

Journal of Biblical Text Research. Vol. 36.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; April 2015

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] A Proposal on Korean Translations of Cultic Terms in the Book of Leviticus
----- Se Young Roh / 7
- [Kor.] A Proposal for a New Translation of Joshua 1:8: Activity or Meditation
----- Kyunggoo Min / 30
- [Kor.] A Study on the Theological Significance of Psalm 128 ----- Chang Joo Kim / 51
- [Kor.] Chinese Classics in the Book of Proverbs of the Chinese Delegates' Version(1854)
----- Hwan-Jin Yi / 80
- [Kor.] Theological and Symbolic Meaning of Deep Sleep(תִּרְדָּמָה) - Sun-Jong Kim / 99
- [Kor.] 4QPseudo-Ezekiel: A Reinterpretation of the Ezekielian Tradition
----- Yoon Kyung Lee / 116
- [Kor.] Costumes of Ancient Israel with Emphasis on Clothes Worn
during the Old Testament Times ----- MiYoung Im / 135
- [Kor.] The Meaning of κρίνοντες in Matthew 19:28 ----- Tae Sub Kim / 165
- [Kor.] A Critical Review on the *Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece*,
28th Edition with Korean Foreword ----- Kyoung-Shik Min / 187
- [Kor.] The Right Understanding and Translation of תַּרְעֵמָה, λέπρα, λεπρός
----- Yoonjong Yoo / 206
- [Kor.] Study on the Translation of ‘神(かみ)’ in Early Japanese Protestantism in Relation to
the ‘Term Question’ Debate in Early Chinese Protestantism ----- Yerem Hwang / 231
- [Eng.] Did Jeroboam Participate in the Shechem Assembly?: The Portrait of Jeroboam
in Three Different Traditions (1 Kgs 11:26-12:24; 3 Kgdms 11:26-12:24; 12:24a-z)
----- Dong-Hyuk Kim / 252
- [Eng.] Present or Future Eschatology in Psalm 96 in the Light of Deutero-Isaiah
----- Florian Förg / 269
- [Eng.] Translation and Engagement: Reclaiming Philemon for the Emancipatory Movement
----- Marlon Winedt / 285

• Translated Paper •

- [Kor.] Erneute Durchsicht der Lutherbibel: Probleme, Grundsätze, Ergebnisse
und offene Fragen ----- Christoph Kähler (Eun-Geol Lyu, trans.) / 311

• Book Review •

- [Kor.] *Die Menschen der Bibel: Ein illustriertes Lexikon der Heiligen Schrift*
(Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014) ----- Donghyun Park / 331
- [Kor.] *In the Steps of Jesus: An Illustrated Guide to the Places of the Holy Land*
(Peter Walker, Oxford: Lion Hudson, 2006) ----- Cheol-Won Yoon / 354

레위기에 나타난 중요한 제의적 용어의 우리말 번역에 대한 제언

— 핫타트, 아삼, 트누파, 트루마 —

노세영*

1. 들어가는 말

레위기를 번역함에 있어서 제사와 관련된 여러 가지 중요한 신학적인 용어들이 나타난다. 때로 이런 용어들은 전통적으로 번역된 것을 단순히 사용함으로써 본문의 의미를 명확하게 알게 하는 데 방해가 되는 경우가 적지 않다. 이와 관련하여 전무용은 성서 안에 나타나는 중국어 차용어가 적지 않게 우리말 성경에 그대로 사용되고 있음을 지적하면서 순수한 우리말로 번역하는 것을 제안하였다. 특별히 우리말 번역 성경들 중에서 사용되는 제의적 용어들은 여전히 중국어 차용어를 사용하고 있고 이에 대하여 크게 문제가 없는 듯 한국교회가 사용하고 있음을 지적하였다.¹⁾ 이러한 지적은 매우 적절하다. 그러나 비단 중국어 차용어를 어떻게 우리말로 번역하는가에 대한 문제에 머물러 있지 않으며 그 용어들의 본뜻이 정확하게 번역되었는가를 살펴보는 일은 더 중요하다고 할 수 있다. 따라서 레위기에 나타난 이런 신학적이며 제의적 용어들을 우리말로 어떻게 번역해야 하는가 하는 문제는 매우 중요하다. 이 소고에서는 지면상 레위기에 나타난 모든 번역상의 문제를 다루지는 못한다. 다만 레위기에 나타난 제사제도 및 그 신학과 관련하여 중요한 제의적 용어들에 대하여 논의하고자 한다.

2. תָּטַף (핫타트 — 레 4:3, 14, 20, 21 등)

‘תָּטַף’는 ‘죄를 짓다’ 혹은 ‘잘못을 범하다’ 등의 뜻을 가진 Qal형 ‘טָפַף’

* Drew University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 신학전문대학원 구약학 교수. syroh@stu.ac.kr. 이 논문은 서울신학대학교 2014학년도 연구년의 연구비 지원에 의한 논문임.

1) 전무용, “그리스도교 용어와 한자어에서 빌려온 용어”, 『신학비평』 51 (2013), 68.

에서 파생된 명사로서 기본적으로 ‘죄’ 혹은 ‘반역, 거역’ 등을 의미한다(출 32:30-32; 레 16:16).²⁾ ‘חַטָּאת’은 초기에는 어떤 관계성 속에서 발생하는 범죄를 의미하였지만 나중에는 개인적인 책임감과 관련된 범죄의 의미로 확장되었다.³⁾ 그렇지만 에스겔 40-48장과 레위기를 비롯한 제사와 관련된 본문에서는 이 단어가 단순히 ‘죄’로 번역되지 않고 많은 부분에서 ‘속죄제물(sin offering)’로 번역된다. 이런 점에서 볼 때 ‘חַטָּאת’은 두 가지 의미를 갖고 있다고 여겨져 왔다. 첫째는 일반적으로 ‘죄’의 의미이고 다른 하나는 ‘속죄제물’의 의미이다. 따라서 문맥에 따라 이 두 가지 의미 가운데 하나를 선택하여 번역해 왔다. 이 소고에서는 ‘죄’를 의미하는 본문을 다루기보다는 ‘חַטָּאת’을 제사와 관련하여⁴⁾ 번역할 때 과연 ‘속죄제물’로 번역하는 것이 옳은가에 대한 문제를 다루고자 한다.

‘חַטָּאת’을 전통적으로 ‘속죄제’로 번역하는 데는 두 가지 중요한 이유가 있다고 여겨진다. 첫째는 앞에서 소개한 바와 같이 ‘חַטָּאת’이 ‘חַטָּא’에서 파생되어 그 의미가 ‘죄’를 담고 있을 뿐만 아니라 특히 ‘חַטָּאת’ 제사에 대한 규례인 레위기 4장 1절-5장 13절에서 ‘חַטָּאת’ 제사의 목적이 사람의 죄를 완전히 없애고 용서하는 데 있다고 생각한 점이다(레 4:20, 26, 31, 35, 등).⁵⁾ 둘째 이유는 레위기 4장 1절-5장 13절에서 각각의 ‘חַטָּאת’ 제사는 그 기능을 표현하는(주로 ‘속죄하다’라는 말로 번역된) ‘כִּפֵּר’와 함께 쓰이기 때문이다.⁶⁾ 기본적으로 이러한 이해로 인하여 대부분의 우리말 번역 성경에서는 모두 ‘속죄제’라는 의미로 번역하고 있다. 『개역한글』, 『개역개정』, 『표준새번역』, 『새번역』 등에서는 ‘속죄제물’ 혹은 ‘속죄제’라는 말로 번역하고 있지만 흥미롭게도 『공동번역』과 그 개정판에서는 대체로 다른 번역 성경들과 같은 단어를 사용하면서도 일부 구절에서 ‘속죄제’ 혹은 ‘속죄제물’이란 단어를 쓰지 않고 단순히 ‘죄를 벗겨주는 제사’ 등의 의미로 번역하고 있다(레 4:3, 21 등). 또한 대부분의 영어 성경에서도 ‘sin offering’으로 번역되고 있다(NRSV, NJPS, NKJV, NASB, NEB 등). 특히 우리말 성경에서 ‘속죄

2) ‘하타’와 ‘하타트’의 의미에 관한 자세한 논의는 다음의 책을 보라: Nobuyoshi Kiuchi, *A Study of Ḥātā’ and Ḥaṭṭā’ in Leviticus 4-5*, Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).

3) K. Koch, “chata, חַטָּאת”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (이하 TDOT) 4 (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 312.

4) ‘חַטָּאת’이라는 말에는 제사 혹은 제물이라는 의미가 포함되어 있으나 여기에서는 그 의미를 더 명확하게 하기 위하여 ‘제사’ 혹은 ‘제물’이라는 말을 첨가하여 사용한다.

5) K. Koch, “chata, חַטָּאת”, 316.

6) N. Kiuchi, *Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*, JSOTSupp 56 (Sheffield: JSOT Press, 1987), 11.

제'라고 번역하는 데는 초기 선교사들에 의하여 영어성경을 중국어로 번역할 때 사용한 용어가 20세기 초 한국어 성경을 번역하면서 당시 지식인들을 위하여 한자어를 그대로 차용했을 가능성을 배제할 수 없다.) 결국 'תָּאָחַת'를 한자어인 '속죄제'로 번역함으로써 교회에서는 '속죄(贖罪)'를 한자어의 의미에 따라 "재물을 바치고 죄를 면제받다"⁸⁾라는 의미로 이해하여 '속죄제(贖罪祭)'를 "하나님에게 지은 죄를 속죄하려고 드리는 제사"라는 의미로 해석하여 왔다.

그러나 과연 'תָּאָחַת'를 '속죄제'로 번역하는 것이 옳은 것일까? 'תָּאָחַת' 제사의 기능을 표현하는 'כָּפַר'를 '속죄하다'로 이해하는 것은 정당한 것일까? 레위기 4장 1절-5장 13절에 나오는 'תָּאָחַת' 제사가 사람의 죄를 용서하고 속죄하는 기능만을 하는 것일까? 레위기를 비롯하여 다른 본문에 나오는 'תָּאָחַת' 제사는 어떤 목적으로 드러지는 것일까? 이에 대하여 모랄디(L. Moraldi)는 '속죄하다'라는 법적인 용어는 'תָּאָחַת' 제사의 기능을 설명하기에 적합하지 않으며 오히려 정화의 기능을 갖고 있다고 주장한다(민 19:9, 17; 31:23).⁹⁾ 제임스 바(James Barr)도 그의 논문에서 'תָּאָחַת' 제사는 실제적으로 죄와 관련이 없고 피엘형인 'אָחַת'와 관계가 있기 때문에 '정결하게 하다' 혹은 '깨끗하게 하다'로 이해해야 한다고 주장하면서 '속죄제'라는 용어 보다는 '정결제물/제사(purification offering)'¹⁰⁾라고 번역하는 것이 더 적합하다고 제안하였다.¹¹⁾ 그 후 밀그롬(J. Milgrom)도 다음 몇 가지 이유를 들어 'תָּאָחַת'는 적어도 제의적 상황에서 '죄'의 개념과 관련을 갖지 않고 있기 때문에 '속죄제(sin offering)'라는 번역보다는 아래와 같은 근거를 들어 '정화제물/제사(purification offering)'라고 번역해야 한다고 주장한다. 첫째로 'תָּאָחַת' 제사의 대상은 죄와는 상관없이 있는 사람이나 사물이라는 점이다. 곧 'תָּאָחַת' 제사를 드려야 하는 산모에 대한 규례(레 12), 나실인으로서 구별한 날이 다 끝난 후 드리는 제사에 대한 규례(민 6), 처음 번제단을 거룩하게 하는 규례(레 8:15) 등을 보면 일반적으로 이해하는 '죄'라는 의미와는 전혀 상관이 없이 'תָּאָחַת' 제사를 드린다는 점이다. 둘째로 문법적인 면에

7) 전무용, "그리스도교 용어와 한자어에서 빌려온 용어", 65.

8) 東亞出版社 漢韓大辭典 辭書部, 『漢韓大辭典』(서울: 東亞出版社, 1963), 1352.

9) L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testament* (Rome; Pontificio Instituto Biblico, 1956), 154; N. Kiuchi, *Purification Offering in the Priestly Literature*, 13에서 재인용.

10) 우리말 번역에서 제사 혹은 제물로 제안하는 것은 그 문맥에 따라 제사 혹은 제물로 이해할 수 있기 때문이다.

11) James Barr, "Sacrifice and Offering", F. C. Grant and H. Rowley, 2nd eds., *Dictionary of the Bible* (New York: Charles Scribner's Sons, 1963), 874.

서 ‘טָטַף’의 동사형은 “죄를 행하다”, “죄를 짓다”의 의미를 가진 단순능동형의 칼(Qal)형인 ‘טָטַף’에서 온 것이 아니라 ‘깨끗하게 하다, 오염을 제거하다’의 의미를 가진 강세형 피엘(Piel)형인 ‘טָטַף’에서 온 것이기 때문에 ‘속죄제’로 번역하는 것은 언어학적 입장에서 정당하지 않음을 주장한다(예, 레 8:15; 겔 43:22, 26; 시 51:9 등). 셋째로 민수기 8장 7절에 따르면 “속죄(טָטַף)의 물”은 죄를 제거하는 기능이 아닌 정결하게 하는 기능을 갖고 있다고 주장하였다.¹²⁾ 위의 학자들의 주장은 ‘טָטַף’를 속죄제로 번역한 것이 ‘טָטַף’ 제사의 의미와 기능을 정확하게 표현한 것이 아니라는 점을 알게 하였을 뿐만 아니라 ‘טָטַף’ 제사의 기능이 무엇인지에 대하여 생각하게 하였다. 그 이후 웬햄(Gordon J. Wenham)과 하틀리(John E. Hartley)와 같은 학자들은 자신들의 주석에서 밀그롬의 이러한 견해를 따라 ‘정화제물/제사 (purification offering)’라고 번역하는 것이 옳다고 제안하였다.¹³⁾ 이러한 학자들의 견해들을 통하여 ‘טָטַף’ 제사가 단순히 죄를 없애는 것이 아닌 부정한 상태와 관련되어 드리는 제사임을 알게 된다.

그렇다면 ‘정화제물/제사’라는 번역이 ‘טָטַף’ 제사의 기능과 목적을 정확하게 표현한 것일까? 이를 위하여 두 가지를 간략하게 논의할 필요가 있다. 첫째는 ‘טָטַף’ 제사의 기능과 목적이 과연 무엇일까에 대한 것이고 둘째는 ‘טָטַף’ 제사의 본문에서 항상 등장하는 ‘כִּפֶּר’는 무엇을 의미하는 것일까에 대한 것이다. 첫째 질문에 대한 논의를 위해 우선 밀그롬의 견해를 다시 살펴볼 필요가 있다. 밀그롬은 기본적으로 ‘טָטַף’ 제사의 기능을 성막을 중심으로 성막 안에 있는 물건들을 정화하는 것이라고 이해한다. 곧 사람의 죄를 제거한다든가 혹은 사람을 거룩하게 하는 것이 아니라는 말이다. 그것은 ‘טָטַף’ 제물의 피는 사람에게 직접적으로 뿌려지는 일이 없으며 다만 어떤 장소나 물건에게만 뿌려진다는 점에 근거한다.¹⁴⁾ 이러한 근거 위에서 밀그롬은 ‘טָטַף’ 제사가 죄를 제거하는, 즉 속죄하는 기능을 갖고 있다고 말하는 아래의 두 학자에 대하여 비평한다. 하나는 레위기 10:17에서 말한 ‘שָׂרֵף אֶת-עֲוֹנוֹ’은 이스라엘의 죄를 제거하기 위해서 제사장이 ‘טָטַף’ 제물의 고기를 먹어야 하는 것으로 해석한 카우프만(Yehezkel Kaufmann)의 견해이다.¹⁵⁾ 밀그

12) J. Milgrom, “Sin-Offering or Purification Offering”, *Vetus Testamentum* (이하 VT) (1971), 237; J. Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 3 (New York: Doubleday, 1991), 253.

13) ‘טָטַף’ 제사에 대한 번역과 그 기능에 대한 간략한 연구사는 다음의 글을 보라: N. Kiuchi, *Purification Offering in the Priestly Literature*, 11-16.

14) J. Milgrom, “Atonement in the OT”, *Interpreter's Dictionary of the Bible* (이하 IDB) *Supplementary volume* (Nashville: Abingdon, 1976), 78-79; J. Milgrom, “kipper”, *Encyclopedia Judaica* 10 (1971), 1039.

롬에 의하면 레위기 10:17의 문구는 ‘죄를 제거하다’가 아니라 다른 본문(출 28:43; 레 5:1, 17; 17:16; 민 18:1, 22; 30:16)과 비교하여 볼 때 ‘책임을 지다’로 번역해야 한다고 주장하였다.¹⁶⁾ 또 다른 견해는 제사장이 바친 ‘תאֲחֶזֶק’ 제물은 “오염으로부터 성소와 그 안에서 일하는 제사장직을 보호하기 위함”이라면 일반 백성들이 바쳐서 제사장이 먹는 ‘תאֲחֶזֶק’ 제물은 “한 개인이나 공동체가 범한 어떤 죄를 속죄하기 위함”이라고 주장한 레빈(B. A. Levine)의 견해이다.¹⁷⁾ 밀그롬은 속죄일에 드리는 숫염소나 레위기 4:13-21에서 수송아지는 제사장이 먹는 것이 아님에도 불구하고 백성들에 의하여 바쳐진 것이라는 점을 들어 ‘תאֲחֶזֶק’ 제물을 바치는 주체에 의하여 구별하는 것을 비평한다. 그는 제사장이 먹는 ‘תאֲחֶזֶק’ 제물이 죄로 인한 것이라기보다는 죄와는 관련이 없는 부정(레 12장의 산모의 경우) 때문에 드러지는 것이라는 점을 강조한다. 따라서 성소 안으로 가지고 들어가는 ‘תאֲחֶזֶק’ 제물과 성막 뜰에 있는 번제단에 피의 의식을 행하는 ‘תאֲחֶזֶק’ 제물로 구별해야 하며 이 두 종류의 ‘תאֲחֶזֶק’ 제물은 모두 성막을 정화하는 것이라고 주장한다.

밀그롬의 견해로부터 ‘תאֲחֶזֶק’ 제사가 성막을 정화하는 기능을 갖고 있다는 점을 알게 된 점은 분명하더라도 그의 견해 또한 ‘תאֲחֶזֶק’의 기능을 전부 설명한 것이라고 보기에는 어렵다. 과연 레위기 10:17의 ‘תאֲחֶזֶק אֲשַׁן’을 ‘책임’을 지다’라는 말로 번역이 가능한가에 대한 문제이다. 적어도 구약에서 ‘תאֲחֶזֶק’은 ‘죄’를 의미하는 일반적인 단어이며 ‘책임’을 의미하는 중립적 용어로 보기는 어렵기 때문이다.¹⁸⁾ 또한 밀그롬이 말한 것처럼 ‘תאֲחֶזֶק’ 제물의 피를 성소 안으로 가지고 들어가는 것과 번제단에서만 사용하는 것으로 구별하는 것은 정당하다고 하더라도 번제단에서만 사용하는 ‘תאֲחֶזֶק’ 제물의 고기를 먹는 행위가 죄와는 상관이 없다는 주장은 문제가 있어 보인다. 왜냐하면 ‘תאֲחֶזֶק’ 제사가 제의적 부정을 의미하는 경우에만 드러지는 것이 아니기 때문이다. 레위기 4:22-5:13에서 백성의 지도자나 한 개인이 죄를 지었을 때에 드리는 ‘תאֲחֶזֶק’ 제사는 단순한 제의적 부정을 말하는 것이 아니라 하나님의 명령을 어긴 것에 대한 죄(תאֲחֶזֶק)를 말하고 있다(레 4:22-23, 27-28; 5:1, 4). 또한 이 경우에 ‘תאֲחֶזֶק’ 제사를 드린 사람은 용서를 받게 된다는 점(레 4:31, 35; 5:10, 13)은 죄의 용서 혹은 죄의 제거와도 깊은 관련이 있다고 할 수 있다. 더욱이 레위기 16장의 속죄일에 드리는 살아있는 ‘תאֲחֶזֶק’

15) Y. Kaufmann, *Tôl'dôt hâ "mûnâ hayyisr'êlît I* (Dvir: Tel-Aviv, 1938), 568-569; J. Milgrom, "Two Kinds of תאֲחֶזֶק", *VT* 26 (1976), 333에서 재인용.

16) J. Milgrom, "Two Kinds of תאֲחֶזֶק", 333.

17) B. A. Levine, *In the Presence of the Lord* (Leiden: E. J. Brill, 1974), 103-104.

18) N. Kiuchi, *Purification Offering in the Priestly Literature*, 50.

제물의 경우에는 죄를 전가하여 이스라엘의 진영에서 죄를 제거하기 위해 광야에 있는 아사셀에게 보낸다는 점은 ‘חֲטָאת’ 제사가 단순히 성막을 정결하는 것에 제한된 것이 아니라는 점을 보여준다. 따라서 ‘חֲטָאת’ 제사는 성막을 정결하게 하는 것이기도 하지만 백성들의 죄를 제거하고 용서하는 기능을 갖고 있다고 할 수 있다.

‘חֲטָאת’ 제사의 기능과 목적을 이해하기 위한 두 번째 논의는 ‘חֲטָאת’ 제사를 다루는 본문에서 항상 나타나는 ‘כִּפָּר’의 의미에 대한 문제이다. 대부분의 학자들은 ‘כִּפָּר’가 ‘חֲטָאת’ 제사의 목적을 나타내는 용어라는 점에는 이견이 없는 듯하다. 그러나 ‘כִּפָּר’가 정확하게 무엇을 의미하는지에 대하여는 논란이 있어 왔다.¹⁹⁾ 여기에서는 이를 전체적으로 다루지는 못하지만 밀그롬의 견해를 비평함으로써 ‘חֲטָאת’ 제사의 상황에서 ‘כִּפָּר’의 의미를 간략하게 소개하고자 한다. 밀그롬은 기본적으로 ‘חֲטָאת’ 제물의 피는 성소나 그에 따른 부속물에만 뿌려질 뿐 사람에게에는 뿌려지지 않는다는 점과 ‘כִּפָּר’는 오직 장소나 물체만을 그 직접목적어로 갖는다는 점에서부터 출발한다.²⁰⁾ 따라서 ‘כִּפָּר’는 피의 의식과 관련이 있으며 피의 의식은 ‘כִּפָּר’ 의식의 목적과 의미가 된다는 것이다. 따라서 사람이 ‘כִּפָּר’의 간접목적어가 되는 것은 성소를 정화함으로써 사람이 그 수혜를 입는 것이라고 이해하였다.²¹⁾ 이런 점에서 속죄일에 죽이는 ‘חֲטָאת’ 제물은 성소를 정화하기 위함이라면 살아서 아사셀에게 보내는 염소는 사람의 죄를 깨끗케 하기 위함이라고 여긴다.²²⁾ 이러한 밀그롬의 견해는 ‘כִּפָּר’를 피의 의식에 제한시키는 약점을 갖게 된다. 한편 키우치(Nobuyoshi Kiuchi)는 ‘כִּפָּר’와 함께 쓰이는 동사들(חָטָא, טָהַר, וְסָלַח)이 ‘כִּפָּר’의 의미를 규정한다고 주장하면서 ‘כִּפָּר’는 단순히 피의 의식에 제한되는 것이 아니라 ‘용서를 받는 것, 깨끗하게 하는 것’, ‘정결하게 하는 것’, ‘죄를 담당하는 것’, ‘거룩하게 하는 것’을 다 포함하는 개념이라고 주장한다.²³⁾ 아마도 키우치의 견해는 정당하다고 보인다.²⁴⁾ 이러한 이해는 레위기가 말하는 거룩에서도 발견된다. 적어도 레위기에 있어서 거룩은 일반적인 것의 반대 개념이며 일반적인 것은 다시 정한 것과 부정한 것으로 구별된다(레 10:10). 이렇게 부정한 것, 정결한 것, 거룩한 것으로

19) ‘חֲטָאת’ 제사에 나타나는 ‘כִּפָּר’의 의미에 대한 논의에 대하여는 다음의 논문을 보라: 노세영, “죽이는 속죄제물에서 kipper 의미의 연구”, 『구약논단』 19 (2005), 31-52.

20) J. Milgrom, “Atonement in the OT”, 78-9; J. Milgrom, “kipper”, 1039.

21) J. Milgrom, “kipper”, 1039-1040.

22) J. Milgrom, “Day of Atonement as Annual Day of Purgation in Temple Times”, *Encyclopedia Judaica* 5 (1971), 1384.

23) N. Kiuchi, *Purification Offering in the Priestly Literature*, 19.

24) 노세영, “죽이는 속죄제물에서 kipper 의미의 연구”, 31-52.

구별하는 것은 이스라엘 백성들을 향한 하나님의 명령이다. 이런 점에서 볼 때 ‘תאֲחֻזָּה’ 제사는 사람에게 있어서는 윤리적인 죄로부터의 용서(레 4:1-5:13), 제의적 부정으로부터의 정결(레 12장), 사람의 윤리적인 죄와 제의적 부정으로 인한 지성소, 성소, 번제단의 부정함으로부터의 정결함과 거룩함을 이루기 위한 기능(레 16:16-19) 등을 모두 갖고 있음을 알 수 있다(레 16:33). 결과적으로 ‘תאֲחֻזָּה’ 제사를 드리는 것의 최종적인 목적은 정결을 넘어서서 거룩한 공동체를 만드는 것이다(레 11:44-45; 19:2). 레위기 신학에서 이스라엘의 구원을 이루기 위해서는 반드시 하나님이 이스라엘 공동체에 임재하여야 하며 하나님의 임재는 거룩한 상태에서 가능하다라는 것은 모든 학자들이 공감한다. 이러한 거룩한 공동체를 만들기 위하여 ‘תאֲחֻזָּה’ 제사가 드려진다는 점이다. 단순히 부정으로부터 정결하게 되는 것에서 그치는 것이 아니라 더 나아가서는 거룩하게 되어야 한다는 당위성은 ‘תאֲחֻזָּה’ 제사가 거룩하게 되는 데까지 이르게 하는 제사임을 말해주는 것이라 할 수 있다. 여기에서의 거룩이란 ‘תאֲחֻזָּה’ 제사를 통하여 윤리적인 죄로 인한 부정이나 제의적인 부정에서부터 정결해지는 단계를 거치지 않고 바로 거룩한 상태로 이른다는 것을 의미하는 것은 아니다. 앞에서 논의한 바와 같이 오히려 죄를 용서하는 것, 정결(purification), 거룩(sanctification)을 모두 포함하는 것으로 이해해야 한다고 말한다. 만약에 이런 견해가 옳다면 전통적인 견해처럼 ‘תאֲחֻזָּה’를 ‘속죄제’로 이해한다거나 좀 더 나은 견해이기는 하지만 ‘정화제물/제사(purification offering)’라고 번역하는 것은 그 기능을 보다 축소하는 것이 아닐까? 오히려 ‘תאֲחֻזָּה’ 제사의 최종적인 목적인 사람과 성막이 거룩함에 이르는 것을 표현하는 ‘성화제물/제사(sanctification offering)’²⁵⁾라고 하는 것이 더 적절한 것으로 보인다.

3. מִשְׁכָּה (아삼 — 레 5:15, 16, 18, 19 등)

‘מִשְׁכָּה’는 대부분의 우리말 성경(개역한글, 개역개정, 표준새번역, 새번역)에서는 중국어로부터 차용된 것으로 여겨지는 ‘속건제사/제물’로, 『공동번역』과 『공동개정』에서는 ‘면죄제물/제사’로, 한국천주교중앙협의회에서 2005년도에 출판된 『성경』에서는 ‘보상제물’로, 많은 영어 성경(NRSV,

25) 위의 각주 10)에서 말한 바와 같이 그 문맥에 따라 제사 전체를 의미하는 성화제사 혹은 제물로 제한하여 번역할 수 있기 때문에 이 두 단어를 함께 표현하였다. 또한 이런 표현은 아삼(배상제물/제사)의 경우에도 같이 적용하였다.

NJPS, NASV, NEB 등)에서는 ‘guilt offering’으로, KJV와 NKJ에서는 ‘trespass offering’으로 번역되어 있다. ‘속건제(贖愆祭)’에서 ‘건(愆)’이나 영어의 ‘guilt’ 혹은 ‘trespass’는 모두 일반적으로 허물, 죄 등을 의미한다. 어쨌든 ‘ אָשָׁם ’을 ‘면죄제물’로 번역한 『공동번역』 및 『공동개정』과 ‘보상제물’로 번역한 천주교중앙협의회회의의 『성경』을 제외하고 위에서 소개된 성경에서 ‘ אָשָׁם ’이 속건제 혹은 guilt offering으로 번역되는 데는 ‘ אָשָׁם ’이 명사로 사용될 때 그 기본적 의미가 영어의 guilt, trespass 등의 의미를 갖고 있으며 동사에서는 ‘죄를 짓다’ 혹은 ‘잘못을 저지르다’ 등의 의미를 갖고 있다. 26) 점과 관련이 있어 보인다. 그러나 만약에 ‘ אָשָׁם ’을 언어의 기본적 의미에 근거하여 속건제로 번역한다면 사실상 ‘ תָּאֲשַׁם ’ 제사와 ‘ אָשָׁם ’ 제사의 차이에 대하여 명확하게 구별하는 것은 불가능해진다. 이를 구별하기 위해 중국어인 속죄제(贖罪祭)와 속건제(贖愆祭)를 좀 더 자세하게 분석할 수도 있다. 전무용은 그의 중국어에 대한 이해에서 속죄제(贖罪祭)에서 표현하는 ‘죄(罪)’는 일반적 의미의 죄에 가깝고 속건제(贖愆祭)에서의 ‘건(愆)’은 실수에 가깝다고 이해한다. 우리말 번역에서 중국어의 이러한 의미에 근거하여 속죄제는 죄를 속죄하기 위한 제사로, 속건제는 부지중에 실수로 범한 죄를 속죄하기 위한 제사인 것으로 이해할 수 있을 것이다. 그렇지만 중국어의 개념으로서만 이를 이해한다면 ‘ אָשָׁם ’을 이해하는 데 문제가 발생할 수 있다. 왜냐하면 ‘ תָּאֲשַׁם ’를 실수가 아닌 죄를 위한 제사로, ‘ אָשָׁם ’ 제사가 단순히 부지중에 지은 죄를 위한 제사로 이해하기 어렵기 때문이다(참조, 레 4:13, 22; 6:2-5 등). 크니림(R. Knierim)은 구약에서 ‘ אָשָׁם ’의 용법은 언어학적으로 단순히 ‘죄’를 말하기보다는 기본적으로 사람이 죄를 지었을 때 가질 수 있는 감정과 같은 ‘culpability, guilt(유죄, 죄책감), responsibility(책임감)’ 등을 의미하는 것이라고 말한다.²⁷⁾ 그리고 이러한 견해는 동사로서의 ‘ אָשָׁם ’의 의미가 ‘죄책감을 갖다’ 혹은 ‘유죄이다’라는 의미를 갖고 있다는 것에 근거한다. 예를 들면 켈러만(D. Kellermann)은 호세아서에 나타난 다섯 번의 ‘ אָשָׁם ’ 동사를 하나님 앞에서 바알을 섬기다가 유죄가 되었음을 의미하는 것으로 이해하였다.²⁸⁾ 다시 말해서, ‘ אָשָׁם ’의 기본적 의미는 단순히 ‘죄’ 자체에 대한 개념보다는 사람이 죄를 지었지만 아직은 벌을 받지

26) Francis Brwon, S. R. Driver and Charles A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic* (Oxford: Clarendon Press, 1951) (이하 BDB), 79.

27) R. Knierim, “ אָשָׁם ‘āshām Schuldverpflichtung”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 1 (München: Chr. Kaiser Verlag, 1971), 253.

28) D. Kellermann, “ אָשָׁם ‘āshām”, *TDOT* 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 435-436.

않은 상태를 의미하는 것으로 이해한 것이다.²⁹⁾ 이런 점에서 영어 성경들은 ‘ אָשָׁם ’을 번역할 때는 주로 ‘guilt offering’으로 번역하지만 동사를 번역할 때는 두 가지 의미로 번역하는데, 하나는 “...유죄이다”이고 다른 하나는 “죄책감을 느끼다”이다. 따라서 RSV 성경에서는 주로 “...유죄이다”라고 번역하여 법정에서 유죄임을 선언하는 개념으로 이해하였다면 밀그롬은 “죄책감을 느끼다”로 번역할 것을 제안하면서 여기에서 죄책감을 느끼는 것은 양심의 가책이나 괴로움 등을 수반하는 개념으로 이해하였다.³⁰⁾ 따라서 동사 ‘ אָשָׁם ’의 의미와 관련하여 볼 때 명사 ‘ אָשָׁם ’을 두 가지 개념으로 이해할 수 있는데 하나는 자신은 죄가 없다고 말하는 자에게 유죄임을 선포하게 하는 제물 혹은 제사라는 의미이고 또 다른 하나는 자신이 지은 죄를 느끼게 하는 제물 혹은 제사라는 의미를 내포하고 있다고 할 수 있다. 한편 하틀리는 히브리 사상에서 이 두 개념을 명확하게 구분하기보다는 오히려 이 두 개념이 동시에 나타날 수 있음을 말한다.³¹⁾ 더 나아가서 이러한 죄책감이나 유죄로의 인정 등은 죄를 지은 자로 하여금 그 죄로부터 속죄함을 받기 위해 다음 행동을 하도록 깨닫게 하는 도움을 주는 것까지를 포함해야 하는 것으로 주장한다.³²⁾ 동시에 죄책감을 갖는다는 것은 형벌을 받는 것과 깊은 상관관계를 갖기 때문에 시편 34:21에서 ‘ אָשָׁם ’을 ‘형벌을 받다’로 번역해야 한다거나 잠언 30:10의 경우에는 켈러만의 견해를 따라³³⁾ 죽음과 같은 무거운 형벌까지도 받아야 함을 내포하고 있다고 주장한다.³⁴⁾ 다시 말해서 히브리 사상이라는 포괄적 이해에 근거하여 하틀리는 명사 ‘ אָשָׁם ’은 ‘죄책감, 배상, 배상제물’ 등의 의미를 갖는다고 주장한다. 곧 ‘ אָשָׁם ’은 크니림의 견해를³⁵⁾ 따라 자신의 잘못에 대하여 책임을 져야만 하는 의무감과 같은 것이라고 이해하였다.

이러한 하틀리의 견해는 ‘ אָשָׁם ’이 단순히 죄책감이나 유죄임을 알게 되는 어떤 행위에 머물러 있지 않고 죄인이 자신의 죄에 대한 배상이나 책임에 대한 의미도 갖고 있음을 알게 되었다는 점에서 발전된 견해를 가지고 있음이 분명하다. 그럼에도 불구하고 ‘ אָשָׁם ’을 책임감이나 배상이라는 개념으로 발전함에 있어서 단순히 고대 히브리 사상에서 죄, 죄책감은 형벌 혹

29) John E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4 (Dallas: Words Books, 1992), 76.

30) Jacob Milgrom, *Cult and Conscience: The 'Asham' and the Priestly Doctrine of Repentance* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 7-12.

31) John E. Hartley, *Leviticus*, 77.

32) Ibid.

33) D. Kellermann, “ אָשָׁם 'āshām”, 436.

34) John E. Hartley, *Leviticus*, 77.

35) R. Knierim, “ אָשָׁם 'āshām Schuldverpflichtung”, 254.

은 배상과 관련을 맺고 있다는 포괄적이고 일반적인 개념에 근거해서 출발하고 있는 점은 그의 견해가 어느 정도는 추상적임을 말해준다고 할 수 있다. 또한 위에서 소개된 언어학적인 접근이 어느 정도 ‘םִשָּׁן’의 의미를 알게 하는 데 도움을 주었다고 하더라도 ‘םִשָּׁן’의 기능과 목적을 좀 더 정확하게 말해주지는 못한다고 보인다. 따라서 위의 ‘תִּשְׁבֹּעַ’에서 살펴본 바와 같이 ‘םִשָּׁן’ 제사의 기능과 목적 및 특징을 살펴봄으로 보다 최근 학자들의 견해가 전통적인 번역보다는 더 적절할 수 있음을 알아보하고자 한다.

기본적으로 ‘םִשָּׁן’ 제사의 최종 목적은 모두 ‘כִּפָּר’ 의식을 통한 죄의 용서와 관련이 있다. 레위기 5장 14절-6장 7절에 나오는 ‘םִשָּׁן’ 제사의 세 단락의 마지막 부분에서 항상 “... 속죄한즉 ... 사함을 받으리라”라는 문구가 나오는데(레 5:16, 18; 6:7), 이는 ‘תִּשְׁבֹּעַ’ 제사의 경우와 동일하다. 또한 레위기 5장 14절-6장 7절에 나오는 ‘םִשָּׁן’ 제사의 규례에는 제사의 절차를 자세히 설명하고 있는 ‘תִּשְׁבֹּעַ’ 제사의 경우(4:1-5:13)와는 달리 그 절차에 대하여는 언급하지 않는다. 다만 레위기 7장 1-6절에서 그 절차를 간략하게 소개하면서 7장 7절에서는 두 제사의 규례가 동일하다고 언급하고 있을 뿐이다. 이는 실제로 ‘םִשָּׁן’ 제사와 ‘תִּשְׁבֹּעַ’ 제사의 기능과 목적은 거의 동일하다는 점을 보여준다고 할 수 있다. 이런 이유로 인하여 많은 학자들은 두 제사의 차이점이 무엇인가에 대하여 논쟁하고 있다. 이 소고에서는 이 문제를 다루고자 함이 아니기 때문에 다루지는 않지만³⁶⁾ 다만 ‘םִשָּׁן’ 제사의 특징을 본문을 통해 살펴봄으로써 이런 점에서 ‘םִשָּׁן’을 어떻게 번역하는 것이 ‘תִּשְׁבֹּעַ’ 제사와 구별하기에 더 적절한가를 살펴보고자 하는 것이다. 곧 ‘םִשָּׁן’에 대한 번역을 다룸에 있어서 ‘תִּשְׁבֹּעַ’ 제사의 경우처럼 언어학적인 접근을 통하여 그 기능과 목적을 다루게 될 때 두 제사/제물 사이의 번역의 차이가 분명하지 않기 때문에 이 두 제사가 갖는 주요한 특징을 통하여 ‘םִשָּׁן’을 어떻게 번역할 수 있는가를 제안하고자 함이다.

첫째로 ‘תִּשְׁבֹּעַ’ 제사와는 다른 ‘םִשָּׁן’ 제사의 특징은 ‘םִשָּׁן’ 제사를 드리게 되는 원인으로서의 ‘죄’에 대한 것이다. 이에 대하여 알렉산드리아의 필로(Philo)는 70인역을 기초로 ‘תִּשְׁבֹּעַ’ 제사는 사람에게 대한 비의도적 죄를 위한 제사라면 ‘םִשָּׁן’ 제사는 성물에 대한 비의도적 죄와 사람에게 대한 의도적인 죄를 위한 제사라고 구별하였다.³⁷⁾ 이와 관련하여 밀그롬도 ‘םִשָּׁן’ 제사는 비의도적인 죄뿐만 아니라 레위기 6장 1-7절에 나오는 거짓 맹세와 같은

36) 이 두 제사의 차이점에 대한 것은 다음의 글들을 참조하라: Baruch A. Levine, *In the Presence of the Lord*, 91-112; D. Kellermann, “םִשָּׁן 'āshām”, 429-39; John E. Hartley, *Leviticus*, 76-78.

37) D. Kellermann, “םִשָּׁן 'āshām”, 431.

의도적인 죄와의 관련이 있다고 생각한다. 그에 따르면 희생제사를 통한 죄의 용서는 다음 세 가지 조건을 충족하여야 가능하다: 1) 죄에 대한 비의도성; 2) 양심의 가책; 3) 잘못을 고치기 위한 배상제물. 따라서 의도적인 죄는 희생제사를 통하여 죄의 용서와 고침을 받을 수 없게 된다. 그럼에도 불구하고 ‘ זָכַר ’ 제사에서 의도적인 죄가 나오는 것은 ‘ זָכַר ’ 제사를 통하여 자신의 죄를 깨닫게 할 뿐만 아니라 그 죄를 회개하게 함으로 의도적인 죄에서 비의도적인 죄로 변화시켜 죄의 용서에 이르게 함이라고 주장한 것이다.³⁸⁾ 그렇지만 회개가 의도적인 죄에서 비의도적인 죄로 변화시킨다는 전제³⁹⁾는 구약의 본문에서 명확하게 증명되지 않는다. 예를 들어 민수기 15장 32-36절에서는 안식일을 범한 사람에게 어떤 회개의 기회도 주지 않고 바로 사형에 처하고 있기 때문이다. 곧 하나님으로부터 용서받을 수 있는 기회조차도 주어지지 않고 형벌을 받게 되는 경우가 있다는 말이다. 또한 구약에서 비의도적인 죄라는 의미를 현대 언어적인 개념으로 명확하게 구별하는 것은 그리 쉽지 않아 보인다. 따라서 의도적인 죄를 회개하게 하기 위한 목적으로서의 ‘ זָכַר ’ 제사라는 특징 또한 매우 추상적이다.

따라서 ‘ זָכַר ’ 제사를 드리게 되는 원인으로서의 죄를 다시 살펴볼 필요가 있다. ‘ זָכַר ’ 제사를 다루고 있는 레위기 5장 14절-6장 7절에서 말하고 있는 죄의 개념은 ‘ לַעֲוֹן ’이란 용어로 표현된다. ‘ לַעֲוֹן ’은 기본적으로 하나님을 거슬러 신실하지 못하게 행동하는 죄를 의미한다.⁴⁰⁾ 이 단어는 ‘ זָכַר ’ 제사의 문맥(레 5:14-6:7)에서 두 번 나타나는데, 이는 두 개의 잘못된 행위와 동일시된다. 하나는 성물을 잘못 사용한 경우이며(레 5:15) 또 다른 경우는 거짓 맹세한 경우이다(레 6:2). 레위기 5장 15a절을 직역하면 “누구든지 신실하지 못한 죄를 범하여(לַעֲוֹן לַעֲוֹת) 부지중에 야웨의 성물에 대하여 범죄하였으면…”이다. 『개역개정』에서는 앞에 나오는 “...신실하지 못한 죄를 범하여...”라는 표현이 빠져 잘못 번역되어 있다. 성물이 무엇을 의미하는가 하는 논쟁이 있을 수 있으나 포괄적으로 말하면 하나님께 속한 물건이나 장소를 사람이 잘못 사용하는 경우를 의미한다. 곧 제사장만이 먹을 수 있는 제물을 평민들이 먹는 다거나 혹은 거룩한 상태에서만 먹어야 하는 것을 부정한 상태에서 먹는 것 등이 이에 속한다(레 6:18 등). 또한 레위기 6장 2a절에서는 ‘ לַעֲוֹן ’의 의미가 좀 더 명확하게 드러난다. 이를 직역하면 “누구든지 범죄하되 야웨에 대하여 신실하지 못한 죄를 범하여(לַעֲוֹן לַעֲוֹת) ...”이다. 여기에서의 야웨를 거슬러 신실하지 못한 행동을 한 죄는 구체적으로 세

38) J. Milgrom, *Leviticus* (Philadelphia: Fortress Press, 2004), 51.

39) J. Milgrom, “Priestly Doctrine of Repentance”, *Revue Biblique* 82 (1975), 55-57.

40) J. Milgrom, *Cult and Conscience*, 16-17.

가지로 요약되는데, 첫째는 거짓이나 속이는 행위로 남의 물건을 비정상적인 방법으로 소유하는 것이고, 둘째는 도둑질이나 착취하는 행위이며, 셋째는 남의 물건을 주웠을 때 그것을 자기 것이라고 주장하는 행위이다. 이런 경우 법적인 문제가 발생하게 되며 그 자리에서 죄인은 자신의 잘못을 감추기 위해 거짓으로 맹세할 수밖에 없다. 이스라엘 백성에게 있어서 맹세는 하나님의 이름으로 하게 되는데, 이는 제 3계명에서 말하는 하나님의 이름을 망령되게 사용하는 것이다. 이것이 곧 ‘לעמ’의 행위이다. 요약하면 하나는 하나님의 소유를 잘못 사용하거나 가지게 되는 경우이고, 둘째는 이웃의 소유를 잘못된 방법으로 가지게 되는 경우이다. 따라서 ‘משקץ’ 제사를 드려야 하는 경우는 잘못된 소유권을 갖는 경우임을 알 수 있다.

‘משקץ’ 제사의 둘째 특징은 잘못된 소유를 하게 된 경우 어떻게 그 죄를 용서받을 수 있는가 하는 방법의 문제이다. ‘תאשתן’ 제사의 목적이 부정하게 된 것을 정결의 단계를 거쳐 거룩하게 하는 데 그 초점이 맞추어져 있다면 ‘משקץ’ 제사에서는 잘못된 소유에 대한 배상과 관련이 있음을 알게 된다. 그 배상은 문제가 된 물건의 20%이다(레 5:16; 6:5). 민수기 5장 5-7절에 의하면 다른 사람의 소유와 관련하여 죄를 지으면 그 값에 20%를 더하여 갚아야 하며 만약에 원주인이 없으면 그의 친척에게라도 갚아야 하며 그것도 여의치 않으면 제사장에게 갚아야 한다고 규정하고 있다. 그리고 배상에 더하여 ‘משקץ’ 제사도 드려야 한다(레 6:6). 그 후에야 죄인은 그 죄로부터 용서함을 받을 수 있다.

따라서 ‘משקץ’ 제사를 드려야 하는 죄는 하나님과 이웃의 소유물에 대한 잘못된 사용과 관련되어 있다는 점은 그 죄를 용서받기 위해서 그 배상이 함께 따르게 된다는 것과 자연스럽게 연결된다. 이런 특징은 적어도 ‘תאשתן’ 제사와의 차이를 보여준다. 이런 점에 근거하여 볼 때 ‘משקץ’ 제사를 단순히 ‘속죄제’라고 번역하는 것은 그 특징을 정확하게 알려주지 못할 뿐만 아니라 ‘속죄제’와도 그 구별을 하지 못하게 한다. 또한 『공동번역』에서 번역한 ‘면제제물’ 혹은 ‘면제제사’라는 표현도 적절하지 못함을 알 수 있다. 아마도 성물의 잘못된 사용에 대한 면제로 이해한 것으로 여겨지지만 앞에서 살펴보았듯이 ‘משקץ’ 제사가 단순한 면제를 위한 것이 아니다. 기본적으로 ‘משקץ’ 제사의 두 가지 특징에 근거하여 볼 때 ‘לעמ’, 즉 하나님을 거슬러 신실하지 못한 죄의 행위를 용서받기 위해서는 그 죄를 자복해야 하며(민 5:7) 아울러 그 물건에 대한 배상을 함으로써 그는 ‘משקץ’ 제사를 드릴 수가 있게 된다. 이런 점에서 볼 때 하틀리가 주장한 바와 같이 ‘משקץ’은 하나님을 거슬러 신실하지 못한 죄에 대한 책임과 배상을 의미하는 것임을 알 수

있으며 또한 한국천주교중앙협의회에서 출판된 『성경』에서 ‘보상제물’로 번역한 것은 적절해 보인다. 곧 죄의 용서를 위하여서는 죄의 자복에서 그치지 않고 책임으로서의 배상을 그 목표로 하고 있다는 점이다. 만약에 이런 이해가 옳다면 ‘אָשָׁם’을 ‘배상제물/제사’로 이해하는 것이 더 옳아 보인다.

4. תְּרוּמָה 및 תְּנוּפָה (트루마 및 트누파 — 레 7:14, 30 등)

전통적으로 ‘תְּרוּמָה’는 ‘거제(擧祭, 올려드리는 제물)’로, ‘תְּנוּפָה’는 ‘요제(搖祭, 흔들어 바치는 제물)’로 번역되어 왔는데 이 두 단어 또한 중국어로 부터 차용되어 사용되는 용어이다. 이 두 단어는 제사를 드리는 과정에서 제물을 하나님께 드리기 위한 제의적 행동으로 이해되어 왔다. 그렇다면 과연 이 두 단어에 대한 이러한 이해와 번역이 정당한 것일까? 이 둘 사이의 차이점은 무엇일까? 뱅상(A. Vincent)은 ‘תְּנוּפָה’는 하나님과 (혹은) 제사장에게 주어진 거룩한 예물이고 ‘תְּרוּמָה’는 원래 세속적인 세금과 같은 것이라고 제안하였다면⁴¹⁾ 드라이버(G. R. Driver)는 이 둘 사이에 실제적으로 아무런 차이가 없는 것이라고 주장하기도 하였다.⁴²⁾ 이 두 단어에 대한 정확한 이해 및 번역을 위해 레위기 7장 14절에 나오는 ‘תְּרוּמָה’에 대한 번역과 7장 30절에 나오는 ‘תְּנוּפָה’를 여러 영어 성경과 우리말 성경이 어떻게 번역하고 있는지를 살펴볼 필요가 있다.

먼저 7장 14절에 나오는 ‘תְּרוּמָה’를 우리말 성경들에서는 다음과 같이 번역하고 있다: “거제로 드리고(개역개정)”; “높이 들어 바쳐야 한다(표준새번역)”; “높이 들어올려 바쳐야 한다(새번역)”; “들어 바치고(공동개정)”. 우리말 번역에서는 제시된 모든 번역이 모두 다 ‘거제(擧祭)’, 즉 제물을 ‘올려 드리는’ 제물 혹은 제의적 행위로 표현하고 있다. 한편 대표적인 영어 성경들의 번역은 다음과 같다: “heave offering”(KJV/NKJ); “contribution”(NAS, NAB, NEB, NIV); “a gift”(NRS, NJPS); “an offering”(RSV, NJB). 위에서 제시된 영어 번역 성경들을 분석해 보면 우리말 성경들과는 달리 KJV/NKJ 만이 “heave offering”, 즉 ‘들어올리는 제물’이란 의미로 번역하고 있고 나머지 번역 성경에서는 이 의미를 채택하고 있지 않다. 나머지는 ‘a gift’, ‘an

41) A. Vincent, *Mélanges Syriens offerts à R. Dussaud I* (Paris: Geuthner, 1939), 267-272; Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 126에서 재인용.

42) G. R. Driver, “Three Technical Terms in the Pentateuch”, *Journal of Semitic Studies* 1 (1956), 100-105.

offering’, 혹은 ‘a contribution’ 등으로 번역하고 있다. 이들은 ‘선물’, ‘헌물’, ‘예물’, ‘제물’, ‘조세/분담금’ 등의 의미로 번역될 수 있으며 이 번역들에 의하면 ‘תְּרוּמָה’가 제의적 행위와 직접적인 관련이 없는 것으로 간주될 수 있음을 보여준다. 다른 한편 70인역에서는 ‘아파이레마(ἀφάιρεμα)’, 즉 조세 혹은 어떤 것으로부터 선택되어 분리된 것으로 번역한다.

그렇다면 과연 ‘תְּרוּמָה’는 무엇을 의미하는 말일까? 전통적으로 ‘תְּרוּמָה’를 ‘올려드리는 제물’이라는 의미로 이해하는 데는 아마도 언어학적으로 ‘תְּרוּמָה’를 ‘들어올리다’ 혹은 ‘올리다’라는 의미를 지닌 동사 ‘רום’의 히필형의 파생어로 간주하는 데서 기인한 것으로 여겨진다.⁴³⁾ 그러나 ‘רום’의 히필형은 ‘들어올리다’라는 의미 외에도 ‘…로부터 제거하다’, ‘…을 가지고 가다’, 혹은 ‘…을 분리하여 두다’ 등의 뜻을 갖고 있으며 이 뜻과 대응하는 ‘תְּרוּמָה’의 의미는 대부분의 경우에서 ‘조세’, ‘분담금’ 혹은 ‘헌물’ 등으로 이해된다.⁴⁴⁾ 이런 여러 의미 중에서 제의적 상황에서 어떤 의미를 지니고 있는 것일까를 알기 위해서 ‘תְּרוּמָה’가 사용된 여러 경우들을 살펴볼 필요가 있다. 구약성서에서 ‘תְּרוּמָה’는 76번 나타나는데⁴⁵⁾ 그 중 몇 가지 경우들을 살펴보면 다음과 같다. 제사를 지내는 상황과 직접 관련이 없는 경우는 출애굽기 25장 2절로서 이스라엘 백성들이 하나님의 명령으로 성막을 짓기 위해 “여호와께 예물(תְּרוּמָה)을 가지고 온” 것이다. 이 부분은 제의적 상황이 아닐 뿐더러 성막을 짓기 위해 여호와께 드린 헌물로서 그것은 ‘올려드리는 제사’ 의식과는 전혀 상관이 없으며 성막을 짓는 목적을 달성하기 위해 필요한 것을 드리는 조세 혹은 분담금의 성격을 지닌다(출 35:5 참조). 출애굽기 30장 13절의 경우도 이스라엘 백성들은 누구든지 반 세겔의 헌금(תְּרוּמָה)을 하나님께 드려야 하는데 이는 이스라엘 백성 가운데 질병이 없도록 하기 위한 생명의 속전이다. 이는 분명하게 성전세의 성격을 지닌다(마 17:24-27 참조). 이 구절에 관하여는 우리말 성경을 포함하여 어떤 현대어 번역 성경에서도 ‘올려드리는 제물’이라는 의미로 번역하지 않는다. 민수기 5장 9절에서도 ‘תְּרוּמָה’가 어떤 제의적 행위와 함께 드려지는 것임을 말하고 있지 않다. “이스라엘 백성의 거룩한 성물 중에서 그들이 제사장에게 가져오는(הִקְרִיב) ‘תְּרוּמָה’는 제사장의 것이 될 것이다”라는 말은 백성들이 제사장에게 가져오는 것이며 제사를 통해서 제사장에게 주어진 것을 표현하지는 않는다. 이는 하나님께 올려드리는 제물이라기보다는 이스라엘 백성들이

43) L. Wächter, “תְּרוּמָה, t’rûmâ”, *TDOT* 15 (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2006), 770-771.

44) L. Wächter, “teruma”, 771.

45) Ibid.

제사장에게 가지고 오는 헌물이다. 민수기 15장 19-21절에서도 ‘תְּרוּמָה’는 올려드리는 제의적 행동과는 관련이 없어 보인다. 이 본문은 이스라엘 백성들이 가나안 땅에 정착하여 처음으로 음식을 먹게 될 때에 첫 열매를 하나님께 ‘תְּרוּמָה’로 드리라는 내용으로 여기에서도 어떤 제의적 행동은 표시되지 않는다. 19-20절에서 ‘תְּרוּמָה’는 ‘רוּם’의 히필동사 미완료 2인칭 남성 복수형인 תְּרִימוּ를 갖는다. ‘רוּם’의 히필형은 기본적으로 ‘높이다’라는 의미를 갖고 있지만 그 외에도 ‘? 전치사와 함께 “...에게 드리다”라는 의미를 갖는다.⁴⁶⁾ 특히 NJPS에서는 이 단어를 “...로부터 구별하여 두다(set aside)”라고 번역하고 있다. 이 의미에 근거하면 “너희들이 그 땅의 빵을 먹을 때 일부를 구별하여 예물(תְּרוּמָה)로 드리고”라고 번역하는 것이 바람직하다. 민수기 20장 26절에서는 레위인들이 백성들로부터 받는 십일조의 십일조를 제사장을 위하여 여호와께 드리는 ‘תְּרוּמָה’라고 부른다. 곧 제사장들의 소득을 위해 하나님이 지정한 예물이다.

다른 한편 제의적 상황과 관련되어 나타나는 경우로서 출애굽기 29장 27절은 화목제에서 여호와께 드리는 ‘תְּרוּמָה’에 대한 본문으로 ‘תְּרוּמָה’에 사용된 동사는 ‘רוּם’의 호팔형 ‘הוּרָם’으로 전치사 ‘מִן’과 함께 사용되어 “...로부터 이끌어내진”이다.⁴⁷⁾ 이런 점에서 볼 때 27절에 나오는 ‘תְּרוּמָה’는 “위임식 숫양으로부터 이끌어내진/선택된” 것으로 이해하는 것이 옳아 보인다. 따라서 전통적으로 번역된 것처럼 ‘תְּרוּמָה’가 ‘거제’ 혹은 ‘올려드리는 제물’과 관련이 없어 보인다. 레위기 7장 14절에서는 ‘תְּרוּמָה’에 사용된 동사는 ‘הִקְרִיב’로 이는 ‘קָרַב’의 히필형으로 그 뜻은 ‘드리다’ 혹은 ‘가지고 오다’이다. 따라서 14a절을 번역하면 “그리고 그는 각각의 예물(코르반)로부터 하나씩 여호와께 ‘תְּרוּמָה’로 드려야 한다(הִקְרִיב)…”이다. 다시 말해서, 동사는 단순히 여호와께 드리는 행위이며 ‘תְּרוּמָה’를 올려드리는 제의적 행위로 이해할 만한 근거를 갖지 않는다는 것이다. 이와 관련하여 흥미로운 부분은 레위기 7장 28-34절의 화목제물 중에서 제사장의 소득으로 주어진 ‘הַתְּרוּמָה’와 ‘תְּנוּפָה’에 관한 내용이다. 여기에서 화목제물로 드리는 기름과 가슴은 여호와 앞에 가지고 와서 기름은 태우고 가슴은 ‘תְּנוּפָה’로 제사장의 소득으로 주어진다. 그러나 ‘תְּרוּמָה’의 경우에는 어떤 제의적 행위를 표현하지 않으며 다만 화목제물의 오른쪽 뒷다리는 ‘תְּרוּמָה’로서 제사장에게 주라(נתן)고 서술한다. ‘תְּנוּפָה’의 경우와는 달리 ‘תְּרוּמָה’로서의 화목제물의 오른쪽 뒷다리는 바로 제사장에게 주어진 것으로 어떤 제의적 행동에 대한 표현이 없이

46) BDB, 926.

47) Ibid.

바로 제사장에게 주어지는 것으로 표현하고 있다는 점이다. 따라서 ‘תְּרוּמָה’가 ‘올려드리는 제물’이라는 의미를 갖고 있다는 어떤 근거도 찾을 수 없다는 점이다.

모든 본문을 다 다루지는 않았지만 위의 본문들을 통하여 볼 때 ‘תְּרוּמָה’는 제의적 상황에서만 나타나는 단어가 아님을 알 수 있다. 일반적인 상황에서도 자주 나타나는 용어이다. 이와 관련하여 어떤 학자들은 구약의 제의적 상황에서 실제적으로 ‘거제’ 혹은 ‘올려드리는 제물’이란 의미로 사용되기보다는 대부분의 경우는 ‘조세’ ‘예물’ 혹은 ‘분담금’ 등의 의미를 갖는다고 말한다.⁴⁸⁾ 특히 밀그룹은 ‘תְּרוּמָה’가 항상 ‘לִיתְּנָה’라는 말과 함께 나타나는데 이는 제의적이거나 혹은 성소와 관련하지 않고도 사용될 수 있음을 보여주는 것이라고 주장한다.⁴⁹⁾ 이 견해는 위에서 살펴본 본문들에서도 증명된다. 따라서 ‘תְּרוּמָה’는 단순히 ‘거제’ 혹은 ‘올려드리는 제물’이라고 번역하기보다는 비제의적 상황에는 물론이고 제의적 상황에서도 경우에 따라 ‘선물’, ‘예물’, ‘조세’, ‘분담금’ 등으로 번역하는 것이 옳아 보인다.⁵⁰⁾ 곧, 제사장의 소득을 위한 백성들의 세금과 같은 형태이다. 이런 점에서 레위기에 나타나는 ‘תְּרוּמָה’는 제사장의 소득으로 백성들이 하나님께 구별하여 드린 예물이라고 보아야 한다.⁵¹⁾

한편 ‘תְּנוּפָה’는 일반적으로 ‘요제’, 즉 ‘흔들어 바치는 제물’로 번역된다. 레위기 7장 30절을 현대어 번역 성경들이 어떻게 번역하고 있는지 살펴보자. 먼저 우리말 번역 성경들은 다음과 같이 번역하고 있다: “제사장은 가슴을 여호와 앞에 흔들어 요제를 삼고”(개역개정); “그 가슴 고기는 흔들어서, 주 앞에 흔들어 바치는 제물로 드려야 한다.”(표준새번역); “그 가슴 고기는 흔들어서, 주 앞에 흔들어 바치는 제물로 바쳐야 한다.”(새번역); “...갈비도 가져다가 흔들어 야훼께 예물로 바쳐야 한다.”(공동개정). 제시된 모든 우리말 번역에서는 ‘תְּנוּפָה’를 모두 ‘요제’ 혹은 ‘흔들어 드리는 제물’로 번역함으로써 ‘תְּנוּפָה’가 흔드는 제의적 행위를 내포하고 있다고 여기고 있다. 한편 대표적인 영어 성경에서는 다음과 같다: “wave offering”(KJV, NAB, NAS, RSV); “the gesture of offering”(NJB)”; “elevation offering”(NRS;

48) Wächter, “teruma”, *TDOT* 15, 771-772.

49) Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16*, 462.

50) L. Koehler, W. Baumgartner, et al., *Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT 2* (Leiden: E. J. Brill, 2001), 1789-1790을 참조하라.

51) ‘תְּרוּמָה’에 대한 논의는 다음의 글들을 참조하라: J. Milgrom, “Akkadian Confirmation of the Meaning of the Term teruma”, *Tarbiz* 44 (1974-1975), 189; J. Milgrom, “The soq hatternuma”, *Tarbiz* 42 (1972), 1-14; H.-P. Stahli, “rum to be high”, E. Jenni and C. Westermann, eds., *Theological Lexicon of the OT 3* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1997), 1220-1225.

JPS); “special gift”(NEB). 위의 영어 번역들을 분석해 보면 대부분의 오래된 번역 성경들은 대체로 ‘הַנּוֹפָה’를 흔들어 드리는 제의적 행위로 이해하여 ‘흔들어 드리는 제물’로 번역하고 있는 반면에 최근 번역이라고 볼 수 있는 NRS(1989)와 JPS(1985)에서는 오히려 ‘거제’, 즉 ‘올려드리는 제물’로 번역하고 있다는 점이다. 흥미롭게도 NJB에서는 예물을 여호와 앞에서 드리기 위한 행동이라는 애매한 번역을 선택하고 있다.

그렇다면 ‘הַנּוֹפָה’를 ‘요제’ 혹은 ‘흔들어 드리는 제물’이라고 한 전통적인 번역과 최근에 제시된 ‘거제’ 혹은 ‘올려드리는 제물’이라는 번역 중에서 어떤 것이 더 적합한 것일까? ‘הַנּוֹפָה’를 ‘흔들어 드리는 제물’이라는 의미로 이해하는 것은 ‘הַנּוֹפָה’와 함께 사용되는 동사 ‘נָנַח’를 ‘흔들다’로 번역하는 것에 기인한다. 일반적으로 ‘הַנּוֹפָה’는 ‘נָנַח’의 히필형인 ‘הִנִּיחַ’와 함께 사용되는데 ‘הִנִּיחַ’의 기본적인 의미는 ‘흔들다’이지만 레위기를 중심으로 하는 제의적 문맥에서는 “제사장은 그에게 주어진 뿔을 높이 들어 여호와 앞에 가져갔다가 다시 제사장에게 되돌려 가져가는 행위”를 의미한다.⁵²⁾ 이런 이해에 근거해 볼 때 흔들어 드리는 제물이라는 의미는 일반적으로 쉽게 생각하는 것처럼 좌우로 흔들어 드리는 제의적 행위라고 보기에는 어려운 점이 있음을 알 수 있다. 반면에 밀그롬은 구약 본문에서 ‘הַנּוֹפָה’가 “여호와 앞에 가져갔다가 다시 되돌려 가져가는 행위”라는 고대 랍비들의 해석을 증명하지 않는다는 전제하에 ‘הַנּוֹפָה’와 함께 쓰이는 동사 ‘הִנִּיחַ’가 ‘흔들다’라는 의미라기보다는 ‘높이다, 들어올리다’의 의미를 가지고 있음을 말하면서 ‘הַנּוֹפָה’는 ‘올려드리는 제의적 행위’와 관련이 있다고 주장한다. 밀그롬은 자신의 주장의 근거로 ‘הִנִּיחַ’가 단순히 흔드는 행위가 아니라 들어올리는 행위임을 이사야서의 본문[사 10:15-막대기가 자기를 드는 자를 들러한다(הִנִּיחַ); 사 11:15-유브라테 강 위에 손을 들어(הִנִּיחַ); 사 13:2-손을 들어라(הִנִּיחַ)]을 들어 증명하고 있다. 또한 출애굽기 20장 25절에 따르면 제단을 돌로 쌓을 때에 기구를 갖고 다듬은 돌을 쓰지 말라는 명령에서 ‘הִנִּיחַ’를 사용하는데 이 경우 “너의 기구를 그 위에 들면(הִנִּיחַ) 너는 그것을 부정하게 하는 것이다”라고 번역하는 것이 정당하다는 것이다(신 27:5 참조).⁵³⁾ 레빈도 ‘הַנּוֹפָה’는 동사 ‘הִנִּיחַ’로부터 유래한 것으로 ‘들어올리다’ 혹은 ‘높이다’ 등의 행위를 갖는 제의적 행동이라고 정의한다.⁵⁴⁾

‘הַנּוֹפָה’가 비제의적 상황에서 사용된 경우도 ‘הַנּוֹפָה’가 단순히 흔드는 행위가 아니라 들어올리는 행위와 관련되었음을 말해 준다. 이사야 19장 16

52) BDB, 631. 히필, 4를 보라

53) J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 469-470.

54) Baurch A. Levine, *Leviticus*, 46.

절에 따르면, “그(들) 위에 들어올리신(הִנִּיחַ) 만군의 여호와와 손을 들어올리심(‘תְּנוּפָה’) 앞에서” 이집트 사람들이 두려워 떨 것이라고 선포한다. 『개역개정』에서는 “흔드시는 손이 그 위에 흔들림으로 인하여…”라고 번역하고 있는데 이는 ‘테누파’와 ‘헤니프’ 모두를 흔드는 행위로 이해하고 있기 때문이다. 그러나 일반적으로 전쟁의 상황에서 하나님이 손을 흔드는 것이 아니라 팔을 들어 전사로서의 하나님을 표현하고 있다는 점을 기억해야 한다. 이스라엘 백성들을 구원하시는 하나님의 능력을 나타내는 중요한 표현은 “강한 손과 편 팔”(신 5:15; 7:19; 26:8)로 그 의미는 하나님이 손을 흔드는 것이라기보다는 높이 드신 손에 가깝다고 볼 수 있다. 밀그롬은 ‘תְּנוּפָה’는 하나님께 드리는 헌신 혹은 헌물의 행위로서 이는 흔드는 것이 아니라 오히려 높이 들어 바치는 것이 당연한 것이라고 말한다. 곧, ‘תְּנוּפָה’는 하나님께 예물을 드리기 위하여 예물을 들어올리는 제의적 행위라고 정의한 것이다.⁵⁵⁾ 이는 ‘תְּנוּפָה’가 제의적 상황에서 사용될 때 항상 ‘여호와 앞에서’와 함께 사용된다는 점에서 증명된다. ‘תְּרוּמָה’는 주로 ‘여호와께(לַיהוָה)’라는 전치사가 사용되어 반드시 제의적 상황만이 아니더라도 사용되는 단어라면 ‘תְּנוּפָה’는 항상 ‘여호와 앞에서(לְפָנֵי יְהוָה)’라는 말과 함께 사용되기 때문에 제의적 상황과 관련을 맺는 것임을 알 수 있다.

위의 논의에 근거할 때 ‘תְּרוּמָה’는 본문의 상황에 따라 ‘예물’ ‘조세’ 혹은 ‘분담금’ 등으로 번역할 수 있다면 ‘תְּנוּפָה’는 동사 ‘הִנִּיחַ’와 함께 사용되면서 ‘올려드리는 제물’ 혹은 ‘거제’로 번역해야 한다. 만약에 이 제안이 옳다면 출애굽기 29장 26-28절의 번역은 좀 더 명확하게 이해된다. 『개역개정』에 따르면 “26) 너는 아론의 위임식 숫양의 가슴을 가져다가 여호와 앞에 흔들어 요제를 삼으라 이것이 네 분깃이니라 27) 너는 그 흔든 요제물 곧 아론과 그의 아들들의 위임식 숫양의 가슴과 넓적다리를 거룩하게 하라 28) 이는 이스라엘 자손이 아론과 그의 자손에게 돌릴 영원한 분깃이요 거제물이니 곧 이스라엘 자손이 화목제의 제물 중에서 취한 거제물로서 여호와께 드리는 거제물이니라” 이 번역에 따르면 무엇이 요제이며 거제물인지를 구별하기에 매우 모호하다. 흔든 요제물이 가슴과 넓적다리를 말하는지 혹은 28절의 거제물이 26-27절의 거제물과 다른 것인지 혹은 같은 것인지를 정확하게 표현하지 않는다. 그렇지만 위에서 논의한 바에 따라 26-28절을 번역하면 좀 더 명확하게 이해할 수 있다. “26) 너는 아론의 위임식 숫양으로부터 가슴을 취하여 그것을 여호와 앞에(לְפָנֵי יְהוָה) 들어올리는 제물(תְּנוּפָה)로서 들어올릴 것이다(הִנִּיחַ). 그것은 너의 몫이니라. 27) 너는 아론과 그의

55) J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 470.

아들들에게 속한 위임식 숫양으로부터 들어올려진 제물(תְּנוּפָה)로서의 가슴과 드러진 헌물(תְּרוּמָה)로서의 넓적다리를 거룩하게 할 것이다. 28) 이것들은 이스라엘 자손으로부터 아론과 그의 아들들을 위한 영원한 규례이다. 왜냐하면 이것은 헌물(תְּרוּמָה)이기 때문이다. 그리고 그것은 이스라엘 백성들로부터의 헌물(תְּרוּמָה), 곧 화목제물로부터 야웨께 드리는 헌물(תְּרוּמָה)이 될 것이다.”

5. 나가면서

위에서 논의한 바와 같이 대부분의 우리말 성경에서는 중요한 제의적 용어들을 전통적인 견해에 따라 번역하고 있다. 그러나 이러한 번역들은 오히려 레위기에 나오는 제의적 의미들을 더 모호하게 할 뿐만 아니라 그 문맥을 정확하게 이해하는 데 어려움을 갖게 한다. 일반적으로 말하는 속죄제(חַטָּאת)와 속건제(עֲשָׂא)는 이 두 제사의 기능과 목적을 명확하게 하는데 실패한다. 또한 요제(תְּנוּפָה)와 거제(תְּרוּמָה)라는 번역도 마찬가지이다. 오히려 ‘속죄제’는 ‘성화제물/제사’로, ‘속건제’는 ‘배상제물/제사’로, ‘요제’는 ‘거제/올려드리는 제물’로, ‘거제’는 ‘헌물’로 번역할 것을 제안한다. 물론 이런 번역이 모든 본문에서 항상 그대로 적용하기는 어려울 수 있다. 문맥에 따라 다르게 번역될 수 있기 때문이다. 또한 한 용어를 하나의 의미로만 이해하고 번역하는 것도 지나치게 그 용어가 갖고 있는 다양한 의미를 하나의 의미로 보편화할 수 있음도 지나칠 수는 없다고 여겨진다. 그럼에도 불구하고 이 제안을 통하여 지금까지 특히 개신교회에서 전통적으로 내려왔던 제의적 용어들이 어떻게 다르게 이해될 수 있는가를 볼 수 있을 뿐만 아니라 본문의 의미를 더 명확하게 할 수 있을 것이다.

<주제어>(Keywords)

핫타트, 속죄제/성화제물, 아삼(속건제/배상제물), 트루마(거제/예물), 트누파(요제/올려드리는 제물).

Haṭṭāṭ, sin offering/purification offering, *’āshām*(Guilt Offering, Reparation Offering), *t’rûmâ*(Heave Offering/Contribution), *t’nûphâ*(Wave Offering/Heave Offering).

<참고문헌>(References)

- 노세영, “죽이는 속죄제물에서 kipper 의미의 연구”, 「구약논단」 19 (2005), 31-52.
- 전무용, “그리스도교 용어와 한자어에서 빌려온 용어,” 「신학지평」 51 (2013), 48-71.
- 東亞出版社 漢韓大辭典 篇纂部, 『漢韓大辭典』, 서울: 東亞出版社, 1982.
- Barr, James, “Sacrifice and Offering”, F. C. Grant and H. Rowley, 2nd ed., *Dictionary of the Bible*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1963, 868-876.
- Driver, G. R., “Three Technical Terms in the Pentateuch”, *Journal of Semitic Studies* 1 (1956), 100-105.
- Hartley, John E., *Leviticus*, WBC 4, Dallas: Words Books, 1992.
- Koch, K., “chata, חַטָּאת”, *TDOT* 4, Grand Rapids: Eerdmans, 1980, 309-319.
- Kellermann, D., “אֲשָׁם ’āshām”, *TDOT* 1, Grand Rapids: Eerdmans, 1974, 429-439.
- Kiuchi, Nobuyoshi, *A Study of Ḥāṭā’ and Ḥaṭṭā’ in Leviticus 4-5*, forschungun zum Alten Testament 2, Reihe 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Kiuchi, Nobuyoshi, *Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*, JSOTSupp 56, Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Knierim, Rolf, “אֲשָׁם ’āshām Schuldverpflichtung”, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 1, München: Chr. Kaiser Verlag, 1971, 251-257.
- Levine, Baruch A., *In the Presence of the Lord*, Leiden: E. J. Brill, 1974.
- Levine, Baruch A., *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation Commentary*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989.
- Milgrom, Jacob, “Day of Atonement as Annual Day of Purgation in Temple Times”, *Encyclopedia Judaica* 5 (1971), 1384-1387.
- Milgrom, Jacob, “Akkadian Confirmation of the Meaning of the Term teruma”, *Tarbiz* 44 (1974-1975), 189.
- Milgrom, Jacob, “Atonement in the OT”, *IDBS*, Nashville: Abingdon, 1976, 78-82.
- Milgrom, Jacob, “kipper”, *Encyclopedia Judaica* 10 (1971), 1039-1043.
- Milgrom, Jacob, “Sin-Offering or Purification Offering”, *VT* 21 (1971), 237-239.
- Milgrom, Jacob, “The soq hatternuma”, *Tarbiz* 42 (1972-1973), 1-14.
- Milgrom, Jacob, “Priestly Doctrine of Repentance”, *Revue Biblique* 82 (1975), 186-205.
- Milgrom, Jacob, “Two Kinds of ḤAṬṬĀ’T”, *VT* 26 (1976), 333-337.
- Milgrom, Jacob, *Cult and Conscience: The ‘Asham’ and the Priestly Doctrine of Repentance*, Leiden: E. J. Brill, 1976.

Milgrom, Jacob, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 3, New York: Doubleday, 1991.

Milgrom, Jacob, *Leviticus*, Philadelphia: Fortress Press, 2004.

Stahli, H.-P., “rum to be high”, E. Jenni and C. Westermann, ed., *Theological Lexicon of the OT* 3, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997, 1220-1225.

Wächter, L., “תְּרוּמָה, t^êrûmâ”, *TDOT* 15, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2006, 770-773.

<Abstract>

A Proposal on Korean Translations of Cultic Terms in the Book of Leviticus

Se Young Roh
(Seoul Theological University)

This article seeks to propose better Korean translations of some cultic terms in the Book of Leviticus. There are several important cultic terms for understanding the cultic system in the Book of Leviticus. Most Korean versions have used traditional translations for such terms and phrases. However, those translations sometimes prevent us from understanding the meaning of the texts accurately. Here, several terms have been chosen for discussion.

The first term is **תִּשְׂאֵה** (Lev 4:3, 14, 20, 21, etc). **תִּשְׂאֵה** is usually translated as ‘sin offering.’ But some scholars like J. Milgrom and J. Hartley suggest translating this term as ‘purification offering’ because **תִּשְׂאֵה** is not related to **אָשָׁה** (to sin), but rather to **שָׂאָה** (piel of **אָשָׁה**, to clean or to purify), and because the blood of **תִּשְׂאֵה** is not to applied to human, but to sancta which has to be purified from uncleanness (Lev 16:16). But the ritual of **כִּפּוּר**, which means the goal of **תִּשְׂאֵה**, is not limited to purification but extends to expiation and even to holiness. Thus, So, we may translate **תִּשְׂאֵה** as ‘sanctification offering.’

The second term is **עֹשֶׂה** (Lev 5:15, 16, 18, 19, etc). **עֹשֶׂה** is usually translated as ‘guilt offering.’ If **עֹשֶׂה** is translated as ‘guilt offering’, we cannot distinguish **עֹשֶׂה** from **תִּשְׂאֵה**. There are two different characteristics of **עֹשֶׂה** from those of **תִּשְׂאֵה**. The first characteristic is that the sin for **עֹשֶׂה** is **מַעַל** which means unfaithfulness to God. And **מַעַל** refers to two kinds of sins – The first one is about the misuse of holy things and the other is about making false oaths by God’s name in order to acquire neighbors’ properties. These two sins are connected to the misuse of the properties of God and others. The second characteristic is that the sinner has to add a fifth part to the original property to the priests or to the original owner. That is why we may translate **עֹשֶׂה** as ‘reparation offering’ even if the purpose of **עֹשֶׂה** is similar to **תִּשְׂאֵה**.

The third terms are **תְּרוּמָה** and **תְּנוּפָה** (Lev 7:14, 30, etc). **תְּרוּמָה** is usually

translated as ‘heave offering.’ But תְּרוּמָה is not always related to the cultic context. In the non-cultic context, תְּרוּמָה is used as ‘gift’, ‘tax’, ‘contribution’, or ‘offering’ (Exod 25:2; 30:13; 35:5; Num 5:9; 20:26, etc). Even in the cultic context, תְּרוּמָה is like an offering without any cultic action like lifting something (Exod 29:27; Lev 7:14, 28-34, etc). Rather it is to offer a gift to Yahweh (הַיהוָה). Accordingly, תְּרוּמָה can be translated as ‘offering’, or ‘gift.’ And תְּנוּפָה is traditionally translated as ‘wave offering.’ But some recent English versions like NRSV and NJPS translated it as ‘elevation offering’ because הִנִּיף (hiphil of נוף) may mean a cultic action like elevating the offering before Yahweh (לִפְנֵי יְהוָה), rather than waving the offering (Exod 20:25; Isa 10:15; 13:2; 19:16, etc). We may therefore translate תְּנוּפָה into ‘heave offering’, or ‘elevation offering.’

여호수아 1:8에 대한 새로운 번역 제안

— 행위냐, 토라냐 —

민경구*

1. 들어가는 말

이스라엘을 애굽에서 이끌어 낸 모세의 죽음(신 34장)과 그들을 인도하여 요단 강을 도하하는 여호수아(수 3장). 그 가운데 여호수아 1:1-9가 있다. 이 본문은 여호수아가 이스라엘 지도자로 행동하기(1:10 이하) 직전에 배치되어 있는 본문이며, 야웨와 여호수아의 독대(獨對)를 담고 있는 본문이기 때문에, 마치 행동 강령을 받은 것으로 해석되곤 한다.¹⁾ 때로는 새해 초 예배에서 성도들에게 한 해를 ‘어떻게 살아야 할 것인가?’ 하는 것을 당부하기 위해 이 본문이 설교되기도 한다.²⁾ 그것은 본문에서 ‘행하라’라는 행위에 강조점을 두고 있는 것이다. 이러한 해석을 가능하게 하는 것은 여호수아 1:8에서 ‘묵상하라’와 ‘행하라’를 강조하기 때문이며, 그것을 ‘형통하리라’와 인과관계로 해석하기 때문이다. 이러한 해석은 한국 교회에서 묵상과 행위를 강조하는 긍정적 결과를 낳았다.

이 율법책을 네 입에서 떠나지 말게 하며 주야로 그것을 **묵상하여**
그 안에 기록된 대로 다 **지켜 행하라**
그리하면 네 길이 평탄하게 될 것이며 네가 **형통하리라** (수 1:8 『개역개정』)

* Westfälische Wilhelms-Universität Münster에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 한세대학교 구약학 외래교수. 92vision@hanmail.net.

- 1) 이동원, 『가나안 정복의 영웅 여호수아』, 13판 (서울: 나침반, 1996), 21 참조; 김지철, 『여호수아, 어떻게 설교할 것인가』, 두란노 HOW 주석 구약시리즈 5 (서울: 두란노, 2004), 171.
- 2) 2014년 1월 19일 최성규(순복음인천교회) 목사는 여호수아 1:1-9를 본문으로 삼아 “담대하자”는 제목으로 설교하였다. 그는 여호수아 1:8을 근거로 “율법을 잘 지켜 행하라” 그리고 “행동하는 것”을 강조한다. (<http://www1.fgictv.com> 제공); 2013년 1월 6일 이영훈(여의도순복음교회) 목사는 본문을 가지고 “평생에 너를 당할 자 없으리라”는 제목으로 설교하였다. 이 설교에서 그는 여호수아 1:8을 근거로 “말씀을 지켜 행하라”라고 본문을 석의하였다 (<http://www.fgtv.com> 제공).

그러한 긍정적 결과들에도 불구하고, 본문은 명확히 해석되어야 한다. 가장 먼저 한글 이외의 현대어 번역본들에서는 『개역개정』과 차이가 나타나며, 동일한 현상이 헬라어 역본인 70인역(LXX)과 비교를 통해서도 확인되기 때문이다. 그런 이유로 본 소논문은 여호수아 1:8의 본래 의미를 상고하는 것을 목적으로 할 것이다.

그것을 위하여 가장 먼저 여호수아와 야웨의 독대(獨對)를 묘사하는 본문의 전체 문맥(여호수아 1:1-9)을 관찰할 것이다(2.1). 그 후에는 성서가 한글로 번역되기 시작하면서부터 현재까지를 다른 한글 번역본들과 비교하며 고찰함으로써, 『개역개정』의 번역이 최근의 현상인지 혹은 이전부터 있어왔는지 살필 것이다. 동시에 영어, 독일어 번역본들을 관찰하여 『개역개정』과 비교할 것이며, 고대 역본인 70인역을 살펴봄으로써 히브리 본문에 대한 이해를 다룰 것이다(2.2). 다음 단원(2.3)에서는 여호수아 1:8을 품고 있는 본문 단락을 집중적으로 살펴봄으로써 어떠한 원인으로 여호수아 1:8을 해석함에 있어서 『개역개정』과 다른 번역본들이 차이가 나타나게 되었는지 서술할 것이다. 그리고 마지막(2.4)으로 새로운 번역 제언과 그로 인해 제기되는 신학적 차이점을 설명할 것이다.

2. 본문

2.1. 통일성

여호수아 1:1은 나래티브의 형태로 모세의 죽음 이후의 사건을 서술한다. 신명기 34장이 모세의 죽음을 주제로 서술되어 있다는 점에서(34:5), 여호수아 1:1은 신명기 34장 이야기와 밀접하게 연결되어 있다. 그 이외에도 모세의 죽음이라는 주제는 신명기 32:50과 31:14 등에서 확인된다.³⁾ 여호수아 1:1에서는 모세의 죽음 이후에 야웨가 모세의 후계자인 여호수아에게 말하는 것이다(수 1:1b *אל־יהושע יהוה ויאמר יהוה*). 그와 달리 여호수아 1:10은 여호수아가 백성의 지도자들에게 명령(צוה)하는 것을 이야기한다. 이것은 9절에서 야웨가 여호수아에게 명령(צוה)하는 것과 비교될 수 있으며, 그것은 야웨의 말이 9절에서 마무리 되었다는 것을 설명한다. 내용적으로 볼 때, 여호수아 1:1-9가 땅 점유와 관련된 것을 서술한다면, 10-15절은 요단 강을 건너는 것과 함께 르우벤, 갓 그리고 므낫세 반지파에게 요단을 건너 함께 싸울 것을 명령

3) H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth, Das Alte Testament Deutsch 9* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953), 14 참조; M. Noth, *Die Überlieferungsgeschichtliche Studien I* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963), 41.

하고 있다(12-15절). 그런 이유로 9절과 10절은 구분되어서 이해되어야 한다.

여호수아 1:2는 모세의 후계자가 된 여호수아에게 일어나서 이스라엘 백성들을 이끌고 요단 강 서편으로 넘어가라는 야웨의 명령을 담고 있다. 그것은 나레티브로 기록된 1:1과는 구별되는 것으로 볼 수 있는데, 여호수아 1:2에서는 직접적으로 ‘일어나서 땅으로 건너가라’(קום עבר את־הירדן הזה)는 명령이 확인되기 때문이다. 여호수아 1:1-9에서 땅에 대한 언급은 2-6절에 제한적으로 언급되었고, 7절 이하는 그와 달리 율법을 중심으로 서술되고 있기 때문에, 2-6절은 7-9절과 다른 주제를 다루고 있는 것으로 평가된다.⁴⁾

여호수아 1:9에는 “강하고 담대하라”(חזק ואמץ)는 표현이 확인된다. 독특하게도 חזק와 אמץ의 연결은 신명기에서 여호수아에 관한 이야기들에서 빈번하게 발견된다(신 3:28; 31:6-7, 23). 하지만 여호수아 1:9에서 이것은 “내가 너에게 명령한 것이 아니냐”(הלא צויתוך)라는 표현과 함께 나타나기 때문에, 여호수아에게 ‘강하고 담대하라’는 명령이 이미 주어졌음을 전제로 이해될 수 있는 것이다. 이 두 용어의 연결이 이미 여호수아 1장 안에서 발견되며(6, 7절), ‘너와 함께 하겠다’라는 9절의 서술은 5절과도 연결되기 때문에, 9절은 전체 단락(1-9절)의 내용을 포괄하는 것으로 보인다.

여호수아 1:1-9의 주제에 대해서 면밀히 살펴볼 필요가 있다. 먼저 “이스라엘 자손에게 주는 땅으로 건너가서” 그 땅을 차지하는 것이 주제로 나타난다. 그 땅은 야웨가 백성들에게 유산으로 준 것이며, 여호수아는 백성들을 그 땅으로 인도해야 할 책임이 있다(תנחיל את־העם 6절). 이목을 끄는 것은 ‘땅’에 대한 언급이 2-6절까지 빈번하게 확인되지만(2, 4, 6절), 7-9절에서는 나타나지 않는다는 사실이다. 덧붙여서 2-6절에서는 유산으로 물려받은 땅에 들어가는 것에는 아무런 조건이 나타나지 않는다. 왜냐하면 ‘야웨가 함께 있을 것이며, 떠나지도 버리지도 않을 것’이라는 표현은 미완료 형태로 기록된 약속으로 해석되기 때문이다(אֲהִיָּה עִמָּךְ לֹא אֶרְפֹּךְ וְלֹא אֶעֱזֹבְךָ).⁵⁾

그것과 비교할 때 7-8절에서는 ‘땅’이라는 용어를 대신하여 ‘토라’가 중심에 위치해 있다(왕하 21:8 참조).⁶⁾ 7절에서 확인되는 모든 토라가 8절에서는

4) R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Theologische Wissenschaft 1, 2nd ed. (Stuttgart: Kohlhammer, 1981), 111-125, 114 참조.

5) M. Görg, *Josua*, Die Neue Echter Bibel (Würzburg: Echter Verlag, 1991), 12 참조; H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, 14; 김정우, “지도력의 계승(수 1:1-9)”, 『헤르메네이아 투데이』 34 (2006), 76-79.

6) O. H. Steck, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, Biblisch Theologische Studien 17 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991), 135 참조. 슈텍(O. H. Steck)에 따르면 여호수아 1:7을 위시하여 말라기 3:22는 열왕기하 21:8과 근접한 본문이다.

“토라책(תּוֹרָה סֵפֶר)”으로 나타난다. 주목할 만한 것은 2-6절에서는 땅 점유가 야웨의 함께하심이라는 약속으로 서술되어 있어서 무조건적으로 주어지는 것으로 서술되어 있는 반면에, 7절에서는 율법을 준수하는 것이 ‘형통’(שָׁכַל)과 결부되어 있다는 사실이다. 본문에 기록된 불변화사 לֹמַעַן는 목적문장(Finalsatz)을 이끄는 것이다.⁷⁾ 따라서 7절은 ‘네가 가는 모든 곳에서 형통하기 위해서, 나의 종 모세가 네게 명령한 모든 토라를 다 지키고 좌우로 치우치지 말아라’라는 의미로 해석된다. 신명기 29:8[9]에서 기록된 שָׁכַל 동사의 히필형태는 땅 점유와 연결되어 있다. 즉, 아무런 조건이 없이 땅 점유를 서술하는 2-6절과 달리 7절 이하는 토라 순종이라는 조건과 연결되어 있다. 따라서 7-9절은 2-6절과 분리된다.⁹⁾

여호수아 1:1-9*에서 우리는 몇 가지 주목해야 할 표현들을 발견하게 된다. “야웨께서 여호수아에게 말씀하셨다”(וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־יְהוֹשֻׁעַ)는 것은 예언서에서 전형적으로 나타나는 표현으로써, 그 뒤에는 일반적으로 야웨의 말이 직접 인용되어 있다(사 7:3, 10; 8:1, 3, 5; 렘 1:7, 9). “이 율법책을 네 입에서 떠나지 말게 하며”(לֹא־יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ)라는 여호수아 1:8에 따르면 여호수아 입에는 율법책이 주어졌다는 것을 알 수 있다(사 59:21. 참조: דַּבְּרֵי אֲשֶׁר־שָׁמַעְתִּי לֹא־יָמוּשׁוּ מִפִּיךָ). ‘말’(דַּבֵּר)과 ‘토라’(תּוֹרָה)의 변화를 제외한다면, 이러한 여호수아의 모습은 신명기 18:18의 약속(וַנִּתֵּן דַּבְּרֵי בְפִיךָ)을 기반으로 하여 더 잘 이해되며, 1절은 7-9절과 연결되는 것으로 평가된다.¹⁰⁾

7) W. Gesenius und F. Buhl, *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, R. Meyer, hrsg. (Berlin: Springer, 1987-2005), 714 참조.

8) 『개역개정』의 절 구분이 BHS 구절과 일치하지 않는 경우, 본 논문에서는 히브리어를 기준으로 설명하기 때문에 BHS를 기준으로 삼을 것이며, 그것과 구절이 일치하지 않는 경우에는 []로 표시할 것이다. “너희가 이곳에 올 때에 헤스본 왕 시혼과 바산 왕 옥이 우리와 싸우러 나왔으므로 우리가 그들을 치고 그 땅을 차지하여 르우벤과 갓과 므낫세 반 지파에게 기업으로 주었나니 그런즉 너희는 이 언약의 말씀을 지켜 행하라 그리하면 너희가 하는 모든 일이 형통하리라(תִּשְׁכַּלְיֶם)”(신 29:6-8[7-9]).

9) R. G. Boling and G. E. Wright, *Joshua : An New Translation with Notes and Commentary*, The Anchor Bible (Garden City: Doubleday, 1982), 124 참조; 그와 다른 이해로는 송병현, 『여호수아』, 엑스포지멘터리 (서울: 국제제자훈련원, 2010), 77을 비교하라.

10) C. Schäfer-Lichtenberger, *Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament*, Vetus Testamentum Supplement 58 (Leiden: E.J. Brill, 1995), 52-53 참조; 프레벨(C. Frevel)은 신명기 18:15와 여호수아 1:17의 연결성을 정당하게 제시한다. C. Frevel, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift*, Herders Biblische Studien 23 (Freiburg i.Br.: Herder, 2000), 282, 각주 83 참조; 김정우, “지도력의 계승(수 1:1-9)”, 79 참조; E. Noort, *Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder*, Erträge der Forschung 292 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), 26. 그는 여호수아의 모습이 ‘지파 지도자’를 시작으로 ‘군사령관’ 그리고 ‘토라 교사’로 변화하고 있음을 서술한다.

2.2. 번역본들

2.2.1. 『개역』 이전의 번역본들

한글로 번역된 구약 성서는 1911년 『구약전서』라는 이름으로 발간된 이후에 개정에 개정을 거듭하였고, 1930년 개정이 완성된 『성경전서』가 간행되었다.¹¹⁾ 우리가 가지고 있는 1950년대까지 한글 성서들은 여호수아 1:7-8을 다음과 같이 번역하였다:

『구약전서』 ¹²⁾	『구약전서』 ¹³⁾	『성경전서』 ¹⁴⁾
7 오직 너는 극히 강하고 담대하야 내 종 모세가 네게 명한 룰법을 다 직혀 힘하야 좌우편으로 치우치지 말어아가는 곳마다 형통하리라	7 오직 너는 극히 강하고 담대하야 나의 종 묘세가 네게 명한 룰법을 다 직혀 힘하야 좌우로 치우치지말나 그리하면 가는 곳마다 형통하리라	7 오직 너는 극히 강하고 담대하야 나의 종 묘세가 네게 명한 룰법을 다 직혀 힘하야 좌우로 치우치지말나 그리하면 가는 곳마다 형통하리라
8 이 룰법 칙을 네 입에셔 써나지말게 하며 쥬야로 목상하야 그 가온덕 기록한대로 다 직혀 힘하라 그리하면 네가 평탄한 길을 엮고 형통하리라	8 이 룰법칙을 네 입에셔 써나지말게 하며 쥬야로 목상하야 그 가온덕 기록한대로 다 직혀 힘하라 그리하면 네 길이 평탄하고 형통하리라	8 이 룰법칙을 네 입에셔 써나지말게 하며 쥬야로 목상하야 그 가온덕 기록한대로 다 직혀 힘하라 그리하면 네 길이 평탄하고 형통하리라

초창기 한글로 번역된 성서들은 서로 유사한 표현을 보여주고 있다. 1911년 번역본과 1930년 번역본 사이에서 어순에서 차이가 나타나지만, 의미적으로는 서로 동일하다고 볼 수 있다. 뿐만 아니라 1930년 번역된 한글 성서와 1950년 성서는 문자적으로 동일하다는 것을 확인할 수 있다. 이 한글 초기 번

11) 이것은 한글로 번역되었음에도 불구하고 일본 요코하마에서 출간되었다. 1928년에 10권(창, 출, 레, 민, 신, 수, 삿, 룻, 삼상, 사)의 번역이 완성되었고, 이듬해에 시편과 요엘이 번역되었다. 그리고 1930년 완성된 『성경 기억』에는 17권(창세기, 출애굽기, 레위기, 민수기, 신명기, 여호수아, 스스기, 룻기, 사무엘상, 시편, 이사야, 예레미야, 요엘, 오바야, 요나, 학개, 말나기)의 ‘개역 구약’이 포함되어 발행되었다. 류대영, 옥성득, 이만열 공저, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서 사업』(서울: 대한성서공회, 1994), 149.

12) 『구약전서』(경성: 대영성서공회, 1911).

13) 『구약전서』(경성: 대영성서공회, 1930).

14) 대한성서공회, 『관주 성경전서』(서울: 대한성서공회, 1950).

역본들은 90년대 번역본들과 마찬가지로 ‘토라를 주야로 묵상하는 것(율법책을 … 주야로 묵상하라)’과 ‘기록된 대로 지켜 행하라(그 가운데 기록된 대로 다 지켜 행하라)’는 두 가지 명령이 나타난다. 따라서 한글 성서는 오랜 기간 동안 현재 의미의 번역을 유지해 왔다는 것을 확인하게 된다.

이러한 성서 이해는 1961년 번역된 『성경전서 개역한글판』과 이후 번역서들에서도 계속해서 발견된다는 점을 다음 단락에서 관찰할 수 있다.

2.2.2. 『개역』 그리고 이후의 한글 번역본들

한국 교회는 1970년대 이후에 폭발적인 부흥과 성장을 이루었고, 그것과 맞물려 1961년 출판된 『성경전서 개역한글판』은 한국 성도들의 신앙 형성에 지대한 영향을 끼쳤다. 또한 1998년 출간된 『성경전서 개역개정판』은 2001년 1월 19일에 주요 교단에서 사용하기로 결정된¹⁵⁾ 이후에 현재를 살아가는 성도들에게 동일하게 지대한 영향을 끼치고 있다. 덧붙여서 『공동』(공동번역 성서 1977)과 『표준』(성경전서 표준새번역 1993)의 개정판들인 『공동개정』(공동번역 성서 개정판 1999)과 『새번역』(성경전서 새번역 2004) 그리고 한국천주교중앙협의회에서 발간된 가톨릭의 『성경』(2005)을 언급할 필요가 있다. 이 성서들 중에서 최근 번역된 것들은 여호수아 1:8을 다음과 같이 번역하였다:

『개역개정』	『공동개정』	『새번역』	『성경』
이 율법책을 네 입에서 떠나지 말게 하며 <u>주야로 그것을 묵상하여 그 안에 기록된 대로 다 지켜 행하라</u> 그리하면 네 길이 평탄하게 될 것이며 네가 형통 하리라.	이 책에 있는 법이 네 입에서 떠나지 않게 <u>발낮으로 되새기며 거기에 적혀 있는 것을 어김없이 성심껏 실천하여야 한다.</u> 그렇게만 하면 네 앞길이 열려 모든 일이 뜻대로 되리라.	이 율법책의 말씀을 늘 읽고 <u>발낮으로 그것을 공부하여, 이 율법책에 씌어진 대로, 모든 것을 성심껏 실천하라.</u> 그리하면 네가 가는 길이 순조로울 것이며, 네가 성공할 것이다.	이 율법서의 말씀이 네 입에서 떠나지 않도록 그것을 <u>발낮으로 되뇌어, 거기에 쓰인 것을 모두 명심하여 실천해야 한다.</u> 그러면 네 길이 번창하고 네가 성공할 것이다.

본래 부정적 형태인 금령(לֹא-יִמּוּן)으로 기록되어 있는 것이 『새번역』에서는

15) 대한성서공회 홈페이지(<http://www.bskorea.or.kr>) 제공.

긍정적 명령으로 번역된 것을 제외하면, 번역본들에서는 내용상 큰 차이가 발견되지 않는다. 한글 성서들에서 8a절은 두 가지 명령형으로 번역되었다. 첫째는 ‘주야(밤낮)로 토라책을 묵상하라’(והגית בו יומם ולילה) 하는 것이며, 둘째는 ‘그 가운데 기록된 대로 다 지켜 행하라’(חשמר לעשות ככל-הכתוב בו)는 것이다. 두 동사는 모두 미완료(Imperfekt) 형태로 기록되었다. 이것은 시제를 나타내기도 하지만, 2인칭과 3인칭에서는 청유형(Jussiv)으로도 해석된다. 더 나아가 ‘제거하다’(מוש)라는 동사는 부정형을 나타내는 לא와 함께 사용되어 있는데, 이것은 청유형의 의미보다 강한 정언 금령법(apodiktisches Verbot)을 표현하는 것으로 이해된다.¹⁶⁾ 따라서 לא-ימוש ספר התורה הזה מפיך는 ‘이 토라책을 네 입에서 멀리해서는 안된다’로 해석되어야 한다. 두 번째 동사로 사용된 ‘묵상하다’(הגה)는 1-연속법(consecutivum)을 보여주고 있으므로, 앞에 기록된 동사의 시제의 연속으로 이해된다. 이미 위에서 이 문장이 시편 1:2와 문자적인 연관성이 발견된다고 지적하였다. 낮과 밤은 ‘형통’과 ‘고난’의 시기¹⁷⁾에 좌우되지 않는 것으로 ‘언제나’ 또는 ‘항상’을 의미한다(시 119:97, 98).¹⁸⁾

여호수아 1:8aβ(למען חשמר לעשות ככל-הכתוב בו)을 『개역개정』은 『개역』과 마찬가지로 “그 안에(가운데) 기록된 대로 다 지켜 행하라”로 번역하였다. 이렇게 명령형으로 번역하는 것은 미완료형태의 שמר 동사를 청유형으로 해석했기 때문으로 이해된다. 『공동개정』, 『새번역』 그리고 『성경』에서도 『개역개정』과 유사하게 번역되었다. 하지만 이러한 해석은 למען을 올바르게 이해하지 않은 것에서 기인하며, 한글 이외의 다른 성서들에서는 한글 성서와 구별되는 해석을 보여주고 있다.

2.2.3. 다른 언어 번역본들

한글 이외의 번역본들에서 8a절이 어떻게 번역되었는지 살펴볼 필요가 있다. 70인역은¹⁹⁾ למען을 ἵνα로 번역하여서 그 이후의 문장을 ‘명령형’으로 이

16) A. B. Ernst, *Kurze Grammatik des biblischen Hebräisch* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010), 45, 73 참조.

17) 차준희, 『시가서 바로 읽기』 (서울: 성서유니온, 2013), 86 참조.

18) H. J. Kraus, *Psalmen 1-59*, *Biblicher Kommentar Altes Testament XV/1*, 5th ed. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978), 137 참조.

19) και οὐκ ἀποστήσεται ἡ βίβλος τοῦ νόμου τούτου ἐκ τοῦ στόματός σου καὶ μελετήσεις ἐν αὐτῇ ἡμέρας καὶ νυκτός ἵνα συνῆς ποιεῖν πάντα τὰ γεγραμμένα. 70인역을 독일어로 번역한 Septuaginta Deutsch(Das griechische Alte Testamen in deutscher Übersetzung)는 70인역을 다음과 같이 기술하였다: Und das Buch dieses Gesetzes soll nicht aus deinem Mund weichen und du sollst dich Tag und Nacht in ihm üben, damit du verständigt bist, alles Geschriebene zu tun.

해한 것이 아니라, 종속절의 하나로 보았으며 그 기능은 ‘목적문장(네가 지혜롭게 되어서 기록된 모든 것을 실천할 수 있도록)’으로 이해되어야 한다는 것을 보여주고 있다. 그와 유사하게 여호수아 1:8aβ을 ‘목적문장’의 의미를 가진 종속절로 서술하는 번역본들은 Luther 성서(LUT),²⁰⁾ Elberfelder 성서(ELB),²¹⁾ 로마-카톨릭 성서(EIN),²²⁾ 그리고 최근에 개정되어서 출간된 Zürcher 성서²³⁾가 있다. 뿐만 아니라 최근 영어 번역본인 New English Translation(NET)²⁴⁾ 그리고 English Standard Version(ESV)²⁵⁾에서도 그것과 동일한 의미로 번역되었다는 것을 확인할 수 있다.²⁶⁾

따라서 여호수아 1:8a는 새롭게 이해되어야 한다. 위에서 서술한 것처럼 여호수아 1:8a는 2-6절과 구별된 7-9절에 위치하고 있으므로 1절과 7-9절의 맥락에서 살펴볼 필요가 있다.

2.3. 여호수아 1:1, 7-9

1절은 ‘야웨의 종, 모세’가 죽었다는 것으로 서술을 시작한다. 여호수아에서 모세가 ‘야웨의 종’으로 빈번하게 정의되고 있는 것²⁷⁾과 달리 신명기에서는 그러한 모세의 모습을 거의 찾아볼 수 없다는 점은 언급될 필요가 있다(신 34:5 참조).²⁸⁾ 여호수아 1:2-6 본문은 야웨로부터 주어지는 땅을 주제로

20) “Und lass das Buch dieses Gesetzes nicht von deinem Munde kommen, sondern betrachte es Tag und nacht, dass du hältst und tust in allen Dingen nach dem, was darin geschrieben steht.”

21) “Dieses Buch des Gesetzes soll nicht von deinem Mund weichen, und du sollst Tag und Nacht darüber nachsinnen, damit du darauf achtest, nach alledem zu handeln, was darin geschrieben ist”

22) “Über dieses Gesetzbuch sollst du immer reden und Tag und Nacht darüber nachsinnen, damit du darauf achtest, genau so zu handeln, wie darin geschrieben steht.”

23) “Dieses Buch der Weisung soll nicht von deinen Lippen weichen, und du sollst sinnen über ihm Tag und Nacht, damit du alles hältst, was darin geschrieben steht, und danach handelst.”

24) “This law scroll must not leave your lips! You must memorize it day and night so you can carefully obey all that is written in it.”

25) 2007년에 새로 보완된 ESV는 여호수아 1:8a를 다음과 같이 기술하고 있다. “This Book of the Law shall not depart from your mouth, but you shall meditate on it day and night, so that you may be careful to do according to all that is written in it.”

26) 그럼에도 불구하고 몇몇 한글로 번역된 주석서의 경우에서 한글과 영어 또는 독일어 성서를 병치함으로써 원저자의 의도와는 다르게 해석되는 경우도 발견된다. T. C. Butler, 『여호수아』, WBC 성경주석, 정일오 역 (서울: 솔로몬, 2004), 58 참조.

27) 수 1:1-2, 7, 13, 15; 8:31, 33; 9:24; 11:12, 15; 12:6; 13:8; 14:7; 18:7; 22:2, 4-5.

28) F. G. López, “Deut 34, Dtr History and the Pentateuch”, F. G. Martínez and C. J. Labuschagne, eds., *Studies in Deuteronomy in Honour of C. J. Labuschagne*, Vetus Testamentum Supplements 53 (Leiden: E. J. Brill, 1994), 47-61 참조. 그는 “야웨의 종”이라는 명칭을 근거로 여호수아 1:7이 신명기 34장과 연결되어 있다고 주장한다; 그와 달리 오토 (E. Otto)는

서술하였다. 3절에서 ‘밭바닥으로 밟는 곳을 내가 너희에게 주었노니’라는 표현과 5절에서 확인되는 ‘너와 함께 하며’라는 야웨의 진술은 땅이 정복을 통해 획득되는 것이 아니라, 야웨의 ‘선물’로 주어진다는 것을 강조하고 있다.²⁹⁾ 왜냐하면 그것은 백성에게 유산으로 물려주기 위한 것이기 때문이다(6절 תנחיל את־העם הזה את־הארץ).

7절에 기록된 שכל־דֶּם 땅 정복과 연결된 것으로 해석되므로, 7-9절 역시 땅을 야웨의 선물로 이해하는 연장선상에서 해석되어야 한다. 하지만 7-9절은 그 땅을 차지하는 것이 결코 쉽지 않다는 것을 배경으로 서술되었다. 7절은 오히려 땅을 차지하는 실제적인 방안을 서술한다기보다는 땅에서 살아가는 조건을 제시하는 것으로 해석된다(출 20:1-17 참조). 땅을 차지하기 위한 조건으로 제시되고 있는 것은 ‘토라’이다.³⁰⁾ 와인펠트(Weinfeld)는 이미 오래 전에 신명기적 본문과 여호수아 1:7-9의 연결성을 제시하였다. 그에 따르면 “좌우로 치우치다”(סור ימין ושמאל)는 신명기와 신명기 사가에게서 발견된다(신 5:32; 17:20; 28:14; 왕하 22:2).³¹⁾ 뿐만 아니라 “어디로 가든지 형통하리니”(수 1:7 אשר תלך בכל)는 “너희가 하는 모든 일이 형통하리라”(신 29:8 תשכילו)와 유사하다. 따라서 7절이 신명기 본문과 밀접하게 연결되어 있다는 것은 자명하다. 7절은 ‘네가 가는 모든 곳에서 형통하기 위해서, 나의 종 모세가 네게 명령한 모든 토라를 다 지켜라’라는 의미로 해석되기 때문에, 따라서 7절 이하에서는 ‘토라’에 대한 관심이 부각되어 있다고 보는 것은 타당하다.³²⁾

본문 8절은 심층적으로 연구될 필요가 있다. ‘이 율법책을 네 입에서 떠나지 말게 하라’(לא־ימוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ)라는 표현은 구약 성서에서 유사

여호수아 1:1을 신명기 사가적 땅 점유 이야기(DtrL)로 산정하여 신명기 3:29와 연결되어 있으며, 여호수아 1:1-2에서 야웨의 권한 위임이 비준되는 것으로 해석하였다. 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), 135.

29) G. Hentschel, “여호수아기”, E. Zenger, hrsg., 『구약성경 개론』, 이종한 역 (왜관: 분도출판사, 2012), 360 참조; 오토(E. Otto)는 육경 편집(Hexateuchredaktion)이 땅 점유를 핵심적인 구원 선물로 이해하려고 시도하고 있음을 주장한다. 그에 따르면 육경 편집은 느헤미야 시대와 결부된 것이었으며, 땅 점유 이야기(DtrL)와 제사장 문서가 육경 편집을 통해서 결합되었다. E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch*, 6-7.

30) 송병현, 『여호수아』, 56-57 참조.

31) M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 304 참조. 와인펠트는 물론 지혜 문학과 연결도 간과하지 않고 있다.

32) M. Görg, *Josua*, 12 참조; H. N. Rösel, “Lässt sich eine nomistische Redaktion im Buch Josua feststellen?”, *Zeitschrift für das alttestamentliche Wissenschaft* 119 (2007), 184-189, 184.

한 표현을 확인하기가 쉽지 않다. 유일하게 평행한 구절로 제시될 수 있는 것은 아마도 이사야 59:21이다.

여호수아 1:8	이사야 59:21
<p style="text-align: center;"><u>לְאִימוֹשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ</u> וְהִגִּיתָ בוּ יוֹמָם וּלְיָלֵילָה לְמַעַן תִּשְׁמַר לַעֲשׂוֹת כְּכֹל־הַכְּתוּב בּוֹ כִּי־אֵז תִּצְלִיחַ אֶת־דַּרְכְּךָ וְאֵז תִּשְׁכִּיל</p>	<p style="text-align: center;">וְאֵנִי זֹאת בְּרִיתִי אִתְּךָ אֲמַר יְהוָה רוּחִי אֲשֶׁר עֲלֶיךָ וְדִבְרֵי אֲשֶׁר־שָׁמַעְתִּי בְּפִיךָ <u>לְאִימוֹשׁוֹ מִפִּיךָ</u> וּמִפִּי זֶרַעַךָ וּמִפִּי זֶרַע זֶרַעַךָ אֲמַר יְהוָה מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם</p>

여호수아서에서 지칭되는 2인칭 남성 단수(מִפִּיךָ)는 의심할 여지없이 여호수아를 가리키는 것이다. 그와 달리 이사야 59:21에 서술된 ‘너’는 많은 논쟁이 되어왔다. 이사야 59:21은 61장과 연결되기 때문에,³³⁾ 기름부음 받은 자를 이사야 40-55장과 연결하여 예언자로 해석하려는 시도가 있었다.³⁴⁾ 그와 달리 포로기 이후에 왕이 사라졌으므로, 이사야 61장의 기름부음 받은 인물을 제사장장으로 이해되어야 함을 카스파리(W. Caspari)는 제시하였다.³⁵⁾ 또 다른 방향으로 ‘시온’으로 해석하는 것인데, 이사야 60장에서 시온이 여성으로 나타나고 있으며, 그것이 61장에서도 시온에 대한 서술이 발견되고 있기 때문이다.³⁶⁾ 두 본문의 상호 관계를 이해하는 것이 본 논문의 목적은 아니다.

33) O. H. Steck, *Studien zu Tritojesaja*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 203 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991), 31 참조.

34) C. Westermann, *Das Buch Jesaja Kap 40-66*, Das Alte Testament Deutsch 19 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 290 참조; W. A. M. Beuken, “Servant and Herald of Good Tidings. Isaiah 61 as an Interpretation of Isaiah 40-55”, J. Vermeylen, ed., *The book of Isaiah. Les oracles et leurs relectures, unité et complexité de l'ouvrage/ Le livre d'Isaïe*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 81 (Leuven: Leuven University Press, 1989), 411-442, 특별히 415-416 참조. 그는 이사야 61장의 영 부음을 이사야 44:3과 연결하여 해석하려고 시도하였다. 또한 언어학적 분석을 근거로 삼아서 이사야 61장 화자와 하나님의 종(Gottesknecht)의 형태를 연결하였다.

35) W. Caspari, “Der Geist des Herrn ist über mir”, *Neue Kirchliche Zeitschrift* 40 (1929), 729-747, 특별히 734-735 참조; R. Achenbach, “König, Priester und Prophet. Zur Transformation der Konzepte der Herrschaftslegitimation in Jesaja 61”, R. Achenbach, M. Arneht und E. Otto, hrsg., *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen*, Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 7 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2007), 196-245. 그에 따르면 구약성서에서 기름부음을 받은 자는 왕과 제사장장으로 한정되며, 왕은 포로기 이후에 존재하지 않았기 때문에, 기름부음 받은 자는 제사장장으로 이해되어야 한다.

36) O. H. Steck, *Studien zu Tritojesaja*, 133-134 참조; M. Wischnowsky, *Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments*,

그러나 이사야 59:21과 유사성을 통해서 알 수 있는 것은 복합적인 여러 형태의 모습들이 여호수아에게서 발견된다는 점이다.³⁷⁾

‘이 율법책을 네 입에서 떠나지 말게 하라’는 상용구는 여호수아의 입에 ‘토라’가 주어졌음을 전제로 이해될 수 있으며, 그것을 넘어서 ‘지속적으로’ 토라가 여호수아의 ‘입’에 있다는 것을 이야기 한다.³⁸⁾ ‘네 입에 있는 토라’(**סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה**)라는 표현은 신명기 18:15-18에 기록된 것처럼 모세와 같은 자로 하나님께서 세우시겠다는 약속과 상응한다.³⁹⁾ 그런 이유로 여호수아를 “새 모세 여호수아”로 지칭하는 김정우의 이해는 적절하다고 평가된다. 그럼에도 불구하고 여호수아는 결코 ‘예언자’로 이해되지 않고 있다. 오히려 여호수아는 토라와 연결되어서 모세를 통해 기록된 ‘토라책’을 가르치는 교육자로서의 기능이 여호수아에게 일임된 것으로 이해된다. 여호수아를 후임자로 선택하라는 신명기 31:1-8 본문 이후에 기록된 신명기 31:9-13에서도 토라 교육이 주제로 언급되고 있다: “곧 백성의 남녀와 어린이와 네 성읍 안에 거류하는 타국인을 모으고 그들에게 듣고 배우고 네 하나님 여호와를 경외하며 이 율법의 모든 말씀을 지켜 행하게 하고 또 너희가 요단을 건너가서 차지할 땅에 거주할 동안에 이 말씀을 알지 못하는 그들의 자녀에게 듣고 네 하나님 여호와 경외하기를 배우게 할지니라”(신 31:12-13). 이 본문에 따르면 장로와 제사장에게 토라를 넘겨주는 것은 토라를 ‘교육’(**לְמוֹד**)하기 위함이었다.⁴⁰⁾ 신명기 31:9에서 모세가 토라를 기록하여 건넸다는 것은 본래 기록된 동사들

Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 89 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001), 231; U. Berges, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, Herders Biblische Studien 16 (Freiburg i. Br., Basel: Herder, 1998), 424 참조.

- 37) R. G. Boling and G. E. Wright, *Joshua*, 117, 124 참조. 그는 특별히 여호수아 1:7-9와 신명기 17:18-20이 연결되어 있다는 것을 제시한다. 만약 그렇다면 여호수아에게서 왕의 모습을 발견할 수 있다는 추론도 가능할 것이다. 그와 유사하게 프레슬러(Pressler)는 “율법을 주야로 묵상하라는 하나님의 명령은 여호수아를 왕의 반열에 올려놓고 있다”고 설명하며, 그러한 이유로 신명기 17:14-20에 나타나는 왕의 법과 비교될 수 있음을 제시하였다. C. Pressler, *Joshua, Judges, and Ruth*, Westminster Bible Companion (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), 13; R. D. Nelson, “Josiah in the Book of Joshua”, *Journal of Biblical Literature* 100 (1981), 531-540, 특별히 533-534 참조. 그에 따르면 여호수아 1:3, 5는 삼하 7:9-10의 약속과 연결되며, 요시아는 다윗 이후에 모법적인 다윗을 따르는 유일한 왕으로 서술되었다(왕하 22:2). 그런 이유로 넬슨(R. D. Nelson)은 특별히 여호수아 1:7-8을 요시아왕과 연결시킨다.
- 38) C. F. Keil and F. Delitzsch, *Joshua, Judges, Ruth, I & II Samuel*, Commentary on the Old Testament vol. II (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 30 참조.
- 39) O. H. Steck, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament*, 135 참조; 김정우, “지도력의 계승(수 1:1-9)”, 79. 그는 여기에 나타난 여호수아의 모습을 “새 모세 여호수아”라고 서술한다.
- 40) R. G. Boling and G. E. Wright, *Joshua*, 124-125 참조.

(נתן / כתב)의 주어가 야웨로 사용되었던 용례와 비교한다면, 분명 모세의 위치를 부각시키고 있는 본문임을 알 수 있다. 동시에 그것은 토라가 모세를 통해 더 이상 기록되지 않을 것임을 보여주는 것이다.⁴¹⁾

그러므로 만약 여호수아 1:8에서 ‘토라책이 네 입에 있다’는 것이 전제되었다면, 그것은 신명기 31:9에 기록된 제사장들과 장로들의 모습과 여호수아의 모습이 유사하다는 것으로 이해되어야 한다.⁴²⁾ 그로 인해 여호수아는 모세와 같은 예언자의 모습으로 기록되었을 뿐만 아니라(신 18:18 참조),⁴³⁾ 동시에 모세처럼 토라를 교육하는 자로 서술되었다.⁴⁴⁾ 여호수아가 모세의 토라를 교육함으로써 그는 모세와 같은 자로 묘사되었지만, 그럼에도 불구하고 그는 모세를 뛰어넘지 못한다. 왜냐하면 여호수아는 모세가 기록한 토라의 테두리를 뛰어넘지 못하며(신 31:12-13; 참조, 수 24:26), 모세와 같은 자는 이후에 다시 나지 않을 것이기 때문이다(신 34:10-12).

여호수아 1:8α2(וּבְתוֹרָתוֹ יִהְיֶה יוֹמָם וּלְיָלֵהָ)와 시편 1:2b(וּבְתוֹרָתוֹ)의 연결성은 너무도 잘 알려져 있다. “그것을”(בו)이라는 표현은 위에 기록된 ‘이 토라책’(סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה)을 지칭하는 것이기 때문에 시편 1:2에 기록된 ‘וּבְתוֹרָתוֹ’에 상응하는 것이다. 따라서 두 본문이 문자적으로 연결되어 있다는 것은 자명한 사실이다.⁴⁵⁾ ‘주야로 그것을 묵상하는’ 것은 8αβ절(לִמְעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת כְּכֹל-הַכְּתוּב בּוֹ)과 연결되어 있다. ‘이것을 어떻게 번역해야 하는가?’ 하는 점은 인간 행위에 관한 신학과 연결되기 때문에 중요하다.

41) E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch*, 180-182 참조; 민경구, “토라를 둘러싼 율법학자의 논쟁 - 포로기 이후 신학”, 『구약논단』 53 (2014), 256-280, 262 참조.

신 5:22b וּיִכְתֹּב עֲלֵי־שְׁנֵי לַחַת אֲבָנִים וַיִּתֵּן אֵלָי

신 31:9* וּיִכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת-הַתּוֹרָה הַזֹּאת וַיִּתְּנָהּ אֶל-הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי ... וְאֶל-כָּל-יִשְׂרָאֵל

42) C. Schäfer-Lichtenberger, *Josua und Salomo*, 14 참조.

43) R. Achenbach, “‘A Prophet like Moses’ (Deut 18:15) - ‘No Prophet like Moses’ (Deut 34:10): Some Observations on the Relation between the Pentateuch and the Latter Prophets” Thomas B. Dozeman, Konrad Schmid, Baruch J. Schwartz, eds., *Forschungen zum Alten Testament 78* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 435-458 참조. 일반적으로 신명기 18:18을 신명기사가적(dtr)인 것으로 이해하는 것에 반하여, 그는 이것을 후대 신명기 사가적(spät-dtr)인 것으로 이해한다.

44) E. Otto, *Das Gesetz des Mose* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007), 208 참조.

45) M. H. Woudstra, *The Book of Joshua*, The New International on the Commentary Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1981) 63 참조; A. Soggin, 『여호수아』, 국제성서주석(서울: 한국신학연구소, 1987), 47; C. A. Briggs, *The Book of Psalms I*, The International Critical Commentary (Edingrugh: T. & T. Clark, 1976), 5. 그에 따르면 시편 1:2는 여호수아 1:8을 인용한 것이며, 여호수아 1:8은 신명기 사가(D)에 속한 것이다.

2.4. 새로운 번역 제언과 그로 인한 신학적 차이

위에서 여호수아 1:8이 다르게 해석되는 원인은 ‘שמעו’를 이해하는 것과 결부되어 있음을 간단하게 언급하였다. 『개역개정』의 번역에 따르면 여호수아 1:8은 두 가지를 행해야 한다는 것을 제시하고 있다. 첫째는 ‘율법책을 입에서 떠나지 않게 하는 것’이며, 둘째는 ‘율법책에 기록된 것을 지켜 행하는 것’이다. 그것은 인간의 수고와 노력을 이중적으로 요구하는 것이다. 그런 이유로 여호수아 1:7-9는 묵상과 실천에 있어서 적지 않게 인용되는 설교 본문이며, 보편적으로 말씀 묵상과 말씀 실천을 강조하기 위한 것으로 적용되었다.⁴⁶⁾

그것과 차별된 해석적 방향으로 볼 수 있는 것은 여호수아 1:8 본문에 나타난 말씀 묵상과 약속된 행동을 직접적으로 연결하는 것이지만,⁴⁷⁾ 동시에 ‘말씀을 지켜 행하는 것’에 대해서는 침묵하고 있다. 또는 여호수아 1:6-8은 ‘강하고 담대하라’, ‘율법을 다 지켜 행하고 치우치지 말라’, ‘율법을 주야로 묵상하여 다 지켜 행하라’와 같은 세 가지 명령을 중심으로 석의되기도 한다.⁴⁸⁾ 이미 한글 성서와는 다른 현대어 성서들에서 여호수아 1:8이 다르게 번역되는 것을 관찰했기 때문에, 우리는 이러한 석의들이 한글 성서를 기반으로 삼고 있다는 것을 알 수 있다.

히브리 본문도 그러한 한글 성서와 분명한 차이를 보여주고 있다. 이미 여호수아 1:7에서 שמעו는 이미 언급되었고, “그리하면”이라는 용어로 번역되었다. ‘그리하면’ 혹은 ‘그러면’은 “앞의 내용이 뒤의 내용의 조건이 될 때 쓰는 접속 부사”⁴⁹⁾이다. 이러한 이해는 이 불변화사를 인과문장(Kausalsatz)을 나타낼 때 사용되는 표현으로 관찰하는 것이다. 하지만 불변화사 שמעו는 본래 목적문장(Finalsatz)을 이끄는 것으로써,⁵⁰⁾ ‘~ 하기 위해’⁵¹⁾로 이해되어야 하며, 그러므로 7절은 ‘내가 어디로 가든지 행통하기 위해서 … 해라’라고 번역되어야 한다.

동일한 용어인 שמעו이 8절에서도 확인된다. 그러나 그것은 목적문장으로

46) 장경철, “행통케 하는 말씀”, 『그말씀』 (1997. 11.), 270-271 참조; 안점식, “기독교의 영적 훈련에 타종교의 수행법들을 차용할 수 있는가”, 『목회와 신학』 (2004. 3.), 106-115.

47) 홍성건, “말씀을 묵상하는 자에게 약속된 축복(2)”, 『목회와 신학』 (1998. 12.), 170-173.

48) 신성욱, “설교 준비의 기본, 충분한 본문 석의”, 『목회와 신학』 (2013. 1.), 38-45.

49) 국립국어원, 『표준국어대사전』 (<http://www.korean.go.kr/>) 참조.

50) W. Gesenius und F. Buhl, *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 714 참조.

51) L. Koehler und W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* Bd. I (Leiden: Brill, 2004), 581 참조.

번역되지도 않았고, 오히려 8aβ절에서 그것과 연결된 **שמר**만이 명령형의 형태(“지켜라”)로 번역되었다. 따라서 **שמר**에 대한 잘못된 이해는 8aβ절을 이끄는 **למנוח**을 누락시킨 것에서 기인하는 것으로 보인다. 이 용어는 목적문장을 이끄는 용어이기 때문에, 8a절 본문을 우리는 다음과 같이 번역할 수 있다:

이 율법책에 기록된 대로 행하여 지키기 위해서 그 책을 네 입에서 떠나지 않게 하며 주야로 그것을 묵상하라.⁵²⁾

이러한 해석은 『개역개정』의 번역과 어떤 차이를 보여주는가? 『개역개정』과 비교할 때 본문에서 주목되어야 할 것은 “그 안에 기록된 대로 다 지켜 행하라”는 명령이 나타나지 않는다는 점이다 - 그것은 토라책에 기록된 대로 살아가는 것의 무용성(無用性)을 이야기하는 것이 결코 아니다. 오히려 BHS 본문에 따르면 ‘토라에 기록된 대로 행하는 것’은 ‘토라의 묵상’을 통해 나오는 자연스러운 결과라는 점이다. 따라서 여호수아 1:8은 두 가지 명령(말씀 묵상, 말씀 순종)을 기록하고 있는 것이 아니라, 한 가지 명령(말씀 묵상)과 그것의 결과(말씀 순종)를 기록하고 있는 것으로 석의되어야 하며, 따라서 여호수아 1:8은 시편 1:2에 더욱 근접하게 된다. 그런 이유로 올바른 토라 묵상은 이미 행동 자체를 함유하고 있는 것이며, 일시적인 토라 순종이 아니라, 지속적인 토라 순종을 포함한다.

הגה는 전치사 **ב**와 함께 사용되어서 ‘무엇을 숙고하다. 곰곰이 생각하다’라는 의미로 사용되었다. 쾰러(Köhler)는 이것을 ‘저음으로 읽다’⁵³⁾라고 이해하였고, 링그렌(H. Ringgren)은 그것이 ‘학습’과 연결되어 있음을 서술하였다.⁵⁴⁾ 여호수아 1:7-9 본문에서 토라에 대한 지대한 관심이 나타나며, 신명기 31:9-13과 연결되어 있다면, **הגה**는 링그렌이 제시한 것처럼 학습적인 것으로 이해되는 것이 적절하다. 왜냐하면 여호수아 1:7-9와 연결될 수 있는 신명기 31:9-13에서 **למד** 동사는 토라를 담지한 자들의 역할을 보여주고 있기 때문이다.⁵⁵⁾ 따라서 여호수아 1:7-9는 사람의 행위를 강조하는 것이 아니라, 토라의 함의에 초점을 맞추고 있다.

52) 정확근, “여호수아 (구약 새번역)”, 『현대가톨릭사상』 19 (1998), 211-299, 특별히 220과 비교하라. 그는 여전히 8절을 다음과 같이 번역한다: “이 율법 책이 네 입에서 떠나는 일없이 그것을 밤낮으로 되새겨, 거기에 쓰인 것을 모두 명심하여 실천해야 한다.”

53) L. Köhler, “Lautes Lesen”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 32 (1912), 240.

54) H. Ringgren, **הגה**, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament II* (Stuttgart: Kohlhammer, 1977), 343-347, 특별히 345 참조.

55) 민경구, “토라를 둘러싼 율법학자의 논쟁”, 261 참조.

2.5. 부수적 논의(Exkurs)

여기에서 짧게 다루어져야 할 것은 ‘토라에 대한 강조는 언제 부각되었는가?’ 하는 점이다. 케슬러(R. Kessler)는 비록 에스라의 율법 선포가 “토라의 율법화”(Gesetzwerdung der Tora)⁵⁶⁾ 과정의 일부로 이해되어야 함을 이야기 하지만, 그는 “에스라가 율법을 선포함으로써 이스라엘에는 두 번째 중심이 생성되었다”⁵⁷⁾라고 서술한다.⁵⁸⁾ 즉, 포로기 이후에 성전 재건으로 인해 ‘성전’이 첫 번째 중심이었다면, 에스라의 ‘토라 선포’는 포로기 이후 이스라엘의 두 번째 중심이 되는 것이며,⁵⁹⁾ 동시에 토라에 대한 강조가 부각된다.⁶⁰⁾ 이러한 토라를 강조하는 집단을 우리는 율법학자로 이해할 수 있을 것이다.⁶¹⁾ 특별히 유다로부터 분리된 사마리아가 예언서(Nebiim)와 성문서(Ketubim)의 일부가 존재했음에도 불구하고 ‘토라’만을 사마리아 공동체를 위한 근간으로 삼았다는 사실은 토라가 강조되는 것을 반증하는 것이다.⁶²⁾ 땅을 차지하는 것이 본래 야웨의 약속으로 서술된 것과 비교할 때, 여호수아 1:7-9에서 땅 점유가 토라 순종과 연결되어 있다면, 7-9절에서는 마찬가지로 율법 또는 토라 순종이 야웨의 약속과 동등한 가치로 고려되어야 함이 기술되었다. 그것의 귀착점(terminus ad quem)은 에스라 토라 선포 시대와 연결될 수 있으며(느 8), 그것은 토라 강조를 보다 명확하게 관찰하게 한다.

56) R. Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung* (Darmstadt: WBG, 2006), 158.

57) *Ibid.*, 160.

58) 소형근, “역사적 에스라와 그의 지지 그룹 ‘하레딤(חֲרָדִים)’”, 『성경원문연구』 35 (2014), 70-86, 71 참조. 그는 요세푸스에서 나타나는 전승과 달리 에스라는 역대상 6장에 제사장 목록에서 발견되지 않고 있으며, 에스라-느헤미야에서도 에스라를 대제사장으로 언급하고 있지 않다는 이유로 에스라가 제사장 가문에 속하였는지에 대해서 의문을 제기하고 있다. 에스라의 귀환 연대에 대해서는 그가 지적한 것처럼 여전히 논쟁 중에 있다. 하지만 여기에서는 그것을 증명하는 것을 목적으로 하지 않는다.

59) 랍비 전통에서 이미 에스라는 두 번째 모세로 이해되고 있다. F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München: Chr. Kaiser, 1992), 387 참조.

60) E. Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch* 7 참조. 오토(E. Otto)는 이러한 율법에 지대한 관심이 있었던 자들을 오경편집자(Pentateuchredaktor)라고 규정한다.

61) 민경구, “토라를 둘러싼 율법학자의 논쟁”, 269-270 참조; 김경래, “「비블리아 헤브라이카 쿤타」 연구”, 『성경원문연구』 1 (1997), 118-144, 특별히 122-123. 그는 서기관(סֹפֵר)을 “율법의 기록자”로 이해하고 있으며, 복수형으로 나타나는 이들의 기능을 “율법에 대한 합법적 해설자인 동시에 수호자”로 서술하고 있다. 이러한 김경래의 이해는 율법학자에 대한 서술과 다르지 않다.

62) R. Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel*, 157 참조.

3. 나가는 말

본 소논고는 여호수아 1:1-9*에 대해서 조명하였다. 이 본문은 한국 성서 해석자/목회자들을 통해서 말씀 ‘묵상’에 대해 강조할 때와 토라책에 기록된 대로 행하라는 인간의 실천행위를 강조할 때 사용되고 있음을 확인할 수 있었다. 즉, 본문은 두 가지 측면에서 인간의 행위를 강조하고 있다. 이러한 해석은 한글 성서 번역사와 무관하지 않다.

그와 달리 영어 또는 독일어 번역본들은 한글 성서 해석본들과는 차이점을 드러내고 있다. 영어와 독일어 번역본들은 말씀 ‘묵상’은 명령형으로 표현하고 있지만, ‘행하라’는 명령은 나타나지 않는다. 왜냐하면 *שמעו*이라는 용어를 통하여 그것은 목적문장(Finalsatz)으로 해석되고 있기 때문이다. 더 나아가 히브리 본문을 헬라어로 번역한 70인역 역시 그러한 해석을 지지해주고 있다. 그런 이유로 『개역개정』의 여호수아 1:8은 다음과 같이 수정되어야 한다:

‘이 율법책에 기록된 대로 행하여 지키기 위해서 그 책을 네 입에서 떠나지 말게 하며 주야로 그것을 묵상하라.’

이러한 해석은 동시에 신학적 해석의 차이를 가져온다. 『개역개정』에 따르면 여호수아 1:8은 두 가지 명령 ‘묵상하라’, ‘행하라’를 기술하고 있는 것으로 나타나지만, BHS를 비롯하여 현대어를 포함한 여러 번역본들은 한 가지 명령 ‘묵상하라’를 기록하고 있으며, ‘행하라’는 목적문장, 즉 ‘행하여 지키기 위해서’로 서술되었다. 그것은 땅 정복을 위하여 여호수아의 행위를 강조하기보다는 오히려 토라의 능력을 강조하는 것으로 이해되며, 토라 강조에 대한 귀착점(terminus ad quem)은 에스라 시대의 율법 선포와 연결될 수 있을 것이다. 따라서 여호수아 1:8은 - 행위의 무용성(無用性)을 서술하는 것이 결코 아니지만 - 토라책에 기록된 행위 자체를 강조하기보다는 토라와 토라 묵상의 능력을 강조하고 있는 것으로 해석되어야 한다.

<주제어>(Keywords)

여호수아 1:8, 토라, 말씀 묵상, 행위, 모세.

Joshua 1:8, Torah, Meditation, Activity, Mose.

(투고 일자: 2015년 1월 2일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 3월 8일)

<참고문헌>(References)

- 『구약전서』, 경성: 대영성서공회, 1911.
- 『구약전서』, 경성: 대영성서공회, 1930.
- 대한성서공회, 『관주 성경전서』, 서울: 대한성서공회, 1950.
- 국립국어원, 『표준국어대사전』, (<http://www.korean.go.kr/>).
- 김경래, “「비블리아 헤브라이카 쿤타」 연구”, 『성경원문연구』 1 (1997), 118-144.
- 김정우, “지도력의 계승(수 1:1-9)”, 『헤르메네이아 투데이』 34 (2006), 76-79.
- 김지철, 『여호수아, 어떻게 설교할 것인가』, 두란노 HOW 주석 구약시리즈 5, 서울: 두란노, 2004.
- 류대영, 옥성득, 이만열 공저, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서 사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 민경구, “토라를 둘러싼 율법학자의 논쟁 - 포로기 이후 신학”, 『구약논단』 53 (2014), 256-280.
- 소형근, “역사적 에스라와 그의 지지 그룹 ‘하레딤(חֲרֵדִים)’”, 『성경원문연구』 35 (2014), 70-86.
- 송병헌, 『여호수아』, 엑스포지멘터리, 서울: 국제제자훈련원, 2010.
- 신성욱, “설교 준비의 기본, 충분한 본문 석의”, 『목회와 신학』 (2013. 1.), 38-45.
- 안점식, “기독교의 영적 훈련에 타종교의 수행법들을 차용할 수 있는가”, 『목회와 신학』 (2004. 3.), 106-115.
- 이동원, 『가나안 정복의 영웅. 여호수아』, 13판, 서울: 나침반, 1996.
- 장경철, “형통케 하는 말씀”, 『그말씀』 (1997. 11.), 270-271.
- 정학근, “여호수아 (구약 새번역) ”, 『현대가톨릭사상』 19 (1998), 211-299.
- 차준희, 『시가서 바로 읽기』, 서울: 성서유니온, 2013.
- 홍성건, “말씀을 묵상하는 자에게 약속된 축복(2)”, 『목회와 신학』 (1998. 12.), 170-173.
- Achenbach, R., “König, Priester und Prophet. Zur Transformation der Konzepte der Herrschaftslegitimation in Jesaja 61”, R. Achenbach, M. Arneht und E. Otto, hrsg., *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen*, Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 7, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007, 196-245.
- Achenbach, R., “‘A Prophet like Moses’ (Deut 18:15) – ‘No Prophet like Moses’ (Deut 34:10): Some Observations on the Relation between the Pentateuch and the Latter Prophets”, Thomas B. Dozeman, Konrad Schmid, Baruch J. Schwartz, eds., *Forschungen zum Alten Testament* 78 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 435-458.

- Berges, U., *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, Herders Biblische Studien 16, Freiburg i. Br. · Basel: Herder, 1998.
- Beuken, W. A. M., “Servant and Herald of Good Tidings. Isaiah 61 as an Interpretation of Isaiah 40-55”, J. Vermeulen, *The book of Isaiah. Les oracles et leurs relectures, unité et complexité de l'ouvrage/ Le livre d'Isaïe*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 81, Leuven: Leuven University Press, 1989, 411-442.
- Boling R. G. and Wright, G. E., *Joshua : An New Translation with Notes and Commentary*, The Anchor Bible, Garden City: Doubleday, 1982.
- Briggs, C. A., *The Book of Psalms I*, The International Critical Commentary, Edingrugh: T. & T. Clark, 1976.
- Butler, T. C., 『여호수아』, WBC 성경주석, 정일오 역, 서울: 솔로몬, 2004.
- Caspari, W., “Der Geist des Herrn ist über mir”, *Neue Kirchliche Zeitschrift* 40 (1929), 729-747.
- Crüsemann, F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München: Chr. Kaiser, 1992.
- Ernst, A. B., *Kurze Grammatik des biblischen Hebräisch*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2010.
- Frevel, C., *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift*, Herders Biblische Studien 23, Freiburg i.Br.: Herder, 2000.
- Gesenius, W. und Buhl, F., *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.*, R. Meyer, hrsg., Berlin: Springer, 1987-2005.
- Görg, M., *Josua*, Die Neue Echter Bibel, Würzburg: Echter Verlag, 1991.
- Hentschel, G., “여호수아기”, E. Zenger, hrsg., 『구약성경 개론』, 이종한 역, 왜관: 분도출판사, 2012.
- Hertzberg, H. W., *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, Das Alte Testament Deutsch 9, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953.
- Keil, C. F. and Delitzsch, F., *Joshua, Judges, Ruth, I & II Samuel*, Commentary on the Old Testament vol. II, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Kessler, R., *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt: WBG, 2006.
- Köhler, L. und Baumgartner, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* Bd. I, Leiden: Brill, 2004.
- Köhler, L., “Lautes Lesen”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 32

- (1912), 240.
- Kraus, H. J., *Psalmen 1-59*, Biblischer Kommentar Altes Testament XV/1, 5th ed., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.
- López, F. G., “Deut 34, Dtr History and the Pentateuch”, F. G. Martínez, and C. J. Labuschagne, eds., *Studies in Deuteronomy in Honour of C. J. Labuschagne*, Vetus Testamentum Supplements 53, Leiden: E. J. Brill, 1994, 47-61.
- Nelson, R. D., “Josiah in the Book of Joshua”, *Journal of Biblical Literature* 100 (1981), 531-540.
- Noth, M., *Die Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Noort, E., *Das Buch Josua. Forschungsgeschichte und Problemfelder*, Erträge der Forschung 292, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- 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.
- Otto, E., *Das Gesetz des Mose*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- Pressler, C., *Joshua, Judges, and Ruth*, Westminster Bible Companion, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.
- Rösel, H. N., “Lässt sich eine nomistische Redaktion im Buch Josua feststellen?”, *Zeitschrift für das alttestamentliche Wissenschaft* 119 (2007), 184-189.
- Schäfer-Lichtenberger, C., *Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament*, Vetus Testamentum Supplement 58, Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Smend, R., *Die Entstehung des Alten Testaments*, Theologische Wissenschaft 1, 2nd ed., Stuttgart: Kohlhammer, 1981.
- Soggin, A., 『여호수아』, 국제성서주석, 서울: 한국신학연구소, 1987.
- Steck, O. H., *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, Biblisch Theologische Studien 17, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.
- Steck, O. H., *Studien zu Tritojesaja*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 203, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991.
- Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford: Oxford

University Press, 1983.

Westermann, C., *Das Buch Jesaja Kap 40-66*, Das Alte Testament Deutsch 19, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

Wischnowsky, M., *Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 89, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001.

Woudstra, M. H., *The Book of Joshua*, The New International on the Commentary Old Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

<Abstract>

A Proposal for a New Translation of Joshua 1:8: Activity or Meditation

Kyunggoo Min
(Hansei University)

This essay sheds light on a new interpretation of Joshua 1:8. In Korean communities, Joshua 1:8 is perceived as two commandments, which are “Do not let the book of the Torah depart from the mouth” and “Do not cede the activity of what is transliterated in the Torah.” Since the Bible was first translated into Korean, this has been the dominant interpretation. Thus all the Korean versions that followed basically were translated to connote the following meaning: “This book of the law shall not depart from your mouth, but you shall meditate on it day and night, and you must act on what is written in it.” This translation can be positively evaluated insofar as Korean churches could defend their religious practices based upon these verse.

Nevertheless, there is difference between Korean translations and other language modern translations such as English and German. Although Korean Bible translations emphasize both commands, English and German translations have only one command, namely to meditate, and the message to act is not written in imperative. This difference is due to the different approaches for interpreting למען. Because this word introduces the final clause, the sentence must be interpreted in following manner: “so that you may be careful to do according to all that is written in it”. This means that the *New Korean Revised Version* needs to be revised.

Such an interpretative difference may lead to a theological dispute. In fact, true meditation on the Torah leads to righteous acts. For this reason, Joshua 1:8 does not focus on the futility of human, but directs our attention to the Torah and its ability.

‘행복’과 ‘복’의 이중주

— 시편 128편 연구 —

김창주*

1. 서론적 안내

시편 120-134편은 일련의 성전시로서 ‘쉬르 함마알로트’(שִׁיר הַמַּעֲלוֹת)라는 표제가 붙어 있다. 성전을 오르며 부르는 노래라는 뜻으로 ‘성전에 올라가는 노래’(개역개정), ‘순례자의 노래’(공동번역), ‘순례의 노래’(성경) 등으로 소개되었다. 이 중에서 시편 128편이 눈길을 끄는 것은 구약성서의 복을 살펴볼 수 있는 적절한 본문이기 때문이다. 즉 시인은 복에 관련된 네 가지 다른 단어, 아슈레이, 바라크, 토브, 그리고 샬롬 등을 다양한 형태(명사 연계형, 동사, 형용사, 명사 절대형)로 언급하며 노래하고 있다. 다시 말해 명사 연계형 아슈레이(1, 2절), 형용사 토브(2, 5절), 동사 바라크(4, 5절)가 각각 두 차례, 명사 절대형 샬롬(6절)이 한 차례 나온다. 이렇듯 복에 관련된 여러 단어를 등장시킨 이유는 무엇일까?

문제는 흔히 읽히는 『개역개정』이 아슈레이와 바라크 두 단어를 똑같이 복으로, 토브를 각각 형통과 번영으로, 그리고 샬롬을 평강으로 번역하고 있기 때문에 본래 히브리어가 내포하는 의미를 파악하기란 쉽지 않은 상황이다. 더구나 복에 관련한 한글 어휘가 히브리어에 비해 다양하지 않아서 대응어를 찾기가 쉽지 않다. 따라서 이 논문은 시편 128편의 구조와 신학을 중심으로 주요 네 단어를 집중적으로 분석하면서 유사성과 차이점을 살펴보는 것이 우선적인 과제다. 이 목표를 충족시키기 위해서 『70인역』을 비롯한 주요 번역 성서들도 참고해야 한다.

한편 시편 128편의 의미를 규명하기 위해서 본문의 구조와 주석 작업 역시 필수적이다. 그리하여 본문에 함축된 지혜적 요인, 그리고 제의적 측면에 대한 깊이 있는 연구와 그 과정을 추적해야 한다. 무엇보다 시편 128편

* Chicago Theological Seminary에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 한신대학교 신학과 교수. qimchangjoo@naver.com.

의 독특한 수사법 중의 하나는 두 차례 반복되는 3인칭으로 시작하여 2인칭으로 변환되는 장치인데 여기에 담긴 역동적인 의미를 밝히는 것이 이 논문의 가장 큰 목표이다. 겉으로 볼 때 시인은 3인칭에서 2인칭으로 바뀌는 인칭의 변화를 필두로 내용적으로는 지혜문학에서 예배의식으로, 개인에서 공동체로, 가정에서 시온과 예루살렘과 이스라엘로 확대되는 강약법(dynamics)을 자유자재로 구사한다. 이상의 치밀하게 전개되는 시적 역동 또한 이 논문의 과제에 해당한다.

이와 같은 역동적인 수사를 이끌어갈 핵심 개념은 ‘복’을 가리키는 아슈레이와 바라크이다. 이 둘은 동의어로 서로 바꿔 쓸 수도 있지만 그 어원적 차이는 명백하다. 그리하여 시인은 토브를 아슈레이와 바라크에 각각 연계시켜서 둘의 공통적인 측면을 부각시키고 살림으로 이어준다. 한 개인의 공간에 머물던 행복과 복이 결국 시인의 공동체와 시온, 예루살렘, 마침내 이스라엘까지 확산되는 형국이다.

2. 번역본의 비교와 본문 사역

2.1. 번역 성경의 비교

시편 128편을 충실히 옮기려면 기존의 번역본들을 비교하는 것부터 시작해야 한다. 다음 표는 몇몇 주요 단어를 중심으로 히브리어 본문(MT), 주요 한글 번역본들, 『70인역』 성서(LXX), 영어의 NRSV, 유대교의 TaNaKh를 대조한 것이다.

MT	개역 개정	공동	새번역	성경	LXX	NRSV	TaNaKh
אֲשֵׁרֵי	복	복	복	행복	μακάριοι	happy	happy
טוֹב	형통	행복	은혜	복	καλῶς	go well	prosper
בָּרַךְ	복	복/축복	복	복	εὐλογηθήσεται	blessed	blessed
טוֹב	번영	번영	은총	번영	ἀγαθὰ	prosperity	prosperity
שָׁלוֹם	평강	평화	평화	평화	εἰρήνη	peace	be well

우선 한글 번역에서 눈에 띄는 것은 아슈레이(אֲשֵׁרֵי)와 바라크(בָּרַךְ)를 구분하기는 몹시 어렵다는 점이다. 왜냐하면 두 단어를 모두 ‘복’으로 옮긴데

다가 『공동번역』은 4절과 5절에 두 차례 나오는 바라크를 ‘복’과 ‘축복’으로 각각 달리 옮겨 혼란을 가중시키고 있기 때문이다. 한글성서 중 가장 최근 번역인 가톨릭 『성경』이 둘을 행복과 복으로 구분한 것은 히브리어의 차이를 고려한 좋은 시도인데 2절의 토브(טוב)를 복으로 번역해서 헛갈리기는 마찬가지다. 일단 한글번역의 문제점은 아슈레이와 바라크의 차이를 살리지 못한다는 사실이다. 여기에 비해 『70인역』과 외국어 번역은 아슈레이와 바라크를 일관성이 있게 옮기고 있기 때문에 시편 128편의 흐름을 따르기 쉽다. ‘복’에 관련된 한글 표현이 서양 언어에 비해 다양하지 못한 것은 사실이지만 보다 정확한 번역을 위한 적절한 대응어가 필요한 대목이다.

두 차례 나온 토브의 번역은 한글성경마다 제각각이다. 『개역개정』은 ‘형통’과 ‘번영’으로, 『공동번역』은 ‘행복’과 ‘축복’으로, 『성경』은 ‘복’과 ‘번영’으로 마치 다른 단어인양 번역하였다. 히브리어 토브는 문맥에 따라 적절한 단어를 선택해야 하는 어려움은 있다. 하지만 동일한 단어가 다른 개념과 뉘앙스로 표현된다면 좋은 번역이라고 말할 수 없다. 비교적 『새번역』이 토브를 ‘은혜’와 ‘은총’으로 동일 계열의 의미를 살리고 있다. 그렇다고 해도 두 낱말로 옮겨진 이상 한 단어에서 비롯되었다는 어감을 주기는 어렵다. 이 점에서 NRSV도 ‘go well’(2절), ‘prosperity’(5절)로 해석하여 비슷한 오류를 보인다. TaNaKh는 ‘prosper’와 ‘prosperity’, 동사와 명사로 차이가 있으나 같은 단어에 뿌리를 둔다는 점에서 원문에 가깝다고 말할 수 있다. 한편 『70인역』은 토브를 καλῶς(아름답다)와 ἀγαθὰ(좋다)로 다르게 번역하고 있다. 『70인역』에 대한 체계적인 연구와 전문적인 분석이 필요하지만 그리스 사상과 문화에 근거한 번역으로 간주된다. 히브리어 토브의 용례는 매우 다양하기 때문에 쓰임에 따라 표현이 달라지는 것은 피하기 어려운데 이점에서 그리스어 번역은 미적 기준과 실용적인 가치를 반영한 것으로 볼 수 있다. 그리스 철학에서 둘을 결합한 ‘κἀγαθός’는 ‘탁월한 사람들’이나 ‘균형 잡힌 삶의 행복’을 가리키는 용어로 쓴다.¹⁾

마지막으로 살롬의 번역에는 그다지 큰 문제점이 발견되지 않는다. 단 한 차례만 언급되었을 뿐이고 『개역개정』이 ‘평강’으로 번역할 뿐 대부분 ‘평화’로 옮겼다. 앞으로 더 심도있는 논의가 있겠지만 시편 128편은 아슈레이, 바라크가 두 번씩 나오고 역시 두 차례 언급되는 토브가 둘을 묶어주며 마지막으로 살롬을 통하여 모든 것을 갈무리하는 전개 방식을 보여준다.

1) R. Barney, “Notes on Plato on the Kalon and the Good”, *Classical Philology* 105:4 (2010), 363-377.

2.2. 시편 128편 사역

성전에 오르며

¹행복하여라(אַשְׁרֵי), 야웨를 경외하며 그의 길을 걷는 이여!

²네 손이 일한대로 먹으리니 행복과(אַשְׁרֵי) 번영(טוֹב)이 네게 있으리라.

³네 아내는 송이 포도처럼 집안에 있고 네 자녀들은 올리브 가지처럼 둘러있구나.

⁴보라, 이 같은 복(בְּרָךְ)이 야웨를 경외하는 자에게 임할 것이라.

⁵야웨가 시온에서 네게 복(בְּרָךְ) 주시기를 비노니 너는 평생 예루살렘의 번영(טוֹב)을 보며,

⁶네 자식의 자손들을 보게 되리라 평강(שְׁלוֹמִים)이 이스라엘에 있기를!!

위의 사역은 히브리어 본문에 충실하지만 그렇다고 원문을 효과적으로 살린 번역이라고 말하기는 어렵다. 『새번역』의 표제 ‘성전에 올라가는 순례자의 노래’는 엄격한 의미에서 번역이라기보다 해설(paraphrase)에 가깝다. 『공동번역』은 ‘오르다’의 뜻을 ‘순례’에 담아 ‘순례자의 노래’로 옮겼다. 사역(私譯)이 표제를 “성전에 오르며”로 옮긴 것은 히브리어 제목에서 ‘쉬르’를 살리지 못한 아쉬움이 남는다. 하지만 영어 번역의 ‘성전시’(a Song of Ascents)처럼 간명한 표현은 아니지만 ‘성전에 오르며’라고 붙여도 시편의 뉘음에 속한 노래이기 때문에 ‘시편’을 생각할 수 있다고 보았다.

히브리어의 독특한 명사 문장의 경우 문자적으로 옮기면 불완전한 한글 문장이 되기 때문에 불가피하게 적절한 동사를 첨가해서 문장을 재구성해야 한다. 유진 나이다(Eugene Nida)가 이미 진술한 대로 번역에는 어떤 형태로든 ‘첨가’와 ‘생략’으로 인한 ‘변화’를 피할 수 없으나²⁾ 가급적 최소화하여 어색한 채로 두었다. 예를 들어 1절은 문자적으로 “야웨를 경외하며 그의 길을 걷는 모든 이의 행복들”이지만 히브리어 순을 살리면서 한글 문장이 되도록 위와 같이 손질한 것이다. 더구나 아슈레이(אַשְׁרֵי)는 문장 맨 앞에서 감탄사와 같은 역할과 의미를 내포하기 때문에 “행복하여라”로 옮겼다. 이와 같이 히브리어 문장의 순서를 가능한 대로 따르면서 원문의 형식을 고집한 것은 투박하지만 본래적인 뉘앙스를 살리고 싶은 의도에서다.

시편 128편의 번역에서 가장 어려운 점은 아슈레이와 바라크의 차이점을 부각시키는 것이다. 둘은 동의어로서 사전적인 개념이 전혀 다른 것은 알려진 사실이지만 정작 한글에서 두 단어의 적절한 대응어를 찾기 힘들기 때문에 “행복”과 “복”으로 번역하였다. 이 둘의 용례와 차이점은 4장에서

2) E. A. Nida and C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: Brill, 1982), 5.

자세하게 다루게 된다. 짧은 시 한편에서 비슷한 단어가 사용되고 있기에 번역의 일관성은 절대적으로 필요하고도 중요하다. 아슈레이의 문자적인 번역 “~ 행복들”이 우리에게는 낯설게 들리지만 히브리어에서 보통명사 복수는 ‘위엄의 복수’(majestic plural)가 되어 최고의 복, 곧 지복(beatitude)을 가리키는 관용어로 쓰이기도 한다.³⁾

토브의 경우도 어렵기는 마찬가지다. 토브는 보통명사로 2절과 5절에 두 번 나왔는데 『공동번역』은 아슈레이와 바라크와 같은 의미의 ‘행복’과 ‘축복’으로 번역하여 일반적인 복의 범주에 포함시켰고 『새번역』은 “은혜”, “은총”으로 풀이하여 하나님의 특별한 선물로 이해한다. 그러나 본문 2절에서는 수고에 따른 ‘토브’와 시온에서 베풀 야웨의 복이 곧 예루살렘의 ‘토브’로 이어진다는 점에서, 사역은 “번영”으로 옮긴 것이다. NRSV와 TaNaKh에서는 한 번은 동사로(go well, prosper), 또 한 번은 명사(prosperity)로 해석한 것은 명사구에 따른 문맥적인 판단에서 나온 것으로 볼 수 있다.

살롬은 일반적인 ‘평화’가 좋은지, 전통적인 ‘평강’이 나올지, 중립적인 ‘평안’으로 가야할지 잠시 망설여지는 대목이다. 평화는 무난한 번역이지만 살롬의 의미를 지나치게 보편화한다는 뉘앙스가 나고, 평안은 시편 128편이 노래하는 복을 무성화시키는 약점이 드러난다. 전통적인 색채가 강하지만 평강은 평화와 건강을 아우르는 표현이면서 종교적인 측면이 들어 있다고 여겼기 때문에 살롬의 대응어로서 적절하다고 판단하였다.

3. 시편 128편의 구조와 장르

3.1. 구조 분석

연구자들은 대부분 시편 128편을 두 단락으로 나누는데 약간의 차이는 있다. 하나는 1-4절과 5-6절 두 단락으로 나누는 경우(H.J. Kraus, F. Hossfel, E. Zenger)와, 다른 하나는 1-3절과 4-6절 둘로 구분하는 경우(H. Schmidt, L. Allen)다. 이와 전혀 달리 거스텐버거(E. Gerstenberger)는 더 세분하여 표제(1a), 지복(beatitude: 1-2), 축복(blessing: 3-4), 축복(5-6a), 소망(6b)으로 분석하고 있다.⁴⁾ 그러나 시편 128편은 1-3절과 4-6절에서 3인칭(1,4절)에서 2인

3) N. M. Sarna, *Songs of the Heart: An Introduction to the Book of Psalms* (New York: Schocken Books, 1993), 29; 주용-무라오카, 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역 (서울: 기혼, 2012), 550-554; Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Rome: Biblical Institute Press, 2006) 참조하라.

칭(2-3, 5-6절)으로 변환이 두 차례 반복된다는 점과, 아슈레이가 앞 단락을 이끌고 바라크는 뒤 단락에서 중심 역할을 한다는 점을 고려하여 표제를 제외하고 두 문단으로 나눈다.

표제: 성전에 오르며(1a)

행복이 이끄는 삶: 1-3절

3인칭: 야웨 경외가 이끄는 행복(1절)

2인칭: 재물과 사회적 성공(2절)

2인칭: 가정의 안정과 자녀의 번성(3절)

복이 가득한 삶: 4-6절

3인칭: 야웨 경외로 인한 복(4절)

2인칭: 시온에서 언을 복과 예루살렘의 번영(5절)

2인칭: 후손들의 번성과 이스라엘의 평강(6절)

호스펠(Frank-Lothar Hossfel)과 쟁어(Erich Zenger)는 둘의 공저 *Psalmen 101-150*에서 시편 128편의 구조에 대한 흥미로운 분석을 보여준다.⁵⁾ 두 학자는 야웨를 두려워하는 모든 이들의 지복 1-4절과, 복의 기원 (Segenwünsche)인 5-6절 두 단원으로 나누면서 인칭의 변화에 주목한다. 그렇지만 정작 인칭의 변화가 문단 나누기에는 큰 영향을 준 것으로 보이지는 않는다. 테리언(Samuel Terrien)도 이 시편의 인칭 변화를 언급하고 있지만 단락 구성은 야웨를 경외하는 자의 행복(1-2절), 자녀의 행복(3절), 예루살렘의 행복(4-6절) 등으로 나누고 있다.⁶⁾ 한편 호스펠과 쟁어는 전통적인 ‘인과율’(Tun-Ergehen-Zusammenhang) 신학에 근거하여 4절을 2-3절의 결과로 해석한다. 이 견해는 일견 타당하지만 시편 128편의 인칭 변화를 통한 역동성을 충분히 살린 것이라고 보기는 어렵다.⁷⁾ 호스펠과 쟁어는 1-4절을 한 단원으로 묶는 근거로 4절의 접속사구 “כִּי-וְ”에 두고 있으나 BHS 본문 비평장치에 따르면 『70인역』과 『시리아 역본』, 그리고 히에로니무스 (Eusebius Hieronymus: 348-420)도 “כִּי-”를 생략한 것으로 보아 굳이 4절을 포

4) E. S. Gerstenberger, *Psalms, Part 2 and Lamentation*, Forms of the Old Testament Literature 15 (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 348-349.

5) F-L Hossfel and E. Zenger, *Psalmen 101-150* (Freiburg; Basel: Herder, 2008), 543ff.

6) S. Terrien, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 831-834.

7) F-L Hossfel and E. Zenger, *Psalmen 101-150*, 543.

함하여 한 단원으로 처리할 이유는 적어진다.

시편 128편의 구조는 위에서 제시한 대로 각 단원이 3인칭에서 시작되어 (1,4절) 2인칭으로 확산, 전개되는 특징을 보이기 때문에(2-3, 5-6절) 1-3절과 4-6절로 나누는 것이 논리적으로는 물론이고 주제로 보아서도 훨씬 더 설득력을 갖는다고 말할 수 있다. 지금까지 논의한 시편 128편의 뚜렷한 인칭 변화는 다음 5장에서 다루게 될 신학적 움직임을 이끌어낼 수 있는 중요한 단서이자 특징적인 수사법이다. 주제적으로 보면 시편 128편은 행복과 복이라는 두 바퀴가 나란히 이끄는 노래이며 두 단원은 각각 3인칭에서 2인칭으로 움직이는 변화를 포착할 수 있도록 시편의 흐름을 유도하고 있다. 이 시편은 6절로 구성된 짧은 노래지만 독특한 전개 방식과 신학적 역동성이 기민하다.

3.2. 장르

시편 128편은 15편으로 묶인 순례시(시 120-134)에 속하지만 궁켈(Herman Gunkel)은 지혜시로 분류한 바 있다. 그 근거는 행복, 경외, 길, 평강 등이 전통적인 지혜에 관련된 교훈적인 어투이기 때문이다.⁸⁾ 그러나 거스텐버거는 많은 학자들이 이 시편의 지혜를 지나치게 강조하면서 제의적 측면을 간과한다고 지적한다. 시편 128편과 ‘쌍둥이 시편’으로 알려진 127편의 특성에 비춰볼 때 역시 지혜와 제의가 두 시편에 공존하는 분위기를 감지할 수 있다.⁹⁾ 거스텐버거의 이론에 따르면 이 시편은 순례객들이 예루살렘 성전 참배를 위하여 오가는 과정에서 활용되었다. 즉 예루살렘에 입성한 후 성전 계단을 오르면서, 혹은 떠날 때 성전에서 디아스포라를 향하여 출발하면서 불렀던 제의적 지혜시라고 볼 수 있다는 주장이다.¹⁰⁾

크라우스는 시편 128편의 장르를 훨씬 구체적으로 설명한다.¹¹⁾ 즉 1-4절은 일반적인 지혜에 속하지만 5-6절은 민수기 6장의 아론의 기도(Birkat Kohanim)와 유사한 점을 들어 제사장의 축도일 가능성이 있다는 것이다. 성전 축제가 최고조에 달할 무렵 제사장은 회중을 향하여 야웨 경외를 통

8) 레슬리 알렌, 『시편 101-150』, WBC 21, 손석태 역 (서울: 솔로몬, 2001), 308; Leslie C. Allen, *Psalms 101-150*, Word Biblical Commentary 21 (Waco, TX: Word Books, 1995).

9) 쌍둥이 시편에 관해서는 D. M. Howard Jr, “Editorial Activity in the Psalter: A State-of-the-Field Survey”, *Word and World* 9 (1989), 274-285; D. Human, “From Exile to Zion-Ethical Perspectives from the Twin Psalms 127 and 128”, *Old Testament Essays* 22:1 (2009), 63-87 참조.

10) E. S. Gerstenberger, *Psalms, Part 2 and Lamentation*, 351.

11) H. J. Kraus, *Psalms 60-150*, H. C. Oswald, trans. (Minneapolis: Fortress, 1989), 458.

한 복이 시온에서 나와 예루살렘과 이스라엘 모든 백성에게 임하기를 기원한다. 이제 이스라엘은 축도에 힘입어 각자 삶의 터전으로 나아간다. 비슷하게 슈미트(H. Schmidt)는 시편 128편이 지혜문학의 축사 형식으로 시작하지만 제사장의 축복과 기원으로 마감하는 ‘축사와 축도’가 결합된 시편으로 간주한다.

요약하면 시편 128편은 순례자들이 성전에 오르내리며 불렀던 노래로서 지혜적 요소와 제의적 특징이 맞물려서 디아스포라의 삶과 예루살렘 성전의 예배가 어울려지도록 기획한 시편이라고 말할 수 있다. 시기적으로는 예루살렘을 비교적 자유롭게 오갈 수 있었던 페르시아 점령 때 비롯되었을 가능성이 높다.

4. 시편 128편의 다양한 ‘복’ 살펴보기

우리가 논의하는 시편 128편은 유난히 복에 관련된 낱말, 아슈레이, 바라크, 토브, 샬롬 등이 고르게 언급되었다. 베스터만(Claus Westermann)의 지적처럼 복의 연구는 지금까지 구원사 중심의 서구 신학에서 거의 진전되지 못한 것이 사실이다. 더구나 구원과 복을 동일시하는 상황에서 베스터만의 저작, *Blessing in the Bible and the Life of the Church*는 신학계에 중요한 공헌을 하였다.

만일 성서가 오직 하나님의 구원과 심판의 서사라면 두 주제만 따분히 반복될 것이다. 그러나 성서가 하나님과 인류의 교제를 언급할 때 그분의 구원과 더불어 축복(Sege)도 함께 들어 있다. 구원과 축복이 함께 있을 때만이 역사가 이뤄진다. ... 하나님이 인류를 상대하는 활동 기록에는 구원과 축복이 무한한 변화의 가능성을 만들어내기 때문에 성서는 이야기가 될 수 있는 것이다.¹²⁾

베스터만은 구원사 일변도의 서구 신학 전통에서 성서적 의미의 복을 신학적으로 규명하고 복의 영역을 확보하였다는 점에서 그의 공헌을 평가할 수 있다. 즉 그의 연구는 구약성서에서 복이 역사와 함께 얽혀있으며, 복의 범주가 창조, 지혜, 평화 등으로 확장된 흐름을 밝혀낸 것이다.

성서의 복에 관한 국내 학자들의 연구는 베스터만의 논지를 따르는 선에서 한국적 상황을 적용시킨 논문들이 대부분이고 비판적 논의는 없는 편이

12) C. 베스터만, 『聖書와 祝福』, 장일선 역 (서울: 대한기독교서회, 1980), 18; C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 4-5.

다.¹³⁾ 예를 들어 베스터만은 성서의 복에서 핵심적인 낱말 중의 하나인 ‘에세르’가¹⁴⁾ 빈번하게 등장하는 시편과 지혜문학에 대하여 거의 침묵하고 오직 베라카 중심의 논의를 편다는 취약점이 있다. 물론 피더슨(Johannes Pedersen)을 비롯한 몇몇 연구자들의 저작을 소개하고 있지만 베스터만에게 시편 128편의 처음 단어인 ‘아슈레이’는 복에 관련된 중요한 개념이 아니다. 시편 128편은 아슈레이, 바라크, 토브, 그리고 샬롬이 함께 나오기 때문에 구약성서의 복을 입체적으로 정리할 수 있는 적절한 본문이 된다.

4.1. 아슈레이/에세르/행복

아슈레이(אֲשֵׁרַי)의 원형은 에세르이다. 남성명사 복수 연계형으로 ‘콜 에레’(경외하는 사람들)와 연결시켜 번역해야 한다. 특히 문장 앞에 올 때와 중간에 위치할 때는 사뭇 다른 어감을 준다. 즉 아슈레이가 앞에 오면 감탄문 형식의 선언처럼 번역되고 중간에서는 평서문이 된다.¹⁵⁾ 영어 번역(NRSV)을 참조하면 그 차이를 훨씬 쉽게 이해할 수 있다.

Happy is everyone who fears the LORD.
you shall be happy (시 128:1-2 부분).

아슈레이와 연관하여 히브리어 복수명사의 용법은 아주 섬세한 이해가 필요하다. 복수명사는 보통 단수의 확장이나 구성 내용을 함축한다. 예를 들어 ‘하늘’(שָׁמַיִם)은 복수지만 단수 샬마이(שָׁמַי)의 확대된 형태이며 동시에 전체를 구성하는 일부가 되는 것이다. 복수명사 엘로힘(אֱלֹהִים)의 경우 단수로 쓰이면 가장 뛰어난 신, ‘최고의 신’을 가리킨다. 문법 학자들은 명사의 일반적인 복수형이 대표적 단수로 쓰여 최상급의 의미를 확보하는 경우를 일컬어 ‘신성 복수’라고도 한다.¹⁶⁾ 본문의 아슈레이는 행복의 확장을 가리킬 뿐 아니라 의미상으로 행복의 최고 형식, 곧 ‘지복’(beatitude)을 뜻하게 된다.¹⁷⁾ 구약성서에서 아슈레이는 시기적으로 비교적 후대 문서인 시편

13) 강사문, “복에 대한 성서적 이해”, 『교회와 신학』 23 (1991), 7-37; 노희원, “구약의 복과 생명”, 『신학논단』 26 (1999), 7-38; 현요한, “복의 신학”, 『장신논단』 (2002. 12.), 307-331.
14) C. Westermann, *Blessing in the Bible*. 68. n 49를 보라. 그는 아슈레이를 거의 논의하지 않고 있고 다만 마태복음의 산상설교에 관련하여 각주에서 한 차례 언급하고 있을 뿐이다. 장일선, 『성서와 축복』 108쪽 각주 번호 49번을 참조하라.
15) 아슈레이가 감탄사, 소원문체, 그리고 강조의 복수로 쓰일 가능성에 대한 논의는 김창주, “하늘의 기쁨” - 시편과 산상수훈의 경우”, 『신학논단』 62 (2010. 10.), 86-90을 참조하라.
16) 주용-무라오카, 『성서 히브리어 문법』, 550-554.

과 일부 지혜문학에 대부분 집중되었으나 예언서와 역사서에도 간혹 눈에 띈다.¹⁸⁾ 아슈레이는 후에 그리스어 성서 『70인역』을 통하여 복음서에도 영향을 주었다. 특히 산상설교에서 Μακάριοι로 시작되는 ‘행복 선언’(마 5:3-12)은 예수의 교훈 중 가장 핵심이 되는 내용으로서 그 원형은 시편의 아슈레이에 두고 있다.

이제 명사 에세르(עֶסֶר)의 뿌리를 찾아보고 그 의미와 용법을 분석할 차례다. 동사 ‘아샤르’는 ‘성큼성큼 전진하다’(Samson Raphael Hirsch), ‘목표를 향해 곧장 달려가다’(Terrien), ‘바로잡다, 고치다’(BDB) 등을 가리킨다.¹⁹⁾ 아샤르의 사전적인 풀이는 이쪽이나 저쪽에 한눈팔지 않고 오직 목표를 향해 ‘똑바로 나아간다’는 뜻이다. 이렇듯 아샤르의 어원은 흥미롭게도 구약의 죄 개념과 정확히 반대가 된다. 구약성서의 죄(罪)는 가야할 목적지를 놓치고(חָטָא), 방황하고(עָוָה), 거역하고(פָּשַׁע), 그리고 실수와 부주의로 인한 잘못을 범하는 것(שָׁגָה) 등이다.²⁰⁾ 죄와 관련된 네 개의 낱말은 꼬리를 물 듯 서로 맞물려 있다. 먼저 죄는 화살이 과녁에 이르지 못하거나 빛나간 상태를 이르는데, 이렇듯 목표를 놓치면 방황하게 되고, 그런 마음에 하나님을 순종하지 않고 반역할 수 있으며, 그러는 사이 자신도 모르게 죄를 저지르게 된다. 따라서 신앙의 목표를 잃고 이리저리 배회하다 실수하고 범 죄하는 일련의 행위는 다음에 논의할 베라카(בְּרָכָה)의 뜻과 사뭇 다르게 에세르의 영적, 혹은 지혜적 차원을 덧입힐 수 있는 근거가 된다. 이런 점에서 일부 랍비들을 비롯한 학자들은 에세르/행복을 신앙적 의미의 복, 영적인 성취를 가리킨다고 이해한다(Malbim).

시편 128편의 시인은 예루살렘 성전을 향한 순례의 길에서, 또는 디아스포라에서 삶을 영위하는 동안 신앙의 중심이자 목표인 하나님을 놓지 않기 위하여 ‘야웨를 경외하며 그의 길을 걷는 것’이야말로 행복의 시작이라고 노래한 것이다. 하나님을 향하여 ‘곧장 가는’, 즉 율법과 계명의 순종과 실천

17) Nahum M. Sarna, *Songs of the Heart*, 30; J. Brennan, “The Psalms and the Beatitudes”, *The Furrow* (1963), 561-572.

18) 구약에서 아슈레이는 45차례 언급되는데 시편에 26회(시 1:1; 2:12; 32:1-2; 33:12; 34:8; 40:5; 41:1; 65:4; 84:4-5, 12; 89:15; 94:12; 106:3; 112:1; 119:1-2; 127:5; 128:1, 2; 137:8-9; 144:15x2; 146:5), 잠언에 8회(잠 3:13; 8:32, 34; 14:21; 16:20; 20:7; 28:14; 29:18), 이사야 등에 11회(왕상 10:8x2; 대하 9:7x2; 욥 5:17; 사 30:18; 56:2; 단 12:1) 나온다. 시편 제1권의 복과 관련하여 강소라, “시편 1권의 ‘복 있는’ 구절에 나타난 행복”, 『성서학 학술세미나』 (2009), 1-10을 보라.

19) S. Terrien, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, 832. 주용-무라오가는 에세르보다 아슈레이(אֶשֶׁר)에 무게를 둔다. 주용-무라오가, 『성서 히브리어 문법』, 289.

20) 폴 리코르, 『악의 상징』, 양명수 역 (서울: 문학과지성사, 1999), 80-82; P. Riceour, *The Symbolism of Evil* (New York: Beacon Press, 1967).

은 그 분 안에 거하며 만족해하는 기쁨이며 경건한 사람이 누리는 좋은 시간이라고 말할 수 있다.²¹⁾ 이와 같은 행복은 특별히 시편에서 자주 언급된다.

복있는 사람은 ... 오직 여호와와 의 율법을 즐거워하며 주야로 묵상하는 자로다’(시 1:1-2).

여호와를 의지하는 자는 복이 있도다(시 2:12)

할렐루야 여호와를 경외하며 그 계명을 크게 즐거워하는 자는 복이 있도다(시 112:1)

행위 완전하여 여호와와 의 법에 행하는 자가 복이 있음이여 여호와와 의 증거를 지키고 전심으로 여호와를 구하는 자가 복이 있도다(시 119:1-2).

시편 128편을 제외하고 위에 인용한 시편을 비롯한 그 밖의 시편 아슈레이 구문은 신앙적 차원의 즐거움과 경건한 기쁨을 암시한다. 놀랍게도 시편 128편도 1절에서는 시편 아슈레이의 특징을 반영하지만 2절에서는 “네 손이 일한대로 먹는 것”이 곧 행복이며 번영이라고 노래한다. 이 점은 이제 논의하게 될 바라크와 긴밀하게 이어진 신학적 연결고리가 된다.

4.2. 바라크/베라카/복

아슈레이와 더불어 복을 설명하는 다른 낱말은 동사 바라크이다. 바라크는 동사, 명사는 베라카로 구약성서에 464차례 나온다. 이 단어는 다소 엉뚱하게도 ‘복’, ‘무릎’, ‘쌈’이라는 각기 다른 뜻이 있다. 구약신학사전(TDOT)에 따르면 바라크를 ‘무릎을 꿇다’(barak I)와 ‘복을 빌다’(barak II)로 독립된 단어로 풀이하고 있지만²²⁾ 몇몇 성서 구절(왕하 20:20; 전 2:6; 아 7:4)과 히스기야 터널에서 발견된 실로암 비문(Siloam Inscription)에서 확인할 수 있듯 ‘연못’(הַבְּרִכָּה)의 상징적, 은유적 의미를 풀어낼 수 있다고 본다.²³⁾

*The Dictionary of Classic Hebrew*에 의하면 ‘바라크’ 동사에 세 가지 다른 뜻이 있다. 즉 ‘복을 빌다’, ‘강하다’, ‘무릎을 꿇다’.²⁴⁾ 명사 ‘무릎’은 동사 ‘무릎을 꿇다’와 관련된 것으로 유추할 수 있는데, 이 동작은 사제가 복을 빌 때 ‘예배자가 무릎을 꿇고 있는 동작과 태도’에서 비롯되었을 가능성이

21) W. Janzen, “AŠRĒ in the Old Testament”, *Harvard Theological Review* 58 (1965), 222.

22) Josef Scharbert, “ברך, brk”, *Theological Dictionary of the Old Testament* II, 279-308.

23) Ronny Reich and Eli Shukron, “The Date of the Siloam Tunnel Reconsidered”, *Tel Aviv* 38:2 (2011), 147-157.

24) David J. A. Clines, *The Dictionary of Classic Hebrew* II (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 267-273.

있다. 실제로 무릎을 꿇는 행위는 용서(시 95:6), 기도(왕상 8:54), 또는 예배(왕상 8:55; 시 72:19; 사 45:23) 등과 관련된 장면 등에서 흔히 찾아볼 수 있다. 히브리어에서 ‘무릎’과 ‘복’이 동시적이라는 점은 동양 전통에서 볼 때 시사하는 바가 크다. 동양의 교훈에 의하면 꿇유지례(跪乳之禮), 곧 ‘무릎을 꿇고 젖을 먹는 예법’을 가리키는 효행과 관련지을 수 있다.²⁵⁾ 새끼 양이 어미의 젖을 먹는 것은 당연한 자연의 이치이나 양의 공손한 태도 역시 중요하고 상호 연관적이라고 여긴 것이다.

한편 신명기에서 하나님은 이스라엘을 복주시기 위하여 전체 조건을 제시하는데 무릎과 직접적인 연관성은 없으나 새끼 양의 겸양과 같은 상징적인 행위를 요청한 것으로 볼 수 있다.

²네가 네 하나님 여호와와 말씀할 때 이 모든 복(כָּל־הַבְּרָכּוֹת)이 네게 임하며 네게 이르리니 ³성읍에서도 복(בְּרָכָה)을 받고 들에서도 복을 받을 것이며 ⁴네 몸의 자녀와 네 토지의 소산과 네 짐승의 새끼와 소와 양의 새끼가 복을 받을 것이며 ⁵네 광주리와 떡 반죽 그릇이 복을 받을 것이며 ⁶네가 들어와도 복을 받고 나가도 복을 받을 것이니라(신 28:2-6).

다시 말해서 “야웨의 말씀을 청종하면”(2절)을 바로 ‘꿇유지례’의 무릎 꿇는 행위로 간주할 수 있고 그렇듯 겸손한 태도가 안전한 거주의 복, 자녀의 복, 육축의 복, 소출의 복, 일상의 복을 모두 받을 수 있는 통로가 된다(cf. 창 12:2; 27:12, 36). 다음에 인용하는 이사야의 용례가 무릎과 복의 관련성을 잘 반영하고 있다.

여호와께서 이와 같이 말씀하시되 보라 내가 그에게 평강을 강 같이, 그에게 못 나라의 영광을 넘치는 시내 같이 주리니 너희가 그 성읍의 젖을 빨 것이며 너희가 옆에 안기며 그 무릎에서(עַל־בְּרָכִים) 놀 것이라(사 66:12).

‘그 무릎에서’는 야웨가 베푸실 평강과 영광을 누리는 공간적 개념인 동시에 풍요와 안전을 가리키는 복의 내용이다.

성서에서 베라카가 ‘우물’로 쓰인 예는 제한적이기 때문에 ‘복’과 직접적인 접촉점을 찾기란 쉽지 않다. 더구나 『개역개정』의 경우 ‘샘’(시 84:6), ‘우물’(잠 5:15), ‘못’(왕하 20:20; 전 2:6; 아 7:4) 등으로 번역의 차이가 난다. 그럼에도 복의 어원을 ‘무릎 꿇다’와 우물의 현상적인 측면에서 살펴볼 수

25) 춘추공양전(春秋公羊傳) 장공(莊公)에 나온다. 羔羊跪地吸乳, 乳必跪而受之 (고양레지흡유, 유필레이수지), 즉 ‘새끼 양은 무릎을 꿇고 젖을 먹는다. 젖을 먹을 때는 반드시 무릎을 꿇는다.’

있는 근거는 충분하다. 우선 샘에서 물을 마실 때 취하는 동작과 태도를 떠올려보라. 즉 우물에서 도구 없이 물을 마시려면 무릎을 굽혀 낮은 자세로 두 손을 모으거나 머리를 숙여 입으로 물을 접촉해야 한다. 이것은 마치 사제가 축복할 때 예배자가 무릎을 꿇고 두 손을 모으는 동작과 흡사하다. 이것은 앞에서 논의한 케유지레이며 복을 받기 위한 자세로서 하나님의 말씀에 순종하는 상징적인 행위로 볼 수 있다. 한편 우물은 갈증 해소를 위한 일회적인 차원이 아니라 지속성이 담보되어야 한다. 만약 사막의 와디(Wadi)처럼 간헐적인 공급에 그친다면 우물이라고 볼 수 없다. 따라서 우물은 샘물이 계속 솟아나야 하는데 이 점은 다시 복의 지속성과 관련된다. 다시 말해서 하나님이 창조 세계에 복을 베푸신 것이나, 가나안에 진입하여 받게 이스라엘의 복은 잠깐 흐르는 와디처럼 이내 증발할 물줄기로는 턱없이 부족할 것이다. 그것은 반드시 마르지 않는 샘물처럼 계속 흘러나야 한다. 지금까지 ‘복’, ‘무릎’, 그리고 ‘샘’이 전혀 연관성이 없는 것처럼 보이지만 서로 맞물려 있는 개념인 것을 확인하였다.

4.3. 토브/선(善)/복

토브는 동사, 형용사, 명사로 구약성서에 864차례 등장한다. 어원적으로 ‘바르게 행하다’(to act right)로 이해할 수 있지만 그 의미의 폭은 광범위하다. 랍비 모세 벤 나흐만(Mosheh ben Nachman: 1194-1270)은 토브를 ‘현존’으로 풀이한다.²⁶⁾ 모든 피조물에게는 창조와 동시에 바르게 행할 수 있는 힘이 주어졌고 그것은 존재를 가능케 한다. 앙드레 라콕(André LaCocque)에 따르면 토브는 “일을 완수하는 힘, 곧 창조주의 의도에 맞출 수 있는 능력”이다. 하나님이 보시기에 창조 세계가 좋았다고 선언하신 것은 그의 말씀대로 지어졌기 때문이라는 풀이다.²⁷⁾

토브는 시편에도 빈번하게 언급되고 다양하게 번역되었다. 『개역개정』을 기준으로 토브는 “선”(시 4:6; 14:1, 3; 34:14; 37:3, 27; 39:2; 52:3; 53:1, 3), “좋은 것”(시 34:10; 84:11; 85:12; 103:5; 104:28; 107:9), “선대”(시 119:65), “평안”(25:13), “선하심”(시 23:6), “아름다운”(시 21:3), “형통”(시 128:2), 그리고 “복”(34:12; 73:28; 119:122; 122:9) 등으로 옮겨졌다. 토브가 “선”으로 번역된 경우는 대부분 악과 관련하여 대조되는 개념이 강조된 것이고(창

26) C. B. Chavel, *Ramban (Nachmanides): Commentary on the Torah Genesis* (New York: Shilo Publishing House, 1971), 29-30.

27) André LaCocque, “The Book of Job and Ricoeur’s Hermeneutics”, *Semeia* 19 (1981), 33-52.

2:9), “좋은 것”은 하나님의 은혜를 표현하는 경우가 대부분이다. 한편 우리의 논의와 관련하여 『개역개정』의 경우 시편에서 토브가 “복”으로 번역된 경우는 아래와 같이 몇 차례 나온다.

생명을 사모하고 연수를 사랑하여 복(טוב) 받기를 원하는 사람이 누구뇨(시 34:12)

하나님께 가까이 함이 내게 복(טוב)이라(시 73:28)

주의 종을 보증하사 복을 얻게 하시고 교만한 자들이 나를 박해하지 못하게 하소서(시 119:122)

여호와 우리 하나님의 집을 위하여 내가 너를 위하여 복(טוב)을 구하리로다 (시 122:9)

토브를 ‘복’으로 옮긴 경우를 포함하여 ‘선’, ‘좋은 것’, ‘아름다운’, ‘행통’ 등은 모두 에세르와 베레카와 같은 동류항에 속하는 개념들이다. 위의 토브를 검토해 보면 “생명과 장수”(34:12), “하나님을 가까이 함”(73:28), “하나님의 보증”(119:122), “하나님의 집”(122:9) 등으로 일시적인 현상이 아니라 연속과 지속성을 함축한다. 앞의 2장 2)항에서 토브를 ‘번영’으로 옮긴 것은 복의 최대치, 곧 가장 확장된 상태가 아니라 꾸준히 성장하는 지속성을 강조하려는 의도 때문이다.

이와 같이 토브에 내포된 지속성은 하나님이 세상을 지으실 때 ‘하나님 보시기에 좋았더라’는 구절에 연속적으로 언급되어 있다(창 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31). 마치 후렴구처럼 일곱 차례 반복되는 이 구절에서 토브는 반복되는 일상의 삶이 방해받지 않고 계속해서 실행되는 경우를 가리킨다. 더 놀라운 일은 태초의 옛세 동안에 터 잡힌 우주의 질서와 운동이 지금까지도 여전히 ‘ 좋게’(토브) 되풀이 된다는 사실이다. 토브에는 태초의 창조에서 주어진 규칙성이 현재에도 단절되지 않고 이어지고 있다. 이런 점에서 토브는 일상적인 반복과 주기적인 순환이 외부의 영향으로 중단되거나 방해받지 않고 계속 유지되는 ‘현존’이다. 생육과 번성의 복, 베라카 역시 일회적으로 완성되지 않는다. 이렇듯 꾸준한 반복이 요청되는 토브는 자신의 목표를 향하여 뚜벅뚜벅 전진하는 에세르에도 똑같이 필요한 덕목이다.

위에서 확인한 토브에 내재한 반복과 순환은 생명을 통하여 연속적이며 영속적인 힘을 얻게 된다. 즉 신명기는 토브와 생명의 대립항을 사망과 화로 설명한다.

보라 내가 오늘날 생명(חיים)과 복(טוב)과 사망(מוֹת)과 화(רע)를 네 앞에 두었도다.

... 그리하면 내가 생존하며 번성할 것이요 ... 네게 복(בִּרְכָה)을 주실 것임이라(신 30:15-16)²⁸⁾

생명이 연속적이라면 복/토브는 규칙적이다. 그런가 하면 사망은 불연속적이고 화는 불규칙적이다. 날마다 반복되고 해마다 순환되는 일상의 연속은 곧 생명이고, 창조를 통하여 드러난 현존의 되풀이하는 토브가 된다. 여기에 비해 사망은 더는 이어지지 않는 단절이며 화는 참을 수 없는 차단이다. 한 치의 오차 없이 운행되는 우주 질서의 규칙성과 어제의 오늘이 계속되는 삶의 순환은 토브에 근거한다. 신명기 기자가 토브를 ‘생존’과 ‘번성’에 관련짓고 그리하여 다시 복(בִּרְכָה)으로 연결하고 있는 이유가 바로 이것이다. 따라서 토브를 세속적인 복과 종교적인 복, 윤리적인 선과 신앙적인 선으로 구분하는 것은 의미가 없다.²⁹⁾

시편 128편은 놀랍게도 2절에서는 아슈레이와 토브를 동일한 범주에 넣으면서, 5절에서는 바라크와 토브(번영)를 평행시키고 있다. ‘네가 행복하고 번영하리라’(2절), ‘네게 복 주시기를 ... 네가 번영을 보며’(5절). 이 때 토브는 행복(아슈레이)과 복(베라카)을 연결하는 공통분모가 된다. 때로 토브를 동의어 ‘복’이나 ‘축복’으로 번역하기도 하고 비슷한 의미의 ‘행통’이나 ‘은혜’로 옮기는 것을 볼 수 있다. 토브를 행복과 복의 동류항으로 묶을 수 있는 근거가 여기에 있다.

4.4. 샬롬/평강/평화

샬롬은 구약성서에 259차례, 시편에 27차례 언급되는 중요 단어다. 한글 성서는 평화, 안심, 평강, 회복, 화친, 화평, 번영 등으로 다양하게 번역하지만 관용적인 용법으로 주고받는 인사에도 흔히 활용되는 것을 볼 수 있다. 인사의 대표적인 예는 야곱이 라헬을 처음 만나 “평안하냐?”(창 29:6)고 묻는 장면과, 요나단이 다윗에게 아버지 사울로부터 안전하게 피신하기를 기원하며 “평안히 가라!”(삼상 20:42)고 작별하는 장면에서 확인할 수 있다.³⁰⁾ 베스트터만이 지적한 대로 구약성서에서 샬롬은 순수하게 ‘완전한, 건강한, 부족하지 않은’ 상태를 가리키는 표현이며 그렇기에 안부를 주고받는 관용

28) 『새번역』은 토브를 ‘번영’으로 옮겼다. “보아라. 내가 오늘 생명과 번영, 죽음과 파멸을 너희 앞에 내놓았다. ... 너희가 잘 되고 번성할 것이다 ... 너희의 하나님이 너희에게 복을 주실 것이다”(신 30:15-16).

29) 강사문, “복에 대한 성서적 이해”, 31-32.

30) 창 29:6; 43:28; 왕하 4:26; 5:19, 21; 9:11, 22 등을 보라.

어로 쓰인 것이다.³¹⁾ 이런 점에서 우리말의 안녕(安寧), 라틴어의 *salus*, 독일어의 *Heil*도 히브리어 샬롬이 가리키듯 순수한 상태의 평화, 또는 축복의 의미로 통용될 수 있었던 것이다. 특히 만나고 헤어질 때 주고받는 인사는 거의 대부분 안녕과 무탈, 안전과 평화, 또는 행복과 번영 등을 기원하는 ‘복’의 핵심에 맞닿아있다.

샬롬의 어원은 두 가지 관점에서 접근할 수 있다. 하나는 ‘완전하다, 안전하다, 완수하다’ 등을 의미하는 *whole*와 관련된 부분이고, 다른 하나는 ‘지불하다, (빚을) 갚다’는 뜻의 *pay*와 관련된 측면이다.³²⁾ 두 경우 모두 히브리어 동사 *שלם*(샬렘)의 피엘 형태에서 비롯된 것으로 보이는데 전자에서 온전, 번영, 평화 등으로 의미가 확장되었고, 후자에서 배상, 보응, 지불 등으로 확대되었다(신 32:41; 룻 2:12; 삼상 24:19). 특히 샬롬이 ‘지불하다, 빚을 갚다’와 관련된 부분은 신학적으로 의미심장하다. 이 경우 계약법전과 예언서의 용례에서 확인하듯 재산의 손실에 대한 ‘보상’이나 범죄의 결과로써 뒤따르는 ‘처벌’ 등 심판의 의미로 쓰이는 경우(출 22:2-6; 사 59:18; 렘 51:56; 겔 33:15) 때문에 부정적인 어감을 주기도 한다. 그러나 하나님은 악을 행한 자에게 그의 행악대로 갚기도 하시지만(삼하 3:39), 동시에 선행을 좋은 것으로 갚아주기도 한다(잠 19:17; 삼상 24:19). 다시 샬롬으로 돌아오면 평화와 번영은 마치 제품의 가격을 ‘변제함으로써’ 완전한 소유가 되듯 수고에 따른 결실이라는 인과관계가 성립된다. 샬롬의 뿌리 말 ‘갚다, 지불하다’와 관련하여 하나님의 보상 이론은 이사야의 ‘고난 받는 종의 노래’에서 또 다른 측면인 대속적인 고난으로 발전되어 간다(사 53:5). 요약하면 샬롬은 하나의 뿌리에서 나와 두 개의 사뭇 다른 궤적을 그리는데 대가(실렘)를 치른 후에야 비로소 안전한 평화와 번영(샬롬)에 이른다는 유기적인 관계에 있음을 알 수 있다.

한편 샬롬에 관한 상당한 연구가 지나치게 이념적인 개념으로 치우치는 경향이 있다.³³⁾ 그러나 베스터만은 구약성서의 샬롬을 ‘손상되지 않고 온전한’ 의미로 이해하면서 개인, 가정, 공동체 등의 온전성(*wholeness*)을 강조한다.³⁴⁾ 이스라엘은 자신의 온전성을 예배를 통하여 추구하였다. 따라서

31) C. 베스터만, 『聖書와 祝福』, 15-16, 94-99.

32) Claus Westermann, “Peace (Shalom) in the Old Testament”, Perry B. Yoder, Willard M. Swartley, eds., *The Meaning of Peace: Biblical Studies* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1992), 16-48.

33) 임태수, “기독교의 관점에서 본 평화와 생명”, 『신학논단』 43 (2006), 109-130; 손세훈, “구약성서에 나타난 샬롬”, 한국평화학회 국제 학술 세미나 (2003), 801-809; H. C. White, *Shalom in the Old Testament*, Division of Christian Education of the United Church Board for Homeland Ministries (Cleveland: United Church Press, 1973).

우리의 논의는 시편과 제의 중심의 샬롬으로 돌아가야 한다. 샬롬과 제의를 연관지어 설명하려면 모빙켈(Sigmund Mowinckel)의 도움이 필요하다. 모빙켈의 시편 연구는 제의 의식에서 일반적인 복이 차지하는 비중으로부터 시작한다.

모든 예배는 사제가 기원하는 복의 선언에서 그 정점에 이른다. 예배와 의식을 통하여 개인이나 공동체의 복은 성취되고 복에 대한 확신을 얻으며 그것을 확장해간다. ... 복은 물질적인 측면과 영적인 측면을 모두 포함한다. 그러나 복에서 가장 중요한 것은 생명, 건강, 자손의 번성과 가족의 번식이다. ... 이스라엘에서 복을 가져올 수 있는 힘은 오로지 야웨의 이름뿐이다.³⁵⁾

예배는 고대 이스라엘의 삶에서 가장 중요한 일부였고 여기에 축복이 빠질 수 없었으며, 이 때 축복은 제의의식을 통하여 최적화되는 과정을 거치는 동안 서로 긴밀한 관계를 형성하였다는 말이다. 이런 점에서 베스터만은 복(blessing)을 이해하기 위해서는 샬롬의 의미를 파악해야 한다고 주장한다.³⁶⁾ 샬롬은 지금까지 밝힌 대로 개인과 공동체의 안전과 평안을 가리킨다. 따라서 시편 128편의 행복, 복, 토브 등과 떼려야 뗄 수 없는 의미상의 연관성이 성립되기에 샬롬에 대한 정확한 이해를 강조하는 것이다. 바꿔 말하자면 위협과 위험에서 어떻게 안전이 가능하며, 이해(利害)가 다른 이웃과의 사이에서 어떻게 평안을 확보할 수 있는지, 또한 예측할 수 없는 행복과 복과 번영을 어떻게 설명할 수 있는지는 곧 샬롬을 통하여 그리고 샬롬과 연관하여 설명할 수 있다고 본 것이다.³⁷⁾ 시편에서 샬롬은 개인과 공동체가 염원하는 행복과 복이며 또한 번영과 평화이기 때문에 시인들의 노래에 빈번하게 등장한다.

여호와께서 자기 백성에게 힘을 주심이어 ... 평강의 복을 주시리로다(시 29:11)
나를 대적하는 자 많더니 ... 그가 내 생명을 구원하사 평안하게 하셨도다(시 55:18)
그의 날에 의인이 흥왕하여 평강의 풍성함이 달이 다할 때까지 이르리로다(시 72:7)
주의 법을 사랑하는 자에게는 큰 평안이 있으니 그들에게 장애물이 없으리이다(시 119:165)
네 자식의 자식을 불지어다 이스라엘에게 평강이 있을지로다(시 128:6)

34) C. Westermann, "Peace (Shalom) in the Old Testament", 19-20.

35) Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 47-48.

36) C. 베스터만, 『聖書와 祝福』, 53.

37) Ibid., 45.

예루살렘을 위하여 평안을 구하라 예루살렘을 사랑하는 자는 형통하리로다
 네 성 안에는 평안이 있고 네 궁중에는 형통함이 있을지어다
 내가 내 형제와 친구를 위하여 이제 말하리니 네 가운데에 평안이 있을지어다
 여호와 우리 하나님의 집을 위하여 내가 너를 위하여 복(토브)을 구하리로다(시
 122:6-9)³⁸⁾

이 글의 논의에 맞춰 시편에 언급된 살롬을 여러 곳 인용하였지만 사실 여기에 쓰인 경우를 분석하면 복의 개념을 이해하는 데 도움이 된다. 시편에서는 살롬이 대부분 평강과 평안으로 번역되었으나 구약성서 전체로 보면 생명, 안녕, 번성 등을 포함하여 복을 대표하는 말처럼 활용되고 있다. 이와 같은 살롬의 포괄적인 의미와 활용을 두고 구문론에서 포의적, 또는 포의 관계(hyponymy)라고 부른다.³⁹⁾ 지금까지 우리는 아슈레이/행복, 바라크/복, 토브/선 등의 사전적 의미와 활용을 구약성서 중심으로 토의하였다. 그 세 낱말들의 자리를 살롬으로 바꾸어도 의미 전달에 지장은 없다. 그러나 반대로 살롬을 세 낱말로 바꿔 쓴다면 문장이 어색하거나 본래의 문맥에서 벗어날 수 있다. 이렇듯 ‘포의 관계’란 어떤 문맥에서 바꿔 쓸 수 있는 동의어와 달리 대체하기는 불가능한 경우를 가리키는 전문 용어다. 결론적으로 우리는 살롬이 행복, 복, 선 등과 통용되는 낱말이지만 동시에 이 동류항의 최상위 개념으로서 살롬의 포의적 관계를 확인한 것이다.

5. ‘행복’과 ‘복’의 이중주: 시편 128편의 역동적 신학

우리는 4장에서 시편 128편의 주요 네 단어의 뜻과 용법을 밝히고 서로 상관관계에 있음을 확인하였다. 이제 아슈레이/행복, 바라크/복, 토브/번영, 살롬/평강 등이 어떻게 맞물리면서 역동적인 의미를 이끌어내는지 살펴볼 차례이다. 이 시편은 행복과 복을 이중주로 연주하여 이스라엘의 살롬에 이르는 길을 노래하고 있다.

5.1. 교사의 ‘교훈’에서 사제의 ‘축도’로

시편 128편에서 1-3절은 일견 지혜학교에서 배우는 교훈집의 내용처럼 들

38) 인용문은 『개역개정』을 따른 것으로 살롬을 평안, 평강 등으로 옮기고 있기 때문에 방점으로 히브리어 살롬(שָׁלוֹם)을 표기한 것이다.

39) Moisés Silva, 『성경어휘와 그 의미』, 김정우 역 (서울: 성광문화사, 1990), 199; *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983).

린다. 그리하여 연구자들은 3장의 구조 분석에서 드러난 ‘행복’의 요건을 부족의 장로나 지혜 교사가 자녀나 학생들에게 가르치는 교훈으로 간주하기도 한다. 여기에는 잠언을 비롯한 지혜문학에서 종종 언급되듯 부족의 교훈(clan wisdom)을 포함한 삶의 지혜와 원칙, 그리고 도덕적인 훈계 등이 들어 있다. 특히 삶의 교훈 중에서도 정직한 수고(잠 10:16; 14:23), 가정의 화목과 번영은 흔히 언급된다(시 127:3-4; 잠 11:28; 19:13-14; 25:24). “행복하여라, 야웨를 경외하고 그의 길을 걷는 이여.” 이 구절은 마치 잠언의 한 구절과 유사하다. “야웨를 경외하는 것이 지식의 근본이라”(잠 1:7; 9:10). 지혜자의 교훈은 더 이어진다. 네가 수고한대로 먹으니 너는 행복하고 번영할 것이다. 탈무드는 손의 수고를 하나님 경외보다 더 칭송한다.⁴⁰⁾ 손의 수고가 3절에서는 시인의 아내와 자녀들이 함께 누리는 영역으로 확대되어 간다.

시편 128편의 후반부는 지혜학교 모드의 교훈이 사제가 베푸는 축복기도로 바뀐다. 얼핏 듣기에도 아론의 축도(priestly benediction)와 비슷하다. 예배가 절정에 달할 무렵 사제는 회중을 향하여 복을 빈다. 따라서 4-6절이 민수기 6장의 제사장 축도의 해설이라고 보는 학자들도 있다. 리브리흐(Leon J. Liebreich)에 따르면 시편 128편을 비롯한 성전시 12편은 아론의 축도에 나오는 주요 네 단어, ‘복주다’, ‘지키다’, ‘은혜를 베푸다’, 그리고 ‘평강’ 등을 풀이하는 시편이라고 주장한다.⁴¹⁾ 시인은 가정의 행복을 시온에 좌정하신 하나님의 복으로 연결하고 시온에서 예루살렘으로, 그리고 온 이스라엘을 향하여 “화려한 연주”로 복을 기원한다.⁴²⁾

시편 128편의 1-3절이 일종의 가훈이라면 4-6절은 제사장의 축복선언과도 같다. 전자가 따뜻한 가정의 식탁이라면 후자는 엄숙한 성전의 예배 공간이다. 삶의 지혜(1-3절)는 일한대로 거둔다는 전통적인 교훈을 반영하고, 예배 행위(4-6절)는 시온에서 만난 야웨의 복을 기원하며 이스라엘의 평강에서 마감된다. 지혜는 삶에서 조상의 경험에 귀 기울이며 확인한 생활의 원칙들이다. 예배는 자신의 약점과 장점, 부끄러움과 자랑, 야망과 포부를 기꺼이 내려놓고 절대자 앞에 겸허하게 서는 것이다. 시인은 가정과 일터에서 배운 삶의 지혜가 제의를 통하여 공동체의 평강으로 이어질 것을 소원한다. 지혜학

40) A. C. Feuer, *Tehillim: A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources* (New York: Mesorah, 1985), 1551.

41) Leon J. Liebreich, “The Songs of Ascents and the Priestly Blessing”, *Journal of Biblical Literature* (1955), 33-36; 피시베인은 아론의 기도가 성전시와 말라기 1:6-2:9에 재사용되었다고 주장한다. M. Fishbane, “The Priestly Blessing and its Aggadic Reuse”, Robert P. Gordon, ed., *The Place is Too Small for Us: The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 223-229.

42) S. Terrien, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, 833.

교의 교육이 예배와 사제의 축복기도와 만나야 한다는 결론에 이른 것이다.

5.2. 개인에서 공동체로

시편 128편은 시인 한 사람에서 시작하여 전체 이스라엘로 끝난다. 즉 개인(야웨를 경외하는 이)에서 공동체(평강이 이스라엘에 있기를)로 확산되는 구조다. 이와 같이 경건한 개인의 행복과 복이 전체 이스라엘의 평강으로 갈무리 되는 결과를 우연으로 볼 수 없다. 시인이 노래한 행복, 복, 번영 등은 개인의 주관적인 영역에 한정되거나 더 분산시킨다 해도 가정이라는 울타리를 넘기 힘든 개념이다. 하지만 이 시편의 행복과 복은 ‘번영’을 통하여 공동체로 확장하고 마침내 ‘샬롬’을 통하여 이스라엘의 완전성에 도달한다. 특히 개인, 가정(아내, 자녀), 시온, 예루살렘, 이스라엘로 이어지는 샬롬의 길은 점차 넓혀지는 공간감과 역동성을 동시에 맛보게 한다. 김정우는 시편 128편을 다음과 같이 세 단락으로 나뉜다. “야웨를 경외하는 가정의 행복”(1-2절), “야웨를 경외하는 가정의 행복”(3-4절), 그리고 “야웨를 경외하는 공동체의 행복”(5-6절).⁴³⁾ 대부분의 연구자들이 이 시편을 두 단락으로 나누는 데 비하여 김정우의 세 단락은 설득력이 있어 보인다. 왜냐하면 그의 세 문단에는 이 논문을 전개하는 데 중요한 사실을 확인시켜주고 있기 때문이다. 즉 개인(가정)의 행복이 가정으로 전해지고 또한 그가 속한 공동체로 확산되는 경로를 시각적으로 보여주는 셈이다.

이 시편의 역동은 시인의 노래로만 머물지 않고 성전시(시 120-134) 열다섯 편의 구체적인 활용을 통하여 확인된다. 순례자들이 예루살렘에 도착하면 ‘여인의 딸’에서 시작하여 성전 계단을 오르며 성전시를 낭송한다. 성전시는 시온에 당도하여(시 120-122), 기도하고(123-126), 복을 받고(127-129), 결단하며(130-131), 디아스포라로 떠나는(132-135) 일련의 동선을 그린다.⁴⁴⁾ 이렇듯 순례자들이 열다섯 편의 노래를 부르는 동안 울림과 감동이 한층 상승하는 체험을 하게 된다. 한 개인에서 공동체로 확대되는 시편 128편의 역동적인 구조는 축제에서 함께 부르는 성전시의 낭송과 맞물려 몽클한 감동을 경험하게 되고 이로 인하여 시인의 행복과 복이 증폭되는 과정을 보여준다. 지금까지 논의한대로 시편 128편의 역동은 개인에서 공동체로, 가정에서 이스라엘로, 디아스포라에서 예루살렘으로, 시편 128편에서 성전시(120-134)로, 행복에서 평강으로 이어지는 긴밀한 구조를 형성한다.

43) 김정우, 『시편 주석 III 90-150』 (서울: 총신대출판부, 2010), 576-582.

44) 왕대일, “시편의 신학: 시온 산과 시내 산”, 제81차 한국구약학회 춘계학술대회 (2009), 38.

5.3. 3인칭에서 2인칭으로

무엇보다 시편 128편에서 가장 인상적인 수사(rhetoric)는 이미 구조 분석에서 살펴보았듯 두 단원에 연거푸 등장하는 3인칭에서 2인칭으로 전개되는 시적 전환이다. 시편 23편에서도 거의 흡사한 수사법을 찾아볼 수 있다. 시편 23편의 시인은 야웨를 3인칭으로 소개한다. “야웨는 나의 목자라 부족함이 없도다, 그가(He) 나를 푸른 초장으로 ... 그가(He) 내 영혼을 소생시킨다”(1-3절). 그런데 위험에 처하는 순간 “당신(You)께서 나와 함께 하신다”며 불현듯 야웨를 2인칭으로 부른다(4절 일부).⁴⁵⁾ 두 시편에 나타난 인칭변화에 관한 연구는 더 면밀하게 진전시켜야 하지만 우선 평면적으로 볼 때도 형식의 변화는 뚜렷하다. 다만 한글번역이 애매하기 때문에 차분히 들여다보지 않으면 알아차리기 어렵다.

	3인칭	2인칭
아슈레이	야웨를 경외하며 그의 길을 걷는 이(1)	네 손이, 네가, 네 아내, 네 자녀(2-3)
바라크	야웨를 경외하는 자(4)	네게, 네가, 네 자손(5-6)

‘나’는 1인칭이고 ‘너’는 2인칭이며 그 밖의 모든 것은 3인칭이다. 대체로 3인칭 묘사는 자신과 직접적인 관련이 적은 객관적인 태도에서 나온다. 엄격하게 말하자면 3인칭은 독백의 대상이고 2인칭은 대화의 상대를 가리킨다. 3인칭 표현은 시인의 경험과 고백으로 볼 수 없고 2인칭이야말로 자신의 노래이며 확신이다. 시편 23편은 하나님을 3인칭으로 묘사하지만 시편 128편은 청중을 3인칭으로 부른다. 2인칭의 특징은 아무리 멀리 있거나 상관없는 대상이라도 ‘너’로 호칭하는 순간 그 거리감은 극복되고 친밀한 관계가 된다. 위의 표에서 확인하듯 시편 128편에서 아슈레이와 바라크의 대상인 일반적인 ‘사람’이 구체적이며 대화의 상대자인 ‘너’가 된다. ‘그’가 ‘너’로 바뀌는 순간 시인과 상대는 지근거리의 ‘나와 너’가 되고 행복과 복은 더 실제적이며 현실적이 된다(2-3, 4-5절).

시인이 ‘행복하여라’고 노래를 부르기 시작할 때 모든 청중들의 노래가 된다. 즉 행복의 일반론이다. 그러나 시편 128편에서 3인칭이 2인칭으로 바

45) 한글번역성서는 시편 23편의 해당 구절을 거의 다 “주께서 나와 함께 하심이라”로 옮기고 있기 때문에 마치 3인칭으로 오인하기 쉽다. 그러나 흠정역을 비롯한 영어성경은 명백하게 2인칭으로 번역된다. “for thou art with me (KJV)”, “for you are with me (NRSV).”

펼 때 행복과 복은 ‘나와 너’의 막역하고 친밀한 관계에서 함께 나누고 맛볼 수 있게 된다. 즉 행복의 현실론이다. 따라서 시인은 그 대상을 3인칭에서 2인칭으로 바꾸어 노래하고 행복/복을 일, 가정, 공동체에서 직접 경험할 수 있도록 변화를 준 것이다. 더구나 시편 128편은 짧은 노래지만 3인칭에서 2인칭으로 변환되는 장면을 두 차례 반복하면서 아슈레이/바라크의 목표와 원칙이 시인과 그가 속한 공동체로 확산되는 진전을 보여준다.

5.4. ‘행복’과 ‘복’의 이중주

시편 128편은 행복과 복의 미묘한 차이를 토브로 연결하고 전체를 샬롬으로 감싸는 구도를 유지하지만 핵심은 아슈레이와 바라크다. 행복과 복은 얼핏 같은 듯 다른 바이올린과 비올라의 이중주와 같은 화음을 들려준다. 이 시편의 구조와 신학적 의미를 근거로 행복과 복의 두 가지 뜻을 다음과 같이 정리할 수 있다.

	방법	영역	목표
행복(אַשְׁרָי)	번영	일, 부부, 자녀	이스라엘 샬롬(שָׁלוֹם)
복(בְּרָכָה)	토브(טוֹב)	자손, 시은, 예루살렘	

행복과 복은 방법과 목표를 공유하지만 그 영역은 다소 차이가 있다. 즉 토브로 설명할 수 있는 지속성은 행복과 복을 꾸준히 이스라엘의 샬롬으로 이끌어 가는데, 행복이 가정 중심이라면 복은 예루살렘 중심적이다. 이 때 샬롬이 행복-복-번영과 포의적 관계를 형성한다는 사실은 이미 설명한 바 있다. 샬롬은 최종 목표이면서 앞의 행복/복의 방법(토브)과 모든 영역을 포괄하는 개념이다.

시편 128편의 첫 문단에서 핵심은 ‘아슈레이’다. 앞에서 이미 확인한 대로 행복의 사전적인 의미는 영적, 또는 신앙적 차원의 평안과 기쁨으로 한정할 수 있지만 그렇다고 그 행복을 일상의 삶, 배우자와 자녀, 가족의 영역에서 분리할 수 없다. 시편 128편의 행복이란 삶의 물질 토대인 직업과 자신이 소속한 가정에 그 기초를 두고 있기 때문이다. 그러므로 행복이 영적, 정신적 유희로 이해해서는 곤란하고 목표를 향해 한 걸음 두 걸음 나아가는 동적인 과정에 있다고 보아야한다. 맥마혼(Darrin M. McMahon)에 의하면 이스라엘 역사의 모든 과정은 하나님 나라를 향해 나아가는 발걸음이며 그 순간순간이 곧 행복으로 가는 수단인 동시에 목적이다.⁴⁶⁾ “내가 곧 길”

(요 14:6)이라는 예수의 선언은 그 분 자신이 과정이며 동시에 목표라는 뜻과 같다. 시인의 행복은 우선 목표의 성취에 맞춰 있지만 예세르의 어근이 가리키듯 그 목표를 잃지 않고 한 걸음씩 전진하는 꾸준한 자세에서 이미 싹트고 있는 것이다.

두 번째 문단에는 ‘바라크’가 4, 5절 두 차례 나온다. 수동태 푸알(פּוֹאֵל: 4절)과 강조 능동태 피엘(פִּיֵּל: 5절)의 형식에 차이가 있다. 일반적인 복은 많은 소유와 재산의 증식을 가리키는데 이 말은 자신이 소속한 공동체를 떠나서 상상할 수 없는 개념이다. 시인은 앞에서 행복의 지나친 영적 의미를 경계하고, 이제는 개인적, 물질적, 현실적으로 받아들여질 소지가 많은 복을 공간적으로 분산시키고 있다. 행복과 복이 야웨 경외로부터 비롯되는 것은 공통적이다. 그러나 행복이 가족 공간의 개념에서 ‘야웨 경외’를 다리 삼아 복을 넘어 시온, 예루살렘, 이스라엘로 영역이 확산되다가 샬롬에서 들은 합류한다. 특히 ‘평생토록’, ‘자손의 자녀들’은 가정에 집중된 개인적 차원을 암시하지만 시온, 예루살렘, 이스라엘을 명시함으로써 결국 공동체의 행복/복으로 마감한다.

이렇듯 아슈레이의 신앙적 차원이 이스라엘의 구성원에게, 바라크의 물질적 차원이 예루살렘 공동체에게 이어질 수 있게 하는 추진력은 토브에 있다. ‘행복’과 ‘복’을 실현하기 위한 공통적인 방법은 곧 토브에 함축된 지속성이며 규칙성이다. 시편 128편에서 토브는 2절에서 ‘너의 행복/아슈레이와 토브’를, 5절에서 시온의 ‘복/바라크와 예루살렘의 토브’로 나란히 평행시키고 있다. 아슈레이는 ‘야웨 경외’를 통한 복으로서 ‘일한 대로 먹는 것’이며 이를 근거로 시인은 번영한다(토브). 바라크는 ‘야웨가 시온에서 주시는 복’이며 그 결과는 예루살렘의 번영/토브다. 다시 말하면 토브는 아슈레이와 관련해서 가족과 일상을 중심으로 일과적인 반복(현실)을 강조하고, 바라크와 관련해서는 성전의 영원성(신앙)을 강조한 것으로 볼 수 있다. 시인에게 토브는 아슈레이와 바라크를 함께 지탱하는 중심축이며 샬롬으로 나아가게 하는 원동력이 된다.

이제 샬롬은 토브를 통하여 아슈레이와 바라크를 하나로 모은다. 거스텐버거가 6절 후반부, ‘이스라엘의 평화’를 독립적인 단락으로 나눈 이유이기도 하다.⁴⁷⁾ 6절을 살펴보면 3절의 아내와 자식이 자손과, 5절의 시온과 예루살렘이 이스라엘과 평행되고 있는 것을 알 수 있다. 개인으로 시작한 행복 여정이 이스라엘의 구성원(시인, 가족, 공동체)과 공간(시온, 예루살렘,

46) Darrin M. McMahon, *Happiness: A History* (New York: Grove, 2006), 77.

47) Gertstenberger, *Psalms*, 349.

이스라엘)의 평강으로 매듭지어지는 것이다. 즉 행복과 복의 원천인 야웨, 그를 경외하는 자가 얻게 될 평강은 이스라엘의 공통적인 목표이며 결국 시인과 그의 후손들이 그 수혜자가 된다. 따라서 이스라엘은 시인이 속한 공동체와 그가 서 있는 공간을 내포하는 시어(詩語)이며 살롬은 행복과 복을 함께 담은 결어(結語)가 되는 것이다.

아슈레이/행복과 바라크/복은 토브를 근거로 시온, 예루살렘, 이스라엘로 확장되는 살롬에서 대단원에 이르고 마침내 완전체(completeness)가 된다. 이렇듯 온전성에 이르는 두 기둥은 야슈레이와 바라크이며 토브가 이 둘을 하나로 묶어 꾸준하게 앞으로 나아감으로써 비로소 살롬에 도달하고 마침내 행복과 복의 화려한 이중주가 완성된다.

6. 나오는 말

동양에서는 예로부터 다섯 가지 복(福)을 중시해왔다. 즉 수(壽), 부(富), 강녕(康寧), 유호덕(攸好德), 고종명(考終命)이다. 구약성서 또한 여러 형태의 복을 빈빈하게 언급하는데 그 중에서 시편 128편은 행복과 복을 통한 번성과 평강을 노래하고 있다. 이 시편은 행복/아슈레이에서 복/바라크로 짧게 이어지는 두 단락의 노래인데 들여다보면 꽤나 정교하게 구성되어 있다. 즉 행복과 복은 공통적으로 토브와 연결되어 마지막에는 이스라엘의 평강에 도달한다. 제목에서 ‘행복’과 ‘복’을 편의상 구분하였지만 내용상 차이를 설명하기는 쉽지 않다. 모빙켈의 설명처럼 두 단어의 어원적인 차이는 부정할 수 없지만 구약성서에서 둘의 의미상 구별이나 차이점을 논의하기 어렵다.⁴⁸⁾

한편 시편 128편은 특징적인 강약법을 매우 효과적으로 활용하고 있다. 즉 시는 형식적으로 3인칭에서 2인칭으로 변환되고, 공간적으로 개인에서 공동체로 확산되며, 내용적으로 지혜가 제의와 결합하여, 결국에 행복과 복이 토브를 매개삼아 살롬으로 귀결되는 역동을 보여준다. 이와 같은 이 시편의 역동적 전개는 마치 순례자가 예루살렘 성전의 계단을 오르면서 노래하던 경험과 맞물려 극적인 상승감을 불러일으키는 장치가 되기도 한다.

시편 128편은 시편 127편과 함께 가정의 행복과 복을 기원하는 내용이 들어 있기 때문에 서양교회에서는 전통적으로 결혼 미사의 축사로 활용되었다.⁴⁹⁾ 특히 행복과 복은 두 바퀴처럼 시편 128편을 이끌어 가고 ‘야웨 경

48) Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 47.

외’에서 비롯된 가정의 행복과 시온의 복이 토브를 통하여 결국 예루살렘과 이스라엘의 샬롬에 이르는 과정은 마치 부부가 평생 가야할 삶의 방법과 목표를 제시한 것처럼 보인다. 이 과정에서 행복은 시인과 아내와 자녀들에게 분산되고, 복은 점차 시온, 예루살렘, 이스라엘로 확산되어 개인과 공동체의 아름다운 연합, 곧 평강을 맛보기까지 이중주는 계속된다.

<주요어>(Keywords)

시편 128편, 성전시, 행복, 복, 평강.

Psalm 128, Happiness, Blessing, Shalom, Peace.

(투고 일자: 2015년 1월 31일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 3월 11일)

49) William Holladay, *The Psalms Through Three Thousand Years* (Minneapolis: Fortress, 1996), 221.

<참고문헌>(References)

- 강사문, “복에 대한 성서적 이해”, 『교회와 신학』 23 (1991), 7-37.
- 강소라, “시편 1권의 ‘복 있는’ 구절에 나타난 행복”, 『성서학 학술세미나 (2009)』, 1-10.
- 김정우, 『시편 주석 90-150』, 서울: 총신대출판부, 2010.
- 김창주, “‘하늘의 기쁨’ - 시편과 산상수훈의 경우”, 『신학논단』 62 (2010. 10.), 86-90.
- 노희원, “구약의 복과 생명”, 『신학논단』 26 (1999), 7-38.
- 레슬리 알렌, 『시편 101-150』, Word Biblical Commentary 21, 손석태 역, 서울: 솔로몬, 2001; Allen, Leslie C., *Psalms 101-150*, Word Biblical Commentary 21, Waco: Word Books, 1995;
- 베스터만, C., 『聖書와 祝福』, 장일선 역, 서울: 대한기독교서회, 1980; Westermann, C., *Blessing in the Bible and the Life of the Church*, Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- 손세훈, “구약성서에 나타난 샬롬”, 『한국평화학회 국제 학술 세미나 (2003)』, 801-809.
- 실바, M., 『성경어휘와 그 의미』, 김정우 옮김, 서울: 성광문화사, 1990; Silva, Moisés, *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids: Zondervan, 1983.
- 왕대일, “시편의 신학: 시온 산과 시내 산”, 『제81차 한국구약학회 춘계학술대회 (2009)』, 30-40.
- 임태수, “기독교의 관점에서 본 평화와 생명”, 『신학논단』 43 (2006), 109-130.
- 주용-무라오카, 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역, 서울: 기혼, 2012; Joüon, Paul and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome: Biblical Institute Press, 2006.
- 차학순, “시 128편의 묵상: 야웨를 경외하는 모든 자에게 축복 있기를”, 『설교자를 위한 성경연구』 2:8 (1996. 7.), 52-66.
- 폴 리코르, 『악의 상징』, 양명수 역, 서울: 문학과지성사, 1999; Riceour, Paul, *The Symbolism of Evil*, New York: Beacon Press, 1967.
- 현요한, “복의 신학”, 『장신논단』 (2002. 12.), 307-331.
- Silva, M., 『성경어휘와 그 의미』, 김정우, 차영규 역, 서울: 성광문화사, 1990; *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids: Zondervan, 1983.
- Barney, R., “Notes on Plato on the Kalon and the Good”, *Classical Philology* 105:4 (2010), 363-377.
- Brennan, J., “The Psalms and the Beatitudes”, *The Furrow* (1963), 561-572.

- Chavel, C. B. *Ramban (Nachmanides): Commentary on the Torah Genesis*, New York: Shilo, 1971.
- Even-Shoshan, Abraham, *A New Concordance of the Old Testament: Thesaurus of the Language of the Bible Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms*, Ada: Baker, 1977.
- Feuer, A. C. *Tehillim: A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources*, New York: Mesorah, 1985.
- Fishbane, M., “The Priestly Blessing and its Aggadic Reuse”, Robert P. Gordon, ed., *The Place is Too Small for Us: The Israelite Prophets in Recent Scholarship*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1995, 223-29.
- Gerstenberger, E. S. *Psalms, Part 2 and Lamentation*, Forms of the Old Testament Literature, Grand Rapid: Eerdmans, 2001.
- Hossfel, F-L and Zenger, E., *Psalmen 101-150*, Freiburg; Basel: Herder, 2008.
- Howard Jr, D. M., “Editorial Activity in the Psalter: A State-of-the-Field Survey”, *Word and World* 9 (1989), 274-285.
- Human, D., “From Exile to Zion - Ethical Perspectives from the Twin Psalms 127 and 128”, *Old Testament Essays* 22:1 (2009), 63-87.
- Janzen, W., “‘AŠRĒ in the Old Testament”, *Harvard Theological Review* 58 (1965), 215-226.
- Joüon, Paul and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome: Biblical Institute Press, 2006.
- Kraus, H. J., *Psalms 60-150*, Minneapolis: Fortress, 1989.
- LaCocque, André, “The Book of Job and Ricoeur’s Hermeneutics”, *Semeia* 19 (1981), 33-52.
- Liebreich, Leon J., “The Songs of Ascents and the Priestly Blessing”, *Journal of Biblical Literature* (1955), 33-36.
- McMahon, Darrin M., *Happiness: A History*, New York: Grove, 2006.
- Mowinckel, Sigmund, *The Psalms in Israel’s Worship*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Nida, E. A. and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: Brill, 1982.
- Pedersen, J., *Israel, Its Life and Culture I-II*, London: Geoffrey Cumberleges, 1926.
- Reich, Ronny and Eli Shukron, “The Date of the Siloam Tunnel Reconsidered”, *Tel Aviv* 38:2 (2011), 147-157.
- Sarna, Nahum M., *Songs of the Heart: An Introduction to the Book of Psalms*, New York: Schocken, 1993.

Scharbert, Josef, “ברך, brk”, *Theological Dictionary of the Old Testament* II, 279-308.

Terrien, S., *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Westermann, C., “Peace (Shalom) in the Old Testament”, Perry B. Yoder, Willard M. Swartley, eds., *The Meaning of Peace: Biblical Studies*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1992, 16-48.

White, H. C., *Shalom in the Old Testament*, Division of Christian Education of the United Church Board for Homeland Ministries, Cleveland: United Church Press, 1973.

<Abstract>

A Study on the Theological Significance of Psalm 128

Chang Joo Kim
(Hanshin University)

Psalm 128 celebrates happiness(*ashrei*), blessing(*berakhah*), and peace(*shalom*). Psalm 128 consists of two paragraphs that start out with happiness and are led into blessing. Happiness and blessing are connected with goodness(*tov*) and finally arrive at Israel's shalom. It is difficult to explain the difference between 'happiness' and 'blessing' in content. As Mowinckel has said, origins of words are different, however, it is not easy to discuss about the differences in the Old Testament.

The main theme examined in this work is that Psalm 128 sings in an effectively dynamic way. The poem changes to second person from third person; spatially it spreads from individual to community; and in terms of content, it moves from sapiential salutation to priestly benediction. Eventually happiness and blessing come to shalom through *tov*. This dynamic development of Psalm 128 looks like a literary device that causes a dramatic climax while a pilgrim walks up the stairs of the Jerusalem Temple.

The conclusion I came to in this study is that Psalms 127 and 128 are about praying for a family's happiness and blessing. Thus, it is usually read at wedding ceremonies in western churches. Happiness and blessing are the two wheels that guide Psalm 128. Through *tov*, the happiness of a family and the blessing of Zion that start from 'the fear of Yahweh' eventually arrive at the shalom of Zion, Jerusalem, and Israel. This shows the way a married couple should follow throughout their lifetime. Through this process, happiness is spread to the poet, his wife and his children while blessing is gradually dispersed to Zion, Jerusalem, and Israel. This creates a beautiful harmony like a duet, and ultimately shalom for the poet and his communal society.

한문성경 『대표본』(1854)의 동양 고전 읽기 — 잠언의 경우 —

이환진*

1. 1882년은 만주 심양에서 우리말로 성경이 처음 나온 해이다. 『예수성교 누가복음전서』이다. 펴낸 곳은 당시 봉천이라고 불렀던 심양이지만 번역을 한 곳은 영구(營口)이다. 번역을 주도한 존 맥킨타이어 목사가 영구에서 선교 사업을 벌였기 때문이다. 압록강 부근 의주 출신 청년 이응찬, 백홍준, 김진기, 이성하 선생과 함께 작업한 것이다. 먼저 조선인 청년들이 한문 신약 『대표본』(1852)을 조선말로 옮겼다. 그러면 존 맥킨타이어 목사는1) 희랍어 성경으로 번역문을 일일이 대조하며 확인 작업을 했다. 1887년에는 신약 전체를 번역하여 심양에서 『예수성교전서』를 펴낸다.2) 이렇게 첫 한글 성경은 1800년대 중반에 온 한문 신약 『대표본』(代表本, 1852)을 번역한 것이다.3)

2. 『대표본』은 아주 자연스러운 경서체(經書體) 문장으로 유명한 성경이다.4) 제임스 렉(James Legge)을 위시한 영국인 선교사들은 처음 이 성경을 번역할 때 『맹자』의 문체를 표준으로 삼고 번역하고자 했다. 『맹자』의 문체가 여러 고전 작품 가운데에서도 표준으로 삼을 만하다고 판단했기 때문이

* New York University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 감리교신학대학교 구약학 교수. peninim@hotmail.com.

- 1) 존 맥킨타이어(John Macintyre) 목사의 한글 연구에 대해서는 전무용, “맥킨타이어 목사님의 1880년 논문 ‘한국어에 대한 설명’을 소개합니다(1)”, 『창조문예』 131 (2007. 12.), 93-105; 전무용, “맥킨타이어 목사님의 1880년 논문 ‘한국어에 대한 설명’을 소개합니다(2)”, 『창조문예』 132 (2008. 1.), 161-169가 있다.
- 2) 이환진, 『구약성서 속에서 노닐다』(서울: 신앙과 지성사, 2011), 14-17.
- 3) 이환진, “19세기와 20세기의 중국어 성서”, 『말씀의 뜻 밝혀주시오』, 민영진박사 회갑기념 제2권 (서울: 대한기독교서회, 2000), 413-499.
- 4) 이환진, 『구약성서 속에서 노닐다』, 36. 필자는 이 성경을 “한문 타르굼”(Old Chinese Targum)이라고 부를 수 있다고 생각한다. “한문 타르굼”(Old Chinese Targum)이라는 용어에 대해서는 이환진, “한문성경 『대표본』(代表本, 1854)의 번역 특징 - 전도서를 중심으로”, 『성경원문연구』 30 (2012. 4.), 25-44를 참조하기 바란다. 하지만 유대인들의 아람어 번역인 타르굼과 한문성경 『대표본』의 번역 기법과의 심도 있는 비교연구가 더 필요하다.

다. 그런데 이렇게 아름다운 한문은 왕타오(王韜)라는 뛰어난 중국인 학자의 솜씨라고 해도 과언이 아니다.⁵⁾ 『대표본』의 번역자이기도 했던 미드허스트(Walter H. Medhurst)에 따르면, 특히 잠언과 욕기는 왕타오(王韜)의 작품으로 알려져 있다.⁶⁾

3. 사실 19세기에 중국에서 활동하던 서양 선교사들이 『대표본』을 문리체(文理體)로 번역한 것은 단지 청나라 학자들을 위한 것만은 아니었다. 당시 수백 개에 달하던 청나라의 방언으로 성경을 번역할 때 표준으로 삼기 위해서 펴낸 것이기도 하다. 이런 정신에서 나온 첫 성경이 『남경관화역』(신약, 1857)이다. 그리고 1878년에 나온 『북경관화역』이다.⁷⁾ 북경과 남경은 당시 청나라의 남북에 있는 중심지였다. 그렇기에 이 두 입말체 성경의 출현은 근대 중국 그리스도교회 역사에서 중요한 의미를 지니고 있다.

4. 그런데 『대표본』은 당시 청나라 사람들뿐만 아니라 동아시아의 여러 나라 사람들도 대상으로 삼고자 번역한 성경이다.⁸⁾ 한자 문화권에 속하는 이들 나라 가운데에는 일본과 한국과 대만 그리고 베트남까지 포함된다. 그리고 당시 일본에 속하지 않았던 큐우슈우도 여기에 들어간다. 동아시아에서 『대표본』은 어머니 성경이다. 우리가 지금 사용하고 있는 『개역』(1938) 성경 속의 각 책 이름뿐만 아니라 “안식일”이나 “희년” 또는 “십자가의 도”와 같은 교회 용어가 바로 『대표본』(1854)에서 비롯되었기 때문이다.

이러한 사정은 현재 중국 개신교회의 『화합본』(和合本, 1919)이나⁹⁾ 가톨릭교회의 『사고성경』(思高聖經, 1968) 그리고 일본의 개신교회와 가톨릭교회가 함께 사용하는 『신공동역』(新共同譯, 1987)도 마찬가지이다. 물론 대만 개신교회의 『현대중문성경수정판』(1995)도 여기에 포함된다. 그러니까 약 5-6천만 동아시아 기독교인들에게 한문성경 『대표본』은 어머니 성경이다. 이 성경에서 비롯된 용어로 신앙생활을 하고 있기 때문이다.

5. 『대표본』의 특징은 여기서 그치지 않는다. 이 한문성경 속에는 사서오

5) 游斌, “王韜, 中文圣经翻譯及其解釋学策略”, 『圣经文学研究』 第一辑 (2007年), 356-359.

6) 앞의 글 357쪽.

7) 이환진, “쉐레셰브스키 주교의 「북경관화역 구약」 (1875) - 시편 1편을 중심으로”, 『神學과 世界』 76 (2013), 6-37.

8) 黄イエレム, “「上帝」か「神」か. 19世紀プロテスタント聖書の漢譯過程にみる用語論争の歴史的考察”, 立教大學大学院. 修士論文. 2013年度, 2-3.

9) 쉬슈양슈양(許双双), “중문 화합본(1919)의 번역 특징”, 석사학위 논문(감리교신학대학교 대학원, 2014)을 참조하라.

경을 비롯한 한자 문화권의 고전이 보석처럼 박혀 있다. 이 성경 속에는 아시아 문화와 그리스도교 문화가 한데 녹아 있다. 이런 까닭에 『대표본』은 중국 고전과 성경의 대화의 장을 마련한 역본이라고 말할 수 있다. 뿐만 아니라 아시아인의 성경 읽기는 이럴 수 있다고 말하고 있는 성경이다.

사서 오경 ⇨ 대표본 ⇐ 마소라 본문

화살표가 표시되어 있는 대로 『대표본』 속에는 사서 오경을 위시한 한자 문화권의 고전이 들어 있다. 물론 『대표본』도 성경이다. 하지만 히브리어 성경이나 희랍어 성경을 완전히 해체시킨 동아시아인들의 문학이다. 원문 성경에 초점을 맞추기보다는 한문 고유의 특성을 더 많이 품고 있는 문학 작품이다.

6. 이런 까닭에 한문성경 『대표본』은 동아시아의 문화에서 그 의미가 자못 크다. 단순히 그리스도교의 경전이라는 범위를 뛰어넘어 아시아 문화와 서양 문화의 소통 통로라고 말할 수 있다. 여기서 아시아 문화란 동아시아 문화를 이르는 말이다. 따라서 이렇게 그려볼 수 있다.

동아시아 문화 ⇐ 대표본 ⇨ 동아시아 성경

그리스도교의 경전이라는 범위를 뛰어넘어 두 문화가 함께 공존하는 문학 작품으로 『대표본』을 이렇게 자리매김할 수 있을 것이다. 두 문화가 나누는 대화의 통로라고 말할 수 있다. 일본에서 활동하는 중국인 학자 선귀웨이(沈國威)는 그의 책 『근대 중일 어휘교류사』에서 근대에 중국에서 만들어진 기독교 언어가 일본으로 유입된 사정을 잘 설명하고 있다.¹⁰⁾ 이러한 정황은 당시 조선에도 해당된다고 말할 수 있을 것이다.¹¹⁾ 이러한 정황의 중심에 서 있는 성경이 바로 『대표본』이다.

7. 이 글에서는 이러한 점을 염두에 두고 『대표본』의 잠언에는 두 문화가 어떻게 융합되어 있는지 구체적으로 살펴보려고 한다. 미리 말씀드리면 이렇다. 『대표본』의 잠언 속에는 히브리어 마소라 본문과 한자문화권의 고전

10) 선귀웨이, 『근대 중일 어휘교류사』, 이한섭 외 역 (서울: 고려대학교출판부, 2014), 195-204.

11) 필자가 조사한 대로는 레위기의 성(聖) 법전에 국한된 것이기는 하지만 수많은 용어가 한 문성서에서 일본어 성서와 한글성서에 들어와 있다. 이환진, 『레위기 2』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 (서울: 대한기독교서회, 2013), 293-306.

이 함께 등장한다. 『시경』과 『맹자』와 『중용』과 같은 아시아의 고전 문학을 말한다. 물론 『대표본』의 본문 결정을 할 때 근대 영문학을 대표하는 제임스왕역(King James Version, 1611)을¹²⁾ 많이 참조하였으므로 서양의 대표적인 성경도 이 속에 녹아들어 있을 것이 분명하다.

8. 먼저 『중용』이 들어 있는 잠언이다. 『대표본』은 잠언 4장과 7장에서 『중용』을 인용한다. 먼저 잠언 4장을 히브리어 마소라 본문으로 읽어보자.

내 아들이아
내가 이르는 말을 잘 듣거라
내가 하는 말에 귀 기울이거라
네 눈에서 멀어지게 해서는 안 된다
그것을 지키라 네 마음 한 가운데에-
아, 그것은 생명이다
찾는 이들에게 말이다
몸을 치유하리라
(잠언 4:20-22, 마소라 본문)¹³⁾

이번에는 『대표본』의 잠언이다.

애야 들어야 한다
내 말을-
귀 기울이고 깨달으라
언제나 눈 앞에 두라
잘 간직하라 깊숙이
애지중지하며 가슴 속 깊이 간직하라 [拳拳服膺]
그러면 생명을 얻으리니
평강을 누릴 것이니¹⁴⁾
(잠언 4:20-22, 대표본)

여기서 “가슴 속 깊이 잘 간직하고 애지중지하라”는 말이 바로 “권권복

12) 이 성경에 대한 서평 논문으로 이환진, “창문을 연 번역(Translation That Opens the Window)”, 『성경원문연구』 29 (2011. 10.), 179-205가 있다.

13) 필자의 번역, 이하 번역자나 번역본이 제시되지 않는 한국어 번역 본문은 필자의 번역이다.

14) 爾小子, 宜聽我言, 傾耳以聆. 當在目前, 永藏衷曲. 拳拳服膺, 則獲生命, 享平康. 金時俊 譯解. 『大學·中庸』(서울: 惠園出版社, 1988), 152-153과 이동환 역해, 『중용』(서울: 현암사, 2008), 102 참조.

응”(拳拳服膺)이다. 앞의 마소라 본문에 나오는 “이것을 지키라. 네 마음 한 가운데에”를¹⁵⁾ 옮긴 말이다. “지키라 그것들을 네 마음속에-”라고도 읽을 수 있는 부분이다.¹⁶⁾ 이 표현의 대응어인 “권권복응”(拳拳服膺)은 『중용』에 나오는 말이다.

공자께서 이르셨다
안회의 사람 됨됨이는 중용을 택한 때문이다
선한 것 하나 얻으면
애지중지하며 가슴 속 깊이 품고 잃지 않은 까닭이다¹⁷⁾

제자 가운데 한 사람을 공자는 매우 좋게 평가하고 있다. 그의 사람 됨됨이가 좋은 까닭은 그가 중용을 택했기 때문이라는 것이다. “중용”(中庸)이란 책 이름이기도 하지만 여기서는 중심을 잃지 않는 태도를 가리키는 것으로 읽을 수도 있다. 치우치지 않는 것이다. 재미난 점은 잠언 또한 “마음 한 가운데에 잘 간직하라”는 말을 하면서 동시에 “오른쪽으로 또 왼쪽으로 치우치지 말라”(4:27)고 언급하고 있는 점이다.¹⁸⁾ 이번에는 잠언 7장을 읽어보겠다.

그들을 동여매라 네 손가락에
그들을 쓰라 네 마음 판에
말하라 지혜에게 ‘그대는 내 누이야!’
‘가까운 사이야!’ 이렇게 부르라 통찰에게-¹⁹⁾
(잠언 7:3-4)

『대표본』은 이렇게 읽는다.

내 잠언을 손에 매라

15) שְׁמַרְמָם בְּתוֹךְ לְבָבְךָ

16) 아니면 제임스왕역(KJV)의 “keep them in midst of thine heart”를 읽고 이렇게 옮겼을 수도 있다. 이 영어 성경은 아시아에서 서양 선교사들이 성경을 번역하면서 표준으로 삼았던 성경이기 때문이다. 『대표본』의 책임 번역가였던 제임스 렉(James Legge)은 그의 책 『중국인들의 관념 - 신과 영에 대하여』(The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits, Hongkong: Hongkong Register, 1852)에서 이 한문성경을 번역한 과정을 설명하면서 제임스왕역을 자주 인용하여 설명하기도 한다.

17) 子曰，回之爲人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣

18) 이 부분을 “좌로 치우치지 말라 우로 치우치지 말라 악을 보면 멀리하라”라는 뜻으로 “물편어좌 물편어우 견악즉원지”(勿偏於左，勿偏於右，見惡則遠之)라고 읽는다.

19) שְׁמַרְמָם עַל-אַצְבָּעֶיךָ כְּתָבָם עַל-לִיבְךָ: אָמַר לְחַכְמָה אֲחֹתִי אֵת וּמַדְעַ לְבִינָה תִקְרָא

마음에 새기라
 지혜와 충명을
 애지중지하며 가슴 속 깊이 간직하라 [拳拳服膺]
 누이들을 사랑하듯
 처가 식구들을 품듯²⁰⁾

마소라 본문에 ‘그들’이라고 되어 있는 것을 ‘내 잠언’이라고 실명사화하여 읽는다. 손에 매고 마음에 새기라는 것은 문자 그대로 옳긴 듯하다. 마소라 본문은 대화 형식으로 ‘너는 내 누이야!’나 ‘나와 아는 사이야!’라고 되어 있다. 이 부분은 그냥 ‘누이들을 사랑하듯 처가 식구들을 품듯’으로 읽었다. ‘처럼’[如]이라는 표현을 두 번씩이나 앞에 위치시켜 운율을 맞추어 옳겼다. 그런데 “애지중지하여 가슴 속 깊이 간직하라”는 표현은 집어넣은 부분이다. 앞 4장처럼 『맹자』의 “권권복옹”(拳拳服膺)이라는 사자성어를 인용한 것인데, 다른 점은 4장은 히브리어 본문을 비슷하게 읽은 것이지만 여기 7장은 히브리어 본문에는 없는데 이 표현을 집어넣어 읽은 것이다. ‘한문 타르굼’이라는 특징을 잘 보여주고 있는 부분이다. 이렇게 『대표본』은 고전을 성경 속에 슬그머니 집어넣어 읽는 이들을 아시아의 문화 속으로 끌어들이는 것이다. 두 문화가 전혀 상충되지 않고 잘 어울린다는 점을 암암리에 이야기한다. 이러한 모습은 잠언 23장에서도 찾아볼 수 있다.

지혜를 마땅히 구하라
 진리를 애지중지하여 가슴에 깊이 품으라²¹⁾
 (잠언 23:23)

히브리어 마소라 본문은 이렇다.

진리를 사라 팔지 말라
 지혜도 수련도 통찰도-²²⁾

『대표본』은 마소라 본문과 비교해 보면 문장의 순서가 앞뒤로 바뀌었다. 그리고 ‘지혜’는 남겨두고 ‘수련’과 ‘통찰’이라는 말은 과감하게 생략했다. 그러니까 『대표본』에게 ‘수련’이나 ‘통찰’은 바로 ‘지혜’의 또 다른 이름일

20) 以我箴言，繫之於手，銘之於心，智慧聰明，拳拳服膺，若愛姊妹，若懷戚屬

21) 宜求智慧，服膺真理

22) אֱמֶת קָנָה וְאֵל־תִּמְכֹּר חִכְמָה וּמוֹסֵר וּבִינָה

뿐이다. 그래서 빼버린 것이다. 대신 ‘마땅히 구하라’라는 동사로 바꾸어 읽었다. 이렇게 ‘수련’이나 ‘통찰’과 같은 명사는 빼고 ‘마땅히 구하라’[宜求]라는 동사로 바꾸어 읽은 것은 『대표본』의 과감성이라고 말할 수 있다. 여기서 생각할 것은 『맹자』의 “권권복옹”(拳拳服膺) 가운데 ‘복옹’(服膺)을 사용하여 ‘진리’와 연결시킨 점이다. 이 말은 ‘진실’이라고 읽을 수도 있는 말이다. 실제로 잠언 3:3에서는 “진실무망”(眞實無妄)이라고 읽기도 한다. 같은 말을 약간 달리 읽은 것이다. “(사랑과) 진실이 너를 떠나지 않게 하라”를 “진실을 잊지 말라”라는 뜻으로 읽은 것이지만 ‘진실무망’은 ‘참되고 거짓이 없다’는 뜻도 지니고 있다.²³⁾ 그런데 ‘진실’(眞實) 대신 ‘진리’(眞理)로 읽은 것은 의도적이다. ‘이’(理)를 강조하기 위한 것이다. 『대표본』은 여기서 다시 『맹자』와 연결된다. 이러한 모습은 잠언 7:1의 모습과 똑같다. “내 말을 삼가 지키라. 내 명을 가슴에 고이 품으라”²⁴⁾ 표현이다. “네 곁에 잘 간직하라”는 표현을 이렇게 ‘복옹’(服膺)으로 곧 “가슴에 고이 품으라”로 읽은 것이다. 이 ‘복옹’은 이어서 나오는 부분에 ‘권권복옹’(7:4)을 집어넣기 위해서 마련한 문학 장치라고 생각할 수도 있다.

9. 『맹자』를 인용한 부분이 또 있다. 잠언 27장이다.

암양은

젖을 내어 그대의 남녀 종의 음식으로 이바지하니

너그럽고 여유가 있구나 [綽然有餘]²⁵⁾

(잠언 27:27)

염소의 젖은

그대의 밥으로 그대 집안의 밥으로 충분하다

또 그대 여종들을 먹여 살리는 것으로-²⁶⁾

위의 인용은 『대표본』이고 아래는 히브리어 마소라 본문을 옮긴 것이다. 『대표본』의 “너그럽고 여유가 있구나”[綽然有餘]가 바로 『맹자』에서 빌려온 표현이다. 어떤 사람이 벼슬을 그만 두고 떠나는 모습을 두고 말이 많았다. 공도자(公都子)라는 맹자의 제자가 맹자에게 이 말을 전하자 그는 이렇

23) 민중서림 1425.

24) 宜恪守我言, 服膺我命

25) 牝羊出乳, 供爾僕婢之食, 綽然有餘

26) וְדִי חֶלֶב עֵינִים לְלִחְמָהּ לְלִחְמָהּ בֵּיתָהּ וְחַיִּים לְנַעֲרֹתָיָהּ

게 말한다.

“나는 이렇게 들었다. 벼슬을 가진 사람은 자기가 맡은 직무를 다할 수 없으면 그 자리에서 물러나야 하고 또 간언해야 할 책임이 있는 사람은 그의 간언이 제대로 쓰이지 않으면 그 직책에서 물러나야 한다. 지금 내게는 맡은 벼슬도 없고 간언할 책임도 없다. 그러므로 내가 물러나고 나아가는 일에 있어 어찌 넉넉한 여유가 없겠는가?”²⁷⁾

이 말 가운데 마지막에 나오는 “어찌 넉넉한 여유가 없겠는가?”²⁸⁾ 바로 『맹자』가 인용한 부분이다. 사실 두 문맥은 아무런 상관이 없다. 『맹자』(公孫丑下)에 나오는 이 부분은 관직에 오른 자의 태도에 관한 것으로 맹자의 생각을 알 수 있는 부분이다. 잠언(27장)은 유목민의 지혜를 말하는 부분이기 때문이다. 본문의 분위기를 잘 느낄 수 있도록 풀어서 읽어본다.

그대 가축 떼의 얼굴을 일일이 익혀야 합니다
 가축에게 마음을 써야하지요
 재산이 오래 갈 것이라고 생각하는 것은 오산이에요
 영광이라는 것도 마찬가지로입니다
 풀이 사라지면 새싹이 보이는 법
 이 산 저 산에 널려 있는 풀 또한 모아들일 수 있지요²⁹⁾
 양털은 옷감이죠
 들녘의 값을 올려주는 건 염소 떼지요
 충분해요
 그대가 염소 젖을 양식으로 삼는 것 말이죠
 그대 집안 사람들 양식을 책임지는 것은 두말 할 나위 없어요
 그대 여종들에게는요, 목숨이나 다름없어요
 (잠언 27:23-27)

27) 『맹자』公孫丑下. 김동휘 역해, 『맹자』(서울: (주)신원문화사, 2006), 121의 본문을 약간 고쳐 인용한다.

28) 豈不綽綽然有餘裕哉

29) 사실 이 부분은 정확하게 무슨 뜻인지 잘 알 수 없는 부분이다. 2011년에 나온 영어성경 CEB를 따라 읽은 것이다. 유대인의 번역인 코렌(Koren)은 “풀의 싹이 돌아나면 풀밭이 드러난다. 산마다 풀을 모아들일 수 있다”(When the grass sprouts forth, and the young grass appears, and the herbs on the mountains are gathered in)로 읽는다. 유진 피터슨(Eugene Peterson)의 『메시지』 성경은 “소출을 모아들이고 추수를 광에 쌓아두고는 (양털로 스웨터를 짤 수 있다...)”로 뒷부분과 연결하여 간결하게 읽기도 한다.

맹자의 마음을 읽을 수 있는 말, “어찌 나에게 여유가 없겠는가?”[豈不綽綽然有餘裕哉]는 정치적 상황에 대한 본인의 생각을 드러낸 것이다. 무척 정치적이면서도 임금 앞에서 떳떳하게 자신의 생각을 가감 없이 드러내는 맹자의 호연지기를 다시 한 번 읽을 수 있는 대목이다. 이 말 가운데에서 “여유로움이 있다”[綽然有餘]는 말이 이렇게 잠언 속에 들어와 있다.

그런데 잠언의 경우 그 문맥은 반유목민의 넉넉한 생활 모습이다. 먼저 기르고 있는 가축의 얼굴을 일일이 알아볼 수 있어야 한다. 세심하게 신경 써서 기르는 것이다. 하지만 중간 부분에 가면 잘 알 수 없는 이야기가 이어진다. 가축 떼로 등장하는 재산을 그렇게 잘 관리해야 하지만 그 재산이라는 것이 오래 갈 것이라고 생각한다면 잘못이라는 것이다. 들판에 돌아나는 풀과 산마다 눈에 띄는 약초(?) 또한 모아들일 수 있다고 말한다. 여기서 모아들인다는 말이 등장하는데 이 말은 성경에서 사실 죽음을 가리키는 표현이기도 하다. 아마도 잠언의 현자는 여기서 재산이라는 것도 언젠가는 없어지게 마련이라고 말하고 싶은 듯하다. 그러면서 마지막에 염소한테서 나는 것이 “여종들에게는 바로 생명”이라고 일침을 가한다. 가축을 키우는 본인뿐만 아니라 집안 식구들의 먹거리가 바로 염소젖이다. 하지만 자유롭지 못한 종들 그 가운데에서도 여자이기에 가장 힘든 처지에 있는 여종들에게는 ‘목숨’이나 마찬가지라는 것이다. 그러니까 풍요로운 음식과 나눔이 이 부분이 말하고자 하는 내용으로 읽을 수 있다.

그런데 『대표본』은 이것을 ‘여유로움’으로 읽는다. 풍요로움을 나눔으로 읽는 잠언의 현자들에게 여유로움이라는 화두를 던지는 셈이다. 결국 말하고자 하는 것은 같다. ‘오래가는 재산이란 없다. 나눠야 한다. 그런데 그 나눔의 태도가 바로 너그러움이다. 그리고 여유로움이다.’ 이런 식으로 생각할 수 있다. 그러나 그 배후에는 『맹자』의 날카로운 정치의식이 숨어 있다. 이것이 바로 『대표본』이다.

10. 이번에는 『시경』이다. 이 책은 『대표본』의 잠언이 무척 좋아하는 책이다. 여기저기에 『시경』의 구절이 박혀 있기 때문이다. 먼저 잠언 9장에 이런 말이 나온다.

지혜가 그녀의 집을 짓는다
그녀는 다듬는다 그녀의 여러 기둥을, 일곱!
그녀는 잡는다 그녀의 희생 예물을
그녀는 쉬는다 그녀의 포도주를
아!

그녀는 펼친다 그녀의 밥상을-
 그리고 그녀는 보낸다 그녀의 여종들을
 그리고 그녀는 외친다 마을 높은 곳마다 거기서-30)
 (잠언 9:1-3)

‘그녀’가 이렇게 많이 나오는 성경 구절도 없을 것이다. 여기서 ‘그녀’는 지혜이다. 지혜는 일곱 기둥 다듬어 집을 짓고 짐승을 잡고 술을 빚고 잔칫상을 펼치고 심부름을 보내고 하다가 답답하여 그녀 스스로 마을 높은 곳마다 뛰어다니며 소리친다. “열려 있는 이는 누구나 오시라! 함께 밥을 드시라!” 예수님의 천국 잔치 초대가 생각나는 부분이다. 여기서 잔칫상을 차리는 장면이 바로 우리가 생각할 부분이다. 사실 이 부분은 창조를 넘어서 지혜의 집짓기와 잔칫상 벌이기로 설명하고 있는 부분이다.³¹⁾ 히브리어 마소라 본문은 “아, 그녀가 자기 잔칫상을 차린다”나 “아, 그녀가 그녀의 잔칫상을 펼친다” 또는 “아, 그녀가 자기 파티 테이블을 마련한다”로 다양하게 읽을 수 있는 부분이다. 『대표본』은 이것을 “사연설석”(肆筵設席)이라고 읽는다. “명석을 깔고 자리를 마련한다”는 뜻이다.

지혜로운 이가 집을 세운다
 일곱 기둥을 다듬는다
 가축을 잡고 술을 빚는다
 명석을 깔고 자리를 마련한다 [肆筵設席]
 종을 보내어 손님을 부른다
 지혜로운 이 높은 곳에 올라가 외친다³²⁾

잠언은 집 짓고 잔치를 벌이는 광경이다. 그런데 『시경』의 한 구절을 따와 음식을 수북이 늘어놓고 잔칫상을 차린 모습을 더욱 풍성하게 묘사한다. 『시경』에서 빌려온 이 표현은 어떤 문맥에서 나온 것일까?

뺨뺨이 솟는 길가의 갈대를 소나 양도 밟지 않으면
 더부룩이 자라서 잎새 무성하리라
 친한 형제들이 멀리 헤어지지 않고 함께 있으면
 자리 깔고 안석 받쳐 드리며 잔치하리

30) חֲכֹמֹת בְּנֵתָהּ בֵּיתָהּ הִצְבִּיחָה עֲמֹודֶיהָ שִׁבְעָה: טְבַחְהָ טְבַחְהָ מִסְכָּה יִיגָה אֵף עֲרֻכָּה שְׁלֻחָנָה:

שְׁלֻחָה נְעֻרֶיהָ תִּקְרָא עַל־גַּפִּי מִרְמֵי קָרָת:

31) 이환진, “나 야훼는...”, 『샘』 39 (2014. 9.), 75-82.

32) 智者建室，彫其七柱，宰畜釀酒，肆筵設席，遣婢速客，智者登高而呼

자리를 겹으로 깔고 안석 받쳐 드리며 시중드네
 술잔 주고받은 뒤, 다시 술잔 씻어 술 권하고 술잔 받네
 삶은 고기 조린 고기 올리고, 구운 고기 구운 간도 있으며
 맛있는 머리고기도 있고, 노래하고 북도 치네³³⁾
 (詩經 大雅 “行葦”)

‘길가의 갈대’라는 뜻을 갖고 있는 시 “행위”(行葦)의 앞부분이다. 제사를 드린 뒤에 어르신들을 모시고 잔치를 벌이는 광경이다. 여기서 “자리를 겹으로 깔고 안석 받쳐 드리며”라는 부분이 바로 『대표본』이 인용한 “사연설석”(肆筵設席)이다. 잠언의 잔칫상은 단지 펼쳐놓은 것뿐이다. 그런데 『대표본』의 잔칫상은 풍성하다. 술잔을 주거나 받거나 하면서 삶은 고기 조린 고기 구운 고기 머리고기뿐만 아니라 구운 간도 나눠 먹는다. 그리고 잠언에는 없는 노래와 북소리도 등장한다. 그러니까 『대표본』을 읽는 독자들은 이 부분을 읽으면서 “행위”(行葦)라는 시를 연상할 것이다. 풍성한 잔칫상을 머리에 떠올릴 것이다. 단지 잔치를 벌이는 것이 아니라 어른을 공경하고 잘 모시는 정성스러운 마음도 함께 생각할 것이다. 이렇게 『대표본』은 “사연설석”이란 표현으로 잔치 광경을 더욱 실감나게 묘사한다. 『대표본』의 잠언은 이렇게 창조를 모티브로 삼고 있는 이 부분을 통하여 창조란 단지 풍성한 잔치 그 이상이다. 김학주의 설명대로 본디 착한 심성을 더욱 발전시켜 나가는 일을³⁴⁾ 창조 모티브에 덧붙여 부각시키고 있다.

11. 『시경』에서 인용한 부분이 또 있다. 잠언 23장이다. 먼저 마소라 본문을 읽어보자.

누가 소리 지르는가? ‘아이구!’
 누가 소리 지르는가? ‘죽겠네!’
 누가 다투는가?
 누가 불평하는가?
 누가 상처 입는가, 까닭 없이?
 누구의 눈이 벌건가?
 술에 찌들어 있는 자들
 술에 빠져 있는 자들³⁵⁾
 (잠언 23:29-31)

33) 金學主 역저, 『新完譯 詩經』, 改訂增補版 (서울: 명문당, 2002), 564-565.

34) 앞의 책 567.

35) (잠 23:30) לְמִאֲחָרַיִם עַל-הַיַּיִן לְבָאִים לְהִקָּר מִמֶּקֶד

술에 중독되어 있는 이들에게 자제하라고 말하는 부분이다.³⁶⁾ 이 가운데 마지막 부분 “술에 찌들어 있는 자들, 술에 빠져 있는 자들”이라는 부분을 『대표본』은 사뭇 다르게 읽는다.

누가 고통을 당하는가?
 누가 다툼을 일으키는가?
 누가 허물을 뒤집어쓰는가?
 몸이 상하는 것 누가 보는가?
 까닭 없이 그러하니
 오직 술을 탐하고
 술맛을 보지 않았는가?
 술을 진하게 섞는 자는 이와 같으리니-37)

“오직 술을 탐하고”는 히브리어 마소라 본문의 “술에 찌들어 있는 자들”을 옮겼다고 볼 수 있다. 그런데 이어서 나오는 “술맛을 보지 않았는가?”라는 뜻의 “상기부”(嘗旨否)는 마소라 본문에는 없는데 집어넣은 부분이다. 이 표현은 『시경』의 “큰 밭”[甫田]이라는 시에 들어 있는 “상기부”(嘗其旨否)를 인용한 것이다. 이 표현 가운데 “기”(其)만 빼고 그대로 인용한 것이다.

증손자가 오시자 농부의 부인이
 남쪽 밭으로 밥을 날라오니, 권농관은 몹시 기뻐하며
 좌우의 음식을 들어 맛이 어떤가 먹어보네
 벼 밭을 끝까지 다 매니 훌륭한데도 풍성하네
 증손자는 성낼 일 없고 농민은 잼싸네³⁸⁾
 (詩經 甫田之什 甫田)

농사지는 뒤 풍성한 수확에 감사하는 마음으로 여러 신들과 조상님에게 제사를 드리고 남은 쟁밥으로 잔치를 벌이는 장면을 그린 시이다.³⁹⁾ 김학주는 “상기부”를 “음식을 들어 맛이 어떤가 먹어보네”로 읽었다. 『시경』에

36) 이환진, 『악을 심고 잘 될 리 없조 선을 심으면 참된 사랑이 돌아옵니다』(서울: 대한기독교서회, 2012), 64-65.

37) 誰遭禍患, 誰起爭競, 誰構怨尤, 誰目赤身傷, 出於無因, 惟耽麴蘖, 嘗旨否, 調劑甚厚者則若是

38) 김학주 역저, 『詩經』, 474. 曾孫來止, 以其婦子, 饁彼南畝, 田峻至喜, 攘其左右, 嘗其旨否, 禾易長畝, 終善且有, 曾孫不怒, 農夫克敏

39) 앞의 책 476.

서는 관리가 젓밥의 맛을 시험하는 것으로 묘사한다. 그런데 『대표본』은 금주하라는 문맥에서 술을 탐하는 이들은 맛있는 음식 또한 함께 맛보지 않느냐고 힐난한다. 그러니까 고전에 익숙했을 『대표본』의 독자들은 금주 권고 속에서 이렇게 젓밥의 맛을 느꼈는지도 모른다. 전혀 다른 문맥이지만 『대표본』의 번역가들은 잠언 속에서 『시경』을 읽어낸다.

12. 금주와 관련한 부분이 잠언에 또 나온다. 잠언 20장이다.

술은 비웃음만 사게 할 뿐
 독한 술은 시끌벅적 떠들게 할 뿐
 이 때문에 해매는 이들은 슬기롭지 못하다⁴⁰⁾
 (잠언 20:1)

『대표본』은 이렇게 읽는다.

청주와 진한 탁주를 지나치게 마시며 삶을 업신여기는 것
 또 떠들고 소리 지르며 술에 빠지는 것은
 무지가 심한 것이라⁴¹⁾

여기서 “떠들고 소리 지르며 술에 빠지는 것”[載號載呶, 沉湎於酒]이라는 부분은 히브리어 마소라 본문의 “독한 술은 시끌벅적 떠들게 할 뿐”이라는 말을 옮긴 것이다. 그런데 이 말은 『시경』에 나오는 표현이다.

손님들 술 취하여 소리치고 떠들고 하며
 음식 그릇 어지럽히고 비틀비틀 자주 춤추네
 이래서 술 취하면 자기 잘못도 모른다 했지
 관을 비스듬히 쓰고 더풀더풀 자주 춤추네
 술 취하여 바로 자리 뜬다면 서로가 다행한 일이지만
 술 취한 뒤에도 가지 않으면 덕을 망치는 짓이 된다네
 술이 매우 좋다는 것은 오직 예의를 잘 지킬 때일세
 (詩經 小雅 賓之初筵)

“손님 잔치”[賓之初筵]라고 부르는 이 시는 위(衛) 나라 때 대사례(大射禮)라는 의식을 거행하고 나서 벌인 잔치 광경을 그린 시로 알려져 있다. 잠

40) לֹץ הַיַּיִן הִמָּה שֶׁכָּר וְכָל־שִׁנְיָהּ בּוֹ לֹא יִחְכְּמוּ

41) 淸酒醇醪過飲, 生侮慢, 載號載呶, 沉湎於酒, 無智甚矣

언과 똑같이 절도 있게 술을 마시라는 교훈이 담겨 있는 시이다. 따라서 잠언과 맥락이 같다고 볼 수 있다. 특이하게도 잠언이 절도 있게 술을 마시라고 교훈하는 것과 『시경』의 이 시가 가르치는 모습은 똑같다. 잠언은 간결하다면 시경은 술 마시고 춤추고 떠드는 광경을 자세히 묘사한다. 따라서 이 경우는 잠언의 교훈을 더욱 분명하게 설명하는 작품이 『시경』이라고 할 수 있다. 위에서 인용한 “손님 잔치”의 앞부분이 바로 『대표본』이 인용한 부분이다. “손님들 술 취하여 소리치고 떠들고”[載號載呶, 淸酒既載]라는 표현이다. 그러니까 『대표본』의 번역가들은 마소라 본문의 “시끝벽적 떠들고”라는 표현 속에서 『시경』의 “소리치고 떠들고”[載號載呶]라는 표현을 생각해 낸 것이다. 그리고 의도적으로 “청주”(淸酒)라는 말을 사용한다. 마소라 본문은 단지 “술”이나 “독한 술”이라고 말할 뿐이다. 『시경』의 이 시 속에 “청주”(淸酒)가 들어 있기 때문이다. 이렇게 두 상황이 절묘하게 맞아 떨어지기도 쉽지 않다. 『대표본』을 펴낸 번역가들의 기억력이 놀라울 뿐이다.

13. 『시경』을 인용한 부분이 또 있다. 잠언 30장이다.

셋이 있다 내가 놀라는 것
 넷이 있다 내가 모르는 것
 하늘의 독수리의 길
 바위 위 뱀의 길
 바다 한 가운데 배의 길
 젊은 여자와 함께 하는 남자의 길⁴²⁾
 (잠언 30:19)

숫자 잠언 속에 들어 있는 격언이다. 놀라는 것 알 수 없는 것 서넛이라고 말하면서 네 가지를 말하는 이 격언을 읽으면 웃음이 절로 나온다. 마지막 코멘트 때문이다. 아무튼 『대표본』은 이렇게 읽는다.

찾을 수 없는 자취나 흔적
 서너 가지
 하늘로 날아오르는 때
 바위에서 파리를 트는 뱀
 바다 가운데 다니는 배
 아이가 처음 하는 사랑

42) דָּרָךְ הַנְּשֹׂר בַּשָּׁמַיִם הָרֶדֶד נִחַשׁ עָלַי צִוֵּר דָּרָךְ אֲנִיָּה בְּלִבַּיִם וְדֶרֶךְ נֶגֶד בְּעֵלְמָהּ

그 흔적은 알 수 없으니⁴³⁾

마소라 본문에서 “하늘의 독수리의 길”이라고 되어 있는 부분을 『대표본』은 “하늘로 날아오르는 매”[鷹飛戾天]라고 읽었다. 또는 “매가 하늘로 날아오른다”로 읽을 수도 있을 것이다. 이 표현은 위에서 인용한 『시경』의 “솔개는 하늘 위를 날고”[鳶飛戾天]라는 부분을 약간 바꾼 것이다. “鳶”(연) 자를 “鷹”(응) 자로 바꾼 것뿐이다. “솔개”를 “매”로 바꾸어 읽은 것이다. 『시경』은 이렇다.

저 한산 기슭 바라보니 개암나무 호나무가 우거졌네
 점잖으신 군자님은 점잖게 녹을 받으시네
 산뜻한 옥돌 잔엔 황금 입이 가운데 붙었네
 점잖으신 군자님께 복과 녹이 내리네
 솔개는 하늘 위를 날고 고기는 연못에 뛰고 있네
 점잖으신 군자님께서 어찌 인재를 잘 쓰지 않으리?⁴⁴⁾
 (詩經 大雅 旱麓)

주(周) 나라 임금의 덕을 기린 시이다.⁴⁵⁾ 임금의 복을 상징적으로 드러내는 표현이 “솔개는 하늘 위를 날고 고기는 연못에서 뛰고 있네”라는 표현이다. 『대표본』의 번역가들은 잠언의 “하늘에 있는 독수리의 길”이라는 표현을 읽고 이렇게 『시경』의 한가로운 장면을 연상한 듯하다. 물론 배경은 다르다. 잠언은 숫자 놀이를 통하여 난해한 세상사를 설명하면서 이렇게 『시경』을 인용한다.

14. 이 외에도 잠언 15장에는 “목유광명, 중심열역”(目有光明, 中心悅懌)이라는 말이 나온다(잠 15:30). “눈에는 밝은 빛이 있고 마음 중심은 기쁨과 즐거움이 있으니”라고 옮길 수 있을 것이다. 히브리어 성경으로는 “눈의 빛은 마음의 즐거움이라 회소식은 뼈를 살찌운다(기름지게 한다)”라고⁴⁶⁾ 읽을 수 있는 부분이다. 눈[目]과 마음[心]과 뼈[骨]가 서로 깊이 연관되어 있다는 것이다. 특히 “봄”[目]과 “맘”[心]의 관계가 밀접하다는 것을 말한다. 『대표본』은 『화엄경음의』(華嚴經音義)라는 문헌 속에 나오는 “心中和悅, 謂之豫”(심중화열 위지예)라는 표현, 곧 “마음속의 조화로운 기쁨을 일러

43) 其不可尋踪覓跡者, 三四不等, 鷹飛戾天, 蛇繞於盤, 舟行海中, 童蒙初媾, 其跡不可知

44) 김학주 역저, 『詩經』, 539.

45) 앞의 책 541.

46) מאור־עינים ישמה לב שמועה טובה תרשן־עצם

예(豫)라 한다”는 구절을 약간 바꾸어 표현하고 있다. 여기서 “예”(豫)라는 말은 “마음이 평화롭고 즐겁다” 또는 “즐거움”이라는 뜻이다.⁴⁷⁾ 그런데 이 구절의 뒷부분 “이문가음 일신안예”(耳聞嘉音, 一身安豫)는 “귀로 아름다운 소리를 들으면 몸이 편하고 즐거우니”라고 읽을 수 있을 것이다. 여기서 놀라운 점은 “몸이 편하고 즐겁다”는 표현 속의 “즐겁다”를 바로 “예”(豫)자로 사용하고 있다는 점이다. 『대표본』의 번역가들은 『화엄경음의』(華嚴經音義)라는 문헌의 의미를 이렇게 충분히 삭제해서 잠언 속에 집어넣은 것이다.⁴⁸⁾

15. 이렇게 『대표본』은 히브리어 성경을 읽으면서 한문 고전과 대화한다. 앞서 언급한 대로 이 대화에서 중요한 역할을 한 것은 1611년에 나온 영어성경 제임스왕역(KJV)일 수 있다. 본문 결정을 할 때마다 이 성경을 참조했기 때문이다. 잠언에서 특히 중요한 역할을 한 것은 『맹자』와 『중용』과 『시경』이다. 아시아 고전 문학에 익숙한 독자들에게 히브리어 성서가 생소했을 것이다. 『대표본』은 이들 고전 문학을 직접 인용하거나⁴⁹⁾ 약간 바꾸어서⁵⁰⁾ 또는 없는 것을 집어넣어⁵¹⁾ 대화한다. 그 결과 잠언 읽기는 더욱 풍요롭기만 하다.⁵²⁾ 또 아시아 고전문학을 읽어보고 싶도록 호기심을 자극하기도 한다.⁵³⁾

잠언의 현자들은 이렇게 『대표본』 속에서 맹자가 되기도 하고 『중용』의 현자가 되기도 하며 『시경』의 시인이 되기도 한다. 두 문화가 이렇게 한데 어우러져 서로 다르지 않다고 이야기한다. 동양과 서양이 다르지 않다는 것이다. 『대표본』은 이것을 말하고 싶어 한다. (抱一)

47) 동아 1715.

48) 또한 잠언 22장에는 “무학영독”(毋虐癡獨)이라는 말이 나온다(잠 22:22). “홀로 있어 외로운 이를 학대하지 말라”는 뜻이다. “깃눌려지는 이를 깃누르지 말라 법정에서-”를 옮긴 부분이다. 이 표현은 『서경』(書經)의 “무학영독”(無虐癡獨)을 그대로 따온 것으로 단지 첫 글자 “無”를 “毋”로 바꾼 것뿐이다.

그리고 잠언 23장에는 “도칠”(饕餮)이라는 짐승이 등장한다(잠 23:2, 21). 이 짐승은 상상속의 신화적 짐승으로 무엇이든 잡아먹는 성질을 지니고 있다고 알려져 있다. “칼”이라는 말을 이렇게 상상속의 짐승으로 바꾸어 독자들의 상상력을 자극한다.

49) 잠언 9:1; 20:1; 23:31; 27:27.

50) 잠언 22:22; 23:23; 30:19.

51) 잠언 4:22; 7:4.

52) 잠언 4:22; 7:4; 9:1; 20:1.

53) 잠언 15:30; 23:2; 23:21.

<주제어>(Keywords)

잠언, 한문성경 대표본(1854), 중국 고전, 맹자(孟子), 중용(中庸), 시경(詩經), 동서 문화의 성서적 대화.

Proverbs, the Delegates' Version of the Chinese Bible (1854), Chinese classics, The Works of Mencius, The Doctrine of the Mean, The Book of Odes. A Dialogue between East and West through the Bible.

(투고 일자: 2015년 1월 30일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 3월 10일)

<참고문헌>(References)

- 김동휘 역해, 『맹자』, 서울: (주)신원문화사, 2006.
金時俊 譯解, 『大學·中庸』, 서울: 惠園出版社, 1988.
金學主 譯著, 『新完譯 詩經』, 改訂增補版, 서울: 명문당, 2002.
民衆書林 編輯局 編, 『漢韓大字典』, 全面改訂·增補版, 서울: 民衆書林(민중서림), 1997.
선귀웨이, 『근대 중일 어휘교류사 - 신한자어의 생성과 수용』, 이한섭 외 역, 서울: 고려대학교출판부, 2014.
쉬슈양슈양(許双双), “중문 화합본(1919)의 번역 특징”, 석사학위 논문, 감리교신학대학교 대학원, 2014.
이동환 역해, 『중용』, 서울: 현암사, 2008.
이환진, “나 야훼는 ...”, 『샘』 39 (2014. 9.), 75-82.
이환진, “쉐레셰브스키 주교의 「북경관화역 구약」 (1875) - 시편 1편을 중심으로”, 『神學과 世界』 76 (2013), 6-37.
이환진, 『레위기 II』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 3-2, 서울: 대한기독교서회, 2013.
이환진, 『악을 심고 잘 될 리 없죠 선을 심으면 참된 사랑이 돌아옵니다』, 서울: 대한기독교서회, 2012.
이환진, “한문성경 『대표본』(代表本, 1854)의 번역 특징 - 전도서를 중심으로”, 『성경원문연구』 30 (2012. 4.), 25-44.
이환진, “서평 논문 - 창문을 연 번역(Translation That Opens the Window)”, 『성경원문연구』 29 (2011. 10.), 179-205.
이환진, 『구약성서 속에서 노닐다』, 서울: 신앙과 지성사, 2011.
이환진, “19세기와 20세기의 중국어 성서”, 『말씀의 뜻 밝혀주시오』, 민영진박사

- 회갑기념 제2권, 왕대일 엮음, 서울: 대한기독교서회, 2000, 413-499.
- 전무용, “매킨타이어 목사님의 1880년 논문 『한국어에 대한 설명』을 소개합니다 (1)”, 『창조문예』 131 (2008. 1.), 93-105.
- 전무용, “매킨타이어 목사님의 1880년 논문 『한국어에 대한 설명』을 소개합니다 (2)”, 『창조문예』 132 (2008. 1.), 161-169.
- 游斌, “王韬, 中文圣经翻译及其解释学策略”, 『圣经文学研究』 第一辑 (2007年), 348-368.
- 黄イエレム, “「上帝」か「神」か. 19世紀プロテスタント聖書の漢譯過程にみる用語論争の歴史的考察”, 立教大學大學院, 修士論文, 2013年度.
- Holy Bible. Common English Bible(CEB). a fresh translation to touch the heart and mind.* Nashville: www.CommonEnglishBible.com, 2011.
- Legge, James, *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*, Hongkong: Hongkong Register, 1852.
- Peterson, Eugene. trans., *The Message: The Bible in Contemporary Language*, Colorado Springs, Colorado: NavPress, 2002. (메시지)
- The Holy Bible Containing The Old and New Testaments*, Nashville: Thomas Nelson, 1977. (원출판년도 1611) (제임스왕역)
- The Jerusalem Bible. The Holy Scriptures*, The English text revised and edited by Harold Fisch. Jerusalem, Israel: Koren Publishers, 1992. (Koren)

<Abstract>

Chinese Classics in the Book of Proverbs of the Chinese Delegates' Version(1854)

Hwan-Jin Yi

(Methodist Theological University)

The Delegates' Version of the Chinese Bible had heavily influenced not only the later Chinese Bible versions but also the Japanese and Korean Bible translations. It is true especially in terms of their wordings and expressions. Therefore, The Chinese Delegates' Version can be said to be the matrix of East Asian Bibles.

In addition to this, the Delegates' Version shows unique characteristics when we think of the history of Bible translation in Asia. Because it has a lot of direct quotations from Chinese classics such as the *Works of Mencius*, the *Doctrine of Mean*, and the *Book of Odes*, etc. For example, Proverbs 4:22 and 7:4 have 拳拳服膺 (quán-quán-fǔ-yīng), which comes from the *Doctrine of Mean*. Proverbs 27:27 also borrows the expression like 綽然有餘 (chuò-rán-yǒu-yú) from the *Works of Mencius*. Furthermore, two expressions from the *Book of Odes* are quoted in Proverbs 9:2 (肆筵設席, sì-yàn-shè-xí) and Proverbs 20:1 (載號載呶, zài-háo-zài-náo).

Unlike these quotations from the Chinese classics, Proverbs 23:31 adds 嘗旨否 (dāng-zhǐ-fǒu) to the Chinese translation. This expression is a quotation of 嘗其旨否 (dāng-qí-zhǐ-fǒu) from the *Book of Odes* with the word, 其 (qí) omitted. In Proverbs 30:19, 鷹飛戾天 (yīng-fēi-lì-tiān) is quoted from the *Book of Odes* too after slight alteration of 鳶飛戾天 (yuān-fēi-lì-tiān).

As such, the Delegates' Version of the Chinese Bible on the one hand quotes some expressions directly from the Chinese classics (Prov. 9:1, 20:1, 23:31, 27:27). On the other hand, it borrows some expressions from the Chinese classics and makes slight alterations (Prov. 22:22, 23:23, 30:19). What is more, some expressions from the Chinese classics are added to the translated text (Prov. 4:22, 7:4).

It seems that the Chinese Delegates' Version tried to have an inter-cultural dialogue with the Chinese classics through the utilization of the translation technique mentioned above. It presumably results to enrich readings of the Bible in Asian cultural soil. Therefore, we can learn an Asian way of reading the Bible from the Delegates' Version of the Chinese Bible.

깊은 잠(타르데마)의 신학적, 상징적 의미

김선종*

1. 도입

수많은 현대인이 피곤에 지쳐 있다. 깨지 않을 때까지 깊은 잠을 자고 싶어 한다. ‘너는 잠자기를 좋아하지 말라 네가 빈궁하게 될까 두려우니라 네 눈을 뜨라 그리하면 양식이 족하리라(잠 20:13)’¹⁾를 비롯하여 성경에 여러 번 나타나는 잠에 대한 경고(잠 6:9; 19:15 등)는 전구를 발명하기 전 잠을 충분히 잘 수 있는 구약 시대를 배경으로 읽으면 그 참된 가르침을 더 바르게 이해할 수 있을 것이다.²⁾

사람을 비롯한 생명체가 잠을 자는 현상은 단지 생물학, 생리학, 의학이 가지고 있는 관심사일 뿐 아니라, 신학, 철학, 심리학, 문학 등 여러 학문의 연구 분야이다. 신학자는 사람이 자는 시간 동안 꿈을 통해 주어지는 계시에 대해 관심을 기울이고, 잠이 가지고 있는 죽음에 대한 은유, 사람이 자는 잠과 하나님이 주무시는 잠(시 44:24[한글 23]; 78:65)에 대한 호기심을 가지고 있다. 심리학자 프로이트(S. Freud)가 꿈과 관련된 무의식의 영역을 객관적인 지식 탐구의 대상으로 격상시킨 이후,³⁾ 철학 역시 그동안 의식과 이성 밖의 영역으로 여긴 꿈과 잠의 문제를 주요한 토론의 주제로 삼고 있다.⁴⁾ 계몽주의 사상가이자 문학가인 루소(J.-J. Rousseau) 역시 『신엘로이즈』에서 ‘유아기를 벗어나라! 벗이여, 잠을 깨라!(Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!)’고

* Université de Strasbourg에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 호남신학대학교 구약학 조교수. sjkim@htus.ac.kr. 이 논문은 2011년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었고(NRF-2011-332-A00058), 2014년 9월 26일 헛볼트리니티신학대학원대학교에서 열린 제96차 한국구약학회 추계학술대회에서 발표한 것을 수정하고 보완한 것이다. 논찬을 해주신 오원근 박사님과 원고를 세밀하게 읽고 제언해 주신 성경원문연구의 심사자들에게 감사한다.

1) 이 글은 특별한 언급이 없는 한 『성경전서 개역개정판』을 인용한다.
 2) 잠과 밤이 문화사에서 갖는 의미에 대한 탁월한 연구를 위하여는 A. R. Ekirch, 『밤의 문화사』, 조한욱 역 (과주: 돌베개, 2008)을 보라.
 3) S. Freud, 『꿈의 해석』, 홍성표 역 (서울: 홍신문화사, 2001).
 4) 예를 들어, 김상환, 홍준기 편, 『라캉의 재탄생』 (서울: 창작과비평사, 2002).

말함으로써 무지한 과거와 이별하고 새 시대를 맞이할 것을 역설하고 있다.⁵⁾ 이처럼 많은 사람들이 여러 분야에서 잠에 대해 연구하고 있지만, 아직까지도 삶의 많은 시간을 차지하는 잠에 대한 신비를 실제적으로 밝히지 못하고 있다.

이 글은 창세기 2장 21절의 “여호와 하나님께서 아담을 깊이 잠들게 하시니 잠들매 그가 그 갈빗대 하나를 취하고 살로 대신 채우시고”라는 구절에서 연구의 출발점을 삼고 있으며, 2012년에 출판한 “칠십인역 잠언 18:8; 19:15의 안드로키노스: 헤브라이즘과 헬레니즘의 인간이해”⁶⁾에 대한 후속 연구에 해당한다. 이 논문에서는 히브리 사상과 헬레니즘 사상에 나타난 인간 창조 신화를 비교하고 분석하여, 이 두 사상의 차이점보다는 공통점을 보임으로써 인류가 공유하는 보편성을 강조하였다. 이 연구 가운데 창세기 2장 21절에서 하나님께서 아담에게 떨어뜨리신 ‘깊은 잠’이 과연 문자적인 차원에서 하나님이 아담으로 하여금 단지 깊이 잠들게 하셨다는 것인지, 아니면 구약 주변세계에 나타나는 신화의 의미를 가지고 있는지 연구 과제로 남겨 놓았다.

이 글에서는 먼저 ‘잠’과 관련된 히브리 낱말 세 개를 비교하고, 히브리 성경과 헬레니즘 신화에 나타난 잠과 죽음의 관계를 살펴봄으로써, ‘깊은 잠’에 대한 칠십인역의 번역을 살펴봄으로써 구약에 나타나는 ‘깊은 잠’이 가지고 있는 신학적이고 상징적인 의미를 밝히려고 시도할 것이다.

2. 잠과 관련된 세 낱말: 눤, 야산, 라담

잠과 관련된 대표적인 히브리어 동사는 ‘눤’(נָם)과 ‘야산’(יָשַׁן)과 ‘라담’(רָדַם)이고, 여기에서 파생된 명사는 각각 ‘트누마’(תְּנוּמָה)와 ‘세나’(שֵׁנָה)와 ‘타르데미’(תַּרְדֵּמָה)이다. 여느 언어가 그러하듯이, 비록 사람들이 편의적으로 동의어라는 표현을 사용할지라도 완전히 같은 뜻을 가진 낱말은 없고, 서로 다른 낱말들이 존재한다는 것은 이미 다른 미세한 뜻을 가지고 있는 사실을 보여준다. 서로 다른 낱말이 동의어라는 항목 아래 하나로 뭉뚱그려진다면, 하나의 낱말 이상의 다른 낱말이 필요하지 않을 것이기 때문이다.⁷⁾

5) J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse* (Paris: Le Livre de Poche, 2002), 132. 우리말 번역을 위해서는 장 자크 루소, 『신엘로이즈 1, 2』, 서익원 역 (서울: 한길사, 2008)을 보라.

6) 김선중, “칠십인역 잠언 18:8; 19:15의 안드로키노스: 헤브라이즘과 헬레니즘의 인간이해”, 『성경원문연구』 31 (2012), 47-65.

7) 히브리 동의어에 대한 고전적인 연구를 위해서는 J. Kennedy, *Studies in Hebrew Synonyms* (London: Williams & Norgate, 1898)를 보라.

이러한 사실은 ‘잠’과 관련된 동의어도 마찬가지이다. 구약에 나타난 잠에 대하여 초기에 연구한 학자들은 ‘잠’과 관련된 세 낱말인, ‘눴’과 ‘야산’과 ‘라담’의 용례를 분석하고, 이들을 잠에 들게 되는 과정에 따른 낱말로 이해하는 경향이 있다. 즉 ‘눴’은 ‘졸다’(시 121:3, 4; 사 5:27)라는 뜻을 가지고 있어서 잠이 들게 되는 초기 단계에 해당하고, ‘야산’은 일반적인 잠을 뜻하고, ‘라담’은 ‘눴’과 ‘야산’의 단계를 넘어 깊은 잠에 빠진 상태를 가리키는 것으로 이해하는 것이다.⁸⁾ 그러나 이러한 해석은 매우 단순화된 해석으로 보이는데, 첫째는 이들 낱말이 하나의 구절에서 함께 사용되어 관용어구를 이루거나, 서로 병행하여 나타나는 경우가 있기 때문에 실제적으로 서로 같은 뜻을 나타낼 수도 있는 점에서 그러하고(2.1.), 둘째는 이들이 단지 잠의 깊이나 단계를 나타내지 않고 비유적인 의미와 신화의 초자연적인 맥락에서 사용되는 점(2.2.)에서 그러하다.

2.1. 관용어구나 병행구의 경우

먼저 ‘눴’⁹⁾이 ‘야산’ 또는 ‘타르데마’와 짝을 이루거나, ‘야산’이 ‘라담’과 짝을 이루어 관용어구나 병행구를 이루는 예를 들면 다음과 같다. 시편 76편 6절(한글 5절)에서는 ‘눴’이 ‘야산’과 하나의 관용어구를 이루고 있고(נָמּוּ שָׁנְתָם), 이들은 칠십인역에서 같은 뿌리를 가진 낱말(ὑπνωσαν ὑπνον)로 번역된다.

: אַבְיָרִי לֵב נָמּוּ שָׁנְתָם וְלֹא מָצְאוּ כָּל־אֲנָשֵׁי־חַיִל יְדִיהֶם BHS Psa 76:6
 ἐταράχθησαν πάντες οἱ ἀσύνετοι τῇ καρδίᾳ ὑπνωσαν ὑπνον αὐτῶν καὶ οὐχ εὖρον οὐδὲν πάντες οἱ ἄνδρες τοῦ πλοῦτου ταῖς χερσὶν αὐτῶν
 마음이 강한 자도 가진 것을 빼앗기고 잠에 빠질 것이며 장사들도 모두 그들에게 도움을 줄 손을 만날 수 없도다(개정 시 76:5)

욥기 33장 15절에서는 ‘타르데마’와 ‘트누마’¹⁰⁾가 병행되어 나타난다.

: חַיִּיּוֹן לַיְלָה בְּנִפְלֵ תַרְדֵּמָה עַל־אֲנָשִׁים בְּתַנּוּמוֹתַי עָלַי מִשְׁכָּב׃ BHS Job 33:15
 ἦ ἐν μελέτῃ νυκτερινῇ ὡς ὅταν ἐπιπίπτῃ δεινὸς φόβος ἐπὶ ἀνθρώπους ἐπὶ

8) J. Kennedy, *Studies in Hebrew Synonyms*, 26-28; M. Oeming, “רדמ; תרדמה *tardēmā*”, TDOT XIII, 337.

9) 사 5:27; 56:10; 나 3:18; 시 76:6(한글 5); 121:3, 4.

10) 욥 33:15; 시 132:4; 잠 6:4, 10; 24:33.

νυσταγμάτων ἐπὶ κοίτης

사람이 침상에서 **즐며 깊이 잠들 때**에나 꿈에나 밤에 환상을 볼 때에
(개정 욥 33:15)

다른 한편 시편 121편 4절과 132편 4절과 잠언 6장 4절과 10절(// 24:33), 또한 이사야 5장 27절에서는 ‘눅’과 ‘야산’ 또는 이들에서 파생된 명사들이 시적 평행을 이루고 있고, 서로 다른 그리스어, 곧 시편에서는 각각 ‘νυστα조’(νυστάζω)와 ‘휘프노’(ὑπνώω), 이사야에서는 각각 ‘νυστα조’(νυστάζω)와 ‘코이마오’(κοιμάω)로 번역되고 있다.

הֲנָה לֹא-יָנֹם וְלֹא יִישָׁן שׁוֹמֵר יִשְׂרָאֵל BHS Psa 121:4

ἰδοὺ οὐ νυστάξει οὐδὲ ὑπνώσει ὁ φυλάσσων τὸν Ἰσραηλ

이스라엘을 지키시는 이는 **즐지도** 아니하시고 **주무시지도** 아니하시리
로다(개정 시 121:4)

이러한 것은 ‘야산’과 ‘라담’의 경우도 마찬가지이다. 일상적 의미에서 자는 행위를 가리키는 동사 ‘야산’은 구약에서 16회, 여기에서 파생된 명사는 24회, 형용사는 9회 나타나는데, ‘깊이 자다’를 뜻하는 ‘라담’ 또는 그의 명사형 ‘타르데마’와 병행되어 나타나는 경우도 있다(창 2:21; 삼상 26:12; 시 76:6-7[5-6]; 잠 10:5).¹¹⁾

וַיִּפֹּל יְהוָה אֱלֹהִים | תַּרְדֵּמָה עַל-אָדָם וַיִּישָׁן BHS Gen 2:21

καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἕκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ καὶ ὑπνώσεν

여호와와 하나님께서 아담을 **깊이 잠들게** 하시니 **잠들때**(개정 창 2:21상)

위의 예에서 알 수 있는 것처럼 이러한 낱말들이 하나의 관용어구를 이루거나 평행 본문에서 동의 평행을 이루는 사실은 전통적으로 ‘눅’과 ‘야산’과 ‘라담’을 잠의 단계나 깊이에 따라 그들의 관계를 차등적으로 규정하는 것이 잘못된 해석 방식임을 보여준다.

2.2. 비유와 상징의 맥락

둘째로 세 단어를 잠의 깊이나 단계로 해석하는 것은 단지 잠이 가지고 있는 신체적이고 생리적인 차원만 가리키는 한계를 가지고 있다. 그러한

11) J. Schüpphaus, “יָן, yāsēn”, TDOT VI, 439.

방식으로 잠과 관련된 낱말을 설명할 때, 이 낱말들이 비유적인 의미와 신화라는 초자연적인 맥락에서 사용되는 차원을 간과하게 된다.

비유 또는 상징의 맥락에서 사용되는 용례는 먼저 잠이 죽음과 관련되어 나타나는 경우로서 잠이 죽음의 상태로 묘사되거나(시 13:4[3]; 렘 51:39, 57; 요 11:11-13 등), 죽음은 일종의 잠이라는 표현이다(욥 14:10-12 등).¹²⁾ 예를 들어 시편 13편 4절은 잠을 죽음에 비유하고 있다.

עֵינַי כְּחַלְמֵי מוֹתָּהּ אֵלֶיךָ יְיָ הַיְיָ אֱלֹהֵי הָאֵרֶץ עֵינַי כְּחַלְמֵי מוֹתָּהּ BHS Ps 13:4

ἐπίβλεψον εἰσάκουσόν μου κύριε ὁ θεός μου φώτισον τοὺς ὀφθαλμούς μου μήποτε ὑπνώσω εἰς θάνατον

여호와와 내 하나님이며 나를 생각하사 응답하시고 나의 눈을 밝히소서
두렵건대 내가 **사망의 잠**을 잘까 하오며(개정 시 13:3)

독자들은 히브리 본문에서 잠이 죽음과 함께 사용된 ‘죽음의 잠’을 그저 하나의 비유와 문학 표현으로 단순하게 여길 수 있다. 그러나 이러한 히브리 본문이 칠십인역의 그리스어로 옮겨지면서 갖게 되는 의미의 차원은 또 다르다. ‘야산’(잠자다)에 해당하는 그리스어 ‘휘프노’(ὕπνω)와 ‘마베트’(ἕρπ 죽음)의 대응어인 그리스어 ‘타나토스’(θάνατος)는 그리스 신화에 나타나는 잠의 신인 ‘휘프노스’와 죽음의 신인 ‘타나토스’와 연결됨으로써, 그리스-로마 문명에서 칠십인역을 읽은 당시의 독자들은 잠과 죽음이 갖는 차원을 보다 더 극명하게 받아들였을 것임은 분명하다. 휘프노스와 타나토스는 쌍둥이 신으로서 그리스 신화에 따르면 이들은 제우스신을 잠들게 하였다. 더욱 흥미로운 사실은 칠십인역 번역자가 히브리 낱말 ‘죽음’을 번역하기 위하여 그리스어 ‘휘프노스’를 사용하기도 하였다는 사실인데(집회 35:20),¹³⁾ 이것은 그리스 문명권에 있던 칠십인역 저자의 무의식에 작용한 것으로 추측할 수 있다. 물론 히브리 성경에서 잠과 죽음이 갖는 관계는 그리스 신화에서처럼 직접적인 관계나 인격체 또는 신들의 관계로 나타나지 않는 것은 사실이다. 또한 구약 성경에서보다 후기 히브리 문학에서 잠과 죽음의 관계가 더욱 직접적으로 나타나는데, 이것은 톰슨(J. G. S. S. Thomson)이 분석하고 있듯이 유대인들이 헬레니즘의 영향을 받은 것으로

12) 더 많은 용례를 위해서는 J. G. S. S. Thomson, “Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology”, *VT* 5 (1955), 423-424를 보라.

13) 보다 더 자세한 내용을 위해서는 H. Balz, “ἕρπνος”, *TDNT* VIII, 549-550; T. H. McApline, *Sleep, Divine and Human in the Old Testament*, JSOTSup 38 (Sheffield: JSOT, 1987), 155-158을 보라. 또한 T. Muraoka, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint: Keyed to the Hatch-Redpath Concordance* (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 79도 참조하라.

생각할 수 있다.¹⁴⁾ 그러나 비록 히브리 성경에는 후대 유대교 문헌보다 잠과 죽음의 연관성이 약하게 나타나고 있다고 할지라도, 구약 주변세계의 문학에 이러한 연관 주제가 보편적으로 나타난다는 사실은 단지 후대 유대교의 특징으로만 단정하기는 어렵다. 잠과 죽음의 연관성이 다른 문학에서보다 구약 성경에 덜 나타나는 사실이 그러한 연관성이 없다는 것을 입증하는 것은 아니기 때문이다.

잠이 죽음의 비유로 사용된 것과 더불어 잠이 단순하게 가지고 있는 생리적인 차원을 넘은 신화에서 나타나는 초월적인 요소는 구약과 구약 주변세계에서 일반적으로 나타나는 신이 잠을 자는 주제이다. 가나안의 신화에서 바알 신이 무트 신과의 싸움에서 져서, 죽음의 잠을 잔 다음 아낀의 도움으로 다시 살아나 땅에 비를 내린다는 것은 우기와 건기, 또는 풍요와 빈곤 등의 자연현상을 설명하는 우가릿 신화의 설명 방식이다. 이처럼 바알 신이 잠을 자는 것은 열왕기상 18장 27절에도 나타나는데, 이 본문은 엘리아가 바알의 예언자들과 싸우는 가운데 자기의 적대자들을 자극하는 맥락에서 나타나며, 반대로 주무시지 않는 이스라엘의 하나님께서 바알과 행하는 논쟁이 드러난다.¹⁵⁾ 그런데 흥미로운 사실은 구약 주변세계에서 신이 잠을 잔다는 주제가 구약과 신약(막 4:35-41 등) 성경에도 흐르고 있는 점이다.¹⁶⁾

עָרַדָּהּ | לָמָּה תִּישָׁן | אֲדֹנָי הַקְּדוֹשׁ | אֵל־תִּתְנַחַּם לָנֶפֶשׁ BHS Ps 44:24

ἐξεγέρθητι ἵνα τί ὑπνοῖς κύριε ἀνάστηθι καὶ μὴ ἀπόσῃ εἰς τέλος

주여 깨소서 어찌하여 주무시나이까 일어나시고 우리를 영원히 버리지 마소서(개정 시 44:24[23]; 78:65 참조)

물론 시편에서 주무시는 하나님을 깨우는 표현은 고난 가운데 있는 백성의 탄식의 맥락에서 문학적으로 이해할 수 있다.¹⁷⁾ 그러나 신이 잠을 자는 주제는 가나안과 이집트를 비롯한 구약 주변세계에서 흔하게 찾을 수 있는 주제로, 백성의 고난 가운데에서도 평온한 잠을 주무시는 하나님과 하나님의 주권 사상을 표현하는 것으로 이해할 수 있다. 하나님의 휴식과 잠은 창

14) J. G. S. Thomson, "Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology", 428 이하.

15) H. Schmidt, *Die Psalmen*, HAT 15 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1934), 222; J. Schüpphaus, "שׁ, yāšēn", 441; 이형원, 『열왕기상』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 10 (서울: 대한기독교서회, 2005), 370.

16) T. H. McApline, *Sleep, Divine and Human in the Old Testament*, 181-199; B. F. Batto, "The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty", *In the Beginning: Essays on Creation Motifs in the Ancient Near East and the Bible*, Siphrut 9 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013), 139-157.

17) M. Dahood, *Psalms 1*, AB 16 (New York: Doubleday, 1965), 267-268.

조 이야기에서도 찾을 수 있는데, 이 또한 구약 주변세계의 신화와 같은 맥락에 있다.¹⁸⁾

이처럼 잠과 관련된 세 개의 히브리 낱말이 관용어구로 사용되거나 병행구로 사용된 점, 더 나아가 죽음의 잠, 또한 신의 잠이라는 비유와 상징의 맥락에서 사용된 사실은 이러한 잠과 관련된 동의어들을 단지 신체적이고 생리적인 차원에서 잠의 단계나 깊이로 해석하는 것은 설득력이 모자라는 점을 반증한다. 그러나 이러한 이유 때문에 ‘라담/타르데마’의 신학 의미가 ‘눔/트누마’, ‘야산/세나’의 신학 의미와 차별화되지 않는 것은 아니다. ‘눔/트누마’, ‘야산/세나’의 모든 용례가 ‘라담/타르데마’와 병행되어 나타나지 않고, 그들의 모든 용례가 비유와 상징의 맥락에서 사용되지는 않기 때문이다. 이러한 이유에서 독자들은 ‘타르데마’만이 가지고 있는 독특성을 찾아야 할 이유가 있다.

3. 깊은 잠

‘깊은 잠’(창 2:21; 15:12; 삼상 26:12; 욥 4:13; 33:15; 잠 19:15; 사 29:10)과 ‘깊이 자다’(삿 4:21; 시 76:7[6]; 잠 10:5; 단 8:18; 10:9; 욥 1:5, 6)라는 낱말은 구약성경에서 각각 일곱 번씩 나타난다. 앞의 단락에서 ‘눔’과 ‘야산’과 ‘라담’이 가지고 있는 문자와 비유의 차원을 살펴보았다면, 그 범위를 ‘라담’과 그 명사형 ‘타르데마’로 좁혀 생각할 필요가 있다.

기존의 학자들이 ‘타르데마’와 관련하여 행한 논쟁은 과연 ‘깊은 잠’이 하나님께서 기제(機制)로서 작용한 것인가, 아니면 단순히 물리적인 차원의 자연적인 잠인가의 문제였다. 이 글에서 구약성경에 나타난 ‘깊은 잠’의 성격을 이해하기 위해서는 우선 이 낱말이 나오는 본문을 살펴볼 필요가 있고(3.1.), 이 본문을 읽은 당시의 독자들이 이 낱말을 어떻게 이해했는가에 대하여 고찰할 필요가 있다(3.2.). 후자를 위해서는 히브리 본문을 처음으로 번역한 역본에 해당하는 칠십인역이 ‘깊은 잠’이라는 히브리 낱말 ‘타르데마’를 어떠한 번역기법을 사용하여 번역하였는가를 살펴보면, 어느 정도 실마리를 얻을 수 있을 것으로 기대한다.

3.1. ‘타르데마’(깊은 잠)와 ‘라담’(깊이 자다)의 용례

앞에서 말한 것처럼 ‘깊은 잠’과 관련된 명사형과 동사형은 각각 일곱 번

18) B. F. Batto, “The Sleeping God”, 141-148.

씩 나타나는데, ‘깊은 잠’의 뜻과 기능을 이해하기 위하여 독자들은 하나님 이 사람을 잠들게 하신 것과 사람이 스스로 깊은 잠에 빠진 것의 두 범주로 나누어 생각할 수 있다.

첫째로 하나님이 사람으로 하여금 깊이 잠들게 하였다고 언급하는 본문은 여섯 본문이다(창 2:21; 삼상 26:12; 사 29:10; 시 76:7[6]; 단 8:18; 10:9). 먼저 창세기 2장 21절에서 하나님은 아담을 깊은 잠에 떨어뜨리시고, 아담의 갈빗대 하나를 뽑으셔서 하와를 만드신다. 사무엘상 26장 12절은 다윗이 십 광야에 있는 사울의 진영에 들어가 사울의 머리맡에 있는 창과 물병을 아무도 모르게 가져올 수 있었던 것이 야웨께서 사울과 그의 부하들에게 ‘야웨의 깊은 잠’(יְהוָה תַּרְדֵּמָה)¹⁹⁾을 떨어뜨리셨기 때문이라고 언급한다. 이사야 29장 10절을 따르면 야웨께서 이스라엘 백성에게 ‘깊은 잠의 영’(רוּחַ תַּרְדֵּמָה)을 부으셔서 백성과 백성의 지도자들을 어리석게 만드신다. 시편 76편 7절[6절]은 하나님이 꾸짖으시면 병거와 말도 깊은 잠에 빠져 무기력하게 된다고 노래한다. 마지막으로 다니엘 8장 18절과 10장 9절은 다니엘이 천사 가브리엘을 만나게 되었을 때, 땅에 엎드려 깊은 잠에 빠진 것, 곧 기절하게 된 것을 나타낸다.²⁰⁾

둘째로 사람이 깊은 잠에 들어 결과적으로 하나님이나 어떤 영적인 존재를 만나거나, 하나님과 상관없이 사람이 피곤하거나 게을러서 스스로 깊은 잠에 든 경우는 8개 본문이다(창 15:12; 삿 4:21; 욥 4:13; 33:15; 잠 10:5; 19:15; 욘 1:5, 6).²¹⁾ 창세기 15장에서 아브라함이 깊은 잠에 빠졌을 때, 하나님이 어둠과 두려움 가운데 그에게 현현하셔서 이스라엘 백성이 사백 년 동안 다른 백성의 종살이할 것을 계시하신다.²²⁾ 사사기 4장 21절에는 바락을 피해 도망한 시스라가 피곤하여 깊이 잠드니, 야엘이 말뚝을 가져와 시스라의 관자놀이에 박아 죽이는 이야기가 나온다. 욥기 4장 13절과 33장 15절은 각각 엘리바스와 엘리후가 한 말로, 이들은 사람이 깊은 잠을 잘 때 특

19) M. Dahood, “Hebrew-Ugaritic Lexicography, XII”, *Bib* 55 (1974), 391은 ‘야웨의 깊은 잠’에서 ‘야웨’를 최상급을 나타내는 표현으로 해석하고, O. Kaiser, *Isaiah 13-39: a Commentary*, OTL (London: SCM Press, 1974), 271은 사 29:10을 창 2:21에 연관시켜 인간의 의식을 몰아낸 무의식으로 이해한다.

20) J. E. Goldingay, *Daniel*, WBC 30 (Dallas: Word Books, 1989), 214-215는 다니엘에 나타나는 ‘깊은 잠’을 일종의 혼수상태로 이해한다.

21) W. Holladay, “Indications of Segmented Sleep in the Bible”, *CBQ* 69 (2007), 220.

22) 아브람이 깊은 잠을 자게 된 배후에 아브람과 계약을 맺으려고 하신 하나님의 주도권이 있는가(G. H. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1 [Waco: Word Books, 1987], 331-332), 아니면 아브람의 깊은 잠이 단지 자연적인 현상인가에 대한 논쟁이 있다. T. H. McApline, *Sleep, Divine and Human in the Old Testament*, 63은 창 15:12뿐 아니라 욥 4:13과 욥 33:15도 하나님이 깊은 잠을 유도한 것으로 이해한다.

별한 영적 체험을 하거나 하나님이 하시는 경고의 말씀을 듣는 것으로 묘사한다.²³⁾ 잠언 10장 5절과 19장 15절은 게으른 사람이 자는 깊은 잠에 대한 지혜의 가르침에 해당한다. 요나서 1장 5-6절에서 요나는 하나님이 일으키신 거친 풍랑 속에서 배 밑층에 내려가 평온하게 잠을 자고 있는데, 이는 역설적인 모습으로 하나님과의 교통을 위한 것(욘 1:9)으로도 이해할 수 있다.²⁴⁾ 결국 이 가운데 잠에 끼친 신적 기원이나 영향과 전혀 상관없는 본문은 세 개 정도(삿 4:21; 잠 10:5; 19:15)로 생각할 수 있는데, 슈프하우스(Schüpphaus)는 사사기 4장 21절에도 하나님의 개입이 간접적으로 반영되어 있는 것으로 해석한다.²⁵⁾

이러한 ‘타르데마’의 용례를 통해 볼 때, 독자들은 하나님이 주도권을 쥐고 사람을 깊은 잠에 빠지게 한 초자연적인 경우와 사람이 자연적으로 깊은 잠에 빠지게 된 경우로 나눌 수 있다. 주석가들에 따라서는 이러한 구분이 큰 의미가 없으며, 실제로 본래 ‘타르데마’는 사람의 일상적인 잠으로서, 이러한 기본적인 의미가 초자연적이고 신학적이고 상징적인 의미로 확장되었다고 주장하기도 한다. 할러데이(Holladay)가 이러한 입장을 대변하는데, 그는 특별히 분할 수면(segmented sleep) 이론에 따라 히브리 낱말 ‘타르데마’는 분할 수면 가운데 깊은 잠에 해당하는 첫 번째 잠(first sleep)이라고 주장한다. 그의 이러한 추론은 사사기 4장 21절과 요나 1장 5-6절에 근거하고 있는데, 이 본문들이 밤 시간을 배경으로 하는 것이 아니라, 낮 시간에 벌어진 사건으로서 잠을 여러 구역으로 나누었을 때 가장 처음 잠이 든 것으로 현대 이론에 비추어 해석하고 있다.²⁶⁾ 이러한 해석이 일부 가치가 있는 것은 그동안 독자들이 성경에서 간과했던 잠의 분야를 인류학의 관점에서 재해석하였다는 사실²⁷⁾과 성경에 나타나는 이러한 분할 수면에 대한 본문이 실제 유대교와 그리스도교의 예배와 기도의 역사에서 밤 기도의 형태로 나타나는 점에서 그러하다.²⁸⁾ 그러나 다른 한편 그의 이러한 결론은 ‘타

23) K. Fullerton, “Double Entendre in the First Speech of Eliphaz”, *JBL* 49 (1930), 320-374와 S. Terrien, *Job*, CAT 13 (Genève: Labor et Fides, 2005), 119는 읊기에 나타나는 ‘깊은 잠’을 무아지경 또는 신적인 기원에서 온 혼수상태로, D. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17 (Dallas: Word Books, 1989), 129는 정상적인 잠으로 해석한다.

24) M. Oeming, “רדמ; תרדמָה *tardēmā*”, 338.

25) J. Schüpphaus, “שן; *yāšēn*”, 338-440.

26) W. Holladay, “Indications of Segmented Sleep in the Bible”, 220-221.

27) 성경을 인류학의 관점에서 바라보아야 한다는 최근의 연구를 위하여는 A. S. Desnitsky, “Bible Translation between Anthropology and Theology”, 『성경원문연구』 34 (2014), 271-288.

28) J. Penner, *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*, STDJ 104 (Leiden - Boston: Brill, 2012), 165-171은 이러한 자신의 주장을 입증하기 위해 각주 2의 에커지(A. R.

르테마'가 가지고 있는 인간적이고 신화적인 차원을 밝히는 데에는 큰 도움이 되지 않는데, 이는 그가 서론부터 인류학과 문화사의 관점에서 성경에 나타난 분할 수면의 표지들을 밝히는 가운데(룻 3:8; 마 25:1-13; 눅 11:5 등), '타르테마'를 분석하고 있기 때문이다. 할러데이는 창세기 2장 21절에서 나타나는 '타르테마'를 초자연적인 잠의 형태로 사람들이 이해하는 것은 이 낱말이 창조의 문맥에서 나타나기 때문인 것으로 해석한다. 그러나 그는 신이 인간에게 깊은 잠을 떨어뜨린다는 표현이 가나안과 이집트와 그리스를 비롯한 구약 주변세계의 신화에 나타나는 사실을 간과하고 있다.²⁹⁾

이러한 점에서 할러데이의 주장보다 쉬프하우스와 맥알파인(T. H. McAlpine)의 주장이 더 설득력이 있어 보이는데, 먼저 쉬프하우스는 구약에 나타나는 잠은 단지 인간의 생리적인 차원뿐 아니라, 하나님께서 어떠한 방해도 받지 않고 자신의 일을 하기 위해 인간의 지각을 차단하고(삿 4:21; 삼상 26:12) 세상에 개입하는 방식이라고 설명한다.³⁰⁾ 맥알파인은 타르테마는 하나님이 유도한 것으로서 이에 따라 인간은 원하지 않은 잠을 잔 것이라고 주장한다.³¹⁾ 창세기 2장 21절에서 하나님은 아담을 '타르테마', 곧 창조 과정에서 일종의 혼수상태에 빠지게 함으로써, 신체적으로는 '야산', 곧 신체적인 잠에 들게 하신 것으로 이해할 수 있다.

그런데 구약에 나타나는 '타르테마'가 인간이 누리는 자연적이고 생리적인 잠에서 상징적이고 초자연적인 의미로 확장된 것인가, 아니면 그러한 깊은 잠의 배후에 하나님의 기체가 암묵적으로 작용하고 있는가의 문제는 쉽게 일반화할 수 없고, 결국 궁극적인 해석을 위하여 각각의 주석자가 자신의 해석에 따라 규정할 문제이며, 마소라 본문만 가지고는 판단하기 쉽지 않다. 그래서 오늘날 독자들은 히브리 본문에 대한 최초의 번역본인 칠십인역을 의지할 필요가 있다.

3.2. 칠십인역의 번역

'깊은 잠'이 히브리 본문에서 가지고 있는 의미와 '잠'이 '죽음'에 대해 가지고 있는 관계를 파악하기 위해서는 칠십인역의 번역을 살펴보는 것이 쓸모 있다. 칠십인역은 유대인들이 자신의 신앙의 필요를 따라 번역한 최초의 번역 성경이고, 헬레니즘 문화의 배경 가운데 번역되었다는 점에서

Ekirch)와 각주 21의 할러데이(W. Holladay)의 입장을 긍정적으로 평가한다.

29) H. Balz, "ύπνός", 546; B. F. Batto, "The Sleeping God", 146.

30) J. Schüpphaus, "יָשָׁן yāšēn", 338-440.

31) T. H. McAlpine, *Sleep, Divine and Human in the Old Testament*, 59.

그리스 신화에 나타나는 ‘잠’과 ‘죽음’의 문제가 칠십인역에 어떻게 반영되어 있는가를 검토하는 일은 흥미로운 작업이다.

그런데 독자들이 ‘깊은 잠’과 그의 동사형이 나오는 14개의 본문을 칠십인역에 나타나는 그의 대응어를 살펴볼 때 매우 놀라게 된다. ‘라담’ 또는 ‘타르데마’라는 낱말을 칠십인역은 9개의 서로 다른 낱말로 옮기고 있는 점에서 그러하다.³²⁾ 더 나아가 칠십인역 개정본을 모두 고려하면 마소라 본문에 단지 14번 나오는 ‘라담’과 ‘타르데마’가 서로 다른 11개의 그리스 낱말로 번역되는 사실을 확인할 수 있다.³³⁾ 이러한 차이가 나는 것은 특별히 ‘라담’을 지니고 있는 다니엘서의 경우 칠십인역과 테오도시온 개정본 사이에 많은 차이가 있는 점에서 그러하다.³⁴⁾ 일반적으로 칠십인역 학자들은 오경이 가장 먼저 번역되었고, 오경 이외의 책들을 번역한 번역자는 칠십인역 오경에 사용된 그리스어가 일종의 사전 역할을 했다고 가정할 때,³⁵⁾ 창세기 2장 21절과 15장 12절에 두 번 나오는 ‘타르데마’의 대응어로 사용된 ‘엑스타시스’(ἔκστασις)³⁶⁾가 나머지 12개의 본문에 하나도 나타나지 않는 것은 이상하다.

וַיְהִי הַשָּׁמֶשׁ לָבוֹא הִתְרַדְּמָה נִפְלָה עַל־אַבְרָם וְהָגָה אִימָה חֲשֵׁכָה גְדֹלָה נִפְלָתָ עָלָיו׃
 περί δὲ ἡλίου δυσμᾶς ἔκστασις ἐπέπεσεν τῷ Ἀβραμ καὶ ἰδοὺ φόβος
 σκοτεινὸς μέγας ἐπιπίπτει αὐτῷ

And about sunset a *trance* fell upon Abram and look, a great dark *fear* was falling upon him.(NETS)

그리고 해질녘에 **황홀경**이 아브람에게 떨어졌고, 어둡고 큰 **두려움**이 그에게 떨어졌다(칠십인역에 대한 직역)(창 15:12상)

더욱 이해하기 힘든 사실은 ‘타르데마’와 그의 동사를 가지고 있는 14개

32) J. G. S. Thomson, “Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology”, 422.

33) 구체적인 낱말을 위해서는 T. Muraoka, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint*, 135와 160을 보라.

34) 다니엘서의 칠십인역과와 테오도시온 사이에 있는 난해성을 위해서는 G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante : Du judaïsme hellénistique hellénistique au christianisme ancien*(Paris : Cerf - CNRS, 1988), 153-155; K. H. Jobes, M. Silva, 『70인역 성경으로의 초대』, 김구원 역 (서울: 기독교문서선교회, 2007), 58-59를 보라.

35) J. Moaliti-Fine, “La tâche du traducteur”, C. Dogniez et M. Harl(dir.), *Le Pentateuque : la Bible d’Alexandrie* (Paris: Gallimard, 2003), 620-635.

36) M. Harl, *La Genèse, La Bible d’Alexandrie 1* (Paris: Cert, 2010), 105, 165는 창 2:21의 ‘엑스타시스’는 일종의 마비상태로, 창 15:12의 ‘엑스타시스’는 그 후반절에 따라 ‘두려움’으로 이해한다. ‘엑스타시스’는 창 27:33에 한 번 더 나타나는데, 여기에 해당하는 히브리 낱말은 ‘타르데마’가 아니라 ‘떨’에 해당하는 ‘하라다’(חַרְדָּה)이다.

의 본문 가운데 자구적으로 ‘깊은 잠’으로 번역한 칠십인역 본문은 다니엘 8장 18절의 ‘자다’(κοιμάω) 또는 시편 76편 7절[한글 6절]의 ‘졸다’(νυστάζω)를 제외하면 단 하나도 없다는 점이다. 그 외에 칠십인역은 ‘타르데마’나 ‘라담’을 사무엘상 26장 12절에서 ‘놀람’(θάμβος), 욥기 4장 13절과 33장 15절에서 ‘두려움’(φόβος와 δεινός φόβος), 이사야 29장 10절에서 ‘인사불성’(κατάνυξις), 사사기 4장 21절에서 ‘의식을 잃다’(ἐξίστημι), 잠언 10장 5절에서 ‘바람에 의해 망하게 되다’(ἀνεμόφθορος δὲ γίνεται), 다니엘 10장 9절에서 ‘떨어지다’(πίπτω), 요나 1장 5절과 6절에서 ‘코골다’(ρέγχω) 등의 여러 낱말로 각기 다르게 옮기고 있다.

이러한 경우는 어디에서 발생하는가? 마소라 본문과 칠십인역의 이본 현상에 대하여 독자들은 일반적으로 다음과 같은 세 가지 경우를 따져볼 수 있다. 첫째, 칠십인역이 대본(Vorlage)으로 삼은 히브리 사본이 마소라 사본과 다른 경우이다. 둘째, 그리스어로 번역한 칠십인역 번역자가 마소라 사본을 자신의 신학 의도에 따라 자유롭게 변경한 경우이다. 셋째, 번역자가 히브리어 낱말의 뜻을 바르게 알지 못해 잘못 옮긴 경우이다.

열네 번에 걸쳐 나오는 ‘라담’과 ‘타르데마’가 칠십인역이나 칠십인역 개정본에 따라 9개 또는 11개의 서로 다른 그리스어 낱말로 번역되었다는 사실은 위의 세 가지 경우 가운데 어디에 속하는가? 위의 첫째 경우, 곧 칠십인역이 가지고 있었던 대본을 아는 것이 불가능하기 때문에 일반적으로 칠십인역과 마소라 사본의 문제는 입증하기 힘들고, 14개의 사본이 다 달랐다는 가정은 설득력이 없다는 점에서 받아들이기 힘들다. 톰슨은 셋째 경우에 속하는데, 칠십인역을 번역한 사람들이 ‘타르데마’라는 히브리 낱말의 뜻을 몰라서 당혹해한 결과가 이처럼 다른 대응어를 산출한 것이라고 생각한다.³⁷⁾ 그러나 이러한 톰슨의 설명은 자기모순을 일으키는데, 그는 열네 번에 걸쳐 나오는 ‘타르데마’와 ‘라담’이 모두 분할 수면에서 ‘첫 번째 잠’을 뜻하는 것으로 분명하게 주장하기 때문이다.³⁸⁾ 이처럼 히브리 본문에서 ‘타르데마’가 명백하게 ‘첫 번째 잠’을 뜻했다면, 이처럼 분명하고 단순한 히브리 낱말을 당시 유대인들이 몰랐다는 것은 이해하기 쉽지 않다. 이와 달리 맥알파인은 칠십인역에 나타나는 다양한 그리스어 낱말은 히브리어 ‘라담’과 ‘타르데마’가 가지고 있는 다의성(polysemy)에 기인하는 것으로 본다. 그에 따르면, ‘라담’과 ‘타르데마’는 하나님이 유했했는가, 인간의 단순한 잠인가, 잠을 유도한 원인인가, 계속 진행되는 깊은 잠인가 등 다

37) J. G. S. Thomson, “Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology”, 422.

38) 이는 T. H. McAplaine, *Sleep, Divine and Human in the Old Testament*, 55의 비판이기도 하다.

양한 뜻을 가지고 있기 때문에, 칠십인역 번역자도 이러한 ‘라담’과 ‘타르데마’의 다의성에 따라 여러 낱말을 선택한 것으로 이해한다.³⁹⁾ 톱슨의 주장과 반대로 독자들은 칠십인역 번역자가 자신의 대본을 자유롭게 번역한 경우에 히브리 낱말의 뜻을 완벽하게 알고 있었기 때문에, 문맥에 따라 단어를 자유롭게 선택한 것으로도 생각할 수 있다. 칠십인역 번역자의 번역 기법을 살펴보면, 번역자는 히브리어 낱말이나 문장의 뜻을 정확하게 알지 못해서 주저하는 경우에 오히려 직역하여서, 의역하여 발생할 수 있는 문제를 피하는 경향을 보이고 있기 때문이다.⁴⁰⁾ 맥알파인의 주장은 일부 설득력이 있지만 완벽하지 않은 것은 모든 칠십인역 번역자가 다의적인 히브리 낱말에 대하여 ‘타르데마’의 경우와 같이 극단적으로 비밀관적인 경향을 띠고 있지는 않기 때문이다.

독자들은 ‘타르데마’를 번역한 칠십인역의 번역 원칙 중에 두 가지 사항을 발견할 수 있다. 먼저 비록 칠십인역 번역자가 오경 이외의 본문에서 ‘엑스타시스’ 이외에 서로 다른 낱말을 선택하고 있지만, 이들이 그저 원칙이 없는 번역자의 자유로움에서 기인하지는 않는다는 사실이다. 예를 들어, 욥기 4장과 33장에서는 ‘타르데마’를 번역하기 위하여 ‘두려움’이라는 그리스어를 선택하고 있는데, ‘깊은 잠’과 ‘두려움’의 짝은 이미 창세기 15장 12절에서 그 짝이 나타나고 있다.⁴¹⁾ 곧 칠십인역 번역자는 독자들에게 그 문맥을 더 바르게 이해시킬 수 있도록 알맞은 대응어를 고른 것으로 생각할 수 있다. 칠십인역 번역의 둘째 특징은 일반적으로 잠에 해당하는 그리스어 낱말인 ‘휘프노스’를 전혀 사용하지 않은 점이다. 시편 76편과 다니엘 8장에서 그나마 잠에 해당하는 낱말을 사용하고 있지만, 굳이 ‘휘프노스’를 사용하지 않은 점은 매우 특이하다. 독자들은 일상적이고 생리적인 잠과 관련된 히브리 낱말 ‘눔’과 ‘야산’을 옮길 때에는 칠십인역 저자가 ‘휘프노스’를 주저하지 않고 사용한 사실에서 어느 정도의 실마리를 찾을 수 있을 것이다. 다시 말해 독자들이 아무런 혼란 없이 일상적인 잠으로 이해할 수 있는 본문에서는 그리스의 신명인 ‘휘프노스’를 사용하지만, 그 단락이 어느 정도의 상징적이고 초자연적인 맥락 가운데 있을 때에는 ‘휘프노스’를 쉽게 사용하지 않았을 것이라는 추정이다. 이러한 가설은 물론 입증하기

39) Ibid., 65.

40) 칠십인역의 번역기술과 그에 대한 참고문헌을 위해서는 김선종, “히브리 관용어 표현에 대한 번역기술 - ‘마음 위에 말하다’(על-לב)를 중심으로”, 『성경원문연구』 30 (2012), 7-24를 보라.

41) C. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985), 226.

쉽지 않지만, 만일 이러한 가설이 사실이라면 당시 칠십인역 번역자들도 ‘타르데마’를 단지 분할 수면 이론에서 말하는 자연적이고 생리적인 첫 번째 잠으로 이해한 것이 아니라, 비유적이고 상징적인 흐름에서 이해했다는 것을 반증하는 것으로 볼 수 있다.

4. 결론

깊은 잠(타르데마)! 그것은 구약 시대의 사람들에게는 창조를 위한 시간이었고, 하나님을 만나는 통로였으며, 반대로 게으름과 죽음에도 이르게 하는 것이었다. 현대의 철학자와 심리학자가 잠과 무의식에서 특별한 의미를 찾기 전에, 이미 구약의 신앙인들은 깊은 잠이 가지고 있는 상징적이고 생산적인 뜻과 함께 파괴적인 힘이 가지고 있는 위험도 인식하고 있었다.

구약에 나타나는 깊은 잠은 단지 신체적인 차원에서 인간이 잠드는 첫 번째 잠이 아니라, 하나님이 활동하시는 역사의 장이고, 하나님의 창조 사역에 동참하는 인간의 경험이다. 깊은 잠이 죽음에 대해 가지고 있는 사고는 단지 그리스 사람이 상징의 언어로 만들어 낸 인간과 우주의 질서가 아니라, 모든 인간이 가지고 있는 보편적인 사고이다. 밤, 어두움, 잠, 꿈이 가지고 있는 상징성은 낮, 밝음, 활동, 인식이 가진 힘에 언제나 그 자리를 양보해 왔다.⁴²⁾ 그러나 이러한 두 축에 대한 균형 있는 묵상은 인간이 경험하고 살아가는 삶과 우주의 이미지를 더욱 풍성하게 만들 것이다.

<주제어>(Keywords)

깊은 잠, 첫 번째 잠, 죽음, 신화, 마소라 본문, 칠십인역.

Deep Sleep, First Sleep, Death, Mythology, Masoretic Text, Septuagint.

(투고 일자: 2015년 2월 5일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 3월 21일)

42) M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris : Gallimard, 1998).

<참고문헌>(References)

- 김상환, 홍준기 편, 『라캉의 재탄생』, 서울: 창작과비평사, 2002.
- 김선종, “히브리 관용어 표현에 대한 번역기술 - ‘마음 위에 말하다’(מַדְבַּר עַל-לֵב)를 중심으로”, 『성경원문연구』 30 (2012), 7-24.
- 김선종, “칠십인역 잠언 18:8; 19:15의 안드로귀노스: 헤브라이즘과 헬레니즘의 인간이해”, 『성경원문연구』 31 (2012), 47-65.
- 이형원, 『열왕기상』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 10, 서울: 대한기독교서회, 2005.
- Balz, H., “ὑπνος”, *TDNT* VIII, 545-556.
- Batto, B. F., “The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty”, *In the Beginning: Essays on Creation Motifs in the Ancient Near East and the Bible*, Siphrut 9, Winona Lake: Eisenbrauns, 2013, 139-157.
- Clines, D. J. A., *Job 1-20*, WBC 17, Dallas: Word Books, 1989.
- Dahood, M., *Psalms 1*, AB 16, New York: Doubleday, 1965.
- Dahood, M., “Hebrew-Ugaritic Lexicography, XII”, *Bib* 55 (1974), 381-393.
- Desnitsky, A. S., “Bible Translation between Anthropology and Theology”, 『성경원문연구』 34 (2014), 271-288.
- Dorival, G., Harl, M., Munnich, O., *La Bible grecque des Septante : Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris: Cerf - CNRS, 1988.
- Ekirch, A. R., 『밤의 문화사』, 조한욱 역, 파주: 돌베개, 2008.
- Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard, 1998.
- Freud, S., 『꿈의 해석』, 홍성표 역, 서울: 홍신문화사, 2001.
- Fullerton, K., “Double Entendre in the First Speech of Eliphaz”, *JBL* 49 (1930), 320-374.
- Goldingay, J. E., *Daniel*, WBC 30, Dallas: Word Books, 1989.
- Harl, M., *La Genèse*, La Bible d'Alexandrie 1, Paris: Cert, 2010.
- Holladay, W., “Indications of Segmented Sleep in the Bible”, *CBQ* 69 (2007), 215-221.
- Jobes, K. H., Silva, M., 『70인역 성경으로의 초대』, 김구원 역, 서울: 기독교문서선교회, 2007.
- Kaiser, O., *Isaiah 13-39: a Commentary*, OTL, London: SCM Press, 1974.
- Kennedy, J., *Studies in Hebrew Synonyms*, London: Williams & Norgate, 1898.
- McApline, T. H., *Sleep, Divine and Human in the Old Testament*, JSOTSup 38, Sheffield: JSOT, 1987.

- Moalitti-Fine, J., “La tâche du traducteur”, *Le Pentateuque : la Bible d’Alexandrie*, C. Dogniez et M. Harl(dir.), Paris: Gallimard, 2003, 620-635.
- Muraoka, T., *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint: Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, Grand Rapids: Baker Books, 1998.
- Oeming, M., “רדמ; תרדמָה *tardēmā*”, TDOT XIII, 337-340.
- Penner, J. *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*, STDJ 104, Leiden; Boston: Brill, 2012.
- Rousseau, J.-J., *La Nouvelle Héloïse*, Paris: Le Livre de Poche, 2002; 『신엘로이즈 2』, 서익원 역, 서울: 한길사, 2008.
- Schmidt, H., *Die Psalmen*, HAT 15, Tübingen: Mohr Siebeck, 1934.
- Schüpphaus, J., “שׁי? *yāšēn*”, TDOT VI, 438-441.
- Terrien, S., *Job*, CAT 13, Genève: Labor et Fides, 2005.
- Thomson, J. G. S. S., “Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology”, *VT* 5 (1955), 421-433.
- Wenham, G. H., *Genesis 1-15*, WBC 1, Waco: Word Books, 1987.
- Westermann, C., *Genesis 12-36: A Commentary*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985.

<Abstract>

Theological and Symbolic Meaning of Deep Sleep(תַּרְדֵּמָה)

Sun-Jong Kim

(Honam Theological University and Seminary)

This paper attempts to clarify the meaning of the Hebrew word *tardēmā* by analyzing the Masoretic and Septuagint texts that contain this word. This work encourages the readers to contemplate whether *tardēmā* in Gen. 2:21 acts as an agent of God in the creation of His humankind or simply signifies deep sleep in a physiological sens.

So far, the commentators generally interpreted the three Hebrew words concerning sleep(*tēnumā*, *šēnā*, and *tardēmā*, and their nominal forms) as a depth or stage of sleep. Recently some commentators define *tardēmā* as the first sleep in a physiological perspective. However, the idiomatic usages and parallel phrases of these words indicate that the above understanding of *tardēmā* is very simplistic. This argument is strengthened by considering that the Masoretic and Septuagint texts use these words figuratively with supernatural connotation.

This study compares the three words on sleep, analyzes the relationship between sleep and death that appear in the Hebrew Bible and Greek myths, and considers the usages of *tardēmā* in the Septuagint. It is notable that the Septuagint uses 9 different words in order to translate the same word *tardēmā* that appears 11 times in the Hebrew Bible. It implies that the readers at that time tried to interpret *tardēmā* in the figurative and symbolic manner according to the context to which this word belongs.

Our study will leads the readers to the fact that ‘deep sleep’ in the Hebrew Bible is not merely the physiological first sleep, but the place where God works and the human experience that enables his participation in divine creation.

4Q위-에스겔(Pseudo-Ezekiel)에 나타난 에스겔 전승의 재해석

이윤경*

1. 서론

에스겔은 여러 가지 면에서 이스라엘 후기예언자 중에서 독특한 예언자이다. 그는 성서에 나타난 예언자들 중 유일하게 이스라엘 밖 바빌론 땅에서 소명을 받은 예언자이다. 에스겔은 잘 알려진 성전과 제의에 대한 환상 외에도, 여타 환상과 상징적 행위들을 통해 유대교와 기독교에 지대한 영향을 미쳤다.¹⁾ 에스겔서가 초대 기독교에 미친 영향은 희랍과 로마 교부들의 글을 통해서 간접적으로 확인된다. 그런데 이들의 인용은 성서 에스겔서의 직접 인용이 아니라, 외경 에스겔(Apocryphon of Ezekiel)을 인용한 것으로 보인다. 외경 에스겔의 존재에 대해서 알려주는 몇 가지 증거분문들이 있다.²⁾ 이외에도 에스겔이 두 개의 작품을 남겼다는 요세푸스의 기록을

* The Graduate Theological Union에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 이화여자대학교 기독교학부 구약학 교수. ylee03@ewha.ac.kr.

- 1) Henk Jan de Jonge, ed., *The Book of Ezekiel and its Influence* (England: Ashgate, 2007). 그러나 디만트(Dimant)는 에스겔의 영향이 직접적이지 않고 간접적으로 나타나고 있음을 지적한다. 헬라이어로 된 외경과 신약성서는 에스겔서를 한 절도 직접 인용하지 않고 있다. 필로 역시 단지 일곱 번 에스겔서를 인용한다. 그럼에도 불구하고, 디만트는 벤 시라나 후대 랍비문헌에서 에스겔서의 영향은 간접적이지만 절대적으로 나타나고 있음도 지적한다. Devorah Dimant, "The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel at Qumran", I. Gruenwald, S. Shaked and G. G. Stroumsa, eds., *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1992), 31-51.
- 2) Epiphanius of Salamis, *Panarion* (64.70.5), Clement of Alexandria, *Paedagogus* (1.9.84), Chester Beatty Papyrus 185, Tertullian's *De carne Christi* 23, Stichometry of Nicephorus, 1 Clement 8:3, Apocalypse of Peter 4:7-9. Benjamin G. Wright, "Talking with God and Losing his Head: Extrabiblical Traditions about the Prophet Ezekiel", M. E. Stone and T. A. Bergren, eds., *Biblical Figures Outside the Bible* (Harrisburg: Trinity Press International, 1998), 290-315. R. Bauckham, "The Parable of the Royal Wedding Feast (Matthew 22:1-14) and the Lame Man and the Blind Man (Apocryphon of Ezekiel)", *Journal of Biblical Literature* 115 (1996), 471-488; B. G. Wright, "Qumran Pseudepigrapha in Early Christianity: Is 1 Clem. 50:4 a Citation of 4QPseudo-Ezekiel (4Q385)?" E. G. Chazon and M. E. Stone, eds. with the collaboration of Avital Pinnick, *Pseudepigraphical Perspectives: Proceedings of the Second International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 January, 1997*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 31 (Leiden: Brill, 1999), 91-120.

통해서도, 정경 에스겔서 외의 에스겔 저작 즉, 외경 에스겔의 존재를 추정해 볼 수 있다.³⁾

이렇듯 에스겔의 후대 유대교와 기독교에 미친 영향이 널리 알려진 반면, 에스겔이 신약시대 직전 즉, 흔히 중간기라 불리는 시대에 미친 영향에 대해서는 잘 알려지지 않고 있다. 이를 위해, 본 논문에서는 쿠파란문서 중 4Q위-에스겔(Pseudo-Ezekiel)을 통해, 에스겔서가 어떻게 쿠파란공동체에 의해 해석되고, 인용되었는지를 살펴보고자 한다. 이 주제를 위해 먼저 쿠파란 제4 동굴에서 발견된 위-에스겔 문서에 대해 살펴보고, 다음으로 정경 에스겔서와 비교하여 어떤 내용들이 직접 인용되고 변용되는지를 분석하고자 한다. 이 과정을 통하여 4Q위-에스겔이 정경 에스겔서 재해석에 나타난 신학적 경향성을 고찰하고자 한다.

2. 4Q위-에스겔(Pseudo-Ezekiel)

한때 제4 동굴에서 나온 준성서(parabiblical) 본문들 중 4Q383 및 4Q385-390이라는 기호로 분류된 문서들은 통칭하여 위-에스겔(Pseudo-Ezekiel)로 알려졌다. 그 이유는 4Q385-391의 원래 편집자였던 스트루그넬(Strugnell)과 디만트(Dimant)가 이 문서들을 위-에스겔로 분류하였기 때문이다.⁴⁾ 4Q위-에스겔로 알려진 문서는 대략 225여 개 정도의 조각들(fragments)로 이루어져 있으며, 그 중의 절반 정도는 동물의 가죽 위에, 나머지 절반 정도는 파피루스 위에 기록되어 있다.⁵⁾ 그 크기는 다양하지만, 대부분이 매우 작은 사이즈에 불과하다. 학자들은 이 문서들 중 몇몇 문서들은 서로 겹치는 내용임을 파악하였다.⁶⁾

그러나 디만트는 후속 연구를 통하여 이 조각들 중 일부만이 위-에스겔

3) 유대고대사 10.79. 이런 연유로 메나헴 키스터(Menahem Kister), 리처드 바우크햄(Richard Bauckham), 벤자민 라이트(Benjamin G. Wright)와 같은 학자들은 초대교부들이 인용하는 외경 에스겔과 쿠파란의 위-에스겔이 동일한 문서의 이본이라고 추정을 하였다. 벤자민 라이트의 알렉산드리아의 클렌덴트의 위경 에스겔 인용에 대한 상세한 설명에 대해서는 다음 책을 참조하라. Richard Bauckham and James Davila, eds., *Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2013), 380-392.

4) John Strugnell and Devorah Dimant, "4QSecond Ezekiel", *Revue de Qumran* 13 (1988), 45-58. 디만트는 초기 글에서는 이 문서들을 '제2 에스겔(Second Ezekiel)'이라고 불렀으나, 후에 '위-에스겔(Pseudo-Ezekiel)'이라고 통칭하여 부른다.

5) 파피루스 문서는 4Q384와 4Q391뿐이다.

6) 예를 들면 4Q385, 4Q387, 4Q388, 4Q389는 서로 겹치는 부분이 있으며, 4Q385, 4Q386, 4Q388 역시 중복되는 부분이 있다. 마지막으로 4Q385와 4Q387 역시 비슷한 부분을 보여준다.

로 분류될 수 있고, 나머지는 위-모세 혹은 외경이나 예레미야에 관한 산문체 작품으로 분류할 수 있다고 자신의 원래 주장을 수정하였다.⁷⁾ 즉, 디만트는 4Q385-390은 하나의 작품이 아니라, 적어도 세 개의 작품으로 구성되어 있다고 주장한다.⁸⁾ 그러나 디만트는 그녀의 DJD(Discoveries in the Judaean Desert) 시리즈 제30권 출판을 통하여 다시 한 번 수정된 의견을 제시하였다. 여기에서 디만트는 4Q385-390 문서를 두 개의 다른 본문으로 구분한다.⁹⁾ 먼저 디만트는 네 개 혹은 다섯 개의 문서를 위-에스겔로 분류한다(4Q385, 4Q386, 4Q385b, 4Q388, 4Q385c[미확정]). 그리고 나머지 문서들은 예레미야 외경(Apocryphon of Jeremiah)으로 분류한다(4Q383, 4Q385a, 4Q387, 4Q388a, 4Q389, 4Q390, and 4Q387a). 4Q391 문서는 DJD 시리즈 제19권에 먼저 출판되었는데, 이 문서 중 몇몇 부분은 위-에스겔로 분류되었다. 디만트의 이런 후속 분류에 대하여, 바크홀더(Wacholder)는 4Q384-391을 아예 ‘제2 에스겔-예레미야’로 부르자고 제안한다.¹⁰⁾

그럼 논의 대상이 되어 온 문서들의 면면을 살펴보자. 4Q384에 대한 입장은 학자들 간에 상이한 입장을 보이고 있다. 바크홀더는 4Q384를 위-에스겔서라고 간주하지만,¹¹⁾ 디만트는 4Q384를 예레미야 외경으로 본다.¹²⁾

7) Devorah Dimant, “New Light from Qumran on the Jewish Pseudepigrapha: 4Q390”, Julio Trebolle Barrera and Luis Vegas Montaner, eds., *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21 March, 1991* (Leiden; New York: Brill; Madrid: Editorial Complutense, 1992), 405-448.

8) 즉, 위-에스겔(Pseudo-Ezekiel), 예레미야 외경(Apocryphon of Jeremiah), 위-모세(Pseudo-Moses)의 세 작품으로 본다. 그러나 디만트는 DJD 30에서는 ‘위-모세’ 항목을 버리고, 예레미야 외경으로 분류한다.

9) *Qumran Cave 4, XXI: Parabiblical Texts, Part 4, Pseudo-Prophetic Texts*, by Devorah Dimant, DJD 30 (Oxford: Clarendon, 2001).

10) Ben Zion Wacholder and Martin G. Abegg, *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls: The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four, Fascicles Three* (Washington, D. C.: Biblical Archaeology Society, 1995), 221-226. 바크홀더는 이런 주장의 근거로, 이 문서들이 이스라엘인들이 포로로 잡혀간 곳인 이집트(예레미야)와 바빌론(에스겔) 둘 다를 언급하고 있음을 지적한다. 바크홀더는 4Q384-391 문서는 포로기와 포로후기 이스라엘 역사에 대한 새로운 진술이며, 이 진술은 예레미야와 에스겔이라는 위대한 두 예언자 전승을 혼용한다는 점에서 ‘4Q위-에스겔-예레미야’로 부르는 것이 더 타당하다고 주장한다.

11) 바크홀더 주장의 근거는 4Q384 20:4에 나오는 בני־ניביס (Nisibis)이다. 이 장소는 에스겔과 연결되는 장소로 탈무드에서는 탄나이트 랍비인 유다 벤 바티라의 고향으로 나온다. 또한 4Q384 9:1의 בספר מחלקות העתים (in the Book of the Divisions of the Times)는 희년서와 연결고리를 제시한다. Ben Zion Wacholder, “Deutero Ezekiel and Jeremiah (4Q384-391): Identifying the Dry Bones of Ezekiel 37 as the Essenes”, *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery* (Jerusalem: The Shrine of the Book, Israel Museum, 2000), 445-461.

12) D. Dimant, “New Light from Qumran on the Jewish Pseudepigrapha-4Q390”, Julio Trebolle Barrera and Luis Vegas Montaner, eds., *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21 March, 1991* (Leiden; New

4Q387^a의 경우, 디만트는 초기에 위-에스겔로 분류했다가,¹³⁾ 나중에는 예레미야 외경으로 분류했다.¹⁴⁾ 그러나 가르시아 마르티네즈(Garcia Martinez)는 4Q387^a를 위-모세로, 4Q387^b를 예레미야 외경으로 분류한다.¹⁵⁾ 반면 와이즈(Wise), 아벡(Abegg), 쿡(Cook)은 4Q387을 위-에스겔(Pseudo-Ezekiel^e)로 분류하고, 에스겔 38:22의 평행본문으로 본다.¹⁶⁾ 4Q390의 경우, 바크홀더와 아벡은 위-모세로 분류하지만,¹⁷⁾ 스미스(Smith)와¹⁸⁾ 디만트는¹⁹⁾ 4Q390을 예레미야 외경으로 분류한다. 마지막으로 논의가 되는 문서는 4Q391이다. 4Q391은 파피루스에 기록된 것으로 다양한 크기의 78개의 조각들로서, 그 중 대부분은 그 크기가 매우 작다.²⁰⁾ 대부분이 파편 상태로 남아있기 때문에 4Q391의 전체적인 내용을 파악하는 것은 매우 어렵지만, 에스겔서 40-48장에 나오는 미래의 예루살렘 성전에 대한 환상을 언급하는 것으로 파악된다. 이런 이유로 디만트는 4Q391을 위-에스겔서 중 가장 오래된 문서로 분류한다.²¹⁾

그러므로 결국 학자들이 이견 없이 위-에스겔로 인정하는 문서는 4Q385, 4Q386, 4Q388 정도임을 알 수 있다.²²⁾ 본 논문의 논의를 위해 이 세 문서에 대해 좀 더 자세히 살펴보고자 한다.

York: Brill; Madrid: Editorial Complutense, 1992), 409-413. 디만트가 4Q384를 외경 예레미야로 분류하는 이유는 4Q384 7:2에 언급된 ‘다브네’ 때문이다. 다브네는 이집트에 있는 도시로 예레미야 예언자와 관련된 것으로 성서에서 언급하고 있다.

- 13) John Strugnell and Devorah Dimant, “4QSecond Ezekiel”, *Revue de Qumran* 13 (1988), 45-58.
 14) DJD 30, 173-200.
 15) F. G. Martinez and E. J. C. Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (Leiden: Boston: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000).
 16) M. Wise, M. Abegg, Jr., and E. Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* (San Francisco: Harper Collins, 1996), 354.
 17) Wacholder and Abegg, *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls*.
 18) M. Broshi and others, in consultation with J. VanderKam, *Qumran Cave 4.XIV, Parabiblical Texts, Part 2*, DJD 19 (Oxford: Clarendon, 1995), 137-152.
 19) 4Q390에 대한 디만트의 입장에 대해서는 Devorah Dimant, “New Light from Qumran on Jewish Pseudepigrapha: 4Q390”, J. T. Barrera and L. V. Montaner, eds., *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March, 1991* (Leiden; New York: Brill; Madrid: Editorial Complutense, 1992), 405-448과 DJD 30, 235-254를 참조.
 20) Benjamin G. Wright, “The Apocryphon of Ezekiel and 4QPseudo-Ezekiel”, *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery, 1947-1997* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000), 468.
 21) Dimant, “4Q386 ii-iii: A Prophecy on Hellenistic Kingdoms?”, *Revue de Qumran* 18 (1998), 511-529 참조.
 22) Wright, “The Apocryphon”, 464, 각주 6, 7 참조. 4Q385 1-5, 12, 24=4QPsEzek^a; 4Q386 i-iii=4QPsEzek^b; 4Q387 5(?), 7(?), 8(?)=4QPsEzek^c(?); 4Q388 8=4QPsEzek^d; 4Q391=4QPsEzek^e

2.1. 4Q385(4QPseudo-Ezekiel^a)

4Q385는 여섯 개의 연속되는 단(columns)으로 구성되어 있고, 그 중에서도 frgs. 2와 3은 정경 에스겔서를 통해 이미 잘 알려진 ‘마른 뼈 환상’(겔 37:1-14)을 담고 있다. 이 ‘마른 뼈 환상’은 다른 몇몇 위-에스겔 문서에서도 반복되고 있는 것으로 보아, 쿨란공동체가 중요하게 여겼던 환상임을 짐작할 수 있다(4Q386 i, 4Q388 7:2-7). 4Q385 frg. 6은 이스라엘의 구원의 때를 재촉하는 주제를 다루고 있다. Frg. 6은 메르카바 환상의 개정본이라 할 수 있다. 디만트는 이 문서의 서체(script)를 근거로 저작연대를 기원전 50-25년경으로 추정한다.²³⁾

2.2. 4Q386(4QPseudo-Ezekiel^b)

4Q386은 한 개의 큰 조각(fragment)과 두 개의 작은 조각으로 구성되어 있다. 그 중에서도 frg. 1 i-iii은 4Q위-에스겔 중에서 가장 큰 단락으로 밑 단 부분은 소실되고, 세 개의 연속 단의 윗부분만 남아 있다.²⁴⁾ 첫 단은 ‘마른 뼈 환상’을 담고 있다. 이 ‘마른 뼈 환상’은 4Q385 2와 4Q388 8과 약간의 본문상의 변형을 제외하고는 거의 동일한 내용으로 겹치고 있다.²⁵⁾ 두 번째와 세 번째 단은 이스라엘 백성의 마지막 운명과 구원과 평화로운 삶에 대해 기록하고 있다. 마지막으로 이집트와 바빌론 간의 전쟁에 대한 언급이 있다. 4Q386 세 번째 단은 바빌론에 대해 다루고 있다. 문맥상 두 번째 단에 나오는 이집트 신탁의 연속으로 계속되는 열방신탁으로 볼 수 있다. 라이트(Wright)는 에스겔 29:17-20과 30:20-26에서 이집트를 무너뜨리는 도구로 바빌론을 사용한다는 내용을 상기시킴으로써, 4Q386 두 번째 단과 세 번째 단의 관계를 설명하고자 한다.²⁶⁾ 디만트는 4Q386의 후기 하스모니안 혹은 초기 헤로디안 서체로 보아 저작 연대를 기원전 1세기의 후반부로 추정한다.

2.3. 4Q388(4QPseudo-Ezekiel^d)

이 문서는 일곱 개의 조각으로 구성되어 있다. 4Q388은 너무나 조각나서,

23) DJD 30, 8.

24) Ibid., 8.

25) Devorah Dimant, “4Q386 ii-iii: A Prophecy on Hellenistic Kingdoms?”, *Revue de Qumran* 18:4 (1998), 511-529.

26) Wright, “The Apocryphon”, 466.

현존하는 몇 행을 갖고 전체적인 내용을 파악하기는 힘들다. 그럼에도 불구하고, 디만트는 4Q388 frgs. 2-7을 다른 위-에스겔서 문서들에 비추어 재구성함으로써, 이 문서가 다른 4Q위-에스겔 문서들에서 찾아볼 수 없는 전쟁에 대한 내용들을 담고 있음을 밝혀냈다. 디만트는 이 전쟁은 4Q385^b와 4Q386 1 ii-iii에서 언급된 이집트와의 전쟁에 대한 암시라고 본다.²⁷⁾ 4Q388 fig. 7은 ‘마른 뼈 환상’을 담고 있다(=4Q385 2와 4Q386 1 i). 디만트는 서체를 근거로 이 문서의 연대를 기원전 50-25년경으로 추정한다.

3. 에스겔서의 주요 환상에 대한 4Q위-에스겔의 개작(rewriting)

4Q위-에스겔 문서는 그 남겨진 상태와 크기가 다양하기에 정확하고 상세한 내용을 속속들이 다 알기는 힘들다. 그럼에도 불구하고 4Q위-에스겔 문서들은 그 형식에 있어서 어떤 공통점을 보여주고 있다. 그 공통점은 하나님과 에스겔 예언자 사이의 대화라는 형식으로 모든 문서가 이루어져 있다는 점이다. 이 점 외에도 정경 에스겔서와 4Q위-에스겔은 일정 정도의 상관관계를 유지하고 있다. 즉, 위-에스겔서는 인자(בן אדם)와 같은 특징적인 용어 외에도, 에스겔서의 직접적이고도 가장 대표적인 영향을 명시하는 대표적인 문학적, 신학적 모티프를 개작하고 있다는 점이다. 4Q위-에스겔서의 대표적인 개작은 ‘마른 뼈 환상’과 ‘병거 환상’이다. 4Q위-에스겔이 정경 에스겔서의 이 유명한 환상들을 어떻게 서술하는지를 분석함으로써, 쿰란공동체의 신학적 경향성을 추론해 보고자 한다.

3.1. ‘마른 뼈 환상’

4Q위-에스겔에서 에스겔 37:1-14의 ‘마른 뼈 환상’은 세 군데에서 반복적으로 언급된다(4Q385 2, 4Q386 1 i 1-9, 4Q388 8 3-7). 본 논문에서는 세 가지 텍스트 중 ‘마른 뼈 환상’을 가장 세밀하게 보도하고 있는 4Q 386 1 i을 보고자 한다. ‘마른 뼈 환상’은 유대교와 기독교 모두에게 널리 퍼졌던 신학적 모티브였다. 그러나 4Q위-에스겔의 발견으로 인해, 우리는 가장 오래된 ‘마른 뼈 환상’에 대한 가장 오래된 이본(異本)을 보게 되었다. 이 본문의 내용은 아래와 같다.

27) DJD 30, 77.

4Q386 frg. 1 col. i(=4Q385 2; 4Q388 8)

1. [야웨여, 나는 당신의 이름을 사랑하는 많은 자]들을 이스라엘에서 보았습니다.
2. [그리고 그들은 의의 길을 걷고 있습니다. 그리고 언제 이 일들이 일어날 것입니까? 그리고] 어떻게 그들은 그들의 선함에 대해 보상을 받게 될 것입니까?
3. [그리고 야웨께서는 나에게 말씀하셨다. “나는] 이스라엘 자손들이 보게 할 것이요 (다음과 같은 것을) 알게 할 것이다.
4. [나는 야웨이다. vacat 그리고 그는 말했다. “인자여,] 뼈들에게 예언하라.
5. [그리고 말하라. 너희는 뼈들과 그것의 뼈들을 연결하라. 그리고] 관절과 그것의 관절을. 그리고 그렇게
6. 되었다. [그래서 그가 두 번째로 말하였다. “예언하라 그리하면 힘줄이 그것들 위에 자랄 것이다.] 그리고 그것들은 피부로 덮힐 것이다.
7. [그것들 위에. 그리고 그렇게 되었다. 그리고 그는 두 번째로 말하였다. 예언하라, 그리하면] 힘줄이 그것들 위에 자랄 것이다.
8. [그리고 그것들 위에 피부로 덮일 것이다. 그리고 그렇게 되었다. 그리고 그는 다시 말하였다. 예언하라] 사방에서 (부는) 생기를 향하여
9. 하늘의 그리고 하늘의 바람이 그들 안에 불 것이며, 그리고 그들은 살 것이다. 그리고 그는 큰 무리의 사람들과 함께 일어설 것이다.
10. [그리고 그들은 그들을 살게 만든 만군의 야웨를 축복할 것이다. vacat

위-에스겔서의 ‘마른 뼈 환상’은 하나님과 예언자 간의 대화 가운데 위치하고, 정경 에스겔서 37:1-14의 요약본으로 볼 수 있다.²⁸⁾ 비록 4Q386 1 i의 하단이 남아 있지 않아서,²⁹⁾ 전체적인 내용을 행별로 비교, 분석하는 것은 불가능하지만, 정경의 ‘마른 뼈 환상’ 및 그 내용과 비교해 볼 때 몇 가지 중요한 차이점을 찾아볼 수 있다. 디만트는 정경 에스겔서와 4Q386 1 i의 차이점을 개략적으로 네 가지 점에서 설명한다.³⁰⁾ 첫째, 위-에스겔서는 에스겔서 37장에서 막연하게 언급된 미래를 종말론적 사건으로 대치한다. 둘째, 위-에스겔서는 정경에서 이스라엘 전체 백성의 운명에 대해 말하는 것과는 달리, 이스라엘의 의로운 자에게만 국한되는 한정적 계시가 된다. 이 두 번째 관점과 연결해서, 셋째, 4Q위-에스겔은 부활을 경건한 개인에 대한 보상으로 본다. 마지막으로, 부활은 구체적인 축복문으로 나타난다. 디만트가 언급한 4Q386의 특징 중 눈여겨 살펴볼 핵심어는 바로 ‘종말’과 ‘부활’이다. 이 핵심어를 4Q386 frg. 1의 본문에서 구체적으로 살펴보자.

28) Monica Brady, “Biblical Interpretation in the ‘Pseudo-Ezekiel’ Fragments(4Q383-391) from Cave Four”, Matthias Henze, ed., *Biblical Interpretation at Qumran* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 105.

29) 디만트는 4Q386 1 i의 사라진 하단은 4Q385 2로 보충할 수 있다. 즉, 4Q386 1 i과 4Q385 2는 연속물로 볼 수 있다. Dimant, “4Q386 ii-iii”, 521.

30) DJD 30, 33-34.

먼저, 정경 에스겔서와 4Q386 1 i를 비교해보면, 에스겔서 37장에서는 마른 뼈가 재생되는 과정을 음향효과를 가미하는 등의 생생하고 구체적인 방식으로 묘사(7절, “소리가 나고 움직이더니”)한다면, 4Q386은 마른 뼈가 회복되는 구체적인 과정을 생략한 채, 정경 에스겔서에는 없는 구절인 “그리고 그렇게 되었다”(וַיְהִי כֹכֵן)라는 성취 공식구로 맺고 있다. 이 공식구는 창세기 1장의 창조 장면에서 반복구로 사용되는 공식구이다. 이 공식구를 통해, 4Q위-에스겔은 이스라엘의 회복을 단순히 미래에 일어날 사건이 아니라, 이미 ‘성취’된 사건이라는 시간적, 신학적 인식을 드러내고 있다. 4Q386의 저자 공동체인 쿰란공동체는 ‘약속과 성취’라는 옛 전승을 자신들의 현재 상황에 적용시키고, 이로써 마지막 때에 있는 자신들이 신의 종말론적 약속을 성취한 당사자임을 천명하고자 한 것으로 보인다.³¹⁾

쿰란공동체가 자신들의 시대를 종말론적 시간으로 인식했는지를 분명하게 보여주는 증거는 4Q386 1 i의 첫 세 행에서 구체적으로 찾아볼 수 있다. 이 첫 세 행은 정경 에스겔 37장과 비교시 가장 큰 차이점을 보여주는 부분이다. 2행에서 독자는 정경에는 나오지 않는 에스겔 예언자의 “어떻게 그들은 그들의 선함에 대해 보상을 받게 될 것입니까(וַיִּשְׁתַּלְמוּ)?”라는 질문을 듣게 된다. 이 질문은 4Q386 본문의 성격을 특징적으로 보여준다. 이 질문을 통하여, 쿰란공동체에게 또 이 시대의 유대인들에게, 에스겔의 ‘마른 뼈 환상’은 이미 부활 개념으로 발전되었고, 한 걸음 더 나아가 부활 개념은 하나님을 사랑하는 자에 대한 ‘보상’이라는 개념으로 자리 잡았다는 증거 본문을 찾아볼 수 있다(비교, 2마카 12:43-46). 히브리어 שָׁלַם이 단순히 법적 의미에서 손해배상의 의미를 넘어서서, 종말론적 환상에서 ‘보상’의 의미로 사용된 예는 이미 구약의 이사야에서 찾아볼 수 있다. 이사야는 ‘겸손한 자’에게 주어질 야웨의 보상은 ‘평강’(57:19)이라고 언급한다.³²⁾

4Q386을 통해 확인되는 바와 같이, 신구약 중간시대와 그 이후 시대에 종말론적 시간 개념과 보상으로서의 부활이라는 개념은 확고하게 결합된다. 스트루그넬과 디만트가 지적했듯이, 4Q385 frg. 3 3-5와 4에스드라 4:33; 6:59; 24:3 그리고 (아마도) 요한계시록 6:9-11에 보면, ‘종말론적 시간’ 기대와 의인에 대한 ‘보상’이라는 주제가 평행해서 나타난다.³³⁾ 이처

31) 쿰란공동체가 자신들이 종말에 살고 있다는 시대 인식은 종파문서 곳곳에서 확인된다. 예를 들면, 4QMMT, 1Q28a, 11QMelchizedek, 4QFlorilegium, 1QpHab, 4QpPs 등.

32) 이 용례에 대해서는 다음을 참조하라. Philip J. Nel, “שָׁלַם”, William A. VanGemeren, ed., *New International Dictionary of Old Testament & Exegesis*, vol. 4 (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 131.

33) Strugnell and Dimant, “4QSecond Ezekiel”, 56-57, 특히 57, n. 18.

럼 4Q386에 나타나는 이 두 개의 평행하는 모티프는 후대에 유대교와 기독교 모두에 강력한 영향을 미쳤음을 확인할 수 있다. 그러므로 에스겔서 37장의 ‘마른 뼈 환상’이 포로된 이스라엘의 귀환과 회복이라는 주제에 대한 상징적 의미를 담고 있다면, 4Q386 1 i의 ‘마른 뼈 환상’은 좀 더 묵시문학적이고, 종말론적이면서, 동시에 개인 차원에서 일어나는 부활 개념으로 확장되었음을 볼 수 있다. 이러한 개념의 확장을 고려할 때, ‘하나님을 사랑하는 의로운 자들에 대한 보상’으로서 부활 개념은 쿰란공동체와 그 공동체가 놓인 구체적인 정치적, 시대적 상황에서부터 나온 것으로 짐작할 수 있다.³⁴⁾ 4Q위-에스겔의 부활 개념은 후대 유대교와 기독교 전통에 영향을 미친 에스겔서 37장에 대한 종말론적 묵시문학의 원형 역할을 했다고 볼 수 있다.³⁵⁾

3.2. ‘병거-보좌’(מרכבה) 환상

구약성서에 메르카바(מרכבה)는 일반적으로 군사 기구, 즉 병거를 지칭하는 의미로 나타난다. 예를 들어, 이사야 66:15에서는 병거의 가장 일반적인 의미에 기대어, 병거가 야웨의 강림 기구로 나타난다(cf. 렘 4:13; 함 3:8). 그런데 메르카바는 구약성서에서 이미 단순히 탈것의 개념이 아닌 움직이는 ‘보좌’의 개념과 결합한다. 예를 들어, 시편 68편은 출애굽에서부터, 시내 산 여정과 이 시기동안 일어났던 사건들을 연대기적으로 서술하는데, 이 시편 기자는 “하나님의 병거는 천천이요 만만이라 주께서 그 중에 계심이 시내 산 성소에 계심 같도다.”(17절)라고 찬양한다. 그러나 ‘병거-보좌’의 이중적 의미가 다른 어느 본문보다 가장 세밀하게 드러나는 곳은 에스겔이다. 에스겔에서 메르카바의 개념은, 병거 바퀴 안에 생명체의 영이 그 가운데 거하게 되고(1:20), 그 병거는 천상 보좌를 떠받들고 있다(1:26). 그러므로 구약성서 내에서 이미 메르카바는 히브리어의 문자적 의미인 ‘병거’ 혹은 ‘탈것’이라는 의미에서 더 나아가 ‘보좌’의 의미를 내포하고 있음을 정경 에스겔서가 보여주고 있다.

이 ‘병거-보좌’ 환상은 쿰란공동체가 남긴 문서에서도 빈번하게 등장한

34) 디만트는 4Q386 1 ii-iii의 본문은 안티오쿠스 4세와 그 직후의 정치적, 사회적 상황을 시대적 배경으로 한다고 주장한다. 즉 기원전 170-140년경이다. Devorah Dimant, “4Q386 1 ii-iii”, 511-529.

35) ‘마른 뼈 환상’을 언급하는 초대 기독교 문헌은 베드로 외경 4:7-8과 바나바 복음 12:1; 4:3 등이 있다. 여기에 관해서는 M. Kister, “Barnabas 12:1; 4:3 and 4QSecond Ezekiel”, *Revue Biblique* 97 (1990), 63-67과 Richard Bauckham, “A Quotation from 4QSecond Ezekiel in the Apocalypse of Peter”, *Revue de Qumran* 15 (1992), 437-445 참조.

다. 4Q위-에스겔 외에도, 쿰란문서 중 4Q400-407(4QShirSabb)³⁶⁾에는 “바퀴가 움직일 때, 거룩한 천사들은 뒤로 간다. 그들은 영광스러운 바퀴들 안에서 불과 같은 모양으로 나타난다.”와 “그리고 그들은 사람 같은 손이 등 뒤로, 그들의 날개 아래에 붙어 있다.”와 같은 메르카바에 대한 언급이 나온다. 또한 4Q286-290(4QBerakhot)³⁷⁾ 등의 문서에서도 ‘병거-보좌’ 환상이 나타난다. 4Q385 frg. 6 본문을 직접 살펴봄으로써 정경 에스겔서의 ‘병거-보좌’ 환상과 비교해 보자.

4Q385 frg. 6

1. 그리고 [...]의 백성들은 ... 일 것이다.
2. 선한 마음과 기[쁜 영혼으로]
3. 잠깐 동안 숨어 있을 것이다.
4. 쪼개는 채로 [...]
5. 에스[겔이] 본 그 환상은
6. 병거의 밝음과 네 마리 생물. 한 생물은 [...]
7. 뒤로, 그리고 들썩 들썩 [짹 지어] 각각의 생물이 걷고, [그] 두 발 [그] 두 발[은 ...]
8. [...] 호흡 있고, 그들의 얼굴은 서로 [서로] 연결되어 있다. 그리고 [...]
9. 열[굴의 하나는 사자요, 하나는] 독수리, 하나는 송아지, 하나는 인간의 (얼굴)이요 그리고 거기에는 사람의 [손이]
10. 생물의 등에 연결되어 있고, [그들의 날개들]에 들러붙어 있고, 그바[퀴들은]
11. 그 생물들이 움직일 때 바퀴와 바퀴는 서로 연결되어 있고, 그 바퀴의 양면으로부터 [불이 흘러나오고 있었다]
12. 그 솟 가운데에 솟불 같은 생물이 있다.
13. 바[퀴들] 그리고 그 생물들과 바퀴들. 그리고 [그들의 머리 위로 궁창 같은 것이] 있었다.
14. 놀랄만한 [얼음과] [궁창으로부터 나오는] 소리가 있었다.

4Q385 frg. 6은 그 내용상 1-4행 이하의 두 단락으로 나누어 볼 수 있다. 1-4행은 남아있는 글자가 얼마 되지 않아 그 원래의 문장을 재구성하기가 쉽지 않다. 5-15행은 ‘병거-보좌’ 환상의 내용으로 이루어져 있다. 두 번째

36) 4QShirSabb과 후대 랍비문헌에 나타난 ‘병거-보좌’ 환상에 대해서는 J. M. Baumgarten, “The Qumran Sabbath Shirot and Rabbinic Merkabah Traditions”, *Revue de Qumran* 12 (1988), 199-213을 참조하라. 또한 Carol A. Newsom, “Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot”, *Journal of Jewish Studies* 38 (1987), 11-30을 참조하라.

37) 구체적으로 frg. 1 col. ii. Bilha Nitzan, “The Merkabah Descriptions in 4QBerakhot”, *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1994), 87-94.

단락은 약간의 변형이 있지만, 기본적으로 정경 에스겔서 1장의 순서를 따르고 있다. 즉, 먼저 메르카바와 네 생물을 소개하고, 각각의 생물의 외형을 묘사한다. 생물을 소개한 후에 바퀴에 대해 언급한다. 다음으로 숯불과 같은 바퀴의 모습을 묘사한다. 마지막으로 그 네 생물들의 머리 위에 놓인 궁창과 소리에 대해 언급한다. 그럼에도 불구하고, 4Q385 frg. 6은 정경 에스겔서 1장을 단순히 요약적으로 반복만 하지는 않는다. 4Q위-에스겔은 정경 에스겔서 1장에 대한 세밀한 묘사에 있어서 약간의 순서를 치환하는 것 외에도,³⁸⁾ 정경 에스겔서와 차이점을 분명히 보여주고 있다.

정경 에스겔서 1장과 비교하여 4Q385 frg. 6의 특징적인 것은 무엇보다도 4Q위-에스겔이 ‘메르카바(מַרְכָּבָה)’를 분명하게 언급한다는 점이다. 통상적으로 에스겔서 1장과 10장을 ‘메르카바 환상’이라고 칭하지만, 이 용어는 에스겔서 자체에는 나타나지 않는다. ‘메르카바 환상’이라는 용어는 벤 시라서 49:7을 통해 알려진 것으로 인지되어왔다. 그러나 4Q385 frg. 6을 통해 이미 기원전 마지막 1세기 무렵 에스겔서의 ‘병거-보좌’ 환상은 ‘메르카바 환상’으로 불렸음을 알 수 있다.

4Q385 frg. 6의 가장 중요한 특징은 첫 3행에서 이사야 26:20(“내 백성이 같지어다 네 밀실에 들어가서 네 문을 닫고 분노가 지나기까지 잠깐 숨을 지어다.”)을 인용하고, 연이어 이를 ‘메르카바 환상’과 결합하고 있다는 점이다. 인용된 이사야 26:20은 원래 텍스트에서 앞 구절인 19절의 “주의 죽은 자들은 살아나고 그들의 시체들은 일어나리이다 티끌에 누운 자들이 너희는 깨어 노래하라 주의 이슬은 빛난 이슬이니 땅이 죽은 자들을 내놓으리로다.”와 연결하여 패망한 이스라엘 국가의 회복을 은유적으로 표현한 것으로 학자들은 주로 해석한다. 그런데 후대 전승은 에스겔 37:1-14와 이사야 26:19-20을 연결하여 개인의 부활과 그에 대한 찬양으로 변용한다. 예를 들어, 구전 전승인 바빌론 탈무드 산헤드린은 에스겔의 개입으로 소생하게 된 자가 생기를 얻자마자 하나님께 찬양을 한다(*b. Sanh.* 92a).³⁹⁾ 그러나 탈무드의 에스겔 37장과 이사야 26장의 연결은 이미 4Q위-에스겔에서 일어난 것임을 4Q385 frg. 6에서 찾아볼 수 있다. 이렇듯 ‘메르카바 환상’이 단순한 천상 보좌에 대한 환상적 묘사가 아니라, ‘부활’이라는 주제와 결합됨으로써, 4Q위-에스겔 텍스트는 종말론적 묵시문학의 성격을 띠게 된

38) 디만트는 4Q385 frg. 6는 네 가지 생물을 묘사할 때, 얼굴보다 손을, 또 바퀴보다 숯불을 먼저 언급하고 있음을 지적하였다. D. Dimant and J. Strugnell, “The Merkabah Vision in Second Ezekiel (4Q385 4)”, *Revue de Qumran* 14 (1990), 345.

39) Philip C. Schmitz, “The Grammar of Resurrection in Isaiah 26:19a-c”, *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), 148에서 재인용.

다.40) 이 점은 위-에스겔서가 후대의 랍비 문학과 초기 기독교 문서에서 에스겔서가 왜 묵시문학적 문서의 원형으로 광범위하게 차용되었는지를 알려주는 명백한 증거가 된다.

4Q385 fig. 6의 문학적 특징에 대해, 브루크(Brooke)는 이 문서를 정경 에스겔서 1장의 ‘병거-보좌’ 환상에 대한 요약으로 볼 수도 있지만, 다른 각도에서 보면 에스겔서 1장을 좀 더 명확하게 하고자 하는 것으로도 볼 수 있다고 주장한다.41) 디만트는 4Q385 fig. 6은 에스겔서 1장에 나오는 ‘병거-보좌’ 환상의 재서술이라고 본다. 재서술이라 함은 에스겔서 1장을 분명 기본 텍스트로 하지만, 4Q위-에스겔은 정경 에스겔서 1장과 아울러 10장의 환상적 요소도 보여주고 있기 때문에, 단순한 동어반복이라기보다는 개정으로 볼 수 있다는 것이다.42)

4. 에스겔서에 대한 4Q위-에스겔의 묵시문학적 종말론적 해석

이상에서 4Q위-에스겔 문서 중 대표적인 정경 에스겔서를 원형으로 하는 ‘마른 뼈 환상’과 메르카바 환상을 살펴보았다. 이 두 환상을 통해, 4Q위-문서는 기본적으로 에스겔서 37장과 1장을 모델로 삼고 있지만, 분명히 새로운 개념적 변형을 시도하였음을 알 수 있다. 4Q386 1 i의 ‘마른 뼈 환상’은 에스겔서 37장에서는 찾아볼 수 없었던 “어떻게 그들은 그들의 선함에 대해 보상을 받게 될 것입니까?”라는 질문을 삽입한다. 또한 4Q385 fig. 6은 부활과 메르카바 환상을 하나로 연결하고 있는 것으로 보인다. 이러한 4Q위-에스겔의 신학적 특징은 이 문서의 문학적 장르를 고려함으로써 더욱 분명해진다. 그런데 장르적 측면을 고려할 때, 4Q위-에스겔은 정경 에스겔서를 단순히 기계적으로 반복하거나, 복사하지 않고 있다는 점에 주목해야 한다.

쿰란문서에는 여러 다양한 양식의 성서본문에 대한 재서술이 나타난다. 대표적인 성서본문의 재서술 양식은 쿰란문서 중 폐샤림(פֶּשָׁרִים)이 있다.43)

40) DJD 30, 20.

41) George J. Brooke, “Ezekiel in Some Qumran and New Testament Texts”, Julio Trebolle Barrera and Luis Vegas Montaner, eds., *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21 March, 1991* (Leiden; New York: Brill; Madrid: Editorial Complutense, 1992), 317-337.

42) D. Dimant and J. Strugnell, “The Merkabah Vision”, 346.

43) 쿰란 폐샤림에 대한 개론서로는 J. H. Charlesworth, *The Pesharim and Qumran History: Chaos or Consensus?* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2002)을 참조하라.

쿰란 학자들은 페샤림을 크게 세 가지 형태로 분류한다. 즉 ‘지속적 페세르(continuous pesher)’, ‘주제별 페세르(thematic pesher)’, ‘독립된 페세르(isolated pesher)’이다. 그러나 4Q위-에스겔은 페샤림과 같은 주석서가 아니다.⁴⁴⁾ 즉 어떤 특정 장의 각 절에 대한 주해가 아니라는 점에서 하박국 페세르(1QpHab)나 나훔 페세르(4QpNah)와 같은 지속적 페세르가 아니며, 어떤 특정 주제에 대한 해석적 주해가 아니라는 점에서 11Q멜기세덱과 같은 주제별 페세르도 아니다. 또한 성서의 렘마(lemma)가 증거본문으로만 사용되는 독립된 페세르(예: 1QS 8:13-16)도 아니다.

한편 4Q위-에스겔은 성전문서(11QTemple)와 같은 완벽한 개작(rewriting)으로 볼 수도 없다. 브래디(Brady)는 위-에스겔의 장르를 단순한 풀어쓰기(paraphrase) 혹은 정경 에스겔서의 요약판으로 보아야 한다고 주장한다.⁴⁵⁾ 나아가 브래디는 바크홀더가 밝힌 바대로 위-문서에서 성서 구절을 언급하는 것은 “동시대의 문제를 묘사하고, 미래를 예언하기 위한 수단”⁴⁶⁾ 정도의 역할로 제한되는 것으로 보아, 궁극적으로는 저자의 저술 의도를 개선하는 것을 목적으로 하고 있다고 주장한다.⁴⁷⁾ 4Q위-에스겔의 문학적 장르를 고려할 때, 바크홀더의 주장이 가장 타당한 것으로 보인다. 4Q위-에스겔은 여타의 쿰란 페샤림과 같은 특징을 보여주지 않는다. 오히려 4Q위-에스겔의 에스겔 인용은 시대적 상황에 가장 부합되기에 인용된 것으로 보인다. 바로 이런 점을 고려해 볼 때, 4Q위-에스겔에는 묵시문학적이면서도 역사적인 본문으로 보아야 한다.⁴⁸⁾

에스겔서의 ‘마른 뼈 환상’과 ‘병거-보좌 환상’은 모두 임박한 종말을 강

44) 쿰란문서에서는 호세아, 미가, 스바냐, 나훔, 하박국, 시편 페샤림이 있다. 에스겔 페샤림은 발견되지 않았다.

45) 모니카 브래디는 정경 예언서와 쿰란의 준성서(parabiblical) 예언서의 상관관계를 일곱 유형으로 정리한다. (1) 예레미야나 에스겔과 연관된 장문의 성서 본문을 바꿔 말하기(paraphrasing) 혹은 개정하기(reworking), (2) 예레미야나 에스겔에서 유래한 좀 더 단문의 본문을 개정하기, (3) 예레미야, 에스겔, 혹은 다른 예언자들에게 공통으로 나타나는 언어나 테마를 사용하기, (4) 예레미야와 에스겔과만 연관된 용어나 언어 사용하기, (5) 성서본문에 나타난 예언자와 유사한 방식으로 하나님과 다른 인물 간의 대화 형식으로 재료를 제시하기, (6) 다른 예언서의 작은 단위 본문을 개정하기, (7) 오경 본문이나 테마 특별히 성서 예언자들이 선택한 테마를 포함시키기. Monica Brady, “Biblical Interpretation in the ‘Pseudo-Ezekiel’ Fragments (4Q383-391) from Cave Four”, Matthias Henze, ed., *Biblical Interpretation at Qumran* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 95.

46) Ben Zion Wacholder, “Deutero Ezekiel and Jeremiah (4Q384-4Q391): Identifying the Dry Bones of Ezekiel 37 as the Essenes”, *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery* (2000), 445-461.

47) Brady, “Biblical Interpretation”, 106.

48) Wacholder, “Deutero Ezekiel and Jeremiah”, 450.

조하기 위한 문학적 장치의 역할을 한다. 쿠파공동체의 임박한 종말의식은 다른 문서에서도 찾아볼 수 있지만, 4Q위-에스겔 문서 안에서 보다 분명하게 나타난다. 4Q위-에스겔 중 정경 에스겔을 부분적으로 짧게 인용하면서, 묵시문학적 개작과 해석의 성격을 강하게 드러내고 있는 4Q386 frg. 1 col. ii 본문을 살펴보자.

4Q386 frg. 1 col. ii

1. [...] 그리고 그들은 내가 야웨임을 알게 될 것이다. vacat 그리고 그는 나에게 말하였다. “보라
2. 인자여, 이스라엘의 땅을!” 그리고 나는 말했다. “저는 보고 있습니다. 야웨여. 그리고 보소서! 그것이 황무하나이다!
3. 그리고 언제 당신은 그들을 모으시겠나이까?” 그리고 야웨가 말씀하셨다. “벨리알의 자손들이 내 백성을 억압하려고 계획하고 있다.
4. 그러나 나는 그를 허락하지 않을 것이고 그의 권세는 오래가지 못할 것이며, 더러운 자의 후손은 남지 못할 것이다.
5. 그리고 포도나무로부터 새포도주가 나지 못할 것이며, 벌이 꿀을 만들지 못할 것이다. vacat vacat 그리고
6. 나는 악한 자를 멤피스에서 죽일 것이며, [나는 내 자손을 멤피스에서 이끌어 낼 것이며, 나는 그들의 남은 자에게로 돌아갈 것이다.
7. 그들이 ‘평화와 질서가 있었다.’라고 말했듯이 그들은 말할 것이다. ‘그 땅은
8. 옛날에 그랬던 것처럼 될 것이다.’ vacat 그러므로 나는 그들을 향하여 진노를 발할 것이다.
9. 하늘의 [네] 모퉁이로부터
10. 삼키는 불처럼
11. [...] [...]”

4Q386 1 ii 텍스트는 언뜻 보기에 에스겔서에서 본 구절들이 여러 행에 걸쳐 보이지만, 전체적으로 볼 때, 에스겔서의 어느 한 부분을 그대로 옮기지 않는다고 있다. 그러나 행별로 자세히 분석해 볼 때, 특별히 1-3행은 에스겔 37장의 단어와 구절들을 여러 군데에서 인용하거나 전제하고 있음을 볼 수 있다. 1행의 “그들은 내가 야웨임을 알게 될 것이다.”는 37장 13절의 “너희가 나를 여호와인줄 알리라.”를 주어의 인칭을 2인칭 복수형에서 3인칭 복수형으로 변형한 것 외에는 기본적으로 동일한 메시지를 전달하고 있다. 2행의 ‘이스라엘의 땅’ 역시 에스겔 37:12에서 동일하게 언급되고 있다. 3행에서 에스겔이 야웨에게 던진 “언제 당신은 그들을 모으시겠나이까?”라는 질문은 에스겔 37:1-14의 전체 주제를 요약적으로 묻는 것이라고 할 수 있다. 호게터프(Hogeterp)는 이 질문을 37:11의 “우리의 뼈들이 말랐고 우리

의 소망이 없어졌으니 우리는 다 멸절되었다.”에 대응하는 것으로 분석한다.⁴⁹⁾

4Q386 1 ii 3-6행의 ‘벨리알’, ‘멤피스’, ‘악한 자’ 그리고 ‘더러운 자’에 대한 언급은 구체적인 역사적 사건을 염두에 두고 있는 것처럼 보인다. 예를 들어, 디만트는 이 부분을 역사적 사실에 대한 언급으로 보고, 이를 통해 4Q위-에스겔의 저작연대를 추정할 수 있다고 본다. 디만트는 3행의 ‘벨리알의 자손’을 안티오쿠스 에피파네스 4세라고 보며, 6행의 ‘멤피스의 악한 자’를 멤피스 성전의 이집트인 대체사장 중의 하나라고 본다.⁵⁰⁾ 또 디만트는 7행의 “평화와…” 시대 역시 역사적 전거로 보아서, 하스몬 왕조의 시몬(143-134 BCE) 혹은 요한 힐카누스(134-104 BCE) 무렵으로 추정한다.⁵¹⁾

그런데 4Q386 1 ii의 문학적 특징은 1-3행뿐만 아니라 이어지는 행 전체를 고려하여 판단할 필요가 있다. 4Q386 1 ii 3-6행은 기본적으로 에스겔 30:13-19의 이집트를 향한 열방신탁에 기초를 두고 있고, 이어지는 7행 이하는 에스겔 38-39장의 ‘곡과 마곡 신탁’을 전제로 하고 있다. 그렇다면 4Q386 1 ii는 세 단락으로 구분된다. 즉, 위에서 본 것처럼, 첫 단락(1-3행)에서 이스라엘의 회복을 에스겔과 하나님의 질문 형식으로 구조를 세우고, 이 ‘질문-응답’ 구조 속에서 ‘마른 뼈 환상’의 주요 요지를 새롭게 요약적으로 구성한다. 다음으로 두 번째 단락(3-6행)에서는 에스겔서의 이집트 열방신탁에 빚댄 상징어를 통해 구체적인 역사적 대적을 밝히고, 마지막으로 세 번째 단락(7행 이하)은 4Q위-에스겔 저작이 상징하고 있는 시대 상황을 ‘마곡의 곡’이라는 묵시문학적 대적으로 치환한다. 이런 방식으로 4Q386 1 ii는 이 텍스트의 저작 공동체가 처한 현실을 단순한 현재적인 역사적 사건이 아니라, 묵시문학적 종말론이라는 곧 다가오는 미래의 시간적 사건으로 대치(代置)한다. 이점에서 4Q386 1 ii는 디만트가 본 구체적 역사적 사건에 국한되는 것이 아니라, 분명 역사적 배경을 전제로 하지만, 현실을 초월하여 묵시문학적 종말론을 이미 내포한 텍스트로 보는 편이 더 타당하다고 본다. 이처럼 4Q위-에스겔 문서는 정경 에스겔서의 대표적 환상들을 수용하면서 동시에 자신들의 시대적 상황에 부합되도록 재해석하여 개작하고 있다. 4Q위-에스겔의 저작 공동체는 자신들이 ‘벨리알의 자손’의 시대하의 황무한 땅에서 억압을 당하고 있지만, 곧 하나님의 개입이 일어날 것이며 하

49) Albert L. A. Hogeterp, “Resurrection and Biblical Tradition. Pseudo-Ezekiel Reconsidered”, *Biblica* 89 (2008), 66.

50) DJD 30, 57; Devorah Dimant, “4Q386 ii-iii: A Prophecy on Hellenistic Kingdoms?”, *Revue de Qumran* 18 (1998), 523, 525.

51) Devorah Dimant, “4Q386 ii-iii”, 527.

나님의 진노로 인하여 역사의 흐름은 역전되리라는 기대를 갖고 있다.

5. 결론

본 논문은 유대교와 기독교 양자에서 신학적 개념 발전에 지대한 영향을 끼친 에스겔서가 신구약 중간시대 문헌인 쿨란문서 중 4Q위-에스겔 문서에서 어떻게 재해석되고 있는지를 살펴보고자 하였다. 4Q위-에스겔 문서는 우선 정경 에스겔서의 대표적 환상인 ‘마른 뼈 환상’을 의로운 개인의 부활 사상, 특히 의인의 보상으로 주어지는 부활 개념으로 변용하고 있음을 확인하였다. 다음으로 후대 유대문학에서 널리 차용된 ‘병거-보좌 환상’은 이사야 26:19-20과 병합되어 단순한 천상보좌 묘사를 넘어서서 ‘부활’ 주제와 결합되고 있음을 보았다. 이로써 ‘마른 뼈 환상’과 ‘병거-보좌 환상’은 동일하게 ‘부활’이라는 주제에 수렴하게 되고, 이로써 4Q위-에스겔 문서는 정경 에스겔서 변용에 있어서 통일성을 유지하게 된다. 마지막으로 4Q위-에스겔 문서는 에스겔 37장(마른 뼈 환상)과 38-39장(마곡의 곡 환상)과 30장(이집트 열방신탁)을 연결하여 분명 역사적 현실을 전제로 하지만, 단순히 그들이 처한 당대의 현실적 문제에 갇히지 않고, 다가오는 미래에 하나님의 역사 개입을 확신하는 묵시문학적 종말론적 세계관을 드러내고 있음을 확인할 수 있다.

<주제어>(Keywords)

4Q위-에스겔, 쿨란문서, 메르카바, 마른 뼈 환상.

4QPseudo-Ezekiel, the Dead Sea Scrolls, the Merkabah Vision, the Vision of Dry Bones.

(투고 일자: 2015년 2월 2일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 3월 22일)

<참고문헌>(References)

- Bauckham, R., “A Quotation from 4QSecond Ezekiel in the Apocalypse of Peter”, *Revue de Qumran* 15(1992), 437-445.
- Bauckham, R., “The Parable of the Royal Wedding Feast (Matthew 22:1-14) and the Lame Man and the Blind Man (Apocryphon of Ezekiel)”, *Journal of Biblical Literature* 115 (1996), 471-488.
- Boadt, L., “The Dramatic Structure of Ezekiel 37,1-14: The Vision of the Dry Bones Revived”, *Palabra, Prodigio, Poesía* (2003), 191-205.
- Brady, M., “Biblical Interpretation in the ‘Pseudo-Ezekiel’ Fragments (4Q383-391) from Cave Four”, Matthias Henze, ed., *Biblical Interpretation at Qumran*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005, 88-109.
- Brooke, George J., “Ezekiel in Some Qumran and New Testament Texts”, Julio Trebolle Barrera and Luis Vegas Montaner, eds., *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21 March, 1991*, Leiden; New York: Brill; Madrid: Editorial Complutense, 1992, 317-337.
- Dimant, D., “The Merkabah vision in ‘Second Ezekiel’ (4Q385 4)”, *Revue de Qumran* 14 (1990), 331-348.
- Dimant, D., “New Light from Qumran on the Jewish Pseudepigrapha: 4Q390”, Julio Trebolle Barrera and Luis Vegas Montaner, eds., *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21 March, 1991*, Leiden; New York: Brill; Madrid: Editorial Complutense, 1992, 405-448.
- Dimant, D., “The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel at Qumran”, I. Gruenwald, S. Shaked and G. G. Stroumsa, eds., *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity*, Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1992, 31-51.
- Dimant, D., “4Q386 ii-iii: A Prophecy on Hellenistic Kingdoms?”, *Revue de Qumran* 18 (1998), 511-529.
- Dimant, D., *Qumran Cave 4. XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts*, DJD XXX, Oxford: Clarendon, 2001.
- Hogeterp, A. L. A., “Resurrection and Biblical Tradition. Pseudo-Ezekiel Reconsidered”, *Biblica* 89 (2008), 59-69.
- Pearson, Brook W. R., “Dry Bones in the Judean Desert: the Messiah of Ephraim, Ezekiel 37, and the Post-Revolutionary Followers of Bar Kokhba”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman*

Period 29:2 (1998), 192-201.

Schmitz, Philip C., "The Grammar of Resurrection in Isaiah 26:19a-c", *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), 145-149.

Strugnell, J. and Dimant, D., "4QSecond Ezekiel", *Revue de Qumran* 13 (1988), 45-58.

Wachholder, Ben Zion and Abegg, Martin G. A., *Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls: The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four, Fascicles Three*, Washington, D.C.: Biblical Archaeology Society, 1995, 221-226.

Wacholder, Ben Zion, "Deutero Ezekiel and Jeremiah (4Q384-4Q391): Identifying the Dry Bones of Ezekiel 37 as the Essenes", *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery* (2000), 445-461.

Wright, Benjamin G., "Qumran Pseudepigrapha in Early Christianity: Is 1 Clem. 50:4 a Citation of 4QPseudo-Ezekiel (4Q385)?" E. G. Chazon and M. E. Stone, with the collaboration of Avital Pinnick, eds., *Pseudepigraphical Perspectives: Proceedings of the Second International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 January, 1997*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 31, Leiden: Brill, 1999, 91-120.

Wright, Benjamin G. "The Apocryphon of Ezekiel and 4QPseudo-Ezekiel", *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after their Discovery, 1947-1997*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000, 462-480.

<Abstract>

4QPseudo-Ezekiel: A Reinterpretation of the Ezekielian Tradition

Yoon Kyung Lee
(Ewha Womans University)

This paper is to examine how the canonical Ezekiel was adopted and adapted by the Qumran community. The detailed examination is focused on the two most famous visions of the canonical Ezekiel, i.e. the Vision of Dry Bones and the Merkabah Vision, and a text alluded to Ezekiel 37 and 38-39. The Vision of Dry Bones appears three times in 4QPseudo-Ezekiel manuscripts. In addition to 4QPseudo-Ezekiel, many manuscripts contain the Merkabah Vision (e.g. 4QShirSabbah, 4QBerakhot, etc.)

This examination on the texts of 4QPseudo-Ezekiel reveals how the Qumran community transforms the canonical Ezekiel. Especially, the study on the Merkabah Vision significantly proves that the Merkabah Vision of Ezekiel 1 and 10 was already firmly established in the time period of the Qumran community. In principle, 4QPseudo-Ezekiel faithfully follows the canonical Ezekiel visions. Yet, 4QPseudo-Ezekiel transforms the Ezekielian visions in accordance with the Qumranic agenda, which was closely related to their contemporary historical and political situations. For example, the Vision of Dry Bones in 4Q386 frg. 6 joins the Merkabah Vision to the issue of resurrection, an issue that is not even implicitly alluded in the canonical Ezekiel.

The literary characteristics of 4QPseudo-Ezekiel have been examined from various aspects by comparing it with other Qumran manuscripts. For instance, 4QPseudo-Ezekiel is to be considered as a pesher, as a simple paraphrase, or as a simplified summary version. 4QPseudo-Ezekiel does not fit in with any of those categories, but rather belongs to a genre reconstructed from the perspective of apocalyptic eschatology.

고대 이스라엘의 의복

— 구약시대 의복을 중심으로1) —

임미영*

1. 들어가는 말

사람은 지위와 성별을 막론하고 누구나 알몸으로 평등하게 태어난다. 그러나 곧 추위와 더위에 대비하기 위해서 옷 입는 법을 배우며 더불어 자신의 직업과 사회적 지위를 반영하거나 자신의 종교적, 정치적, 혹은 경제적 상태를 표현하기 위해 의복을 사용한다. 덕분에 의복은 한 민족과 시대의 사회적, 문화적 배경을 이해하는 데 있어 상당한 도움을 주는 자료다. 성경에서도 역시 다양한 사람들이 다양한 의복으로 자신의 지위와 상황 그리고 특성을 표현하고 있다. 예를 들어 선지자 이사야는 하나님의 심판에 대한 예언을 구약시대 여인들의 화려한 장신구와 의복이 노끈과 굵은 베옷으로 대치될 것이라는 비유로 표현하고 있다(사 3:8-16). 팔레스타인은 이스라엘, 베니게, 블레셋, 요단 강 건너의 여러 민족들과 함께 공유한 땅이었고 각 민족은 자신들만의 독특한 특징을 반영하는 의복을 입었을 것이다. 그러나 지금까지 팔레스타인 혹은 성경의 땅과 관련된 의복이라는 주제는 앗수르와 이집트, 바벨론 등을 연구하는 데 아주 적게 언급만 되었을 뿐²⁾ 심도 있는 연구가 이루어진 적은 없다. 국내에서 이루어진 연구의 경우, 대부분 제사장의 의복의 의미와 재현에 치중했을 뿐 성경시대 의복 자체를 연

* Bar-Ilan University에서 고고학, 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 국제성경박물관 학예연구실장, 서울신학대학교 강사. adiofpooh@daum.net.

- 1) 본 논문은 필자의 히브리대학교 석사학위 논문 MiYoung Im, "The Costumes of Ancient Palestine during the Iron Age II (1,000-586 B.C.E.)", M. A. Thesis (Hebrew University of Jerusalem, 2001)의 일부분을 기초로 하여 최근 자료를 보완하고 내용을 확장하였다.
- 2) 앗수르, 이집트, 바벨론 등의 의복 자료는 다음을 참조. M. Davenport, *The Book of Costume* Vol. 1 (New York: Crown Publishers, 1988); L. A. Heuzey, *Historie du Costume dans L'antiquité Classique L'orient. Égypte, Mesopotamie, Syrie Phenicie* (M.C.M: Les Belles Lettres, 1935); M. G. Houston, *Ancient Egyptian, Mesopotamian and Persian Costume and Decoration* (London: Adam and Charles Black, 1954).

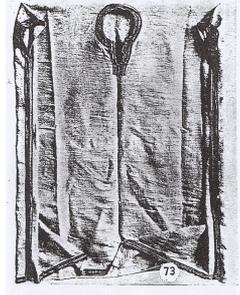
구한 바는 없다. 중동 지역의 강대국들에 비해 팔레스타인 약소국가들의 의복에 관련된 자료는 상당히 빈약한 것이 사실이다. 강대국들이 남겨 놓은 벽화와 부조, 신상 등은 고대인들의 관습과 생활을 그대로 보여주고 있는데 반해 팔레스타인은 이와 유사한 고고학적 자료가 거의 없으며, 이와 더불어 문헌 특별히 성경에서도 역시 의복에 대한 자세한 표현들이 생략되어 있다. 그러나 앞서 언급한 것처럼 의복은 인류 문화의 가장 기초적인 문화양식으로 성경 속 문화 배경을 이해하는 데 있어 중요한 요소이다. 그러므로 본 논문은 팔레스타인 땅과 주변에 남겨진 고고학적 자료와 함께 성경 속 의복에 관련된 용어와 표현 등을 통해 성경 시대 이스라엘의 의복을 재현하고자 한다. 지면 상 성경 전체를 다 다룰 수는 없기에 성경 시대 중 이스라엘이 가장 왕성했던 철기 시대 II 혹은 왕국 시대 즉 기원전 1000-586년을 중심으로 다룰 것이다. 본 논문에서 다루어진 자료들을 토대로 각 의복은 부족하지만 필자가 직접 재현물들을 그림으로 그렸다.

2. 고고학적 자료

고대 의복 문화를 살펴보는 데 있어 가장 도움이 되는 고고학적 자료는 의복 자체가 발견되었을 때다. 그러나 앞서 언급한 것처럼 팔레스타인 땅에서 발견된 고고학 자료는 도상학적 자료는 물론 의복 자체 자료도 상당히 빈약하다. 여름에는 건조하고 겨울에는 습한 이 지역의 기후 특성상 의복이나 섬유 본연의 자료가 보존되는 확률은 거의 없다. 불과 소수의 유적지에서 아주 작은 조각만이 발견되었을 뿐이다. 이러한 조각은 고대 이 지역 사람들이 입었던 의복을 재현하는 데 있어서 전혀 도움이 되지 않고 있다. 단지 베틀 추라든가 직조 틀 같은 섬유 생산에 사용되는 도구들이 발견된 바 있어 제조 방법을 이해하는 데 도움이 됐을 뿐이다. 성경은 섬유를 제작하고 만드는 데 사용되는 도구들을 언급한 바 있다. 슬기로운 여인은 스스로 방추를 이용해 실을 뽑는 방법과 섬유를 짜는 방법을 알고 있다(출 35:25; 잠 31:13, 19). 삼손이 들릴라에게 자신의 힘을 앗아가기 위해서는 그의 머리를 베틀의 낱실과 섞어 짜야 한다고 말했다(삿 16:13-14). 이러한 모습은 여인들이 실을 뽑고 옷감을 짤 수 있는 도구들과 가까이 있었다는 사실을 알려준다. 이스라엘의 여러 유적지에서는 뼈, 돌, 토기 조각 등으로 만든 작은 방추와 낱실을 늘어뜨렸을 때 무게를 주어 움직이지 않도록 하기 위해 사용된 베틀 추 등이 발견된 바 있다.³⁾

고대 팔레스타인 지역에서 가장 많이 사용된 섬유는 린넨⁴⁾과 울이었다.

린넨은 이집트에서 수입해 온 שש 가 가장 값비싼 것으로 제사장의 의복을 만드는 데 사용되었다(출 28:5, 39; 39:3, 27).⁵⁾ 기원전 1405-1352년 사이 사용된 것으로 보이는 이집트의 한 무덤에서 실제로 린넨이 발견된 바 있다(그림 1).⁶⁾ 이 의복의 발견으로 우리는 성경 시대 린넨의 정교함을 볼 수 있었으며 어떻게 이 옷을 입을 수 있었는가를 알게 되었다. 이 옷의 형태는 마치 성경의 대제사장이 입는 מַעֲלֵי 과 비교되고 있는데, 여인의 드레스처럼 길이가 긴 치마로 목이 있는 부분은 등글다가 정면에서 살짝 브이라인으로 되어 있다. 소매는 없지만 살짝 어깨 부분을 가릴 수 있을 정도의 길이감이 있다. 이집트에서 제조한



<그림 1> 때베의 건축가 차의 무덤(기원전 1405-1352년경)에서 발견된 린넨 의복 (Davenport 1948: 73)

린넨 섬유는 값비싼 것이었기 때문에 팔레스타인에서는 일반인들이 아마를 직접 재배하기도 했던 것으로 보인다. 라합은 여리고에 온 정탐꾼들을 지붕 위에 말리고 있던 아마(한국어 성경은 ‘삼베’로 번역했다) 줄기 아래 숨겨졌다. 라합은 햇빛에 말린 아마에서 실을 뽑아 린넨을 직접 베틀에서 짚을 것이다. 팔레스타인에서는 울로 만든 섬유도 즐겨 입었는데, 쿤틸렛 아즈루드(Kuntillet ‘Ajrud) 유적지에서 린넨 조각과 함께 울로 된 섬유도 발견된 바 있다.⁷⁾ 쿤틸렛 아즈루드에서는 염색한 섬유도 발견되었는데, 그 중에 푸른색 린넨 실과 붉은 울 실이 흰 린넨을 장식하는 데 사용된 조각도 있다. 이 조각은 שַׁטְנֵי 즉 린넨과 울을 섞어짜지 말라는 이스라엘의 율법(레 19:19)을 지키지 않은 유물로 더 유명하지만, 덕분에 성경에서 제사장의 의복에 가장 많이 사용된 자색(אַרְגָּמָן)과 청색(תְּכֵלֶת)의 색깔을 알 수 있는 계기가 되었다. 그러나 여전히 이 색깔들이 제사장의 의복에 어떻게 어우러지게 사용되었는가는 아직도 숙제로 남아 있다.

3) L. Bellinger, “The Bible as a Source Book for the Study of Textiles”, *Workshops Notes* 18 (1948), 4.

4) 성경은 베 혹은 베옷으로 린넨을 번역했다. 팔레스타인 지역에서 린넨은 대부분 이집트나 일강변에서 자라는 식물인 아마에서 실을 뽑아내어 짠 섬유이다. 최근 국내에서도 아마로 만든 섬유인 린넨이 많이 사용되고 있어서, 본 논문에서도 ‘베’보다는 정확한 용어인 린넨을 사용할 것이다.

5) A. Hurvitz, “The Usage of שש and bus in the Bible and its Implication for the Date of P”, *HTR* 60 (1967), 117-121.

6) L. Bellinger, “The Bible as a Source Book for the Study of Textiles”, 4.

7) Z. Koren, “The Colors and Dyes on Ancient Textiles in Israel”, Ch. Sorek and E. Ayalon., eds, *Colors from Nature, Natural Colors in Ancient Times* (Tel Aviv: Eretz Israel Museum, 1993), 17.

도상학적 자료에 있어서도 벽화와 부조, 신상 같은 자료 등을 남긴 앗수르나 이집트 등과 달리 가나안 민족들은 그들의 모습을 남겨 놓은 자료가 거의 없다. 소규모 도시 국가로 이루어졌던 가나안 땅은 강대국의 침략으로 인해 흔적이 많이 남아 있지 않다. 특별히 이스라엘 민족의 경우 형상을 만들지 말라는 율법의 실천으로 보다 더 적은 자료를 남겨놓았을 뿐이다. 그나마 찾아 볼 수 있는 몇몇 형상들은 풍요를 상징하는 여인들로 벌거벗은 몸을 하고 있다. 단지 일부 형상들이 머리모양이나 치마를 입은 것 같은 모습을 보여주고 있어 본 논문에 중요한 자료로 사용되었다. 형상 외에 팔레스타인 땅에서 발견된 고고학적 자료들 중에는 라맛 라헬(Ramat Rahel)에서 발견된 토기조각⁸⁾ 위에 왕이나 귀족층의 모습을 나타낸 것으로 보이는 그림이 있을 뿐이다(그림 2). 쿤틸렛 아즈루드에서 발견된 토기 조각 위의 그림은 일반적인 의복이 아니라 이집트의 종교적 모습을 흉내내어 그린 그림으로 해석되고 있기 때문에 본 논문의 자료로 사용하지 않았다.⁹⁾



<그림 2> 라맛 라헬에서 발견된 토기 조각 위에 그려진 임금 혹은 상류층의 인물 (Matthiae 1964: 4)

본 논문에 가장 많은 도움을 준 자료들은 오히려 앗수르 같은 팔레스타인 외부에서 가져올 수 있었다. 기원전 9세기-7세기 팔레스타인 지역에 가장 큰 힘을 발휘했던 앗수르는 전쟁 모습 속에 이 지역 사람들의 모습을 함께 담았다. 앗수르의 임금들은 자신들이 점령한 땅에서 그들이 얼마나 위대하게 전쟁을 치루었는가를 기록하기 위해 적들의 땅과 모습을 궁전 벽화와 벽 부조에 담았다. 물론 앗수르 임금들과 군인들의 모습에 비해 팔레스타인 사람들의 모습에 대한 묘사는 그리 자세하지 않다. 그러나 여전히 이 자료들은 우리가 가지고 있는 빈약한 지식에 많은 정보를 제공해주고 있다. 팔레스타인 사람들의 모습을 담고 있는 앗수르의 주요 자료는 다음과 같다.

A. 님루드에서 발견된 살만에셀(Shalmaneser) III세(기원전 859-824년)의 블랙 오벨리스크(Black Obelisk) (그림 3)

B. 디글랏 빌레셀(Tiglath-pileser) III세(기원전 745-727년)의 궁전 벽화(그

8) P. Matthiae, "The Painted Sherd of Ramat Rahel", Y. Aharoni, ed., *Excavations at Ramat Rahel Seasons 1961 and 1962* (Rome: Centro Di Studi Smitici, 1964).

9) P. Beck, "The Drawings of Kuntillet 'Ajrud", *TA* 9 (1982), 2-68; M. Im and G. Barkay, "Egyptian Influence on the Painted Human Figures from Kuntillet 'Ajrud", *TA* 28:2 (2001), 288-300.

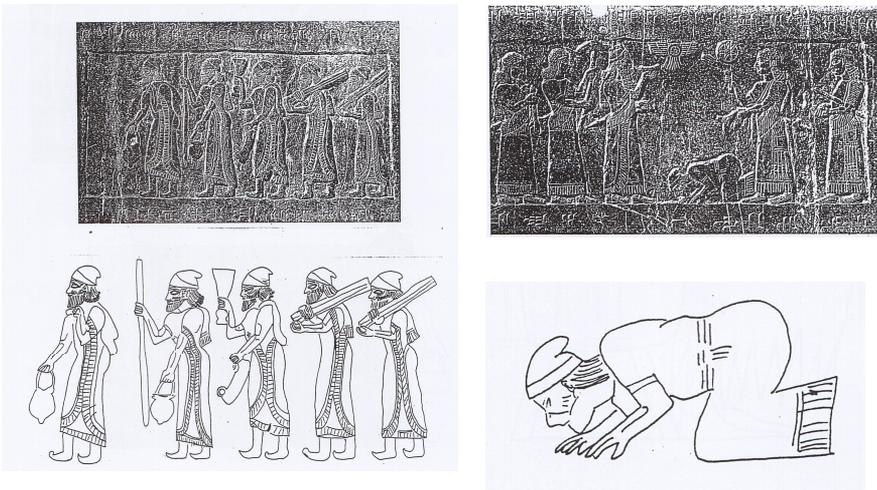
림 4)와 벽 부조

C. 니스웨에서 발견된 사르곤(Sargon) II세(기원전 722-705년)의 궁전 벽 부조(그림 5-7)

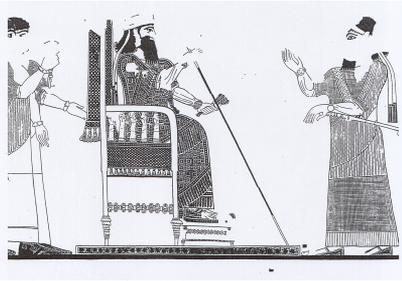
D. 니스웨에서 발견된 산헤립(Sennacherib[기원전 705-681년])의 궁전 벽 부조(그림 8-10)

3. 히브리어 용어

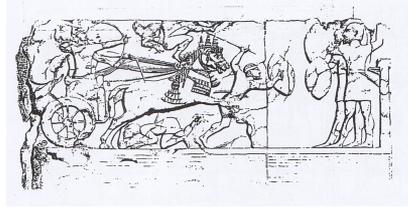
구약 성경에는 의복에 대한 설명과 의복을 언급한 구절들이 있다. 그러나 현재 번역되어 있는 성경의 용어는 상당히 단순해서 겉옷과 속옷으로만 되어 있는데, 사실 이러한 용어들을 가지고 고대 의복의 모습을 상세하게 떠올리기는 어렵다. 그렇다고 해서 히브리어 용어들 자체가 고대 의복을 재현하는 데 있어 도움이 되는 것은 아니다. 성경은 상세하게 의복에 대해서 묘사하고 있지도 않고 사실 그들이 어떤 의복을 입었는지 정확한 모습을 추측하기 어렵기 때문이다. 그러므로 본 장에서는 구약 성경에 기록된 의복을 지칭하는 가장 일반적인 히브리어 용어에 대해 살펴볼 것이다. 허리띠라든가 신발 같은 보다 상세한 용어들과 모습은 남성과 구약시대 의복을 다루는 장에서 보다 구체적으로 언급될 것이다.



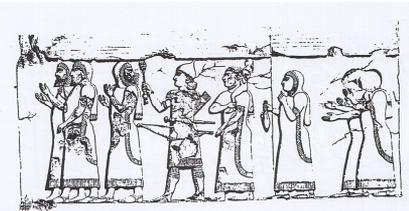
<그림 3> 블랙 오벨리스크에 묘사되어 있는 예후와 그의 신하들 (Reade 1983: 45, 62, 63; 임미영 그림)



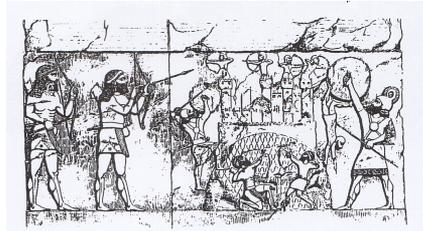
<그림 4> 텔 아흐마르에서 발견된 벽화에 그려진 디글랏 빌레셀 3세 (Thureau-Dangin 1930: Pl. XLIX)



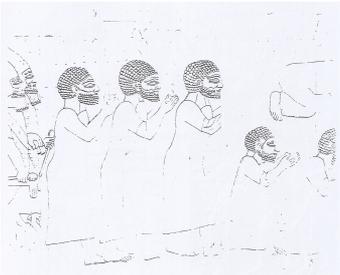
<그림 5> 사르곤 2세의 궁전 벽 부조에서 발견되는 사마리아 사람들(Franklin 1994: 268-270)



<그림 6> 사르곤 2세의 궁전 벽 부조에서 발견되는 아스돗 사람들(Franklin 1994: 268-270)



<그림 7> 사르곤 2세의 궁전 벽 부조에서 발견되는 에그론 사람들(Franklin 1994: 268-270)



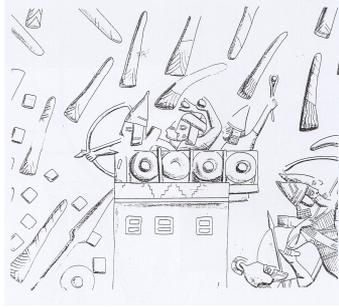
<그림 8> 산헤립의 벽 부조에 나타난 길이가 긴 속옷만을 입고 끌려가고 있는 라기스 남자들(Ussishkin 1982: 77)



<그림 9> 산헤립의 벽 부조에 나타난 라기스 성을 빠져 나가고 있는 피난민들(Ussishkin 1982: 77)

의복을 의미하는 가장 일반적인 히브리어로 용어는 בגד이다. בגד는 성경에 200번 이상 등장하지만 특정 종류의 옷이나 혹은 모양을 의미하지는 않는다. בגד는 단지 의복을 의미할 뿐이다(레 6:27). 때로 언약궤의 덮개(민 4:6-9)나 침대보(삼상 19:13)처럼 옷감 자체를 의미하기도 한다. 남성(창 39:12)과 구약시대(창 3:4)의 의복을 지칭하거나 대체사장(레 8:30; 출 28:2)이나 과부(신 24:17), 임금(삿 8:26; 삼하 13:31; 왕상 22:10; 왕상 1:1 <다윗>;

대하 18:9 <아합>), 심지어 전쟁 포로(왕하 25:29; 렘 52:33)의 의복도 모두 בגד라고 불렀다. 남녀의 의복은 구별되어 다른 모습을 했던 것으로 보인다(신 22:5), 고고학적으로도 남녀의 의복은 동일하지는 않았지만 군인을 제외하고 기본적으로 길이가 긴 옷을 착용했던 것으로 보인다.



<그림 10> 산헤립의 벽 부조에 나타난, 남왕국 유다의 독특한 두건과 허리띠를 하고 있는 라기스 남자들(Ussishkin 1982: 77)

בגד는 울이나 린넨으로 만든 모든 의복을 의미하며 현대 히브리어에서도 일반적인 의복 전체를 지칭할 때 사용된다.

일반적인 속옷은 כתונה이라고 불렀다. 그리스어의 키톤과 같은 용어이며 로마에서도 유사한 의복을 입었다. 우리가 보통 원피스라고 부르는 의복처럼 생겼는데, 머리를 넣을 수 있는 입구가 있는 통으로 짜진 옷이다. 길이는 무릎 바로 아래나 발목까지 길게 입었다. 소매는 긴 것도 있고 짧은 것도 있었다.¹⁰⁾ כתונה는 일상에서 가장 많이 입은 옷으로, 주로 실내복으로 입었다.¹¹⁾ כתונה이 처음 성경에 언급된 것은 창 3:21로 여호와와 아담과 하와를 위해 가죽으로 כתונה를 만들었다. 블랙 오벨리스크에는 울로 만든 כתונה이 언급되어 있으며¹²⁾ 성경은 린넨으로 만들었다고 기록하고 있다(레 16:4; 스 3:69; 느 7:69, 71). 피부에 가장 먼저 닿는 옷이었으며 허리에는 띠를 둘렀다. 제사장들 역시 כתונה를 입었는데(출 29:5, 8; 39:27; 40:14; 레 8:7, 13; 10:5) 대제사장은 푸른색 린넨을 입기도 했다. כתונה는 때로 수를 놓기도 했는데(출 28:4, 39), 수를 놓거나 수술같은 장식이 달린 것들은 일반인이 아닌 제사장이나 상류층이 입는 것이었다.

주로 겹옷으로 번역된 מעיל을 כתונה 위에 입었다. 신명기에 의하면 지위가 높은 이들 예를 들어 사울(삼상 18:4; 24:5, 12)과 왕자들(스 26:16), 사무엘(삼상 15:27), 다윗(대상 15:27), 그리고 공주들(삼하 13:18)이 주로 입었다. 이 용어의 어원은 עלה로 “덮다”라는 의미를 가지고 있다. 이집트에서 발견된 린넨으로 만든 옷처럼 머리 부분이 뿔려 있고 소매가 있는 옷으로 보이지만 칼라 부분에 여밀 수 있는 끈이 달려 있었던 것으로 보인다(출

10) J. M. Myers, “Dress and Ornaments”, *IDB* 1 (1962), 869.

11) G. H. Mackie, “Dress”, *ABD* 1 (1988), 624.

12) U. H. Matthews, *Manners and Customs in the Bible* (Cambridge: Peabody, 1968), 117-119.

39:28). 앓수르의 벽 부조들이 주로 옆모습을 조각하고 있어 사실 앞모습이 어떤지 잘 알 수는 없지만 이집트 떼베(Thebe)에서 발견된 기원전 1450년경 무덤벽화에 의하면 시리아에서 온 사자들이 이러한 의복을 입고 있음을 볼 수 있다.¹³⁾ 앓수르 궁전의 벽 부조에서도 임금들의 의복의 목 부분을 끈으로 여미도록 한 것을 볼 수 있는데,¹⁴⁾ מעיל과 כהונה 모두 원피스 같은 모습을 하고 있었지만, 전자의 경우는 목 부분에 여미는 끈이 있었을 것이다. 현대 히브리어에서 מעיל은 코트나 자켓 같은 걸옷을 지칭한다.

팔레스타인 지역의 기후에 가장 적합한 걸옷은 שמלה/שמלה라고 불리는 것이다. 이 용어의 어원은 “감싸다”라는 의미를 가지고 있다. שמלה/שמלה는 정사각형이나 직사각형의 천 모양으로 위의 두 의복 위에 둘러싸는 형태로 입는 걸옷이다(창 35:2; 출 2:26; 신 8:4; 10:18; 21:13; 22:3; 사 3:6, 7; 삼하 12:20). 밤에는 낮에 비해 기온이 많이 내려가는 팔레스타인의 기후에서 שמלה는 담요처럼 밤에 덮고 자는 용도로 사용되기도 하였다(창 9:23). 또한 머리를 덮는 머리쓰개로도 사용되었다(삿 8:25; 삼상 21:10). שמלה는 값비싼 선물(왕상 10:25)이나 전쟁의 포획물(수 22:8)로도 기록되어 있다. 포로기 이전에는 남성과 구약시대의 일반적인 걸옷을 통칭할 때 שמלה가 사용되었으나 신명기학파의 문헌과 포로기 이후 문헌에서는 구약시대의 걸옷을 שמלה라고 표기하고 있음을 볼 수 있다. 남성이 구약시대의 의복을 입어서는 안된다는 율법은 구약시대의 의복을 שמלה로 사용하였다(신 22:5). 포로기 이후 문헌은 남성의 걸옷은 שמלה(신 24:13; 29:4; 수 9:5, 13; 왕상 11:29, 30; 느 9:21; 욥 9:31)로 표기하고 있다. 에스더서에서 여인의 걸옷은 모두 שמלה로 표기하고 있으며 현대 히브리어에서도 구약시대의 드레스를 שמלה라고 부른다.

성경상의 속옷과 걸옷을 가리키는 히브리어 용어들을 살펴보았지만 안타깝게도 고고학적 자료에서 이들의 모습을 정확하게 보여주는 것은 없다. 앞서도 언급한 것처럼 사실 팔레스타인 땅에서 발견된 형상이나 도상학적 자료에는 한계가 있다. 그러나, 비록 아주 단순하게 표현되기는 했지만, 앓수르와 이집트 등의 자료들로 인해 아직까지 우리에게 희망은 있다. 다음 장에서는 위의 자료들을 바탕으로 이스라엘 왕국 시대 남성과 구약시대 그리고 각각의 다른 민족들의 의복을 재현해 볼 것이다.

13) A. Rubens, *A History of Jewish Costume* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1973), 2.

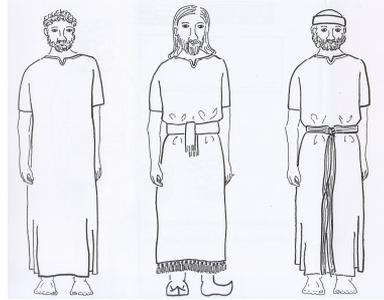
14) R. D. Barnett, *Assyrian Palace Reliefs and their Influence on the Sculptures of Babylonia and Persia* (London: Batchworth Press, 1960), 28.

4. 남성 의복

4.1. 속옷

남성의 일반적인 속옷은 **כתונת**이다(그림 11). 예후와 그의 신하들은 기원전 9 세기에 기록된 살만에셀 III세의 ‘블랙 오벨리스크’¹⁵⁾에서 짧은 소매에 길이가 긴 **כתונת**을 입고 있다. 그들의 의복 끝자락은 앗수르의 의복처럼 수술이 달려 있다(그림 3).¹⁶⁾ 앞서 언급한 것처럼 **כתונת**의 길이가 길 때 행동의 제약이 있기에 길이가 긴 **כתונת**은 활동을 많이 하지 않는 상류층이 주로 입었던 것으로 보인다. 더불어 상류층 사람들에게만 수술이 허락되었을 것이었다. 여기서 주의할 만한 모습은 예후의 신하들은 **כתונת** 위에 겉옷을 두르고 있는 것에 반해 예후는 **כתונת**만을 입고 있다는 점이다. 그는 아마도 앗수르의 임금 살만에셀 III세에게 경의를 표하기 위해 겉옷을 벗고 속옷만을 입고 있었을 것이다. 이는 약소국 임금의 수치스러운 의무였을 것이다. 예후의 허리에는 술이 늘어져 있는 허리띠가 매어져 있다. 대부분의 학자들은 이 술을 민수기 15:38-39에 등장하는 이스라엘 민족의 독특한 의복인 **ציצית** 즉 네 귀퉁이에 달려있는 수술로 보고 있다. 그러나 만약 이 의견이 맞다면 4개의 수술이 보여야 하는데 반해 허리춤에 있는 끈과 연결되어 있는 것으로 보아 이는 **אבנט**으로 해석하는 것이 맞다. 이 용어는 이집트어 *bnd*에서 차용된 것으로 “감다”라는 의미이다. **אבנט**은 이사야는 썬나의 악행으로 인해 그의 지위가 엘리야김에게로 넘어갈 것을 예언하면서 썬나의 **כתונת**과 **כתונת**이 엘리야김에게 입혀질 것이라고 말하고 있다(사 22:21). 그러므로 **אבנט**은 어떤 특별한 지위를 상징하는 띠로 허리에 묶고 옆으로 끈을 늘어뜨려 발목까지 닿게 한 것으로 보인다.¹⁷⁾ **ציצית**은 속옷보다는 겉옷과 함께 자주 언급되고 있다.

이스라엘에서 발견된 도상학적 자료에서도 **כתונת**을 발견할 수 있다. 므깃도에서 발견된 청동 받침에 앉아 있는 모습으로 등장하는 두 남자는 길이



<그림 11> 이스라엘 민족 남성의 속옷 **כתונת** (그림 임미영)
좌: 일반적인 **כתונת**, 중: 끝자락에 수술이 달려진 **כתונת**, 우: 제사장의 **כתונת**

15) J. Reade, *Assyrian Sculpture* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 45, 62, 63.

16) A. L. Oppenheim, “The Golden Garments of the Gods”, *JNES* 8 (1949), 184, fig. 18.

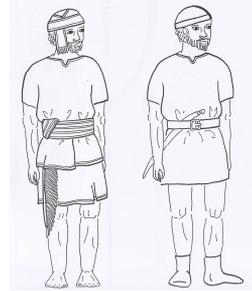
17) G. H. Mackie, “Dress”, 626.

가 긴 כְּתוּנָה를 입고 있다.¹⁸⁾ 라맛 라헬에서 발견된 토기 조각 위에 그려진 형상도 역시 길이가 긴 כְּתוּנָה를 입고 있다.¹⁹⁾ 겉옷 아래 살짝 보이는 그의 כְּתוּנָה 자락에는 수술이 달려 있다. 인물의 오른팔 위쪽에 있는 선으로 보아 이 כְּתוּנָה의 소매는 짧았던 것으로 보인다.

남왕국 유다 백성이 짧은 소매에 길이가 긴 כְּתוּנָה를 입고 있는 모습을 산헤립의 벽 부조에서도 목격할 수 있다(그림 8).²⁰⁾ 전쟁 중에 포로로 끌려가는 모습인 것으로 보아 그들의 겉옷은 앗수르 군인들에 의해 이미 벗겨진 상태였을 것이다. כְּתוּנָה는 앞서 언급한 것처럼 제사장들의 속옷으로도 입었다(출 29:5, 8; 39:27; 40:14; 레 8:7, 13; 10:5).

כְּתוּנָה는 팔레스타인 사람들의 가장 기본적인 속옷으로 디글랏 빌레셀 III세의 궁전 벽 부조에 등장하는 요단 강 건너 북쪽 아스타르투(Astartu) 사람들 역시 그들의 겉옷 아래 כְּתוּנָה를 입고 있다.²¹⁾ 더불어 사르곤 II세의 벽 부조에 등장한 아스돗 사람들도 כְּתוּנָה를 입고 있다(그림 6).²²⁾ 앗수르 군인들에게 끌려가고 있는 남자들은 소매가 짧고 길이가 긴 כְּתוּנָה를 입고 있는데, כְּתוּנָה의 끝자락에 수술이 달려 있어 이들이 상류층이었음을 알 수 있다.

속옷의 의미로 사용된 또 다른 단어는 מְדִים으로 군인들의 의복으로 보인다(삼상 4:12; 17:38-39; 18:4) (그림 12; 그림 13). מְדִים의 모습은 앗수르 벽 부조에 기록된 전쟁의 모습에서 찾아 볼 수 있다. 라기스²³⁾와의 전쟁에서는 남왕국 유다 군사를, 사마리아²⁴⁾와의 전쟁에서는 북왕국 이스라엘 군사의 모습을 볼 수 있다(그림 5; 그림 10). 또한 게셀²⁵⁾, 아스돗²⁶⁾, 에그론²⁷⁾의



<그림 12> 이스라엘 민족 남성의 속옷 מְדִים (그림 임미영). 좌: 남왕국 유다(라기스) 군사, 우: 북왕국 이스라엘(사마리아)

18) G. Loud, *Megiddo II: Seasons of 1935-1939*, Oriental Institute Publications 62 (Chicago: University of Chicago Press, 1948), Pl. 238.

19) P. Matthiae, "The Painted Sherd of Ramat Rahel", 4.

20) D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib* (Tel Aviv: Tel Aviv University, The Institute of Archaeology, 1982), 77.

21) J. Reade, *Assyrian Sculpture*, 46, 64.

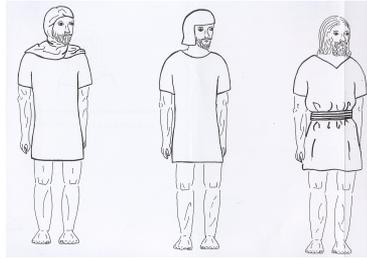
22) P. Albenda, *The Palace of Sargon, King of Assyria* (Paris: Editions Recherche Sur les Civilisations, 1986), Pl. 103; N. Franklin, "The Room V Reliefs at Dur-Sharrukin and Sargon II's Western Campaigns", *TA* 21 (1994), 269, fig. 7.

23) D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, 77.

24) N. Franklin, "The Room V Reliefs at Dur-Sharrukin and Sargon II's Western Campaigns", 268, 269, figs. 6, 7.

25) W. G. Dever, "Gezer Revisited: New Excavations of the Solomonic and Assyrian Period Defences", *BA* 47 (1984), 214.

전쟁에서는 블레셋 군인들도 볼 수 있다(그림 6; 그림 7). 의복의 목 부분은 כְּתוֹנֶת의 것과 유사하나 다른 점은 둥글게 처리된 것이 아니라 브이 자 형태로 형성되어 있는 것이다. 이는 보다 목을 자유롭게 사용할 수 있는 장점이 있었을 것이다. 전쟁에서는 당연히 활동이 자유로워야 했기에 מַרְיָם의 길이는 짧아서 무릎 바로 위에 닿았을 것이다. 그러나 일부 병사들의 하체가 도시 성벽에 가려져 정확한 길이를 알 수 없는 것들도 있



<그림 13> 독특한 군사용 두건(מַרְיָם)이나 투구를 쓰고 תְּבִישׁ을 입고 있는 블레셋 군사들: 좌: 아스돗, 중앙: 에그론, 우: 게셀 (그림 임미영)

다. 라기스와 사마리아의 군인들은 허리에 버클이 달린 허리띠를 하고 있는데, חֲנוּרַה로 해석되며 칼을 차는 데 사용하였다(삼하 20:8; 왕상 2:5; 왕하 3:21; 사 32:11). חֲנוּרַה에는 화려한 장식이 덧대졌던 것으로 보인다(잠 31:24). 사마리아에서 철로 만든 허리띠용 버클이 발견되었는데, 이스라엘 왕국시대로 연대가 측정되었다²⁸⁾. 호르밧 키트미트(Horvat Qitmit)에서 발견된 점토형상은 에돔인들도 동일한 의상을 입었던 것을 보여주고 있다.²⁹⁾

일반인들의 속옷 중에는 אַזְזֹר라 불리는 것이 있는데, 허리에 매어 입었던 것으로 보인다. אַזְזֹר는 가죽이나 천으로 만들어졌으며 허리에 두르고 개인적인 용품들을 찰 수 있었다. 기원전 1900년경의 기록으로 보이는 이집트 베니하산(Beni Hasan)에서 발견된 무덤 벽화³⁰⁾에서 가나안 사람으로 보이는 남자가 상의는 입지 않은 채 짧은 길이의 마치 스코틀랜드의 켈트처럼 생긴 의상을 입고 있다. 앞서 언급한 므깃도에서 발견된 청동 받침대의 길이가 긴 כְּתוֹנֶת을 입고 앉아 있는 이들은 분명 지위가 높은 이들이거나 앗수르의 유물에서 흔히 볼 수 있는 신이 앉아 있는 모습을 형상화한 것일지도 모른다. 이 지위 높은 이들 앞에는 אַזְזֹר만을 걸친 이들이 서 있다.³¹⁾ 또한 하솔에서 발견된 상아 유물에도 אַזְזֹר만을 입은 사람들이 앉아서 손을 들어 경

26) N. Franklin, "The Room V Reliefs at Dur-Sharrukin and Sargon II's Western Campaigns", 268, fig. 6.

27) Ibid., 270, fig. 8.

28) J. W. Crowfoot, G.M. Crowfoot, and K.M. Kenyon, *Samaria-Sebaste III: The Objects from Samaria* (London: Palestine Exploration Fund, 1957), 357, 4a.

29) P. Beck, "Catalogue of Cult Objects and Study of the Iconography", I. Beit-Arieh, ed., *Horvat Qitmit, An Edomite Shrine in the Biblical Negev* (Tel Aviv: Tel Aviv University. Monograph Series of the Institute of Archaeology, 1995), 70.

30) C. Sachs, *The History of Muscial Instruments* (New York: W.W. Norton, 1940).

31) G. Loud, *Megiddo II: Seasons of 1935-1939*, Oriental Institute Publications 62 (Chicago: University of Chicago Press, 1948), Pl. 238.

배를 뜻하는 포즈를 취하고 있는 모습이 조각되어 있다.³²⁾ 예루살렘에서 발견된 제대에는 점토로 만든 한 남자가 허리에서부터 띠를 두르고 옷을 입은 듯한 모습이 일부 남아 있어 아마도 אזור(아זור)을 입고 있으리라 해석하고 있다.³³⁾ 그는 상의는 입고 있지 않지만 허리 부분에 매듭이 지어져 있어 אזור(아זור)을 묶은 모습을 연상케 한다. אזור(아זור)은 직사각형 모양으로 허리에서부터 돌려 앞부분이 겹치게 되어 있었을 것이다. 하솔과 므깃도에서 발견된 예들에서 겹치는 부분이 표현되어 있다. 포로기 이후 문헌에서 אזור(아זור)은 그리 많이 언급되지 않고 있는데, 사실 이러한 속옷은 이스라엘 민족 고유의 것이라기보다는 베니게 같은 가나안 사람들에게 영향을 받은 것으로 보인다. אזור(아זור)을 입은 사람들이 등장한 하솔의 상아 조각은 베니게 예술 양식으로 만들어졌으며 므깃도의 제대 역시 앗수르의 종교적 모습을 보여주고 있다. 더불어 앗수르의 벽 부조에서 이스라엘 출신의 누구도 אזור(아זור)을 입고 있는 모습으로 묘사된 이는 없다. 그러나 성경은 엘리야(왕하 1:8)와 예레미야(렘 13:1)가 אזור(아זור)를 그의 허리에 찻다고 기록하고 있어 이스라엘 민족은 אזור(아זור)를 하체를 가리는 단순한 속옷으로 입은 것이 아니라 속옷 위에 허리띠처럼 두르고 칼이나 소지품을 담을 수 있는 작은 주머니 등을 걸 수 있도록 한 것으로 보인다.³⁴⁾ 앗수르의 군사들에게서 자주 보이는 것으로 아마도 기원전 8세기 팔레스타인과 중동 지역의 남자들 사이에서 인기있는 의복 형태였을 것이다. 유다, 특히 라기스의 사람들도 이러한 영향을 받았을 것이다. 그들은 길이가 짧은 속옷 위에 허리부터 넓은 직사각형 천 곧 אזור(아זור)를 한 번 정도 휘감은 후 허리 부분에 수술이 달린 허리띠를 돌려 고정시키고 허리띠의 한쪽 끝을 אזור(아זור)의 안쪽으로 넣어 첫 번째 단 사이로 흘러 나오게 하는 방법으로 입었다(그림 12 좌). 같은 라기스의 사람들 중에는 이러한 형태의 אזור(아זור)를 입고 있지 않은 사람들이 있어 반드시 입어야 하는 것은 아니었던 것으로 보인다.

4.2. 겹옷

대제사장들은 고운 린넨으로 만든 כתונת(כתונת) 위에 소매가 없고 원피스처럼 길이가 길며 위에서부터 내려 입는 형태의 겹옷인 מעיל(מעיל)을 입었다(출 28:31, 34;

32) Y. Yadin, et al., *Hazor I* (Jerusalem: The Magnes Press the Hebrew University, 1958), Pl. CLV.

33) Y. Shiloh, *Excavations at the City of David I. 1978-1982, Qedem 19* (Jerusalem: The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 1984), 59, fig. 23.

34) D. R. Edwards, "Dress and Ornamentation", *ABD 2* (1992), 233.

29:5; 39:22, 24, 25, 26, 28; 레 8:7; 28:4)(그림 14). מעיל
 은 앞서 언급했던 이집트에서 발견된 린넨의 모습과
 유사하였을 것이다. 대제사장의 겉옷은 청색이나 자
 색으로 염색했으며 끝자락은 청색, 자색, 홍색으로
 만든 석류와 금으로 만든 종을 달아 화려하게 장식
 했다. 성경에는 제사장들만이 입는 독특한 의복들이
 몇 가지 있다. 그 중 하나는 벗은 몸을 가리기 위해 서
 입는 מכנסים이다. 항상 복수로만 사용된 이 단어는 현
 대의 바지와 같은 형태로 고운 린넨으로 만들었다(출
 28:42). 제사장들은 제사에 참석할 때 의무적으로



<그림 14> 대제사장의
 אפוד과 מעיל(그림 임미영)

מעיל을 입어야만 했다(출 28:42). 대제사장은 대속죄일에는 반드시
 מכנסים
 을 입어야 했다(레 16:4). 또한 제단에서 불탄 제물의 재를 거둘 때도 의무
 적으로 입어야만 했다(레 6:10). 제사장은 허리에 אבנט를 돌렸는데, 상류층
 사람들의 허리띠를 의미하기도 했지만 제사장들의 것은 청색, 자색, 홍색
 의 실로 짠 것으로 그 어떤 것보다 화려했을 것이다. 제사장의 의복 중 가장
 독특한 것은 אפוד이다. אפוד은 “앞치마처럼 허리부터 드리워진 것으로 고
 정하기 위해 어깨부터 줄로 연결되어 있다. 아마도 하체 부분 전체를 가리도
 록 되어 있었을 것이다. 어깨 부분에는 이스라엘 지파 중 6개씩 나누어 각각
 기록된 두 개의 오탁스 혹은 줄마노 보석이 금 장식 위에 얹힌 것이 붙어 있었
 다”³⁵⁾ אפוד은 금실이 섞여 짜졌지만 청색 자색 홍색을 섞어 짰다. 사무엘은
 성전에서 여호와를 섬길 때 אפוד을 입었다(삼상 2:18). 다윗이 언약궤 앞
 에서 춤출 때도 אפוד을 입고 있었다(삼하 6:14). 다윗도 אפוד을 입었던 것으로
 보아 반드시 제사장만이 입은 것이 아니라 종교적 의미를 가질 때 입었던
 것일지도 모른다. 대제사장은 אפוד과 연결하여 가슴 부위에 흉패를 달았다
 (출 25:7; 28:4, 6, 12, 15; 29:5; 35:9, 27; 39:2, 7; 레 8:7; 삼상 2:28; 14:3; 21:10).
 안타깝게도 제사장의 의복은 현재 그 어떤 것도 남은 것이 없어 이를 재현
 하는 것은 너무나 어렵다. 본 논문은 최대한 물질적 자료들이 있을 때 그것
 을 바탕으로 재현하고 있기 때문에 제사장의 의복에 대한 묘사는 단순할
 수 밖에 없었다.

앞서 언급한 것처럼 일반적으로 남성과 구약시대의 겉옷은 שמלה/שמלה
 라고 불렀다. 남성의 겉옷만을 지칭할 때 사용된 단어에는 אדרת이 있는데,
 전자에 비해서 자주 사용되는 단어는 아니다. “영광”이라는 뜻의 אדר가 어
 원이다. 에서의 털이 많은 피부를 비유하여 표현한 겉옷이 אדרת(창 25:25)

35) C. Meyers, “Ephod”, *ABD* 2 (1992), 550.

로 현대의 모피 같은 것일지도 모른다. 시날 산의 아름다운 외투로 아간이 여리고 성의 함락 당시 흠뻑뻑 목욕 중에 있었던 것(수 7:24)으로 보아 당시에도 꽤 값나가는 의복이었을 것이다. אָרֶרֶת는 엘리야가 그의 얼굴을 가리기 위해 사용했던 겂옷으로(왕상 19:13, 19) 후에 엘리사는 이 אָרֶרֶת으로 기적을 행했다(왕하 2:8, 13, 14). 니느웨의 임금까지도 입었던 것으로 보아(욘 3:6) אָרֶרֶת은 값나가는 모피 같은 외투였을지도 모른다. אָרֶרֶת 역시 고고학적 자료는 너무나 빈약하여 재현하기는 어렵다. 아마도 팔레스타인의 해가 지면 급격히 떨어지는 밤의 기온과 비가 많이 오는 겨울의 추위에서 몸을 따뜻하게 하는 역할을 위해 שַׁמְלָה처럼 직사각형의 모양으로 생겨 몸에 두르거나 덮고 잘 수 있는 형태의 것이었으리라고 생각한다.

팔레스타인에서 발견된 유물 중 שַׁמְלָה/שַׁלְמָה로 보이는 겂옷을 걸치고 있는 가장 대표적인 예는 라맛 라헬에서 발견된 토기 조각 위의 그림이다(그림 2).³⁶⁾ 라맛 라헬은 성경의 벤학계렘(렘 6:1; 느 3:14)으로 보이는 장소로 발견된 유물들과 건물의 규모로 보아 여호야김이 임금이 된 후 불의로 지은 그의 궁전이 자리했던 것으로 밝혀졌다(렘 22:13-19). 이곳에서 발견된 토기 조각에는 높은 의자에 앉아 있는 수염을 기른 한 인물이 붉은 색과 검은 색의 잉크를 이용하여 그려져 있다.³⁷⁾ 검은 잉크는 머리와 인물의 윤곽을 얇은 선으로 표현하는 데 사용된 데 반해 옷과 머리를 칠하기 위해서 붉은 색이 사용되었다. 비록 인물의 머리 윗부분이 보존되지는 못했지만 적어도 앞으로 빠져나온 수염이라든가 긴 머리카락 등 얼굴은 잘 남아 있다. 잘 정돈된 머리 모양과 수염으로 보아 이 인물은 성인을 의미하며 더불어 그가 내밀고 있는 손 모양과 앉아 있는 모습을 봤을 때 앗수르 임금을 연상시키고 있어 임금이나 지위가 높은 인물로 보고 있다.³⁸⁾ 앉아 있는 모습뿐만 아니라 의복 역시 앗수르의 임금들, 예를 들어 디글랏 빌레셀 III세, 앗수르바니팔, 산헤립 등³⁹⁾이 입고 있는 것과 유사하다. 그는 길이가 긴 כְּתוּנָה를 입고 있는데, 오른쪽 팔뚝에 검은 선이 있는 것으로 보아 소매는 짧은 것으로 추측된다. כְּתוּנָה 위에는 굵고 붉은 색깔의 두 개의 선들이 오른쪽 팔과 허리 그리고 무릎 부분에 그려져 있어 겂옷을 걸치고 있는 모습을 보여 주고 있다. 앗수르의 임금의 옷과 비교했을 때, 팔과 무릎 위에 그려진 두 선

36) P. Matthiae, "The Painted Sherd of Ramat Rahel", 89-94.

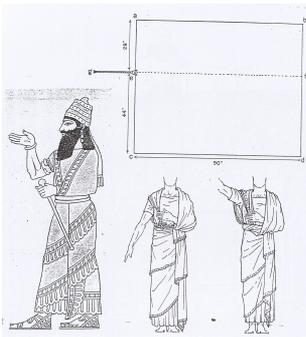
37) Ibid., 85.

38) Ibid., 86-87; Y. Aharoni, *Excavations at Ramat Rahel: Seasons 1950 and 1960* (Roma: Centro di Studi, 1962), 42-43.

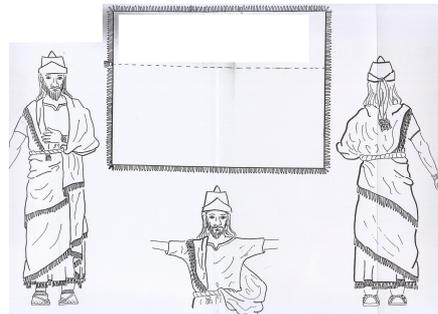
39) R. D. Barnett, *Assyrian Palace Reliefs and their Influence on the Sculptures of Babylonia and Persia*.

들은 수술이 달려 있는 겹옷이 흘러내리는 듯한 모습을 보여주고 있는 것이며 허리에 있는 선은 겹옷의 드레이프를 고정하기 위해 허리에 띠를 두른 것으로 보인다. 앗수르 임금의 조각상과 벽화, 벽 부조 등으로 하우스톤(Houston)은 이러한 겹옷을 재구성하기 위해 노력해 왔다(그림 15).⁴⁰⁾ 그녀의 재구성에 의하면 이러한 겹옷은 수술이 달려 있는 중간에 긴 끈이 달린 직사각형의 천 하나가 필요하다.

To drape the shawl: Take the garment and fold over on the line *e-f* so that *e, f, a, b* hangs down outside; then take the cord *e-g*, as illustrated, and hold *g* at right side of waist in front, throwing the remainder of the shawl backwards over the right shoulder. Draw the edge *e-f* round the back of neck and form a sling over the left arm as shown. To complete the draping, continue to pass the edge *e-f* round the waist towards the right, passing under the right arm at waist level, then on round back and left side, until it reaches about 6 inches in front of left side of waist; now fold the remainder of drapery underneath, as shown in the drawings, and tie a cord round waist to keep all firmly in position; knot the end of the cord *e-g* to this waist-cord. (Houston 1954: 138)



<그림 15> Houston의 임금의 겹옷 재구성 그림(Houston 1954: 137, 147)



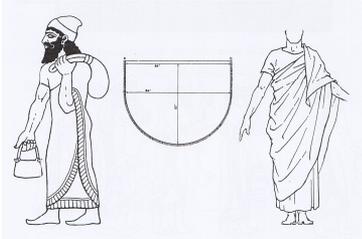
<그림 16> 임금의 겹옷 *שלמה/שמלה* (그림 임미영)

그러나 그녀의 재현을 여러 번 실험한 결과 필자는 허리에 흘러내리는 듯하게 걸쳐 입은 겹옷의 흐름을 고정하고 어깨로부터 내려오는 겹옷의 다른 끝을 걸어 놓기 위해서 보다 긴 허리띠가 따로 필요함을 느꼈다. 또한 그녀가 그린 겹옷을 입은 모습의 흘러내린 방향도 잘못 되어 있어 뒷모습을

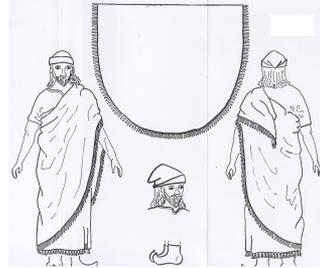
40) M. G. Houston, *Ancient Egyptian, Mesopotamian and Persian Costume and Decoration*, 134-138.

다시 그려 보았다(그림 16).

단지 임금만이 *שלמה/שמלה*를 입은 것은 아니다. “블랙 오벨리스크”에 등장하는 예후의 신하들도 그들의 *כתונת* 위에 겹옷을 걸치고 있음을 볼 수 있다(그림 3). 또한 아스타르투의 사람들 역시 유사한 겹옷을 걸치고 있다⁴¹⁾.



<그림 17> Houston의 신하들 겹옷 재구성 그림(Houston 1954: 137, 147)



<그림 18> 신하의 겹옷 *שלמה/שמלה* (그림 임미영)

그들의 옆모습을 통해 볼 때 겹옷은 양쪽으로 수술이 달린 곡선이 갈라져 있는 모습을 하고 있다. 하우스톤은 이들의 겹옷도 역시 재구성한 바 있는데,⁴²⁾ 신하들의 *שלמה/שמלה*는 직사각형이 아닌 반원형의 형태로 곡선 부분에만 수술이 달려 있는 것으로 그려졌다(그림 17). 임금의 겹옷과 달리 반원형의 겹옷을 입는 방법은 간단했다. 오른쪽 겨드랑이 사이로 겹옷의 긴 면을 꺼서 어깨를 드러내게 한 후 한쪽 끝은 앞에서 왼쪽 어깨로 넘기고 다른 쪽 끝은 뒤로 해서 왼쪽 어깨의 앞으로 흘러내리게 하는 방법이다. 그러나 그녀의 재구성에는 약간의 문제가 있다. “블랙 오벨리스크”에 표현된 예후의 신하들을 자세히 보면 어깨 뒤쪽으로 스카프가 훑날리는 것처럼 드리워진 것이 있는데, 등의 1/2만 덮고 있다. 그러므로 이 *שלמה/שמלה*를 입을 때 먼저 뒤로 가 있는 끝을 먼저 왼쪽 어깨 앞으로 드리우고 나서 다른 끝을 앞쪽에서 뒤로 넘겨 왼쪽 어깨를 다시 가리면 이처럼 등 뒤로 흘러내리게 할 수 있다(그림 18).

콜사바드(넴루드)에서 발견된 사르곤 II세의 궁전 벽 부조에서 아스돗의 남자와 여자들 모두 *כתונת* 위에 수술이 달린 겹옷을 걸치고 있는 것을 볼 수 있다(그림 6, 그림 21).⁴³⁾ 이들의 겹옷은 이스라엘의 것과는 달랐다. 옆모습만이 묘사되어 있지만 그들의 왼쪽 어깨와 측면은 수술이 달린 겹옷으로

41) J. Reade, *Assyrian Sculpture*, 45, 63, 64.

42) M. G. Houston, *Ancient Egyptian, Mesopotamian and Persian Costume and Decoration*, 146-147.

43) N. Franklin, “The Room V Reliefs at Dur-Sharrukin and Sargon II’s Western Campaigns”, 269, fig. 7.

덮여 있다. 아이를 어깨에 얹고 가는 여인의 오른쪽 어깨가 드러났는데, 수술의 흔적이 없는 것으로 보아 아스돗 사람들의 겂옷은 한쪽 어깨는 덮지 않았음을 알 수 있다. 전체 머리를 감싸고 있는 두건에도 수술이 달려 있는 것으로 보아 겂옷과 연결되어 있음을 추측해 볼 수 있다. 또한 어깨 뒤로 넘겨져 수술과 함께 드리워져 있는 부분도 겂옷과 연결된 것으로 보인다. 아스돗 사람들의 겂옷 역시 필자는 반원형으로 곡선 부분에만 수술이 달려 있는 것으로 본다. 입을 방법은 이스라엘과 달랐다. 먼저 둥근 면이 아래로 가도록 등 전체를 덮은 후 한쪽 끝은 왼쪽 어깨를 감싼 후 겨드랑이 사이에 끼워 놓는다. 다른 쪽 끝은 오른쪽 어깨를 감싸는 대신 얼굴 쪽으로 올려 왼쪽 아래부터 오른쪽 위로 감싼 후 왼쪽 어깨 뒤쪽으로 넘겨 등으로 흘러내리도록 하였을 때, 그림에서 보이는 형태의 겂옷이 나올 수 있다.

4.3. 머리쓰개

성경은 제사장들의 두건 외에 다른 머리쓰개에 대한 언급이 없지만 도상학적 자료에서는 오히려 남성의 여러 가지 머리쓰개 모형을 발견할 수 있었다. 북왕국 이스라엘의 지위가 높은 이들은 자루처럼 생긴 모자를 쓴 것으로 보인다. “블랙 오벨리스크”에 드러난 예후와 그의 신하들, 그리고 아스타르투 사람들은 소위 “프리지아 모자(Phrygian cap)”라고 불리는 뿔족한 관 모양으로 꼭지는 뒤로 부드럽게 넘어가 접혀 있는 형태의 모자를 썼다(그림 3, 그림 18).⁴⁴⁾ 사마리아에서 발견된 점토 형상⁴⁵⁾ 하나도 “프리지아 모자”를 쓰고 있다. 안타깝게도 남왕국 유다의 상류층에서 무엇을 머리쓰개로 썼는지 정확히 알 수는 없다. 라맛 라헬에서 발견된 토기 조각 위에 그려진 남성은 목으로 흘러내린 긴 머리만 남아 있고 위쪽은 파손되어 없다. 남왕국 유다도 북왕국 이스라엘과는 구별되는 두건이 있었던 것을 찾아볼 수 있는데, 귀족보다는 일반인들이 사용했던 것으로 보인다. 앗수르 벽 부조에 묘사된 라기스 사람들은 독특한 두건을 두르고 있다.⁴⁶⁾ 긴 천을 머리에 두르고 양쪽 끝을 얼굴 측면으로 드리우게 하여 귀를 덮도록 되어 있다. 비록 파손된 부분도 있고 상당히 거칠게 만들어진 것이기는 하나 예루살렘에서 발견된 점토로 만든 남성의 머리 역시 유사한 두건을 두르고 있다.⁴⁷⁾

44) J. Reade, *Assyrian Sculpture*, 45, 46, 62, 63, 64.

45) J. W. Crowfoot, G.M. Crowfoot, and K.M. Kenyon. *Samaria-Sebaste III: The Objects from Samaria*, Pl. XI.

46) R. D. Barnett, “The Siege of Lachish”, *IEJ* 8 (1958), 161-164.

47) T. A. Holland, “A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines, with Special Reference

긴 점토가 머리 부분을 두르고 있고 양쪽 귀 위로 다시 직사각형 모양의 점토가 드리워져 있다. 베플러(Wäfler)는 이 특별한 두건을 재구성하였는데,⁴⁸⁾ 오른쪽 귀만을 가리는 것으로 재현했다. 그러나 도시의 성탑에서 보이는 라기스의 군사들은 그들의 왼쪽 귀도 두건으로 가려져 있다. 그러므로 두건은 두 귀가 모두 가려지도록 재구성되어야 한다(그림 19). 라기스 벽 부조에서 소를 끌고 가고 있는 남성은 두건을 쓰지 않고 있는데, 상당히 머리가 짧다. 아마도 유다 사람들은 머리를 짧게 하고 두건을 썼는지도 모른다. 이러한 독특한 두건은 다른 지역에서 발견되지 않았는데, 산헤립의 이쉬타르 신전 앞을 지키는 경비병 중 하나가 이 두건을 쓰고 있어 흥미롭다. 아마도 그는 유다에서 포로로 끌려간 군인들 중 하나로 그가 가지고 있던 군복을 그대로 착용하였던 것으로 보인다.⁴⁹⁾ 그 외의 다른 점토로 만든 남자 형상들은 귀를 덮는 부분은 없이 긴 끈만을 머리에 두른 것처럼 묘사되어 있을 뿐이다. 이러한 점토 형상은 므깃도⁵⁰⁾에서 두 개, 텔 제메(Tell Jemmeh)⁵¹⁾에서 두 개, 예루살렘⁵²⁾에서 한 개가 발견되었다. 때때로 이들의 두건에는 곡선을 새겨 장식적인 요소가 가미되어 있는 것으로 보이기는 하나 분명한 것은 아니다.



<그림 19> 남왕국 유다의 독특한 두건 쓰는 방법(그림 임미영)



<그림 20> 이스라엘 군사들의 **קובע**
 좌:사마리아, 우:라기스.

군사들이 쓰는 투구(קובע)도 지역에 따라 달랐던 것으로 보인다. 라기스를 중심으로 남왕국 유다는 원뿔 형태의 뾰족한 투구를 머리에 그냥 쓰거나 앞서 언급한 독특한 두건 위에 쓰기도 하였다.⁵³⁾ 사르곤 II세의 벽 부조

to Jerusalem: Cave 1”, *Levant* 9 (1977), 112.

48) M. Wäfler, *Nicht-Assyryer in Neuassyrischen Darstellungen* (Kevelaer: Butzon and Bercker, 1975), 65.

49) R. D. Barnett, *Assyrian Palace Reliefs and their Influence on the Sculptures of Babylonia and Persia*, 28.

50) H. G. May, *Material Remains of the Megiddo Cult* (Chicago: The University of Chicago, 1935), Pl. XXXIII.

51) F. Petrie, *Gerar* (London: British School of Archaeology in Egypt, 1928), Pl. XXXVI.

52) T. A. Holland, “A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines, with Special Reference to Jerusalem: Cave 1”, 112.

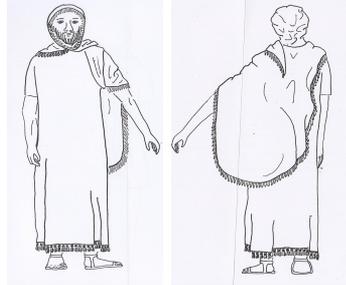
53) B. Mazar and E. Mazar, *Excavations in the South of the Temple Mount, the Ophel of Biblical*

에 의하면 사마리아 군사들은 머리에 보다 들러 붙는 둥근 형태의 투구를 쓴 것으로 보인다(그림 5; 그림 20).⁵⁴⁾

대제사장의 경우 린넨으로 만든 두건 형태의 **מענפת**를 쓰고(출 28:4, 37, 39; 29:6; 39:28, 31, 37; 레 8:9; 16:4) 그 위에 원뿔⁵⁵⁾ 모양의 **מעבעת**을 썼다(출 28:40; 29:9; 레 8:13). 앞서 언급한 것처럼 고고학적 자료의 부족으로 제사장의 두건 역시 재현하기는 어렵다.

결혼식에서 남성은 좀 더 독특한 두건(**פאר**)을 두른 것으로 보이는데(사 61:10), 어떤 형태였는지는 확실하지 않다. 남성과 구약시대가 동시 두른 것으로 보아 장식적인 요소가 가미되어 있는 티아라 형태일지도 모른다. **פאר**는 기쁨의 상징으로도 쓰였으며(겔 24:17) 제사장들이 쓰기도 했다(겔 44:18; 출 39:28).

앞서 겉옷에서 언급한 것처럼 아스돗의 남자들은 겉옷의 일부를 두건처럼 사용하여 얼굴과 머리 전체를 감싼 것으로 보인다(그림 21). 군사들도 유사한 머리쓰개를 하고 있는데⁵⁶⁾, 단지 겉옷보다는 작은 것으로 머리와 어깨 부분만을 감싸도록 되어 있다. 여전히 얼굴만 드러내고 있어 마치 현대 무슬림 여인들의 두건을 연상케 한다. 같은 블레셋 사람이지만 에그론의 군사는 두건이 아닌 투구를



<그림 21>아스돗의 겉옷 **שלמה/שמלה** (그림 임미영)

썼다.⁵⁷⁾ 에그론의 투구는 머리에 딱 맞도록 만들어진 것으로 귀 부분은 가리지 않았다. 텔 도르(Tel Dor)에서 발견된 석회석 판(기원전 9-7세기)에 새겨져 있는 남성의 경우 베니게 사람으로 추정하며 머리에 딱 맞는 투구를 쓰고 있는 것으로 보고 있다.⁵⁸⁾ 단지 측면의 머리와 어깨만이 조각되어 있음에도 슈테른(Stern)은 이 조각이 이집트의 예술 기조에 영향을 받은 것으로 보았다. 그는 후기 청동기(기원전 1600-1200년) 시대의 유물인 사마리아에서 발견된 상아 판⁵⁹⁾에 조각된 연회 장면에서 임금의 뒤에 서 있는 신하와

Jerusalem, Qedem 29 (Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University, 1989), 117, Pl. 29.9.

54) N. Franklin, "The Room V Reliefs at Dur-Sharrukin and Sargon II's Western Campaigns", 268-269.

55) W. H. Mare, "Dress", *ZPE* 2 (1975), 164-170.

56) N. Franklin, "The Room V Reliefs at Dur-Sharrukin and Sargon II's Western Campaigns", 268, fig. 6.

57) *Ibid.*, 270, fig.8.

58) E. Stern, "Phoenician finds from Tel Dor, Israel", *Rivista Di Studi Fenici* 19 (1991), 98.

이 조각을 비교한 바 있다.⁶⁰⁾ 신하는 면도를 깨끗이 한 것처럼 수염이 없고 도르의 남성과 유사한 머리에 꼭 맞는 투구를 쓰고 있다. 연회 장면에서 임금의 뒤에 서 있는 면도를 깨끗이 한 남성들은 대부분 임금을 보필하는 내시로 해석된다.

4.4. 신발

일반적으로 신발은 **נעלים**으로 복수로 사용된다(창 14:23; 신 25:10; 29:4; 수 5:15; 9:5; 암 2:6; 8:6; 사 11:15; 5:27; 출 3:5; 12:11; 겔 24:17, 23; 사 9:13; 왕상 2:5). 신발은 주로 가죽으로 만들었으며 끈으로 묶게 되어 있었다(창 14:2; 사 5:27).⁶¹⁾ **נעלים**이라는 단어는 발 전체를 감싸는 신발이나 샌들 모두를 지칭하는 단어로 종류에 구별 없이 사용했다. 신발은 의복보다 더 적은 자료가 남아 있어 그 모습을 재현하는 데 더 많은 어려움이 있다.

“블랙 오벨리스크”에 의하면 예후와 그의 신하들은 앞쪽 끝이 위로 올라가 있는 모양의 발 전체를 감싸는 신발을 신고 있다. 길이는 목 부분까지 올라오는 것으로 부츠 형태를 연상시킨다. 앗수르의 묘사에 의하면 사마리아의 군사들은 특징이 없는 단순한 부츠를 신고 있다. 이러한 부츠는 성경에서 **סַנְדָּל**(사 9:5)으로 묘사된 신발로 보이는데, **סַנְדָּל**은 아카드어 *senu*의 차용어로 앗수르 군사의 가죽 신발을 흉내낸 것으로 보인다(그림 12 하).⁶²⁾

팔레스타인에서 가장 많이 사용된 신발은 샌들로 여름에 더운 이 지역의 필수 아이템이다. 이집트나 앗수르의 자료에는 임금들도 샌들을 신고 있는 것으로 보아 이 지역에서 가장 광범위하게 사용된 신발이었을 것이다. 이스라엘 민족의 샌들 자료는 남아 있지 않지만 아스돗 사람들의 샌들이 앗수르 벽 부조에 있어(그림 6; 그림 21)⁶³⁾ 고대 샌들의 모습을 상상할 수 있도록 도와주고 있다. 비록 옆 모습이지만 발목을 감싸는 끈이 있고 그 끈에서 발바닥으로 향하는 끈이 직선으로 내려와 연결되어 있는 모습을 볼 수 있다. 산헤립의 벽 부조에 묘사된 라기스 사람들은 포로로 끌려가고 있거나 성에서 도망가고 있는 사람들로 모두 맨발로 표현되었다.

59) J. W. Crowfoot and G. M. Crowfoot, *Early Ivories from Samaria* (London: Palestine Exploration Fund, 1938), Pl. XI.

60) E. Stern, “Phoenician finds from Tel Dor, Israel”, 98.

61) D. R. Edwards, “Dress and Ornamentation”, 234.

62) Ibid.

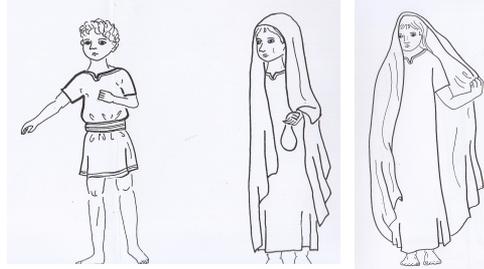
63) N. Franklin, “The Room V Reliefs at Dur-Sharrukin and Sargon II’s Western Campaigns”, 269, fig. 7.

5. 여성 의복 (그림 22)

성경에 의하면(사 3:18-24) 여성은 상당히 화려한 의복과 다양한 장신구로 치장했던 것으로 보인다. 그러나 도상학적 자료는 여성의 나체만을 보여주고 있을 뿐 그들의 아름다운 유품들을 보여주고 있지 못하다.

5.1. 속옷

고대 팔레스타인의 대부분의 여인들은 남성들처럼 길이가 길고 소매가 달린 **כתונת**을 입었다. 이사야 3:22, 24는 “감싸다”라는 의미나 “드리우다”라는 의미를 가지고 있는 다른 속옷들도 언급하



<그림 22>남왕국 유다의 아이들과 여인(그림 임미영)

고 있지만(**מעטפת**, **פתיויל**, **מחלצה**) 어떤 형태인지는 정확히 알 수가 없다.

앗수르 부조에 등장하고 있는 라기스의 여인들은 모두 **כתונת**을 입고 있다.⁶⁴⁾ 므깃도에서 발견된 점토로 만든 두 여인상 역시 **כתונת**을 입고 있으며 목 주변에는 화려한 목걸이를 걸고 있다.⁶⁵⁾ 예루살렘과 유다 땅에서 발견된 기둥 몸통 여인상(Pillared shaped figurine)의 경우 치마를 입고 서 있는 것처럼 보이지만 어떤 예술적 기조도 **כתונת**의 경계를 표현해 주고 있는 것이 없어 클레터(Kletter)는 이 여인상들이 속이 비치는 투명한 옷인 **גליין**(사 3:23)을 입고 있다고 주장했다.⁶⁶⁾ 아크집(Achzib)에서 발견된 베니게의 점토로 만든 여인상들도 이스라엘 여인들처럼 길이가 긴 **כתונת**을 입고 있다.⁶⁷⁾ 반면 아스돗의 여인들은 앞서 언급한 것처럼 남자들과 동일한 복장을 하고 있었다. 그들의 **כתונת**의 끝자락이 수술로 장식된 것으로 보아 상류층의 여인들은 수술을 달아 자신들의 의복을 화려하게 장식했음을 알 수 있다.

5.2. 겹옷과 머리쓰개

64) D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, 77.

65) H. G. May, *Material Remains of the Megiddo Cult*, Pl. XXVII.

66) R. Kletter, *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah* (Oxford: Tempvs Reparvm, 1996), 50.

67) M. W. Prausnitz and E. Mazar, “Achzib”, *NEAEH* 1 (1993), 33-34.

여성의 겹옷의 일반 명칭은 שמלה이다. שמלה를 남성처럼 몸에 둘러 감싸 입은 예는 니느웨의 벽 부조에 묘사된 앗수르바니팔의 왕비 앗수르-샤라르(Ashur-Sharar)가 수술 달린 שמלה를 입고 있는 것이 유일하다.⁶⁸⁾ 앞서 언급한 것처럼 아스돗의 여인들도 남성이 입은 것과 같은 겹옷을 입고 있다. 그러나 이스라엘의 여인들의 경우 שמלה를 몸을 둘러 감싸는 겹옷으로 입은 도상학적 자료는 없다. 대신 직사각형의 천을 머리부터 쓰고 등 뒤로 흘러 내리게 하는 방법으로 입었다. 이러한 머리쓰개는 조선시대 장옷을 연상시키기도 하는데, 당시 여인들은 두루마기를 머리부터 쓰는 경우도 있었지만 직사각형의 치마를 쓰기도 했다. 라기스의 여인들은 앗수르의 침략을 피해 피난을 가면서, 또한 전쟁 이후 포로로 끌려가면서 이러한 שמלה를 머리부터 쓰고 있다.⁶⁹⁾ 등을 따라 내려온 길이가 כתונה의 치마 끝자락까지 닿고 몸통 전체를 덮고 있어 여성의 שמלה의 크기는 상당히 컸을 것으로 보인다. 아크집에서 발견된 점토 여인 형상을 통해 우리는 베니게 여인도 이스라엘 여인들과 유사한 שמלה를 사용하여 머리부터 쓰개로 썼던 것을 알 수 있다.⁷⁰⁾ 단지 베니게의 것이 길이가 좀 더 짧게 표현되어 있을 뿐이다.

이렇듯 남성과 여성이 שמלה를 입는 방법이 달랐기 때문에 율법은 남성에게 여성처럼 שמלה를 입지 말라고 경고하였던 것으로 해석할 수 있다(신 22:5).

여인의 겹옷을 지칭하는 또 다른 단어로는 מטפחת가 있다. 보아스가 롯에게 보리를 담아줄 때 그녀는 자신이 쓰고 있던 מטפחת에 담아 이고 갔다(룻 3:15). 롯이 요단 강 건너에서 온 모압 여인인 것을 기억할 때 어찌면 그녀는 고향의 의복을 그대로 입고 있었는지도 모른다. מטפחת는 요단 강 건너의 여인들이 입는 겹옷이었을 것으로 보인다. 요단 강 건너에 살았던 에돔 사람들의 유적지 중 하나인 호르밧 키트미트에서 발견된 한 여인의 형상은 현대 무슬림 여인들이 자주 쓰는 머리쓰개처럼 얼굴만 남긴 채 머리를 모두 감싸고 어깨까지만 내려오는 쓰개를 쓰고 있다.⁷¹⁾ 이러한 머리쓰개는 아마도 מטפחת의 예로 보이는데, 현대의 스카프처럼 직사각형의 천을 이용하여 머리 전체를 감싸고 나머지는 뒤로 넘기도록 하였을 것이다. 롯은 이 מטפחת를 벗어 보리를 담아 자루처럼 사용했을 것이다.

고대 팔레스타인의 대부분의 여성들은 길이가 긴 머리를 유지한 채 머리

68) M. G. Houston, *Ancient Egyptian, Mesopotamian and Persian Costume and Decoration*, picture.

69) D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, 77.

70) M. W. Prausnitz and E. Mazar, "Achzib", 33-34.

71) P. Beck, "Catalogue of Cult Objects and Study of the Iconography", 101.

쓰개를 쓰고 다녔던 것으로 보인다. 도상학적 자료들은 머리쓰개 사이로 그녀들이 긴 머리를 하고 있음을 보여주고 있다. 사마리아 상아 조각들이나 기둥 몸통 여인상에서 보는 것처럼 이집트의 여인들이 주로 쓰는 가발을 쓰고 있었을지도 모르나 일반적인 여성들의 모습은 아니었다고 보고 있다. 여인들은 머리 위에 שֵׁבִיט(사 3:18)라 불리는 머리띠를 하고 있었으며 얼굴을 가리는 베일 רֵעָלָה 혹은 צַעֲרִיָּה를 결혼식 때 썼다(창 24:65). 때로는 창녀들도 자신의 얼굴을 가리기 위해 베일을 쓰기도 했다(창 38:14,19). 베일은 이집트의 무희들이 쓰는 것처럼 투명하게 비추는 재질로 만들었을 것이다.

5.3. 신발과 장신구

여성의 신발도 남성의 신발과 동일하게 נְעָלִים이라고 불렀다. 남성의 것과 마찬가지로 여성의 신발도 앓수르의 벽 부조에서 아스돗 여인이 신고 있는 샌들밖에 없다.⁷²⁾ 아스돗 여인의 샌들은 앞서 걸어가고 있는 남성의 것들과 유사하나 발목에서 발바닥으로 내려오는 끈은 없었던 것으로 보인다. 그 외 이스라엘 여인들의 모습은 맨발인 채로 묘사되어 있다.

여성들이 소지하고 다녔던 흥미로운 물건 중 하나는 חֲרִיט로 소지품용 주머니나 지갑 같은 것이었다(사 3:22, 그림 9, 그림 22). 산헤립의 벽 부조에 등장하고 있는 라기스의 여인들은 손에 작은 주머니를 들고 있다.⁷³⁾ 여인들은 아마도 자신들이 소유하고 있던 값어치 있는 물건들을 주머니에 담아 피난길에 나섰을 것이다. חֲרִיט의 크기는 다양했던 것으로 보인다. 나아만이 엘리사에게 자신의 치료를 부탁할 때 그는 은 두 달란트를 חֲרִיט에 담아왔다(왕하 5:23). 은 한 달란트가 34kg인 것을 감안할 때 여기서 사용된 חֲרִיט는 손으로 들고 다닐 수 있는 작은 주머니는 아니었을 것이다. 예루살렘에서 발견된 인장이 찍혀 있는 점토에서 오른쪽에 있는 남성이 그의 허리에 חֲרִיט를 차고 있는 것을 볼 수 있다.⁷⁴⁾ 그의 חֲרִיט에는 귀중품이나 물건을 살 때 화폐로 사용되었던 은 조각들이 들어 있었을 것이다. 우리가 가방이나 지갑을 들고 다니는 것처럼 고대인들도 린넨으로 만든 חֲרִיט에 은이나 보석들을 담아 갖고 다녔을 것이다. 아랏, 벤산, 므깃도, 에그론 등의 유적지에서 은 조각들이나 보석들과 함께 이 귀중품을 찼던 린넨 조각들도 같이 발

72) N. Franklin, "The Room V Reliefs at Dur-Sharrukin and Sargon II's Western Campaigns", 269, fig. 7.

73) D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, 77

74) N. Avigad, *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah, Remnants of a Burnt Archive* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1986), 31.

견된 바 있다.

사 3:18-24에 의하면 여인들에게는 다양한 장신구가 있었다. 몇몇 여인 형상에서 목걸이, 팔찌, 발찌 등이 표현된 것으로 보이는 선이나 점토를 덧 붙인 것이 목격되기는 하지만 성경 속의 장신구들과 비교하여 일치하는 목록들을 만들어 내기는 어렵다.

5.4. 아이들의 의복 (그림 22)

성경에서뿐만 아니라 고고학적 자료에서도 고대 팔레스타인의 아이들의 의복을 찾는 작업은 그리 쉽지 않다. 산헤립의 라기스 벽 부조에서 아이들이 묘사되어 있기는 하나⁷⁵⁾ 단지 성인의 축소형일 뿐 아이들이 색다른 의복을 입었음을 알 수는 없다. 남자 아이와 여자 아이 모두 성인과 같은 옷을 입고 있으나 크기만 작을 뿐이다. 남자 아이들은 כְּתוֹנֶת을 입고 허리에 두꺼운 띠를 하고 있다. 낙타를 끌고 있는 한 남자 아이는 남왕국 유다의 독특한 두건을 쓰고 특이한 방식으로 입었던 אָזוּר을 입고 있다. 이 아이의 경우 다른 아이들에 비해 성인의 두건과 허리띠를 하고 있는 것으로 보아 나이가 좀 더 많은 아이일 수 있다.

여자 아이들은 성인 여성처럼 שְׂמֹלֶה를 머리부터 쓰고 כְּתוֹנֶת을 입고 있다.

6. 나가는 말

비록 자료의 부족으로 인해 기원전 1000-586년 팔레스타인 지역의 의복을 재구성하는 것은 어려운 일이었지만 고고학적 자료와 성경적 자료를 서로 비교 고찰했을 때 적어도 이 분야에 대한 이해를 돕는 결론을 수집할 수 있었다. 필자는 이러한 자료들을 근거로 이 시대 의복들을 남녀, 노소, 그리고 각 민족의 의복을 최대한 구별하여 논의했다. 그러나 이러한 노력에도 불구하고 본 논문은 직업이나 지위에 따르는 의복을 재구성하지는 못했다. 물론 라맛 라헬에서 발견된 그림 덕분에 임금 혹은 상류층의 인물의 의복을 재현할 수 있었고 앗수르의 벽 부조 덕분에 이 지역 군사들의 모습을 재구성해 볼 수 있었지만 제사장의 의복이라든가 그 외 다른 직업군에 대해서는 토론하지 못했다. 앞으로 보다 많은 의복에 관련된 유물들이 발견되어 본 주제에 풍성한 자료를 제공하기를 바랄 뿐이다. 또 다른 바람은 본 연

75) D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, 77

구가 한국어 번역 성경에서 놓칠 수밖에 없었던 구약시대 언어와 문화를 이해하는 데 작은 보탬이 되었기를 기대한다.

<주제어>(Keywords)

의복, 속옷, 겉옷, 머리쓰개, 신발.

Costumes, Inner garment, Outer garment, Headdress, Shoes.

(투고 일자: 2015년 2월 4일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 3월 20일)

<참고문헌>(References)

- Aharoni, Y., *Excavations at Ramat Rahel: Seasons 1950 and 1960*, Roma: Centro di Studi, 1962.
- Albenda, P., *The Palace of Sargon, King of Assyria*, Paris: Editions Recherche Sur les Civilisations, 1986.
- Avigad, N., *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah, Remnants of a Burnt Archive*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1986.
- Barnett, R. D., "The Siege of Lachish", *IEJ* 8 (1958), 161-164.
- Barnett, R. D., *Assyrian Palace Reliefs and their Influence on the Sculptures of Babylonia and Persia*, London: Batchworth Press, 1960.
- Beck, P., "The Drawings of Kuntillet 'Ajrud'", *TA* 9 (1982), 2-68.
- Beck, P., "Catalogue of Cult Objects and Study of the Iconography", I. Beit-Arieh, ed., *Horvat Qitmit, An Edomite Shrine in the Biblical Negev*, Tel Aviv: Tel Aviv University, 1995, 27-208.
- Bellinger, L., "The Bible as a Source Book for the Study of Textiles", *Workshops Notes* 18, 1958.
- Crowfoot, J. W. and Crowfoot, G. M., *Early Ivories from Samaria*, London: Palestine Exploration Fund, 1938.
- Crowfoot, J. W., Crowfoot, G. M., and Kenyon, K. M., *Samaria-Sebaste III: The Objects from Samaria*, London: Palestine Exploration Fund, 1957.
- Davenport, M., *The Book of Costume* 1, New York: Crown Publishers, 1988.
- Dever, W. G. "Gezer Revisited: New Excavations of the Solomonic and Assyrian Period Defences", *BA* 47 (1984), 206-218.
- Edwards, D. R., "Dress and Ornamentation", *ABD* 2 (1994), 232-238.
- Franklin, N., "The Room V Reliefs at Dur-Sharrukin and Sargon II's Western Campaigns", *TA* 21 (1994), 255-275.
- Heuzey, L. A., *Historie du Costume dans L'antiquité Classique L'orient. Égypte, Mesopotamie, Syrie Phenicie* (M.C.M: Les Belles Lettres, 1935)
- Holland, T. A. "A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines, with Special Reference to Jerusalem: Cave 1", *Levant* 9 (1977), 121-155.
- Houston, M. G., *Ancient Egyptian, Mesopotamian and Persian Costume and Decoration*, London: Adam and Charles Black, 1954.
- Hurvitz, A., "The Usage of .e. and bus in the Bible and its Implication for the Date of P", *HTR* 60 (1967), 117-121

- Im, M. and Barkay, G., "Egyptian Influence on the Painted Human Figures from Kuntillet 'Ajrud", *TA* 28:2 (2001), 288-300.
- Kletter, R., *The Judean Pillar-Figurines and the Archaeology of Asherah*, Oxford: Tempvs Reparatum, 1996.
- Loud, G., *The Megiddo Ivories*, Chicago: University of Chicago, 1939.
- Loud, G., *Megiddo II: Seasons of 1935-1939*, Oriental Institute Publications 62, Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- Mackie, G. H., "Dress", *ABD* 1 (1988), 623-629.
- Mare, W. H., "Dress", *ZPE* 2 (1975), 164-170.
- Matthews, U. H., *Manners and Customs in the Bible*, Cambridge: Peabody, 1988.
- Matthiae, P., "The Painted Sherd of Ramat Rahel", Y. Aharoni, ed., *Excavations at Ramat Rahel Seasons 1961 and 1962*, Rome: Centro Di Studi Smitici, 1964, 89-94.
- May, H. G., *Material Remains of the Megiddo Cult*, Chicago: The University of Chicago, 1935.
- Mayers, C., "Ephod", *ABD* 2 (1992), 550.
- Mazar, B. and Mazar, E. *Excavations in the South of the Temple Mount, the Ophel of Biblical Jerusalem, Qedem 29*, Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University, 1989.
- Myers, J. M., "Dress and Ornaments", *IDB* 1 (1962), 869-871.
- Oppenheim, A. L., "The Golden Garments of the Gods", *JNES* 8 (1949), 172-184.
- Prausnitz, M. W. and Mazar, E., "Achzib", *NEAEH* 1 (1993), 32-36.
- Reade, J., "Sargon's Campaigns of 720, 716, and 715 B.C.: Evidence from the Sculptures", *JNES* 35 (1976), 95-104.
- Reade, J., *Assyrian Sculpture*, Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- Petrie, F., *Gerar*, London: British School of Archaeology in Egypt, 1928.
- Rubens, A., *A History of Jewish Costume*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1973.
- Sachs, C., *The History of Musical Instruments*, New York: W.W. Norton, 1940.
- Shiloh, Y., *Excavations at the City of David I. 1978-1982, Qedem 19*, Jerusalem: The Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem, 1984.
- Stern, E., "Phoenician finds from Tel Dor, Israel", *Rivista Di Studi Fenici* 19 (1991), 97-105.
- Ussishkin, D., *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, Tel Aviv: Tel Aviv University, The Institute of Archaeology, 1982.

Wäfler, M., *Nicht-Assyrer in Neuassyrischen Darstellungen*, Kevelaer: Butzon and Bercker, 1975.

Yadin, Y., et al., *Hazor I*, Jerusalem: The Magnes Press the Hebrew University, 1958.

<Abstract>

Costumes of Ancient Israel with Emphasis on Clothes Worn during the Old Testament Times

MiYoung Im
(Seoul Theological University)

Naked at birth, all men come into the world equal. However, a man soon learns how to dress, using clothes to keep him warm or cool and to reflect his position in society with all its cultural connotations: religion, government, sexual differences, social rank, occupation, ethnic identification, etc. This has been a reality in everyday life for human beings for a long time.

Thus, knowing peoples' costumes may help us understand their social and cultural background. The people of ancient Palestine, who were the main players on the scene in the lands of the Bible, are presented with costumes to reflect their situation and character in the biblical sources. The study focus on the Iron Age II (1,000 to 586 B.C.E.) when the people of Palestine were very active. Due to the lack of remains, there are however difficulties in the study of costumes of ancient Palestine during the Iron Age II, and they have been emphasized. Most figurines are naked or partially preserved. Only two sites, Kuntillet 'Ajrud and Ramat Rahel, reveal painted sherds which bear clothed figures of foreign influence. Furthermore, the painting from Kuntillet 'Ajrud could not be utilized to postulate costumes for this thesis. The Assyrian artists did not draw exact looks of their enemies. A few fragments of textiles were preserved. Ambiguous mentions of clothing from the Bible bring more confusion.

Despite these difficulties, matching the archaeological evidence and biblical sources still provides better understanding of this topic. According to iconography of archaeological evidence, people from ancient Palestine basically wore similar clothes although they belonged to different ethnic groups. Both men and women wore long robes, כתונת, with sleeves. They must have openings like Egyptian or Syrian dresses. Most soldiers wore short מדים. Over the inner garment, they wore outer garments, שמלה, a square or semicircle shaped piece of cloth. While men wrapped their bodies with שמלה, women covered their heads

with it and drew it down to the back. Both men and women from Ashdod wore the same outer garments which wrapped their left upper arms and backs, and covered their entire heads. Phoenician women had shorter head cover while Edomite women covered their entire heads like modern Arabic women. The most interesting feature of costumes is the headdress. Each ethnic group seemed to wear different headdresses such as the peculiar headdresses of Judeans, the “Phrigian caps” worn by Jehu and his servants, and soldiers’ headdresses. The most distressing feature is that there is not much evidence of shoes, except the typical Hittite shoes worn by Jehu’s servants and the sandals worn by the Ashdodites.

My own reconstruction of ancient Palestine costumes during the Iron Age II based on this study was tried. Men and women are represented separately, and each ethnic group is also discussed. It was hard to represent according to occupation because there is not much evidence; however, kings’ costumes could be drawn based on the painted sherds from Ramat Rahel and the costumes of Assyrian kings. In addition, costumes of soldiers were presented based on the reliefs found in the palaces of Assyrian kings. Priestly garments are also presented but these costumes were mainly dependent on the descriptions found in biblical literature. Although this study was neither easy nor good enough, as I stated in the beginning, I still hope this thesis has contributed to a better understanding of the costumes of ancient Palestine during the Iron Age II.

마태복음 19:28의 κρίνοντες에 대한 해석

김태섭*

1. 들어가며

지금까지 신약학계에서는 ‘혈통적 이스라엘’의 운명과 관련하여 여러 담론들이 진행되어왔다.¹⁾ 특별히 예수 그리스도를 배척한 이스라엘의 궁극적 운명이 ‘회복(restoration)인가 혹은 징계(condemnation)인가?’ 하는 논의는 신약시대 때부터 많은 관심을 불러일으키는 주제였다.²⁾ 예를 들어 사도 바울은 복음을 거부한 유대인들에게 하나님의 진노가 끝까지 임하였다고 경고하면서도(살전 2:15-16), 이스라엘의 궁극적인 ‘회복’에 대해서는 강한 확신을 피력하였다: “형제들아 너희가 스스로 지혜 있다 하면서 이 신비를 너희가 모르기를 내가 원하지 아니하노니 이 신비는 이방인의 충만한 수가 들어오기까지 이스라엘의 더러는 우둔하게 된 것이라 그리하여 온 이스라엘이 구원을 받으리라 기록된 바 구원자가 시온에서 오사 야곱에게서 경건하지 않은 것을 돌이키시겠고 내가 그들의 죄를 없이 할 때에 그들에게 이루어질 내 언약이 이것이라 함과 같으니라”(롬 11:25-27).

유대인 복음서 기자 마태 역시 유대비판적인³⁾ 어조를 자신의 복음서에

* University of Cambridge에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 거룩한빛광성교회(예장통합) 부목사 및 경민대학교 시간강사. ktaesup@hotmail.com.

- 1) G. Stanton, *A Gospel for a New People : Studies in Matthew* (Edinburgh: T & T Clark, 1992), 247-55; Joel Kennedy, *The Recapitulation of Israel: Use of Israel's History in Matthew 1:1-4:11* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 25-215; Joel Willitts, *Matthew's Messianic Shepherd-king: In Search of "The Lost Sheep of the House of Israel"* (Berlin: Walter de Gruyter, 2007), 181-219.
- 2) 참조, 오늘날 이스라엘의 궁극적 회복을 기대하면서, 이스라엘의 영적 회심을 위해 선교 활동을 벌이고 있는 단체들이 있다. 그 대표적인 지도자들과 그들의 책은 다음과 같다. 키이스 인트레이터, 『그날이 속히 오리라』 (서울: 두란노, 2004); 송만석, 『지금은 예루살렘시대』 (서울: 두란노, 2005); 윈 형제, 『백투예루살렘』, 류웅렬 역 (서울: 흥성사, 2005); 최바울, 『백투예루살렘: 하나님의 마지막 글로벌 프로젝트』 (서울: 펴내기, 2005).
- 3) ‘반유대주의’(anti-Semitism)는 인종적 편견(偏見)으로부터 유래한 유대인에 대한 폄하, 비난, 폭력을 의미하지만, ‘유대비판주의’(anti-Judaism)는 인종적 편견이 아닌 종교적 신념의 차이에 근거한 교의적(敎義的) 비판이다. 이스라엘을 향한 구약 선지자들의 비판을 상기한다면, 양자의 분명한 차이를 이해할 수 있다.

서 강하게 드러낸다(마 27:25). 그러면서 이스라엘의 궁극적인 운명에 대한 단초(端初)를 복음서 곳곳에 암시하는데, 그 대표적인 구절 중 하나가 마태복음 19:28이다.

ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλάς τοῦ Ἰσραὴλ·

예수께서 그들에게 말씀하셨다. “진실로 내가 너희에게 말하노니 인자가 그의 영광의 보좌에 앉게 될 새 시대에는 나를 따르던 너희도 열두 보좌에 앉아 이스라엘 열두 지파를 **통치/심판**(κρίνοντες)할 것이다.”

여기서 헬라어 분사 ‘κρίνοντες’는 긍정적 의미의 ‘통치’(統治) 또는 부정적 의미의 ‘심판’(審判)으로 해석이 가능하다. 만약 ‘통치’로 해석한다면, 마태가 비록 유대비판적이긴 하지만 궁극적으로는 이스라엘이 12지파의 나라로 재건되리라는 ‘회복’(restoration)을 기대한 것으로 볼 수 있다. 그러나 ‘심판’으로 해석한다면, 이스라엘이 복음을 배척한 결과 결국 ‘징계’(condemnation)를 받게 된다는 의미가 될 것이다. 따라서 이 분사를 어떻게 해석하느냐에 따라서 마태가 바라본 이스라엘의 궁극적 운명이 ‘회복’인지, 혹은 최종적 ‘징계’인지를 알 수 있게 된다. 양자의 해석 가운데, 본 소고(小考)는 마태복음 19:28의 ‘κρίνοντες’가 ‘통치’의 개념으로 해석되어야 하는 것이 타당한 이유들에 대해서 살펴보고자 한다.

2. 칠십인역(LXX)에서 동사 ‘κρίνω’의 용례

일반 고전 헬라어 혹은 비(非)성서권 코이네 헬라어 문헌에서 ‘κρίνω’라는 동사는 ‘다스리다’(rule)라는 의미로 사용되지 않았다. *LSJ*가 밝히는 ‘κρίνω’라는 동사의 일반적인 의미들은 심판하다(judge), 고소하다(bring to trial/accuse), 정죄하다(condemn), 선택하다(choose), 결정하다(decide), 분리하다(separate), 구분하다(distinguish) 등이다.⁴⁾

νῦν δ' εἰς τοῦθ' ἤκει τὰ πράγματ' αἰσχύνης ὥστε τῶν στρατηγῶν ἕκαστος δις καὶ τρις κρίνεται παρ' ὑμῖν περὶ θανάτου, πρὸς δὲ

4) *LSJ*, “κρίνω”.

τοὺς ἐχθροὺς οὐδεὶς οὐδ' ἅπαξ αὐτῶν ἀγωνίσασθαι περὶ θανάτου
τολμᾷ, ἀλλὰ τὸν τῶν ἀνδραποδιστῶν καὶ λωποδυτῶν θάνατον
μᾶλλον αἰροῦνται τοῦ προσήκοντος·

그 수치스러운 제도가 지금 여기까지 이어져 내려 와서, 장군들 한 사람 한 사람이 당신들로부터 두 번 혹은 세 번 ‘죽음’에 대해 **비판(정죄)을 받았다**. 그들 중 어느 누구도 단 한번 죽음을 무릅쓰고 적들과 싸울 용기를 내지 않으면서, 유괴범들과 강도들에게 어울리는 (수치스런) 죽음을 취하려고 하였다

(Demosthenes, *Philippica 1* 4.47 필자 번역)

물론 구약을 헬라어로 번역한 ‘칠십인역’(LXX)과 신약성경에서도 κρίνω의 이러한 ‘심판’ 혹은 ‘정죄’라는 부정적인 의미를 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. 그런데 이러한 κρίνω의 일반적인 의미 외에, 칠십인역은 해당 동사를 ‘통치’의 개념으로도 사용하기 시작하였다(예, 사 3:10; 시 2:10; 71:1-2; 121:4-5; 단 9:12; 마카비 1서 9:73; 솔로몬의 시편 17:26, 29).

καὶ συνάξει λαὸν ἅγιον οὗ ἀφηγήσεται ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρίνεῖ φυλὰς λαοῦ ἡγιασμένου ὑπὸ κυρίου θεοῦ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀφήσει ἀδικίαν ἐν μέσῳ αὐτῶν ἀύλισθηναί ἔτι καὶ οὐ κατοικήσει πᾶς ἄνθρωπος μετ'αὐτῶν εἰδὼς κακίαν γνώσεται γὰρ αὐτοὺς ὅτι πάντες υἱοὶ θεοῦ εἰσὶν αὐτῶν ... κρίνεῖ λαοὺς καὶ ἔθνη ἐν σοφίᾳ δικαιοσύνης αὐτοῦ

그가 의(義)로 이끄실 거룩한 백성을 모으셔서 그의 주 하나님에 의해 거룩해진 백성의 지파들을 **다스리실 것이다**. 그리고 불의가 더 이상 그들 가운데 거하는 것을 허락지 않으실 것이며 불의를 아는 어떤 사람도 그들 가운데 거할 수 없을 것이다. 모두가 하나님의 자녀들이기 때문에, 그가 그들을 아실 것이다. (중략) 그가 백성들과 나라들을 그의 의로운 지혜로 **다스리실 것이다** (솔로몬의 시편 17:26-27, 29).

위에 인용된 솔로몬의 시편을 보면, κρίνω라는 동사가 2회에 걸쳐 사용된 것을 알 수 있다. 여기서 해당 동사를 ‘심판’ 혹은 ‘정죄’라는 부정적인 의미로 번역하게 된다면, 그 의미가 매우 어색해진다. κρίνω의 목적어가 ‘불의가 더 이상 없는 거룩해진 백성’이기 때문에, 이 동사를 심판이 아닌 메시아의 의로운 ‘다스림’으로 이해하는 것이 적절하다. 이렇게 칠십인역에서 κρίνω의 어의(semantic force)가 확장하게 된 것은 다름 아닌 히브리동

사 **טפף**의 영향 때문이다.

καὶ ἐγένετο ἐπαύτὸν πνεῦμα κυρίου καὶ ἔκρινεν τὸν Ἰσραὴλ καὶ ἐξῆλθεν εἰς πόλεμον πρὸς Χουσσαρσαθαίμ
 주님의 영이 그에게 임하여 그가 이스라엘을 **다스렸고**, 쿠사르사타임
 (구산리다사임)에 맞서 전쟁에 나아갔다 (삿 3:10).

וַתְּהִי עָלָיו רוּחַ יְהוָה וַיִּשְׁפֹּט אֶת-יִשְׂרָאֵל לְמַלְחָמָה
 여호와와의 영이 그에게 임하여 그가 이스라엘을 **다스렸고** 전쟁에 나아
 갔다 (삿 3:10).

위 사례를 보면, 히브리어 동사 **טפף**이 헬라어 동사 κρίνω로 번역되고 있다는 사실을 알 수 있다. 사실, 칠십인역에서는 **טפף**이 구약에 처음 등장하는 창세기 16:5부터 마지막 스가랴 8:16까지 그 번역어로 κρίνω가 매우 빈번히 사용되었다(창 16:5; 18:25; 19:9; 31:53; 출 5:21; 18:13, 22, 26; 레 19:15; 민 35:24; 신 1:16; 16:18; 25:1; 삿 3:10; 10:2-3; 11:27; 12:7, 8-9, 11, 13-14; 15:20; 16:31; 룻 1:1; 삼상 4:18; 24:15; 슥 8:16 등).⁵⁾ 여기서 주목할 점은 히브리어 동사 **טפף**이 ‘심판하다’라는 뜻(예, 민 35:24; 신 1:16; 16:18; 25:1 등) 외에 ‘다스리다’라는 의미로도 사용되고 있다는 점이다(예, 삿 3:10; 10:2-3; 11:27; 12:7, 8-9, 11, 13-14; 15:20; 16:31; 룻 1:1; 삼상 4:18 등). 그리하여 칠십인역 이후로 헬라어 성서문학에 쓰인 κρίνω는 기존의 ‘심판하다’라는 뜻 외에 ‘다스리다’라는 뜻까지 어의가 확장되었다.⁶⁾ 따라서 칠십인역에 익숙한 신약성경 저자들이 κρίνω라는 동사를 부정적인 의미의 ‘심판’과 아울러 긍정적인 의미의 ‘통치’로 사용했을 가능성은 얼마든지 있게 되고, BDAG는 κρίνω의 신약성경 용례 가운데 특히 마태복음 19:28과 누가복음 22:30에서 그 분사형(分詞形)이 ‘통치’로 해석될 가능성이 있음을 시사하였다.⁷⁾

5) **טפף**이 분사형 **טפפ**(여성형: **טפפ**)으로 사용되는 경우엔 ‘재판관’ 혹은 ‘사사’(土師)라는 명사의 뜻이 되는 경우가 많다. 이 경우 칠십인역은 κρίνω의 분사형 κρίνων을 사용할 때도 있으나(예, 창 18:25; 삿 11:27 등), δικαστής 혹은 κριτής와 같은 명사로 해당 분사를 번역하는 경우가 많다(예, 출 2:14; 신 1:16; 16:18; 17:9, 12; 19:17, 18; 21:2; 25:2; 수 8:33; 23:2; 24:1; 삿 2:16-19 등. 참조, 삿 4:4에서 여성형 분사 **טפפ**의 경우에는 κρίνοῦσα로 번역하지 않고, 정동사 κρίνω를 사용하였다). **טפף**의 분사형 명사 **טפפ**의 몇몇 경우를 제외하면, 칠십인역에서는 거의 대부분 **טפפ**의 번역어로 κρίνω를 채택하고 있다는 사실을 확인할 수 있다(참조, 때로 κρίνω의 강조형인 διακρίνω가 사용된 경우도 있다. 예, 출 18:16).

6) TDNT, “κρίνω”; J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie, “κρίνω”, *English-Greek Lexicon of the Septuagint Part II* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996), 267-268.

7) BDAG, “κρίνω”.

3. 각 역본들의 해석

우선 해당구절의 주요 성경번역본들을 살펴보고자 한다. 왜냐하면 번역은 원문에 대한 언어·해석적 과정이 반영된 결과물이고, 원어에 대해 접근이 용이하지 않은 독자들의 본문 이해에 많은 영향을 주기 때문이다. 먼저 우리말 성경 『개역개정』은 마태복음 19:28의 ‘κρίνοντες’를 ‘심판’으로 번역하였다.

마 19:28 “예수께서 이르시되 내가 진실로 너희에게 이르노니 세상이 새롭게 되어 인자가 자기 영광의 보좌에 앉을 때에 나를 따르는 너희도 열두 보좌에 앉아 이스라엘 열두 지파를 **심판**(κρίνοντες)하리라”

그런데 흥미로운 점은 『개역개정』이 누가복음 평행본문(parallel passage)에서 똑같은 분사를 ‘통치’의 개념으로 번역하고 있다는 사실이다.

눅 22:28-30 “너희는 나의 모든 시험 중에 항상 나와 함께 한 자들인즉 내 아버지께서 나라를 내게 맡기신 것 같이 나도 너희에게 맡겨 너희로 내 나라에 있어 내 상에서 먹고 마시며 또는 보좌에 앉아 이스라엘 열두 지파를 **다스리게**(κρίνοντες) 하려 하노라”

『개역한글판』과 『현대인의성경』 역시 ‘κρίνοντες’를 마태복음의 경우에는 ‘심판’으로, 누가복음의 경우에는 ‘다스림’으로 번역하였다. 한편, 『공동번역 성서』와 『표준새번역 개정판』 및 대다수의 영어성경(NRS, NIV, NAS, ESV, NLT 등)은 마태복음과 누가복음에서 해당 분사를 공(共)히 ‘심판’(judging)으로 번역하였다.⁸⁾ 반면에 최근 들어 많이 읽혀지는 유진 피터슨(Eugene H. Peterson) 역(譯)의 『메시지성경』(MSG)은 마태복음과 누가복음 모두에서 ‘κρίνοντες’를 ‘통치’(ruling)의 개념으로 해석하였다.⁹⁾ 이처럼

8) 독일어성경(LUT) 역시 마 19:28과 눅 22:30의 ‘κρίνοντες’를 모두 ‘심판’(richten)으로 해석하였다. 참조, “Jesus aber sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch: Ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet bei der Wiedergeburt, wenn der Menschensohn sitzen wird auf dem Thron seiner Herrlichkeit, auch sitzen auf zwölf Thronen und **richten** die zwölf Stämme Israels”(Mt 19:28). “daß ihr essen und trinken sollt an meinem Tisch in meinem Reich und sitzen auf Thronen und **richten** die zwölf Stämme Israels”(Lk 22:30).

9) Matt 19:28(MSG): Jesus replied, “Yes, you have followed me. In the re-creation of the world, when the Son of Man will rule gloriously, you who have followed me will also **rule**, starting with the twelve tribes of Israel.”

Luke 22:28-30(MSG): “And you’ve stuck with me through thick and thin. Now I confer on you the royal authority my Father conferred on me so you can eat and drink at my table in my

역본들마다 ‘κρίνοντες’의 해석이 분분한 경향이 있는데, 우선은 이 분사를 양(兩) 복음서에서 일관되게 해석해야 할 필요가 있다. 왜냐하면 마태복음 19:28과 누가복음 22:30 모두 예수님의 열두 제자가 언제 될 종말론적 상급에 대한 약속을 그 배경으로 삼고 있고, 사용한 분사의 문법적 형태가 동일하기 때문이다.¹⁰⁾ 동일한 문맥에서 사용된 동일한 문법적 형태의 분사가 두 복음서에서 각각 상반된 뜻으로 번역되는 것에는 분명 아쉬움이 있다.

그리하여 우선 누가복음 22:29-30을 살펴보면, 여기에 등장하는 κρίνοντες는 대부분의 학자들이 동의하듯이 ‘다스리다’라는 의미로 번역해야 자연스럽다: “내 아버지께서 나라를 내게 맡기신 것 같이 나도 너희에게 맡겨, 너희로 내 나라에 있어 내 상에서 먹고 마시며 또는 보좌에 앉아 이스라엘 열두 지파를 다스리게(κρίνοντες) 하려 하노라.”¹¹⁾ 누가복음 22:29에서 열두 제자들에게 약속된 ‘나라’(βασιλεία)는 ‘하나님나라’(the kingdom of God) 혹은 ‘하늘나라’(the kingdom of heaven)를 의미한다. 신약성경에서 하나님나라 혹은 하늘나라의 핵심개념이 ‘영역’이 아니라 ‘통치’라는 사실을 염두에 둔다면,¹²⁾ 누가복음 22:29에서 예수님이 열두 제자들에게 ‘나라’를 맡기신다는 것은 그들에게 통치권을 위임하신다는 뜻으로 이해되어야 한다.¹³⁾ 따라서 뒤이어 등장하는 누가복음 22:30의 κρίνοντες는 ‘심판’이 아닌 ‘통치’의 뜻으로 해석해야 앞선 구절과 의미상 호응을 이룰 수 있다. 누가복음 22:30에서 κρίνοντες가 ‘통치’의 뜻으로 사용된다는 사실은 마태복음 19:28에서도 해당 분사가 ‘통치’의 뜻으로 해석·번역되어야 할 명분을 제공한다. 왜냐하면, 상기한 바와 같이 누가복음 22:30과 마태복음 19:28은 그 문맥이 서로 유사하고 두 본문 모두 동일한 문법적 형태의 분사를 사용하고 있기 때문이다.

kingdom and be strengthened as you **take up responsibilities** among the congregations of God's people.”

- 10) 일반적으로 학자들이 주장하듯, 마 19:28과 눅 22:30은 예수말씀어록 Q에서 유래한 본문이다.
- 11) Luke T. Johnson, *The Gospel of Luke* (Collegeville: Liturgical Press, 1991), 345-346; Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 769-770; Howard I. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (Exeter: Paternoster, 1978), 814-818; John Nolland, *Luke 18:35-24:53* (Dallas: Word Books, 1993), 1066-1067.
- 12) 이러한 이해는 Gustaf Dalman이 19세기 말에 제안한 이후로 학자들 사이에서 널리 받아들여지는 하나님나라에 대한 개념이다. Gustaf Dalman, *The Words of Jesus: Considered in the Light of Post-biblical Jewish Writings and the Aramaic Language* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1902), 94; 양용의, 『하나님나라 어떻게 이해할 것인가?』(서울: 성서유니온선교회, 2005), 15-54.
- 13) Luke Johnson, *The Gospel of Luke*, 345; John Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 1066.

4. ‘최후심판’ 때의 역할인가? 아니면 ‘하나님나라’에서의 역할인가?¹⁴⁾

마태복음 19:28의 ‘κρίνοντες’가 문법적으로 **현재 분사**라는 점에 주목해야 한다는 의견도 있다.¹⁵⁾ 주지하다시피 헬라이어 분사의 경우, 기본적으로 단순과거 분사가 ‘1회적인 동작’을 의미하고 현재 분사는 ‘동작의 지속’을 의미한다고 알려져 있다. 그래서 만약 마태가 ‘최후심판’이라는 1회적 사건을 의도했다면, 현재 분사가 아닌 단순과거 분사를 사용하였을 것이다. 그러나 마태는 단순과거 분사가 아닌 현재 분사를 사용하였다. 따라서 현재 시제로 사용된 ‘κρίνοντες’는 열두 제자들이 예수님의 재림 이후 도래할 새 시대(ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ)에서 **지속적으로 행할 일**을 의미하는 것으로 봐야 하고, 이는 1회적인 사건으로 끝날 ‘최후심판’이 아닌, 지속적으로 이루어질 ‘통치’로 ‘κρίνοντες’를 이해해야 한다는 것이다.

이러한 문법적 고찰은 마태복음 19:28에서 ‘κρίνοντες’의 의미를 분별할 중요한 단서가 된다. 하지만 여전히 간과해서는 안 될 사실은, 현재 분사를 해석함에 있어서도 동작의 반복성 여부를 판단하는 결정적 기준이란 바로 ‘문맥’(context)이라는 점이다. 그렇기 때문에, 단순히 분사의 시제(時制)만을 갖고 성급한 결론을 내릴 수는 없다.¹⁶⁾ 따라서 보다 선명한 결론을 위해,

14) 4번과 5번 내용은 필자의 소논문(김태섭, “성경을 통해 살펴본 오늘날 이스라엘 회복운동”, 『피어선신학논단』 3.2 (2014), 143-166) 가운데 일부(특별히 148-152 페이지)를 수정, 심화, 확대한 것임.

15) 참조, W. D. Davies and Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* 3 (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 55 n.119.

16) 우선 분사가 명사적 용법(substantival participle)으로 쓰이면, 현재분사라 하더라도 동작의 지속이나 반복을 반드시 의미하지 않는다. 예를 들어 “음욕을 품고 여자를 보는 자마다(ὁ βλέπων) 마음에 이미 간음하였느니라”는 말씀(마 5:28)이나 “음행한 이유 없이 아내를 버리는 자(ὁ ἀπολύων)는 그로 간음하게 함이요”(마 5:32)에서 사용된 현재분사는 ‘반복적으로 보는’ 동작이나 ‘지속적으로 버리는’ 행위를 꼭 전제하지 않는다. 이 본문들은 해당 행위를 단 한 차례 저지른다 하더라도 죄에서 자유로울 수 없다는 말씀이다. 현재분사가 형용사적인 용법으로 사용된 경우, 분사가 한정적 위치(attributive)에 있든 서술적 위치에 있든(predicate), 그 분사는 문맥에 따라 1회적인 동작을 의미할 수도 있고, 동작의 지속이나 반복을 의미할 수도 있다. 예를 들어 “은밀히 보시는 너의 아버지께서(ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ) 값아 주시리라”(마 6:4)는 말씀에 사용된 βλέπων은 분명히 1회적인 동작이 아닌, 하나님의 ‘지속적인 속성’을 가리키는 표현으로 봐야 할 것이다. 이 경우 현재분사는 동작의 지속이란 차원을 표지(標識)하게 된다. 반면에 “우리를 박해하던 자가 전에 멸하려던 그 믿음을 지금 전한다 함을 듣고(ἀκούοντες ἡσάν)”(갈 1:23)에 사용된 서술적 용법의 분사는 반복이나 지속을 의미한다고 보기 어렵다. 현재분사가 부사적으로 사용될 때에도 예외가 아니다. 분사가 시간, 방법, 원인, 조건, 양보(讓步, concession), 목적, 결과, 잉여-부가(附加, pleonastic), 부대상황, 간접화법 등을 표현하기 위

우리는 주변 문맥과 마태복음 전체의 맥락¹⁷⁾을 살펴보면서 ‘κρίνοντες’를 지속적인 통치의 행위인지, 아니면 최후심판 때에 있을 1회적인 역할인지 확정해야 한다.

무엇보다도 마태복음 19:28의 κρίνοντες를 해석하기 위하여 중요한 것은 제자들의 이 역할이 ‘최후심판에 행해질 것인가’, 아니면 ‘심판 이후 하나님 나라(하늘나라¹⁸⁾)가 이 땅에 온전히 완성될 때에 이뤄질 것인가’를 판단하는 것이다. 만약 κρίνοντες가 제자들이 최후심판 때에 맡게 될 역할을 의미한다면, 이는 ‘심판’의 뜻으로 해석해야 옳을 것이고, 만약 심판 이후에 들어갈 완전한 하나님나라(천국)에서 제자들이 수행할 역할을 가리킨다면, 이는 ‘통치’의 뜻으로 해석해야 옳다. 왜냐하면 의인들에게만 허락될 하나님나라에서는 더 이상 심판이 필요 없기 때문이다(참조, 마 25:34). 이와 관련하여 흥미로운 사실은 마태복음 19:27-30의 배경이 되는 선행 본문(19:16-26)이 ‘하나님 나라’(하늘나라)의 상급에 대해 이야기하고 있다는 점이다.

먼저 19:16-26에서는 어떤 부자청년이 영생을 얻을 방법을 묻자, 예수님은 청년이 가진 소유를 팔아 가난한 자들에게 주고 자신을 따르면 **하늘에서**(ἐν οὐρανοῖς) 보화가 있으리라고 약속한다. 예수님을 따르기 위해 이 땅에서 갖고 있는 소유를 팔면, 대신에 하늘(οὐρανοί) 곧 하늘나라(천국)에서 그에 상응하는 보상을 누리게 될 것이라는 말씀이다.¹⁹⁾ 뒤이어 나오는

해 종속절을 대신하여 사용되는데, 그 용도와 문맥에 따라서 1회적인 동작을 의미할 수도 있고, 동작의 반복을 의미할 수도 있다. 예를 들어 “빌라도가 그에게 다시 물어 말하기를(λέγων)”(막 15:4)에 사용된 현재분사는 부가적 용법(pleonastic)인데, 이는 반복적이거나 지속적인 동작을 의미하는 경우가 결코 아니다. 그러나 “기도 가운데 무엇을 구하든, 믿기만 한다면(πιστεύοντες) 받으리라”(마 21:22)에서 사용된 조건적 용법의 현재분사는 한 번의 믿음이 아닌 ‘지속적인 믿음의 상태’를 의미한다. 따라서 κρίνοντες가 현재 분사라는 사실 하나만으로 ‘통치’로 해석되어야 한다는 견해에는 부족한 감이 있고, 주변 문맥과 마태복음 전체의 맥락 속에서 그 의미를 추론하는 과정이 필요하다. 분사의 용법에 대한 더 자세한 설명은 Daniel B. Wallace, *The Basics of New Testament Syntax* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 266-285 참조.

- 17) 주변 문맥(immediate context)을 넘어 마태복음 전체의 맥락에서 볼 때, 마 13:36-43, 마 16:27-28, 그리고 마 25:31-46과 같이 최후심판과 관련된 마태의 본문들을 보면 재림하신 예수님만이 심판관으로 등장하지 예수님의 열두 제자가 심판관으로 등장하는 사례는 없다.
- 18) 주지하다시피 마태는 ‘하나님나라’(ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ)라는 표현보다 ‘하늘나라’(天國, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν)란 표현을 선호하고 있다. 그러나 이는 표현상의 차이일 뿐, 양자(兩者)는 마 19:23-24에서 볼 수 있듯이 같은 대상을 지칭하고 있다: “예수께서 제자들에게 이르시되 내가 진실로 너희에게 이르노니 부자는 **천국**(ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν)에 들어가기가 어려우니라. 다시 너희에게 말하노니 낙타가 바늘귀로 들어가는 것이 부자가 **하나님나라**(ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ)에 들어가는 것보다 쉬우니라.”
- 19) 마태복음에서 ‘물리적 하늘’은 οὐρανός의 단수형태를 사용하고, ‘영적인 하늘 세계’를 의미할 때에는 하늘나라(ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν)의 경우와 같이 οὐρανός의 복수형태를 사용하는 뚜렷한 경향성이 있다. 따라서 οὐρανός의 복수형태가 쓰여진 ‘하늘’에서(ἐν

19:27은 부자청년에게 예수님이 말씀하신 하늘나라 보상에 대한 베드로의 반응이다. “그런즉 우리가 모든 것을 버리고 주를 따랐사온대, 무엇을 얻으리이까” 베드로의 이 질문은, 부자 청년이 자신의 소유를 내려놓고 예수님을 따를 때 그에 상응하는 보상이 하늘나라에서 주어진다면, 모든 것을 버리고 주를 따른 제자들은 무엇을 보상으로 얻을 수 있겠느냐는 질문인 것이다. 그렇기 때문에, 베드로의 질문에 대한 대답으로 19:28-30에서 예수님이 제자들에게 약속하신 보상들은 앞선 부자청년 일화(19:16-26)와 연계하여 이해해야 한다. 그렇다고 한다면, 제자들에게 주어질 보상, 즉 그들의 κρίνοντες에 대한 예수님의 약속 역시 부자청년에게 약속하신 것처럼 ‘하늘’(οὐρανοῖ) 곧 하늘나라에서 그들이 받아 누리게 될 상급으로 해석돼야 한다. 그러므로 제자들의 κρίνοντες는 최후심판 때의 1회적 역할이 아닌, 하늘나라에서 수행할 지속적인 통치의 행위로 보는 것이 타당하다.

마태복음 19:28의 κρίνοντες에 대한 이러한 해석은 마태복음 20:20-23에 이르러 더 확고한 지지를 얻게 된다. 세베대의 아들들의 어머니가 예수께 나아와 “당신의 나라에서”(ἐν τῇ βασιλείᾳ σου) 아들 하나는 예수님의 우편에, 다른 하나는 예수님의 좌편에 앉게 해달라고 부탁한다. 비록 개인적인 욕망에서 비롯된 부탁이긴 하지만, 20:23에서 알 수 있듯이 예수께서는 ‘제자들이 그와 함께 앉게 될 것’이란 생각 자체는 부정하지 않았다. 다만 제자들 가운데 어떤 사람이 그의 최측근 자리에 앉게 될지 모를 뿐이라는 것이다. 흥미로운 점은 제자들이 예수님과 함께 보좌에 앉게 될 곳을 마가는 평행본문에서 “당신의 영광중에서”(ἐν τῇ δόξῃ σου, 막 10:37)라는 다소 모호한 표현을 쓰는 데 반하여, 마태는 “당신의 나라에서”(20:21)라고 구체적으로 밝히고 있다. 학자들이 곧잘 지적하듯이, 여기서 ‘당신의 나라’란 장차 임할 ‘하나님나라’를 가리키고, ‘예수님의 보좌 좌우편에 제자들이 함께 앉게 될 것’이라는 개념은 19:28의 약속을 떠올리게 한다: “나를 따르는 너희도 열두 보좌에 앉아 이스라엘 열두 지파를 κρίνοντες하리라.”²⁰⁾ 그리하여 19:28과 20:21-23을 연계하여 이해한다면 제자들이 예수님 주위에 앉아 κρίνοντες하게 되는 것은 최후심판의 순간이 아닌 ‘당신의 나라’ 곧 장차

οὐρανοῖς) 받을 상급이란, 하늘나라(천국)에서 받을 상급을 의미한다. 마태복음에서 οὐρανόσ의 단·복수 용례에 대한 구체적인 연구는 J. Pennington, *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew* (Leiden; Boston: Brill, 2007), 125-162 참조.

20) Gerd Theißen, “Gruppenmessianismus: Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu”, Gerd Theißen, ed., *Jesus Als Historische Gestalt: Beiträge Zur Jesusforschung*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 273; Donald Hagner, *Matthew 14-28* (Dallas: Word Books, 1995), 580-581; Davies와 Allison, *Matthew* vol.3, 56, 84, 88.

도래할(완성될) 하늘나라에서 주어질 역할인 것이다. 따라서 κρίνοντες는 심판이 아닌 ‘통치’로 보는 것이 타당하다. 이상에서 살펴본 바와 같이 현재 분사라는 κρίνοντες의 ‘시제’(時制)와 아울러 그 역할수행의 ‘시점’(時點)이 하늘나라(하나님나라)라는 사실은 이 분사를 제자들의 ‘다스림’으로 이해해야 할 중요한 단서(端緒)가 된다.

5. 구약의 SER(Sin-Exile-Restoration) 패턴²¹⁾과 이스라엘의 회개

마태복음이 유대비판적인 복음서라는 점은 잘 알려진 사실이다(11:20-24; 12:38-45; 13:51-58; 15:1-20; 16:1-12; 21:23-46; 22:1-14; 23:1-38; 27:25 등 참고). 그리하여 몇몇 학자들은 유대비판적인 마태복음의 색채를 언급하면서, 마 19:28의 ‘κρίνοντες’를 긍정적인 ‘통치’의 의미가 아닌, 부정적인 ‘심판’의 의미로 해석해야 옳다고 주장한다.

In the end, the confidence in the future restoration of Israel will appear to be vain and completely misleading. The safe trust that was expressed so many times in Jewish tradition that in the end Israel will be saved by its God should be given up. The final gathering of all the tribes of Israel itself will be a day of judgement.²²⁾

이러한 견해에 따르면, 마19:28이 그려내는 이스라엘의 최종적 운명은 암울한 것이 된다. 왜냐하면 12지파의 종말론적 회귀는 이스라엘이 구약의 약속대로 회복되기 위한 것이 아니라, 복음 거부의 책임을 묻기 위한 법정 소환이 되기 때문이다. 이러한 주장은 일견 타당해 보이지만, 간과하지 말아야 할 사실이 있다. 마태복음의 기자는 구약에 매우 조예가 깊은 인물인데, 구약의 선지서들은 배역한 이스라엘을 날카롭게 비판함과 동시에 압박한 심판을 예고하지만, 그럼에도 불구하고 종국에는 이스라엘의 회복을 기대하고 있다는 사실이다.

21) ‘SER패턴’은 스탠튼(G. Stanton)이 자신의 책 *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*에서 사용한 표현이다. 스탠튼이 ‘심판’을 ‘punishment’라는 단어가 아닌 ‘exile’이란 용어를 사용하였기에, 본 소논문에서도 그의 표현을 그대로 반영하였다. 참조, G. Stanton, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, (Louisville: Westminster Press, 2004), 247-255.

22) 대표적으로 Jozef Verheyden, “The Conclusion of Q: Eschatology in Q 22,28-30”, A. Lindemann, ed., *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Leuven: Leuven University Press, 2001), 711.

예를 들어, 예레미야는 이스라엘의 죄악을 고발하면서, “예루살렘이 승냥이 굴이 되겠고, 유다의 성읍들이 황폐하여 거주민이 없을 것”이라는 하나님의 심판을 예고한다(렘9:11). 그러나 이것이 결코 이스라엘의 최종적 운명이라고 결론짓지 않는다. 예레미야는 결국 사로잡혀 간 포로들이 그들의 고토(故土)로 다시 돌아올 것과 이스라엘의 재건, 그리고 야훼께서 이스라엘과 맺게 될 새 언약을 예언하고 있다(렘30-33장). 이와 유사하면서 조금 더 극적(劇的)인 사례는 호세아에서 발견할 수 있다. 호세아1:6-9에는 야훼께서 이스라엘을 “다시는 긍휼히 여겨서 용서하지 않을 것”이며, “너희는 내 백성이 아니요 나는 너희 하나님이 되지 아니할 것”이라고 선언하신다. 그러나 바로 뒤에 이어지는 호세아1:10-2:1에서는 예언의 어조(語調)가 180도 달라진다. 앞선 심판의 내용과는 정반대로, 야훼께서 이스라엘과의 언약을 기억하시고, 이스라엘이 그들의 고토(故土)로 돌아올 것과 그들이 다시 하나님의 백성이 될 것이라는 회복의 말씀이 선포된다. 사실, 이러한 ‘이스라엘의 죄악(sin) - 심판(exile) - 회복(restoration)’이란 패턴은 구약에서 반복적으로 등장하는 주요 모티프(motif)이다(예, 겔 19-21장과 36-48장; 호 11:12-13:16과 14:4-8; 암 9:1-10과 9:11-15; 율 1:2-2:11과 2:12-3:21; 습 1:2-3:8과 3:9-20 등).²³⁾ 그렇다고 한다면, 마태복음이 유대비판적인 색채를 보인다고 해서, 반드시 마19:28을 이스라엘의 ‘최종적 징계’로 해석해야 할 절박한 이유는 없다. 마태가 구약에 매우 익숙한 인물임을 전제할 때, 복음을 거부한 이스라엘이 비록 역사적 심판(AD 70년의 성전파괴와 같은 역사적 심판-마22:7; 23:38; 24:15 참고)을 받는다 할지라도, 이스라엘의 종말론적 회복을 기대했을 것이라는 예상은 충분히 가능하기 때문이다.²⁴⁾

5.1. 이스라엘의 회복을 위한 예수님의 사역

예수께서 사역을 시작할 당시의 이스라엘은 마태복음 4:16이 표현하듯이 ‘어둠과 죽음의 그늘에 앉아 있는 백성’이었다.²⁵⁾ 그리하여 마태복음은 이스라엘을 ‘죄로부터 구속이 필요한 상태’(sinfulness)이며(마 1:21), “잃어버린 양”(lost sheep)으로 묘사하고 있다(10:6). 이러한 이스라엘의 이미지는

23) 신 4:25-31; 32:1-43; 왕상 8:46-53; 시 106:1-48; 사 33; 겔 16:1-63; 34:1-31; 호 2:2-23; 14:1-8 등. O. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament* (Neukirchen: Neukirchener, 1967), 323 이하 참조.

24) G. Stanton, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, 232-255.

25) 여기서 ‘백성’으로 번역된 ‘λαός’은 마태복음에서 총 14번 등장하는데, 이 단어는 이스라엘 백성을 지칭하는 단어로 마태복음에서 줄곧 사용되고 있다. 이에 대한 자세한 논의는 다음 서적을 참고할 것. Tae Sub Kim, “Israel and the Universal Mission in the Gospel of Matthew”, Ph.D. Dissertation (University of Cambridge, 2012), 20-28; J. Robert and C. Cousland, *The Crowds in the Gospel of Matthew* (Leiden: Brill, 2002), 75-86.

구약의 선지자들이 약속하는 회복된 이스라엘의 모습과는 분명 거리가 있다. 이러한 상황에서, 마태복음은 예수께서 이스라엘의 구속자(redeemer 1:21)와 목자(shepherd 2:6; 26:31)로 오셨다고 선언한다. 이러한 선언은, 예수께서 죄악(sinfulness)과 상실(lost-ness)에 빠진 이스라엘을 구약의 약속대로 회복시키실 분이라는 메시지를 암시하고 있는 것이다.

마태복음 서두의 족보(1:1-17)에서부터 우리는 예수님과 이스라엘의 운명 사이에 있는 연관성을 엿볼 수 있다.²⁶⁾ 주지하다시피 마태복음의 족보는 14대(代)씩 총 3시기(時期)로 나뉘어져 있다. 결론인 17절에는 족보의 구조를 정리하면서, 아브라함, 다윗, 바벨론 유수(幽囚) 그리고 예수 그리스도를 언급한다. 여기서 주목해야 할 점은 각각의 이름들과 사건이 그 이전 시대의 종식(終熄)과 그 이후 시대의 성격을 규정하고 있다는 사실이다. 예를 들어서 첫 시기는 아브라함으로부터 시작되는데 이는 암묵적으로 그 이전 ‘원(原)역사 시대’와는 다른, 새로운 ‘족장시대’의 시작을 상징한다. 그리고 다윗은 이전의 ‘족장시대’를 마감한 인물이자 이후 14대에 걸친 ‘왕정시대’의 시작을 알리는 인물로 족보에 등장한다. 또한 바벨론 유수는 이전 ‘왕정시대’의 종식을 의미하면서 동시에 ‘포로시대’의 시작을 알리는 사건이다. 이처럼 족보의 구조 각 마디에 언급된 아브라함, 다윗, 그리고 바벨론은 각각 이전 시대의 종언(終焉)과 새로운 시대의 시작(始作)을 상징한다는 사실을 알 수 있다. 이러한 패턴의 연장선에서 마지막에 언급된 예수 그리스도의 탄생을 이해한다면, 예수께서는 이전 ‘포로시대’를 종식하시고 새로이 이스라엘의 ‘회복시대’를 열어 가실 분이라는 기대를 읽을 수 있다. 따라서 마태복음의 족보는 앞으로 예수님의 사역을 이스라엘의 회복이란 관점에서 이해해야 할 필요성을 제안해 주고 있는 것이다.

이스라엘의 회복은 ‘12지파의 귀환과 회복, 이스라엘의 회개, 종말론적 성전의 재건, 하나님의 임재의 회복, 종말론적 언약갱신, 이스라엘 땅의 회복’ 등등 여러 가지 주제로 표현이 된다. 이들 가운데 마태복음에서는 ‘12지파의 회복’과 ‘이스라엘의 회개 촉구’라는 2가지 중요한 회복의 주제들이 부각되고 있다. 우선 예수님의 지상사역을 처음으로 요약하고 있는 마태복음 4:23-25를 보면, 예수님의 소문이 온 수리아에 퍼졌을 때, 수많은 무리들이 갈릴리, 데가볼리, 예루살렘, 유대와 요단 강 건너편에서 예수께로 모여 들었다는 보고를 듣게 된다. 마태복음에서 예수님의 지상사역은 원칙적으

26) Mervyn Eloff, “Exile, Restoration and Matthew’s Genealogy of Jesus ‘Ο ΧΡΙΣΤΟΣ’”, *Neotestamentica* 38:1 (2004), 75-87. 참조, Mervyn Eloff, “From the Exile to the Christ: Exile, Restoration and the Interpretation of Matthew’s Gospel”, Th.D. Thesis (University of Stellenbosch, 2002).

로 ‘이스라엘 집의 잃어버린 양’에게만 국한되었다는 사실을 염두에 둔다면(10:6; 15:24), 마태복음 4:25는 이스라엘 백성들이 팔레스타인의 각 지역에서 예수께로 모여들고 있다는 것을 암시하는 구절이 된다.²⁷⁾ 특히 여기에 등장하는 지명들은 그냥 나열된 것이 아니라, 체계적으로 북서(갈릴리), 북동(데가볼리), 중앙(예루살렘), 남서(유대) 그리고 남동(요단 건너편)으로 열거되어 있다. 이러한 체계적인 순서와 지리적 방향성을 놓고 본다면, 마태복음 4:23의 지명들은 마태복음 2:20-21에 2번 등장하는 ‘이스라엘 땅’(Eretz Israel)의 개념을 구체적으로 형상화한 서술로 보인다.²⁸⁾ 특히 눈여겨 보아야 할 점은 마태는 1세기 팔레스타인 지방을 고려할 때에, 당대의 이스라엘이 아닌, 곧잘 이스라엘의 ‘고토’(古土)에 대한 관심, 특히 12지파의 기업에 대한 관심을 드러내고 있다는 점이다(예, 마가의 ‘수로보니게’ [막 7:26]라는 1세기 당시의 지명이 아닌 ‘가나안’이란 옛 표현을 사용[마 15:26], 가버나움이란 1세기 지명과 관련하여 ‘스블론과 납달리 땅’이라고 부연하고 있는 점[마 4:13], 칠십인역이나 마소라본문과 달리 마태는 베들레헬을 구체적으로 ‘유다지파의 땅’이라고 밝히고 있는 점[마 2:6] 등).²⁹⁾ 이러한 관점에서 본다면, 마태복음 4:25에서 그려진 ‘이스라엘 땅’은 고대 이스라엘 12지파들이 거주하던 기업에 그 근거를 두고 있다는 사실을 알 수 있다. 그렇다면, 마태복음 4:25는 잃어버린 이스라엘 12지파의 백성들이 주님을 향해 다시 모여든다는 신학적 메시지, 다시 말해 ‘이스라엘 12지파의 회복’의 시대가 예수님의 사역을 통하여 도래하고 있다는 메시지를 암시하고 있는 것이다.

또한 마태복음에 빈번히 등장하는 ‘목자/양 모티프’(shepherd/sheep motif)를 통해 예수님의 사역과 12지파의 회복이 서로 연관되어 있음을 재차 확인할 수 있다. 마태복음 2:6은 예수님을 ‘이스라엘의 목자’로 묘사한다. 흥미로운 점은 마태복음 2:6의 출처가 되는 두 구약본문, 즉 미가 5:2와 사무엘하 5:2의 문맥이 이스라엘 12지파의 재결합 혹은 회복(미 5:3; 삼하 5:1, 3)을 직접적으로 말하고 있다는 점이다. 또한 마태복음 15:24은 예수께서 ‘이스라엘 집의 잃어버린 양’에게로 보냄 받았다고 밝히는데, 학자들은 이 구절의 구약적 배경으로 흔히 에스겔 34장 혹은 예레미야 50:6을 지목한다.³⁰⁾

27) 1세기의 데가볼리(Decapolis)는 주로 이방인이 밀집한 지역이었다. 마 4:25가 데가볼리에서 예수께로 많은 무리가 나아왔다고 언급하는데, 왜 이들을 유대인들로 이해해야 하는지는 다음 논문을 참고하길 바란다. 김태섭, “마태복음 22장 9절에서 “αἱ διέξοδοι τῶν ὀσῶν”의 해석”, 『신약논단』 21:4 (2014), 908-913.

28) C. Cousland, *The Crowds in the Gospel of Matthew*, 58-61.

29) Gerhard Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt?: Beiträge zu einer christlichen Ethik* (Freiburg: Herder, 1988), 27-28.

이 두 구약본문들도 공히 흠어진 이스라엘 백성들의 귀환(겔 34:11-16; 렘 50:17-20)을 예언하고 있다. 이러한 구약적 배경들은 예수께서 흠어진 이스라엘 12지파 백성들을 다시 모으시고 회복하실 목자(牧者)라는 점을 암시하는 것이다. 뿐만 아니라 예수께서는 12제자를 ‘이스라엘 집의 잃어버린 양’에게로 보내신다. 주지하다시피, 구약에서 12라는 숫자는 이스라엘 12지파와 불가분의 관계에 있고,³¹⁾ 특히 마태복음 19:28은 12제자와 이스라엘 12지파를 직접적으로 연관 짓고 있다. 따라서 12제자를, ‘잃어버린 이스라엘 양들’에게로 보낸다는 것은 마태복음 10:5-6의 선교 명령이 잃어버린 이스라엘 12지파의 회복과 매우 밀접한 연관이 있음을 말해주는 것이다.³²⁾

5.2. 이스라엘의 회복을 위한 회개의 촉구

이상(以上)에서 살펴본 바와 같이 마태복음에서 예수님의 사역은 이스라엘의 회복과 밀접한 연관이 있음을 알 수 있다. 그런데 간과하지 말아야 할 사실은 이러한 이스라엘의 회복이 결코 기계적이거나 자동적이지 않다는 점이다. 왜냐하면 그 회복의 중요한 조건이 바로 이스라엘의 회개(repentance)이기 때문이다. 구약의 선지자들은 이스라엘의 회복을 예언하면서, 지도자들과 백성들에게 ‘회개’를 선포하였다(사 44:22; 렘 3:6-18; 24:4-7; 31:1f; 32:36-41; 50:4-7, 17-20; 호 14:1-9[MT 14:2-9]; 암 5:4, 6, 14-15; 단 9:3-19 참조, 신 30:1-3; 회년서 1:15-16a; 23:26). 이러한 사실은 회개가 이스라엘 회복에 중요한 전제조건이 됨을 의미한다.³³⁾ 이와 유사한 관점을 마태복음에서도 발견할 수 있다(마 4:12-17).

12 예수께서 요한이 잡혔음을 들으시고 갈릴리로 물러가셨다가 13 나사렛을 떠나 스불론과 납달리 지경 해변에 있는 가버나움에 가서 사시니 14 이는 선지자 이사야를 통하여 하신 말씀을 이루려 하심이라 일렀으되 15 스불론 땅과 납달리 땅과 요단 강 저편 해변 길과 이방의 갈릴리여 16 흑암에 앉은 백성이 큰 빛을 보았고 사망의 땅과 그늘에

30) Young S. Chae, *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 215.

31) Scot McKnight, “Jesus and the Twelve”, *BBR* 11:2 (2001), 203-231.

32) 12제자를 ‘파송하는 것’과 12지파를 ‘모으는 것’은 서로 다른 행위라고 생각할 수 있다. 그러나 마 23:37-38상을 참고한다면, ‘보냄’과 ‘모음’은 서로 같은 의미라는 사실을 알 수 있다. “예루살렘아, 예루살렘아, 선지자들을 죽이고 **네게 파송된** 자들을 돌로 치는 자여 암탉이 그 새끼를 날개 아래 모음 같이 **내가 네 자녀를 모으려 한 일**이 몇 번이나 그러나 너희가 원치 아니하였도다.”

33) E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM, 1985), 106-108.

앞은 자들에게 빛이 비치었도다 하였느니라¹⁷ 이 때부터 예수께서 비로소 전파하여 이르시되 회개하라 천국이 가까이 왔느니라 하시더라

마태복음 4:12-17을 하나의 유기적인 단락으로 본다면,³⁴⁾ ‘회개’를 촉구하는 마태복음 4:17과 ‘회복’을 예고하는 이사야 9:1-2가 서로 연결되어 있다는 사실을 알게 된다. 마태복음 4:17에 앞서 마태복음 4:15-16에 인용된 이사야 본문은 B.C. 732년에 앗수르의 디글랏벨레셀 3세의 침공으로 북이스라엘의 영토 일부, 즉 갈릴리 지역의 납달리와 스블론 지파의 기업이 앗수르의 속주로 전락한 정치적 상황을 그 배경으로 하고 있다(왕하 15:29). 하지만 이사야 선지자는 이사야 9:1-7을 통해 이러한 수치가 물러가고 이스라엘의 12지파와 그 기업이 온전히 회복될 것을 예언하고 있다. 따라서 이러한 이사야 인용(마 4:15-16) 직후에 등장하는 예수님의 ‘회개 촉구’(마 4:17)는 이스라엘의 회개와 회복이 서로 불가분의 관계에 있음을 의미한다.

이처럼 마태복음은 예수께서 이스라엘의 회복을 위해 ‘회개’를 선포하신 분으로 소개하고 있다. 그러나 이러한 회개의 촉구에도 불구하고 이스라엘은 결국 회개에 실패한다. 마태복음의 예수께서는 고라신, 벳새다, 가버나움 같은 유대의 도시들이 회개하지 않음(마 11:21-24)과, 동시대의 이스라엘을 지칭하는 ‘이 세대’ (ἡ γενεὰ αὐτῆς³⁵⁾)가 그분의 선포에 반응하지 않는 강박함을 지적하고 있다(마 11:16-19; 12:39-41). 결국 마태복음 27:25에 이르러서는 “모든 백성”(πᾶς ὁ λαός)이 회개 대신에 예수를 십자가에 못박으라고 부르짖는다. 그리하여 마태복음 23:37-38에 예고된 탄식처럼, 예수님의 회복사역과 그 복음을 배척한 이스라엘의 운명은 비극으로 치닫는 듯하다: “예루살렘아 예루살렘아 선지자들을 죽이고 네게 파송된 자들을 돌로 치는 자여 암탉이 그 새끼를 날개 아래에 모음 같이 내가 네 자녀를 모으려

34) Krentz가 마태복음을 1:1-4:16, 4:17-16:20 그리고 16:21-28:20로 삼분(三分)한 이후로 (tripartite division) 몇몇 학자들은 4:17을 4:12-16과는 별개의 문맥으로 간주하였다. 참조, E. Krentz, “The Extent of Matthew’s Prologue: Toward the Structure of the First Gospel”, *JBL* 83:4 (1964), 409-414. 이에 대한 반론은 Frans Neirynck, “*AIO TOTE HPEATO* and the Structure of Matthew”, *ETL* 64:1 (1988), 27-32에 잘 나와 있다.

35) Konradt와 같은 학자들은 ‘이 세대’가 지도자들만을 지칭한다는 입장이다. “Dieses Geschlecht fungiert bei Matthäus nicht als Kollektivbezeichnung für Israel bzw. für die jüdischen Zeitgenossen Jesu. In 11,16-19; 12,38-45; 16,1-4; 23,34-36 ist die Rede von diesem Geschlecht auf die Autoritäten bezogen; sie sind für Matthäus das böse und ehebrecherische Geschlecht.” M. Konradt, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 262-263. 그러나 마 17:17에서 알 수 있듯이 ‘이 세대’에는 타락한 지도자들뿐만 아니라 예수님의 제자들 역시 포함되어 있다. 그렇기 때문에 ‘이 세대’를 이스라엘의 악한 지도자에게만 국한시키는 것은 적절하지 않다.

한 일이 몇 번이더냐 그러나 너희가 원하지 아니하였도다”

5.3. 이스라엘의 궁극적 회개와 마 19:28에 대한 이해

마태복음 23:38의 “보라 너희 집이 황폐하여 버린바 되리라”는 예수님의 탄식과 같이 이스라엘의 배척은 결국 성전파괴와 같은 **역사적** 심판으로 귀결되었다. 그러나 이것이 이스라엘의 **최종적(종말적)** 운명이라고 단정지을 수 없다. 왜냐하면 다음에 이어지는 23:39에서 마태복음의 예수님은 이스라엘의 회복과 관련하여 중요한 여운을 남기고 있기 때문이다: “λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ με ἴδῃτε ἀπ’ ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.” 이 구절은 『개역개정』에서 “내가 너희에게 이르노니 이제부터 너희는 찬송하리로다 주의 이름으로 오시는 이여 할 때까지 나를 보지 못하리라 하시니라”라고 번역하였다. 얼핏 보기에 따라서 이 말씀은 이스라엘이 회개하여 예수님을 주님으로 인정하면 예수님께서 재림하신다는 의미로 이해할 수 있다.³⁶⁾ 그러나 간과하지 말아야 할 사실은 마태복음 23:39의 종속절은 시간부사절(temporal clause)이지 결코 조건절(conditional clause)이 아니라는 점이다. 또한 이스라엘 선교의 상황을 서술하고 있는 마태복음 10:22-23을 고려한다면, 예수님의 재림 **이전에** 이스라엘이 온전히 회심할 것이라는 기대는 마태의 관점에서 볼 때 불가능한 것이다.

“또 너희가 내 이름을 인하여 모든 사람에게 미움을 받을 것이나 나중까지 견디는 자는 구원을 얻으리라 **이 동네에서 너희를 핍박하거든 저 동네로 피하라 내가 진실로 너희에게 이르노니 이스라엘의 모든 동네를 다 다니지 못하여서 인자가 오리라**”

그렇기 때문에 23:39의 타당한 해석은 이스라엘이 회개하면 예수님이 재림하신다는 것이 아니라, 예수께서 **재림하실 때에라야 비로소** 이스라엘이 그 모습을 보고 예수님을 주님으로 인정하게 될 것이라는 의미이다. 마태의 관점에서 이스라엘의 회심은 재림의 조건이 아닌, **재림의 결과**이다. 그런데 여기서 이스라엘이 예수님을 주님으로 인정하는 외침을 진정한 회심이 아니라 ‘패배의 울부짖음’(the cry of defeat)이라고 해석하는 학자들도 있다. 대표적으로 울리히 루즈(Ulich Luz)에 따르면, 이 구절은 복음을 완강히 거부한 이스라엘이 재림하시는 예수님을 보고 자신들의 패역과 패배를 인정

36) 참조, Davies and Allison, *Matthew* vol.3, 323-324.

하는 ‘탄식’(歎息)이지 결코 회개가 아니라는 것이다.³⁷⁾ 그러나 이는 옳은 해석이라고 볼 수 없다. 마태복음 23:39는 시편 118편 26절의 인용인데, 이미 마태는 마태복음 21:9에서 예루살렘에 입성하시는 예수님을 향한 군중들의 환호성 속에 이 시편 말씀을 인용한 적이 있다: “앞에서 가고 뒤에서 따르는 무리가 소리질러 가로되 호산나 다윗의 자손이여 찬송하리로다 주의 이름으로 오시는 이여 가장 높은 곳에서 호산나 하더라” 여기서 마태는 진정으로 예수님을 환영하는 사람들의 외침 속에 시편 118편 26절을 삽입하였다. 그렇다면, 같은 시편의 말씀을 불과 두 장 뒤, 곧 마태복음 23:39에서 재차 인용하면서, 그것을 ‘패배의 부르짖음’으로 둔갑시켰다고 보기에 는 무리가 따른다. 마태복음 21:9의 환호성을 상기한다면, 마태복음 23:39의 찬송 역시 예수님을 진정으로 영접하는 외침으로 보아야 한다.³⁸⁾ 따라서 마태복음 23:39는 예수님의 재림 때에 이스라엘이 회개할 것이란 희망을 반영하고 있는 것이다.

이처럼 마태가 이스라엘의 종국적 회심을 기대했다는 사실은 이스라엘의 종말적 회복과 관련하여서도 매우 중요한 의미를 갖는다. 왜냐하면 앞에서 언급한 바와 같이 구약의 전통에서 이스라엘의 회개는 ‘12지파의 재건’과 같은 이스라엘 회복의 중요한 전제조건이 되기 때문이다. 이러한 관점에서 마태복음 19:28과 23:39는 서로 유기적인 관계를 맺게 된다. 마태복음 23:39가 예수님의 재림 때에 있을 이스라엘의 회개를 암시하고 있기 때문에, 마태복음 19:28에서 예수님의 재림 이후 모인 이스라엘 12지파는 이스라엘의 회개(마 23:39)로 인한 회복의 결과로 봐야 한다. 그러므로 마태복음 19:28에 사용된 ‘κρίνοντες’를 부정적인 의미의 ‘심판’(審判)이 아닌, 긍정적인 의미의 ‘통치’(統治)로 해석하는 것이 타당하다: “진실로 내가 너희에게 말하노니 인자가 그의 영광의 보좌에 앉게 될 새 시대에는 나를 따르던 너희도 열두 보좌에 앉아 이스라엘 열두 지파를 통치(κρίνοντες)하리라.”

6. 맺으며

본 소고(小考)는 마태복음 19:28에서 헬라어 분사 ‘κρίνοντες’를 ‘심판’(judging)이 아닌 ‘통치’(ruling)로 해석해야 하는 이유에 대해 살펴보았다. 마태복음 19:28의 주변 문맥(immediate context)에서 보면, κρίνοντες의 수

37) Ulich Luz, *Matthew 21-28* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005), 163-164.

38) Warren Carter, “Matthew 23:37-39”, *Interpretation* 54:1 (2000), 66-68.

행 시점은 최후심판 때 맡게 될 역할이 아닌, 종말적으로 완성될 하늘나라에서 제자들이 수행할 과업이라는 사실을 알 수 있다. 하나님나라는 최종적으로 의인들에게만 허락될 것이기에 그곳에서는 더 이상 심판이 필요 없다(참조, 마 25:34). 따라서 제자들의 κρίνοντες는 하늘나라에서의 ‘통치’ 행위로 간주해야 한다. 또한 마태복음 23:39는 재림 때에 이스라엘이 회심하여 예수님을 ‘주님’(the Lord)으로 인정할 날이 올 것이라는 기대를 암시하고 있다. 유대 전통에서 이스라엘의 회개는 ‘12지파의 재건’과 같은 이스라엘 회복(restoration)의 전제 조건이 된다. 이런 관점에서 볼 때, 마태복음 23:39는 이스라엘의 회개로, 마태복음 19:28은 12지파의 나라로 회복된 이스라엘을 예수님의 12제자들이 다스리는 비전(eschatological vision)으로 이해해야 한다. 따라서 누가복음 22:30에서와 같이 마태복음 19:28의 헬라이어 분사 ‘κρίνοντες’는 부정적인 의미의 ‘심판’이 아닌 긍정적인 의미의 ‘통치’로 해석하는 것이 바람직하다.

<주제어>(Keywords)

이스라엘의 회복, 마 19:28, 12지파, 재림, 통치.

The Restoration of Israel, Matthew 19:28, The Twelve Tribes, Parousia, Ruling.

(투고 일자: 2015년 1월 31일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 3월 20일)

<참고문헌>(References)

- 김태섭, “마태복음 22장 9절에서 “αἱ δὲ ἕξοδοι τῶν ὀδῶν”의 해석”, 「신약논단」 21:4 (2014), 895-924.
- 송만석, 『지금은 예루살렘시대』, 서울: 두란노, 2005.
- 양용의, 『하나님나라 어떻게 이해할 것인가?』, 서울: 성서유니온선교회, 2005.
- 원 형제, 『백투예루살렘』, 류응렬 역, 서울: 흥성사, 2005.
- 최바울, 『백투예루살렘: 하나님의 마지막 글로벌 프로젝트』, 서울: 퍼내기, 2005.
- 키이스 인트레이터, 『그날이 속히 오리라』, KIBI 역, 서울: 두란노, 2004.
- Carter, W., “Matthew 23:37-39”, *Interpretation* 54:1 (2000), 66-68.
- Chae, Y. S., *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Cousland, J. R. C., *The Crowds in the Gospel of Matthew*, Leiden: Brill, 2002.
- Dalman, G., *The Words of Jesus: Considered in the Light of Post-biblical Jewish Writings and the Aramaic Language*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1902.
- Davies, W. D. and Allison, D. C., *Matthew* vol.3, Edinburgh: T. & T. Clark, 1997.
- Eloff, M., “Exile, Restoration and Matthew’s Genealogy of Jesus ‘Ο ΧΡΙΣΤΟΣ’”, *Neotestamentica* 38:1 (2004), 75-87.
- Eloff, M., “From the Exile to the Christ : Exile, Restoration and the Interpretation of Matthew’s Gospel”, Th.D. Thesis, University of Stellenbosch, 2002.
- France, R. T., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2007.
- Green, J. B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Hagner, D. A., *Matthew 14-28*, Dallas: Word Books, 1995.
- Johnson, L. T., *The Gospel of Luke*, Collegeville: Liturgical Press, 1991.
- Kennedy, J., *The Recapitulation of Israel: Use of Israel’s History in Matthew 1:1-4:11*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Kim, T. S., “Israel and the Universal Mission in the Gospel of Matthew”, Ph.D. Dissertation, University of Cambridge, 2012.
- Konradt, M., *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Krentz, E., “The Extent of Matthew’s Prologue: Toward the Structure of the First Gospel”, *JBL* 83:4 (1964), 409-414.
- Lohfink, G., *Wem gilt die Bergpredigt? : Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg: Herder, 1988.
- Lust, J. Eynikel, E. and Hauspie K., eds., *English-Greek Lexicon of the Septuagint Part II*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996.

- Luz, U., *Matthew 21-28*, Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Marshall, H. I., *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, Exeter: Paternoster, 1978.
- McKnight, S., “Jesus and the Twelve”, *BBR* 11:2 (2001), 203-231.
- Neiryneck, F., “*ΑΠΟ ΤΟΤΕ ΗΡΞΑΤΟ* and the Structure of Matthew”, *ETL* 64:1 (1988), 21-59.
- Nolland, J., *Gospel of Matthew*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005.
- Nolland, J., *Luke 18:35-24:53*, Dallas: Word Books, 1993.
- Pennington, J., *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*, Leiden; Boston: Brill, 2007.
- Sanders, E. P., *Jesus and Judaism*, London: SCM, 1985.
- Stanton, G., *A Gospel for a New People : Studies in Matthew*, Edinburgh: T & T Clark, 1992.
- Steck, O. H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes*, Neukirchen: Neukirchener, 1967.
- Theißen, G., “Gruppenmessianismus: Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu”, Theißen G., ed., *Jesus Als Historische Gestalt: Beiträge Zur Jesusforschung, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Verheyden, J., “The Conclusion of Q: Eschatology in Q 22,28-30”, Lindemann A., ed., *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Leuven: Leuven University Press, 2001.
- Wallace, Daniel B., *The Basics of New Testament Syntax*, Grand Rapids: Zondervan, 2000.
- Willitts, J., *Matthew’s Messianic Shepherd-king: In Search of “The Lost Sheep of the House of Israel”*, Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

<Abstract>

The Meaning of κρίνοντες in Matthew 19:28

Tae Sub Kim
(Kyungmin College)

In Matthew, when Peter asks Jesus about the reward that the disciples will receive for having left everything to follow him, Jesus answers, “Truly I tell you, at the age of regeneration, when the Son of Man is seated on the throne of his glory, you who have followed me will also sit on twelve thrones, *judging/ruling* (κρίνοντες) the twelve tribes of Israel”(19:28). Among the issues revolving around this verse, the translation of κρίνοντες has generated much debate, since this term can be translated either with a common forensic meaning to ‘judge’ or in a broader sense to ‘rule’ as with its usage in the LXX(cf. LXX Jdg 3:10; Psa 2:10; 71:1-2; 121:4-5; Dan 9:12; 1Mac 9:73; Pss. Sol. 17:26, 28).

In regarding this issue, Luke 22:29-30 is particularly illuminating: “I confer on you, just as my Father has conferred on me, a kingdom, so that you may eat and drink at my table in my kingdom, and you will sit on thrones κρίνοντες the twelve tribes of Israel.” There is a broad consensus among Lukan scholars that the disciples’ κρίνοντες of Israel indicates their eschatological rule over Israel. This understanding of the κρίνοντες opens up the possibility that the same participle in its parallel passage of Matthew 19:28 also has the same sense of ‘governing’.

In this regard, it is important to note that the authority to judge in the parable of the last judgement(Mat 25:31-46) is limited to the king, namely, the Son of Man alone. The same is also true in Matthew 13:36-43 and 16:27-28. There is no mention of the disciples for whom the judgement of Israel is set apart. This observation makes it less likely that ‘κρίνω’ in 19:28 would point to the judicial action of the disciples in judging(condemning) the twelve tribes at the parousia. Rather, the fact that the disciples are chosen as the legitimate shepherds (leaders) of Israel in 10:5-6 implies that their κρίνοντες of the twelve tribes can be better understood as their eschatological ruling than their judging of Israel.

Given that a present participle, when representing an adverbial clause,

indicates a continual action, the κρίνοντες in question characterizes the disciples by their act of continued ruling in the kingdom of God rather than an one-off judgment of their compatriots at the parousia. Furthermore, it needs to be stressed that Matthew expects Israel to recognize Jesus as the Lord at his return (Mat 23:39). This prophecy certainly sheds positive light on the fate of Israel in Matthew, since the nation's repentance has often been seen as a prerequisite for its restoration. It can be, then, concluded that the First Gospel anticipates the eventual restoration of Israel in the twelve-tribal league ruled by the Son of Man and his disciples when the kingdom of God comes to its full manifestation at the eschaton. Therefore, the participle κρίνοντες in Matthew 19:28 needs to be translated as to 'rule' in a positive sense.

『네스틀레-알란트 그리스어 신약성서 28판(한국어서문판)』에 대한 비판적 고찰

민경식*

1. 들어가는 말

1516년 네덜란드의 인문학자 에라스무스(Erasmus)가 처음으로 그리스어 신약성서 인쇄본을 출판한 이후 오늘날까지 다양한 그리스어 신약성서들이 출판되었다.¹⁾ 이 가운데 오늘날 가장 권위 있는 그리스어 신약성서로 학계와 교계의 인정을 받는 것이 흔히 “네스틀레-알란트(Nestle-Aland)판”이라고 부르는 『그리스어 신약성서』(*Novum Testamentum Graece*)이다. 초판은 이미 117년 전에 출판되어 나왔다.²⁾ 독일의 성서학자인 에버하르트 네스틀레(Eberhard Nestle)의 이름을 따서 한때 “네스틀레판”이라고 불리던 그리스어 신약성서 비평본이 1898년에 발행되었다. 에버하르트 네스틀레는 당시 권위 있는 세 권의 비평본³⁾을 비교하여 본문을 결정하였다. 세 비

* Westfälische Wilhelms Universität Münster에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 연세대학교 학부대학 신약학 부교수. ksmin@yonsei.ac.kr.

- 1) 에라스무스 이후 20세기 네스틀레-알란트의 인쇄본에 이르기까지의 그리스어 신약성서 출판의 역사에 대해서는 Kurt Aland and Barbara Aland, *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, 2. Auflage (Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1989), 13-30; 민경식, 『신약성서, 우리에게 오기까지』 (서울: 대한기독교서회, 2008), 145-170을 보라. 또한 김창선, “그리스어 신약성서 본문비평본의 역사”, 『성경원문연구』 7 (2000), 100-116을 보라.
- 2) Eberhard Nestle, ed., *Novum Testamentum Graece cum apparatus critico ex editionibus et libris manuscriptis collecto* (Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1898).
- 3) 세 권의 비평본은 Konstantin von Tischendorf의 그리스어 신약성서(1969-1872년)와 Brooke Foss Westcott와 Fenton John Anthony Hort의 그리스어 신약성서(1881년)와 Richard Francis Weymouth의 그리스어 신약성서(1892년)이다. 3판(1901년)부터는 Weymouth의 신약성서 대신 Bernhard Weiß의 신약성서(1894-1900년)를 사용하였다. K. von Tischendorf, ed., *Novum Testamentum Graece. Ad Antiquos Testes Recensuit. Apparatum Criticum Multis Modis. Editio Octava Critica Maior* (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1869-1872); B. F. Westcott and F. J. A. Hort, eds., *The New Testament in the Original Greek* (New York: Harper & Brothers, 1881); R. F. Weymouth, ed., *The Resultant Greek Testament* (London: Elliot Stock, 1892); B. Weiß, ed., *Das Neue Testament. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung* (Leipzig: Hinrichs, 1894-1900).

평본의 본문이 같은 경우에는 고민할 필요도 없이 그 본문을 그대로 자신의 신약성서 본문으로 받아들였다. 그리고 세 비평본의 본문이 서로 일치하지 않는 곳에서는 다수결로 본문을 결정하였다. 이때 선택되지 않은 독법을 본문비평장치에 실었다. 다소 비학문적인 방법이었으나 대단히 외교적인 방식으로 본문을 결정한 그의 그리스어 신약성서는 이후 학계뿐 아니라 교계에서도 가장 널리 인정받는 그리스어 신약성서로 자리를 잡게 되었다. 에버하르트 네스틀레가 1913년에 죽자 그 다음해에 그의 아들 에르빈 네스틀레(Erwin Nestle)가 아버지의 뒤를 이어 이 책의 편집책임자가 되어 9판을 출판하였다. 그가 1927년에 출판한 13판부터는 체계적인 본문비평장치가 붙었으나, 오늘날에 비하면 여전히 미미한 수준이다.

1950년대에 들어서면서 “네스틀레판” 신약성서는 비약적인 발전을 보였다. 쿠르트 알란트(Kurt Aland)가 이 책의 개정작업에 본격적으로 가담하면서, 본문비평장치가 대폭 확장되었다. 그는 그리스어 및 고대어(라틴어, 시리아어, 콥트어 등) 신약성서 사본들뿐 아니라 교부들의 성서인용문 등을 직접 확인하면서, 본문비평장치의 내용을 수정하고 또 확장하였던 것이다. 그의 공로가 인정을 받으면서 25판(1963년)부터는 그의 이름을 따서 이 책을 “네스틀레-알란트”판이라고 부르게 되었다. 26판(1979년)에서는 본문비평장치뿐 아니라 본문 자체도 새롭게 구성되었다.

그 후로 약 10여 년이 흐른 뒤에 27판이 나왔는데(1993년), 27판은 26판의 본문을 그대로 이어받았으나, 본문비평장치를 대대적으로 개정하였고, 이것이 계속 업데이트되면서 27판은 8쇄까지 출판되어 나왔다. 여기서는 98개의 파피루스사본과 300개의 대문자사본이 사용되었다.

그러던 중 2012년 가을에 28판이 출판되었는데, 본문의 일부가 변경되었고, 본문비평장치는 대폭 개정되었다. <한국어서문판>은 두 번 나왔는데, 27판의 서문을 우리말로 옮긴 것(2010년)과 28판의 서문을 우리말로 옮긴 것(2014년)이다. 본 소고는 작년 가을에 출판된 <한국어서문판>에 대한 비판적 고찰이다. 이 책의 공식적인 제목은 『네스틀레-알란트 그리스어 신약성서: 한국어서문판』인데, 27판과의 구분을 위해서 아래에서는 『NA28: 한국어서문판』으로 표기하도록 하겠다.⁴⁾ 또한 독일성서공회에서 출판된 『네스틀레-알란트 그리스어 신약성서』 28판(*Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, 28. redivierte Auflage)은 NA28로 표기하도록 하겠다.⁵⁾

NA28은 크게 세 가지 의미에서 중요하다. 첫째, 공동서신 부분에서 새로

4) 마찬가지로 <한국어서문판> 27판은 『NA27: 한국어서문판』으로 표기한다.

5) 마찬가지로 독일성서공회의 『네스틀레-알란트 그리스어 신약성서』 27판 (*Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, 28. Auflage)은 NA27로 표기한다.

운 본문이 채택되었다. 현재 독일 뮌스터의 신약성서본문연구소에서 심혈을 기울이고 있는 프로젝트인 『대비평본』(*Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior*, 이하 ECM)⁶⁾이 공동서신까지 마무리되었는데, 여기서 변경된 본문이 NA28에 반영된 것이다. ECM 작업이 아직 이루어지지 않은 부분, 즉 공동서신을 제외한 부분에서는 27판의 본문이 그대로 실렸다. 둘째, 전체적으로 본문비평장치가 대대적으로 개정되었고, 셋째, 종이형태뿐 아니라 디지털형태의 책으로 제공하기 시작하였다. 그러나 세 번째는 <한국어서문판>과 직접적으로 관련이 없기 때문에 여기서 논하지는 않을 것이다.⁷⁾ 우선, 2장에서는 책의 형태에 대해서, 그리고 3장과 4장에서는 바뀐 부분에 대해서, 5장에서는 <한국어서문판>의 특징과 가치에 대해서 다루겠다.

2. 형태

『NA28: 한국어서문판』의 전반적인 구조에는 큰 변화가 없다. 표지에는 원어와 우리말로 “네스틀레 알란트 그리스어 신약성서”라는 제목이 표시되어 있고, “한국어서문판”이라는 표시가 덧붙여 있다. 다만, 독일성서공회에서 출판된 NA28 원서에는 표지에 “28”이라는 숫자가 음각되어 있어서 이 책이 28판임을 알 수 있게 하였는데, <한국어서문판>에는 그러한 표시가 없어서, 27판과의 구분이 어렵다는 아쉬움이 있다. 물론 책 등에는 “28판”이라고 쓰여 있다.

책 표지를 넘기면 27판과 마찬가지로 먼저 지도가 두 장 나오는데, 왼쪽 면에는 구약시대의 팔레스타인, 오른쪽 면에는 신약시대의 팔레스타인 지도이다. 판권표시와 책 제목이 다시 나온 뒤에 머리말이 나오는데, 1993년에

6) B. Aland, K. Aland, G. Mink, H. Strutwolf and K. Wachtel, eds, *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior. IV: Die katholischen Briefe, 2.* redivierte Auflage (Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 2014). 이 작업에 대한 소개로는 Babara Aland, “Die Editio critica maior des Neuen Testaments: Ihre Anlage, ihre Aufgabe, die neu entwickelten Methoden der Textkritik”, 『성경원문연구』 7 (2000), 7-23을 보라. 뒤이어 24-35쪽에는 우리말 번역이 나오므로, 우리말 독자들도 이 새로운 작업에 대해 쉽게 소개받을 수 있다. 1970년대에 시작된 프로젝트가 1997년 첫 열매를 맺었는데, <야고보서>가 처음으로 나왔고, 지금까지는 공관복음이 출판되어 나왔다. 현재는 <사도행전> 작업 중이다. 또한 심상범, “「그리스어 신약성서 에디티오 크리티카 마이오」에 관한 고찰: 야고보서를 중심으로”, 『성경원문연구』 3 (1998), 123-148을 보라.

7) 디지털 형태의 책은 아직 준비 중에 있으며, 조만간 학계에 정식으로 소개될 것으로 기대된다.

쓰인 27판의 머리말은 쿠르트 알란트(Kurt Aland)와 바바라 알란트(Barbara Aland)가 작성한 반면에, 28판의 머리말은 현재 뮌스터의 신약성서본문연구소의 소장인 홀거 슈트루트볼프(Holger Strutwolf)가 작성하였다.

이러 목차가 나오는데, 이 목차를 보면 28판이 27판과 어떻게 다른지 큰 그림을 볼 수 있다. 전반적으로 큰 변화가 없다. 서문(1*-70*)이 가장 먼저 나오고, 이어 신약성서 그리스어 본문(1-789쪽)이 나오는데, 이 본문이 이 책의 가장 중요한 부분일 것이다. 마지막에는 4개의 부록(791-886쪽)이 뒤따르는데, 이 4개의 부록의 제목은 27판과 비슷하나, 내용은 적지 않게 바뀌었다. 특별히 주목을 끄는 것은 사본목록이 보충되었다는 점이다. 예를 들면, 파피루스사본의 경우, 27판의 1쇄(1993년)에는 $\mathfrak{P}98$ 까지 등록되어 있다가, 8쇄(2001년)에 이르러 $\mathfrak{P}116$ 까지 등록되어 있던 데 비해, 28판(2012년)에는 $\mathfrak{P}127$ 까지 등록되어 있다.

서문은 이 비평본, 특히 28판에 대한 전반적인 소개이며, 사용설명서라고 할 수도 있다. 그런데 많은 내용을 최소한의 지면에 게재해야 하는 소책자의 한계 때문에 이 비평본을 처음 접하는 학생들에게는 다소 어렵게 느껴질 수 있다. 이러한 이유로 이 비평본을 출판하는 독일성서공회는 이 비평본의 사용에 익숙하지 못한 독자들을 위해 매우 유용한 안내서를 별도로 제공하고 있다.⁸⁾ 이 안내서는 이 비평본을 처음 접하는 이들을 위한 필독서인 셈이다.

서문의 쪽 번호에는 아라비아 숫자 오른쪽 위에 별표가 어깨글씨로 붙어 있어서, 성서본문의 쪽 번호와 구분이 되도록 하였다. 서문에서는 비평본에 대한 소개와 비평본의 본문, 본문비평장치, 난외의 표시사항에 대한 소개, 그리고 마지막으로 부록이 이어지고, 소위 “유세비우스 캐논”이라고 하는 복음서 대조표가 나온다. 이 비평본에 대한 소개를 하는 데 27판이 8쪽 반을 할애한 반면, 28판은 10쪽 반을 할애하고 있다. 공동서신의 본문과 본문비평장치에 대한 설명(7*-11*)이 추가되었기 때문이다.

그리스어 본문이 나오는 면(1-789쪽)의 조판에는 근본적인 큰 변화는 없다. 면의 가장 위에 위치한 머리말 자리에는 27판과 마찬가지로 바깥쪽부터 안쪽으로 차례로 장절표시와 책이름과 쪽수가 기입되어 있다. 면의 가운데에는 본문이 위치하고 있는데, 바뀐 점은 글자체의 변화 정도이다. 27

8) D. Trobisch, *Die 28. Auflage des Nestle-Aland: Eine Einführung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013). 아직 영어나 우리말로 번역되어 있지 않다. 이 책이 번역되면, 그리스어 신약성서 비평본을 처음 접하는 신학도들뿐만 아니라 『NA28: 한국어서문판』을 사용하고자 하여도 여기에 익숙하지 않아 사용을 꺼리는 목회자들에게도 큰 도움이 될 것으로 기대된다.

판에서는 다소 세로로 길었던 그리스어 문자가 가로로 넓어졌다. 상대적으로 글자가 커져서 가독성이 좋아졌다. 그러나 자간 간격은 확연하게 줄어들었기 때문에, 오히려 한 줄에 더 많은 글자를 적을 수 있게 되었다. 가령, 야고보서 첫 장 첫 줄에 보면, 28판에는 27판보다 4글자(ταῖς)가 더 적혀있다. 띄어 쓰는 공란까지 계산하면 5글자이다. 그 아래로 이어지는 줄들에도 28판에는 몇 글자씩 더 들어있다. 다른 예를 들면, 1장으로 구성된 빌레몬서의 경우, 27판은 44행으로 되어 있으나, 28판은 42행으로 되어 있다. 그 결과 그리스어 본문이 차지하는 지면을 줄일 수 있게 되었다. 그러나 그리스어 성서본문과 비평장치가 차지하는 면은 680면(27판)에서 789면(28판)으로 늘어났다. 본문비평장치가 차지하는 지면이 대폭 늘어났기 때문이다.

바깥쪽 난외에는 여러 가지 성서구절이 적혀 있는데, 병행구절이라든지 구약인용구절 또는 관련 성구이다. 안쪽 난외에는 단락구분과 관련된 정보가 실려 있는데, 고대사본들에 사용되었던 장구분이거나 유세비우스 캐논이다. 그렇다면 28판에서 근본적으로 달라진 것은 무엇인가? 독일성서공회에서는 28판의 달라진 점을 7가지로 소개한다.⁹⁾ 이것을 하나하나 소개하기 보다는 중요한 변경사항을 두 가지에 초점 맞추어서 점검하는 것이 새로운 네스틀레-알란트 비평본을 이해하는 데에 도움이 될 것으로 보인다.

3. 본문의 변경

NA28에서는 본문이 34군데 변경되었다.¹⁰⁾ NA28이 ECM의 본문을 받아들인 데 기인한다. 현재 ECM이 공동서신(야고보서, 베드로전서, 베드로후서, 요한1서, 요한2서, 요한3서, 유다서)만 나왔기 때문에, NA28의 본문도

9) <http://www.nestle-aland.com/en/the-28-edition/revision-and-correction-of-the-whole-edition>을 보라. 이 7가지는 아래와 같다. 첫째, 새로 발견된 파피루스 사본을 사본목록에 올렸다. 둘째, 소위 “일등급에 속하는 늘 인용되는 증거들”과 “이등급에 속하는 늘 인용되는 증거들” 사이의 구분을 폐기하였다. 셋째, 본문비평장치의 내용을 대대적으로 재검토하였다. 넷째, 기존의 *pauci(pc)*나 *alii(al)* 등 본문비평장치에 있는 불분명한 기호를 없앴다. 다섯째, 기존에 *et*나 *sed*를 이용하여 이문단위를 연결한 것을 폐기하고, 각각의 이문단위를 독립적으로 표기하였다. 여섯째, 라틴어의 사용을 줄였다. 일곱째, 바깥 여백에 표기된 참조문헌이 전면적으로 개정되었다. 이 밖에도 트로비슈(David Trobisch)는 달라진 점을 11가지 지적한다. Trobisch, *Die 28. Auflage des Nestle-Aland*, 48-54.

10) 우리말 서문(8*쪽)에는 33군데 본문이 변경된 것으로 소개되어 있으나, 실제로는 34군데 본문이 변경되었다. 우리말 서문에 실수로 언급되지 않은 변경된 본문은 베드로전서 2:25인데, 27판의 ἀλλά가 ἀλλ’이 되었다. 34군데 변경된 본문의 목록은 NA28의 서문(6*쪽 또는 50*-51*쪽)을 보라.

공동서신에서만 변경되었다. 공동서신 이외의 부분에서 NA28은 NA27의 본문을 그대로 따르고 있다. 아직 ECM 작업이 끝나지 않았기 때문이다. 훗날 ECM 작업이 진척되면서 NA 후속판들의 본문 역시 점진적으로 변경될 것이다.

그렇다면 공동서신에서 어디가 변경되었는가? 34군데 변경된 본문을 한 눈에 볼 수 있도록, 서문에 변경된 본문 리스트가 나온다.¹¹⁾ 그런데 서문에는 바뀐 본문과 이전의 본문(=27판의 본문)만이 간략하게 소개되어 있기 때문에, 보다 많은 정보를 얻고자 하는 독자는 해당 본문을 직접 찾아보아야 한다. 또한 현재 가장 최신판 ECM(즉 ECM2)을 보면, ECM1과 본문이 어떻게 달라졌는지도 알 수 있다.¹²⁾

야고보서에 다섯 군데, 베드로전서에 아홉 군데, 베드로후서에 열 군데, 요한1서에 네 군데, 요한2서에 두 군데, 요한3서에 한 군데, 유다서에 세 군데이다. 지면의 제한으로 인해 여기서 변경된 본문의 독법을 하나씩 하나씩 다 검토할 수는 없다. 다만 그 변경의 의미가 무엇인지, 왜 이러한 변경이 일어나게 되었는지를 살펴보려고 한다.

야고보서 1:20에서 οὐκ ἐργάζεται 대신에 οὐ κατεργάζεται가 28판의 본문으로 채택되었다. 놀라운 점은 새로 채택된 본문(οὐ κατεργάζεται)이 비잔틴 계열의 본문이라는 점이다. 흔히 우수한 사본으로 알려진 시내사본(ξ)이나 바티칸사본(B)은 27판의 본문(οὐκ ἐργάζεται)을 지지한다. 이 밖에도 알렉산드리아사본(A) 등 몇몇 대문자사본(C, K, Ψ)과 몇몇 소문자사본(69, 81 등)도 이 독법을 지지한다. 반면 28판의 바뀐 본문(οὐ κατεργάζεται)을 지지하는 사본들은 우리가 흔히 우수한 사본군(群)으로 분류하는 그런 사본들이 아니다. 27판의 본문비평장치에는 이 새로운 본문(οὐ κατεργάζεται)을 지지하는 사본들로 C*, P, 0246, 1739, **π**이 제시되어 있을 뿐이다. 외적판단기준에 따라서 이 이문단락을 판단한다면, 의심할 여지도 없이 27판의 본문(οὐκ ἐργάζεται)이 우세하다. 더군다나 26판과 27판의 본문결정을 설명하는 메츠

11) 『NA28: 한국어서문판』, 8*쪽에 변경 목록이 소개된다. 좌측 단에는 28판의 본문이, 우측 단에는 27판의 본문이 표시되어 있다. 다만 앞서 밝힌 바와 같이 <한국어서문판>에는 베드로전서 2:25의 변경이 빠져 있다.

12) ECM, 17*-18*(독일어) 또는 35*-36*(영어): 여섯 군데 본문이 변경되었다(약 1:22; 벰진 5:9, 10; 벰후 2:11; 요일 1:7; 유 18). 사실 ECM2가 ECM1의 본문을 대대적으로 검토하고 개정된 것은 아니다. 다만 다섯 군데 본문이 불확실한 이문단락에서 본문의 결정을 유보한 것이다. 예를 들어, 약 1:22에서 ECM1은 μόνον ἀκροαταί를 본문으로 채택하였으나, ECM2에서는 μόνον ἀκροαταί와 ἀκροαταί μόνον을 둘 다 가능한 본문으로 제시하고 있다. NA28에서는 어깨글씨로 쓰인 마름모 기호(◆)가 사용된다. 이에 대해서는 아래 “4. 본문비평장치의 개정”을 보라.

거(Bruce Metzger)의 본문주석¹³⁾이나 그것을 개정하고 보충한 오만슨(Roger Omanson)의 본문주석¹⁴⁾에는 이 구절에 대한 언급조차 없는데, 이 사실은 이 구절의 본문이 본문비평적 관점에서 학계의 논쟁거리가 되지 않았다는 사실을 반영한다.

그런데 28판에서는 본문 판단의 결과가 바뀌었다. 얼핏 훨씬 우수한 사본들의 지지를 받는 것으로 보이는 οὐκ ἐργάζεται 대신에 주로 소문자사본들이 지지하는 οὐ κατεργάζεται가 최종본문으로 선택된 것이다. 28판의 본문비평장치에는 27판의 본문비평장치보다 더 많은 소문자사본이 증거로 제시되어 있는데, 바로 C*, P, 307, 642, 1175, 1243, 1448, 1611, 1735, 1739, 1853, 2492^c, Byz이 이 새로운 독법을 지지하는 사본들로 소개되어 있다. 물론 ECM에는 훨씬 더 많은 사본이 이 새로운 본문을 지지하는 것으로 제시되어 있다.¹⁵⁾ 그렇다면 왜 이러한 변화가 일어났을까? 바로 소문자사본들에 대한 본문비평적 평가가 바뀌었기 때문이다.¹⁶⁾ 후대의 소문자사본들은 후대의 본문을 반영한다는 것이 20세기까지 학계의 일반적인 견해였는데, 막상 하나하나 검토해보니, 물리적으로 후대에 기록된 사본이 초기의 우수한 본문을 증거하는 경우를 적지 않게 발견한 것이다. 가령, 12세기나 13세기, 심지어는 14세기의 사본이라 할지라도 3세기 또는 4세기의 사본을 직접 필사하는 경우가 있었기 때문이다. 또한 우리가 알 수 없는 어떠한 경로를 통해서 초기의 독법이 후대의 사본에 그대로 살아남은 경우가 있기 때문이다. 이리하여, 중세에 유행하던 비잔틴계열의 본문이 2차적인 본문이라는 19세기말 이후의 지식이 수정되었다.

이러한 지식은 ECM 작업의 결과로 얻게 된 것이며, 소문자사본들에 대한 새로운 관심을 불러일으키는 계기가 되었다. ECM은 지금까지 공동서신만이 출판되었다. 현재 가장 최신판은 개정2판(ECM2)이다. 이 연구작업에서 본문결정에 새로운 방법론이 적용되었는데, 흔히 CBGM(Coherence

13) 브루스 M. 메츠거, 『신약그리스어본문주석』, 제2판 (서울: 대한성서공회, 2005); Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994).

14) Roger Omanson, *A Textual Guide to the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).

15) οὐκ ἐργάζεται에 대한 증거로 ECM에 제시된 사본들은 04*(=C*), 025(=P), 0246, 88, 206, 218, 322, 323, 398, 429, 614, 621, 629, 630, 808, 915, 918, 945, 1127, 1241, 1243, 1292, 1359, 1409, 1448, 1490, 1505, 1524, 1563, 1609, 1611, 1678, 1718, 1735, 1739, 1751, 1799, 1831, 1842, 1852, 1890, 2138, 2147, 2200, 2298, 2374, 2412, 2464, 2492Z, 2495, 2523, 2652, 2805, Byz이다. 야고보서의 Byz에 속하는 사본 목록은 ECM, Teil 2, 10쪽을 보라. 대문자사본, 소문자사본, 성구집을 포함하여 97개의 사본이 제시되어 있다.

16) 소문자사본에 대한 새로운 평가에 대해서는 한국어서문 9*-10*쪽을 보라.

Based Genealogical Method)¹⁷⁾이라고 부른다. NA26(=NA27)에서는 소위 “lokal-genealogische Methode”(이하 IgM)가 본문결정을 위한 방법론으로 주로 사용되었는데, NA28의 공동서신 본문(=ECM) 결정에 사용된 CBGM은 이것을 더욱 발전시킨 개념이다.

IgM은 이문단위마다 이문들의 계보도(系譜圖, Stemma)를 만들어내고, 그것을 토대로 어떤 사본이 소위 “시작본문”(Ausgangstext)¹⁸⁾에 가까운지를 판단한다. 그런데 이 방법의 한계는 사본의 전승 역사가 너무나도 복잡하여 사본의 계보도를 작성하는 것이 거의 불가능하다는 데 있다. 이에 윈스터 신약성서본문연구소의 밉크(Mink)는 CBGM이라는 새로운 방법론을 제시하였다. 이 방법론은 현존하는 모든 사본의 모든 이문을 수집하여 컴퓨터로 분석하고, 그 결과를 해석하는 방식이다. 20세기 후반까지만 해도 CBGM은 불가능하였다. 우선 모든 사본의 모든 이문이 수집되지 않았기 때문이고, 둘째로는 설령 모든 사본의 모든 이문이 수집되었다 하더라도, 이 방대한 자료를 분석 및 해석할 수 있는 방법론적인 틀이 없었기 때문이다. 그런데 기존의 방법으로는 불가능하였던 작업을 윈스터 연구팀에서 실현하였다. 물론 모든 사본의 계보도를 그리는 데 성공한 것이 아니다. 사실이 방법론은 사본들의 계보도를 그리는 데 관심이 있는 것도 아니다. 또한 IgM처럼 각 사본이 “시작본문”에 얼마나 근접해 있는지, 그래서 그 사본이 본문비평적으로 어느 수준의 가치를 지니고 있는지를 평가하려는 것도 아

17) 이 방법론은 윈스터의 신약성서본문연구소의 선임연구원인 Gerd Mink가 창안하고 발전시킨 것이다. 그는 이미 1990년대 초부터 이 방법론을 제기하였다. 초기의 논문으로는 G. Mink, “Eine umfassende Genealogie der neutestamentlichen Überlieferung”, *New Testament Studies* 39 (1993), 481-499를 보라. 그 이후에도 이 방법론은 계속적으로 진화되었다. G. Mink, “Was verändert sich in der Textkritik durch die Beachtung genealogischer Kohärenz?”, W. Weren and D. A. Koch, eds., *Recent Developments in Textual Criticism: New Testament, Early Christian and Jewish Literature*, Papers Read at a Noster Conference in Münster, January 4-6, 2001 (Assen: Van Gorcum, 2003), 39-68; G. Mink, “Contamination, Coherence, and Coincidence in Textual Transmission: the Coherence-Based Genealogical Method (CBGM) as a Complement and Corrective to Existing Approaches”, K. Wachtel and M. W. Holmes eds., *The Textual History of the Greek New Testament: Changing Views in Contemporary Research* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 141-206. 이 밖에도 온라인으로 발표된 여러 논문이 더 있다. 윈스터의 신약성서본문연구소 홈페이지(<http://egora.uni-muenster.de/intf/>)에 접속하면 볼 수 있다.

18) 전통적으로 사용된 “원문”(original text)이라는 용어에 대한 회의적인 시각 때문에, 최근 본문비평에서는 “시작본문”(Ausgangstext)이라는 용어를 사용한다. “시작본문”은 현존하는 모든 신약성서 사본전승을 포괄하는 가설적 본문이다. 이에 대해서는 G. Mink, “Problems of a Highly Contaminated Tradition: the New Testament: Stemmata of Variants as a Source of a Genealogy for Witnesses”, P. van Reenen, A. den Hollander and M. van Mulken, eds., *Studies in Stemmatology II* (Amsterdam: John Benjamins, 2004), 26-27을 보라.

니다. CBGM은 모든 이문을 토대로 각 사본들 사이의 관계를 재설정한다. 즉 어떤 한 사본이 무수히 많은 다른 사본들과 계보적으로 얼마나 가까운지에 대한 통계적 수치를 제공한다. 이러한 분석을 통해서 시기적으로 후대의 사본이라고 해도 초기의 본문을 증거하는 사본들이 발견된 것이다. ECM은 이것을 적절하게 해석하여 “시작본문”을 추론한다. 이러한 작업과정을 거쳐 탄생한 ECM 본문이 공동서신만 나왔기 때문에, ECM의 연구결과를 반영한 새로운 NA에서는 공동서신 부분만 본문이 변경된 것이다. 말하자면, 신약성서 본문비평의 역사에서 공동서신 부분이 앞서있는 셈이다. 현재 사도행전 작업이 진행 중에 있는데, 사도행전 ECM 프로젝트가 끝나면, NA 본문 역시 변경될 것으로 기대된다. 그러한 의미에서 현재 NA28의 본문은 “과도본문”이라고 할 수 있다. 윈스터의 신약성서본문연구소의 장기계획대로라면 2032년에 ECM 작업이 끝날 것이다. 지금까지의 속도로 보건대, 2030년대 초반에 이 방대한 작업이 다 끝날 수 있을지는 다소 의문스럽다.¹⁹⁾ 어쨌든 순조롭게 작업이 진행된다고 하더라도 적어도 2030년대에 들어서야만 NA의 본문이 “과도본문”을 벗어날 수 있을 것으로 기대된다.

4. 본문비평장치의 개정

위에서 언급하였듯이, 그리스어 성서본문이 차지하는 지면이 줄었음에도 불구하고, 성서본문과 비평장치가 차지하는 면수는 680쪽에서 789쪽으로 100여 쪽이나 늘어났다. 본문비평장치에 할애된 지면이 늘어났기 때문이다.²⁰⁾

우선, 본문비평장치의 글자가 커지고 행간격도 넓어져서 보기 쉬워졌다. 그러나 본문비평장치가 늘어난 데는 또 다른 이유도 있다. 28판은 27판에서 사용된 약어의 사용을 현격하게 줄였다. 베드로전서 1:1의 두 번째 이문 단락(Ἀσίας καὶ Βιθυνίας)을 보라. 27판에서 숫자로 표기된 이문의 독법은 28판에서는 단어로 표기되었다. “1 3”은 “Ἀσίας Βιθυνίας”로, 그리고 “2 3”은 “καὶ Βιθυνίας”로 풀어서 표기된 것이다. 또한 “καὶ Α. καὶ Β.”로 표기된 독법은 “καὶ Ἀσίας καὶ Βιθυνίας”으로 바뀌었다. 바로 아래 1:4의 경우도 마찬가지이다. 27판에서 “3 2 1”로 표기되었던 것이 “ἀμαραντον καὶ ἀμιαντον”으로 바뀌었다. 이로써 공간이 늘어나기는 했으나, 독자들이 본문비평장치를 해

19) 당초에 2008년에 나올 것이라고 약속했던 NA28도 2012년에야 출판되었다.

20) 본문비평장치의 개정에 대해서는 한국어 서문 5*쪽 이하를 참조하라.

독하기는 훨씬 쉬워졌다.

그 밖의 이유들은 아래와 같다. 마태복음 6:13 다음의 “주기도문 송영”은 원문에 속하는 본문이 아니다. 우리말 번역 성서에는 본문에 송영이 들어 있지만, 그리스어 원문에는 송영이 본문에 포함되어 있지 않으며, 다만 본문비평장치에 소개되어 있을 뿐이다. 말하자면, 그리스어 성서에서 주기도문은 “우리를 악에서 구하십시오.”라는 구절로 끝난다. 그런데 많은 사본에는 이 구절 다음에 무엇인가가 덧붙여 있다. 이것을 표기하는 방식만 보더라도 28판에서 본문비평장치가 차지하는 공간이 커진 것을 이해할 수 있다. 우선, 끝에 송영 없이 “아멘”(ἀμήν)만이 덧붙은 사본들이 있는데, 27판의 본문비평장치에는 소문자사본 17과 *pc*라고만 증거로 제시된 반면에, 28판의 본문비평장치에는 소문자사본 17뿐 아니라 소문자사본 30과 288*과 *vg*^{cl}이 “아멘”을 지지하는 사본으로 제시되어 있다. 또한 “나라와 권세와 영광이 영원히 아버지의 것입니다.”라는 송영이 덧붙은 많은 사본이 본문비평장치에 제시되는데, 27판에서는 약간 다른 형태의 송영을 가진 디다케를 본문독법을 증거하는 사본들 카테고리에 묶어서 처리한 반면에, 28판에서는 또 다른 이문을 증거하는 독법으로 취급하여 독자적으로 소개함으로써, 그 결과 비슷한 형태의 본문을 한 번 더 반복하여 기입함으로써 본문비평장치의 분량이 늘어나게 되었다.

요한1서 5:7-8은 “요한의 콤마”로 유명한 구절이다. 27판에서는 소문자사본 26의 독법을 다른 몇몇 그리스어 사본들(221^{vl}, 2308 등)과 하나로 묶어 처리한 반면에, 28판에서는 독자적으로 제시함으로써 이 이문이 본문비평장치에서 차지하는 공간이 늘어나게 되었다. 또한 바로 아래 13절의 본문비평장치를 보더라도 28판의 본문비평장치가 대폭 확장되었음을 알 수 있다. 27판의 본문비평장치에는 조금씩 차이가 나는, 그러나 전체적으로는 비슷한 독법들이 하나로 묶여서 처리된 반면에, 28판의 본문비평장치에서는 각각의 이문이 최대한 독자적으로 취급되었음을 알 수 있다.

이 밖에도 27판의 일부 잘못된 정보가 28판에서는 정정되었다. 고린도후서 11:3에서 베자사본(D)과 관련된 오류가 수정되었고, 또 야고보서 1:12에서는 $\text{P}23$ 이 $\text{P}74$ 로 정정되었다.²¹⁾ 물론 일부 이문들은 본문비평장치에서 제외되었고, 일부 이문들이 추가되었다. 경우에 따라서는 새로운 증거들이 보충되기도 하였다. 주로 새로 “출판된” 파피루스 사본들의 독법이 여기에 해당한다. 예를 들면, 이미 100여 년 전에 이집트 나일강 상류의 옥시링쿠

21) J. K. Elliott, “A New Edition of Nestle-Aland, Greek New Testament”, *Journal of Theological Studies* 64 (2013), 48. 엘리엇은 이 외에도 더 많은 자료를 제시하고 있다.

스에서 발견되었으나, 아직까지 출판되지 않은 신약사본들은 상당히 많다.²²⁾ 이것들이 하나씩 하나씩 출판될 때마다, 이 새로운 사본들이 본문비평장치는 물론 본문에도 영향을 줄 것이다.

사도행전 10:34에 보면, 27판에는 “Ανοίξας δὲ Πέτρος τὸ στόμα”에 대한 이문이 없는데, 28판의 본문비평장치에는 새로운 이문(αποκριθεις δε Πετρος)이 추가되었다. 새로 출판된 \mathfrak{P}^{127} 의 독법이 반영된 것이다. 그런데 이 파피루스사본은 단지 “하나의 또 다른 고대 사본”으로서의 가치만 있는 것이 아니다. 이 사본은 소위 “서방본문”을 대표한다는 베자사본(D)과 비슷한 성향을 보인다는 점에서 “본문유형” 또는 “서방본문” 연구에 대단히 중요한 자료로 사용될 것이다.²³⁾

NA28의 본문에는 27판에서 볼 수 없었던 새로운 기호가 발견된다. 마름모가 어깨글씨로 쓰인 기호(◆)가 추가되었다. 예를 들면, 유다서 17과 18에 각각 한 번씩 이 기호가 사용되었는데, 두 군데 모두 본문이 불확실하다는 뜻이다. 17절에서는 ῥημάτων τῶν προειρημένων이 본문인지 아니면 다른 독법 προειρημένων ῥημάτων이 본문인지 판단할 수 없고, 18절에서는 ἐπ’ ἐσχάτου 앞에 ὅτι가 들어가는지 들어가지 않는지 판단할 수 없다는 뜻이다. 물론 27판에서도 ὅτι가 꺾쇠괄호 안에 놓여있어서 이 본문이 불확실하다는 사실이 명시되기는 하였다. 그런데 28판의 공동서신 부분에서는 꺾쇠괄호가 사용되지는 않는다. 물론 공동서신 이외의 부분에서는 ◆가 사용되지 않고 27판에서처럼 꺾쇠괄호가 그대로 사용되고 있다.

NA28의 공동서신 부분의 또 다른 특징이라고 한다면, 본문비평장치에 \mathfrak{m} 대신 Byz이 사용되고 있다는 점이다. 물론 공동서신 이외의 부분에서는 여전히 \mathfrak{m} 이 사용된다. \mathfrak{m} 은 다수본문(Mehrheitstext, Majority text)을 의미하는데, 다수본문이란 통계적인 차원에서 가장 많은 사본들이 지지하는 독법을 가리킨다. 따라서 \mathfrak{m} 은 하나의 사본이 아니라 대단히 많은 사본들을 가리키는 기호인 셈이다. 그렇다면 왜 이러한 기호를 사용하는가? 특정한 독법을

22) 민경식, “옥시링쿠스 파피루스의 가치와 전망”, 『성경원문연구』 22 (2008), 7-22.

23) \mathfrak{P}^{127} 은 사도행전의 일부 본문을 증거하는 5세기의 사본으로 옥시링쿠스에서 발견되어, 현재 옥스퍼드의 새클러라이브러리(Sackler Library)에 소장되어 있다. 이 파피루스사본의 에디티오 프린켄스는 D. C. Parker and S. R. Pickering, “P. Oxy. 4968: Acta Apolstolorum 10-12, 15-17”, D. Leith, D. C. Parker, S. R. Pickering, N. Gonis and M. Malouta, eds., *The Oxyrhynchus Papyri* 74 (London: The Egypt Exploration Society, 2009), 1-45이며, 이에 대한 연구로는 Georg Gäbel, “The Text of \mathfrak{P}^{127} (P.Oxy. 4968) and Its Relationship with the Text of Codex Bezae”, *Novum Testamentum* 53 (2011), 107-152; Anthony J. Forte, “Observations on the 28th Revised Edition of Nestle-Aland’s Novum Testamentum Graece”, *Biblica* 94 (2013), 285-288을 보라.

지지하는 많은 사본을 하나하나 열거할 경우 오해가 일어날 소지가 있기 때문이다. 가령, 어떤 사건에 대해 조선일보와 중앙일보와 한겨레와 경향신문이 서로 다르게 보도하였다고 하자. 그런데, 열 명의 누리꾼들이 경향신문 기사를 트윗하였을 경우, 경향신문의 보도 내용은 열한 군데 매체에서 발견된다. 그렇다고 해서 이 열한 가지 동일한 보도가 다른 보도들(조선일보나 중앙일보나 한겨레의 보도)보다 사실에 가깝거나 이 사건을 보는 지배적인 시각이라고 볼 수는 없다. 열 개의 보도가 하나의 기사(경향신문의 기사)에 뿌리를 두고 있기 때문이다. 신약성서 필사의 역사 가운데서도 이러한 일이 일어났다. 4세기 이후 비잔틴계열의 본문이 지배적인 위치를 차지하면서, 대량의 사본들이 이 유형의 본문을 필사하였다. 특히 9세기 이후의 사본들은 거의 다 이 카테고리에 속한 것들이다. 따라서 이러한 사본들을 하나로 묶어 하나의 기호(ⲙ)로 표시하게 된 것이다. 여기에 속하는 사본들이 지지하는 독법(들)이 하나의 사본(군)에서 기원하기 때문이다.²⁴⁾

그렇다면 28판의 공동서신 부분에서는 왜 ⲙ 대신에 Byz를 사용하였는가? 이것은 ECM에서 기원하는데, ECM의 편집자들은 ⲙ보다 Byz가 더 적절한 용어라고 생각하기 때문일 것이다. 사실 두 기호가 실질적으로는 비슷하게 사용되기는 하지만, 엄밀한 의미에서는 차이가 있다. ⲙ는 순전히 통계적으로 양적인 수치를 가리키는 용어인 반면에 Byz는 본문의 전송과정이나 본문의 역사와 관련된 용어이다. Byz에 속하는 사본들은 각 책마다 다르며, 구체적으로 어떤 책의 어떤 사본들이 Byz에 속하는지는 ECM에 분명하게 소개된다.²⁵⁾

여전히 바뀌지 않아 아쉬운 부분도 있다. 마태복음 26:49-50에 걸쳐 ⲡ37의 독법에 오해를 줄 수 있는 부분이 수정되지 않았다.²⁶⁾ ⲡ37의 필사자의 경우, 동일어미(Homoioteleuton)로 인해 첫 번째 εἶπεν(49절)과 두 번째 εἶπεν(50절) 사이에 있는 “χαῖρε, ῥαββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. ὁ δὲ Ἰησοῦς”를 빠뜨렸다. 첫 번째 εἶπεν을 베낀 다음에 눈을 다시 대본으로 옮기는 과정에서 두 번째 εἶπεν을 보았기 때문에 이러한 실수가 일어난 것이다. 그런데 NA28의 본문비평장치는 혼란을 주는 NA27의 본문비평장치를 그대로 옮겨놓고 있다. NA27/28의 본문비평장치에 따르면, ⲡ37은 49절의 첫 번째 εἶπεν 다음

24) 비잔틴본문과 그 형성의 역사에 대해서는 K. Wachtel, *Der Byzantinische Text der Katholischen Briefe*, ANTT 24 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2004)를 보라.

25) ECM, Teil 2, 10-18.

26) 보다 자세한 설명은 Kyoung Shik Min, *Die früheste Überlieferung des Matthäusevangeliums (bis 3.-4. Jh.)*, ANTT 34 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005), 89: 민경식, “신약 그리스어 본문 주석”, 『성경원문연구』 17 (2005), 214-215를 보라.

에 $\alpha\upsilon\tau\omega$ 를 삽입하였고, 50절의 두 번째 $\epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\nu$ 다음에 $\alpha\upsilon\tau\omega$ 를 생략한 것처럼 되어있다. 그래서 $\wp 37$ 이 다른 일부 사본들(C, sy^s, sa^{ms}, mae, bo 등)과 더불어 49절의 첫 번째 $\epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\nu$ 다음에 $\alpha\upsilon\tau\omega$ 를 지지하는 증거로 보일 수밖에 없도록 구성되어 있다. 그러나 $\wp 37$ 은 결코 49절의 첫 번째 $\epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\nu$ 다음의 $\alpha\upsilon\tau\omega$ 를 지지하는 증거가 아니다. 다음 개정에서는 이러한 오해를 주는 표기방식이 수정되기를 기대한다.

5. 한국어서문

2010년 3월에 출판된 『NA27: 한국어서문판』에 이어 2014년 8월에 『NA28: 한국어서문판』이 출판되었다. 그런데 이 2010년에 처음 출판된 <한국어서문판>의 준비 기간은 상당히 길었다. 이미 1980년대 후반에 처음으로 이와 같은 책이 기획되었다. 1989년 대한성서공회의 번역실장이었던 민영진은 독일성서공회를 방문하여 독일성서공회가 출판하는 학문용 성서를 우리말 성서와 묶어서 출판하는 길을 타진하였다. 즉 히브리어 구약성서(BHS)와 그리스어 신약성서(NA)를 우리말 번역과 함께 이중언어로 편집하여 출판하는 것이었다. 그 자리에서 그리스어-한국어 두 언어 편집이 논의되었는데, 그 형태는 세 가지 가운데 하나였다. 첫째, 한쪽 면에는 NA 그리스어 본문과 본문비평장치를 두고, 그 맞은쪽 면에는 한국어 번역과 본문비평장치의 한국어 번역을 넣는 것, 둘째, 한쪽 면에는 NA 그리스어 본문과 본문비평장치를 두고, 그 맞은쪽 면에는 한국어 번역과 한국어 번역끼리의 비교를 편집해 넣는 것, 셋째, 한쪽 면에 그리스어 본문을 본문비평장치 없이 제시하고, 그 맞은쪽 면에는 우리말 번역을 제시하는 방법이었다.²⁷⁾

6년 후인 1995년, 민영진은 독일성서공회와 세계성서공회연합회(UBS) 산하의 학술용성서위원회(COSE = Committee on Scholarly Editions)에 참석하여 “Needs for Scholarly Editions of the Bible in Asia”를 발표하면서, 이 계획을 구체화하였다. 이때 대한성서공회가 가장 선호하던 형태는 왼쪽 면 위쪽에 그리스어 본문을, 같은 면 아래쪽에 본문비평장치를 넣고, 오른쪽 면 위쪽에 우리말 성서 『개역개정판』²⁸⁾을 기본 본문으로 넣고, 그 아래쪽

27) 이 과정에 대해서는 부분적으로 민영진, “성서의 학문용 편집: 그 필요성과 편집 형태”, 『성경원문연구』 3 (1999), 16-17쪽에 보도된다. 위의 논문에 언급되지 않은 내용은 민영진의 개인적인 메모에서 가져왔다. 이후 민영진은 원문 대조 성서의 편집 시안을 최종적으로 다섯 가지 형태로 정리하였는데, 그 다섯 가지 유형에 대해서는 위의 글, 17-19 쪽을 보라.

28) 당시 『개역개정판』은 아직 출판되지 않은 상태였다. 1998년에 이르러서야 출판되었다.

에 다른 우리말 번역본들(『공동번역』, 『표준새번역』 등)과의 비교를 넣는 것이었다. 그러나 이 일이 순조롭게만 진행되지는 않았다. 사실 서문만을 우리말로 번역하여 넣은 지금 형태의 『NA28: 한국어서문판』은 처음 계획 하였던 모델이 아니다. 그럼에도 우리말 독자들을 위한 첫 단계 시도로는 커다란 공헌이 아닐 수 없다.

<한국어서문판>에는 굉장히 많은 역자주가 들어있다. 86개의 각주가 들어있는데, 원문 각주 18개를 제외하면 64개의 역자주가 들어있는 셈이다. 이 역자주는 서문의 설명에 대한 보충으로, 본문비평에 익숙하지 않은 우리말 독자들에게는 많은 도움이 될 것이다. 가령 각주 4번은 “읽기”에 대한 긴 설명인데(16줄), 흔히 “독법”(Lesart, reading)으로 번역되는 이 용어가 본문비평적으로 어떤 의미가 있는지를 잘 설명한다. 다만 “글밭”이라는 용어와 “읽기”라는 용어를 본문에서 섞어 씌으로써 독자들에게 혼란을 줄 수 있는 여지가 있는데, 통일성을 기하기 위하여 하나를 선택하여 사용하는 것이 바람직하다고 판단된다. 이와 마찬가지로 각주 5번은 본문비평에 익숙하지 못한 독자들에게 “비평장치”가 무엇을 가리키는지를 설명한다. 또한 각주 14번은 *inscriptio*와 *subscriptio*의 뜻을 분명하게 밝혀주고 있으며, 각주 48번은 “재생사본”이 무엇인지를 설명한다. 각주 50번은 다수본문(Ⅱ)에 대해 설명한다.

용어에 대한 설명과 더불어 역자주들은 본문비평에 대한 초보적인 지식을 전달해줌으로써 서문을 더 잘 이해할 수 있도록 돕는다. 본문비평의 근본적인 과제에 대해 설명하는 각주 13번이 여기에 속한다. 또한 각주 64번, 65번, 66번, 67번은 고대시리아역본인 페쉬타와 필록세노스의 시리아어 번역과 하르켈의 시리아어 번역과 큐레톤의 시리아어 번역에 대해 설명해준다.

예시적인 설명도 있다. 각주 28번은 “증거들의 본문에 상당히 큰 공백들이 있음”(서문 14*쪽)에 대해 알렉산드리아 사본(A)과 바티칸사본(B)의 예를 들어 설명한다. 또한 각주 39번은 “이문의 글밭은 일반적으로 충실한 형태로 제시된다.”(서문 18*쪽)는 것에 대해 마태복음 1:10과 누가복음 22:24를 예로 들어 풀이한다.

본문의 설명을 보충하는 경우도 있다. 각주 42번은 본문에 든 예문인 마태복음 14:24를 더 풀어서 설명하며, 추가로 마가복음 9:17의 경우를 덧붙여 설명한다. 각주 43번도 본문의 예인 마태복음 7:21과 24:48을 더 풀어서 설명한다.

그 밖에도 다양한 역자주로 독자들의 이해를 도우려는 노력이 엿보인다. 27판의 서문에 있는 내용 가운데 28판의 서문에 빠진 내용을 각주로 설명

하기도 하는데, 각주 56번이 여기에 해당한다. 각주 2번과 3번과 8번과 61번 등은 본문에서 언급된 학자들이나 기타 인물에 대한 소개이며, 각주 9번은 세계성서공회연합회(UBS)에 대한 간략한 소개이다. 이렇듯 한국어서문은 본문비평이나 사본학, 또는 신학에 익숙하지 않은 독자들이 서문을 보다 더 잘 이해할 수 있도록 다양한 정보를 제공하고 있다.

6. 나가는 말: 한계와 전망

물론 한계도 있다. 우선, 소책자(Handausgabe) 형태의 작은 책이기 때문에 많은 정보를 제공하는 데 한계가 있다. 제한된 공간 안에 모든 이문을 소개할 수도 없으며, 해당이문에 대한 사본상의 모든 증거를 제시할 수도 없기 때문이다. 따라서 신약성서 본문과 이문, 또 사본들의 독법 등에 더 관심이 있는 독자는 ECM을 참조해야 한다.

또한 아직까지는 28판 공동서신 부분의 변경된 본문에 대한 본문주석적 논의가 부족한 상태이다. 34군데의 변경된 본문을 설명하는 본문비평 및 본문주석적 설명이 나와야 할 것이다.²⁹⁾ 26판/27판의 본문결정에 대해 소개하는 메츠거(B. M. Metzger)의 책³⁰⁾이나 오만슨(R. Omanson)의 책³¹⁾과 같은 본문주석이 곧 출판될 것을 기대한다. 더불어 새로운 본문 결정에 중요한 역할을 한 새로운 방법론(CBGM)에 대한 소개도 이 책의 독자들에게 큰 도움이 될 것이다.³²⁾

<한국어서문판>은 좁게는 한국신약학계, 넓게는 학계를 넘어 한국교계의 커다란 자산이자 자랑이 아닐 수 없다. 이 작업을 기획하고 추진하고 완성한 대한성서공회에 특별히 감사한다. 또한 이 작업이 완성되기까지 많은 사람의 노력이 깃들어 있음을 지적하지 않을 수 없다. 이 일을 앞장서서 준비한 대한성서공회 번역실과 서문을 우리말로 번역한 김창락 교수의 공이 크다.³³⁾

29) Anthony J. Forte는 몇몇 구절에서 본문이 변경된 이유를 잘 설명해주고 있으나, 변경된 본문 전체를 체계적으로 설명하지는 않는다. Anthony J. Forte, "Observations on the 28th Revised Edition of Nestle-Aland's Novum Testamentum Graece", 276-280.

30) 브루스 M. 메츠거, 『신약그리스어본문주석』.

31) Roger Omanson, *A Textual Guide to the Greek New Testament*.

32) Anthony J. Forte도 이 점을 잘 지적하고 있다. Anthony J. Forte, "Observations on the 28th Revised Edition of Nestle-Aland's Novum Testamentum Graece", 272-273.

33) 김창락 교수는 본문비평에 대한 관심이 부족한 우리 신약학계에서 본문비평에 지대한 관심을 보인 학자이다. 이미 90년대 말부터 네스틀레-알란트 그리스어 신약성서의 보급과 소

독일성서공회에서 출판하는 NA 신약성서에는 서문이 독일어와 영어로 되어 있는데, <한국어서문판>은 이 서문을 우리말로 옮겨 넣은 형태이다. 독일어와 영어를 제외한 자국어 서문이 들어간 『네스틀레-알란트 그리스어신약성서』는 <한국어서문판>이 유일하다는 점에서, 이것만으로도 큰 성과와 자량이 아니라 할 수 없다. 그러나 앞에서 밝힌 바와 같이, 처음부터 이러한 편집형태가 최종 목적지는 아니었다. NA에 한국어서문을 덧붙인 과업을 발판 삼아, 대한성서공회의 첫 계획대로 우리말 성서들의 서로 다른 번역들(대본의 문제이든 번역의 문제이든)을 일목요연하게 비교해 보여주는 학술용 성서의 출현을 기대한다.

<주제어>(Keywords)

네스틀레-알란트, 그리스어 신약성서, 대비평본, 본문의 변경, 본문비평장치의 개정, CBGM.

Nestle-Aland, Greek New Testament, Editio Critica Maior, Textual Changes, Revision of the Apparatus, CBGM.

(투고 일자: 2015년 2월 6일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 3월 19일)

개에 열정을 기울였다. 김창락, “네스틀레-알란트 「그리스어 신약성서」 27판의 본문비평장치 해설: 야고보서를 중심으로”, 『성경원문연구』 3 (1998), 26-122; 김창락, “「NA²⁷」 야고보서의 본문비평장치 해설”, 『성경원문연구』 4 (1999), 35-49를 보라.

<참고문헌>(References)

- 김창락, “네스틀레-알란트 「그리스어 신약성서」 27판의 본문비평장치 해설: 야고보서를 중심으로”, 『성경원문연구』 3 (1998), 26-122.
- 김창락, “「NA²⁷」 야고보서의 본문비평장치 해설”, 『성경원문연구』 4 (1999), 35-49.
- 김창선, “그리스어 신약성서 본문비평본의 역사”, 『성경원문연구』 7 (2000), 100-116.
- 메츠거, B. M., 『신약그리스어본문주석』 제2판, 장동수 역, 서울: 대한성서공회, 2005; Metzger, B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- 민경식, “신약 그리스어 본문 주석”, 『성경원문연구』 17 (2005), 210-226.
- 민경식, “옥시링쿠스 파피루스의 가치와 전망”, 『성경원문연구』 22 (2008), 7-22.
- 민경식, 『신약성서, 우리에게 오기까지』, 서울: 대한기독교서회, 2008.
- 민영진, “성서의 학문용 편집: 그 필요성과 편집 형태”, 『성경원문연구』 3 (1999), 7-19.
- 심상범, “「그리스어 신약성서 에디티오 크리티카 마이오」에 관한 고찰: 야고보서를 중심으로”, 『성경원문연구』 3 (1998), 123-148.
- Aland, B., “Die Editio Critica Maior des Neuen Testaments: Ihre Anlage, Ihre Aufgabe, die Neu Entwickelten Methoden der Textkritik”, 『성경원문연구』 7 (2000), 7-23.
- Aland, B., Aland, K., Mink, G., Strutwolf, H., Wachtel, K., eds., *Novum Testamentum Graecum: Editio Critica Maior. IV: Die katholischen Briefe*, 2. redivierte Auflage, Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 2014.
- Aland, K., Aland, B., *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die Wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der Modernen Textkritik*, 2. Auflage, Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1989.
- Elliott, J. K., “A New Edition of Nestle-Aland, Greek New Testament”, *Journal of Theological Studies* 64 (2013), 47-65.
- Forte, A. J., “Observations on the 28th Revised Edition of Nestle-Aland’s *Novum Testamentum Graece*”, *Biblica* 94 (2013), 268-292.
- Gäbel, G., “The Text of \mathfrak{P}^{127} (P. Oxy. 4968) and Its Relationship with the Text of Codex Bezae”, *Novum Testamentum* 53 (2011), 107-152.
- Min, K. S., *Die früheste Überlieferung des Matthäusevangeliums (bis 3.-4. Jh.)*, ANTT 34, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005.
- Mink, G., “Eine Umfassende Genealogie der Neutestamentlichen Überlieferung”, *New Testament Studies* 39 (1993), 481-499.
- Mink, G., “Was Verändert Sich in der Textkritik durch die Beachtung

- Genealogischer Kohärenz?“, *Recent Developments in Textual Criticism: New Testament, Early Christian and Jewish Literature*, Papers Read at a Noster Conference in Münster, January 4-6, 2001, W. Weren, D. A. Koch, eds., Assen: Van Gorcum, 2003, 39-68.
- Mink, G., “Problems of a Highly Contaminated Tradition: the New Testament: Stemmata of Variants as a Source of a Genealogy for Witnesses”, *Studies in Stemmatology II*, P. van Reenen, A. den Hollander, M. van Mulken eds., Amsterdam: John Benjamins, 2004, 13-85.
- Mink, G., “Contamination, Coherence, and Coincidence in Textual Transmission: the Coherence-Based Genealogical Method (CBGM) as a Complement and Corrective to Existing Approaches”, *The Textual History of the Greek New Testament: Changing Views in Contemporary Research*, K. Wachtel, M. W. Holmes, eds., Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, 141-206.
- Nestle, E., *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manuscriptis collecto*, Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1898.
- Omanson, R., *A Textual Guide to the Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Parker, D. C., Pickering, S. R., “P. Oxy. 4968: Acta Apolstolorum 10-12, 15-17”, *The Oxyrhynchus Papyri*, 74, D. Leith, D. C. Parker, S. R. Pickering, N. Gonis, M. Malouta, eds., London: The Egypt Exploration Society, 2009, 1-45.
- Tischendorf K. von, *Novum Testamentum Graece. Ad Antiquos Testes Recensuit. Apparatum Criticum Multis Modis. Editio Octava Critica Maior*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1869-1872.
- Trobisch, D., *Die 28. Auflage des Nestle-Aland: Eine Einführung*, Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 2013.
- Wachtel, K., *Der Byzantinische Text der Katholischen Briefe*, ANTT 24, Berlin; New York, Walter de Gruyter, 2004.
- Weiß, B., *Das Neue Testament: Textkritische Untersuchungen und Textherstellung*, Leipzig: Hinrichs, 1894-1900.
- Westcott, B. F., Hort, F. J. A., *The New Testament in the Original Greek*, New York: Harper & Brothers, 1881.
- Weymouth, R. F., *The Resultant Greek Testament*, London: Elliot Stock, 1892.

<Abstract>

A Critical Review on the *Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece*, 28th Edition with Korean Foreword

Kyoung-Shik Min
(Yonsei University)

The Purpose of this paper is to give a critical review on the recently published Korean version of a Greek New Testament, *Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece with Korean Foreword*, 28th ed. (Seoul: Korean Bible Society, 2014).

It's aim, however, is not to go into a detailed criticism of theories which were applied to the 28th edition of NTG, nor to simply introduce the textual and text-critical changes of this volume.

It not only describes the overall physical features of this volume, but also tries to explain why the text is changed and what kind of new methodology(CBGM) is applied which brought about some textual changes. This paper demonstrates that this new methodology gave us not only new textual decisions, but also new insight into the history of textual transmission. CBGM opened a new possibility to evaluate Greek minuscules which were text-critically devaluated and neglected so far.

This paper also explains the reasons and results of the revision of the text-critical apparatus: Why this is changed and what kind of advantages it gained as a necessary consequence. It also tries to point out a misleading notation system of the apparatus.

In addition, this paper chases the history of preparation and publication of the Korean version of NTG form the late 20th century to today. It examines some characteristics of the introduction in the Korean version.

Finally this paper makes some suggestions for further advancement of this Korean version of NTG, and of Korean New Testament scholarship as well.

תַּעֲרָב, λέπρα, λεπρός의 올바른 이해와 번역

유윤종*

1. 시작하는 말

종교개혁 이후 성경의 번역이 활발하게 이루어지면서 구약성경의 레위기 13-14장에 묘사된 부정한 피부병은 오늘날의 ‘한센병’으로 해석되고 번역되어 왔다. 필자는 2010년 11월 24-27일 서울의 코엑스에서 열렸던 ‘세계 한센포럼(2010 World Forum on Hansen’s Disease)’에서 지금까지 연구된 성과에 근거해, 성경에는 ‘나병’이 존재하지 않으며 ‘피부병’으로 수정되어야 한다는 논문을 발표한 적이 있다.¹⁾ 그 때 일부의 한센인들이 찾아와 감사의 말씀과 함께 의문을 제기했다. 자신들을 천벌 받은 죄인이라는 의식에서 자유롭게 해주었다는 감사의 말과 함께 그럼 왜 성경에 아직까지 ‘문둥병’ 혹은 ‘나병’이라는 단어가 나오며, 목사님들이 설교 시간에 ‘한센병’을 하나님의 저주로 인한 천형으로 다루고 설교하는가라는 것이었다.²⁾ 이 글은 한센인들이 찾아와 제기했던 그 의문에 대한 답변이며, 지금까지 전개되어 온 ‘문둥병’ 혹은 ‘나병’을 둘러싼 오해와 오역을 바로 잡고자 한다.

* Cornell University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 평택대학교 피어선 신학전문대학원 구약신학 교수. yoonjongyoo@hanmail.net.

- 1) Yoon-Jong Yoo, “The Role of the Korean Protestant Church in Informing the Term ‘Hansen’s Disease’”, in *2010 World Forum on Hansen’s Disease*, 한빛 복지협회 편 (서울: 보림 S & P; 2011), 467-480. 필자는 한국 한센 총연합회 김영호 인권국장의 헌신적인 노력에 깊은 감동을 받고 이 글을 쓰게 되었다.
- 2) 한국에서 ‘한센병’은 ‘문둥병’ 혹은 ‘나병’으로 불리어왔다. 세 단어는 동일한 질병을 가리키지만, 사회적인 의미에서 차이를 보인다. 신정하는 ‘나병’을 둘러싼 용어를 다음과 같이 구별하면서 사용했다. 첫째, ‘문둥병’이라는 용어는 저주받은 질병으로 치료가 불가능한 것으로 여겨질 때 사용되었다. 둘째, ‘나병’은 중립적인 용어로 불치나 저주와 연결되어 있지 않으며 치료도 가능하지만, 사회적 차별이나 부정적인 편견 때문에 원래의 사회나 가족에게로 돌아갈 수 없었을 때 사용되었다. 셋째, ‘한센병’은 의료기술의 발달과 경제적 힘의 강화로 치료될 수 있을 뿐만 아니라, 다른 질병처럼 사회적 차별이나 부정적인 편견 없이 원래의 사회로 돌아갈 수 있을 때 사용되었다. 신정하, “한센병 관리에서 교육홍보의 중요성”, 『대한 나학회지』 39:2 (2006), 63-70. 따라서 개신교 에큐메니컬 기구인 ‘한국 기독교 교회 협의회’는 교회에서 문둥병이나 나병이라는 용어를 버리고 ‘한센병’이라는 용어를 사용하기로 공식적으로 결정했다(크리스천 투데이, 2010. 10. 8. 뉴스).

성경이 우리의 삶에 미친 영향은 매우 크다. 성경이 우리 삶의 윤리적 및 사회적 근거로 기능한다는 점에서 그 중요성은 더욱 커진다. 이런 점에서 비추어 볼 때 성경의 오역은 사람을 죽이기도 한다. 엉뚱한 사람이 죄인으로 낙인찍히고, 고통 받고, 사회적으로 격리되고 추방되기도 한다. 데이비스(Davies)는 구약성경에 나타난 ‘문둥병’ 혹은 ‘나병’ 혹은 ‘한센병’에 대해 대표적인 번역의 오류라고 지적한다.³⁾ 또한 인도네시아에서 의료 선교사로 활동했던 그램버그(Gramberg)는 한센병을 다루는 데 있어서 사회적 낙인을 찍고, 격리시키는 방식은 레위기 13:45-46에 나타난 히브리어 ‘짜라아트’를 한센병으로 잘못 해석한 데서 비롯되었다고 주장한다. 오늘날의 의학적 정보에 따르면 한센병은 격리가 필요한 질병이 아니며 성적인 접촉이나 임신을 통해서도 감염되지 않는다고 알려져 있다. 실제로 인도네시아의 이슬람교에서는 한센병에 대해 두려움 없이 대했지만, 기독교가 들어와서 한센병의 두려움을 더 확산시켰다고 주장한다.⁴⁾ 성경에 대한 잘못된 번역이 미치는 영향이 어떻게 공포와 차별을 가져오는지를 잘 보여주는 예이다.

필자는 이 글에서 개역성경에서 ‘문둥병,’ 개역개정 성경에서 ‘나병’으로 번역된 구약성경의 ‘짜라아트’(מַצֵּרַת)⁵⁾와 신약성경의 레프라(λέπρα) 혹은 레프로스(λεπρός)가 오늘날의 ‘한센병’과 동일한 질병인지 아닌지를 둘러싼 논쟁의 결론을 내리고 올바른 한글 번역을 위한 대안을 제시하고자 한다. 이 글에서 구약성경의 짜라아트와 신약성경의 레프라 혹은 레프로스에 대한 새로운 해석을 제시하려는 것이 아니다. 필자는 구약성경의 짜라아트와 신약성경의 레프라 혹은 레프로스를 의학적으로 새롭게 자세하게 검증할 정도의 의학지식을 가지고 있지 않다. 다만 성경학자로서 구약성경의 짜라아트와 신약성경의 레프라 혹은 레프로스가 사용된 본문을 분석하고, 오늘날의 한센병과 일치하는지를 성경의 본문에 근거해 의학적인 견해와 비교해 오늘날의 한센병과 관계가 없다는 것을 밝힐 것이다. 아울러 짜라아트, 레프라, 레프로스는 오늘날의 한센병을 포함하지 않는다는 점을 드러내고, 번역의 오해가 발생한 역사적 과정을 추적한

3) Margaret L. Davies, “Biblical Leprosy: a Comedy of Errors”, *Journal of the Royal Society of Medicine* 82 (1989), 622-623.

4) K. P. C. A. Gramberg, “‘Leprosy’ and the Bible”, *Bible Translator* 11 (1960), 10. 한센병 환자를 격리시켜 다루는 방식은 레위기 13-14장의 해석에 따라 근대의 서구사회에서 시작되었다.

5) 이 글에서 필자는 ‘짜라아트’라고 음역한다. 이 단어는 우리말 어법과 전통상 ‘차라아트’ 혹은 ‘차라앗’ 혹은 ‘짜라앗’으로 음역될 수도 있지만 필자는 히브리어 네 개의 자음 모두를 표현하기 위해 ‘짜라아트’라고 네 글자로 음역했다. 히브리어 צָ의 발음에 대해 필자는 전통적으로 불리어 온 ‘차’ 대신에 현대 히브리어의 발음을 따라 ‘짜’로 음역했다. 이후부터 필자는 ‘짜라아트, 레프라, 레프로스’를 별다른 강조표시 없이 우리말 음역만 사용한다.

후, 그 단어들에 대한 적합한 한글 번역을 제시하고자 한다.

2. 성경과 한센병

2.1. 구약성경의 짜라아트

이 단어는 구약성경에 35회 나오는데 그 가운데 29회는 레위기 13-14장에 나온다. 나머지는 신명기 24:8(울법), 열왕기하 5:3, 6, 7, 27(나아만 이야기), 역대하 26:19(웃시아 왕)에 나온다. 그 외에도 어근 עצ 는 ‘칼 수동 분사형’으로 5회(레 13:44, 45; 14:3; 22:4; 민 5:2), ‘푸알 분사형’으로 15회 등으로 나온다.⁶⁾ 이 단어의 어근의 의미는 매우 불확실하며, 학자들 사이에 일치된 견해가 없다.⁷⁾ 레위기 13-14장을 제외한 경우 대부분 짜라아트에 걸린 이야기를 하면서 하나님의 진노로 걸렸음을 언급하며 그 병의 두려움을 보여 준다(민 12:10; 왕하 5:9-14, 27; 대하 26:16-21; 왕하 7:3-8). 그러나 그 병과 관련된 임상적 특징들을 설명하고 있지 않다. 일부의 표현에는 ‘눈과 같다’라고 언급하고 있을 뿐이다. 반면 제사장 문서에 속하는 레위기 13-14장은 짜라아트를 자세하게 설명하고 있다. 특이한 점은 짜라아트를 다른 다른 본문들과 달리, 하나님의 진노로 발생한 것도 아니고, 두려운 병으로 설명하지도 않는다는 것이다.⁸⁾ 그럼에도 불구하고 이 단어의 의미와 정확한 병명을 밝히기 위해서는 가장 자세하게 묘사하고 있는 레위기 13-14장을 살펴야 한다. 왜냐하면 짜라아트의 증상과 범위에 대해 가장 자세하게 다루고 있기 때문이다. 13-14장이 다루는 짜라아트의 범위는 사람의 피부 뿐만 아니라 의복이나 집에서 발생하는 곰팡이까지 포함한다. 13장은 짜라아트의 증상에 따른 제사장의 확인 및 격리의 과정을 다루며 14장은 치

6) T. Seidl, “עצָרָה”, *IDOT XII* (2003), 471.

7) 이 단어의 어근은 아랍어 *šaraʾa* “버리다, 땅으로 던지다” 혹은 *ḍaraʾa* “수치스런, 굴욕적인”와 연결되기도 하고, 고대 남 아랍어의 *ḍr* “사라지거나 살해된 자” 등과 관련지어 해석하기도 한다. 히브리어와 직접적인 관련이 있는 북서셈어에서는 이 단어의 어근은 나오지 않는다. 아카드어 경우 *šenūtu*가 “피부병”을 의미하지만, 히브리어와의 직접적인 연결은 쉽지 않다. 소여(Sawyer)는 이 단어의 의미를 ‘왕벌’을 의미하는 히브리어 עצָרָה 와 연결짓는다(출 23:28; 신 7:20; 수 24:12). 이 질병을 벌에 쏘였을 때 나오는 증상과 유사하다고 보았다. John F. Sawyer, “A Note on the Etymology of *šāraʾat*”, *VT* 26(1976), 241-245. 소여의 해석은 기발하지만 그다지 큰 지지를 받지는 못한다. 왜냐하면 직접적인 증거의 제시가 부족하기 때문이다.

8) Joel S. Baden, “The Origin and Interpretation of *šāraʾat* in Leviticus 13-14”, *JBL* 130 (2011), 643-662.

유된 사람의 복귀 과정과 곱팡이를 다룬다.

이 글에서는 짜라아트의 병명 확인을 위해 증상이 구체적으로 묘사된 13:1-44를 먼저 분석하고자 한다. 짜라아트와 관련된 다양한 사항을 다루는 이 단락의 주요 내용은 다음과 같이 일곱 단락으로 구분할 수 있다.

- a. 각종 피부병의 증상과 짜라아트와 제의(1-8)
- b. 만성적인 짜라아트(9-17)
- c. 종기가 나온 후 나타나는 짜라아트(18-23)
- d. 불에 덴 곳에 난 짜라아트(24-28)
- d. 수염이나 머리털 속의 짜라아트(29-37)
- e. 피부에 나타난 흰 색점(38-39)
- f. 대머리와 짜라아트(40-44)

2.1.1. 각종 피부병의 증상과 짜라아트와 제의(레 13:1-8)

첫째 단락에 나타난 짜라아트의 증상은 2절에 나타난 3개의 단어로 ‘스에트’(טַרְבֵּי), ‘사파하트’(סַפָּחַת), ‘바헤레트’(בַּהֲרֵת)이다. 첫째 증상은 ‘스에트’이다. 이 단어는 13-14장에서 약 6회 나온다(13:2, 10, 19, 28, 43; 14:56). 이 단어의 어근은 히브리어 ‘나사’(נָסַח)로 ‘들어 올리다’를 의미한다.⁹⁾ 그 어근에서 온 파생어이므로 ‘피부가 일어나는 증상’을 가리킨다. 칠십인역은 이 단어를 οὐλή, ‘상처의 결과로 남은 흉터’로 번역한다.¹⁰⁾ 또한 이 단어를 “국소적인 염증, 부스럼, 사마귀” 등으로 보기도 한다.¹¹⁾ 우리말 개역개정은 이 단어를 ‘돌거나’로, 새 번역은 ‘부스럼’으로 번역한다. 영어 번역도 유사한 의미로 ‘swelling’(NIV, RSV, NRSV, NKJV) 혹은 ‘a rising’(KJV) 혹은 ‘discoloration’(NEB)¹²⁾ 등 다양하게 번역되어 있다. ‘흉터’나 ‘변색’ 혹은 ‘부스럼’등의 번역은 받아들이기 어렵다. ‘흉터’의 경우에는 털이 자랄 수 없다. 3절은 환부에 털이 희어진 상황을 설명하기 때문이다. 또한 흉터라면 굳이 제사장이 문제가 있다고 진단할 필요가 없었을 것이다. 따라서 ‘흉터’

9) 구약성경에서 이 단어는 신분이 상승되거나 높은 지위로 올라갈 때 사용된다(창 49:3; 욥 13:11; 31:33; 합 1:7). 또한 이 단어에서 파생된 또 다른 단어 ‘나시’는 ‘왕, 지휘자, 방백, 수령, 우두머리’ 등을 의미한다.

10) 만약 ‘흉터’라면 ‘부풀어 오르는 현상’과는 정반대가 된다. 흉터는 부풀어 오르는 것이 아니라 평평해지기 때문이다. John Wilkinson, “Leprosy and Leviticus: The Problem of Description and Identification”, *Scottish Journal of Theology* 30 (1977), 156.

11) 존 하틀리, 『레위기』, 김경열 역, WBC 성경주석(서울: 솔로몬, 2005), 427.

12) 드라이버는 이 단어를 아랍어의 *siyatu*라는 단어와 관련시켜 이 단어를 ‘discoloration’이라고 주장한다. G. R. Driver, *Hasting's Dictionary of the Bible* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), 575.

라는 번역은 본문의 문맥에 어울리지 않는다. ‘변색’으로 설명하기에는 이 단어가 사용된 13-14장의 다른 구절들과 어울리지 않는다. 따라서 첫 번째 증상인 ‘스에트’는 ‘돋는’ 혹은 ‘부풀어 오른’(swelling)으로 번역하는 전통적인 견해가 가장 적절한 번역이라고 결론내릴 수 있다.

둘째 증상은 히브리어 ‘사파하트’로 히브리어 어근 ‘사파흐’(פָּסַח)에서 왔으며 본문과 14:56에 나온다. 이 어근의 의미는 ‘부가하다, 첨부하다, 결합시키다, 어울리게 하다’ 등을 가리킨다. 칠십인역은 이 단어를 *σημασίας*, ‘(질병의) 확정적 발현’으로 번역한다. 불가타역은 13:2에서 이 단어를 *pustula* ‘고름 찬 부분, 사마귀’로 번역하지만, 14:56에서는 *erumpentium papulorum* ‘흔한 발진’으로 번역했다. 우리말의 경우 개역개정과 새번역 모두 ‘뽀루지’로 번역되어 있다. 영어 번역에서 이 단어는 ‘an eruption’(RSV, NRSV), ‘a rash’(NIV), ‘a scab’(NKJV), ‘pustule’(NEB) 등으로 나온다. NEB는 불가타역에서 영향을 받은 것으로 보인다. 히브리어 원래의 어근의 의미인 ‘부가하다, 첨부하다, 결합시키다’와 관련시켜 해석한다면, 이 단어의 의미는 ‘피부에 딱지가 덧붙여진 상태’이다. 그러나 ‘딱지’가 있는 상태는 치료되는 과정으로 봐야 한다. 하지만 딱지가 형성되는 과정을 부정하다고 보기는 어렵다. 그러므로 ‘발진’ 혹은 ‘뽀루지’ 혹은 ‘고름’ 등 피부질환의 한 형태로 봐야 한다.¹³⁾ 그러나 이 단어의 정확한 의미는 여전히 불확실하다.

세 번째 증상은 ‘바헤레트’로 이 단어의 어근은 히브리어 ‘바하르’(בָּהַר)로 ‘빛나다, 찬란하다’를 의미한다. 이 단어는 레위기 13-14장에서 10번 나온다(13:2, 4, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 28; 14:56). 개역개정은 이 단어를 ‘색점’으로 새번역은 ‘얼룩’으로 번역했다. 영어에는 ‘a bright spot’(NKJV, NIV), ‘a spot’(NRSV), ‘a shiny spot’(Jerusalem Bible), ‘inflammation’(NEB)로 번역되어 있다. NEB는 이 단어를 ‘염증’으로 번역했다. 그러나 ‘염증’과 4절에서 설명한 ‘흰색’과의 관계는 설명하기가 쉽지 않다. 레빈은 이 단어를 ‘백반’(vitiligo)을 가리키는 병명으로 설명한다.¹⁴⁾ 이 단어의 어근과 한글 및 영어 번역을 참고로 한다면 약간 밝은 색을 띤 피부질환 상태를 가리킨다. 따라서 ‘얼룩’이라는 새번역¹⁵⁾보다는 ‘색점’이라는 개역개정의 의미가 히브리어의 어근에 비추어 더 적합하다고 볼 수 있다. 그러나 ‘색점’이라는 단어

13) 레빈은 이 단어를 ‘피부에서 뭔가 터져 나오는’ 증상으로 구체적인 병명을 가리킨다기보다는 ‘뽀루지’ 같은 증상을 확인하는 것이라고 주장한다. B. Levine, *Leviticus*, JPS Commentary (Philadelphia; New York; Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1989), 76.

14) B. Levin, *Leviticus*, 76.

15) ‘얼룩’이라는 새번역은 영어의 번역 *discoloration*에서 온 것으로 보인다. 의미는 ‘얼룩’보다는 ‘변색’이 더 적합하다고 판단된다. 환부는 색이 변하는 것이지 얼룩이 지는 것은 아니기 때문이다.

역시 4절의 ‘희다’라는 개념과는 잘 어울리지 않는다. ‘붉은 색을 띤 염증’이 원래의 의미인 것으로 보이지만, 이 단어의 정확한 의미 또한 매우 불확실하다.

위의 3가지 증상 가운데 어떤 것 하나라도 확인된다면, 이것은 ‘네가 짜라아트’(צָרַעַת)로 불린다. ‘네가’의 어근인 ‘나가’(נָגַע)라는 단어는 ‘치다, 건드리다, 손을 대다’를 의미하며, 명사형인 ‘네가’는 ‘재앙, 화’를 의미한다. ‘네가’는 부상이나 질병에 대한 광범위하고 일반적인 용어이며, 짜라아트는 피부병과 관련된 제한적인 용어이다.¹⁶⁾ 이스라엘 공동체 가운데 누구라도 짜라아트에 걸린 자를 데리고 아론이나 제사장 가운데 하나에게 데리고 가야 한다(2b절). 그러면 제사장은 추가로 두 가지를 더 살펴본다. ‘환부의 털이 흰색으로 변했는가’(13:3, 10, 20, 25)와 ‘환부가 피부보다 더 깊이 들어갔는지’(13:3, 25, 30)의 여부이다(3절). 이 두 가지 현상이 다 드러나면 제사장은 그를 ‘부정하다’고 선포한다. ‘부정하다’는 판단을 받게 되면 제의에 참여할 수 없다. 1차적으로 그를 7일간 격리시킨다(13:4). 7일 후 재진찰을 한 뒤, 상황의 변화가 없으면, 제사장은 다시 7일간 그를 다시 격리시킨다(13:5). 그 후에 다시 진찰한 뒤에 환부가 옅어지고 퍼지지 아니하면, 그것은 단지 ‘피부병’ 혹은 ‘뿔루지’(תַּחֲבֵּל)에 불과하므로, 제사장은 그를 ‘정하다’고 선포한다. 그러나 선포한 뒤에 그 병이 다시 피부에 퍼지면 ‘부정하다’고 선포한다(7-8절).

2.1.2. 만성적인 짜라아트(레 13:9 - 17)

이 단락은 증상이 짜라아트로 확증되었을 때 제사장이 행해야 할 제의적인 내용을 다룬다. 확증되었을 때의 증상은 10절에 나와 있다. 첫째, 피부가 희게 부풀어 오른다(שָׂאת־לְבָנָה בְּעוֹר). 둘째, 털이 흰색이 된다(הָיָא הַפֶּה שְׁעָר לָבָן). 셋째, 부풀어 오른 지점에 생살이 생겼다(תִּשְׂאֵת הַי בְּשַׂר). 첫째 증상은 앞의 4절과는 차이점을 보인다. 4절은 ‘염증이 난 부위’(בְּהֶרֶת)가 희게 되었다고 설명한다. 그러나 10절은 2절에서 설명한 증상인 ‘부풀어 오른 부위’(שָׂאת)가 희게 되었을 경우를 말하고 있다. 둘째, ‘털이 희게 되었다’는 표현은 3절에서 나온 증상이다. 셋째, ‘부풀어 오른 지점에 생살이 빠르게 생겼다’는 표현이다. 이 표현의 해석은 난해하며 다양하다. 칠십인역은 이 단어를 ὑγιούς της σαρκός ‘건강한 피부’로 번역했다. 그러나 15절에서는 이 생살을 ‘부정하다’고 선포한다. 따라서 칠십인역의 번역은 문맥상 어울리지 않는다. 윌킨슨은 이 표현을 ‘피부 궤양’(ulceration)으로 설명한다. 만일

16) 존 하틀리, 『레위기』, 427-428.

흰색으로 부풀어 오르는 현상과 관련이 없는 피부의 생살은 부정하지 않다고 보았다.¹⁷⁾ 헐스는 이 피부병의 상태를 ‘피부 건선’으로 인한 가려움으로 긁어서 출혈에 이르게 된 증상이라고 주장한다.¹⁸⁾ 그러나 히브리어로 ‘바사르 하이’(בַּשָּׂר הַי)를 글자대로 번역하면 ‘생살’이 된다. 윌킨스는 피부 종양의 뿌리를 덮은 곳에 난 새로운 피부조직이라고 주장한다.¹⁹⁾ 이 ‘생살’은 제사장에 의해 ‘부정하다’는 선언을 받게 되는 근거로 기능한다(14, 15, 16절). 흰색으로 부풀어 오르게 된 지점에 종양이 발생할 때는 ‘생살’이 부정하다는 것을 증명할 다른 증상이 필요 없다(15절).

12-13 및 16-17절은 생살의 발생이나 질병으로 인해 온 몸이 흰색으로 변한다면, 그는 제사장에 의해 정한 자로 선포된다. 온몸에 번지게 된 흰색이 무엇을 의미하는가는 논란의 대상이 된다. 이 현상을 하틀리는 ‘백선’(vitiligo)일 가능성이 가장 큰 것으로 본다. 백선현상의 경우 보기에는 흉할지라도 발진, 염증, 고름 등이 전혀 없고 전염성도 없기 때문에 정하다고 선포되었다는 것이다.²⁰⁾ 드라이버는 이 현상에 대해 ‘표피탈락’(desquamation)으로 파악한다. 이 질병은 피부의 껍질이 벗겨나가 새로운 하얀 피부가 생기는 증상이라는 것이다.²¹⁾ 레빈은 이 현상에 대해 질병으로 해석하기보다는, 피부의 색이 흰색으로 변했다는 것은 생살에 자라난 새로운 피부일 것이기 때문에 생살이나 질병이 치료되었다는 것을 의미한다고 주장한다.²²⁾ 따라서 몸의 피부가 흰색으로 뒤덮인 상태를 ‘정하다’라고 심판한 것인데, 이 현상을 ‘백선’이나 ‘표피탈락’이라는 특정한 질병을 상징한다기보다는 레빈이 주장하는 대로 치료의 과정에 대한 설명으로 해석하는 것이 더 타당할 것이다.

2.1.3. 종기가 나온 후 나타나는 짜라아트(레 13:18 – 23)

이 단락은 종기가 생겼다가 나온 후 발생하는 피부질환을 다룬다. 종기가 발생했다가 나온 자리에 ‘하얗게 부은 현상’(שֵׂאת לְבָנָה)이나 ‘희고 불그스름한 색점’(בְּהֶרֶת לְבָנָה אֲדָמָהּמַת)이 발생했을 경우 반드시 제사장에게 데리고 가야 한다(18-19절). ‘하얗게 부은 현상’은 2절의 ‘부은 현상’과 4절의 ‘피부가 희게 된 현상’이 합해진 증상이다. ‘희고 불그스름한 색점’(개역개

17) John Wilkinson, “Leprosy and Leviticus”, 162-163.

18) E. V. Hulst, “The Nature of Biblical ‘Leprosy’ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations”, *PEQ* 107 (1975), 98.

19) John Wilkinson, “Leprosy and Leviticus”, 162.

20) 존 하틀리, 『레위기』, 430.

21) G. R. Driver, *Hasting's Dictionary of the Bible* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), 570.

22) B. Levine, *Leviticus*, 78.

정)이라는 현상은 2절의 ‘색점’이라는 단어에 ‘희고 불그스름한’(개역개정)이라는 표현을 덧붙여 증상을 표현했다. 이 단어는 23, 43, 49절에서도 나온다. 이 때 제사장은 그 증상이 ‘피부보다 얇고 털이 희면’ 부정하다고 선포해야 한다. 왜냐하면 그것은 짜라아트의 재앙이기 때문이다(20절). 그러나 흰털이 없고 피부보다 얇지 아니하고 빛이 없으면 먼저 7일간 격리한다(21절). 그 후에 증상이 피부에 퍼졌으면 제사장은 짜라아트이므로 ‘부정하다’고 선포해야 한다(22절). 그러나 그 색점이 미미하고 퍼지지 않았으면 단순한 종기의 딱지(צִרְיָהּ)일 뿐이므로, 제사장은 ‘정하다’고 선포해야 한다(23절).

2.1.4. 불에 데인 곳에 난 짜라아트(레 13:24 – 28)

이 단락은 화상(מִכּוֹת־אֵשׁ)으로 인하여 발생하는 피부병 질환을 다룬다. 화상이 일어난 부분에 ‘불그스름하게 희거나 단순히 희게 된다면’ 제사장에게 데려가야 한다(24절). 제사장은 ‘털이 희고 환부가 피부보다 우묵하면’ 화상으로 인하여 발생한 짜라아트이므로 ‘부정하다’고 선언해야 한다(25절). 그러나 환부에 흰 털이 없고, 피부보다 얇지 아니하고, 빛이 없으면 7일간 격리시켜야 한다(26절). 그 다음 7일 후에 다시 진찰해 증상이 피부에 퍼졌으면 짜라아트이므로 ‘부정하다’고 선포해야 한다(27절). 그러나 증상이 전과 유사하고 피부에 퍼지지 아니하고 빛이 없으면 단순하게 ‘화상으로 부은 것’(שֵׂאת הַמִּכּוֹה)이므로 제사장은 ‘정하다’고 선포해야 한다(28절).

2.1.5. 수염이나 머리털 속의 짜라아트(레 13:29 – 37)

이 단락은 ‘네테크’(נֶתֶק)라고 불리는 피부질환을 다룬다. 이 병은 남녀 모두의 머리에나 수염에 발생한다. 그 증상은 환부가 ‘피부보다 우묵하고 그 자리에 누르스름하고 가는 털’이 생긴다. 이 질환은 ‘네테크’라고 불리는 짜라아트이다(30절). ‘네테크’의 병명에 대해서도 매우 난해하며 정확한 의미는 불확실하다. 이 단어의 불확실한 의미는 다양한 번역에서도 찾을 수 있다. 영어 성경에서는 ‘an itch’(NRSV, NIV ‘옴’), ‘scurf’(NEB ‘버짐’), ‘a scale’(NAS ‘머리비듬’), ‘a dry scall’(KJV ‘마른버짐’), ‘a scaly’(NKJV ‘비듬’) 등으로 다양하게 번역되었다. 개역개정에는 ‘옴’으로 새번역은 ‘백선’으로 번역되어 있다. 이 단어의 어근은 ‘나타크’(נָתַק)로 ‘찢어내다,’ ‘뜯어내다,’ ‘떨어져 나가다’를 의미한다. 즉 ‘뭔가가 벗겨지는 것’을 의미한다. 그리하

23) 이 표현에 대한 증상은 ‘오그라든 딱지’ 혹은 ‘피부의 외피에 무균성 농포가 모여 있는 농포성 건선(pustular psoriasis)’일 수도 있다. 존 하틀리, 『레위기』, 431.

여 가장 보편적으로 ‘옴’이라고 생각해왔다. ‘옴’이 걸리면 가려워서 계속 긁으면서 딱지가 벗겨지기 때문이다. 그러나 ‘옴’이라고 생각하는 것은 원래의 어근에 포함된 것이 아니고 해석으로 인한 유추에 불과하다. 그리하여 NEB와 KJV는 ‘버짐’으로 번역했고, NAS와 NKJV는 머리의 피부에서 생기는 ‘비듬’으로 번역했다. 새번역의 ‘백선’은 ‘쇠버짐’을 의미한다. 그러므로 ‘네테크’라는 질환은 ‘비듬’이나 ‘쇠버짐’ 혹은 ‘마른버짐’ 등을 가리키는 것으로 해석하는 것이 더 적절하다.²⁴⁾

제사장은 ‘네테크’의 증상을 관찰한 결과 환부가 피부보다 우묵하지 아니하고 그 자리에 검은 털이 없으면 그 환자를 7일간 격리시킨다. 7일 후에 증상이 퍼지지 아니하고 환부에 누르스름한 털이 없고 피부보다 우묵하지 않으면, 모발은 밀려 환부는 밀지 않도록 한 뒤, 7일간 더 격리시킨다. 7일 후에 증상이 퍼지지 않고, 피부보다 우묵하지 아니하면 제사장은 ‘정하다’고 선포한다. 그러면 환자는 그의 옷을 빨아서 정하게 된다(31-34절). 정결하게 된 후에라도 증상이 피부에 퍼졌으면 누린 털을 찾을 필요도 없이 제사장은 ‘부정하다’고 선포한다. 그러나 제사장이 보기에 증상이 퍼지지 않고 그 자리에 검은 털이 났다면, 그 병은 나은 것이므로, 제사장은 ‘정하다’고 선포해야 한다(35-36절).

2.1.6. 피부에 나타난 흰 색점(레 13:38 - 39)

이 단락은 남자나 여자의 피부에 ‘불그스레한 증상’(בְּהָרָת) 혹은 ‘회고 불그스레한 증상’(בְּהָרָת לְבָנָת)을 다룬다. ‘불그스레한 증상’은 2절에서 ‘짜라아트’의 증상으로 나오며, ‘회고 불그스레한 현상’은 18절에서 짜라아트의 증상으로 나온다. 제사장은 그 증상을 관찰한 뒤 불그스레한 현상의 빛깔이 약해지고, 흰색 증상도 피부에 해가 없다면, 그것은 피부에 생긴 ‘단순발진’(פִּרְיָה)이므로 ‘정하다’고 선포해야 한다.

2.1.7. 대머리와 짜라아트(레 13:40 - 44)

이 단락은 대머리 현상 및 대머리에 나타난 짜라아트 증상을 다룬다. 40-41절에서 대머리 자체에 대해서는 문제가 없으므로 ‘정하다’고 규정한다. 그러나 대머리나 이마 대머리에 ‘회고 불그스레한 증상’(בְּהָרָת לְבָנָת)이 나타난다면 대머리에 나타난 짜라아트 재앙이다. 피부에 나타난 ‘회고 불

24) 하지만 해리슨은 ‘마른버짐’ 외에도 ‘톤수란스 백선균’(tinea tonsurans) 혹은 ‘황선’(tinea favosus)과 같은 원형 버짐의 감형유형인 윤선(ringworm)일 수도 있다고 제안한다. 왜냐하면 이러한 미생물은 피부에 침입해 누린색의 모공 주변의 피부 껍질들을 생기도록 하기 때문이다. 존 하틀리, 『레위기』, 432.

그스레한 증상'은 38절에도 나온다. 그러나 42절은 대머리나 이마 대머리에 나타났다는 점에서 차이가 있음을 지적한다. 그러므로 제사장은 피부에 나타난 '짜라아트'와 동일하므로 '부정하다'고 선포해야 한다(43-44). 이 단락은 여기서 마무리되지만 그 이후에 제사장이 취해야 할 행동은 앞에서 다룬 7일간의 격리와 재 진찰 후 정한 것인지 부정한 것인지를 판별하는 과정일 것이다.

위에서 살펴본 대로, 레위기 13-14장에 서술된 짜라아트의 특징은 다음과 같다. 첫째, 레위기 13:1-44는 다양한 종류의 피부질환을 묘사하며 짜라아트라고 부르고 있다. '피부에 무엇이 부풀어 오르거나, 뿔루지가 나거나, 색점이 나타나는 증상' '환부의 털이 희어졌고 환부가 피부보다 우묵한 증상'(2-3절), '피부에 흰점이 돋고 털이 희어지고 생살이 생기는 증상'(10절), '종기가 난 부위에 흰점이나 불그스름한 색점이 생기는 증상'(18절), '불에 덴 곳에 난 불그스름하면서 희거나 순전히 흰 색점이 생기는 증상'(24절), '머리나 수염의 환부에 난 피부보다 우묵하고 누르스름하고 가는 털이 나타나는 증상, 즉 백선'(30절), '피부에 난 색점 혹은 흰 색점'(38절), '대머리 부분에 난 희고 불그스름한 색점'(42절) 등 매우 다양한 증상을 묘사한다. 13:47-59에는 의복이나 가죽에 난 곰팡이, 14:33-53은 집에 난 곰팡이를 짜라아트로 규정한다. 짜라아트의 특징으로 설명하는 갖가지의 증상들을 오늘날의 정확한 병명으로 확인하는 일은 거의 불가능에 가깝다. 증상들에 대한 다양한 의학적인 병명들이 제시되지만 정확하게 일치된 병명을 확인하지 못하고 있다. 그러므로 짜라아트는 레위기 13:1-44, 47-59; 14:33-53에 묘사된 다양한 피부병뿐만 아니라 의복이나 집에 핀 곰팡이에 대한 총칭으로 기능한다고 볼 수 있다.

둘째 특징은 이 단락에 나타난 짜라아트는 구체적인 피부병에 대한 묘사가 아니라, 다양한 피부병에 대한 제의적인 절차를 설명하는 가운데 등장한다는 점이다. 레위기는 제사장들이 다루게 될 제의적인 내용을 다루고 있다. 제사장들이 관심을 기울이는 가장 중요한 개념은 '정하다'와 '부정하다'이다. 13장은 주로 피부와 관련된 다양한 질병을 다루고 있지만, 그 목적은 '정하다'와 '부정하다'의 구별을 위함이다. 13-14장에는 '정하다'라는 단어가 39회, '부정하다'라는 단어가 30회 나온다. 궁극적으로 '부정하다'는 선포를 받게 된다면 질병에 걸린 사람은 늘 부정하며 혼자 진영 밖에서 살아야 한다(레 13:46). 즉 공동체로부터 격리되어야 한다. 레위기 13-14장은 제의적 관심과 목적을 위해 서술된 것이지, 정확한 병명의 확인을 위해 서술된 것이 아니므로, 정확한 병명을 찾으려는 시도는 가능하겠지만 확인하

는 일은 불가능하다. 왜냐하면 현대 인간의 삶에서 경험할 수 있는 어떤 질병의 증상과도 일치하지 않기 때문이다.

제의적인 관점에서 왜 짜라아트를 부정하다고 선포했는가에 대한 이유는 명확하지 않다. 그것은 크게 두 가지로 나뉜다. 첫째 사회 인류학적 접근 방법으로 더글라스가 주장한 바 있다. 더글라스는 제사장들이 사회를 인식하는 틀을 신체에도 적용해 ‘정하다’와 ‘부정하다’로 분별한 방식 때문에 짜라아트를 몸이 유지해야 할 경계 밖의 현상으로 파악했다는 것이다.²⁵⁾ 둘째, 밀그롬은 구약성경의 다른 구절에서 짜라아트가 죽음에 대한 공포와 연결되어 있으므로(민 12:12; 욥 18:13), 죽음에 대한 두려움으로 인해 제사장이 부정하다는 선포를 했다고 주장한다.²⁶⁾ 더글라스의 접근 방식은 크게 제사장의 세계관에서 짜라아트를 다루고 있지만, 구약성경의 다른 곳에 나타난 짜라아트의 위험성과 치명적인 부분을 설명하지는 못한다.

2.2. 신약성경의 레프라 혹은 레프로스

신약성경에서는 레프라(λέπρα) 혹은 레프로스(λεπρός)라는 두 단어가 나오며, ‘나병환자’와 ‘나병’으로 각각 번역되었다. 이 단어들은 주로 예수님의 치유 사역에서 불치병을 치료하는 장면에서 나온다(마 8:2-4; 11:5; 막 1:40-44; 눅 5:12-16; 17:11-19). 아울러 구약성경을 언급하는 과정(마 11:5; 눅 17:14)이나 구약성경에 제시된 정결제의를 행하는 장면(막 1:44; 눅 17:14)에서도 나온다. 마태복음 26:6 및 마가복음 14:3에 나병환자 시몬이 나온다. 그러나 그의 증상은 언급되지 않는다. 그는 격리되어 있지도 않았다. 신약성경에서 이 단어만 나오지 구체적으로 병명이 무엇인지를 추측할 만한 증상은 나오지 않는다. 다만 정황으로 보아 매우 오랫동안 치료가 안 되는 불치의 피부병임을 알 수 있다.²⁷⁾ 복음서 외에는 이 단어가 안 나온다. 그러므로 레프라 및 레프로스는 예수님의 사역과 밀접하게 관련되어 있음을 알 수 있다. 이 불치의 피부병이 반드시 오늘날의 한센병이 되어야 예수님의 사역이 더 기적적인 것으로 비춰지고, 오늘날의 한센병이 아니라면

25) M. Douglas, *Purity and Danger* (London: Routledge, 1960), 114-128.

26) J. Milgrom, *Leviticus*, AB 3 (New York: Doubleday, 1991), 818.

27) 올브라이트는 브리태니커 백과사전을 참고로 해 레프로스를 한센병, 건선, 백반을 포함하는 피부병을 암시한다고 해석한다. 그러나 그 근거는 매우 약하다. W. F. Albright, *Matthew*, AB 26, Garden City: Doubleday, 1971), 91. 루츠는 마태복음 8:2에 나오는 레프로스는 다양한 피부병을 포함할 수 있다고 본다. 그러나 이 구절에서의 레프로스는 레위기 13-14장의 짜라아트를 이야기하는 것이라고 본다. Ulrich Luz, *Matthew 8-20* (Minneapolis: Fortress, 1989), 5, n.8.

예수님의 기적적인 치료행위에 흠이 가는 것도 아니다. 신약성경에서 예수님이 한센병에 걸린 자를 치료하는 자로 나온 것은 그가 모세의 율법을 성취한 자라는 신학적 의미를 지닌다.²⁸⁾

신약성경의 레프라 혹은 레프로스는 주전 250년경 알렉산드리아에서 칠십인역이 구약성경의 짜라아트를 번역하는 과정에서 채택한 단어이다. 그리스어에서 레프라 혹은 레프로스는 ‘부풀어 오른,’ ‘표면이 평평하지 않은’ 등의 의미를 지닌 어근에서 파생한 것이다.²⁹⁾ 칠십인역을 번역할 때, 이 단어는 다양한 종류의 피부병을 가리키는 것이었다. 레프라라는 용어는 성경 밖의 그리스어에서 다양한 종류의 피부의 상태를 가리키는 총칭적인 개념으로 사용된다. 의학의 아버지인 히포크라테스(460-377 B.C.)의 기록에 의하면 이 질병의 색깔을 ‘흰색’ 혹은 ‘희미한 흰색’ 혹은 ‘검은’ 등으로 표현하고 있으며 다양한 피부병을 가리키는 말로 사용되었다. 그러나 이 질병의 정확한 병명은 불확실하다. 이 질병은 다양한 종류의 피부질환을 가리키고 있어서 복수형인 αἱ λευκαὶ로 나온다.³⁰⁾ 오늘날 한센병을 가리키는 그리스어 단어는 엘레판티아시스(ἐλεφαντίασις)였다.³¹⁾ 이 질병은 피부가 깊은 곳까지 거칠어져 코끼리 피부처럼 된다는 의미에서 붙여진 이름이다.³²⁾ 오늘날 이 단어는 한센병과 관계없는 필라리아 질병(사상충증)을 의미한다.

3. ‘짜라아트, 레프라, 레프로스’와 ‘한센병’의 증상 비교

28) Ulrich Luz, *Matthew 8-20*, 5, n.8.

29) W. Michaelis, “λέπρα, λεπρός”, in *TDNT* IV (1967), 235. 또한 이 단어의 어원을 그리스어 λεπω “껍질을 벗기다”라는 동사에서 유래된 것으로 해석되기도 한다. John Wilkinson, “Leprosy and Leviticus: A Problem of Semantics and Translations”, *Scottish Journal of Theology* 31 (1978), 158.

30) Wilkinson, “Leprosy and Leviticus: A Problem of Semantics and Translations”, 159.

31) 폴리니우스는 오늘날의 한센병인 엘레판티아시스는 폼페이우스(주전 106-48)가 주전 62년 폰투스의 왕 미트리데이트(Mithridates)와의 전투 후 돌아올 때까지 로마에서는 알려지지 않은 병이라고 언급한다. Jos Andersen, “Leprosy in Translations of the Bible”, *Bible Translator* 31 (1980), 209.

32) 주후 약 30년경, 1세기 로마 시대에 의사이자 백과사전 집필자였던 셀수스(Celsus)는 *De Medicina*라는 책을 남겼는데, 그는 오늘날의 나병에 대해 다음과 같이 말했다. “그리스 사람들이 엘레판티아시스라고 부르는 질병은 아직 라틴 의학계에서는 잘 교육되지 않았다.” 라틴 의학계에서는 ‘반크로프트 사상충증’(Bancroftian filariasis)을 ‘엘레판티아시스 아라뭇’(elephantiasis arabum, ‘아랍인들의 코끼리 증상’)으로 불렀고, 오늘날 진짜 나병을 ‘엘레판티아시스 그라에코룸’(elephantiasis Graecorum, ‘그리스인들의 코끼리 증상’)으로 불렀다. John Wilkinson, “Leprosy and Leviticus: A Problem of Semantics and Translations”, 159.

구약성경의 짜라아트와 신약성경의 레프라 및 레프로스의 정확한 병명을 확인하려는 노력이 수없이 이루어졌지만, 결론적으로 실패했다. 구약성경의 짜라아트는 매우 모호해 증상 자체를 제대로 밝힐 수 없다. 묘사된 증상의 히브리어는 다른 곳에서 유사한 의미로 사용된 예도 없기 때문에, 어근의 의미와 문맥에 따라 유추할 수밖에 없다. 그 결과 다양한 주장만 제기될 뿐 일치된 견해에 이르지 못한다. 구약성경의 짜라아트의 실체를 밝히기 위해 제시된 병명은 옴(scabies), 백선(ringworm), 건선(psoriasis), 장미색 잔 비늘증(pityriasis rosea), 습진(eczema), 지루 피부염(seborrheic dermatitis), 황선(favus) 등이다. 물론 오늘날의 한센병을 의미한다는 주장도 완전히 없어진 것은 아니다.³³⁾ 그 근거는 대부분 교리적 혹은 종교적인 이유이다. ‘짜라아트’가 한센병이 아니라면, 하나님의 저주라는 구약성경의 다른 곳에서의 내용과 잘 어울리지 않기 때문이다. 아울러 신약성경의 ‘레프라’가 한센병이 아니라면, 예수님의 기적적인 구원사역의 중요성에 흠이 된다고 보기 때문이다.

한센병은 무서운 질병이다. 이 질병에 걸리면 수족이 없어지며, 눈의 각막이 망가지며, 감염된 부위의 형체가 어그러진다. 비록 시간은 많이 걸리지만 전염성도 있다. 1873년, 노르웨이 출신의 의사인 한센은 처음으로 한센병의 원인이 되는 *mycobacterium leprae*라는 박테리아를 발견했다. 그 후 현대적 개념의 한센병 치료는 1940년경에 시작되었다.

한센병은 크게 두 가지 종류로 나뉜다. 나균에 의해 발생하는 나종나병과 결핵균에 의한 결핵나병이 있다. 나종나병의 잠복기는 결핵나병의 잠복기의 두 배 정도로 길고 나병균이 코 점막에 침범하면 딱지가 생기며 코막힘, 출혈 등을 일으키고, 피부에 침범하면 전신에 양쪽 대칭적으로 발진이 넓게 나타난다. 또 눈에 침범하면 홍채염이나 각막염을 일으킨다. 결핵나병의 경우에는 한 개 이상의 경계가 뚜렷한 피부염이 신체에 비대칭적으로 퍼져 나타나고 증상이 나타난 피부 부위는 무감각 또는 과다 감각 상태가 되는데 특히 말초신경으로의 나병균 침범이 심한 특징을 보인다. 피부에 나타나는 변화를 확인하고 말초신경이 침범되었을 때 나타나는 증상인 과다 감각, 감각 소실, 마비, 근육 위축 여부의 검진, 양측 말초 신경의 비대나 압통 여부의 촉진 등을 통해 진단한다.³⁴⁾

위와 같은 한센병의 특징에 근거에 레위기 13:1-44에 묘사된 ‘짜라아트’의 특징과 비교해보면 짜라아트가 한센병인지 아닌지의 여부를 판단할 수 있는 근거를 파악할 수 있을 것이다.

33) 의학적으로 한센병과 ‘짜라아트’ 사이의 차이점이 있지만, 유사성을 주장하는 학자도 있다. Short A. Rendle, *The Bible and Modern Medicine* (London: Paternoster Press, 1953), 77.

34) <http://en.wikipedia.org/wiki/Leprosy> (2015년 1월 15일).

첫째 단락인 13:1-8에서, 13:2의 ‘색점’(개역개정)은 피부의 환부가 ‘밝은 빛을 띠는’ 증상이다. 실제의 한센병에서 환부의 일부가 탈색되기도 하지만, 항상 그런 것은 아니다. 13:3의 ‘환부의 털이 희게 되는 증상’은 한센병에서는 안 나타난다. ‘환부가 주변의 피부보다 우묵하게 되는 증상’ 역시 한센병에 나타나지 않는 증상이다. 한센병의 경우 환부가 두꺼워진다. 그러므로 결핵나병의 경우 가장자리가 두꺼워지므로 눈에 보기에 그럴 수는 있다.³⁵⁾ 13:5-7에 따르면 14일간 격리 후에 짜라아트의 증상이 사라질 수도 있고 더 확산될 수 있다고 말한다. 그러나 한센병의 경우 격리 후에 자연적으로 회복될 여지는 전혀 없다. 이것은 한센병과 ‘짜라아트’가 다르다는 것을 말해준다.

둘째 단락인 13:9-17은 ‘만성적인 짜라아트, 즉 피부가 흰색으로 부풀어 오르고, 털이 희게 되고 생살이 생기는 증상’을 이야기한다(10-11절). 피부가 흰색으로 변하는 짜라아트는 일반적으로 건선, 즉 마른버짐으로 알려져 있으며 한센병과는 관계가 없다.

셋째 단락인 13:18-23절은 종기가 난 곳이 ‘불그스름하고 흰색 혹은 순수한 흰색’으로 발전되는 증상을 이야기한다. 이 증상과 한센병과의 관련성은 명확하지 않다. 더군다나 ‘피부보다 얇은 증상’의 정체마저도 정확한 해석이 어렵다.³⁶⁾

넷째 단락인 24-28절은 불에 덴 곳에 난 짜라아트의 발전과정을 다룬다. 그 증상은 ‘불그스름하게 희거나 단순히 희게 되는 것’과 ‘털이 희고 환부가 피부보다 우묵한’ 것이다. 이 증상과 한센병과의 불일치는 이미 위에서 지적된 바 있다. 털이 희게 되는 현상과 환부가 피부보다 우묵한 증상은 한센병과는 관계가 없다. 불에 덴 곳에 그러한 현상은 결코 수반되지 않는다.³⁷⁾

다섯째 단락인 29-37절은 남녀 모두의 머리카락에 발생하는 ‘네테크’라는 질환인데, ‘환부에 피부보다 우묵하고 그 자리에 누르스름하고 가는 털이 생기는 증상’이다. 이 증상에 대한 병명은 ‘비듬’이나 ‘쇠버짐’ 혹은 ‘마른버짐’ 등을 가리키는 것으로 해석되며 한센병과는 관계가 없다.

여섯째 단락인 38-39절은 피부에 나타난 ‘불그스레한 증상’ 혹은 ‘희고 불그스레한 증상’만 가지고는 한센병과 직접적으로 관련시킬 수 없다. 일곱째 단락인 40-44절은 대머리나 이마 대머리에 나타난 ‘희고 불그스레한 증상’을 묘사한다. 두발이 한센병으로 변하는 현상은 매우 드물다. 머리에

35) K. P. C. A. Gramberg, “‘Leprosy’ and the Bible”, 11.

36) Ibid.

37) Ibid.

한센병이 발생했을 경우 색깔은 붉은 색이나 갈색을 띠며, 머리카락이 빠진다. 그러나 머리카락이 흰색으로 변하지는 않는다.³⁸⁾ 따라서 이 증상도 한센병과는 일치하지 않는다.

그 외에도 레위기 13:47-59 및 14:33-56에 짜라아트는 의복이나 집에서도 나타난다고 말한다. 그러나 한센병은 집이나 의복에 대해서는 전혀 영향을 미치지 못한다.

레위기 13-14장 이외에는 짜라아트의 증상은 거의 나타나지 않는다. 다만 구약 성경의 세 곳에서 짜라아트에 대해 ‘눈 같이’라는 표현이 등장한다(출 4:6; 민 12:10; 왕하 5:27). 새번역은 “눈처럼 하얗게”라고 번역한다. 히브리어에는 ‘하얗게’라는 표현은 나오지 않는다. ‘눈같이’라는 표현의 의미는 질병의 색깔을 표시하기보다는 상처부위의 피부껍질이 눈 같이 날린다는 의미다. 민수기 12:12에서 아론은 보다 구체적으로 미리암에 대해 간구한다. “그가 살이 반이나 썩어 모태로부터 죽어서 나온 자 같이 되지 않게 하소서”(개역개정). 이 구절은 과장법이지만, 짜라아트의 특징인 피부껍질이 벗겨지는 증상이나 얇은 껍질 모양으로 떨어져나가는 증상으로 설명할 수 있다. 태에서 죽어서 나오는 태아는 처음 며칠간 붉은 색을 띠지만, 며칠 후에는 갈색과 회색이 혼합된 기이한 색상을 띤다. 그 후 시간이 지나면서 자궁 밖으로 떨어져 나온다.³⁹⁾ 그러므로 구약성경의 다른 곳에서 사용된 짜라아트에도 한센병과 관련된 내용은 전혀 나오지 않는다.

한센병의 주요 증상과 구약성경에 나타난 짜라아트의 증상을 구체적으로 비교했을 때 구약성경의 짜라아트를 한센병과 연결시킬 수 있는 임상적 근거는 없다고 결론 내릴 수 있다. 예를 들어 피부의 발진 정도는 공통적으로 나타날 수 있지만, 그렇다고 그것을 곧바로 한센병의 증상과 직접적으로 관련되어 있다고 말할 수는 없다. 그러한 증상을 한센병의 초기증상이라고 주장할 수 있다. 그러나 13:9-17은 만성적인 짜라아트를 다룬다. 거기에도 한센병의 결정적인 증거는 전혀 나오지 않는다. 따라서 짜라아트에는 한센병이라고 규정할 수 있는 결정적 증거는 전무하다. 신약성경에 나타난 레프라 및 레프로스의 경우 증상에 대해 언급된 바가 없으므로 한센병과 비교할 수 있는 근거가 없다. 신약성경 시대에 한센병을 가리키는 단어는 엘레판티아시스였으므로 신약성경에는 한센병을 가리키는 단어가 나오지 않는다.

38) K. P. C. A. Gramberg, “‘Leprosy’ and the Bible”, 12.

39) David P. Wright, Richard N. Jones, “Leprosy”, *ABD* 4 (1992), 278.

4. ‘짜라아트, 레프라, 레프로스’의 번역과 한센병

구약성경의 짜라아트가 칠십인역으로 번역될 당시에는 피부발진을 유발하는 다양한 질병을 가리키는 레프라로 번역되었다. 칠십인역을 번역할 당시 이 단어는 구약성경의 짜라아트처럼 다양한 피부병을 포괄하는 의미였다. 그 당시 이 단어는 오늘날의 한센병과는 전혀 관계가 없었다. 위에서 설명한 대로 신약시대에 한센병을 가리키는 단어는 ‘엘레판티아시스’였다. 그러므로 신약성경의 저자들도 마찬가지로 구체적인 병명을 가리키는 엘레판티아시스가 아니라 보다 광범위한 피부병을 가리키는 용어인 레프라와 레프로스를 사용했다. 의사였던 누가도 레프라와 레프로스를 사용했다. 신약성경의 저자들이 마음속에 오늘날의 한센병을 마음에 두고 기록했다면 당시의 한센병을 가리키는 용어인 엘레판티아시스를 사용했을 것이다. 그러므로 신약성경의 저자들이 쓴 레프라 및 레프로스는 구약성경의 짜라아트처럼 불쾌한 피부병을 가리키는 총칭으로 사용된 것이지 오늘날의 한센병을 가리킨 것은 아니었다.

주후 5세기 제롬(342-420)이 히브리어로 된 구약성경을 라틴어로 번역할 때, 그리스어를 따라 라틴어 *lepra*로 번역했다. 이 무렵 레프라가 짜라아트와 한센병을 포함하는 단어로 사용되기 시작한다. 데이비스는 약 4세기경 그리스어에서 레프라와 엘레판티아시스로 구분했던 전통이 하나의 단어로 통합되어 사용했을 것이라고 추측한다. 왜냐하면 두 용어 모두 당시의 의료계에서 눈으로 쉽게 식별할 수 없었기 때문에, 더 짧은 단어인 ‘레프라’를 선택했을 것이라고 본다.⁴⁰⁾ 그러나 실상은 훨씬 더 복잡했던 것처럼 보인다. 왜냐하면 19세기 노르웨이 의사인 한센이 정확하게 나균으로 인해 한센병이 발생한다는 것을 밝히기 이전까지 일반 피부병과 잠복기를 가진 한센병 사이의 증상을 명확하게 구분하기 어려웠을 것이기 때문이다. 용어를 둘러싼 혼란은 중세 시대에도 계속 이어진다. 맥아더는 레프라와 레프로스가 일반적인 피부병을 가리키는 용어로 사용된 많은 예를 발견한다.⁴¹⁾ 아랍의 의사 요하니스 크리소르하스(Yohannis Crysorrhias, 777-857)는 그리

40) Margaret Lloyd Davies, “Levitical Leprosy: Uncleaness and the Psyche”, *The Expository Times* 99(1988), 137. 오리바시우스(324-403)는 그 당시에 두 단어가 혼용되어 사용됨으로 발생하는 혼란에 대해 다음과 같이 말한다. “대부분의 의사들은 아랍 사람들을 따라서 ‘레프로스’와 ‘엘레판티아시스’를 혼동한다. 그들은 참으로 레프로스를 엘레판티아시스로 받아들인다.” 그리하여 ‘레프라’가 한센병과 다양한 피부질병을 가리키는 단어가 되었다.

41) W. MacArthur, “Medieval ‘Leprosy’ in the British Isles”, *Leprosy Review* 24 (1953), 8-19. John Wilkinson, “Leprosy and Leviticus: A Problem of Semantics and Translation”, 160에서 재인용. 맥아더는 이 단어의 의미가 하나의 질병을 가리키는 용어로 제한되지 않았다고 주장했다.

스어에서 한센병을 지칭하던 엘레판티아시스를 아랍어의 주잠(juzam)으로 번역한다. 그는 이 용어를 코란에서 가져왔다. 코란에서의 ‘주잠’은 히브리어에서의 짜라아트와 유사한 개념이다. 그러나 크리소르하스는 주잠을 엘레판티아시스와 연결시켰다.⁴²⁾ 그 후 십자군 전쟁 시기(A. D. 1000-1200)에 사람들은 한센병 환자들의 문제에 큰 관심을 가지게 되었다. 왜냐하면 이 시기에 레프로스가 많이 확대되었고 격리를 위한 시설들이 많이 건설되었기 때문이다. 르네상스 시대에는 그리스 및 로마의 자료들을 아랍어 번역으로부터 재생시키는 작업이 대대적으로 진행되었다. 원래의 그리스 및 라틴 텍스트들은 후에 발견되었다. 이때 레프로스와 한센병 사이를 정확하게 구분하는 용어는 없었다. 그리하여 의사들은 한센병에 대해 레프로스 혹은 레프라 혹은 엘레판티아시스를 혼동해 사용했다. 이러한 혼란은 1905년까지 계속되었다.⁴³⁾ 종교 개혁기를 거쳐 이루어진 영어 번역에서 짜라아트 및 레프로스는 한센병을 지칭하는 표준적인 단어가 되었다. 그리하여 대부분의 성경번역에서 짜라아트와 레프라 및 레프로스는 한센병을 지칭하는 단어로 번역되고 이해되어 왔다.

5. ‘짜라아트, 레프라, 레프로스’의 한센병 포함 여부

일부의 사람들은 구약성경의 짜라아트가 다양한 피부병의 증상을 묘사하지만, 한센병이 그 안에 포함되어 있다고 주장한다. 그들의 주장은 현재의 관습에서 성경의 본문에 투사해 해석하는 교회 전통을 지키고자 한다. 그들은 짜라아트를 한센병의 발병 초기 증상으로 묘사한 것으로 설명한다. 그러나 그것은 위에서 살펴본 대로 본문의 증거로 보아 가능하지 않다. 만성적인 짜라아트의 경우에도 한센병이라고 생각할 수 있는 어떤 증상도 설명되지 않았기 때문이다. 또 다른 증거는 역사적 및 고고학적 증거이다.

한센병은 주전 600년경 인도와 중국에 있었던 것으로 알려져 있다.⁴⁴⁾ 인도가 한센병의 발원지로 알려져 있다. 일부의 자료는 고대 이집트에서 한센병이 발견된 것으로 보고하지만, 구체적인 증거가 없어 설득력이 약하다.⁴⁵⁾ 그러나 팔레스타인 지역에 언제 들어왔는지는 매우 큰 논란거리이

42) Jos Andersen, “Leprosy in Translations of the Bible”, 209.

43) 1905년 베를린에서 개최된 국제 한센인 학회에서 혼란스런 용어들은 정리가 되었다. Jos Andersen, “Leprosy in Translations of the Bible”, 209.

44) 존 하틀리, 『레위기』, 425.

45) 플리니우스 2세(주후 23-79)는 한센병이 이집트의 남쪽에 위치한 누비아를 거쳐 로마에 왔

다. 지금까지의 문헌적 증거에 의하면 주전 300-250년경 팔레스타인 지역에 한센병이 들어온 것으로 추측된다. 그리스의 의사였던 오리바시우스(Oribasius, A. D. 324-403)는 그의 책 *Medicinalia Collecta*에서 오늘날의 한센병의 증상을 정확하게 설명한다. 그러나 그것은 트라얀 황제의 의사였던 에베소의 루푸스(Rufus of Ephesus, A.D. 98-117)의 글을 인용한 것이었으며, 루푸스는 다시 알렉산드리아의 의사였던 에라시스트라투스(Erasistratus, 약 주전 300)의 제자인 스트라본(Strabon)의 글을 인용한 것이었다.⁴⁶⁾ 그러므로 기록상 한센병은 주전 300년 이후에 발견된다. 그러나 한센병이 정확하게 팔레스타인에 도착하게 된 때는 알 수 없다. 가장 설득력 있는 시나리오는 알렉산더 대왕이 주전 324년 인도의 북부 지역을 점령한 뒤 귀환할 때라는 것이다. 산스크리트어로 된 의학 설명서인 수스루타(Susrutha)에 의하면, 한센병은 쿠스타(kustha)라는 병명으로 북부 인도에 만연해 있었다고 한다. 주전 323년 알렉산더가 죽은 후 제국이 분열되고 그의 부하들의 일부가 아시아계의 아내와 자녀들을 데리고 팔레스타인의 데카폴리스 지역에 정착했다는 것이다. 그들 중의 일부가 한센병을 팔레스타인에 퍼뜨렸다는 것이다.⁴⁷⁾ 데카폴리스는 오늘날의 벤산 지역인 스키토폴리스를 제외하고는 모두 요단 동편 지역에 위치해 있다.⁴⁸⁾ 그러므로 예수님 시대에 팔레스타인에 한센병이 들어왔는지의 여부도 확실하지 않다. 뼈를 주로 다루는 고고학에 의하면, 한센병이 팔레스타인 지역에 들어오게 된 때는 매우 후대라고 주장한다. 크리스텐센은 이집트에서 BC 6000-AD 600년 시대에 걸쳐 나온 1844개의 유골의 두개골을 검사했는데, 단지 2개만 한센병으로 판명되었다. 둘 다 초기 기독교 시대에 누비아에서 나온 것이었다. 그는 또한 이스라엘의 라기스에서 나온 약 600개의 유골을 조사했지만, 그 가운데 한센병으로 확인된 예는 하나도 없었다.⁴⁹⁾ 한센병은 몸의 뼈의 형태도 변형시키기 때문에 뼈를 통해 한센병으로 인한 사망여부를 알 수 있다. 따라서 지금

다고 기록하지만 그 근거는 없다. Jos Andersen, "Leprosy in Translations of the Bible", 208.

46) Margaret Lloyd Davies, "Levitical Leprosy: Uncleaness and the Psyche", *The Expository Times* 99 (1988), 139, n. 2. 스트라본에 대해서는 알려진 사항이 거의 없다. 스트라본은 학생으로서 새로운 질병에 대해 공부하고 있어서 그 증상을 자세하게 묘사했을 것이다.

47) 스트라본이 그 증상을 묘사했다는 것은 한센병이 알렉산드리아에 들어와 새로운 질병으로 사회적인 문제로 대두되었음을 나타낸다. 당시에 한센병이 사회적인 문제로 대두된 것은 질병이 들어온 후 약 50년 뒤가 된다. 따라서 한센병이 들어온 때는 주전 300년 이후 약 270년경이 된다.

48) M. Davies, "Levitical Leprosy", 136-137.

49) V. Moller Christensen, *The History of Syphilis and Leprosy: An Osteo-archaeological Approach*, Abbotemp 1 (1969). M. L. Davies, "Levitical Leprosy", 137; 존 하틀리, 『레위기』, 425에서 재인용.

까지 연구된 역사적 및 고고학적 증거에 의하면 알렉산더 대왕이 팔레스타인을 점령한 주전 331년 이전에는 한센병이 이스라엘 땅에 들어오지 않았다고 결론내릴 수 있다.

아울러 구약성경에 묘사된 짜라아트의 특징을 오늘날의 한센병과 비교할 때 한센병을 짜라아트에 포함시킬 수 없다. 왜냐하면 짜라아트의 특징에는 한센병을 판단하는데 결정적 요인인 감각 마비 증상, 손이나 발, 눈의 돌출, 얼굴뼈의 괴사 및 이그러짐 등의 현상이 없기 때문이다. 짜라아트는 다양한 피부병의 증상을 다루며 다양한 병명들이 제시되지만 한센병과는 관계가 없다고 결론내릴 수 있다.

6. 짜라아트 및 레프라 및 레프로스의 한글 번역을 위한 제안

구약성경의 짜라아트는 특정한 질병을 가리키는 것이 아니라, 모호하며 다양한 종류의 피부병을 포함하는 용어이다. 레위기 13-14장에서 이 질병은 하나님의 저주를 받은 것이 아니라, 종교적 및 사회적 개념으로 부정하기 때문에, 격리와 추방을 위한 절차과정에 나온다. 그러나 구약성경의 다른 곳에서 이 단어는 하나님의 저주로 말미암은 형벌로 나오며, 무서운 질병으로 알려져 있다. 신약성경의 레프라 및 레프로스 역시 구체적인 질병이라기보다는 구약성경의 짜라아트와 유사한 개념으로 광범위한 피부병에 대한 총칭을 의미한다. 다만 당시에 그것은 불치병이었다. 예수님은 레프라 및 레프로스에 걸린 사람들을 기적적으로 치료했다. 그 질병을 치료함으로써 신약성경은 예수님을 모세의 율법을 완성한 자로 해석하고 묘사했음을 알 수 있다. 그러나 짜라아트나 레프라 및 레프로스는 오늘날의 한센병과는 관계가 없다. 올바른 번역을 위해서는 이러한 특징을 담을 수 있는 용어를 선택해야 한다.

우리말 번역의 경우 개역성경(1938, 1956)과 공동번역(1977)은 짜라아트, 레프라, 레프로스를 모두 ‘문둥병’으로 번역했다. 표준새번역(1993)은 레위기 13-14장의 본문에서는 ‘악성 피부병’ 혹은 ‘악성 곰팡이’로 번역했지만 그 밖의 구약성경 본문에서는 ‘나병’으로 번역했다(15회). 신약성경에서도 ‘나병’으로 번역했다.⁵⁰⁾ 새번역(2001)에서도 거의 유사하게 ‘나병’이라는 단어가 여전히 구약성경에 14회 나온다. 신약성경도 여전히 ‘나병’으로 되

50) 마태복음 8:2의 난외주에 “나병을 포함한 여러 가지 악성 피부병을 말함”으로 되어 있다. 그러나 위에서 밝혔던 8:2의 레프로스는 나병을 포함하지 않는다.

어 있다. 개역개정(1998)은 모두 ‘나병’으로 번역했다.⁵¹⁾ 한국천주교 중앙협의회에서 발간한 성경(2005)도 새번역과 유사하게, 레위기 13-14장을 비롯한 일부에서만 ‘악성 피부병’으로 되어 있고, 구약성경의 나머지 부분과 신약성경은 ‘나병’으로 번역했다. 위에서 살펴본 대로, 우리나라의 주요 성경에는 아직 ‘나병’이라는 단어가 사라지지 않고 있다.

영어 성경의 경우 주요 번역은 나병을 지칭하는 단어로 된 경우가 대부분이다(‘leprosy’(KJV), ‘a leprous disease’(RSV, NRSV)). NIV의 경우 an infectious skin disease로 번역했다. 그러나 ‘infectious’(전염되기 쉬운)이라는 형용사는 짜라아트, 레프라, 레프로스의 특징에 나타나지 않는다. NEB(New English Bible)는 이 단어를 ‘a malignant skin disease’(유해한, 악성의 피부병)으로 사용한다. 우리말 새번역도 이 번역을 따라 ‘악성 피부병’으로 번역하고 있다. 그러나 레위기 13-14장을 비롯한 구약성경의 짜라아트, 신약성경의 레프라를 설명할 때 ‘악성’이라는 형용사를 정당화시킬 수 있는 특징을 발견할 수 없다.

위에서 제시한 특징에 비추어 볼 때 ‘피부병’이라는 용어는 이 병명의 다양한 증상을 설명하는 데 반드시 필요한 단어이다. 그것만으로 짜라아트, 레프라, 레프로스의 특징을 드러내는 데 불충분하다. 왜냐하면 레위기 13-14장에는 ‘부정한’이라는 특징이 드러나 있고, 구약성경의 다른 곳에서는 그 질병의 두려움을 호소하며, 신약성경에는 예수님의 기적적인 치료로 해석할 수 있는 의미가 있어, 세 가지 특징을 동시에 담아내야 하기 때문이다. 레위기 13-14장의 특징에 따르면 ‘부정한 피부병’이 되지만, 이 용어는 이 질병의 두렵고 치명적인 특징을 살리지 못한다. 따라서 필자는 ‘치명적(致命的)인 피부병’으로 제안한다. 이 표현과 가장 유사한 영어 번역은 TEV의 ‘a dreaded skin disease’이다. 이 표현은 이 질병의 두려움을 드러낸다는 점에서 진일보한 번역이지만, 생명과의 직접적인 연관성을 표현하지 못한다. ‘치명적’이라는 단어는 ‘생명을 위협하는’을 뜻한다.⁵²⁾ 제의적 특징에서의 ‘부정하다’라는 개념은 생명의 위협과 관련되어 있으며,⁵³⁾ 구약성경의 다른 곳에서는 죽음에의 공포와 신약성경에서도 이 질병은 생명을 살리는 예수님의 기적적인 구원과 밀접하게 관련되어 있다. ‘치명적인 피부병’은 짜라아트, 레프라, 레프로스의 세 가지 특징을 모두 포함하므로, 가

51) 레위기 13:2의 난외주에 “넓은 의미로 악성 피부병을 뜻함”이라고 되어 있다.

52) “치명적”, 국립국어원 『표준국어 대사전』 (<http://stdweb2.korean.go.kr/main.jsp>).

53) 밀그롬은 제의적 부정의 이유를 죽음에의 두려움과 관련되어 있다고 설명한다. J. Milgrom, *Leviticus*, 818-826. 후의 랍비전승에 따르면 짜라아트에 걸린 사람을 ‘살아있지만 죽은 자’로 묘사했다.

장 적합한 단어이다.

7. 맺는 말

오늘날 한센병은 저주받은 천형의 상징이거나 불치의 병도 아니며, 격리가 필요한 것도 아니다. 박테리아의 전염에 의한 질병으로 완치가 가능하다고 알려져 있다. 그럼에도 불구하고 여전히 많은 기독교인은 여전히 전통적으로 저주받은 천형으로 생각하고 설교한다. 왜냐하면 오늘날 번역된 대부분의 성경에 나오기 때문이다. 그 결과 수많은 한센인들이 여전히 종교적인 낙인이 찍힌 채 고통 가운데 살아간다.

이 논문은 오늘날의 성경에 나오는 ‘문둥병’이나 ‘나병’은 역사적으로 대표적인 오역의 경우에 해당됨을 보여주었다. 문둥병이나 나병을 지칭하는 구약의 짜라아트와 신약의 레프라, 레프로스는 오늘날의 문둥병이나 나병과는 전혀 관계가 없음을 밝혔다. 그것은 역사적 전승과정에서 비롯된 오해와 오역의 결과였다. 한번 고착화된 오류의 수정은 매우 어렵다. 오역의 수정은 빠르면 빠를수록 좋다. 필자는 ‘치명적인 피부병’을 그 대안으로 제시한다.

<주제어>(Keywords)

나병, 문둥병, 한센병, 짜라아트, 레프라, 레프로스, 레위기 13-14장.

Leprosy, *lepra*, *lepros*, Hansen Disease, *ṣāraʿat*, a Lethal Skin Disease, Leviticus 13-14.

(투고 일자: 2014년 2월 11일, 심사 일자: 2014년 2월 21일, 게재 확정 일자: 2014년 3월 26일)

<참고문헌>(References)

- 공동철, 『전염병은 없다』, 서울: 이회, 2000.
- 김기령, 『성경에 나타난 병』, 서울: 연세대학교 출판부, 2000.
- 신정하, “한센병 관리에서 교육홍보의 중요성”, 『대한나학회지』 39:2 (2006), 63-70.
- 정중호, 『레위기 만남과 나눔의 장』, 서울: 한들출판사, 1999.
- Albright, W. F., and C. S. Mann, *Matthew*, AB 26, Garden City: Doubleday, 1971.
- Andersen, Johs. G., “Leprosy in Translations of the Bible”, *The Bible Translator* 31:2 (1980), 207-212.
- Baden, Joel S., “The Origin and Interpretation of *šāra‘at* in Leviticus 13-14”, *JBL* 130(2011), 643-662.
- Browne, S. G., “‘Leprosy’ in the New English Bible”, *Bible Translator* 22 (1971), 45-46.
- Cochrane, R. G., “Biblical Leprosy”, *The Bible Translator* 12 (1961), 202-203.
- Davies, Margaret Lloyd, “Levitical Leprosy: Uncleaness and the Psyche”, *The Expository Times* 99 (1988), 136-139.
- Davies, Margaret Lloyd, “Biblical Leprosy: a Comedy of Errors”, *Journal of the Royal Society of Medicine* 82 (1989), 622-623.
- Derrett, J. Duncan, “No Stone upon Another Leprosy and the Temple”, *JSNT* 30 (1987), 3-20.
- Douglas, M., *Purity and Danger*, London: Routledge, 1960.
- Gramberg, K. P. C. A., “‘Leprosy’ and the Bible”, *BT* 11 (1960), 10-23.
- Hartley, John, 『레위기』, 김경열 역, WBC 성경주석, 서울: 솔로몬, 2005.
- Hulse, E. V., “The Nature of Biblical ‘Leprosy’ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations”, *PEQ* 107 (1975), 87-105.
- Levine, B. A., *Leviticus*, JPS, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989.
- Luz, Ulrich, *Matthew 8-20*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Meier, Sam, “House Fungus: Mesopotamia and Israel (Lev 14:33-53)”, *RB* 96-2 (1989), 184-192.
- Michaelis, W., “λέπρα, λεπρός”, *TDNT* IV (1967), 233-234.
- Milgrom, J., *Leviticus*, Anchor Bible 3, New York: Doubleday, 1991.
- Olanisebe, Samson O., “Laws of *tzara‘at* in Leviticus 13-14 and Medical Leprosy Compared”, *Jewish Bible Quarterly* 42 (2014), 121-127.
- Pilch, John J., “Biblical Leprosy and Body Symbolism”, *Biblical Theology Bulletin* 11 (1981), 108-113.
- Sawyer, John F., “A Note on the Etymology of *šāra‘at*”, *VT* 26 (1976), 241-245.

Seidl, T., “צָרַעַת”, *TDOT* XII(2003), 468-475.

Swellengrebel, J. L., “ ‘Leprosy’ and the Bible: The Translation of ‘*Tsara’ath* and *Lepra*’”, *Bible Translator* 11 (1960), 69-81.

Wallington, D. H., “ ‘Leprosy’ and the Bible”, *The Bible Translator* 12 (1961), 75-79.

Wilkinson, John, “Leprosy and Leviticus: The Problem of Description and Identification”, *Scottish Journal of Theology* 30 (1977), 153-169.

Wilkinson, John, “Leprosy and Leviticus: A Problem of Semantics and Translation”, *Scottish Journal of Theology* 31 (1978), 153-166.

Wright, David P., Richard N. Jones, “Leprosy”, *ABD* 4 (1992), 277-282.

Yoon-Jong Yoo, “The Role of the Korean Protestant Church in Informing the Term ‘Hansen’s Disease,’” in *2010 World Forum on Hansen’s Disease*, 한빛 복지협회 편, 서울: 보림 S & P, 2011, 467-480.

<Abstract>

The Right Understanding and Translation of תַרְעָצָה, λέπρα, λεπρός

Yoonjong Yoo
(Pyeongtaek University)

The words *šāra‘at* in the Old Testament, *lepra* and *lepros* in the New Testament have been translated into ‘leprosy’ in most English versions as well as in Korean. This paper pursues three matters concerned with the relationship between *šāra‘at* of the Old Testament, *lepra* and *lepros* of the New Testament and Hansen’s disease and argues that the *šāra‘at* in the Old Testament, *lepra* and *lepros* in the New Testament has nothing to do with Hansen’s disease.

First, this paper compares symptoms of *šāra‘at* of the Old Testament, *lepra* and *lepros* of the New Testament with Hansen disease. The best text for comparing symptoms of *šāra‘at* with those of Hansen’s disease is the book of Leviticus chapters 13-14 where the priestly writer explains well how to deal with symptoms of *šāra‘at*. It is not easy to find the symptoms of *šāra‘at*, *lepra* and *lepros* in other texts of the Bible where horrible features of the disease are mentioned. It is concluded that *šāra‘at*, *lepra* and *lepros* have no relationship with modern Hansen’s disease.

Second, It has been reviewed through ancient writings that Hansen disease did not arrive at Israel during the Old Testament times, since it has been assumed that the disease entered into the land of Palestine after Alexander’s conquest of India in 324 B.C. from India. Archaeological evidences such as human skull also proves that Hansen’s disease is shown after the 5th century in Palestine. In addition, it has been suggested that the term for Hansen disease during the New Testament times was not *lepra* or *lepros*, but *elephantiasis*. The *lepra* or *lepros* refers to a term including a variety of skin diseases. The term referring to modern Hansen’s disease was *elephantiasis*.

Third, it is noteworthy that there had been some confusion between the terms *lepra* and *elephantiasis* after the fourth century A.D until the beginning of the 20th century. Thus the term called leprosy has been used for today’s Hansen’s disease. Most of modern biblical studies show that the usage of a term ‘leprosy’ to the translation of *šāra‘at*, *lepra* and *lepros* is not proper, but it is not easy to correct wrong translation in the Bible.

The author demonstrates that translation of *ṣāra* 'at of the Old Testament, *lepra* and *lepros* of the New Testament into true leprosy, i. e. Hansen's disease is a serious error. Accordingly it should be corrected to a proper term. The author proposes a term 'a lethal skin disease,' because *ṣāra* 'at, *lepra* and *lepros* are used in the context of fear to death in the Bible.

일본 초기 개신교의 신 용어 ‘神(かみ)’ 번역사에 대한 고찰

— 중국 초기 개신교의 용어 논쟁과 관련하여 —

황예렘*

1. 들어가는 말 - 중국 초기 개신교의 신 용어 논쟁에 대한 개괄

예로부터 중국, 한국, 일본, 류큐(현재의 오키나와), 베트남 등 동아시아 지역은 한자 문화권에 속해 왔다. 19세기의 중국의 영·미 선교사들은 유럽 대륙을 다 합한 인구보다도 더 많은 중국의 영혼들과 중국 대륙 인구 외에 동남아 지역에 흩어져 있던 화교와 일본, 한국 등 한자 문화권을 인식하여 한문 성경의 중요성을 인지하고 있었다.¹⁾ 그리고 19세기 선교사들에 의해 번역된 한문 성경은 한국과 일본 등 한자 문화권에서 반포되어 읽혀졌다.²⁾ 초기, 한국에서 주로 읽혀진 한문 성경은 하나님을 ‘上帝’(상제)로 번역된 대표본(The Delegates’ Version)이었으며 일본에서 주로 읽혀진 성경은 하나님을 ‘神’(신)으로 번역한 브리지만-쿨벗슨역(The Bridgman- Culbertson’s Version, 이하 ‘BC역’으로 표기)이었다.

필자가 본지에서 논하고자 함은 방대한 중·한·일 성경 번역사를 다루고자 함은 아니다. 다만 19세기, 한문으로의 성경 번역이 중국만을 염두에 둔 것이 아니라 한자 문화권 전체를 대상으로 한 번역이었음을 미리 밝혀두고자

* 현재 東京大學 대학원 박사과정.

1) A. Wylie, “The Bible in China”, *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 1 (1868), 146; “The Chinese Language”, *Chinese Repository* 3 (1834), 2-3; “Chinese Language and Dialects”, *The Missionary Herald* 31 (1835), 197-198; “Memoirs of the Life and Labors of Robert Morrison D. D., F. R. S. & c. Compiled by his widow”, 2 Vols., London, 1839, 552, 544, *Chinese Repository* 10 (1841), 35; Ch. S. Estes, “Christian Mission in China”, Ph. D. Dissertation (Johns Hopkins University, 1895).

2) 岡部一興編, 『へボン在日書簡全集』, 高谷道男·有地美子訳 (東京: 教文館, 2009), 81; 이만열, 옥성득, 류대영, 『대한성서공회사』 I (서울: 대한성서공회, 1993), 90.

함이다. 본고에 있어서는 동아시아 성경 번역 역사 중, 일본 초기 개신교의 성경번역에 있어, God의 번역어로 ‘神-かみ’(가미)라는 용어가 채택되게 된 역사적 경위를 고찰하고자 한다.

엄밀히 살펴본다면, 일본에는 유일신, 세상의 창조주, 절대자를 가리키는 용어는 존재하지 않는다. 일본어 ‘가미’는 한국말로 ‘신’(神)이라는 한자어이고 이 용어는 일본의 주요 종교인 신도(神道)에서 신앙의 대상이 되는 여러 신들을 가리키는 용어이다. 또한 일본의 만화나 고대 설화에서도 흔히 등장하며 일본인들에게는 두려운 존재이기보다 인간과 함께 하는 친근감 있는 존재이다. 일 퍼센트 가량의 기독교 신자만이 존재하는 일본에서³⁾ 일반인이 ‘가미’라는 용어를 들었을 때, 유일신, 창조주와 같은 절대자의 관념을 떠올리기는 결코 쉽지 않다. 이러한 상황은 창조주, 절대자의 이미지를 쉽게 떠올릴 수 있는 고유명사와 같은 하나님, 하느님을 가지고 있는 한국의 기독교 상황과는 사뭇 다르다. 한국과는 전혀 다른 기독교 용어 ‘가미(神)’로의 번역은 19세기, 중국의 초기 개신교 성경 번역 역사에서, 기독교의 하나님 즉 ‘God’을 ‘상제’로 번역할 것인가 아니면 ‘신’으로 번역할 것인가에 대해, 영·미 선교사들 사이에서 발생한 신 용어 논쟁과 관련한다.

19세기의 한문 성경 번역사에 있어, 개신교 선교사들의 용어 논쟁의 역사는 길게 본다면 한문으로 최초로 성경이 번역된 1810년대에서 20세기 초의 화합본(Union Version)이 완성되기까지 1세기 이상에 걸쳐 발생한 중국 개신교의 논쟁이었다. 본고에서 일컫는 ‘용어 논쟁’(Term Question)이라 함은 난징 조약(南京條約, 1842) 이후 영·미선교사들 사이에 발생한 논쟁으로 ‘상제’로 번역한 대표본(1854)과 ‘신’으로 번역한 브리지만-컬벗슨역(1863, 이후 ‘BC역’으로 표기)이 발간되기 전까지의 신 용어 논쟁을 일컫는다.⁴⁾

영·청의 아편전쟁 이후 체결된 난징 조약 이후 홍콩과, 상해(上海), 광저우(廣州), 푸저우(福州), 샤먼(廈門), Ningbo(寧波) 등 5개의 항구도시에서 선교활동이 가능해지고, 1843년 홍콩에서 최초로 열린 중국의 개신교 선교사 대회에서 성경을 공동으로 번역할 것을 결의하게 된다. 중국에서 일부 항구 도시에서나마 선교 활동이 가능하게 되었을 당시에는, 런던선교회 선교

3) 일본 문부과학성(文部科学省)의 종교 통계조사표(2011년 12월 31일).

<http://www.e-stat.go.jp/SG1/estat/List.do?bid=000001047640&cycode=0>

4) 텐진조약(天津條約, 1858)과 북경조약(北京條約, 1860)으로, 중국 내륙지역에까지 선교가 가능해진 이후 ‘天主’와 ‘上主’ 등 제3의 용어도 등장하며 용어 논쟁이 재 점화되나 본고에서 다루는 용어 논쟁은 난징조약(1842) 이후 발생하게 되는 영·미선교사들의 논쟁을 일컫는다. 본고의 19세기의 한문성경의 번역사와 용어논쟁에 있어 주로 참고한 자료는 *The Chinese Repository; Chinese Recorder and Missionary Journal*; O. J. Zetzsche, *The Bible in China* (Sankt Augustin’ Monumenta Serica Institute, 1999) 등이다.

사들이 주축이 되어 번역한 ‘신’역의 모리슨-밀른역(『神天聖書』, 1823)과 ‘상제’역의 4인역(四人小組訳, 혹은 메드허스트-귀츨라프역, 1839)의 한문 성경이 이미 존재하고 있었다. 당시 ‘상제’역을 사용하고 있었던 런던선교회 선교사(메드허스트, 귀츨라프, 렉 등)들은 ‘상제’를 주장하였고 중국 선교와 성경 번역에 뒤늦게 합류한 미국의 선교사(로우리, 부운, 브리지만 등)들은 ‘신’의 사용을 주장하였다.⁵⁾ 하지만 두 진영은 God의 번역어와 아울러, Holy Spirit 등의 주요 용어, 번역의 방침 등을 두고 첨예하게 대립하다 의견 일치를 이루지 못하고, 런던 선교회 중심의 ‘상제’파와, 미국인 선교사들이 중심이 되는 ‘신’파가 각각 독립적으로 성경을 번역하기로 결정한다. 그리하여, 영국성서공회(The British and Foreign Bible Society)의 후원으로 1854년 ‘상제’역의 대표본이, 미국성서공회(The American Bible Society)의 후원으로 1863년, ‘신’역의 BC역이 발간되기에 이르렀다.⁶⁾

이상은 필자의 연구 논문 “상제인가, 신인가-19세기 개신교 성경의 한역 과정으로 본 용어 논쟁의 역사적 고찰”의 일부 내용을 간략하게 요약하여 설명한 것이다.⁷⁾ 중국에서의 용어 논쟁의 역사를 논함이 본고의 목적이 아니므로, 중국의 용어 논쟁에 대해서는 이 정도의 배경 설명으로 대신하고, 일본 기독교의 신 용어 ‘가미’와의 연관성을 논하며 중국에서의 용어 논쟁에 대한 설명을 보충코자 한다. 이에 앞서, 개신교보다 먼저 전래된 일본의 가톨릭의 신 용어에 대해 개략적으로 살펴보자.

-
- 5) 상제파는 메드허스트(W. H. Medhurst, 1796-1857), 귀츨라프(K. F. A. Gützlaff, 1803-1851), 렉(James Legge, 1815-1897), 밀른(W. C. Milne, 1815-1863), 스트로낙 형제(Alexander Stronach, 1800-?, John Stronach, 1810-1888)이고, 신파는 브리지만(E. C. Bridgman, 1801-1861), 로우리(Walter M. Lowrie, 1819-1847), 부운(William J. Boone, 1811-1864), 브라운(Samuel R. Brown, 1810-1880) 등이다.
 - 6) 대표본(代表本, Delegate Version)은 영국성서공회의 후원 아래 1852년 신약이, 1854년에는 구약이 출판되었다. ‘God’는 ‘上帝’, ‘Holy Spirit’는 ‘聖神’으로 번역되었다. 반면 BC역은 미국성서공회의 후원으로 『新約全書』는 1859년, 『旧約全書』는 1863년 발행되었다. BC역에는 ‘God’는 ‘神’, ‘Holy Spirit’는 ‘聖靈’으로 번역되어 있다.
 - 7) 黄イエ렘, “「上帝」か「神」か-19世紀プロテスタント聖書の漢訳過程に見る用語論争の考察”, 博士前期課程論文(立教大学, 2013). 필자의 상기의 연구는 중국 초기 개신교의 성경 번역 과정에서 발생한 신 용어 논쟁에 관해 고찰한 논문으로, 중국의 용어 논쟁과 관련하여 일본과 한국의 초기 개신교 성경 번역과 신 용어에 대해서도 논하였다. 본고는 일본 기독교의 신 용어 ‘가미’에 대한 부분을 중심으로 수정, 보완하였다. 한중일 초기 성경 번역본과 일부 용어 번역에 대해서는 다음의 연구도 참고할 만하다. 참고, 민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 『성경원문연구』 19 (서울: 대한성서공회, 2006), 176-199.; 이환진, “19세기 중국 개신교회의 용어 논쟁 그리고 한국 개신교회와 일본 개신교회의 하느님 용어-제임스 렉(James Legge)과 『대표본』(신약, 1852)을 중심으로”, 『신학과 세계』 79, 7-63.

2. 개신교 전래 이전의 가톨릭의 신 용어에 대한 개략⁸⁾

일본에 개신교가 전래되기 3세기 이전, 일찍이 16세기 중반, 예수회의 프란시스코 자비에르(Francisco de Xavier, 1506-52)에 의해 가톨릭이 전래되던 초기에는, 불교 진언종의 본존을 일컫는 ‘대일여래(大日如来)’의 ‘대일’(大日, 일어 발음- 다이니치)⁹⁾이라는 용어가 사용되었다. 그러나 불교 용어의 사용으로 오해가 일자, 불가타 성경의 라틴어 ‘데우스’(Deus, 영어성경 ‘God’에 해당)를 음역하여 ‘데우스’(일어 발음- 데우스)라 칭하였다.

에비사와 아리미찌(海老澤有道)에 의하면, 1590년까지 ‘데우스’(데우스), ‘天道’(천도, 일어 발음-덴또), ‘天主’(천주, 일어 발음-덴슈), ‘天帝’(천제, 일어 발음-덴페이)등이 혼용되어 사용되었지만, 1591년, 『기독교 교리』(Doctrina Christiana)에서 용어 ‘데우스’로 통일된 이후, ‘천도’나 ‘천주’ 등의 용어는 단지 관용적으로만 잔존하게 되었다고 설명한다.¹⁰⁾ 특히, ‘천주’라는 용어가 중국보다 일본에서 먼저 사용되었다고 주장하는 에비사와는 기리시탄¹¹⁾들이 ‘천주’ 사용을 배제하였지만 에도 시대¹²⁾에 들어, 중국의 가톨릭 관련 서적이 유입되며 일반인들 사이에서 ‘천주’, ‘천주교’라는 용어가 사용되기 시작하며 일반화되었다 한다.¹³⁾ 즉, 일본에 ‘천주’라는 용어가 에도 시대에 재유입 되어 일반화되었다는 주장이다. 일본에서 과연, ‘천주’라는 용어가 먼저 사용되었는지에 대한 논의는 본 논고에서는 접어두고, 일본의 가톨릭 신 용어 변천사에 대해 요약하여 재언하자면, 가톨릭의 신 용어로서 가장 먼저 시도된 용어가 불교 용어 ‘대일’이었다가, 음역의 ‘데우스’와 ‘천’과 관련된, ‘천도’, ‘천주’, ‘천제’ 등의 용어가 혼합 사용되다 ‘데우스’로 통일되어 사용되었다가, 중국의 천주교 서적의 영향으로 ‘천주’

8) 일본의 개신교 전래 이전의 God(Deus) 번역에 대해서는 海老澤有道의 『日本キリシタン史』(塙書房, 1966)와 鈴木範久의 『聖書の日本語』(岩波書店, 2006)를 참조하였다.

9) 鈴木範久, 『聖書の日本語』(東京: 岩波書店, 2006), 1-12.

10) 海老澤有道, 『日本キリシタン史』(東京: 塙書房, 1966), 239-242.; 鈴木範久, “カミの訳語考”, 『秘められた意味』(東京: 東京大学出版会, 1977), 285-286.

11) 기리시탄(キリシタン, 吉利支丹)은 일본에 전래된 가톨릭을 일컫는 말로, 포르투갈어 Christao를 한자로 바꾼 말이다. 다른 한자로는 切支丹 등이 사용되었다.

12) 1603년부터 1867년까지의 쇼군 도쿠가와 이에야스(徳川家康)부터 15대 쇼군(將軍) 요시노부(慶喜)가 정권을 조정에 반환하기 전까지의 막부 시대를 일컫는다.

13) 海老澤有道, 『日本キリシタン史』, 244. 김선희는 천주라는 용어가 일본에서 먼저 사용되었다는 에비사와의 주장에 대해 회의적이다. 같은 한자 문화권이기에 천주라는 용어가 일본에서 먼저 사용된 가능성은 없지 않지만 이 때문에 중국의 예수회에서 천주라는 용어를 사용하였다고 보기에는 힘들다고 보고 있다. 마테오리치가 신 용어와 같은 중요한 문제에 대해 허위로 보고하거나 그러한 기록을 제외했다고는 볼 수 없다는 이유에서이다(김선희, 『마테오리치와 주회, 그리고 정약용』(서울: 심산출판사, 2012), 119-121.

라는 용어가 사용되었다고 볼 수 있을 것이다. 그러나 현재, 일본의 가톨릭에서 사용되는 용어는 개신교와 동일한 ‘가미’이다. 스즈키 노리히사(鈴木範久)에 의하면 일본 가톨릭에서 사용되던 ‘천주’라는 용어는 1959년 이전까지 사용되었으나 가톨릭의 공교요리(『公教要理』)의 개정에서, ‘천주’를 ‘가미’로 변경하기로 결정함에 따라 이후 ‘가미’로 통일되었다고 설명한다.¹⁴⁾

그리하여 현재, 일본의 모든 기독교에서는 ‘가미’라는 용어를 사용하고 있으나, ‘가미’라는 용어가 기독교의 신 용어로서 가장 먼저 사용된 시기는, 19세기 중반 이후, 개신교가 일본에 전래되기 시작할 무렵부터이다. 그럼, 왜 개신교는 ‘가미’라는 용어를 처음부터 사용하게 되었을까. 개신교의 신 용어 ‘가미’에 대해 논하는 일본의 선행 연구는 이에 대해 다음과 같이 설명한다.

3. 개신교의 신 용어 ‘가미’에 대한 일본의 선행 연구

몇 편 되지 않는 일본의 기독교 용어 ‘가미’에 관한 선행 연구는 기독교 신 용어 ‘가미’에 대한 설명에 있어, 중국 기독교의 ‘God’ 번역사를 아울러 기술하고 있음은 공통적인 사항이다. 서두에서 중국에서의 ‘용어 논쟁’에 있어 대표본과 BC역이 발간되기까지, 미국 선교사들이 주로 ‘신’의 사용을 주장하였음을 미리 간략하나마 설명하였다.

마에지마 키요시(前島潔, “日本に於ける基督教用語「神」に就いて”, 1938)는 일본어 성경 번역사에 있어 ‘가미’로의 번역은, 메이지 초기¹⁵⁾의 선교사가 거의 미국인 선교사였다는 사실에 기인한다고 서술한다.¹⁶⁾ 스즈키 노리히사(“カミの訳語考”, 1977) 역시, 마에지마의 연구를 인용하여 ‘가미’로의 번역이 중국에서의 용어 논쟁과 관련되어 있음을 시사하고 있다.¹⁷⁾ 야나부 아끼라(柳父章)의 저서 『ゴッドと上帝-歴史のなかの翻訳者-』(1986)는 최초의 개신교 중국 선교사인 로버트 모리슨(Robert Morrison, 1782-1834)의 번역관을 중심으로 다루고 있지만 일본에서의 God 번역어 ‘가미’에 대한 설명이 포함되어 있다. 여기서, 야나부는 ①일본어 성경의 주요 저본이 BC

14) 鈴木範久, 『聖書の日本語』, 204. 1959년에 개최된 일본 가톨릭의 주교회의에서 『공교요리』의 개정을 결정하게 되는데 이 때 ‘천주’가 ‘가미’로 개정된다.

15) 메이지 시대는 1868년에서 1912년에 해당한다.

16) 前島潔, “日本に於ける基督教用語「神」に就いて”, 『神學研究』 29:6 (1938), 15.

17) 鈴木範久, “カミの訳語考”, 『秘められた意味』(東京: 東京大学出版会, 1977), 306.

역이었다는 점과, ②일본어 성경의 번역이 주로 미국인 선교사들이 중심이 되어 이루어졌기에 God의 번역어가 ‘가미’가 되었다¹⁸⁾고 이전의 연구보다 명확히 주장한다. 이에 대해, 일본의 국어학자 스즈키 히로미쓰(鈴木広光, “神の翻訳史”, 2005)는 ‘가미(神)’라는 용어가 일본에서 신격을 나타내는 총칭 명사이기 때문에, ‘가미’로 결정되었다¹⁹⁾고 주장한다. 그러나 중국에서, 성경에서의 엘로힘(God에 해당하는 히브리어)이 총칭 명사라는 주장으로 용어 ‘신’을 주장한 입장이 미국 선교사들(로우리, 부운)이었다²⁰⁾는 것을 감안하면, 스즈키 히로미쓰(2005)의 설명 역시, 일본어 ‘가미’로의 번역이 중국에서의 용어 논쟁과 관련되어 있음을 시사하고 있다고 볼 수 있다.

이상에서 열거한 선행 연구는, 일본의 기독교 용어 ‘가미’가 19세기의 중국에서의 용어 논쟁과 관련되어 있음을 간략히 서술하고는 있으나, 그 관련성을 충분히 논증하고 있지는 않다. 이에, 일본의 개신교가 용어 ‘가미’를 채택한 배경에 대해, 상기 열거한 ‘가미’에 대한 선행연구, 일본어 성경번역에 대한 선행연구, 19세기의 자료를 중심으로, 중국에서의 용어 논쟁과 관련하여 이의 연관성을 구체적으로 밝힐 필요가 있을 것이다.

4. 19세기 중국 개신교의 ‘용어 논쟁’과의 연속성 - 神에서 神(かみ)로-

1843년 홍콩에서의 선교 대회를 거쳐 개신교 성경의 공동 번역이 결의되고 이를 위해 선출된 대표자 성경 번역 위원회 사이에서 용어 논쟁이 심화되기 시작하여 결국 대표본과 BC역의 발간으로 이어지는 영·미 선교사들의 ‘용어 논쟁’과 일본 개신교의 ‘가미’ 번역과의 관계에 대한 배경은 다음의 세 사항으로 크게 분류할 수 있다.

첫째, 일본이 미국에 문호를 개방한 시기와 관련한다. 일본은 미·일 화친조약(1854)과 미·일 수호 통상조약(1858)을 시작으로, 점차 외국인의 일본 거류를 허가하기 시작하였고, 미국인 선교사들도 합법적으로 일본에 거주

18) 柳父章, 『ゴッドと上帝-歴史のなかの翻訳者-』(東京: 筑摩書房, 1986), 121-122.

19) 鈴木広光, “神の翻訳史”, 『国語国文』 74:2 (京都: 中央図書出版社, 2005), 13.

20) W. M. Lowrie, “Remarks on the Translation of the words God and Spirit, and on the Transferring of the Scripture Proper names into Chinese”, *Chinese Repository* 14 (1845), 101-103; “Remarks on the words and phrases best suited to express the names of God in Chinese”, *Chinese Repository* 15 (1846), 573; W. J. Boone, “An Essay on the proper rendering of the words Elohim and Theos into the Chinese Language.”, *Chinese Repository* 17 (1848), 18-19.

하기 시작했다.²¹⁾ 바로, 일본이 미국에 대해 문호를 개방한 시기는, 중국에서는 미국인 선교사와 영국의 런던선교회 선교사의 쌍방의 입장이 서로 치열하게 대립하였던 시기에 해당한다. 이 시기에, 중국에서는 미국성서공회가 God에 해당하는 용어로 ‘신’을 사용할 것을 이미 결정하였었고, 런던선교회의 선교사들과 미국인 선교사들은 각자 독자적으로 성경을 출판 혹은 번역하고 있었다. 중국에서는 영국성서공회의 후원 아래 1854년, ‘상제’역의 대표본이 발간되었고(신약-1852), 미국성서공회의 후원의 ‘신’역의 BC역은 미국인 선교사 브리지만과 켈벗슨에 의해 번역 중에 있었고 1863년에 발간된다(신약-1859). 한문 성경 번역을 한자 문화권 전체를 염두에 두었던 번역이었음은 이미 밝힌 바 있다. 근대에 있어 일본이 미국에 가장 먼저 문호를 개방하고 또한 미국성서공회가 God에 해당되는 중국의 용어로서 ‘신’으로 이미 결정하여 영국성서공회와는 별개의 신역의 성경으로서 번역 사업을 진행하고 있었기에, 일본에서 ‘신’에 해당되는 일본어 ‘가미(神)’로 번역되리라는 것은 충분히 예상되는 상황이었다.

두 번째로, 이미 선행 연구가 지적한 대로, 일본 개국 이후 미국인 선교사들이 일본의 성경 번역을 주도했다는 사실이다.²²⁾ 이에 대해 상세히 살펴보면 다음과 같다. 초기의 일본 선교사들은 주로 중국 선교 경험이 있는 선교사들이었고 중국에서의 용어 논쟁에 대해서도 익히 잘 알고 있던 선교사들이었다. 1853년, 1854년 일본에 내항하여 일본에 개국을 요구한 매튜 페리(1794-1858)의 수석 통역사로 일본을 방문하였던 중국 주재의 미국인 선교사 사무엘 윌리엄즈(Samuel W. Williams, 1812-1884)는 성공회, 장로회, 개혁파 대표에게 일본에서의 선교사 자격으로서 경험이 풍부하고 사리 분별이 있어야 하며, 맹목적 선교는 자제할 수 있어야 한다고 언급한다(1868).²³⁾ ‘신’과의 대표자인 브리지만²⁴⁾에 이어 선교 월간지 *Chinese Repository*의 편

21) O. Cary, 『日本プロテスタント宣敎史-最初の50年(1859-1909年)-』, 江尻弘訳 (東京: 教文館, 2010), 47-60; O. Cary, *Protestant Missions A History of Christianity in Japan* (NewYork: Fleming H. Revell Company, 1909).

22) 일본 개신교의 초기 성경 번역사는, 해외에서의 번역 시기와 국내에서의 번역 시기에 대별 된다. 본고는, 일본어 ‘가미’ 번역의 원류가 되는 일본 국내에서의 성경번역을 중심으로 다룬다. 최초의 개신교 번역은 귀츨라프(1803-1851)가 표류 일본인 어민의 협력으로 싱가포르 등에서 번역한 요한복음과 요한서신이다(1837). 요한복음에 있어서는 God에 해당되는 용어로 불교 용어 ‘극락’으로 번역한 것이 주목할 만하다. 참조, 海老澤有道, 『日本の聖書』(日本基督教団出版局, 2005), 105-115.

23) O. Cary, 『日本プロテスタント宣敎史-最初の50年(1859-1909年)-』, 江尻弘訳, 60-61.

24) 브리지만의 신파로서의 입장은 본고 각주 59에 간단히 설명하였다. 또한 브리지만의 입장은 다음의 자료에도 일부 소개되어 있다. 이환진, “19세기 중국 개신교회의 용어 논쟁 그리고 한국 개신교회와 일본 개신교회의 하느님 용어-제임스 렉(James Legge)과 『대표본』(신약, 1852)을 중심으로”, 33-37.

집자(1848-1851)이기도 했던 윌리엄즈는 이미 일본어로 마태복음과 창세기를 번역한 적도 있었다. 그는 일본 개국 후 일본에서 일본어 성경 번역을 진행하는 브라운에게 자신이 번역한 사본을 전해주기도 했다(1860 혹은 1861년). 윌리엄즈가 중국에서 ‘신’과에 속해 있었다는 것은 말할 것도 없지만 그의 주장은 *Bibliotheca Sacra*(1878)에 수록된 글을 통해서도 용어 ‘신’을 지지하고 있음을 확인할 수 있다.²⁵⁾ 또한, 브라운과 같이 중국에서 사역하는 신과로서의 미국 선교사 입장이 일본에서 성경 번역을 주도하게 되는 네덜란드계 미국 개척교회 선교사 브라운(Samuel R. Brown, 1810-1880)과 미국의 장로교 선교사 헵번(James C. Hepburn, 1815-1911)에게 영향을 주었음은 당연하다.

오늘날의 일본어 성경의 원류²⁶⁾가 되는 마가복음(『新約聖書馬可傳』, 1872), 요한복음(『新約聖書約翰傳』, 1872), 마태복음(『新約聖書馬太傳』, 1873)을 번역한 브라운과 헵번에 대해 설명하자면, 그들은 중국 선교 경험이 이미 있었고, 중국에서의 용어 논쟁에 대해서도 익히 잘 알고 있었다. 브라운은 1837년부터 약 10여 년간 중국에서 활동한 선교사로 1843년에 홍콩에서 열린 개신교 선교사 대회에도 참석했던 선교사이다. 헵번 역시 1843년부터 1845년까지 중국 샤문(廈門) 지역에서 의료 선교를 하였었다. 또한 중국에서 God의 번역어로서 용어 ‘신’의 타당성을 적극적으로 피력한 로우리(Walter M. Lowrie, 1819-1847)²⁷⁾와는, 같은 장로교 선교사로 친한 동료지간이다.²⁸⁾ 로우리는 중국에서 ‘신’과의 대표 논객이었으나 1847년 바다에서의 불의한 사고로 목숨을 잃게 되고, 미국 성공회 소속의 선교사 부운(William J. Boone, 1811-1864)이 ‘신’과의 대표 논객으로 용어 ‘신’ 사용에

25) S. W. Williams, “The Controversy among the Protestant Missionaries on the Proper Translation of the Words God and Spirit into Chinese”, *Bibliotheca Sacra* 35 (1878), 732-778.

26) 헵번-브라운역에 앞서, 귀츨라프역(1837, 요한복음, 요한1,2서), 베헤하임역(1858, 누가복음의 漢日대조본), 고블역(1871)이 있긴 하나, 헵번-브라운역이 일본어 성경 번역에 있어 중요한 위치를 차지하며, 헵번, 브라운에 의해 일본어 성경 번역이 주도되었다.

27) 로우리의 용어 논쟁에 대한 주장은 다음의 세 편의 논문에 나타나 있다. ①“Remarks on the Translation of the words God and Spirit, and on the Transferring of the Scripture Proper names into Chinese”, *Chinese Repository* 14 (1845), 101-103. ②“Terms for Deity to be used in the Chinese version of the Bible: the words Shangti, Tien, and Shin examined and illustrated in a letter to the editor of the Chinese Repository”, *Chinese Repository* 15 (1846), 311-317. ③“Remarks on the words and phrases best suited to express the names of God in Chinese”, *Chinese Repository* 15 (1846), 568-574, 577-601, *Chinese Repository* 16 (1847) 30-34. (참조, 鈴木広光, “神の翻譯史”, 216)

28) 로우리가 헵번과 친밀한 관계에 있었다는 것은 로우리의 편지에서도 확인할 수 있다. W. Lowrie, *Memoirs of the Rev. Walter M. Lowrie* (New York: Robert Carter & Brothers, 1849), 152, 159, 184, 192, 236, 313 etc.

대한 주장을 펼친다. 앞서 언급했지만, 일본에 있던 미국인 선교사가 중국에서 ‘신’을 지지한 동료의 의견과 용어 ‘신’으로 결정한 미국성서공회의 입장에 따르는 것은 지극히 자연스러운 상황이었다. 또한 이는 일본에서 선교사들 사이에서 용어 논쟁을 피할 수 있는 방안이기도 했다. 무엇보다도 일본과의 종교 논쟁을 피한다는 것 역시 개국 당시의 미국의 입장이기도 하였다.²⁹⁾

이러한 상황 때문일까, 일본에는 기독교의 신 용어에 대해 논의한 선교사들의 기록이 전해지지 않고 있다. 스즈키 노리히사(“カミの訳語考”, 1977)와 스즈키 히로미쓰(“神の翻訳史”, 2005)는 God 번역에 관련한 일본어 번역에 대해 언급하는 선교사의 기록은 브라운이 영국성서공회에 보낸 서신이 유일하다³⁰⁾고 서술한다. 그 서신의 일부를 소개하면 다음과 같다.³¹⁾

중국에 있어 수많은 논쟁과 분열을 일으킨 문제는, 일본에 있는 저희에게 있어서는 이미 해결되었습니다. God의 용어는 더 이상 문제 되지 않습니다. God에 해당하는 일본어는 ‘가미’로, 이에 해당하는 중국어는 ‘신’입니다. 이로서, (God 용어에 관한) 어려움은 해결되었습니다.

상기의 브라운의 진술은, 중국어 ‘신(神)’에 해당하는 일본어는 ‘가미’이고, 일본에서는 ‘가미’로 God에 대한 용어 문제는 해결되었기 때문에, 중국에서 발생한 격심한 논쟁을 피할 수 있다는 안도를 나타내고 있다. 이는 ‘신(神)’을 선호했던 미국인 선교사들에 의해 동일한 한자 ‘神’(일본 음독 - ‘가미’)으로 결정되었음을 알 수 있다. 미국인 선교사 사이에 God 용어에 대한 논쟁이 충분하지 않았다는 증거는 다음의 진술에서도 확인될 수 있다. 이는 아직 선행 연구에서 인용된 적이 없는 진술이다. 중국의 미국인 선교사 머티어(R.M. Mateer)는 다음과 같이 서술한다.³²⁾

일본에서는, 그 문제(God 용어)에 관해서는, 선교사들이 일본에 가기 전에 이미 神으로 결정되어 있었다. 그리고, 그들은 지혜롭게도 그 어떠한 변화도 시도하지 않았다.

29) O. Cary, 『日本プロテスタント宣敎史-最初の50年(1859-1909年)-』, 江尻弘訳, 47.

30) 鈴木範久, “カミの訳語考”, 305.; 鈴木広光, “神の翻訳史”, 1.

31) S. R. Brown, “Japan”, *The Sixty-Fourth Report of the British and Foreign Bible Society* (1868), 200-202.

32) R. M. Mateer, “Some Objections”, *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 37 (1906), 313.

만약, 상기의 기술대로, God 용어에 대해 미국인 선교사가 일본에 방문도 하기 전에 용어 神(가미)로 결정되어 있었다고 본다면, 일본에서는 기독교의 신 용어에 대한 충분한 논의 없이, 중국의 용어 논쟁에서의 미국인 선교사의 ‘신’ 지지 입장이 그대로 적용되었다는 의미이다.

이에 대해 야나부(1986)는 다음과 같이 기술한다. “문제가 되지 않았다는 것 자체가 문제이며, 중국어 ‘神’과 일본어 ‘神’(가미)는 그 의미가 같지 않다. 성경의 일본어 번역을 주도한 이가 미국인 선교사들이었고 ‘神’이라는 문자가 중국이나 일본이나 그 문자의 형태가 같기에, 일본에서도 역시 예배의 대상이라고 판단하고 그 이상의 어떤 것도 생각하지 않았다”³³⁾고 비판한다. 용어 ‘가미’에 대해 그 문제점을 일찍이 인식하고 이의 문제를 우회적으로 간략히 논하였던 마에지마(1938) 역시 “많은 미국계 선교사가 용어 ‘神’을 지지하였고 일본에 와서는 동일 문자 ‘神’을 ‘가미’라 칭하는 것을 보고 이것이야말로 최적의 용어라고 확신하고 일거에 ‘가미’라는 용어로 결정했을 것이다”³⁴⁾라고 서술 한다.

중국에서의 용어 논쟁과 관련하여 마지막으로 논할 내용은 이 역시 당연한 사항이지만 일본에서 미국인 선교사들이, 자국의 선교사들이 번역한 한문 성경인 BC역을 주요 저본으로 사용했다는 점이다. 일본이 문호를 개방하고 일본 주재의 선교사들이 일본어로 성경을 번역할 시기에는 중국에서의 상제파와 신파의 대립이 격화되고 있었던 시기였고, 대표본과 BC역은 서로 라이벌 관계에 있었던 성경이었다. 한문 성경이 초기의 한국어 성경과 일본어 성경 번역에 영향을 미쳤음은 주지의 사실이다. 일본어 성경 번역을 진행한 헵번과 브라운은, 한문 성경이 일본어 성경 번역의 기초가 되었다고 다음과 같이 서술한다.

마가복음을 일본어로 번역하기 시작했습니다. 번역을 시작하고 보니, 중국에서 선교사들이 번역한 훌륭한 한역 성경이 큰 도움이 되고 있음을 알았습니다. 참으로 많은 도움이 되고 있습니다. 한역성경이 일본어 성경의 기초가 되고 있습니다. 일본어로의 성경 번역은, 한자에 일본어의 격이나 동사의 어미를 넣어 구를 만들고 문장으로 완성하는 일입니다. (월터·로우리 박사에게, 1861년 4월 17일자, 헵번의 편지) ³⁵⁾

성경 번역에 있어 여러 어려움이 중국에서의 우리 동료들의 노작(勞

33) 柳父章, 『ゴッドと上帝-歴史のなかの翻訳者-』, 122.

34) 前島潔, “日本に於ける基督教用語「神」に就いて”, 14.

35) 岡部一興編, 『へボン在日書簡全集』, 81.

作)으로 많이 해결되었습니다. 중국어와 중국 문학은 일본어와 일본 문학과 아주 흡사하며 일본인은 한문을 그대로 사용하고 있습니다. 교양 있는 일본인은 중국인과 마찬가지로 한문 성경을 읽습니다. 이 한문 성경이 일본어 성경 번역에 기초가 되고 있으며, 학식 높은 일본어 교사의 풍부한 일어 지식으로 성서 번역에 있어서 많은 선교사들이 겪는 어려움들을 직면하지 않고 번역을 진행할 수 있었습니다. (미국성서공회의 조셉 호도릿치에게, 1864년 2월 11일자, 헵번의 편지)³⁶⁾

두 명의 일본어 교사를 매일 1시부터 5시까지 고용하고 있습니다. 그들은 한문 성경을 먼저 읽고 최대한 좋은 번역이 되게 하기 위해 노력합니다. 그들이 번역한 후 저는 헬라어 또는 히브리어 원전 성경과 대조하며 그들과 함께 번역문을 살펴봅니다. 최대한 적절한 번역이 되도록 정정 작업을 계속 하고 있습니다. (J. M. 페리스에게, 1865년 10월 31일자, 브라운의 편지³⁷⁾)

헵번이 ‘중국에서의 우리 동료들의 노작’이라고 표현하고 있듯이 성경의 일본어 번역 작업 시에 참조한 한문 성경은 미국인 선교사 브리지만과 컬벳슨이 번역한 ‘신’역의 성경(1863)임을 짐작할 수 있다. 모치즈키 요우코(望月洋子, 1987)도, 헵번의 일본어 교사가 일본어 번역 시에 참고한 한문 성경은, 헵번의 친구인 컬벳슨(Michael S. Culbertson, 1819-62)과 브리지만이 함께 번역한 성경이라고 서술한다.³⁸⁾ 브리지만과 함께 성경 한역 작업에 참가한 컬벳슨은 헵번과 마찬가지로 장로교 선교사였다. 헵번의 1860년 3월 서간³⁹⁾과 같은 해의 5월 14일의 서간에는, 컬벳슨의 아내가 딸과 함께 헵번의 번역 동역자 브라운 저택에 체재한 적이 있다고 기록하고 있다.⁴⁰⁾ BC역의 역자 컬벳슨과 일본어 성경의 주요 번역자 헵번 그리고 브라운과의 관계는 그들의 서신에서도 미루어 짐작할 수 있다.

한편, 스즈키 노리히사(2000)는 BC역이 헵번-브라운 역의 번역어에 끼친 영향에 대해 다음과 같이 기술한다. “원전으로서는 그리스어 성경을 기본으로 하면서, 영어 흠정역을 참조했다. 일본인 협력자들은 중국어 번역 성경을 참조했다. 중국어 성경으로서는 헵번과 브라운이 미국인 선교사였기 때문에 브리지만-컬벳슨역을 사용하였다. 이로 인해 神으로 번역되었을 것

36) Ibid., 166-167.

37) 高谷道男編訳, 『S. R. ブラウン書簡集』(東京: 日本基督教団出版局, 1965), 162-163.

38) 望月洋子, 『へボンの生涯と日本語』(東京: 東洋印刷, 1987), 167

39) Ibid., 43.

40) Ibid., 49.

이다.”⁴¹⁾ 더하여, 스즈키 노리히사(2006)는 ‘신’, ‘성령’, ‘천국’, ‘악마’, ‘안식일’, ‘이방인’ 등 기독교의 주요 용어 22개에 대해, 헵번-브라운역의 요한복음 『新約聖書約翰伝』(1872)과 마태복음 『新約聖書馬太伝』(1873)을 BC역과 대조하여, 22개의 단어 중 14개의 단어가 일치하여, 63% 이상이 BC역과 일치한다고 설명한다.⁴²⁾ 또한, 스즈키(2006)는 번역 위원회의 메이지역⁴³⁾에 대해서도, 주요 용어, 30 단어를 선별하여, 대표본, 북경관화역(1872), BC역과 대조하였다. 그 결과, 대표본, 11단어, 북경관화역 13단어, BC역과는 17단어가 일치하여 BC역의 영향이 가장 컸음을 증명한다.⁴⁴⁾ 성경의 일본어 번역에 있어 BC역이 가장 중요한 저본으로 사용된 이유에 대해 헵번은 선교사 회의(1883)에서 다음과 같이 설명하고 있다. BC역이 직역인데 반해, 대표본과 북경관화역은 의역이기 때문에, 중국인에게는 이해하기 쉽겠지만, 그것은 중국에 맞춘 의역이기 때문에 오히려 일본어 번역에 있어서는 참고로 삼기 어렵다.⁴⁵⁾

이상으로, 일본어 성경 번역에 있어 BC역의 영향이 있었다는 것에 대해서는 일본의 선교사의 기록과 스즈키 노리히사의 설명에 의해 어느 정도 설명이 되었다고 생각한다. 다음의 그림 1, 2는 ‘神’(가미)라고 번역된 일본 개신교의 초기 성경 헵번-브라운역의 마가복음 『新約聖書馬可伝』(1872)⁴⁶⁾과 번역 위원회의 번역, 신약 성경 『新約全書』(1881)⁴⁷⁾이다.

5. ‘神’(かみ)로의 번역에 대한 반응

41) 鈴木範久, “聖書の日本語訳-略史と問題”, 『聖書と日本人』, 鈴木範久, 月本昭男, 佐藤研 外共著(大明堂, 2000), 6.

42) 鈴木範久, 『聖書の日本語』, 81-83.

43) 요코하마의 헵번의 진료소에서 1872년 9월 20일부터 25일에 걸쳐, 선교사 회의가 개최되고 여기서 공동으로 일본어 번역을 진행할 것을 결의한다. 브라운, 헵번, 그린(D. C. Green, 1843-1913) 세 명이 위원으로 선출된다(鈴木範久, 『聖書の日本語』, 83-84). 일본의 성경번역위원회에 의해 다시 한 번 헬라어성경과 흠정역 영어성경을 저본으로 한 번역 사업이 추진된다. 이로서 1880년 신약성경(『新約全書』)이, 1887년에는 구약성경(『旧約聖書』)이 완성된다. 이 성경을 메이지역으로 일컫는다.

44) 鈴木範久, 『聖書の日本語』, 96.

45) Proceedings of the General Conference of the Protestant Missionaries Japan Held at Osaka, Japan, April, 1883 (Yokohama: R. Meiklejohn, 1883).; 鈴木範久, 『聖書の日本語』, 96.

46) 『新約聖書馬可伝』, J. C. Hepburn, and S. R. Brown 訳(横濱: 米國聖書會社, 1872). 본고에서 참조한 『新約聖書馬可伝』(1872)는 도쿄 소재의 립교 대학 도서관 예비사와 자료 문고에 소장되어 있는 자료이다.

47) 『新約全書』(横濱: 米國聖書會社, 1881). 본고에서의 『新約全書』(1881)는 일본 국회 도서관 소장의 자료이다.

善治, 1863-1942)의 다음의 회고록에서도 잘 나타난다.

지금은 ‘사랑’이나 ‘가미’라든지 하는 말의 사용에 있어 조금의 의문도 없이 사용하지만, 당시 ‘사랑’ 등의 어휘에는 조금도 정신적 의미는 내포되지 않았었고 아주 저급한 의미로만 이해되었다. 가미라는 말 역시 매우 다원적인 낮은 의미로밖에 사용되지 않았었다. 우리는 이 말들을 사용하였을 때, 크게 웃을 수밖에 없었다.(이하 생략). “이와모또 요시하루의 무상좌담(撫象座談)”, 쇼와 11년(1936) 12월⁵²⁾.

야마구치 오사무(山口修, 1976)는 ‘가미의 나라’(神の国)로서의 일본을 설명한 뒤, God을 神으로 번역한 것이, 얼마나 근대 일본인의 마음속에 큰 혼란을 가져왔는지, 재차 생각하지 않으면 안 된다고 지적한다.

일찍이 일본인은, 스스로 ‘가미의 나라’(神の国)로 칭하였다. 분명히 일본 전국에는 신사가 있고 거기에는 가미가 자리 잡고 있다. 모셔지는 가미의 상당수는 이른바 일본 태고의 가미들이지만, 특별한 예로서는 동시대에 살았던 인물도 신사에 모셔져 있다. 즉 일본인은 가미에 둘러싸여 살고 있고, 그 가미들은 우리 가까이에서 우러러 모실 수 있는 것이다.⁵³⁾

“가미의 나라”(神の国)라고 하는 말이, 기독교적인 “God의 나라”(Godの国)라는 어감으로 일본인에게 제시되었을 때, 일본은 가미에 축복받는 나라, 세계에 으뜸가는 나라라는 발상이 생겨났다. 특히 쇼와 10년대 이후의 일본에 있어서, 이러한 생각이 강조되어, 일본을 비극 속에 빠뜨리는 원인이 되었다. 일본인에게 있어 “神”의 문제는 근대사에 있어 한층 신중하게 재고되지 않으면 안 될 것이다.⁵⁴⁾

여기서 주목해야 할 것은, 기독교 신 용어로 번역된 ‘가미’는 단순히 기독교의 용어에 머물지 않고, 고대의 ‘가미’ 관념과 기독교의 ‘God’의 개념이 혼합 혹은 혼동된 형태로 근대 일본인에게 제시되어 전쟁 시기에 일본인들이 잘못된 관념을 가지게 되었다는 설명이다. 즉, 스스로를 ‘가미의 나라’라고 칭하였던 일본이 ‘God’이 ‘神’으로 번역됨에 따라, God이 일본 고대의 가미로 이해되거나 혹은 가미(神)가 God로 이해되며, 일본은 가미의 축복

52) 山口玲子, 『とくと我を見たまえ-若松賤子の生涯-』(東京: 新潮社, 1980), 110-111.

53) 山口修, “日本史における“神”の問題”, 『聖心女子大学キリスト教文化研究所報』3 (東京: 聖心女子大学キリスト教文化研究所, 1976), 1.

54) Ibid., 3.

을 받는 나라, 일본은 우월하다는 의식이 발생하고 근대의 전쟁 시기에 이러한 우월감과 자신감이 강조되어 근대사에 비극을 초래하게 되었다는 비판일 것이다.⁵⁵⁾

이렇듯, God이 ‘가미’로 번역됨에 따라 여러 문제가 야기되었음을 짐작할 수 있다. 개신교의 초기 성경 번역 당시의 19세기로 다시 돌아와 논한다면, 중국에서, 용어 ‘상제’의 사용은 ‘상제’라는 우상 숭배를 독려하는 것이라고 강력 반대하며 상제파를 이단이라 비판⁵⁶⁾하였던 신과 미국인 선교사들이, 정작 일본에서는, 중국에서 지지한 ‘신’이라는 용어를 그대로 일본의 기독교 신 용어로 적용하여, 결과적으로 기독교에 있어 우상 숭배라고 볼 수 있는 신도의 신격 호칭인 ‘가미’를 도입해 버린 결과는 성경 번역사에 있어 아이러니한 일이라 아니할 수 없다.⁵⁷⁾ 19세기 말, 일찍이 리터(H. Ritter)는 그의 저서 *A History of Protestant Mission in Japan*(1898)을 통해 God의 번역어, ‘가미’에 대한 문제점을 다음과 같이 지적하였다.

일본인들에게 있어, 가미라든지, 가미의 아들(예수는 가미의 아들이 된다-필자 주)이라고 하면, (God와 예수는) 그들의 수많은 가미나 가미의 아들의, 하나로 생각되어질 것이다. 태양 여신의 직계 자손으로서의 일본 왕은 가미의 아들로 받아들여지고 있다. 이러한 일본인들에게 기독교는, (예수를) 단지, 가미의 둘째 아들로 소개하는 것이다.⁵⁸⁾

리터의 지적대로, ‘가미’라는 용어로 기독교의 God를 일본에 소개하였을 때, God는 여러 가미들 중 하나의 가미로서 소개되는 것이며 일본 기독교에서 가미의 아들이라 표현되는 예수는 일본에 있는 여러 존재의 가미들 중 하나의 가미, 즉 여러 신들 중의 하나인 야훼라는 가미의 아들로 이해될 소지가 다분하다. 선교사들은 일본의 ‘가미’라는 용어를 God와 같은 한 분의 절대적인 신을 나타내는 의미로 전환시킬 수 있다는 믿음이나 소망이 있었을지 모르지만⁵⁹⁾, God를 ‘가미’로 번역함에 따라, 오히려 God가 일본

55) Ibid., 1-3.

56) W. J. Boone, “Explanation and Note upon Art III., in the July No of Vol. XVII, entitled A few plain Questions”, *Chinese Repository* 18 (1849), 97-98.

57) 『和英語林集成』(1867, 初版)은 헵번에 의해 편찬된 일본 최초의 일영사전이다. 이 사전에서 가미(‘Kami, カミ, 神’) 항목에 있어 가미는 신도에서 숭배되고 있는 신들(deities)이라고 기술되어 있다. “Kami, カミ, 神, n. God. This Word is applied only to the deities worshipped by the Shinto”, (明治学院, 『和英語林集成』, 初版, 176.)

<http://www.meijigakuin.ac.jp/mgda/main/waeigorin.cgi?zoom=0&mode=01&edition=01&word=kami>

58) H. Ritter, *A History of Protestant Mission in Japan* (Tokyo: Methodist Publishing House, 1898), 18-19.

의 여러 가미들 즉 여러 신들 중의 하나의 신으로 전락하고 마는 결과를 초래했을지도 모른다. 이는 19세기 중국의 성경 번역 과정 중에 나타난 God를 상제로 번역할 것인가 아니면 신으로 번역할 것인가로 대립한 영·미 개신교 선교사들의 논쟁의 결과로 빚어진 성경 번역의 결과라 아니할 수 없다.

6. 나가는 말

본고에서는 논하지 않았지만, 한국에서는 스코틀랜드의 영국 선교사 존 로스(John Ross, 1842-1915)에 의해 ‘하나님/하느님’ 번역의 성경과 함께 일본 주재의 미국성서공회의 지원을 받은 이수정의 ‘신’ 번역의 성경(마가복음)이 나타나기도 했지만 여러 곡절을 거쳐 결국 개신교에서는 ‘하나님’이라는 용어로 최종 정착되었다.⁶⁰⁾ 하지만 일본에서는 한국 기독교에서 배척되었던 ‘신’(일본어-가미)이라는 용어를 그대로 사용하여 일본 기독교의 신 용어로서 정착되었다.

본고에서는 ‘가미’로 번역이 된 경위를 19세기의 중국의 한문 성경의 번역 과정에 나타난 영·미 선교사들의 용어 논쟁의 결과로서 이의 배경을 ① 미국에 의한 문호 개방 시기와 중국에서의 용어 논쟁 격화기와의 관련, ② ‘신’을 선호한 미국 선교사 주도의 일본어 성경 번역, ③ 일본어 성경 번역에 있어 주요 저본으로 사용된 BC역의 영향으로 분류하여, 이의 정황을 설명하였다. 일찍이 16세기부터 기독교가 일본에 전해졌지만 개신교 전래 이전에는 ‘가미’라는 용어가 기독교의 신 용어로 사용된 적은 없었다. 1853, 1854년 페리선의 내항 이후 미국에 의해 문호가 처음 개방되고, 일본어 성경 번역과 일본 선교에 있어 미국 선교사의 주도적 역할이 자연스럽게 ‘가미’로의 번역에까지 이르렀다.

59) 용어 신을 선호한 모리슨은 신이 여러 존재의 존재를 가리킴이 아니라 오로지 한 분만이 존재하다는 올바른 신개념을 가르치는 것이 더 중요하다고 설명한다. 신과의 브리지만은 모리슨의 권위를 빌려 용어 신 사용을 주장하기도 하였다. 참조, E., Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison, D. D.*, 1 (London: Longman, 1839), 200-201; E. C. Bridgman, “Chinese Version of The N. Testament: Article on Elohim and Theos”, *Chinese Repository* 19 (1850), 340-343.

60) 참조, 민영진, “로스 역 누가복음서의 서지 사항과 번역의 성격”, 『성경원문연구』 2, (서울: 대한성서공회, 1998), 146-147.; 옥성득, “개신교 전래기의 신 명칭 용어논쟁-구역 성경 번역기(1893-1911)를 중심으로”, 『기독교 사상』 418 (서울: 대한기독교서회, 1993), 200-222.

이에 앞서, 중국에서는 1842년 난징 조약 이후 일부 지역에서 기독교 선교가 자유로워진 후, 1843년의 홍콩에서의 선교사 대회의를 통해, 공동 성경 번역을 결의하게 되었으나, ‘상제’로 번역할 것인가 아니면 ‘신’으로 번역할 것인가라는 용어 문제 등을 두고 영·미 선교사가 대립하다 공동 성경 번역을 위한 대표자 위원회는 분열되었다. 이에 따라, 일본이 미국에 의해 처음 문호가 개방될 당시에는, 런던선교회의 선교사들의 번역에 의한 ‘상제’역의 대표본 성경이, 영국성서공회의 후원으로 1854년 신구약이 이미 발간되어 있었고 ‘신’역은 미국성서공회의 지원과 함께, 브리지만이나 컬벳슨 등 미국 선교사들에 의해 번역이 진행되고 있었다.

일본 국내에서 일본어 성경 번역을 주도한 이는 헵번과 브라운과 같이 중국의 성경 번역 과정에서 ‘신’을 선호하였던 미국인 선교사들이다. 한문 성경이 일본과 같은 한자 문화권에서도 읽혀졌음은 말할 것도 없고 미국성서공회가 지원하는 ‘신’역의 BC역을 따라 동일한 한자인 일본어 ‘가미’로 번역됨은 당시로서는 자연스러운 상황이었다. 이는 중국의 용어 논쟁의 결과가 일본의 ‘가미’로의 번역에 영향을 끼친 상황들이다.

성서학의 발전과 아울러, 중국에서의 ‘신’과 로우리의 주장대로 성경의 엘로힘은 절대신, 유일신이 아니라 일반 신격을 나타내는 총칭 명사라는 하나의 성서학적 해석으로 일본에 있는 미국 선교사들에게 ‘가미’로의 번역에 대해 설득력을 가졌을지 모르지만, 기독교의 유일신, 창조주, 절대자를 나타내는 데 있어, 일본어 ‘가미’를 사용하였을 때, 일본 기독교인들이 이 용어를 자연스럽게 받아들이지 못하였음은 분명해 보인다.

이 외에도 정작 ‘가미’로 번역된 데에 메이지 시대에 신도의 ‘가미’의 개념을 유일신화하려는 움직임과 관련이 있다고 보는 의견도 있다. 한편, 신도가 일본의 국가 종교이기까지 했던 시기에 ‘가미’가 우상숭배라든가 하며 논란을 일으키며 용어 논쟁을 일으킬 만한 상황이 아니었음도 감안해야 할 것이다. 일본의 기리시탄에 대한 무시무시한 탄압의 역사를 잘 기억하고 있는 일본 기독교인들과 선교사들은 일본 땅에 기독교를 무사히 정착시키기 위한 방편으로 일본인에게 친숙한 ‘가미’로의 번역으로 타협을 선택하였을지도 모른다.

이상, 본고의 마무리에 있어서, ‘가미’ 번역으로의 배경에 대해 새로운 가능성도 함께 제시하였다. 일본의 기독교 역사는 한국보다 먼저 전파된 천주교와 개신교의 역사임에도 불구하고 기독교인 비율을 고려한다면, 일본에서 기독교는 아직 마이너리티(minority) 부류에 속한다고 볼 수 있다. 한국의 상황과는 사뭇 다른 이러한 일본의 기독교 전파 상황은, 절대자, 유일

신을 가리키는 용어를 일반 용어 ‘신’에 해당되는 일본어 ‘가미’로 번역함으로써 인해, 절대자나 유일신 개념을 가지는 용어의 부재와 관련한 면이 있지 아니한가라는 의구심이 든다.⁶¹⁾ 일본 기독교의 현 전파 상황과 관련해서는 여러 복합적인 이유가 있겠지만, 기독교의 신 용어와 기독교 전파의 상관관계 역시, 기독교의 신 용어와 관련한 차후의 연구 과제로 제시하며, 일본 개신교의 ‘가미’로의 번역에 대한 본 논고를 마치고자 한다.

<주제어>(Keywords)

가미, 용어 논쟁, 일본 초기 개신교 성경, 브리지만-컬벗슨역, 대표본.

Kami, Term Question, Japanese Early Protestant Bible, The Bridgman and Culbertson's Version, The Delegates' Version.

(투고 일자: 2015년 1월 10일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 3월 10일)

61) 필자는 일본의 기독교 신 용어로서, ‘가미’로의 번역이 일본에서, 기독교 전파가 저해된 하나의 원인이라고 생각한다. 인간조차도 신사에 가미로서 모셔졌던 일본 문화에 있어서 ‘가미’로 불려지는 God나 예수는 일반 일본인들에게 수많은 가미들 중의 하나의 가미로 인식될 수 있다. 한국의 경우, 무신자일지라도 하나님/하느님이라는 말을 들었을 때, 한 분의 지고의 초월자를 연상하기 쉽겠지만, 일본인은 ‘가미’라는 말을 들었을 때, 오랜 전통의 일본 고유의 여러 가미 관념을 자연스레 떠올릴 것이다. 이는 필자가 주변의 30여 명의 일본인을 대상으로 한 인터뷰를 근거로 얻은 잠정적 결론이다(인터뷰 기간: 2012.12-2013.2, 인터뷰 대상: 립교 대학원 기독교 연구과 학생, 도쿄 기요세 일본어 교실 교사 등, 연령: 20대~80대. 인터뷰를 한 일본인 중 ‘가미’라는 단어로 창조주, 절대자의 이미지를 떠올리는 일본인은 거의 없었다). 언어에는 사상이 반영되어 있기 때문에, 절대자, 유일신에 해당하는 고유 용어가 존재하지 않음은 이에 관련한 사상의 발생도 저해되었다고 볼 수 있다. 신 용어와 기독교의 전파력의 상관관계는 여러 문화와의 비교 연구로 규명 가능하며, 종교학 분야에 있어서 하나의 이론이 될 수 있을 것이다. 신 용어와 기독교 전파력의 상관관계는 해당 용어의 이미지가 가지는 힘이나 영향력과 관계함으로 필자는 이를 ‘(신)용어의 정치 이론’ 혹은 ‘(신)용어 영향 이론’이라고 잠정 칭한다. 기독교 신 용어와 기독교 전파력의 상관관계는 본고의 결론이 아니라 기독교의 신 용어와 관련한 새로운 연구 과제로서 제시하는 것이다. 다음의 논문에서도 한중일이 함께 풀어갈 용어로서 신, 상제, 천주 등 기독교의 하나님 용어를 우선적으로 제시한 적 있다. 민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 191.

<참고문헌>(References)

- 김선희, 『마테오 리치와 주희, 그리고 정약용』, 서울: 심산출판사, 2012.
- 민영진, “로스 역 누가복음서의 서지 사항과 번역의 성격”, 『성경원문연구』 2 (1998), 120-167.
- 민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 『성경원문연구』 19 (2006), 176-199.
- 옥성득, “개신교 전래기의 신 명칭 용어논쟁 — 구역 성경 번역기(1893-1911)를 중심으로”, 『기독교 사상』 418 (1993) 200-222.
- 이만열, 옥성득, 류대영, 『대한성서공회사』 I, 서울: 대한성서공회, 1993.
- 이환진, “19세기 중국 개신교회의 용어 논쟁 그리고 한국 개신교회와 일본 개신교회의 하느님 용어-제임스 렉(James Legge)과 『대표본』(신약, 1852)을 중심으로”, 『신학과 세계』 79 (2014), 7-63.
- 『新約聖書馬可伝』, J. C. Hepburn, S. R. Brown 訳, 横濱: 米國聖書會社, 1872.
- 『新約全書』, 横濱: 米國聖書會社, 1881.
- 海老澤有道, 『日本の聖書』, 東京: 日本基督教団出版局, 2005.
- 海老澤有道, 『日本キリシタン史』, 東京: 塙書房, 1966.
- 岡部一興編, 『へボン在日書簡全集』, 高谷道男·有地美子訳, 東京: 教文館, 2009.
- Cary, O., 『日本プロテスタント宣教史-最初の50年(1859-1909)-』, 江尻弘訳, 東京: 教文館, 2010.
- 鈴木範久, “カミの訳語考”, 『秘められた意味』, 東京: 東京大学出版会, 1977, 282-332.
- 鈴木範久, 『聖書の日本語』, 東京: 岩波書店, 2006.
- 鈴木範久外, 『聖書と日本人』, 東京: 大明堂, 2000.
- 高谷道男編訳, 『S. R. ブラウン書簡集』, 東京: 日本基督教団出版局, 1965.
- 前島潔, “日本に於ける基督教用語「神」に就いて”, 『神學研究』 29:6 (1938), 1-17.
- 望月洋子, 『へボンの生涯と日本語』, 東京: 東洋印刷, 1987.
- 柳父章, 『ゴッドと上帝-歴史のなかの翻訳者-』, 東京: 筑摩書房, 1986.
- 山口修, “日本史における“神”の問題”, 『聖心女子大学キリスト教文化研究所報』 3, 東京: 聖心女子大学キリスト教文化研究所, 1976, 1-3.
- 山口玲子, 『とくと我を見たまえ-若松賤子の生涯-』, 東京: 新潮社, 1980.
- 『キリスト教人名事典』, 東京: 日本基督教団出版局, 1986.
- <http://www.e-stat.go.jp/SG1/estat/List.do?bid=000001047640&cyclo=0>
- <http://www.meijigakuin.ac.jp/mgda/main/waeigorin.cgi?zoom=0&mode=01&edition=01&word=kami>

- Boone, W. J., "An Essay on the proper rendering of the words Elohim and Theos into the Chinese Language", *Chinese Repository* 17 (1848), 17-52, 57-89.
- Boone, W. J., "Explanation and Note upon Art III., in the July No of Vol. XVII, entitled A few plain Questions", *Chinese Repository* 18 (1849), 97-98.
- Brown, S. R., "Japan", *The Sixty-Fourth Report of the British and Foreign Bible Society* (1868), 200-202.
- Bridgman, E. C., "Chinese Version of The N. Testament: Article on Elohim and Theos.", *Chinese Repository* 19 (1850), 340-343.
- Estes, Ch. S., "Christian Mission in China", Ph.D dissertation, Johns Hopkins University, 1895.
- Lowrie, W. M., "Remarks on the translation of the words God and Spirit, and on the transferring of the Scripture proper names into Chinese", *Chinese Repository* 14 (1845), 101-103.
- Lowrie, W. M., "Remarks on the Words and Phrases Best Suited to Express the Names of God in Chinese", *Chinese Repository* 15 (1846), 568-574, 577-601; *Chinese Repository* 16 (1847), 30-34.
- Mateer, R. M., "Some Objections", *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 37 (1906), 310-313.
- Morrison, E., *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison, D. D.* 1, London: Longman, 1839.
- Ritter, H., *A History of Protestant Mission in Japan*, Tokyo: Methodist Publishing House, 1898.
- Williams, S. W., "The Controversy among the Protestant Missionaries on the Proper Translation of the Words God and Spirit into Chinese", *Bibliotheca Sacra* 35 (1878), 732-778.
- Wylie, A., "The Bible China", *The Chinese Recorder and Missionary Journal* 1 (1868), 121-128, 145-149.
- Zetzsche, J. O., *The Bible in China*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 1999.
- "Chinese Language and Dialects", *The Missionary Herald* 31 (1835), 197-201.
- "Memoirs of the Life and Labors of Robert Morrison D. D., F. R. S., & c. Compiled by his widow", 2 Vols., London, 1839, 552, 544, *Chinese Repository* 10 (1841), 25-37.
- "The Chinese Language", *Chinese Repository* 3 (1834), 1-14.

<Abstract>

**Study on the Translation of ‘神(かみ)’ in Early Japanese Protestantism
in Relation to the ‘Term Question’ Debate
in Early Chinese Protestantism**

Yerem Hwang
(The University of Tokyo)

Strictly speaking, there exists in Japan no term for God as a monotheistic deity. The term for God in the Japanese Bible is ‘神’(かみ-Kami), a word that has been applied traditionally to the deities worshipped by the Shinto(神道). The Christian population in Japan is just around 1%, and it is not likely that a non-Christian would hear the word, ‘Kami’ and think of the Creator or the Absolute Being.

This paper pursues the reasons why 19th Century’s Japanese Protestant adopted ‘Kami’ for God. The origin of Kami as a Japanese Christian term, is deeply related to 19th Century’s Chinese Bible translation, especially ‘term question’ for the Christian deity in Chinese language. British missionaries of London Missionary Society insisted on the use of ‘上帝’(ShangTi) for God, while American missionaries preferred to use ‘神’(Shen). As the result, two translations appeared: the Delegate version(上帝 version, 1854) and the Bridgman-Culbertson’s 神 version(1863).

This paper clarifies how the British and American missionaries’ ‘Term Question’ controversy affected the translation of the word for ‘God’ in the early Japanese Protestant Bible. The following three circumstances are validated in detail. ① Japan opened her door to America first when the ‘term controversy’ in China was at around its peak. ② 神-favoring American missionaries took hegemony in the Japanese Bible translation. ③ The Bridgman-Culbertson’s version (神 version) was the most important source for Japanese Bible translation. These three points demonstrate how the 19th Century’s term controversy between British and American protestant missionaries accounts for the use of the term ‘Kami’ in the early Japanese Protestant Bible.

Did Jeroboam Participate in the Shechem Assembly?: The Portrait of Jeroboam in Three Different Traditions (1 Kgs 11:26-12:24; 3 Kgdms 11:26-12:24; 12:24a-z)

Dong-Hyuk Kim*

Three different traditions preserve the story of Jeroboam's return from Egypt, the negotiation at Shechem between Rehoboam and the assembly of Israel, and the subsequent revolt and secession of the northern tribes. There are not only the tradition of the MT (1 Kgs 11:26-12:24) and its counterpart in the LXX (3 Kgdms 11:26-12:24), but also a third one which is preserved as an appendix in the Codex Vaticanus (hereafter LXX^B; 3 Kgdms 12:24a-z). The preservation of divergent traditions in three different versions of the Hebrew Bible has raised many interesting textual and literary questions. Among them are the ones of when Jeroboam returned from Egypt and whether Jeroboam participated in the Shechem assembly. These questions, though pertaining to details of the story, have implications in understanding the attitudes and ideologies of each tradition toward Jeroboam and the northern kingdom. In this short study, I wish to describe how each tradition in its final form portrays Jeroboam's return from Egypt and his participation in the Shechem assembly and explore each tradition's attitude toward Jeroboam and the northern kingdom. In order to consider the polemic of each tradition, we shall reconstruct the possible original story from which the three traditions have derived, and for this, we will depend on the reconstructions of previous scholars. By comparing the three traditions with one another and with the original story, we will learn that the three answer the above two questions differently, thus revealing different attitudes to Jeroboam and the northern kingdom.

* Ph.D. in Hebrew Bible/Old Testament at Yale University. Lecturer of Old Testament at Methodist Theological University. donghyukk@gmail.com.

1. The Three Traditions in Their Existing Forms

Before we start looking at the actual passages, one issue should be discussed. In the LXX^B, on what basis do we separate the second tradition (3 Kgdms 12:24a-z) from the first one (11:26-12:24)? Although the versification cannot be evidence, the division itself is solid for several reasons. First, there are *Wiederaufnahmen*.¹⁾ For example, the report of Solomon's death and Rehoboam's succession in 11:43 is repeated almost verbatim in 12:24a. The beginning of the first tradition (11:26), which introduces Jeroboam, is also repeated in 12:24b. Thus the beginning of the second tradition (12:24a-b) is clearly marked. The texts in 12:24 and 12:24y-z are also the same, marking the conclusions of the two traditions. These *Wiederaufnahmen* show that the transmitter inserted a parallel tradition. In addition to these *Wiederaufnahmen*, we of course note that similar events occur in both traditions, though in different order. In short, the repetitions of words and events offer us a safe ground for dividing the first and second traditions of the LXX^B.

The shared synopsis of the three traditions is as follows: Jeroboam, Solomon's servant, rebels against him; Solomon seeks to kill him; Jeroboam flees to Egypt and stays there; after Solomon's death, Jeroboam returns; then, a meeting is held between Rehoboam and the people of Israel (with or without Jeroboam) at Shechem; the kingdom is divided.

1.1. The First Tradition of the LXX^B (3 Kgdms 11:26-12:24)

The neatest tradition is the first one of the LXX^B (3 Kgdms 11:26-12:24). In 3 Kgdms 11:43, we read, "And Salomon slept with his fathers, and they buried him in the city of his father Daid. And it happened, when Ieroboam son of Nabat heard (and he was still in Egypt, since he fled from before Salomon and settled in Egypt), he went straight and came to his city in the land of Sarira which is in the hill country of Ephraim."²⁾ That is, right after Solomon died,

1) For the hermeneutical significance of *Wiederaufnahmen*, see Zipora Talshir, "The Contribution of Diverging Traditions Preserved in the Septuagint to Literary Criticism of the Bible", in *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Paris, 1992*, SBLSCS 41 (Atlanta: Scholars Press, 1996), 21-41.

2) The translations of the LXX in the present study are taken from Albert Pietersma and Benjamin

Jeroboam departed from Egypt and returned to his city, Sarira (or ‘Zeredah’, according to the MT) of Ephraim. The scene then changes to Shechem (‘Sikima’, according to the LXX). There, Rehoboam and all Israel had a negotiation in which Jeroboam did not participate (12:1-19, LXX^B). He was probably in Sarira, as we infer from the context. Only after all Israel rebelled against the house of David (12:16-19, LXX^B), they “sent and called him to the gathering and made him king over Israel” (12:20, LXX^B). Thus, according to the first tradition of the LXX^B, Jeroboam did not participate in the Shechem assembly.

1.2. The Second Tradition of the LXX^B (3 Kgdms 12:24a-z)

In the second tradition of the LXX^B, the events are in a completely different order.³⁾ After enjoying the patronage of the king of Egypt (vv. 24c-e), Jeroboam departed from Egypt and came into the land of Sarira in Mount Ephraim (v. 24f); in Sarira, the whole tribe of Ephraim gathered, and Jeroboam built a palisaded camp (v. 24f); then comes a digression about Jeroboam’s sick child and the subsequent oracle of doom (vv. 24g-n), whose parallel is found in the MT in 1 Kings 14; after this Jeroboam went to Shechem and gathered the tribes of Israel (v. 24o); there was a negotiation between Rehoboam and the people (v. 24p), which ended in the division of the kingdom (vv. 24q-z).

With regard to Jeroboam’s relation to the Shechem assembly, the present tradition is in opposition to the first of the LXX^B. Whereas in the first tradition he did not play any role in the assembly, in the second tradition Jeroboam himself gathered the tribes of Israel (v.12:24o). Jeroboam is therefore given a prominent role in the second tradition of the LXX^B.

G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

3) For the history of research on this tradition, see R. P. Gordon, “The Second Septuagint Account of Jeroboam: History or Midrash?” *VT* 25 (1975), 368-374; Steven L. McKenzie, *The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, VTSup 42 (Leiden: Brill, 1991), 27-29; Adrian Schenker, “Jeroboam and the Division of Kingdom in the Ancient Septuagint: LXX 3 Kingdoms 12.24a-z, MT 1 Kings 11-12; 14 and the Deuteronomistic History”, Albert de Pury, Thomas Römer, and Jean-Daniel Macchi, eds., *Israel Constructs Its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 215-218.

On the other hand, it is noteworthy that in the negotiation scene (vv. 24p-u), Jeroboam is not mentioned. Additionally, the terms that refer to the congregation are different in v. 24o and vv. 24p-u: “the tribes of Israel” when Jeroboam gathered them (v. 24o), and “the people” in the negotiation scene. The reader may wonder whether Jeroboam was not related to the present tradition only secondarily. To this matter we will come back.

1.3. The Tradition of the MT (1 Kgs 11:26-12:24)

A similar but more complicated picture is preserved in the MT. We read in 1 Kgs 11:40 that Jeroboam “remained in Egypt until the death of Solomon” (NRS). The story then narrates the Shechem assembly. Here, unlike the traditions of the LXX^B, Jeroboam appears in the scene (12:2-3, 12). Especially, Jeroboam spoke to Rehoboam (v. 3) and heard his response (v. 12). Thus, in the Shechem assembly scene, the MT’s Jeroboam is the most active of the three traditions.

However, the MT’s presentation of Jeroboam in the Shechem assembly may not be as simple as it first appears. Two things complicate the situation: the syntax of 12:2-3 and the statement in v. 20.

First, as for 12:2-3, the MT reads as follows:

ויהי כשמע ירבעם בן־נבט והוא עודנו במצרים (v. 2)
 אשר ברח מפני המלך שלמה וישב ירבעם במצרים:
 וישלחו ויקראו־לו (4)ויבא ירבעם וכל־קהל ישראל
 וידברו אל־ירבעם לאמר:

The sentence starts with a subordinate temporal clause that is governed by ויהי. The question here is where the subordinate clause ends and where the main clause begins. According to Alviero Niccacci, the main clause after a ויהי clause takes the form of either *wayyiqtol* or *waw-X-qatal*, and, the subject of the main clause, if not the same as that of the ויהי clause, should be expressed.⁵⁾ Scholars have pointed as the beginning of the main clause three different places:

4) Qere. Kethib is ויבא.

5) Alviero Niccacci, *The Syntax of the Verb Classical Hebrew Prose*, W. G. E. Watson, trans., JSOTSup 86 (Sheffield: JSOT Press, 1990), 51-53.

(1) וַיָּשָׁב יִרְבֵּעַם, (2) וַיִּשְׁלַח וַיִּקְרָא-לוֹ, and (3) וַיָּבֵא יִרְבֵּעַם. Each has its own problem.

First, grammatically, the most natural place would be וַיָּשָׁב יִרְבֵּעַם, the first *wayyiqtol* in the sentence. The translation of the whole sentence is then, “When Jeroboam heard [of it] (now he was still in Egypt, where he fled from the presence of King Solomon), Jeroboam stayed in Egypt ...” Steven L. McKenzie believes that this is the only legitimate translation although he is obviously unsatisfied, thinking that there is a textual corruption.⁶⁾ McKenzie’s discontent has good reason, since it hardly makes sense that “when Jeroboam heard [of it] ... [he] *stayed* in Egypt” (emphasis added), without doing any further action. We should see if there is any better option.

Second, the above semantic difficulty has led many commentators to emending the text on the basis of the Chronicler’s parallel text (2 Chr 10:2). They change וַיָּשָׁב יִרְבֵּעַם מִמִּצְרַיִם to וַיָּשָׁב יִרְבֵּעַם בְּמִצְרַיִם and translate, “When Jeroboam son of Nebat heard [of it] (now he was still in Egypt where he fled from the presence of King Solomon), Jeroboam *returned from* Egypt” (emphasis added).⁷⁾ These scholars then want to retain the naturalness of the syntax of the above first option, while avoiding its semantic difficulty. They emend the text mainly because they believe the sentence, as the MT presents it, is incomplete and lacks an appropriate main clause. I am reluctant, however, to accept the above emendation, since it involves not only vowels (וַיָּשָׁב to וַיָּשָׁב) but also consonants (בְּמִצְרַיִם to מִמִּצְרַיִם), not to mention that such an emendation is not supported by any existing Hebrew manuscripts. One is inclined to look for any better solution that can explain the existing MT.

Third, some scholars view that the main clause begins with וַיָּבֵא יִרְבֵּעַם.⁸⁾ They think that the explanatory clause that starts with וְהוּא extends to the end of v. 2. For example, D. W. Gooding translates, “And it came to pass, when Jeroboam the son of Nebat heard of it, (for he was yet in Egypt, whither he had

6) Steven L. McKenzie, “The Source for Jeroboam’s Role at Shechem (1 Kgs 11:43-12:3, 12:20)”, *JBL* 106 (1987), 299.

7) So James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, ICC (New York: Scribner’s, 1951), 249; John Gray, *I and II Kings*, 3rd ed., OTL (Philadelphia: Westminster, 1979), 301; Mordechai Cogan, *1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 10 (New York: Doubleday, 2001), 345; and also the editors of BHS.

8) D. W. Gooding, “The Septuagint’s Rival Versions of Jeroboam’s Rise to Power”, *VT* 17 (1967), 174; Jerome T. Walsh, *1 Kings* (Berit Olam; Collegeville: Liturgical Press, 1996), 161.

fled from the presence of king Solomon, and Jeroboam dwelt in Egypt, and they sent and called him); that Jeroboam and all the assembly of Israel came and spake unto Rehoboam.”⁹⁾ Gooding’s translation might seem to be confusing concerning the time when “they sent and called” Jeroboam: was it when Jeroboam heard the news, or while “he was yet in Egypt”? His use of parentheses, however, indicates that the latter is the case: upon hearing the news of Rehoboam’s succession and the Shechem assembly, Jeroboam reacted. He and the assembly of Israel came to Rehoboam and had a negotiation. Semantically, this understanding seems solid.

The apparent solidness, however, is achieved by packing information in parentheses. Gooding’s parenthetical statement must mean that all Israel sent and called Jeroboam *while* he was yet in Egypt. The understood simultaneity is based on the expression עורנו (in והוא עורנו במצרים). והוא עורנו indeed expresses simultaneity, but one aspect has escaped scholars’ attention. That is, the clause with עורנו is almost always followed by the *waw-X-qatal* structure, and never by a *wayyiqtol* form as in our case (וישלחו ויקראו-לו).¹⁰⁾ Therefore, it is doubtful on grammatical basis that their sending and calling Jeroboam was simultaneous with his staying in Egypt. We should seek for another way of understanding the *wayyiqtol* forms of וישלחו ויקראו-לו.

Fourth and last, I argue that וישלחו ויקראו-לו is the main clause for the יהיה clause. The two verbs have a *wayyiqtol* structure and thus obey one of the principles observed by Niccacci (see above). However, the subject of the main clause (‘they’), which is different from that of the subordinate clause (‘Jeroboam’), is not expressed, a situation which violates Niccacci’s second principle.¹¹⁾ Nevertheless, we can still understand וישלחו ויקראו-לו to be an impersonal sentence, translating “he was sent for and called.” It is well known that an impersonal sentence may not have a subject. The translation of vv. 2-3 is

9) D. W. Gooding, “Rival Versions”, 174.

10) In addition to our verse, עורנו or עורנו occurs 15 more times in the Bible (Gen 18:22; 29:9; 43:28; 44:14; Num 11:33; Judg 6:24; 8:20; 1 Sam 13:7; 2 Sam 18:14; 1 Kgs 1:42; 2 Kgs 6:33; Jer 33:12; Job 8:12; 2 Chr 14:6; 34:3). Eight cases (Gen 18:22; 43:28; 44:14; Judg 6:24; 8:20; 2 Sam 18:14; 2 Chr 14:6; Jer 33:1) have a sentence structure different from ours and thus are not relevant. Among the relevant 7 cases (Gen 29:9; Num 11:33; 1 Sam 13:7; 1 Kgs 1:42; 2 Kgs 6:33; 2 Chr 34:3; Job 8:12), 6 have the *waw-X-qatal* structure in the second clause and one has the structure of *waw-X-participle* (2 Kgs 6:33).

11) Alviero Niccacci, *Syntax of the Verb*, 53. See above, p. 4.

then, “When Jeroboam son of Nebat heard [of it] (now he was still in Egypt where he fled from the presence of King Solomon and stayed¹²⁾), he was sent for and called. Jeroboam and all the assembly of Israel came and spoke to Rehoboam.”¹³⁾ This translation avoids both the semantic difficulty of the first option and the grammatical one of the third one. In short, I argue that the MT of 1 Kgs 12:2-3 says the following: at the time when Jeroboam heard of Rehoboam’s succession and the Shechem assembly, he was called out from Egypt; then, with all the assembly of Israel, he came and spoke to Rehoboam (possibly as their representative). And our understanding of 12:2-3 connects Jeroboam tightly with the Shechem assembly and the subsequent secession.

A statement in 12:20, however, further complicates our case. In v. 20a, it reads, “When all Israel heard that Jeroboam had returned, they sent and called him to the assembly and made him king over all Israel” (NRS). This verse contradicts 12:2-3, 12, since in 12:20a, Jeroboam seems like a newcomer.¹⁴⁾ He had not been in the foreground and was acknowledged only after the revolt occurred (v. 18).¹⁵⁾ We will come back to this issue below.

2. Reconstruction of the Original Story

So far we have examined the final forms of the LXX^B and the MT that narrate Jeroboam’s return, the Shechem assembly, and Jeroboam’s rise to power. In this section, we will attempt to reconstruct the possible original text behind the three traditions. We will do so by reviewing the text-critical explanations presented by previous scholars.

Three scholars have shaped a governing opinion for the textual growth of our story: Ralph W. Klein, Steven L. McKenzie, and Timothy M. Willis.¹⁶⁾ Willis’s

12) Literally, “and Jeroboam stayed in Egypt.” I have omitted in the translation ‘Jeroboam’ and ‘in Egypt.’ While the Hebrew sentence is not ungrammatical, translating the two forms renders the English awkward.

13) Among the scholars I have reviewed, Timothy M. Willis takes this position. Timothy M. Willis, “The Text of 1 Kings 11:43-12:3”, *CBQ* 53 (1991), 39.

14) See Mordechai Cogan, *1 Kings*, 346-347.

15) This has been noted by commentators. See, for example, James A. Montgomery, *Kings*, 248; John Gray, *Kings*, 278.

16) Ralph W. Klein, “Jeroboam’s Rise to Power”, *JBL* 89 (1970), 217-218; Steven L. McKenzie,

argument is a critical adoption of McKenzie's, which is in turn based on Klein's explanation. Since the three scholars do not differ greatly, I will summarize Willis's reconstruction, the most recent and I believe the most refined.

Willis, with the other two scholars, believes that the Greek tradition of Jeroboam's return from Egypt (i.e., LXX^B 11:43), which is longer than the MT tradition (12:2-3a), preserves the tradition closest to the original. This longer tradition was originally located in 12:2-3a as the MT now has it, but was transposed to the present position. This supposed original position of the longer tradition is attested in what he calls the miscellaneous Greek manuscripts (i.e., N d e f h m p q s t v w y z). In these Greek manuscripts what we read from 11:43 in LXX^B is in 12:2-3a.¹⁷⁾

According to Willis, the text developed as follows (*italics* represents sections lost during the textual development, while **bold** represents ones added):¹⁸⁾

Stage 1 (as represented in the Greek manuscripts of N d e f h m p q s t v w y z; in 12:2-3a):

“And when Jeroboam, the son of Nebat, heard—now he was still in Egypt where he had fled from before King Solomon, and he dwelt in Egypt—*he went straight and came to his city in the land of Sererah in the hill country of Ephraim.* And the people spoke to King Rehoboam, saying...”

This longer tradition was shortened in the MT due to the haplography occasioned by homoioteleuton (*mišrayim... 'eprayim*).¹⁹⁾

“Source”, 297-300; Timothy M. Willis, “Text of 1 Kings”, 37-44. Klein's note is a critique of D. W. Gooding, “Rival Versions.” See also Gooding's response, “Jeroboam's Rise to Power: A Rejoinder”, *JBL* 91 (1972), 529-533, and Klein's further response to it, “Once More: ‘Jeroboam's Rise to Power’”, *JBL* 92 (1973), 582-584.

17) Timothy M. Willis, “Text of 1 Kings”, 37-44. The supposed transposition is additionally supported by the awkward division of the succession formula in 3 Kgdms 11:43: “*And Salomon slept with his fathers, and they buried him in the city of his father David. And it happened, when Ieroboam son of Nabat heard ... he went straight and came to his city ... And King Salomon slept with his fathers, and his son Roboam ruled in his stead*” (emphasis added). The reason for this transposition is explained well by Gooding (see below, n. 23 of this study, and D. W. Gooding, “Rival Versions”, 177-179), although I do not agree to Gooding's assertion that the Greek version is a deliberate alteration of the MT, which according to him preserves the original tradition.

18) The following reconstruction comes from Timothy M. Willis, “Text of 1 Kings”, 43. The biblical quotations are also his.

19) Timothy M. Willis, “Text of 1 Kings”, 39, 43.

Stage 2 (following haplography, as the proto-Masoretic text of 12:2-3a):

“And when Jeroboam, the son of Nebat, heard—now he was still in Egypt where he had fled from before King Solomon—then he dwelt in Egypt. And *the people* spoke to King Rehoboam, saying...”

In the LXX^B this was relocated to the current position (3 Kgdms 11:43). In the MT, since the above sentence was not understood, the transmitter added between vv. 2 and 3a “And they sent and they called him; and Jeroboam came, and all Israel.” This addition in the MT made Jeroboam attend the Shechem assembly from the beginning of the event.²⁰⁾

Stage 3 (2 Chr 10:2-3):

“And when Jeroboam, the son of Nebat, heard—now he was still in Egypt where he had fled from before King Solomon—then Jeroboam returned from Egypt. **And they sent and they called him; and Jeroboam came, and all Israel,** and they spoke to King Rehoboam, saying...”

Stage 4: The addition in 2 Chr 10:3 is inserted into the text of 1 Kings 12.

According to Willis’s reconstruction, the original story in its original location of 12:2-3a (stage 1) tells us that Jeroboam returned from Egypt to his hometown upon hearing not of Solomon’s death (as in the LXX^B), but of Rehoboam’s succession and the Shechem assembly (12:1 of the MT). In the original story, we cannot know whether Jeroboam participated in the negotiation between Rehoboam and the people (v. 3). It seems that Jeroboam’s return (v. 2) and the people’s speaking to Rehoboam (v. 3) were separate events. Nevertheless, one should note that the original writer juxtaposed Jeroboam’s return and the Shechem assembly, thus linking the two events at least implicitly. This aspect is not compromised by the statement in v. 20 of the MT. The assembly mentioned in v. 20 was possibly a body different from the one in v. 3. This may be supported by the different Hebrew terms that are both translated as “assembly” in English (קהל in v. 3 and עדה in v. 20).²¹⁾ It was in any way held on a

20) Willis rightly notes that the insertion first occurred in Chronicles, which then influenced the Kings passage. See his detailed discussion in Timothy M. Willis, “Text of 1 Kings”, 40-42.

21) Mordechai Cogan, *1 Kings*, 353.

different occasion. As Gooding notes, it is possible that the originally two different assemblies had been merged into one because of the confusion of the transmitter of the MT.²²⁾

3. The Development and Purpose of the Existing Traditions

The above reconstruction of the original tradition offers us a basis on which to investigate the significance of the changes and revisions made in the existing traditions. We now explore the development of each of the existing traditions while paying attention to its purpose.

3.1. The First Tradition of the LXX^B

Regarding the first tradition of the LXX^B, the effect of the changes and revisions is as follows. When the report of Jeroboam's return was transposed to a different context (from 1 Kgs 12:2-3 to 3 Kgdms 11:43), the time and situation was accordingly changed. Unlike the original story in its original location, the present tradition presents Solomon's death as the occasion for Jeroboam's return.²³⁾ Although this was possibly a corruption, the relocation resolves the discrepancy between 12:1-3 and 11:40 of the original text, because whereas 11:40 attributes Jeroboam's flee to Solomon's threat, 12:1-3 of the original story attributes Jeroboam's return to the Shechem assembly (not to Solomon's death). In the present text of LXX^B, 11:40 and 11:43 are in good harmony: Jeroboam left because of Solomon; he returned when he died.²⁴⁾

Further, an ambiguity was resolved by the transposition. In the original story, the relationship between Jeroboam's return and the Shechem assembly had been unclear. Jeroboam was not mentioned during the assembly, although he returned upon hearing of the assembly. In our first tradition, however, not only does Jeroboam have no place in the assembly, but also was his return unrelated to it.

22) D. W. Gooding, "Rival Versions", 181.

23) The anomalous interruption of the succession formula is, as Gooding astutely notes, in order to emphasize Jeroboam's beeline movement from Egypt to his home city upon the occasion of Solomon's death. See D. W. Gooding, "Rival Versions", 177-179.

24) Cf. D. W. Gooding, "Rival Versions", 177-179.

He returned upon hearing of Solomon's death, not upon hearing of the Shechem assembly; he took no part in the assembly but remained silent in Sarira; and he was not involved in the violent revolt depicted in 12:18. Only after the ten tribes became independent, Jeroboam was invited to be king (12:20).

What would be the purpose of this change? A few points may be noted. First, there is a rationalizing tendency. The discrepancy between 11:40 and 12:1-3 in the original story has been resolved, and the ambiguity of the relationship between Jeroboam and the Shechem assembly has also been avoided. This is not a matter of polemic or attitude. Rather, as John W. Wevers has noted, such a rationalizing tendency is one of the general tendencies of the translator of this portion of the LXX.²⁵⁾ Second, there is a move toward absolving Jeroboam of any responsibility for the division of the kingdom.²⁶⁾ Although he had received from Ahijah the oracle that he would be the king of the ten tribes, he was not a Jehu to rise to act. He waited as David did.²⁷⁾ Of course, many of the charges against Jeroboam were not removed by the translators or transmitters of the LXX^B. Nevertheless, a comparison of the specific details which concern us here offers a sound basis on which to appreciate the transmitter's sympathy toward Jeroboam and the northern kingdom.

3.2. The Second Tradition of the LXX^B

It may not be fair to say revisions or changes about this totally different tradition of the LXX^B (12:24a-z). It would be especially so if we accept some scholars' view that this tradition was not derived from what we have in the MT or in the first tradition of the LXX^B, but was an independent tradition.²⁸⁾ To appreciate this second tradition, we would have to consider its whole structure

25) See John W. Wevers, "Exegetical Principles Underlying the Septuagint Text of 1 Kings ii 12-xxi 43", *OTS* 8 (1950), 300-322, especially, 302-306.

26) In Gooding's words, this is to "whitewash" Jeroboam. D. W. Gooding, "Rival Versions", 186.

27) D. W. Gooding, "Rival Version", 185-186.

28) See, for example, Zipora Talshir, *The Alternative Story: 3 Kingdoms 12:24A-Z*, JBS 6 (Jerusalem: Simor, 1993), 163-180; Zipora Talshir, "Is the Alternate Tradition of the Division of the Kingdom (3 Kgdms 12:24a-z) Non-Deuteronomistic?", George J. Brooke and Barnabas Lindars, eds., *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings: Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings (Manchester, 1990)* (Atlanta: Scholars Press, 1992), 599-621.

and content, not just some details.²⁹⁾ Nevertheless, it is still meaningful to compare the details among the different traditions, as long as we do not lose sight of the overall structure and content.³⁰⁾

Regarding our question about Jeroboam's presence in the Shechem assembly, we have suspected that Jeroboam's active role in 'gathering' the tribes of Israel may have been secondary. The suspicion is confirmed if we accept Willis's reconstruction. That is, into this second tradition was added an aspect that had not existed in the original tradition: that Jeroboam is unequivocally the leader of the Shechem assembly and accordingly of the secession. This is a new element, since in the original tradition, Jeroboam's possible participation in the assembly was only hinted at: "When Jeroboam heard [of it (i.e., the Shechem assembly)], he returned... "

What would be the purpose of this revision? Many scholars have noted anti-Jeroboam or anti-northern features of this second tradition.³¹⁾ One significant piece of evidence is that the writer of this tradition did not give Jeroboam the title of king.³²⁾ According to this second tradition, Jeroboam is the culprit of the secession. He was never called king until the end of his story. Therefore, the transmitter of the second tradition of the LXX^B shows a more hostile attitude toward Jeroboam and the northern kingdom than that of the first tradition. This will become clearer when we examine the tradition of the MT.

3.3. The Tradition of the MT

Last, let us examine the significance of the changes made in the tradition of

29) This point has been made clear by Talshir and Schenker. See Zipora Talshir, *Alternative Story*; Adrian Schenker, "Jeroboam and the Division."

30) For example, Schenker makes a comparison of all the details between the tradition of the MT and the second tradition of the LXX^B, after he examines the structure and content of each tradition. See Adrian Schenker, "Jeroboam and the Division", 214-257.

31) See, for example, D. W. Gooding, "Rival Versions."

32) Cf. however, Moses Aberbach and Leivy Smolar, "Jeroboam's Rise to Power", *JBL* 88 (1969), 69-72. Aberbach and Smolar argue that 3 Kgdms 12:24a-z is "a complimentary description of Jeroboam" (p. 69), and it "rather consistently supports the rise of Jeroboam to power" (p. 71). However, Aberbach and Smolar compare this tradition with that of the MT, and their thesis is therefore that the second tradition of the LXX^B is no more polemical than that of the MT (p. 72) a point which I do not agree with. When we compare it with the first tradition of the LXX^B, it is certain that the second tradition is more polemical.

the MT. The MT has dropped the remark that Jeroboam came to his hometown. Instead, 12:3a was inserted that says that Jeroboam was sent for and called on the occasion of the Shechem assembly. In addition, although Jeroboam is not said to ‘gather’ the congregation as in 12:24o of the LXX^B, he is Rehoboam’s main conversation partner. This aspect features in 12:3, 12. The note in 12:20, which apparently contradicts the other references to Jeroboam, is easily resolved, when we consider the original tradition. In the original tradition, Jeroboam was not mentioned during the Shechem assembly and the revolt. Only after these, Jeroboam was appointed as king. The text of 1 Kgs 12:20 is therefore a remnant of the original tradition in which Jeroboam was not active for the assembly.

What would be the purpose of these changes? The connection between Jeroboam and the northern tribes, which was implicit in the original tradition, has now become explicit. Jeroboam was “sent for and called” presumably by the leaders of Israel. Thus, according to the transmitter of the MT, Jeroboam may have communicated with the northern tribes while he was in Egypt. Also, since Jeroboam is the only named character in the Shechem negotiation, he has become the antagonist of Rehoboam in the MT. Thus, although there can be a confusion caused by 12:20, the MT makes it indisputable that Jeroboam was from the beginning the cause of all the misfortune. Nevertheless, if we compare the story of the MT with the second tradition of the LXX^B, it seems that the polemic is less strong in the MT, because the MT does not say that Jeroboam gathered the tribes of Israel, and he is nevertheless the king of the nation whose foundation has been upon the divinely sanctioned prophecy.³³⁾

4. Conclusion

In this study we have examined three traditions that relate Jeroboam’s rise to power. We have surveyed Willis’s reconstruction of the possible original text, discerned the revisions and changes made in the existing traditions, and explored the polemic of each tradition. The first tradition of the LXX^B shows a sympathetic attitude toward Jeroboam and the northern kingdom; the second

33) Gooding makes a similar point. See his “Rival Versions”, 188-189.

tradition of the LXX^B is the most hostile against Jeroboam and the north; and the tradition of the MT is also hostile but less so than the second tradition of the LXX^B. Of course, our conclusions cannot be definitive, since we have examined only some details of the traditions—that is, Jeroboam's return from Egypt and his participation in (or absence from) the Shechem assembly. Nevertheless, of the relevant details, ours are ones of the most significant in answering the broader question regarding the ideologies of the different traditions.

Bible translation, I believe, is not simply a process of translating words and sentences of the original text. It also requires a deep appreciation of the background and history (and story) of the transmitted text. I hope that my contribution to the present issue of the *Journal of Biblical Text Research* has appropriately addressed this latter, no less important, aspect.

<Keywords>

Jeroboam, Septuagint, Codex Vaticanus, Shechem Assembly, Textual Criticism.

(투고 일자: 2015년 2월 3일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 3월 20일)

<References>

- Aberbach, Moses, and Leivy Smolar, “Jeroboam’s Rise to Power”, *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), 69-72.
- Cogan, Mordechai, *1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 10, New York: Doubleday, 2001.
- Gooding, D. W., “The Septuagint’s Rival Versions of Jeroboam’s Rise to Power”, *Vetus Testamentum* 17 (1967), 173-189.
- Gooding, D. W., “Jeroboam’s Rise to Power: A Rejoinder”, *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), 529-533.
- Gordon, R. P., “The Second Septuagint Account of Jeroboam: History or Midrash?”, *Vetus Testamentum* 25 (1975), 368-393.
- Gray, John, *I and II Kings*, 3rd ed., Old Testament Library, Philadelphia: Westminster, 1979.
- Klein, Ralph W., “Jeroboam’s Rise to Power”, *Journal of Biblical Literature* 89 (1970), 217-218.
- Klein, Ralph W., “Once More: ‘Jeroboam’s Rise to Power’”, *Journal of Biblical Literature* 92 (1973), 582-584.
- McKenzie, Steven L., “The Source for Jeroboam’s Role at Shechem (1 Kgs 11:43-12:3, 12:20)”, *Journal of Biblical Literature* 106 (1987), 297-304.
- McKenzie, Steven L., *The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*, Supplements to *Vetus Testamentum* 42, Leiden: Brill, 1991.
- Montgomery, James A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, International Critical Commentary, New York: Scribner’s, 1951.
- Niccacci, Alviero, *The Syntax of the Verb Classical Hebrew Prose*, W. G. E. Watson, trans., *Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series* 86, Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Pietersma, Albert, and Benjamin G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Schenker, Adrian, “Jeroboam and the Division of Kingdom in the Ancient Septuagint: LXX 3 Kingdoms 12.24a-z, MT 1 Kings 11-12; 14 and the Deuteronomistic History”, Albert de Pury, Thomas Römer, and Jean-Daniel Macchi, eds., *Israel Constructs Its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, 214-257.

- Talshir, Zipora, "Is the Alternate Tradition of the Division of the Kingdom (3 Kgdms 12:24a-z) Non-Deuteronomistic?" George J. Brooke and Barnabus Lindars, eds., *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings: Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings (Manchester, 1990)*, Atlanta: Scholars, 1992.
- Talshir, Zipora, *The Alternative Story: 3 Kingdoms 12:24A-Z*. Jerusalem Biblical Studies 6, Jerusalem: Simor, 1993.
- Talshir, Zipora, "The Contribution of Diverging Traditions Preserved in the Septuagint to Literary Criticism of the Bible", Leonard J. Greenspoon and Olivier Munnich, eds., *VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Paris 1992*, Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies Series 41, Atlanta: Scholars, 1996, 21-41.
- Walsh, Jerome T., *1 Kings*, Berit Olam, Collegeville: Liturgical Press, 1996.
- Wevers, John W., "Exegetical Principles Underlying the Septuagint Text of 1 Kings ii 12-xxi 43", *Old Testament Studies* 8 (1950), 300-322.
- Willis, Timothy M., "The Text of 1 Kings 11:43-12:3", *Catholic Biblical Quarterly* 53 (1991), 37-44.

<Abstract>

**Did Jeroboam Participate in the Shechem Assembly?:
The Portrait of Jeroboam in Three Different Traditions**
(1 Kgs 11:26-12:24; 3 Kgdms 11:26-12:24; 12:24a-z)

Dong-Hyuk Kim
(Methodist Theological University)

The story of Jeroboam's return from Egypt, the negotiation at Shechem, and the subsequent revolt and secession of the northern tribes is preserved in three different traditions: MT 1 Kgs 11:26-12:24; LXX^B 3 Kgdms 11:26-12:24; and LXX^B 3 Kgdms 12:24a-z. They share major events, but differ in their order and some important details, reflecting different attitudes towards Jeroboam and the northern kingdom. In order to appreciate the different ideologies and attitudes of the three traditions, the present study asks the following questions: when did Jeroboam return from Egypt?; and did he participate in the Shechem assembly? The first tradition of the LXX^B (3 Kgdms 11:26-12:24) portrays Jeroboam as not participating in the Shechem assembly. In the second tradition of the LXX^B (3 Kgdms 12:24a-z), Jeroboam does participate in the Shechem assembly although he is not mentioned in the negotiation scene proper. The MT's Jeroboam, similarly, participates in the Shechem assembly, but in comparison with the second tradition of the LXX^B, he is given a more prominent role. This is also supported by a proper understanding of the difficult Hebrew syntax of 12:2-3. The present study also attempts to reconstruct the possible original text behind the three traditions, and for this, it depends on the models proposed by previous scholars. The study then examines how each tradition developed from the reconstructed original text and what are the significances of the changes and revisions made to each of the traditions. It is concluded that the first tradition of the LXX^B (3 Kgdms 11:26-12:24) is sympathetic toward Jeroboam and the northern kingdom, whereas the second tradition of the LXX^B (3 Kgdms 12:24a-z) and the one in the MT (1 Kgs 11:26-12:24) are hostile, with the latter being more so.

Present or Future Eschatology in Psalm 96 in the Light of Deutero-Isaiah

Florian Förg*

1. Introduction

This article deals with the translation and the meaning of Psalm 96:12b-13, which has the following words in Hebrew (BHS). The English translation below is following the English Standard version, published in 2009.

12b אֲנֹכִי וְכָל־עֵץ־הַיַּעַר יִשְׁמְחוּ
13a לַיהוָה כִּי־בָא וְכִי־בָא לַיְהוָה לְשִׂמְחָה
13b יִשְׁפֹּט הָעוֹלָם בְּצֶדֶק וְהָעַמִּים
בְּאֱמוּנָתוֹ

12b Then shall all the trees of the forest sing for joy
13a before the Lord, for he comes, for he comes to judge the earth.
13b He will judge the world in righteousness,
and the peoples in his faithfulness.

In the recently published “Thai Standard Version” (THSV) of 2011 Psalm 96:12b+13 are translated as follows:

12b แล้วต้นไม้ทั้งสิ้นของป่าไม้จะร้องเพลงด้วยความยินดี
13a เฉพาะพระพักตร์พระยาห์เวห์ เพราะพระองค์เสด็จมา
เพราะพระองค์เสด็จมาพิพากษาโลก
13b พระองค์จะทรงพิพากษาโลกด้วยความชอบธรรม
และจะทรงพิพากษาชนชาติทั้งหลายด้วยความซื่อสัตย์ของพระองค์

* Ph.D. in Theology at Theologie der Universität Dortmund. Professor of Old Testament at McGilvary-College of Divinity (Payap University), Chiang Mai, Thailand. ffoerg@gmx.de.

The twice repeated Thai words **เสด็จมา** (“come”)¹⁾ in v. 13a leave some questions open: As Thai verbs are without inflection, this passage does not indicate, whether **เสด็จมา** refers to an event that is happening, or one that has already happened or one that will happen in the future. So: Is Yhwh coming? Or has he come already? Or will he come in the future – this issue has important implications and has to be discussed.

However, if we look at v. 13b, the second half of the very same verse has two verbal forms, which because of the prefix **จะ** (marker for future tense) certainly refer to the future: **จะทรงพิพากษา** (“he or she will judge”). So Yhwh’s judgment over the earth is more likely to be understood as a future event. As both events are closely interconnected (v. 13a **เสด็จมาพิพากษา**, “[Yhwh] comes in order to judge [the earth]”), a few questions arise:

Are the coming of Yhwh and his judgment two independent events, which we should assume have a certain amount of time between them? One of them in the past (e.g. the coming of Yhwh), the other one in the future (Yhwh’s judgment) and in the middle the time of the psalm?

Or if these events cannot be separated, when are both, the coming of Yhwh and his judgment supposed to happen? Does this psalm show future or present eschatology? Or is no specific eschatology implied?

In this article, I hope to clarify these issues in the following manner: First of all, I will examine the relationships between Psalm 96 and Deutero-Isaiah more closely, because the very beginning of the psalm (v. 1a) is a direct quotation of Isa 42:10a. This will be followed by a discussion of the priority in time of either Deutero-Isaiah or Psalm 96. The third section will examine the overwhelming joy of Psalm 96 more closely and that will help us to decide, whether Yhwh is coming, has come, or will come. A section about the cultic perception of reality in Psalm 96 will follow. The final section will return to examine the Thai Bible translation and compare it with other modern versions of the Thai Bible. I finally will give my own suggestion for a translation of Psalm 96:13 into Thai.

1) This word consists of **มา** “come” and **เสด็จ** “go”; the latter verb is often combined with other words of motion, especially when used of a king, members of the royal family and high officials. **เสด็จ** is part of “**rachasap**”, the royal Thai language and the combination **เสด็จมา** means “come”.

2. Psalm 96 and Deutero-Isaiah

As we have already stated above, the start of Psalm 96 (v. 1a) לִיהוָה שִׁיר חָדָשׁ “sing to Yhwh a new song” is a quotation of Isa 42:10a. Both verses have in common, that this new song shall be sung all over the world. The phrase כָּל-הָאָרֶץ “all the world” (Psa 96:1b) parallels מִקְצֵה הָאָרֶץ “from the end of the world” (Isa 42:10b). Thus, both verses share a global perspective.

The cause for singing the hymn of Isa 42:10-12 is to be seen in the salvation of Israel out of exile (v. 7), and this makes it likely, that the salutary intervention of Psalm 96:2-3 (יְשׁוּעָתוֹ “his salvation” v. 2b / כְּבוֹדוֹ “his glory” v. 3a / נִפְלְאוֹתָיו “his marvelous deeds” v. 3b) might refer to Yhwh’s bringing the Babylonian exile of the Israelites to an end, Cyrus’s edict from 539 BC (Ezr 1:1-4) playing a major role in the termination of Israel’s captivity. This is even more probable, because the verb בָּשַׂר (“proclaim”, Psa 96:2b) is used in Deutero-Isaiah as key term²⁾ for proclaiming the good news of the end of exile and the kingship of Yhwh (cf. Isa 40:9f; 42:12b; 48:20; 52:7+9³⁾).

That the כְּבוֹד (“glory”) of Yhwh should be proclaimed to all nations (Psa 96:3a) parallels passages in Deutero-Isaiah, namely Isa 40:5; 42:8.12 and 48:11. The Deutero-Isaiah passages proclaim, that in the liberation of Israel Yhwh’s כְּבוֹד will become known to all flesh (Isa 40:5; 52:10; cf. 48:20; 42:12)⁴⁾. This is one more sign, that Psalm 96:1-3 is triggered by the end of the Babylonian exile. This mighty deed of Yhwh is to be proclaimed all over the world.

Yhwh’s superiority (Psa 96:4a.5b.6) especially above all the gods of the

2) J. Goldingay, *Psalms vol. III: Psalms 90-150*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms (Ada: Baker Academic, 2008), 103.

3) The image here is Yhwh leading the procession of Israel out of the exile through the desert to mount Zion, were Yhwh will reign as king. Commonly this motif is called the “new or second exodus” motif, because the picture is taken from the (old or first) exodus out of Egypt. In both exoduses Yhwh is leading his people through the desert. The motif of the new or second exodus can be found in Isa 40:3-5.10+11; 43:16-19; 48:21; 51:10; 52:12 as well; cf. G. v. Rad, *Old Testament Theology Vol. 2: The Theology of Israel's Prophetic Traditions*, D. M. G. Stalker trans. (New York: Harper & Row, 1965), 244ff.; J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, WBC 25 (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 609f and F. Förg, *Die Jahwe-König-Psalmen und die Apokalyptik* (Dortmund: LIT-Verlag, 2012), 89ff.

4) G. v. Rad, *Theology of the Old Testament, Vol. 2*, 243f, 248f.

peoples (vv. 4b.5a) is a central topic in the theology of Deutero-Isaiah⁵⁾, which Psalm 96 is taking over. In addition to that, the worship of Yhwh by the families of the peoples (vv. 7ff) in the frame of the temple-worship on Mount Zion (v. 8), shows how close Psalm 96 is to Deutero-Isaiah.⁶⁾

One motif that Psalm 96 shares with other enthronement Psalms (Psa 47; 93; 97-99), is that Yhwh is reigning as king, a point that has now become obvious and which is to be proclaimed to all nations over the world (v. 10a). We have to bear in mind, that this motif is most important for exilic and post-exilic prophecy.

A core theme of the theology of Deutero-Isaiah is that Yhwh will soon return to Mount Zion (Isa 40:9-11; 52:8b+12c) and will establish his kingdom there (52:7). For Ezekiel, the motifs of Yhwh's future dwelling on Mount Zion and his reign as king, as well as the temple-cult on Mount Zion are tightly interwoven. For that reason, Ezekiel proclaims that the center of the salvation era will be a kingdom of Yhwh in which the cult is playing an important role (Eze 20:33.40-44; cf. 43:5-7): "Ezekiel had drawn the blueprint for the future kingdom of God. It will be a nationalistic, political kingdom of all the tribes of Israel with a temple in its center in Jerusalem."⁷⁾ Also for Haggai and Zechariah the erection of the kingdom of Yhwh is thought to happen immediately (Hag 1:8; 2:3.7.9; Zec 2:4; 8:3). G. von Rad states:

The prophetic message of Haggai and Zechariah also culminates in the approaching advent of Jahweh and the imminent establishment of his kingdom, but (...) this message is linked most closely to the rebuilding of the Temple in Jerusalem which has been destroyed by the Babylonians.⁸⁾

Drawing from my findings in my dissertation, I would like to add, that within the second temple and its cult can be experienced as a present event.⁹⁾ Psalm 96

5) Isa 40:12-25; 41:23f, 29; 44:6-20; 46:1f, 5-7.

6) Isa 45:14b; 49:7, 23; 55:5.

7) R. L. Smith, *Michah-Malachi*, WBC 32 (Nashville: Thomas Nelson, 1984), 149.

8) G. v. Rad, *Theology of the Old Testament Vol. 2*, 281.

9) F. Förg, *Die Ursprünge der alttestamentlichen Apokalyptik* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013), 231, 251.

(as well as Psa 93; 95; 97-99) adopts this motif of the kingdom of Yhwh and gives the kingdom of Yhwh a central position.

This underscores the fact, that the kingdom of Yhwh (v. 10) is the trigger of the worldwide joy in v. 11ff. The greatness of Yhwh (v. 3) and his superiority above the God of the nations (v. 4) are just variations of Yhwh's kingdom and they are the reasons¹⁰⁾ for the joy and worship of Yhwh in vv. 1–3. That Yhwh is king also motivates the families of the peoples to ascribe glory to him, to bring offerings and to worship him (vv. 7–9).

The reader will find many words and themes common to both Deutero-Isaiah and Psalm 96, therefore the words of C. F. Keil and F. Delitzsch are true: “the key-note of the Psalm is even deutero-Isaianic.”¹¹⁾ One of these themes is the overwhelming joy, which one can find in Psalm 96. This will be discussed at greater length in the fourth section of this article. For now, it is important to note the fact that all the issues of Psalm 96, which are in common with Deutero-Isaiah, suggest that either Deutero-Isaiah was inspired by the words of the psalm, or Psalm 96 picked up words and motifs from the unknown exilic prophet.

3. Which was first – Deutero-Isaiah or Psalm 96?

For several reasons it is implausible though, that Psalm 96 and the other enthronement psalms precede Deutero-Isaiah in time.

First of all, as C. Westermann¹²⁾ has stated, it is difficult to imagine, that the strict monotheism of Psalm 96 (v. 5; cf. Psa 97:7b.9b) would have occurred in times before Deutero-Isaiah. But one can only speak of monotheism in the strict sense after the collapse of Israel from exilic times on.¹³⁾

10) Cf. כִּי “for” in v. 4a, 5a.

11) C. F. Keil and F. Delitzsch, *Psalms 84-150*, Commentary on the Old Testament, F. Bolton, trans. (Peabody: Hendrickson Publishers, 1989), 90 and J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht: 1987), 121.

12) I have taken the following points from C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954), 111f.

13) L. W. Hurtado, “Monotheism”, K. J. Vanhoozer, ed., *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (Grand Rapids: Baker Book House Company, 2005), 520f.

Secondly, in Isa 52:7 Yhwh is king over Israel, but in Psalm 96 and the other enthronement psalms, Yhwh is king over the world with all its peoples and its deities. C. Westermann clearly points out that Yhwh was first understood as king over Israel and only then as king over the peoples as well. In this sense, the enthronement psalms come after Deutero-Isaiah.

The third point seems very convincing to me. If we look at Psalm 98, which is very close to Psalm 96, then Psalm 98:3b and Isa 52:10b look very much the same – except for one small, but important change.

Isa 52:10b וְרָאוּ כָּל-אַפְסֵי-אָרֶץ אֶת יְשׁוּעַת אֱלֹהֵינוּ

“all the ends of the earth will see the salvation of our God”

Psa 98:3b רָאוּ כָּל-אַפְסֵי-אָרֶץ אֶת יְשׁוּעַת אֱלֹהֵינוּ

“all the ends of the earth have seen the salvation of our God”

In Isa 52:10b the Hebrew the very first word is וְרָאוּ “they will see” and this clearly is a future tense, which means all the people of the world will (in the future) see the salvation of God. In Psalm 98:3 the Hebrew words are the same, but as first word they have רָאוּ ”they have seen” or “they see”. This is not a future tense, but a past tense, that corresponds to a thing that has begun to happen and is still going on in the present:¹⁴⁾ According to Psalm 98:3, the people of the world have seen or are seeing the salvation of the world.

So, what is more plausible, that an event, that is already experienced as present (Psa 98) is becoming an event that is supposed to happen in the future (Isa 52)? Or the other way around: Has an event that has been issued to happen in the future, now finally come into existence?

As the second option is way more plausible, in case of Psalm 98, a neighboring Psalm of Psalm 96, this psalm takes an utterance which was made by Deutero-Isaiah over and holds that the prophesied fact has now come true.¹⁵⁾

14) P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax, Paradigms and Indices*, Subsidia Biblica 14/II (Roma: Pontificio Istituto Biblico, ²2005), 360-362.

15) One might argue that this is correct according to Hebrew grammar. But as in poetry grammatical rules are used more flexibly, רָאוּ in Psalm 98:3b could refer to the future. This does not seem plausible to me, because in Psalm 47:9 (another enthronement psalm), the nations of the world are thought to be present in the temple. This is possible, because of the cosmic symbolism of the temple (see footnote 25 on page 9). The nations are seeing God’s kingdom in the temple. The same is true for Psalm 96 and 98 as well: The people are thought

And moreover, it calls the entire world to celebrate this fact. Because of the nearness of Psalm 98 and Psalm 96, the same can be applied for Psalm 96 as well:

Yhwh's dwelling on Mount Zion, his kingly reign from that mountain, which were prophesied by exilic and postexilic prophets, especially the fact, that the kingdom of Yhwh will be able to be experienced in the cult of the second temple (cf. Hag. and Zech. 1-6) – all these facts have now come true and Psalm 96 calls all the world, all its peoples and nature as well, to celebrate that.

Having established that Psalm 96 draws from Deutero-Isaiah and not the other way around, and keeping in mind that Psalm 96 presupposes a temple on Mount Zion (v. 6b.8b), we can conclude, that Psalm 96 must have been written in the time of the second temple. It is surely a post-exilic text.¹⁶⁾ Its headline in the Septuagint gives more support to this assumption: Ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδομεῖτο μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν· ᾠδὴ τῷ Δαυίδ. “when the house was built after the exile. Song. David's.”¹⁷⁾

4. The joy of Psalm 96

One more fact that might reinforce the assumption that Psalm 96 sees the kingdom of Yhwh as a present fact in the cult on Mount Zion is the great and hilarious joy that the reader is confronted with throughout Psalm 96.

Especially in Psalm 96:11–13 there is an accumulation of verbs and nouns of joy cf. the roots שמח “to be joyful, to be glad” (v. 11a), גיל “to rejoice” (v. 11a), עלז “to exult, to triumph” (v. 12a), רנן “to shout with joy” (v. 12b). These verses are similar to Isa 44:23 and we find this gathering of nouns of joy as well in Deutero-Isaiah, especially in the hymnal sections.¹⁸⁾ The joy in Deutero-Isaiah comes into existence because of the “rule of Yhwh (‘Yhwh has become king’), that “creates joy in Israel, the opportunity for return home from exile, and

to be present in the temple, and that is why both psalms invite them to worship God now (not in the future), Ps 96:7-9 and 98:4-5.

16) E. J. Kissane, *The Book of Psalms Vol. II, Psalms 73–150* (Dublin: Richview Press, 1954), 124.

17) C. F. Keil and F. Delitzsch, *Psalms 84-150*, 90; for the translation cf. J. Goldingay, *Psalms vol. III*, 102.

18) These are Isa 42:10-12, 13; 44:23; 45:8; 48:20f; 49:13; 51:3; 52:7-10; 54:1-3.

exultation among all the creatures who, by the new rule of the king, are protected from the threat of chaos.”¹⁹⁾ The unknown exilic prophet describes this historical event of setting Israel free from the Babylonian exile with nouns like **שׁע** “salvation, deliverance, help” (Isa 45:8; 51:5a; cf. **תְּשׁוּעָה** “salvation, deliverance, victory” Isa 45:17; 46:13) and Psalm 96 does that as well (v. 2b).

One more important feature of the joy in Psalm 96 is that it fills all the earth. We can see this not only in v. 1, where the whole world is called to sing a new song for Yhwh. It is even more clear in vv. 11-12a. What we find here are two word pairs, one of them **שָׁמַיִם/אָרֶץ** “heaven / earth” (v. 11a). As mentioning the two outer ends of an area in Hebrew thinking refers to a totality, everything in between is enclosed as well. So the word pair grasps every creature in heaven, on earth and in between. In the same way, but now in a horizontal perspective, the second word pair **יָם/שָׂדֵה** “sea and field” (v. 11b+12a) refers to all creatures. Even if no humans are mentioned explicitly, they are included as well, just because of the fact that they live on earth. Psalm 96 calls the entire world to rejoice. What are the reasons for this joy?

First of all, we have to bear in mind, that v. 11+12 are located right in the middle between v. 10 and v. 13 – both verses being connected by the name of Yhwh (v. 10a.13a), by the word **עַמִּים** “peoples” (v. 10c.13d), by the synonym roots **שָׁפַט/דָּן** “to judge” (v. 10c.13b+c) and by the thought that Yhwh judges the world. Looking at this central position, we can conclude, that the joy of the world cannot be separated from Yhwh’s reigning as king (v. 10a) and his judging the world (v. 10b.13). Secondly, v. 13 gives a more explicit reason for the entire world to rejoice before Yhwh, who has come or is coming or will come (**בָּא** v. 13a+b).

It is not easy to decide, which is the right tense to use in the English translation. But the text itself gives us some clues. As we have seen already, v. 10 and v. 13 are interconnected in several ways. It is astonishing though, that in the section v. 10–13 there are only three forms of a qal perfect: **מָלַךְ** (from the root **מָלַךְ** “to reign as king”; v. 10a) and **בָּא** (from **בָּוֹא** “to come” v. 13a+b). It is very likely, that both forms have to be understood in the same way. So **מָלַךְ** (v. 10a) is clearly a past tense form. It refers to a past event that has certain

19) W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 247.

influence on the present as well.²⁰⁾ Yhwh has already begun to reign as a king, and it this fact has influence on the present time.

What hinders us to understand אב in v. 13a+b in the same way? Yhwh has come already and now he is dwelling in the temple.²¹⁾ It seems convincing to me to see this as a fulfillment of the prophecy of Deutero-Isaiah, who proclaimed the Yhwh will come back to Zion from Babylon leading his people (Isa 40:3-5.10f; 49:10; 52:12). That Yhwh will come back to Zion is also prophesied in Eze 43:1-7 (in Eze 11:22-24 Ezekiel announces that Yhwh will leave Mount Zion and Jerusalem). The very fact that Yhwh has come gives way to the enormous exclamations of joy all over the world. So, in order to summarize: Yhwh has come (and now is there); he has assumed his kingdom already (and now reigns as king).²²⁾

The qal imperfect forms יִדְרֶיךָ (v. 10b) and יִשְׁפֹּט (v. 13c) do not want to announce what Yhwh will do in the future, nor do they look back to Yhwh's deeds in the past. The judgment begins with the coming of Yhwh and for Psalm 96 it is an ongoing event.²³⁾ J. Jeremias points out to the fact that Psalm 96 assumes that the religions politics of the Persian empire has (under the commandment of Yhwh) just begun to restore the order of the world. Now all the nations get justice, whereas Babylon has shown no mercy to them (Isa 47:6).²⁴⁾

That Yhwh judges the world and brings things back to their correct order continues into the future as well, in as far as Yhwh will control the chaotic evil powers and will preserve the order of creation.²⁵⁾ We can see this from the fact,

20) P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Vol. 3, 360-362. The Hebrew perfect is used to describe a completed action and keeps in mind the conclusion of that fact; cf. G. D. Pratico and M. V. Van Pelt, *Basics of Biblical Hebrew Grammar* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 130.

21) Therefore one cannot argue that in Hebrew poetry tenses are used more flexible. For sure אב refers to a past event, that continues into the present.

22) J. Goldingay, *Psalms vol. III*, 107.

23) P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Vol. 3, 366f. Both yiqtol-forms can best be understood as expressing a durative action (p. 376). Usually the Hebrew imperfect is used to express an action, which is not completed at the time of speaking (cf. G. D. Pratico and M. V. Van Pelt, *Basics of Biblical Hebrew Grammar*, 130).

24) J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*, 131. Cyrus's edict is surely one decision that demonstrates the Persian attitude towards subordinate nations. It is referred to in Psalm 96:1-3.

25) J. A. Motyer is right, when he emphasizes that “judging” means “setting everything to rights”

that in Psalm 96 (unlike Psa 93:3b); there is no more threat of chaos looming in the future. The overflowing joy of Psalm 96 can be explained by the fact that the turn to salvation lies behind the writer already, by the fact the Yhwh has come already and is now present and is reigning as king, and by the fact, that Yhwh's judging over the world and its people has just begun. Thus now the time has come for creation (which is thought to be present in the temple because of the cosmic symbolism of the temple)²⁶ including all people to acclaim Yhwh and worship him. A future eschatological understanding of Psalm 96 has therefore to be rejected.

To sum up: The center of Psalm 96 is the kingdom of Yhwh that exilic and post-exilic prophecy waited for. The enormous joy of Psalm 96 points to the fact, that the kingdom of Yhwh was experienced as a present fact in the temple and its cult. The kingdom of Yhwh covers all peoples, all the earth and all the deities in the transcendent realm as well. Because Yhwh is king and he is about to judge the world (which means that he is about to reestablish a just order in it), Psalm 96 calls the entire world to rejoice.

5. Cultic or empiric conception of reality in Psalm 96?

In the cultic space in the second temple, this is believed against that kind of reality, that can be seen the human eyes. In the face of Persian and later Greek sovereignty over Israel, we cannot say, that Yhwh alone is king over all the earth and all the people. There are still kings and rulers on this earth that claim power over their people and (in the case of Persia and Greece) over Israel. We cannot even say that these nations are about to accept the sovereignty of Yhwh (v. 7ff) or to sing a new song before Yhwh (v. 1); these people still revere mighty gods. The ancient world after the exile does not look like a world, that Yhwh is

(cf. J. A. Motyer, "Judgement", T. D. Alexander and B. S. Rosner et al., eds., *New Dictionary of Biblical Theology* [Leicester and Downers Grove: Intervarsity Press 2000]), 614. J. Jeremias understands Yhwh's judging as his restoring invention. It is necessary, when the order of the world is endangered or partly destroyed (cf. J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*, 129).

26) J. M. Lundquist, "Temple", D. N. Freedman, A. C. Myers, A. B. Beck, eds., *Eerdmans Dictionary of the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2000), 1280f.

reigning over as king. Furthermore, the joy of the creature, that characterizes Psalm 96, cannot yet be heard in nature. If we look at the world like it is until now, it gives us no clue, that Yhwh has come already or that he is judging the earth.

Therefore we have to assume, that Psalm 96 is not describing an everyday experience, nor does it refer to a future event. Psalm 96 rather shows a conception of reality that is not orientated in the visible world. We can call it a cultic or temple orientated perception of reality. That comes from that fact, that within the temple the borders are dissolving between the visible and the invisible world, as well as between the empiric and the transcendent realms.²⁷⁾ We can see an example of this in Isa 6, where the prophet on the one hand is standing in the visible, inner worldly structure of the temple (Isa 6:1+4). But on the other hand he is able to grasp the throne of God in the heavenly realm (vv. 1-3).

If we come back to Psalm 96, we can say, this Psalm is not only sung out of an inner worldly perspective. It is sung in the temple in the presence of Yhwh and therefore its present eschatology does not have to respect all the pressures of the world outside. But we can assume that it hopes that what is true in the temple already, will once become true outside as well. But Psalm 96 does not say this explicitly. It is consistently written from an inner-temple perspective and concentrates on present eschatology.

6. Psalm 96:13 in modern Thai Bible translations

Let's take a fresh look at the translation of Psalm 96:12b+13 in the “Thai Standard Version” (THSV)! In vv. 13a+b **เสด็จมา** (“come”) is not fixed in tense according to Thai grammar. If we consider the Hebrew text though, it is clear, that it should be understood as a past event: Yhwh **เสด็จมา** (“come”) already: He has come and in the temple-cult, he reigns as king. In v. 13b **เสด็จมาพิพากษา** (“he or she will judge”) the Hebrew **יִשְׁפֹּט** is correctly translated as **พิพากษา**

27) “In Isa. 6:1ff. as well, the cube-shaped room is rent open, and above Yahweh’s earthly throne the heavenly world is revealed in all its nearness” (H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, K. Crim, trans. [Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986], 76). Ps 24 shows a similar conception about the temple.

(“judge”) and is following **שֵׁדִי־יָמָא** (“come”), which expresses the final resp. purposive sense of **בָּרַךְ**. As we have seen above however, Yhwh’s judging in v. 13c is a present and a future action. Here the Thai translation follows the English translation “he will judge the world” and translates as **จะทรงพิพากษา** (“he or she will judge”) the syllable **จะ** here expressing a future action. As the THSV repeats as **จะทรงพิพากษา** in v. 13d (the Hebrew does not have a verb in v. 13d), it stresses the wrong opinion that Yhwh’s judgment will happen only in the future.

Let us consider one more modern Thai Bible translation, the “Thai New Contemporary Version” (TNCV) from 2007. Like in the THSV, in v. 13a+b the TNCV gives **שֵׁדִי־יָמָא** (“come”) for **בָּרַךְ**, which is correct, if one considers, that Yhwh has come already. In v. 13b the Hebrew **בָּרַךְ** is translated even better as **שֵׁדִי־יָמָא לְפִיּוֹקָה** (“come in order to judge”). On the other side, like as the THSV, it has **จะทรงพิพากษา** (“he or she will judge”) in v. 13c which lets the judging of Yhwh look like a future event. In v. 13d the TNCV inserts **พิพากษา** (“judge”), which is not in the Hebrew, but is surely meant to help to get a clear meaning of the sentence. As **พิพากษา** (without **จะ**) is not necessarily a future tense, v. 13b-d are not that stressed as future events, which is a small advantage of the TNCV.

7. Concluding thoughts and a suggestion for a translation of Psalm 96:13

The study has shown that Psalm 96 has many words, thoughts and themes that are in common with Deutero-Isaiah. This is because Deutero-Isaiah precedes Psalm 96 in time and so Psalm 96 draws from the exilic prophet. In doing so, Psalm 96 puts a strong emphasis on the joy over the fact that Yhwh has established his kingdom, as prophesied by Deutero-Isaiah and other prophets, especially Jeremiah, Ezekiel, Haggai and Zachariah: That Yhwh has come already is a completed fact. His judging the earth has begun and is still going on.

On the basis on that, to emphasize that Yhwh has come already, the particle **แล้ว** (“already”) could be added after **שֵׁדִי־יָמָא** in the translation of Psalm 96:13a.

To express the fact that Yhwh is judging the world, the particles คำสั่ง and อยู่ should be used. Both indicate an ongoing action. I finally suggest the following Thai translation:

- ^{13a} เฉพาะพระพักตร์พระยาห์เวห์ เพราะพระองค์เสด็จมาแล้ว
เพราะพระองค์เสด็จมาแล้วเพื่อพิพากษาโลก
- ^{13b} พระองค์กำลังทรงพิพากษาโลกอยู่ด้วยความชอบธรรม
และชนชาติทั้งหลายด้วยความซื่อสัตย์ของพระองค์
- ^{13a} before the Lord, for he has come already,
for he has already come to judge the earth.
- ^{13b} He is judging the world in righteousness,
and the peoples in his faithfulness.

<Keywords>

Psalm 96, Deutero-Isaiah, Thai-Bible, Eschatology, Joy.

(투고 일자: 2014년 8월 10일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 3월 13일)

<References >

- Brueggemann, W., *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Elliger, K. and Rudolph, W., eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.
- Förg, F., *Die Jahwe-König-Psalmen und die Apokalyptik*, Dortmund: LIT-Verlag, 2012.
- Förg, F., *Die Ursprünge der alttestamentlichen Apokalyptik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013.
- Goldingay, J., *Psalms vol. III: Psalms 90-150*, Ada: Baker Academic, 2008.
- Haas, M. R., *Thai-English Student's Dictionary*, Stanford: Stanford University Press, 1964.
- Holy Bible* (Thai scripture text: New Contemporary Version, International Bible Society, 2007. English scripture text: The Holy Bible, New International Version, International Bible Society, 1984), International Bible Society, ed., Bangkok, 2007.
- Holy Bible Thai-English* (Thai scripture text: The Holy Bible, Thai Standard Version, Thailand Bible Society, 2011. English scripture text: The Holy Bible, English Standard Version, Crossway 2009), Thailand Bible Society, ed., Bangkok, 2012.
- Hurtado, L. W., "Monotheism", K. J. Vanhoozer, ed., *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids: Baker Book House Company, 2005, 519-521.
- Jeremias, J., *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987.
- Joüon, P. and Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three: Syntax, Paradigms and Indices*, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2005.
- Keil, C. F. and Delitzsch, F., *Commentary on the Old Testament, Psalms 84-150*, F. Bolton, trans., Peabody: Hendrickson Publishers, 1989.
- Kissane, E. J., *The Book of Psalms Vol. II (Psalms 73-150)*, Dublin: Richview Press, 1954.
- Kraus, H.-J., *Theology of the Psalms*, K. Crim, trans., Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.
- Lundquist, J., "Temple", D. N. Freedman, A. C. Myers, and A. B. Beck, eds., *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing

Company, 2000, 1280-1284.

- Motyer, J. A., "Judgement", Alexander, T. D., Rosner, B. S. et al., eds., *New Dictionary of Biblical Theology, Leicester and Downers*, Grove: Intersity Press, 2000, 612–615.
- Pratico, G. D. and Van Pelt, M. V., *Basics of Biblical Hebrew Grammar 2nd ed.*, Grand Rapids: Zondervan, 2007.
- Smith, R. L., *Michah-Malachi*, Nashville: Thomas Nelson, 1984.
- Van Pelt, M. V. and Pratico, G. D., *The Vocabulary Guide to Biblical Hebrew*, Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- von Rad, G., *Old Testament Theology Volume 2: The Theology of Israel's Prophetic Traditions*, D. M. G. Stalker, trans., London: SCM Press, 1965.
- Watts, J. D. W., *Isaiah 34-66 (revised edition)*, Nashville: Thomas Nelson, 2005.
- Westermann, C., *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.

<Abstract>

Present or Future Eschatology in Psalm 96 in the Light of Deutero-Isaiah

Florian Förg
(Payap University)

The translations of Psalm 96:12-13 in modern Thai Bibles leave some questions open: Do these verses want to say, that Yhwh has come already, that Yhwh is coming or Yhwh will come in the future? What is the trigger for the joy that the reader is confronted not only in these verses, but also in the whole psalm? Do these verses express present or future eschatology? This article will clarify these issues by an examination of the relationship of Psalm 96 as a whole and Deutero-Isaiah. Part of this will be to decide who was first in time, the author of Psalm 96 or the exilic prophet, the result being that Deutero-Isaiah precedes Psalm 96 in time. Above all, the joy which Psalm 96 expresses, points to the fact that Yhwh has come already, which is the reason for the overwhelming joy of man and nature. This however is only true out of an inner-temple perspective and cannot be perceived in everyday life. The reader should keep that in mind, while reading modern Thai translations of the Bible.

Translation and Engagement: Reclaiming Philemon for the Emancipatory Movement

Marlon Winedt*

1. Bible Translation and Scripture Engagement

In Bible Translation praxis there has been an increase in the production of Bible Study and engagement material by means of readers' helps for the modern constituency. The actual use or abuse of NT texts to condone ethically wrong actions of oppression, as in the case of slavery or a misogynistic hermeneutic of Scripture, is well-known. In the Caribbean basin and the Americas where the history of slave trade and a plantation legacy has left its mark in the way Scripture has been used and is perceived by many, there is a need to provide background information to a text like Philemon and other texts that speak about slavery. Although there is a general tendency in the NT documents to approve the social status quo so as not to hinder the spread of the gospel, the article proposes that, even though cloaked under the diplomatic nature of the letter, Paul's appeal to humanize the slave Onesimus is still evident. Ultimately the main goal of Bible translation is engagement with the message behind the text. The audience's engagement with the message is facilitated through, for example, the type of translation; modern functional-equivalent translations were produced exactly to promote this engagement or impact. Furthermore, the use of paratextual features helps embed the text in its socio-cultural context, while on the other hand, helping to link the message to, for example, the modern Caribbean context, which is saturated with the memory of the Atlantic slave trade and

* Ph.D in Bible Translation/New Testament at Vrije Universiteit Amsterdam. Global Translation Advisor for United Bible Societies. mwinedt@biblesocieties.org.

its role in the formation of people's identity. Thus, the translator has the possibility and maybe even the responsibility of offering valid alternative points of departure which can encourage the disclosure of the *euangelion*, *the good news to the oppressed*, in what superficially would seem to be the ultimate occasional letter; a letter just written for a very personal matter that required mediation.

The increasing demand for Study Bibles and Study Bible material requires a new kind of translation team, who will be able to draw on relevant material in their presentation of not just the text but its paratextual features. This writing will proceed to offer an analysis of Philemon which makes clearer from the Greco-Roman context why it should be seen as an appeal to change the socio-cultural position of Onesimus, the slave, and provide information which the translator could use for the development of engagement material. Needless to say, there are different views on the matter at hand and the translator will not be able to use all detailed information exhaustively, but at least should be able to select consciously and in an informed manner. Beyond the focus of just a written text, churches and modern audiences should be encouraged to engage the text from their own perspective and within their own socio-cultural context. The ultimate goal of the Bible translator, while respecting the integrity of the text as such, should be to encourage the modern audience in the discovery of the humanizing message of Philemon or any NT book for that matter.¹⁾

2. Slavery and Philemon

In the annals of biblical text abuse, or to be more specific, the use of

1) One of the most seminal writings on Philemon, from the theological perspective of African American scholars is Matthew V. Johnson, James A. Noel, and Demetrius K. Williams, eds., *Onesimus Our Brother: Reading Religion, Race, and Slavery in Philemon (Paul in Critical Contexts)* (Minneapolis: Fortress Press, 2012). The collection of writings presents a reading from the "margins" which aims at establishing the marginalized letter of Philemon as an important key stone in the interpretation of Pauline theology, in contrast to traditional Euro-centric Biblical criticism.

Scripture to de-humanize instead of humanize, the promotion of the evil of slavery, whether in ancient times or in our more recent history, ranks high on any list. A superficial reading of the NT documents seems to attest an implicit approval of the institution of slavery or even a tacit indifference as to the status of the enslaved person. When we look at texts like Luke 7:1-10; Phm 1Co 7:20-24; Col 3:22-25; Eph 6:5-8; 1Pe 2:18-19, we are struck by the fact that the very possibility of taking another person's freedom, that is, of a human person being owned like cattle or a mere object of trade, seems to be taken for granted.²⁾ However, on a close reading, it is clear that the gospel preached by Paul did include the seed for the dismantling of this very institution. While there are texts which seem to approve of slavery, he explicitly declares in Gal 3:26-28 that in Christ no difference should be made on the basis of gender, ethnicity or the status of being slave or freeman. Of course, the vivid imagery of slave emancipation is exploited in the whole NT, and especially in Paul. The Exodus tradition with *Adonai*, as the great slave liberator, through the agency of Moses, looms large over the NT. In the NT the thought is that ultimately all human beings, irrespective of ethnicity or social status, are slaves to sin; all are in need of freedom which is brought about through Christ the liberator. But history shows that this spiritual stance has not and does not necessarily lead to actual socio-cultural transformation of oppressive paradigms by its adherents.

The actual use of specific biblical passages from the OT, including the infamous curse of Ham (Gen 9:20-27), as a standard defense for the slave trade, in the 17th century, is well-known. Most notably, the Pauline texts already mentioned, were particularly popular in the master-slave rhetoric³⁾.

2) In the monograph James Albert Harrill, *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 32 (Tubingen: Mohr Siebeck, 1998), James Albert Harrill gives an in-depth analysis of the socio-cultural background to slavery in ancient times with an aim to explain Paul's view on manumission in 1Cor 7:21 and a comment by Ignatius (*Ad. Polycarp* 4.3) on the use of church funds to help the manumission of Christian slaves.

3) Mitzi Jane Smith, "Roman Slavery in Antiquity", *The Holy Bible: The African American Jubilee Edition*, American Bible Society (1999), 157-187. "Charles Colcock Jones, a white Presbyterian plantation missionary, recalled in his memoirs a sermon he gave before a slave congregation in 1833", the slave audience walked away, dismissing both his message, him as a preacher and

Part of the great violence heaped upon the African slaves was that often a gospel was preached, if it was preached at all, in which Pauline texts were used to justify slavery. It is not surprising that former slaves grew to dislike the Pauline corpus; history even gives examples of former slaves refusing to ever listen to that rhetoric again or walking out of spiritual gatherings where these texts were mis(quoted). This might be one of the factors that have contributed to the dislike or neglect of certain Pauline epistles in the Afro-Caribbean religious experience; the fact that no outright condemnation of slavery is found, demands an explanation, one way or the other.⁴⁾ However, this dislike might also have to do with the expository nature of the text; for an optimum Scripture engagement, these expository texts have to be reconstituted as stories, as narratives based upon a concrete socio-cultural frame in their reception, acceptance and proclamation. The interpretation of these “difficult passages” that seem to condone slavery still continue to merit our attention, because not only were they used in the recent past, but are still used by a growing number of hate groups to justify the past existence of slavery and thus, the present prejudicial segregation of races. More importantly, they still present a challenge to any Christian interested in the Bible’s main message as liberating and as “humanizing”, because, sadly enough, prejudice is universal.

But the evil of slavery and the misuse of biblical texts do not disappear from the scene, once the emancipation of slaves in any culture or time period

even questioned if such a book that condoned slavery existed. (Demetrius K. Williams, “No longer a Slave: Reading the Interpretation History of Paul’s Letter to Philemon”, Matthew V. Johnson, James A. Noel, and Demetrius K. Williams, eds., *Onesimus Our Brother: Reading Religion, Race, and Slavery in Philemon (Paul in Critical Contexts)* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 35.

4) As Demetrius K. Williams observes in “No longer a Slave: Reading the Interpretation History of Paul’s Letter to Philemon”, 32 : “To be sure, this “silence” of the New Testament writers and later Christian writers in particular on the moral question and challenge against the institution of slavery provided the seedbed for supporting its social and economic resurgence in the early modern period in Europe and the Americas. Protestant denominations in America used Philemon and other passages in the Bible to debate the church’s position in slaveholding. Philemon in particular was considered a ready resource in particular for the American Protestant church’s response to the Fugitive Slave law of 1850, because they read the letter as a depiction of their own historical and judicial situation: Paul was returning a fugitive/runaway slave to his Christian master.”

is obtained. The negative legacy is both dormant and active in the collective consciousness as a powerful meme. How does one go about interpreting the letter to Philemon? There are different ways of dealing with its message. One should search the text for seeds of redemption or at least contrast the text with the brute reality of slavery.⁵⁾ In this article we will proceed to show how the letter can be read in such a way as to liberate its message from the intricacies of cultural and rhetorical cloaking, while not hiding the unsolved tension between opposing views. The letter of Philemon can help us see how the problem of dehumanization, whether based on color, ethnicity, gender or socio-economic differences can be addressed by the powerful gospel of Christ, when we take the socio-historical context into account. This analysis should help the translator to translate and annotate the text in such a way as to bring out the liberating feature, despite the text's diplomatic nature.⁶⁾ Our argument is that beneath the rhetorical style of the text, there is a way of redemption, which although not unambiguous, from our modern perspective,

5) At times scholars and writers have sought to soften the realities of slavery in ancient times using examples of slaves who have moved up on the societal ladder and/or were adopted as sons by their master. These exceptions and societal possibilities do not negate the reality of human beings being sold and treated as chattel property as shown in M.I. Finlay, *Ancient Slavery and Modern Ideology* (New Haven: Viking Press, 1980) and be declared socially dead. See Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1982). There must have been a good reason for ex-slave Publius to write: "It is beautiful to die instead of being degraded as a slave (*occidi est pulchrum, ignominiose ubi servias*)" (Pubilius Syrus, *Sententiae* 489). See also K. Williams, "No longer a Slave: Reading the Interpretation History of Paul's Letter to Philemon", 19. Mitzi Jane Smith also points to the fact that whatever the level of cruelty or specific type of bondage, the body of the slave became the property of the owner in terms of its productivity and its sexuality. (See her article "Utility, Fraternity and Reconciliation: Ancient Slavery as a Context for the Return of Onesimus", Matthew V. Johnson, James A. Noel, and Demetrius K. Williams, eds., *Onesimus Our Brother: Reading Religion, Race, and Slavery in Philemon (Paul in Critical Contexts)* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 48-49.

6) James Albert Harrill (*The Manumission of Slaves in Early Christianity*, 2-3) prefers to focus on 1Cor 7:21, because of what he correctly identifies as the ambiguity in Philemon, although he concedes that Phm 16 ("no longer as an enslaved person, but more than a slave, as a beloved brother. He is especially so to me, and even more so to you now, both in the flesh as in the Lord") might show an indication of manumission. We contend that 1Cor 7:21 supports our view of Paul's intention in Philemon and that the letter has to deal with the socio-cultural parameters of honor and shame: Paul did not, could not, dishonor Philemon. The very rhetorical nature of the letter demanded being subtle in order to ultimately emancipate and go beyond mere legal manumission.

did communicate a surplus of meaning to the original audience.

3. Exegetical conundrums

Different interpretations have been given to this shortest of NT texts. Traditionally the text has been read as a plea for a runaway slave. However, this position (*the Onesimus fugitivus* hypothesis) has been under considerable attack over the past century or so. In fact Paul, never mentions this explicitly and on another note, when it comes to a plea for manumission, one must admit that it is a rather subtle plea. Indeed, the letter must be Paul's most diplomatic effort ever that we possess. All the rhetorical tools of the trade are pulled out to persuade Philemon to take Onesimus back: even to the point of referring to the spiritual debt that Philemon had incurred ("...not to mention that you owe me your very self"). Some have even suggested that in fact Onesimus and Philemon were blood brothers and that Onesimus had rebelled against the authoritarian *paterfamilias* who according to Roman literature could treat his siblings as slaves and did this in many occasions. Thus, in this interpretation, verse 16 is taken quite literally: "ouketi hōs doulon all' hyper doulon, adelphon agapaton": "No longer as a slave but above and beyond the position of a slave, rather as a beloved brother".⁷⁾ Defenders of the *non fugitivus* and thus, non-slave status of Onesimus, wonder why a runaway slave would go to a friend of the former master, knowing what kind of punishment awaited him.⁸⁾ Furthermore, given the fact that Paul himself is incarcerated, how could he have been able to receive Onesimus as a former slave without incurring the wrath of the Roman authorities? Under Roman law Paul would have been delinquent in not sending Onesimus back to his master. The punishment for runaway slaves was rather severe and was left in the hand of the slave master. No longer

7) Demetrius K. Williams, "No longer a Slave: Reading the Interpretation History of Paul's Letter to Philemon" gives an excellent selective review of the different interpretations of Philemon across time.

8) P. Lampe, "Keine 'Sklavenflucht' des Onesimus", *ZNTW* (1985), 76.

would the slave fall under the protective measures of the Roman state, but the master could “do to him as he pleased.”

However, against the latter position, and in favor of the traditional stance, one can reply that, quite possibly, it is precisely in the situation of incarceration that Paul got to know the *Onesimus fugitivus*, who came to accept the Pauline gospel in that period and endeared himself to Paul. Furthermore, Paul’s incarceration was in a “prison cell”; just like in Acts 28, it could be that Paul was under house arrest; for sure, it is clear from his letters that he had considerable freedom to entertain people and to communicate. Paul is thus not the one sending him back officially, but rather the authorities are doing so. The apostle gives a personal letter of appeal to the slave so as to plead with Philemon to re-access his relationship to Onesimus who used to be just a slave, who now has become “very useful”⁹⁾ to Paul and shall be also to Philemon in the faith. In another possible scenario, there is evidence from Roman law that slaves who fled for fear of punishment to a friend of the slave owner in order to seek mediation, were not considered to have absconded.¹⁰⁾ So in that sense it could be fairly deduced from verse 18 (“if he has caused you any financial harm, or owes you anything, I will repay it”) that Onesimus had not so much stolen in order to flee, but might have fled because in one way or the other he had incurred the wrath of Philemon, by causing him financial harm.¹¹⁾

Malina and Pilch¹²⁾ argue that most probably Onesimus had a grievance against Philemon “and that he had sought out Paul as a mediator”. Roman law stressed the intention of the person; in this case a slave who had “run away” in order to seek mediation would received a different treatment than a slave that was caught and was not seeking mediation.¹³⁾ In this scenario one

9) “By means of a pun on the words ἄχρηστον/εὐχρηστον (“useless”/“useful”) a sharp contrast is drawn between what Onesimus had once (ποτέ) been and what he had now (νυνὶ δέ) become in Christ: τὸν ποτέ σοι ἄχρηστον νυνὶ δέ [καὶ] σοὶ καὶ ἐμοὶ εὐχρηστον” (Peter T. O’Brien, *Colossians, Philemon* 44, WBC (Dallas: Word, Incorporated, 1998), 291.

10) S.R. Llewelyn, *A review of the Greek Inscriptions and Papyri: Published 1984-1985*, New Documents Illustrating Early Christianity 8 (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 41. And Bruce J. Malina and John J. Pilch, *Letters of Paul* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 326-327.

11) P. Lampe, “Keine ‘Skavenflucht’ des Onesimus”, 76.

12) Bruce J. Malina and John J. Pilch, *Letters of Paul*, 326-327.

would have to assume, in any case, that Onesimus had spent some time with Paul. Paul does not mention this at all, while for example in the case of Plinius' pleading for a slave, we see that it is explicitly mentioned that the slave had repented. Would Paul not have mentioned Onesimus' rightful act of looking for mediation in such an emotional but diplomatic letter?¹⁴⁾ It is, after all, a letter in which he is asking the slave owner to take back the former slave "as if it was myself", and indicating that he, Paul, would be liable for any damages incurred. Indeed, different aspects of this letter continue to intrigue us, because of lack of additional information.

On another matter, the reason for the subtle appeal on behalf of Onesimus is that it would have been improper to explicitly ask for manumission for a runaway slave. And moreover, under Roman law, a *fugitivus* would not have been eligible for manumission. The important question here is whether Paul was necessarily complying with Roman law or whether, rather, a key social injunction from the Torah played a role. Deu 23:15-16 states: "[Y]ou shall not give up to his master a slave who has escaped from his master to you; he shall dwell with you, in your midst, in the place which he shall choose within one of your towns, where it pleases him best; you shall not oppress him" (NIV).¹⁵⁾ And to complicate matters, even when speaking about Roman law, we must remember that Roman law had some variations in different provinces as to its application and content.¹⁶⁾ Ultimately, it does

13) S. R. Llewelyn, *A review of the Greek Inscriptions and Papyri: Published 1984-1985*, New Documents Illustrating Early Christianity 8 (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 41.

14) "The records indicate that there were cases where a slave sought temporary refuge from an abusive owner with the owner's friend (*amicus domini*), who, in assuming the role of intermediary, had to incur responsibility for any financial loss suffered by the owner. Manumission was another possibility. A party to the slave or the slave himself could secure his manumission for a price. In certain instances an owner could manumit a slave for exemplary service." James A. Noel, "Nat is Back. The Return of the Re/oppressed in Philemon", Matthew V. Johnson, James A. Noel, and Demetrius K. Williams, eds., *Onesimus Our Brother: Reading Religion, Race, and Slavery in Philemon (Paul in Critical Contexts)* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 61.

15) Translations are the author's own unless otherwise noted.

16) See Peter T. O' Brien, *Colossians, Philemon* 44, 293. The juridical complexities as to the exact definition of slave trade in both ancient times have been correctly dealt with by Orlando Patterson as a situation of social death: the slave owner has absolute control over the slave and the slave is not seen as an agent in society, having genealogical future or past; Orlando

not really matter, if Onesimus was a *de jure fugitivus* or not, in his situation he was a *de facto fugitivus* anyway, and still needed Paul's mediation to the believers' "in-group" to which he now belonged.

Another interesting historical insight is the existence of a lively trade between slave-catchers (*fugitivarii*) and slave-owners. The former would, for example, capture the slave and bargain his return without informing the master that the slave was already caught. Then, the catcher would buy the slave from the master at a very low price and proceed to sell the slave at a much higher price to interested buyers. And of course, there were instances when the same slave catchers would instigate a slave to flee and to steal whatever they could from their masters in order to be able to catch them later and make, thus, a double deal in the aftermath. A papyrus from the 3rd century A.D (P. Oryn 1643, 11.12-13) probably refers to this practice, when it orders the arrest of an unnamed official together with a slave, named Magnus who had stolen from his master and had run away (Llewelyn 1998, 33-34). Thus, the order to capture the slave reads:

Flavius Ammonas, *officialis* on the staff of the prefect of Egypt,
To Flavius Dorotheus, *officialis*, greetings! I order and trust you to
arrest my slave called Magnus, who has absconded and is staying at
Hermopolis and stolen certain things belonging to me, and to bind
him and bring him back as a prisoner, together with the head-man
of Sesophtha. This order is valid, and in answer to any formal
questioning I give my approval...¹⁷⁾

In that sense, it is clear that Paul is not attempting to gain anything from the relationship, but, though not officially responsible for Onesimus, is making an appeal, based on the fact that they are all brothers in the Lord. The position of the runaway slave seeking his/her freedom or just trying to escape the cruel punitive actions of the owner, is the typical position where

Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

17) S. R. Llewelyn, *A review of the Greek Inscriptions and Papyri: Published 1984-1985*, 33-34.

the oppressed finds himself in any situation. In our days we see how immigrants can become barter currency between human smugglers, on one side, and harsh government officials, on the other side.

4. The nature of Paul's Appeal: A comparative approach

But what exactly is Paul appealing for? Was it for manumission or just that Philemon would accept the runaway slave without punishment? Paul's appeal is not as direct and as obvious as, for example, the appeal of Pliny the Younger to Tattius Sabinianus (Sabinus) (Letters 9.21). That letter reveals some interesting material for comparison, which in a form of a sidebar could be very enlightening as background material in a printed or electronic Bible.

*Pliny the Younger (A.D. 62? -c. A.D. 113). Letters.
The Harvard Classics. 1909-14.¹⁸⁾*

CIII. To Sabinianus

YOUR freedman, whom you lately mentioned to me with displeasure, has been with me, and threw himself at my feet with as much submission as he could have fallen at yours. He earnestly requested me with many tears, and even with all the eloquence of silent sorrow, to intercede for him; in short, he convinced me by his whole behavior that he sincerely repents of his fault. I am persuaded he is thoroughly reformed, because he seems deeply sensible of his guilt. I know you are angry with him, and I know, too, it is not without reason; but clemency can never exert itself more laudably than when there is the most cause for resentment. You once had an affection for this man, and, I hope, will have again; meanwhile, let me only prevail with you to pardon him. If he should incur your displeasure hereafter, you will have so much the stronger plea in excuse for your anger as you shew yourself more merciful to him now. Concede something to his youth, to his tears, and to your own

18) <http://www.bartleby.com/9/4/1103.html>

natural mildness of temper: do not make him uneasy any longer, and I will add, too, do not make yourself so; for a man of your kindness of heart cannot be angry without feeling great uneasiness. I am afraid, were I to join my entreaties with his, I should seem rather to compel than request you to forgive him. Yet I will not scruple even to write mine with his; and in so much the stronger terms as I have very sharply and severely reproved him, positively threatening never to interpose again in his behalf. But though it was proper to say this to him, in order to make him more fearful of offending, I do not say so to you. I may perhaps, again have occasion to entreat you upon his account, and again obtain your forgiveness; supposing, I mean, his fault should be such as may become me to intercede for, and you to pardon. Farewell.

Some important issues have to be taken into account:

- I. The runaway slave for whom Pliny is pleading in the *Sabinianus* has shown great remorse. Onesimus' remorse is not the focus in Philemon, but rather his acceptance of the gospel and his "usefulness" to Paul in the endeavor of spreading the same gospel.
- II. In Philemon, Paul's language is cloaked in subtleties and in ambiguities. This could be a sign of the apostle's own internal tension as to the status of slaves and the essence of the gospel. He did not want Christianity to be perceived as challenging the status quo by seeming to harbor runaway slaves. This, for sure, is a general tendency in the Jesus movement at first, but there is another voice in the texts. When we see the demands that Paul makes to accept Onesimus as "a brother, as myself, as the son I have engendered in prison", he might have been going for more than just "not rocking the boat". He might have been trying to slowly sinking the ship of slavery!
- III. The important difference between these two writings is that Paul's letter is heavily theologized. Pliny the Younger does not indulge

in the Greco-roman custom of invoking the gods. In Philemon the name of Christ is mentioned eight times in this short text. Paul's appeal is based on the relationship he shares with Philemon and Onesimus in Christ, and now, as he wishes Philemon would understand, exists between Philemon and Onesimus, through Paul. Pliny's appeal is only based on the relationship he, the mediator shares with the addressee; Paul refers to a hidden, spiritual relationship that exists between the former slave master and the slave.

Then again, the same question comes to the fore, what is the goal of Paul's appeal? Paul is not just appealing for a return to the status quo, but in cloaked language - understandable to Philemon, a fellow Christian, - he is asking for a real liberation of Onesimus. Another intriguing issue is how come Onesimus was not a Christian, being a slave in the house of Philemon in a society where automatically those subservient to the *pater familias* would normally adhere to the religion of the slave master. In any case, it might be that Paul is actually not even implicitly asking for a formal manumission. In his excellent article, Craig de Vos¹⁹⁾ gives enough evidence to prove that often slaves who gained their freedom were still expected to serve their masters. Manumission did not imply total autonomy, but was rather a legal status granted to the slave. Usually it was granted to very loyal and subservient slaves whose identity had become so embedded in that of their masters that they could not but continue to be slaves after their official freedom. Of course, there were many examples of slaves becoming the inheritors of their childless master's property. Legal adult adoption of slaves as sons of the master preceded their becoming legitimate inheritors in the testaments.

Indeed, it is also true that ancient literature gives ample proof that even in the literal sense manumission did not always mean actual liberty. For example, in Tacitus' writings we see the presupposition that freed slaves

19) Graig S. de Vos, "Once a Slave, Always a Slave? Slavery, Manumission and Relational Patterns in Paul's Letters to Philemon", *JSNT* 82 (2001), 89-105.

continued to treat their masters with reverence or else be punished. Even the actual contract granting the manumission would carry in it a list of stipulations as to how the freed slave would continue to behave towards the former master.²⁰⁾ The slave would still continue to be a slave in a certain sense and would even still be accountable. To put it in other words, manumission in itself did not automatically mean social freedom, it depended on the slave owner. Thus, without asking for manumission, Paul directly hits the core of the issue by asking for a real changed relationship, a change of mind (*kardia*), that really has social and practical implications. Aristotle's dictum that some humans were born to be slaves, although not theoretically accepted later by the Romans, for whom there was not such a thing as natural slavery, might have influenced society at large, but actually the dictum itself is also a reflection of societies' attitude towards slavery. On the other hand, Stoic philosophy's stance against slavery did not permeate all layers of society. In addition, the ancient Mediterranean societies were collectivistic societies where form was thought to determine character.²¹⁾ Ancient writings show that conclusions were drawn about a person's status, based on his race, nationality, gender, etc. Relationships were embedded in a network of honor-shame dynamics, where every human or groups of persons were placed. This stereotypical thinking can be seen in writings from the whole era in that region, both among the Romans, the Greeks and the Jewish people.

History has shown that for example, in the United States, although slavery was officially absolved after the civil war; there was still the need for the civil rights movement. And indeed, there is still need for a call for social justice, because a *de jure* proclamation does not necessarily imply a *de facto* social change. Actually, in many a Caribbean and Latin-American country one sees that the former slave population was not necessarily seen as equal,

20) The issue of manumission is very complex. Ancient Rome, knew a variety of formal and informal manumissions, which varied at different times. In different forms of manumissions the slave actually became the slave of another master or remained in a certain type of bondage, owing service to the former master. (For a detailed study of manumission and the status of "freemen and women" in Ancient Rome and Greece see James Albert Harrill, *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, 52-65.)

21) Bruce J. Malina and John J. Pilch, *Letters of Paul*, 343-347.

after the official abolition of slavery; the civil rights movement was just addressing the legal ramifications of the ongoing perception of the majority. As Craig de Vos²²⁾ rightly states: “[T]he structural and legal change of manumission would have no significant change to the relational dynamic between Philemon and Onesimus.” This because prejudice both in the ancient world, as well as, in our modern days, is not a matter of legislation but of the heart, or rather of the mind. And one must not forget the (ex-)slave’s role as an integral and, often perceived, as an indispensable part of the family economic unit.

5. Structure and presentation

Before bringing our argument as to the intention of Paul to a close, and offering another line of thought for inclusion in study Bible material, a few cursory remarks about the structure and presentation of the letter to Philemon has to be made. Form and content are intertwined and, although this is not the theme of our ponderings, as translators we must give attention to the actual form of the letter. A productive way of linking function and structure is through Greco-Roman rhetoric. The ancient rhetorical structure has to be kept in mind in translation and translation should not only be thought of as a written exercise. Without being dogmatic or myopic, it is our contention that orality played an important role in the formation, transmission and consolidation of NT texts.²³⁾ This implies that although the letter was addressed to Philemon, very early on, it did become a letter for

22) Graig S. de Vos, “Once a Slave, Always a Slave? Slavery, Manumission and Relational Patterns in Paul’s Letters to Philemon”, 99.

23) Performance Criticism as a field of study has grown over the past decade, with different variations and applications of its main tenets. For two good introductions, see Richard A. Horsley, *Text and Tradition in Performance and Writing*, *Biblical Performance Criticism* 9 (Eugene: Cascade Books, 2014) and Pieter Botha, *Orality and Literacy in Early Christianity*, *Performance Biblical Criticism* 5 (Eugene: Cascade Books, 2012). For the relationship between Performance Criticism and Bible Translation see James Maxey, *From Orality to Orality: A New Paradigm for Contextual Translation of the Bible*, *Performance Criticism* 2 (Eugene: Cascade Books, 2009).

public reading²⁴⁾ and that one of the best ways to understand its impact is to perform it.²⁵⁾ Scripture engagement as such cannot be thought of as a matter of content; the exact presentation of that content is a key in how to facilitate engagement. The use of punctuation, segmentation and the attractive presentation of reader's helps should all be key to this endeavor. The opportunities that the internet age offers with hyperlinks and combination of audio and visual content should be fully exploited to place the text within its right exegetical and hermeneutical context so that it can gain relevance for the modern audience.

Indeed, any presentation of the text and certainly Study Bible material, whether written, oral or in multimedia, must include information as to the structure of the text. It is not enough to teach translators that the text is of the epistolary genre. This in itself does not really say much as to the rhetorical intent. Just keeping the form of a letter in the mother tongue translation could in some cultures lead to an obscuring of the rhetorical purpose which is expressed by the actual content, structure, and communication setting. The persuasive intention of each part of the letter must be reproduced as much as possible by translation choices, and paratextual information should be provided that explicitly shows the link between form and rhetorical function in the Greek text and what the implications are for the language and culture of translation.

What follows are some basic preliminaries which can guide translation choices and selection of background information as to this all important feature of rhetorical intent and structure.²⁶⁾

24) Sarah Winter has argued for the public character of the letter given its use of legal, commercial terminology (cited in Demetrius K. Williams, "No longer a Slave: Reading the Interpretation History of Paul's Letter to Philemon", 20); furthermore, whether one interprets the formal addressees (Philemon, Apphia, Archippus and the church that meets in your home) as rhetorical flourish or as actual interlocutors, on different levels, depends on one's view of the purpose, function and thus, one's genre expectation of the letter.

25) See "Translation as Performance and Engagement: Performing Philemon from a modern Caribbean Perspective", forthcoming in *The Bible Translator*, April 2015, where the author gives an illustration of contextualized performance.

26) For the rhetorical analysis see Juan Luis Caballero's article "Retórica y Teología. La Carta a Filemón", *Scripta Theologica* 37 (2005), 441-474.

There is a threefold division:

- 1-3 Salutation
- 4-22 Appeal
- 23-25 Greetings

The salutation starts with five names and ends with *The Lord Jesus Christ*. The final greeting has the same structure, thus forming an *inclusio* which sandwiches the main text which is the appeal. The passages are quoted from the NIV1984 translation.

- 1 Paul, a prisoner of *Christ Jesus*,
and Timothy our brother,
To Philemon our dear friend and fellow worker,
- 2 to Apphia our sister, to Archippus our fellow soldier and to the church
that meets in your home:
- 3 Grace to you and peace from God our Father and *the Lord Jesus Christ*.

- 23 Epaphras, my fellow prisoner in Christ Jesus, sends you greetings.
- 24 And so do Mark, Aristarchus, Demas and Luke, my fellow workers.
- 25 The grace of the *Lord Jesus Christ* be with your spirit.

The complete appeal to Philemon (verses 4-22) has been analyzed by many as a deliberative discourse with the aim to persuade, possessing one of the classical structures of Greco-Roman rhetoric:

Exordium, Probatio and Peroratio.

4-7 The Exordium (Preface, beginning)

The so-called exordium secures the goodwill of the audience (vv. 4-7): “I thank my God always”, “I hear of your love”, “I have received much joy”.

8-16 The Probatio (Evidence, proof)

This is the segment where the author moves to his main argument and even uses intense feelings (“I call upon you”, “I did not want to do anything, without your permission”.) to persuade the listener/reader.

17-22 The Peroratio (preoration, conclusion)

This part constitutes the summation of the arguments; the argument is extended and the reader/listener is persuaded to change his frame of mind: “If he has harmed you financially or owes you anything, charge that to my account”; “I know that you will do even more than what I am saying”.

6. Appeal to humanize Philemon

Returning to the all important matter of authorial intent, Paul appeals to Philemon to no longer treat Onesimus as “a slave but as a brother in Christ. As de Vos states: “As such, Paul expects Philemon to publicly treat Onesimus with honor and privilege, even if they are not necessarily equals.”²⁷⁾ We must understand that Paul is asking Philemon to subvert all the social customs of Roman society. His appeal goes beyond manumission, it leads to violating the domestic rules code; it’s not just a matter of giving a slave a new legal status, but in the daily reality changes his position in the social network of honor and shame and give him honor that does not belong to him, as a (former) slave.

Indeed, the appeal to take Onesimus in as a brother would, if accepted, certainly certainly have resulted in a change in the social relationship. Independent of the official status, in the absence of manumission, this would have led to a “status incongruity”.²⁸⁾ Of course, this status incongruity would

27) Graig S. de Vos, “Once a Slave, Always a Slave? Slavery, Manumission and Relational Patterns in Paul’s Letters to Philemon”, 103.

28) A term coined by Graig S. de Vos, “Once a Slave, Always a Slave? Slavery, Manumission and

have to ultimately lead to manumission and then emancipation. In the same way, one can argue that Paul's appeal that in Christ there are no slaves or freemen (Gal 3:28) is ultimately part of a subversive strategy. As mentioned already there is an accommodating strategy in how Paul, like other early Christians dealt with a volatile issue like slavery. He did indeed not want to appear to be "too revolutionary". However, that is not the whole story; in 1Cor 7:21-25, where he urges believers not to seek a change in their social status -married/single, slave/free, circumcised/uncircumcised-, because of the eschatological crisis, he comments that in the case of the slaves "it would be far better to take the opportunity to be free". This is the only group he singles out!

As mentioned already, in the Mediterranean culture there were physiognomic theories that related people's physical characteristics, including race, genealogical and geographical descent, to their status in life.²⁹⁾ It was not customary for a slave to actually abandon his embedded position in a family structure even after manumission. As mentioned, actual change in social relations often did not follow. Theories about races or ethnic groups who were destined to be slaves, were part of the cultural mindset, and the color line was not the focus. The text of Titus 1:12 ("Cretans are always liars, evil brutes, lazy gluttons.") is a clear example of this kind of prejudice. In any case, Paul's appeal implies asking Philemon, and ultimately other Christian slave masters, to go beyond these prejudices and generally believed misconceptions, and to accept their fellow brethren, who were slaves, as equals. This would gradually lead to the practical abolition of slavery and once that happened, manumission would be more than a mere *pro forma* legal mutation.

7. Appeal to go beyond the call of duty

Relational Patterns in Paul's Letters to Philemon", 44.

29) See socio-cultural reading scenario for letters of Paul. Bruce J. Malina and John J. Pilch, *Letters of Paul*, 343-347 (Collectivistic Personality), 400-401 (Social Identity).

Furthermore, Paul seems to be touching upon the societal relationships when he says in v. 16: “no longer as an enslaved person, but more than a slave, as a beloved brother. He is especially so to me, and even more so to you now, both in the flesh (social human realm), as in the Lord”. Paul equates Onesimus with Philemon as a brother (Phm 7, 20). Moreover, not only as any “brother” based upon the common Lordship of Christ, but also in the realm of social relationships, as a “guest”, requiring the benevolence and protection of the host, and more than that, as an “honored guest like Paul himself”: “So if you consider me a partner, welcome him as you would welcome me”. (17) The importance of the hospitality code in the Mediterranean culture is well-known. Even the needs of family members could be superseded by the needs of the guest.

Thus, indeed, Paul is not asking for manumission in the juridical sense, he is asking for a total change of social relationships, for a total subversion of the honor code, for a total sabotage of the slave-master relationship.³⁰ The stereotypical expectations of the culture regarding (ex-)slaves had to be superseded, not by an appeal, first of all, to a social revolutionary “institutional change”, but rather an appeal to spiritual realities, to a new sense of kinship, which leads to actual *concrete* liberty, proclaimed by and through the *euangelion*. Indeed, the demands of this gospel would first lead to an internal change on the relationship level that could not but affect the visible social patterns and the institute of slavery on the long run. The gospel humanizes in the most powerful of ways.

Onesimus was not just to become Philemon’s brother and an honored guest, he had become so dear to Paul that he said: “I am sending my heart (*splagchna, intestines, inward part*) to you” (v. 12)! Onesimus had become very useful to Paul, while Paul was in chains; metaphorically speaking, he had become a brother, a son, as was a Timothy. What more could a *fugitivus* ask? Implicitly Paul was putting him on a par with all the other people he

30) *Contra* Peter T. O’ Brien’s (*Colossians, Philemon*, Plm 16 comment) who states that: “It is quite clear that in this letter Paul is not really dealing with the question of slavery as such or the resolution of a particular instance of slavery. In this verse, at least, he treats the question of brotherly love. Although Onesimus’ earthly freedom may be of a positive value, in the last analysis it is of no ultimate significance to him as a Christian as to whether he is slave or free.”

mentions in this letter: five at the beginning and five at the end. They were “brother, sister, fellow soldier” and “those who are called” (via 1-2); Philemon himself was a “dearly beloved friend” and “fellow laborer”. In concluding the letter, descriptions like my “fellow prisoner, fellow workers” are mentioned, referring to those who are with Paul. In between, in the crux of the letter, “*Onesimus the useless*”, useless from the perspective of Philemon, in the default Greco-Roman system of oppression, had now become in a new way the meaning of his own name (*Onesimus* literally means “useful”). On the one hand, this expression and play on words expresses the default utilitarian perspective on the slave, as a “non-entity”, as a person without social status, dead to society, in the words of Orlando Patterson. However, on the other hand, as we read on, we see that there is a “rebirth” in which Onesimus is described in relational terms that transcends the economics of slavery. No longer slave or just a brother, but even co-worker, co-prisoner for the sake of the gospel. Paul says that he can be useful to him; indeed “he could take your place in helping me while I am in chains for the gospel”. So in the letter, Onesimus is equal to other co-workers, including Philemon. Study Bible material that seeks to engage the modern audience should certainly highlight this humanizing element of the text that is embedded in the new social relationships which are birthed by the gospel.³¹⁾

31) Mitzi Jane Smith in “Utility, Fraternity and Reconciliation: Ancient Slavery as a Context for the Return of Onesimus”, 51 ff, interprets this type of kinship language as part of the typical fictive kinship idiom that is used in order to oppress the slave who in fact remains a slave. Indeed there is the whole use of the “useful/nonuseful” paradigm which expressed the slave in terms of his/her productivity and usefulness for the master, the oppressor, and the wider society. She correctly goes on to state that this is what has been described in the work of Orlando Patterson as the liminality of the slave: The slave is dead to society but has to be reconstituted in one way or the other as having access to that same society so as to be useful. The use of the term is in itself one of the cardinal tension points in interpreting Paul’s emancipatory stance. It could also be that he is echoing the term in a sarcastic or ironic way; it is an echo of what is the default setting. A default setting which he will brilliantly deconstruct by verse 16 “no longer as a slave, but better than a slave, as a dear brother. He is very much loved by me but even more loved by you, both as a man and as a brother in the Lord.”

8. Translation and Scripture Engagement

We live in a world of prejudices. Not only was this particular text used to approve slavery, but it was particular interpretations of these texts on slavery that became part of the subconscious default setting of many a Christian community and of society at large, even after emancipation. A wrong interpretation and application will automatically lead and has led to a confirmation of well established stereotypical patterns of social oppression. The challenge is how to bring this information to the general church public in an accessible manner. The following criteria are important in any endeavor :

1. Information needs to be given about slavery in Roman times. The assumption of color needs to be corrected. The differences between the Atlantic slave trade and slave trade in NT times needs to be brought to the fore. For example, slaves who functioned as tutors often possessed a higher education than some of their masters.
2. Information needs to be given as to the cultural embedding of the texts in the honor-shame, collectivistic, stereotypical, cultures of the Mediterranean in order for the modern reader to (re-)discover the revolutionary, but sub-versive nature of the gospel message.
3. The role of the church as the prophetic mediator for the “humanizing” force of the gospel between the oppressed and the oppressor in the way Paul stood up for Onesimus needs to be addressed. (It concerns here not just “a proclamation to those who are in darkness”, but rather to those who consider themselves “not useful” members of the body of Christ, and whose reading of the text has been marginalized, because of racial, ethnic social, genre and educational background. Examples are abundant: black church and white church in America, First World vs. the Global South, traditionalists vs. postmodern Christians, clergy vs. laity, immigrants vs. native or local population, and on and on it goes.)
4. We also need to take into account that biblical texts will reflect the

default cultural setting. Awareness of the non-default countercultural passages has to be stimulated. In other words, texts that go against the normative patriarchal mores of the day should be highlighted, as well as texts where, within the matrix of societal norms and against them, a new liberating insight is promoted.

5. The translator has to take serious account of those rhetorical features that help to establish the letter in an intimate sphere of familial and collegial terms. Bold and clear choices have to be made in either explaining or transforming ancient rhetorical devices, so as not to cloak the demanding nature of the letter for a modern audience. The letter is exhortative in a way, different from 1 Corinthians or Romans, and there is a strong appeal, presented in a diplomatic manner, because of communicational and societal constraints. It is an appeal to reverse the position of Onesimus, in not just a superficial way, but in the actual reality of relationships within the household which had now a house church embedded in it. Onesimus has to be set free, first in Philemon's mind, then in the household and then in society at large!
6. Besides translation issues in the traditional sense, there remains the necessity to help the modern reader in his or her context to read and hear this text anew, offering a window to a gamut of emancipatory interpretations, like the one presented in this writing.

The Word of God is not the Word of God, if it is not liberating, humanizing, emancipating. Ultimately it wants to deliver us from our prejudices: prejudice against God, against the other, and ultimately against ourselves. Bible translation should deliberately use Scripture engagement, which under rigorous analysis is actually translation in praxis and theory, to facilitate the interaction of modern audiences with the biblical message in meaningful but relevant ways.

We should not box in other human beings or box in the text of the Bible, so that it ceases to speak beyond its socio-cultural setting. Bible translation in all its forms and manifestations, including Scripture engagement, should

focus upon the liberating message of the gospel that can remain hidden to a particular audience, because of its textual, socio-cultural and literary layers. Conscious translational and paratextual strategies can facilitate a true encounter with messages behind the text.³²⁾

<Keywords>

Philemon, Scripture Engagement, Atlantic and Greco-roman Slave Trade, Caribbean theology, Study Bible, Pauline studies.

(투고 일자: 2014년 9월 22일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 4월 1일)

32) In 2005-2006, the writer composed “A post-modern monologue” based on Philemon, where the slave Onesimus speaks out before going back to his slave master. The monologue draws upon the ancient socio-cultural context of slavery, while interacting with examples of oppression in our modern times. It was published in Dewey Martin Mulholland, Jean-Claude Loba-Mkole, and Nsiku Edouard Kitoko, *Your Slave, Your Brother. The New Intercultural Reading of Paul’s Letter to Philemon* (Sarrebrücken: Lambert Academic Publishing, 2012). Their book is a good example of how to engage a specific modern audience with a Scripture text by means of an “intercultural reading”. Depending on the type of Study Bible, intercultural reading can further facilitate engagement.

<References>

- Botha, Pieter, *Orality and Literacy in Early Christianity*, Performance Biblical Criticism 5, Eugene: Cascade Books, 2012.
- Caballero, Juan Luis, “Retórica y Teología. La Carta a Filemón”, *Scripta Theologica* 37 (2005), 441-474.
- Finlay, M. I., *Ancient Slavery and Modern Ideology*, New Haven: Viking Press, 1980.
- Harrill, James Albert, *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 32, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Horsley, Richard A., *Text and Tradition in Performance and Writing*, Biblical Performance Criticism 9, Eugene: Cascade Books, 2014.
- Johnson, Matthew V., Noel, James A., and Williams, Demetrius K., eds., *Onesimus Our Brother: Reading Religion, Race, and Slavery in Philemon (Paul in Critical Contexts)*, Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Lampe, P., “Keine ‘Sklavenflucht’ des Onesimus”, *ZNTW* (1985), 76.
- LLewelyn, S. R., *A review of the Greek Inscriptions and Papyri: Published 1984-1985*, New Documents Illustrating Early Christianity 8, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Malina, Bruce J. and Pilch, John J., *Letters of Paul*, Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Maxey, James A., *From Orality to Orality: A New Paradigm for Contextual Translation of the Bible*, Performance Criticism 2, Eugene: Cascade Books, 2009.
- Mulholland, Dewey Martin, Loba-Mkole, Jean-Claude, and Kitoko Nsiku Edouard, *Your Slave, Our Brother: The New Intercultural Reading of Paul’s Letter to Philemon*, Sarrebrücken: Lambert Academic Publishing, 2012.
- Noel, James A., “Nat is Back. The Return of the Re/Oppressed in Philemon”, Johnson, Matthew V, Noel, James A., and Williams, Demetrius K., eds., *Onesimus Our Brother: Reading Religion, Race, and Slavery in Philemon (Paul in Critical Contexts)*,

Minneapolis: Fortress Press, 2012.

O'Brien, Peter T., *Colossians, Philemon* 44, WBC (1998).

Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*,
Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Pliny the Younger, Harvard Classics, 1909-1914.

Smith, Mitzi Jane, "Roman Slavery in Antiquity", *The Holy Bible: The African American Jubilee Edition*. American Bible Society (1999), 157-187.

Smith, Mitzi Jane, "Utility, Fraternity and Reconciliation: Ancient Slavery as a Context for the Return of Onesimus", Johnson, Matthew V., Noel, James A., and Williams, Demetrius K., eds., *Onesimus Our Brother: Reading Religion, Race, and Slavery in Philemon (Paul in Critical Contexts)*, Minneapolis: Fortress Press, 2012.

de Vos, Graig S, "Once a Slave, Always a Slave? Slavery, Manumission and Relational Patterns in Paul's Letters to Philemon", *JSNT* 82 (2001), 89-105.

Williams, Demetrius K., "No longer a Slave: Reading the Interpretation History of Paul's Letter to Philemon", Johnson, Matthew V., Noel, James A., and Williams, Demetrius K., eds., *Onesimus Our Brother: Reading Religion, Race, and Slavery in Philemon (Paul in Critical Contexts)*, Minneapolis: Fortress Press, 2012.

<Abstract>

**Translation and Engagement:
Reclaiming Philemon for the Emancipatory Movement**

Marlon Winedt
(United Bible Societies)

The Bible Societies' movement has seen an increase in Study Bibles and engagement material by means of readers' helps for the modern audience. Study material should not only focus on information content, but aim at maximum relevance. In the Caribbean basin and the Americas where the history of Atlantic slave trade and a plantation legacy has left its mark in the way Scripture has been used and is perceived by many, there is a need for background information to a text like the letter of Philemon. Despite the general tendency in the NT to accommodate cultural elements of the Greco-Roman status quo so as not to endanger the spread of the Jesus movement, this article proposes that under the guise of a diplomatic appeal, this letter, as an instance of deliberative Pauline rhetoric, is aimed at revealing the dignity of the human being Onesimus who is enslaved. And study notes and introductory material should keep this hermeneutical aim in mind.

Ultimately the main goal of Bible Translation is engagement with the message behind the text. This audience's engagement is facilitated by the type of translation and paratextual features like footnotes and side bars, which can help embed the text in its ancient socio-cultural context, while relating it to the modern Caribbean history and identity. The offering of valid alternative points of departure in study material can encourage the disclosure of the euangelion to the oppressed in what seems to be the ultimate occasional letter. Depending on the type of Study Bible material, creative engagement material from the culture of translation, which highlights the hermeneutical issues, can be added.

<번역 논문>

루터 성경의 재검토

— 문제, 원칙, 결과 및 남은 문제 1) —

크리스토프 켈러 저*
유은걸 번역**

종교개혁의 영속적인 업적 중 하나는 백성들이 사용하는 언어로 성서를 번역한 것이다. 성서 역본 중 루터의 번역은 특별한 위치를 지니고 있다. 오늘날까지 이 번역은 사람들의 입이나 문헌, 그리고 개신교 예배에서 가장 널리 사용되고 있는 독일어 역본이다. 묘지에서 울면서 시편 23편을 낭송하는 사람이 있다면, 그는 마틴 루터의 용어를 거의 바꾸지 않은 채 하나님께 대한 신앙을 표현하는 데 사용할 것이다. 다른 언어의 책을 옮기는 번역자가 적절한 성경 인용구를 찾는다면 아마 가장 널리 알려진 것을 고를 것이고 대개는 루터 성경을 택할 것이다.²⁾ 이 성경의 번역을 바꿔도 좋은 것

* Christoph Kähler, 이 글은 “예술과 업무를 위한 번역은 무엇인가”라는 주제로 2013년 17-19일에 열린 로스톡 대회에서 발표했던 주제 강연이다. 이 강연에서 나는, 독일 개신교회 연합(EKD) 이사회가 2010년 발족시킨 루터 성경 감수 위원회의 과업 수행 및 결정 사항들에 대해서 보고하였다. 위원들의 명단은 다음과 같다. 코리나 달그윈(예나), 요하네스 프리드리히(슈팔트-벤델), 크리스토프 켈러(라이프찌히, 위원장), 마틴 카러(부퍼탈, 신약 분과 책임), 크리스토프 레빈(빈헨, 구약 책임), 게릿 놀텐마이어(데트몰트), 베르너 뢰케(베를린), 마틴 뢰젤(로스톡, 외경 책임). 2011년 9월까지의 엔스 슈뢰터(베를린)가 신약 책임을 맡은 바 있다.

** Universität Heidelberg에서 구약학으로 박사학위(Dr. theol.)를 받음. 현재 호서대학교 신약학 교수. jakob38@hanmail.net.

- 1) Christoph Kähler, “Erneute Durchsicht der Lutherbibel: Probleme, Grundsätze, Ergebnisse und offene Fragen”, Melanie Lange, Martin Rösel, hrsg., *Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei: Die Lutherbibel und andere deutsche Übersetzungen. Beiträge der Rostocker Konferenz 2013* [예술과 업무를 위한 번역이란 무엇인가: 루터 성경과 다른 독일어본. 2013년 로스톡 모임의 기고문들] (Stuttgart: Evangelische Verlagsanstalt, Deutsche Bibelgesellschaft, 2014), 165-181. 이하 독자의 이해를 돕기 위하여, 원저자가 인용한 책 제목도 [] 안에 우리말로 번역하여 주었다.
- 2) 루터 성경의 인용에 대해서는, G. Büchmann, W. Robert-tornow, W. Hofmann, *Geflügelte Worte. Der klassische Zitatenschatz, 43., neu bearbeitete und aktualisierte Auflage* [날개 달린 단어들. 고전적인 인용의 보고, 신정 43판] (Berlin: Ullstein Taschenbuch Verlag, 2007), 1-65

인가? 대체로 사람들은 이 말에 부정적으로 답변할 것이다. 왜, 어떻게, 어느 정도로 교회의 역본인 “마틴 루터의 성경”³⁾을 개정할 것인지를 아래에서 다루고자 한다.

1. 문제

1.1. 일반 문제

루터 성경이나 가톨릭의 통일번역본, 취리히 성경 같은 역본은 대개 예배에 사용하기 위하여 마련된 것이나 개인이나 공동체가 성경을 읽는 데 사용되기도 한다. 이들은 교회의 담을 넘고 영적인 영역을 벗어나 다양한 사회의 필요에 부응하고 있다. 이런 이유로 기존의 친숙한 성경 번역에 일말의 변화조차도 거부하는 목소리가 있는데, 이해할 만한 일이다.

이런 사실이 루터의 이름으로 1545년부터 보급된 “독일어 성경전서”(Biblia/ das ist/ die gantze Heilige Schrift Deudsch)의 경우에는 아주 특별한 방식으로 드러난다. 표준 독일어가 발전하고 확립되는 데 대단히 높은 수준으로 기여한 것이다.⁴⁾ 다음과 같은 평가도 존재한다. “개신교 경건의 역사는, 대략 몇 세기에 걸쳐 비교할 만한 영향력을 보여준 다른 문서를 알지 못한다.”⁵⁾

전문성에 따라, 혹은 개인적 경험이나 해당 기관의 관점에 따라 루터 성

와 1장에 대한 서설을 참고하라. 특이한 것은, 이들이 1984년판(신약)이 아니라 1956년판(신약)과 1964년판(구약)을 기본으로 연구하였는데, 몇몇 구절에서는 “최초의 루터 성경”을 참조했다는 사실이다. 그 이유는 “좀 더 정확하게 옮긴 역본”이 이미 굳어버려 정형화된 표현과 너무 차이가 나기 때문이라고 한다(1).

- 3) 이하 “루터 성경”, 혹은 “루터 1984”라고 할 것이다. 1957년 성경 전체의 개정을 시작한 이래로 1984년 신약성경의 개정이 끝나고 나서야 개정이 완료된 것이기 때문이다.
- 4) 그러나 독문학자들의 매우 다양한 평가 또한 참조하라. Ursula Götz, “Gerne ändert Luther die Wortstellung. Luthers Arbeit an seiner Bibelübersetzung aus sprachhistorischer Perspektive” [“루터는 줄거 어순을 변경하였다.” 언어사적 관점에서 바라본 루터의 성경번역 작업] (Stuttgart: Evangelische Verlagsanstalt Deutsche Bibelgesellschaft, 2014). 꺾는 본 대회에서 이 주제로 강연하였다.
- 5) A. Beutel, “Es ist mein testament und meine dolmetschung, und sol mein bleiben und sein”: Bemerkungen zur theologischen und sprachlichen Klassizität der Luther-Bibel und zur Problematik ihrer Revision [“이것은 나의 유언과 번역이고, 나의 것으로 남아야 한다”: 루터 성경의 신학과 언어상의 고전적 성격 및 루터 성경의 개정], C. Dahlgrün, J. Haustein, hrsg., *Anmut und Sprachgewalt: Zur Zukunft der Lutherbibel* [아름다움과 언어적 뛰어난. 루터 성경의 미래에 대해서] (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013), 145-180. 179f에 따르면 오늘날 학문적 배경을 갖추지 않은 독자들의 어려움을 ‘각주’로 해결하는 것이 필요하다고 본다.

경을 고치는 것에 대한 반감은 상이하게 나타난다.

독문학자들은 흔히 루터 생존 시기에 나왔던 역본 자체에 손대는 것이 문제가 있다고 본다. 개정으로 인해 기념비적인 언어가 훼손된다고 생각하기 때문이다. 그들은 심지어 루터역의 원래 판본에 그의 언어적 특징에 대한 설명을 덧붙이는 것만으로 충분하다고 제안하기까지 한다.⁶⁾ 그러나 루터역 영인본의 판매 부수는 극소수의 전문가들만이 이 성경을 필요로 한다는 사실을 예증한다. 더구나 그들의 관심사 역시 상이하다.⁷⁾ 오늘날 루터의 언어를 읽을 때 만나게 되는 장애물들은 16세기 독자들이 루터의 말을 배우느라 겪었던 난관과 비슷한데도,⁸⁾ 반대론자들은 ‘복음’ 안의 거리끼는 것이 아예 제거되어서는 안된다고 주장한다.

루터 성경을 개정하는 것에 대하여 신학적 비판자들에게 있어서 이 작업은 변개나 심지어 왜곡에 해당한다. 이런 의심은, 게오르크 뢰러(Georg Römer)가 1546년 루터 사후, 명백한 오류와 루터 자신의 개정안을 모아 유작(遺作)으로 역본을 출간하려 했을 때 겪은 것이다.⁹⁾ 점점 심해진 전방위 공격은, 오늘날까지 1545년의 판본이 루터 성경의 ‘최종판’으로 보도록 만드는 결과를 낳았다. 한편, 사소해 보이는 변경이 얼마나 중대한 것이 될 수 있는지를 1975년 개정판에 대한 비판 역시 잘 예시한다. 게르하르트 크라우제는 이 문제를 마태복음 28:20의 단어 배치와 관련하여 지적하였다. “세상 끝날까지”(bis an der Welt Ende)라는 어구에서 속격 ‘세상’을 맨 뒤에 배치함으로써 “세상의 끝날까지”(bis an das Ende der Welt)로 처리했다는 것이다.¹⁰⁾ 개정 작업 때문에 “선교하는 공동체가 늘상 겪는 투쟁과 고통, 순

6) 참조, T. Cramer, “Wider die Verständlichkeit um jeden Preis: eine Invective” [어떤 값을 치루더라도 이해할 수 있게 만드는 것에 반대하여 비난함], C. Dahlgrün, J. Haustein, hrsg., *Anmut und Sprachgewalt: Zur Zukunft der Lutherbibel*, 123-130.

7) 이에 대해서 S. Meurer, “Setzt sich die revidierte Lutherbibel durch?”, *Verrat an Luther? Bilanz einer Bibelrevision* [개정된 루터 성경은 공인받을 것인가? 실린 곳: 루터에 대한 배반? 성경 개정의 결과물] (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977), 85-96, 89f. 모이러는 이곳에서 각 성서공회들이 영인본을 발간한 경험에 대하여 소개하고 있다. 결론은 별다른 독자층이 없다는 것이다. 이 역본을 실제로 사용해 본 사람들에게 따르면 루터 성경의 원판본을 정기적으로 사용하는 사람들은 신학자나 독문학자 등 작은 부류의 사람들에 국한되어 있다고 한다.

8) 참조, C. Dahlgrün, J. Haustein, hrsg., *Anmut und Sprachgewalt: Zur Zukunft der Lutherbibel* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013), 179f.

9) 이에 대해서 참조, S. Michel, “Der Korrektor der Bibel. Luthers Übersetzung der Heiligen Schrift in den Händen Georg Römers (1492-1557)” [성경의 교정. 게오르크 뢰러의 손에 넘겨진 루터의 성서 역본], S. Michel und C. Speer, hrsg., *Der Chronist der Wittenberger Reformation* [비텐베르크 종교개혁의 기록자], *Leucorea-Studien* 15 (2012), 181-199. 본서에 실린 S. Michel의 글도 참고하라.

10) G. Krause, “Theologische Fragwürdigkeiten der Luther-Bibel von 1975 [1975년 루터 성경의

교의 배경이 되는 이 세상의 끝을 강조하며, 단순한 ‘종말’은 상대화하려는 본 절의 의도가 훼손되고 말았다. 하나님께서 창조하시고 사랑하시는 세상, 곧 그리스도를 통해서 완성하도록 우리를 부르신 그 세상의 완전한 종말이란 것을 기독교 신앙은 알지 못하기 때문이다.”¹¹⁾

우리가 특별히 고려해야 할 것은 교회 회중이 성서 본문에 대하여 느끼는 친숙함이다. 설령 그것이 소수의 본문에 해당할 뿐이라도 그렇다. 세례, 입교, 장례예배에 흔히 쓰이는 성구는 성경 및 그 내용에 대하여 피상적인 지식과 관련이 있을 뿐인 경우가 많다. 그러나 루터의 번역을 개정할 때, 널리 알려진 본문과 그 의미가 성도들의 신앙생활과 밀접한 관계에 있음을 주목해야 한다. 그것은 본문에 다양한 해석이 가능한 경우에도 해당한다. 누가복음 2장의 탄생 기사를 실례로 들어보자. 1975년 개정판은 이 본문을 지나치게 바꾸는 바람에 성도들에게 친숙한 어감은 완전히 사라져 버리고 말았다. 1년도 지나지 않아서 5가지 수정이 신속하게 필요했다. 그러나 1976년에 미미하게 수정한 본문에 대하여 1984년 거의 60개에 달하는 개정이 다시 있었고, 이것은 교회가 얼마나 기존의 성서 역본에 집착하며, 검토자가 본문에 반영된 감성적 가치를 고려해야 한다는 점을 잘 보여준다.

이런 염려에도 불구하고, 역사는 교회에서 사용된 역본이 지속적인 변화 - 그것이 필요하다면 -의 과정을 거쳤던 사실은 엄존한다. 여러모로 저항의 명분으로 내세웠던 이유가 있었지만, 교회에서 사용될 목적으로 시도된 역본 중 구어를 반영하지 않은 것은 지금까지 존재하지 않는다. 더구나 이런 역본들은 필요할 때마다 성서 원어에 기초한 본문을 토대로 학문적인 점검을 받을 필요가 있다. 이 작업은 종교개혁의 성서이해에 부합되는 것이고, 루터 번역은 무엇보다 초역자(루터) 스스로가, 그리고 그의 동역자들이 꾸준히 이 역본을 점검해 왔다는 사실에서 잘 확인된다. 1522년의 9월에 나온 초판은 12월본이 나왔을 때 이미 여러 군데가 달라져 있었다. 이런 수정은 1534년 발간된 비텐베르크 전서(Wittenberger Vollbibel)에서도 발견되고, 루터의 지속적인 점검과 개정을 거쳐 1545년 최종판을 내놓기까지 계속되었다.

몇 세기를 지나는 동안 루터 성경이 여러 곳에서 판을 거듭하는 동안 서로 다른 변화를 겪었음은 잘 알려진 사실이다. 19세기에 이르러서 이 차이는 더욱 커져서, “신뢰할 만한 루터 성경을 제작하는 것”에 대한 요청이 강하게 제기되었다.¹²⁾ 이 개정의 역사를 이 자리에서 모두 논의할 수는 없

신학적 의문점]”, *ZThK Beih.* 5 (1981), 75-173; 113-121.

11) *Ibid.*, 120. 1984년 신약의 재개정에서 원래의 어순은 다시 회복되었다.

12) 이에 관해서 참조, L. Schmidt, “Die Anfänge der ersten kirchenamtlichen Lutherbibelrevision [첫번째로 교회가 시행한 루터성경의 개정], K. D. Fricke und S. Meurer, hrsg., *Die*

다.¹³⁾ 회고해 보면 그 역사는, 개정된 성경의 전부나 일부가 공개되고 난 직후 그 결과물이 공교회 지도자들과 신학자들을 만족시키지 못했다는 인상을 준다. 1892년에 나왔던 개정본이 1912-1913년에 개편되어야 했고, 또 1921년에 또 다시 다른 형태를 갖게 되었다. 신약성경의 1956년, 1975년, 1984년의 상이한 판본은 그 결과물들에 대한 평가가 얼마나 호의적이지 않았는지를 예증한다. 그 평가는 아마도 다음과 같이 요약될 수 있을 것이다. 대개 혹독한 비판은 마지막 개정판이 받게 되고, 그 전작들은 다소간 경감된 수준의 비판의 대상이 된다. 1984년 완료된 개정판이 바로 이에 해당한다. 몇몇 사용자들은 그보다 1912-13년판을 선호하는데, 그 이유는 이 판본이 저작권이 없이 자유롭게 사용할 수 있었던 점에도 있다. 물론 이마저도 비판하는 사람이 없었던 것은 아니다. 1928년 에마누엘 히르쉬(Emmanuel Hirsch)의 날선 비판은 좋은 예이다. “루터 성경의 언어는 1912년판에서 오늘날 독일어에 매우 가깝게 되었다. 그 과정에서 명확한 원칙이 일정하게 적용되지 않았고, 때때로 번역 지침이 그 일관성을 잃기도 했다. 그 결과, 최근의 학교 독일어와 루터가 사용한 독일어가 뒤섞인 역본이 등장했는데, 많은 이들의 어감상 허용할 수 없는 수준이었다.”¹⁴⁾ 히르쉬의 평가는 이론상 타당한 것이었으나, 다른 한편으로 그가 제안한 구체적인 개선안이 어떤 개정판에서도 반영되지 않은 것은 다행스런 일이다.¹⁵⁾

1.2. 1984년 루터 성경의 문제점

2006년부터 2008년까지 독일 개신교 연합의 요청으로 수행된 방대한 연구 결과, 검토의 필요성이 제기되었다. 그 연구의 주안점은 구약과 신약의 본문이 얼마나 본문에 충실하게 번역되어 있는지에 모아졌다. 그동안 검토

Geschichte der Lutherbibelrevision: von 1850-1984 [루터 성경 개정의 역사: 1850년에서 1984년까지] (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001), 37-129. 41쪽은 다음의 문헌을 참고하고 있다. C. Mönckeberg, *Beiträge zur würdigen Herstellung des Textes der Lutherischen Bibelübersetzung* [루터역본 본문 재구성하는 것에 대한 기고] (Hamburg: Nolte & Köhler, 1855).

13) 같은 곳을 참조하라.

14) E. Hirsch, *Luthers deutsche Bibel. Ein Beitrag zur Frage ihrer Durchsicht* [루터의 독일어 성서. 그 개정의 문제에 대한 기고] (München: Chr. Kaiser Verlag, 1928), 4f.

15) 에마누엘 히르쉬가 1928년 구약 위원회 두 분과 중 하나에 초대 받은 일과, 이곳에서 그가 겪었던 갈등, 1930년 5월부터 그 자격이 연장되지 않았던 일 등에 대해서 다음을 참조하라. K. D. Fricke, “Die Fortsetzung der Revisionsarbeit von 1870 bis 1956” [1870년에서 1956년까지 개정작업의 재개], K. D. Fricke, S. Meurer, hrsg., *Die Geschichte der Lutherbibelrevision: Von den Anfängen um 1850 bis 1984* [루터성경 개정의 역사] (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001), 149-187, 특히 162-165.

하는 과정에서 확인된 자료를 단편적으로, 서로 다른 방식으로 소개해 보면 다음과 같다.¹⁶⁾

a) 1964년경에는 구약 성경의 불분명한 부분을 추측하여 밝히거나 보충하는 작업에 대해서 열려 있었으나, 근래에 이르러서는 상당히 회의적으로 바뀌었다. 약 2세대를 거치는 동안 고대 근동어에 대한 지식이 확대되었고, 이것은 어려운 히브리 단어나 구약 시대의 여러 배경 정황에 대한 이해를 용이하게 했다. 또 1964년에 이미 성서 역어를 현대화해야 한다는 움직임이 감지되었고, 루터 성경만의 언어적 특징과 개성이 좀 더 보편적인 성격을 갖도록 다듬은 것이다.

b) 신약 성경 분야에서는 전문가들이 1975년판의 표현들이 부분적으로 “생존”하도록 한 타협안에 대해서 불만을 제기하였다. 경우에 따라 원문을 훼손시켰다는 것이다.

c) 외경 부분은 계획 당시에는 개정 대상에 포함되지 않았다. 그러나 검토 작업이 시작되자 구약과 신약보다 더 손대지 말아야 할 것인지 결정해야 했다. 지혜서와 집회서의 몇 부분을 제외하면 그 나머지는 루터 자신이 아니라 그의 비텐베르크 동료들이 번역한 것이기 때문이다. 그들은 칠십인역과 불가타역을 원문으로 취급하였는데, 그것은 대체로 자의적인 것이다. 어떤 본문은 무엇을 원문으로 삼아야 할지를 오늘날에도 분명히 정할 수 없다. 현존하는 루터 역본은 지금 손에 짚 수 있는 비평적 원문과는 거리가 멀고, 다른 어떤 역본과도 호환이 불가능한, 그만의 장절 구분을 하고 있다.

루터 성경의 역사에서 문제가 될 소지가 있는 변화의 사례로 마가복음 9:4-5를 꼽을 수 있다. 이곳에서 엘리야와 모세는 변형된 형태로 산 위에 나타나서 “예수와 이야기를 나누었다”(4절). 그런데 헬라어 본문의 9:5는 다음과 같은 어구로 시작된다. *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ*. 루터 성경은 1545년부터 1912년까지 정확하게 옮겼다. “Vnd Petrus antwortet / vnd sprach zu Jhesu(그리고 베드로는 대답한다/ 그리고 예수에게 말한다).” 1975년판은 “Da nahm Petrus das Wort und sagte zu Jesus(그 때 베드로는 말을 받아 예수에게 말했다)”로 번역했다. 1984년 개정판은 이 표현을 고쳤으

16) 레빈(C. Levin), 뢰젤(M. Rösel), 카러(M. Karrer)가 본 회합에서 세부적으로 검토하였는데, 부족한 부분에 대해서는 본서(역자 주: Melanie Lange and Martin Rösel, *Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei* [예술과 업무를 위한 번역이란 무엇인가]: *Die Lutherbibel und andere deutsche Übersetzungen. Beiträge der Rostocker Konferenz 2013* (Stuttgart: Evangelische Verlagsanstalt, Deutsche Bibelgesellschaft, 2014)의 다른 곳에서 보고하였다. 보고한 내용에 따르면 루터 성경의 현재 역본은 여러 각도에서 점검하고 개선할 필요가 있다는 점이 충분히 입증되었다.

나 1912년의 것을 살리지 않고 1956년 개정판으로 회귀했다. “Und Petrus fing an und sprach zu Jesus(그리고 베드로는 시작하였고 예수에게 말했다).” 베드로 자신이 변모한 세 사람과 직접 이야기한 바 없고, 그가 참여하지 않았던 세 사람의 대화 가운데 대답하는 어색함을 이런 번역으로 해결하려 든 것이다. 그러나 베드로가 환상 중 경험한 것에 반응하며 말한 것이라는 측면은 그 번역으로 가려지고 말았다.

1.3. 용어 문제 - “검토”인가 “개정”인가

2010년 이후 루터 성경의 “검토”(Durchsicht)를 위해 일하고 있는 사람들 사이에 “개정”(Revision)이라는 용어가 적합한지, 혹 검토와 개정이 의미 차이가 없는 동의어인 것은 아닌지 논란이 되었다. 루터 성경의 새로운 판본이 나올 때마다 덧붙였던 부제(副題)에는 여러 용어들이 사용되지만 실제로 큰 차이를 드러내지는 않는다. 1892년 이래로 다음과 같은 부제가 사용되었다.

- 1892년 “검토판”(durchgesehen)
- 1912년 “새 검토판”(neu durchgesehen)
- 1596년 신약 “개정판”(redivierter Text)
- 1964년 구약 “개정판”(revidierter Text)
- 1970년 외경 “개정판”(revidierter Text)
- 1975년 신약 “개정판 1975”(revidierter Text 1975)¹⁷⁾
- 1984년 신약 (외경과 구약) “개정판”(revidierter Text)
- 1999년 새 정서법에 따른 검토판 (Durchgesehene Ausgabe in neuer Rechtschreibung)

2010년에 독일 개신교 협의회는 “검토”를 요청했다. 이 명칭은 지금까지 사업명으로 공표되었는데, 우리의 주안점을 강조하기 위한 것이었다. 그 목적은 기존 역본이 추구한 것과는 달리, 현대 표준독일어에 가깝게 만드는 것이 아니었다. 지도 위원회의 위원들이 1984년의 개정판을 살피는 것뿐만 아니라, 1545년판을 참고하고 1912년 신정판을 비교한다는 측면에서, 이 작업은 개정 작업 이상의 성격을 띠고 있다. 아마도 중국에는 “개정판”이라고 부르게 될 것이고, 공동의 노력의 결과물인 만큼 1964년과 1984년의 개정 당시처럼 저작권의 보호를 받게 될 것이다.¹⁸⁾

17) 똑같은 부제를 1976년본은 신약 본문에 붙이고 있는데, 이것은 명백히 개정 이상 수준의 변화를 담고 있다!

2. “검토”의 기본 원칙

2.1. 검토 기준

교회에서 사용되고 있는 루터 성경, 곧 1984년의 개정판은 우리의 출발점인 동시에 언어적 기반이 된다. 이 번역은 의심스러운 경우에도 대체로 수용된다. 루터 성경은 그 고풍스러운 언어로 널리 알려져 있지만 근본적인 특징은 그대로 유지될 것이다.¹⁹⁾ 원칙적으로 가능한 한 풀어 옮기는 경우를 최소화하고 본문의 내용에 대한 추가적 기술은 피할 것이다. 여러 음절을 가진 복합어를 지양하여 분명하고 직접적인 표현을 쓸 것이다.

점검의 첫 번째 요건은 원문, 곧 히브리 구약성서의 비평본,²⁰⁾ 칠십인역에 전해져 오는 외경,²¹⁾ 그리스어 신약성서의 표준 본문²²⁾과 비교하는 것이다. 이것은 독일 개신교 협의회가 2010년 제시했던 목표 중의 하나이다. 루터 성경에 충실하라는 두 번째 요구는 검토자, 전문 자문가, 지도 위원회가 1545년 루터 최종판과 비교하여 따른다. 처음부터 이런 계획을 세운 것은 아니지만, 마틴 카러(Martin Karrer)가 2010년 요한계시록 본문을 1984년 개정판 뿐만 아니라 1545년판과 비교하여 몇몇 구절에 대해서는 구판으로 돌아갈 것을 제안했을 때 분명해졌다. 이후 검토자 및 자문 그룹이 이전 번역을 참고하는 것이 교정 작업의 중요 과정이 되었다. 내부적으로는, 루터가 1545년 언어적으로 더 정확히 번역했고 오늘날에도 잘 이해가 되는 구

18) 2004년 1월 주 지방법원에서 판결이 났던 법률적인 논의를 위해서는 “Gewerblicher Rechtsschutz und Urheberrechtsgesetz [상업적 권리와 저작권]” 106 (2004), 325-328; N. Lühring, “Die Revision der Lutherbibel - eine schöpferische Leistung? Zum Bearbeiterurheberrecht nach §3 Urheberrechtsgesetz [루터 성경의 개정 - 창조적인 작업인가? 저작권법 3조에 따른 작업자의 저작권]”, *Wettbewerb in Recht und Praxis* 49 (2003), 1269-1368.

19) 참조, S. Seyferth, “Wie viel Septembertestament steckt noch in der Luther-Bibel von heute? Ein Übersetzungsvergleich aus germanistischer Perspektive zwischen den Versionen von 1522 und 1984 [9월 성서가 오늘날의 루터 성경에 얼마나 반영되어 있는가? 독문학적 관점에서 본 1522년판과 1984년판의 역본 비교]”, C. Dahlgrün, J. Haustein, *Anmut und Sprachgewalt: Zur Zukunft der Lutherbibel*, 181-199. 자이페르트는 1522년과 1984년 사이에 여러 연속성을 발견하여 나 역시 놀랐다. 그가 제시한 27 사례 중 11개를 지도 위원회가 살펴 본 후 수용했다. 자이페르트가 언급한 루터 성경의 언어적 성격을 바꾸지 않았다.

20) K. Elliger und W. Rudolph, hrsg., *Biblia Hebraica Stuttgartensia* [슈투트가르트 히브리어 성서], 5. verb. Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997).

21) Academia Scientiarum Gottingensis, ed., *Septuaginta vetus testamentum Graecum* [그리스어 칠십인역본] (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1928).

22) 신약에서는 Barbara Aland, Kurt Aland, Gerd Mink und Klaus Wachtel, hrsg, *Novum Testamentum Graecum Editio Critica Maior* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997)가 가장 최근 판본을 고려하여 사용된다.

토이라면, 그 번역으로 돌아가는 것을 원칙으로 삼았다. 이것은 현재 언어학과 주석적 토의 사항에 비추어 점검하는 것을 뜻하며, 이것을 세 번째 기준이라 불러야 할 것이다. 이 목적은 대규모의 전문가들이 전문 지식을 동원하여 성취할 수 있는 것이다. 이렇게 매번 번역어를 정당하게 평가하고 결정하는 것은 눈으로 볼 수도 없고 보이지도 않지만, 흔히 별 생각 없이 마구 결정하는 것은 막아준다. 독문학자들의 조언을 받아들이는 것은 네 번째 측면이라고 할 것이다. 따라서 지도 위원회에는 독문학자들이 포함된다. 실무자들 역시 그들의 조언을 듣고자 노력해 왔다.

2.2. 검토 목적

이상의 검토의 기준은 다음과 같은 목적을 성취하기 위한 것이다.

(1) 우선 번역문이 무엇보다도 히브리어나 헬라어 원문에 충실한지, 현재 학계의 상황에 비추어 정확한지 검토하는 것이다.

한 사례로 출애굽기 6:1을 들 수 있다. 1964/1984년 판본 이래로 본문은 다음과 같이 되어 있다. “Da sprach der Herr zu Mose: Nun sollst du sehen, was ich dem Pharaon antun werde; denn durch eine starke Hand *gezwungen*, muss er sie ziehen lassen, ja er muss sie, durch eine starke Hand *gezwungen*, aus seinem Lande treiben” (주께서 모세에게 말씀하셨다. 너는 내가 바로에게 행할 일을 볼 것이다. 강한 손으로 강요받은 나머지 그는 그들을 나가게 할 것이다. 그는 강한 손으로 강요 받아 그의 땅에서 내보낼 것이다). 두 번 사용한 “*gezwungen*”(강요받은)에 해당하는 히브리어 단어는 없으므로 문장은 다음과 같이 바뀌어야 한다. “Da sprach der Herr zu Mose: Nun sollst du sehen, was ich dem Pharaon antun werde; denn durch eine starke Hand, muss er sie ziehen lassen, ja er muss sie, durch eine *gezwungen*, aus seinem Lande treiben” (주께서 모세에게 말씀하셨다. 너는 내가 바로에게 행할 일을 볼 것이다. 강한 손으로 그는 그들을 나가게 할 것이다. 그는 강한 손으로 그들을 그의 땅에서 내보낼 것이다).

신약에서는 오랜 토의 끝에 1984년판의 요한계시록 22:20이 같은 이유로 바뀌게 되었다. “Er spricht, der dies bezeugt: Ja, ich komme bald. - Amen, ja, komm, Herr Jesus!” (이것을 증언하시는 분께서 말씀하십니다. 그렇다, 내가 곧 오리라. 아멘 그렇습니다, 주 예수여!). 계시록의 이런 결미가 잘 알려져 있고 익숙하며, 루터 당시에는 에라스무스판 성경이 이렇게 되어 있었지만, 우리는 두 번째 “Ja”를 없애는 것으로 결론을 내렸다. “Er spricht, der

dies bezeugt: Ja, ich komme bald. - Amen, ja, komm, Herr Jesus!” (이것을 증언 하시는 분께서 말씀하신다. 그렇다, 내가 곧 오리라. 아멘 주 예수여!). 이 문장에 전형적인 맺구를 이루는 알파와 오메가 구절과의 운율은 파괴되지 않았다.²³⁾

(2) 우리의 검토 작업은 암시적으로 이전 개정판을 검토하는 요청도 포함 되어 있다. 주석적으로 의심스러운 판단과 불필요한 언어적 변경이 있는지를 보는 것이다.

루터 성경이 일반적으로 “집”(Haus)에 대해서 말할 때, 사실상 “가족 구성원”(Familienverband)을 뜻한다는 사실에서 이런 문제의 사례를 꼽을 수 있다. 1964/1984본에서는 단지 사사기 11:2, 7; 15:6에서만 “가족”(Familie)이라는 단어가 선택되었다.

(3) 결국 루터의 언어와 신학이 보존되고 느껴질 수 있어야 할 것이다.

이런 사례로 시편 42편의 시작 부분을 들어보자. 이곳에서 히브리어 동사 *עָרַב*가 이중으로 사용되었는데, 루터는 1545년 언어학적으로 정확하지는 않지만, 은유적으로 다음과 같이 옮겼다. “WJe der Hirsch *schreiet* nach frischem Wasser / So *schreiet* meine Seele Gott zu dir”(사슴이 신선한 물을 향해 부르짖듯이, 내 영혼이 하나님, 주님 부르짖습니다). 1964/1984판부터 병행의 운율을 파괴해 가면서 다음과 같이 번역했다. “Wie der Hirsch lecht nach frischem Wasser, so schreit meine Seele, Gott, zu dir” (사슴이 신선한 물을 갈급해 함 같이 내 영혼이, 하나님, 주님께 부르짖습니다). 통일번역본은 정확하게 ‘lechzen’(갈급해 하다)을 두 번 사용한테 반해, 지도 위원회는 루터의 표현으로 회귀할 것을 결정했다.

유사한 것이 요한계시록 1:8에 해당한다. “Ich bin das A und O, spricht Gott, der HERR, der *da* ist und *da* war und der *da* kommt, der Allmächtige” (하나님께서 말씀하시길, 나는 알파요 오메가다. 거기에 있고, 있었으며 오고 있는 전능자이다). 여기서 세 번 사용된 *da*는 헬라어 성서에는 없지만, 역문의 어감상 있어야 하는 말이다. 통일번역본은 정확하게 이 단어 없이 옮겼지만, 독일어 어감이 좋지 않다. “der ist und der war und der kommt, der Herrscher über die ganze Schöpfung”(있고, 있었으며 오고 있는, 모든 피조물의 지배자이다).

(4) 그러나 루터 본문을 보존하려는 목적은 다음과 같은 경우에는 지킬 수 없는 한계를 지니고 있다. 곧 오해를 야기하는 번역은 피해야만 하는데,

23) 참조, C. Dahlgrün, J. Haustein, hrsg., *Anmut und Sprachgewalt: Zur Zukunft der Lutherbibel* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013), 176.

이를 위해 독문학자들의 참여가 필수적이다.

단적인 사례로 다소 반유대적으로 오해될 수 있는 요한계시록 3:9를 들 수 있다. 1545년판은 다음과 같이 되어 있다. “Sihe / Jch werde geben aus *Satanas schule / die da sagen [...]*” (보라, 내가 사탄의 학교에서 이렇게 말하는 사람들을 줄 것이다). 1956년판에 이르러서야 “Siehe, ich werde geben aus des *Satans Synagoge, die da sagen [...]*” (보라, 내가 사탄의 회당에서 이렇게 말하는 사람들을 줄 것이다)로 바뀐다. 1975년에는 “Siehe, ich werde Leute aus der *Synagoge des Satans schicken, die [...]*” (보라, 내가 사탄의 회당에서 사람들을 내보낼 것이다)가 된다. 1984년의 개정판은 문장을 살짝 바꾸기만 했다. “Siehe, ich werde schicken einige aus der *Synagoge des Satans, die [...]*” (보라, 내가 몇 사람을 사탄의 회당에서 내보낼 것이다). 1545년의 표현과 같은 형태로 다시 쓸 수 없기 때문에, “Siehe, ich werde einige schicken aus der *Versammlung des Satans [...]*” (보라, 내가 몇 사람을 사탄의 모임에서 내보낼 것이다)라는 번역을 채택하게 되었다.²⁴⁾

(5) 독일 개신교 협의회는, 성서 본문은 예배에 적합한 형태로 남아야 한다는 점을 분명히 하였다. 지도 위원회에 한 명의 실천신학자가 참여하고, 교회음악적인 측면을 고려하게 된 것도 이 때문이다.

출애굽기 16장의 만나 기사 본문은 삼위일체절 일곱 번째 주일의 본문인데 1545년판의 16절은 다음과 같이 되어 있다. “Das ist aber das der HERR geboten hat / Ein jglicher samle des / so viel er fur sich essen mag / vnd neme ein *Gomor* auff ein jglich geubt / nach der zal der Seelen in seiner Hütten” (그것은 주께서 명하신 것이다. 각자는 자기가 먹을 수 있을 만큼 모으고 그의 장막의 영혼 수에 따라 한 고멜씩 거두라). 고멜이라는 단위는 교육 받은 독자나 청중이라 할지라도 잘 알기 어렵고, 출애굽기 16:36의 단위와 비교한다고 해도 제한적으로만 이해에 도움이 된다. 그래서 1964/1984 개정판은 독일어의 상용 단위를 적용했는데, 부정확하고 불확실한 원개념에 상응하도록 했다. “Das ist’s aber, was der HERR geboten hat: Ein jeder sammle, soviel er zum Essen braucht, einen *Krug* voll für jeden nach der Zahl der Leute in seinem Zelte” (그것은 주께서 명하신 것이다. 각자는 자신이 필요한 만큼 모으고, 그의 천막 안의 사람 수에 따라 각 자에게 한 단지씩 모으라). 지도 위원회는 주석적인 문제가 남아 있음에도 불구하고 이 번역을 남겨두기로 결정했다.

이 경우에 적용되는 원칙은, 그것은 한 본문이 교회 구성원의 기억에 깊

24) 이 구절의 문제와 단락 재구성에 관해서는 본서의 데엑(A. Deeg)의 기고를 참조하라.

이 박혀 있을수록, 번역문은 적게 손질해야 한다는 것이다.

이것에 대한 고전적인 사례가 시편 23편과 주기도문이다. 현재 예식문은 헬라어 본문을 정확하게 번역한 것이 아니다. 주석적인 의구심이 심대하게 생기는 본문에는 더 정확한 번역을 각주에 병기하는 방법을 택한다. 마태복음 6장의 주기도문 본문이 그러한 원칙을 따랐다.

실천신학적인 관점에서 예배시 봉독하기에 적합한 역문을 만드는 것은, 루터 성경이 개신교 예배에서 92%에 이를 정도로 빈번히 사용된다는 경험칙에서 유래한다. 설교에도 루터 성경이 90% 정도 기본 본문으로 활용되고 있다.²⁵⁾

2.3. 검토 범위

비판적인 검토의 대상에는, 문단으로 본문의 내용을 구분하거나 굵은 글씨로 강조한 부분도 해당되어야 할 것이다. 여기에는 좀 더 객관적으로 달아야 할 소제목 및 그 내용도 포함된다(아래 참조). 점검하는 과정에서 루터 성경에 모아놓은 요절은 그대로 두거나, 삭제되거나 새롭게 덧붙여질 것이다. 본문에 기재된 병행 구절과 관주 역시, 난하구나 목차와 마찬가지로 비판적으로 살필 것이다.

마지막으로, 부록으로 실린 도량형 환산이나 사물 및 단어 해설, 시대표와 지도 등도 점검해 보고 더 다듬을 것이다.

2.4. 2016/2017년 검토의 특징

1957년 시작해서 1984년에 끝난 개정과는 달리, 이 점검은 구약, 신약, 외경과 부록을 동시에 착수해서 함께 공개될 것이다. 모든 검토자들이 노력하여 몇 년 이내에 마치는 것을 기대하고 있다. 독일 개신교 협의회는 매우 조심스럽게 기본 취지를 제시한 바 있다. 바람직한 개정의 범위에 대해서 참여자들의 견해가 엇갈린다는 사실에 대해서는 누구도 놀라지 않을 것이다. 성서 번역 개정의 역사와 그 난관을 아는 사람이라면 말이다. 견해차를 해소하기 위해서 약 50명의 전문가들이 기여할 것이고, 감사하게도 이들은 명예직으로 이 작업에 참여한다. 보존해야 할 루터 성경의 성격은 제시된

25) 참조, W. Ratzmann und G. Pickel, "Empirische Studie zur Perikopenordnung-Abschlussbericht [단락의 배치에 대한 경험적 연구]", *epd-Dokumentation* 44 (2010), 31. 봉독하는 빈도 43%가 항상, 49%가 빈번히 사용되고, 설교 본문으로는 37%가 항상, 53%가 빈번히 사용된다.

작업 수칙에 의거, 유지될 것이다. 독일 개신교 협의회가 제시한 원칙에 따르면, 1984년판 성경 중 - 모든 분과를 통틀어 - 약 삼분의 이 가량이 개정을 필요로 할 것이다.

2.5. 진행 과정

1964, 1970, 1984년의 개정판 본문을 수정하는 것은 각 책 및 문서군의 내용을 점검하는 것부터 시작한다. 신약과 같은 문서군은 그룹 토의 과정을 거치는데, 이 과정에서 다른 검토자가 제안한 교정을 평가하는 것이다. 그 제안은 6개 분과 중 하나에 배당된다. 오경, 역사서, 성문서, 예언서, 외경, 그리고 신약 등이 바로 그것이다. 각 분과는 제안된 내용을 수용하거나 변경하거나 반려하는데, 이를 위해서 각각 삼분의 이 이상의 찬성이 필요하다. 원문과 1545년 및 1984년의 본문, 개정 제안 및 간략한 이유와 투표 내용을 비교하는 표로 만들어 지도 위원회에 제출할 것이다. 위원회는 주로 독일어의 관점에서 바꾸도록 제안한 내용에 대해서 대체로 수용 내지 거부를 하거나, 드물게 제안된 내용을 바꾸는 방식으로 결정을 내릴 것이다. 마찬가지로 삼분의 이 이상의 찬성으로 이뤄진다.

지도 위원회는 이 작업에 2010년 4월에 착수했다. 같은 해 10월에 열린 첫 번째 검토자 준비모임에서, 지도 위원회가 얻은 결론을 검토자들에게 고지하고 그 입장을 제시해야 한다는 것이 분명해졌다. 일관되지 못한 부분과 해결하기 어려운 견해차를 지적함으로써 달라진 본문이 무엇인지를 확인할 것이다. 이 본문이 독일 개신교 협의회에 보고될 것인데, 이사회는 번역에서 생길 수 있는 교회 정치적 문제를 시의적절하게 지적하고 표결에 붙이게 된다. 만일 검토자들 사이에, 또는 그들과 지도 위원회 사이에 해결할 수 없는 수준의 중대한 차이가 발생한다면, 이 견해차는 검토 마지막 단계에 정리했다가 적절한 방법으로 공론화하게 될 것이다.

2.6. 대상 그룹

2016/2017년판과 1964/1970/1984년판의 근본적인 차이는 다음과 같이 정리할 수 있다. “사람들은 오늘날에도 그렇게 말하는가” 대신에, “사람들은 오늘에도 그것을 이해하는가”를 물을 것이다.²⁶⁾

26) 이에 대해서 E. Lippold, “Die Revision des Neuen Testaments der Lutherbibel 1981-1984 [1981-1984년의 루터 성서의 신약 개정]”, K. D. Fricke, S. Meurer, hrsg., *Die Geschichte der Lutherbibelrevision: Von den Anfängen um 1850 bis 1984* [루터성경 개정의 역사] (Stuttgart:

가장 손쉬운 사례를 이사야 24:2의 의미에서 발견할 수 있다. 1984년판은 다음과 같다. “Und es geht dem Priester wie dem Volk, dem Herrn wie dem Knecht, der Frau wie der Magd, dem Verkäufer wie dem Käufer, dem Verleiher wie dem Borger, dem Gläubiger wie dem Schuldner” (제사장이 백성같이, 주인이 하인같이, 여인이 시녀같이, 판매자가 구매자같이, 임대인이 임차인같이, 채권자가 채무자와 같다). “여인”의 반대말로 시녀로 소개된 것은 오해의 소지가 있어서 “Herrin”(여주인)으로 대체될 것이다. 그러나 잘 쓰지 않는 단어인 Borger(임차인)은 그대로 둔다. 마찬가지로 지도 위원회에 따르면, 신약에 쓰이는 명사 πρόνοια는 루터가 사용한 남성형 명사 “Hurer”(몸과는 이)로 옮기는 것이 불분명한 표현 “Unzüchtige(r)”(음행자, 계 21:8; 22:15)보다 낫다.

목표 대상이 달라진다는 것은, 개정의 목적이 더 이상 어린이 및 청소년 독자들을 고려한 번역을 위해서라면 어떤 값이라도 치러야 하는 것에 있지 않다는 사실과 밀접한 관계에 있다.²⁷⁾ 이런 목적은 아마도 60년대 말 외르크 칭크(Jörg Zink)의 역본이나 “기쁜 소식 성경”(Gute Nachricht Bibel, 1969)에 기대했던 것이다. 그 사이에 기본 성경(BasisBibel, 2004년 이후)과 같은 진지한 계획들이 있었고, 이는 젊은 층 독자를 염두에 둔 것이다. 40년 전 기울이던 노력에 비해, 우리는 언어나 지식에 있어 어느 정도 교양을 갖춘 젊은이들에 우선적으로 집중하고자 한다. 종교 교육가나 목사들의 보고에 따르면, 어린이 성경이나 다른 학교 성경에서 성인 성경으로 옮겨가는 것은 늦어도 중고등학교 시절에는 가능하다고 한다.

3. 지도 위원회가 얻은 몇몇 결과물과 결정

검토의 기준과 목적은 이미 몇몇 구절에 대한 지도 위원회의 구체적인 결정으로 분명해졌다. 작업하던 중에 벌써 수백가지 결정이 내려졌다. 그것에 대해서는 이 자리에서 자세히 보고하고 논의할 수는 없다.²⁸⁾ 그럼에

Deutsche Bibelgesellschaft, 2001), 229-249. “오늘날 말하는 것과 쓰는 언어가 아니라, 이해하는 언어를 고른다면 번역자가 굳이 개입해야 할 명백한 이유는 없다”(232) 리폴트가 “입교자”라는 말을 인용하는 것을 보면, 대상 그룹을 정하는 일이 “성경이라면 누구나 이해할 수 있는” 언어와 관계된다는 사실이 분명해진다.

27) 이에 대해서, 개정 위원회의 영향력이 컸던 회원 로타 슈미트가 생각했던 목적에 대해서 기술했던 모이러의 기고문을 참조하라. 개정 위원회의 일원이었던 교감(Studiendirektor) 슈미트는 청소년 독자들을 위해서 루터 성경의 현대화를 주창했다. S. Meurer, “Vorwort [서문]”, K. D. Fricke, S. Meurer, hrsg., *Die Geschichte der Lutherbibelrevision: Von den Anfängen um 1850 bis 1984* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001), 13-32, 특히 13.

도 불구하고 일련의 일반 원칙 중 세 가지를 이곳에서 언급해야 하겠다.

3.1. 특정 성별에 해당되는 언어

성경 번역에 사용된 언어가 여성들을 충분히 고려하지 않았다는 점을 오래 전부터 안타깝게 여기는 사람들이 많았다. 이 문제 제기가 당연한 만큼, 고대 문서에 시대착오적으로 개입하는 것도 바람직하지 않다. 이런 이유로 가부장적이고, 남성중심적인 성서 본문 배후의 문화는 지금껏 루터 성경에서 감춰지지 않는다. 창세기 1장이나 갈라디아서 3장과 같이 남성위주 사 고방식에 예외적인 구절들 - 이것은 잘 알려진 중요한 본문이다 - 은 이런 맥락에서만 그 힘을 발휘하고 다른 본문의 해석의 기준이 되는 것이다.²⁹⁾ 그 결과, 집단을 가리키는 남성과 여성명사(가령 고아)³⁰⁾는 다른 말로 대체 되거나 둘 중 하나를 지우지 않았다. 성별에 따라 달리 사용되는 이중적인 형태(분리된 어형/나뉜 표현)에 가능한 한 다른 말을 덧붙이지 않는다.³¹⁾ 물론 남성주의적인 표현을 더 강화하는 일이 있어서는 안된다. 원문에서 여성적인 의미로 기록된 것을 일부러 보편적인 성으로 취급할 수는 없다. 누가복음 12:45의 “여종들”은 그대로 두어야 하는데, 여타 역본에서는 그렇게 하지 않았다.

하나님의 이름 “주”(번역자 주: 한글 개역성경에서 ‘여호와’로 옮긴 하나님의 이름을 루터 성경에서는 ‘주’[HERR]로 옮겼다)는 계속해서 루터의 용례를 따른다. 단 작은 대문자를 사용해서 이것이 하나님의 거룩한 이름을 나타내는 네 히브리 자모(Tetragramm)를 가리킨다는 점을 표시한다. 그 외에 하나님에 대한 남성적 (그리고 여성적) 이미지를 탈색시키지 않고 해석의 문제로 남겨 둘 것이다. 즉 교회의 가르침이 하나님을 사람의 모습으로 묘사하는 것을 금지한다지만, 번역을 다르게 함으로써 그렇게 할 일은 아니다. 그러나 본래 말로 표현할 수 없는 바 은유적으로 하나님에 대해서 표

28) 대회에 있었던 크리스토프 레빈, 마틴 카러, 마틴 뢰젤은 본서에서 이에 대한 더 많은 사례를 언급하고 있다.

29) 우리의 점검은 여성들을 언어적으로 비하하고 격하하며, 고정관념으로 대하고 배제하며 침묵하게 한다는 비난에서 자유롭지 못할지 모른다. 남성과 여성의 공존은 불충분하게 고려되거나 전혀 그렇게 되지 않는다는 것이다. 이에 대한 반대 논거로는, 우리 번역이 문법적으로 남성 명사로 되어 있는 것을 번역에서 여성까지 감안한다는 사실이 있다. 심지어 이런 의미로 고친 본문들이 읽기 어렵게 되기도 한다. 이에 대한 매끄러운 해결은 아마 존재하지 않을 것이다.

30) 1912년판은 여전히 “고아”를 남성명사로만 표현하고 있다.

31) 니부어(K.-W. Niebuhr)가 발견한 바 약 4:4에 루터 자신이 만들어 낸 이중 어형은 우리의 검토판에서 보존되지 않을 것이다.

현한 것을 그저 부차적인 것으로 처리할 수도 없는 것이다.

성별을 나타내는 언어에 관해서 유일한 예외는 교회를 지칭할 때 쓰는 “형제들”이란 호칭이다. 그 중에는 의심할 여지 없이 남자와 여자가 모두 포함되어 있다. 교회에서 사용되는 다른 역본처럼 루터 성경은 이 말을 “형제 자매 여러분”으로 바꾸게 될 것이다. 단 그 현재의 예외범절에 따른 표현(“자매 형제 여러분”)이 아니라, 당시에 쓰는 순서를 지킬 것이다.³²⁾

한 예로 디모데전서 4:6을 들겠다. “Wenn du die *Brüder* dies lehrst, so wirst du ein guter Diener Christi Jesu sein, auferzogen in den Worten des Glaubens und der guten Lehre, bei der du immer geblieben bist” (네가 형제에게 이것을 가르치면, 너는 그리스도 예수의 좋은 종이 되어, 네가 머물고 있는 바 믿음의 말과 좋은 가르침의 말로 양육받은 것이 될 것이다, 1984년). “Wenn du die *Brüder und Schwester* dies lehrst, so wirst du ein guter Diener Christi Jesu sein, genährt durch die Worte des Glaubens und der guten Lehre, der du gefolgt bist” (네가 형제 자매에게 이것을 가르치면 너는 하나님의 좋은 종이 되어, 네가 따른 바 믿음과 좋은 가르침의 말로 양육을 받은 것이 될 것이다, 2016/2017년).

이미 사전 점검에서 루터 성경 중 취약한 부분으로 지적 받은 것은, 전문가들이 부족하다고 평가한 창세기 2:18이다. 루터는 1545년 이렇게 번역했다. “VND Gott der HERR sprach / Es ist nicht gut das der Mensch allein sei / Jch wil jm ein *Gehülffen* machen / *die vmb jn sey*” (그리고 주 하나님께서 말씀하셨습니다. 그 사람이 홀로 있는 것이 좋지 않다. 내가 그에게 그의 곁에 있을 배필을 만들어 주겠다). 1964/1984년판까지는 이 번역을 따랐다. “Und Gott der HERR sprach: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm eine *Gehilfin* machen, die *um ihn* sei” (그리고 주 하나님께서 말씀하셨습니다. 그 사람이 홀로 있는 것이 좋지 않다. 내가 그에게 그의 곁에 있을 배필을 만들어 주겠다). 2016/2017년판은 이렇게 바뀔 것이다. “Und Gott der HERR sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm eine *Hilfe* machen, die ihm *entspricht*” (주 하나님이 말씀하셨습니다. 그 사람이 홀로 있는 것이 좋지 않다. 내가 그에게 맞는 도움을 만들어 줄 것이다).

한번 어떤 번역의 약점과 한계를 눈여겨 보게 된 사람이라면 조심스럽게 작성해야 할 다른 구절과 소제목, 부록도 살피게 된다. 번역의 성격을 완전히 바꾸지 않더라도 말이다. 사물에 대한 설명과 단어 해설에 대한 한 마디를 덧붙이겠다. “사라, 부인 → 아브라함”은 그대로 있어서는 안되고 ‘사라’

32) 수 2:13; 막 10:30 등.

라는 별도의 표제어로 처리될 것이다.

3.2. 요절

잘 알려진 대로 마틴 루터는 독자들의 이해를 돕는 많은 난외주와 각주 외에 볼드체로 요절을 강조했다. 오늘날 굵은 글씨체로 표시되어 있는 성경 구절들은 판본이 거듭되는 과정에서 상당히 늘어났다.³³⁾ 기본적으로는 루터 번역의 특징이라고 할 수 있는 몇몇 구절을 강조한 형태는 그대로 유지되어야 할 것이다. 마지막 세부적인 결정은 아직 내리지 않았지만, 그 윤곽은 다음과 같다.

- (1) 요절은 하나님의 자유로운 은혜를 증언하는 특별한 기능을 수행해야 한다.
- (2) 역사적으로 상당히 증가한 요절의 숫자는 줄여야 한다. 특히 후대에 강조된 도덕적, 윤리적 교훈이 이에 해당한다.
- (3) 각 성경 책의 핵심적 신학을 드러내는 진술은 요절로 생각할 필요가 있다.
- (4) 성경 해석사에서 중요하게 취급된 구절은 특별히 고려될 수 있다.

이런 결정에 걸맞는 예로 예레미야 7:3이 있다. “Besser euer Leben und euer Tun, so will ich wohnen an diesem Ort” (너희의 삶과 행실이 더 바르면, 내가 이 장소에 살 것이다). 이 곳에서 굵은 글씨체를 적용하지 않을 것인데, 행위와 그 결과에 대해서 말하는 수많은 구약의 잠언 중 하나이기 때문이다.

반면 이사야 2:4와 미가 4:3(칼이 보습으로)은 평화를 위한 운동에 갖는 의미 때문에 요절로 받아들여졌다. 또 요엘 4:10(보습이 칼로)에 대한 지시 사항도 덧붙였다.

베드로전서 2:17b의 “Fürchtet Gott, ehrt den König”(하나님을 경외하고 왕을 경배하라)는 요절로 강조될 수도 있다. 이 문장이 바르멘 신학 해설에 성서적인 전거가 되기 때문이다.

33) 참조, H. Hövelmann, *Kernstellen der Lutherbibel* [루터 성경의 핵심요절] (Bielefeld: Luther-Verlag, 1989). 뢰펠만 박사에게서 우리는 그의 저서의 결과물에 대한 그의 생각을 들을 수 있었다. 지도 위원회에서 함께 일하는 동역자로서 그는 여러 본문에 대해서 요절이 존속, 삭제, 추가, 변화되어야 할지에 대해서 여러 제안을 해주었다.

3.3. 소제목

루터에게 소급되지 않는 소제목들도 독자들의 내용 파악을 위해서 존속시킬 것이다. 그렇다고 이들을 “루터의 언어”와 일치시켜야 하는 것은 아니다. 그러나 사실 적절성이나 길이라는 관점에서 조심스럽게 검토할 것이다. 어떤 소제목은 오늘날 더 이상 내용을 제대로 반영하지 못한다.

가령 이사야 6:1 앞의 소제목 “Das wohlverdiente Gericht”(받아 마땅한 심판)은 “북쪽의 몰락”으로 바뀌야 한다. 예레미야 9:24 앞의 “Israel ein unbeschnittenes Volk”(할례받지 못한 백성 이스라엘)은 “할례 받지 않은 자들에 대한 심판”으로, 예레미야 11장 앞의 “Der Bundesbruch des Volkes und Gottes Gericht”(백성과 하나님의 심판 사이의 계약의 파기)는 “깨진 계약”으로 고쳐야 한다.

4. 남은 문제

4.1. 하나님의 이름과 기독교적 호칭

지도 위원회는 주님의 이름에 대한 네 글자를 작은 대문자로 지금까지 표기하여, 이것이 단순 술어가 아니라 하나님의 이름임을 분명히 한다. 외경에 빈번히 등장하는 바 “하늘”이라는 말로 바뀌 표현한 것 역시 앞으로도 없애지 않고 그대로 번역하여 은유적 표현을 느낄 수 있도록 할 것이다. 주님이란 호칭, 인자 호칭 등에 대한 원칙은 아직 정해지지 않았다. 그러나 다각도로 검토해야 하는 본문의 범위를 줄이기 위해서 곧 필요하게 될 것이다.

4.2. 칭의의 용어

오늘날 이해하기 어려운 칭의의 언어에 대한 의구심이 커지고 있다. 루터의 용어가 여전히 이해할 만한 것인가, 또는 다른 번역에서 흔히 보듯, 적절할지라도(결에 있을지라도) 잘못된 해석을 야기하는 “그릇된 친구” 같은 것은 아닌지 묻게 된다. 반면 바울 서신의 핵심 본문에 놓여 있는 이 교리의 높은 가치를 바로 알아챌 수 있도록 해주어야 하는 것인지도 모른다. 좀 더 고민해야 할 것 같다.

4.3. 성서 고유 명사에 로쿰 원칙을 적용하는 문제

본 검토는 1984년 개정판이 규정했던 사례를 고수하려 한다. 곧 가능하다면 로쿰 원칙을 지금까지 그랬던 것처럼 따르는 것이다. 개신교 전통에 깊이 뿌리 내린 몇몇 이름은 그 다른 표기법을 그대로 지킬 것이다. 이런 예외를 줄일 수 있을지는 논의 후 결정해야 한다. 그러나 특히 외경 분과에서 논의가 필요하다는 의사 표시를 해오고 있다. 로쿰 원칙이 칠십인역의 모든 인명, 지명을 포괄하지 못하기 때문이다. 이 문제를 위하여 로마 가톨릭과 협의할 계획이다.

4.4. 요절의 최종 확정

이미 3.2에서 논의했지만, 요절에 대한 원칙을 일정 시간 내에 정해야 한다. 모든 다른 규칙이 그러하듯, 문맥과 역사적 정황, 해석사를 고려해야 하는 실제 주요 사례에 따라 다를 것이다. 도식적인 해결은 불가능하다.

5. 결론

검토자들과 지도 위원회의 지속적인 경험에 따르면 다음과 같은 관찰이 가능하다. 1545/1546년 이후 변모한 루터 성경은 오늘날까지 문제를 양산했고, 늘 새로운 시도로 극복해야 할 대상이었고 대상이기도 하다. 객관적으로 이 난관은 원문의 어려움에 그 원인이 있을 수 있지만, 때때로 시대별로 더 이상 적합한 것으로 받아들여지지 않는 번역을 바꿔야 했던 탓도 크다. 언어학적으로 좀 더 정확하게만 번역한다면 현재의 점검을 통해서 1545년 루터판으로 돌아가는 것만으로 충분할 경우도 있다. 그러나 모든 문장은 각자 나름대로의 문제를 안고 있기 때문에, 원칙들은 상황에 따라 적용될 수 있을 뿐이다. 일반적으로는 적절할지 몰라도 구체적인 구절에 이르면 여러 관찰의 대상과 강조하는 바가 뒤섞여 적용해야 하는 경우가 많다. 점검해야 할 본문이 많은 경우, 주의 깊게 작업을 진행하는 것과 기일을 잘 지켜서 일을 끝내는 것은 양립 불가능할 수도 있다. 극도로 조심스럽게 일해도 여전히 내려야 할 결정과 제거하지 못한 실수는 남아 있을 것이다. 부디 그것이 적기를 바랄 뿐이다.³⁴⁾

34) 로스톡 회합 당시 모든 강연자가 각자의 노력의 산물을 발표하는 자리에서 그 불완전함을

모든 번역이 시간적으로 제한된 것이고 항상 극복해야 하는 것으로 남아야 한다는 사실을, 루터는 시편 119:125에 대한 자신의 해석에서 확인한 바 있다. “나는 주님의 종입니다. 나를 가르치셔서 주님의 증거들을 알게 하소서.” 이 구절을 루터는 다음과 같이 해석했다. “시편 기자는 단순한 문자를 넘어서는 이해를 구하고 있다. 성령께서 바로 이해를 가능하게 하시는 분이기 때문이다. 믿음의 여정에 있는 모든 사람이 잊은 채 남겨두는 것은 문자요, 그가 앞을 향해 가도록 하는 것, 그것이 성령이다. 사람이 이미 얻은 것은, 얻어야 할 것에 비춰 보면 문자에 불과한 것이다.”³⁵⁾

(투고 일자: 2015년 2월 04일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 2월 27일)

분명히 시인하는 것이 하나의 전형이 되고 말았다. 완전히 실수로부터 자유로운 성서 번역은 매우 높은 수준의 목표이며, 아마도 이것에 도달하는 것은 영원히 불가능할지 모른다.

35) WA 4, 365,5-14; G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken* [루터. 그의 사상에 대한 개관] (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1964), 108을 따라 인용함.

<서평>

Die Menschen der Bibel: Ein illustriertes Lexikon der Heiligen Schrift

(Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014)

박동현*

1. 들어가는 말

독일성서공회가 2014년에 내놓은 <성서 속의 인물들. 그림 넣은 성서 사전>(Die Menschen der Bibel: Ein illustriertes Lexikon der Heiligen Schrift)은 1994년에 미국의 리더스 다이제스트 어소시에이션(Reader's Digest Association)에서 엮어낸 『성서 속의 인명록(人名錄). 그림 넣은 전기(傳記) 사전』(Who's Who in the Bible? An Illustrated Biographical Dictionary)의 본문을 대체로 자유롭게 번역하고 그림은 대부분 더 나은 것으로 바꾸어 새롭게 만든 책이다.¹⁾ 가로 18,2 센티미터, 세로 27,5 센티미터 크기의 432쪽에 이르는



영어 원본과 독일어 번역본의 앞표지 모습

* Kirchliche Hochschule Berlin (현, Theological Faculty of Humbolt University in Berlin)에서 구약학으로 박사학위를 받음. 장로회신학대학교 은퇴교수. dhpark52@gmail.com.

1) 일찍이 한글로 나온 이런 종류의 책으로는 오인명, 『성경인명지명대사전』(서울: 기문사, 1954)을 들 수 있다. 한글로 번역된, 예수와 바울의 전기 가운데서는 각각 F. 오우슬러 저, 『위대한 생애』, 홍성영 역(서울: 대한기독교서회, 1971)과 존 폴락, 『사도 바울』, 홍종락 역(서울: 홍성사, 2009)이 특히 읽어볼 만하다.

꽤 큰 책으로 종이도 그림이 잘 인쇄될 수 있도록 두껍고 좋은 것을 써서 아주 고급스런 모습으로 나온 책이다. 이 점에서 겉보기만으로도 이 책은 원본 영어책보다 훨씬 더 낫다. 그런데 이 책은 겉모습뿐만 아니라 여러 가지로 영어 원본과 다르다.

아래에서는 먼저 이 책이 영어 원본과 다른 점(2.)을 살펴본 다음에 이 책의 출판 배경(3.), 이 책에 들어 있는 항목(4.), 이 책에 들어 있는 그림 자료(5.), 이 책에 들어 있는 다른 자료(6.), 각 항목의 서술 형식(7.), 각 항목의 서술 내용(8.), 이 책 전체에서 받는 느낌(9.), 이 책이 좋은 점(10.), 이 책에서 고쳐야 할 점(11.), 이 책에서 아쉬운 점(12.)을 다루어보기로 한다.

2. 이 책이 영어 원본과 다른 점

1) 이 독일어 번역본에서는 영어 원본에서 소개하는 인물들을 그대로 다 다루지 않는다. 영어 원본의 505 항목 가운데서 41 항목은 빼고, 464 항목만 번역한다. 그 가운데서 고멜과 바룩과 아간과 아굴라와 하만과 힐기야처럼 성서의 전통에서 차지하는 비중이 제법 큰 인물들은 빠뜨리지 않았더라면 하는 아쉬움이 남는다.

2) 각 항목의 올림말인 이름 다음에 나오는 원어 소개도 영어 원본 그대로가 아니다. 어떤 경우에는 보충했다²⁾.

3) 그림 자료는 대부분 바꾸었다. 그림 자료를 바꾸는 과정에서 영어 원본에 들어 있는 좋은 자료가 빠진 경우도 있다³⁾.

4) 연대표도 바꾸었다. 171쪽의 상자 안에 들어 있는 연대표를 영어 원본 202쪽의 연대표와 견주어 보면 여러 군데가 다르다. 그에 맞추어 항목 서술에 나오는 연대도 바꾸었다.

5) 각 항목의 내용도 영어 원본 그대로 옮기지 않고 줄여 옮기거나 보충하여 늘이기도 했다.

6) 영어 원본에는 들어 있지 않는 소제목을 넣기도 했다⁴⁾.

7) 영어 원본과는 다른 소제목을 붙인 경우도 있다⁵⁾.

2) ‘말고’ 항목에서는 라틴어 ‘말쿠스’ 다음에 나바테아어 ‘말리쿠’를 덧붙였다(253쪽). 이 글에서 독일어 번역본의 해당 쪽수는 그냥 괄호 안에 적어 넣기로 한다.

3) 알브레히트 뒤러가 그린, 욥의 아내가 욥의 고통을 덜어주려고 물통의 물을 욥에게 부어주는 장면이 그런 보기이다(영어 원본 227쪽).

4) 이를테면, ‘리브가’ 항목의 앞부분에 나오는 첫 소제목 ‘늦은 출산’이 그러하다(340쪽).

5) ‘요한(세례)’ 항목에 들어 있는 영어 원본의 첫 소제목인 ‘기대하지 않은 메시지’(234쪽)를 독일어 번역본에서는 ‘공동의 임무’로 바꾸었다(207쪽).

8) 영어 원본과 다르게 단락을 나누기도 한다⁶⁾.

9) 영어 원본 부록(441-470쪽)에서는 신구약성경과 외경에 나오는 모든 인물의 이름 목록(‘Everyone in the Bible’)이 있다. 이 목록에는 각 인물에 대한 간단한 소개와 그 이름이 처음 나오는 곳을 밝혀 놓았다. 그런데 독일어 번역본에서는 이 목록을 뺐다.

10) 여러 가지 점에서 독일어 번역본은 영어 원본의 자료를 최대한으로 활용하면서도 매우 자유롭게 독자적으로 개선한 편역본이라 할 수 있다.

3. 이 책의 출판 배경

이 책은 독일성서공회가 루터 성서 500주년인 2017년을 바라보면서 해마다 하나의 주제를 정해 놓고 그에 맞추어 관련 출판물을 내는 가운데 2015년의 주제 ‘그림과 성서’(Bild und Bible)에 맞추어 펴낸 책이다⁷⁾. 이런 출판 기획 의도에서 이미 짐작할 수 있듯이, 이 <성서 속의 인물들>은 그저 성서에 나오는 사람들의 이야기를 하나로 모아 놓은 책이 아니라 성서에 나오는 사람들의 이야기가 서양 기독교 미술에서 어떤 자리를 차지하는지 기독교 성화가 성서 이해에 어떻게 이바지하는지를 보여주는 책이기도 하다. 이 점에서 요즈음 새롭게 나오고 있는 기독교 문예학의 한 가지 중요한 자료가 될 만하다.⁸⁾

4. 이 책에 들어 있는 항목

1) 이 책에서 개별 항목으로 다루는 이름은 모두 465개이다. 이 가운데서 ‘안네’와 ‘암브레’는 한데 묶어 다루기 때문에 실제 항목의 총수는 464개이다. 그 전체를 한글 음역을 따라 가나다 순서로 적어보면 아래와 같다⁹⁾.

6) 이를테면, 영어 원본 ‘아론’ 항목의 둘째 단락(7쪽)을 독일어 번역본에서는 다시 둘로 나누어 둘째, 셋째 단락으로 만들었다(7쪽).

7) <http://www.bibelonline.de/products/Themenjahr-2015-Bild-und-Bibel/Die-Menschen-der-Bibel.html>에서 독일성서공회가 이 책을 소개하는 내용을 읽을 수 있다.

8) 서양 미술과 성서의 관계를 다룬 최근 국내도서로는 김학철, 『렘브란트, 성서를 그리다』(서울: 대한기독교서회, 2010); 김진명, 『모세를 만나다. 하나님의 사람, 소통과 공감의 지도자』(서울: 예영커뮤니케이션, 2012)가 있다.

9) 신구약 정경에 나오는 이름의 한글 음역은 개역개정판을 따라, 외경에만 나오는 사람도 있는데, 외경에만 나오는 이름은 가톨릭 성경의 음역을 따라 적기로 한다. 그뿐만 아니라 외경에만 나오는 이름은 괄호로 둘러쌌다. 이 책에서 쓰는 이름이 가톨릭 성경의 이름과 다를 때

가나안⁰, 가말리엘⁰, 가브리엘¹, 가야바¹, 가인⁰, 갓⁰¹⁰, 갓²⁰¹¹, 게르솜⁰, 게르손⁰, 고넬료⁰, 고라¹, 고레스 2세⁰, 골리앗¹, 구레뇨¹, 구산리사다임⁰, 그달랴⁰, 그두라¹, 그리스보⁰, 그핫⁰, 글라우디오⁰, 클레멘드⁰, 클레오바¹, 글로에⁰, 기드온², 기스⁰, 나다나엘⁰, 나단¹, 나답¹¹², 나답²⁰¹³, 나발⁰, 나봇⁰, 나사로⁰¹⁴, 나사로²⁰¹⁵, 나아만⁰, 나오미¹, 나홀⁰, 나훔⁰, 납달리⁰, 노아³, 누가¹, 느고 2세⁰, 느부갓네살¹, 느부사라단⁰, 느헤미야¹, 니고데모¹, 니콜라⁰, 니므롯⁰, 다곤⁰, 다니엘³, 다단⁰, 다대오¹, 다리오 메대 사람⁰, 다리오 1세¹, 다마리⁰, 다말⁰¹⁶, 다말²⁰¹⁷, 다윗³, 단⁰, 더디오⁰, 데라⁰, 데마⁰, 데메드리오⁰, (데메트리오스 [1세 소테르]⁰, 데메트리오스 [2세] 니카토르⁰), 데오빌로⁰, 도르가⁰, 도액⁰, 드다⁰, 드로비모⁰, 드루실라⁰, 도마¹, 도비아⁰, 돌라⁰, 두기 고⁰, 드보라¹, 디글랏빌레셀 3세⁰, 디나⁰, 디도⁰, 디모테¹, 디베료⁰, 디브니⁰, 디오누시오⁰, (디오니소스¹), 라멕⁰¹⁸, 라멕²⁰¹⁹, 라반¹, (라파엘¹), 라합⁰²⁰, 라합²⁰²¹, 라헬¹, 레갑⁰, 레아¹, 레위⁰, 로이스⁰, 롯¹, 루디아⁰, 롯², 르신⁰, 르우벤¹, 리브가¹, 르호보암¹, 리스바⁰, 마가¹, 마길⁰, 마나엔⁰, 마노야⁰, 마리아²²², 마리아²⁰²³, 마리아³⁰²⁴, 마리아⁴⁰²⁵, 막달라 마리아², 마르다⁰, 말고¹, (마타티아스⁰), 마태¹, 말라기⁰, 맛디아¹, (메넬라오스⁰), 메랍⁰, 메사¹, 멜기 세덱¹, 모르드개¹, 모세⁶, 모압⁰, 므낫세¹²⁶, 므낫세²⁰²⁷, 므나손⁰, 므나헴⁰, 므두셀라, 므로다발라단⁰, 므립바알⁰, 미가¹²⁸, 미가²⁰²⁹, 미가야⁰, 미가엘¹,

는 그 다른 부분을 [] 안에 넣었다. 또 사람들의 이름뿐만 아니라 신들의 이름과 천사들의 이름과 괴물의 이름도 들어 있다(본문의 4.3)을 보라). 이름 뒤에 올려 쓴 숫자는 그 항목에 들어 있는 그림 자료의 개수를 가리킨다.

- 10) 야곱과 실바 사이에 두 번째로 태어난 아들(창 30:11).
- 11) 다윗 시대에 활동했던 예언자 가운데 한 사람(삼상 22:5).
- 12) 아론의 딸아들(출 6:23).
- 13) 여로보암 임금의 아들. 북왕국 이스라엘의 두 번째 임금(왕상 14:20).
- 14) 예수의 비유에 나오는 거지(눅 16:20).
- 15) 예수께서 다시 살리신 사람(요 11:1).
- 16) 유다의 딸며느리(창 38:6).
- 17) 다윗의 딸, 압살롬의 친 누이(삼하 13:1).
- 18) 므드사엘의 아들(창 4:18).
- 19) 므두셀라의 아들, 노아의 아버지(창 5:25).
- 20) 여리고의 기생(수 2:1).
- 21) 여호와께 맞선 괴물(욥 9:13).
- 22) 예수의 어머니.
- 23) 야고보와 요셉의 어머니(마 27:56).
- 24) 마르다의 동생, 나사로의 누이.
- 25) 마가라 하는 요한의 어머니(행 12:12).
- 26) 요셉의 큰아들, 므낫세 지파의 조상(창 41:51).
- 27) 히스기야 임금의 아들. 남왕국 유다의 임금(왕하 20:21).
- 28) 사사 시대에 살았던 에브라임 지파 사람(삿 17:1).
- 29) 모레셋 출신의 주전 8세기 예언자.

미갈⁰, 미디안⁰, 미리암¹, 바나바¹, 바돌로매¹, 바라바⁰, 바락⁰, 바스홀⁰, 바
 아사⁰, 바알⁰, 바예수⁰, 바울⁷, 서기오 바울⁰, 발디⁰, 발락⁰, 발람¹, 버니게⁰,
 베가⁰, 베나민¹, 베드로⁴, 베레스⁰, 베스도⁰, 벤하닷⁰, 벨, 벨렉⁰, 벨릭스⁰,
 벨사살⁰, 보디발⁰, 보디베라⁰, 보블리오⁰, 뵤뵤⁰, 부데⁰, 브가히야⁰, 브나야⁰,
 브두엘⁰, 브리스가⁰, 브살렐⁰, 비느하스⁰, 빌닷⁰, 빌라도¹, 빌레몬⁰, 빌립⁰³¹,
 빌립²¹³², (바키데스⁰,) 사가랴⁰, 사독⁰, 사드락¹, 사라¹, 사르곤 2세⁰, 사반⁰,
 사무엘³, 사울³, 사탄², 삭개오¹, 산발랏, 산헤립¹, 삼비라⁰, [살로메¹³³,] 살
 로메2⁰³⁴, 살룸⁰, 살만예셀 5세⁰, 삼갈⁰, 삼손², 성령², 세겔¹, 세라⁰, 세바⁰,
 세베대⁰, 세스바살⁰, 썸¹, 썸나⁰, 셋⁰, 소발⁰, 소스테네⁰, 솔로몬¹, 스키아⁰³⁵,
 스키아²⁰³⁶, 스키아³⁰³⁷, (수산나¹³⁸,) 수산나2⁰³⁹, 스키와⁰, 스테마나⁰, 스테반¹,
 스키아⁰, 스키아⁰, 스킴바벨¹, 스마야⁰⁴⁰, 스마야²⁰⁴¹, 스마나⁰⁴², 스마나²⁰⁴³,
 (시메온⁰⁴⁴,) 스블론⁰, 스알야숨⁰, 슬로브핫⁰, 시드기야⁰⁴⁵, 시드기야²¹⁴⁶, 시
 폰⁰⁴⁷, 시몬²⁰⁴⁸, 시몬³⁰⁴⁹, 시몬⁴¹⁵⁰, 시몬⁵⁰⁵¹, 시몬⁶¹⁵², (시몬⁰⁵³,) 시므리⁰⁵⁴,
 시므리²⁰⁵⁵, 시므온²⁰⁵⁶, 시므온³¹⁵⁷, 시므온⁴¹⁵⁸, 시므이⁰, 시바⁰, 시삭⁰, 시

-
- 30) 독일어 번역본에서는 Micha3을 적었다(272쪽)
 31) 예수의 열두 제자 가운데 한 사람(마 10:3).
 32) 예루살렘 교회의 일꾼 일꾼 가운데 한 사람, 전도자(행 6:5).
 33) 헤로디아의 딸(마 14:6). 성서에는 그 이름이 나오지 않는다.
 34) 예수를 섬기던 여자들 가운데 한 사람(막 15:40).
 35) 학개와 함께 활동했던 예언자. 독일어 번역본에서는 Sacharja로 적었다(347쪽).
 36) 대제사장 여호야다의 아들, 예언자(대하 24:20). 독일어 번역본에서는 Secharja로 적었다
 (372쪽).
 37) 여로보암 2세의 아들, 유다 임금(왕하 14:29). 독일어 번역본에서는 Secharja2로 적었다(372
 쪽).
 38) 구약 외경 다니엘서 추가 부분에 나오는 수산나.
 39) 예수를 섬기던 여자들 가운데 한 사람(눅 8:3).
 40) 르호보암 시대의 예언자(왕상 12:22).
 41) 예언자 예레미야를 단속하라고 요구한 예언자(렘 29:24).
 42) 요시아 시대의 예언자(슌 1:1).
 43) 시드기야 임금 때의 제사장(왕하 25:18).
 44) 시메온 마카베오(1마카 2:65).
 45) 아합 시대의 예언자 가운데 한 사람(왕상 22:11).
 46) 남왕국 유다의 마지막 임금(왕하 24:17).
 47) 예수께서 방문하신 베다니 한센병 환자(마 26:6).
 48) 욥바에서 베드로가 묵었던 무두장이(행 9:43).
 49) 예수의 십자가를 지고 간 구레네 시몬(마 27:32).
 50) 예수를 초대한 바리새인(눅 7:40).
 51) 예수의 열두 제자 가운데 한 사람인 가나나인 시몬(마 10:4).
 52) 사마리아의 마술사 시몬(행 8:9).
 53) 오니아스 2세의 아들, 대제사장 시몬(집 50:1). 독일어 번역본에서는 Simeon으로 적었다
 (376쪽).
 54) 미디안 여자와 관계를 맺다가 비느하스에게 죽임 당한 사람(민 25:14).
 55) 북왕국 이스라엘 임금 엘라를 죽이고 스스로 임금이 된 사람(왕상 16:9).

세라⁰, 시혼⁰, 실라⁰, 실바⁰, 십보라⁰, 아각¹, 아구스도¹, 아기스⁰, 아나니아⁰⁵⁹⁾, 아닥사스다⁰, 아달라⁰, 아담², 아데미¹, 아도니세텍⁰, 아도니아⁰, 아레다⁰, 아론³, 아리스다고⁰, 아마샤⁰, 아모스¹, 아몬⁰, 아므라벨⁰, 아벨⁰, 아볼로⁰, 아브라함⁵, 아비가일¹, 아비아⁰, 아비멜렉⁰⁶⁰⁾, 아비멜렉²¹⁶¹⁾, 아비나답⁰, 아비삭⁰, 아비새⁰, 아비아달¹, 아브넬¹, 아사⁰, 아사헬⁰, 아삽⁰, 아셀⁰, 아킵보⁰, 아하스, 아하시야⁰⁶²⁾, 아하시야²⁰⁶³⁾, 아하수에로 1세⁰, 아합¹, 아히노암⁰, 아히도벨⁰, 아히멜렉⁰, 아히야⁰, 안나⁰, 안나스(눅3)⁰, 안드레¹, (안티오코스 [4세 에피파네스]⁰, 안티오코스 [5세] 에우파테르⁰, 안티오코스 [6세 에피파네스]⁰, 안티오코스 [7세 시데테스]⁰), (알렉산드로스 대왕¹, 알렉산드로스 [발라스]⁰, 알키모스⁰), 압논⁰, 압돈⁰, 압살롬¹, 앓투르바니팔¹, 야고보⁰⁶⁴⁾, 야고보²⁰⁶⁵⁾, 야고보³¹⁶⁶⁾, 야고보⁴¹⁶⁷⁾, 야곱⁴, 야벳⁰, 야빈⁰, (야손⁰⁶⁸⁾, 야손²⁰⁶⁹⁾, 야엘¹, 야이로¹, 야일⁰, 얀네와 얄브레⁰, 앓두아⁰, 에글론¹, 에녹⁰, 에바브로⁰, 에바브로디도⁰, 에벨⁰, 에브라임⁰, 에브론⁰, 에살핫돈⁰, 에서¹, 에셀, 에스겔², 에스더², 에스라⁰, 에월므로닥⁰, 에훗⁰, 엘닷⁰, 엘라, 엘르아살⁰, 엘리⁰, 엘리사³, 엘리사벳¹, 엘리야⁴, 엘리에셀¹, 엘리후⁰, 여로보암¹, 여로보암 2세⁰, 여호아하스⁰⁷⁰⁾, 여호아하스²⁰⁷¹⁾, 여호야긴¹, 여호야김⁰, 여호수아², 여호야다⁰, 여호람⁰⁷²⁾, 여호람²⁰⁷³⁾, 여호사밧⁰, 예레미야¹, 예수⁸, 유스도라 하는 예수⁰, (시락의 아들 예수⁰), 예수아⁰, 예후⁰⁷⁴⁾, 예후²⁰⁷⁵⁾, 오니⁰, 오네시모⁰, 오네시보로⁰, (오니아스 3세⁰), 오렘⁰, 오르바¹, 오펀리⁰, 오바다¹⁷⁶⁾, 오바다²⁰⁷⁷⁾, 오벳에돔⁰, 옥⁰, 웃니엘⁰, 와스디¹, 요게벳¹, 요나¹, 요나단⁰⁷⁸⁾, 요나단²¹⁷⁹⁾, ([요

56) 안디옥 교회의 지도자 가운데 한 사람(행 13:1).

57) 야곱과 레아 사이에 두 번째로 태어난 아들. 시므온 지파의 조상.

58) 아기 예수를 예루살렘 성전에서 맞이한 의인(눅 2:25).

59) 바울에 맞선 예루살렘의 대제사장(행 23:2). 독일어 번역본에서는 Hananias로 적었다(119쪽).

60) 창세기 20장의 그랄 왕 아비멜렉.

61) 기드온의 아들(삿 8:31).

62) 북왕국 이스라엘 임금 아합의 아들로 아합 다음 임금이 된 사람(왕상 22:40).

63) 남왕국 유다 임금 여호람의 아들(왕하 8:24).

64) 예수의 열두 제자 가운데 한 사람인, 세베대의 아들 야고보.

65) 예수의 열두 제자 가운데 한 사람인, 알패오의 아들 야고보.

66) 예수의 동생.

67) 예수를 섬기던 여자들 가운데 한 사람인 마리아의 아들, 요셉의 형제(마 27:56).

68) 마카베오 역사를 적은 사람(2마카 2:23).

69) 오니아스 3세의 형제, 대제사장(2마카 1:7).

70) 북왕국 이스라엘 임금 예후의 아들(왕하 10:35). 독일어 번역본에서는 Joahas로 적었다.

71) 남왕국 유다 임금 요시야의 아들(왕하 23:30). 독일어 번역본에서는 Joahas2로 적었다.

72) 북왕국 이스라엘 임금 아합의 아들로 아합 다음 다음 임금이 된 사람(왕하 1:17).

73) 남왕국 유다 임금 여호사밧의 아들(왕상 22:50).

74) 북왕국 이스라엘의 임금(왕상 19:16).

75) 예언자, 하나니의 아들(왕상 16:1).

76) 아합 왕궁의 고관(왕상 18:3).

77) 에돔에 닥칠 재난을 예고한 예언자.

나탄¹⁸⁰⁾, 요나답¹⁸¹⁾, 요나답2¹⁸²⁾, 요담¹⁸³⁾, 요담2¹⁸⁴⁾, 요셉³⁸⁵⁾, 요셉2¹⁸⁶⁾, 아리마
 대 요셉¹, 요셉 바사바⁰, 요시아⁰, 요아스¹⁸⁷⁾, 요아스2¹⁸⁸⁾, 요안나⁰, 요압¹,
 요엘¹, 요하난¹⁸⁹⁾, 요하난2¹⁹⁰⁾, 요한¹, (요한 [히르카누스 1세]⁰), 밧모 섬의
 요한¹, 세레 요한², 욥¹, 우리야¹⁹¹⁾, 우리야2¹⁹²⁾, 우리야3¹⁹³⁾, (우리엘¹⁹⁴⁾,) 우리
 엘2¹⁹⁵⁾, 울람⁰, 웃사⁰, 웃시아⁰, 유다¹⁹⁶⁾, 유다2¹⁹⁷⁾, 유다3¹⁹⁸⁾, 유다4¹⁹⁹⁾, 유다 바사
 바⁰, 가룟 유다², (유다 마카베오¹), 유두고⁰, (유딧¹), 올리오⁰, 이드로, 이사
 야², 이삭³, 이새⁰, 이세벨¹, 이스라엘, 이스마엘⁰, 이스보셋⁰, 임마누엘⁰, 입다¹,
 입산⁰, 잇사갈⁰, 제우스⁰, (토비아¹), (토빗⁰), (트리폰⁰), (필리포스 [2세]⁰), 하
 갈¹, 하눈⁰, 하나님⁴, 하닷에셀⁰, 하박국¹, 하사엘⁰, 하와¹, 학개⁰, 함¹, [함무라
 비⁰,] 하나님⁰, 한나¹¹⁰⁰⁾, 헤롯 대왕³, 헤롯 빌립⁰, 헤롯 아그립마 1세⁰, 헤롯 아
 그립마 2세⁰, 헤롯 아켈라오⁰, 헤롯 안디바¹, 호세아¹¹⁰¹⁾, 호세아2⁰, 후새¹¹⁰²⁾,
 홀⁰, 홀다⁰, 히람¹¹⁰³⁾, 히람2¹¹⁰⁴⁾, 히스기야¹.

-
- 78) 단 지파의 제사장이 된 레위인, 모세의 손자(삿 18:30).
 79) 사울 임금의 아들.
 80) 유다 마카베오의 막내 동생(2마카 2:5). 독일어 번역본에서는 Jonatan3으로 적었다.
 81) 다윗의 조카(삼하 13:3).
 82) 레갑의 아들(렘 35:6).
 83) 기드온의 아들.
 84) 유다 임금 웃시아의 아들.
 85) 야곱과 라헬 사이에 첫 번째로 태어난 아들.
 86) 예수의 어머니 마리아의 남편.
 87) 남왕국 유다 임금 아하시야의 아들(왕하 11:2). 독일어 번역본에서는 Joasch로 적었다.
 88) 북왕국 이스라엘 임금 여호아하스의 아들(왕하 13:9).
 89) 바빌로니아 임금 느부갓네살이 유다 총독으로 세운 그달라가 암살된 뒤 사람들을 이끌고
 이집트로 달아난 지도자(왕하 25:23).
 90) 에스라 시대의 대제사장(느 12:22).
 91) 밧세바의 남편.
 92) 남왕국 유다 임금 아하스 시대의 제사장(왕하 16:10).
 93) 남왕국 유다 임금 여호야김에게 처형된 예언자(렘 26:20).
 94) 에스라에게 나타난 천사장(2에스라 4:10-11).
 95) 다윗 시대의 레위 지파 지도자들 가운데 한 사람(대상 6:24).
 96) 갈릴리 출신으로 로마에 맞선 지도자(행 5:37).
 97) 예수의 형제.
 98) 예수의 열두 제자 가운데 한 사람, 야고보의 아들(눅 6:16).
 99) 유다서의 저자. 영어 원본에서는 Jude로 써서 앞에 나온 세 Judas와 구별했다.
 100) 엘가나의 아내, 사무엘의 어머니 한나를 독일어 번역본에서 Hanna2로 적은 것은 누가복
 음 2:36의 안나를 독일어 번역본에서는 Hanna로 적었기 때문이다.
 101) 주전 8세기에 북왕국에서 활동한 예언자. 독일어 번역본에서는 Hosea로 적어, 임금
 Hoschea와 구별했다.
 102) 북왕국 이스라엘의 마지막 임금. 독일어 번역본에서는 Hoschea로 적어, 예언자 Hosea와
 구별했다.
 103) 두로의 임금(삼하 5:11).
 104) 솔로몬 성전을 지을 때의 건축 기술자(왕상 7:13).

2) 이 가운데서 신구약정경에 나오지 않는 이름을 다룬 경우가 32 항목이다. 외경에만 나오는 이름을 다룬 30 항목 말고는 신약에 나오는 인물이지만 그 이름은 초대 교부 문서에 나오는 경우인 항목 ‘살로메’ 항목과 창세기 14:1의 ‘아브라벨’을 ‘함무라비’로 보는 견해를 따른 항목 ‘함무라비’의 두 경우가 더 있다.

3) 신(神)들을 다루는 항목이 7개¹⁰⁵⁾, 천사들을 다루는 항목이 5개¹⁰⁶⁾, 괴물을 다루는 항목이 1개¹⁰⁷⁾ 있다.

4) 이리하여 실제로 신구약정경에 나오는 사람을 다루는 항목은 421개이다. 그렇지만 외경에만 나오는 이름을 다루는 항목 가운데서는 다니엘서 이해에 큰 도움을 주는 항목 ‘유다 마카베오’처럼 빠트리지 말아야 할 것도 있다.

5) 전체 464개 항목 가운데서 중간에 적어도 소제목을 하나 이상 두면서 길게 다루는 항목은 42개다.¹⁰⁸⁾

6) 위 2.9)에서 말한 영어 원본 부록에 들어 있는 전체 명단에는 모두 3422개의 이름이 들어 있는데, 그 가운데서 신구약정경에 나오지 않는 이름은 247개이다. 아무튼 이 3400여명 가운데 영어 원본에서는 500여 명만, 독일어 번역본에서는 다시 거기서 40여 명을 줄여서 460여 명만 뽑은 기준이 무엇인지 궁금하다. 이 점에 대해 영어 원본에서도 독일어 번역본에서도 아무런 말이 없다.

7) 신들, 천사들, 신화에 나오는 괴물은 아예 빼든지, 아니면 따로 묶어서 부록으로 다루는 것이 좋겠다¹⁰⁹⁾.

5. 이 책에 들어 있는 그림 자료

105) ‘다곤’, ‘바알’, ‘벨’, ‘성령’, ‘아데미’, ‘제우스’, ‘하나님’.

106) ‘가브리엘’, ‘라파엘’, ‘미가엘’, ‘우리엘’, ‘사탄’. 그 가운데 ‘라파엘’과 ‘우리엘’은 외경에만 나온다.

107) ‘라합2’.

108) ‘가룟 유다’, ‘기드온’, ‘노아’, ‘다윗’, ‘도마’, ‘룻’, ‘리브가’, ‘마리아’, ‘모세’, ‘바울’, ‘베드로’, ‘비느하스’, ‘사무엘’, ‘사탄’, ‘성령’, ‘세례 요한’, ‘솔로몬’, ‘아담’, ‘아브라함’, ‘야고보3’, ‘야곱’, ‘에스겔’, ‘에스터’, ‘엘리사’, ‘엘리야’, ‘여로보암’, ‘여호사밧’, ‘여호수아’, ‘예레미야’, ‘예수’, ‘예후’, ‘요시야’, ‘요압’, ‘욥’, ‘유다 마카베오’, ‘유딧’, ‘이사야’, ‘이삭’, ‘하나님’, ‘헤롯 대왕’, ‘호세아’, ‘히스기야’.

109) 성서에 나오는 신들의 이름을 다루는 최신 사전으로는 Karel van der Toorn, Bob Becking, and Pieter W. van der Horst, eds., *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)* (Michigan: Eerdmans, 1999)을 들 수 있다.

1) 464개 항목 가운데서 그림이 들어 있는 항목은 모두 146개이다. 한 항목에 그림이 하나 들어 있는 경우가 대부분이지만 한 항목에 그림이 둘¹¹⁰⁾, 셋¹¹¹⁾, 넷¹¹²⁾, 다섯¹¹³⁾, 여섯¹¹⁴⁾, 일곱¹¹⁵⁾, 여덟¹¹⁶⁾ 들어 있는 경우도 각각 14, 10, 4, 1, 1, 1개가 있다.

2) 그림 자료에는 일반 그림(주로 유화), 책에 들어 있는 그림, 벽화, 제단 그림, 성상 그림, 목판화, 동판화, 모자이크, 스케치 등의 여러 가지가 있다. 그림 자료는 거의 모두 천연색으로 인쇄되어 있다. 이 책의 그림 자료 밑에 그림 그린 사람이나 출처를 밝혀 놓은 160여 개 항목을 중심으로 종류별로, 또 내용을 개신교에서 보통 쓰는 신구약성서의 책 배열 순서에 대강 맞추어 일부만 소개해 보면 다음과 같다¹¹⁷⁾.

3) 일반 그림(주로 유화)

- ‘뱀과 선악과와 하와’: 아버지 크라나흐(97쪽)
- ‘세 손님을 맞아들이는 아브라함’(1495/1500년): 요세 리프링크(21쪽)
- ‘광야로 쫓겨나는 하갈과 이스마엘’(1658년): 구에르치노(23쪽)
- ‘이삭을 죽이려는 아브라함’(1490년경): 안도레아 만테냐(143쪽)
- ‘리브가를 만나는 아브라함의 종’: 바르톨로메 에스테반 무리요(1618-1682년)(340쪽)
- ‘장자권을 팔아넘기는 예서’(1640년): 마티아스 슈토머(92쪽)
- ‘아버지의 양떼를 돌보는 라헬을 만난 야곱’: 요셉 폰 퀴리히(1800-1876년)(339쪽)
- ‘형제들에게 자신의 정체를 밝히는 요셉’(1789년): 프랑스와 즈라르(222쪽)
- ‘세겔에게 납치된 디나’(1531년): 프라 바르톨로메오와 줄리아노 부지 아르디니(375쪽)
- ‘모세와 아론에 맞섰다가 벌 받는 고라 일당’(15세기): 산드로 보티첼리(242쪽)

110) ‘기드온’, ‘룻’, ‘마리아’, ‘막달라 마리아’, ‘사탄’, ‘삼손’, ‘성령’, ‘아담’, ‘에스겔’, ‘에스다’, ‘여호수아’, ‘세례 요한’, ‘이사야’, ‘가룟 유다’.

111) ‘노아’, ‘다니엘’, ‘다윗’, ‘사무엘’, ‘사울’, ‘아론’, ‘요셉’, ‘엘리사’, ‘이삭’, ‘헤롯 대왕’.

112) ‘베드로’, ‘야곱’, ‘엘리아’, ‘하나님’.

113) ‘아브라함’.

114) ‘모세’.

115) ‘바울’.

116) ‘예수’.

117) 그림의 제목이나 내용을 먼저 적고 쌍점을 친 뒤에 그린 사람의 이름이나 출처를 적기로 한다.

- ‘여자들의 찬양을 이끄는 미리암’: 크리스티안 켈러(1809-1861년)(274쪽)
- ‘여호수아를 후계자로 뽑은 모세’(1841년): 모리츠 다니엘 오펜하임(225쪽)
- ‘병사들이 어떻게 물 마시는지를 살피는 기드온’(1636년경): 요한 하인리히 쇤펠트(107쪽)
- ‘보아스에게 결혼을 요청하는 룻’: 시므온 솔로몬(1840-1905년)의 수채화(345쪽)
- ‘무릎꿇고 기도하는 어린 사무엘’: 죠수아 레이놀즈(1723-1792년)(353쪽)
- ‘사울 임금’: 렘브란트(1606-1669년)(367쪽)
- ‘목욕하는 밧세바’(1654년): 렘브란트(1606-1669년)(63쪽)
- ‘다윗에게 기름 부어 왕으로 세우는 사무엘’: 파올로 베로네제(1528-1588년)(357쪽)
- ‘사렘다 과부에게 음식을 청하는 엘리야’(1640년): 베르나르도 스트룟지(80쪽)
- ‘산헤립의 패전’: 루벤스(1577-1640년)(358쪽)
- ‘아하수에로에게 유대인 구원을 청하는 에스더’(1600년경): 그레고리오 파가니니(96쪽)
- ‘세 친구 가운데에서 침묵하는 욥’(1855년): 알베르트 앙커스(135쪽)
- ‘예레미야’: 렘브란트(1606-1669년)(167쪽)
- ‘하박국’(1560년): 스페인 화가 코레아 드 비바르(15쪽)
- ‘사자굴에서 기도하는 다니엘’(1613년경): 루벤스(1577-1640년)(57쪽)
- ‘사탄을 무찌르는 천사장 미가엘’: 귀도 레니(1575-1642년)(273쪽)
- ‘예언자 호세아’(1400년경): 플로렌스의 화가 게라르도 스타르니나(140쪽)
- ‘아기 예수를 사랑스럽게 내려다보는 마리아’(1670년대): 카를로 마랏티(257쪽)
- ‘세례 요한에게 세례 받으시는 예수’: 피에로 델라 프란체스카(206쪽)
- ‘춤추는 살로메’: 구스타브 모로(1826-1898년)(346쪽)
- ‘세리 마태를 부르시는 예수’: 얀 반 빌러트(1597/1598-1671년)(265쪽)
- ‘회당장 야이로의 딸을 살리시는 예수’: 일리야 레핀(153쪽)
- ‘다불 산 위의 베드로와 야고보와 요한’(1450년): 알레소 발도피네티(84쪽)

- ‘예루살렘 성전에서 돈 바꾸는 사람들을 내쫓는 예수’: 루카스 크라나흐(186쪽)
 - ‘키스하면서 예수를 넘겨주는 유다’: 두치오(231쪽)
 - ‘십자가를 지신 예수’(1550년경): 로렌조 롯토(192쪽)
 - ‘예수의 시체를 안는 마리아’: 프라 안젤리코(1387-1455년)(259쪽)
 - ‘그리스도의 시신을 넘겨받은 아리마대 요셉’: 로기어 폰 텐 바이텐(1399-1464년)(223쪽)
 - ‘전도자 빌립과 에티오피아 내시’: 렘브란트(1606-1669년)(330쪽)
 - ‘아테네에서 설교하는 바울’: 라파엘(1483-1520년)(315쪽)
 - ‘감옥에 갇힌 바울’: 렘브란트(1606-1669년)(314쪽)
 - ‘마가도 함께 한 자리에서 설교하는 베드로’: 프라 안젤리코(1387-1455년)(326쪽)
 - ‘사도 베드로와 천국 열쇠’: 프란체스코 델 콧사(1436-1477/1478년)(322쪽)
 - ‘지체장애인을 고치는 베드로와 요한’(15세기): 마솔리노 다 파니칼레(325쪽)
 - ‘돌에 맞아 죽는 스테반’(16세기): 프란체스코 빗솔로(387쪽)
- 4) 책에 들어 있는 그림
- ‘뱀에게 유혹받는 아담과 하와’: 찬송가(15세기)(28쪽)
 - ‘벌거벗은 노아를 덮어주는 아들들’: 프랑스 성 루드빅 시편집(1260년)(118쪽)
 - ‘불붙은 가시덤불 가운데 나타나신 하나님을 뵈는 모세’(1210년경)(109쪽)
 - ‘하늘에서 내려와 나답과 아비후를 삼킨 불’: 프랑스 책(14세기)(288쪽)
 - ‘발람과 그의 당나귀를 막아선 천사’: 스페인 성서(53쪽)
 - ‘아들 사무엘을 제사장 엘리에게 데려다 주는 한나’: 성서 사본(15세기)(354쪽)
 - ‘물뱀들만 가지고 골리앗에 맞선 다윗’: 유대교 책(13세기)(108쪽)
 - ‘원로들의 자문을 받고 있는 르호보암 임금’: 프랑스 책(14세기)(342쪽)
 - ‘아들을 제물로 바치는 모압 임금 메사’: 독일의 성서 사본(13세기)(269쪽)
 - ‘풍랑 중에 하나님께 도움을 비는 요나’: 비잔틴 책(10세기)(211쪽)
 - ‘예루살렘을 에워싼 바빌로니아 임금 느부갓네살’(14세기)(291쪽)
 - ‘바빌로니아로 사로잡혀가는 여호야긴 일행’: 독일 책(13세기)(209쪽)

- ‘두루마리를 받아먹는 에스겔’: 람베트 성서(100쪽)

- ‘예언자 오바다’(1230년경): 프랑스 성서(301쪽)

5) 벽화

- ‘우물가에서 외사촌 라헬을 만나는 야곱’(16세기)(156쪽)

- ‘모세가 아론의 지팡이를 뱀으로 만드는 장면’: 맞티아 모르톨로니(약 1696-1750년)(6쪽)

- 라파엘의 로마 산 아고스티노 성당 벽화, ‘두루마리를 펼치고 있는 예언자 이사야’(173쪽)

- 시스틴 성당 천정 벽화, ‘예언자 요엘’(1509년): 미켈란젤로(201쪽)

- 스피릿베르고 성당 벽화: ‘목욕하다가 낯선 눈길에 놀라 몸을 가리는 수산나’(389쪽)

- 세르비아 수도원 벽화: ‘인구 조사를 명령한 구레뇨’(15세기)(335쪽)

- ‘마지막 만찬 자리에서 제자들과 함께 하신 예수’: 도메니코 기를란다 이오(190쪽)

- ‘사도 안드레, 야고보, 맞티아, 빌립보’(11세기 벽화의 일부)(38쪽)

- ‘천사의 도움으로 옥에서 빠져나오는 베드로’: 필립피노 립피(1457-1504년)(327쪽)

6) 제단 그림

- 페어둔 제단, 니콜라우스의 ‘만나 담은 그릇을 언약궤에 넣는 아론’(에나멜)(10쪽)

- 동방박사 제단, ‘마리아에게 아들 낳을 것을 전하는 천사 가브리엘’: R 판 바이텐(103쪽)

- 시에나 성당 제단, ‘헤롯 안디바 앞의 예수’: 두키오 디 부오닌세나(1308/11년)(132쪽)

- 아빌라의 산토 도마 성당 제단, ‘복음서를 기록하는 요한’(202쪽)

- ‘말고의 귀를 자르는 베드로’(253쪽)

- ‘사도 베드로와 바울’: 죠반니 밧티스타 치마 다 코네글리아노(1460-1517/18년)(306쪽)

- ‘처형장으로 끌려가는 사도 바울’(1360년): 루카 디 톰메(319쪽)

7) 성상 그림

- ‘복음서 기자 누가’: 그리스 아토스 산의 세르비아 수도원 힐라다르(14세기)(251쪽)

8) 양탄자 그림 - 엘리야의 걸옷을 물려받는 엘리사(브뤼셀)(86쪽)

9) 동판화 - ‘법궤를 옮겨가는 다윗’(1625년)(65쪽)

10) 목판화

- ‘보아스의 밭에서 이삭 줍는 롯’: 율리우스 폰 카롤스펠트(1794-1874년)(344쪽)

- ‘광야에서 사탄에게 시험 받으시는 예수’: 구스타브 도레(1832-1883년)(363쪽)

11) 모자이크

- 베니스 산 마르코 성당 전실의 ‘비둘기를 날려보내는 노아’(13세기)(298쪽)

- 로마 산타 마리아 마기오레 성당의 ‘동방박사 세 사람과 헤롯 대왕’(5세기)(125쪽)

12) 그밖의 그림들

- 스케치, ‘승전가를 부르는 드보라’: G. 도레(69쪽)

- 고대 돌 돌을새김 그림, ‘사냥하는 앓수르바니팔’(주전 7세기)(45쪽)

- 보석 박은 십자가 가운데 새겨 넣은 로마 황제 아우구스투스의 모습(1000년경)(46쪽)

- 에나멜화, ‘다메섹에서 광주리를 타고 달아나는 바울’(12세기)(310쪽)

- 향아리 그림, ‘포도 가지가 우거진 배 안의 그리스의 신 디오니소스’(72쪽)

- 은 옷장 그림, ‘신약성서의 아홉 가지 그림’ 등: 프라 안젤리코(1450년경)(178쪽)

13) 이처럼 그림 자료는 여러 가지일 뿐만 아니라 시대별(5-19세기), 작가의 출신 또는 작품의 출처 국가나 지역별(독일, 스페인, 영국, 이탈리아, 프랑스 등)로 보더라도 아주 다양하다. 이리하여 이 책을 통해 성서 속의 인물들이 서양 미술사의 형성과 발전에도 큰 영향을 끼쳐 왔음을 알 수 있다.

6. 이 책에 들어 있는 다른 자료

1) 성서 속의 인물들을 다루는 이 책 곳곳에는 특정 인물과 관련되는 지도나 도표나 주제 해설도 들어 있다. 눈으로 보더라도 얼른 구별이 되도록 간단한 주제 해설과 도표는 연한 노란색 상자 안에, 중요한 내용의 주제 해설과 지도는 짙은 고동색 상자 안에 넣어 두었다.

2) 지도로는 (1) 아브라함이 움직인 길을 알려주는 지도(18쪽), (2) ‘출애굽 경로’(281쪽) 지도, (3) ‘가나안 정복’(227쪽) 지도, (4) ‘알렉산드로스 대왕의 정복 전쟁’(34쪽) 지도, (5) ‘다윗 왕국’(66쪽) 관련 세 장의 지도, (6) ‘분단 왕

국’(170쪽) 지도, (7) ‘헤롯 왕국’(127쪽)의 지도, (8) 예수의 활동 지역을 알려 주는 지도(181쪽), (9) ‘바울의 선교여행’(312-313쪽) 지도 두 장, 모두 9가지, 13장을 각각 해설과 함께 제시한다.

3) 도표로는 (1) 이스라엘의 선조들인 아브라함과 이삭과 야곱과 야곱의 열두 아들의 가계도(24쪽), (2) ‘남북왕국의 임금들’ 연대표(171쪽), (3) 헤롯 가계도(130쪽), (4) ‘마카베오 가계도’(234쪽)를 제시한다.

4) 주제 해설로는 개별 인물의 차원을 넘어서서 통틀어 알아두면 좋을 만한 40개 주제를 다룬다. 이는 다시 여러 가지로 나누어 볼 수 있다.

(1) 성경 개론에 관한 주제: ‘예언서’(36쪽), ‘큰 예언서들과 작은 예언서들’(174쪽), ‘역사의 수수께끼들’(56쪽), ‘예수 말씀 자료’(265쪽), ‘바울 서신들’(317쪽).

(2) 여러 인물에게 공통되는 주제: ‘형제불화’(11쪽), ‘아이 못 낳는 여자’(359쪽), ‘왜 야곱이 이스라엘로 되었나?’(158쪽), ‘꿈’(221쪽), ‘나실인’(353쪽), ‘사도들의 운명’(38쪽), ‘마술사’(381쪽).

(3) 성경의 역사적, 문화적 배경이 되는 주제: ‘바빌로니아 노아’(299쪽), ‘씨받이’(117쪽), ‘자식 제사’(144쪽), ‘욥 이야기’(136쪽), ‘이스라엘의 바알’(47쪽), ‘예언자 공동체’(88쪽), ‘모압 비문’(270쪽), ‘고대 세계의 일곱 기적’(292쪽), ‘바빌로니아 유배’(414쪽), ‘적대적인 이웃들’(93쪽), ‘도미티안’(73쪽), ‘고대 세계의 세례’(207쪽), ‘오늘의 수전절’(235쪽), ‘나그 함마디 문서’(395쪽), ‘로마시대의 기독교 박해’(320쪽), ‘요세푸스’(334쪽), ‘노예제도’(303쪽).

(4) 교리 문제에 관한 주제: ‘삼위일체’(123쪽), ‘마리아의 어린 시절’(258쪽).

(5) 그밖의 특수 주제: ‘하나님의 여러 이름’(113쪽), ‘예수의 변모’(84쪽), ‘하나님이 쓰시는 짐승들’(87쪽), ‘다윗의 여인들’(63쪽), ‘산상수훈’(185쪽), ‘예술가 누가’(250쪽), ‘십자가에 함께 달린 두 사람’(192쪽), ‘순교’(388쪽), ‘랍비’(104쪽), ‘예수께서 사랑하신 제자’(205쪽), ‘사탄의 여러 이름’(361쪽).

5) 이리하여 이 책은 그저 성서 속의 인물 이야기뿐만이 아니라 그런 이야기를 입체적으로 이해할 수 있는 여러 자료를 같이 소개하고 있어 어느 정도 성서 백과사전의 역할도 한다.

7. 각 항목의 서술 형식

1) 각 항목의 서술 형식은 해당 인물에 대한 성서 기록의 분량이 얼마나 되느냐에 따라 달라지지만, 보통은 다음과 같다. 맨 먼저 올림말로 이름을 적고 그 다음 줄에 그 이름의 원어 발음을 독일어 음역으로 소개한다. 셋째 줄에서는 그 이름의 뜻을 밝힌다. 그리고는 그 인물이 성서에서 차지하는 자리를 간략히 밝힌 다음에 그 사람에 관한 성서의 기록을 쉽게 간추려 제시한다. 마지막으로 그 인물이 후세대에 끼친 영향을 서술한다.

2) 각 인물에 관한 성서 기록을 한데 모아 서술하면서 필요한 경우에는 그 배경이나 신학에 대한 설명도 덧붙이고, 그림 자료나 지도나 주제 해설을 따로 상자 안에 넣어 제시하기도 한다.

3) 성서 본문을 직접 인용¹¹⁸⁾하는 경우가 아니고는 서술 내용이 성서 어느 책 몇 장 몇 절에 나오는지 거의 밝히지 않는다. 각주도 붙이지 않는다. 또 책 어디에서도 참고문헌목록을 찾아볼 수 없다.

8. 각 항목의 서술 내용

1) 이름의 원어 발음 음역은 그 이름이 본디 어느 나라, 어느 문화권에서 비롯된 것인지, 또 시대와 언어에 따라 그 발음이 어떻게 달라졌는지를 알려준다. 또 한 이름에 긴꼴과 짧은꼴의 두 가지가 있을 때는 둘 다 소개한다¹¹⁹⁾. 그뿐만 아니라, 이스라엘 사람 아닌 인물의 경우에는 그 출신지 언어 발음과 히브리어 발음 두 가지를 다 소개한다¹²⁰⁾. 더 나아가서 그리스어로 쓴 이름의 뿌리가 히브리어에 있을 때는 히브리어 발음도 밝힌다¹²¹⁾.

2) 원어 음역에 뒤이어 이름의 뜻을 밝힐 때는 엄격하게 학문적인 연구 결과를 따르기보다는 성서 본문에서 말하는 대중적인 풀이를 따른다¹²²⁾.

118) 대부분의 경우에는 현대어로 자유롭게 번역한 독어 번역본(*Die Bibel in heutigem Deutsch*, 1982)으로 인용하지만 때때로 루터 성서 1984년판(*Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, 1984)으로도 인용한다.

119) 이를테면, ‘미가’의 경우에 히브리어로 짧은꼴은 ‘미카’이고, 긴꼴은 ‘미카야후’라 한다(270쪽).

120) 이를테면, ‘에월드로달’의 경우에는 그 히브리어 발음 말고도 바빌로니아어 발음인 ‘아벨 마르둑’도 적어두었다(98쪽).

121) 이를테면, ‘마리아’의 경우에 그리스어 ‘마리아’와 히브리어 ‘미르암’, 두 가지를 다 적어 놓아(256쪽), 구약의 ‘미리암’이 신약의 ‘마리아’로 되었음을 알 수 있게 했다.

122) 이를테면 ‘모세’ 이름의 뜻풀이가 그러하다(276쪽). 또 이름의 뜻이 아직 제대로 알 수 없는 경우에는 무리하게 뜻을 짐작해서 적기보다는 이름의 뜻이 밝혀지지 않았다고 적어두었다. 첫 항목인 ‘아론’의 경우가 그러하다(7쪽).

3) 보통은 각 항목의 첫머리에서 각 사람이 성경에서 차지하는 자리를 잘 밝히고 있다(123).

4) 그런 다음에 한 인물에 대한 모든 성경 본문의 내용을 통틀어 나름대로 사건 발생 순서를 재구성하여 시간적 순서에 따라 간추려 적으면서 가끔씩 성서 본문을 인용한다. 이를테면, 바울 항목에서는 사도행전과 바울 서신을 관련시키면서 서술한다. 제한된 자료를 무리하게 부풀려 서술하려고 하지 않고, 있는 본문 자료의 내용을 충실하게 전달하려고 애쓴다(124). 한 인물에 대한 성경 본문 자료가 많지 않더라도 필요한 경우에는 해당 시대의 다른 자료를 활용하여 필요한 내용을 폭넓게 소개하기도 한다(125).

5) 성서의 내용을 간추려 소개하는 중간 중간에 신학적인 풀이를 곁들인다(126).

6) 신구약성서에 들어 있는 개별 책들의 기록 목적, 저작 동기, 형성 과정, 형성 시기, 성격과 짜임새, 저자문제도 곁들여 알려준다(127).

7) 좀 더 적극적으로 역사 비평학적 연구 결과를 소개하기도 한다(128). 역사비평적 연구의 결과를 간략하고도 쉽게, 또 중립적으로 서술하여, 이를

123) 이삭을 두고서 아버지 아브라함이나 아들 야곱만큼 두드러지지는 않으나 이 두 사람을 이 어주는 중요한 역할을 한다고 밝힌 점이 그 좋은 보기이다(144쪽).

124) 주전 8세기 남왕국 유다의 예언자 미가(271쪽)나 빌레몬(328쪽)의 경우에서 그런 보기를 볼 수 있다.

125) ‘헤롯 대왕’ 항목에서 헤롯 가계의 배경을 다루는 부분이 그러하다(125쪽).

126) 이를테면, ‘아브라함’ 항목에서 소돔과 고모라를 위해 아브라함이 기도한 내용과 관련하여 몇몇 의인들 덕택에 죄인들이 죽음에서 벗어날 수 있다는 아주 새로운 생각이 이 이야기의 밑바탕에 깔려 있고, 아브라함은 이스라엘 성읍이 아닌 소돔과 고모라를 구하려고 함으로써 그를 통해 세상 모든 민족이 복 받게 하겠다 하신 하나님의 약속에 걸맞게 처신한 것으로 풀이한다(20쪽). ‘예수’ 항목의 첫머리 ‘하나님의 나라’ 선포를 소개하는 단락에서는 ‘하나님의 나라’가 뜻하는 바가 무엇인지 쉽게 잘 알려준다(182-183쪽).

127) 이를테면, 룻기의 생성 과정과 저작 동기와 시기(344-345쪽), 열왕기상하의 완성시기(79쪽), 욥기의 저작 시기에 대한 여러 의견(134쪽), 요나서의 성격과 저작 시기(210-211쪽), 로마서 저작 동기(318쪽) 등도 다룬다.

128) 이를테면, 창세기에 나오는 아브라함 이야기는 세 가지 독립 자료로 거슬러 올라가고(16쪽), 사울의 등장과 관련된 사무엘상 본문은 세 가지 전통을 반영한다고도 한다(364쪽). ‘다니엘’ 항목에서 따로 상자에 넣어 주제 해설로 다루는 ‘역사의 수수께끼’(56쪽)에서는 다니엘서에 기록된 연대가 실제 역사와 맞지 않는다는 사실을 몇 가지 보기를 들어 말한다. ‘이사야’ 항목에서는 제2 이사야, 제3 이사야(173-174쪽), 다윗 시편의 진정성 문제와 관련해서는 시편 형성사의 일면을 언급한다(67쪽). ‘예수’ 항목 첫머리에서는 복음서 형성 과정(177-179쪽)도 소개하고 산상수훈의 성격에 대해서는 따로 주제 해설로 다룬다(185쪽). 이는 또한 ‘마태’ 항목의 주제 해설로 소개하는 ‘예수 말씀 자료’와도 이어진다. 예수 탄생과 최후의 만찬과 수난(179, 190-192쪽) 이야기가 복음서에 따라 조금씩 다르고, 베드로가 예수님의 제자로 부름받는 장면이 세 복음서에서 서로 다르게 적혀 있다는 점도 다룬다(322쪽). 디모데전후서와 디도서의 진정성 문제(317, 319-320쪽)와 베드로전후서의 진정성 문제(327쪽)와 바울 서신에 관한 일반적인 정보(317쪽)도 알려준다.

독자들이 받아들여도 좋게 강요하기보다는 독자 스스로 생각하고 가늠해 보게 한다.

8) 성서의 지명을 현재의 지명과 관련시켜 설명하기도 하고, 그 위치를 어렵지 않게 짐작할 수 있도록 잘 아는 지명과 관련하여 소개하기도 하고, 그 장소의 중요성을 역사적인 배경에 비추어 밝혀주기도 한다¹²⁹⁾.

9) 임금들의 재위 연대 말고도 어떤 인물에 관한 추정 연대, 연대 관련 내용, 중요 사건이 일어날 때 주인공의 나이도 밝혀려고 애쓴다¹³⁰⁾.

10) 시대 배경과 문화 배경에 관한 한, 신구약 정경과 외경의 울타리를 넘어서서 그밖의 자료들도 소개한다¹³¹⁾.

11) 본문 이해에 도움이 되는 다른 여러 정보도 알려준다¹³²⁾.

12) 본문 해석의 역사, 본문이 후대에 끼친 영향의 역사, 본문이 개인이나 교회 공동체에서 받아들여 온 역사와 관련되는 내용도 소개한다¹³³⁾.

129) 이를테면, ‘아브라함’ 항목에서 갈대아 우르, 하란을 각각 오늘의 이라크와 시리아 국경에 가까운 터키 지역이라 하면서 이 두 곳 사이의 거리가 800킬로미터쯤 되고(16쪽), 하란에서 가나안까지는 600킬로미터쯤 된다고 한다(16쪽).

130) 이를테면, 아브라함은 지금부터 약 4000년 전에 태어났을 것으로 추측하고(16쪽), 아론의 출생 연도를 주전 1360년쯤이며(7쪽), 모세 시대의 이집트 통치자는 람세스 2세였을 것이라 한다(277쪽). 예레미야가 640년쯤에 태어나 예언자로 부름 받았을 때 12-13세였다(165쪽). 다니엘이 사자굴에 들어갈 때는 80세쯤 되었을 때라고 한다(58쪽). ‘바울’ 항목에서는 연대를 계속 밝히면서 이야기한다. 맨 먼저 주후 35년경 바울이 30세쯤 되었을 때 대제사장의 편지를 가지고 다메섹으로 갔다가(309쪽), 38년에 예루살렘으로 돌아왔고(310쪽), 49년에 예루살렘 사도회의에 참석했고(312쪽), 51년에 데살로니가전서를(315쪽), 55-56년(또는 58) 전에 로마서를 썼고(318쪽), 63년 또는 64년 또는 67년에 60세를 넘기지 못하고 처형되었을 것이라 한다(319-320쪽).

131) 이를테면, 노아 홍수 이야기와 비슷한 바빌로니아의 길가메쉬 이야기(299쪽), 아기 모세의 이야기와 비슷한 옛 중동 세계의 이야기들(276-277쪽), 임금 예후 시대의 아시리아 궁정의 역사 기록과 아시리아 비문(164쪽), 히스기야 시대 아시리아 산헤립 역사 자료(138쪽), 에스더서의 배경이 되는 페르시아 시대의 전설(96쪽), 욥기와 비슷한 내용의 옛 중동 세계의 자료(136쪽), 세레 요한과 에세네파, 쿨란 공동체의 관계(205-206쪽)를 알려준다.

132) 폴리앗의 키가 3미터라 한 것(61쪽), 솔로몬 성전의 길이와 넓이와 높이를 각각 30미터와 10미터와 15미터라 한 것(350쪽)은 옛 길이 단위를 현대식으로 바꾼 것이다. 스바 여왕이 솔로몬에 선물한 금 120달란트(왕상 10:10)를 독일 무게 단위로 바꾸어 85첼트너라 하고 그 값이 오늘의 1억4천만 유로에 해당한다고 한다(351쪽). 엘리사가 고쳐준 아람 장군 나아만에게 앓았던 병은 오늘의 한센병이 아니라 피부병이라 한다(89쪽).

133) 이를테면, 외아들 이삭을 바치라는 하나님의 명령에 아브라함이 순종하는 이야기를 두고, 아이들을 제물로 바치는 이교의 전통을 이스라엘 사람들이 거부한 증거로 보는 학자들이 있지만 그보다 유대 전통에서는 하나님의 뜻을 기꺼이 따르는 아브라함의 모습에서 참된 믿음의 모범과 순교의 상징을 보고, 초기 기독교에서는 하나님을 기꺼이 외아들 예수를 십자가에 못 박혀 죽게 하신 것을 미리 보여주는 사건으로 풀이하기도 했음을 소개한다(144, 147쪽). 열왕기상 10장에 나오는 스바 여왕과 솔로몬 사이에 태어난 아들이 에티오피아 임금에 되었다고 하는 에티오피아 기독교 전승(351쪽), 솔로몬이 새나 짐승과도 대화할 수 있었다고 한 코란의 언급(352쪽), 엘리사에 대한 말라기와 외경 집회서와 신약의

9. 이 책 전체에서 받는 느낌

이 책을 읽다보면, 신구약성서를 400여 명의 인물에 초점을 맞추어 다시 읽는다는 느낌이 든다. 어떤 이야기꾼이 400여 명 인물의 이야기를 성경에 적힌 내용을 밑바탕으로 때로는 필요한 설명도 덧붙이고 그림과 지도와 도표 등 보조 자료를 사용하면서 입체적으로 쉽고도 재미있게 들려주는 현장에 앉아 있는 것이 아닌가 하는 생각이 들기도 한다.

10. 이 책의 좋은 점

1) 이 책은 성서에 관한 전문 학술 사전¹³⁴⁾이라기보다는 성서 원어나 역사적 배경 등에 대한 전문 지식이 없는 사람들이 성서에 나오는 중요한 사람들에 대한 내용을 성서 본문에 충실하면서도 그림을 비롯하여 구할 수 있는 여러 가지 관련 자료나 정보를 함께 제시하여 쉽게 이해할 수 있도록 쓴 책이다. 이리하여 일반 그리스도인들뿐만 아니라 아직 그리스도인이 아니지만 기독교에 관심이 있는 사람들도 재미있게 읽을 수 있는 책이다. 뿐만 아니라 목회자들이 성서 속의 어떤 인물을 중심으로 설교를 준비하거나 성경공부를 인도할 때도 잘 활용할 수 있는 책이다. 더 나아가서, 어렵고 복잡한 내용이 담긴 여러 자료를 한데 묶어 쉽고도 재미있게 제시하면서 독자들이 무엇보다도 성서 본문에 관심을 가지고 많은 정보를 독자적으로 활용할 수 있게 하는 책이어서 다매체(multimedia) 시대의 (해설) 성서 번역과 제작에도 도움이 될 것이다.

2) 이 책에서는 한 인물에 대한 성서 본문 기록과 관련 그림을 중심으로 여러 가지 자료와 정보를 종합하여 균형 있게 제시하고 있는데, 일반에게

언급(85쪽), 호세아와 고멜의 결혼에 대한 유대교와 여러 기독교 신학자(토마스 아퀴나스, 마르틴 루터 등)들의 해석(140쪽), 예수의 형제자매에 대한 여러 가지 견해(161, 257-258쪽), 예수의 어머니 마리아의 어린 시절에 대한 신약 외경 야고보 원복음서의 기록, 그 이후에 가톨릭 교회에서 생긴 여러 가지 마리아 숭배 교리, 가톨릭교회와 프로테스탄트 교회의 서로 다른 마리아 이해(258-259쪽), 베드로의 활동과 순교에 관한 초기 기독교 전승(327-328쪽)도 알려준다. 아리마대 요셉의 경우에는, 유대인들이 분노하여 그를 감옥에 가두었으나 부활하신 예수께서 그를 건져내 주셨다는 이야기가 초기 기독교 문헌에서 나온다는 점을 소개한다(224쪽).

134) 비교적 최근에 서양어로 나온 성서백과사전으로는 D. N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (Nashville: Abingdon Press, 1992)와 O. Betz, B. Ego, W. Grimm, W. Zwickel, eds., *Calwer Bibellexikon*, 2 vols., 2nd ed. (Stuttgart: Calwer Verlag, 2006)을 들 수 있다.

널리 알려진 인물뿐만 아니라 우리가 보통 별로 중요하게 여기지 않고 지나가는 사람들 가운데 좀 더 알고 보면 중요한 경우가 있음을 알려주기도 한다. 로마서 16:1-2에 나오는 뫼뫼의 경우가 그러하다(330쪽)

3) 이미 위 8.7)에서 알아보았듯이, 한 인물에 대한 성서 여러 곳의 기록이 서로 어긋나는 경우를 비롯하여 역사비평학적 성서 연구의 결과를 굳이 감추지 않고 비전문가들이 이해할 수 있도록 쉽게 소개하면서도 독자들이 무엇보다도 성서 본문의 내용 자체에 관심을 두도록 한다.

4) 이미 위 8.12)에서 알아보았듯이, 주로 각 항목의 끝부분에서, 때로는 중간중간에, 각 사람이 그 이후 시대를 알려주는 성경 본문과 유대교 전통과 기독교 전통에서 어떻게 평가되고 있는지, 그 이후 시대에 어떤 영향을 주었는지를 짚막하게나마 다룬다.

11. 이 책에서 고쳐야 할 점

1) 315쪽 왼쪽 밑에서 9째 줄에서 데살로니가전서를 두고 구약 최초의 책이라고 한 것은 신약 최초의 책을 잘못 쓴 것으로 보인다. 이는 영어 원본에서도 확인할 수 있다.

2) 350쪽 왼쪽 위에서 22째 줄에서 솔로몬 성전의 길이를 3미터라 한 것은 30미터를 잘못 쓴 것으로 보인다. 열왕기상 6:2에서 60규빗이라 하기 때문이다.

3) 60쪽 왼쪽 아래 상자 안의 ‘목자’ 주제 해설 밑에서 7째 줄의 ‘다니엘’은 ‘다윗’을 잘못 쓴 것으로 보인다. 그러니까 이스라엘 역사에서 중요한 인물들 가운데 목자였던 경우가 많다고 하는 문장에서, 영어 원문에는 없는 ‘다니엘도 그러했다’(so auch Daniel)는 삼입구를 넣었는데, 다윗 항목에서 이 주제를 다루고 있기 때문이다.

4) 예언자 이사야가 주전 760년 직전에 출생했으리라고 한 뒤에, 이사야가 성전에서 하나님을 뵈던 때인 웃시야 임금의 죽던 해를 756년(영어 원본에서는 742년)이라 했다(173쪽). 그렇다면 이사야 6장에서 말하는 내용은 이사야가 열 살도 되기 전에 겪은 일이 된다. 이는 연대표를 바꾸면서 생긴 14년의 차이를 염두에 두지 않고, 이사야의 출생 추정 연대를 영어 원본 그대로 옮긴 데서 비롯된 문제일 것이다. 새 연대표를 쓰기로 했으면 출생 추정 연대를 빼든지, 아니면 조정해야 하지 않을까?

5) 173쪽 왼쪽 밑에서 12째 줄의 ‘천사’(Engel)는 영문 원본 166쪽 왼쪽 위

에서 11째 줄의 seraph을 따라 ‘스랍’(Seraf)으로 바꾸어야 하지 않을까?

6) 이집트 총리 요셉을 찾아간 요셉의 형제들을 가리켜 영어 원본에서는 ‘지치고 배고픈 목자들의 무리’로 표현한 것을 독일어 번역본 221쪽 오른쪽 위에서 둘째 줄에서, ‘형제자매’(Geschwister)로 줄여 옮긴 것이 어색하다. 요셉 앞에 나타난 사람들 가운데 요셉의 자매는 없었을 것이기 때문이다. ‘형제들’(Brüder)로 옮기는 것이 더 나아 보인다.

12. 이 책에서 아쉬운 점

1) 영어 원본이 1994년에 나왔으므로 최대한 잡아도 1990년대 초까지 나온 성서학의 연구 결과를 담고 있다고 할 수밖에 없다. 그 뒤로 20여 년의 세월이 흐르면서 발전한 성서학의 열매는 제대로 반영되어 있지 못하다.

2) 이런 점은 그 어디서보다도 구약 예언자들의 경우에 내용이 다소 빈약한 데서 잘 드러난다. 예언자의 삶을 두고 이야기해 주는 본문보다는 예언자들이 시 형식으로 선포한 예언이 예언서의 중심을 이루기 때문에 그렇다 하더라도 각 예언서의 중심 메시지는, 항목 미가에서 하듯이(272쪽), 어떤 식으로든 소개해야 할 것이다. 이를테면 아모스 항목에서 아모스의 출신, 직업, 시대 배경은 비교적 잘 다루었지만 아모스 5장 24절은 전혀 언급하고 있지 않다. 예레미야서를 예언자가 바룩에게 받아쓰게 한 책이라는 정도로 소개하는 것(165쪽)도 한 세대 전의 연구 결과에도 크게 미치지 못한다.

3) 또 예언서 곳곳에 들어 있는 메시야 예언이 신약에 어떻게 관련되는지는 다루어야 할 것이다. 이를테면 이사야 7장 14절에 나오는 임마누엘 예언이 그러한데, 그 점에 대해서는 아무런 말이 없어 아쉽다(176쪽). 아마도 이는 ‘임마누엘’이라는 항목을 따로 두었기 때문인 듯한데(143-144쪽), 거기서도 임마누엘 예언과 예수 그리스도의 탄생의 관련성을 제대로 알아차리기 힘들다.

4) 이미 위 4.7)에서 제안한 바와 같이, 아무래도 신들이나 천사들이나 신화에 나오는 괴물은 빼거나, 맨 뒤에 따로 한데 모아 부록으로 다루는 것이 좋지 않을까?

5) 일반 대중을 위한 책이라고는 하지만, 머리말에서 인물 선정의 기준, 인물 관련 내용의 서술 방식과 원칙, 중요 참고문헌 등도 짧게나마 알려주면 좋지 않을까?

<주요어>(Keywords)

성서, 사람, 전기, 사전, 그림.

Bible, Men/Women, Biography, Lexicon, Picture.

(투고 일자: 2015년 2월 12일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 3월 4일)

<참고문헌>(References)

김진명, 『모세를 만나다. 하나님의 사람, 소통과 공감의 지도자』, 서울: 예영커뮤니케이션, 2012.

김학철, 『렘브란트, 성서를 그리다』, 서울: 대한기독교서회, 2010.

오인명, 『성경인명지명대사전』, 서울: 기문사, 1954.

오우슬러, 풀턴(Fulton Ousler), 『위대한 생애』, 홍성영 역, 서울: 대한기독교서회, 1971.

폴락, 존(John Pollock), 『사도 바울』, 홍종락 역, 서울: 홍성사, 2009.

Betz, O., et al. eds., *Calwer Bibellexikon*, 2 vols., 2nd ed., Stuttgart: Calwer Verlag, 2006.

Freedman, D. N. ed., *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols., Nashville: Abingdon Press, 1992.

van der Toorn, K., Becking B., and van der Horst, P. W. eds., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Michigan: Eerdmans, 1999.

<http://www.bibelonline.de/products/Themenjahr-2015-Bild-und-Bibel/Die-Menschen-der-Bibel.html>

<Abstract>

**Book Review — *Die Menschen der Bibel: Ein illustriertes Lexikon der Heiligen Schrift*
(Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014)**

Donghyun Park

(a retired professor at Presbyterian University and Theological Seminary)

This Book can be regarded as an adapted translation of *Who is Who in the Bible? An Illustrated Biographical Dictionary*(The Reader's Digest Association, 1994) which contains more than 500 biographical articles on men/women, gods, and angels in the Bible including the apocryphal books. The German translation, omitting 41 articles from the English original, has gained a new clothing particularly by changing most of about 200 illustrating materials(oilpaintings, aquarelles, frescos, altarpieces, pictures in the books, icon images, carpet pictures, wood engravings, copperplate engravings, enamel paintings, mosaics, and so on) with better ones.

Each article of the lexicon consists of the name of the person treated, the transliteration of his/her name in the original language(s), explaining the meaning of his/her name, evaluating of the person in the biblical traditon, summarizing the biblical stories about him/her sometimes with useful informations not only on the historical, geographical, and cultural backgrounds, but also on the history of interpretation, influence, and reception.

This illustrated biographical dictionary seems to be edited for the ordinary people who are interested in the life of men/women in the Bible. Throughout the whole book the biblical texts are retold on the basis of well-balanced exegetical and theological interpretations so easily and vividly that readers could feel as if they were hearing a storyteller recounting 400 individual stories of life. A great advantage from this book lies in the abundant illustrated materials, which can afford readers to take a glance at the history of Western Biblical Art. Other extra-biblical materials help them to understand the biblical stories on wider dimensions. Pastors and teachers can make good use of them.

Some mistakes need to be corrected. For example, in the Article on Paul *the*

First Epistle to the Thessalonians is falsely said to be the first written book of the Old(!) Testament(p. 315). Moreover, it would be better if the articles on the gods and angels could be gathered and put at the end of the book as appendices.

In any case, the German Bible Society has succeeded in notably upgrading of a book originally published in a somewhat old fashion for the modern people. Now readers can understand better than before how God has been using various kinds of people to fulfill his own will in the human history.

<서평>

In the Steps of Jesus: An Illustrated Guide to the Places of the Holy Land

(Peter Walker, Oxford: Lion Hudson, 2006)

윤철원*

1. 들어가는 말

특정 지역을 방문하려는 여행자에게 그 곳의 지리와 관련된 정보를 자세하게 알려주는 지도나 자료는 매우 요긴하다. ‘성서의 땅’인 성지(the Holy Land) 방문을 계획하는 여행자에게도 적절한 안내서가 구비된다면 방문의 품격과 내용은 그만큼 높아질 것이다. 또한 목적지에 대해서 자세히 설명하는 책은 여행시간을 단축시켜주고 만족도도 높여준다. 복음서 이야기의 현장은 팔레스타인이고, 오늘의 시간과 2천년이란 엄청난 시간적 차이가 난다. 시간뿐 아니라 언어, 문화, 사상 그리고 삶의 조건까지 많은 부분에서 간격이 있다.¹⁾ 이런 차이를 인식하는 것은 성지방문을 위한 가장 중요한 물음이다.

성지를 수차례 방문한 서평자에게 성서학이나 역사와 배경 등의 소중한 정보를 담은 이러한 안내서가 있었으면 하는 아쉬움은 여운처럼 항상 남아 있다.²⁾ 워커(P. Walker)의 <예수님의 발자취를 따라서>(In the Steps of

* University of Sheffield에서 신약학으로 박사학위를 받음. 서울신학대학교 신학전문대학원 신약학 교수. cwyoony@stu.ac.kr.

- 1) N. T. Wright, 『신약성서와 하나님의 백성』, 박문재 역 (고양: 크리스찬다이제스트, 2003), 29-30. 신약성서는 그 의미들을 충분히 들을 수 있는 공명시설과 적절한 배경 속에서 읽고 이해해야 한다. 신약성서는 가능한 한 왜곡 없이, 또한 가능한 한 여러 차원의 의미에 귀를 기울이는 가운데 읽혀져야 한다. 신약성서는 그것이 들려주는 작은 이야기들과 큰 이야기를 이야기와 상관없는 “개념들”을 장황하게 설명하는 방식들로써가 아니라, 이야기들 자체로 읽혀져야 한다.
- 2) 앞으로 ‘본서’로 지칭하고, 각주에서 ‘저자명과 연도’를 페이지와 함께 표기함. 저자 워커(P. Walker)는 캠브리지대학교에서 고전학과 교회사를 공부했다. 기독교의 입장에서 예루살렘 성지를 연구하기 위해 박사 이후 과정도 밟았다. 또한 성지연수단을 수차례 이끌었고, 옥스퍼드대학교 위클리프 홀(Wycliffe Hall)의 교수로 가르쳤다. 본서는 독일어로 번역되었다. Peter Walker, *Unterwegs im Heiligen Land: Das illustrierte Sachbuch zu den Orten Jesu*, Andreas Leinhäupl-Wille, trans. (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2008).

Jesus)는 이러한 면에서 좋은 안내서가 될 수 있을 것으로 보인다. 본서의 저자는 성지에 관한 다양한 관심을 표명하며 그곳을 방문한 결과를 소중하게 정리한다.³⁾ 그만큼 본서의 가치가 크다는 말이다. 국내에서도 전공자의 설명이 가미된 안내서가 출판되어 성지방문자들에게 정보를 제공하지만,⁴⁾ 본서처럼 성서학에 기반을 두고 정보를 제공하는 책자는 드물다. 성지여행자라면 누구라도 손쉽게 활용할 수 있도록 본서가 번역된다면 단숨에 독자의 사랑을 받을 것이다. 본서는 팔레스타인 성지에 관한 단연 최신의 정보를 제공한다. 서평자는 내용을 검토하면서 저자의 기록목적과, 나아가 본서의 구성과 특징 그리고 장점 등을 제시하여 독자의 편의를 도모하려고 한다.

2. 본서의 내용과 구성

성지관련 책들은 대개 각 지역의 특성을 유사한 형식으로 소개한다. 그렇지만 본서는 색다른 구성과 전문지식을 우리에게 충분히 제공한다. 본서의 전체 내용을 소개하는 것이 서평자의 주된 목적이므로 비평적 관점보다는 효용성과 실용성이 있는지 검토하는 데 집중할 것이다. 우리가 여행에 관한 저자의 통찰을 먼저 살펴보면 본서의 이해에 큰 도움이 된다. “여행은 우선 여행자의 마음을 넓혀 준다. 또한 여행은 마음을 깊게 하고, 심지어 마음을 바꿀 수도 있게 한다. 전혀 가보지 않은 새로운 장소에 가서 타자(他者)의 눈으로 세상을 보고 그들의 이야기(과거나 미래 모두)를 듣고 배울 때 새로운 관점이나 확장된 시야를 가지고 원점으로 돌아올 수 있다”고 여행이 가져다주는 의미를 부여한다.⁵⁾ 이렇게 개방된 자세를 가진 저자는 서론과 나머지 13장(章)의 내용으로 본서를 구성한다.

3) 저자는 1981년에 예루살렘을 첫 방문한 이후부터 줄곧 성지연구에 매진한다. 박사과정부터 예루살렘을 비롯하여 복음서에 나오는 지역들을 탐방했고, 이 지역들과 관련된 신약성서시대를 연구했다. 최근에는 특정문제를 다루면서 구약성서와 신약성서를 어떻게 함께 다룰 것인지와 같은 성서신학의 주요 질문과 공관복음서의 다양한 서술 전략(특히 누가복음)을 연구한다.

4) 성서신학의 관점이 강화된 성지 안내서는 다음과 같다. 정양모, 이영현, 『이스라엘 성지: 어제와 오늘』 (서울: 생활성서사, 2010). 번역서로는 J.J. Kilgallen, 『최고의 성지 안내자 신약성경』, 엄철호 역 (서울: 바오로딸, 2012). 기타 안내서는 각 지역에 대한 개략적 소개와 함께 사진을 첨부한 것에 머무는 경우가 더 많다.

5) P. Walker, *In the Steps of Jesus, An Illustrated Guide to the Places of the Holy Land* (Oxford: Lion Hudson, 2006), 7.

서론

- 1장. 베들레헴
- 2장. 나사렛
- 3장. 요단강
- 4장. 유대광야
- 5장. 갈릴리와 인근 마을
- 6장. 사마리아
- 7장. 빌립보 가이사랴
- 8장. 여리고
- 9장. 베다니
- 10장. 올리브산
- 11장. 성전
- 12장. 예루살렘
- 13장. 골고다와 예수의 무덤
- 14장. 엠마오

위의 지명을 살펴볼 때 저자는 예수가 하나님 나라를 선포하며 공적사역 기간에 방문했거나 수난 내러티브에서 중요한 역할을 한 지명들을 선별하여 그 의미를 찾아낸다. 그래서 각 장(章)은 예수의 삶과 관련된 특별한 장소나 지역을 소개하는데,⁶⁾ 첫째, 예수시대의 장소를 찾는 것이 주요 과제이다. 여기서는 당시 상황에서 예수의 사역을 이해하는 것이 목표인데, 저자는 예수의 말과 행동에서 우리가 더 심층적으로 이해할 수 있도록 성경 이야기에 나오는 장소의 기능과 역할을 탐색한다. 성서본문에 관심을 갖는 독자라면 이 부분만 참고해도 가치가 있다. 각 부분은 특별한 장소를 개관하므로 성경 이야기들을 차례로 읽는 데 유익하다. 이 과정은 1세기의 여행자 누가(Luke)가 제시한 주제를 따라가며 내용을 검토한다.⁷⁾ 저자는 누가복음의 구조를 따라 각 지명을 탐색하는데, 특히 ‘여행 내러티

6) 저자가 본서를 구성하는 방식은 각 장이 동일하므로 서평자는 필요한 부분은 언급하겠지만 굳이 모든 장의 내용을 소개하지 않고 저자가 기록하는 특징을 주로 소개할 것이다.

7) P. Walker, *In the Steps of Jesus, An Illustrated Guide to the Places of the Holy Land*, 9-10. 저자는 복음서 저자 가운데 유일한 비유대인 작가이며 의사인 누가의 안내를 따른다. 그가 선택된 이유가 세 가지로 제시된다. ① 그의 내러티브는 사람의 생기가 가득하다. 우리가 알아차리기 어렵게 당시 평범한 사람들 가운데 등장한 한 인물, 예수를 이해하고, 그에게 응답하기를 시도하는 사상세계로 이끈다. ② 그는 역사가의 의식을 가졌고, 그의 이야기가 어떻게 실제세계에 닿을 내리며 독자에게 알려진 세계를 제대로 그리는지 보여주는 데 관심을 가졌다. ③ 예루살렘 밖에서 태어난 그는 특히 ‘밖에 있다’고 느끼는 사람들에게 그들도 유대인의 이야기에 참여할 수 있으며 낙오되지 않음을 알려주는 데 능숙했다. cf. P. J. Actemeier, J. B. Green and M. M. Thompson, 『새로운 신약성서개론』, 소기천, 이달, 윤철원 공역 (서울: 대한기독교서회, 2004), 189, 210-213.

브'(Travel Narrative)인 갈릴리부터 예루살렘까지의 여정이다.⁸⁾ 이것은 저자가 총체적으로 읽어야 하는 여행 내러티브의 특성을 제대로 반영한 결과이다.⁹⁾ 둘째, 저자가 제시하는 것은 성지방문 전에 미리 알아두면 유익한 내용이기도 하다. 우선 예수 시대부터 2000년간 영향을 끼친 중요한 사건들의 개요가 그것이다. 여기서 독자는 고고학, 특정장소의 진위여부, 기독교 순례자들이나 역사가의 증언도 확인할 수 있다. 예를 들어, 갈릴리 호수에 대한 요세푸스의 기록은 당시 이곳이 어떤 의미를 지녔으며 자연조건이 주민들에게 얼마나 중요했는지를 알려준다.¹⁰⁾

갈릴리 호수에 관한 요세푸스의 기록

갈릴리는 주로 평화의 피난처로 상상된다. 주후 67년 발생한 첫 유대 폭동에 대한 베스파시안의 무자비한 탄압이 묘사된 유대전쟁사의 일부에 나오는 호수와 게네사렛 평야에 대한 요세푸스의 기록은 기억할 가치가 있다. 티베리아스(Tiberias)의 시민들은 행복했지만 타리케이아(Tarichaea, 막달라 Magdala)에서 격렬한 전투가 있었다. 또한 호수에서 해전도 있었고 죽은 수(타리케이아에서 사망자를 포함)를 6,500명이라고 요세푸스는 말한다.

그러므로 30년대 초기 같은 해변에서의 예수 사역은 혁명의 가장자리였던 갈릴리에서 있었고, '하나님의 왕국'에 관한 그의 교훈은 잘못 이해하면 전 지역에 불길게 치솟게 만드는 불씨로 쉽게 작용했을 것이다.

여기에 갈릴리 호수와 게네사렛 평야에 관한 요세푸스의 기록이 있다:

게네사렛 호수는 인접해 있는 지역에서 그 이름을 따왔다. 그 폭은 40펠롱(1펠롱에 220야드 또는 201미터)이고 그 길이는 140펠롱이다. 물은 달아서 마시기에 매우 적합하다...그 호수는 또한 깨끗하고 모든 면이 기슭으로 연결되어 끝난다. 또한 호수를 떠올려보면 그 온화한 기질이 생각한다. 강이나 샘물보다 더욱 온화한 것 같지만 언제나 예상보다 차갑다. 그런데 이 물이 대기에 노출되어 있을 때는 여름밤에도 눈이 내리는 나라에서의 눈처럼 차갑다. 호수 안에는 보기에다 다르고 맛도 제각기 다른 여러 종류의 물고기들이 있다. 호수는 요단강에 의해 두 부분으로 나뉜다...

8) P. Walker, *In the Steps of Jesus, An Illustrated Guide to the Places of the Holy Land*, 11-12. 누가복음에서 여행 내러티브는 40%를 차지한다.

9) C. M. Tuckett, *Luke, New Testament Guides* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 27.

10) P. Walker, *In the Steps of Jesus, An Illustrated Guide to the Places of the Holy Land*, 66.

이 호수 주변에 위치한 지역도 게네사렛이라는 같은 이름을 가지고 있다. 그 기후는 지역이 아름다운 만큼 환상적이다. 토양은 매우 비옥하여 모든 종류의 나무가 자라고, 따라서 주민들도 모든 종류대로 나무를 심는다... 이 지역은 본성적으로 적대적인 관계에 있는 식물들이 서로에게 순응하게 만드는 곳이기에 자연의 희망이라고 부를 수 있을 것이다. 이곳은 사람들이 기대하는 것 이상으로 다양한 종류의 가을 열매를 맺을 뿐만 아니라 그 열매들을 오랫동안 보존하기도 한다. 또한 한 해에 열 달 동안 지속적으로 포도와 무화과 같은 주요 과일을 생산하며 다른 과일들도 연중 내내 순서대로 무르익는다. 매우 좋은 기후 외에도 가장 풍부한 샘으로부터 물을 공급받는다. 이 지역의 사람들은 이곳을 가버나움이라고 부른다...

유대전쟁사(*Bellum Judaicum*) 3:10

그는 다른 곳에서도 갈릴리를 불만의 온상이었던 인구과잉 지역으로 묘사한다:

갈릴리는 상부와 하부로 나뉜다. 이렇듯 굉장히 크고 다양한 나라들에 둘러싸여 있는 갈릴리의 두 지역은 전쟁 시에 언제나 강력하게 저항할 수 있었다. 갈릴리 사람들은 어릴 적부터 전쟁에 단련되어 있었고, 언제나 수적으로도 매우 많았으며, 그 지역에는 용감하지 않은 사람이 없었을 뿐 아니라 다수의 용기 있는 사람들을 필요로 했다. ... 게다가, 이곳에는 도시들이 밀집해 있었고 매우 많은 마을들, 그 어디에나 사람들로 가득 차 있었으며 토양이 비옥해서 최소한 15,000명 이상의 거주자들이 살고 있었다.

유대전쟁사(*Bellum Judaicum*) 3:3

성지를 방문해 본 독자라면 비잔틴시대에 건축되었거나 심지어 최근 개축된 교회들을 둘러본 많은 경험이 있을 것이다. 이처럼 기독교의 오랜 역사에서 성지는 많은 선배들의 관심과 애정이 숨 쉬는 곳이었다. 유대교는 당연하지만 로마가톨릭교회와 정교회의 사제나 수도자를 비롯하여 많은 평신도들이 지금도 이곳을 순례하기를 학수고대한다. 그래서 순례자들의 흔적이 남은 기록들도 성지이해에 도움이 된다. 베다니에서 열린 종려주일에 대한 예게리아 수녀의 일기는 성지에서 행한 당시 풍습을 고스란히 전해준다.¹¹⁾

앞에서 언급한 두 부분 사이에는 각 장에서 중점적으로 논의한 장소와 관련된 주요 연대가 소개된다. 즉 예수 탄생 이전부터 성서-이후(post-biblical)

11) P. Walker, *In the Steps of Jesus, An Illustrated Guide to the Places of the Holy Land*, 114.

에게리아(Egeria)의 베다니 방문

아래는 에게리아가 종려주일 전 토요일, 베다니의 라자리움(Lazarium)에서 드린 기도를 묘사한 내용이다.

한시가 되면 모든 사람이 라자리움, 즉 베다니로 간다...그리고 예루살렘에서 라자리움으로 가면...나사로의 여동생 마리아가 주님을 만났던 거리에 교회가 있다. 여기서 주교가 도착하여 모든 수도자들이 그를 만나면 사람들이 교회로 들어간다. ...그리고 그 길은 복음서에서 나사로의 여동생이 주님을 만난 길이라고 나와 있다. ...

그러면 그들은 뒤이어 찬송을 부르며 라자리움으로 들어간다. 라자리움에 도착하면 매우 큰 무리가 있어 그 장소뿐만 아니라 주변 들판까지 사람들로 넘쳐난다. 그날과 장소에 적합한 찬송가와 응답 송가가 불리고 마찬가지로 모든 일과가 낭독된다. 그러면...사제가 더 높은 곳으로 올라가서 복음서에 있는 본문을 읽는다(‘예수가 유월절 엿새 전에 베다니에 가시니라’ 등). ...그날은 이렇게 끝이 난다. 왜냐하면...이 사건이 ‘유월절 엿새 전에’ 베다니에서 일어났기 때문이다.

에게리아 29:3-6

예루살렘으로 가까이 여행하다보면 에게리아를 자주 언급하게 된다. 그녀의 갈릴리 방문 이후의 언급은 이미 논한 바 있다(5장 갈릴리와 주변 마을 참고). 그녀는 누구인가? 그녀의 일기가 그렇게 중요한 이유는 무엇인가?

에게리아는 스페인의 수녀로 추정된다. 그녀는 주후 381-384년에 로마제국의 동부를 여행했다. 그녀는 381년 콘스탄티노플에서 출발하여 부활절을 축하하는 시기에 맞춰 예루살렘에 도착했다. 그 이후 그녀는 3년 동안 성지에 머물며 이집트와 시내 광야, 느보산과 갈릴리를 여행했다. 384년 부활절 이후 그곳을 떠나 안디옥과 에뎃사(Edessa)를 거쳐 콘스탄티노플로 돌아갔다. 이 모든 거리를 노새를 타고 이동하거나 걸어서 여행한 것으로 보아 그녀는 불굴의 의지와 강인한 체력의 소유자였다.

그녀는 집으로 돌아와 수녀원 공동체에 대해 집필하며 여행에 대해 자세하게 기록한다. 남아 있는 원고 가운데 하나는 1884년에 아레조(Arezzo)에서 발견되었고 그때부터 기독교 성지순례가 콘스탄티누스의 2세대 동안 어떻게 발전했는지에 대한 통찰을 주는 주요 문서로

인정받고 있다. 신약성서에 언급되는 거의 모든 지역이 확인되었고 (구약성서의 몇 군데도 확인됨), 많은 곳이 교회 건물로 표시되었다. 수많은 순례자들이 제국의 전 지역을 넘어서는 곳에서 성지를 방문하기 위해 왔다. 많은 수도자들과 수녀들은 단순한 방문이 아니라 예루살렘과 베들레헴에 머물기 위해 방문하기도 했다.

가장 중요한 것은 전체 달력이 적절한 시기에 맞춰 특정한 복음서의 사건을 기념하기 위해 개발되었다는 것이다. 이 ‘교회력(liturgical year)’은 예루살렘의 주교 시릴에 의해 착안된 것으로 보이며 다가올 세대의 세계교회에도 지속적으로 영향을 미친 것으로 판명되었다. 몇 축제는 감람산의 겻세마네나 정상 근처에 있는 **엘레오나(Eleona)** 교회에서 열린다. 그러나 대부분은 골고다 전역의 다양한 건물과 예수의 무덤이 있는 자리에서 개최된다. 에게리아는 이를 ‘대교회’(great church)나 ‘**마티리움**’(Martyrium, ‘증인’을 의미), ‘십자가 이전’의 지역, 그리고 ‘**아나스타시스**’(Anastasis, ‘부활’을 의미)라고 언급한다. 또한 그녀는 예배의 정확한 때와 장소에 따라 말씀이 신중하게 맞춰졌던 것에 대한 희열을 자주 언급한다.

다음은 384년 종려주일에 에게리아가 예루살렘으로 들어가는 예수의 입장을 기념하는 것을 어떻게 경험했는지를 보여주는 발췌문이다. 비록 명쾌하지는 않지만 주교 시릴이 효과적으로 예수를 당나귀 위에 앉힌 것으로 보인다.

부활절 주간이 시작되는 주님의 날에…모든 사람이 집에서 서둘러 먹고 주님이 가르치셨던 동굴이 있는 감람산의 엘레오나(Eleona)로 한 시까지 가기 위해 준비한다. …세시에는 찬송을 부르며 임보몬(Imbomon, 주님이 하늘로 올라가신 곳)으로 올라가고 그곳에 자리를 잡고 앉는다(주교가 있을 때는 모든 사람들이 앉아야 한다). …

다섯 시쯤 복음서가 낭독된다(어린 아이들이 주님을 만나 가지를 옮기던 곳). …주교는 즉시 모든 사람들과 함께 일어나고 걸어간다. …찬송과 응답 송가를 부르며 서로에게 이렇게 말한다: ‘주님의 이름으로 오는 자는 복이 있다.’ 또한 이웃에 있는 아이들과 걸을 수 있는 어린 아이들은 부모의 어깨에 올라타 종려나무와 감람나무 가지를 들고 옛날에 주님께 했던 것처럼 주교를 호위한다. 남녀노소 모두가 산 정상에서부터 도시까지 걸어서 주교와 동행한다.

에게리아 30-31

시대가 포함된다. 이것은 예수가 세계사의 중심에서 실제로 활동했음을 제

시하며 내용을 하나로 묶어준다. 여전히 우리가 사용하는 달력에는 예수의 이름을 사용해 주전(B.C.)과 주후(A.D.)로 구분한다. 주요 연대표에서 독자는 다른 장에서 언급된 참고 문헌과 인용을 쉽게 찾아볼 수 있다. 이것은 저자의 세심한 배려로 독자가 특정 지역의 역사를 한 눈에 조망할 수 있게 해준다. 하나의 사례로 빌립보 가이사라의 역사를 보면 쉽게 공감한다.¹²⁾

주요 연대표: 빌립보 가이사라

주전(BC) 약 197년, 시리아의 셀류시드 제국(Seleucids)이 파니아스(Paneas) 근처에서 이집트의 프톨레미 제국(Ptolemies)을 정복함. 이 지역은 시리아의 지배 아래 들어감.

주전 20년, 아우구스투스 황제가 ‘판(Pan) 샘’ 근처에 흰 대리석 신전을 건축한 헤롯 대왕에게 이 지역을 하사함.

주전 2년, 헤롯의 아들 빌립이 빌립보 가이사라를 자신이 통치하는 ‘1/4영지’(tetrarchy)의 수도로 삼음. 자신과 황제의 이름을 따라 도시 명칭을 개명함.

주후(AD) 55년, 헤롯 아그립바가 도시의 이름을 네로 황제의 이름을 따라 ‘네로니아스’(Neronias)로 개명을 시도함.

주후 70년, 디도가 예루살렘에서 체포된 후 이 지역에서 시간을 보냄. 다수의 유대인 죄수가 여기서 죽음.

주후 300년, 유대인들이 계속 살고 있었지만 기독교회가 설립되는데 문제없음. 유세비우스는 여기에 보존된 예수가 치유한 혈루병 여성의 조각상을 언급(*Ecclesiastical History* 7:18).

주후 1100-1300년, 십자군과 이후의 (이집트 및 시리아를 지배한) 맘루크 왕조(Mamluks)에게 여러 번 정복당함.

주후 1967년, (현재 바니아스[Banyas]로 알려진) 위치에 세워진 작은 시리아 마을이 이스라엘에 편입됨.

12) Ibid., 99.

주요 연대표가 제공되고 더 자세한 배경정보가 첨가된다(예, 역사, 지리, 문화나 고고학). 다양한 정보를 숙지하는 것이야말로 성지와 같이 특별한 관심을 가지고 접근해야 하는 장소를 이해하는 데 필수적이다. 아래 내용은 본서 4장의 유대광야와 관련된 내용으로 지질학적 특징을 설명한다.¹³⁾

광야의 지질학적 특징

성지는 지중해 해안을 따라 비옥한 지역부터 북에서 남으로 향하는 중앙산맥의 지역까지 매우 다양하다. 또한 중요한 두 광야가 있다: 남쪽에는 이집트의 시나이 광야까지 가로지르는 네게브와 동쪽에는 그보다 훨씬 작은 유다 광야가 있다(북에서 사해 서쪽으로). 유다 광야는 언덕 지형 덕분에 생기는 ‘강수량이 적은 지역’(rain shadow)에 속한다. 지중해로부터 오는 비구름이 언덕을 지나면서 상승하기에 많은 비를 내리지 못하게 한다. 따라서 이 지역이 요단강 쪽으로 천천히 내려오기 때문에 연간 강수량은 현저히 줄어든다. 사람이 정착하여 농사를 짓는 것은 점점 어려워진다. 다른 사막과 다르게 유다 광야는 모래 언덕에 의해 뒤덮여 있지 않다. 그 대신 많은 바위 언덕이 있는데, 그들 중 몇몇은 매우 둥글다. 또한 가파른 산골짜기도 많아 이것은 마른 와디로 나타나는데, 이것은 일 년에 두세 번 정도 ‘갑작스런 홍수’를 나타낸다. 물은 귀하지만, 몇 개의 샘과 작은 오아시스들이 있기 때문에 사막에 익숙한 사람들은 멀리 가지 않고도 물을 구할 수 있다.

지리학적으로 더 높은 유다 광야의 서쪽 지역은 ‘시리아 초원’(Syrian Steppe)으로 불린다. 이곳은 유목민들(베두인 같은)이 살아갈 수 있을 만큼 충분한 비가 내린다. 동쪽으로 가면 사하라 사막과 비슷한 바위 사막을 볼 수 있다. 그렇지만 더운 여름이 오기 직전의 봄에는 잡초와 야생화들로 뒤덮인 모습을 잠시나마 연출한다. 우리는 마침내 동아프리카의 지구대와 연결되어 있으며 해수면보다 낮은 요르단 계곡에 도착한다. 그러므로 여리고부터 예루살렘으로 가는 짧은 여정(총 26km)에 예수와 제자들은 적어도 4개의 중요한 지리적인 장소를 통과했을 것이다: 요르단 계곡을 출발하여 사막과 초원을 거쳐, 언덕에 위치했기 때문에 지중해의 구름의 영향으로 비가 내리는 예루살렘까지 말이다. 그들은 3000피트(914m) 넘게 올라가야 했다: 예루살렘은 해수면에서 최소 2400피트(750m) 높은 곳에 있었고, 사해는 해수면보다 1350피트(411m) 낮았다.

13) Ibid., 54.

위에서 살펴본 것처럼, 저자는 누가복음의 이야기 구조를 따라 예수 이야기를 놓치지 않고 성지에 관한 여러 정보를 세심하게 담아낸다. 성지에 대하여 제시된 다양한 정보는 독자가 성지를 방문할 때 뿐 아니라 성서 이야기 속에 들어 있는 예수 이야기를 읽을 때 필수적인 지침으로 사용될 수 있다.

3. 본서의 특징과 장점

저자는 본서의 목적을 성지여행의 기회가 없는 사람들을 위한 것이라고 밝히면서,¹⁴⁾ 복음서의 여러 지역을 방문하는 여행자나 순례자들에게 실제 도움이 되기를 바란다. 또한 성지방문 직전이나 방문한 후 본서를 읽으며 여행을 준비하거나 그 지역을 추억하며 정리하는 데 편리하다고 덧붙인다. 그만큼 여행자에게 실제적 도움이 되도록 세심하게 편집되었다.¹⁵⁾ 저자가 의도한 이러한 목적은 본서를 들고 사용할 때 쉽게 공감하게 된다.

여행은 현대인들과 뗄 수 없는 필수적인 관계로 발전하고 있다. 본서는 성경의 여러 장소를 일주(一周)할 수 있게 구성되고, 세계에서 가장 많은 방문자가 찾고 자주 매스컴을 장식하는 이스라엘로 향하도록 초대한다. 그렇지만 저자는 중동의 화약고(火藥庫)로 불리는 이 지역의 정치문제에 대해서는 함구한다.¹⁶⁾ 저자는 누가복음의 여행 내러티브에 근거해서 예수에 관한 이야기를 추적할 뿐이다. 이처럼 저자의 누가에 대한 평가는 매우 호의적이다.¹⁷⁾ 누가복음은 짧은 서문 이후 곧이어 예루살렘 성전으로 이동한다. 여기서 저자의 독특한 서술방식이 드러나는데, 그는 누가가 제시하는 신학적 차원까지 포착하려고 의도한다. 누가는 전하는 이야기 속의 이야기, 즉 예수 이야기에 포함된 유대인들의 이야기를 보라고 권한다. 이런 관

14) Ibid., 7.

15) 실제로 페이퍼백(paperback) 200페이지로 출판되어 여행기간에 직접 활용하기에 용이하다.

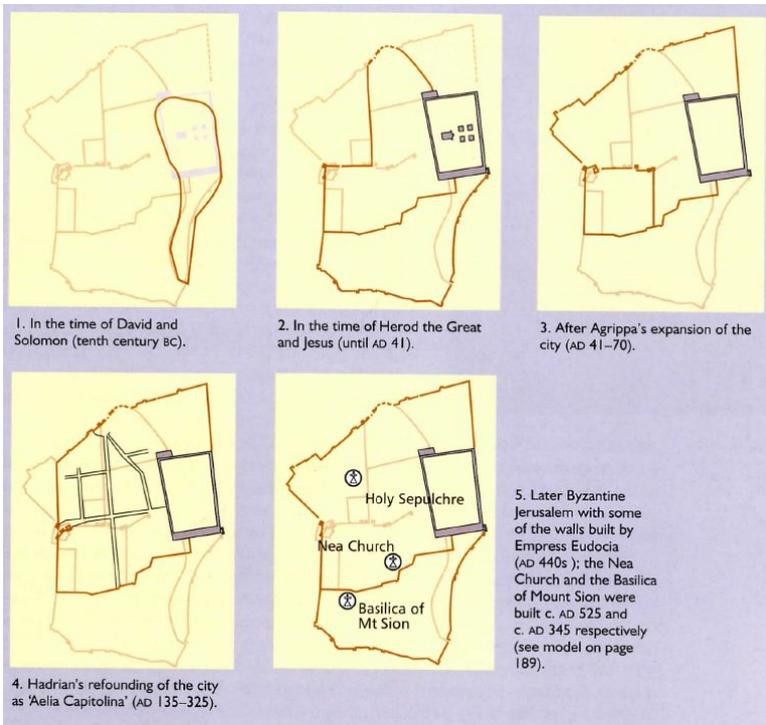
16) P. Walker, *In the Steps of Jesus, An Illustrated Guide to the Places of the Holy Land*, 15. 이 점에 대해서 저자는 다음과 같이 밝힌다. “이런 동시대의 문제들이 다뤄지지 않는다는 사실은 그것을 중요하게 생각하지 않거나 오늘날 예루살렘에 방문하는 사람들이 그 문제에 관하여 고통스런 인식이 없을 거라고 상상하는 뜻은 결코 아니다. 이렇게 ‘감추거나’ ‘미화하는’ 방문은 실제로 일어나지만 이것은 그들이 외면하는 문제를 더 키울 뿐이다. 당시 상황의 예수사역에 집중하는 것이 오늘날 성서의 땅에서 발생하는 고통스런 역설을 해결하는데 중요한 통찰력을 제공한다.”

17) Ibid., 10. 누가는 여행광이었다. 그는 복음서의 속편인 사도행전을 쓴다. 그 책은 누가가 북부 그리스부터 예루살렘까지 여행했으며 팔레스타인에서 로마까지 가는 등 자주 이동했음을 보여준다. 그는 실제로 여행을 했다. 그리고 그의 저작들에서 우리에게 이러한 여행으로부터 오는 통찰력을 제공하며 그의 독자들이 예루살렘으로/으로부터의 영적여행을 하도록 초청한다.

점에서 본서는 성서신학의 주요주제인 구약성서와 신약성서의 연속성 문제를 중요하게 취급한다.¹⁸⁾ 그 결과 저자는 예수를 역사의 흐름을 새롭게 바꿀 수 있는 사람으로 이 내러티브의 전환점이자 연결점이라고 말하면서 완전히 새로운 시대가 예수와 함께 시작되었다고 주장한다.¹⁹⁾ 이처럼 저자는 처음부터 예수 이야기를 중심에 배치한다.

신학적으로 중요하거나 내용적으로 인지할 사항은 어김없이 강조하여 독자의 이해도를 높이는 것은 본서의 특징 중에서 가장 눈에 들어온다. 본서는 역사적이며 현대적인 관점에서 성서의 땅을 분석한다. 이 책은 예수의 여정을 따라가며 그가 여행했음직한 장소를 추적하는 방식으로 서술되었다. 역사적으로 발생한 중요사건들과 관련된 장소들에 대한 설명은 독자에게 매우 유용하다.²⁰⁾ 본서는 예수시대에 초점을 맞추지만 그렇다고 고대

그림 1 예루살렘 성벽이 시대마다 변화된 지도



18) I.H. Marshall, 『신약성서신학』, 박문재, 정용신 역 (고양: 크리스찬다이제스트, 1996), 15-53. 구약성서는 신약성서 저자들에게 핵심범주들과 전체 구조를 제공해주었고, 이렇게 해서 주어진 구원사라는 큰 구조를 신약성서의 저자들은 그 원래 의미를 밝혀내는 방식으로 해석했다.

19) P. Walker, *In the Steps of Jesus, An Illustrated Guide to the Places of the Holy Land*, 10-11.

20) Ibid., 169, 그림 1, “예루살렘 성벽이 시대마다 변화된 지도” 참고.

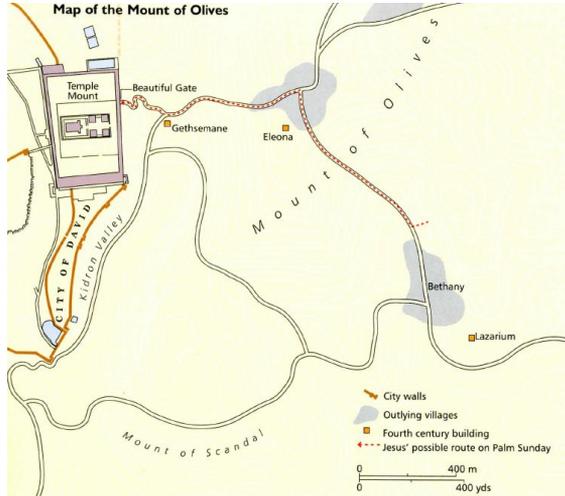
(古代)에 머물지 않아 오늘날의 여행자들이 활용하기에 요긴하다. 뿐만 아니라 저자의 배려는 방문자가 알아야 할 기본정보까지 제공하여 여행 안내서로 결코 손색이 없다.²¹⁾

더불어 지적할 것은 본서의 전개가 역사적이고 현대적인 차원을 끌고루 섭렵한다는 점이다. 제시되는 지도(地圖)를 통해 독자는 이러한 이해에 도달할 수 있다.²²⁾ 그래서

본서를 읽는 동안 성지를 여행하고 있다는 착각에 빠진다. 그래서 서평자는 저자의 의견에 공감하며 성서학자로서 성지에 관한 최고 전문안내서라는 찬사를 보내고 싶다. 성서와 팔레스타인의 지리에 관한 정통한 전문지식에 근거할 뿐 아니라 1세기의 역사와 배경을 설명하는 저자의 노력에 감탄하게 된다. 누가복음에 기록된 사건과 내용을 따라 서술하는 저자의 독특한 방식은 주석을 참고하는 것 같은 학습효과를 더해준다. 또한 색인처리와 함께 더 읽고 참고할 책을 제시한 것도 값지다.

무엇보다 저자가 제공하는 자료의 풍부함이 놀라울 따름이다. 저자는 우선 신약성서시대를 이해할 때 반드시 참고할 요세푸스(Josephus)의 자료를 인용하여 예주시대의 정황을 자세히 밝힌다. 요세푸스는 팔레스타인 지역에서 어떤 사건이 발생했는지를 복음서 밖에서 가장 분명한 증거를 제시한다.²³⁾ 다음으로 그가 저술한 초기 저작만큼이나 중요한 10권의 교회사

그림 2 올리브 산 지도



21) Ibid., 40-42. 최근 조성된 ‘나사렛 마을’(Nazareth Village)은 성 수태고지 교회의 남서쪽에서 1/2마일정도에 위치한 고대의 계단식 비탈에 위치해 있다. 이곳은 나사렛의 새로운 관광명소이다. 예를 들어, 나사렛 마을에서 1세기의 회당이 재건된 것(모두가 1세기의 기술과 자재라고 알려진 것을 사용하여 건설된)을 볼 수 있거나, 공인된 ‘1세기’의 식사를 커다란 천막에 앉아 먹을 수 있다. 또한 예주시대 마을의 생활에 대해 다시 생각하게 하는 다른 특징들도 있다. 이 마을은 예주시대에 존재했음이 틀림없는 고대 비탈길에 위치해 있다. 현대 개발로부터 보호된 이 지역을 여행하며 소년 예수가 걸었을 진귀한 풍경과 산비탈을 감상할 수 있다.

22) Ibid., 121, 그림 2, “올리브 산 지도” 참고.

23) Ibid., 14. 요세푸스를 읽는 것은 복음서 저자들이 상상의 나라를 펼친 것이 아니라 실제 세계에 기반을 두고 다른 자료로부터 증명될 수 있는 글을 썼음을 알려준다. 그것은 또한 예

(Ecclesiastical History)를 저술한 유세비우스(AD 260-339)의 인용도 눈에 띈다. 그는 콘스탄티누스가 로마제국(이후 비잔틴 제국)을 지배하던 중요한 시기에 팔레스타인의 주교였다.²⁴⁾ 저자는 보르도 순례자(the Bordeaux pilgrim, 주후 333년에 짧은 여행기를 쓴 인물)와 에게리아(Egeria, 스페인 수녀이며, 주후 381-384년에 3년간 동방을 여행한 긴 일기를 씀), 그리고 4세기 중반 예루살렘의 주교였던 시릴(Cyril, 주후 315-384)이 348년 사순절에 성묘교회에서 세례예비자들에게 전한 18개의 교리문답강의(*Catechetical Lectures*)와 제롬(Jerome, 주후 384년 베들레헴에서 살던 성서학자)을 인용한다. 그들이 포함된 이유는 복음서 지역의 방문자들 누구나 성지가 초기 비잔틴 시대의 그리스도인들에게 큰 영향을 받았음을 쉽게 알 수 있고, 성지의 풍경이 그때 급격하게 변했기 때문이다. 고고학의 관점에서 비잔틴 시대를 지나지 않고는 예수시대로 되돌아갈 수 없다고 지적한 것은 매우 타당하다. 원하던 원하지 않던 예수의 발자취를 따르는 사람들은 그들보다 그곳을 먼저 방문한 순례자들이 있었음을 알아야 한다. 저자는 본서의 출간을 통해 그러한 문제가 해결되길 기대하며, 예수가 탄생한 곳을 완전히 새롭게 볼 수 있는 렌즈가 제공되길 또한 바란다. 그러나 저자가 누가복음의 내러티브 순서를 따라간다고 할 때 보다 명쾌하게 의견이 제시되지 않은 것은 아쉬운 점으로 남는다. 더불어 지적할 것은 본서의 수준이 높아 연구자들이나 신학전공자들에게는 요긴하고 내실 있는 정보를 제공해주지만, 전문지식이 없는 평신도들에게는 다소 어렵게 보인다는 점은 약점일 수 있다. 이러한 단점에도 본서가 번역되어 출간된다면 성지 안내서로서 한국교회의 성지방문의 수준을 한 단계 높일 수 있을 것이 분명하다. 또한 성지연수를 계획하는 모든 목회자들과 신학도들에게는 더 없이 귀한 선물이 되리라 믿어 의심치 않는다.

수 당시의 팔레스타인 지역의 정치불안을 상기시키고 또한 그곳이 사회적으로 안정되거나 축복받은 지역이라는 통념을 버리게 한다. 요세푸스를 읽음으로 복음서 저자와 예수의 소리를 더 실제적이고 대담한 방법으로 잘 들을 수 있다.

- 24) Ibid., 14. 그는 콘스탄티누스 황제의 전기도 집필했다. 또한 성서와 지역문제에 대한 많은 책을 썼다: 팔레스타인 순교자들의 역사(성지의 그리스도인들은 주후 303과 310에 로마제국의 심한 박해를 받음), 시편 주석, 성서지역을 알파벳순으로 정리한 지명색인(*the Onomastikon*). 주후 290년에 처음 발간된 마지막 책은 복음서에 나타난 지역들이 예수 이후 300년 동안 어떻게 기억되었는지(그 반대이든)를 보여줌으로써, 우리가 복음서 지역의 진위를 판명하는 데 중요한 단서가 된다.

<주제어>(Keywords)

예수, 성지, 여행/순례, 누가, 누가복음, 비잔틴 시대.

Jesus, The Holy Land, Journey/Pilgrimage, Luke, the Gospel of Luke, the Byzantines.

(투고 일자: 2015년 2월 3일, 심사 일자: 2015년 2월 27일, 게재 확정 일자: 2015년 2월 27일)

<참고문헌>(References)

정양모, 이영현, 『이스라엘 성지: 어제와 오늘』, 서울: 생활성서사, 2010.

Actemeier, P. J., Green, J. B. and M. M. Thompson, 『새로운 신약성서개론』, 소기천, 이달, 윤철원 역, 서울: 대한기독교서회, 2004.

Kilgallen, J. J., 『최고의 성지 안내자 신약성경』, 엄철호 역, 서울: 바오로딸, 2012.

Marshall, I. H., 『신약성서신학』, 박문재, 정용신 역, 고양: 크리스찬다이제스트, 1996.

Tuckett, C. M., *Luke*, New Testament Guides, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Wright, N. T., 『신약성서와 하나님의 백성』, 박문재 역, 고양: 크리스찬다이제스트, 2003.

<Abstract>

**Book Review — *In the Steps of Jesus:
An Illustrated Guide to the Places of the Holy Land,*
(Peter Walker, Oxford: Lion Hudson, 2006)**

Cheol-Won Yoon
(Seoul Theological University)

The purpose of this review is to investigate the significance of *In the Steps of Jesus, an Illustrated Guide to the Places of the Holy Land* in order for the reader to gain a better understanding of the text. How beneficial would it be to have a book like this, when planning a pilgrimage to the Holy Land? One of the most significant questions and answers while on a visit to the Holy Land is to perceive its temporal, linguistic, cultural, ideality and conditional differences of past and present. With a detailed analysis of the history and politics, this book becomes valuable as a guidebook as well as suitable for academic purposes. The basic structure of this book retraces the life of Jesus as each chapter follows the course of his footsteps and introduces the respective region and place. Here, the author takes on this process by investigating each place in accordance with the structure of the Gospel of Luke. In effect, the main purpose is to have a better comprehension of the ministry of Jesus at that time by looking at the locations and their significance mentioned in the Bible.

Accordingly, this book not only helps the reader to follow the Biblical stories(the Gospel) in order, but also provides an ample knowledge to prepare oneself before visiting the Holy Land. In particular, the reader is able to acquire overall background information(ex: history, geography, culture or archeology) at one view regarding the specific area dealt in each chapter with a chronological table through careful concern of the author. Moreover, the author invites the reader to read this book before the visit to prepare oneself and after to sum up one's impressions as well. As the book unfolds in both historical and modern contexts along with the provision of detailed maps, the reader is able to visualize as if he/she is on a pilgrimage in person. Subsequently, the specialized guidance to the Holy Land deserves of one's attention that is worth taking the time to

read. It is also interesting to notice that this book makes reference to prominent figures such as Josephus, the Bordeaux pilgrim, Egeria, Cyril, and Jerome. This is apparent in the presence of the Holy Land, where the influence of early Byzantine period unto Christians was huge. Churches were starting to be found at this time, when the Bible was often abused and burnt before. Hence, it is impossible to go back to the era of Jesus without passing by the Byzantine period in an archeological point of view.

Whether willing or not, it is essential to realize that there are numerous pilgrims who have already followed the footsteps of Jesus. At the same time, however, there are not as many scholars who have approached their studies in this manner. This book may hopefully be a solution to these problems as well as a fresh lens that provides a new perspective to see the birthplace of Jesus. Finally, Israel has become one of the most popular attractions in the world that receives much of the media limelight. The author invites the reader to this place; yet, purposely remains silent to the political issues. The author goes on to explain that the complex matter will require another lengthy volume in order to focus on the core problem.

Overall, when this book get published, it will not only increase the level of pilgrimage culture of the Korean Churches as a guidebook to the Holy Land, but also a gift for pastors and seminarians who are planning academic visits.