

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] A Proposal of the Korean Translation of יָרֵא'(yare') Based on the Various Meanings of the Concept of the Fear of God ----- Hyung Won Lee / 7
- [Kor.] Reading the Story of Dinah from an Etiological Perspective - Il-Seung Chung / 34
- [Kor.] Crisis of Discontinuity vs Hope of Continuity: Canonical Position of 2 Kings 25:27-30 ----- Chang Joo Kim / 58
- [Kor.] Politeness Strategies and Korean Honorifics: A Case of the Scroll of Esther ----- Sun-On Kim / 84
- [Kor.] Significance of the New Covenant for the Transformation of the People: A Textlinguistic Analysis of Jeremiah 33:14-26 ----- Changdae Kim / 107
- [Kor.] Research on the Textual and Literary History of the Old Testament: Based on Barthélemy's *Studies in the Text of Old Testament* ---- Eun-Woo Lee / 132
- [Kor.] Why Was the Rich Man Dressed in Purple Unable to Go into Abraham's Bosom?: A Socio-Political-Economic-Cultural Interpretation on Luke 16:19-31 - Ho-Seung Ryu / 152
- [Kor.] Translation of the Participial Forms of the Verbs, σέβω (sebo) and φοβέω (fobeo) ----- Chang Wook Jung / 173
- [Eng.] Reading the Ehud Story (Jdg 3:12-30) in the Light of Linguistic Playfulness ----- Sun Wook Kim / 193
- [Eng.] Verses in the 'Wrong' Chapter: When Chapter Division and Structural Segmentation in the Old Testament Do Not Match ----- Lénart J. de Regt / 215
- [Eng.] John 1:29, 36: The Meaning of ἀμνός τοῦ θεοῦ (amnos tou theou) and John's Soteriology ----- Marijke H. de Lang / 236
- [Eng.] A Rhetorical Analysis of Paul's Contrasting Use of προλαμβάνω (prolambanō) and ἐκδέχομαι (ekdechomai) in 1 Corinthians 11:17-34 ----- Oh-Young Kwon / 255

• Translated Paper •

- [Kor.] Wang Tao, Chinese Bible Translation and His Hermeneutical Strategy ----- You Bin (游斌, Hyang-Hua Ku, Hwan Jin Yi, trans.) / 273

• Book Review •

- [Kor.] *La Bible Expliquée* (Villiers-le-Bel: Société biblique française - Bibli'O, 2004) ----- Sun-Jong Kim / 292

• Report •

- [Eng.] The Contribution of the Printing Press to the Reform Movement and the Digital Challenge Today ----- Hannelore Jahr / 311

하나님 경외 사상의 다양한 의미에 근거한 יָרֵא의 한국어 번역 제안

이형원*

구약성경에서 가장 중요하게 다루어지는 신앙적 주제 중에 하나는 하나님 경외(יְהוָה יִרְאָה) 사상이다. 고대 이스라엘의 다양한 신앙적 전통들을 이 끌었던 지도자들은 공히 하나님 경외 사상을 후손들에게 강조하여 가르쳤다. 예를 들어, 현인들은 “여호와를 경외하는 것이 지식의 근본이라”(잠 1:7)고 가르쳤고, 제사장들은 “주님을 경외하는 사람에게 주시려고 주님께서 마련해 두신 복이 어찌 그리도 큰지요? 주님께서서는 주님께로 피하는 사람들에게 복을 베푸십니다.”(『새번역』 시 31:19)라는 기도를 가르침으로써 백성들로 하여금 하나님을 경외하도록 도전함과 아울러 그들에게 주어지는 복들을 언급하고 있다. 또한 예언자들도 이스라엘 백성들에게 하나님을 경외하는 삶을 장려하며 그에 따른 신적인 복을 약속했다: “그 때에 여호와를 경외하는 자들이 피차에 말하매 여호와께서 그것을 분명히 들으시고 여호와를 경외하는 자와 그 이름을 존중히 여기는 자를 위하여 여호와 앞에 있는 기념책에 기록하셨느니라”(『개역개정』 말 3:16).¹⁾

그런데 구약성경에서 강조되는 하나님 경외 사상의 기본이 되는 히브리어 동사 יָרֵא(yare')는 이 동사가 사용되고 있는 문맥적인 상황이나 더불어 사용되고 있는 다른 용어들, 그리고 이 동사를 포함하고 있는 구절이나 문단이 전해지고 있는 삶의 상황에 따라 다양한 의미들로 이해될 수 있다. 그럼에도 불구하고 『개역개정』, 『표준개정』, 그리고 『공동』에서는 יָרֵא 동사를

* The Southern Baptist Theologica Seminary에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 침례신학대학교 구약학 교수. hyunglee@gmail.com.

1) יָרֵא 동사는 다른 품사 형태를 포함하여 맛소라 본문에서 436번이나 언급되고 있는데, 오경에서 95번, 예언서(전기, 후기 예언서)에서 176번, 그리고 성문서에서 164번 기록되고 있다: H. -P. Stähli, “יָרֵא, yare'”, Ernst Jenni and Claus Westermann, eds., *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 2, Mark E. Biddle, trans. (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1997) (이하, TLOT), 569-570. 맛소라 본문에서 언약의 주제와 관련된 יָרֵא가 287번, 공의로우신 하나님께서 택하신 백성들의 공의로운 삶을 원하신다는 주제와 연관된 יָרֵא 동사와 다른 품사 형태들이 523번, 정의로운 삶과 관련된 יָרֵא가 422번(동사 형태는 추가로 144번) 언급되는 것을 볼 때, 하나님 경외 사상은 구약성경의 중요한 주제 중에 하나라고 볼 수 있다: 참조, TLOT, vol. 1, 256-266, vol. 2, 590-602, 1049-1062, vol. 3, 1392-1399.

주로 “경외하다”, “두려워하다”, “공경하다”라는 동사로 번역하고 있는 것을 발견할 수 있다. 또한 동일한 구절임에도 불구하고 『개역개정』과 『표준개정』에서 אָנַח를 다르게 번역하고 있는 구절들도 많이 있다. 아울러 אָנַח를 “경외하다”, “두려워하다”를 비롯하여 다르게 번역한 경우들을 비교해 볼 때, 논리적 일관성을 결여하고 있는 것 같은 인상을 배제할 수가 없다.

그러므로 이 연구는 맞소라 본문에서 하나님 경외 사상을 소개하는데 사용되고 있는 동사 אָנַח가 암시하고 있는 다양한 의미들을 이 동사가 사용되고 있는 구문이나 문단의 문맥적 상황과 삶의 상황에 근거하여 살펴보고, 이러한 이해에 입각하여 אָנַח를 한국어로 번역할 때 제시할 수 있는 보다 합당한 번역들을 제안하고자 하는 것이다. 이 일을 위해 연구자는 먼저 『개역개정』, 『표준개정』, 그리고 『공동』에서 אָנַח를 다르게 번역하고 있는 대표적인 구절들을 도표로 제시할 것이다.²⁾ 다음으로 אָנַח가 사용되고 있는 대표적인 구절들에 대한 문맥적 연구와 아울러 그 구절들이 전해지고 있는 삶의 상황을 고려한 가운데 אָנַח가 함축하고 있는 다양한 의미들을 소개할 것이다. 그 후에 אָנַח를 한국어 성경으로 번역할 때, 현재 한글 번역들에서 제공하고 있는 것보다 더 합당한 번역을 제안하고자 한다. 연구자의 이러한 시도가 성공적으로 이루어지게 된다면, 한글 성경을 읽게 되는 독자들은 하나님 경외 사상에 대해 보다 구체적이고도 다양한 의미들을 이해함과 아울러 하나님을 경외하는 삶을 실천에 옮기는 데 도움을 얻게 될 것이다.

1. אָנַח의 다양한 번역들

연구자는 본 연구의 시발점을 NBDB, HALOT, TDOT, TLOT 사전, 그리고 *Englishman's Hebrew Concordance*의 אָנַח동사 항목에서 특히 주어가 하나님/여호와와 관련되는 구절들의 אָנַח동사를 어떻게 이해하고 있는지를 살펴보는 것으로 정했다. 그 이유는 이 사전들이야말로 맞소라 본문에서 אָנַח가 다양한 의미로 사용되고 있는 경우들을 망라하여 소개해주고 있기 때문이다.³⁾ 이어서 연구자는 אָנַח가 『개역개정』과 『표준개정』, 그리고 『공동』에서

2) 연구자가 한글로 된 여러 성경 번역들 중에서 『개역개정』과 『표준개정』을 비교한 이유는 이 두 번역들이 성경 원문들에 충실하면서도 개신교회에서 가장 보편적으로 사용되고 있기 때문이다. 아울러 『공동』을 비교한 이유는 개신교 학자들과 가톨릭 학자들의 공동 번역 작업이 이루어진 것으로 가톨릭 교회에서 널리 읽히고 있기 때문이다.

3) Francis Brown, ed., *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon with an Appendix Containing the Biblical Aramaic* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1994) (이하, NBDB), 431; Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of*

어떻게 번역되고 있는지 비교해보았다.⁴⁾ 그 결과로 세 번역 성경들에서 다르게 번역하고 있는 몇 부분들을 도표로 만들어보았다. 이 도표를 통해 독자들은 **אָרַא**라는 동사가 주로 “경외하다”, “두려워하다”로 번역되고 있으며, “무서워하다”, “섬기다”, “놀라다”, “위엄이 있다” 등으로 번역되는 경우도 있다는 점을 발견하게 된다. 연구자는 **אָרַא**가 『개역개정』과 『표준개정』, 그리고 『공동』에서 공히 “경외하다”나 “두려워하다”로 번역하고 있는 경우는 이 도표에서 소개하지 않지만, 그렇다고 해서 그러한 번역이 반드시 논리적으로 합당하다고 단정할 수는 없다. 오히려 각 구절에 대한 문맥적, 사회적 상황에 관한 고려가 요구되는 경우도 있다. 그런가 하면, 구약성경의 동일한 책 안의 같은 맥락 속에서 사용된 **אָרַא**가 한 곳에서는 “경외하다”로 또 다른 곳에서는 “두려워하다”로 번역되는 경우도 발견할 수 있었다(개역개정 출 1:17, 21). 이러한 상황 속에서 필자는 **אָרַא**가 내포하고 있는 다양한 의미들을 문맥적 상황과 삶의 상황에 기초하여 소개하고, 이어서 **אָרַא**에 대한 보다 합당한 번역을 제안하고자 하는 것이다.

<표 1> 『개역개정』, 『표준개정』, 『공동』의 **אָרַא** 번역의 차이

구절	『개역개정』	『표준개정』	『공동』
창 22:12	하나님을 경외하는 줄...	하나님 두려워하는 줄을...	네가 얼마나 나를 공경하는지 알았다
창 42:18	나는 하나님을 경외하노니	나는 하나님을 두려워하오	나도 하느님 두려운 줄 아는 사람이다
출 1:17	산파들이 하나님을 두려워하여	산파들은 하나님을 두려워하였으므로	산파들은 하느님을 두려워하여
출 1:21	그 산파들은 하나님을 경외하였으므로	산파들이 하나님을 두려워하는 것을	산파들이 하느님을 두려워하는 것을
출 14:31	백성이 여호와를 경외하며	주님을 두려워하고	야훼를 두려워하며

the Old Testament, vol II, M. E. J. Richardson trans. and ed., (New York: E. J. Brill, 1995), 432-433; H. F. Fuhs, “**אָרַא**, yare”, G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, David E. Green, trans., vol. 6 (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990) (이하, *TDOT*), 290-315; *TLOT*, vol. 2, 568-578; George V. Wigram, *The Englishman’s Hebrew Concordance of the Old Testament* (Padbody: Hendrickson Publishers, Inc., 1996), 559-561.

4) 연구자는 하나님/여호와와 관련하여 **אָרַא**가 사용되고 있는 구절들에 대한 한글 성경들을 번역하면서 여러 영어 성경 번역들도 비교해보았다. 그 결과 **אָרַא**를 “fear”로 번역하는 경우가 압도적으로 많았고, 그 다음으로 “revere”로 번역하고 있음을 알 수 있었다.

구절	『개역개정』	『표준개정』	『공동』
출 15:11	찬송할 만한 위엄이 있으며	찬양받을 만한 위엄이 있으시며	모두들 두려워 떨며 찬양을 드립니다
레 19:14	맹인 앞에 장애물을 놓지 말고 네 하나님을 경외하라	너는 하나님 두려운 줄을 알아야 한다	하느님 두려운 줄 알아라
신 14:23	여호와 경외하기를 항상 배울 것이니라	하나님을 두려워하는 것을 배우게 됩니다	야훼를 길이 공경해야 할 줄을 깨닫게 될 것이다
신 28:58	영화롭고 두려운 이름을 경외하지 아니하면	영광스럽고 두려운 이름을 경외하지 않으면	존엄한 이름 야훼를 두려워할 줄 모르고
삿 6:10	땅의 신들을 두려워하지 말라	아모리 사람의 신들은 섬기지 말아라	그들의 신들을 두려워하면 안 된다고 했는데
삼상 12:14	만일 여호와를 경외하여 그를 섬기며	주님을 두려워하여 그분만을 섬기며	야훼를 두려워하여 그를 섬기며
삼상 12:24	오직 그를 경외하며	주님만을 두려워하며	야훼를 두려워하며
삼하 7:23	주의 땅을 위하여 두려운 일을	주님의 땅에서 놀라운 일을	당신께서는 두렵고 놀라운 일을 하셔서
왕하 17:7	또 다른 신들을 경외하며	다른 신들을 섬겼기 때문이며	다른 신들을 섬기며
왕하 17:32	그들이 또 여호와를 경외하여	그들은 주님을 공경하기도 하였다	그들은 야훼도 공경하였다
왕하 17:33	여호와도 경외하고	주님도 경외하면서	야훼를 공경하면서도
느 1:11	주의 이름을 경외하기를	주님의 이름을 진심으로 두려워하는	하나님을 기꺼이 공경하는 종들이
느 7:2	하나님을 경외함이	하나님을 두려워하는 사람	하느님 두려운 줄을 아는 사람
욥 1:1, 7	하나님을 경외하며	하나님을 경외하며	하느님을 두려워하고
욥 37:22	하나님께는 두려운 위엄이 있느니라	하나님의 위엄찬 영광이 우리를 두렵게 합니다	하느님의 빛나는 영광이
시 22:23	여호와를 두려워하는 너희여 그를 찬송할지어다	주님을 경외하는 사람들아, 너희는 그를 찬양하여라	야훼를 경외하는 사람들아, 찬미하여라

구절	『개역개정』	『표준개정』	『공동』
시 31:19	주를 두려워하는 자를 위하여 쌓아 두신 은혜	주님을 경외하는 사람에게 주시려고	당신을 경외하는 자들을 위하여
시 33:8	온 땅은 여호와를 두려워하며	온 땅아, 주님을 두려워하여라	온 세상아, 야훼를 두려워하여라
시 33:18	여호와는 그를 경외하는 자	주님을 경외하는 사람들	당신을 경외하는 자들을
시 34:9	여호와를 경외하라 그를 경외하는 자에게는	그를 경외하여라. 그를 경외하는 사람에게는	두려운 마음으로 그를 섬겨라. 두려운 마음으로
시 45:4	왕의 위엄을 세우시고	무섭게 위세를 떨칠 것입니다	무섭게 위세를 떨치시라
시 55:19	하나님을 경외하지 아니함이니이다	하나님을 두려워하지도 아니하는	하나님 두려운 줄을 모르웁니다
시 65:5	엄위하신 일	그 놀라운 행적	놀라운 일
시 66:3, 5	주의 일이 어찌 그리 엄위하신지요	주님께서 하신 일이 얼마나 놀라운지요	당신은 두려우신 분, 하신 일 놀랍습니다
시 68:35	하나님이여 위엄을 성소에서 나타내시나이대	성소에 계시는 하나님, 이스라엘의 하나님은 두려운 분이시다	두려워라, 당신의 성소에서 나오시는 하느님
시 76:7	주께서는 경외 받을 이시니 주께서 한 번 노하실 때에 누가 주의 목전에 서리이까	주님, 주님은 두려우신 분, 주님께서 한 번 진노하시면, 누가 감히 주님 앞에 설 수 있겠습니까?	하느님, 당신은 두려우신 분, 한번 분노를 터뜨리시면 누가 감히 당신 앞에 버티리이까?
시 102:15	여호와의 이름을 경외하며	주님의 이름을 두려워하고	야훼의 이름을 두려워하고
시 103:11	그를 경외하는 자에게	주님을 두려워하는 사람에게는	경외하는 자에게는
시 103:17	자기를 경외하는 자에게	주님을 경외하는 사람에게는	당신을 경외하는 자에게
시 139:14	주께서 하시는 일이 기이함을	주님께서 하신 일이 놀라워	하신 일의 놀라움
전 5:7	오직 너는 하나님을 경외할지니라	오직 너는, 하나님 두려운 줄만 알고 살라	하느님 두려운 줄만 알고 살아야 한다

구절	『개역개정』	『표준개정』	『공동』
전 7:18	하나님을 경외하는 자는	하나님을 두려워하는 사람은	하느님 두려운 줄 알아야
전 12:13	하나님을 경외하고 그의 명령들을 지키지어다	하나님을 두려워하여라. 그분이 주신 계명을 지켜라.	하느님 두려운 줄 알아 그의 분부를 지키라는 말
사 64:2	주 앞에서 떨게 하옵소서	주님 앞에서 떨게 하여 주십시오	당신 앞에서 떨 것입니다
렘 5:24	우리 하나님 여호와를 경외하자	주 우리의 하나님은 두려운 분이다	우리 하느님 야훼를 공경하자고 하여야 할 터인데
렘 10:7	주를 경외하지 아니할 자가 누구리이까?	누가 주님을 두려워하지 않을 수가 있겠습니까?	그 누가 야훼를 두려워하지 않겠습니까?
렘 32:39	항상 나를 경외하게 하고	언제나 나를 경외하여	언제까지나 나를 공경하여
을 2:31	여호와의 크고 두려운 날	끔찍스럽고 크나큰 주의 날	야훼께서 거동하시는 날, 그 크고 두려운 날이 오기 전에
은 1:9	하나님 여호와를 경외하는 자	그분을 섬기는 사람이오	야훼를 공경하는 사람입니다
습 2:11	여호와가 그들에게 두렵게 되어서	주님이 무서운 분이심을 알게 될 것	야훼께서 세상의 모든 신을 맥 못쓰게 만드시리니
습 3:7	너는 오직 나를 경외하고	너만은 나를 두려워하고	너만은 나를 공경하려니
학 1:12	백성이 다 여호와를 경외하매	백성은 주님을 두려워하였다	야훼를 두려워하게 되었다
말 2:5	그로 경외하게 하려 함이라 그가 나를 경외하고 내 이름을 두려워하였으며	그가 나를 경외하도록 그와 언약을 맺었고, 그는 과연 나를 경외하며 나의 이름을 두려워하였다	나를 두려워하며 내 이름을 어렵게 알아 나를 공경할 마음을 주었다
말 3:16	그 때에 여호와를 경외하는 자들이... 여호와를 경외하는 자와	주님을 경외한 사람들이... 주님을 경외하며	나를 공경하던 자들이... 나를 공경하고

2. **יָרָא**의 다양한 의미들

2.1. “두려워하다”는 의미의 **יָרָא**

서론에서 언급한 바 있듯이 맞소리 본문에서 **יָרָא**라는 동사 어근과 관련된 단어가 436번 언급되고 있다. 그 중에서 333번이 동사 형태로 소개된다.⁵⁾ **יָרָא** 동사는 많은 경우 단순능동형(qal)으로 사용되고 있는데, “두려워하다”, “공경하다”, “예배하다”라는 의미 등을 지니고 있다.⁶⁾ 비록 여러 구절들에서 일상의 일반적인 환경이 두려움의 대상으로 소개되고 있지만, 구약성서에서 **יָרָא**가 사용되고 있는 구절들의 거의 80% 이상이 하나님을 두려움의 대상으로 간주하고 있고, 하나님을 두려워하는 것의 특성도 독특한 상황에 따라 분류될 수 있다.⁷⁾

יָרָא가 가장 기본적으로 ‘두려워하다’는 의미를 지니고 있다는 점은 보편적인 이해이다. 그리고 사람으로 하여금 두려움을 느끼게 만드는 일상적인 요소들도 다양하다는 점을 구약성경은 입증해주고 있는데, 그 중에는 낮선 도시에서 생활하는 두려움(창 19:30), 살인이 드러나는 상황에 대한 두려움(출 2:14), 연로한 자 앞에서 말하는 것의 두려움(욥 32:6), 맹세를 하거나 깨는 것에 대한 두려움(전 9:2; 삼상 14:26), 왕의 절대적 권위 앞에서의 두려움(단 1:10), 여행길을 떠날 때에 느끼는 두려움(전 12:5), 인간 관계에 있어서의 두려움(창 26:7; 31:31; 32:7, 11; 삼상 18:12 등), 전쟁의 위협이나 전쟁에서의 패배가 주는 두려움(출 14:10; 신 7:19; 수 9:24) 등이 포함된다.⁸⁾

연구자가 이 논문에서 주된 관심을 기울이고자 하는 것이 하나님 경외 사상의 다양한 의미를 이해하는 것이기에 **יָרָא**가 사용되고 있는 구절들 중에서 특히 하나님이나 여호와와 관련된 구절들을 중심으로 살펴볼 때, 하나님/여호와의 임재나 현현도 사람에게 전인적인 두려움을 제공하곤 했다. 대표적인 예를 든다면, 아담과 하와가 여호와 하나님 앞에 죄를 범하고 난 후에 여호와 하나님께서 다가오셨을 때 두려워했고(창 3:10), 모세도 여호와께서 불타는 떨기나무에서 나타나셨을 때 두려워했다(출 3:6). 또한 이스라엘 백성들은 시내산에서의 여호와의 현현에 두려워할 뿐만 아니라(신 5:5), 여호와의 현현을 경험하고 내려온 모세의 얼굴 피부에 광채가 나는 것

5) H. F. Fuhs, “**יָרָא**, yare’”, 292.

6) Eugene H. Merrill, “**יָרָא**”, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997), 527.

7) Ibid.

8) Ibid., 528.

을 보며 두려워했다(출 34:20). NBDB에서는 אָנָּךְ가 פָּנֵי (… 앞에서, in front of)와 함께 사용될 때, 하나님/여호와와의 얼굴 앞에서 인간이 극한 두려움을 느끼며 서 있는 모습을 강조하기 위해 “두려워하며/경외하며 서 있다”(stand in awe of)라고 번역하고 있다(출 9:30; 전 3:14; 8:12, 13).⁹⁾

뿐만 아니라 하나님께로부터 온 꿈들이나(창 20:8; 28:17), 하나님의 임재의 상징이었던 법궤(삼하 6:9)도 이스라엘 백성들로 하여금 하나님을 두려워하게 만들었다. 그런데 그들로 하여금 무엇보다도 더 하나님 앞에서 두려움을 느끼게 만드는 것은 그들이 하나님 앞에서 행했던 거역과 죄였다(민 14:9; 삼상 15:24). 왜냐하면 이스라엘 백성들이 하나님 앞에 불순종과 죄를 범한 결과로 기대할 수밖에 없었던 것은 하나님의 준엄한 심판과 진노였기 때문이다(렘 26:19; 습 3:7; 말 3:5).

2.2. “존경하다” “공경하다”라는 의미의 אָנָּךְ

맛소라 본문에서 אָנָּךְ가 언급되는 구절들 중에서, 연관되는 목적어나 대상에 따라, אָנָּךְ가 꼭 “두려워하다”로 번역되기보다는 오히려 “존경하다”, “공경하다”, “존중하다”로 번역되는 것이 훨씬 적합한 경우들이 있다. 예를 들어, 『개역개정』의 레위기 19장 3절은 “너희 각 사람은 부모를 경외하고 나의 안식일을 지키라”로 번역되고 있지만, 현재 우리가 살아가는 사회 속에서 부모를 두려워하라는 표현이나 경외하라는 표현을 사용하기보다는 오히려 부모를 공경하거나 존중하라는 표현을 익숙하게 사용하는 현실 속에서 “부모를 공경하라”라는 번역이 더 무난한 것으로 보인다. 그러므로 אָנָּךְ는 그 대상이 하나님/여호와일 때에는 ‘경외하다’로 번역하고, 그 대상이 사람일 때에는 “공경하다”나 “존중하다”로 번역하는 것을 원칙으로 삼는 것이 좋을 것이다.¹⁰⁾ 스틸리(H. -P. Stähli)는 부모를 향한 אָנָּךְ를 “존경하는 가운데 겸손함을 유지하는 것”으로 이해하고 있다.¹¹⁾ “네 부모를 공경하라”는 출애굽기 20장 12절에서는 אָנָּךְ가 아니라 כָּבֵד가 사용되고 있는데 두 단어가 유사한 의미를 지니고 있지만 특히 후자는 공경하는 대상의 권리나 연로함에 근거하여 우위나 우월성을 인정해주는 것을 강조한다.¹²⁾ 부모 공

9) NBDB, 431.

10) 칼란드(Earl S. Kalland)는 אָנָּךְ를 “최고의 공경의 표현 (expression of highest reverence)”으로 설명하지만, 하나님/여호자를 대상으로 할 때에는 여전히 제한적인 표현으로 여겨진다. Earl S. Kalland, et al., *Deuteronomy, Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel, The Expositor's Bible Commentary*, vol. 3 (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 85-86.

11) H. -P. Stähli, “אָנָּךְ, yare”, 571. 스틸리는 이 동사의 의미가 “to hold in esteem, 존경하다, 높이 평가하다”라는 것보다는 약화된 것으로 평가하지만, 근거가 희박한 주장으로 평가된다.

경과 관련한 두 구절들이 비록 다른 동사들을 사용하고 있지만 여기에 사용된 두 동사들은 모두 하나님에 대한 합당한 반응을 요구할 때 사용되고 있는 것들이기에 단순히 “순종하다”는 의미를 뛰어넘어 “높이 평가하다”, “존경심을 보이다”, “영광을 돌리고 높다”, “돌보고 사랑을 보이다”, “공경하다” 등의 의미를 포함하는 것들로 이해해야 할 것이다.¹³⁾

『개역개정』, 『표준개정』, 그리고 『공동』은 여호수아서 4장 14절에서 공히 이스라엘 백성들이 그들의 지도자 모세를 두려워하던 것 같이 여호수아를 두려워했다고 번역하고 있다. 그런데 나라를 다스리는 국가적 지도자에 대해 백성들이 일차적으로 가지는 마음이 존경하고 공경하는 마음이라고 본다면 “두려워하다”는 부정적인 의미의 번역보다는 “공경하다”는 긍정적인 의미의 번역이 더 바람직하다고 볼 수 있다.¹⁴⁾ 이러한 번역은 현재 우리 사회의 시대적 상황을 고려한다면 더욱 공감할 수 있다고 보는데, 왜냐하면 국민 한 사람의 인권이 소중하게 간주되어 공권력을 지닌 자라고 해서 함부로 개인의 인권을 유린할 수 없을 뿐만 아니라, 백성들이 국가적 지도자들에 대해 자신의 소신 있는 주장을 펼칠 수 있는 상황 속에서 지도자를 두려워하라는 표현보다는 ‘공경하라, 존경하라’는 표현이 독자들에게 훨씬 자연스럽게 이해될 수 있기 때문이다. 이런 맥락에서 본다면, 솔로몬 왕이 창기 두 여자와 아들들에 대하여 내려준 지혜로운 재판에 관하여 백성들이 그를 두려워했다는 열왕기상 3장 28절의 번역도 백성들이 솔로몬 왕을 공경하게 되었다는 표현으로 바꾸는 것이 더욱 바람직할 것이라고 본다. 판펠트(M. V. Van Pelt)와 카이저(Walter C. Kaiser, Jr.)는 **אָנָה**를 “공경하다”, “존경하다”로 번역하는 것이 “공포를 느끼다”나 “예배드리다”라는 의미보다 약화된 것으로 평가하고 있지만, 연구자는 이 문단에서 언급한 구절들의 문맥적인 면이나 대상을 고려할 때 가장 적합한 의미로 평가할 수 있다고 본다.¹⁵⁾

레위기 19장 30절에는 **אָנָה**의 또 다른 대상이 언급되는데, 그것은 여호와의 성소이다. 그러므로 “내 성소를 귀히 여기라”는 『개역개정』의 번역은 “내 성소를 두려워하라”나 “내 성소를 경외하라”는 번역이나 “내 성소를 속되게 해서는 안 된다”는 번역보다 훨씬 문맥적으로 합당한 것으로 평가할 수 있다. 성소라는 사물은 경외나 두려움 혹은 공경이나 존경의 대상이

12) John I. Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, Publisher, 1987), 291.

13) Brevard S. Childs, *Exodus*, Old Testament Library (London: SCM Press, 1974), 418-419.

14) Eugene H. Merrill, “**אָנָה**”, 529.

15) Ibid.

기보다는 존귀하게 간주되어야 할 대상이기 때문이다.

2.3. “경외하다”는 의미의 **אָרַת**

이 시점에서 논의하고 넘어가야 할 사안이 하나 있다. 그것은 한글 번역 성경들이 **אָרַת**를 주로 하나님/여호와를 “두려워하다”나 “경외하다”로 번역하고 있지만, 문맥적으로나 사회적 상황에 준하여 볼 때 하나님의 임재나 현현 앞에서, 혹은 죄를 짓거나 그로 말미암아 하나님의 준엄한 심판이 소개되는 상황이기에 “두려워하다”라고 반드시 번역해야 되는 경우가 아니라면 “경외하다”라고 번역하는 것이 더 낫다는 점이다. 왜냐하면 국어의 통상적 의미로 볼 때, “두려워하다”는 단어가 그 자체가 기본적으로 부정적인 뉘앙스를 함축하고 있지만, “경외하다”는 단어가 긍정적인 뉘앙스를 더욱 내포하고 있기 때문이다. 『라이프성경사전』에 의하면, “경외하다”의 기본 의미는 “두려워하다”, “떨다”이다. 그렇지만 “이는 무서운 존재에 대한 공포감이 아니라 하나님의 주권과 영광을 인정하는 자가 가지는 거룩한 두려움, 곧 경건한 공경심을 일컫는다. 따라서 ‘경외하다’는 말에는 ‘좋은 마음 곧 존경하는 마음으로 삼가 조심하다’는 의미가 함축되어 있다(느 7:2).”¹⁶⁾ 그러므로 하나님을 주어나 목적어로 하여 **אָרַת**가 사용되는 경우들에 있어서 문맥적인 상황이나 삶의 상황이 반드시 “두려워하다”로 번역해야 하는 경우가 아니라면, 긍정적인 의미를 내포하고 있는 “경외하다”로 번역하는 것이 바람직할 것이다.

אָרַת가 하나님을 주어나 목적어로 사용하고 있을 때 암시할 수 있는 두려움의 다양함에 관해 여러 학자들이 논의해왔다. 하나님 경외 사상에 관해 일찍이 깊은 연구를 시도한 오토(Rudolf Otto)는 『성스러움의 의미』에서 하나님이라는 초월적인 존재야말로 인간이 논리적으로 온전히 이해할 수가 없는 ‘누멘적인’(numinous) 대상, 다시 말하여 ‘두렵고 신비로운’(mysterium tremendum) 존재가 된다고 보았다.¹⁷⁾ 그는 이러한 두렵고 신비로운 존재인 하나님에 대하여 인간들이 보이는 바, 하나님을 경외하는 반응들을 두려워하고(전율: tremendum), 압도당하고(위압성: tremenda majestas), 활력을 느

16) 『라이프 성경사전』, “경외하다”,

<http://terms.naver.com/entry.nhn?docId=2390236&cid=50762&categoryId=51387>

17) Rudolf Otto, 『성스러움의 의미』, 김희성 역 (왜관: 분도출판사, 1987), 65. 오토의 이 책은 독일어로 1917년에 처음 출판되었다. 오토가 사용한 누멘적이란 용어는 종교에 있어서 존재하는 “명확한 개념적 이해와 언어적 표현을 초월하는 어떤 비합리적 요소”를 뜻하는데, 그에게는 하나님이야말로 초월적이며, 인간이 합리적으로 이해할 수 없는 누멘적인 존재이다(11쪽).

끼고(energie), 찬송하게 되고, 매혹당하게 되고(fascinans), 어마어마함과 장엄함을 느끼게 되는 것 등으로 표현하고 있다.¹⁸⁾ 또한 롱맨(Tremper Longman III)도 하나님을 주어나 목적어로 하여 사용되고 있는 **אָרָא**가 내포하고 있는 두려움을 “부정적인 두려움”(negative fear)과 “긍정적인 두려움”(positive fear)으로 구분하고 있는데, 그에게 있어서 부정적인 두려움이란 진정한 두려움이나 공포를 의미하며, 긍정적인 두려움이란 경외심, 예배 등을 뜻한다.¹⁹⁾ 스타인만(Andrew E. Steinmann)도 하나님 경외 사상의 긍정적인 측면을 언급하고 있는데, 그는 특히 잠정적인 삶과 영원한 삶을 위한 복을 제공하시며 백성들로 하여금 지혜롭게 살도록 이끄시는 천부 하나님을 기쁘시게 하고자 하는 효심(filial relationship to God)을 포함하고 있다고 보았다.²⁰⁾ 그러므로 위에서 언급한 바 있듯이 **אָרָא**가 하나님/여호와와 관련하여 사용되고 있는 경우의 문맥적 상황이나 삶의 상황, 하나님의 신비로운 현현이 아니거나 하나님 앞에서 죄를 범하거나 그로 말미암은 심판을 기대하는 상황이 아닐 때에는, 하나님/여호자를 “두려워하다”는 번역보다는 “경외하다”는 번역이 바람직할 것이다.

2.4. “예배를 드리다”라는 의미의 **אָרָא**

맛소라 본문에서 **אָרָא**는 예배와 관련된 상황에서도 자주 사용되고 있다. 예를 들어, 열왕기하 17장 27절부터 33절에 의하면 사마리아를 점령한 앗수르의 살메네셀 왕이 사마리아 안에 있는 여러 민족들로 하여금 공존하게 하면서 그들이 제각기 자기들의 신들을 만들어 섬기도록 허락했다. 그래서 여러 민족들이 자기들의 신들에게 제사를 드리면서 또 한편으로는 “여호와를 경외하여 자기 중에서 사람을 산당의 제사장으로 택하여 그 산당들에서 자기를 위하여 제사를 드리게”하였다(32절). 그래서 “이와 같이 그들이 여호와도 경외하고 또한 어디서부터 옮겨왔는지 그 민족의 풍속대로 자기의 신들도” 섬겼다. 이렇게 제사와 예배가 강조되고 있는 문맥적 상황들을 고려한다면 여기에서 사용되고 있는 **אָרָא**는 “경외하다”나 “두려워하다”는 의미보다 “예배를 드리다”는 의미가 더욱 적합하다고 볼 수 있다. 신명기

18) Ibid., 47-118.

19) Tremper Longman III, “Fear of the LORD”, Tremper Longman III and Peter Enns, eds., *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings* (Downers Grove, IVP Academic, 2008), 201-205.

20) Andrew E. Steinmann, *Proverbs*, Concordia Commentary (Saint Louis: Concordia Publishing House, 2009), 53.

14장 23절도 이스라엘 백성들이 여호와 앞에서 제사 가운데 십일조를 드리는 상황이기에, 여기에서 언급되는 “네 소와 양의 처음 난 것을 먹고 네 하나님 여호와 경외하기를 항상 배울 것이니라”라는 구절의 “경외하다”는 단어를 “예배를 드리다”로 대체하는 것이 문맥상 합당하다고 본다.

ⲕⲓⲛⲓ가 예배적 상황을 암시하는 구절들에서 사용되는 경우들은 특히 시편에서 많이 발견할 수 있다(시 22:25; 25:14; 33:18; 34:7, 9; 145:19; 147:11). 예를 들면, 시편 22편 22절부터 25절은 수많은 주위 사람들의 모함으로 말미암아 죽음의 위협을 경험하고 있는 시편 기자가 하나님 앞에 예배를 드리는 중에 하나님의 도우심을 확신하며 찬송하는 내용인데, 그 중에 “여호와를 두려워하는 너희여 그를 찬송할지어다 야곱의 모든 자손이여 그에게 영광을 돌릴지어다 너희 이스라엘 모든 자손이여 그를 경외할지어다…큰 회중 가운데에서 나의 찬송은 주께로부터 온 것이니 주를 경외하는 자 앞에서 나의 서원을 갚으리이다”라는 노래가 포함되어 있다. 그러므로 “여호와를 두려워하는 너희”, “야곱의 모든 자손”, “이스라엘의 모든 자손”, “큰 회중 가운데서”, “주를 경외하는 자 앞에서” 등의 표현들은 여호와를 두려워하고 경외하는 자들이 다름이 아니라 여호와께 예배드리는 자를 지칭하는 것이다. 그래서 윌슨(Gerald H. Wilson)은 “여호와를 두려워하는 너희”를 “시편 기자의 동료 예배자들”이라고 표현하고 있다.²¹⁾ 특히 25절의 “주를 경외하는 자 앞에서”라는 구절은 다른 여러 곳에서 언급되는 “주를 경외하는 자”(ⲕⲓⲛⲓ ⲕⲓⲛⲓ; 시 15:4; 25:12, 14; 103:11, 13; 118:4)와 아울러 또 다른 변경된 구문들과 함께(시 31:19; 34:7; 61:5; 66:16) 하나님께 예배를 드리는 자들을 지칭하는 것으로 이해하도록 돕는다. 그러므로 이스라엘 백성들이 여호와 앞에서 제사와 예배를 드리는 상황에서 ⲕⲓⲛⲓ가 언급되는 경우에는 ⲕⲓⲛⲓ를 하나님을 두려워하는 것으로 번역하거나 삶 속에서 하나님을 경외하는 것으로 번역하는 것보다 대중 예배 상황에 함께 참여하여 하나님께 예배를 드리는 것으로 번역하는 것이 더욱 바람직하다고 판단된다(33:18; 34:9, 11). 삶의 어려운 상황들 속에서 힘들어 하다가 하나님의 도우심을 간구하기 위해 예배의 자리에 모인 이들에게 하나님을 두려워하라는 제안은 그리 건설적인 것으로 보이지 않는다(시 33:8; 66:16; 99:3). 오히려 하나님의 위대한 능력과 역사들을 선포하면서 그분의 신비로운 능력에 놀라하며 그분께 예배를 드리자는 제안이 예배자들에게 훨씬 호소력 있게 작용할 수 있을 것으로 보인다.

21) Gerald H. Wilson, *Psalms Volume 1*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 2002), 419.

‘성전에 올라가는 노래’ 중에 하나로 간주되고 있는 시편 128편 1절에는 “여호와를 경외하며 그의 길을 걷는 자마다 복이 있도다”라고 노래하며, 4절부터 6절에서는 “여호와를 경외하는 자는 이같이 복을 얻으리로다 여호와께서 시온에서 네게 복을 주실지어다 너는 평생에 예루살렘의 번영을 보며 네 자식의 자식을 불지어다 이스라엘에게 평강이 있을지로다”라고 언급하며, 국가적인 절기들과 예배에 참석하기 위해 예루살렘 성전으로 모여드는 순례자들을 축복하고 있다. 클리포드(Richard J. Clifford)도 1절과 4절에서 인클루시오(inclusio) 형식으로 소개되고 있는 “여호와를 경외하는 자”가 다름이 아니라 여호와께 순종하고 예배를 드리는 자라고 해석하고 있다.²²⁾ 그러므로 이 시편에 언급되고 있는 **אָבָה**도 하나님을 예배드리는 행위로 간주하여 번역할 수 있을 것이다.

할렐루야 시편에 속하는 시편 145편과 147편에서도 여호와를 경외하는 자를 여호와께 예배드리는 자로 간주할 수 있는 타당성을 입증해주고 있는데, 그 이유는 145편 19절에서 “자기를 경외하는 자들의 소원을 이루시며”와 “그들의 부르짖음을 들으사 구원하시리로다”가 동의적 평행법을 이루어, 여호와를 경외하는 자의 모습이 예배 중에 부르짖어 기도하는 모습임을 암시하기 때문이다. 또한 시편 147편 11절에서는 “여호와는 자기를 경외하는 자들과 그의 인자하심을 바라는 자들을 기뻐하시는도다”라고 언급함으로써, 여호와를 경외하는 자들이 다름 아닌 예배 중에 여호와의 인자하심을 구하는 자라는 이해를 할 수 있게 만들어주기 때문이다.

그러므로 오토가 언급한 바, 누멘적 대상이 되는 하나님과의 관계 속에서 인간들이 하나님의 자비로운 임재를 경험하거나 하나님의 구원 역사를 경험하거나 예배 중에 회고하게 되었을 때 생겨나게 되는 활력감과 찬송, 하나님의 임재 앞에서 느끼는 매료감과 경탄감 등이야말로 구약성서의 하나님 경외 사상이 하나님의 임재 앞에서 예배드리는 것과 불가분의 관계에 있다는 점을 입증해준다.

אָבָה를 예배와의 연관성 속에서 번역하는 것의 당위성을 변호해주는 고대 근동 문헌들이 있기도 하다. 푸스(H. F. Fuhs)는 고대 이집트에서 구왕국의 피라미드 본문들로부터 신을 두려워하는 개념이 문자적으로 두려워하는 것이 아니라 신에게 예배를 드리거나 섬기는 것을 의미해 왔고, 고대 메소포타미아에서도 신을 두려워하는 개념이 신을 “존경하며 대하고”, “섬기고”, “예배를 드리고” 제사를 드리는 행위로 이해되어 왔다는 점을 언급하

22) Richard J. Clifford, *Psalms 73-150*, Abingdon Old Testament Commentaries (Nashville: Abingdon Press, 2003), 242.

고 있다.²³⁾ 그가 직접 인용하고 있는 메소포타미아의 문헌에 의하면, “신들은 평화롭고, 신을 두려워하는 것은 위대하고, 성전들은 자주 드나들게 되었다”라는 구절 속에서 “신을 두려워하는 것”은 문맥적으로 볼 때, 예배를 드리는 것으로 이해해야 한다고 그는 주장한다.²⁴⁾ 또한 “신을 두려워하는 것은 번영을 가져오고, 제사는 생명을 회복시키며, 기도는 죄를 가려준다”는 구절 속에서도 신을 두려워하는 것은 신에게 예배를 드리는 것으로 이해하는 것이 바람직하다고 보고 있다.²⁵⁾ 이러한 고대 근동 문헌들 속에 언급되는 “두려워하다”는 동사들도 신에게 예배를 드리는 상황 속에서 사용될 때 “예배를 드리다”로 이해되고 있었던 것처럼,²⁶⁾ 맛소라 본문에서 אָנָה가 사용되는 상황이 여호와/하나님께 예배를 드리는 상황이라면 이 동사를 “예배를 드리다”로 번역하는 것이 본문에 언급되는 אָנָה의 실제적으로 의도된 의미를 독자들로 하여금 이해하게 만드는 지름길이 될 것이다.

25 “순종하다”라는 의미의 אָנָה

맛소라 본문에서 אָנָה가 “명령을 지키다”, “규례를 지키다” 등의 용어들과 병행적으로 사용되는 경우들이 많다. 예를 들어, 시편 119편 63절은 “나는 주를 경외하는 모든 자들과 주의 법도들을 지키는 자들의 친구라”라고 기록하고 있어서, 주를 경외하는 자와 주의 법도를 지키는 자를 동의적으로 간주할 수 있다. 신명기 5장 29절도 “다만 그들이 항상 이같은 마음을 품어나를 경외하며 내 모든 명령을 지켜서 그들과 그 자손이 영원히 복 받기를 원하노라”라고 언급하고 있어서, 경외한다는 אָנָה가 실제적으로는 여호와께 “순종하다”는 의미를 지니는 것으로 해석할 수 있는 가능성을 열어주고 있다. 신명기 6장 24절도 5장 29절과 유사한 명령과 약속을 제공하고 있는데, 여호와께서 명령한 모든 규례를 지키므로 말미암아 여호와를 경외할 때 여호와께서 복을 누리게 하신다는 약속을 언급하고 있다. 또한 신명기 10장 12절과 13절도 “여호와를 경외하여 그의 모든 도를 행하고 그를 사랑하며 마음을 다하고 뜻을 다하여 여호와를 섬기고 … 여호와의 명령과 규례를 지키면” 행복해질 수 있다고 약속하고 있는데, 이 구절 속의 여호와

23) H. F. Fuhs, “אָנָה, yare”, 298-299.

24) Ibid., 299. 참고: Wolfram von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meissner* (1868-1947), Band II: M-S. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1972), 812 f.

25) Ibid.

26) 대표적으로 고대 이집트어 동사 *snd*와 아카드어 동사 *palahu*가 히브리어 אָנָה와 같은 의미를 지닌 것이다: H. F. Fuhs, “אָנָה, yare”, 298-299.

경외하기도 여호와께 순종하기로 간주할 수 있다.

메릴(Eugene H. Merrill)은 그의 신명기 주석에서 6장 24절과 관련하여 “경외한다는 것은 순종하는 것이요, 순종하는 것은 경외하는 것이다”라고 언급함으로써 이 문맥 속에서 **אָנָה**를 “순종한다”는 의미로 번역하는 것의 합당성을 입증해주고 있다.²⁷⁾ 이러한 이해는 신명기 8장 6절을 해석하는데도 관련될 수 있는데, “네 하나님 여호와와 그의 명령을 지켜 그의 길을 따라가며 그를 경외할지니라”라는 구절은 “그의 길을 따라가며 그에게 순종할지니라”로 번역하는 것이 문맥적으로 볼 때 더욱 실제적인 교훈을 제공하는 길이 될 수 있다고 본다. “너희는 너희의 하나님 여호와를 따르며 그를 경외하며 그의 명령을 지키며 그의 목소리를 청종하며 그를 섬기며 그를 의지하며”라고 언급하고 있는 신명기 13장 4절에도, “그를 경외하며”는 전후의 병행적 용어들을 고려할 때, “그에게 순종하며”로 번역하는 것이 더욱 자연스러울 수 있다.²⁸⁾ 그러므로 이러한 구절들의 경우에 **אָנָה**는 실제로 하나님의 명령과 규례에 순종하다는 의미를 암시하는 것으로 간주할 수 있다.

여호수아서 24장 14절은 여호와를 경외하라는 명령이 “온전함과 진실함으로 그를 섬기라”는 명령과 함께 언급되고 있다. 그래서 여호와를 경외하는 것과 삶의 모든 영역에 있어서 그를 온전하고 진실하게 섬기는 것이 같은 맥락의 명령인 것을 암시해준다. 그러므로 여호와를 경외하는 것이 여호와께 순종하는 삶을 의미하는 것으로 간주할 수 있을 것이다.²⁹⁾

창세기에서 아브라함 생애의 절정적인 사건을 다루고 있는 22장 1절부터 19절까지의 본문 중에도 **אָנָה** 동사가 언급되고 있다: “... 네가 네 아들 네 독자까지도 내게 아까지 아니하였으니 내가 이제야 네가 하나님을 경외하는 줄을 아노라”(12절). 그런데 이 구절의 전후 문맥을 살펴보면 이 구절에서 강조하고자 하는 바가 바로 하나님의 절대적인 명령에 대해 아브라함이 철저히 순종하는지를 시험하는 것이다. 노년에 하나님의 약속으로 말미

27) Eugene H. Merrill, *Deuteronomy*, The New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994), 175.

28) 푸스(Fuhs)는 신명기 5:29; 6:2; 8:6; 10:12, 20; 13:4 등에 언급되는 **אָנָה**가 모두 제의적인 상황에서 여호와를 충성스럽게 예배드리도록 요청하는 것과 연관된다고 주장하고 있지만, 이 구절들에 병행적으로 소개되는 명령, 규례, 법도 등의 용어들과의 관계를 고려해볼 때, “순종하다”는 의미가 더욱 합당하게 보인다. *TDOT*, VI: 307-308. 대표적인 구절들을 소개한다면 신명기 4:10; 6:2, 24; 10:12; 17:19; 31:12, 13 등.

29) *New English Translation*은 **אָנָה**를 “여호와께 순종하라”로 번역하고 있다. 그러나 *Contemporary English Version*은 이 구절을 예배 상황에서 주어진 것으로 간주하여 “여호와께 예배를 드려라”로 번역하고 있다.

암아 자신에게 주어진 사랑하는 아들 이삭을 번제로 바치라고 하는 하나님의 이해할 수 없는 명령까지도 순종하는 아브라함의 모습을 바라본 여호와 의 사자는 드디어 아브라함에 대해 하나님을 경외하는 자로 인정하고 있다. 그러므로 이 사건 속에서 사용되고 있는 **אָנָה** 동사는 하나님을 경외한다는 일반적이면서도 어떤 면으로는 추상적인 의미로 이해되게 만드는 번역 보다는, 하나님의 명령에 대해 철저하게 순종하는 삶의 모습으로 강조하는 것으로 번역하는 것이 보다 합당할 것이다. *Dictionary of Biblical Imagery* (성서 이미지 사전)의 편집자들(Leland Ryken, James C. Wilhoit, Tremper Longman III)도 아브라함을 요셉과 욥과 바울과 함께 하나님의 명령에 순종 함으로써 하나님을 경외했던 대표적인 인물로 소개하고 있다.³⁰⁾ 해밀턴 (Victor P. Hamilton)도 창세기 22장 12절에 언급되는 아브라함의 “하나님 경외하기”를 “하나님께 헌신된”(committed to God) 모습으로 번역하면서도 “하나님께서 요구하실 때 가장 귀하게 여기는 것까지도 아끼지 아니하고 드리며, 하나님께서 약속하신 미래까지도 하나님께 헌신할 수 있는 순종”이라고 정의를 내리고 있다.³¹⁾ 또한 매튜(Kenneth A. Mathews)도 아브라함의 하나님 경외하기를 하나님의 사랑에 자극을 받아 나타나는 인간의 순종과 신뢰로 설명하고 있다.³²⁾

아이흐로트(Walther Eichrodt)는 구약성서를 관통하는 가장 중요한 중심 사상을 하나님과 하나님의 백성 사이에 맺은 언약(covenant)으로 이해했다. 이러한 전제에 근거하여 그는 인간들이 하나님을 향하여 보편적으로 느끼고 있었던 두려움과 공포를 뛰어 넘어 하나님을 신뢰하는 가운데 존경심 가득한 경외의 마음을 지닐 수 있도록 만든 것이 바로 하나님과 백성들 사이의 언약이라고 주장했다.³³⁾ 일반적으로 두려움과 공포의 대상이었던 하나님이 인격적으로 자기 백성들에게 다가오셔서 하나님의 백성답게 살아가야 하는 도리들을 언약으로 제시하신 것이야말로 하나님의 백성들로 하여금 하나님을 보편적인 두려움과 공포의 대상으로서가 아니라 존경과 경외와 섬김과 순종의 대상으로 인식하게 만드는 계기가 되었다는 것이다. 아울러 그는 이러한 언약이야말로 하나님의 백성들로 하여금 하나님을 경

30) Leland Ryken, James C. Wilhoit and Tremper Longman III, eds., *Dictionary of Biblical Imagery* (Downer Grove: InterVarsity Press, 1998), 278.

31) Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapter 18-50* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 112.

32) Kenneth A. Mathews, *Genesis 11:27-50:26*, The New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2005), 296.

33) Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 2, John Baker trans. (London: SCM Press, 1967), 271.

의하는 것이 다름 아닌, 하나님께서 제시하신 언약들에 구체적으로 순종하는 것이라는 점을 깨닫게 만들었다고 본다.³⁴⁾ 그러므로 아이호르트의 주장에 근거해본다면 구약성경 본문들 중에서 *סָּוֵא*가 하나님의 언약의 말씀이나 율법들을 준수하라고 명령하는 상황에서 언급된다면 그 때에는 *סָּוֵא*를 “순종하다”는 동사로 번역할 수 있을 것이다. 플랏(Siegfried Plath)도 히브리 성서에서 *סָּוֵא*가 사용된 여러 구절들을 연구한 결과 *סָּוֵא* 동사가 일반적인 두려움의 감정을 뛰어 넘어 다양한 의미들을 내포하는 의미론적인 발전들을 거치게 되었다는 점을 지적했는데, 그 중에 하나님을 향한 순종과 예배의 마음이 포함된다는 점을 강조했다.³⁵⁾ 그는 하나님을 두려워하거나 경외한다는 개념이 하나님의 백성들로 하여금 하나님과의 올바른 관계를 유지하게 하기 위해 전문적으로 사용된 용어라고 간주하면서, 특히 신명기에서 이 용어가 하나님의 율법에 초점을 맞추고 백성들이 율법에 순종하도록 하는데 주로 사용되고 있다고 지적하고 있다.³⁶⁾ 그러므로 플랏의 견해도 *סָּוֵא*가 하나님의 언약이나 율법을 준행하도록 강조하는 상황의 본문에서 사용되고 있을 때, 이 동사를 “순종하다”나 “지키다”로 번역하는 것이 바람직하다는 점을 입증해준다.

34) Ibid., 272-276, 290. 참조, Etienne Ellis, “Reconsidering the fear of God in the wisdom literature of the Hebrew Bible in the light of Rudolf Otto’s *Das Heilige*”, *Old Testament Essays*, vol. 27, n.1. (2014), 87.

35) Etienne Ellis, “Reconsidering the fear of God,” 88. 참조, Siegfried Plath, *Furcht Gottes* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1962), 122-124.

36) Ibid. 플랏의 뒤를 이어 베켈(Joachim Becker)도 하나님 경외 사상에 관한 심도 깊은 연구 결과를 보여주는 저서, *Gottesfurcht im Alten Testament* (구약성서에 나타나는 하나님 경외 사상, 1965)를 발간했다. 엘리스의 서평에 의하면, 그는 이 책에서 하나님 경외 사상에 관한 언어학적 분석을 시도한 결과 구약성서의 하나님 경외 사상의 용도를 세 범주로 분류했다(제사적, 도덕적, 규범적). 특히 그는 신명기적 사상을 이어받고 있는 구약성서의 여러 책들에서 하나님 경외 사상이 백성들로 하여금 제사나 예배를 통해서 하나님께 충성을 다하고 하나님을 높이고 찬양하게 하는 데 기여했다고 보았다. 또한 하나님 경외 사상의 도덕적인 용도란 백성들로 하여금 하나님의 도덕적인 뜻에 따라 살도록 강조하는 것이요, 규범적인 용도란 바벨론 포로기 이후 시대에 하나님의 율법이 권위를 가지게 되어 이전 시대보다 더 백성들로 하여금 하나님의 도덕적인 뜻을 준행하도록 만들게 되었다는 것인데, 이러한 용도는 지혜 전승을 담고 있는 책들에서 주로 강조된다는 것이다. 그러나 필자는 하나님 경외 사상의 다양한 용도들을 구약성서의 여러 책들을 중심으로 나누는 것은 바람직하지 못하다고 보는데, 각 책에도 하나님 경외 사상의 다양한 용도들이 암시되고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 굳이 책들을 중심으로 하나님 경외 사상의 용도들을 구분하고자 한다면, 신명기를 비롯하여 신명기적 역사서들에서 언급되고 있는 하나님 경외 사상은 제사와 예배를 통해 하나님께 충성하도록 요청하는 의도보다 오히려 하나님의 율법과 규례를 순종하므로 말미암아 하나님을 섬기도록 요청하는 용도가 더 많다고 본다(신 4:10; 6:2; 10:12; 17:19; 31:12, 13). 그러므로 필자는 이 점에 있어서는 베켈보다는 플랏의 주장에 동의하게 된다. 참조, Joachim Becker, *Gottesfurcht Im Alten Testament* (Rome: Papstliches Bibelinstitut, 1965), 123-124, 160-161, 183, 209, 261, 282-283.

3. 결론

라겐(Kristin J. Largen)은 “하나님 사랑에 있어서 두려움의 역할: 루터교인의 한 견해”라는 논문에서, 하나님을 두려워하는 것이야말로 루터에게 있어서 십계명의 둘째 계명부터 열째 계명까지 관통하는 강조점이 되고 있다는 점을 지적하고 있다.³⁷⁾ 아울러 그녀는 루터교회의 신앙 교육서(catechism)에서 하나님을 사랑하라는 교훈과 두려워하라는 교훈을 동시에 강조하고 있기에 이러한 아이러니가 제공할 수 있는 오해를 풀어주려고 시도하고 있다. 특히 그녀는 현 시대를 살아가는 사람들이 너무나 많은 두려움의 종류들을 가지고 살며(예를 들어, 경제적 어려움, 직장 찾기의 어려움, 실직 등에 대한 두려움, 적들에 대한 두려움, 타자들에 대한 두려움 등), 또한 세속 문화 속에 사는 사람들로 하여금 기독교에 관해 호의적으로 바라보도록 권유하는 데 있어서 하나님을 두려워하라는 제안이 호소력 있게 다가가지 못하는 상황 속에서 하나님을 두려워하라는 가르침은 하나님을 존중하거나 존경하라는 가르침으로 소개하는 것이 바람직할 수 있다는 점을 인정한다.³⁸⁾ 그럼에도 불구하고 그녀는 루터교회의 전통적인 가르침을 존중하는 가운데, 하나님을 두려워하는 자세야말로 하나님을 “절대적인 타자”(Wholly Other)로 인정하게 만들고, 하나님의 전능하신 능력을 전폭적으로 의존하게 만들며, 하나님의 진노 속에 내재하고 있는 약한 이웃들을 향한 하나님의 사랑을 깨달아 그들을 위해 용기 있는 행동들을 하게 만들기 때문에 하나님을 두려워하라는 가르침을 계속 강조해야 한다고 주장한다.³⁹⁾

라겐의 논문은 그리스도인들과 비그리스도인들을 포함한 현대인들에게 있어서 하나님 경외 사상이 너무 난해하거나 오해의 소지가 있는 주제가 되고 있다는 점을 정확하게 지적해주고 있다. 다시 말하여, 현대의 교회와 사회에 있어서 하나님/여호와를 “경외하라”는 용어는 신학을 전문적으로 연구한 신학자들이나 교회 지도자들이 그들의 신학적 심오한 지식을 교인

37) Kristin Johnson Largen, “The Role of Fear in Our Love of God: A Lutheran Perspective”, *Dialog: A Journal of Theology*, vol. 50, n. 1 (2011), 27. 필자는 라겐의 논문 제목과 내용에서 거듭 언급되고 있는 “fear of God”을 한국어로 번역함에 있어서 두려움으로 번역할 것인지 경외함으로 번역할 것인지를 놓고 심사숙고하게 되었다. 그리고 결과적으로는 두려움으로 번역하기로 했는데, 그 이유는 라겐의 논문에서 주로 강조하고 있는 바가 하나님의 초월자로서의 임재, 절대적인 능력, 그리고 거룩한 진노 앞에서 인간들이 느끼게 되는 두려움에 관한 것이기 때문이다.

38) *Ibid.*, 29-31.

39) *Ibid.*, 31-34.

들에게 드러내는 데 사용하지만 교인들의 삶에는 전혀 감동이나 실제적인 교훈을 제공하지 못하는 하나의 신학적 진부한 표현(theological jargon/cliche)으로 간주되고 있거나 그러할 가능성을 내포하고 있는 것이 현실이다. 보다 강하게 표현한다면 하나님을 “경외하라”는 용어는 현대 사회와 교회 속에서 그 의미가 너무 노화되어 그 실제적인 의미가 죽어가고 있는 것처럼 보인다.

그렇기 때문에 이러한 난해함이나 오해의 소지를 해소시켜주기 위해 누구보다도 먼저 성경 번역자들과 교회 지도자들이 노력해야 한다고 본다. 필자가 이 글을 통해서 히브리어 구약성경에 나타나는 하나님 경외 사상이 문맥적 상황이나 삶의 상황에 따라 다양한 의미들로 이해될 수 있고 또 다양하게 번역되어야 한다는 점을 입증하려 한 것도 이러한 취지에 입각한 것이라고 볼 수 있을 것이다. 이러한 시도의 결과로 성경의 독자들이 하나님 경외 사상에 대해 보다 다각적이고도 현실감 있는 이해를 할 수 있기 때문이다. 물론 이러한 번역 시도에 대해 어떤 이들은 **אָרַא**라는 단어가 지니고 있는 독특한 의미를 지나치게 축소시킬 수도 있다고 우려할 수도 있을 것이다. 그리하여 이 단어를 번역에서는 그대로 두고 주석에서 다양한 의미들을 제시해주는 것을 제안할 수도 있을 것이다. 그러나 연구자는 최선의 번역이란 독자들로 하여금 본문의 의미를 가장 구체적으로 이해하고 본문의 교훈을 삶에서 실천할 수 있도록 돕는 것이라고 간주하기 때문에 **אָרַא**의 다양한 의미들을 번역에서부터 고려하는 것이 번역자들의 책임이라고 본다.

연구자가 이 글에서 논의한 바들을 중심으로 하여 **אָרַא**의 한글 번역을 위한 일반적인 원칙들을 제안한다면 다음과 같은 것들을 제시할 수 있을 것이다.

- 1) **אָרַא**가 하나님/여호와와의 임재나 신비로운 현현을 소개하는 상황이 나 인간이 하나님/여호와 앞에서 죄를 범한 상황, 또한 그로 말미암아 하나님의 심판과 진노가 언급되는 상황에서 사용될 때에는 **אָרַא**를 “두려워하다”로 번역하는 것이 바람직할 것으로 본다.
- 2) **אָרַא**가 그 목적어나 대상을 인간으로 삼을 때에는 **אָרַא**를 “존경하다”나 “공경하다”로 번역하는 것이 바람직할 것으로 본다.
- 3) **אָרַא**가 1)에서 언급한 상황이 아니고, 일반적으로 하나님/여호와를 주어나 목적으로 삼게 되는 상황에서는 **אָרַא**를 “경외하다”로 번역하는 것이 바람직할 것으로 본다.
- 4) **אָרַא**가 하나님/여호와께 제사나 예배를 드리는 상황에서 사용될 때

에는 אָנִי를 “예배를 드리다”라고 번역하는 것이 바람직할 것으로 본다.

- 5) אָנִי가 하나님/여호와와 울법이나 계명을 지키도록 명령하는 구절이나 문맥에서 사용될 때에는 אָנִי를 “순종하다”나 “지키다”로 번역하는 것이 바람직할 것으로 본다.

끝으로 연구자가 제안한 이러한 원칙에 준하여, 히브리어 구약성경에서 하나님/여호와를 주어나 목적으로 하여 소개되고 있는 구절들 중에서 『개역개정』, 『표준개정』, 그리고 『공동』의 번역들을 비교하여 새롭게 제안하고자 하는 번역들을 도표화시켜 본다면 아래와 같이 제안할 수 있을 것이다. 특히 연구자는 이 도표에서 연구자가 이 글의 서론 부분에서 언급했던 『개역개정』, 『표준개정』, 『공동』의 차이들 중에서 연구자가 선호하게 되는 번역을 포함하여 소개하게 될 것이다.

<표 2> 연구자가 제안하고자 하는 אָנִי의 번역

창 22:12	네가 네 아들 네 독자까지도 내게 아끼지 아니하였으니 내가 이제야 네가 하나님을 순종하는 줄을 아노라
창 42:18	나는 하나님을 경외하노니
출 1:17	산파들이 하나님을 두려워하여
출 1:21	그 산파들은 하나님을 경외하였으므로
출 14:31	백성이 여호와를 경외하며
출 15:11	찬송할 만한 위엄이 있으며
레 19:3	너희 각 사람은 부모를 공경하고
레 19:14	맹인 앞에 장애물을 놓지 말고 네 하나님을 경외하라
레 19:30	내 성소를 귀히 여기라
신 5:29	다만 그들이 항상 이같은 마음을 품어 나를 순종하며 내 모든 명령을 지켜서 그들과 그 자손이 영원히 복 받기를 원하노라
신 6:2	곧 너와 네 아들과 네 손자들이 평생에 네 하나님 여호와를 순종하며 내가 너희에게 명한 그 모든 규례와 명령을 지키게 하기 위한 것이며

신 13:4	너희는 너희의 하나님 여호와를 따르며 그를 순종하며 그의 명령을 지키며 그의 목소리를 청중하며 그를 섬기며 그를 의지하며
신 14:23	네 곡식과 포도주와 기름의 십일조를 먹으며 또 네 소와 양의 처음 난 것을 먹고 네 하나님 여호와께 예배를 드리 기를 항상 배울 것이니라
신 17:19	평생에 자기 옆에 두고 읽어 그의 하나님 여호와 순종하 기를 배우며 이 율법의 모든 말과 이 규례를 지켜 행할 것 이라
신 31:12	곧 백성의 남녀와 어린이와 네 성읍 안에 거류하는 타국 인을 모으고 그들에게 듣고 배우고 네 하나님 여호와를 순종하며 이 율법의 모든 말씀을 지켜 행하게 하고
수 4:14	여호수아를 크게 하시매 그가 생존한 날 동안에 백성이 그를 존경하기를 모세를 존경하던 것 같이 하였더라
수 24:14	그러므로 이제는 여호와께 순종하며 온전함과 진실함으 로 그를 섬기라
삿 6:10	땅의 신들을 예배하지 말라
삼상 12:14	너희가 만일 여호와를 순종하여 그를 섬기며 그의 목소 리를 듣고 여호와의 명령을 거역하지 아니하며
삼하 7:23	주의 땅에서 놀라운 일을
왕상 3:28	온 이스라엘이 왕이 심리하여 판결함을 듣고 왕을 존경 하였으니
왕하 17:7	또 다른 신들을 섬기며
왕하 17:32	그들이 또 여호와께 예배를 드리며 자기 중에서 사람을 산당의 제사장으로 택하여 그 산당들에서 자기를 위하여 제사를 드리게 하니라
왕하 17:35, 37, 38	다른 신을 예배하지 말며
느 1:11	주의 이름을 경외하기를
시 22:23	여호와께 예배를 드리는 너희여 그를 찬송할지어다

시 22:25	큰 회중 가운데에서 나의 찬송은 주께로부터 온 것이니 주께 <u>예배를 드리는</u> 자 앞에서 나의 서원을 갓으리이다
시 25:12	여호와께 <u>예배를 드리는</u> 자가 누구냐 그가 택할 길을 그 에게 가르치시리로다
시 25:14	여호와와 친밀하심이 <u>그에게 예배를 드리는</u> 자들에게 있 음이여 그의 언약을 그들에게 보이시리로다
시 31:19	주께 <u>예배를 드리는</u> 자를 위하여 쌓아두신 은혜
시 33:8	온 땅은 여호와를 <u>경외하며</u> 세상의 모든 거민들은 그를 경외할지어다
시 33:18	여호와와 <u>그에게 예배를 드리는</u> 자 곧 그의 인자하심을 바라는 자를 살피사
시 34:9	너희 성도들이 여호와께 <u>예배를 드리라</u> <u>그에게 예배를 드리는</u> 자에게는 부족함이 없도다
시 66:16	하나님께 <u>예배를 드리는</u> 너희들아 다 와서 들으라 하나 님이 나의 영혼을 위하여 행하신 일을 내가 선포하리로 다
시 76:7	주께서는 <u>두려우신 분</u> 이시니 주께서 한 번 노하실 때에 누가 주의 목전에 서리이까
시 99:3	주의 크고 <u>놀라운</u> 이름을 찬송할지니 그는 거룩하심이로 다
시 102:15	여호와와 이름의 경외하며
시 103:11	이는 하늘이 땅에서 높음 같이 그를 경외하는 자에게 그 의 인자하심이 크심이로다
시 128:1	여호와께 <u>예배를 드리며</u> 그의 길을 걷는 자마다 복이 있 도다
시 128:4	여호와께 <u>예배를 드리는</u> 자는 이같이 복을 얻으리로다
시 145:19	그는 자기에게 <u>예배를 드리는</u> 자들의 소원을 이루시며 또 그들의 부르짖음을 들으사 구원하시리로다
시 147:11	여호와와 자기에게 <u>예배를 드리는</u> 자들과 그의 인자하심 을 바라는 자들을 기뻐하시는도다
전 5:7	오직 너는 하나님을 경외할지니라
전 7:18	하나님을 <u>두려워하는</u> 자

사 64:2	주 앞에서 <u>두려워하게</u> 하옵소서
렘 5:24	우리 하나님 여호와를 경외하자
렘 10:7	주를 경외하지 아니할 자가 누구리이까
단 9:4	크시고 <u>놀라우신</u> 주 하나님, 주를 사랑하고 주의 계명을 지키는 자
욘 1:9	하나님 여호와를 경외하는 자
슥 3:7	너는 오직 나를 경외하고

<주제어> (Keywords)

하나님 경외, 성경적 두려움, 순종, 예배, 언약.

The Fear of God, Biblical Fear, Obedience, Worship, Covenant.

(투고 일자: 2015년 7월 31일, 심사 일자: 2015년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2015년 9월 20일)

<참고문헌>(References)

- Bevere, John, 『여호와를 경외하라』, 이한상 역, 서울: 크레도 미션, 1999.
- Otto, Rudolf, 『聖스러움의 意味』, 김희성 역, 왜관: 분도출판사, 1962.
- Becker, Joachim, *Gottesfurcht Im Alten Testament*, Rome: Papstliches Bibelinstitut, 1965.
- Blocher, Henri, “The Fear of the Lord As the ‘Principle’ of Wisdom”, *Tyndale Bulletin* 28 (1977), 3-28.
- Botterweck, G. Johannes and Ringgren, Helmer, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 6, David E. Green, trans., Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.
- Brown, Francis, Driver, S. R., and Briggs, Charles A., *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1994.
- Childs, Brevard, *Exodus*, Old Testament Library, London: SCM Press, 1974.
- Cilfford, Richard J., *Psalms 73-150*, Abingdon Old Testament Commentaries, Nashville: Abingdon Press, 2003.
- Cline, David, “‘The Fear of the Lord Is Wisdom’(Job 28:28): A Semantic and Contextual Study”, Ellen van Wolde, ed., *Job 28: Cognition in Context*, Leiden: Koninklijke Brill, 2003.
- Downs, Perry G., “What Ever Happened to the Fear of God?”, *Christian Education Journal* (2004), 152-157.
- Durham, John I., *Exodus*, Word Biblical Commentary, Waco: Word Books, Publisher, 1987.
- Eichrodt, Walther, *Theology of the Old Testament*, vol. 2, London: SCM Press, 1967.
- Ellis, Etienne, “Reconsidering the Fear of God in the Wisdom Literature of the Hebrew Bible in the Light of Rudolf Otto’s *Das Heilige*”, *Old Testament Essays* 27:1 (2014), 82-99.
- Fuhs, H. F., “אָרֶא, yare”, G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, David E. Green, trans., vol. 6, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990, 290-315.
- Hamilton, Victor P., *The Book of Genesis: Chapter 18-50*, The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

- Kalland, Earl S. et al., *Deuteronomy, Joshua, Judges, Ruth, 1 & 2 Samuel*, The Expositor's Bible Commentary, vol. 3, Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Koehler, Ludwig and Baumgartner, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, vol II*, New York: E. J. Brill, 1995, 432-433.
- Largen, Kristin Johnson, "The Role of Fear in Our Love of God: A Lutheran Perspective", *Dialog: A Journal of Theology* 50, n. 1 (2011), 26-36.
- Longman III, Tremper, "Fear of the LORD", *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings*, Downers Grove: IVP Academic, 2008, 201-205.
- Mathews, Kenneth A., *Genesis 11:27-50:26*, The New American Commentary, Nashville: Braodman & Holman Publishers, 2005.
- Merrill, Eugene H., *Deuteronomy*, The New American Commentary, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994.
- Merrill, Eugene H., "יָרֵא", *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 2, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997, 527-535.
- Ryken, Leland, Wilhoit, James C., and Longman III, Tremper, eds., *Dictionary of Biblical Imagery*, Downer Grove: InterVarsity Press, 1998.
- Sakenfeld, K. Doob, ed., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 2, Nashville: Abingdon Press, 2007.
- Stähli, H. -P., "יָרֵא, yare'", *Theological Lexicon of the Old Testament*. vol. 2, Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1997, 568-578.
- Steinmann, Andrew E., *Proverbs*, Concordia Commentary, Saint Louis: Concordia Publishing House, 2009.
- VanGemeren, Willem A., ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 2, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.
- Wigram, George V. *The Englishman's Hebrew Concordance of the Old Testament* Padbody: Hendrickson Publishers, Inc., 1996.
- Wilson, Gerald H., *Pslams Volume 1*, The NIV Application Commentary, Grand Rapids: Zondervan, 2002.

<Abstract>

A Proposal of the Korean Translation of יָרָא (yare') Based on the Various Meanings of the Concept of the Fear of God

Hyung Won Lee
(Korea Baptist Theological Seminary)

One of the most important theological concepts in the Old Testament is the concept of “the fear of God.” Leaders of various theological traditions in ancient Israel, such as wise men, priests and prophets taught and emphasized the God-fearing life to the people of Israel (Prov 1:7; Psa 31:19; Mal 3:16).

The Hebrew verb יָרָא (yare'), which is the basic verb for the concept of the fear of God, contains diverse meanings according to the social and literary contexts in which the verb is used. However, Korean translations of this verb convey rather limited meanings by using mostly the words “fear” and “stand in awe.”

The purpose of this paper is, firstly, to find out various meanings of יָרָא according to the social and literary contexts in which the verb is used. Secondly, it is to propose some of the basic principles with which one can translate the verb יָרָא in the Hebrew Old Testament into the Korean language. Finally, it is to propose a better Korean translation of יָרָא for the specific verses in which the verb is used in the Old Testament. By accomplishing these purposes, the writer of this paper hopes to offer not only practical understandings of the concept of the fear of God for Korean Christians, but also better Korean Bible translations of the verb יָרָא.

Some of the basic principles with which one can translate the verb יָרָא into the Korean language are as follows:

1) When the verb יָרָא is used in the context of God’s divine appearance or in the context of God’s judgment and wrath caused by people’s sin and rebellion, it can be translated as “fear.”

2) When the verb יָרָא is used in the context in which the object becomes people, it can be translated as “respect” or “honor.”

3) When the verb יָרָא is used in the normal context other than in principle 1), it can be translated as “stand in awe.”

4) When the verb **אָנָה** is used in the context of worship and sacrifices, it can be translated as “worship.”

5) When the verb **אָנָה** is used in relation to the words, commands, laws and statutes of God, it can be translated as “obey.”

In the beginning section of this paper, the writer offers a diagram in which the different translations of the verb **אָנָה** between New Korean Revised Version and Revised New Korean Standard Version are shown. At the final section of the conclusion, the writer proposes a better translation of the verb **אָנָה** after a close study of the social and literary contexts of each verses in which the verb is used.

원인론적 관점에서 읽는 디나 이야기

정일승*

1. 들어가는 글

창세기에는 근친상간, 성폭력 등 성(性)과 관련된 크고 작은 사건들이 일어난다. 창세기 34장은 야곱이 에서를 피해 20년 동안 라반의 집에서 머문 후 고향으로 돌아와서 처음으로 겪게 되는 비극적 가족사를 다루고 있다. 야곱은 가나안 땅에 돌아와서 형 에서와 재회한 후에 형을 따라 세일로 가지 않고 세겜 성읍 앞에 장막을 치고 그곳에 정착한다. 그 땅에 머무는 동안 야곱의 유일한 딸인 디나는 히위족속 세겜에게 강간을¹⁾ 당하고, 이 일로 디나의 오빠들인 시므온과 레위가 디나와 결혼하려고 하는 세겜과 세겜 사람들을 죽이고 성읍을 약탈한다.

이와 같은 성폭력과 살인 이야기는 고대 및 현대 독자를 막론하고 매우 불편한 이야기일 것이다. 표면적인 이야기의 줄거리는 단순해보여도 창세기 34장의 해석은 결코 간단하지 않다. 그 이유는 창세기 34장 본문이 등장 인물의 생각, 행동의 내적 동기에 대해 구체적으로 언급하지 않고 사건의 정확성을 매우 절제된 방식으로 전달함으로써 독자들이 본문을 이해하는 데 있어서 모호한 부분, 즉 일정한 ‘간격’(gap)을 만들어 내고 있기 때문이다.²⁾ 본문이 명확하게 밝히지 않고 침묵함으로써 발생하는 간격은 여러 가지 해석학적 질문들을 이끌어 낸다.

예를 들어, 디나가 그 땅의 딸들을 보러 나간 이유는 무엇인가? 세겜은 디나를 강간한 것인가, 아니면 디나와 세겜의 성관계는 두 사람의 동의하에

* University of Sheffield에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 건신대학원대학교(舊 복음신학대학원대학교) 조교수. ischung74@gmail.com.

- 1) 『현대인의 성경』, 『개역』 및 『개역개정』은 ‘강간하였다’로, 『표준』은 ‘욕을 보았다’로, 그리고 『공동』은 ‘ 겁탈하였다’로 번역한다.
- 2) 스티른버그(Meir Sternberg)는 문학작품은 독서 과정에서 연결되고 판통되어야 하는 조각들과 파편들로 구성되어 있어서 채워져야만 하는 ‘간격의 체계’(a system of gaps)를 형성한다고 주장하며, 이러한 ‘간격’을 저자의 문학적 기교로 이해한다. 참조, Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 186-187.

이루어진 것인가? 창세기 34장에서 일어난 사건이 강간인지 아닌지 여부는 창세기 34장 본문 전체를 해석하는 데 얼마만큼 영향을 미치는가? 디나와 결혼하려고 하는 세겜의 태도를 어떻게 이해해야 하는가? 디나가 세겜의 집에 머문 것은 자발적이었는가 아니면 강압 때문이었는가? 하나뿐인 딸이 겪은 사건에 대한 야곱의 수동적인 태도는 어떻게 봐야 하는가? 시므온과 레위가 복수를 위해 종교의식인 할례를 오용해서 세겜 사람들을 속이고 살육하고 약탈했던 행위는 어떻게 평가해야 하는가? 본문은 과연 시므온과 레위의 행동을 정당화하고 있는가?

위에서 제시한 질문들 외에도 본문이 침묵하는 부분에 대한 질문은 끝이 없을 것이다. 이와 같은 해석학적 질문들은 궁극적으로 “창세기 34장의 이야기가 독자들에게 전달하고자 하는 메시지가 무엇인가?”라는 하나의 질문으로 요약할 수 있다. 창세기 34장의 이야기는 “그가 우리 누이를 창녀 같이 대우함이 옳으니이까?”(31절)라는 질문으로 끝맺음되면서 이야기에 대한 윤리적 판단을 독자에게 맡기며 생각의 여지를 남긴다.

창세기 34장의 디나 이야기는 독자들에게 과연 무엇을 말하고 있는가? 그동안 창세기 34장에 대한 다양한 해석과 접근방법이 있었지만, 최근의 해석적 경향은 성폭력의 피해자인 디나라는 등장인물과 내러티브상에서 디나의 목소리가 침묵된 ‘텍스트의 모호성’(textual ambiguity)에 학자들의 관심이 집중되고 있다.

디나 이야기에 대해 그 동안 많은 해석이 있었지만, 본 논문은 창세기 34장의 주요 구절에 대한 번역 및 해석을 면밀하게 재고하여, 디나 이야기가 전달하고자 하는 궁극적인 함의가 무엇인지 제시하고자 한다. 먼저 디나 이야기에 대한 학자들의 다양한 해석과 중요한 논쟁점들을 살펴보고 평가한 후에, 창세기 34장의 주요 구절을 면밀하게 읽어가면서 본문의 의의에 대해 논할 것이다. 창세기 34장은 단순히 야곱 가족에게 일어났던 비극적인 사건만을 전달할 목적으로 기록된 것은 아니다. 언약의 자손들의 혈통의 순수성과 언약 계보의 정결성에 대한 이스라엘의 이상(理想)을 담고 있으며, 훗날 이스라엘 지파의 시조가 되는 시므온과 레위에 관한 이야기를 전하면서 창세기의 전반적인 특징인 원인론(Etiology)적³⁾ 특징을 보여준다. 창세기에 전반적으로 나타나는 원인론적 요소는 디나 이야기의 해석에

3) 개인이나 장소의 이름, 특수한 풍습이나 종족의 기원 및 유래를 설명하는 내용과 그 방식을 가리킨다. 예를 들어, 창세기 28장의 사건은 베엘이라는 지명의 기원을 설명하며, 창세기 32장은 브니엘이라는 지명의 유래 및 이스라엘 사람들이 허벅지 관절에 있는 둔부의 힘줄을 먹지 않는 풍습의 기원을 설명한다. 그 외에도 창세기 19장은 모압과 암몬 종족의 기원을 설명한다.

중요한 해석적 단서이다.

2. 디나 이야기 해석의 쟁점들: 디나 이야기를 어떻게 읽어 왔는가?

창세기 34장의 해석사를 살펴보면 창세기 34장에 등장하는 여러 등장인물들에 대해 다양하면서도 상반된 해석과 평가가 있었음을 알 수 있다. 랍비 문헌에서는 대체로 시므온과 레위의 행동에 대해서 긍정적으로 평가했다. 초기 유대교의 해석에 의하면 세겔 사람들이 악했기 때문에 하나님께서 이들을 멸망시켰고 시므온과 레위의 행동은 의로운 것으로 여겨졌다.⁴⁾ 또한, 레위의 제사장직도 이러한 행동에 대한 보상으로 이해되었다.⁵⁾ 반면에 ‘창세기 랍바’(Genesis Rabbah)는 이 이야기에서 디나에게 일어난 재앙의 원인을 아버지로서 딸을 잘 양육하지 못하고 실패한 야곱에게로 돌린다. 야곱이 디나를 보살피는 것과 그 시대와 장소에 맞게 아버지로서 딸의 앞날을 대비하기 위해 당연히 했어야 하는 일을 하지 못해 실패했고, 또한 자만한 탓에 자신의 딸 디나가 무엇을 원했는지에 대해서도 무감각했다고 보았다.⁶⁾ 종교개혁자이자 탁월한 주석가인 칼빈(John Calvin)도 결혼도 안한 디나가 처녀의 몸으로 아버지 집을 벗어난 것부터가 잘못이었고, 또한 딸이 집에 안전하게 머물러 있도록 하지 못하고 딸을 나가게 내버려둔 야곱에게도 아버지로서 책임이 있다고 해석하였다.⁷⁾

현대의 주석가들도 디나가 “그 땅의 딸들을 보러”(창 34:1) 나간 것에 대해서 부정적인 견해를 제시한다. 예를 들어, 웬햄(Gordon J. Wenham)을 포함하여 많은 학자들은 여자가 낯선 지역으로 홀로 떠나는 것은 위험하기 때문에 디나가 경솔하게 행동했다고 본다.⁸⁾ 송병현은 야곱이 딸에게 사람

4) *The Book of Jubilees* 30:6, 23; *Judith* 9:2; *The Covenant of Levi* 6:8-11. *The Covenant of Levi*와 이 사건의 관계에 대해서는 쿠겔(James Kugel)의 연구를 참조하라. James Kugel, “The Story of Dinah in the Testament of Levi”, *Harvard Theological Review* 85 (1992), 1-34.

5) *The Book of Jubilees* 30:18-20.

6) *Genesis Rabbah* 80:1-3. Jacob Neusner, *Confronting Creation: How Judaism Reads Genesis: An Anthology of Genesis Rabbah* (Columbia: University of South Carolina Press, 1991), 285-286; David W. Cotter, *Genesis* (Collegeville: The Liturgical Press, 2003), 253에서 재인용.

7) John Calvin, *Genesis*, John King, trans. (Carlisle: The Banner of Truth Trust, 1965), 218.

8) Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC 2 (Dallas: Word, 1994), 310; Bruce K. Waltke, *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 461; 송병현, 『엑스포지멘터리 창세기』 (서울: 국제제자훈련원, 2010), 599.

을 붙여서 그녀를 보호했어야 하며, ‘그 땅의 딸들’이라는 표현이 창세기 안에서 부정적인 뜻을 지니고 있음(창 24:3, 37 등)을 지적하면서 창세기 저자도 디나의 행동에 대해 부정적으로 평가했다고 주장한다.⁹⁾ 또한, 사르나(Nahum Sarna)는 디나가 ‘나갔다’(נָסַח, 1절)는 표현이 ‘성적 난잡함’을 함축하고 있다고 주장하며,¹⁰⁾ 더 나아가 코터(David W. Cotter)는 1세기 유대 역사가인 요세푸스(Josephus) 등 고대 해석자들의 견해를 소개하면서 디나의 의도가 이방 여인들과 교제하거나 또는 세겜의 축제에 참가하기 위한 것이었을 수 있다는 가능성까지 제시한다.¹¹⁾

이와 같은 디나에 대한 해석자들의 부정적인 해석은 대체로 본문 자체에 충분한 근거를 두고 있는 것은 아니다. 본문은 우리에게 ‘그 땅의 딸들’을 보러 나간 디나의 의도가 무엇이었는지는 말하지 않는다. 세겜 지역에 대한 단순한 호기심 때문에 나갔을 수도 있고,¹²⁾ 동성친구가 그리워서 세겜의 여인들을 친구로 사귀고자 하는 의도가 있었을 가능성도 있다.¹³⁾ 또는, 이미 디나가 세겜 여인들과 교제하고 있었고, 친구들을 만나러 갔을 가능성도 배제할 수 없다.¹⁴⁾ 창세기 34장 본문이 기존의 해석자들이 디나를 부정적으로 해석한 것만큼이나 디나를 부정적인 시각에서 묘사하고 있다고 판단하긴 어렵다. 본문은 디나의 행동을 단순히 ‘보고’(report)하고 있을 뿐인데 오히려 해석자들이 때로는 단순한 사건 묘사에 대해 필요 이상의 행간 읽기를 통해 과도한 해석과 평가를 내리고 있는 실정이다.

첫째, 여자가 낯선 지역으로 홀로 떠나는 것은 위험하다는 주장과 달리 사실상 디나에게 세겜 지역이 완전히 낯선 지역도 아니었다. 야곱은 그 땅의 일부를 하몰로부터 샀기 때문에 야곱 가족은 이미 그 땅에 거주하고 있었다.¹⁵⁾ 창세기 24장을 보면 리브가도 저녁에 여인들과 함께 우물가로 물을 길러 나오는 모습을 볼 수 있는데, 과연 디나가 결혼 전에 외출하는 것 자체가 잘못된 행동이었음을 본문이 도덕적 교훈으로 지적하려 했는지는 의문이다. 여성이 집 밖에 나갔다가 강간을 당했다고 해서 집 밖으로 나갔던 것 자체를 비난할 수는 없지 않겠는가.

9) 송병현, *Ibid.*, 599-600.

10) Nahum M. Sarna, *Genesis*, The JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 233; Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, 310.

11) David W. Cotter, *Genesis*, 252-253.

12) Gerhard von Rad, *Genesis*, John H. Marks, trans. (London: SCM Press, 1961), 331.

13) Leon R. Kass, “Regarding Daughters and Sisters: The Rape of Dinah”, *Commentary* 93 (1992), 31.

14) 천사무엘, 『창세기』, 성서주석 1 (서울: 대한기독교서회, 2001), 433.

15) 홍경원, “해석의 윤리: 창세기 34장의 디나 이야기 읽기”, 『神學思想』 142 (2008), 17.

둘째, *נָסַף*(나가다)라는 동사를 아카드어와 아람어의 상용어와 비교하여 ‘성적인 난잡함’을 함축한다는 사르나(Nahum Sarna)의 주장은 그의 주석에서 충분한 논리적 근거와 함께 제시되지 않았다. 본문은 디나가 “그 땅의 딸들을 보러 나갔다”고 기록하고 있기 때문에 디나가 의도적으로 ‘남자들’을 유혹하기 위해 나갔다고 보는 창세기 랍바(Genesis Rabbah)의 해석도¹⁶⁾ 본문이 허용할 수 있는 범위를 넘어서는 과도한 해석이다.

셋째, 이방 여인과의 ‘교제’를 위해 나갔다는 주장은 디나가 그 땅의 여인들을 만나러 갔다는 점에서(1절) 어느 정도 개연성을 찾을 수 있지만, 이방 축제 또는 제의에 참가하기 위해 나갔다는 것을 유추할 수 있는 근거는 본문에 없으므로 쉽게 단정할 수 없다.

최근에는 디나에 대한 부정적 평가에 반박하면서 기존의 전통적 해석과 달리 창세기 34장을 디나라는 등장인물의 관점에서 성폭력의 피해자인 디나를 옹호하거나 동정하는 다양한 페미니스트적인 해석들이 대두되고 있다. 페미니스트적 해석에서는 강간의 피해자인 디나가 본문에서 침묵하고 있는 이유를 본문의 저자가 갖고 있는 가부장적, 남성중심적 사고에서 찾는다. 물론, 디나를 중심으로 창세기 34장을 해석하는 방식이 페미니스트만의 전유물은 아니다. 예를 들어, 홍경원은 독자반응비평의 시각을 취하면서 창세기 34장 본문이 가지고 있는 모호함은 디나 이야기를 힘없는 피해자인 여성의 입장에서 읽느냐, 또는 힘 있는 가해자의 편에서 읽느냐에 따라 정반대의 해석을 낳을 수 있지만, 독자가 피해자인 디나의 시각에서 본문을 읽고 그리고 불법적인 폭력으로서의 강간을 지적할 때 윤리적으로 바른 해석을 할 수 있다고 주장한다.¹⁷⁾

홍경원이 주장하는 바처럼 본문의 의미를 파악하는 데 있어 독자의 역할도 물론 중요하다. 그러나 창세기 34장 본문이 약자로서의 여성을 동정하기 위한 본문은 아니며, 디나의 관점에서 읽는 방식이 불가능한 것은 아니겠지만 본문에 원래 의도된 바와는 거리가 있다. 창세기 34장에서 디나의

16) Jacob Neusner, *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis*, vol. 3 (Atlanta: Scholar's Press, 1985), 146. 본문은 디나가 그 땅의 딸들을 보러 나갔다고 말하지만, 미드라쉬에서는 디나가 ‘보여지기 위해’ 나갔다고 본다(Genesis Rabbah 45:5). 해밀턴(Victor P. Hamilton)과 같은 현대 주석가들도 여전히 칼(Qal) 어형의 부정사(Infinitive)가 능동태 또는 수동태로 번역될 수 있는 가능성을 언급하며(GKC, §114k) 보여지기 위해 나갔다’(went out to be seen)고 수동태로 번역한다. ‘보여지기’ 위해 나갔기 때문에 세겔이 디나를 ‘보게’ 된 것일까? 이러한 수동태형으로의 해석은 디나의 의도에 대한 부정적 평가를 전제로 하는데, 능동태로 번역하는 것에 우선하여 굳이 선택해야 할 특별한 근거는 없다. Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 351; Bruce K. Waltke, *Genesis*, 462. Waltke는 Hamilton의 견해를 그대로 소개한다.

17) 홍경원, “해석의 윤리: 창세기 34장의 디나 이야기 읽기”, 27-28.

관점은 축소되어서 사실상 거의 없다고 볼 수 있다. 페미니스트 해석자들이 주장하는 것처럼 디나의 입장을 고려하며 창세기 34장 이야기를 읽는 것은 가능하지만 이러한 해석만이 윤리적으로 옳다는 것을 논하기에 앞서 왜 본문이 디나의 관점을 침묵시켰는지를 좀 더 고려해볼 필요가 있다. 윤리적 문제는 현대 독자들의 관심사일 뿐, 본문은 성폭력이나 대량 학살과 같은 사건의 윤리적 문제를 직접적으로 평가하지 않는다. 오히려 본문이 다루고 있는 문제는 이데올로기적인 문제이다.

창세기 34장을 창세기의 큰 흐름과 문맥 속에서 해석하는 학자들은 서원이라는 관점에서 창세기 34장을 설명한다. 예를 들어, 로스(Allen P. Ross)는 창세기 34장의 비극적 사건이 야곱이 라반의 집을 떠나 고향으로 돌아왔을 때 그가 하나님 앞에 서원했던 벤엘로 돌아가지 않았기 때문에 일어났으며, 하나님께서 세겜에 정착한 야곱에게 서원을 상기시켜 세겜 정착을 포기하고 벤엘로 가게 하시기 위한 사건이었다고 해석한다.¹⁸⁾ 그러나 이러한 해석은 사건의 결과만을 놓고 판단하는 결과론적인 측면이 강하다. 결국 하나님께서 야곱의 신앙 때문에 그의 딸인 디나를 희생시켰다고 주장하는 것과 다를 바 없다.

이외에도 지면상 모두 소개할 수 없지만 다양한 관점의 해석이 있다. 이렇게 다양한 해석이 제기되는 이유는 본문이 간접적인 방식으로 등장인물을 묘사하면서 등장인물의 행동의 동기나, 생각, 그리고 사건의 정황에 대한 평가를 분명하게 언급하지 않기 때문이다. 특히 창세기 34장의 이야기는 처음에는 디나를 주인공으로 끌어들이는 것 같지만, 정작 본문에서 성폭력의 피해자인 디나의 감정, 생각, 목소리가 침묵되면서 디나는 주변인물 또는 배경의 일부처럼 다루어진다.¹⁹⁾ 또한, 이 사건에는 하나님이 전면에서 등장하지 않으며 사건에 대해서도 침묵하신다. 이처럼 본문이 주요 등장인물들의 생각이나 행동의 동기에 대해 언급하지 않거나 간접적으로 묘사하는 방식은 독자로 하여금 불가피하면서도 자연스럽게 본문이 이야기하고 있지 않은 간격(gap)에 대한 행간 읽기로 이끌게 되며, 그 결과 디나, 세겜, 시므온과 레위, 그리고 야곱에 대해 다양하면서도 때로는 상반된 해석을 만들어 낸다.

‘본문이 침묵하고 있는 부분’(gap)에 대해 해석자가 논리적이고 명쾌한

18) Allen P. Ross, 『창세기』, 강성렬 역, 두란노강해주석시리즈 1 (서울: 두란노, 1988), 182; Laurence A. Turner, *Genesis* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 147; 천사무엘, 『창세기』, 433.

19) 이와 같이 등장인물이 배경의 일부처럼 다루어지는 방식은 구약 내러티브에서 매우 보편적이다.

대답을 제시하기란 쉽지 않다. 그것이 만약 의도적인 침묵이라면 본문이 명확하게 밝히지 않고 있는 ‘내재적 모호함’(intrinsic ambiguity)을 해결하기 위해 본문의 근거 없이 과도하게 ‘간격을 채우려는 시도’(gap-filling)가 오히려 본문의 의미를 왜곡할 수도 있다. 따라서 이 글에서는 본문 상의 모호함과 그로 인한 해석상의 쟁점에 대해 설명하되 과도한 행간읽기는 지양하고, 창세기 34장 본문 전체의 관심이 무엇인지 전체적인 함의를 이해하기 위해 단서가 되는 본문의 주요 구절을 중심으로 살펴볼 것이다.

3. 창세기 34장 번역 및 해석상의 쟁점

3.1. 디나는 ‘레아의 딸’

디나는 ‘그 땅의 딸들’(1절), 야곱이 가나안에 돌아와서 정착했던 세겜 땅의 여자들을 만나러 나간다. 1절에서 히브리어 본문을 직역하면 디나는 ‘야곱에게서 낳은 레아의 딸’(בְּתוּלָאָה אִשְׁרָאֵל לְדָהָא לְיַעֲקֹב)로 소개된다. 통상 구약성서에서 ‘~의 딸’이라는 표현에 아버지의 이름이 나온다는 것을 고려해볼 때, 디나가 ‘야곱의 딸’이 아니라 이야기의 전반부에서 ‘레아의 딸’로 소개되는 것은 독특하다. 사실상 디나는 야곱의 여러 자녀들 중에서 유일한 딸이지만 ‘야곱의 딸’이라는 표현 대신 ‘레아의 딸’로 소개되면서 아버지인 야곱보다 어머니인 레아에게 더 가까운 자녀처럼 묘사되고 있다. 이러한 표현은 야곱이 레아를 사랑하지 않았던 것처럼 그녀의 딸 디나 역시 아버지의 사랑을 받지 못하는 딸임을 미리 알려주는 전조(前兆)와 같은 기능을 한다.²⁰⁾

디나에 대한 야곱의 무관심은 세겜이 디나를 욕보였을 때 디나의 친오빠들인 시므온과 레위는 분노하지만(7절), 정작 아버지인 야곱이 별다른 반응을 보이지 않는 모습(5절)을 통해서 유추해볼 수 있다. 세겜과 하몰이 야곱과 그의 아들들을 찾아와서 결혼협상을 할 때도 야곱은 침묵하며 오히려 야곱의 아들들이 대화의 주도권을 갖는다. 디나 역시 야곱이 아닌 그녀와 오빠들과 관련되어 ‘그들의 누이’(13, 14, 31절)로 불린다. 또한, 협상 중에는 ‘야곱의 딸’이 아니라 오히려 ‘그들의 딸’(창 34:17)로도 불리는데, 디나의 문제는 야곱이 아니라 그녀의 오빠들의 문제인 것이다.

‘레아의 딸’이라는 표현 외에도 디나라는 등장인물이 가지고 있는 역할의 미미함과 내러티브상에서 관심 밖의 인물이라는 사실은 본문의 곳곳에

20) 디나는 ‘야곱의 딸’로도 불린다(창 34:3, 5, 7).

서 발견된다. 야곱의 열두 아들이 모두 그 이름의 의미가 본문에서 제시된 것과는 달리 디나는 창세기 30:21에서 출생에 대해 간략하게 언급되는 것이 전부이다. 창세기 32장에 의하면 야곱이 밤에 압복강을 건널 때 디나는 마치 존재하지 않는 인물인 것처럼 그 이름이나 존재조차 언급되지 않는다(창 32:22-23).²¹⁾

3.2. 디나의 강간 여부와 본문의 해석

이어지는 2절은 『개역개정』의 번역을 옮기면, “히위 족속 중 하몰의 아들 그 땅의 추장 세겜이 그(디나)를 보고 끌어들여 강간하여 욕되게 하였다”고 묘사한다.²²⁾ 『공동』은 “디나를 보고 붙들어다가 겁탈하였다”로, 『표준』은 “디나를 보자, 데리고 가서 욕을 보였다”로 번역한다. 히브리어 본문에 ‘강간’을 직접적으로 가리키는 표현은 없지만,²³⁾ 대다수의 학자들은 이 구절에 나오는 세겜의 행동과 관련되어 연속으로 사용된 동사들, 그중에서도 특히 נָשָׂא(눅다, 눅히다)와 עָנָה(낮추다, 괴롭히다, 수치스럽게 하다)의 조합이 강간을 의미한다고 보았다.²⁴⁾

반면에 베흐텔(Lyn M. Bechtel)이나 와이어트(N. Wyatt) 등의 학자들은 세겜의 행위를 나타내는 일련의 동사들의 결합이 반드시 강간을 의미하는 것은 아니라는 반론을 제기한다. נָשָׂא의 일반적인 의미는 ‘눅다/눅히다’로 ‘강간’ 보다는 일반적인 ‘성관계’를 의미하며, נָשָׂא가 강간의 의미로 사용되는 경우는 ‘제압하다’라는 뜻의 נָקַח와 함께 나타날 때이다(신 22:25-27; 삼

21) 그 외에 창세기 46장의 야곱의 자손들의 목록에서도 비록 디나의 이름은 언급되고 있지만 디나에 관한 기록은 그 위치가 부자연스럽다. 출생의 순서를 고려해본다면 스블론에 관한 기록 바로 다음에 나와야 좀 더 자연스러울 것이다. 더욱이 본문은 레아가 야곱에게 난 아들과 딸들이 디나를 합하여 모두 33명이라고 밝히고 있지만(창 46:15), 사실상 딸은 디나 하나이며 33명이라는 숫자에 포함시키지 않았다. 만약 디나까지 계수했다면 숫자는 도합 34명이 되어야 한다. 이처럼 디나는 창 34장의 이야기뿐만 아니라 그 이전에도 그리고 이후에도 존재감이 없는, 마치 내러티브상에 존재하지 않다가 나타난 등장인물처럼 다루어진 다. James Kugel, *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*, Kindle Edition (New York: Free Press, 2007), 4230, 4246 참고. (쪽번호는 Kindle Edition을 참조하였음. 이후에 본 단행본이 언급되는 경우도 동일함).

22) 대부분의 주석은 이 사건을 ‘강간’으로 제시한다. 예를 들어, 다음의 주석을 참조하라. Walter Brueggemann, *Genesis, Interpretation* (Atlanta: John Knox Press, 1982), 274-277; Gerhard von Rad, *Genesis*, 329; Claus Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, John J. Scullion, trans. (Minneapolis: Fortress, 1995), 535-537; John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (Edinburgh: T & T Clark, 1910), 417-419.

23) Lyn M. Bechtel, “What If Dinah Is Not Raped? (Genesis 34)”, *JSOT* 62 (1994), 20.

24) Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, 354; Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 446.

하 13:11-14).²⁵⁾ שָׁכַב는 구약성서에서 일반적인 ‘성관계’를 가리킬 때 자주 사용되기 때문에, ‘강간’이라는 의미로 번역하기 위해서는 결국 다른 단어들과의 상관관계와 사건의 전체적인 정황을 고려해야 한다. 히브리어 동사 שָׁכַב는 명확하게 ‘강간’을 의미한다고 보기 어렵고, עָנָה도 여성의 수치심을 강조하기 위해 사용할 수 있는 표현으로²⁶⁾ 구체적으로 ‘강간’ 자체를 가리키는 단어는 아니기 때문에 세겜이 디나를 강제로 강간했는지 여부는 본문상 다소 모호한 부분이 있다. 히브리어 본문에서 ‘강간하다’의 의미를 더 명확히 전달할 수 있는 שָׁפַח이 아닌, 일반적인 ‘동침’을 나타내는 שָׁכַב가 사용된 점을 번역과정에서 고려한다면 שָׁכַב를 ‘강간하다’로 번역하는 대신에 다른 번역어를 고민해볼 필요도 있다.²⁷⁾

이영미는 성관계를 나타내는 문맥에서는 שָׁכַב를 사실 묘사(정보성)라는 측면에서 일관성 있게 ‘동침하다’로 번역하는 것이 적절하다고 주장하지만,²⁸⁾ 창세기 34:2의 경우 עָנָה 동사와의 결합을 고려하여 『쉬운 성경』의 번역인 “강제로 붙잡아 성관계를 맺다”나 “강제로 성추행을 하다”와 같은 번역을 제안한다.²⁹⁾ 영어성경 및 주석가들은 שָׁכַב를 ‘동침하다’(lay with her, ASV, RSV, JPS, KJV, NKJ 등)로 주로 번역하며, עָנָה 동사와 관련하여 “그녀를 모욕했다/가치를 떨어트렸다(debased her)”,³⁰⁾ “그녀를 부끄럽게 하다/수치스럽게 하다(shamed her)”³¹⁾와 같은 번역을 제시한다.

필자는 창세기 34:2의 שָׁכַב 동사와 עָנָה 동사의 조합을 “그녀와 동침하여 그녀를 수치스럽게 했다”로 번역하는 것이 전후 문맥 및 내러티브 전개상 가장 적절하다고 본다.³²⁾ עָנָה 동사가 정식으로 혼인하지 않은 상태에서 맺은 부적절한 성관계를 묘사할 때 사용된 용례(신 21:14; 22:24, 29; 삼하 13:12)를 감안하면,³³⁾ 창세기 34장 본문에서는 폭력을 동반한 강간이 아니

25) Lyn M. Bechtel, “What If Dinah Is Not Raped? (Genesis 34)”, 24. 와이어트(N. Wyatt)도 2절이 강간이 아니라 성관계를 묘사한다고 보았다. N. Wyatt, “The Story of Dinah and Shechem”, *Ugarit Forschungen* 22 (1990), 435-436.

26) 이영미, “한글 성경의 성(性)관련 용어들의 번역 용례 연구”, 『성경원문연구』 28 (2011), 94.

27) 이영미, *Ibid.*, 94.

28) 이영미, *Ibid.*, 92.

29) 이영미, *Ibid.*, 94.

30) Robert Alter, *Genesis: Translation and Commentary* (New York: W. W. Norton & Company, 1996), 189-190.

31) Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, 311.

32) 또는, עָנָה의 기본적인 의미를 따라 세겜이 디나에게 ‘수치감을 주었다’ 정도의 번역도 무난하다. Lyn M. Bechtel, “Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming”, *JSOT* 49 (1991), 28-29 참조.

33) Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, 311; Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, 352.

라 오히려 적합한 절차를 무시하고 맺은 성관계가 더 중요한 문제로 부각된 것으로 보인다. 세겜이 디나를 ‘창녀’(נַחֲשׁוֹת)처럼 다루었다고 시므온과 레위가 여긴 것도(31절) 같은 맥락에서 이해할 수 있다.

이처럼 본문에서 디나에게 일어난 사건이 과연 강간인가에 대한 여지부터 학자들의 해석이 엇갈리지만, 창세기 34장에서 디나가 강간을 당했느냐 그렇지 않느냐의 여부, 다시 말해 세겜이 폭행 또는 협박 등의 수단으로 강제적으로 디나와 성관계를 맺었느냐는 사실상 본문에서 부차적이며 관심 밖의 문제였던 것으로 판단된다. 이어지는 창세기 34장 본문의 내용 전개는 폭력 및 강제성 여부보다는 이미 야곱의 딸이 가나안 사람과 육체적인 관계를 가졌고, 하물과 세겜이 야곱 집안과의 통혼(inter-marriage)을 요구하는 상황에 구체적으로 초점을 맞추고 있기 때문이다. 디나 본인이 이 사건에 대해 어떻게 느꼈는지에 대한 관심보다는 디나와 세겜의 부적절한 육체적 관계로 인해서 통혼의 가능성이 제시되면서 야곱 가정만의 문제가 아니라 이스라엘 공동체의 언약적, 혈통적 순수성이 위협받게 된 상황을 전하고 있다. 세겜과 야곱의 딸 디나의 관계를 야곱 가정에 한정시키지 않고, 이 일을 내레이터는 “이스라엘에게 부끄러운 일 곧 행하지 못할 일을 행하였음이더라”(7절)로 확대시켜 설명한다. 이것은 또한 야곱의 아들들의 견해를 반영한 것이다.³⁴⁾ 이러한 언급은 아브라함이 가나안 족속의 딸들 중에서 이삭의 아내를 택하는 것을 원치 않았고(창 24:3-4), 이삭과 리브가도 야곱이 예서처럼 가나안 사람의 딸을 아내로 맞는 것을 원치 않아 야곱을 뱃단아람으로 보낸 이야기(창 28:1-3)를 상기시킨다.

디나와 세겜의 관계가 강간인지, 아닌지의 여부는 본문 상에서 세겜이 보여주는 태도도 어느 정도 단서를 제공하고 있다. 3절에 나타난 디나에 대한 세겜의 태도는 디나에 대한 세겜의 감정이 단순히 욕정을 채우는 것으로 끝나지 않았음을 보여준다. 그는 아버지 하물에게 청해서 기꺼이 디나를 아내로 맞이하고자 한다. 내레이터는 세겜이 그녀를 사랑했기 때문에 그렇게 행동하고 있음을 분명하게 밝히고 있다. 3절에서는 동사 **בָּקַשׁ**로, 19절에서는 **פָּתַח**라는 동사로 디나에 대한 세겜의 마음을 표현한다. 세겜의 이러한 태도는 훗날 다윗의 아들 암논이 이복 여동생 다말을 강간한 후에 돌변하여 다말을 냉대하는 태도와는 사뭇 대조적이다(삼하 13:15). 암논의 다말에 대한 태도에서도 볼 수 있듯이 사회학 연구에 의하면 강간범은 피해

34) 웬햄의 경우는 이것이 아들들의 견해인지, 내레이터의 견해인지, 아니면 양쪽 모두의 견해인지 분명하진 않지만, 양쪽 모두의 견해일 것으로 보는 스텐버그(Sternberg)의 주장을 일부 지지한다. Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, 312. 본 연구도 스텐버그의 주장처럼 양쪽 모두의 견해일 것으로 본다.

자에게 사랑보다는 증오나 적개심을 느끼는 경우가 많다.³⁵⁾ 그러나 디나를 버리지 않고 사랑하여 아내로 맞이하고자 하는 세겜의 모습은 독자의 판단을 흐리게 하여 세겜이란 등장인물을 전적으로 부정적으로만 평가하는 것을 주저하게 만든다.³⁶⁾

그러나 디나에 대한 세겜의 감정과는 달리 정작 이야기의 주인공처럼 초반에 등장했던 디나 본인의 의사나 감정에 대해 본문은 전혀 이야기하지 않는다. 따라서, 본문은 세겜이 디나를 강간했든, 두 사람의 동의하에 성관계를 가진 것이든 어떤 경우이든지 간에 디나의 관점을 제거함으로써 창세기 34장이 세겜과 디나 두 사람의 개인적 차원의 성폭력 문제에 초점을 두고 있지 않다는 것을 보여준다.

3.3. 본문의 암시, “이런 일은 해서는 안 될 일이었다.”

다윗이 다말이 강간당했다는 소식을 들었을 때 심히 노했던 모습과는 달리(삼하 13:21), 야곱은 세겜이 그 딸 디나를 더럽혔다는 소식을 들었지만 그의 아들들이 돌아올 때까지 잠잠하였고(5절) 세겜의 아버지 하물이 야곱의 가족을 찾아온다. 레아를 사랑하지 않았던 야곱은 레아의 딸 디나가 당한 일에 대해 분노하기는커녕 마치 남의 집 딸에게 일어난 일인양 무관심한 것처럼 보인다. 칼빈은 야곱의 슬픔이 너무나 컸기 때문에 야곱이 그의 아들들이 돌아올 때까지 잠자코 있었다고 설명하지만,³⁷⁾ 본문에서 이러한 해석을 지지하는 근거는 전혀 없으며 야곱이 본문 상에서 유일하게 보이는 감정은 오히려 아들들을 향한 분노(30절)일 뿐이다.³⁸⁾ 반면에 디나의 오빠들은 들에서 디나의 소식을 듣고 돌아와서 매우 격분한다(7절).

7절의 “이는 세겜이 야곱의 딸과 동침하여 이스라엘을 부끄럽게 하였으니, 이런 일은 해서는 안 될 일이었다”라는 표현은 두 가지 측면에서 주목할 필요가 있다. 첫째, 본문의 내레이터는 이 사건에 대해 형제들이 어떻게

35) 참조, Lyn M. Bechtel, “What If Dinah Is Not Raped? (Genesis 34)”, 28-29.

36) 신명기 22:28-30에 의하면 남자가 처녀와 성관계를 가졌을 경우 적절한 보상과 함께 결혼을 해야 한다. 쿠겔(James L. Kugel)은 이 본문을 제시하면서 세겜의 경우가 바로 이 경우에 해당한다고 말한다. 제임스 쿠겔, 『모세오경』, 김은호, 임승환 공역 (서울: CLC, 2003), 286. 그러나 세겜이 디나를 ‘강간’했다고 한다면 문제는 달라진다. 신명기 22:25에 의하면 ‘강간’을 했을 경우에, 강간범은 사형에 처해져야 한다. 하물의 결혼 협상은 사실상 아들인 세겜의 사형을 모면하고자 하는 술수일 가능성도 있다. 홍경원, “해석의 윤리: 창세기 34장의 디나 이야기 읽기”, 21-22.

37) John Calvin, *Genesis*, 220.

38) 송병현, 『엑스포지멘터리 창세기』, 602.

말했거나 판단했는지를 직접적으로 인용해서 전달하지 않고 “이런 일은 해서는 안 될 일이었다”라고 형제들의 관점을 암시하면서 나름대로의 평가를 내리고 있다. 스텐버그(Meir Sternberg)가 지적한 것처럼 이는 야곱의 아들들의 견해와 내레이터의 견해를 모두 드러낸다.³⁹⁾ 둘째, 디나에게 일어난 사건을 ‘야곱의 가족’ 뿐만 아니라 ‘이스라엘’이라는 민족적/국가적 차원까지 확대하고 있다.⁴⁰⁾ 세겜이 디나에게 한 행동은 ‘이스라엘’에게 행한 것이나 다름없으며, 이런 일은 해서는 안 될 일이라는 것이다. 여기서 ‘이스라엘’이라는 이름은 창세기 안에서 처음으로 민족을 가리키는 개념으로 나타난다. 창세기 34장 본문은 야곱 가족에게 일어난 개인적 사건일 뿐 당시 상황은 이스라엘이라는 민족이 형성되기 이전이다. 본문에서 ‘이스라엘’이 언급되는 것은 본문의 정황과 시대를 초월하는 표현으로 가나안 사람들과의 통혼이 이스라엘의 이상(理想) 또는 규범을 깨트리는 것이며 앞으로 이스라엘 역사에서도 결코 용납될 수 없는 일임을 보여준다.⁴¹⁾ 7절에 언급된 ‘부끄러운 일’(הַבְּזוּת)은 구약에서 성적 범죄 등 윤리적 기준을 심각하게 범하는 행위를 가리킬 때 주로 사용된다(신 22:21; 사 19:23; 20:6; 삼하 13:12; 렘 29:23).⁴²⁾ 즉, 디나에게 일어난 일은 앞으로 이스라엘에서 결코 일어나서는 안 되는 심각한 사건이었던 것이다.

3.4. 디나 이야기의 주제는 ‘강간’이 아니라 ‘통혼’(intermarriage)이다

이어지는 8절부터의 이야기에서 세겜의 아버지 하몰은 야곱의 가족에게 디나를 세겜에게 주어 아내로 삼게 하고 더 나아가 자신들과 통혼도 하고 세겜 땅에 머물면서 매대도 하고 기업을 얻으라고 권한다(8-10절). 이야기의 초점은 빠르게 상호결혼이라는 주제로 옮겨 간다. 만약 디나가 강간을 당한 사건 자체가 이 이야기의 중심이었다면 본문에서 야곱의 아들들과 세겜의 백성들에게 통혼의 유익함을 언급하는 그 모든 하몰의 말들이(창 34:9-10, 20-23) 굳이 내러티브 안에 모두 포함될 필요는 없었을 것이다.⁴³⁾ 야곱 가족과의 대화 이후에도 하몰과 그의 아들 세겜은 성읍 사람들에게 야곱의 가족들과 교류하고 서로 혼인 관계를 맺게 되면 궁극적으로 야곱

39) Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 454; Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, 312.

40) 최순진, “창 34-36장: 불완전한 인간, 완전하신 하나님”, 목회와 신학 편집부 엮음, 『창세기 어떻게 설교할 것인가』 (서울: 두란노아카데미, 2008), 374.

41) Claus Westermann, *Genesis 12-36*, 544.

42) Walter Brueggemann, *Genesis*, 276.

43) James L. Kugel, *How to Read the Bible*, 4149, 4165.

가족의 재산과 소유가 모두 그들의 소유가 될 것이라는 경제적 이점을 내세우며(23절) 세겔과 디나 사이에 일어났던 사건의 진정한 내막을 감춘다.⁴⁴⁾

하물은 통혼을 통한 경제적인 이점을 언급하고 있는 반면에, 야곱의 아들들은 통혼의 종교적인 장애물을 강조한다. 야곱의 아들들은 할례 받지 않는 사람과 결혼하는 것은 자신들의 ‘수치’(חִוּת)이며(14절), 남자들이 다 할례를 받고 자신들과 같이 되어야 함께 거주하며 한 민족이 될 수 있다고 말한다(16절). 이렇게 야곱의 아들들은 이스라엘의 중요한 종교적 의식인 할례를 오용한다. 하나님께서 아브라함에게 할례를 행하라고 하신 의미는 온 열방으로부터 구별되는 것을 의미하지만, 야곱의 아들들은 이와는 반대로 세겔 백성들과 연합하기 위한 의미에서 할례를 제시하고 있다.⁴⁵⁾ 야곱의 아들들이 세겔 족속들에게 이질적인 관습을 받아들이라고 제안했지만, 하물과 세겔은 기꺼이 야곱의 아들들의 제안을 받아들인데 본문은 “그가 야곱의 딸을 사랑함이며”라고 표현함으로써 디나에 대한 세겔의 애정이 야곱의 아들들의 제안을 받아들이게 했음을 알려준다(19절). 또한, 할례를 언급하고 있는 이 본문은 이스라엘 민족뿐만 아니라 세겔 사람들이 할례를 행하게 된 유래를 포함하고 있다.

그러나 이어지는 사건의 전개를 통해 밝혀지듯이 야곱의 아들들, 적어도 그 중에서 시므온과 레위는 할례 여부를 떠나 세겔과 디나가 혼인하는 것을 허락할 의도는 없었다. 물론 야곱의 아들들이 모두 다 통혼에 대해 부정적이었는지, 아니면 그들 중 몇몇은 세겔과 디나의 결혼에 대해 반대하지 않았는지는 여전히 의문의 여지가 있다. 만약 야곱의 모든 아들들이 할례를 제안하고 세겔과 디나의 결혼에 대해서도 반대했다면 왜 단지 그들 가운데 시므온과 레위만이 성읍을 공격했겠는가. 디나와 가까운 오빠들인 레위와 시므온을 제외하면, 나머지 형제들은 시므온과 레위 두 명만이 세겔 성읍을 기습하여 모든 남자들을 죽이고 디나를 세겔의 집에서 데려온 후에 야 비로소 하이에나처럼 시체가 가득한 성읍으로 찾아가서 노략질에 가담했을 뿐이다.

3.5. 창세기 34장 사건의 윤리성 문제

44) 사실상 세겔이 디나를 사랑해서 아내로 맞이하려고 이 모든 일이 진행되고 있음에도 불구하고 그 내막을 밝히지 않고 오직 야곱 집안과의 교류를 통해 얻어지는 이익만을 강조함으로써 어떤 의미에서는 성읍 사람들을 속인 것이라고도 볼 수 있다.

45) 송병현, 『엑스포지멘터리 창세기』, 604.

하물과 세겜은 야곱의 가축과 재산이 모두 자신들의 소유가 되고 그들이 자신들과 함께 거할 것이라고 기대했지만(23절), 아이러니하게도 상황은 그들이 예상하지 않은 방향으로 진행되었다. 그들의 소유가 오히려 야곱 가족의 소유가 되고 말았고, 더 나아가 세겜 한 사람이 디나와 동침한 대가로 세겜은 물론이고 성읍 전체의 사람들이 처참하게 살해되고 말았다.

야곱의 아들들의 복수는 종교적, 윤리적 논쟁을 불러일으킨다. 무엇보다 이들은 하나님과의 언약의 징표인 할례를 이방인을 살해하기 위한 계략의 일부로 사용하였다. 또한, 이들의 복수는 필요 이상의 잔인함을 보여준다. 모든 남자들을 죽이고, 여자들과 심지어 어린 자녀들까지 포로로 사로잡았다. 이러한 행위를 지나쳤다고 판단했는지 70인역에서는 세겜 성읍의 ‘자녀들’을 이러한 대량 학살과 약탈이라는 장면에서 제외시켰다.⁴⁶⁾ 월키(B. Waltke)는 야곱의 아들들의 노략질을 ‘동해복수법’(lex talionis)의 차원에서 설명하지만,⁴⁷⁾ 야곱의 아들들의 복수의 수준은 동해복수법으로 이해하기에는 이미 그 정도를 크게 넘어섰다. 27절은 야곱의 아들들의 복수의 이유를 ‘그들’이 그들의 누이를 더럽혔기 때문(אֲשֶׁר טָמְאוּ אֶת־נָשָׁיוּתָם)이라고 설명한다. 사실상 세겜 홀로 디나와 동침을 했음에도 불구하고, 본문은 이 문제를 세겜 혼자가 아닌 ‘그들’이 디나를 더럽혔다(또는, ‘부정케 했다’)고 강조하면서 세겜 사람들 전체와 연관시키면서 또다시 집단적, 민족적 차원으로 이끌어내고 있다. 창세기 34장은 디나와 세겜과의 관계를 세 차례에 걸쳐 ‘더럽혔다/부정케 했다’(טָמְאוּ, 원형 טָמַא)라는 동사를 사용하여 묘사하는데 (5, 13, 27절), 이 단어는 레위기에서 주로 제의적인 관점에서 ‘부정함’(unclean)을 의미하며 디나가 단순히 육체적인 것뿐만 아니라 종교적, 제의적인 관점에서도 부정해졌음을 암시한다. 브루거만(Walter Brueggemann)은 창세기 34장 본문이 טָמַא라는 용어의 반복을 통해 성적인 문제를 제의적인 정결로 연관시키고 있고, 디나가 제의적으로 받아들여질 수 없는 상태가 되었다고 지적한다.⁴⁸⁾ 『개역개정』은 טָמַא를 ‘더럽혔다’로, 『공동』은 ‘욕을 보았다’로, 『표준』은 ‘더럽혔다’(5절)와 ‘욕보였다’(13절, 27절)로 혼용해서 번역하지만, 이 단어가 창세기 34장에서 3번 반복되었고 제의적인 정결을 가리키는 핵심적인 어휘라는 점을 고려한다면, 혼용해서 번역하는 것 보다는 일관성 있게 ‘부정케 했다’로 옮기는 것이 원문의 의도에 좀 더 부합할 것이다.

디나는 오빠들에게 이끌려 집으로 돌아오지만 본문은 돌아온 디나가 오

46) 홍경원, “해석의 윤리: 창세기 34장의 디나 이야기 읽기”, 25.

47) Bruce K. Waltke, *Genesis*, 467

48) Walter Brueggemann, *Genesis*, 275-276.

빠들이 자신의 남편이 될 수도 있었던 세겜을 죽인 것을 어떻게 생각했는지에 대해 또다시 침묵한다. 고마워했는지, 아니면 성사될 수 있었던 혼인을 망친 오빠들을 원망했는지 알 수 없다. 일단 남자와 성관계를 한 이상 디나는 이 사실을 숨기고 결혼할 수 없기에(신 22:13-21) 평생을 독신으로 지내야 할 것이다. 시므온과 레위의 잔인한 복수는 결코 디나 개인으로서는 반가운 일만도 아니었고 어떤 의미에서는 시므온과 레위가 자신들과 집안의 실추된 명예를 회복한답시고 하나뿐인 동생을 희생시킨 것으로 볼 수 있다.⁴⁹⁾

창세기 34장의 이야기는 야곱과 그의 아들들인 시므온과 레위간의 격론으로 마무리된다. 야곱은 그의 아들들의 대량 학살 행위나, 할례 의식을 오용한 것이나, 또는 세겜 사람들과의 약속을 어긴 것에 대해 그들을 질책하는 것이 아니라, 오히려 자신이 보복을 당할까 두려워한다(30절). 세겜이 디나와 동침한 것이나, 가나안 사람들과의 상호결혼에 대해 야곱에게서 특별히 고민하는 모습은 전혀 드러나지 않는다.⁵⁰⁾ 자신의 체면과 안위에만 신경을 쓰면서 일을 대충 매듭지으려는 야곱에게 시므온과 레위는 “그가 우리 누이를 창녀 같이 대우함이 옳으니이까?”라며 반문한다(31절).⁵¹⁾ 시므온과 레위의 마지막 수사적 질문은 창세기 34장의 핵심을 담고 있다. 질문의 형태를 취하고 있는 이 말은 야곱에 대한 반문이기도 하지만, 한편으로는 질문이 담고 있는 내용에 대한 강한 부정일뿐만 아니라 독자들에게도 이야기를 판단할 수 있는 여지를 남긴다.

물론 이 질문에 대한 답변은 본문에 암시되어 있었다. 창세기 34장의 사건은 결코 이스라엘에서 일어나서는 안 되는 일이다. 그러나 야곱은 아버지로서, ‘이스라엘’이라는 이름을 받은 민족의 시조로서 적절하게 처신하지 못하고 있음을 본문은 시므온과 레위의 입을 통한 마지막 질문을 통해

49) 송병현, 『엑스포지멘터리 창세기』, 607.

50) Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, 316-317. 최순진과 송병현도 야곱이 디나와 세겜과의 결혼에 대해 큰 거부감이 없었던 것으로 보인다고 주장한다. 최순진은 만약 세겜이 디나를 부인으로 받아들이기 위해 값비싼 대가를 치른다면 야곱이 세겜의 제안을 받아들였을 것이라고 본다. 송병현도 야곱이 진정으로 세겜 사람들과 합할 생각을 가지고 있었다고 해석한다. 최순진, “창 34장~36장: 불완전한 인간, 완전하신 하나님”, 377; 송병현, 『엑스포지멘터리 창세기』, 609.

51) 시므온과 레위가 디나를 ‘아버지의 딸’이나 ‘당신(야곱)의 딸’이라고 하지 않고 ‘우리 누이’라고 표현한 것은 디나와의 친밀감과 함께 일을 대충 매듭지으려고 하는 아버지에 대한 반감을 보여준다. “창녀 같이 대우한다”는 것은 본문에서 기본적으로는 세겜이 디나를 대한 태도를 언급하는 것이지만, 웬함은 디나가 강간당한 것에 대해 아무런 행동도 취하지 않고 마치 포주처럼 기꺼이 (하물과 세겜으로부터) 예물을 받으려고 하는 야곱의 태도까지 간접적으로 가리키는 것일 수도 있다고 보았다. 즉, 시므온과 레위의 마지막 말이 세겜과 야곱 두 사람 모두를 비판하도록 의도되었다는 것이다. Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, 317.

간접적으로 비판한다. 시므온과 레위가 세겔 사람들을 살육했던 행위 자체는 정당화할 수 없겠지만, 그럼에도 불구하고 시므온과 레위의 질문은 본문의 중요한 함의를 담고 있다.

4. 디나 이야기의 함의(含意)

디나에게 일어난 비극적 사건을 통해 창세기 34장은 궁극적으로 무엇을 말하고 있는 것일까? 디나 이야기는 어떻게 읽어야 하는가? 디나에게 일어난 사건은 야곱이 서원을 지켜서 벧엘로 가지 않고 세겔에 정착했기 때문에 일어난 사건이며 서원의 이행에 관한 교훈을 주는 본문일까? 또는 낮선 지역에서 디나의 조심스럽지 못했던 태도나 분노를 절제하지 못했던 시므온과 레위와 관련하여 도덕적 교훈을 주는 것이 목적인가? 동일한 이야기도 독자의 관심사에 따라 어느 정도 다양한 관점에서 읽힐 수 있겠지만, 창세기 34장은 본문에 내재된 ‘원인론적 요소들’(Etiological elements)로 인해 야곱 가족에게 있었던 하나의 비극적 사건의 차원을 넘어서서 공동체적인 의미를 가진 본문으로 이해할 필요가 있다. ‘이스라엘’ 민족의 차원에서 창세기 34장의 사건이 후대의 상황과 어떤 상관관계가 있는지 살펴봐야 할 것이다.

디나 이야기(창 34장)는 창세기의 다른 본문처럼 ‘유래(또는 기원)를 설명하는 내용’(원인론, Etiology)을 포함하고 있다. 시므온 지파와 레위 지파의 시조인 시므온과 레위의 무용담을 담고 있으며, 훗날 이스라엘 역사에서 종교적으로 중요한 도시였던 세겔이라는 성읍의 기원을 전한다. 그러나 무엇보다도 창세기 34장은 이방인들과의 상호결혼(intermarriage)에 대한 이스라엘 민족의 거부감과 배타성이 적나라하게 드러나는 본문으로서 훗날 가나안 사람들과의 통혼이나 조약을 맺는 것을 금지하는 율법(출 34:16; 신 7:1-4 등 참조)에 대한 내러티브적 근거를 제공한다.

4.1. 시므온 지파와 레위 지파의 기원

창세기 34장은 창세기 49장에 등장하는 시므온, 레위에 대한 야곱의 축복의 말들과 밀접한 관계가 있다. 야곱은 죽음을 앞두고 그의 아들들을 향한 축복의 말을 전하면서 아들들이 일으켰던 문제나 그들의 특징 또는 미래에 대해 말한다. 시므온과 레위에게 주어진 말들은 다음과 같다.

시므온과 레위는 형제들이요, 그들의 칼들은 폭력의 도구들이다.
 내 영혼아 그들의 모의에 들어가지 말며
 내 영광아 그들의 집회에 함께 하지 마라.
 왜냐하면 그들은 화가 날 때 사람을 죽이고 그들은 기본대로 소의 발목
 힘줄을 끊기 때문이다.
 그들의 분노가 매우 강하니 저주를 받을 것이고
 그들의 격노가 참으로 맹렬하니 저주를 받을 것이다.
 내가 야곱 중에 그들을 나눌 것이고
 이스라엘 중에서 그들을 흠을 것이다 (창 49:5-7 필자의 사역)

시므온과 레위에 대한 야곱의 말들은 사실상 축복이라기보다 비난과 저주에 가까우며 창세기 34장의 사건을 암시하고 있는 것으로 보인다. 그러나 야곱의 말들을 면밀히 살펴보면 세부적인 묘사에 있어서 창세기 34장의 사건과는 적잖은 차이점도 발견된다. 야곱의 말에는 시므온과 레위가 세겜 족속들을 속이기 위해 할례를 오용한 것에 대한 언급이 없으며, 세겜이나 하몰 등 세겜이라는 성읍과 연관시킬 수 있는 단서가 전혀 없다. 창세기 34장에서 시므온과 레위는 하몰과 세겜을 포함하여 성읍에 있는 모든 사람들을 죽였지만, 야곱의 말에서는 단지 ‘한 사람’을 죽인 것으로만 언급된다. 이런 이유로 창세기 49장에서 시므온과 레위에 대한 야곱의 말 가운데 언급된 사건은 창세기 34장이 아닌 다른 전승에 속한다고 보는 견해도 있지만, 구약에서 예언이나 신탁이 가진 모호성과 자구적으로만 해석할 수 없다는 점을 감안한다면 시므온과 레위에 대한 야곱의 언급은 창세기 34장의 사건과 무관하지 않다. 여기서 ‘소’는 하몰이나 세겜 같은 가나안 족속들의 지도자를 가리키거나 또는 야곱을 가리킨다는 견해 등이 제시되었다.⁵²⁾ 시므온과 레위가 이스라엘 가운데서 흠어질 것이라는 예언적 요소는 후대의 상황과 관련이 있다. 시므온 지파는 유다의 영토에 흡수되었고(수 19:1, 9), 레위 지파도 분깃도 없이 몇몇 떨어진 자신들이 거주할 성읍들만 받으면서(수 14:4; 21장) 다른 지파들 사이에서 흠어지게 되었다. 이런 측면에서 창세기 34장의 이야기는 레위 지파와 시므온 지파의 시조가 되는 레위와 시므온에 대한 내러티브를 제공하는 역할을 한다.

4.2. 세겜 성읍과 지도자에 대한 기원

시므온 지파와 레위 지파에 대한 기원 외에도 창세기 34장은 세겜이라는

52) Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, 474-475.

성읍에 대한 내력을 소개한다. 창세기 34장에 의하면 세겜 성읍은 시므온과 레위를 위시하여 야곱의 아들들에 의해서 전멸된다. 그 이후에 세겜은 여호수아와 사사기에서 다시 중요한 성읍으로 등장한다. 그러나 후대에 등장하는 성경의 기록들은 세겜에서 일어난 잔혹했던 사건에 대해 마치 이런 일이 없었던 것처럼 전혀 언급하지 않는다. 아브라함이 하나님께 첫 제단을 쌓은 곳이며, 북 이스라엘의 처음 수도였던 세겜은 이스라엘의 역사에서 중요한 지역이지만 그럼에도 불구하고 세겜에 대한 기록은 많지 않다. 여호수아서에서도 가나안 땅을 정복하고 땅을 분배한 후에 여호수아가 세겜에서 백성들과 더불어 언약을 맺는 장면이 나오지만(수 24장), 여호수아서에는 정작 세겜이 언제 정복되었는지 정복에 대한 기록도 존재하지 않는다.

반면 하몰과 그의 아들 세겜은 창세기 34장의 사건에서 시므온과 레위에 의해 죽게 되지만, 동일한 이름을 가진 하몰이 흥미롭게도 사사기 9장에서 세겜이라는 동일한 성읍의 지배자로, 또 세겜이라는 아들의 아버지로 다시 등장한다. 하몰과 세겜이 다른 시대에 동일한 성읍에서 같은 이름을 가진 지도자로서 다시 등장한다는 것은 무엇을 의미하는가? 물론 전혀 다른 인물들임에도 불구하고 동일한 이름을 가졌을 가능성도 있을 것이다. 그러나 창세기와 사사기에 동시에 등장하는 세겜과 하몰은 창세기 34장의 본문이 사사기 시대와 어떤 형태로든 연관이 있으며 이 시기 동안 디나 이야기의 일부가 개정되었을 가능성이 있을 수 있음을 암시한다.⁵³⁾

창세기 34장의 세겜과의 상관관계를 다른 본문에서도 찾을 수 있다. 예를 들어, 야곱은 요셉의 아들들을 축복할 때 요셉에게 세겜 땅을 더 주었다고 하면서, “이는 내가 내 칼과 활로 아모리 족속의 손에서 빼앗은 것”(창 48:22)이라고 말한다. 세겜 땅에 대한 야곱의 언급은 창세기 34장의 사건을 암시하는 것처럼 보이지만, 이 역시도 세부적인 부분에 있어서 차이를 보인다. 사실상 야곱은 디나 이야기(창 34장)에서 사건을 관망하였고, 세겜 사람들을 약탈한 것에 대해서 아들들에게 화를 내고 비난하였지만 지금은 그 정복에 대한 공로를 자신에게 돌리고 있다. 디나 이야기에서는 하몰과 세겜 지역의 사람들을 히위 족속이라고 불렀지만(창 34:2), 야곱 자신은 그 땅의 사람들을 아모리 족속이라고 생각했다는 점에서 차이가 있다.

이와 같은 문제들은 창세기 34장의 본문을 세겜과 관련된 유래를 설명하는 원인론적 내러티브(Etiological narrative)로 평가할 때 몇 가지 난제를 남기지만, 여전히 창세기 34장이 세겜에 대한 중요한 원인론적 요소를 포함

53) James L. Kugel, *How to Read the Bible*, 4215.

하고 있다는 점은 분명하다.

4.3. 이방인과의 상호결혼을 금지하는 율법의 내러티브 근거

창세기 34장의 사건은 이스라엘 역사에 비추어 보면 민수기 31장에서 묘사하고 있는 이스라엘 민족들이 미디안 족속들에게 원수를 갚는 모습과 매우 유사하다. 미디안을 쳐서 남자들은 다 죽였지만, 미디안의 부녀들과 자녀들은 사로잡았고 그들의 가축과 양떼와 재물을 탈취한 후에 그들이 거처하는 성읍들과 촌락을 다 불살랐다. 신명기 율법에도 이와 유사한 정책이 등장한다.

내가 어떤 성읍으로 나아가서 치려 할 때에는 그 성읍에 먼저 화평을 선언하라 그 성읍이 만일 화평하기로 회답하고 너를 향하여 성문을 열거든 그 모든 주민들에게 네게 조공을 바치고 너를 섬기게 할 것이요 만일 너와 화평하기를 거부하고 너를 대적하여 싸우려 하거든 너는 그 성읍을 에워쌀 것이며 네 하나님 여호와께서 그 성읍을 네 손에 넘기시거든 너는 칼날로 그 안의 남자를 다 쳐죽이고 너는 오직 여자들과 유아들과 가축들과 성읍 가운데에 있는 모든 것을 너를 위하여 탈취물로 삼을 것이며 너는 네 하나님 여호와께서 네게 주신 적군에게서 빼앗은 것을 먹을지니라 (신 20:10-14, 『개역개정』)

창세기 34장에서 시므온과 레위 및 그의 형제들이 한 행동은 마치 앞으로 이스라엘에게 주어질 신명기 20:10-14에 나타난 율법을 따라 행하는 것처럼 보인다.⁵⁴⁾ 위에서 언급한 본문 외에도 창세기 34장은 이스라엘이 가나안 족속과 통혼하는 것이나 조약을 맺는 것을 금지하는 이후에 주어지는 율법(예를 들어, 출 34:16; 신 7:1-4 등)의 유래에 대한 내러티브상의 근거를 제공한다. 이처럼 창세기 34장은 디나와 야곱의 가족이라는 개인적 차원을 넘어서 분명한 공동체적 의미를 가진다고 볼 수 있다.⁵⁵⁾ 하물이 야곱의 가족을 대하는 방식도 야곱 식구들 한 가족만이 아니라 다분히 하나의 민족을 대하는 방식이다. “우리과 서로 통혼합시다. 당신들의 딸들을 우리에게 주고 우리 딸들을 당신들을 위해 데려가십시오. 그리고 당신들은 우리와 함께 사십시오. 땅이 당신들 앞에 있으니 정착하셔서 장사도 하고 재산도 얻으십시오.”(창 34:9-10 필자의 사역) 야곱에게 딸은 오직 디나 밖에 없었

54) James L. Kugel, *How to Read the Bible*, 4331.

55) Walter Brueggemann, *Genesis*, 277-279.

지만 하물은 ‘딸들’을 우리에게 달라고 요청한다. 또한, 하물은 자신의 성읍 사람들을 설득하면서 “이 땅이 그들에게 충분히 넓습니다. 우리가 우리를 위해 그들의 딸들을 취하고, 우리 딸들을 그들에게 줄 것입니다.”(창 34:21) 라고 말한다. 만약 야곱 한 가족만을 수용하는 문제라면 땅의 면적을 언급한다는 것 자체가 어불성설이다. 창세기 34장은 한 가족이 아니라 결국 후대의 이스라엘 민족과 관련이 있다.

궁극적으로 창세기 34장 본문은 이스라엘 공동체와 이방인 공동체와의 대립적 관계를 다룬다. 야곱의 가족 안에서도 디나에게 일어났던 사건을 두고 야곱과 그의 아들들 사이에 서로 다른 태도를 보이는 것처럼, 이스라엘 공동체 안에서도 이방인과의 통혼에 대해 가치관이 대립되는 집단들이 있었음을 암시하고 있다. 본문에서 디나와 야곱이 세겜 사람들과 같은 가나안 사람들과의 관계에 관심을 가진 개방적 집단을 대표하는 반면에, 시므온과 레위를 위시한 야곱의 아들들은 이스라엘의 종교적, 혈통적 순수성을 위해 가나안 사람들과 같은 부정한 외부인들과의 관계를 거부하는 폐쇄적, 적대적인 집단을 대표한다.⁵⁶⁾ 아브라함이 가나안 족속의 딸을 이삭의 아내로 원치 않았고(창 24:3-4), 이삭과 리브가도 가나안 사람의 딸을 야곱의 아내로 원치 않았던 것처럼(창 28:1-2) 창세기에는 이방인과의 족외혼에 대한 부정적인 반응이 있다. 이후에 이스라엘에게 명시된 율법에서도 가나안 족속과 통혼하거나 조약 맺는 것을 금지할 뿐 아니라 그들을 멸망시키라고 명령한다. 디나 이야기는 그러한 율법의 유래를 보여주는 내러티브를 제공한다.

5. 나가는 글

지금까지 창세기 34장 해석의 중요한 쟁점을 소개한 후 본문에 대한 기존의 번역과 해석을 재고하면서 디나 이야기를 원인론(Etiology)의 관점에서 살펴보았다. 창세기 34장의 이야기는 단순히 디나라는 한 개인의 불행한 경험을 전달하거나, 또는 시므온과 레위가 분노를 절제하지 못하고 세겜 사람들을 살육하는 이야기를 통해 도덕적, 윤리적 교훈을 주려는 목적으로 기록된 것은 아니다. 창세기 34장은 일차적으로는 디나 개인과 야곱 가족에게 일어난 비극적 사건을 다루고 있지만 이는 결코 야곱 가족만의

56) Lyn M. Bechtel, “What If Dinah Is Not Raped? (Genesis 34)”, 36; Bernd Jörg Diebner, “Genesis 34 und Dinas Rolle bei der Definition ‘Israels’”, *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 19 (1984), 59-75.

문제로 국한되지 않는다. 세겜에서 야곱이 겪게 되는 사건은 이스라엘 민족을 향한 공동체적인 의미가 있다.⁵⁷⁾ 이 사건에는 하몰과 세겜이 대표하는 가나안 사람들과 야곱의 아들들이 대표하는 이스라엘 사람들의 대립과 함께, 더 나아가 이스라엘 공동체 안에서도 외부인에 대해 서로 다른 태도를 가진 두 집단, 곧 개방적 집단과 폐쇄적 집단 간의 대립이 있다.⁵⁸⁾

이방인과의 교류에 있어서 핵심은 이들과의 결혼 문제인데, 창세기 34장 본문은 ‘부끄러운 일’(הַבְּזוּת, 7절)과 ‘더럽혔다/부정케 했다’(אָנְטָן, 5, 13, 27절)라는 표현을 통해 가나안 족속과의 접촉이 이스라엘을 부정하게 만든다는 것을 강조한다.⁵⁹⁾ 이는 이방인과의 결혼에 대해 거부감을 보이는 창세기 전체 맥락 속에서도 이해할 수 있다(창 24:3-4; 28:1-2).⁶⁰⁾ 이후에 주어지는 율법은 이스라엘이 가나안 족속과 통혼하는 것이나 조약을 맺는 것을 금지할 뿐만 아니라 그들을 진멸하라고 하는데(출 34:16; 신 7:1-4; 20:10-14) 디나 이야기는 이러한 율법의 유래에 대한 내러티브적 근거를 제공한다.

창세기 34장은 독자에게 과연 이스라엘이 세겜 족속과의 통혼을 통해 그들과 ‘한 민족’(16, 22절)이 되고, 함께 거주하면서 가나안 땅을 기업으로 얻게 될 것인가라는 문제를 제기한다(10절). 그러나 땅은 하나님께서 아브라함과 그의 후손들에게 약속하셨고(창 12:7; 13:15; 15:7, 18; 17:8) 하나님이 주시는 것이며, 가나안 족속과의 통혼이라는 지극히 인간적인 방법을 통해 이를 수 있는 것은 아니었다. 디나 이야기는 디나의 강간과 이로 인해 시므온과 레위가 저질렀던 끔찍한 대량학살 사건을 통해 가나안 족속과의 접촉이 가져왔던 한 가족의 비극을 보여주며 다른 민족, 가나안 족속과의 통혼에 대해 경종을 울린다.

<주제어> (Keywords)

창세기 34장, 디나, 상호통혼, 텍스트 모호성, 원인론.

Genesis 34, Dinah, Intermarriage, Textual Ambiguity, Etiology.

(투고 일자: 2015년 7월 31일, 심사 일자: 2015년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2015년 9월 20일)

57) Walter Brueggemann, *Genesis*, 279-280.

58) Lyn M. Bechtel, “What If Dinah Is Not Raped? (Genesis 34)”, 36.

59) Allen P. Ross, *Creation & Blessing* (Grand Rapids: Baker Book, 1988), 569.

60) Laurence A. Turner, *Genesis*, 147.

<참고문헌> (References)

- 로스, Allen P., 『창세기』, 강성렬 역, 서울: 두란노, 1988.
- 송병현, 『엑스포지멘터리 창세기』, 서울: 국제제자훈련원, 2010.
- 이영미, “한글 성경의 성(性)관련 용어들의 번역 용례 연구”, 『성경원문연구』 28 (2011), 86-108.
- 천사무엘, 『창세기』, 성서주석 1, 서울: 대한기독교서회, 2001.
- 최순진, “창 34~36장: 불완전한 인간, 완전하신 하나님”, 목회와 신학 편집부 엮음, 『창세기 어떻게 설교할 것인가』, 서울: 두란노아카데미, 2008, 371-383.
- 쿠걸, James, 『모세오경』, 김은호, 임승환 공역, 서울: CLC, 2003.
- 홍경원, “해석의 윤리: 창세기 34장의 디나 이야기 읽기”, 『神學思想』 142 (2008), 7-31.
- Alter, Robert, *Genesis: Translation and Commentary*, New York: W. W. Norton & Company, 1996.
- Bechtel, Lyn M., “What If Dinah Is Not Raped? (Genesis 34)”, *JSOT* 62 (1994), 19-36.
- Bechtel, Lyn M., “Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming”, *JSOT* 49 (1991), 47-76.
- Brueggemann, Walter, *Genesis, Interpretation*, Atlanta: John Knox Press, 1982.
- Calvin, John, *Genesis*, John King, trans., Carlisle: The Banner of Truth Trust, 1965.
- Cotter, David M., *Genesis*, Colledgeville: The Liturgical Press, 2003.
- Diebner, Bernd Jörg, “Genesis 34 und Dinas Rolle bei der Definition ‘Israels’”, *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 19 (1984), 59-75.
- Hamilton, Victor P., *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Kass, Leon R., “Regarding Daughters and Sisters: The Rape of Dinah”, *Commentary* 93 (1992), 29-38.
- Kugel, James, *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*, Kindle Edition, New York: Free Press, 2007.
- Kugel, James, “The Story of Dinah in the Testament of Levi”, *Harvard Theological Review* 85 (1992), 1-34.
- Neusner, Jacob, *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis*, vol. 3, Atlanta: Scholar’s Press, 1985.
- Neusner, Jacob, *Confronting Creation: How Judaism Reads Genesis: An Anthology of Genesis Rabbah*, Columbia: University of South Carolina Press, 1991.
- Rad, Gerhard von, *Genesis*, John H. Marks, trans., London: SCM Press, 1961.
- Sarna, Nahum M., *Genesis*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia: Jewish

Publication Society, 1989.

Skinner, John, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh: T & T Clark, 1910.

Sternberg, Meir, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press, 1985.

Turner, Laurence A., *Genesis*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Waltke, Bruce K., *Genesis: A Commentary*, Grand Rapids: Zondervan, 2001.

Wenham, Gordon J., *Genesis 16-50*, WBC 2, Dallas: Word, 1994.

Westermann, Claus, *Genesis 12-36: A Commentary*, John J. Scullion, trans., Minneapolis: Fortress, 1995.

Wyatt, N., "The Story of Dinah and Shechem", *Ugarit Forschungen* 22 (1990), 433-458.

<Abstract>

Reading the Story of Dinah from an Etiological Perspective

Il-Seung Chung
(Asia Life University)

Textual ambiguities within the story of Dinah in Genesis 34 have been making diverse but contradictory interpretations with regard to characters such as Dinah, Simeon, Levi, Shechem and Jacob. Various interpretations exist - such as positive evaluation on the deeds of Simeon and Levi; negative comments on Dinah who left the house of her father; and reading the Dinah story from Dinah's perspective. The present study traces the implications of the Dinah story by re-examining the translations and interpretations of ambiguous texts, and focusing on etiological elements of the story which become crucial elements for the interpretation of Genesis 34. The main theme for the interpretation of the Dinah story is intermarriage, not rape. The story of Dinah is not written merely for the purpose of narrating a tragic incident that occurred in Jacob's family. It rather has communal significance for Israel. As with the story of Simeon and Levi who become the tribal fathers, Genesis 34 shows the origin of the city of Shechem, and provides narrative evidence of the law which forbids the Israelites from intermarrying and making a treaty with the Canaanites (e.g. Exo 34:16; Deu 7:1-4; 20:10-14).

여호야긴과 에월프로닥

— 열왕기하 25:27-30의 정경적 지위와 신학적 의의 —

김창주*

1. 오경인가 구경인가

마르틴 노트(Martin Noth)가 1943년 제안한 ‘신명기적 역사에 관한 이론’(Theorie vom deuteronomistischen Geschichtswerk)은 구약성서 연구사에서 가장 영향력 있는 논문 중의 하나다.¹⁾ 즉 그가 주장한 ‘신명기적 역사’란 신명기가 앞에서 이끌고 여호수아에서 열왕기에 이르는 이스라엘 역사 서술에 신명기 신학이 반영되었다는 학설이다. 이와 같은 노트의 관점은 신명기와 전기 예언서 사이의 문학적 통일성 뿐 아니라 신학적 일관성을 이해할 수 있으며, 더 나아가 신명기의 서론적인 안내(1:1-4:43; 4:44 ff.)가 왜 필요한지도 파악할 수 있게 해준다.

그러나 이른 바 ‘신명기적 역사’ 이론이 지불한 대가는 크다. 우선 유대교의 전통적인 견해이던 모세 오경의 틀을 단번에 무너뜨려 창세기에서 민수기까지를 가리키는 ‘사경’이라는 새로운 용어가 등장하게 되었고, 따라서 출애굽에서 약속의 땅 진입이라는 서사적 구도마저 흔들어 놓았다. 한편으로 노트의 연구는 동시대의 폰라트(Gerhard von Rad)가 제창하여 상당한 호응을 얻고 있던 육경신학,²⁾ 곧 창세기-여호수아를 한 묶음으로 간주하는 ‘육경이론’과 전혀 다른 관점을 제시하였기 때문에 이로 인한 구약 학계의 연구 열기를 한층 더 촉발시키는 결정적인 계기가 되었다.

이에 따라 오경에 관한 논의는 여호수아까지 육경, 사사기까지 칠경, 사무엘까지 팔경, 그리고 열왕기까지 구경(Enneateuch) 등으로 신학적 이론이

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

1) Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Halle: Niemeyer, 1943, 1957, 1967); Martin Noth, *The Deuteronomistic History*, JSOT Sup 15 (Sheffield: Sheffield Academy Press, 1981, 1991).

2) Gerhard von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York: McGraw-Hill, 1966).

확대 세분화되는 결정적인 역할을 하였다. 한편 1876년 벨하우젠(Julius Wellhausen)의 문서가설 이후 오경은 여러 자료의 편집이라는 분석적 평가로 인하여 그 단일성이 무너진 상태였기 때문에 신명기에서 열왕기까지를 일관성이 있는 문학 단위로 간주하려는 노트의 신명기적 역사 이론은 오히려 통합적 관점을 제공하는 신선한 논의라고 말할 수 있다. 한편 뢰셔(Gustav Hölscher)는 구경을 처음부터 한 권으로 저작된 통일성 있는 작품이라고 주장한 바 있다.³⁾ 전기 예언서를 독립적으로 보면 그 범위는 가나안 입주부터 바빌론 포로기, 남 왕국 유다의 멸망까지 내용을 다룬 것이지만 오경과 연결 없이 독자적인 자리를 상정하기 어렵다. 일차적으로 오경 수집과 율곡은 포로기를 거치면서 어느 정도 자리 잡아갔으며 이후 전기 예언서, 또는 신명기역사의 형성도 기틀을 잡아가기 시작한 것으로 볼 수 있다.

그렇다면 구경의 형성에 창세기-민수기의 사경과 신명기-열왕기의 신명기적 역사의 두 단계의 과정이 있었다는 뜻인가? 최근에 에르하드 블룸(Erhard Blum)은 그의 논문 “Pentateuch-Hexateuch-Enneateuch?”에서 이스라엘 역사 서술이 창세기에서 열왕기까지 이음새 없이 계속되는데 왜 여호수아에서 끊으려고 하는지 묻고 구경은 큰 틀에서 약속의 땅에 대한 점유와 상실을 이중적으로 설명하는 구조라고 주장한다.⁴⁾ 또한 구경의 서사에는 연속되는 형식뿐 아니라 시간, 공간, 인물, 사건 등에 관한 일관된 관점이 있다고 본다. 한편 크라츠(Reinhard G. Kratz)는 출애굽 서사를 중심으로 율곡의 형태가 독립적으로 있었고 그 줄거리 위에 계약법, 신명기 법전, 그리고 십계명이 차례로 덧붙여졌으며 점차 구경으로 확장되는 과정에서 신명기의 신학이 반영된 편집이 더해졌을 것으로 추측한다.⁵⁾ 소위 역사시편으로 분류되는 시편 78, 80, 106편은 구경의 율곡과 내용을 포함하기 때문에 구경의 존재를 부인하기는 어렵고 구경의 실체가 어느 정도 전승되고 있었다고 본다.⁶⁾

3) Gustav Hölscher, *Geschichtsschreibung in Israel: Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten*, vol. 50 (Lund: CWK Gleerup, 1952) 7-8.

4) Erhard Blum, “Pentateuch-Hexateuch-Enneateuch? Or: How Can One Recognize a Literary Work in the Hebrew Bible?”, Thomas B. Dozeman, Thomas Römer, Konrad Schmid, eds., *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 44.

5) Reinhard G. Kratz, *The Composition of the Narrative Books of the Old Testament* (London: T&T Clark, 2005), 216-221, 306-307, 320-321; 이은우, “소위 신명기 역사 연구의 최근 동향”, 『구약논단』 14:3 (2008), 67-86.

6) 한편 뢰머(Thomas Römer)는 구경의 존재에 대하여 회의적이다. Thomas Römer, “How Many Books (teuchs): Pentateuch, Hexateuch, Deuteronomistic History, or Enneateuch?”, *Pentateuch*,

이 논문은 구경의 편집 과정에서 열왕기하의 마지막에 후기처럼 언급된 여호야긴 단화를 중심으로 이어지는 신학적 연속성을 탐구하는 여정이다. 이를 위해서는 먼저 열왕기하 25장 27-30절의 주석적 연구가 요청되며 동시에 여호야긴 사면에 함축된 신학적 의미와 함께 정경적 지위를 차례로 논의하게 될 것이다.

2. 열왕기하 25장 27-30절의 분석과 역사 이해

구약성서의 창세기에서 열왕기까지는 각 책이 날권으로 분리되어 있지만 자세히 들여다보면 출애굽기부터는 앞 책과 연결해주는 해설문이 짙막하게 들어 있다.

²⁷유다의 왕 여호야긴이 사로잡혀 간 지 삼십칠 년 곧 바벨론의 왕 에 월므로닥이 즉위한 원년 십이월 그 달 이십칠일에 유다의 왕 여호야긴을 옥에서 내놓아 그 머리를 들게 하고

²⁸그에게 좋게 말하고 그의 지위를 바벨론에 그와 함께 있는 모든 왕의 지위보다 높이고

²⁹그 죄수의 의복을 벗게 하고 그의 일평생에 항상 왕의 앞에서 양식을 먹게 하였고

³⁰그가 쓸 것은 날마다 왕에게서 받는 양이 있어서 종신토록 끊이지 아니하였더라 『개역개정』

위 내용은 예레미야 52장 31-34절에도 거의 똑같이 소개되었다. 두 본문과 번역의 비교 및 신명기적 편집에 관한 연구는 페르손(Raymond F. Person)의 논문을 참고할 수 있다.⁷⁾ 우선 시기적으로 볼 때 위의 인용문은 기원전 562-560년 사이에 에월므로닥 치하에서 다윗 왕조의 회복을 갈망하는 심정을 가진 여호야긴의 수행원에 의해 작성되었을 가능성이 높다.⁸⁾ 이 단원에서는 본문의 이해를 위해 주석에 중점을 두어 여호야긴의 타임 라인을 추적한다. 여호야긴과 에월므로닥은 이 단락의 주요 인물이지만 다음 장에서 따로 소상하게 다루게 된다.

Hexateuch, or Enneateuch: Identifying Literary Works in Genesis through Kings (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 42. 시편 95편은 오경, 시편 136편은 사경을 암시한다.

7) Raymond F. Person, "II Kings 24,18-25,30 and Jeremiah 52: A Text-Critical Case Study in the Redaction History of the Deuteronomistic History", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 105:2 (1993), 174-205.

8) Serge Frolov, "Evil-Merodach and the Deuteronomist: The Sociohistorical Setting of Dtr in the Light of 2 Kgs 25, 27-30", *Biblica* 88:2 (2007), 183.

“삼십칠 년”(27절)

다음 쪽의 타임 라인에서 확인할 수 있듯 기원전 597년 바빌론의 느부갓네살이 예루살렘을 침공하여 여호야긴을 사로잡아온 지 삼십칠 년이니 560년이다. 이 숫자는 느부갓네살의 철권정치를 압축적으로 보여주는 상징이며 동시에 암시다.

“즉위한 원년 십이월 그 달 이십칠일”(27절)

이 날은 예레미야의 “12월 25일”과 차이가 있고, 칠십인역은 “24일”(τετράδι)로 번역하였지만 아달(Adar)월은 동일하다. 따라서 그 해와 달은 일치한 반면 날짜에 대해서는 전승이 다르다는 추론이 가능하다. 에월프로닥은 니산월에 시작되는 새해맞이 일환으로 마지막 달(month) 아달월의 아키투(Akitu) 축제에서 죄수를 사면하는 전통을 따른 것으로 보인다.

“머리를 들게 하고”(27절)

여호야긴의 석방과 사면에 관해서 가장 중요한 표현이며 상징적인 장면이다. 구약에서 ‘머리를 들게 하다’는 구절은 다양하게 활용되었다. 마커스(David Marcus)는 이 구절의 표면적인 의미에서부터 상징적인 활용까지 여러 각도로 풀이한다. 1) 문자적으로 ‘고개를 들다’(대상 10:9), 2) 전문적인 술어로 ‘인구를 조사하다’(민 1:2; 4:2; 31:26), 3) 은유적으로 ‘자신을 내세우다, 행복해하다’(삿 8:28; 시 24:7, 9; 슥 1:21; 욥 10:15), 4) 마지막으로 우리의 논의에 가장 필요한 해석으로 ‘놓아주다, 사면하다’는 뜻이다(창 40:13, 19, 20).⁹⁾ 한편 스페이저(Ephraim A. Speiser)는 고대 아카드어의 용례를 통하여 ‘מָשָׂא רֹאשׁ’(머리를 들다)를 사법적인 의미로 해석할 수 있는 삼중적 의미를 밝혀낸 바 있다. 즉 ‘발탁하다, 참수하다, 사면하다’ 등으로 해석한다면 여호야긴의 상황에도 상당히 들어맞는다.¹⁰⁾

“그에게 선한 말을 하고”(יִדְבֹר אֵתוּ טוֹבוֹת: 28절)

‘דָּבַר טוֹבוֹת’은 계약적인 용어로 이해할 수 있다. 히브리어 ‘토브’가 다양한 뜻으로 읽히지만 좁은 의미로는 법률적 용어(렘 12:6)나 계약적인 관계

9) David Marcus, “‘Lifting up the Head’: On the Trail of a Word Play in Genesis 40”, *Prooftexts* 10:1 (1990), 21.

10) Ephraim A. Speiser, *Genesis, The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1965), 308; Christopher T. Begg, “The Significance of Jehoiachin’s Release: A New Proposal”, *Journal for the Study of the Old Testament* 36 (1986), 52; David Marcus, “‘Lifting up the Head’: On the Trail of a Word Play in Genesis 40”, 21.

를 암시하기도 한다(삼상 25:30; 삼하 7:28; 왕하 12:7).¹¹⁾ 레벤슨(Jon D. Levenson)은 본문을 ‘선하게 말하다’는 뜻으로 읽는다면 당시의 상황에 어울리지 않는 독법이 된다고 보고, 근동의 여러 문서에서 유사한 실례를 제시한다. 즉 그는 마리 문서의 ‘우정’, 아마르나 문서의 ‘계약을 맺다’는 뜻을 확인하고 이 구절의 관용적 어법을 확인한 바 있다.¹²⁾ 그러므로 양측이 공식적인 합의문을 작성하는 절차로 이 표현을 읽는다면 ‘협상을 매듭짓다, 합의에 이르다’는 뜻으로 볼 수 있다. 하지만 본문의 경우는 협정 내용을 가리킨다기보다는 상호간의 우호적 관계를 유지하기 위한 일종의 비공식적인 합의문이나 구두 승인 정도로 간주할 수 있다. 따라서 유대교의 해설 성서는 이 구절을 여호야긴의 신분 변화를 인정하는 법적 승인이라는 특수한 의미로 해설한다.¹³⁾

“죄수의 의복을 벗게 하고”(29절)

이 구절은 매우 상징적이다. 자연스럽게 상상할 수 있듯 의복을 벗는 행위는 신분의 변화를 암시한다. 예언자 스가랴의 환상에 의하면 대제사장 여호수아는 속죄의식을 치루기 전에 입고 있던 옷을 벗으라는 명령을 듣는다(슥 3:1-7). 본문에서 여호야긴의 환복(換復)은 여호수아가 다시 제사장이 되듯 여호야긴 역시 왕의 신분을 회복하는 의식으로 간주할 수 있다.

“종신토록”(all days of his life: 30절)

이 구절의 ‘his life’는 여호야긴을 지칭한다고 보아야 하지만 실제로는 누구인지 헷갈린다. 일부 학자들은 본문 기록 당시 여호야긴이 이미 죽은 상태가 아닌지 의문을 제기하기도 한다. 특히 예레미야에서는 ‘죽는 날까지 곧 종신토록’으로 묘사하고 있기 때문에 더 섬세한 분석이 요청된다. 신명기사가에서 ‘종신토록’은 이미 죽은 인물에 대하여 언급한 것처럼 보인다(수 4:14; 삼상 7:15; 왕상 15:5, 6). 그러나 신명기사가의 묘사가 여호야긴의 죽음을 이미 내포한 것이라면 현재 협정의 혜택을 받을 양도자가 언급되지 않았다는 점에서 계약의 실효성이 사라지게 된다.

이제 본문의 시간적 흐름을 추적하여 여호야긴의 사면이 이루어졌던 시

11) Michael Fox, “Tôb as Covenant Terminology”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 209 (1973), 41-42.

12) Jon D. Levenson, “The Last Four Verses in Kings”, *Journal of Biblical Literature* 103:3 (1984), 357.

13) Adele Berlin and Marc Zvi Brettler, eds., *Jewish Study Bible* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2004), 779.

기를 살펴볼 차례다. 열왕기하 24-25장은 말라마트(Abraham Malamat)의 책 제목처럼¹⁴⁾ “유다 왕국의 해질녘”을 글자 그대로 반영한다. 기원전 597년 여호야긴이 약관의 18세에 유다 왕으로 등극하였지만 석 달 만에 느부갓네살에 의해 폐위되어 바빌론으로 잡혀간다(왕하 24:15). 삼촌 시드기야가 왕이 되었다가 바빌론을 배반하자(왕하 24:20) 느부갓네살은 587년 다시 예루살렘을 침공하여 시드기야마저 끌고 갔다(왕하 25:7). 그 후 바빌론은 그달리아를 총독으로 세웠는데 582년 결국 ‘이스마엘’에게 살해됨으로써(왕하 25:25-26) 유다 왕국의 운명은 사라진다. 현재 본문은 561년 여호야긴에 관한 정보이다. 그러니 둘 사이에는 적어도 20년 정도의 시간적 간격이 있다. 여호야긴의 석방은 무려 37년 만에 일어난 것이다. 아래 타임 라인은 여호야긴의 일정을 중심으로 재구성한 내용이다.¹⁵⁾

<여호야긴의 타임 라인>

연도/기원전	유다/바빌론	비고
616?	여호야긴 출생	
598.12.6-597.3.16	여호야긴의 유다 왕 재위	왕하 24:8
597.3.16	느부갓네살의 1차 예루살렘 침공 여호야긴/에스겔의 바빌론 후송	왕하 24:10-17 겔 1:1-2
597-587 594	시드기야 유다 통치와 바빌론 후송 반 바빌론 동맹 결성	왕하 24:18-25:7 렘 27장
588-587	느부갓네살의 2차 침공과 예루살렘 파괴	왕하 25:1-21
587-582	총독 그달리아의 통치와 죽음	왕하 25:23-25
560-561 560.3.27/25?	에월프로닥의 바빌론 왕 재위 여호야긴의 사면	왕하 25:27-30 (렘 52:31-34)

그렇다면 왜 에월프로닥은 여호야긴의 신분을 회복시키고 다른 왕보다 높이면서도 예루살렘으로 돌려보내지 않았을까? 에월프로닥의 정보는 빈약한 자료와 짧은 통치 기간 때문에 많지 않으나 열왕기의 마지막 문단의 맥락에서 보면 프롤로프의 지적처럼 그가 마치 큰 인물처럼 보인다.¹⁶⁾ 즉

14) Abraham Malamat, *The Twilight of Judah: In the Egyptian-Babylonian Maelstrom*, VT Sup. 28 (Leiden: Brill, 1975).

15) Dan Bruce, “Solomon’s Temple Destroyed in 586 BCE”, *The Journal of the Prophecy Society of Atlanta* 2:2 (2012), 1-7 참조.

16) Serge Frolov, “Evil-Merodach and the Deuteronomist”, 181.

에월프로닥이 여호야긴을 ‘모든 왕의 지위보다’ 우대했기 때문에(28절) 유다 왕국은 당시 세계 최강의 왕조가 지원하는 것처럼 들린다. 또한 신명기 사가적 관점에서 열왕기하 마지막 네 구절은 다윗 왕조의 핵심인 사무엘하 7장의 다윗 계약에 대한 재확인, 또는 연속을 암시한다. 위에 제시한 ‘여호야긴의 타임 라인’으로 보면 그 다윗 계약의 희미한 불빛을 되살리려는 문학적 장치에 해당한다. 만약 여호야긴이 예루살렘이 돌아가 왕위에 다시 올랐다면 다윗 왕조의 종말론적 성취에 대한 기대치는 다소 약화될 수밖에 없을 것이다. 신명기사가는 구경의 결론 구절을 통하여 자신의 최종 메시지를 담아내는 신학적 버팀목으로 활용한 것이다.

3. 신명기사가의 눈에 비친 여호야긴과 에월프로닥

3.1. 에월프로닥

신명기사가에게 여호야긴의 석방과 사면은 단순한 역사적 사실에 대한 묘사에 그치지 않는다. 이 네 구절에서 중요한 위치에 있는 두 인물, 에월프로닥과 여호야긴에 대한 정보와 이해가 선행돼야 한다. 먼저 에월프로닥(אֵוִיל־מֶרֶדַךְ: 기원전 562-560년)은 신바빌론의 세 번째 왕으로 2년 동안 통치하였다. 그의 아버지는 유다의 멸망과 솔로몬 성전의 파괴라는 치욕을 안겨준 느부갓네살이다. 구약성서는 에월프로닥(Evil-Merodach)이라고 기록하지만 아카드어로는 ‘아밀 마르дук’(Amil-Marduk), ‘아멜마르дук’(Amēl-Marduk), 또는 ‘아월마르дук’(Awil-Marduk) 등으로 모음의 변화가 다양하다. 어쨌거나 아카드어로 ‘아밀 마르дук’은 ‘마르дук의 아들’을, ‘아월마르дук’은 ‘마르дук의 숭배자’¹⁷⁾를 가리키기 때문에 느부갓네살의 후계자이자 아들로서 자연스러운 이름이다. 그렇다면 히브리어 ‘에월프로닥’은 어떻게 된 것일까? 아카드어 발음을 히브리어로 약간 바꿔 읽으면 ‘멍청한 마르дук’이 되어 조롱과 경멸이 섞인 비웃음의 대상이 된다.¹⁸⁾ 비록 그가 여호야긴을 37년 만에 석방하고 왕으로 대우하며 유대인들에게 호의를 베푼 것은 사실이나 여전히 그는 적대국의 통치자며 유다 백성을 압제하는 학대자였다. 여호야긴의 사면으로 에월프로닥이 긍정적인 평가를 받을 수도 있

17) Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001), 21.

18) John Bright, 『예레미야』, 번역실 역, 국제성서주석 (서울: 한국신학연구소, 1979), 475-476; *Jeremiah*, Anchor Bible Commentary (New York: Doubleday, 1965).

졌으나 그렇다고 침략국의 왕에게 마냥 호의적일 수만은 없었을 것이다. 따라서 호칭에 변화를 주는 일종의 패러디는 유다 백성의 소극적인 반항과 상대를 부정하는 비아냥거림이 반영된 것으로 볼 수 있다.¹⁹⁾

에월트로닥의 재위 기간이 약 2년 정도에 지나지 않은데다가 보좌에 오르기 전의 기록도 거의 전해지지 않는다. 그 때문에 그에 관한 정보를 의도적으로 훼손하거나 삭제한 것이 아닌지 의심이 간다. 기원전 3세기경 그리스 역사가 베로수스(Berosus)의 “바빌론 역사”(History of Babylonia)를 통하여 에월트로닥의 재구성이 가능하다. 일부만 전해지는 베로수스의 기록에 의하면 에월트로닥은 불법적이며 변칙적으로 국정을 다스렸을 뿐 아니라 선대의 정책에 상반되는 개혁을 펼쳤기 때문에 지배계급이던 사제들의 분노를 샀다. 에월트로닥의 개혁은 집권 초기에 권력을 충분히 장악하지 못한 상태에서 이루어졌기 때문에 결국 민심을 얻지 못하고 견잡을 수 없는 소용돌이에 빠지게 된다. 급기야 매형이자 전쟁터에서 잔뼈가 굵은 네리글리사르(Neriglissar), 또는 네르갈사레셀(Nergalsarezer. 렘 39:3, 13)이 쿠데타를 일으켰고 결국 에월트로닥은 살해되고 말았다.²⁰⁾ 그렇지만 그의 정책 가운데 신명기사가의 관심을 끄는 사안은 다름 아닌 여호야긴의 석방과 사면이었다. 아버지 느부갓네살은 여호야긴을 포로로 사로잡아온 이래 36년 동안 감옥에 가둬두었다. 그것은 피정복 국가에 대한 정책이 대단히 폭압적이며 무자비한 무력적 정치였다는 반증이다(왕하 24:10-17; 25:7). 에월트로닥은 정복 군주였던 느부갓네살의 후계자로 왕위에 오른 뒤 상대적으로 우호적인 정책을 펼친 것으로 추정된다. 그는 즉위하던 해에 포로로 잡혀온 여러 왕들과 함께 여호야긴의 석방과 사면을 단행하였다. 그렇다고 에월트로닥의 개방정책이 단순히 유다와 피정복국가의 절대적 신뢰와 지지를 얻고자 실시한 것으로 보기는 어렵다. 왜냐하면 에월트로닥은 선왕과 차별적인 우호정책을 통해 안정과 충성을 이끌어내려는 우회적인 정책으로 여전히 제국의 통치적 노림수가 있었기 때문이다.²¹⁾ 기본적으로 제국

19) Ronald H. Sack, *Amēl-Marduk 562-560 B. C.: A Study Based on Cuneiform, Old Testament, Greek, Latin and Rabbinical Sources*, *Alter Orient und Altes Testament* 04 (Kevelaer: Neukirchen-Vluyn, 1972), 29-31. 안티오쿠스 4세(기원전 175-163)가 ‘신의 현신’(Epiphanes)이라 자칭하며 팔레스틴을 폭력적으로 지배하였다. 그러자 유대인들은 에피파네스의 글자 하나를 바꾸어 ‘미친 놈’이라는 뜻의 Epimanes로 불렀다. André Lacocque, *The Book of Daniel* (Eugene: Wipf & Stock, 2014), 74.

20) Ronald H. Sack, “Nergal-šarra-ušur, King of Babylon as seen in the Cuneiform, Greek, Latin and Hebrew Sources”, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 68:1 (1978), 129-149.

21) Jon D. Levenson, “The Last Four Verses in Kings”, 360.

바빌론의 국가 정책에 큰 변화가 있었음을 암시하는 대목이다.

3.2. 여호야긴

여호야긴은 요시아 왕의 손자이며 여호야김의 아들로서(왕하 24:6) 유다의 스물 두 왕 중 스물한 번째 임금이다(대상 3:16; 렘 22:24).²²⁾ 여느 왕들과 달리 그의 이름은 다양하게 표기되고 있기 때문에 우선 그 이름을 살펴봐야 한다. 여호야긴은 히브리어 두 낱말이 결합된 형태다. 즉 ‘여호’(יהו) + ‘야긴’(יָחִין)은 마소라 본문에 무려 일곱 가지 방식으로 표기되는데 <개역개정>의 경우 일관되지는 않지만 다음과 같다. ① ‘여호야긴’(יְהוֹיָחִין): 왕하 24:6, 8, 9, 17; 25:27; 대하 36:8, 9, 10; 52:31; 겔 1:2. ② ‘고니야’(כּוֹנִיָּהּ): 렘 22:24, 28; 37:1. ③ ‘여고니야’(יְהוֹכִיָּהּ): 예 2:6; 렘 27:20; 28:4; 29:2; 대상 3:16; 17(<개역개정>은 여고냐), ④ ‘여고냐’(יְהוֹכִיָּהּ): 렘 24:1. 한편 마태복음에서는 ‘여고냐’(Ἰεχονιάς, 마 1:11-12)로 표기되었다.²³⁾

<여호야긴의 변용>

여호야긴 14회	여고냐 6회	여고니야 2회	고니야 3회
열왕기하 8	역대상 2	--	--
역대하 3	에스더 1	--	--
예레미야 2	예레미야 1	예레미야 2	예레미야 3
에스겔 1	(마태복음 2)	--	--

흥미로운 사실은 유독 예레미야가 여섯 가지 다른 형태로 여호야긴을 묘사한다는 점이다. 즉 예언자는 같은 구절 안에서도 יהוֹיָחִין과 יְהוֹכִיָּהּ(52:31, 여호야긴)처럼 다르고, יְהוֹכִיָּהּ(24:1, 여고냐), יְהוֹכִיָּהּ(27:20, 여고니야), יְהוֹכִיָּהּ(28:4; 29:2, 여고니야), יְהוֹכִיָּהּ(22:24, 28; 37:1, 고니야) 등으로 표기한다.²⁴⁾ 예레미야의 산만한 표기 방식에 비해 신명기사가는 일관성 있게 ‘여

22) 마태복음은 여고냐(여호야긴)를 요시아의 아들로 기록한다. “요시아는 여고냐와 그의 형제들을 낳으니라”(마 1:12). 여기에 관해서는 John Nolland, “Jechoniah and His Brothers (Matthew 1:11)”, *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997), 160-178을 참고하라.

23) 구약에서 두 낱말로 이루어진 이름 중에 앞뒤로 바뀌어 부르는 예가 종종 나온다. 예컨대 동일한 인물은 아니나 ‘요나단’(יְהוֹנָדָן)이 ‘느다냐’(נְדַנְיָהּ)가 되고(렘 36:14; 40:8), ‘여호와’ 대신 ‘하나님’이 들어가면 ‘느다넬’(נְדַנְיָהּ)이 되며(민 1:8), ‘나사렛에서 무슨 선한 것이 날 수 있느냐’며 힐문했던 ‘나다나엘’(Ναθαναήλ)도 같은 이름이다(요 1:45, 49; 21:2). 한편 ‘엘리아’(אֱלִיָּהּ)와 ‘요엘’(אֵל)도 동일한 형태에 속한다.

24) 에스겔에서는 יְהוֹיָחִין(1:2, 여호야긴) 약간 차이가 나고, 칠십인역이 예레미야 52:31의 여호야긴을 두 차례 모두 Ἰωακίμ(요아킴)으로 옮겼다. NRSV는 Jehoiachin, Jechoniah, Coniah 등

호야긴'(יהויָחִין))을 유지하고 있다. 그렇다면 신명기사가에게 여호야긴은 어떤 인물이며 마지막 네 구절은 어떤 의미일까?

여호야긴은 한 마디로 비극적인 유다의 왕이다. 재임 기간은 여호아하스(609년 재위)와 함께 오직 석 달 뿐이었고, 유다 왕 가운데 폐위된 세 임금(여호아하스, 시드기야)에 속한다. 그래서인지 여호야긴이 끌려간 기원전 597년 이후부터 사면된 560년까지 그의 관한 정보나 언급을 일언반구 찾아 보기 어렵다. 여호야긴이 다양한 이름으로 오르내린 것은 사실이지만 대부분 왕위에 오르기 전후에 집중되었을 뿐이다. 더구나 신명기사는 여호야긴을 부정적인 인물로 평가하지 않았던가? “여호야긴이 그의 아버지의 모든 행위를 따라서 여호와께서 보시기에 악을 행하였더라”(왕하 24:9). 그렇다고 므낫세가 앗시리아에서 회개하고 돌아온 것처럼 여호야긴이 바빌론에 잡혀간 뒤 회개하거나 용서를 구하였다는 언질도 찾을 수 없다.²⁵⁾ 그럼에도 “여호야긴 왕이 사로잡힌 지 오 년”(겔 1:2)처럼 여호야긴의 포로는 유대인들에게는 떠올리기 괴로운 치욕적인 기준점이 된 것이다. 그렇다면 여호야긴을 유다 왕조사의 마지막에 위치시킨 신명기사가의 의도는 무엇일까? 신명기사가의 고민이 느껴지는 대목이다.

이스라엘과 유다의 왕조사를 마감하는 자리에서 신명기사가의 눈길을 끈 것은 유다의 여호야긴과 바빌론의 에월므로닥의 만남이었다. 그달리아의 처형(582년) 이후 20여년 만에 들려온 여호야긴의 석방 소식(560년)은 당시 백성들에게 놀라운 소식이었음에 틀림없다. 이렇듯 민감한 시점에 신명기사가는 두 인물을 등장시켜 자신의 신학적 메시지를 투영하고 있다. 사실 두 왕의 공통점은 의외로 많다.²⁶⁾ 첫째, 실패한 왕이며 재위 기간이 짧다. 둘째, 그러나 둘 다 정통성을 가진 마지막 왕이다. 셋째, 두 왕은 강제 폐위 되었으며 부정적인 평가를 받는다. 마지막으로, 여러 이름으로 불린다. 특히 예레미야는 독자들의 혼란을 유발하려는 듯 여호야긴의 이름을 마치 전시장처럼 다양하게 사용하고, 아카드어 기록에서 에월므로닥의 표기 방식도 일관되지 않다. 이런 평가와 상황에서 여호야긴이 에월므로닥의 손에 의해 사면되었다는 소식은 ‘사로잡힌’ 왕의 석방이지만 예루살렘과 디아스포라 유대인들에게 마냥 기대와 희망을 주지는 못했을 것이다.

그러나 신명기사가는 거의 저물어가는 다윗 왕가의 희미한 뿌리 여호야긴이 석방되고, 근동을 호령하던 바빌론의 균열이 일어날 즈음 두 왕의 대

세 가지로 기록한다. 어쨌거나 예언자 예레미야가 여호야긴의 이름을 변칙적으로 활용한 사실에 대한 연구가 절실하다.

25) Christopher T. Begg, “The Significance of Jehoiachin's Release”, 51.

26) Serge Frolov, “Evil-Merodach and the Deuteronomist”, 181.

면에서 시대의 변화를 포착하였다. 기원전 597년 이후 행방이 묘연하던 터에 여호야긴의 갑작스런 등장은 그동안 억측을 잠재울 수 있는 강력한 뉴스였다. 따라서 신명기사가는 여호야긴의 사면 소식을 통하여 다윗계약이 아직도 유효하다는 판단을 하였으며 전기 예언서와 구경의 최종적인 결론으로 삼은 것이다.²⁷⁾

4. 여호야긴 단화의 신학적 의의

노트의 이른 바 ‘신명기역사서’ 이론의 공헌을 들라면 다윗 왕조의 영구적 통치 개념이 신명기역사의 핵심을 이룬다는 사실을 밝힌 점이다. 특히 열왕기하의 마지막 네 구절은 전기 예언서를 마무리하는 지점이기 때문에 신명기사가의 해석은 자연스럽게 다윗 왕조의 지속성에 관한 논의로 이어질 수밖에 없다. 유다 최후의 임금 여호야긴의 운명을 다룬 이 단락에서 과연 다윗계약에 대한 연결고리를 찾을 수 있을까? 연구자들의 입장에 따라 크게 긍정과 부정으로 갈리기도 하지만 자세히 나누자면 다음과 같은 네 가지 관점으로 볼 수 있다.

- ① 다윗 왕가의 관에 최후 못질을 하였다는 뜻으로 해석하는 입장(노트, 머레이),
- ② ‘다윗의 후손이 아직 잘 살아 있다’는 긍정적으로 보려는 견해(폰라트, 쟁어, 크로스),
- ③ 희망적 미래를 확보하기 위한 회개의 요청으로 보는 입장(볼프),
- ④ 의도적으로 희망과 절망의 절묘한 균형을 갖게 하려는 견해(얀센).

이와 같은 다양한 견해를 참고하는 것으로 충분하고 여기서 기존의 해석을 재론하거나 보충할 필요는 없다. 다만 우리가 여기서 신명기역사의 마지막 단화에 대한 긍정적인 측면을 기존의 관점과 다른 방식으로 제기할 수는 있다고 본다. 즉 여호야긴 일화가 여전히 희망과 기대 섞인 메시지로 읽을 수 있다면 그것은 다음과 같은 이유에서 기인한다.

4.1. 포로기의 문학 장르

27) Serge Frolov, “Evil-Merodach and the Deuteronomist”, 178. 이와 반대의 견해에 대해서는 Donald F. Murray, “Of All the Years the Hopes-Or Fears? Jehoiachin in Babylon (2 Kings 25:27-30)”, *Journal of Biblical Literature* 120:2 (2001), 245-265를 보라.

여호야긴 단화는 마인홀드(Arndt Meinhold)가 제안한 ‘디아스포라 소설’(Diaspora Novelle)의 원형, 또는 간단한 줄거리를 제공한다.²⁸⁾ 디아스포라 소설이란 고국을 떠나 살 수밖에 없는 유대인의 성공적인 삶을 그린 문학 장르를 가리킨다. 즉 포로, 또는 노예 신분의 유대인이 신앙적으로 박해를 받지만 뛰어난 재능을 인정받아 적국의 고위 관리로 등용되는 줄거리다. 요셉 이야기, 다니엘과 세 친구 이야기, 그리고 에스더와 모르드개의 경우도 여기에 해당한다. 그렇지만 앞의 세 이야기처럼 줄거리를 제대로 갖춘 형식의 작품과 네 구절의 짧은 단화를 비교하는 것 자체가 무리이다. 다만 그 단화의 핵심 내용이 디아스포라 소설의 구성을 닮았다는 선에서 동의할 수 있고, 따라서 단초를 제공할 수 있다는 가능성을 열어둔다.

최근의 한 연구에 따르면 열왕기하의 여호야긴 단화는 요셉 이야기(창 40-41)를 넌지시 암시하며 해석학적 열쇠를 제공한다.²⁹⁾ 말하자면 요셉 이야기가 임박한 출애굽을 가리키듯 여호야긴 단화 역시 바빌론에서의 탈출, 곧 예루살렘 귀환을 암묵적으로 가리킨다. 따라서 요셉 이야기는 이스라엘 역사가 야곱 가문을 넘어 출애굽기에서 열왕기하까지 구경으로 확장시키는 “암시적 가교”(allusive bridge)로서 해석학적 암시를 하고 있다는 것이다.³⁰⁾ 윌슨(Ian Douglas Wilson)은 요셉, 여호야긴, 그리고 고레스가 책의 말미에서 어떻게 전승되는지 논의하며 ‘사회적 기억력’(social mnemonics)의 중요성을 일깨워준다. 즉 이야기 전달 과정에서 공동체의 기억은 과거와 현재 사이의 상호작용을 이끌어내는 역할을 한다는 것이다.³¹⁾ 특히 침묵의 37년을 껴 여호야긴의 갑작스런 등장은 요셉의 학습효과를 통하여 어떤 희망적 변화와 암시를 받게 된다는 뜻이다.

이와 같이 신명기사가는 여호야긴의 사면을 이스라엘 왕조사의 대단원에 위치하여 곧 펼쳐질 새로운 출애굽을 예시함으로써 예루살렘에 돌아갈 희망을 보여준다. 따라서 여호야긴의 석방은 다윗 왕가의 최후 장면이 아니라 국제 정세의 변화에 따른 긍정적 변화를 기대하는 복선(伏線)이다. 이

28) Arndt Meinhold, “Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I und II”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 87:1 (1975), 72-93.

29) Michael J. Chan, “Joseph and Jehoiachin: On the Edge of Exodus”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 125:4 (2013), 566-577; Jan Jaynes Granowski, “Jehoiachin at the King’s Table: A Reading of the Ending of the Second Book of Kings”, Fewell, Danna Nolan, ed., *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1992), 173-190.

30) Michael J. Chan, “Joseph and Jehoiachin”, 574.

31) Ian Douglas Wilson, “Joseph, Jehoiachin, and Cyrus: On Book Endings, Exoduses and Exiles, and Yehudite/Judean Social Remembering”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 126:4 (2014), 521-534.

점에서 신명기사가가는 열왕기의 마지막 네 구절에 창세기에서 시작된 이스라엘의 장대한 역사의 결론을 희망으로 마감할 수 있었던 것이다.

4.2. 정경적 서술 방식

신명기역사의 마지막 네 구절의 정경적 이해를 돕기 위해서는 유대교의 정경 서술 방식을 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 유다 왕국의 멸망과 포로기라는 현실에서 신학적 성찰은 물론이러니와 편집 의도가 반영되었다고 볼 수 있기 때문이다. 특히 창세기-열왕기가 구경으로 편집된 것이라면 그의도는 분명하다. 타나크(TaNaKh)의 24권은 훨씬 후대의 결과물이지만 구경의 형성 원칙과 관점에서 볼 때 우리의 주제와 관련시켜 볼 수 있다. 이미 알려진 대로 타나크의 마지막 책은 역대하고 기원전 537년 내려진 고레스 칙령의 반포와 함께 끝난다. 그렇지만 고레스 칙령 이후에 일어난 예루살렘 귀환과 성전 재건 등을 다룬 이야기 등이 타나크에 포함되어 있다. 그럼에도 “너희 중에 그의 백성된 자는 다 올라갈지어다”(대하 36:23 일부)라는 구절로 타나크의 최종 결론을 삼는 이유는 무엇일까? 그것은 현실에 절망하지 말고 미래의 희망을 품게 하려는 장치라고 할 수 있다. 동시에 타나크의 마지막 구절을 읽거나 듣는 사람들, 특히 디아스포라 유대인들에게 그 명령은 언제나 요청받고 수행해야 할 책임이기도 하다.

또 한 가지 말라기의 종결 구문도 여호야긴 단화와 함께 모색할 필요가 있다. 왜냐하면 유대교의 독특한 독서방식 때문이다. 예언자의 선포는 “두렵건대 내가 와서 저주로 그 땅을 칠까 하노라”(말 4:6 일부)로 끝난다. 이 구절은 유대교에서는 예언의 마지막이며, 개혁신교회의 측에서는 구약의 결론적인 말씀치고는 지나치게 부정적이며 공포를 불러일으킨다. 그리하여 유대교는 말라기 4장 5절을 다시 읽음으로써 그 책의 낭독을 마친다.³²⁾ 이와 같은 유대교의 독서 전통으로 볼 때 여호야긴의 단화에서 긍정과 미래를 읽는 것은 결코 무리한 해석이라고 볼 수 없다.

열왕기하 25장 27-30절의 내용과 형식은 독립된, 혹은 완성된 문학 작품으로 볼 수 없는 단문임을 부인할 수 없다. 그럼에도 이 마지막 네 구절은 포로기 유대인들에게 친숙한 문학 소재였을 뿐 아니라 긍정적 독서 효과를 기대할 수 있는 수사적 장치이자 종결방식이다.

32) Adele Berlin and Marc Zvi Brettler, eds., *Jewish Study Bible*, Malachai 3:23-24 (『개역개정』 4:5-6), 1274를 보라. 유대교는 같은 이유로 이사야, 전도서, 예레미야 에가를 마칠 때 마지막 바로 앞 구절을 다시 읽는다.

4.3. 히브리적 상상력으로 본 동사의 활용

여호야긴이 바빌론 왕궁에서 ‘유다의 왕’으로 회복되었으나 아직 예루살렘에 돌아가지 못한 상태다. 히브리 동사의 시제와 관련한 특이 사항은 완료(perfect)와 미완료(imperfect) 두 가지 형태로만 나뉜다는 사실이다.³³⁾ 여기서 완료는 이미 상황이 끝난 상태에 관한 서술이라면 미완료는 아직 종료되지 않는 상태로서 여전히 진행된다는 뜻이다. 다시 여호야긴 단화로 돌아가면 그가 포로지에서 감옥에 갇힌 죄수에서 사면되어 왕의 대우를 받게 된 것은 사실적인 묘사지만 히브리 동사의 시제로 보건대 유다의 왕으로서 그의 신분은 이제부터 전개될 미완료적 상황이다.

머레이(Donald F. Murray)의 구문론적 분석은 현재 논의에 흥미로운 관점을 제시한다. 그는 열왕기하 25장의 주요 인물, 느부갓네살(1절), 느부사라단(8절), 이스마엘(25절), 에월므로닥(27절)을 중심으로 전개되는 이야기에서 동사의 활용을 눈여겨본다. 즉 히브리 동사 완료(카탈)와 미완료(와익톨) 사이의 구문론적 대조를 통하여 마지막 단화의 여호야긴 사면에서 정점에 이른다는 것이다.³⁴⁾ 머레이에 따르면 미완료적 묘사는 여호야긴이 유다의 왕이 되어 보좌에 앉았다고 완료태로 서술하는 것보다 훨씬 더 미래지향적이다. 28절에서 미완료 ‘와우’ 도치법으로 ‘말하다’(וַיִּדְבַּר)와 ‘높이다’(וַיִּשָּׂא) 동사를 두 차례 활용한다. 앞에서 우리는 에월므로닥이 여호야긴에게 ‘좋게 말하다’는 뜻이 계약의 내용을 구체적으로 언급한 것은 아니지만 우호적 관계를 유지하려는 뉘앙스를 확인하였다. 그러므로 그 구절이 계약에 관련된다면 체결하는 순간부터 앞으로 지속적으로 수행해야 할 미완료적 의미가 내포된다고 봐야한다. 한편 도치 완료는 현재와 과거의 사실에 관하여 진술할 때 미래의 일을 선포하는 의미로 볼 수 있다. 즉 29절에서 ‘(죄수의 의복을) 갈아입히고’(וַיִּשְׂאֵם)는 도치 완료형으로 과거를 기점으로 미완료적이며, 부사절 ‘날마다 종신토록’은 계속적인 의미를 더욱 강화시킨다.³⁵⁾ 따라서 여호야긴 단화에 활용된 동사는 미완료적 특성을 함축하고 있기 때문에 다윗 계약으로 이어지는 끊어지지 않는 연속성을 암시하는 표현으로 간주할 수 있다.³⁶⁾

33) Thorlief Boman, 『히브리적 사유와 그리스적 사유의 비교』, 허혁 역 (웨관: 분도출판사, 1975); *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968).

34) Donald F. Murray, “Of All the Years the Hopes-Or Fears?”, 249-250. 여호야긴에 관한 그의 결론에 동의할 수는 없지만 열왕기하 25:27-30 분석은 탁월한 해석이다.

35) Galia Hatav, *The Semantics of Aspect and Modality: Evidence from English and Biblical Hebrew* (Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1997), 142-161.

열왕기하의 마지막 네 구절의 시점이 언제인지 그 후 여호야긴이 무엇을 성취했는지 본문은 언급하지 않는다. 단지 그가 석방되고 왕의 신분을 회복한 것만 확인할 뿐이다(27절 완료태). 미완료적 뉘앙스로 서술한 신명기 사가의 문학적 장치가 돋보이는 장면이다. 그렇듯 여호야긴의 행보가 미완적이며 미래적 관점을 지향하기 때문에 독자들은 앞으로 전개될 일에 대한 관심과 기대를 자연스럽게 품게 된다. 이런 점에서 안센(David Janzen)과 주(Samantha Joo)의 주장은 설득력이 다소 부족하다.³⁷⁾ 안센은 신명기사가가 여호야긴 단화에서 다윗 왕조의 미래를 의도적으로 애매하게 기술하여 무조건적인 다윗 계약의 실효성에 대하여 의구심을 갖게 하고 다윗 왕가의 운명을 명확하지 않게 서술한 것이라고 본다. 한편 주는 로힌튼 미스트리(Rohinton Mistry)의 소설 “A Fine Balance”를 신명기역사의 마지막 네 구절에 비교하며 여호야긴 단화가 포로의 절망과 귀환의 희망이라는 완벽한 균형론이 들어 있는 신학적 결과물이라고 제시한다. 두 학자의 견해는 포로기의 편집이나 귀환 이후의 작성 시기를 상정한다면 본문의 정경적 지위를 이해하지 못한 결론이며 신명기사가의 신학적 성찰을 이해하지 못한 결과로 볼 수 있다. 즉 포로기라는 극단적인 절망 앞에서 막연한 희망으로 충분하지 않다. 더구나 모호한 메시지로 회중들과 독자들의 관심을 끌기에는 한계가 명백하다.

열왕기하 25장 27-30절은 바빌론 유배로 인한 유다 왕국의 불연속과 왕조의 단절이라는 위기 앞에서 연결의 끈과 연속의 희망을 이어주는 가교 역할을 하게 된다.

5. 단절의 불안과 연속의 희망

그렇다면 과연 여호야긴 단화는 구경 신학과 어떻게 관련되는 것인가? 구경 전체로 볼 때 열왕기의 마지막 네 구절에서 구경 신학을 논하기에는 적절치 않은 것으로 보인다. 그러나 이 단화가 구경의 최종 편집과정에서 추가된 것으로 판단하건대 어떤 역할을 하지 않았을지 추론할 수 있다. 따

36) W. Brueggemann, “The Kerygma of the Deuteronomistic Historian”, *Interpretation* 22 (1968) 387-402.

37) David Janzen, “An Ambiguous Ending: Dynastic Punishment in Kings and the Fate of the Davidides in 2 Kings 25:27-30”, *Journal for the Study of the Old Testament* 33:1 (2008) 39-58; Samantha Joo, “A Fine Balance between Hope and Despair: The Epilogue to 2 Kings (25:27-30)”, *Biblical Interpretation* 20:3 (2012), 226-243.

라서 5장의 제목이 가리키듯 오경과 전기 예언서가 결합되는 과정에 초점을 두고 구경 신학의 연속성을 논의할 수 있을 것이다.

5.1. 구경의 연속성

창세기 2:4-3:24의 창조설화는 구경의 서론이었을 가능성을 타진하는 연구가 있었다. 많은 학자들이 이 창조설화가 이스라엘을 포함한 유다의 바빌론 포로기까지 역사를 반영한 것으로 간주하고 있다.³⁸⁾ 이들에게 창세기 2-3장의 범죄와 형벌은 므낫세의 범죄와 예루살렘으로부터 추방, 곧 바빌론 포로를 연상할 수 있게 하는 유사한 사건이다. 그리하여 에텐동산 이야기가 여호야긴 단화까지 구경의 최종 편집과정에 주요한 영감을 주었으며 이스라엘 역사의 서론에 기록될 수 있었다는 것이다. 최근 요셉 티투스(P. Joseph Titus)는 창세기 2-3장이 신명기역사서와 결합되는 과정을 상당히 많은 학자들의 연구를 통하여 제시하면서 바빌론 유배, 즉 열왕기하까지 이스라엘 역사의 요약이자 서문 역할을 한 것으로 보고 여러 가능성을 타진한다.³⁹⁾ 그는 다음의 질문으로 시작한다. 에텐동산과 예루살렘으로부터 추방이 어떻게 구경의 구조와 신학에 연결되는가? 과연 에텐동산 이야기가 구경의 서론이라면 창세기 1장이 역사의 서두에 위치하게 된 이유는 무엇일까? 요셉 티투스에 의하면 포로기 이전에 창세기의 몇몇 자료들과 신명기역사의 열개가 따로 전승되었다가, 포로기에는 바빌론 유배를 조망할 수 있는 불순종과 형벌 구조의 이야기가 신명기역사와 결합되었으며(특히 창 2-3장과 왕하 17-25장 사이의 연결), 포로 귀환 이후에는 창세기 1장이 마지막으로 결합되는 세 단계의 과정이 있었다.⁴⁰⁾

슈미트(Konrad Schmidt)는 창세기-열왕기의 제사장 문서(P)를 검토하면서 P의 전통적인 역할을 확대 해석한다. 즉 오경 전체는 P의 작품이 아니라 기존에 전승되던 윤곽이 있었고, 나중에 P의 영향을 명백하게 받은 전기 예언서의 편집 텍스트가 최종 단계에서 결합되었을 것이라는 주장이다. 마지막 단계에서 오경과 신명기역사가 일정한 서사 구조를 갖춘 형태로 발전하게 되었다고 본다.⁴¹⁾ 특별히 우리의 주제와 관련하여 블룸(Erhard Blum)의

38) Thomas Römer, "How Many Books?", 26.

39) P. Joseph Titus, *The Second Story of Creation (Gen 2:4-3:24): A Prologue to the Concept of Enneateuch?* (Frankfurt: P. Lang, 2011).

40) Joseph Titus, *The Second Story of Creation*, 455-457.

41) Konrad Schmidt, "The Emergence and Disappearance of the Separation Between the Pentateuch and the Deuteronomistic History in Biblical Studies", *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch: Identifying Literary Works in Genesis through Kings* (Atlanta: SBL, 2011), 23-24.

해석은 흥미로운 관점을 열어준다. 그는 창세기부터 열왕기하까지 이음새 없이 자연스럽게 연결되면서 마지막 책에서 약속의 땅의 상실, 곧 예루살렘에서의 추방으로 마감하고 있는 사실에 주목한다. 블룸은 와이퍼트(Manfred Weippert)의 “이중 원인론”(double etiology)을 인용하며 거시적인 관점에서 보면 구경의 역사는 약속의 땅을 점유하였다가(여호수아까지), 나중에 상실한 과정(열왕기하까지)을 상정한다고 설명하고 있다.⁴²⁾ 따라서 창세기에서 열왕기하까지 아홉 권은 일련의 작품으로 작성, 또는 편집된 것이라고 간주할 수 있으며 이런 점에서 오경의 자료를 전기 예언서에서 가끔 확인하는 분석도 가능한 것이다. 이를 테면 블룸은 시내 산 단화(출 19:3b-8)가 북왕국 이스라엘 역사의 후기(왕하 18:11-12)에 활용된 것으로 보고 구경의 연결고리를 입증한다. 이와 같이 오경의 단편들이 전기 예언서 곳곳에서 활용되어 연결고리가 되고 있다는 것이다.

만델(Sara Mendall)과 프리드만(David N. Freedman)이 일컫는 “Primary History”,⁴³⁾ 곧 창세기에서 열왕기하까지 이스라엘 역사는 에덴동산에서 예루살렘까지이며, 더 정확히 말해서 에덴동산 추방에서 예루살렘 추방에 이르는 과정이다. 이렇듯 장대한 서사적 구성의 마지막에 여호야긴의 사면 이야기가 언급된 것이다. 여호야긴의 등장이 마치 구경의 결말처럼 기록된 것은 어딘지 어색하고 어울리지 않는 종결이다. 더구나 시간적으로 여호야긴 단화는 그달리야의 죽음 이후 한참 뒤의 사건이다(표 <여호야긴 타임 라인> 참고). 그러나 자세히 살펴보면 주제의 연결과 계속성은 지극히 논리적이며 자연스러운 귀결이다. 즉 실낙원(Paradise lost)으로 인하여 최초의 두 사람은 그곳에서 쫓겨나지만 그전에 하나님이 지어주신 가죽옷을 입고 떠난다(창 3:21). 에덴동산에서 축출된 후 아담과 하와는 경작의 수고를 피할 수 없었으나 여전히 하나님의 보호를 받는다. 한편 다윗 왕조의 멸망으로 이스라엘은 수많은 희생과 함께 결정적으로 예루살렘을 떠나야 하는 수모를 겪어야 했다. 이른 바 ‘예루살렘 추방’(Jerusalem deported), 곧 바빌론 유배는 이스라엘에게 치욕적인 경험이었지만 여호야긴의 사면이 37년 만에 실현됨으로써 여전히 하나님의 간섭을 깨닫게 한다. 이로써 창세기에서 열왕기하까지 서론부와 결론부의 신학적 일관성과 구조적 완성이 갖추진 셈이다.

42) Erhard Blum, “Pentateuch-Hexateuch-Enneateuch?”, 44, 49-50.

43) Sara Mandell, David Noel Freedman, *The Relationship between Herodotus' History and Primary History* (Tampa: University of South Florida Press, 1993), 89.

5.2. 불연속과 연속의 반전

열왕기하 25장 27-30절의 저자는 이 단화를 통하여 유다 국가의 멸망 가운데 어떻게 합법적인 왕조가 이어질 것인지에 대한 관심을 표명한 것으로 보인다. 왜냐하면 이 단화에서 바빌론의 에월므로닥과 유다의 여호야긴이 함께 등장한 것은 앞에서 논의한 대로 둘의 정통성이 중요하기 때문이다. 실제로 에월므로닥은 매형의 쿠데타로 왕조의 합법성을 잃게 되고, 유다의 최후 정국도 외세의 간섭으로 적통의 유지에 혼란이 있었기 때문이다. 유다 왕국의 최후 20년을 간략하게 들여다보자.

요시야는 약관의 8세에 왕위에 올라 신명기사가 최고의 찬사를 받는다(왕하 20:1-2; 23:25). 그는 백성의 신뢰를 받으며 개혁운동을 펼쳐 유다의 중흥을 이끌었다. 그렇지만 요시야가 바로 느고(Pharaoh Neco)와 므깃도 전투에서 사망한 후(609년) 유다는 견잡을 수 없는 혼란과 위기를 맞게 된다. 즉 요시야(639-609년), 여호아하스(3개월), 여호야김(608-598년), 여호야긴(3개월), 시드기야(597-587년)까지 다섯 왕이 바뀌는 과정에 전사하거나(요시야), 폐위되고(여호아하스, 여호야긴), 고문과(시드기야), 포로(여호야긴, 시드기야)로 잡혀가는 등 불안이 가중되어 갔다. 바로 느고와 느부갓네살의 틈바구니에서 눈치를 살피던 유다 조정은 바빌론의 패권 장악 이후 두 차례의 예루살렘 침공과 포로(597년과 587년)로 인하여 유다 왕국과 백성이 만신창이가 되었다. 더구나 예루살렘 성전 파괴라는 전대미문의 치욕적인 상처가 아물기 전에 또 다른 파국에 직면한다. 마지막 임금 시드기야가 두 눈이 뽑힌 채 잡혀간 후로 느부갓네살은 그달리야를 총독으로 세웠으나 혼란을 수습하지 못하고 피살되었다. 이렇듯 혼란이 연속되는 과정에서 역설적으로 다윗 왕조의 불연속에 대한 불안감은 점점 커져간 것이다. 유다 왕조의 단절에 대한 위기의식이 증폭되면서 절망은 극에 달하였다. 이처럼 그달리야가 죽은 지 22년, 여호야긴의 포로 37년이 지났으니, 유다 왕국의 부활은 더 이상 불가능하다고 좌절할 즈음에, 여호야긴의 사면이라는 믿을 수 없는 소식이 저 멀리에서 들려온 것이다.

브루그만(Walter Brueggemann)은 그의 “예레미야 주석”에서 “3 D”라는 표현을 직접적으로 언급하지 않으나 바빌론 포로기의 특징을 ‘파괴’(Destruction), ‘유배’(Deportation), 그리고 ‘절망’(Despair)이라는 세 단어로 묘사한 바 있다.⁴⁴⁾ 이른 바 브루그만의 3 D는 다윗 왕조의 연속성을 가

44) Walter Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1998), 494.

로막고 있는 세 겹의 거대한 벽에 해당한다. 예루살렘 성전의 파괴는 이스라엘 신앙의 상징이자 핵심을 무너뜨린 것이고, 유배는 왕과 사제를 비롯한 지도자들이 살해되거나 포로로 잡혀갔으니 공동체와 삶의 터전을 상실한 것이며, 절망은 그로 인한 사회적 좌절감과 심리적인 체념 및 포기 상태를 가리킨다. 이와 같이 깊고 어두운 3D의 불연속과 단절의 역사에서 여호야긴의 등장이 시사하는 바는 분명하다. 그것은 곧 유다 왕국의 연속과 다윗 왕가의 지속이다. 그렇다고 여호야긴의 석방이 반드시 긍정적으로만 읽히지 않는다. 앞에서 소개한 대로 여호야긴이 사면되었다고는 하지만 아직 바빌론의 궁중에 있으며 예루살렘 귀환에 대한 암시조차 없으니 그동안 희미하던 다윗 왕조의 연속성이 더는 실효성이 없음을 확인한 것으로 볼 수도 있다. 그러나 여호야긴 단화가 프라임 역사의 결론으로 구경을 마감하는 자리에 위치한 것은 단지 여호야긴의 신분 변화에만 초점이 있는 것이 아니라 더 큰 암시가 내포된 것으로 보아야 한다. 사실 여호야긴이 포로로 잡혀온 상태에서 레벤슨의 주장처럼 유다 백성에게 최선의 희망은 그가 왕의 신분을 회복하는 것이다.⁴⁵⁾ 하지만 현재의 본문에서 여호야긴의 사면과 석방 이상을 상상하고 규정하는 것은 위험한 일이다. 다만 구경의 대단원을 마무리 짓는 자리에 여호야긴 단화가 배치됨으로써 다윗 왕조의 연속이라는 신학적 주제를 확인하였고 유다의 미래를 열어주는 희망을 제시한 것만은 명백하다.⁴⁶⁾

6. 요약과 결론

지금까지 토의한 대로 상당히 많은 학자들이 열왕기하 25장 27-30절 연구와 토론에 다각도로 참여해왔다. 그리하여 “메시아의 희망”(폰라트), “패배자의 절망”(노트), “일종의 기록 보관자”(프롤로프), “유배에서 디아스포라로”(쉬퍼), “유배와 디아스포라의 기원”(뢰머) 등 다양한 견해들이 제시되어 왔다.⁴⁷⁾ 우리는 여호야긴 단화가 ‘메시아의 희망’을 함축한 것으로 간

45) Jon D. Levenson, “The Last Four Verses in Kings”, 360.

46) 여호야긴 이후 시드기야도 바빌론에 포로로 잡혀와 있었다. 실제로 유다의 두 왕이 유배와 있는 셀인데 시드기야는 바빌론이 세운 왕이기 때문에 다윗 왕조의 정통성은 여호야긴에게 있다. Juha Pakkala, “Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession”, *Journal of Biblical Literature* 125:3 (2006), 443-452.

47) Thomas Römer, “How Many Books”, 36-37. 특히 폰라트가 제안한 관점에서 볼 때 ‘야웨의 종’(사 53장) 연구나 메시아 해석에서 여호야긴과 그의 손자 스룹바벨은 거의 대부분 주요 후보로 거론된다. Michael Goulder, “Behold my servant Jehoiachin”, *Vetus Testamentum* 52:2 (2002), 175-190을 참고하라.

주하고 이전과 다른 각도에서 입증하고자 했다.

즉 여호야긴과 에윌므로닥은 유약하고 짧게 통치하였지만 왕조의 적통성을 가진 공통점을 공유한다는 둘의 상호적 관계를 규명하였다. 불모로 잡혀온 여호야긴의 사면은 최강국 바빌론의 지원을 받은 형국이니 당연히 희망적이라고 말할 수 있다. 한편 부정적인 평가를 받았던 여호야긴이 어떻게 프라임 역사, 구경의 결론부에 등장할 수 있었는지는 세 가지로 요약할 수 있다. 첫째, 여호야긴 단화는 디아스포라 소설의 원형 또는 짧은 형식이며 그 줄거리는 주인공이 성공하여 신분의 상승을 가져온다. 둘째, 유대교의 정경 서술 방식에 의하면 열린 종결과 긍정적 결말로 맺는다. 마지막으로 히브리어 동사의 미완료적 의미와 활용이다. 이상의 제안을 통해 여호야긴 단화에서 유다 왕국의 연속이라는 희망을 찾을 수 있다.

한편 아홉 권의 책이 ‘프라임 역사’로 갈무리되는 과정에는 단절(discontinuity)의 불안과 연속(continuity)의 희망이라는 신학적 장치가 작동되었다. 여호야긴의 경우 그가 비록 실패한 왕이며 적국에 사로잡힌 무능한 통치자였으나 왕조의 회복과 국가의 존속이 불가능한 것처럼 보이는 절망의 순간에 희망을 붙잡을 수 있는 단서가 되었다. 따라서 구경의 최후 장면에서 여호야긴을 위치시킴으로써 가느다랗게 이어지는 연속의 가능성을 보게 한 것이다. 이로써 아홉 권의 책은 세상 창조로부터 유다 왕국의 최후 장면을 이어주는 장대한 서사적 구조를 갖추게 되었다. 이 점에서 역대기역사가 그 범위를 아담으로부터 포로 이후까지 역사로 상정한 것과 자연스레 비교할 수 있지만 이 토론의 한계를 넘어간다. 창세기 2-3장이 바빌론 포로 상황을 반영한 작품이라면, 그리고 창세기가 프라임 역사의 서문에 해당한다면, 여호야긴의 등장과 함께 구경을 마감하는 수사법은 서사적 관점에서 볼 때 일관성을 유지하며 미래를 암시하는 “지능적인 종결”(intelligible end)이다.

<주제어> (Keywords)

여호야긴, 에윌므로닥, 신명기사가, 오경, 구경.

Jehoiachin, Ewilmerodach, Deuteronomistic, Primary History, Enneateuch.

(투고 일자: 2015년 7월 31일, 심사 일자: 2015년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2015년 9월 20일)

<참고문헌>(References)

- 김영진, “신명기 역사가의 연대기에 나타난 문학적·신학적 특징”, 『서양고대사 연구』 25 (2009), 37-58.
- 노희원, “M. 노트와 확장된 신명기 역사에 대한 연구”, 『신학논단』 21 (1993), 257-305.
- 오택현, “신명기 역사의 역사 이해”, 『신학과 목회』 17 (2002), 27-42.
- 이은우, “소위 신명기 역사 연구의 최근 동향”, 『구약논단』 14:3 (2008), 67-86.
- 차준희, “예레미야서와 신명기사가의 관계에 대한 최근 연구동향”, 『신학논단』 43 (2006), 249-73.
- Boman, Thorlief, 『히브리적 사유와 그리스적 사유의 비교』, 허혁 역, 왜관: 분도출판사, 1975; *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- Bright, John, 『예레미야』, 번역실 역, 국제성서주석, 서울: 한국신학연구소, 1979; *Jeremiah*, Anchor Bible Commentary, New York: Doubleday, 1965.
- Person, Raymond F., 『신명기 학파: 역사, 사회적 배경, 문헌』, 최안나 역, 서울: 성서와함께, 2005; *The Deuteronomistic School: History, Social Setting and Literature*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- Abela, Anthony, “Is Genesis the Introduction of the Primary History?”, A. Wénin ed., *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History*, Leuven: Leuven University Press, 2001, 397-406.
- Becking, Bob, “Jehojachin's Amnesty, Salvation for Israel? Notes on 2 Kings 25, 27-30”, *From David to Gedaliah: The Book of Kings as Story and History*, Fribourg: Academic Press, 2007, 174-190.
- Begg, Christopher T., “The Significance of Jehoiachin's Release: A New Proposal”, *Journal for the Study of the Old Testament* 36 (1986), 49-56.
- Berlin, Adele and Brettler, Marc Zvi, eds., *Jewish Study Bible*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.
- Blum, Erhard, “Pentateuch-Hexateuch-Enneateuch? Or: How Can One Recognize a Literary Work in the Hebrew Bible?”, Dozeman, Thomas B., Römer, Thomas, Konrad Schmid, eds., *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, 43-71.
- Bruce, Dan, “Solomon's Temple Destroyed in 586 BCE”, *The Journal of the Prophecy Society of Atlanta* 2:2 (2012), 1-7.
- Brueggemann, Walter, “The Kerygma of the Deuteronomistic Historian”, *Interpretation* 22 (1968), 387-402.

- Brueggemann, Walter, *A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Chan, Michael J., “Joseph and Jehoiachin: On the Edge of Exodus”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 125:4 (2013), 566-577.
- Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essay in the History of the Religion of Israel*, Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Fox, Michael, “Tôb as Covenant Terminology”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 209 (1973), 41-42.
- Frolov, Serge, “Evil-Merodach and the Deuteronomist: The Sociohistorical Setting of Dtr in the Light of 2 Kgs 25, 27-30”, *Biblica* 88:2 (2007), 174-190.
- Goulder, Michael, “Behold My Servant Jehoiachin”, *Vetus Testamentum* 52:2 (2002), 175-190.
- Granowski, Jan Jaynes, “Jehoiachin at the King’s Table: A Reading of the Ending of the Second Book of Kings”, Fewell, Danna Nolan, *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1992, 173-190.
- Harvey, John, “The Structure of the Deuteronomistic History”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 20:2 (2006), 237-258.
- Harvey, John, “Jehoiachin and Joseph: Hope at the Close of Deuteronomistic History”, Heskett, Randall, and Brian Irwin, eds., *The Bible as a Human Witness to Divine Revelation: Hearing the Word of God Through Historically Dissimilar Traditions*, New York; London: T&T Clack, 2010, 51-61.
- Hata, Galia, *The Semantics of Aspect and Modality: Evidence from English and Biblical Hebrew*, Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1997.
- Hölscher, Gustav, *Geschichtsschreibung in Israel: Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten*, vol. 50, Lund: CWK Gleerup, 1952.
- Janzen, David, “An Ambiguous Ending: Dynastic Punishment in Kings and the Fate of the Davidides in 2 Kings 25:27-30”, *Journal for the Study of the Old Testament* 33:1 (2008), 39-58.
- Janzen, David, “The Sins of Josiah and Hezekiah: A Synchronic Reading of the Final Chapters of Kings”, *Journal for the Study of the Old Testament* 37:3 (2013), 349-370.
- Joo, Samantha, “A Fine Balance between Hope and Despair: The Epilogue to 2 Kings (25:27-30)”, *Biblical Interpretation* 20:3 (2012), 226-243.
- Koehler, Ludwig, and Baumgartner, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of*

- the Old Testament*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001.
- Kratz, Reinhard G., *The Composition of the Narrative Books of the Old Testament*, London: T&T Clark, 2005.
- Lacocque, André, *The Book of Daniel*, Eugene: Wipf & Stock, 2014.
- Levenson, Jon D, “The Last Four Verses in Kings”, *Journal of Biblical Literature* 103:3 (1984), 353-361.
- Malamat, Abraham, “The Twilight of Judah: In the Egyptian-Babylonian Maelstrom”, *Congress Volume VT Sup.* 28, Leiden: Brill, 1975, 123-145.
- Mandell, Sara and Freedman, David Noel, *The Relationship between Herodotus’ History and Primary History*, Tampa: University of South Florida Press, 1993.
- Marcus, David, “‘Lifting up the Head’: On the Trail of a Word Play in Genesis 40”, *Prooftexts* 10:1 (1990), 17-27.
- Meinhold, Arndt, “Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I und II”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 87:1 (1975), 72-93.
- Murray, Donald F., “Of All the Years the Hopes-Or Fears? Jehoiachin in Babylon (2 Kings 25:27-30)”, *Journal of Biblical Literature* 120:2 (2001), 245-265.
- Nolland, John, “Jechoniah and His Brothers (Matthew 1:11)”, *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997), 160-178.
- Noth, Martin, *The Deuteronomistic History*, Sheffield: JSOT, 1981.
- Pakkala, Juha, “Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession”, *Journal of Biblical Literature* 125:3 (2006), 443-452.
- Person, Raymond F., “II Kings 24,18-25,30 and Jeremiah 52: A Text-Critical Case Study in the Redaction History of the Deuteronomistic History”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 105:2 (1993), 174-205.
- Römer, Thomas C., “How Many Books (teuchs): Pentateuch, Hexateuch, Deuteronomistic History, or Enneateuch?”, Dozeman, Thomas B., Konrad Schmid, and Thomas Römer, eds., *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch: Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, 25-42.
- Sack, Ronald H., *Amēl-Marduk 562-560 B.C.: A Study Based on Cuneiform, Old Testament, Greek, Latin and Rabbinical Sources*, Alter Orient und Altes Testament 04, Kevelaer: Neukirchen-Vluyn, 1972.
- Sack, Ronald H., “Nergal-šarra-ušur, King of Babylon as seen in the Cuneiform, Greek, Latin and Hebrew Sources”, *Zeitschrift für Assyriologie und*

Vorderasiatische Archäologie 68:1 (1978), 129-149.

- Sensenig, Melvin L., “Jehoiachin and His Oracle: The Shaphanide Literary Framework for the End of the Deuteronomistic History”, Ph. D. Dissertation, Temple University, 2013.
- Speiser, Ephraim A., *Genesis*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1965.
- Stackert, Jeffrey, “Before and After Scripture: Narrative Chronology in the Revision of Torah Texts”, *Journal of Ancient Judaism*, 4:2 (2013), 168-185.
- Tadmor, Hayim, “Chronology of the Last Kings of Judah”, *Journal of Near Eastern Studies* 15:4 (1956), 226-230.
- Titus, P. Joseph, *The Second Story of Creation (Gen 2:4-3:24): A Prologue to the Concept of Enneateuch?*, Frankfurt: P. Lang, 2011.
- von Rad, Gerhard, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York: McGraw-Hill, 1966.
- Wilson, Ian Douglas, “Joseph, Jehoiachin, and Cyrus: On Book Endings, Exoduses and Exiles, and Yehudite/Judean Social Remembering”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 126:4 (2014), 521-534.

<Abstract>

**Crisis of Discontinuity vs Hope of Continuity:
Canonical Position of 2 Kings 25:27-30**

Chang Joo Kim
(Hanshin University)

This essay attempts to explore theological significance in the final verses of 2 Kings. The Jehoiachin's episode is mentioned just like an epilogue in the last stage at the compositive edition of Enneateuch (Genesis through Kings). It is, first of all, necessary that 2 Kings 25:27-30 should be analyzed historically and exegetically. I suggest that the final 4 verses imply canonical position of the present formation of the Hebrew Bible through Jehoiachin's release.

The appearance of Jehoiachin and Evil-merodach in this episode shares a couple of common points with each other. Both of them, as a legitimate line of decent, ruled their own country shortly, but were estimated as a failure. For the Deuteronomic historian, Jehoiachin was indeed evil in the sight of the Lord (2 Kings 24:9). If so, how did he come to the conclusive part of the Primary History? The fact that Jehoiachin was restored by Evil-merodach of the Babylonian Emperor implies a positive message for the following reasons. First, Jehoiachin's episode, as a model for Diaspora Novelle, reflected an open ending or positive closing of the Judaic way of canonical editing even in a hopeless time. Second, I try to propose that the use of an imperfect verb in the short paragraph can reach a climax in the whole chapter 25. From then on, Jehoiachin as a Davidic line will be restored and reign the Judah community.

Meanwhile when Enneateuch draws a conclusion as the Primary History, the Deuteronomist devised theological and rhetorical device, which is namely a dialect between discontinuity and continuity of the Kingdom of Judah. For Jehoiachin, though being a loser and a captive in Babylon, he could become a clue of a positive sign in the critical moment of Judah. Accordingly, by positioning Jehoiachin in the final step of Enneateuch, Deuteronomist could read into the possible continuity of Israel/Judah. Thus, Enneateuch could form a narrational structure of a long history from the beginning of the world to the last

scene of Judah. If Genesis 2-3 reflects the Babylon exile of Israel, and the Book of Genesis is a prologue of the Primary History, the technique that closes the Enneateuch with the appearance of Jehoiachin is applicable to “an intelligible end”, that keeps not only theological consistence but also optimistic expectation from him.

정중 어법과 우리말 존대법

— 에스더기를 중심으로 —

김성언*

1. 들어가는 말

성경 히브리어에서는 우리말처럼 문법적 형태로 표현할 수 있는 존대법은 존재하지 않는다. 하지만 한글 성경에서는 등장인물들 간의 대화 장면을 기술할 때 우리말이 갖는 특수성을 고려하여 대화 참여자 간의 개인적인 관계나 사회적 지위에 따른 존대법에 맞게 번역해야 한다. 다시 말해, 우리말 성경에서는 적절한 대명사(그리고 그에 맞는 조사)를 선택해야 하고 용언에 적절한 어미를 사용하여 상대방에 대한 존경을 표현해야 한다.

본 연구는 에스더기에 나타나 있는 정중한 언어 표현들을 살피는 것이 일차적인 목적이다. 에스더기에 나와 있는 대화 장면들은 정중 어법을 연구하기에 적절한 본문이다.¹⁾ 대화 참여자 중 한 명은 절대적인 권한을 가지고 있는 페르시아의 왕이며, 이 왕과 대화 상대자들 사이에는 사회적 위상의 차이가 분명하기 때문이다. 특별히 에스더기의 많은 정황이 왕에게

* Tel Aviv University에서 구약학으로 박사 학위를 받음. 연세대학교 연합신학대학원 강사. sungon.kim71@gmail.com.

1) 다수의 학자들은 ‘정중’이라는 용어보다는 ‘공손’이라는 용어를 선호한다. 일반 언어학에서 사용되는 ‘politeness’도 우리말로 옮길 때에는 보통 ‘공손’ 또는 ‘공손법’으로 번역하고 있다. 그리고 브라운과 레빈슨(Brown and Levinson)의 용어인 ‘politeness strategy’도 일반적으로 공손법 또는 공손 전략(책략) 등으로 옮기고 있다(이들의 연구를 위해서는 아래 각주 12를 참조하라). 하지만 본 연구를 위해서는 ‘공손’보다는 좀 더 포괄적인 용어인 ‘정중’이 적절하다고 판단된다. 공손법(또는 공손 전략)이라는 용어는 지위가 낮은 사람이 높은 사람에게 행하는 수직적 존대법을 반영하는 듯한 뉘앙스가 있기 때문에, 지위의 높고 낮음에 상관없이 누구나 사용하는 수평적 존대법을 표현하기 위해서는 정중이 더 적절하다. 한편, 영어에서도 ‘공손법’ 또는 ‘공손한’에 해당하는 영어로는 ‘deference’와 ‘deferential’이라는 용어가 별도로 있기 때문에 ‘politeness’는 이와는 다른 정중 또는 정중 어법으로 번역할 필요가 있다. 황적륜(Juck-Ryoon Hwang, “‘Deference’ versus ‘Politeness’ in Korean Speech”, *International Journal of the Sociology of Language* 82 [1990], 41-55)도 이러한 의미에서 ‘deference’와 ‘politeness’를 구별하고 있다. 다만, 그는 ‘deference’를 ‘공대’로 그리고 ‘politeness’를 ‘공손’으로 번역하고 있다 (황적륜, “한국어에서의 공대와 공손”, 한국사회언어학회 창립 5주년 기념 학술대회 발표문, 1995). 결론적으로, 본 연구에서는 ‘정중’ 또는 ‘정중 어법’을 공손법을 포함하는 더 넓은 개념으로 사용하고자 한다.

요청을 하거나 어려운 제안을 하는 장면들이다. 따라서 자신들의 요구사항이 잘 받아들여지기를 원하는 대화 참여자들은 왕 앞에서 적절한 언어 전략을 사용해야만 한다. 히브리어 본문에 나타난 이와 같은 정중한 언어 표현들이 우리말 성경에 어떻게 반영되어 있는지를 살펴보는 것 또한 흥미로운 주제가 될 것이다. 다시 말해, 히브리어 본문에 나타난 정중한 표현들이 우리말 성경에 어떤 식으로 반영되었는지 살피는 것이 본 연구의 최종적인 목적이 된다.

에스더기 대화 본문들을 구체적으로 분석하기에 앞서 이론적인 논의들에 대한 선행 연구들을 대략적으로 소개하고자 한다. 성서 해석을 위해 일반 언어학 이론을 무비판적으로 적용하는 것은 문제가 있다. 하지만 정중 어법에 관한 일반이론의 경우는 충분히 고려할 만한 가치가 있다. 왜냐하면 히브리어 성경은 비록 우리말과 같은 존대법은 존재하지 않지만 상황에 따라서 정중한 언어를 사용하는 경우가 있기 때문이다. 특별히 성경 인물들 간의 사회적 위상이 다른 경우에 상대방에 대한 존경의 언어를 사용한다거나 정중한 표현을 하는 경우가 종종 등장한다. 이런 의미에서 일반 언어학의 정중 어법 이론은 원천 본문(source text)인 원어 성경과 대상 본문(target text)인 우리말 성경 사이의 가교 역할을 해 줄 것이다. 그리고 번역자는 히브리어 본문이 정중한 표현을 사용하고 있을 때 그에 맞는 상당어(equivalence), 즉 ‘적절한 존대법’을 찾으려는 고민을 해야만 한다.²⁾

2. 정중 이론과 존대법³⁾

2) 적절한 존대법은 단순히 ‘직역’을 의미하지 않는다. 우리말 성경의 존대법도 전체적인 번역 작업의 일부이다. 따라서 번역 원리나 원칙이 존대법 적용에 중요한 역할을 한다. 최근의 번역 이론에 대해서는 조지윤의 연구를 참조하라. Ji-Youn Cho, “Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation”, Ph.D. Dissertation (Vrije University, 2008).

3) 우리말은 일반 언어 현상인 정중 어법/전략(politeness strategy)과는 별도로 형식적이고 문법적인 존대법을 가지고 있다. 이 두 가지 언어 현상은 상호 보완적인 관계에 있다. 언어권에 따라서 분명한 형태의 존대법은 존재하지 않더라도 화용론적인 측면에서 정중 어법(또는 공손법)은 사용되고 있다. 우리말 존대법은 학자들에 따라 ‘존대법’(서정수, 『존대법 연구』 [서울: 한신문화사, 1984]), ‘높임법’(박덕유, 『한국어 문법의 이론과 실제』 [서울: 박문사, 2013]), ‘경어법’(이정복, 『국어 경어법 사용의 전략적 특성』 [서울: 태학사, 2001]), 또는 ‘대우법’(성기철, “현대 국어 주체 대우법 연구”, 『한글』 184 [1984], 81-111) 등 다양하게 사용하고 있다. 한길, 『현대 우리말의 높임법 연구』 (서울: 도서출판역락, 2002)는 ‘대우법’이라는 용어가 수직적 관계를 주로 표현하는 ‘존대법(또는 높임법)’과 달리 수평적이고 친근한 관계까지 포함하는 넓은 의미로 사용하기 위해 등장했다고 설명한다.

우리는 먼저 일반 언어학에서 다루어지고 있는 정중 이론에 대해 살펴볼 필요가 있다. 그 다음에 우리말 성경 연구자들이 한글 번역 성경들을 평가할 때 일반 정중 이론이나 우리말 존대법을 어떻게 적용하고 있는지 살펴볼 것이다. 마지막으로 히브리어 본문 자체에 반영되어 있는 정중 어법들을 다루고자 한다.

2.1. 정중 이론

사회적인 교류 상황을 이해하거나 대화 상대와 불필요한 갈등을 피하는 데 도움이 되는 정중에 대한 관심은 일반 언어학 분야에서도 갈수록 높아지고 있다. 정중 이론(politeness theory)은 언어학 분야에서 특별히 화용론(pragmatics)이나 사회언어학(socio-linguistics) 분야에서 중요한 위치를 차지하고 있다.⁴⁾ 하지만 흥미롭게도 정중에 대한 연구는 전문적인 언어학자들로부터 시작된 것이 아니라 사회학자들의 관심에서 시작되었다. 그 중에서 대표적인 학자는 에밀 뒤르하임(Emile Durkheim)과 어빙 고프만(Erving Goffman)이다.

특별히 정중 이론에 지대한 영향을 준 개념은 고프만의 ‘체면(face)’ 이론이다.⁵⁾ 고프만에게 있어서 체면은 “한 개인이 자신을 위해 효과적으로 주장하는 것으로 다른 사람들이 생각할 때 특정 만남에서 그가 취한 태도로 인해 발생하는 긍정적인 사회적 가치”다. 즉, 체면이란 개인에 대한 타인들의 인식으로 사람은 누구나 자신의 체면이 손상되는 것을 원하지 않는다.

고프만의 체면 이론과 함께 정중 이론에 큰 영향을 끼친 또 하나의 연구가 바로 브라운과 길만의 글이다.⁶⁾ 브라운과 길만은 언어적인 표현과 ‘권력(power)’이나 ‘연대감(solidarity)’이라는 언어-외적 정황 사이의 관계를 규명하고자 한 최초의 학자들이었다. 이들에 따르면, ‘권력’과 ‘연대감’은 사회적이고 정서적인 거리감을 결정하는 두 가지 요소다. 다른 표현으로 이들의 연구는 권력/힘과 언어와의 관계를 조명한 선구자적인 역할을 했다.

정중 이론은 언어학 분야에서 레이코프에 의해 진일보하게 된다. 레이코프는 정중한 상호작용 과정에서 화자가 고려해야 할 세 가지 규칙을 다음

4) M. Terkourafi, “Politeness and Pragmatics”, Keith Allan and Kasia M. Jaszczolt, eds., *The Cambridge Handbook of Pragmatics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 617-637. 한글로 된 저술로는 송경숙, 『담화 화용론』 (서울: 한국문화사, 2003)을 참조하라.

5) E. Goffman, *Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behavior* (New York: Pantheon, 1967).

6) R. Brown and A. Gilman, “The Pronouns of Power and Solidarity”, Thomas Sebeo, ed., *Style in Language* (Cambridge: MIT Press; New York: John Wiley & Sons, 1960), 252-276.

과 같이 제안한다.⁷⁾

- 규칙 1 강요하지 마시오
- 규칙 2 선택권을 주시오
- 규칙 3 기분 좋게 하고 친절하게 하시오

세 가지 규칙 중에서 어떠한 원리를 따르느냐에 따라 다른 형태(styles)의 정중 어법이 된다. 다시 말해, 위 세 가지 원리가 보편적인 원리이지만 어떠한 규칙이 다른 규칙보다 우선하는가의 문제는 개별 문화와 사회마다 다르다.⁸⁾ 레이코프는 후에 세 가지 기본적인 정중 전략으로 ‘거리감(distance)’, ‘공손(deference)’, 그리고 ‘동료애(camaraderie)’를 제안했다.⁹⁾ 정중 규칙 1 ‘강요하지 말라’는 ‘거리감’과 연관되고, 규칙 2 ‘선택권을 주라’는 ‘공손’ 그리고 규칙 3 ‘기분 좋게 하고 친절하라’는 ‘동료애’와 관련된다.

레이코프가 제안한 세 가지 규칙보다 좀 더 포괄적인 원칙들(Maxims)은 리치(Leech)에 의해 정교화 되었다.¹⁰⁾ 리치가 제안하는 정중 원리는 각각 쌍으로 이루어진 여섯 가지 하부 원칙들(maxims)이다:¹¹⁾

- (1) 전략 원칙: 상대방 비용은 최소로 이익은 최대로 하시오
- (2) 관용 원칙: 자신의 이익은 최소로 비용은 최대로 하시오
- (3) 찬성 원칙: 상대방 비난은 최소로 칭찬은 최대로 하시오
- (4) 겸손 원칙: 자신의 칭찬은 최소로 비난은 최대로 하시오
- (5) 동의 원칙: 상호간 반대는 최소로 동의는 최대로 하시오
- (6) 공감 원칙: 상호간 반감은 최소로 공감은 최대로 하시오

정중 이론 연구에서 브라운과 레빈슨(Brown and Levinson)의 업적을 빼놓을 수 없다.¹²⁾ 이들은 고프만의 체면(face) 개념 등 기존 학자들의 다양한

7) R. T. Lakoff, “The Logic of Politeness”, *Proceedings of the Chicago Linguistic Society* 9 (1973) 292-305; R. T. Lakoff, *Language and Woman's Place: Text and Commentaries* (New York: Oxford University Press, 2004[1975]).

8) Ibid., 303.

9) R. T. Lakoff, *Talking Power: The Politics of Language in Our Lives* (Basic Books: A Division of Harper Collins Publishers, 1990).

10) G. Leech, *Principles of Pragmatics* (London: Longman, 1983).

11) Ibid., 199 ff.

12) P. Brown and Stephen C. Levinson, *Politeness: Some universals in Language Usage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

견해들을 받아들여 정중에 대한 종합적인 체계를 확립한다. 체면은 사회 각 구성원들이 표명하고 싶은 공적인 자기 이미지인데 소극적인 체면(negative face)과 적극적인 체면(positive face)이라는 두 가지 양상으로 나눌 수 있다.¹³⁾ 체면을 위협하는 행동(face threatening acts)을 피하기 위해 우리는 상황에 맞는 정중 어법을 사용해야 한다. 브라운과 레빈슨은 주요 정중 어법을 크게 다섯 가지 카테고리로 설명하고 있다.¹⁴⁾ 이 중에서 특별히 두 부류가 핵심적이다:¹⁵⁾ 하나는 적극적인 정중(positive politeness)이고 다른 하나는 소극적인 정중(negative politeness)이다. 적극적이라는 의미는 화자와 청자의 동질성과 유대감을 강조하는 어법을 의미하고 소극적인 정중은 간섭을 받지 않으려는 청자의 마음을 고려한 어법이다. 적극적 정중은 레이코프의 ‘동료애’ 전략에 상응하고 소극적 정중은 레이코프의 규칙 1 ‘강요하지 말라’와 ‘거리감’과 관련된다.¹⁶⁾ 이들은 공손법에 대해서는 소극적 정중 내에서 하나의 전략으로 다루고 있다. 이들에 따르면 공손은 크게 두 가지 방법이 가능하다. 하나는 나를 낮추는 것이며 다른 하나는 상대를 높이는 방법이다.¹⁷⁾

2.2. 우리말 성경의 존대법 연구

우리말 성경에 반영된 존대법 연구는 크게 두 가지 분야에서 이루어졌다. 하나는 일반 언어학(국어학)이고 다른 하나는 번역학이다.

우리말 성경의 존대법에 대한 본격적인 논의는 전무용에 의해 시작된다.¹⁸⁾ 그는 우리말 번역의 체언과 용언 문제를 다루면서 존대법과 관련된 사항들을 언급한다. 전무용은 먼저 우리말에서 존대법을 위한 2인칭 대명사가 부재하다는 사실에 주목한다.¹⁹⁾ 특별히 그는 하나님을 2인칭으로 부르는 대신 ‘당신’으로 부르는 문제를 심도 있게 다루면서 ‘하나님, 당신께서는’을 ‘하나님, 자신께서는’ 또는 ‘하나님, 스스로는’ 정도의 재귀적 용법

13) Ibid., 61.

14) 1) 체면 위협 행위 자체를 하지 않기 (no request strategy); 2) 간접 암시 (off-record strategy); 3) 적극적 정중 (positive politeness); 4) 소극적 정중 (negative politeness); 5) 직접 요구 (on-record strategy).

15) Brown and Levinson, *Politeness*, 101-211.

16) D. Tannen, *Conversational Style: Analyzing Talk among Friends* (Norwood: Ablex, 1984), 15.

17) Ibid., 178.

18) 전무용, “성서 번역자가 알아야 할 한국어 문법: 체언과 용언의 표현을 중심으로”, 『성경원문연구』 15 (2004), 59-81.

19) Ibid., 60.

으로 사용 가능하다고 제안한다.²⁰⁾ 다음으로 전무용은 존대법 측면에서 중요한 대화문의 종결형을 다루고 있다. 그는 우선 우리말 대우 체계가 교육 현장에서는 이미 ‘존대말과 반말’처럼 높임과 낮춤의 수직 개념으로 이해하기 보다는 수평적인 개념인 ‘격식체’와 ‘비격식체 또는 친밀어’로 전환되고 있다는 점을 말한다.²¹⁾ 하지만 예수님의 대화체로 ‘격식체’가 바람직하다는 의견이 많음에도 불구하고 『개역』 성경의 전통이 강한 한국 교회의 정서상 여전히 대부분의 번역이 ‘비격식체’를 선택하고 있음을 지적한다.²²⁾

전무용은 한국어 성경의 대명사를 다루면서 다시 한 번 존대법 문제를 다루고 있다.²³⁾ 특별히 겸손함과 정중함을 나타내는 우리말 1인칭 대명사 ‘저’에 대한 논의가 주목할 만하다.²⁴⁾ 전무용은 결국 이 문제는 ‘나’의 친밀성과 중립성, 그리고 ‘저’의 겸손함과 정중함 사이의 선택의 문제임을 지적한다.²⁵⁾ 그는 한국어 현실을 고려할 때 2인칭 대명사 ‘당신’이 높임의 용법으로 확일적으로 사용되는 것은 문제라고 지적한다.²⁶⁾ 그가 이스라엘의 지도자 모세와 그의 형 아론 사이의 인칭 대명사 사용 문제를 다룬 부분은 매우 흥미롭다.²⁷⁾ 마지막으로 3인칭 대명사 ‘그’를 하나님에게 적용한 『개역 한글』의 창세기 24:7은 한국어 대명사를 고려할 때 부적절한 표현이라고 주장한다.²⁸⁾

우리말 존대법 연구는 조지윤에 의해 한 단계 발전하게 된다. 조지윤은 마태복음 본문 중에서 예수님의 재판 장면(막 14:58-65)을 중심으로 정중어법과 존대법에 관한 연구를 실시했다.²⁹⁾ 조지윤의 연구는 정중어법에 관한 일반 이론에 대한 선 이해를 통해 우리말 존대법 적용 문제를 다룬다는 측면에서 큰 의미가 있다. 그는 존대법에 맞는 우리말 번역에 앞서 두 가지 측면의 이론적인 틀을 먼저 살피고 있다. 우선, 조지윤은 공손에 대한 일반 언어학적 이론들을 고찰한 후 공손 판단의 기준이 되는 다섯 가지 항목들을 제안한다(2장 참조).³⁰⁾ 다음으로 조지윤은 직역부터 최근의 스코포스 이

20) Ibid., 62.

21) Ibid., 75-76.

22) Ibid., 76-78.

23) 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19 (2006), 97-122.

24) Ibid., 104-108.

25) Ibid., 107-108; 예를 들어, 『새번역』과 『공동개정』은 창세기 39:9의 1인칭 대명사로 ‘저’를 선택하고 있고 『새번역』은 창세기 32:11에서 ‘저’를 사용하고 있다.

26) Ibid., 111-112.

27) Ibid., 112.

28) Ibid., 115.

29) Ji-Youn Cho, “Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation”.

30) Ibid., 61-68.

론에 이르기까지 다양한 성경 번역 접근법 내에서 존대법을 고찰하고 있다(3장 참조).³¹⁾ 조지윤은 대상 본문(target text)의 존대법이 원천 본문(source text)의 사회적이고 문화적 측면의 공손 어법을 반영해야 한다고 주장한다. 이렇게 일반 정중(그의 용어로 공손) 이론과 번역 이론을 바탕으로 삼아 논문 마지막 부분(5장)에서 자신의 번역을 나름대로 제안하고 있다.³²⁾ 결론적으로 조지윤은 예수님과 대제사장 사이의 대화를 표현하기 위해서는 쌍방 모두 격식체 중에서 ‘하오체’가 가장 적절하다고 보고 있다.

최근에 박덕유는 마가복음을 중심으로 존대법 연구를 진행했다.³³⁾ 박덕유의 연구는 국문법 전문가로서 성경의 존대법과 관련된 중요한 문제들을 다루고 있다. 먼저 박덕유는 우리말 존대법(그의 용어로 높임법) 체계를 격식체 4화계(하십시오-하오-하계-해라), 비격식체 2화계(해요-해)로 구별한다.³⁴⁾ 이 중에서 예사높임인 ‘하오체’와 예사낮춤인 ‘하계체’가 젊은 세대에서는 거의 사용되지 않음을 지적하면서 성경 번역에서는 격식체와 비격식체의 적절한 상호 보완이 필요하다고 주장한다.³⁵⁾ 박덕유는 본문에서 예수님과 관련된 발화 유형을 ‘예수님-제자들’, ‘예수님-병자들’, ‘예수님-무리들’, ‘예수님-종교 지도자들’로 구별하여 분석한다.³⁶⁾ 그의 분석에 따르면, 한국어 성경은 일반적으로 예수님은 모든 사람에게 ‘해라체’를 사용하고, 대제사장과 빌라도를 제외한 다른 사람들은 예수님께 ‘하십시오체’를 사용하고 있다. 박덕유는 이러한 격식성의 원리를 지나치게 강조한 획일적인 존대법을 지양하고 상황과 대상에 따라 다른 유형의 존대법을 사용해야 한다고 주장한다. 예를 들어, 병자들을 불쌍히 여기는 예수님의 인격이 드러나게 표현하기 위해서는 격식성이 조금 낮은 ‘하오체’나 친근감을 주는 ‘해요체’를 제안한다.³⁷⁾ 존대법 체계에서 결정하기 가장 난해한 예수님과 당대 최고 권력자들(대제사장 또는 빌라도 총독) 사이의 대화에서는 조지윤과 같이 상호간 ‘하오체’를 제안하고 있다.³⁸⁾

결론적으로 우리말 성경의 존대법을 연구하는 학자들은 대부분 우리말

31) 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 『성경원문연구』 25 (2009), 127-148.

32) 참조, Ji-Youn Cho, “Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation”, 131-203; 조지윤, “산헤드린에서 진행된 예수의 재판-청자 존대법 번역 문제”, 『신약연구』 7:4 (2008), 619-648에서 논문 일부 내용을 소개하고 있다.

33) 박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 『성경원문연구』 34 (2014), 83-107.

34) Ibid., 85-86.

35) Ibid., 86-87.

36) Ibid., 90-99.

37) Ibid., 92.

38) Ibid., 95-99.

존대법에 기초한 연구를 진행했다. 이것은 어쩌면 당연한 결과이다. 왜냐하면 성서 원문에는 우리말과 같은 존대법이 존재하지 않으므로 번역상의 문제는 결국 우리말을 어떻게 사용하는 지에 따라 결정될 수밖에 없기 때문이다. 조지윤의 연구가 일반 정중 이론과 번역 이론에 바탕을 두고 있는 점은 고무적이다. 하지만 히브리어나 헬라어 원문 자체에 반영되어 있는 정중한 표현에 대해 관심을 갖지 않는 것은 앞으로의 연구 과제로 남는다. 히브리어 구약 성경이나 헬라어 신약 성경에 우리말과 같은 존대법은 존재하지 않지만, 화자들 사이의 대화 속에는 사회적 지위의 차이에 따른 어법의 차이가 반영되어 있는 경우들이 있다. 따라서 일반적인 정중 이론에 대한 이해와 함께 성서 원문 자체에 나타나 있는 정중 어법도 고려해야 한다. 왜냐하면 각 문화마다 정중에 대한 이해가 다르기 때문에,³⁹⁾ 성경 내에서의 정중에 대한 이해는 성경 번역에 앞서 필수적으로 수행되어야 한다. 히브리어(그리고 아마도 헬라어) 성경 원문에 나타나 있는 정중 어법에 대한 간과는 비단 우리말 번역의 문제는 아니다. 히브리어 학자들 사이에서도 정중 어법에 관심을 갖기 시작한 것은 아래에서 살펴보겠지만 1990년대 이후로 비교적 최근의 일이다.

2.3. 정중 어법 - 성서 히브리어 학계

성서 히브리어 학계에서 정중 이론을 성경 본문에 적용한 것은 1990년대 중반에 이르러서야 시작되었다. 밀러(Miller)와 레벨(Revell)의 연구가 대표적이다.⁴⁰⁾ 비록 이 두 학자들이 정중 어법에 대해 자신들의 저서 일부분에서 다루고 있지만, 이들의 연구는 히브리어 정중 어법에 대한 유용한 지침서 역할을 하고 있다.⁴¹⁾

밀러는 대화 참여자들의 사회적 지위의 차이는 그들이 사용하는 언어 속에 반영되어 있다고 본다. 그리고 히브리어에서는 호칭(terms of address)과

39) D. Tannen, "Language and Culture", Ralph W. Fasold and Jeff Conner-Linton, eds., *An Introduction to Language and Linguistics* (Cambridge University Press, 2006), 343-372.

40) Cynthia L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996, 2003), 269-281; E. J. Revell, *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996, 2003), 267-294.

41) 한편, 밀러와 레벨은 일반 언어학에서 사용하고 있는 정중 어법(politeness strategies)이라는 용어 대신에 공손 또는 존경 어법(deferential language)이라는 표현을 선호한다. 이것은 이 두 학자들은 지위가 낮은 사람이 높은 사람에게 사용하는 언어 표현에 관심을 갖고 있기 때문이다. 따라서 본 연구에서도 두 학자들의 견해를 소개할 때는 정중 어법이라는 용어 보다는 공손 어법을 사용하는 것이 더 적절하다고 본다.

공손한 표현(deferential forms)이라는 두 가지 언어 전략을 통해서 대화 참여자들의 사회적 지위를 표시해 준다.⁴²⁾ 우선 호칭은 대화 참여자 사이의 사회적 거리감(distance)이나 친밀감(intimacy)을 표시해 준다.⁴³⁾ 예를 들어, ‘나의 주여’ 또는 ‘나의 주 왕이시여’와 같은 표현들은 지위가 낮은 사람이 높은 사람에게 사용하는 호칭들이다. 사회적인 친밀감을 표현하는 호칭들은 모두 가족적인 용어들이다. 예를 들어, ‘나의 아버지’ ‘나의 아들’ 그리고 ‘나의 형제’라는 호칭들이 있다.

공손 어법에 대한 밀러의 설명은 간략하지만 명확하다. 그녀에 따르면 공손 어법은 사회적 지위가 낮은 사람이 높은 사람에게 그들 사이의 사회적 차등을 표현하기 위해 사용된다.⁴⁴⁾ 밀러는 공손 어법을 청자-중심 공손(addressesee-based deference)과 화자-중심 공손(speaker-based deference)으로 나누어 설명한다.⁴⁵⁾ 예를 들어, ‘나의 주’는 청자를 부를 때 사용하는 표현이고, ‘당신의 종’ 또는 ‘당신의 여종’이라는 용어는 화자 자신의 낮은 사회적 지위를 표현하기 위해 사용된다. 이러한 호칭들은 1인칭과 2인칭 대명사를 사용한 공손 어법이다. 이와 달리 3인칭을 대명사가 화자나 청자를 표현할 수도 있다. 예를 들어, ‘(그) 왕’이라는 용어는 화자가 청자에 대해 좀 더 먼 거리감으로 표현하고 싶을 때 2인칭을 대신해서 사용된다.⁴⁶⁾

레벨은 공손 어법에 대해 밀러보다 좀 더 자세하게 다루고 있다.⁴⁷⁾ 레벨도 밀러처럼 공손 어법은 사회적 지위가 낮은 사람이 자신이 원하는 바를 높은 사람에게 요청할 때 필요한 언어 전략으로 보고 있다.⁴⁸⁾ 레벨은 권력/힘을 구성하는 대표적인 요소로 사회적 지위(social status)를 보고 있다.⁴⁹⁾ 예를 들어 왕과 일반 백성 사이에는 권력/힘(power)에 따른 거리감(distance)이 존재한다.

밀러와 레벨의 연구가 전기 히브리어 본문들을 중심으로 이루어졌다면 후기 히브리어 및 아람어 문헌에 대한 정중 어법은 브라이언 에스텔(Bryan D. Estelle)에 의해 이루어 졌다. 에스텔은 자신의 2001년도 학위논문을 통해 아람어와 히브리어에 대한 공손 어법을 연구했다.⁵⁰⁾ 페르시아 시대 왕

42) Cynthia L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative*, 269.

43) Ibid., 269-271.

44) Ibid., 271.

45) Ibid., 271-272.

46) Ibid., 273-274.

47) E. J. Revell, *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative* (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996), 265-322.

48) Ibid., 44.

49) Ibid., 43.

궁을 배경으로 하는 에스라서, 다니엘서, 그리고 에스더기가 그의 연구에 포함되어 있다. 그는 일반 언어학자들 중에서는 특별히 브라운과 레빈슨의 이론에 주목한다. 그리고 히브리어 학자들인 레벨과 밀러의 연구에 의존하고 있다.⁵¹⁾ 다시 말해, 에스텔은 한편으로 일반 언어학의 정중 어법을 그리고 다른 한편으로 히브리어 학자들의 공손 어법을 연구의 기초로 삼고 있다.⁵²⁾

에스텔은 자신의 2001년 논문 중에서 에스더기 부분을 약간 수정 보완하여 최근에 다시 정중 어법에 관한 글을 발표했다.⁵³⁾ 그는 모두 세 가지 항목으로 정중 어법을 다루고 있다: (1) 호칭 및 직책명; (2) 1-2인칭을 대신하는 3인칭 용법; (3) 비인칭 또는 불특정 행위자.⁵⁴⁾ 한편, 에스텔은 자신의 논문에서는 에스더기의 정중 어법을 네 가지 측면에서 다루었는데 2012년 글에서는 더 이상 전치사 ‘-앞에서(מִלְפָּנֶיךָ)’를 정중 어법으로 보지 않고 있다.

2000년대 이후 성서학계는 정중 어법에 대한 관심으로부터 점차 멀어지고 있었다. 그러던 최근 브리지(Bridge)는 가나안 지역에서 발견된 문서와 오경(민수기 20장) 본문 속에 나타난 정중어법에 대해서 두 개의 글을 거의 동시에 발표한다.⁵⁵⁾ 그의 연구는 레벨이나 밀러와 같은 히브리어 학자들의 견해에 의존하기 보다는 일반 언어학자인 브라운과 레빈슨의 이론에 기초하고 있다. 따라서 용어상으로도 공손 또는 존경(deference) 보다는 정중(politeness)이라는 용어를 선호한다.

3. 에스더기의 정중 어법과 우리말 존대법

에스더기는 정중 어법이 잘 반영되어 있는 성경 본문이다. 대화의 참여자 중 한 명은 절대 권력을 가지고 있는 페르시아 제국의 왕이기 때문에 그 앞에서는 모든 사람이 공손한 언어를 사용해야 한다. 다른 신하들뿐만 아니라 심지어 왕비인 에스더도 왕 앞에서는 정중하고 공손한 표현들을 사용

50) Bryan D. Estelle, “Know Before Whom You Stand: The Language of Deference in Some Ancient Aramaic and Hebrew Documents”, Ph.D. Dissertation (The Catholic University of America, 2001).

51) Ibid., 23-36.

52) “I adopt a consensus approach to studies of politeness and deference” (Ibid., 40).

53) Bryan D. Estelle, “Esther’s Strategies of Becoming an מְשַׁכֵּל”, *Hebrew Studies* 53 (2012), 61-88.

54) Ibid., 64-87.

55) Edward J. Bridge, “Polite Language in the Lachish Letters”, *VT* 60 (2010), 518-534; Edward J. Bridge, “Polite Israel and Impolite Edom: Israel’s Request to Travel through Edom in Num 20:14-21”, *JSOT* 35:1 (2010), 77-88.

하지 않으면 안 된다. 에스더기 히브리어 본문에는 우리말과 같은 존대법은 존재하지 않지만 나름의 정중 어법이 잘 반영되어 있다.

에스더기의 이러한 정중 어법을 우리말 성경은 어떻게 표현하고 있을까? 분석의 대상이 되는 우리말 성경은 『성경전서 개역개정판』 - 이하 『개역개정』 (1998), 『성경전서 새번역』 - 이하 『새번역』 (2001), 『공동번역 성서 개정판』 - 이하 『공동개정』 (1999), 그리고 『성경』 (2005)이다. 이렇게 한글 성경을 네 권으로 제안한 가장 직접적인 이유는 지면의 제약성 때문이다. 그리고 또 다른 이유는 이 네 권의 성경이 다른 번역들을 아우를 수 있는 대표성을 갖고 있다고 판단했기 때문이다.⁵⁶⁾ 『개역개정』은 개신교에서 현재 가장 많이 사용하고 있는 대표적인 번역 성경이다. 그리고 새번역은 10-20대 독자를 대상으로 현대적 어법에 맞게 번역하였다.⁵⁷⁾ 『공동개정』은 천주교에서 가장 많이 사용했던 공인 성경이다. 마지막으로 『성경』은 가장 최근에 번역된 천주교 공인 성경이다. 앞으로 천주교에서는 『성경』이 가장 많이 그리고 공식적으로 사용되는 성경이 될 것으로 보인다. 『개역개정』은 사회적 지위나 권위가 높은 사람이 낮은 사람에게 ‘해라체’를 사용하는 원칙을 지키고 있고 나머지 성경들은 일부 예외적인 경우도 있지만 전반적으로는 ‘하오체’를 선호하는 경향으로 흐르고 있다.

3.1. 왕과 일반 신하(므무간)

신하들과 아하수에로 왕과의 대화 장면은 에스더 1장의 잔치 장면에서 시작한다. 아하수에로 왕은 잔치가 한참 벌어지고 있을 때 주홍이 나서 그런지 갑자기 왕비를 오라고 명한다. 왕비 와스디는 이유는 불분명하지만 결국 왕의 명령에 따르지 않고 이를 거부한다. 왕은 현자들에게 왕의 명령을 거부한 와스디 왕비 문제를 어떻게 처리해야 할지 조언을 구한다 (1:15).

- (1) 『개역개정』: 왕후 와스디가 내시가 전하는 아하수에로 왕의 명령을 따르지 아니하니 규례대로 하면 어떻게 처치할까
- (2) 『새번역』: 내시들을 시켜서 전달한 나 아하수에로의 왕명을 와스디 왕후가 따르지 않았으니, 이를 법대로 하면, 어떻게 처리해야 하오?
- (3) 『공동개정』: 내가 내시들을 시켜 내린 분부를 와스디 왕후가 거역

56) 박덕유(“한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 『성경원문연구』 34 [2014], 89)도 비슷한 이유에서 네 권의 성경을 선택했다.

57) 이들 성경에 대한 보다 자세한 설명으로는 조지윤의 논문(Ji-Youn Cho, “Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation”) 110, 118-119, 그리고 122쪽을 참조하라.

했으니, 법대로 다스린다면 어떻게 해야 하겠소?

(4) 『성경』: 내시들을 통하여 전달된 이 크세르크세스⁵⁸⁾ 임금의 명령을 이행하지 않았으니, 법대로 하자면 와스티 왕비를 어떻게 해야 하겠소?

『개역개정』 성경은 왕이 신하들 앞에서 사용하는 언어를 ‘해라체’로 표현하고 있다. 해라체는 절대적이고 막강한 권력의 소유자이면서 권위적인 페르시아의 왕의 이미지에 적합한 어법이다. 반면에 『새번역』과 『공동개정』 그리고 『성경』이 사용하고 있는 ‘하오체’도 오늘날 언어 상황을 반영한다면 고려해 볼 수 있는 번역이다. 오늘날에는 과거처럼 계급적 관계보다는 대화 상황이 공적인지 아니면 사적인지에 따라 존대법이 결정되는 방향으로 전환되고 있다.⁵⁹⁾ 다만, ‘하오체’가 독자들로 하여금 아하수에로 왕이라는 인물이 공적인 자리에서 ‘격식체’를 사용할 정도로 너그러운 성품의 왕으로 인식하도록 만들 수 있기 때문에 신중한 선택이 필요하다. 결론적으로 왕이 일반 신하들에게 말할 때에는 전통적인 ‘해라체’와 오늘날의 ‘하오체’ 모두 가능하지만 절대 권력의 페르시아 왕을 표현하기에는 ‘해라체’가 더 적절하게 보인다.

왕의 질문에 신하들 중에 므무간이 대답을 한다. 므무간은 왕을 지칭할 때 2인칭 대명사인 ‘너/당신’라는 단어를 절대 사용하지 않는다. 대신에, 3인칭 일반 명사로 ‘왕’을 사용하고 있다. 이것은 왕과 신하 사이의 힘의 차이와 거리감을 표현하기 위해서다. 므무간은 제안을 하기 전에 ‘왕이 만일 좋게 여기시거든’이라는 표현을 먼저 사용한다. 므무간은 결정이 오로지 왕에게 달려있다는 것을 주지시키고 자신의 제안은 어디까지나 하나의 의견일 뿐이라는 점을 강조한다. 이것도 일종의 소극적 정중 어법(negative politeness)에 해당된다.

므무간의 왕에 대한 대답 부분을 네 종류 우리말 성경은 모두 ‘하십시오’ 즉, 격식체 중에서도 아주높임 형태로 표현하고 있다. 한편, 1:19에서 므무간은 와스티에 대한 ‘왕후/왕비’라는 명칭을 생략하고 단지 이름만 거론한다. 이것은 와스티가 이미 폐위된 것이나 다름없다고 판단한 므무간의 심리가 반영된 것이다.⁶⁰⁾ 이에 대해서 주요 에스더기 주석가들은 이미 간과

58) 『성경』(2005)에서는 마소라 본문의 아하수에로 왕을 성서 학계의 연구 결과를 받아들여 ‘크세르크세스’ 왕으로 해석하고 있다. 하지만 유대인들이 그의 이름을 ‘크세르크세스’로 부르지 않고 ‘아하수에로(정확히는 아하수에로쉬)’로 부르고 있다는 사실을 감안하면 전통적인 호칭이 더 적절해 보인다.

59) 한길, 『국어종결어미연구』(춘천: 강원대학교출판부, 1991), 34.

60) 와스티가 실제 폐위된 2:1에서도 그녀는 단지 이름만 거론된다.

하고 있다.⁶¹⁾ 우리말 성경은 이러한 미묘한 정황을 어떻게 옮겨놓았을까?
1:19절 중에서 해당 부분만을 살펴보자:

(1) 『개역개정』: … 와스디가 다시는 왕 앞에 오지 못하게 하는 조서를 내리되 …

(2) 『새번역』: … 와스디 왕후가 다시는 아하수어로 임금님의 어전에 나오지 못하도록 어명을 내리시고 …

(3) 『공동개정』: … 다시는 와스디가 어전에 나타나지 못하도록 명을 내리십시오 …

(4) 『성경』: … 와스티가 더 이상 크세르크세스 임금님 앞에 나타나지 못하게 하시고 …

나머지 세 성경은 모두 ‘왕후/왕비’라는 명칭을 생략하여 히브리어 본문의 정황을 그대로 반영하고 있다. 하지만 『새번역』은 이 경우에는 불필요하며 히브리어 원문에도 생략되어 있는 ‘왕후’를 첨가하여 번역했다. 이것은 『새번역』이 그 전신인 『성경전서 표준새번역』(1993)의 해석을 따르고 있기 때문이다. 이러한 현상은 2:1에 대한 번역에서도 계속된다. 다른 성경들과 달리 『새번역』만 유일하게 이미 폐위된 와스디를 지칭할 때 여전히 ‘왕후’로 부르고 있다. 1:19와 2:1 히브리어 본문이 ‘왕후’를 생략하고 있기 때문에 번역할 때에도 역시 생략하는 것이 바람직하게 보인다.

3.2. 왕과 제국의 2인자(하만)

하만도 왕 앞에서 그를 지칭할 때 2인칭인 ‘너/당신’을 사용하는 것이 아니라 3인칭 형태로 사용하여 ‘왕’을 사용하고 있다 (3:8-9; 6:7). 비록 하만이 신하들 중에 가장 높은 자이지만 (3:1), 그럼에도 불구하고 하만도 왕과는 여전히 힘의 차이와 거리가 있다. 왕 자신도 자신을 지칭할 때 ‘나’라는 1인칭 대명사 대신에 ‘왕’이라는 3인칭 표현을 사용하고 있다 (6:6).

에스더 3:11절에 대한 한글 성경 번역본들은 존대법상의 차이를 보이고 있는데 이것은 왕의 인품 또는 하만을 대하는 태도를 다르게 보여준다. 번역본들 사이의 차이점들을 비교하면 아래와 같다:

61) M. V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1991, 2001), 22; J. D. Levenson, *Esther: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 51-52.

- (1) 『개역개정』: 그 은을 네게 주고 그 백성도 그리하노니 너의 소견에 좋을 대로 행하라
- (2) 『새번역』: “ 그 돈은 경의 것이요. 그 백성도 경에게 맡길 터이니, 알아서 좋을 대로 하시오.
- (3) 『공동개정』: 돈은 그대가 차지하여라. 그리고 그 민족은 그대 손에 넘길 터이니 좋도록 처리하여라.
- (4) 『성경』: 은은 그대 차지요. 이 민족도 그대가 좋을 대로 처리하시오.

『개역개정』 성경은 해라체 즉, 격식체 중에서 아주낮춤 형태로 번역을 하고 있다. 마소라 본문에서는 왕이 하만을 다른 신하들보다 조금이라도 더 높게 대우하고 있다는 표식을 남기고 있지 않다. 반면에 『새번역』과 『성경』은 ‘하오체’, 즉 격식체 중에서 예사높임 형태로 번역했다. 그리고 청자를 ‘너’로 하지 않고 『새번역』은 ‘경’으로 그리고 『성경』은 『공동개정』의 호칭을 따라 ‘그대’라는 표현을 사용하고 있다. 제국의 2인자라는 위상을 고려하면 충분히 가능한 번역이다. 『공동개정』은 조금 복잡한 선택을 했다. 명령문의 동사 형태는 해라체로 번역한 반면 명령의 대상을 ‘그대’라고 부르고 있다. 그리고 『공동개정』이 1장 15절에서 일반 신하들 앞에서 ‘하오체’를 선택한 반면 제국의 2인자인 하만에게 ‘해라체’를 사용한 것으로 왕을 묘사하는 것은 쉽게 설명하기 어렵다. 다만, 하만은 신하 개인이기 때문에 조금은 사적이고 여러 신하들 앞은 좀 더 공적인 자리라 이렇게 번역했을 가능성은 있다. 결론적으로 왕이 하만과 대화할 때에는 하만이 제국의 2인자라는 점을 고려하여 ‘하오체’로 옮기는 것이 적절하게 보인다.

3.3. 왕과 왕비(에스더)

에스더는 하만이나 므무간이 사용하던 일반적인 표현도 사용한다: ‘왕이 만일 좋게 여기시거든’ (5:4, 8; 7:3; 8:5; 9:13).⁶²⁾ 하지만 이러한 표현 앞에 다른 표현을 먼저 사용하기도 한다: ‘내가 만일 왕의 목전에서 은혜를 입었으면’ (5:8과 7:3).⁶³⁾ 이것은 우선 에스더의 간청이 므무간이나 하만의 제안보다 더 간절하다는 것을 의미한다. 그래서 에스더는 일반적인 표현인 ‘왕

62) 성경에 대한 인용은 『개역』 성경과 『개역개정』 성경을 주로 참조했다. 하지만, 에스더기 내에서 똑같은 표현을 절마다 각기 달리 번역하는 경우가 있어서 직역에 가깝게 번역하여 일관성을 이루게 만들었다.

63) 8:5에서는 두 표현이 순서가 바뀌어 나타난다. 즉, “왕이 만일 좋게 여기시거든”이 먼저 나오고 이어서 “내가 만일 왕의 목전에 은혜를 입었으면”이라는 표현이 등장한다.

이 좋게 여기시거든’이라는 표현만 사용한 것이 아니라 ‘내가 만일 왕의 목전에서 은혜를 입었고/으며’라는 표현을 먼저 사용한다.

흥미로운 사실은 왕이 에스더와 대화를 시작할 때 다른 신하들에게 사용했던 어법과는 다른 표현을 사용하고 있다는 점이다. 왕이 에스더를 부를 때 이름 뒤에 ‘왕후’라는 직책을 함께 사용하고 있다는 점이다 (5:3; 7:2).⁶⁴ 이것은 왕이 일반 신하들을 지칭할 때에 모두 ‘너’라고 부르는 것과 확연한 차이를 보인다. 달리 표현하면, 왕은 에스더에게 정중하고 격식 있는 궁중언어(court language)를 사용하고 있다.

에스더 5:3에 대한 번역에서도 한글 성경들 사이에 차이점들이 존재한다. 위에서처럼 나레이터의 기술은 생략하고 순수한 대사 부분만 비교해보면 아래와 같다:

- (1) 『개역개정』: 왕후 에스더여 그대의 소원이 무엇이며 요구가 무엇이나 나라의 절반이라도 그대에게 주겠노라
- (2) 『새번역』: 웬 일이오, 에스더 왕후, 무슨 소청이라도 있소? 당신에게 라면, 나라의 절반이라도 떼어 주겠소.
- (3) 『공동개정』: 에스텔 왕후, 웬일이오? 무슨 간청이라도 있소? 이 나라 반이라도 주리다.
- (4) 『성경』: 에스테르 왕비,⁶⁵ 무슨 일이오? 그대의 소원이 무엇이오? 왕국의 반이라도 그대에게 주겠소.

『개역개정』 성경은 5:3을 해라체로 번역하고 있다. 『개역개정』은 이 부분도 왕이 하만에게 했던 어투와 동일한 높임법을 사용하고 있다. 하지만, 개역개정의 이 부분 번역은 조금 어색하다. 왜냐하면 왕이 에스더를 ‘왕후 에스더여’라고 부르고 있는 호칭 부분과 아주낮춤으로 처리한 의문형 부분이 어울리지 않기 때문이다. 반면에, 『새번역』과 『공동개정』 그리고 『성경』은 모두 하오체 즉, 예사높임으로 처리하고 있다. 이것은 아주 적절한 번역으

64) 에스더기 9:12에서는 이상하게 왕이 에스더를 부를 때 호칭 뒤에 “왕비”라는 직책을 사용하지 않고 있다. 이것은 마소라 본문이 후대에 전달되는 과정에서 필사자의 실수로 빠졌을 가능성도 배제할 수는 없다. 하지만 이러한 가능성은 낮아 보인다. 왜냐하면 우선 헬라이어 사본에서도 “왕비”라는 표현이 등장하지 않기 때문이다. 비평적인 학자들 중에 클라인즈(D. J. A. Clines, *The Esther Scroll: The Story of the Story*, JSOT Sup 30 (Sheffield: University of Sheffield, 1984)는 에스더기 9장도 후대에 첨가된 것으로 이해한다. 그의 견해가 옳다면 후대 저자가 5장과 7장에서 사용되고 있는 정중한 표현에 대해 숙지하지 못했을 것으로 보인다.

65) 네 번역 중에서 『성경』만이 ‘왕비’라는 직책명을 사용하고 있고 나머지는 모두 좀 더 고어체인 ‘왕후’를 사용하고 있다. 이 부분에서 『성경』이 좀 더 현대적인 독자들을 고려했다고 볼 수 있다.

로 보인다. 왜냐하면 왕이 에스더를 직책과 함께 부르고 있는 것으로 보아 아하수어로 왕은 최소한 왕후 에스더에 대해 정중한 태도를 보이고 있기 때문이다. 에스더도 다른 신하들처럼 왕을 부를 때 반드시 3인칭 형태를 사용하여 공손한 태도를 항상 유지하는 것으로 보아 왕과 왕비의 위상의 차이는 분명하다. 하지만 동시에 왕은 다른 신하들 보다는 왕비에 대한 예우를 하고 있다. 따라서 이 부분은 낮춤말 보다는 높임말이 더 적절하다고 본다. 낮은 위치에 있는 사람(에스더)에게 적절한 예의를 가지고 대하고 있는 것을 표현하기 위해서는 우리말 존대법 중에서 하오체가 적합하기 때문이다. 하오체는 왕과 에스더 사이의 관계처럼 사회적 위상이나 상하 격차가 그리 크지 않은 상황에서 사용하기에 알맞은 표현이다.⁶⁶⁾ 물론 이 하오체는 현대 젊은이들이 사용하지 않는다는 문제가 있다. 우리말에서는 이미 비격식체인 해오체가 하오체와 동일한 체계로 사용되고 있기 때문이다.⁶⁷⁾ 따라서 오늘날 젊은 독자들을 고려한다면 해오체도 고려해 볼 수 있다. 그렇지만 성경의 배경이 고대의 왕실이라는 점에 비중을 둔다면 고어체인 ‘하오체’를 사용하여 번역하는 편이 오히려 더 적절하다고 본다.

7:2에 대한 번역은 5:3의 연장선상에 있다. 개역개정은 해라체로 번역을 한 반면, 새번역과 공동개정은 하오체를 선택하고 있다. 바로 위 단락에서 언급했듯이 왕이 에스더를 배려하고 있는 점을 고려할 때 예사높임 형태인 하오체가 더 적절한 번역으로 보인다. 박덕유도 지적하고 있듯이, ‘하오체는 예사 높임이지만 아랫사람이 윗사람에게 사용하지 않고, 대등한 관계나 오히려 윗사람이 아랫사람에게 사용하곤 한다.’⁶⁸⁾

8:8에서는 다시 세 종류의 번역에서 차이점들이 발견된다. 이 부분에서도 역시 순수한 대사 부분만을 비교하면 다음과 같다:

(1) 『개역개정』: 너희는 왕의 명의로 유다인에게 조서를 뜻대로 쓰고 왕의 반지로 인을 칠지어다 왕의 이름을 쓰고 왕의 반지로 인친 조서는 누구든지 철회할 수 없음이니라

(2) 『새번역』: 이제, 유다 사람들을 살려야 하니, 왕의 이름으로 당신네들에게 유리한 내용으로 조서를 하나 더 만들고, 그 조서에 왕의 인장 반지로 도장을 찍으시오. 내 이름으로 만들고, 내 인장 반지로 도장을 찍은 조서는, 아무도 취소하지 못하오.

(3) 『공동개정』: 이제 어떻게 하는 것이 유다인에게 좋을지 그대들 소

66) 서정수, 『존대법 연구: 현행 대우법의 체계와 문제점』 (서울: 한신문화사, 1984), 51.

67) 박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 85-86.

68) Ibid., 85.

건에 맡길 터이니, 내 이름으로 문서를 만들고 내 인장반지로 인을 쳐서 돌려라. 내 이름으로 만들고 내 인을 친 칙서는 아무도 취소할 수 없다.

(4) 『성경』: 이제 그대들은 유다인들에 관하여 그대들에게 좋을 대로 임금의 이름으로 조서를 작성하고 임금의 인장 반지로 봉인하시오. 임금의 이름으로 작성되고 임금의 인장 반지로 봉인된 문서는 취소할 수 없소.

『개역개정』은 해라체로 옳기고 있는 반면, 새번역은 하오체로 번역했다. 두 성경은 여기에서도 지금까지 유지했던 존대법을 그대로 유지하고 있다. 『개역개정』은 계속해서 해라체를 고수하고 있고 『새번역』과 『성경』은 하오체를 유지하고 있다. 한편, 『공동개정』은 이 부분에서 다시 해라체로 돌아선다. 『공동개정』은 5:3에서 왕이 에스더에게 말할 때 하오체를 사용한 반면, 8:8에서는 해라체를 사용하고 있다. 이것은 3:11에서 왕이 하만에게 사용했던 높임법이다. 물론 8:8에서는 에스더만 등장하지 않고 모르드개도 등장한다. 하지만 그럼에도 불구하고 이 두 사람에게 사용해야 할 높임법은 해라체보다는 하오체가 더 적절하게 보인다.

3.4. 왕비(에스더)와 그녀의 양부(모르드개)

에스더와 모르드개의 관계는 복잡하다. 우선 두 사람은 친족관계로 에스더는 모르드개의 사촌 동생이다. 에스더기 2:7과 2:15를 보면, 에스더는 모르드개의 삼촌이 아버지하일의 딸인데 모르드개가 딸처럼 양육했다는 것으로 보아 두 사람 사이의 나이 차이도 어느 정도 있는 것으로 보인다. 그래서 에스더는 민족적 정체성을 숨기며 살라는 모르드개의 가르침을 따르게 된다(2:10). 에스더는 왕후가 된 다음에도 양육 받던 때와 동일하게 모르드개의 가르침에 순종한다(2:20). 하지만 공식적으로는, 에스더는 페르시아 제국의 왕후다. 왕도 그녀를 부를 때 직책과 함께 부를 정도로 대우를 받고 있는 왕의 부인이다. 비록 나이는 에스더가 더 어리고 또 개인적으로는 딸과 같은 관계이지만 사회적이고 공식적인 지위는 에스더가 모르드개보다 더 높다. 다시 말해, 개인적이고 가족적인 측면에서는 모르드개가 아버지와 같은 존재이지만, 정치적 사회적으로는 에스더는 제국의 왕후이고 모르드개는 단지 신하의 한 명일 뿐이다. 그렇기 때문에 이 두 사람의 대화를 분석하는 것은 흥미로운 주제가 될 것이다. 한편, 마소라 원문 상에는 모르드개와 에스더 사이에 어떠한 위상의 차이를 반영하는 표현이 사용되어 있지 않다. 이것은 마소라 본문 자체는 둘 사이의 친밀한 관계를 더 염두 해 두고 있기 때문인 것으로 보인다.

에스더기 4장에서 모르드개와 에스더는 직접적인 대화는 아니지만 메신저를 중간에 두고 대화를 한다. 한글 성경에서 에스더가 모르드개에게 말할 때는 주로 하십시오체를 사용하고 있다.⁶⁹⁾ 반면에 모르드개가 에스더에게 말할 때에는 번역 성경에 따라 다른 존대법을 적용하고 있다. 4:13을 비교하면 다음과 같다:

- (1) 『개역개정』: 너는 왕궁에 있으니 모든 유대인 중에 홀로 목숨을 건지리라 생각하지 말라
- (2) 『새번역』: 왕후께서는 궁궐에 계시다고 하여, 모든 유대 사람이 겪는 재난을 피할 수 있다고 생각하십니까?
- (3) 『공동개정』: 궁 안에 있다고 해서 왕후만이 유대인 가운데 홀로 목숨을 부지하리라 생각마시오.
- (4) 『성경』: 왕궁에 있다고 모든 유대인들 가운데 왕비만 살아남으리라 속으로 생각하지 마시오.

『개역개정』 성경은 해라체 즉, 격식체 중에서 아주낮춤 형태로 번역을 하고 있다. 모르드개와 에스더 사이에 나이와 관계(아버지와 양녀)를 고려한 번역이다. 반면에 『새번역』 성경은 격식체 중에서 가장 높임 형태, 즉 하십시오체로 옮기고 있다. 『새번역』은 비록 자신의 양녀이지만 왕후인 에스더를 존대하려는 모르드개를 표현하고 있다. 한편, 『공동개정』과 『성경』은 하오체, 즉 격식체 중에서 예사높임 형태로 번역했다. 옮기는 과정에서 『새번역』과 『공동개정』 그리고 『성경』은 에스더를 2인칭 너 대신에, 히브리어 원문에는 없는 직책명 ‘왕후’ 또는 ‘왕비’를 첨가하여 부르고 있다.

위 네 가지 번역 성경 중에서 『공동개정』과 『성경』이 균형을 적절하게 이루고 있는 번역이다. 나이를 고려하거나 친족의 관계에서는 모르드개가 분명 높은 위치에 있다. 하지만 현재 에스더는 자신의 딸이기 앞서 제국의 왕비다. 대화의 배경 또한 공적인 장소인 제국의 왕궁이다. 그리고 현재 둘만의 대화가 아니라 중간에 신하가 전달자의 역할을 하고 있다. 이러한 공식적인 정황에서는, 모르드개는 왕비인 에스더를 존대하는 태도를 보여야만 한다. 모르드개와 에스더 사이의 관계를 알고 있는 구약 성경 당시의 독자들을 고려하더라도, 둘 사이에 서로를 높이는 경우에 사용할 수 있는 예사높임 형태, 즉 하오체가 적절한 번역으로 보인다.

69) 4:11에 대한 개역(개정)의 존대법은 불분명하다. 이것은 메신저에게 말을 전하는 정황을 반영했기 때문으로 보인다. 반면에, 16절에서는 고어체를 사용했지만 아주높임이라는 것은 분명하다.

4. 결론

에스더기는 궁중을 배경으로 이야기가 진행된다. 왕의 잔치가 벌어지고 왕과 신하들이 논의를 하고 때때로 재판이 벌어지기도 한다. 제국 시대의 왕들은 절대적인 권한을 가지고 있다. 왕과 신하들 사이의 대화 장면에는 이들의 사회적 위상이 잘 드러나 있다.

아하수에로 왕은 절대적인 페르시아의 제왕이다. 일반 신하들과 하만 그리고 에스더는 왕에 비하면 그 지위가 낮다. 하지만 이들 사이에도 지위의 차이가 엄연히 존재한다. 아하수에로 왕은 일반 신하와 하만, 그리고 에스더를 대할 때 그들의 지위에 따라 그리고 친밀감에 따라 미세하게 다른 태도를 취하고 있다. 우리말은 왕의 이러한 미세한 차이들을 번역하는 과정에서 반영할 수 있다. 바로 우리말 나름의 존재법이 있기 때문이다.

히브리어 본문을 우리말 성경으로 옮길 때 정중 어법 측면에서 고려해야 할 과제들을 정리하면 다음과 같다:

첫째, 아하수에로 왕이 일반 신하들 앞에서 말할 때에는 ‘해라체’가 적절하게 보인다. 공적인 자리에서는 ‘격식체’를 사용하는 오늘날 언어 상황을 반영하기 위해서는 ‘하오체’를 고려해 볼 수 있지만 이럴 때에는 절대적인 권력을 소유한 페르시아의 왕의 이미지와 사뭇 다르게 표현될 위험이 있다.

둘째, 아하수에로 왕이 에스더에게 말할 때에는 ‘하오체’가 가장 적절하다. 비록 절대 권력을 소유한 왕이지만 에스더를 부를 때만큼은 직책명을 반드시 사용하여 ‘왕후 에스더여’라고 부르고 있다. 따라서 이러한 호칭에 맞는 높임법 화계(scale of speech)는 하오체다.

셋째, 왕이 하만에게 어떤 화계를 쓸지가 가장 난해하다. 제국의 2인자라는 그의 위치를 고려하면 ‘하오체’를 쓸 수 있다. 왕과 왕비 그리고 하만 이 세 사람은 같은 잔치에 동석할 정도로 다른 사람들과 구별되고 있는 것이 사실이다.

<주제어>(Keywords)

에스더(기), 정중 어법, 존대법, 공손, 사회적 지위, 화용론, 권력/힘.

Esther, Politeness, Honorifics, Deference, Social Status, Pragmatics, Power.

<참고문헌>(References)

- 박덕유, 『한국어 문법의 이론과 실제』, 서울: 박문사, 2013.
- 박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 『성경원문연구』 34 (2014), 83-109.
- 서정수, 『존대법 연구』, 서울: 한신문화사, 1984.
- 성기철, 『한국어 대우법과 한국어교육』, 서울: 글누림, 2007.
- 성기철, “현대 국어 주체 대우법 연구”, 『한글』 184 (1984), 81-111.
- 송경숙, 『담화 화용론』, 서울: 한국문화사, 2003.
- 이정복, 『국어 경어법 사용의 전략적 특성』, 서울: 태학사, 2001.
- 전무용, “성서 번역자가 알아야 할 한국어 문법: 체언과 용언의 표현을 중심으로”, 『성경원문연구』 15 (2004), 59-81.
- 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19 (2006), 97-122.
- 조지윤, “산헤드린에서 진행된 예수의 재판-청자 존대법 번역 문제”, 『신약연구』 7:4 (2008), 619-648.
- 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 『성경원문연구』 25 (2009), 127-148.
- 한길, 『국어종결어미연구』, 춘천: 강원대학교출판부, 1991.
- 한길, 『현대 우리말의 높임법 연구』, 서울: 도서출판역락, 2002.
- 황적륜, “한국어에서의 공대와 공손”, 한국사회언어학회 창립 5주년 기념 학술대회 발표문, 1995.
- Berlin, A., *Esther*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2001.
- Bridge, Edward J., “Polite Language in the Lachish Letters”, *VT* 60 (2010), 518-534.
- Bridge, Edward J., “Polite Israel and Impolite Edom: Israel’s Request to Travel through Edom in Num 20:14-21”, *JSOT* 35:1 (2010), 77-88.
- Brown, R. and Gilman, A., “The Pronouns of Power and Solidarity”, Thomas A. Sebeok, ed., *Style in Language*, Cambridge: MIT Press, 1960, 253-276. Reprint in C. B. Paulston and R. Tucker, eds., *Sociolinguistics: The Essential Readings*, Oxford: Blackwell, 2003, 156-176.
- Brown, P. and Levinson, Stephen C., *Politeness: Some universals in Language Usage*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Cho, Ji-Youn, “Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation”, Ph.D. Dissertation, Vrije University, 2008.
- Clines, D. J. A., *The Esther Scroll: The Story of the Story*, JSOT Sup 30, Sheffield: University of Sheffield, 1984.
- Estelle, Bryan D., “Know Before Whom You Stand: The Language of Deference in Some Ancient Aramaic And Hebrew Documents”, Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America, 2001.

- Estelle, Bryan D., “Esther’s Strategies of Becoming an עִבְרָה מְשֻׁכֵּלִים”, *Hebrew Studies* 53 (2012), 61-88.
- Fox, M. V., *Character and Ideology*, 2nd ed., Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1991, 2001.
- Goffman, Erving, “On Face-work: An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction”, *Psychiatry: Journal for the Study of Interpersonal Processes*, vol. 18, Number 3 (August, 1955), 213-240; Reprint in *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, New York: Pantheon, 1967, 5-46.
- Hwang, Juck-Ryoon, “‘Deference’ versus ‘Politeness’ in Korean Speech”, *International Journal of the Sociology of Language* 82 (1990), 41-55.
- Lakoff, R. T., “The Logic of Politeness,” *Proceedings of the Chicago Linguistic Society* 9 (1973), 292-305.
- Lakoff, R. T., *Language and Woman’s Place: Text and Commentaries*, New York: Oxford University Press, 1975, 2004.
- Leech, G. N., *Principles of Pragmatics*, London: Longman, 1983.
- Levenson, J. D., *Esther: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox, 1997.
- Miller, C., *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis*, Atlanta: Scholars, 1996.
- Revell, E. J., *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative*, Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1996.
- Tannen, D., *Conversational Style: Analyzing Talk among Friends*, Norwood: Ablex, 1984.
- Tannen, D., “Language and Culture”, Ralph W. Fasold and Jeff Conner-Linton eds., *An Introduction to Language and Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 343-372.
- Terkourafi, M., “Politeness and Pragmatics”, Keith Allan and Kasia M. Jaszczolt eds., *The Cambridge Handbook of Pragmatics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 617-637.

<Abstract>

**Politeness Strategies and Korean Honorifics:
A Case of the Scroll of Esther**

Sung-On Kim
(Yonsei University)

A translator for honorific languages should be aware of not only the honorific system of the target text but also of politeness strategies of the source text. Korean translators of the Bible therefore must recognize unique deferential system (addressee honorifics) of their own language as well as the politeness strategies of the Bible.

The study of politeness has become a major topic of pragmatics and socio-linguistics. However the interest of politeness started not from linguistics but sociology. Politeness theories were developed, in the field of language, by scholars such as Brown and Gilman (1960), Lakoff (1967), Leech (1983), and Brown and Levinson (1987). They investigated politeness as an universal language phenomena.

Research into politeness strategies has been done by Hebrew scholars such as Miller (1996) and Revell (1996). According to their studies, the question of social status should be a major consideration. Although the study of politeness strategies has been done in classical biblical Hebrew, very little work has focused exclusively on late biblical Hebrew in general, and the polite language of the scroll of Esther in particular.

The scroll of Esther is a good sample text for the study of politeness since it has many dialogues between an authoritative Persian king and his servants. All characters of the scroll know how to use politeness strategies and deferential languages. Their polite languages show that they know their place in the court. A character who is subordinate in status must use polite and deferential language to persuade the king to act as they wish. For example, the use of the third person for polite distancing displays deference.

The last part of this study reviews how four major Korean Bible translations - *New Korean Revised Version* (1998); *Common Translation of the Holy Bible*

(1999); *Revised New Korean Standard Version* (2001); and *The Bible* (2005) - have dealt with addressee honorifics, and evaluated their choices from the perspective of politeness strategies of the scroll. *NKRV* (1998) adopted the archaic honorific system, and remained uninfluenced by rapid linguistic changes during the last century. *RNKS* (2001) and *The Bible* (2005) did not follow archaic and informal style but rather adopted the modern and formal honorific system. The honorific system of *CTHB* (1999) is composed of both formal and informal forms.

새 언약 안에서 백성의 변형

— 예레미야 33:14-26의 분석 —

김창대*

1. 들어가는 말

구약에서 새 언약에 대한 암시는 여러 곳에서 나타난다(사 59:20-21; 겔 36:26-27; 37:23; 슥 13:9). 하지만 새 언약을 명시적으로 언급하는 곳은 예레미야서가 유일하다(렘 31:31-34). 일반적으로 하나님 나라는 거룩한 나라이다. 구약에서 거룩을 형용사로 쓰는 명사는 거룩한 백성, 거룩한 땅과 같이 백성, 영토 등이다. 이런 의미에서 하나님 나라의 요소는 백성과 영토로 구성되었다고 말할 수 있다.¹⁾ 무엇보다 하나님 나라는 하나님의 주권을 인정하는 백성의 출현을 크게 기대한다.

본 연구는 이와 같은 하나님 나라의 전제 속에서 새 언약은 하나님 나라의 백성을 왕 같은 제사장이 되게 하여 하나님의 형상을 회복하고 공의와 의를 행하도록, 그리고 더 이상 죄를 짓지 않는 자들로 만드는 것에 초점이 있다는 것을 예레미야 33:14-26의 본문 분석을 통해 논증할 것이다. 얼핏, 예레미야 33:14-26의 본문은 단순히 새 언약이 체결되면, 다윗의 자손과 레위 자손들이 영원할 것을 반복적으로 말한다(18, 21, 26절). 이것은 새 언약이 체결되면 더 이상 하나님에 대한 지식을 가르치는 제사장들이 사라지게 될 것을 예언한 예레미야 31:34와 어울리지 않는다. 이런 문제 앞에서 필자는 예레미야 33:14-26에서 언급된, 다윗 자손과 레위 자손은 미래에 하나님의 백성이 왕 같은 제사장이 될 것을 말하는 표현임을 본문 분석을 통해 주장할 것이다(벧후 2:9 참조).

이런 논지를 뒷받침하기 위해 본 연구는 역사비평적 시각을 통해 본문 배후에서 내용이 형성되어 온 과정을 역사적으로 추적하는 방법보다, 정경적 문맥에서 본문의 내용을 연구하는 텍스트 언어학 방법론을 사용할 것이

* Trinity International University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 안양대학교 부교수. kimcd36@anyang.ac.kr.

1) Bruce K. Waltke, *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 51.

다.2) 텍스트 언어학은 기본적으로 본문의 최종 완성된 상태에서 본문의 의도를 찾는 일에 주안점을 둔다. 이런 점에서 텍스트 언어학 방법론은 기본적으로 공시적인 접근 방법이다.3) 그렇다고 텍스트 언어학이 본문의 역사적 상황과 사회적 상황에 관심이 없다는 말은 아니다. 또한 텍스트 언어학 분야 안에도 여러 다양한 흐름이 있기 때문에 딱히 어떤 것이 텍스트 언어학의 주류라고 말하기 힘들다.4)

하지만 기본적으로 텍스트 언어학은 최종 완성된 본문을 매개로 저자가 본문에 심어 놓은 의도를 찾는 데에 주력한다.5) 그리고 이를 위해 본문의 구문론적 특성에 주목하여, 거기서 저자(또는 최종 본문)의 의도를 이끌어내는 것에 많은 관심을 기울인다.6) 그래서 본 연구는 본문의 구문론적 특성에 주목하여, 예레미야 33:14-26에서 드러난 저자(본문)의 의도가 무엇인지에 주목할 것이다.

또한 텍스트 언어학은 본문의 저자가 독자에게 어떤 반응을 유도했는지도 관심을 갖기 때문에 본문의 수사적 기능에도 많은 관심을 보인다. 물론 텍스트 언어학은 수사비평과 같은 것은 아니다.7) 하지만 오늘날 텍스트 언어학 방법은 다양하여 일부 텍스트 언어학 방법을 신봉하는 학자들 중에 수사적 특징, 특별히 단락의 수사적 구조를 통해 저자의 의도를 파헤치려는 시도가 점점 증가하는 추세에 있다.8) 때문에 본문의 단락이 어떻게 수사

2) 텍스트 언어학을 이해하기 위한 좋은 입문서로는 다음의 책이 있다. Robert de Beaugrande and Wolfgang Dressler, *Introduction to Text Linguistics* (New York: Longman, 1980).

3) 주로 유럽에서는 텍스트 언어학(text linguistics)이라는 명칭을 사용하는 반면 미국에서는 담화분석(discourse analysis)이라는 명칭을 선호한다.

4) 드 보그랑드(de Beaugrande)와 드레슬러(Dressler)는 텍스트 언어학 안에 다양한 접근 방법에 대해 잘 설명한다. Ibid., 14.

5) 밴후저(Vanhoozer)는 저자가 본문(text)에 심어 놓은 의도를 기반으로 하나님은 최종적 정경의 상태에서 자신의 의도를 말씀하실 수 있다고 보면서 성경에 기여한 저자들의 의도와 하나님의 의도를 서로 연결시켰다. 참조, Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 265.

6) Kirk E. Lowery, "The Theoretical Foundations of Hebrew Discourse Grammar", Walter R. Bodine, ed., *Discourse Analysis of Biblical Literature: What It Is and What It Offers* (Atlanta: Scholars, 1995), 111.

7) 그렇다고 텍스트 언어학이 수사비평의 한 가지로 생각하는 것은 오산이다. 텍스트 언어학은 저자와 독자간의 의사소통 행위에 주목하고, 저자가 독자에게 어떻게 설득하는지를 고찰하는 가운데서 수사비평의 방법론을 일부 차용하는 것이다.

8) 이에 대표적인 사람이 Ernst R. Wendland, *Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation* (USA: Xulon Press, 2009). 에른스트 R. 벤틀란트(Ernst R. Wendland)의 글을 요약하고 서평한 글로 필자의 논문을 참조하라. 김창대, "<서평> Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation (Ernst Wendland, Xulon Press, 2009)", 『성경원문연구』 32 (2013), 214-234.

적 구조를 이루고, 그것을 통해 저자가 말하려는 핵심이 무엇인지를 관찰하는 것도 유용하다.⁹⁾ 이런 점에서 본 연구도 수사적 구조에 주목하고 저자의 의도를 객관적으로 살필 것이다.¹⁰⁾

한편 텍스트 언어학 방법에서 무엇보다 중요한 것은 의미의 일관성 (semantic coherence)이라는 개념이다.¹¹⁾ 의미의 일관성이란 본문을 이루는 단락들 안에 의미들이 일관되게 엮어져 있고, 단락들 간에도 의미와 연결되어, 결국 전체 본문이 통일적 메시지를 전한다는 것을 전제하는 것이다. 이런 점에서 단어의 의미는 적어도 문장단위를 넘는(beyond the sentence level) 본문과의 상관관계 속에서 고찰되어야 한다고 본다. 더 나아가 의미의 일관성은 여러 주제들이 서로 분리된 것이 아니라 전체 본문 안에서 일관된 통일적 네트워크를 이룬다는 것을 밑바탕으로 하고 있다.¹²⁾ 그래서 각각의 주제에 속하는 다양한 단어, 모티프, 주제들도 통일적인 일관성을 가지고 있다는 전제 속에서 출발한다.¹³⁾

따라서 본 연구는 구문론적 특성과 단락의 수사적 구조, 그리고 의미의 일관성에 집중하여, 예레미야 33:14-26이 제시하는 새 언약의 의미가 백성

9) 에른스트 R. 벤틀란트는 선지자는 수사학적 장치를 통해서 “선지자적 메시지를 연속적 구조를 갖춘 문학적 단락”으로 배열시켰다고 주장한다. 그래서 그는 자신의 방법을 텍스트 언어학의 기초 위에서 “수사학적-구조적 방법”이라고 명명했다. Ernst R. Wendland, *The Discourse Analysis of Hebrew Prophetic Literature: Determining the Larger Textual Units of Hosea and Joel*, Millen Biblical Press Series 40 (Lewiston: Edwin Mellen, 1995), 25, 71.

10) 예레미야 30-33장을 텍스트 언어학 방법론을 통해 연구하는 논문의 다른 예로 다음의 글을 참조하라. 장성길, “예레미야 30-33장에 나타난 결속 구조 분석”, 「구약논단」 26 (2007), 92-110.

11) 그래서 드 보그랑드와 드레슬러는 본문을 본문답게 하는 7가지 요소들을 제시했다: (1) 문법적, 구문론적 응집성, (2) 의미론적 일관성, (3) 의도성, (4) 화자가 받아들일 수 있음, (5) 새로운 정보를 담음, (6) 상황성, 그리고 (7) 다른 본문간의 상호성. Robert de Beaugrande and Wolfgang Dressler, *Introduction to Text Linguistic*, 3-12.

12) 그래서 피터 고터렐(Peter Cotterell)은 다음과 같이 주장했다. “담화의 특성들을 고려할 때 우리는 내러티브의 주석은 문법과 구문론의 문제뿐만 아니라 텍스트의 특질과 특별히 텍스트의 구조와 주제적 네트워크의 문제를 살펴야 한다는 것을 깨닫게 된다.” Peter Cotterell, “Semantics, Intepretation, and Theology”, Willem A. VanGemeran, ed., *A Guide to Old Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 152-153. 참조, de Beaugrande and Dressler, *Introduction to Text Linguistics*, 94. 여기서 드 보그랑드와 드레슬러는 의미론적 일관성을 다음과 같이 정의했다. “일관성은 주요 주제들로 이루어지는 네트워크 속으로 여러 개념들과 그 관계들을 하나로 결합시킨 결과라고 볼 수 있다.”

13) 모티프(motif)와 주제(theme)의 차이는 매우 복잡하다. 하지만 기본적인 이해를 위해서 예를 든다면 “인생이 꽃과 같다”라고 말할 때 꽃은 모티프에 해당되고 그런 모티프를 통해서 인생의 덧없음이 주제(theme)가 되는 것이다. 참조, Richard Schultz, “Integrating Old Testament Theology and Exegesis: Literary, Thematic, and Canonical Issues”, Willem A. VanGemeran, ed., *A Guide to Old Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 191.

의 변형의 관점에서 어떻게 독자들에게 전달되고 독자를 설득하는지를 관찰할 것이다.¹⁴⁾ 이 과정에서 예레미야 33:14-26의 본문에서 언급된, 미래에 회복될 다윗과 레위인 제사장들이 단순히 미래의 다윗 계열과 제사장 계열의 사람만을 지칭하는 것인지 아니면 백성 전체를 아우르는 표현인지를 분석할 것이다.

2. 예레미야 33:14-26의 단락과 수사적 구조

예레미야 33:14-26은 예레미야 30-33장의 대단락에 속해 있다. 예레미야 30-33장의 문맥에서 예레미야 33:14-26은 예레미야 30-31장의 새 언약의 회복의 주제를 더욱 발전시킨다. 이런 점에서 이 단락은 새 언약의 연속선에서 이해되어야 한다. 실제로 예레미야 33:14-26은 내용면에서 새 언약을 직접적으로 다루는 예레미야 31:27-40을 반복한다. 두 단락은 모두 하나님의 창조 질서를 동일하게 언급하고 있다(31:35-37; 33:20-22). 이런 반복은 미래의 이스라엘의 회복이 하나님의 창조 질서가 영원함과 같이 결코 취소되지 않을 것이라는 새 언약의 신학적 의미를 더욱 드러내는 효과를 준다. 또한 예레미야 33:14-26은 새 언약을 직접적으로 다루는 예레미야 31:15-40과 같이 “언약”(ברית/“베리트”)과 “나라”(גוי/“고이”)라는 용어를 사용하고 있다(31:31, 32, 33, 36; 33:21, 24). 이런 점에서 예레미야 33:14-26은 새 언약의 의미를 독자들에게 더욱 구체적으로 제시하는 기능을 가지고 있다.

이 단락은 맛소라 사본에는 있지만 70인역(LXX)에서는 나오지 않는다. 따라서 혹자는 예레미야 33:14-26은 예레미야의 저작이 아니라 후대에 첨가된 것으로 주장한다. 하지만 30-33장은 수사적으로 동심원 구조를 이루고 있기 때문에 이 단락을 후대의 추가로 볼 필요는 없다. 예레미야 30-33장의 구조는 다음과 같다.¹⁵⁾

A. 30:1-17: 이스라엘의 죄를 용서하는 야훼와 그분의 치료(14, 17절)

14) 소위 기능적 문법(functional grammar)의 핵심은 저자가 사용하는 구문론적 구조를 연구하여 거기서 저자(본문)의 의도(즉 구문의 기능)에 대한 힌트를 찾는 것이다. 참고, Randall Buth, “Functional Grammar, Hebrew and Aramaic: An Integrated, Textlinguistic Approach to Syntax”, Walter R. Bodine, ed., *Discourse Analysis of Biblical Literature: What It Is and What It Offers* (Atlanta: Scholars, 1995), 78.

15) 김창대, “예레미야 30-31장 문맥에서 램 31:22의 ‘새 일’의 의미에 관한 고찰”, 『신학사상』 140 (2008), 125. 엄밀히 말하면 30-33장은 동심원 구조 안에 패널 구조가 혼합된 형태이지만 X(A-B)-C-C'-X'(A'-B')라는 동심원 구조에 속한다.

- B. 30:18-31:14: 이스라엘 자손의 변성(הַבְּרִית, 30:19)과 다윗 왕과 제사장의 회복(30:21; 31:14)
- C. 31:15-31:40: 하나님의 창조적 활동을 통한 새 언약의 희망(22, 31-34, 35-37절)
- C'. 32:1-32:44: 하나님의 창조적 활동을 통한 새 언약의 희망(17, 27, 37-40절)
- A'. 33:1-13: 이스라엘의 죄를 용서하는 야훼와 그분의 치료(6, 8절)
- B'. 33:14-26: 이스라엘 자손의 변성(הַבְּרִית¹⁶), 22절), 그리고 다윗 계열과 레위 계열의 제사장직의 영원성(17-22절)

이상의 구조는 예레미야 33:14-26이 예레미야 30-33장의 구조 안에서 필수적인 구성요소임을 잘 보여준다.¹⁷⁾ 맛소라 사본의 예레미야서와 70인역의 예레미야서가 차이가 나는 것은 맛소라 사본이 예레미야 제자들(특별히 바룩)에 의해서 70인역과 다르게 편집된 본문이라고 볼 수 있다. 그래서 예레미야의 맛소라 사본은 처음부터 70인역과 다른 본문 계열을 반영하는 것으로 이해할 수 있다.¹⁸⁾ 이렇게 되면 맛소라 사본과 70인역 중에 어떤 것이 원본인가 하는 논쟁은 무의미하게 된다.

예레미야 33:14-26의 특징은 다윗에 대한 언급이 집중적으로 나타난다는 것이다. 또한 다윗에 대한 언급으로 시작해서 다윗에 대한 언급으로 끝맺는다는 점에서 인클루지오 구조를 이룬다(15, 26절). 예레미야 33:14-26의 구조는 다음과 같다.

- A. 야훼의 말씀이 예레미야에게 임함(14절)
- B. 멸망한 유다의 회복(15-16절)
- C. 다윗의 통치와 제사장직이 영원할 것(17-18절)
- A'. 야훼의 말씀이 예레미야에게 임함(19절)
- B'. 천지 질서가 무너지면 다윗 언약과 레위 언약도 파기될 것(20-21절)

16) 이 히브리 동사는 30-33장의 문맥에서 오직 30:19; 33:22에서만 나타난다.

17) 또한 33장은 32장과 긴밀한 연관이 있다. 특별히 33장을 32장과 연결시켜 예레미야서를 이해한 글로 다음의 글을 참조하라. 민병구, “예레미야 33:1-3의 새로운 이해: 소통과 계시”, 『성경원문연구』 38 (2014), 117-141.

18) 제레미야 운터만(Jeremiah Untermann)은 예레미야 33:14-26이 2차적 자료라는 주장에 반박해서 다음과 같이 질문한다: “이미 포로기 기간에 예레미야의 여러 계열의 본문들이 회자되었으며 LXX의 대본은 그 본문들 중에 하나에 불과하다는 것을 누가 감히 부정할 수 있는가?” Jeremiah Untermann, *From Repentance to Redemption: Jeremiah's Thought in Transition*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 54 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 142.

- C'. 하지만 다윗의 통치와 제사장직이 영원할 것(22절)
- A". 야훼의 말씀이 예레미야에게 임함(23절)
- B". 두 지파의 멸망에 대한 사람들의 말(24절)
- C". 천지의 규례와 같이 야곱과 다윗 자손이 번성할 것(25-26a절)
- 부록: 멸망하여 포로로 끌려간 유다가 반드시 돌아올 것(26b절)

이상의 구조를 볼 때, 예레미야 33:14-26은 패널 구조를 이룬다. 패널 구조는 평행을 이루는 문구들이 점점 뒤로 갈수록 주제를 더욱 발전시키기 때문에 패널 구조의 핵심은 마지막 평행 문구에 있다.¹⁹⁾ 따라서 이 단락의 핵심은 C" 단락으로서 야곱과 다윗 자손의 번성에 초점을 맞추고 있음을 알 수 있다. 예레미야 33:14-26에서 야훼의 말씀이 예레미야에 임한다는 사자 공식(messenger formula)이 각각의 소단락의 시작을 알린다. 실제로 예레미야서에 이와 같은 사자 공식은 단락의 시작을 알리는 신호로 기능한다.²⁰⁾ 그래서 이 단락은 14-18절, 19-22절, 그리고 23-26절이라는 3개의 소단락으로 세분화된다.²¹⁾ 각각의 소단락의 끝에는 다음과 같은 수사적 평행법이 집중적으로 나타난다.

(17-18절)

17 לְאִיכָרֶת לְדָוִד אִישׁ יָשֵׁב עַל־כִּסֵּא בֵּית־יִשְׂרָאֵל:

18 וְלִכְהֻנִּים הַלְוִיִּם לְאִיכָרֶת אִישׁ מִלִּפְנֵי מַעֲלָה עוֹלָה

A. 17절: 다윗의 경우 이스라엘의 집의 보좌에 앉을 자가 끊어지지 않을 것이다.

A'. 18절: 그리고 레위 제사장의 경우 내 앞에서 번제를 드릴 자가 끊어지지 않을 것이다.

(20-21절)

20 אִם־תִּפְרוּ אֶת־בְּרִיתִי הַיּוֹם וְאֶת־בְּרִיתִי הַלַּיְלָה וּלְבִלְתִּי הָיִית׃ יוֹמָם־וְלַיְלָה בְּעֵתִם:

21 גַּם־בְּרִיתִי חֲפֵר אֶת־הַדָּוָר עֲבַדְי מִהָיִית׃ לֹא בֶן מִלֶּךְ עַל־כִּסְאוֹ וְאֶת־הַלְוִיִּם

הַכֹּהֲנִים מִשְׁרָתִי:

A. 그들이 날에 대한 나의 언약과 밤에 대한 나의 언약을 파할 수 있다면 ...

19) Bruce K. Waltke, *An Old Testament Theology*, 119.

20) H. van Dyke Parunak, "Some Discourse Functions of Prophetic Quotation Formulas in Jeremiah", Robert D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 503-504.

21) 한편 룬드봄(Lundbom)은 33:14-26을, 14-16절, 17-18절, 19-22절, 그리고 23-26절로 나누었다. Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, AB 21B (New York: Doubleday, 2004), 37.

A'. 심지어 다윗에 대한 나의 언약과 ... 레위 제사장에 대한 나의 언약이 파하게 될 것임

(22절)

22 אֲשֶׁר לֹא־יִסְפֹּר צָבָא הַשָּׁמַיִם
וְלֹא יִמְדַּח חוֹל הַיָּם
בֶּן אַרְבָּה אֶת־זֶרַע הַדָּוָד עַבְדִּי
וְאֶת־הַלְוִיִּם מִשְׁרָתִי אֲחִי:

- A. 하늘의 만상을 셀 수 없는 것처럼
A'. 그리고 바다의 모래도 (셀 수) 없는 것처럼
B. 그렇게 나는 나의 종 다윗의 씨를 많게 할 것이다
B'. 그리고 나를 섬기는 레위인들도 (나는 많게 할 것이다)²²⁾

(25-26절)

25 אִם־לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וְלַיְלָה חֻקֹּת שָׁמַיִם וְאָרֶץ לֹא־שָׁמַתִּי:
26 גַּם־זֶרַע יַעֲקֹב וְהַדָּוָד עַבְדִּי אֲמַאֵס

- A. 낮과 밤에 대한 나의 언약과 하늘과 땅에 대한 규례들을 내가 세우지 않는다면
A'. 심지어 야곱의 씨와 나의 종인 다윗을 내가 거절할 것이다

여기서 17-18절과 20-22절은 의미론적 평행법을 이루는 반면, 25-26절은 구문론적 평행법을 이루고 있다. 구체적으로 25-26절의 조건문을 이루는 조건절과 주절 안에는 각각 목적어 두 개가 도치되어 나타나고, 1인칭 공동단수인 주동사가 나타난다는 특징을 보인다.

어쨌든 소단락의 끝에서 집중적으로 등장하는 평행법은 단락의 끝을 알리는 기능을 하면서, 넓게는 예레미야 30-33장의 “위로의 책”(book of comfort)에서 예레미야 33:14-26이 대단락의 끝임을 시사한다. 동시에 평행법과 같은 수사적 장치의 빈번한 사용은 메시지의 절정(peak passage)을 알리는 신호로 볼 수 있다.²³⁾ 빈번한 평행법의 등장이 메시지의 절정을 이룬

22) 여기서는 외관상 평행법이 아닌 것처럼 보인다. 하지만 시문은 간결성을 유지하기 위해 빈번하게 반복되는 내용을 생략한다. 그러므로 시적 특징을 고려해서 생략된 부분을 재구성한다면 충분히 평행법을 이루고 있음을 알 수 있다. 시에 대한 특징에 대해서는 다음의 글을 참조하라. V. Philips Long, “Reading the Old Testament as Literature”, Craig C. Broyles, ed., *Interpreting Old Testament: A Guide for Exegesis* (Grand Rapids: Baker, 2001), 114. 여기서 시의 특징으로 간결성, 이미지의 빈번한 사용, 평행법, 생략, 그리고 유사한 음운의 사용 등을 지적한다.

23) Ernst R. Wendland, *Discourse Analysis*, 68.

다는 주장은 미가 2-3장이라는 단락의 예를 통해 더욱 증명된다. 미가 2-3장은 당시 지도자들의 타락한 실상을 다루면서 하나님의 심판을 선언하는데, 마지막 단락인 미가 3:10-12에서 빈번한 평행법이 나타나서 미가 2-3장을 마치고 있다.²⁴⁾

예레미야 33:14-26의 소단락들에서 평행법을 이루는 구절들은 다윗과 레위 제사장에 대한 언급을 반복적으로 한다는 특징이 있다. 이와 같은 반복 구조는 예레미야 33:14-26의 핵심 주제가 다윗과 레위 제사장의 회복이 있음을 독자들에게 강하게 각인시키려는 저자의 의도 때문이라고 풀이할 수 있다. 더 나아가서 이것은 예레미야 30-33장에서 그려지는, 새 언약의 궁극적인 목적은 다윗과 레위 제사장의 회복에 있다는 힌트이다. 본 연구는 예레미야 33:14-26에서 이와 같이 평행되는 문구들을 자세히 분석하여 다윗과 레위 제사장의 회복이 하나님 나라의 백성을 왕 같은 제사장으로 만든다는 것을 함의한다고 주장할 것이다.

3. 예레미야 33:14-26의 내용 분석

이상의 수사적 구조 분석을 통해, 우리는 예레미야 33:14-26에서 저자가 화자에게 전하려는 의도는 새 언약이 성취될 때 백성이 회복될 것이라는 사실에 초점을 맞추고 있음을 확인할 수 있었다. 이제 구체적으로 새 언약이 하나님의 백성을 회복하는 의미가 무엇인지를 구문론적 특성과 의미론적 일관성을 근거로 살펴보기로 하자. 저자의 의도에 대한 힌트를 주는 구문론적 특성 중에는 동사체계와 어순이 중요하다.²⁵⁾ 특별히 예레미야 33:14-26에서는 문장의 어순이 저자의 강조점을 보여줌으로써 저자의 의도

24) 김창대, 『주님과 같은 분이 누가 있으리요?: 미가서 주해』 (서울: 도서출판 그리심, 2012), 79. 미가 2-3장의 클라이막스를 이루는 부분은 특별히 미가 3:10으로서 “그 두령은 뇌물을 위하여 재판하며, 그 제사장은 샅을 위하여 교훈하며, 그 선지자는 돈을 위하여 점친다”라는 3중 평행을 통해 지도자들의 타락으로 인한 심판의 정당성을 강하게 부각시킨다.

25) 히브리어의 어순에 대해서는 다음의 글을 참조하라. F. L. Andersen, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch* (Nashville: Abingdon, 1970); T. Muraoka, *Empahtic Words and Structures in Biblical Hebrew* (Jerusalem: Brill, 1985); Barry L. Bandstra, “Word Order and Emphasis in Biblical Hebrew Narrative: Syntactic Observations on Genesis 22 from a Discourse Perspective”, Walter R. Bodine, ed., *Linguistic and Biblical Hebrew* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 109-123; Paul Joüon, S. J. and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Three: Syntax* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993), 561-586. 참고로 히브리어 어순은 항상 동사가 먼저 오고 그 다음으로 주어, 목적어, 보어 순으로 온다. 여기서 이 순서가 바뀌었을 때 도치가 되는 것이다.

를 보여주는 창구 역할을 한다.

그래서 예레미야 33:14-26을 분석할 때, 주로 문장의 어순을 살피고, 이 단락에서 언급된 표현들이 다른 단락에서 등장할 때 그것들을 서로 연결시키는 작업을 시도할 것이다. 그리하여 예레미야 33:14-26에서 본문의 의도는 새 언약의 도래로 하나님의 백성이 왕 같은 제사장으로 변형된다는 것을 독자에게 설득시켜서, 그와 같은 이상에 부합한 삶을 살도록 도전을 주는 데에 있음을 증명할 것이다.

3.1. 예레미야 33:14-18

이 소단락에서 구문론적 특성을 분석하여 저자의 의도에 대한 획기적인 단서를 찾기란 쉽지 않다. 대신 의미론적 일관성을 고려해서 예레미야의 여러 문맥들과 함께 읽으면, 이 소단락에서 주제들이 무엇이며 그것들이 어떻게 연결되는지를 발견할 수 있다. 이 단락은 내용상 새 언약을 통해 다윗의 자손이 출현하고, 그가 공의와 의로 통치한다는 것을 말함으로써, 유다와 예루살렘의 회복을 강조한다.²⁶⁾ 이제 이 단락의 주제들이 어떻게 의미론적으로 일관성을 이루는지를 구체적으로 살펴보기로 하자.

14절에 “선한 말을 성취하다”라는 히브리어 단어는 **מִקּוּם**(“쿰”)의 히필형이다. 이 단어는 주로 언약을 체결할 때에 사용된다. 그래서 말텐스는 여기서 새 언약의 체결을 암시한다고 주장한다.²⁷⁾ 따라서 유다와 예루살렘의 회복의 영원성은 새 언약에 기초하고 있음을 간접적으로 보여 준다. 예레미야 33:14에서 “선한”이라는 말도 또한 언약용어에 속한다(렘 12:6; 33:9).²⁸⁾ 새 언약에 대한 암시는 33:19-22에서 직접적으로 “언약”에 대한 언급을 통해 더욱 분명해진다.

일반적으로 학자들은 예레미야 33:15-16이 예레미야 23:5-6과 내용상 비슷하다는 데에 동의한다.²⁹⁾ 하지만 자세히 뜯어보면 예레미야 33:15-16은 예레미야 23:5-6보다 두 가지 면에서 주제적으로 발전된 것이다. 첫째, 예레미야 33장은 “왕”이라는 단어를 생략하고 있다. 둘째 23:6은 “야훼는 우리의 의”라는 말을 왕에게 적용하고 있는 반면, 예레미야 33:16은 그 말을 성읍에 적용시킨다.³⁰⁾ 이렇게 해서 예레미야 33:15-16은 다윗 왕의 미래의 역

26) 룬드봄은 이 단락에서 예루살렘은 유다보다 더 많은 주목을 받고 있다고 지적한다. Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 540.

27) Elmer A. Martens, “מִקּוּם”, *NIDOTTE* 3, 903.

28) Michael Fox, “TÔB as Covenant Terminology”, *BASOR* 209 (1973), 41-42.

29) Willam Holladay, *Jeremiah 2*, 228.

할보다는 예루살렘의 회복을 통한 하나님의 구원에 더 초점을 맞추고 있다. 클레멘츠는 왕이라는 말이 생략된 것은 다윗계열의 회복이 원래의 왕의 모습으로 이루어지지 않을 것이라는 암시라고 주장한다. 같은 맥락에서 새 언약의 미래 상황을 다루는 예레미야 30:21에서는 왕이라는 말 대신에 מֶלֶךְ (“통치자”)라는 말이 사용된다.³¹⁾

예레미야서에서 새 언약을 통해 나타나는 예루살렘은 거기에 거하는 백성들과 동일시된다. 예루살렘과 거기에 사는 사람들이 동일시된다는 사상은 앞에 예레미야 31:27이 미래의 예루살렘 백성들을 씨를 뿌려 자라게 한 나무에 비유하는 것처럼, 예레미야 31:40도 예루살렘 성읍을 씨를 뿌려 나온 것에 비유한다는 사실에서 지지를 얻는다. 그러므로 “야훼는 우리의 의”라는 말이 왕에게서 예루살렘에 적용되고 있다는 것은 왕의 역할이 한 개인에게서 공동체(백성)로 확대된다는 의미로 이해할 수 있다.

33:14-18의 끝에 위치한 18절은 다윗 자손뿐만 아니라 레위 제사장들이 결코 끊어지지 않을 것을 예언한다.³²⁾ 예레미야서 초반부에 선지자 예레미야는 제사제도를 비판했기 때문에, 이 예언은 언뜻 생똥맞은 느낌이다(렘 7:22). 이와 같은 불일치에 대해 모셰 와인펠드(Moshe Weinfeld)는 예레미야 33:18은 예레미야의 원래 말이 아니라고 주장한다.³³⁾ 하지만 밀그롬(Milgrom)의 말처럼 초반부에서 예레미야가 제사제도를 부정한 것이 아니라 공의와 의를 행하지 않는 제사를 비판한 것이다. 따라서 예레미야 33:18에서 미래의 제사에 대한 언급을 후대의 삽입으로 볼 필요는 없다.³⁴⁾ 이와 관련해서 룬드봄(Lundbom)은 예루살렘 성이 파괴된 후에 예레미야가 미래의 회복을 예언하는 상황에서는 유다의 제사 제도들을 다시 긍정적으로 충분히 말할 수 있었을 것이라고 설명한다.³⁵⁾

하지만 필자가 보기에 예레미야 31:31-34는 새 언약이 도래하면 더 이상 미래에 증보자(증재자)가 없을 것이라고 말하고 있기 때문에 레위 제사장

30) Gerald L. Keown, et al., *Jeremiah 26-52*, WBC 27 (Dallas: Word, 1995), 173. 여기서 Keown은 예레미야 33:15-16은 “23:5-6에서 발견되는 초기 약속을 반복하는 것이다”라고 주장했다.

31) Ronlad E. Clements, “Jeremiah, Prophet of Hope”, *Review and Expositor* 78 (1981), 361-362.

32) 캐롤(Carroll)은 18절의 “레위기 제사장”은 전형적인 신명기사가적인 표현이라고 주장한다. Robert P. Carroll, *Jeremiah 26-52*, 637.

33) Moshe Weinfeld, “Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel”, *ZAW* 88 (1976), 54-55.

34) Jacob Milgrom, *Studies in Levitical Terminology*, vol. 1, *The Encroacher and the Levite The Term 'Aboda* (Berkeley: University of California, 1970), 70; D. Jon Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (New York: HarperCollins, 1985), 168.

35) Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 538.

들의 언급은 분명히 우리를 당혹스럽게 한다. 포터는 미래에는 새 언약을 통해 선지자, 제사장, 왕, 그리고 궁정대신들과 같은 엘리트 계급들이 더 이상 존재하지 않을 것이라고 주장한다.³⁶⁾ 예레미야 18:18에서 보면 제사장들은 율법을 가르치는 일과 밀접한 관련이 있었는데, 새 언약은 모든 사람들이 율법을 다 안다고 말하고 있다. 새 언약이 모든 사람들을 지도자들로 만드는 민주화의 의미를 가지고 있는 셈이다. 때문에 새 언약이 도래할 때, 다시 제사장들의 활동을 언급하는 것은 확실히 어색해 보인다.³⁷⁾

이와 관련해서 우리가 주목해야 할 점은 예레미야 30-33장이 자체적으로 전통적인 제사장 역할에 변화가 있음을 시사하고 있다는 것이다. 예레미야 31:38-40은 이미 새 언약으로 회복될 예루살렘은 단순히 이전의 예루살렘으로 돌아가지 않고 지형적으로 더욱 확대될 것을 내비친다. 미래의 예루살렘은 야훼에게 거룩하게 될 것이다(렘 31:40). 거룩이라는 말은 원래 성전에 국한된 용어인데 이제 예루살렘 전체로 확대 적용되기 때문에, 예루살렘 전체가 성전으로 변화될 것이라는 힌트를 준다(겔 48:35 참조).

또한 예레미야 3:16에서 미래에 야훼의 언약체를 사람들이 더 이상 언급하지 않을 것이라는 진술은 예레미야 33:18에서 언급된 제사의 성격이 기존의 성격과 다르다는 강한 암시다. 더 나아가, 예레미야 31:34에서 야훼의 무조건적 죄 용서는 미래의 제사가 속죄의 성격을 벗어난 다른 차원의 의미가 있음을 시사해 준다.³⁸⁾ 이런 맥락에서 룬드봄은 예레미야 33:18을 이사야 61:6과 연관시켜, 예레미야 33:18에서 제사를 드리는 제사장에 대한 언급은 미래에 모든 백성들이 야훼의 제사장으로 불릴 것이라는 이상을 실현시키는 의미라고 주장한다.³⁹⁾

요약하면, 예레미야 33:14-18에서 새 언약이 성취될 때 제일 먼저 다윗의 의로운 가지가 나올 것이라고 선언하는 것은(렘 33:15), 새 언약이 다윗 왕권으로 대변되는 하나님 나라를 성취하는 언약이기 때문이다.⁴⁰⁾ 특별히 다윗 왕권은 하나님의 주권을 대변하는 것이기에, 하나님의 주권이 온전히 회복될 것을 독자들에게 일깨워 준다. 그러면서 동시에 예레미야 33:14-18

36) H. D. Potter, "The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34", *VT* 33 (1983), 353.

37) Hans Walter Wolff, "What Is New in the New Covenant? A Contribution to the Jewish-Christian Dialogue According to Jer. 31:31-34", *Confrontation with Prophets* (Philadelphia: Fortress, 1983), 57.

38) 예레미야 33:18의 제사에 대한 자세한 논의를 위해서는 다음의 글을 참조하라. Norman Snaith, "Jeremiah XXXIII 18", *VT* 21 (1971), 620-622. 또한 מִנְחָה קִטְוֶה라는 표현을 위해서 다음의 글을 보라. Gerald L. Keown, et. al., *Jeremiah 26-52*, 174.

39) Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 541.

40) 역대기에서 다윗 왕권은 하나님의 나라와 주권을 드러내는 기능을 했다(대상 28:5; 29:11).

은 왕적 이미지를 개인에게만 적용시키지 않고, 예루살렘과 거기에 거하는 백성들에게까지 확대시킨다. 즉 예루살렘과 거기에 사는 사람들이 동일시 되어 일반 백성들도 왕적 이미지를 갖는 모습으로 드러나고 있는 것이다. 더 나아가 새 언약으로 인해 제사장의 역할도 변화되어 기존의 제사장들이 하던 일에 변화가 있을 것을 예시한다. 더욱이 제사장은 율법의 전문가로서 율법을 타인에게 가르치는 자인데(렘 18:18), 새 언약이 도래하면 모든 사람이 율법을 알기 때문에 율법을 가르칠 필요가 없게 될 것이다(렘 31:34). 이것은 오히려 모든 사람이 제사장의 역할을 감당하게 될 것이라는 힌트로 볼 수 있다. 이런 점에서 예레미야 33:14-18은 미래에 새 언약을 통해서 다윗 왕권으로 대변되는 하나님 나라가 회복될 때, 거기서 하나님의 백성이 왕적인 이미지와 제사장적 이미지를 가질 것이라는 암시를 독자들에게 던져 주고 있다. 이 암시는 다음 단락의 본문 분석에서 더욱 선명한 모습으로 드러난다.

3.2. 예레미야 33:19-22

이 소단락은 다윗 자손과 레위 제사장들과의 언약이 영원할 것이라는 사실에 초점을 맞춘다. 다윗 언약과 레위 언약은 사무엘하 7:12-16과 민수기 25:12-13에서 각각 언급된다. 20-21절은 미래의 회복에서 다윗 언약과 레위 언약의 영원성에 대한 야훼의 약속이 확고함을 예시하기 위해 창조 질서에 대한 야훼의 언약을 언급하고 있다. 많은 학자들은 예레미야 33:20-21에서 언급된 창조 질서는 창세기 8:22와 창세기 9:8-17에서 맺어진 노아 언약으로 이루어진 창조 질서를 가리킨다고 주장한다.⁴¹⁾ 그렇지만 예레미야 4:23-26은 유다의 멸망으로 모세 언약이 취소되고 다윗 언약이 실패함으로써, 그 결과 기존의 창조 질서인, 노아 언약의 창조 질서가 무너지게 될 것을 생생한 언어로 묘사하였다.⁴²⁾

이에 반해 예레미야 33:20-21에서 제시된 창조 질서는 새 언약의 체결로 인하여 결코 무너지지 않는 창조 질서이다. 그러므로 예레미야 33:20-21에서 묘사된 창조 질서는 결코 노아 언약의 창조 질서를 의미할 수는 없다. 노아 언약의 창조 질서는 물로는 전복될 수 있지만 불로 얼마든지 무너지지 않는 불완전한 질서이기 때문이다. 그래서 신약에서 베드로는 베드로후서 3:5-13에서 노아 언약의 창조 질서가 불로 멸하게 될 것을 말하고, 이어서

41) Willam Holladay, *Jeremiah 2*, 230.

42) Walter Brueggemann, "Jeremiah: Creatio in Extremis", 156.

“새 하늘과 새 땅”을 언급한다(벧후 3:13).

구약의 예언서들은 유다와 이스라엘의 죄악으로 모세 언약과 다윗 언약이 취소되는 과정에서 노아 언약의 창조 질서가 무너지는 장면을 종종 서술한다(호 4:1-3; 습 1:2-3 참조). 실제로 창세기 8:22에서 창조 질서를 유지하는 노아 언약에도 조건이 붙어 있었다. 즉 “땅이 있을 동안에”라는 것이다. 이것은 노아 언약의 파기의 가능성을 암시한다.⁴³⁾ 그래서 월키(Waltke)는 구약에 나타난 언약들 중에 무조건적인 언약은 없으며 모두 무조건성과 조건성을 함께 가지고 있다고 주장한다.⁴⁴⁾

예레미야 33:20에서 창조 질서와 맺은 언약인 “낮에 대한 언약과 밤에 대한 언약”이라는 문구는 새 언약을 암시하는 것으로 새 언약이 결코 무너지지 않는 창조 질서를 동반한다는 것을 일깨워 주는 것이다. 이런 점에서 예레미야서에서 제시되는 새 언약은 불완전하게 창조질서를 유지하고 있는 노아 언약을 성취하고 완성하는 언약이라고 할 수 있다. 새 언약은 새 하늘과 새 땅이라는 새로운 창조질서를 동반하는 언약이라는 점에서 하나님 나라의 영역을 다시 창조하는 언약이다. 그러므로 확실히 새 언약에서 제시되는 새로운 창조 질서는 노아 언약으로 유지되는 창조질서와는 다른 것이다.

예레미야 33:22에서 “하늘의 만상은 셀 수 없으며 바다의 모래는 측량할 수 없나니 내가 그와 같이 내 종 다윗 자손(씨)과 …레위인을 번성하게 하리라”라고 말함으로써, 새 하늘과 새 땅으로 대변되는 하나님 나라의 영역에서 다윗 계열과 레위 제사장 계열이 영원할 것을 강조한다. 혹자는 이 말을 미래에 지도자와 제사장들이 나와서 아브라함의 후손을 돌보게 될 것이라는 의미로 해석한다.⁴⁵⁾ 하지만 의미론적 일관성을 고려하여 예레미야 33:14-26과 연결하여 읽으면, 여기서 다윗 계열과 제사장 계열은 일반 백성이 왕 같은 제사장이 되어 영원할 것이라는 암시로 보는 것이 더 설득력이 있다. 예레미야 33:22에서 다윗의 씨(צדק)라는 표현은 예레미야 31:36-37에서 이스라엘의 씨를 연상시킨다. 그래서 조한 러스트(Johan Lust)는 여기서 다윗의 왕조에 관한 약속은 백성에게도 민주적으로 적용시킬 수 있다고 주장한다.⁴⁶⁾ 새 언약의 도래로 다윗에 대한 약속이 일반 백성에게도 적용되

43) 노아 언약의 파기 가능성에 대해서 존 데이슨은 이사야 24장은 창세기 9장의 무조건적 약속을 조건적 약속으로 만들고 있다고 지적한다. John Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea* (Cambridge: Cambridge University, 1985), 146.

44) Bruce K. Waltke, “The Phenomenon of Conditionality within Unconditional Covenants”, Avraham Gileadi ed., *Israel's Apostasy and Restoration: Essays in Honor of Roland K. Harrison* (Grand Rapids: Baker, 1988), 121-139 참조.

45) Gerald L. Keown, et. al., *Jeremiah 26-52*, 174.

어 백성이 왕적 지위를 가진다는 사상은 이사야서에서도 나타난다(사 55:3).⁴⁷⁾

예레미야 33:20-22는 형태와 내용 면에서 창조 질서를 다루는 예레미야 31:35-37과 매우 유사하다. 예레미야 31:35-37은 창조 질서의 영원성을 근거로 이스라엘의 자손의 영원성을 말하고 있다(36, 37절). 그러므로 예레미야 33:20-22에서 제시된 다윗 자손과 레위인의 영원성은 미래의 창조 질서가 영속될 것이기 때문에 이스라엘이 영원할 것이라는 사상을 달리 표현한 것으로 이해할 수 있다. 더욱이 예레미야 33:20-22에서 창조 질서를 근거로 다윗 계열과 레위 제사장 계열의 영원성을 말하는 진술은 이사야 66:22를 연상시킨다. 이사야 66:22는 “내가 지을 새 하늘과 새 땅이 내 앞에 항상 있는 것 같이 너희 자손과 너희 이름이 항상 있으리라”라고 선언한다. 이 이사야 구절과 예레미야 33:20-22를 서로 대입시키면, 예레미야 33:20-22의 창조 질서는 새 하늘과 새 땅임을 알 수 있고, 다윗 자손과 레위인들은 이스라엘 백성들을 총칭하는 표현이라고 충분히 추론할 수 있다.

더욱이 예레미야 33:21은 다윗과 레위인 제사장을 언급하는데, 예레미야 33:22는 이들을 각각 다윗의 자손과 레위인으로 표현하여 변화를 준다. 이런 변화는 전통적으로 제사 업무를 수행하는 레위인 제사장의 역할이 새 언약의 도래로 레위인도 할 수 있다는 것을 의미하는 것이기에, 은 미래의 제사장의 신분이 변화될 것이라는 예고로 이해할 수 있다.

요약하면, 예레미야 33:19-22는 새 언약이 도래할 때 하나님 나라의 영역인 새로운 창조 질서가 출현할 것을 내다본다. 더 나아가, 이 단락은 앞의 단락인 예레미야 33:14-18에서 하나님 나라의 백성이 왕 같은 제사장이 된다는 암시를 더욱 발전시킨다.⁴⁸⁾ 그래서 새 언약을 통해 완성되는 하나님 나라에 거하는 백성들은 새 언약에서 동반되는 새로운 창조 질서 속에서 영원한 왕 같은 제사장이 되어 살게 될 것이라는 것을 독자들에게 제시하고 있다. 이런 제시는 다음 단락에서 더욱 선명하게 드러난다.

3.3. 예레미야 33:23-26

46) Johan Lust, “The Diverse Text Forms of Jeremiah and History Writing with Jer 33 as a Test Case”, *Journal of Northwest Semitic Language* 20 (1994), 43.

47) H. G. M. Williamson, *Variations on a Theme: King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah* (Carlisle: Paternoster, 1998), 166. 특별히 윌리엄슨은 이 책에서 이사야의 새 언약은 종말에 백성들을 왕적 존재로 만들 것을 내포하고 있다는 자신의 주장을 설득력 있게 논증한다.

48) 맥컨빌(McConville)은 예레미야 33:19-22에서 다윗 언약과 레위 언약이 영원한 것은 그 기저에 종말에 새 언약이 도래할 때, 백성들의 죄의 문제가 해결된다는 사상을 함의한다고 주장한다. J. Gordon McConville, “Jeremiah: Theology of”, *NIDOTTE* 4, 765.

24절은 사람들이, 야훼가 두 지파(נַחֲשֹׁנִים)를 버리셨다고 말하는 것으로 시작한다. 여기서 이 말을 하는 화자의 주체는 누구인가? 이스라엘인가? 아니면 이방 민족인가? 전자라면 이것은 야훼의 행위에 대한 불평으로서, 야훼가 이스라엘을 향해 약속을 저버리고 두 지파를 버리셨다는 불만의 표시이다. 하지만 후자라면 이방 민족이 야훼께서 두 지파를 버리신 행위를 상기시키고 간접적으로 이스라엘을 조롱하는 이야기가 된다. 이에 대한 학자들의 견해는 아직 합의점을 이루지 못하고 있다. 하지만 필자의 생각에, 후자의 견해가 더 신빙성이 있다고 여겨진다. 23절에서 말하는 사람들이 이방 민족이라는 주장은 24절에서 이방 민족들이 하나님의 백성을 멸시한다는 말과 자연스럽게 연결된다.

그렇다면 23절에서 언급된 두 지파는 누구를 가리키는가? 얼핏 보면, 이 두 지파는 앞의 예레미야 33:17-22의 진술들을 고려할 때, 다윗 가문과 레위 제사장 가문을 가리키는 것처럼 보인다.⁴⁹⁾ 하지만 이 두 지파가 24절의 “나의 백성”이라는 말과 평행을 이루고 있다는 사실에 주목할 필요가 있다. 이것은 두 지파가 다윗 가문과 레위 제사장 가문에 한정된 표현이 아니라 전체 이스라엘을 가리킬 수 있다는 해석적 힌트다.⁵⁰⁾ 이런 해석은 26절에서 더욱 지지를 받는다. 26절은 다윗의 씨와 아브라함과 이삭과 야곱의 씨를 언급하지만 레위의 씨를 언급하지 않는다. 구조상 레위 대신에 아브라함과 이삭과 야곱이 언급된다는 사실은 레위의 씨가 이스라엘 전체로 확대됨을 보여 주는 본문의 의도로 볼 수 있다(출 19:6 참조). 이점을 뒷받침하기 위해 케윈(Keown)은 다음과 같이 주석했다. “26절에 한편으로 다윗의 자손과 다른 한편으로 아브라함과 이삭과 야곱의 자손이라는 두 표현의 병치는 이 자손들이 24절의 두 지파를 가리키고 있다는 것을 뜻한다.”⁵¹⁾

두 지파가 결국 하나님의 백성을 가리킨다는 주장은 25-26절의 구문론적 구조에서 더욱 뚜렷하게 입증된다. 25-26절은 20-21절과 문장 구조와 내용면에서 평행을 이룬다. 각각 조건문이고, 그 안의 조건절과 주절에는 각각 동일하게 두 개의 목적어들이 등장한다. 그런데 25-26절에 나타난 조건문의 어순을 살펴보면, 조건절과 주절에 나타나는 두 개의 목적어들이 모두 도치되었다. 이 도치의 형태를 보면 다음과 같다.

49) Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 545. 여기서 그는 “두 지파에 대한 언급은 17-22절과 연결되어, 왕족과 제사장 지파를 가리킨다고 말할 수 있다”라고 주장한다. 반면 로버트 오코넬(Robert H. O’Connell)은 נַחֲשֹׁנִים라는 낱말은 어떤 경우에는 나라를 뜻하는 נַחֲשֹׁנִים과 동격으로 사용된다는 점을 지적한다. Robert H. O’Connell, “נַחֲשֹׁנִים”, *NIDOTTE* 2, 1141.

50) Johan Lust, “Diverse Text Forms”, 43.

51) Gerald L. Keown, et. al., *Jeremiah 26-52*, 175.

조건절: 도치된 두 개의 목적어(나의 주야의 약정과 천지의 규례) + 동사(내가 세우지 않는다면)

주절: 도치된 두 개의 목적어(야곱과 다윗의 씨) + 동사(내가 버릴 것이다)

25-26절에는 목적어들이 도치되었지만, 20-21절에서는 목적어들이 도치되지 않고 올바른 어순으로 나타난다. 이처럼 25-26절에서 목적어들이 조건절과 주절에서 도치되어 동사 앞으로 나오게 된 것은 독자들에게 단락의 경계를 넘어 25-26절을 20-21절과 연결시켜 읽을 것을 유도하는 저자의 의도에서 기인된 것이다. 히브리어 문장에서 어떤 어구가 종종 도치되는 이유는 그 어구의 내용이 앞의 단락에서 이미 나왔기 때문에 저자가 독자에게 자신이 같은 내용을 계속 말하고 있음을 알려주어서 앞의 동일한 내용과 서로 연결시켜 읽을 것을 유도하려고 하기 위함이다.⁵²⁾ 따라서 26절에서 도치된 야곱과 다윗의 씨는 각각 21절에 언급된, 레위 제사장과 다윗과 함께 연결시켜 이해해야 한다. 이렇게 되면 레위 제사장 직은 야곱이라는 이스라엘 전체로 확대되고 있음을 깨달을 수 있다.

앞에서 우리는 예레미야 33:15가 다윗을 언급할 때 왕이라는 말을 의도적으로 피하고 있다는 것을 지적했다. 왕이라는 표현을 자제하고 있는 것은 미래의 메시야가 기존의 다윗 왕의 이미지와 연속성이 있으면서 또한 차별화되기 때문이다. 더 나아가 “야훼는 우리의 의”라는 말이 개인적 왕에서 공동체에 적용되고 있기 때문에, 미래의 왕적 기능이 전통적인 다윗 가문에 한정되는 것이 아니라 전체 이스라엘로 확대되어 왕적 민주화가 일어나게 될 것을 암시하는 대목이다. 이런 맥락에서 예레미야 33:25-26도 레위의 제사장직도 민주화가 이루어져 제사장직이 전체 이스라엘로 확장된다는 것을 확실히 보여주고 있는 것이다(사 61:6 참조).

결국, 25-26절은 20-21절과 연결되어 레위 계열의 제사장이 새로운 공동체 전체를 지칭하는 말로 발전되고 있음을 선명히 부각시키고 있다. 이것은 새 언약에서 등장하는 새로운 공동체가 출애굽기에서 처음 제시되었던 모세 언약의 “왕 같은 제사장 나라”의 이상을 실현하는 공동체임을 일깨워 준다. 그래서 예레미야 33:23-26은 새 언약을 통해 하나님 나라가 출현할 때, 하나님 나라의 백성이 왕 같은 제사장으로 변화될 것이라는 신학을 제공하고 있다.

한편, 26절은 아브라함의 자손이 영원할 것을 말하고 있기 때문에, 새 언약이 다윗 언약뿐만 아니라 아브라함 언약도 성취하고 완성하는 언약임을

52) Barry L. Bandstra, “Word Order and Emphasis”, 117.

보여 준다.⁵³⁾ 아브라함 언약은 열국에게 소망을 주는 언약이다. 예레미야 33:14-26은 구체적으로 열국이 어떻게 하나님의 백성으로 돌아올 것인지를 말하지 않지만, 예레미야 3:17은 새 언약이 도래하면 열국도 소망을 가져야 할의 보좌로 모여들 것을 내다보고 있다. 그러므로 새 언약이 그런 아브라함 언약을 성취하는 언약이라는 주장은 매우 신빙성이 있다. 따라서 예레미야 33:14-26에서 제시되는 새 언약은 기존의 모세 언약, 다윗 언약, 레위 언약, 아브라함 언약, 그리고 심지어 노아 언약까지 성취하고 완성하는 언약이라는 의미를 갖는다고 말할 수 있다.⁵⁴⁾ 인간적인 시각에서 이전의 언약들은 죄로 말미암아 파기된 것처럼 보이지만, 하나님의 시각에서는 결코 파기될 수 없다. 그러므로 새 언약이 기존의 언약들을 성취하고 완성하는 것이다.

이상의 관찰을 종합하면, 예레미야 33:14-26에서 제시된 새 언약은 새로운 창조질서를 동반하여, 하나님 나라의 영역에서 새로운 백성의 출현을 예고하고 있다. 그리고 그 새 백성은 모세 언약의 이상인 왕 같은 제사장을 온전히 수행하는 자들로 제시된다.

4. 나가는 말

지금까지 우리는 예레미야 33:14-26의 수사적 장치(동심원 구조, 패널 구조, 평행법 등), 구문론적 특성, 그리고 의미의 일관성을 고려하여 본문을 분석하였다. 그래서 특별히 어순의 중요성에 주목하고, 주제 안에 여러 단어, 표현, 그리고 모티프들이 어떻게 단락의 경계를 넘어 서로 연결되는지를 살펴 저자가 의도하는 신학이 무엇인지를 찾으려고 시도했다. 이런 방법을 통해 예레미야 33:14-26을 분석하여, 이 단락의 초점이 다윗과 레위 제사장으로 대변되는 새로운 백성의 탄생에 주목하고 있음을 발견했다.

구체적으로 예레미야 33:15는 새 언약을 통해 출현할 이상적인 다윗(혹은 메시아)이 공의와 의를 행할 것이라고 말하지만, 예레미야 33:14-26에서 다윗에 대한 언급은 개인으로서 다윗과 함께 일반 백성이 왕적인 존재가

53) Gerald L. Keown, et. al., *Jeremiah 26-52*, 175; Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 545.

54) 새 언약과 기존 언약과의 관계는 연속성을 가지면서 불연속성이 있다. 이에 대한 자세한 논의는 다음의 글을 참조하라. Willem A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word: An Introduction to the Prophetic Literature of the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 314. 또한 언약들간의 유기적 관계를 위해서는 필자의 글을 참조하라. 김창대, “구약에서 창조와 역사와 언약과의 관계”, 『구약논집』 8 (2013), 57-86.

된다는 것을 함의하고 있다. 이것은 새 언약을 통해 하나님 나라가 도래하면, 새 언약 안에서 하나님 나라의 시민으로 인정받는 백성이 공의와 의를 행하는 왕적 존재가 될 것이라는 뜻이다.

예레미야서에서 공의와 의의 주제는 매우 중요하다(렘 5:1; 9:24; 22:15). 예레미야 7-10장은 공의와 의를 행하지 않고 성전에서 예배만 드리는 백성들의 모습을 “거짓”이라는 קָשָׁר (“쉐케르”)라는 말로 규정한다.⁵⁵⁾ 더 나아가 공의와 의가 없는 백성들의 형식적인 예배는 우상숭배와 진배없다고 질타했다(렘 7:4, 8; 10:14).⁵⁶⁾ 이스라엘에게서 공의와 의가 왕뿐만 아니라 일반 백성도 수행해야 할 덕목으로 강조되기 때문에, 다른 고대 근동 국가와 차이를 보인다(렘 5:1; 사 56:1 참조).⁵⁷⁾ 이런 관점에서 예레미야서의 새 언약은 백성을 왕적 존재로 만들어 공의와 의를 행하게 한다는 의미를 가지고 있는 것이다. 이점은 예레미야 31:34에서 새 언약이 도래하면 모든 사람들이 야훼를 “안다”라고 말하는 대목에서 더욱 지지를 얻는다. 예레미야서에서 “안다”라는 의미는 야훼의 뜻에 따라 공의와 의를 행하는 것을 함의하기 때문이다(렘 22:15-17). 이런 점에서 확실히 새 언약은 미래에 모든 사람들이 하나님을 알아서 공의와 의를 행하는 왕 같은 존재가 될 것을 내다보고 있다.

또한 예레미야 33:14-26에서 언급된 레위 제사장 계열은 어순의 도치를 통해서 일반 백성에게로 확대 적용되고 있음을 알 수 있다. 이것은 새 언약이 미래에 백성들을 제사장으로 만든다는 것을 함의한다. 그러므로 새 언약은 모세 언약의 이상인 모든 사람이 왕 같은 제사장이 된다는 것을 실현하고 성취하는 언약임을 보여준다. 신약은 새 언약의 도래로 성도들이 왕 같은 제사장이 되었다고 명시적으로 선언하고 있다(벧전 2:9).

이런 점에서 본 연구는 구약이 말하는 새 언약이 신약의 새 언약과 통일성을 이룬다는 것을 입증해 주어, 성경의 통일성을 세우는 일에 기여하고 있다. 더 나아가 오늘날 새 언약의 백성의 의무가 공의와 의를 행하는 데에 있음을 깨닫게 해 준다. 또한 본 연구는 본문의 의미를 파악할 때, 구문론적 특성과 수사적 구조, 그리고 의미의 일관성이 중요함을 드러내 주기 때문에, 앞으로 이런 방법론을 사용하여 본문을 해석하는 데에 자극제 역할을

55) 특별히 거짓 예언자와 관련해서 다음의 글을 참조하라. 김한성, “예레미야서의 거짓 예언자 규정과 그 의도”, 『신학논단』 60 (2010), 7-36.

56) Louis Stulman, *Order amid Chaos: Jeremiah as Symbolic Tapestry* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 43.

57) Richard G. Smith, *The Fate of Justice and Righteousness during David's Reign: Narrative Ethics and Rereading the Court History according to 2 Samuel 8:15-20:26* (New York: T&T Clark, 2009), 63.

할 것으로 기대된다. 끝으로 본 연구는 어순의 도치의 중요성을 부각시키기 때문에 앞으로 성경 번역에서 원문의 어순의 변화에 따른 저자의 강조 점도 고려해서 번역할 필요성을 일깨워 준다.

<주제>(Keywords)

새 언약, 예레미야, 하나님 나라, 텍스트 언어학, 백성, 창조 질서.

New Covenant, Jeremiah, Kingdom of God, Textlinguistics, People, Creation Order.

(투고 일자: 2015년 7월 30일, 심사 일자: 2015년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2015년 9월 17일)

<참고문헌>(References)

- 김선중, “토라! 율법인가, 이야기인가?” 「신학논단」 64 (2011), 7-28.
- 김창대, “구약에서 창조와 역사와 언약과의 관계”, 「구약논집」 8 (2013), 57-86.
- 김창대, “<서평> Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation (Ernst Wendland, Xulon Press, 2009)”, 「성경원문연구」 32 (2013), 214-234.
- 김창대, “예레미야 30-31장 문맥에서 렘 31:22의 ‘새 일’의 의미에 관한 고찰”, 「신학사상」 140 (2008), 117-143.
- 김창대, 『주님과 같은 분이 누가 있으리요?: 미가서 주해』, 서울: 도서출판그리심, 2012.
- 김한성, “예레미야서의 거짓 예언자 규정과 그 의도”, 「신학논단」 60 (2010), 7-36.
- 민병구, “예레미야 33:1-3의 새로운 이해: 소통과 계시”, 「성경원문연구」 38 (2014), 117-141.
- 장성길, “예레미야 30-33장에 나타난 결속 구조 분석”, 「구약논단」 26 (2007), 92-110.
- Andersen, F. L., *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*, Nashville: Abingdon, 1970.
- Bandstra, Barry L., “Word Order and Emphasis in Biblical Hebrew Narrative: Syntactic Observations on Genesis 22 from a Discourse Perspective”, Walter R. Bodine, ed., *Linguistic and Biblical Hebrew*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1992, 109-123.
- Brueggemann, Walter, “Jeremiah: Creatio in Extremis”, William P. Brown and S. Dean McBride Jr., ed., *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner*, Grand Rapids: Eedrmans, 2000, 152-170.
- Buth, Randall, “Functional Grammar, Hebrew and Aramaic: An Integrated, Textlinguistic Approach to Syntax”, Walter R. Bodine, ed., *Discourse Analysis of Biblical Literature: What It Is and What It Offers*, Atlanta: Scholars, 1995, 77-102.
- Carroll, Robert P., *From Chaos to Covenant: Prophecy in the Bible of Jeremiah*, New York: Crossroad, 1981.
- Cotterell, Peter, “Semantics, Intepretation, and Theology”, Willem A. VanGemeren, ed., *A Guide to Old Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids: Zondervan, 1997, 131-157.
- Clements, Ronald E., “Jeremiah, Prophet of Hope”, *Review and Expositor* 78 (1981), 345-363.
- de Beaugrande, Robert and Dressler, Wolfgang, *Introduction to Text Linguistics*,

- New York: Longman, 1980.
- Day, John, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge: Cambridge University, 1985.
- Duhm, Bernhard, *Das Buch Jeremia*, Kurzer Hand-Commentar Zum AT 2, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991.
- Fox, Michael, "TÔB as Covenant Terminology", *BASOR* 209 (1973), 41-42.
- Holladay, Willam, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1986.
- Holladay, Willam, *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1989.
- Jones, Douglas Rawlinson, *Jeremiah*, New Century Bible Commentary, Grand Rapids: Eermans, 1992.
- Keown, Gerald L. and others, *Jeremiah 26-52*, WBC 27, Dallas: Word, 1995.
- Kline, Meredith G., *Images of the Spirit*, Grand Rapids: Baker, 1980.
- Levenson, D. Jon, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, New York: Harper Collins, 1985.
- Long, V. Philips, "Reading the Old Testament as Literature", Craig C. Broyles, ed., *Interpreting Old Testament: A Guide for Exegesis*, Grand Rapids: Baker, 2001, 85-123.
- Lowery, Kirk E., "The Theoretical Foundations of Hebrew Discourse Grammar", Walter R. Bodine, ed., *Discourse Analysis of Biblical Literature: What It Is and What It Offers*, Atlanta: Scholars, 1995, 103-130.
- Joüon, Paul, S. J. and Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Three: Syntax*, Roma: Enditricce Pontificio Istituto Biblico, 1993.
- Lundbom, Jack R., *Jeremiah 21-36*, AB 21B, New York: Doubleday, 2004.
- Lust, Johan, "The Diverse Text Forms of Jeremiah and History Writing with Jer 33 as a Test Case", *Journal of Northwest Semitic Language* 20 (1994), 31-48.
- Martin, Ralph P., *2 Corinthians*, WBC 40, Waco: Word, 1986.
- Milgrom, Jacob, *Studies in Levitical Terminology*, vol. 1, *The Encroacher and the Levite The Term 'Aboda*, Berkeley: University of California, 1970.
- Muraoka, T., *Empahitic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem: Brill, 1985.
- Parunak, H. van Dyke, "Some Discourse Functions of Prophetic Quotation Formulas in Jeremiah", Robert D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1994, 489-519.
- Potter, H. D., "The New Covenant in Jeremiah XXXI 31-34", *Vetus Testamentum*

33 (1983), 347-357.

Reid, Garnett, "Heart of Jeremiah's Covenantal Message: Jeremiah 30-33", *Biblical Viewpoint* 25 (1991), 89-96.

Schultz, Richard, "Integrating Old Testament Theology and Exegesis: Literary, Thematic, and Canonical Issues", Willem A. VanGemen, ed., *A Guide to Old Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids: Zondervan, 1997, 182-202.

Smith, Richard G., *The Fate of Justice and Righteousness during David's Reign: Narrative Ethics and Rereading the Court History according to 2 Samuel 8:15-20:26*, New York: T&T Clark, 2009.

Snaith, Norman, "Jeremiah XXXIII 18", *Vetus Testamentum* 21 (1971), 620-622.

Stulman, Louis, *Order amid Chaos: Jeremiah as Symbolic Tapestry*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

Terrien, Samuel, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, Eugene: Wipf & Stock, 2000.

Untermann, Jeremiah, *From Repentance to Redemption: Jeremiah's Thought in Transition*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 54, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.

VanGemen, Willem A., *Interpreting the Prophetic Word: An Introduction to the Prophetic Literature of the Old Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1990.

VanGemen, Willem A., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, 5 vols, Grand Rapids: Zondervan, 1997.

Vanhoozer, Kevin J., *Is There a Meaning in This Text?*, Grand Rapids: Zondervan, 1998.

Waltke, Bruce K., "The Phenomenon of Conditionality within Unconditional Covenants", Avraham Gileadi, ed., *Israel's Apostasy and Restoration: Essays in Honor of Roland K. Harrison*, Grand Rapids: Baker, 1988, 121-139.

Waltke, Bruce K., *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*, Grand Rapids: Zondervan, 2007.

Weinfeld, Moshe, "Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel", *ZAW* 88 (1976), 17-56.

Wendland, Ernst R., *The Discourse Analysis of Hebrew Prophetic Literature: Determining the Larger Textual Units of Hosea and Joel*, Millen Biblical Press Series 40, Lewiston: Edwin Mellen, 1995.

- Wendland, Ernst R., *Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation*, USA: Xulon Press, 2009.
- Williamson, H. G. M., *Variations on a Theme: King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah*, Carlisle: Paternoster, 1998.
- Wolf, Hans Walter, “What Is New in the New Covenant? A Contribution to the Jewish-Christian Dialogue According to Jer. 31:31-34”, *Confrontation with Prophets: Discovering the Old Testament’s New and Contemporary Significance*, Philadelphia: Fortress, 1983, 49-62.

<Abstract>

Significance of the New Covenant for the Transformation of the People: A Textlinguistic Analysis of Jeremiah 33:14-26

Changdae Kim
(Anyang University)

This study has attempted to elucidate the theological significance of Jeremiah's new covenant with regard to the people in the Kingdom of God. The thesis is that the new covenant of Jeremiah seeks to make God's people in the eschaton the ones that will actualize the ideal of the kingly priests as suggested in the Mosaic Covenant. In making a case for this, this study proposes that the new covenant has, among other theological meanings, the sense of consummating the kingdom of God by making God's people kingly priests who practice justice and righteousness.

In this attempt, our chief attention has been devoted to analyzing the text of Jeremiah 33:14-26 by using the method of textlinguistics. The hermeneutical method of textlinguistics is basically text-oriented in nature, with the assumption that the meanings of a text is embedded in the text when the author tries to convey his intentions to his reader (or audience) through the text. In this method, the intended meanings of a text are culled out from the view point of grammatical cohesion and semantic (or thematic) coherence.

The method of textlinguistics also has its concern on how the author impacts the reader in such a way that the reader should respond to the intended meanings of the text. In this respect, a trend in this method focuses its attention on the structures of literary units through which the author arranges his emphases in order to facilitate the reader's understanding of the communicative effects of the text.

On the basis of the method of textlinguistics, this study pays its attention to the literary structure of Jeremiah 33:14-26, with the result of arguing that this unit forms a thematic peak in the context of Jeremiah 30-33. Furthermore, our textlinguistic analysis lends credence to the notion that the reference to Davidic descendants and Levites in this unit implies that in the kingdom of God, the

people will be made kings and priests.

In conclusion, from the above observations, it is clear that this way of making an exegesis of a text enhances our understanding of the unified relation between the Old and New Testaments from the perspective of the new covenant. The new covenant of the Old Testament connotes the making of God's people into kingly priests, which is explicitly announced in the New Testament.

구약 성경의 본문과 문서의 역사 연구

—바르텔레미의 *Studies in the Text of Old Testament*를 중심으로—

이은우*

1. 들어가며

최근의 구약 본문의 역사에 대한 연구는 성경의 형성과 발전에 대한 새로운 이해를 요구한다. 특히 새롭게 권위가 부각되는 여러 사본 연구는 정경이 된 본문의 전달에 대한 여러 가능성을 제시한다. 물론 이 사본들도 성경 본문에 나타나는 것과 같은 현상을 반영하는 여러 본문을 포함하고 있다. 따라서 구약 본문 연구는 권위 있는 성서 본문의 새로운 여러 편집본이나 다시 기록된 역본의 수용사 연구가 병행되어야 한다. 이 연구의 목적은 다양한 히브리어 사본과 『칠십인역』을 거쳐 우리에게 전달된 구약 본문이 어떻게 최종적으로 구약 정경으로 자리하게 되었는지를 탐구하는 것이다. 이 작업을 진행하기 위해서는 자료 비평, 편집 비평 같은 오랜 전통적 비평적 질문과 본문의 역사와의 관계에 대한 논의가 선행되어야 할 것이다. 『칠십인역』과 『사해 사본』은 구약 본문에 대한 가장 초기의 본문상의 증거를 담고 있는데 이들은 가장 초기의 히브리어 본문에 가장 가까운 증언이므로 성경의 전달에 관한 모든 이론의 일차 자료임이 분명하며, 더 나아가 성경의 형성에 대한 중요한 단초를 제공하는 자료임이 분명하다. 자료 비평과 성경 전달 역사의 관계, 문서와 본문 발전의 상호작용의 관계에 대한 연구는 최근에 학자들의 많은 관심을 받고 있는 중요한 분야이다. 이 연구를 위해서 최근에 구약 성경 본문의 역사 연구에 획기적인 공헌을 하고 있는 바르텔레미(J. D. Barthélemy)를 중심으로 반 세터스(J. Van Seters)와 카(D. M. Carr)와 토브(E. Tov)와 울리히(E. Ulrich)의 연구를 참고하게 될 것이다.¹⁾ 이 연구를 통해 구약 본문 연구의 현재를 돌

* University of Edinburgh 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 구약학 교수. ewlee@puts.ac.kr.

** 이 논문은 대한성서공회의 요청으로 Jean-Dominique Barthélemy의 *Studies in the Text of the Old Testament: An Introduction to the Hebrew Old Testament Text Project* (Winona Lake; Indiana: Eisenbrauns, 2012)에 대한 검토에서 시작된 연구로 2015년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임.

1) J. Van Seters, *The Edited Bible: The Curious History of the "Editor" in Biblical Criticism* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006); D. M Carr, *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*

아보고, 기존의 연구가 간과한 분야를 살펴보고, 이 분야 연구에 필요한 새로운 방향을 제시할 것이다.

2. 바르텔레미의 *Studies in the Text of the Old Testament* (구약 성경의 본문 연구)²⁾

2.1. 배경 및 요약

세계성서공회연합회(United Bible Society, 이하 UBS)는 현재 전 세계 235개국 혹은 지역에서 약 146개의 성서공회와 협력해 성서 번역에 협력하고 있다.³⁾ 이것은 미시간 대학(Michigan University) 박사 과정에서 언어를 공부하고 미국 성서공회(ABS)에서 헌신한 유진 나이다(Eugene Nida)의 노력의 결과이다.⁴⁾ 그는 세계성서공회연합회(UBS) 설립에도 공헌했고, 헬라어 신약성경 프로젝트(The Greek New Testament Project, 이하 GNTP)와 히브리어 구약성경 프로젝트(The Hebrew Old Testament Project, 이하 HOTP) 설립에도 참여해 1966년에 GNTP의 헬라어 신약 성경 초판 발행에 기여했고, 1980년에 HOTP의 BHQ (Biblia Hebraica Quinta) 발행에도 헌신했다.⁵⁾ 세계성서공회연합회는 1969년에 설립된 HOTP를 통해 구약성경의 번역에 어려움을 주는 본문들에 대한 연구를 시작했고, 이 연구는 『사해 사본』의 연구 결과를 반영한 본문 비평을 시도하고 있다는 장점이 있다. 이 연구 결과는 *Critique textuelle de l'Ancient Testament* (이하 CTAT) 4권으로 발간되었는데 이는 바르텔레미의 평생의 연구의 결실이며 HOTP의 오랜 노력의 결과물로 1982년에 1권이 출간되었고 2005년에 이르러 4권이 마무리 되었다. 필자가 대한성서공회의 요청으로 다루고 있는 이 책은, 이 시리즈의 영어 번역본으로 각권의 서론에 해당하는 본문비평에 필요한 내용을 소개하며, 구약 본문 연구에 필요한 방대한 분

(Oxford: Oxford University Press, 2011); E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Maastricht/Assen, 1992); E. Ulrich, *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2011).

2) J-D. Barthelemy, *Studies in the Text of the Old Testament: An Introduction to the Hebrew Old Testament Text Project* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012).

3) P. C. Stine, *Let the Words Be Written: The Lasting Influence of Eugene A. Nida* (Atlanta: SBL, 2004).

4) J-D. Barthelemy, *Studies in the Text of the Old Testament*, xx.

5) *Ibid.*, xxi.

량의 내용을 다루고 있다. 이 책은 바르텔레미의 위대한 본문 연구의 결과를 영어로 번역 소개하며 이 분야 연구에 크게 공헌한다. 이 책의 첫 부분에서는 CTAT의 1권의 서론에 해당하는 본문 비평의 역사를 그 기원부터 현대성서 비평 시대에 해당하는 미카엘리스(J. D. Michaelis)에 이르기까지 자세히 다룬다.⁶⁾ 그리고 나서, HOTP가 어떻게 그 작업을 했는지, 그것의 개념과 방법을 설명한다.⁷⁾ 2권의 서론에서는 HOTP의 운용법을 설명한다: 어떻게 각 문제들이 선택되었는지 설명한 후 비평 장치의 구조를 설명한다.⁸⁾ 3권의 서론이 가장 자세하고 풍부하데 여기서 바르텔레미 자신의 최고의 역량을 발휘한다. 정경의 기능적 의미 이해의 중요성을 설명하고 본문 비평의 목표를 결정하는데 있어 그것의 중요성을 설명한 후, 최근에 빛을 발하고 있는 히브리어 마소라 본문의 다양한 형태와 벤 아셰르(Ben Asher) 본문의 가치와 권위를 설명한다. 이전 비평 장치에서 자주 인용된 후대 중세 사본들의 제한된 가치에 대해서도 설명한다. 그리고 새롭게 발견된 『전-마소라 사본들』(pre-Masoretic Hebrew texts)과 1세기말경에 출현한 『원-마소라 사본들』(proto-Masoretic texts)에 대해 설명하고 그 가치들에 대해 소개한다. 여기에 더해 초기의 역본들인 『칠십인역』, 『헥사플라』, 『별게이트』, 『페쉬타』, 『탈굼』과 여러 아랍어 역본을 소개하고 본문 비평을 위한 이들의 가치와 이들 연구를 위해 보완해야 할 점들을 광범위하게 소개한다.⁹⁾ 이 책의 내용을 대략 소개했지만 이 책의 내용을 요약하는 것은 사실 불가능하고 지극히 피상적이다. 이 책의 중요성과 깊이는 앞으로 몇 년간 구약 본문 비평과 문서의 역사 연구에서 반복적으로 논의되리라 본다.

2.2. 본문과 문서의 역사 연구를 위한 새로운 제안 몇 가지

이 책의 서론은 구약 성경의 본문비평 연구를 위한 거의 완전한 정보를 제공한다 해도 과언이 아닐 것이다.¹⁰⁾ 바르텔레미는 1953년 “공포의 동굴”(Cave of Horrors)에서 발견된 헬라어 소예언서 두루마리 연구에서 초기의 유동적인 헬라어 번역과 문자적으로 엄격한 2세기 헬라어 『칠십인역』 사이의 사라진 관계에 대해 잘 설명하는데 그는 1세기 말경 기독교와 유대교의 결

6) Ibid., 2-81.

7) Ibid., 82-143.

8) Ibid., 144-227.

9) Ibid., 228-582.

10) E. Tov, “The Biblia Hebraica Quinta: An Important Step Forward,” *Journal of Northwest Semitic Languages* 31 (2005), 3 n.10.

별(the great divide)¹¹⁾ 이후 헤베르 두루마리(Hever scroll)의 소예언서 『칠십인역』을 보면 초기의 헬라어 역본을 히브리어 『원마소라』와 유사한 방향으로 수정하고 있다는 것을 밝혔다.¹²⁾ 그 이전에 학자들은 바벨론, 팔레스타인, 이집트에서 발전한 세 개의 본문이 있었는데 이들의 배경에는 이 세 개로 발전해 나간 하나의 원본(Ur-text)이 있다고 생각했다. 그러나 바르텔레미는 전혀 다른 히브리어 본문 전달의 역사를 소개하는데 이는 이 분야 연구에 획기적인 통찰력을 제공한다. 그가 제시하는 히브리어 본문의 전달 역사는 네 단계이다:

- a. 공동체의 본문이 되기 이전의 편집자들과 여러 학파의 손에 있는 다양한 꾸러미의 초기 문서 형태들
- b. 쿨란 두루마리와 『칠십인역』에서 입증된 비교적 유동적인 『전-마소라 본문들』(pre-Masoretic texts)
- c. 무라밧(Murabba'at)과 마사다(Madada) 등등에서 발견된 히브리어 본문과 2세기 헬라어 역본(『아퀼라』, 『데오도시온』)에 나타난 『원-마소라 본문』(proto-Masoretic text)
- d. 마지막으로 10-11세기(고전적 티베리아 사본인) 『마소라 본문』.¹³⁾

본문 비평의 목표는 본문 비평의 기교를 통해 비평적으로 가장 책임 있는 가능한 본문을 확립하는 것이다. 우리는 학자들이 본문의 형성사에서 다른 시대에 있는 자료나, 저자나 편집자를 제안하면서 본문에 나타나는 변형이나 단절을 설명할 수 있도록 문학적 수단과 개념적 분석을 적용해 본문 형성의 역사를 이해하려 한다. 반면에 본문 전달의 역사는 본문의 형성이 완성된 후부터 시작된다. 그러나 이 두 가지는 종종 겹쳐서 발생한다. 한 본문이 저자나 편집자의 손을 떠나 하나 혹은 여러 공동체의 정경이 된 이후에 조차, 후대의 여러 공동체가 유대교와 기독교의 결별 이전에 자신의 시대와 상황에 타당하게 그 본문을 이해하기 위해 종료된 본문을 수정하는데 『전-마소라 본문』(pre-Masoretic manuscripts)의 연속되는 특징 중 하나이다. 본문 비평을 할 때 그 두 가지가 겹쳐지는 지점을 고려해야 한다.¹⁴⁾ 따라서, 그는 이 본문 비평 방

11) S. Talmon, "The Textual Study of the Bible: A New Outlook", F. M. Cross and S. Talmon, eds., *Qumran and the History of the Biblical Text* (Cambridge: Harvard University Press, 1975), 321-400.

12) J-D. Barthélemy, *Studies in the Text of the Old Testament*, xvi.

13) H-P. Rueger, "Texts in Context-Scholarly Edition of the Bible", *United Bible Societies Bulletin*, 108/109 (1977), 16-19.

14) J-D. Barthélemy, *Studies in the Text of the Old Testament*, xvii.

법론을 둘로 나누어 설명하는데 재건적 본문 비평(Reconstructive Textual Criticism)과 발생학적 본문 분석(Genetic Textual Analysis)이다.¹⁵⁾ 재건적 본문 비평은 주어진 본문의 같은 전승에서 몇 가지 표본을 사용하면서 같은 언어를 사용하는 직접적인 사본과 번역이나 인용을 사용하는 간접적인 사본에 근거해 그 전승의 가장 진정성 있는 형태를 확립하는 것이다. 발생학적 본문 분석은 같은 원형(archetype)에 의존하는 몇 개의 본문 전승을 그 출발점으로 해서 그들의 독립적 전달의 여정에서 변화를 일으킨 본문상의 사건이나 편집적 변형 등을 추론하는 것이다. 그는 재건적 본문 비평을 통해 2세기 초에 『원-마소라 본문』이 존재했다는 것을 밝힌다. 그리고 본문의 표준화에 앞서 『전-마소라 사본들』(pre-Masoretic manuscripts)이 존재했고, 그 본문들에 나타나는 수정은 『마소라 본문』과 일치시키기 위한 수정이었고, 『마소라 본문』과 다른 차이들은 제한된 부분적인 차이임을 밝힌다. 『마소라 본문』 이외의 본문(Extra-Masoretic)으로 명명된 사본들은 마소라 전승과 상당한 차이를 보이는 본문들로 이는 『마소라 본문』의 전달 계보에 위치시킬 수 없는 전승들을 의미한다.¹⁶⁾ 필자는 여기서 바르텔레미가 주장하는 본문 전달자와 본문 전달의 역사라는 개념에 집중하며 그의 방대한 연구에 대한 논의를 시작하고자 한다.

3. 기존 학계에 대한 도전

벨하우젠(J. Wellhausen)이 오경 형성과 관련해 J, E, D, P의 네 가지 자료설을 주장한 이후 구약 본문 연구는 그의 이론을 따르는 흐름이 주류를 이루었다.¹⁷⁾ 그러나 다수의 학자가 E 자료가 존재하지 않는다고 주장한 이후,¹⁸⁾ 최

15) Ibid., 568.

16) Ibid., 568-569.

17) J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin: Reimer, 1899); S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, 8th rev. ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1909); J. E. Carpenter and G. Hartford-Battersby, *The Hexateuch: According to the Revised Version*, vol. 2. (London: Longmans, 1900); M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, B. W. Anderson and Englewood Cliffs, trans. (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972); B. S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (Louisville: Westminster John Knox, 1976); F. Kohata, *Jahvist und Priesterschrift in Exodus 3-14*, BZAW 166 (Berlin: de Gruyter, 1986) 등.

18) P. Volz and W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler: Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (Giessen: Alfred Töpelmann, 1933); W. Rudolph, *Der "Elohist" von Exodus bis Josua*, BZAW 68, (Berlin: Töpelmann, 1938).

근에는 적지 않은 학자가 J 자료의 존재 역시 거부하며 이 분야 연구에 큰 변화가 일어났다.¹⁹⁾ 하지만 폰 라트(G. von Rad) 이후 편집자와 편집층에 대한 논의는 여전히 주류를 형성하며 진행되고 있다.²⁰⁾ 여기에서 바르텔레미의 본문 전달과 편집자의 역할과 관련해 관심을 기울일 필요가 있다.

3.1. 반 세터스(J. van Seters)

반 세터스는 여전히 J 자료의 존재를 강조하며 이 분야 연구에 중요한 논의를 주도한다.²¹⁾ 그는 폰 라트가 그의 후계자들에 의해 잘못 이해되었다고 주장한다. 그에 따르면 폰 라트는 야휘스트를 편집자(editor)가 아닌 저자(author)라고 주장했다는 것이다. 세보(Sæbø)는 폰 라트의 전승의 신학을 강조하는데, 그는 특히 구두 전승과 문서 전승이 만나는 지점에 관심을 기울인다.²²⁾

반 세터스의 ‘야휘스트 저자’ 이론은 성경은 그 초기의 구성 단계부터 최종적 경전의 형태에 이르기까지 편집의 산물이라는 학자들의 일반적인 주장에 반하는 것이다.²³⁾ 반 세터스에 따르면, 기존 학자들의 이론은 벨하우젠의 문서 가설(J, E, D, P)에 뿌리를 둔 것으로,²⁴⁾ 그의 가설에 의하면 독립적인 네 문서가 각 단계에서 편집자들에 의해 결합되었다는 것이다. JE 편집자에 의해 J와 E 문서가 결합되었고(RJE), 신명기 편집자(Redactor D)에 의해 RJE와 D가 결합되었고, 신명기 편집층과 제사장 문서가 제사장계 편집자(RP)에 의해 결합되었다. 여기에 많은 다른 편집층이 첨가되었는데 성결법전 편집자(RH)가 제사장계 편집층(RP)에 성결법전(H)을 결합했다.²⁵⁾ 자료의 저자들은 전체를 창조하는 데 기여한 편집자들에 의해 2차적인 것이 되었다. 반 세터스에 따르면, 편집의 과정에 대한 이 전제는 호머(Homer)의 시를 기록하기 시작할 때부

19) J. C. Gertz, K. Schmid and M. Witte, eds., *Abschied vom Jahwisten* (Berlin: Walter de Gruyter, 2002).

20) G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (London: SCM Press, 2012).

21) J. Van Seters, ‘The Pentateuch’ in S. L. McKenzie and W. P. Graham, eds., *The Hebrew Bible* (Louisville: Westminster; John Knox, 1998), 3-49; C. Levin, ‘The Yahwist and the Redactional Link between Genesis and Exodus’, T. B. Dozeman and K. Schmid, *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 131-141.

22) M. Sæbø, *On the Way to Canon: Creative Tradition History in the Old Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 28-29; M. Sæbø, *Hebrew Bible/Old Testament III: From Modernism to Post-Modernism, Part II* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015).

23) J. Van Seters, *The Edited Bible: The Curious History of the “Editor” in Biblical Criticism*, 1.

24) J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (Edinburgh: Adam and Charles Black, 1885).

25) J. Van Seters, *The Edited Bible: The Curious History of the “Editor” in Biblical Criticism*, 3.

터 편집자들의 산물로 여긴 같은 시대의 고전 연구와 발맞추어 함께 발전했다는 것이다.

그러나 20세기의 고전 연구가들은 이 근대적 낭만적 생각을 버리기 시작했다. 이들은 르네상스 시대의 학계는 고전에 대한 재발견과 고전 본문의 공식 판본을 생산하는 데 초점을 맞추면서 그들 자신의 이미지로 편집자들을 창조했다고 보았다. 반 세터스에 따르면, 고전 학계는 편집자의 역할을 저자의 본문이 손상되는 것을 방지하기 위해 보존하는 역할을 한 것으로 제한한다. 성서 학계는 이 흐름을 인지하지 못했고 근대의 책 편찬자들도 편집 작업을 그들 자신의 이미지로 해석했다. 게다가, 이 문서가설의 상속자들은 편집비평을 거쳐 심지어 J 편집자, P 편집자라고 부르며 저자와 편집자 사이의 구분을 거의 하지 않는다.²⁶⁾ 이 점이 반 세터스가 강조하는 것이다. 반 세터스는 바튼(J. Barton)과 코흐(K. Koch)와 렌토르프(R. Rendtorff)가 편집 비평을 폰 라트로부터 이어지는 것으로 이해하는 실수를 범했다고 주장한다.²⁷⁾ 그는 여기에 대해 자세히 논하며 폰 라트의 독일 제자들은 대부분 폰 라트를 잘못 설명한다고 주장한다. 그에 따르면 폰 라트의 전승사 연구는 편집자에 대한 탐구가 아니라는 것이다. 폰 라트는 야휘스트를 저자로 보았고, 야휘스트는 역사가라는 것이다.²⁸⁾ 여기서 발견하게 되는 한 가지 문제는 구두 전승과 문서 전승의 관계를 연결하는 것이다. 코흐는 양식 비평은 구두 전승의 발전 과정을 문서 전승 바로 이전 단계까지 다루는 것이고,²⁹⁾ 편집 비평은 구두 전승이 기록되는 전승의 전달 단계를 다루는 것이라고 주장한다.³⁰⁾ 여기서 반 세터스가 구두 전승과 기록된 문서를 어떻게 구분하는지는 명확하지 않다. 아마도 그는 구두 전승에서 저자를 찾고, 문서 전승에서 편집자를 찾는 것으로 보인다. 반 세터스는 성서 본문이 편집자들에 의한 자료의 조합이고, 편집자들의 연속되는 흐름이라는 생각에 반대하고, 저자의 우선권을 주장한다. 그는 저자를 다양한 자료를 직접 결합하는 자들로 본다. 반 세터스는 계속해서 ‘편집자’라는 용어에 대해 연구한다. 고대 세계에서 새로운 문학 작품의 창조나 생산에 참여한 편집자를 생각하는 것은 시대착오(anachronism)적인 것이다.³¹⁾ 이러한 정의는 헬레니즘 시대와 관련이 있다.

우리는 호머와 관련해 주전 4세기 말의 첫 번째 편집자를 바로 알렉산드리

26) Ibid., 3.

27) J. Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (Westminster: John Knox Press, 1984).

28) J. Van Seters, *The Edited Bible: The Curious History of the “Editor” in Biblical Criticism*, 5.

29) S. Niditch, *Oral World and Written Word* (Westminster: John Knox Press, 1996).

30) J. Van Seters, *The Edited Bible: The Curious History of the “Editor” in Biblical Criticism*, 8.

31) Ibid., 21.

아 도서관에서 찾을 수 있다(가장 초기 파피루스 36). 호머의 많은 사본들이 수집되었는데 첫 번째 편집자인 제노도투스(Zenodotus)는 여러 다른 사본의 비교를 위한 근거로 하나의 모범을 선택했다. 어떤 경우든, 그 편집자는 의심스런 부분에 대해 난외 여백에 추측을 표시하고 본문은 따로 남겨 두었다. 후대 편집자들은 동의하지 않을 수 있지만 그들도 여백에 그렇게 할 수 있었을 것이다. 각각은 자신이 선호하는 낱익은 본문을 사용할 수 있었는데 아직 권위 있는 역본은 없었다. 호머의 작품들은 ‘정경적’이지만, 확실한 ‘정경적 본문’이 있는 것은 아니다. 성경으로 관심을 돌려 보면 반 세티스는 3-4세기 무렵의 오리젠(Origen)과 제롬(Jerome)을 비교한다.³²⁾ 오리젠의 『알렉산드리아의 기원』(Alexandrian provenance)과 『난외의 기호법의 체계』(the system of marginal notations)는 고전적 유형을 따른다. 그는 4-7세기경의 랍비의 책이나 여러 마소라에서 같은 예를 본다. 이 모든 편집자들에게 해석은 그들의 편집 본문과는 구분된다. 편집자들은 새로운 본문을 창조하지 않는다. 그리고 그는 편집자에 대한 아주 좁은 의미의 정의를 내린다. 편집은 단지 원본을 충실하게 재생산하는 것이다. 다른 모든 것은 ‘본문을 손상시키는 것’이다. 헬레니즘 시대 이전에 호머의 가장 초기 단계는 편집 활동의 결과는 아니었다. 표본과 본문의 수집본을 난외에서 비교하는 것이 유일하게 알렉산드리아에서 나타난다. 주석은 분리된 문학 작품이다.³³⁾ 편집자들은 보수적이었다. 반 세티스는 히브리어 성서도 같은 맥락에서 이해되어야 한다고 주장한다. 그의 주장을 간략히 요약하면 고전적 편집 행위는 기독교 자료와 랍비 자료를 나란히 두고 행해졌다는 것이다.³⁴⁾ 결론에서 반 세티스는 그의 논지를 분명히 한다. 그는 현대의 학계가 정경이라고 선언하는 형태에 도달하기까지 편집자가 큰 권위를 갖고 본문을 형성했다고 상상하는 모든 학자들을 비판한다.³⁵⁾ 성서학계의 진정한 역할은 그 해석과 주석의 기초로서 성서 본문의 전달을 역사적으로 재구성하려고 노력하는 것이다. 그는 결론 내리기를 이것은 고대 사료 편찬의 유형을 탐구하는 것을 통해서만 이루어 질 수 있다. 반 세티스의 작품을 통해 우리는 본문과 문서의 역사와 관련해 다음 몇 가지를 생각할 수 있다.

반 세티스는 역사가인 야휘스트의 저자로서의 역할을 주장한다. 이것과 관련된 한 가지 문제점은 P 또는 법 자료가 실제로 이 논의에서 무시되고 있다는 것이다. 반 세티스는 포로기의 J에 영향을 미치는 D로 시작해, P가 전체를

32) Ibid., 43.

33) Ibid., 57.

34) Ibid., 59.

35) Ibid., 400.

완성하는 ‘보충가설’(supplementary hypothesis)을 채택한다. 우리가 질문하게 되는 것은 이들 사이의 관계, 특히 J와 D 사이의 관계이다. 이들 각각은 저자인가? 그렇다면 P의 원작자는 D에서 사라진 전역사를 제공하는 J의 저자를 존중하는 것인가? 혹은 D를 변형시키는 J를 갖고 어떤 작업을 하는 것인가? 그 과정에서 J의 저자의 목소리에는 어떤 일이 일어나는 것인가? 이미 앞에서도 주목한 바 있는 또 다른 질문은 기록된 본문에 포함된 구두전승과의 관계이다.³⁶⁾

저자들은 구두 전승의 창조에만 참여한 것인가? 이 일은 언제 일어났는가? 반 세터스에 따르면 야휘스트 자료는 포로기에 유래했다. P는 구두 자료를 포함하는 것인가? P는 언제 기록되었는가? 기록문서가 포로 이후(post-exilic)라면 쿰란 문서가 이 가장 초기의 기록과 시기적으로 큰 차이가 나지 않게 된다. 여기서 우리는 질문을 하게 된다. P의 저작과 우리가 갖고 있는 본문 사이에는 어떤 일이 일어났는가?

반 세터스의 주장의 기초는 알렉산드리아 도서관과 초기 기독교 주석가와 중세 초기의 “랍비 쇼페림”(rabbinic sopherim)의 비교이다.³⁷⁾ 호머 연구에 대한 학계의 일치된 견해는 헬레니즘 시대의 편집자들은 다른 학자들이 참고하도록 호머에 대해 학자 개개인이 편집한 단행본을 생산했다. 책 판매자들이 팔기 위해, 배포를 위해 권위 있는 편집본으로 생산한 것은 아니다.³⁸⁾

유대교와 기독교에 관심을 돌려, 그는 같은 것을 발견한다. 서기관도 학자도 본문의 형태에 책임을 갖고 있지 않으며, 어떤 표준 편집본도 없다. 그들은 그들의 모범을 난외주에 전수했다. 그러나 여기에는 주전 4세기 헬레니즘 시대의 알렉산드리아와 주후 3세기의 기독교 알렉산드리아로 이동하는 간격이 있다. 이 후대 본문들은 호머의 초기 연구와 직접적으로 관계된다.³⁹⁾ 그 사이 잃어버린 기간엔 어떤 일이 있었는가? 이를 위해서는 『칠십인역』, 『사해사본』을 살펴보아야 한다. 우리는 편집 작업의 흔적을 보여 줄만한 충분한 증거를 찾지는 못하지만, 『1QIsa^a』가 난외 주석을 갖고 있는 것을 볼 수 있다. 반 세터스의 한계는 이런 사본 상의 증거에 큰 관심을 기울이지 않는다는 것이다.⁴⁰⁾ 반 세터스는 편집자들은 본문에 손을 대지(fiddle) 않고 단순히 전달하는 것으로 여긴다. 따라서 어떤 서기상의 첨가도 본문의 손상으로 여긴다.⁴¹⁾ 반 세터

36) Ibid., 8.

37) Ibid., 18, 312-313, 391-392.

38) Ibid., 391-392.

39) Ibid., 58.

40) Ibid., Ch 8.

41) Ibid., 15.

스는 이것을 정경 비평에 대한 치명적인 비평으로 여긴다. 이 정경비평 방법은 그것을 본문 비평적으로 손상으로 보든 그렇지 않든 정경화 과정의 일부로서 본문의 모든 편집적 변화를 긍정적으로 여기는 해석 방법을 낳았다.⁴²⁾ 반 세터스는 저자의 작업과 서기상의 전달 사이에 엄격히 거리를 둘 것을 주장하는 것으로 보인다. 저자는 전통적 관점에서 그의 독자들이 일관성과 논리를 기대할 것이라는 생각을 갖고 특별한 장르의 범주 안에서 작업하고 있다. 서기상의 작업은 본문 손상일 뿐이다.

반 세터스의 연구는 편집자의 역할을 제한하며 본문 전달의 중요성을 부각시켰다는 점에서 바르텔레미의 연구와 연속성이 있다. 그렇다고 해도 구약 본문 연구를 단지 본문 전달의 역사로 보지 않고, 기존의 학자들의 통시적 연구 결과와 연결했다는 장점이 있다. 그러나 편집자를 단지 본문 보관 및 전달자로만 생각할 수 있을까? 그의 편집자들에 대한 좁은 생각에 전적으로 동의할 수는 없을 것이다. “예레미야”가 ‘구르는 전집’(rolling corpus)이라면 다른 책들도 그럴 수 있다.⁴³⁾ 반 세터스는 성경 본문의 발전을 평가하기 위해 헬레니즘 문학을 시금석으로 사용하는 것이다. 우리는 오경에서 그 부분들의 상호 관계를 살필 수 있는데 “레위기”와 “민수기”의 제사장 자료가 좋은 예이다. 각 책은 그 자체로 문학적으로 독립성을 갖고 있지만, 전체로 포함해 연결하는 과정을 보면 누군가 전체 구조 속에 자료를 옮겨, 일부분을 첨가하고, 여기에 성경 내적인 주석을 포함시킨다.

앞에서도 잠시 언급했지만 반 세터스가 『칠십인역』과 『사해사본』의 가치를 낮게 보는 것 역시 비판 받을 수 있을 것이다. 그는 울리히(Eugene Ulrich)의 본문 비평의 증거는 사용하면서도 사본에 대한 더 폭넓은 연구를 전개하지 못하는 한계가 있는 것이다. 여기서 우리는 카(David M. Carr)와 울리히(Ulrich)에게서 좀 더 발전된 논의를 진행할 수 있다.

3.2. 카(D. M. Carr)와 토브(E. Tov)와 울리히(E. Ulrich)

카와 토브와 울리히는 이런 한계를 극복하고 비교 연구를 시도하는 대표적인 학자이다. 따라서 그들의 최근의 연구를 살펴볼 필요가 있다. 카는 몇몇 중세와 고대의 자료에 호소하며 문서의 구두 전달에 대한 토론으로 시작한다. 그는 길가메쉬 서사시 같은 구약 주변 세계(ANE)의 본문 전달에서 뿐 아니라 호머의 문학에서도 후대의 서기관들은 필사에 더 정확해졌지만, 초기의 서기

42) Ibid., 397.

43) D. M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*.

관들은 전승의 재생산에 있어 더 자유로웠다고 주장한다.⁴⁴⁾ 이 자유는 기억의 역할에서 유래했는데 구두 전달에 기인한 서기관들의 기록이 기억의 차이를 만들었다. 『사해사본』 사이에 나타나는 성서 본문상의 이 유동성은 이 현상과 유사하다. 편집자들의 엄격함에 대한 반 세터스의 견해는 이 빛에서 다시 고려되어야 한다. 반 세터스는 호머의 전달 역사에서 후기 단계의 정확성을 성서 본문 전달의 초기 단계와 비교한 것이다. 이것은 본문 전달의 역사의 예를 문서화한 카의 연구의 서론에 나타난다. 그는 메소포타미아-바벨론과 앗수르 문서에서 본문의 성장의 예를 문서화해 살핀다. “길가메쉬 서사시”의 예를 콤란 두루마리의 유사한 증거와 나란히 소개하며, 카는 본문 순서의 변화의 예와 본문의 확장과 “길가메쉬 서사시”의 후기 판본에 나타나는 것처럼 성전 두루마리에서의 조화를 위한 수정 등의 예를 제시한다. “길가메쉬 서사시”처럼 성전 두루마리도 때때로 성서 본문의 넓은 부분을 재생산하며 기억의 차이를 보여주기도 한다.⁴⁵⁾

이 예들을 참고로 카는 고대 문서들의 개정에 대한 네 가지 전반적인 경향에 대해 조사한다.⁴⁶⁾ 그의 결론을 간단히 요약하면 다음과 같다⁴⁷⁾:

첫째, 고대 서기관들의 전반적인 초점은 과거에 기록된 단어의 전체적인 보존에 있었다. 따라서 전달 받은 본문의 어떤 실제적인 변화도 없었다. 그러나 기억의 차이나 표기상의 변화는 있다.

둘째, 고대의 학자들은 새 역본을 생산하면서 본문을 변화 없이 보전하거나 그것을 확장했다. 역으로, 그들은 드물게 이전 작품을 전체적으로 유용하기도 했는데 고대의 전승을 자신들이나 다른 본문과 조화시키기 위한 경향이 증가하고 있었다. 그러나 혁신적인 성향이 있는 서기관들조차 전통을 보전하고 배양하려는 자세를 유지했다.

본문 전달에 대한 이러한 관찰을 통해, 카는 본문의 성장 또는 구성의 역사 재구성 방법으로 이동한다. 그는 논쟁의 주요 영역인 오경에 초점을 맞추며 『사마리아 오경』, 『마소라 사본』, 『칠십인역』, 『사해 사본』의 사본 상의 증거는 초기 개정의 윤곽을 흐리게 한 수 세기에 걸친 구두-문서 전승의 결과라고 주장한다.⁴⁸⁾ 요약하면, 우리는 원래의 자료를 갖고 연구하고 있는 것이 아니다. 여기서 우리는 그의 결론에 관심을 기울일 필요가 있다.⁴⁹⁾ 카는 특히 히

44) Ibid., 35.

45) Ibid., 55-56.

46) Ibid., 57-59.

47) Ibid., 99-101.

48) Ibid., 102.

브리 성서 같은 고대 본문들은 여러 시대에 걸쳐 개정되었다고 진술한다. 우리는 그런 일이 발생한 것을 볼 수 있다고 말한다. 그러므로 그가 명확히 밝히지는 않지만 본문의 개정자나 편집자가 있다. 그는 계속해서 변화의 종류를 나열 한다: 구성상의 확장, 융합/확장, 조화, 기억의 차이 아래 생긴 작은 변화 등이다.⁵⁰⁾

그 증거는 한편으로는 다른 법률 집성체를,⁵¹⁾ 다른 한편으로는 사경(Tetracheuchal)의 자료를 신명기적인 상응 본문과⁵²⁾ 서로 일치시키려는 추진력에서 찾을 수 있다는 것이다. 이 증거로부터 그는 수용된 오경 전승은 같은 종류의 서기적 조절을 포함하고 있다고 주장한다.

세 번째 주의할 점은 가장 복잡한 문서화된 예도 주어진 본문의 두 단계 혹은 세 단계 정도의 수정 단계만 드러낸다는 것이다. 이것은 “에스라-느헤미야”, “제1에스드라서”, “길가메쉬 서사시”에 대한 그의 연구에 근거한 것이다. 그러므로 이것은 너무 많은 편집층을 가정하는 본문 개정의 모델을 배제하게 한다.

네 번째, 본문 조합의 예들은 종종 더 초기 단계의 재구성을 가능하게 하는 최종 본문의 흔적을 남긴다.⁵³⁾ 동시에 그는 많은 경우에 문서의 고증이 없이는 이것을 재구성하는 것은 실제로 불가능하다고 경고한다. 즉, 학자들은 본문 전달의 자세한 내용을 가정하는 데 소박할 필요가 있다는 것이다.

카는 본문 전달의 역사에서 방법론적으로 적절한 형태를 제안하는데 본문 전달의 역사에서 문서화된 예에 잘 나타난 변화의 유형에 초점을 맞춘다.⁵⁴⁾ 또 다른 효과는 성서 본문 안에 저자의 편집/확장의 다양한 층이나 관계있는 시기를 찾는 것, 성서 전승에서 독립적인 두루마리들 사이의 상호관계를 찾는 것을 지나치게 강조하는 것과 거리를 두고 토론에 초점을 맞출 수 있다는 것이다.

여러 사본의 유동성을 고려할 때, 용어상의 구체화를 위한 논쟁은 일종의 신기투이다. 우리는 단지 상대적 타당성을 목표로 할 수 있다. 카는 단지 지나가듯 반 세터스를 언급한다.⁵⁵⁾ 바로 주목한 것처럼 반 세터스의 염려와 전적으로 다르지는 않는데 성서 본문 전달에서 편집자의 역할을 감소시키는 것에

49) Ibid., 145-148.

50) Ibid., 145.

51) 『4QRP』, 『11QTemple』.

52) 『원사마리아 오경 사본들』과 다른 조화하는 오경 사본 전승들.

53) 엔키두(Enkidu) 전승이나 후대 “길가메쉬 서사시”의 사본이나 “에스라-느헤미야”의 “에스라”, “느헤미야” 자료에서 예를 찾을 수 있다.

54) Ibid., 148.

55) Ibid., 349.

대한 염려를 공유한다. 그러나 그가 제안하는 것은 반 세터스의 전승의 확장에 대한 보충 이론을 뛰어 넘어, 본문의 개정자의 역할을 강화한다. 그는 저자 문제를 제기하지 않으므로 ‘저자’대 ‘편집자’의 문제를 결정하지 않는다. 그는 개정되고 있는 수용된 전승을 가정한다.

이것은 그가 그의 방법론을 적용할 때 명확해지는데 그는 하스몬 왕조의 시대에서 역으로 신앗수르 제국 시대로 전승되는 성장 단계의 윤곽을 드러낸다.

이제 우리는, 바르텔레미와 반 세터스의 연구와 나란히 둘 때 카의 제안의 중요성을 요약할 수 있다: 카는 전승의 저자의 개념을 표현하지 않는 한편, 우리는 우리가 가진 자료로 시작해야 하며, 그 자료는 전승의 연이은 편집 혹은 개정의 흔적을 보여 준다고 강하게 주장하며 저자를 찾고자 하는 연구를 문제 있는 것으로 여긴다. 이 개정자들은 저자로 불릴 수 없다. 그들은 편집자들로 불릴 수 있을 것이다.

역사적 발전에 대한 카의 윤곽은 아래와 같다⁵⁶⁾:

1. 하스모니안 시대의 왕조 옹호자들은 정치적 의도로 성서 본문의 수를 효과적으로 현재의 정경의 수로 감소시켰다.
2. 후기 헬레니즘 시대, “역대기”와 『원-마소라』 “예레미야”는 조화를 위해 수정하는 경향을 보인다.
3. 신바벨론 포로기에 높은 수준의 창조 활동이 있었는데 주로 반 세터스의 야휘스트에 해당하는 역사가가 이전 전승들과 연결해 더 폭넓은 이야기로 확장했고, 여기에 제사장 자료가 결합되었다.
4. 신앗시리아 시대의 “신명기” 13장과 28장은 “신명기”의 7세기 본문과 “출애굽기” 2장과 “창세기” 11장 1-9절과 동일하다.
5. 8세기의 포로 이전 예언자들, 특히 이사야, 미가, 아모스, 호세아는 앗수르 지배에 대응한다. 올리히는 본문 구성과 전달 사이의 관계에 대해 확신하며, 두루마리 사본들의 증거를 보며 같은 질문을 제기한다.⁵⁷⁾
6. 올리히는, 『사해 사본』의 증거는 본문 구성(Composition)과 본문 전달(Transmission) 사이의 관계가 점점 제거되었다는 것을 보여준다.⁵⁸⁾ 그에게 편집은 비록 이론상으로는 구분되지만 본문 구성의 과정과 밀접히 관련되어 있다.⁵⁹⁾ 그것은 개별 본문의 여러 차이와 해석적 삽입과 함께 본문 구성의

56) Ibid., 347.

57) E. Ulrich, “The Evolutionary Production and Transmission of the Scriptural Books”, Hanne von Weissenberg, Juha Pakkala and Marko Marttila, eds., *Change in Scripture: Rewriting and Interpreting*, BZAW (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2011), 47-64.

58) Ibid., 47.

59) Ibid., 53.

방법과 단계의 하나이다.⁶⁰⁾

여기서 카가 제시하는 올리히의 주장으로 넘어 가기 전에 토브의 공헌에 관심을 기울일 필요가 있다. 반 세터스와 카가 구약 성경 본문에 대한 새로운 이해를 제공하지만 이들을 비롯한 벨하우젠 이후의 기존의 구약 성경 본문에 대한 연구는 바르텔레미의 주장과는 달리 구두 전승을 추적한 후 J, E, D, P 등의 자료층을 분석하고 편집층을 분석한 후 연이은 편집적 첨가로 이루어진 원본문(Urtext)을 구성한 후 『마소라 사본』, 『칠십인역』, 『사마리아 오경』, 기타 다른 역본들을 비교하며 본문 비평을 하는 방법, 즉 한편에서는 문서 형성의 역사를 추적하는 고등비평 연구와 다른 한편에서는 본문의 역사를 추적하는 본문 비평적 연구가 이분법적으로 진행되었다.⁶¹⁾ 토브는 “예레미야”에 대한 연구를 통해 이런 이해의 한계를 극복하고 새로운 방향을 제시한다.⁶²⁾ 그는 『칠십인역』 “예레미야”와 『4QJer^d』와 『4QJer^b』와 같은 더 짧고 오래된 사본과 더 확장된 후대의 『마소라 사본』 “예레미야”와 『4QJer^a』는 본문과 문서의 성장 과정을 잘 보여 준다고 주장한다. 그에 따르면 “예레미야”의 1차 편집본 이전에 소위 신명기 사가의 편집이 있었고 1차 편집본에 소위 신명기 사가의 편집이 반영되며 여기에서 본문 비평과 문서 비평이 중복되기 시작하고 이 편집본이 『칠십인역』 “예레미야”의 히브리어 대본(*Vorlage*)이 되고 여기에서 『4QJer^d』와 『4QJer^b』와 같은 사해 사본이 출현하게 된다고 주장한다. 그리고 여기에 소위 신명기 사가의 2차 편집이 더해져 『원마소라 사본』(proto-MT)이 출현하게 되고 여기에서 『마소라 사본』 “예레미야”, 『별게이트』 “예레미야”, 『페쉬타』 “예레미야”, 『4QJer^a』 같은 후대 사본들이 출현하게 된다고 주장한다.⁶³⁾ 그에 따르면 “여호수아”, “사무엘”, “에스겔” 같은 본문이 같은 문서의 역사를 보이며 형성되었다고 주장한다.⁶⁴⁾

올리히는 더 전통적인 자료비평 이론과 본문전달의 증거를 함께 아우르는 “출애굽기”의 편집 과정을 자세히 설명한다.⁶⁵⁾

60) Ibid., 56.

61) M. N. van der Meer, *Formation and Reformulation: The Redaction of the book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses* (Leiden; Boston: Brill, 2004), 7.

62) E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Maastricht/Assen, 1992), 313-349.

63) E. Tov, “The Literary History of the book of Jeremiah in the Light of Its Textual History”, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, SVT 72 (Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999), 363-384.

64) Ibid., 372.

65) E. Ulrich, “Multiple Literary Editions: Reflections toward a Theory of the History of the Biblical Text”, D. W. Parry, S. D. Ricks, eds., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Studies

1. 이스라엘의 역사에 대해 처음 수집된 가나안어와 아람어로 된 이야기들이 애굽의 종살이에 대한 기억을 촉진시킨다. 이는 모세와 열 가지 재앙에 대한 이야기로 확장되어 출애굽기의 서사(narrative) 부분의 핵심이 될 때까지 구두 전승으로 성장한다. 이 구두 전승이 족장 전승과 땅을 점령하는 이야기 사이에 놓이게 된다.

2. 왕정 시대에 아휘스트와 엘로히스트가 출애굽기 이야기의 두 개의 판본을 제공한다. 후대의 한 편집자가 J와 E를 결합한다.

3. 제사장 이야기가 출애굽기 이야기에 더해지고, 성막과 관련된 제사장 법 자료 모음을 삽입해 우리가 가진 기본적인 본문을 만든다.

4. 특정한 시기에 “출애굽기”의 『칠십인역』 히브리어 대본(*Vorlage*)이 완성된다.

5. “출애굽기” 35-40장 등을 재배열한 최종적으로 『마소라 본문』으로 채택된 “출애굽기”가 출현한다.

6. 『사마리아 오경』과 같은 『4QpaleoExod^m』(4Q22)와 같은 확장된 사본과 『사마리아 오경』의 이전 자료층(pre-Samaritan layer)이 형성된다.

7. 『4Q364-367』에 나타나는 것과 같은 재편집된 오경의 주석적 첨가와 『사마리아 오경』의 구체적 종파적 편집층이 형성된다.

이러한 재구성은 분명히 논란의 여지가 있다. 특히 그의 J, E 전승에 대한 고전적 이해에 동의하는 학자는 거의 없을 것이다. 하지만 두루마리 사본의 증거로부터 내려진 결론은 우리에게 새로운 도전 과제를 제시한다. 이 연구에 대해 주목할 점은 그들이 오랫동안 순서상 우월한 것으로 여겨진 이론적인 자료의 재구성의 기반에서 기원전 2-3세기부터 우리에게 이용 가능한 실제적 본문상의 증거에 관심을 기울이며 토론의 관심을 옮겨가고 있다는 것이다. 본문 전달의 역사가 자료의 역사를 이해하는 출발점이다.

4. 결론

바르텔레미의 방대한 연구를 짧은 소논문 한편에서 다룬다는 것은 사실 불가능하다. 구약 성경 본문비평 연구에서 이보다 더 방대하고 깊이 있는 책은 적어도 앞으로 몇 년은 찾아 볼 수 없을 것이다. 이 책에 대한 평가와 더 심도 있는 논의는 앞으로 계속되어야 할 것이다. 우선 이 소논문에서는 바르텔레

미가 구약 본문 연구에서 새롭게 강조한 본문과 문서의 역사, 특히 본문 전달의 역사에 대해 반 세터스와 카와 토브와 올리히의 연구를 중심으로 살펴보았다. 이들의 연구는 본문과 문서의 역사 연구를 모두 본문 전달의 역사까지 확대하고 있다는 점에서 중요한 가치가 있다고 할 수 있다. 우리는 이 연구를 통해 정경화된 본문이 완성되기까지 상대적 권위를 가진 연속된 본문의 존재에 대해서도 확인할 수 있었다. 이 본문들 사이에 존재하는 다양한 본문 전달의 역사에 대해서도 관심을 갖게 되었다. 바르텔레미가 주로 본문들 사이의 관계에 집중했다면 반 세터스와 카는 이들 사이에 존재하는 편집자의 역할에 특별한 관심을 기울였다는 장점이 있다. 반 세터스와 카는 호머의 연구와 비교하며 주요 본문 전달자인 고대 편집자들의 본문을 대하는 태도나 인식, 그들의 역할에 대해 주요한 정보를 제공해 주었다. 반 세터스와 카와 토브와 올리히의 연구에 귀를 기울인다면 바르텔레미가 관심을 기울이지 않는 구두전승에까지 본문의 역사 연구의 범위를 확장할 수 있을 것이다.

반 세터스나 카는 관심을 기울이지 않지만 ‘풀이된 본문’을 포함한 다양한 두루마리 사본에 대해서도 확인할 수 있었다. 쿠파에서 재기록된 두루마리 성경 본문에 나타난 성서 내적인(inner-biblical) 주석도 본문 전달의 범위 안에 포함시켜야 할 것이다. 이들 두루마리도 새 편집본 창조의 한 국면이다. 반 세터스와 카의 논의에서 기본 본문들은 역사 편찬과 관련된 서사(narrative) 본문들이다. 비록 카는 제사장 자료와 비제사장 자료의 관계에 대해 언급하지만 그 관계는 명확하지 않다. 예를 들면, 성서 내적인 주석에 관한 질문의 일부는 제사장 자료의 이야기 부분이 아닌 법률 관련 자료 부분에서 일어난다. 이것들과 본문 전달의 역사 사이의 관계는 아직 타당하게 연구되지 못했다. 이들의 주요한 증거는 오경 본문에 기초한다. 바르텔레미와 카와 토브만이 예언서 본문을 어느 자리에 위치하게 할지 고민한다. 예언서 본문의 전달에 대한 본문상의 증거는 오경의 히브리어 본문 전달의 본문상의 증거와 다르다. 그들은 재기록된 본문을 많이 갖고 있지 않다. 이들 모두를 고려한 입체적인 이론이 출현해야 할 것이다.

바르텔레미는 『티베리안 마소라 본문』만을 가장 권위 있는 본문 전승으로 고려하고 이를 중심으로 『원-마소라(proto-Masoretic) 본문』과 『전-마소라(pre-Masoretic) 본문』에 대해 연구를 전개하며 다양한 사본을 참고하여 재건축적 본문 비평(Reconstructive Textual Criticism)과 발생학적 본문 분석(Genetic Textual Analysis)을 시도한다. 그의 방법론의 타당성과 이와 관련된 방대한 사본에 대한 본문 비평 결과에 대한 논의는 앞으로 더 진행 되어야 할 것이다. 물론 『칠십인역』 전승을 재건축적 본문 비평에 포함시킬 것인지 발생학적 본문

분석에 포함시킬 것인지가 명확하지 않은 그의 본문의 역사에 대한 인식의 장점과 한계에 대해서도 더 논의되어야 할 것이다.

<주제어>(Keywords)

본문비평, 바르텔레미, 편집자, 전달, 사본들.

Textual Criticism, Barthélemy, Editor, Transmission, Manuscripts.

(투고 일자: 2015년 7월 31일, 심사 일자: 2015년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2015년 9월 20일)

<참고문헌>(References)

- Barthélemy, J.-D., *Studies in the Text of the Old Testament: An Introduction to the Hebrew Old Testament Text Project*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.
- Barton, J., *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, Westminster: John Knox Press, 1984.
- Carpenter, J. E., and Hartford-Battersby, G., *The Hexateuch: According to the Revised Version*, vol. 2, London: Longmans, 1900.
- Carr, D. M., *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Childs, B. S., *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Louisville: Westminster John Knox, 1976.
- Driver, S. R., *An Introduction to the Literature of the Old Testament*. 8th rev. ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1909.
- Gertz, J. C., Schmid K. and Witte, M., eds., *Abschied vom Jahwisten*, Berlin: Walter de Gruyter, 2002.
- Kohata, F., *Jahwist und Pristerschrift in Exodus 3-14*, BZAW 166, Berlin: de Gruyter, 1986.
- Levin, C., “The Yahwist and the Redactional Link between Genesis and Exodus”, T. B. Dozeman and K. Schmid, *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, 131-141.
- Niditch, S., *Oral World and Written Word*, Westminster: John Knox Press, 1996.
- Noth, M., *A History of Pentateuchal Traditions*. trans., B. W. Anderson, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972.
- Rudolph, W., *Der “Elohist” von Exodus bis Josua*, BZAW 68, Berlin: Töpelmann, 1938.
- Rueger, H-P., “Texts in Context-Scholarly Edition of the Bible”, *United Bible Societies Bulletin*, 108/109 (1977), 16-19.
- Stine, P. C., *Let the Words Be Written: The Lasting Influence of Eugene A. Nida*, Atlanta: SBL, 2004.
- Talmon, S., “The Textual Study of the Bible: A New Outlook”, F. M. Cross and Shemaryahu Talmon, eds., *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge: Harvard University Press, 1975, 321-400.
- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis: Maastricht/Assen, 1992.
- Tov, E., “The Literary History of the book of Jeremiah in the Light of Its Textual

- History”, *The Greek and Hebrew Bible, Collected Essays on the Septuagint*, SVT 72, Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999, 363-384.
- Tov, E., “The Biblia Hebraica Quinta: An Important Step Forward”, *Journal of Northwest Semitic Languages* 31 (2005), 3 n.10.
- E. Ulrich, “Multiple Literary Editions: Reflections toward a Theory of the History of the Biblical Text”, D. W. Parry, S. D. Ricks, eds., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, Cambridge; Leiden; New York; Grand Rapids Brill Academic Publishers, 1999, 99-120.
- Ulrich, E., “The Evolutionary Production and Transmission of the Scriptural Books”, Hanne von Weissenberg, Juha Pakkala and Marko Marttila, eds., *Change in Scripture: Rewriting and Interpreting*, BZAW 419, Berlin; de Gruyter, 2011, 47-64.
- Van der Meer, M. N., *Formation and Reformulation: The Redaction of the book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses*, Leiden; Boston: Brill, 2004, 7.
- Van Seters, J., ‘The Pentateuch’, S. L. McKenzie and W. P. Graham, eds., *The Hebrew Bible*, Louisville: Westminster/John Knox, 1998, 3-49.
- Van Seters, J., *The Edited Bible: The Curious History of the “Editor” in Biblical Criticism*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.
- Volz, P. and Rudolph, W., *Der Elohists als Erzähler: Ein Irrweg der Pentateuchkritik?*, Giessen: Alfred Töpelman, 1933.
- Von Rad, G., *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, London: SCM Press, 2012.
- Wellhausen, J., *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Edinburgh: Adam and Charles Black, 1885.
- Wellhausen, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin: Reimer, 1899.

<Abstract>

**Research on the Textual and Literary History of the Old Testament:
Based on Barthélemy's *Studies in the Text of Old Testament***

Eun-Woo Lee

(Presbyterian University and Theological Seminary)

The purpose of this study is to pay attention to *Studies in the Text of Old Testament* by Jean-Dominique Barthélemy which contributes greatly to the textual research of the Old Testament. This book deals with the history of textual criticism in detail from its origin in 9th century up to J. D. Michaelis, that is, up to the era of modern biblical criticism. Applying the research result of Dead Sea scrolls, he deals with major text critical issues in this study. With priority given to Tiberian masoretic texts, he pursues his studies on proto-Masoretic texts and pre-Masoretic texts in connection with various textual issues related with numerous manuscripts. He introduces text critical value of the early versions like the LXX, the Hexapla, the Vulgate, the Peshitta, the Targum and the Arabic versions, and how critical apparatuses should be constructed. This study has a point of excellence in paying attention to the history of textual and literary transmission from the ancient period of textual formation to the medieval period, and includes the transmission issues of text into the area of textual criticism. This study challenges established scholarship which focuses mainly on the literary or redactional criticism. This study, paying attention to Barthélemy's new suggestions on the transmission history of the texts and consulting the arguments by van Seters, Carr, Tov, and Ulrich, presents a new direction of exploring the textual and literary history of texts considering the orality of the texts, the LXX, the Dead Sea Scrolls, and the roles of editors who linked the gaps among them.

자색 옷을 입은 부자는 왜 아브라함의 품에 들어가지 못하였는가

— 누가복음 16:19-31에 대한 사회·정치·경제·문화적 해석 —

류호성*

1. 문제 제기

누가복음 16:19-31에 등장하는 이름 없는 부자는 죽어서 아브라함의 품에 들어가지 못한다. 그 이유에 대한 학자들의 일반적인 견해는 “부자가 돈을 숭배해서 가난한 자들을 돌보라는 모세나 예언자들의 가르침(참고, 신 24:10-22)을 따르지 않고, 매일 자신의 향락을 위해서 재물을 사용하였기 때문”이라는 것이다. 이런 경제적인 측면에서 이 비유를 이해하는 것도 타당성은 있다.¹⁾

그 이유로는 첫째, 누가복음 16:1-13은 청지기의 재물 관리에 대한 문제이고, 14절은 앞선 비유에 대해서 돈을 좋아하는 바리새인의 반응이고, 15절은 이런 바리새인들의 반응에 대한 예수의 평가다. 이렇게 재물에 대한 이야기의 흐름 속에서 16:19에 자색 옷을 입은 부자가 등장하니, 16장 전체를 재물의 문제로 이해하는 데에 별 무리가 없다고 생각하기 때문이다.

둘째, 학자들은 누가가 ‘부와 가난’이라는 주제를 강조한다고 말한다.²⁾ 누가는 자신들의 공동체에 있는 ‘부자와 가난한 자’를 통합하려고, 부자들에게 종말론적 윤리를 제시한다는 것이다. 곧 재물을 바르게 사용하지 않으면 죽은 다음에 음부에 가기에, 부자들에게 올바른 재물 사용을 권고하려는 목적에서 누가가 이 비유를 보도했다는 것이다.

그러나 이런 학자들의 견해가 “자색 옷을 입은 부자와 나사로”의 비유를

* Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울장신대학교 신약학 조교수. ryuheidel@hanmail.net.

1) 참조, 김창락, 『귀로 보는 비유의 세계』 (서울: 한국신학연구소, 1997), 248-254; 오덕호, 『하나님이나 돈이나? - 누가복음 16장의 문학·역사비평적 연구』 (서울: 한국신학연구소, 1998), 235-318; John R. Donahue, 『어떻게 비유를 해석할 것인가?』, 박노식 역 (용인: 강남대학교 출판부, 2007), 234-244.

2) 이에 대해서는 Gerd Theißen, 『복음서의 교회정치학』, 류호성 공역 (서울: 대한기독교서회, 2002), 147-155 참조.

경제적인 틀에서만 이해하도록 하는 편협함을 초래하였다. 이런 해석들은 다음의 상황들을 고려하지 않았다.

첫째, 누가복음 16:19-31의 비유나 누가복음의 ‘부와 가난’이라는 주제를 경제적 측면에서만 이해하는 것은, 예수 당시 팔레스틴의 세계를 너무 협소하게 이해한 것이다. 고대 지중해 사회나 예수 당시 팔레스틴의 사회에서 ‘부자’는 오늘날의 관점에서 단순히 돈만 많은 사람이 아니라, 극소수의 정치권력을 갖고 있는 최상류층의 사람들이다. 고대 사회는 오늘날의 사회보다 사회-정치-경제 구조가 더욱 긴밀하게 연관되어 있었다. 곧 예수 당시의 세상에서 ‘부’는 단순히 ‘재물’만의 문제가 아니라 정치권력과 밀접한 관련성을 갖고 있었다. 그래서 권력을 가진 자들은 그 권력을 이용하여 부를 쉽게 취할 수 있었다(참고, 눅 3:12-13; 19:8). 이러한 점은 오늘날도 마찬가지이다.³⁾

둘째, 누가복음 16:19-31의 사회-문화사적 측면을 고려하지 않은 것이다. 누가는 이 비유에 등장하는 주요 세 사람 중 아브라함 그리고 나사로에 대해서는 그 이름을 분명히 밝히지만, 자색 옷을 입은 부자에 대해서는 누구인지 말하고 있지 않다. 오늘날이야 복장의 자유화로 모양과 색깔에 관계 없이 입고 싶은 것을 마음대로 입을 수 있으나, 예수 당시에는 옷의 색깔은 권력과 지위를 상징하는 것이다. ‘자색 옷’은 로마 황실이나 부속국의 최고 권력 계층에서만 입는 옷이었다. 현대식으로 말하면 이름을 밝히지 않고도 ‘하얀 집’ 또는 ‘푸른 기와집’에 사는 사람이라면, 우리는 그가 누구인줄 금방 추측할 수 있다. 그들은 다름 아닌 권력을 가진 자들이다.

셋째, 이 비유가 갖고 있는 문학적 구조와 공간적 배경에 대한 것이다. 이 비유는 거지인 나사로와 부자로 자색 옷을 입은 자의 대립 구조로 짜여 있다. 경제적 관점에서 파악한다면 부자가 돈을 숭배하기에, 죽은 다음에는 돈이 없어 고생하는 내용이 나와야 한다. 그러나 가난한 나사로는 아브라함의 품으로 가고, 자색 옷을 입은 부자는 음부로 간다. 죽은 다음의 보상은 돈이 아니라 공간으로 ‘아브라함의 품’과 ‘음부’이다. 음부에서 자색 옷을 입은 부자는 어떠한 권력도 행사하지 못한다.

3) 2000년 이후부터 등장하는 많은 억만장자들은 국가 권력과 결탁하여 석유, 부동산 그리고 채굴에 독점하여 부를 축적하였다. 이러한 경제 구조를 ‘정경유착형’이라 할 수 있다. 우리나라도 군부독재 시대에 이런 형태의 경제 구조를 가졌다. 오늘날 이런 형태의 경제 구조를 가진 대표적인 나라는 러시아로, 억만 장자의 80% 이상이 푸틴 대통령 측근이다. 이에 대해서는 Marin Katusa, “Vladimir Putin Is The New Global Shah Of Oil”, <http://onforb.es/YfHdii> (2012. 10. 29); Ruchir Sharma, “What The Billionaires List Tells Us About Asian Emerging Markets”, <http://onforb.es/10GwlLq> (2013. 3. 13).

2. 예수 당시 1세기 팔레스틴의 사회-정치-경제적 배경

예수 당시 고대 지중해와 팔레스틴의 사회 구조는 전형적인 피라미드 형 사회구조였다.⁴⁾ 상위 계층 일부가 정치와 토지 그리고 부를 독점하고, 그 나머지 대다수는 하층민으로 가난하게 살았다. 로마 사회에서 제일 부자이며 최대 지주는 당연히 권력의 최고 정점에 있는 황제였다. 그는 이탈리아와 해외에 있는 많은 땅을 전쟁으로 빼앗거나 상속을 받아 소유하였다.⁵⁾ 아우구스투스 황제가 남긴 유언의 기록에서 이 점이 분명히 드러난다.⁶⁾ 그는 첫 번째 상속인 티베리우스를 3분의 2의 상속인으로, 아내인 리비아를 3분의 1의 상속인으로 정하고, 로마 시민에게는 4천만 세스테르티우스(4세스테르티우스 = 1데나리온)를, 자신의 선거구에는 350만 세스테르티우스를, 친위대 병사들에게는 각각 1천 세스테르티우스를, 군단병들에게는 각각 300세스테르티우스를 유증하였다. 그리고 이를 즉시 현금으로 지불하라고 기록하였다. 그리고 그는 20년 동안 친구들의 유언에 따라 14억 세스테르티우스를 상속으로 받았다. 황제 다음으로 부를 소유한 자들은 원로원 계급으로 그들은 로마 전체 인구의 1%에 해당하는 2,000명 정도와 원로원의 십분의 일인 200명 미만의 기사 계급 사람들이다.⁷⁾ 부자라고 할 만한 이들의 수입은 가난한 사람의 수입의 700배 정도 많았고, 최고 부자의 경우에는 그 수입이 가난한 사람의 17,000배가 넘었다.⁸⁾

당시 사회 체계에서 상위층을 차지하는 데 가장 중요한 변수는 “권력(power), 특권(privilege), 명성(prestige)”인데, 권력이 가장 중요한 변수이며, 특권은 권력에 의해 좌우되며, 명성은 권력과 특권의 기능이다.⁹⁾ 그래서 얼마만큼의 권력을 가지고 있느냐 하는 것은 얼마만큼의 토지와 부를 소유하는 것과 직결된다.¹⁰⁾

이런 로마의 사회 구조는 예수 당시의 팔레스틴 사회에도 동일하게 적용된다. 유대의 상위 계층은 페르시아 통치기 이래로 대개 대제사장 가문 사

4) 예수 당시의 로마와 팔레스틴의 사회 계층에 대한 피라미드 도식은 Ekkehard W. Stegemann, Wolfgang Stegemann, 『초기 그리스도교의 사회사』, 손성현, 김판임 역 (서울: 동연, 2009), 130, 227을 보라.

5) Ekkehard W. Stegemann, 87.

6) Suetonius, 『풍속으로 본 12인의 로마황제』 vol. 2, 박광순 역 (서울: 풀빛미디어, 1998), 195-196.

7) 장신욱, “기부에 대한 누가의 관점”, 『로고스경영연구』 8 (2010), 257.

8) Ibid.

9) Ekkehard W. Stegemann, 115-116.

10) 제도화된 사회적 권력을 ‘지위(관직 혹은 역할)를 통한 권력’과 ‘재산(영향력)을 통한 권력’으로 구분할 수 있으나, 이 둘은 상호 연결될 때가 많다(Ekkehard W. Stegemann, 114-115).

람들로 구성되었다. 하스몬 왕가에서는 통치권과 대제사장 권한을 가진 이 가문의 사람들이 최고의 부를 누렸다. 그러나 헤롯 왕이 유대 사회를 통치 하면서, 헤롯 가문의 사람들이 유대 사회의 토지와 부를 절대적으로 독점 하였다. 그는 로마 황실과 관계를 돈독히 하며 자신의 권력을 유지해 나갔다.¹¹⁾ 그는 절대적인 정치 권력을 가졌으나 에돔 족속으로 대제사장직에는 오르지 못하자, 자신의 정치적 정적인 하스몬 가문의 사람들에게 대제사장 직을 허락하지 않고 디아스포라 가문, 그 중에서도 바벨론 출신의 레위 가문의 사람들에게 많은 기회를 주었다.¹²⁾ 그리고 자신의 구미에 맞지 않으면 이유를 내세워 그들을 폐위시켰다. 헤롯 가문이 유대를 통치할 때에 대제사장의 임기 기간은 짧았다. 헤롯 왕이 집권(B. C. 37년)하여 예루살렘 성전이 멸망하기까지(A. D. 70년) 106년 동안 28명이 대제사장직에 올랐는데, 그 가운데 25명은 평범한 사제 가문의 출신이며,¹³⁾ 그들의 임기는 평균적으로 4년 정도 되었다. 그렇다고 대제사장 계층이 유대 사회에서 상위 계층에서 벗어났다는 것은 결코 아니다. 그들은 여전히 유대 사회에서 최상위 계층이었다. 하지만 헤롯 가문의 영향력 아래에 있었다. 권력을 획득한 헤롯 가문의 사람들은 부와 재산을 확장해 나갔다. 이들은 많은 땅을 소유하였다. 헤롯 왕이 연간 거두어들이는 조세 수입은 최소한 1,000달란트(1달란트 = 6,000데나리온)에 달했으며, 그의 뒤를 이은 자손들의 공공 수입은 900달란트 이상(헤롯 안티파스 200, 빌립 100, 아르켈라오 600, 살로메 60달란트)이었으며, 아그립바 1세의 수입은 1,200달란트에 달했다¹⁴⁾(요세푸스, 『유대고대사』 17:317-323; 19:352 참조).

예수 당시의 유대 사회는 두 계층으로 구분된다. 상위 계층은 극소수로 왕 혹은 왕가와 제사장들이고, 하위 계층은 전체 백성(laos)들이다. 상위 계층의 사람들은 ‘힘 있고 부유한’ 자들이었으며, 백성들은 ‘약하고 가난한’ 자들이었다.¹⁵⁾ 상위 계층의 권력을 유지하기 위해서 도와주는 군인이나 세리 그리고 성전의 관리인들도 백성들에게 권력을 사용할 수 있기에 상위 계층에 속한다고 볼 수 있다. 이들도 자신들의 권력을 갖고 많은 부를 축적하였다(참고, 눅 3:12-14; 19:1-10). 부자들은 도시에서는 궁전과도 같은 집

11) 헤롯 가문은 로마 권력과 돈독한 관계를 맺었지만, 로마 고위 귀족의 눈에는 고작 촌스러운 지방 귀족에 불과하였고, 헤롯 가문에서 원로원 신분에 오른 사람은 없었다(Ekkehard W. Stegemann, 219 참조).

12) Ekkehard W. Stegemann, 218-219.

13) J. Jeremias, 『예수시대의 예루살렘』, 한국신학연구소 번역실 역 (서울: 한국신학연구소, 1988), 248.

14) Ekkehard W. Stegemann, 189.

15) Ibid., 102.

(domus)을, 시골에서는 별장을 지어 놓고 사치스런 물품으로 장식하였다.¹⁶⁾ 이런 부자들의 사치스러운 주거 환경의 대표적인 예가 헤롯 가문의 궁전과도 같은 저택이었다. 이들은 친구나 이웃, 친척 등을 초대하여 만찬(banquet)을 즐겼고, 로마 제국 전역에서 최고급 요리들을 가져다가 상을 차렸다.¹⁷⁾

그러나 대다수의 백성들은 하위 계층에 속하였다. 여기에는 농촌에서는 농업 노동자나 소작인(갈릴리에서는 어부들), 낱품팔이, 채무 때문에 종이 된 사람, 노예가 있었고, 도시에서는 소규모로 장사하는 사업 경영자가 있었다.¹⁸⁾ 거지, 창녀, 목자, 노상강도는 하위 계층에서도 최저생계수준 이하의 삶을 사는 가장 밑바닥의 인생들이었다.¹⁹⁾ 소규모 자유농이나 어부도 가족 생계유지에 필요한 만큼은 벌지 못하였다.²⁰⁾ 이들 소농들이 땅을 빼앗기고 부채를 떠안게 된 상황은 로마 통치기의 특색으로, 자유로운 소농이 소작인으로, 다시 낱품팔이로, 심지어 거지로 추락하는 일은 특이한 경우가 아니었다.²¹⁾ 이것의 주된 원인은 지배자들의 토지 독식으로 인한 무거운 조세 부담 때문이었다.²²⁾ 결국 권력을 갖고 토지를 소유한 자들이 계속해서 더 많은 토지를 소유하고 부를 소유하였고, 일반 백성들은 힘겨운 삶을 살아가는 그런 사회 구조가 되었다. 예수 당시의 사회 구조에서 부자는 단순히 경제적 측면에서의 부나 재산의 많고 적음을 말하는 용어가 아니라 권력, 힘, 신분, 사회적 특권과 같은 정치-경제적, 사회-문화적 위상을 나타내는 개념이다.²³⁾ 로마에서는 황제가 제일 부자이듯이, 팔레스틴에서도 헤롯 가문이 제일 부자였다. 이러한 점들은 역사의 전개 과정 속에서 언제나 그랬다. 민주화되었다는 오늘날도 마찬가지이다. 권력을 가진 자들은 그 권력을 이용해서 부를 쉽게 획득한다.

3. 예수 당시 1세기 팔레스틴의 사회-문화적 배경(복식 제도)

사회적 신분 질서에 따라 옷의 색깔을 구별하는 것은 동서양의 보편적인

16) Ibid., 139.

17) Ibid., 140.

18) Ibid., 223.

19) Ibid.

20) Ibid., 224.

21) Ibid., 190.

22) Ibid., 224.

23) 박홍순, “누가복음에 나타난 부유한 사람들의 재현”, 『신약논단』 14 (2007), 44.

문화인 것 같다. 우리나라에서도 일찍이 이 제도를 받아 들였다. 김부식이 기록한 『삼국사기』잡지(雜志) 제 2편에 다음과 같은 글이 있다.

“법흥왕(法興王) 때의 제령(制令)에는 태대각간(太대角干)에서 대아찬(大阿飡: 5 等級)까지는 **자의(紫衣: 紫色 옷)**요, 아찬(阿飡: 6 등급)에서 급찬(級飡: 9 등급)까지는 **비의(緋衣: 붉은 옷)**로 모두 아홀(牙笏)을 가졌다. 그리고 대내마(大奈麻: 10 등급) · 내마(奈麻: 11 등급)는 청의(靑衣: 푸른 옷)요, 대사(大舍: 12 등급)에서 선저지(先沮知: 一云 造位泥 17 등급)까지는 **황의(黃衣: 노란색 옷)**이었다.”(강조 - 글쓴이)²⁴⁾

신라는 ‘자색, 붉은 색, 청색 그리고 노란 색’을 사용하여 관직의 직급을 구분하였다. ‘자색’은 최고 권력층이 사용하는 색깔이었다. 신라는 당나라의 복식제도를 받아들였으니, 옷의 색깔로 관직을 구분하는 것은 신라 시대 앞서 있었던 것이다. 그리고 최고 권력층이 사용하는 색깔을 일반 서민 사람들은 사용하지 못하였다.

“당서(唐書)에는 ‘백제에서는 왕이 큰 소매의 **자색(紫色)** 도포(外衣)와 푸른 비단바지를 입고, 오라관(烏羅冠: 검은 羅紗冠)에 금화(金花)로 장식하며, 흰 가죽띠와 검은 가죽신을 신는다. 관원(官員)은 그림 무늬의 붉은 비단으로 옷을 짓고, 은화(銀花)로 관(冠)을 장식하였으며, **서민(庶民)은 붉은빛이나 자색(紫色) 옷을 입지 못한다**’ 하였다.”(강조 - 글쓴이)²⁵⁾

백제에서는 왕의 겉옷으로 ‘자색’이 사용되었고, 이 색깔을 일반 서민들은 사용하지 못하게 하였다. 신분 질서의 혼동을 초래하기 때문에 금하였을 것이다. 세종대왕도 이점을 고려해서 즉위 12년에 자색을 왕실의 의복이나 궁내에서만 사용하게 하였다.²⁶⁾ 고대 지중해 세계에서도 ‘자색’은 최고 통치자에게만 사용되었다.²⁷⁾ 이러한 점은 크세노폰(B. C. 430년경-354년경)의 저서 *Cyropaedia*(키루스의 교육) 8.3.13에 잘 기록되어 있다.

“그 다음에 드디어 전차를 탄 키루스가 모습을 드러냈다. 머리에는 높은 왕관을 쓰고, 흰색이 섞인 **자주색** 튜닉(이런 옷은 왕만이 입을 수 있

24) 김부식, 『삼국사기』下, 이병도 역 (서울: 을유문화사, 1996), 190.

25) Ibid., 195.

26) 이민주, 『용을 그리고 봉황을 수놓는다』 (성남: 한국학중앙연구원 출판부, 2013), 20-21.

27) 서양 고대사에서 자색 옷과 관련한 정보는 Meyer Reinhold, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity* (Bruxelles: Latomus, 1970)를 참조.

다)과 진홍색으로 물들인 바지, **자주색** 망토를 입은 차림이었다. 그는 또한 왕관 밑에 머리띠를 둘렀고 그의 친척들도 같은 표시를 했는데 이 풍습은 오늘날에도 유지되고 있다”²⁸⁾(강조 - 글쓴이)

크세노폰이 기원전 5-4세기 사람이니 헬라 문화권에서는 아주 오래전부터 ‘자색’이 최고 권력층의 독점으로 사용된 것을 알 수 있다. 이런 복식 문화의 전통은 로마 시대에도 계속해서 적용되었다.²⁹⁾ 아우구스투스 황제는 로마 시민들에게만 토가를 착용토록 하였으며, 자색 장식선의 폭으로 신분 질서를 표시하였다. 원로원 의원들이 입는 ‘토가 프랙텍스타’(toga praetexta)는 자색의 폭이 7-8cm 정도 되었다. 그리고 장방형의 천으로 등과 어깨를 감싸는 외투로는 ‘팔루다멘툼’(paludamentum)이 있었는데, 황제의 것은 최고급품의 자색천을 사용하였다. 자색은 최고 특권층의 전유물로, 일반 사람들이 사용하는 것은 금지되었다. 네로 황제는 극장에서 금지된 자색 옷을 입고 있는 부인이 눈에 띄면, 황제 소속의 관리를 시켜 끌고 나간 뒤 옷뿐만 아니라 재산까지도 빼앗았다.³⁰⁾

유대 왕가에서는 헤롯 가문의 사람들이 자색 옷을 입었다.³¹⁾ 헤롯(B. C. 37-4년 유대 통치)이 왕에 오르기 전에 그는 갈릴리 지역을 다스렸는데, 산헤드린 공의회는 선고 없이 도적떼를 죽였다. 이 일로 산헤드린 법정에서 소환되자, 헤롯은 자신의 권위를 내세우고자 자색 옷을 입고 군사를 대동하고 산헤드린 법정에서 출두하였다. 그만큼 자신이 권위가 있다는 것을 보여준 것이다. 그리고 그가 죽자 그의 시신은 자색 천으로 감싸졌다. 또한 헤롯이 도리스 부인에게서 낳은 아들 안티파터(Antipater)도 자색 옷을 입었고, 아그립바 1세도 자색 옷을 입고 티베리우스 황제가 호출한 법정에서 서기도 하였다. 예수 당시 세례 요한을 처형한 유대의 통치자 안티파스(Antipas)가 자색 옷을 입었다는 문헌적 기록은 없으나, 헤롯 왕이나 그의 자손들이 자색 옷을 입은 것으로 볼 때, 안티파스도 자색 옷을 입었다고 추측할 수 있다. 예수의 말씀도 이에 대해서 간접적인 증언을 하고 있다. 예수는 무리들에게 무엇을 보려고 광야에 나갔느냐 물으시면서 “부드러운 옷 입은 사람이나 보라 화려한 옷을 입고 사치하게 지내는 자는 왕궁에 있다”(눅 7:25; 마 11:8)고 말씀하셨다. 예수는 “화려하게 옷을 입고 사치하는 자”의 이름

28) Xenophon, 『키루스의 교육』, 이동수 역 (서울: 한길사, 2005), 368.

29) 로마 시대의 복식 제도에 관해서는 류호성, “자색 옷에 관한 역사적 고찰(눅 16:1-31)”, 『신학논단』 19 (2012), 13-16 참고.

30) Suetonius, 162.

31) 신구약성서와 요세푸스 문헌의 ‘자색 옷’에 관해서는 류호성, “자색 옷에 관한 역사적 고찰(눅 16:1-31)”, 18-29를 참조.

을 구체적으로 말하지 않았지만, 듣는 자들은 그가 누구인지 즉시 알아차릴 수 있었다. 그는 바로 “여자가 낳은 자 중에 가장 큰 자”(눅 7:28), 곧 세례 요한을 죽인 갈릴리와 베뢰아를 통치한 안티파스였다.

4. 누가복음 16:19-31의 문학적 배경

누가복음 16:19-31은 내용과 배경 따라 세 단락으로 구분할 수 있다.³²⁾ 첫째는 19-21절까지의 자색 옷을 입은 부자와 거지 나사로의 지상의 삶이고, 둘째는 22-23절까지로 이들의 사후의 삶이며, 셋째는 24-31까지의 자색 옷을 입은 부자의 요청과 이에 대한 아브라함의 거절이다. 구별된 단락들을 중심으로 자색 옷을 입은 부자는 왜 아브라함의 품에 들어가지 못하였는지를 그리고 이 비유를 통해서 예수께서 말씀하려고 하시는 것이 무엇인지 찾아보고자 한다.³³⁾ 이야기의 3요소인 ‘인물, 사건, 배경’을 중심으로 내용을 살펴볼 것이다.

4.1. 누가복음 16:19-21

4.1.1. 등장 인물

이 이야기에서 등장하는 두 인물은 너무나 대조적이다. 한 사람은 이름은 없지만 자색 옷과 고운 베옷을 입은 부자이다. 다른 한 사람은 “하나님이 도우신다/도우셨다”³⁴⁾ 의미를 지닌 나사로로, 누더기 옷을 입고 있으며, 종기 투성이(『공동개정』)인 몸을 지닌 병든 거지이다. 통상적으로 부

32) Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in Einem Band* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1898), 634는 눅 16:19-26과 16:27-31을 서로 다른 이야기로 구분한다. 그의 해석은 오늘날까지 학자들에게 영향을 끼쳤고, 그 결과 세 영역에 걸쳐 이 비유가 연구되었다. 첫째는 문학적으로 어떻게 비유를 두 단락으로 구분할 것인가, 둘째는 구분된 두 단락에서 신학적 초점은 어디에 있는가, 그리고 셋째는 첫 단락과 유사한 성서 외적인 자료는 무엇인가를 찾는 것이다. 이런 역사적 논의에 대해서는 Ernest Van Eck, “When Patrons are Not Patrons: A Social-Scientific Reading of the Rich Man and Lazarus (Lk 16:19-26)”, *HTS* 65 (2009), 346-348 참조. 에크는 부자가 가난한 나사로에게 후견자의 역할을 하지 못했다고 주장한다. 비록 그도 사회-문화적 측면에서 이 비유를 연구하였지만, 경제적 측면에 국한되었다.

33) 이 비유를 누가의 삶의 자리에서도 살펴보면, 권세자와 가진자들에 대한 하나님의 심판으로 생각할 수 있다. 누가복음 1:51-53절과 그 맥락을 같이 한다.

34) John Nolland, 『누가복음 9:21-18:34』 vol. 2, 김경진 역 (서울: 솔로몬, 2004), 686.

자의 이름을 밝히고 가난한 자의 이름을 익명으로 처리하지만, 여기서는 부자의 이름을 익명으로 하고 가난한 자의 이름을 밝힌 것은 다가올 역전의 이야기에 대한 복선이라 할 수 있다.³⁵⁾ 비록 부자의 이름이 구체적으로 언급되지 않았지만, 우리는 19-20절을 통해서 두 가지 사실을 추측해 낼 수 있다.

첫째, 그 부자가 자색 옷을 입은 것으로 보아 앞에서 이미 언급하였듯이, 그는 권력을 가진 통치자라는 것이다. 예수가 활동하고 있는 지역에서 자색 옷을 입을 수 있는 사람은 로마 총독이나 헤롯 가문의 사람들이다. 그러나 로마 총독으로 추정하기에는 전체 이야기 틀에서 맞지 않는다. 자색 옷을 입은 자가 아브라함을 “아버지”(πάτερ)라고 부르고(눅 16:24), 아브라함은 그를 “애야”(τέκνον)라고 부르는 것을(눅 16:25) 볼 때 이것은 아브라함과 혈연적 관계가 있음을 보여 준다.³⁶⁾ 그러기에 로마 총독은 부적합하다. 비록 헤롯 가문의 사람들이 순수 혈통의 유대인은 아니더라도, 이삭의 장자인 에서의 혈통이고(창 25:30), 그들도 아브라함의 후손임을 증명하는 할례의 표를 갖고 있었다.³⁷⁾ 예수께서 이 비유를 말하는 어느 시점에 유대 땅을 통치하는 헤롯의 가문 사람은 갈릴리와 베뢰아 지역을 다스리는 안티파스와 북부 지역 이두래와 드라고닛을 다스리는 빌립(눅 3:1)이다. 여기서 빌립을 이 이야기의 주인공으로 말하기는 힘들다. 왜냐하면 그는 자신의 통치 지역을 37년간 다스렸으나(B. C. 4년 - A. D. 34년), 사생활이나 통치하는 데 있어 조용하고 온순하였으며 가는 곳마다 억울한 사람들의 호소를 해결해 주기 위해서 재판관을 열었다(요세푸스, 『유대고대사』 18:106-108). 그렇다고 그가 나사로와 같이 혈벗고 굶주린 백성들 돌보기 위해 힘썼다고 말할 수는 없다. 그도 결국은 (잔인한) 헤롯 가문의 혈통을 지닌 절대 군주였기 때문이다. 그리고 그의 아내 살로메는 세례 요한을 죽음으로 이끈 장본인이다. 결국 이 비유에 등장하는 자색 옷을 입은 자는 세례 요한을 잔인하게 처형하고(마 14:1-12; 막 6:14-29), 예수를 죽이고자 하는(눅 13:31-33) 갈릴리의 통치자 안티파스로 추정할 수 있다.

35) Ibid.

36) John Nolland, 『누가복음 9:21-18:34』 vol. 2, 689. 이에 대한 반대 견해는 I. H. Marshall, 『루가복음』 vol. II, 한국신학연구소 역 (서울: 한국신학연구소, 1984), 356. “아무튼 여기서 혈족상 관계가 표명된 것으로 보기는 어렵다”.

37) 하스몬 왕가의 요한 힐카누스(B. C. 135-104년)가 이두메인을 굴복 시키고 할례를 시켰다. 참조, 요세푸스, 『유대고대사』 13:257-258. (이하 논의 되는 요세푸스의 『유대고대사』나 『유대전쟁사』에 관한 모든 자료는 ‘BibleWorks 7’의 분류를 따랐다. 이 분류에 따른 우리말 번역본은, 요세푸스, 『요세푸스』 I-VII [서울: 달산출판사, 1992]이다. 필자도 이를 많이 참조하였음을 밝힌다.)

둘째, 나사로의 이름을 통해서 우리는 그가 어떤 사람인지 추정할 수 있다. 그는 이 이야기에서 부차적인 인물로, 수동적으로 그려지고 있는 듯하다. 그래서 혹자는 나сар가 아브라함의 품에 들어갈 어떠한 행동도 하지 않았다고 말한다. 비록 나사로의 의로운 행실에 대해서는 적극적으로 보도되고 있지 않지만, 우리는 그의 이름을 통해서 그가 어떠한 사람인지 알 수 있다. 나сар는 “하나님이 도우신다”는 뜻이다. 그렇다면 하나님은 누구를 도우시는가? 하나님은 의인들을 사랑하시며 나그네들을 보호하시며 고아와 과부를 붙드신다”(시 146:8-9). 곧 하나님이 의인을 도우시고(시 11:5; 잠 12:21-22) 가난한 자를 도우시는 것(시 10:12; 14:6; 렘 20:13; 암 5:12-16)이 그분의 속성이시다. 그러니까 하나님께서 가난한 나사로를 도우시는 것은 당연할 것이다. 그렇다고 하나님께서 가난한 자의 불의를 ‘의롭다’고 하지 않으신다. 하나님은 가난한 자들의 송사를 공정하게 재판하신다(출 23:3-6). 이어지는 이야기에서 나сар가 아브라함의 품에 있는 것으로 보아서 우리는 그가 ‘의인’이라고 추정할 수 있다.³⁸⁾ 결국은 그가 지상에서 의로운 행동을 했다고 역추적 할 수 있다. 성경이 이에 대해서 아무 것도 언급하고 있지 않지만, 우리는 그의 등장 자체 속에 이미 이것이 감추어져 있다고 생각할 수 있다. 나сар는 권력자에게 모든 것들을 수탈당하고 고난받는 의로운 자를 상징화 한 것이다. 이런 고통 속에서 나сар가 할 수 있는 것은 참고 견디는 것이다. 남들의 눈에는 이런 것들이 수동적인 행동으로 보였을 것이다. 이것은 마치 욕이 고난을 받는 과정 속에서 온 몸에 종기가 있었을 때에 참고 견디는 것과 유사하다(참고, 욕 2:7-8). 고난 속에 인내할 때에 욕은 하나님으로부터 축복을 받았다(약 5:11). 이런 맥락에서 나сар의 행동을 파악하면 나сар의 수동적인 행위는 결코 수동적인 것이 아니라 의롭고 그리고 하나님으로부터 축복을 누리는 적극적인 행동이라고 파악할 수 있다. 한편, 나сар와 대조적으로 자색 옷을 입은 부자는 ‘악한 자’라고 우리는 미리 짐작할 수 있다.

4.1.2. 사건

자색 옷을 입은 부자는 “날마다 호화롭게 즐겼다.” 그가 즐긴 것이 일반적으로 생각하는 것처럼 ‘잔치’인지 아니면 ‘자신의 권위를 상징하는 자색

38) 누가복음 16:19-31의 이야기와 비슷한 이야기가 예수 이전에 애굽 그리고 유대에도 있었다. 그 골자는 의로운 자는 죽어서 좋은 대우를 받는다는 것이다(J. Jeremias, 『예수의 비유』, 허혁 역 [왜관: 분도출판사, 1988], 177 참조).

옷’인지,³⁹⁾ 여하튼 그는 자기만족에 탐닉하는 인물이다. 반면 가난한 나사로는 누군가에 의해 부자의 대문 앞에 “버려졌는데”(ἐβέβλητο - βάλλω의 과거 완료, 수동태), 이것은 부자의 상에서 떨어지는 것으로(- 손님들이 손을 닦을 때 사용하는 빵조각)⁴⁰⁾ 배를 채우라고 그렇게 한 것이다. 병들고 가난한 자들이 당시 사회에서 생계를 유지하는 하나의 방법이였다(참고, 행 3:2-3). 그런데 불결한 ‘개들’(οἱ κύνεις)이 와서 나사로의 병든 부분을 핥았다. 이것은 나사로를 더욱 고통스럽게 만들었으며,⁴¹⁾ 개들이 빵을 먹음으로 나사로는 늘 배고픔에 시달렸다.⁴²⁾

한편, 복수로 사용된 ‘개들’(οἱ κύνεις)은⁴³⁾ 나사로를 괴롭힌 실제적으로 불결한 동물들이라고 생각할 수 있으나, 다른 한편으로는 나사로, 곧 가난한 백성들을 핥박하고 억압하는 통치자의 잔혹성을 상징화 한 것이다. 이 사야는 탐욕스러운 이스라엘 백성의 통치자들을 ‘개들’이라 부르며, 이들은 “병어리 개들(κύνεις)이라 짓지 못하며 ... 이 개들(οἱ κύνεις)은 탐욕이 심하여 죽한 줄을 알지 못한다”(사 56:10-11)하고 비난한다. 그리고 자색 옷을 입은 통치자는 단수인데, 복수인 ‘개들’이 사용되었기에 서로 일치하지 않을 것이라고도 생각할 수 있으나, 오히려 자색 옷을 입은 그 통치자의 잔혹성을 더욱 드러내기 위해서 복수인 ‘개들’로 사용되었다고 생각할 수 있다.

4.1.3. 배경⁴⁴⁾

이 사건이 일어난 공간적 배경은 자색 옷을 입은 부자의 “대문 앞”(πρὸς τὸν πυλῶνα)으로, 여기서의 문은 특별히 커다란 출입문을 의미한다(großes Eingangstor).⁴⁵⁾ 헬라이어 ‘πυλῶν’은 신약성서에서 18번 사용되었는데 대체사

39) 이에 대해서는 류호성, “누가복음 16장 19절에 대한 소고”, 『신약논단』 18 (2011), 413-441 참조.

40) J. Jeremias, 『예수의 비유』, 178.

41) 피부병이 있는 곳을 개들이 핥으면 진물이 더욱 번져 병을 악화시키고, 파리를 더욱 들끓게 하여 더 가렵게 한다. 이에 대한 이야기는 요세푸스, 『유대고대사』 18:174-176을 참고.

42) J. Jeremias, 『예수의 비유』, 178. “부정형과 함께 쓰인 ἐπιθυμῆιν은 누가의 경우 언제나 채워지지 않은 욕망을 표현한다”.

43) John Nolland, 『누가복음 9:21-18:34』 vol. 2, 687에서 이 ‘개들’은 돌아다니는 야생의 개들이 아니라, 부자 집에 속한 개들이라는 것이다. 이에 대해서는 Darrell Bock, 『누가복음』, 조호진 역, NIV 적용 주석 시리즈 (서울: 솔로몬, 2010), 569, 각주 3.

44) 이 비유를 ‘공간적’ 측면에서 해석한 것에 대해서는 Hortensius Florimond, “Exegeting ‘Places’: Territoriality and Hospitality in Luke 16:19-31”, 『성경원문연구』 21 (2007), 149-165 참조.

45) W. Gemoll, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch* (München: Verlag Holder - Pichler - Tempsky, 1997), 659.

장 저택의 문(마 26:71), 제우스 신전을 출입하는 문(행 14:13), 그리고 요한 계시록 21-22장에는 새 하늘과 새 땅에서의 성문으로 사용되었다(계 21:12, 15, 21; 22:14). 나사로가 이 대문 안으로 들어가는 것은 허락되지 않았지만, 이 집을 드나드는 모든 사람들은 가련한 나사로를 보았을 것이다. 여기에는 자색 옷을 입은 부자도 포함되었을 것이다. 그도 이 집을 드나들었을 것이다.⁴⁶⁾ 나사로가 있는 곳에는 그의 권력과 부가 영향력을 미쳐, 나사로를 돌볼 수 있는 공간이었지만, 그는 나사로를 외면하였다. 그래서 나사로가 자리잡고 있는 대문 앞은, 나면서부터 못 걷는 자가 있는 성전 미문 앞과는 너무나 대조적이다. 베드로와 요한은 이들을 보자 금과 은은 없지만 나사렛 예수 그리스도의 이름으로 일으켜 세운다(행 3:1-10). 특히 권력자에게는 자신의 통치 공간에서 가난하고 의로운 자들을 돌보아야 할 책임이 있다. 그래야 그의 통치권이 영원히 견고해 진다(참고, 잠 29:14). 그러나 이 비유에 등장하는 자색 옷을 입은 자는 그렇게 하지 않았다.

4.2. 누가복음 16:22-23

4.2.1. 등장 인물

여기서 등장하는 인물은 두 부류이다. 한 편은 죽은 나사로와 그를 받들어 믿음의 조상 아브라함의 품으로 인도하는 ‘천사’이다. 천사에 대한 일반적인 견해는 하나님이 창조한 영으로 인간사에 개입하여 하나님의 메시지를 전하고 그의 백성을 돕는 역할을 하며 또한 백성의 대적인 경우는 격파시키기도 한다.⁴⁷⁾ 또한 의인과 악인을 구별하는 역할도 한다(마 13:49). 천사가 죽은 나사로를 도왔다는 것은 그가 하나님의 백성으로 의인이었음을 의미한다. 다른 한편으로 사람들의 손에 의해 장사된 부자이다. 천사가 그를 돕지 않은 것으로 보아, 그는 하나님 보시기에 악한 인물이었을 것이다. 그리고 그가 ‘음부(ἐν τῷ ᾄδῳ)’에 들어 간 것은, 그가 악하다는 사실을 구체적으로 말해주고 있는 증거다. 음부는 악한 자들이 가는 ‘지옥’이지 “육체

46) 정중성, “예수님의 비유(눅 15-16장)와 비호친 독자(Bakhtin Reader)”, 『누가복음 새로 읽기: 문학적 읽기의 이론과 실제』(서울: 한울 출판사, 2001), 177-178에서 부자가 대문을 넘어가서 나사로를 사귀지 못하였다고 말한다. 그런데 문을 넘어 갔지만 그를 외면하였다고 보는 것이 더 적절하다. 이 대문과 26절의 ‘큰 구렁텅이’가 서로 역설적 대조를 이룬다. 큰 구렁텅이는 넘나들 수 없으니, 대문은 넘나들 수 있는 것으로 보는 것이 이 이야기의 구조는 부자가 음부에 간 것을 더 효과적으로 설명할 수 있다.

47) M. J. Davidson, “사자들”, J. B. Green, S. Mcknight, I. H. Marshall, eds., 요단출판사 번역위원회 역, 『예수 복음서 사전』(서울: 요단 출판사, 2003), 504.

를 상실한 영·혼의 중간기 대기상태”가⁴⁸⁾ 아니다. 음부를 중간기 상태라고 이해하는 것은 첫째, 26절 전체를 바르게 읽지 않은 것이다. 둘째는 로마 가톨릭이 저지른 면죄부에 대해 합법성의 길을 열어 줄 가능성이 있다.

4.2.2. 사건과 배경

자색 옷을 입은 부자와 나사로가 모두 죽었다. 그런데 그들의 운명이 살아생전과 완전히 뒤바뀌었다. 거지 나사로는 아브라함의 품에 들어가고, 자색 옷을 입은 부자는 음부에 가서 고통을 받는다.⁴⁹⁾ 이것은 시편 73편을 연상케 한다. 악한 자가 현실에서 재앙을 당하지 않고 형통하고 죽을 때에 고통이 없어 보이지만, 결국은 주께서 그를 미끄러운 곳에 두시고 파멸에 던지신다(시 73:18-19). 이와 같은 맥락에서 부자의 대문 앞에 놓여 고통 받았던 나사로는 아브라함의 품으로 가고, 큰 저택에서 자기 탐닉에 몰두했던 부자는 음부로 간다. 죽음 이후로 그들의 삶의 공간적인 배경은 서로 뒤바뀐다.

바로 이러한 점 때문에 이 비유를 경제적 관점에서만 해석하는 것이 한계가 있다. 경제적으로 가난한 나사로에게 사후에 주어진 보상이 배불리 먹는 것이고, 그리고 살아생전에 좋은 것으로 배를 채운 자색 옷을 입은 부자에게는 사후에 굶주림이 주어졌다는 구조로 이야기가 짜였다면 그 타당성이 있을 것이다. 그러나 이야기의 공간은 경제적 문제를 포괄하는 “아브라함의 품”과 “음부”이다.

4.3. 누가복음 16:24-31

4.3.1. 사건과 배경

음부에서 고통을 받고 있는 부자는 아브라함을 불러 두 가지를 요청한다. 하나는 자신이 음부에서 갈증으로 고생을 하고 있으니, 나사로를 시켜서 갈증을 해결해 달라는 것이다. 이에 대해 아브라함은 단호하게 거절한다. 그 이유는 자색 옷을 입은 부자는 살았을 때에 좋은 것을($\tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\alpha$) 받았

48) 성중현, “인간의 본질과 죽음 그리고 영혼과 육체의 분리: 신약성서의 개인적·내세적 종말론의 논쟁점을 중심으로”, 『장신논단』 44 (2012), 59-86 참조. 이에 대한 반대의 견해는 김명용, “부활의 시기와 죽은 자의 중간기에 대한 연구”, 『장신논단』 13 (1997), 136-161 참조.

49) 자색 옷을 입은 부자의 수의로 ‘자색 옷’이 사용되었을 것이다. 이에 대해서는 요세푸스, 『유대고대사』, 17:197-198 참조.

지만, 나사로는 고난을(τὰ κακά) 받았기 때문이다. 그래서 이에 대한 보상으로 사후의 세계인 ‘이곳에서’(ὧδε) 나사로는 ‘위로를 받지만’(παρακαλείται - 현재, 수동태), 자색 옷을 입은 부자는 ‘괴로움’(ὀδυνάσαι - 현재, 수동태)을 받는다. 나사로의 ‘고난’과 ‘위로’가 자색 옷을 입은 부자의 ‘좋은 것’과 ‘괴로움’과 대조를 이룬다. 나사로가 받는 ‘위로’는 아브라함[하나님이]이 의로운 자에게 주시는 ‘참된 구원’을 의미하며,⁵⁰⁾ 반면 부자가 받는 ‘괴로움’은 ‘육체적 고통’과 ‘정신적 고통’을 모두 포함하지만,⁵¹⁾ 24절에서 부자가 갈증을 느끼는 것으로 보아서는 ‘육체적 고통’에 더 강조점이 있음을 알 수 있다. 이것은 나사로가 생전에 자색 옷을 입은 자로부터 받은 고난이 육체적 고통이었음을 추측하게 한다.

그리고 25절에서 역전의 상황이 일어나는 시간과 장소가 “이제 여기서”(νῦν δὲ ὧδε), 곧 ‘사후의 세계’라는 것이다. 이 세계에서 위로와 고난을 받는 것은 지상의 삶과 연관성이 있지만, 이 세계를 통치할 수 있는 절대적인 권한은 오직 (하나님을 은유적으로 표현한) 이스라엘의 영적인 아버지 아브라함에게 있다(참고, 눅 3:8). 자색 옷을 입은 자는 살아생전에 가졌던 자신의 권력을 사후 세계에서도 계속해서 행사하고 싶어 하였으나, 더 이상 허용되지 않는다. 더욱 분명한 것은 나사로가 있는 아브라함의 품과 자색 옷을 입은 자가 있는 음부 사이에는 큰 구렁텅이(χάσμα μέγα)가 있어서 서로 소통할 수 없다. 이것을 볼 때 이 음부가 최후 심판이 있기에 앞서 잠정적으로 거하는 장소라고 말하기는 힘들다.⁵²⁾ 부자의 대문과 큰 구렁텅이는 서로 대조를 이룬다. 부자의 대문은 사람들이 서로 왕래할 수 있는 곳이지만, 구렁텅이는 전혀 왕래가 불가능한 곳이다.

둘째는 자신이 음부에서 고통을 받고 있으니, 나사로를 자신의 아버지 집에 보내 “다섯 형제들”(πέντε ἀδελφούς)이, 이곳에 오지 않게 해달라고 요청한다. 이에 대해서도 아브라함은 단호하게 거절한다. “모세와 선지자들”의 말은 “율법과 선지자”라는 누가의 또 다른 표현으로(눅 16:16; 24:44),⁵³⁾

50) G. Kittel, G. Friedrich ed., “παρακαλέω”, 요단출판사 번역위원회 역, 『신약성서 신학사전』 (서울: 요단 출판사, 1985), 875.

51) Ibid., “ὀδυνάομαι”, 755.

52) I. H. Marshall, 『누가복음』 vol. II, 355에서는 이에 대해 반대한다.

53) 누가가 16:16을 통해서 구약의 시대, 예수의 시대 그리고 교회의 시대로 구분하고 ‘세례 요한’을 구약 시대에 속한 인물로 본다는 이전의 견해는 재고할 필요가 있다. 누가는 율법과 선지자들과의 연관성 속에서 예수를 그리고 그의 부활을 이해하고 있다(눅 24:27, 44). 누가복음 16:16에서 ‘세례 요한’을 ‘율법과 선지자’와 더불어 이해한 것은 구약성경의 말씀에 대한 권위를 강조하기 위함이고, 이것은 누가복음 16:16-31을 구약성경의 관점에서 그리고 세례 요한과 연관해서 해석되어야 한다는 누가의 의도이다.

곧 구약성경의 말씀을 듣지 않는 자는 죽은 자가 살아나서 간다고 해도 그의 말을 듣지 않는다는 것이다. 그들이 듣지 않는 성경의 말씀을 ‘부’라는 경제적인 측면으로만 제한해서는 안 된다.⁵⁴⁾ 하나님이 모세와 선지자들을 통해서 가르치신 모든 가르침이라고 생각하는 것이 좋을 듯하다. 물론 ‘부’가 ‘권력’을 상징하기에 경제적인 것들을 정치적인 측면과 연관해서 이해해도 무관하다. 그리고 모세와 선지자들은 통치자들에 대해서도 백성을 보살필 것을 엄중하게 훈계하고 있다(참고, 신 17:14-20; 28:36-46; 미 3:1-12). 아브라함은 부자의 요청을 아주 강하게 다시 거절한다.

4.3.2. 등장 인물

여기서는 자색 옷을 입은 부자와 그의 다섯 형제들 그리고 아브라함이 등장한다. 자색 옷을 입은 부자에 대해서는 앞서 살펴보았기에 먼저 아브라함에 대해서 그리고 자색 옷을 입은 자의 다섯 형제들에 대해서 살펴보자. 아브라함은 열국의 아버지로(창 15:5), 모든 믿는 자들의 조상이다(롬 4:16). 그는 소돔의 이야기에서 보여주는 것처럼(창 18:16-33) 심판과 멸망보다는 축복과 구원의 이미지로 주로 그려지고 있고, 한 사람이라도 더 살리고자 노력한다(참고, 행 3:25). 그런데 이 부분에서 그려지고 있는 아브라함은 자색 옷을 입은 자의 요청에는 너무나 단호하게 거절한다. 첫 번째 그가 음부의 불꽃 가운데에서 괴로워하기에 자신의 혀를 시원하게 해달라는 요청에 대한 거절은 사후 세계의 심판이라고 생각하면, 어느 정도 받아들일 수 있다. 그런데 그가 현 세상에 살고 있는 다섯 형제가 고통의 음부 세계에 오지 않기 위해서 나사로를 보내 달라고 하는 요청은, 어느 정도 들어줄 수 있는 것이라고 생각할 수 있다. 왜냐하면 아브라함은 앞서 언급하였듯이 심판보다는 구원을 위해 노력하는 인물이기 때문이다. 그러나 아브라함은 자색 옷을 입은 자의 요청을 단호히 거절하며, 그들을 심판하겠다는 의지를 분명히 보이고 있다. 그들은 어떤 상황이라도 회개할 기미를 보이지 않을 것임을 확신하고 있다(눅 16:31). 그리고 28절의 자색 옷을 입은 자의 요청, 곧 “그들로 이 고통 받는 곳에 오지 않게 하소서”라는 문장 속에는 이미 그들이 음부에 올 것임을 전제하고 있다. 아브라함은 자색 옷을 입고 있는 자를 심판하였고 그리고 그의 다섯 형제들도 심판하겠다는 분명한 의지를 갖고 있다.

이 다섯 형제들은 누구인가? 27절에서 자색 옷을 입은 자는 “나사로를 내

54) 외견상 경제적인 측면에서 살펴본 성경 구절은 Darrell Bock, 『누가복음』, 570 참조.

아버지의 집”으로 보내 달라고 하면서, 28절에서 자신의 다섯 형제(ἕχλω γάρ πέντε ἀδελφούς)에 대해서 말하고 있다. 여기서 아버지는 이미 죽었을 것이라고 짐작할 수 있다. 아버지가 살아 계셨더라면, 자색 옷을 입은 부자는 자신의 형제들보다 아버지를 먼저 언급하였을 것이다.⁵⁵⁾ 이들 다섯 형제가 아버지의 유업을 나누지 않기로 했다는 것보다,⁵⁶⁾ 나누고 서로 분가해서 살고 있는 것으로 보는 것이 적절하다. 그리고 숫자 다섯을 너무 문자적으로 강조할 필요는 없고 중요한 것은 이들이 혈족 관계를 갖고 있다는 것이다. 마샬(I. H. Marshall)은 이들이 “헤로데 가문을 가리키는 수라는 주장은 잘못되었다”⁵⁷⁾고 말한다. 하지만 이들 가문을 뜻하는 것이다. 자색 옷을 입은 자의 요청을 단호하게 거절한 아브라함의 태도에서 이를 찾아 볼 수 있다. 곧 그들을 심판하겠다는 아브라함의 굳은 의지는, 현 세상에서 권력을 지니고 있는 헤롯 가문 전체를 심판하겠다는 것이다. 하나님이 통치하라고 주신 권력을 자신의 탐닉에만 사용하여, 현실에 고통 받고 있는 자들을 외면하고 또한 의인들을(예를 들어, 세례 요한) 괴롭히는 그 가문의 사람들을 심판하겠다는 것이다.⁵⁸⁾

5. 결론

예수 당시 고대 지중해 세계와 팔레스틴 사회에서 ‘부자’는 단순히 경제

55) John Nolland, 『누가복음 9:21-18:34』 vol. 2, 690.

56) Ibid. Nolland는 다음과 같이 말한다: “부자의 집이 그의 아버지와 함께 살고 있던 집이었을 것 같지는 않아 보인다. 다섯 형제가 여전히 아버지의 집에 살고 있다면, 왜 아버지는 이 요청 속에 포함되어 있지 않은 것인가? 아버지는 이미 죽었고, 다섯 형제는 그들의 유업의 몫을 나누지 않기로 했다고 보는 것이 가장 좋을 것 같다.” 아버지는 죽었다고 가정하면서, 유업의 몫을 나누지 않았다는 것은 당시의 상황과 맞지 않는다. 아버지는 죽으면서 유언서를 작성하였을 것이고, 그들은 자신들의 몫을 챙겨 분가했을 것이다.

57) I. H. Marshall, 『루가복음』 vol. II, 358.

58) 참고 J. Jeremias, 『예수의 비유』, 180. “다시 말해 예수는 부와 가난의 문제에 대해 어떤 태도를 표명하려는 것이 아니고 사후의 생에 관해 가르치려는 것도 아니다. 그가 이 비유를 말한 것은 이 부자 및 그 형제들과 같은 사람들에게 절박한 운명을 경고하려는 것이다. 그러므로 이 가난한 나사로는 단지 부수적 인물이고 대조적인 역할뿐이다. 여기서 문제가 되는 것은 6형제이다. 그러므로 이 비유를 ... ‘육형제의 비유’라고 해야 할 것이다”. 예레미아스가 ‘부와 가난’의 문제를 벗어나서 육형제의 운명에 대한 경고라고 해석한 것은 타당하다. 그러나 나사로가 부수적 인물로 등장한다고 해서 그에 대한 과소하게 평가하거나 또는 사후 세계에 대해서 의미를 축소하는 것은, 이 비유가 갖고 있는 많은 의미들을 제한시키는 것이다. 사람의 눈으로 의인과 죄인을 구분하는 것이 현실적으로 힘들고 어렵지만, 우리의 심령을 감찰하시는 하나님의 입장에서 그리 힘든 것이 아니다. 삶은 복잡한 것 같으나 때로는 아주 단순하다.

적 측면에서 돈이 많다는 것이 아니라, 정치적 ‘권력’을 가진 사람들이다. 그들은 권력을 통해서 부를 쉽게 형성하였다. 그리고 누가복음 16:19-31에서 등장하는 부자가 당시 사회에서 최고의 권력층만 사용할 수 있는 ‘자색’ 옷을 입고 있는 것으로 보아, 이 비유는 사회-정치-문화적 관점에서 해석됨을 요청받고 있다. 그는 자신에게 주어진 권력을 자기 탐닉에만 몰두 하였고 또한 가난하고 의로운 자들을 박해한 자였다. 이런 그의 행동에 대한 보상은 사후에 음부로 가는 것이다. 그리고 그 악한 통치자 밑에서 고난 받았던 의인인 나사로는 사후에 아브라함의 품에 간다. 악한 통치자는 사후의 세계에서도 자신의 권력을 사용하고 싶어 한다. 하지만 그것은 불가능하다. 그의 어떠한 요청도 허락되지 않는다. 자신의 형제들이 음부 세계에 오지 않길 바라고, 나사로를 지상으로 보내 줄 것을 열국의 아버지 아브라함에게 요청하지만, 거부당한다. 그들도 권력을 가진 오만한 자들이기에 모세와 예언자들의 가르침에 순종하지 않을 것이다. 그들도 자신들에게 주어진 권력을 이기적인 욕망과 의인을 억압하는 데 사용할 것이다. 그래서 그들도 자색 옷을 입은 자처럼 음부에 오는 심판을 피할 수 없게 된다.

<주제어>(Keywords)

자색 옷을 입은 부자, 나사로, 개들, 아브라함 품, 음부, 큰 구렁텅이, 모세와 선지자.

A Rich Man Who Was Dressed in Purple, Lazarus, Dogs, Abraham's Bosom, Hades, A Great Gulf, Moses and the Prophets.

(투고 일자: 2015년 7월 29일, 심사 일자: 2015년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2015년 9월 14일)

<참고문헌>(References)

- 강신욱, “기부에 대한 누가의 관점”, 『로고스경영연구』 8 (2010), 253-266.
- 김부식, 『삼국사기』 下, 이병도 역, 서울: 을유문화사, 1996.
- 김명용, “부활의 시기와 죽은 자의 중간기에 대한 연구”, 『장신논단』 13 (1997), 136-161.
- 김창락, 『귀로 보는 비유의 세계』, 서울: 한국신학연구소, 1997.
- 류호성, “누가복음 16장 19절에 대한 소고”, 『신약논단』 18 (2011), 413-441.
- 류호성, “자색 옷에 관한 역사적 고찰(눅 16:1-31)”, 『신약논단』 19 (2012), 1-36.
- 박홍순, “누가복음에 나타난 부유한 사람들의 재현”, 『신약논단』 14 (2007), 39-64.
- 성종현, “인간의 본질과 죽음 그리고 영혼과 육체의 분리: 신약성서의 개인적·내세적 종말론의 논쟁점을 중심으로”, 『장신논단』 44 (2012), 59-86.
- 오덕호, 『하나님이나 돈이냐? - 누가복음 16장의 문학·역사비평적 연구』, 서울: 한국신학연구소, 1998.
- 이민주, 『용을 그리고 봉황을 수놓다』, 성남: 한국학중앙연구원 출판부, 2013.
- 정종성, “예수님의 비유(눅 15-16장)와 비호친 독자(Bakhtin Reader)”, 『누가복음 새로 읽기: 문학적 읽기의 이론과 실제』, 서울: 한들 출판사, 2001.
- Bock, Darrell, 『누가복음』, 조호진 역, NIV 적용주석 시리즈, 서울: 솔로몬, 2010.
- Davidson, M. J., “사자들”, J. B. Green, S. Mcknight, I. H. Marshall, eds., 요단출판사 번역위원회 역, 『예수 복음서 사전』, 서울: 요단 출판사, 2003.
- Donahue, John R., 『어떻게 비유를 해석할 것인가?』, 박노식 역, 용인: 강남대학교 출판부, 2007, 234-244.
- Florimond, Hortensius “Exegeting ‘Places’: Territoriality and Hospitality in Luke 16:19-31”, 『성경원문연구』 21 (2007), 149-165.
- Jeremias, J., 『예수시대의 예루살렘』, 한국신학연구소 번역실 역, 서울: 한국신학연구소, 1988.
- Jeremias, J., 『예수의 비유』, 허혁 역, 왜관: 분도출판사, 1988.
- Kittel, G., Friedrich, G., eds., “ὀδυναίωμα”, “παρακαλέω”, 요단출판사 번역위원회 역, 『신약성서 신학사전』, 서울: 요단 출판사, 1985.
- Marshall, I. H., 『루가복음』 vol. II, 한국신학연구소 역, 서울: 한국신학연구소, 1984.
- Nolland, John, 『누가복음 9:21-18:34』 vol. 2, 김경진 역, 서울: 솔로몬, 2004.
- Stegemann, Ekkehard W., Stegemann, Wolfgang, 『초기 그리스도교의 사회사』, 손성현, 김판임 역, 서울: 동연, 2009.
- Suetonius, 『풍속으로 본 12인의 로마황제』 vol. 2, 박광순 역, 서울: 풀빛미디어, 1998.

Theißen, Gerd, 『복음서의 교회정치학』, 류호성 공역, 서울: 대한기독교서회, 2002.
Xenophon, 『키루스의 교육』, 이동수 역, 서울: 한길사, 2005.

Eck, Ernest Van, “When Patrons are Not Patrons: A Social-Scientific Reading of the Rich Man and Lazarus (Lk 16:19-26)”, *HTS* 65 (2009), 346-356.

Gemoll, W., *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, München: Verlag Holder - Pichler - Tempsky, 1997.

Jülicher, Adolf, *Die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in Einem Band*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1898.

Katusa, Marin, “Vladmir Putin Is The New Global Shah Of Oil”, <http://onforb.es/YfHdii> (2012. 10. 29).

Reinhold, Meyer, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Bruxelles: Latomus, 1970.

Sharma, Ruchir, “What The Billionaries List Tells Us About Asian Emerging Markets”, <http://onforb.es/10GwlLq> (2013. 3. 13).

<Abstract>

**Why Was the Rich Man Dressed in Purple
Unable to Go into Abraham's Bosom?:
A Socio-Political-Economic-Cultural Interpretation
on Luke 16:19-31**

Ho-Seung Ryu
(Seoul Jangshin University)

In Luke 16:19-31, a rich man who was clothed in purple and fine linen died, but after his death, he was not carried to Abraham's bosom but into the Hades. In economic perspective, most scholars interpret that the rich man liked his wealth too much that he didn't take care of the poor man, Lazarus. This explanation has validity to a certain extent.

First, in the parable in Luke 16:1-13, the dishonest manager is related to the problem of wealth, and verse 14 also mentions the Pharisees who were lovers of money. It is therefore possible to read the whole chapter 16 with an economic point of view.

Second, Luke had to integrate the rich and the poor in their community, so he presented the eschatological ethics, i.e. if the rich does not use his wealth for the poor, he must go to the Hades.

Such understanding is however narrow. It does not consider the following requirements. First, the rich in the ancient Mediterranean-Palestinian society at the time of Jesus not only had a lot of money from today's perspective, but were also at the top of the class structure, enjoying political power. Ancient societies were more closely associated with socio-political-economic structure than the ones of today.

Second, it did not consider the socio-cultural history aspect. Today, one can dress himself or herself freely without being conscious of his or her social class all the time. We can freely choose the shape and color of our dress. However, that was not the case in ancient societies. The color of the dress represents one's social status in ancient societies. Purple clothes were only for those who belonged to the top of class structure, namely kings and emperors.

Third, it did not take into account the spatial structure and literary background. This parable is woven into the confrontation structure of two persons, the rich and the poor. If this parable can be understood from an economic point of view, the rich would be poor after the death, and the poor would be rich. But it is found that the rich went to the Hades, while the poor, Lazarus, went into the Abraham's bosom. The compensation is not wealth but space: Abraham's bosom and Hades. In Hades, the rich has no power whereas in Abraham's bosom, Lazarus is very comfortable.

This is why the parable of Luke 16:19-31 should be interpreted from socio-political-cultural perspective. The rich was a political leader who had immense power. He was either Herodes Antipas who was a tetrarch of Galilee and Berea, or the one who executed John the baptist. God gave Antipas the power to take care of the poor and the righteous, but he became immersed in self-indulgence. He also persecuted the righteous. So he was sent into the Hades after his death. On the contrast, the poor Lazarus, symbolizing of the righteous one suffering under Antipas, was sent to Abraham's bosom, which was the due blessing he deserved.

사도행전에 사용된 σέβω와 φοβέω 동사의 분사형 번역

정창욱*

1. 문제 제기

신약성경에 ‘경배하다/예배하다’를 의미하는 σέβω 동사가 10번 등장하는데, 그 가운데 8번이 사도행전에서 사용된다.¹⁾ 또한 이 동사와 여러 가지로 관련이 깊은 동사인 φοβέω²⁾ (두려워하다/경외하다)는 신약 전체의 빈도수 95번 가운데 사도행전에서 14번 쓰여서 그 빈도수가 아주 높은 것은 아니지만, 동일한 저자에 의해 쓰인 누가복음에 24번 등장하여 신약에서 가장 높은 빈도수를 보여준다.³⁾ 무엇보다도 이 두 동사가 서로 밀접하게 얽혀서 사도행전에서 사용되고 있다. 그렇다면 이 동사들은 사도행전에서 어떤 의미로 사용되고 있는가?

사실, σέβω 동사와 φοβέω 동사가 사도행전에서 어떤 의미로 사용되는가

* Vrije Universiteit in Amsterdam에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 총신대학교 신학과 교수. cwjung21@gmail.com.

- 1) σέβω 동사의 형태는 예배하다. 비록 능동태 형태가 있기는 하지만 신약에서는 중간태만 사용되기 때문이다. 원래 일반 동사였으나 코이네 헬라어로 넘어오면서 디포넌트 동사화되어 가는 중에 있었다고 판단해 볼 수 있다. 어쨌든 공식적으로 디포넌트 동사가 아니므로, BDAG를 따라서 σέβομαι가 아니라 σέβω를 원형으로 제시한다.
- 2) φοβέω 동사의 능동태도 σέβω와 마찬가지로 성경 헬라어 문헌에서 사용되지 않으며, 오로지 중간태/수동태로만 쓰인다. BDAG는 오로지 수동태로만 쓰인다고 설명하는데, 현재나 미완료에서 중간태와 수동태의 형태가 동일하므로 구별하기 어렵다. 따라서 중간태/수동태로 보는 것이 타당해 보인다. 때때로 수동태의 의미를 전달하기도 하는데 특별히 과거로 쓰이면 ‘무서워졌다’ (became frightened, BDAG, 1060)로 해석되기도 한다. 하지만, 중간태형으로 자주 사용되어서 마치 디포넌트 동사처럼 이해되기도 한다. 물론 엄밀하게 말해서 디포넌트는 될 수 없는데, 그것은 앞서 언급한 대로 수동태가 수동의 의미를 전달하기도 하기 때문이다. 본 연구와 관련하여서는 이 동사의 현재 중간태 분사형이 주로 사용됨으로 일종의 디포넌트화된 경우라 할 수 있다. 하지만 이 동사 역시 공식적으로는 디포넌트 동사가 아니므로 BDAG를 따라서 원형을 φοβέω로 사용한다.
- 3) 이 동사는 마태복음과 마가복음에서는 각각 18번, 12번 쓰인다. 이 동사의 명사형인 φόβος도 누가복음에서 7번 쓰여서 신약에서 가장 많이 등장하며, 사도행전에도 5번 등장하여 두 번째로 많다. 특별히 마태복음에 3번 마가복음에 1번만 쓰이기에 누가복음과 사도행전의 빈도수는 의미가 있다고 볼 수 있다. 이 명사의 용법과 관련해서는 정창욱, “누가복음-사도행전의 φόβος(‘두려움’/‘무서움’)에 대한 이해와 번역”, 『성경원문연구』 35 (2014), 195-217을 보라.

하는 문제는 오랫동안 논란을 불러일으켜 왔다. 보다 구체적으로, 『개역개정』에서 종종 ‘(하나님을) 경외하는 사람(들)’이라고 번역하는 $\sigma\epsilon\beta\omega/\phi\omicron\beta\acute{\epsilon}\omega$ 동사의 분사형의 의미에 대해 학문적 논의가 있어 왔다.⁴⁾ 어떤 학자들은 이것이 기술적인 의미를 전달해 주어서 단순히 일반적인 의미에서 ‘하나님을 경외하는/경건한 사람’이라는 뜻을 위해 사용되는 것이 아니라 그 당시 특정 계층의 사람들을 지칭하기 위해 쓰였다고 본다.⁵⁾ 이 계층에 속한 사람들은 이방인으로서 그 당시에 유대교 회당에 정기적으로 참석하기는 했으나, 유대교의 율법적 요구의 장애물 때문에 개종하지 않고 있던 사람들을 가리킨다고 이해한다.⁶⁾ 이와 같은 주장에 반대하면서 다른 학자들은 이 표현은 그 당시 보편적으로 사용되던 것으로 ‘경건한 사람들’ 혹은 일반적 의미의 ‘하나님을 예배하는/경외하는 사람들’이라는 뜻을 전달해 주며, 특정 계층을 위해 사용되지 않는다고 주장한다.⁷⁾ 이 둘 가운데 어느 주장이 맞는 것일까? 또한 이 문제와 관련하여 $\sigma\epsilon\beta\omega$ 와 $\phi\omicron\beta\acute{\epsilon}\omega$, 이 두 동사가 분사형으로 사

-
- 4) 구체적으로 관사 + $\phi\omicron\beta\acute{\epsilon}\omega/\sigma\epsilon\beta\omega$ 의 분사형 + $\tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$ 구문으로 표기하기도 하는데, 경우에 따라서는 관사가 없기도 하고 목적어인 ‘하나님’이 없기도 한 까닭에, 포괄적으로 본문과 같이 표기하는 것이 적합하다고 할 수 있다. 또한 어떤 경우에는 복수 분사형만 있는 것처럼 표기하기도 하는데 이것은 10장의 고넬료의 경우에는 단수가 등장하므로 엄밀한 의미에서 옳다고 할 수 없다.
- 5) 이러한 견해를 표방하는 대표적 학자로 독일 튀빙겐 대학 교수였던 폴커 지겟트(Folker Siegert)를 들 수 있는데, 그는 사도행전의 $\sigma\epsilon\beta\omega$ 동사가 분사형으로 쓰이면 거의 언제나 회당에 속한 어떤 특정 부류의 사람들을 지칭하는 기술적 용어라고 이해한다. 특별히 13:50, 17:4의 경우에도 그런 계층의 사람들을 의미한다고 주장한다. 그의 논문, ‘Gottesfurchtige und Sympathisanten’, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 4 (1973), 109-164를 보라. 그와 같은 주장을 하는 학자들에 관해서는 아래에서 자세히 다루어진다.
- 6) 유대교로 개종하는 사람들에게 가장 큰 장애물은 두 가지라고 할 수 있었다. 하나는 할례를 받는 것이었고 다른 하나는 음식법을 준수하는 것이었다. 어른이 되어 할례를 받는 것은 상당한 고통끼리였고, 게다가 이방인으로서 신체에 구별되는 표식을 갖는 것이어서 이방인들이 꺼려했다. 다른 하나는 음식과 관련된 정결법이었다. 유대교 규례에 따라서 음식을 장만해야만 정결하게 되었기 때문에 이방인들은 상당한 어려움을 겪었다. 자신들의 집에서 식사를 할 경우에는 이 문제를 피해갈 수 있었지만 유대교를 믿지 않는 친구들과 다른 집에서 식사를 할 때는 문제가 생겼다. 결국 사회생활을 하는데 지장이 있었던 것이다. 이러한 이유 때문에 이방인 중에서 유대교에 관심을 가지고 있으면서도 개종하지 않았던 사람들이 있었던 것이다. 유대교의 할례법과 음식법에 관해서는 각각 다음의 백과사전을 참조하라: Michael Berenbaum and Fred Skolnik, eds., *Encyclopedia Judaica 2nd ed.*, vol. 4 (Detroit: Macmillan Reference, 2007), 730-735; vol. 5, 650-659.
- 7) 대표적으로 윌콕스(Max Wilcox)는 $\sigma\epsilon\beta\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron/\phi\omicron\beta\acute{o}\acute{\upsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$ 은 어떤 특정 계층을 지칭하기 위한 기술적 용어가 아니고 일반적인 ‘경건한 사람들’을 의미한다고 주장한다. 사도행전의 용례를 모두 살펴보고 구약적 배경까지 살펴본 후에, 윌콕스는 특별히 $\phi\omicron\beta\acute{o}\acute{\upsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$ 은 유대인이나 이방인 누구든지 유대교 공동체 안에 있었던 경건한 사람들을 지칭한다고 결론 내린다. Max Wilcox, “The ‘God-fearers’ in Acts- A Reconsideration”, *JSNT* 13 (1981), 102-122.

도행전에서 쓰일 때, 한글 성경과 영어 성경, 그리고 독일어 성경은 어떻게 이해하며, 구별하여 번역하고 있는가? 문맥에 따라서 그 의미가 어떻게 달라지며 그것을 각 성경은 어떻게 번역하고 있는가?

결국, 다음 세 가지로 논점을 요약할 수 있다: 1) 사도행전에서 $\sigma\beta\omega/\phi\theta\beta\epsilon\omega$ 동사의 분사형은 특정 그룹을 지칭하기 위해 쓰인 표현인가, 아니면 일반적인 사람들 가운데 경건한/경외하는 사람들을 지칭하기 위한 표현인가? 2) $\sigma\beta\omega/\phi\theta\beta\epsilon\omega$ 사이에 어휘 의미상의 차이가 있는가? 있다면 그것은 무엇인가? 3) 이러한 질문에 대한 답에 근거하여 이 구문을 어떻게 번역하는 것이 바람직한가? 처음의 두 논점과 관련하여 한글/영어/독일어 번역 성경들은 어떤 입장을 보여주고 있는가? 마지막 질문은 논란이 되는 단어나 개념에 대한 학문적 연구 결과를 성경 번역에서 어떤 방식으로 반영해야 하는가 하는 좀 더 보편적 질문과 연관되어 있다.

이같은 문제에 대한 답을 찾기 위해서 사도행전의 $\phi\theta\beta\epsilon\omega/\sigma\beta\omega$ 동사의 분사형의 의미에 대한 학자들의 주장을 우선 살펴본 후에, 두 동사의 의미를 조사하고, 그 단어들이 분사형으로 사도행전에서 쓰일 때 어떠한 차별점을 갖는지 알아보고자 한다. 그러면서 이 두 동사들의 분사형을 포함한 구문이 각 성경에서 어떻게 이해되어 번역되고 있는지 밝혀보고, 각 구절에 대한 성경 번역들을 비교하여 살펴보고자 한다. 그리하여 성경 번역이 학문적 논의와 연결하여 어떤 흐름을 따라가고 있는지를 밝혀보고자 한다.

2. 이 용어에 대한 견해

전통적으로 사도행전에서 이 동사들의 분사형은 특정 계층의 사람들을 지칭하기 위해 쓰인 기술적 용어라고 이해해 왔다.⁸⁾ 그런데 1981년에 크라벨(A. T. Kraabel)은 자신의 논문에서 이런 전통적 견해를 통렬하게 논박한다.⁹⁾ 그는 옛 로마 제국의 영토에 존재했던 회당들에서 발견된 비문들에 그런 표현이 전혀 없다는 사실에 근거하여 전통적 견해는 폐기되어야 마땅하

8) 대표적으로 G. F. Moore가 이런 입장을 드러낸다. G. F. Moore, *Judaism in The First Three Centuries of the Christian Era* (Peabody: Hendrickson, 1997), 323-326.

9) A. T. Kraabel, "The Disappearance of the 'God-Fearers'", *Numen* 28:2 (1981), 113-26. 기존의 견해를 논박하는 첫 번째 시도는 크라벨 이전에 이미 있었다. 레이크(Kirsopp Lake)는 1932년에 이미 그런 기술적 용어의 존재에 대해 의문을 제기한다. Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity v.5: Additional Notes to the Commentary* (London: Macmillan, 1932), 74-96. J. S. Jensen, "God-Fearers or Sympathizers - A Special Social Group?", *Temenos* 12 (1992), 200에서 재인용. 하지만 체계적으로 고고학적 연구에 기초하여 강력하게 의문을 제기하고 논박한 사람은 크라벨이었다.

다고 주장한다. 그에 따르면, 이 용어는 누가가 신학을 논하기 위해 문학적 장치로 만들어낸 개념이다. 크라벨은 자신의 주장이 온전히 고고학적 증거에 근거하고 있다고 강변한다. 신약 시대와 비슷한 시기의 여러 지역의 회당의 비문 어디에도 그런 용어가 쓰이지 않았기 때문에 그런 용어는 원래 있던 것이 아니다. 그의 신학적 전제는 사도행전이 역사적 기록이라기보다는 문학적 작품이거나 이야기 형태로 쓰여진 신학이라는 주장 속에 잘 담겨 있다.¹⁰⁾ 그렇다보니 문학적 구성을 위해 이 개념이 필요하여 누가가 만들어내서 사도행전에 도입한 것뿐이라고 설명한다. ‘하나님 경외자들’(God-fearers)이라는 특정 그룹의 존재가 필요했던 이유는 기독교가 구약적 근거없이 이방 종교화 되지 않았음을 보여주어야 했기 때문이라고 설명한다. 결론적으로 이 용어는 역사적 사실에 근거하여 등장하는 것이 아니라 문학적 효과를 위한 장치였을 뿐이다.¹¹⁾ 다시 말해 그런 특정 그룹은 역사적으로 존재하지 않았다는 주장을 크라벨은 펼치고 있다. 그의 연구는 학계에 큰 파장을 불러일으켰고 후속 연구들을 통하여 격렬한 논쟁이 벌어졌다.¹²⁾ 고고학적 발견에 근거하여 펼치는 주장이기에 전통적 입장을 견지하던 학자들을 당혹스럽게 만들었던 것이다.

하지만 크라벨의 주장에는 결정적인 약점이 있다. 우선 누가가 이 용어를 단순히 문학적 장치로 사용하기 위해 만들어냈다는 그의 주장은 설득력이 별로 없다. 사실 고고학적 증거라고 제시한 그의 주장도 단편적인 측면일 뿐이다. 크라벨의 논리대로 하자면 누가는 ‘유대교(로 개종한) 개종자’라는 개념도 문학적 효과를 위해 사용했다고 보아야 하는데, 이 개종자는 역사적으로 실제 있었던 사람들이었다.¹³⁾ 문학적 장치로 썼다고 해서 반드시 누가가 창조해 냈다고 하는 것은 논리적 모순이다. 결국, 그 당시에 그런 특정 그룹에 속한 사람들, 곧 유대교에 대해 호의적이고 일정부분 율법도 지켰으나 유대교로 개종하지 않은 - 할례를 받지 않고 세례의식을 행하지도 않으며 온전히 율법을 지키지 않는 - 사람들이 존재했다고 보는 것이 타당하다고 할 수 있다.¹⁴⁾

10) A. T. Kraabel, “The Disappearance of The ‘God-Fearers’”, 113-118.

11) Ibid., 120.

12) 그의 주장에 대해 옹호하는 입장을 보인 학자들과 비판하는 학자들의 의견은 아래에서 자세히 다루어진다.

13) Dietrich-Alex Koch, “The God-fearers between Facts and Fiction: Two Theosebeis-Inscriptions from Aphrodisias and Their Bearing for the New Testament”, *Studia Theologica* 60 (2006), 80.

14) 그 당시에 유대교로 개종하기 위해서는 할례를 받고 세례와 비슷한 정결의식을 거쳐야 했다. S. J. Kistemaker, *Exposition of the Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Baker, 1992), 370-371.

이러한 주장은 여러 가지로 논증이 가능하다. 핀(Thomas Finn)이 설득력 있게 입증한 대로 사도행전과 비슷한 시기에 저술된 유베날(Juvenal)이나 요세푸스(Flavious Josephus) 혹은 필로(Julious Philo)의 저작에서 이방인으로서 유대교 신앙과 실행에 끌리면서도 개종하지 않은 사람들이 존재했다.¹⁵⁾ 크라벨이 자신의 주장을 뒷받침하기 위해 제시한 비문, 곧 로마 시대 유대교 회당에서 발견된 비문의 내용은 사실 해석상으로 애매한 측면을 가지고 있다.¹⁶⁾ 따라서 최소한 누가 특정한 계층의 사람들을 지칭하기 위해 의도적으로 이 표현을 썼다고 볼 수 있으며, 어쩌면 그런 용어가 원래 누가 이전에 있었을 가능성도 배제할 수 없다. 사실 크라벨 이후의 대다수 주석가들은 그런 계층의 사람들이 있었다는 사실을 인정한다. 그래서 사도행전의 용어가 특정 계층을 지칭하기 위해 사용되었다고 주장한다. 다만, 그런 기술적인 용어가 그 당시에 있었는지 아니면 누가 그런 사람들을 지칭하기 위해 만들어 내어 사용한 것인지에 대해서는 의견이 갈린다. 많은 학자들은 그들을 위한 호칭으로 그 용어가 있었던 것은 아니라고 생각한다.¹⁷⁾ 이런 연구 결과의 반영이 번역의 흐름 속에서 제대로 이루어지는지 밝혀볼 필요가 있다.¹⁸⁾ 이런 연구의 흐름은 번역에서 어떻게 반영되고 있는가?

3. σέβω/φοβέω의 사전적 의미

구약의 헬라어 번역 성경인 70인역에서 26번 쓰이는 σέβω는 구약 히브리

15) Thomas Finn, "The God-Fearers Reconsidered", *CBQ* 47 (1985), 75-84.

16) 이 문제와 관련하여 바렛(C. K. Barrett)의 주장은 균형이 잡혀 있어서, 어느 한쪽으로 치우치지 않는다. 그런 부류의 사람들이 존재했음을 보여주는 증거도 있기는 하지만 그와 같은 계층이 모든 회당에 존재했었다고 보기는 어렵다고 그는 주장한다. 결국은 그런 부류의 사람들이 존재했음은 부인할 수 없으나, 그런 용어가 누가 이전에 다른 사람들에 의해 특정하게 쓰인 것은 부정한다. C. K. Barrett, *Acts 1-14* (London; New York: T.&T. Clark International, 1994), 499-501.

17) 사실 주석가들의 견해도 두 가지로 갈린다. 여전히 전통적인 입장을 받아들여서 God-fearers (하나님 경외자들)이라고 보는 학자들이 있고, 특정 계층을 지칭하는 것이 아니라 단순히 일반적 의미로 하나님을 두려워하는 사람들을 의미한다고 보는 학자들이 있다. 두 그룹의 학자들의 입장은 아래에서 구체적으로 다루어진다.

18) 이 문제와 관련해서는 아래의 주석들을 참조하라. L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles* (Collegeville: The Liturgical Press, 1992), 182; J. B. Polhill, *Acts* (Nashville: Broadman, 1992), 252; D. L. Bock, *Acts* (Grand Rapids: Baker, 2007), 386; D. G. Peterson, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 326-327; C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles* vol.1 (London; New York: T. & T. Clark, 1994), 500-501.

어에서 381번 등장하는 히브리어 סָרָא 의 번역어였다.¹⁹⁾ 이 히브리어 단어는 기본적으로 ‘두려워하다’(fear)를 의미했으나 ‘경배하다/예배하다’(worship)라는 의미로도 사용되었다.²⁰⁾ 26번을 제외한 나머지 경우에 이 히브리어 단어는 모두 $\phi\omicron\beta\acute{\epsilon}\omega$ 로 번역되었는데, 이것은 히브리어 단어의 기본적인 의미가 ‘두려워하다’이기 때문에 생긴 현상이라 할 수 있다.²¹⁾ 그렇다면 신약에서는 어떠한가? 우선 BDAG는 $\sigma\acute{\epsilon}\beta\omega$ 를 이렇게 설명한다: 1. 예배하다, 경배하다. 2. 존경을 표하다/존경하다.²²⁾ 이상에서 보듯이 BDAG에 따르면 이 동사의 첫 번째 의미는 ‘경배하다/예배하다’이며 부차적으로 ‘존경하다’라는 의미를 전달한다. 하나님을 두려워/무서워하는 것에 대한 사항은 없다. TDNT의 경우에는 이 동사의 의미를 호머(Homeros)의 『오딧세이』에서 기본적으로 ‘위축되어 뒤로 물러서다’였다고 적시하며, 이 동사의 어간이 되는 $\sigma\acute{\epsilon}\beta$ -가 언제나 경이/경외(awe)를 의미한다고 기술한다. 그런 경의는 큰 실수나 무언가 고귀하고 숭고한 것에 대한 것이다. 하지만 여전히 두려워하고 공포에 떠는 개념은 호머에서는 나타나지 않는다.²³⁾ 고전 헬라어와 헬라시대 헬라어에서는 ‘공경하는 경이’(reverent awe)를 의미하기도 하는데, 호머에서는 무엇보다도 행동이 아니라 자세나 태도를 표현했으나 고전/헬라시대 헬라어에서는 서서히 행동을 의미하기 시작하여서 ‘경배하다/예배하다’라는 의미를 갖게 되었다. $\phi\omicron\beta\acute{\epsilon}\omega$ 의 경우는 앞서 설명한대로 히브리어 סָרָא 의 번역어로 70인역에 자주 등장하며, 신약에서도 구약에서와 같이 무엇보다도 ‘두려워하다’라는 의미를 우선적으로 제시한다. 하지만 동시에 ‘숭배하다’ ‘공경하다’라는 뜻을 전달하기도 한다.²⁴⁾

그런데 영어/독일어/한글성경은 때때로 $\sigma\acute{\epsilon}\beta\omega$ 동사의 분사형이 사도행전

19) 블레이즈(Blaze)에 따르면, $\sigma\acute{\epsilon}\beta\omega$ 가 סָרָא 의 번역어로 이사야 66:14에서 단 한번 사용되고 있다. TDNT VII, 171.

20) 예를 들면, 여호수아 22:25에서 이 히브리어 동사는 영어 성경 번역자들에 따라 ‘fear’나 ‘worship’으로 번역된다. 흥미롭게도 70인역의 영어 번역본 LXE, LXA는 여호수아 22:25의 이 단어를 모두 ‘worship’으로 번역하는데, 이것은 $\sigma\acute{\epsilon}\beta\omega$ 가 우선적으로 이런 의미를 전달하기 때문일 것이다. 반면에 히브리어 원문을 반영하는 영어 성경들은 ‘fear’와 ‘worship’으로 양분되어 있다. 이것은 여호수아 4:24에서도 비슷하나, 약간의 차이가 있다. LXE와 LXA는 ‘worship’으로 이해했는데, 모든 영어 성경은 ‘fear’로 이해한다. 이것은 문맥상 그 의미가 분명하기 때문이다.

21) $\phi\omicron\beta\acute{\epsilon}\omega$ 는 70인역에 모두 463번 등장하는데, 이것은 히브리어 원본이 없는 구약의 책들에도 이 단어가 쓰이기 때문이다.

22) BDAG, 917-918. BDAG는 영어로 다음과 같이 1) 2)를 표기한다: 1) to express in gestures, rites, or ceremonies one’s allegiance or devotion to deity, *worship*; 2) to have a reverent attitude toward human beings, *show reverence/respect for*.

23) TDNT VII, 169.

24) BDAG, 1060-1061.

에 등장할 때 이것도 φοβέω와 마찬가지로 ‘경외하는’으로 번역하며, 반대로 φοβέω의 분사형을 ‘공경하는/경건한’으로 이해한다.²⁵⁾ 결국 이 단어의 기본적인 뜻에 근거하여 주어진 문맥 속에서 이 단어의 뜻을 확대하여 번역했다고 판단해 볼 수 있다. 이것은 정당성을 갖는 것일까?²⁶⁾ 이제 사도행전의 용례를 연구하여 이 질문에 대한 답을 찾고자 한다.

4. 사도행전의 두 동사의 용례

각 번역 성경의 σέβω/φοβέω의 분사형에 대한 견해는 무엇보다도 σέβω 동사의 분사형이 처음 등장하는 사도행전 13:43에 대한 연구를 통해 확인할 수 있다. 더욱 흥미로운 점은 이 13장에 φοβέω 동사의 분사형이 σέβω 동사의 분사형과 유사한 의미를 전달하기 위해 등장한다는 것이다. 따라서 사도행전 13장의 σέβω 동사의 용례들을 우선적으로 자세히 살펴보고, 나머지 용례들을 연구한 후에, φοβέω 동사의 용례들을 다루어보고자 한다.²⁷⁾

4.1. σέβω 동사의 용례 연구

4.1.1. 사도행전 13:43

사도행전 13:43의 표현 τῶν σεβομένων προσηλύτων은 주목을 끈다. 왜냐하면 누가는 σέβω 동사의 분사형을 ‘개종자’를 의미하는 ‘προσηλύτος’와 함께 사용하기 때문이다. 결국 이것은 완전히 유대교인이 된 경건한 개종자들을 뜻하는 것일까? 만일 그렇다면 누가의 표현은 약간은 어리둥절한 의미를 전달한다. 사실 마샬(I. H. Marshall) 같은 학자는 ‘개종자’를 뜻하는 이 단어에 집중하여 σέβω의 의미는 부수적인 것으로 이해한다.²⁸⁾ 이 구절에 따라

25) 헬라어 분사의 한글번역과 관련해서는, 유은결, “국역성서의 헬라어 분사구문 처리에 관한 소고 -『새번역』 히브리서를 중심으로-”, 『성경원문연구』 25 (2009), 96-110을 보라.

26) 이 문제는 이 동사가 특정 그룹의 사람들을 지칭한다는 주장에 대한 논의와 연결되어 있다. 다시말해 이렇게 묘사된 사람들은 유대교에 호의적이어서 회당에 참석을 하고는 있으나 유대교로 개종하지는 않은 사람들을 가리킨다고 보는 것이다. 앞서 언급한대로 이 논의와 관련하여 학자들의 주장은 둘로 나뉜다. 한 쪽은 그런 설명이 옳다고 주장하고 다른 한쪽은 그렇게 주장한 근거가 없다고 반박한다. 자세한 논의를 위해서는 앞의 설명을 참조하라.

27) 이 동사들이 등장하는 구절들을 차례대로 전부 살펴기보다는 중요한 시사점을 제시하는 구절들을 우선적으로 다루고자 한다.

28) I. H. Marshall, *The Acts of the Apostles* (Leicester: Inter-Varsity, 1980), 311.

면, 바울과 바나바를 따른 사람들은 유대인들과 ‘개종자들’이었다. 이 어구를 많은 영어 성경은 devote proselytes (CJB, MIT, NKJ) 아니면 devote converts (to Judaism) (ESV, NIV, NJB, NLT, NRS, RSV)등으로 번역한다. 흥미롭게도 NAS와 NAU, 또한 NET는 God-fearing proselytes로 번역하는데 이것은 아마도 ‘하나님을 경외하는 자들’(God-fearers)과 연관이 있는 의미로 사용되었음을 보여주기 위한 장치일 수도 있을 것이다.²⁹⁾ 왜냐하면 개종자에 해당하는 헬라어가 온전한 개종자를 지칭하지 않을 수도 있기 때문이다.

한글 성경은 “유대교에 입교한 경건한 사람들”(『개역』/『개역개정』/『표준』) 혹은 “경건한 개종자들”(『새번역』), 아니면 “유대교에 입교한 이방인들”(『공동』/『공동개정』) 등으로 번역한다. 세 가지 표현 모두 완전히 유대교로 개종한 사람을 지칭하는 것으로 헬라어 προσήλυτος를 이해하며 σέβω의 분사형은 그것을 수식해 주는 의미로 본다. 독일어 성경 가운데 바시스비벨(BasisBibel)은 이것을 풀어서 번역한다: die zum Judentum übergetreten waren und an den Gott Israels glaubten (유대교로 개종하고 이스라엘의 하나님을 믿는 사람들). 또한 EIN과 ZUR는 간결하게 fromme Proselyten (경건한 개종자들), ELB와 ELO는 anbetenden Proselyten(경배하는/경건한 개종자들), L45는 gottesfürchtige Judengenossen (하나님을 경외하는 유대인의 친구들)로 번역한다.³⁰⁾

어떻든 의문은 왜 누가는 유대인과 유대교로 개종한 사람들이라고 하면 되는 것을 구태여 σέβω의 분사형을 집어넣어서 이 사람들을 수식한 것일까? 이런 어려움 때문에 폭스-잭슨(Foakes-Jackson)은 이 단어사이에 쉼표가 있어서 각기 다른 두 부류의 사람들, 곧 ‘하나님을 경외하는 사람들’과 ‘개종자들’을 지칭한다고 설명한다.³¹⁾ 하지만 이 장면에서는 유대인들과 어떤 의미에서든지 유대교로 개종한 개종자들만 묘사하고 있다고 볼 수 있다. 그런데 여전히 ‘개종자’에 해당하는 헬라어 단어 προσήλυτος의 이해에 따라서 이 형용사의 의미가 좌우되며, 따라서 이 명사의 의미를 결정해야 한다. 그렇다면 과연 ‘προσήλυτος’는 어떤 의미를 전달하는가?³²⁾

29) NAB는 ‘worshiper who were converts to Judaism’으로 번역한다. 50절의 다양한 번역은 아래에서 제시된다.

30) 독일어 성경들의 약자 서명과 출판연도는 다음과 같다: EIN - Einheitsuebersetzung (1980); ELB - Revidierte Elberfelder (1993); ELO - Unrevidierte Elberfelder (1905); L43 - Luther (1545); ZUR - Zuercher Bibel (2007, 2008).

31) F. J. Foakes-Jackson, *The Acts of the Apostles* (New York: Harper, 1931), 120.

32) 이 단어는 신약성경에서 위의 예를 빼고 세 번 등장한다: 마 23:15, 행 2:11; 6:5. 이 헬라어 단어에서 ‘개종자’를 의미하는 영어 단어 proselyte가 유래하였다. 헬라어 철자를 거의 그대로 영어 철자화했음을 알 수 있다.

70인역에 85번 등장하는 이 단어는 구약에서는 기본적으로 이스라엘에 유대인과 함께 거주하는 이방인을 지칭하기 위해 사용된다. 물론 이들 가운데는 실제로 유대교로 개종하여 유대인처럼 된 사람들도 있었으나, 그렇지 않은 사람들도 있었다.³³⁾ 또한 개종한 이방인들조차도 혈통상의 유대인과는 구별되었다(출 12:48, 49 등). 신약으로 넘어오면, 이 단어는 유대인과 거주하는 것과는 상관없이 어떤 의미에서든지 유대교로 개종한 사람들을 지칭한다. 사도행전에서도 이방인으로서 어떤 방식으로든 유대교 공동체와 관련을 맺고 있으면서 어떤 의미에서든지 유대교로 개종한 사람들을 가리켰다(행 2:11; 6:5; 13:43). 하지만 반드시 할례를 받고 온전히 개종한 사람들만을 가리키지는 않았다.³⁴⁾

따라서 ‘개종’의 명확한 의미는 여전히 불분명하다. 그러 까닭에, 비록 *σεβομένων προσήλυτων*은 ‘경건한 이방인들’이라고 번역하는 것이 더 타당해 보이긴 하지만, ‘하나님을 경외하는 개종자들’, 곧 ‘God-fearers’를 지칭할 가능성을 완전히 배제할 수는 없다. 물론 ‘개종자’가 완전한 개종자를 의미할 가능성이 있기에 성경 번역을 하면서는 ‘경건한 개종자들’이라고 표현하는 것이 합당할 수도 있다. 하지만 오버만(J. A. Overman)이 주장한 대로, 누가는 어쩌면 이 용어를 70인역에서 차용해 왔을 수 있다.³⁵⁾ 만일 그렇다면 이 단어는 70인역에서처럼 이방인이면서 유대교와 관련있던 사람을 뜻할 수 있다.³⁶⁾ 따라서 반드시 완전한 개종자를 의미하지 않을 수도 있음을 기억해야 한다. 그럴 경우에는 회당에 있던 유대인과 특정 계층의 하나님 경외자들을 지칭할 수도 있다.

33) 맥나이트(S. McKnight)는 유대교 개종자를 4가지 부류로 구분하면서, 네 부류의 계층이 1세기에 있었는지 확실히 알 수는 없으나 구약에서 어떤 의미에서든지 이스라엘 백성을 좋아하고 함께 산 경우를 가리킨다고 설명한다. S. McKnight, “Proselytism and Godfearers”, C. A. Evans & S. E. Porter, *Dictionary of New Testament Background* (Downers Grove: InterVarsity, 2000), 846.

34) BDAG, 880. 사도행전에 세 번 쓰이는 것을 제외하고는 이 단어는 신약에서 오직 한번 마 23:15에만 등장한다.

35) 오버만은 이렇게 말한다: “사도행전에서 *προσήλυτος*는 회당과 유대인들과 긴밀하게 연합되어 있으나 *Ιουδαίος*와는 구별되는 사람들이었다”. J. A. Overman, “The God-Fearers: Some Neglected Features”, *JSNT* 32 (1988), 20. 오버만은 70인역에 77번 이 헬라어 명사가 쓰인다고 적고 있는데, 이것은 판본에 따른 차이일 수도 있고 잘못 세어서 나타난 차이일 수도 있다.

36) 이방인이었던 누가의 70인역 의존과 그 문체 모방은 학계에서 정설로 받아들여진다. 특별히 누가복음 1, 2장의 유아가 기사에서도 이것이 잘 드러난다. 이 주제와 관련해서는, Chang Wook Jung, *The Original Language of the Lukan Infancy Narrative* (London; New York: T.&T. Clark International, 2004)를 참조하라.

4.1.2. 사도행전 13:50

앞의 예가 등장하는 13장의 50절에서 다시 한 번 이 단어가 등장하는데, 이것에 대한 성경의 번역을 43절의 번역과 비교해 볼 필요가 있다: τὰς σεβομένας γυναῖκας τὰς εὐσεβέμονας. 많은 성경은 50절에서 σεβῶ의 분사형을 43절과 유사하게, 그러면서도 역본에 따라 약간의 차이가 나게 번역한다: devote (NAS, NAU, NAB, NJB, ESV, RSV, NKJ, NRS); God-fearing (NET, MIT, NET, NIV). 흥미로운 현상이 각 영어 성경의 43절과 50절의 번역을 비교해 보면 드러난다. 두 구절에서 이 동사의 분사형의 의미는 같으나 43절은 ‘개종자’라는 단어 때문에 많은 영어 성경은 devote로 번역하고 50절에서는 여성들이기에 일반적 의미로 ‘하나님을 공경/두려워하는’이란 뜻을 전달하기 위해서, God-fearing이라고 번역한 듯하다. 그런데 43절에서 ‘devote proselytes’로 번역했던 CJB는 과감하게 ‘the women “God-fearers”’라고 번역해 버린다. 이런 현상은 CJB의 번역자들이 50절의 경우에는 43절과는 달리 이 단어가 어떤 특정한 사람들을 지칭하기 위해 사용되었다고 이해했음을 보여준다. 독일어 성경의 경우에, EIN과 ZUR는 gottesfürchtigen (하나님을 경외하는) ELB/ELO는 anbetenden (경배하는), L45는 andächtig (경건한, 신실한)으로 번역되었다. EIN과 ZUR의 번역은 43절과 달리 ‘하나님 경외’의 의미를 표현해 준다.

43절과 비교해 볼 때, 한글 성경은 “경건한 귀부인들”(『개역』/『개역개정』/『표준』/『새번역』) 혹은 “이방 출신으로서 하느님을 공경하는 귀부인들”로 번역한다(『공동』/『공동개정』). 특정 계층으로서 ‘하나님을 경외하는 사람들’의 개념이 한글 성경 중에서는 어디에도 없다. 만일 ‘하나님을 경외하는 사람들’을 어떤 특정 그룹으로 이해했다면 50절에서도 ‘하나님을 경외하는 귀부인들’로 해야 자연스럽다. 물론, 위의 43절이 걸림돌이 되는데, 그 구절에서 σεβῶ는 특정 계층의 ‘하나님을 경외하는 자’를 지칭하는 것으로 보기 어렵기 때문이다. 하지만 위에서 설명한 ‘개종자’의 의미가 맞다면 43절의 경우조차도 ‘하나님을 경외하는 개종자들’로 이해할 수 있는 가능성은 열려있다. 게다가 50절의 문맥상이 귀부인들은 이방인으로서 회당에 참석하고 있던 사람들이라고 여겨진다. 따라서 다른 부분에서 ‘하나님을 경외하는’이라는 표현을 사용하는 『개역개정』은 이 부분에서 ‘하나님을 경외하는’이라고 번역할 가능성을 생각해 보아야 한다.

4.1.3. 사도행전 16:14; 17:4, 17; 18:7

이제부터 나머지 예들을 차례대로 살펴보도록 한다.

우선 σεβομένη τὸν θεόν이라는 어구가 등장하는 사도행전 16:14에서 이방 사람이었던 루디아(Lydia)를 묘사하면서 누가는 σέβω 동사의 분사형을 사용한다. 많은 영어 성경은 이 어구를 worshiper of God/who worshiped God으로 번역한다(ESV, GNV, KJV, NAB, NIV). 하지만 NET는 God-fearing으로, CJB는 God-fearer로 번역한다. 독일어 EIN과 ZUR는 Gottesfürchtige (하나님 경외자), ELB는 die Gott anbetete (하나님을 공경하는 [사람]), L45는 gottestfürchtig (Weib) (하나님을 경외하는 부인)으로 이해한다. 반면에 한글 성경은 모두 ‘하나님/하느님을 공경하는’으로 번역한다. 비록 회당은 빌립보에 없었지만 루디아를 포함한 사람들이 모여 기도했던 것을 볼 때 유대교에 상당히 연관이 있던 사람임을 알 수 있다.

사도행전 17:4의 경우에 τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολὺ, (또한 경건한/경외하는 헬라인들의 많은 무리)라는 표현이 등장하는데, 많은 영어 성경은 분사 σεβομένων을 God-fearing, NJB는 God-fearing people, 다른 많은 성경은 devote로 이해한다. 여기서도 CJB는 ‘God-fearers’로 번역한다. 반면에 한글 성경은 예외없이 ‘경건한’으로 번역한다. 그런데 이같은 번역은 문제가 있다. 왜냐하면 이 구절의 맥락은 회당의 구성원들이 그 대상이었음을 보여주기 때문이다. 회당의 구성원이었던 이 헬라인들은 회당에 참여했으나 개종하지 않은 사람들이라고 여겨진다. 따라서 적어도 『개역개정』은 아래에서 살펴볼 사도행전 18:7에서 그랬듯이 ‘하나님을 경외하는’이라고 번역하는 것이 바람직하다.

사도행전 17:17에 사용된 τοῖς σεβομένοις는 다양하게 번역된다: devote persons (ESV, KJV, RSV, NRS), God-fearing Gentiles (NAS, NAU, NET, NLT), God-fearing Greeks (NIV), Gentile worshipers (NKJ), devote persons(KJV), God-fearers (CJB, MIT) the godfearing (NJB). 한글 성경 역시 다양하게 번역한다: “경건한 사람들”(『개역』/『개역개정』), “이방사람 예배자들”(『표준』/『새번역』), “하느님을 공경하는 이방인 유대 교도”(『공동』/『공동개정』). 독일어 성경도 다양하다 — Anbetern(경배자들/예배자들: ELB), Frommen(경건한 사람들: MNT) Gottesfürchtigen (하나님 경외자들: EIN, ZUR). 이 구절에서는 회당에 참석했던 두 부류의 사람들을 말해주는 데, 문맥상으로 볼 때 회당에 참석했던 유대인들과 이방인들을 가리킨다. 그래서 많은 영어 성경들과 독일어 성경의 표현들은 최소한 어떤 뉘앙스

를 담고 있다.³⁷⁾ 이런 번역은 번역자들이 그런 부류의 이방인들의 존재를 인정했음을 반영해 준다.

그런데 한글 성경은 이런 이해를 제대로 반영해 주지 못한다. 『개역』/『개역개정』은 ‘경건한 사람들’이라고 번역하여 원문의 의미를 제대로 전달하지 못한다. 더욱 이해하기 어려운 점은 회당에 참석했으나 개종하지 않은 사람들을 종종 ‘하나님을 경외하는 자들’이라고 번역하던 이 두 성경이 여기서서는 단순히 ‘경건한 사람들’이라고 번역했다는 점이다. 일관성을 갖기 위해서라도 이 번역은 시정되어야 한다. 『공동』과 『공동개정』의 경우에는 ‘유다 교도’라는 단어를 집어넣어서 이 사람들을 ‘개종자’로 만들어 버렸는데 이런 번역은 『개역개정』의 경우보다 더 문제가 있다. 그런 이유 때문인지 2005년에 번역한 『성경』에서는 ‘하느님을 섬기는 이들’로 번역한다.

디도에 대해서 설명하면서 사도행전 18:7에서 *σεβομένου τὸν θεόν*이라는 표현이 쓰인다. 많은 영어 성경은 worshiper of God/who worshiped God으로 번역하는데, MIT와 CJB는 God-fearer, NJB는 that belonged to a worshiper of God으로 이해한다. 독일어 성경의 경우는 Gottesfürchtigen (하나님 경외자: EIN/ELB/ZUR), Gott Verehrenden (하나님을 경배하는 자: MNT) 등으로 번역한다. 한글 성경도 번역이 다양하다. “하나님을 공경하는”(『개역』) “하나님을 경외³⁸⁾하는”(『개역개정』). “이방사람으로서 하나님을 공경하는”(『표준』/『새번역』). “하느님을 공경하는 이방인”(『공동』/『공동개정』).³⁹⁾ 앞서 지적한 대로 『개역개정』의 번역은 이전의 예들과 균형이 맞지 않아서 일관성을 갖도록 만들 필요가 있다.

CJB는 일관성 있게 *σέβω*의 분사형을 ‘God-fearer’로 번역한다. 단 하나의 예외는 바로 앞서 다룬 13장 43절로서 거기서는 ‘개종자’(proselyte)를 수식하기 위해 쓰였기에 ‘devote’로 번역한다. 한글 성경도 기계적인 일관성은 아니더라도 어느 정도의 원칙을 따르는 일관성이 필요하며, 결정적인 근거가 있지 않는 한 일관성을 쉽게 깨뜨리지 않아야 한다.

37) NIV는 한결을 더 나아가 이 사건이 아테네에서 있었기에 ‘God-fearing Greeks’(하나님을 경외하는 그리스 사람들)이라고 번역한다.

38) ‘경외’라는 단어는 사도행전에서 10:2, 22, 35; 13:16, 26; 18:7, 13 등에서 『개역개정』이 채택한다.

39) 행 18:13-worship. 이 구절은 내용이 평이하여 모든 성경들이 ‘예배하다/경배하다’로 번역한다. 한글 성경은 ‘경외하다’(『개역개정』), ‘공경하다’(『개역』/『표준』/『새번역』), ‘예배하다’(『공동』/『공동개정』)로 이해하는데, 사실 ‘경외하다’보다는 일반적인 의미를 전달한다고 볼 수 있으며 따라서 『개역개정』은 수정이 필요하다.

행 19:27-worship. 한글은 『개역』/『개역개정』은 “위하는”, 『표준』/『새번역』은 “숭배”, 『공동』/『공동개정』은 “숭상”으로 번역한다. 이 용례는 누가가 이 단어의 원래 의미를 잘 알고 있었음을 말해준다.

4.2. φοβέω 동사의 용례 연구

φοβέω 동사는 사도행전에서 14번 등장하지만, 분사형으로 쓰여서 하나님과의 관계 속에서 쓰이는 경우는 제한적이다. 10장에서 3번 등장하는데 세 번 모두 고넬료와 관련하여 사용되며, 13장에서 두 번 더 등장한다. 이 다섯 개 구절을 살펴보도록 한다.

4.2.1. 사도행전 10:2, 22, 35

고넬료를 묘사하는 사도행전 10:2에서 εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν이라는 어구가 등장하는데, 이것을 영어 성경은 다양하게 표현한다. 그런데 표현방식만 약간 다르지 다수의 영어 성경은 ESV의 다음 번역과 유사하다: a devout man who feared God (ESV, NKJ, NAS, NAU, NRS, RSV). 또 다른 많은 영어 성경은 대부분 기본적으로 첫 번째 단어는 ‘devote’로 보고 두 번째는 ‘God-fearing’이나(NAB, NIV, NET, NJB) 이것을 풀어서 ‘one who feared God’으로 이해한다(KJV, NKJ). 특이한 경우를 제시해 보자면 CJB를 들 수 있는데, σέβω의 분사형과 마찬가지로 φοβέω의 분사형을 따옴표를 써서 ‘God-fear’라고 별도 표기하여 고넬료를 특정 계층에 속한 사람으로 제시한다. 이 구절에서 ‘경건한’과 ‘하나님을 두려워하는’은 서로 다른 의미를 전달하기에 적절한 구별이 필요하다.

대부분의 독일어 성경은 ‘fromm und gottesfürchtig’(경건하고 하나님을 경외하는)이라고 설명한다(EIN, ZUR, SCL, ELB).⁴⁰⁾ 그런데 *BasisBibel*은 이것을 “ein frommer Mann.... an den Gott Israels glaubte”(경건한 사람... 이스라엘의 하나님을 믿은 [사람])이라고 이해한다. 하나님을 믿는 것과 경외하는 것을 동일시한다. 왜냐하면 믿는 자만이 경외할 수 있기 때문인데, 이것은 의역이라 볼 수 있다.

한글 성경은 앞의 단어는 모두 ‘경건한’으로 이해한다. 반면에 두 번째 단어는 각각 ‘경외하다’ (『개역』/『개역개정』/『성경』), ‘두려워하다’ (『표준』/『새번역』), ‘공경하다’ (『공동』/『공동개정』)로 번역한다.

흥미롭게도 10장 2절과 유사한 표현을 사용하여 고넬료를 묘사하고 있는 10장 22절의 경우에는(δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν), 영어 성경은 φοβέω의 분사형을 위해서 대부분 ‘God-fearing’을 채택한다. 이것은 2절과 22절의 분사형 사이에 별다른 차이가 없다고 이해하고 비슷한 형용사를 가지고 표현했음을 보여 준다.⁴¹⁾

40) 루터 성경은 앞의 단어를 ‘fromm’ 대신 ‘gottselig’(하나님께 귀의한-옛 독일어)라고 해 놓았다.

10장 35절의 경우에는 베드로가 고넬료를 묘사하면서 다음과 같은 표현을 사용한다: ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην.⁴²⁾ 거의 모든 영어 성경은 풀어서 ‘man/men/anybody who fear(s) Him’으로 이해하며 독일어 성경도 모두 ‘wer ihn fürchtet’로 번역한다. 심지어 σέβω와 φοβέω의 분사형을 거의 언제나 ‘God-fearer’로 번역하는 CJB조차도 다른 영어 성경과 유사한 번역을 채택한다: whoever fears him. 한글 성경은 『개역』/『개역개정』, 『표준』/『새번역』은 2절과 22절의 번역과 동일하게 하는 반면에 『공동』/『공동개정』은 앞의 두 구절의 ‘공경하는’ 대신 ‘두려워하는’으로 바꾼다. 나머지 네 개의 한글 성경은 일관성이 있는 반면에 『공동』/『공동개정』은 일관성이 없는데 이것은 본문에 대한 이해에 근거한 것으로 여겨진다. 왜냐하면 베드로는 특정 계층에 속한 고넬료 같은 사람들을 지칭하기보다는 이 구절에서 일반적인 설명을 하고 있기 때문이다. 하지만 2005년에 가톨릭에서 번역한 『성경』은 일관성 있게 φοβέω의 분사형을 ‘하느님을 경외하는’으로 예외없이 번역한다.

10장의 φοβέω의 분사형의 의미를 결정하기 위해서는 무엇보다도 하나님을 경외하는 사람들이 이룬 특정 그룹에 고넬료가 속한 사람이었음을 이 표현이 보여주는지, 아니면 일반적인 의미에서 하나님을 섬기는 사람을 가리키는지를 결정해야 한다.⁴³⁾ 고넬료는 피터슨(D. G. Peterson)의 주장대로 특정한 계층에 속했던 ‘God-fearer’였을 수 있다.⁴⁴⁾ 이렇게 해석할 때 사도

41) 2절에서 a devote man who feared God으로 번역한 성경들 중 몇 개는 이 구절에서 다른 표현인 ‘God-fearing’을 받아들인다(CSB, ESV, NRS, RSV). 독일어 성경과 한글 성경은 아예 2절과 동일한 단어를 채택해서 같은 의미를 명백히 하는데, 이것은 바람직한 것이라 할 수 있다. 물론, 다양한 표현의 사용을 통하여 번역성경의 문학적 측면이 강화될 수 있는 것은 사실이며, 따라서 Meaning-driven Translation을 추구하는 번역은 동일한 헬라어 구문도 다르게 번역할 수는 있다. 하지만 그렇게 많이 등장하지도 않고 구별된 특이점을 가진 표현은 가능하면 동일한 표현으로 번역하는 것이 바람직하다고 할 수 있다.

42) 이 어구에서 αὐτὸν은 τὸν θεόν과 같아서 ‘하나님’을 가리킨다.

43) 앞서 설명한대로 주석가들의 의견은 다양하다. 비석에 적힌 유대교 회당을 위한 헌금자명단을 근거로 어떤 학자들은 ‘하나님을 경외하는 사람들’이라는 특정한 그룹이 있었던 것이 아니라고 주장한다. 반면에 다른 주석가들은 오히려 그 비문에 적힌 내용에 따르면 유대교에 호의적이었으나 유대교로 개종하지 않았던 이방인들이 있었다고 주장한다.

44) D. G. Peterson, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2009), 326-327. 그는 2절에서는 분명하게 고넬료를 ‘하나님 경외자’(God-fearer)로 지칭하는 반면에 22절과 35절은 약간은 애매한 태도를 취한다. 하지만 2절의 그의 해석에 근거하여 22절과 35절의 의미를 해석하게 되면 본문의 의미는 더욱 분명히 드러난다. 특별히 35절에서 모든 사람들의 구원을 의미하는 것이 아니라 고넬료처럼 회당에 속하여 하나님을 두려워하며 인식하고 율법을 어느 정도 지키던 사람에게 구원이 우선적으로 이루어진다는 것이다. 이것은 이후의 바울의 1차 전도여행의 방식과도 잘 조화를 이룬다. 그는 어느 도시를 가든지 회당에서 복음을 전하며 이 때에 유대인과 더불어 회당에 참석하던 이방인들에게 우선적으로 복음이 전파된다.

행전의 이야기 전개가 자연스럽게 이해된다. 왜냐하면 이방인으로서 첫 번째 기독교 개종자인 고넬료가 유대 회당에 속한 이방인이었을 가능성이 높기 때문이다. 또한 고넬료를 단순히 ‘경건한’(2절) 또는 ‘의로운’(22절)으로 표현해도 될 것을 구태여 φοβέω의 분사형을 써서 부가적으로 묘사한 것은 특별한 의미를 전달하기 위해 누가가 선택한 장치일 수 있다. 따라서 특정 계층에 고넬료가 속했음을 표현하기 위한 의도였을 수 있다. 그러므로 10장 2절과 22절의 φοβέω의 분사형은 고넬료가 특정 계층에 속했음을 보여주기 위해 누가가 의도적으로 사용했다고 할 수 있다. 35절의 경우에는 고넬료를 특정해서 묘사하지 않기에 앞의 두 구절과는 약간은 다른 의미로 쓰였을 가능성이 높다.

4.2.2. 사도행전 13:16, 26

사도행전 13:16에서 바울은 회당에서 이스라엘 백성들과 οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν을 대상으로 복음을 전한다. 이 때 이 헬라어 어구를 영어 성경은 다양하게 번역한다: Gentiles who worship God (NIV), Gentiles who fear God (NET), you who fear God (CSB, ESV, NAU, NKJ), God-fearing Gentiles(NLT), God-fearing men (MIT). 아주 흥미롭게도 CJB와 NJB는 각각 ‘God-fearers’와 ‘fearers of God’으로 이해한다. 몇 개의 독일어 성경도 영어 성경처럼 관계 대명사를 써서 번역했으며, EIN과 ZUR는 Gottesfürchtigen(하나님 경외자들)로 이해한다. 한글 성경은 “하나님을 경외하는 사람들”(『개역』/『개역개정』) “하나님을 두려워하는 여러분”(『표준』/『새번역』) 혹은 “하느님을 공경하는 여러분”(『공동』/『공동개정』)으로 번역한다.⁴⁵⁾

사도행전 13:26의 경우에도 영어 성경은 16절과 거의 동일하게 번역한다. 다만 16절에서 God-fearing이라고 번역했던 MIT같은 경우에 God-fearers라고 이해하여 특별한 계층을 가리킬 가능성을 보여준다. 독일어 성경 역시 16절과 동일한 표현을 써서 번역해 낸다. 한글 성경의 경우는, 『개역』/『개역개정』/『표준』/『새번역』 경우에는 16절과 같으나, 『공동』과 『공동개정』은 16절과는 다르게 이방인을 넣어서 “하느님을 공경하는 이방인(형제)”으로 번역한다. 이 성경들이 16절과는 다르게 왜 ‘이방인’이라는 말을 넣었는지는 분명치 않다. 이 구절에서 이 사람들이 ‘아브라함의 자손’과 대조를 이루기 때문이라고 설명할 수도 있으나, 16절에서도 ‘이스라엘 사람들’과 이 표

45) 독일어 기초번역(BasisBibel)은 이 부분에서 die ihr an den Gott Israels glaubt라고 해석해 놓았으며, 동일한 표현을 26절에서도 사용한다.

현으로 묘사된 사람들이 대조를 이루기에 이런 설명은 설득력이 없다. 따라서 이 경우에는 일관성을 가지고 번역할 필요성이 있다.⁴⁶⁾ 바람직하게도 『성경』은 ‘하느님을 경외하는 여러분’으로 번역해 놓았다.

정리하자면, 사도행전 13장의 두 개의 예는 회당이라는 맥락 속에서 회당의 구성원으로서 유대인과 구별되는 하나님 경외자들에게 대한 표현이었다. 따라서 보다 적극적으로 이런 사실을 표현할 필요성이 있다.

5. 결론

이상의 연구에 기초해서 $\sigma\beta\omega$ 와 $\phi\omicron\beta\acute{\epsilon}\omega$ 의 분사형과 관련하여 다음과 같이 정리해 볼 수 있다:

1. 초기 기독교 시대를 전후로 해서 유대교 회당에는 특정 계층의 이방인이 존재했으며 그런 계층의 사람들을 지칭하기 위해 누가가 $\sigma\beta\omega/\phi\omicron\beta\acute{\epsilon}\omega$ 의 분사형을 의도적으로 사용했을 가능성이 높다. 그런 용어가 누가 이전에 존재했었는지는 불분명하지만, 그런 계층의 사람들을 가리키기 위해 누가가 특별한 의미로 이 분사형을 사용했다고 할 수 있다.

2. 두 동사의 분사형이 등장하는 각 예문의 의미 파악을 위해서 무엇보다도 본문의 문맥과 역사적 배경을 살펴보아야 하는데, 특별히 회당의 맥락에서 유대인과 구별되지만 회당 활동에 참여하던 사람들을 지칭하기 위해서 사용되었다고 정리해 볼 수 있다.

3. 그런데 두 동사 사이에는 사전적 의미에 있어 차이가 분명히 존재하며, 따라서 두 동사의 분사형을 구별하여 표현하는 방식을 고민해 볼 필요가 있다. 물론 영어 성경 중 CJB처럼 두 동사의 분사형 모두 일관성 있게 ‘God-fearers’, 한글로 ‘하나님 경외자’로 번역하는 것도 가능하다. 다만 두 동사의 의미상의 차이를 반영하여 $\sigma\beta\omega$ 의 분사형은 ‘하나님 예배자/경배자’(‘God-worshiper’)로, $\phi\omicron\beta\acute{\epsilon}\omega$ 의 분사형은 ‘하나님 경외자’(‘God-fearer’)로 구별하여 표현할 수도 있을 것이다. 또한 필요하다면 난외주나 난하주에 ‘하나

46) 누가복음 1:50에서도 $\phi\omicron\beta\acute{\epsilon}\omega$ 의 분사형이 하나님을 뜻하는 목적어와 함께 쓰인다: τοῖς φοβου μένοις αὐτόν. 어쩌면 누가는 의도적으로 이런 표현을 사용하여 사도행전에서 등장하는 ‘하나님 경외자들’을 암시하고자 했을 수 있다.

님을 예배/경배하던 이방인(들)('Gentile(s) who worshiped God') 과 '하나님을 경외하던 이방인(들)('Gentile(s) who feared God') 이라고 설명해 줄 수도 있을 것이다. 그와 동시에 채택한 원칙을 따라서 일관성 있게 번역어를 선택해야 하며 근거없이 지나치게 자의적으로 해석하는 일은 피해야 한다.⁴⁷⁾

4. 고넬료의 사건에서 보듯이 φοβέω의 분사형이 그와 유사하거나 관련 있는 의미를 가진 형용사와 함께 쓰이는데, 이것은 이 분사형이 특별한 의미로 쓰였을 가능성을 시사해 준다. 이러한 이해는 사도행전의 이방인 전도를 향한 흐름과 잘 조화를 이룬다: 복음은 우선적으로 회당과 관련 있는 사람들에게 전파되었다.

이러한 사항들을 고려하여서 한글 성경의 다음 번역 작업이 진행된다면, 보다 향상된 성경 번역이 이루어질 수 있으리라 기대한다.

<주제어> (Keywords)

σέβω 동사, φοβέω 동사, 하나님 경외자, 하나님 예배자, 사도행전, 학문적 해석과 번역.

σέβω, φοβέω, God-fearer, God-worshiper, Acts, Scholarly Interpretation and Translation.

(투고 일자: 2015년 7월 29일, 심사 일자: 2015년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2015년 9월 18일)

47) 각 동사의 원래 의미를 반영하고 일관성을 지킨다는 의미에서 2005년의 『성경』의 번역은 바람직한 측면을 가지고 있다. 하지만 두 동사의 분사형은 동일한 의미를 전달하면서도 표현의 다양성을 보여주기 위해 누가가 일부러 사용했을 가능성도 충분히 있으므로 그런 점을 고려하여 번역하는 것도 필요하다고 할 수 있다.

<참고문헌>(References)

- 유은결, “국역성서의 헬리어 분사구문 처리에 관한 소고 -『새번역』 히브리서를 중심으로”, 『성경원문연구』 25 (2009), 96-110.
- 정창욱, “누가복음-사도행전의 φόβος(‘두려움’/‘무서움’)에 대한 이해와 번역”, 『성경원문연구』 35 (2014), 195-217.
- Barrett, C. K., *The Acts of the Apostles 1-14*, London; New York: T.&T. Clark International, 1994.
- Bock, D. L., *Acts*, Grand Rapids: Baker, 2007.
- Finn, Thomas, “The God-Fearers Reconsidered”, *CBQ* 47, (1985), 75-84.
- Foakes-Jackson, F. J., *The Acts of the Apostles*, New York: Harper, 1931.
- Jensen, J. S., “God-Fearers or Sympathizers - A Special Social Group?”, *Temenos* 12 (1992), 199-207.
- Johnson, L. T., *The Acts of the Apostles*, Collegeville: The Liturgical Press, 1992.
- Jung, Chang Wook, *The Original Language of the Lukan Infancy Narrative*, London; New York: T.&T. Clark International, 2004.
- Kistemaker, S. J., *Exposition of the Acts of the Apostles*. Grand Rapids: Baker, 1992.
- Koch, Dietrich-Alex, “The God-fearers between Facts and Fiction: Two Theosebeis-Inscriptions from Aphrodisias and Their Bearing for the New Testament”, *Studia Theologica* 60 (2006), 62-90.
- Kraabel, A. T., “The Disappearance of the ‘God-Fearers’”, *Numen* 28:2 (1981), 113-126.
- Lake, Kirsopp, *The Beginnings of Christianity v.5: Additional Notes to the Commentary*, London: Macmillan (1932), 74-96.
- Marshall, I. H., *The Acts of the Apostles*, Leicester: Inter-Varsity, 1980.
- McKnight, S., “Proselytism and Godfearers”, C. A. Evans and S. E. Porter, eds., *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove: InterVarsity, 2000.
- Michael Berenbaum and Fred Skolnik eds., *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed., vol. 4, Detroit: Macmillan Reference, 2007.
- Michael Berenbaum and Fred Skolnik eds., *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed., vol. 5, Detroit: Macmillan Reference, 2007.
- Moore, G. F., *Judaism in The First Three Centuries of the Christian Era*, Peabody: Hendrickson, 1997.
- Overmann, J. A., “The God-Fearers: Some Neglected Features”, *JSNT* 32 (1988), 17-26.
- Peterson, D. G., *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Polhill, J. B., *Acts*, Nashville: Broadman, 1992.

Siegert, Folker, “Gottesfurchtige und Sympathisanten”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 4 (1973), 109-164.

Wilcox, Max, “The God-fearers’ in Acts - A Reconsideration”, *JSNT* 13 (1981), 102-122.

<Abstract>

**Translation of the Participial Forms of the Verbs,
σέβω (sebo) and φοβέω (fobeo)**

Chang Wook Jung
(Chongshin University)

The usage of the participial forms of the verbs σέβω and φοβέω in Acts has generated much discussion. The issue centers on whether they point to the Gentiles who belong to a specific class; more precisely whether they signify the presence of Gentiles who attended the synagogue and participated in its activities, but still did not convert to Judaism by being circumcised and baptized. They are rendered as ‘God-fearers’ by some Bible translations. Recently, most scholars concur that there existed such people in the synagogue of the first century, though it is less probable that the term had been used for them before the composition of Acts.

An investigation into the instances in Acts demonstrates that the scholarly consensus on the usage of the two verbs is appropriate. How is then a translator to express the idea reflected by scholarly agreement? This study looks at English/German/Koran versions concerning the use of the participial forms of the two verbs. Most verses in Acts where the participial forms of σέβω and φοβέω occur are examined; various versions of the Bible are compared with each other to grasp how each version translates Greek participial forms into target languages.

The study suggests the most desirable way to deliver the connotation of the forms. The participial forms of the verbs σέβω and φοβέω may be translated as ‘God-worshippers’ and ‘God-fearers’ respectively. In addition, they should be consistently translated based upon solid lexical principles.

Reading the Ehud Story (Jdg 3:12-30) in the Light of Linguistic Playfulness

Sun Wook Kim*

1. Introduction

The Ehud story (Jdg 3:12-30) has been considered as a thought-provoking or bizarre narrative, producing diverse and interesting interpretations. In the middle ages, Ehud was understood as a “type” or “fore-runner” of Christ.¹⁾ In contrast, a modern biblical scholar J. Alberto Soggin concludes that Ehud simply represents the Israelites in a “secular” story which has no real political or theological interest in the ancient narrative.²⁾

Why do such extremely different interpretations exist? One reason is that the methods of reading the story are different. For a long time, the Ehud story has been read as a historical narrative. Recently, however, modern analytical approaches have taken the interpretation in another direction. Structure and characteristics of this short narrative have been emphasized.³⁾ Most of all, a genre identification plays a central role in understanding the nature of a narrative.⁴⁾

Biblical scholars contend that knowing a genre is the key to interpreting the story of Ehud. However, they disagree about the genre of the Ehud story. Baruch Halpern, for example, identifies this story as a history by proving its historicity and illustrates how some of Israel’s historians have treated it as historical

* Ph.D in New Testament at Trinity Evangelical Divinity School. Adjunctive Professor of New Testament at Westminster Graduate School of Theology. sunwook5394@hanmail.net.

1) David M. Gunn, *Judges*, Blackwell Bible Commentaries (Malden: Blackwell Publishing, 2005), 36.

2) J. Alberto Soggin, *Judges*, J. Bowden, trans. The Old Testament Library Series (Philadelphia: Westminster, 1981), 53-56.

3) Lowell K. Handy, “Uneasy Laughter: Ehud and Eglon as Ethnic Humor”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 6 (1992), 233.

4) Tremper Longman III, “Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory, and the Evangelical”, *Westminster Theological Journal* 47 (1985), 61.

sources.⁵⁾ Robert Alter, on the other hand, argues that it is a “prose fiction” on the basis of his literary analysis and classifies it into a genre of humor.⁶⁾ Lillian R. Klein demonstrates verbal irony, one of the characteristics of humor, in this story.⁷⁾ In the category of humor, Lowell K. Handy asserts that it is an ethnic humor,⁸⁾ and Marc Brettler claims that it is a political satire.⁹⁾

This paper will investigate the Ehud story with a linguistic approach. In particular, I will interpret this story in the light of linguistic playfulness, containing elements of a political satire and ethnic antipathy.¹⁰⁾ In this way, this story may be read as an ethnic polemic and a political sarcasm, mocking the Moabites. Though the Ehud story has a number of elements to show the characteristics of an ethnic and political satire, I believe this story was written on the basis of a historical fact, not a created fiction.

For this study, it needs to know what genre the Ehud story belongs to. To prove the genre of this story, it is helpful to use Hermann Gunkel’s method of genre identification.¹¹⁾ Gunkel suggests that a text’s genre can be classified according to three criteria: (a) “mood and thought(s) of the text”; (b) “the linguistic forms”; (c) “the social setting”.¹²⁾ In addition, because this study

5) Baruch Halpern, *The First Historians: The Hebrew Bible and History* (San Francisco: Harper & Row, 1988), 39. He assumes the building structure of Eglon’s palace, the routes of Ehud’s flight, and so on.

6) Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 37-41.

7) Lillian R. Klein, *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, JSOTSup 68 (Sheffield: Almond Press, 1988), 37-39, 47.

8) Lowell K. Handy, “Uneasy Laughter”, 233-246.

9) Marc Brettler, “Never the Twain Shall Meet? The Ehud Story as History and Literature”, *Hebrew Union College Annual* 62 (1991), 285-304.

10) See Tom A. Jull, “מִקְרָה in Judges 3: a Scatological Reading”, *Journal for the Study of the Old Testament* 81 (1998), 73; Marc Brettler, “Never the Twain Shall Meet?”, 303. There is a tendency to reject the historicity of the Ehud story because it belongs to the genre of humor. The genre identification, however, does not demonstrate whether the event really happened or not. It may present a historical event in the manner of humor. Though I suggest the way of reading this story, namely humor with wordplay, I do not deny its historicity.

11) Brettler insists that Gunkel’s model (in a modified form) of genre identification offers a useful interpretive tool, because it helps to group together certain terms and characteristics. Here, Gunkel’s criteria to classify a genre can be legitimately applied to a genre of humor. The Ehud story is one such text. See Marc Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel* (London; New York: Routledge, 1995), 86-87.

12) Hermann Gunkel, *The Psalms: A Form-Critical Introduction*, M. Horner, trans., Biblical Series 19 (Philadelphia: Fortress Press, 1967), 10-39. Though Gunkel’s form critical method is a useful tool for categorizing a story according to genre, I do not agree with some radical form

argued that the Ehud story can be read as a satire, it is required to investigate the humorous characteristics of the text. J. William Whedbee claims that the four elements must be examined in order to discover the comic nature of a text: (1) “plot-line”; (2) “characterization of basic types”; (3) “linguistic and stylistic strategies”; (4) “functions and intentions”.¹³⁾ With the help of Gunkel and Whedbee, I make a study plan of how to read the Ehud story as a humorous satire. First, I will analyze the use of words in the text, in that “the shape and meaning of any literary text will naturally be dependent to some extent on its linguistic fashioning”.¹⁴⁾ The word analysis is especially important to the Ehud story, since there are many of wordplay in this narrative. This investigation will demonstrate how the characterization of Eglon and Ehud is made by analyzing their Hebrew names. Second, I will examine the mood of this story which presents its comic nature. For example, the murder scene and the description of the waiting servants contain many humorous elements. Here, I will also show a plot-line of scenes briefly, which displays the humorous nature of the narrative. Third, in order to manifest that the story displays a tendency of a political satire and ethnic antipathy, I will examine historical background. However, because this study mainly focuses on how the Ehud story can be read as a satire by using textual-linguistic and literary analysis, the social and historical circumstances will be explained in short. Though I receive help from Gunkel’s method of genre identification, my methodology is linguistic and literary approaches, not form criticism. In this study, therefore, the historical background of the relations between Israel and Moab refers to the circumstances that the biblical narrative itself describes in the pre-exilic period, not the social setting that the form critical method establishes, so-called “Sitz im Leben”. In the final section of this paper, I will compare the Ehud story with the Samson story which were written in a similar manner of humor. This comparison will demonstrate that they share common genre characteristics of humor in the book of the Judges. First of all, however, we must know what humor is and its characteristics, since humor is a

critics who argue that genre identification may determine the historicity of biblical narratives. We cannot say that a story is fiction because it belongs to the genre of a satire. A historical fact can be told in a way of a satire.

13) J. William Whedbee, *The Bible and the Comic Vision* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), 6-11.

14) Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, x.

matter of definition.¹⁵⁾ So, knowing the nature of humor in ancient Israel is an essential prerequisite for proving the Ehud story as humorous.

2. The Characteristics of Humor in Ancient Israel

The first step is to ask how humor is defined. After defining the characteristics of humor we can prove the genre of the Ehud story as a humorous satire. It is difficult, however, to define humor because we do not have a clear concept of humor. Social background, cultural characteristics, and individual diversity are among the many different factors in forming and defining humor. Perhaps, the general meaning of humor is to make fun or feel hilarity, but this is too broad a definition for use in the literary field.

According to Athalya Brenner, humor has two opposite characteristics: on the one hand, expressing joy, merriment and amusement, but also, on the other hand, mockery, derision and scorn.¹⁶⁾ Brenner develops this duality from the semantic field of humor; to some extent, it deals with the field of joviality and hilarity, but on the other extreme, it shows the field of contempt and ridicule. Two opposite characteristics can also exist together in humor, with the result that “humor may serve to evoke pity as well as protest, comprehension as well as contempt, and relish as well as religiosity”.¹⁷⁾ Considering these opposite characteristics of humor, we may identify the nature and category of humor in the area of literature. The spectrum of humor is broad in literary territory: “from light-hearted comedy to rhetorical means of exposure such as irony, sarcasm, parody, farce, and burlesque”.¹⁸⁾

What, then, are the important characteristics of humor in the historical

15) Francis Landy, “Humour as a Tool for Biblical Exegesis”, Yehuda T. Radday and Athalya Brenner eds., *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, JSOTSup 92 (Sheffield: Almond Press, 1990), 100.

16) Athalya Brenner, “On the Semantic Field of Humour, Laughter and the Comic in the Old Testament”, Yehuda T. Radday and Athalya Brenner eds., *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, JSOTSup 92 (Sheffield: Almond Press, 1990), 39-40.

17) Yehuda T. Radday, “On Missing the Humour in the Bible an Introduction”, Yehuda T. Radday and Athalya Brenner eds., *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, JSOTSup 92 (Sheffield: Almond Press, 1990), 24.

18) Athalya Brenner, “On the Semantic Field of Humour”, 40.

background and in the emotions of the ancient Israelites? Quoting Freud's book, *Jokes and their Relation to the Unconscious*, Francis Landy presents the characteristics of Israelite humor as follows: "Oppressed peoples like the Jews develop a very sharp, highly ambivalent comic repertoire, in which the national anguish finds bearable expression".¹⁹⁾ A large number of people have thought that there are not many humorous passages in the Old Testament (the OT), because the OT itself gives a grave nuance and its instructive purposes express loftiness.²⁰⁾ Humor, however, is not just only a light-hearted joke or a cause of amusement. Humor can be made in the midst of persecution or in times of ordeal, and at this time the characteristics of humor may be cynical or aggressive.

Whedbee plainly expresses such characteristics of Jewish humor as "a weapon of an oppressed and marginalized people to help its survival amidst the perilous conditions of exile".²¹⁾ If the Ehud story is read in this respect, we can say that it is a humorous story which was characterized by cynicism against an oppressor, the Moabites. J. Clinton McCann properly notes the humorous nature shown in the book of the Judges with the historical background:

Abuse and injustice are no laughing matter; however, humor in some form is often one of the few means of resistance for marginalized people. Given the likelihood that many of the stories originated in the period of 1200 to 1020 B.C., when elements of Israel struggled against the more organized and powerful forces of the Canaanite city-state system, the humor in some of the stories may amount to an act of resistance by an oppressed group ... Part of the original purpose may well have been to entertain, but the humor also communicates hopeful resistance by a clearly weaker force.²²⁾

When humor targets hostility at other nations and ethnics, it becomes a satire, especially in situation of political resentment and ethnic scorn. According to Arthur Koestler, "[t]he satire is a verbal caricature which distorts characteristic

19) Francis Landy, "Humour as a Tool", 100.

20) Athalya Brenner, "On the Semantic Field of Humour", 40.

21) J. William Whedbee, *The Bible and the Comic Vision*, 3.

22) J. Clinton McCann, *Judges*, Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching (Louisville: John Knox Press, 2002), 23.

features of an individual or society by exaggeration and simplification”.²³⁾ These exaggerations and simplifications are observed in the Ehud story.

3. Linguistic Analysis

An examination of linguistic forms and stylistic strategies is helpful to identify a story’s genre. Forms and styles of words used in the story serve as the tools of showing the characteristics of the story, such as symbols, allusions, and nicknames. Sometimes, words themselves have double meanings which may present direct opposites or ambiguities. However, if the usage of these words is for contempt or ridicule of certain people or nations, these words may be satirical elements and make the story a satire.²⁴⁾ In the Ehud story, nicknames, symbols, puns, and wordplay with double and different meanings especially function as devices for a satire.

3.1 Eglon

The notion of names has significance in ancient Israel. Names present a person’s role, function, or position, so a close relationship exists between a person and his name. Often a name alludes to or reveals a person’s characters. In an essay entitled “Humor in Names”, Yehuda T. Radday explains the usage of naming like this: “An author may for instance use a proper name in order to characterize a person, mostly negatively; in order to show that its bearer is imaginary; to provoke fun at him or to link him (to his disadvantage) by association, location or slight homophony to another”.²⁵⁾

A derivation of a name for contempt or ridicule is termed “pejorative name derivations”, and so it can be a satirical device.²⁶⁾ A name is often determined at

23) Arthur Koestler, *The Act of Creation* (New York: Macmillan, 1964), 72.

24) Ze’ev Weisman, *Political Satire in the Bible*, Society of Biblical Literature Semeia Studies 32 (Atlanta: Scholars Press, 1998), 9.

25) Yehuda T. Radday, “Humour in Names”, Yehuda T. Radday and Athalya Brenner eds., *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, JSOTSup 92 (Sheffield: Almond Press, 1990), 59.

26) Ze’ev Weisman, *Political Satire in the Bible*, 15.

the time of birth in some circumstance and it is common for infants to be given animal names because of their symbolic significance.²⁷⁾ However, if an animal name is given to an adult, this name is used to insult or ridicule that individual. Animal images show individual traits of weakness such as physical defect, peculiar behavior, or discernible appearance. A political satire especially uses animal imagery and this might help to explain the use of the fat calf-related name Eglon.²⁸⁾

The name of Eglon (עִגְלוֹן) has an etymology, the Hebrew עִגְלָה, which means calf or bull. This name can also be derived from the term עָגַל or עָגוּל (round or rotund).²⁹⁾ Eglon, therefore, is described as a fat calf by virtue of his name.

The physical description shown in his name alludes to his dark doom. Eglon's fat expresses two signs.³⁰⁾ The first is physical difficulty in moving because of his obesity, which makes him vulnerable to Ehud's swift thrust of the double-edged dagger. The second is the symbol of regal stupidity that is contrasted with Ehud's cleverness. The Moabite King Eglon, therefore, is the principal target for the offering sacrifice, and the name itself shows his fate, namely a fat calf ready for slaughter.³¹⁾

The satire comes from the name of Eglon, and the name makes a ludicrous caricature of the enemy king. From the beginning, a reader or hearer can catch an important clue as to how the story should be understood and how the story proceeds.³²⁾

3.2 Ehud

As the name of the Moabite king Eglon has a meaning connected with his

27) Ibid., 10.

28) Edward Bloom and Lillian Bloom, *Satire's Persuasive Voice* (Ithaca: Cornell University Press, 1979), 218-221.

29) M. Garsiel, *Biblical Names: A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns*, Phyllis Hackett, trans. (Ramat Gan, Israel: Bar-Ilan University, 1991), 215. עִגְלוֹן is a diminutive form of עִגְלָה. Daniel I. Block, *Judges, Ruth*, The New American Commentary 6 (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1999), 158.

30) Baruch Halpern, *The First Historians*, 39.

31) K. Lawson Younger Jr., *Judges and Ruth*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 2002), 117.

32) Graham S. Ogden, "The Special Features of a Story: A Study of Judges 3:12-30", *The Bible Translator* 42 (1991), 409.

fate, so also the Israelite judge, Ehud (אֶהוּד), has a name related to his role. Ehud is a composite word of two elements, אֵי (where) and הוֹר (majesty), which indicates “Where is the splendor, majesty?”³³⁾ Though this name reflect the dismal phases of the times like Ichabod (אִיכָבוֹד, “Where is the Glory?”) in 1Samuel 4:21, the name Ehud cast a glow of a hope to the people of his own days.³⁴⁾ From the beginning of the story, therefore, Ehud is described as a “deliverer” or “savior”.

According to Christie Davies, “[a]mong the stock figures in the repertoire of the ethnic humorist are those used in this story for the two principal characters”: a “stupid” character and a “canny” character.³⁵⁾ Stupidity comes from vain or foolish action which leads to self-destruction. A canny personality is characterized by cleverness, craftiness, and shrewdness. Above all, a canny character can manipulate a stupid character and the progress of the story manifests their respective peculiar characteristics. Two opposite characters often appear together because a narrative progresses in a dynamic relationship with each other.³⁶⁾ From this point of view, the Ehud story can be a typical example of ethnic humor with Eglon and Ehud, representing their respective groups, namely the Moabites and the Israelites.

Interestingly, the canny character, Ehud, is especially portrayed as “left-handed” (אֶמְרֵי יְדֵי-יְמִינוֹ, Jdg 3:15). Left-handedness can also be a device to make this story ethnic humor, because Ehud’s physical characteristic (left-handed) is contrasted with that of Eglon (very fat). However, it is difficult to interpret the meaning of Ehud’s left-handedness, since there are some different exegetical understandings. I believe left-handedness is not a physical defect but a distinctive physical advantage in war, if we read this story as ethnic humor.³⁷⁾

There are three possible interpretations for Ehud’s left-handedness. First, the term, “left-handed” in a literal meaning can be construed as “a man restricted in his right hand”. It implies that Ehud has a physical defect in his right-hand; that

33) Daniel I. Block, *Judges, Ruth*, 160; J. Alberto Soggin, *Judges*, 49.

34) Daniel I. Block, *Judges, Ruth*, 160.

35) Christie Davies, *Ethnic Humor around the World: A Comparative Analysis* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 15.

36) Lowell K. Handy, “Uneasy Laughter”, 236.

37) K. Lawson Younger Jr., *Judges and Ruth*, 114.

is, he is a handicapped man because of a physical abnormality.³⁸⁾ This interpretation has a problem, however, because it takes the term “left-handedness” too literally. In Judges 20:16, the seven hundred chosen soldiers who are left-handed are depicted as skillful warriors who can sling a stone at a hair and not miss. Halpern claims that “[t]his excludes physical deformity: it would be comical to invent elite brigades organized on such a principle”.³⁹⁾ As a typical example of ethnic humor this story must show two figures with opposite traits, stupidity and craftiness. Ehud’s feature must be superior to that of Eglon. If Ehud is a disabled man, it cannot satisfy the characteristics of ethnic humor.

A second interpretation understands “left-handed” as “ambidextrous”, that is, skilled in the use of both hands.⁴⁰⁾ But this is not reasonable in the light of the usage of ambidexterity in the OT. As it is described in 1Chronicles 12:2, ambidexterity is positively expressed with the use of both hands and not just the left. “It is doubtful whether ambidexterity would ever be expressed by describing restriction of the use of one of the hands”.⁴¹⁾ So, this interpretation cannot properly explain the term “left-handed”.

The final interpretation is that left-handedness implies the superior ability to handle a weapon and an excellence in war. This matches well with the description of left-handedness in Judges 20:16. Ehud as a skillful warrior proficient in handling weapons is contrasted with Eglon as a fat calf ready for slaughter. Ehud’s left-handedness, therefore, is not a deformity, but an excellent talent. The detailed description of the handling of a dagger with the left hand in Judges 3:21 demonstrates the swiftness and prominent skill of his left hand; (1) Ehud reached with his hand, (2) took the sword from his right thigh, (3) and thrust it into Eglon’s belly. Yairah Amit properly explains Ehud’s left-handedness:

The reference to Ehud’s left-handedness and repetition further on the word “hand” focuses the reader’s interest upon Ehud’s talents and guides

38) Barry G. Webb, *The Book of the Judges*, JSOTSup 46, (Sheffield: Almond Press, 1987), 131.

39) Baruch Halpern, *The First Historians*, 41.

40) The Greek Old Testament translates “left-handed” as “ambidextrous” (as following the lead of the LXX’s *amphoterodexios*). See Daniel I. Block, *Judges, Ruth*, 161.

41) K. Lawson Younger Jr., *Judges and Ruth*, 117.

him toward the conjecture that Ehud the Benjaminite is going to act with his left hand. The mention of his left-handedness and the tribe of Benjamin are absorbed by the reader in the context of war. Judges 20:16 and 1 Chronicles 12:2 indicate that the warriors of the tribe of Benjamin were known for fighting with their left hands; the combination of “left-handed” and “from Benjamin” seems to have been an idiomatic expression used to refer to daring warriors from the tribe of Benjamin. The characterization of Ehud by this idiom indicates, not only that he was a superb fighter having special talents, but is also a key to creating the hypothesis of what is about to happen.⁴²⁾

3.3 “Left” Contrary to “Right”

In Judges 3:15, Ehud is described as a left-handed person, but in the same verse, he is also called a Benjaminite (בֶּן־הַיְמִינִי) a “son of the right hand.” Such this portrayal seems to be contradictory. In this expression, we may discover a play on words, namely a humorous intention in Ehud’s description. As for the word “Benjamin”, the author uses the odd form of בֶּן־הַיְמִינִי rather than the expected בֶּן־יְמִינִי, which explicitly reveals author’s intention to contrast between “right” and “left.”⁴³⁾ However, it is difficult to explain this contradictory and ironic interaction between “right” and “left” in this verse. Though irony is actually an important element of humor, irony itself is seldom explained clearly. If we try to explain a pun, we may effectively spoil the pun.⁴⁴⁾ The simple irony itself of Ehud being a left-handed person but a son of the right hand may have provoked laughter for the original hearers.

3.4 Secret Message

A word which has a double meaning plays an important role in making a story humorous or ironic. The phrase “secret message” (הַבְּרִיטָה) is literally “a word of hiding.” The Hebrew word הַבְּרָ has several meanings, “word”, “message”, “thing”, or “matter.”⁴⁵⁾ So, the “secret message” may imply “a hidden thing”, for

42) Yairah Amit, *The Book of Judges: The Art of Editing*. Jonathan Chipman, trans., Biblical Interpretation Series 38 (Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999), 179-180.

43) Daniel I. Block, *Judges, Ruth*, 160. In the general form of בֶּן־יְמִינִי, הַ is added.

44) Graham S. Ogden, “The Special Features of a Story”, 410-411.

instance, “a hidden dagger”. In a common sense, stupid Eglon naively understands what clever Ehud says.⁴⁶⁾ When Ehud says to Eglon that he has a secret message from God, Ehud’s intention is to assassinate Eglon. The secret message is actually the secret thing, namely the dagger hidden under his cloak. That is wordplay.⁴⁷⁾

4. Mood of the Text

The mood of the text is one of the elements to identify the Ehud story as a satirical humor. This narrative consists of several subsequent scenes and each scene has a humorous mood. I will illustrate the humorous moods of some scenes and explain a plot-line of the final battle scene briefly. Amit divides several scenes of the Ehud story, providing the following structure based on a scenic principle⁴⁸⁾, and I will examine the humorous moods of some scenes according to Amit’s structure:

Exposition—Situation of subjugation (3:12-15)

Description of preparing the dagger—Dagger tactics (3:16)

Description of offering the tribute—Tactic of offering the tribute
(3:17-18)

The murder scene (3:19-23)

Description of the waiting servants—Tactic of fooling the attendants
(3:24-25(26))

Description of the battle and the victory—Battle tactics (3:27-29)

Conclusion—Situation of quiet (3:30)⁴⁹⁾

4.1 The Portrayal of Offering the Tribute (vv. 17-18)

45) K. Lawson Younger Jr., *Judges and Ruth*, 117; Daniel I. Block, *Judges, Ruth*, 165.

46) Daniel I. Block, *Judges, Ruth*, 165.

47) Graham S. Ogden, “The Special Features of a Study”, 412.

48) Scenic principle means that “a story proceeds along but one plot-level that can be sectioned into blocks according to scene changes”. See Robert H. O’Connell, *The Rhetoric of the Book of Judges* (Leiden: Brill, 1996), 102.

49) Yairah Amit, *The Book of Judges*, 174-175.

The stage for the assassination appears in the presentation of the tribute. The offering of tribute actually indicates a sacrificial offering. The sacrificial implication is exposed in Ehud's offering action. In verses 17-18, the tribute (מִנְחָה, "offering") that Ehud presents to Eglon is the typical expression of offering a sacrifice.⁵⁰⁾ The word מִנְחָה is repeated three times (vv. 15, 17, 18) and מִנְחָה is combined with the hiphil pattern of the root קָרַב two times (vv. 17, 18), which gives cultic atmosphere to this description.⁵¹⁾ About 158 times, מִנְחָה is commonly used in relation to the temple cult or ceremonies in the Bible. When מִנְחָה is especially combined with the hiphil pattern of the root קָרַב, it is exclusively used in religious ceremony.⁵²⁾ Therefore, if the religious use of the collocation of מִנְחָה הִקְרִיב is changed into the secular use to present a tribute in verses 3:17, 18, this expression may serve as a rhetoric device to show a double meaning.⁵³⁾

Ehud pretends to bring tribute to Eglon, but it is in fact Eglon who becomes the thing offered in sacrifice. Taking into consideration that Eglon's name means "fat calf", this gives a hint that Eglon, the "fat calf", will be slaughtered as a sacrificial offering. Sacrificial undertones in Eglon's name clue the audience in on this arrangement.⁵⁴⁾ Moreover, in the murder scene of Eglon, the sacrificial knife and partial evisceration of the animal are described in detail.⁵⁵⁾ As McCann says, "Eglon, the one who exacted tribute from Israel, ends up, in essence, being slaughtered as if he were Israel's sacrificial offering to God".⁵⁶⁾

4.2 The Portrayal of the Murder Scene (vv. 19-23)

The murder scene will be the climax of the story and its original hearers may have burst into laughter. If we were ancient Israelites, the sight of Eglon's

50) Marc Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, 81.

51) Considering that the name of Eglon stands for a calf, the act of the Ehud's presentation of the tribute to Eglon inversely indicates Eglon's doom as an offering. "The calf appears both as a central cultic object (Exo 32; Deu 9:18; 1Ki 12:32; Hos 8:6; etc.) and as an offering (Lev 9:3; Mic 6:6)". See Yairah Amit, *The Book of Judges*, 184.

52) Yairah Amit, *The Book of Judges*, 184. For example, see Lev 23:16; Num 28:26.

53) Ibid.

54) J. Clinton McCann, *Judges*, 45.

55) Marc Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, 82.

56) J. Clinton McCann, *Judges*, 45.

corpse lying flat on the ground in the bathroom, after being stabbed by a dagger in his belly, would be shockingly funny.⁵⁷⁾ The description of the assassination of Eglon by Ehud is given in ludicrous detail. It illustrates a typical scatological satire, that is, bathroom humor. We can read Judges 3:22, the climatic moment description of murder, as following:⁵⁸⁾

And even the hilt (נֶזֶב) entered after the blade;
and the fat (חֵלֶב) closed in over the blade,
because he did not remove the dagger from his belly;
and the excrement came out.

This satire focuses on Eglon's obesity. The storyteller relates the vivid murder scene with Eglon's fat, presenting two stages. First, Eglon has a great deal of fat, so when Ehud stabs him with a dagger which is only a cubit in length, even the hilt of a dagger penetrates his belly after the blade and disappears. Second, because Ehud does not remove the dagger from Eglon's belly, Eglon's anal sphincter explodes and excrement comes out.⁵⁹⁾

The word "fat" (חֵלֶב) is a sacrificial term in Leviticus 3-6, and it is used for the choicest parts of the sacrifice.⁶⁰⁾ Eglon has fattened himself due to Israel's tribute, but his fat body is submitted to the fate of sacrificial offering; he is the fat calf. Another feature of Eglon's fat is vulnerability. His fatness can be a target for Ehud's swift thrust of the dagger. Eglon thus becomes a plump, defenseless, and stupid target.⁶¹⁾ It is a dark yet humorous image of stout Eglon being murdered as he rises from the seat in his bathroom.

In this murder scene, scatological characteristics also appear. Though there are many interpretations about what "the cool chamber" (חֲדָר הַמְקָרָה, v. 24) means, this phrase can be properly translated as "the toilet chamber" or "the throne room with the toilet facility incorporated".⁶²⁾ The assassination is performed in the toilet chamber, and Eglon meets his fate there. After Ehud thrusts his dagger

57) Tom A. Jull, "מקרה in Judges 3", 64.

58) K. Lawson Younger Jr., *Judges and Ruth*, 118.

59) Baruch Halpern, *The First Historians*, 40.

60) K. Lawson Younger Jr., *Judges and Ruth*, 118.

61) *Ibid.*, 117.

62) Jull explains the meaning of "the cool chamber" (חֲדָר הַמְקָרָה) in detail. See Tom A. Jull, "מקרה in Judges 3", 63-69.

into Eglon's belly, Eglon evacuates the contents of his bowels on the floor.⁶³⁾ Eglon's excrement is vividly described at his death, and a scorn for the king of the Moabites is expressed in terms of a scatological satire.⁶⁴⁾

There are some classic instances of a toilet satire in the Hebrew Bible. In 1Kings 18:27, on Mount Carmel, Elijah taunt the prophets of Baal. His scornful sayings include: "Cry aloud! Surely he is a god; either he is meditating or he has wandered away (כִּי שֵׁיחַ וְכִי־שָׁיג) or he is on a journey, or perhaps he is asleep and must be awakened" (NRS). Gary A. Rendsburg argues that the two words (שֵׁיחַ and שָׁיג) form a hendiadys, expressing one idea, namely excretion.⁶⁵⁾ The phrase including these words, therefore, can be translated as follows: "he may be defecating/urinating".⁶⁶⁾ Mockery using excrement is a typical scatological satire.

Another instance related to the toilet is the case of King Saul. He goes into a cave to relive himself (1Sa 24:3). At that time David and his men are sitting in the innermost parts of the cave and have a good chance to kill him. However, David only cuts off a corner of Saul's clock and spares his life. It happens in the cave but the nuance is related with the toilet. Action in the bathroom is considered private by the Israelites, so the expression for Saul's activities used is simply "he covered his feet". This is a euphemism for defecation and urination.⁶⁷⁾ In the case of the Ehud story, the servants of Eglon wait outside of the cool chamber because they think that the king must be relieving himself, that is, covering his feet. This event, therefore, is related to the toilet. With the excrement from the corpse of fat Eglon, this story becomes a scatological satire.

4.3 The Portrayal of the Waiting Servants (vv. 24-25(26))

The following scene also presents the characteristics of a scatological satire. After the assassination, Ehud goes out through the vestibule and shuts the doors and locks them. Without knowing about the death of their king, the courtiers

63) Tom A. Jull, "מִקְרָה in Judges 3", 71.

64) Marc Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, 82.

65) Gary A. Rendsburg, "The Mock of Baal in 1 Kings 18:27", *The Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988), 414-417.

66) *Ibid.*, 416.

67) Tom A. Jull, "מִקְרָה in Judges 3", 68.

come to the king's cool chamber and find the doors locked. They incorrectly think that the king is having a discussion with Ehud leisurely while relieving himself in his private toilet. While they are waiting, Ehud escapes.

In this scene, we can imagine the courtiers' funny actions. They wait until they are embarrassed as they smell the odor of excrement from the exploded anal sphincter of Eglon.⁶⁸⁾ The sickening odor from the cool chamber also functions as a decoy for the courtiers to tarry while Ehud escapes.⁶⁹⁾ The courtiers are also a target of a satirical humor, like their king. Alter explains the satirical characteristic of this scene vividly with a retranslation in his own words:

The courtiers' erroneous assumption that their bulky monarch is talking his leisurely time over the chamber pot is a touch of scatological humor at the expense of king and followers, while it implicates them in the satiric portrayal of the king's credulity. This last effect is heightened by the presentation of their direct speech at the end of verse 24, and the switch of the narrative to their point of view in verses 23 and 24. Let me retranslate these clauses literally to reproduce the immediate effect of seeing the scene through their eyes that one experiences in the Hebrew: "The courtiers came and saw, look, the doors of the upper chamber are locked They waited a long time and, look, he's not opening the doors of the upper chamber, and they took the keys and opened them, and, look, their lord is sprawled on the floor, dead."⁷⁰⁾

4.4 The Portrayal of the Battle and the Victory (vv. 27-29)

This scene is the great victory over the Moabite troops at the fords of the Jordan. The successful assassination of Eglon by Ehud leads to the subsequent triumph of the war against the Moabites by the Israelites. If we include verse 26b in the battle scene, this combat can be framed by a repetition of the word, "to escape" (יָצַח), which opens and closes this scene:

A. Ehud "escapes" (יָצַח) to Seirah (3:26b)

B. The victory of the Israelites over the Moabites (3:27-29a) –

68) K. Lawson Younger Jr., *Judges and Ruth*, 119.

69) *Ibid.*

70) Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 40.

“executing the other sacrifices”

A'. No one “escapes” (מִלָּט) (3:29b)⁷¹⁾

The word מִלָּט implies the liberation from the Moabites’ oppression. While the Israelite warrior Ehud can escape from the Moabite courtiers, the Moabite troops cannot escape from the Israelite troops.

Another satire appears in relation with “fat”. In verse 29, the Moabites are described as “vigorous (וְנָשִׂים) and strong (חֵיל)” men, and the word נָשִׂים (“vigorous” or “lustful”) generally means “fat” or “stout”.⁷²⁾ Like their fat king, the stout Moabites’ troops are slaughtered like a sacrificial offering at the fords of the Jordan. It seems that they march to their destruction in a ludicrous display of stupidity and no one among ten thousand Moabites can survive.⁷³⁾ It may provoke a big laugh at the end of the story.

As Handy notes, this final scene provides a crescendo for the three-part presentation.⁷⁴⁾ The fat and stupid Moabites are all destroyed by superior Israelites in turn: one dumb Moabite (Eglon the king), two dumb Moabites (the courtiers), and finally ten thousand dumb Moabites (the Moabite warriors). This plot-line intends to make the story a satire based on the ethnic stupidity of the Moabites.⁷⁵⁾

5. Historical Background

Knowing the relationship between the Israelites and the Moabites is helpful for understanding the characteristics of this story as an ethnic and political satire. It is impossible, however, to recognize the relationship between the two nations during the period of the story’s composition because we do not know when it was written. Though the date of the final edition of the book of the Judges is open to dispute,⁷⁶⁾ in order to understand the story’s stylistic features it will

71) K. Lawson Younger Jr., *Judges and Ruth*, 119.

72) Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 41.

73) Lowell K. Handy, “Uneasy Laughter”, 241.

74) *Ibid.*

75) *Ibid.*, 242.

76) According to K. Lawson Younger Jr. (*Judges and Ruth*, 23), “[t]he reference in 18:30 to ‘the time of the captivity of the land’ seems to refer to the Exile (either 722 or 586 B.C.) and

helpful to survey the relations between Israel and Moab in the pre-exilic period.⁷⁷⁾

It is confirmed throughout the Bible that the Israelites view their eastern neighbors with contempt and the Moabites are the representative ethnic group among them.⁷⁸⁾ The origin of the Moabites is presented in Genesis 19:29-39. They are the offspring of Lot and his elder daughter, so they are born in incestuous sin. In Numbers 22-24, when the Israelites are trying to enter Canaan, the Moabites attempt to stop their entry. Knowing that their military force is weaker than that of the Israelites, they hire the false prophet Balaam to curse Israel, but he blesses the Israelites instead. As a result, God prohibits the Moabites from entering into God's assembly.

David conquers them without difficulty and subordinates Moab to Israel. Later, Mesha king of Moab rebels, but Joram king of Israel and Jehoshaphat king of Judah thoroughly defeat him and ruin his land. From that time on, Moab declines as a nation little by little in accordance with the prophets' words. Amos 2:1-3 announces the death sentence on Moab; Isaiah 15-16 prophesies the coming destruction of Moab. Even more so, human sacrifice committed by the Moabites (2Ki 3:26-27) is an abominable sin in the sight of the Israelites. It is reasonable for the Israelites to hold them in contempt.

6. A Comparison with the Story of Samson

According to Robert G. Boling, the story of Samson is full of memories and allusions to the judges from Deborah to Jephthah.⁷⁹⁾ In this respect, the exploits of Ehud are similar to those of Samson,⁸⁰⁾ and this may imply that the Ehud narrative is related to the Samson narrative. Handy also argues for a strong relationship between the two stories and insists that "both stories have a heavier dose of the comical than do others which appear in the narratives of the judges in the book of Judges, which as a whole contains irony and a liberal amount of

suggests that the final edition of the book came from the Exile or afterwards".

77) Marc Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, 83.

78) Lowell K. Handy, "Uneasy Laughter", 238.

79) Robert G. Boling, *Judges*, Anchor Bible 6A (Garden City: Doubleday, 1975), 232.

80) *Ibid.*, 87.

humor throughout”.⁸¹⁾

As Klein notes, Ehud and Samson are similar in their use of wordplay to handle their enemy.⁸²⁾ However, the results incur opposite consequences. Ehud uses wordplay for the deceit of his people’s enemy, but Samson’s wordplay is more self-conscious in form and leads to self-destruction and the ruin of Israel.

The structure of the book of Judges is a spiral of progressive deterioration. As the story progresses, the internal problem increases and the role of humor changes accordingly.⁸³⁾ The series of judges starts from the bare stereotype of Othniel, goes through the disastrous vow of Jephthah, and ends with the bumbling fool Samson. With this trajectory, the first judge narrative may be expected to be light-hearted and the final judge narrative somber. Comparing it with the Ehud story, Handy shows three important dark elements constituting the Samson narrative: an incompetent leader of his people, a person outwitted by the Philistines, and a savior who saves by killing himself.⁸⁴⁾

The figure and activity of Samson is explicitly contrasted with that of Ehud. The Ehud story gives a positive image of the Israelites as clever but the Samson story takes a pessimistic view of the Israelites. The Samson story is humorous, but “it is a humor laced with angst”.⁸⁵⁾ Though the two stories progress in opposite directions, the contrasted humorous dispositions of the two stories can categorize them into the same genre of humor.

7. Conclusion

Knowing the genre is the key to understanding the meaning and intention of a narrative. In this study I have demonstrated that the Ehud story can be understood in the light of the genre of humor. Though this story deals with a historical event, it may be read as a political satire with ethnic contempt. In order to show the characteristics of humor in this story, three criteria for the genre identification are employed: linguistic analysis, mood of the text, and historical

81) Lowell K. Handy, “Uneasy Laughter”, 242.

82) Lillian R. Klein, *The Triumph of Irony*, 128-129.

83) J. Clinton McCann, *Judges*, 23.

84) Lowell K. Handy, “Uneasy Laughter”, 243.

85) *Ibid.*, 244.

background. The words such as “Eglon”, “Ehud”, “left” contrary to “right”, and “secret message” have the double or implied meanings which may burst into laughter. The descriptions such as the offering of the tribute, the murder scene, the waiting servants, and the battle and the victory are full of disdain, ridicule, and mock against the Moabites. In addition, the investigation of the relations between the Israelites and the Moabites in the social and historical situations demonstrates that the Israelites had antipathy and contempt against the Moabites. In conclusion, the Ehud story is full of linguistic playfulness, which leads us to read this story as a political satire, mocking the Moabites ethnically.

<Keywords>

Judges 3:12-30, Ehud and Eglon, Humor, Political Satire, Wordplay, Double Meaning.

(투고 일자: 2015년 7월 30일, 심사 일자: 2015년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2015년 9월 19일)

<References>

- Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981.
- Amit, Yairah, *The Book of Judges: The Art of Editing*, Jonathan Chipman, trans., Biblical Interpretation Series 38, Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999.
- Block, Daniel I., *Judges, Ruth*, The New American Commentary 6, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1999.
- Bloom, Edward and Bloom, Lillian, *Satire's Persuasive Voice*, Ithaca: Cornell University Press, 1979.
- Boling, Robert G, *Judges*, Anchor Bible 6A, Garden City: Doubleday, 1975.
- Brenner, Athalya, "On the Semantic Field of Humour, Laughter and the Comic in the Old Testament", Yehuda T. Radday and Athalya Brenner, eds., *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 92, Sheffield: Almond Press, 1990, 39-58.
- Brettler, Marc, "Never the Twain Shall Meet? The Ehud Story as History and Literature", *Hebrew Union College Annual* 62 (1991), 285-304.
- Brettler, Marc, *The Creation of History in Ancient Israel*, London; New York: Routledge, 1995.
- Davies, Christie, *Ethnic Humor around the World: A Comparative Analysis*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Garsiel, M., *Biblical Names: A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns*, Phyllis Hackett, trans., Ramat Gan, Israel: Bar-Ilan University, 1991.
- Gunkel, Hermann, *The Psalms; A Form-Critical Introduction*, M. Horner, trans., Biblical Series 19, Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- Gunn, David M., *Judges*, Blackwell Bible Commentaries, Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- Handy, Lowell K., "Uneasy Laughter: Ehud and Eglon as Ethnic Humor", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 6 (1992), 233-246.
- Halpern, Baruch, *The First Historians: The Hebrew Bible and History*, San Francisco: Harper & Row, 1988.
- Jull, Tom A., "מִקְרָה in Judges 3: a Scatological Reading", *Journal for the Study of the Old Testament* 81 (1998), 63-75.
- Klein, Lillian R., *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 68, Sheffield, England: Almond Press, 1990.
- Koestler, Arthur, *The Act of Creation*, New York: Macmillan, 1964.

- Landy, Francis, “Humour as a Tool for Biblical Exegesis”, Yehuda T. Radday and Athalya Brenner, eds., *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 92, Sheffield: Almond Press, 1990, 99-115.
- Longman, Tremper, III., “Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory, and the Evangelical”, *Westminster Theological Journal* 47 (1985), 46-67.
- McCann, J. Clinton, *Judges*, Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: John Knox Press, 2002.
- O’Connell, Robert H., *The Rhetoric of the Book of Judges*, Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Ogden, Graham S., “The Special Features of a Story: A Study of Judges 3:12-30”, *The Bible Translator* 42 (1991), 408-414.
- Radday, Yehuda T., “Humour in Names”, Yehuda T. Radday and Athalya Brenner, eds., *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 92, Sheffield: Almond Press, 1990, 59-97.
- Radday, Yehuda T., “On Missing the Humour in the Bible an Introduction”, Yehuda T. Radday and Athalya Brenner, eds., *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 92, Sheffield: Almond Press, 1990, 21-38.
- Rendsburg, Gary A., “The Mock of Baal in 1 Kings 18:27”, *The Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988), 414-417.
- Soggin, J. Alberto, *Judges*, J. Bowden, trans., The Old Testament Library Series, Philadelphia: Westminster, 1981.
- Younger, K. Lawson, Jr., *Judges and Ruth*, The NIV Application Commentary, Grand Rapids: Zondervan, 2002.
- Webb, Barry G., *The Book of the Judges*, Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series 46, Sheffield: Almond Press, 1987.
- Weisman, Ze’ev, *Political Satire in the Bible*, Society of Biblical Literature Semeia Studies 32, Atlanta: Scholars Press, 1998.
- Whedbee, J. William, *The Bible and the Comic Vision*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.

<Abstract>

Reading the Ehud Story (Jdg 3:12-30) in the Light of Linguistic Playfulness

Sun Wook Kim

(Westminster Graduate School of Theology)

This study is to present a way of reading the Ehud story (Jdg 3:12-30) as humor in the light of linguistic playfulness. Though this story deals with a historical event, it may be read as humor, especially a political satire with ethnic antipathy. In order to discover the characteristics of a narrative, genre identification methods are helpful to disclose its characteristics. On the basis of three criteria to identify the genre of a story, the humorous nature of this story is examined: linguistic analysis, mood of the text, and historical background. The words such as “Eglon”, “Ehud”, “left” contrary to “right”, and “secret message” have double or implied meanings which may burst into laughter. The descriptions such as the offering of the tribute, the murder scene, the waiting servants, and the battle and the victory are full of disdain, ridicule, and mock against the Moabites. The investigation of the relations between the Israelites and the Moabites in the social and historical situations demonstrates that Israelites had antipathy and contempt against the Moabites. In consideration of wordplay, scornful mood, and historical circumstances, therefore, the Ehud story has the nature of humor, which can be read as a political satire with an ethnic contempt against the Moabite.

Verses in the ‘Wrong’ Chapter: When Chapter Division and Structural Segmentation in the Old Testament Do Not Match

Lénart J. de Regt*

1. Introduction

When we read through the Old Testament, it appears that from time to time a new chapter starts in the wrong place, in other words, that the last verse or the first verse of a particular passage has ended up in the wrong chapter. The places in a biblical book where traditionally a new chapter is made to begin are not always in line with the places where the biblical text divides itself into segments according to the structural coherence of the text itself. As a result, the start of a new chapter in such places will take the translator’s and reader’s attention away from the segmentation and literary structure of the text. Both the translator and the reader are under the influence of the traditional chapter division.

This article focuses on places in a number of Old Testament books where this problem occurs. For each of the examples — individual verses that appear to be in the ‘wrong’ chapter — the question needs to be asked, where the verse belongs in the source text and how the text is segmented at that point. For the sake of consistency, this will be decided on the basis of syntactic and structural criteria. Segmentation of texts is a much wider topic, but this article concentrates on places in the text where segmentation and chapter division are (at least potentially) in conflict.

A translation should show readers that a structural part of a book is not the same as a numbered chapter. When in a translation the text is divided into segments, this should be done in the right places and not automatically where

* Dr. in Hebrew Linguistics at University of Leiden, The Netherlands. Faculty of Arts at University of Leiden. Global Translation Advisor with the United Bible Societies. lderegt@biblesocieties.org.

tradition starts a new chapter. A translator's understanding of the segmentation of the text should not be governed by chapter division. When we translate the Bible, we should already be aware of this during the translation process, if we are to render the text in accordance with its own structure and show its segmentation to the readers.

2. Where should the verse go in a translation? Syntactic discontinuity

Exegetes and translators should look for signs of structural and syntactic discontinuity in the text itself and see if syntactic discontinuity occurs before or after the verse under consideration. The idea behind discontinuity is that the more a syntactic construction stands out and is different in comparison with its syntactic context in neighbouring sentences, the more this construction is an indication of structural discontinuity in the flow of the text. (An example of such a construction is *we-X-qatal*, in which another sentence part precedes the *qatal* form.) Discontinuity is mirrored by cohesion. For example, if the verse is a response to a preceding direct speech, logically the verse should come under the same chapter as that direct speech. Another example of cohesion is the paragraph, defined as “a narrative block of material organized by a coherent *wayyiqtol* chain” in Hebrew.¹⁾

We should also consider signs of discontinuity in manuscripts in which the text has been transmitted. The *petuchot* and *setumot* in manuscripts such as the Codex Leningradensis, the Codex Aleppo and the Codex Cairensis are indications of textual division as applied by the Masoretes.²⁾ Although these indications are not part of the text itself, they are helpful in that they indicate where the text was divided at a relatively early stage of transmission and

1) Roy L. Heller, *Narrative Structure and Discourse Constellations: An Analysis of Clause Function in Biblical Hebrew Prose*, Harvard Semitic Studies 55 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2004), 56, 431.

2) On the Masoretic division of the text into sections and verses and the extent to which *petuchot* and *setumot* play a role in this see Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Third edition, revised and expanded (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 48-50, 198-201. As Tov notes, a unit could be either “open” (*petuchah*), i.e., starting on a new line while the last line of the preceding unit was left blank after the last word, or “closed” (*setumah*), i.e., indicated by a space within the line.

interpretation.³⁾ These indications predate the division into chapters, which was established only in 1204-1205 by Stephen Langton.⁴⁾

In the process of translation, the dominant numbering tradition in the target language or in a computer environment (such as ParaText) in which the translation is being prepared should not channel and narrow the translator's or the reader's understanding of the segmentation of a particular text and prevent the translator from making choices in the segmentation and paragraph division of that text.

3. Less controversial examples

It may be helpful to look, first of all, at a number of less controversial examples. In most of these cases, the verse should go with and be included in the section that precedes, irrespective of the traditional chapter division.

3.1. The verse is followed by a *we-X-qatal* construction

In the two examples below, the opening clause of the verse that comes *after* the verse under consideration is a *we-X-qatal* construction, a sign of syntactic discontinuity (in contrast to a construction with only a *wayyiqtol*).⁵⁾ This would already indicate that the verse under consideration still goes with the preceding

3) We have consulted David Noel Freedman, ed., *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition* (Grand Rapids: Eerdmans; Leiden: Brill, 1998); <http://www.aleppocodex.org> for the Codex Aleppo; and <http://www.seforimonline.org/seforimdb/pdf/266.pdf> for the Codex Cairensis: Samuel David Loewinger, ed., *Codex Cairo of the Bible From the Karaite Synagogue at Abbasiya: The Earliest Extant Hebrew Manuscript Written in 895 by Moshe Ben Asher, a Limited Facsimile Edition of 160 Copies* (Jerusalem: Makor, 1971).

4) As E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 49, points out, “[T]he earliest manuscript containing Langton’s division is the Paris manuscript of the Vulgate from the 13th century. This division was transferred from the Vulgate to the manuscripts and editions of the Hebrew Bible” and to translations of the Bible. This “Exemplar Parisiensis” was created around 1224 (Joop H. A. van Banning SJ, “Reflections upon the Chapter Division of Stephan Langton”, Marjo C. A. Korpel, Joseph M. Oesch and Stanley E. Porter, eds., *Method in Unit Delimitation*, Pericope 6 [Leiden; Boston: Brill, 2007], 141-161, esp. 146-147). As Penkower notes, it was only in the late 15th and early 16th century that chapters started to be marked, as is clear from early Latin and Hebrew printed Bibles. Verses were marked with actual numbers only since 1548 (Jordan S. Penkower, “Verse Divisions in the Hebrew Bible”, *Vetus Testamentum* 50 [2000], 379-393, esp. 381-384).

5) The *X* stands for a nominal phrase in Genesis 32:2 and a time phrase in Joshua 5:2.

segment and that the division of the text comes after it. In addition to the syntactic discontinuity, there are other reasons why the verse should go with what precedes; these are mentioned below.

Genesis 32:1

1 (ישכם לבן בבקר) Early in the morning, Laban kissed his sons and daughters and bade them good-by; then Laban left on his journey homeward.

2 (ויעקב הלך לדרכו) *we-X-qatal* Jacob went on his way, ...⁶⁾

In the Hebrew (BHS), this verse is numbered as 32:1. The traditional numbering, 31:55, in a number of translations (including NRS, GNB and the Russian Synodal Translation⁷⁾) as well as the Vulgate, the Rabbinic Bible of 1548 and the Koren Hebrew Bible edition makes more sense.⁸⁾ Even translations which number this verse as 32:1 often start a new section (with a section title) directly after it (for example TOB). The Codex Leningradensis does not mark a division of the text at this point; the nearest *petuchah* only occurs between 32:3 and 4, i.e., after the Mahanaim episode. Wenham summarizes the diversity of opinions among commentators as to whether 32:2-3 constitute a separate episode still belonging to chapter 31 or the start of a new section. But at the same time he points out that the majority of commentators include 32:1 (31:55) in the section that precedes.⁹⁾

6) Renderings are quoted from TNK (Jewish Publication Society Tanakh, 1985) unless otherwise indicated. A list of abbreviations of other translations: BFC (Bible en Français Courant, 1997), CEV (Contemporary English Version, 1995), GNB (Good News Bible, 1976), GrNB (Dutch Groot Nieuws Bijbel, 1996), GuNa (German Gute Nachricht, 1997), LUT (Revidierte Lutherbibel, 1984), NBV (Dutch Nieuwe Bijbelvertaling, 2004), NIV (New International Version, 1978), NRS (New Revised Standard Version, 1989), TOB (Traduction Œcuménique de la Bible, 2010).

7) The 1876 Synodal Translation's numbering system has determined the numbering in most other Bible translations in Russia, both in Russian and in other languages.

8) M. Koren, תורה נביאים כתובים (Jerusalem: Koren, 1962, 1966, etc.). Likewise, chapter 32 starts after this verse in the Rabbinic Bible of 1525 (consulted for this article at: <https://ia700402.us.archive.org/10/items/RabbinicbibleotMikraotGedolotBombergshetwanc h.jacobBenChaim.1525/RabbinicBible.Tanakh.BenChayyim.Bomberg.1545..pdf>). The references to the Rabbinic Bible of 1548 are taken from Penkower, "Verse Divisions", 388-392.

9) Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC 2 (Dallas: Word Books, 1994), 266, where he also writes: "... without 32:1 (31:55) the previous section is incomplete; it tells of the flight of Jacob and his pursuit by Laban, and some reference to Laban's return home is surely to be expected. Thus 32:1 (31:55) makes a more apt conclusion to this episode than does 31:54".

Joshua 5:1

1 (ויהי כשמע) When all the kings of the Amorites ... heard how the Lord (הוֹבִישׁ) had dried up the waters of the Jordan ..., ... no spirit was left in them because of the Israelites.

2 בעת ההיא אמר יהוה) *we-X-qatal*) At that time the Lord said to Joshua, "Make flint knives and proceed with a second circumcision of the Israelites."

In the Hebrew (BHS) this verse is numbered as 5:1. It is also the traditional numbering in many translations, including NRS, GNB and the Russian Synodal Translation. The Rabbinic Bible of 1525 adds the number of the new chapter at the start of this verse, but also makes a clear break in the text after it. The Codex Aleppo and Codex Cairensis have a *petuchah* before this verse, but a *setumah* after it, while the Codex Leningradensis has a *setumah* before and after. The topic changes (to circumcision) in the verse that follows. Thus, Butler treats 5:1 as "the final verse of the section" of 3:1–5:1 ("Crossing to Conquer").¹⁰ Quite a few translations start a new section (with a section title) directly after it (for example GNB, CEV, BFC and NBV). Numbering verse 1 as 4:25 would have done more justice to the structure and segmentation of the text.

3.2. The verse is followed by a *wayyiqtol-X* construction in the next verse

In the examples below, the opening clause of the verse that comes *after* the verse under consideration is a *wayyiqtol* construction with a time phrase (like the ויהי construction in 1Sa 7:2) or with an explicitly repeated subject. These are signs of syntactic discontinuity (in contrast to a construction with a *wayyiqtol* only). This would already indicate that the verse under consideration still goes with the preceding segment and that the division of the text comes after the verse. In addition to the syntactic discontinuity, there are other reasons why the verse should go with what precedes; these are mentioned below.

Exodus 6:1

1 (ויאמר יהוה) Then the Lord said to Moses, "You shall soon see what

10) Trent C. Butler, *Joshua*, WBC 7 (Dallas: Word Books, 1983), 51.

I will do to Pharaoh: he shall let them go because of a greater might; indeed, because of a greater might he shall drive them from his land.”

2 (וידבר אלהים) *wayyiqtol-X*) God spoke to Moses and said to him, “I am the Lord …”

In the Hebrew (BHS) as well as in many translations (including NRS, GNB and the Russian Synodal Translation), this verse is numbered as 6:1, but it still contains the Lord’s answer to what Moses said (in 5:22-23). It should also be noted that the agent in 6:2 (אלהים) is still the same as in 6:1 (יהוה) and is nevertheless explicitly referred to again, which makes the *wayyiqtol-X* construction in 6:2 syntactically more discontinuous than in 6:1. The Codex Leningradensis has a *setumah* after 6:1. The Rabbinic Bible of 1525 adds the number of the new chapter at the start of this verse, but also makes a clear break in the text after it (for the *parashah* that follows).¹¹⁾ The topic changes (to God’s name and covenant) only in the verse that follows, while “5:1 – 6:1 deal with … the confrontation between Israel … and … the Pharaoh”.¹²⁾ Translations often start a new section (with a section title) directly after 6:1 (for example GNB and TOB). Thus, numbering 6:1 as 5:24 would have done more justice to the structure and segmentation of the text.

Numbers 30:1

1 (ויאמר משה אל בני ישראל) So Moses spoke to the Israelites just as the Lord had commanded Moses.

2 (וידבר משה אל ראשי המטות) *wayyiqtol-X*) Moses spoke to the heads of the Israelite tribes, saying, …

In the Hebrew (BHS) this verse is numbered as 30:1. This verse is obviously the conclusion of the section of chapters 28–29, since it summarizes how Moses carried out the command (28:1-2) to instruct the Israelites.¹³⁾ This is in line with other concluding formulae in Numbers, for example at 1:19; 3:51;

11) A *parashah* is a weekly reading from the Torah in the synagogue.

12) John I. Durham, *Exodus*, WBC 3 (Dallas: Word Books, 1987), 62.

13) This is also how 30:1 is treated in W. H. Gispen, *Het boek Numeri. Tweede deel: Hoofdstuk 20:14–36:13*, Commentaar op het Oude Testament (Kampen: Kok, 1964), 193. J. Milgrom, *The JPS Torah Commentary: Numbers* (Philadelphia; New York: Jewish Publication Society, 1990), 250 refers to this verse as a “fulfillment subscript”.

4:37; 5:4; 9:22; 15:36; 27:23. The Codex Leningradensis has a *petuchah* after 30:1. The Rabbinic Bible of 1525 adds the number of the new chapter at the start of this verse, but makes a very clear break after it (for the *parashah* that follows). The topic and addressee (“the heads of …”) change only in the verse that follows. Thus, the traditional numbering in many translations (for example NRS and GNB; not the Russian Synodal Translation), 29:40, makes more sense. Even translations which number this verse as 30:1 often start a new section (with a section title) directly after it (for example TOB).

1Samuel 7:1

6:21 (וישלחו) They sent messengers to the inhabitants of Kiriath-jearim to say, “…”

1 (ויבאו אנשי קרית יערים) The men of Kiriath-jearim came and took up the Ark of the Lord and brought it into the house of Abinadab on the hill …

2 (ויהי מיום שבת הארון) *wayhi-X*) A long time elapsed from the day that the Ark was housed in Kiriath-jearim, twenty years …

The Codex Leningradensis, Codex Aleppo, Codex Cairensis each have a *petuchah* after 7:1. The Rabbinic Bible of 1525 adds the number of the new chapter at the beginning of this verse, but has a break after it. In terms of coherence of the narrative, 7:1 still contains the fulfilment of the messengers’ request in 6:21, whereas 7:2 is about the change in time towards the next section of the narrative. Translations number this verse as 7:1 but often start a new section (with a section title) directly after it (for example GNB and TOB). Numbering 7:1 as 6:22 would have done more justice to the structure and segmentation of the text. For reasons of content, Klein draws the same conclusion:

There is a clear break between 7:1 (the provision for an attendant for the ark) and 7:2-14, the account of Samuel’s victory over the Philistines. The present chapter division, therefore, is mistaken; 7:1 must be treated with the materials from chap. 6.¹⁴⁾

14) Ralph W. Klein, *1 Samuel*, WBC 10 (Dallas: Word Books, 1983), 55.

1Chronicles 22:1

1 (ויאמר דויד) David said, “זֶה הוּא בֵּית יְהוָה הָאֱלֹהִים) Here will be the House of the Lord (וְזֶה מִזְבֵּחַ לְעֹלֹת) and here the altar of burnt offerings for Israel.”

2 (ויאמר דויד) *wayyiqtol-X*) David gave order to assemble the aliens living in the land of Israel …

In 22:1, David still refers back with pronouns (זֶה) to Ornan’s threshing floor of verse 28 and to “the altar of burnt offerings” of verse 29.¹⁵ Like Dirksen, Braun treats 22:1 as the final verse of the section of 21:1–22:1.¹⁶ The Codex Leningradensis and Codex Aleppo have a *setumah* before 22:1, but also after it the Codex Leningradensis has a *setumah* and the Codex Aleppo has a *petuchah*. And although the Vulgate and the Rabbinic Bibles of 1525 and 1548 start the new chapter with this verse, the Rabbinic Bible of 1525 as well as most translations make a break in the text after it. Translations number this verse as 22:1 but mostly start a new section (with a section title) directly after it (for example GNB and TOB). Thus, numbering 22:1 as 21:31 would have done more justice to the structure and segmentation of the text.

2Chronicles 31:1

1 (וככלות כל זאת יצאו כל ישראל הנמצאים) When all this was finished, all Israel who were present went out … and smashed the pillars, cut down the sacred posts, … to the very last one.

(וישובו כל בני ישראל) Then all the Israelites returned to their towns, each to his possession.

2 (ויעמד יחזקיהו) *wayyiqtol-X*) Hezekiah reconstituted the divisions of the priests and Levites …

The Codex Aleppo has a *petuchah* before and after 31:1, while the Codex Leningradensis has a *petuchah* before and a *setumah* after it. Although the Rabbinic Bible of 1525 adds the number of the chapter at the beginning of this verse, it has a break not only before this verse, but before the preceding and following verse as well. However, 31:1 refers back to what precedes in more ways than one. Thus, the phrases “all this” and “who were present” are

15) P.B. Dirksen, *1 Kronieken*, Commentaar op het Oude Testament (Kampen: Kok, 2003), 272 notes the connection between verse 28 and 22:1.

16) Roddy Braun, *1 Chronicles*, WBC 14 (Dallas: Word Books, 1986), 216.

anaphoric, and all the Israelites “returned” after having been instructed to “come” in 30:1. Roubos treats 31:1 as the end of 30:1–31:1.¹⁷⁾ Although 31:1 could in itself be seen as a short paragraph of its own, it is clear that the topic changes only in verse 2. Translations number this verse as 31:1 but not infrequently start a new section (with a section title) directly after it (for example NIV, CEV and LUT). Numbering 31:1 as 30:28 would have done more justice to the structure and segmentation of the text.

3.3. The verse itself contains a *wayyiqtol-X* construction and should go with what follows

The opening clause of Numbers 22:41 is a *wayyiqtol* construction with a time phrase, the same sign of syntactic discontinuity as in 1Samuel 7:2 above. The verse should go with the text that follows.

Numbers 22:41

41 (וַיְהִי בַבֶּקֶר) In the morning Balak took Balaam up to Bamoth-baal.

From there he could see a portion of the people.

23:1 (וַיֹּאמֶר) Balaam said to Balak, “Build me seven altars here and ...”

The context shows that 22:41 forms the start of the first proceedings by Balak and Balaam, the “preparations for the first oracle, 22:41–23:6”.¹⁸⁾ There is actually a similar structural pattern in the narrative that is essentially followed for each of the first three of Balaam’s oracles: Balak takes Balaam to an observation point to view Israel not only in 22:41, but in 23:13–14a and 23:27–28 as well, each of these verses forming the start of a narrative around an oracle.¹⁹⁾ Translations number this verse as 22:41 but not infrequently start a new section (with a section title) directly before it (for example GNB and TOB).

17) K. Roubos, *II Kronieken*, De Prediking van het Oude Testament (Nijkerk: Callenbach, 1985), 257–264. He notes on p. 264: “Only after that [after the smashing of cultic objects] did all festival participants return to their possessions”.

18) H. Jagersma, *Numeri, deel II*, De Prediking van het Oude Testament (Nijkerk: Callenbach, 1988), 134.

19) R. D. Cole, *Numbers*, New American Commentary 3B (Nashville: Broadman & Holman, 2000); Lénart J. de Regt and Ernst W. Wendland, *A Handbook on Numbers*, Translator’s Handbooks (United Bible Societies, forthcoming).

Numbering 22:41 as 23:1 would have done more justice to the structure and segmentation of the text. The Codex Leningradensis has no *petuchah* or *setumah* before or after 22:41 and so gives no other indication about segmentation.²⁰⁾

4. More controversial examples

The examples in this section are more controversial, either because their segmentation in the context is not straightforward or because translations have segmented the text in a variety of ways, some putting the verse with what precedes and others with what follows.

4.1. The verse is followed by a *wayyiqtol-X* construction in the next verse

1 Samuel 21:1

1 (ויקם וילך) He [David] got up and left, and Jonathan went into the city.

2 (ויבא דוד) David came to Nob, to the priest Ahimelech ... (translation taken from NRS)

In the Hebrew (BHS) this verse is numbered as 21:1. On the face of it, this verse simply marks a change of location between two chapters. However, in verse 1 the two characters are still David and Jonathan, just as in the preceding passage. (This situation changes in verse 2.) Such cohesion is an indication that the verse is still part of the preceding passage. In addition, in the Hebrew David's name is repeated not in verse 1 (in contrast to the Septuagint) but only in verse 2, which shows syntactic discontinuity after verse 1. Thus, the traditional numbering for verse 1 in many translations, which is 20:42b (as in NRS and GNB) or 20:43 (as in the Vulgate and the Russian Synodal Translation), makes more sense: the verse still belongs to the narrative of chapter 20.²¹⁾ Likewise, the Rabbinic Bible of 1525 adds the number of the new

20) The same applies to the Rabbinic Bible of 1525, which in fact seems to mark the start of chapter 23 at 22:38.

21) C. J. Goslinga, *Het eerste boek Samuël*, Commentaar op het Oude Testament (Kampen: Kok, 1968), 380.

chapter after this verse. Even translations which number this verse as 21:1 often still insert a section title after it (for example TOB and BFC). Klein also treats it as part of 20:1–21:1.²²⁾ The only reason why this segmentation might be considered controversial or surprising is that it goes against the Codex Leningradensis and Codex Aleppo, which have a *petuchah* before verse 1, not after.

2Samuel 3:1

1 (ויהי המלחמה) The war between the House of Saul and the House of David was long drawn-out; but David kept growing stronger, while the House of Saul grew weaker.

2-5 (ויולדו לדוד בנים) Sons were born to David in Hebron: ...

6 (ויהי בהיות המלחמה) During the war between the House of Saul and the House of David, Abner supported the House of Saul.

Verse 1 is still a brief summary of the war between the two Houses in chapter 2. At the start of verse 2 a *wayyiqtol-X* construction occurs, with a new subject (“sons”), an indication of structural discontinuity after verse 1. The Codex Leningradensis and Codex Cairensis have a *setumah* after verse 1. The Rabbinic Bible of 1525 adds the number of the new chapter at the beginning of this verse, but also has a break after it. For these reasons, numbering 3:1 as 2:33 would have done more justice to the structure and segmentation of the text.²³⁾ Translations number this verse as 3:1 but often insert a section title directly after it (for example GNB and TOB).

Why, then, would this be controversial? There is an alternative. After the interruption of the war narrative by verses 2-5 (a list of David’s sons), a new segment begins in verse 6. (The Codex Leningradensis and Codex Cairensis have a *petuchah* before verse 6.) And since verse 6 repeats and takes up the beginning of verse 1 (“the war between the House of Saul and the House of David”), it would be consistent to treat verse 1 as the beginning of a new segment as well — a new segment, then, which is interrupted in verses 2-5 and taken up again in verse 6. (Also, more of the narrative of which verse 1 is a

22) R. W. Klein, *1 Samuel*, 201-210, esp. 209.

23) Anderson treats this verse as part of 2:12–3:1, even though he calls it an “isolated verse” (A. A. Anderson, *2 Samuel*, WBC 11 [Dallas: Word Books, 1989], 46).

summary is found after this summary than before.²⁴⁾ According to this analysis, the number 3:1 is actually correct. (LUT and NBV insert a section title directly before this verse.)

Numbers 22:1

1 (ויסעו) The Israelites then marched on (ויחנו בערבות מואב) and encamped in the steppes of Moab, across the Jordan from Jericho.

2 (וירא בלק בן צפור) Balak son of Zippor saw all that Israel had done to the Amorites.

The *wayyiqtol-X* construction in verse 2 introduces a new character, Balak son of Zippor. Because of this structural discontinuity, verse 1 would seem to belong to the preceding section and it would make sense to number this verse as 21:36. The Codex Leningradensis has a *setumah* after verse 1. The Rabbinic Bible of 1525 starts the new chapter with this verse, but also makes a clear break in the text after it (for the *parashah* that follows). Some translations (for example CEV) insert a section title between verse 1 and 2. Likewise, Jagersma treats verse 1 as the end of 21:33–22:1 and Gispén treats it as the end of Part 2 of Numbers: “10:11–22:1 … until its arrival in the steppes of Moab”.²⁵⁾

However, the wider context in the book of Numbers makes this a controversial example. The change of location in verse 1 is important; the steppes of Moab are connected with the narrative that follows (Balak is the king of Moab). The steppes of Moab are mentioned in other opening verses in the book as well (33:50 and 35:1).²⁶⁾ On this basis, 22:1 does seem to be the beginning of a new segment, as many translations indicate with a section title (for example GNB and TOB).²⁷⁾ Although Milgrom calls this verse “an editorial transition”, he adds: “It forms an inclusion with the last verse of the book (36:13) as a time bracket”.²⁸⁾

24) Compare Goslinga’s observation that “it is more probable that verse 1b means to point forward to what is narrated in verses 2-5, but especially in verses 6-21, which can serve as illustration and confirmation of the news about David’s prosperity.” (C. J. Goslinga, *Het tweede boek Samuël*, Commentaar op het Oude Testament [Kampen: Kok, 1962], 57).

25) H. Jagersma, *Numeri, deel II*, 108-110; W. H. Gispén, *Het boek Numeri. Eerste deel: Hoofdstuk 1:1-20:13*, Commentaar op het Oude Testament (Kampen: Kok, 1959), 155.

26) L. J. de Regt and E. W. Wendland, *A Handbook on Numbers*.

27) Also Philip J. Budd, *Numbers*, WBC (Dallas: Word Books, 1984), 248-249.

28) Milgrom, *Numbers*, 184.

4.2. Verses typical for the end of a section but often numbered with the chapter that follows

2Chronicles 13:23

23 So Abijah slept with his ancestors, and they buried him in the city of David. His son Asa succeeded him. (בימיו שקטה הארץ עשר שנים) (*we-X-qatal*) In his days the land had rest for ten years. (translation taken from NRS)

In the Hebrew (BHS) this verse is numbered as 13:23, and the Codex Leningradensis and Codex Aleppo have a *petuchah* after the verse. Likewise, Dillard treats it as the end of chapter 13, discussing verse 22-23 together.²⁹⁾ Some translations number it as 13:23 and insert a title for a new section after this whole verse (for example LUT, GuNa and GrNB). At least the first part of this verse is like any ending typical of a narrative section about a particular king. What makes the example controversial is the fact that many translations (for example NRS, GNB and the Russian Synodal Translation) nevertheless connect this verse with what follows, numbering it as 14:1 (the traditional verse number). The Rabbinic Bible of 1525 adds the number of the new chapter at the start of this verse as well, but it makes a clear break after the whole verse. The same applies to, for example, NIV, which inserts a section title after this verse.

One could consider connecting the first half of the verse with what precedes (the section on Abijah) as 13:23, and connecting the second half with what follows (the section on Asa) by inserting a section title before the second half (as in TOB, BFC and NBV).³⁰⁾ The syntactic discontinuity of the *we-X-qatal* construction in the second half of the verse would support this segmentation. A minor problem with such a division of the verse might be the fact that the second half of the verse refers to Asa only with a suffix pronoun (in בימיו), not by name, and this suffix pronoun connects the clause to the earlier reference to Asa in the first half of the verse.

2Chronicles 21:1-2

29) Raymond B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC (Dallas: Word Books, 1987), 109.

30) K. Roubos, *II Kronieken* makes exactly this division, treating the first half of the verse with chapter 13 (pp. 140-148, esp. 147) and the second half with chapter 14 (p. 148).

1 Jehoshaphath slept with his fathers and was buried with his fathers in the City of David; his son Jehoram succeeded him as king.

2 (ולו אחים בני יהושפט) He had brothers, sons of Jehoshaphath: ...

Again, verse 1 is like any ending typical of a narrative section about a particular king. However, neither the Codex Leningradensis nor the Codex Aleppo have a *petuchah* or *setumah* after verse 1, perhaps because the section does not seem to end here, but continues with Jehoram's brothers.

It would theoretically be possible to number this verse as 20:38 if verse 1 would form the end of the preceding section (on Jehoshaphath). That is how Roubos and Dillard treat this verse.³¹⁾ However, there are reasons why the section does not end with verse 1. Similarly to 2Chronicles 13:23 above, verse 2 refers to Jehoram only with a suffix pronoun (in ולו), not by name,³²⁾ and this suffix pronoun connects the clause to the earlier, first reference to Jehoram in verse 1 (a form of syntactic continuity). This syntactic continuity is why verse 2 is not a clear start of a new segment after verse 1. In the Hebrew (BHS) as well as in translations (including the Russian Synodal Translation), verse 1 is given that number (2Ch 21:1). The Rabbinic Bible of 1525 starts the new chapter with this verse as well. Even so, translations often insert a title for a new section after the verse (for example GNB and TOB).

Jeremiah 31:1

1 (בעת ההיא) At that time—declares the Lord—I will be God to all the clans of Israel, and they shall be My people.

2 Thus said the Lord: ...

In BHS as well as in translations (including the Russian Synodal Translation), this verse is numbered as 31:1. In the Rabbinic Bibles of 1525 and 1548 this verse comes under chapter 31 as well. But it should be noted that it is numbered as 30:25 in the Koren Hebrew Bible edition, so printed editions of the Hebrew Bible do not agree at this point. The Codex Leningradensis and Codex Cairensis have a *setumah* after verse 1. Indeed, when the phrase בעת ההיא 'at that time'

31) K. Roubos, *II Kronieken*, 198-200; R. B. Dillard, *2 Chronicles*, 151-153.

32) R. B. Dillard, *2 Chronicles*, 162-163 ignores this when he translates without comment: "Jehoram [sic] had brothers".

occurs in the book of Jeremiah, it is a reference to what precedes. The phrase here refers back to 30:18-21.³³⁾ While this phrase forms the start of a paragraph in the same section, it is not the start of a new section with a new topic.³⁴⁾ Hence, although TNK follows the traditional numbering of 31:1, it rightly inserts a break between verse 1 and 2. Similarly, a few other translations, for example BFC and GuNa, insert a section title after verse 1, i.e., just before the prophetic formula “Thus said the Lord”, which introduces a new message. Keown et al. treat verse 1 as part of what precedes in the same way.³⁵⁾

2Chronicles 5:1

1 (וְתֵשֶׁלֶם כָּל הַמְּלָאכָה) Thus all the work that Solomon did for the house of the Lord was finished. [*setumah* in Codex Leningradensis and Codex Aleppo] (וַיָּבֵא שְׁלֹמֹה) Solomon brought in the things that his father David had dedicated, and stored the silver, the gold, and all the vessels in the treasuries of the house of God. [*petuchah* in Codex Leningradensis; end of column in Codex Aleppo]

2 (אֵז יִקְהִיל שְׁלֹמֹה אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל) Then Solomon assembled the elders of Israel and ... to bring up the Ark ... (translation taken from NRS)

In the Hebrew (BHS) and in most translations (including the Russian Synodal Translation), this verse is numbered as 5:1. The Rabbinic Bible of 1525 adds the number of the new chapter at the start of this verse as well, but makes a break after it. The construction at the beginning of the next verse (*'az-yiqtol-X*) is a strong indicator of structural discontinuity after verse 1. Thus, verse 2 is the start of a new segment, with the new topic of bringing up the ark. (This is supported by the *petuchah* in Codex Leningradensis.) Accordingly, most translations with section titles have one directly after verse 1, thus connecting verse 1 with what precedes. Likewise, Dillard treats this verse under chapter 4 and Roubos treats it as the end of 3:1–5:1.³⁶⁾ Theoretically this means that numbering 5:1 as 4:23 (and 5:2 as 5:1) would do more justice to the structure and segmentation of the

33) A. van Selms, *Jeremia, deel II*, De Prediking van het Oude Testament (Nijkerk: Callenbach, 1984), 69.

34) The examples are Jer 3:17; 3:18; 4:11; 8:1; 33:15; 50:4; 50:20.

35) Gerald L. Keown, Pamela J. Scalise, and Thomas G. Smothers, *Jeremiah 26–52*, WBC 27 (Dallas: Word Books, 1995), 101-103, 105.

36) Dillard, *2 Chronicles*, 32-33, 37; K. Roubos, *II Kronieken*, 30, 58.

text.

What makes this controversial is that in verse 1 only the first sentence is a summary of the section that precedes. The information about the things which Solomon's father David had dedicated (verse 1b) is not part of that summary and can therefore be treated as a short segment or paragraph in its own right. Theoretically, this would imply the following for the numbering of verses: 5:1a would be 4:23; 5:1b would be 5:1; 5:2 would still be 5:2.

4.3. A verse that should be part of the chapter that follows

Deuteronomy 28:69

69 (אלה דברי הברית) These are the terms of the covenant which the Lord commanded Moses to conclude with the Israelites in the land of Moab, in addition to the covenant which He had made with them at Horeb.

29:1 (ויקרא משה) Moses summoned all Israel and said to them: ...

In the Hebrew (BHS), this verse is numbered as 28:69. The Codex Leningradensis and Codex Aleppo both have a *setumah* before the verse and a *petuchah* after;³⁷⁾ they treat the verse as transitional instead of lending support to including the verse only with what precedes or only with what follows. TNK treats the verse as transitional by inserting a blank line before and after the verse. Plaut treats it as “a postscript to the preceding and also an introduction to what follows”.³⁸⁾

However, it is most likely that the verse forms the introduction to chapters 29 – 30. Deuteronomy “consists in a series of speeches made by Moses ... each introduced by a superscription (1:1; 4:44-49; 29:1 [28:69]; 33:1)”.³⁹⁾ The demonstrative pronoun אלה “these” can be taken to refer ahead to what comes; that is how it functions in Deuteronomy 1:1; 4:45 and 12:1, and also how the demonstrative pronoun זאת functions in Deuteronomy 4:44; 6:1 and 33:1. This makes the construction at the beginning of verse 69 a much stronger indication

37) This *setumah* and *petuchah* are marked in the Rabbinic Bible of 1525 as well.

38) W. Gunther Plaut, ed., *The Torah: A Modern Commentary*, Revised edition (New York: Union for Reform Judaism, 2005), 1361.

39) Stephen K. Sherwood, *Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, Berit Olam Studies in Hebrew Narrative & Poetry (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2002), 220.

of structural discontinuity (after what has preceded) than the *wayyiqtol-X* construction at the beginning of 29:1. Many translations insert a (major) section title before the verse, whether it is numbered 28:69 (LUT, GuNa and GrNB) or 29:1 (for example GNB and TOB). The traditional numbering, 29:1, in many translations, including the Russian Synodal Translation, makes more sense.

5. Concluding remarks

Commentaries often divide the text in the same places as we have proposed, though often with little explanation of the reasons why. The examples illustrate that with a view to a consistent approach, the most important criteria for segmentation (and for deciding to which chapter a verse should ideally have belonged) are structural and syntactic discontinuities that stand out in the text itself. If these structural and syntactic criteria are followed, translators as well as readers will have a better understanding of the segmentation at those points in the text. These segmentations are often supported by the *petuchot* and *setumot* in the Codex Leningradensis, Codex Aleppo and Codex Cairensis (unless of course the verse is preceded as well as followed by a *petuchah/setumah*).

On this basis, the majority of the verses discussed are in the 'wrong' chapter. Traditional chapter and verse numbering should not determine or influence our analysis of the segmentation and structure of biblical texts. Even though in most situations translators will be expected to adhere to a specific tradition of chapter and verse numbering as such, the translation should respect the actual segmentation of the text itself at the same time. (In fact, the Rabbinic Bible of 1525 is an early example of this: its breaks do not coincide with its chapter numbers.) Thus, even in the many contexts where it may not be practical to change the chapter and verse numbering as such, verses in the 'wrong' chapter should be translated and presented in accordance with their position in the segmentation of the text, as if they were in the 'right' chapter. (In some situations, translators may have been given the freedom to bring the division into chapters in line with the actual segmentation in the source text itself, or even to omit chapter and verse numbering in the layout presentation altogether.)

Especially when translations are prepared in the framework of the traditional

chapter division – which is often the case when translations are prepared in ParaText – translators should take special care that their understanding of the segmentation of the text is not governed or influenced by chapter division, but by analysis of the structure of the text itself, so as to render and display the text in accordance with its structure and segmentation. This can be done by means of paragraph divisions, blank lines and section titles in what the translator considers to be the right places in the text, so that the presentation of the translation is more in accordance with the literary structure of the book.

<Keywords>

Chapter Division, Verse Numbering, Segmentation of Texts, Syntactic Discontinuity, Segmentation in Translation.

(투고 일자: 2015년 7월 31일, 심사 일자: 2015년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2015년 9월 20일)

<References>

- Codex Aleppo*, <http://www.aleppocodex.org>.
- Freedman, David Noel, ed., *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans / Leiden: Brill, 1998.
- Jacob ben Hayim ben Isaac ibn Adonijah, ed., *Rabbinic Bible of 1525: Miqra'ot Gedolot: Torah Neviim u-Khetuvim*, Venice: Bomberg, 1524-1525,
- Koren, M., תורה נביאים כתובים, Jerusalem: Koren, 1962, 1966, etc.
- Loewinger, Samuel David, ed., *Codex Cairo of the Bible From the Karaite Synagogue at Abbasiya: The Earliest Extant Hebrew Manuscript Written in 895 by Moshe Ben Asher, a Limited Facsimile Edition of 160 Copies*, Jerusalem: Makor, 1971,
- <https://ia700402.us.archive.org/10/items/RabbinicbibleotMikraotGedolotBombergshbrewtanach.jacobBenChaim.1525/RabbinicBible.Tanakh.BenChayyim.Bomberg.1545..pdf>. Reprinted with a few changes in 1548.
- <http://www.seforimonline.org/seforimdb/pdf/266.pdf>.
- Anderson, A. A., *2 Samuel*, WBC 11, Dallas: Word Books, 1989.
- van Banning, Joop H. A., “Reflections upon the Chapter Division of Stephan Langton”, Marjo C. A. Korpel, Joseph M. Oesch and Stanley E. Porter, eds., *Method in Unit Delimitation*, Pericope 6, Leiden; Boston: Brill, 2007, 141-161.
- Braun, Roddy, *1 Chronicles*, WBC 14, Dallas: Word Books, 1986.
- Budd, Philip J., *Numbers*, WBC, Dallas: Word Books, 1984.
- Butler, Trent C., *Joshua*, WBC 7, Dallas: Word Books, 1983.
- Cole, R. D., *Numbers*, New American Commentary 3B, Nashville: Broadman & Holman, 2000.
- de Regt, Lénart J. and Wendland, Ernst W., *A Handbook on Numbers*, Translator's Handbooks, United Bible Societies, forthcoming.
- Dillard, Raymond B., *2 Chronicles*, WBC, Dallas: Word Books, 1987.
- Dirksen, P. B., *1 Kronieken*, Commentaar op het Oude Testament, Kampen, The Netherlands: Kok, 2003.
- Durham, John I., *Exodus*, WBC 3, Dallas: Word Books, 1987.
- Gispén, W. H., *Het boek Numeri. Eerste deel: Hoofdstuk 1:1–20:13*, Commentaar op het Oude Testament, Kampen, The Netherlands: Kok, 1959.
- Gispén, W. H., *Het boek Numeri. Tweede deel: Hoofdstuk 20:14–36:13*, Commentaar op het Oude Testament, Kampen, The Netherlands: Kok,

1964.

- Goslinga, C. J., *Het eerste boek Samuël*, Commentaar op het Oude Testament, Kampen, The Netherlands: Kok, 1968.
- Goslinga, C. J., *Het tweede boek Samuël*, Commentaar op het Oude Testament, Kampen, The Netherlands: Kok, 1962.
- Heller, Roy L., *Narrative Structure and Discourse Constellations: An Analysis of Clause Function in Biblical Hebrew Prose*, Harvard Semitic Studies 55, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2004.
- Jagersma, H., *Numeri, deel II*, De Prediking van het Oude Testament, Nijkerk, The Netherlands: Callenbach, 1988.
- Keown, G. L., Scalise, P. J., and Smothers, T. G., *Jeremiah 26–52*, WBC 27, Dallas: Word Books, 1995.
- Klein, Ralph W., *1 Samuel*, WBC 10, Dallas: Word Books, 1983.
- Milgrom, J., *The JPS Torah Commentary: Numbers*, Philadelphia; New York: Jewish Publication Society, 1990.
- Penkower, Jordan S., “Verse Divisions in the Hebrew Bible”, *Vetus Testamentum* 50 (2000), 379-393.
- Plaut, W. Gunther, ed., *The Torah: A Modern Commentary*, Revised edition, New York: Union for Reform Judaism, 2005.
- Roubos, K., *II Kronieken*, De Prediking van het Oude Testament, Nijkerk, The Netherlands: Callenbach, 1985.
- Russian Synodal Translation: *Biblija, ili Knigi Svjashchennogo Pisanija Vetxogo i Novogo Zaveta v russkom perevode*, St. Petersburg: Synodal Press, 1876.
- van Selms, A., *Jeremia, deel II*, De Prediking van het Oude Testament, Nijkerk, The Netherlands: Callenbach, 1984.
- Sherwood, Stephen K., *Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, Berit Olam Studies in Hebrew Narrative & Poetry, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2002.
- Tov, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Third edition, revised and expanded, Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Wenham, Gordon J., *Genesis 16-50*, WBC 2, Dallas: Word Books, 1994.

<Abstract>

Verses in the 'Wrong' Chapter: When Chapter Division and Structural Segmentation in the Old Testament Do Not Match

Lénart J. de Regt
(United Bible Societies)

In Old Testament books, the places where traditionally a new chapter is made to begin are not always in line with the places where the biblical text divides itself into segments according to the structural coherence and syntactic discontinuities in the text itself. Some individual verses appear to be in the 'wrong' chapter. Starting with less controversial examples and moving on to more controversial ones, it is argued that translators (and readers) can and should be guided from the start by the segmentation on the basis of structural and syntactic discontinuities in the text itself, rather than being influenced by the traditional chapter division. For each verse that is discussed, recommendations are given about its position in the segmentation of the text. Comparisons are made with the segmentation of the text according to the Codex Leningradensis, Codex Aleppo and Codex Cairensis, as well as the Rabbinic Bibles of 1525 and 1548 and a number of exegetical commentaries. The article closes with some implications for the practice of Bible translation. Even without altering the traditional chapter numbering as such, it is still recommended to show the segmentation in the text itself with the help of paragraph divisions, blank lines and section titles in what the translation team considers to be the right places in the text.

John 1:29, 36: The Meaning of ἀμνὸς τοῦ θεοῦ and John's Soteriology

Marijke H. de Lang*

1. Introduction

In John 1:29 John the Baptist when seeing Jesus exclaims “Behold, the Lamb of God, who takes away the sin of the world!” (Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου).¹⁾ In 1:36 the words “Behold, the Lamb of God” (Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ) are repeated.²⁾ The expression “lamb of God” (ἀμνὸς τοῦ θεοῦ) for Jesus occurs only in these verses. Many exegetes assume that the image of Jesus as “the Lamb of God who takes away sins of the world” refers to the sacrifice of Jesus’ atoning death and explain it with the help of Old Testament imagery. However, they are not always in agreement about the particulars of this imagery: some claim that John is thinking of the Passover lamb, others say he must have had Isaiah 53 in mind, again others make a connection with Genesis 22 (the binding of Isaac), Leviticus 16 (the scapegoat of the Day of Atonement), or the daily *tamid* offering in the Tabernacle. Whatever the solution, it is almost always taken for granted that the words “who takes away the sin of the world” (ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) refer to atonement or expiation and that the image as a whole refers to some sort of sacrifice.³⁾ Only few have asked the question whether the Old Testament

* Dr. in New Testament at University of Leiden, The Netherlands. Global Bible Advisor at United Bible Societies. mdelang@biblesocieties.org.

1) The quotations from Old and New Testament are taken from the RSV, except where the Septuagint deviates from the Masoretic text.

2) In 1:36 “who takes away the sin of the world” (ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) is lacking in most textual witnesses; these words have been supplied here in a number of witnesses from vs 29.

3) B. A. Newman and E. A. Nida, *A Handbook on the Gospel of John* (New York: United Bible Societies, 1980), 36 (ad Joh 1:29): “Originally, the Passover lamb was not looked upon as a sacrifice, but since the priests had taken over the responsibility of killing the lambs, it is

sacrificial terminology fits within the whole of John's theology.

My reason for revisiting the exact meaning and function of the phrase "lamb of God who takes away the sin of the world" was its translation into Turkmen. In the Old Testament, Turkmen uses three terms for "lamb": *guzy*, which is a small lamb (less than a year old, mostly up to six months), a *tokly* (a young sheep, a lamb of approximately one year old) and a *janly*, which is a more general term for "sacrificial animal". The term *tokly* is more technical than *guzy* and perhaps generally less familiar to the average Turkmen reader. Still, in the Old Testament translation, the term *tokly* has been chosen to render the fixed phrase "one year old lamb (goat)". When we were working on the revision of the New Testament, the team simply followed the rendering for "lamb of God" (ἀμνὸς τοῦ θεοῦ) from the previous Turkmen New Testament from 1992, which had used *guzy*. However, in the Old Testament translation the term *guzy* was never used for a sacrificial animal. But according to the team this was exactly what John was referring to: Jesus was sacrificed as a lamb to take away the sins of the world. As a result, there was now a discrepancy in terminology between the Old Testament and John 1:29 and 36, and so the team decided to change the translation. Because the term *tokly* was considered too technical for "lamb of God" (ἀμνὸς τοῦ θεοῦ) they chose the very general term *janly* ("sacrificial animal").

2. The discussion about the rendering of "lamb"

The discussion about the rendering of "lamb" raised several questions for me. Is John really speaking about the lamb as an offering? Is atoning in view here and are the words "who takes away the sin of the world" (ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) indeed referring to the notion of an expiating sin offering, as many exegetes assume? Traditionally we take for granted that New

probable that in New Testament times many people would look on it as a kind of sacrifice. Although the Passover lamb was not looked upon as a sin offering in Judaism, it is easy to see why Christians would view it this way, on the basis of their understanding of Christ's death."

Testament soteriology *in general* focuses on Jesus' death for our sake, but is this true for the Gospel of John? To find an answer to these questions, it is important to try to unravel as much as we can ideas that have coalesced in later, post-biblical theology. That is, we have to try to distinguish the different traditions which New Testament authors used and developed to express Jesus' salvific role each in his own way. We need to avoid the trap of looking at single lexemes, isolating them from their context and filling them with theological content even before we have considered the context.⁴⁾ Trying to reconstruct what John's intention was with the phrase "the lamb of God that takes away the sin of the world" brought me also to other, related exegetical and translation issues in his Gospel. I will mention them later on.

As mentioned, the phrase "Behold, the Lamb of God" (Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ) occurs twice, in John 1:29 and 1:36; in 1:29 the phrase is followed by the words "who takes away the sin of the world!" (ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου). The term "lamb" (ἀμνός) is used by the author only in these two verses. Elsewhere the author uses words as "sheep" (πρόβατον) and "lamb" (ἀρνίον). πρόβατον is used in John 2:14-15 (the pericope of the cleansing of the temple), John 10:11ff (Jesus as the Good Shepherd) and John 21:16-17 (Jesus' words to Peter "take care of my sheep"). The term ἀρνίον is used only in John 21:15 where it is a synonym for πρόβατον: "take care of my lambs". John 10 uses the plural πρόβατα in a metaphorical sense for the community of believers. The related terms in John do not shed any light on the meaning of ἀμνός ("lamb") or ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ("lamb of God") in John 1.

In the rest of the New Testament there are only two further occurrences of ἀμνός: Acts 8:32 and 1 Peter 1:19, but in neither of them the specific Johannine combination ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ is used.

Acts 8:32 is the passage about the meeting between Philip and a eunuch. The eunuch is reading from the book of Isaiah, Isaiah 53:7: "As a sheep led to the slaughter or a lamb before its shearer is dumb, so he opens not his mouth" (Ὡς

4) J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford University Press, 1961). See also C. Schlund, *Kein Knochen soll gebrochen werden*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 107 (Neukirchen: Neukirchener Verlag 2005), 11-13.

πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἦχθη / καὶ ὡς ἀμνός ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφρωνος, / οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ).⁵⁾ The quotation follows *verbatim* the LXX translation. Of course the interpretation of the Hebrew text of Isaiah 53 is bound up with its own major exegetical issues, especially the identification of the so-called “suffering servant”. In any case, Isaiah 53:7 refers to the total submission and endurance of this “suffering servant”. In the context of Acts 8 the quotation functions as a reference to Jesus. Elsewhere in Acts Luke always explains the Old Testament texts he uses, but not so here. Here, the specifics of *how* exactly Isaiah 53:7 should be linked to Jesus, are not given. Only the wider context can give some clues. Acts mentions the divine necessity of Jesus’ suffering repeatedly, often in the double formulas that mention both suffering and resurrection, e.g. Acts 17:3 “it was necessary for the Christ to suffer and to rise from the dead.” It seems that in Acts 8:32 the quotation of Isaiah 53:7 should also be read as a reference to Jesus’ death and suffering. But that still leaves open the question whether a similar context should be supposed for the Gospel of John.

The other New Testament text in which ἀμνός is used is 1 Peter 1:19. Here the author states that we have been ransomed by the blood of Christ. His blood is then compared with (*not* identified with) the blood of a perfect lamb offering: “you were ransomed ... with the precious blood of Christ, like that of a lamb without blemish or spot” (ἐλυτρώθητε ... τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμόμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ). It is highly likely that 1 Peter is using Old Testament terminology here, since the expression “an unblemished (one-year old) lamb” is used frequently in the Old Testament. However, here too the question remains whether the same applies to the use of ἀμνός in John 1:29 and 36.

In short, it is widely assumed that the Johannine image of the “the lamb of God that takes away the sin of the world” refers to Jesus’ death for others and that this image has to be traced back to the Old Testament.⁶⁾ This is done either

5) The Hebrew uses the word לְחֵן (for which *HALOT* gives the meaning “ewe”) where the Greek of the LXX has ἀμνός; elsewhere the term is translated with πρόβατον, “sheep”.

6) Among those who tone down the sacrificial and atoning meaning of John’s soteriology in general or “lamb of God” in particular, are K. Berger and J. Schröter. Berger doubts that “lamb of God” necessarily refers back to Jesus’ death, see K. Berger, *Theologiegeschichte des*

by referring to Old Testament sacrificial terminology or by referring to Isaiah 53. But there are also other ways in which the verse has been explained. Let us first look at the most widespread ones. I will mention four, each having their own variations which in some cases overlap. The four are: 1) the lamb as the animal mentioned in Isaiah 53 (compare Act 8:32), 2) the lamb as the Passover lamb, 3) the lamb as a reference to an Old Testament sacrifice, and finally 4) the lamb as the Apocalyptic lamb. I will work my way backwards through these four suggested options.

The apocalyptic Lamb is mentioned some twenty times in the book of Revelation, e.g. Revelation 5:6: “I saw a Lamb (ἀρνίον) standing, as though it had been slain”. Against this background, it is assumed that ἀμνός (“lamb”) in John does *not* refer to a sacrificial animal, but just as in Revelation to an apocalyptic leader, the Messiah, who delivers his people from evil.⁷⁾ The image of lamb as leader is then supposed to fit well into the apocalyptic preaching of

Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments (Tübingen; Basel: Francke Verlag 1994), 188. For Schröter, see below, n. 32 and 39. See also J. Schröter, “Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu”, J. Frey and J. Schröter, eds, *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 181 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 51-71, see 64.

7) *1 En.* 89:1ff and *T. Jos.* 19:8 are mentioned in support of this view, but both texts have their problems. In Enoch the terms ἀρνίον (“lamb”) and κριός (“ram”) are used, not ἀμνός; the passage compares the afflicted people of Israel with a flock of sheep under attack by ravens until one sheep delivers them. It is debated whether this one sheep has to be interpreted as a reference to Judas Maccabaeus or to the Messiah himself, see C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955), 232. *T. Jos.* 19:8 speaks about an ἀμνός ἄμωμος that will bring the final victory in the “last days” (ἐσχάταις ἡμέραις). Apart from the difference in vocabulary (*T. Jos.* comes closer to 1Pe 1:19), the passage has too many problems, both textual and interpretational, to make a positive connection with Revelation stand. For a detailed discussion, see M. de Jonge, “Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs”, M. de Jonge, ed., *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs*, *Studia in Veteris Testamenti Pseudipigrapha* 3 (Leiden: Brill, 1975), 193-246, 227-228. In *Test. Benj.* 3:8 the phrase ἀμνός τοῦ θεοῦ is used (“In you shall be fulfilled the prophecy of heaven concerning the Lamb of God, and the Saviour of the world, that he shall be given up spotless for transgressors ...”), but this verse is Christian in origin: Joseph’s attitude towards his brothers is depicted as Jesus’ suffering for others, see M. de Jonge, “Test. Benjamin 3:8 and the Picture of Joseph as ‘a good and holy man,’” M. de Jonge, *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs. Collected Essays of Marinus de Jonge*, *Supplements to Novum Testamentum* 63 (Leiden; New York; Copenhagen; Cologne: Brill, 1991), 299.

John the Baptist, who on this supposition would be announcing a great leader. However, a clear connection between John and Revelation in their use of “lamb” is difficult to ascertain. In Revelation another term is used for “lamb”, τὸ ἀρνίον and not ὁ ἀμνός, and the qualifying genitive τοῦ θεοῦ (“of God”) is lacking: there is no ἀρνίον τοῦ θεοῦ in Revelation. And while in Revelation τὸ ἀρνίον (“the Lamb”) is the most important Christological title, in the Gospel of John ἀρνίον is used only once, as a synonym for πρόβατον. Moreover, the phrase ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ is used only twice and does not play a significant role in the rest of the Gospel, unlike τὸ ἀρνίον in Revelation.⁸⁾ In short, τὸ ἀρνίον in Revelation on the one hand and ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ in John on the other are too diverse to use one as an explanation for the other.⁹⁾ It looks as if the victorious Lamb in Revelation has an altogether different tradition history than the Lamb of God in John.

Another way to explain ἀμνὸς τοῦ θεοῦ is to assume that the imagery of Jesus as the Lamb of God that takes away the sin of the world has its origins in the Old Testament sacrificial imagery. Jesus' death is then to be explained as a sacrifice that brings atonement. Some have traced the origin of the lamb of God back to Leviticus 16 and compared it with the goat that is sent into the desert on the Day of Atonement.¹⁰⁾ However, it is highly questionable whether the two traditions can be connected. For the atonement ritual, several animals are used: a bull that is being sacrificed to atone for the sins of the family of Aaron, a ram for a burnt-offering,¹¹⁾ and two goats¹²⁾ (for which the LXX uses the term χίμαρος): one is sacrificed as a purification offering,¹³⁾ the other one sent into

8) The most important titles in the Gospel are “Messiah”, “Son of man” and “Son of God”.

9) Pace Th. Knöppfler, “Das Blut des Lammes. Zur soteriologischen Relevanz des Todes Jesu nach der Johannesapokalypse”, J. Frey and J. Schröter, eds., *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 181 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 477-511, esp. 478 n. 3 and 482.

10) See e.g. U. Busse, “Theologie oder Christologie im Johannesprolog?”, J. Verheyden, et al., eds., *Studies in the Gospel of John and its Christology. Festschrift Gilbert Van Belle*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 265 (Leuven: Peeters, 2014), 31.

11) In Hebrew an אֵז, a “whole-offering”; the animal is an אֵז (‘‘ram’’), which in the LXX is rendered as κριός.

12) The Hebrew has שְׁעֵי גְּזָיִם “(two) bucks of goats”, meaning he-goats or bucks; the LXX has rendered this literally with χίμαροι ἐξ ἀίγων (“goats from bucks”)

13) The Hebrew has חַטָּאת which is sometimes translated as “sin offering”, sometimes as

the desert with Israel's sins. The four animals used for the Day of Atonement ritual (the bull, the ram and the two goats) are not very plausible candidates to explain the single "lamb of God" in John. Moreover, in Leviticus 16:10 the action of "carrying the sins of the people away" is described with a future tense of the verb λαμβάνω,¹⁴⁾ while John 1:29 uses the verb αἴρω and does not have the words "upon him" (ἐφ' ἑαυτῷ).

Others have pointed at Genesis 22, the "binding of Isaac".¹⁵⁾ But the LXX does not use ἀμνός ("lamb") for the animal, but πρόβατον ("sheep") in 22:8 and κριός in 22:13.¹⁶⁾ Moreover, Genesis 22 does not mention any removal of sin or sins by the ram, nor do I know of any pre-Johannine text or tradition which describes the ram as removing sin.¹⁷⁾

As to the תמיד offering (the sacrifice brought daily by the priests) described in Exodus 29:38-39 and Numbers 28:3, this does not help either to explain John's expression "lamb of God". It is true that the sacrificial animal in this case is called an ἀμνός in the LXX,¹⁸⁾ but the sacrifice does not have the intention or the effect of removing sin. Finally, the sin or purification offering (חטאת) described in Leviticus 4:32 does not shed much light on John's phrase either. Although the Hebrew text uses the same term as with the tamid offering, the LXX has rendered חטאת in this case as πρόβατον, not as ἀμνός.

The words "Lamb of God (ἀμνός τοῦ θεοῦ) in John have also been explained as referring to the Passover lamb. This suggestion has something to recommend it. In fact, in his passion narrative John moves the moment of the slaughtering of the Passover lambs from the Thursday on which Mark, Matthew and Luke have it, to the Friday, the moment of Jesus' death. Jesus dies at the moment the lambs

"purification offering".

14) Leviticus 16:22 LXX: λήμψεται ὁ χίμαρος ἐφ' ἑαυτῷ τὰς ἀδικίας αὐτῶν ("The goat shall bear all their iniquities upon him").

15) E.g. H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 118-123.

16) πρόβατον ("sheep") in Genesis 22:8 is a rendering of Hebrew תיב which usually refers to a small livestock beast, a sheep or a goat (*HALOT*), and κριός ("ram") in Genesis 22:13 of Hebrew לֶמֶד, see note 8.

17) Pace H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, 121-123.

18) Exodus 29:38-39 and Numbers 28:3-4 use a phrase that returns in 1 Peter 1:19: ἀμνός ἀμώμος. The Hebrew in both Exodus and Numbers has חטאת.

are killed for the Passover meal and John thus creates a chronological agreement between the killing of the lambs and the death of Jesus (see e.g. Joh 19:14, 19:36).¹⁹⁾ However, nowhere in the LXX the Passover lamb is called an ἄμνός,²⁰⁾ nor so in the synoptic Gospels; in most instances the word πάσχα is used.²¹⁾ Moreover, many supporters of the connection between the Passover lamb and the Johannine “lamb of God” interpret the Passover lamb as an atoning sacrifice. But the Passover lamb is not offered to God as an atonement for sins, but is roasted and served as dish of a family meal.²²⁾

The only time an explicit identification between Jesus and the Passover lamb is made in the New Testament is 1Corinthians 5:7 “For Christ, our paschal lamb, has been sacrificed.” (καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός). Here too the word πάσχα is used, not ἄμνος. In this passage Paul deals with unruly behaviour of one individual in the Corinthian community and compares this individual’s bad behaviour with the effect leaven has on dough: a little leaven affects the whole batch of dough. To remain pure and unblemished, to become “unleavened bread”, they should get rid of the leaven. Paul then continues the imagery of Passover and compares Christ with the Passover lamb, the πάσχα. The context does not mention the death of Jesus, let alone the removal of sin. The only thing Paul is doing here is to present Christ as the one with whose

19) In the synoptic Gospels the Last Supper on the Thursday evening is a Passover meal. The Friday on which Jesus dies is the first day of the Festival of Unleavened Bread (Lev 23:4-5). In his Gospel, John has moved the Passover meal to the Friday creating an overlap between the preparations for Passover and those for the Sabbath. John 19:36 may be read as another reference to the Passover lamb (cf. Exo 12:46, Num 9:12), but can be just as well an allusion to Psalms 34 (33):21.

20) Exodus 12:5 uses the term πῦ, one of a flock or small livestock (“kleinvee” in Dutch), and mentions that this can be either a goat or a sheep, as long as it is one year old. For πῦ the LXX uses the word πρόβατον (“sheep”) and then mentions that it can be taken ἀπὸ τῶν ἀρνῶν καὶ τῶν ἐρίφων (“from the sheep and the goats”). In this context πρόβατον has the more general meaning of “an animal from the flocks”, a piece of small livestock, rather than “a sheep” (as the species *Ovis aries*). At the end of the passage, in Exodus 12:21, the animal is called a πῦ (in Greek πάσχα). For a detailed discussion of the comparison between “lamb of God” with the Passover lamb, see C. Schlund, *Kein Knochen soll gebrochen werden*, 173ff.

21) See Mark 14:12 (par. Mat 26:17 and Luk 22:7).

22) The imperative θύσατε τὸ πάσχα (“kill the Passover lamb”) as in Exodus 12:21 does not mean “offer” in the strict sense of sacrificing the animal on the altar of the Temple, but more generally “slaughter” (that is: kill it in order it can be prepared for the Passover meal).

death the festive time of the new community has begun. Paul mentions Christ as *πάσχα* here just as the one who inaugurates the new era.

None of the sources (Jewish and early Christian) in which the Passover lamb is mentioned, uses the word *ἀμνός*. Where the Passover lamb is connected with “the Lord”, the LXX of the Old Testament uses *πάσχα κυρίῳ* (e.g. Exo 12:11: “It is the Lord’s Passover.”).²³⁾ Even though at first glance the Passover lamb seems an attractive explanation of John’s “Lamb of God” (*ἀμνός τοῦ θεοῦ*), there are too many objections to make it a likely one.

Finally, the expression “lamb of God” has been explained with the help of Isaiah 53, especially vs 7 where the LXX uses the term *ἀμνός*.²⁴⁾ As mentioned above, the interpretation of the Hebrew text of Isaiah 53 is in itself an exegetical crux. I will leave this matter aside. For now I would like to concentrate on the possibility of its being the background of John 1:29 and 1:36. Isaiah 53:7 is probably the best candidate as background for the occurrence of “lamb” in these verses. However, it should be stressed that, whereas Isaiah 53:7 speaks explicitly about the lamb’s death, it remains to be seen whether John 1:29 does the same. If John has used *ἀμνός* with Isaiah 53:7 in mind, there is no need to assume that John refers to anything more than the notions of the lamb’s obedience and its acceptance of suffering.²⁵⁾

Looking at the Greek text of Isaiah 53, it is not surprising that the Christian community has made extensive use of the chapter and has applied it to the atoning suffering and death of Jesus. However, that does not mean that the *idea* of atonement is taken from this chapter. In former days, the origins of the New Testament idea of Jesus’ atoning death were traced back to Isaiah 53.²⁶⁾ More

23) C. Schlund, *Kein Knochen soll gebrochen werden*, 174 n. 280.

24) The LXX of Isaiah 53:7 uses the term *ἀμνός*: ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνός ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ (“like a *sheep* that is led to the slaughter and like a *lamb* that before its shearers is dumb, so he opened not his mouth.”)

25) See also A. Schenker, *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder*, Stuttgarter Bibelstudien 190 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001), 105; C. Schlund, *Kein Knochen soll gebrochen werden*, 175. J. Zumstein, *L’Évangile selon Saint Jean*, 79-80, assumes that both the Passover tradition of Exodus and Isaiah 53 are the backgrounds for John’s use of “lamb of God.”

26) Exegetes have pointed especially at Isaiah 53:4 οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ

recently however the atoning effect of Jesus' death is explained more convincingly from another tradition, namely the Hellenistic-Jewish notion of the death of the martyr. In addition, it has been shown that both Isaiah 53 and the Old Testament sacrificial terminology have been used only in later, secondary support for an already existing idea. The earliest expressions of the idea of Jesus' death as atoning for our sins can be found in the letters of Paul. Paul describes the atoning effect of Jesus' death with so-called "dying" and "surrender formulas," such as "he died for us/our sins" or "he gave himself over for us/our sins." Salvation was brought to us because Jesus "died for us" or "gave himself up for us" or "for our sins" – though for Paul this is not an isolated concept but is part of the larger idea of the believer's corporate unity with the dying and rising Christ. The fact that these dying and surrender formulas occur independently also in e.g. the Mark, John, and Hebrews shows, by multiple attestation, that they are of very early, pre-Pauline origin. This is confirmed by the fact that Paul himself quotes a dying formula indicating that he himself received it from tradition (1Co 15:3). Moreover, his use of the surrender formula in Galatians 2:20 indicates that he is dependent here on early-Christian, pre-Pauline tradition. The dying and surrender formulas can be traced back to the language of Greek speaking Jews of the Hellenistic period. We can find them in e.g. Josephus and the Greek books of the deuterocanon (1 and 2 Mac), where the idea of an individual dying for the benefit of a group occurs several times. The dying and surrender formulas form the standard terminology to describe the death of the Jewish martyr who by giving his life for the Law brings about peace between God and the community. In their turn the phrases were taken from pagan Greek, where they were used to describe the death of a hero who dies for the freedom of his city or fatherland or who gives his life for the benefit of other

ἡμῶν ὀδυνᾶται ("He carries our sins and suffers for us"), 53:5 αὐτὸς δὲ ἔτραυματίσθη διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ("He was wounded because of our iniquities and is weak because of our sins"), 53:6 κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν ("The Lord gave him up for our sins"), 53:12 παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχῇ αὐτοῦ ("His life was handed over to death") and καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη ("Because of our sins he was handed over"). Isaiah 53:6 and 12 should probably be seen as translations influenced by an already existing tradition of the death of a martyr; in both cases the Hebrew text has something different.

people.²⁷⁾ For now, my main point here is that the origins of the belief in the atoning effect of Jesus' death are not to be found either in Isaiah 53 or in any sacrificial notions. The interpretation of Jesus' death in terms of Isaiah 53 or sacrificial language is demonstrably a secondary development.²⁸⁾

Thus far, I have tried to show that "lamb of God" does not refer to any sacrifice but that the phrase, probably modelled on the traditional title "Son of God", is used exclusively as an indication of Jesus' obedience to God.

That brings us to the another, related issue, namely the question what exactly the phrase ὁ ἄρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου means. In the discussion of the scapegoat in Leviticus 16:10 and 16:22 above, we have seen that John's choice of words is radically different from the LXX's "he shall take on himself the sins of the people" (λήμψεται ὁ χίμαρος ἐφ' ἑαυτῷ τὰς ἀδικίας αὐτῶν). Instead

27) It is important to understand that the death of the martyr does not describe *substitution* but *representation*. Substitution assumes that the death of the martyr was intended by God beforehand and that further satisfaction by the believers is no longer needed. Representation on the contrary seems far more likely in the light of other strands of Paul's theology, for instance the idea of corporate unity. The atoning effect is brought about because the martyr is part of a larger group: he dies as the group's representative but that leaves the rest of the group still liable to punishment.

28) Only 1 Peter 2:21-22 connects the dying formula with Isaiah 53. Another example of this secondary influence of Isaiah is Matthew 8:17, where a quotation of Isaiah 53:4 is adduced whereas Matthew's source, Mark 1:34, does not have this quotation. Even Mark 10:45 (λύτρον ἀντὶ πολλῶν = a ransom for many) cannot be traced back to Isaiah 53, as is done by some (e.g. J. Jeremias, "Das Lösegeld für Viele (Mk 10:45)", *Judaica* 3 (1947), 249-264, also in J. Jeremias, *Abba. Studien zur Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 216-229; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 46 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963). It is of course attractive to assume influence of Isaiah 53 in this verse, because Mark refers repeatedly to Isaiah in his passion narrative. But the reasons for doing so here in 10:45, are not convincing. Lohse traces the word λύτρον back to the Hebrew term חַטָּאת (guilt offering, sin offering) in 53:10. However, a λύτρον (ransom) is something quite different from a guilt/sin offering. And though both Jeremias and Lohse interpret the surrender formula in Mark 10:45 as old tradition, it is more likely that Mark's formulation of the surrender formula (with its use of λύτρον and the preposition ἀντί) shows a "tradition-historically" later stage of an already existing formula: Mark here combines the early-Christian formula (ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ) with another existing phrase, current in the Greek of his days: λύτρον ἀντί (e.g. πάντων, Josephus, *Ant.* 14.107). And the early Christian tradition has indeed linked Isaiah 53:7 to the Passover lamb, but again, this has been done only secondarily, after the identification of Jesus as the Passover lamb.

of λαμβάνειν (“take up, take away”) John uses the verb αἶρειν; αἶρειν occurs in John about 25 times, most often with the meaning “to take away, to remove”.²⁹⁾ Neither does John have ἐφ’ ἑαυτῷ “upon him”. Therefore, reading the words ὁ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (“who takes away the sin of the world”) along the lines of Leviticus 16 and interpret them as “to take *on himself* the sin of the world” is reading too much into αἶρων.

In the same way, the LXX wording of Isaiah 53:4 “he carries our sins” (οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει) is different from John’s phrase. The wider context of Isaiah shows that the emphasis is on the suffering and death of the servant. Also, the verb is different: Isaiah has φέρειν, and not αἶρειν, and John uses a singular ἁμαρτία, and not a plural.³⁰⁾ The use of singular ἁμαρτία is not unimportant for a good understanding of John’s Gospel as a whole. In John “sin” does not, unlike in Isaiah 53, refer to the multitude of sins committed in the past, but to the one sin of not-believing in Jesus.³¹⁾ In this respect the words “who takes away the sin of the world” (ὁ αἶρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) also differ from the early Christian surrender or dying formula (“he died for our sins”), in which “sins” refer to the multitude of past sins as well. “Taking away” (present tense) the sin from the world is not the same as “having died” (past tense) for past sins. John’s soteriology does not have the Pauline emphasis on Jesus’ death as saving event,³²⁾ but focuses instead on the “yes” or “no” to Jesus

29) See also J. Zumstein, *L’Évangile selon Saint Jean*, 77 n. 29. Exceptions are 5:8-12 (“to pick up”), 10:24 (an idiomatic expression for “keep in suspense”) and 11:41 (“to lift up the eyes”).

C. Schlund, *Kein Knochen soll gebrochen werden*, 175-176 interprets the verb as meaning “to take on himself” although she admits that αἶρειν usually means “to take away”.

30) See e.g. B. A. Newman and E. A. Nida, *A Handbook on the Gospel of John*, 37: “In the present passage, as in most places in the Gospel, John refers to sin in the singular, and so the focus is on the sinful condition of the world, rather than on particular sinful deeds.” There are some instances of plural ἁμαρτίαι in John: it occurs in 8:24 (2x) with the same meaning as the singular, and in 9:34 (for the multiple sins of the Jews) and 20:24 (about forgiving each other’s sins).

31) This becomes very clear in 16:9 where Jesus states that after him the παράκλητος will come to show what sin is, namely “not believing in me” (ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ). The ὅτι in vv 9-11 introduces direct object clauses (ὅτι *recitativum*) and does not have causal meaning: it explains the content of the three topics mentioned in 16:8.

32) Cf. J. Schröter, “Sterben für die Freunde”, e.g. 267, who also argues that the Johannine soteriology should not be explained in terms of Pauline theology, see his “Sterben für die Freunde.” Schröter traces the use of the ὑπέρ formulas in John back to the Greek ethics of

in the believer's encounter with him and on the necessity of acknowledging him as the unique representative of the Father. Considering the wider context of the first chapter and the Gospel as a whole, the phrase ὁ αἵρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου must mean that Jesus came into the world to take away (present tense) the world's sin. It refers to his appearance, his presence in this world and his message to this world, but not to his death.

John of course mentions the cross, but he does not understand it as the place of Jesus' suffering and death, nor as the place where salvation was brought about. Rather, John emphasizes the cross as the place of Jesus' glorification.³³⁾ Undoubtedly there are also traces of the older, traditional soteriology visible in John (in 11:50-51 and 18:14 he does make use of a traditional "dying formula") and the plot of the passion narrative focuses on the crucifixion,³⁴⁾ but the overall emphasis in John's *soteriology* is not on Jesus' death.

Even the words τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ (often rendered as "to lay down your life for") do not necessarily support the traditional view – contrary to what W. Bauer's *Greek-English Lexicon of the New Testament* suggests.³⁵⁾ The expression occurs in e.g. John 10, 13:37-38, especially 15:13 "[Greater love has no man than this,] that a man lays down his life for his friends" (ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ).³⁶⁾ It is tempting to interpret the

friendship, see also below n. 39.

33) M. de Jonge, *Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1988), 145 and 148, compare e.g. John 3:14, 8:28, 12:33, and 12:34.

34) M. de Jonge, *Christology in Context*, 148.

35) *BDAG*, 1003, s.v. τίθημι 1bβ, interprets the verb as more or less synonymous with δίδωμι. However, the three non-New Testament references *BDAG* gives to support this are completely misleading: *Apoc. Sedr.* 1:5, ed. O. Wahl (Leiden: Brill 1977), 38 is an obvious allusion to, perhaps even quotation of John 15:13, *Sib. Or.* 5,157(210) has "Because of honor, which was first assigned to lord Poseidon" (εἵνεκα τιμῆς αὐτοῖ πρώτον ἔθηκάν τ' εἰναλίω Ποσειδῶνι) and finally Appian, *Bell. Civ.* 4,68 does not have τίθημι τὴν ψυχὴν but τίθειναι δεξιᾶς which means "give the right hand" as to confirm a promise ("You, Romans, swore by the gods when you recently concluded the treaty with us through Gaius Caesar, and to the oaths you added libations and gave the right hand, assurances valid even among enemies; shall they not be valid among friends and guardians?"). The LXX version of Judges 12:3 καὶ ἐθέμην τὴν ψυχὴν μου ἐν τῇ χειρὶ μου comes close, but is still different because it uses a middle voice (τίθειμαι) and not the active, and has the addition ἐν τῇ χειρὶ μου; cf. also 1 Samuel 19:5, 28:21.

36) RSV, NRS, ESV, NLT, NIV and NET all have "to lay down", GNB has "to give your life for" and CEV has explicitly translated with "to die for".

words as though they read δοῦναι τὴν ψυχὴν (“to give one’s life”). But the Johannine choice of τιθέναι is in fact remarkably different from the traditional Jewish-Hellenistic or early Christian surrender formulas.³⁷⁾ Apart from 1 John, which is most likely related to the Gospel, it occurs nowhere else in the New Testament.³⁸⁾ Rather than “to give one’s life for” (with the certainty of death), the phrase τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ means “to risk one’s life for,” which does not necessarily end in death.³⁹⁾ The phrase is characteristic of the so-called *Freundschaftsethik* in Graeco-Roman popular philosophy, as John 15:13 clearly shows. Even the often quoted verse John 3:16 (“For God so loved the world, that he gave his only Son ...”), which uses the aorist of the verb διδόναι⁴⁰⁾ does not

37) Some mss (P45, Codex Sinaiticus original reading, codex D) have changed it, under the influence of the existing surrender formula, to δίδωσιν.

38) Romans 16:4 has οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν (RSV: “3Greet Prisca and Aquila, my fellow workers in Christ Jesus, 4who risked their necks for my life, to whom not only I but also all the churches”) but here ὑποτίθημι τὸν τράχηλον clearly has the meaning of “risking one’s life for” (“sticking one’s neck out”); see also Acts 15:26 ἀνθρώποις παραδεδοκοῖσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν, where Paul and Barnabas are said to “have risked their lives” for the sake of the Gospel.

39) Epictetus, *Diatr.* II vii,3 (ed. W. A. Oldfather, Loeb Classical Library 131, 254-255) makes a clear distinction between risking one’s life for someone on the one hand, and giving one’s life for (with the certainty of death) on the other: “If, then, it becomes necessary for me to risk my life for my friend, and if it becomes my duty even to die for him, ... (ἂν οὖν δέη κινδυνεύσαι ὑπὲρ τοῦ φίλου, ἂν δὲ καὶ ἀποθανεῖν ὑπὲρ αὐτοῦ καθήκη)”. In the 17th century, Hugo Grotius (1583-1645) observed in his annotation on this verse “ψυχὴν τιθέναι [animam ponere] significat hoc loco *mortem non defugere* sive reipsa mors sequatur, sive non” (“ψυχὴν τιθέναι [to give one’s life] mean here *not avoiding death* whether this will ultimately result in death, or not”). Chr. Maurer in *Theologisches Wörterbuch* VIII, 155: “Alle griechisch-hellenistischen Parallelen, die das Verbum τίθημι verwenden, drücken nicht die tatsächlich vollzogene Hingabe des Lebens aus, sondern meinen nur das in Kauf zu nemende Risiko: παρατίθεμαι τὴν ψυχὴν *sein Leben aufs Spiel setzen*.” However, Maurer is convinced that John uses this phrase with the meaning of the traditional surrender formula. Similarly H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, 490; C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. Second Edition* (London: SPCK, 1978), 374-375. Also R. E. Brown, *The Gospel according to John I-XII. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 29 (New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday, 1966), 386-387, 394-95, especially 387, where Brown points in particular to 10:17-18 where reference is made to Jesus’ death. J. Schröter, “Sterben für die Freunde”, 270 admits that τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ does not refer to atonement (the purging of sin) but assumes that it does express the idea of dying for the benefit of others. Schröter explains John’s use of these words in terms of the ancient Greek ideal of “dying for one’s friends.”

40) “For God so loved the world that he gave his only Son” (Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν

mean that God has sacrificed his Son but that he has sent him into this world. The following verses make explicit what John intends with “to give”: “For God sent the Son into the world” (ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον) etc. No mention is made of Jesus’ death. Once again: in John the traditional emphasis on Jesus’ *death* as saving event (such as we know it from Paul) is pushed into the background in favour of a new soteriology which implies that all those are saved who accept Jesus as the one sent by God.

For Bible translation the above means that, if possible, a singular for “sin” is to be preferred over a plural because it should not be taken as referring to past sins but to the one and only sin of not recognizing Jesus as God’s unique representative. The TLA’s rendering of John 1:29, e.g., is not very fortunate, because it reads the verse through a Pauline lens: “Aquí viene el Cordero de Dios que quita el pecado de la gente del mundo! Por medio de él, Dios les perdonará a ustedes todos sus *pecados*.” A singular does more justice to the particular meaning the term “sin” has in the Gospel of John.

The same goes for τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπέρ. It should be rendered differently from the Pauline phrases such as (παρὰ)διδόναι ἑαυτὸν ὑπέρ. In my opinion, many translations go wrong here, including the New Dutch, where I myself was responsible for the translation of John (we wrongly translated “to give his life for”). Preferably, the expression should be rendered as “to risk one’s life for”. Most English versions have (e.g. in John 10:11) “to lay down his life”, “to sacrifice his life”; GNB has a better rendering with “to be willing to die”, similarly GCL with “Ein guter Hirt ist bereit, für seine Schafe zu sterben”, FCL “Le bon berger est prêt à donner sa vie pour ses brebis” or TLA “El buen pastor está dispuesto a morir por sus ovejas.” Being willing to die, does not necessarily mean that death will be the outcome. The differences seem tiny and negligible, but sometimes details like these make an important difference in how a text can be understood. This applies certainly to John, in whose distinctive soteriology Jesus’ death is just no constituent.

κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ...).

3. Conclusions

First, the background of John 1:29 and 36 is probably best explained with the help of Isaiah 53:7, but the emphasis is on obedience and submission, not on suffering and death. Secondly, the image of “lamb of God who takes away the sin of the world” does not have a sacrificial meaning. It does not refer to Jesus’ death. Thirdly, the origins of the early-Christian idea of the atoning effect of Jesus’ suffering and dying do not lie in the Hebrew Old Testament but in the Hellenistic-Jewish concept of the martyr (which in its turn derives from pagan Greek tradition). Fourthly, Johannine soteriology is different from Pauline soteriology: the emphasis in John is not on Jesus’ death as saving event, but on accepting Jesus as the only one through whom the Father can be known. And fifthly, for translation it should be seriously considered to render – if of course possible in the target language – the singular ἁμαρτία with a singular in the target language, and to render τίθεναι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ with “to risk his life for”.

Fortunately, at the request of the local churches the Turkmen translation of John 1:29 and 36 was changed back from *janly* (“sacrificial animal”) to *guzy* (“lamb”), simply because they had a strong preference for the rendering of the 1992 translation. And indeed, the term “sacrificial animal” does not fit well with John’s message as a whole; “lamb” was after all the better choice.

<Keywords>

Atonement, Death of the Martyr, Isaiah 53, “Lamb of God”, Passover Lamb, Soteriology of John.

<References>

- Barr, J., *The Semantics of Biblical Language*, London: Oxford University Press, 1961.
- Barrett, C. K., *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. Second Edition*, London: SPCK, 1978.
- Berger, K., *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen; Basel: Francke Verlag, 1994.
- Brown, R. E., *The Gospel according to John I-XII. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 29, New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday, 1966.
- Busse, U., “Theologie oder Christologie im Johannesprolog?”, J. Verheyden, et al., eds., *Studies in the Gospel of John and its Christology. Festschrift Gilbert Van Belle*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 265, Leuven: Peeters, 2014, 1-36.
- Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
- Jeremias, J., “Das Lösegeld für Viele (Mk 10:45)”, *Judaica* 3 (1947), 249-264.
- Jeremias, J., *Abba. Studien zur Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- de Jonge, M., “Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs”, M. de Jonge, ed., *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Studia in Veteris Testamenti Pseudipigrapha 3, Leiden: Brill, 1975, 193-246.
- de Jonge, M., “Test. Benjamin 3:8 and the Picture of Joseph as ‘a good and holy man’”, M. de Jonge, *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs. Collected Essays of Marinus de Jonge*, Supplements to Novum Testamentum 63, Leiden; New York; Copenhagen; Cologne: Brill, 1991, 290-300.
- de Jonge, M., *Christology in Context. The Earliest Christian Response to Jesus*, Philadelphia: Westminster Press, 1988.
- Knöppfler, Th., “Das Blut des Lammes. Zur soteriologischen Relevanz des Todes Jesu nach der Johannesapokalypse”, J. Frey and J. Schröter, eds., *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 181, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 477-511.
- Lohse, E., *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Forschungen zur Religion und

- Literatur des Alten und Neuen Testaments 46, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.
- Newman, B. A., and Nida, E. A., *A Handbook on the Gospel of John*, New York: United Bible Societies, 1980.
- Schenker, A., *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtslieder*, Stuttgarter Bibelstudien 190, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001.
- Schlund, C., *Kein Knochen soll gebrochen werden*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 107, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2005.
- Schröter, J., "Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium", A. von Dobbeler, K. Erlemann and R. Heiligenthal, eds., *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag*, Tübingen; Basel: A. Francke Verlag, 2000, 263-287.
- Schröter, J., "Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu", J. Frey and J. Schröter, eds., *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 181, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 51-71.
- Thyen, H., *Das Johannesevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 6, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Zumstein, J., *L'Évangile selon Saint Jean (1-12)*, Commentaire du Nouveau Testament IVa. Deuxième Série, Genève: Labor et Fides, 2014.

<Abstract>

**John 1:29, 36: The Meaning of ἀμνὸς τοῦ θεοῦ
(amnos tou theou) and John's Soteriology**

Marijke H. de Lang
(United Bible Societies)

The title “Lamb of God” for Jesus in John 1:29 and 1:36 has traditionally been explained as a reference to Jesus’ sacrificial death, and the phrase “the Lamb of God who takes away the sin of the world” has mostly been interpreted in terms of Old Testament sacrifices or near-sacrifices as for example Genesis 22 (the binding of Isaac) or Leviticus 16 (the scapegoat of the Day of Atonement), the Passover lamb, or as a reminiscence to the Suffering Servant of Isaiah 53. The aim of this article is to argue two things.

First, that the words “lamb of God” do not refer to a sacrificial animal. They originate from Isaiah 53, not, however, as a reference to an atoning sacrifice, but as an expression of Jesus’ complete obedience to the Father and his willingness to suffer (and ultimately die) as a consequence. Secondly, that in his Gospel, the Fourth Evangelist focuses on the salvific effect of the believer’s affirmative “yes” to Jesus as the one through whom the Father can be known, rather than on Jesus’ death as saving event.

A Rhetorical Analysis of Paul's Contrasting Use of *προλαμβάνω* and *ἐκδέχομαι* in 1 Corinthians 11:17-34

Oh-Young Kwon*

ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει (1 Cor 11:21).

For one takes his own (evening) meal first at the time of eating, and, moreover, one is drunken (with wine), though another is indeed hungry (my translation).

ὥστε, ἀδελφοί μου, συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε (1 Cor 11:33).

Therefore, my brothers and sisters, as you get together in order to eat, receive one another (my translation).

1. Introduction

In recent Pauline scholarship on 1 Corinthians no scholars explicitly examine the translations and interpretations of the two words — *προλαμβάνω* and *ἐκδέχομαι* — in 11:17-34 in terms of the close relationship between Paul's rhetorical strategy of 'contrast',¹⁾ the Pauline principle of Christian hospitality, and his message of breaking down the socio-economic hierarchies among the Corinthian Christians. These two words play a significant role in the argument that the entire section of 1 Corinthians 11:17-34 is a distinctive rhetorical discourse, and moreover, that this rhetorical discourse comprises characteristics of both epideictic and deliberative genres and of three modes of proof — *ethos*, *pathos* and *logos* (see below). By using the words *προλαμβάνω* (v.21) and

* Ph. D. in New Testament at the University of Divinity. Lecturer in New Testament at Whitley College, University of Divinity in Melbourne, Australia. okwon@whitley.unimelb.edu.au.

** I express my sincere gratitude and deepest appreciation to Dr. Keith Dyer, Professor of New Testament at Whitley College, for his proofreading a draft of this essay and making enormously helpful comments on it.

1) For detailed explanations of 'Contrast' see below.

ἐκδέχομαι (v.33) right before and after his description of the institution of the Lord's Supper (vv.23-32), Paul seems to attack and challenge the unhealthy and improper behaviour of some Corinthian Christians at the time of eating in their Christian gatherings. He then encourages them to welcome and receive one another at their Christian meal/table fellowship (see below).

The whole section of 1 Corinthians 11:17-34 is disputed and controversial in recent Pauline scholarship. One group of scholars argues that the Pauline passage addresses the issue of love-feasts and table fellowship, another that of a Eucharistic ceremony, another that of both communal meal and Communion, and another that of the election of officers.²⁾ Engaging in this controversial debate is not the primary interest of this essay, though I support the first group of scholars who claim that in these verses Paul describes the problem of divisions (*σχίσματα*) and factions (*αἱρέσεις*) among the members in the Corinthian Christian community. These factions were apparent at their communal meal and table fellowship due to their different understandings and practices of meal etiquette and Christian hospitality and to their socio-economic hierarchies (1 Cor 11:18-22).³⁾

1 Corinthians 11:17-34 as a whole comprises features and elements of Greco-Roman rhetoric in which Paul was trained and which he employs in his other writings, such as Romans, Galatians and 2 Corinthians.⁴⁾ In order to endorse the statement that 1 Corinthians 11:17-34 is a rhetorical unit, it would be necessary to investigate thoroughly the two verbs — *προλαμβάνω* in verse 21 and *ἐκδέχομαι* in verse 33. These two words play an important and crucial role in establishing that the rhetorical discourse of 1 Corinthians 11:17-34 is both

2) See Timothy A. Brookins, "The Supposed Election of Officers in 1 Cor 11.19: A Response to Richard Last", *NTS* 60 (2014), 423-432 (who argues for the 'election of officers'); Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NICTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 856 (for the 'Eucharistic ceremony'); Leon Morris, *1 Corinthians*, Tyndale (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 156-157 (for the 'communal meal and Communion'); Richard Horsley, *First Corinthians*, Interpretation (Louisville: John Knox, 1997), 192-193 (for the 'love-feast').

3) See Oh-Young Kwon, *1 Corinthians 1-4: Reconstructing Its Social and Rhetorical Situation and Re-Reading It Cross-Culturally for Korean-Confucian Christians Today* (Eugene: Wipe and Stock, 2010), 105.

4) See J. Paul Sampley and Peter Lampe, eds., *Paul and Rhetoric* (New York; London: T & T Clark, 2010), 25-38. For Paul's formal rhetorical education see Ryan S. Schellenberg, *Rethinking Paul's Rhetorical Education: Comparative Rhetoric and 2 Corinthians 10-13* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), 17-56; and also Nathan J. Barnes, *Reading 1 Corinthians with Philosophically Educated Women* (Eugene: Pickwick, 2014), 3-4.

deliberative and epideictic rhetoric.⁵⁾ Moreover, it is likely that Paul uses these two words within 1 Corinthians 11:17-34 for the rhetorical purposes of contrasting different behaviours. These arguments will be explored carefully throughout this essay.

2. The Rhetorical Technique of Contrast

In 1 Corinthians 11:17-34 Paul cleverly uses the two verbs – *προλαμβάνω* and *ἐκδέχομαι* – in terms of the rhetorical technique of ‘contrast’ that refer to “the state of being strikingly different from something else in juxtaposition or close association.”⁶⁾ In his *Topica* Cicero demonstrates this ‘contrast’ (Latin, *contrarium*) as part of the way an orator constructs an argument for rhetorical effect in speech and writing.⁷⁾ The Latin word *contrarium* is translated as either ‘contrary’ or ‘contrast’.⁸⁾ And yet I prefer the latter that would be more appropriate for and relevant to the Pauline rhetorical strategies in 1 Corinthians 11:17-34. Wherein Paul invites the Corinthian Christians to change their unhealthy behaviours into more Christ-like ones.

In his *Topica* Cicero provides a detailed description of *contrarium*:

The next topic is that which is called ‘from contrast (Latin, *contrarium*)’. There are several sorts of contrast (*contrarium*). One, of things which belong to the same class, but differ absolutely, as wisdom and folly. Words are said to belong to the same class if when they are uttered they are met face to face, as it were, by certain opposites. For example slowness is contrasting (*contrarium*) to speed, but weakness is not. From these contrasting (*contrarium*) arguments develop such as these: if we shun folly...let us pursue wisdom; kindness if we shun malice...There are still other kinds of contrast (*contrarium*), such as those

5) For the characteristics of deliberative and epideictic rhetoric see Sampley and Lampe, *Paul and Rhetoric*, 26, 145.

6) <https://www.google.com.au/#q=contrast+meaning> (2015. 9. 14).

7) Cicero, *Topica*, 3.11, 17; 11.47-49; 13.55; 18.71, *De Inventione*; *De Optimo Genere Oratorum*; *Topica*, H. M. Hubbell, trans., the Loeb Classic Library (London: Williams Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1968).

8) See <http://www.latin-dictionary.net/search/latin/contrarium> (2015. 9. 14).

which are compared with something, as double and single, many and few, long and short, greater and less (*Topica*, 11.47-49).

This description makes clear that speakers/orators and writers are encouraged to use this rhetorical technique in their speeches and discourses, when they use two or more contrasting things in comparison, which belong to the same class, but they absolutely differ in meaning and degree. In this sense Paul would have employed the rhetorical skill of ‘contrast’ within his writings.⁹⁾

Paul’s rhetorical use of ‘contrast’ is frequently found in his letters where he deliberately employs two or more opposing words and expressions in comparison. By doing this Paul challenges, motivates, persuades and encourages his readers to agree with him on arguments and opinions that he addresses in his writings and speeches.

Here are several examples for the Pauline rhetorical use of ‘contrast’: In Romans 5:12-21 Paul uses two sets of rhetorically contrasting words: ‘sin’ (ἁμαρτία) and ‘trespass’ (παράπτωμα), versus ‘grace’ (χάρις); and ‘death’ (θάνατος) versus ‘eternal life’ (ζωή αἰώνιος). This is more clearly exhibited in verses 20-21 in particular,

9) Cf. In his *Topica* Cicero frequently employs the Latin word *repugnantia* that is translated as ‘contradiction’ as part of his rhetorical techniques (*Topica*, 12.53; 18.71). Cicero suggested that this technique be used in the conclusion of oratory and discourse, since it does “not need further proof or demonstration” (Daniel Markovic, *The Rhetoric of Explanation in Lucretius’ De rerum natura* [Leiden: Brill, 2008], 100). Markovic points out that this rhetorical skill was “most frequently used by philosophers and orators” and that Cicero employed it “within the frame of Stoic logic” (Daniel Markovic, *The Rhetoric of Explanation in Lucretius’ De rerum natura*, 109). Markovic further provides a “list of Stoic syllogisms”: 1) either A or B; A; therefore not B. 2) either A or B; not A; therefore B. 3) not both A and B; A; therefore not B. 4) not both A and B; not A; therefore B (Daniel Markovic, *The Rhetoric of Explanation in Lucretius’ De rerum natura*, 101). Furthermore, Cicero gives an example for this ‘contradiction’ in his *Topica*: “From contradictions (*repugnantibus*): If a *pater familias* has bequeathed to his wife the usufruct of maid-servants as a proviso in naming his son as heir, and has made no such proviso in naming a reversionary heir, on the death of the son the woman will not lose her usufruct. For what has once been given to someone by will, cannot be taken from him to whom it has been given without his consent. For ‘receiving legally’ and ‘surrendering unwillingly’ are contradictory (*repugnat*)” (*Topica*, 4.21). These notions help assume that the rhetorical technique of ‘contradiction’ would have represented, to some extent, the rhetorical and social atmosphere of the Roman privileged and elite in the time of Cicero (106-43 BCE). And yet it is unclear that Paul uses the rhetorical technique of ‘contradiction’ in this sense within 1 Corinthians and especially within 1 Corinthians 11:17-34.

But law came in, with the result that the trespass (*παράπτωμα*) multiplied; but where sin (*ἁμαρτία*) increased, grace (*χάρις*) abounded all the more, so that, just as sin (*ἁμαρτία*) exercised dominion in death (*θάνατος*), so grace (*χάρις*) might also exercise dominion through justification leading to eternal life (*ζωή αἰώνιος*) through Jesus Christ our Lord (NRS).

In Romans 6:1-11 Paul employs two contrasting verbs, ‘to die’ (*ἀποθνήσκω*) and ‘to live’ (*ζάω*). This is explicitly demonstrated in verses 8-10, “But if we have died (*ἀποθνήσκω*) with Christ, we believe that we will also live (*συζάω*) with him...the death he died (*ἀποθνήσκω*), he died (*ἀποθνήσκω*) to sin, once for all; but the life he lives (*ζάω*), he lives (*ζάω*) to God” (NRS).

Paul further uses this sort of rhetorical technique in Galatians. In Galatians 4:21-31 Paul addresses the contrasting themes of ‘(female) slave’ (*παιδίσκη*) versus ‘free (*ἐλεύθερος*) woman’ in a rhetorically creative reinterpretation of the Sarah-Hagar stories. This is clearly shown in verses 30-31, “...drive out the slave (*παιδίσκη*) and her child; for the child of the slave (*παιδίσκη*) will not share the inheritance with the child of the free (*ἐλεύθερος*) woman...we are children, not of the slave (*παιδίσκη*) but of the free (*ἐλεύθερος*) woman” (NRS).

Furthermore, Paul employs more frequently these kinds of contrasting words and expressions in 1 Corinthians. 1:27-28 explicitly shows contrasting rhetorical expressions that “God chose (*ἐξελέξατο*) what is foolish (*τὰ μωρὰ*) in the world to shame (*καταισχύνη*) the wise (*τοὺς σοφούς*),” “God chose what is weak (*τὰ ἀσθενῆ*) in the world to shame the strong (*τὰ ἰσχυρά*),” and “God chose what is low (*τὰ ἀγενῆ*) and despised (*τὰ ἐξουθενημένα*) in the world, things that are not (*τὰ μὴ ὄντα*), to reduce to nothing things that are (*τὰ ὄντα*)” (NRS). Such rhetorically contrasting expressions continue to appear in 1 Corinthians 2:6-13: ‘wisdom of God’ (*σοφία Θεοῦ*) versus ‘wisdom of this world’ (*σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου*), ‘wisdom of the rulers of this age’ (*σοφία τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου*) and ‘human wisdom’ (*σοφία ἀνθρωπίνης*). A similarly contrasting description is also found in 1 Corinthians 2:14-16 “Those who are unspiritual (*ψυχικός*) do not receive the gifts of God’s Spirit...Those who are spiritual (*πνευματικός*) discern all things...”

Moreover, such contrasts for rhetorical purposes are found in 1 Corinthians

15. In 15:42-44 Paul describes,

“...What is sown (σπείρεται) is perishable (φθορᾶ), what is raised (ἐγείρεται) is imperishable (ἀφθαρσία). It is sown (σπείρεται) in dishonor (ἀτιμία), it is raised (ἐγείρεται) in glory (δόξη). It is sown (σπείρεται) in weakness (ἀσθενεία), it is raised (ἐγείρεται) in power (δυνάμει). It is sown (σπείρεται) a physical body (σῶμα ψυχικόν), it is raised (ἐγείρεται) a spiritual body (σῶμα πνευματικόν). If there is a physical body (σῶμα ψυχικόν), there is also a spiritual body (σῶμα πνευματικόν)” (NRS).

Paul further uses the rhetorical technique of ‘contrast’ in 15:50-54:

“...nor does the perishable (ἡ φθορά) inherit the imperishable (τὴν ἀφθαρσίαν)...the dead will be raised imperishable (ἄφθαρτοι)...For this perishable body (τὸ φθαρτὸν τοῦτο) must put on imperishability (ἀφθαρσίαν), and this mortal body (τὸ θνητὸν τοῦτο) must put on immortality (ἀθανασία). When this perishable body (τὸ φθαρτὸν τοῦτο) puts on imperishability (ἀφθαρσίαν), and this mortal body (τὸ θνητὸν τοῦτο) puts on immortality (ἀθανασία)...” (NRS).

Similarly, in 1 Corinthians 11:17-34 Paul deliberately employs the two verbs *προλαμβάνω* and *ἐκδέχομαι* to contrast two types of behaviour in order to apply rhetorical pressure resulting in changed behaviour. These two verbs obviously contrast in their basic meaning: ‘to go ahead (of time)’ and ‘to wait, expect’. The implications of this Pauline rhetorical strategy of contrasting is precisely demonstrated in the Pauline description of the inhospitable and indecent behaviour of *προλαμβάνω* that some of the Corinthian Christians demonstrated in their Christian *ekklēsia* (1 Cor 11: 20-22). The word *προλαμβάνει* in verse 21, which is a third person singular present tense of *προλαμβάνω* certainly represents an incident of the current situation of the Corinthian Christian *ekklēsia*. In this particular verse Paul intentionally and consciously uses the word *προλαμβάνω* to blame and attack some members in the Corinthian congregation, who behaved arrogantly.¹⁰ This is described

10) In a similar sense Paul uses the word *καυχάομαι* (which is translated as ‘boast’) to challenge some of the Corinthian Christians to change their unhealthy behaviours into Christ-like ones in

further in verse 22,

“What! Do you not have homes to eat and drink in? Or do you show contempt (καταφρονεῖτε) for the church of God (τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ) and humiliate (καταισχύνετε) those who have nothing? What should I say to you? Should I commend (ἐπαινέσω¹¹) you? In this matter I do not commend (ἐπαινῶ) you!” (NRS).

Some of the Corinthian Christians acted inhospitably and impatiently towards other members who were poor, and those who had nothing were humiliated when they assembled for their communal meal and table fellowship (1 Cor 11:20-22). Those members who were rich and wealthy apparently came earlier for the meetings and went ahead with their own meal without waiting for other members who came in later. Then, such an inhospitable and impatient attitude would have, in part, caused tensions and conflicts among the members. These tensions and conflicts may have been part of the cause of the divisions (σχίσματα) and factions (αἰρέσεις) that developed in their Christian *ekklesia* (1 Cor 11:18; 1:10-13; 3:3). To deal with this critical current issue and to challenge these Corinthian Christians to change their behaviour in their Christian

their Christian community (see 1 Cor 1:29-31). The word καυχάομαι and its equivalents occur 39 times in 1 and 2 Corinthians (see Oh-Young Kwon, *1 Corinthians 1-4*, 85, 87). Interestingly, Cicero frequently uses the Latin word *gloriatum* (that is translated as ‘boast’) and its equivalents. They are found 151 times in his thirty-one rhetorical handbooks and writings (see Oh-Young Kwon, *1 Corinthians 1-4*, 84, 84 n.120). Cicero states, “The professors and masters of rhetoric...boasted (*gloriatum*) before an audience...(about) their knowledge of literature and poetry, and the doctrines of natural science” (*De Oratore*, 3.32.127). Cicero gives further examples: “For all the world like C. Caesar, as he himself often boasts” (*Epistulae ad Familiares*, 10.32.2). “Asellus was boasting (...*glorietur*) that his military service had taken him over every province” (*De Oratore*, 2.44.258). “I (Cicero) have often heard my own father and my wife’s father say that our people...desired to win high distinction (*gloria*) in philosophy” (*De Oratore*, 3.33.133). Cicero encouraged his people “to seek and pursue fame and glory,” and, moreover, he “boasted about his oratory, political success, fame and reputation in Roman society” (Oh-Young Kwon, *1 Corinthians 1-4*, 85). Paul found this kind of Cicero’s idea of boasting in the inappropriate mentality and conduct of some of the Corinthian Christians in their congregation. In order to challenge these Christians Paul states, “no human being might boast (καυχάομαι) in the presence of God” (1 Cor 1:29), and he further quotes from Jeremiah 9:24, “Let (one) who boasts (καυχάομαι), boast (καυχάομαι) of the Lord” (1 Cor 1:31).

11) Translated in the New International Version (afterward NIV) and Good News Translation (afterward GNT) as ‘praise’, though the Orthodox Jewish Bible uses ‘commend’.

community, Paul rhetorically and deliberately uses the contrasting word *ἐκδέχομαι* in verse 33. In this particular verse he employs *ἐκδέχεσθε* — the imperative second person plural form of *ἐκδέχομαι*. In this use of the word *ἐκδέχεσθε* it could be assumed that Paul appears not to target in public a particular person or a particular group of people, though he might have them kept in mind for himself only, but to challenge everybody in the Corinthian congregation to welcome and receive one another at their communal meal fellowship. All these features could be seen as characteristics of epideictic rhetoric — a present-oriented discourse describing the present situation of readers or an audience. This epideictic discourse or speech is used to “praise and blame someone or something” in the audience in order to bring about a change in behaviour.¹²⁾

Nevertheless, I would argue that 1 Corinthians 11:17-34 comprises characteristics of deliberative rhetoric as well. Cicero, as a translator and interpreter of Aristotle’s *Rhetoric*, describes in his rhetorical handbook, *De Inventione*, that deliberative rhetoric is a future-oriented discourse and that by employing a deliberative discourse a speaker or writer seeks in his or her audience something honourable and advantageous but delivers his or her speech/discourse to lessen and avoid something dishonourable and disadvantageous.¹³⁾ The Pauline language in 1 Corinthians 11:17-34 precisely contains several rhetorical features and elements that characterise deliberative rhetoric. In claiming this statement, the two verbs *προλαμβάνω* and *ἐκδέχομαι* play a crucial role. In 1 Corinthians 11:21 by employing the word *προλαμβάνω* Paul seems to have explored what had been happening in the Corinthian church at the very time when he was writing a letter to it. Then, he criticised and warned the whole Corinthian congregation that some members consciously or unconsciously caused something disadvantageous to occur in their Christian community. These members took their own supper first before some other members joined them to eat together as a Christ-believing *ekklesia*. From Paul’s point of view such careless and inhospitable behaviour made a critical contribution to despising (*καταφρονεῖτε*) “the church of God” (*τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ*) and to putting to shame (*καταισχύνετε*) and discriminating against

12) Samply & Lampe, *Paul and Rhetoric*, 26.

13) See Oh-Young Kwon, *1 Corinthians 1-4*, 252-253.

those members who were poor and of low social status (1 Cor 11:22).

Notwithstanding, in 1 Corinthians 11:33 by using the word *ἐκδέχομαι* Paul appears to have shown his intention to command and encourage the Corinthian Christians to recover their identity as a hospitable and caring Christ-believing community and to welcome and receive one another at their meal fellowship (1 Cor 11:34). Thus the two words *προλαμβάνω* and *ἐκδέχομαι* play a significant role in maintaining the view that the whole section of 1 Corinthians 11:17-34 is a rhetorical unit and that it comprises characteristics and features of both epideictic and deliberative rhetoric. It remains, therefore, to explore a proper translation and understanding of these two words within the literary context of 1 Corinthians 11:17-34.

2.1. *προλαμβάνω*

In recent Pauline scholarship the translation and interpretation of the verb *προλαμβάνω* in 1 Corinthians 11:21 is controversial. Its translation varies from one translator to another. Such translators as RSV, NIV, GNT and ESV translate it as “go ahead with”, NRS “goes ahead with”, NET “proceed with”, KJV “taketh before other”, NKJ “take ahead of others,” and NAS “take first.” And yet this Greek verb has several other meanings as well. It means: 1. to “do something before the usual time, anticipate something” (e.g. Mark 14:8), 2. to “take it upon oneself, undertake”, 3. to “take, get of a meal” (1 Cor 11:21), and 4. to “detect, overtake, surprise” (e.g. Gal 6:1).¹⁴⁾

Despite noticing such diverse translations, Pauline scholars like Bruce Winter, Richard Horsely and Anthony Thiselton contend that the verb *προλαμβάνω* contains “the sense of devour or consume”¹⁵⁾ and that it places much “emphasis on (the act of) selfish greed rather than on (that of) courtesy or manners.”¹⁶⁾ Moreover, Leon Morris, Richard Hays and Gordon Fee claim that the word *προλαμβάνω* points out that some of the Corinthian Christians who were wealthier and came earlier took first their own meal and finished it before others who were poor and slaves — and perhaps working longer — arrived.¹⁷⁾ For this

14) Frederick William Danker, ed., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., BDAG (Chicago: University of Chicago, 2000), 872.

15) Anthony C. Thiselton, *First Corinthians*, 863.

16) *Ibid.*

reason, the verb *προλαμβάνω* represents the inappropriate practice of Christian hospitality and meal etiquette that some members in the Corinthian Christian *ekklesia* demonstrated at their table/meal fellowship, rather than simply that some members were greedy. Therefore, in agreement with the translation of the NAS I suggest that the word *προλαμβάνω* in 1 Corinthians 11:21 be translated as ‘take first’ within the wider literary context of 1 Corinthians 11:17-34.

2.2. ἐκδέχομαι

The verb *ἐκδέχομαι* in 1 Corinthians 11:33 is translated as “wait for” in most English translations such as NAS, NET, ESV, NRS and NKJ, though it is translated as “all eat together” in NIV. It appears, however, that Paul presented the word *ἐκδέχομαι* in this verse in order to challenge some members to stop their inhospitable mentality and behaviour (represented by *προλαμβάνω*) and to encourage the whole congregation to accept and welcome one another, when they got together to eat communal meals. The verb *ἐκδέχομαι* in verse 33 obviously contrasts with the verb *προλαμβάνω* in verse 21 in terms of their meanings and of Paul’s rhetorical strategies. Interestingly, Paul employs the verb *ἐκδέχομαι* once again in 1 Corinthians 16:11. The Greek word in this particular verse is translated as ‘to expect’ in most translations (NRS; NIV; NAS; NET; GNT), though it is translated as ‘to wait for’ in NKJ. The Greek word denotes “to remain in a place or state and await an event or the arrival of someone” (e.g. Acts 17:16; 1 Cor 16:11; James 5:3, 7; Heb 11:10, 13).¹⁸⁾

Nevertheless, the translation of this verb in 1 Corinthians 11:33 is problematic and disputed in recent Pauline scholarship, and may be divided into two groups in general. One group translates it as ‘to wait for’ in a sense of Christian hospitality and caring by which Paul would challenge some members who were impatient or hungry to wait for others and encourage them to eat at home before coming to their Christian gathering.¹⁹⁾ The other group translates the Greek verb as ‘to receive’ in terms of the socio-economic distinctions and hierarchies

17) Anthony C. Thiselton, *First Corinthians*, 863; Leon Morris, *1 Corinthians*, 156-157; Richard Hays, *First Corinthians*, 197.

18) BDAG, 300.

19) See Leon Morris, *1 Corinthians*, 162; F. F. Bruce, *1 & 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmann, 1971), 116.

among the Corinthian Christians. They point out that by using the word *ἐκδέχομαι* Paul would emphasise the breaking-through of social hierarchies and economic differences among the members in the Corinthian Christian community.²⁰ I support this translation as it more consistently contrasts with the meaning of *προλαμβάνω* (see above).

I suggest, however, that in order to comprehend the Pauline message in the broader literary context of 1 Corinthians 11:17-34, it would be more appropriate to incorporate these two different translations and interpretations. It should be acknowledged that the whole section of 1 Corinthians 11:17-34 is a rhetorical unit that Paul deliberately interwove into his rhetorical strategies, clearly marked by the two verbs *προλαμβάνω* and *ἐκδέχομαι* as a rhetorical *inclusio* before and after his description of the instructions regarding the Lord's Supper. Paul wishes to restore and retrieve the principle and genuine exercise of Christian hospitality and meal etiquette that the Lord Jesus had taught his disciples on the night when he had been betrayed (1 Cor 11:23-26). In the Corinthian Christian *ekklesia* this tradition was being distorted by some members who showed an inappropriate practice of Christian hospitality by taking their own meal/supper first (*προλαμβάνω*) before the rest of the people came.

Furthermore, Paul wished to stimulate the Corinthian Christians to leave the unhealthy atmosphere of divisions (*σχίσματα*) and factions (*αἰρέσεις*) between them (1 Cor 11:18-19) and to recover unity within their Christian community in the spirit of the authentic Christian hospitality that the Lord Jesus Christ had modelled when he had had the last supper with his disciples before his crucifixion (1 Cor 11:23-26). I claim that Paul was applying rhetorical pressure on the privileged and wealthier members to invite and receive (*ἐκδέχομαι*) less privileged and poorer members as guests in their homes and share their meal together in the name of the genuine Christian hospitality that Paul had received from the Lord (*ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου*), and then delivered to the Corinthian congregation (*ὃ παρέδωκα ὑμῖν*; 1 Cor 11:23). In doing this Paul would hope to see the social hierarchies and discriminations among the Corinthian Christians broken down in table fellowship within the Christian gatherings and in their homes where poor members of low social status were

20) See Richard Hays, *First Corinthians*, 202; Roy E. Ciampa and Brian S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 558-559.

being humiliated by those members of wealth and high social status (1 Cor 11:21-22). These situations would have played a critical factor in causing the Christian community in Corinth to be split and divided into factions (1 Cor 1:10-13; 3:3-4; 11:18-19).

In order to help resolve this critical problem Paul introduces the new word *ἐκδέχομαι* in verse 33, which has never occurred before in 1 Corinthians and encourages the Corinthian Christians to welcome and receive (*ἐκδέχομαι*) one another at their meal/table fellowship as sisters and brothers in the body of Christ and the family of God regardless of their socio-economic background. Then they would turn the inhospitable atmosphere of their Christian community into a hospitable, friendly and welcoming community for everybody (1 Cor 11:22, 33).

3. Ethos, Pathos and Logos

The Pauline language in 1 Corinthians 11:17-34 comprises characteristics of three modes of proof or of effecting persuasion – *ethos*, *pathos* and *logos*. Aristotle in his *Rhetoric* and Cicero in his *Orator*, *De Oratore* and *De Inventione* describes characteristics of all these three modes.²¹⁾ Ben Witherington summarises,

The function of a good deal of rhetoric was to arouse the emotions, which were divided into *pathos* and *ethos*. The former included the stronger feelings such as anger, fear, and pity, and the latter the gentler emotions, such as the capacity for laughter...According to the usual order, a speech attempted first to establish the speaker's or writer's *ethos* or character. Then *logos*, the act of actual persuasion or argumentation, would come into play. Finally the speech or letter would turn to *pathos*, to what the rhetor hoped to arouse in the audience.²²⁾

The elements of *pathos* and *ethos* are explored in the Pauline language in 1

21) See Oh-Young Kwon, *1 Corinthians 1-4*, 252 n. 13.

22) Ben Witherington III, *Conflict & Community in Corinth: A Social-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 43-44.

Corinthians 11:17-34. The whole section exhibits a mixture of Paul's feelings and emotions such as anger, grief, anxiety, sadness and disappointment over what has been happening in the Corinthian Christian *ekklesia*, and especially over the critical issue of divisions (*σχίσματα*) and factions (*αἰρέσεις*) among its members (vv.18-19). In this particular passage Paul appears to speak in an angry, anxious and frustrated tone of voice which characterises elements of *pathos* and, moreover, in an authoritative tone which describes those of *ethos*. He seems to claim himself ironically as the *paterfamilias* (or head) of the Corinthian Christian household and, at the same time, the Corinthian Christians as his children. This would remind them of what he describes in 1 Corinthians 4:14-16,

...I am not writing this to make you ashamed, but to admonish (νουθετῶν) you as my beloved children (ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ)...Indeed, in Christ Jesus I became your father (ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα²³) through the gospel...I appeal to you, then, be imitators of me (μιμηταί μου γίνεσθε) (NRS).

The notion of a relationship between a *paterfamilias* and children is affirmed in the Pauline expression 1 Corinthians 11:17-34:

Now in the following instructions (*παραγγέλλων*) I do not commend (or 'praise'; *ἐπαινῶ*) you, because when you come together it is not for the better but for the worse" (v.17), "...do you show contempt for the church of God and humiliate those who have nothing? What should I say to you? Should I commend (or 'praise'; *ἐπαινέσω*) you? In this matter I do not commend (or 'praise'; *ἐπαινῶ*) you!" (v.22), and "...About the other things I will give instructions (or 'set in order'; *διατάξομαι*) when I come (v.34) (NRS).

Using these kinds of emotional and authoritative tones of voice and the first person pronoun 'I' repeatedly as his rhetorical strategy, Paul attracts and draws the Corinthian audience's attention to his teaching and attempts to help restore the ἀγάπη love of the Lord Jesus in their Christian *ekklesia*. Then it would

23) Its literary translation is 'I begot you'.

become a welcoming and hospitable community and embrace all members as sisters and brothers in equality. Within it all people would be united in Christ regardless of their socio-economic, ethnic and cultural distinctions (vv.23-26; 1 Cor 12:12-13; 13:1-13). All these notions would help maintain that the Pauline language in 1 Corinthian 11:17-34 contains rhetorical elements of *pathos* and *ethos*.

Furthermore, 1 Corinthians 11:17-34 as a rhetorical unit comprises characteristics of *logos* — that is “the act of actual persuasion or argumentation.”²⁴⁾ Paul clearly employs this rhetorical technique in persuading his Corinthian audience to agree with and accept what he teaches in the section. In this Pauline *logos* the two verbs *προλαμβάνω* and *ἐκδέχομαι* play an important role. Paul skillfully and logically uses these words just before and after his explanation of the institution of the Lord’s Supper to challenge the Corinthian audience’s indecent and inappropriate performance of Christian hospitality and teaches them to put in practice the hospitality that the Lord Jesus Christ instructed with one another in their Christian *ekklesia* and in their private homes. They are encouraged and expected not to judge and humiliate one another on the ground of their socio-economic distinctions but to acknowledge and appreciate the value of one another as part of the Body of Christ (1 Cor 12:12-31).

The rhetorical unit of 1 Corinthians 11:17-34 could be divided into three parts in terms of the rhetorical technique of *logos*. In verses 17-22 employing the verb *προλαμβάνω* Paul opens up a case that he is going to address as his primary concern and topic in the following verses. Here Paul discloses to his Corinthian audience the problem of divisions (*σχίσματα*) and factions (*αἰρέσεις*) among them, which was, in part, caused by their misbehaviour and misconduct (as expressed by the use of *προλαμβάνω*). Some of the Corinthian Christians took first their own meal/supper that they brought with themselves into the meeting for their communal gathering and meal fellowship. From Paul’s point of view this behaviour failed to comply with the principle of Christian hospitality that he had instructed them about during his ministry in Corinth (1 Cor 11:23).

In verses 23-32 Paul displays the foundation of his teaching and argument that does not come out of his own opinion (cf. 1 Cor 7.25) but which is profoundly and fundamentally based on what the Lord Jesus had revealed to him. Paul just

24) Ben Witherington III, *Conflict & Community*, 44.

delivered it to them (v.23). The Lord Jesus instructed his disciples of the manner and etiquette of Christian table/meal fellowship. He explained all the details of how the Christian table fellowship should process in order and how they should share bread and drink cup together among themselves (vv.23-26). In verses 27-32 he goes on to address warnings that what would happen if they did not follow and adopt such an instruction carefully and thoroughly at their communal meal in the Christian gathering that is the body of Christ (1 Cor 12:27).

Lastly, in verses 33-34 Paul presents a practical solution to resolve the problem of divisions (*σχίσματα*) and factions (*αἰρέσεις*) that occurred at their table/meal fellowship and love-feast in the Corinthian Christian *ekklesia*. The Pauline solution is *ἐκδέχεσθε* — that is the imperative form of *ἐκδέχομαι* — “Receive one another!” (v.33). Paul contends that the Corinthian Christians should receive and welcome one another at their table/meal fellowship regardless of their socio-economic differences. He further suggests that when they get together for communal meals, no one should go ahead of others with or take first his or her own meal but eat together as a welcoming and hospitable community that is the body of Christ (v.33). If any one is too hungry or impatient to wait for others, he or she should eat at home before coming to the meeting (v.34).

Furthermore, Paul asserts that the Corinthian Christians should receive and invite one another as guests in their private homes (1 Cor 16:15-19). No one should be excluded from this reception and invitation on the ground of his or her socio-economic background. All the members should be treated in equal importance. Every single person in the Corinthian Christian community should be received, welcomed, acknowledged and valued as a significant part of the body of Christ (1 Cor 12:12-31). All this description would help argue that the Pauline language in 1 Corinthians 11:17-34 comprises characteristics of *logos*. As examined earlier, the two words — *προλαμβάνω* and *ἐκδέχομαι* — play a most significant role in this argument.

4. Conclusion

Paul deliberately used the two words — *προλαμβάνω* (v.21) and

ἐκδέχομαι (v.33) — in 1 Corinthians 11:17-34 in terms of his rhetorical strategy of highlighting contrasting behaviour. These two words play a significant role in claiming that the entire portion of 1 Corinthians 11:17-34 is a rhetorical unit and comprises characteristics and features of both deliberative and epideictic rhetoric, and of three modes of proof — *ethos*, *pathos* and *logos*. The translations and interpretations of the two words vary from one translator to another and are controversial in recent Pauline scholarship. I conclude that the word *προλαμβάνω* is best translated as ‘to take first’, and the word *ἐκδέχομαι* as ‘to receive’. These understandings help clarify that in 1 Corinthians 11:17-34 Paul cleverly placed the word *προλαμβάνω* before and the word *ἐκδέχομαι* after his presentation of the institution of the Lord’s Supper. He challenged the Corinthian Christians’ inappropriate practice of Christian hospitality that the Lord Jesus Christ had demonstrated his disciples on the night before his death, and stimulated them to put in practice the genuine hospitality of Christ Jesus with one another. Paul further encouraged them to break down their socio-economic barriers and hierarchies among themselves and to welcome and receive one another in equal importance at their meal/table fellowship and Christian gatherings regardless of their socio-economic background. All these findings provide an alternative approach to understanding more clearly the Pauline message in 1 Corinthians 11:17-34 and to translating and interpreting the two word *προλαμβάνω* and *ἐκδέχομαι* in this literary context.

<Keywords>

προλαμβάνω, *ἐκδέχομαι*, Greco-Roman Rhetoric, Christian Hospitality, Socio-economic Barriers.

(투고 일자: 2015년 7월 29일, 심사 일자: 2015년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2015년 9월 20일)

<References>

- Barnes, Nathan J., *Reading 1 Corinthians with Philosophically Educated Women*. Eugene: Pickwick, 2014.
- Brookins, Timothy A., “The Supposed Election of Officers in 1 Cor 11.19: A Response to Richard Last”, *NTS* 60 (2014), 423-432.
- Bruce, F. F., *1 & 2 Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
- Ciampa, Roy E., and Rosner, Brian S., *The First Letter to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Cicero, *De Inventione; De Optimo Genere Oratorum ; Topica*, H. M. Hubbell, trans., the Leob Classic Library, London: Williams Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Danker, Frederick William. ed., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., BDAG, Chicago: University of Chicago, 2000.
- Horsley, Richard, *First Corinthians: Interpretation*, Louisville: John Knox, 1997.
- Kwon, Oh-Young, *1 Corinthians 1-4: Reconstructing Its Social and Rhetorical Situation and Re-Reading It Cross-Culturally for Korean-Confucian Christians Today*, Eugene: Wipac and Stock, 2010.
- Markovic, Daniel, *The Rhetoric of Explanation in Lucretius' De rerum natura*, Leiden: Brill, 2008.
- Morris, Leon, *1 Corinthians: Tyndale*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Sampley, J. Paul, and Lampe, Peter, eds., *Paul and Rhetoric*, New York; London: T & T Clark, 2010.
- Schellenberg, Ryan S., *Rethinking Paul's Rhetorical Education: Comparative Rhetoric and 2 Corinthians 10-13*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- Thiselton, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians*, NICTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Witherington III, Ben, *Conflict & Community in Corinth: A Social-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- <https://www.google.com.au/#q=contrast+meaning>, 2015. 9. 14.
- <http://www.latin-dictionary.net/search/latin/contrarium>, 2015. 9. 14.

<Abstract>

**A Rhetorical Analysis of Paul's Contrasting Use of
προλαμβάνω (prolambanō) and ἐκδέχομαι (ekdechomai)
in 1 Corinthians 11:17-34**

Oh-Young Kwon
(Whitley College, University of Divinity in Melbourne)

This essay argues that Paul uses the two words — προλαμβάνω and ἐκδέχομαι in the literary context of 1 Corinthians 11:17-34 — to challenge the inhospitable atmosphere of the Christ-believers' meal at Corinth and to encourage them to exercise the Lord's hospitality at their meal/table fellowship.

These two words, it is argued, play a significant role in Paul's rhetorical strategy in this particular passage, which is characterised by epideictic and deliberative rhetoric and three modes of proof — *ethos*, *pathos* and *logos*. Paul's argument is drawn from his rhetorical technique of 'contrast'. Paul cleverly uses προλαμβάνω before and ἐκδέχομαι after his description of the Lord's Supper to attack the Corinthian Christians' inappropriate practices and to motivate them to exhibit the love and hospitality of Christ towards one another, and to break through the socio-economic distinctions and barriers between them.

<번역 논문>

왕타오, 중국어 성경 번역과 그의 해석학 전략¹⁾

요우빈(游斌) 저*
구향화, 이환진 번역**

근대 중서문화교류사에 있어서 기독교 경전인 성경 번역은 중요한 부분이다. 19세기 초부터 지금까지 기독교가 중국으로 들어오면서 중국어 성경 번역본은 계속 나왔고, 근대 번역 역사상 번역본이 제일 많으며 이에 대해 무척 광범위한 토론을 해왔기에 성경 번역은 또한 영향력이 제일 큰 문화적 사건이다. 사람들은 성경을 번역한 서양 선교사들의 이름을 번역본의 이름으로 정한다. 예를 들면, 『마쉬만역』(Marshman's Version)과 『모리슨역』(Morrison's Version)이 그것이다. 그러나 매 번역본마다 중국인들이 참여하였으며 그들의 이름은 기록이 남아 있지 않지만 실제 번역에서 중국인들은 중요한 역할을 담당했다. 중국의 근대사에 유명한 개혁가 왕타오(王韬)는 이 중의 한 명이다.

왕타오의 원래 이름은 리빈(利賓)이고 자(字)는 란칭(蘭卿)으로 1828년에 태어나 1897년에 세상을 떠났다. 젊었을 때에는 중국에 온 선교사 미더허스트(Walter Henry Medhurst, 麥都思, 1796-1857)를 도와 선교를 했고, 나중에는 영국으로 가서 옥스퍼드 대학의 첫 중국학 교수가 된 제임스 렉(James Legge, 理雅各)을 도와 중국 고전을 번역했다. 그는 중국과 서양을 두루 공부했으며, “눈을 떠서 세계를 보라”(開眼看世界)라는 당시의 구호에 잘 어울리는 중국의 첫 근대 지식인이다. 왕타오는 리산란(李善蘭), 장둔푸(蔣郭夏) 등 번역가와 좋은 친구 사이였고, 덩르창(丁日昌), 성원화이(盛宣懷)와 같은 양무파(洋務派)와 가깝게 지냈으며 뿐만 아니라 순종산(孫中山) 등과 같은 사람들에게도 일정한 영향을 미쳤다. 홍콩에서 「순환일보」

* 중국 북경대학(北京大學)에서 철학박사 학위를 받음. 현재 중국 중앙민족대학(中央民族大學) 철학 및 종교학과 박사생 지도교수, youbin99@sina.com.

** 구향화(具香花), 중국 진황도(秦皇島) 동북대학(東北大學) 졸업, hyanghua.ju93@gmail.com; 이환진, New York University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 감리교신학대학교 구약학 교수, peninim@hotmail.com.

1) 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), 348-368.

(循环日报)를 담당하여 “중국의 신문 제1인자”라고 불리며, 유신 변법을 고취했다. 지금껏 왕타오가 서양 문화를 번역하고 소개한 일과 그가 중국의 사상 혁명에 끼친 연구는 많이 있다.²⁾ 그러나 사람들은 왕타오가 했던 또 다른 의미 있는 일에는 관심이 적다. 바로 그의 성경 번역을 말한다. 근래 중국과 외국 학자의 연구를 통해 우리는 중요하고 새로운 왕타오의 신분, 곧 성경 번역자라는 것을 알게 됐다. 왕타오의 성경 번역은 여러 사회 문화 상황과 함께 기독교가 근대 중국에 끼친 변화뿐만 아니라 중국과 서방의 문화 교류라는 복잡한 상황 속에서 나온 결과물이다.

1. 성경 번역과 그 문화적 의미

기독교는 “책의 종교”(book religion)이다. 기본적으로 말해 기독교가 전세계에 전파된다는 것은 각 민족이 성경을 언어와 문화로 받아들이는 것을 의미한다. 고유한 고전뿐만 아니라 유구한 문화와 역사 그리고 성숙한 술어체계를 지니고 있는 중국 문화가 성경과 마주칠 때, 성경을 어떻게 번역해야 하는지, 곧 어떤 문체로 성경의 어휘와 사상을 나타내야 하는지가 성경 번역자로서 먼저 해결해야 할 문제이다.

위의 문제에 답을 한다면, 우선 “신”(信)과 “달”(達) 가운데에서 어느 것이 제일 원칙인지를 생각해 보아야 한다. 기독교가 세계적인 종교이기는 하지만 역사와 문화의 관점에서 보면, 성경은 히브리어와 헬라어와 같은 민족 언어를 토대로 하여 일정한 시공간 내의 인간의 종교 경험이 담겨 있는 책이라는 것을 부인해서는 안 될 것이다. 성경의 술어 체계, 전통, 상징, 문법 습관 등은 중국어 및 중국 문화와 큰 차이가 있다. 성경의 신앙을 본디 문화 전통에서 빼내어 중국어라는 언어 속에 담자면 신앙과 문화의 긴장을 피할 수는 없을 것이다. 그래서 성경 번역은 단순한 언어 문제가 아니라 신학이라는 깊은 신념과 관련을 맺고 있다. 성경 번역 원칙을 정하면서 어떤 사람들은 성경의 독특성을 강조한다. 그래서 번역 성경은 중국 문화에 충격을 주어야 할 뿐만 아니라 성경의 사상을 사람들에게 전달하는 것이라고 주장한다. 그래서 번역의 제1원칙으로 “신”(信)을³⁾

2) 중국 근대사에 있어서 왕타오의 의의를 논한 책으로는 Paul Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge: Harvard University Press, 1974)가 있다. 이 책의 중국어 번역으로는 柯文, 雷頤, 『传统与现代性之间: 王韬与晚清的改革』, 羅檢秋 译 (南京: 江苏人民出版社, 1994)가 있다. 또한 林啓彦, 黄文江, 主编, 『王韬与近代世界』, 香港: 香港教育图书公司, 2000을 보라.

3) [역자주] 번역투의 거친 표현으로 번역하더라도 원문에 있는 그대로 신실하게 번역문에 반영되는 것을 중시하는 번역 태도를 말한다.

주장한다. 그러나 또 다른 사람들은 중국 문화 속에서 기독교 신앙을 이해해야 한다고 주장하며, “달”(達)과 “아”(雅)를⁴⁾ 번역의 제1원칙으로 강조한다. 구체적으로 말하자면 앞서 사람들은 원문(Original language)을 중시하고, 뒷사람들은 번역문(Receptor Language)을 중시한다. 제1세대 성경 번역자 모리슨(R. Morrison)과 밀른(W. Milne)은 원문을 중시했다. 예를 들면, 모리슨은 “성경을 풀어서 번역하면 안 된다”고 하면서 “번역문이 유려하지 않더라도 원문을 보존해야 한다”고 생각했다.⁵⁾ 심지어 불변화사(虛辭, particle) 하나까지라도 번역해야 한다고 주장했다. 밀른 또한 “외국인은 중국인 학자처럼 유려하게 성경을 번역하지 못해도 괜찮다”고 생각했다.⁶⁾ 이러한 경향이 있는 번역자의 관점에서 보면, 역자의 목적은 성경을 중국 사람이 쓴 책으로 하는 것이 아니라 히브리 작가가 자기의 스타일로 오래된 습관과 풍습을 기록하는 것이다.⁷⁾ 그러나 제2세대 성경 번역자 미드허스트와 귀츨라프(K. Gutzlaff)는 두 번째 번역 경향을 강조한다. 미드허스트는 성경을 번역할 때 번역문을 중시해야 한다고 하면서 때로 요약할 수도 있을 뿐만 아니라 번역문은 간결하면서 분명하고 간단하면서도 명쾌해야 한다고 말했다. 성경을 번역할 때 단지 번역이라고 생각하지 말고 아름다운 중국어로 번역해야 한다고 주장했다. 어휘나 구절에 매인 번역보다는 간결하면서도 어떻게 하면 대구를 이루는 번역이 될 수 있을까 연구하면서 번역해야 한다고 했다.⁸⁾

두 번째로 큰 논쟁은 성경 역문의 통속 문체(俗)와 고급 문체(雅)의 경향이다. 다시 말하면 성경을 번역할 때 근본적으로 고려해야 할 문제로, 어느 수준의 중국인들을 독자와 청중으로 삼아 성경을 번역해야 하느냐 하는 문제를 말한다. 개신교회가 중국에 들어올 때, 청나라 정부는 중국 사람들이

-
- 4) [역자주] 수용언어의 측면에서 볼 때 번역문의 유창함과 우아함을 강조하는 번역 태도를 말한다.
- 5) 밀른이 편집인이었던 *The Indo-Chinese Gleaner* 10 (1819), 210-212에서 Amicus라는 필명으로 성경 번역의 문장에 대하여 쓴 글을 언급하면서 Patrick Hanan은 이 글이 모리슨이 쓴 글인 듯하다고 추측한다. “Chinese Christian Literature: The Writing Process”, Patrick Hanan ed., *Treasures of the Yenching: Seventy-Fifth Anniversary of the Harvard Yenching Library* (Cambridge: Harvard Yenching Library, 2003)의 각주 18을 참조하라.
- 6) 밀른이 Servus라는 필명으로 *The Indo-Chinese Gleaner* 18 (1821), 207-214에 “On the Style of Christian Publications, Intended for the Heathen”이라는 제목으로 발표한 글 속에 들어 있는 말이다.
- 7) 모리슨이 편집한 *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison* (London: Longmans, 1839), vol. 2, 71-72에 수록되어 있는 Samuel Kidd, “Critical Notices of Dr. Morrison’s Literary Labours”를 참조하라.
- 8) Patrick Hanan, “The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates’ Version”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* vol. 63, no. 1 (2003), 222.

외국인 선교사들과 접촉하는 것을 금지했다. 그리하여 오구통상(五口通商) 이전까지 외국 선교사들은 사회 하층민들하고만 접촉할 수밖에 없었다. 이것은 성경 역본이 입말(口語)에 가까워 그 문장이 통속적이 될 수밖에 없다는 뜻이다. 그런데 ‘남경조약’을 조인한 후, 선교사들은 문화적 수준이 높은 인사들과 접촉하기 시작했고, 따라서 이들 중국 지식인들의 지지를 얻고 인정을 받기 위해 성경을 번역할 때 문장의 품위를 강조하였다. 그래서 1850년대에 성경을 번역하면서 직역으로 할 것인가 풀이역으로 할 것인가에 대하여 유명한 논쟁이 있었다. 켈벗슨(M. Culbertson)과 브리지만(E. Bridgman)을 위시하여 직역을 주장하는 사람들은 “복음은 가난한 사람들을 위한 것이라고 주장하면서 가난한 사람들이 이해하기 쉬운 방식으로 성경을 번역해야 한다”고 말했다.⁹⁾ 그러나 미드허스트는 풀이역을 주장했다. “우리는 학자풍의 스타일(scholar-like style)에 힘을 쏟는다. 이 문체는 중국 사람들의 반감을 사지 않을 뿐더러 글을 아는 사람들이 쉽게 이해하는 문체이다”라고 그는 말했다.¹⁰⁾

이렇게 놓고 보면 성경 번역은 고립된 문화 현상이 아니고 근대 중국과 서방이 나누는 문화적 교류라는 것을 알 수 있다. 여러 사회적인 영향과 더불어 기독교가 중국 문화에서 어떤 위치를 차지하고 있었는지 또 기독교가 중국의 전통 문화를 어떻게 보았는지 그리고 기독교가 중국 사회에서 정치적으로 어떤 위치를 점하고 있었는지 등과 같은 심도 깊은 문제와 맞물려 있는 것이다. 이런 문제의식을 가지고 바라보면 왕타오가 번역에 참여했던 중국어 성경 『대표본』의 문화적 의미를 우리는 충분히 알아낼 수 있다.

2. 『대표본』(Delegates' version)의 유래

앞서 언급한 대로 근대 중국어 성경 번역 과정을 보면 중국인 학자들이 어휘를 제공했을 뿐만 아니라 번역문을 수정하기도 하고 또 문장을 고치는 등 실제로 주요 번역자로 역할을 했지만 서양 선교사들이 번역 프로젝트를 이끌었기 때문에 번역 성경의 이름도 선교사들의 이름을 따라 붙었다. 그러므로 서양인이 주도한 성경 번역 팀 내에서 선교사가 확정한 원칙에 따라, 곧 어느 정도 중국 문화를 수용하였으며 개방 정도는 어떠했는지에 따

9) E. Bridgman, *Papers, and Correspondence*, 1851년 5월 22일, *South China Mission*, ABCFM Archives, 16.3.8, Houghton Library, Harvard University.

10) 미드허스트가 런던선교회에 보낸 편지 Council for World Mission Archives, Central Asia, Incoming Letters에 들어 있는 내용이다. Patrick Hanan, “The Bible as Chinese Literature”, 222에서 거듭 인용한다.

라 중국인의 역할을 가늠해 볼 수 있다. 그러므로 왕타오가 번역 팀 안에서 어떤 역할을 했는지 그의 캐릭터를 연구하기 위해서는 먼저 그의 스승이었던 선교사 미드허스트에 대해 분석할 필요가 있다.

미드허스트는 중국에 온 제2세대 선교사에 속한다. 그러나 미드허스트는 19세기 20년대 말 동남아에서 선교하면서 『모리슨역』을 비판하였다. 그는 『모리슨역』이 너무 서양적이고 표현이 거칠다고 했다. 이를 통하여 미드허스트가 처음부터 모리슨의 직역 전통과는 다른 성경 번역 원칙을 가지고 있었던 것을 알 수 있다. 1835년부터 미드허스트는 중국 광저우(廣州)에 들어와서 돌아다니면서 중국 문화를 전면적으로 연구했다. 그는 1838년에는 『중국: 나라와 전경』이라는 책을 출판했다.¹¹⁾ 미드허스트의 중국 전통 문화에 대한 태도를 말하자면, 그는 기독교가 중국 문화에 적응해야 한다고 강조하고, 복음을 중국 전통 문화 안에서 이해하도록 해야 한다고 했다. 미드허스트는 선교사 중에서 처음으로 <삼자경>(三字經) 방식으로 복음을 전파한 사람이다.¹²⁾ 그는 또한 『논어』의 대화체로 기독교의 교의와 도덕과 가르침을 강의하기도 했다.

브리지만과 켈벗슨이 일반 백성들에게 먼저 복음을 전해야 한다고 주장한 것과 달리 미드허스트는 중국의 지식인과 교류하는 것을 좋아했다. 미드허스트는 마테오 리치(Matteo Ricci)가 사대부들에게 교의를 전한 것을 높이 평가했다. 그리고 특히 쉬광치(徐光啓)가 마테오 리치에게 도움을 준 것을 중요하게 생각했다. 그는 “쉬광치가 한문을 명확하게 이해하였기에 마테오 리치의 번역을 우아하고 정결하게 정리하여 상층 사대부들이 쉽게 받아들일 수 있도록 도움을 줬다”고 말했다.¹³⁾ 후에 미드허스트는 상해에서 런던선교회 출판사(LMS Press, 墨海書館)를 담당하여 중국 지식인들에게 서방 종교, 역사, 정치와 문화 등을 소개하고 리산란(李善蘭), 장둔푸(蔣敦復) 등 지식인들과 함께 모임을 가졌다. 1845년, 미드허스트는 조약의 제한을 무시하고, 중국 내지에 있는 강서(江西) 아오원(婺源)까지 가서 당시 백록동서원(白鹿洞書院)의 유학자들을 만나고, 중국 종교와 기독교 문제를 토론하였다.¹⁴⁾

11) Walter Medhurst, *China: Its State and Prospects With Especial Reference to the Spread of the Gospel: Containing Allusions to the Antiquity, Extent, Population, Civilization, Literature and Religion of the Chinese* (London: J. Snow, 1838)를 보라.

12) 하버드 옌칭 도서관(the Harvard Yenching Library)에 <三字經>, 香港: 英華書院藏版, 道光二十三年과 같은 판본이 있다. 물론 출판 연대를 알 수 없는 것도 더 있다.

13) Walter Medhurst, *China: Its State and Prospects*, 227.

14) 그의 여정에 대해서는 Walter Medhurst, *A Glance at the Interior of China: Obtained during a Journey through the Silk and Green Tea Districts Taken in 1845* (Shanghai: Mission Press, 1849)에서 읽어볼 수 있다.

1834년 미드허스트는 성경을 다시 번역하기 시작했다. 처음엔 『복음 조화』(福音調和)라는 이름으로 펴냈다. 4복음서를 바탕으로 예수의 일생을 기술한 것이다. 1838년에 미드허스트는 귀츨라프와 함께 『모리슨역』을 고쳐 『신유조서』(新遺詔書)와 『구유조서』(舊遺詔書)를 출판하였다. 그러나 미드허스트는 이러한 중국어 성경의 개정(revision)에 만족하지 않고 다시 번역할 것(retranslation)을 주장한다. 다시 번역한 결과가 바로 미드허스트의 주관으로 1847년에 시작하여 1854년에 완성한 『대표본』(Delegates' version)이다.¹⁵⁾

『대표본』이라는 이름은 여러 지역의 선교회 대표들이 힘을 합쳐 펴낸 성경이라는 뜻이다. 그들은 성경을 몇 부분으로 나눠 각각 다른 곳에서 번역을 진행했다. 그리고 각 지역에서 대표(delegate)를 선발하여, 상해에서 모여 함께 토론하고 최종 번역문을 결정했다. 그런데 이 대표위원회는 번역 원칙 때문에 두 파로 나뉘어졌다. 미국 선교사 브리지만과 분(W. Boone)은 직역(直譯)을 주장했고, 런던선교회 소속 선교사 미드허스트, 스트로낙(J. Stronach)과 밀른은 중국의 표현 방식을 중시하면서 문장의 우아함과 간결성을 강조했다. 런던선교회의 성경 번역 원칙이 위원회 내에서 우세하였다. 브리지만과 분의 의견은 중시를 받지 못했기 때문에 성경 번역에 소극적으로 참여했다. 그래서 『대표본』의 <신약>은 미드허스트가 주도했다. <구약>을 번역할 때 결국 두 파가 결별해서 브리지만과 켈벗슨은 <구약> 번역을 다시 시작했다.

『대표본』은 두 개의 기본적인 특징을 지니고 있다. 미드허스트의 현지 적응적 신학 이해와 번역 원칙에서 비롯된 것이다. 첫째, 하나님의 호칭으로 『대표본』은 미드허스트가 주장한 “상제”(上帝)를 채택했다. 미드허스트는 이 호칭을 선택해야 중국 문화 전통 안에서 기독교의 복음을 잘 이해할 수 있다고 했다. “상제”(上帝)를 선택한 이유는 중국 고대 문헌에 “상제”(上帝)라는 말이 많이 나오기 때문이며 또한 하나님 승배는 중국이 이미 가지고 있는 문화 전통이기에 고대 중국의 “상제”(上帝)라는 호칭이 기독교에서 말하는 하나님이라는 것이다.¹⁶⁾ 둘째, 『대표본』의 문체 또한 미드허스

15) [역자주] 저자는 이 성경의 이름을 『위판역본』(委办译本)이라고 부른다.

16) 미드허스트가 “상제”(上帝)를 쓰자고 주장한 것에 대해서는 Samuel Kidd, *Critical Notices of Dr. Morrison's Literary Labours*, vol. 2. 31-41을 참조하라. 번역 성경의 하나님에 대한 다양한 중국어 용어에 대해서는 명말 청초 시기 천주교 선교사들 사이의 논쟁에 대한 글 游斌, “一个上帝, 多个名字: 旧约神名与明末清初时期上帝译名之争之间的跨文本阅读”, 『国际华裔圣经学术会议论文集』, 香港, 2004를 참조하라. 브리지만을 위시한 학자들은, 중국인들은 예부터 성경의 하나님과 같은 개념이 없었고 중국인들이 말하는 “상제”는 성경의 하나님과 다르다고 하면서 성경을 번역할 때 보편적인 “신”(神)이라는 용어를 사용해야 한다고 주장했다.

트의 번역 원칙을 충실히 반영하여 나온 결과이다. 곧 번역문에 중국어의 특징을 살려 알맞고 정확한 표준어를 쓰는 것이다. 그래서 그는 번역 팀이 번역을 할 때 박식한 중국인 학자의 의견에 따라 번역문의 정확성을 기하고자 하였다.

이렇게 『대표본』의 번역을 주도했던 미드허스트는 “우리의 번역(곧 『대표본』)을 읽는 사람마다 이 번역이 중국 고전에 나오는 표준어를 사용했다는 것을 알 것이고, 따라서 훌륭한 중국 문학작품으로 인정할 것”이라고 말했다.¹⁷⁾ 어쨌든, 『대표본』은 기독교 경전의 번역일 뿐만 아니라 그 자체가 우수한 중국 문학작품이다. 이런 원칙을 보면 왕타오가 『대표본』 번역에서 중요한 역할을 했다는 것이 드러난다.

3. 『대표본』의 주요한 번역자 중 한 사람 왕타오

왕타오는 1828년 11월 10일 쑤저우(蘇州) 부리(甫里)에서 태어났고, 아버지 왕창궈이(王昌桂)는 그곳 서당의 선생이었다. 1845년 그는 수재(秀才)에 붙었지만 1846년 남경(南京)에서 응시한 시험에는 떨어졌다. 1847년 왕타오의 아버지는 상해로 갔다. 그때는 『대표본』을 상해에서 집중적으로 번역하던 시기이었다. 그래서 왕타오의 아버지가 성경 번역을 함께 하자라는 요청을 받아 갔던 듯하다. 왕창궈이는 1847년부터 1849년까지 번역위원회가 신약을 번역할 때 복음서에서 <로마서>까지 함께 번역했다. 미드허스트는 왕창궈이를 이렇게 평가했다.

“그는 박식한 학자이다. 중국 고전에 대해 풍부한 지식을 가지고 있어서 사람들은 그를 ‘살아 있는 도서관’이고 불렀다. 그런데 그는 유가의 학문에 깊이 빠져 있었기에 죽는 한이 있어도 유학자가 되어야 한다고 말했다. 유가의 제자이기 때문이라는 것이다. 우리는 그가 떠난 것이 슬펐다. 그를 그리워할 뿐만 아니라 우리 가운데에서 그를 대신할 사람을 찾기 힘들기 때문이다.”¹⁸⁾

왕창궈이는 1849년 갑자기 세상을 떠났다. 그래서 미드허스트는 다른 사

17) W. Medhurst, *Reply to Dr. Boone's Vindication of Comments on the Translation of Ephesians I* (Shanghai: London Mission Press, 1852), 21.

18) Report to LMS, CWM archives, Central China, Incoming letters, 1854년 10월 11일. Patrick Hanan, “The Bible as Chinese Literature”, 224-225에서 거듭 인용한다.

람에게 도움을 청해야 했다. 왕타오는 1848년 초 상해에 아버지를 뵈러 왔었기 때문에 미드허스트와 그의 번역 팀 내에 있던 중국인 학자들과 교제가 있었다. 그 중국인 학자들의 추천으로 미드허스트는 1849년에 왕타오에게 편지를 써서, 그가 상해에 와서 번역을 돕고 런던선교회 출판사의 편집 일을 하도록 초청했다. 그 후 1850년 신약의 번역이 완성됐고, 1853년에는 구약도 완성됐다. 1856년에는 『대표본』을 원본으로 번역한 최초의 관화역(官話譯) 성경이¹⁹⁾ 완성되었다.²⁰⁾ 왕타오는 미드허스트의 성경 번역과 선교 사업을 잘 도와 일했다. 미드허스트는 왕타오를 이렇게 평가했다.

“왕타오는 금방 성인이 됐다. 그는 재능이 출중한 사람으로 평가를 받았다. 그는 학문 면에서 아버지보다는 못하지만 배운 것을 활용하는 능력은 그의 아버지보다 뛰어났다. 그의 문체는 우아하고 관점 또한 노련하다. 그는 이 작업에 깊이 몰입하여 여러 방면에서 우리의 기대를 저버리지 않았다. 그는 선배 중국인 학자들의 존경도 받는다. 왕타오는 착실하게 일을 하고 번역에 관한 일에도 진솔하게 준비한다. 동료가 문장을 고친 뒤에 보면 그의 번역문을 다 받아들인 것을 알 수 있었다. 이런 방식으로 왕타오는 신약과 구약의 교의를 모두 연수했다. 『대표본』의 율기와 잠언 속에 들어 있는 아름답고 간결한 표현과 유려한 문장은 모두 왕타오 덕분이다.”²¹⁾

왕타오는 미드허스트에 특별한 감정이 있었다. 그래서 1858년 미드허스트가 세상을 뜨자 왕타오는 매우 슬퍼했다. 미드허스트는 진정으로 친밀한 서방인이라고 했다.²²⁾

『대표본』의 번역위원회는 번역 작업을 하면서 이렇게 중국인 학자의 의

19) [역자주] 이 최초의 관화역 성경을 『남경관화역』이라고 부르며 미드허스트가 번역한 것으로 알려져 있다. 관화역이란 당시의 구어체(口語體) 성경을 말한다. 참고로 『북경관화역』 성경의 신약은 1870년에, 구약은 1875년에 나온다. 북경관화는 오늘날 사용하고 있는 중국어를 가리킨다.

20) 미드허스트와 스트로낙은 이 성경을 번역할 때 도와준 중국인 학자의 이름을 밝히지 않았으나 두 사람이 밀접한 관계가 있었던 것으로 보아 아마도 왕타오가 아니었을까 추측해본다. Thor Strandenaes, “Anonymous Bible Translators: Native Literati and the Translation of the Bible into Chinese, 1807-1907”, Stephen Batalden, et al, *Sowing the Word: The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society 1804-2004* (Sheffield: Phoenix, 2006)와 游斌, “被遗忘的译者: 中国士人与中文圣经翻译”, 『道风: 基督教文化评论』, 2007, 출판 예정을 참조하라.

21) 1854년 10월 11일에 구약 번역을 끝내고 미드허스트가 런던선교회에 보낸 편지이다. Patrick Hanan, “Chinese Christian Literature: The Writing Process”, 275에서 거듭 인용한다.

22) 方行, 汤志钧 整理, 『王韬日记』, 中华书局, 1987, 16; 张海林, 『王韬评传』, 南京大学出版社, 1993, 66을 참조하라.

견을 존중하고 또 충분히 받아들였다. 번역위원회 위원이었던 밀른의 평가를 읽어보자.

“번역위원회는 날마다 회의를 했다. 성경 읽기와 기도로 시작하여, 오전 10시부터 오후 2시까지. … 위원회의 번역 작업 절차는 이렇다. 한 절 한 절 깊이 생각하고, 한자 한자 토론하고, 모든 사람에게 다 자기의 의견을 제시할 수 있는 기회를 주었다. 번역 팀 중의 몇 번역자는 중국인 선생과 함께 있다. 그 중 3명은 우리와 함께 6년의 시간을 보내면서 말할 수 없이 소중한 도움을 주었다.”²³⁾

중국인 학자들이 깊이 참여한 것이 『대표본』이 성공을 거둔 주요 원인이자다. 통계에 의하면 1859년까지 『대표본』은 11쇄나 재판을 출판했고, 20세기 20년대까지도 『대표본』을 읽는 사람이 있었다.²⁴⁾

왕타오는 중국인 학자 중에서도 걸출한 인물이었다. 앞서 미드허스트의 칭찬 말고도 『대표본』의 문체와 『대표본』이 번역된 사정에 대해 잘 아는 사람들은 모두 왕타오가 『대표본』의 주요 번역자라는 것을 인정한다. 예를 들면, 런던선교회의 윌리엄 뮌헤드(William Muirhead)는 1890년에 “『대표본』의 문체는 확실히 이 젊은 중국인 학자의 문체이다”라고 말했다.²⁵⁾ 가니어(A. J. Garnier)는 1934년에 “왕씨 성을 가진 학자(왕타오를 가리킴)는 학문이 뛰어난 학자이며, 번역자 중의 한 명이다. 그들이 번역한 성경의 문장은 어느 각도에서 보든 다 옛날 번역본보다 훌륭하다”고 말했다.²⁶⁾ 동시에 『대표본』에 대한 후대 사람들의 비판을 통해 왕타오가 얼마만큼 큰 역할을 했는가를 살펴볼 수 있다. 1908년 『화합본』의 문리관 책임자였던 셰필드(Devello Zelotos Sheffield)는 이렇게 비판했다. “그들은 중국인 학자들(왕타오를 포함하여)에게 무한한 자유를 준 나머지 맘대로 성경 구절을 바꾸었을 뿐만 아니라 생략하기도 하고 다시 조합하기도 하며 심지어 바꾸게 까지 하였다.”²⁷⁾ 이렇게 왕타오가 『대표본』의 주요 번역자 중 한 명이라는

23) William Milne, *Life in China*, 2nd ed. (London: G. Routledge, 1858). 또한 Alexander Wylie, “Bible in China”, *Chinese Researches* (Shanghai, 1897), 103-104를 보라.

24) Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Missions in China* (New York: Macmillan, 1929), 263, 266을 참조하라.

25) William Muirhead, “Historical Summary of the Different Versions”, *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 7-20, 1890* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1890), 35를 참조하라.

26) A. Garnier, *Chinese Versions of the Bible* (Shanghai: Christian Literature Society, 1934), 29를 보라.

27) 셰필드(D. Z. Sheffield)가 1908년 1월 12일 미국해외선교이사회(ABCFM, 美部會)에 보낸 편지 North China Mission, 16.3.12, 1900-1909, ABCFM Archives를 보라.

것은 분명하다.

4. 왕타오의 기독교 이해와 수용

왕타오가 당시 중국에 온 유명한 선교사 미드허스트, 뤼어헤드(W. Muirhead), 제임스 렉(James Legge) 등과 친밀한 사이였지만, 그의 일생을 보면 그가 기독교와 맺은 관계는 모호한 부분이 없지 않다.²⁸⁾ 왕타오는 1854년 8월 26일 세례를 받고 입교했으며,²⁹⁾ 1854년 그의 일기를 보면 왕타오가 교회 활동에 많이 참가했다는 기록이 있다. 그런데 한편으로는 공개적인 글이나 책 속에서 그는 교회와의 관계를 숨기고, 말년에 기독교를 비판하였으며 유학이 진리의 길이라고 주장하기도 했다.³⁰⁾ 왕타오가 분명 “좋은” 기독교인이 아닐 수는 있다. 그러나 그가 기독교인이라는 신분을 숨긴 것은 그 당시 사회적 압력의 결과라는 점을 부정할 수 없다. 왜냐하면 당시 지식인 중에서 기독교인이, 더욱이 선교사를 도와 성경을 번역한 것은 보수적인 학자가 볼 때 “변절”했다는 누명을 쓰기에 충분한 일이었기 때문이다. 왕타오는 런던선교회 출판사의 친구 궁싸오궁(龔孝拱), 선류궈이(沈毓桂), 차이얼강(蔡尔康) 등에게서 비난을 받기도 하였다.³¹⁾ 왕타오의 일기를 보면 그는 1859년 3월 브리지만의 요청으로 당시 동성파(桐城派)의³²⁾ 중요한 인물이었던 가까운 친구 관쓰푸(管嗣夏)에게 번역 작업을 도와달라고 한 적이 있었다. 그와 대화를 나누면서 “먹고 살기 위하여 번역하는 것이다. 어떤 것을 하고 있는지를 물어 보지 말고 마음을 편하게 먹으라. 책을 그냥 번역하고 또 문장을 다듬는 것뿐이다. 내용의 옳고 그름은 나와는 상

28) Paul Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ch'ing China*, 19.

29) 일설에는 그가 8월 22일에 세례를 받은 것으로 되어 있다. 办精, “王韬的基督教洗礼”, 『王韬与近代世界』, 435-436.

30) 당시 장둔푸(蔣敦复)와 리산란(李善蘭)과 같은 기독교인 중국인 학자들도 비슷한 입장을 취하고 있었다. 그 사회심리적 원인으로서는 중국 사대부들이 중국과 오랑캐는 구분해야 한다(華夷相分)고 생각한 것과 그들의 유아독존적인 문화적 심리 그리고 주변의 보수적 인물들이 “자신을 팔아 오랑캐를 섬긴다”(賣身事夷)고 그들을 공격한 때문일 것으로 생각할 수 있다. 张海林, 『王韬评传』, 24-67을 참조하라.

31) 李焯昌, 李天纲, “关于严复翻译的 <马可福音>”, 『中华文史论丛』 第64辑(上海古籍出版社, 2000, 12)을 참조하라. 20세기 초까지도 보수적인 지식인들 또한 기독교에 대해, 심지어 이 번역 성경에 대해서조차 나쁜 감정을 지니고 있었다.

32) [역자주] 동성파(桐城派)는 청나라 때 일어난 고문가(古文家)의 한 파로, 한유(韓愈)와 구양수(歐陽修)의 문장을 표준으로 삼고 정호(程顥)와 주희(朱熹) 등의 철학을 기반으로 했던 학자들이다(민증서림, 『漢韓大字典』, 1006).

관없다”고 했다. 이렇게 그는 고의적으로 자기가 번역 팀에서 하고 있는 역할을 대수롭지 않게 말했다. 그럼에도 불구하고 관쓰푸(管嗣复)는 그에게 이렇게 훈계했다. “우리는 유가에 들어온 사람들이다. 그런데 유가의 학문을 하지 않고 이단을 막지는 못할망정 어떻게 이치에 어긋나는 책을 번역하겠는가?”라고 했다.³³⁾

왕타오는 자신의 기독교 신앙을 공개적으로 이야기한 적이 전혀 없다. 그래서 사람들은 그의 기독교 사상을 이해할 수 없었다. 재미있는 것은 1854년 10월 11일 미드허스트가 런던선교회에 편지를 써서 번역자 왕타오의 세례를 신청했다는 점이다.³⁴⁾ 영어로 번역되어 표준 중국어의 맛이 없긴 하지만, 이 글을 읽어보면 왕타오가 기독교에 대해 깊이 이해하고 있다는 것을 알 수 있다. 왕타오가 가지고 있던 기독교 이해를 분석해 보면 왕타오가 『대표본』 성경을 번역할 때 어떤 전략을 가지고 있었는지 또한 알 수 있다. 왕타오의 세례 신청서는 그의 신앙고백으로 대략 다음의 세 부분으로 나뉜다.

1. 기독교를 접하고 받아들이는 과정.
2. 기독교의 기본 교의에 대한 생각.
3. 기독교 중국화의 이해.

첫 번째 부분에서 왕타오는 성경 번역을 통해 기독교 신앙을 접했다고 말한다. 그는 “예수님이 미래의 심판, 영혼의 구원, 상벌이 분명히 있다고 선포하셨기에 누구든 다른 사람에게 책임을 미룰 수 없다. 예수님이 논하신 천당과 지옥은 불교에서 나온 것이 아니다. 선한 사람은 복을 받고 악한 사람은 벌을 받는다고 한 것은 철학자들의 논의를 보충한 것이다”고 했다. 또 입교한 사람은 모두 “진심으로 회개하고 하느님을 지극하게 공경하며 나쁜 행실을 버리고 정직한 길을 걸으며 성령을 받아 마음을 새롭게 먹으면 생명과 언행이 바뀐다”고 말했다. 여기에서 왕타오가 기독교를 받아들인 것은 윤리적으로 의미가 있기 때문이라는 것을 알 수 있다. 두 번째 부분에서 왕타오는 기독교의 교의에 대해서 말한다. 우선 하느님이 천지만물의 창조주라는 것은 받아들이기 어렵지 않았다. 더욱이 그는 하느님만이 경배를 받으실 분이라고 생각했다. 의인(義人)은 “죽은 후 깨달음이 있는 영혼

33) 方行, 汤志钧 整理, 『王韬日记』, 92를 참조하라.

34) Patrick Hanan, “The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates’ Version”, 235-239에 이 문헌이 들어 있다. 중국어 원문은 구할 수 없었다. 또한 办精, “王韬的基督教洗礼”, 435-452에 있는 번역문을 참고하라.

(有知之靈)”이 되기 때문에 사람들은 그를 존경하고 본받을 수 있지만, “제사를 드리는 것과 향을 피우는 것은 부당한 행위”라고 했다. 왜냐하면 오직 제사는 하느님께만 드려야 하기 때문이라는 것이다. 세 번째 부분은 예수 그리스도에 대한 이해이다. 그는 예수님의 죽음을 “자신의 몸을 돌보지 않고 하느님의 명을 받든 것이며, 그분의 죽음은 또한 인간의 죄를 속하기 위한 것이고 그래서 혹시나 천주만대에 죄를 지을까 슬퍼하며 그 가르침을 받들도록 하는 것이었다. 그분의 사명은 곧 우리의 영혼을 구원하는 데 있다. 이러한 목적으로 그분은 말로 표현할 수 없는 고통을 받으셨으며 한없는 그분의 미덕과 무한한 자비는 자연과 인간의 한계를 초월한다”고 했다. 여기에서 왕타오의 기독교 이해는 전통적인 중국 방식인 것을 알 수 있다. 하나님은 천지를 창조하신 분이고, 사람들이 경배하는 대상이며, 예수님은 하나님께 순종하고 사람을 사랑하는 도덕의 본보기라고 말하기 때문이다.

5. 왕타오의 성경 번역 및 그의 해석학 전략

왕타오는 세례 신청서의 절반 정도를, 어떻게 기독교를 중국화 하느냐 하는 문제로 씌름했다. 이는 그의 성경 번역 원칙에 직접적으로 영향을 미친다. 따라서 그의 성경 번역 방식 속에 숨어 있는 그의 해석학(Hermeneutics)을 우리는 찾아낼 수 있을 것이다. 우선, 당시 중국인 학자들에게 기독교와 중국 문화의 관계는 바로 기독교와 유가 문화의 관계이었다. 왕타오는 두 가지 극단적인 관점을 거절한다. “공자는 중국인들이 오래도록 존경해온 스승이라는 점을 말하고 싶다. 그러므로 선동하거나 쉽사리 비난하지 말아야 한다. 기독교인들 중에도 공자를 존경하는 사람이 있다. 기독교는 공자의 도와 이론상으로 거의 같다. 비록 많지는 않지만 공자의 도를 멸시하고 틀린 것이라고 말하는 사람도 있긴 하다.” 그러나 왕타오는 “모든 종교에는 심원한 상상력(abstruse speculation)과 오묘한 신비(hidden mysteries)가 들어 있다. 사람마다 생각이 같을 수는 없다. 그러므로 공자의 도가 기독교의 가르침과 같다고 강요하지 말고 공자의 도를 질책하지도 말라. 각 사람마다 그 도와 그 가르침을 배워 선택한 결과를 얻게 할 것이다”라고 말한다. 일종의 종교 다원주의를 견지하는 듯하다. 기독교 안에서 유가의 전통을 용납할 것을 주장하는 것처럼 들린다. 그러면서 그는 브리지만과 컬버슨이 주장한 “하층노선”(下層路線)의 원칙을 반대하고 상층사회를 통하여 하층이 따라 오기를 주장한다. 왕타오는 “나는 입교인들이 지식과

능력이 없는 사람들이라는 말을 들었다. 소질도 없고 학문도 없다고들 말한다. 예수의 가르침을 물어 보면 다 긴가민가하고 설명하지 못한다. 주일 예배 때 그냥 사람들을 따라 할 뿐 진심으로 하나님께 기도하는 마음이 없다”라고도 했다. 그래서 왕타오가 생각하는 이상적인 선교 방식은 바로 마테오 리치와 쉬광치가 하던 방식으로, “지금 예수교가 광범위하게 전파되어 믿는 사람이 많다. 학식이 있는 사람들 또한 많아 교의의 전파에 도움이 될 뿐더러 사람들이 비난하는 것을 막을 수 있다”이다. 명말청초(明末清初) 때 이렇게 할 수 있었던 것은 당시 예수회 선교사들의 학식이 지금 선교사들보다 높아서가 아니다. 지금 선교사들이 재능이 있고 박식한 사람들의 도움을 받고 싶어 하지 않기 때문이다. 왕타오는 공자의 한마디를 인용했다. “말이 안 되면, 오래 못 간다.”(言之無文, 行之不遠) 그는 선교를 마치 한 문학 작품처럼 “문장과 질³⁵⁾을 다 갖추어야 한다”고 생각하여 “진리(眞理)와 문장의 아름다움(文采)을 함께 나타내야 한다”고 했다. 이렇게 해야 지식인의 높은 평가를 받고 시골의 농부들에게도 영향을 미칠 수 있다는 것이다. 쉬광치를 본받아 기독교 작품의 문학성을 높이는 것이 바로 왕타오가 세례를 받고 기독교를 접하면서 가졌던 기대이다.

왕타오는 미드허스트처럼 마테오 리치와 쉬광치를 추앙했다. 그러나 누가 누구에게 영향을 미쳤는지는 결론을 내리기가 쉽지 않다. 당시 기독교가 “천박해지고 있다”는 비판은 당시 지식인들의 보편적인 경향이었다. 왕타오의 지인 장둔푸(蔣敦復)는 이렇게 비판했다.

“천주교는 명나라 때 중국에 들어 왔다. 마테오 리치(Matteo Ricci, 利瑪竇)와 페르디난드 페르비스트(Ferdinand Verbiest, 南懷仁) 등은 천문과 지리에 능통하고 재능이 많은 사람들이었다. 그들의 저작 『칠극』(七克)³⁶⁾ 등의 책이 말하는 도리는 마음에 들 뿐더러 유가의 도와 비슷하다. 그래서 당시 사대부들은 그들과 함께 있기를 좋아했다. 그러나 오늘날의 선교사 가운데에는 그런 사람이 있는가? 없다. 논하는 교의는 황당하고 그들의 식견은 짧다. 중국 글의 뜻도 잘 모르면서 학자들이 고쳐주면 싫어한다. 설교는 들어보면 끊임없는 잔소리라 잠이 올 뿐이다. 지식이 조금 있는 사람이 들으면 배를 안고 웃지 않는 사람이 없다.”³⁷⁾

35) [역자주] ‘문질(文質)’은 논어 ‘옹야(雍也)’ 편에 나오는 ‘문질彬彬(文質彬彬)’에 사용된 말로, ‘문(文)’은 문장 표현 또는 형식의 측면을, 질(質)은 바탕을 이루는 내용의 측면을 이르는 것으로 이해할 수 있다.

36) [역자주] 이 책은 다음과 같이 우리말로 번역되어 있다. 뺄뺄하, 『칠극(七克) — 그리스도교와 新儒學의 초기 접촉에서 형성된 修養論』, 박유리 역 (서울: 일조각, 1998).

37) 蔣敦復, “似以英國使臣威妥瑪書”, 『嘯古堂詩集』(上海古籍, 1995-1999). 에드킨즈(Joseph Edkins)가 장둔푸(蔣敦復)를 분석하고 마틴(W. A. P. Martin)이 리산란(李善蘭)을 분석한

그의 논점이나 논거나 말투는 모두 왕타오와 비슷하다. 모두 당시 성경 번역문(과 전도용 소책자)의 중국어 표현이 천박하다고 비판하는 것이다. 그러므로 이러한 분위기 때문에 미드허스트와 왕타오가 번역한 성경은 우아하고 유려한 중국어 문체를 우선으로 삼았고 원문에 대한 충실성은 둘째로 쳤다는 것은 충분히 상상하고도 남는다. 아래 『대표본』의 구체적인 분석에서 이러한 특징을 볼 수 있다.

미드허스트가 말한 것처럼 왕타오가 주로 작업한 본문은 <욥기>와 <잠언>이다. 구약성서 속에서 이 두 권은 “지혜문학”(Wisdom Literature)에 속한다. 지혜문학은 구약의 주요 부분인 “오경”이나 “선지서”와는 큰 차이가 있다. 이 문학은 하나님의 직접 계시를 별로 말하지 않을 뿐더러 인간의 이성적 반성을 강조한다. 또한 이스라엘의 독특한 역사 경험을 말하지 않고 인류의 보편적 경험을 이야기한다. 그리고 야훼의 선택과 약속에 중점을 두지 않고 생활의 논리 법칙을 강조한다. 심지어 히브리 전통의 인본주의, 이성 전통, 도덕이라고까지 말할 수 있다.³⁸⁾ 성경의 다른 책에 비해 유가 학설과 비슷한 내용이 많다. 『대표본』의 위 두 권을 왕타오에게 특별히 맡긴 것을 보면 유학과의 밀접한 유사성이 있다는 것을 알 수 있다.

<잠언> 1장 1-7절은 <잠언>의 총론이다. 『대표본』은 다음과 같다.

以色列王所羅門，大衛之子也。所著箴言：訓人以智，迪人以理。得明至道，得秉公義。使拙者明徹，少者通達。哲者聞此而增其學，明者聞此而益其慧。玩味箴言之微旨，可悟賢人之隱語。其箴言：寅畏耶和華，是爲智之本；愚魯者流，藐視道學。

문체상으로 보면 이 번역문은 중국어의 표현 습관을 따라 운율을 맞추기 위해 4자 대칭 방식으로 되어 있는데 히브리어 원문의 대구법과 비슷한 것이다. 그러나 중국어의 표현 습관과 운율을 추구하다보니 원문의 중요한 단어를 희생할 수밖에 없었다. 예를 들어 “訓人以智，迪人以理”(지혜로 사람을 훈계하고 도리로 사람을 일깨운다)를 보면, 원문에는 “지혜”(wisdom, 智) 이외에 “교훈”(discipline, 訓誨)이라는 말이 더 있으며, “리”(도리)는 원문에는 사실 “분별 있는 말”(words of discernment, 明辨的言語)로 되어 있다.³⁹⁾ 이어서 나오는 “得明至道，得秉公義”(높은 도를 밝히 알며 공의를 펼

것에 따르면 이 학자들이 기독교에 대하여 공격한 요인은 사회적인 압력 때문이었던 것으로 보인다. Cohen, 21을 참조하라.

38) 游斌, “智慧文学: 希伯来圣经中的理性传统”, 『宗教学研究』2002年 第3期 참조.

39) 원문의 뜻과 함께 영어의 주어 용어는 Jewish Publication Society의 히브리어-영어 역본 2000년판을 따랐다.

친다)에서는 이 구절의 핵심적인 어휘인 “공평”(justice, 公平)이나 “정직”(equity, 正直)을 삭제했다. 마지막에 나오는 “道學”이라는 단어에는 송나라 명리학의 느낌이 강렬하다. 하지만 원문에는 “지혜와 교훈”(wisdom and discipline, 智慧与训诲)으로 되어 있어 두 번째 구절과 대구를 이루고 있다. 『대표본』은 “道學”을 “爲智之本”(위지지본)과 대응시키려고 핵심 용어를 살리지 못하고 직역을 포기하면서 또한 앞뒤를 일치시키지도 못했다.

얼마 뒤 『대표본』의 번역 팀은 분열되었다. 브리지만은 미드허스트가 왕타오 등 중국인 학자의 말에 너무 귀를 기울였다고 질책하면서 쾰벳슨과 함께 구약을 번역하여 1863년에 따로 출판했다. 문체는 『대표본』보다 못하지만 원문을 문자적으로 충실하게 번역했다고 말할 수 있다.

以色列之王大衛子所羅門之箴言，使人識智慧與訓；明有智者之言。傳承智慧·公義·理鞠·正直之訓。致拙者明徹，年少者獲知識謀略。智者聞之而進學，明者聞之而益謀；致明夫箴言及其解釋，明智者之言及其隱語。畏耶和華之寅畏，乃知識之本，惟愚人藐智慧之訓焉。

이번에는 『대표본』에 나오는 <욥기>의 일부분을 보기로 한다. 제3장에는 욥이 “자기 생일을 저주하는” 유명한 노래가 나온다. 그 본문은 다음과 같다.

約百詛其生日，曰：我生之辰，不如無此辰；我生之夜，不如無此夜。孰若是日晦冥爲愈，孰若上帝不降以福，勿燭以光。何如幽暗陰翳蔽之，靈燄覆之，日蝕譴之。何如是日之夕，慘淡昏黑，不入年期，不進月數。何如是夕，不誕嬰孩，不聞歡聲。凡能詛日，持咒招鱷者，當以是日爲不吉。何如是日味爽，明星不現，待旦不得，天無曙色。是日，母氏育我，致遭艱苦。毋寧墮胎而死，既不然，誕而身死氣絕。毋曷提攜我，乳哺我。浸假當時無生，我今可宴然安寢。國王議士，當年所築之陵墓，而今安在。元戎巨富，金銀充棟，而今烏有，我欲與之同歸於盡。

위의 『대표본』은 한문으로 운율을 맞추기 위하여 성경 원문을 많이 고치고 맘대로 문장을 삭제하거나 첨가하기도 했다. 예를 들면 첫 구절이 “我生之辰，不如無此辰；我生之夜，不如無此夜”라고 되어 있는데 원문에는 “我生之夜”가 없고, “남자 태아가 잉태되던 그날 어떤 사람이 소리 지른다”라는 뜻으로 되어 있는데 이 문장은 히브리어의 특정한 형식으로 되어 있다. 『화합본』은 이 부분을 “说怀了男胎的那也都灭没”(“남자아이를 잉태한 그 밤이 없어졌더라면”)로 번역했다. 그런데 『대표본』은 운율을 맞추기 위해 자

유롭게 낱말을 추가하기도 하고 심지어 원문의 뜻을 바꾸기도 하였다. “國王議士，當年所築之陵墓，而今安在。元戎巨富，金銀充棟，而今烏有”가 그 한 예이다. 운율이 매우 훌륭하다. 그러나 원문과 비교하여 읽어보면 “而今安在”와 “而今烏有”는 번역자가 추가한 부분이다. 원문을 보면 이 구절은 살아가는 것이 너무 힘들어 빨리 죽고 싶다고 읊이 말한 내용이다. 『대표본』은 원문의 뜻과는 좀 다르게 인생의 부귀영화가 무상하며 생명의 변화에 대하여 탄식하는 내용으로 되어 있다. 이렇게 『대표본』은 구절마다 때로는 원문을 삭제하기도 하고 추가하기도 하면서 다시 쓴 것이라고 말할 수 있다.

다음으로 『대표본』은 읽기 어려운 옛 한자를 많이 사용하였다. 이것은 가난한 하층민을 그 대상으로 삼지 않았다는 뜻이다. 몇 십 년 후, 본필드(G. H. Bondfield)가 예푸(嚴夏)에게 부탁하여 <마가복음>을 번역하게 했다. 그 번역문 역시 『대표본』과 별반 다르지 않았다. 그는 이렇게 말했다.

“『대표본』은 고전 문체로 되어 있기 때문에 중국의 그 어느 유명한 작품과 견주어 볼 수 있다. 예푸(嚴夏) 또한 번역문에서 어려운 한자와 드문 글자[僻字]를 많이 사용했다. 중국인 학자들에게는 분명 매력적이었을 것이다. … 중국의 관원들과 선비들도 모두 좋아했을 것이다. … 이렇듯 그들에게 『대표본』은 외국 서적이라기보다는 중국 문헌이었다.”⁴⁰⁾

왕타오 또한 번역하면서 어려운 한자를 사용한 것은 성경을 대다수의 중국인 학자들이 받아들였으면 하는 마음에서 비롯된 것이다.

마지막으로 왕타오와 미드허스트 등은 중국 전통 종교의 언어로 성경을 번역했다. 예를 들어 3절에 나오는 “日蝕譴之” 가운데 “譴”(견) 자는 유가의 “天譴說”(천견설)을 따른 번역이다.⁴¹⁾ 그러나 원문의 뜻은 “깜짝 놀라다”(驚嚇)이다. 그래서 『화합본』은 “恐嚇”(“위협하다”)로 번역하였고, 뤼쨌중(呂振中)은 “威嚇”(“으름장 놓다”)로 번역했다. 그리고 “持咒招魘者”의 원문의 뜻은 “우주의 혼돈 괴물을 부추겨 일깨우다”(能將宇宙混沌怪獸激發起來的)이다. 여기서 “持咒”(지주)라는 단어는 번역자가 집어넣어 번역한 것이다. 이 말은 중국 민간 종교에서 “持咒作法”(지주작법)이라는 술법을 행할 때 쓰는 말이다.

40) 大英圣书公会(BFBS): 『圣书公会目录』. 李焯昌, 李天纲, 『严夏译<马可福音>』에서 거듭 인용.

41) [역자주] 천벌(天罰), 곧 하늘이 벌을 내린다는 설을 말한다(민중서림, 『漢韓大字典』, 504).

『대표본』과 동시대에 나온 『브리지만-컬벳슨역』은 직역으로 유명한 역본인데, 비교해 보면 번역 방침에 어떤 차이가 있는지 좀 더 명확하게 알 수 있다. 『브리지만-컬벳슨역』은 다음과 같다.

其後，約百啟口，自詛其生日；約百開言曰：“我出世之日，願其亡矣；夜有言云：‘有男子懷焉’，願其亡矣。願此日爲晦冥，願神毋自上而顧之；願光亦勿照之兮；願晦冥與死蔭收之；願雲覆蔽之；願日之暗懼之兮；願此夜爲昏黑所執；願其不欣喜於諸年之日中；亦不入於月之數內兮；視哉，願此夜爲荒，不得有歡欣之聲於其間兮；願詛諸日者詛之；即巧於激巨鱷者，施褻瀆於是夜兮；願其薄暮之星爲晦冥，願其望光而不得；亦不得見味爽之睫兮；緣其不閉生我之胎門，而蔽憂於我目兮。我何不由胎而死，出胎而速絕氣兮；胡爲有膝爲我而先備乎，胡爲有乳以哺我乎！否則，我今臥而安，寢而得靜。與地之列王及議士楷，其曾爲己建荒蕪兮；或偕於有金之牧伯，即以銀曾滿其屋兮。

문체는 『대표본』보다 못하지만 직역으로는 훌륭하다.

6. 결론

『대표본』은 중국 성경 번역 역사상 독특한 사례이다. 왕타오는 중국인으로서 중요한 역할을 했다. 중국 문화에 대한 그의 깊은 지식은 『대표본』의 문체와 어휘에 큰 영향을 미쳤다. 따라서 왕타오는 『대표본』의 주요 번역자 중 한 사람이라고 말할 수 있다.

왕타오와 미드허스트가 주도한 『대표본』의 번역은 단순히 성경 번역일 뿐만 아니라, 중국이라는 환경 속에서 발전한 독특한 방식의 성경 해석학이다. 성경 번역이라는 방식으로 성경 해석학을 보여준 실례라고 말하는 사람도 있다. 미드허스트는 기독교의 성경은 반드시 “위대한 중국어 작품”이어야 한다고 생각했다. 왕타오 등 중국인 학자들이 주도하여 주요 용어와 문체와 문장 구조 등을 취사선택하고 심지어 중국어의 관습을 따라 성경구절을 자유롭게 고친 것은 그들이 “복음을 중국 문화에 속하게 하여”, 중국 문화를 따라 복음을 이해하고 심지어 중국 문화를 통하여 복음을 변화시킨 해석학적 전략이다. 어떤 의미로 보면 그들의 목표는 달성되었다고 말할 수 있다. 곧 일부 중국인 학자들의 환영을 받았을 뿐만 아니라 중국화가 되어 우아한 중국 문학 작품이 되었기 때문이다.

그러나 다른 한 방면으로 보면 성경 자체의 특징을 희생시켰다고 할 수 있다. 심하게 말하면 수많은 중국 고전 중에 단지 한 권을 추가시켰을 뿐이라고 말하는 사람도 있다. 어떤 사람은 이렇게 비판하기도 한다. “영적으로 경험이 있는 자에게는 성경의 깊은 뜻이 문체에 덮여 그 빛을 잃게 되었다. 영적 경험이 없는 자는 『대표본』의 운율에 속아 그리스도가 공자인 줄 안다.”⁴²⁾ 이 말은 매우 의미심장한 말이다. 복음과 문화 사이의 차이를 없애 중국 문화에 대한 기독교의 충격이 줄어들고, 기독교가 중국 문화의 비판적 대화 상대가 되는 가능성이 소멸되어 중국 근대문화사 속에서 기독교의 지위가 떨어졌다는 말이다. 그러므로 성경과 중국의 고유 전통 문화가 유익한 긴장을 유지하고 기독교가 중국 문화의 “비판적 대화 상대”가 되기 위하여 성경 번역이라는 성경 해석학은 중요한 임무가 아닐 수 없다.

<주제어>(Keywords)

성경 번역, 왕타오, 미드허스트, 대표본, 해석학.

Bible Translation, Wang Tao, W. Medhurst, Delegates' Version, Hermeneutics.

(투고 일자: 2015년 7월 30일, 심사 일자: 2015년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2015년 9월 23일)

42) *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 7-20, 1890* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1890), 52.

<Abstract>

Wang Tao, Chinese Bible Translation and His Hermeneutical Strategy

You Bin
(Minzu University of China)

The history of Chinese Bible translation is an important part of Sino-foreign cultural communication of Modern China. The versions of the different Chinese Bible were usually named after the western missionaries in China, and the Chinese native literati assistants who played very important roles in the translation generally went into oblivion. This article is to analyze the famous reformer, journalist, and writer, Wang Tao, who contributed greatly to the success of Delegates' Version under his missionary instructor, W. Medhurst. Drawing from a number of first hand materials, the author believes Wang Tao was one of the de facto translators, though himself tried to conceal it because of the heavy social pressure in the late Qing dynasty. Under his assistance, the Delegates' Version could be regarded as "a Chinese literature", being welcomed by the contemporary Chinese literati. Some translation passages are analyzed, with comparison to the original Biblical text and other Chinese translations. Furthermore, its translation was a deep hermeneutics which aimed to contextualize Christianity into Chinese culture.

<서평>

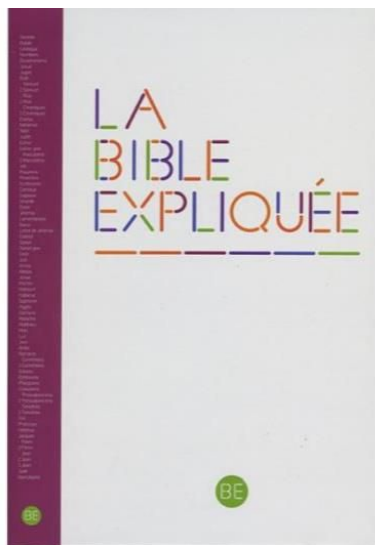
La Bible Expliquée

(Villiers-le-Bel: Société biblique française - Bibli'O, 2004)

김선종*

1. 머리말

프랑스성서공회는 캐나다성서공회와 연합하여 2004년 9월에 비블리오 출판사(Bibli'O)를 통해 해설 성경을 내놓았다. 이 해설 성경의 이름은 프랑스어로 『해설 성경』(*La Bible Expliquée*, 앞으로 BE로 약함)으로, 외경을 포함하지 않는 개신교용 해설 성경과 외경을 포함한 해설 성경의 두 종류가 있고, 책값은 외경 포함 여부에 상관없이, 29.5유로이다. 이 서평에서는 외경을 포함한 해설 성경을 다루는데, 이 성경의 쪽수는 대략 1800쪽이고(머리말 19쪽, 구약 1385쪽, 신약 362쪽, 부록 22쪽, 지도 5쪽), 크기는 가로 16.5 센티미터, 세로 23 센티미터, 무게는 1570 그램이다.



<그림 1> BE의 겉모양

이 성경은 1982년에 초판이 발행되고, 1997년에 개정된 『상용 불어 성서』(*français courant*)를 본문으로 사용하고 있다. 또한 성경의 마지막에 실려 있는 네 개의 컬러 그림 지도(구약주변세계, 구약 시대의 이스라엘 땅, 예수 당시의 땅, 바울의 여행지도)는 독일성서공회가 판본을 가지고 있는 것으로, 1963년, 1978년, 또한 1997년에 엘리저(K. Elliger)가 간행하고, 미트만(S. Mittmann)이 개정한 것이다.

* Université de Strasbourg에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 호남신학대학교 조교수. sjkim@htus.ac.kr.

이 서평에서는 이 해설 성경을 소개하고 장단점을 통한 가치를 따져볼 텐데, 이 성경을 7년 뒤 2011년에 프랑스성서공회가 같은 출판사에서 내놓은 *ZeBible*에 견주어 살펴보면, BE의 내용과 특징을 파악하는데 효과적인 것으로 보인다.¹⁾

아래에서는 BE의 출판 목적과 성과, BE의 짜임새와 머리말, 본문 해설의 내용과 특징, 또한 좋은 점과 아쉬운 점을 차례대로 살펴보도록 하겠다.

2. 출판 목적과 성과

BE는 가톨릭교회와 개신교회가 성경을 읽고 해석하는 전통적인 방식에서 드러나는 문제점을 인식하고 극복하려는 데에서 새로운 해설 성경의 출판 동기를 찾는다. 가톨릭교회는 성경을 주로 교의의 관점에서 읽었고, 16세기 이후의 개신교는 성령의 인도하심을 따라 직접적으로 하나님의 말씀을 해석할 수 있다는 신념 아래, 개인의 성경 해석을 중요시하였다. 또한 BE는 새로운 해설 성경의 방향을 설정하면서, 1990년대에 주변국가나 프랑스에서 출판된 해설 성경 - 특별히 『삶에 적용하는 해설 성경』(*Life Application Study Bible*, 1996)과 『기독교 공동체들의 성경』(*La Bible des Communautés Chrétiennes*, 1995) - 의 한계를 뛰어넘으려는 당위성을 가지고 새로운 해설 성경을 기획한다. BE 편집진의 입장에 따르면, 『삶에 적용하는 해설 성경』은 근본주의의 성향을 가지고 있고 독자들에게 도덕적인 가르침을 주려는 경향이 강하다면, 『기독교 공동체들의 성경』은 반 섹족의 경향을 지니고 있어 더 이상 배포되지 않는다. 가톨릭교회와 개신교회가 가지고 있는 성경 해석 경향의 약점을 극복하고 장점을 살리며, 기존의 해설 성경이 가지고 있는 한계점을 극복하려는 것이 BE가 설정한 해설 성경의 방향성이다. 곧 무엇보다 교리적인 해설을 배제하는 것인데, BE의 편집진은 성경 본문의 해설에서 영적인 성찰을 피하고, 도덕적인 가르침을 가능한 한 줄이며, 성령의 인도하심에 따라 성경 본문 자체가 주는 의미를 전달해야 한다는 집필 원칙을 세웠다.

이러한 새로운 해설 성경의 필요성에 따라, 프랑스성서공회는 개신교회와 가톨릭교회와 복음주의 교회²⁾가 연합하여 모든 사람이 이해할 수 있는

1) 김선종, “〈서평〉 *ZeBible*”, 『성경원문연구』 35 (2014), 351-369.

2) 통상적으로 프랑스 국가가 인정하는 교회는 가톨릭과 개신교(루터교회, 개혁교회)이고, 개신교의 나머지 교단은 복음주의로 묶어 부른다.

해설 성경을 만들기로 캐나다성서공회에 제안하고, 이에 두 나라의 성서공회는 의견을 함께 모은다. 그리하여 이들 성서공회는 집필자와 교정자와 재정 후원자의 모든 측면에서 역할을 반씩 나눈다. 또한 BE의 제작 과정에는 성서학자와 목회자가 함께 참여하는데, 성서학자 한 명과 목회자 한 명이 한 조가 되어 본문 해설을 쓰면, 각각 개신교와 가톨릭, 또한 복음주의에 속한 세 명의 편집 위원들이 한 조가 되어 해설의 내용을 점검한다. 그리고 마지막 편집 단계에서는 개신교와 가톨릭의 편집 위원들이 전체 성경을 반으로 나누어 맡아 교정한다. 이 작업을 위하여 80명의 성서학자들이 참여했는데, 이들은 자신이 속한 종파나 교단이 가지고 있는 신학의 전제는 놓아두고, 성경 본문 자체가 주는 의미를 찾는데 주안점을 두었다.

앞에서 볼 수 있듯이 이러한 시도는 교회의 연합과 일치에 관한 관점에서 이루어졌다. 특별히 프랑스는 16세기에 극심한 종교 전쟁을 겪으며 개신교와 가톨릭 사이에 오랜 반목과 갈등이 있었다. 이 점에 비추어 볼 때, 개신교회, 가톨릭교회, 복음주의 교회가 함께 해설 성경을 집필하고, 주로 개신교로 이루어진 프랑스성서공회가 가톨릭교회와 함께 작업하는 것은 매우 놀라운 일이기도 했다. 종파가 연합하고 여러 저자들이 협력하여, 말씀을 중심으로 교회의 일치와 연합 운동을 일으켰기 때문에, 이러한 연합 사업은 성경 배포에도 큰 효과를 얻을 수 있었다. 1997년부터 2004년까지 7년에 걸쳐 작업하여 완성된 BE는 35000부의 인쇄본 가운데 반포한 지 두 달 만에 17,000부가 팔릴 정도로 큰 성공을 거두었다.³⁾

3. 『해설 성경』의 짜임새와 머리말

BE는 머리말(V-XIX쪽), 구약(1-1385쪽), 신약(1-362쪽), 부록(363-384쪽), 지도(5쪽)로 짜여 있다. BE를 이해하기 위해서는 우선 16쪽에 걸쳐 기록되어 있는 해설 성경의 머리말을 잘 살펴볼 필요가 있다. 머리말에는 ‘왜 그리고 어떻게 해설 성경을 현실화했는가?’, ‘주요 협력자’, ‘차례’, ‘부호와 약어’, ‘성경의 알파벳 목록’, ‘성경, 하나의 특별한 책’이라는 항목으로 해설 성경의 편찬 목적을 밝히고 있다.

3) 이 부분(‘출판 목적과 성과’)은 BE의 편집 위원 가운데 한 명인 Jean-Louis d'Aragon이 “『해설 성경』 - 모든 사람이 이해할 수 있는 하나님의 말씀(*La Bible Expliquée : La Parole à la portée de tous*)”이라는 제목으로 프랑스어권 캐나다와 아이티의 예수회 홈페이지에 기고한 글을 주로 참조한다. 더 자세한 내용을 위해서는 <http://www.jesuites.org/LaBibleExpliquée1.htm>을 보라.

3.1. 해설 성경의 편찬 이유와 방법

‘왜 그리고 어떻게 해설 성경을 현실화했는가?’(Pourquoi et comment a été réalisée La Bible Expliquée?, V-VI쪽)의 단락에서는 새로운 해설 성경을 편찬한 이유와 어떻게 편찬했는지, BE의 형태와 편집 방향과 목적과 방법을 알려준다.

이 단락에서는 BE를 기획한 이유를 네 가지로 든다. 첫째로, 대부분의 그리스도교인들이 신학 교육을 받으며 성경을 전문적으로 읽을 수 있는 상황에 있지 않기 때문에, 성경에 대한 예비지식이 없는 사람들에게 성경을 가르칠 수 있는 교사가 없다는 것을 전제로 해설 성경을 기획한다. 둘째로, 성경에는 오늘날의 삶과 사상에 맞지 않는 것으로 보이는 사상들 - 예를 들어, 진멸법처럼 폭력을 정당화하거나 부추기는 것으로 볼 수 있는 여지를 지닌 본문 - 이 있기 때문에, 현대인에게 성경이 기록된 당시의 문화나 역사의 배경을 제공하기 위한 목적을 가지고 있다. 셋째로, 여러 방식으로 해석될 수 있는 성경에서 독자가 길을 잃지 않게 하기 위해서, 개신교회와 가톨릭교회와 복음주의 교회가 기본적으로 동의할 수 있는 건강한 해설을 제공한다. 마지막으로 BE는 성경을 읽는 평범한 독자들이 주석이나 연구서를 실제적으로 참고하기가 쉽지 않다는 이유에서, 실질적인 도움을 쉽고 빠르게 줄 수 있는 해설 성경을 기획한다. 주석과 연구서의 내용이 일반인들에게 너무 어렵고 복잡한 것이 사실이다.

다음으로, 이러한 문제의식을 가진 BE의 편집자들이 편찬 이유를 해결하기 위해, 이 해설 성경을 어떻게 만들었는가에 대해 설명한다. 먼저, 옆의 <그림 2>에서 볼 수 있듯이 해당하는 본문 옆에 본문 해설을 위치시킨다. 이것은 독자들이 성경 본문에서 궁금해 하는 점에 대해 손쉽게 정보를 얻게 하기 위한 목적을 가지고 있다. 또한 해설 본문은 성경 본문과 다른 색으로 기술하여, 독자들이 효과적으로 설명 부분을 찾을 수 있도록 돕는다. 신학 전문용어가 나올 경우에는 그 용어 앞에 별표를 두어, 성경의 부록에 있는 용어 해설(vocabulaire)의 도움을 얻도록 한다. 둘째로, 편찬의 이유에서 보

ÉVANGILE SELON MARC

Des quatre Évangiles, celui de Marc est le plus court et très probablement le plus ancien.

Dieu les premiers signes, il présente Jésus comme le « fils de Dieu » (1:11). Marc se situe étonnamment, pourtant confirmé à plusieurs reprises tout au long de l'évangile (1:17, 8:16, 9:7, 13:32, 16:7). Il a dû être écrit avant 70, car il mentionne le Temple qui n'a pas encore été détruit (1:9, 13:2).

Il est écrit en grec, ce qui est inhabituel pour un évangile. Il est écrit par un jeune homme qui ne connaît pas le grec, mais qui a travaillé avec Paul.

Il est écrit à Rome, ce qui est inhabituel pour un évangile. Il est écrit par un jeune homme qui ne connaît pas le grec, mais qui a travaillé avec Paul.

Il est écrit à Rome, ce qui est inhabituel pour un évangile. Il est écrit par un jeune homme qui ne connaît pas le grec, mais qui a travaillé avec Paul.

La prédication de Jean-Baptiste
(Mat 3:1-12; Luc 3:1-16; Jean 1:6-8)

« Tu es celui qui es annoncé par le prophète Ésaïe. Il est écrit: « Le vain envain sera mangé comme du pain, et l'on sera rassasié sans s'en rendre compte. »

« Tu es celui qui es annoncé par le prophète Ésaïe. Il est écrit: « Le vain envain sera mangé comme du pain, et l'on sera rassasié sans s'en rendre compte. »

« Tu es celui qui es annoncé par le prophète Ésaïe. Il est écrit: « Le vain envain sera mangé comme du pain, et l'on sera rassasié sans s'en rendre compte. »

〈그림 2〉 막 1:1-11의 본문

있듯이 BE는 성경에 대한 예비지식이 없는 독자들을 대상으로 하고 있기 때문에, 가능하면 일상생활에서 쓰는 쉽고 분명한 말로 본문을 설명하고 있다. 셋째로, 본문 해설은 특정 교회의 교리를 가르치거나 도덕적 교훈을 주기 위한 것이 아니라, 성경 말씀 자체가 독자들에게 묵상과 지혜와 가르침의 일차 자료가 되도록 돕는 기능을 하도록 작성한다. 마지막으로, 해설은 프랑스성서공회와 캐나다성서공회가 서로 연합하고, 개신교회, 가톨릭교회, 복음주의 교회가 함께 서술하고, 검토하여, 국제적이고 초교파적인 방향성을 갖는다.

3.2. 성경의 가치

계속해서 BE의 머리말에서는 ‘성경, 하나의 특별한 책’(La Bible, un livre exceptionnel, XIII-XIX쪽)이라는 제목을 가진 성경에 대한 개론이 성경의 가치를 설명한다. 또한 이 개론에는 ‘성경, 하나의 매우 큰 도서관’(La Bible, une très grande bibliothèque)과 ‘하나님의 계획을 위한 도서관’(Une bibliothèque au service du projet de Dieu)이라는 소제목 아래, 성경의 짜임새 및 정경과 외경의 문제, 더 나아가 구체적으로 성경을 읽는 방법과 이를 위해 BE를 사용하는 방법을 알려준다.

3.2.1. 성경, 하나의 매우 큰 도서관

BE는 성경을 세상에서 가장 많이 반포된 책으로, 문화와 지혜와 영적 묵상의 기념물이라고 소개한다. 성경은 1000년 이상에 걸쳐 기록된 문서로, 유럽 사람의 관점에서 고대 근동의 종교와 문화(수메르, 바벨론, 이집트, 그리스 등)와 접촉하고 대화한 지식의 보고임을 밝힌다. 또한 성경이 기록된 시대에 극동에서는 힌두교(주전 1000년), 도교(주전 6세기), 불교(주전 6세기), 유교(주전 5세기) 등의 다른 종교와 지혜 사상이 형성된 것을 소개하고, 주전 450년에서 300년 사이에 활동한 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스 등 희랍의 철학자들과, 성경의 많은 인물이 등장하는 이슬람교의 코란을 언급한다.

BE는 구약성경과 신약성경 모두 유대교에 뿌리를 두고 있는 사실을 강조하여, ‘구약’이라는 표현과 함께 ‘첫째 계약’(première alliance)이라는 표현을, ‘신약’이라는 표현과 함께 ‘새 계약’(nouvelle alliance)이라는 표현도 사용한다. 계속해서 BE는 구약과 신약의 짜임새를 설명하는데, 최근에 나온 *ZeBible*이 BE와 마찬가지로 『상용 붙어 성서』를 번역 성경으로 삼고 있

지만, 히브리 성경의 짜임새인 오경, 예언서, 성문서의 삼분법에 따라 구약 성경의 순서를 정했다면, BE는 오경, 역사서, 시가서/지혜서, 예언서의 사분법에 따라 구약성경을 나열한다. 신약은 복음서, 사도행전, 바울의 편지들과 기타 편지들, 계시록의 짜임새를 따른다.

3.2.2. 하나님의 계획을 위한 도서관

성경은 여러 사상과 문화를 반영한 도서관이지만, 여러 책을 되는대로 모아 놓은 덩어리는 아니다. 과거에서 미래, 시작에서 완성, 씨앗에서 풍부라고 하는 하나의 논리가 성경의 짜임새를 주재한다. 성경을 편집한 사람들은 하나님의 영에 감동받아, 역사에서 맞닥뜨리는 새로운 도전을 하나님에 대한 신앙으로 해석하고 이겨낸 사람들이다. 그러나 현대인은 성경에서 이해하기 힘든 구절, 예를 들어 폭력, 여성이나 다른 종교에 대한 태도를 발견하면 놀라게 된다. 이에 대하여 BE는 이러한 과거와 현대의 사상적 충돌을 성경이 기록된 시대의 배경에 따라 독자들이 긍정적으로 이해하도록 시도한다. 이처럼 BE는 비록 현대인이 과거의 문화나 사상을 이해하기 힘들지만, 성경에는 하나님의 계획에 대한 점진적인 이해가 반영되어있음을 말하고, 성경은 인류에 대한 하나님의 구원과 생명이라는 계획을 전하는 도서관이라고 표현한다.

이처럼 성경이 하나님의 계획을 실행하는 도서관이라면, BE는 성경의 성격에 대해 설명한다. 첫째로 성경은 사람이 읽고 이해하기 쉬운 책으로, 2300개 이상의 현대어로 번역된 사실을 소개하고, 대표적인 고대역인 칠십인경과 불가타를 비교적 자세하게 설명한다. 둘째로 BE는 비록 성경의 원본은 없고 사본만 있지만 믿을 수 있는 책이라고 말하는데, 이를 위하여 성경 사본과 본문 비평과 사해 사본에 대하여 설명한다. 셋째로, 성경의 구성에 대하여 설명하는데, 이 단락에서 BE는 정경과 외경, 또한 이러한 성경에 대한 개신교회와 가톨릭교회의 입장을 소개한다. 마지막으로 BE가 선택한 프랑스어 번역본인 『상용 불어 성서』의 특징을 설명한다. BE의 편집진은 기능 동등성(équivalence fonctionnelle)⁴⁾의 원칙에 따라 번역된 이 성경이 성경을 처음 읽는 독자들에게 적합하다고 판단한다. 이것이 『상용 불어 성서』를 번역본으로 선택한 이유이다.

마지막으로 BE는 이미 성경을 어느 정도 읽은 독자와 처음 읽는 독자를

4) ‘기능 동등성’의 원칙을 비롯한 여러 번역 기술을 위해서는 곽성희, “현대 번역학의 변화와 발전에 대한 고찰”, 『성경원문연구』 24 (2009), 157-179; 왕대일, “성서 번역 새로 보기 - 문예적 번역과 문학 기능 동등성”, 『성경원문연구』 20 (2007), 52-73을. 『상용 불어 성서』를 비롯한 프랑스어 성경 번역사를 위해서는 http://www.bskorea.or.kr/about/worldtrans/prabib/prabib_list.aspx를 보라.

위하여 성경을 읽는 방법을 따로 소개한다. 성경에 대하여 어느 정도 지식을 가진 독자는 각 책의 개론과 해설을 활용하여 지식을 심화하고 본문이 말하는 바를 스스로 깨닫도록 훈련할 것을 조언한다. 성경을 처음 읽는 독자를 위해서는 성경이 장과 절로 이루어져있는 것부터 설명하고 있으며, 성경을 처음부터 끝까지 읽지 말고 중요한 책이나 본문부터 읽을 것을 권한다. 계속해서 BE는 성경의 마지막에 있는 용어 해설과 지도와 도표를 사용하여 도움을 받을 것을 조언한다. 또한 성경을 깊이 읽기 위해서는 독자들이 본문과 대화해야 한다고 주장하는데, 가장 중요한 방법은 질문하며 읽는 방법이다. 곧 독자에게 충격적이거나 이해하기 힘들거나 좋거나 거북스런 본문은 무엇인지, 독자가 읽는 본문이 하나님과 인류와 독자 자신에게 어떠한 것을 가르치고 있는지 스스로 질문하며 성경을 읽으라고 제안한다. 개론의 마지막에서는 성경을 읽는 여러 이유에 대해, 호기심 때문에, 가장 인기 있는 책의 내용을 알기 위해, 삶의 지혜를 얻기 위해, 나사렛 예수를 알기 위해, 기독교를 이해하기 위해, 신앙 발달을 위한 것 등 여러 이유를 소개한다. 이것은 성경을 읽는 여러 계층의 독자들을 위해 성경의 개방성을 나타내기 위한 것으로 보인다.

4. 본문 해설의 내용과 특징

4.1. 개론

『독일성서공회판 해설·관주 성경전서』나 『굿뉴스 스테디 바이블』이 오경, 역사서, 시가서, 예언서, 복음서 등에 대한 개론을 제공하지만,⁵⁾ BE는 곧바로 각 책에 대한 개론으로 들어간다. 또한 다른 해설 성경과 다르게 각 책에 대한 개론의 분량이 한 쪽을 넘기지 않을 정도로 매우 간단하다. 독자들이 더 쉽게 이해할 수 있도록, 아래에서는 BE의 133쪽에 있는 레위기 개론을 그대로 옮기도록 한다.

‘레위기의 첫째 구절은 만남의 천막에서 모세를 불러 그에게 말씀하신 하나님을 우리에게 보여준다. 책 전체를 통하여, 하나님은 ‘사람이 이를 행

5) 이들에 대한 서평을 위해서는 왕대일, “『독일성서공회판 해설·관주 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』: 구약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9 (2001), 41-55; 김창락, “『해설·관주 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』: 신약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9 (2001), 56-68을 보라.

하면 그로 말미암아 살리라'(18:5, 롬 10:5에서 인용)는 약속을 가지고 이스라엘 백성을 향한 수많은 율법과 규정을 모세에게 알려주실 것이다. 요컨대 하나님은 하나님과 하나 되는 것을 방해하는 것들을 어떻게 없애는지, 그리고 '천막'이 정말로 '만남'의 장소가 되기 위해 어떻게 행동해야 하는가를 이스라엘 사람들에게 설명하신다. 그러기 위해서는 제물을 드리는 사람이 규정에 따라 행해야 하고(1-7장), 제사장은 존경을 받아야 하고 명예롭게 처신해야 하며(8-10장), 백성 개개인은 가능한 한 육체의 부정함(11-16장)과 도덕적이고 제의적인 불충실함을 피해야 한다(17-27장). 거룩하신 하나님, 사랑의 하나님, 생명의 하나님은 그의 백성이 하나님의 거룩함에 참여하게 하기를 원하시는데(19:2), 이것은 백성이 생명과 사랑을 지니게 하기 위함이다. 예수께서 근본적인 특징을 주지시키신 '네 이웃 사랑하기를 네 자신과 같이 사랑하라'(19:18, 마 22:39 참조)는 계명을 하나님이 이스라엘 사람들에게 주신 것은 바로 이러한 정신에서였다.

현대의 독자를 자주 놀랍게 하는 이러한 율법들은 때와 장소에 상관없이 신앙인들에게 하나님과 하나 되는 것은 사람의 생명에 필수적인 사실을 끊임없이, 또한 온갖 방법으로 상기시킨다.'

4.2. 본문 해설

본문 해설은 독자들이 해설을 쉽게 찾을 수 있도록 해당하는 본문 옆에 위치해 있고, 성경 본문과 쉽게 구별하여 읽을 수 있도록 검정색을 사용하는 성경 본문과 달리 빨간 계열의 색을 사용하고 있다. 또 4000여개의 비교적 많은 양의 해설을 담고 있다. BE의 해설의 특징을 구체적으로 이해하기 위해서 이 글에서는 BE의 레위기 해설과 *ZeBible*의 레위기 해설을 비교하여 다루도록 하겠다.

4.2.1. BE와 *ZeBible*의 본문 해설

BE와 *ZeBible*의 본문 해설에는 해설 본문의 수와 해설을 위한 본문의 단락을 설정하는 방법에서 차이가 있다. 레위기의 경우 BE는 99개의 해설을, *ZeBible*은 84개의 해설을 제공한다. 모든 책에서 BE가 *ZeBible*보다 더 많은 양의 본문 해설을 지니고 있는데, 이는 BE는 레위기 전체를 단락으로 나누어 모든 본문을 해설하고, *ZeBible*은 때로는 단 한 구절에 대하여(예, 레 1:1), 때로는 한 장 전체를 해설(예, 레 1:1-17)하기 때문이다.

「성경원문연구」 35호에서는 *ZeBible*의 본문 해설의 특징을 다루었는데, 15-25세의 청소년을 대상으로 하는 이 성경은 본문 해설에서도 이들의 호기심과 관심사를 만족시키도록, 현대의 언어와 현대 사회의 문제점에 비추어 본문을 해설하는 점을 살펴보았다.⁶⁾ 또한 특별히 *ZeBible*이 가지고 있는 이러한 특징을 파악하기 위해, 이 해설 성경이 산모의 부정함과 짐승 도살의 문제와 동성애에 대하여 해설한 내용을 살펴보았다. 이를 BE의 해설과 비교해보면 두 성경 해설의 특징을 쉽게 알아차릴 수 있을 것이다. 먼저 산모의 부정함(레 12:1-8)에 대한 해설을 비교해 보자.

산모(12:1-8)

여러 고대 문명에서 출산한 여자는 피를 잃은 이유(4, 5, 7절)로 부정하게 여겨진다. 피에 연결된 어머니의 생명력이 출산으로 약해진다. 따라서 산모는 생명의 근원이신 주님, 또한 나머지 공동체와 정상적인 관계를 유지할 수 없다. 부과된 기간 동안 어머니는 제의 생활에 참여할 수 없다. 산모는 격리된 시간 이후에 정화되어 정당한 권리를 가지고 백성의 생활로 되돌아올 수 있다. 남아에 대한 선호가 어머니가 아들을 낳았을 때 더 짧은 부정함의 기간을 설명한다.

여기에 주어진 규칙을 따르는 정결례는 눅 2:22-24에 거론된다(BE).

출산휴가(12:1-8)

법은 막 출산한 여자를 위한 ‘부정한’ 기간을 정한다. 사실상 피를 흘리는 것은 ‘부정한’ 것으로 여겨졌다. 그러나 여자는 생명을 낳는 행위에서 비난 받아서는 안 된다! 반대로 출산은 창조의 순간인데, 인간이 역사 속에 나타나기 때문이다. 정결 의식이 끝날 때까지 격리의 기간을 규정하는 것은 아이와 아이 주변 사람을 위한 통과 의례의 중요성을 보여준다(*ZeBible*).

위에서 볼 수 있는 것처럼 *ZeBible*은 산모가 아이를 낳아 부정해진다는 레위기의 본문을 출산휴가라고 이름 짓고, 정당한 창조 질서로 설명한다. 현대인이 도저히 이해하기 힘든, 산모가 부정하다고 하는 진술을 산모를 보호하는 규정이라고 해석하여 오늘의 사고방식으로 쉽게 이해하게 한다. 반면에 BE는 산모의 부정함을 피 흘림의 관점에서 구약주변세계의 종교 사상에 비추어 설명함으로써, 보다 더 전통적인 해설을 제공한다. 다음으

6) 김선중, “<서평> *ZeBible*”, 365-367.

로 짐승 도살의 문제를 살펴보자.

생명의 값(17:1-16)

짐짐승을 죽이는 일은 고기를 먹기 위한 것이라도 종교 행위로 여겨졌다. 피를 흘리는 일은 생명에 지배력을 가하는 것이다. 그런데 이러한 특권은 하나님께만 속한다. 도살하는 모든 짐승은 우선 제사장에게 보여야 하는데, 이는 곧 하나님께 바쳐야 하는 것이다. 사람들은 이러한 조치를 통해 다른 신에게 제물을 바치는 것을 막는 입법자의 의지를 파악할 수 있다(BE).

통제된 도살(17:3-5)

짐승 도살은 완전히 자유롭지 않다. 도살된 모든 짐승은 하나님 앞에 보여야 한다. 짐승을 죽이는 일은, 비록 일상의 음식을 위한 것이더라도 여기에서 강조되는 거룩한 성격을 가진다. 현대 세계에서, 기업적 도살은 위생의 필요를 위한 것으로 보인다. 그러나 짐승을 존중하고 불필요한 고통을 피하도록 규정을 마련해야 한다(*ZeBible*).

*ZeBible*이 짐승 도살의 문제를 현대 생태학과 짐승 윤리(animal ethics)의 관점에서 설명하여 최근 발생한 구제역과 조류 독감, 중동호흡기증후군(메르스) 등의 문제에 대한 성경의 입장을 제공한다면,⁷⁾ BE는 이보다 더 종교적인 관점에서 짐승 도살의 문제를 설명한다. BE는 적용보다는 해석에 더 많은 무게를 둔다. 마지막으로 최근 한국 교회와 사회에서 민감한 토론의 주제로 떠오른 동성애에 대한 해설을 보자.

가증스런 행위 금지(20:1-21)

[...] 10-21절은 18:6-23의 성행위와 관련된 가르침을 되풀이한다. 서술된 열 두 개의 위반은 본보기가 되는 벌을 가한다. 생명의 힘은 주님이 주시기 때문에, 성은 지도와 통제를 필요로 한다. 성행위에서 일곱 경우에

동성애(20:13)

레위기는 동성애 행위를 사형에 이르기까지 절대적으로 단죄한다. 이러한 처벌은 오늘날의 독자에게는 놀라움을 준다. 법은 변화했다. 도덕은 사람의 인격과 사람이 하는 행위를 구별한다.

7) 하나님과 사람과 들짐승 사이에 있는 관계를 계약 신학의 관점에서 살펴본 글을 위해서는 김선중, “성결법전의 들짐승”, 『신학이해』 48 (2015), 95-119를 참조하라.

두 파트너는 죽임을 당해야 한다 (10-16절). 두 경우에 커플은 공동체에서 쫓겨난다(17-18절). 세 경우에 남자와 여자는 ‘그들의 죄에 대한 책임을 함께 진다.’ 이것은 ‘자식이 없 이 죽는 것’을 뜻한다(19-21절)(BE).

동성애 규정에 대한 해설에서 *ZeBible*은 동성애에 대한 최근의 학문의 연구 결과에 따라,⁸⁾ 전통적인 해석에 비하여 동성애에 대하여 매우 전향적인 태도를 보인다. 동성애의 원인이 밝혀지지 않았기 때문에 유보적인 태도를 보이고 있는 것이다. 반면 BE는 동성애와 관련된 본문을 객관적으로 해석하고, 이 문제에 대하여 기존의 전통적이고 보수적인 입장을 견지한다.

4.2.2. 기타 BE의 특징적 해설

위의 단락에서 *ZeBible*이 성경 본문을 현대의 교회와 사회 현상에 적용하도록 신선하게 해설하고 있다면, BE는 보다 전통적인 입장에서 본문을 해설하고 있는 것을 알 수 있다. 위에서는 앞의 서평에서 관찰한 *ZeBible*의 특징적인 본문에서 출발했다면, 이 단락에서는 BE의 해설 원칙과 신학의 경향을 반영하는 해설을 살펴보도록 하겠다. 먼저 제사장이 술을 마시는 문제에 대한 해설을 보자.

제사장의 역할(10:8-15)

율법은 거룩한 것과 속된 것, 정결한 것과 부정한 것을 구별할 줄 아는 것의 중요성을 강조한다. 아론의 자손들에게 주어진 명령(10-11절)은 정결한 것과 부정한 것에 대한 11-15장의 명령을 예고한다. 제사장들은 자연의 요소들을 분리한 창조주의 예시를 따른

마시느냐 섬기느냐,
선택해야 한다!(10:8-11)

아론과 그의 자손에게 술 금지! 술사용은 그들의 행위에 대한 의식을 손상시킬 수 있다. 그들의 소비를 측정하는 것이 불가능한가? 사람의 약함을 인정함으로써, 성경은 철저한 입장을 선택한다. 이스라엘 백성은 이처럼 신에게 접근하기 위해 마약을 사용하는 다

8) 이에 대한 우리말 연구를 위해서는 허호익, “동성애에 관한 핵심 쟁점-범죄인가, 질병인가, 소수의 성지향인가?”, 「장신논단」 38 (2010), 237-260을 참조하라.

다(창 1:4, 6, 7, 18, 여기와 같은 동 른 문화와의 차이를 강조한다
사를 가짐). 구별하는 행위는 하나 (*ZeBible*).
님의 창조 질서를 유지하는데 기
여한다.

제사장들은 책임적으로 주님의
규정들을 가르칠 권리를 갖는다.
그들의 기능을 분명하게 완수하
기 위해, 그들의 직무를 수행하기
전에 모든 술을 삼가야 한다(BE).

*ZeBible*의 특징은 제사장이나 일반인이 술을 먹는 문제를 구약주변세계
에서 신과 접촉하기 위해 술이나 약을 사용한 것과 비교한다.⁹⁾ 이러한 언급
역시 술과 마약의 유혹을 받는 프랑스의 청소년들에게 실제적인 삶의 교훈
을 주기 위한 의도가 있다. 반면 BE는 레위기 10장 10절에서 하나님에게 속
한 것과 세상에 속한 것, 정결한 것과 부정한 것을 분리하는 일(לְרַבּוֹ)이 창세
기 1장에서 하나님이 세상을 창조하실 때 빛과 어두움, 물과 물 등을 분리
하신 일을 따르는 것이라고 설명함으로써, 적용보다는 신학적 해설에 관심
을 기울이는 것을 알 수 있다. 다음으로 레위기의 음식 규정에 대한 두 해설
성경의 해석을 살펴보자.

동물계의 조직(11:13-23)

짐승은 땅(2-8절), 물(9-12절), 하
늘(13-23)이라는 서식지에 따라 분
류된다. 양서류(10절), 주검을 먹는
새(13-19절), 날고 걷는 곤충(20절)
처럼 중간 지대에 사는 모든 것은
혐오감을 일으킨다. 동물계의 이
러한 분류는 창조 행위를 무엇보다
분리 행위로 여겼던 시대의 과
학을 반영한다. 불충분하게 구별
된 모든 짐승은 그 안에 최초의 혼

마련된 공간(11:1-47)

정결한 것은 하나님과의 만남을
허락한다. 따라서 부정함에 전염
되는 것을 끊임없이 피하도록 조
심해야 한다. 공간과 시간은 하나
님이나 사람과의 만남을 위해 마
련되어야 한다. 정결함과 부정함
의 구분은 선과 악의 구분과 혼동
되지 않는다(*ZeBible*).

9) 더 자세한 분석을 위해서는 아브라함 요슈아 헤셀, 『예언자들(하권)』, 이현주 역 (서울: 종로
서적, 1991), 127-128을 보라.

돈을 가지고 있는 것으로 의심된다.

사도 베드로의 환상(행 10:10 이하)은 매우 국제적이었던 원시 기독교 공동체가 이러한 레위기의 규율들에 직면한 어려움을 반영한다(BE).

BE가 가지고 있는 신학적인 해설에 대한 관심은 레위기의 음식 규정에 대한 설명에서도 나타난다. *ZeBible*은 레위기 11장에서 정결법과 음식법의 문제가 선과 악과 관련되지 않는다고 말함으로써 삶과 윤리의 문제에 관심을 기울인다면, BE는 정결한 짐승과 부정한 짐승에 대한 구분을 창세기의 창조 질서에 견주어 해석함으로써, 높은 수준의 주석의 입장을 독자들에게 소개한다.

완전하신 하나님께,
완전한 제사(21:16-24)

몸의 결함은 사람의 완전성에 대한 훼손이고 제의를 집전하는 사람들이 그들의 기능을 다하는 것을 방해한다. 주님께 바친 모든 짐승이 완전해야 하는 것처럼, 제사장은 어떠한 몸의 장애로 괴롭힘을 당하면 안 된다. 몸의 결함은 도덕적 잘못에서 오는 것이 아니므로, 장애가 있는 제사장은 제의 식사에 참여할 수 있다(BE).

무흠?(21:16-23)

장애 금지! 몸의 완전성에 대한 관심이 제사 기능과 관련 있는가? 제의는 잘못된 질서를 회복시켜야 하는 것으로서 안정과 완전함을 지녀야 한다. 이것은 제의 식사에 참여하는 장애인에 대한 거부가 아니다. 오늘날 장애인은 법적으로 제외되지는 않지만, 어떤 시선과 어떤 실제적인 어려움을 직면해야 하는가?(*ZeBible*).

마지막 예로 제사장이 될 수 있는 조건에 대한 규정을 살펴보자. 레위기 21장을 따르면, 몸에 장애를 가지고 있는 사람은 제사장 역할을 수행할 수 없고, 이는 오늘날의 사고에 어울리지 않는다. 이에 대하여 *ZeBible*은 구체적인 삶에서 장애인이 겪는 어려움과 차별을 암시함으로써, 해설 성경을

읽는 독자들에게 장애인을 대하는 바른 지침을 내리고자 한다. 반면 BE는 이러한 레위기의 규정이 가지고 있는 시대적 한계에 대해서는 언급하지 않고, 앞에서 이미 밝힌 것처럼 성경이 기록된 시대에서 이해하려고 함으로써 성경을 긍정적으로 옹호하는 태도를 보인다.

5. 평가

5.1. 좋은 점

2004년에 프랑스성서공회가 캐나다성서공회와 함께 내놓은 BE는 개신교회와 가톨릭교회와 복음주의 교회가 함께 만든 해설 성경이다. 각 교파가 가지고 있는 성경 해석의 단점을 극복하고 장점을 살려, 지나치게 영적인 해석과 도덕적인 가르침을 가능한 한 배제하고, 성령의 인도하심에 따라 본문이 기록된 배경에 따라 말씀이 주는 메시지를 제공하려고 노력한다. 이것은 저자가 본문을 기록한 역사의 배경에서 성경을 읽겠다고 하는, 기본적으로 역사비평 방법이 내건 해석 방법이기도 하다. 세 교파가 함께 논의하여 본문 해설을 쓰고 검토하기 때문에, 특정한 신학이 반영될 위험이 적고, 온건하고 건전한 신학 바탕 위에 해설을 기록한 것이 특징이다. BE의 머리말이 말하고 있듯이, 독자들이 이 해설 성경을 읽는다면 다양한 성서 해석에서 길을 잃을 염려는 없다. 또한 성서학자와 목회자가 함께 작업함으로써, 신앙인들이 굳이 접근하기 힘든 주석이나 연구서를 참조하지 않더라도 기본적인 내용은 BE의 해설과 용어 해설을 통하여 해결할 수 있도록 좋은 정보를 제공하고 있다. 이러한 점은 지나치게 개교회 중심인 대한민국의 개신교회를 긍정적으로 자극한다. 더 나아가 개신교와 가톨릭의 성서학자나 목회자가 함께 교회와 사회와 겨레의 문제를 성령의 빛에서 조명하고 해결하려는 시도로 해설 성경을 제작해야 한다는 당위성도 갖게 한다.

BE는 내용을 신뢰할 수 있을 뿐만 아니라 깔끔한 조판을 통하여 편집과 디자인의 측면에서도 독자들에게 성경을 읽고 싶은 마음을 불러일으키기도 한다. 고대 문서로서의 성경이 가장 현대적인 책의 이미지를 가질 수 있는 사실을 보여준다. 또한 머리말은 성경에 대한 개론과 BE를 활용하는 방법을 독자들에게 친절하게 알려줌으로써, 효과적으로 해설 성경을 활용할 수 있도록 안내한다.

5.2. 아쉬운 점

그러나 몇 가지 아쉬운 점도 지적하지 않을 수 없다. 먼저 BE는 성경 전체의 머리말 다음에 곧바로 성경 각 책의 머리말을 제공함으로써, 오경, 역사서 등에 대한 개론은 소개조차 하지 않는다. 비록 성경의 짜임새를 설명하는 BE의 머리말에서 이 주제를 짧게 다루고 있기는 하지만, 부족한 것이 사실이다. 성경의 큰 단락이 시작하는 곳에서 오경, 역사서 등에 대한 개론을 추가했다라면, 독자들에게 더 좋은 길잡이 노릇을 할 수 있었을 것으로 보인다.

다음으로 성경 각 책의 머리말에서 내용과 형식, 분량 면에서 통일성이 부족하다. 어느 책은 개론이 거의 한 쪽 분량으로 기술되어 있는가 하면(예를 들어, 지혜서), 어느 책은 10줄 미만으로 기술되고 있기도 하다(예를 들어, 역대하). 이처럼 분량에서 일관성이 결여된 것은 BE의 편집진이 서로 다른 집필진의 집필 속도나 분량을 철저히 통제하지 못한 데에서 기인하는 것으로 보인다.¹⁰⁾ 또한 모든 책의 서론에서 서론의 내용과 책의 짜임새를 글로만 서술하지, 도식화하지 않음으로, 독자들이 한 눈으로 책의 짜임새를 파악하기에는 큰 도움을 주지 못한다. *ZeBible*의 경우에는 각 책의 개론을 ‘책을 읽는 이유, 양식과 내용, 짜임새, 주요 인물’로 구성하고 있다면, BE의 경우에는 이러한 일정한 형식을 찾아보기가 쉽지 않다.

마지막으로 서로 다른 교과와 교단이 함께 작업을 하여 건전한 신학 해설을 제공한 것은 장점이다. 그러나 다른 한편으로 본문에 대한 해설이 주로 신학적으로 해설하는 데에 주안점을 주고 있으며, 때로는 신학 논쟁을 기피하는 인상도 준다. 이것은 성경에 대한 전문적인 교육을 받지 않은 독자들을 고려하기 때문이기도 하다. 물론 고대에 기록된 성경이 오늘날 사고와 상황과 맞지 않을 때, 성경이 기록된 시대와 역사의 배경에서 성경을 옹호하는 쪽으로 해설을 집필한다는 편집진이 정한 집필 방향 자체를 문제 삼기는 어렵다. 이러한 방식의 본문 해설은 성서학이 다른 분야의 학문에 비해 천천히 변화한다는 점에서는 그리 큰 문제가 안 될 수 있다. 그러나 교회와 세상 속에서 벌어지는 현실의 문제에 대해서 효과적인 지침을 주지 못한다는 약점이 있다. 아마도 이러한 문제의식에서 프랑스성서공회가 2011년에 BE와는 해설의 내용에서 현저한 차이가 있는 *ZeBible*을 새롭게 내놓은 것으로 생각할 수 있다. BE가 전통적이고 온건하고 보수적인

10) 각주 3에서 언급한 Jean-Louis d'Aragon은 7년 동안 진행할 때, 서로 다른 집필진의 집필 속도와 분량의 차이 때문에 어려움을 겪은 것을 소개하였다.

신학의 입장을 유지한다면, *ZeBible*은 혁신적이고 삶에 천착된 실제적인 해설을 제공하고 있다. 만약 독자들이 BE에서 부족한 점을 *ZeBible*에서 보충할 수 있다면, 균형 잡힌 성경 해설을 제공받을 수 있을 것으로 보인다.

6. 맺음말

성경은 해설되어야 한다. 오늘날의 독자와 성경을 기록한 저자, 기록된 본문 사이에는 언어와 시간과 문화와 지리와 사고방식 등 여러 측면에서 크고 작은 간격이 존재하기 때문이다. 그러나 성경을 해설한다고 할 때, 모든 시간과 장소나 상황에 들어맞는 완전무결하고 유일한 해설 성경을 만드는 것은 가능하지 않다. 성경을 읽는 독자가 처한 교회나 사회나 역사의 상황이 서로 다르기 때문이다. 이러한 점에서 한국 교회가 처한 상황에 맞는 해설 성경도 반드시 필요하다.

프랑스성서공회는 2004년에 BE를, 2011년에 *ZeBible*을 교회와 세상에 내놓았다. 두 해설 성경 모두 개신교회와 가톨릭교회가 함께 머리를 맞대고 얻어낸 결과물이며, 서로 보완하는 기능을 한다. BE가 성경을 기록한 저자와 기록된 본문을 중심으로 본문 자체가 가지고 있는 신학의 의미에 주안점을 두고 있다면, *ZeBible*은 독자가 처한 특정한 상황에서 본문을 읽고 해설하려고 시도한다. 대한민국의 교회도 신학자와 목회자, 개신교회와 가톨릭교회가 삼위일체 하나님의 말씀을 성령의 조명 아래 읽고 해석하여, 시편 1편의 말씀처럼 하나님의 복을 누리는 교회가 되기를 바란다.

<주제어>(Keywords)

해설 성경, 프랑스성서공회, 캐나다성서공회, 기능 동등성, 레위기.

Bible Expliquée, French Bible Society, Canadian Bible Society, Functional Equivalence, Leviticus.

(투고 일자: 2015년 7월 30일, 심사 일자: 2015년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2015년 9월 4일)

<참고문헌>(References)

- 곽성희, “현대 번역학의 변화와 발전에 대한 고찰”, 「성경원문연구」 24 (2009), 157-179.
- 김창락, “『해설·관주 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』: 신약을 중심으로”, 「성경원문연구」 9 (2001), 56-68.
- 김선중, “<서평> *ZeBible*”, 「성경원문연구」 35 (2014), 351-369.
- 김선중, “성결법전의 들짐승”, 「신학이해」 48 (2015), 95-119.
- 아브라함 요슈아 헤셀, 『예언자들(하권)』, 이현주 역, 서울: 종로서적, 1991.
- 왕대일, “『독일성서공회판 해설·관주 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』: 구약을 중심으로”, 「성경원문연구」 9 (2001), 41-55.
- 왕대일, “성서 번역 새로 보기 - 문예적 번역과 문학 기능 동등성”, 「성경원문연구」 20 (2007), 52-73.
- 허호익, “동성애에 관한 핵심 쟁점-범죄인가, 질병인가, 소수의 성지향인가?”, 「장신논단」 38 (2010), 237-260.
- http://www.bskorea.or.kr/about/worldtrans/prabib/prabib_list.aspx
- <http://www.jesuites.org/LaBibleExpliquee1.htm>

<Abstract>

**Book Review — *La Bible Expliquée*
(Villiers-le-Bel, Société biblique française - Bibli'O, 2004)**

Sun-Jong Kim
(Honam Theological University and Seminary)

This paper reviews *La Bible Expliquée*(the Explained Bible) published in 2004 by the French Bible Society, presents the commentaries of this Bible, and analyzes its pros and cons.

To achieve this aim, we will use the following processes. First, by considering the foreword of *La Bible Expliquée*, we will try to grasp its purpose and orientation with its theological features. Second, in order to understand the theological position of this Bible, we will compare it with *ZeBible* published in 2011 by the same bible society.

La Bible Expliquée is an international and interdenominational Bible in that the French Bible Society and the Canadian Bible Society have cooperated, and that Protestants, Catholics, and Evangelicals have worked together. This explication Bible tries to give the explanation of the difficult passages in the Bible to the readers with little theological education. That is why this Bible uses easy and evident terms that all can read and understand. Its commentaries do not arouse thorny theological controversies. When certain biblical passages conflict with present ideas, *La Bible Expliquée* tends to explain them positively by emphasizing their historical contexts and vindicating the Bible's qualification as a canon. In this regard, we can evaluate that this Bible is more moderate and conservative than *ZeBible*. *La Bible Expliquée* was made in order to overcome the limits of the preceding study bibles. While the Life Application Study Bible is fundamentalistic and *La Bible des Communautés Chrétiennes* has much anti-semitic tendencies, *La Bible Expliquée* seeks to avoid dogmatic and spiritual interpretations, and takes out the theological meanings in the light of the Holy Spirit. The reader who wants to get biblical answers to real-life problems may be helped by *ZeBible*.

There is a deep gap between the Bible written in the ancient times and the

present Bible readers in the aspects of time, geography, language, and ideas, therefore requiring the Bible to be explained. However it is impossible to make a perfect and unique explication Bible because the readers are situated in different contexts from one another. Hence, diverse explication Bibles are needed for various objectives and directions.

<Report>

The Contribution of the Printing Press to the Reform Movement and the Digital Challenge Today

Hannelore Jahr*

Preliminary remarks

A very warm welcome to the participants of this year's UBS Publishers Convention here in Seoul. Being in such a multinational event, first of all I have to ask your understanding that in my lecture on "The Contribution of the Printing Press to the Reform Movement ... and the Digital Challenge Today" I will concentrate on the German-/Luther-side of the Reform Movement, leaving aside the Swiss branch of Zwingli and Calvin (indeed very close to Germany) and also the reformation movements in other countries of the world. But as you will see the Luther-side is already more than enough stuff and it has an exemplary character.

As the title indicates the lecture will have two parts: The first one about "The Contribution of the Printing Press to the Reform Movement" will be mainly historical – looking back to the origin of Reformation in the 16th century. I will start by giving you some information about the 2017th Jubilee of Luther's Reformation and its historical roots, followed by some insights in Gutenberg's inventions on the technical side of the game and the benefit the reformation took out of it. The new printing technology did not only work for texts, but also for pictures which – quite modern – played an important role for the popularization of the new ideas. As a special highlight for Bible Societies at the end of the first

* Ph.D. in Systematic Theology. Senior Vice President Publishing/Translation of the German Bible Society, Stuttgart. jahr@dbg.de.

** This paper was originally prepared for the lecture given during the UBS Publisher's Convention that was held in Seoul in May, 2015, and thus keeps the style of a verbal address of a lecture.

part there is to tell the incredible story of the bestseller to which Luther's Bible translation developed from the very first moment.

The second part will look into the development of the digital media today and ask what they mean for Bible Societies. Somehow they give us chances similar to the new printing technique in Luther's time. But at the same time they confront us, the Bible Societies, with completely new challenges. After 500 years of dominance of the "Gutenberg Galaxis" the 20th century saw new electronic media coming up. Radio and Television changed the way how people get information and towards the end of the 20th century the triumph of the Internet began. The digital media changed our habits of reading. We have to read more and more in less time – a sort of fast "informational reading" developed beside or instead of the traditional "deep reading" which books – and especially the Bible – require. It is the special challenge of us Bible Societies to find ways and concepts for keeping the Bible present and showing its relevance to and for our "brave new world" of reading. As example of such a concept I will tell you about the BasisBible – the Cross Media Bible Translation and Publishing concept developed by the German Bible Society, combining translation, extra material and Social Media engagement.

1. The Contribution of the Printing Press to the Reform Movement of the 16th century

1.1. 2017 – 500 years of Luther's Reformation

The Year 2017 will be a special one for the Protestant world: It is the year when we celebrate 500 years of Reformation. The Protestant churches in Germany and many other countries are preparing themselves for this jubilee, and so does the Germany Bible Society. Whereas in the previous centenaries the reformation jubilee was a highly national German event, the 2017 event will concentrate on the remaining importance of the reformatory theology. One of the incontestable highlights of the year will be a complete new revision of the Luther Bible which the German Bible Society will bring out at the Frankfurt Book Fair 2016. At the same time Germany as motherland of Luther's

reformation will present itself as host, inviting churches and people from all over the world to visit the places of Reformation and to find out how a (re-)discovery of Reformation can strengthen and encourage Christian faith today.

The 31st of October 1517 (the Saturday before All Saints' Day) is regarded as the starting point of Reformation. It is the date when Martin Luther is said to have nailed a placard carrying his famous 95 Theses to the door of the Castle Church in Wittenberg. (While tradition is very sure about this date, today's scholars doubt whether there ever was any kind of nailing by whatever means. But one thing is absolutely sure: The Theses themselves are a first point of crystallization of what was to become the reformatory theology.)

Reformation theology in a nutshell amounts to: Only God's grace can make us righteous before God. In Christ, God does not ask our efforts for righteousness but gives it to us as a gift – without any condition we have to fulfill. This is the essence of Luther's theology. Straightaway, this brought him into conflict with the Roman-Catholic Church of his time, especially with the practice of indulgence trade which was very common in the beginning of the 16th century. The mere thought of indulgence contributing to the reconciliation between a human being and God was absolutely contradictory to Luther's insight that only the Blood of Christ redeems people from all guilt and sin. So Luther first addressed the Archbishop of Magdeburg to complain about this misuse of the Christian message. Anticipating the Archbishops indifference to his concern, Luther at the same time made his critique public through the 95 Theses. He invited the learned public to a disputation – but no one responded. Nevertheless, in very short time his Theses were widely distributed in print, and quite a few people responded with enthusiastic agreement... With this distribution we already touch the subject of the contribution of the printing press to the reform movement. But I will put this aside for a short moment.

For the moment, let's go back in history a couple of more years: Luther's reformation was neither the first nor the only call for a fundamental change of the medieval church. Already the monastic reform orders fought against the abundance of wealth and the worldliness of the Church. And there were the efforts of Petrus Waldes (d. before 1218) in France, John Wyclif (d. 1384) in England, and Jan Hus (ca. 1369-1415) in Bohemia who sharply criticized the Church hierarchy, especially the Popes of their time, for a life and administration

of their office which didn't have much in common with the spirit and origin of Christian faith. All these efforts drew their power from the Bible as criterion and source of faith and its renewal. But for the official church of their time it was relatively easy to get rid of these uncomfortable movements. Either they remained within the church – obedient against the Pope like the reform orders. Or they were consequently suppressed by the church authorities who called them heretic and persecuted them – up to the burning of Jan Hus at the Council of Constance, 600 years ago on July 6th, 1415.

But what had worked up to 1415 did no longer work 100 years later. The Reformation that was initialized by Martin Luther could no longer be suppressed as a heretic movement like all his predecessors. And this indeed had a lot to do with the new technology of the printing press.

1.2. Johannes Gutenberg and his invention of the movable type printing technology

During the 15th century we see the transition from medieval to modern times. It was a time of far-reaching cultural changes: It was the time when the Europeans discovered the Americas – new worlds to them, with the consequence of ongoing changes in politics and trade. It was the time when Renaissance and Humanism opened people's minds for new models of thinking. And it was the time of great inventions, among which Gutenberg's improvement of the printing technique was one of if not *the* most important.

Johannes Gutenberg (ca. 1400 – 1468) was not the inventor of printing. Woodcut printing was well known long before his time and in many places of the world. But this was an expensive method and not adequate for any sort of what one could call “mass production”. The printing was done from one wooden block which had to be cut before, and this block could not be used very often before it was worn out. Therefore texts – and also the Bible – normally were simply reproduced by handwriting – for many monasteries at that time a considerable source of their income. What Gutenberg did was to divide the text in all its different elements – letters, numbers, punctuation marks, blank space etc. And he invented a method of producing all these elements, the so called “characters”, in an “industrial” way. The new device he created was a hand mold

that allowed the fast creation of metal types in large quantities. For every character he produced a matrix which was put into the mold to cast in a special alloy of lead, tin and other admixtures. At the end one got single characters which could be combined for typesetting and be reused quite often. The more copies of each character a printer owned the more text he could typeset and the more economic he could run his business.

Interestingly enough, it was Gutenberg's aim that the printing characters he created should be as beautiful as if they were handwritten – whereas today teachers would like the pupils to write as beautifully as printed. Perhaps this has to do with Gutenberg's original profession as goldsmith. The most famous printed work Gutenberg produced was the Latin Bible (Vulgate) of 42 lines (per page). This Bible was printed in two volumes with all in all 1282 pages. 180 copies were printed altogether – 49 have survived until today and are still considered to be among the most beautiful books of the world! Looking at the technical side of the book one can distinguish 290 individual characters!

But Gutenberg did not only revolutionize the printing plate, he also invented the matching printing press that would meet the demands of 'mass production': the movable type printing press. He did that by improving the screw presses – common since Roman times for wine making or getting other sorts of fruit juice or oil. Gutenberg adjusted it in a way that allowed an even pressure on the paper. Then he combined the platen with a flat and movable table where the sheets of paper could rapidly be changed. But still not enough! Along with that Gutenberg also developed a new sort of printing ink because the one which was used for wood printing was too liquid for the new production method and took too much time for drying.

In the end, everything was prepared for the mass-production of printed material. One even speaks of the "Printing Revolution" that stands at the beginning of a new era of information sharing. From the middle of the 15th century on, printing spread incredibly fast throughout Europe. This has mainly two reasons: one being financial difficulties of Gutenberg himself which led some of his printers to leave his workshop and go to other towns, opening up printing businesses of their own. The second reason lies in political changes in Gutenberg's hometown Mainz in the year 1462 (six years before Gutenberg's death) which led many inhabitants to leave the town, among them again some of

the printers. In a few decades the new printing technology spread to more than 200 towns within Europe. In the year 1500 the production of printed material already reached an amount of more than 20 Millions of copies.

The fact that now new ideas could spread as fast as never before, can hardly be overestimated. The existence of an interesting and affordable (!) range of printed material supported the education of the people and vice versa. The ability to read and write was no longer the privilege of the rich, and knowledge became accessible for everybody. Thus – in a way – the fundament was laid for what much later became the Enlightenment, modern sciences and democratic structures of the society.

1.3. How the Reform Movement benefitted from the new printing technology

But before looking too far into the future let's come back to the Reform Movement of the 16th century and have a look on how this new movement benefitted from the printing technology. There are two lines to pursue: (1) the spread of the ideas of the Reformation and the special role illustrations have in this context, and (2) the triumph of Luther's Bible translation.

1.3.1. The spread of the ideas of Reformation and the specific role of illustrations

From its very beginning the ideas of the Reformation spread from city to city and from village to village through broadsheets and pamphlets, most of which were written by the heads of the Reformation Movement, mainly Martin Luther himself. Together with the beginning of Luther's activities as Reformer we see a considerable rise of broadsheets and pamphlets circulating in Germany (in the short period between 1518 and 1520 about 300.000 copies of Luther's broadsheets and pamphlets were spread throughout the country). These writings were read aloud in public meeting places in many towns and villages, and the printers really struggled to meet the public need for reprints or new prints. Luther for instance allowed some of his sermons to be printed to bring his theological insights to the people of Germany. Others are theological treatises, like his famous *Sermon on Indulgences and Grace*, dating from March 1518.

Other leaders of the Wittenberg branch of Reformation, like Philipp Melanchthon, published similar writings. These pamphlets normally had 15–20, maximum 70–90 pages, very often with woodcuts as title illustration.

This brings us to the special role of illustrations for the popularization of the Reformation. There is one name inextricably linked to this context: Cranach. It stands for two people: Lucas Cranach the Elder and Lucas Cranach the Younger. Together with their highly skilled staff they became the painters of the Reformation. Cranach the Elder lived in Wittenberg when Luther began his fight against the evils of the Church of his time. He already was Luther's friend when Wittenberg suddenly became the center of events which at the end should change not only Germany but also many other countries in Europe and worldwide. Early on, Cranach had adopted Luther's ideas and decided on supporting him. He supplied the illustrations for Luther's Bible-Translation and for the reformer's pamphlets. Together with Luther he developed the type of "pedagogic images" which depicted Luther's theology. And it was also Cranach who is accountable for the portraits from which we know how Luther looked like. So Lucas Cranach the Elder developed a Protestant iconography while at the same time creating a painted chronology of Luther's life.

(a) Images as weapons in the fight for the right faith

As an example for polemic pictures in Luther's fight against the Pope we can look on Cranach's *Passional of Christ and Antichrist* dating from 1521. It was a small book with only 13 woodcuts from Cranach's workshop contrasting Jesus and the Pope. Philipp Melanchthon and Johann Schwertfeger (another friend of Martin Luther and a scholar of law) added short pieces of text, mainly quotations from the Gospels and from papal decrees. The book was printed anonymously in Wittenberg and immediately became extremely popular. It saw several reprints already in the year of its original publishing. In the early 16th century, a "Passional" usually contained stories about the Saints. In this special "Passional" it was different. Here, on each double-page spread of the book we find one scene from the life and passion of Christ, combined with one scene from the Pope's activities depicting him as Antichrist. A typical example can be seen in the pictures about indulgence. One double-page spread shows a picture of Jesus cleaning the Temple and driving out the salespersons from the Holy Place on the

one side. It is obvious that Jesus does not at all allow this sort of moneymaking in God's house. On the other side we see the Pope on his throne signing letters of indulgence whereas people are bringing more money to the amount that already lies on the table.

Another pamphlet of this extremely polemical sort appeared two years later in 1523 and immediately became as popular as the "Passional". It was called: *The interpretation of two terrible beasts: the Donkey of the Pope in Rome and the Calf of the Monk in Freyberg*. Lucas Cranach supplied two woodcuts for the book, the text was written by Luther and Melanchthon. The two "beasts" the pamphlet deals with are said to have really existed. The donkey of the Pope was a figure which had a female human body with the head of a donkey. Arms and legs were covered by scales, one hand and one foot are formed like hoofs of an ox, and the other foot is formed like the claw of an eagle. The beast had a tale beginning with a mask of the devil and ending in the head of a dragon. Supposedly such a beast was found dead at the river Tiber in Rome. Therefore the woodcut shows it in front of the Angel's Castle, the Pope's residence in Rome. The calf of the monk was a calf with a big piece of skin in its neck which resembles the cowl of a monk's habit. A calf with such a piece of skin was actually found in the year 1520 in a cow slaughtered in the city of Freiberg, Saxony. Both beasts were shown in many broadsheets circulation of this time. But the Reformers used them for their own purposes by giving a very special interpretation: Luther described the calf looking like the cartoon of a monk as image of the monastic life which has lost its moral integrity. And Melanchthon wrote that the beast with the head of the donkey in front of the Pope's residence stands for the Pope not being the legitimate head of the Church. So both beasts were regarded as signs that the church as it was – along with its Pope and its monastic orders – would soon come to its end.

These pictures provoked what today we would call a "hate-attack". Even people who could not read were immediately faced with the Reformer's criticism of the Pope living in splendor and collecting huge amounts of money by the practice of indulgences and of the rich monasteries where the monks lived like kings while the people in the villages had to struggle for their living. Everybody had to take a stand for or against the reformation – and the amount of people sympathizing with the Reformation Movement grew rapidly. In the

beginning, the Roman Church had nothing to put against this sort of criticism. The old ways of reacting – censorship, burning of the respective scriptures or punishment of the responsible person – didn't work any longer. It was only some years later that the Roman side developed similar cartoons and broadsheets to fight against the Wittenberg movement.

(b) Images as a means of educating people in the new faith

Luther did not only use images as a tool for his polemic against the Church but also developed a new type of illustration which was determined to educate people in the Reformed faith. The most famous one is called *Law and Grace*. It shows Luther's theology of justification and was developed by Lucas Cranach the Elder, together with Luther and Melancthon. In the course of time, different versions of the image were created in the workshop of the Cranach family. What I will explain to you now is a diptych by Lucas Cranach the Elder dating from 1535.

The left half of the diptych is entitled "Law". The Law, revealed in the Ten Commandments and proclaimed by the Old Testament prophets (lower right side of the picture) gives people God's guidelines for living. Yet, the story of the Fall (upper left) shows that they are not able to give God his due. Human life is threatened by sin and death (center). Humans cannot earn their own salvation; they are closer to death and destruction (lower left) than to the living God who has revealed himself in Christ (upper center). The right half of the diptych is entitled "Grace". The New Testament, with the Gospel of the cross of Christ, brings into the center the grace which God shows to humanity. This message is already present in the Old Testament when Moses lifted up the bronze snake in the dessert so that the people of Israel might be healed (upper left). In the same way Christ had to be raised up to the cross to redeem humankind from death and sin. No one is righteous before God by only obeying the Law or by his own deeds but only by faith in God's love and His grace. John the Baptist points people (lower left) to Christ as the Lamb of God who bears the sins of the world (lower center). God comes to help the poor, wretched and oppressed, as Luke's Nativity Story (upper center) clearly shows by the Annunciation and the message to the shepherds. By his resurrection Christ has conquered sin and death (lower right). Now Christ has ascended into heaven (upper right) and sits

at God's right hand. That means: God is no longer far from human beings – through faith in Christ they are bound together with God. What a picture! This highly complex core theme of Luther's Reformation all in one picture!

Lucas Cranach the Younger painted a similar picture as centerpiece for the altar of the church St. Peter and Paul in the city of Weimar. The image was completed in 1555 – two years after Cranach the Elder had died. The story this altar piece tells goes one significant step further than the picture I just showed you. Son Cranach added Martin Luther together with his father to the composition. They stand under the cross next to John the Baptist. Luther points to the Bible which he translated into German. Between him and the Baptist we see father Cranach. The blood from the wound in the side of the crucified goes directly to his head and indicates that he has part of God's redeeming grace.

What has been said about the polemic pictures applies in the same way for these pedagogic images: They make the center of the Protestant faith understandable – even for illiterate people. They attract, convince and confirm people: this (new) Faith is meant for each and every one.

From the very beginning, pictures from Lucas Cranach's workshop were part of the editions of Luther's Bible translation. In the New Testament – published in 1522 – we have 21 full page illustrations in the Book of Revelation which was very popular at that time. When the full Bible came out it was completely illustrated by woodcuts and we know that Luther personally took part in the draft of these illustrations which were realized by a man from Cranach's workshop of whom we only know the initials – the so called master MS.

(c) Cranach's portraits of Martin Luther as image-campaign for the Reform Movement

It was Cranach's special contribution to all next generations that we know how Luther looked like. If you think of Martin Luther you will automatically remember one of Lucas Cranach's famous images. From Johannes Gutenberg, who died only 15 years before Luther was born, we don't have any historic picture, but from Luther and other celebrities of his time we do have quite a few – due to Lucas Cranach and his workshop. They very well fit and complement the 'picture program' described above.

It was not by chance that Cranach did this job. The first picture was

commissioned by the court of Frederick the Wise of Saxony, Luther's temporal ruler, whose secretary and advisor Georg Spalatin was a good friend of the Reformer. The small university of Wittenberg, which at that time was only some 20 years old, had become quite famous because of Luther's activity and attracted many students. Spalatin wanted to strengthen this development and thought it would be a good idea to make Luther even more popular by getting him portrayed by a local artist.

In 1520 Cranach created two copper engravings of Luther as monk of the Order of St. Augustine. Obviously the officials were not too happy with the first one because Cranach had to re-do it. Of this first, probably more authentic picture, only very few copies still exist today. They are most likely the result of test printings. Here Luther looks very determined and uncompromising. The second one tells a different story, by putting Luther in some kind of niche. At that time, this was the way Saints were depicted. Furthermore Luther's face looks milder and his eyes more contemplative. In one hand he holds the Bible, with the other he seems involved in explaining the insights he got from it. Instead of a stubborn monk we see a wise man, an authority of faith, ready to enter into any discussion that one wanted to begin with him. This was the Luther the Court of Saxony wanted to show. Cranach got the permission to print the picture – which again spread rapidly throughout the country. The words under both portraits mean: “Luther himself creates the lasting portrait of his spirit (in his writings), the wax of Lucas [Cranach] only creates the transitory traces of his face.”

Two years later, in 1522, Cranach portrayed Luther as Knight George (Junker Jörg). The picture tells yet another story: It shows Luther's appearance while he lived incognito on the Wartburg where he translated the New Testament. The woodcut shows him as man who was willing and strong enough to resist the church authorities of his time – a man with an ascetic coat and the beard of a philosopher.

After Luther had married Katharina von Bora in 1525 Cranach regularly took portraits from him which let us take part in his becoming older. From now on Luther is no longer depicted as a sort of hero but as husband and experiences theologian. Cranach shows him in an almost private way – a scholar who could be addressed by everybody to ask any theological question: very appealing and

inviting.

Looking back on the development of these images one really gets the impression of a very modern image-campaign presenting the Reformer as strong and reliable guarantor of his principles. Through his portraits Cranach gave a face to the Reformation Movement that is still vivid today. And more than that: The fact that these pictures exist has a high symbolical relevance: Luther and the other Reformers are portrait in the same way as before only the rich and influential leaders of the mundane and ecclesiastical power: kings, rulers or prince bishops. To be portrait like this was no longer the privilege of the aristocracy but also suitable for the masterminds of the Reform Movement. One could say: Altar, pulpit and baptismal now range on the same level as scepter, crown and throne. This corresponds exactly to the new self-consciousness of the ordinary people which Luther puts like that in his famous writing “To the Christian Nobility of the German Nation Concerning the Reform of the Christian Estate” (dating from 1525): “Whoever has been baptized may boast that he has already been ordained as priest, bishop and pope”. Or, even more pointedly: Whoever came out of baptism even deserves the pontifical office. Thus even these portraits of the Reformers play an important role in promoting the basic ideas and ideals of the Reformation.

1.3.2. The story of the bestseller “Luther Bible”

After all these picture stories it’s now time to look into the incredible success of Luther’s Bible as printed book which certainly would not have been possible without Gutenberg’s new printing technology.

It was the 21st of September 1522 when the first part of Luther’s Bible translation was published in print in Wittenberg. It was the New Testament that Luther had translated during his compulsory protective custody at the Wartburg during the previous year. His translation was completed in the unbelievably short time of eleven week. Assuming he worked seven days a week, that means three chapters a day, while Luther was also writing other things at the same time (don’t tell this second part to today’s Bible translators!). The publication date in September determined the name “September Testament.” Between 3000 and 5000 copies were printed – an unusually large print run in those days. The title page did not say more than: The New Testament German (“Das Newe

Testament Deutsch”) and the place: Wittenberg. Neither the translator, nor the printer or the year was mentioned. The book was rather expensive: The price was half a guilder – that was the price for 26 pound of beef or pork, 10 pound butter or 160 eggs. Only a few people knew that Martin Luther was the translator whose name at that time only started to become more and more popular.

Nobody could foresee the success of this book – printed without mentioning the translator, in a very small town with not more than 2500 inhabitants at an edge of Germany. But nevertheless the unexpected became true – the book became a real “bestseller”. It had to be reprinted less than a quarter of a year later in December 1522 – this edition is called “December Testament”. In the same year a pirated edition appeared in Basel, followed in the next year by twelve more pirated editions (originating in Basel and cities in the south of Germany). Beside that, the book was immediately translated into Dutch and there were several authorized and pirated editions in the Netherlands.

Two years after the September Testament the printers added the Name “Mart. Luther” and the year (1524) to the book. In the thirteen years up to the publication of the full Bible in 1534, there were 87 printings of Luther’s translation plus 19 in the dialect of North Germany (Niederdeutsch), this means altogether 106 editions, an average of 9 per year. In the 24 years between 1522 and Luther’s death in 1546 we have about 430 editions (full Bibles and parts of the Bible) published, an average of 17 per year – which shows the increasing number of Bibles distributed. When Luther died, most probably every second or third German family had some edition of Luther’s Bible.

The importance of the immediate access of the people to the Bible in their mother tongue cannot be overestimated. No Church hierarchy was needed anymore as mediator between man and God. In questions of faith people were responsible for themselves – and this consciousness also changed their understanding of themselves. What we see here is one of the roots of our modern self-understanding as autonomous individuals.

1.3.3. Technological innovation and theological reformation – a successful combination

The success of Luther’s Bible translation was without doubt due to Luther

being a genius as a Bible translator. There were German translations of the Bible before him, but a 19th-century Catholic (!) scholar (Ignaz Döllinger) summarized the difference between Luther and his predecessors in five words: “They stammered, but he spoke.” Luther really used and created a language people could understand. It was his idea to “look at people’s mouth”, which means: “to inquire the mother in the home, the children in the street, the common man in the market place” and get the Bible translation “guided by their language” and “the way they speak”. But this is not the only secret of his success.

There is much tribute to be paid to Luther as a Bible translator. But yet again, without the contribution of the printing press to the Reform Movement the success of his writings and Bible translation cannot be explained: From what I told you it is obvious that such a success would simply have been impossible before Gutenberg’s “Printing Revolution”. It was indeed a very lucky coincidence that the Wittenberg Reform Movement could benefit so much from the new printing technology. At the beginning Luther’s opponents didn’t really have anything to put against this ‘new media campaign’ (to call it like that). They still fought with the old means of Papal bulls and resolutions of diets where the Pope’s interests always conflicted with the different interests of the German Emperor and the many regional rulers. At the same time Luther’s broadsheets and pamphlets took their way through the country and beyond.

It was only with considerable delay that Luther’s opponents began to use broadsheets and pamphlets for their own purposes, trying now to make the Protestant side look ridiculous. And as well, the Roman side did not have anything to put against Luther’s Bible translation into the mother-tongue. Not until 1527 – after all, five years after Luther’s September Testament – we see a “Roman-Catholic” translation of the New Testament by Hieronymus Emser. The Romans learned quickly. A Roman translation of the full Bible, done by the Dominican friar Johannes Dietsch, was published the same year as Luther’s translation. But both Roman-Catholic editions drew heavily on Luther’s text, changing mainly special translations that contradicted the ‘old’ faith. But the Catholic competitors never became as popular as Luther’s Bible, probably because Bible reading was so important for the Protestant faith and so much recommended by the Reformers themselves. To put it in a nutshell: Luther was

always one step ahead in the use of the new media. He combined technological innovation and theological reformation in a really brilliant and extremely successful way. One can only learn from him.

2. The Digital Challenge Today

2.1. Beyond the Gutenberg-Galaxy: Reading goes digital

2.1.1. An intermediate stage: The electronic media of the 20th century

Now we have to leave the late middle age era and move to our contemporary situation. Not 500 but 53 years ago, in 1962 the Canadian philosopher Herbert Marshall McLuhan published his famous book *The Gutenberg Galaxy*. This “galaxy” is described as a world dominated by printed material as the main media of spreading information. At that time, McLuhan already saw the end of the 500 years lasting dominance of print. He saw this end coming by the “age of Marconi”, which means by the invention of wireless telegraphy through the Italian physicist Guglielmo Marconi in 1894. Indeed this invention enabled the rise of broadcasting, the new electronic media in the beginning and middle of 20th century. McLuhan predicted that the new media of radio and television would lead to an electronic network of the existing societies to a single “global tribe” living in a “global village” which would be created electronically. The printed word would have to make way for the spoken word.

No doubt: Broadcasting had its influence on the habits of reception of information. Whereas in the era of print one mainly got information by reading (books, newspapers), they now were available by listening (to the radio) and watching (television). For their audiences radio and television had to prepare the information in a way that made them easily accessible. There was no possibility to look into an encyclopedia while listening to broadcasted news – the background information necessary for understanding had to be given immediately within the respective program.

It was not by chance that at that time and for an audience socialized by radio and television the Bible Societies developed a new type of Bible Translation: The Good News. With its principle of dynamic equivalency the Good News

translation supplied the information needed to understand a specific biblical term via explication immediately within the text. This way of translating was very successful. It brought people back to read and understand the Bible which otherwise may have lost their interest in the Bible simply because in secularized societies they no longer were able to understand the classical Bible translations like King James – or Luther.

2.1.2. Something new is emerging: The “Internet-Galaxy”

At the latest in the early 1990th, the relevant set of media started changing again – and even faster and more profound than with the changes provoked before by radio and television. We speak of the “Digital Revolution” because its consequences will be or already are as far reaching as the “Industrial Revolution” of the 18th and 19th century. We may also call it the emerging “Internet-Galaxy”, changing the world more dramatically than the “Gutenberg Galaxy” did from the 15th century onwards. The innovative technological development behind these developments would be a story of its own. So I will only you give some keywords for a draft of the picture.

The computer technology goes back to the 1940th. But it was only in the 1970th and the 1980th that the “Personal Computers” became affordable for everybody, and in the 1990th the Internet started its triumph through the countries and societies worldwide. Before, it had been a tool for specialists only – in the armies and at universities, but then it became accessible and affordable by every person. Quickly the World Wide Web developed to be the favorite channel for the spread of any kind information and at the same time for lots of commercial transactions. The classical media for information – newspaper, radio, television – at least developed an online branch or went directly online, and communication via the “good old” letters or faxes became snail mail and was more or less replaced by email. At the beginning of the new millennium Social Media joined the picture with even more direct exchange of information between the individuals and all sorts of user-generated content.

A special mile-stone in this development was the coming up of mobile devices such as laptops and – even more important – smart phones and tablets. Although this is a rather new technology – we saw the first iPhone only in 2007 – it spread almost explosively. From all sorts of use of the World Wide Web, it

is the mobile Internet that develops most rapidly. It is said that in the year 2013 almost 2 billion people worldwide used the mobile Internet. (Who in the industrial societies of today – or should I ask: who in this room? – can imagine ‘surviving’ without a smartphone only the shortest amount of time?)

2.2. The influence of the digital media on the culture of reading

2.2.1. More stuff struggling for our attention

With the new digital media, reading moved from paper to screen. This means a dramatic change in a 5000 years old technique of civilization: the way of reading. In the era of radio and television one could have expected that reading would lose its predominant importance for our civilization and be replaced by listening and viewing. In the middle of the 1990th in Germany, we learned from some researches (conducted for example by the German “foundation for reading”/Stiftung Lesen) that the young generation would read less and less in the future. – By the way, just as an aside: At that time a young teacher in Great Britain, a broke single parent, wrote a book, titled *Harry Potter and the Philosopher’s Stone* (Harry Potter und der Stein der Weisen), the first print run was 500 copies, mostly distributed to British libraries – until now the book sold up to 500 million copies worldwide!

Not only because of Harry Potter but mainly because of the digital media, reading experiences some kind of Renaissance. But reading in the digital world is not the same as it was in the Gutenberg era. Never since mankind developed the ability to read and write individuals had so many ways and channels for reading, and never before they are addressed more directly than through these channels: via email or text messages, on Facebook, Twitter or WhatsApp, on websites and by blogs – a multitude of ways that can hardly be counted. Reading really has become omnipresent.

What at first glance looks like Paradise on Earth for all publishing houses, bears – at second glance – dangers, problems and challenges as well. On a more general level, reading online automatically means that we do no longer read alone. Not only in the sense of loneliness but also in the sense that others know exactly what we do. There is a shadow hanging over our practice of reading in the Brave New (Media) World. From George Orwell’s *1984* to Laura Poitras’s

Citizenfour — the big five giants of the internet, Amazon, Google, Facebook, Microsoft and Apple, know what we read, just as they know where we are or what we buy. To a certain extent they can predict what we will do. Online shops already make suggestions of what we should buy — and sometimes know better what we like than our best friend with whom we usually go shopping. Do we want such omniscient, omnipresent and omnipotent “co-readers” to whom we are surrendered while reading the Bible online? Do we really want to share our spiritual experiences with Google, Facebook, etc.? Do we want them to know about our fears and doubts?

We have to be aware of this negative side of the New Media. As Bible Societies of the 21st century we do not have any alternative to making use of them to fulfill our Bible missionary task. But we have to be conscious of the fact, that a virtual church cannot replace the local church where people come together to find comfort and salvation, to mourn and to praise and to be on their way towards the Kingdom of God.

On a more specific level we have to be aware of how the New Media changes the habits of reading. In 2010 the American journalist and finalist for the 2011 Pulitzer Prize in General Nonfiction, Nicholas Carr, published his — in the meantime quite famous — book *The Shallows (Die Untiefe): What the Internet Is Doing to Our Brains*. In this book he describes very impressively the fascinating power of the Internet:

“For well over a decade now, I’ve been spending a lot of time online, searching and surfing and sometimes adding to the great databases of the Internet. The Web’s been a godsend (!) to me as a writer. Research that once required days in the stacks or periodical rooms of libraries can now be done in minutes. A few Google searches, some quick clicks on hyperlinks, and I’ve got to telltale fact of the pithy quote I was after. I couldn’t begin to tally the hours or the gallons of gasoline the Net has saved me. I do most of my banking and a lot of my shopping online. I use my browser to pay my bills, schedule my appointments, book flights and hotel rooms, renew my driver’s license, send invitations and greeting cards. Even when I’m not working, I’m as likely as not to be foraging in the Web’s data thickets — reading and writing e-mails, scanning headlines and blog posts, following Facebook updates, watching video streams, downloading music, or just tripping lightly from link to link to link.

The Net has become my all-purpose medium, the conduit for most of the information that flows through my eyes and ears and into my mind.”

But at the same time Carr observes that there is another side of this fascinating world – an effect on the user that he did not foresee:

“I feel it most strongly when I’m reading. I used to find it easy to immerse myself in a book or a lengthy article. My mind would get caught up in the twists of the narrative or the turn of arguments and I’d spend hours strolling through long stretches of prose. That’s rarely the case anymore. Now my concentration starts to drift after a page or two. I get fidgety, lose the thread, begin looking for something else to do. I feel like I’m always dragging my wayward brain back to the text. The deep reading that used to come naturally has become a struggle.”

Carr even had to confess:

“I began worrying about my inability to pay attention of one thing for more than a couple minutes. ... My brain, I realized ... was hungry. It was demanding to be fed the way the Net fed it – and the more it was fed, the hungrier it became. Even when I was away from my computer, I yearned to check e-mail, click links, do some Googling. I wanted to be connected.” So finally “I missed my old brain.” (p. 6)

What Carr describes are the two sides of the same coin.

2.2.2. Informational reading versus deep reading

It is exactly this phenomenon that came into the focus of neurological research, related to the name of Maryanne Wolf. Wolf is an acknowledged expert in her field of work with many a title and a long list of publications. Her most popular book, *Proust and the Squid (Tintenfisch): The story and Science of the Reading Brain*, has received numerous awards and was translated in many languages. In this book Wolf explores the relationship between reading – represented by the French writer Marcel Proust and his ideas in “On Reading” – and brains – represented by the squid, one of the model organisms of neuroscience:

“The brain’s design made reading possible, and reading’s design

changed the brain in multiple, critical, still evolving ways. The reciprocal dynamics shine through the birth of writing in the species and through the acquisition of reading in the child.”

That means: If reading changes in the digital media, this has as consequence that the neurological structures of our brains will automatically adapt to the new demands. Reading online is a ‘pick and choose’ kind of reading. There is always a multitude of information available – this is what you expect the Internet to be – and you only have a short attention span and need to have mastered the art of fast orientation in order not to get lost. Using a picture of the television world, the literal channel-hopping, one could imagine a term like zap-reading for readers going randomly from one piece of information to another. This way of reading is always combined with a certain “informational shortsightedness”. This means that the users only perceive parts of a text – a website or web-application – and this part usually only superficially.

This leads Maryanne Wolf to distinguish between two ways of reading:

- the classical “deep reading” (usually associated with the reading of books or articles of special interest)
- the emerging “informational reading” aiming at getting as much information out of a text in the shortest amount of time (usually associated with the Internet).

It is the deep reading which generates the hermeneutical circle between reader and text. The reader brings into the text his expectations, experiences and previous knowledge but at the same time the text influences the reader with his view and understanding of the world, with the messages it sends and the feelings it provokes. Thus, deep reading never leaves the reader unchanged, the text which is read becomes an integrated part of the reader’s live.

But this way of reading seems to be in danger today. More and more people want to read faster and get more information. Time has become short nowadays, and we don’t want to “waste” it for slow deep reading. The magic of reading seems to disappear. With the new media for the first time we must not only decide *what* we read, but also *how* we want to read. Do we want to read deeply or superficially – exactly or quickly? And we have to decide that before we start reading.

Bible Societies being faced with the question which kind of reading they would prefer for readers of the Bible will surely go for the deep reader. The Bible has a message to tell: The message of God's love for the universe and for mankind. It is a message that really changes our perspective: An individual is no longer only an autonomous subject but at the same time part of God's creation and of the history of salvation by which God leads his creation to its eternal salvation. It is obvious that this is not a message that can be realized by fast informational reading. The Bible requires deep reading – the way of reading that seems to decrease. So the real question is: Do we as Bible Societies have any concepts to meet this trend – or can we even find ways to benefit in the end from the 'renaissance of reading'?

These questions – to be honest: mainly the first one – were the starting point for a development process within in the German Bible Society at which end stood the BasisBibel: not only a new Bible translation, but also as a Cross Media/Multi Format concept of publication for the Bible in the digital era. And that's what I want to share with you in the last part of my lecture today. One has to be aware of the fact that until now Bible Translations have always been made for print – although in our times they also were used in the New Media. But being *used* in the New Media is not the same as being *made* for the New Media. Under this respect the German BasisBibel was the first Bible translation for ordinary Bible readers which from its very beginning was consequently designated for the 'dual use': for reading on paper as well as on screen. So for now the concept of the BasisBibel may serve as a case study of what can be possible in making the Bible attractive (again) in the digital era.

2.3. The BasisBibel: A Cross Media Concept for the Digital Era

The term "Cross Media" originally goes back to the desktop-publishing process and means the media-neutral handling of a certain content of data for different sorts of publications. It was taken over from online-journalism and today describes the convergence of the different media: Print, radio, television, the traditional and mobile web. Cross Media is not only the taking over of a given content from one media, for instance a newspaper, to another, for instance a website, but the integration of different sorts and techniques of

information-sharing into an integral concept from production to distribution.

For the Bible the Cross Media approach includes three parts:

- The translation itself
- Additional (study-)material
- Digital communication and social media as a means to connect to our readers

2.3.1. The BasisBible's Concept of Translation

The readers of the digital era are impatient, run quickly out of time and interest, and an ever-increasing number of them uses mobile devices – the screens of which become smaller and smaller: Just look at the Apple Watch! So the first question is: What do texts – and especially texts from the Bible – need to look like, in order to be accessible for reading on this kind of screens? (Sceptics may even ask whether it was at all possible to adapt the Bible to such an environment as we cannot simply alter or reduce its content.)

Adapting complex texts to small screens is an especially challenging endeavor for the German language: German is famous for its long and complicated sentences with numerous subordinate clauses, where the verbs of these subordinate clauses only come at the very end and words can be combined to new meanings by just adding one to another or to an already existing combination. But to make a long story short: GBS found a way for a Bible translation which is appropriate to the new media without reducing the demands of the text. The clue was to simplify the *structure* of the language that is used in the BasisBible, while keeping the content as it is. This means in practice:

- Short sentences (the rule of 16 words – “16-Wörter-Regel)

We restricted the length of sentences to not more than 16 words. German linguists teach that information given in spoken language usually comprises between 7 and 14 words which the listeners are able to keep in mind. Given the fact that it is a little bit easier to remember a text if you *read* it, 16 words means a length that can easily be received. Above that the maximum of one subordinate clause is allowed in the language of the BasisBible.

- Linear sequence of information (the rule of the pearls of a chain – “Perlenkettenregel”)

The language of the BasisBible has to be structured very clearly. We follow the principle of a linear sequence of information – one piece of information after the other in a logical order – like pearls on a chain. So a person who reads or listens to a text in the BasisBible translation always gets the information necessary to understand the next information. We even often follow the rule of the SPO-order: subject – predicate – object, which is constitutive for the English grammar, but definitely not for German.

- Typography and the rhythm of language (the rule of breathing units – “Regel des Sprach- und Atemrhythmus”)

This structure of information is also shown in the typography of the BasisBible. The lines of printed text do not result by chance but always contain a certain unit of information. Therefore the lines already have to be determined during the process of translation and even influence the translation. If a translator realizes that he would need one and a half line for a certain unit of information he will need to check whether he can find a shorter translation that fits in one line or whether it would be better to form two units of information in two lines. The result is a really rhythmical language following the rhythm of breath and spoken language.

By the way: The famous Jewish Bible translator Martin Buber did the same in his Bible translation dating back to the 1920's – although he never ever thought of any New Media. Buber already underlined the importance of rhythm for a language that people would like to hear or read. For him the rhythm of breath is constitutive for the units of information a speaker can produce and a listener can understand without too much effort. Buber called these units “kola”. In his Bible translation he already marked the “kola” by the printed lines – the BasisBible does the same.

Together with the other features (short sentences, linear sequence of information) the text of the BasisBible is extremely easy to read – not only in the printed book but also on the small screens of a smartphone and we claim: The same will apply to the even smaller screens of the Apple watch and similar devices we have to expect. – Interestingly enough, this is at the same time true

for any audio presentation of the BasisBible. Read in a Sunday service or in a youth group: one always gets the feedback that the listeners could get the message of this special Bible reading very well. Thus this concept of translation and the way it makes us ‘use’ the German language is the first step to a text, that allows an understanding so far only attributed only to deep reading – without the actual ‘deep reading’ described above.

2.3.2. Additional material and “rich media”: Reader’s helps to understand the text

Everything that was said concerning the concept of translation applies to any edition of the BasisBible: from the printed editions to all digital ones, be it website or App. But above that the BasisBible as a Cross Media project exploits the advantages of the New Media for its translation strategy. First of all the electronic editions add the possibilities of strong engines for searching within the Bible text. But this is not yet something special, as all electronic Bibles use these possibilities.

To understand what is special for the BasisBible-concept, we first have to look back about 45 years to the “Good News”-type of dynamic equivalent Bible translation in order to realize the value of the New Media for Bible translations: The Good News-type Bible translations already addressed unchurched readers and were easily to understand. But if we look into the translation strategy of the Good News we realize that these translation-strategies were developed at a time when one only had printed books. What the Good News-type of translations do, is to concentrate on giving the readers the *sense* of a Biblical text, while abstaining from the idea one could preserve its *form* at the same time. If modern readers would need extra information, which was understood by itself for the original readers or listeners, the translators of the Good News only could give this information by explication, which means by putting it explicitly into the text whereas the original text contained this information only implicitly. At the end there is quite a piece of extra text in the Good News translations. They are reasonably longer than the original Bible text in Hebrew or Greek and tend to long sentences respectively long units of information. The Good News-type translations are more or less literary, and even become more literary when being revised. Bible Societies are very well aware of the fact that revisions usually

tend to higher the level of language in a Bible translation.

We at GBS see the BasisBibel in the Good-News-Tradition in ways of supplementing implicit information for the benefit of better understanding the Bible. But drawing on the possibilities of the New Media, the BasisBibel can go new ways to give this extra information to its readers. In the BasisBibel we hyperlink the words in Bible text for which background information is given. The links lead the reader to a broad range of extra-material about the world of the Bible: the habits and ways of life, the customs and religions, the geography and history. This extra information is given on two levels: short explanations for those who do not want to go really into the depth, and extensive articles for those who want to know more. These extensive articles build a real Bible-encyclopedia combining text, picture material from places and archeological findings and maps. Even video material from the UBS-videos “Bible lands as classroom” is presented.

It is obvious that this range of extra-material could never have been printed between the two cover-pages of a printed book. But in the world of electronic publishing we don't have any restriction of place (except that of memory space which we can neglect here). Nevertheless the concept of hyperlink-information does not only work for electronic editions but also for the printed ones. We apply it also to print edition by printing a selection of the words with a link in an extra color, leading to the short explanation in the margin. At the same time the page number is formed as a tiny URL. If a reader puts that into his browser – or simply the page number to his App – he or she goes directly to exactly the same part of the text on the BasisBibel website or in the App. Here, the short explanation appears as mouse-over text, and if you click on it you will get the extensive articles I mentioned above. This allows a real Cross-Media reading experience bringing together the printed book with the full range of extra-information that is reserved to electronic editions of the BasisBibel. And even more is possible: One could for example think of also making available the audio edition.

By the possibilities of the electronic media the BasisBibel turns out to be both: a ‘normal’ Bible as well as a study Bible: One can only read the text, but if he or she feels like it, can also dig deeper. All the extra-information is an offer that one *may* use, but *does not have to*. The autonomous user decides for him- or

herself how much additional information he or she needs and which links he or she wants to open. So the concept of the BasisBible consequently uses the habit of clicking, customary to the New Media, where the landing points of the clicking never draw the attention too far away from text. Instead they may lead the reader deeper into the text – without effort or perhaps even without realizing it. So again, this second part of the BasisBible concept opens a way to the understanding of the text so far only attributed to ‘deep reading’ – and without the exertions of the actual ‘deep reading’.

And again, one can easily think other kinds of extra material – Bible commentaries or inputs for meditating the text. At the end of the day, they all may contribute to turning the attempt for informational reading into a deep reading experience that allows the Bible to enter into people’s brains and hearts.

2.3.3. Digital communication and social media as a means to connect to our readers

To read a book is something which a person usually does for him- or herself. Usually, we read alone. To some extent the Bible is an exception if we think of Bible reading groups or other church groups which read a Bible and talk about it. But still we also have single Bible readers who do their own individual Bible studies. At any rate, in the world of traditional reading, publishers don’t have much contact with their readers, at least when the actual reading starts. The New Media again opens new ways. Contact and exchange among readers as well as between readers and publishers becomes more and more common as well easy. This begins with reader’s book reviews which we find on platforms like Amazon.com from where we can order books and ends at the common writing of a novel, when a writer builds a community with his readers who decide how the story of a novel has to develop.

Bible Societies and Bible Translators definitively would not change the biblical stories by any means. We have no need for another “New Testament” or any such thing, but certainly for testimonials about good experiences with Bible reading. The connecting of people in the New Media opens the space for social reading; that means: for sharing, liking, commenting on and discussing the Bible and its message with others. For the BasisBible the German Bible Society established a Facebook-Site www.facebook.com/basisbibel.de. Through this

site we can keep in touch with people who are interested in the BasisBible. The site started in 2009 and now has almost 7000 “friends” – among them are experts like pastors and teachers, as well as young people, confirmation classes, but also people who have little contact to the Bible. Every day there is one post by GBS – a short passage from the Bible, sometimes combined with a picture or a graphic, a link or a video. During last Lent we had a daily stimulus connected to the fasting campaign of the Evangelical Church in Germany (EKD). This year’s motto was: “You are pretty” – seven weeks without despising (7 Wochen ohne Runtermachen). For the Facebook-post we combined a despising word with an encouraging verse from the BasisBible as a way to drive out despising thoughts. Many of these combinations included puns, which I cannot translate, but there is one that will work in English, too: The post from March 12th combines the headline ‘weak’ with Psalm 18:30: “Indeed, by You I can run against a fortress. By my God I can leap over a wall.” Similar posts we give before Christmas as a kind of Advent-calendar. These posts regularly get a lot of “likes” and our BasisBible friends share them with their friends. Maybe you want to have a look at the latest post later this day?

Another way of getting in touch with our audience through digital communication is a group of “test readers” who get newly translated texts of the BasisBible together with an extensive questionnaire. By this method our translators can find out whether their translation works or where people have difficulties of understanding and obviously some more work has to be done. We also test certain terms, for instance the term “cult” for pagan religious activities in the Old Testament. Actually the German word “Kult” is quite common in modern language –as well as in English, also with quite similar connotations (at least according to my dictionary); for example the movie ‘Blues Brothers’ is considered to be a ‘Kultfilm’. But at the same time within the framework of the Old Testament “Kult” is a theological term, and we are not sure if and how our readers will understand it. By the test readers we are able to find out about these things before the translation is published. One could say that this way of test-reading and getting feedback from our readers is a modern form of what Martin Luther called “to look at people’s mouth” – the way they speak – to do the Bible translation accordingly. (To avoid any misunderstanding: The BasisBible translation is not meant to be crowd-made translation.)

The Social Media activities of the German Bible Society, described above, are only examples of what can be done in Bible related digital communication activities. One could think of establishing communities who share their experiences in Bible reading or discuss difficult passages accompanied by a pastor or a layperson with the respective competence or of even other activities. Or less spiritual and more publishing house oriented: One can engage the readers in the process of production by ways of giving them a vote for example when it comes to the question of colors for covers – and thus establishing a kind of customer loyalty Bible Societies as enterprises also need.

With both approaches the aim always is to attract attention to the Bible and to get people in contact with the Bible who otherwise would not think about reading it. At the moment, experts see a movement away from ‘boring’ books towards more ‘cool’ and interesting Social Media reading among the younger generation. In order to fulfill our task as Bible Societies – to engage people in Bible reading – we cannot simply wait for people to approach us, but we have to go to where the traffic is instead: we have to engage in digital communication activities. One Bible verse a day which reaches people’s hearts is already good in itself. But it may also open the door to what turns out in the end to be a long lasting friendship with the Bible and God. And think of people who are not able or simply not willing to join a Bible reading group because they are handicapped, live too far away from existing groups or just want to test whether this ‘Bible stuff’ is a possibility for them – they all can be part of and benefit from “virtual” groups. The opportunities of the digital era are great.

Let me end my lecture with a personal remark regarding the challenges of Bible reading today, be it a traditional printed Bible or a New Media Bible: Reading means meeting, means getting to know somebody or something: When we read, we meet the author of the text, we get to know the characters he introduces and the world they live in. When we engage in Bible reading, two more ‘meeting points’ (if I may use this word) appear on the scene: We also get to know our Brothers and Sisters, with whom we are united in Christ, our Lord and Redeemer. And finally we meet God, our Creator, who holds us in his hands and leads us to the eternal aim of life. That’s a core message of the 16th century Reform Movement. And that’s the reason why Luther encouraged the people of his time as well as us today to keep on reading the Bible.

In the night before his death on February 18th 1546 Luther wrote some words on a piece of paper which may serve as résumé of his life's work: "No one should think to have tasted enough of Holy Scripture, unless he has directed the churches for a hundred years with prophets like Elija and Elisha, John the Baptist, Christ and the apostles. We are beggars: that is the truth."

(투고 일자: 2015년 7월 31일, 심사 일자: 2015년 8월 28일, 게재 확정 일자: 2015년 9월 20일)

<References>

1. The Contribution of the Printing Press to the Reform Movement of the 16th century

1.1. 2017 – 500 years of Luther’s Reformation

- Brecht, Martin, *Martin Luther. Bd. 1 Sein Weg zur Reformation. 1483-1521*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1981, 187-197 (Der Beginn des Ablass-Streits: Die Briefe an die Bischöfe und die 95 Thesen).
- Rubin, Jared, “The Printing Press, Reformation, and Legitimization”, 7-8, <https://islamicstudies.stanford.edu/sites/default/files/rubin.pdf>, 2015. 7. 1.

1.2. Johannes Gutenberg and his invention of the movable type printing technology

- Hanebutt-Benz, Eva, “The Beginnings of Letterpress Printing in the West”, Eva Hanebutt-Benz, Dagmar Glass and Geoffrey Roper, eds., *Middle Eastern Languages and the Print Revolution. A Cross-Cultural Encounter. A Catalogue and Companion to the Exhibition*, Gutenberg Museum Mainz, Westhofen: WVA-Verlag Skulima, 2002, 1-11.
- Waugh, Barry, “The Importance of the Printing Press for the Protestant Reformation. Part One: Johann Gutenberg and the Technology”, October 2013; <http://www.reformation21.org/articles/the-importance-of-the-printing.php>, 2015. 7. 1.
- Gutenberg.de (website of the Gutenberg-Museum, Mainz):
 - Gutenberg und seine Zeit, www.gutenberg.de/zeit.htm, 2015. 3. 3.
 - Die Erfindung Gutenbergs. Eine bahnbrechende Erfindung, www.gutenberg.de/erfindun.htm, 2015. 3. 3.
 - Christoph Schlott, “Die Erfindung Gutenbergs. Von Mainz in die Welt”, www.gutenberg.de/erfindun4.htm, 2015. 3. 3.
- Wikipedia.org:
 - “Johannes Gutenberg”, http://de.wikipedia.org/wiki/Johannes_Gutenberg, 2015. 3. 3.
 - “Geschichte des Buchdrucks”, http://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_des_Buchdrucks, 2015. 3. 3.
 - “Druckpresse”, <http://de.wikipedia.org/wiki/Druckpresse>, 2015. 3. 4.
 - “Jobbing press”, http://en.wikipedia.org/wiki/Jobbing_press, 2015. 3. 4.

1. 3. How the Reform Movement benefitted from the new printing technology

1.3.1. The spread of the ideas of Reformation and the specific role of illustrations

- Nieden, Marcel, “Die Wittenberger Reformation als Medienereignis. EGO – Europäische Geschichte Online”,
<http://ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-medien/europaeische-medienereignisse/marcel-nieden-die-wittenberger-reformation-als-medienereignis>, 2015. 3. 4.
- Poppe, Sonja, *Bibel und Bild. Die Cranachschule als Malwerkstatt der Reformation*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 23-24 (Freundschaftsbande [Cranach und Luther]).
- Rubin, Jared, “The Printing Press, Reformation, and Legitimization”, 3-8,
<https://islamicstudies.stanford.edu/sites/default/files/rubin.pdf>, 2015. 7. 1.
- Wikipedia.org:
 - “Druckpresse”, 6, <http://de.wikipedia.org/wiki/Druckpresse>, 2015. 3. 4.

(a) Images as weapons in the fight for the right faith

- Poppe, Sonja, *Bibel und Bild. Die Cranachschule als Malwerkstatt der Reformation*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 87-91 (Polemische Holzschnitte [Konfessionelle Kampfansage in Bildern]).
- Springer, Markus, “Medienagentur der Reformation”, *Evangelisches Gemeindeblatt für Württemberg* 50 (2014), 4-5.

(b) Images as a means of education people in the new faith

- Helmut, H., Jahr, H. and Jeromin, K., *Martin Luther. An Introduction to His Life and Work*, Stuttgart: German Bible Society, 1995, 48-49.
- Hiddemann, Frank, “Verkündigungsbilder”, *Evangelisches Gemeindeblatt für Württemberg* 50 (2014), 6-7.
- Poppe, Sonja, *Bibel und Bild. Die Cranachschule als Malwerkstatt der Reformation*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 96-101 (Gesetz und Gnade: Ein reformatorisches Lehrbild]).

(c) Cranach’s portraits of Martin Luther as image-campaign for the Reform Movement

- Poppe, Sonja, *Bibel und Bild. Die Cranachschule als Malwerkstatt der Reformation*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 81-85 (Die Lutherporträts: Cranach gibt der Reformation ein Gesicht).

1.3.2. The story of the bestseller “Luther Bible”

- Tschirch, Fritz, “Luthers Septembertestament. Eine Wende in der Übersetzung der Bibel ins Deutsche”, Siegfried, Meurer, ed., *Was Christum treibet. Martin Luther und seine Bibelübersetzung*, Bibel im Gespräch, vol. 4, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996, 11-23, here 11-13.

1.3.3. Technological innovation and theological reformation – a successful combination

- Helmut, H., Jahr, H. and Jeromin, K., *Martin Luther. An Introduction to His Life and Work*, Stuttgart: German Bible Society, 1995, 69.
- Nieden, Marcel, “Die Wittenberger Reformation als Medienereignis”, EGO – Europäische Geschichte Online, 12, <http://ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-medien/europaeische-medienereignisse/marcel-nieden-die-wittenberger-reformation-als-medienereignis>, 2015. 3. 4.
- Tschirch, Fritz, “Luthers Septembertestament. Eine Wende in der Übersetzung der Bibel ins Deutsche”, Meurer, Siegfried, ed., *Was Christum treibet. Martin Luther und seine Bibelübersetzung*, Bibel im Gespräch, vol. 4, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996, 11-23, here 21-23.

2. The Digital Challenge Today

2.1. Beyond the Gutenberg-Galaxy: Reading goes digital

2.1.1. An intermediate stage: The electronic media of the 20th century

- Wikipedia.org:
 - “Gutenberg-Galaxis”, <http://wikipedia.org/wiki/Gutenberg-Galaxis>, 2015. 3. 16.
 - “Marshall McLuhan”, http://wikipedia.org/wiki/Marshall_McLuhan, 2015. 3. 18.

2.1.2. Something new is emerging: The “Internet-Galaxy”

- Wikipedia.org:
 - “Digitale Revolution”, http://wikipedia.org/wiki/Digitale_Revolution, 2015. 3. 16.
 - “Internet”, <http://wikipedia.org/wiki/Internet>, 2015. 3. 16.
 - “Mobiles Internet”, http://wikipedia.org/wiki/Mobiles_Internet, 2015. 3. 18.

2.2. The influence of the digital media on the culture of reading

2.2.1. More stuff struggling for our attention

- Carr, Nicholas, *The Shallows – What the Internet Is Doing to Our Brains*, New York: W. W. Norton & Company, 2010.
- Hradil, Stefan, “Die Bücher, das Lesen und die Wissenskluft. Befunde, die niemanden überraschen können, aber alle beunruhigen sollten”, Stiftung Lesen, ed., *Lesen in Deutschland 2008*, Mainz: Stiftung Lesen, 2009, 39-51.

2.2.2. Informational reading versus deep reading

- Franzmann, Bodo, “Selektives Leseverhalten nimmt zu. Lesestudien der Stiftung Lesen im Zeitvergleich”, Stiftung Lesen, ed., *Lesen in Deutschland 2008*, Mainz: Stiftung Lesen, 2009, 31-38.
- Goos, Hauke and Voigt, Claudia, “Lesen und Lesen lassen”, *Der Spiegel* 50 (2014), 65-72.
- Wolf, Maryanne, *Proust and the Squid. The Story and Science of the Reading Brain*, New York: Harper Collins, 2007.

2.3. The BasisBible: A Cross Media Concept for the Digital Era

- Buber, Martin, *Die fünf Bücher der Weisung*, 18th ed., Martin Buber and Franz Rosenzweig, trans., Gerlingen: Lambert Schneider GmbH, 1976 (10. verbesserte Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1954), 12 (Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zum ersten Band).
- Jahr, Hannelore, “Die BasisBibel – eine neue Übersetzung für eine sich wandelnde (Bibel-) Lesekultur”, Eberhard Werner, ed., *Bibelübersetzung als Wissenschaft. Aktuelle Fragestellungen und Perspektiven. Beiträge zum Forum Bibelübersetzung aus den Jahren 2005 – 2011*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 215-224.
- Jahr, Hannelore, “Die BasisBibel – Herausforderungen einer Bibelübersetzung im digitalen Zeitalter”, Melanie Lange and Rösel, Martin, eds., “*Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei*” – *Die Lutherbibel und andere deutsche Bibelübersetzungen. Beiträge der Rostocker Konferenz 2013*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 315-329.