Streit um das Gottesbild des leidenden Israeliten*, 186.

해 전면에 내세우고 하는 시인의 의도를 충분히 읽을 수 있어야 한다.⁵³⁾

7a절과 9b절에 나타나는 동사, “אָנַחְתִּי”의 테두름 속에 있는 단어들은 모두 고난으로 인한 절망의 깊이를 말해주는 명사구들을 형성하고 있다. 여기에서 시인은 세 개의 전치사 구(깊은 웅덩이와; 어둠 속에; 음침한 곳에)를 통해서 죽음의 세계에 가까이 감으로써 경험하는 고난의 ‘처참함’을 표현하고 있다. 그리고 그 절정의 표현을, “אָנַחְתִּי” 동사를 통해서 이 고난이 **하나님으로부터 출발(기인)하고 있다**는 것을 명확히 하고 있다(비교, 7, 9b절). 죽음의 세계에서 하나님의 존재와 행위(7, 9b절)⁵⁴⁾, 그리고 그 행위에 관한 기록이 이 단락의(7-9절) 중심을 이루고 있는 8-9a절을 통해서 한층 구체적인 현실로 표현되어 있다. 단락의 시작을 열고 있는 문장, “주께서 나를 깊은 웅덩이와 어둡고 음침한 곳에 두셨사오며”(7절)는 두 번째 단락(5-6절)에서 이미 살펴본 것처럼, 죽음과 같은 시인의 고난을 강조하는 것이 아니라 실제적인 죽음과 동일시되는 시인의 고난의 정황이다.⁵⁵⁾

이제 구체적으로 이 단락을 살펴보자! 우리의 주의를 끄는 것은 7a절의 “אָנַחְתִּי”를 통해 위협적인 시인의 상황과 그 상황으로부터 경험되는 부정적인 하나님 경험이다. 새로운 단락이 시작되는 7절에서 시인은 의도적으로 이미 5절에서 사용된 동일한 단어 “אָנַחְתִּי”(5a절)로 자신의 상황을 표현하고 있다. 전 단락, 5-6절에서 살펴 본 것처럼 시인은 그의 원수들(제삼자)과 서로 다른 하나님 이해로 인한 이차적인 고난을 탄원하고 있었다. 그러므로 여기서 시인은 의도적으로 자신의 현재의 고난 상태를 그의 원수들이 사용한 언어층(Wortebene)을 사용하므로 그들과 논쟁을 시도하고 있다.

그러나 5절과 7절에서 각각 구별되는 중요한 것이 있다. 5절에 표현되어 있는 시인의 상황이 “주께서 그들을 다시 기억하지 않기 때문에 주의 손에서 끊어진 상태”(6절)인 것과는 달리, 7a절에서는 깊은 “אָנַחְתִּי”(웅덩이)에 시인을 데려다 놓은 분(אָנַחְתִּי; 1인칭 접미사를 가진 2인칭 동사)이 하나님 자신인 것을 시인은 표현하고 있다(7a, 9b). 이와 같은 동일한 주제를 가진 구절의 내용상 대비 구조를 통해서 시사 하고자 하는 시인의 의도는 무엇일까? ‘죽음의 세계에서 하나님의 권한’에 대한 그의 생각을 원수들의 생각과 대조시킴으로서, 시인은 원수와 대조적인 하나님 이해를 피력하고 있는 것은 아닐까?

문제의 답을 찾기 위해 우리는 이 단락을 구성하고 있는 단어들의 특별한 특징들을 살펴볼 수 있다. 이 단락에서 시인은 인칭대명사 어미를 갖고

53) Ibid., 186.

54) Ibid., 187.

55) 각주 26번을 참조하라.

있는 언어들을 통해 고난을 표현하고 있다. 이 인칭대명사 어미는 특별히 1인칭과 2인칭으로 이루어져 있다: “אֵלַי”(나를)는 “הִמָּחֵרָה”(당신의 노하심)와 “וְכָל־מִשְׁבְּרֵיךָ”(당신의 모든 과도기)와 대구를 이루고(8a, 8b); “לִמְנוּיָהּ”(내게서)는 “הִרְחַקְתִּי”(당신이 멀리 떠나게 하시고)와 연결되며, “שִׁתָּנִי”(당신이 나를 ...에 두다)는 “אֲנֵנִי”(나는 나가다)와 연결된다(9a, 9b). 시인은 이와 같은 문장과 어휘의 관련성으로 하나님의 진노하심과 너무나 약한 시인 자신에 관한 은유를 대조 시키며, 그의 고난과 하나님과의 필연적 관계를 표현하고 있다. 그리고 하나님에 의해서 죽음의 세계로 던져졌다는 사실을 강하게 주장하고 있다. 그러므로 죽음의 세계 또한 야웨의 권한의 영역이라는 사상은 이 단락에서 분명하게 인식되고 있다. 다시 말하면 시인을 실제적인 죽음의 세계로 데려가신 분은 하나님이다(7a, 9b). 이와 같은 신학적인 주제는 두 번째 단락 이후(5-6절) 세 번째 단락 7-9절에서 구문상뿐만 아니라 내용상 대비를 통해서 그의 하나님 이해를 명확하게 하고 있다.

2.4.2. 하나님-탄원 속에 나타나는 시인의 하나님 이해

세 번째 단락에서 시인은 다시 죽음의 세계에 대한 주제를 하나님의 권한과 관련하여 파악하고 있다. 동시에 두 번째 단락과는 달리 시인은 이 주제를 더욱 발전시키고 있다. 야웨의 절대적 개입을 통해서 삶의 위협으로부터뿐 아니라 죽음으로부터(Errettung aus dem Tod), 죽음으로부터(in), 죽음의 폭력으로부터⁵⁶⁾ 구원받는 것이 시인에게 있어서 중요하다. 이것은 죽음은 모든 것이 사라지는 것이 아니며 하나님과의 단절이 결코 아니라는 이해에 길을 터주고 있다. 그러므로 비록 시인의 이해가 과도기적인 시점⁵⁷⁾에 있다고 우리가 규정할지라도, 그는 죽음과 죽음의 영역을 지배하는 하나님의 권한에 관해서 유일신론적인 이해를 갖고 있다는 것은 분명하다. 죽은 자와 야웨의 관계에 대한 그의 이해는 구약성서의 죽음에 대한 새로운 이해의 빛을 제시한다.

56) C. Barth, *Errettung vom Tode*, 93.

57) 위의 ‘부설: 죽음의 세계에 대한 이해’ 참조. 앞에서 제시한 것처럼 시인과 그의 주변인들의 죽음의 세계에서 행하시는 하나님의 권능에 관한 이해를 두 번째 단계를 거치는 과도기적인 시기에 있는지 아닌지를 명확히 구분하기는 어렵다. 왜냐하면 이 시편의 저작시기를 명확히 결정하기 쉽지 않기 때문이다. 시편 88편의 편집시기를 일반적으로 포로기 후기로 산정할 수 있을지라도 그것은 또한 저작 시기와 차이가 있기 때문이다. 그러므로 본 논문은 내용상 분석을 통해서 시인과 그의 주변인인 원수들 사이의 서로 다른 하나님 이해가 상충되어 있다는 주장을 위해서 제시하는 이스라엘의 ‘죽음의 세계에 대한 이해’의 단계에서 자유롭다.

성서의 언어에는 고난과 최종적인 죽음 사이의 차이점이 실제화 되어 있지 않기 때문에,⁵⁸⁾ 시인은 극복할 수 있는 고난과 최종적인 죽음 사이의 차이를 그의 탄원사에서 설명하고 있는 것이 아니다. 그에게 죽음의 세계에서 하나님의 권능을 희망할 수 있듯이 질병의 회복은 말할 것도 없다. 왜냐하면 시인을 (실제적인) 죽음의 세계로 데려가신 분은 하나님이시고 그러므로 그를 죽음의 세계에서 구원할 수 있는 신이 있다면 그것은 또한 하나님만이 유일하다.

그의 하나님 이해에 의하면 주변인의 이해와는 달리, 엄격한 야웨의 ‘유일신 숭배 요구’(Alleinverehrungsanspruch)의 발생과 함께 또한 죽음의 영역에서 어떠한 다른 신이 경배될 수 없다.⁵⁹⁾ 시인은 자신이 죽음의 세계에 하나님 없이 방치되는 것으로부터 저항하고 있다. 이러한 시인의 유일신론적인 신앙은 이스라엘의 죽음에 관한 이해에서 하나의 통찰의 도약을 작동시킨다. 죽음의 세계는 야웨의 통치 밖에 놓여 있는 한 영역이 될 수 없다. 그곳에 다른 힘이 존재하면서 하나님의 권능이 죽음의 한계를 극복할 수 없는 단지 삶의 하나님이라면 그는 유일하신 신이 될 수 없기 때문이다. 시인은(이스라엘) 하나님에 의해 이루어지는 죽음으로부터(in) 구원의 경험을 증명함으로써, 그는 죽음의 세계 저 편에서(jenseits) 지금까지 전혀 알려지지 않았던 야웨-신앙이 점차적으로 발전되었다는 것을 보여 주고 있다.

2.5. 죽음의 세계에서 행하시는 하나님의 권능

지금까지 11-13절을 수사학적 질문으로 보는 연구사의 신학적인 근거는 시편 88편에 죽음에 대한 이해와 관련하여 죽음과 접촉하는 것과 동일한 고난의 경험을, 고난의 절정으로 이해하며 고난으로부터 구원을 죽음으로부터의(aus) 구원으로 이해하는 것이다.⁶⁰⁾ 이와 같은 이해는 필연적으로 하나님을 산 자만의 하나님으로 규정했고 11-13절을 수사학적으로 해석했다. 앞에서 살펴본 것처럼, 연구사는 두 번째 단락에서 나타나 있는 “제삼자”의 하나님 이해를 몰입한 나머지 실제로 시편 88편 본문 전체에서 진행되는 논쟁 속에 담겨 있는 서로 다른 하나님 이해에 대한 논쟁을 간과하고 있다.

58) I. Lee, *Der Streit um das Gottesbild des leidenden Israeliten*, 185.

59) R. Liwak, “מִי־אֵלֹהִים”, *ThWAT VII* (1993), 625-636; B. B. Schmitt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, FAT 11 (Tübingen; Mohr, 1994).

60) B. Janowski, *Der Gott des Lebens*, 233; H. Gese, *Tod*, 41-45; D. Michel, “Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung”, 156-158.

그러므로 본 논문은 지금까지 앞 단락의 신학적 분석을 통해서 11-13절의 의문문이 수사학적 질문 외에 일반 의문문이 될 수 있다는 가능성을 지적 하면서 그 근거를 충분히 제시했다. 그렇다면 11-13절에서 시인은 무엇을 말하고 있는 것일까?

2.5.1. 11-13절의 서론(10절)

시인은 3절 이후의 탄원 속에 나타나는 하나님 이해에 관한 논증을 10절 이후에서 더욱 구체화하고 있다. 시인은 10절에 나타나는 개념 ‘내 눈’(עֵינַי)을 3절의 ‘당신의 귀’(אָזְנוֹ) 개념과 관련시키며 이를 통해서 자신의 상황을 그의 실존적 위기와 죽음의 영역에 인접한 상황으로 탄원하고 있다. 여기서 또한 시인은 하나님의 이름 야웨를 통해서 2절 이후 표현되고 있는 야웨와의 능동적인 관계성을 연상시킨다. 물론 이러한 의도적인 문학적 관련성은 시인에게 있어 하나님의 행위를 표현하는 것이 일차적인 목적이 아니다. 오히려 하나님과 자신과의 관계를 나타내는 것이 그의 일차적인 목적이다. 그는 그의 탄원(Anklage)의 과정을 더 깊이 심화시키면서 근본적으로 그의 하나님의 이해를 설정해가고 있다. 오랜 질병으로 인한 그의 고통을 하나님의 숨어계심을 고발하는 탄원으로 표현하고 있으며, 야웨의 하나님 되심(Gottsein)을 요청하고 있다. 10절은 그 이후에 나타나는 연속적인 질문의 도입 부분으로 이해할 수 있다.

이러한 배경 속에서 시인은 11절로 그의 논증을 ‘하나님의 권한’에 관한 질문으로 열고 있다. 그리고 그는 12절 이후에 나타나는 네 가지 명사를 통해서 죽음의 세계와 관련된 하나님 이해를 더 명확히 하고 있다. 시인은 그의 연속되는 질문들을 제삼자(Dritte)의 죽음의 세계에 관한 이해와 대치시키고 있다. 이를 통해서 시인은 궁극적으로 그의 하나님 이해를 제삼자의 의견과 참여한 반명제로 발전시키고 있다.

2.5.2. 일반 의문문으로 이루어진 탄원

시인은 그의 주변 사람들의 하나님 이해에 반대하며, 그의 논쟁을 의문사“הֲ”와 “אִם”으로 이루어진 의문문을 통해서 펼치고 있다:

הֲלֹמְתִים תַּעֲשֶׂה פֶלֶא (11a)

אִם־רָפְאִים קִוְמוּ יוֹדֵךְ סֵלָה: (11b)

죽은 자에게 당신이 기이한 일을 행하실 겁니까?

아니면[또는] 유행들이 일어나 당신을 찬송해야 합니까? (셀라)

11a절과 11b절의 주제는 이미 앞의 단락에서 다룬 중요한 신학적인 개념(Terminus)을 통해 표현되고 있다. 이 의문문은 내용적인 반복과 두 단어(הַלְמֹתִים/죽은 자와 רָפְאִים/유령들)의 동일한 끝음(ם)으로 “동의적 평행법”(synonymen Parallelismus)을 이루고 있다. 핵심어 “죽은 자”(הַלְמֹתִים)로 “제삼자”(원수)와 시인의 논쟁이 계속되고 있다(비교, 6a절의 בְּמֹתִים). 11a절에서 행위의 주체로서 **하나님**(תַּעֲשֶׂה-פְּלֵא)뿐만 아니라 죽음의 세계에 있는 사람들(הַלְמֹתִים/죽은 자와 רָפְאִים/유령들)에게 집중되고 있으며 그들의 관계를 다루고 있다(יִקְוֹמוּ יוֹדְדֵי תַּעֲשֶׂה-פְּלֵא).

하나님의 행위로 시작하는 11-13절까지의 연속적인 질문에서 중요한 등장인물은 ‘하나님’과 ‘죽은 자들’이다. 이 질문의 첫 등장인물은 하나님이다(11a). 하나님이 행위의 주체로 나타나며 하나님의 행위가 전면에서 표현되고 있다. 하나님께서 죽은 자에게 기적을 행하실 것인지에 관한 질문을 직접 제시하고 있다. 11a과 상응하여 11b절 이후의 질문의 등장인물은 모두 예외없이 ‘죽은 자들’이다. 이들과 관련하여 11b절에서 특별히 문장 끝에 위치하고 있는 동사, “קום”과 “ירה”가 눈에 띈다. 이들은 문법상으로는 모음 “י”(paenultima-Bedeutung)와 단어의 모음 a-u-u와 o-u-a를 통해서 두 단어의 관계가 서로 맞물려 있음을 보여준다. 11a절이 한 개의 동사로 이루어진 것과 구별된다. 우리는 이 문장이 하나님의 구체적인 행위를 표현하고 있는 11a절 뒤에 위치하면서 **죽음의 세계에 있는 사람들의** 일어섬과 찬양을 표현하고 있는 것을 알 수 있다. 이와 같은 11a절과 11b절의 구문상 차이가 암시하는 것은 11-13절의 연속적인 질문이 내용적인 “포크형 단락”(sukzessive Versgabelung)⁶¹⁾을 구성하고 있음을 말해 준다. 설명해 보자! 11a절은 간략한 문장을 구성한다. 그리고 바로 11b절 이후 12-13절까지는 문장 구조상뿐만 아니라, 내용상으로도 11a절과 확연한 구별을 이루며 장황한 설명 형식의 문장 구조로 이루어져 있다.

11a절의 야웨의 긍정적인 행위(תַּעֲשֶׂה-פְּלֵא/기적을 행하심)가 11b절의 죽은 자의 긍정적인 행위(יִקְוֹמוּ יוֹדְדֵי)와 평행을 이루면서, 이어서 죽은 자들의 행위가 13절까지 길게 나열되고 있다. 11b절에서 13절까지의 행위가 11a절 하나님의 행위를 전제로 하고 있는 것처럼 보인다. 좀 더 명확한 이해를 위해서 뒤따르는 11-12절의 구문상 특징을 분석해보자.

도입부 첫 번째 의문문 후 12절에서 시인은 더 나아가 계속해서 두 가지 질문으로 죽음의 세계에서 행하시는 하나님의 행위를 주제로 다루고 있다.

61) K. Seybold, *Die Psalmen: Eine Einführung*, UB 382 (Stuttgart: Kohlhammer, 1986), 60.

각각 4문장마다(mit interlinearen Parallelismus) 죽음의 특징을 나타내고 있는 개념을 위치시키고 있다. 또한 죽음의 세계와 하나님의 특성을 서로 대조시키면서 표현하고 있다. 12절에서는 교차대구법이 형성되며 두 명사가 주요개념으로 작용되면서 하나의 쌍을 이루고 있다:

הַיְסוּדִים	선포될 수 있습니까? (12절)
בְּקִבְרֵי	무덤에서
הַיְסוּדִים	당신의 인자하심이
הַיְסוּדִים	당신의 성실하심이
בְּמִדְבָּרֵינוּ	멸망 중에서

죽음의 세계에서 하나님의 권능에 관한 연속되는 질문(Totenreich)을 표현하기 위해 시인은 강조 수동형 동사(הַיְסוּדִים/Pual)를 사용하고 있다.⁶²⁾ 시인은 12절을 긍정적인 하나님의 특징으로 마무리 하면서 동시에 13절의 표현 “알다”(יָדָעַת)와 연결시킨다. 그리고 그는 하나님의 권능에 관한 표현으로 전체 연속적인 질문을 닫고 있다:

הַיְסוּדִים בְּמִדְבָּרֵינוּ (13절)	흑암 중에서 인식될 수 있습니까?
בְּלֵאָה	주의 기적과
וְיָדָעַת	주의 공의가
בְּאַרְצֵנוּ נְשִׂיָה:	있음의 땅에서

13절에서의 동사는 12절과 같이 수동형이 쓰이고 있다. 11절에서 질문의 형태와는 달리 12-13절의 질문은 일반적인 ‘의문사’(הֲ)를 가진 문장으로 구성되어 있다. 11절에서 하나님께서 ‘행하실 것인지’(הֲ) 아니면 ‘죽은 자가 일어나야 하는지’(הֲ)의 양자택일의 문제가 전면에서 대두되고 있다. 동시에 12-13절에서 11절과 다르게 취한 의문문의 형태는 이러한 양자택일의 문제와는 또 다른 문법 양식을 통해서 시인의 간청을 표현하고 있다. 위에서 살펴본 것처럼 12절과 13절에서 사용되고 있는 수동태를 가진 교차 대구법을 통해서 시인은 위에서 사용하고 있는 양자택일의 의문문 형식을 소화해 내고 있다고 볼 수 있다. 두 절에서 동일하게 사용되고 있는 수동형 동사는 하나님의 행위와 죽은 자의 반응을 동시에 표현하고 있다. 11절에서 의문사 “הֲ”와 “הֲ”은 능동형 문장을 이루며 동시에 행위의 주체들은 “당신”과 “죽

62) B. Janowski, *Die Toten loben JHWH nicht*, 21. 수동형 동사를 지니고 있는 5절이 눈에 띈다. 여기서 5-6a절과 12절 이후 사이의 통일성을 볼 수 있다.

은 자”로 나타나고 있다. 그러나 12-13절이 수동형 문장으로 대치되면서, 11절에서 드러나고 있는 주체들에 관한 관심사와는 달리, 수동형 문장을 통해 주체들이 행하는 행위에 우리를 집중하게 한다. 12절에서 “하나님의 인자하심”과 “하나님의 성실하심”, 그리고 그것의 ‘선포’가 중심 주제이다. 13절도 동일하다. “주의 기적”과 “주의 공의”가 ‘앓’과 조화를 이룬다. 12절과 13절의 공통적인 장소는 ‘무덤’과 ‘혹암’ 중이다.

“포크형 단락”(sukzessive Vergabelung)으로 11a절에서 시작되는 내용이 11b절에 이어서 12-13절에서 계속 진행되고 있다. 12절에서 “무덤에서 당신의 인자하심을”(12a)과 “멸망 중에서 당신의 성실하심을”(12b)이 대구를 이루면서 12절 첫 번째 단어인 선포의 주체는 내용상 11a절의 “하나님”(비교, 당신)과 11b절 “죽은 자”가 된다. 13절도 12절과 동일한 구조를 취하고 있다. 그러므로 11-13절은 그 어디에도 수사학적인 질문이어야 하는 당위성이 존재하지 않는다. 우리는 문장의 구조상으로뿐만 아니라 내용상으로도 이들이 일반 의문이라고 말할 수 있다.

일반 의문문, 11-13절에서 시인은 죽음의 세계에서 하나님의 권능에 대한 이해를 직접 표현하고 있을 뿐만 아니라(11절) 간접적으로도 표현하고 있다(12-13절). 그는 그의 원수들의 이해와 연결하여 그의 유일신론적인 하나님 이해를 구체화 하고 있다. 연속적인 질문형식 속에서, 다시 말하면 그는 하나님을 향하여 그의 실존적인 질문을 제시하며 하나님께서 죽은 자에게 기적을 행하고 있는지, 행할 수 있는 것인지, 행하실 것인지를 알기를 원한다. 그리고 죽은 자가 다시 살아나서 하나님을 찬양할 수 있는지를 묻고 있다. 물론 질문형식을 가진 탄원을 통해서이다!

형식적으로 보면 11절은 야웨의 긍정적인 행위(אֱלֹהֵי-יְהוָה/기적을 행하심)가 죽은 자의 긍정적인 행위(אֲנִי וְיִשְׁרָאֵל)와 평행을 이루고 있다. 죽은 자들의 행위는 하나님의 행위를 전제로 하고 있다. 그러므로 이것을 통해서 이 연속적인 질문형태는 하나님의 행위 혹은 답변과 관련하여 가능성 높은 기대를 암시하고 있으며, 하나님의 행위를 소망하는 긍정적인 표현으로 이해할 수 있다. 하나님을 통한 기대되는 기적과 관련하여 기도하는 시인인 “나”는 죽음의 세계에서 그에게 속할 수 있다.⁶³⁾ 내용상으로 우리는 여기서 이 질문에 관한 대답을 기대할 수 있는데, 그것은 하나님의 대답뿐만 아니라 “나”를 통한 대답이다. 여기서 시인의 자기 이해, 다시 말하면 그는 깊은 웅덩이와 어둡고 음침한 곳, 죽음의 세계에서(7절) 일어날 것이며(11절), 더욱이 그곳에서 야웨를 찬양하기 위해서 일어나길 원한다(11-12절).

63) B. Janowski, *Die Toten loben JHWH nicht*, 219.

2.5.3. 죽음의 세계에서 하나님 권능

11-13절의 질문으로 시인은 제삼자의 하나님 이해(5-6절)에 최종적으로 반대하고 있다. 5-6절에서 시인의 주변인물들이 주장하는 것처럼 그는 하나님으로부터 잊혀지는 자가 아니며, 하나님으로부터 단절된 자는 더더욱 아니다. 연속적인 질문, 11-13절은 일반 의문문 형식을 취하면서 실제로 죽음의 세계에서 하나님의 권능을 강조하는 형식으로 이루어져 있다. 그는 12-13절에서 하나님과 관련된 개념, “인애”, “신뢰”, “기적” 그리고 “정의”를 표현함으로써 하나님의 행위의 특징과 능력을 다루고 있다. 이를 통해 시인은 죽음의 세계에서 하나님의 구체적인 행위의 능력을 강조하고 있다. 시인은 이와 같은 특별한 형식으로 죽음의 세계에서 경험하게 될 하나님의 속성을 찬양할 수 있다는 것을 암시하고 있다.

그러므로 필자는 11-13절을 수사학적인 질문으로 이해한 지금까지의 노력에 관하여 매우 회의적이다.⁶⁴⁾ 그리고 시편 88:11-13의 다양성을 간과한 많은 해석자들의 관점을 지적하고 있다. 지금까지의 연구사는 “하나님과 죽음과의 관계에 관한 구약성서적인 언급에 매우 닫힌 그림(Bild)과 연결되어 있다.”⁶⁵⁾

우리는 앞에서 신학적인 분석을 통해서 살펴본 것처럼, 시적인 형태를 근거로 시편 88:11-13의 중심에 어떤 굳혀진 사상이 있는 것이 아니라 단순한 질문이 표현되어 있는 것이다. 그러므로 우리는 11-13절의 질문은 수사학적인 질문이 아니라 오히려 “일반 의문문”(echte Fragen)이라고 말할 수 있다.⁶⁶⁾ 이 연속되는 질문의 특징을 정확히 살펴보면, “단지 하나님이 죽은 자에게 기적을 행하거나(tut), 행할 수 있거나(tun kann), 행할 때만이(tun wird), 단지 하나님이 침묵을 깨고 새로운 찬양과 감사를 불러일으킬 때만이, 여기서 ‘기도하는 나’는 비로소 다시 그런 기적을 행하심에 대한 새로운 찬양과 감사를 할 수 있을 것이다.”⁶⁷⁾

64) F. Crüsemann, “Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88, 11-13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Rede von Gott und Tod”, 351: 지금까지 연구사의 경향과 달리 크뤼제만은 11-13절을 수사학적 질문으로 보는 것에 관하여 부정적이다.

65) J. Schiller, “Für die Toten wirst Du ein Wunder tun”, 61.

66) F. Crüsemann, “Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88, 11-13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Rede von Gott und Tod”, 347.

67) Ibid., 351.

3. 나가는 말

이상의 연구에서 우리는 11-13절을 신학적 해석과 관련하여 수사학적 의문문으로 이해하는 연구사의 일반적인 경향을 살펴볼 수 있었다. 지금까지의 그들의 견해는 5-6절에 나타나는 원수들의 하나님 이해를 시편 88편의 전체적인 신학적 주제로 삼았다. 시인의 고난을 죽음과 같은 절대절명의 위기와 동일시하며 시인의 고난 극복의 문제를 죽음으로부터의 구원이 아니라 죽음과 같은 고난으로부터의 구원으로 이해했다.

그러나 시편 88편 전체의 본문에서 시인은 자신의 고난 속에서 그의 주변인의 하나님 이해와는 달리 새로운 하나님 이해에 접근해 간다.⁶⁸⁾ 지금까지 하나님은 부인되는, 또는 다른 힘에 의해 지배되는 영역으로 이해되었던 고대 죽음의 세계에 대한 새로운 이해를 통해서 그는 그의 유일신 사상을 구체화 한다. 시인은 죽음의 세계에서 권능을 행사하시는 하나님에 대한 새로운 이해를 피력해 내고 있다.

본 논문은 먼저 5-13절에 이르기까지 내용상 분석을 통해서 11-13절의 질문은 크뤼제만이 지적한 것처럼 수사학적인 질문의 형식에 담겨 있는 어떤 한 ‘주장’(Behauptungen)이 될 수 없다는 것을 밝혔다.⁶⁹⁾ 11-13절의 질문은 “죽은 자에게 야웨는 기적도 행하지 않고, 죽은 자는 하나님을 찬양하기 위해 일어서지 않는다”⁷⁰⁾는 내용을 표현하고 있다고 볼 수 없다. 오히려 죽은 자와 동일한 시인은 죽음의 세계에서 하나님을 찬양하기를 소망하며, 그 소망이 이루어질 수 있도록 하나님께서 먼저 기적을 이루기를 일반 의문문 형태로 탄원하고 있다. 그러므로 11-13절을 수사 의문문으로 보는 지금까지의 연구사의 경향은 시편 88편의 신학적인 관점에서 설득력이 약하다.

본 논문은 시편 88편이 이루고 있는 구조와 형식을 통해서도 11-13절의 연속적인 질문을 수사학적인 질문으로 이해할 수 있는지를 분석해 보았다. 11-13절은 “포크형 단락”(sukzessive Versgabelung)이다. 11절에서 실제적으로 의문사 “**ו**”와 “**א**”⁷¹⁾로 일반 의문문을 구성하고, 특별한 형태를 통해서 11절 뿐만 아니라 그 이후의 12-13절도 일반 의문문의 가능성을 제시할 수

68) O. Kaiser, *Vom offenbaren und verborgenen Gott*, BZAW 392 (Berlin: De Gruyter, 2008), 226-227.

69) F. Crüsemann, “Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88, 11-13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Rede von Gott und Tod”, 351.

70) B. Janowski, *Psalm 88*, 18.

있다.

시인은 고난의 상황에서 그의 하나님에 대한 신앙을 고수하며 구원과 새로운 회복을 간절히 간청하고 있다(11a절). 그의 탄원에서 죽음의 세계로부터 구원 혹은 고난의 회복을 위한 필연적인 개입을 위해서는 단지 하나님만이 존재할 뿐이다(11a, 12-13절). 더욱이 하나님만을 통한 구원은 죽음으로부터(vom Tod)뿐만 아니라 죽음에서(in dem Tod) 가능한 구원을 의미한다. 이와 같은 역동적인 신학을 시인은 특별한 형식, 원수들과의 논쟁을 띤 탄원 형식과 하나님을 향한 탄원 형식, 그리고 ‘궁정’을 요구하는 11-13절의 질문 속에 담아내고 있다.

그러므로 우리말 성경, 『개역개정』, 『새번역』 그리고 『공동번역』은 시편 88:11-13을 수사학적으로 번역하고 있는 것이 적절한지 생각해 보아야 한다. 왜냐하면 지금까지 살펴본 것처럼 시편 88:11-13은 일반 의문문으로서 ‘죽음의 세계에서 하나님의 권능’에 관한 신학적인 주제를 시인이 새롭게 이해한 유일신 하나님 사상의 단단한 토대 위에 역동적으로 주장하고 있기 때문이다. 또한 우리는 시편 88:11-13의 적절한 번역을 통해서, 예를 들면 “죽은 자에게 당신이 기이한 일을 행하실 겁니까? 아니면(또는) 유령들이 일어나 당신을 찬송해야 합니까? 당신의 인자하심이 무덤에서, 당신의 성실하심이 멸망 중에 선포될 수 있습니까? 흑암 중에서 주의 기적과 잇음의 땅에서 주의 공의가 인식될 수 있습니까?” 시편 88편의 시인이 그의 탄원의 절정에서 표현하고 있는 하나님만을 통한 유일한 구원신앙을 이해할 수 있기 때문이다.

<주제어>(Keywords)

수사학적 질문, 고난, 탄원, 유일신론, 죽음의 세계에 대한 이해.

Rhetorical Question, Suffer, Claim, Monotheism, Imagination of the world of the death.

(투고 일자: 2014년 7월 30일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<참고문헌>(References)

- 차준희, 『시편신앙과의 만남』, 서울: 대한기독교서회, 2004.
- C. 베스터만, 『시편해설: 시편의 주제, 구조 그리고 메시지』, 노희원 역, 서울: 도서출판 은성, 1996.
- E. 쟁어, 『복수의 하나님?』, 이일레 역, 서울: 대한기독교서회, 2014.
- Albertz, R., “Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion”, P. Stuhlmacher and C. Westermann, eds., *Calwer Theologische Monographien* 9, Stuttgart: Calwer, 1978.
- Anderson, A.A., *Psalms I-II*, NCEB, London: Oliphants, 1972.
- Baethgen, F., *Die Psalmen*, HK II:2, 3rd ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1904.
- Baldermann, I., *Einführung in die Bibel*, UTB 1486, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Barth. C., *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*. Mit zwei Anhängen, einer Bibliographie und Registern neu herausgegeben von B. Janowski, Zürich: Theologischer Verlag, ²1987.
- Butting, K., “Der Tod wird nicht mehr sein”, *JK* 66 (2005), 1-4.
- Craigie, P. C., *Psalms 1-50*, Word Biblical Commentary 19, Nashville: Thomas Nelson, 2004.
- Crüsemann, F., “Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88, 11-13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Rede von Gott und Tod”, *Biblical Interpretation* 11 (2003), 345-360.
- Dahood, M., *Psalms 1-50*, AncB 16, Garden City: New York, 1965.
- Dahood, M., *Psalms II*, AncB 17, Garden City: New York, 1968.
- Dahood, M., *Psalms III*, AncB 17 A, Garden City: New York, 1970.
- Delitzsch, F., *Biblischer Kommentar über die Psalmen*, BC IV:1, Leipzig Sachsen: Dörffling & Francke, 1894.
- Duhm, B., *Die Psalmen*, KHC XIV, Tübingen: Mohr, 1922.
- Eising, H., “זכר”, *ThWAT* II (1977), 571-593.
- Gese, H., “Der Tod im Alten Testament”, Gese, H., ed., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen: Mohr, ³1989.
- Gerstenberger, E. S., *Psalms, Part 1: with an introduction to cultic poetry*, FOTL 15, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Gerstenberger, E. S., *Psalms, Part 2, and Lamentation*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Goldingay, J., *Psalms: Psalms 1-41*, Grand Rapids: Baker, 2006.

- Groß, W., “Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88”, W. Groß, ed., *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern*, SBAB 30, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1999, 159-171.
- Gunkel, H., *Die Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- Haag, E., “Psalm 88, Freude an der Weisung des Herrn”, E. Haag, and F.-L. Hossfeld ed., *Beiträge zur Theologie der Psalmen* (FS H. Groß [SBB 13]), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986, 149-170.
- Hossfeld, F.-L. and Zenger E., *Die Psalmen I*, J. G. Plöger and J. Schreiner, eds., Die Neue Echter Bibel 29, Würzburg: Echter, 1993.
- Hossfeld, F.-L. and Zenger E., *Die Psalmen II, Psalm 50-100*, J. G. Plöger and J. Schreiner, eds., Die Neue Echter Bibel 40, Würzburg: Echter, 2002.
- Hossfeld, F.-L. and Zenger E., *Psalmen 51-100*, HThKAT, Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2000.
- Janowski, B., *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003.
- Janowski, B., *Der Gott des Lebens*, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003.
- Janowski, B., “Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis”, F. Avemarie and H. Lichtenberger, eds., *Auferstehung – Resurrektion*, WUNT 135, Tübingen: Mohr, 2001.
- Janowski, B., “Jenseitsvorstellungen II/2”, *4RGG*, Bd. 4 (2001), 406-407.
- Jenni, E., *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1981.
- Kaiser, O., *Vom offenbaren und verborgenen Gott: Studien zur spätbiblischen Weisheit und Hermeneutik*, BZAW 392, Berlin: De Gruyter, 2008.
- Keel, O., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag; Göttingen, 1996.
- Kraus, H.-J., *Psalmen I: Psalm 1-59*, BK XV 1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
- Kraus, H.-J., *Psalmen II: Psalm 60-150*, BK XV 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
- Lang, B., and Mc Dannell, C., *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt: Peter Lang, 1996.
- Lee, I., *Das Gottesbild der leidenden Israeliten: Monotheismus und Theodizeefrage in ausgewählten Klagepsalmen des Einzelnen*, Verlag-Europäische

- Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd. 937, Frankfurt: Peter Lang, 2013.
- Lindström, F., *Suffering and Sin. Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms*, CB.OT 37, Lund: Almqvist & Wiksell, 1994.
- Liwak, R., “רָפְאִים”, *ThWAT* VII (1993), 625-36.
- Loretz, O., *Die Psalmen. Teil II*, AOAT 207:2, Neukirchen-Vluyn: Neukircher Verlag, 1979.
- Michel, D., “Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung”, Michel, D., ed., *Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte* TB 93, Gütersloh: Christian Kaiser, 1997.
- Oeming, M., *Das Buch der Psalmen. Psalm 1-41*, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 13:1, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000.
- Preuß, H. D., “Psalm 88 als Beispiel alttestamentlichen Redens vom Tod”, A. Strobel, ed., *Der Tod - ungelöstes Rätsel oder überwundener Feind?*, Stuttgart: Calwer, 1974.
- Schiller, J., “Für die Toten wirst Du ein Wunder tun”, *Protokolle zur Bibel* 14 (2005), 61-66.
- Schmitt, B. B., *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, FAT 11, Tübingen; Mohr, 1994.
- Seybold, K., *Die Psalmen: Eine Einführung*, UB 382, Stuttgart: Kohlhammer, 1986.
- Seybold, K., *Das Gebet des Kranken im Alten Testament*, Stuttgart; Berlin; Köln, Mainz: Kohlhammer, 1973.
- de Vos, C., “Klage als Gotteslob aus der Tiefe: Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen”, *Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Weiser, A., *Die Psalmen*, ATD Bd. 14:15, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963, ⁸1973.
- Weber, B., *Werkbuch Psalmen 1- Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2001.
- Wolff, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München: Chr. Kaiser Verlag, ³1977.

<Abstract>

Is Psalm 88:11-13 a Rhetorical or General Question?

Il-rye Lee

(Seoul Theological University)

In the studies, we relate verses 11-13 to theological translation, and understand it as a rhetorical question. We are able to examine a general tendency in these studies where researchers saw the enemies' comprehension of God in verses 5-6 as the main theological topic in Psalm 88. The suffering of the poet is seen as death. The poet gets redeemed through a suffering like death, but not through actual death.

Therefore, the suffering poet approaches the monotheistic understanding of God in the whole body of Psalm 88. Through the new comprehension of the ancient world after death controlled by might from a different area, his monotheistic idea takes shape. The question in verses 11-13 contains "JHWE does not carry out any miracle to the dead, the dead does not rise up to praise god."

The article analyses whether the continuous questions in verses 11-13 should be understood as rhetorical questions through the structure that forms Psalm 88. Verses 11-13 are a "fork-formed statement". In verse 11, this fork-formed statement forms a general question with the interrogative ׀ and ׀׀ . And not only in verse 11, the following verses of 12-13 also suggest the possibility of a general question through a particular structure.

In midst of suffering, the poet adheres to his belief in God, and entreats eagerly for salvation and a new recovery. In his entreaty, only God can provide the inevitable intervention for salvation from the world after death or recovery from his suffering. Furthermore, the salvation through God refers to salvation not only from the death (von Tod) but also in death (in dem Tod).

We must therefore reconsider whether it is appropriate to translate verses 11-13 of Psalm 88 rhetorically in Korean and other language Bible translations. For as we observed, verses 11-13 of Psalm 88 are an interrogative clause. The poet asserts the theological subject of 'God's authority after death' based on the poet's new understanding of monotheistic ideology.

In addition, only through appropriate translation of verses 11-13 of Psalm 88, we are able to understand the poet's monotheistic faith which is expressed at the climax of the entreaty that salvation comes only through God.

예레미야 33:1-3의 새로운 이해 - 소통과 계시 -

민경구*

1. 들어가는 말

한국 교회의 강단에서 행해지는 예언서 본문들을 분석한 차준희¹⁾는 한국 교회의 강단이 이사야서와 예레미야서에 치중되어 설교한다는 점을 지적하였다. 그가 제시한 도표를 근거로 볼 때, 예레미야서는 이사야서만큼은 아니지만, 설교되는 구약성서 중에서 적지 않은 비중을 차지하고 있다는 것을 확인할 수 있다.

예레미야가 아직 시위대 뜰에 갇혀 있을 때에 여호와와 말씀이 그에게 두 번째로 임하니라 이르시되 일을 행하시는 여호와, 그것을 만들며 성취하시는 여호와, 그의 이름을 여호와라 하는 이가 이와 같이 이르시도다 너는 내게 부르짖으라 내가 네게 응답하겠고 네가 알지 못하는 크고 은밀한 일을 내게 보이리라(렘 33:1-3)

예레미야 33:1-3은 한국 교회에 지대한 영향을 끼치고 있다. 특별히 기도와 관련된 것으로 해석되어, 본문은 ‘부르짖음과 응답’이라는 도식으로 이해되고 있어, 부르짖어 기도하는 형태의 모습을 지지해주는 것으로 해석되어 왔다.²⁾ 또한 본문은 ‘환난 날에 부르짖는 기도’라는 의미로 해석되어 왔

* Universität Münster에서 구약학으로 박사(Dr. theol.)학위를 받음. 현재 한세대학교 구약학 강사. 92vision@hanmail.net.

- 1) 차준희, 『최근 한국교회의 예언서 설교』, 구약사상문고 7 (서울: 대한기독교서회, 2013), 24 그리고 29 참조. 그는 연구 표본 선정에 있어서 ‘주일 오전 예배’에서 행해진 것 가운데 해당 교회의 인터넷 홈페이지에 올라와 있는 것을 분석하였다고 밝히고 있다(19 참조.). 그의 분석에 따르면 선별된 한국의 대형 교회는 이사야서를 175회, 예레미야서를 63회 설교하는 것으로 나타났다.
- 2) 장성길, “하나님의 심판과 무조건적 구원의 긴장: 예레미야 30-33장 주해와 적용”, 『예레미야 1: 어떻게 설교할 것인가』, 두란노 HOW 주석 25, 묵회와신학 편 (서울: 두란노아카데미, 2009), 269-293 참조; 동일한 것으로 보라. 박동현, 『예레미야 II』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 23:2 (서울: 대한기독교서회, 2006), 224; 그 밖에도 기독교 신문과 인터

는데, 그것은 예레미야가 시위대 뜰에 갇혀 있는 것과 무관하지 않을 것이다. 본 논문은 한국 교회에 적지 않은 영향을 끼치고 있는 본문을 분석하는 것을 통하여 첫째로, 본문의 의미를 찾으며, 둘째로 그 의미를 통하여 본문이 말하는 기도는 무엇을 지향하는 것인가를 제시하고자 한다. 그리고 마지막으로 미묘한 차이로 인하여 교회에 영향을 끼치고 있는 만큼, 본문의 올바른 해석을 제언하고자 한다. 그것을 위하여 본 소논문은 언어/문학적 분석을 기반으로 하여 본문의 전체 구조(2.1)를 살펴본 후에 예레미야 33:1-3의 한글 성서 번역사를 잠시 고찰할 것이다(2.2). 그 이후에 관용구인 **לֹא אֶקְרָא**를 어떻게 번역할 것인가를 살펴볼 것이며(2.3 - 2.5), 위에서 언급한 것을 기반으로 하여 전체 문맥에서 **לֹא אֶקְרָא**의 의미가 어떻게 이해되어야 하는가를 서술할 것이다(2.6).

2. 본문

2.1. 구조

예레미야 33:1-3은 1절을 근거로 해서 전체적인 맥락에서 예레미야 32장과 연결되어서 이해되어야 한다(렘 32:2). 예레미야 32장이 아나돗 밭을 사는 구원의 메시지를 담고 있기 때문에 예레미야 30-31장의 구원 선포와 연결될 수 있음에도 불구하고, 32:1은 31장과 분리를 시도하는 것으로 평가된다.

1절은 예레미야가 말씀을 받은 장소와 시간을 가르쳐준다. 시위대 뜰이라는 장소와 갇혀 있다는 시점은 이미 위에서 언급한 것처럼 예레미야 32장에서도 발견된다(렘 32:2). 그리고 32:1에서는 느부갓네살 통치 18년 이었고, 유다 왕 시드기야 통치 10년이라는 시간을 알려주는 것으로 주전 587년 상황임을 보도하고 있다(렘 39:1-2). 그와 달리 예레미야 36장과 37장은 시드기야 이전에 여호야김이 왕이었다는 것(렘 36:1)과 시드기야가 바벨론에 의해 왕이 되었다는 것을 기록하고 있다(렘 37:1). 더 나아가 예레미야 37:11 이하는 예레미야가 투옥되는 과정을 묘사하고 있고, 38:14-26은 바벨론 공격에 대한 시드기야의 염려를 기술하고 있는 것을 볼 때, 예레미야

넷 등에서도 예레미야 33:1-3을 본문으로 삼은 설교문을 찾아볼 수 있는데, 이것들 역시 예레미야 33:1-3을 부르짖음과 응답 도식으로 해석하였다. 하근수, “응급전화 333을 아십니까”, 「국민일보」 2010. 3. 24.; 김성광, “부르짖는 기도의 축복”, 「크리스천투데이」 2011. 1. 3.; 김홍도, “왜 기도 해야만 하는가”, 「크리스천투데이」 2012. 9. 2.; 예레미야 33:1-3을 본문으로 한 인터넷 설교 모음에 대해서 http://tv.c3tv.com/sermon/partsearch/bible_list.asp 참조.

32-33장은 연대기적으로 37-38장 이후에 위치할 수 있다(참조, 렘 39:1-2).³⁾ 그러므로 예레미야 32-33장이 편집 과정을 거쳤다는 것은 자명한 것이다(참조, 렘 37:3).⁴⁾

“야웨의 말씀이 예레미야에게 임했다(וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יְרֵמְיָהוּ)”라는 표현은 이미 노이만(P. K. D. Neumann)이 지적한 것처럼 예레미야서에서 빈번하게 발생한다.⁵⁾ 이 공식적인 문구를 통하여 예레미야 33:1은 새로운 말씀

3) J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 21b (New York: Doubleday, 2004), 499; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45: Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 52 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981), 30 참조; J. Schreiner, *Jeremia II 25,15-52,34*, Die Neue Echter Bibel 9 (Würzburg: Echter Verlag, 1984), 190.

4) 적지 않은 학자들은 예레미야 32:1-5*이 후대 편집층이라는 것에 동의하고 있는데, 1인칭 보도로 되어 있는 32:6-15와 비교할 때 32:1-5는 3인칭 보도로 되어 있기 때문이다. A. Weiser, *Der Prophet Jeremia 25,1-52,34*, Altes Testament Deutsch 21 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955), 300-301 참조; J. Schreiner, *Jeremia II 25,15-52,34*, 190; G. Wanke, *Jeremia 25,25-52,34*, Zürcher Bibelkommentare Altes Testament 20:2 (Zürich: Theologischer Verlag, 2003), 299; W. H. Schmidt, *Das Buch Jeremia Kapitel 21-52*, Altes Testament Deutsch 21 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 153; J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 500; 박동현은 예레미야 32-33장이 현재 위치에 놓인 이유를 30-31장과 32-33장이 유사한 성격을 묘사하고 있기 때문이라고 설명한다. 박동현, 『주께서 나를 이기셨으니: 설교를 위한 예레미야서 연구』(서울: 한국성서학연구소, 2000²), 292; 그와 유사한 설명으로 김근주, 『특강 예레미야』(서울: 한국기독교학생회출판부, 2013), 199-200; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, 29-37. 티(W. Thiel)은 1-6a절을 신명기 사가 이후의 것으로 이해하고 있다; 그와 달리 예레미야 32:6-15에 기록된 아나돏 밭을 사는 이야기는 예레미야 본래적인 것으로 평가된다. 참조, 뉘(B. Duhm)은 1-15절이 후대의 편집자에 의해 오늘날 예레미야서의 위치로 자리잡게 되었지만 1-15절의 기원을 바룩에게서 찾았으며, 16-44절은 그것보다 후대 편집자를 통해 유래한 것으로 보았다. B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament XI (Tübingen und Leipzig: J. C. B. Mohr, 1901), 260; 룬드봄(J. R. Lundbom)은 예레미야 32장은 31장에 기록된 ‘새 언약’과 유사한 신약(영원한 언약 עוֹלָם בְּרִית)을 함유하고 있으며(렘 32:36-41), 그런 이유로 예레미야 31장과 동일한 편집적 작업으로 이해된다는 것을 제시한다. J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 499; 룬드봄의 의견을 따라서 예레미야 32장을 31장과 유사한 편집층으로 이해한다면 오경편집(Pentateuchredaktion) 이후의 것으로 이해된다. 참조, 민경구, “토라를 둘러싼 율법학자의 논쟁 - 포로기 이후 신학”, 『구약논단』 53 (2014), 256-279; 브라이트(J. Bright) 역시 예레미야 32:36-44가 예레미야 31:33과 동일하다는 것을 지적하고 있다. 하지만 그에 따르면 36절(וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יְרֵמְיָהוּ)은 28절(וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יְרֵמְיָהוּ)과 함께 27절과 연결되므로 예레미야 32:36-44는 본래 예레미야 것으로 추정한다. J. Bright, *Jeremiah*, Anchor Bible 21 (New York: Doubleday, 1965), 289-290.

5) P. K. D. Neumann, “Das Wort, das geschehen ist. Zum Problem der Wortempfangsterminologie in Jer. I-XXV”, *Vetus Testamentum* 23 (1973), 172-217 참조, 노이만은 이와 유사한 표현을 말씀 사건 공식(Wortgeschehensformel)과 말씀 경험 공식(Wortereignisformel: וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יְרֵמְיָהוּ)과 렘 1:4, 11, 13; 2:1)을 나누었고, 말씀 사건 공식을 A(וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֶל־יְרֵמְיָהוּ) - 렘 1:2; 14:1)와 B(וַיְהִי דְבַר־יְהוָה מֵאֵת יְהוָה לְאֹמְרוֹ) - 렘 7:1 (G); 11:1; 18:1; 21:1; 25:1)로 세

이 시작되는 것으로 이해된다(참조, 렘 11:1; 29:30; 32:26; 36:27). 마찬가지로 4절은 다시 “이스라엘 하나님 여호와께서 말씀하시니라”라는 공식적인 문구로 시작하고 있기 때문에 예레미야 33:1-3은 내용적으로 완성된 최소한의 틀을 형성하고 있다고 볼 수 있다.⁶⁾ 하지만 1절에서 기록된 שָׁנִית(쉐닛)은 이 본문이 독립적인 것이 아니라, 첫 번째 사건과 연결되어서 이해될 수 있음을 보여주는 것이다(렘 1:13; 13:3). 슈미트(W. H. Schmidt)는 ‘두 번째’로 임한 것을 야웨의 두 번째 응답으로 이해한다. 슈미트에 따르면 예레미야는 32:16-25에서 기도하였고, 그 기도에 대한 첫 번째 응답이 예레미야 32:26-44에서 기록되었다. 그리고 뒤이어 나오는 예레미야 33:1-13이 예레미야 기도에 대한 두 번째 응답이라는 것이다.⁷⁾ 그와 달리 룬드봄(J. R. Lundbom)은 예레미야 32:6 이하에 기록된 것을 첫 번째 계시로 이해한다.⁸⁾ 하지만 말씀이 예레미야에게 임했다는 것은 이미 예레미야 32장에서 여러 번 예레미야에게 임한 것이 기록되고 있으며(1, 6, 26절), שָׁנִית은 두 번째라는 의미도 가능하지만 ‘다시 한번/한번 더’라는 의미를 포함하고 있기 때문에,⁹⁾ 여기에서는 ‘다시’라는 의미로 이해되는 것이 더 적절하다.¹⁰⁾ 따라서 예레미야 33장은 32장과 함께 이해되어야 한다.

예레미야 33:1b는 예레미야가 말씀을 받은 장소를 알려준다: “아직 시위대 뜰에 갇혀 있을 때에”. 시위대 뜰(בְּחֶצֶר הַמִּטְרָה)이라는 장소는 이미 예레미야 32장에서 기술되었는데(32:2, 8, 12), 여기에서 그는 이미 구류의 몸이라는 것을 알 수 있다(בְּחֶצֶר הַמִּטְרָה, 렘 32:2). 상이한 동사가 사용되기는 했지만(עָזַר), 두 동사 모두 분사 수동태 Qal의 형태를 동일하게 취하

분화하였다. 노이만에 따르면 말씀 경험 공식은 소명 환상에서 주로 나타나며(182), 말씀 사건 공식은 말씀 경험 공식과 달리 דְּבַר-יְהוָה와 완료형 הָיָה 동사가 전형적으로 나타난다; 헤르만은 노이만의 분석을 수용하였고, 더 많은 각각의 양식에 수용될 수 있는 본문들을 구체화하였다. 헤르만에 따르면 말씀 경험 공식은 노이만이 언급한 이외의 본문에서도 나타난다(렘 13:3, 8; 16:1; 18:5; 24:4). S. Herrmann, *Jeremia*, *Biblischer Kommentar Altes Testament XII Lfg. 1* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986), 10.

6) J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 526; 참조, 물론 예레미야 33:4-5에 기록된 것은 예레미야 32:24, 26과 연결되어 있다. 하지만 6절 이하의 그러한 상황을 넘어서 포로 귀환에 대해서 서술하고 있는 것을 볼 때, 시기적으로는 포로기 혹은 포로기 이후로 이해될 수 있다(참조, 렘 32:7-15).

7) W. H. Schmidt, *Das Buch Jeremia Kapitel 21-52* (Altes Testament Deutsch 21), 169 참조.

8) J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 525 참조.

9) W. Gesenius, *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte*, R. Meyer, hrsg. (Berlin: Springer, 1987-2005), 1394 참조. 한글 성서 번역사를 볼 때에 1911년 번역본 『성경전서』에 이것은 “다시”라고 번역되었지만, 1930년도 번역본에는 “두번째”로 번역되어 있다는 것이 확인된다.

10) W. L. Holladay, *Jeremiah 2*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1989), 224 참조.

고 있으며, 의미도 동일하게 사용되었다. 그렇다면 예레미야 32장에 기록된 것을 예레미야가 간혀 있을 때 경험한 첫 번째 말씀으로 이해할 수도 있을 것이다(참조, 램 32:26).

예레미야 33:2는 메신저 공식(Botenformel)으로 시작한다. 2절은 2개의 Qal 능동형 분사 구문(יהוה עשה יהוה יוצר אוחה להכינה)과 하나의 명사 문장(יהוה שמו)이 그것에 뒤이어 나타나고 있는데, 이 문장들은 모두 야웨를 수식하고 있으며, 본문이 야웨의 말로 시작하고 있으므로 야웨의 자기 계시적 성격으로 볼 수 있다(참조, 램 32:17). 이미 33:1에서 말씀 경험 공식이 언급되었음에도 불구하고 2절에서 메신저 공식이 반복되고 있으며, 나아가 야웨의 자기 계시가 세 번에 걸쳐서 나타나고 있는 것을 볼 때, 2절은 뒤이어 나타나는 3절을 보증하는 것으로 이해된다.¹¹⁾

명령형으로 시작하는 3절은 야웨 하나님을 부르는 것을 기록한다. **אל קרא**은 이미 곳곳에서 찾아볼 수 있는 형태로서 누군가를 부르는 것을 보여주고 있다.¹²⁾ 대답하는 것과 알게 하겠다는 것은 미래형으로 기록되어 있으며, 위에 서술된 것처럼 신적인 자기 계시를 기반으로 하는 약속을 보여주는 것이다. 첫 번째 약속이 ‘부르는 것과 대답’ 즉 소통에 관한 것이라면, 두 번째 약속은 ‘크고 은밀한 일을 보이겠다’는 소통을 넘어서는 계시에 대한 약속을 제시하고 있다.

- 1a 말씀 경험 공식
- 1b 계시의 시간과 장소
- 2a 메신저 공식
- 2b 야웨의 자기 계시
- 3a 첫 번째 약속 - 소통
- 3b 두 번째 약속 - 계시

2.2. 예레미야 33:1-3의 다양한 해석

성서가 한글로 번역되기 시작하면서 예레미야 33:3은 여러 번역의 단계

11) J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 528 참조.

12) 창 3:9; 19:5; 21:17; 22:11, 15; 28:1; 49:1; 출 3:4; 8:21; 10:24; 19:3; 24:16; 34:31; 36:2; 레 1:1; 10:4; 신 4:7; 5:1; 15:9; 20:10; 24:15; 29:1; 수 4:4; 10:24; 삿 9:54; 15:18; 16:28; 18:23; 삼상 3:4, 9; 9:26; 12:17-18; 16:8; 17:8; 26:14; 29:6; 삼하 1:7; 2:26; 9:9; 14:33; 15:2; 18:26; 22:7; 왕상 8:43, 52; 13:21; 17:10-11, 20-21; 18:3; 22:9; 왕하 4:22, 36; 6:11; 7:10; 20:11; 예 4:11; 시 4:4[3]; 99:6; 사 40:2; 48:13; 58:1; 램 7:27; 11:14; 42:8; 겔 9:3; 호 7:7; 은 1:6, 14; 3:8.

를 거쳐왔다. 한글로 번역된 구약성서는 1911년 3월에 『구약전서』라는 이름으로 일본 요코하마에서 출간되었고, 그 이후 1930년 『관주성경전서』가 출간되었고, 1938년 개정이 완성된 『성경 개역』이 출간되었다.¹³⁾ 이러한 한글 역본들은 예레미야 33:1-3을 다음과 같이 번역하였다:

예레미야가 아직 감옥 쓸에 갓쳤슬 쟈에 여호와와 말슴이 다시 더히게 림햐야 곶으샤디 일을 니리키신이도 여호와와요 일을 힝햐야 그대로 일우게 흐시는이도 여호와시니라 그 일흠을 여호와라 흐신이가 말슴흐시기를 너는 내게 부르지져 구하라 내가 네게 응홀기시오 쯔 네가 아지 못흐는 큰 일과 비밀흔 일을 네게 보이리라¹⁴⁾ (『구약전서』)

예레미야가 아직 시위딧 쓸에 가쳤슬 쟈에 여호와와 말슴이 더의게 두번째 림햐야 곶으샤디 일을 힝흐는자도 여호와와요 경영흐고 성취흐는자도 여호와니 그 일흠이 여호와라 흐는이가 이처럼 널으시기를 내게 부르지저라 네게 응답흐고 내가 아지 못흐는 크고 비밀흔 일을 보이리라¹⁵⁾ (『성경전서』)

예레미야가 아직 시위대 쓸에 가쳤슬 쟈에 여호와와 말슴이 그의게 다시 림하니라 같아샤대 일을 행하는 여호와 그것을 지어 성취하는 여호와 그 일흠을 여호와라 하는자가 이갓치 날아노라 너는 내게 부르지저라 내가 네게 응답하겟고 내가 아지 못하는 크고 비밀한 일을 네게 보이리라¹⁶⁾ (『성경 개역』)

위에 언급한 1911년도 번역본들을 살펴보면 예레미야 33:3의 אקא는 “부르지져 구하라”로 번역되어서 ‘부르짚는’ 것뿐만 아니라 그것을 ‘구하는’ 것과 연결시키고 있다는 것을 확인할 수 있다. 하지만 “구하라”라는 언급은 본문에서 확인되지 않는 첨가이다. 그와 동일한 것이 1930년도 번역본에는

13) 이 책에는 예레미야서를 포함하여, 그 때까지 개정이 이루어진 17권의 ‘개역 구약’이 포함되어 출간되었다. 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II』 (서울: 대한성서공회, 1994), 149.

14) 성서번역자회, 『구약전서』 (경성: 대영성서공회, 1911). 미국성서공회에서 발간된 것 역시 동일하게 기록되어 있다. 참조, 성서번역자회, 『성경전서』 (발행지 미상: 미국성서공회, 1911).

예레미야가 아직 감옥 쓸에 갓쳤슬 쟈에 여호와와 말슴이 다시 더히게 림햐야 곶으샤디 일을 니리키신이도 여호와와요 일을 힝햐야 그대로 일우게 흐시는이도 여호와시니라 그 일흠을 여호와라 흐신이가 말슴흐시기를 너는 내게 부르지져 구하라 내가 네게 응홀기시오 쯔 네가 아지 못흐는 큰 일과 비밀흔 일을 네게 보이리라

15) 성서번역자회, 『성경전서』 (경성: 대영성서공회, 1930).

16) 성서번역자회, 『성경 개역』 (경성: 조선성서공회, 1938).

“부르지지라”라고 번역되었고, 마찬가지로 ‘아래아 [·]’가 탈락되어 오늘날 글자체와 더 가까워진 『성경 개역』에서도 ‘부르지지라’라고 번역되었다. 1998년 8월 31일 『성경전서 개역개정판』(이하 『개역개정』으로 표기)이 출간되고, 2001년 1월 19일 한국 기독교의 주요 교단에서 『개역개정』을 공식적으로 사용하기로 결정하기 전까지 1961년 7월 10일 출간된 『성경전서 개역한글판』(이하 『개역』으로 표기)이 한국 기독교 단체에서 공식적으로 사용되었다. 『개역』 역시 다음과 같이 예레미야 33:3을 기록하고 있으며, 이 번역은 『개역개정』과 다르지 않다:

너는 내게 부르짖으라 내가 네게 응답하겠고 네가 알지 못하는 크고
비밀한 일을 네게 보이리라

이러한 번역본들을 볼 때 한국 기독교는 예레미야 33:3을 ‘부르짖음과 응답’의 도식으로 이해해왔음을 알 수 있다. 물론 『개역』과 다르게 번역된 것이 『공동』과 『표준』에서 확인된다. 하지만 『공동』 성서는 1977년 부활절에, 그리고 『표준』은 1993년 1월 30일에 출간되어 상대적으로 늦게 세상에 나왔을 뿐 아니라, 한국의 주요 개신교 교단에서는 외면을 받아왔기 때문에, 한국 교계에 별다른 영향을 끼치지 못한 것이 사실이다.

『개역개정』	『표준』 ¹⁷⁾	『공동』 ¹⁸⁾
1 예레미야가 아직 시위대 뜰에 갇혀 있을 때에 여호와의 말씀이 그에게 두 번째로 임하니라 이르시되	1 예레미야가 여전히 근위대 뜰 안에 갇혀 있을 때에, 주께서 그에게 두 번째로 말씀하셨다.	1 예레미야가 아직 근위대 울 안에 갇혀 있을 때 야훼의 말씀이 그에게 두 번째로 내렸다.
2 일을 행하시는 여호와, 그것을 만들며 성취하시는 여호와, 그의 이름을 여호와라 하는 이가 이와 같이 이르시도다	2 땅을 지으신 주, 그것을 빚어서 제자리에 세우신 분께서 나에게 말씀하셨다. 그 이름이 '주'이신 분께서 말씀하셨다.	2 “땅을 만든 나 야훼가 말한다. 땅을 빚어 든든히 세운 나의 이름은 야훼다.
3 너는 내게 부르짖으라 내가 네게 응답하겠고 네가 알지 못하는 크고 은밀한 일을 네게 보이리라	3 “네가 나를 부르면, 내가 너에게 응답하겠고, 네가 모르는 크고 놀라운 비밀을 너에게 알려 주겠다.”	3 너는 나를 불러라. 내가 대답하리라. 나는 네가 모르는 큰 비밀을 가르쳐 주리라.

세 본문을 비교하는 것을 통해서 몇 가지 차이점들이 확인된다. 첫 번째로 『개역개정』은 “일을 행하시는 여호와”라고 기록하고 있지만, 『표준』과 『공동』 그리고 2005년 한국천주교중앙협의회에서 발간된 가톨릭 『성경』에서는 “땅을 지은/만든” 야웨라고 서술되었다. 이러한 차이는 신학적 이해에 대한 차이를 확연하게 드러내는데, 왜냐하면 “땅을 지은/만든”이라는 것은 ‘창조 사건’을 염두에 두고 있는 것이기 때문이다. 그와 달리 『개역개정』에서는 ‘땅’을 대신하여 ‘일’이라고 번역되었다. 그것과 동일한 차이점을 독일어 번역본에서도 발견할 수 있다. 루터 번역(LUT)과 2007년 출간된 취리히 성서(ZUR)에서는 “모든 것을 만든 주님/야웨”라고 번역되었고, 반면에 로마-가톨릭에서 사용하는 독일어 번역(EIN)은 “땅을 지으신 야웨”라고 서술하고 있다. MT 본문에 따르면 동사(עשה)는 분사의 형태이며 3인칭 여성 단수를 목적으로 취하고 있다. 뒤이어 나타나는 분사 문장(יהוה יוצר אותה)에서 동사는 바뀌었지만 동일한 분사 구문 형태이며, 목적어 역시 3인칭 여성 단수(אותה)로 기록되었다. 그러한 것을 볼 때 MT 본문은 목적어를 정확하게 제시하고 있지 않다. 그와 달리 LXX는 MT의 첫 분사구문을 다음과 같이 이해하고 있다: κύριος ποιῶν γῆν (땅을 만드신 주님). MT와 마찬가지로 LXX는 분사구문 형태이지만, MT와는 다르게 목적어인 ‘땅’(γῆν)을 명확하게 포함하고 있다. 그러므로 2abα절을 “땅을 지으신 야웨”로 이해하고 있는 번역본들(EIN, NIV, ESV, 『표준』, 『공동』, 『성경』¹⁹⁾)은 LXX 전통을 따르고 있는 것으로 이해된다.²⁰⁾ 이러한 이해는 동시에 예레미야서에서 창조신학이 자리잡고 있다는 것을 보여주고 있는데, LXX에서 목적어를 땅으로 이해한 것은 예레미야 32:17과 연결시키고 있기 때문인 것으로 보인다: “슬프도소이다 주 여호와여 주께서 큰 능력과 펴신 팔로 천지를 지으셨사오니(עשית את־השמים ואת־הארץ) 주에게는 할 수 없는 일이 없으시니이다”(렘 32:17).

두 번째로 『개역개정』은 3a절을 이렇게 기록하였다: “너는 내게 부르짖으라 내가 네게 응답하겠고(קרא אלי ואענך)”. 여기에서 카라(קרא) 동사는 명령형으로(קרא) 기록되어 있고, ‘대답한다/응답한다’라는 아나(ענה) 동사는 PK(Präformativ-Konjugation) + ו의 형태로 되어 있어서 “내가 대답하겠다/응

17) 『표준』은 2001년 『개정판』(표준새번역 개정판)으로 출간되었고, 2004년부터 『새번역』으로 명명하였다. 대한성서공회 홈페이지(<http://www.bskorea.or.kr>) 제공.

18) 『공동개정』이 1999년 출간되었다. 예레미야 33:1-3의 번역은 『공동』과 동일하다.

19) 『공동』은 대한민국 가톨릭에서 사용되었던 성서이다. 이것과 로마-가톨릭 독일어 성서(EIN)는 장절에 따라서 번역이 서로 상이한 것이 확인되기 때문에 구별하여 기록하였다. 뿐만 아니라 2005년 한국천주교주교회의는 독자적으로 『성경』을 편찬하여 발간하였다.

20) 박동현, 『예레미야 II』, 224 참조.

답하겠다”는 것은 ‘약속’을 내포하고 있다. 3절 본문에서 특별히 이목을 끄는 것은 “부르짖으라(『개역개정』)”와 “부르다(『표준』, 『공동』, 『성경』)”의 차이이다. ‘부르짖으라’라는 표현은 “야웨께 소리치면서 도움을 요청한다”,²¹⁾ “하나님께 적극적으로 부르짖을 것”²²⁾이라는 식으로 해석된다. 그와 유사하게 ‘부르짖다’의 본래 의미는 “큰 기쁨이나 슬픔, 고통 따위의 격한 감정을 억누르지 못하여 소리 높여 크게 떠들다.”²³⁾이다. 그러한 해석은 야웨의 대답이 인간의 ‘부르짖음’에 좌우될 수 있다고 곡해되기도 한다. 그것과 비교할 때 ‘부르다’는 것은 감정적 행위를 포함하지 않으며, 그것의 일차적 의미는 “말이나 행동 따위로 다른 사람의 주의를 끌거나 오라고 하다.”²⁴⁾이다. 그렇다면 예레미야 33:3에 기록된 야웨의 ‘대답’은 인간의 ‘외침/부르짖음’에 좌우되는 것이 아니라, 오히려 인간과 신의 소통을 위한 부름의 결과로 해석된다.

LXX는 ‘부르다’라는 것을 κέκραζον로 표현하였다. 이 동사는 κράζω에서 파생한 것으로 전쟁에서 사용되었던 כַּרַח(‘큰 소리로 외치다’, 수 6:16) 또는 그와 유사하게 이방인의 압제로 인해 부르짖는 것 כַּרַח(‘울부짖다’, 사 3:9, 15; 삼하 13:19; 19:5) 또는 כַּרַח(‘울부짖다’, 사 4:3)을 표현할 때 사용되었으며,²⁵⁾ 마지막으로 주로 시편의 탄원시에서 사용되었던 כַּרַח(‘부르다’, 시 17:6; 18:7[6]; 22:3[2] 28:1; 30:9)가 번역된 것이다.²⁶⁾ 신약성서에서 이 헬라어 동사(κράζω)는 악령(Dämon)에 사로잡혀 제정신이 아닌 상태에서 외침(마 8:29; 막 5:5; 눅 9:39)을 서술할 때 사용되었다.²⁷⁾ 그밖에도 고난, 질병(마 9:27), 두려움(마 14:27) 그리고 죽음의 위협(마 14:30; 참조, 마 20:31; 27:23)을 목전에 두고 외치는 것을 표현하기도 하였다. 그러므로 『개역』 또는 『개역개정』에서 ‘부르짖으라’라고 번역하고 있는 것은 LXX와 신약성서 전통과 연결되어 있는 것으로 볼 수 있다.

예레미야서에서 특별히 예레미야 개인의 고난이 담겨있는 탄원시(렘 11:18-23; 12:1-6; 15:10-21; 17:12-18; 18:18-23; 20:7-18)를 어렵지 않게 찾아볼 수 있고, 예언자 예레미야가 ‘아직 시위대 뜰에 갇혀 있을 때’라는 상황

21) Ibid.

22) 장성길, “하나님의 심판과 무조건적 구원의 긴장: 예레미야 30-33장 주해와 적용”, 289.

23) 표준국어대사전, 국립국어원 (<http://www.korean.go.kr>) 제공.

24) Ibid.

25) C. J. Labuschagne, “כַּרַח”, E. Jenni und C. Westermann, hrsg., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II* (Zürich: Theologischer Verlag, 1976), 666-674, 667 참조.

26) W. Grundmann, “κράζω”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. III (Θ-K) (Stuttgart: Kohlhammer, 1938), 898-904, 899 참조.

27) Ibid., 900-901 참조.

을 전제로 하고 있다는 점에서 예레미야 33:3의 אָקָה를 ‘부르짖으라’라고 해석할 수도 있을 것이다. 하지만 예레미야 32-33장은 예레미야가 자신의 대적들과 대치하는 모습을 묘사하고 있지 않다(참조, 렘 18:18, 22; 20:10). 아나돏 받을 사는 것에 대해 질문하고 있는 모습을 볼 때(참조, 렘 32:25), 예레미야의 탄원시 성격과는 전혀 다른 기도를 예레미야 32장은 서술하고 있으며, 심지어 구원의 약속을 기술하고 있는 것도 확인된다(렘 32:15, 25, 40).²⁸⁾ 그러므로 탄원시에서 אָקָה를 κράζω로 번역하였듯이 אָקָה를 ‘부르짖으라’로 번역하는 것은 예레미야의 32-33장 상황에서 재고해 보아야 한다.

2.3. 관용구 해석: 인간 → 하나님 ‘부르짖다’

אָקָה의 의미를 올바르게 이해하기 위해서는 사용된 표현에 좀 더 집중할 필요가 있다. 예레미야 33:3에서 사용된 אָקָה는 이미 위에서 기술하였다. אָקָה는 동사이기 때문에 자연스럽게 무엇이 주어로 사용되고 있는가에 대해 살펴보아야 한다. 마찬가지로 전치사 אֶל은 접미어와 함께 누구를 지칭하고 있는가, 즉 대상이 누구인가를 확인해 보아야 한다. 따라서 주어와 목적어의 사용을 기반으로 나눈다면, 우리는 אֶל אָקָה 관용구가 사용된 것을 크게 3가지(인간 → 인간; 하나님 → 인간; 인간 → 하나님)로 분류할 수 있다.²⁹⁾

인간 → 인간	하나님 (사자) → 인간 / 사물	인간 → 하나님
창 19:5; 28:1; 49:1; 출 8:21; 10:24; 34:31; 레 10:4; 신 5:1; 20:10; 수 4:4; 10:24; 삿 9:54; 18:23; 삼상 9:26; 16:8; 26:14; 29:6; 삼하 1:7; 2:26; 9:9; 14:33; 15:2; 18:26; 왕상 13:21; 17:10-11; 18:3; 22:9; 왕하 4:22, 36; 6:11; 7:10; 예 4:11; 사 40:2; 58:1; 렘 7:27; 42:8; 겔 9:3	창 3:9; 21:17; 22:11, 15; 출 3:4; 19:3; 24:16; 레 1:1; 삼상 3:4, 9; 사 48:13	신 4:7; 15:9; 24:15; 삿 15:18; 16:28; 삼상 12:17-18; 삼하 22:7; 왕상 8:43, 52; 17:20-21; 왕하 20:11; 시 4:4[3]; 99:6; 렘 11:14; 호 7:7; 욘 1:6, 14; 3:8

위 도표가 보여주고 있는 것처럼 אֶל אָקָה는 주어와 목적어가 ① 인간 →

28) W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, 29, 31; J. Schreiner, *Jeremia II 25,15-52,34*, 190; J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 499 참조.

29) 이것은 주어와 목적어 관계를 나타내는 것이다. 예를 들어, ‘인간→하나님’은 인간을 주어로, 그리고 하나님을 목적어로 표현하고 있는 것을 말한다.

인간, ② 하나님 (사자: 참조, 창 21:17; 22:11, 15) → 인간 그리고 사물(참조, 사 48:13)에서 발견된다.³⁰⁾ 인간이 인간을 부르는 경우를 보면 그것은 질문을 하기 위해서(창 19:5; 삿 18:23), 또는 정보(창 49:1), 당부/명령(신탁) 전달(창 28:1; 왕상 18:15; 렘 42:8) 또는 말을 걸기 위한 수단으로 사용되었다는 것을 알 수 있다(출 8:21; 삼하 1:7). 그것과 비교할 때 하나님이 인간/사물 관계에서 사용되는 이 관용구(אל קרא)는 하나님께서 인간을 ‘찾는 것’을 묘사하고 있다(창 3:9; 21:17; 레 1:1; 삼상 3:4).

우리는 특별히 인간이 하나님을 부르는 것에 관심을 가질 필요가 있다. 예레미야 33:3에서도 기록하고 있는 것처럼 야웨 또는 하나님이 예레미야에게 명령하고 있기 때문에, 부르는 주체는 인간이며 부름의 대상은 하나님, 즉 인간이 하나님을 부르는 경우이다. 공통적인 요소들이 몇몇 본문들에서 확인된다. 신명기 15:9와 24:14-15는 가난한 사람들(עני ואביון)에 대한 조치라는 것을 인지하게 된다. 그들은 고용된 사람들로서 일일 노동으로 근근이 살아가는 자들로 묘사되었다. 신명기 24:14는 그들을 억울하게 해서는 안되며, 그들이 야웨께 호소하지 않도록 해야 한다(ולא יקרא עליך אל-יהוה). 이 본문에서 고난을 당하는 사람과 고난을 주는 사람이 있다는 것을 확인하게 된다. 사사기 15:18과 16:28은 삼손에 대한 이야기이며, 삼손이 고난(목마름, 붙잡힘) 가운데 있을 때에 마찬가지로 קרא 동사가 사용되고 있다. 가난한 사람들이 고용주에 의해 고난을 당하는 반면, 삼손 이야기에 기록된 고난은 자연적인 것이다. 시편 4:4[3]와 사무엘하 22:7은 보다 분명하게 환난(רצ; 참조, 신 4:30)이라는 단어가 등장하는데, 이것은 대적(민 10:9; 신 32:43; 시 3:2), 원수(신 32:27; 시 13:5[4])와 같은 것으로 번역되었고, 시편에서 빈번하게 사용되는 용어이다(참조, 시 99:6). 열왕기상 8:43, 52는 포로로 끌려갔을 상황을 고려한 것이며(왕상 8:48 אתם אשר-שבנו אתם), 열왕기상 17:20-21은 과부 아들의 죽음이라는 고난을 배경으로 기록되었다(참조, 왕하 20:11). 예레미야 11:14은 ‘고난으로 말미암아(בער רעתם)’를 통하여 재앙의 때를 말하고 있고(참조, 은 3:7), 그것과 유사한 것이 호세아 7:7에서도 기술되었다(ואכלו את-שפטיהם). 요나서에서 기록된 것 역시 죽음이라는 공포에 직면한 사람들의 반응으로 볼 수 있다(은 1:6, 14). 이러한 서술을 근거로 하여 인간이 하나님께 אל קרא(호소하다, 부르짖다)하는 원인을 확인하게 된다: 1. 사회적 계층을 배경으로 하여 빈자 그리고 약자의 호소(신 15), 2. 죽음의 위기에서 하는 부르짖음(왕하 17; 은 1), 3. 자연, 환경이 원인이 된 개인적 고난으로 인한 부르짖음(삿 15; 16), 4. 포로 상황을 배경

30) 세 번째 경우는 아래를 참조.

으로 하고 있으며, 개인보다는 공동체가 함께 겪는 고난(왕상 8). 여기에서 **אל קרא**은 특별히 환난, 고난, 죽음 그리고 재난과 같은 것에 직면하여서 인간이 하나님께 기도하는 것을 나타낸다. 그런 점에서 이 경우에 사용된 문구는 탄원시의 특성과 유사하다고 볼 수 있고, ‘부르짖다, 호소하다, 구하다’라는 말로 번역될 수도 있다.

위에서 살펴본 바와 같이 **אל קרא** 관용구는 하나님께 ‘부르짖다, 호소하다, 구하다’라는 의미로 충분히 해석될 수 있다. 이미 나열한 상황에서 볼 때 **אל קרא**이 ‘부르짖다, 호소하다, 구하다’라는 의미로 해석되기 위해서는 한 가지 공통점이 확인된다. 기도하는 자는 전적으로 환난, 곤경 또는 죽음과 같은 위기에 빠져 있는 경우로 서술되며, 마치 탄원시와도 상황이 유사한 것을 발견하게 된다. 그러므로 예레미야 33:3의 **אל קרא**을 ‘부르짖으라’로 해석하기 위해서는 동일한 상황이 전제된다고 볼 수 있다. 예레미야에게서 개인 탄원시가 빈번하게 발견됨에도 불구하고(렘 11; 12; 15; 18; 20장) 예레미야 33:3에서 예레미야가 탄원해야 할 조건을 발견하기는 쉽지 않다. “시위대 뜰에 갇혀 있을 때”라는 것 역시 이미 32장에서 기록되고 있으며, 아나돗 받을 샀다는 기록을 볼 때 33장은 구원 메시지를 전제로 하고 있는 것으로 해석되기 때문이다. 그러므로 **אל קרא**을 ‘부르짖다, 호소하다, 구하다’라는 의미로 해석하기 위해서는 전체적인 상황을 살펴보아야 한다.

2.4. 예레미야 33:3 Context

위에서 예레미야 33장이 36-38장 이후에 배치될 수 있음을 간략하게 지적하였다. 예레미야 38:28은 “예레미야가 예루살렘이 함락되는 날까지 감옥 뜰에 머물렀더라”라고 기록하고 있고, 39:1은 “시드기야 왕의 제구년 열째 달에”라고 보도한다. 예레미야 33:1은 예레미야 38:28과 유사하게 “예레미야가 아직 시위대 뜰에 갇혀 있을 때에”라고 보도한다. 이러한 서술은 예레미야 32장에 기록된 “유다의 시드기야 왕 열째 해”와 “예레미야는 유다의 왕의 궁중에 있는 시위대 뜰에 갇혔으니”라는 기록을 통하여 연결된다. 그러한 이유로 예레미야 33장의 상황은 예레미야 37-38장과 연결될 수도 있다. 그런 점에서 우리는 먼저 예레미야 37장 이하를 살펴보아야 한다. 예레미야 37:1-2은 이렇게 기록하고 있다:

요시야의 아들 시드기야가 여호야김의 아들 고니야의 뒤를 이어 왕이 되었으니 이는 바벨론의 느부갓네살 왕이 그를 유다 땅의 왕으로 삼음이었더라 그와 그의 신하와 그의 땅 백성이 여호와께서 선지자 예레미야

에게 하신 말씀을 듣지 아니하니라(렘 37:1-2)

“그와 그의 신하와 그의 땅 백성이 여호와께서 선지자 예레미야에게 하신 말씀을 듣지 아니하니라”(וְלֹא שָׁמְעָה הוּא וְעַבְדָּיו וְעַם הָאָרֶץ אֲלֹדְבָרַי יְהוָה)라는 서술은 왕을 비롯하여 모든 신하들이 순종하지 않은 것(וְלֹא שָׁמְעָה)을 기록하고 있다. 예레미야 37:1-2은 36:1과 시간적인 간격을 보여줄 뿐만 아니라(참조, 렘 45:1), 예레미야 37장의 표제어와 같은 역할을 하는 것이다. 이 단락은 예레미야의 선포를 듣는 사람들의 전체적인 반응에 대해 신학적 판단을 하는 편집적인 단락으로 볼 수 있다.³¹⁾ “듣지 않는다(וְלֹא שָׁמְעָה)”라는 표현은 전형적으로 죄를 지적하는 표현으로서(참조, 신 28:15, 45) 신명기 18:18-19에 따르면 야웨는 모세와 같은 한 예언자를 일으킬 것이고(참조, 렘 1:9),³²⁾ 그가 야웨의 이름으로 말하는 것을 듣지 않는(וְלֹא-יִשְׁמָעָה) 자에게는 재앙이 있을 것임을 말한다. 그러므로 예레미야 37-38장은 예언자 예레미야가 탄원할 수 있는 상황임에 틀림없다. 예레미야 37-38장뿐만 아니라 예레미야 32:1은 예레미야가 시드기야 통치 10년째가 되는 시점까지 여전히 시위대 뜰에 갇혀 있다는 보도는 ‘왕, 신하 그리고 그 땅의 백성’들이 선지자 예레미야의 말을 듣지 않는 상황이 예레미야 32장까지 이어지는 것을 고려하게 되며, 그것은 탄원의 원인으로 해석될 수 있다(렘 20:2).

그와 달리 예레미야 32:7 이하에는 소위 상징행위(Symbolische Handlung)가 나타나는데, 아나돗에 있는 밭을 사는 것이다. 아나돗은 예레미야의 출신지였지만(렘 1:1), 예레미야 11:18-23에 따르면 아나돗 사람들은 예레미야를 죽이려는 계획을 하였으며, 그것은 예레미야가 탄원을 하는 계기가 되기도 하였다(렘 11:19-20). 7절의 보도에 따르면 음성학적으로 살룸(שָׁלוֹם)과 유사한 예레미야의 친척 ‘살룸(שָׁלוֹם)’은 아나돗에 땅을 가지고 있는 자로서 기업을 무를 권리를 가지고 있는 예레미야에게 그 땅을 살 것을 제안한다(참조, 룻 3:12).³³⁾ 이러한 관념과 가장 유사한 것을 우리는 소위 성결법전에서 확인하게 된다:

31) G. Wanke, *Jeremia 25,25-52,34*, Zürcher Bibelkommentare Altes Testament 20:2 (Zürich: Theologischer Verlag, 2003), 339; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*, 29, 52 참조. 티(W. Thiel)은 예레미야 37:1-2를 신명기 사가적 편집으로 이해하였다.

32) G. Fischer, *Jeremia 1-25*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Freiburg: Herder, 2005), 136 참조. 피셔(G. Fischer)는 이것을 신명기 18:18에 나타난 약속의 성취로 이해하는 반면, W. Thiel은 이스라엘에게 ‘마지막 기회(die letzte Chance)’라고 서술한다. W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 41 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973), 71.

33) 7절에 기록된 것과 달리 8절에서는 ‘살룸’이라는 명칭이 나타나지 않고 있다.

만일 네 형제가 가난하여 그의 기업 중에서 얼마를 팔았으면 그에게 가까운 기업 무를 자가 와서 그의 형제가 판 것을 무를 것이요 만일 그것을 무를 사람이 없고 자기가 부유하게 되어 무를 힘이 있으면 그 판 해를 계수하여 그 남은 값을 산 자에게 주고 자기의 소유지로 돌릴 것이니라(레 25:25-27).³⁴⁾

예레미야가 시위대 뜰 안에서 갇혀 있는 상황에서 그리고 바벨론에게 멸망당하기 직전에 땅을 사는 상징행위를 통하여 예레미야는 포로로 잡혀간 이들과 땅에서 유린당하는 사람들에게 희망을 선포하는 것이다. 그것은 완전한 멸망이 아니라 하나의 과정이며, 다시 자유하게 된다는 것과 나아가 경제적 풍요도 약속되고 있다(렘 32:42-44).³⁵⁾

이러한 사실은 예레미야 37-38장, 32장 그리고 33장에서 동일하게 발견되는 ‘예레미야가 아직 시위대 뜰에 갇혀 있을 때’라는 본문이 동일한 의미로 해석되어서는 안 된다는 것을 보여준다. 37-38장은 탄원의 원인으로 해석될 수 있을 가능성을 제공하지만, 그와 달리 33장의 상황은 32장과 연결을 통해서 탄원과는 무관한 상황이 전개되고 있음을 알 수 있다. 그것을 위하여 중요한 역할을 하고 있는 것이 상징행위를 통하여 선포되는 약속이다. 따라서 예레미야 33:3에 기록된 אֱלֹהֵי אֲרָם을 ‘부르짖으라’라는 의미로 해석하는 것은 지양되어야 한다.

2.5. 관용구 해석: 인간 → 하나님 ‘부르다’

이미 인간을 주어로 하고 하나님을 목적어로 삼는 אֱלֹהֵי אֲרָם을 ‘부르짖으라’라는 의미로 해석되는 경우를 위에서 기술하였다. 만약 예레미야 33:3에 기록된 것을 ‘부르짖으라’라는 의미가 아니라면, 어떻게 해석될 수 있을지 숙고해 보고자 한다. 인간이 하나님을 부르는 경우의 용례에서 우리는 탄

34) G. Fischer, *Jeremia 26-52*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Freiburg i. Br.: Herder, 2005), 196-197 참조. 피셔(G. Fischer)에 따르면 레위기 25:25 이하 본문이 예레미야 32:7-8에 전제되었다. 예레미야 32장을 성결법전보다 후대의 것으로 평가하는 것은 이 본문을 포로기 이후의 것으로 산정하는 것으로 이해된다. 슈미트(W. H. Schmidt)는 성결법전을 포로기로 추정한 반면(W. H. Schmidt, 『구약성서 입문 I』, 차준희·채홍식 역 [서울: 대한기독교서회, 2000], 171), 그와 달리 오토(E. Otto)는 성결법전을 슈미트보다 후대의 것으로 평가하였다. E. Otto, “Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26 in der Pentateuchredaktion”, W. Thiel, - P. Mommer, hrsg., *Altes Testament - Forschung und Wirkung, Forschung und Wirkung: FS H. Graf Reventlow* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994), 65-80 참조.

35) G. Fischer, *Jeremia 26-52*, 190 참조.

원적 배경을 포함하지 않는 성서 구절을 발견할 수 있는데, 그것은 신명기 4:7 그리고 사무엘상 12:17-18이다. 사무엘상 12:17-18은 사무엘의 기도를 다루고 있는 본문이다. 이 본문에는 백성의 죄 곧 왕을 요구한 것이 기술되어 있는 것으로 사무엘상 8장을 반영하고 있으며,³⁶⁾ 여기에서 언급된 **קרא** (קרא)는 자신의 고난을 외치는 것이 아니라 백성의 죄악을 알게 하기 위한 것이므로 ‘부르짖다’라는 해석과는 거리가 있다.³⁷⁾

그 이외에도 신명기 4:7을 살펴볼 필요가 있다. 이 본문에는 이스라엘 민족이 다른 민족들보다 위대하다는 것이 서술되었고, 그 근거로 ‘부를 때마다’(בְּכֹל קְרָאוֹנוּ אֵלָיו) 하나님은 ‘가까이에 계시는 것’(קְרִיבִים אֵלָיו), 즉 하나님을 부를 수 있으며(anrufbar), 신뢰할 수 있는(vertrauenswürdig) 하나님의 특성이 제시되었다.³⁸⁾ 하나님의 근접성에 대한 이와 같은 서술을 신명기에서 다시 찾아보기 힘들다. 하지만 신명기 30:11-14에 따르면 토라가 백성들의 입에 아주 가까이 있다(כִּי־קְרוֹב אֵלֶיךָ הַדְּבַר מְאֹד)는 것이 묘사되어 있다. 이미 신명기 4:5에서도 모세를 통해 규례와 법도(חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים)가 전해진 것을 고려한다면(참조, 신 4:2, הַדְּבַר; 4:8, הַתּוֹרָה), 신명기 4:7에 기록된 하나님의 근접성은 모세가 전해준 규례와 법도의 근접성과 동일한 것으로 볼 수 있다(5절, בְּקִרְבֵּי הָאָרֶץ). 흥미로운 것은 이 토라를 ‘낭독’하는 것에 **קרא** 동사가 사용되고 있다는 점이다(신 31:11, בְּאִזְנוֹתָם כָּל־יִשְׂרָאֵל נִגְדָה הַתּוֹרָה הַזֹּאת נֹדֵד כָּל־יִשְׂרָאֵל). **קרא** 동사와 **תורה**가 목적으로 사용되고 있는 것은 그 밖에도 여호수아 8:34, 느헤미야 8:8과 18절 그리고 느헤미야 9:3에서 확인되는데,³⁹⁾ 이 본문들에서 **קרא** 동사는 공통적으로 토라를 ‘낭독하다’, ‘읽어 주다’는 의미로 해석된다. 신명기 4:7은 그러나 말씀 낭독이 아니라, 하나님을 부르는 것이다. ‘가까이 있다는 것’과 ‘부르는 것’의 연결은 구원 확신을 갖게 하는 이유가 되며(사 55:6; 시 145:18), 하나님과의 올바른 관계를 서술하고 있는 것으로 이해된

36) R. Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung* (Darmstadt: WBG, 2006), 82.

37) 밀을 거두는 시기는 일반적으로 5-7월 사이로, 이때는 강수량이 가장 적은 시기이다. 악천후는 대부분 3-4월 그리고 11-12월에 나타난다. וַיִּירָא כָּל־הָעָם מְאֹד אֶת־יְהוָה וְאֶת־שְׁמוֹ אֵל(삼상 12:18) 본문은 디트리히(W. Dietrich)에 따르면 עֲבָדוּ וּבְמִשְׁחָה בִּיהוָה וַיִּאֱמִינוּ בַּיהוָה וַיִּאֱמִינוּ(출 14:31)과 문학적인 유사성이 발견되므로 사무엘을 모세와 같은 자리로 격상시켰고, 그러한 이유로 사무엘상 12:18 본문은 DtrN(신명기 사가적 율법)에 귀속된다고 설명한다. W. Dietrich, *1 Samuel 1-12*, *Biblicher Kommentar Altes Testament VIII:1* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, 2010), 547.

38) L. Perlit, *Deuteronomium 1-6**, *Biblicher Kommentar Altes Testament V:1* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2013), 314 참조. 5절에 따르면 이것은 모세가 전하여 준 규례와 법도와 연결된다; P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, *The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 131. 그는 이것을 하나님과의 ‘친밀성’으로 이야기한다.

39) C. J. Labuschagne, “קרא”, 672 참조.

다(신 1:42, 45).⁴⁰⁾ 그런 이유에서 신명기 4:7에 기록된 קרא 동사는 가까이 있는 하나님에게 ‘부르짖는다’라는 의미보다는 의사 소통을 시도하고자 하는 행위인 ‘부르다’라는 의미로 해석될 수 있으며,⁴¹⁾ אמר(사 61:6; 62:4) 또는 רברב(출 34:31)와 유사한 의미로 이해된다.⁴²⁾ 따라서 이미 위에서 기록한 것처럼 예레미야 33:3은 외부의 압제로 인한 탄식을 말하는 것이 아니므로 ‘부르짖으라’라는 의미로 해석되기 보다는(참조, 렘 32:37-44), 오히려 하나님과 의사소통을 위한 ‘부르다’라는 뜻으로 이해되어야 한다.

그렇다면 ‘예레미야 33:1-3 전체는 어떻게 이해되어야 하는가?’ 하는 것을 바라볼 필요가 있다.

2.6. 예레미야 33:1-3

1 야웨의 말씀이 예레미야에게 다시 임했다.⁴³⁾

그가 여전히 근위대 뜰에 갇혀 있었을 때에 말씀하시기를

2 야웨께서 말씀하셨다. 그것을 만드신 분.

그것을 빚어서 견고하게 하신 야웨, 그의 이름은 야웨이다.

3 나를 불러라! 내가 대답할 것이다.

그리고 내가 네가 알지 못하는 크고 비밀한 것들을 너에게 알려주겠다.

1절은 예레미야 33:1-3 단락이 시간과 공간적으로 예레미야 32장과 연결되어 있다는 것을 알려준다(렘 32:2, 8, 12). 본문은 예레미야에게 야웨의 말씀이 다시 임했음을 서술하며, 마찬가지로 예레미야 32장과 문자적으로 결부되어 있다는 것을 보여준다(אל־יִרְמִיָּהוּ וְיָהוִי דְבַר־יְהוָה, 렘 32:26; 참조, 렘 32:6). 그런 점에서 예레미야 33장은 결코 탄원의 상황이 아니다. 특별히 예레미야 32:36은 바벨론에 함락된 예루살렘 성의 상황(מִלֶּךְ־בָּבֶל)을 인용하고 있다. 그런 상황에 반대되는 신탁을 37절에서 확인하게 된다. 37절에는 קבץ와 שׁוֹב 동사들이 사용되었는데, 이 두 단어의 연결은 이미 예레미야 23:3과 29:14에서도 확인되는 것으로, 포로기의 삶을 전제로 하는 것이다(렘 23:3, מִכֹּל הָאֲרָצוֹת אֲשֶׁר־הֲדַחְתִּי אֹתָם שָׁם).⁴⁴⁾ 38절에서는 언약 공식

40) M. Rose, *5. Mose 1-11 und 26-34*, Zürcher Bibelkommentare Altes Testament 5:2 (Zürich: Theologischer Verlag, 1994), 494 참조.

41) C. J. Labuschagne, “קרא”, 668 참조.

42) Ibid.

43) 본문 사역. 박동현, “예레미야서 번역의 몇 가지 문제”, 『성경원문연구』 16 (서울: 대한성서공회, 2005), 39-61 참조. 특별히 50쪽 각주 35. 여기에서 박동현은 예레미야 33:1의 번역이 순서가 뒤바뀌었다는 것을 올바르게 지적하였다.

(Bundesformel)이 기록되고 있는데, 이것은 문자적으로 예레미야 31:33과 근접해 있다(참조, 출 6:7; 신 29:12[13]). 따라서 예레미야 33:1-3은 심판이 아니라 구원의 상황에 직면해서 선포된 말씀으로 이해된다.⁴⁵⁾ 예레미야 33:1은 말씀 경험 공식과 공간적 장소를 제공하며 **אָמַר**로 끝나고 있기 때문에 2절의 도입부 역할을 하고 있다.

2절은 명사 문장으로 구성되어 있다. 메신저 공식이 서술되고 난 이후에, 야웨와 언급된 분사가 두 번에 걸쳐서 나타난다. 첫 번째 분사는 3인칭 여성 단수 목적어를 내포하고 있다(עָשָׂה). 이미 LXX는 이 목적어를 ‘땅’으로 이해 하였으며(ποιῶν γῆν), 그런 이유로 LXX는 예레미야 33장에서 창조 이야기가 전제되어 있다는 것을 보여주며,⁴⁶⁾ 그러한 이해는 예레미야 32:17을 볼 때 인정될 수 있다(אַתָּה עָשִׂיתָ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ).⁴⁷⁾ 창세기 1장에서 기록된 창조는 **בְּרָא** 동사로 나타나지만, 창세기 2:4 이하에서 창조는 예레미야 32장과

44) G. Fischer, *Jeremia 26-52*, 211 참조; D. Rom-Shiloni, “The Prophecy for ‘Everlasting Covenant’ (Jer XXXII 36-41): An Exilic Addition or a Deuteronomistic Redaction?”, *Vetus Testamentum* 53 (2003), 201-223, 210.

45) 그런 의미에서 브라이트(J. Bright)는 본문을 위로의 책(“Book of Consolation”)의 두 번째 부분이라고 말한다. J. Bright, *Jeremiah*, 297; 만약 예레미야 31:31-34가 예레미야 32:38과 연결되어 있다면, 예레미야 33:1-3은 포로기가 지난 이후 상황으로 해석될 수 있다. 예레미야 31:31-34는 신명기 31장에서 서술된 모세 토라의 제사장 책임과 그것을 가르치는 제사장의 임무에 반응하고 있으며(신 31:9-13), 예레미야 31:31-34는 오히려 제사장적 토라 가르침을 수정하며, 심지어 예언자적 토라를 관철시키고 있기 때문이다(참조, 렘 31:33-34). 참조, 민경구, “토라를 둘러싼 율법학자의 논쟁 - 포로기 이후 신학”; E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*, Forschungen zum Alten Testament 30 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 196.

46) W. H. Schmidt, *Das Buch Jeremia Kapitel 21-52*, 170; J. R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 528 참조.

47) J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 598 참조. 그는 예레미야 33장을 크게 두 구조(렘 33:1-13, 14-26)로 나누었으며, 후반부가 LXX에서 누락되어 있다는 것을 지적하였다. 예레미야 33:1-13을 다시 세 부분(1-9, 10-11, 12-13)으로 나누었고, 이것은 다윗에 대한 야웨의 약속을 강조하고 있는 것으로 주장한다. 하지만 그가 지적한 것처럼 14-26절은 LXX에서 확인되지 않으며, 다윗에 대한 언급은 이 누락된 부분에서만 언급되고 있기 때문에(렘 33:15, 17, 21-22, 26), 예레미야 33:1-13이 다윗에 대한 약속을 강조하고 있다는 이해는 재고되어야 한다; 참조, R. P. Carroll, *The Book of Jeremiah*, The Old Testament Library (Philadelphia: Westminster, 1986), 634. 캐롤(Carroll)은 티(W. Thiel)를 의지하여 예레미야 32장에서 신명기 사가적 편집이 발견된다는 것과 예레미야 33장에서는 신명기 사가 이후의 흔적들이 발견된다고 서술한다. 캐롤은 또한 예레미야 33장이 두 모음들로 구성되어 있다는 것을 지적하고, 14-26절 본문이 LXX에서 누락되어 있다는 것을 근거로 해서 1-13절 보다 후대 편집으로 산정하였다(R. P. Carroll, *The Book of Jeremiah*, 637). 더 나아가서 뉘(B. Duhm)은 동일한 사실을 바탕으로 해서 예레미야 33:14-26을 LXX 보다 후대의 것으로 평가한다. B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, 270.

마찬가지로 עשה 동사로 묘사되었다(עשות יהוה אלהים ארץ ושמים). 그와 상응하게 창세기 2:7에서 서술된 인간 창조는 יצר 동사로 기록되었고, 두 동사(עשה / יצר)는 이미 이사야 44:2, 24의 창조기사에서 사용되는 것을 볼 수 있다.⁴⁸⁾ 예레미야 33:1이 전체 도입부 역할을 하고 לאמר로 인해 2절과 연결된다면, 2절의 야웨를 수식하는 명사 문장들은 부정사와 연결하여 해석될 수 있으며, 그것은 야웨의 자기 선언으로 이해된다. 하지만 메신저 공식이 야웨의 자기 선언을 전하려는 것이 아니라면, 그것은 필연적으로 3절의 내용과 연결되어야 한다.

‘기도’를 의미하는 본래 히브리 동사(פלל)는 예레미야 32장에서 발견되며(16절, ואחפל את־יהוה,⁴⁹⁾ 따라서 26절에서 나타나는 말씀 경험 공식은 예레미야의 기도에 대한 야웨의 응답으로 해석될 수 있다. 3절은 פלל이 아니라 קרא의 명령형으로 시작한다. 앞에서 지적한 것처럼 קרא 동사는 여기에서 ‘부르짖으라’라는 의미보다는 ‘부르다’라는 의미로 해석되며, 그것은 소통을 위한 것이다.⁵⁰⁾ 마찬가지로 ענה 동사는 기도에 대한 ‘응답’이 아니라 소통을 위한 ‘대답’으로 이해될 수 있다. קרא 동사가 ‘부르짖으라’는 의미가 아니라, ‘부르다’라는 의미로 해석된다면, 신적 대답은 부르는 자의 행위의 정도에 좌우되지 않는다는 것을 보여준다. 오히려 ‘대답하다(ענה)’라는 동사는 이러한 관계성을 보다 명확하게 보여주는데, ענה 동사는 칼(Qal) PK형태로 서술되었다(ואענה). 접속사 ׀는 ‘부르라’라는 명령형 뒤에 위치해 있어서 목적절 또는 결과절로 해석되며,⁵¹⁾ 야웨의 대답은 부름의 근거가 된다. 즉 야웨의 대답은 인간의 부름에 좌우되는 것이 아니라, 반대로 야웨의 대답에 대한 확신이 인간으로 하여금 야웨를 부르게 만드는 것이다. 그것은 3b절에서도 확인된다. 3b절은 ‘내가 너에게 알려주겠다(ואניידה לך)’라는 서술로 시작한다. 3b절에서 ואניידה는 히필(Hifil) 형태로 표현되었고 청유형(Kohortativ - נגד)이 덧붙여졌는데,⁵²⁾ 그것은 대답하는 자, 다시 말해 야웨의

48) K. Elliger, *Deuterocesaja 40,1-45,7*, *Biblischer Kommentar Altes Testament XI:1* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978), 123-124, 388 참조. 그는 특별히 עשה 동사가 ברא(사 41:20; 45:7, 12) 그리고 יצר 동사(사 44:2)와도 평행하게 사용되었다. עשה 동사는 하나님의 행위를 생생하게 나타내는 용어라고 설명하였을 뿐만 아니라, יצר 동사와 함께 제2 이사야에서 가장 빈번하게 사용되는 동사이기도 하다(p.123 각주 2번 참조).

49) 그것으로부터 기도를 의미하는 הפלה가 파생되었다. H.-P. Stähli, “פלל”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, E. Jenni und C. Westermann, hrsg. (Zürich: Theologischer Verlag, 1976), 427-432.

50) C. J. Labuschagne, “קרא”, 668 참조.

51) L. Köhler und W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* Bd. 1 א - ט. (Leiden: Brill, 2004), 248 참조.

52) W. L. Holladay, *Jeremiah 2*, 224 참조.

‘행동 의지’와 ‘자기 격려’를 표명하는 것이다.⁵³⁾ 따라서 3절은 ‘야웨가 대답하는 것(3a)’을 넘어서 ‘야웨가 알려주기 원하는 것’을 표명하고 있다. נגד 동사의 히필 형태는 이미 구약성서에서 빈번하게 확인된다. 그것은 사람을 주어로 취하고 사람을 3격 목적어로 할 경우에 ‘알려준다, 보도한다’라는 뜻으로 사용되었다.⁵⁴⁾

그것과 구별되게 하나님을 주어로 사용하고 사람을 3격 목적어로 사용되는 경우를 확인할 수 있다. 창세기 41:25b에서 요셉은 바로의 꿈을 해석하면서 “하나님이 그가 하실 일을 바로에게 보여주었다(הַאֱלֹהִים עָשָׂה הַנִּיר לְבָרְעָה)”라고 이야기한다. 여기에서 꿈은 야웨의 계획을 보여주는 계시의 수단으로 기록되고 있으므로,⁵⁵⁾ 하나님을 주어로 사용하는 נגד 동사는 여기에서 신적 계시를 ‘알려주는 것’으로 이해된다. 사무엘하 7:11은 야웨가 주어로 사용되었으며 소위 ‘나단 신탁’으로 알려진 본문이다. 이 본문에 따르면 야웨는 나단이라는 선지자를 통하여 야웨의 약속을 천명한다: “여호와가 너를 위하여 집을 짓고”(כִּי־בֵית יְעֹשֶׂה־לְךָ יְהוָה). 그와 유사하게 계시 중재자를 통하여 신적 계시가 중재되는 것을 확인할 수 있으며(신 5:5; 삼상 3:15; 9:8; 사 21:10), 여기에서도 마찬가지로 נגד 동사는 히필 형태로 사용되었다. 계시 중재자가 주어로 사용되고 있음에도 불구하고, 중재자는 신적 계시를 알린다는 점에 궁극적 주체는 신적 존재로 이해되며, נגד 동사는 신적 계시를 알리는 것으로 볼 수 있다. 따라서 예레미야 33:3에 기록된 וַאֲנִי־הָאֵלֹהִים는 마찬가지로 하나님의 자기 계시를 알리는 것으로 해석된다.⁵⁶⁾ 이것은 지금까지 이해되어온 자신의 필요가 채워지는 것 또는 난관이 극복되는 것으로 해석된 것과 전혀 다른 이해로 평가된다. 왜냐하면 예레미야 33:1-3에서 보도하는 야웨를 부르는 것은 일차적으로는 커뮤니케이션을 위한 것이며, 자신의 뜻을 관철시키는 것이 아니라, 오히려 야웨의 뜻을 아는 것, 즉 야웨의 계시

53) K. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, A. E. Cowley, trans. (Oxford: Clarendon Press, 1988), 130 참조.

54) 사람-사람; 창 9:22; 12:18; 14:13; 21:26; 24:23, 28, 49; 26:32; 29:12, 15; 31:27; 32:6; 37:5, 16; 41:24; 42:29; 43:6; 45:13, 26; 46:31; 47:1; 48:2; 49:1.

55) 김정우는 꿈이 계시의 수단으로 사용되고 있기는 하지만, 메소포타미아와 가나안과 비교할 때 구약에서 꿈이 차지하는 비중이 높지 않다는 것을 지적하고 있다. 참조, 김정우, “구약 계시에 있어서 꿈의 위치와 가치”, 『성서마당』 (1996), 3; 차준희, “구약의 계시 이해” 『구약사상 이해』, 구약사상문고 1 (서울: 대한기독교서회, 2011), 125-155. 특별히 139-143; H. D. Preuß, “Offenbarung II: Altes Testament”, *Theologische Realenzyklopädie* 25 (Berlin: De Gruyter, 1995), 117-128.

56) W. Gesenius, *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 777 참조; F. García-López, “נגד”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* V (Stuttgart: Kohlhammer, 1986), 188-201, 193; H. D. Preuß, “Offenbarung II: Altes Testament”, 125.

로 자신을 채우는 것을 보도하기 때문이다.

지금까지 서술을 바탕으로 예레미야 33:3에 기록된 “너는 내게 부르짖으라”라는 『개역개정』의 번역은 하나님과 소통을 지향하는 ‘하나님을 부르라’는 의미로 이해되어야 한다는 것을 알 수 있었다. 예언자의 부름에 응해 줄 것이라는 하나님으로부터 주어진 확답이 하나님을 부르는 것을 가능하게 한다. 하지만 하나님을 부르는 행위의 궁극적인 목표는 하나님과의 소통을 넘어선다. 오히려 하나님은 소통을 통하여 하나님의 사람을 자신의 계시로 채워주기를 원하는 모습으로 나타난다(ואניידה). 그러므로 예레미야 33:3은 나의 의지를 관철시키기 위해 야웨께 부르짖는 것이 아니며, 야웨를 부르는 것은 소통을 넘어서, 야웨의 계시 즉 신적 의지로 인간을 채워가는 것을 지향하고 있다.

3. 나가는 말

본 소논고는 예레미야 33:1-3에 대해서 조명하였다. 이 본문은 교단을 초월하여 한국 교회의 ‘부르짖음과 응답’이라는 기도 습관에 대해 언급할 때 종종 언급되는 본문이다. 이러한 도식은 성서 번역과 무관하지 않다. 성서가 한글로 번역되기 시작하면서 성서는 지속적으로 번역되어 왔다. 한글로 기록된 성서는 한국 기독교인들에게 지속적인 영향을 끼쳐왔고, 한국 기독교인들이 성서를 이해하는 기준이 되어 왔다. 그런 점에서 한글 성서 번역은 한국인의 신앙을 뿌리 내리게 하는 기반이 되었다는 것을 부인할 수 없다.

예레미야 33:3에 기록된 “너는 내게 부르짖으라 내가 네게 응답하겠고”라는 의미는 그런 점에서 중요하다고 할 수 있다. 위에서 살펴본 것처럼 אלקא 은 탄원의 상황에서 ‘부르짖다’라는 의미로 해석된다. 예레미야 33:1에 기록된 “예레미야가 아직 시위대 뜰에 갇혀 있을 때”라는 표현을 통해서 예레미야 33장은 문맥적으로 32장과 연결된다. 하지만 예레미야 32:36-44과 연결을 고려할 때, 예레미야 33장은 결코 탄원의 상황이 아니라, 구원을 전제한 상황으로 이해되어야 한다. 그러므로 אלקא 은 ‘부르짖다’라는 의미보다 소통을 요구하는 ‘부르다’라는 의미로 번역되어야 한다. 인간이 하나님을 부를 때 하나님은 대답해 주겠다는 약속을 기록하고 있는 것이다(참조, 신 4:7).

하나님의 대답은 인간의 ‘부르짖음’의 정도에 의존되는 것이 아니라, 오

히려 ‘하나님이 대답하실 것’이라는 기대가 인간으로 하여금 하나님을 부르게 만드는 동인이 된다. 더 나아가 야웨를 부르는 것은 소통을 넘어서, 야웨의 계시 즉 신적 의지로 인간을 채워가는 것을 지향하고 있다. 인간의 연약한 부르음에도 하나님의 대답은 주어질 것이다.

<주제어>(Keywords)

예레미야, 램 33장, 부르다, 부르짖다, 응답, 탄원, 소통.

Jeremiah, Jer 33, Call, Cry out, Answer, Lament, Communication, Revelation.

(투고 일자: 2014년 6월 2일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<참고문헌>(References)

- 성서번역학회, 『구약전서』, 경성: 대영성서공회, 1911.
- 성서번역학회, 『성경전서』, 경성: 대영성서공회, 1930.
- 성서번역학회, 『성경전서』, 발행지 미상: 미국성서공회, 1911.
- 성서개역학회, 『성경개역』, 경성: 조선성서공회, 1938.
- 김근주, 『특강 예레미야』, 서울: 한국기독교학생회출판부, 2013.
- 민경구, “토라를 둘러싼 율법학자의 논쟁 - 포로기 이후 신학”, 『구약논단』 53 (2014), 256-279.
- 박동현, 『예레미야 II』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 23:2, 서울: 대한기독교서회, 2006.
- 박동현, 『주께서 나를 이기셨으니: 설교를 위한 예레미야서 연구』, 서울: 한국성서학연구소, 2000².
- 장성길, “하나님의 심판과 무조건적 구원의 긴장: 예레미야 30-33장 주해와 적용”, 두란노 HOW 주석 25, 목회와신학 편, 『예레미야 1: 어떻게 설교할 것인가』, 서울: 두란노아카데미, 2009, 269-293.
- 차준희, 『최근 한국교회의 예언서 설교』, 구약사상문고 7, 서울: 대한기독교서회, 2013.
- 김성광, “부르짖는 기도의 축복”, 『크리스천투데이』, 2011. 1. 3.
- 김홍도, “왜 기도 해야만 하는가”, 『크리스천투데이』, 2012. 9. 2.
- 하근수, “응급전화 333을 아십니까”, 『국민일보』, 2010. 3. 24.
- Bright, J., *Jeremiah*, Anchor Bible 21, New York: Doubleday, 1965.
- Carroll, R. P., *The Book of Jeremiah*, The Old Testament Library, Philadelphia: Westminster, 1986.
- Craigie, P. C., *The Book of Deuteronomy*, The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- Dietrich, W., *1 Samuel 1-12*, Biblischer Kommentar Altes Testament VIII:1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, 2010.
- Duhm, B., *Das Buch Jeremia*, Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament XI, Tübingen; Leipzig: J. C. B. Mohr, 1901.
- Elliger, K., *Deuteronesaja 40,1-45,7*, Biblischer Kommentar Altes Testament XI:1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.
- Fischer, G., *Jeremia 1-25*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg: Herder, 2005.
- Fischer, G., *Jeremia 26-52*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg: Herder, 2005.
- García-López, F., “נָבִיא”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* V,

- Stuttgart: Kohlhammer, 1986, 188-201.
- Gesenius, W., *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, R. Meyer, hrsg., Berlin: Springer, 1987-2005.
- Grundmann, W., “κράζω”, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. III (Θ-K), Stuttgart: Kohlhammer, 1938, 898-904.
- Herrmann, S., *Jeremia*, Biblischer Kommentar Altes Testament XII Lfg., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986.
- Holladay, W. L., *Jeremiah 2*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 1989.
- Kautzsch, K., *Gesenius' Hebrew Grammar*, A. E. Cowley, trans., Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Kessler, R., *Sozialgeschichte des alten Israel: Eine Einführung*, Darmstadt: WBG, 2006.
- Köhler, L., und Baumgartner, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Bd. 1 א - ט, Leiden: Brill, 2004.
- Labuschagne, C. J., “אָרָם”, E. Jenni und C. Westermann, hrsg., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, Zürich: Theologischer Verlag, 1976, 666-674.
- Lundbom, J. R., *Jeremiah 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 21b, New York: Doubleday, 2004.
- Neumann, P. K. D., “Das Wort, das geschehen ist. Zum Problem der Wortempfangsterminologie in Jer I-XXV”, *Vetus Testamentum* 23 (1973), 172-217.
- Otto, E., “Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26 in der Pentateuchredaktion”, *Altes Testament - Forschung und Wirkung*, Festschrift für H. G. Reventlow, Frankfurt: Peter Lang, 1994, 65-80.
- Otto, E., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*, Forschungen zum Alten Testament 30, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Perlitt, L., *Deuteronomium 1-6**, Biblischer Kommentar Altes Testament V, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2013.
- Preuß, H. D., “Offenbarung II: Altes Testament”, *Theologische Realenzyklopädie* 25, Berlin: De Gruyter, 1995, 117-128.
- Rom-Shiloni, D., “The Prophecy for ‘Everlasting Covenant’ (Jer XXXII 36-41): An Exilic Addition or a Deuteronomistic Redaction?”, *Vetus Testamentum* 53 (2003), 201-223.

- Rose, M., *5. Mose 1-11 und 26-34*, Zürcher Bibelkommentare Altes Testament 5:2, Zürich: Theologischer Verlag, 1994.
- Schmidt, W. H., 『구약성서 입문 I』, 차준희, 채홍식 역, 서울: 대한기독교서회, 2000.
- Schmidt, W. H., *Das Buch Jeremia Kapitel 21-52*, Altes Testament Deutsch 21, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Schreiner, J., *Jeremia II 25,15-52,34*, Die Neue Echter Bibel 9, Würzburg: Echter Verlag, 1984.
- Stähli, H.-P., “לַלְלָהּ”, E. Jenni und C. Westermann, hrsg., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, von Zürich: Theologischer Verlag, 1976, 427-432.
- Thiel, W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 41, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973.
- Thiel, W., *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45: Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 52, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981.
- Thompson, J. A., *The Book of Jeremiah*, The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Wanke, G., *Jeremia 25,25-52,34*, Zürcher Bibelkommentare Altes Testament 20:2, Zürich: Theologischer Verlag, 2003.
- Weiser, A., *Der Prophet Jeremia 25,1-52,34*, Altes Testament Deutsch 21, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
- http://tv.c3tv.com/sermon/partsearch/bible_list.asp.
- <http://www.bskorea.or.kr>.
- <http://www.korean.go.kr>.

<Abstract>

Eine neue Interpretation von Jeremia 33:1-3 - Kommunikation und Offenbarung -

Kyunggoo Min
(Hansei University)

Die koreanische Bibelübersetzung von 1911 ist immer wieder bearbeitet und sprachlich modernisiert worden. Die Redewendung ‘קרא אל ואענה’ in Jeremia 33:3 wird jedoch immer noch mit ‘Schreie zu mir auf’ wiedergegeben. Die Fassung von 1961, die 1998 neu revidiert worden ist, versteht den Ausdruck somit weiterhin im Rahmen der Relation von menschlichem Aufschrei und göttlicher Antwort. Im Gegensatz dazu wird dieser Ausdruck in anderen Versionen ‘Ruf mich an, dann will ich antworten’ wiedergegeben. Aufgrund dieses Unterschiedes ist die Bedeutung von Jeremia 33:3 zu untersuchen.

Dies Schema dient zum Ausdruck religiösen Eifers, worauf der Text an sich jedoch gar nicht abzielt, denn dies Verständnis setzt zwingend eine Notsituation voraus. Dies ist jedoch in Jeremia 33 nicht der Fall, weil dieser Abschnitt durch einige Redaktionsphase bearbeitet worden ist und das Heil in Jeremia 32:37-44 schon vorausgesetzt ist. Deshalb ist קרא אל in Jeremia 33:3 also nicht als aufschreien, sondern als anrufen zu verstehen, denn Jeremia 33 ist durch die Heilsankündigung geprägt. Im Text geht es natürlich auch um die Kommunikation Gottes mit den Menschen, doch im Zentrum steht die göttliche Verheißung, die die Ermöglichung der Erfüllung des göttlichen Willens bedingt.

Ferner weist der Ausdruck וְאֵינִי לָךְ für die Offenbarung hin, die sich in Gen 41:25 findet. Deshalb zielt der Anruf Jahwes, der in Jeremia 33:3 zum Thema wird, sowohl auf die Kommunikation mit Jahwe als auch auf die Übernahme der Offenbarung Gottes ab.

에스겔서의 드라마화된 예언 담화에 관한 분석

민유홍*

1. 들어가는 말

에스겔 연구에서 에스겔서의 형성사(形成史)는 아직까지 많은 논란 가운데 있다. 19세기의 비평적 연구에서 에스겔서는 한 명의 저자에 의해 쓰인 문학작품으로 이해되었지만,¹⁾ 예언전승들의 본래의 삶의 자리에 관심이 집중되었던 20세기 전반기 동안에는 단순한 예언들의 모음집으로 간주되었다.²⁾ 1970년대 이후에는 편집사 비평과³⁾ 공시적 분석에서⁴⁾ 연구의 중심이 개별 예언들에서 전체 본문에 대한 문학적 분석으로 옮겨가면서 에스겔서의 최종 본문이 다시 주목을 받기 시작했다. 편집사 비평에서는 에스겔서가 수 세기에 걸친 여러 번의 편집과정을 통해 최종 형태에 도달한 것으로 본다. 여기에서는 역사적 예언자의 활동이나 예언전승의 본래의 삶의 자리, 그리고 전승단계는 거의 고려되지 않은 채 편집 단계와 그 신학적 의도에 연구의 중심이 놓인다. 이 때문에 편집자의 신학과 에스겔의 선포 사이에 극단적인 단절이 생기는 경향이 있다. 이와 달리 공시적 분석에서는

* Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 감리교신학대학교 구약학 강사. rathenau@hanmail.net.

- 1) 참조, U. Feist, *Ezechiel. Das literarische Problem des Buches forschungsgeschichtlich betrachtet* (Stuttgart: Kohlhammer, 1995).
- 2) 이러한 연구 경향은 J. Herrmann, *Ezechielstudien* (Leipzig: Keichert, 1908)의 영향 아래 처음 시작되었으며 이후 20세기 중반까지 에스겔 연구를 지배하였다.
- 3) J. Garscha, *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von 1-39*, (Frankfurt am Mein: Herbert Lang, 1974); K.-F. Pohlmann, *Ezechielstudien. Zur redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten* (Berlin: de Gruyter, 1992); A. Klein, *Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34-39* (Berlin: Walter de Gruyter, 2008).
- 4) M. Greenberg, *Ezekiel 1-20* (New York: Anchor Bible, 1983); M. Greenberg, *Ezekiel 21-37* (New York: Anchor Bible, 1997); E. F. Davis, *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy* (Sheffield: Bloomsbury T&T Clark, 1989); J. F. Kutsko, *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel* (Indiana: Eisenbrauns, 2000).

에스겔서의 대부분을 포로기 중 에스겔 자신 혹은 그의 제자들에 의해 ‘한 번에’ 쓰인 통일적인 문학작품으로 간주하고 최종 형태의 본문을 해석하는데 주력하고 있다. 이 접근법의 단점은 에스겔서에서 분명히 관찰되는 편집과 단계적 성장의 흔적들을 고려하지 않는다는 점이다. 각자의 장단점을 가지고 있는 이 두 연구 방향들은 에스겔서 형성 과정에 관한 견해에서 서로 대립하면서 해결의 실마리를 찾지 못하고 있는 상황이다.

현재의 연구 상황을 고려할 때 에스겔서의 형성사에 관한 가장 바람직한 모델은 에스겔서가 예언전승들의 종합으로 이루어진 통일적인 문학작품이라는 사실을 잘 반영하는 이론이 되어야 할 것으로 보인다. 이 이론에서는 최종 본문과 개별 예언전승들을 동시에 고려하면서 개별 예언전승들이 예언서로 종합되는 과정을 해명하고 그 신학적 동기를 파악하는 데 연구의 초점이 놓일 필요가 있다. 이 목적을 위해 가장 적절한 분석 방법론은 필자의 견해로 구성비평(*composition criticism*)이다.⁵⁾ 구성비평에서는 두 개 이상의 독립적인 전승본문들이 종합되어서 더 큰 규모의 통일적인 본문 복합체를 이루는 과정을 연구한다.⁶⁾ 구성비평의 관점에서 에스겔서의 형성사를 재구성하기 위해서 요구되는 것은 개별 에스겔 예언전승들이 예언서로 종합되는 과정에서 행해진 문학적인 작업들에 대한 규명이다.

이러한 연구 방향의 테두리 안에서 필자는 에스겔서의 독특한 현상인 예언 담화의 ‘드라마화(*dramatization*)’에 주목하고자 한다. 드라마화란 본래 이야기의 형태를 갖지 않았던 본문을 이야기의 형태로 변화시키는 문학작업을 의미한다.⁷⁾ 에스겔서에서는 환상 보고 밖에 놓여 있는 두 본문 12:1-16; 24:15-24와 더불어 환상 보고들 안에 삽입되어 있는 일련의 예언 담화들에서⁸⁾ 드라마화 현상이 뚜렷하게 인지된다. 에스겔서가 유기적인

5) 구성비평에 대한 보다 자세한 논의는 G. Fohrer, *Exegese des Alten Testaments* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1973), 136-144를 참조하라.

6) 구성비평과 편집비평은 종종 서로 혼동되지만 다루는 영역이 분명하게 구별되는 방법론들이다. 구성비평에서는 미리 존재하는 자료들이 하나의 커다란 본문 복합체로 종합되어가는 과정에 연구의 초점이 놓여 있다. 여기에서는 원자료들이 어떻게 서로 결합되었는지, 이 과정에서 어떤 변화를 겪었으며 어떤 구문이 이차적으로 추가되었는지 등이 연구된다. 반면에 편집비평에서는 본문에 추가되어 있는 첨가문들을 다루며 거시적인 맥락에서 이들이 어떤 기능을 하는지 밝히는 데에 연구의 초점이 놓인다. 하지만 구성비평이 원자료들에 첨가된 이차적 구문들의 기능을 거시적인 맥락에서 다루기 시작할 때 편집비평과 유사한 양상을 띠게 된다.

7) “이야기”란 실제 혹은 허구적인 사건이 어떻게 발생하고 전개되며 최종적인 결말에 이르게 되는지 그 과정을 기술하는 본문을 말한다. 구약의 전형적인 이야기 본문은 Waw-연속형 문장들의 연쇄로 이루어져 있다. 본 연구에서 필자는 어느 한 본문이 일련의 Waw-연속형 문장들을 통해서 사건의 흐름을 기술할 때 이 본문이 “이야기의 형태”를 가지고 있다고 간주한다.

8) 본 연구에서는 본문단락 2:3-8; 3:4-9, 10-11; 11:1-13, 14-21; 37:11-14; 44:4-46:18; 47:13-48:35

구성의 잘 짜인 서사 구조를 가지고 있음을 감안할 때 본문에 내러티브 성격을 부여하는 드라마화에 대한 분석은 에스겔서의 형성 과정을 파악하는데 있어서 중요한 실마리를 제공해 줄 것으로 기대된다.

이어지는 2장에서는 에스겔서의 예언 담화들이 공통적인 구성 도식에 따라 구성되었음을 논의한 후, 3장과 4장에서는 이 구성 도식에 근거하여 환상 보고 밖과 안에서 행해진 예언 담화들의 드라마화를 분석하고 그 구성적 기능을 살펴 볼 것이다. 5장에서 예언 담화의 드라마화가 에스겔서의 형성사와 관련하여 어떤 의미를 갖는지 고찰한 후, 마지막 6장에서는 최종적인 결론과 함께 전체 논의를 마무리 짓도록 하겠다.

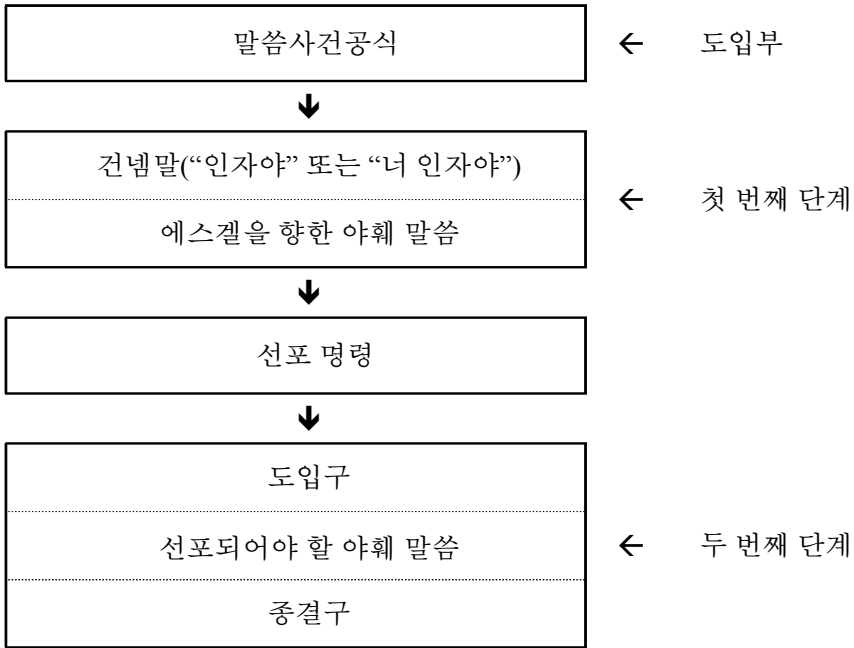
2. 예언 담화의 기본 구성 도식

에스겔서는 서로 독립적인 50여 개의 단위 본문들로 구성되어 있다.⁹⁾ 이 단위 본문들은 크게 두 종류의 문학양식, 즉 ‘환상 보고’와 ‘예언 담화’로 구분된다. 환상 보고는¹⁰⁾ 에스겔이 환상 중에 경험한 사건들을 일인칭 시점으로 기술하는 서사문으로서 정형화된 구성 도식 없이 비교적 자유롭게 구성되었다. 예언 담화는 예언자에 의해 선포된 야훼의 말씀을 기술하는 본문으로 환상 보고를 제외한 대부분의¹¹⁾ 단위 본문들이 여기에 속한다. 환

를 환상 보고 내에서 드라마화된 예언 담화로 간주한다.

- 9) 구약본문의 분석은 먼저 주변의 본문들과 구별되는 독립적이며 자기 완결적인 단위 본문을 결정하는 것으로부터 시작된다. W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979); W. Zimmerli, *Ezekiel 25-48* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979)은 에스겔서에서 독립적인 50개의 단위 본문들을 구분하였으며 이를 개별적인 전승단위와 동일시하였다. 본 연구에서는 점멸리에 의해 분류된 단위 본문을 에스겔서 본문 분석을 위한 출발점으로 삼았다. 이 50개의 단위 본문들은 다음과 같다. 1:1-3:15; 3:16하-21; 3:16상, 22:5:17; 6:1-14; 7:1-27; 8:1-10:22; 11:22-25; 11:1-21; 12:1-16; 12:17-20; 12:21-25; 12:26-28; 13:1-23; 14:1-11; 14:12-23; 15:1-8; 16:1-63; 17:1-24; 18:1-32; 19:1-14; 20:1-44; 21:1-37; 22:1-16; 22:17-22; 22:23-31; 23:1-49; 24:1-14; 24:15-27; 25:1-17; 26:1-21; 27:1-36; 28:1-10; 28:11-19; 28:20-26; 29:1-16; 29:17-21; 30:1-19; 30:20-26; 31:1-18; 32:1-16; 32:17-32; 33:1-20; 33:21-22; 33:23-33; 34:1-31; 35:1-36:15; 36:16-38; 37:1-14; 37:15-28; 38:1-39:29; 40-48.
- 10) 본 연구에서는 4개의 단위 본문들 1:1-3:15; 8-11; 37:1-14; 40-48을 고유한 환상 보고로 간주한다. 단위 본문 3:16상, 22-5:17은 외형상 환상 보고의 형태를 띠고 있다. 하지만 서두(3:22f.)에 잠깐 등장하여 서막의 역할을 하는 환상 경험은 편집적 성격이 강하고 본문의 대부분은 상징행위와 야훼의 말씀들로 구성되어 있다는 점에서 다른 환상 보고들과 구별된다. 때문에 본 연구에서는 이 본문을 환상 보고의 범주에서 제외시켰다.
- 11) 여기서 ‘대부분’이라고 말한 이유는 33:21-22이 예언 담화에 포함될 수 없기 때문이다. 이 본문은 야훼의 말씀이 아니라 발생한 사건을 기술하는 짧은 보고문이다. 이 밖에도 본문 12:1-16과 24:15-27은 야훼의 말씀을 포함하고 있지만 이야기의 형태를 하고 있기 때문에 다른 예언

<그림 1> 예언 담화의 기본 구성 도식



상 보고와는 달리 예언 담화들은 뚜렷한 구조적 유사성을 보이고 있기 때문에 이들이 어떤 공통의 정형적인 구성 도식에 따라 구성되지 않았는지 질문이 제기될 수 있다. 필자는 에스겔서에 등장하는 예언 담화들의 구조를 서로 비교한 결과 이들의 근거에 <그림 1>과 같은 하나의 기본적인 구성 도식이 놓여 있다는 결론에 도달하였다.¹²⁾

이 구성 도식에 따르면 예언 담화는 ‘말씀사건공식(וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר:)’으로 시작된다. 말씀사건공식은 이어지는 본문 전체를 야훼의 말씀으로 규정한다. 야훼의 말씀 전체는 다시 두 단계로 나뉜다. 첫 번째 단계는 건넬말과 에스겔을 향한 야훼의 말씀으로 이루어지며, 두 번째 단계는 특정한 수

담화들과 구별된다.

12) 지금까지 에스겔서 연구에서는 개별적인 예언 담화에 대하여 구조 분석이 이루어진 바는 있다. 예를 들어 H. Simian은 그의 학위논문 “Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels. Form- und traditionskritische Untersuchung zu Ez 6.35.36 (Würzburg: Echter Verlag, 1974)”에서 36:1-11과 11:14-20 사이에, 그리고 36:16-32와 20:5-9 사이에 구조적인 유사성이 있음을 지적하고 있다. 하지만 모든 예언 담화들에 공통적으로 적용될 수 있는 기본적인 구성 도식의 존재는 본 논문에서 처음으로 제안되는 가설임을 밝힌다.

신자 또는 청중에게 선포되어야 할 야훼의 말씀들을 포함한다. 첫 번째 단계의 야훼 말씀은 두 번째 단계의 야훼 말씀들을 예비하는 도입부의 역할을 한다. 이 두 단계는 선포 명령에¹³⁾ 의해 연결되어서 계층적인 종속 관계를 이룬다. 두 번째 단계에 포함된 야훼의 말씀들은 보통 여러 종류의 도입구와¹⁴⁾ 종결구로¹⁵⁾ 둘러싸인다. 많은 예언 담화들은 두 번째 단계에 하나 이상의 야훼 말씀들을 포함하는데(예를 들어 36:16-38), 이때 이 야훼 말씀들은 하나의 포괄적 주제 아래 서로 연관되어서 확장된 야훼 말씀을 형성한다.

에스겔서의 예언 담화들 중 그 길이가 짧은 담화들은 이와 같은 기본 구성 도식을 비교적 분명하게 보여 준다(예를 들어 12:17-20; 14:2-5; 33:23-29). 반면에 규모가 큰 예언 담화들은 그 구성에서 좀 더 복잡한 양상을 띤다. 여기에서는 보통 기본 구성 도식을 따르는 여러 개의 작은 본문들이 다양한 방식으로 종합되어 있음을 인지할 수 있다. 이 작은 본문들은 때로는 비교적 쉽게 분리되기도 한다. 예를 들어 예언 담화 17:1-24는 보다 작은 두 개의 예언 담화 17:1-10, 22-24와 17:11-21로 분리될 수 있고, 이들 각자는 서로 독립적인 예언전승들로 간주될 수 있다.¹⁶⁾ 이러한 사실은 예언 전승과정 혹은 예언서 형성과정에서 여러 개의 작은 예언 담화들을 종합하여 더 큰 예언 담화를 만드는 구성작업이 존재했을 가능성을 시사한다.

이 기본 구성 도식이 예언 담화들의 우연한 구조적 유사성으로부터 유도된 것이 아니라 실제로 존재했고 예언 담화를 구성하는 데 이용되었던 도식임은 다른 구약 문서들의 증거를 통해 지지될 수 있다. 특별히 예레미야 36:27-31; 43:8-13; 스가랴 1:1-6; 6:9-14의 구조는 건넨말이 없는 것을 제외하고는 거의 정확하게 이 기본 구성 도식을 따르고 있다. 이 외에도 제사장 문서(출 6:2-8; 9:1-4; 12:1-20; 민 14:26-35 등 참조), 신명기 역사서(삼하

13) 대표적인 선포 명령에는 “אַמַּרְ” (칼 명령형), “וְאָמַרְתָּ” (Waw-연속형) 그리고 “דַּבֵּר” (피엘 명령형) 등이 있다.

14) 대표적인 도입구는 메신저 공식(“הוֹדוּ אֵלַי אֲמַר אֲדַבֵּר”)이다. 때로 주의요구공식(“הוֹדוּ אֵלַי שְׁמַעוּ דְבַר אֲדַבֵּר”)이 메신저 공식과 결합되어 함께 오기도 한다(6:3; 13:2; 21:3; 25:3; 34:7, 9; 36:1, 4).

15) 종결구로 사용되는 대표적인 정형구들에는 야훼말씀공식(“וְנָאֵם אֲדַבֵּר אֵלַי”), 야훼인지공식(“וְיִדְעוּ כִּי אֲנִי יְהוָה”), 말씀강조공식(“וְהָיָה דְבַרְהִי”) 등이 있다.

16) 내용적으로 단락 17:22-24는 17:1-10에 자연스럽게 이어진다. 그렇다면 17:11-21은 이 두 단락 사이에 삽입된 것으로 볼 수 있으며, 이는 17:1-10, 22-24와 17:11-21의 결합이 본래적인 것이 아니라 이차적임을 암시한다. 17:1-10, 22-24와 같이 시대 상황을 반영하고 있는 알레고리적 비유는 당시의 청중이 해석 없이도 어느 정도 그 의미를 파악할 수 있다. 따라서 반드시 처음부터 비유가 해석을 동반할 필요는 없다(겔 19장 참조). 17:11-21도 마찬가지로 17:1-10, 22-24가 없이 그 의미가 자명하기 때문에 독립적인 전승의 자격을 가진다.

7:4-16; 왕상 21:17-19; 왕하 20:4-6 등 참조), 예레미야서(2:1-3; 7:1-14 등 참조)와 같은 포로기 또는 포로기 후의 문서들에서 이러한 기본 구성 도식의 흔적을 발견할 수 있다. 반면에 후대의 개작 혹은 편집층으로 간주되는 이사야 38:4-6(병행 왕하 20:4-6)을 제외한다면¹⁷⁾ 포로기 이전 문서 예언자들의 예언서에서는 이러한 구성 도식이 전혀 발견되지 않는다. 이와 같은 구약의 본문 증거들은 예언 담화의 기본 구성 도식이 대략 포로기 때 처음 등장했음을 시사한다. 에스겔서 예언 담화의 저자는 아마도 당시에 이미 널리 알려져 있던 정형화된 구성 도식을 받아들여서 예언 담화를 구성하는데 사용했을 것이다. 에스겔서에서는 이 기본 구성 도식이 체계적이고 광범위하게 적용됨으로 말미암아 책 전체에 걸쳐 문체상의 균일성이 이루어지게 되었다.

하지만 주의해야 할 점은 이 기본 구성 도식이 예언 담화의 구성에서 항상 기계적으로 엄격하게 적용되지는 않았다는 사실이다. 예언 담화의 내용에 따라 첫 번째 단계의 에스겔을 향한 야훼 말씀이 생략되기도 하고(6:1-14; 19:1-14), 두 번째 단계가 생략되기도 한다(3:16하-21).¹⁸⁾ 또한 선포 명령 없이 두 번째 단계가 “ $\text{קָמֹץ} + \text{메신저 공식}$ ”에 의해 유도되기도 한다(15:1-8; 26:1-21; 29:17-21).¹⁹⁾ 아울러 많은 경우 예언 담화의 두 번째 단계에서 야훼 말씀이 도입구 혹은 종결구가 없이 온다. 이러한 변형들은 기본 구성 도식의 존재를 부정하는 반증이라기보다는 이 도식을 자신의 목적에 따라 자유롭고 융통성 있게 적용한 저자의 문학적 재능에서 비롯된 것으로 볼 수 있다.

지금까지 논의된 것처럼 기본 구성 도식의 존재를 지지해주는 여러 증거들이 있지만 근본적으로 이 구성 도식은 현재의 본문에 대한 분석으로부터 얻어진 귀납적 가설이다. 때문에 최종적인 확실성이 담보될 수는 없으며 단지 가능한 한 많은 예언 담화들의 분석을 통해서 그 신뢰성을 높일 수 있을 뿐이다. 만일 에스겔서의 예언 담화들이 기본 구성 도식을 바탕으로 해서 구성되었다면 이 구성 도식은 예언 담화들에 행해진 편집 작업들과 이차적인 추가구문을 구별해 내고 본래의 전송본문을 재구성하는 데 있어서

17) C. Hardmeier, *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation des Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40* (Berlin: Walter De Gruyter Inc., 1990), 287-306은 히스기야-이사야 이야기가 본래 BC 588년의 역사적 상황 속에서 등장했다고 주장한다. 그에 따르면 이 이야기는 당시의 친 바빌론 정책을 반대하기 위한 목적으로 만들어졌다.

18) 두 번째 단계가 없는 예언 담화는 야훼와 에스겔 사이의 사적인 대화를 내용으로 한다.

19) “ $\text{קָמֹץ} + \text{메신저 공식}$ ”은 구약의 심판예언에서 심판의 근거와 심판선언 사이를 연결해 주는 전형적인 정형구이다.

중요한 분석도구로 사용될 수 있다. 다음 장들에서 필자는 기본 구성 도식을 예언 담화의 드라마화 과정을 분석하는 데 적용하고자 한다. 이 분석 과정은 동시에 기본 구성 도식에 관한 가설의 타당성을 실증적으로 확인하는 과정이 될 것이다.

3. 환상 보고 밖의 드라마화된 예언 담화들

단위 본문 12:1-16과 24:15-24²⁰⁾는 네 개의 환상 보고들과 단위 본문 3:16상, 22-5:17, 그리고 33:21-22의 짧은 보고문을 제외하고는 에스겔서에서 내러티브적 성격을 가장 강하게 보이는 본문들이다.²¹⁾ 이 두 본문은 모두 예루살렘에 대한 야훼의 심판을 상징행위로 제시하고 그 의미를 해석하는 것을 핵심내용으로 하고 있다. 이 본문들의 구조는 예언 담화 37:15-28의 구조와 매우 유사하다. 때문에 두 본문의 내러티브적 성격이 본래적인 것인가 아니면 이차적인가에 관한 질문이 제기될 수 있다. 이 장에서는 예언 담화 37:15-28의 구조와 단위 본문 12:1-16과 24:15-24의 구조를 서로 비교함으로써 두 본문이 가지고 있는 내러티브적 성격이 어디에서 유래했는지 알아보려고 한다.

3.1. 예언 담화 37:15-28의 구조

먼저 예언 담화 37:15-28의 구조를 분석해 보자. 이 예언 담화는 이스라엘 통일왕국의 회복을 예언하는 상징행위를 내용으로 하고 있다. 이 본문은 15절에서 말씀사건공식으로 시작된다. 16-18절은 야훼 말씀의 첫 번째 단계로 건넵말과 에스겔을 향한 야훼의 말씀으로 구성되어 있다. 이어서 19절의 서두에 선포 명령(“אַל־תִּירָא”²²⁾)이 등장하고 메신저 공식에 의해 유도

20) 에스겔 24:15에서 말씀사건공식으로 시작되는 단위 본문이 끝나는 지점은 형식적으로 27절이다. 하지만 내용적으로 볼 때 24:15-24와 24:25-27은 서로 구별되어야 한다. 비록 두 본문들이 상호참조를 통해 결합되어 있지만(21절과 25절을 비교하라), 분명히 서로 다른 주제와 관심사를 가지고 있다. 더불어 24:25-27은 4:26-27; 33:21-22와 함께 소위 ‘언어장에 모티브’를 형성하고 있다. 때문에 24:15-27의 본문 전체를 통일적인 단위 본문으로 보기보다는 24:25-27을 예언서 형성과정에서 이차적으로 결합된 본문으로 보는 것이 타당하다. 이와 유사하게 W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 578도 25-27절을 에스겔 1-24장을 25-32장을 넘어 33장으로 연결시키는 교량역할을 하도록 의도된 편집적 추가문으로 본다. 이와 같은 이유로 본 연구에서는 24:25-27을 제외하고 24:15-24만을 분석의 대상으로 간주하였다.

21) 여기서 ‘내러티브적 성격’이란 Waw-연속형의 문장연결을 통해 사건의 발생과 진행 과정이 시간 순서대로 기술되는 것을 의미한다. 이것은 구약 서사문의 전형적인 문장구조이다.

되는 야훼 말씀이 나온다. 20절에서 야훼가 에스겔에게 말씀하심으로써 야훼 말씀의 첫 번째 단계가 다시 한 번 반복되고 있다. 21절 서두에 선포 명령(“וַיִּבְרַךְ אֱלֹהִים”)이 다시 등장하고 21-28절에서 메신저 공식과 야훼인지공식에 의해 둘러싸인 야훼 말씀이 이어진다. 이처럼 한 예언 담화에 선포 명령이 두 번 등장하는 것은 예언 담화의 기본 구성 도식에서 벗어나는 것이다. 이러한 구성상의 변형은 이 예언 담화에 어떤 문학적 작업이 행해졌음을 암시한다. 이 변형이 두 개의 예언 담화들을 종합하는 구성작업에서 유래했는지 아니면 이차적으로 편집구문을 추가하는 작업에서 비롯되었는지를 결정하기 위해서는 본문에 대한 보다 자세한 분석이 필요하다. 하지만 본 연구의 목적상 이 본문의 형성사를 세밀하게 재구성하는 것은 불필요하다.

이 예언 담화의 구성에서 주의할 점은 19절 서두의 선포 명령이 18절에서 말씀 선포를 위한 전제 조건을 제시하고 있는 부문장을 통해 확장되고 있다는 사실이다.²²⁾ 이에 따르면 에스겔은 이스라엘 백성들이 상징행위의 의미에 관해 설명해 줄 것을 요구할 때 야훼의 말씀을 선포하도록 위임받고 있다.

3.2. 12:1-16의 구조 분석

본문 12:1-16은 예루살렘 주민과 왕이 포로로 잡혀갈 것을 상징행위를 통해 예언하고 있다. 이 본문은 1절에서 말씀사건공식으로 시작된다. 이어서 6절까지 야훼는 에스겔에게 낮에 행구를 준비하고 밤에 벽(23)을 뚫고 밖으로 옮기는 상징행위들을 포로들 앞에서 실행할 것을 명령하신다. 7절에는 에스겔이 야훼의 명령대로 이행했음을 확인하는 일인칭 시점의 보고가 이어진다. 사건의 경과(에스겔이 행한 일)를 기술하고 있는 이 짙막한 보고가 본문 전체에 내러티브적 성격을 부여하는 데 중요한 역할을 하고 있다. 8절

22) 에스겔서에서 37:15-28과 유사한 구조를 가지고 있는 또 다른 예로 에스겔 21:6-7(히 21:11-12)을 들 수 있다. 이 본문은 에스겔의 깊은 탄식과 그 이유에 대한 설명을 내용으로 하고 있다. 여기에서는 말씀선포의 전제가 되는 이스라엘 백성의 문의가 접속사 וַיִּבְרַךְ 대신 וַיִּבְרַךְ에 의해 유도되는 조건문을 통해 제시되고 있다.

23) 한글성경 『개역개정』 에스겔 12:5, 7에는 “벽”이 ‘성벽’으로 번역되어 있다. 하지만 에스겔이 포로로 잡혀가 있던 그밭 강가의 유대인 정착지가 성벽으로 둘러싸여 있을 가능성은 매우 낮다. 설사 그럴지라도 이 성벽을 만나질 만에 ‘손으로’ 뚫는다는 것은 생각하기 어렵다. 여기서 이 벽은 에스겔이 머물던 집의 외벽으로 이해하는 것이 가장 적절하다. 상징행위의 실행에서 에스겔은 먼저 자신의 방으로부터 행구를 끄집어내서 어느 정도 외부인에게 개방된 집 안의 뜰로 내어 놓고, 저녁 무렵 집의 외벽을 뚫고 행구를 밖으로 옮긴 것으로 볼 수 있다.

에서는 말씀사건공식을 통해 다시 야훼 말씀으로 되돌아가고 있다. 이 말씀사건공식에 삽입되어 있는 “아침에(בֹּקֶר)”라는 시간 표현은 4절의 “저녁에(בָּעֶרְבֹת)”라는 표현과 연관되어 이야기 내의 시간 흐름을 선명하게 부각시키고 본문의 내러티브적 색채를 강화한다. 9절에서 야훼는 에스겔에게 이스라엘 백성들이 상징행위의 의미에 대해 묻고 있지 않느냐는 수사적 질문을 던지신 후, 10절의 서두에서 에스겔에게 선포 명령을 내리신다. 이어서 두 개의 야훼 말씀이 나온다. 메신저 공식과 야훼인지공식에 의해 둘러싸인 첫 번째 야훼 말씀에서는 상징행위의 의미가 해석되고 있다. 이어지는 두 번째 야훼 말씀은 도입구 없이 시작되고 야훼인지공식으로 종결된다. 이 야훼 말씀은 상징행위에 대한 직접적인 해석은 아니지만 심판행위의 목적을 제시하고 있다는 점에서 전체 야훼 말씀을 적절히 종결시키는 역할을 하고 있다.

에스겔이 야훼가 부여하신 임무를 실행했음을 보고하는 7절을 제외한다면 이 본문은 예언 담화의 기본 구성 도식을 거의 그대로 따르고 있다. 이 본문을 예언 담화 37:15-28과 비교해 보면, 두 본문 모두 공통적으로 상징행위의 의미에 대한 이스라엘 백성의 문의를 말씀선포의 전제로 제시하고 있다. 단지 37:15-28에서 백성들의 문의가 조건절로 제시되고 있는 반면에, 12:1-16에서는 이 문의가 야훼의 말씀 안에 직접 인용되고 있다.

3.3. 24:15-24의 구조 분석

예루살렘의 함락을 상징행위를 통해 보여주는 본문 24:15-24는 15절에서 말씀사건공식으로 시작된다. 이어서 17절까지 야훼는 에스겔에게 그의 아내가 갑자기 죽게 될 것임을 통보하시고 그 죽음에 대해 애도하지 말 것을 명령하신다. 여기에서 에스겔 아내의 갑작스러운 죽음이 상징행위가 아니라 상징행위를 위한 전제 조건임에 주의할 필요가 있다. 에스겔에게 명령된 진정한 상징행위는 아내의 죽음을 애도하지 않는 것이다. 18절에서 에스겔은 야훼의 명령대로 행했음을 일인칭 시점으로 보고하고 있다. 19절에서 이스라엘 백성은 에스겔에게 그가 한 행위의 의미를 설명해 줄 것을 요구한다. 이에 대해 20절에서부터 에스겔은 그들에게 야훼의 말씀을 전한다. 20절 후반절부터는 말씀사건공식을 통해서 야훼의 말씀이 직접 인용되고 있는 것처럼 구성되어 있다. 여기에는 예언 담화의 기본 구성 도식의 요소들이 다시 나타난다. 21절의 처음에 선포 명령이 내려지고 이어서 메신저 공식과 야훼인지공식(24절)으로 둘러싸인 야훼의 말씀이 등장한다.

하지만 자세히 살펴보면 21-24절의 단락 안에는 문학적인 혼란과 긴장이 존재한다. 우선 야훼가 일인칭으로 말씀하시는 부분(21상반절, 24절)과 에스겔이 일인칭으로 말하는 부분(22, 23절)이 서로 얽혀 있다.²⁴⁾ 이와 함께 에스겔 아내의 죽음이 한편으로는 성전의 파괴로(21상반절), 다른 한편으로는 예루살렘이 함락될 때 벌어질 예루살렘 주민들(포로들의 자녀들)의 죽음으로 해석되고 있다(21하반절). 이 두 가지 해석 중에서 후자가 에스겔 아내의 죽음에 대한 일차적이고 직접적인 해석이며,²⁵⁾ 전자는 신학적으로 확장된 이차적 해석이다. 자기 아내의 죽음을 애도하지 않는 에스겔의 행위가 무엇을 의미하는지에 대한 설명은 22절과 23절에서 제공되고 있다. 에스겔이 일인칭으로 말하고 있는 이 설명은 야훼가 일인칭으로 말씀하시는 21상반절이 아니라 21하반절과 연결되어야 한다. 이상의 관찰에 근거하여 20-24절의 본문 형성과정을 재구성해 본다면 다음과 같이 설명이 가능하다. 에스겔이 일인칭으로 말하고 있고 아내의 죽음과 상징행위의 의미를 보다 직관적이고 직접적으로 설명하고 있는 21하반절, 22, 23절이 20상반절에 연결되어 있었고, 여기에 아내의 죽음을 신학적으로 확대하여 해석하고 있는 야훼 말씀 20하반절, 21상반절, 24절이 이차적으로 결합되어 현재의 본문에 이르렀을 것이다.²⁶⁾

본문 24:15-24에서 이차적 추가문인 20하반절, 21상반절, 24절이 제외된 나머지 부분과 37:15-28을 비교하면 분명한 구조상의 병행을 발견할 수 있다. 두 본문 모두 상징행위와 그 설명을 내용으로 하고 있으며, 동일하게 도입구(말씀사건공식)와 건넵말, 에스겔을 향한 야훼 말씀을 가지고 있다. 두 본문 모두 상징행위의 설명이 이스라엘 백성들의 문의에 대한 반응으로서 선포되는 것으로 기술되고 있다. 차이점은 37:15-28에서는 상징행위에 대한 해석을 위해 야훼 말씀이 직접인용 되고 있는 반면에, 24:15-24에서는 말씀 계시에 대한 언급 없이 에스겔 자신이 상징행위의 의미를 설명하고 있는 것이다. 유일하게 37:15-28에서 발견되지 않는 요소는 에스겔이 야훼의

24) 한글성경 『개역개정』에는 22절과 23절에서 야훼가 일인칭으로 말씀하시는 것으로 번역되어 있다. 하지만 히브리 성경에서는 에스겔이 일인칭으로 말하고 있다(24:22 상반절 참조: “וַיִּשְׁמַע אֶת-כָּאֵשֶׁר קָאָמַר עֲשִׂיתִי”).

25) 아내와 자녀들은 모두 가족의 구성원이기 때문에 아내의 죽음이 포로들의 ‘자녀들’의 죽음에 대한 적절한 상징이 될 수 있다.

26) 이와 달리 W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 570은 에스겔 아내의 죽음을 성전의 파괴로 해석하고 있는 21상반절을 본래적인 것으로 보고 22, 23절을 16, 17절에 근거해서 만들어진 이차적 추가문으로 판단한다. 하지만 찢벌리는 상징행위를 위한 전체(아내의 죽음)를 상징행위로 보는 오류를 범하고 있다. 에스겔서에서 상징행위는 미래에 이스라엘 백성이 하게 될 행위를 미리 에스겔이 상징적으로 보여주는 것이다. 이런 의미에서 본문 24:15-24의 고유한 상징행위는 에스겔 아내의 죽음이 아니라 아내의 죽음에 대한 에스겔의 반응으로 보아야 한다.

명령을 실행했음을 확인하는 24:18의 짧은 보고이다.

3.4. 예언 담화의 드라마화

단위 본문 12:1-16과 24:15-24에 대한 구조 분석은 이 본문들과 예언 담화 37:15-28 사이에 주목할 만한 구조적 병행이 존재함을 보여준다. 37:15-28에서 찾을 수 없는 구성요소는 야훼가 위임한 명령을 수행했음을 확인하는 에스겔의 짝막한 보고이다. 이 보고는 에스겔이 야훼로부터 부여받은 명령의 수행 여부만을 기술하고 있기 때문에 사실상 이 보고를 통해서 새롭게 알려지는 정보는 전혀 없으며 선행하는 내용의 반복에 불과하다. 이 보고는 에스겔에 대한 야훼의 위임명령과 상징행위의 의미에 관한 이스라엘 백성들의 문의 사이를 연결하여 매끄러운 이야기 흐름을 만드는 역할을 한다.

12:1-16과 24:15-24는 과연 본래부터 이야기의 형태로 전승된 것일까, 아니면 예언 담화들로부터 유도된 것일까? 이 질문에 답하기 위해서는 무엇보다 먼저 에스겔서에서 이 두 본문을 제외한다면 야훼의 말씀은 항상 이야기의 형태가 아닌 예언 담화의 형태로 주어져 있다는 사실을 주목해야 한다.²⁷⁾ 이와 더불어서 이 두 본문에는 잘 구성된 이야기에서 기대할 수 있는 요소들이 결핍되어 있다는 사실이 고려되어야 한다. 즉, 배경설명이 너무 빈약하고 이야기의 플롯이 없을 뿐만 아니라 이야기가 야훼의 말씀으로 갑자기 종결된다. 이러한 사실들에 근거해서 판단할 때 이 두 본문은 전승 단계에서는 예언 담화의 형태를 가지고 있었으나 후에 어떤 특정한 목적 아래 이야기의 형태로 개작되었을 것으로 판단된다.

그렇다면 과연 이 두 본문이 예언 담화의 형태에서 이야기의 형태로 변화된 이유는 무엇일까? 이에 대한 가능성 있는 대답은 이 본문들이 야훼 말씀의 형태보다 이야기의 형태로 구성되는 것이 더 적절했던 상황이 있었으리라는 것이다. 두 본문은 현재의 에스겔서가 에스겔의 자서전적인 기록 혹은 역사 기록으로 보이도록 하는 데 중요한 기여를 하고 있다. 이런 사실을 감안한다면 이 상황은 아마도 최초의 예언서 구성작업과 연관되었을 것

27) 게르하르트 폰 라트, 『구약성서신학 II』, 허혁 역 (왜관: 분도출판사, 1977), 41-42에 따르면 이야기 형태로 된 예언 전승은 이스라엘 예언사의 초기에 속하고, 후대에는 말씀(로기온)의 형태로 수집되고 전승되었다. 마찬가지로 C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1978), 65도 고전 예언자 이전 시기에 예언은 이야기 안에 포함되어 전승되었지만 BC 8세기 또는 BC 7세기부터는 예언말씀이 그 자체로 수집되어 전승되었다고 주장한다.

으로 생각할 수 있다. 이런 추측의 타당성은 두 본문과 에스겔서의 거시적 구조를 결정하는 모티브 및 다른 내러티브 요소들과의 연관을 통해서 뒷받침될 수 있다. 두 본문에서는 공통적으로 에스겔의 집이 상징행위의 배경이 되고 있으며 에스겔의 가정이 상징행위의 핵심요소로서 예루살렘의 운명을 예견하는 데 사용되고 있다. 여기에서 에스겔의 집은 예루살렘을, 그리고 에스겔과 그의 아내는 예루살렘 주민을 상징한다. 이것은 3:24의 감금 모티브에서 에스겔의 집이 예루살렘에 대한 상징으로 사용되고 있는 것과 간과할 수 없는 연관관계를 가진다.²⁸⁾ 또한 에스겔이 그의 집에 감금되어 있음을 암시하는 8:1; 14:1과 20:1의 상황설명과도 연관된다.²⁹⁾ 이러한 거시적 맥락에서의 연관성은 본문 12:1-16과 24:15-24의 드라마화가 에스겔서의 형성과정에서 비롯되었음을 암시한다.

4. 환상 보고 내의 드라마화된 예언 담화들

에스겔서의 환상 보고 내에는 예언 담화의 특성을 뚜렷이 보이는 단락들이 있다. 여기에서는 이 본문들을 자세히 분석하고 이들의 구성적 기능에 관해 고찰해 보고자 한다.

4.1. 환상 보고 1:1-3:15 내의 예언 담화

환상 보고 1:1-3:15는 야훼의 현현(顯現)에 관한 환상(1:4-28)과 에스겔의 파송(2:1-3:11)에 관한 환상으로 구성되어 있다. 파송 환상은 다시 세 개의 짧은 파송 보고들(2:3-8; 3:4-9, 10-11)과 두루마리 환상(2:9-3:3)으로 나뉜다. 두루마리 환상도 에스겔의 파송을 내용으로 하고 있으므로 사실상 파송 환상에는 모두 네 번에 걸쳐 파송이 반복되고 있다.

28) 3:24에서 에스겔에게 주어진, 스스로를 집에 가두라는 야훼의 명령은 에스겔 연구사에서 다양하게 해석되었다. 필자는 이 ‘감금’이 예루살렘의 포위를 의미하는 상징행위로서 에스겔서에서 최초로 등장하는 심판예언으로 이해한다. 즉 ‘감금’ 모티브에서 에스겔 자신과 그의 집은 예루살렘 주민과 예루살렘을 상징한다. 또한 이 모티브는 3:26의 ‘언어장애 모티브’와 결합되어서 예루살렘이 함락되기 전까지 에스겔 사역의 첫 번째 시기의 선포 내용과 활동 양상을 규정하는 거시적 기능을 하고 있다. 이러한 해석으로부터 에스겔이 예루살렘이 함락되기 전까지 항상 자신의 집에 머물러 있어야만 했다는 결론이 유도되는데 이는 실제로 현재 에스겔서의 서사 구조 속에서 일관되게 잘 반영되고 있다.

29) 8:1; 14:1; 20:1의 상황설명은 에스겔의 활동 영역이 자신의 집으로 제한되어 있음을 암시한다. 이는 3:24에서 시작된 감금 상태가 유지되는 것으로 이해할 수 있다.

처음 두 개의 파송 보고(2:3-8; 3:4-9)는 두루마리 환상을 앞뒤로 둘러싸서 대칭적인 구조를 이루고 있다. 여기서 에스겔은 ‘이스라엘의 자녀들’(2:3) 또는 ‘이스라엘 집’(3:1, 4, 5, 7)으로 파송되고 있다. 이 두 명칭은 주로 유다 왕국의 상류층으로 이루어졌던 바빌론 포로의 범위를 넘어서고 있으며 이스라엘 백성들 전체를 공통의 조상 ‘야곱-이스라엘’에서 유래한 한 가족으로 규정하고 있는 신학적 개념이다. 세 번에 걸친 파송의 반복은 에스겔의 예언자 직분에 최고의 신적 권위를 부여해 준다. 대칭적 구조에서는 흔히 그 중심부에 본문 전체를 지배하는 주제가 놓인다.³⁰⁾ 따라서 에스겔에게 위임된 선포의 핵심은 두루마리 환상에 포함되어 있는 것으로 볼 수 있으며 그 내용은 두루마리에 적힌 심판의 글들이 암시하는 바와 같이 이스라엘 백성에 대한 야훼의 심판임을 짐작할 수 있다. 하지만 이러한 질게 드리운 심판의 암울함 속에서도 “그들 가운데 예언자가 있음을 알지니라”(2:5)는 말 속에서 미래의 희망이 암시되고 있다. 야훼의 말씀을 전하는 예언자가 존재한다는 것은 야훼와 이스라엘 백성들 사이의 관계가 완전히 파괴되지 않았음을 의미하기 때문이다.³¹⁾

이 대칭 구조의 본문에 이어서 짧은 파송 보고(3:10-11)가 다시 한 번 등장한다. 여기서는 앞의 두 파송 보고들과 비교할 때 파송의 대상이 바빌론 포로들로 구체화되어 있는 것을 제외하면 새롭게 추가된 내용은 없다. 이 보고의 주된 목적은 에스겔이 선포할 메시지의 일차적인 수신자를 바빌론 포로로 제시하는 데 있다.³²⁾ 이는 바빌론 포로들에게 어떤 특권이 주어졌음을 의미하는 것이라기보다는 대표성의 관점에서 이해될 수 있다. 즉 ‘포로’는 약속의 땅에서 추방되어 이방 민족들 사이로 흩어진 이스라엘의 상황과 자기 인식을 표현하는 것으로 볼 수 있다.

파송 환상에서 두루마리 환상을 제외한 세 개의 파송 보고들은 예언 담화에 속하는 많은 요소들을 포함하고 있다. 건넌말과 여기에 이어지는 에스겔을 향한 야훼의 말씀, 선포 명령, 메신저 공식에 의해 유도되는 야훼 말

30) 참조, R. Meynet, *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric* (Sheffield: Bloomsbury T&T Clark, 1998), 122, 146-147.

31) 이 구절은 모세와 같은 한 선지자를 주시겠다는 신명기 18:15의 야훼의 약속을 강하게 연상시킨다. 야훼의 말씀을 전할 선지자의 존재는 심판에도 불구하고 이스라엘 백성이 여전히 야훼의 인도와 다스림 아래 있음을 암시한다.

32) 서사비평에서는 본문의 독자를 실제 독자와 내재적 독자(implied reader)로 구분한다. 실제 독자는 본문에 직접적으로 언급된 메시지의 수신자를 말하며, 내재적 독자는 실제 독자에 의해 상징되며 본문의 저자가 실질적으로 의도하고 있는 수신자를 의미한다. 세 번째 파송 보고에서 바빌론 포로가 상징적으로 대표하는 내재적 독자는 야훼의 백성으로서의 이스라엘 전체로 볼 수 있다.

씀, 인지공식 등이 쉽게 구별된다. 하지만 말씀사건공식 대신 인용공식 (“אֲנִי הוֹדֵינִי”)이 파송 보고들을 유도하고 있는데(2:3; 3:4, 10) 이는 야훼가 인격화되어 등장하는 환상 보고의 문맥에 말씀사건공식보다 인용공식이 더 적합하기 때문으로 설명할 수 있다. 이와 같이 파송 보고들에서 분명하게 인지되는 예언 담화의 요소들은 이 보고들이 본래 독립적인 예언 담화들이었거나 또는 최소한 예언 담화의 영향 아래에서 편집적 개작을 거친 단락임을 암시한다. 내용상 어느 정도 자기완결적인 처음 두 개의 파송 보고 2:3-8과 3:4-9는 독립적으로 전해졌던 예언 담화 형태의 파송에 관한 예언전승으로 간주하는 것이 타당해 보인다. 하지만 세 번째 파송 보고의 경우는 독립적인 전승으로 보기에는 그 내용이 너무 빈약하다. 여기에 나오는 내용은 사실상 앞의 두 파송 보고들의 반복에 불과하다. 더구나 에스겔서에서 바빌론 포로가 언급된 곳은 대부분 편집적 성격이 강한 상황 설명 1:1; 3:15; 11:24하, 25들이다.³³⁾ 때문에 이 단락은 처음의 두 파송 보고를 바탕으로 구성되었을 것으로 추정할 수 있다.

이 세 개의 파송 보고들에서 선포해야 할 구체적인 야훼 말씀 없이 등장하는 선포 명령(2:4하, 7; 3:4, 11)은 이후에 등장하는 예언 담화들의 개별적인 선포 명령들을 대표하고 있다. 이를 통해 이 파송 보고들은 에스겔서에 포함된 모든 예언 담화들을 시야에 담고 있으며, 이들을 야훼가 에스겔에게 위임하신 말씀으로 예비하고 있다. 이처럼 파송 보고들이 에스겔서의 넓은 문맥에서 예언 담화들을 담기 위한 틀을 형성하고 있다는 사실은 이들이 환상 보고 안에 결합된 것이 예언서 구성 작업과 밀접하게 관련되어 있음을 암시한다.

4.2. 환상 보고 8-11장 내의 예언 담화

이 환상 보고에서 분석의 대상이 되는 단락은 11:1-13과 11:14-21이다. 9장과 10장에서 예루살렘 주민을 모두 없애라는 야훼의 명령이 완전히 실행되었음에도 불구하고 11:1에서는 다시 성전 동문에 모여 있는 25명의 예루살렘 지도자들이 묘사되고 있다. 야훼는 에스겔에게 이들을 향해 심판을 예언할 것을 명하신다(5-12절). 에스겔이 그 명령에 따라 예언했을 때 지도자들 중 한 명이 죽게 된다(13절 상반절). 그러자 에스겔은 야훼에게 이스라

33) 에스겔서 전체에서 에스겔이 바빌론 포로지에서 포로들을 대상으로 사역하고 있음을 명시하고 있는 구절은 뜻밖에 매우 적다. 1:1; 3:15; 11:24하, 25의 상황설명을 제외하면 3:10-11과 11:24 상반절만이 에스겔의 사역 장소를 바빌론 포로지로 제시하고 있다.

엘의 남은 자들을 위해 간구하고(13절 하반절), 이에 대한 응답으로 야훼는 이스라엘의 회복에 관한 말씀(14-21절)을 주신다.

먼저 11:1-13의 구조를 살펴보자. 2-3절에서 제기된 지도자들의 주장에 대하여 5-12절에서 야훼의 반론이 제시되고 이어서 심판이 선언되고 있기 때문에 이 본문의 문학 장르는 논쟁 담화(disputation speech)로 분류될 수 있다.³⁴⁾ 주목해야 할 점은 5절에서 이 논쟁 담화의 토론 상대자가 예루살렘의 지도자들이 아니라 이스라엘 백성—문자적으로 이스라엘의 집(בֵּית יִשְׂרָאֵל)—으로 제시되고 있다는 점이다. 선포된 심판의 내용도 예루살렘 주민 전체에 일반적으로 적용되는 것들이다. 이와 더불어서 5-12절에서 선포된 심판은 13절에서 실제로 실현된 심판—지도자들 중 한 명의 죽음—과 그 내용이 다르다. 이러한 긴장들은 이 논쟁 담화가 본래 예루살렘의 지도자들을 대상으로 한 것이었는가에 관해 의혹을 불러일으킨다.

예루살렘의 지도자들과 직접 관련된 1, 4, 13절을 제외하면 나머지 본문에서는 이스라엘 백성을 말씀의 수신자로 하는 논쟁 담화의 모습이 뚜렷하게 드러난다. 이 본문은 예언 담화의 기본 구성 도식을 따르고 있다: 2절에서 인용공식을 통해서 야훼의 말씀이 유도된다. 건넌말 다음에 오는 야훼의 말씀에는 이스라엘 백성들(예루살렘 주민)의 오만한 주장이 야훼의 입을 통해 인용되고 있다. 5절 상반절에서는 선포 명령 앞에 영(靈) 수여 공식(“וַחַפַּל עָלַי רוּחַ יְהוָה”)과 인용공식이 선행되고 있다. 4절 때문에 삽입되었을 이 두 정형구로 인해 본문의 내러티브적 성격이 강화되고 있다. 선포 명령에 이어서 메신저 공식에 의해 유도되는 세 개의 야훼 말씀이 차례로 등장한다. 이처럼 이 본문은 예언 담화의 기본 구성 도식을 잘 반영하고 있고 내용적으로 자기 완결적이다. 따라서 현재의 본문 11:1-13은 본래 독립적으로 전승된 논쟁 담화가 환상 보고에 추가될 때 예루살렘 지도자들에 관한 심판 환상과 결합됨으로써 형성된 것으로 판단할 수 있다.

11:14-21에서는 예언 담화의 기본 구성 도식이 쉽게 인지된다. 이 본문은 예외적으로 14절에서 인용공식이 아닌 말씀사건공식으로 시작되고 있다. 이어서 건넌말과 에스겔을 향한 야훼의 말씀이 이어진다. 여기에는 예루살렘 주민들의 두 가지 주장이 인용되고 있다: 먼저 그들은 바빌론에 포로로 잡혀간 자들이 야훼로부터 멀어졌다고 말한다.³⁵⁾ 이와 함께 그들은 이스라

34) A. Graffy, *A Prophet Confronts His People: The Disputation Speech in the Prophets* (Rome: Gregorian & Biblical Press, 1984), 42-86에 따르면 에스겔서에는 총 9개의 논쟁 담화가 등장한다(11:2-12; 11:14-17; 12:21-25, 26-28; 18:1-20; 20:32-44; 33:10-20; 33:23-29; 37:11하-13).

35) BHS 본문에서 “וַחַפַּל”은 칼 2인칭 복수 명령형으로서 ‘떠나라’는 의미를 가지고 있다. 라틴어 성경(VUL)에서도 BHS와 동일한 독법 “recedite”(2인칭 복수 명령형)를 보여 준다. LXX

엘 땅이 그들에게 기업으로 주어졌다고 주장한다. 첫 번째 주장에 대한 야훼의 반론이 16절에 주어지고, 두 번째 주장에 대한 반론은 17-21절에 주어진다. 각각의 반론은 선포 명령으로 시작되고 메신저 공식에 의해 유도되고 있다. 따라서 이 본문은 본래 독립적으로 존재했던 예언 담화였을 것으로 볼 수 있다. 내용적으로 이 본문의 문학 장르는 논쟁 담화에 속한다.

하지만 16절과 17절에서 두 번의 선포 명령(“**וְאָמַרְתָּ**”)에 의해 야훼 말씀이 인도되고 있다는 점에서 이 본문의 구조는 예언 담화의 기본 구성 도식에서 다소 벗어나 있다. 뿐만 아니라 15절에는 서로 필연적인 연관성이 없는 두 개의 논쟁 주제가 함께 등장하고 있다. 첫 번째 주제에 대한 야훼의 대답(16절)에서는 포로들이 3인칭으로 지칭되는 반면에, 두 번째 주제에 대한 대답(17-21절)에서는 2인칭으로 지칭되고 있다. 이러한 사실들은 이 본문이 두 개의 작은 논쟁 담화들이 결합되어 이루어졌을 가능성을 암시한다.

이 본문은 에스겔서에서 가장 첫 번째로 등장하는 회복 예언이다. 이 본문이 예루살렘에 대한 야훼의 심판을 핵심 주제로 하고 있는 환상 보고 가운데서 갑자기 포로들의 회복을 말하고 있기 때문에 많은 주석가들은 이 본문이 적절치 못한 위치에 놓였다고 생각한다.³⁶⁾ 하지만 이 본문이 가지고 있는 이중적인 의미는 현재의 위치가 의도적임을 암시한다. 여기에서 야훼는 예루살렘 주민의 교만한 주장을 포로들을 위한 회복 선언을 통해서 반박하신다. 즉 야훼는 자신이 포로들을 위해 일시적으로 성소가 되시겠다는 약속과, 포로들을 이스라엘 땅으로 되돌아오도록 하시겠다는 약속을 주신다. 야훼의 답변은 우선적으로 예루살렘 주민들의 잘못된 생각을 비판하고 있다는 점에서 8-11장의 전체 문맥과 어울린다. 동시에 이 비판이 포로들을 위한 회복 예언의 형태로 간접적으로 제시됨으로 말미암아 지금까지 예루살렘에 대한 심판에 놓였던 에스겔서의 신학적 관심이 처음으로 포로들에게로 돌려지게 된다. 이러한 시각의 전환은 14:1-14와 18장, 그리고 20

의 독법 “ἀπέχετε”는 명령형이나 직설형으로 읽는 것이 모두 가능하다. 직설형일 경우 그 의미는 ‘떨어져 있다’가 된다. 『개역개정』에는 “멀리 떠나라”로 번역되어 있는데 이는 BHS 본문의 독법을 따르고 있음을 의미한다. 하지만 이미 잡혀간 포로들에게 야훼로부터 떠나라고 말하는 것은 문맥상 적절하지 않다. 오늘날 많은 학자들은 BHS의 독법 대신 칼 3인칭 완료형인 “**אָפְּחָוּ** (그들은 떨어져 있다)”를 본래적인 것으로 간주하고 있다. 이와 관련하여 W. Zimmerli, *Ezekiel 1-24*, 200을 참조하라.

36) 참조, W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel 1-18* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1968), 74; W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19* (Waco: W Pub Group, 1986), 163-164; J. Garscha, *Studien zum Ezechielbuch: Eine redaktionskritische Untersuchung von 1-39*, 296-297; F. L. Hossfeld, “Die Tempelvision Ez 8-11 im Licht unterschiedlicher methodischer Zugänge”, J. Lust, ed., *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Leuven: Peeters Publishers, 1986), 151-165.

장과의 연관관계 하에서 이해되어야 한다. 에스겔서 1-24장에는 예루살렘에 대한 돌이킬 수 없는 야훼의 심판이 내용의 대부분을 차지하고 있지만 14:1-14; 18장; 20장에서는 이스라엘의 미래와 회복에 관한 주제들이 다루어지고 있다. 본문 11:14-21은 이처럼 에스겔서 전체의 문맥에서 예루살렘에 대한 심판과 이스라엘의 회복에 대한 전망을 이어주는 가교의 기능을 하도록 의도된 것으로 볼 수 있다. 이는 이 본문이 야훼의 심판에 직면하여 이스라엘의 남은 자들의 구원을 간구하는 에스겔의 기도(13절)에 대한 야훼의 대답이라는 점에서도 어느 정도 암시되고 있다.

4.3. 환상 보고 37:1-14 내의 예언 담화

환상 보고 37:1-14는 1-10절과 11-14절의 두 본문으로 나뉜다. 첫 번째 본문에서는 마른 뼈들이 부활하는 환상이 묘사되어 있고, 두 번째 본문에서는 이스라엘 백성이 바빌론 포로 상태에서 풀려나 이스라엘 땅으로 되돌아가리라는 회복의 말씀이 담겨 있다. 여기에서 두 번째 본문은 서두에 말씀사건공식 대신 인용공식이 사용된 것을 제외하면 전형적인 예언 담화의 기본 구성 도식에 따라 구성되었다.

11절에는 건넬말 다음에 에스겔에게 주어진 야훼의 말씀이 나온다. “이 뼈들은 이스라엘의 온 족속이라”는 진술은 두 단락 1-10절과 11-14절을 주제적으로 연관시키는 가교의 역할을 한다. 이어서 멸절되어 아무런 소망이 없다는 이스라엘 백성들의 한탄이 인용되고 있다. 12-14절에는 선포 명령 후에 두 개의 야훼 말씀이 차례로 이어진다. 첫 번째 야훼 말씀은 12절에서 메신저 공식으로 시작하고 13절에서 야훼인지공식으로 종결된다. 이 말씀에는 이스라엘을 무덤에서 꺼내어 이스라엘 땅으로 돌아가도록 하겠다는 야훼의 약속이 주어진다. 14절에서 이스라엘 백성에게 영을 주시겠다는 약속을 담고 있는 두 번째 야훼 말씀은 별도의 도입구 없이 시작되고 인지공식과 야훼말씀공식(“**וַיֹּאמֶר יְהוָה**”)으로 종결되고 있다.

1-10절의 환상과 11-14절의 야훼 말씀 사이에는 내용적으로 인상적인 병행이 존재한다. 11절에서 마른 뼈는 이스라엘 백성들의 좌절과 절망의 상태에 대한 상징으로 해석되고 있다.³⁷⁾ 12, 13절에서 마른 뼈의 부활은 포로 상태로부터 해방되어 이스라엘 땅으로 돌아가는 구원사건에 대응되고 있다. 14절에서의 이스라엘 백성들에게 수여될 야훼의 영(**רוּחַ**)은 10절에서 육체 속에 들어가 생명을 주는 영과 대응된다. 이 영은 또한 11:19와 36:26, 27

37) 시편 32:2에서도 인간의 절망적인 심리 상태를 뼈의 손상과 연결 짓고 있다.

에서 이스라엘 백성들을 영적으로 갱신시키는 영과 연관된다. 결과적으로 마른 뼈의 부활은 야훼의 구원행위를 통해서 이루어지게 될 이스라엘 백성의 영적인 부활과 갱신을 상징하고 있다.

이처럼 이 환상 보고에서 환상과 야훼의 말씀은 매우 정교하게 종합되어 있다. 그럼에도 불구하고 환상과 야훼 말씀 사이의 간과할 수 없는 문체상의 이질성과 11-14절의 구조 가운데 뚜렷하게 드러나고 있는 예언 담화의 모습, 그리고 두 본문을 연결시켜 주는 11절 상반절(“이 뼈들은 이스라엘 온 족속 속이라”)의 편집적 성격은 이 두 본문의 결합이 이차적임을 추측케 한다. 더구나 11-14절은 1-10절의 환상이 없더라도 내용적으로 어느 정도 자기 완결적이어서 독립된 전승으로서의 자격을 갖추고 있다. 때문에 11-14절이 본래는 독립적으로 전승된 논쟁 담화였으며 이차적으로 환상 보고 안에 결합되었을 것으로 추측할 수 있다. 이 두 본문의 결합은 마른 뼈 환상의 초월적인 사건을 역사적인 구원사건과 연관시키려는 신학적 의도를 가지고 행해진 것으로 보인다.³⁸⁾ 이 편집 작업이 에스겔서의 구성 작업과 관련되는지는 정확하게 판단하기 어렵다. 하지만 11-14절의 구원예언이 11:14-21(그리고 20장)과 유사하다는 사실은³⁹⁾ 이 편집 작업이 환상 보고 37:1-14에만 국한된 것이 아니라 거시적인 문맥을 고려하면서 행해졌음을 암시한다.

37:1-10의 마른 뼈 환상 안에서도 예언 담화의 여러 구성요소들의 흔적이 발견된다. 3절에는 건넬말 다음에 에스겔에게 주어진 야훼의 수사적 질문이 나온다. 4절에는 선포 명령이, 그리고 5-6절 하반절에는 야훼 말씀이 메신저 공식과 야훼인지공식에 둘러싸여 등장한다. 마찬가지로 9절에서도 건넬말, 선포 명령, 메신저 공식에 의해 유도되는 야훼 말씀이 등장한다. 이 구절들에서는 7-8, 10절에서 발생하는 마른 뼈의 부활 사건이 미리 예언되고 있다. 여기에서 에스겔이 말씀 선포를 통해 야훼의 창조 행위에 직접 참여하고 있는 것으로 묘사되는데, 이를 통해 에스겔서 전체에서 에스겔에 의해 선포된 모든 말씀들에 최상의 신적 권위가 덧입혀지고 있다. 하지만 이와 같은 사실에 근거해서 하나의 독립적인 예언 담화가 환상 보고 안에 결합되어 있다고 결론을 내리는 것은 성급하다. 이 구절들은 마른 뼈 환상과 불가분하게 결합되어 있고 내용적으로 이에 강하게 의존하고 있기 때문

38) 이에 관해서는 단락 4.5에서 보다 자세하게 논의될 것이다.

39) 환상 보고 안에 포함되어 있는 예언 담화 11:14-21은 에스겔서의 거시적인 문맥에서 신학적 관심을 예루살렘에 대한 심판에서 이스라엘의 회복으로 돌리는 기능을 가지고 있음이 앞에서 논의되었다(4.2 단락을 참조하라). 이 본문에서 제시된 중요한 회복의 전망들 가운데 이스라엘 백성이 이스라엘 땅으로 되돌아가는 것과 내적인 갱신에 대한 약속이 37:11-14에서도 동일하게 발견된다.

에 환상으로부터 분리될 경우 독자적인 의미를 갖기 어렵다. 이러한 구성은 독립적인 예언 담화가 드라마화 과정을 거쳐서 환상 보고 안에 결합된 것이 아니라 반대로 마른 뼈 환상이 예언 담화의 기본 구성 도식의 영향 아래 개작되어 이루어진 결과로 보인다. 본래의 환상 보고는 아마도 야훼와 에스겔 사이의 대화 없이 순수하게 마른 뼈가 되살아나는 환상으로만 구성되었을 것이다. 이러한 개작이 이루어진 때는 마른 뼈 환상의 전승단계일 수도 있지만 그보다는 마른 뼈 환상과 예언 담화 11-14절이 결합했을 때로 보는 것이 더 적절하다.

4.4. 환상 보고 40-48장 내의 예언 담화

미래의 새 성전에 관한 마지막 환상 보고는 그 안에 서로 이질적인 많은 전승사적 자료들을 포함하고 있다. 여기에서 우리가 특별히 주목해야 할 부분은 44-48장에 포함되어 있는 규례와 규정들의 모음집이다. 이 모음집은 환상 경험을 이야기체로 기술하고 있는 단락 46:19-47:12의 삼입으로 인해 두 부분으로 나뉘어져 있다. 이 단락을 제외하면 규례와 규정들의 모음집을 구성하는 본문은 다음과 같다: 44:4-46:18; 47:13-48:35. 이 본문의 구조는 전체적으로 예언 담화의 기본 구성 도식을 따르고 있다. 먼저 44:4에는 야훼가 에스겔에게 규례와 규정의 선포를 위임하기 위한 상황설명이 주어진다. 43장의 내용을 전제하고 있는 이 상황설명은 야훼 말씀의 형태로 이루어진 규례와 규정의 모음집을 환상 보고의 이야기 문맥 속에 매끄럽게 결합시키는 역할을 한다. 44:5에서는 말씀사건공식 대신 환상 보고의 전형적인 도입구인 인용공식이 오고 이어서 건넵말과 에스겔을 향한 야훼 말씀이 차례로 등장한다. 여기에 나오는 “성전의 입구와 성소의 출구”라는 표현은 40-42장 전체 내용을 요약적으로 가리키고 있다. 46절의 선포 명령에 이어서 매우 긴 예언 담화의 두 번째 단계가 이어진다. 이 두 번째 단계는 일곱 개의 메신저 공식(44:6, 9; 45:9, 18; 46:1, 16; 47:13)에 의해서 일곱 개의 야훼 말씀들로 구분된다(44:6-8; 44:9-45:8; 45:9-17; 45:1-25; 46:1-15; 46:16-18; 47:13-48:35).

환상 보고 40-48장에 대한 최근의 전승사적 연구들은 규례와 규정들의 모음집이 제2 성전의 존재를 전제하고 있으며, 따라서 그 연대를 포로기 직후로 잡아야 한다는 결론을 내리고 있다.⁴⁰⁾ 이와 더불어서 학자들 사이에

40) 참조, S. S. Tuell, *The Law of the Temple in Ezekiel 40-48* (Atlanta: Scholars Press, 1992); T. A. Rudnig, *Heilig und Profan: Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48* (Berlin: Gruyter,

서는 이 환상 보고의 기본문서는 본래 순수한 환상만 포함하고 있었으리라는 견해에 대하여 폭넓은 의견 일치가 이루어지고 있다.⁴¹⁾ 이와 같은 최근의 연구결과에 근거해서 판단할 때 규례와 규정들의 모음집은 본래 독립적으로 존재했으며, 에스겔서의 형성과정 중 비교적 후기의 단계에서 환상 보고 안에 도입된 것으로 보는 것이 적절하다. 이 본문이 환상 보고 안에 도입되기 이전부터 이미 예언 담화 형식으로 구성되어 있었는지는 확인하기 어렵다. 하지만 최소한 현재의 본문이 예언 담화의 기본 구성 도식을 따라 구성되었음은 분명하다.

4.5. 환상과 예언 담화의 결합 뒤에 놓여 있는 유비(類比)적 사고

지금까지 에스겔서의 환상 보고 안에는 많은 예언 담화들이 존재하며 이들은 다양한 방식으로 드라마화되어서 내러티브 문맥 속에 결합되어 있음을 보았다. 그렇다면 이와 같은 이질적인 환상과 예언 담화의 결합은 어떤 신학적 구상에 따라 이루어진 것일까? 이 질문에 답하기 위해서는 환상에서 에스겔이 경험한 것과 예언 담화의 내용이 무엇을 의미하는지를 생각해 볼 필요가 있다. 먼저 예언 담화는 ‘지상에서’ 일어나게 될 야훼의 심판과 구원의 행위들을 선포하고 예견한다. 이와 달리 환상은 ‘천상의’ 사건들과 관련되어 있다. 무엇보다 에스겔서에서 야훼의 현현과 활동들이 환상 속에서만 목격되고 있음에 주목해야 한다. 이는 모세오경에서 야훼가 세상의 역사에 직접 개입하시는 것과 대조된다. 모세오경에서 천상 세계와 지상 세계의 경계가 모호하다면, 에스겔서에서는 이 두 영역을 구분하는 이원론적인 사고가 뚜렷하다. 에스겔은 야훼의 영에 의해 신적인 세계로 끌려 올라간 후에야 야훼의 현현과 활동을 경험할 수 있다. 환상 안에서 이루어지는 야훼의 현현과 활동은 환상의 사건들을 우선적으로 천상의 영역에서 ‘실제로’ 벌어지는 사건들로 이해할 것을 요구한다.

하지만 야훼의 현현과는 달리 환상 속의 다른 사건들에는 이와 같은 해석이 쉽게 적용되지 않는다. 에스겔이 두루마리를 먹은 사건, 예루살렘에서 벌어지는 우상숭배들, 예루살렘이 천상적 존재들에 의해 파괴되는 사

2000); M. D. Konkel, *Architektonik des Heiligen: Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48)* (Berlin: Philo Fine Arts, 2001).

41) 참조, W. Zimmerli, *Ezechiel 25-48, 1240-1243*; E. Vogt, *Untersuchungen zum Buch Ezechiel* (Rome: Biblical Institute Press, 1981), 147-149; S. S. Tuell, *The Law of the Temple in Ezekiel 40-48*, 35-46; M. D. Konkel, *Architektonik des Heiligen: Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40-48)*, 239.

건, 마른 뼈들의 부활, 야훼가 새 성전의 보좌에 오르시는 장면, 성전으로부터 흘러나온 강물에 의해 온 땅의 생명이 회복되는 사건들은 과연 무엇을 의미하는가? 여기에는 현재적인 요소와 미래적인 요소, 지상적인 요소들과 천상적인 요소들이 뒤섞여 있다. 이 사건들은 야훼의 현현처럼 천상의 영역에서 ‘실제로’ 벌어지는 사건으로 이해되기에는 난점을 가지고 있다. 환상 보고 안에 도입된 예언 담화들은 환상 속의 사건들을 현재 벌어지고 있거나 혹은 앞으로 일어나게 될 지상의 사건들과 연결시키고 있다. 이 때문에 단순히 본문을 읽을 경우 이 환상 속의 사건들은 지상의 사건들을 위한 상징 또는 비유로 이해되기 쉽다. 특히 예루살렘에 대한 심판처럼 장래에 일어날 사건들과 연관된 환상 경험의 경우는 상징이나 비유로 해석되는 것이 자연스러운 듯 보인다.

하지만 이러한 이해가 과연 고대 이스라엘인들이 가지고 있었던 환상의 의미를 적절히 반영하고 있는지 숙고해볼 필요가 있다. 환상이 단지 어떤 지상적인 실체를 상징과 비유로서 전달하기 위한 문학적 수단에 불과한가? 환상 경험을 상징으로 이해할 경우 이 사건들에 포함되어 있는 야훼의 현현도 마찬가지로 하나의 상징으로 해석되어야 한다. 그렇다면 야훼의 현현에 대응되는 지상적 사건이란 도대체 무엇인가? 에스겔서에서 야훼의 현현은 그 자체로 실제적인 사건이며 어떤 다른 사건을 지시하는 상징이 아님이 분명하다. 환상을 상징적으로 이해하는 것은 천상적 영역에 접근하는 통로인 환상으로부터 모든 초월적 힘과 의미를 박탈하고 단지 해석되어야 할 수수께끼 정도로 그 의미를 축소시켜 버린다. 이에 따라 환상 속의 사건들은 지상의 사건들을 근거지우는 원형적 힘을 상실하고 지상의 사건들에 종속되어 버린다. 야훼의 말씀과 같이 환상도 지상의 사건을 규정하는, 저항할 수 없는 야훼의 의지와 뜻을 담지하고 있다는 점에서 단순한 상징이나 비유 그 이상이다.

이와 같은 이유에서 필자는 에스겔서에서 환상의 의미를 이해하기 위한 개념으로서 ‘유비(類比)적 사고’를 제안하고자 한다. ‘유비’에 관하여 폰 라트(G. von Rad)는 현실 경험들로부터 궁극적인 의미와 가치를 찾고 세계를 질서지우는 근본 원리를 발견하려는 인간의 인식과정이라고 설명한다.⁴²⁾ 그에 따르면 플라톤의 철학에서 뚜렷하게 발견되는 이 유비적 사고가 고대 근동에서는 ‘천상과 지상의 포괄적인 상응관계’라는 신화론적 개념으로 등장했다.⁴³⁾ 실제로 고대의 신화와 종교에서 천상적인 사건과 지상적인 사건

42) 참조, 클라우스 베스터만, 『구약해석학』, 박문재 역 (고양: 크리스찬다이제스트, 1995), 17-40.

43) Ibid., 18.

이 ‘원형-모형’의 관계로 연결되어 있다는 생각은 매우 폭넓게 퍼져 있었으며 구약성경에도 이 영향의 흔적이 남아 있다.⁴⁴⁾ 이 사고에 따르면 지상에서 벌어지는 사건은 천상적인 사건의 모형이고, 천상적인 사건은 지상에서 벌어지는 사건의 궁극적인 원인이자 근거로 간주된다.

에스겔이 바빌론 포로지에서 이러한 메소포타미아 신화의 유비적 사고를 접했을 때 이를 자신의 신학에 받아들였을 가능성이 있다. 특별히 마지막 미래의 새 성전에 관한 환상을 보면 에스겔은 지상의 모든 사물에 대응되는 원형적인 대상들이 천상의 영역에 존재하는 것으로 생각한 듯 보인다.⁴⁵⁾ 유비적 사고는 바빌론에 의한 예루살렘의 함락과 같이 야훼의 직접적인 개입을 주장할 수 없는 역사적 사건들을 야훼의 초월적인 활동의 결과로서 제시하는 데 사용될 수 있는 유용한 신학적 도구이다. 환상 보고와 예언 담화의 결합은 예언에서 선포된 미래의 사건들을 그 원형적인 천상의 사건들과 연결시킴으로써 예언의 확실성에 대한 흔들리지 않은 근거를 확보하고자 하는 목적을 가지고 행해진 것으로 볼 수 있다.

하지만 메소포타미아 신화와 - 에스겔이 유비적 사고를 받아들였다고 한다면 - 에스겔서의 유비적 사고 사이에는 간과할 수 없는 중요한 차이점이 있다. 메소포타미아의 신화에서는 현재의 세계 질서를 천상적인 질서로 설명하려는 관심이 지배적이다. 반면에 에스겔서에서는 환상 속의 사건들이 미래에 이루어질 사건들을 근거지우고 그 실현의 확실성을 보장하고 있다. 이는 메소포타미아의 유비적 사고가 에스겔서에서는 ‘예언자적’으로 변화되어 적용되고 있음을 의미한다.

44) Ibid., 19. 폰 라트는 야훼가 시내산에서 모세에게 보여준 성막의 모델(출 25:9, 40)과 에스겔에게 건넨 두루마리(겔 2:8 이하)를 구약에 남겨져 있는 신화론적 유비의 흔적으로 언급한다.

45) 마지막 환상 보고에서 규정과 규례들을 제외한 순수한 환상 경험만을 고려할 때 에스겔이 목격한 성전과 보좌에 오르는 야훼, 그리고 성전으로부터 흘러나오는 생명의 강물은 천상적이고 원형적인 세계의 사건들이라는 인상을 준다. 특별히 40:2에서 “지극히 높은 산”이라는 신화적 표현과 에덴 동산을 연상시키는 생명의 강물은 환상 속의 이스라엘 땅을 지상적인 이스라엘 땅과 구별시키고 이상적이고 신화적이며 천상적인 색채를 강하게 덧입힌다. M. Greenberg, “The Design and Themes of Ezekiel’s Program of Restoration”, J. L. Mays and P. J. Achtemeier, eds., *Interpreting the Prophets* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 215-236; S. S. Tuell, “Divine Presence and Absence in Ezekiel’s Prophecy”, M. S. Odell and J. T. Strong, eds., *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspective* (Atlanta: Scholars Press, 2000), 97-116; T. A. Rudnig, *Heilig und Profan: Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48*, 41은 이 환상 보고에서 묘사된 성전을 지상 성전의 천상적인 원형으로 간주한다. 이 환상 보고로부터 영향을 받았음이 분명한 요한계시록도(특별히 계 21:10-23; 22:1-2과 에스겔서의 밀접한 연관성을 주목하라) 마지막 때에 지상에 내려올 천상의 새 예루살렘에 관해 말하고 있다.

환상 보고를 유비적 사고로 이해할 때 환상적 사건이 갖고 있는 초월적이고 원형적인 힘이 잘 드러난다. 하지만 이러한 해석에도 전혀 문제가 없는 것은 아니다. 예루살렘에 대한 심판에서 불타고 있는 예루살렘은 천상의 원형적인 예루살렘인가, 아니면 지상의 예루살렘인가? 지상의 예루살렘이라면 원형적인 사건 속에서 지상적인 실체가 파괴되는 것을 과연 어떻게 이해할 수 있는가? 원형적인 예루살렘이라면 지상에서 벌어지는 모든 사건들에 대응되는 천상적인 사건들이 존재한다는 의미인가? 이러한 혼란의 근본적인 원인은 환상 보고의 저자가 얼마나 철저하게 유비적 사고를 하고 있는지에 관해 우리가 더 이상 알 수 없다는 데 있다. 만일 저자가 지상의 모든 사건들에 대응하는 천상적 사건들이 존재한다고 생각했다면 이와 같은 해석상의 혼란들은 자연스럽게 해결된다. 하지만 이와 달리 환상 보고의 저자가 유비적 사고를 철저하고 일관성 있게 적용하지 않았을 가능성도 있다. 에스겔은 일관된 논리로 체계를 세우는 조직신학자라기보다는 풍부한 레토릭으로 청중을 설득하는 연설가에 가깝다. 때문에 비록 환상에 대한 그의 이해의 근거에 유비적 사고가 놓여 있었을지라도 때때로 그는 자신의 목적에 맞게 환상의 사건을 현재 혹은 미래적 사건을 위한 단순한 상징이나 비유로 구상했을 수 있다.

5. 예언 담화의 드라마화가 에스겔서의 형성사에서 갖는 의미

지금까지 환상 보고의 내부와 외부에서 발견되는 드라마화된 예언 담화들을 분석하였다. 이제 이 드라마화가 에스겔서의 형성사에서 어떤 역할을 했는지 생각해 보도록 하자.

우선 드라마화된 예언 담화들은 개별적으로 전승된 예언 담화들의 존재를 전제하며, 예언 전승들을 사용하여 더 큰 본문 복합체를 구성하고자 했던 문학 활동이 존재했음을 말해준다. 또한 이 문학 활동의 의도가 내러티브 형태의 본문 복합체를 만드는 데 있었음을 보여 준다. 이는 현재 에스겔서의 잘 구성된 서사구조를 감안할 때 드라마화의 역할에 대한 의미심장한 암시를 던져 준다. 에스겔서는 두 개의 다른 이야기 문맥을 가지고 있다. 하나는 에스겔의 사역을 시간 순으로 기술하는 자서전적 문맥이고, 다른 하나는 네 개의 환상 보고들 안에서 벌어지는 천상적 사건들을 인과적인 관계로 기술하고 있는 이야기 문맥이다.⁴⁶⁾ 이 두 개의 이야기 문맥은 서로 긴밀하게 엮

46) 주계적으로 에스겔서의 네 개의 환상 보고들은 “파송(1:4-3:14)-심판(8-11장)-구원(37:1-14)-

혀서 에스겔서 서사구조의 핵심적인 틀을 형성하고 있다.

드라마화된 두 예언 담화 12:1-16과 24:15-24는 현재 에스겔서에서 드라마화되지 않은 많은 예언 담화들 사이에 포함되어 있기 때문에 본래 어떤 본문 복합체를 구성하고자 의도되었는지 확실하게 결정할 수가 없다. 하지만 이 두 본문에서 에스겔의 행위들을 시간 순서로 기술하고 있는 것은 에스겔의 사역을 기술하고 있는 에스겔서 전체의 자서전적 문맥에 잘 들어맞는다. 이러한 사실은 두 예언 담화의 드라마화가 본래 에스겔의 자서전적 이야기를 구성하고자 하는 목적에서 행해졌으리라는 추론을 가능케 해준다. 한 걸음 더 나아가 이 두 본문이 현재의 에스겔서 내에서 에스겔의 일대기를 구성하는 내러티브 요소들과 함께 가장 초기의 예언서를 구성했을 것으로 추정해 볼 수 있다.

환상 보고들 안에 이차적으로 추가된 드라마화된 예언 담화들은 환상 보고들이 에스겔서에 들어오기 이전에는 본래 순수한 환상 경험들만으로 구성되어 있었음을 시사한다. 현재의 에스겔서에서 서로 이질적인 환상 보고들과 예언 담화들이 함께 종합되어 통일적인 본문 복합체를 형성하고 있는 것은 환상 보고들 안에 포함된 예언 담화들의 교량적 역할에 기인하는 바가 크다. 특별히 첫 번째 환상에 포함되어 있는 파송에 관한 예언자 담화들의 경우에 본래부터 다른 예언 담화들을 예비하기 위한 교량적 역할을 목적으로 했음이 비교적 뚜렷하다. 네 개의 환상 보고들이 현재 에스겔서의 중요한 구조적 틀을 이루고 있음을 감안하면 환상 보고에 예언 담화들이 추가된 것은 예언서 구성 작업의 일부였을 것으로 판단할 수 있다.

이상의 논의에서 볼 때 예언 담화의 드라마화는 현재의 에스겔서의 거시적 서사구조를 결정짓는 두 개의 중요한 이야기 문맥과 밀접하게 연관되어 있다. 만일 이 두 개의 이야기 문맥을 구성하는 것이 에스겔서의 형성사의 핵심적인 단계에 해당한다고 한다면 – 필자의 생각으로 이것이 가장 적절한 가설이다 –, 예언 담화의 드라마화도 마찬가지로 에스겔서 형성 과정에서 핵심적인 문학 활동이었다고 말할 수 있다. 하지만 본 연구의 범위 내에서는 이에 관한 최종적인 결론을 내릴 수 없으며, 에스겔서 구성에 관한 향후의 보다 포괄적이고 자세한 연구를 필요로 한다.

6. 결론 및 나가는 말

회복(40-48장)”이라는 뚜렷한 구조를 가지고 있다. 또한 “야훼의 영광”의 모티브는 네 환상들을 결합시켜서 매우 역동적이며 극적인 이야기 흐름을 만들어 내고 있다.

지금까지 필자는 에스겔서에서 예언 담화들이 이야기의 형태로 변화되는 ‘드라마화’에 관해 분석하고 이것이 에스겔서의 형성사와 관련하여 어떤 의미를 가지고 있는지 생각해 보았다.

에스겔서에서 예언 담화의 드라마화는 두 가지 서로 다른 문맥에서 이루어지고 있다. 첫 번째는 에스겔 예언자 사역의 자서전적인 문맥으로서, 예언 담화가 에스겔의 사역을 일인칭 시점으로 서술하는 내러티브 안에 결합되도록 드라마화가 행해졌다(12:1-16; 24:15-24). 두 번째로는 환상 보고 안에 삽입된 예언 담화들이 각 환상 보고들의 내러티브의 문맥과 조화를 이루도록 하기 위한 목적으로 드라마화가 행해졌다. 여기에서 환상 보고와 예언 담화를 결합시킨 구성 작업의 근저에 놓여 있는 신학적 원리는 천상적 사건과 지상적 사건을 ‘원형-모형’의 관계로 파악하는 유비적 사고로 판단된다.

드라마화된 예언 담화들에 대한 분석 결과는 드라마화가 본래적인 전승 요소가 아니라 이차적인 편집 활동의 결과임을 가리킨다. 이와 동시에 예언 담화의 드라마화가 개별 단위 본문의 문맥을 넘어서 에스겔서 전체의 거시적인 서사 구조와 관련되어 있음을 보여준다. 이와 같은 결과는 드라마화가 에스겔의 개별 예언전승들을 종합하여 예언서를 구성하고자 했던 문학 활동의 일부였음을 시사해 준다.

본 연구에서는 예언 담화의 드라마화 현상에 대한 분석을 통해서 에스겔서의 형성과정 가운데 작은 일면에 대한 실마리와 개략적인 윤곽을 얻을 수 있었다. 이 단계를 보다 정확하게 재구성하기 위해서는 드라마화 이외에 에스겔서의 서사 구조에서 중요한 역할을 하고 있는 다른 내러티브 요소들에 대한 분석이 뒷받침 되어야만 한다. 그럼에도 불구하고 에스겔서의 형성과정을 규명하는 데 있어서 구성비평의 유용성을 어느 정도 확인하였다는 점에서 본 연구의 의의를 찾을 수 있다.

<주제어>(Keywords)

에스겔서, 구성 비평, 예언 담화의 드라마화, 구성 도식, 유비적 사고.

Book of Ezekiel, composition criticism, dramatization of prophetic discourse, structural formula, analogical thinking.

(투고 일자: 2014년 7월 22일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<참고문헌>(References)

- 베스터만, 클라우스, 『구약해석학』, 박문재 역, 고양: 크리스찬 다이제스트, 1995.
- 폰 라트, 게르하르트, 『구약성서신학 II』, 허혁 역, 왜관: 분도출판사, 1977.
- Brownlee, W. H., *Ezekiel 1-19*, Waco: W Pub Group, 1986.
- Davis, E. F., *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, Sheffield: Bloomsbury T&T Clark, 1989.
- Eichrodt, W., *Der Prophet Hesekeel 1-18*, 3rd ed., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1968.
- Feist, U., *Ezechiel. Das literarische Problem des Buches forschungsgeschichtlich betrachtet*, Stuttgart: Kohlhammer, 1995.
- Fohrer, G., *Exegese des Alten Testaments*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1973.
- Garscha, J., *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von 1-39*, Frankfurt am Mein: Herbert Lang, 1974.
- Graffy, A., *A Prophet Confronts His People. The Disputation Speech in the Prophets*, Rome: Gregorian & Biblical Press, 1984.
- Greenberg, M., *Ezekiel 1-20*, New York: Anchor Bible, 1983.
- Greenberg, M., "The Design and Themes of Ezekiel's Program of Restoration", J. L. Mays and P. J. Achtemeier, eds., *Interpreting the Prophets* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 215-236.
- Greenberg, M., *Ezekiel 21-37*, New York: Anchor Bible, 1997.
- Hardmeier, C., *Prophezie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation des Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40*, Berlin: Walter De Gruyter Inc., 1990.
- Herrmann, J., *Ezechielstudien*, Leipzig: Keichert, 1908.
- Hossfeld, F. L., "Die Tempelvision Ez 8-11 im Licht unterschiedlicher methodischer Zugänge", J. Lust, ed., *Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and Their Interrelation* (Leuven: Peeters Publishers, 1986), 151-165.
- Klein, A., *Schriftauslegung im Ezechielbuch: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34-39*, Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- Konkel, M. D., *Architektonik des Heiligen: Studien zur zweiten Tempelvision Ezehiels (Ez 40-48)*, Berlin: Philo Fine Arts, 2001.
- Kutsko, J. F., *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, Indiana: Eisenbrauns, 2000.
- Meynet, R., *Phetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*, Sheffield: Bloomsbury T&T Clark, 1998.

- Pohlmann, K. F., *Ezechielstudien. Zur redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten*, Berlin: de Gruyter, 1992.
- Rudnig, T. A., *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48*, Berlin: Gruyter, 2000.
- Simian, H., *Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels. Form-und traditionskritische Untersuchung zu Ez 6.35.36*, Würzburg: Echter Verlag, 1974.
- Tuell, S. S., *The Law of the Temple in Ezekiel 40-48*, Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Tuell, S. S., "Divine Presence and Absence in Ezekiel's Prophecy", M. S. Odell and J. T. Strong, eds., *The Book of Ezekiel. Theological and Anthropological Perspective* (Atlanta: Scholars Press, 2000), 97-116.
- Vogt, E., *Untersuchungen zum Buch Ezechiel*, Rome: Biblical Institute Press, 1981.
- Westermann, C., *Grundformen prophetischer Rede*, 5th ed., München: Chr. Kaiser Verlag, 1978.
- Zimmerli, W., *Ezechiel 1-24*, 2nd ed., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.
- Zimmerli, W., *Ezechiel 25-48*, 2nd ed., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.

<Abstract>

Analysis of Dramatized Prophetic Discourses in the Book of Ezekiel

Yoo Hong Min

(Methodist Theological University)

This article aims to analyse a remarkable literary phenomenon in the book of Ezekiel, that is, ‘dramatization’ of prophetic discourses, and to account for the correlation of this phenomenon to the composition process of a prophetic book. Prophetic discourse is a closed and well-rounded text unit which contains a direct citation of Yahweh’s speech and was basically built on a common structural formula. The dramatization is a literary activity through which a non-narrative text is transformed into a narrative text.

In the book of Ezekiel, the dramatization of prophetic discourses was carried out in two different contexts. The first is the biographical context of the Ezekiel’s prophetic activity in which two dramatized prophetic discourses 12:1-16 and 24:15-24 were integrated. The second is the narrative context of visions where the main purpose of the dramatization is to fit prophetic discourses to the flow of the narrative. In the second case, the theological principle lying behind combination of visions and prophetic discourses is considered to be the analogical thinking which understands the relation between heavenly and earthly events according to the schema ‘archetype-image’.

The analysis of the dramatized prophetic discourses indicates that the dramatization should not be thought of as an original element, but rather as the result of secondary editorial activities. It shows also that the editorial intention of the dramatization goes beyond the context of an individual text unit, and is related to the broader context of the whole book of Ezekiel. On the basis of these results, it can be surmised that the dramatization was a part of the literary activity which aimed to compose a well-designed prophetic book based on Ezekiel’s prophetic traditions.

성서히브리어 명사문장의 어순에 관한 연구

권성달*

1. 들어가는 말

성서히브리어 학계에서는 지난 100여 년간 지속적으로 ‘명사문장’(nominal sentence)에 관한 연구가 이루어져 왔다. 명사문장과 관련된 논의들은 ‘명사문장의 정의’¹⁾에서부터 출발하여 ‘주어와 술어의 정체 파악’, ‘계사’(copula), ‘한정성’, ‘세 구성소 명사문장’, ‘어순’, ‘복합 명사문장’, ‘존재사를 포함하는 문장’, ‘하야(=to be)문장과 관계’ 등 매우 다양한 주제로 논의되어 왔으며, 그 중에서도 명사문장의 어순(word order)은 매우 중요한 논제라 할 수 있다. 성서히브리어 명사문장에서는 ‘주어-술어’의 어순뿐 아니라 ‘술어-주어’의 어순도 많이 나타나므로 정상적인 어순을 결정하기가 어렵다. 정상적인 어순이 무엇이냐에 따라 본문에 대한 해석이 달라지기 때문에 ‘어순’에 대한 바른 이해는 성서해석에 지대한 영향을 미친다고 할 수 있다.

성서히브리어 명사문장의 어순에 관한 학자들의 견해는 다음 세 가지로 나뉜다: 1) 성서히브리어 명사문장의 기본 어순은 주어-술어이며 그 반대의 순서인 술어-주어의 순서는 술어를 강조하기 위한 순서이다. 2) 성서히브리어 명사문장의 어순이 주어-술어일 때는 주어가 술어의 정체를 파악하는 문

* Hebrew University of Jerusalem에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 웨스트민스터신학대 학원대학교 구약학 조교수. sungdal61@hanmail.net. 이 논문은 2012년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2012S1A5A802 3657).

1) 일반적으로 많은 학자들은 ‘주어나 술어가 명사이거나 그 상대어구인 문장’을 명사문장으로 정의하며 ‘술어적 분사’가 들어간 문장도 ‘명사문장’에 포함시킨다. 그러나 본 연구에서는 ‘명사문장’을 ‘동사 없는 문장’(verbless sentence)으로 정의를 내린다. 일반적으로 학자들은 성서히브리어의 문장을 ‘동사문장’과 ‘명사문장’(혹은 ‘동사 없는 문장’)으로 양분화시키고 ‘술어적 분사’가 들어간 문장도 ‘명사문장’에 포함시키는데, 본 연구에서는 성서히브리어의 문장을 ‘동사문장’, ‘명사문장’, ‘하야(= to be)문장’, ‘분사문장’으로 분류한다. 이는 ‘하야문장’과 ‘분사문장’에서 문장의 통사구조나 기능에 따라 ‘동사문장’과 ‘명사문장’의 두 속성이 모두 발견되기 때문이다. 본 연구에서는 ‘문장’(sentence)이란 용어를 사용하는데 독립절뿐 아니라 종속절도 분석 대상에 포함되므로 ‘문장’이라는 용어보다는 ‘절’(clause)이라는 용어가 더 정확하나 많은 학자들이 그 두 용어를 구분시켜 사용하지 않으므로 본 연구에서도 ‘문장’이라는 용어를 사용하기로 한다.

장이고 술어-주어의 순서일 때는 주어가 술어를 서술하거나 분류하는 문장이다. 3) 성서히브리어 명사문장의 어순은 주어-술어, 술어-주어로 자유롭다.

이 세 가지 견해는 주어진 성서히브리어 명사문장에서 어떤 어순을 정상적 혹은 비정상적으로 보느냐 하는 시각의 차이에 의한 것이며, 비정상적인 어순에 대해서는 대개 ‘강조’라는 용어로 표현한다. 성서히브리어 명사문장에서 주어와 술어의 위치와 의미론적 범주에 따라 번역이 가능한 모든 경우를 살펴보면 다음과 같다.

<표 1>

범주2)	번역	주어선행	술어선행
이다	(1) 그는 모세다. ³⁾ (2) 그는 모세다. (3) 그는 <u>모세</u> 다. (4) 그는 <u>모세</u> 다.	הוא מֹשֶׁה 모세 그	מֹשֶׁה הוא 그 모세
있다	(1) 모세는 이집트에 있다. (2) <u>모세</u> 는 이집트에 있다. (3) 모세는 <u>이집트</u> 에 있다. (4) <u>모세</u> 는 이집트에 있다.	מֹשֶׁה בְּמִצְרַיִם 이집트에 모세	בְּמִצְרַיִם מֹשֶׁה 모세 이집트에
되다	(1) 모세는 아버지가 된다. (2) <u>모세</u> 는 아버지가 된다. (3) 모세는 <u>아버지</u> 가 된다. (4) <u>모세</u> 는 아버지가 된다.	מֹשֶׁה לְאָב 아버지로 모세	לְאָב מֹשֶׁה 모세 아버지로

위의 표에서 (1)번의 번역은 주어와 술어의 위치와는 상관없이 주어진 명사문장이 정상적인 어순이라고 보았을 때의 번역이며, (2)-(4)번의 번역은 ‘강

2) 본 연구자는 성서히브리어 명사문장은 표면적으로는 나타나지 않으나 심층적으로 나타날 수 있는 의미론적 범주가 크게 세 가지(이다, 있다, 되다)임을 밝힌 바 있다. 권성달, “‘to be’에 상응하는 우리말과 여러 언어에서의 비교연구”, 『언어학』 16:2 (2008), 69-91.

3) 성서히브리어는 시제가 없는 언어이며, 문맥에 따라 ‘과거’, ‘현재’, ‘미래’의 번역이 모두 가능하나 여기서는 편의상 ‘현재’로 번역했다. 여기서 볼드체와 음영과 밑줄은 ‘강조’나 ‘부각’을 나타내기 위한 표현 방법이다. 만일 볼드체나 음영이나 밑줄과 같은 표현 방법을 사용하지 않는다면, ‘이집트에 있는 이는 바로 모세다’, ‘바로 그가 모세다’ 등과 같은 표현으로 강조를 나타낼 수 있을 것이다.

조’ 등과 같은 특별한 목적을 갖는 문장으로 본 번역이다. (2)번은 주어가 강조된 번역이며, (3)번은 술어가 강조된 번역이며, (4)번은 주어와 술어가 모두 강조된 번역이다.

기존의 성서히브리어 학자들이 명사문장의 어순을 보는 견해에는 일부 문제점이 발견된다. 어떤 명사문장이 정상적, 혹은 비정상적인 문장인가에 대한 일치점이 없으며, 어순에 영향을 미치는 요인을 구체적으로 제시하지 못한다는 점과, 또한 그들의 견해에 반하는 예외가 너무 많다는 점이다. 기존 학자들의 견해에 따르면 (1)번 번역과 (3)번 번역이 가능하며, (4)번 번역의 경우는 ‘세 구성소 명사문장’과 같이 주어와 술어 이외의 또 다른 요소가 포함된 문장에서 가능한 번역이므로 주어와 술어만을 포함하는 ‘두 구성소 명사문장’에서는 불가능한 번역이다. ‘주어’가 강조된 (2)번 번역의 경우는 기존 학자들 중 명사문장에서 ‘주어’의 강조를 언급하는 학자가 아직 없으므로 새롭게 시도되는 번역이라 할 수 있다.

이처럼 성서히브리어 명사문장에서 어순이 성서해석에 지대한 영향을 끼침에도 불구하고 성서히브리어 학계에서 이에 대한 명확한 청사진을 제시하지 못하고 있는 것이 현실이다. 그 이유는 다음 두 가지로 요약할 수 있다. 첫째, 성서히브리어는 2-3천 년 전의 언어이기 때문에 현대의 언어학적인 이론과 감각으로는 완벽한 해결책을 제시할 수 없다는 것이다. 성서히브리어 학자들마다 명사문장의 어순에 대한 견해를 제시하기는 하지만 어느 견해도 예외 없는 견해가 없으며 늘 반론의 여지가 있다. 둘째, 성서히브리어 학계에서 명사문장의 어순에 대한 언급은 많지만 그에 대한 체계적이고 심도 있는 연구가 이루어지지 않았다는 것이다.

따라서 본 연구에서는 성서히브리어 명사문장의 어순에 영향을 미칠 수 있는 중요한 요인들을 문장의 종류, 시대, 의미론적 범주, 동질문장/비동질문장, 독립절/종속절, 의문문/평서문, 시제⁴⁾, 한정성, 주어와 술어의 형태론적 범주 등으로 보고, 이런 각각의 요인들이 명사문장에서의 어순과 실제로 상관관계가 있는지, 있다면 어느 정도 관계가 있는지를 통계적인 방법을 통해 체계적으로 분석함으로써 성서히브리어 명사문장의 어순에 대한 분명한 청사진을 제공할 것이다. 또한 성서히브리어 명사문장의 어순에 대한 학자들의 견해가 얼마나 타당한지 그 적합성도 검토할 것이다.

4) 대다수의 학자들은 성서히브리어가 시제가 없는 언어인 것에 동의하나, 일부 소수 학자들이 성서히브리어에도 시제가 있다고 주장하므로 성서히브리어 명사문장의 어순에 영향을 미칠 수 있는 요인에 시제도 검토 대상으로 두었다.

2. 연구 방법

본 연구에서는 통계적 방법을 새롭게 도입하였으며 중요한 연구 방법으로 활용한다. 성서히브리어에 대한 많은 이론들은 충분한 자료를 기초하지 않은 이론으로만 그치는 경우가 많다. 2-3천 년 전의 언어를 불충분한 자료에 근거한 언어적 이론만으로 추론하기란 거의 불가능하며, 위험성도 매우 높다. 아무리 뛰어난 학자라도 그 학자의 직감을 신뢰하기란 때론 어렵다. 어떠한 이론도 예외 없는 이론은 없다고 보며, 그 예외들은 늘 반론의 빌미를 제공한다. 또한 동일한 주제를 놓고도 서로 상반된 이론이 등장하며, 학자들의 일반적인 동의를 얻는 것이 어려운 경우가 많다. 성서히브리어도 예외는 아니다. 아직도 많은 이론들이 서로 치열한 공방 중에 있으며, 본 연구의 주제인 명사문장의 어순에 대한 것도 마찬가지이다.

풍부한 1차 자료를 근거로 한 통계적인 분석은 이론적이고 추상적이며 예측에 근거한 분석이 아니기 때문에 그만큼 위험성도 감소된다. 통계학에서는 자료의 정확도와 신뢰도가 생명이다. 부정확하거나 신뢰할 수 없는 자료에 근거한 통계는 아무런 가치가 없다. 뿐만 아니라 통계 처리 과정에서의 실수나 잘못된 통계처리 방법의 사용 또한 위험 요소라 할 수 있다. 그러나 분명한 자료에 근거한 통계적 방법을 통한 접근은 이론적인 추론을 통한 접근보다는 훨씬 더 사실에 접근할 수 있는 가능성이 높다.

본 연구에서는 주제와 관련하여 역사서 중 특정 텍스트를 선택하여⁵⁾ 모든 명사문장을 어순과 함께 조사하되 문장의 종류(독립절/종속절, 서술체/대화체/목록, 평서문/의문문), 시대(표준 성서히브리어/후기 성서히브리어), 의미론적 범주(이다/있다/되다), 문장의 성격(동질문장/비동질문장), 시제(과거/현재/미래), 한정성, 주어와 술어의 형태론적 범주 등이 명사문장의 어순과 상관관계가 있는지, 만일 상관관계가 있다면 어느 정도 있는지를 구체적인 수치를 통해 분석함으로써 명사문장의 어순을 결정하는 요인을 파악할 것이다.

5) 본 연구를 위해 사무엘하, 열왕기상, 역대상, 역대하를 샘플로 선택한 것은 우리의 연구 주제인 명사문장의 어순이 두 시대(표준 성서히브리어 시대와 후기 성서히브리어 시대)에 따라 차이점을 보이는가를 조사해 보기 위함이다. 샘플로 선정된 성경이 두 시대를 대변한다는 견해에 동의하지 않는 학자들이 있으나, 두 시대의 성서히브리어는 ‘단어’의 사용 빈도수 면에서 확연한 차이를 보이고 있으므로 우리는 사무엘서/열왕기서와 역대서가 두 시대를 대변한다는 견해를 받아들인다. 이와 관련된 자세한 사항은 다음 책들을 보라. R. Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (Missoula.: Scholars Press, 1976); A. Bendavid, *Parallels in the Bible* (Jerusalem: Carta, 1972); Young Ian, *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology* (London; New York: T&T Clark International, 2003).

자료 수집과 분석을 원활하게 하기 위해서 성경 관련 소프트웨어들인 어코던스 9.5, 바이블웍스 9.0, 그리고 마이크로소프트 엑셀 2007이 중요한 도구들로 사용된다. 특히 본 연구에 있어서 어순과 다른 요인과의 상관관계를 조사하기 위해 반드시 필요한 통계 전문 소프트웨어인 SAS(Statistical Analysis System)가 사용된다.⁶⁾ 이러한 여러 컴퓨터 프로그램들은 수천 개의 문장을 조사하고 정리하는 데 있어서 필수적인 도구들이며, 통계처리 과정에서 발생할 수 있는 실수를 최소화시키는 데 중요한 역할을 하게 될 것이다.

3. 학자들의 견해

본 주제와 관련하여 국내 성서 학자들의 연구는 아직까지 미미하며, 국외 히브리어 학자들 중에서도 본 주제를 체계적이고 심도 있게 다룬 학자는 많지 않다. 본 주제와 관련된 학자들의 견해는 다음과 같이 세 가지로 요약할 수 있다.

(1) 성서히브리어 명사문장의 기본 어순은 주어-술어이며, 그 반대의 순서인 술어-주어의 순서는 술어를 강조하기 위한 순서이다. 이 견해는 가장 오래된 견해로서 성서히브리어 명사문장의 자연스럽고 정상적인 어순은 주어-술어이며, 그 외의 순서는 모두 강조를 위한 것이라고 본다. 이 견해를 따르는 학자들은 다음과 같다.

- 알브레흐트(C. Albrecht, 1888), 게제니우스(W. Gesenius, 1910), 호프타이저(J. Hoftijer, 1973), 메르베(C. H. J. Merwe, 1999), 부쓰(R. Buth).

(2) 성서히브리어 명사문장의 어순이 주어-술어일 때는 주어가 술어의 정체를 파악하는 문장이고, 술어-주어의 순서일 때는 주어가 술어를 서술하거나

6) 특히 본 연구에서는 상관관계를 조사하기 위해 교차분석(Crosstabulation)이라는 통계학 기술을 사용하며, 교차분석은 범주형 변수(Categorical Variables)를 분석하기 위해 한 변수의 범주를 다른 변수의 범주에 따라 빈도를 교차분석하는 교차표를 작성하고 두 변수 간의 독립성과 관련성을 분석하는 기법이다. 예를 들어 “화를 잘 내는 사람들이 심장병에 더 잘 걸릴까?”에 대한 질문에 대답하기 위해 화를 내기 위해 움츠리는 정도를 측정한 값(Spielberger Trait Anger Scale)과 심장병(CHD - coronary heart disease) 두 변수를 사용하여 그들의 관계를 분석하는 것인데 카이제곱(Chi-Square)과 P-값(P-Value)이라는 수치를 통해 상관관계를 파악하게 된다. 이와같은 분석을 위해 SAS와 같은 전문 프로그램은 필수적이다. 일반적으로 P-값이 0.01보다 적으면 두 변수는 상관관계가 있다고 말한다. 좀 더 자세한 설명을 위해서는 스토크스(M. E. Stokes, C. S. Davis, and G. G. Koch, *Categorical Data Analysis Using the SAS System* [Cary: SAS Institute Inc., 1995] 18-23, 59-79)와 무어(D. S. Moore, *Statistics Concepts and Controversies*, 5th ed. [New York: W. H. Freeman and Company, 2001], 438-445, 469-484)를 보라.

분류하는 문장이다. 이러한 견해의 대표적인 학자는 앤더슨으로, 그는 성서히브리어 명사문장을 정체과약적(identification) 문장과 분류(classification) 문장으로 나누고, 정체과약적 문장은 주어-술어의 순서를 갖고 분류 문장일 경우에는 술어-주어의 순서를 갖는다고 한다.⁷⁾ 이 견해를 따르는 학자들은 다음과 같다.

- 앤더슨(F. I. Andersen, 1970), 월키-오코너(Waltke & O'Connor, 1990), 쯔비(T. Zewi), 윌리엄스(R. J. Williams, 2007).

(3) 성서히브리어 명사문장의 어순은 주어-술어, 술어-주어로 자유롭다. 이런 견해를 가지는 대표적인 학자는 무라오카로, 그는 본 주제와 관련하여 비교적 심도 있는 연구를 하였다. 창세기, 사사기, 사무엘상의 총 453문장에 대한 통계조사(단순 통계)를 하여 주어-술어의 어순(313개)과 술어-주어의 어순(140개)을 제시하며, 어순에 있어서의 자유로움을 주장한다. 이 견해를 따르는 학자들은 다음과 같다.

- 무라오카(T. Muraoka, 1985), 데이비슨(A. B. Davidson, 1985), 블라우(J. Blau, 1993), 그로스(W. Gross, 1999).

4. 어순 결정 요인의 자료와 분석

본 연구에서는 성서히브리어 명사문장의 어순에 관한 연구를 통계적으로 분석하기 위해 사무엘하, 열왕기상, 역대상, 역대하에 나오는 모든 성서히브리어 문장을 1차 샘플자료로 선택하여 범주별로 분류하였다. 선택된 텍스트에서 동사문장, 명사문장, 하야문장, 분사문장의 분포를 살펴보았더니 다음과 같이 나타났다.

<표 2>

문장종류	동사문장	명사문장	하야문장	분사문장	기타문장 ⁸⁾	합계
빈도수	7084	1135	549	353	87	9208
백분율	76.9%	12.3%	6.0%	3.8%	0.9%	100%

7) 여기서 ‘정체과약 문장’이란 ‘그는 모세다’와 같이 주어와 술어의 지시물(referent)이 동일한 문장을 말하며, ‘분류 문장’이란 ‘그는 히브리인이다’, ‘그는 위대하다’ 등과 같이 주어와 술어의 지시물이 동일하지 않는 문장을 말한다. 대부분의 학자들이 그러한 용어를 사용하나 무라오카는 ‘분류’ 대신 ‘서술/묘사’(description)라는 용어를 사용하며, 본 연구에서는 ‘동질문장’, ‘비동질문장’ 등의 용어가 가장 적절하다고 본다.

8) 여기서 기타 문장이란 예쉬(עֵשׂו) 아인(אֵינִי) 히네(הִנֵּנִי) 오드(אֹדֶךָ)를 포함하는 문장을 가리킨다.

위 표에서 조사된 총 9208문장 중 12.3%에 해당하는 1135개의 명사문장을 문장 성분(주어, 술어 등)의 개수에 따라 분류해 보았더니, 다음과 같은 결과가 나타났다.

<표 3>

문장 성분의 개수에 따른 분류	한 구성소 명사문장	두 구성소 명사문장	세 구성소 명사문장	합계
빈도수	151	968	16	1135
백분율	13.3%	85.3%	1.4%	100%

세 구성소 명사문장은 주어와 술어 외에 제3의 요소가 추가된 것으로 제3의 요소에 대한 학자들의 견해가 다양할 뿐 아니라 그 주제가 방대하므로 따로 취급하는 것이 바람직하다.⁹⁾ 한 구성소 명사문장은 주어나 술어가 생략되어 한 성분만 나타나므로 주어와 술어의 순서를 다루는 본 연구에는 적절하지 않다. 따라서 본 연구에서는 주어와 술어가 뚜렷하게 나타나는 968개의 문장을 분석 대상으로 한다. 이 968개의 두 구성소 명사문장에서 주어와 술어의 순서만을 살펴보면 다음과 같은 결과가 나타난다.

<표 4>

주어와 술어의 어순	주어-술어	술어-주어	합계
빈도수	646	322	968
백분율	66.7%	33.3%	100%

위 표에 따르면 두 구성소 명사문장의 어순은 ‘주어-술어’가 ‘술어-주어’보다 약 2배 정도 더 높게 나타난다고 할 수 있다. 그러나 이 통계 자료를 가지고 성서히브리어 명사문장의 정상적인 어순은 ‘주어-술어’라고 할 수는 없다. 왜냐하면 ‘술어-주어’의 어순이 33.3%나 되기 때문이다.¹⁰⁾ 따라서 본 연구에서는 어떤 변수가 성서히브리어 명사문장의 어순에 영향을 미치는지를 살펴보기 위해 다양한 요소를 고려해 보았다.

9) 세 구성소 명사문장에 대해서는 다음 글을 보라. 권성달, “성서히브리어 세 구성소 명사문장에 관한연구”, 『성경원문연구』 33 (2013), 7-33.

10) 통계학 학계에서 대부분 인정하는 유의 수준은 ‘0.05’인데(최소주의자들은 ‘0.01’을 주장하기도 함) 이는 어떤 현상이 95%를 넘을 경우(최소주의자에 의하면 99%) ‘그렇다’고 단정지어 말할 수 있다는 의미이다.

4.1. 서술체/대화체/목록

문장의 종류 중 서술체/대화체/목록이 어순에 영향을 미치는지를 살펴보았더니 다음과 같은 결과가 나타났다.¹¹⁾

<표 5> Chi-Square 54.9051 P-Value <.0001

서술체/대화체/목록과 어순	주어-술어	술어-주어	합계
서술체	291 67.2%	142 32.8%	433 100%
대화체	144 52.0%	133 48.0%	277 100%
목록	209 82.3%	45 17.7%	254 100%
합계	644 66.8%	320 33.2%	964 100%

<표 5>를 통계 전문 프로그램인 SAS에서 교차분석을 해보면 서술체/대화체/목록과 어순은 서로 상관관계가 있는 것으로 나타났다. 즉 서술체/대화체/목록이라는 변수는 어순에 영향을 미친다는 것이다. 그러나 SAS의 분석은 세 변수를 합쳐서 분석하기 때문에 세부적으로 어떤 변수가 더 영향을 미치는지, 혹은 덜 영향을 미치는지는 알 수 없다. 따라서 이 세 변수를 각각 분석해 볼 필요가 있다.

<표 5>에 의하면 서술체에서는 ‘주어-술어’의 어순이 ‘술어-주어’의 어순보다 2배 정도 높게 나타나며, 이는 <표 4>에 나타난 비율과 비슷하다. 대화체에서는 ‘주어-술어’의 어순과 ‘술어-주어’의 어순이 거의 비슷한 비율로 나타났다. 목록에서는 ‘주어-술어’의 어순이 ‘술어-주어’의 어순보다 4배 정도 높은 것으로 나타났다. 이것은 어순에 영향을 미치는 변수는 서술체가 아닌 대화체와 목록임을 말해주는 것이다. 대화체와 목록이 구체적으로 어떻게 영향을 미치는지를 살펴보기 위해 세부적으로 조사해 보았다.

대화체를 성격에 따라 분류하여 어순과의 관계를 살펴보았더니 다음과 같은 결과가 나타났다.

11) 서술체/대화체/목록과 어순에 대한 고려에서는 운문으로 분류된 네 문장이 제외되었다. 여기서 ‘목록’이란 ‘...의 아들은 ...이다’와 같이 사람의 이름을 나열하는 문장의 형식을 말한다.

<표 6> Chi-Square 11.2678 P-Value 0.0237

대화체 종류와 어순	주어-술어	술어-주어	합계
기도문	8 32.0%	17 68.0%	25 100%
서술적	83 61.0%	53 39.0%	136 100%
설명적	28 41.8%	39 58.2%	67 100%
예언적	3 50.0%	3 50.0%	6 100%
의문적	22 51.2%	21 48.8%	43 100%
합계	144 52.0%	133 48.0%	277 100%

예언적, 의문적 대화에서는 <표 4>의 비율과 비슷하게 나타났으나 서술적인 대화에서는 ‘주어-술어’의 어순이 약간 높게 나타났고 설명적인 대화나 기도문에서는 ‘술어-주어’의 어순이 높게 나타났다. 즉 예언적, 의문적, 서술적인 대화는 어순에 큰 영향을 미치지 못하며 설명적인 대화나 기도문이 어순에 영향을 미치는 요인이라는 것이다.

목록의 경우 어순에 절대적으로 영향을 미치는 주어와 술어의 형태론적 범주가 있음을 파악하였으며, 그 결과는 다음과 같다. 술어가 지시대명사와 고유명사구와 수사일 때는 항상(100%) ‘술어-주어’의 어순을 갖는다. 주어가 지시대명사, 인칭대명사, 쿨(구)일 때는 항상(100%) ‘주어-술어’의 어순을 갖는다. 또한 술어가 접미명사일 경우는 ‘술어-주어’의 어순(82.4%)이 ‘주어-술어’의 어순(17.6%)보다 훨씬 더 높은 비율로 나타났다.

따라서 전체적으로는 서술체/대화체/목록이 어순에 영향을 미친다고 할 수 있다.

4.2. 시대

표준 성서히브리어 시대와 후기 성서히브리어 시대에 따라 성서히브리어 명사문장의 어순이 영향을 받는지를 살펴보았더니 다음과 같은 결과가 나타났다.¹²⁾

12) 여기서 표준 성서히브리어 시대와 후기 성서히브리어 시대를 나누는 기준은 바벨론 유수로

<표 7> Chi-Square 16.2285 P-Value <.0001

시대와 어순	주어-술어	술어-주어	합계
표준 성서히브리어	253 59.8%	170 40.2%	423 100%
후기 성서히브리어	393 72.1%	152 27.9%	545 100%
합계	646 66.7%	322 33.3%	968 100%

<표 7>에서 SAS로 교차분석을 해보면 시대와 어순은 서로 상관관계가 있다고 말할 수 있다. 그러나 이러한 결과는 시대와 어순이 상관관계가 있기 때문이 아니라 서술체/대화체/목록과 어순이 상관관계가 있기 때문이다. 그 이유는 후기 성서히브리어에 해당하는 ‘역대상’에는 목록이 차지하는 비율이 지나치게 높은 반면, 표준 성서히브리어에 해당하는 ‘사무엘하’와 ‘열왕기상’에는 목록이 차지하는 비율이 매우 낮아서 표준 성서히브리어와 후기 성서히브리어의 서술체/대화체/목록 비율에 전체적으로 영향을 주기 때문이다.¹³⁾

그러므로 후기 성서히브리어에서 역대상을 제외한 역대하만 다시 조사해보았더니, 다음과 같은 결과가 나타났다.

<표 8> Chi-Square 0.0086 P-Value 0.9263

시대와 어순	주어-술어	술어-주어	합계
표준 성서히브리어	253 59.8%	170 40.2%	423 100%
후기 성서히브리어 (역대하)	98 59.4%	67 40.6%	165 100%
합계	351 59.7%	237 40.3%	588 100%

역대하의 자료만 조사해 보았더니, 표준 성서히브리어에서의 비율과 거의 비슷하게 나타났으며 SAS의 교차분석에서도 시대와 어순이 상관관계가 전혀 없는 것으로 나타났다. 따라서 성서히브리어 명사문장의 시대는 어순에 영향을 미치지 않는다고 볼 수 있다.

사무엘하, 열왕기상, 열왕기하가 표준 성서히브리어 시대에 해당하며 역대상과 역대하는 후기 성서히브리어 시대에 해당한다.

13) 254개의 문장 중 10개의(3.9%) 문장만이 표준 성서히브리어 시대에서 나타나고 나머지는 후기 성서히브리어에 해당하는 ‘역대상’에서(96.1%) 나타난다.

4.3. 명사문장의 의미론적 범주

명사문장의 의미론적 범주와 어순이 어떤 관련성이 있는가를 살펴보기 위해 의미론적 범주에 따라 살펴보았더니 다음과 같은 결과가 나타났다.

<표 9> Chi-Square 1.0340 P-Value 0.5963

의미론적 범주와 어순	주어-술어	술어-주어	합계
이다	471 66.2%	241 33.8%	712 100%
있다	170 68.0%	80 32.0%	250 100%
되다	5 83.3%	1 16.7%	6 100%
합계	646 66.7%	322 33.3%	968 100%

SAS의 교차분석에 의하면 명사문장의 의미론적 범주는 어순과 상관관계가 없는 것으로 나타났다. <표 9>에 있는 의미론적 범주 ‘이다’와 ‘있다’의 비율은 전체 평균과 비슷하므로 어순에 영향을 미치지 않지만, ‘되다’에서는 ‘주어-술어’의 어순이 83.3%로 전체 평균인 66.7%보다 높게 나타나 어순에 영향을 미치는 것으로 보이거나 빈도수가 높지 않아 큰 의미를 두기는 어렵다. 따라서 명사문장의 의미론적 범주는 어순에 영향을 미치지 않는다고 할 수 있다.

4.4. 동질문장/비동질문장

명사문장에서 동질문장과 비동질문장은 의미론적 범주 중 ‘이다’의 범주만 해당이 되며 동질문장/비동질문장이라는 변수가 어순에 영향을 미치는지를 살펴보았더니 다음과 같은 결과가 나타났다.

<표 10> Chi-Square 110.0201 P-Value <.0001

동질/비동질과 어순	주어-술어	술어-주어	합계
동질문장	278 87.2%	41 12.9%	319 100%
비동질문장	188 49.6%	191 50.4%	379 100%
합계	466 66.8%	232 33.2%	698 100%

동질문장/비동질문장과 어순은 상관관계가 있는 것으로 나타났다. 즉 동질문장에서는 ‘주어-술어’의 어순이 ‘술어-주어’의 어순보다 높은 비율로 나타나고 비동질문장에서는 ‘주어-술어’의 어순과 ‘술어-주어’의 어순이 비슷한 비율로 나타났다. 그러므로 동질/비동질문장은 어순에 영향을 미친다고 할 수 있다.

이 결과는 우리가 사용하는 동질문장과 비동질문장이라는 용어 대신에 정체파악문장(identification)과 분류문장(classification)이라는 용어를 사용하는 학자들의 견해와는 차이가 있는 것이다. 그들은 정체파악문장(동질문장)에서는 ‘주어-술어’의 순서를 갖고 분류문장(비동질문장)에서는 ‘술어-주어’의 순서를 갖는다고 한다. 동질문장에서는 ‘주어-술어’의 어순이 높은 비율로 나타나므로 어느 정도 동의할 수 있으나,¹⁴⁾ 비동질문장에서는 ‘주어-술어’의 어순과 ‘술어-주어’의 어순이 거의 비슷한 비율로 나타나므로 그들의 결론은 우리의 자료와는 부합하지 않는다고 할 수 있다.

4.5. 독립절/종속절

성서히브리어 명사문장이 독립절이나 종속절이나 하는 것이 어순에 영향을 미치는 지를 살펴보았더니 다음과 같은 결과가 나타났다.

<표 11> Chi-Square 26.2739 P-Value <.0001

독립절/종속절과 어순	주어-술어	술어-주어	합계
독립절	601 69.4%	265 30.6%	866 100%
종속절	45 44.1%	57 55.9%	102 100%
합계	646 66.7%	322 33.3%	968 100%

독립절/종속절과 어순에서는 두 변수가 상관관계가 있는 것으로 나타났다. 독립절에서는 전체 비율과 비슷한 수치가 나타났으나, 종속절에서는 ‘술어-주어’의 어순이 ‘주어-술어’의 어순보다 조금 더 높은 것으로 나타났다. 또한 종속절 내에서 종속절의 종류(원인절, 목적절, 관형절 등)와 어순의 상관관계를 살펴보았더니 서로 관계가 없는 것으로 나타났다. 그러나 종속절 내에서

14) 동질문장에서 ‘주어-술어’의 어순이 87.2%라는 높은 비율로 나타나는 것은 사실이나 ‘정체파악문장(동질문장)에서는 주어-술어의 순서를 갖는다’고 단정지어 말하는 것은 위험한 일이다. 각주 9번을 보라.

의미론적 범주는 어순과 상관관계가 있는 것으로 나타났다.

<표 12> Chi-Square 19.1693 P-Value <.0001

의미론적 범주와 어순 (종속절 내에서)	주어-술어	술어-주어	합계
이다	24 31.6%	52 68.4%	76 100%
있다	20 80.0%	5 20.0%	25 100%
되다	1 100%	0 0%	1 100%
합계	45 44.1%	57 55.9%	102 100%

의미론적 범주 ‘되다’의 경우 빈도수가 너무 낮아 의미를 부여하기 힘들고, ‘이다’의 경우 ‘술어-주어’의 어순이 전체적인 비율보다 12.5% 더 높은 반면, ‘있다’의 경우 ‘주어-술어’의 어순이 ‘술어-주어’의 어순보다 4배나 더 높은 것으로 나타났다.

명사문장의 의미론적 범주와 어순과의 관계를 독립절/종속절의 변수와 함께 살펴보았더니, ‘이다’와 ‘되다’의 범주에서는 비슷하게 나타난 반면 ‘있다’의 변수에서는 ‘독립절’에서는 전체 비율과 비슷하게 나타났으나 ‘종속절’에서는 ‘주어-술어’의 어순이 80%로 ‘술어-주어’의 비율(20%)보다 훨씬 더 높게 나타났다. 따라서 의미론적 범주와 어순과의 관계에서는 ‘있다’의 범주 중 ‘종속절’에서만 상관관계가 있는 것으로 결론을 내릴 수 있다.

종속절 내에서 동질문장/비동질문장의 변수 역시 어순에 영향을 미치는 것으로 나타났다.

<표 13> Chi-Square 17.0262 P-Value <.0001

동질/비동질과 어순 (종속절 내에서)	주어-술어	술어-주어	합계
동질문장	11 84.6%	2 15.4%	13 100%
비동질문장	14 24.1%	44 75.9%	58 100%
합계	25 35.2%	46 64.8%	71 100%

중속절 내에서 동질문장은 독립절과 중속절을 모두 포함한 전체 비율과 비슷하게 어순의 비율이 나타났으나 비동질문장에서는 ‘술어-주어’의 비율이 매우 높게 나타났다.

4.6. 의문문/평서문

의문문/평서문과 어순의 상관관계를 살펴보았더니 다음과 같은 결과가 나타났다.

<표 14> Chi-Square 15.1959 P-Value <.0001

의문문/평서문과 어순	주어-술어	술어-주어	합계
의문문	18 40.0%	27 60.0%	45 100%
평서문	628 68.0%	295 32.0%	923 100%
합계	646 66.7%	322 33.3%	968 100%

의문문/평서문과 어순은 상관관계가 있는 것으로 나타났다. 평서문의 경우 <표 4>의 결과와 큰 차이가 없으나 의문문의 경우 ‘술어-주어’의 어순이 ‘주어-술어’의 어순보다 더 높은 것으로 나타났다. 이것은 ‘술어-주어’의 어순을 갖는 총 27개의 의문문이 의문사를 갖는 경우가 19개(70%)이며 이런 현상은 의문사가 문두에 오는 성질과 의문문이 술어로 사용되는 경우가 많기 때문인 것으로 분석된다.

따라서 의문문/평서문에서 평서문은 어순에 영향을 미치지 않으나 의문문은 어순에 영향을 미친다고 할 수 있다.

4.7. 시제

시제와 어순의 상관관계를 살펴보았더니 다음과 같은 결과가 나타났다.

<표 15> Chi-Square 38.2163 P-Value <.0001

시제와 어순	주어-술어	술어-주어	합계
과거	466 73.4%	169 26.6%	635 100%
현재	162 53.1%	143 46.9%	305 100%
미래	18 64.3%	10 35.7%	28 100%
합계	646 66.7%	322 33.3%	968 100%

시제와 어순은 상관관계가 있는 것으로 나타났다. 즉 현재에서는 ‘주어-술어’의 어순과 ‘술어-주어’의 어순이 비슷한 비율로 나타난 반면, 미래(64.3%)와 과거(73.4%)에서는 ‘주어-술어’의 어순이 ‘술어-주어’의 어순보다 더 높은 것으로 나타났다. 그러나 시제가 어순에 직접적인 영향을 미쳤다고 보기는 다른 요인 때문인 것으로 보인다. 서술체/대화체/목록과 어순과의 상관관계 분석에서, 대화체는 두 어순이 비슷한 비율로 나타났으나 서술체(67.2%)와 목록(82.3%)에서는 ‘주어-술어’의 어순이 ‘술어-주어’의 어순보다 높게 나타났다. 서술체(87.5%)와 목록(89.4%)에서는 과거 시제가 많이 나타나는 반면 대화체에서는 현재 시제가 84.7%로 많이 나타났다.

독립절/종속절과 어순의 상관관계 분석에서는 종속절이 ‘술어-주어’의 어순으로 많이 나타났다. 독립절에서는 ‘주어-술어’의 어순이 많이 나타났고 과거 시제가 많이 나타났으며(69.2%), 종속절에서는 현재 시제가 많이 나타났다(63.7%).

의문문/평서문과 어순의 상관관계 분석에서는 의문문에서 ‘술어-주어’의 어순으로 많이 나타났고, 평서문에서는 ‘주어-술어’의 어순이 많이 나타났다. 의문문에서는 현재 시제가 매우 많이 나타났고(97.8%), 평서문에서는 과거 시제가 많이 나타났다(68.9%).

따라서 시제는 어순에 영향을 미친다고 할 수 없다.

4.8. 한정성

성서히브리어 명사문장에서 주어와 술어의 한정성이 어순과 상관관계가 있는지를 살펴보았더니 다음과 같은 결과가 나타났다.

<표 16> Chi-Square 63.3605 P-Value <.0001

한정성과 어순	주어-술어	술어-주어	합계
주어>술어 ¹⁵⁾	213 53.8%	183 46.2%	396 100%
주어=술어	319 80.4%	78 19.6%	397 100%
주어<술어	0	0	0
합계	532 67.1%	261 32.9%	793 100%

주어와 술어의 한정성과 어순은 서로 상관관계가 있는 것으로 나타났다. 주어와 술어의 어순에 관계없이 술어의 한정성이 주어의 한정성보다 높은 경우는 한 차례도 없었다는 것이 특징으로 나타났는데, 이는 명사문장에서 주어와 술어를 선정할 때의 기준과 관련된 것으로 어떤 경우라도 술어의 한정성이 주어의 한정성보다 높을 수는 없다는 것이다.¹⁶⁾ 주어와 술어의 한정성이 동일한 경우에는 ‘술어-주어’의 어순보다는 ‘주어-술어’의 어순이 높은 비율로 나타났고, 주어의 한정성이 술어의 한정성보다 높은 경우에는 두 어순이 비슷한 비율로 나타났다. 이 결과는 동질문장/비동질문장과 어순의 상관관계와 비슷한 것으로 이는 동질문장/비동질문장은 한정성과 밀접한 관련이 있기 때문이다.

따라서 주어와 술어의 한정성은 어순에 영향을 미친다고 할 수 있다.

4.9. 주어와 술어의 형태론적 범주

주어와 술어의 형태론적 범주와 어순의 상관관계를 살펴보기 위해 주어와 술어의 형태론적 범주의 빈도수가 높은 것을 위주로 살펴보았더니 다음과 같은 결과가 나타났다.

15) ‘주어>술어’란 주어의 한정성이 술어의 한정성보다 높은 것을 말하고, ‘주어=술어’란 주어와 술어의 한정성이 동일한 것을 말하며, ‘주어<술어’란 술어의 한정성이 주어의 한정성보다 높은 것을 말한다.
 16) 한정성과 주어, 술어 선정에 관하여는 줄저(권성달, “성서히브리어 명사문장에서의 한정성에 관한 연구”, 『성경원문연구』 29 [2011], 7-32.)를 보라.

4.9.1. 주어의 형태론적 범주

<표 17> Chi-Square 108.9025 P-Value <.0001

주어의 형태론적 범주와 어순	주어-술어	술어-주어	합계
고유명사구	146 90.1%	16 9.9%	162 100%
고유명사	83 61.9%	51 38.1%	134 100%
인칭대명사	69 53.1%	61 46.9%	130 100%
접미명사	70 55.1%	57 44.9%	127 100%
접미명사구	28 93.3%	2 6.7%	30 100%
비한정명사	48 49.5%	49 50.5%	97 100%
비한정명사구	12 66.7%	6 33.3%	18 100%
한정명사	62 65.3%	33 34.7%	95 100%
한정명사구	23 60.5%	15 39.5%	38 100%
지시대명사	36 94.7%	2 5.3%	38 100%
‘쿨’(구)	39 90.7%	4 9.3%	43 100%

주어의 형태론적 범주와 어순의 상관관계는 전체적으로 매우 높은 것으로 나타났다. 어떤 경우에도 ‘주어-술어’의 어순보다 ‘술어-주어’의 어순이 더 많이 나타난 경우는 없었으며, 주어가 비한정명사인 경우 두 어순의 비율이 가장 비슷하게 나타났고, 주어가 인칭대명사나 접미명사인 경우에도 두 어순의 비율은 비슷한 것으로 나타났다. ‘주어-술어’의 어순이 90% 이상 매우 높은 비율로 나타난 경우는 지시대명사(94.7%)가 가장 높았으며, 다음으로 접미명사구(93.3%), 쿨구(90.7%), 고유명사구(90.1%)의 순서로 나타났다. 따라서 주어의 형태론적 범주는 어순에 큰 영향을 미친다고 할 수 있다.

4.9.2. 술어의 형태론적 범주

<표 18> Chi-Square 236.2704 P-Value <.0001

술어의 형태론적 범주와 어순	주어-술어	술어-주어	합계
전치사구	189 65.6%	99 34.4%	288 100%
고유명사	194 92.8%	15 7.2%	209 100%
고유명사구	31 83.8%	6 16.2%	37 100%
비한정명사	81 57.4%	60 42.6%	141 100%
비한정명사구	13 61.9%	8 38.1%	21 100%
형용사	33 53.2%	29 46.8%	62 100%
수사	36 78.3%	10 21.7%	46 100%
접미명사	15 38.5%	24 61.5%	39 100%
지시대명사	0 0%	36 100%	36 100%
의문사	0 0%	23 100%	23 100%
한정명사	21 100%	0 0%	21 100%
한정명사구	12 100%	0 0%	12 100%
부사	5 35.7%	9 64.3%	14 100%

술어의 형태론적 범주와 어순의 상관관계는 전체적으로 매우 높은 것으로 나타났으며, 주어의 형태론적 범주와 어순의 상관관계보다 훨씬 더 높은 비율로 나타났다. 주어가 고유명사나 고유명사구의 경우에는 ‘주어-술어’의 어

순이 고유명사(61.9%)보다는 고유명사구(90.1%)에서 훨씬 더 높은 비율로 나타났다. 술어가 고유명사나 고유명사구일 경우에는 ‘주어-술어’의 어순이 고유명사구(83.8%)보다는 고유명사(92.8%)에서 더 높은 비율로 나타났다. 술어가 전치사구, 비한정명사(구), 형용사, 수사인 경우에는 큰 특징이 나타나지 않았다.

술어의 형태론적 범주와 어순의 관계에서는 주어의 형태론적 범주와는 달리 ‘술어-주어’의 어순이 많이 나타났다. 술어가 접미명사(61.5%)나 부사(64.3%)인 경우에는 ‘술어-주어’의 어순이 조금 더 나타났다. 술어가 지시대명사나 의문사인 경우에는 ‘술어-주어’의 어순이 절대적(100%)으로 나타났다. 또한 술어가 한정명사나 한정명사구인 경우에는 ‘주어-술어’의 어순이 절대적(100%)으로 나타났다. 따라서 술어의 형태론적 범주는 어순에 큰 영향을 미친다고 할 수 있다.

4.10. 앤더슨의 견해에 대한 평가

명사문장의 어순에 대해 가장 심도 있게 연구한 대표적인 학자는 앤더슨이다. 그는 명사문장의 어순에 관한 법칙을 다음과 같이 아홉 가지로 소개한다.¹⁷⁾

법칙1. 주어와 술어가 모두 한정되어 있을 때, 정체과약적 문장¹⁸⁾에서는 주어-술어의 순서이다.

법칙2. 정체과약적 문장에서 여분의 대명사는 술어 전에 온다.

법칙3. 분류문장에서 술어-주어의 순서에서는 술어가 주어보다 상대적으로 비한정적이다.

법칙4. 분류문장에서 여분의 대명사는 술어 다음에 오며 법칙2와는 대조를 이루나 법칙3을 지킨다.

법칙5. 분류문장의 상황절은 법칙3, 4와는 대조적으로 주어-술어의 순서를 갖는다.

법칙6. 대명사 접미를 갖는 명사가 술어일 때 주어-술어의 순서(법칙1)는 대명사 접미를 갖는 명사가 한정명사로서 정체과약적 문장이며, 술어-주어의 순서(법칙3)는 대명사 접미를 갖는 명사가 비한정명사로서 분류문장이다.

17) F. I. Andersen, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch* (New York: Abindon Press, 1970), 39-49.

18) 앤더슨이 사용하는 ‘정체과약적 문장’이란 용어에 대해서 본 논문에서는 ‘동질문장’이란 용어로 사용한다.

법칙7. 술어가 분사(구)일 때, 평서문에서의 순서는 주어-술어이다.

법칙8. 술어가 분사(구)일 때 술어-주어의 순서는 기원문(precative) 문장에서 선호한다.

법칙9. 평서문의 주어가 부정사일 때 순서는 술어-주어이다. 술어는 항상 비한정명사이다.

위 아홉 개의 법칙 중 법칙2와 법칙4는 세 구성소 명사문장에 대한 것이며 법칙7과 법칙8은 분사문장에 대한 것이므로 본 주제와 관련된 법칙은 5개(법칙1, 3, 5, 6, 9)로 그 5개의 법칙을 각각 본 논문의 자료 및 분석과 비교하여 평가해 보면 다음과 같다.

(1) 그는 명사문장의 어순을 한정성과 동질/비동질문장(정체파악/분류문장)이라는 변수에서 주로 분석하였고 술어가 접미명사일 때와 주어가 부정사일 때만을 고려함으로 다른 많은 경우의 변수를 고려하지 못했다는 점을 지적할 수 있다.

(2) 법칙1은 대체로 맞으나 특히 술어가 접미명사인 경우 많은 예외가 발견된다.

(3) 법칙3에 대해서는 예외를 발견할 수 없었다. 따라서 법칙3과 대조를 이루는 법칙5에 대한 평가는 내릴 수 없었다.

(4) 법칙6은 법칙1과 관련된 것으로 많은 예외가 발견되었다.

(5) 법칙9에 해당하는 경우의 문장은 본 논문의 자료에서는 총 9개가 있다. 그 중 8개는 술어-주어의 순서이고, 1개는 주어-술어의 순서이므로 법칙으로 삼기에는 위험하다고 할 수 있다.

5. 나가는 말

성서히브리어 명사문장의 어순은 단순하게 취급할 수 없다. 전체적으로 ‘주어-술어’의 어순(66.7%)이 ‘술어-주어’의 어순(33.3%)보다 더 높게 나타난다고 하여 ‘주어-술어’의 어순이 정상적인 어순이라 말할 수는 없다. 어순에 영향을 미치는 변수를 다각도로 살펴보아 신중하게 결정해야만 한다. 통계학계의 이론을 받아들일 경우 본 논문의 분석에서 ‘어순에 영향을 미친다’고 단정적으로 말할 수 있는 것은 다음 네 가지 경우뿐이다.

(1) 목록 텍스트에서 술어가 지시대명사, 고유명사구, 수사일 때는 ‘술어-주

어'의 어순(100%)을 갖는다.

(2) 목록 텍스트에서 주어가 지시대명사, 인칭대명사, 쿨(구)일 때는 '주어-술어'의 어순(100%)을 갖는다.

(3) 술어가 한정명사나 한정명사구일 때는 '주어-술어'의 어순(100%)을 갖는다.

(4) 술어가 지시대명사나 의문사일 때는 '술어-주어'의 어순(100%)을 갖는다.

앞의 네 가지 경우 외에도 어순에 영향을 미치는 변수가 많기는 하지만 그 비율이 95%를 넘지 않으므로 단정적으로 말할 수는 없고 가능성이 '매우 높다', '높다', '대체로 그렇다', '낮다', '매우 낮다' 등으로 표현해야 할 것이다.

<주제어>(Keywords)

명사문장, 어순, 주어/술어, 성서히브리어, 계사.

Nominal Sentences, Word Order, Subject/Predicate, Biblical Hebrew, Copula.

(투고 일자: 2014년 8월 1일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<참고문헌>(References)

- 권성달, “‘to be’에 상응하는 우리말과 여러 언어에서의 비교연구”, 『언어학』 16:2 (2008), 69-91.
- 권성달, “성서 히브리어 명사문장에서의 한정성에 관한 연구”, 『성경원문연구』 29 (2011), 7-32.
- 권성달, “성서 히브리어 세 구성소 명사문장에 관한 연구”, 『성경원문연구』 33 (2013), 7-33.
- Albrecht, C., “Die Wortstellung im habräischen Nominalsatz”, *ZAW* 8 (1988), 249-263.
- Andersen, F. I., *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*, New York: Abingdon Press, 1970.
- Bendavid, A., *Parallels in the Bible*, Jerusalem: Carta, 1972.
- Blau, J., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1993.
- Buth, R., “Word Order in the Verbless Clause”, C. L. Miller ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew – Linguistic Approaches*, Indiana: Eisenbrauns, 1999, 79-108.
- Davidson, A. B., *Hebrew Syntax*, 3rd ed., Edinburgh: T.& T. Clark, 1985.
- Gesenius, W., Kautsch, E., and Cowley, A. E., *Gesenius’ Hebrew Grammar*, the Late E. Kautsch, ed., A. E. Cowley, rev., New York: Oxford University Press, 1910.
- Gross, W., “Is There Really a Compound Nominal Clause in Biblical Hebrew?”, *The Verbless Clauses in Biblical Hebrew - Linguistic Approaches*, C. L. Miller, ed., Indiana: Eisenbrauns, 1999, 19-49.
- Hoftijzer, J., “The Nominal Clause Reconsidered” [rev. of F. I. Andersen’s the Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch], *Vetus Testamentum* 23 (1973), 446-510.
- Merwe, C. H. J. van der, Naudé, Jackie A., and Kroeze, Jan H., *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Moore, D. S., *Statistics Concepts and Controversies*, 5th ed., New York: Freeman and Company, 2001.
- Muraoka, T., *Emphatic words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem: The Magnes Press, 1985.
- Polzin, R., *Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, Montana: Scholars Press, 1976.
- Stokes, M. E., Davis, C. S., and Koch, G. G., *Categorical Data Analysis Using the SAS System*, Cary: SAS Institute Inc. 1995.
- Waltke, B. K. and O’Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Indiana: Eisenbrauns, 1990.

Williams, R. J., *Williams' Hebrew Syntax*, 3rd ed., Revised and Expanded by Beckman, J. C., Toronto: University of Toronto Press, 2007.

Young Ian, *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, London; New York: T&T Clark International, 2003.

Zvi, T., "Syntactical Modifications Reflecting the Functional Structure of the Sentence in Biblical Hebrew" (written in Hebrew), Ph.D. Dissertation, Hebrew University of Jerusalem, 1990.

<Abstract>

A Study on the Word Order in the Nominal Sentences of Biblical Hebrew

Sung-Dal Kwon
(Westminster Graduate School of Theology)

Word order in Biblical Hebrew nominal sentences is one of the most important themes that have been addressed for the past 100 years in the discipline of Biblical Hebrew linguistics. It can be said that the correct understanding of ‘word order’ has enormous influence on the interpretation of the Bible because the word order of ‘predicate-subject’ as well as ‘subject-predicate’ frequently occur actually in Biblical Hebrew and the interpretation of texts can differ depending on what is the normal word order. With semantic categories of nominal sentences, definiteness, morphological categories of subjects and predicates, characters of sentences (identification and non-identification sentences), types of sentences (matrix and subordinate clauses, predicative and interlocutory styles, and declarative and interrogative sentences), syntactic structures (kinds of sentences, use of particular particles, and use of relative pronouns) etc. as important factors that can have influence on word order in Biblical Hebrew nominal sentences, this study tries to approach word order in Biblical Hebrew nominal sentences by systematically analyzing whether, and how far if any, such factors actually have a correlation with word order in nominal sentences.

As a result of the statistical analysis of word order in Biblical Hebrew nominal sentences based on precise data along with diverse variables, we can draw the following conclusions.

- (1) In prayer texts, different from other interlocutory sentences, the order of ‘predicate-subject’ occurs about twice as much as that of ‘subject-predicate’.
- (2) In list texts, the proportion of ‘subject-predicate’ turns out to be high (82.3%).
- (3) There is a correlation between identification/non-identification sentences and word order.
- (4) There is a correlation between independent/subordinate clauses and word

order.

(5) There is a correlation between interrogative/declarative sentences and word order.

(6) There is a correlation between definiteness and word order.

(7) There is a very high correlation between morphological categories of subjects/predicates and word order. The word order is of ‘subject-predicate’ when the morphological category of the subject is demonstrative pronoun (94.7%), suffixal noun phrase (93.3%), ‘kol’-phrase (90.7%), and proper noun (90.1%).

When the morphological category of the predicate is proper noun (92.8%), the word order is of ‘subject-predicate.’ Also, in cases where the predicate is a definite noun or a definite noun phrase, the word order of ‘subject-predicate’ absolutely accounts for 100%. When the morphological category of the predicate is demonstrative pronoun or interrogative pronoun, the word order of ‘predicate-subject’ absolutely accounts for 100%.

(8) Variables that don’t have influence on word order in Biblical Hebrew nominal sentences are periods (Standard Biblical Hebrew and Late Biblical Hebrew) and semantic categories (simple be, exist, and become). Though tense and word order appear to have a correlation, we can say that there is no correlation between tense and word order since such a phenomenon appears because other variables have relations with tense rather than because tense itself has influence on word order.

누가복음-사도행전의 φόβος(‘두려움’/‘무서움’)에 대한 이해와 번역

정창욱*

1. 서론

신약성경에 종종 등장하는 명사인 φόβος는 다음과 같이 여러 가지 의미를 전달해 준다: 놀람, 위협, 공포/무서움(terror), 경계, 경외/두려움(reverence), 존경(respect).¹⁾ 이 가운데 주로 사용되는 의미는 ‘공포/무서움’과 ‘경외/두려움’이라고 할 수 있다. 그렇다면 이 두 개념은 어떻게 조화를 이루며 사용될 수 있는 것일까? 우선 이 단어들의 한글 의미부터 분명하게 정의할 필요성이 있다. 한글 ‘경외’는 무슨 의미일까? 이것은 공포/무서움과는 어떻게 다른가?²⁾ ‘경외’를 국어사전은 ‘공경하면서 두려워함’으로 뜻을 풀어준다.³⁾ 이것은 단순히 무서워 겁에 질려 떠는 공포와는 다르다. 그러면 ‘무서움’과 ‘두려움’의 차이는 무엇인가? 이 두 단어의 의미를 국어사전은 다음과 같이 설명한다. ‘두려움’은 ‘두려워하다’와 관련있는데, ‘꺼리거나 무서워하는 마음을 가짐’ 혹은 ‘상대를 공경하고 어려워함’이라는 의미를 전달한다. 공포심의 개념도 있으나 ‘경외’와 유사한 의미로도 사용되는 것이다. 영어로 표현하자면 ‘awe’ 또는 ‘fear’라고 할 수 있으며, 이런 의미에서 ‘두려움’은 ‘무서움’과는 다르다.⁴⁾ ‘무서움’은 ‘무서워하다’와 ‘무섭다’와 관련

* Vrije Universiteit Amsterdam에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 총신대학교 신약신학 교수. cwjung21@gmail.com.

1) BDAG에 따르면, 이 명사는 기본적으로 ‘위협’을 의미하며 위협과 관련된 반응으로서 공포를 가리킨다. 더 나아가, 이런 반응의 결과로 만들어지는 무서움, 경고, 놀람의 의미까지 전달하며 거기서 한 걸음 더 나아가 하나님을 향해서 표현하는 ‘경외/외경’을, 인간에 대해서는 ‘존경’을 표현해 주는 단어로 설명한다. BDAG, 1062를 참조하라. 이와 같은 이해는 리델과 스코트(H. G. Liddell & R. Scott)의 고전헬리어 사전에서도 그대로 나타나서, 이 단어의 기본적인 뜻을 ‘panic fear’로 제시한다. H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1843; 9th 1958), 1947.

2) 본 논문의 한글 단어에 대한 정의는 국립국어원에서 편찬한 『표준국어대사전』에 근거한 것이다. 이 사전은 웹사이트에서 사용이 가능하다. <http://stdweb2.korean.go.kr/main.jsp>.

3) 이 사전에 따르면, 경외와 비슷한 의미를 전달하는 말로 ‘외경’이나 ‘존외’를 들 수 있다.

이 있으며, 이것은 사전적으로 ‘어떤 대상에 대하여 꺼려지거나 무슨 일이 일어날까 겁을 냄’이라는 의미를 전달한다. 영어로는 ‘terror’, ‘being terrified/frightened’로 표현할 수 있다. 이와 같은 설명에 근거하여 둘 사이의 차이를 엄밀하게 구별해 보자면 ‘두려워하다’는 무서워하는 마음을 갖는다는 의미를 전달하기도 하지만 공경과 어려움의 감정이 있을 때 사용하고, 무서워하는 것은 그런 감정 없이 겁을 내고 꺼리는 모습을 그려준다고 볼 수 있다. 따라서 서로의 의미를 구별하기 위하여 ‘무서움’은 ‘공포’로 ‘두려움’은 ‘경외’로 각각 설명해 볼 수 있다.⁵⁾

앞서 설명한 대로, 헬라이어 명사 φόβος는 이렇게 ‘무서움’ 혹은 ‘두려움’이라는 뜻을 나타낸다고 할 수 있다. 그렇다면 과연 이 명사가 문맥에 따라 전달해 주고 있는 그 의미를 한글 성경은 올바르게 이해하여 번역하고 있는가? 이 같은 질문에 답을 찾기 위해 연구를 진행하되, 모든 신약성경을 살펴보기보다는 누가복음-사도행전을 중심으로 논의의 해 나가하고자 한다. 빈도수로 보자면 신약에서 φόβος는 47번 등장하는데 그 중에서 누가복음-사도행전에 12번 나타난다(눅 7번, 행 5번).⁶⁾ 특히 이 명사가 다른 세 개의 복음서 전체에서 불과 7번 쓰인 반면에 누가복음에만 7번 등장한다. 게다가 누가복음과 사도행전은 서로 다른 시대 배경 속에서 일어난 사건을 동일한 저자가 기록하고 있다. 곧 예수님의 지상 생애와 예수님의 죽음/부활 후의 배경을 각각 가지고 있어서 보다 다양한 맥락 속에서 사용되기에 그런 용례들을 비교 연구할 수 있다. 따라서 누가복음과 사도행전에 나타난 φόβος를 어떻게 이해해야 하는지, 또한 그에 따라 어떻게 번역해야 하는지를 연

4) 영어 단어 ‘fear’는 공경하면서 두려워하는 것을 포함한다고 볼 수 있다. 이에 대한 자세한 사항은 아래 각주 10번을 참조하라.

5) ‘두렵다’에 대한 설명은 국어사전에서 볼 수 있는 대로 다음과 같이 제시해 볼 수 있다: ‘(무엇이) 두렵고’의 ‘두렵고’는 형용사 ‘두렵다’의 활용형으로, “어떤 대상을 무서워하여 마음이 불안하고/마음에 꺼리거나 염려스럽고”라는 뜻을 나타내고, ‘(무엇을) 두려워하고’의 ‘두려워하고’는 동사 ‘두려워하다’의 활용형으로, “꺼려하거나 무서워하는 마음을 갖고/상대를 공경하고 어려워하고”라는 뜻을 나타낸다.

<참고> ‘두렵다’, ‘두려워하다’의 용례

나는 아무것도 두려울 것이 없었다./앞날이 두렵다.

그는 나를 두려워하고 있다./버릇없이 자란 아이들이 어른을 두려워할 줄 모른다.

6) 누가복음-사도행전에서 ‘두려움’에 해당하는 ‘φόβος’ (주격)이 많이 사용된다: φόβος- 신약 전체 12번 중 7번 (눅 3번, 행 4번, 다른 복음서에는 없음; 롬 2번, 요일 2번, 계 1번); φοβου- 9번 중 2번 (눅 2번, 마 3번, 막 1번.); φόβω (Luk 8:37, BNT) 10번 중 2번 (눅 1번, 행 1번, 다른 복음서들에는 없음) φοβου- 15번 중 1번 (눅 1번, 막 1번; 요한복음에 3번 쓰이는데 모두 ‘두려움 때문에’란 의미로 διά와 함께 사용되며, 나머지는 바울서신 6번, 다른 서신 2번, 계시록 2번). 이상과 같은 통계치를 나타낸다. 참조, 동사형의 명령법 φοβου는 신약에 13번 쓰이는데 그 중에 7번이 누가복음-사도행전에 등장한다.

구하고자 한다.⁷⁾

2. 예수님의 탄생 기사에 세 가지 사건 속 사람들의 반응

예수님의 잉태와 탄생을 기록하고 있는 누가복음 1, 2장에서 이 명사는 세 번 등장한다. 신적 존재로서 하나님의 아들이신 메시야의 탄생과 관련하여 사람들의 반응을 묘사하면서 누가는 ‘두려움’이나 ‘무서움’을 의미하는 명사 φόβος를 사용한다. 이 명사의 신약과 누가복음에서의 빈도수를 생각할 때 1, 2장에 세 번이나 등장하는 것은 의미가 있다. 하나님의 아들의 탄생과 관련되어 있는 사건들을 그 당시 사람들이 어떠한 마음으로 받아들였는지를 보여주기 때문이다. 그렇다면 이 명사는 세 곳의 문맥에서 각각 어떠한 의미를 전달해 주는가?

2.1. 세례 요한의 잉태 고지(눅 1:12)

요한의 잉태와 출생과 관련하여, 천사가 요한의 아버지 사가랴에게 나타났을 때 사가랴가 보인 반응을 기록하면서 누가는 φόβος를 사용한다:

καὶ ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδὼν καὶ φόβος ἐπέπεσεν ἐπ’ αὐτόν.

사가랴가 보고 놀라며 무서워하니 (『개역개정』)

이 구절의 뒷부분을 『개역』과 『개역개정』은 ‘무서워했다’로 번역하는 반면에, 나머지 네 개의 한글 역본 곧 『표준』, 『새번역』, 『공동』, 『공동개정』은 ‘두려움에 사로잡혔다’로 번역한다. 이렇게 무서워/두려워하고 있을 때 천사는 13절에서 사가랴에게 ‘무서워/두려워하지 말라’고 명령한다. 이 때 φόβος의 동사형이 사용된다. 이것을 『개역』과 『개역개정』은 ‘무서워하지 말라’로 번역하고 나머지 네 개의 역본은 ‘두려워하지 말라’로 표현한다. 이것은 바로 앞 구절인 우리가 지금 다루고 있는 12절에서 사용된 명사의 번역을 반영하여 그대로 했다고 볼 수 있다. 과연 그렇다면 사가랴는 두려워한 것인가 무서워한 것인가? 사가랴의 상황을 고려해 볼 때 공포에 가까운 감정을 느꼈다고 판단해 볼 수 있다. 12절에 함께 쓰인 ταρασσῶ의 의미는 급격한 혼란과 당혹감을 담고 있다.⁸⁾ 게다가 신약에서 이 동사는 ‘무서워

7) 참고로 동사형 φοβέομαι의 빈도수는 다음과 같다: 마 18번, 막 10번, 눅 18번, 행 11번, 요 3번 그 외 10. 총 70번 중 누가복음-사도행전에 29. 명사와 동사를 합친 수는 다음과 같다: 마 21번, 막 11번, 눅 25번, 요 6번.

8) BDAG는 이 동사의 수동태가 ‘be troubled, frightened, terrified’의 의미를 전달한다고 설명하

하다’라는 의미를 표현하기도 한다(마 14:26 [병행구절 막 6:50]). 또한 그때 사가라는 혼자 있었기 때문에 경외심보다는 간이 떨어질 만큼 놀라서 무서운 마음이 들었을 것이다.⁹⁾ 이상과 같은 사항들을 고려해 볼 때 사가라의 12절의 반응은 두려움보다는 무서움에 더 가깝다고 볼 수 있다. 영어 성경은 거의 모두 명사 ‘fear’를 사용하면서 동사와 함께 묶어서 ‘fear fell upon him’으로 쓰거나 ‘was seized(gripped) with fear’로 번역한다. 이것은 이 부분의 헬라이어 구문을 볼 때 적합하다고 여겨진다. 한 가지 주목할 것은 이 영어 단어 ‘fear’는 경외심을 함께 담을 수도 있으나 무서움을 표현할 수도 있다는 것이다.¹⁰⁾ 보다 분명하게 ‘외경심’이란 뜻을 전달하고자 했다면 ‘awe’같은 단어를 사용했을 것이다. 그래서 모든 영어 성경이 이 단어를 썼다는 것은 이 부분에서 ‘무서움’의 감정이 더 압도적이라고 번역자들이 생각했음을 보여준다.¹¹⁾

결론적으로 12절에서 이 명사는 ‘두려움’보다는 ‘무서움’을 표현해 주며 따라서 『표준』, 『새번역』, 『공동』, 『공동개정』처럼, ‘두려움’이란 의미를 전달하는 것으로 번역하는 것은 바람직하지 못하다. 물론, ‘두려워하다’도 ‘무서워하다’라는 의미를 전달할 수는 있으나, 이 광경에서 보다 분명하게 ‘무서움’, ‘공포’로 쓰는 것이 더 타당해 보인다. 그러므로 이 부분에서는 『개역』과 『개역개정』의 번역이 원문의 의미를 적절하게 전달해 주고 있다고 판단해 볼 수 있다.¹²⁾

면서 본 구절을 그 예로 들고 있다. 이 동사의 수동태가 마가복음 6:50에 등장하는데, 이것은 예수께서 물 위로 걸어오시자 제자들이 유령인 줄 알고 보인 반응이다. 따라서 이 단어는 겁에 질린 모습을 표현해 준다. 또한 누가복음 24:38에서도 사용되는데 예수께서 부활하신 후 제자들에게 나타나자 어리둥절하여 겁에 질린 모습을 그려준다. 따라서 사가라는 천사의 등장에 유령을 본 것처럼 놀랐음을 알 수 있다.

- 9) 마샬(I. H. Marshall)은 이 구절에서 이 동사가 분명하게 ‘to terrify’를 의미한다고 설명한다. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 55.
- 10) 언뜻 보면 ‘fear’는 우리말로 ‘공포’에 가깝다. 하지만 Merriam Webster 사전에 따르면 이 동사는 to have a reverential awe of <fear God> (...에 대해서 공경하는 두려움을 갖는 것<하나님에 대한 두려움>)이라는 용법으로도 사용된다. 이 사전은 다음의 웹사이트에서 이용할 수 있다. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/>
- 11) NRSV는 앞의 동사 곧 *ταράσσω*의 과거 수동태를 ‘was terrified’로 번역하여 이 부분에서 사가라가 느끼는 감정이 ‘공포’에 가까운 것임을 표현해 준다.
- 12) 누가복음 1:30에서도 천사가 마리아에게 ‘무서워/두려워 말라’고 말한다. 『개역』과 『개역개정』은 ‘무서워 말라’로 나머지는 ‘두려워 말라’로 번역한다. 이 때 KJV를 제외한 영어 성경은 모두 ‘do not be afraid’로 옮겨 놓았다. 그런데 흥미롭게도 1:12에 무서워/두려워했다고 묘사된 사가라의 경우와는 달리 마리아가 무서워/두려워했다는 직접적 표현은 없다. 그저 단순히 29절에서 동사 *διαταράσσω*를 사용하여 그런 뉘앙스를 간접적으로 전달하기는 하는데 이 동사는 ‘(대단히) 당혹스러워하다’, ‘혼동스러워하다’는 의미를 전달한다. 신약에서 ‘무서워하다’라는 의미를 전달하는 12절에 사용된 같은 어원의 동사 *ταράσσω*와는 달리 그

2.2. 사가랴의 입 열림에 대한 사람들의 반응(눅 1:65)

1장 65절에서도 요한의 출생 후 사가랴의 입이 열리자, 사람들에게 ‘두려움/무서움’(φόβος)이 생긴다:

Καὶ ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος τοὺς περιοικοῦντας αὐτούς, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ὄρεινῃ τῆς Ἰουδαίας διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα.

그 근처에 사는 자가 다 두려워하고 이 모든 말이 온 유대 산골에 두루 퍼지매 (『개역개정』)

『개역』과 『개역개정』, 그리고 『표준』과 『새번역』은 모두 ‘두려워했다’로 번역하는 반면에 『공동』, 『공동개정』은 ‘무서운 생각마저 들었다’로 번역한다. 그런데 흥미롭게도 이 구절에서 많은 영어 성경은 φόβος를 ‘fear’로 번역하지만 NIV, NJB, NLT 등은 ‘awe’로 번역한다.¹³⁾ 이것은 사가랴의 천사 방문의 경우와는 달리 이 부분에서 무언가 ‘경외심’이 포함되어 있다고 이 영어 성경의 번역자들이 판단했음을 보여준다.

사가랴가 병어리로 있다가 요한의 작명 때에 입이 열리고 하나님을 찬양하기 시작하자 사람들이 보여준 반응은 공포와 무서움으로 보기는 어렵다. 또한 58절의 사람들의 반응이 즐거워하는 것이었음을 함께 고려할 때 더욱 그렇다. 기적적인 요한의 잉태와 사가랴의 말문 막힘, 그리고 요한의 출생과 사가랴의 입 열림의 사건은 유대인이었던 사가랴 주변 사람들에게 공포보다는 무언가 경이로움과 기대를 갖게 해주는 것이었으리라고 판단해 볼 수 있기 때문이다. 사가랴가 제사장이었고 경건하여 의로운 사람이었다는 사실에 비추어 볼 때 그의 주변의 사람들도 종교적으로 신앙심이 깊은 사람들이었다고 생각해 볼 수 있다.¹⁴⁾ 그래서 이 명사는 이 구절에서 ‘두려

런 의미로 사용되지 않아서, 그 속에 두려움/무서움의 감정이 있는지 분명치 않다. 따라서 1:12처럼 문맥이 분명하게 그런 감정을 가졌으리라는 것을 지지해 주지 않는다. 그러므로 마리아에게 천사가 ‘두려워하지 말라’라고 말한 것으로 번역하는 것이 더 바람직해 보인다.

- 13) 앞서 설명한 대로 ‘fear’가 하나님에 대한 경외심을 표현할 수 있기 때문에, 많은 영어 성경들이 φόβος를 위의 두 구절에서 ‘fear’로 번역했다고 판단해 볼 수 있으며, 한글 성경도 비슷한 개념으로 ‘두려워’하는 것으로 이해했다고 볼 수 있다. 따라서 대부분의 영어 성경이 65절에서 ‘fear’를 쓴 이유는 그 속에 ‘경외심’이 포함되어 있었기 때문이라고 설명할 수도 있다. 하지만 여전히 경외심을 분명히 표현하고자 한다면 ‘awe’를 사용하는 것이 바람직하다.
- 14) 그렇지 않은 경우라 할지라도 제사장이었던 사가랴에게 일어난 경이로운 일들에 대한 사람들의 반응은 ‘공포’라기보다는 그가 섬기는 하나님에 대한 ‘경외’라고 보는 것이 더 타당하다. 그래서 마샬은 이 감정을 ‘하나님의 존재를 느끼게 하는 경외심’(numinous awe)으로 표현한다. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, 89.

움’, ‘경이로움’, ‘경외심’을 의미하는 것으로 보는 것이 더 타당해 보인다. 따라서 『공동』, 『공동개정』의 번역은 올바르게 고쳐질 필요성이 있다고 판단해 볼 수 있다.¹⁵⁾ 또한 다른 한글 성경들도 ‘경외심을 갖게 되었다’로 번역하는 것에 대해 생각해 볼 필요가 있다.

2.3. 천사의 출현에 대한 목자들의 반응(눅 2:9)

들판에서 양들을 돌보던 목자들에게 천사들이 나타났을 때 목자들이 보인 반응은 어떻게 이해해야 하는가? 2:9는 이렇게 적고 있다:

καὶ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς,
καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν.

주의 사자가 곁에 서고 주의 영광이 그들을 두루 비추매 크게 무서워
하는지라 (『개역개정』)

이 구절에서 목자들은 무서워/두려워하는데 그 이유는 천사가 나타나고 주님의 영광이 그들을 둘러싸고 비추고 있었기 때문이다. 목자들의 반응을 번역하면서 『개역』과 『개역개정』은 ‘무서워하다’로, 『표준』과 『새번역』은 ‘두려워하다’로, 『공동』과 『공동개정』은 ‘겁에 질려 떨다’로 번역한다. 여기서 한 가지 고려해야 하는 것은 함께 쓰인 동사와 형용사다: ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν. 동일한 의미를 전달하는 동사(φοβέω)와 명사(φόβος)를 함께 사용하고 거기에 명사를 수식하는 형용사(μέγαν)를 쓰고 있는 이 표현은 공포를 강조해 주며 따라서 엄청난 공포를 느끼는 장면을 묘사하고 있다고 설명해 볼 수 있다.¹⁶⁾ 따라서 목자들은 아주 무서워하는 모습으로 그려진다. 어두운 들판에 있던 목자들에게 나타난 천사에 대한 반응으로는 두려움보다는 무서움이 더 타당하다고 할 수 있다. 그러므로 『공동』, 『공동개정』이 본문의 의미를 분명하게 전달한다고 판단해 볼 수 있으며, 『개역』과 『개역개정』도 무난한 번역이라 할 수 있다. 반면에, 『표준』과 『새번역』의 ‘두려워하다’는 의미가 약하다고 판단해 볼 수 있다. 사실 영어 성경은 이런 극단적 의미를 전달하기 위해서 이 부분을 다양하게 번역한다: ‘were terribly

15) 흥미롭게도 『공동』, 『공동개정』은 1:30의 마리아에게 하는 천사의 명령을 ‘두려워 말라’로 번역한 반면에 이 부분에서는 ‘무서운 생각마저 들었다’로 이해한다. 객관적인 상황을 따지자면 처녀였던 마리아가 홀로 천사를 맞이했을 때 놀람과 두려움이 더 크지 않았을까? 어쨌든 그 곳에서 ‘두려워 말라’로 번역한 후에 이 곳에서는 ‘겁을 집어먹었다’로 번역하는 것은 이치에 맞아 보이지 않는다.

16) D. L. Bock, *Luke 1:1-9:50* (Grand Rapids: Baker, 1994), 215.

frightened’ (NAS, NAU), ‘were terrified’ (NIV), ‘were greatly afraid’ (NKJV), ‘were sore afraid’ (KJV), ‘were frightened’ (CEV), ‘filled with fear’ (ESV).¹⁷⁾

이와 관련하여 10절도 우리의 관심을 끈다. 그 구절에서 목자들에게 천사가 ‘무서워/두려워하지 말라’고 말하기 때문이다. 『개역』과 『개역개정』은 ‘무서워말라’로 언급하는 반면에 다른 한글 성경들은 모두 ‘두려워 말라’로 번역한다. 특별히 『공동』, 『공동개정』이 9절에서는 ‘겁에 질려 떨다’로 번역하고 10절에서는 왜 ‘두려워하다’로 번역하는지 이해하기가 쉽지 않다. 9절의 번역이 문맥에 맞으므로 10절에서도 일관성을 가지고 ‘무서워하지 말라’ 또는 ‘겁내지 말라/겁에 질려 떨지 말라’로 번역하는 것이 마땅하다고 볼 수 있다.

대부분의 영어 성경은 이 명령법을 번역하면서 ‘do not be afraid’를 사용한다. 그런데 ESV는 이 명령법을 ‘Fear not’으로 이해하고 있다. 이것은 ESV의 전신인 RSV의 번역(‘Be not afraid’)과도 다른 것이며, 또한 ESV가 오직 이곳과 분명히 ‘무서워 말라/공포에 떨지 말라’라는 의미를 전달하는 누가복음 12:7과 32절에서만 이 표현을 사용하기에 설명이 필요하다.¹⁸⁾ 가능한 설명은 9절에서 ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν을 ‘filled with fear’로 번역한 후에 이것의 영향으로 ‘fear not’을 썼다고 보는 것이다. 하지만 다른 부분에서도 헬라어 명사 φόβος가 등장하며 이것을 ESV가 ‘fear’로 번역하기에 이 설명은 설득력이 없다. 그렇다면 결국 ESV는 이 부분에서 목자들의 무서움/두려움은 공포에 가까운 느낌으로 이해했다는 설명이 가능하다. 이것은 올바른 이해라 할 수 있으며, 한글 성경들 중에서 ‘두려워 말라’로 되어 있는 성경은 수정이 필요하다.

2.4. 정리

누가복음의 예수님의 탄생과 관련된 세 가지 사건, 곧 사가랴에게 행한 가브리엘의 요한 잉태 고지, 사가랴의 말문 트임, 목자들에게 나타난 천사, 이 세 사건의 상황은 무서워/두려워할 만한 것이었고, 그런 반응은 타당성이 있었다. 이러한 반응을 표현하기 위해서 누가는 ‘φόβος’를 사용한다. 그

17) 이 구문을 놀란드(J. Nolland)는 ‘were deeply frightened’로 번역하여 ‘공포’의 개념을 분명하게 언급한다. J. Nolland, *Luke 1:-9:20* (Dallas: Word Books, 1989), 97.

18) RSV도 12:7, 32에서는 ‘Fear not’을 사용하는데, 그 부분에서 동사가 분명하게 ‘무서워하다’, ‘공포에 떨다’라는 의미를 전달해 준다: Why, even the hairs of your head are all numbered. Fear not; you are of more value than many sparrows. (12:7); “Fear not, little flock, for it is your Father’s good pleasure to give you the kingdom.”(12:32)

런데 각 상황에서 어떤 미묘한 차이가 발견된다. 사가랴는 천사의 등장에 굉장히 당황하여 놀라며 무서워했을 것이라 생각해 볼 수 있고, 사가랴의 주변에서 소식을 들은 사람들은 요한의 출생과 사가랴의 말문 트임에 놀라워하면서 경외심을 가지면서 두려워했다는 생각을 해 볼 수 있으며, 목자들은 벌어진 현상에 대해 무서워할 만했다고 설명해 볼 수 있다. 결국 무서움/두려움을 느끼는 주체와 그 내용에 따라서 동일한 명사를 사용하더라도 의미상의 차이가 있음을 알 수 있다. 그러므로 첫 번째, 세 번째 사건의 경우에는 ‘무서움’을 강조하는 방식으로, 두 번째 사건은 ‘두려움/경외심’을 강조하는 표현을 가지고 번역하는 것이 바람직하다고 할 수 있다. 그래서 두 번째 경우에, ‘경외심이 생기다’, ‘경외하는 마음이 생기다’ 등으로 이해해 볼 필요가 있다. 또한 목자들의 경우에는 무서워 떠는 모습으로 여겨지기 때문에 ‘겁에 질리다’, ‘공포에 떨다’ 혹은 어느 한글 성경처럼 ‘겁에 질려 떨다’로 번역하는 것이 바람직하다고 여겨진다.

3. 예수님의 기적 사역에 대한 사람들의 반응과 종말 예언 속의 사람들의 반응

예수님의 지상 사역 속에서 기적을 행하실 때에 사람들의 반응 속에 ‘φόβος’가 등장한다. 이 명사는 각 상황 속에서 어떻게 사용되는가? 또한 예수님의 종말에 대한 담화에서도 종말에 사람들의 모습을 그리며 이 명사를 사용하는데, 그때 이것은 어떠한 의미를 전달하는가?

3.1. 중풍병자 치유 사건(눅 5:26)

예수께서 앉아 계신 집의 지붕에 네 사람이 구멍을 뚫고 중풍 걸린 사람을 그 앞에 내려놓자 예수께서 그를 치유해 주신 후에 보여준 사람들의 반응을 누가복음 5:26은 이렇게 기록하고 있다:

καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν καὶ ἐπλήσθησαν φόβου λέγοντες ὅτι εἶδομεν παράδοξα σήμερον.

모든 사람이 놀라 하나님께 영광을 돌리며 심히 두려워하여 이르되 오늘 우리가 놀라운 일을 보았다 하니라 (『개역개정』)

사람들은 예수님의 치유 사역을 보며 심히 두려워/무서워하며 자신들이

‘놀라운 일’을 보았다고 말한다. ‘놀라운 일’은 원문에서는 복수로 παραδόξα로 되어 있다. 그래서 중풍병자가 일어나, 침상을 들고 하나님을 찬양하고, 집으로 걸어 돌아가는 일들을 모두 포괄한다고 볼 수 있다. 이 단어는 70인역에는 몇 번 사용되나 신약에서는 오직 이곳에서만 사용된다.¹⁹⁾ 이 명사는 인간 이성으로는 기대하기 어렵고 이해하기 어려운 특별하고도 기이한 일들을 의미한다. 다시 말해 인간의 상식적인 기준을 넘어서는 일들을 가리킨다.²⁰⁾

이러한 특별한 경이로운 일들을 보고서 백성들은 ‘φόβος’로 가득 채워진다.²¹⁾ 이 때에 ‘채워지다’를 위해 사용된 동사는 수동태로서 ‘신적 수동태’로 이해할 수 있다. 다시 말해 하나님께서 백성들을 ‘φόβος’로 채워주셨던 것이다.²²⁾ 그런 두려움/무서움의 감정이 경이로운 일에 대한 반응이며 또한 하나님과 직접 연결되어 있고 하나님께 사람들이 영광을 돌리고 있음을 보여주기 때문에 이 구절에서 이 명사는 하나님에 대한 ‘경외심’ 또는 그 감정을 나타내는 ‘두려움’으로 번역하는 것이 가장 바람직해 보인다. 이러한 해석은 이 구절 앞부분에 있는 명사 ‘ἔκστασις’의 사용과도 잘 어우러진다. 이 명사는 신약에서 모두 7번 사용되는데, 원래 ‘장소에서 이탈하는 것’(‘being put out of place’)을 의미하며 그래서 ‘황홀경’ 혹은 ‘공포’나 ‘놀라움’을 의미하기도 한다.²³⁾ 이것은 사도행전에 4번 쓰이는데 그 중 세 번은 ‘황홀경’(ecstasy)을 의미한다(10:10, 11:5, 22:17). 하지만 사도행전 3:10에서 당혹스러워하며 의아해서 깜짝 놀람을 뜻한다. 또한 이 단어는 마가복음 16:8에서 혼비백산하여 낮이 나간 모습을 표현해준다.²⁴⁾ 결국 누가복음

19) 이 단어는 70인역에서 5번 사용되는데 ‘믿을 수 없는’이라는 의미로 쓰이기도 하고(Judith 13:13), 또는 ‘기대하지 않은’(2Ma 9:24) ‘역설적인’(paradoxical) (4Ma 2:14) ‘기묘한’(Wis 19:5) ‘이상한’(Sir 43:245) 등의 의미로 사용된다. 이상의 예문에서 보듯이 이 단어는 무언가 정상적이지 않은, 또한 기대하는 것과는 다른, 상식적으로 일어날 수 없는 그 어떤 상태의 일들을 묘사할 때 사용된다.

20) BDAG(763)에 따르면 이 단어는 다음과 같은 의미를 전달한다: ‘Contrary to opinion or exceeding expectation, *strange, wonderful, remarkable*’.

21) 이 부분에서 『개역개정』은 부사인 ‘심히’를 집어넣었는데, 이것은 아마도 ‘두려움이 가득하다’를 의역하여 그렇게 한 듯하다.

22) 누가복음의 문장의 순서를 볼 때 사람들이 이렇게 두려움으로 채워지기 전에 ‘하나님께 영광을 돌렸다’고 설명하고 있다는 데서도 이런 주장의 근거를 찾을 수 있다.

23) BDAG, 309; Liddell & Scott, *A Greek-English Dictionary*, 520.

24) 그곳에서 헬라어는 두 가지 명사를 함께 사용한다: τρόμος και ἔκστασις. 『개역』 성경은 ‘심히 놀라 떨며’라고 번역하여 이 명사의 순서를 바꾸어 놓는데 이것은 한글의 의미를 보다 자연스럽게 만들려는 시도로 읽혀진다. 이 문맥에서는 단순한 두려움/놀람보다는 정신이 빠진 듯한 낮이 빠진 모습으로 볼 수 있다. ‘무서워 떨면서 낮이 나가서’으로 번역해 볼 수 있다.

5:26에서도 깜짝 놀라 경탄해 마지않는 모습을 그려주며 그러면서 사람들이 하나님께 영광을 돌리고 경외심을 나타냈음을 알 수 있다.²⁵⁾

이런 생각의 흐름을 반영하는 듯이, 한글 성경은 모두 ‘두려움’으로 번역하며, 영어 성경 중에 여러 개가 이 명사를 ‘공포’나 ‘두려움’을 모두 나타낼 수 있는 ‘fear’대신에 ‘경외심’을 분명하게 강조해주는 ‘awe’로 번역한다.²⁶⁾ 다만 한 가지 제안하고 싶은 것은 이 헬라어 구문(ἐπλήσθησαν φόβου)을 한글로 번역하면서 ‘큰 두려움에 사로잡혔다’ 혹은 ‘완전히 두려움에 사로잡혔다’로 표현하는 것이다. 이것은 두려움으로 가득찼다는 원문의 의미를 잘 전달해 줄 수 있기 때문이다. 그와 동시에, ‘경외심으로 가득했다’로 번역할 수도 있을 것이다.

3.2. 나인성 과부의 아들 부활 사건(눅 7:16)

예수께서 나인성 과부의 아들을 살려주신 후에 그것을 본 사람들은 다음과 같이 반응했다:

ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι προφήτης μέγας ἤγγερθη ἐν ἡμῖν καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ.

모든 사람이 두려워하며 하나님께 영광을 돌려 이르되 큰 선지자가 우리 가운데 일어나셨다 하고 또 하나님께서 자기 백성을 돌보셨다 하더라 (『개역개정』)

이 구절에서도 앞의 5:26과 마찬가지로 ‘두려움’과 ‘하나님을 영화롭게 하는 것’이 함께 연결되어 있다. 그렇게 볼 때에 이 구절에서도 두려움은 하나님과 깊은 연관이 있음을 알 수 있다. 그래서 모든 한글 성경은 이 부분에서 이 명사를 ‘두려움’으로 이해한다. 하나님을 어려워하면서도 공경하는 마음으로 기대하며 높이는 모습인 것이다. 그런데 5:26과는 약간 다른 경향

25) 보봉(F. Bovon)은 분명하게 하나님에 대한 경외감이 놀라운 일들을 보고 생겨났다고 표현한다. F. Bovon, *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*, C. M. Thomas, trans. (Minneapolis: Fortress, 2002), 184. 피츠마이어(J. A. Fitzmyer)는 앞서 다룬 누가복음 1, 2장의 구절에서는 φόβος 명사를 ‘fear’로 번역하는 반면에 이 구절과 앞으로 본 논문이 다룬 7장 16절에서는 ‘awe’로 번역한다. J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX* (New York; London; Toronto: Doubleday, 1970), 586, 659.

26) RSV, NRSV, ESV, NIV, NJB, NLT. 흥미롭게도 현대적 번역을 추구하는 NJB, NLT가 이 단어를 사용한다는 것이다: filled with awe. 또한 다른 부분에서 이 명사를 ‘fear’로 번역하고 있는 벡(D. L. Bock)도 이 부분에서는 분명하게 이 단어를 ‘awe’로 번역한다. D. L. Bock, *Luke 1:1-9:50*, 487.

이 이 구절의 영어 성경 번역에서 나타난다. 앞의 5장의 예에서 φόβος를 ‘awe’로 번역했던 성경들 중 몇 개는 이 구절에서 이 명사를 ‘fear’로 번역한다(RSV, ESV, NRSV, NLT). 이것은 단순히 문체의 다양성을 위한 선택일 수도 있으나 그보다는 이 문맥에서 이 명사의 의미에 대한 번역자의 해석을 반영해 준다. 5장에서 ‘awe’를 선택하여 단순한 무서움보다는 ‘경외심’을 강조하고자 했을 수 있고 그와는 다르게 7장에서는 ‘fear’를 사용하여 경외심보다는 무서움을 더 많이 표현하려 했을 수도 있다.

사실 백성들이 놀란 이유는 기적의 사건들이 하나님에 의해 일어난 일이라고 생각했기 때문인데, 그 당시 이스라엘 백성들은 당연히 하나님에 대한 경외심을 가지고 있었다. 따라서 두 부분에서 모두 ‘경외심’, ‘두려움’으로 번역하는 것이 무리가 없어 보인다. 그런데 5장의 사건과 7장의 사건 사이의 무게의 차이가 있는 것은 사실이다.²⁷⁾ 5장은 중풍병자의 치유 사건을 기록하고 있고 7장은 나인성 과부의 죽은 아들을 다시 살리신 사건을 기록하고 있다. 둘 다 사람들을 놀라게 하고 무섭고 두려운 마음이 하나님 앞에서 들게 하는 사건들임에는 틀림없으나, 무서움/두려움의 강도는 7장이 훨씬 강하다고 할 수 있다. 게다가 5장에서 반응을 보인 사람들은 예수님의 말씀을 듣기 위해 모여든 사람들이었던 반면에, 7장에서는 장례를 위해 왔다 우연히 광경을 보았던 사람들이다. 이와 같은 사항을 고려해 볼 때 죽은 사람을 살린 7장의 사건에 대한 반응으로 무서움이 강하게 포함되어 있음을 기억할 필요가 있으며, 따라서 7:16에서 이 명사를 ‘무서움’으로 표현하는 것이 바람직하다고 판단해 볼 수 있다. 그래서 함께 쓰인 헬라이어 동사를 고려하여 ‘겁을 먹었다’, ‘무서워했다’로 번역해 볼 수 있을 것이다.²⁸⁾

3.3 거라사인의 땅에서 귀신들린 사람을 고쳐주신 사건(눅 8:37)

27) 이것이 아마도 CEV가 5:26과 7:16을 번역하면서 이 명사에 대해 아주 다르게 이해한 이유일 것이다. 두 구절의 CEV번역을 비교하면 다음과 같다:

Everyone was amazed and praised God. What they saw surprised them, and they said, “We have seen a great miracle today!” (5:26)

Everyone was frightened and praised God. They said, “A great prophet is here with us! God has come to his people.” (7:16)

5장의 경우에 직역이 아니라 의역을 하는데, 명사 φόβος를 ‘surprise’ (놀라다: 그들을 놀라게 했다)를 써서 그 의미를 전달한다. 그 반면에 7장에서는 ‘frighten’의 수동을 써서 ‘겁먹다’라는 의미로 번역한다. 5장은 놀람이 강조되는 반면에 7장은 겁먹어서 두려워하는 모습이 그려지고 있다.

28) ‘무서워하다’에 해당하는 동사의 시제는 과거이며, ‘영광을 돌리다’라는 동사의 시제는 미완료 과거다. 따라서 “사람들이 겁에 질려버렸고 하나님께 영광을 돌리기 시작했다”로 번역하면 무난하다고 볼 수 있다.

예수께서 거라사인의 땅에 가셔서 많은 귀신이 들려 있던 사람을 고쳐주신 후에 그 근처 지역 사람들이 보여준 반응이 8:37에 설명되어 있다:

καὶ ἠρώτησεν αὐτὸν ἅπαν τὸ πλῆθος τῆς περιχώρου τῶν Γερασηνῶν ἀπελθεῖν ἀπ’ αὐτῶν, ὅτι φόβῳ μεγάλῳ συνέιχοντο· αὐτὸς δὲ ἐμβὰς εἰς πλοῖον ὑπέστρεψεν.

거라사인의 땅 근방 모든 백성이 크게 두려워하여 예수께 떠나가시기를 구하더라 예수께서 배에 올라 돌아가실새 (『개역개정』)

한글 성경 중에서 『개역』, 『개역개정』, 『표준』, 『새번역』은 φόβῳ μεγάλῳ συνέιχοντο를 ‘크게 두려워했다’로 이해한다. 반면에 『공동』, 『공동개정』은 ‘몹시 겁을 집어먹었다’로 번역하여 공포심을 더 강조해 준다. 어느 것이 더 적절한 것일까? 이 문맥에서 그 인근의 사람들은 예수님에 대해서 경외하는 마음보다는 공포스러워하고 무서워하는 마음이 훨씬 강했다고 판단해 볼 수 있다. 이 부분의 이적 기사는 앞의 이적 기사와는 확연하게 다른 점이 있다. 우선 이 사건은 하나님의 백성 이스라엘 사람들이 머무는 유대 지역이 아니라 이방인 지역에서 일어났다.²⁹⁾ 그리고 이방 지역에 살던 이방 사람들과 관련하여 일어난 이적 사건이다. 또한 이 구절에 기록된 이적에 대한 반응은 유대인과 예수님에 대해 그리 호의적이지 않던 이방인들의 반응이다. 앞의 두 사건에서는 유대교와 구약의 전통을 따라 하나님을 알던 유대인들의 기적에 대한 반응이었던 반면에 이 부분에서는 하나님을 전혀 알지 못하는 이방인들의 반응을 말해준다.³⁰⁾

또 하나 주목해 볼 것은 여기서 사용된 동사 συνέχω의 의미다. 이 동사는 아주 강한 의미를 전달하여, ‘심하게 누르다’(press hard) 혹은 ‘고통스럽게 하다’(distress)라는 뜻으로 사용된다.³¹⁾ 형용사 μέγα와 함께 쓰여서 엄청난

29) 이 지역이 어디였는가 하는 것은 큰 연구 과제다. 우선 사분확적인 어려움이 있어서 이것이 누가복음처럼 ‘거라사’인지 마태복음처럼 ‘가다라’인지를 결정해야 한다. 이것에 대한 자세한 논의는 본 연구의 범위를 넘어서는 것이기에 더 이상 진행하지 않는다. 다만, 한 가지 분명한 것은 이 지역이 갈릴리 맞은편 지역 이방인들의 영토였다는 사실이다. 이에 대한 자세한 논의를 위해서는 M. Wolter, *Das Lukas-evangelium* (Tuebingen: Mohr Siebeck, 2008), 317을 보라.

30) 스타인(R. H. Stein)은 분명하게 이 사람들이 가졌던 무서움/두려움은 단순히 무시무시한 공포에 지나지 않았으며 따라서 열매를 맺을 수가 없었다고 설명한다. R. H. Stein, *Luke* (Nashville: Broadman, 1992), 258.

31) BDAG, 970-971. 이 단어에 대해 BDAG는 ‘hard press’라는 뜻을 제시하면서 그림 언어로 이렇게 표현한다: ‘to press in and around so as to leave little room for movement.’ 또한 ‘distress, torment’라는 뜻을 제시하면서 ‘to cause distress by force of circumstance’라는 표현을 쓴다. 이것은 굉장히 압박을 받고 고통에 시달리는 모습을 그려준다.

고통과 스트레스에 시달리며 겁에 질린 모습을 그려준다. 그래서 φόβω μεγάλῳ συνείχοντο를 이렇게 직역할 수 있다: ‘무서움(공포)/두려움에 심하게 짓눌려 있었다.’ 이 부분의 해석에서 독일어 성경 중 하나인 EIN은 흥미롭게도 ‘Angst’라는 단어를 사용하여 ‘공포’를 강조하는데 이 단어를 φόβος가 등장하는 다른 부분에서 거의 모든 독일어 성경이 사용하지 않는다.³²⁾ 그러므로 이 부분에서는 ‘무서워하다’로 번역하는 것이 마땅해 보인다. 모든 영어 성경도 예외 없이 이 명사를 ‘fear’로 번역하는데 이것은 정확한 이해라고 할 수 있다. 따라서 『개역』과 『개역개정』, 『표준』과 『새번역』의 이 명사에 대한 이 구절의 번역은 공포나 겁에 질린 모습을 보다 분명하게 묘사하는 표현으로 바꾸는 것이 타당하다고 판단해 볼 수 있다. 그래서 ‘완전히 겁에 질리다’, ‘크게 공포심을 느끼다’ 혹은 ‘대단히 겁을 먹다’로 번역할 것을 제안해 본다.

3.4 종말에 대한 예언(눅 21:26)

예수님의 종말에 대한 예언 속에 이런 내용이 있다:

ἀποψυχόντων ἀνθρώπων ἀπὸ φόβου καὶ προσδοκίας τῶν ἐπερχομένων τῆ οἰκουμένη, αἱ γὰρ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται.

사람들이 세상에 임할 일을 생각하고 무서워하므로 기절하리니 이는 하늘의 권능들이 흔들리겠음이라 (『개역개정』)

이 부분에서 명사 φόβος의 의미는 아주 분명하다. 사람들이 장차 닥칠 일을 생각하면서 공포에 질려 거의 죽을 지경이 되는 모습을 그려준다.³³⁾ 따라서 이 부분에서는 경외심이나 외경심이 들어갈 여지가 없다. 그래서 한글 성경은 모두 ‘무서워하다’나 ‘공포에 떨다’로 번역하며, 영어 성경도 거의 모두 ‘fear’로 번역하고 NIV는 아예 ‘terror’로 번역해 버린다. 이러한 번역은 아주 적절하다고 할 수 있다.

32) 대신 거의 대부분 ‘Furcht’로 번역하여 두려움/경외를 표현한다. 참고로 EIN은 1980년에 출간된 독일어 성경 Einheitsubersetzung의 약자이다.

33) 캐롤(J. T. Carroll)은 이 구절에서 세상 사람들은 공포와 두려움에 고통 받으며 시달릴 것이라고 말해준다고 설명한다. 그러면서 예수께서는 믿는 사람들에게 그 때에 구원의 소망을 가지고 일어나 머리를 들고 명령하고 계심을 언급한다. 그러므로 이 부분에서 이 명사는 분명하게 ‘공포’를 표현해 준다. J. T. Carroll, *Luke* (Louisville: Westminster John Knox, 2012), 420.

3.5 정리

예수님의 기적 사역에 대한 반응에서도 그 사건의 성격과 반응하는 사람들의 종류에 따라서 φόβος는 차별적 의미를 전달한다. 이방인들은 기적에 대해서 ‘공포’의 감정을 느낀다. 그 반면에 유대인들은 경외심을 포함한 무서움을 표현한다. 다만 이 때도 상황에 따라 그리고 대상에 따라 어느 한쪽이 강조되기도 한다. 마지막 구절의 예수님의 종말에 대한 예언에서 ‘불신자’들은 장차 닥칠 환란을 생각하며 반응하는데 이 때 온전히 ‘공포심’을 드러낸다.

4. 사도행전에 등장하는 φόβος의 이해

누가복음에서 무서움/두려움을 나타내는 φόβος는 예수님의 탄생과 사역과 관련하여 일어난 사건에 대해서 유대인들 또는 이방인들이 보여준 반응을 표현하기 위해 사용되었다. 그리고 한번은 종말에 닥칠 재앙에 대한 불신자의 반응과 관련하여 사용되었다. 반면에 사도행전에서는 이제 부활하신 그리스도를 믿는 사람들, 특별히 사도들에 의해 행해진 일들과 관련하여 사람들의 반응을 보여주기 위해 이 명사를 사용한다. 그렇다면 각 문맥에서 이 명사는 어떤 의미를 전달하는가?

4.1. 사도들의 많은 기사와 표적(행 2:43)

사도행전 2:43에 이 명사가 사용되는데 이 구절의 헬라어 구문은 흥미롭다:

ἐγένετο δὲ πάση ψυχῇ φόβος, πολλά τε τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγένετο.

사람마다 두려워하는데 사도들로 말미암아 기사와 표적이 많이 나타나니 (『개역개정』)

앞부분과 뒷부분이 접속사 ‘τε’로 연결되어서 다양한 해석이 가능하다. 우선 φόβος의 의미를 살펴보자면, 한글 성경은 모두 ‘두려워하다’로 이해하며, 거의 모든 영어 성경은 ‘경외심’을 의미한다고 판단하여 ‘awe’로 번역한다. KJV과 NKJV, RSV만이 이것을 ‘fear’로 언급하지만, 이것에 큰 의미를

부여할 필요는 없다. 이 세 성경은 이 명사를 거의 기계적으로 ‘fear’로 번역하기 때문이다. 그런데 흥미롭게도 RSV를 근간으로 하면서도 서로 다른 성향을 나타내는 두 번역본, NRSV와 ESV는 의견을 같이하여 ‘awe’를 사용한다. 이것은 이 부분에서 ‘awe’가 더 바람직함을 입증해준다.³⁴⁾ 여기서 ‘사람마다’로 번역된 단어는 이 맥락에서 믿는 사람들보다는 초대교회 밖에 있던 유대인들을 가리킨다.³⁵⁾ 이 유대인들에게 믿음의 공동체는 ‘두려움/경외심’을 불러 일으켰던 것이다.

그런데 이 구절의 앞뒤 부분의 논리적 연결은 접속사 ‘τε’와 관련하여 애매하다. 이 접속사는 앞뒤 문장을 단순히 연결하는 역할을 하며 따라서 ‘그리고’, ‘그와 같이’ 등의 의미를 전달한다.³⁶⁾ 사도들이 많은 이적과 기사를 일으켰기에 모든 사람들이 무서워했다는 것인지, 아니면 기적의 행함과 사람들의 무서움은 인과 관계 없이 별개였는지 문장 구성상 애매하다. 문법상으로는 후자로 보아야 하지만 논지의 흐름상으로는 전자가 더 적합해 보인다. 이것이 아마도 어떤 사본들에서 43절의 뒤에 φόβος를 다시 한 번 집어 넣은 이유일 것이다.³⁷⁾ 그래서 다양한 번역이 제시된다. NRSV는 앞뒤 문장을 because로 연결하며 여러 영어 역본들은 세미콜론이나 콜론을 넣어서 앞뒤 문장을 연결한다.³⁸⁾ 이렇게 되면 결과적으로 다양하게 해석이 가능하다. 어떻든 두려워하는 상태와 기적과 표적의 행함은 서로 연결이 된다고 볼 수 있다. 사도들이 많은 기적들과 표적들을 행하는 것과 사람들이 그것들을 보면서 두려움을 가진 것 사이에 연관이 있다는 것이다. 따라서 이 문맥에서는 경외심을 포함하고 있는 ‘두려움’으로 보는 것이 적절하다. 하나님께서 사도들을 통해 행하시는 초자연적인 일들을 보고 사람들이 두려운 마음을 가졌던 것이다.

34) 그런데 독일어 성경 중 MNT가 ‘Angst’를 사용한다는 사실이 흥미롭다. 이는 공포와 무서움을 표현해 주기 때문이다. 왜 이 단어를 선택했는지에 대한 연구가 요청된다.

35) D. L. Bock, *Acts* (Grand Rapids: Baker, 2007), 151.

36) BDAG, 993.

37) 이 부분에서 많은 믿을 만한 사본들(Ⓟ 47, Ⓝ, A, C, Y, 326, 1175)이 43절 뒤에 다음과 같은 표현을 첨가하였다: ἐν Ἱηρουσαλήμ, φόβος τε ἦν μέγας ἐπὶ πάντας. 이렇게 될 때에 비로소 이 문장의 논리적 연결은 완전히 보인다. 사도들이 많은 기사와 표적들을 예루살렘에서 행하는 것을 보고 사람들이 두려워했다고 보는 것이 자연스럽기 때문이다. 물론, 더 자연스러운 독법이기에는 이것이 원문일 가능성은 낮다고 할 수 있다. 다만 이 독법은 이 구절의 의미의 불명료성에 대한 사본 필사자들의 고민을 드러내 준다. 이 구절의 독법과 관련해서는 B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: German Bible Society, 2001), 262를 보라.

38) NAS, NAU, NJB, RSV는 세미콜론을 사용하며, 독일어 성경 중 EIN도 세미콜론을 쓴다. 반면에 영어 성경, GNV, KJV, 그리고 독일어 성경 Zuruecher Bibel은 콜론을 쓰고 있다.

4.2. 아나니아와 삽비라 사건(행 5:5, 11)

아나니아와 삽비라가 돈을 숨겨두고 짐짓 모두 바친 척하여 죽음이라는 징벌을 받은 후에 나타난 결과를 5:5와 11절은 이렇게 기록한다.³⁹⁾

ἀκούων δὲ ὁ Ἀνανίας τοὺς λόγους τούτους πεσὼν ἐξέψυξεν, καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας.

아나니아가 이 말을 듣고 엎드러져 혼이 떠나니 이 일을 듣는 사람이 다 크게 두려워하더라 (『개역개정』 5:5)

καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ’ ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα.

온 교회와 이 일을 듣는 사람들이 다 크게 두려워하니라 (『개역개정』 5:11)

이 두 구절에서 이 명사의 의미는 ‘두려움’인가 ‘무서움’인가? 모든 한글 성경은 이 명사를 ‘두려움’으로 이해하여 이렇게 번역한다: ‘크게 두려워하더라’. 이러한 번역은 타당한 것일까? 사실 너무도 충격적이게도 부부인 아나니아와 삽비라가 시간차를 두고 한 날에 죽어버렸다. 베드로의 추상같은 호령 한 마디에 그들은 숨을 거두어 버린다. 이런 장면은 ‘두려움’보다는 ‘무서움/공포’를 표현해 주지 않을까?

우선 이런 두려움이 누구에게 생긴 것인지 결정할 필요성이 있다. 5절에서는 단순히 ‘이 일을 듣는 사람’이라고 되어 있어 애매하나, 11절은 ‘온 교회’와 ‘이 일을 듣는 사람들’을 구분한다. 11절이 이 사건에 대한 종합적 반응에 대한 기록이기 때문에 11절에서 청중이 구체적으로 누구인지를 말해 준다고 볼 수 있다. 결국 청중에 교회의 성도뿐만 아니라 성도가 아닌 사람들도 포함되어 있는 것이라 할 수 있다.⁴⁰⁾ 그렇다면 불신자까지 포함하여 두 사람의 갑작스러운 죽음에 대한 반응으로 적합한 것은 ‘공포’에 가까운 ‘무서움’이 아니었을까? 영어 성경은 거의 모두 ‘fear’로 번역하며 NLT는 한 걸음 더 나아가 의역하여 ‘was terrified’로 번역한다. ‘무서움’이라는 개념이 강하게 나타나는 것이다.⁴¹⁾ 왜냐하면 아나니아와 삽비라가 그냥 죽어

39) 아나니아와 삽비라가 죽음의 벌을 받은 이유에 대해서 여러 가지 설명이 제시된다. 이 문제에 대한 자세한 논의를 위해서는 S. J. Kistemaker, *Exposition of the Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Baker, 1990), 183-184를 보라.

40) D. G. Peterson, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 211. 그는 5절에서도 ‘듣는 사람들’ 속에 교회 구성원이 아닌 사람도 포함되어 있다고 설명한다.

버렸기 때문이다. 따라서 한글 성경의 ‘두려워하다’도 수용할 만하지만 동시에 ‘무서워하다’, ‘겁을 내다/떡다’로 번역해 보는 것도 고려해 볼 만하다고 설명해 볼 수 있다.⁴²⁾

4.3 복음의 용성에 대한 설명(행 9:31)

9:31은 그 당시 유대와 갈릴리와 사마리아 교회의 모습을 요약하면서 이렇게 묘사한다:

Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ’ ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην οἰκοδομουμένη καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπληθύνετο.

그리하여 온 유대와 갈릴리와 사마리아 교회가 평안하여 든든히 서가고 주를 경외함과 성령의 위로로 진행하여 수가 더 많아지니라 (『개역개정』)

아주 흥미롭게도 오직 이곳에서만 『개역』과 『개역개정』은 헬라어 명사 φόβος를 ‘경외’로 번역한다. 이 한글 명사가 원문의 의미를 제대로 표현한다고 판단한 듯하다. 반면에 나머지 한글 성경들은 ‘두려움’으로 이해한다: ‘두려워하는 마음’, ‘두려워하며.’ 이러한 『개역개정』의 번역은 타당한 것인가? 이 구절의 문맥 속에서 이 번역은 타당성이 있어 보인다. ‘주님을 경외함’에 해당하는 헬라어 구문, τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου는 구약 헬라어 성경에 자주 등장하는데, 구약과 다른 것은 이 구절에서는 ‘주님’이 하나님이라 예수님을 지칭한다는 것이다.⁴³⁾ 어쨌든 이 때의 두려움은 공포/무서움

41) 바렛(C. K. Barratt)은 이렇게 표현한다: ‘in this verse, φόβος must be more than reverence’. C. K. Barratt, *A Critical and Exegetical Commentary on The Acts of the Apostles: 14-28* (London; New York: T. & T. Clark, 1994), 270.

42) 이 부분에서 사람들이 ‘무엇을’ 무서워/두려워했는지 적시하고 있지 않기 때문에 이에 대해서 논의가 있었다. 그래서 스펜서(F. S. Spencer)는 그 무서움/두려움의 대상을 다음과 같이 제시한다: ‘하나님(과 성령)’, ‘하나님의 사역자, 베드로’, ‘하나님의 대적자 마귀’, ‘죽음’, ‘수치/불명예’. 그는 이 두려움이 기독교 공동체의 구성원들로 하여금 자신들을 돌아보게 하고 늘 각성하게 하는 역할을 했음을 강조한다. F. S. Spencer, “Scared to Death”, S. Walton, et al., *Reading Acts Today: Essays in Honour of Loveday C. A. Alexander* (London; New York: T. & T. Clark, 2011), 63-80을 보라. 하지만 사도행전에서 두려움의 대상은 하나님이라고 설명해 볼 수 있다. 만일 하나님이 대상이라면, ‘경외심을 가지고 무서워하고 있었다’로 번역해 볼 수도 있을 것이다.

43) 바렛은 이 헬라어 명사를 아주 잘 정의한 독일 학자 롤로프(J. Roloff)의 표현을 소개한다: ‘Das Sich-Unterstellen unter die richtende Macht Gottes’(올바르게 판단하시는 하나님의 능력 아래 자아-내려놓기. 곧 공의로운 눈으로 보시고 심판하시는 하나님에 대해 인식하고 겸손히 떨며 자신의 삶을 살아가는 것을 의미한다). J. Roloff, *Acts 1-14*, 474.

이라기보다는 하나님에 대해 진정으로 알게 될 때 생기는 자연스러운 경외의 감정이라 할 수 있다. 왜냐하면 유대와 갈릴리와 사마리아에 있는 교회들이 이 행동의 주체이기 때문이다. 이미 하나님을 믿어 아는 사람들로써 이들은 하나님의 존재와 그의 능력을 체험했고 따라서 하나님과 부활하신 예수 그리스도에 대한 지식에 근거하여 경외심/두려움을 가지고 있었다고 볼 수 있기 때문이다.

물론 이 명사와 함께 쓰인 또 다른 명사 παρακλήσις의 의미가 무엇이냐에 따라 약간의 의미의 차이는 있을 수 있다. 만일 이 명사를 대부분의 영어 성경과 한글 성경들처럼 ‘위로’(comfort)로 번역한다면 ‘주님을 두려워함/경외함과 성령님의 위로로’가 되는데, 이렇게 되면 주님을 경외하는 것이 강조된다. 그래서 뒤에 성령의 위로를 넣어 서로 조화를 이루도록 했다고 볼 수 있기 때문이다. 그런데 만일 뒤의 명사를 성령의 ‘훈계/권고’(exhortation)로 번역한다면 앞의 명사는 주님을 ‘무서워함’으로 설명할 수 있다. 공포나 떨림 가운데 무서워하며 살아가면서 성령님의 훈계를 통해 교회가 성장해 갔다고 볼 수 있기 때문이다. 이렇게 앞의 것을 ‘공포/무서움’으로 번역하여 ‘주님을 무서워함과 성령님의 훈계로’라고 번역할 수 있을 것이다.⁴⁴⁾ 하지만 주님께서 이 부분에서 교회를 돌보시는 분으로 그려지기 때문에 여전히 ‘무서움’보다는 ‘두려움/경외’로 보는 것이 타당하며 그래서 ‘주님을 두려워함/경외함과 성령의 훈계’로 이해해 볼 수 있다. 이럴 때 교회 성장의 열쇠는 예수님/하나님의 존재에 대한 믿음에서 오는 두려움/경외와 성령님께서 주시는 훈계/권고가 되어, 무엇보다도 교회 성도의 신앙의 기본자세를 보여 준다. 성도들이 두렵고 떨리는 마음으로 예수님을 인식하고 성령의 훈계를 받으며 신앙생활을 할 때 교회는 성장해 간다는 것이다. 그래서 결국은 φόβος 명사는 공경심을 포함한 무서움을 의미한다. 이렇게 볼 때 이 구절에서 경외심을 가진 마음 자세를 나타낸다고 판단해 볼 수 있다. 그래서 『개역개정』의 번역 ‘경외함’은 타당해 보인다.

하지만 이 부분에서만 이 단어를 ‘경외(함)’로 번역하는 것은 납득하기 어렵다.⁴⁵⁾ 이렇게 보자면 앞서 지적한 대로 누가복음의 몇 가지 예에서도 ‘경외’로 번역하는 것이 더 타당해 보인다. 또한 『개역개정』은 φόβος 명사를

44) ‘주님을 무서워함’에 해당하는 헬라이어 구문을 원문 그대로 번역해 보자면 ‘주님의 무서움’으로 표현해 볼 수 있다. 이렇게 되면 주님께서 두려움을 주시는 주체가 되신다. 무서움/두려움을 주시는 분은 하나님이시고 훈계를 주시는 분은 성령님이 되신다고 이해해 볼 수 있다.

45) 어찌면 ‘하나님을 경외하는 사람들’이라는 표현을 사도행전에서 특별한 의미로 사용함으로써 이것과의 혼동을 피하기 위해서 ‘경외’라는 단어를 구별하여 사용했다고 볼 수도 있다. 하지만 여전히 ‘두려워하다’가 ‘경외하다’를 표현할 수 있기에 충분한 설득력을 갖는다고 보기 어렵다.

사도행전에서 언제나 ‘두려움’으로 번역한다. 그러면서 이 부분에서는 ‘경외함’으로 번역하는데, 이것은 문제가 있어 보인다. 차라리 ‘주님을 두려워함’이라고 번역하는 것이 더 바람직해 보인다. 그렇지 않다면 ‘경외’의 개념을 살려서 그런 의미로 사용되는 다른 부분에서도 ‘경외심이 생기다’, ‘경외하다’, ‘경외하는 마음을 가지다’ 등으로 번역하는 것이 옳다고 할 수 있을 것이다.

4.4. 제사장 스게와의 일곱 아들 사건(행 19:17)

바울이 귀신 쫓아내는 것을 따라하던 유대인 제사장 스게와의 일곱 아들이 악귀들린 사람에게 제압당하고 상처를 입고 별거벗고 도망친 사건이 있던 후의 사람들의 반응을 19:17은 이렇게 그리고 있다:

τοῦτο δὲ ἐγένετο γνωστὸν πᾶσιν Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν Ἔφεσον καὶ ἐπέπεσεν φόβος ἐπὶ πάντας αὐτοὺς καὶ ἐμεγαλύνετο τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

에베소에 사는 유대인과 헬라인들이 다 이 일을 알고 두려워하며 주 예수의 이름을 높이고 (『개역개정』)

이 구절의 맥락을 고려해 볼 때 이들의 감정은 우선은 ‘무서움’이라고 생각해 볼 수 있다. 그래서 대부분의 영어 성경은 이 단어를 ‘fear’로 이해하여 제시한다. 하지만, 이 때에 단순히 ‘공포’만 강조되는 것은 아니다. 그 속에 ‘경외심’도 포함하고 있다고 설명해 볼 수 있다. 이것이 한글 성경이 모두 ‘두려워하다’로 번역한 이유일 것이며, 또한 어떤 영어 성경이 ‘was awestruck’ (NRSV) 또는 ‘was filled with awe’ (NJB)로 번역한 근거일 것이다. 이것은 이 부분에서 보기에 따라 ‘경외심’이 표현되고 있다고 해석할 수 있음을 보여준다. 사실 이 구절의 후반부의 표현 곧 ‘주 예수의 이름을 높이고’와 그 후의 사람들의 반응, 곧 믿고 회개하고 마술을 행하던 사람들이 수많은 값비싼 마술 책을 태워버리는 행동(18-19절)을 고려해 볼 때에 사람들의 감정이 ‘공포’보다는 놀라움을 포함하고 있는 ‘경외심’에 가까웠다고 판단해 볼 수 있다. 따라서 한글 성경의 ‘두려워하다’는 타당성이 있다고 할 수 있다.

4.5. 정리

사도행전에서 φόβος는 기독교 복음의 전파와 교회의 성장과 관련하여 사용된다. 이 때에 무서움/두려움이 생기는 사람들은 거의 모두 믿음의 공동체에 속한 사람들이거나 불신자였으나 기독교에 호의적인 사람들이었다. 약간의 예외가 있으나 불신자만 대상인 경우는 없었다. 이 사람들에게 φόβος는 무엇보다도 하나님에 대한 공경심을 포함하는 두려움이었고 이것이 그들의 하나님 앞에서의 믿음의 순결성을 지켜주는 역할을 한다. 또한 이런 φόβος의 감정을 갖도록 능력을 행하는 역할이 예수님에서 사도들로 넘어간다. 사도들은 예수님의 권위를 넘겨받아 놀라운 일을 행하며 그 사역과 관련하여 예수님의 경우처럼 φόβος가 나타난다. 이 때 ‘공포’, ‘무서움’의 개념이 때때로 분명하게 나타나기는 하지만 대체로 ‘경외’, ‘두려움’의 개념이 강하게 나타난다고 판단해 볼 수 있다. 이런 경외심이 사도행전의 교회의 순결성을 지키며 성장하도록 만드는 중요한 요소였던 것이다.

5. 결론

이상에서 누가복음-사도행전에 사용되는 φόβος의 의미를 추적해 보았다. 그러면서 한글 성경에서 이 단어의 의미가 올바르게 번역되어 있는지를 살펴 보았다. 그렇게 의미를 결정함에 있어 문맥이 무엇보다도 중요한 역할을 한다는 사실을 알게 되었고 여러 가지 주위의 문법적 장치들에 대한 이해 또한 중요한 구실을 하는 것을 밝혀보았다. 결국 이 명사가 서로 다른 뉘앙스를 전달하는 두 개의 뜻 - 공포/무서움과 두려움/경외 - 으로 사용되기 위해 이 둘 가운데 어떤 의미가 주어진 본문 속에서 강하게 표현되는지를 밝혀 내야 비로소 본문에 대한 정확한 이해와 번역에 이를 수 있게 된다. 한글 성경 가운데 어떤 역본에는 ‘두려움’이 아니라 ‘무서움’이 강조되어야 함에도 그렇지 못했고, 그와는 반대의 경우도 있음을 확인하였다. 물론 ‘두려움’이 ‘무서움’의 뜻을 부분적으로 전달하기는 하지만 보다 분명한 의미 전달을 위해서 두 단어를 구별하여 사용하는 것이 바람직하다고 할 수 있다.

무엇보다도 어려워/무서워하면서도 공경하는 모습을 어떻게 표현할 것인가에 대한 깊은 고민이 필요하다. ‘경외’나 ‘외경심’이 무슨 의미인지 잘 모르는 세대를 배려해주는 번역이 필요한 동시에 그들을 위한 교육 차원의 번역이 또한 요청된다. 아울러 어느 한 측면이 강하게 나타날 때 과감히 한 쪽의 번역을 택해야 하는지 아니면 여전히 두 측면 모두를 표현해야 하는지에 대한 고민이 필요하다. 이런 맥락에서 문맥에 따라 ‘경외’나 ‘공포’라

는 단어를 사용할 수도 있을 것이며, 최소한 각주나 난하주로 처리하여 그런 의미를 제시할 필요성이 있다. 왜냐하면 φόβος가 하나님과 교회/인간의 관계에서 중요한 역할을 하기 때문이다.

본 연구에서 드러난 사항들을 참조하여 향후 신약의 본문에 대한 토론과 번역에 대한 제안들이 활발하게 이루어질 수 있을 것이다. 뿐만 아니라, 이 단어의 70인역에서의 용례에 대한 연구도 함께 이루어진다면 성경의 중요한 개념 중 하나를 표현하는 단어인 ‘φόβος’에 대한 올바른 이해에 도달할 수 있을 것이다. 그런 토론과 연구 결과에 근거하여 이 명사의 이해와 번역에 대한 제안과 동의가 이루어진다면 이 명사의 의미를 제대로 이해할 수 있을 것이며, 나아가 그것에 근거하여 엄밀하고도 일관성 있는 번역이 이루어질 수 있을 것이다.

<주제어>(Keywords)

φόβος의 번역, 경외, 두려움, 누가복음, 사도행전.

Translation of φόβος, Awe, Fear, Luke, Acts.

(투고 일자: 2014년 7월 31일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<참고문헌>(References)

- Barratt, C. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles: 14-28*, London; New York: T. & T. Clark, 1994.
- Bauer, W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Danker, F. W., rev. and ed., Chicago; London: The University of Chicago, 2000.
- Bock, D. L., *Luke 1:1-9:50*, Grand Rapids: Baker, 1994.
- Bock, D. L., *Acts*, Grand Rapids: Baker, 2007.
- Bovon, F., *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*, C. M. Thomas, trans., Minneapolis: Fortress, 2002.
- Carroll, J. T., *Luke*, Louisville: Westminster John Knox, 2012.
- Fitzmyer, J. A., *The Gospel According to Luke I-IX*, New York; London; Toronto: Doubleday, 1970.
- Kistemaker, S. J., *Exposition of the Acts of the Apostles*, Grand Rapids: Baker, 1990.
- Liddell, H. G. and Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon, 1843; 9th 1958.
- Marshall, I. H., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart: German Bible Society, 2001.
- Nolland, J., *Luke 1:1-9:20*, Dallas: Word Books, 1989.
- Peterson, D. G., *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Spencer, F. S., "Scared to Death", Walton, S., et. al, eds., *Reading Acts Today: Essays in Honour of Loveday C. A. Alexander*, London; New York: T. & T. Clark, 2011, 63-80.
- Stein, R. H., *Luke*, Nashville: Broadman, 1992.
- Wolter, M., *Das Lukas-evangelium*, Tuebingen: Mohr Siebeck, 2008.

<Abstract>

Understanding and Translation of the Noun φόβος in Luke-Acts

Chang Wook Jung
(Chongshin University)

The Greek noun φόβος which often occurs in the Greek New Testament signifies various meanings: terror, fear, awe, reverence, and respect. Broadly speaking, it delivers two denotations, i.e., ‘fear/terror’ and ‘awe/reverence’. The distinction between ‘fear’ and ‘awe’ is sometimes complicated as the two words share an overlapping signification. The latter, however, distinguishes itself from the former as it contains the implication for ‘reverence’ more than the former. If so, how is the Greek noun to be interpreted in given texts? Especially, do Korean Bible versions translate it precisely and appropriately?

In order to determine if Korean Bible translations properly understand and accurately render the noun, this study investigates its usage in Luke-Acts where it occurs most frequently in the New Testament. This also provides a chance to look at the usage of the noun in two different environments - Jesus’s earthly life and the church in his post-resurrection era. We may observe the continuous flow of the concept ‘φόβος’ and/or its different aspect between Luke and Acts. Evidently, the context plays an important role in deciding which aspect the noun betrays more strongly in a given text. Clarifying the context requires a careful examination of some grammatical ingredients. This study undertakes such research.

The study demonstrates that the rendering of the noun needs to be altered in some given texts of Korean Bible versions. In some instances, the ‘terrifying aspect’ of the noun should be appropriately expressed, whereas its ‘reverential attitude’ has to be described in other instances.

Euphony in the Septuagint: Genesis 49 and Exodus 15 as Study Cases

Andrei S. Desnitsky*

1. Problem: formal features in the Septuagint?

Can the Septuagint (LXX) be studied as a coherent Greek text, or should it be regarded only as a series of Greek words and expressions that give us the only possible access to the Hebrew *Vorlage* which has been lost? A. Deissmann once called it the LXX “a book from the Hellenistic world for the Hellenistic world.”¹⁾ This definition may sound strange since the LXX remained virtually unknown outside the Jewish community during the first ages of its existence. The earliest unquestionable quotation from it appears in Pseudo-Longinus (circ. 50 C.E.). All attempts to find earlier allusions are hardly convincing.²⁾

The situation changed with the birth of Christianity which needed new skins for its new wine. Since Hellenized Judaism was the cultural environment of budding Christianity, it was no wonder that not only the very text of the LXX was adopted, but some of its characteristic features were also widely imitated in original Christian writings. These features played a very important role in the formation of Christian culture, in particular in Greek-speaking Christian literature that has been flourishing for more than a millennium and is known today under the name “Byzantine”.

Until recently scholars have been mostly investigating in what way the formal

* Ph.D. in Biblical Studies at Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. Leading Research Fellow at the Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. ailoyros@gmail.com.

1) A. Deissmann, *The Philology of Greek Bible, its present and future* (London: Hodder and Stoughton, 1908), 6.

2) G. Dorival, “La Bible Des Septante Chez Les Auteurs Païens (jusqu’au Pseudo-Longin)”, *Cahiers de Biblia Patristica* 1 (1987), 9-26.

features of the Hebrew text were rendered in the LXX: its ‘Hebraistic nature’, as formulated by Tov.³⁾ It was rarely, if at all, regarded as a Greek text which may have its own formal features.

Perhaps the shift of paradigm started with the discussion about *homo(e)phony* in the LXX.⁴⁾ The natural tendency of the human mind to recall foreign vocables by finding similar sounding words in one’s own language always produces the so called “translators’ false friends”, i.e., words that sound similar but have different meanings such as English *library* and French *librairie* (bookstore). However debatable some particular cases may be (see in particular the criticism of J. Barr to the examples proposed by E. Tov and J. de Waard),⁵⁾ it is obvious that the LXX translators were not immune to this sort of mental fallacy. Probably they were not so naive as to rely completely on mere phonetic resemblance between two words, but it is likely that the sound of words did sometimes affect their choice of a Greek correspondence.

Then, a few papers and monographs have paid attention to the influence of formal features of the Greek text on the choices made by translators. For instance, J. de Waard and Th. van der Louw⁶⁾ examine the structure of the LXX in connection with modern translational studies.

Now, it is quite trivial to speak about poetic rhetoric and poetry in LXX texts: this is exactly what J. Aitken studied in Ecclesiastes⁷⁾, and D. Gera in Exodus 15⁸⁾. It is symptomatic that a collection of articles on “rhetorical and stylistic

3) E. Tov, “The nature and study of the translation technique of the LXX in the past and present”, C. E. Cox, ed., *VI Congress of the International Organisation for Septuagint and Cognate Studies* (Atlanta: Scholars, 1987), 337-359.

4) In the scholarly literature it is spelled both with and without *e*.

5) E. Tov, “Loan-Words, Homophony and Transliteration in the Septuagint”, *Biblica* 60 (1979), 216-236; Jan De Waard, “Homophony in the Septuagint”, *Biblica* 62 (1981), 551-561; J. Barr, “Doubts about Homoeophony in Septuagint”, *Textus* 12 (1985), 1-77.

6) J. de Waard, “The Septuagint Translation of Proverbs as a Translational Model?”, *The Bible Translator* 50 (1999), 304-314; J. de Waard, “Some Unusual Translation Techniques Employed by the Greek Translator(s) of Proverbs”, Sollamo, R. and Sipilä, S., eds., *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 185-194; T. A. W. van der Louw, *Transformations In The Septuagint: Towards An Interaction Of Septuagint Studies And Translation Studies* (Leuven: Peeters, 2007).

7) J. K. Aitken, “Rhetoric and Poetry in Greek Ecclesiastes”, *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 38 (2005), 55-78.

8) D. L. Gera, “Translating Hebrew Poetry into Greek Poetry: The Case of Exodus 15”, *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 40 (2007), 107-120. It shall be also noted that Gera and the author of this article independently made similar observations of

features of LXX” appeared in 2011⁹⁾, a subject that would not make much sense for the “old school” which treated LXX as a fairly literalistic translation lacking any style at all.

All this has to do with the origins of LXX. One may also ask: did the LXX bring something new to Greek literature? Was it indeed just an unattractive literal translation, a primitive auxiliary tool for a person who would not read Hebrew well? The exclusively important role played by this translation down the ages hints at a higher evaluation. To say it differently, the main question LXX scholars have been dealing with so far sounds like “how did this happen?” But one may also ask “what impact did it make?”

More than one century ago scholars asked questions about the origins of Greek rhythmic poetry (as opposed to classical metric) – see, e.g., the monograph by E. Bouvy.¹⁰⁾ More recently another French scholar, J. Irigoien,¹¹⁾ suggested that such origins may be connected with the LXX. Still, this theory which deserved more attention remained mostly unexplored.

Taking this into consideration we can study the LXX as a unit in its own right with its own specific structures and techniques. Some of these structures and techniques were borrowed from Hellenistic literature and some may present an attempt to transpose Hebrew features on Greek soil. Sometimes Hellenic and Semitic features are synthetically combined, but such instances must be regarded as belonging to the same literary technique.

The present paper demonstrates that phonetic features would have influenced translators’ choices. More concretely, it is argued that at times the choices they made resulted in forms of *euphony*, i.e., the repetition of sounds (alliteration and assonance) and certain rhythmic patterns. The paper also deals with the

this material. She has read and mentioned my yet unpublished text in a footnote to her article, now I do the same to her.

9) See, first of all, E. Bons, “Rhetorical Devices in the Septuagint Psalter”, E. Bons and T. J. Kraus, eds., *Et Sapienter et Eloquentes: Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 69-82; Jennifer M. Dines, “Stylistic Invention and Rhetorical Purpose in the Book of the Twelve”, *ibid.*, 23-48; Thomas J. Kraus, “Translating the Septuagint Psalms – some ‘Lese Früchte’ and their value for an analysis of the rhetoric (and style) of the Septuagint (Psalms)”, *ibid.*, 49-68.

10) E. Bouvy, *Poètes et Mélodes. Etudes Sur Les Origines Du Rythme Tonique Dans L’hymnographie de l’Eglise Grecque* (Nîmes: Lafare frères, 1886).

11) J. Irigoien, “La Composition Rythmique Des Cantiques de Luc”, *Revue Biblique* 98 (1991), 5-50.

questions of methodology (what distinguishes a coincidence from a meaningful repetition) and the history of Greek literature (what impact it had on the development of Byzantine poetry in distant future).

2. Methodology: what counts?

It would be quite logical, once we are talking about poetry, to study poetic texts. The poetic passages of the Pentateuch seem to provide the best material for a closer inspection. First of all, there is a consensus in the scholarly world that the Pentateuch was the first portion of the Hebrew Bible to be translated; more than that, to some extent its rendering influenced the manner in which subsequent translations were undertaken.¹²⁾ Furthermore, there is hardly any LXX book more suitable for studying poetic features, though the word “poetic” is actually applicable to any form of artistic speech. In consequence, all the examples for this article will be taken from Genesis 49:2-27 (the blessings of Jacob) and Exodus 15:1-18 (the Song of the Sea).

As it is usual in LXX studies, our analysis will be based on comparison of the LXX and the MT. Our focus will be the places where they differ significantly, which is also customary for LXX studies. Primarily, we examine the following features of the text:

Sound repetitions; those sounds which are the result of a repetition of the same or similar grammatical forms are not mentioned as their appearance may be called merely accidental. This sort of sound repetition can be conventionally called “grammatical”. Besides that, the relative frequency of a certain sound is considered: four sigmas or alphas within the same line are not worth mentioning since this is a rather common case, while four lambdas or omegas should draw our attention. There is no place to discuss here what the exact sounding of a certain letter was, so we shall follow their graphic representation. Nevertheless, it can be taken for granted that some sounds, like labial vowels \omicron and ω , have always been close to one another. Thus repetitions of vowels of similar tone or

12) E. Tov, “The Impact of the LXX Translation of the Pentateuch on the Translation of Other Books”, P. Casetti, et al., eds., *Mélanges Dominique Barthélemy* (Fribourg: Editions universitaires, 1981), 577-592.

consonants of the same group (dentals, bilabials etc.) can be noted as well. Underlined letters (ἄρτος) indicate the repetitions that seem to be worth examining. In accordance with the principle expressed above, cases like τὸν ἄρτον are not marked.

Rhythmic patterning which can have different forms: two or more lines roughly follow the same rhythmic pattern or are roughly equal in length; sometimes syllables within one line also follow a certain rhythmic pattern. The same restriction applies as in the case with sound repetitions: the cases which can be explained as a side-effect of natural repetition of the same or similar grammatical forms should be discounted.

Important **textual variations** between the LXX and the MT which find no reasonable explanation on the ground of textual criticism, as variations between proto-LXX and proto-MT, and can be explained as changing Hebrew poetic images and figures of speech for better Greek equivalents.

An important reservation is to be made here: rhythm and sound repetitions can be merely coincidental. In our everyday life we see a lot of technical texts that can contain some of these formal elements to which no one usually pays attention:

Please leave your payment on the table. (rhythm)

See the sign-up sheet at the Switchboard. (alliterations)

For sure we have no right to call these texts poetic. Their authors never aimed at creating alliteration and rhythmic patterns; we know it since all the other texts of the kind lack them. If, however, we had noticed in an office or a cafe that every second inscription rhymes and the personnel speaks in the same manner, we would have taken these very examples as another proof of the strange policy adopted for some reasons in this place.

This is why we can hardly judge whether or not in a particular case the LXX translators aimed at producing a more phonetically ordered text. They may have done this unconsciously or semi-consciously, equally well this may have been pure coincidence. On the other hand, after studying a large number of examples we can draw some conclusions about general tendencies. So for the time being we will postpone the questions of consciousness and intentionality.

When we take into account all the factors that may have influenced the translators, answering the question “Why did they translate it like that?”

becomes as fascinating as a good detective story. To show all the turns of the plot, we can have a closer look at just one expression from Genesis 49:15b, a part of Jacob's blessing for Issachar. In Hebrew this verse says: "When he sees how good is his resting place and how pleasant is his land, he will bend his shoulder to the burden and submit to forced labour". The LXX, however, renders the last expression quite differently:

וַיִּהְיֶה לְמַסְעָבָד	καὶ ἐγενήθη ἀνήρ γεωργός
...and became a slave at forced labour.	...and became a rustic man.

There is no simple answer why. Even the detailed analysis by J. Wevers does not suggest any kind of solution.¹³⁾ Theoretically, there are at least five possible explanations:

1. Textual variations. This would be the easiest answer: the LXX just followed a different Hebrew original. In fact, we do not have any evidence that such an original existed; it would be hard even to imagine what the Hebrew equivalent of ἀνήρ γεωργός would be like.

2. Poor understanding of the text. We can also suppose that the translator did not understand the meaning of לְמַסְעָבָד and therefore changed it for a rather vague Greek expression that would more or less suit the context.

3. Deliberate correction of the meaning. The translator may have considered this expression too harsh: according to 1 Kings 9:21-22, in Solomon's time the forced labour was not for Israelites but only for the remnants of the pre-conquest population of the Holy Land: "... their descendants who were still left in the land, whom the Israelites were unable to destroy completely – these Solomon conscripted for slave labor (לְמַסְעָבָד), and so they are to this day. But of the Israelites Solomon made no slaves". This is why the translator may have chosen a better fate for Issachar. This hypothesis is supported by R. Syren.¹⁴⁾

4. Cultural adaptation. The translator may have seen the fate of the peasants of Ptolemaic Egypt, who were almost serfs, as the closest natural equivalent to Hebrew לְמַסְעָבָד. By employing ἀνήρ γεωργός, he had in mind not an idyllic

13) J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis* (Atlanta: Scholars, 1993), 828-829.

14) R. Syrén, *The Blessings in the Targums: A Study on the Targumic Interpretations of Genesis 49 and Deuteronomy 33* (Åbo: Åbo akademi, 1986), 51-52.

Arcadian but a concrete social position in his own society.

5. The quest for a better organised text. It is worth noticing that the Greek expression ἐγενήθη ἀνήρ γεωργός is full of alliteration (γ) and assonance (ε/η) and follows a certain rhythmic pattern: two unstressed syllable plus one stressed. We cannot exclude the hypothesis that it was for the sake of sound repetitions and rhythm that passive ἐγενήθη (which is rather rare in the LXX though not completely unknown) was used here instead of a more usual medial form ἐγένετο, which would have broken the rhythmic pattern. Can we say that the translator sacrificed the meaning for the sounds? I think this would be too bold. Nevertheless, a number of similar examples seem to prove well that sounds were not completely neglected when the translators were making their choice.

Looking for a suitable answer for the question “Why did they translate תַּבְּעִי-סִמְךָ יְהוָה as καὶ ἐγενήθη ἀνήρ γεωργός?” we have to remember that we cannot penetrate the minds of unknown people who lived two millennia and a quarter ago. Still, we can propose the following model: for some reasons the translator decided not to render the text literally (the hypothesis No 3 seems the most convincing although 2 and 4 are not impossible), while the tendency to organise the text phonetically (the hypothesis No 5) influenced his choice of words.

If this is true, as we are going to demonstrate, it has an important implication for the LXX lexicography. Normally, it seeks to establish direct correspondence between the meaning of the Greek and the Hebrew words or expressions or to explain its absence when this cannot be achieved. If we accept the quest for formal regularity as yet another factor that can explain anomalous translation in some cases, it will affect lexicographic studies as well as other domains of the LXX scholarship.

3. Analysis: what is there in the text?

Now, a series of examples will be presented. For the convenience of the reader, the text of each analysed verse will be quoted in four different versions:

The Masoretic text according to
Biblia Hebraica Stuttgartensia

New Revised Standard Version

The Septuagint text according to
Göttingen Septuaginta

English Translation of the

(after the Masoretic text)

Septuagint

The English translation of LXX basically follows L. Brenton's version which is literal enough to serve our purposes but it follows the Göttingen text edited by J. Wevers and is adjusted to the wording of NRSV. Line division basically follows traditional editions with a few minor changes wherever a slight adjustment seemed to fit better the prosody of the text. Those lines which appear too long are presented in halves with an indent at the beginning of the second half. Such conventional breaks are shown only on the following pages.

At this point, we are going to investigate in more details those divergences between Hebrew and Greek which are likely to be explained by some irregularities in translator's choices. There are many more possible explanations of course but we will not seriously deal with textual criticism here, avoiding examples where this would be a major issue.

Genesis 49:11

אָפְרַי לְאָפוֹ עִירָה	δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ
וְלִשְׂרָקָה בְּנֵי אֶתְנָן	καὶ τῆ ἔλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ·
כָּבַס בְּיַיִן לְבָשׁוֹ	πλυνεῖ ἐν οἴνω τὴν στολὴν αὐτοῦ
וּבְדָם־עֲנָבִים סוֹתָהּ׃	καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ·

Binding his foal to the vine and his donkey's colt to the choice vine, he washes his garments in wine and his robe in the blood of grapes;	Binding his foal to the vine, and the foal of his ass to the branch of it, he shall wash his robe in wine, and his garment in the blood of the grape.
--	--

Here we see rich repetitions, mostly grammatical (like *ων - ον*), and alliterations *π - λ*, which is best attested in the word pair *ἄμπελον - πῶλον*. The word *στολὴν* echoes both *σταφυλῆς* (with the initial sounds) and *περιβολὴν* (with the final ones). There are some rhythmic repetitions at the end of lines, partially caused by the repetition of *αὐτοῦ*.

49:12

וְלֵבָבוֹ מִלְּבַיִת עֵינָיו מִיַּיִן	χαροποιοῖ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ἀπὸ οἴνου
וְלֵבָבוֹ־שֵׁנִים מִחֶלֶב׃	καὶ λευκοὶ οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ἢ γάλα

his eyes are darker than wine, His eyes shall be more cheering than wine,
and his teeth whiter than milk. and his teeth whiter than milk.

This verse is an exemplary case of grammatical sound repetitions. Nevertheless, out of five diphthongs *oi* two (in *χαροποι^οι* and *οἶνου*) are not Nom. Pl. endings.

49:13

זְבוּלוֹן לְתוֹרָה יִשְׁבֶּה	Zαβουλῶν παρᾶλιος κατοικήσει
וְהָיָה וְהָיָה לְתוֹרָה יִשְׁבֶּה	καὶ αὐτὸς παρ' ὄρμον πλοίων
וְיָרֵךְ אֶתְּצִדֹן	καὶ παρατενεῖ ἕως Σιδῶνος

Zebulun shall settle at the shore of the sea;	Zabulon shall dwell on the coast,
he shall be a haven for ships,	and he shall be by a haven of ships,
and his border shall be at Sidon.	and shall extend to Sidon.

Here we see the prefix/preposition *παρά* in the middle of each line. Unlike in the previous verse, such a coincidence cannot be called automatic since there is no Hebrew equivalent for *παρά* in the second line. As in many other cases, the usage of the same prefixes and prepositions within one verse seems to be the translator's choice. Besides that, in each line we see the sound complex *ων*, basically, due to its repetition in the proper names *Zαβουλῶν* and *Σιδῶν*.

49:17

וְהָיָה דָן נָחֵשׁ עַל־יַד־הַדָּרֶךְ	καὶ γενηθήτω Δάν ὄφις ἐφ' ὁδοῦ
וְהָיָה עַל־אַרְרָר	ἐγκαθήμενος ἐπὶ τριβου
הַבַּיִת עַקְבֵי־סוּס	δάκνων πτέρναν ἵππου
וְיָפֵל רֹכֵבֵי אָהָרִים	καὶ πεσεῖται ὁ ἵππευς εἰς τὰ ὀπίσω

Dan shall be a snake by the roadside, a viper along the path, that bites the horse's heels so that its rider falls backward.	And let Dan be a serpent in the way, besetting the path, biting the heel of the horse (and the rider shall fall backward),
---	---

In this verse we see some remarkable sound repetitions: *οφ* - *φο* in the first line; *επιτρ* - *πετρ* in the second and the third lines; *πεσει* - *πευσ* - *εισ* - *πισ* in the fourth line.

One can also notice the link between the words ἐγκαθήμενος and γενηθήτω (γε - εγκ, θη). In fact, this resemblance appeared as the result of a rather indirect translation: ἐγκαθήμενος stays instead of the Hebrew קִנְיָוֶשֶׁת which designates a certain kind of poisonous snake (presumably, *Zamenis diadema*). The translators may well have had difficulties with identifying the concrete species as we do today; on the other hand, they may have chosen to avoid associating Dan with such an unpleasant creature (the same way they have dealt with the donkey in the verse 14). According to Syren,¹⁵ all the Targums, just on the contrary, retained the snake in the text.

Wevers also notices¹⁶ that the narrative in Greek is slightly remodeled in accordance with the usual narrative strategy principles which are characteristic for this language. In the MT we see a banal repetition of metaphors: “Dan shall be a snake by the roadside, a viper along the path...”; while the LXX starts a series of actions which is to be continued in the following lines: “Dan shall be a serpent by the roadside which is lying along the path...”

49:20

מִצֶּשֶׁת רַמְנָה לְהֶמֶן וְהוּא יִתֵּן מִצֶּדֵי יְמִלְךָ:	Ασήρ, πίων αὐτοῦ ὁ ἄρτος, καὶ αὐτὸς δώσει τρυφήν ἄρχουσιν
---	--

Asher's food shall be rich, and he shall provide royal delicacies.	Aser, his bread shall be fat; and he shall yield dainties to princes.
---	--

The key word in this verse is Ασήρ. Three other words: ἄρτος, αὐτός and ἄρχουσιν – sound similar; this is perhaps what F. de Saussure would have called an anagram (the compositional device which makes the text echo the name of the main character associated with it)¹⁷. In fact, the choice of the word ἄρχουσιν ‘to rulers’ can be considered an intentional strategy since it is a rather free rendering for the Hebrew מֶלֶךְ ‘king’: βασιλεῖ would have been a much closer equivalent. Perhaps this choice was influenced by the fact that the Israeli kingdom was not there anymore when this text was composed. Still, there seems to be a better explanation: such a rendering created the sound repetition at the

15) Ibid., 41.

16) J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis*, 829.

17) P. Wunderli, *Ferdinand de Saussure Und Die Anagramme: Linguistik Und Literatur* (Tübingen: Niemeyer, 1972).

end of the lines: ἄρτος – ἄρχουσιν. Both words have stressed ἄr- as their first syllable.

Exodus 15:1b

אֶשְׂרָא לַיהוָה כִּי־נָצְחָה הָאֵלֹהִים	ἄσωμεν τῷ κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται:
כִּים וְרִכְבּוֹ רָמָה בָּיָם:	ἵππον καὶ ἀναβάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν

I will sing to the	Let us sing to the Lord, for he is very greatly
LORD, for he has	glorified:
triumphed gloriously;	
horse and rider he has	horse and rider he has thrown into the sea.
thrown into the sea.	

Here we can see a pair of words from the same root (ἐνδόξως - δεδόξασται), as well as rich rhythmic repetition, the second line almost exactly repeats the rhythm of the first one. That was achieved at the cost of the literal exactitude of translation:

1. The plural ἄσωμεν translates the singular אֶשְׂרָא (the corresponding Greek Singular ἄσω has one syllable less). Theoretically this can be explained by the fact that Moses is mentioned as the only singer; on the other hand, elsewhere in the song we see 1st person plural and the LXX accurately retains this feature.
2. The pronominal suffix in רִכְבּוֹ ‘his rider’ is left without translation: ἀναβάτην (the exact equivalent ἀναβάτην αὐτοῦ contains two extra syllables).
3. The Greek ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται, “because he has glorified himself gloriously”, as the equivalent for the Hebrew כִּי־נָצְחָה, literally “for triumphing he has triumphed”, deserves our special attention. First of all, the Hebrew conjunction כִּי is usually translated by the Greek conjunction ὅτι even in those cases where the particle γὰρ is needed according to the normative Greek usage (see for instance Exodus 15:19). Secondly, the Hebrew construction *absolute infinitive + finite verb* in the LXX is usually translated in three ways: (1) *participle + finite verb*; or (2) *noun in Dative + finite verb*; or (3) *finite verb alone*¹⁸). Actually, models (1) and (2) sound in Greek extremely

18) See a detailed analysis in R. Sollamo, “The LXX Renderings of the Infinitive Absolute Used with a Paronymous Finite Verb in the Pentateuch”, N. F. Marcos, ed., *La Septuaginta En La Investigacion Contemporanea*, V Congreso de La IOSCS (Madrid: Instituto Arias Montano, 1985), 101-113.

unnatural while model (3) does not give full justice to the original. The translator could choose one of these options. He could also find a stylistically blameless Greek expression, something like *μεγάλην γὰρ ἤνεγκε δόξαν*, “because he has obtained great glory”, thereby loosing all the Hebrew flavour. Here, however, the translator did not try to force the Greek usage, neither did he refuse to render this peculiarity of the original: the absolute infinitive *יִשְׁבַּח* is rendered by the Greek adverb *ἐνδόξως*. In the end, the repetition of the words from the same root is fully retained, as well as the rhythmic pattern (one stressed + one unstressed syllable).

15:2

עֲזֵי וְזַמְרַת יְיָ וַיְהִי־לִי לִישׁוּעָה יְיָ אֱלֹהֵי וְשִׁבְחֵהוּ אֱלֹהֵי אֲבִי וְאֶרְמָמְנֵהוּ׃	βοηθός καὶ σκεπαστής ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν· οὗτός μου θεός, καὶ δοξάσω αὐτόν θεός τοῦ πατρὸς μου καὶ ὑψώσω αὐτόν
---	--

The LORD is my strength and
 my might,
 and he has become my salvation;
 this is my God, and I will praise
 him,
 my father's God, and I will exalt
 him.

He was to me a helper and protector
 for salvation:
 this is my God and I will glorify him;
 my father's God, and I will exalt him.

It is very easy to note rich phonetic parallelism in these verses. In the beginning of the third and the fourth lines we see some similar words: οὗτός μου θεός - θεός τοῦ πατρὸς, while the word βοηθός echoes them in the first line. Rhythmically, the two concluding lines are almost identical. To achieve this similarity, the translator has put the words in a rather unusual order: μου θεός instead of expected θεός μου. A similar reason may have conditioned the choice of δοξάσω αὐτόν ‘I will glorify him’ as the equivalent for וְשִׁבְחֵהוּ ‘I will praise him’ (Wevers, however, links this verb to a cognate Arabic word and suggests the meaning ‘to glorify’ but it seems rather unlikely that the translators shared this interpretation).¹⁹⁾ This word sounds phonetically and rhythmically similar to ὑψώσω. It also links this word to the words from the same root in verses 1 and 6.

19) J. W. Wevers, *Notes on the Greek text of Exodus* (Atlanta: Scholars, 1990), 228.

15:4

מִרְכָּבֹת פָּרְעֹה וְחֵילוֹ יָרָה בַיָּם וּמִבְּתָר שְׁלֹשִׁי טַבָּעוּ בַיָּם־דְּרוֹר׃	ἄρματα Φαραῶ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἔρριψεν εἰς θάλασσαν ἐπιλέκτους ἀναβάτας τριστάτας κατεπόντισεν ἐν ἐρυθρᾷ θαλάσῃ
--	--

Pharaoh's chariots and his army he cast into the sea; his picked officers were sunk in the Red Sea.	He has cast the chariots of Pharaoh and his host into the sea, the chosen mounted captains: they were swallowed up in the Red Sea.
--	--

In this verse we see rich sound repetitions: αρ - αρα - ερρ - ρ - ερ and ατα - θα - ασσα - ατασ - στατασ - ατ - θρα - θα - ασσ. The second and the third lines show some rhythmic similarity. Again, the LXX differs from the MT in minor details which help to create this similarity:

4. The article in בַּיָּם ‘in the sea’ is left without translation. This makes no real difference since the article is not reflected in the consonant spelling. At the same time, the article in Greek would have added another syllable to the first line which is already relatively longish.

5. The plural טַבָּעוּ ‘they were sunk’ is replaced by Singular κατεπόντισεν ‘he sank’. Proto-LXX may have had a different vocalisation here, as suggested by BHS critical apparatus: טַבֵּעַ; a different vocalisation may have been invented on purpose in order to point more clearly to the agent. Meanwhile, the verbal form κατεπόντισεν sounds similar to the preposition ἐν which would not be the case with any 3rd person Plural form.

15:6

יְמִינֶךָ יְהוָה יְהִי גָּלוֹרִי בְּכֹחַ יְמִינֶךָ יְהוָה תִּשְׁבֹּר אֹיְבָיִךְ׃	ἡ δεξιὰ σου, κύριε, δεδόξασται ἐν ἰσχύι ἡ δεξιὰ σου χεῖρ, κύριε, ἔθραυσεν ἐχθρούς
---	--

Your right hand, O LORD, glorious in power – your right hand, O LORD, shattered the enemy.	Thy right hand, O God, has been glorified in strength; thy right hand, O God, has broken the enemies.
---	--

Alliteration is extremely rich in this verse: δ, ε, ξ/κ/χ, ε/ει, θ, ρ. Rhythmically,

the second line is quite similar to the first one, although it lacks two unstressed syllables if compared to it. Again, this effect to a large extent depends on the freedom taken by the translator:

6. The Hebrew Singular אֹיֵב ‘enemy’ is rendered by the Greek Plural ἐχθρούς. One could say that the translator did justice to the fact that there were quite a few enemies. At the same time, verses 1 and 9 speak of them in singular in both the Hebrew and Greek. It seems that the choice of the plural form is rather conditioned by the quest for alliteration: ἔθραυσεν ἐχθρούς contained one more common sound than the exact equivalent ἔθραυσεν ἐχθρόν.

7. The same Hebrew expression יְמִינִי ‘your right hand’ is rendered in a twofold manner: ἡ δεξιά σου and ἡ δεξιά σου χεῖρ. In fact, usually the LXX uses a shorter rendering for the Hebrew word יָמִיִן. In Exodus it is used 4 times more. Only in Exodus 29:22, where it refers to a part of an animal, do we see ὁ βραχίον ὁ δεξιός. Elsewhere it is translated simply as δεξιά without χεῖρ (14:22, 14:29, 15:12). We may guess that here the addition of the word χεῖρ enriches the alliteration and makes the second line longer so that it would better match the rhythmic pattern.

15:9

אָמַר אֹיֵב אֶרְדֵּף אֲשֶׁר־י אֶחְלַק שָׁלַל תִּמְלֹאמוּ נַפְשִׁי אֶרִיק חַרְבִּי תוֹרִישְׁמוּ יָדַי׃	εἶπεν ὁ ἐχθρός Διώξας καταλήμψομαι, μεριῶ σκυῖλα, ἐμπλήσω ψυχὴν μου ἀνελῶ τῇ μαχαίρᾳ μου, κυριεύσει ἡ χεῖρ μου
---	--

The enemy said, ‘I will pursue, I will overtake, I will divide the spoil, my desire shall have its fill of them. I will draw my sword, my hand shall destroy them.’	The enemy said, I will pursue, I will overtake, I will divide the spoils; I will satisfy my soul, I will destroy with my sword, my hand shall have dominion.
--	--

Striking alliterations are apparent in this verse: π - μψ - μπ - ψ - μ; ξ - κ - σκ, as well as χαιρ - χεῖρ in the third line. The rhythm of the second and the third lines is rather similar, partly because of the word pair μεριῶ - ἀνελῶ (it should be noticed that the MT contains verbs which match rather by alliteration than by rhythm: אֶחְלַק - אֶרִיק). As noticed by Wevers,²⁰ the translation considerably over colours the picture drawn in the original text:

8. ἐμπλήσω ψυχὴν μου ‘I will fill my soul’ stays instead of תִּמְלֵאמוּ נַפְשִׁי ‘my soul will be filled with them’. Here the 1st person singular was introduced in accordance with the other verbal forms in this verse.
9. ἀνελῶ τῆ μαχαίρη μου ‘I will destroy (them) with my sword’ renders תְּרַבֵּי קַרְסִי ‘I will draw my sword’. In the translation, the arrogance of the enemy is stressed even more. On the other hand, the form ἀνελῶ is metrically identical to the form μεριῶ in the second line.
10. κυριεύσει ἡ χεὶρ μου ‘my hand shall rule’ replaces תְּוֹרִישְׁמוּ יָדִי ‘my hand shall destroy them’. Evidently, here the hope for a single victorious action is expanded to the vision of a global triumph. Besides that, the expression κυριεύσει ἡ χεὶρ μου from the phonetic and rhythmical point of view makes a better match to the first half of the line (ἀνελῶ τῆ μαχαίρη μου) than an exact equivalent like ἀνελεῖ αὐτούς ἡ χεὶρ μου.

These examples demonstrate convincingly that the translators did not neglect the form of the Greek text completely. Even if it were at a subconscious or semi-subconscious level, they gave at least some attention to their translations phonetic and rhythmic features. Any of these can be coincidental, but hardly all of them together.

4. Background: the Greek context for a Greek text

It has been generally acknowledged that alliteration and rhythmic repetition (without any detectable fixed patterns) were characteristic features of Hebrew poetry.²⁰⁾ Meanwhile, one may ask how these two features would have sounded for a Greek-speaking audience. We know that they were not standard poetic means employed by the original Greek writers, so could their presence or absence be noticeable or significant?

First of all, it is worth noticing that for too long a time the oral (or, better, aural?) aspects of ancient literature did not receive adequate attention. Inevitably, we often visualise distant past in terms of our present. A modern

20) Ibid., 230-231.

21) See, for instance, W. G. E. Watson, *Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994).

reader of the eighth chapter of Acts, for instance, may wonder for what particular reason the Ethiopian eunuch was reading a book aloud to himself when no other audience was present. On the contrary, in the fourth century CE Augustine was ultimately astonished when he discovered that Ambrose used to read a book without uttering a sound or even moving his lips (*Confessions* 6.3)²²⁾ Whether it was due to a poorer comprehensibility of ancient manuscripts which lacked proper punctuation and even spaces between words, or due to a venerable tradition of oral presentation of texts, the letter always remained a ghostly shadow of sound in Greco-Roman antiquity.

When analysing Greek literary techniques we are in a much better position than with Hebrew texts since we possess some theoretic treatises written by rhetoricians who still belonged to the same tradition. Nevertheless, we should carefully distinguish between the practice employed by Greek writers and the theories explaining this practice in terms that significantly differ from ours. The fact that the theories keep silence concerning a certain phenomenon does not necessarily infer the total absence of it. First of all, one has to agree with M. Gasparov²³⁾ that “the extant works [of ancient rhetoricians] which are at our disposal are few in number and unrepresentative”. Then, the whole categorical apparatus of the ancient rhetoricians differed a lot from our own: they may have failed to describe a certain phenomenon simply because it did not suit their models.

As for alliteration, Greeks did not have anything similar to what can be found in early Latin authors.²⁴⁾ More than that, Greek rhetoricians known to us never mention alliteration. Still it would not be correct to say alliteration was not present in Greek literature. As was the case with Latin speaking Romans, Greeks knew alliteration from their folk songs. Athenaeus in his *Deipnosophistae* (8.60) quotes such a song:²⁵⁾

22) See a brief but profound discussion of this subject in J. D. Harvey, *Listening to the Text: Oral Patterning in Paul's Letters* (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 51-54.

23) М. Л. Гаспаров, “Античная риторика как система”, М. Л. Гаспаров, ed., *Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика* (Москва: Наука, 1991), 27-59, 27.

24) See, for instance, *fragmentum spurium* 9 to *Annals* by Quintus Ennius: “Machina multa minax minitatur maxima muris”. This can be rendered into English in the following way: “In the battle a battering ram breaks a breach in the bastion's bailey”.

25) See a discussion in E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance* (Leipzig: Teubner, 1898), 823.

ἦλθ' ἦλθε χειλιδῶν	Come, little swallow,
καλάς ὄρας ἄγουσα	bring us good times,
καλοὺς ἐνιαυτούς	good years!
ἐπὶ γαστέρα λευκά	Your belly is white,
ἐπὶ νῶτα μέλαινα.	your back is black.
παλάθαν σὺ προκύκλει	Provide us with cakes
ἐκ πίονος οἴκου	from a house of wealth,
οἴνου τε δέπαστρον	with a beaker of wine,
τυροῦ τε κάνυστρον.	with a basket of cheese.

It can be easily seen that this verse is based on repetition and parallelism backed up with sound repetitions like δέπαστρον – κάνυστρον.

Presumably, this sort of alliteration is characteristic of folk songs in many corners of the world. Some literary traditions make good use of them: ancient Germanic verse based on an elaborated system of internal alliteration can serve as an example. At the same time other literary traditions leave it aside as primitive. For the Greco-Roman writers alliteration was a very marginal tool which would have been implemented only occasionally and would have been hardly worth mentioning in theoretic treatises. In *Orestes* by Euripides (140-143) we can find a brilliant example of alliteration in the lines²⁶):

ΧΟΡΟΣ	σῖγα σῖγα λεπτόν ἴχνος ἀρβύλης τίθετε μὴ κτυπεῖτ'.
ΗΛΕΚΤΡΑ	ἀποπρὸ βῆτ' ἐκεῖσ' ἀποπρὸ μοι κοίτας.
CHORUS:	Hush! hush! let your footsteps fall lightly! not a sound! not whisper!
ELECTRA:	Further, further from his couch! I beseech ye.

It is worth noticing that these alliterations are onomatopoeic: constant repetition of voiceless π, τ, κ, πτ, κτ perfectly depict the patter of a crowd. In the first century BC this very passage was chosen as a sample by Dionysius of Halicarnassus for his treatise entitled “On the Arrangement of Words” (*De compositione verborum*, 11). Amazingly, he failed to mention this striking onomatopoeic feature. The obvious reason is that Greek rhetoricians employed

26) English version by E. P. Coleridge.

but paid no attention to sound repetition as a feature in their discourses on rhetoric.

The only context where they did speak about alliteration was in the discussion of certain poetic techniques, mainly *isocolon* (ισόκολον, equality of cola) or *pariosis* (παρίσωσις, equation). Here is the definition given prior to Aristotle by Anaximenes in *Rhetorica ad Alexandrum* (28): “Paromoeosis (παρομοίωσις *assimilation*) goes further than *pariosis*, as it not only makes the members equal in length but assimilates them by employing similar words to construct them. Assimilate specially the terminations of words – this is the best way of producing paromoeosis. Similar words are those formed of similar sounding syllables”.

An few lines from *Helena* by Gorgias (fifth – sixth centuries BC)²⁷⁾ can show us how it was implemented in practice:²⁸⁾

ἄξιος οὖν ὁ μὲν ἐπιχειρήσας βάρβαρος	So the barbarian
βάρβαρον ἐπιχείρημα	who undertook a barbarian undertaking
καὶ λόγῳ καὶ νόμῳ καὶ ἔργῳ	in speech and in law and in deed,
λόγῳ μὲν αἰτίας	deserves to receive accusation in speech,
νόμῳ δὲ ἀτιμίας	debarment in law,
ἔργῳ δὲ ζημίας τυχεῖν:	and punishment in deed;
ἢ δὲ βιασθεῖσα	but the woman who was violated
καὶ τῆς πατρίδος στερηθεῖσα	and deprived of her country
καὶ τῶν φίλων ὀρφανισθεῖσα	and bereaved of her family
πῶς οὐκ ἂν εἰκότως ἐλεηθεῖη	would she not reasonably be pitied
μᾶλλον ἢ κακολογηθεῖη;	rather than reviled?
ὁ μὲν γὰρ ἔδρασε δεινά ἢ δὲ ἔπαθε:	He performed terrible acts, she suffered them;
δίκαιον οὖν τὴν μὲν οἰκτῖραι	so it is just to sympathize with her
τὸν δὲ μισῆσαι.	but to hate him.

One can easily see that this text employs extremely rich isocola; usually they are stressed by distinctive rhythmic and sound repetitions.

Still, outside the so-called early sophistic this approach met with little

27) This passage was discussed in Т.А. Миллер, “От поэзии к прозе (Риторическая проза Горгия и Исократа)”, М. И. Гаспаров, ed., *Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика* (Москва: Наука, 1991), 60-105.

28) English version by D. M. MacDowell.

appreciation. Isocrates, who may have been a disciple of Gorgias, rejected this style as unnatural in his treatise *In sophistas*, composed about 391 BC. It was a judgement that became normative for ages to come. Even Isocrates was later blamed for the same sort of unnaturalness. For instance, Dionysius of Halicarnassus (*De compositione verborum*, 19) wrote that Isocrates' followers admit too much of boring sameness, also on the level of phonetics: φυλακὴ συμπλοκῆς φωνηέντων ἢ αὐτῆ *the same combinations of sounds*.

A similar idea was expressed in the first century CE by Demetrius (*De elocutione*, 26-27)²⁹⁾ who discusses *homoeoteleuta* (ὁμοιοτέλευτα *similar endings*), i.e., cola that end with similar or the same sounds. He insisted that the use of this technique was rather risky since it made the speech less natural. One may wonder what criteria he proposed for naturalness and how much of it could be found in ancient rhetoric in general, but for us it is important to notice his reservation regarding Gorgias' manner of speech.

Anyhow, be the rhetoricians in favour of sound repetition or not, they regarded it as merely an accessory to certain other features such as isocolon. In consequence, they were considered as belonging to the domain of rhetorical *prose*. It is no wonder, then, that Dionysius does not give attention to alliteration in Euripides: for him they were relevant for prose, while poetry was composed by completely different rules.

Still, it would not be correct to say that Dionysius paid no attention to the sounds in poetry at all. He was just looking for something else, namely, the "quality" of different sounds and their compatibility. For instance, he quoted two lines from *Ilias* by Homer (xi, 36-37):

τῆ δ' ἐπὶ μὲν Γοργῶ βλοσυρῶπις ἔστεφάνωτο
δεινὸν δερκομένην περὶ δὲ Δεῖμός τε Φόβος τε.

"...and there like a crown the Gorgon's grim mask – the burning eyes, the stark, transfixing horror – and round her strode the shapes of Rout and Fear."³⁰⁾

One can easily notice sound repetition in these lines, especially in the second

29) See also M. JI. Гаспаров, "Античная риторика как система", 51.

30) English version by R. Fagles.

one: δε - δειν - δε - μεν - δε - δειμ. Besides that, the ends of the lines are full of alliteration: ἔστεφάνωτο - Δεῖμός τε Φόβος τε. Nevertheless, Dionysius (*De compositione verborum*, 16) did not say a word about this repetition³¹).

The artistry of the poet, according to Dionysius, was realised in the very choice of the sounds, in a certain phonetic toning of the text. In a word, relative links between sounds was of no importance for him: it was only absolute value ascribed to certain phonetic units that counted. Probably, this was conditioned to an extent by the general antagonism to phonetic repetitions shown by Dionysius, as well as by the whole Greek rhetorical theory as we know it.

It was also demonstrated by S. Averintsev³²) that even such a serious author as Plato paid certain attention to the sounding of his prose and occasionally used plays on words (paronomasia). This is not surprising if we remember that his favourite genre, dialogue, was considered as primarily oral in its origin. Here is a brilliant sample from his *Republic* (495e):

Δοκεῖς οὖν τι, ἦν δ' ἐγώ, διαφέρειν αὐτοὺς ἰδεῖν ἀργύριον κτησαμένου χαλκέως, φαλακροῦ τε καὶ σμικροῦ, νεωστὶ μὲν ἐκ δεσμῶν λελυμένου, ἐν βαλανείῳ δὲ λελουμένου, νεουογὸν ἱμάτιον ἔχοντος, ὡς νυμφίου παρεσκευασμένου, διὰ πενίαν καὶ ἐρημίαν τοῦ δεσπότης τὴν θυγατέρα μέλλοντος γαμεῖν;

“Is not the picture which they present”, I said, “precisely that of a little bald-headed tinker who has made money and just been freed from bonds and had a bath and is wearing a new garment and has got himself up like a bridegroom and is about to marry his master’s daughter?”³³)

It is evident that word pairs like, πενίαν - ἐρημίαν and in particular λελυμένου - λελουμένου (with only one vowel slightly different!) helps in producing a strong rhetoric effect. This ironic passage, however, is by its nature close to a folkloric genre, perhaps influenced by some actual prick songs or street jokes known to the author.

31) Instead, he was drawing reader’s attention to the fact that Homer had chosen for this frightening description special sounds: “as for the vowels – not the strongest ones but the most discordant ones; as for the consonants – the hardest to pronounce” (τῶν τε φωνέντων οὐ τὰ κρ ἄπιστα θήσει ἀλλὰ τὰ δυσηχέστατα καὶ τῶν ψοφοειδῶν ἢ ἀφώνων τὰ δυσεκφορώτατα λήψεται).

32) С. С. Аверинцев, “Неоплатонизм перед лицом Платоновой критики мифопоэтического мышления”, Ф.Х. Кессиди, ed., Платон и его эпоха (Москва: Наука, 1979), 83-97.

33) English version by P. Shorey.

We can conclude that in practice alliteration was more or less regularly used in prose and occasionally in poetry although the theory prescribed to be extremely cautious in using them. From the extant texts we can judge that Greek scholars paid little attention to sound repetitions taking them as a very marginal and secondary feature.

As for rhythmic patterns, the picture is similar. Modern scholars use the word *metre* practically in the same sense as their ancient predecessors who usually applied it to regular patterns composed by certain numbers of long and short syllables in a certain order. At the same time the term *rhythm* now is used rather broadly. In this article it defines regular alternation of stressed and unstressed syllables. This, however, is rather far from ancient usage which is traced in detail in a work by A. Primmer³⁴⁾ so here we can confine ourselves to giving just a couple of examples.

Aristotle (*Rhetorica*, 3.8) used to call rhythm “the measure for speech which has metres as its units” (ὁ δὲ τοῦ σχήματος τῆς λέξεως ἀριθμὸς ῥυθμὸς ἐστὶν οὗ καὶ τὰ μέτρα τμήματα). Dionysius of Halicarnassus (*De compositione verborum*, 11) listed rhythm among the four factors that make the speech pleasant, together with melody (μέλος), diversity (μεταβολή) and relevance (πρεπόν). Melody in his system had to do with what we call prosody while rhythm, as was the case with Aristotle, apparently was used in application to quantitative versification.

So for them rhythm and metre were not at all to be opposed. This is not surprising as they hardly ever considered different systems of versification. This opposition, however, emerged in late antiquity when due to linguistic changes in Greek and Latin pronunciation ancient quantitative metres became inaudible and new sorts of versification was introduced both in the East and the West. Latin rhetoricians of the epoch³⁵⁾ eventually started to call these new verses *rhythmic*, as opposed to classical *metric* verses which by the way they never ceased to compose till nowadays. To our astonishment, their Byzantine colleagues never bothered to notice the existence of these two rival systems of versification, both of which flourished in their culture.

34) A. Primmer, *Cicero Numerosus. Studien zum Antiken Prosarhythmus* (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1968), 17-41.

35) According to Гаспаров, *Очерк истории европейского стиха*, 89, the first to introduce this distinction was Marius Victorinus about 353 C. E.

5. The Byzantine continuation

Initially, Greeks rhetoricians and grammarians paid very little attention to stressed or unstressed syllables; they even did not have one term for such a phenomenon as stress which they called τόνος or προσῳδία. This negligence was determined by the role (or, better, the absence of any role) played by stresses in classical Greek verse. There was simply no practical reason to count them; as M. Gasparov noticed, “tones apparently played no role at all in the rhythmic structures of the ancient Greek verse”³⁶).

Things changed in late antiquity (presumably, not before the third century),³⁷ when the length of vowels became indistinguishable in spoken Greek and Latin. From this time, no one needed special training to be able to appreciate metric poetry. Since quantity was now inaudible, poets started to introduce order in stresses³⁸).

In artistic prose the situation was quite different. First, it should be specified that characteristic formal features of ancient prose are seen best in rhetorical prose. Its primary aim was formal perfection and it never ceased to be the subject of careful theoretical study.³⁹)

Ancient rhetoricians did say a few things about stressed and unstressed syllables: in fact, they advised to avoid repeating too many words that have the same number of syllables and length, or tonic structure⁴⁰).

In practice, however, stresses may have been more organised, basically due to repetitions of similar grammatical forms. Let us consider the lines quoted above from *Helena* by Gorgias:

36) Ibid., 83-86.

37) The exact dating of these changes is a subject of constant debate. O. Shirokov, for instance, gives the diapason of 600 years: “the tonic accents started to be replaced by expiratory stresses from the second century BC; by the third-fourth centuries AD the vowels’ length was levelled”; O. С. Широков, *История греческого языка* (Москва: Московский государственный университет, 1983), 107.

38) See hexameters by Nonnus of Pannopolis as an example in Гаспаров, *Очерк истории европейского стиха*, 90-94.

39) See such classical works as E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance* (Leipzig: Teubner, 1898); A. Primmer, *Cicero Numerosus. Studien zum Antiken Prosarhythmus* (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1968).

40) Aristotle, *Rhetorica*, 3.8; Dionysius of Halicarnassus, *De compositione verborum*, 19; Hermogenes of Tarsus, *Of Ideas*, 1.12.

λόγω μὲν αἰτίας
νόμῳ δὲ ἀτιμίας
ἔργῳ δὲ ζημίας...

Quite probably, Gorgias did care about the regular prosodic structure, the same way he cared about phonetic repetitions. He may have been done this intuitively. Both he and his audience may have taken it as a side-effect of the feature called *isocolon*.

When a vowel's length became indistinguishable in spoken Greek, stresses apparently became more important as a device to organise a text phonetically. In the example quoted above no one would have been able to discern regular patterns of long and short vowels. Stressed and unstressed syllables were, however, still audible. This factor initiated a change in the technique of composing rhetorical prose. By 1886 E. Bouvy⁴¹⁾ had formulated the "syntonic principle" (*principe syntonique*), according to which early Byzantine rhetors tended to finish each colon with a certain 'dactylic' sequence (*une dipodie dactylique*): two stressed syllables followed by two unstressed respectively. A few years later, in 1891, W. Meyer⁴²⁾ formulated what became known as *Meyersgesetz*, Meyer's rule. In the fourth century, Greek rhetoric prose started to follow a certain rule pattern: whereby two unstressed syllables should precede the last stressed syllable in a syntagm (i.e., before a pause). The quantity of these syllables (now merely theoretic) played no role at all.

Strangely enough, Greek speakers did not notice this change; it took a nineteenth century European scholar to formulate it. Greek writers did still appreciate and praise "the beauty in words and rhythm" (κάλλος ἐν λέξεσι καὶ ῥυθμοῦ), to take a nice expression by Synesius of Cyrene,⁴³⁾ but they never managed to determine the true nature of this rhythm, neither in later antiquity nor in the Byzantine epoch. As S. Averintsev said, "for Byzantine theoreticians in general all the new developments concerning the accentual structure of Greek

41) E. Bouvy, *Poètes et mélodes*, 183, 353-354.

42) K. Litzica, *Das Meyersche Satzschlußgesetz in Der Byzantinischen Prosa, Mit einem Anhang über Prokop von Käsarea* (München: Buchholz, 1898); W. Meyer, *Akzentuierte Satzschluß in der Griechischen Prosa vom IV bis XVI Jahrhundert* (Göttingen: Deuerlich, 1891). See a more recent discussion in W. Hörandner, *Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner* (Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981), 26-37.

43) His witness, as well as the witnesses by other authors, is discussed in detail *Ibid.*, 20-26.

language were banned; the preconceived rhetoric theory had no conceptual and terminological apparatus to describe this change. Applied in practice, it remained outside theoretic models.”⁴⁴⁾

We know, however, that Byzantine scholars, however traditional, never refused to coin new terms and conceptions if a necessity was felt, patristic theology being the most prominent case. Indeed, where they saw no cardinal innovations they preferred to operate with the old concepts, sometimes with a slightly changed meaning: for instance, they kept calling themselves Ῥωμαῖοι, Romans, long after all actual links with the city of Rome were broken. So we can guess that the changes that took place did not introduce anything completely unknown and substantially new. The rhythmic alternation of stressed and unstressed syllables was already present in classical prose as a secondary feature. Due to phonetic changes, this feature became predominant and was not seen as a revolutionary change that would demand careful theoretical study and new terminology.⁴⁵⁾

This process took place both in poetry and prose. In late antiquity, rhythm as alternation of stressed and unstressed syllables, previously known as a secondary feature, became a support and substitution for disappearing quantitative metres. By the late fifth century it emerged in poetry as a new system of versification.⁴⁶⁾

As an example, these lines from the famous Akathistos hymn to Virgin Mary can be quoted (the date of the composition and the author both remain unknown):

Χαῖρε δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμπει·	Rejoice, you through whom joy will shine forth,
χαῖρε δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει·	Rejoice, you through whom the curse will cease!
χαῖρε τοῦ πεσόντος Ἀδάμ ἡ ἀνάκλησις·	Rejoice, recall of fallen Adam,
χαῖρε τῶν δακρῶν τῆς Εὕας ἡ λύτρωσις·	Rejoice, redemption of the tears of Eve!

44) С. С. Сергей Сергеевич Аверинцев, “Византийская риторика. Школьная норма литературно го творчества в составе византийской культуры”, М.И. Гаспаров, ed., *Проблемы литературной теории в Византии и латинском Средневековье* (Москва: Наука, 1986), 19-90, 40.

45) See E. Bouvy, *Poètes et mélodes*.

46) See a general description in J. G. de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance* (Paris: Beauchesne, 1977), and a more specific discussion in М.И. Гаспаров, *Очерк истории европейского стиха* (Москва: Наука, 1989), 77-84.

χαῖρε ὕψος δυσανάβατον	Rejoice, height inaccessible
ἀνθρωπίνους λογιμοῖς·	to human thoughts,
χαῖρε βάθος δυσθεώρητον	Rejoice, depth undiscernible
καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς...	for angels' eyes!

The phonetic changes that eventually made the old metric poetry inaudible presumably took place after the completion of the LXX so that they apparently had no effect on it. One is therefore justified in asking: if there is any phonetic regularity, does it have to do with translation technique as such or rather with the reception of phonetic regularity by subsequent generations?

Indeed, to the best of our knowledge, Greeks in the third century BCE spoke more or less classical Greek.⁴⁷⁾ Nevertheless, it is possible that changes, such as the leveling of vowel length, may have started to take place in the pronunciation of translators and the first readers of the LXX – the majority of whom were not Greeks – long before they were attested in normative Greek. There is no direct proof for such a claim, but the orthography of the Oxyrinchus papyri can be cited as support:⁴⁸⁾ long vowels were mixed with short ones and unstressed vowels occasionally became reduced.

If this hypothesis is true, it becomes clear that Greek-speaking Jews would not have heard classical metres at all. They would learn them at school, but one would not expect them to imitate a complicated versification system foreign to their own indigenous natural language. This is why there is no point in trying to find any metres in the LXX.

All this made J. Irigoien⁴⁹⁾ ask:

Il est donc probable que, dans les régions du monde hellénistique où le grec, devenant une *Koinè*, s'est trouvé concurrencer d'autres langues et a été pratiqué par des peuples dont la langue maternelle était autre et présentait en particulier un système vocalique et accentuel différent, l'évolution des phonèmes et des types d'accent du grec a été plus rapide. Le grec employé en Égypte par des Juif a donc pu présenter plus tôt qu'ailleurs des virtualités rythmiques mises en œuvre par les traducteurs de la Septante. Il est alors permis de se demander si le substrat rythmique de la version hébreu n'a pas servi de guide aux

47) See, e.g. an overview in G. Horrocks, *Greek, A History of the Language and Its Speakers* (London: Longmans, 1997).

48) *Ibid.*, 102ff.

49) J. Irigoien, "La composition rythmique des cantiques de Luc", 49.

auteurs de la version, les conduisant parfois à sacrifier au respect du rythme tel détail de la traduction.

Irigoin himself did not try to answer this question. Nor do I know of any other attempt to do so. Our analysis, however, demonstrates that a cautious “yes” can be given in response to his hypothesis.

6. Conclusion

The examples that we have analysed show that a certain quest for more formal regularity could have influenced LXX translator’s choices when they were choosing non-standard equivalents. In other words, translational anomalies can be explained, alongside with other reasons, by translator’s intention to produce more alliterations and assonances and more rhythmic regularities. This factor has been usually neglected so far because the Septuagint itself was not regarded as a literary text that can make an aesthetic impact on the reader. On the other hand, classical Greek theories of literary composition pay no attention to these features although they occasionally occur in practice.

Things changed in late antiquity, when the length of vowels became indistinguishable in spoken Greek and Latin. Eventually a new system of versification appeared, based on stressed syllables. It can be argued that the LXX played a role in this transition, preparing some ground for these changes to take place. If D. Barthélémy is right in assuming that the LXX provided Alexandrian Jews with liturgical texts,⁵⁰⁾ then these passages would have been frequently recited and chanted in synagogues, creating a new tradition, continued later by Christians.

We cannot speak, however, about “Septuagint poetry” per se, for it never existed. No clear border can be drawn between versified and prosaic LXX texts. One may argue that the degree of liberty and artistry in Genesis 49 and Exodus 15 is considerably higher than in narrative texts, but this is a matter of degree.

If we approach our material from a reception perspective, we will see that

50) D. Barthélémy, “Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en Grec?”, Black M. and Smalley W. A., eds., *On Language, Culture and Religion: In Honour of Eugene Nida* (The Hague: Mouton, 1974), 23-41.

these passages were regarded as songs, and more than that – as sacred songs to be recited and imitated. This is the basic reason why one can speak about their influence on a new kind of Greek poetry. We can be sure that the legendary elders, whoever they were in reality, never intended to create a text that would be rejected by the Jewish community of faith as a “golden calf” that replaced the original Torah.

But this was what actually happened. They certainly would not have imagined that a good half of Christendom would come to accept their version as its main text of the Scriptures. But this also happened. So it is justifiable to treat the LXX as a departure point of a long tradition even though the original translators would never have intended or anticipated such an eventuality. In summary, this article suggests that certain features that appeared in the LXX (first of all, sound repetitions and rhythmic patterns) would be imitated on a much larger scale by Christian Greek writers and would eventually develop into a completely new system of versification known today as Byzantine rhythmic poetry.

<Keywords>

Bible translation, Septuagint, Alliterations, Rhythmic patterns, Poetic features, Byzantine poetry.

(투고 일자: 2014년 6월 15일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<References>

- Aitken, James, K., "Rhetoric and Poetry in Greek Ecclesiastes", *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 38 (2005), 55-78.
- Barr, James, "Doubts about Homoeophony in Septuagint", *Textus* 12 (1985), 1-77.
- Barthélemy, Dominique, "Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en Grec?", M. Black and W. A. Smalley, eds., *On Language, Culture and Religion: In Honour of Eugene Nida*, The Hague: Mouton, 1974, 23-41.
- Bons, Eberhard, "Rhetorical Devices in the Septuagint Psalter", Eberhard Bons and Thomas J. Kraus, eds., *Et sapienter et eloquenter: Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 69-82.
- Bouvy, Edmond, *Poètes et Mélodes. Etudes sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise Grecque*, Nîmes: Lafare frères, 1886.
- De Waard, Jan, "Homophony in the Septuagint", *Biblica* 62 (1981), 551-561.
- De Waard, Jan, "Some Unusual Translation Techniques Employed by the Greek Translator(s) of Proverbs", S. Sollamo and R. Sipilä, eds., *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 185-194.
- De Waard, Jan, "The Septuagint Translation of Proverbs as a Translational Model?", *The Bible Translator* 50 (1999), 304-314.
- Deissmann, Adolf, *The Philology of Greek Bible, Its Present and Future*, London: Hodder and Stoughton, 1908.
- Dines, Jennifer M., "Stylistic Invention and Rhetorical Purpose in the Book of the Twelve", Eberhard Bons and Thomas J. Kraus, eds., *Et Sapienter et Eloquenter: Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 23-48.
- Dorival, Giles, "La Bible des Septante chez les auteurs païens (jusqu'au Pseudo-Longin)", *Cahiers de Biblia Patristica* 1 (1987), 9-26.
- Gera, Deborah Levine, "Translating Hebrew Poetry into Greek Poetry: The Case of Exodus 15", *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 40 (2007), 107-120.
- Grosdidier de Matons, José, *Romanos Le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris: Beauchesne, 1977.
- Harvey, John D., *Listening to the Text: Oral Patterning in Paul's Letters*, Grand Rapids: Baker Books, 1998.

- Hörandner, Wolfram, *Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner*, Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981.
- Horrocks, Geoffrey, *Greek, A History of the Language and Its Speakers*, London: Longmans, 1997.
- Irigoin, Jean, “La composition rythmique des cantiques de Luc”, *Revue Biblique* 98 (1991), 5-50.
- Kraus, Thomas J., “Rhetorical Devices in the Septuagint Psalter”, Eberhard Bons and Thomas J. Kraus, eds., *Et Sapienter et Eloquentes: Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 49-68.
- Litzica, Konstantin, *Das Meyersche Satzschlußgesetz in der Byzantinischen Prosa, mit einem Anhang über Prokop von Käsarea*, München: Buchholz, 1898.
- Meyer, Wilhelm, *Akzentuierte Satzschluß in der Griechischen Prosa vom IV bis XVI Jahrhundert*, Göttingen: Deuerlich, 1891.
- Norden, E., *Die Antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig: Teubner, 1898.
- Primmer, Adolf, *Cicero Numerosus. Studien zum antiken Prosarhythmus*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1968.
- Sollamo, Raija, “The LXX Renderings of the Infinitive Absolute Used with a Paronymous Finite Verb in the Pentateuch”, N. F. Marcos, ed., *La Septuaginta en la investigacion contemporanea (V Congreso de la IOSCS)*, Madrid: Instituto Arias Montano, 1985, 101-113.
- Syrén, Roger, *The Blessings in the Targum. A Study on the Targumic Interpretations of Genesis 49 and Deuteronomy 33*, Åbo: Åbo akademi, 1986.
- Tov, Emanuel, “Loan-Words, Homophony and Transliteration in the Septuagint”, *Biblica* 60 (1979), 216-236.
- Tov, Emanuel, “The Impact of the LXX Translation of the Pentateuch on the Translation of Other Books”, P. Casetti, et al., eds., *Mélanges Dominique Barthélemy*, Fribourg: Editions universitaires, 1981, 577-592.
- Tov, Emanuel, “The Nature and Study of the Translation Technique of the LXX in the Past and Present”, C. E. Cox, ed., *VI Congress of the International Organisation for Septuagint and Cognate Studies*, Atlanta: Scholars, 1987, 337-359.
- Van Der Louw, Theo A. W., *Transformations In The Septuagint: Towards An Interaction Of Septaguint Studies And Translation Studies*, Leuven: Peeters, 2007.

- Watson, Wilfred G. E., *Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Wevers, John William, *Notes on the Greek Text of Exodus*, Atlanta: Scholars, 1990.
- Wevers, John William, *Notes on the Greek Text of Genesis*, Atlanta: Scholars, 1993.
- Wunderli, Peter, *Ferdinand de Saussure und die Anagramme: Linguistik und Literatur*, Tübingen: Niemeyer, 1972.
- Аверинцев, Сергей Сергеевич, “Византийская риторика. Школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры”, М.Л. Гаспаров, ed., *Проблемы литературной теории в Византии и латинском Средневековье*, Москва: Наука, 1986, 19-90.
- Аверинцев, Сергей Сергеевич, “Неоплатонизм перед лицом Платоновой критики мифопоэтического мышления”, Кессиди, ed., *Платон и его эпоха*, Ф. Х. Москва: Наука, 1979, 83-97.
- Гаспаров, Михаил Леонович, “Античная риторика как система”, М.Л. Гаспаров, ed., *Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика*, Москва: Наука, 1991, 27-59.
- Гаспаров, Михаил Леонович, *Очерк истории европейского стиха*, Москва: Наука, 1989.
- Миллер, Т. А., “От поэзии к прозе (риторическая проза Горгия и Исократа)”, М. Л. Гаспаров, ed., *Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика*, Москва: Наука, 1991, 60-105.
- Широков, Олег Сергеевич, *История греческого языка*, Москва, Москва: Московский государственный университет, 1983.

<Abstract>

**Euphony in the Septuagint:
Genesis 49 and Exodus 15 as Study Cases**

Andrei S. Desnitsky

(The Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Science)

This article takes a closer look at some poetic passages in the Septuagint in order to determine if a certain quest for more formal regularity could have influenced translator's choices. This factor has been usually neglected so far because the Septuagint itself was not regarded as a literary text that can make an aesthetic impact on the reader. Anyway, the study demonstrates that at times translational anomalies can be explained, alongside with other reasons, by translator's intention to produce more alliterations and assonances and more rhythmic regularities than a standard equivalent would. Still, this research demands a rather balanced methodology so that meaningful solutions can be distinguished from mere coincidences. So the methodology is discussed here in detail. Another aspect which is considered in this study is the role played by the Septuagint in the history of Greek literature. One may ask if some Septuagint texts influenced to a certain degree the future rise of the Byzantine rhythmic poetry, and the present study gives a cautious approval to this hypothesis.

The Meaning of “מַמְלַכַּת כֹּהֲנִים” in Exodus 19:6 Revisited

Kyu Seop Kim*

1. Introduction

What does מַמְלַכַּת כֹּהֲנִים in Exodus 19:6 mean? There has been no scholarly consensus on the meaning of מַמְלַכַּת כֹּהֲנִים, a significant title for Israel. Should מַמְלַכַּת כֹּהֲנִים in Exodus 19:6 be read in the sense of Israel ruled by priests? Otherwise, a royal priesthood or a priestly kingdom? God declares Israel's unique role and identity in the expression, which is known to “suggest the peculiar nature of a history of Israel.”¹⁾ Echoes of מַמְלַכַּת כֹּהֲנִים are also found in the New Testament (Revelation 1:6 ‘βασιλείαν, ἱερεῖς’, 20:6 ‘ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ βασιλεύσουσιν μετ’ αὐτοῦ’, 1 Peter 2:9 ‘βασιλείον ἱεράτευμα’). This designation of Israel has had a great influence on the protestant doctrine,²⁾ and current liturgical discussions take “a kingdom of priests” to describe as a people worshipping God.³⁾ But the meaning of this phrase is still disputed.⁴⁾ This work begins with a review of the current debates

* Ph.D. in progress in New Testament at University of Aberdeen. johnstott77@gmail.com.

1) Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel* (Grand Rapids: Baker, 1987), 11.

2) R. B. Y. Scott, “A Kingdom of Priests (Exodus xix 6)”, *OTS* 8 (1950), 213.

3) Thomas J. Talley, ed., *A Kingdom of Priests: Liturgical Formation of the People of God* (Bramcote: Grove, 1988).

4) Scholars diverge into several options. For the recent views, see Georg Steins, “Priesterherrschaft, Volk von Priestern oder was sonst? Zur Interpretation von Ex 19,6”, *BZ* 49 (2001), 20-36; Henk Jagersma, “Structure and Function of Exodus 19:3b-6”, J. W. Dyk, et al., eds., *Unless Some One Guide Me* (Maastricht: Shaker, 2001), 43-48; Ludwig Schmidt, “Israel und das gesetz: Ex 19.3b-8 und 24.3-8 als literarischer und theologischer Rahmen für das Bundesbuch”, *ZAW* 113 (2001), 167-85; John A. Davies, *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19:6*, Journal for the Study of the Old Testament supplement series 395 (London: T&T Clark) 2004, 157-159; Arie Van der Kooij, “A

surrounding this expression and then evaluates the options in the light of the meanings of each word. The grammatical analysis of the construct in this work will offer a new contribution of its meaning. In addition, how can we properly translate it? It is also not apparent how to translate the phrase due to the unclear meaning of “מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים”. Accordingly, this work will consider the proper translation in the end of this study.

2. Literature Review

This phrase has a long history of interpretation beginning with the ancient versions, but ancient translations did not consistently translate it. This denotes that there was no consensus in antiquity on the meaning of “מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים”. The LXX translates it as βασιλειον ιεράτευμα that is, a kingly or royal priesthood. The Vulgate understands it as *regnum sacerdotale*, namely “a priestly kingdom.” and Targum Onkelos reads “kings, (and) priests” as separate positions.⁵⁾ Rashbam understands “priests” to be nobles.⁶⁾ Likewise in recent scholarship, the interpretations are many; but fall into three categories as: (1) Israel ruled by priests; (2) a kingdom set apart like priesthood; (3) a royal priesthood.

2.1. Israel ruled by priests

This phrase מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים can be used to identify a ruling priestly elite within Israel. William L. Moran argues that in Exodus 19:6, מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים and גּוֹי קְדוֹשׁ form the totality of Israel together. Consequently, מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים is a separate group from the general people and מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים refers to a regime of priests⁷⁾. Georg Fohrer contends that מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים implies that the rulers had the attribute of priests in the early era of Israel and the phrase could have originated in the Jerusalem

Kingdom of Priests: Comments on Exo. 19:6”, R. Roukema, et al., eds., *The Interpretation of Exodus* (Leuven: Peeters, 2006), 171-179.

5) I. Drazin, *Targum Onkelos to Exodus: An English Translation of the Text with Analysis and Commentary* (Denver: Ktav, 1990), 190.

6) Rashbam, *Rashbam's Commentary on Exodus: An Annotated Translation*, M. I. Lockshin, trans. (Atlanta: Scholars, 2001), 202.

7) W. L. Moran, “A Kingdom of Priests”, J. L. McKenzie, ed., *The Bible in Current Catholic Thought* (New York: Herder & Herder, 1962), 8-20.

priest tradition before the exile.⁸⁾ On the other hand, Arie Van der Kooij also makes the case that this phrase means “a kingdom ruled by priests under the supreme direction of a king who is also a priest.”⁹⁾ First of all, he shows *ἱεράτευμα* in LXX refers to “a particular and official group”, that is, a body of priests in LXX in distinction from *ἱερατεία* which denotes the priesthood in the sense of priestly office in LXX. He thinks that later understandings of this phrase support it as “leaders of the people”, not as a whole people. In other words, this phrase refers to the form of government of the people and the priesthood with royal status. He also suggests that Exodus 19:6 reflects a similar idea to dual kingship/priesthood of Melchizedek of Salem in Genesis 14:18. Similar political constitutions (priesthood with royal status) are found in Phoenician cities, such as Tyre and Sidon.¹⁰⁾ However, though van der Kooij finds the origin of this phrase in the post-exilic era, it does not fit with the post-exilic situation that a kingdom of priests allows for the rule of a king who is also a priest.¹¹⁾ In addition, the concept of reigning priests fits with the context of Exodus 19.¹²⁾ The primary concern in the context is the covenant with a collective people and it’s unfitting to the context that a priestly government is suddenly mentioned in the context of Israel being separated out of all nations for the covenant with YHWH.¹³⁾

2.2. A Kingdom Set Apart Like a Priesthood

This reading is called “the simplest reading of the text.”¹⁴⁾ Scott suggested

8) G. Fohrer, “Priesterliches Königtum(Ex 19,6)”, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966)* (Berlin: Water de Gruyter, 1969), 151-152.

9) Van der Kooij, “A Kingdom of Priests”, 173-177.

10) Van der Kooij, “A Kingdom of Priests”, 175-178.

11) Frank Crüsemann, “Israel in der Perserzeit: Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber”, W. Schluchter, ed., *Max Webers Sicht des antiken Christentums: Interpretation und Kritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), 225.

12) Steins, “Priesterherrschaft”, 27.

13) R. B. Y. Scott, “A Kingdom of Priests”, 217; Gowan also says, “I doubt that the two Hebrew words can support the idea that priestly rule is implied. Parallelism suggests the meaning ought to be similar to be similar to “holy nation”, D. E. Gowan, *Theology in Exodus: Biblical theology in the form of a commentary* (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 177; Davies calls this view the active-elite interpretation and says, “It is commonly held that vv. 3b-8 must in some way be an introduction to the theophany, yet, on the active-elite interpretation, these verses are seen as rather intrusive”, John A. Davies, *A Royal Priesthood*, 81.

that this phrase describes Israel as a kingdom set apart like a priest among other nations. Just as the priesthood has a privileged position within a society, so Israel as a priestly kingdom is set apart from among all people¹⁵⁾. He says “this phrase simply designates Israel as worshippers of Yahweh, a positive counterpart of the idea of separation from the worship of other gods expressed in גוי קדוש”. And according to Houtman, ממלכת and גוי function as synonyms in 19:6.¹⁶⁾ Furthermore, Houtmann argues that ממלכת and גוי קדוש are understood in terms of the term סגלה in 19:5. As priests occupy a privileged position with their own obligations compared to ordinary people, so Israel occupies a special position with their own duties and responsibilities, because they are a holy nation and distinct from the nations. Finally, he contends that this phrase refers to Israel’s unique position as a people in its entirety, not the position of the individual Israelite.

While Scott and Houtman contends that בהגים means “set apart among all people”,¹⁷⁾ neither Scott nor Houtman takes into account בהגים, which occurs in Exodus 19:22 and provides an important hint about the meaning of בהגים in Exodus 19:6. Let us now review the final possible meaning – a royal priesthood.

2.3. A Royal Priesthood

John Davies understands the whole of Israel to be designated as ממלכת בהגים. He argues that Israel was given the divine grant of kingly authority, as found in ancient Near Eastern literature, but this perspective has been overlooked so far. Davies does not see this grant as separate from the grant of priesthood. He explains that royalty is the honorific status of Israel, and it makes Israel participate in the royal court of the divine king with reference to the priesthood. In this way, he accepts Martin Buber’s view that priesthood involves a secular meaning, related to a court office.¹⁸⁾

But we need to consider that in the general order of constructs, the second noun usually modifies the first, and so the reading of “a royal priesthood” is

14) D. E. Gowan, *Theology in Exodus* (Louisville: Westminster John Knox), 1994, 177.

15) R. B. Y. Scott, “A Kingdom of Priests”, 218, 219.

16) C. Houtman, *Exodus* (Kampen: Kok, 1994), 445.

17) R. B. Y. Scott, “A Kingdom of Priests”, 219.

18) John A. Davies, *A Royal Priesthood*, 76-102.

unlikely.¹⁹⁾ מַמְלַכַּת פְּהָגִים stands in a parallel relationship to the second title “גֹּי קְדוֹשׁ”, and מַמְלַכַּת and גֹּי are observed as a common word pair in the Old Testament²⁰⁾ This supports the idea that מַמְלַכַּת functions as a noun, not an adjective. For this reason, a royal priesthood reading of this phrase cannot be sustained.

3. Meaning of Each Word

3.1. Meaning of מַמְלַכַּת

Does “מַמְלַכַּת” mean “kingdom” or “king”? Moran and Fohrer argue that מַמְלַכַּת means “king.” Moran writes, “We can now point to a greater number of passages in which mamlaka most probably means ‘king, royalty’; and among them there are some in which mamlaka together with a goy constitutes a state.”²¹⁾ He explains the evidences that are used to support the meaning of ‘king’ in the Old Testament. He explains from Jeremiah 1:15 that in the מַמְלַכּוֹת of the North, the throne is made for a king, not for a kingdom, and represents royal authority. And in Psalm 135:11, the psalmist mentions the mighty kings such as king of the Amorites and the king of Bashan and finally, “מַמְלַכּוֹת כְּנַעַן”. Moran argues that in this case, מַמְלַכּוֹת undoubtedly refer to kings, not kingdoms, and he gives other examples (1Sa 10:18; 1Ki 5:1; 10:20; Isa 13:4; Jer 25:26; Amo 7:13; Psa 68:33; Lam 2:2; 2Ch 12:8; 17:10). Moreover he seeks from Phoenician inscriptions evidence that מַמְלַכָּה and מֶלֶךְ are synonyms. For these reasons, it seems that מַמְלַכַּת includes the meaning of “king.”

Yet, it is not clear that all of these examples definitely mean “king”; *The Dictionary of Classical Hebrew* indicates that these “perhaps” mean king.²²⁾ However, the BDB lexicon does not even include this meaning of “king”²³⁾.

19) J. B. Wells, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology* (London: T&T Clark, 2001), 50-52.

20) 1Sa 8:20; 1Ki 18:10; 2Ch 32:15; Psa 46:7; 105:13; Isa 13:4; 60:12; Jer 1:10; 18:7; Eze 37:22; Dan 8:22; Zep 3:8.

21) W. L. Moran, “A Kingdom of Priests”, 17.

22) David Clines, ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 2 (Sheffield: Sheffield Academic, 1995), 331.

23) Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament is an exception, but they quote only

Though the term can be used to signify the occupant of the office, such a use is abnormal.²⁴⁾ Moreover, as Davies says, “If it is taken as a construct phrase, which is the most natural reading, the concrete reading ‘king’ will not suit, as ‘king(s) of priests’ yields little sense.”²⁵⁾ Contrary to Moran’s view, it is natural to understand מַמְלָכוֹת כְּנָעַן as nations of Canaan rather than kings of Canaan in Psalm 135:11.²⁶⁾ And it should be noted that in Psalm 105:13, מַמְלָכָה and גּוֹי are used not only as parallels but also as synonyms.²⁷⁾ Even Moran acknowledges this point.²⁸⁾ Thus, although the term may have the meaning of king, the context in Exodus 19 requires the meaning of kingdom. Therefore we can conclude מַמְלָכָה refers to kingdom.

3.2. Meaning of בְּהִנִּיּוֹם

As with מַמְלָכָה, scholars diverge on the meaning of בְּהִנִּיּוֹם,²⁹⁾ but there are two main interpretations – a literal meaning which refers to a priestly group among Israel, and a metaphorical meaning, which refers to the whole Israel. E. Schüssler Fiorenza discusses the basic meaning of בְּהִנִּיּוֹם as people who are assigned in a sanctified area or who serve the deity.³⁰⁾ In other words, בְּהִנִּיּוֹם is literally the group of the cultic officers in Israel.³¹⁾ However, I will show that

Caspari’s opinion and do not consider other’s.

24) William Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of Old Testament Covenant* (Nashville: Thomas Nelson, 1984), 86.

25) John A. Davies, *A Royal Priesthood: Literary And Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19:6* (London: T&T Clark, 2004), 78.

26) ESV, NKJV and NRSV adopt the reading “kingdoms of Canaan.”

27) Steins, “Priesterherrschaft”, 26.

28) “Against Caspari the principal objection has been that the comparison with Phoenician mmlkt is irrelevant, because in biblical Hebrew mamlaka does not mean king”; W. L. Moran, “A Kingdom of Priests”, 11.

29) E. Schüssler Fiorenza organizes the possible meanings into four sorts. First, בְּהִנִּיּוֹם can mean the separated and chosen people from other nations. Secondly, it can stand for the priestly function of Israel as a mediator and a servant for all nations. Thirdly, it can indicate the accent and superiority about Israel’s access to Yahweh as priests can approach Him. Fourthly, בְּהִנִּיּוֹם can be a synonym of קָדוֹשׁ and be understood as a sanctified worshipper of Yahweh or the bigger intensity of holiness of Israel; E. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott: Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse* (Münster: Verlag Aschendorff, 1972), 115-117.

30) Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott*, 114.

31) *The Dictionary of Classical Hebrew* explains it means “usually Israelite cultic officials of

כֹּהֲנִים in Exodus 19:6 can be used in a metaphorical sense for two reasons.

First, it does not fit the context that a specific group among Israel is abruptly mentioned, so a literal meaning of כֹּהֲנִים in Exodus 19:6 (cultic officers) is unlikely. It is obvious that Exodus 19:4-6 is a proclamation for the whole of Israel according to 19:3b (וַתִּגֵּד לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל). Mentioning the polity or cultic group does not fit in the context of the proclamation of the privileges and obligations of the whole of Israel.

Secondly, though Van der Kooij argues כֹּהֲנִים cannot be used metaphorically and that “there is no parallel of such a use of כֹּהֲנִים elsewhere in the Hebrew Bible”,³²⁾ כֹּהֵן is used in the Old Testament as a title of honor which refers to the king’s sons and to high court-officials, and none of these had any special relationship to the cult. In this sense, we can understand the Israelites are called “priests” and that they are intimate friends of the king Yahweh in Exodus 19:6.³³⁾ In 1 Kings 4:5, Zabud who is Nathan’s son is called כֹּהֵן רֵעֵה הַמֶּלֶךְ (a priest, the king’s friend). As well, in 2 Samuel 8:18, it should be noted that David’s sons are called priests (וַבָּנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ).³⁴⁾ One might read this text as proof that kings of Israel held the office of a priest.³⁵⁾ But in 1 Samuel 13:8-14, Saul, a king of Israel, is denied the office of a priest; rather, he was strongly denounced for his cultic behavior by Samuel and disqualified for kingship. Accordingly, we can conclude that כֹּהֵן can hold a secular and metaphorical meaning in the Old Testament³⁶⁾ and that it can refer to a high court-officer or

Yahweh offering sacrifice.”, David Clines, ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol 2, 364.

32) Van der Kooij, “A Kingdom of Priests”, 176.

33) Buber says, “the word kohanim, which usually means priests, is synonymous, where it describes a secular court office, with “the first at the hand of the king:, or with companion, adjutant”. Martin Buber, *Moses* (Oxford: East and West Library, 1946), 106; “Israel as a ‘kingdom of priests,’ could not be adopted, because in the Exodus passage kohanim simply means ‘direct servants,’ while Deuteronomy its meaning is naturally the sacred position of sanctuary officers”. Martin Buber, *The Prophetic Faith* (New York: Harper, 1960), 160; Schüssler Fiorenza refutes this view, contending that it could be only a honored title or David’s sons might have served the cults and especially the author might have regarded it as a technical term. But there is no evidence that is used as an honored title and David’s son were related to the cult in the Old Testament.

34) LXX also interprets קְדוֹשִׁים as chiefs of the court (ἀρχαί).

35) Gordon J. Wenham, “Were David’s Sons Priests?”, *ZAW* 87 (1975), 79-82; Carl Edwin Armerding, “Was David’s Sons really Priests?”, Gerald F. Hawthorne, ed., *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of Merrill C. Tenney Presented by his Former Students* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 85.

an intimate friend of a king. In the same manner, we can metaphorically understand מְהַנִּיחַ in Exodus 19:6.

4. Grammatical Analysis of מְהַנִּיחַ מַמְלָכָה

Now that the meanings of מְהַנִּיחַ and מַמְלָכָה have been explained, we turn to analyzing the relationship between these two words in the construct form. If this phrase is obviously a construct form, it can be understood as a sort of genitive.³⁷⁾ Therefore, the most important question should be what kind of genitive this is, because this determines the meaning of the phrase. Possible genitive meanings can be divided into three categories: (1) genitive of agency (a kingdom with priests as rulers); (2) genitive of quality (a royal priesthood); (3) attributive genitive (a priestly kingdom).³⁸⁾

36) “As the priesthood meant a variety of things and exercised a range of functions, it will be necessary to ask which particular aspect or aspects of priesthood may be intended by the use of the word in Exo 19.6”, John A. Davies, *A Royal Priesthood*, 91.

37) One can think מְהַנִּיחַ is absolute because many ancient readers chose not only as a construct form (of the usual absolute מַמְלָכָה) but also as an absolute such as readings of the Syriac Peshitta (kingdom and priests), Targums (kings (and) priests) and *Jub* 16:18. Among modern interpreters, J. B. Bauer rejects the general understanding in favor of a construct. He presents the similar cases in the Old Testament. For example, he argues “אַיִלַת אֲהָבִים וְיַעֲלֶת־תָּהּ” (a loving doe, a grace deer) in Proverbs 5:19 has absolute noun + absolute noun - absolute noun + adjective structure just like מְהַנִּיחַ מַמְלָכָה // גֵּי קָדוֹשׁ in Exodus 19:6. But “אַיִלַת” should be understood as a construct and each pair of “loving doe, a graceful deer” can be regarded as construct relations most naturally. He also presents two other examples in Psalm 48:17 and Zechariah 1:13. But both of these cases are ambiguous. A possible alternative explanation is that each pair is introduced by a plural construct followed by an enclitic mem, as Davies points out. Therefore we can conclude that each example which Bauer presents does not provide proofs for his argument and that מְהַנִּיחַ מַמְלָכָה is finally a construct form. See J. B. Bauer, “Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex 19, 6)”, *BZ* 2 (1958), 283-286; John A. Davies, *A Royal Priesthood*, 83.

38) But Steins suggests 5 possible genitive meanings as following: (1) genitive of agency: a kingdom with priests as rulers; (2) genitive of quality: a royal priesthood; (3) objective genitive: the royal ruling over priests or a kingdom having priests; (4) attributive genitive: a priestly kingdom; (5) genitive of genus: a kingdom which priests belong to. (Steins, “Priesterherrschaft”, 23-24.) But we can more narrow down the possible genitive meaning into (1), (2) and (4) because (3) and (5) are seldom supported by contemporary scholars. If we accept objective genitive view (3), means “a body of priests subject to kingly rule or a kingdom possessing a legitimate priesthood.” But this view should be rejected for the reason following. Scott explains that first of all, this view is not fit for the context, “where Israel collectively as a

4.1. Genitive Of Agency (A Kingdom With Priests As Rulers)

If we understand this phrase as a genitive of agency, it refers to a priestly group within Israel identified as a ruling priestly elite. Moran argues that *מַמְלַכַּת כֹּהֲנִים* and *גֹּי קְדוֹשׁ* are complementary to each other in their relationship and that the two together refer to the totality of Israel.³⁹⁾ Van der Kooij argues that in terms of *מַמְלַכַּת עֹג* (the kingdom of Og) in Num 32:13 and Deuteronomy 3:13, *מַמְלַכַּת כֹּהֲנִים* more likely points to the leaders of the people. In this case, *כֹּהֲנִים* is the genitive of agency to *מַמְלַכָּה*. And Moran argues that *מַמְלַכָּה* and *גֹּי* constitute one nation in Jeremiah 18:7-8, 27:7-8. But this cannot be the only an alternative. In Jeremiah 18:7-8 and 27:7-8, *גֹּי* can be understood as the whole national entity and *מַמְלַכָּה* and *גֹּי* as synonyms.⁴⁰⁾ Indeed, they occur together and are interchangeable terms in Psalm 105:13 and 1 Chronicles 16:20.⁴¹⁾

However, the context of Exodus 19:4-6 does not support this reading. *מַמְלַכַּת כֹּהֲנִים* is the privilege as the result of obedience to the conditional clause, “If you hear my voice and keep my covenant”, and it is implausible that the covenantal privilege is the political constitution of a government under the priestly leaders.⁴²⁾ On the contrary, Van der Kooij argues that 19:6 is not related

people or kingdom is contrasted with other peoples, not her priesthood with theirs”, and the royal ruling over priests cannot convey the notion of fellowship with YHWH in the covenantal context, Scott, “A Kingdom of Priests”, 217. And the genitive of genus view (5) includes the idea that all of citizens individually have the right of direct approach to God. This view is supported by Revelation 1:6, 5:9-10 and 20:6. But this view cannot be sustained in that the primary interest in the context is the covenant as made with a collective body, “the house of Jacob....the children of Israel (v.3)”, not individually in Scott, “A Kingdom of Priests”, 217; “The point is Israel’s unique position as a people in its entity to God (cf. 19:3b, 5), not the position of the individual Israelite. The notion of the universal priesthood of believers lies outside the horizon of Exo. 19”, Houtman, *Exodus II*, 446.

39) W. L. Moran, “A Kingdom of Priests”, 13.

40) Davies observes, “Synonymous parallelism would even appear to be the simplest explanation of such passages as Jer 29:18, 51:20 and Psa 46:7, where the remaining terms in each hemistich are synonymously parallel”, John A. Davies, *A Royal Priesthood*, 80.

41) Houtman says, “Apart from the question whether *מַמְלַכָּה* can mean “king” in Hebrew – doubtful in my view – it should be noted that the duality ruler(s)-ruled ill fits the subject “you”, and leads to a strained interpretation”, in Houtman, *Exodus II*, 445.

42) The supporters of this view seeks the grounds of the argument in historical reconstruction of this text. But this text should be understood in the final form. Cf, “Modern scholars have, I believe, failed to do justice to this passage, and that for two reasons. On the one hand, they have been unable to agree on its literary source, which has in turn hampered them in its interpretation. On the other hand, in their obsession with historical origins and parallels, they

to the conditional clause in 19:5, and that 19:6 introduces a new aspect to organize the people of YHWH as a political entity - the ruler and the ruled.⁴³⁾ He suggests the structure of 4-6 as below.

- v. 4 אַתֶּם רֹאֲיֹתֶם
 v. 5 וְעַתָּה אֲסֹמְנוּ תִשְׁמְעוּ
 v. 6 וְאַתֶּם תְּהִיֹּלֵי

Van der Kooij argues that this whole structure denotes that it begins with the use of the plural pronoun אַתֶּם, as in 19:4, and that 19:6 syntactically does not belong to the sentence of 19:5. The focus of 19:5 is the status of Israel among other nations, and this sentence is completed with the last clause - “for all the earth is mine.” Van der Kooij also contends that 19:6 begins the new focus, which is a new statement about organizing the people of God. Finally, he thinks that mentioning a specific group among Israel fits the context.⁴⁴⁾

However, Van der Kooij overlooks the parallel of the verb הִיָּה in 19:5 and 6. He mentions that the element הִיָּה is common to both verses, but he insists the setting between the two verses is different, although how the setting is different is unclear in his article.⁴⁵⁾ Yet, he misses the inverted parallel structure of 19:5-6 as below.⁴⁶⁾

- וְהִיָּיתֶם לִי סֹגְלָה A
 מִכָּל־הָעַמִּים B
 בְּיַדְי לְכָל־הָאָרֶץ B'
 וְאַתֶּם תְּהִיֹּלֵי מִמְּלֶכֶת בְּהַגִּים וְגוֹי קָדוֹשׁ A'

have overlooked its significance within the present arrangement of Exodus”, John W. Kleinig, “On Eagles’ Wing: An Exegetical Study of Exodus 19:2-8”, *Lutheran Theological Journal* 21 (1987), 18.

43) Van der Kooij, “A Kingdom of Priests”, 177.

44) Along with his syntactical argumentation, he deals with early reception history of the text such as LXX, 2 Maccabees and Targumim, and historical arguments in his article. But these arguments are beyond the range of this paper.

45) He only says, “it makes sense to have Hebrew term סֹגְלָה combined with the phrase ‘among all peoples’, but this does not apply to the expressions of v. 6. This verse bears upon the people of Israel as a political entity (יָג), with a particular emphasis on the issue of its constitution (מִמְּלֶכֶת בְּהַגִּים)”, Van der Kooij, “A Kingdom of Priests”, 177.

46) John A. Davies, *A Royal Priesthood*, 59; Wells suggests the similar structure. See Wells, *God’s Holy people*, 47.

This chiasmus makes the relationship between סגלה and ממלכת כהנים וגוי קדוש clearer. סגלה in A corresponds to ממלכת כהנים וגוי קדוש in A', while כל-העמים בל-העמים pairs up with כל-הארץ in B-B'. That is, סגלה and ממלכת כהנים וגוי קדוש do not refer to different objects. This structure is plausible because this chiasmus clearly shows the parallel of ליה between A-A' and כל of between B-B'. In this chiasmus, Israel is positioned on either end with the verb יהיה. This chiasmus can explain the complicated structure in 19:3-6 better than Van der Kooij's, and we can conclude that 19:5 and 19:6 are not separate. Likewise Jagersma explains:⁴⁷⁾

The two instructions in verse 5a are, therefore, not only textually but also functionally at the center of the LORD's speech....If, therefore, on the basis of the Lord's three acts referred to in the first series (v. 4), the Israelites carry out the two instructions of verse 5a, they will be able to function completely according to the three characterizations mentioned in the third series (vv. 5b-6a).

That is to say, if Israel keeps the two requirements of listening to God's voice and covenant, Israel can function according to three characterizations, namely, סגלה, ממלכת כהנים וגוי קדוש and גוי קדוש. These characterizations of Exodus 19:5b, 6a are subordinate to the two instructions in verse 5a,⁴⁸⁾ and this gives us the foundation against the interpretation of כהנים as a specific group separated from general people. Therefore, we can conclude that כהנים is not a separate group from גוי, and that ממלכת כהנים is not a genitive of agency.

4.2. Genitive of Quality (A Royal Priesthood)

The genitive of quality denotes that the first term of the chain has the quality of the second term,⁴⁹⁾ and this is a plausible reading in Exodus 19:6 based on the ancient Near Eastern context and the Sinai pericope.⁵⁰⁾ This interpretation would

47) Henk Jagersma, "Structure and Function of Exodus 19:3b-6", 48.

48) Rudolf Mosis, "Ex 19, 5b, 6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik", *BZ* 22 (1978), 7.

49) Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 145.

mean that Israel has not only a priestly but also kingly function among other nations. However, it is doubtful that *ממלכת* can contain the meaning of royalty in Exodus 19:6, because it is semantically located in the same field as *גוי*, and they are a common word pair in the Old Testament.⁵¹⁾ Furthermore, in Exodus 19:6, this interpretation misses the parallel with *גוי קדוש*. As Fohrer notes,⁵²⁾ *בהגים* (the modifier) corresponds to *קדוש* (the modifier), and *ממלכת* (the modified) to *גוי* (the modified). It is the most natural to say that *ממלכת* and *גוי* have the same nominal function as the modified in terms of the fact that *ממלכת* and *גוי* are a common word pair in the Old Testament. Therefore the parallel between *ממלכת בהגים* and *גוי קדוש* is evidence against the view of genitive of quality.

4.3. Attributive Genitive: A Priestly kingdom

Interpreting *ממלכת בהגים* as an attributive genitive is the view most suitable to the context. As *גוי* is qualified by *קדוש*, so *ממלכת* is qualified by *בהגים* (a plural of abstraction).⁵³⁾ This appears to be the simplest understanding of grammar. Scott argues that *ממלכת בהגים* means “a kingdom set apart like a priest.”⁵⁴⁾ His analysis mainly depends on synonymous or conceptual parallelism with *גוי קדוש*. If *ממלכת בהגים* and *גוי קדוש* have the same meaning, they constitute synonymous parallelism. Stephen Geller explains the members of synonymous parallelism “belong to semantic paradigms the numbers of which are essentially interchangeable logically.”⁵⁵⁾ According to Geller’s definition, *בהגים* and *קדוש* should be interchangeable in support of synonymous parallelism. But the meaning of *בהגים* denotes the broad meaning in the Sinai pericope. Wells points out that priesthood in Exodus means “distinctive to the Nation of Israel”, “Covenant Identity of God’s people”, “drawing near to God like Moses”, “holy to YHWH”, “Acting on behalf of Israel”, “to serve the cult as YHWH commanded” and “revealing YHWH’s holiness.”⁵⁶⁾ *בהגים* is used as “holy to

50) John A. Davies, *A Royal Priesthood*, 93, 170-188.

51) Psa 46:7; 79:6; 102:23; 105:13; 2 Chr 16:20; 1 Kgs 18:10; Isa 60:12; Neh 9:22.

52) Georg Fohrer, “Priesterliches Königtum”, 151.

53) Rudolf Mosis, “Ex 19,5b, 6a”, 21.

54) R. B. Y. Scott, “A Kingdom of Priests”, 218.

55) Stephen A. Geller, *Parallelism in Early Biblical Poetry* (Missoula: Scholars, 1979), 34.

56) Jo Bailey Wells, *God’s Holy People*, 50-51.

YHWH”(e.g., 29:44), but it cannot be confined into solely that meaning. Therefore we can conclude פְּהֵנִים and קְדוֹשׁ are not interchangeable in Exodus and so this point enables readers to conclude that מַמְלַכַּת פְּהֵנִים and גֹּי קְדוֹשׁ are not synonymous parallelism. Geller suggests semantic parallelism includes synonym, list, antonym, merism, epithet, proper noun, pronoun, whole-part or part-whole, concrete-abstract or abstract-concrete, numerical, identity, and metaphor. In these categories, מַמְלַכַּת פְּהֵנִים and גֹּי קְדוֹשׁ is the list. Geller defines the list as the semantic parallelism whose members belong to a type of paradigm that members of this category “are related by an understood common denominator and are not logically interchangeable, even in the most general way.”⁵⁷⁾ Therefore, this parallelism should be regarded not as synonymous parallelism, but as *a list* according to Geller’s category.

The meaning of “פְּהֵנִים” should be defined in the adjacent context. The background of Exodus 19:3-8 is the covenant story with YHWH and the introduction of Exodus 19-24 which proclaims the unique privilege of Israel and emphasize their binding with YHWH.⁵⁸⁾ “מַמְלַכַּת פְּהֵנִים” is one of the analogies about it. It should be considered that “מַמְלַכַּת פְּהֵנִים” points to the relation between YHWH and Israel, and denotes the special feature of Israel, their closeness to God (Nähe zu Gott). Let us look at Exodus 19:22a:

וְגַם הַפְּהֵנִים הַנִּגְשִׁים אֶל־יְהוָה Exo 19:22a

We trace the meaning of Israel’s priestliness with this feature in this verse. That is, Israel is the priestly kingdom in that it is near to God and hears his voice,⁵⁹⁾ as we find a similar idea in Isaiah 60-62.⁶⁰⁾ As Wells observes,⁶¹⁾ “The essence of the role of priest is to draw near to YHWH.” Thus we should not overlook the priestly role to have an access to YHWH and it’s an important

57) Geller, *Parallelism*, 35.

58) Georg Steins, “Priesterherrschaft”, 28-32.

59) According to Buber, פְּהֵנִים in Exo 19:6 signifies the intimate of YHWH. See Martin Buber, *The Prophetic Faith*, 160.

60) Cf. Isa 61:6 “But you shall be called priests of YHWH.”

61) Jo Bailey Wells, *God’s Holy People*, 51. She also writes, “Moses is the most ‘priestly’ of all. This status is measured by the extent of the access priests are given in ‘drawing near’ to YHWH and thus responsibility they take in the role of mediating between YHWH and his people.”

conception of priesthood in Sinai periscope and the priestliness of Israel in Exodus 19:6 can be understood in this context. Therefore, we conclude that this construct uses the attributive genitive (a priestly kingdom). That is, Israel is the kingdom which has a priestly attribute. However, in contrast to Scott and Houtman’s view, “ממְלֶכֶת כֹּהֲנִים” should be understood as “a kingdom near to God, not a kingdom set apart from the nations”.

5. Translation

ממְלֶכֶת כֹּהֲנִים in Exodus 19:6 has been translated by current English versions as follows:

Versions	Translations
KJV	a kingdom of priests
RSV	a kingdom of priests
NIV	a kingdom of priests
NRSV	a priestly kingdom
NKJV	a kingdom of priests
NLT	my kingdom of priests
NASV	a kingdom of priests
ESV	a kingdom of priests

As shown above, ממְלֶכֶת כֹּהֲנִים is usually translated into a kingdom of priests except for NRSV and NLT. The dynamic equivalence translation such as NIV literally reads the phrase as a kingdom of priests and NLT adds “my” to kingdom of priests. However, this work argues that, in the dynamic equivalence translation, ממְלֶכֶת כֹּהֲנִים in Exodus 19:6 should be translated into “a priestly kingdom” or “a kingdom near to God” since “a priestly kingdom” or “a kingdom near to God” is the translation which clearly indicates that ממְלֶכֶת כֹּהֲנִים is the attributive genitive. ממְלֶכֶת כֹּהֲנִים does not refer to a royal priesthood or Israel ruled by priests, but means the kingdom which has a priestly attribute, as discussed above. Thus, “a priestly kingdom” or “a kingdom near to God” is the

most suitable translation, particularly for the dynamic equivalence translation.

6. Conclusion

After reviewing the current debates about this issue, ממלכת was shown to be better read as kingdom, not as kings. Furthermore, the metaphorical meaning of כהנים, not as a specific group in Israel but as the whole of Israel, was shown to be best. Synthesizing these two meanings, therefore, it is concluded that the relationship between two words is attributive genitive, and so ממלכת כהנים can be read as a priestly kingdom. Specifically, a priestly kingdom means not a kingdom set apart from all peoples, but a kingdom near to God. In addition, a priestly kingdom or a kingdom near to God is the most suitable interpretation and translation of ממלכת כהנים.

<Keywords>

Exodus 19:6, a Kingdom of priests, Grammatical analysis, Biblical parallelism.

(투고 일자: 2014년 9월 1일, 심사 일자: 2014년 8월 27일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 27일)

<References>

- Alexander, T. D., "The Composition of The Sinai Narrative in Exodus XIX 1-XXIV 11", *Vetus Testamentum* 49 (1999), 1-20.
- Armerding, Carl E., "Was David's Sons Really Priests?", Gerald F. Hawthorne, ed., *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of Merrill C. Tenney Presented by his Former Students*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975, 75-86.
- Bauer, J. B., "Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex 19, 6)", *Biblische Zeitschrift* 2 (1958), 283-286.
- Brown, Francis, Driver, S. and Briggs, C., *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson, 1996.
- Buber, Martin, *Moses*, Oxford: East and West Library, 1946.
- Buber, Martin, *The Prophetic Faith*, New York: Harper, 1960.
- Blum, Erhard, *Studien Zur Komposition Des Pentateuch*, Berlin: Walter de Gruyter, 1990.
- Clines, David J. A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol 2, 1st ed., Sheffield Academic, 1995.
- Coggins, Richard. *The Book of Exodus*, Epworth Commentaries, Peterborough; England: Epworth Press, 2000.
- Cüsemann, Frank, "Israel in der Perserzeit: Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber", Wolfgang Schluchter, ed., *Max Webers Sicht des antiken Christentums: Interpretation und Kritik (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft)*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985, 205-232.
- Davies, John A., *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19:6*, Journal for the Study of the Old Testament supplement series 395, London: T&T Clark, 2004.
- Dozeman, Thomas B., *God on the Mountain: A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24*, Society of Biblical Literature Monograph Series 37, Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Dozeman, Thomas B., "Spatial Form in Exod. 19:1-8a and in the Larger Sinai Narrative", *Semeia* 46 (1989), 87-101.
- Dumbrell, W. J., *Covenant & Creation: A Theology of Old Testament Covenants*, Nashville: Thomas Nelson, 1986.
- Faley, Roland J., *The Kingdom of Priests*, Rome: Pontificum Athenaeum Internationale Angelicum, 1960.
- Fohrer, Georg, "Priesterliches Konigtum", *Studien zur alttestamentlichen Theologie*

- und Geschichte (1949-1966)*, Berlin: Walter de Gruyter, 1962, 149-153.
- Fretheim, Terence, *Exodus*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- Gowan, Donald E., *Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary*, Louisville: Westminster John Knox, 1994.
- Himmelfarb, Martha, *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.
- Jagersma, Henk, “Structure and Function of Exodus 19:3b-6”, Janet W. Dyk. et al. eds., *Unless Some one Guide Me*, Maastricht: Shaker Pub, 2001, 43-48.
- Joüon, Paul, and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 2nd ed., Roma: Biblical Institute Press, 2006.
- Keil, C. F and Delitzsch, F., *Biblical Commentary on the Old Testament, Volume I, The Pentateuch*, Grand Rapids: Eerdmans, 1951.
- Moran, William L., “A Kingdom of Priests”, John L. Mckenzie, ed., *The Bible in current Catholic thought*, New York: Heder and Heder, 1962, 7-20.
- Mosis, Rudolf. “Ex 19,5b, 6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik.” *Biblische Zeitschrift* 22 (1978), 1-25.
- Patrick, Dale, “The Covenant Code Source”, *Vetus Testamentum* 27 (1977), 145-157.
- Propp, William H. C., *Exodus 19-40*, The Anchor Bible, New Haven: Yale University Press, 2006.
- Schmidt, Ludwig, “Israel und das Gesetz: Ex 19.3b-8 und 24.3-8 als literarischer und theologischer Rahmen für das Bundesbuch”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 113 (2001), 167-85.
- Scott, R. B. Y., “A Kingdom of Priests”, *Old Testament Studies* 8 (1950), 213-219.
- Schenker, Adrian, “Drei Mosaiksteinchen: Königreich von Priestern, Und Ihre Kinder gehen Weg, Wir tun und wir Hören (Exodus 19,6; 21,22; 24,7)”, M. Vervenne, ed., *Studies in the Book of Exodus: Redaction - Reception – Interpretation*, Leuven: Peeters, 1996, 367-380.
- Fiorenza, Elisabeth Schussler, *Priester für Gott: Studien zum Herrschafts-und Priestermotiv in der Apokalypse*, Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge Band 7, Münster: Verlag Aschendorff, 1972.
- Schwartz, Daniel R., “Kingdom of Priests”- a Pharisaic Slogan?”, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 2001, 57-80.

- Smith, Mark S., *The Pilgrimage Pattern in Exodus*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement series 239, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Steins, Georg, "Priesterherrschaft, Volk von Priestern oder was sonst? Zur Interpretation von Ex 19.6", *Biblische Zeitschrift* 49 (2001), 20-36.
- Van der Kooij, Arie, "A kingdom of priests: Comments on Exod. 19:6", Riemer Roukema, et al., eds., *The Interpretation of Exodus*, Leuven: Peeters, 2006, 171-179.
- Waltke, Bruce K., and O'Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Wells, Jo Bailey, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*, Sheffield: T. & T. Clark, 2000.
- Wenham, Gordon J., "Were David's Sons Priests?", *ZAW* 87 (1975), 79-82.
- Wildberger, Hans, *Jahwes Eigentumsvolk; Eine Studie Zur Traditionsgeschichte Und Gie Des Erwahlungsgedankens*, Zurich: Zwingli Verlag, 1960.

<Abstract>

The Meaning of “ממלכת כהנים” in Exodus 19:6 Revisited

Kyu Seop Kim
(University of Aberdeen)

This study explores the meaning of “ממלכת כהנים” in Exodus 19:6, and considers its proper translation. “ממלכת כהנים” have been interpreted in various senses in the ancient and modern interpretation history. In the contemporary scholarly views, the interpretation falls into three categories. First, it is interpreted in the sense of “a kingdom ruled by priests”. Secondly, it is read as a priestly kingdom or a kingdom set apart from the nations. Thirdly, some scholars read it as “a royal priesthood”. William Moran and Georg Fohrer argue that “ממלכת” means “kings”, not “kingdom”. However, if we read it as “kings”, the meaning of the construct would be rather confusing (kings of priests). Rather, “גוי” and “ממלכת” should be regarded as a common word pair which refers to the same entity (Israel). Moreover, scholars in favour of “a kingdom ruled by priests” take the meaning of “כהנים” as literal (i.e., the cultic officers), not as figurative. Arie Van der Kooij contends that “כהנים” was not figuratively employed in the OT. However, we find metaphorical usage of “כהנים” in 2 Kings 4:5 and 2 Samuel 8:18. Furthermore, Moran and van der Kooij maintain that כהנים ממלכת and גוי קדוש form the totality of Israel together and that ממלכת כהנים refers to leaders of Israel. However, in the context of the covenantal privilege in Exodus 19, it would seem that designating the political entity for Israel does not fit with the context. Rather, “ממלכת כהנים” should be interpreted as attributive genitive which refers to the privileged status of Israel among the nations. Yet, כהנים does not mean “holy”. In the context of Exodus 19:22, “כהנים” may indicate the feature of priests who can approach near to God. Therefore, “ממלכת כהנים” refers to Israel’s covenantal status as a kingdom near to God. In addition, the proper translation of “ממלכת כהנים” should be a priestly kingdom or a kingdom near to God.

“And It Happened Like This”: Summary and Unfolding in Biblical Hebrew Narrative Structure

Robert A. Bascom*

1. Introduction

First we will make a brief digression into biblical poetry:

James Kugel titles the opening chapter to his famous work *The Idea of Biblical Poetry* “The Parallelistic Line: ‘A is so, and *what’s more*, B’.” He goes on to qualify this in many ways (as there are indeed many kinds of parallel structures in the Hebrew Bible), yet he maintains that the basic structure or parallelism is still this A, *what’s more*, B pattern: “‘What’s more’ is in itself an inexact version of the concept of subjunction. But it has been stressed in the belief that this approach ultimately leads to a proper orientation toward *all* [poetic] lines.”¹⁾

Robert Alter agrees with Kugel in this regard. Alter uses as the basis of his analysis of parallelism those couplets which contain numbers (3,4; 7,8) which he rightly asserts overwhelmingly support an intensification in the second line of biblical Hebrew poetry: “...the logic of numbers in parallel versets is not equivalence but an assertion of *a fortiori*, ‘how much more so’, and this impulse to intensification is also the motor force in thousands of lines of biblical poetry where no numbers are present.”²⁾

Neither Kugel nor Alter base their arguments for this “motor force” on specific grammatical relationships or structures (though Kugel in particular does make use of grammar for the analysis of specific parallel lines). In any case, most often all the grammatical connection that exists between parallel poetic

* Ph.D. in Biblical Studies at Claremont Graduate University. Global Translation Advisor of United Bible Societies. rbascom@biblesocieties.org.

1) J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry* (New Haven: Yale University Press, 1981), 1, 57.

2) R. Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985), 11.

lines in biblical Hebrew is a simple *vav* (“and”). Thus the term “semantic” (and one might add “structural”) parallelism is most often used to describe the most famous element of biblical Hebrew poetry. Apparently all that is needed for the most salient (to this point at least) element of Hebrew biblical poetry is pure structural conjunction combined with semantic subjunction (to use Kugel’s term) of an intensifying kind.³⁾

An example of this can be found in Psalm 38:11, translated in the NRSV as follows: “My friends and companions stand aloof from my affliction, and my neighbors stand far off.” The Good News Translation understands the Hebrew *וְקָרְוֹבֵי* not as “neighbors” but as “family”: “My friends and neighbors will not come near me, because of my sores; even my family keeps away from me.” The GNT rendering is consistent with the ‘A is so, and *what’s more*, B’ understanding of biblical Hebrew parallelism in this verse. And the argument for that understanding is based not on grammar or even so much on lexical semantics *per se* as on the simple structural and logical relationship of the two lines.

This seeming digression from the topic of Hebrew narrative structure into biblical poetry is simply to lay the groundwork for a logical and structural analysis of the texts in question as opposed to a grammatical (or some other methodological) treatment. My point will be that just as with semantic parallelism, simple ordering and repetition of elements combined with content related in some possible logical way(s) is often enough to recognize narrative discourse strategies which in turn can be important for translation.

In particular, there are a number of texts (and most likely quite a few more than have been gathered below as first examples) which follow a kind of summary/unfolding narrative pattern. In this pattern, there is a brief summary statement, followed by a detailed unfolding of the narrative. The summary is then repeated later on (in some form), as if to catch the reader up to the story in progress. The “unfolding” section forms a kind of back-story for the summary and the subsequent continuation of the narrative.

Often it clarifies the summary/unfolding structure to translate (literally or imaginatively) the equivalent of “and it happened like this”, or a relevant

3) Though important work has been done in biblical Hebrew poetry since the time of Alter and Kugel, the basic outline of semantic (and structural) parallelism has remained unchanged. See for e.g. J. K. Kuntz, “Biblical Hebrew Poetry in Recent Research, Part II”, *Currents in Research* 7 (1999), 35-79.

variant. The examples below should illustrate this point clearly. As with semantic parallelism, all that connects the elements of the summary/unfolding structure (if anything at all does) is the simple conjunction “and” (Hebrew *vav*) which otherwise functions as a straightforward narrative element in the text.

This structure is a kind of repetition, and as such takes its place alongside a number of repetitive structures in the Hebrew Bible. Besides semantic parallelism, there are numerous other repeated words and phrases which are used in various literary devices such as *inclusio* and as means of achieving emphasis. Perhaps the most common repetitive pattern in the Hebrew Bible are the many cases of extended instructions followed by word-for-word descriptions of compliance to those instructions.

This particular pattern is repetitive not so much at the word or phrase level (though it can be), but as with the majority of cases of semantic parallelism, is rather at the level of basic content and logic. It will be argued that once one understands one element of the structure as a summary, the unfolding falls into place and the whole makes more sense than otherwise would be the case.

This structure also looks like an interruption in many cases (see below). As such, translators will perhaps wish to consider restructuring so as to remove the interruption. But restructuring would not always be practical (moving Gen 11:1-9 before Gen 10, for example), and such a restructuring would necessarily do away with either the summary statement or the return to the main narrative thread. Instead, understanding (and perhaps even translating) a phrase such as “And it happened like this...” between the summary and the unfolding reveals the structure of the pattern and makes the “interruption” disappear. This corresponds to the parallel structure in poetry necessitating (at least at times) in translation an addition of “not only... but even more so...”.

What follows below are eleven different examples of this phenomenon of summary/unfolding, chosen for their clarity in illustrating the structure. The conclusion will deal with implications for translators, including possibly translating “And it happened like this...” in some languages and/or cases to clearly represent this often not-recognized narrative structure.

2. Examples:

2.1. Creation

2.1.1. Text: Gen 1:1, 2ff:

¹In the beginning when **God created the heavens and the earth**,⁴⁾

²the earth was a formless void and darkness covered the face of the deep, while a wind from God swept over the face of the waters...

^{2:4}These are the generations of the **heavens and the earth** when they were **created**⁵⁾

2.1.2. Commentary:

Genesis 1:1ff is so well-plowed a field that one hesitates to comment further on it. The UBS Handbook for translators states: “All the ancient versions as well as many modern ones understand verse 1 to be an independent sentence, which serves as a general heading for the entire story of creation and affirms the creation of the earth in the formless state described in verse 2. Other scholars point out that the Hebrew form of the phrase translated In the beginning should be translated as a subordinate time clause, and so “In the beginning when God created...”⁶⁾

Nahum Sarna seems to take the first view, and sees taking verse 1 as an independent clause as “a momentous assertion about the nature of God: that He is wholly outside of time, just as He is outside of space, both of which He proceeds to create.”⁷⁾ Claus Westermann goes further: “The sentence in 1:1 is not the beginning of an account of creation, but a heading that takes in everything in the narrative in one single sentence...”⁸⁾

4) All biblical citations are from the NRSV unless otherwise noted: B. M. Metzger, et. al., *The New Revised Standard Version Bible* (New York: Oxford University Press, 1990).

5) The text examples will be formatted to show the summary/unfolding structure more clearly, except for Genesis 14, where both the standard format and the summary/unfolding structure are represented.

6) Thus NRSV. But even in this case, a slight variant of our model “[And] It happened like this...” fits quite nicely here.

7) N. M. Sarna, *Genesis* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 5.

If one follows the summary/unfolding narrative structure to interpret the passage, 1:1 is taken as a kind of title or section heading, and what follows thereafter is an explanation/expansion of that general summary statement. Seeing it this way actually supports the interpretation of the focus of creation in Genesis as being that of order out of chaos more naturally than that of creation as *ex nihilo* (which is then simply not in view), since it throws the narrative back to the start of the story.

One way to make that relationship of summary/unfolding explicit would be to translate (or at least understand) “And it happened like this...” or something similar before verse two. This makes the text sound like a story-teller inviting his or her audience to lean in and absorb the details of the up-coming tale, having back-grounded the grandiose opening general summary statement.

2.2. The Flood

2.2.1. Text: Gen 6:5-10; 6:11-9:19:

⁵The Lord saw that the wickedness of humankind was great in the earth, and that every inclination of the thoughts of their hearts was only evil continually. ⁶And the Lord was sorry that he had made humankind on the earth, and it grieved him to his heart. ⁷So the Lord said, “I will blot out from the earth the human beings I have created—people together with animals and creeping things and birds of the air, for I am sorry that I have made them.” ⁸But Noah found favor in the sight of the Lord. ⁹**These are the descendants of Noah.** Noah was a righteous man, blameless in his generation; Noah walked with God. ¹⁰**And Noah had three sons, Shem, Ham, and Japheth.**

¹¹Now the earth was corrupt in God’s sight, and the earth was filled with violence...

^{9:18}**The sons of Noah who went out of the ark were Shem, Ham, and Japheth. Ham was the father of Canaan.** ¹⁹**These three were the sons of Noah;** and from these the whole earth was peopled.

8) C. Westermann, *A Continental Commentary: Genesis 1–11* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 94.

2.2.2. Commentary:

This example and the next one are complex variations on the summary/unfolding structure in that they form a kind of “chain” of summaries/unfoldings.⁹⁾ This already was true of Genesis 2:4a above, but only works once (for Gen 2:4a itself as both an *inclusio* for Gen 1:1 as well as the summary for the story of creation in Gen chapter 2), while here the structure is first chained (Gen 9:18) with the next example and then that example is in turn interwoven (Gen 10) with the one following it.

It is tempting to see the *inclusios* at 6:9-10; 9:18-19 as each beginning new sections (see the NRSV section headings). But seen as structural elements in the summary/unfolding pattern they form nice bookends to the detailed story of the Flood that comes in between. Furthermore, the Flood story begins nicely in 6:11: “*Now the earth was corrupt in God’s sight, and the earth was filled with violence...*” and the following story of Noah’s drunkenness (9:20-28) also begins nicely **after** the mention of the sons of Noah: ²⁰*Noah, a man of the soil, was the first to plant a vineyard...* Of course in these chains of summaries/unfoldings each *inclusio* ending once section begins the next one, and so has a double function (see thus 6:9-10; 9:18-19; 10:1, all of which say with only slightly different wording that Noah had three sons, Shem, Ham, and Japheth).

2.3. Noah’s drunkenness

2.3.1. Text: Gen 9:18-19; 9:20-10:32:

^{9:18}**The sons of Noah who went out of the ark were Shem, Ham, and Japheth. Ham was the father of Canaan. ¹⁹These three were the sons of Noah; and from these the whole earth was peopled.**

²⁰Noah, a man of the soil, was the first to plant a vineyard. ²¹He drank some of the wine and became drunk...

^{10:32}**These are the families of Noah’s sons, according to their genealogies, in their nations; and from these the nations spread abroad on the earth after the flood.**

9) These examples as well as those from Deuteronomy were pointed out to me in private correspondence by Lénart de Regt.

2.3.2. Commentary:

This example not only is chained to the previous and following examples, but is interwoven with the following example. Thus while 9:18-19 are closely echoed in 10:32, including not only the names of Noah's sons but the fact that the earth was populated by them after the flood, but in 10: we get an extra mention of the sons of Noah formula, and the next opening *inclusio* (“*These are the descendants of Shem...*”) comes at 10:31, just before the closing bookend to this cycle in 10:32 (³²“*These are the families of Noah's sons, according to their genealogies, in their nations; and from these the nations spread abroad on the earth after the flood...*”).

2.4. The Tower of Babel

2.4.1. Text: Gen 10; 11:

¹**These are the descendants of Noah's sons, Shem, Ham, and Japheth;** children were born to them after the flood...

^{10:24}**Arpachshad** became the father of Shelah; and Shelah became the father of Eber. ²⁵To Eber were born two sons: the name of the one was Peleg, for in his days the earth was divided, and his brother's name was Joktan. ²⁶Joktan became the father of Almodad, Sheleph, Hazarmaveth, Jerah, ²⁷Hadoram, Uzal, Diklah, ²⁸Obal, Abimael, Sheba, ²⁹Ophir, Havilah, and Jobab; all these were the descendants of Joktan. ³⁰The territory in which they lived extended from Mesha in the direction of Sephar, the hill country of the east. ³¹**These are the descendants of Shem,** by their families, their languages, their lands, and their nations. ³²These are the families of Noah's sons, according to their genealogies, in their nations; and from these the nations spread abroad on the earth after the flood.

The Tower of Babel

^{11:1}Now the whole earth had one language and the same words. ²And as they migrated from the east, they came upon a plain in the land of Shinar and settled there. ³And they said to one another, “Come, let us make bricks, and burn them thoroughly.” And they had brick for stone, and bitumen for mortar. ⁴Then they said, “Come, let us build ourselves a city, and a tower with its top in the heavens, and let us make a name for

ourselves; otherwise we shall be scattered abroad upon the face of the whole earth.” ⁵The Lord came down to see the city and the tower, which mortals had built. ⁶And the Lord said, “Look, they are one people, and they have all one language; and this is only the beginning of what they will do; nothing that they propose to do will now be impossible for them. ⁷Come, let us go down, and confuse their language there, so that they will not understand one another’s speech.” ⁸So the Lord scattered them abroad from there over the face of all the earth, and they left off building the city. ⁹Therefore it was called Babel, because there the Lord confused the language of all the earth; and from there the Lord scattered them abroad over the face of all the earth.

Descendants of Shem

¹⁰**These are the descendants of Shem.** When Shem was one hundred years old, he became the father of **Arpachshad** two years after the flood;...

2.4.2. Commentary:

This example is easy to overlook, since it comes at a chapter break as well as a switch in discourse type from summary to unfolding. In chapter 10 we find what is sometimes called the table of nations, a list of the descendants of Noah after the Flood. At the end of this list comes the summary statement which also functions as a kind of *inclusio* to the chapter (see 10:1). Then in chapter 11 the discourse abruptly changes to a folk narrative (unfolding): the story of the Tower of Babel.

The problem in this case is sometimes noticed by sharp-eyed translators, who point out that it is illogical that all the people of the earth speak one language and live in one place (Shinar), when in chapter 10 we see them dispersed in various places and seemingly speaking different languages. In fact, the text of 10:25 “... *for in his days the earth was divided...*” seems to presuppose exactly the story of the Tower of Babel. Interestingly, the UBS Handbook passes over this issue without comment. When commentators do notice, it is usually to simply document the inconsistency: “...note does need to be taken that the way in which humanity spread, and language developed [in chapter 10], is at odds with the story told in Genesis 11...”¹⁰

10) D. W. Cotter, *Genesis* (Collegeville: The Liturgical Press, 2003), 65.

There are several possibilities to explain this situation. One is that in the transmission of the text these elements were arranged not in terms of strict chronology, but by some other narrative logic (as with the Gospel of John vs. the Synoptics, for example). Another is that there were two dispersions, one in chapter 10 and another in chapter 11. Yet another, quite close to our suggestion, is that chapter 11 is a flashback to the situation at the beginning of chapter 10. But the summary/unfolding proposal accounts for the data in the most elegant and comprehensive way. Understanding (and perhaps even putting in some translations) “And it happened like this...” at the beginning of chapter 11 makes clear what was arguably the narrative intention of the collocation of chapters 10 and 11 next to each other in order with their specific content.

Sarna has understood this well without explicitly dealing with the literary issue: “...the biblical Narrator is disturbed by the vast diversity of languages that characterizes the human race. Given the Bible’s presupposition that all mankind constitutes one great family traceable to a common ancestry, it becomes necessary to account for the rise of a polyglot humanity. The present narrative deals with this development.”¹¹⁾ Westermann seems not to understand the literary structure as presented here. He says of 10:32b: “‘And from them the nations spread on the earth after the flood’, does not suit the context very well.” Nevertheless, he does capture much of the force of the beginning of 11:1: “The וַיְהִי is more like our ‘once upon a time’ which introduces the situation at the beginning of the tale.”¹²⁾

2.5. Abraham, the king of Sodom, and Melchizedek

2.5.1. Text: Gen 14:17, 18ff:

Abram Blessed by Melchizedek

¹⁷After his return from the defeat of Chedorlaomer and the kings who were with him, the king of Sodom went out to meet him at the Valley of Shaveh (that is, the King’s Valley). ¹⁸And King Melchizedek of Salem brought out bread and wine; he was priest of God Most High. ¹⁹He blessed him and said,

11) N. M. Sarna, *Genesis* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 80.

12) C. Westermann, *A Continental Commentary: Genesis 1–11* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 513, 542.

“Blessed be Abram by God Most High,
maker of heaven and earth;
²⁰and blessed be God Most High,
who has delivered your enemies into your hand!”

And Abram gave him one tenth of everything. ²¹Then the king of Sodom said to Abram, “Give me the persons, but take the goods for yourself.” ²²But Abram said to the king of Sodom, “I have sworn to the Lord, God Most High, maker of heaven and earth, ²³that I would not take a thread or a sandal-thong or anything that is yours, so that you might not say, ‘I have made Abram rich.’ ²⁴I will take nothing but what the young men have eaten, and the share of the men who went with me— Aner, Eshcol, and Mamre. Let them take their share.”

2.5.2. Commentary:

This example is one of those most difficult for translators to understand as it stands. Not only are the king of Sodom and the king of Salem mentioned in close proximity to each other, but the king of Sodom remains unnamed, while the brief story of Melchizedek (somewhat rudely) interrupts what otherwise seems to be a story of the encounter of Abram with the king of Sodom after Abram returns from rescuing Lot along with much of the king’s wealth.

To make matters worse, the format (and title) of the text in most versions does not expose the narrative structure of the Hebrew text, but rather reflects a decision about the theological prominence of the role of Melchizedek in the story(ies). Thus the title in NRSV is *Abram Blessed by Melchizedek*, and there are no breaks of any kind in verses 18 and 21 (where the story of the king of Sodom changes to that of Melchizedek and back again). Finally, the fact that most of the Melchizedek section is in poetry means that the format (over-)reflects that structure while ignoring the basic narrative form.

The UBS Handbook only deals with half of the problem. It suggests, with no explanation of how to handle the text as it is, that verse 17 may be the result of some kind of textual corruption. For verse 21ff they do better: “Verse 21 continues the narrative that was interrupted at verse 18 with the Melchizedek episode. In some languages it may be necessary to make a transition to verse 21 that will show that the main story line now continues.” Sarna does better when he states: “...the intrusive nature of the report here, interrupting the smooth

sequence of verses 17 and 21, is obvious... [yet]. The artfulness with which the Melchizedek episode is integrated into the narrative is proven by the priest-king's mention of Abram's victory..."¹³⁾ Westermann agrees: "וַיֵּאמֶר at the beginning of v. 21 follows directly on אַבְרָם in v. 17."¹⁴⁾

One can see how the underlying narrative structure could be made more explicit by arranging the text (and title) above as follows:

Abram returns victorious from battle

¹⁷After his return from the defeat of Chedorlaomer and the kings who were with him, **the king of Sodom** went out to meet him at the Valley of Shaveh (that is, the King's Valley).

¹⁸And **King Melchizedek of Salem** brought out bread and wine; he was priest of God Most High. ¹⁹He blessed him and said,

"Blessed be Abram by God Most High,
maker of heaven and earth;

²⁰and blessed be God Most High,
who has delivered your enemies into your hand!"

And Abram gave him one tenth of everything.

²¹Then **the king of Sodom** said to Abram, "Give me the persons, but take the goods for yourself." ²²But Abram said to the king of Sodom, "I have sworn to the Lord, God Most High, maker of heaven and earth, ²³that I would not take a thread or a sandal-thong or anything that is yours, so that you might not say, 'I have made Abram rich.' ²⁴I will take nothing but what the young men have eaten, and the share of the men who went with me— Aner, Eshcol, and Mamre. Let them take their share."

Although it is a bit of an unusual example, it fits the summary/unfolding pattern as well. If one imagines understanding (or even translating) "And it happened like this..." before verse 18, then verse 17 becomes a general statement about Abram's return and encounter with the king of Sodom, and 18 begins that

13) N. M. Sarna, *Genesis* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 109.

14) C. Westermann, *A Continental Commentary: Genesis 12–36* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 202.

story with Abram’s prior encounter with Melchizedek. That story picks up on with its main line again in verse 21, but seen in this way, 17-20 is simply the first small act in the two-part structure of the triumphant return of Abram from battle.

2.6. The Lord appears to Abraham at Mamre

2.6.1. Text: Gen 18:1, 2-33:

¹The Lord appeared to Abraham by the oaks of Mamre, as he sat at the entrance of his tent in the heat of the day.

²He looked up and saw three men standing near him...

³³And the Lord went his way, when he had finished speaking to Abraham; and Abraham returned to his place.

2.6.2. Commentary:

One immediately notices that in this example the *inclusio* is not so prominent as in other cases, yet the Lord and Abraham are repeated, as are verbs of appearing and speaking, leaving and returning.¹⁵⁾ It is also a clear case of where a translator could easily get confused about whether what happened in 18:1 was a separate incident to what happened in 18:2-33. And in that sense it is very relevant to the study of the summary/unfolding pattern.

2.7. Joseph tells his dream to his brothers

2.7.1. Text: Gen 37:5, 6-8:

⁵Once Joseph had a dream, and when he told it to his brothers, they hated him even more.

⁶He said to them, “Listen to this dream that I dreamed. ⁷There we were,

15) L. de Regt, “Flashbacks and Other Forms of Non-Chronological Arrangement in Hebrew Narrative”, *Tulkojums – Kultūrvēsturisks Notikums – Bībeles tulkojumi: teorija, vēsture, mūsdienu prakse (Valsts Valodas Komisija Raksti 5)* (Rīga: Latvijas Valsts prezidenta kanceleja, Zinātne, 2009), 132.

binding sheaves in the field. Suddenly my sheaf rose and stood upright; then your sheaves gathered around it, and bowed down to my sheaf.”⁸ His brothers said to him, “Are you indeed to reign over us? Are you indeed to have dominion over us?”

So **they hated him even more** because of his dreams and his words.

2.7.2. Commentary:

This is a small, but classic example of the form in question. It is easy to miss the structure here. For example, Westermann states: “vv. 5–6 are introductory and announce the dream; v. 7 presents the dream itself and v. 8 the reaction of the brothers.”¹⁶ This comment misses the fact that the reaction of the brothers is already found in v. 5 in summary form.

2.8. From Sinai to Paran

2.8.1. Text: Num 10:11-12; 10:13-12:16:

Departure from Sinai

¹¹In the second year, in the second month, on the twentieth day of the month, the cloud lifted from over the tabernacle of the covenant. ¹²Then the Israelites set out by stages from the wilderness of Sinai, and the cloud settled down **in the wilderness of Paran**.

¹³They set out for the first time at the command of the Lord by Moses...

^{12:16}After that the people set out from Hazeroth, and camped **in the wilderness of Paran**.

2.8.2. Commentary:

Here the UBS handbook recognizes the phenomenon:

A typical narrative pattern in the Pentateuch is to begin with a short

16) C. Westermann, *A Continental Commentary: Genesis 37–50* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 38.

summary of the account to come and then to give the details. Part II-A begins with a very short summary of the journey from Sinai to Paran, near the Land of Canaan (10:11-12). The same journey is then presented again in what follows, but in much greater detail (10:13–12:16). Thus, the Israelites’ same encampment in the wilderness of Paran, which was already mentioned in the summary (in 10:12), is mentioned again at the end (in 12:16).¹⁷⁾

Though the handbook authors claim it is a “typical narrative pattern in the Pentateuch”, (and indeed it may well be), it has rarely been discussed either in the biblical commentaries or in translation studies. As to the summary in Numbers 10:11-12, the handbook goes on to (correctly) state:

This opening paragraph gives a summary of what is to come in 10:13-12:16, as explained above. Chronologically, then, 10:13-12:16 does not follow after this opening paragraph, but overlaps it. If this is not understood, the reader will draw the wrong conclusion that the people arrived in Paran (10:13) before they came to Kibroth-Hattaavah and Hazereth (11:35) and somehow went back to Paran again (12:16)!¹⁸⁾

And finally again at 12:16 they conclude:

This verse brings the Israelites’ journey from Sinai to Paran (10:13-12:16) to its conclusion. The encampment in the wilderness of Paran was mentioned already in 10:12 (in the initial summary of this journey in 10:11-12).¹⁹⁾

An added phrase such as “And it happened like this”: (or a well-placed sub-title) may be justified in some translations just before 10:13ff. That this is such an extended unfolding makes it a bit more difficult to represent in translation. The careful use of subtitles at 10:11 (“From Sinai to Paran”) and in chapter 12 (Miriam punished; “arrival at Paran”) may help to show the itinerary

17) L. de Regt, and E. Wendland, *A Handbook on the Book of Numbers* (New York: UBS, forthcoming, 2015). Page numbers are not cited as the document is still in pre-publication (electronic) form, but the citations will be easily found according to the biblical references.

18) Ibid.

19) Ibid.

structure within which the various story elements play out.

2.9. The Israelites spy out the land of Canaan

2.9.1. Text: Num 13:21, 22–24:

²¹So **they went up and spied out the land** from the wilderness of Zin to Rehob, near Lebo-hamath.

²²They went up into the Negeb, and came to Hebron; and Ahiman, Sheshai, and Talmi, the Anakites, were there. (Hebron was built seven years before Zoan in Egypt.) ²³And they came to the Wadi Eshcol, and cut down from there a branch with a single cluster of grapes, and they carried it on a pole between two of them. They also brought some pomegranates and figs. ²⁴That place was called the Wadi Eshcol, because of the cluster that the Israelites cut down from there.

²⁵At the end of forty days **they returned from spying out the land.**

2.9.2. Commentary:

If the previous example involved a long explanation, this one is extremely short. Again the UBS handbook on Numbers has noted this case:

“It is recommended to start a new paragraph at verse 22, since verses 22-24 are a more detailed description of the journey in the south of the land, while verse 21 is a short, more general, summary of the journey throughout the land, from south to north.”

But they miss the fact that the unfolding actually ends in v. 25 (“spied... spying”) and not in v. 24. Both NRSV and CEV have a new section start in v. 25, but according to the summary/unfolding structure in vv. 21-25, v. 25 should come at the end of the previous section.

2.10. David mourns Saul and Jonathan

2.10.1. Text: 2Sa 1:11-12; 13ff:

¹¹Then **David** took hold of his clothes and tore them; and all the men who were with him did the same. ¹²They **mourned and wept**, and fasted

until evening for Saul and for his son Jonathan, and for the army of the Lord and for the house of Israel, because they had fallen by the sword.

¹³David said to the young man who had reported to him, “Where do you come from?” He answered, “I am the son of a resident alien, an Amalekite.” ¹⁴David said to him, “Were you not afraid to lift your hand to destroy the Lord’s anointed?” ¹⁵Then David called one of the young men and said, “Come here and strike him down.” So he struck him down and he died. ¹⁶David said to him, “Your blood be on your head; for your own mouth has testified against you, saying, ‘I have killed the Lord’s anointed.’ ”

¹⁷**David intoned this lamentation** over Saul and his son Jonathan. ¹⁸(He ordered that The Song of the Bow be taught to the people of Judah; it is written in the Book of Jashar.) He said:

¹⁹Your glory, O Israel, lies slain upon your high places!

How the mighty have fallen!

²⁰Tell it not in Gath,

proclaim it not in the streets of Ashkelon;

or the daughters of the Philistines will rejoice,

the daughters of the uncircumcised will exult...

2.10.2. Commentary:

Below we will look some at the neuroscientific underpinnings of the move from correlation to causation and its relation to creating and recognizing the summary/unfolding pattern, but the next example is one of the better examples of the role of logic in this pattern.

The story we have in the first chapter of 2 Samuel is that of David resting at Ziklag after defeating the Amalekites in battle. A man (interestingly also an Amalekite, but a resident alien in Israel and presumably a soldier in Saul’s army) comes to David with the news of Saul’s defeat at the hands of the Philistines. He claims to have killed Saul himself, and as proof Saul’s death, hands David Saul’s crown and armband. He apparently expects a reward (or at least a commendation) from David in that he offers the treasure to David, apparently as booty. It would appear that he tries to cover the possibility that David might not be entirely pleased by stating that Saul was going to die anyway when he killed

him at Saul's request as an act of mercy.

Then in verses 11-12 we have a brief statement of David's reaction, as well as that of David's soldiers:

¹¹Then David took hold of his clothes and tore them; and all the men who were with him did the same. ¹²They mourned and wept, and fasted until evening for Saul and for his son Jonathan, and for the army of the Lord and for the house of Israel, because they had fallen by the sword.

What happens next (if the text is taken as strictly chronological) is a bit surprising for a couple of reasons. David, having already heard the Amalakite's story, apparently now dries his tears for a moment and turns to the man and asks where he is from. After hearing he is an Amalakite (something he had already been told in verse 8), David angrily accuses him of daring to raise his hand against the Lord's anointed and has the man killed immediately.²⁰ By itself this would not be so strange. But what follows in vv. 17ff is the famous lament that David makes over Saul and Jonathan, meaning (in this reading) that David interrupts his mourning to have the man killed and then immediately returns to his mourning already in progress.

But also strange is the fact that the Amalakite (in a straight chronological reading) would be waiting around all afternoon to receive a reward that would look less and less likely as time wore on and the mourning by David and his men continued.²¹ Far more intelligible and logical is that the reader of this text is meant to understand an implicit "And it happened like this..." before verse 13. In this reading the first act of David's mourning would be to have the Amalakite killed, from whence he goes on to the lament proper (summarized already in verses 11-12). Understanding verses 11-12; 13ff as an example of a summary/unfolding narrative pattern solves the apparent logical inconsistencies

20) While the text indicates that David has the man killed for daring to kill the Lord's anointed, it may not be irrelevant that he is also an Amalakite (see 1:1). It still is strange that David would ask where the man was from, given that he already should know from verse 8.

21) Commentators generally agree that this was the Amalakite's intention: to get credit for killing Saul from Saul's presumed enemy and successor David, while at the same time walking the line as a resident alien as to his freedom to take such action. Clearly it was a miscalculation. See J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel* (Dover: Van Gorcum, 1986), 638ff.; A. F. Campbell, *2 Samuel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 21.

in the text, and reveals the story of the execution of the Amalakite as the opening act of the larger narrative of the lament by David and his soldiers summarized in verses 11-12.

2.11. Elijah at Horeb

2.11.1. Text: 1Ki 19:9b; 11ff:

^{9b} Then the word of the Lord came to him, saying, “What are you doing here, Elijah?” ¹⁰He answered, “I have been very zealous for the Lord, the God of hosts; for the Israelites have forsaken your covenant, thrown down your altars, and killed your prophets with the sword. I alone am left, and they are seeking my life, to take it away.”

Elijah Meets God at Horeb [move section head to before 9b?]

¹¹He said, “Go out and stand on the mountain before the Lord, for the Lord is about to pass by.” Now there was a great wind, so strong that it was splitting mountains and breaking rocks in pieces before the Lord, but the Lord was not in the wind; and after the wind an earthquake, but the Lord was not in the earthquake; ¹²and after the earthquake a fire, but the Lord was not in the fire; and after the fire a sound of sheer silence. ¹³When Elijah heard it, he wrapped his face in his mantle and went out and stood at the entrance of the cave.

Then there came a voice to him that said, “What are you doing here, Elijah?” ¹⁴He answered, “I have been very zealous for the Lord, the God of hosts; for the Israelites have forsaken your covenant, thrown down your altars, and killed your prophets with the sword. I alone am left, and they are seeking my life, to take it away.” ¹⁵Then the Lord said to him, “Go, return on your way to the wilderness of Damascus; when you arrive, you shall anoint Hazael as king over Aram. ¹⁶Also you shall anoint Jehu son of Nimshi as king over Israel; and you shall anoint Elisha son of Shaphat of Abel-meholah as prophet in your place. ¹⁷Whoever escapes from the sword of Hazael, Jehu shall kill; and whoever escapes from the sword of Jehu, Elisha shall kill. ¹⁸Yet I will leave seven thousand in Israel, all the knees that have not bowed to Baal, and every mouth that has not kissed him.”

2.11.2. Commentary:

Of all the examples given here, this one is the least like the rest. The summary is odd, since it consists of nothing more than the core question and answer, succinctly stated in nearly the exact wording contained in the expanded story that follows (see bold text above).

This appears nearly exactly (but for slightly different first phrase) as here buried in the text of the story that follows. But if this is taken as a summary (understood as something like “The time the word of the Lord came to Elijah saying ‘What are you doing here, Elijah?’” or even simply moving the NRSV title of 11ff — *Elijah Meets God at Horeb* — to before 9b), the repetition of what follows the mention of the word of the Lord or the Lord speaking to Elijah no longer is strange, and the reader is not forced to think of verse 9b-10 as a sort of flash-forward once he or she has read the story in 11ff. Again the combination of the collocation of 9b-10 just before 11ff along with the illogic of the repetition should encourage the reader to consider a summary/unfolding reading here. Otherwise the modern reader is forced to consider some kind of long-range textual issue of homoeoarcton or homoeoteleuton.²²⁾ Verses 15-18 return the reader to the narrative main line, and contain the encounter for which vv. 11-13 are merely an introduction.

Apparently there is considerable variation in the form a summary can take (see Gen 10-11). One must assume that if this is not an error of some kind, the ancient readers and hearers would very likely already have come to the text with the necessary expectations to immediately recognize the summary/unfolding pattern, even when the summary consists in nothing more than the repetition of the core statement in the unfolding. This could be made clearer in printed translations by moving the NRSV section heading “Elijah Meets God at Horeb” to just before 1 Kings 19:9b to better reflect the summary/unfolding structure of the text.

Here the UBS Handbook records the fact that verse 14 repeats exactly the content of verse 10, but makes no further comment on the matter. Other

22) This commentary simplifies somewhat the situation in the passage. One could argue that the summary in fact includes verses 11-12, or even through verse 13. And it could even be argued that there is a summary/unfolding (vv. 11-12, 13ff.) within a summary/unfolding (vv. 9b-10, 11ff). But it seems the best place for the unfolding “And it happened like this” is in verse 11. See J. T. Walsh, *1 Kings* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996), 274ff.

commentaries divide up the text in various ways, but without taking the view presented here.²³⁾

3. Implications for translators:

What implications does the above have for translators? We have seen how often the commentaries do not deal with the issue of summary/unfolding, even when the commentaries are intended for translators. But there are languages and cultures which seem to require more explanation than translators have been accustomed to look for or provide in the past. The reason for this seems to be both linguistic and cultural. Mayan languages and cultures in particular are often quite insistent on details often not clearly provided in the biblical texts or in majority language translations.

Some of this is straightforwardly a matter of grammar and lexicon: if the language is inclusive/exclusive, or if it is ergative, or if it resists nominalization, certain adjustments will need to be made. And if directionality is a part of the verbal system, this aspect will have to be present in the translation even if it is not explicitly a part of the source texts. And if brother/sister family relationships are instead rendered with older sibling/younger sibling, the translator will have to try to guess which people in the text are older and younger when the text does not say.

It may not be an accident then that the examples above all were uncovered in translation checking sessions, most with Mayan language projects. The seeming desire on the part of many translators from this linguistic and cultural group to have things as specified as possible has led through the years to having to answer questions such as why the people of the earth all lived in one place and spoke one language after the text clearly states they lived in many places speaking various languages.

Having to answer these questions as a matter of curiosity is one thing, but translators are generally interested in having their audiences understand the text as close to as well as the original receptors did as possible. Thus one can see a

23) V. Fritz, *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 197.; S. J. DeVries, *1 Kings* (Dallas: Word Inc., 2003), 235.

range of options, from preserving the verbal structure of the form and letting the modern receptors discover the pattern implicitly (as the original receptors presumably did), to highlighting the structure in the format of the text, to using various helps, to finally even putting “And it happened like this...” or its equivalent in the text.

<Keywords>

Summary, Unfolding, Structure, Inclusio, Repetition.

(투고 일자: 2014년 7월 19일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<References>

- Alter, R., *The Art of Biblical Poetry*, New York, Basic Books, 1985.
- Campbell, A. F., *2 Samuel*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Cotter, D. W., *Genesis*, Collegeville: The Liturgical Press, 2003.
- de Regt, L. and Wendland, E., *A Handbook on the Book of Numbers*, New York: UBS, forthcoming, 2015.
- de Regt, L., “Flashbacks and Other Forms of Non-Chronological Arrangement in Hebrew Narrative”, *Tulkojums – Kultūrvēsturisks Notikums – Bībeles tulkojumi: teorija, vēsture, mūsdienu prakse (Valsts Valodas Komisija Raksti 5)*, Riga: Latvijas Valsts prezidenta kanceleja, Zinātne, 2009.
- DeVries, S. J., *1 Kings*, Dallas: Word Inc., 2003.
- Fokkelman, J. P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, Dover: Van Gorcum, 1986.
- Fritz, V., *A Continental Commentary: 1 & 2 Kings*, Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Kugel, J., *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven: Yale University Press, 1981.
- Kuntz, J. K., “Biblical Hebrew Poetry in Recent Research, Part II”, *Currents in Research* 7 (1999), 35-79.
- Metzger, B. M., et. al., *The New Revised Standard Version Bible*, New York: Oxford University Press, 1990.
- Sarna, N. M., *Genesis*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- Walsh, J. T., *1 Kings*, Collegeville: The Liturgical Press, 1996.
- Westermann, C., *A Continental Commentary: Genesis 1–11*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.

<Abstract>

“And It Happened Like This”: Summary and Unfolding in Biblical Hebrew Narrative Structure

Robert A. Bascom
(UBS, Global Translation Advisor)

In a number of passages in the Hebrew Bible, one finds what at first seem to be repetitions in the text. Not simply repetitions of events, but also at the beginning and end of the repetitions of the events, repetitions of actual wording. What is more, these seeming repetitions make it appear that the biblical author is confused about temporal sequence, since the same events are being repeated and in the repetition even earlier events are being related following later events (see Gen 10-11). But upon closer examination a distinctive structure appears: one of summary and unfolding. First will appear a summary statement, followed by a repetition of the contents of the summary in detailed form (the unfolding). Finally, a phrase repeated from the summary (an *inclusio*) closes the unfolding section and brings the reader back to the main narrative line. Eleven different examples of this will be documented, and a brief concluding comment made on the implications of this structure for translators of the Bible.

“He Lifted Up His Eyes”:

Translating Luke 16:23 in the Context of Cognitive Interpretation*

Alexey Somov*

1. Introduction

In the parable of the Rich Man and Lazarus, found in Luke 16:19-31, verse 23 introduces the dialogue between the rich man and Abraham that takes place in verses 24-31. The expression ἐπήρην τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ (literally, “he lifted up his eyes”), which appears in 16:23, is a Septuagintalism that can be translated either as simply “look at” or with reference to the spatial differentiation between the rich man and Lazarus. Commentators are divided on this issue. Just to give a brief example, I. Howard Marshall and C. F. Evans regard it simply as a conventional expression,¹⁾ while Alfred Plummer, Robert G. Bratcher, John Nolland, and François Bovon emphasize its spatial meaning.²⁾ How does this expression work in the context of Lucan parable of the Rich man and Lazarus and how should it be translated? For instance, NLT omits the spatial difference: “There, in torment, he saw Abraham in the far distance with Lazarus at his side.” However, many translations indicate the spatial aspect of this expression: “he lifted up his eyes” (KJV, RSV), “he looked up” (NIV, NRS, NJB). I suggest that this decision is correct, because Luke uses these words intentionally, in order to

* Ph.D. in Biblical Studies at Vrije Universiteit Amsterdam. Translation Consultant of the Institute for Bible Translation, Russia/CIS; Stellenbosch University, South Africa, Department of Old and New Testament, research fellow. absomov@yandex.ru.

1) I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 637; C. F. Evans, *Saint Luke* (London: SCM Press, 2008), 614.

2) Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, ICC (New York: Charles Scribner’s Sons, 1920), 394; Robert G. Bratcher, *A Translator’s Guide to the Gospel of Luke* (New York: United Bible Societies, 1982), 273; John Nolland, *Luke 9:21–18:34*, David A. Hubbard and Glenn W. Barker, eds., WBC35B (Dallas: Word Books, 1993), 829; François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, EKKNT III:3 [Lk 15:1 – 19:27], Zürich: Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001), 122.

emphasize the spatial differentiation between the abode of the righteous and that of the wicked that takes place in the afterlife. I believe that these issues can be better explained when considered not only in the context of the traditional *Literarkritik* but also in light of the cognitive approach to spatial differentiation in Luke's otherworld.³⁾ In support of my argument, I combine a traditio-historical enquiry with textual analysis at a synchronic level, and also exploit the elements of cognitive linguistics, i.e., Cognitive Metaphor Theory (CMT), whose basic features I introduce below.

2. Cognitive Metaphor Theory

Cognitive Metaphor Theory (CMT) was developed by the American linguists G. Lakoff and M. Johnson, who argue that metaphor is not just a characteristic of language, but rather an integral part of the process of human thinking and acting, because our conceptual system, in terms of which we think and act, is fundamentally metaphorical in nature.⁴⁾ As the human thinking process is largely metaphorical, it allows us to comprehend some aspect of a more abstract concept in terms of another, “lower level” concept from everyday human experience. Therefore, a conceptual metaphor makes a series of comparisons between an everyday experience and an abstract concept. This process can be called mapping, i.e., an operation that associates some elements of the source domain with one or more elements of the target domain or vice versa.⁵⁾ In mapping, some aspects of the source domain are highlighted in the metaphor, while others are hidden in order to focus on certain specific aspects of the target domain.

The use of CMT can be very productive for exploring religious texts, such as the Bible. Indeed, each culture expresses its religious beliefs by means of special

3) The part of the material in this article has been adapted from chapters 2 and 5 of my Ph.D. dissertation, which is not yet published; Alexey Somov, “Representations of the Afterlife”, Ph.D. Dissertation (VU University Amsterdam, 2014).

4) George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (London; Chicago: The University of Chicago Press, 1980); George Lakoff and Mark Turner, *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor* (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

5) Mapping is a term borrowed from mathematical terminology; Joseph E. Grady, “Metaphor”, Dirk Geeraerts and Hubert Cuyckens, eds., *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2007), 190.

metaphors.⁶⁾ Therefore its religious conceptual system is predominantly metaphorical.⁷⁾ This allows it to comprehend supernatural realities in terms of human everyday or embodied experience. As Jan G. van der Watt puts it:

“if a person wants to speak about the D/divine it should be done by means of metaphors. Although human concepts are used, reference is made to a divine reality (which differs from the ordinary referents of the concepts).”⁸⁾

In religious language, an abstract, transcendent, and divine reality is articulated “by using finite expressions derived from the experiences of human existence.”⁹⁾ Therefore the religious experience of a certain culture is conveyed via the production of a set of central metaphors.¹⁰⁾

In some conceptual metaphors one concept is metaphorically structured in terms of another (structural metaphors),¹¹⁾ while in other metaphors the source domain is centered in embodied experience (orientational metaphors). Indeed, the features of the human body and its orientation with the physical world provide many basic dimensions for metaphorical extensions. Therefore orientational metaphors emerge from how we use our bodies to interact with our environment.

6) Moreover, metaphor is a central feature of human language as a whole; Vyvyan Evans and Melanie Green, *Cognitive Linguistics: An Introduction* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 38.

7) There are several important studies of religious language as a metaphorical system. See, e.g., Karsten Harries, “Metaphor and Transcendence”, Sheldon Sacks, ed., *On Metaphor* (Chicago: Chicago University Press, 1979), 71–88; S. McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Minneapolis: Fortress, 1982); Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Clarendon, 1985); Paul Ricoeur, “Naming God”, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995), 217–235.

8) Jan G. van der Watt, *Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel According to John*, Biblical Interpretation Series 47 (Leiden: Brill, 2000), 22.

9) Leo G. Perdue, *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job* (Sheffield: JSOT Press, 1991), 22.

10) A good example of religious metaphor attested in the New Testament is *Jesus is the son of God*. It should not be understood literally (i.e., biologically), as it describes the unique relations between Jesus and God. See also the investigation of the biblical metaphors of kingship in Beth M. Stovell, *Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel: John’s Eternal King*, Linguistic Biblical Studies 5 (Leiden: Brill, 2012).

11) George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, 14.

In CMT the categorization of reality is often made in the form of so called image-schemas. An image-schema is a pre-conceptual, structural primitive that constitutes the building blocks of cognition. Image-schemas reflect our physical characteristics and bodily interactions with the world, which then can be encoded in the semantic structure of language.¹²⁾ There are several such basic primitives providing different types of meaning closely associated with a particular kind of embodied experience: Up – Down, Inside – Outside, Center – Periphery, Close – Far, Container, Whole – Part, Left – Right, Front – Back, and some others. For instance, the Inside – Outside image-scheme is based on our sense that our skin defines the extent of our bodies so that there are things inside and outside of it. The Center – Periphery image-scheme is connected with our sense that our head and torso are central and the limbs are peripheral. Central is more important for our life. The Container image-scheme is built on our view that we take things into the body and expel them from it.

3. “Lifting Up the Eyes” in the Old Testament and in Luke

As stated above, the expression ἐπήρειν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ occurs in the LXX and corresponds to the stereotypical Hebrew וַיָּשֶׂם (or וַיָּשִׂי) אֶשְׂמוֹ (“he lifted up his eyes”) in the Hebrew Bible. On the one hand, it occurs in contexts that imply a certain spatial aspect. For instance, in Genesis 18:11-12 Abraham, who was sitting at the door of his tent, looked up and saw three strangers coming to his place. In 1 Chronicle 21:15-16 David looked up at the angel staying by the threshing-floor of Ornan the Jebusite. Similarly, in Zechariah 5:1 the prophet looked up to see a scroll flying in the sky. On the other hand, there is no direct indication of looking up in, for instance, Gen 43:29; Jdg 19:17; 2Sa 18:24; Job 2:12; Eze 8:5; Dan 8:3; 10:5; Zec 1:18 (BHS Zec 2:1). Moreover, this expression may also indicate one’s respectful or honorable position: “Whom have you mocked and reviled? Against whom have you raised your voice and haughtily lifted your eyes? Against the Holy One of Israel!” (NRS 2Ki 19:22; cf.

12) See, e.g., Leonard Talmy, *Toward a Cognitive Semantics* (Cambridge: MIT Press, 2000); M. Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

Isa 37:23). Thus, this expression is used in the biblical contexts in several meanings.

Joseph A. Fitzmyer argues that this Septuagintalism may have been preserved in Luke 16:23 from material Luke uses in this parable.¹³⁾ However, Luke himself is responsible for this story in its written form,¹⁴⁾ and it is therefore unlikely that he retains this Septuagintalism without any specific purpose but simply because it belongs to the earlier tradition he uses. How does it function in Luke-Acts? In Luke 6:20, which can be considered to be derived from Q,¹⁵⁾ this expression does not appear to imply any “lower to higher” position: Jesus stays on the plain (6:17) and looks at his disciples to start his teaching. However, as Christiane Nord indicates, in the cultural context of Palestine in the 1st century C. E. Jesus could have sat down before starting his teaching because a teacher or a rabbi would sit while teaching, with his disciples standing in a circle around.¹⁶⁾ Certainly, in Matthew 5:1 Jesus sat down before starting his teaching, in Mark 9:35 he did the same.

The third occurrence of “lifting up the eyes” in Luke is 18:13. Here it clearly refers to a spatial dimension: the tax collector did not dare to raise his eyes to heaven.

What is the meaning of this expression in Luke 16:23? In order to answer this question, one must first of all explore the representations of the otherworldly abodes of the righteous and the wicked in Luke-Acts.

4. The Imagery of the Underworld in Luke-Acts

To start with the underworld, which is typically associated with the abode of

13) Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke: Introduction, Translation, and Notes*, AB28A (Garden City: Doubleday, 1985), 1132.

14) Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, NovTSup 123 (Leiden: Brill, 2007), 27.

15) James M. Robinson, Paul Hoffmann, and John S. Kloppenborg. eds., *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress & Peeters, 2000), 46-47.

16) Christiana Nord, “What about function(s) in Bible Translation?”, *ATA Chronicle* 33 (2003), 34-38.

the wicked, Luke's general image is Hades (ᾍδης), which is a traditional term in the Greek pagan religious system. In the archaic period, it was seen as the neutral realm of the dead, neither as a place of reward nor as a place of punishment.¹⁷⁾ However, over the course of the centuries the concept of Hades changed and it came to be regarded as the place designed for punishment, especially for the wicked.¹⁸⁾ In the LXX the Greek term ᾍδης becomes a regular translation of the Hebrew concept of שְׁאוֹל ("Sheol").

The term Gehenna occurs only once in Lucan writings (Luk 12:5) and represents the place of the final punishment. Indeed, in some Jewish texts and the New Testament the final abode of the wicked assigned for their punishment is associated with Gehenna, especially due to the unquenchable fire burning there.¹⁹⁾ The name of Gehenna (γέεννα) is derived from Hebrew מְנַחֵם ("the valley of Hinnom"; Jos 15:8), the short form of גֵּיא בֶן-הַנֶּחֱם ("the valley of the son of Hinnom"; cf. Jos 18:16; Jer 7:31), or יַם מְנַחֵם ("the valley of the sons of Hinnom"; 2Ki 23:10). This valley, located outside the city wall of Jerusalem (topographically beneath the city), was a place of idolatrous cults in late pre-exilic times (2Ki 23:10; 2Ch 28:3; 33:6; Jer 7:31; 32:35). The prophet Jeremiah prophesies that this valley will be called הַגֵּרָה אֵיג ("the Valley of Slaughter"), because God will put the inhabitants of Jerusalem to death by the swords of their enemies and their corpses will be left unburied there (Jer 7:31-32; 19:6-9). The author of Isa 66:24 probably alludes to it as to a place of the fiery punishment of the sinners after judgment in the sight of the righteous: "their worm shall not die, their fire shall not be quenched, and they shall be an abhorrence to all flesh" (NRS). Later these images of fire, corpses, and the wrath of God were identified with the fiery place of punishment for the wicked located in the underworld,²⁰⁾ that is, hell.²¹⁾

17) In Homeric epics the soul descends beneath the earth to the realm of Hades and Persephone (cf. *Il.* 20.61-61; 23.51, 100-101; 7.330; 14.457; 6.19; *Od.* 10.560; 11.65; 24.10), very far away from human habitation (*Od.* 10.501-502).

18) See, e.g., Plato, *Phaed.* 114b-c; Plutarch, *Sera.* 563e6-564b10; Virgil, *Aen.* 6.

19) Mat 5:22, 29, 30; 10:28; 18:9; 23:15, 23; cf. see 4Es 7:36-38; 1En 26:4-27:2; 2Bar 59:10; 85:13; 2En 40:12-13; 42:1, Sib Or 1:101-103; 2:288-292; 4:183-186.

20) Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, 271, n.25.

21) The concept of hell can be defined as "a divinely sanctioned place of eternal torment for the wicked"; Alan E. Bernstein, *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds* (London: UCL Press, 1993), 3.

In addition, the term “abyss” (ἄβυσσος; Luk 8:31) appears in the context of sending demons (8:33) into a place of torment. It points out its location as somewhere down below. Probably this term was adopted from Jewish traditions about the underworld as the place of the imprisonment of the fallen angels and spirits.

Finally, the term “perdition” (ἀπώλεια), which Luke uses in Acts 8:20 (cf. Mat 7:13) in the context of the condemnation of Simon Magus, refers to the eternal punishment of the wicked²²⁾ in the underworld as it is used in Hellenistic pagan and Jewish traditions (cf. 1En 51:1; 81:8).²³⁾

For the present research, the most important terms are Hades and Gehenna.²⁴⁾ How do they relate to each other in the context of Luke-Acts? If the final abode of the wicked is usually associated with Gehenna, then Hades may stand for the temporal place of the souls of the dead, who are awaiting their final destiny at the end of time. Indeed, in Acts 2:27, 31 Hades is the abode of all the dead:

‘For you will not abandon my soul to Hades, or let your Holy One experience corruption. You have made known to me the ways of life; you will make me full of gladness with your presence.’ “Fellow Israelites, I may say to you confidently of our ancestor David that he both died and was buried, and his tomb is with us to this day. Since he was a prophet, he knew that God had sworn with an oath to him that he would put one of his descendants on his throne. Foreseeing this, David spoke of the resurrection of the Messiah, saying, ‘He was not abandoned to Hades, nor did his flesh experience corruption.’ (NRS, Act 2:27-31)

This idea often appears in Jewish literature. According to *1 Enoch 22*, the souls of the dead are gathered into four hollow places under a great and high mountain in the west, waiting for the day of the great judgment (1En 22:1–4). The souls of the righteous are separated from those of the wicked and put into various chambers in the underworld (22:8–11). The separation of different categories of people after death is found in other Jewish texts: for instance, in *4*

22) Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke’s Story of the Rich Man and Lazarus*, 274.

23) Cf. ὁ αἰώνιος ὄλεθρος (“the eternal destruction”) in 4Ma 10:15.

24) In addition to the terms discussed above, the expression “his own place” (ὁ τόπος ὁ ἴδιος; Act 1:25b) in the context of the discourse about the destiny of Judas, most probably also refers to the abode of the wicked.

Ezra the souls of the righteous are in storehouses, while those of the wicked wander about in torments, grieving, and sad (7:79–87; cf. L.A.B. 23:13; 32:13). The places for the souls of the righteous and the wicked are so close to one another that they can even see each other (4Es 7:85, 93, 96 cf. 1En 108:15). Both categories of souls are stored in the underworld as their temporary repository until the final judgment.

However, in Luke 16:23-24 Hades is the place of the punishment of the wicked with its torments, flames of fire, and thirst (16:24)²⁵⁾ immediately after death, and, moreover, with no reference to the final judgment (16:23). Besides, there is no indication that the punishment of the rich man and the reward of Lazarus are temporal. As Outi Lehtipuu states, due to the fact that there is only a single occurrence of γέεννα in Luke-Acts, both Hades and Gehenna are very ambiguous words in Luke's texts and can be used with different meanings. Probably Luke understands them as rough equivalents of the place of punishment for the wicked immediately after death.²⁶⁾ Therefore, Hades in 16:23-24 can be regarded as the place of final torment.²⁷⁾

Next, where are Lazarus and Abraham located in this story? This issue will be explored in the context of Luke's representations of the abode of the righteous in their afterlife.

5. The Abode of the Righteous in Luke-Acts

The Kingdom of God (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) occurs in Luke-Acts as the reality to be granted to the believers as their reward, including in their blessed afterlife.²⁸⁾ Sometimes Luke represents it in a spatial way (cf. Luk 13:28-29; 18:17, 24-

25) Cf. ὁ τόπος τοῦτος τῆς βασάνου ("this place of torment") in Luke 16:28. In addition, Luke 10:15 also can be regarded as carrying the second meaning of Hades in Luke-Acts, but with less probability, because in this verse Hades may have been used metaphorically rather than as the direct indication of the place of the final punishment of the wicked: "And you, Capernaum, will you be exalted to heaven? No, you will be brought down to Hades" (NRS).

26) Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, 273-274. See also, e.g., John Martin Creed, *The Gospel according to St. Luke* (London: Macmillan, 1942), 213.

27) See the discussion in Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, 275.

28) Luk 6:20; 9:27; 13:28-29; 14:15; 18:17, 24-25; 22:29-30; 23:42; Act 14:22.

25, 28; 23:42; Act 14:22).²⁹⁾ For instance, in Luke 13:28-29 it is depicted as an eschatological banquet with clear future characteristics:

There will be weeping and gnashing of teeth when you see Abraham and Isaac and Jacob and all the prophets in the kingdom of God, and you yourselves thrown out. Then people will come from east and west, from north and south, and will eat in the kingdom of God. (NRS, Luk 13:28-29)

This Kingdom also occurs in the context of the afterlife in Luke 23:42 and again can be understood in a spatial sense. Moreover, in the next verse it is parallel with paradise (παράδεισος) as another representation of the blessed reality:

Then he said, “Jesus, remember me when you come into your kingdom³⁰⁾ (εἰς τὴν βασιλείαν σου).” He replied, “Truly I tell you, today you will be with me in Paradise.” (παράδεισος; NRS, Luk 23:42-43)

Luke could combine Jewish ideas of paradise as a blessed dwelling place of the righteous characterized by peace, joy, and eternal life (cf. Isa 51:3) with the belief that the Messiah reigns over it (cf. 1En 61:11-12). Thus, the reference to paradise in Jesus’ answer to the criminal on the cross in Luke 23:43 may imply that his Kingdom is still not total until he enters his glory and comes again at the end of time.³¹⁾

In addition to the Kingdom of God and paradise, Luke uses the image of the eternal habitations (αἱ αἰωνίοι σκηναί; Luk 16:9) to represent as the abode of the righteous and juxtaposes these habitations with the earthly dwellings of the debtors (οἱ οἴκοι αὐτῶν; 16:4). Most likely this expression refers to the good lot of the righteous.³²⁾ In Jewish literature the righteous eschatological dwelling is

29) Luke is not the originator of such a sense of this expression, since it appears in an earlier tradition (cf. Mar 9:47, omitted by Luke!; Mat 7:21). For instance, the account of Luke 18:17, 24-25 is taken from Mark 10:23-25.

30) It seems that throughout his double work Luke never distinguished between Jesus’ Kingdom and the Father’s (cf. Luk 1:33; 11:2, 32; 17:20-21; 22:29-30).

31) See Grant Macaskill, “Paradise in the New Testament”, Markus Bockmuehl and Guy G. Stroumsa, eds., *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 74.

32) Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke’s Story of the Rich Man and Lazarus*, 285-286.

sometimes located in the heavenly places associated with their final reward together with the angels (e.g., 1En 39:4, 7; 41:2).³³⁾

As demonstrated by this short survey of the representations of the abode of the dead in Luke-Acts, in contrast to the localization of the abode of the wicked somewhere below (in the underworld), Luke's representations of the abode of the righteous refer to heaven as well as to a certain higher or blessed location.³⁴⁾

How does Abraham's bosom relate to these representations? A. J. Mattill argues that Lazarus occupies the blessed section/region of Hades reserved for the righteous (cf. 1En 22:2, 9) of which Abraham's bosom is a part. In contrast, the rich man is put into another part of Hades to be in torment until his final destiny (1En 22:10–11; cf. 103:5–8).³⁵⁾ According to Mattill, "Dives and Lazarus experience preliminary blessing and punishment and await the resurrection, when the souls in Hades will be united with their bodies to stand in the last judgment"³⁶⁾. Moreover, Mattill supposes that paradise is located in "the happy side of Hades" (again, similar to Abraham's bosom), referring to Jesus' and the thief's intermediate state.³⁷⁾ However, it is hardly possible to agree with Mattill, because, as has been shown above, Hades in 16:23-24 is the place of final punishment, not a temporary storage house. There is no indication of any further change of postmortem destiny in Luke 16:19–31.³⁸⁾ In the context of this story Lazarus experiences his final bliss, while the rich man is punished with his final punishment. In addition, paradise is never located in the underworld in

33) The expression σκηναὶ δικαίων ("the tents of the righteous," LXX Psa 117:15) indicates the place of salvation and joy brought by the Lord. Later it occurs in *T. Ab. a* 20:14 as the abode of Abraham after his death. It refers to the place of bliss, peace, joy, and eternal life located in paradise. In addition, in Revelation 13:6 σκηνή is associated with the dwelling place of God and "those who dwell in heaven."

34) Luk 6:23; 10:20; 12:33; 16:9; 18:22; Act 7:56 also refer to heaven as to the place of reward or the abode of the righteous.

35) A. J. Mattill Jr., *Luke and the Last Things: a Perspective for the Understanding of Lukan Thought* (Dillsboro: Western North Carolina Press, 1979), 29–30.

36) *Ibid.*, 31.

37) *Ibid.*, 33–34. J. Osei-Bonsu also regards paradise in Luke 23:43 as a place similar to Abraham's bosom and locates it not in heaven (cf. 2Co 12:2; 2En 8:1–4) but in the blessed section/region of Hades to serve as the temporary "paradisical" abode of the righteous. For Osei-Bonsu Acts 2:27, 31 appears as a crucial text for supporting his view. J. Osei-Bonsu, "The Intermediate State in Luke-Acts", *IBS* 9 (1987), 125.

38) See the analysis of this issue in Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, 277–284.

Jewish literature.³⁹⁾

Apparently the context of Luke 16:19-31 implies that the words κόλπος Ἀβραάμ⁴⁰⁾ refer to a certain blessed reality. However, this expression does not occur elsewhere in Luke-Acts or in the rest of the corpus of New Testament texts, nor does it appear in most Jewish writings with the exception of a few later ones.⁴¹⁾ It may represent several concepts: (1) a child lying on its parent’s lap (cf. Joh 1:18); (2) the proximity of a guest to the host at a banquet (reclining next to the host, cf. Joh 13:23; 2Clem 4:5); (3) being gathered to one’s ancestors (cf. Gen 15:15). The first and second of these concepts may be combined in Luke 16:22, suggesting Lazarus’ close fellowship with Abraham at a banquet.⁴²⁾ Thus, the metaphor “Abraham’s bosom” may designate the nature of the relationship between Abraham and Lazarus: they are in an intimate fellowship in a certain blessed reality.⁴³⁾ Some English translations of Luke 16:23 follow such a meaning: Abraham is “with Lazarus by his side” (NRS); “with Lazarus in his embrace” (NJB); “Lazarus at his side” (GNB). Lazarus occupies the exalted and most honorable place at the assembly of the righteous,⁴⁴⁾ probably at a certain heavenly banquet.⁴⁵⁾ All in all, the place where Abraham and Lazarus are

39) Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke’s Story of the Rich Man and Lazarus*, 283.

40) Although κόλπος is used in the plural in 16:23, its sense is similar to that of 16:22.

41) *T. Ab. A 20, b. Qidd. 72a-b* (סִהְרַבָּ לֵשׁ וְקִיחָב). See more comments on these texts in Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke’s Story of the Rich Man and Lazarus*, 276, n. 39.

42) I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, 636. Lehtipuu also indicates that it could represent either an honorable position at a heavenly banquet or close communion with Abraham. Moreover, these two connotations do not need to be mutually exclusive. See Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke’s Story of the Rich Man and Lazarus*, 215.

43) See Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke’s Story of the Rich Man and Lazarus*, 294. Joachim Jeremias suggests that Lazarus occupies an exalted and very honorable place at the assembly of the righteous; Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, 2nd rev. ed., (New York: Charles Scribner’s Sons, 1972), 184. Luke-Acts demonstrates a special interest in and sympathy for the poor and needy. They represent the type of the true righteous ones (cf. Luk 6:20b-21) and will receive the eschatological rewards and relief from their sufferings and troubles (cf., e.g., Luk 1:52-53; 4:18; 6:20-21; 14:13, 21; 18:22; 19:8). It is a common scholarly opinion, reflected in a number of studies that in Luke 16:19-31 Lazarus is one of these marginal people, who are the subject of God’s special care and protection. See the list of the most important works in Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke’s Story of the Rich Man and Lazarus*, 165. In this connection, one can compare Abraham’s bosom and the Kingdom of God, which belongs to the poor (Luk 6:20).

44) Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, 184.

45) Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 607; Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke’s Story of the Rich Man and Lazarus*, 215.

dwelling in a close relationship could also serve for Luke as a representation of the concept of the honorable blessed reality destined for the righteous.⁴⁶⁾

6. The Differentiation of Fate and Spatial Change in Luke 16:19-31

In the context of Luke 16:19-31 the difference between the rich man and Lazarus in their social position and honor as well as in their postmortem state is marked by the spatial distinction between them throughout this whole parable. Indeed, in 16:19-21 Lazarus lies at the rich man's gate (he occupies a lower position than the rich man), while the latter feasts in his house (he is in the upper position relative to the beggar). The poor man longs to eat what falls (the lower position) from the rich man's table (the higher position). Then, in 16:22-23, after their death their fates are suddenly reversed: the angels carry Lazarus away to Abraham's bosom (presumably the higher position, which is far away from the rich man's place); the rich man is buried (the lower position). One can suggest that the differentiation of the fates of these two people is illustrated by the spatial change in altitude between them. Now, the rich man's position is not above that of Lazarus. On the contrary, in the hereafter he has to look up to see the poor man (16:23).⁴⁷⁾

Next, in Luke 16:23 the wicked and the righteous are separated not only by altitude but also by distance. Indeed, ἀπὸ μακρόθεν ("far away") emphasizes a distance between two types of people in the otherworld, metaphorically signifying the difference between the state of the righteous and that of the wicked.

The fact that the spatial difference between the righteous and the wicked is important for Luke can be demonstrated in some additional examples. First, it is seen in Luke 13:24-25, which is the part of the parable of the Narrow Door (13:22-30):⁴⁸⁾

46) However, there is no need to equate this place with paradise, because it is another representation of the abode of the righteous.

47) Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 172; Cf. John Nolland, *Luke 9:21-18:34*, 829.

48) Luke 13:24-25 is connected with Mat 7:13-14; 25:10-12; Luk 13:26-27 with Mat 7:22-23, while Luke 13:28-29 has a close parallel with Mat 8:11-12 which concludes the story of the

Strive to enter through the narrow door; for many, I tell you, will try to enter and will not be able. When once the owner of the house has got up and shut the door, and you begin to stand outside and to knock at the door, saying, ‘Lord, open to us’, then in reply he will say to you, ‘I do not know where you come from.’ (NRS, Luk 13:24-25)

In this parable the Kingdom of God that is perceived in a spatial way and metaphorically represented as a house of salvation plays the role of a container, in CMT terminology. The righteous enter this house (they are *in*), while the wicked stay outside (ἔξω).

Luke uses similar imagery of the spatial representation of the Kingdom in Luke 18:24-25, belonged to the broader 18:24-30 episode whose material Luke derived and adopted from Mark 10:17-31.⁴⁹⁾

How hard it is for those who have wealth to enter (εἰσπορεύονται) the kingdom of God! Indeed, it is easier for a camel to go through the eye of a needle than for someone who is rich to enter the kingdom of God. (NRS, Luk 18:24b-25)

Hence, in Luke 16:23 Luke indicates the spatial difference between the rich man and Lazarus in both altitude and distance. Such a differentiation may refer to four basic cognitive image-schemas involved in the process of metaphorical extension in this parable: Up – Down, Inside – Outside, Center – Periphery, and Container. The Up – Down polar opposition is rooted in our erect posture and some orientational metaphors are motivated by this image-scheme. Indeed, the physical basis for personal well-being such as happiness, health, and life is often expressed as *up* in many cultures and this is true in the culture discussed.⁵⁰⁾

centurion’s servant. Probably both Luke and Matthew had at hand a set of Q sayings, whether in similar or variant form, and used them according to their own views. See James M. Robinson, *The Critical Edition of Q*, 406-415.

49) Cf. Luke 24:26, where Jesus enters his glory and Mark 9:43-47, where entering life is equated with entering the Kingdom of God.

50) Discussing so-called archetypal metaphors grounded in the prominent features of experience, objects, actions, conditions, and motivations, M. Osborn indicates that vertical scale images refer to desirable objects above and undesirable objects below. In his opinion, this feature may express the human quest for power; M. Osborn, “Archetypal Metaphor in Rhetoric: The Light-Dark Family”, *Quarterly Journal of Speech* 53 (1967), 116.

Contrary, the basis for personal misery is *down*: distress, humiliation, disease, uncleanness, and death. Certainly, in the Bible life is *up*, while death is *down*: “For the wise the path of life (חַיִּים וְחַיָּה) leads upward (הַלְעֵמֶל), in order to avoid Sheol below (מִתַּחַת)” (NRS, Prov 15:24).⁵¹⁾

Further, as Mario Liverani argues in his study of the ideological issues of the Assyrian empire, the division of space into inner and outer parts played an important role in this culture.⁵²⁾ An inner space (center), which is perceived as positive, is in opposition to an outer one (periphery), which is characterized as negative. Consequently, “the inner zone is reassuring because it is normal ... ; the outer zone or periphery is worrying because it is abnormal”⁵³⁾. Then again the inner space is luminous, structured and productive, while the outer one is dark, chaotic and sterile. As has been shown above, in the cognitive sense, center (*in*) serves as a metaphor for the Kingdom of God in Luke, while periphery (*out*) stands for the dark place of torment of the wicked. In Luke 16:26 “a great chasm” (χάσμα μέγα) plays the role of the boundary between the central (the abode of Abraham and Lazarus) and the periphery (Hades).

Hence, in Luke 16:23 the evangelist demonstrates that the spatial difference between the postmortem positions of the rich man and Lazarus marks the difference in their afterlife status: the lower position the rich man occupies in Hades corresponds to his worse fate and humiliated condition, while the higher position of Lazarus (as well as Abraham), who is in a blessed reality, designates his honorable and exalted state.⁵⁴⁾ Their states stand for the condemned or blessed realities reserved for the wicked or the righteous. On the other hand, it is doubtful that Luke tries to accentuate the exact geographical mapping of these realities or their real spatial location underground, on earth or in heaven. It seems that most likely he relies on his audience’s cultural acquaintance with the prototypical representations of the abodes of the righteous and the wicked and their orientational metaphorization. As is shown above, usually the wicked are located below, in the underground or in the lower regions, while the righteous

51) Cf. *Pss. Sol.* 15:10: ἕως ἄδου κάτω (“Hades [Sheol] below”).

52) See Mario Liverani, “The Ideology of the Assyrian Empire”, Mogens Trolle Larsen, ed., *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979), 306.

53) Mario Liverani, “The Ideology of the Assyrian Empire”, 306.

54) Luke 10:15 dealing with heaven and Hades may also be regarded as an example of the indication of the difference between the humiliated and the exalted states.

are always above or in the higher regions. These prototypical or most salient and central representations of the abode of the dead are connected with the spatial difference between the location of the righteous and that of the wicked.

All in all, one can conclude that in the context of Luke 16:19-31 the expression ἐπῆρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ in 16:23 should be understood as follows: the rich man looks upwards to see Abraham who is somewhere above and far away, together with Lazarus in his bosom. The rich man is suffering in torments of Hades, while Abraham and Lazarus are enjoying their blessed state in a certain blessed reality.

7. Conclusions

To sum up, in Luke’s picture of the otherworld the spatial separation between the abode of the righteous and that of the wicked plays an important role. The wicked are located below, in the underground or in the lower regions, while the righteous are above or in the higher regions. This spatial differentiation is not geographical but cognitive: it metaphorically signifies the reality of humiliation and condemnation for the wicked and the reality of honor, blessing, and eternal life for the righteous. This cognitive differentiation is salient in the parable of the rich man and Lazarus and represented by the separation in altitude and distance between the wicked and the righteous by means of four cognitive image-schemas involved into the cognitive orientational metaphor in this parable (Up – Down, Inside – Outside, Center – Periphery, and Container). Thus, the spatial difference between the postmortem positions of the rich man and Lazarus marks the difference in their afterlife status: the lower and more peripheral or remote position corresponds to the worse fate and humiliated condition, while the higher and more central position designates the honorable and exalted state. Therefore, the Septuagintalism ἐπῆρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ in Luke 16:23 (as well as in Luk 6:20 and 18:13) emphasizes the spatial aspect and should be treated in this way in translation.

<Keywords>

Bible interpretation, Bible translation, Luke-Acts, Cognitive metaphor, Image-Schema.

(투고 일자: 2014년 9월 1일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<References>

- Bernstein, Alan E., *The Formation of Hell: Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London: UCL Press, 1993.
- Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas*, EKKNT III:3 (Lk 15,1-19,27), Zürich: Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001.
- Bratcher, Robert G., *A Translator's Guide to the Gospel of Luke*, New York: United Bible Societies, 1982.
- Creed, John Martin, *The Gospel according to St. Luke*, London: Macmillan, 1942.
- Evans, C. F., *Saint Luke*, London: SCM Press, 2008.
- Evans, V. and Green, M., *Cognitive Linguistics: An Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Ferré, Frederick, "Metaphors, Models, and Religion", *Sound* 51 (1968), 327-345.
- Fitzmyer, Joseph A., *The Gospel According to Luke: Introduction, Translation, and Notes*, Anchor Bible 28A, Garden City: Doubleday, 1985.
- Grady, Joseph E., "Metaphor", Dirk Geeraerts and Hubert Cuyckens, eds., *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 188-213.
- Green, Joel B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Harries, Karsten, "Metaphor and Transcendence", Sheldon Sacks, ed., *On Metaphor*, Chicago: Chicago University Press, 1979, 71-88.
- Jeremias, Joahim, *The Parables of Jesus*, 2nd rev. ed., New York: Charles Scribner's Sons, 1972.
- Johnson, Mark, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Macaskill, Grant, "Paradise in the New Testament", Markus Bockmuehl and Guy G. Stroumsa, eds., *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 64-81.
- Marshall, I. Howard, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids:

Eerdmans, 1978.

- Matill, A. J., Jr., *Luke and the Last Things: a Perspective for the Understanding of Lukan Thought*, Dillsboro: Western North Carolina Press, 1979.
- McFague, S., *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Minneapolis: Fortress, 1982.
- Lakoff, George, and Johnson, Mark, *Metaphors We Live By: Journal of Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Lakoff, George, and Turner, Mark, *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Lehtipuu, Outi, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, Supplements to Novum Testamentum 123, Leiden: Brill, 2007.
- Liverani, Mario, “The Ideology of the Assyrian Empire.”, Mogens Trolle Larsen, ed., *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*, Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979, 297–317.
- Nolland, John, *Luke 9:21–18:34*, David A. Hubbard and Glenn W. Barker, eds., Word Biblical Commentary 35B, Dallas: Word Books, 1993.
- Nord, Christiana, “What about function(s) in Bible Translation?”, *ATA Chronicle* 33 (2003), 34–38.
- Osborn, M, “Archetypal Metaphor in Rhetoric: The Light-Dark Family”, *Quarterly Journal of Speech* 53:2 (1967), 115–126.
- Osei-Bonsu, J, “The Intermediate State in Luke-Acts”, *Irish Biblical Studies* 9:3 (1987), 115–130.
- Perdue, Leo G, *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job*, Sheffield: JSOT Press, 1991.
- Plummer, Alfred, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, International Critical Commentary, New York: Charles Scribner's Sons, 1920.
- Ricoeur, Paul, “Naming God”, in *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995, 217–235.
- Ricoeur, Paul, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*, Toronto: Toronto University Press, 1977.
- Robinson, James M., Hoffmann, Paul, and Kloppenborg, John S., *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Hermeneia: Fortress & Peeters, 2000.
- Schweizer, Eduard, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen: Vandenhoeck &

Ruprecht, 1993.

Soskice, Janet Martin, *Metaphor and Religious Language*, Oxford: Clarendon, 1985.

Somov, Alexey, "Representations of the Afterlife", Ph.D. Dissertation, VU University Amsterdam, 2014.

Stovell, Beth M., *Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel: John's Eternal King*, Linguistic Biblical Studies 5, Leiden: Brill, 2012.

Talmy, Leonard, *Toward a Cognitive Semantics*, Cambridge: MIT Press, 2000.

Watt, Jan G. van der. *Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel According to John*, Biblical Interpretation Series 47, Leiden: Brill, 2000.

<Abstract>

“He Lifted Up His Eyes”: Translating Luke 16:23 in the Context of Cognitive Interpretation

Alexey Somov

(Institute for Bible Translation Russia/CIS)

This article investigates the meaning of the expression ἐπῆρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ (“he lifted up his eyes”) in Luke 16:23. This Septuagintalism, which Luke uses in the parable of the Rich Man and Lazarus (Luk 16:19-31), can be translated either as simply “look at” or with reference to a spatial difference between these two people. Although many Bible translations prefer indicating its spatial aspect, commentators are divided on this issue. The fact of such an ambiguity raises the question again, whether Luke uses “he lifted up his eyes” intentionally in 16:23 or simply as a conventional expression? Discussing this question the present article uses not only a traditio-historical enquiry and textual analysis, but also Cognitive Metaphor Theory (CMT) developed by G. Lakoff and M. Johnson. CMT argues that metaphor is an integral part of the process of human thinking and acting. Moreover, metaphor allows us to comprehend supernatural realities in terms of human everyday or embodied experience, reflecting our physical characteristics and bodily interactions with the world in the form of image-schemas, i.e., pre-conceptual, structural primitives (Up-Down, Inside-Outside, Near-Far, Center-Periphery, Container). Indeed, the spatial organization of the otherworld in Luke 16:19-31 is connected with the conceptual orientational metaphorization centered in embodied experience and involves four cognitive image-schemas organizing the spatial contrast: Up-Down, Inside-Outside, Center-Periphery, and Container. The difference between the rich man and Lazarus in their social position and honor as well as in their postmortem state is marked by the spatial distinction between them throughout the whole parable. The spatial difference between their postmortem positions marks their difference in their afterlife status: the lower and more peripheral or remote position corresponds to the worse fate and humiliated condition, while the higher and more central position designates the honorable and exalted state. Thus, in this parable the righteous and the wicked are separated in altitude and distance in the afterlife. Therefore, it is suggested that Luke uses the expression “he lifted up his eyes” in Luke 16:23 intentionally, in order to emphasize the spatial differentiation between the abode of the righteous and that of the wicked.

From the Desert to the Kingdom of God: Narrative Space and the Temptation Story (Q 4:1-13)*

Inhee Park*

The Temptation story (Q 4:1-13) is one of the most dramatic stories in the New Testament as well as in Q. Its dramatic changes of stage and the idealized confrontation of Jesus by satanic power are the main factors leading the assumption that this story is a fictional creation, according to the latest editorial work being done in the process of Q redaction. The dramatic elements of the story, however, provide a window into the socio-historical context consistent with the entirety of Q. That context includes major life-issues and values of Q people in first-century Galilee. Thus, it is likely that rather than a mere Christological narrative, the temptation story (along with the episode of John the Baptist in Q 3:7-17) can be considered a reflexive narrative functioning as a prologue of the entirety of Q as the self-defining statement of the people. This important function of the temptation story is further illuminated by exploring the narrative traits of Q¹⁾, especially by looking at the narrative space. The temptation story provides a liminal space that guides the audience toward the world of narrative Q, which is cumulatively the kingdom of God. This paper examines the temptation story by exploring its socio-historical reality, as well

* Ph.D. in New Testament at Ewha Womans University. Lecturer of New Testament at Ewha Womans University. pih@ewhain.net. This paper is based on the paper that presented in Q Section of Society of Biblical Literature, Annual Meeting in Baltimore, 25 Nov. 2013.

1) Recently significant discussions have been held among Q scholars about the narrative characteristics of Q, which supports the Q hypothesis and enriches the theological horizon of early Christianity regarding Q. For more details on this subject, see, R. Zimmermann, "Metaphorology and Narratology in Q Exegesis: Literary Methodology as an Aid to Understanding the Q Text", D. Roth, R. Zimmermann, and M. Labahn, eds., *Metaphor, Narrative, and Parables of Q*, WUNT 315 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 16-25, 3-30. There are important monographs about narrative Q such as H. Fleddermann, *Q: A Reconstruction and Commentary* (Leuven, Paris, Dudley 2005); M. Labahn, *Der Gekommene als Wiederkommender Die Logienquelle als Erzählte Geschichte* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010).

as the formational process that produced it. This is done by an analysis of its narrative space, and the role of place, and the cultural traits of oral performance.

1. Narrative Space and Q

Considering Q as a narrative enables perceptions of the remarkable use of narrative space in Q. Narrative space has multiple meanings. One is a process that narrative theorist David Herman convincingly illustrates by saying “spatialization of the story-world, involving the process of building mental representations of narrated domains that can be understood as evolving configurations of participants, objects and places”.²⁾ A narrative space can be perceived completely only at the end of the narrative.³⁾ As it advances to its conclusion, the narrative occupies a ‘space’ which limits are evident at the liner point of conclusion.⁴⁾ As the audience reflects on the image that is shown by the narrator with spacial dimensions they are led by the narrations of the characters or the speaker which have fundamentally involved presenting the values and points of view of the narrative.

Narrative Q⁵⁾ has a basic structure of waiting for the coming one, who is identified as Jesus and the Son of Man. This main theme holds the interest of the audience to continue listening to the story until the end: When will he come? Or has he come already? The fulfillment of this waiting period can be imagined as a realization of the kingdom of God in terms of eschatological expectation. Q presents this temporal concept of the kingdom of God as a spatial image during its narration by describing the kingdom of God as a place in which a merciful father lives through various domestic images presented to

2) David Herman, “Narrative World”, D. Herman, J. Phelan, P. J. Rabinowitz, B. Richardson, and R. Warhol, eds., *Narrative Theory Core Concepts and Critical Debates* (Columbus: Ohio State University Press, 2012), 98-102.

3) Paul Cobley, *Narrative* (London; New York: Routledge, 2008), 12-16.

4) It is like an architectural drawing that is constructed as its idea is developed. In the meantime, until the drawing is complete, this space can be revealed only as the lines are drawn and the picture appears, which the narrative provides.

5) H. Fleddermann, *Q: A Reconstruction and Commentary*, 100-110; M. Labahn, *Der Gekommene als Wiederkommender Die Logienquelle als Erzählte Geschichte*; J. M. Robinson, A. Lindermann, ed., “The Critical Edition of Q”, *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Leuven: Leuven University Press, 2001), 28-36.

the audience.⁶⁾ This is one of the distinctive narrative traits of Q. In the temptation story the narration of Q has focused more sharply on the matter of space. In this story Q refers to various settings, or places, which become liminal space that opens into the entire space of the Q narrative.

2. Narrative Places and the Temptation Story

Places in a narrative play a major role in the concept of narrative space. As settings places enable a protagonist and an antagonist to interact continuously. Together they establish a field that informs the audience about the identity of the protagonist and antagonist.⁷⁾ In narratives about historical events places effectively illustrate the origins and identities of both individuals and groups. Places such as countryside, a town or a battlefield offer mnemonic clues that transmit messages in regard to the narrative.⁸⁾ A concept of place is embedded as an essential dimension of human consciousness and experience.⁹⁾ Not only does it contribute to an intrinsic sense of being rooted, but also it is immediately connected to the culture and convention of a particular group.¹⁰⁾ Consequently, place plays a significant role in a narrative, reflecting a culture and history as well as the particular locale within the society in which the narrative is produced.

The temptation story mentions significant places such as the desert, the temple and the entire world. The desert and the temple are significant not only in Q but also in the culture and traditions of contemporary Israelites. The desert

6) Daniel Smith also argues that Q sayings using or presuming a setting of domestic space. D. Smith, "Knock, But it will be open for you? The Rhetoric of Domestic Space in Q", unpublished paper Society of Biblical Literature Q Section, San Francisco, 2011.

7) For more details see, Teresa Bridgeman, "Time and Space", David Herman, ed., *The Cambridge Companion to Narrative* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008), 52-65.

8) Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1985), 45-46.

9) Edward Relph introduces various ideas about the inextricable relationship of place and human experience and consciousness in various fields of human science in his book *Place and Placelessness*. Here he attempt to illuminate the ideas that place is a profound center of human experience. E. Relph, *Place and Placelessness* (London: Pion Limited, 1988).

10) Henri Lefebvre offers an understanding of the production of space which is socially constructed in its physical, conceptual, and symbolic aspects. H. Lefebvre, *The Production of Space*, D. Nicholson-Smith, trans. (Oxford: Blackwell, 1991), 36-46.

is an important place for the socio-historical context of the temptation story because it has geographical, historical and thematic significance. In addition, the temple and the kingdoms of the world in this story function to reveal that behind the story are, despite the scribal features, the common people of Galilee.

2.1. The Functions of the Desert

The temptation story starts with Jesus in the desert. Jesus appears first in the desert not only in the temptation story but also throughout Q. When we consider the desert as a narrative setting¹¹⁾ we see an empty stage. Thus the audience can focus on the protagonist and antagonist without being disturbed by any spatial obstacles. The attention of the audience on this empty stage is attained according to the actions of the characters. As a liminal space it can be transformed as needed to advance the narrative. This tensional potentiality continues to draw the audience's attention until the narrative ends. With this excellent function of the narrative setting, this place also could be a stage of actual history.

Geographically the desert (ἐρημος) in the Gospels includes the region north of the Dead sea, the area around Jericho, perhaps as far as Zarethan¹²⁾ as well as the lower area of Jordan Valley. The desert or wilderness in the biblical world is also understood as an access to inhabitants passing between the residences. Socio-historically the desert used to be a refuge because it is uncontrolled by political authorities,¹³⁾ as evidenced in the Essene community that produced the Dead Sea Scrolls. As a place that is free and uncontrolled, the desert was the appropriate location from which to initiate a new vision or movement in first-century Palestine.

11) Jonathan Reed argues that Q's configuration of places is not proper for narrative setting but adequate for historicity, however, he admits the opening scene in the "all the region of Jordan" for the John's appearing (3:3) and Jesus' appearing in the desert (4:1) shows proper spatial coherence between two stories. However this place also functions as a historical place. See, J. Reed, "The Social Map of Q", J. Kloppenborg, ed., *Conflict and Invention* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995), 17-36, 20.

12) John Kloppenborg, "City and wasteland: Narrative world and the beginning of the saying Gospel(Q)", *Semeia* 52 (1990), 145-160.

13) John Kloppenborg illustrates about how Q places desert for the opening setting of Q which is for a description of Q' social locale of resistant against city elite. See, *Ibid.*, 150.

In this regard Q refers to this place as a strong locale for John the Baptist and Jesus. As John Kloppenborg indicates in Q 7:24 the ἔρημος means the actual stage for John the Baptist around the Jordan River. Many would go out to this place to see him. Q 9:58 also renders some connection with Jesus and the desert. Jesus might have had some experience of dwelling in or irregularly visiting the desert since he was recognized as a public figure by John the Baptist. When we consider the fact that in all gospel materials, including Q, Jesus is always introduced to the public through John the Baptist, the desert as a narrative setting of the temptation story also engages with actual and historical events of Jesus and John the Baptist.

As a thematic place, the metaphor of the desert also offers the foundation for the collective memories of the Israelites. The traditional reconstruction of the route during exodus taken by Moses and Israelites includes of the wilderness of Sinai and Negeb.¹⁴⁾ This desert can be also denoted as a significant place of God's protection from evil power for the minority who escape within it, as we see reflected in the Psalms and Exodus, in spite of the desert's difficult conditions of survival. Also in relation to eschatological hope, the desert, wilderness is the place for the preparation for God's blessing, and a path through which the deliverer comes (Isa 40).¹⁵⁾ More importantly, this place functions as a thematic setting involving a reminiscence of the exodus to become children of Yahweh. Q also links this reminiscence with a similar test of Jesus's motive when it mentions "forty days" in the desert. Thus the significance of desert as a historical, geographical and thematic place can provide a solid stage for Jesus, the protagonist of Q.

2.2. The Temple, the Kingdoms of the World and the Authorship

In contrast, the antagonist's main stages are the temple and the entire world. The devil in this narrative plays diverse roles; at one point, the devil presents himself as a tempter/a teaser (Mat 4:3); at another point as a powerful adversary who stands against God. The activity and diversity arise primarily from the antagonist's claim that he dominates the places of power, such as the temple

14) Adrian Curtis, *Oxford Bible Atlas* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 78-80.

15) C. Michael Robbins, *The Testing of Jesus* (New York: Peter Lang, 2007), 37-38.

and the kingdoms of the world (Roman Empire). These places are presented as available stages for the devil in the temptation story, making the devil look powerful.

The appearances of the devil are frequent in Q. They occur in the Beelzebul controversy (Q 11:14-20) and in the story of the return of the devil (Q 11:24-26). Even Jesus was misunderstood to be a devil in the controversy of Beelzebul. Moreover, in the story of the return of the evil spirit the monologues of the devil are humorously narrated to the audience, which is very rare since in Q most sayings are articulated by the protagonist, not by the antagonist. Interestingly, in the temptation story the devil even quotes scripture as he stands on a pinnacle of the Temple. More importantly the devil functions in a significant role, because it articulates the critical issue of the identity as a son (as children) of God.

The term devil (satan) includes the meaning of adversary or enemy which can be applied not only to supernatural beings, but, in Israelite tradition, also to human beings.¹⁶⁾ Also the meaning of the word tempter or tester can signify both human and supernatural beings. Sometimes, they work for God following his command (Job 2:1-7). The evidence of late Jewish literature has attested to the fact that after the Hellenistic period this satan becomes more dreadful, connoting great political and cosmic power. The term satan has different names such as Mastema (in Book of Jubilee), Belial (1QH, 1QSB) and is translated into Greek as διάβολος (Zec 3:1-2, Job 1). Scribes who stood in resistance to imperial power articulated that defiance by their use of various demonic images, including those that portray secular power as possessing the cosmic power of darkness,¹⁷⁾ even identifying Antiochus IV as διάβολος (1Ma 1:36) the secular adversarial power.

In the third test of the temptation story (Q 4:5-8) we find that Q identifies the oppressive foreign regime with satanic power.¹⁸⁾ Q depicts the kingdoms of the world - by which it means the Roman Empire - as the domain of the devil,

16) V. Hamilton, "Satan", *ABD*, vol. 5 (New York: Doubleday, 1992), 985-989.

17) Mostly in the Qumran literature, the devil is depicted as leader of forces of darkness, the worthless one, and the one who exercises control over the world. *Ibid*, 988.

18) G. Theissen claims this is connected with the resistance attitude against Roman empire, however we don't have to connect this view regarding Roman empire as satanic power with only Caligula's self-apotheosis event as Theissen argues. Cf., G. Theissen, *The Gospel in Context*, L. Molony, trans. (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 203-221.

according to Lukan version (Luk 4:5 οἰκουμένη). The word διάβολος instead of σαταν is employed to designate the ruler of that world and matches similar descriptions found in scribal materials. On the basis of these similarities, it can be assumed that Q's social stance may reflect the resistance of the Jewish scribes.¹⁹⁾ However, the second scene of this story provides another clue for the socio-historical locale of Q.

Strikingly, in the second scene (Q 4:9-12) the temple is used as a stage for the devil and is a far different idea than is found in other resistance materials in Jewish literature. This radical expression reveals a sharp divergence from resistant scribal groups as seen in the Qumran. The two facts in the second test - that the author freely uses the temple as a stage for satanic power and the citation of the scripture put in the mouth of satan - cannot be shared with a scribal group that is well aware of the scripture and its religious tradition. This disturbing image is reinforced because the devil positions himself in the upper part of the temple from which he quotes scripture. The elite would hardly use those expressions since the temple definitely functions as the center of their social-space where they bring their ideas and values regardless of their direct involvement with the temple office.²⁰⁾ People who reside in Jerusalem would never agree to portray the temple as a stage of the devil. Most of them may have been involved in temple business and received benefits from that related business considering the huge volume of the temple business before the destruction of the temple in 70 CE.²¹⁾ Accordingly it can be seen that the temple also served as a center of the lived space of Jerusalem citizens. Although we can find many criticisms against the temple leadership among anti-temple intelligence, such as a commentary on Habakkuk in Qumran literature in which the wicked priest is harshly criticized,²²⁾ their utterances are far from describing

19) Richard Horsley present resistant scribe activities related with Apocalyptic text, however he argues that scribal resistance to imperial rule was usually separated from popular protest due to the lack of common causes, R. A. Horsley, *Revolt of the scribes Resistance and Apocalyptic Origins* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 199.

20) When a social space is constructed by an individual or a group, a sort of prohibitions and refrains should be included depending on constructors' social convention and tradition. Cf., H. Lefebvre, *The Production of Space*, 33-36.

21) For the details of the appearance of the temple and its practice, cf. M. Goodman "the Temple in the first century CE Judaism", J. Day, ed., *Temple and Worship in Biblical Israel* (New York: T&T Clark, 2007), 459-468

22) M. Wise, M. Abegg Jr., and E. Cook, *The Dead Sea Scroll: A New Translation* (San Francisco:

the temple as a stage for the devil. For them, the temple is still a sacred place of God's residence (1QpHab).

Further, it is impossible for the scribes to make Satan quote Psalm 91:11-12 (LXX 90:11-12), a text that is used to expel the devil or evil things.²³⁾ Harry Fleddermann considers this verse irrelevant as a condition for the test of casting down Jesus's body since this verse in Psalm 91 describes God's day-to-day care of the person of faith.²⁴⁾ These observations attest to the fact that either the author didn't know the full context of his quotation or the author intentionally put this peculiar verse into the mouth of the devil to make a mockery of scribal practice. These observations allow an identification of certain characteristics of the framers of this story. Using places like the temple and the Roman Empire as stages for the devil, the framers of this story separate these places from the center of absolute authority in their minds and feel justified in resisting their unjust power. Thus the authority claimed by the temple and Jerusalem as well as the Roman world is nullified and reconstructed as an interesting element of making a narrative, by expressing it in a humorous and amusing way. This is the most outstanding case of using narrative place to illustrate the narrator's social locale. We can infer that the social locale of this temptation story is Galilee, whose people are the most oppressed by the leading social groups by the triple tax system prevalent in first-century Palestine.

2.2.1. The Quotations and Its Oral Context

Although the temptation story obviously includes citations from the Old Testament,²⁵⁾ this story more likely originated from an oral narrative performed by the people of Q. In quotations from LXX, the scribal features of this story can be understood to have occurred in the final stage of the process of elaborating works as they became fixed into a document.²⁶⁾ Even in the case of

Harper San Francisco, 2005), 79-88.

23) Robert Doran, et al., *1&2 Maccabees, Job, Psalms*, New Interpreter's Bible, vol. 4 (New York: Abingdon press, 1996) 493-497; C. Michael Robbins, *The Testing of Jesus*, 59.

24) H. Fleddermann, *Q: A Reconstruction and Commentary*, 247.

25) On the contrary, Aland Jacobson argues the temptation story is composed in the earlier stage by a scribal group who intended to present Jesus as faithful son, standing in contrast of the unfaithful generation addressed, by Moses in Deuteronomy 6-8. Cf., A. Jacobson, *The First Gospel* (Sonoma: Polebridge Gospel, 1992), 86-95.

26) There is a historical analogy in Korean tradition, when the oral narrative of Pansori had been

the devil's quotation in 4:10-11 from Psalm 91:11, 12 (LXX 90:11-12), C. M. Tuckett argues that the person who adduced this quotation seems to have been unaware of any broader literary context from which these verses were taken since the structure of quotations is clearly different from the original scripture.²⁷⁾ The more significant aspect of these written features is that they still retain the oral culture that reflects the lived context of Q people rather than that of the scribal elites.

It is noteworthy that the citations in the temptation story (4:4, 8, 10, 11, 12) include striking similarities to oral performance. It is interesting that these citations are all connected to imagery of desert. The mnemonic function of desert is helpful for the performers to remember the citations. In addition, except Psalm 91, all the citations in the temptation story are based on the story of the exodus. Q frequently mentions and implies interesting and famous legends and figures in Israelite history (such as Noah, Lot, Jonah, Solomon and Abraham). These demonstrate that both the performers and the audience of Q were familiar with these figures and frequently heard about them from old legends or tales in their culture. As one of these abundant historical stories the exodus was also familiar to them. On particular occasions like Passover, they repeatedly heard and recited those familiar and impressive verses of scripture about manna and the Ten Commandments in the desert. Accordingly they employ them during a Q performance.

Scripture was also transmitted orally in rituals or festivals and similar events, even illiterate people had opportunities to hear the scripture in their daily lives.²⁸⁾ In oral societies throughout history illustrate people nevertheless had a rich knowledge of their own cultural heritage. For rituals like Passover they would regularly recite the verses related with exodus stories.²⁹⁾ When evil

fixed as a document the scribe, named Sin Jaehyo (1812-1884), he had corrected mistakes and absurdities in oral narrative caused by the common people's ignorance about elite culture.

27) C. M. Tuckett, "Scripture and Q", *The Scriptures in the Gospels* (Leuven: Leuven University Press, 1997), 14.

28) Cf. Martin. S. Jaffee, "Social Setting of Literacy and Scribal Orality", *Torah in the Mouth, Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200BCE-400CE* (Oxford University Press, 2001), 15-27; Birger Gerhardsson, "The Character and Divisions of the Oral Torah", *Memory & Manuscript* (Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, 1998), 79-84.

29) Richard Hosley argues that the Passover is not only distinctive Judean festival but also Galilean Israelite as well. R. Hosley, *Galilee: History, Politics, People* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995), 245-246.

occurrences happened, they would recite Psalm 91:10-12. The words they intoned did not have to be identical to the written scripture. Therefore the possibility of an oral performance of the temptation story that would include these citations among ordinary peasants is not denied. Since these verses appeal to God for daily help or comfort, performers were familiar with them and had no difficulty reciting them. Therefore the attempt to find the socio-historical locale of Q people through the sayings and the relationship of the characters and the settings is plausible. However, the most important component of this story to understand the socio-historical context is the voice of satan in the first scene (Q 4:3-4) in the desert, “if you are a son of God, turn this stone into bread”.

2.3. The Son of God vs. The Children of God

Since the matter of sonship is an important issue of Q, as well as in other Gospel materials, it is absurd that the antagonist firstly articulates the title the Son of God in the temptation story. Also this title has generated diverse arguments among Q scholars because in the entirety of Q the title “Son of God” is mentioned only in the temptation story.³⁰⁾ One solution used to explain this irrelevant and abrupt mention of the Son of God, is to introduce the previous episode of Jesus’s baptism into Q by making a connection with the sonship of the temptation story,³¹⁾ or setting aside this matter of the sonship from the core structure of Q³²⁾ and attributing it to a later redactional work.³³⁾

At first glance, Jesus’s confrontation with satanic power seems to make this title “Son of God” refer only to his own divinity. Instead, these words should be interpreted in connection with the people behind the story. Among multiple meanings of the son of God from an angelic figure to a secular king³⁴⁾ the most relevant meaning for this temptation story is that it had traditionally been a metaphor for Israelites linked with a strong reminiscence of the exodus in the

30) For more details about this arguments, see, H. Fleddermann, *Q: A Reconstruction and Commentary*, 235.

31) *Ibid.*, 235

32) John Kloppenborg Vervin, *Excavating Q: The History and Setting of the Saying Gospel* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 93.

33) John Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 258-262.

34) J. Fossum, “Son of God”, *ABD*, vol. 6, 128-137.

desert. Q also confirms this with mentioning “forty days in a desert.”³⁵⁾ If the son of God could be used to indicate the ordinary Israelite,³⁶⁾ it would be possible to decode the son of God in the temptation story as a representative of the children of God, which then would mean the Q people. This is also supported by the following observations. First, Jesus did not perform any kind of miracle or give evidence of any divine supernatural power as was common in the Hellenistic culture. Second, a messianic figure in Jewish tradition could not be commanded by the devil to perform miracles in this barren field. In addition, the conditions of the test do not seem proper to test for the quality of those divine or heroic features.

Moreover, the matter of sonship and inheritance is a major theme of Q from the beginning and it runs through the entire narrative (Q 3:7; 7:28; 6:35, 36; 11:2, 13; 12:30). From the previous episode, John the Baptist raised the question about the quality of Israelites, the children of God. Sequentially, in the temptation story Q mentions the son of God in terms of matter of identity of the children of God. When considering the fact that only the meaningful or representative event or anecdote can be selected as a subject of a narrative among various events, this event of testing must hold a particular meaning for the Q people.

2.3.1. Miracle and the Mission of Q³⁷⁾

It is noteworthy that the devil demands magical behaviors in connection with the term “son of God”. Jesus frequently performed magical acts in the synoptic Gospels and in most cases the results produce positive effects in his mission. In this regard performing a miracle is regarded as an important condition of doing a mission in Gospel materials. However, Q rarely mentions Jesus' supernatural acts. When one is noted, it makes trouble as seen in the Beelzebul controversy.³⁸⁾ Consistent with this atmosphere, Jesus in the temptation story

35) L. G. Perdue, “The Household, Old Testament Theology and Contemporary Hermeneutics”, L. G. Perdue, et al., ed., *Families in Ancient Israel: The Family, Religion, and Culture* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 231-232.

36) In Mark 1:9-13 Jesus is proved as the son of God during his baptism, after that he is tested by Satan, therefore the test is a kind of passage ritual or kind of training.

37) For more significant discussions of the mission discourse of Q, see, Hyung-Dong Kim, “The Importance of the Kingdom of God in Q Mission Discourse (Q 10:2-16)”, *Korean New Testament Studies* 9 (2002), 295-318.

decisively rejects the devil's demands for magical evidence. This strong attitude hints to us that this story likely related to the context of Q's particular mission.

When considering the fact that woes against Galilean towns (Q10:13-15)³⁹⁾ are directly followed after the mission discourse (10:2-12), as well as the mention of rejection in the discourse (10:10-12), the assumption that there exists some difficulties in the mission field of Q is evident. These difficulties surfaced because the agents of Q's mission were mostly ordinary people who could not perform miracles nor did they have the attraction of charismatic figures. Their way of doing mission mostly involved communicating Q's message among the other peasants. Not with magical performance but with oral narratives, they delivered the message of the kingdom of God. As we can assume in the kingdom discourse (Q 6:20-49) and Lord's Prayer (Q 11:2-4), one of their pursuits is the movement of cancellation of debts (Q 6:34; 11:4) appealing to their neighbors to be merciful as the children of God (Q 6:36). Simultaneously, the strong repetition of the saying "if you are the/a son of God (εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ) in the temptation story implies that this designation "children of God" also was a frequently heard moniker in their lived world. It was uttered as a kind of mockery, a teasing way of attacking sayings pronounced against Q people; although, this matter is critically important for Q people's self-consciousness.

Moreover, the testing conditions can be connected with the daily lives of the people of Q. When the economic crisis of the socio-historical context of Galilee is considered, the matter of hunger and injury caused by debts were certainly major issues among the people in Galilee. Jesus himself is depicted as a hungry man. Also the demand that Jesus cast his body down upon the stones enables us to imagine a threatening situation experienced by the vulnerable Q people in their daily lived contexts. In addition, the quotations in Q 4:10-11 were originally used in the context of expelling the evil occurrences or diseases,⁴⁰⁾ and the quotations implying God's protection in Q 4:4, 8 would help them to

38) Only in Q 7:22 depicts Jesus' miracle in a positive way. This verse, however, seems to be a later addition derived from a typical description of the 'day of Yahweh' in Isaiah 28:18-19 to make a justification from the scripture to respond John's doubt.

39) For more details of the woes of Q, see Inhee Park, "On the Study of Luke 6:24-26 for Q reconstruction," *Journal of Biblical Text Research* 27, (2010), 71-92.

40) Robert Doran, et al., *1&2 Maccabees, Job, Psalms*, New Interpreter's Bible, vol. 4 (New York: Abingdon press, 1996) 493-497; C. M. Robbins, *The Testing of Jesus*, 59.

endure their barren desert-like reality. Therefore, this testing story of Jesus is deeply related with the social context of Q people preserving deep motives to justify their lives and mission.

3. The Oral Performance of the Temptation Story

This temptation story possibly originated from a sort of anecdote of Jesus' spiritual experience in a desert or about religious training with popular prophets like John the Baptist. The temptation story was not formed by an individual; rather this story developed over time by collective contributors. According to oral theories, narratives about historical events are wholly dependent, not on individuals, but on members of the culture and their collective memories and values.⁴¹⁾

During the process of transmission,⁴²⁾ this individual anecdote would have been developed as a fictional narrative incorporating the testing motive of Q and the historical reminiscence of the exodus and people's memories of the citations from Scripture. Importantly, during these performances the message of the temptation story has been accepted and approved by Q people. This story could have existed with their consent.

In agrarian societies, oral performances occur spontaneously when a group of people gather in a certain place; whether in a working field while sowing or reaping their harvest, in a public place or any empty place or in some available house on some winter night. The stages of performance of the temptation story are likely to be in the villages but occasionally the desert would also be used as an open stage for a spontaneous performance. These sorts of performances were not always enacted by specialists or professional narrators since in general the audience was already aware of the stories and willingly participants.

41) Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, 3-67; Walter. J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London; New York: Routledge, 2000), 31-76. Also, the orality itself cannot explain the culture of the poor, since elite scribal traditions are also familiar with oral traditions. Cf., Martin. S. Jaffee, "Social Setting of Literacy and Scribal Orality", 15-27; Birger Gerhardsson, "The Character and Divisions of the Oral Torah", 79-84.

42) James Dunn also sketches the process of transmission in the case of Jesus tradition, see Dunn, *Jesus Remembered* (Grand Rapids; Michigan; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 238-249.

Occasionally two narrators assumed different roles according to their specialties. Otherwise the audience participated in the performance by provoking the performers.⁴³⁾

The public is active. It interacts with the storyteller and the teller provokes this interaction by asking questions, welcoming exclamations and turning to a song sung by all at an appropriate point of the action (Vansina, 34).

In the case of the temptation story, if two performers shared the parts of protagonist and antagonist or the audience took part, their obvious contrast made the story more amusing. Those performances offered a way of entertaining people, while, at the same time, they provided a way of building solidarity among people.

All these observations reveals that this testing story was a reflexive narrative of the Q people who struggled with the daily threats to their survival from hunger and debts and injuries, but still tried to remember the Q message that they were “sons of God”.⁴⁴⁾ Here, the desert metaphorically signifies Q people’s lived world. Where, for example, does the voice come from that demands a proof of their identity? In reality, it illuminates some condition understood within the context of the Q mission. However, placing the intimidating words into the mouth of satan in the temptation story Q prepares

43) Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, 34.

44) In this regard, I suggest a correction in the translation of Korean versions about this verse (Q 4:3, 9), which misleads the audience to assume the original Greek mood is subjunctive. The general Korean translation of the subjunctive mood for English or Greek is “if you were”, employed by the typical expression of (*manil... ramyeon*). The Greek versions in Matthew and Luke of this verse, however, are not in the subjunctive mood. In Greek, they use a subjective verbal form with *ἐάν* which generally deals with unrealistic or indefinite conditions. Instead, this verse uses a conditional mood using *εἰ* with the present tense. This corresponds with my research that this verse is related with the reality of Q people, since this conditional mood can be applied to describe general situations in actual life. The Korean translation of this verse, however, can be misleading regarding a Korean translation as it changes into a subjunctive formula, using a typical phrase for translating an expression for the subjunctive mood. Nevertheless, in Greek there is a substantial difference between moods which can cause some significant difference of meanings. Thus, the deletion of the typical expression “*manil*” in the Korean translation for making this verse into the conditional mood is proper for the meaning of *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ* in The Temptation story.

the audience to listen to the voice of the Kingdom discourse (Q 6:20-49) in next scene.

4. The Temptation Story and Q

The temptation story shows obvious continuity with the entirety of Q. The matter of sonship was initiated in the first episode of John the Baptist and developed in the temptation story. Finally, it becomes fully articulated in the kingdom discourse; therefore the temptation story is rightly located in a Q reconstruction. Interestingly, the essential issue of sonship is expressed by the familiar metonymy in the lived world of Q's people. It is the functioning of these words as metonymies that continually reinforce the image of sonship from the episode of John the Baptist to the temptation story: children of Abraham/stone to children (3:8), son of God/stone to bread (4:3)⁴⁵ and they are all connected with the place, the desert. These metonymic expressions continue to the kingdom discourse (6:20ff), the Lord's Prayer (11:2-4) and comforting sayings to the children of God (11:9-13; 12:22-31). Interestingly, the image of hunger in the desert is changed to the image of being fed with the appearance of the father. Further, the hostile voices in the desert turn into the merciful father's caring in the kingdom discourse. Giving Bread to his children instead of stone (11:11). It is noticeable that these metonymies are located in the sphere of the kingdom of God, no longer with the desert.

Narrative Q starts in the desert. It is full of sounds of doubt and fury, the voices of warnings and attacks are heard from the first encounter with John the Baptist. In this place, however, can also be heard a voice waiting for the "coming one", initiating the Q's Kingdom of God. In response with this waiting, Jesus appears in this place led by the Holy Spirit. As the story develops, this desert place becomes a part of lived space of Q people, since the voices of opponents echo the reality of the Q people. The temptation story, however, reflects how the people of Q struggle against these voices. As Jesus defeats these satanic voices using only his voice, they narrate Q, the message of

45) The word play of son and stone in Aramaic also implies the stage of oral performance of the temptation story.

forgiveness and mercy instead of magical performances. In this way, the desert place can be totally claimed as belonging to the realm of the children of God. In this temptation story, Q clearly manifests its orientation toward the kingdom of God.

<Keywords>

Kingdom of God, Children/Son of God, Desert, narrative space, Oral performance.

(투고 일자: 2014년 7월 30일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<References>

- Bridgeman, T., "Time and Space", David Herman, ed., *The Cambridge Companion to Narrative*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008, 52-65.
- Cobley, P., *Narrative*, London; New York: Routledge, 2008.
- Fleddermann, H., *Q: A Reconstruction and Commentary*, Leuven; Paris; Dudley: Peeters, 2005.
- Fossum, J., "Son of God", *Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, New York: Doubleday, 1992, 128-137.
- Gerhardsson, B., "The Character and Divisions of the Oral Torah", *Memory & Manuscript*, Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company, 1998, 79-84.
- Goodman, M., "the Temple in the first century CE Judaism", J. Day, ed., *Temple and Worship in Biblical Israel*, London; New York: T&T Clark, 2007, 459-468.
- Hamilton, V., "Satan", *Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, New York: Doubleday, 1992, 985-989.
- Herman, D., "Narrative World", D. Herman, J. Helan, P. J. Rabinowitz, B. Richardson, and R. Warhol, eds., *Narrative Theory Core Concepts and Critical Debates*, Columbus: Ohio State University Press, 2012, 98-102.
- Hosley, R., *Galilee: History, Politics, People*, Valley Forge: Trinity Press International, 1995.
- Hosley, R., *Revolt of the scribes Resistance and Apocalyptic Origins*, Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Jacobson, A., *The First Gospel*, Sonoma: Polebridge, 1992.
- Jaffee, M. S., "Social Setting of Literacy and Scribal Orality", *Torah in the Mouth, Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE-400CE*, New York: Oxford University Press, 2001.
- Kim, Hyung-Dong, "The Importance of the Kingdom of God in Q Mission Discourse (Q10:2-16)", *Korean New Testament Studies* 9 (2002), 295-318.
- Kloppenborg, J., *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Kloppenborg, J., "City and Wasteland: Narrative World and the Beginning of the Saying Gospel(Q)", *Semeia* 52 (1990), 145-160.
- Kloppenborg, Vervin, J., *Excavating Q: The History and Setting of the Saying Gospel*, Edinburgh: T&T Clark, 2000.

- Labahn, M., *Der Gekommene als Wiederkommender Die Logienquelle als Erzählte Geschichte*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010.
- Lefebvre, H., *The Production of Space*, D. Nicholson-Smith, trans., Oxford: Blackwell, 1991.
- Ong, W. J., *Orality and Literacy : The Thechnologizing of the Word*, London; New York: Routledge, 2000.
- Park, Inhee, “On the Study of Luke 6:24-26 for Q reconstruction”, *Journal of Biblical Text Research* 27, 2010, 71-92.
- Perdue, L. G., “The Household, Old Testament Theology and Contemporary Hermeneutics”, L. G. Perdue., et al., eds., *Families in Ancient Israel: The Family, Religion, and Culture*, Louisville: Westminster John Knox Press 1997, 231-232.
- Reed, J., “The Social Map of Q”, J. Kloppenborg, ed., *Conflict and Invention*, Valley Forge: Trinity Press International, 1995, 17-36.
- Relph, E., *Place and Placelessness*, London: Pion Limited, 1988.
- Robbins, M. C., *The Testing of Jesus*, New York: Peter Lang, 2007.
- Robinson, J. M., “The Critical Edition of Q”, A. Lindermann, ed., *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Leuven: Leuven University Press, 2001, 28-36.
- Smith, D., “Knock, But it will be open for you? The Rhetoric of Domestic Space in Q”, *unpublished paper Society of Biblical Literature Q Section*, San Francisco, 2011.
- Theissen, G., *The Gospel in Context*, L. Molony, trans., Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Tuckett, C. M., *The Scriptures in the Gospels*, Leuven: Leuven University Press, 1997.
- Vansina, J., *Oral Tradition as History*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.
- Wise, M., Abegg, M. Jr., and Cook, E., *The Dead Sea Scrolls: A New translation*, San Francisco: Harper San Francisco, 2005.
- Doran, Robert, et al., *1&2 Maccabees, Job, Psalms*, New Interpreter’s Bible, vol. 4, New York: Abingdon Press, 1996.

<Abstract>

**From the Desert to the Kingdom of God: Narrative Space and the
Temptation Story (Q 4:1-13)**

Inhee Park
(Ewha Womans University)

The following study will present the Temptation Story (Q 4:1-13) as a reflexive narrative of Q people, rather than a mere Christological narrative about Jesus. A narratological approach to the study of Q explains more about the socio-historical context of Q through a world which Q reveals, since narrative is an indicator of the culture or social locus of the behind the people. Especially, narrative space plays a significant role in a narrative, reflecting a culture and history as well as the particular locale within the society in which the narrative is produced.

This paper focuses on the narrative space of the Temptation story (Q 4:1-13). Its role will be presented as a part of the prologue of the Q narrative. The prologue introduces Q as a narrative derived from the ordinary poor people of Roman Galilee who believed that forgiveness would bring God's kingdom. The Temptation story (4:1-13) intensely and symbolically displays the issues of Q in its narrative space which is involved with the social locus of the people behind Q. Nonetheless its mythical elements and obvious citations are derived from the Old Testament. Considering the fact that the narrative selectively chooses the meaningful and relevant anecdotes/events, the list of Jesus temptations implies the immediate issues of the particular circumstances of people in Roman Palestine such as poverty, and oppression under the temple and Roman world. This is enforced by the fact that narrative space is critically important for efforts to perceive the relationship between characters and objects as well as the setting and movements of the protagonist and antagonist. The socio-political symbolic places which are involved with the devil's activity in this temptation story displays Q's intention of establishing the spatial framework in this regard. Moreover, the unusual locale of the desert and the contrast between the dynamic actions of the devil and the passivity of Jesus throughout the temptation story plays a symbolic role in revealing the characteristics of the mission of the Q people. Thus, as the prologue of the Q Temptation story unfolds, the entire progression of the narrative Q moves from the desert to the kingdom of God.

Balancing between λύπη and ἀγάπη in 2 Corinthians

Jin Ki Hwang*

1. Introduction

Pleasure (ἡδονή) or what is pleasant is one of the desired outcomes a speaker should produce by his deliberation. Aristotle says, “one delivering an exhortation must prove that the courses to which he exhorts are just, lawful, expedient, honourable, pleasant [ἡδέα] and easily practicable”.¹⁾ Thus, a speaker would naturally want to avoid causing his/her audience pain or grief, the opposite of pleasure. For Aristotle, “pleasant things are those that cause delight [τὰ χαρὰν ἐργαζόμενα]”.²⁾ But it seems certain from what is written in 2 Corinthians that Paul chose to cause the Corinthians pain with his “tearful letter” (2:1-2; 7:8). Not only that, in chapters 2 and 7 Paul frequently used λύπη and its cognates to explain the purpose and impact of the tearful letter. This paper will examine Paul’s use of the λύπη language in 2 Corinthians and articulate his attempts to balance λύπη and ἀγάπη in his ministry for the Corinthians.

2. Λύπη and Its Cognates in Ancient Rhetorical and Epistolary Traditions

In Greek literature, λύπη is almost always used as a counterpart of ἡδονή³⁾ and at times as that of χαρά.⁴⁾ Λύπη can mean pain that one can feel either in body or

* Ph.D. in New Testament at Fuller Theological Seminary. Assistant Professor of New Testament at Fuller Theological Seminary. jinhwang@fuller.edu.

1) Aristotle, *Rhetorica ad Alexandrum*, 1421b.

2) *Ibid.*, 1422a.

3) Aristotle, *De anima* 413b 23; 414b 4, 434a 3; *Ethica nichomachea* 1220b (2.2.1); [*Magna moralia*] 1206a (2.7.23); Plato, *Leges* 862d 5.

4) Xenophon, *Hellenica* 7.1.32; Hippocrates, *Ep.* 14.22. See also R. Bultmann, “λύπη κτλ”, *TDNT* 4, 313-324; BDAG, s.v. “λύπη”.

in spirit. When it comes to psychological pain in particular, it can mean “sorrow, pain or anxiety at misfortune or death, or anger at annoyances or hurts, esp. insults and outrages”.⁵⁾ One seeks ἡδονή while hoping to flee from λύπη.⁶⁾ But the Greeks see λύπη and ἡδονή as essentially intermingled in our human life.⁷⁾

Λύπη and ἡδονή are presented antithetically even in the rhetorical handbooks and rhetorical speeches. In *Rhetorica*, Aristotle contrasts λύπη and ἡδονή when he states:

Let it be assumed by us that pleasure [ἡδονήν] is a certain movement of the soul, a sudden and perceptible settling down into its natural state, and pain [λύπην] the opposite. If such is the nature of pleasure, it is evident that which produces the disposition we have just mentioned is pleasant [ἡδύ], and that which destroys it or produces the contrary settling down is painful [λυπηρόν].⁸⁾

For Aristotle, what is compulsory or necessary (τὸ βίαιον or τὸ ἀναγκαῖον) such as study or intense effort “is contrary to nature [παρὰ φύσιν]” and, accordingly, “painful [λυπηρόν]”, whereas the pleasant things (ἡδύ) include “what is not compulsory [οὐδὲν γὰρ πρὸς ἀνάγκην]”, such as “recreation [αἱ ἀναπαύσεις]”, “everything of which we have in us the desire [οὗ ἂν ἡ ἐπιθυμία ἐνῆ, ἅπαν]”, “things which we hope for ... when their presence seems likely to afford us great pleasure or advantage, without accompaniment of pain [τὰ δ’ ἐν ἐλπίδι ὅσα παρόντα ἢ εὐφραίνειν ἢ ὠφελεῖν φαίνεται μεγάλα, καὶ ἄνευ λύπης ὠφελεῖν]”, “revenge [τὸ τιμωρεῖσθαι]”, “victory [τὸ νικᾶν]”, “loving [τό τε γὰρ φιλεῖν]” and “being loved [τὸ φιλεῖσθαι]”, and “things which give rise to zeal or a feeling of emulation [ζῆλος]”.⁹⁾

In *Charidemus*, Dio Chrysostom quotes a wandering philosopher who finds pleasure and pain intertwined like the links of a chain:

5) R. Bultmann, *TDNT* 4, 313.

6) Aristotle, *Eth. nic.*, 1172a 25-26 (10.1.1); 1172b 19-23 (10.2.2).

7) E.g., Plato, *Phaedo*, 60b c.

8) Aristotle, *Rhetorica*, 1.11.1-2 (1369b-1370a), J. H. Freese, trans. The English translations of classical literature cited in the paper come from the Loeb Classical Library unless specified otherwise.

9) Aristotle, *Rhet.* 1.11.4, 9, 17 (1070a-1071a); 2.10.11 (1388a).

This chain, he said, is composed entirely of both pleasure and pain, and these things are intertwined, the pleasant and the painful, and the one always of necessity follows the other, just as, I suppose, are the links of a chain. Great pleasures are followed by great pains, the small pleasures by smaller pains, and the very greatest pleasure at the end is death. This is the reason that the pain which comes before death is the greatest; for it is clear that man has no greater pain and suffering than this which ends in death.¹⁰⁾

In rhetorical speeches, causing the audience pain or grief has often been considered undesirable. For example, at the very beginning of his forensic speech against Timarchus, Aeschines stresses that he has never “vexed any men when he was rendering account of his [Timarchus’s] office [οὐτ’ ἐν εὐθύναις λυπήσας]”.¹¹⁾ Similarly in a forensic speech, Demosthenes demonstrates a speaker’s desire not to grieve others particularly when it is not beneficial to him:

Such am I, Pantaenetus, the fast walker, and such are you, who walk slowly. However, regarding my gait and my manner of speech, I will tell you the whole truth, men of the jury, with all frankness. I am perfectly aware – I am not blind to the fact – that I am not one of those favored by nature in these respects, nor of those who are an advantage to themselves. For if in matters in which I reap no profit, I annoy others, surely I am to this extent unfortunate [μηδὲν ὠφελούμαι ποιῶν, λυπῶ τινάς, πῶς οὐκ ἀτυχῶ κατὰ τοῦτο τὸ μέρος; ἀλλὰ τί χρὴ παθεῖν;].¹²⁾

Demosthenes also acknowledges that a speaker would want to avoid causing his/her audience pain while he or she feels obliged to present a letter that is not pleasant to hear:

[A Letter of Philip’s is read.] Most of what has been read, Athenians, is unfortunately true – possibly, however, not pleasant to listen to [οὐχ ἡδέ’ ἀκούειν]. But if all that a speaker passes over, to avoid giving offence [ἵνα μὴ λυπήσῃ], is passed over by the course of events also, then blandiloquence is justified; but if smooth words out of season prove a curse in practice, then it is our disgrace if we hoodwink ourselves, if we

10) Dio Chrysostom, *Or.* 30.21, J. W. Cohoon, trans.

11) Aeschines, *Or.* 1.1, C. D. Adams, trans.

12) Demosthenes, *Or.* 37.55, A. T. Murray, trans.; see also *Or.* 45.77.

shelve whatever is irksome and so miss the time for action.¹³⁾

Finally, Pseudo-Libanius indicates that even a letter-writer would share the desire not to cause his/her recipient pain with the letter:

The conciliatory letter. In addition to making the statements that I did, I went on (to point them) into action, for I most certainly did not think that they would ever cause you sorrow [λυπηθήσεσθαι]. But if you were upset by what was said or done, be assured, most excellent sir, that I shall most certainly no longer mention what was said. For it is my aim always to heal my friends rather than to cause them sorrow [σκοπὸς γὰρ μοι θεραπεύειν αἰεὶ τοὺς φίλους ἐστὶν ἥπερ λυπεῖν].¹⁴⁾

Despite this general tendency among rhetoricians and letter-writers, a speech or letter could sometimes cause pain to the audience or recipient(s). For example, in a first-century AD papyrus letter, Sarapion said to Herakleides that he was caused pain (ἐλυπηθήην) by the letter he had received through Arabus.¹⁵⁾ And Plutarch points out that a speech of admonition or rebuke (ἡ νοουθεσία καὶ ὁ ψόγος) could be even intended to cause the audience a particular kind of pain (λύπη), that is, repentance (μετάνοια).¹⁶⁾

3. λύπη and Its Cognates in 2 Corinthians

Paul uses λύπη in three of his letters (Rom 9:2; 2Co 2:1, 3, 7; 7:10; 9:7; Phi 2:27). In Romans and Philippians, Paul uses λύπη to refer to pain or grief he is experiencing or could have experienced. But in 2 Corinthians, he applies λύπη *not just* to himself *but also* to others in a rather complicated manner (see Table 1 below).

13) Demosthenes, *Or.* 4.38, J. H. Vince, trans.

14) A. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists* (Atlanta: Scholars Press, 1988), 76-77; L. L. Welborn, "Paul's Appeal to the Emotions in 2 Corinthians 1.1-2.13; 7.5-16", *JSNT* 82 (2001), 36.

15) *BGU* IV, 1079; cf. also *BGU* III, 884. See also L. L. Welborn, *An End to Enmity: Paul and the "Wrongdoer" of Second Corinthians*, BZNW 185 (Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2011), 43-59; P. Arzt-Grabner and R. E. Kritzer, *2. Korinther*, Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 4 (Göttingen; Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 150-154.

16) Plutarch, *De virtute morali* 12 (452C).

<Table 1> λύπη in 2 Corinthians

	The one who causes pain	The one who is made to pain	Mode of Paul's presence	Notes
2:1 τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἔλθειν	Paul	Corinthians	Bodily presence	Factual (second visit) & Hypothetical (third visit)
2:3 ἵνα μὴ ἐλθὼν λύπῃν σχῶ ἀφ' ὧν ...	Corinthians	Paul	Bodily presence	Hypothetical (third visit)
2:7 μὴ πως τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῆ ὁ τοιοῦτος	Corinthians	The offender	Epistolary presence (implied)	Factual (via tearful letter)
7:10a ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργάζεται	Paul	Corinthians	Epistolary presence (implied)	Factual (via tearful letter)
7:10b ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται	Paul	Corinthians	Epistolary presence (implied)	Hypothetical (via tearful letter)
9:7 μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης	Paul	Corinthians	Epistolary presence (implied)	Hypothetical (via 2 Corinthians)

In addition to the noun, the verb λυπέω is attested in four of his letters (Rom 14:15; 2Co 2:2, 4, 5; 6:10; 7:8, 9, 11; Eph 4:30; 1Th 4:13). Again, in 2 Corinthians, the objects of the verb are both himself and the Corinthians. As evident from Table 2, moreover, he presents himself as the one who indeed caused the Corinthians pain via his tearful letter or, more precisely, through his epistolary presence in it (2Co 7:8-9, 11), but he does not want to do this with his forthcoming bodily presence (2Co 2:2; cf. 12:21).

<Table 2> λυπέω in 2 Corinthians

	Mood/ Tense	The one who causes pain	The one made to feel pain	Mode of Paul's presence	Notes
2:2 εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς	Active, Pres.	Paul	Corinthians	Bodily presence	Hypothetical (third visit)
2:2 εἰ μὴ ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ	Passive, Pres.	Paul	Corinthians ¹⁷⁾	Bodily presence	Hypothetical (third visit)
2:4 οὐχ ἵνα λυπηθῆτε ἀλλὰ τὴν ἀγάπην ἵνα γνώτε	Passive, Pres.	Paul	Corinthians	Epistolary presence	Factual (tearful letter)
2:5 Εἰ δὲ τις λελύπηκεν, οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν	Active, Perf.	Someone (the offender)	Paul	Bodily presence	Factual (second visit)
2:5 ἀλλὰ ἀπὸ μέρους ... πάντας ὑμᾶς [λελύπηκεν]	(Active, Perf.)	Someone (the offender)	Corinthians, to a certain degree	Bodily presence	Factual (second visit)
6:10 ὡς λυπούμενοι	Passive, Pres.	—	Paul	—	Factual
7:8a Ὅτι εἰ καὶ ἐλύπησα ὑμᾶς ἐν τῇ ἐπιστολῇ, οὐ μεταμέλομαι	Active, Aor.	Paul	Corinthians	Epistolary presence	Factual (tearful letter)
7:8b εἰ καὶ μετεμελόμην, βλέπω ὅτι ἡ ἐπιστολὴ ἐκείνη εἰ καὶ πρὸς ὥραν ἐλύπησεν ὑμᾶς	Active, Aor.	Paul	Corinthians	Epistolary presence	Factual (tearful letter)
7:9 οὐχ ὅτι ἐλυπήθητε	Passive, Aor.	Paul	Corinthians	Epistolary presence	Factual (tearful letter)
7:9 ἀλλ' ὅτι ἐλυπήθητε εἰς μετάνοιαν	Passive, Aor.	Paul	Corinthians	Epistolary presence	Factual (tearful letter)
7:9 ἐλυπήθητε γὰρ κατὰ θεόν	Passive, Aor.	Paul	Corinthians	Epistolary presence	Factual (tearful letter)
7:11 ἰδοὺ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ κατὰ θεόν λυπηθῆναι πόσῃν κατειργάσατο ὑμῖν σπουδῇ	Passive, Aor.	Paul	Corinthians	Epistolary presence	Factual (tearful letter)

17) M. E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, ICC (London; New York: T & T Clark, 1994), 166: “general rather than specific, referring to the Corinthian reader (any Corinthian reader) who might cheer Paul, were he not saddened by him”. Cf. R. P. Martin, *2 Corinthians*, WBC (Waco: Thomas Nelson, 1986), 35, who identifies ὁ λυπούμενος as “the person responsible for the pain”.

Paul never uses ἡδονή as the counterpart of λύπη in his letters. Rather, in 2 Corinthians, he uses χαρά for the emotion of joy when λύπη is a matter at hand (2Co 1:24; 2:3; 7:4, 13; cf. Joh 16:20; 4Ma 1:22-23). He also uses its verbal forms, χαίρω and εὐφραίνω as the counterparts of λυπέω (2Co 2:2, 3; 6:10; 7:7, 9).¹⁸⁾ It is apparent from 2Co 2:2-3 that Paul is determined to have a joyful reunion with the Corinthians at his forthcoming third (physical) visit to Corinth (cf. Rom 15:32 [ἐν χαρᾷ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς]).

4. Λύπη and Paul's Bodily Visits to Corinth

One of Paul's aims in the first chapter of 2 Corinthians is to defend himself about the change of his promised travel plan, which is outlined in vv.15-16: "And in this confidence I intended at first to come to you, that you might twice receive a blessing, that is, to pass your way into Macedonia, and again from Macedonia to come to you, and by you to be helped on my journey to Judea."¹⁹⁾ Paul originally planned to come to Corinth via Macedonia, stay longer there, and be sent off to the next mission field or carry the Gentile churches' collection to Jerusalem if he has to (1Co 16:1-9). But for some unknown reasons, Paul visited Corinth a second time after the composition of 1 Corinthians. At this second visit, he presented to the Corinthians a revised travel plan, according to which he would make a visit to Macedonia and return to Corinth so that the Corinthians might have another chance for collection. But Paul cancelled this second part of his travel plan and hurriedly went back to Ephesus. This probably led some Corinthians to criticize him for his fickleness or lack of integrity. Both the appeal to God as his witness and the denial of his own vacillation should be understood against the backdrop of such criticism (v.17: μήτι ἄρα τῆ ἐλαφρία ἐχρησάμην).²⁰⁾

Then in 1:23-2:2,²¹⁾ Paul explains why he chose not to return to Corinth at the

18) Cf. also Joh 16:20; 2Clem 19:4; Pro 14:13; Plato, *Republica*, 572a; Aristotle, *Problemata* 917b [19.1].

19) New Revised Standard Version (1989) has been used for Scriptural quotations unless specified otherwise.

20) Cf. Demosthenes, *Ep.* 2.16.

21) Such demarcation is supported by V. G. Shillington, *2 Corinthians*, Believers Church Bible

moment. First of all, he intended not to return to Corinth because he wanted to “spare” the Corinthians (φειδόμενος ὑμῶν) (1:23). According to BDAG, φείδομαι can mean “to save [someone] from loss or discomfort”. It is not clear from v.23 alone what kind of loss or discomfort Paul means by this verb. 2 Corinthians 13:2, however, may be helpful because Paul uses the very same verb to explain the situation that he hopes not to be placed in at his upcoming third visit: “I warned those who sinned previously and all the others, and I warn them now while absent, as I did when present on my second visit, that if I come again, I will not be lenient [ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι].” It is interesting here to note that Paul already warned the Corinthians, particularly “those who sinned previously,” at his second visit to Corinth and that he hopes his third visit should not entail another disciplinary action that he is now warning them about in this letter.²²⁾ Accordingly, then, it seems probable that Paul wanted to spare the Corinthians from the discomfort that would have been caused by the disciplinary action he would have to initiate at his forthcoming visit.²³⁾

Second, Paul decided not to return to Corinth because he did not want to cause the Corinthians pain with his third visit (2:1). The phrase “not to make you another painful visit [τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν]” seems to indicate that his second visit was indeed a painful one (to himself as well as to the Corinthians).²⁴⁾ The adverb πάλιν is to be read in connection with ἐν λύπῃ rather than with ἐλθεῖν. And the phrase ἐλθεῖν ἐν λύπῃ may indicate Paul’s active role in causing pain.²⁵⁾ It is clear from 2:1 that Paul was firmly determined not to again cause pain at his forthcoming visit. Paul’s rhetorical question in 2:2 also points to his strong determination not to do so: “For if I cause you pain, who is there to make me glad but the one whom I have pained [εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς, καὶ τίς ὁ εὐφραίνων με εἰ μὴ ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ]?” Colin Kruse suggests that “the one”

Commentary (Scottsdale: Herald Press, 1998), 49.

22) This does not necessarily point to the identification of the offender whom the Corinthians disciplined (2:5-8) with “those who sinned previously” against whom Paul warns (13:2).

23) See also C. Kruse, *2 Corinthians*, TNTC (Leicester: Inter-Varsity Press, 1987), 78.

24) Cf. also M. E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, 165; “The two occasions (the actual past visit and the present hypothetical one) would not have been exactly identical, since on the actual earlier occasion it seems likely that it was primarily Paul himself who experienced the sorrow, whilst on the visit he refrained from making he would have been the cause of sorrow to the Corinthians (2.2).”

25) R. P. Martin, *2 Corinthians*, 35, suggests that ἐλθεῖν ἐν corresponds to the Aramaic verbal phrase ‘atā’ b^e (“to come with”, “to cause”, “to bring”).

(singular) in the apodosis is not to be identified with “you” (plural; the Corinthians) in the protasis but with the offender (singular) in vv.5-8.²⁶) But, as Margaret E. Thrall suggests, it seems more likely that ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ refers to the Corinthians whom Paul may have to cause pain again with his third visit unless they discipline the offender properly. Paul does not want to have another painful experience with the Corinthians at this upcoming visit; he rather wants to have a joyful reunion with them. This seemingly egoistic desire of Paul can be justified by his concern for their joy expressed earlier in 1:24: “Rather, we are workers with you for your joy [ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν].”

What did then happen to Paul during his second visit to Corinth? Second Corinthians 2:5 indicates that there was one person who stood in between Paul and the Corinthians. Paul admits that this person indeed caused him pain (ἐμὲ λελύπηκεν). The perfect tense may indicate the residual effect of the pain.²⁷) But Paul believes that it would not be wrong to say that the offender also caused pain to the Corinthians as a whole (πάντας ὑμᾶς). This offender can be identified with the wrongdoer (τοῦ ἀδικήσαντος) Paul mentions later in 7:12.²⁸) Having observed in Greek literature (especially conciliatory letters) that a wrongdoing (ἀδικεῖν or ἀδικεῖσθαι) often points to “an action which generally involves the parties in a legal context”²⁹) and can be related to “a financial matter”,³⁰) Laurence Welborn suggests that Paul might have been wronged by an influential member of the Corinthian church with high social status, particularly with a contemptuous insult, “in a legal dispute, which a fraudulent use of funds was somehow a factor”.³¹) Whatever his identity was, both Paul and the Corinthians had to suffer the consequences of the pain he caused. Their mutual trust and friendship have been significantly undermined. As a consequence, Paul had to cancel his promised visit.

In 2Co 12:20, Paul makes it clear that at his upcoming visit he neither wants to see in the Corinthian community what he does not wish to see nor does he want them to see in him what they don’t wish to see. Then he says in v.21, “I

26) C. Kruse, *2 Corinthians*, 41-45, 79.

27) L. L. Welborn, *An End to Enmity*, 51.

28) This identification seems to be supported by R. P. Martin, *2 Corinthians*, 237-238; M. E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, 496; C. Kruse, *2 Corinthians*, 146.

29) E.g., Aristotle, *Rhet* 1.10.6 [1868b]; cf. 1Co 6:7-8.

30) E.g., Philostratus, *Vita sophistarum* 2.1.550-561; cf. Phm 1:18-19; 1Co 6:7-8; 2Co 7:2.

31) L. L. Welborn, *An End to Enmity*, 56-59.

fear that when I come again, my God may humble me before you [μη̄ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσῃ με ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς] and that I may have to mourn over many who previously sinned and have not repented of the impurity, sexual immorality, and licentiousness that they have practiced.” If mourning over someone or something can be a kind of λύπη one may experience, the church’s siding with the offender while discrediting Paul’s apostolic authority and integrity³²⁾ may have been at the root of the pain that Paul experienced at his second visit. And it is this very pain that he does not want to have again at his third visit.

5. Λύπη and Paul’s Epistolary Presence

Paul’s tearful letter to the Corinthians should be understood in light of his strong determination not to cause the Corinthians pain during his upcoming physical visit. It is interesting to note that in 2 Corinthians Paul frequently uses λύπη and λυπέω in close connection with the letter writing (note ἔγραψα and ἐπιστολή) (chaps. 2 and 7).

In 2:3-4, Paul uses ἔγραψα twice to explain his tearful letter:³³⁾

v.3: καὶ ἔγραψα τοῦτο αὐτό, ἵνα μὴ ἐλθὼν λύπην σχῶ ἀφ’ ὧν ἔδει με χαίρειν, πεποιθώς ἐπὶ πάντας ὑμᾶς ὅτι ἡ ἐμὴ χαρὰ πάντων ὑμῶν ἐστίν

v.4: ἐκ γὰρ πολλῆς θλίψεως καὶ συνοχῆς καρδίας ἔγραψα ὑμῖν διὰ πολλῶν δακρῶν, οὐχ ἵνα λυπηθῆτε ἀλλὰ τὴν ἀγάπην ἵνα γνῶτε ἦν ἔχω περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς

In 2:3 Paul makes it clear that τοῦτο αὐτό (which is the tearful letter) was intended not to cause the Corinthians pain at his upcoming bodily visit. For him, they are the ones who should make him rejoice, which will in turn bring joy to them too. This is more than just reiterating but intensifying what has already

32) Cf. J. M. Scott, *2 Corinthians* (Grand Rapids: Baker, 1998), 57. Who compares Paul’s pain to that which the Teacher of Righteousness had to experience when “the silent majority who stood idly by when the Teacher of authority was openly challenged in the midst of their whole community by an individual called the ‘Man of Lies’” (1QpHab 5.8-12).

33) Although commentators also consider ἔγραψα in 2:9 a reference to the tearful letter, T. D. Stegman makes a convincing case for the epistolary aorist in his article, “Reading ἔγραψα in 2 Corinthians 2:9 as an Epistolary Aorist”, *NovT* 54 (2012), 50-67.

been said in 2:2. And in 2:4 Paul explains his state of mind at the time of letter writing and the purpose of his tearful letter. He wrote this letter “out of much distress and anguish of heart and with many tears”. As a matter of fact, the true intention of the tearful letter was not so much to cause the Corinthians pain as to show his abundant love for them.

Despite this intended purpose for writing the letter, however, Paul’s tearful letter indeed caused the Corinthians pain. Later in chapter 7, Paul admits this when he says, “For even if I made you sorry with my letter, I do not regret it (though I did regret it, for I see that I grieved you with that letter, though only briefly) [Ὅτι εἰ καὶ ἐλύπησα ὑμᾶς ἐν τῇ ἐπιστολῇ, οὐ μεταμέλομαι· εἰ καὶ μετεμελόμην, βλέπω [γὰρ] ὅτι ἡ ἐπιστολὴ ἐκείνη εἰ καὶ πρὸς ὥραν ἐλύπησεν ὑμᾶς]” (v.8). Both indicative verbs ἐλύπησα and μετεμελόμην in the protasis may point to the realities Paul assumed to be true.³⁴⁾ Paul apparently caused the Corinthians pain with his tearful letter and with his epistolary presence in it. This in turn caused him pain with the feeling of regret. Aristotle considers the regret of those who “intended the opposite of what they have done [τοῖς τάναντία ὧν ἐποίησαν βουλομένοις]” and “admit and are sorry for [it] [καὶ τοῖς ὁμολογοῦσι καὶ μεταμελομένοις]” a kind of pain (τὸ λυπεῖσθαι).³⁵⁾

Not only that, Paul also had to struggle with emotional uneasiness or anxiety while he was waiting for Titus, who had been sent to deliver the tearful letter to the Corinthians (2:13: οὐκ ἔσχηκα ἄνεσιν τῷ πνεύματί μου; cf. 7:5: οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἢ σὰρξ ἡμῶν ἀλλ’ ἐν παντὶ θλιβόμενοι· ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι). Paul could only find rest and consolation when he finally met Titus in Macedonia and heard his report on the positive changes that the tearful letter had brought about for the Corinthians: their longing (τὴν ὑμῶν ἐπιπόθησιν), their mourning (τὸν ὑμῶν ὀδυρμόν), and their zeal for him (τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ) (7:7; cf. 7:13 [ἀναπέπαιται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ὑμῶν]; 1Co 16:18; Phm

34) The hypothesis presented in the first class condition does not always point to an assumed fact, as Daniel Wallace notes (*Greek Grammar beyond the Basics* [Grand Rapids: Zondervan, 1996], 690-692). But Paul’s use of λύπη and its cognates elsewhere in 2 Corinthians makes it clear that his tearful letter (epistolary presence) indeed caused the Corinthians pain and he regretted sending it until he heard from Titus.

35) *Rhet.* 2.3.4-5 [1380a]. J. P. Louw and E. A. Nida rightly classify both λύπη and μεταμέλομαι under “Attitude and emotions: sorrow, regret” (J. P. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 2nd ed. [New York: United Bible Societies, 1989]).

1:7, 20; Rom 15:32; 2Ti 1:16). These changes made Paul rejoice all the more (ὥστε με μᾶλλον χαρῆναι) (cf. 1Co 16:17). It is interesting to note that rest (ἀνάπαυσις) and zeal (or better, feeling of emulation) (ζῆλος) are what Aristotle classifies under the pleasant things.³⁶⁾ In 7:9 Paul expresses his joy once again (“Now I rejoice”) because his tearful letter indeed caused the Corinthians pain but led them to repentance (μετάνοια), that is, to their change in mind and behavior. As observed earlier, μετάνοια is the very desired outcome of hortatory rebuke.³⁷⁾ It seems, then, that Paul’s tearful letter was an effective vehicle as a hortatory rebuke.³⁸⁾

In 10:1-11 Paul presents an interesting comparison between his bodily and epistolary presences. Paul recognizes that he is bold toward the Corinthians in his absence (ἀπὸν δὲ θαρρῶ εἰς ὑμᾶς), probably with the epistolary presence, while he is (made) humble when face to face with the Corinthians (κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν) (v.1). And he hopes that at his upcoming third visit he will not need “to show boldness [θαρρῆσαι]” by confronting those who falsely accuse him for acting according to human standards (v.2). In order to prevent such an unwanted bodily presence, Paul intentionally chose to use his epistolary presence because it is perceived by the Corinthians as weightier and more powerful than his bodily one (v.10: ὅτι αἱ ἐπιστολαὶ μὲν, φησὶν, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί). Paul’s epistolary presence via the tearful letter was so powerful that it indeed led the Corinthians to take disciplinary action toward the offender, although it had caused them pain for a while.

6. Balancing between λύπη and ὀγύπη

In the preceding two sections, we have considered how Paul relates the λύπη language to his bodily and epistolary presence in 2 Corinthians. It is now clear

36) Aristotle, *Rhet.* 1.11.4 (1370a); 2.10.11 (1388a).

37) Plutarch, *Virt. mor.* 12 [452C].

38) See also S. K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Philadelphia: Westminster Press, 1986), 134; I. Vegge, *2 Corinthians – A Letter about Reconciliation*, WUNT 2:239 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 180-181. Who finds what Paul does with the tearful letter parallel to “a painful, but appropriate, correction done by a moral teacher with authority” in the Greco-Roman psychagogical tradition.

that in chapters 2 and 7, Paul presented himself both as the one who caused pain and the one who suffered pain. And this is exactly what the Corinthians have also experienced in their relationship with Paul or even with the offender. The Corinthians caused Paul pain during his second visit (2:3). They, in turn, suffered pain by what Paul had written in his tearful letter (2:4; 7:8-11). And it seems clear from 2:5-11 that the Corinthians not only suffered pain from the offender (who grieved Paul too) (v.5) but also grieved him excessively with their disciplinary action toward him (v.7). Based on the shared reciprocal experiences of pain, Paul presents himself as an example of balancing between λύπη and ἀγάπη for the Corinthians to follow.

In 2:6, Paul, above all, gives his consent to the disciplinary action taken by the Corinthians toward the offender when he says, “This punishment by the majority is enough for such a person [ἰκανὸν τῷ τοιούτῳ ἢ ἐπιτιμία αὕτη ἢ ὑπὸ τῶν πλείονων].” It is still not certain what Paul means by “this” punishment. But 7:11 clearly indicates that the punishment (ἐκδίκησις) inflicted on the wrongdoer (ὁ ἀδίκησας)³⁹ – whatever it is – is one of the positive outcomes produced by Paul’s tearful letter. Paul, on the other hand, encourages the Corinthians to “forgive and console [χαρίσασθαι καὶ παρακαλέσαι]” the offender so that he “might not be swallowed by excessive pain [μὴ πως τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῆ]” (2:7).

Then, in 2:10, Paul gives himself as an example of forgiving and consoling the offender (the one who grieved him and the Corinthians during his second visit). It should be noted here that Paul is not saying that he has already forgiven this man and, therefore, they should also do the same whether they like it or not. He rather says, “Anyone whom *you* forgive, *I also* forgive [κἀγὼ]” (emphasis added).⁴⁰ Then he makes it clear that whatever he has forgiven, he has done it for the Corinthians’ sake and “in the presence of Christ”. Just as the communal

39) Aristotle does not use ἐπιτιμία or ἐκδίκησις in *Rhetorica*. But he makes a distinction between revenge (τιμωρία) and punishment (κόλασις): “The latter is inflicted in the interest of the sufferer, the former in the interest of him who inflicts it, that he may obtain satisfaction [ἡ μὲν γὰρ κόλασις τοῦ πάσχοντος ἕνεκά ἐστιν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιούντος, ἵνα πληρωθῆ]” (1.10.17 [1369b]).

40) F. J. Matera, *2 Corinthians: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox, 2003), 62. Citing Chrysostom, *Homily* 4:5, points out that Paul “avoids lording it over their faith and encourages them to do what is in accord with the gospel so that they may be obedient in all things”.

disciplinary action toward the incestuous man in 1Co 5 has to be carried out in the presence of Jesus Christ our Lord (vv.4, 7), forgiveness and restoration of the offender in 2Co 2 should also take place in Christ's presence (v.10; cf. 2Co 1:14; 4:5; 7:10, 12; 8:21; 1Co 5:5; 2Th 1:9).

In 2:8, Paul also encourages the Corinthians "to reaffirm their love for him [κυρώσαι εἰς αὐτὸν ἀγάπην]". Punishment can be a legitimate way of causing pain to the offender (or the wrongdoer). It should not be considered the ultimate goal of a communal disciplinary action toward the offender in the church. Instead, punishment should be an expression of true love for that person. Paul has already made it clear in 2:4 that although it is true that he grieved the Corinthians with his tearful letter (οὐχ ἵνα λυπηθῆτε), the real motivation of the letter was his abundant love for them (ἀλλὰ τὴν ἀγάπην ἵνα γνῶτε ἦν ἔχω περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς).⁴¹⁾ Paul claims that he intentionally caused them pain with his tearful letter so as to show his abundant love (ἀγάπη) for the Corinthians.⁴²⁾

The Corinthians no doubt did the right thing when they took disciplinary action toward the offender in responding to Paul's tearful letter (2:6). In doing so, they proved themselves "guiltless in the matter [ἀγνοῦς εἶναι τῷ πράγματι]", as Paul acknowledges later in 7:11. And yet, they are to keep the balance between λύπη and ἀγάπη, following Paul's example,⁴³⁾ by "forgiving and consoling" the offender and by "reaffirming their love" for him (2:7-8). This will give them another chance to prove their "obedience in everything" (2:9: εἰς τοῦτο γὰρ καὶ ἔγραψα, ἵνα γνῶ τὴν δοκιμὴν ὑμῶν, εἰ εἰς πάντα ὑπήκοοί ἐστε; cf. 10:6).

Thomas D. Stegman has recently suggested that ἔγραψα in 2Co 2:9 is a case of the epistolary aorist (cf. also 1Co 5:11) and, accordingly, 2:9 should be seen as a call to forgive and console the offender.⁴⁴⁾ He attempts to read this call in

41) The phrase οὐχ ... ἀλλὰ does seem to negate Paul's intention to cause the Corinthians pain absolutely. But this may reflect a Jewish way of highlighting the important of the second (e.g., Hos 6:6). See further R. P. Martin, *2 Corinthians*, 237, who finds a similar use of the phrase in 2Co 7:12 (ἄρα εἰ καὶ ἔγραψα ὑμῖν, οὐχ ἕνεκεν τοῦ ἀδικήσαντος οὐδὲ ἕνεκεν τοῦ ἀδικηθέντος ἀλλ' ἕνεκεν τοῦ φανερωθῆναι τὴν σπουδὴν ὑμῶν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ).

42) Cf. Aristotle, *Rhet.* 1.11.17, 1370a.

43) L. L. Welborn, "Paul's Appeal to the Emotions", 37-38, similarly finds the theme of imitation in Paul's emotional appeals: "The emotions that belong to the pathetic proofs are (1) those Paul seeks to arouse in his readers and (2) those to which sustained appeal is made. Sometimes Paul seeks to *exploit an emotion he believes to be present* in his reader. At other times, Paul himself *explores the emotion he wishes to inspire* in the Corinthians" (emphasis added).

light of what Paul says of the ministry of reconciliation in 2Co 5:11-21:

Returning to 2:5-11, I submit that Paul here puts into practice the message and ministry of reconciliation. He is willing to move beyond what transpired during the painful visit. In response to the community's initiative to punish the offender, Paul now extends the olive leaf as part of his strategy to clear up past hurts and misunderstandings. He wants the Corinthians to be fully reconciled to him because he regards himself as God's special envoy to the community and as their father in faith (see 1Co 4:14-15; 2Co 6:11; 10:13-14; 11:2). Moreover, he wants the community to be fully reconciled with one another. Because of his understanding that the *ἐκκλησία* constitutes the body of Christ (Rom 12:1-8; 1Co 12:12-31), Paul is passionate about the need for mutual love, edification, forbearance, and forgiveness in local communities. Therefore the obedience to which he calls the Corinthians in 2:9 is, ultimately, the obedience to *God's* work of reconciling the world to God through Christ, the reconciliation that also entails the horizontal dimension of offering forgiveness to fellow community members.⁴⁵⁾

For Paul, love is at the heart of Christian life and ministry. The ministry of reconciliation is strongly motivated by the self-giving love of Christ (2Co 5:14; cf. 13:11, 13). If the Corinthians have truly experienced this self-giving love of Christ, they should no longer live for themselves but for Christ (2Co 5:15); they are to reconcile people to God through Christ (2Co 5:18-20). The Corinthians should also abound in the love Paul inspired in them (*περισεύετε ... καὶ τῆ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν ἀγάπη*) and prove the genuineness of their love for others (*διὰ τῆς ἐτέρων σπουδῆς καὶ τὸ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης γνήσιον δοκιμάζων*) (2Co 8:7-8). This love goes beyond the boundary of the Corinthian church as Paul expects them to show their true love with their earnestness in the collection ministry for the poor saints in Judea (see especially 8:24: "Therefore openly before the churches, show them the proof of your love [*τὴν οὖν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης ὑμῶν*] and of our reason for boasting about you"). Paul makes it clear that the collection is not meant to give relief (*ἄνεσις*) to others (the poor saints in Judea) while affliction, to the Corinthians; it is rather "for a fair balance between" the Corinthians'

44) T. D. Stegman, "Reading *ἔγραψα* in 2 Corinthians 2:9 as an Epistolary Aorist", 58.

45) *Ibid.*, 62 (his emphasis).

abundance and the need of the poor saints in Judea (8:13-14). It is a chance to show their true love. Therefore, the Corinthians should not make the collection a painful task that they carry out only under compulsion (*μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης*); they should rather become a cheerful giver whom God loves (9:7: *ἰλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ θεός*).

7. Conclusion

Thus far, we have examined Paul's use of the *λύπη* language in 2 Corinthians in light of Greco-Roman rhetorical and epistolary traditions and have tried to articulate his attempts to balance between *λύπη* and *ἀγάπη* in his ministry for the Corinthians. Paul admits that he indeed caused the Corinthians pain with his tearful letter (via his epistolary presence). The hortatory rebuke presented in the tearful letter effectively led them to repentance (*μετάνοια*), which entails a change in their mind and attitude (their restored relationship with and zeal for Paul) and in their behavior (a disciplinary action toward the offender). But Paul, by highlighting his abundant love for them and his sacrifice for them, tries to demonstrate the balance between *λύπη* and *ἀγάπη* in his own ministry for them. This balance is what the Corinthians also need to have in their relationship with Paul or with the offender who caused the pain. The Corinthians, following Paul's example, should reaffirm their love for the offender whom they punished quite severely. In doing so, they will "prove their obedience to God's work of reconciliation". They should also prove the genuineness of their love beyond the boundary of their local Christian community by showing their earnestness in their collection ministry for the poor saints in Judea.

<Keywords>

Rhetoric, Pain, Love, Reconciliation, Epistolary presence.

(투고 일자: 2014년 7월 24일, 심사 일자: 2014년 9월 1일, 게재 확정 일자: 2014년 9월 1일)

<References>

- Arzt-Grabner, P. and Kritzer, R. E., *2. Korinther*, Papyriologische Kommentare zum Neuen Testament 4, Göttingen; Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Bultmann, R., “λύπη κτλ”, *TDNT* 4, 313-324.
- Kruse, C., *2 Corinthians*, TNTC, Leicester: Inter-Varsity Press, 1987.
- Louw, J. P. and Nida, E. A., eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 2d ed., New York: United Bible Societies, 1989.
- Malherbe, A., *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Martin, R. P., *2 Corinthians*, WBC, Waco: Thomas Nelson, 1986.
- Matera, F. J., *2 Corinthians: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox, 2003.
- Scott, J. M., *2 Corinthians*, Grand Rapids: Baker, 1998.
- Shillington, V. G., *2 Corinthians*, Believers Church Bible Commentary, Scottsdale: Herald Press, 1998.
- Stegman, T. D., “Reading ἔγραψα in 2 Corinthians 2:9 as an Epistolary Aorist”, *NovT* 54 (2012), 50-67.
- Stowers, S. K., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Library of Early Christianity 5, Philadelphia: Westminster Press, 1986.
- Thrall, M. E., *The Second Epistle to the Corinthians*, ICC, London; New York: T & T Clark, 1994.
- Vegge, I., *2 Corinthians – A Letter about Reconciliation*, WUNT 2:239, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar beyond the Basics*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Welborn, L. L., *An End to Enmity: Paul and the “Wrongdoer” of Second Corinthians*, BZNW 185, Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2011.
- Welborn, L. L., “Paul’s Appeal to the Emotions in 2 Corinthians 1.1-2.13; 7.5-16”, *JSNT* 82 (2001), 31-60.

<Abstract>

Balancing between λύπη and ἀγάπη in 2 Corinthians

Jin Ki Hwang
(Fuller Theological Seminary)

In 2 Corinthians Paul frequently uses the λυπέω verb (2:2, 4, 5; 7:8, 9) and its noun form, λύπη (2:1, 3, 7; 7:10; 9:7). Most of the references are attested in chapters 2 and 7. In chapter 7 Paul seems to acknowledge that he intended to cause pain or grief to the Corinthians with his tearful letter (vv.8-9). But in chapter 2 he makes it clear that the tearful letter aimed not so much at causing them pain as at showing them how much he loves them (v.4). He also states that he is determined not to cause them pain in his upcoming (third) visit to Corinth (v.1). Further, he fears that he might have to suffer pain from them again in this visit as in his second visit (v.3; cf. 12:21). Thus, we see that Paul presents himself both as the one who causes others pain and the one who suffers pain from them. Similarly in 2:5-11, Paul finds the Corinthians in a comparable relationship with the offender. They not only suffered pain from him (who grieved Paul too) but also caused him pain – overly so – in turn. As he intended to show his love (ἀγάπη) for the Corinthians when he had to play the role of one causing grief (2:4), Paul also encourages them to do the same for the offender (2:7-8). Thus, the present paper seeks to explicate Paul's use of λύπη in 2 Corinthians in light of Greco-Roman rhetorical and epistolary traditions and his attempts to balance λύπη and ἀγάπη in his own ministry for the Corinthian church.

<번역 논문>

신약의 도시(Cities), 동네(Towns), 마을(Villages)¹⁾

폴 엘링워드(Paul Ellingworth) 저*

윤철원 번역**

1979년 10월자 「성경 번역자: 실용적 논문」(*The Bible Translator: Practical Papers*: 434-438)에는 프라이(Euan Fry)의 “구약성서의 도시들, 동네들, 그리고 마을들”이라는 유용한 논문이 실렸다. 거의 30년이 지난 지금은 신약성서에 대한 보충 논문을 내기에 좋은 시기인 듯하다.

프라이의 요점은 (1) 히브리어 도시(ָרִיב)에 관해서 중요한 것은 거주자의 크기가 아니라 벽과 견고한 문들에 의해 보호받았다는 사실에 있었다는 것; 그리고 (2) 번역을 할 때 “우리가 번역하고 있는 시대에 살던 사람들의 상황에 대한 이해가 반드시 필요하다”는 것이다. 둘째 요점은 신약성서에서도 동일하게 유효하고, 오히려 첫째 요점에 관한 상황은 많이 다르다.

로(J. P. Louw)와 나이다(E. Nida)의 『의미론적 영역에 근거한 신약성서 헬라어-영어 사전』(*Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*: UBS 1988, vol. 1, sections 1, 88-89)에 따르면 인구 밀집지에 대한 중요한 단어 두 개가 있다. “도시, 동네”의 의미를 가진 폴리스(πόλις)와 “마을”의 의미를 가진 코메(κώμη)가 그것들이다. 두 가지 단어만 통상적으로 사용한다는 점에서, 신약성서 헬라어는 다른 언어들과 유사하다. 영어는 특이하게 세 단어를 사용한다. 그것들 가운데 두 가지, “도시”(city), “마을”(village)은 라틴어에서 나왔고, “동네”(town)는 독일어에 뿌리를 두고 있다. (불어 또한 세 단어를 가지고 있으나 그것의 불어 표기인 “도시”(cite)가 영어의 “도시”(city)와 단순하게 상응하는 것은 아니다. 표준적인 『로버트 사전』(the standard *Robert dictionary*)은 오히려 특이한 방식, 예

* 세계성서공회연합회 번역 컨설턴트 역임.

** University of Sheffield에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 신약학 교수, cwyoona@stu.ac.kr.

1) Paul Ellingworth, “Cities, Towns, Villages in the New Testament”, *The Bible Translator* 59:4 (2008), 195-198.

를 들면 “도덕적 공동체(a moral person)라는 측면에서 중요한 마을”로 그 단어를 정의한다.)

이 짧은 논문은 이러한 표현을 영어로 해석하는 문제에 대하여 특별히 주목할 것이다. 이는 영어가 모국어인 사람들에게 임의적인 것처럼 보이거나 심지어는 자기중심적으로 보일 수도 있다. 하지만 그렇게 하는 이유는 그러한 표현을 영어로 해석하는 것은 더 넓은 의미가 있기 때문이다. 왜냐하면 이것이 다른 언어들에 대해서뿐만 아니라 이 글에서 논의될 일련의 단어들, 예를 들어 바다(θάλασσα)와 호수(λίμνη)에 대하여도 적용되기 때문이다.

신약성서에서, 다음에 제시되는 각각의 장소는 도시(폴리스, πόλις)로 생각되었다: 아리마대(눅 23:51), 상징적인 바빌론(계 18:10, 21), 베들레헴(눅 2:4b), 벳새다(눅 9:10; 요 1:44), 가버나움(눅 4:31), 다메섹(고후 11:32), 에베소(행 19:35), 에브라임(요 11:54), 새 예루살렘(계 3:12; 21:2, 10), 읍바(행 11:5), 라새아(행 27:8), 나인(눅 7:11), 나사렛(마 2:23; 눅 1:26; 2:4a, 39), 로마(암시적으로, 행 21:39), 소돔과 고모라(벧후 2:6), 수가(요 4:5), 그리고 두 아디라(행 16:14). 마을(코메, κώμη)은 훨씬 덜 사용된다: 베다니(요 11:1), 누가는 폴리스(πόλις)라고 지칭하는 베들레헴(요 7:42), 그리고 누가와 요한은 폴리스(πόλις)라고 부르는 벳새다(막 8:32). (누가복음 9:52에서 여러 증거들은 코멘(κώμην)을 지지하나 일부 목격자들은 폴린(πόλιν)을 사용한다.) 마가복음 1:38은 헬라이어 성서에서 유일하게 사용된 두 단어의 결합어 코모폴레이스(κωμοπόλεις)를 사용하고, 이 단어는 문맥상 “우리가 다른 마을들(towns/villages)로 가자”로 번역될 수 있다.

지금까지 내용을 요약하면 다음과 같다. 우선, 신약성서의 여러 곳에서 폴리스(πόλις)는 코메(κώμη)보다 더 넓은 지역을 포괄하는 것처럼 보이고, 둘째로, 신약성서에서 이 단어 사용이 완전히 일관되지 않는 것처럼 보인다.

필자의 개인적인 경험은 사용의 불일치성이라는 두 번째 요점이 과거에만 있던 것이 아니라는 사실을 증명할 것이다. 필자가 20대를 보낸 영국의 폴톤(Paulton)이라 불리는 곳은 200-300명의 사람들이 살고 있다. 아주 예외적으로, 선거운동 기간에 한 후보자가 놀랍게도 그 곳을 “이 동네(town)”라고 부른 적이 있다. 그 인구는 이제 증가해 약 칠천 명이 살고 있으나 위키피디아(Wikipedia)는 여전히 그곳을 “큰 마을(village)”로 지칭한다.

다른 문화들에서 다른 기준들이 단어의 사용에 영향을 주거나 결정할 수도 있다. 웨일즈(Wales) 서쪽에 있는 세인트 데이비즈(St. David's)는 필자의

고향 마을의 약 1/4의 규모이다. 하지만 그곳은 도시라고 불릴 두 가지 자격 기준을 갖추고 있는데, 첫째는 거기에 역사가 800년이 넘는 성공회 대성당을 가졌기 때문이고, 둘째는 엘리자베스 2세 여왕이 1995년에 그곳을 도시(city)로 공표했기 때문이다.

그러므로 일반적인 조건에서, 동네(town)에 대한 『미국 유산 사전』(*The American Heritage Dictionary*)의 정의, “마을보다는 크고 보통 도시보다는 작은 통합된 인구 중심지”는 괜찮은 것이지만, 영어를 말하는 나라들의 경우에서처럼 분명히 각 사회마다 많은 요인들이 그 정의를 수정했을 것이다. 지역과 인구의 크기는 중요하지만, 단어를 사용하는 결정적인 기준은 아니다.

신약성서로 돌아가서, 영어가 모국어인 사람들이 확실히 도시(cities)라고 생각하는 로마와 예루살렘 같은 대도시(large centres)의 인구에 대한 추정치가 이루어졌다. 그러나 작은 도시의 인구는 우리에게 알려지지 않았고, 아마 어떤 경우에는 신약성서의 저자들도 몰랐을 것이다. 신약성서 외의 다른 고대 작가에 의해서는 언급되지 않은 라세아(Lasea, 행 27:8)는 신약성서의 필사본들과 다른 문서들에서 그 명칭의 철자를 확인할 수 없을 만큼 불분명하다. 그래서 그것을 다른 번역들과 참고자료에 쓰인 것처럼 도시라고 부르는 것은 일반적인 영어의 사용과 일치하지 않는다.

그래서 폴리스(πόλις)에 대하여 번역해 보는 것은 번역원칙에 대하여 평가할 수 있는 하나의 방식이 된다. 영어의 공식적인 번역어는 “도시(city)”로, 특히 신약성서 이외의 고대문서에서 폴리스(πόλις)라고 불렀던 것으로 알려진 인구 밀집지에 대해 일관되게 사용된다.¹⁾ 단어의 기능적 일치를 목적으로 하는 번역자들은 잘 정의된 원리에 근거한 각각의 폴리스(πόλις)와 코메(κώμη)의 경우를 평가할 필요가 있는데, 그것의 제1목적은 무엇보다 수용자나 소수 언어의 사용에 대한 존중을 위해서이다.

상당히 엄격하게 형식적 일치로 번역한(formal correspondence translation) 경우는 개역표준역(RSV 신약성서, 1946)이다. 형식적 일치를 약간 완화시킨 것은 그것의 개정판(NRSV, 1989)에서 볼 수 있다. 폴리스(πόλις)는 “도시”로 코메(κώμη)는 “마을”로 번역한 형식적 일치와 같은 경우는 분명히 RSV에서 일반적으로 발견된다. 그러나 두 가지 설명되지 않은 예외가 나

1) 그리스식, 헬레니즘식, 로마식 πόλις는 구조와 구성에 있어 유사한 경향이 있다: 에반스(Craig A. Evans)와 포터(Stanley E. Porter)가 편집한 『신약성서 배경사전』에서 왓슨(D. F. Watson)의 “그레코 로마 도시들(Cities, Greco-Roman)”을 보라. D. F. Watson, “Cities, Greco-Roman”, Craig A. Evans, and Stanley E. Porter, eds., *Dictionary of New Testament Background* (Downers Grove, Illinois; Leicester: InterVarsity Press, 2000), 212-215.

온다. 누가복음 23:50(51절부터 시작되는 비전형적인 재구성에 의해 순서가 뒤바뀐)에서 RSV에는 “아리마대의 유대인의 동네”(town), 요한복음 11:54에서의 “에브라임이라 불리는 동네”(town)라고 되어 있다. NRSV는 “동네”(town)를 아리마대와 에브라임뿐만 아니라 나인(눅 7:11)과 나사렛(마 2:23; 눅 1:26; 2:4a, 39)에서도 훨씬 더 자유롭게 사용한다. 같은 구절(눅 2:4)에서 왜 나사렛은 동네(town)로 불리고, 베들레헴은 도시(city)로 불렸는지에 대한 이유는 분명치 않다. 아마도 그것은 문체의 차이 때문일 것이고, “다윗의 도시”가 관용어로 여겨졌기 때문일 것이다.

Good News Bible(GNB, Good News Translation으로 알려진) 같이 기능적 일치에 따른 번역을 읽으면서, 사람들은 “도시(city)”, “동네(town)”, “마을(village)”의 더 유연한 사용이 발견될 것이라고 예상한다. 그 예상이 틀린 것은 아니지만, 또 다른 놀라운 사실이 있다. 아리마대, 베들레헴, 벧새다(눅 9:10; 요 1:44), 가버나움, 에브라임, 라새아, 나인, 나사렛, 그리고 수가는 동네로 불렸다(행 16:14에서 두아디라를 지칭한 폴레오스(πόλεως)는 번역되지 않았다). 바벨론, 다메섹, 에베소, 예루살렘, 옘바, 로마, 소돔, 그리고 고모라는 도시로 불렸다. 번역자들은 의문이 제기될 수 있는 장소의 중요성을 분명히 고려했다. 아마도 더 놀라운 것은, 베다니는 “마을”로 번역되었음에도 베들레헴과 벧새다의 코메(κώμη)를 “동네”로 결정한 것이다. 아마도 그들은 미국적 의미(“그린위치 마을”같이 고정된 문구와는 달리)에서 “마을”이 가진 약간의 부정적인 함의를 생각했을 것이다. 폴톤(Paulton)의 실례로 돌아가면, 약 7천 명의 거주자들을 가진 미국의 인구 중심지는 분명 동네(town)라 불리지 않는다. GNB 번역자들은 예상 독자들의 단어 사용이나 최소한 독자들 가운데 다수를 세심하게 고려한 것처럼 보인다.

이 결과를 영어보다 신약성서 헬라어에 더 가까운 언어인 이탈리아어와 비교하는 것은 흥미로운 일이다. 이탈리아어에는 인구 중심지에 대하여 두 개의 중요한 단어가 있다. *citta*(도시, 동네)와 *villaggio*(마을)가 그것이다. 다른 단어들, *cittadina*(작은 동네, 소형 *citta*)와 *paese*(시골, 마을)도 사용이 가능하다. 이탈리아의 공동번역인 *Parola del Signore*(2001년, 2판)에서, 사람들이 예상했던 대로 폴리스(πόλις)는 가장 일반적으로 *citta*로 번역되었으나, 나인처럼 나사렛은 *villaggio*로 불렸다(폴리스: πόλις)가 번역되지 않은 눅 2:4a를 제외하고). 벧새다는 누가복음 9:10에서 *villaggio*로 번역되었으나 요한복음 1:44에서 *citta*로 번역되었다. 코메(κώμη)로 불린 같은 장소가 있는 마가복음 8:23, 26에서 아마도 다양한 언어의 사용으로 인하여 23절은 *villaggio*로, 그러나 26절은 *paese*로 번역되었다. 누가복음 23:51에서 아리마

대의 이름과 요한복음 11:1에서 베다니의 이름은 아무것도 *citta*나 *villaggio*로 바뀌지 않고 그대로 사용되었다. 만일 그들의 예상 독자들이 이러한 지명들을 알았을 것으로 예상했다면 그것은 번역자들에게 합리적인 선택이다.

1979년에 프라이(Euan Fry)가 도출했던 결론을 다시 확인하며 글을 맺으려 한다. 인구 밀집지에 대한 명칭들은 그것들이 얼마나 동일한 의미를 전달하는 번역에 부합했는지를 보기 위해 의미론적 구성요소들로 분석될 필요가 있다. 예를 들어, 히브리어 도시(עִיר)의 주요하게 구별되는 특징은 그것의 방어적인 요새들에 있었다. 그것은 또한 그레코-로마 도시에서도 발견된다. 그러나 오늘날의 동네나 도시에는 그러한 경우가 거의 없다. 만일, 현대독자들에게 도시를 구별하는 주요한 특징이 크기나 인구라면, 오히려 번역자들은 신약성서에 언급된 장소들을 그런 것과 연관하여 연구해야만 할 것이다. 때때로, 도시들은 학문적인 추측에 의해 축소되었을 수 있다. 그 작업은 신약성서와 달리 인구 밀집지를 지칭하는 단어를 두 개 이상 사용하는 언어들에서 더 복잡해질 수 있다. 그러나 그것은 피할 수 없고 그 결과는 목표언어에서부터 다른 것에 이르기까지 매우 다양해질 것 같다. 어떤 경우에서든지, 우리가 열거한 사례들은 기능적 일치를 이루는 번역에 대한 세심하고 정확한 접근이 얼마나 어려운지를 보여준다. 그러나 그것은 노력할만한 가치가 있는 목표이다.

<서평>

ZeBible

(Villiers-le-Bel: Société Biblique Française - Bibli'O, 2011)

김선종*

1. 서두

책을 많이 쓰고 공부만 하는 일은 피곤하다(전 12:12). 그러나 그러한 피곤한 일을 계속하는 이유는 무언가 더 많이, 더 정확하게 알고 싶어 하는 사람의 본질 때문이다. 성경 이외에 주석과 해설 성경이 끊임없이 출판되는 것도 이전의 주석과 해설 성경이 만족스럽지 못하다는 생각에서 비롯한다. 학교에서 성경을 공부하고 가르치는 사람으로서 좋은 해설 성경을 추천해 달라는 요구를 받거나, 자신이 이미 선택한 해설 성경을 평가해 달라는 부탁을 받으면 당혹스럽다. 해설 성경은 저자, 본문, 독자가 서로 영향을 끼치는 주석의 문제와 마찬가지로 극단적으로 큰 문제가 없는 한 어느 누구에게나 객관적으로 보편타당한 가치를 가질 수 없기 때문이다. 바꾸어 말하면 성경을 읽는 독자의 상황, 신학과 신앙의 성향에 따라 해설 성경의 가치는 다르게 평가된다. 이러한 점에서 해설 성경은 나름대로 장점과 단점을 함께 가지고 있다고 말하는 것이 옳다.

대한성서공회는 이미 2001년도에 「성경원문연구」 9호를 할애하여 우리 말 해설 성경의 문제와 과제를 집중적으로 다룬 적이 있다. 주된 문제점은 저자나 편집자, 또는 감수자가 분명하지 않거나 단지 이름만 빌리는 비윤리적인 문제이다. 주요 과제는 특정한 독자들을 대상으로 하는 해설 성경도 필요하고, 기독교인뿐 아니라 타종교인도 고려하는 여러 차원의 해설 성경이 필요하며, 목회자와 평신도가 함께 참여하는 해설 성경이 있어야 한다는 점이다. 또한 주석이 아닌 해설 성경은 주로 일반 신도를 대상으로 하기 때문에, 더 쉽게 기술해야 한다는 것 등이다.¹⁾

* Université de Strasbourg에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 호남신학대학교 구약학 조교수. sjhesed@hanmail.net.

프랑스의 비블리오 출판사(Bibli'O)는 620,000유로를 투자하고²⁾ 7년 동안 준비하여 귀감이 될 만한 해설 성경을 2011년에 출판하였다. 그 성경이 바로 이 글에서 다루려고 하는 ZeBible(제 비블)인데, 이 글에서는 이 성경의 특징과 짜임새, 또한 장단점을 주로 소개하고 우리말 해설 성경의 구성과 제작을 위하여 도움을 주는 몇 가지 적용할 만한 사항을 간단하게 제시하도록 하겠다.

2. ZeBible의 특징과 짜임새

2.1. 특징

ZeBible은 성경의 겉모습과 내용에서 매우 파격적인 특징을 보여주고 있다. 이 글은 먼저 ZeBible의 외형의 특징을 소개하려고 하는데, 이는 이 성경이 누구에게나 눈에 떨 만큼 두드러지는 겉모습을 보여주고 있고, 관찰력이 뛰어난 독자들은 이미 이러한 겉모습에서 그 내용의 특성과 짜임새조차도 예상할 수 있기 때문이다. 독자들은 ZeBible의 편집자들이 외형적인 모습에서부터 아래와 같은 파격적인 변화를 추구했던 것으로 생각할 수 있다.

2.1.1. 겉모습의 특징: 이름, 디자인, 편집, 의사 소통

ZeBible을 처음 접하는 독자는 그 성경의 이름과 디자인, 편집, 독자와의 만남의 방식에서 매우 파격적인 모습을 발견할 수 있다. 먼저 ZeBible이라는 성경의 이름이 매우 특징적이다. 사실 ‘ze’라는 낱말은 프랑스어 사전에서 발견할 수 없는데, 이는 프랑스 젊은이들이 프랑스어의 정관사 le/la(영어의 ‘the’)를 우스꽝스럽게 사용하는 일상어이다. ZeBible은 성경의 어느 곳이나 홈페이지에서도 성경의 이름에 대한 설명도 하지 않은 채 파격적인 제목을 선택했는데, 과연 이러한 성경의 이름이 적당한가 그렇지 않은가에 대한 많은 논란이 있었다. ZeBible이라는 표현이 자국어에 대한 특별한 자부심을 가지고 있는 동시에 자국어의 영향력이 줄어드는 것을 우려하는 프랑스 사람들에게 영어식 프랑스어(franglais)로 풍겨지고, 성경의 경전성을

1) 해설 성경이 주석과 달라야 한다는 주장에 대해서는 왕대일, “우리가 만드는 해설 성서 - 무엇일, 왜, 어떻게: 우리말 해설 성서의 작성과 편집을 위한 제안”, 『성경원문연구』 9 (2001), 112-114를 참조하라.

2) B. Sauvaget et S. Richert, “Une bible «jeune»”, *Réforme* 3417 (2011), 9.

세속화하는 것처럼 보일 수 있다는 우려감 때문이었다.

그럼에도 이 성경의 편집자들이 결국 *ZeBible*이라는 제목을 정한 데에는 크게 두 가지 이유가 있다. 첫째는 성경을 읽지 않는 젊은층, 특별히 15-25세 젊은이들을 대상으로 해설 성경을 기획하여 이들의 관심을 끌 수 있는 이름을 선택한 점이다. 2010년 프랑스의 시장 연구 조사 기관(IPSOS)은 프랑스 청소년 가운데 98%는 성경을 읽지 않고, 29%만이 성경책을 한 권 가지고 있으며, 32%는 성경이 단지 문학에 불과하고 문화적인 차원에서 중요성을 가지고 있다고 생각한다는 여론조사 결과를 밝힌 바 있다.³⁾ *ZeBible*은 이러한 신앙 위기의 상황을 타개하기 위하여, 무엇보다 청소년에게 쉽게 다가갈 수 있는 성경을 만드는 것에 목표를 두었다. 둘째로 단지 기독교인 뿐만 아니라 비기독교인들도 성경을 쉽고 가볍게 접하게 하기 위한 의도가 있다. 이것은 프랑스성서공회(Alliance biblique française)가 성경에 대해 가지고 있는 입장에도 관련된 것으로, 성경은 단지 신앙인들만의 전유물이 아니라 문화적으로 바라볼 때 비신앙인들도 쉽게 접근할 수 있다는 태도가 바로 그러하다.⁴⁾ 성경은 기독교 교과들 사이, 더 나아가 여러 종교가 행하는 대결의 장이 아니라 만남의 장이라는 중요한 인식을 *ZeBible*의 편집진은 공유하고 있다. 이러한 호소력을 가지고 *ZeBible*을 주로 주관한 개인교 계열의 프랑스성서공회는 프랑스 문화부와 가톨릭교회의 후원을 얻어내기도 하였다.⁵⁾

*ZeBible*의 겉모습에서 두드러지는 둘째 특징은 독특한 디자인이다. 회색 표지 위에 있는 종이면에는 현대 문명을 나타내는 여러 만화 캐릭터들이 그려져 있고, 성경의 옆면과 본문의 소재목은 모두 분홍색 계열의 색조로 이루어져 있는데, 이러한 점은 독자들에게 호감을 주어 성경 판매에도 성공하고자 하는 목적을 가지고 있는 것을 부인할 수 없다. 물론 성서공회가 성경 판매에만 도가 지나친 관심을 기울일 때 성경의 상업화에 대한 논란을 일으킬 수 있는 것도 사실이다. 수익만을 얻기 위해 성경을 지나치게 호화스



〈그림 1〉 *ZeBible*의 겉모습

3) <http://ZeBible.com>에서 ‘*ZeBible*에 대하여 자세히 알기’(en savoir plus sur *ZeBible*) 항목.

4) 이러한 입장을 위해서는 프랑스성서공회의 홈페이지(<http://www.la-bible.net>)를 참조하라.

5) B. Sauvaget et S. Richert, “Une bible «jeune»”, 8-9.

럽게 만들었을 때, 성경이 하나의 상품으로 전락하고, 인쇄와 제본이 공해를 일으킬 수도 있고, 교재나 참고서에 해당하는 해설 성경이 하나의 상품으로 전락할 수 있는 점에 조심해야 한다.⁶⁾ 그러나 ZeBible의 시장 거래(마케팅) 전략은 성경이 젊은이들과 비기독교인들에게 매혹적으로 다가가게 하여, 성경을 선물하거나 성경을 적극적으로 구입하도록 유도하는 것이고, 이는 어느 정도 성공한 것으로 평가되고 있다.⁷⁾ 사람들이 성경을 읽기 위해서는 일단 성경을 구입하도록 유도해야 하는 것은 당연하다.

겉모습의 셋째 특징은 해설 성경의 편집에서 찾을 수 있다. 대체적으로 해설 성경은 단락에 대한 설명과 구절에 대한 설명으로 이루어지고, 주로 단락에 대한 설명은 본문 안에, 구절에 대한 설명은 아래의 난하주에 위치한다. 그런데 ZeBible은 이러한 일반적인 편집과 달리 특정 구절에 대해서는 설명조차 하지 않으며, 본문에 대한 설명은 그림에서 볼 수 있는 것처럼 양 옆의 여백에 위치한다. 또한 『독일성서공회판 해설·관주성경』이나 『굿뉴스스터디 바이블』에 비교하여 그 해설의 양조차 비교하기 힘들 정도로 매우 적다. 또한 그 신학적 수준 역시 이들 성경에 비하여 쉬워 보인다. 그리고 모든 단락에 그러한 것은 아니지만, 때때로 한 단락의 중심이 된다고 보거나 독자들에게 중요한 메시지가 될 수 있으리라 생각하는 구절을 다시 한 번 특별히 큰 글자로 본문 가운데 만들어 둔 풍선 안에 빨간색으로 따로 적어 둔 점(창 1:31; 3:9의 예)도 ZeBible이 가지고 있는 외형의 특징이다. 이 모든 것이 젊은 층의 독자와 비

LUC / Chap. 23

Annotations on the page:

- 단락의 제목: Jésus est cloué sur la croix
- 병행문: «Tandis qu'ils emmenaient Jésus, ils rencontrent Simon, un homme de Cyrène, qui revenait des champs. Les soldats se saisissent de lui et le chargèrent de la croix pour qu'il la porte derrière Jésus.»
- 성경 본문: «Jésus se tourne vers elles et dit: «Femmes de Jérusalem, ne pleurez pas à mon sujet! Plusieurs pleurent pour vous et pour vos enfants! Mais le moment approche où l'on dira: "Heureuses celles qui ne peuvent pas avoir d'enfants, qui n'ont jamais mis au monde et qui n'en ont jamais allaités!" Alors les gens se mettent à dire aux moines: "Touchez sur nous!" et aux collines: "Cachez-vous!" Car si l'on traite ainsi le bois vert, qu'arrivera-t-il au bois sec?»
- 본문 해설의 제목: 23.34
- 본문 해설: Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font.
- 주요 구절: 23.34

Annotations on the page:

- 성경 인물의 초상화: HÉRODE
- '독서 도구'의 특수: Plusieurs personnages différents portent le nom d'Hérode dans le Nouveau Testament (voir p. 164), mais tous sont présentés comme des personnages sans scrupules.
- 인물 목록 참조: Son fils, Hérode Antipas, règne après lui sur la Galilée (Luc. 2:1). Il épouse sa femme pour épouser sa belle-sœur, Hérodiade. Il fait emprisonner puis mettre à mort Jean-Baptiste, qui demeurait en sa prison (Marc. 6:17-18). Plus tard, Jésus comparé devant Hérode. Celui-ci le méprise, tout comme Pilate». Ce jour-là Hérode et Pilate deviennent amis (Luc. 23:12).

<그림 2> 누가복음 23장 26-36절의 본문

구절을 다시 한 번 특별히 큰 글자로 본문 가운데 만들어 둔 풍선 안에 빨간색으로 따로 적어 둔 점(창 1:31; 3:9의 예)도 ZeBible이 가지고 있는 외형의 특징이다. 이 모든 것이 젊은 층의 독자와 비

6) 민영진, “우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제”, 『성경원문연구』 9 (2001), 39. 참조, 왕대일, “우리가 만드는 해설 성서”, 109.

7) <http://ZeBible.com>에 연동된 성경 판매 인터넷 사이트 <http://www.editionsbiblio.fr>는 ZeBible의 가격을 32유로로 매기고 있고, 디자인과 품질에 비해 매우 합리적인 가격으로 보이며, 성경이 출판된 지 한 달 만에 25,000부가 판매된 것으로 집계하고 있다.

기독교인들을 위한 접근 방식에 따른 것으로 보인다.

그런데 중요한 것은 *ZeBible*의 해설이 이들 해설 성경과 다른 점을 가지고 있다는 사실이다. 이것은 아래에서 더 자세하게 살펴보게 되듯이 본문에 대한 신학적 설명과 더불어 삶의 윤리적이거나 실천적인 문제에 대한 해설도 많이 다루고 있다는 점이다. 예를 들어, 에스겔 16:35 이하의 해설에는 ‘위험한 놀이’(Jeux dangereux)라는 소제목 아래 ‘창녀’에 대한 설명을 곁들임으로써, 단지 에스겔 당시 하나님과 이스라엘 백성의 관계를 설명할 뿐 아니라, 흥미로운 제목을 통해서도 청소년들이 젊은 시절을 살아갈 때 성윤리에 대한 관심을 기울일 것을 유도한다.

2.1.2. 내용의 특징: 독자층, 집필진, 전자 성경

독자들은 *ZeBible*의 겉모습에서 이미 내용의 특징도 어느 정도 예상할 수 있다. 깔끔한 디자인이 젊은층과 비기독교인의 호감을 갖도록 마련된 것은 결국 *ZeBible*은 특정 대상을 목표로 하고 있는 사실을 보여준다. 그리하여 이 성경은 기존의 해설 성경에 비하여 주로 신학적인 서술에만 관심을 기울이는 것이 아니라, 실천적인 삶의 문제에도 적지 않은 관심을 보인다.

이처럼 해설 성경을 통하여 신앙인과 교회의 구체적인 삶의 문제에 관심을 집중하기 위하여 *ZeBible*의 집필진도 전문 성서학자만이 아닌 초교파 교회의 목회자로 대부분 이루어져 있다.⁸⁾ 여기에는 중요한 두 가지 측면이 있는데, 하나는 지금까지 나온 일반 해설 성경과 달리 해설 성경의 저술이 성서학자들만의 전유물이 아니라, 일선 목회 현장에서 흔히 만나는 일상의 문제, 곧 정치, 경제, 윤리 문제 등과 씨름하는 목회자들의 고민의 반영이기도 한 점이다. 이는 이미 민영진과 왕대일과 김영봉도 우리말 해설 성서의 집필에서 공통적으로 제안한 사항으로⁹⁾ *ZeBible*은 이러한 목회자들의 해설 성경 집필을 시도하였고 실제로 어느 정도의 성공을 거둔 것은 우리말 해설 성경 제작을 위하여 많은 도전을 준다. 프랑스어권 교회 목회자들은 청소년들의 신앙과 앞으로 펼쳐질 교회 현실에 대한 위기감에 반응하여 해설 성경을 통하여 문제를 해결하려고 시도한 점은 많은 점을 시사한다. 다음으로 집필진이 초교파(개신교, 가톨릭, 정교회, 아르메니아 사도 교회와

8) *ZeBible*의 서문 8-9쪽을 따르면, 성경 해설 집필자는 알라그바다(N. Alagbada)를 비롯한 107명, 출판 위원은 오리악(N. Auriac)을 비롯하여 모두 21명에 이른다.

9) 민영진, “우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제”, 38; 왕대일, “『독일성서공회판 해설·관주 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』: 구약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9 (2001), 54; 김영봉, “우리의 상황에서 나온 해설 성서가 필요하다: 스테디 바이블을 사용하고 있는 독자의 입장에서”, 『성경원문연구』 9 (2001), 79.

프랑스 성공회)로 이루어져 있는 사실은 이미 이들이 해설 성경 집필 작업을 통해서 하나님 말씀의 보편성을 확인하고 교회의 일치를 위해 노력했다는 점이다. 이는 앞에서 이미 말했듯이 성경은 다른 교파 사이의 경쟁, 교리 논쟁이나 서로 다른 종교의 전쟁터가 아니라, 여러 방식으로 신앙을 고백하는 사람들이 만나는 장소라는 중요한 인식이 자리 잡고 있다. 참고로 프랑스에서는 이미 2013년에 개혁신교회 교단과 루터교회 교단이 하나로 합친 놀라운 역사를 보여주기도 하였다.

그런데 ZeBible은 젊은 독자층 또는 비기독교인과 의사소통을 원활하게 하기 위하여 표지 디자인과 해설의 내용에 신경을 쓰는 것과 함께, 다매체(multimedia) 시대를 맞은 전세계 기독교가 맞은 위기 상황에서 현대 최첨단의 의사소통 수단을 적극적으로 사용하고 있



<그림 3> <http://ZeBible.com>의 초기 화면

다. 여러 인터넷 사이트의 동시적인 운영은 ZeBible이 인쇄된 성경만이 아니라, 웹 세계에서 온라인 성경의 기능을 동시에 활용할 것을 초대하고 있다. ZeBible의 공식 웹사이트인 <http://ZeBible.com>에는 여러 하부 창들이 있는데, 그 안에는 이 성경에 대한 소개에서부터 시작하여, 성경 판매, 음악 자료, 영상 자료, 그림 자료 등 현재 16개의 또 다른 인터넷 사이트와 페이스북(https://www.facebook.com/ZeBible/photos_stream)을 운영하고 있으며, 현재 2개의 창을 준비하고 있다.¹⁰⁾ 더욱이 흥미로운 사실은 이러한 인터넷 사이트의 활용은 ZeBible에 참여한 교파들의 의견의 차이를 수렴하게 하였다는 점이다. 본래 이 성경의 인쇄본을 준비할 당시, 개신교와 가톨릭 성경을 따로 만들어야 하느냐에 대한 논쟁이 있었지만, 인터넷 사이트를 준비

10) 이러한 온라인의 적극적인 활용에 대한 예는 최근 미국의 영어권 교역자들에게 새롭게 다가선 New English Translation(www.netbible.com)과 독일의 청년층을 위해 낸 BasisBibel(www.basisbibel.com)과 견주어 볼 수 있다. 이들이 성경 본문을 온라인에 소개하고 많은 수의 각주와 하이퍼링크를 통한 해설과 동영상 자료를 담고 있는 것에 비하면, ZeBible의 자료는 아직 미비한 것이 사실이다. 위의 영어와 독일어 해설 성경에 대한 소개와 서평을 위해서는 김준현, “New English Translation Bible (Texas: Biblical Studies Press, 2005)”, 『성경원문연구』 34 (2014), 315-338과 유은걸, “BasisBibel: Neues Testament und Psalmen (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012)”, 『성경원문연구』 34 (2014), 302-314를 참고하라.

하면서 개신교 누리꾼과 가톨릭 누리꾼으로 구분하는 일이 몰상식한 것임을 깨달았기 때문이다.¹¹⁾ 이러한 동기에서 *ZeBible*은 이 성경이 본문으로 삼은 『상용 불어 성서』(français courant)가 지니고 있는 외경을 포함시켰는데, 일부 목사와 소수 교단은 이러한 이유로 이 성경을 구입하는 것을 금지하기도 하였다.

2.2. 짜임새

위에서 살펴본 것처럼 *ZeBible*의 특징이 깔끔한 디자인, 신학적이라기보다 현실의 삶에 대한 관심사, 청소년과 비기독교인들을 대상으로 하는 것으로 요약할 수 있다면, 이 성경의 짜임새 역시 이러한 기본 목적을 이루기 위하여 구성되어 있다.

일반적인 해설 성경이 서론, 성경 본문과 해설, 용어 해설로 이루어지고, 전체 서론과 각 책의 서두에서 주로 성경 개론을 소개한다면, *ZeBible*은 서론에서조차 과격적인 모습을 보인다. 이 성경은 성경 본문을 구약은 히브리 성경 타낙(Tanakh)의 구조에 따라 오경, 예언서, 성문서, 또한 외경으로 구분하고 있고, 신약은 복음서, 서신서 등의 구분 없이 마태복음부터 요한계시록까지 나열한다. 그런데 *ZeBible*은 구약과 신약의 구조(오경, 예언서, 성문서, 복음서 등)에 대한 개론조차 없다. 각 책에 대한 소개도 길어야 한 쪽을 넘기지 않을 정도로 매우 간결하다. 각 책에 대한 소개는 ‘책을 읽는 이유’, ‘주요 인물’, ‘문학 양식’, ‘내용 요약’, ‘구조’, ‘저자’, ‘핵심 주제들’로 이루어져 있는데, 책에 따라 이 가운데 한두 가지 요소가 빠져 있는 경우도 있다.

이처럼 *ZeBible*은 다른 해설 성경의 일반적인 방식을 채택하지 않는 대신에 성경의 맨 처음과 마지막 단락을 ‘독서 방법 1’(outils de lecture 1)과 ‘독서 방법 2’(outils de lecture 2)라고 이름 지음으로써, 성경을 읽는 독자들을 아예 성경을 처음 읽는 사람으로 여기는 것으로 보일 정도로 친절하게 안내하고 있다. ‘독서의 방법 2’는 일종의 부록에 해당하는 것으로서,¹²⁾ 인명과 지명, 예수의 기적과 비유, 인텍스, 신약의 구약 인용 본문, 낱말 해설, 연대표, 지도를 담고 있어서 일반적인 해설 성경과 큰 차이를 보이지는 않는다. 이 성경만의 독특성은 *ZeBible*의 서두에 위치한 ‘독서의 방법 1’에서 찾

11) B. Sauvaget et S. Richert, “Une bible «jeune»”, 8.

12) ‘독서방법 2’(139-173쪽)는 요한계시록 뒤에 위치하여 실제로 부록에 해당하는데, 그 쪽수는 창세기 앞에 위치하여 서론에 해당하는 ‘독서방법 1’(17-136쪽)에 곧바로 이은 쪽수를 사용한다.

아볼 수 있는데, 그 목차와 간략한 내용은 이 성경의 독특성을 보여준다.

성경과 나(La Bible et moi)

어떻게 성경을 읽을 것인가?(Comment lire la Bible?)

성경에 대한 대략적 검토(Survol de la Bible)

성경의 세계(Le monde de la Bible)

독서표(Programmes de lecture)

일련의 주제들(Parcours thématiques)

성경에서 피할 수 없는 낱말과 나오지 않는 낱말(Incontournables et introuvables de la Bible)

성경에서 도움 찾기(Trouver de l'aide dans la Bible)

먼저 ‘성경과 나’(17쪽)의 단락에서는 수천 년 전의 문서로서의 성경을 21 세기를 살아가는 현대인이 어떻게 읽을 것인가에 대한 문제를 한 쪽에 걸쳐서 짧게 다룬다. 성경은 인류가 남긴 기념물이며, 문화유산, 인간 삶의 거울이라고 말함으로써 청소년과 비종교인이 성경을 읽어야 할 필요성을 말한다. 그리고 마지막에 성경은 결국 하나님에 대하여 탐구하게 하는 것, 하나님의 계시라고 말함으로써 종교 경전으로서의 성경의 가치를 언급한다.

둘째로 ‘어떻게 성경을 읽을 것인가?’(18-21쪽)에서는 ‘관찰 - 이해 - 적용’의 순서에 따라 성경을 읽을 것을 제안한다. 사실 이러한 순서는 누구나 쉽게 생각할 수 있는 당연한 것인데, 여기에서 독자의 주의를 끄는 것은 적용의 차원을 개인, 이웃, 사회, 세상으로 넓혀 고찰할 것을 요구하고, 행동과 태도와 사고에 변화를 일으키도록 읽었는가, 기도하도록 이끌었는지 확인할 것을 요청하는 점이다. ZeBible은 단지 해설 성경을 개인의 목상을 위한 지침서로 여기지 않고, 어떻게 개인과 세상을 변화시킬 것인가에 관심을 가지고 있다. 따라서 성경을 읽는 방식에서 ZeBible은 개인 차원의 독서뿐 아니라 공동체 안에서 다른 사람과 함께 성경을 읽을 것을 강조한다. 이 성경은 이러한 공동체 성경 읽기를 원론적으로 강조하는 데에서 그치지 않는다. 실제로 ZeBible은 그룹 성경 읽기를 활성화시키는 10가지 방법을 소개하고 있는데, ‘혼자 말하지 말고 다른 사람의 말을 들을 것’, ‘자신의 관점을 강요하지 말 것’, ‘다른 누구의 의견도 무시하지 말 것’, ‘다른 사람이 곰곰이 생각할 때 생길 수 있는 침묵을 두려워하지 말 것’ 등이 그 예이다. 곧 내가 읽은 성경의 진리가 유일한 것이 아니라, 다른 사람이 읽고 깨달은 말씀의 진리에 비추어 나 자신을 바라보고 함께 진리를 추구할 것을 요청한다.

셋째로 ‘성경에 대한 대략적 검토’(22-24쪽)에서는 구약은 오경, 예언서,

성문서, 외경의 순서로, 신약은 마태복음에서 요한계시록까지 순서대로 각 책에 대하여 짧게는 한 줄, 가장 길게는 네 줄로 설명함으로써, 청소년과 비기독교인들이 몇 문장으로 각 권의 책에 대하여 쉽게 이해할 수 있도록 매우 간략하게 설명한다. 예를 들어, *ZeBible*은 창세기에 대하여 ‘세계와 이스라엘 백성의 조상의 기원에 대한 이야기’(Récits des origines du monde et des ancêtres du peuple d’Israël)라고만 짧게 기술한다. 창세기부터 외경을 거쳐 요한계시록까지 단 세 쪽으로 설명하고 있는 사실은 이 설명이 얼마나 간략한지 알아보기에 한다. 이러한 짧은 소개 또한 성경을 처음 대하는 독자층에게 한두 문장으로 성경의 각 권을 소개하여 성경 전체를 쉽고 빠르게 조망할 수 있도록 하기 위한 배려로 보인다. 대신에 성경의 각 책에 대한 조금 더 자세한 설명은 각 책의 서론 부분에서 다룬다.¹³⁾

넷째로 ‘성경의 세계’(25-44쪽)라는 항목에서는 비교적 여러 사항을 소개한다. 그것은 ‘계약 - 하나님과 인류 사이의 약속’, ‘역사, 지리, 사회적 문맥’, ‘정경 - 성경 목록’, ‘영감 - 누가 성경의 저자인가?’, ‘성경 언어: 히브리어, 아랍어, 그리스어’, ‘성경 본문의 전송: 용지, 복사, 필사본’, ‘성경 번역’, ‘문학 장르 - 의미를 존중하기 위하여’, ‘역사와 이야기’가 바로 그것이다. 이 가운데 특징적인 것만 선별적으로 소개하면 아래와 같다. 먼저 ‘정경’ 부분에서는 프랑스 국립 도서관이 소장하고 있는 17-18세기의 오경 두루마리의 출애굽기 15:1-18의 해당 부분 사진과 신약의 크로스비-쉐덴 코덱스(Le codex Crosby-Scøhyen)를 사진으로 소개하고 있으며, *ZeBible*과 가톨릭 성경, 또한 개신교 성경의 배열을 비교한다. ‘영감’의 단락에서는 *ZeBible*의 저자에 대한 기본 입장을 드러내는데, 성경은 하나님과 사람의 합작품이라고 주장한다. 따라서 비록 이 성경이 성경에 대한 깊은 이해를 가지지 않은 사람들을 대상으로 하고 있지만, 유럽의 신학 전통을 그대로 반영하고 있는 것으로 볼 수 있다. 비록 *ZeBible*의 주된 독자는 15-25세의 청소년과 비기독교인이라 할지라도, 성경과 성경 저자에 대한 문자주의를 배격하는 입장을 보인다. ‘성경 본문의 전송’ 단락에서는 문화사적 관점에서 비교적 수준 높은 내용을 담고 있다. 이 단락에서는 구약만 담고 있는 사본이나 파피루스, 구약과 신약을 함께 보존하는 코덱스, 신약만 담고 있는 파피루스 등을 소개하고 있으며, 성경의 구두 전송과 기록 전송을 설명한다.

다섯째로 ‘독서표’(45-64쪽)는 절기나 주제에 따라 성경을 읽도록 하는 독서 계획표에 해당한다. 이 단락은 ‘성서의 세계’ 안에 있는 다른 항목에 비해 많은 분량을 차지하는데, 이것은 성경을 읽는 독자들이 실제적으로

13) 이에 대해서는 아래의 ‘3. 성경 각 책의 짜임과 본문 해설’에서 다룬다.

성경을 활용할 수 있는 지침을 제공하기 위한 목적으로 보인다. 절기의 경우에는 성탄절을 기준으로 7일 동안의 위한 본문, 부활절을 중심으로 9일 간의 독서 등 5개의 독서 계획표를 담고 있고, 특정한 주제를 중심으로 ‘중요하지 않은 사람들, 그들이 의미 있다’, ‘지혜의 가나다(abc)’, ‘사회 정의를 위하여’, ‘고독? 연대감!’ 등의 제목 아래 10개의 독서 계획표를 소개하며, ‘아브라함, 야곱, 이삭의 흔적 위에서’, ‘약속의 땅을 향한 길에서’ 등의 제목 아래에 특정한 성경 내용을 중심으로 한 10개의 독서 계획표를 제시하고 있다.

그리고 독서표의 마지막에는 인간의 삶과 역사에 대한 99개의 질문과 그에 대한 답을 성경의 순서에 따라 제공한다. 예를 들어, ‘인간은 단지 짐승에 불과한가?(창 1:1-2:4)’, ‘왜 둘이 살아야 하는가?(창 2:4-25)’, ‘폭력은 어디에서 오는가?(창 4장)’, ‘인류는 재활용 가능한가?(창 6-9장)’, ‘왜 지나치게 완벽한 사람들이 우리를 방해하는가?(지혜서 2:10-3:9)’, ‘하나님은 나의 언어로 말씀하시는가?(행 2장)’, ‘나는 내 몸의 노예인가?(롬 7:14-8:17)’, ‘어떻게 소심함을 이겨낼 수 있는가?(딤후 1:2-2:13)’, ‘역사는 끝이 있는가?(계 21-22장)’ 등의 질문이 바로 그러하다. 비록 이러한 99개의 질문은 매우 짧은 질문과 그에 해당하는 성경 본문만 나열하고, 때로는 매우 단순한 질문 같이 보이기도 하지만, 사실 신학적으로 중요하며, 기독교에 입문한 사람 뿐 아니라 기존 신앙인들도 삶에서 일어나는 일로서 충분히 관심을 기울일 만한 흥미로운 질문이다. 이러한 질문들은 설교자들이 설교의 주제로도 충분히 활용할 수 있다.

여섯째로 ‘일련의 주제들’(65-133쪽)에서는 34개의 주제를 간략하게 다루고 있다. 여기에는 삶의 개인적인 차원의 문제로부터 사회 문제, 생태계 문제, 신학의 문제까지 폭넓게 나타난다. 예를 들어, ‘국경 없는 사랑’, ‘하나님, 어디 계십니까?’, ‘생태계’, ‘믿음과 의심 사이’, ‘형제애와 폭력, 갈등, 경쟁’, ‘전쟁과 평화’, ‘가정, 감옥인가 기회인가’, ‘죽음: 수수께끼, 적, 통과 의례’, ‘고통은 의미가 있는가?’, ‘사랑의 관계와 성’, ‘초자연, 마술, 종교’, ‘여성의 인격’ 등이다. 이러한 주제들을 통해 볼 때, 현재 프랑스 교회는 단지 자신을 위한 계토로 머무르지 않고, 적극적으로 사회 문제와 우주 차원의 문제에 개입하여 행동하려는 입장을 보여준다. 그러나 이러한 현실 참여는 청소년들에게 무거운 부담과 어려운 언어로 다가가지 않고, 위의 예에서 볼 수 있듯이 주제들이 매우 신선하게 표현되고 있으며, 청소년들에게 관심을 끌 만한 문제들로 이루어져 있는 사실을 볼 수 있다.

일곱째로 ‘성경에서 피해갈 수 없는 낱말과 나오지 않는 낱말’(134-135

쪽)을 두 쪽에 걸쳐서 짧게 소개하고 있다. ‘성경에서 피해갈 수 없는 낱말’은 일반인들도 잘 알고 있는 낱말을 정리하고 있는데, 위의 두 가지 항목 가운데 보다 더 흥미로운 것은 ‘성경에 나오지 않는 낱말’에 대한 목록이다. 이 목록은 신앙인들이 신앙 전통이나 일반적으로 알고 있는 낱말들이지만, 실제로 성경에 나오지 않는 잘못된 지식을 고쳐주고 있다. 예를 들어 서양의 화가들은 요나의 큰 물고기를 고래로 그리는 전통을 가지고 있는데, 실제로 요나서에는 ‘고래’라는 낱말이 나오지 않는 것과 르네상스 시대부터 선악과를 사과로 표현하고 있지만, ‘사과’와 선악과는 다르다고 교정하는 것이 바로 그것이다. 이것 역시 성경을 자세하게 읽지 않았지만 서양 문화에서 상식적으로 알고 있는 사항을 재미있게 소개하여 성경을 더 친밀한 방식으로 알아가게 하고 성경에 흥미를 부여하기 위한 목적으로 보인다.

‘독서 방법 1’은 마지막으로 ‘성경에서 도움 찾기’(136쪽)로 끝난다. 여기에는 성경을 읽는 독자들이 삶에서 문제를 만났을 때 참조할 수 있는 성경 구절로 이루어진다. *ZeBible*이 소개하는 대표적인 문제들은 ‘내가 두려울 때’, ‘내가 걱정할 때’, ‘내가 믿음이 부족할 때’, ‘내가 실망했을 때’, ‘내가 화났을 때’, ‘내가 아플 때’, ‘내가 스트레스를 받을 때’, ‘내가 지쳤을 때’, ‘내가 고독할 때’, ‘내가 소외감을 느낄 때’, ‘내가 시간을 관리하기를 원할 때’ 등으로 청소년들이 자신의 삶을 신앙으로 이끌어 갈 수 있도록 구체적인 도움을 줄 만한 내용들로 이루어져 있다.

3. 성경 각 책의 짜임과 본문 해설

지금까지 *ZeBible*의 특징과 짜임새를 살펴보았다면, 이 해설 성경이 담고 있는 구체적인 내용을 살펴보는 것이 독자들이 이 성경을 파악하게 하는데 도움이 될 것이다. 성경의 모든 책의 내용을 소개하는 것은 가능하지 않기 때문에, 독자들이 특별히 읽기 어려워하고 이해하기 힘들어하는 구약의 레위기를 예로 삼아 *ZeBible*이 이 책을 어떻게 개론적으로 쉽게 설명하고 있고, 고대의 율법을 현대를 살아가는 사람들에게 어떤 방식으로 소개하고 적용하려고 시도하는지 살펴보도록 하자.

3.1. 개론

*ZeBible*은 한 쪽 또는 두 쪽의 짧은 분량을 할애하여 각 책의 개론을 소개

한다. 그러한 개론은 앞의 짜임새(2.2.)에서 이미 말한 것처럼 주로 ‘책을 읽는 이유’, ‘주요 인물’, ‘문학 양식’, ‘내용 요약’, ‘구조’, ‘핵심 주제들’, ‘저자’로 이루어져 있다. 그런데 이 가운데 레위기의 개론에는 ‘핵심 주제들’과 ‘저자’ 문제는 다루지 않는다. 아래의 3.1.1.에서 3.1.4.까지는 실제로 ZeBible이 소개하는 개론의 내용(143쪽)을 그대로 우리말로 옮긴 것인데, 독자들이 이 성경의 개론 전개 방식을 이해하는 데 더 직접적인 도움을 줄 수 있을 것이라고 생각한다.

3.1.1. 책을 읽는 이유

‘레위기는 다른 세상으로 넘어간다! 수많은 규칙과 규정은 이스라엘 백성의 종교 세계에 스며들어가도록 한다. 하나님께 드리는 제물, 음식, 농업 또는 사랑의 관계들에 대한 성찰을 통해 모든 인간관계를 검토하게 한다. 레위기는 자신의 방식으로 다음과 같이 우리와 관련된 문제를 다룬다. 하나님, 다른 사람들, 땅에 대한 관계에서 어떻게 가장 정의로울 수 있는가?’

3.1.2. 양식과 내용

‘레위기는 주님이신 하나님이 이스라엘 백성에게 전달하기 위하여 모세에게 명하신 말씀과 규정의 집합이다. 세부적인 가르침들은 제사와 제물, 제사장과 레위인, 하나님을 경외하고 제사에 참여하기 위한 조건들이다. 다른 규칙은 음식, 질병, 사회적 관계, 가족 관계, 성관계, 주기와 절기에 대한 자료들이다.

백성은 주님이 주신 선물을 인정하고 하나님이 주신 땅에서 함께 잘 살도록 부르심을 받는다. ‘네 이웃 사랑하기를 네 자신과 같이 사랑하라’(19:18).’

3.1.3. 구조

1-7 제사 규정

8-10 레위인의 성별

11-16 정함과 부정함의 조건

17-27 이스라엘의 거룩함에 대한 부르심

3.1.4. 주요 인물

모세: 그의 백성에게 하나님의 규정을 전달하는 대리인

아론(대제사장)과 레위인: 제사 책임자

이스라엘 백성: 개인과 공동체로서 하나님의 법을 지키도록 부름 받은 사람들

3.2. 본문 해설

*ZeBible*의 레위기에는 모두 84개의 본문 해설이 있다. 내용의 측면에서 이 가운데 어떤 해설은 주로 신학적인 해석에 해당하고 어떤 해설은 보다 윤리적인 해설에 해당하기도 한다. 분량의 측면에서 어떤 해설은 한 구절을 설명하기도 하고(예, 1:1에 대한 해설), 어떤 해설은 한 장 전체에 대하여 설명하기도 한다(예, 1:1-17에 대한 해설). 이 가운데 특징적인 몇 가지만 선별하고 번역하여 소개하도록 하겠다.

손해배상(5:14-26; 『개역개정』 5:14-6:7)

다른 사람에 거슬러 벌어진 행위 역시 주님에 대한 범죄이다. 따라서 두 가지 보상을 행해야 한다. 다른 사람에게 행한 피해에 대한 보상뿐 아니라 하나님의 용서를 얻기 위한 제사를 수행하는 것이다.

위와 같이 *ZeBible*은 속건제에 대하여는 단락의 소제목을 ‘배상제’(Le sacrifice de réparation)로 옮기고 있지만, 해설 단락에서는 ‘손해배상’이라고 하는 제목 아래 속건제의 목적을 매우 쉽게 설명하고 있다.

출산휴가(12:1-8)

법은 막 출산한 여자를 위한 ‘부정한’ 기간을 정한다. 사실상 피를 흘리는 것은 ‘부정한’ 것으로 여겨졌다. 그러나 여자는 생명을 낳는 행위에서 비난 받아서는 안 된다! 반대로 출산은 창조의 순간인데, 인간이 역사 속에 나타나기 때문이다. 정결 의식이 끝날 때까지 격리의 기간을 규정하는 것은 아이와 아이 주변 사람을 위한 통과 의례의 중요성을 보여준다.

레위기 12장은 정결법(11-15장) 안에서 특별히 산후 여성의 부정함을 다룬다. 오늘날 독자들은 아이를 낳은 여성이 부정하다는 레위기 12장의 선언을 이해하기 어려운데, *ZeBible*은 이를 일종의 출산휴가로 설명함으로써, 현대의 독자들로 하여금 과거의 사람들이 부정함에 대해 가지고 있는 긍정

적인 의미를 친근한 언어로 쉽게 이해하도록 돕는다.

통제된 도살(17:3-5)

짐승 도살은 완전히 자유롭지 않다. 도살된 모든 짐승은 하나님 앞에 보여야 한다. 짐승을 죽이는 일은, 비록 일상의 음식을 위한 것이더라도 여기에서 강조되는 거룩한 성격을 가진다.

현대 세계에서, 기업적 도살은 위생의 필요를 위한 것으로 보인다. 그러나 짐승을 존중하고 불필요한 고통을 피하도록 규정을 마련해야 한다.

레위기 17장은 제사 또는 음식으로 사용할 짐승 도살의 문제를 다룬다. 짐승을 도살할 때 모든 짐승을 성소 앞에서 죽여야 한다는 레위기의 규정을 현대의 짐승 윤리(animal ethics)의 문제와 연결시켜 설명함으로써 과거와 현대의 간격을 최소화하려고 노력하는 모습을 볼 수 있다.

동성애(20:13)

레위기는 동성애 행위를 사형에 이르기까지 절대적으로 단죄한다. 이러한 처벌은 오늘날의 독자에게는 놀라움을 준다. 법은 변화했다. 도덕은 사람의 인격과 사람이 하는 행위를 구별한다. 인간의 여러 과학은 동성애 경향에 대한 질문이 복잡하다는 것을 인정한다.

레위기 18장과 20장이 규정하는 동성애에 대한 문제에 대하여 ZeBible은 우선적으로 과거의 입장을 설명하고, 다음에 오늘날과 변화된 입장을 설명한다. 비록 이 성경이 동성애에 대한 성경의 입장을 부인하는 것은 아니지만, 오늘날 의학이나 심리학 등이 동성애의 원인과 동성애자를 대하는 방식에 대하여 제기하는 다양한 입장으로 말미암아 조심스럽게 접근해야 할 것을 암시하고 있다.

4. 우리말 해설 성경을 위한 평가

4.1. 장점

ZeBible의 목적에 비추어 볼 때 이 성경은 성공작이다. 이는 무엇보다 겉모습과 내용, 독자와의 소통 방식에서 예전의 해설 성경과는 완전히 다른 접근을 하고 있는 점에서 그러하다. 이전 성경에 비하여 너무나 파격적인

모습 때문에 발생할 수 있는 공격과 비난도 두려워하지 않은 듯이 보인다.

이 성경은 먼저 이 성경을 읽을 명확한 독자층을 15-25세의 젊은층과 비기독교인들도 포함하는 초신자층으로 선정하였다. 또한 이러한 독자층이 가지고 있는 특징과 요구 사항을 여론 조사에 따라 냉철하게 분석하였다. 이러한 과정은 앞으로 프랑스를 비롯한 프랑스어를 사용하는 국가의 미래 교회의 생존을 위한 절실함에서 비롯한 것으로 보인다.

이 성경이 독자층을 분명하게 선정하였다면, 이들에게 해설할 집필진을 교회 현장에서 이들과 대화하는 목회자들로 정한 것 역시 성공적으로 보인다. 물론 전통적인 입장에서 *ZeBible*을 바라보면, 그 해설의 수준이나 양에서 실망할 수도 있다. 『독일성서공회판 해설·관주성경』에 비하면 그 해설의 깊이가 얕은 것이 사실이고, 『굿뉴스 스터디 바이블』에 비교하면 여러 구절을 뭉뚱그려 해설하고 있는 것으로 보일 수도 있다. 그러나 신학에 문외한인 청소년들에게 필요한 것은 성경을 접하는 접점과 앞으로 평생 성경을 읽도록 하는 방향성이라고 말할 수 있다. 많은 양의 수준 높은 해설도 중요하지만, 해설 성경은 마땅히 어느 정도의 높은 수준과 상세한 설명을 가져야 한다는 선입견을 포기하는 것 역시 큰 용기를 필요로 한다.

앞에서 이미 말했듯이 이 성경은 제목과 디자인에서부터 많은 논란을 불러 일으켰다. 그러나 그러한 논쟁을 불러 일으켰다는 사실 자체가 이미 이 성경이 독자들에게 많은 관심을 불러 일으켰다는 증거이기도 하다. 말씀에 대하여 감흥과 반응이 없는 시대(마 11:7//눅 7:32)에 이 성경은 청소년들에게 믿음에 대한 작은 불씨를 일으킬 가능성을 충분히 가지고 있다. 이러한 논쟁은 사람들을 대화의 장으로 불러서, 대결에서 대화로 논의를 발전시키는 하나의 촉매가 되기도 하였다. 우리말 성경에도 개신교와 가톨릭이 함께 번역한 공동번역이 있기는 하지만, 앞으로는 계속해서 개신교 목회자와 가톨릭 신부가 한국 사회와 교회의 문제에 직면하여 청소년들을 위한 공동의 해설 성경을 집필하는 데까지 나아가는 희망을 가지고 구체적인 계획을 세워야 할 것이다.

4.2. 취약점

*ZeBible*의 가장 크고 핵심적인 취약점은 성경 본문 자체는 1982년에 초판 발행되고 1997년에 수정된 기존의 『상용 불어 성서』를 사용한 점이다.¹⁴⁾

14) 이 성경에 대한 간략한 우리말 설명과 의미를 위해서는 다음 인터넷 사이트를 참조하라.
http://www.bskorea.or.kr/about/worldtrans/prabib/prabib_view03.aspx. 이 성경 이전의 프랑

물론 이 성경이 프랑스어 성경 역사에서 기능적 동등성의 원칙에 따라 출판된 첫 프랑스어 성경이기는 하지만, 이미 거의 20년 전에 번역된 성경에 오늘날의 청소년들을 위한 해설을 붙이는 것이 큰 의미가 있느냐는 독자들의 비판이 있기도 했다. 또한 1997년에 번역된 성경에 *ZeBible*이라는 일상어 제목을 붙이는 것도 부자연스러워 보일 수도 있다. 그러나 이러한 문제와 비판에 대하여 *ZeBible*의 편집진도 고민한 바 있다. 15년 이상의 시간과 막대한 예산을 투자하여 새로운 번역 성경을 출판하는 것보다, 오늘날 젊은 독자들을 위한 해설 성경을 만드는 것에 더 큰 주안점을 둔 것이다.¹⁵⁾

또한 비록 작은 결점으로 보일 수도 있지만, *ZeBible*의 각 책에 대한 개론에는 일관성이 결여되어 있다. 책에 따라 위에서 말한 서론의 모든 요소, 곧 ‘책을 읽는 이유’, ‘주요 인물’, ‘문학 양식’, ‘내용 요약’, ‘구조’, ‘핵심 주제들’, ‘저자’를 다 포함하는 책도 있고, 이 가운데 한두 가지 요소가 빠진 책도 있다. 이러한 이유에 대하여 이 성경의 서문이나 전체 개론에서 설명하지 않기 때문에, 여러 집필진이 해설 성경을 작성하면서 실수로 일관성이 결여된 것은 아닌가, 또는 고의적으로 특정 부분은 생략한 것은 아닌가 생각하게 하여, 독자에 대한 깊은 배려는 부족한 것으로 느끼게 하는 것도 사실이다.

마지막으로 이 성경은 본문 해설의 수준을 매우 전문적인 수준에까지 잡지 않았기 때문에 생기는 문제점도 안고 있다. 예를 들어 앞에서 레위기 20:13의 동성애에 대한 설명에서, 오늘의 과학은 동성애의 원인이 그리 단순하지 않다는 식의 설명은 비록 고대 본문과 오늘날의 과학 사이에 있는 간격을 드러내는 점에서는 이해할 수 있다. 그러나 이러한 해설은 매우 무책임해 보일 수도 있다. 물론 본문 해설에서 동성애 등의 복잡한 문제에 대하여 일목요연하게 설명하기는 힘들지만, 이 성경의 부록의 용어 해설이나 홈페이지를 통하여 어떠한 면에서 오늘날의 윤리 문제와 충돌을 일으키는 지 독자에게 납득시킬 의무가 있다.

5. 결론

*ZeBible*은 현실 목회를 담당하고 있는 목회자들이 청소년과 비기독교인

스 성경 번역 역사를 위해서는 참조, 김성규, “프랑스 성경 번역 역사-1474년~1910년까지-”, 『성경원문연구』 26 (2010), 113-136.

15) B. Sauvaget et S. Richert, “Une bible «jeune»”, 8.

이라고 하는 특정한 독자층을 대상으로 집필한 해설 성경이라는 점에서 큰 의미를 지니고 있다. 기존의 많은 해설 성경이 주석의 축소판이라는 인상을 준 것이 사실이라면, 이 성경은 그야말로 독자들이 구체적인 삶의 현장을 살아가면서 만날 수 있는 문제를 스스로 분석하고 이해하며 적용할 수 있도록 도와주려고 시도한다. 또한 집필자들이 프랑스어 문화권에 있는 교회의 청소년들의 문제를 파악하고 독백 형식으로 일방적으로 가르침을 주는 것도 아니고, 여론 수렴을 통하여 그들과 의사소통을 하기 위해 인터넷을 비롯한 최첨단의 도구를 사용하는 것도 시사하는 점이 많다.

물론 이 성경이 몇 가지 한계를 가지고 있는 것도 사실이다. 지나치게 전문적인 수준을 스스로 지양함으로써, 때로는 민감한 신학 문제에 대하여 두리뭉실하게 지나치고 넘어가는 인상을 주기도 한다. 또한 과연 청소년에게 다가가기 쉬운 개론과 본문 해설이 과연 얼마나 성경 본문 자체에 접근하도록 유도할 수 있는지에 대해서도 냉철한 분석과 평가가 필요하다. 거의 20년 이전에 번역된 성경에 해설을 붙였다는 점도 아쉬운 점이 있다. 그러나 기존의 해설 성경이 가지고 있는 전형적인 틀을 깨고, 자신의 언어에 대하여 가지고 있는 자존감을 버리면서까지 새로운 해설 성경을 시도한 것은 ‘모험 없이는 승리도 없다’는 서양의 속담을 떠올린다.

<주제어>(Keywords)

제 비블, 해설 성경, 우리말 해설 성경, 독자, 종교와 사회 상황.

ZeBible, Study Bible, Study Bible in Korean, Reader, Religious and Social Situation.

(투고 일자: 2014년 8월 13일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<참고문헌>(References)

- 김성규, “프랑스 성경 번역 역사 - 1474년~1910년까지 -”, 「성경원문연구」 26 (2010), 113-136.
- 김영봉, “우리의 상황에서 나온 해설 성서가 필요하다: 스터디 바이블을 사용하고 있는 독자의 입장에서”, 「성경원문연구」 9 (2001), 69-82.
- 김준현, “*New English Translation Bible* (Texas: Biblical Studies Press, 2005)”, 「성경원문연구」 34 (2014), 315-338.
- 민영진, “우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제”, 「성경원문연구」 9 (2001), 7-40.
- 왕대일, “『독일성서공회판 해설·관주 성경전서』와 『굿뉴스 스터디바이블』: 구약을 중심으로”, 「성경원문연구」 9 (2001), 41-55.
- 왕대일, “우리가 만드는 해설 성서 - 무엇을, 왜, 어떻게: 우리말 해설 성서의 작성과 편집을 위한 제안”, 「성경원문연구」 9 (2001), 106-124.
- 유은결, “*BasisBibel: Neues Testament und Psalmen* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012)”, 「성경원문연구」 34 (2014), 302-314.
- Sauvaget, B., Richert, S., “Une bible «jeune»”, *Réforme* 3417 (2011), 8-10.

<http://www.basisbibel.com>

http://www.bskorea.or.kr/about/worldtrans/prabib/prabib_view03.aspx

<http://www.editionsbiblio.fr>

<http://www.la-bible.net/>

www.netbible.com

<http://www.ZeBible.com/>

<Abstract>

ZeBible

(Villiers-le-Bel : Société Biblique Française-Bibli'O, 2011)

Sun-Jong Kim

(Honam Theological University and Seminary)

ZeBible is a French study Bible that the French Bible Society published in 2011 after 7 years of work with the investment of 620,000 Euros. The most salient feature of this Bible is that the French pastors have participated as authors and editors in this project for adolescents of 15-25 years old and non-Christians. *ZeBible* is tailored completely for their use from its name to its design and communication with these readers. This Bible approaches readers with contents in interesting language so that they can be understood easily. It is thus natural that *ZeBible* is much more concerned with political, economical, and ethical issues than theological comments in comparison with other study Bibles. Another strong point is that this study Bible is not a biblical commentary in its miniature form. *ZeBible* is a symbol of ecumenical work in French churches. The French Bible Society stands on the biblical thought that the Bible is not a place of competition and fight, but a place of reconciliation and communication between different religious orders and different religions.

Korean Churches need a Korean study Bible written by pastors for particular groups and multi-cultural members in the social and pastoral situations of Korea. To achieve this aim, *ZeBible* may function as a good model for a Korean study Bible.

<서평>

The Financial Stewardship Bible
(Contemporary English Version)
(New York: American Bible Society, 2011)

최진영*

1. 들어가는 말

재정적 청지기직 성경(*The Financial Stewardship Bible*, 이하 FSB)은 미국 성서공회(American Bible Society)가 컴퍼스(Compass-Finances God's Way)와 협력하여 출판한 성경책으로 그리스도인들의 성경적 재물 관리에 관한 자료들을 담고 있다.¹⁾ 성경 본문으로 The Contemporary English Version (CEV)을 사용하며, 청지기직 및 하나님의 공급과 신뢰에 대한 2,000 구절 이상을 초록색으로 강조하여 표기하고 있다. 책 표지에 그려진 두 손에 담겨 있는 작은 나무 그림은, 책 뒷면의 마태복음 6:25-26 인용구와 함께, 이 편집 성경의 의도가 무엇인지를 알려준다: 재물보다 더 귀한 것은 생명이니 하나님의 돌보심을 신뢰하라.

FSB는 CEV 성경 본문을 제시하고, 그 사이에 “핵심(The Core)”이라는 제목 하에 재정적 청지기직에 관한 성경 공부 자료를 삽입하고 있다.²⁾ 성경의 각 권은 간략한 도입과 개요로 시작한다. 또한 FSB는 책의 앞부분에 CEV에 관한 설명을, 책의 뒷부분에는 성경 소사전, 성경 각 권 요약, 성경 읽기

* Vanderbilt University에서 신약학(New Testament and Early Christianity)으로 박사학위를 받음. 현재 Colgate Rochester Crozer Divinity School, New Testament and Christian Origins 조교수. JChoi@crcls.edu.

1) 하워드 데이튼(Howard Dayton)에 의해 설립된 컴퍼스는 성경에 근거한 재물 관리 교육을 제공하는 비영리 초교파 단체이다 (<http://www.compass1.org>).

2) “청지기직의 중심을 어디에 두어야 하는가” 하는 질문을 가지고 성경 읽기에 접근한다면, “The Core”를 “중심”이라고 번역해도 될 것이다. 한편, “핵심” 성경 공부 자료들은 구약과 신약의 중간이 아닌, 신구약 성경 전체의 중간 부분인 전도서와 아가서 사이에 삽입되어 있다.

표, 특별한 낱들을 위한 구절들, 애용되는 구절들, 도움을 발견할 수 있는 구절들, 용서에 대한 구절들을 부록으로 덧붙이고 있다.

이 서평은 FSB에 관해 세 부분으로 나누어 논의할 것이다. 첫째, FSB가 다른 번역본 대신 CEV를 사용하는 데에는 의도가 있다고 보고 이 번역 성경에 대해 간략히 논할 것이다. 둘째, 재정적 책무에 관한 본문으로 분류된 구절들을 분석하고자 한다. 셋째, 중간에 삽입된 성경 공부 자료 “핵심”에서 다루는 재정적 청지기직에 관한 내용들을 살펴볼 것이다. 이를 토대로 FSB에 관한 전반적인 평가를 제시하는 것으로 글을 마치기로 한다.

2. 성경 번역본: CEV의 선택

미국성서공회는 이미 현대적인 번역 성경인 Good News Bible을 출간한 바 있지만, 1995년 성서학자 바클레이 뉴먼(Barclay M. Newman)의 책임 편집 아래 그보다 더 쉬운 CEV를 출판하였다. 편집자들은 보통 사람들의 일상 회화를 듣고 관찰하는 가운데 그들이 어떤 용어와 표현을 사용하고 구사하는지를 연구하여 성서 번역에 반영하였다. 즉 CEV는 어린이들과 교육을 받지 못한 사람들, 그리고 교회에서 쓰는 용어에 친숙하지 않은 사람들에게까지 내용이 쉽게 이해되도록 표현과 문장 구성에 주의를 기울인 성경 번역이다. 예를 들어, 대명사가 무엇을 지칭하는지를 밝혀 뜻을 분명히 하고, 시 등의 운문은 반복을 피하고 운율에 맞게 배열하는 등, 언어의 경제성과 정확성을 고려하여 성경을 “들었을” 때 의미가 분명하게 전달되도록 의도했다. 또한 계약, 구원, 은혜, 의, 칭의, 성화, 속죄, 회개 등의 기독교적 용어들을 일반 현대인들이 이해하기 쉽게 바꾸었다. 나아가 성차별주의나 반유대주의적인 의미로 읽힐 수 있는 용어도 거부감이 들지 않도록 수정하였다.

CEV는 보통 사람들이 일상생활 속에서 사용하는 영어를 성경 번역의 주된 언어로 사용하지만, 그렇다고 성경 번역에서의 정확성과 품위를 손상시키지는 않는다. 성경 원어로부터 직접 번역하면서 의미의 정확성을 살리고자 시도할 뿐 아니라, 전통적으로 권위가 있는 것으로 받아들여진 흠정역 성경(King James Version)의 정신을 공유하여 번역에서의 아름다움, 명료함, 품위를 추구하고자 한다. 따라서 CEV는 영어권의 모든 연령과 계층의 독자들이 읽고 듣고 이해하기가 가장 용이한 성경 번역으로 알려져 있다.

오늘날 어느 사회에서, 특히 자본주의가 최고도로 발달한 미국 사회 속

에서 재정을 관리하는 것은 나이와 계층에 관계없이 모든 사람들의 지대한 관심의 대상이다. 어쩌면 경제의 문제는 삶의 일부가 아니라 전부인 것처럼, 한 사람, 한 가족의 삶을 하루아침에 바꾸어 놓기도 한다. 돈이 사람을 지배하는 현상은 비단 현대 사회에서만 팽배한 것이 아니다. 예수께서도 돈이 맘몬이 되는 현상을 직시하시고, “너희가 하나님과 재물을 겸하여 섬기지 못하느니라”(마 6:24) 하고 말씀하셨다. 이처럼 재물의 문제는 시대와 문화를 초월하여 모든 사람들에게 현실적이고 중요한 사안일 뿐 아니라, 그리스도인의 신앙에 있어서 결정적인 위치를 차지한다. 그렇다면 성경은 누구에게나 접근하기에 용이해서, 재물의 문제들에 대한 신앙적인 안내와 실제적인 사안들에 대한 통찰을 얻기에 충분해야 하지 않겠는가? 따라서 FSB는 누구나 쉽게 청지기직에 관한 성경 본문을 찾아 읽을 수 있도록 하기 위해 CEV를 성경 본문으로 채택하였을 것이고, 본문에 관련 구절들을 초록색으로 구별하여 표시한 것이다.

3. 재정적 책무에 관해 선택된 구절들 분석 및 평가

한글 신약성경에서 청지기 직무 또는 직분으로 번역되는 *stewardship*(*oikonomia*)은 고대 그리스-로마 사회에서 가정사를 운영하는 직무를 의미했다(눅 16:2-4). 경제를 뜻하는 *economy*가 이 헬라어 단어로부터 유래되었다. 따라서 청지기직은 개인의 재물 관리보다는, 확대된 가족, 또는 공동체의 자원과 삶에 대한 책무를 이르는 말이라고 할 수 있다. 바울은 이 말을 하나님께서 교회, 특히 이방인들의 교회를 위해 자신에게 맡기신 직분이자 사명으로, 나아가 그 사명을 하나님의 경륜으로 이해한다(고전 9:17; 엡 3:2; 골 1:25). 어떤 영어 번역 성경들은 “청지기 직무”(stewardship)라는 표현 대신, 보다 현대적 의미를 가진 “관리” 또는 “경영”(management)이란 단어를 사용하는데, 신약성경에서 이 말은 하나님께서 위임하신 인적, 물적 자원을 관리하는 책무를 의미한다. 그리스도인들이 책임 있게 관리해야 할 대상들은 개인의 몸에서부터 환경에 이르기까지 다양하지만, FSB는 일차적으로 재물 관리의 측면을 강조한다. 나아가, 신앙적 차원에서 재물의 관리는 하나님의 공급과 그에 대한 신뢰 없이는 불가능하므로, FSB는 청지기직 뿐 아니라 기본적인 신앙에 관한 구절들을 함께 표기하고 있다.

구체적으로 성경 각 권에서 재정적 청지기직에 관한 본문이 어떤 식으로 선택되었는지를 살펴보자. 구약에서 재정적 청지기직 관련 구절 비율이 가

장 높은 책은 학개(42.1%), 잠언(31.3%), 말라기(27.3%) 순이다. 한편, 역사서나 대예언서는 상대적으로 관련 구절들을 적게 포함하고 있다. 이는 이야기보다는 연설이나 교훈 등에서 재물 관리 및 공급자이신 하나님에 대한 신뢰를 직접적으로 언급하는 부분들을 발견하기 쉽기 때문이다. 율법서 중 가장 많은 관련 구절을 포함하는 신명기에서는, 모세의 연설, 특히 하나님께서 이스라엘에게 주신 땅과 보존에 대한 약속의 말씀과 실제적인 율법의 계명들 가운데서 많은 구절들이 표시된 것을 볼 수 있다.

예언서의 경우, 구체적인 예언의 맥락들이 묘사되고 있는 본문이나, 심판 위주의 말씀들은 청지기적 본문으로 분류되지 않은 경향이 있다. 예레미야서에서는 2.9%만이 재물과 소유에 관련된 구절들로 선택되었다. 예레미야는 지도자들의 타락 특히, 사회 경제적 부정의와 관련하여 심판의 메시지를 끊임없이 선포한다(5:26-29; 12:10-13). 그러나 FSB에서 이 구절들은 청지기직에 관련된 본문으로 표기되지 않는다. 예를 들어, 성전 총감독 바스홀에게 전해진 예루살렘의 모든 부와 소득과 귀중품이 바벨론에 탈취될 것이라는 예언의 내용은 재물과 소유에 대한 본문으로 분류되지 않는다(20:5; 29:4-5). 한편, 학개서의 경우 전체 절 수의 29%에 해당하는 예루살렘 성전 재건축에 관한 부분이 청지기직에 관련된 구절로 분류되었다. 청지기직에 관한 본문으로 분류된 학개 2:15-19는 하나님의 심판을 과거의 형태로 언급하며, “그러나 오늘부터는 내가 너희에게 복을 주리라”는 말씀으로 마무리된다.

즉 예언서들에서 공의, 특히 경제적 정의를 직접적으로 언급하는 부분이 청지기직에 관련된 구절로 분류되고는 있을지라도, 회복이나 복에 대한 내용을 포함하지 않는 심판만을 다룬 구절은 종종 생략된다. 이는 청지기직에 대해 공동체적, 사회적으로 해석하거나 적용할 수 있는 본문들을 누락시키는 결과를 낳게 된다. 역사적 정황 설명이나 이야기 등의 본문에 경제관이나 청지기직에 관한 사상이 담겨 있을지라도, 구절들이 직접 재물과 소유에 관한 단어들이나 내용을 언급하지 않는 경우, 이러한 구절들도 청지기적 본문에서 제외된다. 한편, 세상을 살아가는 일반적인 지혜를 제공하는 잠언, 전도서와 같은 책들은 돈에 관한 태도나 재정 운영의 실제와 관련하여 개인적으로 적용할 수 있는 구절들을 많이 포함하고 있다. 따라서 FSB에서 청지기직과 관련된 것으로 분류된 본문들은 일차적으로 개인적 신앙과 재정 운영에 관련된 내용들이며, 특별히 하나님께서 개인의 삶을 돌보신다는 점을 강조한다.

구약과 마찬가지로 신약에서도 이야기체 본문보다 편지나 교훈 등의 문

체로 된 부분들에서 재물과 소유에 관한 구절들을 찾기가 쉽다. 특히 유대 지혜 문학의 특성을 보여주는 야고보서가 전체 절 수 대비 가장 많은 관련 구절들을 포함하고 있다(26.9%). 야고보서에는 부자들에게 대한 경고와 더불어, 가난한 자들을 돌아보는 것이 참된 경건임을 강조한다(1:9-11, 27; 4:13-14; 5:1-6). 야고보서 다음으로 청지기직에 관한 구절들을 많이 포함하고 있는 책은 디모테전서인데(23.9%), 이 서신은 쉽게 사라질 부에 대해 소망을 두지 말아야 한다는 일반적인 경고 외에도, 특히 교회 지도자들이 돈을 사랑해서는 안 된다는 교훈을 반복한다(딤후 3:3, 8; 6:6-10, 17-19). FSB는 더 나아가서 교회와 가정에서 과부와 종들에게 요구된 임무 및 위치를 청지기직과 관련한 본문으로 분류했는데(5:16; 6:1-2), 이러한 구절들은 현대 사회 속에서 문자적으로 적용하기 어려운 본문들이다. 친척이 있는 과부가 교회에 재정적으로 부담이 되게 해서는 안 된다는 내용이나, 종들이 상전에게 공경해야 한다는 명령은 당시 신약 시대 교회의 맥락 속에서 이해되지 않으면 안 된다.

다음으로 높은 비율의 청지기직에 관련된 본문들을 포함하는 신약의 책들은 고린도후서와 빌립보서이다. 고린도후서에서는(22.2%), 바울이 예루살렘의 가난한 성도들을 연보하는 것에 대해 이야기하는 8-9장 전체가 초록색으로 표시되었다. 빌립보서(20.2%) 2장의 그리스도 찬가는 재물과 소유에 직접적으로 관련된 본문이 아니지만, 그리스도의 자기를 비우심이 바울에게 희생의 모범이 되며 또 바울을 위해 재정적 후원을 아끼지 않았던 빌립보 교인들의 모범도 된다는 측면에서 청지기적 본문으로 선택된 것으로 보인다.

연설이나 교훈을 담고 있는 본문에 청지기직에 관한 구절들이 많이 발견된다는 원리는 복음서의 경우에도 유효하다. 마태복음(16.9%)과 누가복음의 경우(17.2%) 예수의 말씀, 특히 비유 말씀들이 청지기직에 관한 내용들을 많이 포함하고 있다. 마태복음의 산상수훈(5-6장), 천국에 대한 비유 말씀들(13장) 외에도, 부자 청년과 제자들에게 주신 제자도와 소유에 대한 말씀(19:16-30)과, 이어지는 포도원 품꾼의 비유(20:1-16), 그리고 25장의 종말에 관한 비유 말씀들이 청지기적 본문으로 분류되었다. 한편, 이야기체의 본문 가운데서 예수께서 무리를 먹이신 이야기들도 하나님의 공급을 나타내는 내용으로서 청지기적 본문으로 선택되었다(14:15-21; 15:32-38). 누가복음은 소외된 자들, 특히 가난한 사람들에 대한 관심이 두드러진 복음서로 알려져 있고 어떤 비유들은 비유 전체가 청지기직에 대한 교훈을 내포하기도 한다. 누가복음 14:15-24의 큰 잔치의 비유 전체가 초록색으로 표시

된 반면,³⁾ 자비를 베푸는 사마리아인의 비유(10:33-35), 나사로와 부자의 비유(16:19-25), 삭개오의 비유(19:1-2; 8-9)의 경우는 일부 구절만 청지기적 본문에 포함되었다. 비유 말씀 안에 있는 이야기의 경우 어떤 부분을 포함시키고 제외시켜야 할지 원칙이 필요할 것이다.

결론적으로 말해, “청지기직”과 같이 어떤 특정 주제에 관한 구절들을 분류하는 작업은 그 자체로 한계를 가진다고 할 수 있다. 돈과 소유에 연관된 단어들이 나타나는 본문을 찾는다 해도 청지기직과는 관련 없는 본문일 수 있는 반면, 보다 큰 맥락에서 청지기직에 관한 의미를 전달하는 본문이지만 재물에 관한 단어들을 직접 포함하지 않기 때문에 선택에서 제외되는 경우도 있다. 이렇게 편집된 성경을 읽을 때 염두에 둘 점은, 해당 주제의 본문 선택은 주관적일 수 있으며, 분류 과정에 이미 해석이 개입된다는 것이다. 나아가, 어떤 개별 구절이 직접적으로 재물에 관한 언급을 하고 있다고 하더라도 그것을 어떻게 오늘날의 상황 속에서 해석해야 할 것인가 하는 문제가 남는다. 이제 FSB의 중간에 삽입된 성경 공부 자료에서 이러한 부분이 어떻게 다루어지고 있는지를 살펴보기로 한다.

4. 성경 공부 자료 “핵심”(The Core)에 대한 요약과 분석

FSB 중간에 삽입된 “핵심” 성경 공부 자료의 각 부분의 내용은 다음과 같다.

4.1. 서언(First Word)

청지기직에 관한 본문으로 분류된 구절들 가운데 다시 핵심 구절들을 선택하여 주제별로 40일 성경 공부 교재를 구성하는데, 많은 주제들이 태도와 동기의 문제를 다루고 있음을 강조한다. 하나님은 우리의 복지에 대해 관심을 가지고 계시며 우리가 어떻게 재물의 문제를 다루어야 하는지에 대해 실제적 원칙들을 제시해 오셨다는 전제 하에, 재정적 압박을 느끼는 사람들에게 “두려워하지 말라”는 핵심 메시지를 전달한다(사 41:13; 55:8-9; 눅 12:7). 또한 재정 운영에 관한 성경적 지혜를 접할 수 있도록 하는 것이 목적임을 밝힌다.

3) 한편 마태복음의 병행 본문에서는(22:1-10) 오직 두 절만 청지기직에 관한 본문으로 포함되었다.

4.2. 재정적 청지기직에 관한 성경 공부 본문 선택(Financial Stewardship Bible Study Selections)

성경은 오늘날 그리스도인들이 돈에 관한 문제를 다루는 데 있어서도 권위 있는 말씀이다. 성경책에서 청지기직에 관련된 구절로 분류된 본문 가운데 어떤 부분들은 돈과 소유에 관한 태도와 마음의 근본적인 문제들을 다루고 있고, 다른 구절들은 운영의 원칙들에 관한 좀 더 실제적인 내용들이다. 또 다른 구절들에서는 성경의 인물들이 재물과 소유의 문제를 다루는 데 있어 긍정적 혹은 부정적 예를 보여주고 있다. 이 모든 것들을 통해 보다 총체적인 하나님의 관점에 대한 시각들을 얻게 된다.

4.3. 40일 여정(40-Day Journey)

2,000개 이상의 구절 가운데 121개를 골라 18개의 주제 아래 40일 동안의 성경 공부를 구성하였다.⁴⁾ 매 회 성경 공부는 기도, 성경 본문 읽기, 묵상, 응답으로 이루어져 있다. 1일부터 8일의 성경 공부는 하나님의 주권과 공급자 되심을 다룬다. 예를 들어, 그리스도인이 두 주인을 섬길 수 없음을 말하는 본문을 통해(롬 6:16-18; 마 6:24-26), 사탄에 의해 왜곡된 세상의 가치 체계는 우리를 합리화와 자기기만으로 이끈다는 것을 강조한다. 한편, 9-11일의 성경 공부들은 재물 관리에 대한 우리의 책임으로서 “신실함”에 관해 다룬다. 이 신실함은 하나님과 다른 사람들의 재물에 관한 태도에 모두 해당된다. 이렇게 청지기직과 관련하여 하나님의 주권, 그리고 인간의 책임의 중요성을 다룬 뒤, 가장 먼저 등장하는 구체적인 주제는 빛과 빛 보증의 문제이다(12-14). 이어지는 성경 공부들에서는 재정을 관리하는 문제에 있어서 하나님, 배우자, 부모의 조언을 듣는 것의 중요성(16-19), 정직(20-24), 구체(25-28), 노동과 직업(29-31), 휴식(32), 은퇴(33), 저축(34), 투자(35), 도박(36), 유산(37), 만족(38), 세금(39)과 같은 구체적인 문제들을 다룬다. 마지막으로 영원(40)에 관한 주제로 성경 공부를 마친다.

4.4. 재정에 관한 소그룹 토론 안내(Small Group Financial Discussion Guide)

4) 실제로 절의 일부본문이 표기된 부분까지 포함하여 2,590여 절이 초록색으로 표기되었으며, 성경 공부 본문에는 141개의 구절이 사용되었다.

40일 간의 성경 공부 내용을 5일치씩 묶어서 소그룹에서 더 깊은 토론을 할 수 있도록 안내한다. 즉 총 8회의 토론 자료가 있는데, 각 회는 5개의 질문들과 하나의 암송 구절로 구성되어 있다. 하루 성경 공부를 위해 한 문제씩 주어진다 고 보면 된다. 1-5일, 그리고 6-10일의 토론 주제들은 공급자로서 하나님의 주권과 인간의 책임에 대한 것이므로, “왜 당신의 재정에 관한 결정에 있어서 하나님의 뜻을 따라야 하는가”, “하나님께서 당신에게 허락하신 것들을 얻기 위해 왜 순종이 결정적인 요인이 되는가” 등의 질문들을 포함하고 있다. 11-15일의 토론 주제들의 경우, 보살피시는 하나님에 대한 신뢰에 기초하여 다른 사람들과의 관계 속에서 재물의 문제, 특히 빛의 문제를 어떻게 접근하는지를 다룬다. 16-20일의 토론은 재정 운영에 있어 조언을 듣는 것의 중요성을, 그리고 21-25일의 논의는 정직에 관한 문제들을 제기한다. 26-30일의 질문들은 구제에 초점이 맞춰져 있으며, 31-35일의 성경 공부를 위해서는 일과 휴식에 대한 태도, 은퇴를 위한 계획, 장기적인 목표를 위한 투자 등의 질문들이 주어진다. 36-40일의 토론은 도박, 유산, 만족, 세금에 관한 실제적인 질문들을 제공하며, 끝으로 어떻게 유한한 물질들의 한계를 인정하고 영원에 잇대어 살아갈지를 묻는 질문으로 마무리된다.

4.5. 재정적 청지기직 관련 단체(Financial Stewardship Organizations)

하나님의 뜻에 따라 돈을 다루는 방법을 교육하는 8개의 기관과, 관대함에 대한 가르침을 주는 4개 조직의 웹사이트들을 소개한다.

4.6. 주제 색인(Abbreviated Topical Index)

알파벳 순으로 주제에 따른 성경 구절들을 재분류했다. “40일 여정”의 성경 공부에 사용된 구절들과 중복되는 부분이 있지만 반드시 일치하지는 않는다. 색인의 주제들과 각 주제에 해당하는 구절들의 수는 다음과 같다: 예산 집행(3), 만족(6), 충고(6), 빛(3), 기부(15), 하나님의 책임(주권, 통제, 제공, 10), 욕심(6), 정직(14), 빌려주기(5), 생활 방식(4), 소송(3), 인간의 책임(신실함, 순종, 주를 신뢰함, 7), 손해배상(3), 부자들과 부의 소유(12), 저축(3), 세금(2), 가난(13), 일(7).

앞서 재정적 책무에 관한 구절들로 분류된 본문들의 선택이 주관적일 수밖에 없다는 것을 언급했는데, 이 점은 “40일 여정”의 성경 공부 구성, 소그

룹 토론 안내, 주제 색인에서 더 분명하게 나타난다. 이 자료들의 내용 구성에서 첫 번째 전제는, 하나님께서 인간의 삶의 영역 가운데 재정적인 부분에도 깊이 관여하시며, 성경은 이에 대한 구체적인 가르침을 주고 있다는 것이다. 따라서 어떤 청지기적 본문은 하나님께서 빛과 같이 무거운 짐을 지고 있는 자들에게 안식을 주시는 분이라는 내용을 이야기하며, 또 다른 본문들은 “투자는 장기간의 훈련이다”, 또는 “신앙에 굳게 서 있지 않은 자손들에게 유산을 남겨주는 것은 현명한 일이 아니다”라는 실제적인 조언들을 제시한다. 아마 독자들은 성경이 재물과 소유에 관해 이렇듯 많은 구절들을 포함하고 있다는 것에 놀라게 될 것이다. 개인의 하나님과의 관계, 즉 하나님에 대한 확고한 신뢰가 이 모든 구체적 지침들의 근간이 된다. 이 점이 성경적이라는 것에는 이론의 여지가 없다.

그러나 개인 신앙에 있어 청지기직의 중요성을 아무리 강조해도 지나치지 않지만, 돈과 소유의 문제를 개인의 차원에 국한시킬 때, 경제적 삶에 관해 성경에 면면히 흐르고 있는 중요한 사상들을 놓치게 될 가능성도 있다. 예컨대, 레위기 25장의 희년에 관한 말씀들은 그리스도인들의 경제 원리와 운영에 있어 매우 중요한 내용이다. 20-21절의 “만일 너희가 말하기를 우리가 만일 일곱째 해에 심지도 못하고 소출을 거두지도 못하면 우리가 무엇을 먹으리요 하겠으나...”라는 말씀에서 암시되는 것처럼, 본문은 이스라엘 백성을 애굽 땅에서 이끌어내신 여호와 하나님에 대한 절대적인 신뢰를 요구한다. 또 한편, 본문은 땅에 대한, 노동에 대한, 이웃, 특히 속박된 자들과 가난한 자들에 대한 중요한 사회적 명령들을 포함하고 있다. 그런데, FSB는 레위기 25장 전체를 초록색으로 표시했음에도 불구하고, 40일 성경 공부 본문에 “땅은 하나님께 속한 것”이라는 23절, 한 절만을 포함하고 있다. 하나님의 주권에 관한 내용이다. 나아가 주제 색인에서는 “정직”의 제목 아래 “자기 이웃을 속이지 말고 네 하나님을 경외하라”는 내용의 17절 한 구절을 포함한다. 신약의 경우도 마찬가지로, 고린도후서 8-9장 전체가 초록색으로 표시되었지만, 26일의 성경 공부 본문으로 채택된 8:1-5는 가난한 자매 교회를 재정적으로 후원하는 내용이 아닌 “하나님께 자신을 먼저 드리라”는 제목으로 접근된다.

청지기직에 있어 하나님의 주권을 강조한 뒤, 이러한 하나님에 대한 신앙이 개인의 삶을 넘어 공동체적, 사회적 실천에서 어떻게 드러나야 하는 가라는 질문에까지 나아갔다면 좋았을 것이다. 그러나 FSB의 성경 공부와 주제 색인에는 예레미야, 호세아, 아모스, 요엘 등의 어느 구절도 포함시키지 않는다. 즉 사회 경제적 정의에 관련된 예언자들의 외침은 성경 공부와

주제 색인에서 절대적으로 결여되어 있는 반면, 재물에 관한 개인적인 가르침을 이끌어낼 수 있는 잠언 구절들의 경우는 40일 가운데 12일의 성경 공부 본문이며, 40일 동안 다뤄지는 전체 구절 수의 17%를 차지하고 있다. 신약에서 예수께서 “강도의 소굴”이 된 성전을 깨끗하게 하신 이야기 대신, 세금을 납부함으로써 권세 가진 자들에게 복종하라는 내용이 성경 공부, 토론 안내, 그리고 주제 색인에 모두 포함되어 있다.

“가난한 자들”과 “구제”에 해당하는 비교적 많은 구절들이 주제 색인에 포함되어 있을지라도, 경제에 관한 구조적 또는 거시적 관점의 결여는 기부나 가난한 자들에 대한 태도의 문제를 개인의 도덕성 차원에서만 접근하도록 이끈다. “정직”이라는 주제의 경우도 마찬가지이다. 지도자 개인의 올곧음이 큰 사회적 영향력을 끼치는 경우도 있어서 지도자의 정직은 특히 강조되어야 할 부분이다. 하지만 구조적으로 불의한 경제 체제 안에서 살아갈 수밖에 없는 많은 그리스도인들에게 도덕적 정직성(20-21일 성경 공부)이나 상사에게 복종하고 열심히 일할 것(30-31일 성경 공부)에 대한 요구는 단순하게 개인적 노력만으로 해결될 수 없는 사안들인 경우가 많다. 만약, 고용주가 부정직한 관행을 저지르는 것을 알 때 어떻게 처신할 것인가? 오늘날 미취업과 대량 해고로 고통을 겪고 있는 사람들은 일에 관해 어떤 태도를 가질 것인가? 이런 상황에서 “그래도 하나님을 신뢰하라”는 것은 성경의 근본 가르침일 것이다. 그러나 동시에, 그리스도인들은 예수의 가르침을 따라 사람들을 비인간화하고 노예화하는 mammon의 구조적인 파괴력을 직시하고, 성경의 경제 원리에 따른 제도의 변화와 지도자들의 책임 있는 처신에 대해 예언자적 선포를 할 필요가 있다.

5. 나가는 말

FSB가 그리스도인들에게 주는 유익은 분명하다. 하나님께서 우리 삶의 모든 영역, 특히 돈과 소유의 문제에 있어서 주권자로 다스리시는 분이라는 사실을 확실히 함으로써 그리스도인들이 재물을 관리하고 부의 문제에 접근하는 데 있어서 청지기 또는 관리자로서 책임 있는 자세를 가지도록 도전하는 것이다. 또한 성경이 그러한 청지기적 직무를 수행하는 데 있어 귀중하고 풍성한 자원이라는 것을 알려주고 있다.

그러나 어떻게 성경에서 개인과 공동체의 사회적 재화 관리와 경제 원리에 관한 지혜와 통찰력을 얻을지에 대해서는 보다 깊이 있는 신학적 분석

이 필요하고, 이러한 신학적 관점이 본문 선택과 성경 공부 교재 내용에 반영되어야 한다. 특히, 돈과 소유에 관한 성경적 언급을 문자적으로 적용해야 하는 경우가 있지만, 오늘날의 상황 속에 적합하게 해석하여 이해해야 하는 경우도 있다. FSB의 청지기직에 관한 본문 선택과 성경 공부와 토론 주제의 선정은 미국이라는 소비 중심의 자본주의 사회 맥락 속에서 이루어진 것이다. 이 책에서 소개하는 바 청지기직에 대해 교육하는 기관들은 주로 기업들, 최고 경영자들, 경영학교들과 연관되어 있으며, 그리스도인의 재정 관리에 대한 다양한 무료 및 유료 프로그램들을 제공하고 있다. 비록 이들이 하나님의 나라, 하나님의 방법, 성경적 원리, 청지기직, 또는 사역이라는 단어들을 내세우고 있지만, 경영 마인드가 돈, 소유, 부에 대한 신학적 고찰을 대신할 수는 없을 것이다.

하나님께서서는 우리에게 복주시기 원하신다. 그러나 재정적으로 부하고 사회적으로 성공하는 것이 모든 그리스도인들의 현실은 아니다. 그리스도인들은 성경을 읽으며, 재정적 압박에도 불구하고 “두려워 말라”는 하나님의 말씀을 굳게 붙드는 한편, 하나님이 모든 사람에게 맡기신 자원들을 관리하는 데 있어 개인주의적이고 소비적인 태도를 지양하고 공동체와 사회와 자연을 돌보는 청지기직을 추구해야 할 것이다. 이것이 성경적인 “오이코노미아”의 정신이기 때문이다. 보다 폭넓고 비판적인 관점 아래 재정적 청지기직 성경을 읽는다면, 하나님의 공급을 신뢰하는 가운데 그리스도인들에게 요구되는 더 균형 잡힌 재물과 소유에 관한 실천으로 나아갈 수 있지 않을까 생각한다.

<주제어>(Keywords)

하나님의 공급, 돈, 청지기직, 경제 정의, 성경 번역.

God's provision, money, stewardship, economic justice, Bible translation.

(투고 일자: 2014년 8월 6일, 심사 일자: 2014년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2014년 8월 22일)

<부록> 청지기직에 관한 성경 본문, “40일 여정”, 주제 색인에 사용된 구절 수

책 이름	책 별 절 수	청지기직 관련 구절 수 (%)	40일 성경 공부 구절 수	주제 색인 구절 수
창세기	1,533	117(7.6)	5	3
출애굽기	1,213	102(8.4)	5	6
레위기	859	74(8.6)	2	2
민수기	1,288	57(4.4)	0	4
신명기	959	173(18)	0	4
여호수아	658	16(2.4)	0	0
사사기	618	6(1)	0	0
룻기	85	13(15.3)	0	0
사무엘상하	1,505	23(1.5)	0	0
열왕기상하	1,535	84(5.5)	3	0
역대상하	1,764	145(8.2)	2	1
에스라	280	21(7.5)	0	0
느헤미야	406	54(13.3)	0	0
에스더	167	1(0.6)	0	0
욥기	1,070	97(9.1)	0	0
시편	2,461	146(5.9)	8	12
잠언	915	286(31.3)	24	39
전도서	222	37(16.7)	1	1
아가	117	0(0)	0	0
이사야	1,292	54(4.2)	6	3
예레미야	1,364	39(2.9)	0	0
예레미야애가	154	6(3.9)	0	0
에스겔	1,273	46(3.6)	0	2
다니엘	357	8(2.2)	2	1
호세아	197	3(1.5)	0	0
요엘	73	0(0)	0	0
아모스	146	16(11)	0	0
오바다	21	0(0)	0	0
요나	48	0(0)	0	0
미가	105	11(10.5)	0	0
나훔	47	0(0)	0	0
하박국	56	6(10.7)	0	0
스바냐	53	4(7.5)	0	1

책 이름	책 별 절 수	청지기직 관련 구절 수 (%)	40일 성경 공부 구절 수	주제 색인 구절 수
학개	38	16(42.1)	1	0
스가라	211	18(8.5)	0	0
말라기	55	15(27.3)	0	0
마태복음	1,071	181(16.9)	21	17
마가복음	678	78(11.5)	1	4
누가복음	1,151	198(17.2)	8	18
요한복음	879	36(4.1)	2	1
사도행전	1,007	74(7.3)	1	2
로마서	433	36(8.3)	12	7
고린도전후서	694	110(15.9)	9	15
갈라디아서	149	5(3.4)	0	0
에베소서	155	8(5.2)	0	4
빌립보서	104	21(20.2)	11	4
골로새서	95	12(12.6)	4	4
데살로니가 전후서	136	10(7.4)	2	2
디모데전후서	196	45(23)	5	13
디도서	46	7(15.2)	0	0
빌레몬서	25	3(12)	0	0
히브리서	303	18(5.9)	1	1
야고보서	108	29(26.9)	3	1
베드로전후서	166	10(6)	2	0
요한일삼서	132	8(6.1)	0	1
유다서	25	0(0)	0	0
요한계시록	404	9(2.2)	0	3
총합	31,102	2,592(8.3)	141	176

<Abstract>

The Financial Stewardship Bible
(The Contemporary English Version)
(New York: American Bible Society, 2011)

Jin Young Choi
(Colgate Rochester Crozer Divinity School)

The purpose of this article is to provide a critical review of *The Financial Stewardship Bible*(FSB), which was published by American Bible Society in collaboration with a non-profit organization, Compass-Finances God's Way. FSB uses The Contemporary English Version(CEV) translation and highlights in green color over 2,000 verses, which offer perspectives on money and principles of how to handle it. This Bible includes "The Core", which consists of a 40-day Bible Study, a small group discussion guide, and other resources such as a topical index, in the middle of the book. Accordingly, this review discusses: 1) the adaptation of CEV; 2) the selection of the verses that relate to stewardship; and 3) the texts and themes included in "The Core." Since financial matters are a widespread concern for most people today, the use of CEV seems to be a wise decision, considering its accessibility and readability. While highlighting verses related to money and possessions may help people easily find biblical texts dealing with financial issues such as earning, spending, debt, and retirement, the selection itself has limitations in that it lacks consistency. FSB also selects a majority of verses from texts in the form of discourse rather than from narrative passages. Thus it appears that Proverbs has the highest percentage of pertinent verses. Moreover, the Bible Study material also approaches the topics of stewardship as a personal matter, excluding biblical texts and themes that address communal and social concerns about money, possessions, and economic justice. Readers would benefit from reading and using FSB since it affirms that God cares for their lives no matter how serious their financial straits and encourages them to trust in God's provision. Yet a theologically holistic perspective on stewardship, which takes care of all resources God has given us, could overcome an individualist and consumerist tendency in dealing with this important topic of handling finances in faith.

<성경 번역사 자료>

내가 경험한 한글 성경 번역의 뒤안길¹⁾

박창환*

8.15 조국 광복 이전 1943년에 평양신학교에 입학한 나는, 남들이 별로 취미를 느끼지 않는 성경원어(헬라어) 공부에 취미가 있었다. 김덕준 목사(일본 아오야마가꾸인<靑山學院> 출신)가 일본에서 교과서로 사용하던 허들스톤(Huddleston)의 책을 우리말로 번역하여 우리를 가르쳤다. 왜정(倭政) 말기이고, 소위 대동아전쟁이라는 큰 전쟁을 하느라, 대학생들을 근로 봉사라는 명목으로 전쟁을 위한 도구로 사용하던 때이기 때문에 평양신학교 학생들도 뻥질나게 교실을 비우고 비행장을 정비하고, 포탄을 만들고, 소금을 굽는 등에 시간을 보냈다. 결국 학과 공부는 부실할 수밖에 없었다. 그래서 헬라어 과목도 하는 등 마는 등 중단되고 말았다. 그러는 중 나는 아버지의 서가(書架)에서 매첸(Gresham Machen)의 『신약성경 기초 헬라어 교본』(*The New Testament Greek for Beginners*)이라는 책을 발견했다. 아버지가 평양신학교 다니실 때 사용하던 교과서였다. 그 책은 헬라어를 독습을 할 수 있도록 꾸민 것이다. 그래서 나는 얼싸 좋다 생각하면서 혼자서 그 책을 세밀하게 읽으면서 문법을 익히고, 연습문제로 나오는 헬라어를 영어로, 그리고 영어를 헬라어로 번역하는 과제를 꼬박꼬박 다 풀어 나갔다. 결국 초보 헬라어를 마친 셈이다. 남들은 하지 않는 것을 나는 왜 했는지 알 수 없다.

일본이 패전하고 대한민국은 광복의 기쁨을 누리게 되었는데, 한반도는 불행하게도 38선으로 두 동강이 나고, 이북은 공산 치하에 들어가고, 종교 자유가 없어졌기 때문에 황해도 신학생인 나는 아버지의 권유를 받고 38선을 넘어와 서울 역전에 있는 조선신학교에서 학업을 계속하였다. 조선신학

* 장로회신학대학교 명예학장.

1) 이 글은 오랫동안 한글 성서 번역에 여러모로 이바지해 온 박창환 명예학장(1924년생)께서 대한성서공회 번역실의 부탁으로 기고한 글을, 글쓴이의 양해를 얻어 박동현 성경원문연구 소장이 다듬은 것이다. 한글 성서 초기 번역사의 면모를 엿볼 수 있는 자료로 여기에 실는다.

교는 남한 장로회총회가 정식으로 인가한 직영신학교이었다. 1946년 늦은 가을, 조선신학교에 편입한 나는 정대위 목사가 가르치는 헬라어 시간에 들어가 보았다. 헬라어 알파벳에서 시작하여 초보를 가르치고 있었다. 새로 배울 것이 별로 없었다. 그 때 조선신학교 건물은 일본 천리교(天理教)가 쓰던 집들을 불하 받아서 마련한 집들이어서, 학생 기숙사는 전혀 난방이 되지 않는 “다다미” 방들이었다. 나는 새벽 4시 경에 깨어서 담요를 뒤집어 쓰고 신약 원전을 사전에 뒤져가면서 읽기 시작했다. 아버지 서가에서 포켓 헬라어 성경을 발견하여 그것을 가지고 남하했던 것이다. 변변한 사전을 구할 수 없어서 수터(Souter)의 포켓 사전, 즉 의미가 하나 둘밖에 적혀 있지 않는 간단한 사전을 사용할 수밖에 없었다. 아침 식사를 하기 전에 헬라어 성경을 한 장씩 읽기로 결심하고 시작했다. 약 8개월 만에 신약 원전을 한 번 다 읽을 수 있었다. 그렇게 해서 조금씩 자신감을 키워갔다. 그러면서 동시에 히브리어도 독습하기 시작했다. 나의 소망은 신구약 성경을 원어로 읽고 해득할 수 있는 목사가 되겠다는 것이었다.

1948년 6월에 장로회신학교가 신설되면서 제1회 졸업생 25명 중의 하나로 졸업한 나는 모교에서 성경원어(히브리어와 헬라어)와 영어 담당 전임 강사로 임명되어 신학교육에 참여하기 시작했다. 놀라운 하나님의 은총을 입은 것이다. 과도기 한국에 마땅한 교수들이 없었기 때문에 무호동중 리작호(無虎洞中 狸作虎, “호랑이 없는 고을에서 살쥍이가 호랑이 노릇을 한다”)의 격이라고 할까! 자격도 없으면서 큰일을 맡게 된 것이다. 1952년에 미국 유학을 떠날 때 신학교 교장이신 박형룡 박사께서 나더러 이것저것 다 해 오라고 당부하셨다. 그 말을 나는 구약학과 신약학을 다 공부하라는 명령으로 알았다. 한 사람이 그렇게 할 수도 있는 줄 알고 미국에서 공부를 했다. 2년이라는 짧은 기간에 가능한 한 구약학 과목과 신약학 과목을 이것저것 많이 듣고 돌아왔다. 돌아와서 구약학 과목도 가르치고 신약학 과목도 가르치는 동시에 성경 원어도 가르쳤다.

유학에서 돌아온 다음 해인 것 같다. 장로회신학교 졸업생 중에 박 아무개 목사가 있었는데, 그는 어쩌다가 그리스도 교단(Church of Christ) 목사가 되었고, 하루는 나를 찾아와서 제안했다. 자기가 “기독교계”라는 월간지를 내려고 하는데 매호 초두에 성경 새 번역을 실행하겠다는 것이다. 지금까지 읽어오는 낡은 성경 번역(1911년판 구역과 1937년판 『성경개역』)이 젊은이들에게 이해가 되지 않고 따라서 성경을 멀리하는 경향이 있으니, 해방된 조

국에 걸맞게 성경을 새 말로 번역하여 주면 자기의 잡지에 신겠다는 것이었다. 그래서 나는 흔쾌히 허락하고 바울의 옥중 서신을 번역하여 그 잡지에 실기 시작했다. 제2호부터는 김정준 박사의 시편 새 번역이 같이 실렸다. 그러나 불행히도 그 잡지가 제4호로 폐간되고 말았다. 하여간 그렇게 해서 해방 후에 성경 번역이 항간에 시작된 셈이다. 연세대학교의 고병려 교수가 로마서 사역을 낸 것도 그 무렵이었다.

그 무렵에 서울에는 복음동지회라는 친목단체가 활발히 움직이고 있었다. 왜정 시대에 일본에서 신학을 공부한 분들과 여타의 몇몇 친구들이 동지회를 조직하여 정기적으로 모여 친목을 하고 있었다. 그러다가 나와 김정준 박사와 고병려 교수가 성경을 번역한다는 소식을 접한 그들은(김정준 박사는 그 단체의 회원이었다) 자기들도 성경을 번역하기로 결정하고 매 월요일에 모여서 마태복음을 번역하기 시작했다. 자기들 대부분이 일본에서 신학을 공부하면서 헬라어를 다소 공부하였으니까 가능하다고 생각한 것이다. 그러나 그것이 쉬운 일은 아니었다. 그러던 어떤 날 일본에서 공부한 적이 없는 나더러 복음동지회에 가담해 달라고 요청해 왔다. 복음동지회는 대개 기독교장로회와 감리교 출신 엘리트들의 모임이어서 예수교장로회 사람으로서는 이영헌 목사 한 사람이 그 회원으로 되어 있었다. 그 요청을 거부할 이유도 없고 해서 나도 그 모임에 가담했다. 그리고 마태복음을 번역하는 소수 팀의 한 사람이 되어 협력하였다.

바로 그 무렵에 대한성서공회가 항간에서 벌어지고 있는 성경 새 번역 작업에 자극받아 발 벗고 나섰다. 얼마 동안의 준비 단계를 거친 후에 성서공회가 나에게 전담 초역자의 임무를 맡겨주어 1961년에 장로회신학대학에서 강의하면서 동시에 성서공회 전임 번역관의 일을 시작했다.

그 무렵에 복음주의 연합선교회(Team, The Evangelical Alliance Mission)의 가필드(Garfield, 한국 이름 갈필도) 목사²⁾가 집으로 찾아왔다. 그 단체가 얼마 전에 청년찬송가를 발간하여 인기를 얻었기 때문이었던 것 같다. 이번에는 성경을 번역하여 인기를 얻을 욕심이 있었던 것이다. 그러면서 나더러 『신약성서 확장 번역판』(*Amplified New Testament*)³⁾이라는 책을 번역해 달라는 것이었다. 그 책은 한 단어가 가진 여러 가지 의미 중 하나를 택하고 남은 의미들은 괄호에 넣어서 참고하게 하는 식으로 번역된 것이다. 그러나 그 때에는 이미 내가 성서공회 번역관이 되어 있었기 때문에 그 청탁을 거절할 수밖에 없었다.

2) 기독교출판사인 '생명의 말씀사'를 세운 미국 선교사.

3) 미국의 존더반(Zondervan) 출판사에서 1958년에 처음으로 펴낸 신약성서. 원문 번역을 넘어 서서 본문 이해에 도움을 줄 여러 가지 추가 정보를 중괄호와 소괄호에 넣어 제공한다.

종로 2가 대한성서공회 2층에 사무실을 정하고 정용섭 목사를 서기로 삼고 일을 시작했다. 마태복음에서부터 시작하였다. 컴퓨터는 말할 것도 없고 한글 타자기도 보급이 되어 있지 않은 때였기 때문에 나는 대학 노트에다 손으로 적고 수정하고 또 수정하여 지저분한 습작을 정 목사에게 넘기면 그는 타자기로 그 복잡한 나의 글을 펴서 찍어내어 복사해 가지고 위원들에게 배부했다. 위원장은 한국신학대학 교수 전경연이었고, 위원은 감리교신학대학 교수 김철손, 연세대학교 신과대학 교수 이상호, 서울신학대학 교수 박상증(잠시 후에 사퇴)이었다. 매주 월요일에 모여서 나의 원고를 다듬어 나갔다. 국어 담당으로 처음에는 한갑수 선생이 참여했고, 후에 숙명여자대학 교수 임한영, 연세대학교 교수 박영준, 문인 석용원, 김우규 등이 문장을 다듬었다. 최종 단계에서 김재준 교수가 가담한 적도 있다.

나는 초역을 담당하면서 번역의 원칙을 세워야만 했다. 무원칙으로 마구 할 수는 없는 일이 아닌가? 우선 (1) 새 말로 번역하자는 것이었다. (2) 다음은 예수를 “인자”라고 부르는데, 선한문(鮮漢文) 성경을 읽는 사람은 인자(人子)라는 글자를 보고 이해할 수 있지만, 그냥 인자라는 한글만 읽으면 그 뜻을 짐작도 할 수 없다. 그래서 원어의 뜻을 살려서 “사람의 아들”로 번역하겠다는 것이었다. 다음은 (3) 예수님의 말씀을 통상인이 쓰는 보통 말로 표시하자는 것이었다. 즉 일괄적으로 윗사람이 아랫사람에게 하는 말투로 말씀하지 않고 우리가 말하는 식으로 하셨다고 보아 그렇게 표현하자는 것이다. 그 내용이 기독교보에 게재되자 예수교장로회 총회는 나의 제안에 극력 반대하였고, 마산 문창교회 담임목사였던 김 아무개 목사가 주축이 되어 나를 정죄하고, 내가 장로회신학대학에서 교수하는 일을 정지시켰다. 나를 신신학자라고 하고 위험인물로 낙인찍은 것이었다. 그래서 나는 약 1년여 장로회신학대학 교단에 서지 못하였다. 그러나 교수가 부족한 신학교이기에 다시 나를 불러내어 교단에 세웠다.

번역 과정에 웃지 못할 사건들도 있었다. 초역자는 전문적으로 번역에 몰두하며 여러 사전이나 주석들을 참고하면서 최선을 다하여 옳은 번역을 하려고 노력한다. 그러나 월요일마다 모이는 위원들은 집에서 연구하고 나오는 것이 아니고, 내가 만들어낸 것을 즉흥적으로 그들이 아는 지식을 토대로 하여 비평한다. 그들의 말이 옳을 수도 있지만 많은 경우 이치에 맞지 않는 주장을 내세우기도 한다. 그리고 위원들이 저마다 자기 의견을 고집하는 경우도 있다. 결국은 다수결로 작성하는 경우도 있었다. 나는 구약학도 어느 정도 공부한 입장에서 포괄적인 관찰을 해서 판단하였는데, 다른

위원들은 신약학만을 공부한 입장에서 좁은 생각을 가지고 판단함으로 내 생각과는 다른 경우가 종종 있었다. 그러나 나는 한 사람, 위원들은 다수이다 보니, 결국 다수결로 결정하는 수밖에 없었다.

약 4년 동안에 신약성경 초역을 마쳤고 위원회 작업이 약 반년여 더 진행되어 끝났다. 그 후에 교단장들의 모임과 문장위원의 검토 등을 거쳐서 1967년에 『신약전서 새번역』이 빛을 보게 되었다. 그러나 내가 제안한 “사람의 아들”은 여전히 인자(人子)로 남게 되었고, 예수님의 어투도 종전의 것을 답습하고 말았다.

신약 새 번역 작업이 끝난 후 얼마 되지 않았을 때, 천주교 교황청이 각 나라 교구에 그들의 기도서와 성경을 자국말로 번역하고, 자국어로 미사를 드리라는 명령을 내렸다. 한국 천주교 책임자들은 별로 준비가 없는 상태에서 그 명령을 받았기 때문에 자못 당황해 했다. 라틴말로 된 기도서를 한글로 번역하는 일은 별로 어렵지 않지만 성경을 원어에서 새로 번역하는 작업은 그들로서는 불가능한 일이었다. 그래서 대한성서공회에 도움을 청했다. 대한성서공회는 이미 신약 새 번역까지 마친 상태였고, 구약성경을 번역할 수 있는 학자들도 그런대로 확보해 놓았기 때문에 천주교의 협조 요청을 쾌히 승낙하고 공동 작업을하기로 결정했다.

공동 작업에 있어서 먼저 문제가 되는 것은 양측이 사용하는 용어에 있었다. 무엇보다도 하나님을 지칭하는 용어를 어떻게 할 것인가 하는 것이었다. 천주교가 사용해 오던 천주(天主)를 택할 것인가, 개신교가 사용하는 “하나님”을 사용할 것인가, 아니면 제 3의 것을 찾을 것인가? 의논 끝에 “하느님”으로하기로 합의했다. 개신교는 글자의 한 획을 양보한 것이고 천주교는 완전히 양보한 것이다. 다음으로 양 교단이 공통적으로 사용하던 용어는 그대로 쓰고 서로 다를 경우에는 원어의 발음을 따르기로 결정하고 일을 시작했다.

공동 작업이라고는 하지만 사실은 개신교의 힘에 의지하는 상황이었다. 구약성경 번역에 있어서는 천주교가 내놓을 학자가 없었다. 선종완 신부가 대표로 나오고, 개신교에서는 문익환 교수와 곽노순 교수를 비롯하여 몇몇 구약학자가 발탁되었다. 그러나 결국은 선종완 신부와 문익환 교수와 곽노순 교수 3명이 전담하는 작업이 되었다. 그런데 구약성경은 양도 많지만, 새로운 작업이었기 때문에 많은 시간과 노력이 요구되었다.

『공동번역 신약성서』의 경우는 구약의 경우와는 많이 달랐다. 이미 『새번역 신약전서』가 나와 있는 상태였기 때문에 용어를 바꾸는 일과 약간의

변경이면 족하리라는 전제를 가지고 시작했다. 우선 천주교에는 신약학자들이 한 사람도 없었기 때문에 교리를 가르치는 백민관 신부와 김창렬 신부, 라틴어 교수인 허창덕 신부가 위원으로 참여했다. 그래서 그들은 라틴어 번역과 불어 번역을 참고하며 의견을 낼 수 있었다. 개신교 측에서는 이미 초역을 맡았던 나 박창환이 원어 성경을 들고, 그 밖에는 고려대학교 영문학과 교수 김진만(성공회 소속)과 이화여자대학교 영문학과 교수 이근섭(감리교 소속) 교수가 함께했다. 그리고 총 서기로 성서공회를 대표한 정용섭 목사가 수고했다. 주로 서울 성북구 혜화동에 있는 천주교 신학교 백민관 신부 사무실에서 작업이 진행되었고, 경북 왜관에 있는 베네딕틴 수도원, 서울 정동에 있는 프란체스코 수도원 등에서도 작업을 했다.

『공동번역』의 특색은 번역의 원칙을 달리 했다는 점이다. 대만 타이중(臺中) 동해(東海) 대학에서 열렸던 성경번역자 세미나에 우리 번역 팀이 같이 가서 나이다(Eugene Nida)라는 학자의 강의를 듣고, 그가 주장하는 원칙 즉 의미의 동등성(Dynamic Equivalence)을 찾아서 옮겨야 한다는 원칙을 배웠다. 즉 자구역(字句譯)이 아니라 의역(意譯)을 해야 한다는 것이다. 결국 한글 『공동번역』 성경은 자구역이 아니라 의역이어서 독자가 쉽게 성경의 의미를 알 수 있다는 말이 된다.

『공동번역 신약성서』는 2년의 작업으로 끝났다. 그리하여 1971년 봄 부활절에 인쇄되었다. 초판 30,000권이 단번에 다 팔려나갔다. 그 대부분을 천주교 교인들이 샀다고 한다. 그만큼 천주교인들이 하나님의 말씀에 굽주렸던 것으로 보인다. 그 후 천주교의 교인수가 급속히 늘어난 것은 『공동번역』이 나온 후에 그들이 성경공부를 조직적으로 하고 있기 때문이라고 해도 과언이 아니다.

나는 『공동번역 신약성서』가 나오는 것을 본 후 인도네시아 선교를 위해서 3년 동안 고국을 떠나 있었다. 3년 후에 돌아왔을 때 성서공회가 나를 불렀다. 신약 공동번역이 항간에 나돌자 문장이 서툴다는 여론이 생겼기 때문에, 어떤 시인에게 맡겨 문장을 다듬게 해서 이제 다시 인쇄하려는 참이라고 하면서, 그 수정본을 다시 검토해 달라고 내게 부탁했다. 그래서 검토한 결과, 그 시인이 문장을 다듬는 가운데 원문의 뜻에서 벗어나는 글로 바꾼 부분이 너무도 많았다. 그래서 그것을 다시 다듬는 데 2년이라는 시간이 흘렀다. 그리고 그것을 다시 문장가에게 보내고 또 다시 검토하고 하면 시간만 많이 걸릴 것이기에, 나의 선에서 끝나도록 전권을 가지고 수정작업을 했다. 신구약 『공동번역』이 1977년에 완성되었다. 그런데 “성경”이라 하지 않고 “성서”라 이름한 것이 자못 아쉽다. 이는 일본에서 공부하고 돌아

오신 분들의 영향을 받은 것이 아닌가 생각한다.⁴⁾

2001년에 나는 모스크바 장로회신학대학 학장 직(職) 5년의 사역(使役)을 끝내고 시카고로 돌아오면서 몇 가지 계획을 구상했다. 그 때 내 나이가 75세이였기에, 앞으로 얼마를 살든지, 남은 시간에, 아직 못 다한 나의 사사로운 계획들을 이루어보려는 것이었다. 그 첫째가 나의 신약성경 사역(私譯)을 내보자는 것이었다. 그래서 몇 년 동안의 노력 끝에 탈고를 하고, 우여곡절 끝에 코리아엠마오 출판사를 통하여 2007년 5월에 출판하기에 이르렀다. 그러나 여러 면에서 손을 보아야 할 것이 있어서 다시 최춘혁 목사가 다듬어 2008년 5월에 재판을 내었다. 그 후에 나의 제자들이, 한들출판사 정덕주 목사를 통하여 나의 글 전집 10권을 내면서 그 첫 권으로 나의 신약성경 사역을 다시 다듬어서 실었다. 그것이 2012년 6월이었다. 성경을 출판한다는 것이 그렇게 어렵다는 것을 실감하게 된다. 제아무리 잘한다고 해도 사람의 지식이나 경험은 제한되어 있어서 결코 완전한 것을 만들 수는 없는 법이다. 한 세대에 한 번씩은 성경의 개역이 나와야 한다는 것이 상식이다. 언어도 변하고 인간과 그 문화가 다 같이 변하기 때문이다.

4) 글 다듬은 이의 주: ‘성경’과 ‘성서’는 한국 중국 일본 세 나라에서 모두 함께 사용되어 왔다. 중국에서는 모리슨역 『신천성서』(神天聖書)(신약 1814년, 구약 1823년) 이후로 전반적으로 ‘성서’ 또는 ‘구신약전서’ 등이 널리 사용되었고, 1904년 이후 화합본(Union Version)에서 ‘성경’을 책명으로 사용하면서 ‘성경’이 일반적으로 쓰이기 시작했다. 한자문화권에서 성서 사업을 주도하던 ‘미국성서공회’ ‘영국성서공회’ 등은 ‘성서’라는 이름을 공회의 공식 이름에 써 왔다. 한국 중국 일본에서는 성경의 책명으로는 ‘신약전서’, ‘구약전서’, ‘구신약전서’ (또는 ‘신구약전서’), ‘성경전서’라는 이름을 오늘날까지 계속해서 써오고 있다. 일본에서는 『구어역 성서』(1955)가 출간된 이후 ‘성서’가 널리 쓰이고 있다.