

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] A Proposal for the Korean Translation of the Verb טָשַׁט in Judges: Focused on Judge Othniel	Sok-Chung Chang / 7
[Kor.] The Meaning of the Noun עֲפָלִים in 1 Samuel 5-6	Changyop Lee / 26
[Kor.] Hezekiah's Removal of High Places (2Ki 18:4) and Jeroboam's Sin (1Ki 12:26-32): Comparison of Hebrew Bible (MT) and Korean Versions	Sang-Won Lee / 42
[Kor.] Characteristic of Verb Form in the Translation of the Septuagint Chronicles: Infinitive Construct and Infinitive Absolute	Suk-il Ahn / 62
[Kor.] God's Holy Nation in His Design: Ezekiel 37:15-28	Young Bok Park / 86
[Kor.] Arguments for the Identification of Mt. Sinai: Problems and Tasks	Mi-Sook Lee / 105
[Kor.] The Translation of Hebrew Deferential Self-Reference: Dialogues in 1 Samuel 1-3	Yoo-ki Kim / 129
[Kor.] A Thought on Some Grammatical Terms and Their Proposed Korean Translations in the Study of English and Biblical Hebrew	Dong-Hyuk Kim / 148
[Kor.] Reflection on Matthew's Suffering Kingdom of Heaven (Mat 11:12)	Seong Hee Kim / 160
[Kor.] Bible Translation and a Contextual Reading of the Text: A Case Study with the Parable of the Prodigal Sons	Jayhoon Yang / 183
[Kor.] The Examination of "the Equality with God" and the Interpretation of Philippians 2:6-11	Seung Hyun Lee / 203
[Kor.] A Contextual Understanding of ἀτάκτως (ataktōs) in 2 Thessalonians 3:6, 11 and Its Translation Revisited	Sun Wook Kim / 223
[Kor.] Intertextuality and Biblical Translation: A Proposal for Translating Hebrews 12:15b in Korean	Jaecheon Cho / 248
[Kor.] An Investigation on Textual Changes of the <i>UBS Greek New Testament</i> , 5th Edition	Dong-Soo Chang / 266

- [Kor.] A Korean Linguistic Approach to the Causative of the Lord's Prayer
 ----- Hyeyoung Jeon / 288
- [Eng.] The Eschatological Blessing (בְּרֵכָה) of the Spirit in Isaiah: with Special Reference to
 Isaiah 44:1-5 ----- YunGab Choi / 307
- [Eng.] The Hebrew Proto-Masoretic Text of Habakkuk 3:1-4 and Its Interpretive Presentations
 in Other Biblical Texts ----- Kyung-Sik Park / 328
- [Eng.] Christ as a Model for Eschatological Worshipping Community: Rereading Romans
 15:7-13 ----- Youngju Kwon / 346
- [Eng.] Sex, Scribes, and Scriptures: Engendering the Texts of the New Testament
 ----- Edgar Battad Ebojo / 367
- [Eng.] Contributions of the Institute for Biblical Text Research to Bible Translation and
 Proposals for Its Future ----- Hyung Won Lee / 395
- [Eng.] The Nida Institute, its History, Scholarly Focus, and the "Turn to Power" in Translation
 Studies ----- Philip H. Towner and Roy E. Ciampa / 414

• **Translated Paper** •

- [Kor.] Nida's Γύναι: Eugene Nida's Views on the Use of Γύναι in John 2.4
 ----- Gert M. Knepper (Hyung-Dong Kim, trans.) / 434

• **Book Review** •

- [Kor.] *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica
 von Ernst Würthwein* (Alexander Achilles Fischer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009)
 ----- Jong-Hoon Kim / 448

사사기에 사용된 טָפַשׁ 동사 우리말 번역 제안

—사사 옷니엘을 중심으로—

장석정*

1. 들어가며

사사기는 ‘사사’들의 활약상에 초점을 맞춰 기록한 책이다.¹⁾ 그런데 우리말 성서들을 보면²⁾, 각 사사의 이야기에서 אֲשֶׁר־אֶתְּשָׂא (삿 3:10상)과 같은 히브리어 문장이 ‘그가 이스라엘의 사사가 되었다’는 맥락으로 번역되어 있다는 것을 알게 된다. 그렇지만 사사기의 히브리어 본문에는 각 사사의 이야기에서 단 한 번도 명사형 ‘사사’(טָפַשׁ)가 사용된 적이 없기 때문에, 우리말 번역에서 마치 명사형 ‘사사’가 사용된 것처럼 번역하고 있는 것은 자칫 오해의 소지를 만들 수 있다. 오히려 각 사사의 이야기에서는 명사형 ‘사사’ 대신에, 예외 없이 동사 טָפַשׁ가 사용되고 있다. 이 동사는 영어 성서에서는 일반적으로 ‘judge’(재판하다) 동사를 사용하여 번역하고 있는데, 이런 영어 번역은 마치 ‘사사’의 역할이 재판하는 영역에만 국한된 것으로 이해될 가능성이 높다. 그럼에도 불구하고 영어 성서는 최소한 히브리어 동사를 ‘동사’로 번역하고 있다는 점에서는 긍정적인 평가를 받을 수 있다고 본다. 반면에 우리말 성서는 사사기에서 동사 טָפַשׁ가 사용된 곳마다 ‘사사가 되다’라고 번역하고 있기 때문에 동사의 의미를 전달하지 못하고 있다. 또한 ‘사사’라는 명사형이 의미하는 직책도 명확하게 정의되지 않은 상황에서, 마치 ‘사사’라는 명사가 사용된 것처럼 번역하는 것은 독자들의 본문 이해에 걸림돌이 된다.³⁾

* Claremont Graduate University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 가톨릭관동대학교 구약학 교수. schang15@cku.ac.kr. 이 연구는 가톨릭관동대학교 학술연구비에 의해 지원되었음(CKURF-201602040001).

- 1) 사사기 본문의 편집역사에 관한 다양한 연구들이 있으나, 본 연구에서는 현재 우리가 읽는 히브리어 성서 본문(BHS)을 중심으로 이에 관한 우리말 번역 문제를 다루기로 한다. 개괄적인 성서 편집에 관한 연구는 다음을 참고하라. 민영진, “성서의 학문적 편집: 그 필요성과 편집형태”, 『성경원문연구』 3 (1998), 7-19.
- 2) 『개역』, 『개역개정』을 말한다.
- 3) 히브리어의 우리말 번역에 관한 연구는 다음을 참고하라. 노세영, “Kipper 의미와 우리말 번

본 논문은 사사기의 본문에 사용된 **טָפַשׁ** 동사의 의미를 잘 드러낼 수 있는 번역을 제안해 보려는 의도에서 시작되었다. 단순히 새로운 번역 제안을 하는 것에서 그치는 것이 아니라, 이 제안이 근거한 **טָפַשׁ** 동사의 언어적 의미와 사사기 이외의 본문에 대한 우리말 번역의 예를 살펴봄으로써, 이 새로운 번역 제안이 타당성이 있다는 것을 입증해 보려고 한다. 이런 연구 목적을 위해서 물론 사사기에 등장하는 모든 사사들의 경우를 개괄적으로 살펴보는 시도는 할 것이지만, 보다 깊이 있는 번역 제안을 위해서 가장 먼저 등장하는 사사 웃니엘의 이야기를 중심으로 새로운 번역의 가능성을 타진해 보려고 한다. 더 나아가서 이 웃니엘의 경우에 대한 새로운 번역 제안이 다른 사사들의 경우에도 일관성 있게 적용될 수 있다는 것을 보여주게 될 것이다.

2. **טָפַשׁ** 동사의 의미

사사기에는 많은 ‘사사’(**טָפַשׁ**, judge)들이 등장하고, 이들은 이스라엘을 억압하고 있는 이방 민족들을 물리치는 데 결정적인 역할을 한다. 이 히브리어 **טָפַשׁ**는 동사 **טָפַשׁ**라는 행위를 시행하는 데 관련된 사람을 말한다.⁴⁾ 동사 **טָפַשׁ**는 다양한 의미를 갖고 있지만, 크게 두 가지 의미로 요약하면 ‘재판하다’(judge)와 ‘다스리다’(govern)라는 뜻을 갖고 있다.⁵⁾ 포롭찬(Porúbčan)도 동사 **טָפַשׁ**의 다양한 의미를 제안하는데, 요약하면 ‘재판하다’와 ‘다스리다’의 뜻으로 본다.⁶⁾

소긴(Soggin)도 **טָפַשׁ** 동사의 의미를 두 가지로 보는데, 첫째는 재판관의 역할을 수행한다는 뜻이며, 둘째는 정치적이거나 사회적인 의미를 갖는 어떤 공동체를 다스리는 역할을 한다는 뜻이라는 것이다.⁷⁾ 니디치(Niditch)는 사사기 2:17과 2:19를 예로 들면서 사사기 2장은 신학적인 경향이 짙은 발췌

역에 관한 제언”, 「성경원문연구」 25 (2009), 7-29.

4) Jack M. Sasson, *Judges 1-12*, The Anchor Yale Bible (New Haven: Yale Press, 2014), 186.

5) *TDOT*, XV, 411; *BDB*, 1047.

6) 다양한 의미를 그대로 정리하면 다음과 같다: 1) 결정하다(decide), 논쟁을 해결하다 2) 소송을 해결하다 3) 사람들의 권리를 찾도록 도와주다 4) 분사형 *šōfēṭ*는 ‘사사’의 뜻을 가지며, 소송을 해결하거나 사람들의 권리를 찾도록 도와주는 사람을 말함 5) 하나님에게 사용되는 데, *šāpat-šōfēṭ*의 형태로 나타남 6) 재판하다 7) 벌을 주다(punish) 8) *šōfēṭ*라는 분사형으로 ‘주인’(master) 혹은 ‘통치자’(ruler) 등의 다양한 의미를 갖는다고 본다. Štefan Porúbčan, *Sin in the Old Testament: A Soteriological Study* (Roma: Herder, 1963), 38.

7) 사사기의 사사들은 실제로 대부분의 경우에 재판이나 소송을 중재하는 역할과는 관련이 없다. 대사사들은 군사적인 지도자나 백성들의 생활에 있어서의 지도자의 역할을 했다. J. Alberto Soggin, *Judges*, OTL (London: SCM Press, 1981), 2.

문이라고 보고, 사사는 이스라엘 백성이 여호와께 충성하도록 영감을 주는 사람으로서, 적절한 언약의 행위에 모범이 되는 지도자가 되어야 한다고 본다.⁸⁾

펜샴(Fensham)과 밴 셀름스(Van Selms)는 ‘사사’의 우선적인 의미를 재판관 직책으로 엄격히 제한하는 것에 대해서 비판을 한다. שפטים 동사는 ‘다스리는 것’과 ‘재판하는 것’에 모두 연관되는 이중적인 의미를 갖고 있다고 본다.⁹⁾ 또한 리히터(Richter)에 따르면, ‘사사’는 한 성읍과 그 주변 지역의 행정관(civil administrator)으로서, 지파의 장로들에 의해서 그 직책에 임명되었다고 한다.¹⁰⁾ 이시다(Ishida)에 따르면 사사들이 전쟁터에서 승리한 이후에 일반적으로 그들의 지파의 통치자로서 임무를 맡게 되고 평생 그 일을 하게 된다고 주장한다.¹¹⁾

정리하면 동사 שפטים는 ‘재판하다’와 ‘다스리다’의 뜻을 가진 동사로 보는 것이 일반적인 견해인데, 문맥상 ‘재판하다’의 의미를 적용해서 어색한 경우에 ‘다스리다’의 의미로 번역할 수 있다는 것이다. 이런 두 가지 역할을 하는 직책을 명사형으로 שפטים라고 히브리어로 표기하고 일반적인 통치자나 지도자와는 구별되도록 ‘사사’로 번역하는 것에 큰 무리가 없어 보인다. 그렇다면 이제 문제는 이 ‘사사’가 שפטים했다고 히브리어 본문에 기록되어 있을 때 우리말로 어떻게 번역하는 것이 바람직한가 하는 것이다.

3. 각 사사들에 대한 우리말 번역

사사기에는 6명의 대사사들¹²⁾과 6명의 소사사들의 기록이 있다. 이들이 ‘사사’라고 불리는 이유는 두 가지가 있다. 첫째, 사사기의 본론이라고 할 수 있는 3:7-16:31에 대한 서론의 역할을 하고 있는 2:11-3:6의 내용 중에서 명사인 ‘사사’(שפטים/ים־שפטים)가 총 6회 사용되고 있기 때문이다.¹³⁾ 이 경우에는

8) Susan Niditch, *Judges*, OTL (Louisville: Westminster Press, 2008), 2.

9) F. C. Fensham, “The Judges and Ancient Israelite Jurisprudence”, *Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika* 2 (1959), 18, 20-21; A. van Selms, “The Title ‘Judge’”, *Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika* 2 (1959), 48-50; R. R. Hutton, *Charisma and Authority in Israelite Society* (Minneapolis: Fortress, 1994), 53에서 재인용.

10) Wolfgang Richter, “Zu den ‘Richtern Israels’”, *ZAW* 77 (1965), 71.

11) Tomoo Ishida, “The Leaders of the Tribal League”, *Revue Biblique* 80 (1973), 514-530; R. R. Hutton, *Charisma and Authority in Israelite Society*, 54에서 재인용.

12) 학자들에 따라서 드보라의 이야기에 나오는 바락과 기드온의 아들 아비멜렉을 사사로 간주하는 경향이 있지만, 사사로 간주하기에는 사사의 역할을 했다는 기록이 없기 때문에, 본문에서는 이 둘은 제외하기로 한다.

13) 샏 2:16-19에 ‘사사’(단수 3회, 복수 3회)라는 분사형 명사가 사용되고 있다.

특정한 사사를 지칭하는 것이 아니라, 일반적인 의미로 사사를 사용하고 있기 때문에 ‘사사’라는 직책을 의미하고 있는 것으로 보인다. 둘째, 각각의 사사들 이야기에서 명사 **טַפֵּשׁ**는 전혀 사용되지 않았고, 동사 **טַפֵּשׁ**가 사용되고 있는데, 이것을 우리말 성서에서 한결같이 ‘이스라엘의 사사가 되었다’는 의미로 번역하고 있기 때문이다. 실제로 사용된 것은 **טַפֵּשׁ**라는 동사인데, 이것이 마치 ‘사사가 되다’라는 의미인 양 번역했기 때문에 자연스럽게 이들이 ‘사사’로 불리게 되었다.

본 논문에서는 사사들에게 **טַפֵּשׁ** 동사가 사용된 경우에 어떻게 번역하는 것이 바람직한 것인지를 살펴보기로 한다. 각 사사들에게 **טַפֵּשׁ** 동사가 사용된 경우에 우리말 번역은 한결같이 ‘사사가 되다’로 번역하고 있다.

- | | |
|-----------------------|--|
| 1. 옷니엘 (3:10상) | 이스라엘의 <u>사사가 되어</u> 나가서 싸울 때에 |
| 2. 에훗 | [?] |
| 3. 삼갈 | [?] |
| 4. 드보라(4:4) | 드보라가 이스라엘의 <u>사사가 되었는데</u> |
| 5. 기드온 ¹⁴⁾ | [?] |
| 6. 돌라(10:1-2) | 이스라엘의 <u>사사가 된</u> 지 23년 만에 죽으매 |
| 7. 야일(10:3-5) | 22년 동안 이스라엘의 <u>사사가 되니라</u> . |
| 8. 입다(12:7) | 이스라엘의 <u>사사가 된</u> 지 6년이라. |
| 9. 입산(12:8-10) | 이스라엘의 <u>사사가 되었더라</u> .
그가 이스라엘의 <u>사사가 된</u> 지 7년이라. |
| 10. 엘론(12:11-12) | 이스라엘의 <u>사사가 되어</u> 10년 동안 다스렸다. ¹⁵⁾ |
| 11. 압돈(12:13-15) | 이스라엘의 <u>사사가 되었더라</u> .
이스라엘의 <u>사사가 된</u> 지 8년이라. |
| 12. 삼손(15:20; 16:31) | 이스라엘의 <u>사사로</u> 20년 동안 지냈더라. |

이상에서 보듯이 대사사들 중에는 에훗과 기드온을 제외하면 모두 **טַפֵּשׁ** 동사가 사용되었고 삼갈을 제외하면 소사사들의 경우에도 전원 **טַפֵּשׁ** 동사가 사용되고 있다. 이렇게 **טַפֵּשׁ** 동사가 사용된 모든 경우에 사사기에서는 우리말 번역을 ‘사사가 되다’로 하고 있다. 목적어 **אַתָּה־יִשְׂרָאֵל**이 있기 때문에 (3:10상), **טַפֵּשׁ** 동사는 타동사가 분명한데도, 이를 자동사로 번역하고 있는 것은 문제가 있다.

14) 기드온과 모세에 관한 비교 연구는 다음을 참고하라. 안근조, “전형장면(Type-Scenes)을 통한 문학비평적 읽기: 모세(출 3:1-4:18)와 기드온(삿 6:11-24)의 소명장면을 중심으로”, 『한국기독교신학논총』 43 (2006), 7-34.

15) 여기서 ‘다스렸다’로 번역된 히브리어도 동사 **טַפֵּשׁ**인데, 이에 관한 논의는 본 논문의 후반부에서 다루기로 한다.

사사기에 나오는 **טָשַׁח** 동사의 번역에 관한 논의는 단순히 이 동사가 사용된 문장만을 분석하는 것으로는 충분하지 않다. ‘사사가 되었다’로 번역된 히브리어 본문을 제대로 이해하기 위해서는 그 전후맥락을 함께 살펴보는 것이 필수적이다. **טָשַׁח** 동사가 사용된 사사의 이야기가 기록된 전체 본문을 종합적으로 분석하는 것이 필요하다. 이렇게 할 때에 비로소 **טָשַׁח** 동사가 사용된 문장의 우리말 번역이 사사기의 맥락에 맞게 되며, 독자들이 사사기의 내용을 이해하는 데도 많은 도움을 줄 수 있을 것이다. 본 연구에서는 여러 사사들 중에서 대표적으로 가장 처음 기록된 웃니엘의 경우를 중심으로 연구를 진행하려고 한다.

4. 웃니엘 이야기

4.1. 사사기 3:7-11

- 7) 이스라엘 자손이 여호와와 목전에 악을 행하여 자기들의 하나님 여호와를 잊어버리고 바알들과 아세라들을 섬긴지라
- 8) 여호와께서 이스라엘에게 진노하시라 그들을 메소보다미아 왕 구산 리사다임의 손에 파셨으므로 이스라엘 자손이 구산 리사다임을 팔 년 동안 섬겼더니
- 9) 이스라엘 자손이 여호와께 부르짖으매 여호와께서 이스라엘 자손을 위하여 한 **구원자(יְשׁוּעָה)**를 세워 그들을 구원하게 하시니 그는 곧 갈렙의 아우 그나스의 아들 웃니엘이라
- 10) 여호와의 영이 그에게 임하셨으므로 그가 이스라엘의 **사사가 되어(טָשַׁח)** 나가서 싸울 때에 여호와께서 메소보다미아 왕 구산 리사다임을 그의 손에 넘겨 주시매 웃니엘의 손이 구산 리사다임을 이기니라
- 11) 그 땅이 평온한지 사십 년에 그나스의 아들 웃니엘이 죽었더라(『개역개정』)

웃니엘의 이야기가 시작되는 3:7은 이스라엘이 악을 행했는데, 여호와를 잊어버리고 바알들과 아세라들을 섬겼다는 내용을 소개한다. 이런 이스라엘의 악행은 사사기의 본론부분이라고 할 수 있는 3:7-16:31의 본문에서는 소위 순환구조라고 하는 내용 속에서 첫째 단계로 간주된다.

3:8의 내용은 이런 이스라엘의 악행 때문에 진노하셨고 이스라엘을 메소보다미아 왕 구산 리사다임의 손에 파시며 8년간 이 왕을 섬기게 되었음을 알려준다. 3:9에 따르면, 이스라엘이 여호와께 부르짖었고, 여호와께서 이스라엘을 위해서 웃니엘이라는 구원자(**יְשׁוּעָה**)를 세워주셨다. 물론 우리가 본

문에서 기대하는 것은 ‘구원자’라는 단어가 아니라, ‘사사’(טַשֵׁשׁ)라는 단어일 것이다. 여호와께서 사사를 세워주셨다는 내용이 필수적이라는 말이다. 그런데 여기서는 ‘구원자’를 세워주셨다고 되어 있고, 이런 경향은 다음에 나오는 에훗의 경우에도 마찬가지다(삿 3:15). 이제 웃니엘은 이스라엘을 구산 리사다임의 손에서 구원할 ‘구원자’로서 그 역할을 수행하도록 사명을 받았다. 본문의 9절까지는 ‘사사’라는 직책이 웃니엘에게 적용되지 않았다.

3:10에 와서야 비로소 ‘여호와와 영’이 웃니엘에게 임해서 그가 이스라엘의 ‘사사가 되어’ 나가서 싸우게 된다. 이미 앞선 9절에서 ‘구원자’라는 역할로 소개되었는데, 여기에서 다시 ‘사사’라는 직책 이름을 사용해서 번역하는 이유는 무엇인가? 더구나 ‘사사’라는 명사가 사용된 것이 아니라, 동사 טַשֵׁשׁ가 사용되고 있기 때문에 더욱 의아하다.

이렇게 사사 역할은 궁극적으로 이스라엘 백성을 다스리는 것인데, 그 역할 중의 하나가 전쟁에 나가 싸우는 것이고, 이 역할을 수행한 웃니엘은 구산 리사다임을 이겼다는 것이다. 그리고 나서가 문제인데, 일단 이렇게 이방 민족의 왕을 물리치고 나서 과연 웃니엘은 무슨 역할을 했느냐 하는 것이다. 성서본문은 11절에서 땅이 평온한 지 40년에 웃니엘이 죽었다고 기록하면서 그의 이야기는 끝난다. 이방 민족을 물리치고 나서 그가 무려 40년 동안 이스라엘 백성의 사사 역할을 했다는 것이다. 이상의 웃니엘 이야기 중에서 새롭게 번역될 필요가 있는 부분은 동사 טַשֵׁשׁ가 사용된 3:10상이다.

4.2. 사사기 3:10상

여호와와 영이 그에게 임하셨으므로 그가 이스라엘 사사가 되어 나가서 싸울 때 ... (『성경 개역』, 1938)

여호와와 영이 그에게 임하셨으므로 그가 이스라엘 사사가 되어 나가서 싸울 때에 (『개역』, 1961)

주의 영이 그에게 내리니, 웃니엘은 이스라엘의 사사가 되어 전쟁터에 싸우러 나갔다. (『표준새번역』, 1993)

여호와와 영이 그에게 임하셨으므로 그가 이스라엘의 사사가 되어 (טַשֵׁשׁ אֶת־יִשְׂרָאֵל) 나가서 싸울 때에 (『개역개정』, 1998)

이상의 우리말 성서들은 1938년의 『성경 개역』부터 일관성 있게 ‘그가 이스라엘의 사사가 되어’라고 번역하고 있다. 비교분석을 위해 LXX와 영어성서들을 살펴보자.

And the Spirit of the Lord came upon him,
 and he judged Israel(ἐκρίνε τὸν Ἰσραήλ); and he went out to war (LXX)
 The spirit of the Lord came upon him, and he judged Israel;
 he went out to war, (NRS)
 The spirit of the Lord descended upon him and he became Israel's chieftain.
 He went out to war, (NJPS)

NJPS 영어번역은 우리말 번역과 동일하다고 할 수 있는데, ‘이스라엘의 수령이 되었다’라는 번역에서 우리말 번역은 ‘수령’(chieftain) 대신에 ‘사사’라는 단어로 대체한 것에 지나지 않기 때문이다. 반면에 NRS 영어번역은 LXX의 본문과 마찬가지로 ‘그가 이스라엘을 재판하였다’라고 번역함으로써, 동사 **שָׁפַט**의 의미 중에서 한 가지를 적용해서 번역했지만, 문맥을 고려하지 않고 번역했다는 것을 알 수 있다. 이 동사의 또 다른 의미인 ‘다스리다’(rule)를 적용하지 않고 ‘재판하다’(judge)의 뜻만 적용한 결과이다.¹⁶⁾

이 구절의 번역에 있어서 고려할 점은 여호와의 영이 임한 것과 웃니엘이 사사가 된 것과의 관계는 명백한 데 비해서, 웃니엘이 사사가 된 것과 나가서 싸운 것의 관계는 번역에 따라서 차이가 있다는 것이다. 우리말 번역들은 모두 ‘여호와의 영이 임해서 웃니엘이 사사가 된 것’과 ‘나가서 싸운 것’이 하나의 흐름처럼, 즉 계속적인 인과관계처럼 번역이 되어 있다는 것을 알 수 있다. 반면에 NRS 와 NJPS 성서는 웃니엘이 사사가 된 것과 전쟁에 나가서 싸운 것을 연결동작으로 보지 않고 한 호흡 끊어서(NRS), 혹은 완전히 마침표로 구별해서(NJPS) 번역을 하고 있다. 따라서 여호와의 영이 내려서 웃니엘이 사사가 된 것은 분명하지만, 그가 사사가 된 것과 전쟁에 나가서 싸운 것은 반드시 인과관계로 볼 필요는 없다는 것을 알 수 있다.

이런 관찰의 결과는 여호와의 영이 임해서 ‘사사가 되었다’는 의미는 무엇인지 질문하게 만든다. 단순히 사사라는 직책을 맡게 되었다는 것이라면, 여전히 여태까지 ‘사사’라는 직책이 없었던 이스라엘 백성에게 이것은 어떤 의미가 있는가? ‘사사가 되었다’는 번역으로는 본문의 의미가 모호해진다는 것이다.

이 구절에서 사용된 **שָׁפַט** 동사(Qal impf. 3 m.s.)의 의미를 고려해 볼 때, 우리말 번역은 마치 본문에 ‘사사’라는 명사가 있고 ‘그것이 되다’는 의미로 번역되었다. 마치 ‘대통령이 되다’(become a president)와 같은 맥락이다.

16) 영어 동사 ‘judge’의 사전적 의미는 다음 세 가지 정도로 요약할 수 있다: 1) 재판하다 2) 심판하다 3) 판단하다. 따라서 영어 동사 ‘judge’로는 **שָׁפַט** 동사가 가지고 있는 또 하나의 의미인 ‘다스리다’라는 뜻을 나타낼 수 없다는 문제가 있다.

왜냐하면 영어에도 동사 자체의 의미가 ‘대통령이 되다’인 동사는 없기 때문에, 명사인 ‘대통령’과 동사인 ‘되다’를 같이 사용해야 하는 것이다. 즉, 『개역개정』은 ‘사사가 되다’라고 번역함으로써, **שפוט** 동사가 갖고 있는 의미들 중에서 어떤 한 가지를 선택하지 않고, 단지 사사가 되었다는 사실만을 언급한다. ‘사사가 되다’라는 표현의 의미를 설명하지 않은 채, 독자들에게 짐작하게 함으로써 번역 성서 본연의 의무를 다하지 못하고 있다.

더구나 이 히브리어 본문은 웃니엘이 ‘사사’가 되었다는 사실이 무슨 뜻인지 알려주지도 않은 상태에서 단순히 그가 사사가 되었다는 사실만을 알려주려는 의도로 기록되었다고 보기는 어렵다. 웃니엘은 사사기에 기록된 사사들 중에서 가장 먼저 소개되는 사사이다. 따라서 그 전까지는 소개된 적이 없는 이 새로운 직책 ‘사사’에 관해서 어느 정도의 설명이 필요한 것이 사실이다. 따라서 ‘나가서 싸울 때에’라는 내용을 통해서 이 ‘사사’라는 직책의 여러 역할 중의 하나가 전쟁에서 싸우는 것임을 보여준다.

4.3. 학자들의 3:10에 대한 번역 고찰

4.3.1. Robert Boling (1975)

Yahweh's spirit came upon him; and he judged Israel.

He went forth to war, ...¹⁷⁾

볼링은 ‘judged’라는 표현을 따로 다루고 있는데, 이 구절의 문맥에서는 ‘군대를 동원했다’(mobilized)는 의미라고 보고 있다.¹⁸⁾ 리히터(Richter)에 따르면, 이것이 동사 **שפוט**의 본래적인 의미라는 것이다.¹⁹⁾ 이렇게 본다면 웃니엘이 사사 역할을 한 것이 전쟁 상황에서 군사들을 동원하는 행위를 뜻하는 것이 되는데, 이런 해석은 소사사들의 경우에 사용된 **שפוט** 동사의 의미를 살려서 번역하는 데 걸림돌이 될 수밖에 없다. 특히 소사사들의 경우에는 전쟁의 상황 자체가 기록되어 있지 않기 때문이다. 더구나 수십 년 동안 군사를 동원하는 일만 했다고 보기는 힘들다.

4.3.2. Alberto Soggin (1981)

The spirit of Yahweh descended on him; he was a judge over Israel

and went out to war ...²⁰⁾

17) Robert Boling, *Judges*, AB (New York: Doubleday, 1975), 80.

18) *Ibid.*, 81.

19) Wolfgang Richter, “Zu den ‘Richtern Israels’”, 61-68.

20) J. Alberto Soggin, *Judges*, 45.

소긴은 비록 본문번역에서는 ‘he was a judge over Israel’이라고 했으나, 주석을 하면서 번역의 다른 가능성으로 ‘exercised his judgeship’이라는 제안을 하고 있다.²¹⁾ 이것은 ‘그는 사사직분을 수행했다’라고 번역될 수 있는데, **שפוט** 동사를 ‘동사’로서 번역하고 있다는 점에서는 의미가 있다. 그러나 사사직분 자체의 의미가 모호하기 때문에, 여전히 만족스러운 번역은 아니라고 생각된다.

4.3.3. Susan Niditch (2008)

And there was upon him the spirit of Yhwh, and he judged Israel,
and he went forth to war, ...²²⁾

니디치는 ‘he judged Israel’이 무슨 의미인지 전혀 논의하지 않고 있다. 단순히 여호와의 영을 받은 웃니엘이 전쟁에서 승리할 수 있었다는 관찰내용만 소개하고 있다.²³⁾

4.3.4. Jack Sasson (2014)

Endowed with zeal for the Lord, he became judge in Israel.
When he set out in battle, ...²⁴⁾

쎄슨은 웃니엘이 여호와의 영을 받은 결과 사사로서의 임기(tenure)를 시작했다고 보면서 전쟁에서의 승리를 위한 군대를 모집하는 데 충분한 명성을 갖게 되었다고 본다.²⁵⁾ 그러나 이스라엘에서 사사가 된다는 것이 무슨 의미인지 논의하지 않고 있다. 즉, 동사 **שפוט**의 의미를 심도 있게 다루지 않고 있다. 반면에 2:16-17의 본문을 해석하는 부분에서는 ‘사사’의 주요 기능은 백성들을 구출(rescue, **שׁוּט**)하는 것이라고 본다.²⁶⁾ 이상의 학자들의 저서에서 보듯이, **שפוט** 동사의 의미를 히브리어 본문의 맥락에 부합되도록 번역한 경우는 찾을 수 없었다.

21) Ibid., 46.

22) S. Niditch, *Judges*, 51.

23) Ibid., 56-57.

24) Jack M. Sasson, *Judges 1-12*, 211.

25) Ibid., 217.

26) 또한 쎄슨은 ‘재판하는 것’(judging)과 ‘구조하는 것’(rescuing)이 나란히 하나님께 속한 일이라는 것을 기록한 여러 본문(시 36:6; 72:4; 76:9; 109:31; 사 51:5; 겔 34:22)이 있다는 것을 보여 준다. Ibid., 192.

5. 새로운 번역 제안

히브리어 동사 נָסַף 를 번역한다는 것은 동작 내지는 행동을 표현한다는 것을 말한다. 즉, 이 동사가 가진 의미를 살려서 ‘다스리다’ 혹은 ‘재판하다’ 등으로 번역할 수 있다는 말이다. 여기에서 נָסַף 동사를 ‘다스리다’의 의미로 번역하는 경우에는 우리말 번역도 달라져야 한다. ‘그가 이스라엘을 다스리고’ 정도가 될 것이다. 그런데 우리말 번역에는 한결같이 ‘사사’라는 명사가 들어가 있다는 것을 알 수 있다. 하지만, 웃니엘의 경우에 이렇게 동사적 의미만으로 본문의 맥락을 충분히 전달할 수 없다는 문제가 있다. 3:10상의 경우에 『개역개정』은 “그가 이스라엘의 사사가 되어 나가서 싸울 때에”로 번역하고 있다. 따라서 ‘사사가 되어’라는 번역 대신에 동사의 의미를 살려서 번역하면, “그가 이스라엘을 다스렸고, 나가서 싸울 때에”가 될 것이다. 문맥이 어색하게 되고 이 문장의 의미를 파악하기 어렵게 된다.

נָסַף 동사가 사용된 이 문장을 맥락에 맞게 번역하기 위해서는 동사적 의미를 사용하되 동시에 직책에 한정된 의미로 번역하지 말아야 한다. “그가 이스라엘의 사사가 되어”라는 『개역개정』의 번역은 ‘사사’라는 직책에 초점을 맞춰서 번역한 예라고 하겠다. 이렇게 번역한다면 과연 ‘이스라엘의 사사가 된다’는 것이 무슨 의미인지 설명할 수 없게 된다. 비록 ‘사사’라는 직책이 무슨 일을 하는 자리인지 명확하지 않지만, 적어도 웃니엘이 그런 사사의 직책을 수행했다는 것을 본문은 말해주고 있다. 따라서 נָסַף 동사의 ‘다스리다’는 의미를 사용하되, 기존의 다른 이스라엘의 지도자와는 구별되는 새로운 직책인 ‘사사’로서 이스라엘을 다스린다는 맥락으로 번역할 필요가 있다. 그렇지만 기존의 우리말 번역과 같이 ‘사사로서 다스렸다는 내용’과 ‘나가서 싸웠다는 내용’을 연결시켜서 번역할 필요는 없다. 앞에서 살펴본 것처럼 NRS와 NJPS의 번역처럼 이 두 내용을 구별해서 번역하는 것이 נָסַף 동사의 뜻을 더 잘 나타낼 수 있다. 따라서 필자는 3:10상에 대한 번역으로 다음과 같이 제안하고자 한다.

“여호와의 영이 그에게 임하셨으므로 그가 사사로서 이스라엘을 다스
렸다. 그가 나가서 싸울 때에 ...”

일단 웃니엘이 구산 리사다임이라는 메소보다미아 왕을 물리친 후에는 물론 그가 계속해서 전쟁에 나가서 지휘관 역할을 할 필요는 없을 것이다. 더구나 3:11에는 그 땅이 평온한 지 사십 년에 그나스의 아들 웃니엘이 죽었다는 내용으로 마무리되고 있는 것을 보면, 웃니엘은 사사로서 다스리는

역할을 40년 동안 했다고 볼 수 있고 적어도 이 기간 동안에는 땅이 평온했다는 것이다. 여기에서 땅이 평온했다는 의미는 전쟁이 없었다는 의미이기 때문에²⁷⁾, 이 40년 동안 사사 옷니엘의 역할은 전쟁 지휘관을 포함해서 이스라엘을 다스리는 것이었다.

필자의 이런 번역 제안을 뒷받침해 줄 수 있는 것은 입다와 삼손의 경우에는 명확하게 그들이 몇 년 동안 이스라엘을 שפט했다고 기록하고 있기 때문이다.

וַיִּשְׁפֹּט יֵפְתָח אֶת־יִשְׂרָאֵל שֵׁשׁ שָׁנִים

입다가 이스라엘의 사사가 된지 육 년이라.(12:7)

Jephthah led Israel six years (NJPS)

וַיִּשְׁפֹּט אֶת־יִשְׂרָאֵל בְּיַמֵּי פְּלִשְׁתִּים עָשְׂרִים שָׁנָה

블레셋 사람의 때에 삼손이 이스라엘의 사사로 이십 년 동안 지냈더라.(15:20)

He led Israel in the days of the Philistines for twenty years (NJPS)

וְהָיָה שֹׁפֵט אֶת־יִשְׂרָאֵל עָשְׂרִים שָׁנָה

삼손이 이스라엘의 사사로 이십 년 동안 지냈더라.(16:31)

He had led Israel for twenty years (NJPS)

사사기는 삼손이 다른 사사들처럼 이스라엘을 שפט했다는 것을 기록하고 있다. 삼손의 사사직(judgeship)은 레히(Lehi)에서의 승리(15:14-17)로 그 효력이 시작되었고, 가사에서의 승리와 죽음으로(16장) 끝이 났다고 본다.²⁸⁾ 물론 삼손이 사사직을 수행한 것은 사실이지만, 히브리어 본문 상에서 동사 שפט만이 사용되고 있기 때문에, 우리말 번역 ‘이스라엘의 사사로’라는 표현은 어색하다. 오히려 NJPS의 번역처럼 ‘삼손이 이스라엘을 이십 년 동안 인도했다’라는 맥락의 번역이 자연스럽다. 따라서 이 경우에 필자가 제안하는 번역은 다음과 같다.

입다가 육 년 동안 사사로서 이스라엘을 다스렸다.(12:7)

블레셋 사람의 때에 삼손이 이십 년 동안 사사로서 이스라엘을 다스렸다.(15:20)

27) 여호수아의 기록을 참고하면, ‘땅의 평온’이 ‘전쟁이 없어서 땅이 평온했다’는 의미라는 것을 알 수 있다(수 11:23; 14:15; 21:43-44). 여호수아서에 대한 번역제안 연구는 다음을 참고하라. 민경구, “여호수아 1:8에 대한 새로운 번역 제안-행위나, 토라냐”, 『성경원문연구』 36 (2015), 30-50.

28) Barry Webb, *The Book of Judges*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 415.

삼손이 이십 년 동안 사사로서 이스라엘을 다스렸다.(16:31)

사사기에서 우리말 번역이 ‘다스리다’로 되어 있는 경우는 엘론(12:11 שפט)의 경우를 제외하고, 총 8회이다.²⁹⁾ 이 중에서 사사기 8장의 기드온 이야기를 포함한 7회의 경우에 히브리어 동사 קָשַׁל이 쓰였으며 단 1회는 동사 שָׁרַר가 사용되었다.³⁰⁾ קָשַׁל 동사는 일반적으로 ‘ק’와 함께 사용되어서 ‘다스리다’(to rule, govern)의 뜻을 나타낸다. 정치적인 상황에서는 ‘왕으로서 다스리다’(to rule as king)라는 뜻을 가진 מָלַךְ 동사의 뜻에 가깝다고 볼 수 있다. 차이가 있다면 מָלַךְ 동사는 통치자 자신에게 초점을 더 맞추는 반면에 קָשַׁל 동사는 통치행위 그 자체에 더 초점을 맞춘다는 것이다.³¹⁾

쌌슨(Sasson)에 따르면, 기드온 이야기에서 이스라엘 백성이 기드온에게 고대 자료들에서 잘 나타나는 의미에서의 왕이 되어달라고 요구하는 것이라고 보기는 힘들다.³²⁾ ‘קָשַׁל’라는 관용적 표현은 대부분의 경우에 정치적인 의미를 나타낼 때 사용되며, 때때로 왕이 주어일 경우에도 사용되곤 하지만(수 12:2; 왕상 5:1), 그렇지 않은 경우들도 있기 때문이다.³³⁾

따라서 קָשַׁל 동사가 비록 ‘왕으로서 다스리다’라는 의미를 항상 갖는 것은 아니라고 해도, 일반적으로 우리말 성서에서 ‘다스리다’로 번역되고 있다는 것은 사실이다. 이런 측면에서 שפט 동사가 사용된 경우에 단순히 ‘그가 이스라엘을 다스렸다’라고 번역하는 것은 שפט 동사의 존재를 드러낼 수 없는 번역이 된다. 즉, מָלַךְ 동사가 ‘왕으로서 다스리다’라는 의미를 갖고 있는 것처럼 שפט 동사도 ‘사사로서 다스리다’라는 의미를 살려서 번역한다면, 우리말 성서에서 일반적으로 ‘다스리다’로 번역되는 경우들과 구별되어 번역되는 장점이 있다고 하겠다.

또한 소사사의 경우에 שפט 동사의 번역을 ‘사사로서 다스리다’로 할 수 있는 결정적인 근거가 있는데, 사사기 12:11에 나오는 엘론의 기록이 그것이다.

“그 뒤를 이어 스블론 사람 엘론이 이스라엘의 사사가 되어 십 년 동안
이스라엘을 다스렸더라.”

(וַיִּשְׁפֹּט אֶחָדָיו אֶת־יִשְׂרָאֵל אֵילֹן הַזְּבוּלֹנִי וַיִּשְׁפֹּט אֶת־יִשְׂרָאֵל עֶשְׂרֵי שָׁנִים)

29) 샷 8:23(2회); 9:2(2회), 22; 12:11; 14:4; 15:11. 사사기에서 שפט 동사가 ‘다스리다’로 번역된 경우는 엘론의 경우가 유일하다.

30) שָׁרַר 동사는 일반적으로 왕족에 의한 통치가 아니라, 관리가 백성을 다스리는 경우에 사용되었다. TDOT, XIV, 198-199.

31) TDOT, IX, 69.

32) Jack M. Sasson, *Judges 1-12*, 365.

33) Ibid.

이 구절에서 보듯이 שפט 동사가 2회 사용되었는데, 첫 번째는 ‘사사가 되어’로 번역하고 두 번째는 ‘다스렸더라’로 번역하고 있다. 같은 שפט 동사가 사용되었는데, 우리말 번역이 서로 다르게 되어 있다. 마치 엘론이 사사가 되는 단계가 있고 이것과는 별도로 그가 이스라엘을 다스리는 단계가 있는 것처럼 오해될 수 있다. 이 경우에도 ‘사사로서 이스라엘을 다스렸다’라는 맥락을 적용하여 2회 사용된 שפט 동사를 1회만 번역하면, שפט 동사 번역에 있어서 일관성을 유지하면서도 히브리어 본문의 의미를 잘 드러낼 수 있다.

“그 뒤를 이어 스블론 사람 엘론이 사사로서 이스라엘을 십 년 동안 다스렸더라.”

6. 사사기 이외의 본문에 대한 우리말 성서 번역

새로운 번역을 제안하는 근거 중의 하나는 열왕기하 23:22에 나오는 ‘사사’에 대한 언급이다.

사사가 이스라엘을 다스리던 시대부터

(מִיְמֵי הַשְּׂפֹטִים אֲשֶׁר שָׁפְטוּ אֶת־יִשְׂרָאֵל)

in the days of the chieftains who ruled Israel (NJPS)

우리말 번역에서도 ‘사사들’(הַשְּׂפֹטִים)이라는 주어가 שפט 동사를 받을 때, ‘다스리다’로 번역을 하고 있는 것을 볼 수 있다. 또 다른 근거는 룻기 1:1상에서 찾아볼 수 있다.

사사들이 치리하던 때에 (וַיְהִי בְיַמֵּי שְׂפֹט הַשְּׂפֹטִים) 그 땅에 흉년이 드니라

In the days when the chieftains ruled (NJPS)

룻기 1:1에도 שפט 동사(Qal. inf. constr)가 사용되고 있는데, 복수명사인 ‘사사들’이 주어로 사용된다. 우리말 번역은 ‘사사들이 치리하던 때에’로 번역하고 있는데, ‘치리하다’라는 동사는 사전적인 의미를 보면, ‘(통치자가 어떤 지역이나 나라 따위를) 도맡아 다스리다’의 뜻을 갖고 있기 때문에 ‘다스리다’로 바꿀 수 있다. 따라서 결국 룻기 1:1상의 번역은 ‘사사들이 다스리던 때에’가 된다.

이렇게 보면, 열왕기하 23:22와 룻기 1:1의 본문에서는 ‘사사들’이라는 명사와 함께 동사 שפט가 사용되었을 경우에 공통적으로 우리말 번역에서 ‘다스리다’로 번역했다는 것을 알 수 있다. 그렇다면 사사기 본문 속에서 שפט

동사를 굳이 ‘사사가 되다’라고 번역할 필요가 없다는 것을 알 수 있다. 왕정 이전에 이스라엘을 다스렸던 지도자들을 2:16-19에서 분사형 명사를 사용해서 ‘사사들’이라고 통칭하고 있기 때문에 각각의 사사들의 경우에는 동사 **שפט**를 사용해서 이들이 이스라엘 백성을 다스리는 일을 맡았다는 것을 기록하고 있다고 볼 수 있다. 따라서 우리말 번역에서도 ‘다스리다’의 맥락으로 번역하는 것이 바람직하다고 생각된다.

שפט 동사를 ‘다스리다’로 번역할 수 있는 또 다른 근거는 사무엘상 7:6, 15-17 본문의 우리말 번역에서 발견할 수 있다.

(6) 사무엘이 미스바에서 이스라엘 자손을 다스리니라

(וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל)

(15) 사무엘이 사는 날 동안에 이스라엘을 다스렸으므로

(וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת־יִשְׂרָאֵל כָּל־יְמֵי־חַיָּו)

(16) 해마다 벤엘과 길갈과 미스바로 순회하여 그 모든 곳에서

이스라엘을 다스렸고 (וַיִּשְׁפֹּט אֶת־יִשְׂרָאֵל)

(17) 라마로 돌아왔으니 이는 거기에 자기 집이 있음이니라

거기서도 이스라엘을 다스렸으며 (וַיִּשְׁפֹּט אֶת־יִשְׂרָאֵל)

사무엘은 블레셋 사람들의 공격을 막고, 전쟁의 지도자로서 싸움에서 승리했으며, 특히 평생 이스라엘을 다스렸다.³⁴⁾ 『개역개정』은 사사기 3:10에서와 똑같이 히브리어 동사 **שפט**가 사용되었는데, 이 구절에서는 ‘사사가 되었다’로 번역하지 않고, ‘다스렸다’로 번역하고 있는 것을 볼 수 있다. 따라서 사사기 3:10상의 웃니엘의 경우에도 ‘그가 사사로서 이스라엘을 다스렸다’로 번역할 수 있는 근거가 된다.³⁵⁾

엄밀하게 말하면 단순히 사사 이전의 출애굽 인도자들(모세와 여호수아)처럼 이스라엘 백성을 다스린 것이 아니라, ‘사사’라는 새로운 직책을 가진 사람들로서 이스라엘을 다스렸던 것으로 볼 수 있다. ‘사사로서 이스라엘을 다스렸다’라고 번역하는 것은 역시 ‘사사’라는 명사가 본문 중에 사용되지 않았다는 점에서 취약점이 될 수 있다. 그러나 각각의 사사의 경우에 이

34) 올드(Auld)는 ‘엘리’(1 Sam 4:8)와 ‘사무엘’(1 Sam 7:15-17)을 사사기에서 기록하고 있는 ‘사사’의 직책을 이어가고 있는 인물들로 이해할 필요는 없다고 보면서, 다윗의 선임자(precursor)로 본다. 그러나 삼상 12:11에서 기록하고 있듯이 사무엘도 입다와 같이 여호와께서 보내셔서 적들의 손에서 이스라엘 백성을 구원한 사람들로 언급하고 있다. 따라서 사무엘이 ‘사사’의 직분으로 이스라엘을 다스리는 역할을 하고 있었다고 보는 것이 자연스럽다. Graeme Auld, *I & II Samuel*, OTL (Louisville: WJK, 2011), 89.

35) 같은 동사가 사용된 경우, 서로 다르게 번역하는 것에 신중을 기해야 할 것이다. 우리말 번역의 일관성에 관한 연구는 다음을 참고하라. 이수만, “성경 번역에서의 일관성 점검과 한글 성경 역본들”, 『성경원문연구』 28 (2011), 170-203.

미 서론 부분(삿 2:16-19)에서 ‘사사/사사들’이라는 호칭이 사용되었기 때문에, 옷니엘, 드보라, 입다, 삼손 등의 이름이 언급되고 있는 맥락에서는 그들이 사사이기 때문에 ‘사사로서’라는 표현을 첨가해서 번역하는 것이 낫다고 판단된다. 이스라엘을 다스리기는 하는데, 장로들이나 제사장들 같은 기존의 지도자들과는 다른 새로운 성격의 지도자인 사사로서 다스린다는 것을 우리말 번역을 통해 보여줄 필요가 있다. 사사기 본문에서 동사 **טַרְטַר**가 사용된 문장의 경우에 ‘사사로서 다스리다’로 번역하는 것이 바람직하다고 하겠다. 그렇다면 이제 옷니엘의 경우를 근거로 하여, 각각의 사사들의 경우에 새롭게 제안된 우리말 번역을 정리해 보기로 하자.

- 3:10 여호와와 영이 그에게 임하셨으므로 그가 사사로서 이스라엘을 다스렸다. 그가 나가서 싸울 때에
- 4:4 그 때에 랍비돗의 아내 여선지자 드보라가 사사로서 이스라엘을 다스렸다.
- 10:2 사사로서 이스라엘을 다스린 지 23년 만에 죽으매(돌라)
- 10:3 야일이 일어나서 이십이 년 동안 사사로서 이스라엘을 다스렸다.(야일)
- 12:7 입다가 육 년 동안 사사로서 이스라엘을 다스렸다.
- 12:8 입산이 사사로서 이스라엘을 다스렸다.
- 12:9 그가 칠 년 동안 사사로서 이스라엘을 다스렸다.(입산)
- 12:11 엘론이 십 년 동안 사사로서 이스라엘을 다스렸다.
- 12:13 압돈이 사사로서 이스라엘을 다스렸다.
- 12:14 압돈이 팔 년 동안 사사로서 이스라엘을 다스렸다.
- 15:20 블레셋 사람의 때에 삼손이 이십 년 동안 사사로서 이스라엘을 다스렸다.
- 16:31 삼손이 이십 년 동안 사사로서 이스라엘을 다스렸다.

이렇게 번역할 경우에 각각의 사사가 ‘사사로서의 역할’을 했다는 것을 보여주면서 동시에 그 역할은 전쟁에서 싸우는 것을 포함해서 이스라엘 백성을 다스리는 것이었음을 보여줄 수 있게 된다. 기존의 우리말 번역대로 ‘사사가 되었다’를 고집하면, ‘사사’라는 직책의 역할에 대한 설명도 없이 사사로 임명되었다는 사실만을 전달하게 되는 제약이 있다.

7. 결론

이상의 연구 결과를 정리해 보면, 사사기에서 **טַרְטַר** 동사가 사용된 경우에 있어서 우리말 번역이 문제가 있다는 것을 알 수 있다. 먼저 이 동사의 의미

를 분명히 정의할 필요가 있었다. 우리말 번역 ‘사사가 되었다’는 무엇보다도 **טַסַּשׁ** 동사의 뜻을 전혀 대변하지 못한다는 문제가 있다. 마치 ‘사사’라는 명사가 히브리어 본문에 사용된 것처럼 번역함으로써 독자들을 혼란에 빠뜨린다. 또한 ‘사사가 되었다’는 번역의 의미도 모호하기 때문에, 단순히 사사기 저자가 웃니엘이 사사가 되었다는 사실을 전하려고 했다고 보기는 어렵다. 따라서 **טַסַּשׁ** 동사가 사용된 웃니엘의 본문 3:10에 대한 새로운 번역이 절대적으로 필요한 상황이다.

본 연구는 **טַסַּשׁ** 동사의 의미를 ‘재판하다’라는 영역에 국한시키지 말고, 여러 학자들이 주장했던 것처럼 이 동사의 포괄적인 의미인 ‘다스리다’로 이해할 것을 제안한다. 물론 ‘재판하다’라는 뜻도 포함해서 보다 넓은 의미로, 왕정시대 이전에 이스라엘 백성을 인도했던 사람들의 직책을 ‘사사’라고 한다면, 그들의 역할은 ‘다스리는’ 것이 될 것이다. 사무엘의 경우에 있어서도 그가 이스라엘 백성을 다스리는 역할을 담당하고 있는 것에서 그 근거를 찾을 수 있다. 또한 우리말 성서(『개역개정』)는 동사 **טַסַּשׁ**가 사용된 사사 엘론의 경우(삿 12:11)에는 ‘다스리다’로 번역하고 있는 것도 새로운 번역 제안을 뒷받침해 준다.

위에서 언급한 히브리어 동사 **טַסַּשׁ**의 의미에 대한 설득력 있는 근거들뿐만 아니라, 열왕기하 23:22, 룻기 1:1, 사무엘상 7:6, 15-17 본문에 대한 우리말 번역의 예(‘다스리다’)에서 알 수 있듯이 **טַסַּשׁ** 동사의 번역에 있어서 ‘사사가 되었다’는 번역은 사사기에만 적용이 된 어색한 번역이며, 전체 성서 번역의 일관성 면에서도 부정적인 역할을 하고 있다고 하겠다.

이렇게 본다면 웃니엘의 경우에 **טַסַּשׁ** 동사가 사용되고 있는 부분에 대한 우리말 번역을 새롭게 제안하는 것은 궁극적으로 다른 사사들의 경우에 있어서도 동일하게 적용될 수 있는 번역이라는 것을 알 수 있다. 적어도 우리말 성서가 일관성 있게 ‘이스라엘의 사사가 되었다’라는 맥락으로 번역하고 있는 각 사사들의 경우에 있어서, ‘사사로서 이스라엘을 다스렸다’고 번역하는 것이 동사의 의미를 더 잘 드러내고, 나아가서 사사들의 역할을 더 포괄적으로 이해할 수 있다는 것을 본 연구는 보여준다.

<주제어>(Keywords)

사사기, 사사, 번역, 동사, 이스라엘.

The Book of Judges, Judge, Translation, Verb, Israel.

<참고문헌>(References)

- 노세영, “Kipper 의미와 우리말 번역에 관한 제안”, 「성경원문연구」 25 (2009), 7-29.
- 민경구, “여호수아 1:8에 대한 새로운 번역 제안-행위냐, 토라냐”, 「성경원문연구」 36 (2015), 30-50.
- 민영진, “성서의 학문적 편집: 그 필요성과 편집형태”, 「성경원문연구」 3 (1998), 7-19.
- 안근조, “전형장면(Type-Scenes)을 통한 문학비평적 읽기: 모세(출 3:1-4:18)와 기드온(삿 6:11-24)의 소명장면을 중심으로”, 「한국기독교신학논총」 43 (2006), 7-34.
- 이수만, “성경 번역에서의 일관성 점검과 한글 성경 역본들”, 「성경원문연구」 28 (2011), 170-203.
- Ackroyd, P., “The Composition of the Song of Deborah”, *VT* 2 (1952), 160-162.
- Amit, Y., *The Book of Judges: The Art of Editing*, Leiden: Brill, 1999.
- Auld, G., *I & II Samuel*, OTL, Louisville: WJK, 2011.
- Block, D., *Judges, Ruth*, New American Commentary, Nashville: Broadman and Holman, 1999.
- Boling, R., *Judges: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 6A, Garden City: Doubleday, 1965.
- Brett, M. G., “Literacy and Domination: G.A. Herion’s Sociology of History Writing”, *JSOT* 37 (1987), 15-40.
- Brettler, M., *The Book of Judges*, Old Testament Reading, New York: Routledge, 2002.
- Brettler, M., “The Book of Judges: Literature as Politics”, *JBL* 108:3 (1989), 395-418.
- Butler, T. C., *Judges*, WBC 8, Nashville: Thomas Nelson, 2009.
- Campbell, A. F., *The Study Companion to Old Testament Literature*, Old Testament Studies 2, Collegeville: The Liturgical Press, 1989.
- Campbell, A. & O’Brien, M., *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text*, Minneapolis: Fortress, 2000.
- Fensham, F. C., “The Judges and Ancient Israelite Jurisprudence”, *Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika* 2 (1959), 18-21.
- Frolov, S., “Rethinking Judges”, *CBQ* 71 (2009), 24-41.
- Frolov, S., *Judges*, FOTL 6b, Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
- Hauser, A., “The ‘Minor Judges’: A Re-Evaluation”, *JBL* 94 (1975), 190-200.
- Hutton, R. R., *Charisma and Authority in Israelite Society*, Minneapolis: Fortress,

1994.

- Irwin, B. P., "Not Just Any King: Abimelech, the Northern Monarchy, and the Final Form of Judges", *JBL* 131 (2012), 443-454.
- Ishida, T., "The Leaders of the Tribal League", *Revue Biblique* 80 (1973), 514-530.
- Klein, L. R., *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, New York: Bloomsbury T&T Clark, 1988.
- Lilly, J. P. U., "A Literary Appreciation of the Book of Judges", *TynBul* 18 (1967), 94-102
- Niditch, S., *Judges*, OTL, Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.
- O'Connell, R. H., *The Rhetoric of the Book of Judges*, VTSup 63, Leiden: Brill, 1996.
- Peterson, B. N., *The Authors of the Deuteronomistic History: Locating a Tradition in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress Press, 2014.
- Porúbčan, Š., *Sin in the Old Testament: A Soteriological Study*, Roma: Herder, 1963.
- Provan, I., Long, P., and Longman III, T., *A Biblical History of Israel*, Louisville: Westminster Press, 2003.
- Richter, Wolfgang, "Zu den 'Richtern Israels'", *ZAW* 77 (1965), 40-72.
- Richter, Wolfgang, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonner biblische Beiträge 18, Bonn: P. H. Hanstein, 1963.
- Sasson, Jack M., *Judges 1-12*, The Anchor Yale Bible 6D, New Haven: Yale University Press, 2014.
- Schneider, T. J., *Judges*, Berit Olam, Collegeville: The Liturgical Press, 2000.
- Soggin, J. Alberto, *Judges: A Commentary*, OTL, Philadelphia: Westminster, 1981.
- Sweeney, M, A., "Davidic Polemics in the Book of Judges", *VT* 47 (1997), 517-29.
- Van Selms, A., "The Title 'Judge'", *Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika* 2 (1959), 48-50.
- Webb, B. G., *The Book of Judges: An Intergrated Reading*, JSOTSup 46, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- Webb, B. G., *The Book of Judges*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- Weinfeld, M., "The Period of the Conquest and the Judges as seen by the Earlier and Later Sources", *VT* 17 (1967), 93-113.

<Abstract>

A Proposal for the Korean Translation of the Verb **טָפַט
in Judges: Focused on Judge Othniel**

Sok-Chung Chang
(Catholic Kwandong University)

This study is to explore the possibility of newly translating what has currently been translated as “he became a judge of Israel” in Judges 3:10a. The verb **טָפַט** is used in the stories of individual judges in the book of Judges. The noun **טָפַט** in participle form has never been used for any of the judges. However, the Korean Bible translates as if there is a noun form in the sentence. We do not know the exact meaning of ‘becoming a judge’ according to the text in Judges. Therefore, we need to have a new translation for Judges 3:10a as well as for all other cases in Judges where the verb **טָפַט** is used.

This study proposes that the plausible meaning ‘to rule’ needs to be applied to the verb **טָפַט**, and indicates that ‘to judge’ is only one of many possible meanings of the verb **טָפַט**.

Furthermore, other passages in the Hebrew Bible than Judges also support the proposed translation of ‘he ruled Israel’ instead of ‘he became a judge for Israel.’ 2 Kings 23:22, Ruth 1:1, and 1 Samuel 7:6, 15-17 show that the verb **טָפַט** is already translated as ‘he ruled Israel’ in the Korean Bible. These examples suggest that the translation ‘he became a judge for Israel’ is done only in Judges and not elsewhere in the Hebrew Bible.

Not only in the case of Othniel, but also in all other cases of judges in the book of Judges, the translation of the verb **טָפַט** should be coherent and reasonable. In order to convey the meaning of the verb **טָפַט** and to identify the role of a judge as the ruler for the people of Israel (both as a commander in war and a civil administrator), the proposal for a new translation, ‘he ruled Israel as a judge’ is a promising candidate.

사무엘상 5-6장에 나타난 **מִלְכָּם**의 의미

이창엽*

1. 들어가는 말

로스트(L. Rost)는 1926년에 쓴 박사 논문에서 ‘왕위 계승 이야기(삼하 9-20장, 왕상 1-2장)’는 하나의 독립된 문학 단위를 형성한다고 주장했다.¹⁾ 그는 소위 ‘법궤 이야기(Ladeerzählung, Ark Narrative)(삼상 4:1-7:1; 삼하 6:1-20)’는 독립된 이야기로 왕위 계승 이야기보다 역사적으로 더 오래 전에 지어진 것으로 보았다.²⁾ 그에 따르면, 다윗이나 솔로몬 시대의 어떤 제사장이 법궤가 있는 예루살렘 성소를 방문하는 순례객들에게 법궤가 예루살렘에 도착하게 된 경위를 설명하는 제의적인 전설을 작성했다고 본다. 오랫동안 학자들은 로스트의 이론을 지지했고,³⁾ 그의 법궤 이야기에 대한 반대 의견을 제시하는 일련의 학자들도 있었다.⁴⁾ 본 논문에서는 법궤 이야

* Univ. of Sheffield에서 박사 학위를 받음, 안양대학교 교수, 구약학, changyoplee@anyang.ac.kr.

- 1) Leonhard Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (Stuttgart: Kohlhammer, 1926). 이 책의 영역판은 M. D. Rutter와 D. M. Gunn에 의해 *The Succession to the Throne of David* (Sheffield: Almond Press, 1982)라는 제목으로 번역되어 출판되었다; Erik Eynikel, “The Relation Between the Eli Narratives (1 Sam. 1-4) and the Ark Narrative (1 Sam. 1-6; 2 Sam. 6:1-19)”, Johannes C. de Moor and Harry F. van Rooy, eds., *Past, Present, Future: The Deuteronomistic History and the Prophets* (Leiden; Boston: Brill, 2000), 88.
- 2) Leonhard Rost, *The Succession to the Throne of David*, 34; P. Kyle McCarter, *1 Samuel* (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1980), 23.; Klaas Smelik, “Eyewitness Accounts in the Books of Samuel? A Reappraisal”, Klaas Smelik and Karolien Vermeulen, eds., *Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings* (Leiden; Boston: Brill, 2014), 78. 로스트가 구분한 법궤 이야기의 구절은 삼상 4:1b-18상, 19-21; 5:1-11하^a, 12; 6:1-3하^a, 4, 10-14, 16; 6:19-7:1; 삼하 6:1-15, 17-20상이다.
- 3) P. Kyle McCarter, *1 Samuel*, 23.; Erik Eynikel, “The Relation Between the Eli Narratives and the Ark Narrative”, 88.; Klaas Smelik, “Eyewitness Accounts”, 78.
- 4) 아이니켈은 포켈만, 스멜리크, 반 세터스, 반 데어 투른, 후트만 등의 학자 등의 대안적 의견을 제시하는 학자들을 소개한다(Erik Eynikel, “The Relation Between the Eli Narratives and the Ark Narrative”, 88-100). 스멜리크는 법궤 이야기는 과거 실제 일어난 사건을 소개하는 데 목적이 있는 게 아니라 현재 이스라엘의 역사적 상황을 설명하기 위한 현실 참여적 문예적 창작(engaged literature)으로 보아야 한다고 주장한다(Klaas Smelik, “Eyewitness Accounts”, 96-97).

기 전체에 대한 분석이나 본문의 최종 형태에 대한 논의보다는 사무엘상 5장 1절에서 6장 18절로 그 범위를 한정지어 블레셋 땅에서 유다 땅으로 범계가 돌아오는 과정과 연관된 이슈들만을 살펴보고자 한다.⁵⁾

블레셋의 제사장들과 복술자들이 여호와와 계약을 맺고 있던 곳으로 보내려고 했던 이유는 무엇인가?⁶⁾ 이 질문에 대한 답을 BHS 사무엘상 6장 1절에서는 찾을 수 없다. 단지 여호와와의 계약이 블레셋 사람들의 도시가 아닌 들에 있는 지 일곱 달이라는 설명만 있다. 우리는 1절이 제공하는 정보만으로는 6장에서 연이어 소개되는 블레셋 사람들이 여호와와의 계약을 돌려보내려는 의도가 무엇인지 알기 어렵다. 하지만 칠십인역은 1절에 “땅이 쥐들을 토해내었다”고 덧붙여 설명한다. ‘땅이 쥐들을 토해 낸다’는 표현을 칠십인역 사무엘상 5:6에서는 ‘쥐들이 튀어 나왔다’고 설명한다.⁷⁾ 이처럼 칠십인역은 블레셋에 임한 여호와와의 심판에 쥐가 출현했다고 소개한다(칠십인역 삼상 5:6; 6:1).

쥐에 대한 언급 없이 한글성경 번역은 일관되게 히브리어 단어인 עפלים(오팔림)을 복수 형태인데 ‘독한 종기’로 번역한다. ‘독한 종기’가 사무엘상 5:6, 9, 12와 6:4, 5에 사용되고 있다. 칠십인역 5:3, 9, 12와 6:4에는 이 단어를 복수 형태로 자리(seat, residence)로 번역한다. 하지만 복수형 명사 עפלים의 의미가 지금까지의 일반적인 견해인 독한 종기나 칠십인역의 번역처럼 자리로 보아야 하는가? 필자는 일반적인 번역과 여러 사전들에서 제공하는 의미가 진정 본문이 말하고자 하는 바인지를 재고하여 본다. 칠십인역 사무엘상 5장에서 쥐에 대한 언급이 블레셋 도시인 아스돗, 에그론에서 벌어진 사건과 관련성이 있는 합리적 해석인지 살피고, 칠십인역이 제시하는 본문이 히브리 본문에 대한 하나의 해석인지 아니면 히브리 성경 본문보다 우위에 두어야 하는지 살피고자 한다. 복수형태인 명사 עפלים의 의미를 다시 정의한 후 새롭게 정의된 단어의 의미를 바탕으로 사무엘상 5-6장의 여러 중요한 이슈들을 살펴 본문의 신학적 의미를 새롭게 살펴보고자 한다.

5) 삼상 4-6장을 삼상 2장에 기록된 엘리 제사장 가문의 죄에 대한 심판으로 읽는 밀러와 로버츠의 입장과는 달리 삼하 6장을 포함시키는 입장을 가진 캠프벨은 여호와와의 언약계가 실로나 다른 장소가 아닌 결국 예루살렘으로 돌아가는 것으로 두 본문의 연결성을 강조한다 (Antony F. Campbell, “Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative”, *JBL* 98 [1979], 33).

6) 칠십인역은 요술사들을 덧붙여 소개한다.

7) ‘쥐’라는 표현은 칠십인역 5:6과 6:1에 언급된다.

2. 복수 형태인 명사 עפלים에 대한 대안적 번역

우리는 우선 사무엘상 5-6장 읽기에서 핵심적인 단어로 볼 수 있는 복수형 명사 עפלים에 대한 기존의 해석을 살펴볼 필요가 있다. 사무엘상 5:6, 9, 12와 6:4, 5에 사용되고 있는 명사 עפלים의 의미를 기존의 ‘독한 종기’로 읽을 때는 아래와 같다.

וַיֵּךְ אֶתְכֶם בְּעַפְלִים אֶת־אֲשֶׁר־דָּוִד וְאֶת־נְבוּלָיָה

독한 종기의 재앙으로 아스돗과 그 지역을 쳐서(삼상 5:6)

וַיֵּךְ אֶת־אֲנָשֵׁי הָעִיר מִקָּטָן וְעַד־גָּדוֹל וַיִּשְׁתְּרוּ לָהֶם עַפְלִים

성읍 사람들의 작은 자와 큰 자를 다 쳐서 독한 종기가 나게 하신지

라(삼상 5:9)

וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לֹא־יָמְתוּ הָכּוּ בְּעַפְלִים

죽지 아니한 사람들은 종기로 치심을 당해(삼상 5:12)

명사 עפלים의 의미를 파악하기 위해 필자는 먼저 5:9에 사용된 동사(שתר)의 의미를 살피고자 한다. 5:9 마지막 부분에 사용된 동사 שתר는 니팔 형태로 BHS 히브리 구약 본문에 단 한 번 나오는 단어이다. 이 단어의 뜻은 알아내기 쉽지 않다. 그럼에도 불구하고 ‘나게 하다’ 혹은 ‘발병했다’고 일반적으로 번역한다.⁸⁾ 하지만, *BDB*와 *HALOT*은 성경 아람어 סתר와 연결지어 ‘파괴하다’의 의미도 가능하다고 소개한다.⁹⁾ 에스라 5:12에 “그가 이 성전을 헐며”에서 사용된 סתר 동사는 3인칭 남성 단수 접미어를 동반한다. 3인칭 남성 단수 접미어는 목적어로 장소인 성전을 지칭한다. 만약 우리는 에스라 5:12에서 사용된 의미를 바탕으로 사무엘상 5:9에 사용되고 있는 단어 עפלים의 의미를 유추할 수 있다면 명사 עפלים은 장소를 가리킨다고 볼 수 있다. 맥카터(P. Kyle McCarter)는 명사 עפלים의 원래 의미는 언덕들(hills, mounds)이라고 소개한다.¹⁰⁾ 명사 עפלים의 의미를 사람들이 거주하는 ‘거주

8) R. K. Harrison, “שתר”, Willem A. VanGemeren, ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Volume 3 (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 1295-1296.

9) Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2004), 979, 1104.; L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden; Boston: Brill, 2001), 1363.

10) 맥카터의 견해를 따라서 추무라(David T. Tsumura)도 복수형 명사 עפלים의 원래 의미는 언덕들(hills, mounds)이라고 소개하지만 그는 이 단어는 완곡어법에 따라 언덕 모양과 같이 오목이 오른 종기를 의미한다고 본다. 그는 장소를 가리킨다고 보기보다는 질병과 연관된 단어로 생각한다(P. Kyle McCarter, *1 Samuel*, 122-123; David Toshio Tsumura, *The First*

지로 분류되는 언덕들(mounds)’로 이해하고 이 단어와 함께 사용되는 동사 רָשַׁח의 의미를 ‘파괴하다’로 읽는다면, 사무엘상 5:9의 마지막 세 단어는 ‘언덕들에 위치한 거주지들이 그들에게는 파괴되었다’로 읽을 수 있게 된다. 동사 (רָשַׁח)의 의미를 ‘파괴하다’로 읽는 독법은 6절에 두 번째 동사로 나온 מַמְסָה와 그 의미에서 유사하다. 그러면 복수형 명사 עפלים이 언급되는 6, 9, 12절을 각각 다음과 같이 기존의 번역과는 달리 다르게 번역할 수 있다.

여호와와 그의 손이 아스돗 사람들에게 엄중하게 더하사 그가 아스돗 사람들을 파괴하였고 그가 아스돗과 그 지역을, 언덕들에 위치한 거주지들에 있는 그들을 치셨다(삼상 5:6).

그들이 그것을 옮긴 후 여호와와 그의 손이 심히 큰 환난을 그 성읍에 더하사 성읍 사람들의 작은 자나 큰 자를 치셨고 그들에게 언덕들에 위치한 거주지들이 파괴되었다(삼상 5:9).

죽지 아니한 사람들은 언덕들에 위치한 거주지들에서 치심을 당해 성읍의 부르짖음이 하늘에 올라갔다(삼상 5:12).

6, 9, 12절에 언급되는 복수형 명사 עפלים은 모두 아스돗, 가드, 에그론에서 각각 도시의 언덕에 위치한 거주지들이었고, 여호와와 그의 손이 이 거주지들을 파괴하였다. 언덕에 위치한 거주지들이 여호와와 그의 손에 의해 파괴되자 여호와와 그의 궤는 도시의 사람들이 거주하는 거주지역(residential areas)이 아닌 들에 머무르게 된다(삼상 6:1). 이러한 대안적 읽기는 사무엘상 5-6장이 성읍과 장소를 강조하고 있는 전체 흐름과 일치한다.¹¹⁾ 사무엘상 5장 본문 자체는 기존의 현대어 번역 성경들이 제시하듯 블레셋 사람들이 죽게 된 질병의 이름을 알리는 데 목적이 있지 않다. 블레셋의 다섯 성읍은 각각 방백(통치자)이 다스렸던 도시였지만(삼상 6:4), 사무엘상 5:6, 9, 12를 독한 종기(독종)로 번역하는 것보다 거주지로 번역하여 여호와 하나님과 블레셋의 도시까지도 주관하시는 분임을 명백히 밝히고 있다. 아스돗에서 시작하여

Book of Samuel [Grand Rapids: Eerdmans, 2007], 208).

11) 올드(A. Graeme Auld)는 명사 עפלים은 원래 어떻게 읽었는지 명확하지 않고, 케티브-케레의 규정에 따라 독종(טורח)에 붙여진 모음을 사용해서 읽게 된다고 여긴다. 이 단어는 처음에는 항문 장애와 연관된 의미를 가지지 않았지만, 부풀어 오른 부기는 엉덩이에 대한 완곡어구이고 그래서 칠십인역은 명사 עפלים을 자리로 번역했다고 본다(A. Graeme Auld, *I & II Samuel: A Commentary* [Louisville: Westminster John Knox Press, 2011], 79.). 올드의 주석보다 20년 정도 전에 루스트는 명사 עפלים의 그리스어 단어(hedra)는 항문 주위의 전염병을 말하거나, 피해자들의 삶의 주거지이고, 삼상 5, 6장은 이 단어가 블레셋 사람들의 거주지를 가리킬 가능성이 있다고 보았다(Johan Lust, “EDRA and the Philistine Plague”, George J. Brooke and Barnabus Lindars, eds., *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings* [Atlanta: Scholars Press, 1992], 590-591).

가드 그리고 에그론으로 도시를 옮겨 가며 여호와와 그의 궤가 이동된다.¹²⁾ 여호와와 그의 손이 다음 성읍에서도 여전히 무거워 블레셋 사람들을 친다. 사무엘상 본문은 어떤 질병이 생겼는지를 묘사하는 것을 강조하지 않는다. 블레셋 사람들이 어떤 병으로 죽임을 당하게 되었는지 본문은 관심을 기울이지 않는다. 이러한 필자의 읽기는 칠십인역에서 언급되는 ‘궤’가 블레셋 사람들에게 발병한 병을 옮기는 매개체가 되었다는 칠십인역의 읽기와 병행할 수 없다. 칠십인역의 읽기는 사무엘상 5장이 무엇을 강조하고 있는지는 놓치게 만든다. 사무엘상 5장 본문에서 블레셋 사람들이 거주하는 블레셋의 성읍(עַיִר)을 치시는 분이 여호와이다.¹³⁾ 여호와와 그의 궤는 아스돗, 가드, 에그론의 거주지에 들어갔으나 여호와와 그의 손이 그 도시 위에 엄중히 더하여지자 궤는 블레셋 사람들의 거주지인 언덕이 아닌 들에 일곱 달 동안 있게 되고, 마침내 그 있던 곳(למקומו, its place)으로 보내지게 된다(삼상 6:2).¹⁴⁾

사무엘상 5-6장의 관심은 여호와와 그의 궤가 어디에 있어야 되는지 장소를 강조하고 있다. 여호와와 그의 궤를 어디에 둘 것인가의 문제에 대해 사무엘상 저자는 아스돗에 있는 다곤 신전도 될 수 없고, 이어 옮겨진 가드도 아니다. 마지막으로 머물렀던 도시 에그론도 될 수 없고, 일곱 달 동안 있었던 들도 아니라 원래 있던 곳으로 옮겨져야 한다(삼상 5:11; 6:2). 하지만 여호와와 그의 궤가 있어야 할 곳은 실로가 아니다. 여호와와 그의 궤의 여행은 ‘오늘까지’라는 표현에서 알 수 있듯이 벤세메스에서 끝난다(삼상 6:18). 하지만 기랴여아림으로 옮겨져 20년이 지난 후 결국 예루살렘에 도착하게 된다(삼하 6장).¹⁵⁾

12) 맥카터는 여호와와 그의 궤가 아스돗에서 아래에 위치한 아스글론을 거쳐 남쪽의 가사에서 마침내 가드로 옮겨졌지만 성경에 기록되지 않았을 가능성이 있음을 지도를 통해 보여준다(P. Kyle McCarter, *1 Samuel*, 101).

13) Leonhard Rost, *Succession to the Throne of David*, 33을 참조하라.

14) 여호와와 그의 궤(삼상 5:3, 4; 6:1, 8, 11, 15)는 이스라엘 신의 궤(삼상 5:7, 8, 10, 11; 6:3), 하나님의 궤(삼상 5:10[2번])로도 불린다. 여호와와 그의 궤는 엘리의 이스라엘과 실로에서 떠나 다윗의 이스라엘과 예루살렘으로 돌아가는 것이 여호와와 그의 궤의 결정된 뜻이다(Antony F. Campbell and Mark A. O'Brien, *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text* [Minneapolis: Fortress Press, 2000], 226 참조.). 여호와와 그의 궤는 실로를 떠나 7개월 이상 블레셋 사람들의 들에 머물게 된다. 벤세메스를 지나 기랴여아림의 아비나답의 집에 20년간 머물고(삼상 7:2), 예루살렘으로 결국 올라간다(삼하 6장). 추무라는 하나님의 궤가 아스돗에 도착한 이후 현재까지 블레셋 땅에 일곱 달 동안 머물렀다고 본다. 그는 ‘들’이라는 히브리어 단어를 『개역개정』의 번역처럼 ‘지방’으로 번역한다(David T. Tsumura, *First Book of Samuel*, 213).

15) Antony F. Campbell, ‘Yahweh and the Ark’, 33. 캠프벨은 여호와와 그의 궤가 예루살렘으로 결국 들어가지만, 베레스웃사의 사건에서 확인되듯이 무조건적으로 다윗과 그의 왕국과 수도를 지지한다고 보기보다는 여호와와 그의 주도권을 자유롭게 독립적으로 사용한다는 것을 강조한다(Antony F. Campbell, *The Ark Narrative [1 Sam 4-6; 2 Sam 6]: A Form-Critical and Traditio-Historical Study* [Missoula: Scholars' Press, 1975], 250, 252). 벤세메스에서 생긴 큰

3. 쥐의 언급

BHS 사무엘상 본문은 6:4, 5에 와서야 쥐에 대한 언급이 나온다. 한편, 칠십인역은 4절에는 쥐를 언급하지 않고, 5절에 언급한다. 쥐는 BHS 사무엘상 6:4, 5에 언급되고, BHS 사무엘상 안에서 그 등장 이유가 설명되지 않는다. 우리는 칠십인역 번역자들이 히브리어 본문을 좀 더 합리적으로 수정하기 위해 5:6과 6:1에 땅에서 쥐가 나왔다고 첨가한 것인지 아니면 칠십인역이 좀 더 원본에 가까운 내용을 담고 있는 가능성이 있는지를 생각해 보아야 한다.¹⁶⁾

BHS 사무엘상 5장은 쥐를 전혀 언급하지 않는다. 칠십인역 번역자들은 6:4, 5에 언급되는 쥐들이라는 표현과 쥐들이 땅을 해롭게 한다는 사실을 바탕으로 연역적으로 이해하여 5장에서 언급된 첫 번째 도시인 아스돗에서 쥐가 나왔고, 쥐가 하나님의 심판의 도구로 사용되었다고 이해하고 쥐에 대한 언급을 덧붙인 것으로 보인다. 칠십인역을 따르면 아스돗에 쥐가 출현하고 난 뒤 가드에서는 나오지 않는다. 첫 번째 도시인 아스돗의 땅에서 나왔던 쥐들이 다시 출현하게 되었다고 칠십인역 사무엘상 6:1에 덧붙여 소개한다. 하지만 BHS 사무엘서는 쥐가 블레셋 사람들의 죽음과 고통의 원인이라고 보지 않고 그들의 재난은 여호와의 손에 의한 것이라고 말할 뿐이다(삼상 5:6, 7, 9, 11; 6:3, 5, 9).¹⁷⁾ 사무엘상 6장에 언급되는 쥐는 여호와께 바친 제물로서의 형상이지 블레셋 사람들이 죽게 된 원인을 제공한 실체로서의 살아 있는 쥐들을 말하지 않는다.¹⁸⁾

BHS 사무엘상 6:1은 여호와의 궤가 블레셋 들에 있는 지 일곱 달이었다는 사실을 언급한다. 여호와의 궤가 머문 세 번째 도시인 에그론에서 블레셋 다섯 방백을 모았고 이스라엘 신의 궤를 그 있던 곳으로 돌아가게 하자는 논의가 사무엘상 5:11에 소개된다. 이어 소개되는 사무엘상 6:2-9의 내용은 사무엘상 5:11의 사건에 바로 이어지는 사건에 대한 기술이다.¹⁹⁾ 이를

살룩은 여호와의 궤의 현존은 이스라엘 백성들에게 축복이 아님을 보여준다(삼상 6:19; 4:10을 참조하라). 여호와의 행하심은 이해할 수 없는 신비(mystery)이다(Antony F. Campbell, *1 Samuel* [Grand Rapids: Eerdmans, 2003], 81, 83).

16) Johan Lust, "EDRA and the Philistine Plague", 572; 맥카터는 BHS와 LXX^B, LXX^L을 비교한 후 LXX^L이 원본에 가깝다고 본다(P. Kyle McCarter, *1 Samuel*, 119.).

17) P. Kyle McCarter, *1 Samuel*, 123; David T. Tsumura, *First Book of Samuel*, 209.

18) J. B. Geyer, "Mice and Rites in 1 Samuel V-Vi", *VT* 31 (1981), 296-297; David T. Tsumura, *First Book of Samuel*, 209.

19) 추무라는 블레셋 방백들은 재앙의 원인과 해결책을 이미 알았을 것이고 그들이 제사장과

확인시켜 주는 장치로 사무엘상 5:12는 완료형태의 동사가 등장한다. 사무엘서 저자가 완료 동사를 사용함으로 5장에서 6장으로 사건이 연속적으로 이어지는 것을 의도하지 않았다. 그는 11절에 “블레셋 모든 방백을 모으고 이스라엘 신의 궤를 보내어 그 있던 곳으로 돌아가게 하고 우리와 우리 백성이 죽임 당함을 면하게 하자”라고 간략하게 소개한다. 이처럼 저자는 짧게 소개된 사건을 사무엘상 6:2 이하 구절들이 블레셋 다섯 방백의 회의를 더욱 자세하게 소개하기 위한 의도를 가지고 서술하고 있다. 사무엘상 5:12-6:1의 묘사는 사무엘상 5:11에 뒤이은 사건의 연속적 서술이 아니다.

죽지 아니한 사람들은 언덕들에 위치한 거주지들에서 치심을 당하였고 그 성읍의 부르짖음이 하늘에 올라갔다는 내용을 말하는 사무엘상 5:12의 내용은 블레셋의 다섯 방백을 부르는 사건보다 먼저 일어난 5:10에 소개된 사건과 연관된다. 여호와의 궤가 일곱 달 동안 들에 머문 것은 10절과 11절 사이의 내용으로 여호와의 궤가 들에 머문 기간으로 볼 수 있다. 11절에 언급된 블레셋 다섯 방백을 부르기 전에 이미 일곱 달이 지났다. 그러므로 칠십인역 사무엘상 6:1에 언급된 땅에서 쥐의 새로운 출현은 BHS 본문의 의도를 잘못 이해한 칠십인역 번역자들의 해석적 설명으로 볼 수 있다. 사무엘상 5-6장에 관하여 칠십인역이 좀 더 원본에 가까운 내용을 담고 있다는 주장은 그 근거가 매우 약하다고 결론 내릴 수 있다. 사무엘상 5-6장의 저자는 6:2-9를 통해 5:11에 언급된 블레셋 방백들이 논의하는 사건을 더욱 자세히 소개한다. 블레셋 성읍인 에그론 사람들의 부르짖음은 하늘에 올라갔지만 여호와는 그 부르짖음을 듣지 않는다(출 2:23-24와 비교). 블레셋 방백들은 그의 제사장과 복술자를 불러 문제를 해결한다.

4. 사무엘상 6장 2-9절의 논의

여호와의 궤를 그 있던 곳으로 보내기 위해 에그론에 모인 블레셋 다섯 방백은 제사장들과 복술자들을 불러 그들의 처방을 듣는다. 사무엘상 5-6장의 저자는 사무엘상 5:11에 짧게 소개된 내용을 6:2-9에 뒤이어 소개하는 문예적 서술 방법을 사용한다.

복술자들에게 문의했을 것으로 본다. 그러나 그들의 제안에 대해 블레셋 방백들이 구체적으로 어떤 행동을 취할 것인지는 정하지 않았다고 해석한다(David T. Tsumura, *First Book of Samuel*, 214.).

4.1. 블레셋의 제사장들과 복술자들의 처방

센커(Adrian Schenker)는 하나님의 궤를 다곤 신전 곁에 두어 여호와 하나님께 신성모독이 되어 아스돗 사람들에게 재앙이 임했다고 주장한다. 센커는 재앙이 임할 줄 몰랐지만 재앙으로 인해 심각한 잘못을 범한 것을 늦게 깨닫고, 속건예물로 보상하기로 한 자들이 다름 아닌 아스돗 사람들이라고 본다.²⁰⁾ 하지만 사무엘상 5장 본문은 아스돗 사람들은 블레셋 사람들의 모든 방백들의 결정에 따라 다른 도시인 가드로 옮기는 결정에 동의한 것을 밝힌다(삼상 5:8).²¹⁾ 그러므로 속건 제물로 보상하기로 한 사람들을 아스돗 사람으로 한정하기는 어렵다.

아스돗에 이어 가드와 에그론에 재앙이 임하자 블레셋 사람들은 여호와께 죄를 지었기 때문에 그 죄에 대해 속함을 받기 위해 이스라엘 백성들의 일반적 제의적 절차에 따라 제사를 드리지 않는다.²²⁾ 블레셋 제사장들과 복술자들은 죄 사함받는 것이 1차적 목적이 아니고, 이스라엘의 성경적 신앙과는 달리 여호와로부터 죄사함 받는 데 관심이 있었던 것이 아니라 현실의 변화 즉 병이 그치는 것에만 관심을 가지고 있었다(삼상 5:5). 즉 그들은 재앙이 멈추고, 병이 낫기 위해, 돈으로 보상하기 원했던 것으로 보인다.²³⁾ 또한 이스라엘 신의 마음을 달래기 위한 목적으로 금으로 만든 보상물(כֹּשֶׁן, compensation, reparation)을 드려 여호와의 궤를 원래 있던 곳으로

20) Adrian Schenker, "Once Again, the Expiatory Sacrifices", *JBL* 116 (1997), 697.

21) 삼상 6:2에 언급된 블레셋 사람들은 4절에 언급된 블레셋 사람들의 방백들과 동일한 인물들이다. 이들은 에그론에 모였다(삼상 5:11). 이들은 이전에 이스라엘 신의 궤를 아스돗에서 가드로 옮기기를 결정한 자들이다(삼상 5:8). 그들은 심지어 여호와와 그의 궤를 돌려보낼 때 벤세메스까지 이르러 벤세메스 사람들이 여호와께 번제를 드리는 것을 보고 에그론으로 돌아간 자들이다(삼상 6:16).

22) 삼하 24장과 대상 21장이 소개하는, 회개하는 다윗은 이스라엘에게 내린 재앙을 멈추는 이차적 목적보다 자신의 죄를 사함받기 위해 먼저 속죄제를 드린다. 여호와와 그의 제사를 받으시고 이스라엘에게 내리는 재앙을 그치게 한다.

23) 고대 근동에서는 짐승을 대신하여 돈으로 대체하여 제사를 드릴 수 있었다. 여호와와 그의 성물에 대하여 부지중에 죄를 범하였을 경우 숫양 대신 돈으로 대체하는 절차를 따라 자기를 위해 속죄하고 사함을 받을 수 있었다. 숫양에 해당하는 돈으로 바꿀 수 있었다(레 5:15, 18절과 6:6은 참조)(Jacob Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology* [Leiden: Brill, 1983], 149-150.). 밀그롬은 여호와와 그의 성물에 대해 부지중에 범한 자가 짐승이 아니라 돈으로 대체하여 드림으로 속죄할 수 있었을 뿐 아니라, 나실인 서원을 했지만 자기의 몸을 더럽힌 자(민 6:12)와 정혼한 여종과 동침하여 설정한 자(레 19:20-22)도 책망을 받지만 죽임을 당하지 않고 돈으로 보상물을 드릴 수 있다고 보았다(Jacob Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, 150. n.33.). 밀그롬의 해석을 블레셋 사람들의 행동에 적용할 수 있다면, 숫양 제사가 아닌 돈 즉 금보물로 대체하여 그들은 금보물로 속건제를 드렸다고 볼 수는 있지만, 이는 지나친 유추라 할 수 있다.

보낼 것을 제안한다.

아스돗에서 블레셋 방백들이 이스라엘 신의 궤를 다른 장소인 가드로 단 순히 옮기듯이 임시방편적 처방이 아니라 블레셋 제사장들과 복술자들 즉, 전문 종교인들은 아스돗, 가드, 에그론을 포함하여 블레셋 다섯 성읍의 수효대로 금으로 만든 언덕 모양 즉 금 쥐 다섯 마리의 형상들을 보상으로 드릴 것을 제안한다(삼상 6:4-5).²⁴⁾ 이 보상은 여호와께 드리는 예물(gift, 삼상 6:5),²⁵⁾ 봉헌물(votive offerings),²⁶⁾ 혹은 금보물(כְּלִי־זָהָב, golden objects)이다(삼상 6:15).²⁷⁾ 블레셋 사람들은 자기들의 과실을 처음에는 몰랐지만, 이후 알게 되었고, 마침내 선물을 드림으로 그들에게 생긴 모든 문제를 올바르게 정리할 수 있게 된다.

4.2. 블레셋의 제사장들과 복술자들의 처방

일반적으로 사무엘상 6:4, 5를 보면 블레셋 사람들은 금 언덕 다섯과 금 쥐 다섯 마리를 합하면 전체 열 개의 금 형상을 만들었던 것으로 생각한다. 하지만 17-18절의 내용 중 특히 18절에서 금 쥐들의 형상을 다섯보다 훨씬 더 많은 것으로 읽게 된다면 18절의 내용과 4, 5절은 서로 상치된다. 이에 대해 추무라(David T. Tsumura)는 사무엘상 6:18상반절은 17절에 대한 요약으로 블레셋 사람들이 여호와께 드린 금 덩어리(lump)는 금 쥐와 유의어로 사용되고 있다고 본다.²⁸⁾ ‘금 쥐’라는 단어 앞에 덧붙여진 접속사 와우(waw)는 설명적 와우(waw explicativum) 또는 보충적 해설의 와우(epexegetical waw)로 접속사 와우의 뒤에 오는 쥐는 앞에 언급된 덩어리에 대한 설명으로 보아야 한다.²⁹⁾ 그러므로 사무엘상 6:4, 5, 11, 18에 각각 사용된 와우는 설명

24) 로스트는 금 쥐 다섯 마리가 온역을 상징한다고 주장한다(Leonhard Rost, *Succession to the Throne of David*, 32).

25) Adrian Schenker, “Once Again, the Expiatory Sacrifices”, 698.

26) Ibid., 697.

27) 『개역개정』은 ‘금보물(כְּלִי־זָהָב)’을 8절에서 ‘금으로 만든 물건들’로 번역한다.

28) David Toshio Tsumura, “List and Narrative in I Samuel 6, 17-18a in the Light of Ugaritic Economic Texts”, *ZAW* 113 (2001), 365-369; *First Book of Samuel*, 223-224. 왕하 23:5하에 하늘의 일월성신이 경배의 대상이었다고 언급된다. 이 구절 하반절은 “바알에게, 해에게 그리고 달에게 그리고 별 때에게 그리고 하늘의 모든 별에게”로 직역할 수 있다. 바알이 언급된 다음 단어인 “해에게” 앞에 접속사 와우가 없다. 즉 “바알과 해에게”라고 적혀 있지 않다. 이 구절은 의도적으로 바알과 그 뒤에 언급되는 “해”가 바알과 대등한 병렬의 관계가 아님을 밝히고 있다. 해가 언급된 다음 단어인 “달에게”로부터 시작하여 접속사 와우가 붙어 있다. 이 접속사 와우는 바알이 무엇이었는지를 설명하는 설명적 와우이다. 그러므로 왕하 23:5하반절을 좀 더 문법에 충실하게 번역하면 “바알, 즉 해와 달과 별 때와 하늘의 모든 별에게 분향하는 자들을 폐하고”와 같게 된다.

적 와우로 아래와 같이 각 구절을 번역할 수 있다.³⁰⁾

- 금 언덕 다섯 그리고(즉) 금 쥐 다섯 마리(4절)
 너희의 언덕의 형상들 그리고(즉) 너희의 쥐의 형상들(5절)
 금 쥐들 그리고(즉) 그들의 독종의 형상들(11절)
 이것은 독종과(즉) 쥐(עפלים ועכברים)이다(17-18절)

이렇게 읽으면 15절에 언급된 상자에 담긴 금보물은 5개이다. 블레셋 사람들은 쥐로 인해 재앙이 일어났다고 보지 않는다. 5절에 언급된 쥐의 형상은 땅을 해롭게 하는 듯한 형상을 묘사하는 데 초점이 있다. 본문 자체는 실제적으로 살아있는 쥐들이 블레셋 사람들이 겪은 재앙의 실제적인 병을 옮긴 존재로 묘사하지 않는다. 여기서 우리는 금 쥐의 형상은 단순히 모양을 묘사하는 데 강조점이 있지 쥐는 정결하지 않다든지(레 11:29), 레위기에서 제안하듯이 숫양을 속건 제사로 드리지 않았다는 주장(레 5:15)은 레위기의 본문을 잘못 적용한 경우가 된다.³¹⁾ 사무엘상 6장 3절에 소개된 블레셋 제사장들과 복술자들의 제안은 그들의 제의 체계 안에서는 개연성이 있는 것으로 볼 수 있다.

4.3. ‘언덕(עפלים)’, ‘쥐(עכברים)’, ‘독종(טחרים)’, ‘금보물(כלי־זהב)’

우리는 위에서 사무엘상 6:4, 5, 11에 각각 사용된 와우는 설명적 와우임을 살펴보았다. ‘언덕(עפלים)’, ‘쥐(עכברים)’, ‘독종(טחרים)’이란 단어들은 이 구절들에서 설명적 와우로 연결되어 동일한 대상을 지시한다. ‘언덕(עפלים)’은 ‘쥐(עכברים)’와 동일한 것을 지칭하고(삼상 6:4, 5), ‘쥐(עכברים)’와 ‘독종(טחרים)’은 결국 동일한 것을 지칭한다(삼상 6:11). 사무엘상 6:4, 5에 나오는 ‘언덕과(즉) 쥐(עפלים ועכברים)’라는 표현은 11절의 ‘쥐와(즉) 독종(עכברים וטחרים)’과 같은 대상을 지시하고, 이는 상자에 담은 5개의 금보물을 가리킨다(삼상 6:8). 한편 17절과 18절 두 절에 걸쳐 17절에 먼저 금 독

29) Cf. Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 154a N (b); David W. Baker, “Further Examples of the Waw Explicativum”, *VT* 30 (1980), 129-136; Patrick Wilton, “More Cases of Waw Explicativum”, *VT* 44 (1994), 125-128; 로날드 J. 윌리엄스, 「윌리엄스 히브리어 구문론」, 김영옥 역, (서울: 그리스심, 2012), 216; Ronald J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline* (Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1976), 71을 참조하라.

30) David T. Tsumura, “List and Narrative in I Samuel 6,17-18a”, 365.

31) 버겐은 이와 같은 식으로 해석한다(Robert D. Bergen, *1, 2 Samuel*, The New American Commentary [Nashville: B & H Publishing Group, 1996], 100 참조).

종을 소개한 다음에 18절 첫 소절에 설명적 와우를 덧붙인 ‘취(ועכברים)’가 사용되고 있다. 17절에 사용된 많은 단어를 제거하여 독종과 취를 연결하면 ‘이것은 독종과(즉) 취(ועכברים וטחרים)이다’라는 표현으로 축약해서 읽을 수 있다. 이는 또한 15절에 언급된 5개의 금보물을 지시한다. 비록 언덕과 독종은 설명적 와우로 연결해서 사무엘상 본문에서 사용되고 있지는 않지만, 언덕과 독종은 동일한 것을 지시함을 위의 설명으로부터 유추해 볼 수 있다. 이를 정리하면 다음과 같다.

금 언덕 다섯 그리고(즉) 금 취 다섯 마리(4절)
 너희의 언덕의 형상들 그리고(즉) 너희의 취의 형상들(5절)
 금으로 만든 물건들(8절)
 금 취들 그리고(즉) 그들의 독종의 형상들(11절)
 금보물(15절)
 이것은 독종과(즉) 취(ועכברים וטחרים)이다(17-18절)
 언덕(עפלים)=독종(טחרים)

사무엘상 5, 6장의 저자는 언덕, 취, 독종, 보물(물건들) 서로 다른 네 단어를 사용하였지만 이 단어들은 동일한 대상을 지시하는 것으로 읽기를 유도하고 있다. 본문의 저자는 블레셋 사람들이 살고 있는 주거지인 지형적 특징을 나타내기 위해 먼저 언덕(עפלים)이라는 표현을 사용하였다. 블레셋 사람들이 실제 만든 모형은 땅을 해롭게 하는 취(ועכברים)의 형상처럼 만들었다. 그래서 그는 언덕과 취를 설명적 와우로 연결하였다. 또한 독종(טחרים)이란 질병과 연관된 단어를 마지막으로 사용하여 질병이 블레셋 사람들에게 임했음을 말하고 있다. 블레셋 사람들은 이 질병이 낫기를 바라는 마음으로 선물인 금보물(כליזהב)을 여호와께 드리고자 했다(삼상 6:3). 그러므로 사무엘상 6:11, 17에 언급된 독종(טחרים)은 6:4, 5에 사용된 언덕(עפלים)과 설명적 와우로 연결해서 사용되고 있지는 않지만 사무엘상 5-6장 안에서 서로 연결 지을 수 있는 단어 군으로 볼 수 있다.³²⁾

32) 명사 עפלים이 신 28:27에 언급된다. 신 28:27상은 “여호와께서 애굽의 종기와 치질과 괴혈병과 피부병으로 너를 치시리니 네가 치유 받지 못할 것이며”이다. 칠십인역은 종기 다음에 언급되는 “치질과(ובעפלים)”라는 단어에서 접속사를 없애고 이 단어를 장소로 이해한다. 이렇게 읽게 되면 “종기와 치질로(with the boils of Egypt, and with tumors [ESV 영역본])가 아니라 “자리에서 애굽의 종기로(with an Egyptian festering sore in the seats [NETS 칠십인역])”로 번역할 수 있게 된다(Johan Lust, “EDRA and the Philistine Plague”, 572-573). 그러면 עפלים은 장소를 의미하는 것으로 이해된다. 우리는 삼상 5-6장에 사용된 ‘언덕(עפלים)’, ‘취들(ועכברים)’, ‘독종(טחרים)’ 이 세 단어가 각각 설명적 와우로 연결되어 언덕이

5. 나가는 말

필자는 사무엘상 5-6장에 나타난 이슈들을 본론에서 다음과 같이 주장했다. 사무엘상 5:6, 9, 12와 6:4, 5의 명사 עפלים은 독한 종기가 아니라 사람들이 거주하는 거주지로 분류되는 언덕으로 번역했다. 이러한 대안적 읽기는 기존의 ‘독한 종기’로 읽는 독법에서는 발견하기 힘든 하나님의 궤가 머무는 장소에 대한 사무엘상 5-6장의 강조점과 일치한다. 필자의 이러한 번역은 안전하게 전통적 읽기를 고수하는 기존의 번역과 다르지만 원문이 강조하는 바를 새롭게 시도하고자 했다.

여호와와 의 궤는 블레셋의 거주지로 분류되는 도시의 언덕들이 아닌 들에 머물게 되고, 블레셋 방백들은 여호와와 의 궤를 원래 있어야 할 곳으로 결국 돌려보내기로 결정한다. 쥐에 대한 언급은 칠십인역이 말하듯이 실제적 쥐가 아니라 금 쥐(עכברי הזהב)로 ‘언덕(עפלים)’, ‘독종(טחורים)’과 각각 설명적 와우로 연결되어 동일 대상인 사무엘상 6:8, 15에 언급된 ‘금보물(כלי-זהב)’을 가리킨다.

쥐는 블레셋 사람들에게 발병한 병을 옮기는 매개체가 되었다는 칠십인역의 읽기는 칠십인역 나뉠대로의 해석이지 BHS 히브리 성경의 내용을 대체하는 대안적 본문으로 보기는 어렵다. 칠십인역의 읽기는 BHS 본문의 원래 의도를 놓치고 있다고 볼 수 있다. 블레셋 사람들은 재앙이 멈추고, 병을 낮게 하기 위해 돈으로 보상하길 원했다. 여호와와 의 손이 아스돗, 가드, 에그론에 임하여 백성들이 죽게 되는 ‘사망의 환난’이 생기게 되자(삼상 5:6, 9, 11), 블레셋 다섯 방백은 블레셋 제사장들과 복술자들의 조언에 따라 블레셋 방백의 다섯 도시의 수효대로 5개의 금보물을 보상물로 보낸다. 다윗이 여호와께 자신의 죄를 속하기 위한 속죄제를 드리자 이스라엘에게 내리는 재앙이 그친 것과는 달리 사무엘상 6장은 블레셋 성읍에 임한 여호와 의 손으로 말미암아 생긴 질병이 그쳤는지는 말하지 않는다.

란 단어가 독종이란 단어와 동일한 의미를 지칭하는 대체어 역할을 한다고 볼 수 있다. 그러면 굳이 칠십인역처럼 접속사를 없앨 필요가 없다. 이 단어는 지리적 정보를 의미하는 장소 개념으로 일차적으로 사용되었다. 우리는 삼상 6장에서 이 단어와 다른 단어가 설명적 와우로 연결되어 그 의미에 있어서 대체, 확장 내지는 변화가 생겨나지는 않았는지 조심스럽게 추측해 볼 수 있고, 이를 희미하게나마 알 수 있는 유일한 본문은 신 28:27인 것으로 추정해 볼 수 있다.

<주제어>(Keywords)

법궤 이야기, 명사 עֲפָלִים, 보상물(אָשָׁם), 블레셋, 쥐.

Ark Narrative, noun עֲפָלִים, compensation(אָשָׁם), Philistine, mouse.

(투고 일자: 2016년 7월 26일, 심사 일자: 2016년 8월 25일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- 로날드 J. 윌리엄스, 「윌리엄스 히브리어 구문론」, 김영옥 역, 서울: 그리심, 2012; Williams, Ronald J., *Hebrew Syntax: An Outline*, Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1976.
- Auld, A. Graeme, *I & II Samuel: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.
- Baker, David W., “Further Examples of the Waw Explicativum”, *VT* 30 (1980), 129-136.
- Bergen, Robert D., *1, 2 Samuel*, The New American Commentary, Nashville: B & H Publishing Group, 1996.
- Brown, Francis, Driver, S. R., and Briggs, Charles A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2004.
- Campbell, Antony F., *1 Samuel*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Campbell, Antony F., *The Ark Narrative (1 Sam 4-6; 2 Sam 6): A Form-Critical and Traditio-Historical Study*, Missoula: Scholars’ Press, 1975.
- Campbell, Antony F., “Yahweh and the Ark: A Case Study in Narrative”, *JBL* 98 (1979), 31-43.
- Campbell, Antony F. and O’Brien, Mark A., *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text*, Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Eynikel, Erik, “The Relation Between the Eli Narratives (1 Sam. 1-4) and the Ark Narrative (1 Sam. 1-6; 2 Sam. 6:1-19)”, Johannes C. de Moor and Harry F. van Rooy, eds., *Past, Present, Future: The Deuteronomistic History and the Prophets*, Leiden; Boston: Brill, 2000, 88-106.
- Geyer, J. B., “Mice and Rites in 1 Samuel V-Vi”, *VT* 31 (1981), 293-304.
- Harrison, R. K., “שָׁתֵר”, Willem A. VanGemeren, ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Volume 3, Grand Rapids: Zondervan, 1997, 1295-1296.
- Koehler, L. and Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden; Boston: Brill, 2001.
- Lust, Johan, “EDRA and the Philistine Plague”, George J. Brooke and Barnabus Lindars, eds., *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings*, Atlanta: Scholars Press, 1992, 569-597.
- McCarter, P. Kyle, *1 Samuel*, Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1980.
- Milgrom, Jacob, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, Leiden: Brill, 1983.

- Rost, Leonhard, *The Succession to the Throne of David*, Michael D. Rutter and David M. Gunn, trans., Sheffield: Almond, 1982.
- Schenker, Adrian, "Once Again, the Expiatory Sacrifices", *JBL* 116 (1997), 697-719.
- Smelik, Klaas, "Eyewitness Accounts in the Books of Samuel? A Reappraisal", Klaas Smelik and Karolien Vermeulen, eds., *Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings*, Leiden; Boston: Brill, 2014, 79-97.
- Tsumura, David Toshio, "List and Narrative in I Samuel 6, 17-18a in the Light of Ugaritic Economic Texts", *ZAW* 113 (2001), 353-369.
- Tsumura, David Toshio, *The First Book of Samuel*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Williams, Ronald J., *Hebrew Syntax: An Outline*, Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1976.
- Wilton, Patrick, "More Cases of Waw Explicativum", *VT* 44 (1994), 125-128.

<Abstract>

The Meaning of the Noun עפלים in 1 Samuel 5-6

Changyop Lee
(Anyang University)

This paper starts with the translation issue of a noun עפלים in 1 Samuel 5-6. The noun עפלים in 1 Samuel 5: 6, 9, and 12, and 6: 4-5 is not tumors but hills that are classified as residential areas. This alternative reading is consistent with the emphasis of 1 Samuel 5-6 on the place of the ark where it should be placed. The ark of the LORD stayed in the field of the Philistines for seven months. The lords of the Philistines decided to offer five golden mounds, that is, five golden mice as *'asham*. Mice are not real mice as the Septuagint mentions. The *waw* before the noun mice or tumors is not taken as the coordinate conjunction but as *waw explicative* in 1 Samuel 6: 4, 5, 11, and 18. The golden mice are used as synonymous to the golden mounds. The golden mice mean the golden figures in 1 Samuel 6:8 and 15.

The reading of the Septuagint that the mouse was a vehicle to carry the disease is not plausible, but we need to accept that the Septuagint can be consulted when we decipher the meanings of the BHS text. We can see that the Septuagint fails to deliver the original meaning and intent of the BHS 1 Samuel 5-6. The Philistines who wanted to stop the plague had to repair their fault by giving votive offerings called *'asham*. The five lords of the Philistines did not repeat Pharaoh's mistakes. After David had to give sacrifice to atone for his sin in 2 Samuel 24, the plague was averted from Israel but the author of 1 Samuel 5-6 does not tell explicitly whether the outbreak of plague in the cities of the Philistines stopped or not.

히스기야의 산당 제거(왕하 18:4)와 여로보암의 죄(왕상 12:26-32) —히브리 성서(MT)와 우리말 번역 성서의 비교—

이상원*

1. 들어가는 말

열왕기에서 두드러지는 것은 계속해서 왕들이 틀에 박힌 문장으로 평가 받는다는 것이다. 왕들에 대한 평가는 “그는 야훼의 눈에 선을/악을 행하였다”(עשה הישר/הרע בעיני יהוה)로 시작하고 흔히 평가 근거가 뒤따라 나온다. 남유다 왕들은 무엇보다도 산당 제의와 관련하여 평가 받고, 북이스라엘 왕들은 여로보암의 죄와 관련하여 평가 받는다. 산당을 세우거나 산당 제의를 행한 남유다 왕들은 부정적인 평가를 받고 그렇지 않은 왕들은 긍정적으로 평가 받는다. 그런데 긍정적으로 평가 받는 왕들 가운데 산당을 제거하지 않은 왕들의 긍정적 평가는 제한된다. 반면에 산당을 제거한 왕들은 제한 없는 긍정적 평가를 받는다. 북이스라엘 왕 대부분은 여로보암의 죄에서 벗어나지 않았다는 이유로 비난받는다.¹⁾ 이렇게 산당 제의와 여로보암의 죄는 각각 남유다와 북이스라엘 역사에서 중심 주제로 나타난다. 이러한 사실은 적어도 열왕기가 어떤 특정한 역사 신학에 의해 일관성 있게 기록되었다는 것을 암시한다.

아직까지 학계에는 열왕기가 언제, 얼마의 분량으로 처음 기록되었는지에 대해 서로 다른 의견들이 있다. 그렇지만 두 중심 주제, 산당 제의와 여로보암의 죄가 열왕기의 첫 번째 문학 층에 들어간다는 점에서는 뜻이 하

* Universität Tübingen에서 구약학으로 박사 학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 강사. sangwon83@hanmail.net. 이 글은 2015년 10월 20일에 독일 튀빙겐대학교 개신교 신학부에서 박사학위 논문으로 받아들여진 저자의 논문 “Den Ort, den JHWH erwählen wird..., sollt ihr aufsuchen (Dtn 12,5). Die Forderung der Kulteinheit im Deuteronomistischen Geschichtswerk”의 일부를 뽑아내어 썼다. 왕상 12:26-32와 왕하 18:4에 대한 분석이 그러하다.

1) 엘라(왕상 16:12-13), 예후(왕하 10:28-29), 살룸(왕하 15:13-14), 호세아(왕하 17:2)의 경우는 제외.

나로 모아진다. 하지만 이 두 주제에 대한 이해는 여러 가지이다. 그 가운데 하나는 산당 제의와 여로보암의 죄를 각각 두 단계로 나눈다. 곧 ‘제의 단일화’(신 12장)에 대한 불순종과 ‘제의 정화’(제 1계명)에 대한 불순종으로 구별한다. 제의 단일화는 열왕기의 첫 문학 층에 나타나는 신학적 평가 기준으로, 제의 정화는 나중에 덧붙여진 본문들의 것으로 분류한다. 이러한 분류에 기초하여 처음으로 산당을 제거한 히스기야의 평가 본문인 열왕기하 18:4를 서로 다른 두 문학 층으로 나눈다. 이 구절의 산당 제의를 제의 단일화와 제의 정화에 대한 불순종으로 나누어 평가한다. 또한 여로보암의 죄에 관한 열왕기상 12:26-32를 제의 단일화와 제의 정화와 관련한 단락으로 나누고 서로 다른 시기의 것으로 분리한다(이를테면 I. W. Provan, R. G. Kratz, E. Aurelius, K. Schmid, F. Blanco Wißmann 등).²⁾

이 글에서는 이와 같이 요즘 학자들이 열왕기와 관련하여 논의하고 있는 일부 주제에 참여하고자 한다. 또한 이 논의와 관련하여 우리말 번역 성서가 어떤 도움을 주는지 살펴보고자 한다. 이를 위해 먼저 히스기야의 제의 개혁에 관한 구절인 열왕기하 18:4의 문학적 통일성을 살펴볼 것이다. 다시 말하면, 이 구절을 서로 다른 두 문학 층으로 나눌 수 있는지 따져 볼 것이다. 다음으로 여로보암의 죄에 대해 처음으로 말하고 있는 본문인 열왕기상 12:26-32를 분석할 것이다. 이 본문에서 여로보암의 죄를 본디 어떻게 평가하고 있는지 살펴볼 것이다. 그리고 히브리 성서와 한글 번역본들을 비교하면서 우리말 번역 성서가 성서 본문의 형성 과정을 밝히는 데 도움을 줄 수 있는지 살펴볼 것이다. 또한 이와 관련하여 개정 혹은 새 번역을 제안할 것이다.

2. 히스기야의 산당 제거(왕하 18:4)

2) 이를테면 I. W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History*, BZAW 172 (Berlin; New York: de Gruyter, 1988); R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, UTB 2157 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000); E. Aurelius, *Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch*, BZAW 319 (Berlin; New York: de Gruyter, 2003); K. Schmid, “Das Deuteronomium innerhalb der »deuteronomistischen Geschichtswerke« in Gen-2Kön”, E. Otto und R. Achenbach, hg., *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk*, FRLANT 206 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004); F. Blanco Wißmann, «*Er tat das Rechte ...*». *Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1 Kön 12-2 Kön 25*, AThANT 93 (Zürich: TVZ, Theologischer Verlag, 2008).

2.1. 열왕기하 18:4의 문학적 통일성

히스기야의 제의 개혁을 전하고 있는 열왕기하 18:4의 문학적 통일성과 기록 시기와 관련하여 학자들은 여전히 서로 다른 주장을 한다. 하지만 느후스단 제거에 관한 것(4d-f)³⁾은 바벨론 포로 이전 자료에 근거하여 포로기에 기록되었다는 점에는 어느 정도 뜻을 모으고 있다.⁴⁾

열왕기하 18:4의 문학적 통일성을 부인하는 학자들 가운데 특히 주상(4b)과 아쉐라 제거(4c)에 관한 것을 나중의 것으로 떼어내는 경우가 있다(I. W. Provan, L. Camp, E. Eynikel, E. Aurelius, F. Blanco Wißmann, B. D. Thomas 등).⁵⁾ 곧 열왕기하 18:4에서 산당(4a)과 느후스단 제거(4d-f)만 열왕기의 첫 편집 층에 들어간다는 것이다. 이러한 분리는 동사 형태 *w^eqatal*의 시기적 자리매김과 두 주제, 제의 단일화와 제의 정확화를 서로 다른 문학 층으로 나누는 것에 근거한다.

2.1.1. 열왕기하 18:4의 동사 형태 *w^eqatal*

히브리 동사 형태 *w^eqatal*은 전통적으로 ‘바브 접속사와 결합된 완료’(perfectum copulativum)로서 주로 포로기 이후의 본문에서 ‘내러티브 형식’(Narrativ-Form [*wayyiqtol*])을 대신하는 것으로 이해되어 왔다. 따라서 이 동사 형태가 있는 구절은 포로기 이후의 것으로 여기곤 했다.⁶⁾ 그런데

3) 이 글에서는 성서 구절의 절 구분을 히브리 맛소라 본문의 악센트에 따라 나누지 않고, 볼프강 리히터(W. Richter)가 *Biblia Hebraica transcripta*에서 히브리 문장에 따라 구분한 것을 밑받침으로 삼는다(W. Richter, *Biblia Hebraica transcripta 6. 1 und 2 Könige*, ATSAT 33.6 [St. Ottilien: EOS-Verlag, 1991]). 히브리 문장을 영어 알파벳 순서에 따라 a, b, c 등으로 표시한다.

4) H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), 172-173(각주 33), 420; L. Camp, *Hiskija und Hiskijabild. Analyse und Interpretation von 2 Kön 18-20*, MThA 9 (Altenberge: Telos-Verlag, 1990), 75-76, 85-86; E. Aurelius, *Zukunft jenseits des Gerichts*, 16; F. Blanco Wißmann, «*Er tat das Rechte ...*», 77-78, 각주 393.

5) I. W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings*, 85-86; L. Camp, *Hiskija und Hiskijabild*, 74-87; E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, OTS 33 (Leiden: Brill, 1996), 110; E. Aurelius, *Zukunft jenseits des Gerichts*, 16(각주 51); F. Blanco Wißmann, «*Er tat das Rechte ...*», 77-78(각주 393); B. D. Thomas, *Hezekiah and the Compositional History of the Book Kings*, FAT 2. 63 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 320-343, 436.

6) B. Stade, “Miscellen. 10. Anmerkungen zu 2 Kö. 10-14”, *ZAW* 5 (1885) = B. Stade, *Ausgewählte Akademische Reden und Abhandlungen*, 2nd ed. (Gießen: Töpelmann, 1907), 194-195; H. Hollenstein, “Literarkritische Erwägungen zum Bericht über die Reformmaßnahmen Josias 2 Kön. XXIII 4ff.”, *VT* 27 (1977), 321-336; I. W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings*, 86; E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1.Kön.17-2.Kön.25*, ATD 11,2 (Göttingen: Vandenhoeck &

요즈음 만프레드 바이퍼트(M. Weippert)는 옛 히브리말에서 *w^eqatal*은 바브 접속사와 결합된 완료가 아니라 ‘완료 연속’(perfectum consecutivum)으로서 ‘내러티브 형식’(wayyiqtol)을 대신할 수 없다고 설명한다.⁷⁾ 나아가 에어하르트 블룸(E. Blum)에 따르면, 옛 히브리말에서 *w^eqatal*과 *yiqtol*은 서로 비슷하게 쓰였다. *w^eqatal*의 쓰임새가 이른바 ‘연속 형태’ 또는 *yiqtol*의 시제를 이어가는 것으로 제한되지 않는다는 것이다.⁸⁾ 블룸에 따르면, 두 동사 형태 *w^eqatal*과 *yiqtol*은 옛 히브리 내러티브 본문에서 ‘미완료’(Imperfektiv)의 모든 의미를 대신할 수 있다. 곧 과거 시제 문장에서 반복되는 행동을 표현할 수 있다. 또한 어떤 행동이나 상황이 앞서 표현된 행동이나 상황과 거의 같은 시기에 일어났음을 보여줄 수 있다.⁹⁾ *w^eqatal*의 쓰임새를 이렇게 이해한다면, 이 동사 형태만으로는 이것으로 표현된 문장들을 포로기 이후의 본문이라고 주장할 수 없다.

열왕기하 18:4에 있는 *w^eqatal*은 주상(4b)과 아쉐라(4c)가 산당(4a)과 함께 제거되었다는 것을 나타내준다. 이 세 가지가 함께 제거될 수 있다는 것은 고고학적인 발굴물을 통해서도 확인할 수 있다. 고고학적인 연구에 따르면, “산당”(במה)은 주상과 아쉐라와 함께 설치된 일종의 단(壇)과 같은 제의 장소를 가리킨다.¹⁰⁾ 산당과 주상과 아쉐라는 한 덩어리로서 한 곳에서 발견되는 것이다. 제의 장소인 산당을 제거할 때 그곳에 함께 설치된 시설물인 주상과 아쉐라를 같이 제거하는 것은 자연스러운 일이다. 4c에 이어서 *w^eqatal*로 표현된 느후스단(4d-f) 제거도 주상과 아쉐라 제거와 함께 일어난

Ruprecht, 1984), 411; J. Pakkala, “Why the Cult Reforms in Judah Probably Did not Happen”, R. G. Kratz and H. Spieckermann, eds., *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*, BZAW 405 (Berlin; New York: de Gruyter, 2010), 215-216.

7) M. Weippert, “Die Petition eines Erntearbeiters aus *Məṣad Hāšavyāhū* und die Syntax althebräischer erzählender Prosa”, E. Blum, hg., *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff)* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990), 449-466(특히 457, 465-466).

8) E. Blum, “Das althebräische Verbalsystem – eine synchrone Analyse”, O. Dyma und A. Michel, hg., *Sprachliche Tiefe – Theologische Weite*, BThSt 91 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008), 123.

9) E. Blum, “Das althebräische Verbalsystem – eine synchrone Analyse”, 123-127. 히브리 동사 형태 *w^eqatal* 과 *yiqtol* 의 ‘양태적 장치’에 대하여 장성길, “성경 히브리어 동사의 양태 특성 소고”, 『성경원문연구』 38 (2015), 109-112 참고.

10) O. Keel and C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, 4th ed., QD 134 (Freiburg i.B.: Herder, 1998), 538-539; D. Jericke, *Regionaler Kult und lokaler Kult. Studien zur Kult- und Religionsgeschichte Israels und Judas im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr.*, ADPV 39 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 121-140.

것으로 이해할 수 있다. 간추리면, 4절에 있는 *w^eqatal*에 근거하여 히스기야의 개혁적 조치들을 서로 다른 시기의 문학 층으로 분류할 수 없다.

2.1.2. 제의 단일화와 제의 정화

4b의 주상과 4c의 아쉐라 제거를 나중에 덧붙여진 것으로 보는 학자들은 주상과 아쉐라를 우상 숭배와 연결한다(이를테면 C. Levin, I. W. Provan, J. Pakkala, R. G. Kratz 등).¹¹⁾ 그리고 이것을 제의 단일화와 다른 시기의 신학적 주제로 분류한 제의 정화와 연결한다. 그래서 4a의 산당 제거를 열왕기의 첫 편집 층으로, 4b과 4c의 주상과 아쉐라 제거를 나중의 것으로 본다. 그러나 이러한 분리는 설득력이 없다. 첫째, 위에서 말했듯이 산당과 주상과 아쉐라는 실제로 따로 떨어뜨려 생각할 수 없기 때문이다. 또한 열왕기의 첫 편집 층에서 주상과 아쉐라는 언제나 산당과 함께 나온다(왕상 14:23; 왕하 17:9f.; 23:13f.).¹²⁾

둘째, 주상과 아쉐라와 느후스단 이 모두가 우상 숭배와 관련 있는 것이 아니다. 느후스단과 관련하여 쓴 동사와 문맥을 통해 볼 때, 느후스단은 우상 숭배와 관련된 것으로 볼 수 있다. 4d의 동사 “부수다”(כָּתַח pi.)는 호렙산에서 아론이 만든 금송아지를 모세가 없애는 것을 표현할 때도 나타난다(신 9:21). 4e에 따르면, 히스기야가 느후스단을 제거한 것은 백성이 그것에게 분향하였기(כָּתַח pi.) 때문이다.

그런데 이와는 달리 본문에서는 백성이 주상과 아쉐라를 숭배했다고 또렷하게 말하지 않는다. 열왕기하 18:4의 ‘아쉐라’는 아쉐라 우상이 아니라 나무 기둥을 가리킨다. 구약성서에서 ‘아쉐라’(אֲשֵׁרָה)가 아쉐라 여신과 아쉐라 우상과 나무 기둥 가운데 무엇을 가리키는지 결정할 수 없는 경우가 많다. 그렇지만 신명기 16:21의 אֲשֵׁרָה가 야훼 제단 옆에 있는 나무 기둥 또는 나무를 가리킨다는 것은 보통 인정한다. 열왕기하 18:4에 있는 동사 “찍어내다”(כָּרַח)는 나무 기둥을 뜻하는 ‘아쉐라’에 대한 조치와 딱 들어맞는

11) C. Levin, “Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk”, *ZAW* 96 (1984), 354; I. W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings*, 86; J. Pakkala, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, *SESJ* 76 (Helsinki: Finnish Exegetical Soc., 1999), 167-168; R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, 173, 193.

12) A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches* (Halle: Niemeyer, 1953), 69; A. Jepsen, “Die Reform des Josia”, L. Rost, hg., *Festschrift Friedrich Baumgärtel zum 70. Geburtstag, 14. Januar 1958, gewidmet von den Mitarbeitern am Kommentar zum Alten Testament (KAT)*, *ErF.A* 10 (Erlangen: Univ.-Bund Erlangen, 1959), 97-108; M. Noth, *Könige I*, *BKAT* 9,1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968), 329; H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 112, 171, 190-191.

다. 4절에 있는 주상과 아쉐라는 우상 숭배가 아니라 산당 제의의 관점에서 제의 단일화에 대한 불순종으로 비판되고 있다. 신명기 12장에 따르면, 이스라엘 백성은 가나안에 들어가 하나님께서 주시는 안식을 얻을 때 하나님을 아무데서나 예배하면 안 된다. 하나님이 자기 이름을 두시려고 선택하시는 한 곳, 거기에서만 하나님을 예배해야 한다. 솔로몬이 세운 예루살렘 성전이 바로 그곳이다. 그러나 예루살렘 성전을 세운 뒤에도 이스라엘 백성은, 특히 남유다 백성은 여기저기에 산당들을 세웠다(왕상 14:22이하). 산당은 불법적인 제의 장소이며 산당 제의는 잘못된 야훼 제의이다.

셋째, 우상 숭배는 열왕기의 첫 편집 층에 들어 있는 다른 왕들에 대한 평가 본문에서도 나타나는 주제이다. 이를테면 여로보암의 금송아지 숭배(왕상 12:26이하)와 아합의 바알 숭배(왕상 16:29이하)이다.

간추려 말하면, 열왕기하 18:4의 산당과 주상과 아쉐라와 느후스단 제거에 대한 보고는 히브리 동사 형태나 내용으로 볼 때 서로 다른 시기의 것으로 볼 수 없다.

그런데 이와 상관없이 열왕기하 18:4에서 아쉐라가 관사와 함께 단수 형태로 나오는 것이 눈에 띄인다. 열왕기에서 산당 제의와 관련하여 아쉐라가 나올 때는 언제나 복수 형태로 나타난다(왕상 14:23; 왕하 17:9f.; 23:13f.). 그래서 여러 사본은 열왕기하 18:4의 ‘하아쉐라’(הַאֲשֵׁרָה)를 복수 형태 ‘하아쉐림’(הַאֲשֵׁרִים)으로 고쳐 읽는다. 이를테면 칠십인역과 탈굼역과 페쉬타와 불가타가 그러하다. 그렇지만 이러한 고쳐 읽기는 문맥에서 보면 필요하지 않다.

4절의 הַאֲשֵׁרָה는 뒤이어 나오는 단수 형태의 “눗뱀”(נָחַשׁ הַנְּחָשִׁית)과 함께 설명할 수 있다. 우선 본문은 히스기야가 제거한 눗뱀이 어떤 특정한 느후스단, 이를테면 예루살렘 성전의 눗뱀이라고 말하지 않는다. 또한 눗뱀이 예루살렘에만 있었다고도 말하지 않는다. 오히려 단수 형태로 표현된 눗뱀과 동사 קָטַל(pi.)와 동사 형태 *w^eqatal*을 볼 때 눗뱀이 산당에서 분향되었다고 생각할 수 있다. 단수 형태의 눗뱀은 다수를 나타낼 수 있고,¹³⁾ 동사 קָטַל(pi.)는 열왕기에서 산당 제의와 관련해서만 나오기 때문이다.¹⁴⁾ 게다가 *w^eqatal*은 느후스단을 아쉐라와 주상과 산당과 거의 같은 때에 제거했다는 것을 나타낼 수

13) E. Kautzsch and W. Gesenius, *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch*, 28. Aufl. (Hildesheim: Olms, 1995), § 123 b; P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Three: Syntax. Pradigms and Indices, subsidia biblica – 14/II*, 2nd ed. (Roma: Ed. Pontificio Ist. Biblico, 1993), § 135 b.c.

14) 왕상 22:44; 왕하 12:4; 14:4; 15:4, 35; 16:4; 17:11; 18:4; 23:5, 8. 왕하 22:17에서는 “다른 신”과 함께 쓰임.

있기 때문이다.

마찬가지로 **האשרה**는 어떤 특정한 **אשרה**를 가리키는 것이 아니라 이 물건 전체를 가리킨다고 볼 수 있다. 히브리 관사는 같은 종류에 들어 있는 낱개들의 전체를 표현할 수 있기 때문이다.¹⁵⁾ 색다르게 표현된 **האשרה**는 전해 내려온 표현인 단수 형태의 **אשרה**와 관련하여 이해할 수 있다. 간추려 말하면, 열왕기하 18:4에 늘어놓은 사건들은 같은 시기에 같은 곳에서 일어난 일로 볼 수 있다. 히스기야는 산당을 제거할 때 주상과 아세라와 느후스단을 함께 제거한 것이다.

2.2. 우리말 번역 성서로 본 히스기야의 산당 제거

열왕기하 18:4의 *w^{qatal}*과 **האשרה**와 관련하여 우리말 번역 성서를 보면, 다른 외국어 번역 성서들처럼 번역이 여러 가지임을 알 수 있다.¹⁶⁾

MT הוא הסיר את־הבמות ושבר את־המצבת זכרת את־האשרה וכרת נחש הנחשת אשר־עשה משה כי ער־הימים ההמה היו בני־ישראל מקטרים לו ויקרא־לו נחשתן:

- 『구약전서』 모든 산당을 폐하며 우상을 헐며 아세라 목상을 찍어버리고 모세가 이전에 만든 구리비암을 부수었스니 그 때까지 이스라엘 자손이 구리 비암을 향하여 분향하고 느후스단이라 닐크르니라
- 『성경개역』 여러 산당을 제하며 주상을 깨뜨리며 아세라 목상을 찍으며 모세가 만드렷던 놋배암을 이스라엘 자손이 이 때까지 향하여 분향하는 고로 그것을 부수고 느후스단이라 닐카렷더라
- 『개역』 여러 산당을 제하며 주상을 깨뜨리며 아세라 목상을 찍으며 모세가 만들었던 놋배를 이스라엘 자손이 이때까지 향하여 분향하므로 그것을 부수고 느후스단이라 일컬었더라
- 『개역개정』 그가 여러 산당들을 제거하며 주상을 깨뜨리며 아세라 목상을 찍으며 모세가 만들었던 놋배를 이스라엘 자손이 이때까지 향하여 분향하므로 그것을 부수고 느후스단이라 일컬었더라
- 『공동개정』¹⁷⁾ 그는 산당들을 철거하고 석상들을 부수고 아세라 목상들

15) E. Kautzsch and W. Gesenius, *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*, § 126 l-m.

16) 영어(JPS, NIV, NKJ, TNK)와 독일어 성서(EIN, LUT, ELB)에는 *w^{qatal}*의 문장을 각각 ‘and’와 ‘und’로 연결하고 **האשרה**는 아세라 신상 또는 나무 기둥 또는 아세라로 해석하였다.

을 찍어버렸다. 그리고 모세가 만들었던 구리뱀을 산산조각 내었다. 이스라엘 사람들이 그 때까지 느후스탄이라고 불리우던 그 구리 뱀에게 제물을 살라 바치고 있었던 것이다.

『새번역』¹⁸⁾ 그는 산당을 헐어 버렸고, 돌기둥들을 부수었으며, 아세라 목상을 찍어 버렸다. 그는 또한 모세가 만든 구리 뱀도 산산조각으로 깨뜨려 버렸다. 이스라엘 자손이 그 때까지도 느후스탄이라고 부르는 그 구리 뱀에게 분향하고 있었기 때문이다.

우선 『성경개역』과 『개역』과 『개역개정』에서는 계속해서 ‘~며’가 보인다. 이것은 두 가지 이상의 움직임이 같은 때에 일어났음을 알려 주는 연결 어미이다.¹⁹⁾ 이 어미는 산당과 주상과 아세라와 느후스단이 거의 같은 때에 제거되었다는 것을 알려 준다. 그러나 이 행위들이 『공동개정』과 『새번역』에서는 ‘~고’로 연결된다. 이 연결 어미는 움직임의 순서와 관계된 것이다.²⁰⁾ 『구약전서』에서는 산당과 우상과 아세라 제거는 ‘~며’로 연결하지만 느후스단 제거는 ‘~고’로 연결한다. 이런 연결은 느후스단의 제거가 앞선 세 가지와 다른 때에, 나아가 다른 곳에서 일어난 것으로도 볼 수 있게 한다.

『성경개역』과 『개역』은 אֲשֵׁרָה를 단수로 옮겼다. 하지만 앞선 “여러 산당”이라는 표현과 연결 어미 ‘~며’를 통해 알 수 있듯이, אֲשֵׁרָה는 특정한 아세라 하나가 아니라 다수를 가리킨다. ‘여러’라는 단어가 주상과 아세라에도 관계되기 때문이다. 『개역개정』에서는 『개역』의 “여러 산당”을 “여러 산당들”로 고치지만 주상과 아세라 목상은 그대로 단수로 옮겼다.

2.3. 열왕기하 18:4에 대한 한글 번역본의 개정 제안

우리말 번역 성서 가운데 『성경개역』과 『개역』의 번역이 *w^eqatal*과 אֲשֵׁרָה와 관련하여 히브리 성서 본문의 뜻에 맞는 것으로 보인다. 다만 אֲשֵׁרָה는 신상과 구별하기 위해 아세라 목상이 아니라 나무 기둥으로 옮기거나 그냥 아세라로 적는 것이 낫다.

열왕기하 18:4의 분석을 토대로 한글 번역의 개정을 다음과 같이 제안한다. 이 제안은 무엇보다도 *w^eqatal*과 אֲשֵׁרָה에 관한 것이다.

17) 『공동번역 성서 개정판』(1999년). 이 구절은 『공동번역 성서』(1977년)와 같다.
 18) 『성경전서 새번역』(2004년). 이 구절은 『성경전서 표준새번역』(1993년)과 같다.
 19) 국립국어연구원 편, 『표준국어대사전』, 서울: 두산동아, 1999 참고.
 20) 국립국어연구원 편, 『표준국어대사전』, 서울: 두산동아, 1999 참고.

“그가 여러 산당을 제거하면서 돌기둥을 깨뜨리며 나무 기둥²¹⁾을 찍으며 모세가 만든 놋뱀을 부수었다. 그 때까지 이스라엘 자손이 그 놋뱀에게 향을 피웠기 때문이다. 사람들은 이것을 느후스단이라 불렀다”(왕하 18:4).

3. 여로보암의 죄(왕상 12:26-32)

3.1. 열왕기상 12:26-32의 문학적 통일성

‘여로보암의 죄’에 대한 이야기는 열왕기상 12:26에서 시작하여 열왕기상 12:32에서 끝난다. 열왕기상 12:33에서는 32절이 부분적으로 반복되면서 새 단락 ‘유다에서 온 하나님의 사람에 대한 이야기’가 시작된다.²²⁾

열왕기상 12:26-32는 크게 두 부분으로 나눌 수 있다. 하나는 북이스라엘의 첫 번째 왕 여로보암이 죄를 짓게 되는 동기이고(26-27절), 다른 하나는 그 죄의 내용이다(28-32절). 죄의 내용은 여로보암이 예루살렘 성전 제의에 맞서 새로운 제의를 만든 것이다. 여로보암은 북이스라엘 백성이 절기를 지키러 예루살렘 성전에 갔다가 마음이 변하여 남유다 르호보암에게 다시 돌아갈지 모른다고 생각하며 두려워한다. 여로보암은 예루살렘 성전 제의를 대신할 북이스라엘 제의를 계획한다. 이것을 위해 먼저 금송아지 두 개를 만들어 하나는 벧엘에 두고, 다른 하나는 백성에게 주어 단으로 가져간다(28-30절). 나아가 “산당들의 집”(בית במות)을 짓고 그곳에 레위 지파가 아닌 사람들을 제사장으로 임명하고(31절) 새로운 절기를 만든다(32a). 그리고 벧엘에서 금송아지를 예배한다(32b-d).

동사 עלה와 עשה가 본문을 일관성 있게 만든다. עלה는 이야기 전체를 이끌어 가는 중심 단어이다. 한편으로는 이야기 전체를 감싸고, 다른 한편으

21) 위에서 말한 대로 ‘아쉐라’로 옮겨도 좋을 듯하다.

22) 왕상 12:32와 12:33을 서로 다른 때에 기록된 구절로 보는 것과 관련하여 M. Noth, *Könige I*, 268-269, 295; W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, FRLANT 108 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), 115-116; B. O. Long, *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*, FOTL 9 (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 145; E. Blum, “Die Lüge des Propheten. Ein Lesevorschlag zu einer befremdlichen Geschichte (1 Reg 13)”, E. Blum, hg., *Mincha (FS R. Rendtorff)* (Neukirchen-Vluyn 2000), 40-41 = E. Blum, *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten*, W. Oswald, hg., FAT 69 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 333.

로는 28-32절의 여로보암의 죄를 둘러싼다(27절, 28d, 32b). עשה는 여로보암이 예루살렘 제의를 대신할 제의를 만들려고 한 일들을 표현한다. 본문의 짜임새를 다음과 같이 나타낼 수 있다.

A. 죄를 짓는 동기(26-27절)	עלה	}
B. 죄의 내용(28-32절)		
I. 혼자 계획을 세움(28a)		
II. 내용(28b-32)		
1. 준비(28b-32a)		
a. 두 개의 금송아지(28b-30)		
ㄱ. 금송아지 두 개 만들(28b)	עשה	
ㄴ. 두 금송아지에 대한 설명(28c-e)	עלה	}
ㄷ. 하나를 벳엘에 세움(29a)		
ㄹ. 다른 하나를 단에 나누어 줌(29b)		
ㅁ. 평가(30a)		
ㅎ. 백성이 두 번째 금송아지를 단으로 옮김(30b)		
b. “산당들의 집”(31a)	עשה	
c. 레위인이 아닌 제사장들(31b)	עשה	
d. 새로운 절기(32a)	עשה	
2. 실행: 벳엘에서의 금송아지 제의(32b-d)	עלה	}

열왕기상 12:26-32의 문학적 통일성을 따져 보기에 앞서 학자들이 제안하는 맞소라 본문의 고쳐 읽기 두 곳을 검토하고자 한다. 먼저 30b이다. 본문에서 30b의 **והאחד**는 짝이 없다. 이 절은 완전하지 않은 것처럼 보인다. 그래서 학자들은 30b을 보충하여 읽기도 한다. “벳엘에 있는 하나 앞에 그리고 단에 있는 다른 하나 앞에”²³⁾ 또는 “단에 있는 하나 앞에 그리고 벳엘에 있는 다른 하나 앞에”²⁴⁾가 그것이다.

그런데 이렇게 고쳐 읽는 것은 30b의 **לפני להלך**를 잘못 이해했기 때문이다. 이 표현은 절기를 지키러 가는 순례를 뜻하는 말이 아니라, “~ 앞에서 가다”를 뜻한다(창 32:21; 수 3:6; 6:9; 삼하 6:4 참고).²⁵⁾ 30b은 백성이 금송

23) J. Gray, *I & II Kings. A Commentary*, OTL (London: SCM Press, 1964), 289(각주 g); E. Würthwein, *Das erste Buch der Könige, Kapitel 1-16*, ATD 11,1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), 162(각주 3); G. N. Knoppers, *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies Vol. 2. The Reign of Jeroboam, the Fall of Israel, and the Reign of Josiah*, HSM 53 (Atlanta: Scholars Pr., 1994), 34.

24) I. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, KHC 9 (Freiburg i.B.: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1899), 90.

25) M. Noth, *Könige I*, 268, 285; R. Kittel, *Die Bücher der Könige*, HK 5 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1900), 111.

아지 앞에서 엄숙한 행렬을 지어 단까지 간 것을 말한다. 게다가 29b의 נתן은 금송아지 설치를 뜻하지 않는다. 학자들이 제안하는 고쳐 읽기는 굳이 필요하지 않다. 29a의 שים이 보여 주듯이, 이미 베엘에 금송아지를 설치했기 때문이다.

30b의 לפני להלך를 “~ 앞에서 가다”로 이해한다면, 30a의 평가는 29b과 30b의 연결을 방해한다. 29절과 30b을 이어 읽으면, 여로보암이 금송아지 하나는 베엘에 두고 하나는 단에 주어서 백성이 이것을 앞서서 단까지 가지고 갔다고 이해할 수 있다.²⁶⁾

다음으로 31a이다. 31a에는 눈에 띄게 אֶת-בֵּית בְּמוֹת (“산당들의 집을”)이라는 표현이 나온다. 이 표현은 히브리 맛소라 본문에서 이곳에만 나온다. 그래서 학자들은 비슷한 표현이 나오는 열왕기상 13:32를 따라 열왕기상 12:31a을 고쳐 읽을 것을 제안한다. 곧 אֶת-בֵּית בְּמוֹת을 בְּתֵי בְּמוֹת (“산당들의 집들”)로 고쳐 읽으면서 את를 빼져 쓸 때 실수로 끼어든 것으로 본다.²⁷⁾ 그러나 목적어를 이끄는 את를 실수로 인한 끼어들기로 보는 것 외에는 고칠 것이 없다. בֵּית בְּמוֹת라는 표현은 산당이 많다는 것을 나타내는 것이 아니라 본문의 문맥에서 보면 베엘 성소를 가리킨다.²⁸⁾ 이 표현은 27a의 “야훼의 집”(בֵּית יְהוָה) 곧 예루살렘 성전과 맞대어 쓴 표현이다. 31a의 “산당들”은 한편으로는 ‘추상 개념의 복수’(Abstrakt-Plurale)로²⁹⁾, 다른 한편으로는 “집”의 특성을 자세히 나타내기 위한 표현³⁰⁾으로 볼 수 있다. 곧 31a의 집을 불법적인 산당과 같이 취급한다. 31a의 בֵּית בְּמוֹת는 북이스라엘의 베엘 성소에 대한 공격적인 표현이다. 이 표현은 불법적인 제의 장소를 나타내는 “산당과 같은 집”으로 이해할 수 있다.

26) 30a는 왕상 12:33-34의 ‘유다에서 온 하나님의 사람 이야기’와 함께 나중에 덧붙여진 것으로 볼 수 있다. 왕상 12:30a를 나중에 덧붙여진 것으로 보는 학자로는 J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, 2nd ed., ICC (Edinburgh: Clark, 1960), 255; M. Noth, *Könige I*, 272가 있다.

27) J. Gray, *I & II Kings*, 289(각주 h); J. Debus, *Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, FRLANT 93 (Göttingen 1967), 35; E. Würthwein, *Das erste Buch der Könige, Kapitel 1-16*, 162.

28) L. Kogan and S. Tishchenko, “Lexicographic Notes on Hebrew bamah”, *UF* 34 (2002), 341-342; F. Blanco Wißmann, «*Er tat das Rechte ...*», 119.

29) E. Kautzsch and W. Gesenius, *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*, § 124 a-d.

30) E. Kautzsch and W. Gesenius, *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*, § 128 p; P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 129 f.

열왕기상 12:26-32의 문학적 통일성과 관련하여 무엇보다도 30절과 31절 사이에 편집의 흔적이 있다고 주장하는 학자들이 있다. 곧 26-30절보다 31-32절이 나중에 생긴 본문이라는 것이다. 이러한 구분은 대부분 두 번째 본문이 다른 주제를 다루고 있다고 보는 데서 시작한다. 31-32절의 주제는 더 이상 금송아지가 아니라 잘못된 제사장 임명과 여로보암이 제멋대로 만든 새로운 절기라는 것이다.³¹⁾ 그러나 32절에는 여전히 금송아지가 발견되고 주제 역시 금송아지 숭배이다. 또한 31-32절에서는 여전히 여로보암의 죄를 말하고 있다. 28b-32a은 32b-d의 벤엘 성전에서의 금송아지 예배를 위한 준비 작업으로 볼 수 있다. 이런 연관성을 생각하면 31-32절과 26-30절을 서로 다른 시기의 본문으로 나눌 이유가 없다.

26-32*절(30a 제외)에서는 중심 단어인 “올라가다”(עלה)(27a, 28c, 32b)와 “송아지들”(עגלים)(28b, 32c)을 통하여 벤엘에서의 금송아지 숭배를 주제로 삼는다. 여로보암은 예루살렘 밖에 제의 장소를 만들었다는 것만으로 부정적 평가를 받는 것이 아니다. 여로보암에 대한 비난의 초점은 금송아지 숭배에 있다. 여로보암이 예루살렘 성전의 야훼 제의를 대신하여 만든 벤엘의 금송아지 제의는 불법적인 야훼 제의이다. 또한 이방신 숭배로 나아가는 것을 의미한다. 여로보암은 북이스라엘 백성이 예루살렘으로 순례하는 것을 방해하고 이들을 우상 숭배(26-29절, 30b)와 산당 제의(31-32절)로 유혹하였다.

간추려 말하면, 여로보암의 죄에서 우상 숭배와 산당 제의를 분리할 수 없다. 또한 요즘 학계에서 열왕기의 가장 오래된 편집 층으로 분류하는 열왕기상 12:26-30에서 제의 단일화는 여로보암의 죄에 대한 주된 평가 기준이 아니다.³²⁾ 여기에서 중점적으로 비난하는 것은 금송아지 숭배이고, 이것은 제의 정화(제 1계명)에 대한 불순종이다.

3.2. 우리말 번역 성서로 본 여로보암의 죄

여로보암의 죄에 대한 우리말 번역 성서의 서술은 히브리 맛소라 본문을 살펴본 결과와 다르다. 우리말 번역 성서에서는 29b의 נתן을 29a의 שים과 함

31) A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches*, 6, 60-61, 102; E. Würthwein, *Das erste Buch der Könige, Kapitel 1-16*, 165-166; I. W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings*, 82-84; F. Blanco Wißmann, «*Er tat das Rechte ...*», 118.

32) 바벨론 포로 이전, 열왕기의 첫 번째 편집에서는 제의 중앙화가 여로보암의 죄를 평가하는 유일한 기준이었다고 주장하는 학자들 가운데 특히 K. Schmid, “Das Deuteronomium innerhalb der »deuteronomistischen Geschichtswerke« in Gen-2Kön”, 201-211을 참고.

께 성소를 세우는 것과 관련하여, 30b를 순례 행렬로 이해한다. 또한 31a의 *בית במות*는 “산당들”로 옮긴다. 맞소라 본문의 열왕기상 12:29-31a와 이에 대한 한글 번역본을 비교하면 다음과 같다.

MT וַיִּשֶׂם אֶת־הָאֶחָד בְּבֵית־אֵל וְאֶת־הָאֶחָד נָתַן בְּדָן: 29
וַיְהִי הַדְּבָר הַזֶּה לְחַטָּאת וַיָּלְכוּ הָעָם לִפְנֵי הָאֶחָד עַד־דָּן: 30
וַיַּעַשׂ אֶת־בֵּית בְּמוֹת ... 31

- 『개역개정』³³⁾ 29 하나는 벰엘에 두고 하나는 단에 둔지라
 30 이 일이 죄가 되었으니 이는 백성들이 단까지 가서 그 하나에게 경배함이더라
 31 그가 또 산당들을 짓고 ...
- 『공동개정』³⁴⁾ 29 그리고 금송아지 하나는 베델에, 다른 하나는 단에 두었다.
 30 그런데 이 일이 죄가 되었다. 백성들은 금송아지를 예배하러 베델과 단에 갔다.
 31 왕은 또한 언덕에 산당들을 짓고 ...
- 『새번역』³⁵⁾ 29 그리고 그는 금송아지 상 두 개를, 하나는 베델에 두고, 다른 하나는 단에 두었다.
 30 그런데 이 일은 이스라엘 안에서 죄가 되었다. 백성들은 저 멀리 단까지 가서 거기에 있는 그 한 송아지를 섬겼다.
 31 여로보암은 또 여러 높은 곳에 산당들을 짓고, ...

열왕기상 12:29-31a의 영어 번역본을 보면 한글 번역본과 크게 다르지 않다. 이를테면 JPS(1917)와 NIV(1979)와 NKJ(1982)와 TNK(1985)가 그러하다. 그런데 독일어 번역본들은 구절마다 다르기는 하지만 히브리 본문에 대한 이 글의 저자의 이해와 같아서 그 가운데 몇 개를 소개한다.

EIN³⁶⁾ 29 Er stellte das eine Kalb in Bet-El auf, das andere brachte er nach

33) 『성경전서 개역개정판』(1998년). 이 글에서 논의하고 있는 것과 관련하여 왕상 12:29-31에 대한 『구약전서』(1911년)와 『성경개역』(1938년)과 『성경전서 개역한글판』(1961년)은 『성경전서 개역개정판』(1998년)과 같다.
 34) 『공동번역 성서 개정판』(1999년). 이 글에서 논의하고 있는 것과 관련하여 왕상 12:29-31에 대한 『공동번역 성서』(1961년)의 번역은 『공동번역 성서 개정판』(1999년)과 같다.
 35) 『성경전서 새번역』(2004년). 이 글에서 논의하고 있는 것과 관련하여 왕상 12:29-31에 대한 『성경전서 표준새번역』(1993년)의 번역은 『성경전서 새번역』(2004년)과 같다.
 36) Einheitsübersetzung (1980).

- Dan.
- ³⁰ Dies wurde Anlaß zur Sünde. Das Volk zog sogar bis nach Dan, vor das eine Kalb.
- ³¹ Auch errichtete er Kulthöhen ...
- LUT³⁷⁾ ²⁹ Und er stellte eins in Bethel auf, und das andere tat er nach Dan.
- ³⁰ Und das geriet zur Sünde, denn das Volk ging hin vor das eine in Bethel und vor das andre in Dan.
- ³¹ Er baute auch ein Höhenheiligtum ...
- ELB³⁸⁾ ²⁹ Und er stellte das eine in Bethel auf, und das andere gab er nach Dan.
- ³⁰ Diese Sache aber wurde zur Sünde. Und das Volk zog vor dem einen her bis nach Dan.
- ³¹ Auch baute er Höhenheiligtümer ...

독일어 번역본에서 눈에 띄는 것은 특히 29b의 נתן을 29a의 שים과 다르게 번역했다는 것이다.³⁹⁾ 또한 루터 성서 개정판에서는 31a의 בית במוֹת을 단수 ‘산당’으로 이해했다. 그런데 2007년에 개정 출판한 Züricher 성서는 아래와 같이 히브리 맛소라 본문을 고치지 않고 그대로 번역했다.

- ²⁹ Und das eine stellte er in Bet-El auf, und das andere brachte er nach Dan.
- ³⁰ Dies aber war eine Sünde. Und bis nach Dan zog das Volk vor dem einen her.
- ³¹ Und er baute auch ein Kulthöhenhaus, ...
(1. Könige 12,29-31a).

Züricher 성서에서는 30a가 29b와 30b와의 연결을 방해하고 있다는 것을 볼 수 있다. 게다가 31a의 ‘ein Kulthöhenhaus’는 27절의 ‘Haus des HERRN in Jerusalem’과 대조를 이루면서 열왕기상 12:26-32에서 강조하는 여로보암의 죄를 분명하게 알 수 있게 한다.

37) Revidierte Lutherbibel (1984).

38) Revidierte Elberfelder (1993).

39) LXX에서도 29b의 נתן은 “주었다”로 옮겼다(καὶ ἔθετο τὴν μίαν ἐν Βαιθηλ καὶ τὴν μίαν ἔδωκεν ἐν Δαν).

3.3. 열왕기상 12:29-31a에 대한 새 번역 제안

위에서 살펴보았듯이 우리말 번역 성서에서 히스기야 산당 제의와 관련하여 무엇보다도 *w^eqatal*에 알맞은 번역을 찾아볼 수 있다. 하지만 여로보암의 죄와 관련하여 특히 열왕기상 12:29-31에 대한 우리말 번역은 그렇지 않다. 이에 대한 새 한글 번역이 필요하다. 29절의 לפני הַלֵּךְ 과 נָתַן 을 성소 건설과 순례와 관련하여 해석하는 것은 열왕기상 12:26-32의 초점을 바꾸어 놓는다. 마찬가지로 בבית בָּמוֹת 을 다른 본문의 비슷한 표현에 따라 고쳐 읽는 것은 본문에서 말하고자 하는 요점을 흐린다. 히브리 맛소라 본문을 살펴본 결과에 따라 열왕기상 12:29-31a에 대한 새 한글 번역을 다음과 같이 제안한다.

“²⁹ 그리고 그는 하나는 베엘에 세우고 하나는 단에 주었다. ³⁰ 그런데 이 일이 죄가 되었다. 그래서 백성들이 그 하나를 앞서서 단까지 가지고 갔다. ³¹ 그리고 그가 산당의 집을 만들었다.” (왕상 12:29-31a).

4. 나가는 말

이 글에서는 먼저 본문 분석을 통하여 히스기야의 산당 제의와 여로보암의 죄에 대하여 이해하고자 했다. 이 과정에서 본문의 짜임새뿐만 아니라 색다른 표현들을 이해하는 것이 중요하다는 것을 알 수 있었다. 열왕기상 18:4에서는 *w^eqatal*과 הַאֲשֵׁרָה 에 대한 이해가 본문의 문학적 통일성과 산당 제의에 대한 논의에서 결정적이라는 것을 확인할 수 있었다. 또한 열왕기상 12:26-32에서는 특히 세 가지 표현 לפני הַלֵּךְ 과 נָתַן 과 בבית בָּמוֹת 을 본문의 문맥 안에서 이해하는 것이 중요했다. 본문 분석을 통하여 여로보암의 죄와 관련한 열왕기의 기본 문학 층으로서 열왕기상 12:26-29, 30b-32을 얻었다. 여기에서 본디 여로보암은 베엘에서의 금송아지 숭배와 산당 제의로 비난 받는다. 히브리 맛소라 본문을 살펴본 결과 한글 번역본이 일부 개정되거나 새로 번역될 필요가 있음을 확인할 수 있었다. 위에서 제안한 열왕기상 18:4의 개정 번역과 열왕기상 12:29-31a의 새 번역이 본문의 문학적 통일성에 관한 연구에 도움이 되기를 바란다. 또한 산당 제의와 여로보암의 죄와 관련하여 맛소라 본문에서 말하려고 하는 의도가 더 또렷하게 드러나기를 기대해 본다.

<주제어>(Keywords)

여로보암의 죄, 산당들, *w^eqatal*, 제의 단일화, 제의 정화

Jerobeam's sin, high places, *w^eqatal*, cult-unification, cult-purification

(투고 일자: 2016년 7월 31일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

Kautzsch, E. and Gesenius, W., *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch*, 28. Aufl., Hildesheim: Olms, 1995.

국립국어연구원 편, 『표준국어대사전』, 서울: 두산동아, 1999.

장성길, “성경 히브리어 동사의 양태 특성 소고”, 『성경원문연구』 38 (2015), 97-118.

Aurelius, Erik, *Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch*, BZAW 319, Berlin; New York: de Gruyter, 2003.

Benzinger, Immanuel, *Die Bücher der Könige*, KHC 9, Freiburg i.B.: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1899.

Blanco Wißmann, Felipe, «*Er tat das Rechte ...*». *Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1 Kön 12-2 Kön 25*, AThANT 93, Zürich: TVZ, Theologischer Verlag, 2008.

Blum, Erhard, “Die Lüge des Propheten. Ein Lesevorschlag zu einer befremdlichen Geschichte (1 Reg 13)”, E. Blum, hg., *Mincha (FS R. Rendtorff)* (Neukirchen-Vluyn 2000), 27-46 = E. Blum, *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten*, W. Oswald, hg., FAT 69, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 319-338.

Blum, Erhard, “Das althebräische Verbalsystem – eine synchrone Analyse”, O. Dyma und A. Michel, hg., *Sprachliche Tiefe – Theologische Weite*, BThSt 91, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008, 91-142.

Camp, Ludger, *Hiskija und Hiskijabild. Analyse und Interpretation von 2 Kön 18-20*, MThA 9, Altenberge: Telos-Verlag, 1990.

Debus, Jörg, *Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, FRLANT 93, Göttingen 1967.

Dietrich, Walter, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, FRLANT 108, Göttingen: Vandenhoeck &

- Ruprecht, 1972.
- Eynikel, Erik, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, OTS 33, Leiden: Brill, 1996.
- Gray, John, *I & II Kings. A Commentary*, OTL, London: SCM Press, 1964.
- Hollenstein, Helmut, “Literarkritische Erwägungen zum Bericht über die Reformmaßnahmen Josias 2 Kön. XXIII 4ff.”, *VT* 27 (1977), 321-336.
- Jepsen, Alfred, *Die Quellen des Königsbuches*, Halle: Niemeyer, 1953.
- Jepsen, Alfred, “Die Reform des Josia”, L. Rost, hg., *Festschrift Friedrich Baumgärtel zum 70. Geburtstag, 14. Januar 1958, gewidmet von den Mitarbeitern am Kommentar zum Alten Testament (KAT)*, ErF.A 10, Erlangen: Univ.-Bund Erlangen, 1959.
- Jericke, Detlef, *Regionaler Kult und lokaler Kult. Studien zur Kult- und Religionsgeschichte Israels und Judas im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr.*, ADPV 39, Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.
- Joüon, Paul and Muraoka, Takamitsu, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Part Three: Syntax. Paradigms and Indices, subsidia biblica – 14/II, 2nd ed., Roma: Ed. Pontificio Ist. Biblico, 1993 (1991).
- Keel, Othmar and Uehlinger, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, 4th ed., QD 134, Freiburg i.B.: Herder, 1998.
- Kittel, Rudolf, *Die Bücher der Könige*, HK 5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1900.
- Knoppers, Gary N., *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies Vol. 2. The Reign of Jeroboam, the Fall of Israel, and the Reign of Josiah*, HSM 53, Atlanta: Scholars Pr., 1994.
- Kogan, Leonid and Tishchenko, Serguei, “Lexicographic Notes on Hebrew bamah”, *UF* 34 (2002), 319-352.
- Kratz, Reinhard G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, UTB 2157, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.
- Levin, Christoph, “Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk”, *ZAW* 96 (1984), 351-371.
- Long, Burke O., *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*, FOTL 9, Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

- Montgomery, James A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, 2nd ed., ICC, Edinburgh: Clark, 1960.
- Noth, Martin, *Könige I*, BKAT 9,1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968.
- Pakkala, Juha, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, SESJ 76, Helsinki: Finnish Exegetical Soc., 1999.
- Pakkala, Juha, “Why the Cult Reforms in Judah Probably Did not Happen”, R. G. Kratz and H. Spieckermann, eds., *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*, BZAW 405, Berlin; New York: de Gruyter, 2010, 201-235.
- Provan, Iain W., *Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History*, BZAW 172, Berlin; New York: de Gruyter, 1988.
- Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta 6. 1 und 2 Könige*, ATSAT 33.6, St. Ottilien: EOS-Verlag, 1991.
- Schmid, Konrad, “Das Deuteronomium innerhalb der »deuteronomistischen Geschichtswerke« in Gen-2Kön”, E. Otto und R. Achenbach, hg., *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk*, FRLANT 206, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 193-211.
- Spieckermann, Hermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Stade, Bernhard, “Miscellen. 10. Anmerkungen zu 2 Kö. 10-14”, *ZAW* 5 (1885), 275-297 = B. Stade, *Ausgewählte Akademische Reden und Abhandlungen*, 2nd ed., Gießen: Töpelmann, 1907, 181-199.
- Thomas, Benjamin D., *Hezekiah and the Compositional History of the Book Kings*, FAT 2. 63, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Weippert, Manfred, “Die Petition eines Erntearbeiters aus *Məṣad Ḥāšavyāhū* und die Syntax althebräischer erzählender Prosa”, E. Blum, hg., *Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990, 449-466.
- Würthwein, Ernst, *Das erste Buch der Könige, Kapitel 1-16*, ATD 11,1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- Würthwein, Ernst, *Die Bücher der Könige. 1.Kön.17-2.Kön.25*, ATD 11,2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

<Abstract>

**Hezekiah's Removal of High Places (2Ki 18:4)
and Jeroboam's Sin (1Ki 12:26-32):
Comparison of Hebrew Bible (MT) and Korean Versions**

Sang-Won Lee

(Presbyterian University and Theological Seminary)

In this paper, I attempt to study how the Korean Bible could help to understand the formation process of the Old Testament text. For this purpose, I will analyze Hezekiah's cult reform in 2 Kings 18:4 and Jeroboam's sin in 1 Kings 12:26-32, which are recent issues concerning Kings among scholars. The analysis will show that 2 Kings 18:4 is part of the original text, and that 1 Kings 12:26-32 (except 12:30a) is also written by a single author.

Some scholars argue that the narrative about the removal of high places in 2 Kings 18:4 is written at a different period from the destruction of pillars and Asherah. This thesis is, above all, based on Hebrew verbal form *w^eqaṭal*. However, the verbal form *w^eqaṭal* expresses that the narrated events of the past took place almost at the same time. Contrary to what some scholars insist, this verb form points out that past events catalogued took place simultaneously. Therefore, 2 Kings 18:4 cannot be divided into two different literary phases.

In addition, some scholars suggest that the topic of 1 Kings 12:26-30 regarding Jeroboam's sin is particularly disobedience against cult-unification. But the thrust of the text in question is not cult-unification but idolatry of worshiping golden calves. In 1 Kings 12:26-32*, which is literarily unified, Jeroboam is accused of committing idolatry by worshiping golden calves and constructing high places. Therefore, we cannot divide diachronically the narrative of Jeroboam's sin.

Adequate translation of the significant verbal form *w^eqaṭal* on the issue of text formation already exists in the Korean Bible. But the Korean translation does not exactly reveal the intention of the text. That is why I suggest a new translation of נתן and לפני הלך in 1 King 12:29-30 and במות בית in 12:31. My suggestion is as follows:

“²⁹ And he set up the one in Bethel and the other he gave to Dan. ³⁰ And this thing became a sin. So the people went, in front of the one, to Dan. ³¹ And he made the house of high place.” (1Ki 12:29-31a).

역대기 칠십인역 번역에 있어서 동사 형태의 특징

—부정사 연계형과 절대형을 중심으로—

안석일*

1. 들어가는 말

칠십인역의 번역 기술에 대한 두 개의 주요한 접근 방법은 “본문 그대로의 접근 방법”과 “주석적인 접근 방법”이다.¹⁾ 이 두 방법은 칠십인역과 마소라사본 사이의 차이점에 대한 학자들의 해석에 깊은 관련이 있다. 본문 그대로의 접근을 주장하는 학자들은 칠십인역의 히브리어 본문 재구성을 가장 가치 있는 것으로 생각한다. 그들은 칠십인역과 마소라사본의 차이점이 주로 다른 히브리어 원문(*Vorlage*)에서 기인한 것으로 보고 있다. 이들에게 있어 서기관은 훨씬 창조적인 신학자인 것처럼 보이며, 반면에 번역가는 단순히 본문에 대한 수정을 가함이 없이 그가 받은 본문을 있는 그대로 전달하는 사람처럼 보인다. 이런 방식으로 칠십인역을 연구하는 학자들은 그 그리스어 본문의 히브리어 원문이 무엇인지를 추적하며 칠십인역의 히브리어 원문을 재구성하려 한다.²⁾

* McMaster Divinity College 구약학 Ph.D. 현재 웨스트민스터신학대학원대학교, 총신대신학대학원 강사. anstonim@gmail.com.

- 1) W. Edward Glenny, *Finding Meaning in the Text: Translation Technique and Theology in the Septuagint of Amos* (Leiden: Brill, 2009), 6-9. LXX의 번역과 관련하여 국내 학자들의 연구로는 다음과 같은 것들이 있다: 김주환, “칠십인역 헬라어의 Αὐτός (단수 주격 형태) 용법 연구”, 『성경원문연구』 32 (2013), 112-136; 이상혁, “칠십인역 현대어 번역”, 『성경원문연구』 31 (2012), 66-87; “칠십인역의 번역 기술과 히브리어 동사 형태”, 『성경원문연구』 20 (2007), 311-328; Hee Sung Lee, “The Comparative Study between MT and LXX-Isaiah 60:1-12: An Example of the Translation Techniques of LXX-Isaiah”, *Journal of Biblical Text Research* 25 (2009) 193-213.
- 2) Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scroll and the Origins of the Bible* (Leiden: Brill, 1999), 42를 보라. 칠십인역을 본문 그대로 직역하는 번역 기술 방법에는 두 가지가 있다. 첫째는 그 번역의 통계적인 분석이다. 이것은 컴퓨터를 사용하여 몇 개의 본문에 나타난 그 번역의 다양한 양상을 비교함으로써 그 통계를 의존하는 방식이다. 이 방법의 목적은 이 분야에서 지금까지 단순히 어떤 인상에 의존해 왔던 학자들에게 정확한 요소를 제공하기 위한 것이다. 이 방법

반면에, 주석적인 접근 방법을 주장하는 학자들은 번역자를 훈련된 서기관으로 간주하며 또한 그가 속한 시대의 주석적인 관습에 의해 영향을 받았다고 전제한다.³⁾ 이 방법을 선호하는 학자들은 번역자들이 그 성경 책의 내용과 그와 관련된 해석의 문제를 잘 알고 있었으며, 그 본문을 그들의 청중에 적합한 본문으로 재구성하기를 원했다고 생각한다.⁴⁾ 예를 들면, 반 데어 쿠이(Van der Kooij)는 히브리어 본문의 그리스어 번역은 현대 문헌학이나 언어학의 기준에서 볼 때 적합한 번역이 될 수 없지만, 그 번역은 번역자와 그의 사회적 배경에 의해서 이해된 대로 그 뒤에 놓인 히브리어 본문의 의미를 드러낼 것이기 때문에 번역자의 사회적 배경을 고려하는 것이 적절할 것이라고 말한다.⁵⁾

그렇다면 역대기의 칠십인역 번역자들은 히브리어를 그리스어로 옮기는 데 이 두 가지 방법 중 어느 것을 사용하였을까? 본문 그대로의 방식인가? 아니면 주석적인 방법인가? 아마도 두 가지 방법이 다 사용되었을 것이다. 번역자들은 본문 그대로를 살리기 위해 상응하는 단어를 찾아서 번역하는 것과 아울러 그 자신들의 히브리어 이해를 반영하여 번역하였을 것이

은 개별 본문의 번역 기술을 평가하는 일정한 기준을 사용하고 있지만, 그럼에도 불구하고 이 방법은 일반적으로 직역을 평가하는 것이 아니라 그 번역의 일관성을 조사하는 것으로 한정되고 있다. 최근에 이런 관점을 취하는 대표적인 사람들이 ‘핀란드 학파’(Finnish School) 혹은 ‘헬싱키 학파’(Helsinki School)라고 불리는 학자들이다(예를 들면, Ilmari Soisalon-Soininen, Anneli Aejmelaeus, 그리고 Raija Sollamo). 이들은 본문을 다루는 데 있어 비역사적 방법 즉, 공시적인 방법을 취한다. Anneli Aejmelaeus, “What Can We Know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint?”, A. Aejmelaeus, ed., *On the Trail of Septuagint Translators: Collected Essays* (Kampen: Kok Pharos, 1993), 92-93을 보라; 소이살론-소이니넨(Soisalon-Soininen)은 번역 기술과 구문 연구의 상호관련을 강조하면서, 진지한 번역 기술에 대한 연구 없이 한 번역에 대한 구문 연구는 있을 수 없다고 본다. Ilmari Soisalon-Soininen, “Syntax of Translation-Technique”, *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 5 (1972), 10을 보라. 헬싱키 학파의 칠십인역 번역과 관련된 보다 자세한 논의는 Raija Sollamo and Seppo Sipilä, eds., *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2001)를 보라.

- 3) A. Van der Kooij, *The Oracle of Tyre: The Septuagint of Isaiah 23 as Version and Vision* (Leiden: Brill, 1998), 2-8.
- 4) A. Van der Kooij, “The Septuagint of Zechariah as Witness to an Early Interpretation of the Book”, C. Tuckett, ed., *The Book of Zechariah and Its Influence* (Burlington: Ashagte, 2003), 53-64.
- 5) Van der Kooij, *The Oracle of Tyre: The Septuagint of Isaiah 23 as Version and Vision*, 186-188. 그러므로 번역자가 자신의 역할과 번역의 목적을 어떻게 이해하느냐에 따라서 엄밀하게 문자적인 번역에서부터 완전히 의역된 번역까지 다양한 범위의 번역물이 존재할 수 있는 것이다. Karen H. Jobes and Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker, 2000), 89. 번역으로서의 칠십인역에 대한 더 자세한 논의는 K. H. Jobes and M. Silva, *Invitation to the Septuagint*, 86-102를 보라.

다.6) 이 점을 명확하게 볼 수 있는 부분이 있다면 아마도 히브리어 동사 형태의 그리스어 동사 형태로의 번역에서일 것이다. 왜냐하면 동사 체계가 히브리어와 그리스어 사이에 차이가 나기 때문이다. 이처럼 히브리어를 그리스어로 옮길 때 생기는 가장 중요한 문제가 두 언어의 동사 체계가 다르다는 점이다. 이런 점에서 역대기의 칠십인역 번역자들은 히브리어 동사 체계를 어떻게 이해했는가? 사무엘-열왕기에 평행하지 않는 역대기 고유한 본문의 히브리어 동사를 칠십인역의 번역자들은 어떤 그리스어 동사 형태로 번역하였는가? 이 글에서 이 질문에 대한 한 답변을 추적해 보려고 한다. 먼저 히브리어와 그리스어 동사 체계에 대한 간단한 설명이 필요할 것이다.

2. 히브리어와 그리스어의 동사 체계

최근의 히브리어 및 그리스어 동사 체계에 대한 연구는 여러 학자들에 의해 수행되었다.7) 예를 들면, 골드판(Goldfajn)은 내러티브 본문에서 히브리어 동사 형태의 주요한 기능은 본문 안에 있는 사건들 사이의 지속되는 시간적인 관계(temporal relations)를 지적하는 것이라고 주장한다.8) 히브리어의 동사 체계를 다음과 같이 요약할 수 있다. 히브리어는 11개의 주요 동

6) 칠십인역의 번역자들이 그들의 번역에 그들의 이해를 반영한다고 할 때, 굿(Good)은 두 가지 요소를 강조한다. 첫째는 문화적인 맥락에서 기인하는 번역 철학이며, 둘째는 역사적 언어학적인 맥락에서 기인하는 히브리어 동사 체계에 대한 번역자의 이해이다. Roger Good, *Septuagint's Translation of the Hebrew Verbal System in Chronicles* (Leiden: Brill, 2010), 1을 보라.

7) T. Goldfajn, *Word Order and Time in Biblical Hebrew Narrative* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 60-64; R. I. Binnck, *Time and the Verb: A Guide to Tense and Aspect* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 452-461; B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford: Clarendon Press, 1991), 8-85; Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* (New York: Peter Lang, 1993), 17-65. 이들은 시제(tense), 시상(aspect), 그리고 행위의 종류(Aktionsart)를 구별할 필요성을 강조했다. 시제는 시간 안에 위치에 대한 문법화된 표현이다. 시상은 화자 또는 작가의 상황에 대한 문법화된 묘사이다(동작을 완결된 전체로 묘사하는 완료형, 또는 그것의 완료를 표시하지 않고 진행 중인 동작을 묘사하는 미완료). 행위의 종류는 동사의 지시 대상물에 기인한 행동의 특징에 대한 묘사이다. 예를 들면, 행위의 종류에 따라 동사를 상태 동사(stative verb)와 행위 동사(fientive verb)로 나누거나 또는 상태, 행위, 성취, 업적을 나타내는 동사들로 나눌 수 있다. R. Good, *Septuagint's Translation of the Hebrew Verbal System in Chronicles*, 44를 보라. 이와 관련하여, 히브리어 동사의 양태에 대한 유용한 논의는 장성길, “성경 히브리어 동사의 양태 특성 소고”, 『성경원문연구』 38 (2016), 98-100을 보라.

8) T. Goldfajn, *Word Order and Time in Biblical Hebrew Narrative*, 139.

사 형태가 있다. 히브리어의 직설법 형태는 카탈(*qatal*, 완료형), 익톨(*yiqtol*, 미완료형), 바이크톨(*wayyiqtol*) 그리고 웨카탈(*w^eqatal*)의 네 가지가 있다. 이 네 가지 중에서 바이크톨과 웨카탈은 연속법의 형태를 취한다. 분사에는 능동 분사(*qotel*)와 수동 분사(*qatul*)의 두 가지가 있으며, 부정사에는 부정사 절대형(*qatol*)과 부정사 연계형(*q^etol*)의 두 가지 형태가 있다. 그리고 의지를 나타내는 형태(volitive form)에는 명령형(imperative, [*q^etol*]), 1인칭 청유형(cohortative, [*'eq^elah*]) 그리고 3인칭 명령형(jussive, [*yiqtol*])의 세 가지가 있다.⁹⁾

반면에, 그리스어(Hellenistic or Koine Greek)의 동사 체계는 6개의 직설법 동사 형태, 분사, 부정사, 그리고 세 개의 법(mood)을 가지고 있다. 전통적으로 그리스어 동사 체계는 세 개의 시상(aspect)을 가지고 있다: 완료, 미완료, 완료-미완료(또는 상태). 완료는 완성된 전체로서 외적인 행동을 묘사하며, 미완료는 미완성된 것으로 내적인 행동을 묘사한다. 완료-미완료(상태)는 두 시상을 결합한 것으로 종종 선행하는 행동의 결과를 표현한다.¹⁰⁾ 이런 맥락에서 그리스어의 직설법의 동사 형태에 있어 아오리스트(the aorist tense)는 일반적으로 과거의 내러티브에서 발생하는 완료 시상을 가리키며, 완료는 과거·현재·미래의 시간 틀 안에서 발생하는 완료-미완료 또는 상태 시상을 가리킨다. 과거완료(대과거)는 대부분 과거의 맥락에서 발생하는 완료-미완료 또는 상태 시상을 가리킨다. 또한 현재는 과거·현재·미래의 시간 틀에서 발생하는 미완료 시상을 가리키며, 미래는 대부분 미래에서 발생한다. 이에 더하여, 그리스어 동사 체계에는 완곡한 시제(periphrastic tense)가 있다. 일반적으로 이것은 εἰμί + 분사로 구성되며, 특히 미완료 또는 상태 시상으로 행위와 상태를 지적하는 그리스어의 또 다른 방식이다.¹¹⁾ 이처럼 얼핏 보기에 그리스어 동사의 형태가 매우 다양하다는 것을 알 수 있다. 칠십인역 번역자들이 히브리어 동사를 더욱 세분화된 그리스어 동사 형태로 번역할 때 선택의 문제가 있었을 것이 분명하다.

하지만 역대기 히브리어 원문을 그리스어로 번역할 때는 한 가지 문제점이 더 가중된다. 역대기 본문 안에 두 가지 형태의 히브리어가 등장한다는 것이다. 즉, 사무엘-열왕기와 평행하는 본문에는 고전 성경 히브리어(Classical Biblical Hebrew)의 형태를 사용하고 있으며, 반면에 역대기에만

9) R. Good, *Septuagint's Translation of the Hebrew Verbal System in Chronicles*, 50-51.

10) *Ibid.*, 62-64.

11) *Ibid.*, 64-65. 이와 관련하여 포터는 미래가 “기대의 의미론적 특성을 문법화한다” (“grammaticalizes the semantic feature of expectation”)고 말한다. Stanley A. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 44를 보라.

나타나는 고유한 본문에는 후기 성경 히브리어(Late Biblical Hebrew)의 형태를 쓰고 있다는 점이다.¹²⁾

3. 후기 성경 히브리어의 특징

히브리어는 유대인들의 포로시기를 거치면서 큰 변화를 겪는다. 흩어진 유대인들에 의한 새로운 공동체의 형성과 새로운 장소에서의 언어생활은 새로운 언어 공동체를 만들었고, 그들이 이전부터 사용해 왔던 언어에 변화를 가져오게 되었다. 서로 다른 장소에서 공동체를 이루고 오랜 시간 살게 되면서 그들이 사용하는 언어에도 역시 변화가 생기게 된다. 폴락(Polak)은 페르시아 시대 유다 언어 공동체에 대한 사회언어학적 연구를 통해 이점을 잘 보여주고 있다.¹³⁾ 페르시아 시대의 국제어로서 아람어를 바벨론에서 배웠던 유다 사람들이 포로 생활을 마치고 고향 땅으로 귀환하면

12) R. Good, *Septuagint's Translation of the Hebrew Verbal System in Chronicles*, 43. 이 점은 굿(Good)의 핵심적인 주장이지만, 이미 오래 전에 게세니우스(Gesenius)에 의해 지적된 바 있다. 그에 따르면, 우리가 사무엘-열왕기에 평행한 역대기의 본문을 조사함으로써 후기 성경 히브리어(LHB)의 특성을 발견할 수 있을 것이라고 보았다. 왜냐하면 역대기 저자가 그의 시대에는 어려워 사용되지 않았을 사무엘-열왕기의 표현을 아마도 그가 살던 시대의 일상적인 표현으로 대체했을 것으로 보았기 때문이다. Wilhelm Gesenius, *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift: Eine philologisch-historische Einleitung in die Sprachlehren und Wörterbücher der hebräischen Sprache* (Leipzig: F. C. W. Vogel, 1815; Reprint, New York: G. Olms, 1973), 37-40. 안타깝게도 게세니우스는 역대기의 고유한 본문에서 후기 성경 히브리어의 특징이 잘 나타난다는 점은 주목하지 못한 것 같다. 분명한 것은 이런 선구적인 연구가 후대 학자들에게 자극을 주었다는 것이다. 한 예로, 드라이버(Driver)는 게세니우스의 논의를 더욱 확대 발전시켜 어휘와 구문에 있어서의 변화를 관찰하였다. 그에 따르면, 어휘에 있어서 아람어와 종종 페르시아어에 기원을 둔 새로운 단어들 이 스며들었고 기존의 단어들 이 새로운 의미를 얻게 되었다. 또한 구문에 있어서는 초기 성경 저자들의 쉽고 세련되며 유창한 면이 사라지고 덜 세련되고 거친 구문과 함께 지루한 스타일로 대체되었다. S. R. Driver, *An Introduction to the Literature to the Old Testament* (New York: Scriber's Sons, 1914), 505. 또한 크로팻(Kropat)은 역대기, 에스라, 느헤미야의 구문을 분석한 후 히브리어 성경의 초기 저작들과 비교하였는데, 이를 통해 후기 성경 히브리어의 특징들을 구별하였다. Arno Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen: Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen* (Giessen: Alfred Töpelmann, 1909), v. 이와 관련하여, 성경 히브리어 본문의 언어학적 연대를 정하는 것과 관련된 학자들의 자세한 논의에 대해서는 Dong-Hyuk Kim, *Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew, and Linguistic Variability: A Sociolinguistic Dating of Biblical Texts* (Leiden: Brill, 2013), 11-44를 보라.

13) F. Polak, "Sociolinguistics and the Judean Speech Community in the Achaemenid Empire", O. Lipschitz and M. Oeming, eds., *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 589-628.

서 포로 시기 유다 땅에 남아서 살고 있던 사람들과 함께 살게 되면서, 언어도 아람어와 히브리어 지방 언어가 혼합되었고 변화가 생기게 되었다는 것이다. 이 시기에 전체 유다 공동체가 아람어의 영향을 받았을 것은 자명한 사실이다. 폴락은 페르시아 시대에 이미 고전 히브리어조차 변화를 겪었을 것이기 때문에, 후기 성경 히브리어는 고려하지 않더라도, 이 시기 고전 히브리어가 순수하게 고전 히브리어를 의미하지는 않는다고 생각한다.¹⁴⁾

성경 히브리어의 통시적인 연구의 대표자 중에 한 사람인 허비츠(Hurvits)는 포로 시기 동안의 성경 히브리어의 언어학적인 변화가 포로 후기 저자들로 하여금 초기 히브리어를 사용할 수 없게 할 만큼 결정적이었다고 말하며, 또한 후기 시대의 성경 히브리어는 형태와 연대에 있어서 초기 히브리어와는 다른 언어학적인 실체였기 때문에 오직 언어학적인 자료에 기초하여 성경 본문의 연대를 정할 수 있다고 주장한다.¹⁵⁾ 이 주장의 앞의 것은 성경 히브리어에 대한 전통적인 이해에 깊이 뿌리박고 있으며, 뒤의 것은 허비츠가 학계에 가장 중요한 기여를 남긴 점이라 할 수 있다. 허비츠의 주장은 상당 기간 학계를 지배해 왔다.

하지만 최근에 본문의 언어학적인 연대를 정하는 주제는 허비츠의 의견에 동의하지 않는 학자들에 의해 도전을 받게 되었다.¹⁶⁾ 이들은 엄밀하게

14) F. Polak, "Sociolinguistics and the Judean Speech Community in the Achaemenid Empire", 616.

15) Avi Hurvitz, "The Recent Debate on Late Biblical Hebrew: Solid Data, Experts' Opinions, and Inconclusive Arguments", *Hebrew Studies* 47 (2006), 191-210; "Hebrew and Aramaic in the Biblical Period: The Problem of 'Aramaisms' in Linguistic Research on the Hebrew Bible", I. Young, ed., *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology* (London: T&T Clark International, 2003), 24-37; "The Relevance of Biblical Linguistics for the Historical Study of Ancient Israel", Ron Margolin, ed., *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, July 29-August 5, 1997: Division A: The Bible and Its World* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1999), 21-33. 또한 D-H. Kim, *Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew, and Linguistic Variability: A Sociolinguistic Dating of Biblical Texts*, 18-23을 보라.

16) Ian Young, ed., *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology* (London: T&T Clark International, 2003); Z. Zevit, "Introductory Remarks: Historical Linguistics and the Dating of Hebrew Texts CA. 1000-300 B. C. E.", *Hebrew Studies* 46 (2005), 321-26; J. Joosten, "The Distinction Between Classical and Late Biblical Hebrew as Reflected in Syntax", *Hebrew Studies* 46 (2005), 327-339; I. Young, "Biblical Texts Cannot be Dated Linguistically", *Hebrew Studies* 46 (2005), 341-351; M. Eskhult, "Traces of Linguistic Development in Biblical Hebrew", *Hebrew Studies* 46 (2005), 353-370; Z. Zevit, "What a Difference a Year Makes: Can Biblical Texts be Dated Linguistically?", *Hebrew Studies* 47 (2006), 83-91; Gary A. Rendsburg, "Aramaic-Like Features in the Pentateuch", *Hebrew Studies* 47 (2006), 163-176; M. Ehrensward, "Why Biblical Texts Cannot be Dated Linguistically", *Hebrew Studies* 47 (2006), 177-189; Ian Young, Robert Rezetko, and Martin Ehrensward, *Linguistic Dating of*

말해서 전통적인 이해와는 다른 정반대의 주장을 펴고 있다. 이들이 초기 성경 히브리어와 후기 성경 히브리어가 다르다는 것을 인정할지라도, 초기와 후기의 성경 히브리어가 형태와 연대에 있어서 차이가 나는 것은 아니라고 생각한다. 차라리 초기 성경 히브리어와 후기 성경 히브리어가 선택에 있어 자유로웠던 후기의 성경 저자들이 그 스타일을 선택한 것으로 고려되어야만 한다는 것이다. 이런 추론에 의해 그들은 성경 본문을 언어학적인 자료에 근거해서 연대를 정하는 것은 불가능하다고 주장한다. 이런 점에서 최근의 후기 성경 히브리어에 대한 연구는 좀 더 복잡한 양상을 띠고 있다. 하지만 후기 성경 히브리어의 연대를 정하는 것은 어려워도 그 특징은 분명히 그 이전의 히브리어와는 다른 면을 가지고 있다는 점은 부정할 수 없을 것이다.

유스텐(Joosten)은 후기 성경 히브리어의 발전에 있어 세 가지 요소의 변화를 주목한다.¹⁷⁾ 그에 따르면, 그 요소 중 첫째는 후기 성경 히브리어는 포로기와 포로 후기에 공식적인 정부의 용어가 된 아람어에서 많은 요소를 차용하게 되었다는 것이다.¹⁸⁾ 이 때 아람어를 통해서 몇몇 바벨론과 페르시아의 단어들도 히브리어 안에 스며들게 되었다. 하지만 동사 체계와 관련하여 후기 성경 히브리어에 아람어의 영향을 확정하기는 쉽지 않다. 왜냐하면, 아람어와 히브리어는 같은 셈어 그룹에 속하고 동사 체계도 비슷하기 때문이다. 둘째는 구어체의 영향이다. 예루살렘의 멸망 후에 포로로 잡혀간 유다의 엘리트들이 떠나간 자리에 남겨진 사람들은 계속해서 히브리어를 사용하였을 것이다. 그런 다음 포로 생활에서 돌아온 자들이 사용하는 히브리어와 유다에 남아 있던 자들이 사용하는 히브리어가 혼합되면서 다양한 지방 방언들이 후기 성경 히브리어에 반영되었을 것이다. 이런 배경에서 후기 성경 히브리어의 특징적인 요소들이 나타나게 된다. 한 예로, 동사 구문에 있어서 분사절의 부정의 형태가 포로 후기 시대에 달라졌음을 알 수 있다. 고전 성경 히브리어에서는 분사절의 부정은 'en + 대명사 접미사 + 분사였으나, 후기 성경 히브리어에서는 'en + 분리 대명사 + 분사의 형태를 취한다. 이러한 분리 대명사를 가진 히브리어 구문은 미쉬나 히

Biblical Texts, 2 vols., (London: Equinox, 2008).

17) Jan Joosten, *Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose* (Jerusalem: Simor, 2012), 381.

18) 칠십인역에 대한 아람어의 영향에 대해서는 Avi Hurvitz, "Hebrew and Aramaic in the Biblical Period: The Problem of 'Aramaisms' in Linguistic Research on the Hebrew Bible", 24-37; Jan Joosten, "The Aramaic Background of the Seventy: Language, Culture and History", *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 43 (2010), 56-63을 보라.

브리어(Mishnaic Hebrew)에서 발견되는 것이다.¹⁹⁾ 셋째는 언어는 구체적인 방식으로 발전한다는 점에 근거하여 히브리어 동사 체계에 대한 변화가 많이 연구되어 왔는데, 언어학자들은 상대적으로 일어났을 것 같은 동사 변화의 형태들을 식별해왔다. 한 예로, 서술적 분사(predicative participle)가 **익톨(yiqtol)**을 대신한다는 것이다(왕상 22:8과 대하 18:7을 비교). 이것은 분사가 체계적으로 **익톨**을 대신하여 그기능을 확장하는 경우에 해당한다.²⁰⁾

4. 역대기에 나타난 후기 성경 히브리어의 특징

이미 위에서 언급하였듯이 역대기에서 특징적인 것은 고전 성경 히브리어(CBH, 또는 Early Biblical Hebrew)와 후기 성경 히브리어(LBH)가 함께 나타나고 있다는 점이다. 사무엘-열왕기와 평행하는 본문에는 고전 성경 히브리어가 나타나고, 역대기에만 나오는 고유한 본문에는 후기 성경 히브리어가 나타나고 있다는 것이다. 굿(Good)에 따르면, 번역자들이 히브리어 동사 체계를 두 개의 다른 히브리어의 사용역(使用域, register)에 따라서 즉, 발화된 히브리어와 쓰여진 히브리어에 따라서 히브리어 동사 체계를 이해하였다고 주장한다.²¹⁾ 번역자가 어떤 동사 형태는 그가 역대기를 번역했던 시대에 사용하던 히브리어에 근거해서 이해하였고, 다른 동사 형태는 쓰여진 히브리어 본문 안에 보존된 고전 성경 히브리어의 전통적인 이해를 따라서 번역했다는 것이다. 그의 주장은 칠십인역 번역자들의 역대기 그리스어 번역에 있어서 중요한 특성을 지적하는 것이다. 하지만 안타깝게도 그는 후기 성경 히브리어의 특징에 대한 언급은 하지 않는다. 예를 들면, 포로 후기의 히브리어에 대한 아람어의 영향과 부정사 연계형과 절대형의 사용의 변화에 대해서는 의외로 침묵하고 있다.

그렇다면 칠십인역 번역자들은 역대기 히브리어 본문에 이런 특징이 있다는 것을 알고 있었을까? 이런 특징을 알고 있었다면 그들의 번역에 이러한 이해가 반영되어 있는가? 우리는 먼저 역대기에 나타난 후기 성경 히브리어의 특징은 어떤 것들인지 살펴볼 필요가 있을 것이다. 역대기에 나타

19) J. Joosten, *Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose*, 381. 미쉬나 히브리어의 특징에 대해서는 M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew* (Oxford: Clarendon Press, 1927), 1-16을 보라.

20) J. Joosten, *Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose*, 382. 서술적 분사가 익톨을 대신하는 더 많은 예들은 390-396을 보라.

21) R. Good, *Septuagint's Translation of the Hebrew Verbal System in Chronicles*, 43.

난 후기 성경 히브리어의 특징에 대해서는 폴진(Polzin)의 선구적인 연구가 많은 도움을 제공한다. 폴진은 역대기 본문에서 사무엘-열왕기에 평행하지 않는 구절들을 구분한 후에 역대기의 중요한 언어학적 특징에 대해 논의한다.²²⁾ 폴진의 역대기의 언어적 특성을 통한 후기 성경 히브리어에 대한 연구를 요약하면 다음과 같다.²³⁾

- A. 역대기(후기 성경 히브리어)의 아람어에 영향 받지 않은 특징들
1. 목적어를 표현하는 대명사 접미사와 함께 ל 의 축소된 사용
 2. 주격의 명사 앞에서 ל 의 확대된 사용
 3. 대명사 접미사에 의해 표현된 소유
 - a) 명사 + 접미사 + ו + 명사
 - b) 명사 + 접미사 + ל + 명사
 - c) 명사 + 접미사 + לְךָ + 명사
 4. 복수로 해석된 집합 명사들
 5. 초기 언어에서는 단수로 보이는 복수 명사에 대한 선호
 6. 부정사 절대형의 축소된 사용
 - a) 부정사 절대형 + 같은 어간의 정형 동사는 매우 드물다.
 - b) 명령으로 사용된 부정사 절대형은 부족하다.
 7. 부정사 연계형 + וְיָהִי 또는 וְיִהְיֶה 에 의해 시작된 וְ 또는 וּ 의 축소된 사용
 8. 강조를 위한 한 단어의 반복
 9. 3인칭 여성 복수 대명사 접미사가 3인칭 남성 복수에 합체되는 경향
 10. 1인칭 공성 단수 미완료 + וְ (청유형); 역대상 22:5(וְאֵלֶי)
 11. וְיָהִי 의 축소된 사용

22) 폴진은 모두 1,026.5절을 사무엘-열왕기에 평행하지 않는 역대기의 고유한 본문으로 분류하고 있다(역대상 619절, 역대하 407.5절)—대상 1:34; 2:1-3a, 4-9, 13-17a, 18-55; 3:9-24; 4:1-23, 25-27, 34-43; 5:1-41; 6:1-11, 14-39a; 7:2-5, 7-11, 13-29, 32-40; 8:5-40; 9:1-44; 10:13-14; 11:6, 10, 41-47; 12:1-41; 13:1-5; 15:1-25a, 27a, 28a; 16:4-7; 18:8b; 19:7a β b; 21:6-7, 20b, 21a, 27-30; 22:1-19; 23:1-32; 24:1-31; 25:1-31; 26:1-32; 27:1-34; 28:1-21; 29:1-26, 29-30; 대하 1:1-2, 3b β -5, 9a, 18; 2:1, 2b, 3-6, 8-14, 16; 3:1, 5-7, 12, 14; 4:1, 7-10; 5:11b-13a; 6:13; 7:1b-3, 6, 13-15; 8:2, 3, 4b-5, 11b, 13-16a; 9:26; 11:5-23; 12:1, 3-8, 12; 13:3-21; 14:3-14; 15:1-15; 16:7-10; 17:1-19; 19:1-11; 20:1-30, 35; 21:2-4, 11-20; 22:1, 7-8; 23:19; 24:3-4, 7, 13, 14a α , 15-22, 24, 25; 25:5-10, 12-16; 26:5-19; 27:4-6; 28:5-15, 17-23, 25; 29:3-36; 30:1-27; 31:1b-21; 32:2-8, 15-16, 22-23, 25-31; 33:11-17, 19; 34:3-4, 13-14, 33; 35:1-17, 21-25, 그리고 36:14-23. Robert Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward An Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (Missoula: Scholars, 1976), 27-28.

23) R. Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward An Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, 27-75, Mark A. Throntveit, "Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra and Nehemiah", *Vetus Testamentum* 32:2 (1982), 208-209.

12. 기수를 가진 주격은 동격 관계에 있는 수를 선행한다.
13. 부정사 연계형 + ה의 확대된 사용

B. 역대기(후기 성경 히브리어)의 아람어의 영향

1. 물질과 그것의 무게 또는 측정의 순서는 대개 물질이 먼저
2. 목적격의 표시로서의 ה
3. 때로 관사 없이 명사 앞에서 동화되지 않는 ׀의 ה
4. 목록의 마지막 항목 앞에서 사용된 강조의 ה
5. 주격 앞에 놓여 한정적으로 사용된 ׀ב
6. 주격 앞에 사용된 ה ׀ב

C. 추가적인 특징들

1. 조동사 활용의 축소된 사용: ׀ב + 능동 분사
2. 탄원하는 불변사의 축소된 용법(׀ב)
3. 축소된 ׀בב의 일어남

이처럼 폴진은 추가적인 특징 3개를 제외하고²⁴⁾ 19개의 후기 성경 히브리어의 특징들 가운데 6개를 아람어의 영향으로 구분하고 있다. 아람어에 영향을 받은 부분의 한 특징은 ה가 많이 나타난다는 것이다. 폴진은 사무엘-열왕기에 평행하지 않는 역대기의 고유한 본문이 그 형태에 있어서 고전 성경 히브리어와 후기 성경 히브리어 사이의 과도기적인 시기, 즉 포로시기에 위치한다고 결론짓는다.²⁵⁾ 이런 특징들 가운데 동사 형태와 관련된 것은 부정사 연계형과 절대형이다. 부정사 연계형 + ה는 빈번히 나타나는 반면에, 아람어에 영향을 받지 않은 부분에는 부정사 절대형이 거의 나타나지 않는다는 것이다.²⁶⁾ 최근의 코헨(Cohen)의 후기 성경 히브리어 동사 체계에 대한 연구는 이 점을 더욱 발전시키고 있다. 그는 포로 후기 시대의 부정사 연계형과 절대형의 용례들을 연구한 후에, 부정사 연계형이 점진적으로 종속된 부사적 형태로부터 독립된 조동사 형태의 부정사로 변화되었

24) 추가적인 특징에서 동사의 형태와 관련된 것은 조동사 활용의 축소된 사용이다.

25) R. Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward An Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, 112. 트론바이트(Throntveit)는 역대기의 후기 성경 히브리어의 문법적이고 구문론적인 특징을 폴진이 바르게 식별했다고 본다. M. A. Throntveit, "Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra and Nehemiah", 209.

26) 성경 후기 히브리어에 있어 동사 체계의 큰 특징 가운데 하나는 부정사 연계형과 절대형의 사용에서 나타난다. Ohad Cohen, *The Verbal Tense System in Late Biblical Hebrew Prose* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013), 211-236, 253-272를 보라. 유스텐도 이 점을 지적한다. J. Joosten, *Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose*, 409를 보라.

다고 지적한다. 예를 들면, 역대하 2:6-8의 일련의 부정사들이 조동사 형태로 기능하고 있다(וְלָקְחוּ וְלָחֲמוּ [shall assemble and fight], וְלָהָרוּ וְלָאָבְדוּ [shall destroy, massacre, and exterminate], וְלָבְיוּ [shall plunder], וְלִהְיוֹתָ [shall be given], etc.).²⁷⁾ 또한 포로 후기 시대에 부정사 절대형은 자주 나타나지는 않지만 대부분 서술적 용법으로 쓰이고 있다는 점에 특징이 있다고 지적한다.²⁸⁾ 흥미로운 것은 부정사 절대형이 일련의 다른 형태와 나란히 배열되는 경우에는 그 연속의 끝(the end of chain)을 의미하는 표지(marker)로 기능하는 경향이 있는 반면에, 초기 히브리어에서 대개 하나의 연속의 시작(the beginning of a succession)에 있어서 그 한계를 정한다는 점이다.²⁹⁾

5. 역대기에 나타난 후기 성경 히브리어의 칠십인역 번역

칠십인역의 번역자들은 역대기에 나타난 후기 성경 히브리어의 동사 형태를 어떻게 번역하였는가? 그들은 후기 성경 히브리어에 대한 이해를 자신들의 번역에 반영하고 있는가? 그들이 후기 성경 히브리어를 번역하는데 있어 어떤 다른 원칙들이 있는가? 역대기의 고유한 본문에 나타난 부정사 연계형과 절대형을 예로 들어 그 그리스어 번역의 동사 형태를 살펴봄으로써 이를 논의해 보자.

5.1. 역대기에 나타난 히브리어 동사의 그리스어 번역

칠십인역 번역자들은 역대기의 히브리어 동사를 어떤 그리스어 동사로 번역하였는가? 본문 그대로를 중시하여 히브리어 동사에 상응하는 그리스어 동사로 번역하였는가? 아니면 약간의 의역을 가미하여 주석적인 번역을 하는가? 굳에 따르면, 칠십인역 번역자가 히브리어 동사를 그리스어 동

27) O. Cohen, *The Verbal Tense System in Late Biblical Hebrew Prose*, 211-236(특히, 211-212).

28) *Ibid.*, 253-272(특히, 253-255). 코헨은 창세기에서 열왕기까지의 산문(분량에 있어 334장)에서 부정사 절대형이 415회 이상 나타나며, 제2성전 시기의 산문(81장)에서는 단지 53회가 등장한다고 관찰한다. 이처럼 코헨은 부정사 절대형이 후기 성경 히브리어에 적게 나타나는 것은 인정하지만, 폴진이 주장하는 것처럼 부정사 절대형이 소멸의 과정에 있다는 증거로는 생각하지 않는다. 폴진에 따르면, 역대기 저자의 부정사 절대형의 사용은 초기 히브리어에 반대되는 것으로 그 숫자에 있어 상당한 감소를 나타내며, 이것은 부정사 절대형이 역대기 저자의 시대에는 거의 소멸의 과정에 있다는 결론을 지적하는 것처럼 보인다고 주장하였다. R. Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward An Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, 44를 보라.

29) O. Cohen, *The Verbal Tense System in Late Biblical Hebrew Prose*, 272.

사로 번역할 때 다양한 형태의 번역을 하고 있지만, 가능한 한 히브리어의 카탈(*qatal*) 형태는 아오리스트로(*aorist*, 단순 과거), 코텔(*qotel*) 형태는 그리스어 현재로(간접 화법과 종속절에서), 그리고 익톨(*yiqtol*)은 그리스어 미래로 번역하였다. 또한 **박예히**(יָקַח)는 *καὶ ἐγένετο*로, **익톨** 계속(*duratives*)과 과거(*preterites*)는 각각 그리스어 미완료와 아오리스트로 번역했으며, 히브리어 **박이크톨**(*wayyiqtol*) 연속법과 **웨카탈**(*w^eqatal*) 형태는 *καὶ* + 아오리스트와 *καὶ* + 미래로 번역하였다.³⁰⁾ 또한 번역자는 대부분 접속사가 없고 종속절이 없는 병렬 구문(*parataxis*)을 특징으로 하는 히브리어의 어순을 그대로 보존하려고 하였다.³¹⁾ 이것은 종속 구문(*hypotaxis*)을 주로 사용하는 그리스어의 특징을 고려할 때 매우 이례적인 것이다. 이런 점은 칠십인역 역대기의 번역자들이 히브리어 동사의 특성을 나름 충실하게 반영하여 번역을 하려고 했다는 것을 보여준다.

그렇다면 이런 번역에 있어서 고전(초기) 성경 히브리어와 후기 성경 히브리어에 대한 고려가 있었는지 여부에 관심이 간다. 칠십인역의 번역자들은 후기 성경 히브리어 동사에 대해 어떤 이해를 가지고 있었으며, 그것에 대해 어떤 번역을 하였는지 확인해 볼 필요가 있을 것이다.

5.2. 역대기에 나타나는 히브리어 동사의 번역

역대기에 나오는 히브리어 동사는 모두 4,331개가 있으며, 이 중에 70%가 직설법 형태를 가진다. **박이크톨**은 1,149개, **카탈**은 1,163개 (128개의 **웨카탈**을 포함), **익톨**은 351개, **코텔** 능동 분사는 495개, **카탈**(*qatul*) 수동 분사는 73개, **크톨**(*q^etol*) 부정사 연계형은 612개, **카탈**(*qatol*) 부정사 절대형은 25개, 그리고 **크톨** 명령형은 163개가 나타난다.³²⁾ 이들 대부분의 동사 형태는 내러티브의 주절에서 나타난다. 역대기 내러티브에서 가장 흔하게 등장하는 동사 형태는 **박이크톨**이며, 그 뒤를 이어 **카탈** 형태가 많이 나타나고 있다. 내러티브 안에 많은 간접 화법(*reported speech*; *direct speech* 그리고 *indirect speech*)과 종속절이 있는데, 간접 화법에는 다양한 동사 형태가 나타나고 있다(대부분 **익톨**과 **웨카탈** 그리고 명령형이 나타나며 또한 **카탈**과 **박이크톨** 형태도 나타난다). 종속절에는 부정사 연계형이 가장 빈번하게 나타나며, 뒤를 이어 **카탈** 형태가 많이 나온다.³³⁾ 이러한 동사 형태 중에서

30) R. Good, *Septuagint's Translation of the Hebrew Verbal System in Chronicles*, 3, 71-201.

31) *Ibid.*, 3.

32) *Ibid.*, 74. 글은 *GRAMCORD*(성경 연구 소프트웨어의 일종)를 사용해 이런 결론을 얻고 있다.

33) *Ibid.*, 75.

우리의 관심을 끄는 것은 부정사 연계형과 절대형의 그리스어 번역이다. 왜냐하면 위에서도 언급하였듯이 후기 성경 히브리어에 부정사의 사용에 있어 변화가 눈에 띄기 때문이다. 그러면 이제 역대기에 나타난 부정사 연계형과 절대형의 그리스어 번역에 대해 살펴보려 한다.

5.2.1. 역대기에 나타난 부정사 연계형의 그리스어 번역³⁴⁾

히브리어 부정사 연계형의 그리스어 번역에 있어 특징적인 것은 내러티브나 간접화법 문맥에서 대부분 종속절로 번역되었다는 점이다. 가장 일반적인 부정사 연계형의 기능은 한 동사의 목적어로서 사용되는 것이며, 또한 전치사 בְּ 와 함께 쓰여 목적절을 나타내거나, כִּי 나 עַל 와 함께 쓰여 시간절이나 원인절과 같은 종속절을 나타내는 것이다.³⁵⁾

Q^{tol} 의 그리스어 번역	횟수	성경 구절의 예
아오리스트 직설법	41	대상 5:1 ; 6:32 [17]; 10:13 ; 21:15; 대하 3:3; 5:13 ; 7:1 ; 8:16 ; 10:2, 15; 12:1 ; 18:31, 32; 20:23 , 37; 21:5, 13 , 19 , 20 ; 22:2, 8 ; 24:10, 11, 14 ; 26:3, 5 ; 29:24 , 28 , 29 , 34 [x2]; 31:1 , 5 , 21 ; 32:17; 33:12 , 19 , 23; 34:19; 36:6, 16
미완료 직설법	3	대하 7:3 ; 11:1; 24:22
완료 직설법	1	대하 31:10
현재 직설법	1	대하 19:2
미래 직설법	1	대하 30:9
아오리스트 분사	4	대상 29:17 ; 대하 20:10 ; 25:14 ; 30:5
현재 분사	72	대상 4:9 , 10 ; 5:9 ; 11:1, 2; 12:19 [20]; 32 [33]; 13:12; 14:10; 16:2, 4 , 18 ; 17:3, 6 , 24 ; 18:3; 21:9, 10 ; 22:8 ; 23:26 , 31 ; 대하 2:3 [2]; 6:4 , 16 , 37 ; 7:1 , 3 , 18 ; 10:3, 6, 7, 9 , 10 , 12, 14, 16; 11:2, 3 ; 12:7 ; 16:2; 18:11, 12, 30, 34; 19:9 ; 20:2 , 8 , 37;

34) 필자는 굳이 역대기의 동사 체계에 대한 칠십인역 번역에 대한 연구를 참고하여 역대기의 히브리어 부정사 연계형과 절대형에 대한 번역 용례를 표로 만들어 보았다. 여기서 **진하게 표시된 구절**은 위에서 폴진(Polzin)이 언급한 사무엘-열왕기에 평행하지 않는 역대기 고유한 본문에 나타나는 부정사 연계형과 부정사 절대형을 뜻한다. 또한 밑줄이 쳐진 구절은 간접 화법(direct speech나 indirect speech)에 나타나는 부정사 연계형과 절대형을 의미한다. R. Good, *Septuagint's Translation of the Hebrew Verbal System in Chronicles*, 175를 보라.

35) Ibid., 174.

		21:12; 23:7[x2]; 25:4, 7, 17, 18[x2]; 26:5; 29:29; 30:6, 18; 31:19; 32:4, 6, 9, 17; 32:11, 12; 33:14; 34:18, 20; 35:21; 36:22
완료 분사	1	대하 5:11
아오리스트 부정사	313	대상 4:10, 39; 5:1; 7:21, 22; 8:8; 9:32; 10:9, 13; 11:10, 18, 19[x2]; 12:17[18], 19[20], 20[21], 23[24], 31[32], 33[34], 36[37], 38[39][x2], 13:4, 5, 6, 9; 14:1, 8, 15[x2]; 15:2, 3, 14, 16, 19, 21, 25, 26; 16:19, 21, 33, 35, 43; 17:4, 9, 21[x3], 25[x2], 27; 18:3, 5, 10[x2]; 19:2[x2], 3, 6, 19; 21:1, 15, 17, 18[x2], 24, 28, 30[x2]; 22:2[x3], 5, 6, 7, 17, 19[x2]; 23:13, 30; 25:5; 26:27; 27:23; 28:2, 4, 5, 7, 10, 20; 29:3, 4, 5, 9, 12[x2], 14, 16, 19; 대하 2:1[1:18], 3[2][x2], 4[3], 6[5], 7[6][x2], 9[8], 11[10], 14[13][x2]; 3:2, 3; 4:11, 12, 13; 5:2, 10, 11, 14; 6:1, 2, 5, 6, 7, 8, 19, 20[x2], 22, 23[x4], 26, 33; 7:2, 7, 11, 13; 8:6; 9:1, 8[x4], 23; 10:1, 6, 18[x2]; 11:1, 4, 16[x2], 22; 12:7, 11, 12, 13[x2], 14; 13:5, 8, 9, 11, 13, 14:4[3][x2]; 15:8, 9, 12; 16:1, 5, 9; 18:2, 7, 12, 23, 24, 26; 19:3; 20:3, 4[x2], 6, 10, 11[x2], 17, 18, 20, 21, 23[x2], 25, 29, 31, 32, 35, 36[x2], 37; 21:7[x2]; 22:6[x2], 7[x2], 9; 23:18; 24:1, 4, 5, 6, 9, 12[x2], 19, 25; 25:8[x2], 9, 10, 13, 14, 16[x2], 20; 26:2, 13, 15, 16[x2], 18[x2], 19[x2], 20; 27:1; 28:1, 6, 10, 13, 16, 22[x2]; 29:10, 11, 15, 16[x2], 17, 27, 34; 30:1[x2], 2, 3, 5[x2], 12[x2], 13, 17, 19, 23; 31:4, 7, 11, 14, 15, 19; 32:1, 3, 11, 13, 14[x2], 15, 18[x2], 31[x2]; 33:1, 6[x2], 8[x2], 9, 19; 34:1, 3[2], 8[x2], 10[x2], 11[x2], 21, 26, 27, 31; 35:6, 12, 16[x2], 21, 22, 23; 36:13, 14, 21, 22
현재 부정사	93	대상 1:10; 6:49[34]; 9:25; 10:8; 15:2[x2]; 16:4[x2], 7, 35, 37, 40, 41; 17:6, 7, 27; 22:12, 13; 23:5, 13[x3], 30[x2]; 24:19; 26:12; 27:24; 28:4; 29:19; 대하 2:4[3], 6[5], 8[7], 14[13]; 3:1; 4:6[x2]; 5:13[x3], 14; 6:5[x2], 6, 16, 20, 33; 7:6, 16; 8:13, 14[x2]; 10:6; 11:14; 13:12, 15; 14:11[10]; 15:2; 16:5; 17:7; 18:31; 20:19; 22:3, 6; 23:16; 26:15[x2]; 28:25; 29:11[x2], 21, 30; 30:9; 31:2[x3], 10; 32:8[x2], 17; 33:16, 21; 34:12, 14, 31, 33; 35:12, 14, 15, 22, 36:2, 5, 9, 11
완료 부정사	3	대하 16:7, 8; 32:31

아오리스트 가정법	6	대상 <u>17:11</u> ; <u>19:3</u> ; 대하 <u>7:17</u> ; <u>18:10</u> ; 25:9 ; <u>34:25</u>
아오리스트 명령형	1	대상 15:16
현재 명령형	1	대하 5:13
형용사	5	대상 12:8[9] ; 19:11, 17; 대하 25:19 ; 34:7
전치사	1	대상 19:10
명사	50	대상 4:31, 33; 5:7 , 6:15[5:41] ; 7:5 , 7, 9, 40 ; 9:22 ; 10:13 ; 13:5 ; <u>19:3</u> , 5; 20:1; 22:5 ; 23:4 ; 25:3[x2] ; 28:2 ; 29:19 ; 대하 2:18[17]; 4:20; <u>6:21</u> , <u>30</u> , <u>33</u> , <u>39</u> ; 7:6 , 8; 12:12 , 15; 16:13; 17:7 ; 23:13; 24:14 ; 26:5 , 8; 28:23 ; 29:3 ; 31:1 , 16, 17, 18; <u>32:11</u> , 24; 34:3 , 8; 35:20; 36:19 , 21[x2]
생략된 경우	15	대상 1:43; 12:17[18] , 22[23] , 32[33] ; <u>17:19</u> ; 대하 <u>6:31</u> ; 10:10; 15:4 ; 20:27 ; 22:7 ; 27:8; 34:16, 31; 35:20; 36:20
합계	612	

여기서 보듯이 역대기에 나타나는 부정사 연계형의 거의 절반 이상이 그리스어 부정사로 번역되었고, 히브리어 부정사가 전치사를 동반하는 경우에는 대부분 관사를 넣어 그리스어 부정사로 번역하였다. 이러한 번역은 번역자들이 가능한 한 히브리어의 동사 형태를 그대로 유지하려고 노력했다는 것을 의미한다. 위에서 언급했듯이 역대기에 나타나는 대부분의 부정사 연계형은 전치사와 함께 쓰이고 있다. 히브리어는 대개 관사를 취하지 않지만, 그리스어는 관사가 있는 부정사가 일반적이다. 예를 들면, “그들이 갔다(בָּרָחוּ) ... 찾기 위하여(לְבַרְכָּתָם)”는 그리스어 ἐπορεύθησαν ... τοῦ ζητήσαι로 번역되었다(대상 4:39).³⁶⁾ 다시 말해, 목적을 나타내는 히브리어의 부정사 연계형이 관사를 가진 그리스어 속격 부정사로 번역되고 있는 것이다. 그 외에 다른 부분에 나타나는 부정사 연계형은 다양한 그리스어 구문과 형태로 번역되었다. 번역자들은 때로 부정사 연계형을 그리스어의 다른 종속절로, 상황 분사(circumstantial participles)로, 또는 병렬 구조(paratactic structure)를 사용하여 번역하였다. 또한 그들은 직설법과 가정법의 동사 형태를 지배하는 그리스어 종속 접속사(ὡς, ὅταν)를 사용함으로써 종속적인 관계를 명시하고 있다. 상황 분사는 간접 화법을 소개하는 부정사 ἵνα를 번역하는 데도 사용되었다.³⁷⁾

36) Ibid., 189. n.136.

37) Ibid., 189.

5.2.2. 역대기에 나타난 부정사 절대형의 그리스어 번역

부정사 절대형은 정확하게 그리스어로 옮길 만한 동사 형태가 없기 때문에 칠십인역의 번역자들은 이것을 부사적으로 번역하였다. 흥미로운 점은 부정사 절대형이 후기 히브리어(Rabbinic Hebrew 또는 Mishnaic Hebrew)에서 거의 사라진다는 것이다. 아마도 이것은 번역하던 당시 구어체 히브리어의 사용역에서 사라진 것과 관계가 있을 것이다.³⁸⁾ 다시 말해, 포로시기를 거치며 고전 히브리어에 대한 아랍어의 영향과 역대기 기자가 본문을 기록할 당시의 언어 공동체가 사용한 구어체 히브리어에서 부정사 절대형을 자주 사용하지 않게 됨에 따라 점차 사라지게 된 것이 아닌가 생각된다.

<i>QatoI</i> 의 그리스어 번역	횟수	성경 구절의 예
아오리스트 직설법	6	대상 5:20 ; 16:36; 대하 28:19 ; 31:10[x3]
미래 직설법	2	대하 18:29[x2]
현재 분사	9	대상 4:10 ; 11:9[x2]; 21:17, 24 ; 대하 18:27; 32:13; 36:15[x2] ;
형용사	5	대상 20:2; 대하 2:9[8] ; 14:13[12] ; 25:9 ; 32:27
명사	3	대상 15:22 ; 대하 11:12 ; 16:8
합계	25	

이처럼 부정사 절대형은 정확하게 대신할 만한 그리스어 동사 형태가 없기 때문에 그리스어 분사로 번역되었고 부사적 기능을 수행한다. 직설법 형태의 번역은 히브리어 부정사가 시간의 틀을 제공하는 맥락에서 하나의 직설법처럼 기능할 때 사용되고 있으며, 따라서 번역자는 적합한 그리스어 시제 형태를 제안하고 있다.³⁹⁾ 따라서 부정사 절대형이 사용된 경우가 많지 않았을 뿐만 아니라 대체할 만한 그리스어 동사 형태도 마땅히 없었기 때문에 번역자들이 부정사 절대형을 번역하는 데 상당한 어려움이 있었을 것이라 생각된다. 그러면 이제 역대기의 고유한 본문에 나오는 부정사 연

38) Ibid., 190. 굳에 따르면, 그리스어 동사 선택에 있어서 번역자들은 아마도 두 개의 언어의 사용역에 의해 영향을 받았다. 하나는 구어체 히브리어이며 다른 하나는 문어체 히브리어이다. 구어체 히브리어는 미쉬나 히브리어에 가까운 방식으로 기능하는 동사 형태를 포함한다. 여기서 **카탈**은 과거 시제, 분사는 현재, 그리고 **익틀**은 미래를 형성한다. 반면에 문어체 히브리어는 동시대의 히브리어 사용에 일치하는 않는 **파이크틀** 연속법이나 **웨카탈** 형태와 같은 오래된 동사 형태를 포함한다(241-242).

39) Ibid., 193.

계형과 절대형의 그리스어 번역에는 어떤 특별한 점이 있는지 고려해 보자.

5.2.3. 역대기의 고유한 본문에 나오는 부정사 연계형과 절대형

사무엘-열왕기에 없는 역대기의 고유한 본문에 나오는 부정사 연계형은 번역에 생략된 것 15회를 제외하고 전체 597회 중에서 272회가 그리스어로 번역되었다. 역대기의 고유한 본문에만 나오는 부정사 연계형이 그리스어로 번역된 숫자는 다음과 같다.⁴⁰⁾ **아오리스트** 직설법으로 24회, 미완료 직설법으로 2회, 완료 직설법으로 1회, 현재 직설법으로 1회, 미래 직설법으로 1회, **아오리스트** 분사로 4회, 현재 분사로 27회, 완료 분사로 1회, **아오리스트** 부정사로 172회, 완료 부정사로 3회, **아오리스트** 가정법으로 1회, **아오리스트** 명령형으로 1회, 현재 명령형으로 1회, 형용사로 2회, 명사로 31회가 번역되었다. 그래서 부정사 연계형 272회 중에서 175회가 그리스어 부정사로, 32회가 분사로, 31회가 명사로, 29회가 직설법으로, 기타 5회로 번역된 것이다. 이처럼 역대기 전체에 나타나는 부정사 연계형의 거의 절반 정도가(272회) 사무엘-열왕기에 없는 역대기의 고유한 본문에 나타나며, 그 중 175회(64%)가 그리스어 부정사로 번역되었다.

반면에, 부정사 절대형은 역대기 전체 25회 중에서 15회가 역대기의 고유한 본문에 나타나며, 그리스어 동사 체계에는 부정사 절대형을 대체할 만한 동사 형태가 따로 없기 때문에 주로 그리스어 분사로 번역되었고 부사적 의미로 해석되었다. 역대기의 고유 본문에 나타나는 부정사 절대형 15회 중에서 5회가 **아오리스트** 직설법으로, 3회가 현재 분사로, 4회가 형용사로, 그리고 3회가 명사로 번역되었다. 특이한 점은 부정사 연계형에 비해 역대기 본문에 부정사 절대형이 거의 나타나지 않는다는 것이다. 이것은 후기 히브리어의 영향으로 보인다.

이에 덧붙여 역대기의 간접 화법의 맥락에서 나타나는 부정사 연계형(위 도표의 밑줄 그은 구절들)을 보면, **아오리스트** 직설법이 2회, 완료 직설법 1회, 현재 직설법 1회, 미래 직설법 1회, **아오리스트** 분사 2회, 현재 분사 20회, **아오리스트** 부정사 114회, 현재 부정사 32회, 완료 부정사 2회, **아오리스트** 가정법 6회, **아오리스트** 명령형 1회, 형용사 1회, 명사 10회, 번역에 생략된 것 4회로 전체 197회가 등장한다. 이 중에서 역대기의 고유한 본문에 나타나는 부정사 연계형(위 도표의 진하게 쓰여진 동시에 밑줄 그은 구절들)은 **아오리스트** 직설법 1회, 완료 직설법 1회, 현재 직설법 1회, 미래 직설

40) 각주 20번을 참조하라.

법 1회, **아오리스트** 분사 2회, 현재 분사 3회, **아오리스트** 부정사 56회, 현재 부정사 21회, 완료 부정사 2회, **아오리스트** 가정법 1회, **아오리스트** 명령형 1회, 형용사 1회, 명사 4회, 생략된 것 2회로 총 97회가 등장한다. 그래서 생략된 것 2회를 제외하고 부정사 연계형 95회 중에서 그리스어 부정사로 79회, 분사로 5회, 직설법으로 4회, 기타 7회로 번역되었다. 이처럼 역대기의 간접 화법 맥락에서 사용된 전체 부정사 연계형 197회 중에서 역대기의 고유한 본문에 총 97회가 나타나며, 생략된 것 2회를 제외하고 95회 중 79회 (83%)가 그리스어 부정사로 번역되었다. 이런 점에서 역대기 고유한 본문의 간접화법의 맥락에서 나타나는 부정사 연계형은 거의 그리스어 부정사로 번역되었다고 해도 과언이 아닐 것이다.

다른 한편으로, 부정사 절대형의 경우에는 역대기의 간접 화법의 맥락에서 **아오리스트** 직설법 3회, 미래 직설법 2회, 현재 분사 2회, 형용사 2회, 명사 1회로 전체 10회가 나타나고 있는데, 이 중에서 역대기의 고유한 본문에 **아오리스트** 직설법 3회, 형용사 2회, 명사 1회로 총 6회가 나타난다. 따라서 역대기 전체의 간접 화법 문맥에서 나타난 부정사 절대형은 전체 10회 중에서 6회가 역대기의 고유한 본문에 등장하고 있으며, 그 중에 그리스어 부정사로 번역된 것은 하나도 없다.

그러므로 역대기 고유한 본문에 나오는 부정사 연계형과 절대형 역시 사무엘-열왕기에 평행하는 본문에 나타난 부정사 연계형과 절대형과 거의 동일한 방식으로 다양한 그리스어 동사 형태로 번역되었음을 알 수 있다. 즉, 역대기의 사무엘-열왕기와 평행하는 본문이나 역대기의 고유한 본문이나 대체로 부정사 연계형을 그리스어 부정사로 번역하려는 노력과 함께 다양한 그리스어 동사 형태로 번역하고 있으며, 부정사 절대형도 다양한 그리스어 형태로 번역하고 있는 것이다. 이런 점에서 부정사 연계형과 절대형에 있어서 사무엘-열왕기에 평행한 본문이든 역대기의 고유한 본문이든 그리스어 번역에 있어 일관성이 보여진다.

그렇다면 사무엘-열왕기와 평행하는 본문에는 고전 성경 히브리어가 나타나고, 역대기에만 나오는 고유한 본문에는 후기 성경 히브리어가 나타나고 있다는 주장은 부정사 연계형과 절대형의 그리스어 번역의 사례에도 반영되어 나타나는가? 다시 말해, 번역자가 어떤 동사 형태는 그가 역대기를 번역했던 시대에 사용하던 히브리어에 근거해서 이해하였고, 다른 동사 형태는 쓰여진 히브리어 본문 안에 보존된 고전 성경 히브리어의 전통적인 이해를 따라서 번역했다고 주장할 수 있는가? 필자가 살핀 위의 부정사 연계형과 절대형의 번역의 예에서는 이것을 판단하기는 쉽지 않아 보인다.

역대기에서 부정사 연계형의 빈번한 사용과 부정사 절대형의 다소 적은 사용은 후기 성경 히브리어의 특징을 반영하는 것이다. 칠십인역 번역자들이 후기 성경 히브리어의 중요한 한 특징 중에 하나가 부정사 연계형과 절대형의 사용에 있다는 것을 알고 있었는지 여부 또한 그들의 그리스어 번역을 통해 확인하기는 어려워 보인다. 분명한 것은 히브리어 원문에 충실하게 본문 그대로 번역하려고 애쓴 흔적이 농후하다는 점이다.

요약하면, 부정사 연계형이 내러티브 맥락에서 종속절의 그리스어 부정사로 대부분 번역되고 있지만, 칠십인역 번역자들은 문맥에 따라 다양한 동사 형태를 사용하여 부정사 연계형을 번역하고 있음을 알 수 있다. 이것은 히브리어 부정사 절대형의 번역에서 더욱 분명해진다. 부정사 절대형은 그리스어에 정확하게 혹은 비슷하게 일치하는 동사 형태가 없기 때문에 가능한 한 의미의 차이가 생기지 않도록 번역되었는데, 번역자들은 부정사 절대형을 주로 그리스어 분사로 번역하였고 문맥에 따라서 다양한 형태로 번역하였다.

6. 나가는 말

역대기의 칠십인역 번역자들은 히브리어 동사 형태를 그리스어로 옮길 때 본문 그대로의 방식을 사용하였는가? 아니면 주석적인 방법을 사용하였는가? 이 두 방법이 얼핏 보기에는 상호 배타적인 것으로 보일지라도 히브리어 동사를 그리스어 동사로 옮기는 번역자들의 수고에는 본문 그대로를 살리려는 노력과 동시에 그 자신의 히브리어에 대한 이해가 반영되지 않을 수 없었을 것이다. 이런 점에서 칠십인역을 번역하는 두 가지 방법은 상호 배타적인 것이 아니라 상호 보완적인 것이라 할 수 있다. 역대기의 칠십인역 번역자들도 이 두 가지 방법을 다 사용했을 것으로 생각되지만, 후기 히브리어의 특징인 부정사 연계형과 절대형의 그리스어 번역에 있어서는 가능한 한 히브리어 본문의 의미를 살리기 위해 본문 그대로의 직역에 가까운 번역을 했던 것처럼 보인다. 칠십인역 번역자들은 본문 그대로를 살리기 위해 부정사 연계형을 가능한 한 그리스어 부정사로 번역하였고, 그리고 문맥에 따라 다양한 그리스어 동사 형태로 번역하였다. 역대기에 나타나는 부정사 연계형이(사무엘-열왕기에 평행 본문이든 역대기의 고유 본문이든) 대부분 그리스어 부정사로 번역되었다는 것은 번역자들이 가능한 한 히브리어의 동사 형태를 그대로 유지하려고 했다는 것을 의미한다.

또한 부정사 절대형의 경우에도 이것에 상응하는 그리스어 동사 형태를 찾기 어렵기 때문에 번역자들은 다양한 형태로 번역하면서도 가능한 한 의미상의 차이가 생기지 않도록 노력했음을 보여준다. 이런 점에서 역대기의 칠십인역 번역자들은 부정사 연계형과 절대형의 번역에 있어서 주석적인 번역보다는 본문 그대로의 접근 방법에 가까운 번역을 했던 것처럼 보인다.

<주제어>(Keywords)

역대기, 칠십인역, 번역, 부정사 연계형, 부정사 절대형.

Chronicles, Septuagint, Translation, Infinitive Construct, Infinitive Absolute.

(투고 일자: 2016년 7월 4일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- 김주한, “칠십인역 헬라어의 Αὐτός(단수 주격 형태) 용법 연구: 칠십인역 창세기, 룻기, 전도서, 이사야, 마카비2서 분석”, 「성경원문연구」 32 (2013), 112-136.
- 우상혁, “칠십인역의 번역 기술과 히브리어 동사 형태: 읍기를 중심으로”, 「성경원문연구」 20 (2007), 311-328.
- 우상혁, “칠십인역 현대어 번역 고찰: 알렉산드리아 성경 중심으로”, 「성경원문연구」 31 (2012), 66-87.
- 장성길, “성경 히브리어 동사의 양태 특성 소고”, 「성경원문연구」 38 (2016), 97-118.
- Aejmelaeus, A., “What Can We Know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint?”, A. Aejmelaeus, ed., *On the Trail of Septuagint Translators: Collected Essays*, Kampen: Kok Pharos, 1993, 77-115.
- Binnck, R. I., *Time and the Verb: A Guide to Tense and Aspect*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Cohen, O., *The Verbal Tense System in Late Biblical Hebrew Prose*, Avi Aronsky, trans., Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.
- Driver, S. R., *An Introduction to the Literature to the Old Testament*, New York: Scriber's Sons, 1914.
- Ehrensverd, M., “Why Biblical Texts Cannot be Dated Linguistically”, *Hebrew Studies* 47 (2006), 177-189.
- Eskhult, M., “Traces of Linguistic Development in Biblical Hebrew”, *Hebrew Studies* 46 (2005), 353-370.
- Fanning, B. M., *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford: Clarendon, 1991.
- Gesenius, Wilhelm, *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift: Eine philologisch-historische Einleitung in die Sprachlehren und Wörterbücher der hebräischen Sprache*, Leipzig: F. C. W. Vogel, 1815; Reprint, New York: G. Olms, 1973.
- Glenny, W. E., *Finding Meaning in the Text: Translation Technique and Theology in the Septuagint of Amos*, *Vetus Testamentum Supplement* 126, Leiden: Brill, 2009.
- Goldfajn, T., *Word Order and Time in Biblical Hebrew Narrative*, Oxford: Clarendon, 1998.
- Good, Roger, *The Septuagint's Translation of the Hebrew Verbal System in Chronicles*, Leiden: Brill, 2010.
- Hurvitz, Avi, “The Relevance of Biblical Linguistics for the Historical Study of

- Ancient Israel”, Ron Margolin, ed., *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, July 29-August 5, 1997: Division A: The Bible and Its World*, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1999, 21-33.
- Hurvitz, Avi, “Hebrew and Aramaic in the Biblical Period: The Problem of ‘Aramaisms’ in Linguistic Research on the Hebrew Bible”, I. Young, ed., *Biblical Hebrew Studies in Chronology and Typology*, London: T&T Clark International, 2003, 24-37.
- Hurvitz, Avi, “The Recent Debate on Late Biblical Hebrew: Solid Data, Experts’ Opinions, and Inconclusive Arguments”, *Hebrew Studies* 47 (2006), 191-210.
- Jobes, Karen H. and Silva, Moisés, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids: Baker, 2000.
- Joosten, Jan, “The Distinction Between Classical and Late Biblical Hebrew as Reflected in Syntax”, *Hebrew Studies* 46 (2005), 327-339.
- Joosten, Jan, “The Aramaic Background of the Seventy: Language, Culture and History”, *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 43 (2010), 53-72.
- Joosten, Jan, *Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose*, Jerusalem: Simor, 2012.
- Kim, Dong-Hyuk, *Early Biblical Hebrew, Late Biblical Hebrew, and Linguistic Variability: A Sociolinguistic Dating of Biblical Texts*, Leiden: Brill, 2013.
- Kropat, Arno, *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen: Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen*, BZAW 16, Giessen: Alfred Töpelmann, 1909.
- Lee, Hee Sung, “The Comparative Study between MT and LXX-Isaiah 60:1-12: An Example of the Translation Techniques of LXX-Isaiah”, *Journal of Biblical Text Research* 25 (2009), 193-213.
- Nina, E. A., *Towards a Science of Translating*, Leiden: Brill, 1964.
- Polak, F., “Sociolinguistics and the Judean Speech Community in the Achaemenid Empire”, O. Lipschitz and M. Oeming, eds., *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2006, 589-628.
- Polzin, Robert, *Late Biblical Hebrew: Toward An Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, Missoula: Scholars, 1976.
- Porter, Stanley E., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, New York: Peter Lang, 1993.

- Porter, Stanley E., *Idioms of the Greek New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Rendsburg, Gary A., “Aramaic-Like Features in the Pentateuch”, *Hebrew Studies* 47 (2006), 163-176.
- Segal, M. H., *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford: Clarendon Press, 1927.
- Soisalon-Soininen, I., “Syntax of Translation-Technique”, *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 5 (1972), 9-11.
- Sollamo, R. and Sipilä, S., eds., *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2001.
- Throntveit, Mark A., “Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra and Nehemiah”, *Vetus Testamentum* 32:2 (1982), 201-216.
- Van der Kooij, A., *The Oracle of Tyre: The Septuagint of Isaiah 23 as Version and Vision*, Leiden: Brill, 1998.
- Van der Kooij, A., “The Septuagint of Zechariah as Witness to an Early Interpretation of the Book”, Christopher Tuckett, ed., *The Book of Zechariah and Its Influence*, Burlington: Ashgate, 2003, 53-64.
- Ulrich, Eugene, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Leiden: Brill, 1999.
- Young, Ian, ed., *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, JSOTSup 369, London: T&T Clark International, 2003.
- Young, Ian, “Biblical Texts Cannot be Dated Linguistically”, *Hebrew Studies* 46 (2005), 341-351.
- Young, I., Rezetko, R., and Ehrensverd, M., *Linguistic Dating of Biblical Texts*, 2 vols., London: Equinox, 2008.
- Zevit, Z., “Introductory Remarks: Historical Linguistics and the Dating of Hebrew Texts CA. 1000-300 B. C. E.”, *Hebrew Studies* 46 (2005), 321-326.
- Zevit, Z., “What a Difference a Year Makes: Can Biblical Texts be Dated Linguistically?”, *Hebrew Studies* 47 (2006), 83-91.

<Abstract>

Characteristic of Verb Form in the Translation of the Septuagint Chronicles: Infinitive Construct and Infinitive Absolute

Suk-il Ahn

(Westminster Graduate School of Theology)

This study examines the translation technique of the Septuagint Chronicles, raising the question whether the translators of the Septuagint employed a literal translation or an exegetical translation. In particular, the verbal system of Hebrew is very different from that of Greek, so when the original language (Hebrew) is translated into the target language (Greek), the translation of each verb form becomes a problem. In the case of the Septuagint translation of Chronicles, however, both forms of Classical Biblical Hebrew and Later Bible Hebrew in Chronicles give rise to an additional problem to the Septuagint translators. Significantly, one of the characteristics of LBH is the infinitive verb form, which includes infinitive construct and infinitive absolute. The former is frequently employed in Chronicles, whereas the latter rarely occurs. If we examine the usages of Greek translations of the infinitive constructs and absolutes in Chronicles, we would know if the Septuagint translators have already recognized the characteristics of CBH and LBH. Accordingly, the author traces the Greek translations of the infinitive constructs and absolutes in Chronicles based on Good's study of the Septuagint translation, and points to the characteristic of LBH (e. g., the frequent use of the infinitive construct + *l^e*), going beyond Good's. As a result, this study shows that the Greek translations of the infinitive constructs in Chronicles are diverse and dynamic even though they are generally translated as accorded to Hebrew verb form (e. g., Hebrew infinitive as Greek infinitive). In the translations of infinitive absolutes (generally translated as Greek participles), they seem to have used a translation technique close to literal translation, even though there is no equivalent of the infinitive absolute in Greek verb forms. In this regard, the Septuagint translators of Chronicles appear to have employed literal translation technique. Yet, it is not easy to confirm that they have known the characteristics of LBH.

하나님의 거룩한 나라

—에스겔 37:15-28을 중심으로—

박영복*

1. 들어가는 말

에스겔서에서 회복의 메시지를 연구할 때, 대부분의 학자들에게 어려움을 호소하는 요소들이 있다면, 하나는 신학적인 요소이고 다른 하나는 언어적인 요소이다. 먼저, 예루살렘의 멸망과 성전 파괴 그리고 이스라엘의 포로생활은 에스겔서에서 묘사되고 있는 선지자 에스겔의 동료들이 그 당시 이스라엘의 실정을 함축적으로 표현할 수 있는 말이다. 에스겔서 20장의 이스라엘의 역사에 대한 부정적인 시각에서도 암시하는 바와 같이, 바벨론 포로생활은 다른 세대들과 달리 하나님의 진노 가운데에 있음을 시사한다.¹⁾ 이스라엘에 대한 이러한 하나님의 진노의 상황 속에서, 에스겔 33:21의 예루살렘의 멸망 소식이 포로지에 전달된 이후에 에스겔은 회복의 메시지를 선포하기 시작한다.²⁾ 그렇다면, 그들이 처한 환경과 에스겔의 회복의 메시지는 어떠한 방식으로 이해하고 설명해야 할까? 에스겔서 본문의 언어적인 정보는 이러한 정황적 부조화에 대하여 아무런 해답을 제시하지 못하는 것일까?³⁾ 둘째로, 에스

* Vrije Universiteit Amsterdam에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울성경신학대학원대학교 조교수. ichpyb@hanmail.net.

- 1) 다른 세대들에게는 하나님께서 하나님의 이름을 위해서 진노를 막으셨다는 것을 언급하고 있지만(겔 20:9, 14, 22), 그 이후의 포로세대에게는 그들의 우상숭배로 인하여 하나님께 묻는 것조차 허락하지 않음을 말씀하고 있다(겔 20:30-31). Robert R. Wilson, "An Interpretation of Ezekiel's Dumbness", *VT* 22 (1972), 91-104; 이학재, 『에스겔 어떻게 읽을 것인가?』 (서울: 한국성서유니온선교회, 2002), 144; 크리스토퍼 라이트, 『에스겔 강해: 새 마음과 새 영』, 정옥배 역 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2008), 94-98; C. J. H. Wright, *The Message of Ezekiel: A New Heart and a New Spirit* (Leicester: InterVarsity Press, 2001).
- 2) 대부분의 학자들은 조금씩 차이가 드러나긴 하지만 겔 33장부터 심판의 메시지에서의 회복의 메시지로의 전환이 이루어지고 있다는 사실에 대해서는 동의한다. Keith W. Carley, *The Book of the Prophet Ezekiel* (London: Cambridge University Press, 1974), 218; John W. Wevers, *Ezekiel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 249; H. V. D. Parunak, "Structural Studies in Ezekiel", Ph. D. Dissertation, (Harvard University, 1978), 158.
- 3) 이와 관련된 공시적인 연구(synchronic approach)는 Thomas Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, VTSup 76 (Leiden: Brill, 1999), 105-106; P. M. Joyce, *Divine Initiative and*

겔서에서 반복적인 공식들(formula)과 함께 분절적인 요소들이 본문(text)을 수많은 단편들로 자르고 있기 때문에 본문의 구조를 이해하고 형성하는 데에 어려움이 있음을 호소한다.⁴⁾ 그래서 대체적으로 시간적인 순서와 상당히 체계적이고 주제적인 방식으로 메시지가 배열되었음에도 불구하고,⁵⁾ 많은 학자들이 에스겔서의 메시지와 내부구조의 구성에 대해 쉽게 접근하지 못하게 되었다. 그렇다면, 에스겔서의 내부구조를 구성하고 이를 메시지와 연결하게 될 때, 정황적으로 부조화를 이끄는 에스겔서의 회복의 메시지를 해석하는 데에 좀 더 분명하게 제시하지 않을까?

본 논고는 에스겔서의 회복의 메시지 가운데에서, 에스겔 37:15에서 28절의 히브리어 본문(MT)을 본문-언어학적 분석(text-linguistic analysis)을 통하여 구문적 계층 구조(syntactic hierarchy)를 구성하고, 화자와 청자를 중심으로 언어적 단편들을 연결하여 메시지의 신학적 의미를 살펴보고자 한다. 이 단락은 대체로 짧은 길이로 구성되어 있음에도 불구하고, 에스겔 본문의 특징 중에 하나인, 반복구와 화자와 청자의 급속한 변화로 말미암아 다양한 언어적 단편들이 발견되며, 절의 형태에 따른 계층 구조적인 기능을 잘 보여주고 있다. 그러므로 에스겔 37:15에서 28절까지의 연구가 에스겔서의 본문의 특징과 구문적 계층 구조를 이해하는 데에 도움을 줄 것으로 사료된다. 또한 본문-언어학적인 단락의 경계에서부터 출발하여 단락의 구문적 계층 구조를 구성하고, 차례로 그 신학적 주제를 드러나게 하는 좋은 안내자 역할을 제공할 것이다. 이를 통하여 어떻게 37:15에서 28절까지의 신학적 함의를 발견하는지에 대한 방법론적 제안도 동시에 소개하고자 한다.

2. 에스겔 33-39장의 본문—언어학적 구조

먼저, 에스겔 37장의 본문 분석에 앞서, 근접 문맥에 대한 본문-언어학적

Human Response in Ezekiel, JSOTSup 51 (Sheffield: JSOT Press, 1989), 104-105; R. W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 96; P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC* (London: SCM Press, 1968), 104-117; L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC 29 (Dallas: Word Books, 1990), 179; Walther Zimmerli, *Ezekiel 2* (Philadelphia: Fortress, 1983), 247; D. I. Block, *Ezekiel (Chapters 25-48)* (Grand Rapids: WEPC, 1998), 364 등을 참고하라.

4) L. C. Allen, *Ezekiel 20-48*, 170; D. I. Block, *Ezekiel (Chapters 1-24)*, 30-39.

5) P. M. Joyce, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, 21.

인 구조를 살펴보는 것이 선행되어야 할 것이다.⁶⁾ 본문-언어학적 입장에서, 33:21a의 ‘וַיְהִי + 시간 표시’는 새로운 이야기(narrative)의 시작을 알리는 강력한 표시이다.⁷⁾ 그 다음에 나오는 표시가 40:1에서 다시 출현하기 때문에, 33:21a-39:29c는 하나의 이야기 단락을 구성한다. 33:21에서 시작된 이야기는 총 7개의 하부 단락으로 구성된다. 짧은 보고 형식의 33:21b-22 단락과 ‘여호와와 그의 말씀이 내게 임하여(וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי)’라는 반복구절이 ‘Wayyiqtol + 명시된 주어’의 형태로 33:23a, 34:01a, 35:01a, 36:16a, 37:15a, 38:01a에서 총 6번 나타남으로서 나머지 6개의 하부 단락을 형성한다. 그래서 33:21a-39:29c의 내부 구조는 다음과 같이 구성된다.⁸⁾

33:21a וַיְהִי + 시간 표시

- └ 33:21b-22f 예루살렘 멸망과 에스겔이 말할 수 있게 됨
- └ 33:23a-33d (וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי) 첫째 단락
- └ 34:01a-31e (וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי) 둘째 단락
- └ 35:01a-36:15d (וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי) 셋째 단락
- └ 36:16a-37:14g (וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי) 넷째 단락
- └ 37:15a-28c (וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי) 다섯째 단락
- └ 38:01a-39:29c (וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי) 여섯째 단락

다시 말해서, 예루살렘의 멸망에 대한 짧은 보고(33:21b-22f) 후에 반복구로 이어지는 6개의 회복의 메시지들이 뒤이어 따라오는 것이다. 구조적으로 메시지는 21절에서 시작되고 짧은 보고에 해당하는 33:21b-22f의 단락이 뒤따라오는 6개의 회복의 메시지에 서론 혹은 정황적 배경의 역할을 한다고 볼 수 있다. 그러므로 37:15a-28c의 단락은 회복의 메시지의 다섯 번째에 해당하는 메시지이다. 이러한 본문-언어학적인 근접 문맥 구조를 바탕으로 37:15a-28c의 단락이 어떠한 구문적 계층 구조를 가지고 있으며, 또 어떠한 회복의 메시지를 가지고 있는지 살펴볼 것이다. 본 논고는 이처럼 근

6) 에스겔 33-39장의 본문-언어학적 분석에 관한 자세한 논의는 ‘Chapter 2. Structure and Translation of Ezekiel 33-39’와 ‘Chapter 3. Function and Discourse Structure of Ezekiel 33-39’를 참고하라. Y. B. Park, *Restoration in the Book of Ezekiel. A Text-Linguistic Analysis of Ezekiel 33-39*, ACEBTSup 11 (Bergambacht: Uitgeverij 2VM, 2013), 17-124.

7) E. Talstra, “A Hierarchy of Clauses in Biblical Hebrew Narrative”, Ellen van Wolde, ed., *Narrative Syntax and the Hebrew Bible* (Leiden: Brill, 1997), 102.

8) 메이필드(T. D. Mayfield)의 에스겔서의 문법적인 거시 구조(וַיְהִי + 시간 표시)와 내부 구조(Wayyiqtol + 명시된 주어) 또한 필자의 본문-언어학적 구조를 지지한다. T. D. Mayfield, *Literary Structure and Setting in Ezekiel*, FAT II/43 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 77-124.

접 문맥에 대한 본문-언어학적인 이해를 바탕으로 단락의 경계를 확립하고 연구를 진행하기 때문에, 각 단락의 메시지는 회복에 대한 전체의 신학적 메시지에 조화롭게 구성될 것을 기대할 수 있다.

3. 에스겔 37:15-28 분석

본문 분석에 앞서, 먼저 에스겔 37:15-28의 히브리어 본문(MT)을 동사를 중심으로 문장의 단위로 단편을 만들어서 본문을 64개의 단편으로 만든다.⁹⁾ 전체 본문-언어학적인 근접 문맥에서 밝힌 것과 같이, 하부 구조의 시작을 알리는 ‘여호와와 말씀이 내게 임하여(וַיְהִי דְבַר יְהוָה אֵלַי)’라는 반복구절이 37:15a에서 시작하기 때문에, 이를 출발점으로 각각의 단편화된 절들을 문법적 구문적 연관성을 통하여 상위(mother clause)와 하위(daughter clause), 혹은 등위(parallel)의 관계를 결정하고 절들의 계층 구조를 연결하고 구성해 나아간다. 이 때 고려해야 할 사항은 참여자(participant)들의 변화와 움직임, 절의 형태, 화자와 청자 등을 고려하여 연결하게 된다. 이러한 언어적인 변수들을 정리하면 다음과 같다.¹⁰⁾

- 구문적인 상위, 등위 혹은 하위 관계 결정
- 문법적인 형태들: 절의 형태, 절의 구성 요소들의 구문 형태, 치환과 생략의 형태
- 본문-구문적 형태들: 참여자와 참여자 형태
- 어휘적 형태들: 어휘와 절들의 반복, 주제어의 사용, 동의어 및 의미적 연관 표현 사용

이들 언어적 변수들이 계층 구조를 구성하기 위해 주목을 받아야 하는 이유는 몇 가지 근거가 있다. 첫째, 이들은 본문에서 표면적으로 쉽게 발견되는 변수들이고 체계적으로 사용될 가능성이 높다. 만약 이런 체계적인 질서가 본문에서 사용하는 것이 효과적인 수단으로 작용한다면, 구체적인 구문론적 논쟁에 도움을 줄 수 있을 것이다. 둘째, 이러한 변수들이 상당히 일정하고 규칙적으로 사용되고 있음을 본문에서 잘 나타내고 있다. 그래서 그 사용된 형태를 규칙적인 방식으로 읽어내는 작업은 그 자체로 가치가

9) <표 2> 에스겔 37:15-28의 구문적 계층 구조’를 참조하라.

10) Timothy Walton, *Experimenting with Qohelet: A Text-linguistic Approach to Reading Qohelet as Discourse*, ACEBTSup 5 (Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing, 2006), 11-13.

있다. 셋째, 이러한 변수들을 고려하여 본문의 구조와 단락의 연결성을 구성하는 다른 연구들이 많이 진행되고 있으며, 또한 설득력 있는 결과를 만들고 있다. 이러한 근거들은 표면적으로 본문에 드러난 언어적 변수들이 본문의 구조와 기능 그리고 의미 규정에 상당한 자료를 제공하고 있다는 사실을 표현하는 것이다.

그러므로 본 논고에서 이들 표면적 변수들을 기준으로 히브리어 본문의 계층 구조를 구성해 볼 것이다. 이를 위하여, 계층 구조가 함의하고 있는 몇 가지 방법론적 전제들을 다음과 같이 요약할 수 있다. 첫째, 이들 변수들 혹은 변수들의 조합을 통하여 구문적 계층 구조에서 각기 다른 수준들(levels), 즉, 상위, 등위, 하위 등을 밝혀낼 수 있다. 둘째, 이렇게 구성된 계층 구조들은 특정한 본문의 경계를 보다 정확하고 객관적으로 설정할 수 있다. 셋째, 이러한 계층 구조는 구획화된 본문의 담화적 기능에 대해 고찰해 볼 수 있는 기본적인 틀을 제공할 수 있다.

3.1. 화자와 청자를 중심으로 한 본문 분석

본문의 계층 구조를 구성하기에 앞서, 우선적으로 본문을 화자와 청자의 관점에서 소단락들을 구분해 보는 것이 필요하다. 이는 화자와 청자가 아무런 예고적인 표시 없이 바뀌게 되면 본문의 계층 구조를 구성할 때 단락을 구분하고 연결하는 데에 결정적 요소로 작용하기 때문이다. 실제 분석 과정에서는 계층 구조를 구성할 때 동시에 분석되어야 하는 사항이지만, 논리적으로 설명할 때에는 화자-청자의 분석으로 소단락을 먼저 구분하는 것이 편리하다.

37:15	하나님 말씀이 에스겔에게 임함(וַיְהִי דְבַר יְהוָה אֵלַי)
37:16a-17b	↳ 상징행동에 대한 하나님의 설명 (하나님 → 에스겔)
37:18a	↳ Waw
37:18d-e	↳ 에스겔의 동료들의 질문 (에스겔의 동료들 → 에스겔)
37:19a	↳ 선포명령 I (דְּבַר אֱלֹהִים, 하나님 → 에스겔)
37:19b-h	↳ כַּהֲאָמַר 절 (선포내용: 하나님 → 에스겔의 동료들)
37:20a-c	↳ 상징행동에 대한 하나님의 명령(하나님 → 에스겔)
37:21a	↳ 선포명령 II (וַדְּבַר אֱלֹהִים, 하나님 → 에스겔)
37:21b-28c	↳ כַּהֲאָמַר 절 (선포내용: 하나님 → 에스겔의 동료들)

하나님의 말씀이 에스겔에게 임한다(15a-b). 하나님(화자)이 에스겔(청자)

에게 일련의 상징행동에 대해 지시하고(16a-17b), 에스겔의 동료들(קִנְיֵי עִמָּק)이 그 행동의 의미를 물을 때(18d-e)에 두 번의 메시지를 선포하라고 명령한다(19a, 21a). 에스겔이 하나님의 메시지를 선포할 때에는 אֲמַרְנָה-절(19b, 21b)에 의해 소개되는데, 하나님이 직접적으로 에스겔의 동료들에게 선포하는 직접화법의 형태로 나타내고 있다. 순서적으로, 그 지시받은 상징행동을 말로 설명하게 하고(19c-h), 에스겔이 그 행동을 수행한 후(20a-c), 그 상징행동에 대한 의미를 선포하게 된다(21c-28c). 하나님의 메시지의 측면에서 보면, 본문은 18a를 중심으로 크게 두 덩어리로 나눌 수 있다. 하나님이 에스겔에게 상징행동에 대해 지시하는 내용(16a-17b)과 메시지의 수신자들 앞에서 그 상징행동을 보여주고 그 메시지의 의미를 선포하는 내용(19a-28c)으로 구분된다. 화자-청자의 움직임에 따른 자세한 참여자들의 분석은 <표 1>에 요약되었다.

<표 1> 에스겔 37:15-28의 화자-청자 분석

절	화자	주요참여자(PNG ¹¹⁾)	청자
15a-15b	에스겔	하나님 말씀(3SgM)	독자 ¹²⁾
16a-18c	하나님	에스겔(2SgM)	에스겔
18d-18e	에스겔의 동료들	에스겔(2SgM)	에스겔
19a	하나님	에스겔(2SgM)	에스겔
19b	에스겔	하나님(----)	독자
19c-19h	하나님	하나님(1Sg-)	에스겔의 동료들
20a-21a	하나님	에스겔(2SgM)	에스겔
21b	에스겔	하나님(----)	독자
21c-28c	하나님	하나님(1Sg-)	에스겔의 동료들

3.2. 구문적 계층 구조

히브리어 본문은 단순히 일직선적으로(linear form) 읽히는 것이 아니라 일정한 형태를 가진 언어 체계가 대개 그렇듯이 계층 구조(hierarchical structure)로 정보를 인식해야 한다. “본문에서 발견되는 언어적 정보들은

11) 인칭(person), 수(number), 성(gender)을 말한다.

12) 에스겔의 메시지를 듣는 1차 청자인 에스겔의 동료들과 함께 에스겔서를 읽게 될 독자들(암시된 청중들)을 포함한 집단에 대한 표현이다.

각각의 절과 절 사이 혹은 정보의 단편과 단편 사이의 연결 고리들을 파악하여 계층 구조를 구성하고, 이를 바탕으로 본문의 골격 구조가 되는 일차적인 정보(foreground information)와 그의 배경이 되는 이차적인 정보(background information)로 나눌 수 있게 된다”.¹³⁾ 이렇듯 히브리어 본문이 계층적인 구조로 그 정보를 전달하기 때문에, 특정한 본문의 번역이나 해석에 앞서서 그 본문의 계층 구조를 파악하는 것이 선행되어야 한다.

구체적인 구문적 계층 구조를 구성하기 위하여 어떤 유사성과 연관성을 가지고 각각의 절들을 연결하는지 살펴보는 것이 바람직하다. 제일 먼저 살펴볼 연결은 동일한 절의 형태와 *waw*의 기본적인 기능에 관련된 연결이다.

37:16c (Impv, 2SgM) קַח־לְךָ עֵץ אֶשְׁרָף
 └ 37:16d (Impv, 2SgM) וְכָתַב עָלָיו
 └ 37:16f (Impv, 2SgM) וְלָקַח עֵץ אֶשְׁרָף

명령문인 16c는 그 하위 구조로 4개의 다른 명령문들을 지배하게 된다(16d, 16f, 16g, 17a). 16c를 제외한 나머지 4개의 명령문들은 *waw*를 가지고 있어서 앞의 부분의 연속됨을 표시하기 때문이다. 그리고 ‘*waw* + 명령문’이라는 형태뿐만 아니라 문장 순서에 있어서도 유사한 구조(*waw* + 동사 + 목적어 혹은 보어)로 되어 있어서, 4개의 명령문들은 등위 관계(parallel)로 연결되었다.

두 번째로 살펴볼 연결은 명령문과의 연결에서 절의 형태에 따른 번역적인 이슈를 설명하는 것이다.

37:17a (Impv, 2SgM) וְקָרַב אֲתָם אֶתְּךָ אֶל־אֶתְּךָ לְךָ לְעֵץ אֶשְׁרָף
 └ 37:17b (WQtl, 3Pl-) וְהָיוּ לְאֶתְּרִים בְּיָדְךָ

외관상으로 절의 형태가 다르고 주어의 인칭이 달라 연관성이 전혀 없어 보이지만, 주의깊게 살펴보면 2인칭 남성 단수 ‘너’(에스겔)가 동일하게 출현하고 있으며, 17a에서 목적어로 사용되었던 ‘그들’(אֲתָם, 막대기들)이 17b에서는 주어(וְהָיוּ)로 사용되고 있음을 알게 된다. 이렇게 앞 절의 목적어나 보어가 그 다음 절에서 주어로 사용되는 것은 언어적으로 종속된 관계로 여겨진다. 이번 경우에서도 마찬가지로, 17b가 17a에게 하위로 연결된다.

13) 박영복, “에스겔 37:7에 나타난 인칭의 불일치 해석”, 『교회와 문화』 31 (2013), 133.

이 때, 명령문을 뒤따르는 WQtl(*waw* + 완료형)절은 법(modal sense)의 성격을 갖기 때문에 ‘해야 한다’(must)의 의미가 된다. 그래서 17b를 번역하면, ‘그리고 너의 손 안에서 그들이 하나가 되어야 한다’로 된다.

또한 가장 근접한 거리의 같은 절의 형태에도 불구하고, 20a의 WQtl의 경우에, 바로 윗 절인 19h의 WQtl에 연결될 수가 없는데, 그 이유는 19c-h는 하나님께서 에스겔의 동료들에게 직접화법의 형태로 선포하시는 단락이고 20a는 하나님께서 에스겔에게 명령하는 단락이기 때문이다. 청자가 바뀌어서 서로 다른 메시지이기 때문에 연결할 수가 없는 것이다. 그래서 20a의 WQtl은 먼 거리에도 불구하고 19a의 명령문에 하위로 연결된다. 결국 20a가 명령문인 19a를 뒤따르게 됨으로써, ‘그리고 그 막대기들이 되게 하여야 한다’로 번역되어야 한다.

세 번째 연결은 절의 형태가 다르지만 다음과 같은 두 가지 근거를 통하여 연결된다. 첫째, 화자-청자가 서로 같은 부분으로 18b-c는 어떤 조건을 말하고 19a는 그 조건에 수행해야 하는 명령에 해당한다. 에스겔의 동료들이 에스겔에게 묻고 있는 직접 인용 부분(18d-e)은 하나님의 말을 잠시 중단시키지만 이차적 정보로 계층 구조에서 18c의 하위에 두었다. 둘째, 참여자(בְּנֵי עַמָּךָ, ‘너의 백성들의 자녀들’)가 18b에서 처음 출현하고, 19a의 ‘그들’(אֲלֵהֶם)이 이 참여자를 지시하는 대명사로 판명된다. 그러므로 참여자의 존재 여부로 인하여, 똑같은 명령문의 16c에 연결되는 것이 아니라 18b에 연결되어야 한다. 그 연결은 다음과 같다.

37:18b (xYqt, 3PlM) כְּאֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ בְּנֵי עַמָּךָ
 └ 37:19a (Impv, 2SgM) דַּבֵּר אֲלֵהֶם

네 번째에 관련된 사항은 계층 구조의 형성에 있어서 주어와 절의 형태에 관련된 내용이다.

37:21c (PtcA, -SgM) הִנֵּה אֲנִי לֹקֵחַ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֵּין הַגּוֹיִם
 └ 37:21e (WQtl, 1Sg-) וְקִבַּצְתִּי אֹתָם מִסָּבִיב
 └ 37:21f (WQtl, 1Sg-) וְהִבֵּאתִי אוֹתָם אֶל־אֲדָמָתָם
 └ 37:22a (WQtl, 1Sg-) וְעָשִׂיתִי אֹתָם לְגוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ בְּהָרֵי יִשְׂרָאֵל
 └ 37:23b (WQtl, 1Sg-) וְהוֹשַׁעְתִּי אֹתָם מִכָּל מוֹשְׁבֵי־תֵיהֶם
 └ 37:23d (WQtl, 1Sg-) וְטִהַרְתִּי אוֹתָם
 └ 37:26a (WQtl, 1Sg-) וְכִרְתִּי לָהֶם בְּרִית שְׁלוֹם

- ┆ 37:26c (WQtl, 1Sg-) וַנְתַתִּים
- ┆ 37:26d (WQtl, 1Sg-) וְהִרְבִּיתִי אוֹתָם
- ┆ 37:26e (WQtl, 1Sg-) וַנְתַתִּי אֶת־מִקְדָּשִׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם
- ┆ 37:27b (WQtl, 1Sg-) וְהִיִּיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים

상징행동의 해석의 단락이자 하나님의 두 번째 선포에 해당하는 21c-28c는 1인칭 주어 문장으로 이루어진 1개의 PtcA절과 10개의 WQtl절들이 하나님의 주요 메시지를 나타내며 계층 구조의 뼈대를 형성하고 있다. 그래서 21c의 ‘나’(אני, 하나님)라는 참여자의 출현으로 시작해서 1인칭 주어가 미래에 하나님이 의지적으로 수행할 11가지 일들(PtcA: 21c; WQtl: 21e, 21f, 22a, 23b, 23d, 26a, 26c, 26d, 26e, 27b)에 대해 서술하고 있다.

마지막으로 살펴볼 연결은 절의 형태에 관련된 미세 구조에 대한 것이다.

- 37:27b (WQtl, 1Sg-) וְהִיִּיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים
- | ┆ 37:27c (WXYq, 3PIM) וְהָמָּה יְהוָה לְעַם
- ┆ 37:28a (WQtl, 3PIM) וַיְדַעוּ הַגּוֹיִם

전술한 바와 같이, 27b는 ‘WQtl + 1인칭 주어’로 열한 번째 주요 메시지에 해당한다. 27c의 WXYq절의 경우, *waw*가 앞부분의 연속된 형태임을 암시하면서, 27b의 보어였던 ‘그들’(הם)이 27c에서 주어(המה)로 사용되면서 강력한 연결성을 표시한다. 더욱이 그들에게 ‘하나님’이 되는 것(לאלהים, 27b)과 하나님에게 ‘백성’이 되는 것(לעם, 27c)이 서로 잘 대비되고 있음을 나타낸다. 이 때, 미완료(Yiqtol)는 연결된 앞 절의 결과 혹은 효과를 표현한다. 28a의 WQtl의 경우, 새로운 참여자 ‘הגוים’이 처음 출현하였음에도 불구하고, 절의 유사성과 종속절인 28b에서 참여자 ‘אני’의 사용으로 말미암아 27b에 자연스럽게 연결된다. 그러나 주어가 3인칭으로 바뀌었기 때문에, 그 다음의 단계(next step)를 표현하는 형태로 인식하여 *waw*를 ‘그리고 나서’로 번역하는 것이 타당해 보인다.

지금까지 몇 가지 계층 구조와 관련된 절들의 연결을 자세히 살펴보았다. 화자-청자를 바탕으로 소단락으로 나누고 참여자들과 절의 형태 그리고 언어적 변수들을 통하여 본문의 계층 구조를 <표 2>에서 나타낸 바와 같이 구성할 수 있게 되었다.

<표 2> 에스겔 37:15-28의 구문적 계층 구조

계층구조	절	형태 ¹⁴⁾	P/N/G
וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי	37:15a	WayX	3sgM
לֵאמֹר	37:15b	InfC	-----
וַאֲתָהּ	37:16a	CPen	-----
בְּן־אָדָם	37:16b	Voct	-----
קַח־לְךָ עֵץ אֶחָד	37:16c	Impv	2sgM
וּכְתֹב עָלָיו	37:16d	Impv	2sgM
לְיִהְיוֹתָהּ וּלְבָנֵי יִשְׂרָאֵל חֲבֵרוֹ	37:16e	NmCl	-----
וּלְקַח עֵץ אֶחָד	37:16f	Impv	2sgM
וּכְתֹב עָלָיו	37:16g	Impv	2sgM
לְיִוֹסֵף עֵץ אֶפְרַיִם וְכָל־בֵּית יִשְׂרָאֵל חֲבֵרוֹ	37:16h	NmCl	-----
וְקָרַב אֹתָם אֶחָד אֶל־אֶחָד לְךָ לְעֵץ אֶחָד	37:17a	Impv	2sgM
וַהֲיוּ לְאֶחָדִים בְּיַדְךָ	37:17b	WQtl	3pl-
וְ	37:18a	Defc	-----
כַּאֲשֶׁר יֹאמְרוּ אֵלֶיךָ בְּנֵי עַמֶּךָ	37:18b	xYqt	3plM
לֵאמֹר	37:18c	InfC	-----
הֲלוֹא־תִגִּיד לָנוּ	37:18d	xYqt	2sgM
לְמַה־אֵלֶּה לְךָ	37:18e	NmCl	-----
דְּבַר אֱלֹהִים	37:19a	Impv	2sgM
כֹּה־אָמַר אֲדַנִּי יְהוָה	37:19b	xQtl	3sgM
הִנֵּה אֲנִי לֹקַח אֶת־עֵץ יוֹסֵף	37:19c	PtcA	-sgM
אֲשֶׁר בְּיַד־אֶפְרַיִם	37:19d	NmCl	-----
וּשְׂבָטֵי יִשְׂרָאֵל חֲבֵרוֹ	37:19e	Defc	-----
וְנָתַתִּי אוֹתָם עָלָיו אֶת־עֵץ יְהוֹדָה	37:19f	WQtl	1sg-
וַעֲשִׂיתֶם לְעֵץ אֶחָד	37:19g	WQtl	1sg-
וַהֲיוּ אֶחָד בְּיַדִּי	37:19h	WQtl	3pl-
וַהֲיוּ הָעֵצִים	37:20a	WQtl	3pl-
אֲשֶׁר־תִּכְתֹּב עֲלֵיהֶם	37:20b	xYqt	2sgM
בְּיַדְךָ לְעִינֵיהֶם	37:20c	Defc	-----
וְדַבַּר אֱלֹהִים	37:21a	Impv	2sgM
כֹּה־אָמַר אֲדַנִּי יְהוָה	37:21b	xQtl	3sgM
הִנֵּה אֲנִי לֹקַח אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֵּין הַגּוֹיִם	37:21c	PtcA	-sgM
אֲשֶׁר הִלְכֹוּ־שָׁם	37:21d	xQtl	3pl-
וְקִבַּצְתִּי אֹתָם מִסְּבִיב	37:21e	WQtl	1sg-
וְהִבֵּאתִי אוֹתָם אֶל־אֲדָמָתָם	37:21f	WQtl	1sg-
וַעֲשִׂיתִי אֹתָם לְגוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ בְּהָרֵי יִשְׂרָאֵל	37:22a	WQtl	1sg-
וּמְלֹךְ אֶחָד יִהְיֶה לְכֻלָּם לְמֶלֶךְ	37:22b	WXYq	3sgM
וְלֹא יִהְיֶה עוֹד לְשְׁנֵי גוֹיִם	37:22c	WxYq	3plM
וְלֹא יִחְצְוּ עוֹד לְשְׁתֵּי מַמְלָכוֹת עוֹד	37:22d	WxYq	3plM

14) CPen: *casus pendens*; Defc: 생략된 형태; Impv: 명령형; InfC: 부정사 연계형; NmCl: 명사문장; PtcA: 능동분사; Qt/Qtl: 완료형; W: waw; Way: 미완료형+waw ; X: 명사된 주어; x: '나 주어를 제외하고 동사보다 선행하는 요소; Yq/Yqt: 미완료형.

<표 2> 에스겔 37:15-28의 구문적 계층 구조(계속)

계 층 구조	절	형 태	P/N/G
⌋ ולא יטמאו עוד בגלוליהם ובשקוציהם ובכל פשעיהם	37:23a	WxYq	3plM
⌋ והושעתו אתם מכל מושבתיהם	37:23b	WQt1	1sg-
⌋ אשר חטאו בהם	37:23c	xQt1	3pl-
⌋ וטהרתי אותם	37:23d	WQt1	1sg-
⌋ והיו לי לעם	37:23e	WQt1	3pl-
⌋ ואני אהיה להם לאלהים	37:23f	WXYq	1sg-
⌋ ועבדי דוד מלך עליהם	37:24a	NmCl	-----
⌋ ורועה אחד יהיה לכלם	37:24b	WXYq	3sgM
⌋ ובמשפטי ילכו	37:24c	WxYq	3plM
⌋ וחקתי ישמרו	37:24d	WxYq	3plM
⌋ ועשו אותם	37:24e	WQt1	3pl-
⌋ וישבו עלהארץ	37:25a	WQt1	3pl-
⌋ אשר נתתי לעבדי ליעקב	37:25b	xQt1	1sg-
⌋ אשר ישבו בה אבותיכם	37:25c	xQt1	3pl-
⌋ וישבו עליה המה ובניהם	37:25d	WQt1	3pl-
⌋ ובני בניהם עד-עולם			
⌋ ודוד עבדי נשיא להם לעולם	37:25e	NmCl	-----
⌋ וכרתי להם ברית שלום	37:26a	WQt1	1sg-
⌋ ברית עולם יהיה אותם	37:26b	XYqt	3sgM
⌋ ונתתם	37:26c	WQt1	1sg-
⌋ והרביתי אותם	37:26d	WQt1	1sg-
⌋ ונתתי את-מקדשי בתוכם לעולם	37:26e	WQt1	1sg-
⌋ והיה משכני עליהם	37:27a	WQt1	3sgM
⌋ והייתי להם לאלהים	37:27b	WQt1	1sg-
⌋ והמה יהיו לי לעם	37:27c	WXYq	3plM
⌋ וידעו הגוים	37:28a	WQt1	3pl-
⌋ כי אני יהוה מקדש את-ישראל	37:28b	PtcA	-sgM
⌋ בהיות מקדשי בתוכם לעולם	37:28c	InfC	-----

3.3. 하나님의 한 거룩한 나라

구문적 계층 구조의 관점에서, 에스겔 37:15에서 28절의 메시지는 크게 두 가지 메시지, 즉, 상징행동의 지시사항(16a-17b)과 그 상징행동의 의미(21c-28c)로 이해할 수 있겠다. 이 때, 18a-e는 메시지의 중심부에 위치하고 있을 뿐만 아니라 두 번째 메시지의 출발점으로서 기능을 하고 있다. 여기서 에스겔의 동료들이 에스겔의 상징행동에 대해 물어야 하는 하나님의 기대가 담겨 있다. 하나님은 본문을 통하여 왜 그들에게 이런 기대감을 숨기지 않을까? 좀 더 구체적으로 말하자면, 에스겔의 상징행동(16a-17b)을 관찰한 그들이 알아야 하는 그 행동의 의미는 무엇인가?

먼저, 참여자의 관점에서 자세히 주목해보면, 에스겔의 동료들(תַּמְּעֵי עֲבָדָי)은 하나님의 메시지를 듣는 것을 허락은 받았지만, 그 메시지의 성취와는 아무런 관련성이 없는 것으로 판단된다. 왜냐하면 상징행동에 대한 하나님의 해설(21c-28c)에서 하나님의 회복의 수혜자인 ‘이스라엘 자손들’(בְּנֵי יִשְׂרָאֵל)이라는 새로운 참여자가 3인칭으로 등장하기 때문이다. 하나님(1인칭)이 에스겔의 동료들(2인칭)에게 직접 선포하면서 이 새로운 집단을 3인칭으로 표현하는 것은, 적어도 에스겔의 동료들과는 다른 집단임을 분명히 하는 것이다. 메시지의 내용을 보면 이 사실이 더욱 분명해지는데, 하나님의 11가지의 미래의 계획(1개의 PtcA절 + 10개의 WQtI절)은 에스겔의 동료들이 개입되는 것이 아니라 ‘이스라엘 자손들’이 참여하게 될 것이다. 하나님은 왜 제3의 집단이 참여하는 회복의 메시지를 에스겔의 동료들에게 전달하고자 하는 것일까? 그리고 그 메시지는 무엇을 의미하는가?

메시지의 내용 면에 있어서 주목해서 살펴봐야 할 또 다른 참여자는 ‘תַּמְּעֵי’이다.¹⁵⁾ 본문에서 무려 11번이나 발견되며(16c, 16f, 17a[3번], 17b[עֲבָדָי], 19g, 19h, 22a, 22b, 24b) 본문에서는 분리되지 않을 한 나라를 암시하는 것이 분명해 보인다. 하지만 두 왕국을 통일시키고자 하는 요시야의 종교개혁의 사상을 에스겔이 여기에서 반영하고 있다는 주장은¹⁶⁾ 문맥에서는 직접적으로 드러나지 않는다. 오히려, 앞에서 언급한 하나님의 11가지의 장래의 일들을 요약해 보면 문맥의 의도가 더욱 분명히 드러나는데, ‘이스라엘 자손들’이 미래에 이스라엘 산들에 거하며 한 나라를 건설하게 될 것이며, 그들이 다시는 어떤 불의에 참여치 않을 것이다(21c-23c). 유일한 목자로서

15) 이학재, 『에스겔 어떻게 읽을 것인가?』, 228-230.

16) 박혜경, “에스겔의 나무와 요시야 종교개혁-에스겔 37:15-28에 나타난 상징과 역사에 대한 연구”, 『한국기독교신학논총』 80 (2012), 69-77.

하나님의 종 다윗은 그들을 다스리고 하나님의 규례와 법규를 따를 것이다(23d-24e). 이러한 하나님의 장래의 모든 일들은 영원한 언약과 그들 가운데 거하실 하나님의 영원한 성소로 절정에 이르고, 하나님은 이스라엘을 거룩하며 열방들이 그 사실을 알게 될 것이다(27a-28c). 다시 말해서, 하나님의 장래의 모든 계획은 미래에 세워질 한 거룩한 나라이다. 그래서 하나님이 계획하고 에스겔의 동료들에게 전하고자 하는 이스라엘의 회복은 포로지로부터의 귀환과 왕조의 회복이라는 그들의 당장의 희망에 부합되는 것이 아니라 이스라엘 자체가 완전히 새로운 거룩한 이스라엘로 변화되는 회복을 의미하는 것이다. 어쩌면, 열방의 목전에서 이스라엘을 거룩하게 함으로써 거룩한 나라 이스라엘을 다시 건설하고자 하는 하나님의 약속은 하나님의 말씀에 무관심한 에스겔의 동료들에게도 변화하고 돌이킬 수 있는 실낱같은 희망을 안겨다 줄지도 모른다는 하나님의 기대감을 표현하는 것일 수 있다.

하지만, 본문에서 하나님은 에스겔의 동료들과 대화를 하지는 않는다. 달리 표현하자면, 이스라엘의 회개에 대한 직접적인 요구가 없다. 오히려 일방적인 선포만 있을 뿐이다. 그들의 어떠한 반응도 요구하지 않는다. 하나님의 장래의 희망적인 계획도 발표만 되었을 뿐 무심하게 종결되고 만다. 에스겔을 통하여 그들이 듣고 싶었던 ‘노래’(겔 33:32)는 그들의 무사 귀환과 왕조의 회복이었는지도 모른다. 그러나 에스겔이 선포하는 하나님의 메시지는 그들의 희망을 넘어 이스라엘 자체의 근본적인 변화를 통한 하나로 통일된 신정국가였다. 이런 관점에서 살펴볼 때, 에스겔의 동료들은 미래에 일어날 온전히 새롭게 하는 회복을 이해하지 못했을 것이다. 그러므로 21c-28c에서 말하는 하나님의 계획은 에스겔의 동료들에게 요구될 수 있는 회개나 회복의 간구로 이루어지는 것이 아니라 미래 세대의 ‘이스라엘 자손들’을 통한 하나님이 스스로 이루어 나가는 은혜의 여정이 될 것이다. 그렇다면 에스겔의 동료들에게 향한 하나님의 미래의 계획에 대한 일방적인 선포는 그 세대를 향한 하나님의 법정적 선고의 의미가 담겨져 있는 것이다.

여기에 덧붙여, 하나님의 영원한 성소로 절정에 이르는 이러한 이스라엘의 회복은 주변 열방들이 공공적으로 인식하는 상황에 이루어진다는 점이다. 이것은 이스라엘에게 이루어질 회복의 대중적인 성격을 의미하기도 하지만 동시에, 이스라엘의 회복 그 자체의 목적 외에 주변 열방들이 하나님을 인식해야 하고 이 사건을 목도해야 하는 다른 이유가 있음을 시사하는 것이기도 하다. 그러므로 이 사건이 열방세계를 향한 하나님의 자기 계시

적인 회복임을 부인할 수 없다.

종합적으로, 37:15에서 28절까지의 메시지를 구문적 계층 구조 중심으로 다음과 같은 잠정적인 신학적 결론을 요약해 볼 수 있겠다. 첫째, 하나님의 미래에 대한 이스라엘의 희망적인 메시지는 에스겔과 함께 한 동료들과는 무관하며 미래의 이스라엘의 자손의 어느 세대가 참여하게 될 것이다. 참여자의 관점에서 보면, 에스겔과 함께 한 동료들은 희망적인 메시지를 들을 뿐 그 메시지에 참여하거나 반응하는 것은 전혀 기대되고 있지 않다. 둘째, 하나님의 목적은 다시는 분리되지 않으며 어떤 불의에 관련되지 않는 한 목자를 통한 하나의 거룩한 나라를 건설하는 것이다. 본문에서 ‘תָּקַם’의 반복이 강하게 시사하고 있기도 하지만, 하나님의 두 번째 메시지(21c-28c)에서도 하나님의 11가지의 미래의 계획(1개의 PtcA절 + 10개의 WQt1절)을 통하여 구체화되어 있다. 셋째, 하나님의 이스라엘의 회복은 기대할 수 있는 이스라엘의 회개나 간구에 의해 진행되는 것이 아니라 하나님의 일방적인 의도와 목적에 의해 수행되어지며, 열방이 목도하고 인식하는 전 세계적인 행사가 될 것이다. 그러므로 예루살렘의 멸망과 성전파괴는 에스겔의 동료 세대에 대한 하나님의 공의로운 심판선고임과 동시에, 먼 미래의 세대를 향한 하나님의 자기계시적인 구원사역의 신호탄을 쏘아 올리는 것이라 판단할 수 있다.

4. 나가는 말

지금까지 에스겔 37:15에서 28절을 본문-언어학적인 분석을 통하여, 본문에서 화자-청자의 변화를 살피고 구문적 계층 구조를 구성하였으며, 본문의 구조로 설정된 단락의 신학적인 함의를 살펴보고자 하였다. 이러한 방법론적인 전개는 에스겔서의 히브리어 본문(MT)이 반복구나 화자와 청자의 예고치 않은 변화로 인해 세분화된 본문의 단편들을 서로 연결하도록 하고 구문적 계층 구조를 형성함으로써 연구의 돌파구를 모색했다는 점에 그 가치를 부여할 수 있다. 다시 말해서, 본문 자체의 구문적 계층 구조가 신학적인 함의를 밝히는 데에 해석학적 도구가 될 수 있다는 것을 보여주고 있다. 또한 참여자들의 세밀한 분석을 통하여 에스겔서의 회복의 메시지가 내포하고 있던 긴장관계, 즉 예루살렘 멸망과 회복의 메시지라는 공조할 수 없을 것 같은 두 가지의 요소들을 이해하고 설명하고자 시도하였다는 점은 회복에 대한 신학적인 논의에 참신한 기여가 예상된다. 뿐만 아

나라, 히브리어 본문(MT)의 언어적 정보와 구문론적 구조를 바탕으로 신학적 해석을 실시함으로써 성경 원문의 의미에 더욱 충실하고자 노력한 것도 앞으로 원문 연구 분야에 있어서 의미 있는 시도라 하겠다. 본 논고에서 밝힌 에스겔서의 회복의 메시지는 하나님의 회복의 메시지가 단순히 이스라엘을 향한 계도적이고 회유적인 메시지가 아니라, 불순종하는 당대의 이스라엘 세대를 심판함과 동시에, 하나님의 계획 속에 정해진 미래 세대의 이스라엘을 통하여 새롭게 시작하는 인류 구원을 위한 하나님의 자발적이고 자기 계시적인 회복의 프로그램이라고 하겠다.

<주제어>(Keywords)

하나님의 거룩한 나라, 하나님의 계획, 에스겔서의 회복, 이스라엘의 자손들, 에스겔 37:15-28, 본문-언어학적 분석, 참여자.

God's Holy Nation, God's Design, Ezekiel's Restoration, the Children of Israel, Ezekiel 37:15-28, Text-Linguistic Analysis, Participant.

(투고 일자: 2016년 7월 29일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- 박영복, “에스겔 37장 7절에 나타난 인칭의 불일치 해석”, 『교회와 문화』 31 (2013), 123-141.
- 박혜경, “에스겔의 나무와 요시야 종교개혁-에스겔 37:15~28에 나타난 상징과 역사에 대한 연구”, 『한국기독교신학논총』 80 (2012), 59-82.
- 이학재, 『에스겔 어떻게 읽을 것인가?』, 서울: 한국성서유니온선교회, 2002.
- Wright, C. J. H., 『에스겔 강해: 새 마음과 새 영』, 정옥배 역, 서울: 한국기독교학 생회출판부, 2008.
- Ackroyd, P. R., *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC.*, London: SCM Press, 1968.
- Allen, L. C., *Ezekiel 20-48*, WBC 29, Dallas: Word Books, 1990.
- Block, D. I., *Ezekiel(Chapters 1-24)*, Grand Rapids: WEPC, 1997.
- Block, D. I., *Ezekiel(Chapters 25-48)*, Grand Rapids: WEPC, 1998.
- Carley, Keith W., *The Book of the Prophet Ezekiel*, London: Cambridge University Press, 1974.
- Joyce, P. M., *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, JSOTSup 51, Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Klein, R. W., *Ezekiel: The Prophet and His Message*, Columbia: University of South Carolina, 1988.
- Mayfield, T. D., *Literary Structure and Setting in Ezekiel*, FAT II/43, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Park, Y. B., *Restoration in the Book of Ezekiel. A Text-Linguistic Analysis of Ezekiel 33-39*, ACEBTSup 11, Bergambacht: Uitgeverij 2VM, 2013.
- Parunak, H. V. D., “Structural Studies in Ezekiel”, Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1978.
- Renz, Thomas, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, VTSup 76, Leiden: Brill, 1999.
- Talstra, E., “A Hierarchy of Clauses in Biblical Hebrew Narrative”, Ellen van Wolde, ed., *Narrative Syntax and the Hebrew Bible: Papers of the Tilburg Conference 1996*, Leiden: Brill, 1997, 85-118.
- Talstra, E., “Workshop: Clause Types, Textual Hierarchy, Translation in Exodus 19, 20, and 24”, Ellen van Wolde, ed., *Narrative Syntax and the Hebrew Bible: Papers of the Tilburg Conference 1996*, Leiden: Brill, 1997, 119-132.
- Walton, T. L., *Experimenting with Qohelet: A Text-Linguistic Approach to Reading Qohelet as Discourse*, ACEBTSup 5, Maastricht: Uitgeverij Shaker

Publishing, 2006.

Wevers, J. W., *Ezekiel*, The New Century Bible Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Wilson, Robert R., "An Interpretation of Ezekiel's Dumbness", *VT* 22 (1972), 91-104.

Zimmerli, W., *Ezekiel 2*, Philadelphia: Fortress, 1983.

<Abstract>

God's Holy Nation in His Design: Ezekiel 37:15-28

Young Bok Park

(Seoul Bible Graduate School of Theology)

After the introduction of a series of actions in 37:15a-17b, God commands Ezekiel to perform a curious symbolic action (37:19a-20c) and prophesy its implied meaning (37:21a-28c) before the eyes of Ezekiel's contemporary audience ('the children of your people' in 37:18b). God's expectation that they will be asking questions concerning the meaning in 37:18a-e is located in a central position in the text, and functions as the starting point for the following prophecies, thus binding them together into the whole discourse.

In terms of participants, however, when one perceives the fact that the implied meaning has nothing to do with Ezekiel's contemporary audience but with 'the children of Israel' (37:21c), which is a reference to God's real people in the future (cf. 37:23d-25e and 37:27b-c), one has to ask why God intends them to watch the curious symbolic action, to listen to the hopeful message for the future, and to hear what the implications of these signs will be. In light of this detail, God's eleven actions to 'the children of Israel' (37:21c-28c) in the message need to be dealt with.

In the message of hope, the fact that unity is highlighted throughout the discourse is obvious. The root אֶחָד 'one' occurs eleven times in the discourse, and each of these occurrences signify one nation that shall not be divided, and that shall be reigned over by one shepherd. What does this imply for the unity of this prophecy? In God's eleven activities, the one nation of the children of Israel will be established in the future on the mountains of Israel, and will never be in contact with any defilement again (37:21c-23c). God's servant David as the only shepherd will rule over them, and they will observe God's ordinances and statutes (37:23d-24e). All of these actions will culminate into an eternal covenant and the establishment of God's sanctuary in their midst forever. The text concludes that God sanctifies Israel and that the nations will know it (37:27a-28c). In short, all of God's activities aim at one future holy nation. The

holy nation in God's design is going to be established by the Lord himself as the sanctified Israel in the sight of the nations, not according to any desires for restoration or plans to repent that Israel itself might have.

시내 산의 위치에 대한 논쟁: 문제와 과제

이미숙*

1. 여는 말

최근에 출간된 김승학의 『떨기나무』¹⁾는 시내 산이 시내 반도가 아닌 사우디아라비아 반도, 미디안 땅에 위치한다는 주장을 하여 대중들의 많은 관심을 받고 시내 산의 위치에 대한 논쟁을 촉발시킨 계기가 되었다. 이미 시내 산의 지리적 위치와 출애굽 여정에 대해 김성에 의한 다수의 논문²⁾이 발표되었지만 학술적인 분야였던 만큼 대중들에게 잘 알려지지 않았다. 사실 시내 산이 시내 반도 남부에 있다는 전승도 열 곳이 넘는 후보지 중의 하나일 뿐이다. 따라서 특정한 지역을 시내 산으로 확정하는 주장의 오류와 문제점을 알리기 위해 최근에 학자들이 모여 시내 산의 위치에 대해 지리적,³⁾ 성서해석학적,⁴⁾ 고고학적⁵⁾인 분야로 나누어 논의를 하였다.⁶⁾ 본 연구는 이번 시내 산의 위치에 대한 논쟁을 계기로 성경의 주요 사건들이 일어난 장소들에 대해 위치 확인(identification)을 할 때 올바른 방법론이 무엇인지를 점검하고 앞으로의 과제를 전망하려는 시도이다. 그러므로 지난 발표회 때 논의에서 제외되었던 시내 산의 위치를 둘러싼 논쟁의 초기 역사와 근대 이후 최근까지의 논쟁을 방법론을 중심으로 살펴보면서 논쟁의 문제

* 장로회신학대학교에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 구약학 조교수, yims@puts.ac.kr. 이 논문은 2016년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구이며 한국이스라엘학회 제9차 학술세미나(2015년 9월 17일)에서 발표한 것을 수정 보완한 것이다.

- 1) 김승학, 『떨기나무』 (서울: 두란노, 2007).
- 2) 김성, “가데스 바네아로부터 모압 평지까지: 출애굽의 후반부 루트와 고대 이스라엘의 영토 관”, 『현대와 신학』 19 (1994), 89-122; “출애굽의 루트와 이집트의 광산개발”, 『신학지평』 12 (2000), 79-84; “시내 산의 지리적 위치에 관한 연구”, 『구약논단』 10 (2001), 27-42.
- 3) 정연호, “시내 산은 어디인가?: 성서지리학적 접근” (시내 산은 어디인가, 한국이스라엘학회 제8차 학술세미나, 2014. 12. 4.), 1-33.
- 4) 정현호, “시내 산 위치에 대한 성서적 고찰” (시내 산은 어디인가, 한국이스라엘학회 제8차 학술세미나, 2014. 12. 4.), 35-48.
- 5) 강후구, “시내 산은 어디인가?: 시내 산 위치에 대한 고고학적 고찰” (시내 산은 어디인가, 한국이스라엘학회 제8차 학술세미나, 2014. 12. 4.), 51-59; 임미영, “시내 산은 어디인가?: Appendix” (시내 산은 어디인가, 한국이스라엘학회 제8차 학술세미나, 2014. 12. 4.), 60-65.
- 6) “시내 산은 어디인가”, 한국이스라엘학회 제8차 학술세미나 (2014. 12. 4.).

점과 그에 따른 미래의 과제를 찾는 일에 초점을 맞출 것이다.

이스라엘 백성이 애굽을 탈출한 이후 가나안 땅으로 향하는 전체 여정을 정하는 데 중요한 영향을 미친 장소로는 하나님께 율법을 받고 언약을 맺은 시내 산, 그리고 가나안 땅 입성을 앞둔 시점에서 극적으로 광야 40여 년 유랑이 시작된 가데스바네아를 들 수 있다. 시내 산은 이스라엘이 애굽을 떠나올 때 1차적인 목적지였다. 그들은 모세가 하나님을 처음 만나 애굽으로부터 백성을 탈출시키라는 위대한 임무를 받은 장소로 가서 하나님과 언약을 맺어야 했다. 가나안 땅에 입성하기에 앞서 그들이 율법을 받음으로써 그들은 하나님의 백성이 되고 그는 그들의 하나님이 되었다(레 26:12). 가데스바네아는 가나안 땅을 코앞에 두고 입국을 준비하려던 최종 목적지인 셈이었지만 이스라엘의 불평으로 인해 가나안이 아닌 광야로의 먼 여정이 시작된 장소가 되고 말았다. 따라서 출애굽 여정은 원래 두 목적지를 중심으로 계획되었을 것이다. 그러한 정황은 두 장소에서 이스라엘이 장기간 체류했다는 점과 출애굽 여정지 목록인 민수기 33장에서 두 장소가 중요한 거점으로 나타난다는 사실에서도 알 수 있다.⁷⁾ 더욱이 시내 산의 특별한 위치는 이 산을 ‘여호와와 의 산’(민 10:33), 혹은 ‘하나님의 산’(출 4:27; 18:5; 24:13)이라고 부른 호칭 속에서 잘 나타난다. 그러나 시내 반도의 고대 지명들이 대부분 남아있지 않아 시내 산을 포함한 출애굽 여정지들의 위치를 확인하기 어렵다. 따라서 고대 이래 유대인과 기독교인, 이슬람교인들 사이에서 거룩한 산, 시내 산의 위치에 대한 관심이 지대했기에 이곳을 찾으려는 노력이 최근까지 이어져오고 있다.

2. 시내 산 위치에 대한 논쟁과 문제

2.1. 유대 전승

민수기 33장 외에 출애굽 여정을 부분적으로나마 기록하고 있는 출애굽기(12:37; 13:20, 22-23; 14:2; 15:22, 27; 16:1; 17:1), 신명기(1:2; 2:1, 8, 13, 18;

7) 민 33장은 이스라엘이 실제로 머물렀던 장소들의 목록이므로 시내 산은 언급되지 않는다. 그러나 여정지들은 도로, 거리, 방위에 따라 ① 애굽-시내 광야(민 33:5-15), ② 시내 광야-에시온게벨(민 33:16-35), ③ 에시온게벨-가데스바네아(민 33:36), ④ 가데스바네아-모압 평지(민 33:37-49)의 네 구간으로 나뉜다. 그런데 세 번째 구간인 에시온게벨-가데스바네아 여정은 두 장소가 꽤 멀리 떨어져 있음에도 불구하고 중간 여정지들이 없다. 이는 다른 구간들의 상세한 여정지들과 대조적이다. 이렇게 본다면 사실상 출애굽 여정의 주요 목적지는 시내 산에서 율법을 받기 위해 머무른 시내 광야와 가나안 입국을 준비할 수 있는 가데스바네아라는 점이 더 분명해진다.

3:29; 10:6-7)도 시내 산의 위치를 파악하는 데 큰 도움이 되지는 못한다. 더욱이 민수기 안에서도 33장의 전체 여정지 목록과 시내 광야를 출발해 모압 땅에 이르기까지 여정 기록(10:12-21:20)이 크게 다르지는 않지만 일부는 일치하지 않는 부분도 있다. 이미 구약 안에서 출애굽 여정이 일부 구간에 대해서는 다른 전승이 존재하고 있기 때문에 시내 산의 정확한 위치를 찾아내는 일을 더 어렵게 만든 것이다. 따라서 시내 산의 위치를 알기 위해서는 고대로부터 전승이나 성지순례 기행문들에 의존해야 하는 한계를 지닌다. 고대 전승을 살펴보기 전에 먼저 이것에 영향을 미친 칠십인역(LXX)을 살펴 볼 필요가 있다.

2.1.1. 칠십인역

칠십인역은 대개 히브리어 지명을 음역하거나 번역한 경향이 많지만 일부 다른 지명으로 바꾸거나 당시 지명으로 옮긴 경우도 있기 때문에 주의를 요한다.⁸⁾ 시내 산의 위치를 잡는 데 기점이 되는 지역 중 하나가 홍해인데 이 지명은 마소라사본의 ‘얌 쑤프(יָם סוּף)’를 칠십인역이 ‘헤 에루스라 살랏사(ἡ ἔρυθρὰ θάλασσα)’로 옮긴데서 유래한 지명이다(출 13:18; 15:4). 현재 홍해는 시내 반도의 서쪽에 있는 수에즈 만과 동쪽의 아카바 만에서 시작해서 사우디아라비아와 예멘의 해안까지 이르는 좁고 긴 해역을 가리키는 지명이다. 마소라사본의 ‘얌 쑤프’도 홍해 기적이 일어난 장소(출 13:18)와 아카바 만 유역을 가리키는 장소(출 23:31; 민 14:25; 왕상 9:26)로 동시에 사용되었다.⁹⁾ 홍해 기적이 일어난 바다는 애굽에서 가까운 수에즈 만 부근의 바다라는 것이 전통적인 견해¹⁰⁾이지만 마소라사본의 ‘얌 쑤프’와 주전 3-4세기 무렵 칠십인역의 홍해가 어디였는지는 여전히 확실하지 않아 홍해 위치에 따라 출애굽 여정이나 시내 산 위치는 달라질 수 있다.

2.1.2. 요세푸스(Josephus)

1세기의 유대 역사가 요세푸스는 그의 책 *Antiquities of the Jews*에서 출애굽 사건을 길게 이야기하고 있지만 여정지들 위치에 대해서는 무관심한 편이다. 그는 시내 산이 좋은 목초지가 있지만 주변지역에서 가장 높고 경사가 심해 사람이 접근할 수 없는 곳이라고 묘사할 뿐 위치에 대해서는 말하

8) 마소라 성경(이후 MT)의 히브리어 지명과 칠십인역 그리스어 지명이 일치하지 않은 경우의 예는 줄고, 이미숙, “오노마스틱론으로 본 유세비우스와 제롬의 성서지명 이해”, 『장신논단』 46:4 (2014), 69-70 참고.

9) H. Ringgren, “יָם סוּף”, *TDOT*, VI, 91.

10) G. I. Davies, *The Way of the Wilderness: A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament* (London; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1979), 6.

지 않았다고(2:265; 3:76). 그나마 위치를 추정할 만한 언급도 모호한 편이다. 그는 모세가 도망간 곳이 홍해가에 위치한 미디안이라는 도시였다고 말한다(2:257). 또한 이스라엘이 시내 산 여정을 앞둔 르비딤에서 아말렉과 싸운 이야기를 하면서 아말렉의 거주지를 고보볼리티스와 페트라라고 말했다(3:40). 이러한 언급들은 요세푸스는 시내 산의 위치를 아라비아 반도의 북서쪽에 둔 것처럼 보인다. 그러나 그가 말한 홍해가 어디인지 정확하지 않으며 고보볼리티스와 페트라는 르비딤에 대한 위치 확인이라기보다는 아말렉의 본거지를 설명하는 것으로 본다면 아라비아 반도의 시내 산을 주장한다고 말하기 어렵다. 더욱이 그의 다른 저서 *Against Apion*에서는 시내 산의 위치를 “이집트와 아라비아 사이에” 있는 것으로 말하고 있다(2:25). 이 구절은 시내 산을 좀 더 서쪽에 두는, 오늘날의 시내 반도에 위치를 두고 있는 것으로 볼 수 있다.

2.1.3. 유대교 문헌

유대교 문헌들은 성경 지명의 위치 확인보다는 기원론적 설명에 더 관심을 기울였기 때문에 직접적으로 도움을 얻을만한 정보는 많지 않다. 그러나 초기 랍비 유대교에서 성지를 순례한 흔적들은 남아있다. 한 유대 문헌에는 유대인이라면 방문해서 경배해야 할 장소로서 ‘홍해를 건넌 장소, 요단 강, 여호수아가 아말렉과 싸우는 동안 앉았던 돌’ 등이 거론되었다(B. Ber. 54a).¹¹⁾ 시내 반도에서 발견된 고대 히브리어 비문들과 메노라 그림은 유대인들이 시내 반도를 방문했다는 중요한 증거이며 유대인들이 이미 위치를 확인한 장소들을 얼마 후에 기독교인들이 차지하였을 가능성이 높다.¹²⁾ 페쉬타를 비롯해 타르굼 문헌들 역시 시내 산 위치에 대해 직접 언급하지는 않았지만 가데스바네아를 일관되게 페트라로 확인한다. 또한 타르굼 예루살렘 I(Pseudo-Jonathan)에 따르면 민수기 10:33은 이스라엘이 시내 광야에서 출발해 바란 광야에 진을 친 것에 대한 12절의 주석으로 여기고 두 광야 사이가 로마 마일로 36마일이라고 덧붙였다. 이 수치는 2세기의 한 랍비의 주석에도 나오는 것으로 보아 두 광야가 매우 가까이 있으며 시내 반도 남부에 위치한다는 전승이 4세기 이전에 존재했음을 시사한다.¹³⁾ 이 전승은 오늘날 바란 광야는 시내 반도 북쪽에 위치하여 시내 광야와 상당히 떨어져 있는 것으로 알려진 것과 다르다.¹⁴⁾

11) Ibid., 14-15.

12) Ibid., 15.

13) Ibid., 23.

14) 민 33장은 시내 광야로부터 가데스에 이르기까지 무려 18개의 여정지를 거친 것으로 기록된다(33:16-36). 여기서 가데스는 친(צן) 광야에 있는 것으로 묘사된다. 그러나 가데스가 바란 광야에 위치한다는 언급도 나란히 나타난다(민 13:3, 26). 따라서 LXX 33:36은 가데스를

2.2. 기독교 전승

2.2.1. 유세비우스(Eusebius Caesarea)

4세기경 유세비우스의 오노마스티콘(*Onomasticon*)은 성경의 지명들에 대한 지지적(地誌的) 연구서로서 현재까지 남아 있는 가장 이른 저서이다. 그는 성경에 나오는 700여 개의 지명을 다루면서 그중 320개의 지역들에 대한 위치를 확인하였다.¹⁵⁾ 그러나 오노마스티콘은 이스라엘과 동요르단의 지명들을 제외하고는 다른 지역 지명들의 위치를 확인하는 데는 큰 도움을 주지 못한다. 그는 출애굽 여정지들에 대해서는 대부분 “광야의 이스라엘 진영”이라는 간단한 설명으로 대신했다. 심지어는 시내 산이라는 항목조차 없다. 그가 가데스바네아의 위치를 아라비아에 있는 페트라와 동일시했으며 그곳에 모세의 누이 미리암의 무덤이 남아있다고 언급했는데¹⁶⁾ 이는 타르굼의 문헌들과 일치하는 것으로 보아 단순히 인용되었을 가능성도 배제할 수 없다. 그는 호렙 산에 대해서는 “광야에 있는 아라비아의 시내 산 근처에 위치한다”고 말해 시내 산과 다른 산으로 설명했다. 그러나 그의 오노마스티콘을 라틴어로 번역한 제롬은 시내 산과 바란 광야가 만난다는 지형적인 정보와 함께 시내 산과 호렙 산은 같은 산이라고 교정하였다.¹⁷⁾

2.2.2. 에게리아(Egeria)

시내 산이 시내 반도의 예벨 무사라는 전통적인 견해는 4세기 말경에 출애굽 여정지를 순례한 에게리아의 기행문이 가장 이른 기록이다. 에게리아가 순례를 할 무렵에 시내 산으로 가는 여정지들은 잘 확립되어 있으며 숙박 시설들과 수도사들의 체계적인 안내, 성지에서의 예식은 예벨 무사가 시내 산이라는 전통이 이미 정착되었음을 시사한다. 그녀는 시내 산 정상을 등반한 후 이 산에 인접한 호렙 산에 가서 엘리야를 기념하는 교회를 방

바란 광야에 위치한 것으로 다르게 읽는다. 민 33:36에 관한 한 데이비스(G. I. Davies)는 LXX 읽기가 MT보다 낫다고 평가한다. Ibid., 4.

15) R. Steven Notley and Z. Safrai, *Eusebius, Onomasticon: The Place Name of Divine Scripture* (Boston; Leiden: Brill, 2005), xii.

16) *Onomasticon*, 112:8. 오노마스티콘의 숫자 표시는 쪽수(앞)와 행(뒤)을 표시하는 것으로 클로스터만(E. Klostermann)의 비평판에 따른 것이다. E. Klostermann, *Das Onomastikon der Biblischen Ortsnamen*, Eusebius Werke III/1 (Heldesheim; Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1904; 1966).

17) G. S. P. Freeman-Grenville, Rupert L. Chapman III, and Joan E. Taylor, *The Onomasticon by Eusebius of Caesarea* (Jerusalem: Carta, 2003), 95-96.

문했다. 이는 유세비우스처럼 시내 산과 호렙 산을 별개의 산으로 본 전통이 존재했다는 의미이다. 그 외 그녀는 아론이 70명의 장로들과 섰다는 바위, 떨기나무 주변에 세워진 교회와 수도사들의 수많은 은신처(cells), 아론이 만든 금송아지를 가루로 만들어 마시게 했다는 장소(출 32:20), 기브롯 핫다와, 다베라, 바란 광야 등을 방문하고 기록에 남겼다.¹⁸⁾

2.3. 아랍 전승

주후 7세기에 형성된 이슬람 종교의 경전, 알 쿠란에서 시내 산은 한 수라(章)를 차지하고 있음에도 불구하고 그곳의 위치에 대한 역사적인 언급은 없다.¹⁹⁾ 알 쿠란은 사우디아라비아에 소재한 메카를 ‘아브라함의 집’으로 칭하며 그곳으로 순례를 명령하고 있지만(22:26-29), 시내 산과 관련해서는 아무 언급도 없다. 알 쿠란에서 시내 산과 관련한 구절은 언약을 한 장소(2:63)나 서약을 한 장소로서 시내 산을 찬양했다는 언급(2:93)과 모세와 관련짓는 언급(19:52; 95:1-3) 외에는 그곳의 위치에 대한 관심이 드러나지 않는다.

시내 산의 위치에 대한 아랍 전승은 이슬람에 의지했다기보다는 후대에 생겨난 것으로 보인다. 시내 산에 대한 아랍 지역의 전승은 유대교와 기독교 전승에 비해 덜 알려졌으나 시내 산이 시내 반도가 아닌 아카바 만의 동쪽에 있다는 다른 견해를 전하고 있어 주목할 필요가 있다.²⁰⁾ 10세기의 아랍 지리학자 이스타크리(Istakhri)와 무카드다시(Mukaddasi)는 시내 반도에 시내 산이 있다고 언급했으며 12세기의 이드리시(Idrisi)는 “파란(바란의 아랍식 지명)으로부터 예벨 아트-투르(시내 산의 아랍식 지명)에 이른다”고 말해 전통적인 견해를 따랐다.²¹⁾ 그러나 13세기에 지리 사전(*Geographical Lexicon*)을 저술한 야쿠트(Yakut)는 시내 반도의 예벨 무사와 함께 시내 산의 위치에 대한 다른 견해를 소개했다. 시내 산 위치에 대한 후보로 에일랏 근처나 시리아의 한 산을 언급했으며 ‘투르 시나(Tur Sina)’라고 불리는 수많은 산들이 있어 기독교인들의 주장이 옳지 않을 수도 있다는 반론을 제기했다.²²⁾ 데이비스(G. I. Davies)는 야쿠트의 반론은 십자군 시대가 시작되면서 이슬람과

18) J. Quasten, W. J. Burgardt, and T. C. Lawler eds., *Egeria: Diary of a Pilgrimage*, G. E. Gingras, trans. (New York; Mahwah: The Newman Press, 1970), 54-56.

19) A. Ali, trans., *Al-Qur'ān: A Contemporary Translation* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 452-454.

20) 시내 산 위치를 위한 기독교 전승과 아랍 전승에 대해서는 P. Maiberger, *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem* (Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984) 참고.

21) G. I. Davies, *The Way of the Wilderness*, 49-51.

22) *Ibid.*, 51.

기독교의 관계가 붕괴되는 과정에서 비롯된 것이라고 분석한다.²³⁾ 야쿠트의 주장은 후대에 신명기 33:2를 근거로 파란에서 쿠란 계시가 알려졌고 파란과 메카를 동일시함으로써 시내 반도로부터 아라비아로 이동하는 견해로 발전하게 되었다. 아랍 전승보다 더 이른 유대교와 기독교의 전승에서도 시내 산의 위치에 대한 이견이 있었지만, 야쿠트와 그 이후의 아랍 지리학자들은 점차적으로 지역 전승과 반기독교적인 논쟁의 영향 아래 그 전승을 보충하고 변경했다.²⁴⁾

2.4. 지도

고대와 중세의 문헌뿐만 아니라 지도도 시내 산의 위치에 대한 정보를 줄 수 있는지 살펴 볼 필요가 있다.²⁵⁾ 현존하는 지도 중 가장 이른 것은 메다바에서 발견된 6세기경의 모자이크 지도이다. 메다바 지도의 남쪽인 이집트 나일 강 유역과 시내 산 지역의 축척이 심하게 왜곡되어 있고 남동쪽 부분이 소실되어 시내 산의 정확한 위치를 파악하기 어렵다. 다만 르비딤과 신 광야를 나일 강의 동쪽 지류 바로 건너편에 두고 있어 시내 산을 시내 반도에 두고 있다고 추측해 볼 수는 있다.

고대 지도이나 사본만 존재하는 지도로 2세기경 지도학의 아버지라 불리는 프톨레마이오스는 아시아 편에 이스라엘을 포함한 아라비아 지역의 지명들을 위도와 경도로 표시했다. 그의 지도에 시내 반도는 왜곡되긴 했지만 페트라라는 큰 지역 안에 포함되며 바란(PARANITAE)의 위치를 시내 반도의 남쪽에 두고 있는 것으로 보면 시내 산 표시는 없지만 그곳 주변으로 추정해 볼 수 있다.

포이팅거(Poitinger) 지도는 원래 4세기경의 것이나 현존하는 사본은 13세기경으로 추정된다. 이 지도는 수에즈-시내 산-엘랏-가데스 도로와 엘랏에서 동쪽으로 가서 페트라-모압-가나안에 이르는 도로를 표시했다. 도로 중심의 직사각형 모양의 지도라서 축척이 왜곡되기는 했지만 시내 산의 위치를 알아볼 수 있다. 포이팅거 지도는 시내 산을 시내 반도의 북쪽에 위치한 것으로 표시했다. 로마시대의 도로를 토대로 성지순례를 목적으로 제작된 지도로 실제 활용도가 높았을 것으로 추정된다. 그러나 이 지도는 전통적인 견해와 달리 북쪽에 시내 산의 위치를 둔 점이 주목된다. 16세기경 루카스 크라나크(Lucas Cranach)의 지도에도 시내 산이 가나안 경계선에 닿아

23) Ibid., 52.

24) Ibid., 55.

25) 여기에서 언급된 지도들은 A. Thishby, ed., *Holy Land in Maps* (Jerusalem: The Israel Museum, 2001)에 실려 있는 것들이다.

있으며 가데스바네아 근처에 표시되어 있다. 이 지도는 이스라엘과 요단 동편, 시내 반도를 그린 지도로 특별히 시내 반도와 에돔에 이르는 출애굽 여정도로와 주변 산세를 정밀하게 그린 것이 특징이다. 다른 지명들은 대폭 생략되어 있고 시내 반도와 에돔 지경만 두드러지게 강조되었다.

또 다른 16세기의 지도로 라이크스타인(P. Laicstain)과 쉬롯트(C. Schrott)는 성지를 직접 답사하고 제작하였다. 주 지도는 이스라엘 땅을 일종의 대축척 지도로 그렸고 왼쪽 위에 이집트의 나일 강 유역과 시내 반도와 네게브를 포함한 이스라엘 땅을 전체 지역을 개관하는 소축척 지도를 실어 근대적인 기술을 도입했다. 시내 반도는 왜곡되어 있기는 하지만 시내 산을 시내 반도의 남쪽에 뚜렷하게 표시했고 캐더린 수도원도 표시해 두었다. 이 무렵 판 아드리콤(C. Van Adrichom)도 성지를 답사하고 동쪽 지향의 대 지도를 제작하였다. 출애굽 여정지는 나일 강-홍해-시내 산-바란 광야-가데스바네아-엘랏까지 각 진영지를 등거리로 표시하고 엘랏 이후의 광야 여정지들은 대폭 생략되어 몇 개의 주요 지역만 나타난다. 시내 반도 남쪽에 표시한 시내 산을 제외하고 대부분의 여정지들은 지리적 위치를 확인했다기 보다는 문헌에 의지한 듯한 인상이 든다.

17세기에 빌렘 블라우(Willem J. Blaeu)는 서쪽 지향의 성서 지도를 제작하고 레바논에서 나일 강 델타 지역까지 주요 지명들을 표시했다. 이 지도에서는 시내 산과 호렙 산이 각기 다른 산으로 시내 반도 남부에 표시되어 있다. 또한 바란 광야가 시내 산 아래쪽에 위치해 있다. 19세기에 히브리어로 적힌 아비그돌 말코프(Avigdor ben Rabbi M. Malkov)의 성지 지도도 시내 산 옆에 작은 산을 호렙 산으로 표시해 두었다. 아카바 만과 수에즈 만을 ‘얌 쉰프’로 동일하게 표시했으며 에담, 수르, 신, 시내, 바란 광야를 구역별로 나누어 위치를 표시했고 엘랏 동쪽의 아라비아를 미디안 땅으로 표시한 것이 특징이다.

2.5. 고대 및 기타 전승의 문제

성경 지명들의 위치를 확인할 때 요세푸스와 유세비우스 등의 증언은 매우 중요하다. 현존하는 자료 중 성경 지명들에 대한 가장 이른 문헌이기 때문이다. 그러나 위에서 언급한 바와 같이 출애굽 여정지들에 관한 한 그들의 문헌은 큰 도움이 되지 않는다. 그들에게도 시내 산의 위치는 확실하지 않았던 것으로 보인다. 따라서 이들의 문헌에 의지해 시내 산의 위치를 확정하는 근거 중 하나로 삼는 것은 옳지 않다.²⁶⁾

26) 주로 시내 산의 위치가 아라비아 반도에 있다고 주장하는 이들이 요세푸스나 유세비우스를 언급한다. 김승학은 출처가 불분명한 채로 그들을 여러 번 언급했다. 김승학, 『떨기나

칠십인역 지명 역시 후대에 시내 산의 위치에 대한 중요한 근거로 사용되었다. 커크슬레이저(A. Kerkeslager)는 아라비아 반도에 시내 산이 있다는 가장 중요한 근거로 칠십인역이 미디안을 ‘마디암 도시’로 읽은 것을 든다(왕상 11:18). 그는 이 마디암을 이드로의 고향으로 알려진 알 바드(Al-Bad)와 동일시하고 이 지역에 시내 산이 있어야 한다고 주장했다.²⁷⁾ 칠십인역의 지명을 사용할 때 고려해야 할 점은 칠십인역 안에서 같은 지명이 다른 그리스어 변형으로 나타나거나 당시 지명으로 바뀐 경우도 있다는 것이다.²⁸⁾ 칠십인역의 ‘마디암 도시’는 에돔 왕자 하닷과 관련되어서 한번 나타나고 그 외는 ‘마디암’으로만 나타난다. 유세비우스도 마디암을 도시로 설명하면서 홍해 동쪽의 사라센 사막, 아라비아에 있다고 하였다. 다른 한편으로 그는 마디암이라는 이름을 가진 다른 도시가 아르논과 에로폴리스(Aeropolis) 근처에 있다고 전한다.²⁹⁾ 그러므로 칠십인역 번역자가 시내 산의 위치를 염두에 둔 것인지는 한 구절만이 아니라 칠십인역 안에서 미디안이 어떻게 번역되었는지 종합적으로 살펴봐야 할 것이다.

유대교와 기독교 전승은 시내 산의 위치를 대체로 시내 반도에 두고 있기는 하나 정확한 위치에 대해서는 통일된 견해가 없다. 유세비우스의 오노마스티콘이 이후 기독교 성지순례에 큰 영향을 미친 것이 사실이지만 시내 산의 위치에 대한 언급이 없기 때문에 에게리아의 시내 반도 남부의 시내 산 순례기는 유대교나 기독교의 다른 전승에 의지한 것으로 보인다. 시내 산이 아라비아 반도에 있다는 전승은 유대교 안에서도 있었지만 비교적 후대이며 주로 반 기독교적인 논쟁 아래서 발전해 아랍 지역에서 우세하다. 그러므로 고대 전승 자료들을 들어 시내 산의 위치를 확인하기에는 근거가 미약하다. 고대의 지도 자료들 또한 거의 성경이나 고대 전승에 의지해 시내 산의 위치를 표시했기 때문에 위치확인 of 중요한 근거로 삼기에는 미흡하다.

2.6. 근대 이후

2.6.1. 탐사의 시대(19c~20c 초반)

근대 이전까지 시내 산의 위치를 찾는 일은 고대 전승이나 문헌 자료에

무』, 401; 『떨기나무 2』, (서울: 생명의 말씀사, 2014), 112-113, 158, 324. 강훈기 역시 출처를 밝히지 않고 2015년 3월 1일자 「크리스찬투데이」에서 한국이스라엘학회가 주관한 “제8차 세미나: 시내산은 어디인가”에서 논의된 주장들에 반론을 제기하며 요세푸스와 유세비우스는 시내 산이 아라비아 반도의 북서쪽에 있는 것으로 믿었다고 한다.

27) A. Kerkeslager, “Mt. Sinai in Arabia”, *Bible Review* 16:2 (2000). <http://fontes.lstc.edu/~rklein/Documents/mtsinai.htm> (2016. 5. 2).

28) 고센은 당시 지명인 Ἡρώων πόλις (창 46:28), 혹은 다른 변형인 Γεσεμ (창 45:10)으로 나타난다.

29) *Onomasticon*, 124:8.

의지한 경우가 많으며 출애굽 여정지들을 표시한 지도 역시 그러한 경향을 보여준다. 그러나 19세기이후 학자들은 성지순례가 아닌 학문적 탐사를 목적으로 팔레스틴과 이집트를 방문했다. 로빈슨(E. Robinson)은 아랍식 지명에 남아 있는 성경 지명의 흔적들을 찾는 방법을 시도했으나 때로는 베두인 안내인의 정보에 의지해 오류를 범하기도 했다.³⁰⁾ 팔머(E. H. Palmer)는 군인이자 과학자로서 처음으로 시내 반도의 지리를 조사하고 지도와 사진을 남기는 근대적인 방법론을 사용했다.³¹⁾ 고고학자 페트리(W. M. F. Petrie)는 세르빗 엘카딤을 발굴하고 터키석 광산과 신전, 원-사이나이(proto-Sinai)어 비문을 발견하여 이집트와 가나안의 관계를 새롭게 밝혔다. 이들은 출애굽 여정지들의 일부에 대해서는 각기 다른 장소를 주장하기도 했으나 대부분 시내 산을 시내 반도 남부에 있는 예벨 무사나 세르발 산으로 확인하고 이를 중심으로 출애굽 경로를 제시했다.³²⁾

다른 한편으로 시내 산의 위치를 시내 반도가 아닌 미디안 땅이나 에돔 지역에서 찾으려는 학자들도 있다. 베케(C. Beke)는 이스마엘 후손들과 미디안 족을 같은 계열로 보며 시내 산 위치의 전제 조건으로 화산 활동이 있었던 지역을 찾았다. 그는 지역 주민의 전승과 모스크 사원, 비문 등을 증거로 아카바만 북동부에 위치한 바기르(Baggir) 산을 제시했다.³³⁾ 무실(A. Musil)도 가데스바네아를 페트라와, 르비딤은 아르 라피드(ar-Rafid) 오아시스와 동일시했다.³⁴⁾ 루카스(A. Lucas)도 고대 도로를 조사하고 이스라엘 백성이 급히 탈출한 상황을 고려할 때 지름길을 택했을 것으로 보고 중부의 에트 티(et-Thi) 고원-엘랏-바기르 산(시내 산)에 이르는 출애굽 경로를 제시했다.³⁵⁾ 니엘슨(D. Nielsens)은 시내 산이 셈족의 성지였으며 달신과 관계 있다는 것을 아랍 비문을 들어 에돔 지역에 있어야 한다고 주장했다.³⁶⁾

2.6.2. 과학적 탐구의 시대(20c 후반)

시내 반도에 대한 체계적이며 과학적인 탐구는 1967년에 벌어진 6일 전쟁을 계기로 1982년까지 이스라엘의 각 분야 전문가들이 15년 동안 이 지

30) E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea* (London: John Murray, 1838).

31) E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus* (New York: Harper & Brothers, 1872).

32) S. C. Bartlett, *From Egypt to Palestine Through the Wilderness and the South Country* (New York: Harper, 1879); J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land* (London: John Murray, 1822).

33) C. Beke, *Sinai in Arabia and of Midian* (London, 1878).

34) A. Musil, *The Northern Hegaz* (New York: American Geographical Society, 1926).

35) A. Lucas, *The Route of the Exodus of the Israelites from Egypt* (London: Edward Arnold & Co., 1938).

36) D. Nielsens, *The Site of the Biblical Mount Sinai* (Copenhagen: Busck, 1928).

역의 지리, 지질 및 생태학적 환경에 대한 집중적인 조사와 고고학적인 발굴을 통해 이루어졌다. 이 조사를 통해 선사시대 이래 거주해 온 고대인들의 문명과 존재를 밝혀내는 일에 소기의 성과가 있었지만 시내 산의 위치 및 출애굽 여정지들을 확인해 줄 만한 단서나 유물, 유적지들이 전혀 발견되지 않았다. 남부와 중부 시내 반도의 발굴 조사는 출애굽 연대에 부합하는 후기 청동기 유적지가 없으며 새로운 인구가 유입되었다는 증거가 없다고 결론이 났다.³⁷⁾ 다만 쿤틸렛 아주르드의 건물에서 발견된 큰 항아리에 새겨진 ‘사마리아의 야훼’ 비문은 쿤틸렛 아주르드가 시내 산으로 가는 순례길 도중에 있는 숙소라는 가설을 뒷받침하는 증거로 제시되기도 한다. 그 외에 시내 반도 남부는 붉은 용암지대로 인해 수자원이 풍부해 경작이 가능한 지역임이 밝혀졌다. 시내 반도 남부가 상당한 인구를 지탱할 수 있는 지리적 환경을 갖추고 있다는 사실은 그곳이 출애굽 여정지들의 유력한 후보지라는 가설을 뒷받침해 준다.³⁸⁾ 그러나 동시에 비잔틴 시대에 대단위 수도원 정착지들이 성장하고 발전함에 따라 출애굽의 남부 여정이 탄생되고 시내 산의 위치도 그때 정해졌다고 해석되기도 한다.³⁹⁾

이러한 시내 산 반도의 대대적인 생태학적인 환경 탐사의 결과는 이스라엘의 지리학자 하르 엘(M. Har El)로 하여금 출애굽 여정지들에 대해 새로운 접근을 시도하게 했다.⁴⁰⁾ 그는 전통적인 시내 산으로 여겨진 예벨 무사와 경로를 지지해 줄 만한 연구 결과가 없다는 점과 이스라엘의 탈출 목적인 “사흘 길을 가서 … 하나님께 제사” 드릴 만한 장소(출 5:3)인 동시에 아론이 모세를 재회한 장소(출 4:27)라면 이집트에서 최대한 가까워야 한다는 전제를 가지고 새로운 대안을 모색했다. 무엇보다 그는 시내 반도라는 광야의 특성과 베두인의 습성, 수자원, 식생, 지리, 지질적인 광범위한 조사를 토대로 이전의 탐사 결과들을 비평하고 지리학적인 접근으로 출애굽의 북부 경로를 새롭게 제시했다.⁴¹⁾ 그에 따르면 성경과 주요 여정지들의 지리학적인 여건에 부합하는 출애굽 경로는 시내 반도의 북부이며 시내 산은

37) I. Beit Arieh, “Fifteen Years in Sinai: Israeli Archaeologists Discover a New World”, *BAR* 10:4 (1984), *CD-Rom: The Biblical Archaeology Review Archive 1975-2001* (Biblical Archaeology Society, 2002). 이 글과 이후 이 시디롬에서 참고한 *BAR*의 글들은 원 잡지의 쪽수가 표시되었지 않아서 정확한 인용 쪽수를 밝힐 수 없다.

38) I. Beit Arieh, “The Route Through Sinai: Why the Israelites Fleeing Egypt went South”, *BAR* 14:3 (1988), *CD-Rom: The Biblical Archaeology Review Archive 1975-2001* (Biblical Archaeology Society, 2002).

39) A. Perevolotsky and I. Finkelstein, “The Southern Sinai Exodus Route in Ecological Perspective”, *BAR* 11:4 (1985), *CD-Rom: The Biblical Archaeology Review Archive 1975-2001* (Biblical Archaeology Society, 2002).

40) M. Har-El, *Sinai Journeys* (San Diego: Ridgefield Publishing Company, 1983).

41) *Ibid.*, 357의 지도 참고.

예벨 신 비셰르(Sinn Bisher)라는 것이다.

2.6.3. 최근의 논쟁(21c)

시내 산의 위치에 대한 학계의 논의로는 하르 엘 이후 주목할 만한 연구가 없다. 최근의 시내 산 논쟁은 학계에서 대중으로 옮겨간 듯하다. 새로운 장소를 시내 산으로 주장하는 사람들이 등장해 강연이나 유튜브, TV 등의 매스 미디어를 통해 대중들의 관심을 끌고 있다. 이태리의 고고학자 아나티(Anati)는 네게브에 위치한 카르콰 산 주변에서 발견된 수많은 암각화를 증거로 그곳을 시내 산으로 주장한다.⁴²⁾ 우리나라의 시내 산 위치에 대한 논쟁에 영향을 준 이들은 미국의 아마추어 탐험가들이다.⁴³⁾ 그들은 미디안 땅에 시내 산이 있어야 한다는 크로스(F. M. Cross)와 커크슬레이저 등의 학자들의 견해에 동조하여 아라비아 반도 북서쪽에서 가장 높은 알 라오즈 산을 방문하고 시내 산으로 확신하였다. 『떨기나무』의 저자는 사우디아라비아에 거주했을 때 알 라오즈 산을 탐방한 경험을 토대로 그들의 주장을 재확인하였다.

2.7. 근대 이후 최근 논쟁의 문제

근대 이후 출애굽 여정의 필수적인 방법론으로 대두된 탐사는 종종 지역 전승에 의존한 경우가 있어 문제를 드러낸다.⁴⁴⁾ 시내 반도 지역과 아라비아 반도를 탐사한 학자들의 대부분은 아랍어에 대한 한계와 베두인 안내인들에 의지해 여행을 했기 때문에 지역 전승과 그들의 정보에 영향을 받은 경우가 많았다. 베두인 안내인들은 종종 지역 전승과 상상한 이야기를 섞어 전하기도 하고 학자들에게 시내 산에 대한 잘못된 정보를 팔기도 했다.⁴⁵⁾ 로빈슨은 시내 반도에서 아인 하와라(Ein Hawwarah)의 물이 가장 쓰다는 베두인 안내인의 정보에 따라 이곳을 마라와 동일시했고⁴⁶⁾ 베케는 미디안 땅에서 화산 현상의 흔적을 지닌 산을 찾던 중 한 지역 주민이 바기르 산이 신성한 산이라고 알려준 정보를 따라 시내 산으로 확신했다.⁴⁷⁾

42) 그의 주장에 대한 가장 최근의 논쟁은 H. Shanks, "The Case for Har Karkom and the Case for Saudi Arabia", *BAR* 40:2 (2014), 31-41, 66 참고.

43) R. Cornuke and D. Halbrook, *In Search of the Mountain of God: The Discovery of the Real Mt. Sinai* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2000).

44) 근대 이후 최근 논쟁에 대해서는 주요 학자들의 견해를 비평적으로 검토한 M. Har-El, *Sinai Journeys*, 136-297 참고.

45) *Ibid.*, 2-3.

46) *Ibid.*, 180-181.

47) *Ibid.*, 248.

최근에 알 라오즈 산을 시내 산이라고 확신하는 사람들도 지역 주민의 전승에 의지한 경우가 많다. 대표적인 예를 든다면, 그들은 18세기 토머스 키친의 지도에 나타난 아라비아 반도 동쪽 해안지방에 위치한 것으로 표시된 이드로의 동굴과 모세의 우물이라는 아랍 지명에 의존하였다. 토머스 키친도 지역 주민의 전승을 근거로 지도를 작성했을 가능성이 높다. 그들은 현재 지역 주민들이 이드로 동굴 뒤편에 있는 산맥을 시내 산(혹은 호렙 산, 모세산)이라 부르고 있다는 것을 근거로 시내 산의 위치를 확인한다.⁴⁸⁾ 시내 반도와 아라비아 반도에 흩어져 사는 베두인이나 지역 주민들이 그곳의 원주민들이 아닌 경우가 많으며 성경보다는 근거 없는 지역 전승인 경우도 많기 때문에 그들의 정보를 신중하게 받아들여야 한다.

2.8. 성경 전승의 문제

지금까지 시내 산의 위치를 두고 고대 전승에서부터 최근까지 다양한 견해들이 나왔지만 여전히 결론을 내리기가 어렵다. 따라서 이스라엘의 고고학자 핀켈슈타인(I. Finkelstein)은 근대 이후 150년의 탐사와 연구가 있었지만 그때보다 지금 이스라엘의 광야 유랑과 출애굽에 대해 더 아는 바가 없다고 자탄했다.⁴⁹⁾ 이는 시내 산 위치 연구의 출발점인 성경 본문 안에서도 출애굽 여정과 관련해 전승이 일치하지 않기 때문이다. 애굽에서 탈출해 시내 광야에 도착하기까지 여정지들은 출애굽기 12-19장, 그리고 출애굽 여정지의 최종 목록이라고 할 수 있는 민수기 33:5-15가 대체로 일치한다(<표 1> 참고). 그러나 공교롭게도 시내 산의 위치를 파악하는 데 중요한 일정한 시내 광야에서 엘랏까지의 여정을 기록한 민수기 33장의 목록은 민수기 10-11장과 신명기 기록(9:22; 10:6-7; 2:8)과 일치하지 않는 부분이 많다. 특히 민수기 33장에만 나타나는 지명들이 있는데 이것들은 구약 전체에서 여기에만 언급된 희귀 지명들이다(18하-29, 34).

릿마(18하), 립몬베레스(19), 립나(20), 릿사(21), 그헬라다(22),
세벨 산(23), 하라다(24), 막헬롯(25), 다핫(26), 데라(27),
밋가(28), 하스모나(29), 아브로나(34)

위 지명들은 시내 산 이후 엘랏까지 구간에 포함되어 있으므로 이것들의

48) 김승학, 『떨기나무 2』, 113-118.

49) I. Finkelstein, "Raider of the Lost Mountain: An Israeli Archaeologist Looks at the Most Recent Attempt to Locate Mt. Sinai", *BAR* 14:4 (1988), *CD-Rom: The Biblical Archaeology Review Archive 1975-2001* (Biblical Archaeology Society, 2002).

위치가 시내 산의 위치를 확인하는 데 중요하다.

시내 광야에서 엘랏까지의 여정지들이 무려 21개의 지명들을 포함하고 있는 반면 엘랏에서 가데스바네아까지 이르는 구간에는 여정지들이 없다. 마지막 구간인 가데스바네아에서 모압 평지까지는 에돔 지역을 관통하는 여정(민 33:41-42)과 그 지역을 통과하지 못하고 우회해서 갔다는 언급(민 21:10-22:1; 신 2:1-3:29)으로 차이를 보인다(<표 1> 참고). 민수기 안에서 각기 다른 두 전승과 신명기의 출애굽 여정은 서로 조화되기보다는 다른 전승에서 비롯된 차이로 보게 하고 세 본문의 관계와 차이는 시내 산을 비롯한 출애굽 여정지들의 위치를 확인하는 일을 더욱 어렵게 만든다.

<표 1 출애굽 여정지 비교> (진한 서체는 세 본문들 중 각기 일치하지 않는 지명)

주요 구간	출 12-19장	민 10:12-21:20	민 33장	신 1-10장
1. 애굽-시내 광야	12:37 라암셋, 숙곳 13:20 에담 14:2 믹돌, 비하히 롯, 바알스본 15:22 수르 광야, 23 마라 27 엘림 16:1 신 광야 17:1 르비딤 19:1 시내 광야 시내 산		5 라암셋, 숙곳 6 에담 7 바알스본, 비하히 롯, 믹돌 8 에담 광야, 마라, 엘림 10 홍해가 11 신 광야 13 돕가, 알루스 14 르비딤 15 시내 광야	1:2 “호렘 산-세일 산-가데스바네아 까지 열하루 길”
2. 시내 광야-엘랏		10:12 바란 광야 11:3 다베라 35 기브롯 핫다아 와, 하세롯	16 기브롯 핫다아와 18a 하세롯 18b 릿마, 19 립몬베 레스 20 립나, 21 릿 사, 22 그헬라다 23 세벨 산, 24 하라 다, 25 막헬롯, 26 다 핫, 27 데라 28 밋가, 29 하스모	9:22 다베라, 맛사, 기브롯 핫다와

			<p>나</p> <p>30 모세롯 31 브네야아간</p> <p>32 훌하깃갓 33 옷바다</p> <p>34 아브로나</p> <p>35 에시온게벨</p>	<p>10:6 모세라 브에롯 브네야아간 7 굿고다</p> <p>옷바다</p> <p>28 엘랏에서온게벨</p>
3. 엘랏-가데스 바네아		13:26 바란 광야 가데스	36 신(친) 광야 가데스	1:46 가데스
4. 가데스바네아-모압평지		<p>14:25 홍해 길을 따라 광야</p> <p>20:1 신(친) 광야 가데스</p> <p>22 호르 산</p> <p>21:10 오봇 11 이예아바림 12 세렛 골짜기 13 아르논</p> <p>16 브엘 18 맞다나 19 나할리엘 바못</p> <p>20 비스가 산 꼭대기</p> <p>22:1 모압 평지</p>	<p>37 호르 산</p> <p>41 살모나 42 부논</p> <p>43 오봇 44 이예아바림</p> <p>45 디본갓 46 알몬디블라다임</p> <p>47 느보 앞 아바림 산</p> <p>48 모압 평지(49 벤여시못-아벨깃딤)</p>	<p>2:1 홍해 길로 광야</p> <p>세일산</p> <p>8 아라바</p> <p>13 세렛 시내 24 아르논 26 그데못 광야</p> <p>18 모압 변경 아르</p> <p>3:29 벳브올 맞은편 골짜기</p>

3. 과제

근대 이후 최근까지 시내 산 및 출애굽 여정지들을 찾으려는 탐사와 오랜 연구, 논쟁이 수많은 시내 산들과 여러 출애굽 경로들을 탄생시켰다. 그러나 이 과정을 통해 성경 지명들을 오늘날 확인할 때 어떤 방법론이 사용되어야 하는지 일반적인 원리가 세워졌다.⁵⁰⁾ 첫째, 역사, 문헌적 연구로써 성경과 고대 문헌들의 지리적인 본문들이 사용되어야 한다. 둘째, 고고학적인 발굴을 통해 입증되어야 한다. 셋째, 지명 연구로써 고대 지명이 현대 지명에 보존되어 있는지를 조사해야 한다. 문제는 성경 지명들의 위치를 확인하려 할 때 이 세 가지 조건에 모두 부합되는 경우는 그리 많지 않은 것이 사실이며 출애굽 여정의 경우도 예외가 아니었다. 더욱이 시내 산의 경우 고대 전승과 문헌들이 위치를 확인해 주지 않으며 아랍 지명이 성경의 지명을 보존하는 경우도 있지만 단순히 지역 주민의 전승과 연관된 경우도 있으므로 신중하게 접근해야 한다. 그렇다면 시내 산의 위치 확인 및 출애굽 여정 연구를 위해 남아 있는 새로운 과제는 무엇인가?

3.1. 성서해석학적 과제

성경은 시내 산의 위치를 정확하게 말해주고 있지 않으며 출애굽 여정 자체에 대해서도 다른 전승들을 전하고 있다. 출애굽 여정의 주요 구간을 네 구간으로 나누어 비교해 보면 본문 간의 차이점이 더 두드러지게 나타난다. 첫째 애굽-시내 광야 구간에서 시내 산까지의 여정을 담고 있는 출애굽기 12-19장에 없는 지명 돕가,⁵¹⁾ 알루스가 민수기 33장에 나타난다(33:13). 더욱이 신명기는 시내 산 대신 호렙 산이라는 지명을 거의 일관되게 사용한다.⁵²⁾ 둘째 시내 광야-엘랏 구간은 위에서 언급한 바와 같이 민수

50) Y. Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography*, A. F. Rainey, trans., (Philadelphia: The Westminster Press, 1979), 124-127; I. Finkelstein, "Raider of the Lost Mountain: An Israeli Archaeologist Looks at the Most Recent Attempt to Locate Mt. Sinai"; 앤손 F. 레이니, R. 스티븐 나틀리, 『성경 역사, 지리학, 고고학 아틀라스』, 강성열 역 (서울: 이레서원, 2010), 15-30.

51) LXX에서 돕가는 라파카(Ραφακα)로 나타나는데 이는 히브리어 달렛(ר)을 레쉬(ר)로 잘못 음역한 것으로 보인다. LXX의 민 33장 지명들 중 MT와 다른 의미 있는 차이는 많지 않아서 둘은 대체로 일치한다고 볼 수 있다. LXX가 MT와 다르게 읽은 경우는 세 가지이다. 첫째, 다른 지명으로 읽은 경우는 에담(33:6-7) 대신 보싼(Bouθav)으로, 하스모나(33:29)는 셀모나(Σελμωνα)로 읽었다. 둘째, 히브리어 지명을 상응하는 그리스어 단어로 번역한 예는 마라(33:9)와 기브롯 핫다와(33:16)이며 셋째, 당시 그리스어 지명으로 바뀌 부른 경우인 홍해가 있다(33:10-11).

52) 신 1:2, 6, 19; 4:10, 15; 5:2; 9:8; 18:16; 29:1. 신명기에서 시내로 나오는 경우가 있기는 하나

기 33장에만 등장하는 지명이 13개에 이른다. 셋째 가데스바네아-모압 평지 구간에서 민수기 21장은 4개의 지명(브엘, 맞다나, 나할리엘, 바못)이, 민수기 33장도 4개의 지명(살모나, 부논, 디본갓, 알몬디블라다임)이 각각 새롭게 나타난다. 따라서 출애굽기, 민수기 10-21장, 민수기 33장, 신명기가 출애굽 여정에 대해 각기 다른 전승을 전하고 있다는 여지를 남긴다. 학자들은 이 문제를 해결하기 위해 서로 다른 문서 전승(JEDP)이나 일회적인 출애굽이 아닌 다수에 걸친 출애굽 과정으로 설명하기도 한다.⁵³⁾ 이러한 논쟁은 시내 산의 위치를 확인하기 위해서 어떤 본문이 더 적합한지를 선택해야 하는 문제를 야기 시킨다.

벨하우젠 이후 많은 학자들은 민수기 33장의 여정 목록이 여러 자료를 합친 후대의 작품이라는 가설을 내세웠다. 특별히 민수기 20-21장과 신명기 1-2장은 동일한 전승으로 민수기 33장 목록에 영향을 미쳤다는 것이 일반적인 견해였다.⁵⁴⁾ 따라서 시내 산의 위치를 비롯한 출애굽 여정을 연구하기 위해 민수기 33장 목록은 중요한 본문으로 다루어지지 못했다. 그러나 최근의 연구 경향은 민수기 33장 목록이 단일 목록으로서 역사적으로 앞섰다는 견해가 점차 우세해지고 있다.⁵⁵⁾ 만일 민수기 33장의 출애굽 여

시내 산을 가리키는 것인지는 확실하지 않다(33:2), 그밖에 시내 산을 바란 산으로도 부른 예가 있기는 하나 본문에서 두 산을 동일시했는지는 분명하지 않다(신 33:2; 합 3:3). 시내 산과 호렙 산의 관계에 대해서는 고대근동학의 관점에서 해석한 주원준, 『구약성경과 신들: 고대근동신화와 고대 이스라엘의 영성』 (서울: 한님성서연구소, 2012), 81-84; 정현호, “시내 산 위치에 대한 성서적 고찰”, 35-37. 이와 유사하게 출애굽 여정지들의 지명을 두고 해석학적 관점에서 의미를 찾는 연구는 김창주, “출애굽 초기 경로와 지명 토크아보기-믹돌, 바알스본, 비하히롯-”, 『성경원문연구』 35 (2014), 7-23 참고.

53) 민 33장 목록의 기원과 편집에 대한 간략한 개관으로는 필립 J. 붓드, 『민수기』, 박신배 역, WBC (서울: 솔로몬 출판사, 2004), 567-572, 576-578 참고.

54) G. I. Davies, *The Way of the Wilderness*, 58-61; J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden: E. J. Brill, 1959), 231-266.

55) 크로스는 출애굽기-민수기의 여정 이야기는 민 33장 목록에서 이끌어낸 것으로 주장한다. 그 증거로서 12개의 여정 표제(출 12:37a; 13:20; 14:1-2; 15:22a; 16:1; 17:1a; 19:2; 민 10:12; 20:1a; 20:22; 21:10-11; 22:1)는 민 33장 목록에서 유래한 것으로 관찰한다. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), 308-317. 칼라이는 민 33장 목록의 양식이 통일되어 있고 다른 본문들은 양식이 뒤섞여 있어 전자가 후자에 영향을 준 증거로 본다. Z. Kallai, “The Wandering-Traditions from Kadesh-Barnea to Canaan: A Study in Biblical Historiography”, *Biblical Historiography and Historical Geography* (Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 1998), 165-174. 밀그롬은 고대근동의 군사 원정을 기록한 문헌과 민 33장을 비교하여 민 33장은 완성도 있는 광야 여정 목록이라고 주장한다. J. Milgrom, *Numbers*, JPS Torah Commentary (Philadelphia; New York: The Jewish Publication Society, 1990), 497-498. 데이비스는 민 33장의 네 구간의 여정은 애굽과 아라비아 지역을 오고가는 고대 도로들과 대략 일치하므로 여행자들이 사용하던 목록이라고 본다. G. I. Davies, *The Way of the Wilderness*, 71-91. 앤슨 레이니도 군사적이거나 상업적인 목적을 가진 대상들의 여행 안내서일 가능성

정 목록이 다른 본문에 영향을 미쳤다면 시내 산의 위치를 확인하는 데 있어 우선적인 본문으로 연구되어야 할 것이다. 또한 시내 산을 언급하고 있는 다른 본문들도 일부 구절만 볼 것이 아니라 출애굽 전체의 문맥 안에서 다루어져야 하며 다른 전승의 본문들도 민수기 33장 목록과 어떤 상호관계에 놓여 있는지를 이해한 토대 위에서 출발해야 할 것이다.

3.2. 성서지리적 과제

출애굽 여정지들의 가장 중요한 지리적 특징은 광야이다.⁵⁶⁾ 출애굽 여정지에는 광야 이름이 유독 많이 나타난다. 이스라엘이 거쳐 간 광야는 에담, 수르, 신, 바란, 신(친) 광야, 모압 광야 등이다. 예레미야는 광야를 “광야 곧 사막과 구덩이 땅, 건조하고 사망의 음침한 땅, 사람이 다니지 아니하고 거주하지 아니하는 땅”이라고 잘 묘사했다(렘 2:6). 광야는 사막과 같은 황무지로 경관이 거의 똑같은 텐데 광야의 이름이 다른 이유가 무엇일까? 시내 반도는 실제로 다양한 지질 구조를 가진 복합 지형을 나타낸다. 시내 반도는 남부를 꼭지점으로 한 삼각형 모양인데 북쪽은 누비안 사암 지역이며 중부는 석회암 지질층의 고원지대이고 남부는 화강암 지대로 높은 산악지대와 해안의 사구지대로 형성되어 있다. 만일 이 광야를 시내 반도 안에 있다고 본다면 광야 이름이 다른 것은 지질층에 따라 다른 경관을 보인 지역들을 구분했던 것으로 이해할 만하다. 일반 정착지들의 거주 환경과 완전히 다른 광야 여정지들을 확인하기 위해서는 시내 반도와 아라비아 지역에 대한 철저한 지리적, 생태학적, 인류학적, 기후, 수자원 등의 조사가 필요하다. 또한, 고대 도로에 대한 성경 외의 문헌들에 대한 조사와 논란의 중심에서 있는 미디안, 아라비아, 이집트, 가나안 땅의 경계에 대한 역사 지리적인 연구도 함께 검토되어야 한다.

3.3. 고고학적 과제

근대에 팔레스틴을 포함한 중동지역에 탐사가 시작되면서 많은 학자들

을 제기한다. 앤슨 F. 레이니, R. 스티븐 나틀리, 『포이에마 성서지도』, 이미숙 역 (서울: 포이에마, 2012), 61.

56) 크로스는 출애굽 여정지들이 ‘midbar PN’, 즉 광야 이름에 따라 체계적으로 배열되었다고 관찰하였는데 이는 출애굽 여정지들과 광야의 밀접한 관계를 반영한다. 또한 그에 따르면 민 33장 목록에만 나타난 희귀 지명들은 네 개의 광야에 각각 속해있다. a) 신 광야: 돕가와 알루스, b) 바란 광야: 13개의 지명(민 33:18b-30a, 34b), c) 신(친) 광야: 살모나, 부논 d) 모압 광야: 디본갓, 알몬디블랏다임, 아바림 산. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 308-309.

이 아랍어의 한계에 부딪혀 지역 주민의 안내와 정보에 제한되는 경우가 많았다. 그동안 유대교와 기독교 전승에 비해 아랍의 전승이 상대적으로 소외되고 연구가 덜 된 것이 사실이다. 고대 아랍 문헌 자료에 대한 접근이 필요하며 아라비아 지역의 고고학적인 연구 결과를 참고해야 하며 발굴도 해야 할 것이다. 시내 반도에 대한 대대적인 탐사가 출애굽 여정에 대해 직접적인 증거를 제공해 주지는 않았지만 그곳에 살았던 인류의 문명과 문화를 밝히고 이집트와 가나안의 관계를 조명할 수 있는 놀라운 성과를 얻었다. 그와 같이 아라비아 지역의 고고학적인 연구와 발굴은 미지의 민족으로 남아있는 미디안 족의 문명과 문화를 밝혀 이스라엘 민족과 주변 요단 동쪽의 민족들과의 관계를 이해하고 출애굽 시대와 여정에 대한 새로운 관점을 제공해 줄 수 있을 것이다.

4. 맺는말

기독교인이 처음으로 순례를 목적으로 시내 반도에 들어간 때는 출애굽 시대로부터 1500여 년이 지난 뒤였고 우리는 다시 출애굽 시대로부터 3200여 년이 경과한 시점에 살고 있다. 이스라엘은 시내 반도 혹은 아라비아 반도를 40여 년 거주했지만 광야의 특성상 물과 식량 자원을 찾아 유랑하며 살았다. 거주 흔적을 거의 남기지 않은 유목민의 습성에 따른 공간적 제한과 오랜 시간 경과에 따른 시간적 제약은 출애굽 여정의 증거들이 미약할수록 더욱 신중하고 명백한 방법론을 필수적으로 요구한다. 우리가 시내 산의 위치를 확인함으로써 얻을 수 있는 역사적, 종교적, 신학적인 의미와 가치를 고려한다면 “분명한 답이 없는 복잡한 문제를 다룰 때 요구되는 고통스러운 작업을 외면한 채 단순한 해결책을 제시해서는 안 된다”는 핀켈스타인의 경고⁵⁷⁾를 기억할 필요가 있다.

<주제어>(Keywords)

시내 산, 성서지리, 지명확인, 출애굽 여정, 민수기 33장.

Mt. Sinai, Geography of the Bible, Identification of toponym, Exodus route, Numbers 33.

(투고 일자: 2016년 5월 2일, 심사 일자: 2016년 8월 25일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

57) I. Finkelstein, “Raider of the Lost Mountain: An Israeli Archaeologist Looks at the Most Recent Attempt to Locate Mt. Sinai”.

<참고문헌>(References)

- 강후구, “시내 산은 어디인가?: 시내 산 위치에 대한 고고학적 고찰”, 시내 산은 어디인가, 한국이스라엘학회 제8차 학술세미나, 2014. 12. 4., 51-59.
- 김성, “가데스 바네아로부터 모압 평지까지: 출애굽의 후반부 루트와 고대 이스라엘의 영토관”, 『현대와 신학』 19 (1994), 89-122.
- 김성, “출애굽의 루트와 이집트의 광산개발”, 『신학지평』 12 (2000), 79-84.
- 김성, “시내 산의 지리적 위치에 관한 연구”, 『구약논단』 10 (2001), 27-42.
- 김승학, 『떨기나무』, 서울: 두란노, 2007.
- 김승학, 『떨기나무 2』, 서울: 생명의 말씀사, 2014.
- 김창주, “출애굽 초기 경로와 지명 퉁아보기-믹돌, 바알스본, 비하히룻-”, 『성경원문연구』 35 (2014), 7-23.
- 정연호, “시내 산은 어디인가?: 성서지리학적 접근”, 시내 산은 어디인가, 한국이스라엘학회 제8차 학술세미나, 2014. 12. 4., 1-33.
- 정현호, “시내 산 위치에 대한 성서적 고찰”, 시내 산은 어디인가, 한국이스라엘학회 제8차 학술세미나, 2014. 12. 4., 35-48.
- 이미숙, “오노마스티콘으로 본 유세비우스와 제롬의 성서지명 이해,” 『장신논단』 46:4 (2014), 61-88.
- 임미영, “시내 산은 어디인가?: Appendix”, 시내 산은 어디인가, 한국이스라엘학회 제8차 학술세미나, 2014. 12. 4., 60-65.
- 주원준, 『구약성경과 신들: 고대근동신화와 고대 이스라엘의 영성』, 서울: 한림성서연구소, 2012.
- 앤손 F. 레이니, R. 스티븐 나틀리, 『성경 역사, 지리학, 고고학 아틀라스』, 강성열 역, 서울: 이레서원, 2010.
- 앤손 F. 레이니, R. 스티븐 나틀리, 『포이에마 성서지도』, 이미숙 역, 서울: 포이에마, 2012.
- 필립 J. 붓드, 『민수기』, 박신배 역, WBC, 서울: 솔로몬 출판사, 2004.
- Aharoni, Y., *The Land of the Bible: A Historical Geography*, A. F. Rainey, Trans., Philadelphia: The Westminster Press, 1979.
- Ali, A., trans., *Al-Qur'ān: A Contemporary Translation*, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Bartlett, S. C., *From Egypt to Palestine Through the Wilderness and the South Country*, New York: Harper, 1879.
- Beit Arieh, I., “Fifteen Years in Sinai: Israeli Archaeologists Discover a New World”, *BAR* 10:4 (1984), *CD-Rom: The Biblical Archaeology Review Archive 1975-2001*, Biblical Archaeology Society, 2002.

- Beit Arie, I., "The Route Through Sinai: Why the Israelites Fleeing Egypt went South", *BAR* 14:3 (1988), *CD-Rom: The Biblical Archaeology Review Archive 1975-2001*, Biblical Archaeology Society, 2002.
- Beke, C., *Sinai in Arabia and of Midian*, London, 1878.
- Burckhardt, J. L., *Travels in Syria and the Holy Land*, London: John Murray, 1822.
- Cornuke, R. and Halbrook, D., *In Search of the Mountain of God: The Discovery of the Real Mt. Sinai*, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2000.
- Cross, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Davies, G. I., *The Way of the Wilderness: A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament*, London; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1979.
- Finkelstein, I., "Raider of the Lost Mountain: An Israeli Archaeologist Looks at the Most Recent Attempt to Locate Mt. Sinai", *BAR* 14:4 (1988), *CD-Rom: The Biblical Archaeology Review Archive 1975-2001*, Biblical Archaeology Society, 2002.
- Freeman-Grenville, G. S. P., Chapman III, R. L., and Taylor, J. E., *The Onomasticon by Eusebius of Caesarea*, Jerusalem: Carta, 2003.
- Har-El, M., *Sinai Journeys*, San Diego: Ridgefield Publishing Company, 1983.
- Kallai, Z., "The Wandering-Traditions from Kadesh-Barnea to Canaan: A Study in Biblical Historiography", *Biblical Historiography and Historical Geography*, Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 1998, 165-174.
- Kerkeslager, A., "Mt. Sinai in Arabia", *Bible Review* 16:2 (2000), <http://fontes.lstc.edu/~rklein/Documents/mtsinai.htm> (2016. 5. 2).
- Klostermann E., *Das Onomastikon der Biblischen Ortsnamen*, Eusebius Werke III/1, Hildesheim; Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1904; 1966.
- Lucas, A., *The Route of the Exodus of the Israelites from Egypt*, London: Edward Arnold & Co., 1938.
- Maiberger, P., *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem*, Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Milgrom, J., *Numbers*, JPS Torah Commentary, Philadelphia; New York: The

- Jewish Publication Society, 1990.
- Musil, A., *The Northern Hegaz*, New York: American Geographical Society, 1926.
- Nielsens, D., *The Site of the Biblical Mount Sinai*, Copenhagen: Busck, 1928.
- Notley, R. Steven and Safrai, Z., *Eusebius, Onomasticon: The Place Name of Divine Scripture*, Boston; Leiden: Brill, 2005.
- Palmer, E. H., *The Desert of the Exodus*, New York: Harper & Brothers, 1872.
- Perevolotsky, A. and Finkelstein, I., “The Southern Sinai Exodus Route in Ecological Perspective”, *BAR* 11:4 (1985), *CD-Rom: The Biblical Archaeology Review Archive 1975-2001*, Biblical Archaeology Society, 2002.
- Quasten J., Burgardt W. J. and Lawler T. C. eds., *Egeria: Diary of a Pilgrimage*, G. E. Gingras, trans., New York; Mahwah: The Newman Press, 1970.
- Ringgren, H., “חַרְקוֹם”, *TDOT*, VI, 91.
- Robinson, E., *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea*, London: John Murray, 1838.
- Shanks, H., “The Case for Har Karkom and the Case for Saudi Arabia”, *BAR* 40:2 (2014), 31-41, 66.
- Simons, J., *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden: E. J. Brill, 1959.
- Thishby, A., ed., *Holy Land in Maps*, Jerusalem: The Israel Museum, 2001.

<Abstract>

Arguments for the Identification of Mt. Sinai: Problems and Tasks

Mi-Sook Lee
(Presbyterian University & Theological Seminary)

Mt. Sinai was a primary destination on the Exodus route, and was the place where Israel met with God and entered into covenant with His laws. The special status of Mt. Sinai is reflected in the name “Yahweh’s mount” (Num 10:33) or “God’s mount” (Exo 4:27; 18:5; 24:13). However, it is difficult to find the locations of the Exodus stations because ancient toponyms are not found in the Sinai Peninsula. Jews, Christians, and Muslims have tried to find the holy mountain since ancient times. A recent book published in Korea argues that Mt. Sinai is not in the Sinai Peninsula, but rather in the Saudi Arabian Peninsula, the land of Midian. This book has provoked not only substantial public concern, but also scholarly disputes.

This study seeks to define a proper method to identify the biblical sites and to discuss future tasks related to our recent arguments for the identification of Mt. Sinai. Research from the early and late nineteenth century was not considered in our recent arguments about Mt. Sinai. Therefore, the purpose of this study is to define the questions and to delineate remaining assignments for its identification by examining past studies and the focus of research methods.

We should depend on ancient traditions and diaries of pilgrimages in order to find the location of Mt. Sinai since the Old Testament does not identify the site. However, Jewish and Christian traditional materials from ancient times do not specify the location, so we cannot use them as decisive sources for its identification. Although many explorations and archaeological excavations have been conducted in the Sinai Peninsula from the nineteenth century to the late twentieth century, the historic path of the Exodus and the location of Mt. Sinai are not definitively known. Until even recently since modern times, explorations raised as essential methodology for the identification on Exodus itinerary have largely depended on the local citizenry's oral traditions, whose methods turn out to be problematic.

In that case, what are the remaining tasks to identify Mt. Sinai? First, this

study suggests a hermeneutic task that could analyze different traditions among the texts dealing with the Exodus route in Exodus, Numbers, and Deuteronomy. It is necessary to study the stations list in Numbers 33 as a principal text, which has been neglected recently as compound text. In addition, the relationship between the Exodus stations and the wildernesses merits close attention. Also needed is an extensive environmental survey including geography, geology, ecology, climatic, and water resources in the Saudi Arabian Peninsula as well as the Sinai Peninsula. Finally, an archaeological mission is needed including archaeological studies and excavations in the Saudi Arabian Peninsula, which have relatively been ignored. The importance of identifying Mt. Sinai makes it necessary to use careful and consistent methods.

히브리어 겸양 표현의 번역

—사무엘상 1-3장의 대화문을 중심으로—

김유기*

1. 성경 번역과 높임법

한국어에는 높임법이 발달되어 있어 대화의 상대나 제삼자를 높이기 위해 여러 장치가 사용된다. 한국어 화자들은 높임의 대상이나 관련된 사물을 가리키기 위해 특별한 단어를 사용하기도 하고 높임을 표현하는 선어말 어미를 활용하기도 한다. 이처럼 문법과 어휘 모두에서 높임의 범주를 나타내는 표지가 발달되어 있는 한국어와 달리 성경 히브리어는 높임법이 그만큼 발달되어 있지 않다. 따라서 히브리어 성경을 한국어로 옮기는 번역자는 원문에 없는 높임 표현을 대상어의 체계에 맞춰 번역해야 하는 문제를 마주하게 된다. 또한 대상어인 한국어의 높임법 역시 사회의 구조와 상황을 반영하고 있기 때문에 시대에 따라 변한다는 사실을 고려해야 한다. 성경을 번역할 때 높임법을 잘못 사용해서 번역하거나 오늘날 더 이상 통용되지 않는 높임법을 사용하여 번역했을 때 성경 이야기에 등장하는 인물들 사이의 관계에 대해 오해를 불러일으키거나 거부감을 줄 수 있다. 더 나아가 적절하지 않은 높임법을 사용함으로써 성경을 읽는 공동체의 구조적인 위계 의식을 강화할 가능성도 배제할 수 없다.

본 논문에서는 자신을 가리켜 상대방의 종이라고 하는 히브리어 ‘겸양 표현’이 구약 성경 대화문 안에서 어떤 기능을 하는지 고찰하면서 한국어 겸양 대명사의 기능과 비교한다. 이를 바탕으로 사무엘상 1-3장의 대화문에 나오는 겸양 표현을 비롯한 높임 표현이 주요 한국어 번역본에서 어떻게 옮겨졌는지를 살핀다. 마지막으로 겸양 표현을 문자적으로 번역할 때 생기는 문제에 관해 논의하면서 새로운 개정이나 번역의 방향을 제시한다.

* Johns Hopkins University에서 근동학으로 박사학위를 받음. 현재 서울여자대학교 기독교학과 조교수. ykim@swu.ac.kr. 이 논문은 2016학년도 서울여자대학교 교내학술연구비의 지원을 받았음.

2. 히브리어 겸양 표현과 그 번역에 관한 연구

밀러(C. L. Miller)는 히브리어에서 화자와 청자를 모두 대명사로 가리키는 일반적 지시 외에 여러 높임 표현이 사용된다는 사실을 지적하고 이 표현들을 화자나 청자 중 누구를 중심으로 하느냐에 따라 분류하였다. 그 중 화자가 자신을 낮추어 청자의 종이라고 하는 겸양 표현은 2인칭 접미사가 포함되어 있으므로 청자 중심 표현으로 분류하고 그 통사적, 화용적 특성을 분석한다.¹⁾ 러벨(E. J. Revell)은 사사기, 사무엘, 열왕기 이야기의 등장인물이 언급되거나 불리는 방식 중 하나로 높임 표현을 다루면서 이를 1인칭이나 2인칭 대명사/접미사의 사용과 비교하여 논의한다.²⁾ 또한 러벨은 히브리어 1인칭 대명사의 두 형태 אָנֹכִי와 אֲנִי에 대해 논하면서 상대적으로 지위가 높은 화자는 기본적으로 אָנֹכִי를 더 많이 사용하고 그렇지 않은 화자는 기본적으로 אֲנִי를 더 많이 사용한다는 사실을 밝힌다.³⁾ 이 점에서, אֲנִי는 항상 겸양의 의미로 쓰이는 것은 아니지만 경우에 따라 겸양 표현과 비슷한 기능을 하는 것으로 볼 수 있다. 디 줄리오(M. Di Giulio)는 대화를 부드럽게 만들어 주는 경감 장치 중 하나로 히브리어의 높임 표현을 다루면서, 겸양 표현을 사용할 때 “화자가 자신과 청자 사이의 거리를 띄우고 경의를 표하기 위해 자신을 낮추는” 것으로 이해한다.⁴⁾ 브리지(E. J. Bridge)는 시편의 겸양 표현에 여호와에 대한 저자의 복종과 의존의 감정이 드러나는 것으로 생각한다.⁵⁾ 또한 창세기 33장에서 야곱이 에서를 만날 때 사용한 겸양 표현과 존대 표현을 공손 이론의 관점에서 분석한다.⁶⁾ 김유기는 사무엘서에서 다윗이 참여한 대화를 중심으로 겸양 표현이 문맥 안에서 어떻게 사용되는지를 관찰한다. 이 표현이 사회적 지위가 낮은 사람이 높은 사람

1) C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis*, Harvard Semitic Museum 55 (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996), 269-281. 본 논문은 히브리어에서 1인칭을 가리키는 높임 표현에 대해서는 ‘겸양 표현’, 2인칭을 가리키는 높임 표현에 대해서는 ‘존대 표현’이란 용어를 사용할 것이다.

2) E. J. Revell, *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative* (Kampen: Pharos, 1996), 267-322.

3) E. J. Revell, “The Two Forms of the First Person Singular Pronoun in Biblical Hebrew: Redundancy or Expressive Contrast?”, *JSS* 40 (1995), 211.

4) M. Di Giulio, “Mitigating Devices in Biblical Hebrew”, *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* 8/9 (2008), 55.

5) E. J. Bridge, “Loyalty, Dependency, and Status with YHWH: The Use of ‘bd in the Psalms”, *VT* 59 (2009), 360-378.

6) E. J. Bridge, “The ‘Slave’ Is the ‘Master’: Jacob’s Servile Language to Esau in Genesis 33.1-17”, *JSOT* 38 (2014), 263-278.

을 가리키는 것은 사실이지만 상황에 대한 화자의 판단이나 느낌에 따라 생략되기도 하고 사용되기도 한다는 점을 밝힌다.⁷⁾

전무용은 한국어 대명사에 관한 로스와 언더우드의 문법 기술을 살피고 초기 번역본을 거쳐 최근 번역본까지 여러 한국어 번역본에서 대명사가 어떻게 번역되고 있는지를 통시적으로 다루고 있다. 이 과정에서 대화 참여자들의 사회적 지위나 대화의 성격에 따라 어떤 형태의 인칭 대명사가 각 번역본에서 사용되고 있는지를 상세하게 보여 준다.⁸⁾ 김성언은 ‘정중 이론’과 한국어 번역본 성경의 높임법에 관한 최근 연구를 정리하면서, 에스더서의 히브리어 원문을 바탕으로 한국어 번역본들의 높임법 사용에 관심을 기울인다. 번역본들이 이야기의 서술문과 대화문을 번역할 때 한국어의 높임법을 어떻게 활용했는지 고찰하고 주인공들의 사회적 지위와 오늘날의 한국어 용례를 고려한 종결 표현의 사용을 제안한다.⁹⁾

본 논문에서는 이러한 연구들을 바탕으로 히브리어 겸양 표현의 기능과 한국어 겸양 대명사의 기능을 비교하면서 사무엘의 성장 이야기(삼상 1-3) 대화문의 겸양 표현을 한국어 번역에서 어떻게 기능적으로 반영할 수 있을지 탐색한다.

3. 히브리어 겸양 표현과 한국어 번역

3.1. 히브리어 겸양 표현

히브리어 대화문에서 화자는 청자를 높이기 위해 다양한 표현을 사용한다. 상대방을 높여 부르거나 가리키는 표현에는 אֲדֹנָי ‘나의 주님’, הַמֶּלֶךְ ‘임금님’, אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ ‘나의 주 임금님’, הַשֵּׁר ‘장군님’ 등이 있고 상대방을 높이면서 동시에 친근감을 드러내는 호칭어에는 אָבִי ‘나의 아버지’나 אִמִּי ‘나의 어머니’ 등이 있다.¹⁰⁾ 히브리어 겸양 표현은 화자가 자기를 낮추어 스스로를

7) Y. Kim, “Deferential Self-Reference in the Book of Samuel”, *VT* 65 (2015), 588-605.

8) 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19 (2006), 96-122.

9) 김성언, “정중 어법과 우리말 존대법: 에스더기를 중심으로”, 『성경원문연구』 37 (2015), 84-106.

10) 상대방을 높이지 않으면서 친근감을 나타내는 표현으로 אחי ‘나의 형제’, אחותי ‘나의 자매’, בני ‘나의 아들’, בתִּי ‘나의 딸’ 등이 사용된다. ‘나의’가 포함된 표현들을 번역할 때 ‘나의’를 생략하는 것이 자연스러우나 여기에서는 원어 표현을 문자 그대로 옮기기 위해 사용한다. 또한 ‘형제’나 ‘자매’ 등은 적절한 문맥이 주어지는 경우 ‘형’, ‘동생’, ‘오빠’, ‘누나’ 등으로 옮기는 것이 자연스럽다.

‘당신의 종’으로 지칭함으로써 결과적으로 청자를 높이는 표현이다.¹¹⁾ 화자가 남자면 עבדך, 여자면 אמתך 또는 שפחתך라는 표현을 사용한다. 여자가 사용하는 이 두 표현의 기능적인 차이는 크지 않은 것 같다.¹²⁾ 화자가 대화 상대를 높이기 위해 자기를 상대의 종이라 가리키는 겸양 표현은 히브리어에 고유한 표현이 아니다. 아카드어, 아마르나 서신, 우가리트어 등 고대 셈어 문서 여러 곳에서 관찰된다.¹³⁾ 이 경우 화자가 실제로 상대방의 종인 경우도 있지만 대부분은 그렇지 않다. 겸양 표현은 단순히 화자의 신분을 표시하는 것이 아니다.

화자가 자신을 낮추는 데에는 기본적으로 두 가지 요인이 작용한다. 그것은 사회적 지위의 차이와 친밀감이다. 자신을 상대방의 종이라 부르는 화자는 대체로 청자보다 사회적 지위가 낮은 사람이다. 구약 성경에서 사회적 지위가 높은 사람이 자기보다 지위가 낮은 사람 앞에서 자신을 상대방의 종이라 부르는 경우는 없다. 그러나 지위가 비슷한 사람들끼리 대화를 나눌 때라도 경우에 따라 화자가 자신을 청자의 종으로 지칭하기도 한다. 예를 들어 다윗이 위기의 상황에서 자신을 요나단의 종으로 표현한다(삼상 20:7-8).¹⁴⁾

화자는 자신을 ‘당신의 종’이라 지칭함으로써 심리적으로 대화의 현장을 떠나 있는 제삼자가 되어 상대방과 직접적인 대면을 피한다. 이는 일종의 체면을 세우기 위한 대화 전략으로 이해할 수 있다. 러벨에 따르면 이러한 겸양 표현은 “1인칭과 2인칭 형태를 사용할 때 생성되는 친밀감의 표출을

11) ‘당신’은 오늘날 한국어에서 상대를 높이기 위해 사용되지 않기 때문에 ‘당신의 종’이라는 번역은 적절하지 않지만 원문의 문자적 의미를 드러내기 위해 사용한다. 이 점에서 다윗이 요나단에게 말할 때 자신을 “네 종”(『개역개정』 삼상 20:7-8)이라 가리키는 번역은 어색하기는 하지만 흥미롭다.

12) 다른 셈어와 달리 히브리어에는 여종을 가리키는 용어로 אמתה와 שפחה라는 두 단어가 있다. 로이터는 אמתה보다 שפחה가 더 겸손한 표현이라고 생각한다. E. Reuter, “הַשְּׁפָחָה šiphâ”, *TDOT* 15, 409. 그러나 이 두 단어가 위계적인 차이를 드러낸다는 증거를 찾기는 쉽지 않으며 기능적으로 어떤 차이가 있는지에 대해서도 논란의 여지가 있다. 실제로 이 두 단어는 삼상 25:24-31이나 삼하 14:4-20에서 서로 번갈아가며 나오기도 한다. 최근 연구로 브리지(E. J. Bridge)의 글이 있다. E. J. Bridge, “Female Slave vs. Female Slave: אמתה and שפחה in the HB”, *Journal of Hebrew Studies* 12 (2012), 1-21.

13) CAD A2, 251; C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament: A Preliminary Study to the Ebed-Yahweh Problem in Deutero-Isaiah* (Uppsala: Lundequistaska Bokhandeln, 1950), 17; G. del Olmo Lete and J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (Leiden; Boston: Brill, 2003), 74, 140. 오늘날 동남아시아의 여러 언어에서는 ‘종’의 의미를 지닌 단어가 1인칭 대명사로 사용된다고 한다. B. Heine and K. Song, “On the Grammaticalization of Personal Pronouns”, *Journal of Linguistics* (2011), 611.

14) Y. Kim, “Deferential Self-Reference”, 599-600. 밀러는 아론이 모세와 관계가 좋지 않을 때 자기 아우 모세를 אדני ‘나의 주’(출 32:22)라고 부른 사실을 지적한다. C. L. Miller, *The Representation of Speech*, 270 n. 44.

피함으로써 화자와 청자가 평등하다는 가정을 제거”하는 기능을 한다.¹⁵⁾ 실제로 겸양 표현은 1인칭 대명사가 아니라 명사구이기 때문에 문법적으로 3인칭으로 취급된다. 그래서 ‘당신의 종’을 주어로 하는 동사 서술어는 3인칭 활용형으로 나타난다.

한국어 1인칭 겸양 대명사인 ‘저’와 달리 히브리어 겸양 표현은 한 문장 안에서조차 일관되게 사용되지 않는다. 한국어에서는 1인칭을 ‘나’로 언급하는 경우 일관성 있게 ‘나’로 언급하고 ‘저’로 언급하는 경우에는 계속해서 ‘저’로 언급하는 것이 일반적이다. 이와 달리 히브리어 겸양 표현은 한 문장 안에 있는 1인칭 대명사나 접미사를 모두 대체하지는 않는다. 화자는 필요에 따라 선택적으로 겸양 표현을 사용하기도 하고 다른 1인칭 대명사나 접미사를 사용하기도 한다.

3.2. 한국어 겸양 대명사

한국어에서 사회적으로 높여야 할 대화 상대를 가리킬 때 ‘너’ 또는 ‘당신’과 같은 2인칭 대명사를 피하고 ‘선생님’, ‘사장님’, ‘교수님’ 등의 호칭어를 존대 표현으로 사용한다. 앞서 살펴보았듯이 히브리어도 이와 비슷한 전략을 사용하여 상대방을 높인다. 그러나 이러한 존대 표현과 달리 일반 명사(구)를 사용하여 자기를 가리키는 겸양 표현은 오늘날 한국어에서 쓰이지 않는다.

이장희에 따르면 1894년 노비제도가 폐지되면서 ‘소복(小僕)’이나 ‘소비(小婢)’와 같은 예속 관계를 나타내는 용어가 사라진 후 ‘소인’ 등의 용어가 쓰이다가 이마저도 하층민의 신분 상승으로 화자와 청자의 간격이 좁아짐에 따라 사라지면서 3인칭 대명사 또는 재귀대명사에서 비롯된 ‘저’가 이를 대체하게 되었다.¹⁶⁾ 1인칭 겸양 대명사 ‘저’는 화자 자신을 대화 현장에서 떨어져 있는 인물로 지시하여 직접성을 피하는 겸양 전략이었던 것으로 보인다. 이리하여 다른 겸양 표시 명사들은 점차 사라지고 ‘저’만이 겸양을 표현하는 1인칭 대명사로 두루 쓰이게 된 것이다.

전무용은 1인칭 대명사 ‘저’에 대해, “상대방을 중심으로 하여 말하되, 나를 멀리 거리를 두어서 하는 표현”으로 사용함으로써, 말하는 이를 스스로 낮추는 것”으로 이해한다.¹⁷⁾ 이러한 견해는 ‘저’의 기원과 발전 과정을

15) E. J. Revell, *The Designation of the Individual*, 267.

16) 이장희, “겸양 대명사 ‘저’ 생성의 과정”, 『嶺南學』 19 (2011), 471-500. 이 설명에 따르면 ‘소복’이나 ‘소비’는 원래 예속적인 상태에 살았던 사람들만 사용하던 표현이었다. 히브리어를 비롯한 셈어의 ‘당신의 종’ 역시 예속 관계에서 비롯된 것으로 추측할 수 있다.

이해하는 데에는 도움이 되지만 오늘날 ‘저’가 어떻게 사용되는지에 관해서는 충분한 설명이 되지 못한다. 오늘날에 이르러 ‘저’는 자신을 낮추어 부르는 1인칭 대명사로서 의미가 굳어졌고 한국어 화자들은 ‘저’를 지시대명사 ‘저’와는 별개의 단어로 인식한다. 다의어가 문법화 과정을 거치면서 동음이의어로 인식되는 경우로 이해할 수 있다.¹⁷⁾

‘저’와 용례가 완전히 똑같지는 않지만 히브리어 겸양 표현 ‘당신의 종’도 이와 비슷하게 원래는 어휘적 의미를 지닌 명사구였으나 문법화 과정을 거쳐 어휘적 의미가 열어지면서 자기를 낮추어 부르는 표현으로 굳어졌다. 그러나 위에서 본 것처럼 한국어 대명사 ‘저’와 달리 히브리어 겸양 표현 ‘당신의 종’은 대명사가 되지 못하고 명사구로 남아 있으며 문법적으로 1인칭으로 취급되지 않는다.

3.3. 히브리어 겸양 표현 번역의 문제

히브리어 겸양 표현은 한국어 겸양 대명사 ‘저’처럼 일관성 있게 사용되지 않는다. 예를 들어, 한국어에서는 사회적 지위가 높은 사람 앞에서 자신을 가리킬 때 1인칭 대명사 ‘저’를 사용해야 한다는 규범적 제약이 있지만 히브리어에서는 1인칭 대명사나 접미사를 사용하는 경우도 있고 1인칭 주어를 생략하고 1인칭 동사 활용만으로 화자를 가리키기도 한다. 히브리어 겸양 표현의 사용은 화자의 주관적인 판단에 따르는 경우가 많아 언제 겸양 표현을 사용할지 예측하는 것이 사실상 불가능하다. 그러나 겸양 표현이 사용되었을 때 그 표현이 왜 사용되었을까 추론함으로써 발화의 화용적 의미를 파악하는 데 도움을 받을 수 있다.

한국어 겸양 대명사와 히브리어 겸양 표현의 기능에는 차이점도 있지만 서로 겹치는 점도 없지 않다. 히브리어 대화 인용문에 나오는 ‘당신의 종’이라는 표현을 겸양 표현으로 이해하지 못하고 문자 그대로 번역하면서 아무런 정보도 주지 않을 경우 독자는 이 표현의 기능을 잘못된 방식으로 이해할 수 있다. 독자는 대화 참여들 사이의 예측 관계를 상정할 수도 있고 화자가 지나치게 자기를 비하한다고 오해할 수도 있다. 그러나 ‘당신의 종’은 히

17) 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 105.

18) 하이네와 송경안(Heine and Song)은 인칭 대명사의 문법화 과정을 확장(새로운 맥락에서 사용됨), 탈의미화(의미 내용의 상실이나 중립화), 탈범주화(형태-통사적 자질의 상실), 침식(일부 음성 요소의 상실)의 네 단계로 설명한다. B. Heine and K. Song, “On the Grammaticalization of Personal Pronouns”, 591. 히브리어 겸양 표현의 문법화는 적어도 앞의 두 단계까지는 진행된 것으로 보인다.

브리어에서 화자가 자신을 가리키기 위해 가장 흔히 사용할 수 있는 표현으로 일반적인 겸양 표현이다. 히브리어에서 ‘중(עבד, אמה, שפחה)’ 외에 겸양 표현으로 사용되는 단어는 거의 없다.¹⁹⁾ 정말로 자기를 비하하는 표현을 사용하려 했다면 ‘당신의 중’이라는 표현만 사용하지는 않았을 것이다. 히브리어 사용자들은 자기를 비하하는 표현으로 수사 의문문을 이용했으며 자기를 ‘(죽은) 개’로 지칭하기까지 했다.²⁰⁾

히브리어 겸양 표현은 한국어의 ‘저’와 통사적 특성이나 사용 빈도에서 차이를 보이긴 하지만 겸양의 정도는 비슷하다. 이 표현을 사용하는 화자가 언제나 대화 상대를 위해 자신의 자유를 스스로 억압한다거나 대화 상대 앞에서 지나치게 비굴한 모습을 보인다고 해석하기는 어렵다. 다윗과 요나단의 대화(삼상 20:7-8)에서 볼 수 있듯이 히브리어 화자는 때로 전략적으로 이 표현을 사용하기도 한다. 히브리어에는 겸양 표현 외에 화자 자신을 낮춰서 표현하는 단어가 마땅히 없기 때문이다. 따라서 히브리어 겸양 표현을 번역할 때에는 경우에 따라서 높임 선어말 어미를 비롯해 한국어에서 겸양을 표현하기 위해 사용하는 여러 수단을 검토해야 할 것이다.

4. 사무엘상 1-3장 대화의 한국어 번역본 분석

사무엘상에 나오는 첫 이야기인 사무엘의 성장 이야기에 나오는 대화를 중심으로 한국어 번역이 히브리어 겸양 표현을 어떻게 옮기는지 살펴보려 한다. 대화 참여자를 중심으로 볼 때 사무엘상 1-3장에는 한나와 여호와, 엘리와 한나, 엘가나와 한나, 제사를 드리는 일반인과 제사장의 사환, 엘리와 엘가나, 엘리와 아들들, 사무엘과 엘리, 사무엘과 여호와 사이의 대화가 인용되어 있다.²¹⁾

4.1. 한나와 여호와(1:11)

1:11에는 한나가 울면서 기도하며 맹세한 내용이 기록되어 있다. 여호와

19) 가끔 ‘당신의 아들(בן)’이라는 표현이 나오지만 ‘당신의 중’에 비해서는 훨씬 더 적게 나온다(삼상 25:8; 왕하 16:7).

20) G. W. Coats, “Self-Abasement and Insult Formulas”, *JBL* 89 (1970), 14-26. 자신을 ‘개’로 비하하는 표현은 삼하 9:8과 왕하 8:13에 등장한다. 또한 “티끌이나 재”(창 18:27)와 “벼룩”(삼상 24:15; 26:20) 등의 표현도 사용된다.

21) 1:11에 기록된 한나의 짧은 기도와 달리 2장에 나오는 한나의 기도(2:1-11)와 하나님의 사 람이 엘리에게 전한 여호와의 말씀(2:27-36)은 일반적인 의미에서 대화로 보기 어려운 논의에서 제외한다.

의 대답은 생략되어 있다. 이 한 절의 기도문 안에서 한나는 자신을 여러 방식으로 가리킨다. 1인칭 접미사(‘-와 ’-)와 동사 활용형(’-)이 사용되며 이와 더불어 ךָמֶנִּי (‘당신의 종’)라는 표현이 세 번에 걸쳐 나온다. 이 표현은 한나가 여호와 앞에서 자신을 낮춤으로써 대화 상대인 여호와를 높이는 표현으로 이해할 수 있다.

『개역개정』은 이 표현을 세 번 모두 “주의 여종”으로 번역한다. 『공동개정』은 처음 두 곳에서는 “이 계집종”으로 번역하지만 마지막 것은 번역하지 않는다. 『새번역』은 처음 둘을 “주님의 종”으로, 마지막 것은 “이 종”으로 옮긴다. 반면 가톨릭의 『성경』은 첫 번째 것을 “이 여종”으로, 나머지 둘은 “당신 여종”으로 옮긴다.

4.2. 엘리와 한나(1:14-18, 26-28)

엘리와 한나는 두 차례에 걸쳐 대화를 나눈다. 첫 대화(1:14-18)는 마음이 괴로워 기도하고 있는 한나를 엘리가 발견하고 말을 거는 것으로 시작된다. 엘리는 한나가 포도주에 취한 것으로 오해하고 포도주를 끊으라고 충고한다. 한나는 엘리를 יְיָנִי (‘나의 주’)라고 부르면서 자신은 포도주를 마시지 않았다고 반박한다(1:15). 여기서 한나는 자신을 יְיָנִי 로 가리킨다. 또한 자기를 나쁜 사람 취급하지 말 것을 부탁한다. 다음 절에서 한나는 자신을 가리켜 ךָמֶנִּי (‘당신의 종’)란 겸양 표현을 사용한다(1:16). 엘리가 상황을 파악하고 한나를 축복하자 한나는 ךָמֶנִּי (‘당신의 종’)라는 겸양 표현을 사용하여 엘리에게 고마운 마음을 표현한다(1:18). 여기서 사용된 ‘종’이라는 표현은 앞서 사용된 표현과 원어에서 차이가 나며 미묘한 차이가 있을 수 있지만 두 표현 모두 화자인 같은 사람을 가리키며 청자 앞에서 자신을 낮추는 표현이다.²²⁾

한편, 한나가 사무엘을 낳아 하나님께 바치려고 엘리에게 왔을 때에는 한나의 말만 인용되고 엘리의 대답은 언급되지 않는다. 한나는 엘리를 가리키는 יְיָנִי 라는 표현을 두 번 사용한다.²³⁾ 또한 한나는 엘리에게 말하면서 1인칭 대명사를 다른 형태로 한 번씩 사용한다. 앞서 15절에서 엘리에게 자기가 나쁜 사람이 아니라고 말할 때에는 자신을 יְיָנִי 로 가리키지만 26절에서 사무엘을 데리고 가서 엘리를 만날 때에는 יְיָנִי 를 사용한다. 26절에서 한

22) 두 표현의 차이에 대한 연구로는 위의 각주 12를 보라.

23) 삼상 1-3장 본문 중에 자기를 낮추어 사실상 상대를 높이는 겸양 표현은 여러 차례 나오지만 상대를 직접 높여 가리키는 존대 표현은 등장하지 않는다. 1:15와 26절에 나오는 יְיָנִי 는 상대를 높여 부르는 호칭어로 사용되었다.

나는 자기가 바로, 이곳에서 엘리가 보는 앞에서 여호와께 기도했던 그 여자라는 사실을 밝힌다. 더 나아가 사무엘을 영원히 여호와께 바치겠다고 맹세하는 27-28절에서도 한나는 겸양 표현을 사용하지 않는다. 26절은 15절과 달리 한나의 기쁨과 자신감을 드러내는 구절로 이해할 수 있다. 이런 감정을 드러내면서 한나는 1인칭 대명사 אֲנִי와 אֲנִי 중에서 자신의 주도성이 좀 더 강하게 드러나는 אֲנִי를 사용하고 있다.²⁴⁾ 26-27절에 인용된 한나의 말에 대한 엘리의 대답은 나오지 않는다. 한나가 대화에서 주도적으로 말하고 있기 때문일 것이다. 이런 한나의 주도적이고 자발적인 의사소통 행위에 1인칭 대명사의 형태도 어느 정도 이바지하고 있는 것으로 보인다.

상대방을 높여 부르는 표현인 אֲנִי(1:15, 26)는 『개역개정』에서 “내 주(여)”로, 『공동개정』에서 “사제님”으로, 『새번역』에서 “제사장님”으로, 가톨릭의 『성경』에서 “나리”로 옮긴다.²⁵⁾ 겸양 표현 אֲמַתְךָ(1:16)와 אֲפַחְתְּךָ(1:18)는 『개역개정』에서 “당신의 여종”으로 옮기고 있으며, 『새번역』에서 “이 종”으로, 가톨릭의 『성경』에서 “당신 여종”으로 옮긴다. 한편 『공동개정』은 16절의 אֲמַתְךָ는 “이 계집종”으로 번역하면서 18절의 אֲפַחְתְּךָ는 어휘적으로 번역하지 않는다.

1인칭 대명사 אֲנִי(1:15)와 אֲנִי(1:26)는 『개역개정』에서는 ‘나’로 옮기지만 『공동개정』과 가톨릭의 『성경』에서는 ‘저’로 옮긴다. 한편 『새번역』은 15절의 אֲנִי는 ‘저’로 번역하면서 26절의 אֲנִי는 ‘나’로 번역하고 있다. 『새번역』이 다른 곳에서는 ‘저’라는 1인칭 대명사를 사용하면서 여기서는 ‘나’로 번역한 점을 주목할 만하다.²⁶⁾ 원문에 나타난 한나의 기쁨과 주도성을 살려 번역한 것으로 보인다.

4.3. 엘가나와 한나(1:8, 22-23)

엘가나와 한나의 대화 역시 두 차례 기록되어 있다. 첫 대화(1:8)에는 고

24) E. J. Revell, “Two Forms”, 211.

25) 1:26에 두 차례 등장하는 אֲנִי를 『공동개정』과 가톨릭의 『성경』은 모두를 실명사인 “사제님”과 “나리”로 각각 번역하고 2인칭 접미사까지도 같은 호칭으로 번역하여서 해당 호칭이 세 번씩 등장한다. 반면 『새번역』은 첫 번째 것을 “제사장님”으로 번역한 후 두 번째 것을 번역하지 않는 대신 2인칭 접미사를 “제사장님”으로 번역한다.

26) 전무용은 『새번역』이 ‘저’를 일부 사용하기도 하면서 기도나 독백의 맥락에서는 ‘나’를 사용했다는 사실을 언급한다. 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 106-107, 119. 『새번역』은 ‘나’와 ‘저’를 일관되게 사용하지 않는 것 같다. 예를 들어, 『새번역』 삼상 21:8에서 다윗은 다음과 같이 말한다. “저는 임금님의 명령이 너무도 급하여서, 나의 칼이나 무기를 가져 오지 못했습니다.”

통스러워하는 한나를 엘가나가 위로하는 말이 나오는데 여기에 대한 한나의 대답은 기록되어 있지 않다. 둘째 대화(1:22-23)에서는 한나가 아들 사무엘을 여호와께 바칠 계획을 설명하자 엘가나가 여기에 동의한다.

8절에서 엘가나는 아내의 이름인 ‘한나’를 부른 후 2인칭 동사 활용(2회)과 2인칭 접미사(2회)로 한나를 가리킨다. 자신을 가리키는 데에는 1인칭 대명사 **אני**를 사용한다. 엘가나는 아내를 위로하는 상황에서 자신을 내세우는 **אני**보다 **אני**를 사용해 아내에게 공감을 표현하고 있다.

22절에서 한나는 1인칭 동사 활용으로 자신을 가리키고 23절에서 엘가나는 동사 명령형 활용(2회)과 2인칭 접미사를 사용하여 한나를 가리킨다. 한나와 엘가나의 대화 인용문은 두 사람 사이의 대화가 평등한 상황에서 이루어지고 있음을 보여 준다. 한나는 남편 앞에서 겸양 표현을 사용하지 않는다. 오히려 엘가나가 8절에서 자기를 낮추어 공감하는 기능을 갖는 대명사 **אני**를 사용하고 있다.

『개역개정』은 엘가나가 한나의 이름을 부르는 것을 “한나여”로 번역하고 이어지는 2인칭 표현들은 “그대”로 옮긴다. 가톨릭의 『성경』은 이 두 표현을 각각 “한나”와 “당신”으로 번역하며 『새번역』은 “여보”와 “당신”으로 옮긴다. 『공동개정』은 엘가나가 한나의 이름을 부르는 것을 대화에 포함시키지 않고 “한나를 보고”로 번역하며 나머지 2인칭 표현들은 “당신”으로 옮긴다.

이 모든 한국어 번역본에서 엘가나는 자신을 가리킬 때 ‘나’를 사용하고 있다. 한나는 『개역개정』과 『새번역』에서는 자신을 ‘나’로 가리키지만 다른 두 번역본은 주어를 생략하고 있다(1:22). 엘가나와 한나의 대화를 옮긴 한국어 번역본에서 특징적인 점은 엘가나와 한나가 다른 등급의 높임법 종결형을 사용하고 있다는 사실이다. 두 사람의 대화를 옮긴 한국어 번역에서 종결형이 포함된 어절은 다음과 같다. 괄호 안에 ‘한나’라고 표기한 것 외에는 모두 엘가나의 말이다.

『개역개정』: 슬프냐, 아니하냐, 하리이다(한나), 기다리라, 원하노라

『공동개정』: 하오? 앓소? 뵈겠습니다(한나), 하겠습니다(한나), 하구려, 있으시오, 바라오

『새번역』: 하오? 거요? 하겠소? 합니다(한나), 바치겠습니다(한나), 하시오, 있으시오, 바라오

가톨릭 『성경』: 하오? 앓소? 하겠습니다(한나), 기다리시오, 뿐이오

이 모든 번역은 한결같이 한나가 하는 말을 엘가나가 하는 말보다 좀 더 높은 등급의 종결형으로 번역하고 있다. 『개역개정』에서 엘가나는 해라체

를 사용하고 한나는 합쇼체를 사용한다. 나머지 세 번역본에서는 엘가나가 하오체를 사용하고 한나는 합쇼체를 사용한다.²⁷⁾ 한국어 번역본들은 이처럼 부부 사이의 대화를 번역할 때 흔히 남편이 아내보다 더 높은 위치에 있는 것처럼 번역하고 있다.²⁸⁾

고영근과 구분관은 따르면 20세기 초에는 “혼인에 의한 정식 부부간은 서로 하오체를 사용”하였으며 예외적으로 신혼인 경우 친밀감이 부족하여 서로 합쇼체를 사용하는 경우도 있었다.²⁹⁾ 위에서 인용한 한국어 번역은 모두 20세기 초의 언어 상황을 반영하고 있지 못할 뿐만 아니라 오늘날의 언어 상황과도 맞지 않는 번역이다. 즉, 가정에서 남편과 아내의 수평적 관계를 제대로 반영하지 못한 번역인 것이다. 더구나 엘가나가 특별한 지위에 있는 인물도 아니며 이 부부의 대화는 공식적인 자리에서 이루어진 것도 아니다. 원문 어느 곳에서도 엘가나가 한나보다 우월한 위치에 있다거나 한나가 특별히 엘가나를 높이고 있다고 보기 어렵다. 오히려 엘가나가 1인칭 대명사 **אני**를 사용해 한나를 위로하면서 그와 공감하고 있는 것으로 보인다. 물론, 성경이 기록될 당시 사회에 어느 정도 가부장적이고 여성 차별적인 요소가 있었을 것이고, 성경을 기록하고 편집했을 것으로 추정되는 남성들이 이러한 사회적 상황을 성경 본문에 반영했으리라 짐작할 수 있다.³⁰⁾ 그러나 원문에도 없는 차별적 요소를 더해 넣은 번역본은 자칫 성경을 읽는 사람들의 차별적 사고방식을 조장하거나 강화할 우려가 있다.

4.4. 제사장의 일꾼과 제사를 드리는 사람(2:15-16)

2:15-16에서는 제사장의 일꾼과 제사를 드리는 사람이 승강이를 벌인다. 먼저 제사장의 일꾼이 제사를 드리는 사람에게 와서 기름을 태우기 전에

27) 고영근과 구분관은 20세기 전반 높임법의 격식체를 해라체, 하계체, 하오체, 합쇼체의 4등급 체계로 보며 20세기 후반부터 2등급 체계로 간소화되고 있다고 파악한다. 고영근, 구분관, 『우리말 문법론』 (서울: 집문당, 2008), 445.

28) 예를 들어, 『공동개정』과 『새번역』은 아브람과 사래의 대화(창 16:2, 5-6)나 리브가가 이삭에게 하는 말(창 27:46) 등을 이와 같은 등급에 따라 옮기고 있다. 그러나 이 번역본들은 라헬과 야곱의 대화(창 30:1-2)를 번역할 때 라헬의 말은 여러 단계의 높임법에 두루 쓰일 수 있는 비격식체 해요체로, 야곱의 말은 격식체 중 하오체로 옮기고 있다. 마노아와 그 아내의 대화(삿 13:22-23)는 『새번역』이 각각 하오체와 합쇼체로 옮기는 반면 『공동개정』은 마노아의 말은 비격식체 반말인 해체, 그 아내의 말은 합쇼체로 옮기고 있다.

29) 고영근, 구분관, 『우리말 문법론』, 448-449.

30) 밀러는 구약 성경에서 아무리 지위가 높더라도 여자를 대상으로 높임 표현이 사용된 적이 없음을 지적하면서 그 원인이 본문의 가부장적 태도에 있는지 아니면 당시 사회적 관행에 있는지는 분명하지 않다고 한다. C. L. Miller, *The Representation of Speech*, 280.

제사장이 구워 먹을 고기를 내놓으라고 요구한다. 그러자 제사를 드리는 사람은 기름을 태운 다음에 가져가라고 하고 제사장의 일꾼이 여기에 반발하여 강제로 빼앗으려고 한다. 제사장의 일꾼과 제사를 드리는 사람 모두 상대방을 2인칭 동사 활용형과 접미사로 가리키고 있으며 제사장의 일꾼은 자신에 대해 1인칭 동사 활용형을 사용하고 있으나 두 경우 모두 겸양 표현은 사용되지 않았다.

『개역개정』에서는 대화 참여자 양쪽 모두 비격식체인 반말을 사용하고 있다. 『공동개정』은 양쪽 모두 해체를, 『새번역』과 가톨릭의 『성경』은 양쪽 모두 하오체를 사용하고 있다. 번역에 사용된 대명사를 보면, 『개역개정』은 ‘너’와 ‘나’를 사용하고 있으며 다른 번역은 대명사를 흔히 생략하는 한국어의 일반적인 어법에 맞춰 인칭 대명사를 사용하지 않고 있다. 서로 대등한 관계에서 다투는 두 사람의 상황을 잘 반영한 높임법 사용이다.

4.5. 엘리와 엘가나(2:20)

2:20에서는 엘가나와 한나 부부에게 엘리가 복을 빌어 준다. 서술자는 엘리가 “엘가나와 그의 아내에게” 복을 빌어 주었다고 한다. 그러나 인용문을 보면 엘리의 축복은 형식적으로는 엘가나만을 대상으로 하고 있다. 복을 받는 대상을 지시할 때에 2인칭 남성 접미사(גַּ)를 사용하고 있는 것이다. 엘리는 제사장으로서 엘가나보다 지위가 높기 때문에 당연히 높임 표현을 사용하지 않는다.

『개역개정』에서는 “이 여인으로 말미암아 네게 다른 후사를 주사”로 직역에 가까운 번역을 하고 있지만 『공동개정』은 “이 부인 몸에서 후손이 나게”로, 『새번역』은 “두 분 사이에, 이 아이 대신에 다른 자녀를 많이 주시기를”로, 가톨릭의 『성경』은 “이 여인에게서 난 후손으로 그대에게 갚아 주시기”로 번역한다. 『개역개정』과 가톨릭의 『성경』만 ‘너’와 ‘그대’라는 2인칭 대명사를 사용하고 있으며 다른 두 번역은 2인칭 대명사를 생략한다.

4.6. 엘리와 아들들(2:23-25)

엘리는 악한 행동을 저지른 아들들을 꾸짖고 있다. 엘리의 꾸짖음에 대한 아들들의 대답은 기록되어 있지 않다. 대신 엘리의 아들들이 아버지의 말을 들으려 하지 않았다는 서술자의 진술이 엘리의 말에 이어서 기록되어 있다. 엘리는 자기 아들들을 “나의 아들들(בְּנָי)”이라 부른다(2:24). 『개역개

정』이 “내 아들들아”로 원어에 가깝게 옮기는 이 표현을 『공동개정』과 『새번역』은 “이놈들아”로 옮긴다. 가톨릭의 『성경』은 개역과 같이 “내 아들들아”로 번역한다. 『공동개정』과 『새번역』의 “이놈들아”라는 번역은 복수인 상대방을 낮추어 부르는 표현으로 아들들을 향한 엘리의 분노를 잘 표현하는 것으로 볼 수도 있다. 그러나 이는 히브리어 원문의 의미를 제대로 살리지 못한 번역이다. 히브리어에서 상대방을 자신의 ‘아들’이라 부르는 표현은 혈통상의 아들이나 나이 어린 사람을 친근하게 부를 때 사용되었다.³¹⁾ 실제로 3장에서 엘리는 사무엘을 ‘내 아들’이라 부르고 있다. 엘리가 아들들에게 분노를 표현하려 했다면 아마 다른 표현을 사용했을 것이다. 예를 들어, 사울은 요나단에게 화를 낼 때 그를 ‘내 아들’이라 부르지 않고 “반역하는 비뿔어진 여자의 아들(בְּנֵי נְשֹׂת הַמְרֹדוֹת)”이라 부른다(삼상 20:30). 엘리가 사용한 “내 아들들”이라는 표현은 아들들을 향해 안타까운 마음을 담아 바른 길을 가라고 충고하는 아버지의 마음을 나타내는 표현이므로 가능하면 좀 더 부드럽고 따뜻한 한국어 표현으로 번역할 필요가 있다.

4.7. 사무엘, 엘리, 여호와(3:4-18)

3장에는 어린 사무엘과 엘리의 대화가 두 차례 기록되어 있다. 먼저 4-9절에서는 여호와가 부르는데 엘리가 부른 것으로 오해한 사무엘이 세 번이나 엘리에게 달려가는 장면이 나온다. 엘리는 세 번째 같은 일이 벌어지고 나서야 여호와가 사무엘을 부른다는 사실을 깨닫고 다음에 여호와가 부르면 어떻게 대답해야 할지를 사무엘에게 알려 준다. 이렇게 엘리는 사무엘과 세 번 대화를 나누는데 두 번째 대화에서는 특징적으로 사무엘을 ‘내 아들’이라고 다정하게 부른다(3:6). 세 번째 대화에서는 다음에 여호와가 부르면 다음과 같이 말하라고 사무엘에게 일러 준다.

여호와여 말씀하옵소서 주의 종이 듣겠나이다 (『개역개정』 삼상 3:9)

실제로 여호와가 사무엘을 네 번째로 부르자 사무엘은 엘리가 일러 준 방식으로 대답한다(3:10). 사무엘의 실제 대답은 엘리의 지시와 조금 달리 ‘여호와여’라는 표현을 생략했지만 ‘주의 종(עַבְדְּךָ)’이라는 표현은 그대로 반복한다. 앞서 사무엘은 여호와가 부른 것을 엘리가 부른 것으로 오해하고 엘리에게 와서 대답할 때 자신을 가리키기 위해 세 번 모두 1인칭 접미

31) H. Haag, “בְּנֵי”, *TDOT* 2, 152; C. L. Miller, *The Representation of Speech*, 270-271.

사(אני, ו')와 2인칭 동사 활용(אתה)을 사용했을 뿐 겸양 표현은 사용하지 않았다(3:5, 6, 8). 그러나 엘리는 어린 사무엘에게 겸양 표현을 가르쳤고 사무엘은 그 가르침에 따라 여호와를 대상으로 겸양 표현을 활용하여 대답한다.

여호와는 자신을 가리키기 위해 1인칭 대명사 אנכי를 사용한다(3:11). 리벨은 뒤따르는 말을 해석하는 틀이 되는 문장 또는 도입 문장에서 하나님 이 자신을 אני로 가리킨다고 하며 사무엘상 3:11을 그 예로 제시한다.³²⁾ 그러나 여기서 אנכי는 여호와가 스스로를 낮추어 어린 사무엘의 수준에서 말하는 것을 표현한다고 볼 수 있다.³³⁾ 여호와의 심판은 사무엘을 향한 것이 아니라 엘리의 집을 향한 것이며 이 말씀에 대한 사무엘의 반응도 기록되어 있지 않기 때문이다.

이튿날 아침 엘리는 사무엘을 부른다(3:16). 그는 ‘내 아들’이란 호칭을 사용한다. 6절에서도 이 호칭이 사용되었지만 여기서는 “사무엘 내 아들”이라고 하여 ‘사무엘’과 동격으로 사용된다. 사무엘이 대답하자 엘리는 여호와가 무슨 말씀을 하셨는지 묻고 사무엘이 이에 답하자 자신의 심경을 표현한다. 엘리의 부름에 대한 사무엘의 대답에서 주목할 점은 “אני(내가 여기 왔습니다)”라는 표현을 사용하고 있다는 점이다. 지난 밤 사무엘이 여호와 앞에서 사용했던 겸양 표현은 등장하지 않는다.

사무엘이 엘리에게 대답할 때 여러 번 사용된 אני에 포함된 1인칭 접미사를 『개역개정』은 ‘나’로 옮기고 『새번역』과 가톨릭의 『성경』은 ‘저’로 옮기며 『공동개정』은 기능적으로 번역하여 접미사를 생략하는 대신 이 표현 전체를 “예”라는 대답으로 옮긴다. 3:9와 10의 אני는 『개역개정』에서 “주의 종”으로, 『공동개정』에서 “종”으로, 『새번역』에서 “주님의 종”으로, 가톨릭의 『성경』에서 “당신 종”으로 번역한다. 한나가 사용한 겸양 표현의 번역과 마찬가지로 모든 번역에 ‘종’이라는 형태소가 들어 있다.

5. 히브리어 겸양 표현의 번역

한국어 번역본들은 한나가 여호와나 제사장 앞에서 자신을 낮추어 가리

32) E. J. Revell, “Two Forms”, 213.

33) 리벨은 여호와의 אני 사용을 여호와의 겸손 혹은 겸양과 연결시킬 수 있다고 하면서, 사회적 지위가 높은 사람이 낮은 사람에게 말할 때보다 여호와가 사람에게 말할 때 אני의 사용이 빈번한 이유는 여호와의 지위가 사람의 지위와 달리 확고부동하기 때문일 것이라고 추측한다. Ibid., 214.

키는 겸양 표현을 번역할 때 이 표현의 어휘적 의미에 포함된 ‘중’이라는 형태소를 사용하고 있다. 화자가 여성인 경우 “여중”이라 옮기기도 하는데 ‘중’이 반드시 남성만을 의미하는 것은 아니므로 『새번역』처럼 “중”이라 번역하는 편이 낫다.³⁴⁾ 더욱이 『공동개정』의 “계집중”이라는 표현은 본문 의 의도와 달리 지시 대상을 지나치게 낮추는 것으로 해석될 수 있다. 『공동개정』은 사무엘이 여호와 앞에서 사용한 겸양 표현을 ‘사내중’이라 하지 않고 “중”이라 번역하면서 한나가 사용한 공손 표현은 “계집중”으로 옮긴다. 이런 경우 성에 관해 중립적인 용어를 사용하는 편이 더 나을 것으로 보인다.

더 나아가, 의미 중심의 번역을 추구할 경우 한나나 사무엘이 사용한 ‘중’이라는 표현은 적절하지 않다. 한나는 절박한 기도를 드리는 상황에서 하나님 앞에 자기를 낮추기 위해 겸양 표현을 사용한다. 사무엘 역시 엘리의 가르침에 따라 평소에 엘리를 대하는 것과 다른 방식으로 여호와를 높이기 위해 겸양 표현을 사용한다. 그러나 화자를 가리키기 위해 사용된 ‘중’이라는 표현은 오늘날 한국어의 쓰임새와 맞지 않다. 오늘날 한국어 사용자들은 자신을 낮추기 위해서 ‘중’이나 그와 관련된 표현을 사용하지 않는다.

오늘날 한국어에서는 겸양 대명사 ‘저’가 히브리어 겸양 표현과 어느 정도 대응 관계에 있다. 그러나 한국어 겸양 대명사와 달리 히브리어 겸양 표현은 화자를 가리키기 위해 한 문장이나 단락 안에서 일관되게 사용되지 않는다. 히브리어 화자는 2인칭 대명사나 접미사 또는 동사 활용을 이용할 수 있으며 때에 따라 선택적으로 겸양 표현을 써서 자기를 낮춤으로써 청자를 높일 수 있었다. 그러므로 히브리어 겸양 표현을 ‘저’와 일대일 대응 관계로 이해하고 번역할 수는 없다. 히브리어 겸양 표현을 ‘저’로 옮기면서 적절한 높임 표현을 곁들이는 방법을 생각해 볼 수 있다. 겸양 표현을 ‘저’로 번역하고 다른 1인칭 표현은 높임 선어말 어미 등을 이용하면서 2인칭 대명사를 쓰지 않는 것도 대안이 될 수 있다. 겸양 표현을 어휘적으로 번역하려 한다면 각주를 활용해 히브리어 표현의 화용적 의미를 설명해 주는 방법도 고려할 만하다.

사회적 지위가 낮은 화자가 높은 사람에게 말할 때 겸양 표현을 전혀 사용하지 않는 경우도 주목해야 한다. 이런 경우 화자가 겸양 표현을 사용하지 않는 이유를 찾을 필요가 있다. 예를 들어 사무엘이 엘리에게 말할 때 겸양 표현을 사용하지 않는다는 사실은 사무엘이 아직 어리고 엘리와 친밀한

34) 『새번역』의 “주님의 중”은 2인칭 접미사를 ‘주님’으로 번역한다. 『새번역』은 יהוה 역시 ‘주님’으로 번역하기 때문에, יהוה יעבד도 ‘주님의 중’으로 번역된다는 문제가 있다.

관계라는 맥락에서 해석할 필요가 있다. 엘리가 사무엘을 ‘내 아들’이라고 부르는 것도 이러한 해석을 뒷받침한다. 또한 사회적 지위가 비슷한 대화 참여자가 겸양 표현을 사용하지 않았는데 번역자의 생각으로 원문에 없는 화자와 청자 사이의 위계 구조를 만들어 내는 일도 피해야 할 것이다. 엘가나와 한나의 대화를 옮길 때 한국어 번역본들이 높임법 체계에서 다른 등급의 종결형을 사용한 것이 하나의 예가 될 수 있다.

6. 맺음말

본 논문에서는 구약 성경 이야기에 등장하는 화자 지시 겸양 표현 ‘당신의 종’이 어떤 기능을 하는지 고찰해 보고 그 기능이 한국어 성경에서 어떻게 번역될 수 있을지를 논의했다. 그 예로 사무엘상 1-3장의 대화를 중심으로 겸양 표현을 비롯한 대화 참여자들의 높임법 사용을 살펴보았다. 히브리어 겸양 표현은 대체로 청자보다 사회적 지위가 낮은 화자가 청자를 높이기 위해 선택적으로 사용하는 표현으로서 어휘적 의미는 거의 잃어버린 채 대화의 상황에서 화자 자신을 낮추는 기능을 한다. 이 점에서 히브리어 겸양 표현은 한국어 겸양 대명사 ‘저’와 상당한 공통점을 지니고 있다. 이처럼 어휘적 의미가 퇴색한 겸양 표현을 문자 그대로 어휘적 의미를 살려 번역하거나 지나치게 비하하는 표현을 사용해서 옮기면 원문의 의미를 왜곡할 수 있다. 따라서 히브리어 겸양 표현은 문자적 번역을 피하고 가능한 경우 우리말 높임법 체계의 다양한 자원을 활용하여 번역할 필요가 있다.

<주제어>(Keywords)

겸양 표현, 겸양 대명사, 종, 번역, 사무엘서.

Deferential Self-Reference, Deferential Pronoun, Servant, Translation, Book of Samuel.

(투고 일자: 2016년 7월 30일, 심사 일자: 2016년 8월 25일, 게재 확정 일자: 2016년 9월 19일)

<참고문헌>(References)

- 고영근, 구본관, 『우리말 문법론』, 서울: 집문당, 2008.
- 김성언, “정중 어법과 우리말 존대법: 에스더기를 중심으로”, 『성경원문연구』 37 (2015), 84-106.
- 이장희, “겸양 대명사 ‘저’ 생성의 과정”, 『嶺南學』 19 (2011), 471-500.
- 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19 (2006), 96-122.
- Bridge, E. J., “Loyalty, Dependency, and Status with YHWH: The Use of ‘bd in the Psalms”, *Vetus Testamentum* 59 (2009), 360-378.
- Bridge, E. J., “Female Slave vs. Female Slave: אִמָּה and אִמָּהָ in the HB”, *Journal of Hebrew Studies* 12 (2012), 1-21.
- Bridge, E. J., “The ‘Slave’ Is the ‘Master’: Jacob’s Servile Language to Esau in Genesis 33.1-17”, *Journal for the Study of the Old Testament* 38 (2014), 263-278.
- CAD = Oriental Institute, University of Chicago, *Chicago Assyrian Dictionary*, 21 vols., Chicago: Oriental Institute, 1956-2010.
- Coats, G. W., “Self-Abasement and Insult Formulas”, *Journal of Biblical Literature* 89 (1970), 14-26.
- Del Olmo Lete, G. and Sanmartín, J., *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Di Giulio, M., “Mitigating Devices in Biblical Hebrew”, *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* 8/9 (2008), 33-62.
- Heine, B. and Song, K., “On the Grammaticalization of Personal Pronouns”, *Journal of Linguistics* (2011), 587-630.
- Kim, Y., “Deferential Self-Reference in the Book of Samuel”, *Vetus Testamentum* 65 (2015), 588-605.
- Lindhagen, C., *The Servant Motif in the Old Testament: A Preliminary Study to the Ebed-Yahweh Problem in Deutero-Isaiah*, Uppsala: Lundequistaska Bokhandeln, 1950.
- Miller, C. L., *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis*, Harvard Semitic Museum 55, Winona Lake: Eisenbrauns, 1996.
- Revell, E. J., “The Two Forms of the First Person Singular Pronoun in Biblical Hebrew: Redundancy or Expressive Contrast?”, *Journal of Semitic Studies* 40 (1995), 199-217.
- Revell, E. J., *The Designation of the Individual: Expressive Usage in Biblical Narrative*, Kampen: Pharos, 1996.

TDOT = Botterweck, G. J. and Ringgren, H., eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, J. T. Willis, G. W. Bromiley, and D. E. Green, trans., 15 vols., Grand Rapids: Eerdmans, 1974-2006.

<Abstract>

**The Translation of Hebrew Deferential Self-Reference:
Dialogues in 1 Samuel 1-3**

Yoo-ki Kim
(Seoul Women's University)

This article focuses on the deferential self-reference expression 'your servant' in Biblical Hebrew and the Korean deferential pronoun *cheo*. There are similarities between these two forms in terms of pragmatic functions. But they differ in their morphosyntactic properties and frequency of use. The Hebrew forms have not been fully grammaticalized to be recognized as pronouns. More importantly, these forms alternate with first-person forms such as pronominal suffixes, verbal conjugations, and independent pronouns.

An examination of the major Korean translations of 1 Samuel 1-3 reveals that most of them simply render deferential self-reference forms lexically, though their lexical meaning cannot usually be found in the original Hebrew text. This type of literal translation could cause confusion among the readers. They might think that the speaker is literally a slave of the addressee or is flattering his/her superior, while in fact the forms are regular means of deference in Hebrew.

Hebrew deferential self-reference forms can better be rendered using the Korean deferential pronoun with the help of other means of deference. In addition, the absence of deferential forms when speaking to a status-marked person can signify that the speaker is on an equal standing or in intimate terms with the addressee. Therefore, both the presence and absence of deferential forms can serve as markers that inform better functional translations.

영어와 성서 히브리어의 몇 가지 문법 용어에 대한 한국어 번역 제안

김동혁*

1. 들어가는 말

외국어의 문법을 배우는 것은 생소한 새 지식을 배우는 것과는 다르다.¹⁾ 모국어의 문법을 충분히 습득한 사람이라면 이미 파악하고 있는 모국어 문법 체계에 근거해서 두 번째 언어(외국어)의 문법 구조를 보다 빨리 습득할 수 있기 때문이다. 예컨대, 한국어를 모국어로 하는 어떤 학습자가 명사, 대명사, 주어, 목적어, 서술어 등의 개념을 한국어 문법 교육을 통해 정확히 파악했다면, 이 학습자는 영어나 성서 히브리어 문법을 배울 때 noun, pronoun, subject, object, predicate 등의 개념을 이해하기 위해 시간과 노력을 다시 한 번 들일 필요가 없을 것이다.

그런데 모국어 문법에 대한 이해가 외국어 문법을 배울 때 늘 도움만 되는 것은 아니다. 두 언어의 구조나 체계가 비슷하고, 그 구조나 체계 속 개념들(품사, 문장 성분 등의 범주들)이 어느 정도 등치된다면, 당연히 모국어 문법에 대한 지식은 외국어 체계를 이해할 때에 도움이 될 것이다. 문제는 언어 각각은 그 나름의 구조를 가진다는 점이다. 한 언어의 규칙들(문법)이 다른 언어를 정확히 설명해 주지 못할 때가 적지 않다. 예컨대, 영어나 성서 히브리어에서 ‘verb’라고 불리는 품사가 한국어의 ‘동사’와 꽤 많이 다르다면 어떻게 될까? 즉, ‘verb’라는 표현이 영어나 성서 히브리어 문법에서 가리키는 개념과 ‘동사’라는 표현이 한국어 문법에서 가리키는 개념이 혹 많이 다르다면, ‘verb’를 ‘동사’라고 번역하는 것, 그리하여 한국어 문법의 ‘동사’ 개념에 근거해서 ‘verb’라는 개념을 이해하게끔 하는 것은 오히려 학습

* Yale University에서 구약학으로 박사 학위를 받음. 현재 감신대, 서울대, 연세대, 호서대 강사. donghyukk@gmail.com

1) 본 소고는 한국기독교학회 45차 정기 학술대회(2016년 10월)에서 발표한 원고를 수정한 것이다. 논찬으로 비평해 주신 서울기독교대학교 김도형 교수께 감사드린다. 본 논문의 초고를 읽고 조언해 주신 서울여자대학교의 김유기 교수와 오랜 친구인 경희대학교 영어학부 박해일 교수, 그 외에 논문을 완성하는 데 도움을 주신 분들께 감사드린다.

자에게 혼란을 줄 수 있을 것이다.

이러한 문제의식에서 본 연구는 영어 및 성서 히브리어의 문법 범주와 그 번역어 중 필자가 생각하기에 오해를 일으킬 수 있는 명칭 몇 개를 고찰한다. ‘형용사’로 번역되는 ‘adjective’, ‘동사’로 번역되는 ‘verb’, ‘상태 동사’ 및 ‘동작 동사’로 각각 번역되는 ‘stative verb’와 ‘fientive verb’가 그것이다. 본 연구는 각 표현과 그 번역어가 영어 및 성서 히브리어 문법 구조와 한국어 문법 구조 속에서 서로 다른 개념을 가리킨다는 점을 논증하면서, 각 개념에 대한 대안적인 번역어를 제시한다. 일종의 예비적 연구로서 본 연구는 언어 구조에 일차적인 관심이 있으므로 공시적, 기술적 방법론을 사용하고, 역사 및 어원과 관련된 내용은 꼭 필요한 경우가 아니면 다루지 않고자 한다.

2. ‘Adjective’와 ‘형용사’는 다르다

영어 및 성서 히브리어 구조 속의 ‘adjective’와 한국어 구조 속의 ‘형용사’는 공통점이 있으나 몇 가지 중요한 차이점도 보여 준다. 먼저, adjective의 일반적인 특징은 다음과 같이 정리될 수 있다.²⁾

- ① 의미에 있어 항구적 혹은 일시적인 속성을 표현한다(big, old, green, happy, dry 등).
- ② 통사적으로는 명사류를 관형어로서 꾸며 주기도 하고(a big house), 서술어로서 풀어 주기도 한다(That house is big).
- ③ 형태적으로는 곡용(declension)을 한다.³⁾ 즉, 꾸며 주거나 풀어 주는 명사와 성, 수, 격이 일치하도록 어미가 변화한다(프랑스어 un vieux livre ‘an old book’, une vieille maison ‘an old house’, des vieilles maisons ‘old houses’).

위 특징은 영어 및 성서 히브리어의 adjective를 잘 설명해 준다. 영어의 adjective의 경우, 위 설명에서 든 영어의 예가 이미 보여 주고 있듯이 ①과 ②의 성질을 가진다. 다만 ③의 성질은 가지지 않는데, 고대 영어(Old English, 450-1150)에 있던 형용사의 어미변화가 중세 영어(Middle English,

2) 이하 adjective의 특징들은 R. L. Trask, *A Dictionary of Grammatical Terms in Linguistics* (London: Routledge, 1993), 8의 설명에 필자가 약간의 해석을 더한 것이다.

3) 곡용은 성, 수, 격에 따른 변화를 가리킨다. 이와 대조적으로 활용(conjugation)은 인칭, 수, 성, 시제, 태, 서법에 따른 변화를 가리킨다. 곡용에 대해서는 이정민, 배영남, 김용석, 『언어학사전』, 3판 (서울: 박영사, 2000), 214를, 활용에 대해서는 ibid., 172를 보라.

1150-1500)가 끝나기 전에 사실상 사라졌기 때문이다.⁴⁾ 그렇다 하더라도 영어에서 일반적으로 adjective로 분류되는 단어들을 ‘adjective’라고 부르는 데는 큰 문제가 없을 것이다.⁵⁾ 성서 히브리어의 adjective의 경우는 세 가지 성질을 모두 지닌다. 첫째, 성서 히브리어의 adjective—예컨대, טוב ‘좋은’, גדול ‘큰’, ישר ‘정직한’, קשה ‘굳은’ 등—는 그 의미에 있어서 항구적이거나 일시적인 속성을 표현한다. 둘째, 성서 히브리어의 adjective는 명사를 꾸며 주는 관형어로 쓰일 수도 있고(האיש הטוב ‘그 좋은 남자’), 주어를 풀어 주는 서술어도 될 수 있다(ישרה האשה ‘그 여자는 정직하다’). 셋째, 성서 히브리어의 adjective는 꾸며 주거나 풀어 주는 명사의 성에 따라 그 어미가 곡용한다(טוב의 변화 형태: טוב[남성 단수형], טובה[여성 단수형], טובים[남성 복수형], טובות[여성 복수형]).⁶⁾

한국어의 형용사는 어떨까? 우선, 영어나 성서 히브리어의 ‘adjective’를 한국어로 ‘형용사’로 번역함으로써 한국어 문법의 형용사와 동일시하는 것에 약간의 근거가 있다는 점은 인정돼야 한다. 첫째, 한국어의 형용사도 adjective처럼 사람이나 사물의 속성을 표현한다(예컨대, 좋다, 크다, 정직하다, 모질다). 둘째, 한국어의 형용사도 명사를 꾸며 주는 관형어와 주어를 풀어 주는 서술어로 쓰일 수 있다(차례대로, **좋은** 사람, 그 사람은 **선하다**).

그럼에도 불구하고 영어나 성서 히브리어에서의 adjective를 한국어 ‘형용사’로 번역하는 것은 혼란을 줄 수 있다. 영어나 성서 히브리어 문법 속 adjective와 한국어 문법 속 형용사 사이에는 두 가지 중요한 차이점이 있기 때문이다. 첫째는 형태상의 차이이다. 성서 히브리어의 adjective가 명사의 변화형을 따라 곡용을 하는 데 반해, 한국어의 형용사는 한국어 동사 변화에 가까운 활용(conjugation)을 한다.⁷⁾ 다시 말하면, 히브리어의 adjective는

4) Albert C. Baugh and Thomas Cable, *A History of the English Language*, 6th ed. (London: Routledge, 2013), 54, 156. 고대 영어와 중세 영어의 연대 구분에 관해서는 *ibid.*, 48을 보라. 중세 영어 이후 형용사의 어미변화가 사라진 이유 중에는 명사 변화가 지극히 단순해진 점도 있을 것이다. 즉, 다른 많은 인구어(Indo-European)와 달리 영어의 명사는 수(book, books)와 일부 격(teacher의 속격: teacher’s)을 제외하면 거의 변하지 않는다.

5) 영어의 adjective에 대한 자세한 설명은 Rodney D. Huddleston and Geoffrey K. Pullum, *The Cambridge Grammar of the English Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 526-535를 참조하라.

6) 영어의 adjective와 히브리어의 adjective의 공통점을 강조하는 위 논의는 부득이하게 단순화된 것이다. 예컨대, 히브리어의 adjective는 영어의 adjective보다 훨씬 쉽게 명사로 사용될 수 있다. 그럼에도 불구하고 아래 논의에서 볼 수 있듯이 영어와 히브리어의 adjective는 용어를 공유하는 것이 큰 문제가 되지 않을 정도로 공통점이 많은 반면, 한국어의 형용사는 두 언어의 adjective와 형태와 기능에 있어서 뚜렷한 차이를 보인다.

7) 한국어의 형용사가 활용을 하는 점에 대해서는 김동소, 『한국어 특질론』 (대구: 정림사, 2005), 88-89를 보라. 현대 영어의 adjective의 경우는 활용은 물론 곡용도 하지 않는다. 비교급, 최상급의 변화형을 제외하면 영어의 adjective는 거의 변화하지 않는다.

그 변화(곡용) 형태가 명사 변화의 범주와 같이 성(남성/여성)과 수(단수/복수)에 따른 변화형만 있는 데 반해, 한국어 형용사는 한국어 동사 못지않게 다양한 어미를 가질 수 있다.⁸⁾ 아래는 한국어 형용사 ‘푸르다’의 활용 형태 중 극히 일부이다.

푸르게, 푸르고, 푸르기로서니, 푸르길래, 푸르나, 푸르니, 푸르다, 푸르러,
푸르러서, 푸르지, 푸르지만, 푸른, 푸른데...

두 번째 중요한 차이점은 기능상의 차이이다. 앞에서 말했듯이 영어와 성서 히브리어의 adjective는 관형어뿐 아니라 서술어로도 쓰일 수 있으나 그러기 위해서는 독립된 단어인 계사가 필요하다(*he is good*; הנחש היה ערום ‘뱀은 간교했다’). 물론 성서 히브리어의 경우 계사가 없을 수도 있는데 (אנחנו חכמים ‘우리는 지혜롭다’) 이 경우도 adjective가 홀로 서술어 역할을 한다고 보기보다는 계사가 생략되었다고 보는 것이 더 낫다.⁹⁾ 반면 한국어 형용사는 다른 단어(즉, ‘이다’) 없이 종결형(-다, -구나, -도다, -[으]냐...)으로 활용되기만 하면 서술어가 될 수 있다(뱀은 **간교했다**, 우리는 **지혜롭다**).¹⁰⁾

요컨대, 한국어의 형용사는 다른 두 언어의 adjective와 비교할 때 의미(의미론)에 있어서는 분명히 닮아 있으나 그 형태(형태론)와 문장 내 기능(통사론)에 있어서는 분명하게 다르다. 이 점이 영어나 성서 히브리어를 배우는 이들에게는 혼동을, 가르치는 이들에게는 어려움을 줄 수 있는데, 이에 대해 필자는 다음과 같이 제안하고자 한다. 조금 급진적인, 그러나 필자의

8) 김동소는 현대 한국어의 동사 어미가 1,700개가 넘는다고 말한다. 다만 김동소가 지적하듯이 한국어의 형용사 활용은 동사 활용과 비교할 때 다음 세 가지가 불가능하다. 첫째, 동작의 계속성을 나타내는 현재 종결형 어미 ‘~다/~는다’와 관형사형 어미 ‘~는’이 못 붙는다. 둘째, 현재 진행 중의 동작, 또는 동작 결과의 계속을 나타내는 ‘~고 있다’의 형이 없다. 셋째, 명령형과 청유형이 없다. 김동소, 『한국어 특질론』, 89.

9) 계사(성서 히브리어의 경우 היה) 없는 성서 히브리어 문장, 즉 verbless clause가 계사가 생략된 문장이라고 보는 견해로서, Cameron Sinclair, “Are Nominal Clauses a Distinct Clausal Type?”, Cynthia L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew: Linguistic Approaches*, Linguistic Studies in Ancient West Semitic 1 (Winona Lake: Eisenbrauns, 1999), 58-59, 75와 그를 인용한 Bill T. Arnold and John H. Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax* (New York: Cambridge University Press, 2003), 165 n. 11을 보라. 상대나 조건을 뜻하면서(즉, adjective의 의미 영역을 표현하면서) 형태적, 통사적으로는 verb인 단어들이 성서 히브리어에 조금 있는데, 다른 아닌 stative verb이다(아래 stative verb에 관한 논의를 보라). 서술어(predicate)로서 stative verb가 쓰인 문장은 당연히 verbless clause가 아니다.

10) 종결 어미와 계사는 다르다. 일반적으로 후자는 많은 언어에서 독립된 단어로 이해되지만(예컨대, 영어의 ‘be’나 성서 히브리어의 היה), 한국어 문법의 종결 어미는 의존 형태소이다. 남기심, 고영근, 『표준 국어문법론』, 4판 (서울: 박이정, 2014), 38을 보라.

생각에는 더 나은, 첫 번째 제안은 영어나 성서 히브리어의(그리고 비슷한 상황의 다른 많은 외국어들의) adjective를 ‘형용사’가 아닌 다른 명칭으로 번역하자는 것이다. 새 명칭을 도입하는 것은 불편하고 비경제적이라는 것이 상식이다. 그러나 한국어 문법의 형용사와 영어와 성서 히브리어의 adjective가 자질들에 있어 중요한 차이가 있음에도 같은 표현을 쓰는 것은 더 불편하고 더 비경제적일 수 있으며 무엇보다 혼란을 초래할 수 있다. 이러한 경우는 오히려 생경한 새 명칭을 만듦으로써 adjective라는 개념이 한국어 체계에는 없는 새로운 개념임을 암시적으로 경고하는 것이 낫다. 약간의 불편함이 오히려 정확성을 담보할 수 있을 것이다. 예컨대, ‘속성사(屬性詞)’ 같은 표현은 어떨까? 이 명칭은 adjective가 꾸며 주거나 풀어 주는 어떤 대상의 속성을 표현하는 품사임을 일러 준다. 둘째, 새 표현을 만들고 받아들이는 것이 힘들다면, 영어나 성서 히브리어의 adjective가 한국어의 형용사와는 형태와 역할에 있어서 분명히 다르다는 점을 학생들에게 강조해 주는 것이 차선책이 될 것이다. 즉, 영어와 성서 히브리어(혹은 다른 많은 외국어) 체계 속의 ‘형용사’(= adjective)는 한국어 체계 속의 ‘형용사’와 등치시킬 수 없다는 점을 강조함으로써 교사는 학생들의 혼동을 최소화할 수 있다.

3. ‘Verb’는 ‘동사’가 아니다

형용사/adjective에 관한 논의와 밀접하게 연결되는 것이 verb에 관한 이해이다. 영어 등 여러 외국어에서 ‘verb’로 불리는 품사는 일반적으로 ‘동사(動詞)’로 번역된다. 이 번역의 문제점은 김동소가 이미 지적한 바 있다.

영어의 verb라는 말은 라틴어 verbum에서 온 것인데 이 말은 원래 ‘낱말, 말, 형식, 표현 서술’ 등의 뜻을 갖고 있었다. 이를 일본에서 ‘동사(動詞)’로 번역하여 쓰기 시작한 후 중국과 한국에서도 널리 통용되고 있지만, verbum의 원래 의미와 ‘동사’라는 낱말의 원래 의미가 서로 다르기 때문에 문제들이 생기게 되었다.

먼저 영어의 ‘be 동사, have 동사’라는 말이 문제가 되었다. be나 have는 존재나 상태를 나타내는 말이지 ‘동작’을 나타내는 ‘동사’라고는 할 수 없기 때문에 동양인들은 이 용어에 거부감을 안 가질 수 없었다.¹¹⁾

영어에서 ‘be’나 ‘have’가 verb로 분류되는 이유는 verb가 규정될 때 형태

11) 김동소, 『한국어 특질론』, 88.

론과 통사론의 틀 속에서 규정되기 때문이다. 즉, 영어를 포함한 많은 언어에서 verb는 형태적으로 인칭, 수, 성, 시제, 상, 태, 서법 등에 따라 활용(conjugation)을 하며 통사적으로 서술어(predicative) 역할을 할 수 있는 품사이다.¹²⁾ 아래 verb가 포함된 문장들을 보라.

영어: This *mattered* little to me.

고전 그리스어: ἔπεμψας ‘네가 보냈다.’

불어: Le monde *est* beau. ‘세상은 아름답다.’

독어: Das kind *rannte*. ‘그 아이는 달렸습니다.’

위 예문의 모든 verb는 형태에 있어 법, 시제, 상, 인칭, 수 등의 자질을 지닌 변화형을 취했다. 그리하여 영어의 verb인 ‘mattered’는 직설법 과거 형태이고, 불어의 verb인 ‘est’는 직설법 현재 3인칭 단수 형태이고, 그리스어의 verb인 ἔπεμψας’는 직설법 부정 과거(aorist) 2인칭 단수 형태이고, 독어의 verb인 ‘rannte’는 직설법 과거 3인칭 단수 형태이다. 또한 기능적으로는 모든 verb가 문장 속에서 술어가 된다. 의미론적 범주로서 ‘움직임’이란 의미는 이 단어들을 verb로 규정할 때에 필요조건이 아니다. 물론, 많은 외국어에서 대부분의 verb가 ‘움직임’이란 의미와 관련되는 것이 현실이다. 그러나 현실이 그러한 것과 어떤 단어가 verb로 규정되는 것은 별개의 문제이다. 앞에서 김동소가 언급한 영어의 ‘be’와 ‘have’가 그 반례이고, 위 예문에서 영어의 ‘mattered’(‘중요했다’)와 불어의 ‘est’(‘이다’) 역시 반례가 된다. 즉, 이 단어들은 verb임이 분명하지만 (한국어 문법의) 동사가 아니다. 그 의미가 동작이 아닌 상태와 관련되기 때문이다. 영어 ‘mattered’와 불어 ‘est’의 경우 번역어(‘중요하다’, ‘이다’)의 한국어 품사를 보면 각각 형용사와 서술격 조사가 된다.¹³⁾

품사가 verb인 어떤 단어가 한국어로 번역될 때에 동사가 아닌 형용사나 서술격 조사가 되는 상황은 성서 히브리어에도 있다. 오히려 성서 히브리어에는 널리 알려진 유럽어들에서보다 그러한 verb가 훨씬 많다.¹⁴⁾ 아래 예들을 보라.

12) 예컨대, 이정민, 배영남, 김용석, 『언어학사전』, 937에서 ‘verb’의 정의를 보라.

13) 서술격 조사가 지닌 몇 가지 특수한 성질 때문에 이것이 과연 격조사인가 하는 논의가 있다. 간략한 소개로서 이관규, 『학교 문법론』, 개정판 (서울: 월인, 2002), 143-145를 보라.

14) 잘 알려져 있듯이 이러한 verb는 stative verb이다(아래 stative verb에 관한 논의를 보라). 주옹과 무라오카(Paul Joüon and T. Muraoka)는 성서 히브리어의 대표적인 stative verb를 38개 제시한다. Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, rev. English ed., Subsidia Biblica 27 (Roma: Editrice Pontificio Istituto biblico, 2006), 118-120 (§41f) (『성서 히브리어 문법』, 김정우 역 [서울: 기혼, 2012], 136-138)을 보라.

- היה ‘그는 ~이다’(he is ...)
 כבד ‘그는 무겁다’(he is heavy)
 ירא ‘그는 두렵다’(he is afraid)
 קטן ‘그는 작다’(he is small)
 חכם ‘그는 지혜롭다’(he is wise)

위 단어들은 성서 히브리어 문법에서는 물론 verb이다. 성서 히브리어 문법의 범주를 따라 인칭, 성, 수, 상에 따라 활용되기 때문이다. 그러나 이 단어들을 (한국어 문법에서 말하는) 동사로 보는 것은 곤란하다. 번역어를 보면 첫 단어는 서술격 조사이고 나머지 네 단어는 형용사이다.

정리하자면, 영어와 성서 히브리어를 비롯한 많은 외국어의 문법 체계 속에서 verb는 형태론과 통사론 속에서 규정된다. 즉, verb는 ① 활용을 하며, ② 주로 서술어로 쓰인다. 반면, 한국어 문법 체계 속의 동사는 거기에 세 번째 기준이 더해진다. 즉, ③ 의미적으로 동작을 나타낸다. 한국어에서 ①과 ②의 조건을 만족시키는 단어 범주, 즉 영어나 성서 히브리어의 verb에 속할 수 있는 단어는 동사 외에도 형용사와 서술격 조사가 있다.

그러니 verb가 이 나머지 두 범주까지 아우른다는 점을 일러 주기 위한 새 용어가 필요할 것이다. 잘 알려져 있듯이 실은 한국어 문법에서 세 범주를 한꺼번에 부르는 명칭이 있다. ‘용언’이 그것이다.¹⁵⁾ 그러나 verb는 품사의 범주이므로 다른 품사들처럼 ‘사(詞)’로 끝나야 할 것이다. 주로 서술어로 쓰인다는 의미에서 필자는 실험적으로 ‘서술사(敍述詞)’라는 명칭을 제안한다. 요컨대, 필자가 제안하는 ‘서술사’는 영어와 성서 히브리어를 비롯한 여러 외국어 문법에서의 verb를 번역한 말로서, 한국어 문법에 대응할 때에는 활용을 하며 주로 서술어로 쓰이는 모든 단어, 즉 동사, 형용사, 서술격 조사를 아우르게 된다.¹⁶⁾

4. ‘상태 서술사’(Stative Verb)와 ‘동작 서술사’(Fientive Verb)

15) 예컨대, 남기심, 고영근, 『표준 국어문법론』, 121-123을 보라.

16) 동사, 형용사, 서술격 조사, 즉 용언 전체를 아우르는 새로운 품사 범주를 제안하자는 의견은 필자가 처음 생각해 낸 것이 아니다. 김동소는 한국어 형용사가 동사처럼 활용을 한다는 점에 근거하여 한국어의 품사 분류에서 동사와 형용사를 하나로 분류하고자 들은 그 하위 개념으로 나누는 것이 더 한국어적인 분류라고 말한다. 김동소, 『한국어 특질론』, 88. 번역가 윤영삼은 “Verb는 동사?”라는 블로그 글에서 김동소의 논의를 소개하면서 verb의 번역어로 ‘서술사’가 더 나음을 필자보다 앞서 주장했다. <https://yuneyns.wordpress.com/2009/03/19/verb%EB%8A%94-%EB%8F%99%EC%82%AC/> (2016.7.29.).

영어, 성서 히브리어를 비롯한 여러 외국어에서 verb는 크게 ‘fientive verb’와 ‘stative verb’로 구분되는데, 그 기준은 의미이다. 이 중 fientive verb는 행동, 움직임, 상태 변화를 서술한다.¹⁷⁾ 이런 단어는 목적어를 가질 수도 있고(transitive ‘타동’) 안 가질 수도 있다(intransitive ‘자동’).¹⁸⁾ 성서 히브리어의 예로는 כתב(쓰다), שמר(지키다), נפל(떨어지다), ירד(내려가다) 등을 들 수 있다.¹⁹⁾ 반면, 앞에서 논의한 היה(~이다), כבד(무겁다), ירא(두렵다), קטן(작다), כחם(지혜롭다) 등은 움직임이 아닌 정적인 상태를 나타내므로 stative verb이다.²⁰⁾ 이 stative verb들은 앞에서 보았듯이 번역어를 기준으로 할 때 첫 단어(היה)는 한국어의 서술격 조사에 해당되고 나머지는 한국어의 형용사에 해당된다. 이것들과 더불어 וקן(나이가 많다), יכול(능력이 있다)도 역시 stative verb에 속하는데,²¹⁾ 번역어 자체(‘나이가 많다’, ‘능력이 있다’)가 형용사는 아니지만, 역시 정적인 상태를 나타낸다는 점은 쉽게 수긍된다. 마찬가지로 ‘옷을 입다’(to clothe)와 ‘옷을 입은 상태이다’(to be clothed)를 모두 뜻할 수 있는 לבש도 후자의 의미일 때는 stative verb가 된다.²²⁾

문제는 fientive verb와 stative verb의 번역이다. 곧 ‘verb’를 ‘동사’로 번역하는 습관 때문에 두 명칭을 각각 ‘동작 동사’와 ‘상태 동사’로 번역하는데, 적절하지 못하다.²³⁾ ‘동작 동사’는 동어 반복이고, ‘상태 동사’는 모순 어법이기에, 이런 명칭들은 학생들에게 불편함과 혼동을 줄 수 있다. 그러나 앞

17) Bill T. Arnold and John H. Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, 38. 또한 Bruce K. Waltke and Michael Patrick O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 363-364; C. H. J. van der Merwe, J. A. Naudé, and Jan Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, Biblical Languages: Hebrew 3 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 76; Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 115 n. 1 (§40b n.) (『성서 히브리어 문법』, 132 n. 1)을 보라. 학자들에 따라 ‘fientive verb’는 ‘active verb’나 ‘dynamic verb’로 불리기도 한다. 차례대로, Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 115 (§40b), 116-117 (§41a) (참고: 『성서 히브리어 문법』, 132, 133); C. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew*, rev. ed. (Nashville: Abingdon, 1995), 145-146을 보라.

18) C. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew*, 145; Bill T. Arnold and John H. Choi, *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, 38.

19) C. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew*, 145-146.

20) C. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew*, 145-146. 또한 Bruce K. Waltke and Michael Patrick O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 364; C. H. J. van der Merwe, J. A. Naudé, and Jan Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, 77, 365; Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 115 (§40b), 116-120 (§§41b-f) (『성서 히브리어 문법』, 132, 134-138)을 보라.

21) C. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew*, 146.

22) Ibid.

23) 예컨대, 김동소의 비판을 보라. “그런데 이[active verb와 stative verb라는 용어]를 본 주체성 없는 어떤 한국학자가 이 용어들을 ‘동작 동사(動作動詞)’와 ‘상태 동사(狀態動詞)’로 번역하여 받아들임으로써 희극을 연출하게 된 것이다.” 김동소, 『한국어 특질론』, 89.

선 제안을 따라 verb를 ‘서술사’로 부르게 되면 문제는 자연스럽게 해결된다. 즉, fientive verb는 ‘동작 서술사’로, stative verb는 ‘상태 서술사’로 부를 수 있게 된다.

이와 관련하여 stative verb를 ‘형용사’로 fientive verb를 ‘동사’로 번역하자는 제안이 있다.²⁴⁾ 실제로 의미를 기준으로 볼 때 fientive verb는 한국어의 동사에 가깝고 stative verb는 한국어의 형용사에 가깝다. 그러나 이 대안이 꼭 들어맞는 것은 아니다. 후자의 다수가 한국어로 번역했을 때 형용사인 것이 사실이지만(위에서 예로 든 ‘무겁다’, ‘두렵다’, ‘작다’, ‘지혜롭다’ 등), 몇몇은 서술격 조사(‘이다’)나 동사(‘알다’, ‘사랑하다’)가 된다.²⁵⁾ 따라서 stative verb를 ‘형용사’로, fientive verb를 ‘동사’로 옮기는 것은 말하자면 지나친 ‘번안’이 된다. 덧붙여 이미 국문법에서 동사와 형용사의 명확한 구별이 어렵다고 시인하는 점도 기억해야 한다. 예컨대, 관형사형 어미 ‘-는’은 동사와만 결합하고(예: 출발하는 기차, 솟는 해, *착하는 철수), 종결 어미 ‘-다’는 신문 등의 표제를 제외하면 형용사와만 결합하는 것으로 이해되는데(예: 철수는 착하다, *우리 차는 오늘 서울을 출발하다), ‘맞다’의 경우는 두 가지 어미와 모두 결합할 수 있다. 즉, ‘이 옷은 내게 꼭 맞다’와 ‘꼭 맞는 옷’ 두 예문 모두 문법적으로 옳으므로, ‘맞다’를 두 품사 중 어느 하나로 특정하기는 어렵다.²⁶⁾ 이런 사정을 고려할 때 stative verb와 fientive verb를 ‘형용사’, ‘동사’로 번역하기보다는 두 개념이 한국어 구조와 꼭 맞지는 않는다는 점을 알려 주기 위해 낯선 명칭인 ‘상태 서술사’와 ‘동작 서술사’를 사용하는 것이 나아 보인다.

5. 나가는 말

각각 ‘형용사’와 ‘동사’로 번역되는 영어 및 성서 히브리어 문법 구조 속 adjective와 verb는 한국어 문법 구조 속 형용사 및 동사와 그 외연이 상당 부분 다르다. 즉, adjective는 변화의 방식과 문장 속 역할에 있어서 한국어의 형용사와 다르므로 ‘형용사’라고 번역하는 것보다는 ‘속성사(屬性詞)’ 같은 낯선 명칭으로 번역하는 것이 더 낫다. 마찬가지로 verb는 ‘동사’로 번역하지 말고 ‘서술사’로 번역함으로써 verb가 한국어의 동사뿐 아니라 형용사

24) 예컨대, 김동소, 『한국어 특질론』, 88-89를 보라.

25) Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 118-120 (§41f) (『성서 히브리어 문법』, 136-138)에 있는 stative verb들의 목록을 참고하라.

26) ‘맞다’의 예는 남기심, 고영근, 『표준 국어문법론』, 113에서 가져온 것이다. 동사(특히 자동사)와 형용사의 경계를 긋기가 어려운 점에 관해서는 고영근, 구본관, 『우리말 문법론』 (과주: 집문당, 2008), 98-99를 보라.

와 서술격 조사도 아우르는 품사임을 일러 주는 것이 더 낫다. 마찬가지로 fientive verb와 stative verb는 뜻이 잘 통하지 않는 기존의 ‘동작 동사’와 ‘상태 동사’ 대신 ‘동작 서술사’와 ‘상태 서술사’로 번역하는 것이 더 낫다.

<표 1> 영어와 성서 히브리어의 몇 가지 문법 용어에 대한 번역 제안

	기존 용어	제안
adjective	형용사	속성사(屬性詞)
verb	동사	서술사(敍述詞)
fientive verb	동작 동사	동작 서술사
stative verb	상태 동사	상태 서술사

새 표현을 만들어 쓰는 일은 번거롭고 불편한 일이다. 그러나 익숙하지만 정확하지 못한 기존의 번역어를 그대로 쓰는 것보다는 낫선 새 번역어를 만들어 사용하는 것이 외국어 학습에 더 도움이 될 수 있다. 불편을 감수하는 대신 정확성을 담보할 수 있기 때문이다. 또한 이것은 우리말을 보다 깊이 이해하는 데도 도움이 된다. 남의 것과의 차이를 보다 명확히 봄으로써 내 것을 더 정확히 알 수 있을 것이다.

매우 개략적인 그림을 그리고자 한 본 연구는 불가피하게 논의를 단순화했다. 예컨대, 우리의 논의는 영어/히브리어 대(對) 한국어 식으로 비교·대조했는데, 보다 바람직하게는 영어, 성서 히브리어, 한국어의 각 체계를 독립적으로 살피는 일에서 시작해야 할 것이다. 또한 본 연구는 adjective와 verb와 관련된 소수의 범주만을 다루었는데, 이후의 연구들은 다른 주요 문법 개념들을 또한 살펴보아야 할 것이다. 어떤 개념들이 한국어 문법 용어를 그대로 사용해도 될 만큼 그 외연이 상당 부분 겹치는지, 반면 어떤 개념들이 그렇지 않은지 등을 상술할 수 있다면, 영어와 히브리어와 한국어에 대한 이해뿐 아니라 언어 일반에 대한 이해도 깊어지게 될 것이다.

<주제어>(Keywords)

형용사, 동사, 동작 동사, 상태 동사, 성서 히브리어.

adjective, verb, fientive verb, stative verb, Biblical Hebrew.

(투고 일자: 2016년 7월 28일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- 고영근, 구분관, 『우리말 문법론』, 파주: 집문당, 2008.
- 김동소, 『한국어 특질론』, 대구: 정림사, 2005.
- 남기심, 고영근, 『표준 국어문법론』, 4판, 서울: 박이정, 2014.
- 이관규, 『학교 문법론』, 개정판, 서울: 월인, 2002.
- 이정민, 배영남, 김용석, 『언어학사전』, 3판, 서울: 박영사, 2000.
- 윤영삼, “Verb는 동사?”, <https://yuneys.wordpress.com/2009/03/19/verb%EB%8A%94-%EB%8F%99%EC%82%AC/> (2016.7.29.).
- Arnold, Bill T. and Choi, John H., *A Guide to Biblical Hebrew Syntax*, New York: Cambridge University Press, 2003.
- Baugh, Albert C. and Cable, Thomas, *A History of the English Language*, 6th ed., London: Routledge, 2013.
- Huddleston, Rodney D. and Pullum, Geoffrey K., *The Cambridge Grammar of the English Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Joüon, Paul and Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rev. English ed., Subsidia Biblica 27, Roma: Editrice Pontificio Istituto biblico, 2006.
- Joüon, Paul and Muraoka, T., 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역, 서울: 기혼, 2012.
- Merwe, C. H. J. van der, Naudé, J. A., and Kroeze, Jan, *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, Biblical Languages: Hebrew 3, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Seow, C. L., *A Grammar for Biblical Hebrew*, Rev. ed., Nashville: Abingdon, 1995.
- Sinclair, Cameron, “Are Nominal Clauses a Distinct Clausal Type?”, Cynthia L. Miller, ed., *The Verbless Clause in Biblical Hebrew: Linguistic Approaches*, Linguistic Studies in Ancient West Semitic 1, Winona Lake: Eisenbrauns, 1999, 51-75.
- Trask, R. L., *A Dictionary of Grammatical Terms in Linguistics*, London: Routledge, 1993.
- Waltke, Bruce K. and O’Connor, Michael Patrick, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

<Abstract>

A Thought on Some Grammatical Terms and Their Proposed Korean Translations in the Study of English and Biblical Hebrew

Dong-Hyuk Kim
(Yonsei University)

The present study investigates some grammatical terms in English and Biblical Hebrew (BH), and their Korean translations that may cause misunderstanding: *adjective* and its translation *hyeongyongsa* (형용사), *verb* and its translation *dongsa* (동사), and *stative verb* and *fientive verb* and their translations *sangtae dongsa* (상태 동사) and *dongjak dongsa* (동작 동사). The study argues that the grammatical concepts that the English expressions refer to in English and BH differ from the ones that the Korean expressions refer to in Korean.

First, *adjectives* in English and BH differ from *hyeongyongsas* in Korean. Morphologically, *adjectives* decline whereas *hyeongyongsas* conjugate. Syntactically, *adjectives* require a copula to be a predicate while *hyeongyongsas* need an ending. Therefore, rather than translating *adjective* as *hyeongyongsa*, it seems better to invent a new expression like *sogseongsa* (속성사).

Second, the category called *verb* in many languages including English and BH is generally translated as *dongsa* in Korean. In English, BH, and many other languages, *verbs* are understood to conjugate morphologically and to be able to be a predicate syntactically. On the other hand, Korean *dongsas* should meet an additional condition: the fientive meaning. Therefore, the category of *verbs* and that of *dongsas* do not overlap well enough, and the latter is not a satisfactory translation of the former. The study suggests *seosulsa* (서술사) as an alternative.

Third, verbs are grouped into fientive verbs and stative ones, generally translated as *dongjak dongsa* and *sangtae dongsa*. Following the foregoing discussion, *dongjak seosulsa* (동작 서술사) and *sangtae seosulsa* (상태 서술사) are to be preferred.

마태의 “침노당하는 천국”(마 11:12)에 대한 소고

김성희*

1. 서론

“세레 요한의 때부터 지금까지 천국은 침노를 당하나니 침노하는 자는 빼앗느니라”(마 11:12, 『개역개정』)는 해석하기 쉽지 않은 난제 구절들 중의 하나로, 지금까지 여러 학자들에 의해 다양한 시도로 해석되어 왔다.¹⁾ 이 구절에 대한 성서학계의 해석은 통일되지 않고 있으나, 한국교회와 신학계에서는 주로 마태복음 11:12와 평행본문으로 좀 더 명확한 의미를 전달하는 누가복음 16:16에²⁾ 의존하거나 누가와 일맥상통한 메시지로 마태 본문을 해석해왔다.³⁾ 즉 세레 요한 이후 예수의 시대부터 하나님 나라의 복

* Drew University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 안산대학교 조교수. shkim@ansan.ac.kr

- 1) 마태복음에서 난해함으로 악명 높은 이 구절에 대하여 볼트만은 “더 이상 확신 있는 해석 패턴의 가능성은 없다”라고 주장했고, 케제만 역시 이 구절은 “매우 초기 시대의 전승으로 복음서 기자들조차도 확실히 이해한 것 같지는 않다”고 언급하였다. R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Evanston: Harper & Row, Publishers, 1963), 164; E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 42; W. D. Davies and Dale C. Allison Jr., *The Gospel According to Saint Matthew*, vol. 2 (London and New York: T&T Clark International, 2004), 254-256; 도널드 헤그너, 『마태복음』 상, 채천석 역, WBC (서울: 솔로몬, 1999), 519-521; 이 구절에 대한 논의 역사는 P. S. Cameron의 *Violence and the Kingdom: The Interpretation of Matthew 11:12* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1988), 3-22에 서도 다루어진다.
- 2) “율법과 선지자는 요한의 때까지요 그 후부터는 하나님 나라의 복음이 전파되어 사람마다 그리로 침입하느니라”(눅 16:16, 『개역개정』). 누가복음 본문과의 비교는 본문에서 다루도록 하겠다.
- 3) 김현확, “마태복음 11장 11-14절에 나타난 큰 자와 침노 사상에 대한 연구”, 석사학위 논문 (서울신학대학교; 신학대학원, 2011); 장병식, “침노당하는 하나님 나라와 침노하는 자에게 주신 권위에 대한 이해: 마태복음 11:12을 중심으로”, 석사학위 논문 (협성대학교 신학대학원, 2008). 21세기에 나온 두 신학대학원의 석사학위 논문의 내용 모두 하나님 나라가 강하게 임하고 있고, 침노하는 자를 긍정적으로 해석하여 하나님 나라에 들어가기 위한 열심 있는 제자를 설명하기 위한 것으로 보고, 눅 16:16의 메시지와 일맥상통하는 의미로 해석한다. Q연구학자인 김형동 박사는 마태와 누가가 공통으로 사용하고 있는 자료를 Q16:16으로 복원하려고 하고, 비록 마태와 누가가 다른 맥락과 상황에서 이 자료를 각기 사용했다 할지라도 Q본문의 βιάζονται를 중간태로 해석하며, 본래 의미는 하나님 나라의 역동적 현재성의 메시지로 사람들의 반응을 일으키기 위함이라고 주장한다. 김형동, “하나님 나라의 복음 전파/

음이 강하게 임하고 전달되어 모든 사람이 힘써서 하나님 나라로 들어가려 한다는 것이다. 그러나 복음서 기자들이 공통의 자료를 사용한다 할지라도 자신의 상황과 강조하고 싶은 메시지에 따라 다르게 사용해왔다는 것을 고려할 때, 과연 마태복음 11:12와 누가복음 16:16을 조화롭게 해석하는 것이 모호한 마태 구절을 해결하기 위한 기준이 될 수 있는지는 재고해야 한다.

본 논문은 서로 비슷해 보이는 마태복음 11:12와 누가복음 16:16이 비록 같은 자료를 사용하였다 할지라도 성서 본문의 흐름과 강조되는 신학에서 각각 이해해야 한다는 전제에서 출발하여, 마태복음 내에서 일반적으로 이해하기 어려운 ‘침노당하는 천국’에 대한 의미를 로마제국 시대의 상황에 대응하는 마태공동체의 신학적 고찰로 살펴보고자 한다. 이를 위해 먼저 마태복음 11:12에 대한 다양한 해석의 가능성들을 살펴보고, 마태에서 전개되고 있는 내러티브적 구조 및 주제, 그리고 마태복음 11:12가 어떠한 신학적 맥락에서 사용되고 있는지를 바탕으로 하여 누가복음과는 전혀 다를 수 있는 마태만의 적절한 고유의 해석을 제안하고자 한다.

2. ‘침노당하는 천국’에 대한 해석의 가능성들

마 11:12a ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι
 ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται
 마 11:12b καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν.

이 본문을 해석하는 데서 관건이 되는 단어는 βιάζεται이다. βιάζομαι의 중간태와 수동태 형태인 이 동사를 어떻게 해석하느냐에 따라 그 의미가 확연히 달라지기 때문이다. 일반적으로 고대 그리스문헌에서 βιάζεται는 능동

침노에 관한 두 본문(눅 16:16/ 마 11:12): Q 16:16에 나타난 하나님 나라의 이해”, 『성경원문 연구』 8 (2001), 213-215; 구기정 박사의 논문에서는 마 11:12의 βιάζεται를 수동태로 사용하여 하나님의 나라가 폭력을 당하고 있다고 문자적으로 해석하기는 하지만 폭력을 행하는 자들은 이방인들이며, 이스라엘이 천국의 자리에서 쫓겨나고 이방인들이 차지하게 될 것인데, 이스라엘의 시각에서는 그러한 이방인들의 행동이 폭력적으로 보이기 때문에 그러한 동사를 사용했다고 한다. 즉, 결국 하나님의 나라가 이방인들에게 돌아간다는 긍정적인 의미를 전달하는 것으로 해석한다. 구기정, “마태복음 11:2-19 안의 지상 큰 자(μεῖζων)와 하늘 작은 자(μικρότερος)”, 『신약연구』 8:1 (2009), 51-52; 구약학자 장춘식 박사만이 필자가 연구하고자 하는 해석과 같은 맥락에서 마 11:12를 연구하고 한국교회의 현실에 적용하였다. 그러나 ‘강탈하는 자들’에 대한 연구는 로마제국과의 연관성이 아닌 유대교와 관련된 지역적 상황에서만 연구한 한계가 있다. 장춘식, “폭행당한 천국: 한국 교회의 현실과 미래적 과제”, 『신학사상』 110 (2000), 107-115.

태로는 거의 사용되지 않고 있으며, 중간태로 사용될 때는 ‘힘을 가하다’ 또는 ‘굴복시키다’의 의미로, 수동태로 사용될 때는 ‘억압당하다’ 또는 ‘제약을 당하다’의 의미가 있다.⁴⁾ βιάζομαι가 신약성서에 사용된 예는 오직 마태복음 11:12와 누가복음 16:16 두 군데이다. 먼저 마태복음의 βιάζεται가 해석될 수 있는 가능성은 네 가지인데, 1) 중간태의 긍정적 의미, 2) 중간태의 부정적 의미, 3) 수동태의 긍정적 의미, 4) 수동태의 부정적 의미이다. 1)의 의미로 사용될 때는 하늘의 통치가 힘 있게 전진하는 것으로 해석된다. 한국의 『표준』이 중간태의 긍정적 의미를 취하고 있으며, 하늘나라가 강하게 임하는 것으로 해석한다.

『표준』: 하늘 나라는 힘을 떨치고 있다. 그리고 힘을 쓰는 사람들이 그것을 차지한다.

이것은 누가복음 16:16의 ‘하나님의 나라가 전파된다’(εὐαγγελίζεται)의 의미와 일맥상통한 장점을 지닌다. 2)의 의미를 따르면, ‘하늘나라가 강하게 다가오지만, 폭력을 행하는 자들이 그것을 빼앗는다’는 것이다. 그러나 1), 2) 해석의 문제는 βιάζεται의 의미가 마태복음 11:12b의 βιασταὶ와 조화를 이루지 못한다는 것이다. βιαστής는 일반적으로 적의 있는 행동과 관련되어 사용되기 때문이다.⁵⁾ 즉, 힘 있는 자가 강탈하거나 능탈할 때 사용되는데, 마태복음 11:12상을 긍정적으로 해석하면 부정적 의미의 βιαστής와 연결되기 어렵다. 그러므로 βιάζεται와 βιαστής는 의미적으로 조화롭게 해석되는 것이 적절해 보인다. 그렇다면 3)의 경우도 적절하지 않다. 왜냐하면 하늘나라가 강탈당하고 있는데, 힘쓰는 자들이 노력하여 긍정적으로 차지한다는 것은 의미전달이 잘 되지 않기 때문이다. 그러므로 이 문제는 4)번의 경우에서처럼, βιάζεται를 부정적인 의미의 수동태로 βιαστής와 연결하면 해결된다. 즉 하늘의 나라가 강탈당하고 있고, 강탈하는 사람들이(βιασταὶ) 하늘나라(αὐτήν)를 빼앗는다는 것이다(ἀρπάζουσιν). ἀρπάζω 동사 역시 βιάζεται와 연결될 때 주로 폭력에 의해 얻어지는 것을 의미한다.⁶⁾ 그러므로 어문론적

4) G. Schrenk, “βιάζομαι, βιαστής”, *TDNT*, Vol. I (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1964), 609.

5) *Ibid.*, 613-615.

6) 마 12:29에서 ἀρπάζω는 강한 자를 먼저 결박하고 세간을 강탈한다는 의미에서 쓰였고(ἢ πῶς δύναται τις εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ ἀρπάσαι), 마 13:19의 씨 뿌리는 자의 비유에서도 ἀρπάζειν 동사가 사용되는데, 이 때 역시 악한 자가 그 마음에 뿌려진 것을 빼앗는 것으로 해석된다(ὁ πονηρὸς καὶ ἀρπάξει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρεῖς).

입장에서 βιάζεται, βιασται, ἀρπάζουσιν이 모두 부정적 의미를 가지고 있는 것으로 연결하면 그 의미가 통일된다.⁷⁾ 이러한 해석을 따르고 있는 우리말 번역 성서는 『개역개정』, 『새번역』, 『공동번역』이다.

- 『개역개정』: 천국은 침노를 당하나니 침노하는 자는 빼앗느니라
 『새번역』: 하늘 나라는 힘을 떨치고 있다. 그리고 힘을 쓰는 사람들이 그것을 차지한다.
 『공동번역』: 하늘 나라는 폭행을 당해 왔다. 그리고 폭행을 쓰는 사람들이 하늘 나라를 빼앗으려고 한다.

이렇게 문자적으로는 그리스어 본문에 충실해서 번역이 되었으나 이 의미가 모호하게 잘 전달되지 않거나, 번역은 부정적인 것으로 하더라도 한국교회가 신학적 의미를 긍정적인 것으로, 즉 하늘나라는 누구에게나 열려 있기 때문에 열심을 내면 누구나 그 나라 안으로 들어간다는 것으로 주로 받아들이는 이유는 무엇일까? 그것은 바로 예수로 인해 하늘나라가 시작되었다는 희망의 메시지와(마 4:17) 함께, 비슷한 평행 본문인 누가복음 16:16의 해석 때문이다.

- 눅 16:16상 Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου·
 눅 16:16중 ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται
 눅 16:16하 καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.

먼저 누가복음 16:16의 문맥은 마태복음과는 완전히 다르다. 누가복음 16:14-18은 마태처럼 세례 요한과 관련된 맥락이 아니라 바리새인의 의나 율법의 효용성에 관한 주제에서 사용된다. 오히려 마태복음 11:7-11은 누가복음 7:24-28과 관련된다. 사실 누가복음 16:14-18을 누가복음 16장 전체의 맥락에서 이해하는 것 역시 쉽지 않다. 누가복음 16:1-13은 불의한 청지기 에 대한 비유이고 16:19-31은 거지 나사로와 부자의 비유이기 때문에 그 가운데 다리 역할을 하고 있는 누가복음 16:14-18을 문맥에서 이해하기가 쉽지 않기 때문이다.⁸⁾ 일단, 누가복음 16:14-18의 맥락에서 살펴본 16:16은 율법과 예언자의 시대는 요한의 시대까지이고, 그 이후부터는 하나님 나라의 복음이 전파되어 사람마다 그리로 들어가려고 힘쓰지만, 결코 율법이 쓸데

7) Ulrich Luz, *Matthew 8-20*, James E. Crouch, trans. (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 140-141.

8) 정창욱, “누가복음 16장의 두 비유와 16:14-18절의 관계”, 『신약연구』 4 (2005), 117-120.

없는 것은 아니라는 의미의 맥락이다. 마태복음과 비교하여 그 차이를 살펴보면, 먼저 마태가 11:13에서 “모든 선지자와 율법”이 예언한 것은 요한의 때까지라고 했던 반면 누가복음 16:16상에서는 “율법과 선지자”의 순서로 바뀌고 요한의 시대가 하나님 나라가 아닌 율법과 선지자의 시대에 속하는 것으로 설명한다. 마태에서 사용하는 조사 ἕως ἄρτι와 누가가 사용하는 μέχρι의 의미 차이는 마태는 요한을 하늘나라에 속하는 것으로 해석하고, 누가는 요한이 율법과 예언의 시대를 규정하고 있는 마지막 사람으로 해석한다는 것이다. 두 번째로, 마태의 “하늘나라”(ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν)와 누가의 “하나님 나라”(ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ)라는 호칭이 다르며, 이것은 마태의 유대적 특징 및 마태의 고유한 신학적 담론을 ‘하늘’이라는 메타포로 규정하는 것이며⁹⁾ 누가는 마가복음과 마찬가지로 하나님 나라라는 호칭을 사용하고 있다. 세 번째로 마태와 누가의 차이는 누가가 하나님의 나라에 대한 적용 동사를 εὐαγγελίζεται로 바꾸고 있다는 것이다. εὐαγγελίζεται는 누가의 선교적 목적과 잘 부합하는 동사로, 마태의 의미를 완전히 뒤바꿀 수 있는 역할을 하고 있다. 이 동사 때문에 마태복음 11:12에서도 하늘나라가 긍정적인 의미에서 강하게 전파되고 있다고 해석하는 것이다. 그러나 εὐαγγελίζεται는 누가복음 본문 안에서만 해석되어야 한다. 네 번째로, βιάζεται에 대한 마태와 누가의 주어가 다르다. 마태 본문에서는 βιάζεται의 주어가 하늘나라인 반면, 누가에서의 주어는 모든 사람들(πάντες)이다. 그러므로 누가복음에서 βιάζεται는 수동태로 이해하기보다 긍정적 의미의 중간태로 해석하는 것이 더 적절하다. 즉 하나님의 나라로 들어가려는 자마다 모두 힘 있게 들어가려 한다는 것이다. 물론 학자들 중에는 누가의 βιάζεται마저 수동태로, 부정적인 의미로 해석하려는 사람들이 있다.¹⁰⁾ 즉 하나님의

9) 문자적으로는 ‘하늘들의 나라’로 복수 형태이다. 이에 대한 일반적인 설명은 히브리어의 מַלְאָכָיִם를 그대로 번역하였다는 의견과 고대인들의 하늘에 대한 이해가 복수적이고 심층적인 이해였다는 것이다. 하나님 나라 대신 하늘나라를 마태가 사용하였다는 것에 대해서는 전통적으로 하나님의 이름을 피하기 위한 유대적 완곡어법이라는 설명과, 최근에는 사회학적, 문학적, 신학적 시각에서 ‘하늘’이라는 메타포를 통해 마태공동체의 독특한 신학을 드러낸다는 설명이 있다. 양용의, 『하나님 나라, 어떻게 이해할 것인가』 (서울: 성서유니온선교회, 2005), 25-26; Robert Foster, “Why on Earth Use ‘Kingdom of Heaven’?: Matthew’s Terminology Revisited”, *NTS* 48 (2002), 487-489; 김학철, “마태복음의 ‘하늘나라’를 다시 살펴”, 『신약논단』 14:1 (2007), 1-37; 차정식, “마태복음의 ‘하늘나라’와 신학적 상상력”, 『한국기독교신학논총』 46 (2006), 57-88. ‘천국’이라는 한국성서해석의 의미에 대해서는 오성중, “천국-개념정의와 번역문제”, 『신약연구』 3 (2004), 50-94를 참조하시오.

10) F. W. Danker, “Luke 16:16 - An Opposition Logion”, *JBL* 77 (1958), 231-243; O. Betz, “The Eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran in the New Testament”, *RQ* 6 (1967), 104.

나라가 전파되고 그리로 들어가는 자마다 고통을 당한다는 것이다. 또는 수동태로 해석하더라도 주어가 ‘모든 사람들’이 아닌 하나님의 신성한 주권으로 이해해야 한다고 주장하면서 βιάζονται의 숨겨진 진정한 주어는 하나님이라는 것이다. 즉 하나님의 나라가 전파되고 사람들이 노력해서 들어가는 것이 아니라 보이지 않는 하나님의 강력한 주권이 사람들로 하여금 그 안에 들어가게끔 만든다는 것이다.¹¹⁾ 어떤 학자는 누가의 βιάζονται를 중간태로 해석하되, ‘하나님의 나라가 전파되고, 하나님 나라를 향하여 들어가려는 자마다 폭력적으로 행동한다’로 해석하기도 한다.¹²⁾ 그러나 이 해석은 그 다음의 누가복음 16:17(“그러나 율법의 한 획이 떨어짐보다 천지가 없어짐이 쉬우리라”)과의 연계성을 설명하기 어렵다. 그러므로 누가는 누가의 본문 맥락에서 하나님 나라가 강하게 전파되고 그리로 들어가려는 자들마다 노력하고 힘쓰면 어떠한 방해 없이 차지할 수 있다는 긍정적인 의미로 읽는 것이 적절하다.¹³⁾

마태와 누가가 서로 다른 맥락에서 비슷한 자료를 사용하고 있기에 학자들은 이 자료의 기원과 원문이 어떠한 것인가에 대해서도 관심을 가져왔다. 기원에 관하여는 마태와 누가가 공동으로 가지고 있기 때문에 Q 자료에서 왔을 것으로 추정하고 학자들은 원자료가 어떠한지 재구성을 시도하기도 한다. 캐치폴(David R. Catchpole)은 Q의 형태가 누가복음 16:16a + 마태복음 11:12이었을 것으로 주장하며 원자료를 다음과 같이 재구성한다.¹⁴⁾

‘Ο νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου
 ἕως ἄρτι
 ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν.

캐치폴은 마태의 ‘선지자와 율법’ 순서보다는 누가의 ‘율법과 선지자’의

11) Ilaria L. E. Ramelli, “Luke 16:16: The Good News of God’s Kingdom Is Proclaimed and Everyone Is Forced into It”, *JBL* 127:4 (2008), 737-758; Juan B. Cortes, S. J. and Florence M. Gatti, “On the Meaning of Luke 16:16”, *JBL* 106:2 (1987), 247-259.

12) Matthew W. Bates, “Criptic Codes and a Violent King: A New Proposal for Matthew 11:12 and Luke 16:16-18”, *CBQ* 75 (2013), 83-92.

13) 누가를 연구하는 학자들 역시, 눅 16:16은 마태 본문과 독립되게 따로 연구되는 것이 옳다고 주장한다. Darrell L. Bock, *Luke*, 2 vols. (Grand Rapids: Baker, 1996), 2:1352; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke: Introduction, Translation, and Notes*, 2 vols. (Garden City: Doubleday, 1985), 2:1117.

14) David R. Catchpole, “On Doing Violence to the Kingdom”, *Journal of Theology for Southern Africa* (1978), 57.

순서가 일반적으로 사용되고 있었기에 더 원문에 가까운 것으로 설정했으며, 하나님의 나라가 침범을 당하고 있고 폭력적으로 침략하는 자들이 하나님 나라를 강탈한다는 의미로 해석한다. 그는 또한 ‘폭력을 행하는 자들’은 당대의 예수의 복음을 거절하거나 율법과 선지자의 이름으로 복음을 받아들이지 않는 자라고 해석한다.¹⁵⁾ 엘르웰린(Stephen Llewelyn)은 마태 본문이 누가 본문에 비해 더 원문에 가깝다고 다음의 이유를 들어 주장한다.¹⁶⁾

- (a) 마태의 그리스어가 아람어로 재구성된 본문과 더 잘 어울린다.
- (b) 누가의 εὐαγγελίζεται는 누가가 선호하는 동사로, 이차적인 것으로 보인다.
- (c) 누가의 ‘모든 사람들이 힘써서 하나님 나라에 들어가려고 한다’의 해석은 마태 본문의 해석의 어려움을 누그러뜨리고자 한 흔적이다.
- (d) 누가가 마태와 평행구절인 βιάζεται와 βιαστοὶ를 제거한 것도 누가의 본문이 이차적임을 제시한다.

엘르웰린은 또한 누가복음 16:14-18의 단락이 Q에서도 연결된 같은 단락을 증명할 수 없다는 이유와 누가가 16하반절을 수정한 것은 아마도 마태 본문처럼 다른 상황에서 다르게 이미 사용된다는 것을 알고 있었던 것으로 보인다는 점, 마태가 누가복음 16:16을 수정했다고 보기보다는 누가가 마태 본문을 수정했다고 이해하는 것이 본문비평 입장에서 더 적절하다는 이유 등으로 마태의 본문이 누가복음보다 초기의 본문임을 주장하였다.¹⁷⁾

김형동은 마태와 누가가 Q 자료를 자신들의 정황에 맞게 재해석했다는 것에는 동의하지만 βιάζεται를 중간태로 해석하여 Q 원문을 누가복음의 의미와 가깝게 재구성한다: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται (하나님의 나라가 강한 힘으로 다가온다. 모두는 힘써 그 나라로 들어간다). 마태와 누가가 이 원문을 자신의 신학적 강조점과 맥락에 따라 다르게 사용한다 할지라도 Q 원문의 재구성에서 알 수 있는 공통적인 메시지는 세례 요한의 사역은 율법과 대조되는 하나님 나라의 시작이고, 하나님 나라는 역동적이고 현재적으로 임재하고 있으며, 그에 대한 사람들의 반응

15) Ibid., 61.

16) Stephen Llewelyn, “The Traditionsgeschichte of Matt. 11:12-13, Par Luke 16:16”, *Novum Testamentum* 36:4 (1994), 332.

17) Ibid., 333.

을 말하고 있다고 주장하며, Q 연구의 중요성에 대해 시사한다.¹⁸⁾

필자는 이 논고에서 Q의 재구성이나 기원을 찾아가는 것을 일차적 목적으로 삼지 않는다. 마태와 누가가 같은 자료를 사용했음에는 동의하되, 마태가 어떠한 맥락과 신학적 주제로 마태복음 11:12를 사용하고 있는지, 누가의 본문과 상관없이 마태복음 안에서 그 기능이 무엇인지 밝히는데 있기 때문이다. 다음 단락에서는 마태복음을 기승전결로 이루어진 하나의 내러티브적 문학으로 이해하고¹⁹⁾ 본 연구의 구절이 어떠한 숲속에서의 나무로 이해되어야 하는지 살피고자 한다.

3. 마태의 내러티브적 이해: 로마제국 VS 하늘제국²⁰⁾

일반적으로 성서학계에서 진행되어온 마태복음의 주된 연구는 예루살렘 성전 파괴 이후 새롭게 모습을 정비시켜 나가는 유대교와의 관계, 그러한 관계에서 형성되는 마태공동체의 신학에 중점을 이루어왔다.²¹⁾ 최근에는 ‘제국’(empire)에 대한 학계의 관심과 더불어 포스트콜로니얼(post-colonial) 성서 해석 방법이 진행되면서 마태복음을 로마제국과의 관계에서

18) 김형동, “하나님 나라의 복음 전파/ 침노에 관한 두 본문(눅 16:16/ 마 11:12)”, 214.

19) 마태복음은 단순히 성구집이나 말씀들을 뽑아 열거한 것이 아니고, 상호유기적인 관계의 내러티브로 구성되어 있기에 부분적으로 읽혀서는 안 되며, 전체적으로 여러 번 낭독되어야 하는 책이라고 마태복음의 대표적 학자 울리히 루츠는 주장한다. Ulrich Luz, *Studies in Matthew*, Rosemary Selle, trans. (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2005), 3-17. 또한 마태의 내러티브적 성격에 대해서는 Janice Capel Anderson, *Matthew's Narrative Web: Over, and Over, and Over Again* (Sheffield: JSOT Press, 1994)을 참조하십시오.

20) 로마제국을 그리스어로 ἡ βασιλεία τῆς Ρώμης라고 한다면, 그에 같은 단어이지만 대응하는 개념으로 복음서 기자가 하늘제국(ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν)으로 표현할 수 있다고 생각하기에 필자는 ‘로마제국’에 대한 대치개념으로 ‘하늘제국’을 ‘천국’ 또는 ‘하늘나라’와 함께 번갈아가며 이 논문에서 사용하고자 한다.

21) D. C. Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*, SNTW (Edinburgh: T&T Clark, 1998); J. A. Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis: Fortress Press, 1990); J. Riches, *Conflicting Mythologies: Identity Formation in the Gospel of Mark and Matthew*, SNTW (Edinburgh: T&T Clark, 2000); Anthony J. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); Warren Carter, *Matthew and the Margins: A Social-Political and Religious Reading* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000); P. Foster, *Community, Law, and Mission in Matthew's Gospel*, WUNT 2:177 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005); D. R. A. Hare, “How Jewish is the Gospel of Matthew?”, *CBQ* 62 (2000), 264-277.

고찰하고자 하는 연구들이 등장하고 있다.²²⁾ 이 분야에 앞장서고 있는 학자는 북미에서 활동하는 워렌 카터(Warren Carter)이다. 그는 유대교와 마태복음의 관계에 대한 전통적인 연구방법이 틀리지는 않지만 그러한 방향성은 오직 종교적이고 사적인 영역에만 몰두하는 한계가 있다고 지적하고, 로마제국과의 관련성 안에서 마태복음이 연구되어야 한다고 피력한다. 왜냐면 마태기독교인들에게 로마제국의 제국주의적 사상, 종교, 철학, 예식, 정치, 경제, 사회, 문화는 그들의 신앙을 형성하는 데 의식적/무의식적, 긍정적/부정적으로 밑바탕이 되고 있기 때문이라는 것이다. 카터는 초대 기독교인들이 피할 수 없었던 로마제국의 영향권 아래 제국주의적 신앙과 문화를 기독교신앙의 관점에서 경쟁하고(contesting), 모방하고(imitating), 저항하는(resisting) 과정에서 마태복음이 나오게 되었다고 주장한다.²³⁾ 그러므로 마태복음뿐만 아니라 신약성서의 모든 책들과 장들은 제국과 연관된 산물이라고 해도 과언이 아니라고 주장하며 제국과의 관계성 안에서 연구되어야 한다고 피력한다.²⁴⁾ 필자는 이러한 카터의 주장이 설득력 있다고 동의하며 마태의 ‘침노당하는 천국’의 의미도 이러한 관점에서 살펴보고자 한다. 이것을 위해 먼저, 마태복음 전체 이야기가 어떠한 구조와 맥락에서 전개되고 있는지 살펴보고자 한다.²⁵⁾

첫 번째 이야기: 1:1-4:16 - 하나님께서 예수를 통해 새로운 나라(βασιλεία)를 시작하심

두 번째 이야기: 4:17-11:1 - 예수의 말씀과 선교활동을 통해 확장되는

22) Warren Carter, *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide* (Nashville: Abingdon Press, 2006); *Pontius Pilate: Portraits of a Roman Governor* (Collegeville: Liturgical Press, 2003); J. Andrew Overman, *Church and Community in Christ - The Gospel according to Matthew* (Valley Forge: Trinity Press, 1996); John Riches and David C. Sim, *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context* (London; New York: T&T Clark International, 2005); 마태복음과 로마제국과의 관계에 대한 여러 학자들의 마태복음의 친로마적, 반로마적 입장, 현상적으로는 친로마적으로, 실천적으로는 반로마 입장을 보인다는 논의는 김학철, “마태복음서와 로마의 통치- 로마제국과의 관계 설정의 문제를 중심으로”, 『성서학 학술세미나』 5 (2008), 1-21을 참조하십시오.

23) Warren Carter, *Matthew and Empire: Initial Exploration* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001), 1-3; “Proclaiming (in/against) Empire Then and Now”, *Word & World* 25:2 (2005), 151; “Resisting and Imitating the Empire”, *Interpretation* 56:3 (2002), 260-262; “Contested Claims: Roman Imperial Theology and Matthew’s Gospel”, *Biblical Theology Bulletin* 29 (1999), 56-67.

24) Warren Carter, *The Roman Empire and the New Testament*, 1-3.

25) Warren Carter, *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist* (Peabody: Hendrickson, 2004), 132-153을 참조하십시오.

하늘나라

세 번째 이야기: 11:2-16:20 - 하늘나라에 대한 다양한 반응들

네 번째 이야기: 16:21-20:34 - 하늘나라를 이루어가는 십자가의 길

다섯 번째 이야기: 21:1-27:66 - 예루살렘에서의 하늘나라 활동

여섯 번째 이야기: 28:1-20 - 부활을 통한 하늘나라의 궁극적 승리

복음서를 기승전결이 있는 전체의 이야기로 읽어야 한다는 문학 비평적 주장은 복음서의 문학적 장르를 잘 이해할 뿐 아니라 성서를 부분적이고 분석적으로 연구하다 놓치는 역사비평의 단점을 잘 보완하는 방법으로, 마태에 흐르고 있는 전반적 주제를 파악하는 데 매우 도움이 된다.²⁶⁾ 필자가 ‘침노당하는 천국’의 의미를 파악하기 위해 구성한 이야기 구조는 ‘하늘나라’(ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν)를 키워드로 한 것이다. 마태의 하늘나라는 예수선교의 핵심이기 때문이다.

일반적으로 ‘나라’로 해석되는 βασιλεία는 왕을 의미하는 βασιλεύς와 관련 있는 단어로, 의미상으로는 왕의 존재, 상태, 성격을 나타내는 말이다.²⁷⁾ 영어로는 황제 emperor의 존재 및 상태를 나타내는 ‘Empire’로 번역된다. 로마 제국에서 βασιλεία는 로마황제 βασιλεύς의 주권 및 상태를 명시할 때도 사용되고 있었다.²⁸⁾ 마태도 예수님을 βασιλεύς로 표현한다(마 2:1-3, 9; 21:5; 27:11, 29, 37, 42). 아마도 세례 요한과 예수께서 “회개하라 하늘나라가 가까이 왔다”(마 3:2; 4:17)라고 선포했을 때 마태는 ‘하늘나라’의 표현에서 로마의 ‘제국’ 개념을 사용하지만 로마제국의 형태가 아닌 새로운 대안의 삶을 제시하고 있는 것이다.²⁹⁾ 로마제국의 삶의 대안 형태를 복음서 기자가 ‘하늘제국’이란 개념으로 사용했다면, 로마제국의 시스템이 어떠했는지 살펴보는 것은 필수적이다. 카터는 존 카우츠키(John Kautsky)³⁰⁾와 게르하드

26) 마태복음의 내러티브적 구조연구에 대하여는 F. J. Matera, “The Plot of Matthew’s Gospel”, *CBQ* 49 (1987), 233-253과 Warren Carter, “Kernels and Narrative Blocks: The Structure of Matthew’s Gospel”, *CBQ* 54 (1992), 463-481의 두 논문을 참조하시오.

27) Karl L. Schmidt, “βασιλεύς, βασιλεία”, *TDNT*, Vol. I (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1964), 576-579.

28) 요세푸스는 로마의 황제들을 βασιλεύς로 묘사하였다(*J.W.* 3. 351; 4.596; 5.58). Warren Carter, *Matthew and Empire*, 62에서 재인용.

29) 마 4:8-9에 나오는 예수의 시험사회에서도 마귀가 예수를 높은 산으로 가서 천하만국(πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου)을 보여주며 자신에게 엎드려 경배하면 이 모든 것을 네게 주겠다고 하는데, 이것은 이 세상의 제국이 사탄에게 속해 있음을 암시하고 있으며, 예수는 사탄에게 속한 제국이 아닌 하늘에 속한 새로운 통치를 시작하는 것으로, 바로 ‘하늘나라’가 새로운 대안임을 마태는 전하는 것이다. Warren Carter, *Matthew and Empire*, 63.

30) John Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1982), 49-75, 144-150, 160-229, 235-238, 273-319.

렌스키(Gerhard Lenski)³¹⁾의 로마제국에 대한 분석을 바탕으로 정치적, 경제적, 사회적, 군사적, 종교적 파워를 휘두르고 있었던 로마제국의 시스템을 다음과 같이 요약한다.³²⁾

1. 로마제국의 경제적 지배는 땅, 노동력, 자원들에 대한 소유권(ownership)을 통해 이루어진다.

2. 사회계층의 대부분을 차지하는 농부들, 어부들, 지역의 상인들로부터 걷어진 세금과 공물은 지역의 땅주인들, 제국의 관리자들의 부를 축적하는 데 사용되었다.

3. 로마의 군사적 파워는 실제적이었고 로마제국의 명예와 부를 유지하는 데 기본적 바탕이 되었다. 세금을 거부하는 행위는 반역의 행위로 간주되었고 로마군대가 곧바로 관여하여 징계하였다.

4. 전쟁은 로마제국에 큰 폐해를 입힐 수 있으므로 로마는 웬만하면 전쟁을 피하고자 지역의 엘리트들과 공조하려 하였고, 각 지역의 지도권을 인정하고 제국의 관료 지배 및 간섭을 최소화하고자 하였다. 이것은 예루살렘의 제사장을 비롯한 지역 지도자들과 로마제국의 관료들이 공조하고 있었음을 나타낸다.

5. 황제로부터 내려오는 광대한 후원은 제국에 대한 충성과 특권, 의존의 네트워크를 공고히 했는데, 지역의 엘리트들은 건물들 짓거나 축제를 주관하거나 모임을 주선함으로 부와 힘을 과시했고, 그것으로 말미암아 그들의 정치적 입지를 확고히 하고 사회적 영향력을 발휘하는 이득을 취하였다.

6. 로마제국의 정치를 정당화하는 데 사용되었던 제국주의적 신학(Imperial theology)은 황제의 이미지가 새겨져 있던 동전, 동상, 건물들, 축제들, 시인들, 작가들의 활동을 통해 이루어졌는데, 주피터가 로마제국과 황제들을 선택했고, 그들에 의한 제국적 통치는 신권에 의한 것이라는 정치적 선전에 사용되었다.

7. 설득력 있는 연설을 위해 사용되었던 수사학은 사회적 질서와 지배, 엘리트 계급의 위치를 유지하는 데 사용되었다.

8. 소위 로마의 “정의”는 엘리트 지배계급을 보호하기 위한 체제였고, 이러한 구조에 저항하는 사람들은 엄벌하였다. 그 예로 십자가 처형은 로마시민이 아니거나 낮은 계급의 사람들이 로마제국의 시스템에 저항했을 때 이루어졌다.

31) Gerhard Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (New York: McGraw-Hill, 1966), 51, 195, 210-214, 243-256, 271-280.

32) Warren Carter, “Proclaiming (in/against) Empire”, 153-154; *Matthew and Empire*, chap. 1 and 2.

이렇듯 로마제국에 의해 매일의 삶을 지배 받고 있는 초대 기독교인들에게 마태가 전하는 ‘하늘제국’은 하나님의 뜻이 제대로 이루어지고 있지 않은 로마제국을 심판하는 은유적 기제일 뿐 아니라 새로운 삶의 대안적 실체이다. 마태가 전하는 복음은 예수가 하나님에 의해서 기름부음 받은 메시아라는 것에서 출발한다(마 1:1, 16, 17, 18을 비롯한 마태의 첫 번째 이야기 단락의 핵심). 즉 로마제국의 황제가 주피터에 의해 치리권을 수여받은 대리자가 아니라 예수가 하늘제국의 하나님에 의해 선택된 진정한 왕이라는 것이다. 하늘제국의 시행자(agent)로 온 예수는 하늘의 진정한 축복과 질서(마 5-7장), 인간의 삶의 회복을 위한 치료 사건들을(마 8-9장) 통해 로마제국의 시스템이 하나님의 뜻과 충돌되고 있음을 드러냄과 동시에, 하늘제국의 질서를 은밀한 가운데 확장시켜 나간다(두 번째 단락의 핵심). 그러나 이에 대한 사람들의 반응은 하늘제국의 질서를 구원과 감사함으로 받아들이는 사람으로부터 강하게 거부하는 사람들까지 다양하게 나타난다(세 번째 단락의 핵심). 예수는 하늘통치의 시민은 이 땅의 시민들과는 전혀 다르게 행동해야 함을 가르치시면서(마 20:25-26), 고난과 섬김이 바로 이 땅의 제국을 전복시키는 유일한 길임을 제자들에게 가르치시고 친히 그 길을 가신다(네 번째, 다섯 번째 단락의 핵심). 그리고 마지막으로 하늘제국의 진정한 희망은 하나님의 궁극적 승리에 있으며 이 땅의 제국의 대안적 종말적 공동체로 제자들이 예수의 길을 지속하도록, 그리하여 이 세대의 제국주의가 결과적으로 생산하고 있는 폭정, 질병, 부정의, 가난 등에 대항하여 정의를 세우고 치료와 회복과 생명의 사역이 지속되도록 제자들을 격려하는 것으로 마무리된다(여섯 번째 단락의 핵심). 즉, 마태는 로마제국의 문화권에서 사용되는 단어나 개념을 사용하면서 동시에 전혀 다른 대안(counter-concept)을 삶과 구원의 방법으로 제시하고 있는 것으로 보인다.

이러한 마태의 이야기적 흐름에서 마태복음 11:12인 ‘침노당하는 천국’의 의미는 무엇이며, 이 표현을 통해 마태가 전달하고 싶은 메시지는 무엇일까?

4. 침노당하는 천국에 대한 마태의 신학적 고찰

본 연구의 핵심 구절인 마태복음 11:12은 위에서 제시한 마태의 세 번째 이야기 단락에 속한다(11:2-16:20). 이 구절이 속해 있는 마태복음 11장을

세부적으로 구분해보면 다음과 같다.³³⁾

- 11:2-6 - 예수의 정체성에 대한 세레 요한의 질문
- 11:7-15 - 세레 요한의 정체성에 대한 예수의 진술
- 11:16-19 - 세레 요한과 예수에 대한 거절과 부정적 반응
- 11:20-24 - 복음에 거절 반응을 보인 도시들에 대한 화
- 11:25-30 - 하늘나라에 대한 예수의 초청

첫 번째 이야기 단락이 하늘나라의 선포자요 시행자로 예수가 하나님께 부름 받았다면, 두 번째 단락은 말씀과 행위로 하늘나라의 삶을 실행하는 예수에 대해 전개하고 있다. 하늘나라의 특징은 소위 산상수훈으로 알려져 있는 5-7장에 잘 설명되고 있으며, 8-9장은 예수께서 로마제국의 영향 아래 고통당하고 있는 사람들의 치료와 회복에 힘쓰고 있다. 10장에서는 열 두 제자를 세우시고 예수께서 행하신 일을 똑같이 하도록 권위를 부여한 뒤, 제자들을 파송하면서 그들이 선교를 하는 동안 이 세상으로부터 미움을 받을 것과 박해 받을 것에 대해 미리 예고한다(10:16-23). 또한 이 땅에서의 예수의 선교 자체가 세상의 화평이 아닌 겹으로의 분열을 일으키며 목숨을 잃을 수도 있는 일임을 명시한다(10:34-39). 그 다음에 등장하는 본문이 바로 11장이다. 마태복음의 주석학자들은 대부분 11-12장의 전체 주제를 예수의 복음에 대한 거절이나 부정적인 반응을 다루는 장으로 분석한다.³⁴⁾ 11:1은 10장에서 열거된 예수의 가르침을 결말짓는 요약구절이고, 2절부터는 요한이 예수의 정체성에 대해 확인하기 위해 자신의 제자들을 예수께 보내는 것으로 시작한다. 요한이 예수의 메시아성에 의심했다는 이유는 그만큼 예수의 선교로 시작된 하늘나라이지만 여전히 세상에는 고통이 존재하고 있다는 것을 보여준다. 예수의 정체성에 대한 요한의 제자들의 질문에 대해, 예수는 이사야 말씀들을(사 25:4; 26:19; 29:18; 35:6; 61:1) 인용하며

33) 학자들은 마 11장을 일반적으로 크게 두 부분(11:2-24; 11:25-30) 또는 세 부분(11:2-19; 20-24; 25-30)으로 나눈다. 필자는 마 11:2-19의 이야기를 좀 더 세분화하여 다섯 단락으로 나누었다. Ulrich Luz, *Matthew 8-20*, 129; W. D. Davies and Dale C. Allison, *Matthew II*, 235; Margret Hannan, *The Nature and Demands of the Sovereign Rule of God in the Gospel of Matthew* (London; New York: T&T Clark, 2006), 84-92 참조.

34) Ulrich Luz, *Studies in Matthew*, 15; W. D. Davies and Dale C. Allison, *Matthew 8-18*, 233-234; Warren Carter, "Kernels and Narrative Blocks", 476-477; 도널드 헤그너, 『마태복음』, 507; 더글라스 R. A. 헤어, 『마태복음』, 최재덕 역, 현대성서주석 (서울: 한국장로교출판사, 2001), 179; Craig L. Blomberg, *Matthew*, The New American Commentary vol. 22 (Nashville: Broadman Press, 1992), 183.

예수의 메시아 사역은 이미 시작되었음을 확실히 한다. 요한의 제자들이 돌아간 후 예수는 역으로 요한의 정체성에 대해 이야기하는데(11:7-15), 이 맥락에서 본고의 관심인 11:12이 언급되는 것이다.

그렇다면, “천국이 침노를 당하고 있다”는 예수의 말씀은 세례 요한과의 관계에서 생각되어야 한다. 세례 요한이 자신의 제자들을 예수께 보냈을 때, 요한은 이미 감옥에 갇혀 있는 상태다(4:12). 예수는 하늘나라에 대해 먼저 선포했던(3:2) 세례 요한이 옳은 일을 하다 감옥에 갇혀 있다는 것을 생각하시면서 세례 요한에 대한 평가를 시작했을 것이다. 7절의 “바람에 흔들리는 갈대”(κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον)는 요단강 기슭에 자라는 무리의 풀들을 묘사하는 것이지만 은유적으로는 헤롯 안티파스에 대한 암시가 가능하다.³⁵⁾ 왜냐면 헤롯 안티파스가 주조한 동전에는 갈대를 들고 있는 헤롯의 형상이 새겨져 있었기 때문이다. 이것은 로마제국의 공모세력인 이 세상의 권력자(헤롯 안티파스)가 세례 요한을 감옥에 넣은 것을 빗대어 말하는 것이다. 이것은 곧이어 8절에 나오는 왕궁의 “부드러운 옷을 입은 사람들”과도 연결되는데, “부드러운 옷”은 엘리트 계급의 부와 폭정을 상징하는 것으로³⁶⁾ 헤롯을 비롯한 이 땅의 제국의 통치와 공모된 권력자들은 부와 권력과 명예를 가지고 왕궁에서 지내지만, 하늘통치를 선포하는 세례 요한은 광야에서 “약대 털옷을 입고 허리에 가죽 띠”를 띠고(3:4) 정의를 선포하다 감옥에 갇혀 있다는 것을 대비시키고 있는 것이다. 여기서 이 땅의 제국은 ‘흔들리는 갈대 헤롯’, ‘부드러운 옷’, ‘왕궁’으로, 하늘의 제국은 ‘세례 요한’, ‘털옷’, ‘광야’, ‘감옥’으로 비교되어 은유되고 있음을 알 수 있다. 곧이어 9, 10절은 세례 요한을 선지자로 규정한다. 말라기 3:1과 출애굽기 23:20의 혼용으로 인용되는 마태복음 11:10은 세례 요한이 이 땅의 제국을 심판하고 새 하늘과 새 땅이 시작되는 하늘나라의 길을 준비하는 선지자임을 알린다. 이것은 말라기 4:5에서 예언된 엘리야가 바로 세례 요한임을 언급하는 14절에서 확고해진다.

11절은 세례 요한이 옛 제국과 하늘나라 사이의 과도기적 인물임을 알리는 것으로, 이 세상에서는 세례 요한이 가장 큰 자이다. “여자가 낳은 자 중에”란 표현은 히브리식 속어 표현으로(욥 14:1; 15:14; 25:4; 1QH 13:14; 18:12-13, 16, 23), 지상 모든 인간존재를 나타내는 유대적 표현이다.³⁷⁾ 세례

35) 도널드 헤그너, 『마태복음』, 517. 베이츠는 마 11:12와 눅 16:16-18이 모두 헤롯 안티파스에 대한 암시적인 비판을 하고 있다고 주장한다. Matthew W. Bates, “Cryptic Codes and a Violent King”, 92-93.

36) Warren Carter, *Matthew and the Margins*, 251.

37) Ulrich Luz, *Matthew 8-20*, 139; R. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a*

요한은 선지자로서, 선지자보다 더 큰 자로서 하늘나라의 도래를 선포하고 주의 길을 예비했던 그 결과로 감옥에 갇혀 있는 상태인 것이다. 비록 그는 감옥에서 고통받고 있고 곧 순교할 처지이지만(마 14:1-12), 예수는 그를 이 땅에서 가장 큰 자로 칭찬하고 있는 것이다. 그런데 11하반절에는 ὁ μικρότερος(가장 작은 자)가 하늘나라에서는 세례 요한보다 큰 자라고 설명한다. ‘작은 자’는 마태복음에서 예수가 소중하게 생각하는 사람들이다(10:42; 11:25; 18:4, 6, 10, 14; 19:30; 25:40, 45 참조).³⁸⁾ 이들은 이 땅의 제국에서는 실질적으로 힘 없고 약한 자들일 수 있다. 그러나 이들이 하늘나라에서는 세례 요한보다 큰 자가 될 수 있다. 이것은 세례 요한을 평가절하 하는 의미가 아니라 하늘 통치의 나라가 이미 도래했고, 하늘나라의 가치와 질서는 이 세상의 제국과는 전혀 다르다고 명시하고 있는 것이다.³⁹⁾

그 다음에 소개되는 11:12의 침노를 당하는 천국은 어떤 의미를 가지고 있을까? 11절과 연결하여 이 세상의 제국(로마제국)과 전혀 다른 가치와 질서 체계인 하늘제국은 세례 요한의 길을 예비함과 예수의 선교로 이미 시작되었으나 그 실체는 복음에 대한 거절, 세례 요한의 감옥행, 곧 이어질 그의 순교를 포함한 많은 고통의 반향을 일으키고 있다는 것이다. 이것은 10:34⁴⁰⁾에서부터 예견되었으며, 이미 임한 하늘통치에 대한 무관심과 무지를 드러내는 이 세대의 비유(11:16-19)와 회개하지 아니하는 갈릴리의 도시들에 대한 화 선언(11:20-24)으로 이어지고 있는 것이다.

그렇다면 천국은 누구에 의해 침노를 당하고 있는가? 침노하는 자들(βιασταί)에 의한 학자들의 의견은 다양하다. 베헤츠(O. Betz)는 쿨란문서에 나오는 ‘거룩한 전쟁’의 개념에 입각하여 천국을 강탈하는 자를 사탄, 벨리알로 규정한다.⁴¹⁾ 무어(E. Moore)는 그 당시의 폭력적이고 열심 있는 바리새인들이 하늘나라를 침노하는 자들이라고 규정하며,⁴²⁾ 쉬렌크(G. Schrenk)는 1세기에 폭력적으로 강탈하는 행위를 하고 있었던 열심당을 의미할 수도 있다고 주장한다.⁴³⁾ 엘르웰린은 βιασταί를 악한 포도원 농부비유(마 21:33-46)와 연결할 수 있다고 주장하며 포도원 주인을 거절하고 그 아들을

Mixed Church under Persecution (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 208.

38) 구기정, “마태복음 안의 작은 자”, 『교회와 문화』 16 (2006), 117-135 참조.

39) 구기정, “마태복음 11:2-19 안의 지상 큰 자(μεῖζων)와 하늘 작은 자(μικρότερος)”, 51.

40) “내가 세상에 화평을 주러 온 줄로 생각하지 말라 화평이 아니요 검을 주러 왔노라”(마 10:34, 『개역개정』)

41) O. Betz, “The Eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition”, 99.

42) E. Moore, “BIAZΩ, APIAZΩ and Cognates in Josephus”, *NTS* 21 (1974-1975), 541.

43) G. Schrenk, “βίαζομαι, βιαστής”, 611.

폭행한 농부들이 11:12의 천국을 강탈하는 자들이라고 설명한다.⁴⁴⁾ 캐치폴은 당대에 존재했던 쿵란문서(1QH 2:10-17, 20-30; 6:22b-35)에 나타나는 종말론적 거룩한 전쟁에서 하나님을 대적하는 “폭력을 행하는 자들”과 비교할 수 있다고 하고, 마태복음에서 폭력을 행하는 자들은 예수의 복음을 거절하거나 율법과 선지서의 권위에 빗대어 복음을 받아들이지 않는 자들이라고 해석한다.⁴⁵⁾ 메튜 베이츠(Matthew W. Bates)는 마태복음 11:7-15이 세례 요한을 다루는 본문이고, 7절의 흔들리는 갈대, 8절의 부드러운 옷을 입은 자는 모두 세례 요한을 감옥에 가둔 헤롯 안티파스를 은밀하게 지칭하며 비판하는 것이라고 하면서, 12절의 천국을 강탈하는 자 역시 헤롯 안티파스를 의미한다고 주장한다.⁴⁶⁾ 이러한 다양한 의견에 대해 필자는 먼저 천국을 강탈하는 자들을 열심당으로 보는 견해는 지양되어야 한다고 생각한다. 왜냐면 열심당들은 세례 요한이 활동하기 전부터 이미 활동하고 있었으므로 12절에 “세례 요한의 때부터”의 범위에는 속하지 않기 때문이다. “세례 요한의 때부터”를 예수를 통한 하늘통치의 준비단계 및 시작의 시기로 본다면, 천국을 강탈하는 자들은 예수의 복음을 반대하는 자들, 즉 하늘통치와 다른 세상을 이끌어가는 로마제국의 권력자들, 그 세력과 공모하고 있는 헤롯 안티파스를 비롯한 유대 엘리트 지도자들, 그리고 마태공동체가 직면하고 있는 적대 세력들 모두를 지칭하는 것으로 이해해야 한다.

마태복음이 쓰였을 것으로 많은 학자들이 추정하는 지역은 시리아 지역의 중심 도시인 안디옥으로,⁴⁷⁾ 로마와 알렉산드리아에 이어 로마제국에서 세 번째로 큰 도시이다.⁴⁸⁾ 안디옥은 로마제국을 대표하는 도시인 만큼 제국관료들의 행정 중심지였을 뿐 아니라 로마군대가 주둔하고 있었던 곳이다. 실질적으로 많은 황제들이 다녀갔던 곳이고,⁴⁹⁾ 로마식의 건물들과 신전, 극장, 목욕탕들이 건재하였으며, 로마의 통치를 상징하는 여러 동상들이 세워져 있었던 곳이다. 로마제국의 존재 자체와 제국을 대표하는 황제

44) Stephen Llewelyn, “The Traditionsgeschichte”, 348-349.

45) David R. Catchpole, “On Doing Violence”, 58-60.

46) Matthew W. Bates, “Cryptic Codes and a Violent King”, 80-83.

47) D. C. Sim, *Matthew and Christian Judaism*, 40-62.

48) 요세푸스는 시리아의 안디옥을 로마제국의 3번째 도시로 묘사한다(*J.W.* 3. 29). Warren Carter, *Matthew and Empire*에서 재인용. 38.

49) 기원전 20년에 아우구스투스와 티베리우스가 다녀갔고, 66년에는 베스파시안, 71년에는 디도가 다녀갔으며, 트라이안 황제는 114년 파티아(Parthia)와 전쟁을 치르기 위해 로마군대의 주둔기지로 삼았으며, 115년에는 지진을 피해서 안디옥에서 머물렀다고 한다. 이렇게 로마황제들이 안디옥 방문이 잦았다는 것은 그만큼 도시가 로마제국의 정치와 문화에 깊은 영향을 받고 있었다는 증거이다. Warren Carter, *Matthew and the Margins*, 37.

들이 신에 의해 특별히 선택된 대리자들이라는 제국주의적인 사상과 신화들은 로마의 철학자들과 작가들에 의해 지지되었고, 황제들의 생일을 비롯한 여러 로마의 축제들이 안디옥에서 열렸으며, 신전의 제사장들은 황제들을 위한 희생 제사 및 기도, 제국을 찬양하는 예식을 올렸다.⁵⁰⁾ 매일의 삶이 로마제국의 정치나 사회, 문화의 영향을 받고 있었던 마태 기독교인들에게 로마제국은 예수의 복음을 전하는 기제가 되었을 것이다. 이러한 상황에서 천국을 침노하는 강탈자들은 누구라고 생각했을까? 아마도 하나님의 통치 질서를 거스르는 로마제국의 황제를 비롯한 관료들, 기독교인들을 이단이라 취급하며 박해했던 유대교 지도자들이 그 일차 대상이지 않았을까 생각된다. 이들은 이 세상의 제국에서 사회적, 정치적, 경제적, 종교적으로 힘 있는 자들이었고, 자신의 힘으로 천국을 사유화하고자 했던 자들이었던 것이다. 이들에 의해 ‘침노당하는 천국’은 하늘의 뜻에 따라 살고자 할 때 만나게 되는 고통과 박해의 실재이다. 이러한 현실에서 마태는 세례 요한의 고통과 하늘통치의 복음을 거절하는 자들에 대한 예수의 탄식 표현으로 ‘침노당하는 천국’을 사용하고 있는 것이다. 이것은 11:15에서처럼, 귀 있는 자들만이 제대로 깨달아 알 수 있는 하늘의 언어인 것이다. 침노당하는 천국에 대한 마태의 대안은 예수의 멍에를 떼고 예수를 배우는 것이며 (11:28-30),⁵¹⁾ 로마제국의 통치에 대한 대안으로 하늘통치의 공동체를 만들어 내는 것이다.

5. 결론

세례 요한의 때부터 지금까지 침노당하는 천국과 그 천국의 빼앗는 자들 (마 11:12)에 대한 해석은 마태복음에서 진행되는 이야기의 신학적 주제와 맥락에서 이해해야 함을 살펴보았다. 이 구절이 포함되어 있는 마태복음 11장은 감옥에 붙잡힌 세례 요한이 그의 제자들을 보내어 예수의 메시아 됨을 확인하는 것에서부터 시작하여(11:2-3), 예수의 선교활동을 통해 이미 하늘의 통치가 시작되었음을 알리는 예수의 확언과(11:4-6), 하늘의 통치는 시작되었으나 이 땅의 통치를 대표하는 로마제국이 하늘의 통치를 거슬러

50) Warren Carter, *Matthew and Empire*, 37-50.

51) 카터는 마 11:28-30도 역시 로마제국에 대응하는 예수의 메시지로 해석해 낸다. 즉, 로마가 부여하는 멍에가 아닌 예수의 멍에를 지고 배우는 것은 하늘나라 통치의 전혀 다른 질서 속에서 온전한 인간의 구원과 삶을 실현한다는 것이다. Warren Carter, "Take my Yoke Not Rome's: Matthew 11:28-30", *Matthew and Empire*, 108-115.

활동하고 있다는 것(11:7-8), 이 제국의 힘 있는 관료들, 즉 바람에 흔들리는 갈대로 은유된 헤롯 안티파스와 부드러운 옷을 입은 왕궁에 사는 사람들로 표현된 제국의 공모자들은(로마제국의 제도와 영향력 하에 이득을 얻고 사는 엘리트들과 유대 지도자들) 하늘의 통치를 준비했던 선지자 중의 선지자인 세례 요한을 감옥에 가두고 복음을 방해하고 있음에(11:9-11), 예수께서는 안타까움으로 천국이 침노를 당하고 있다는 것과 침노하는 자들이 빼앗고 있는 현실을 탄식하는 것이다(11:12). 이러한 예수의 탄식은 다음 단락에서도 연결되는데, 말라기 4:5에서 예언된 엘리야 선지자가 바로 세례 요한임을 밝히시며(11:13-15) 하늘의 통치가 시작되었음을 알리는 동시에, 그럼에도 불구하고 전혀 반응하지 않는 이 세대와(11:16-24) 회개하지 않는 갈릴리의 도시들에 대한 화 선언으로(11:20-24) 이어진다. 마태 역시 로마제국의 정치, 문화 영향권이 강력한 도시, 시리아의 안디옥에서 이미 하늘의 통치가 시작되었으나 현실적으로는 이 세상 제국의 통치 아래 계속 고통과 수치와 박해 속에 있는 자신들의 상황을 반영하여 ‘침노당하는 천국’의 고백을 통해 신학적 성찰을 하고 있는 것이다.

예수시대, 마태의 시대와 마찬가지로, 오늘날도 역시 천국은 침노당하고 있다. 하나님은 이 세상의 진정한 통치자 되심을 망각하고, 자신이 가진 권력과 부와 명예를 누리는데 빠져 있는 이 땅의 제국의 권력자들, 작은 자들을 돌보기 위한 하나님의 공의와 정의, 사랑과 평화는 저버리고 소수 엘리트들의 이득만을 취하기 위해 사회, 정치, 경제, 종교 시스템을 이용하는 힘 있는 자들(βίασται), 이들이 바로 천국을 강탈하고 유린하는 자들이다. 마태를 통한 ‘침노당하는 천국’의 메시지를 통해 우리가 해야 할 일은 세례 요한으로부터 지금까지 임재하고 있는 천국과 침노당하는 천국에 대하여 들을 수 있는 귀와, 볼 수 있는 눈과, 말할 수 있는 입과, 행동할 수 있는 몸으로 우리를 향해 들려오는 피리소리에 온 몸으로 반응하며 춤을 추는 것(11:17)이라 하겠다.

<주제어>(Keywords)

침노당하는 천국, 침노하는 자들, 하늘나라, 로마제국, 마태공동체.

Suffering Kingdom of God, the Violent, the Kingdom of Heaven, Roman Empire, Matthean Community.

(투고 일자: 2016년 7월 27일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

<참고문헌> (References)

- 구기정, “마태복음 안의 작은 자”, 『교회와 문화』 16 (2006), 117-135.
- 구기정, “마태복음 11:2-9 안의 지상 큰 자(μείζων)와 하늘 작은 자(μικρότερος)”, 『신약연구』 8:1 (2009), 39-59.
- 김학철, “마태복음의 ‘하늘나라’를 다시 살핌”, 『신약논단』 14:1 (2007), 1-37.
- 김학철, “마태복음서와 로마의 통치 – 로마제국과의 관계 설정의 문제를 중심으로”, 『성서학 학술세미나』 5 (2008), 1-21.
- 김현확, “마태복음 11장 11-14절에 나타난 큰 자와 침노사상에 대한 연구”, 석사학위 논문, 서울신학대학교 신학대학원, 2011.
- 김형동, “하나님 나라의 복음 전파/ 침노에 관한 두 본문(눅 16:16/ 마 11:12): Q 16:16에 나타난 하나님나라의 이해”, 『성경원문연구』 8 (2001), 207-215.
- 오성종, “천국- 개념정의와 번역문제”, 『신약연구』 3 (2004), 50-94.
- 양용의, 『하나님 나라, 어떻게 이해할 것인가』, 서울: 성서유니온선교회, 2005.
- 장병식, “침노당하는 하나님 나라와 침노하는 자에게 주신 권위에 대한 이해: 마태복음 11:12을 중심으로”, 석사학위 논문, 협성대학교 신학대학원, 2008.
- 장춘식, “폭행당한 천국: 한국 교회의 현실과 미래적 과제”, 『신학사상』 110 (2000), 107-126.
- 정창욱, “누가복음 16장의 두 비유와 16:14-18절의 관계”, 『신약연구』 4 (2005), 102-125.
- 차정식, “마태복음의 ‘하늘나라’와 신학적 상상력”, 『한국기독교신학논총』 46 (2006), 57-88.
- 헤그너, 도널드., 『마태복음 상』, 채천석 역, WBC, 서울: 솔로몬, 1999.
- 헤어, 더글라스 R. A., 『마태복음』, 최재덕 역, 현대성서주석, 서울: 한국장로교출판사, 2001.
- Anderson, Janice C., *Matthew's Narrative Web: Over, and Over, and Over Again*, Sheffield: JSOT Press, 1994.
- Bates, Matthew, “Cryptic Codes and a Violent King: A New Proposal for Matthew 11:12 and Luke 16:16-18”, *CBQ* 75 (2013), 74-93.
- Betz, O., “The Eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran in the New Testament”, *RQ* 6 (1967), 89-107.
- Blomberg, Craig L., *Matthew*, The New American Commentary vol. 22, Nashville: Broadman Press, 1992.
- Bultmann, R., *The History of the Synoptic Tradition*, Evanston: Harper & Row Publishers, 1963.
- Cameron, P. S., *Violence and the Kingdom: The Interpretation of Matthew 11:12*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1988.

- Carter, Warren, “Kernels and Narrative Blocks: The Structure of Matthew’s Gospel”, *CBQ* 54 (1992), 463-481.
- Carter, Warren, “Contested Claims: Roman Imperial Theology and Matthew’s Gospel”, *Biblical Theology Bulletin* 29 (1999), 56-67.
- Carter, Warren, *Matthew and the Margins: A Social-Political and Religious Reading*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Carter, Warren, *Matthew and Empire: Initial Exploration*, Harrisburgh: Trinity Press International, 2001.
- Carter, Warren, “Resisting and Imitating the Empire”, *Interpretation* 56:3 (2002), 260-272.
- Carter, Warren, *Pontius Pilate: Portraits of a Roman Governor*, Collegeville: Liturgical Press, 2003.
- Carter, Warren, *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody: Hendrickson, 2004.
- Carter, Warren, “Proclaiming (in/against) Empire Then and Now”, *Word & World* 25:2 (2005), 149-158.
- Carter, Warren, *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide*, Nashville: Abingdon Press, 2006.
- Catchpole, David R., “On Doing Violence to the Kingdom”, *Journal of Theology for Southern Africa* (1978), 50-61.
- Cortes, J. B., and Gatti, Florence M., “On the Meaning of Luke 16:16”, *JBL* 106:2 (1987), 247-259.
- Danker, F. W., “Luke 16:16 – An Opposition Logion”, *JBL* 77 (1958), 231-243.
- Davies, W. D. and Allison, D. C., *Matthew 8-18*, International Critical Commentary, London; New York: T&T Clark, 2004.
- Foster, P., *Community, Law, and Mission in Matthew’s Gospel*, WUNT 2:177, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Gundry, R., *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Hannan, Margret, *The Nature and Demands of the Sovereign Rule of God in the Gospel of Matthew*, London; New York: T&T Clark, 2006.
- Hare, D. R. A., “How Jewish is the Gospel of Matthew?”, *CBQ* 62 (2000), 264-277.
- Käsemann E., *Essays on New Testament Themes*, Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- Kautsky, John, *The Politics of Aristocratic Empires*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1982.
- Lensky, Gerhard, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, New

- York: McGraw-Hill, 1966.
- Llewelyn, Stephen, “The Traditionsgeschichte of Matt. 11:12-13, Par Luke 16:16”, *Novum Testamentum* 36:4 (1994), 330-349.
- Luz, Ulrich, *Matthew 8-20*, James E. Crouch, trans., Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Luz, Ulrich, *Studies in Matthew*, Rosemary Selle, trans., Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Matera, F. J. “The Plot of Matthew’s Gospel”, *CBQ* 49 (1987), 233-253.
- Moore, E., “ΒΙΑΖΩ, ΑΠΙΑΖΩ and Cognates in Josephus”, *NTS* 21 (1974-1975), 519-543.
- Overman, J. A., *Matthew’s Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Overman, J. A., *Church and Community in Christ – The Gospel according to Matthew*, Valley Forge: Trinity Press, 1996.
- Ramelli, Ilaria L. E., “Luke 16:16: The Good News of God’s Kingdom is Proclaimed and Everyone is Forced into it”, *JBL* 127:4 (2008), 737-758.
- Riches, J., *Conflicting Mythologies: Identity Formation in the Gospel of Mark and Matthew*, SNTW, Edinburgh: T&T Clark, 2000.
- Riches, J. and Sim, David C., *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context*, London; New York: T&T Clark International, 2005.
- Saldarini, Anthony J., *Matthew’s Christian-Jewish Community*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Sim, D. C., *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*, SNTW, Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Schmidt, Karl L., “βασιλεύς, βασιλεία”, *TDNT*, Vol. I, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1964, 564-593.
- Schrenk, G., “βιάζομαι, βιαστής”, *TDNT*, Vol. I, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1964, 609-614.

<Abstract>

Reflection on Matthew's Suffering Kingdom of Heaven (Mat 11:12)

Seong Hee Kim
(Ansan University)

Matthew 11:12 has been a notorious and ambiguous verse for both translation and interpretation in Biblical Studies. The key depends on how we interpret βιάζεταί. There are four possible cases as follows: 1) a middle voice with positive meaning, 2) a middle voice with negative meaning, 3) a passive voice with positive meaning, or 4) a passive voice with negative meaning. In terms of grammar and Matthean context, it seems right for me to take the fourth, especially because of the following two Greek terms, βιάσται and ἀρπάζουσιν which always come with negative meanings. In that case, the meaning implies that the kingdom of heaven has suffered violently, and that the violent has taken it by force. Most Korean versions of the Bible chose the passive form. However, its theological meaning still remains ambiguous. When Korean churches use it in their ministry and preaching, and even in theological thesis of academia, they almost tend to choose the positive meaning that the kingdom of heaven comes forcefully, and that those who exert ardently can take it. This is mainly because it is in harmony with Luke 16:16 (“the Good news of the kingdom of God is preached and everyone enters it forcefully”).

Indeed, both Matthew 11:12 and Luke 16:16 seem to draw the verse from their common source (may be, Q). However, each applies it to its unique literary context for each theological purpose. Therefore, we don't have to keep those verses in harmony. It is more reasonable to understand it respectively in the narrative flow of each gospel. Matthew 11:12 should be understood within Matthew's story apart from Luke 16:16. Matthew has his/her own plot within the narrative concerning the kingdom of heaven which is the most significant theological term in Jesus' ministry. The whole literary theme of Matthew 11 is about the negative responses to the kingdom of heaven (11:2-24) and Jesus' new invitation (11:25-30). Within this flow of the story, Jesus deploras the imprisoned John the Baptist as an example of the suffering kingdom, and demands his

disciples to respond with ears to hear to the kingdom of heaven, which is the counter-concept of the Roman empire. From the time of John the Baptist, via Matthew's time, and until today, the kingdom of heaven has suffered violently, and those in authority and power have still taken it violently. Alas!

문맥적 읽기와 성서 번역

—‘탕자들의 비유’(눅 15:11-32)¹⁾ 번역 제안—

양재훈*

헤르메스는 곧바로 바다와 끝없는 땅 너머로 바람처럼 빠르게 자신을 데려다 줄 멋진 불멸의 황금 샌들을 신었다. 그리고 강한 헤르메스는 자기가 원하는 대로 사람들을 미혹하여 잠들게 할 수도 있고, 정반대로 어리석은 사람을 깨우쳐줄 수도 있는 마법의 지팡이를 손에 쥐고 날아갔다. (호메로스, 『오딧세이』, 5권 44-49)

1. 들어가는 말

구글 자동번역기에 “나는 밤을 먹었다.”라는 말을 입력하면 “I had nights.”라고 번역해준다. 만일 사람이었다면 당연히 “I ate a chestnut.”이라고 번역했을 것이다. 왜냐하면 똑같은 “밤”이라는 단어를 놓고 사람은 문맥을 보고 그 문맥에 맞추어 “night”라고 할 것인지 “chestnut”이라고 할 것인지 판단하기 때문이다. 그러나 자동번역기 프로그램은 기계적으로 통번역을 할 뿐, 전후 문맥이나 상황, 감정 등 다른 요인들을 신경 쓰지 않는다.

번역²⁾이라는 행위가 원천언어(SL, Source Language)의 텍스트(ST, Source

* Univ. of Sheffield에서 신약학으로 박사학위를 받음, 협성대학교 부교수, 신약학, jayhoonyang@hanmail.net.

- 1) 누가복음의 이 비유는 흔히 ‘탕자의 비유’라고 불린다. 그러나 나는 이 비유가 아버지의 품을 떠난 두 아들들을 되찾는 아버지의 마음에 대한 비유이며, 이 이야기에서 탕자는 작은아들뿐만 아니라 큰아들까지도 포함하기 때문에 ‘탕자들의 비유’라고 부른다. 자세한 논의는 아래 3. 탕자들의 비유 문맥적 읽기를 보라.
- 2) 이항(『번역이란 무엇인가』 [과주: 살림, 2014], 9-11)은 흔히 ‘번역’이라고 옮겨지는 ‘translation’이라는 단어가 한국에서는 ‘통역’과 ‘번역’이라고 하는 두 개념 모두에 혼용되고 있다고 지적하면서 차라리 ‘통번역’이라고 말하는 것이 낫다고 주장한다. 그러나 영어에서 두 개의 다른 언어권 사이를 매개해주는 행위로 ‘interpretation/ interpreter’라는 용어를 쓰고, 이에 대해 한국어에서는 ‘통역/통역가’라는 말로 표현한다. 반면에, 흔히 ‘번역/번역가’라고 우리가 이해하는 행위나 사람에 대해서는 ‘translation/ translator’로 표현한다. 물론 번역이나 통역이 결국 모두 같은 목적과 기능을 갖고 있다는 점에서 ‘통번역’을 아울러 볼 수도 있지만, 다른 한편으로는 서로 다른 방식으로 전개된다는 점에 있어서 둘을 서로 구분할 수도 있다. 따라서 나는 ‘통역’과 ‘번역’을 구분할 것이며, 이 논문에서는 ‘번역’만을 다룰 것이다.

Text)를 목표언어(TL, Target Language)³⁾의 텍스트(TT, Target Text)⁴⁾로 옮긴다고 하는 가장 광범위하고 기초적인 의미로 크게 아울러서 정의해볼 때,⁵⁾ 번역가는 이 행위의 주체자이며 이 행위에 반드시 수반되는 쌍방의 문화(SC, Source Culture/ TC, Target Culture), 언어(SL/TL), 텍스트(ST/TT)에 대한 해석(Hermeneutic)과 판단 행위를 하는 헤르메스(Hermes)다. 헤르메스는 신과 신, 혹은 신의 세계와 인간의 세계를 매개해주는 심부름꾼이다. 그러나 그는 속임수의 신답게 마법 지팡이 케두세우스(Caduceus)로 사람들의 눈을 감겨 보지 못하게 하거나, 정반대로 눈을 뜨게 하여 제대로 보게 하기도 한다. 위에서 자동번역기는 그저 기계적 프로그램으로서의 기능만 수행했고, 결국 사람들의 눈을 가려서 서로 ‘소통’하지 못하게 하는 실패의 사례를 보여주었다.

번역이라는 것은 한 언어의 텍스트를 상응하는 다른 한 언어의 텍스트로 단순히 기계적인 전환을 하는 작업 이상으로 다양한 요소들을 고려해야 하는 복잡한 작업이다. 만일 이런 다양한 요인들에 대한 고민과 적용이 없이 단순히 상응 언어 전환 작업으로만 그친다면 위에서 언급한 황당한 자동번역기의 상황이 벌어질 가능성이 상당히 높다. 이 논문에서는 (1) 방법론적 차원으로 서, 성서 번역에 대한 입장을 간략히 살펴보고 문맥적 읽기의 중요성에 대해 주장할 것이다. (2) 이어서 이러한 문맥적 읽기를 구체적으로 성서 번역에 적용해보는 작업을 할 것이다. 이 작업의 사례로서 나는 누가복음 15:11-32에 나오는 ‘탕자들의 비유’를 분석하고, 이를 바탕으로 이 비유 가운데 몇 가지 단어들에 대한 나름대로의 번역을 제안하려고 한다.

2. 방법론적 고찰: 번역의 관점들과 문맥적 읽기

유진 나이다(E. A. Nida)와 태버(C. R. Taber)가 1969년에 번역에 대한 이

3) 로만 야콥슨이 말하듯, 우리는 여기에서 ‘언어에서 언어로’의 개념을 좀 더 확장해서 볼 수 있다. 그는 언어 내적(intra-lingual), 언어간(inter-lingual), 그리고 기호간(inter-semiotic) 번역 등을 말한다. Roman Jakobson, “On Linguistic Aspects of Translation”, R. A. Brower, ed., *On Translation* (Cambridge: Harvard University Press, 1959), 232-239.

4) 텍스트의 개념 또한 단순히 종이 위에 인쇄된 글씨라는 기호체계를 담고 있는 책이나 문서와 같은 고전적 개념을 넘어서 해석의 대상이 되는 모든 가시적/비가시적인 것들로 확대하여 이해할 수 있다. 양재훈, “기호간 번역과 성서 번역 - 문화적 산물을 통한 성서 번역의 다양한 방법론 모색”, 『성경원문연구』 24 (2009), 180-200을 보라.

5) 이향, 『번역이란 무엇인가』, 8-27. 물론 그가 지적하듯이 번역이라는 개념을 그리 간단하게 하나로 정의할 수는 없다. 그러나 매우 상식적이고도 일반적인 단순한 차원에서 일단 이렇게 정의할 수는 있을 것이다.

론서를 내놓은 이래로⁶⁾ 성서 번역은 한 언어에서 다른 언어로 대응하는 단순한 언어적 전환 작업(formal equivalence)을 넘어서 텍스트가 가지고 있는 의미의 전달을 중요하게 보았다.⁷⁾ 이것을 통해서 단지 언어학적인 차원을 넘어서 번역물을 접하게 되는 수용자인 독자를 고려하는 쪽으로 번역의 중심축이 이동하였다.⁸⁾ 이러한 번역 관점은 원천 본문을 원천 독자가 읽었을 때 원천 본문이 원천 독자에게 했던 것 같은 기능을 번역의 대상이 되는 텍스트도 마찬가지로 번역된 텍스트의 독자에게 해야 한다는 입장⁹⁾ 즉, 원천 본문과 목표 본문 사이의 기능적 동등성(functional equivalence)에 대한 주장으로 발전하였다.¹⁰⁾ 이로써 나이다의 번역이론은 언어학적인 차원의 형식(word-for-word)이나 의미적 차원(sense-for-sense)에서 더 나아가 사회 문화적인 요인까지 고려하는 입장에 서게 되었다.

그러나 이 번역이론의 문제는, 원천 본문이 원천 독자들에게 했던 기능을 번역된 본문이 번역된 텍스트의 독자들에게도 똑같이 수행하도록 하려면 원천 본문이 했던 기능이 무엇인지 우선 알아야 하지만, 그것이 무엇인지 정확히 알 수 없다는 것이다.¹¹⁾ 마치 해석학에서 히르쉬(E. D. Hirsch)가 말하는 신데렐라 오류(*Cinderella fallacy*)¹²⁾가 궁지에 몰리는 것과 같은 꼴이다.¹³⁾ 즉, 신데렐라의 존재 사실은 분명하지만 우리는 누가 신데렐라인지 정확히 알 수 없다는 딜레마에 빠지기 때문이며,¹⁴⁾ 이는 나이다의 기능

6) Eugene A. Nida and C. R. Taber, *Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1969).

7) “독자들이 원문을 읽는 사람과 같은 내용을 파악할 수 있게”하는 원칙을 가진 『공동』과 이를 소폭 개정한 『공동개정』이 이러한 예가 될 수 있을 것이다. 참고. 전무용, “『공동번역 성서 개정판』 무엇이 어떻게 개정되었는가”, 『성경원문연구』 13 (2003), 139-156.

8) 따라서 역동적 동등성/내용 동등성(dynamic equivalence)에서 번역물을 접하는 독자의 언어는 목표 언어(target language)가 아니라 수용 언어(receptor language)로 변모한다. Christian Balliu, “서문”, Eugene A. Nida, 『언어간 의사소통의 사회언어학』, 송태효 역 (서울: 고려대학교 출판부, 2002), v. 수용자(receptor)라는 용어는 주어진 것을 수용하는 수동적인 뉘앙스를 풍기고 있다. 그러나 독자들의 위치를 보다 적극적으로 볼 경우 독자는 수용자(receptor) 보다는 능동적인 역할과 행동을 하는 소비자(consumer)의 개념으로 접근해볼 수 있다. Cf. 양재훈, “기호간 번역과 성서 번역”, 183.

9) Eugene A. Nida, 『언어간 의사소통의 사회언어학』, 106.

10) Eugene A. Nida and Jan de Waard, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translation* (Nashville: Thomas Nelson Publications, 1986).

11) 조지훈, “성서 번역자 양성 과정을 위한 제언 - 스코프스 이론과 번역의 실재를 중심으로”, 『성경원문연구』 12 (2003), 125.

12) E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), 46.

13) 히르쉬는 저자가 말하려 했던 의도(언어적 의미)와 그것을 해석하는 사람이 구성한 것(이해), 그리고 그 해석한 것을 설명한 것(해석)을 말하면서, 의미의 결정성, 다시 말해 언어적 의미의 유일성과 불변성을 주장한다. E. D. Hirsch, *Validity*, 44.

14) 데이빗 호이, 『해석학과 문학비평: 비판적 순환의 고찰』, 이경순 역 (서울: 문학과 지성사,

적 동등성이 갖는 딜레마이기도 하다.

기능주의적 번역이 갖는 이러한 딜레마로 인해 번역에 대한 이해에 있어서 약간의 방향의 전환이 이루어졌는데, 그 예가 스코포스 이론/목적 이론 (skopos theory)이다.¹⁵⁾ 독자의 “사회문화적 상황 속에서 본문이 가진 의도와 목적을 고려하는”¹⁶⁾ 이 번역이론은 독자중심적인 기능주의적 번역이론이다. 이 이론은 번역된 텍스트가 목표문화(TC)에서 최적의 기능을 하도록 하는 데 관심이 있으며, 여기에서는 이 “목적”에 따라서 “극단적인 경우에는 출발언어 텍스트의 지위가 상대화” 되기도 한다.¹⁷⁾

그러나 성서 번역에 있어서 스코포스 이론은 수용자가 텍스트의 의미를 함께 만들어가는 극단적인 방향으로도 나아갈 수 있다는 문제점이 있다.¹⁸⁾ 번역이라는 것은 “소비”되는 것이기에 사회, 문화, 경제, 종교, 나이, 성별, 가치관 등 “성서본문의 소비자들을 진지하게 고려”해야 하는 것이 사실이다.¹⁹⁾ 그러나 성서는 일반 문학 작품들과는 달리 ‘성스러운 경전’으로서의 정체성과 기능을 담당하는 위치에 있기도 하다. 따라서 다른 일반 문학적 산물의 번역과는 달리 좀 더 보수적으로 접근할 필요가 있다는 점에서 이 이론은 딜레마를 안고 있다.

이러한 점에서 최근 제시되는 문학적 기능 동등성(LiFE, Literary Functional Equivalence)을 주목해 볼 필요가 있다. 이 번역 방법은 독자의 입장과 원천 본문 모두에 충실하려는 시도를 한 것으로서,²⁰⁾ 나이다의 역동적 동등성/내용 동등성(dynamic equivalence) 이래로, 특히 기능 동등성(functional equivalence)에 바탕을 두고, 지금까지 이루어졌던 성서 번역에 대한 나름대로의 변증법적 고민을 한 결과물이다. 이 관점은 번역의 목적을 단순히 의미 전달에만 두지 않고, 더 나아가 원문이 의도했던 예술적, 수사적 효과 등이 수용자에게도 그 상황과 목적에 맞게 재개념화, 재의미/재의의화,²¹⁾ 재구성되는 것²²⁾

1988), 31.

15) Hans Vermeer, “Skopos and Commission in Translational Action”, Lawrence Venuti, ed., *The Translation Studies Reader* (NY: Routledge, 2000), 221-232.

16) E. R. 웬들랜드, 정계순, 『문학적 기능 평가 번역 1』 (서울: 태학사, 2012), 160-162.

17) 박여성, 『기능주의 번역의 이론과 실제』 (과주: 한국학술정보, 2013), 196-199.

18) Ibid., 199.

19) 알루 모졸라, “본문과 교회와 세상이라는 토대와 성서번역”, 이환진 역, 『성경원문연구』 12 (2003), 169.

20) 티모시 윌트, “문학적 기능의 동등성 - 그 몇 경우”, 이환진 역, 『성경원문연구』 15 (2004), 121.

21) 재개념화 과정은 TL에서 “상응하는 언어적 의미를 찾아내는 것”을, 재의미화/재의의화 과정은 “사회문화적 상황에서 가졌던 의미를 독자의 상황에서 상응시키는 것”을 의미한다. E. R. 웬들랜드, 정계순, 『문학적 기능 평가 번역 1』, 171-172.

22) 따라서 번역자는 출발 언어권과 도착 언어권 사이의 중개자로서, 먼저 “도착 언어권에서 그 원저작물이 수행하고자 하는 기능을 분석”하는 작업을 한다. 광성희, 『번역의 이해』 (서울: 한국문화사, 2012), 10.

에 대해서도 관심을 갖는다.²³⁾ 따라서 문학적 기능 동등성에서는 원천 본문이 갖고 있던 문학적 기능을 현대 독자들이 자신들의 상황 속에서 가장 효과적으로 경험할 수 있도록 번역하며, 이를 위해 장르 등의 문학적 요소들에 대해 신경을 쓴다.²⁴⁾

문학적 기능 동등성에서 한걸음 더 나아가 “문예적 번역”을 이야기하는 목소리도 있다. 이 번역 입장에서는 “원천 언어가 독자를 설득하기 위해서 사용하는 예술적 기교가 수용 언어로 된 번역문에서도 ‘기능적으로’ 살아나는 번역으로까지 나아가는” 것을 주장하면서, 장르와 수사적 특징뿐만 아니라, 소리, 이미지, 드라마적 요소와 미학적-예술적인 것들을 고려해야 한다고 말한다.²⁵⁾ 이 번역 방법에서는 텍스트의 저자가 단순한 의미 전달뿐만 아니라 그것이 독자들에게 효과적으로 전달되도록 나름대로 이미지나 상징, 음운이나 운율, 어휘선택 등 각종 음운론적, 구문론적인 장치들을 텍스트에 새겨 넣는다고 보며, 따라서 번역자의 역할 가운데 하나는 이러한 효과들이 번역된 텍스트에서도 최대한 살아나도록 하는 것이라고 생각한다.²⁶⁾

우리는 위와 같이 다양한 번역의 관점들을 비평적으로 살펴보았다. 번역을 단순히 언어나 의미의 전환 작업이 아니라 SC 가운데서 원저자에 의해 SL로 만들어진 ST를 TC에 있는 독자들이 TL을 통해 그 원천의 것들을 자신들의 상황 속에서 최대의 효과로 느낄 수 있도록 재의미화, 재의의화 하는 중재 작업이라고 크게 정의한다면, 이에 따라 우리는 ‘성서’라고 하는 특수한 텍스트를 번역하기 위해 이러한 전제를 구체적으로 어떻게 적용할 수 있을 것인지 생각해볼 수 있다.

앞서 언급했듯이 성서 번역은 일반 문학 번역과 달리 다소 보수적일 수밖에 없다. 그렇다고 해서 형식적 동등성만을 고집하다가 가는 말씀의 의미를 도리어 훼손하거나 말씀이 뜻하고자 했던 바를 퇴색시키는 부작용이 생길 수 있다. 성서 번역자의 중요한 역할은 “성서 시대와 현대 독자 사이의 간

23) 웬들랜드(E. R. Wendland)가 정의하는 번역의 개념 가운데 이러한 성격을 살펴볼 수 있다. 그는 번역을 “(1) 서로 다른 의사소통 환경 안에서 (2) 상황적으로 짜인 텍스트를 (3) 가장 적절하고 (4) 가능한 한 가장 기능적이고 등가의 방식으로 (의미론적, 화용론적, 감정적, 문학-예술적 등) (5) 개념적으로 중재된 재구성 작업”이라고 규정한다. E. R. 웬들랜드, 정제순, 『문학적 기능 등가 번역 1』, 176-178.

24) 이를 잘 보여주는 좋은 예로 티모시 윌트, “문학적 기능의 동등성”, 119-152를 보라.

25) 왕대일, “성서 번역 새로 보기- 문예적 번역과 문학적 기능 동등성”, 『성경원문연구』 20(2007), 54-56.

26) 이러한 사례로 왕대일은 은 1:1-3상과 3:1-3상을 분석한다. 텍스트의 시각적, 청각적 요소가 성경 번역에 있어서 어떻게 다른 효과를 낳는지에 대한 예를 막 5장의 사례로 분석한 예를 보려면 Jayhoon Yang and Sung Baek, “Orality and Textuality in the Biblical Narrative and its Application to Bible Teaching”, *Journal of Christian Education Information Technology* 7 (2005), 259-289를 보라.

격을 좁혀주는 것”이다.²⁷⁾ 성서 본문에 대한 존중과 현대 독자들과의 소통이라는 두 마리 토끼를 다 잡으려면, 최대한 형식적 일치를 도모한 후, 이러한 번역이 텍스트의 의미를 (1) 왜곡시키거나 (2) 제대로 전달하지 못하거나, (3) 기본적인 의미는 전달하더라도 수용자의 문화에서 자연스럽게 못하는 등 소통에 장애가 될 때, 혹은 (4) 설령 의미는 충분히 전달되었다 하더라도 원천 텍스트가 가지고 있는 문학적, 예술적, 심미적 등 추가적인 효과를 충분히 살리지 못했을 때 위에서 언급한 여러 방법론이나 관점들을 복합적으로 적용하는 것이 좋을 것이다.²⁸⁾

이 글에서는 성서 번역을 위해서는 원천적인 요소들을 충분히 살리면서도 독자들과 관련된 것들, 특히 스코포스적 차원을 모두 아우르는 이상의 입장들을 복합적으로 반영한 문맥적 읽기에 대한 점을 강조하고자 한다. 우리는 ‘성경’이라는 다소 특별한 텍스트로서 성서 번역을 논함에 있어 원천적인 요소들에 대해 보다 신경을 쓰지 않을 수 없다. 말씀을 효과적으로 보급하려면 오늘날 독자들이 처한 상황과 문화에서 소통이 가능해야 할 뿐 아니라, 말씀의 ‘참 뜻’이라는 원래 메시지가 제대로 파악, 보존, 전달되어야 하기 때문이다. 그러므로 ‘성경’ 번역 작업에는 언어, 문화, 역사 등과 더불어 성서신학적인 작업이 전제되어야 한다.²⁹⁾ 다만, 신학자 개인의 신학이 객관성과 보편성을 담보하지 못한 채 성서 번역을 좌지우지하면 안 될 것이다.³⁰⁾

번역 행위에는 이미 그 안에 해석이라는 작업이 전제되어 있으며, 번역 행위는 “직역이든 의역이든 해석의 결과”다.³¹⁾ 번역자는 한 언어를 다른 언어로 옮길 때에 어떤 말로 할 것인지, 무엇을 추가, 삭제, 혹은 다른 무엇으로 대체할 것인지 등에 대해³²⁾ 늘 선택과 결정을 해야 한다.³³⁾ 번역자의 선

27) 조지윤, “성서 번역자 양성 과정을 위한 제언”, 137-139.

28) 참고. 쾨티나는 형식 일치 번역의 문제를 해결하는 방안으로서 의미 동등성, 기능 동등성 관점 적용의 경우들을 다섯 가지로 제시하였다. Edesio S. Cetina, “Functional(Or, Dynamic) Equivalence Translation”, *Discover the Bible*, 397-408;王大일, “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계 - 내용 동등성 번역의 경우”, 『성경원문연구』 16 (2005), 71에서 재인용.

29) 김재성, “공관서 병행 본문 번역에서 형식 일치와 내용 동등성의 조화”, 『성경원문연구』 24 (2009), 90.

30)王大일, “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계”, 75-77.

31) 조경철, “성서 주석과 번역 - 골로새서와 에베소서의 사례를 중심으로”, 『성경원문연구』 24 (2009), 112, 128.

32)곽성희, 『번역의 이해』, 24-27.

33)王大일과 조지윤은 רָצוּן, מִן, רָצוּן, אֲמִתּוֹת, ψυχῆ에 대한 번역 사례를 통해 번역자의 선택 문제를 다루고 있으며, 그 안에서 문맥의 중요성을 지적한다. 조지윤, “성서 번역자 양성 과정을 위한 제언”, 126;王大일, “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계”, 74.

택 작업이 불가피할지라도 번역자의 이데올로기적 간섭을 배제하고 객관성을 어느 정도 담보하기 위해서는 텍스트의 외적 요소와 내적 요소를 활용할 필요가 있다(물론 인간 차원에서 객관성을 절대적으로 담보하기란 불가능하다는 한계를 겸허히 인정해야 할 것이다).

텍스트 외적 요소는 성서 본문과 관련한 역사적, 문화적, 사회적 지식 등과 같은 것이고, 텍스트 내적 요소는 수사법 등과 같은 각종 문학적 장치와 문맥이다. 문맥적 읽기는 텍스트 외적 요소를 적극적으로 수용한다. 텍스트 외적 요소를 많이 참고할수록 해석자 중심의 시대착오적 오류를 줄이고 텍스트를 보다 정확하게 읽어낼 수 있기 때문이다. 따라서 문맥적 읽기를 위해서 텍스트 외적 요소들과 문학적 요소들을 분석하는 작업이 선행되어야 한다. 이러한 종합적인 텍스트 읽기를 바탕으로 그 텍스트의 문학적인 문맥을 살펴볼 때 우리는 보다 객관적으로, 또한 원천 본문의 의도와 의미에 가깝게 텍스트를 해석할 수 있다. 문맥적 읽기를 통한 번역은 이러한 텍스트 읽기의 결과를 TL의 독자들에게 최대한 반영할 수 있도록 번역하는 것이다.

이제 다음 단원에서 우리는 문맥적 읽기를 통한 번역의 사례를 누가복음에 나오는 탕자들의 비유에서 살펴볼 것이다. 문맥적 읽기에 따른 번역을 위해서 우리는 먼저 이 비유에 대한 문학적 분석과 사회-문화적 배경에 대한 관찰을 할 것이다. 우리는 이것을 통해 우선 저자가 독자들에게 전하려 하는 바를 알아내는 데 도움을 받을 것이며, 그다음으로 그것을 오늘날 독자들에게 어떻게 효과적으로 잘 전달할 수 있는지 생각하여 번역에 적용할 것이다. 특히 우리는 탕자들의 비유 중에서 세 부분의 번역을 제안하려고 한다.

3. 탕자들의 비유(눅 15:11-32) 문맥적 읽기 - 전제적 작업

누가복음 15:11-32에 나오는 소위 ‘탕자의 비유’는 단순히 이야기 내용으로 볼 때 크게 두 부분으로 나눌 수 있다: 전반부-작은아들의 이야기(15:12-24)와 후반부-큰아들의 이야기(15:25-32).³⁴⁾ 블룸버그(C. L. Blomberg)

34) 물론 이야기 내용으로만 살펴보면 표면적으로 작은아들과 큰아들의 이야기에 대한 것이다. 그러나 심층적 주제의 문제로 들어가면 사실 이 비유는 아버지에게 초점이 맞춰져 있는, 아버지에게 대한 이야기이다. 예를 들면, 예레미아스(J. Jeremias, *The Parables of Jesus* [New York: Charles Scribner's Sons, 1972], 128)나 스타인(R. Stein, *An Introduction of the Parables of Jesus* [Philadelphia: Westminster Press, 1981], 115-124)은 아버지에게 대한 비유로 시각을 돌리고, 더프(Nancy J. Duff, “Luke 15:11-32”, *Interpretation* 49 [1995], 66-69)는 형에 대한 비유로 관점을 돌린다. 이러한 논의에 대해서 보려면 Jayhoon Yang, “Oh, Father! What a ‘Fool for Love’ Thou Art!: Reading Luke 15.11-32 through the Film *Secret Sunshine*”,

는 더 나아가 전반부와 후반부를 각각 네 부분으로 세분하여서 전반과 후반 부분이 서로 평행구조(A-B-C-D//A'-B'-C'-D')를 이루고 있음을 말한다.³⁵⁾ 이런 식으로 누가는 첫째와 둘째 아들의 모습을 나란히 배치시켜 비교하며, 이로써 이 비유의 주제를 강화한다.³⁶⁾

전반부와 후반부, 두 이야기 단락에서 누가는 두 아들들의 모습을 서로 연결시켜주고 있다. 스노드그라스(K. R. Snodgrass)가 잘 관찰했듯이,³⁷⁾ 이 비유에서는 두 아들 모두 밭에 나가서 일하는 모습이 언급되고(15, 25절), 둘 다 원하는 것을 받지 못한 결핍 상태가 지적된다(16, 29절). 또한 아버지는 두 아들 모두를 향해 나아가며(20, 28절), 두 아들은 모두 아버지 없이 자신들의 삶을 즐기려 한다(13, 29절). 한편, 둘 사이의 대조도 언급된다. 작은 아들은 자신이 죄를 지었음에 대해 말하지만, 큰아들은 아버지의 명을 어긴 일이 없다고 말하며(18, 29절), 작은아들은 품꾼으로 고용되기를 원하지만, 큰아들은 일을 했던 것에 대해 투덜거린다(19, 29절). 작은아들은 아버지께로 나아가지만, 큰아들은 아버지께로 돌아가기를 거부한다(20, 28절).

이 비유에서 한 아들은 방탕하고 다른 한 아들은 열심히 일하는 성실한 모습을 보이는 것처럼 묘사되기 때문에 이 둘은 얼핏 보기에 서로 상이한 가치관이나 이미지를 지닌 대조적 인물들처럼 보인다. 그래서 소위 ‘탕자의 비유’라고 했을 때 일반적으로 아버지에게 무례한 행동을 하고 집을 나갔다가 꽤 망신하고 돌아온 둘째 아들만을 탕자라고 생각하는 경향이 있다. 그러나 사실 이 둘은 결론적인 부분에서만 차이를 보일 뿐 동질적인 인물이다. 이 비유에서 탕자는 두 명 즉, 큰아들과 작은아들 모두다. 작은아들은 집을 뛰쳐나간 탕자(overt sinner)이고 큰아들은 집안에 남아 있는 탕자(covert sinner)이다.³⁸⁾

두 아들 ‘모두’ 아버지로부터 유산을 받았다(12b절). 아버지가 버젓이 살아있음에도 불구하고 유산을 요구하는 것은 당시 관습으로 불가능한 일은 아니었으나³⁹⁾ 그렇다고 해서 바람직한 일도 아니었다.⁴⁰⁾ 그러나 작은아들

Biblical Reception 1 (2012), 135-154를 보라.

35) Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables* (IL: IVP Academic, 1990), 172-174.

36) 오덕호, 『값진 진주를 찾아서』 (서울: 한국성서학연구소, 2002), 479-480.

37) K. R. Snodgrass, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parable of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 128.

38) Charles H. Talbert, *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (New York: Crossroad, 1982), 151. 따라서 굳이 ‘탕자’를 넣어서 제목을 붙여야 한다면 이 비유는 ‘탕자들의 비유’라고 하는 것이 적절하다.

39) B. Baba Metzia, 19a; Tobit 8:21.

40) Sir. 33:20-24; b. Baba Metzia, 75b.

은 아버지에게 유산 상속을 미리 요구했고, 이는 아버지가 죽기를 바라는 무례한 행동이었다.⁴¹⁾ 자식이 설령 유산을 미리 받았다 하더라도 아버지와 아들이 모두 재산에 대한 권리를 가지고 있으므로 아버지가 죽기 전에 자식은 그것을 처분할 수 없었다.⁴²⁾ 그런데 작은아들은 그렇게 ‘처분’함으로써 버젓이 살아있는 아버지를 죽은 사람 취급했다(13절). 또한 큰아들은 동생의 무례한 행동을 제지하기는커녕 동생의 행동으로 인해 자신도 유산을 챙긴다. 즉, 악역은 동생에게 떠넘기고 자기 이익은 따로 챙기는 ‘얕미운 방관자’, ‘무임승차자’ 노릇을 한다. 비록 동생처럼 재산을 처분하지는 않았지만, 자기 마음대로 재산을 처분하지 못하는 것에 불평함으로써(29절) 큰아들은 무의식중에 아버지가 죽기를 바라고 있다.⁴³⁾ 이러한 점에서 두 아들 모두 탕자다.

두 아들 모두 들에(밭에) 나가서 일을 한다(15, 25절). 작은아들은 이방인 아래서(15절) 돼지를 치고 큰아들은 아버지 아래서(29b절) 일을 한다. 이 두 사람이 하는 일의 종류나 일하는 자로서의 신분은 서로 정반대이다. 동생은 유대인으로서 할 수 없는⁴⁴⁾ 돼지치기의 일을 함으로써,⁴⁵⁾ 가족과 유대 공동체로부터 완전히 단절된다.⁴⁶⁾ 반면에 형은 아버지의 집에서 주인집 아들로써 감독을 하거나 간단한 일을 거드는 수준의 그리 힘들지 않는 일을 하는 존재였다.⁴⁷⁾ 그러나 형은 자신의 신분과 자신이 하는 일을 동생과 같은 수준의 낮은 것으로 스스로 떨어뜨리고 있으며, 누가는 이러한 점에서 고향을 떠나서 이방인 아래서 돼지 치는 동생의 모습과 고향에 남아서 아버지 아래서 밭일을 하는 형의 모습을 결국 동질의 것으로 그린다.

이러한 맥락에서 볼 때 우리는 왜 누가가 29절에서 ‘δουλεύω’ 동사를 사용했는지 그 의도를 엿볼 수 있다. 누가는 동생과 형 두 사람 모두 아버지를 떠난 - 동생은 몸과 마음이, 형은 마음이 - 탕자로 그리고 있으며, (몸으로, 혹은 마음으로) 아버지를 떠난 이들이 어떤 수준까지 내려가는지(큰아들의

41) Kenneth E. Bailey, *Poet and Peasant* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 163-164.

42) *m. Baba Batra*, 8:7.

43) Charles H. Talbert, *Reading Luke*, 150.

44) 고대근동에서 거절하는 방법 가운데 하나는 그 사람이 할 수 없는 일을 제안하는 것이었다. Kenneth E. Bailey, *Poet and Peasant*, 170. 이것은 그가 유대인뿐만 아니라 이방인에게조차도 거부된 처지가 되었음을 암시한다. J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, 129.

45) 레 11:7; 신 14:8; 1 마카 1:47; *B. Qam.* 82b를 보라.

46) B. B. Scott, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1989), 114.

47) J. Nolland, 『누가복음 9:21-18:34』, 김경신 역 (서울: 솔로몬, 2004), 619.

경우, 자신을 스스로 떨어뜨리는지) 보여주고 있다. 누가는 큰아들 입에서 ‘δουλεύω’라고 말하게 함으로써 작은아들처럼 그도 아버지와의 관계를 부자관계에서 주인과 종의 관계로 전락시켜서 그 부자관계를 단절하고 있음을 보여준다.

큰아들이 아버지와의 관계를 부정하는 것은 29-30절에서 그가 아버지에게 대한 호칭을 어떻게 하고 있는지, 그리고 31절에서 아버지가 그를 어떻게 부르는지 보면 잘 알 수 있다. 큰아들은 29-30절에서 아버지를 가리켜 아버지라고 부르지 않고 ‘당신’이라고 호칭한다. 더 나아가서 자신의 동생을 가리켜 ‘동생’이라는 호칭 대신에 ‘당신의 아들’이라고 함으로써 자기 동생과 자신의 형제 관계를 부인하며, 이로써 스스로 모든 가족 관계를 단절한다.⁴⁸⁾

그러나 아버지는 두 탕자들과의 관계를 회복하기 원한다. 아버지는 둘째가 집을 나갈 때의 무기력한 모습과는 정반대로 그가 집으로 돌아올 때는 상당히 적극적인 모습을 보인다. 둘째를 맞이하는 아버지의 모습은 매우 상세하고도 다양하게 묘사되어 있다(먼저 발견함, 불쌍히 여김, 달려감, 목을 껴안음, 입을 맞추는 등).⁴⁹⁾ 둘째 아들은 자신과 아버지와의 관계를 주인과 품꾼(19절)의 관계로 설정하지만, 아버지는 “좋은 옷/이전에 입던 옷 (στολήν τὴν πρώτην)”, 반지,⁵⁰⁾ 신발, 그리고 동네잔치를 통해서 이 관계를 공식적으로 아버지와 아들의 관계로 다시금 전환한다.

아버지는 둘째 아들에게 다정하게, 혹은 거듭해서 입을 맞추으로써 (κατεφίλησεν)⁵¹⁾ 아들과의 관계를 회복시키며,⁵²⁾ 이전에 입던 옷을 다시 꺼내 입힘으로써 아들의 자리를 되찾아준다. 송아지를 잡아서 동네 사람들을 불러다가 잔치를 벌이는 것 또한 공동체에 손해를 입히고 떠난 아들을 마을 사람들과 화해시키는, 그리하여서 궁극적으로는 아들로서의 자격회복을 공식화하는 행동이다.⁵³⁾ 따라서 누가는 이러한 일련의 모습을 통해서 이 이야기를 단순히 아버지가 탕자인 아들을 용서하는 이야기가 아니라,

48) A. J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 81.

49) 양재훈, “탕자와 어머니 - 드뷔시의 ‘L’Enfant prodigue’의 눈으로 본 탕자의 비유”, 『신약논단』 18:2 (2011), 461을 참고하라.

50) 반지는 상속자의 권위를 가리킨다. J. R. Donahue, *The Gospel in Parable* (Minneapolis: Fortress, 1990), 155.

51) 이 단어는 거듭해서 입을 맞추는 행위와 열정적으로 입을 맞추는 모습 모두를 의미한다. Kenneth E. Bailey, *Poet and Peasant*, 181-182.

52) 창 33:4; 삼하 14:33을 보라. Cf. 린네만은 아들이 먼저 아버지의 발에 입을 맞춰서 스스로 부자관계를 부정하지 않도록 아버지가 먼저 아들에게 입을 맞췄다고 주장한다. E. Linnemann, *Parables of Jesus: Introduction and Exposition* (London: SPCK, 1975), 77.

53) Kenneth E. Bailey, *Poet and Peasant*, 186-187.

더 나아가서 아들로서의 자격을 회복시키고, 이것을 통해 궁극적으로는 아버지와 아들과의 관계를 공식적으로 정상화시키는 이야기로 만든다.⁵⁴⁾

큰아들과의 관계에 있어서도 이러한 노력은 보인다. 큰아들은 아버지가 직접 자신을 초대하기 위해 찾아왔음에도 불구하고 아버지의 청을 거절하며(28절), 아버지에게 무례한 언행을 함으로써(30절) 아버지에게 수치심을 안겨 준다. 그럼에도 불구하고 첫째를 달래고 돌이키려는 아버지의 노력은 그를 설득하기 위해 직접 발으로 나온 아버지의 행동(28절)에서, 또한 위에서 보듯이 아버지를 아버지라고 부르지 않고 동생을 가리켜 ‘당신의 이 아들’이라고 말함으로써 가족관계를 단절하려는 첫째 아들을 ‘애야(τέκνον)’라는 다정한 호칭으로 부르는 모습에서 잘 나타난다.

보다 큰 틀에서 탕자들의 비유를 읽을 때도 우리는 위와 같은 관계 회복의 메시지를 발견할 수 있다. 탕자들의 비유는 누가복음 15장에 나오는 세 개의 시리즈 비유들(15:3-7, 8-10, 11-32) 가운데 맨 마지막 비유이다. 이 비유들이 나오게 된 것은 바리새인들과 서기관들이 예수께서 세리들과 죄인들을 영접하신 것에 대해 불평했기 때문이다(15:1-2). 그들은 예수께서 종교적으로 하나님과 단절되었던 사람들을 불러들여서 다시금 그 관계를 회복하시는 것에 대해 불만을 품고 있다. 그들은 하나님과의 관계를 자신들만 독점하고 싶었으며, 자신들의 기준에 미달한 자들이 그 관계 안으로 들어오는 것을 거부했다. 따라서 그 불만에 대한 답으로 주어진 이 세 개의 비유는 관계 회복에 대한 문제를 다루고 있다.

이 세 개의 비유는 잃음(15:4, 6; 8, 9하; 32)과 찾음(15:4, 5, 6; 8, 9상, 9하; 32), 그리고 경제관념을 해체하는⁵⁵⁾ 기쁨(15:6, 7; 9, 10; 32)을 말한다. 잃음-찾음이라는 개념은 관계의 단절-회복과 동질적인 것이다. 비록 처음 두 비유는 한 마리 양과 동전 한 개의 잃어버림이고(누구의 탓인가?) 세 번째 비유는 아들의 자발적 떠남을 말한다는 점에서 차이를 보이지만, 32절에서 보듯이 결국 그것 또한 떠남이 아닌 잃어버림으로 결론지어진다. 이런 맥락에서 이 세 비유들은 모두 단절되었던 관계가 다시 회복되는 것, 그리고 그 회복의 기쁨을 말하며, 예수께서는 이 비유들을 통해 모두가 그 기쁨에 동참할 것을 제안하신다(6, 9, 32절).

54) 양재훈, “탕자와 어머니”, 468-469.

55) 양 한 마리를 찾기 위해 99마리를 내버려두는 것, 양 한 마리나 동전 한 개 찾았다고 동네 사람들을 불러다가 잔치를 벌이는 것, 재산에 큰 손실을 입힌 아들에게 책임을 묻지 않고 도리어 동네잔치를 벌이는 것은 경제적 손익 논리를 넘어선 기쁨의 크기를 잘 보여준다.

4. 문맥적 읽기에 따른 새로운 번역 제안

이상과 같이 두 탕자들에 대한 이야기의 평행적인 구조, 그리고 자신과의 관계를 끊었던 두 탕자들과 다시금 그 관계를 회복하려는 아버지의 노력이라는 맥락에서 이 비유를 읽는다면, 우리는 이 비유에서 몇 가지 부분을 이러한 주제나 맥락이 잘 살아날 수 있는 번역을 제안할 수 있을 것이다.

4.1. ‘δουλεύω’(29절): ‘섬기다’보다는 ‘종노릇하다’로

누가복음 15:29상반절의 역본별 한글성경 번역은 다음과 같다.

내가 여러 해 아버지를 섬겨(『개역』, 『개역개정』)
 나는 이렇게 여러 해를 두고 아버지를 섬기고 있고(『표준』, 『새번역』)
 아버지, 저는 이렇게 여러 해 동안 아버지를 위해서 종이나 다름없이
일을 하며(『공동』, 『공동개정』)

위와 같이 ‘δουλεύω’ 동사는 『개역』, 『개역개정』, 『표준』, 『새번역』 등 주요 한글 역본에서 ‘섬기다’라는 의미로 번역되어 있다. 또한 대부분의 외국어 역본에서도 섬긴다는 개념의 ‘to serve’ 동사를 주로 사용하고 있다. 반면에 『공동』, 『공동개정』, NET, NIV, NJB, NRS가 ‘종노릇하다’는 의미로 이 단어를 번역하고 있다(아래 <표 1> 참조).

<표 1> ‘δουλεύω’ 동사의 번역

번역	번역본
섬기다/ to serve	『개역개정』, 『개역』, 『표준』, 『새번역』 GNV, KJV, NAB, NAS
종/ 노예	종노릇하다 『공동』, 『공동개정』
	to slave for you NIV, NJB
	to work like a slave NET, NRS, CEV

앞서 살펴보았던 문맥에 따르면 큰아들은 집을 떠나지 않은 탕자로서 자신과 아버지와의 관계를 부자관계가 아닌 주인과 종의 관계로 설정하고 있으며, 아버지는 그 관계를 다시 부자관계로 회복하려는 노력을 하고 있음을 알 수 있다. 그런데 이 단어를 ‘섬기다’라고 번역하면 이러한 관계적 변화에 대한 의미가 제대로 살아나지 않는다.⁵⁶⁾ 특히 성경에서는 ‘섬기다’라

56) 물론 이 동사가 “신이나 윗사람을 잘 모시어 받들다.”(국립국어원 표준국어대사전)라는 의

는 단어가 하나님과의 신앙적 관계(예: 수 24:14; 렘 30:9; 말 3:18; 마 4:10; 롬 16:18 등)나 신앙적 봉사행위(예: 마 27:55; 롬 12:7; 고전 16:15; 빌 2:30 등)를 가리킬 때 주로 사용되기 때문에 이 비유에서 이 동사를 ‘섬기다’라고 번역하면 종으로서 노역을 한다는 부정적인 의미가 희석된다.

그러나 위에서 보듯이 한국 개신교회에서 주로 사용하는 『개역개정』, 『개역』, 『표준』, 『새번역』 등에서는 ‘섬기다’로 번역하고 있으며, 이렇게 하면 앞서 문맥적 읽기를 통해 보았듯이 이 비유에서 말하고자 하는 메시지와 독자들에게 대한 전달 효과가 왜곡되거나 퇴색될 수 있다. 따라서 『공동개정』과 같이 ‘종이나 다름없이 일을 하다’ 혹은 ‘종노릇하다’로 번역하는 것이 더 적절하다.

4.2. ‘στολήν τὴν πρώτην’(22절): ‘좋은 옷’에서 ‘원래 입던 옷’으로

누가복음 15:22의 ‘στολήν τὴν πρώτην’은 모든 한글 역본과 거의 모든 영어 역본에서 ‘좋다’는 개념의 표현으로 번역되었다.

제일 좋은 옷을 (『개역』, 『개역개정』, 『공동』, 『공동개정』)

좋은 옷을 (『표준』)

가장 좋은 옷을 (『새번역』)

<표 2> ‘στολήν τὴν πρώτην’의 번역

번역	번역본
좋다/ 가장 좋다 the best, the finest	『개역개정』, 『개역』, 『표준』, 『새번역』, 『공동』, 『공동개정』 GNV, KJV, NAB, NAS, NET, NIV, NJB, NRS, CEV

이 구절에서 ‘πρώτην’은 ‘처음 가는(제일로 손꼽히는)’이라는 의미와 ‘이전의’라는 의미를 모두 가지고 있다. 거지꼴로 돌아온 아들에게 옷을 입혀주는 아버지의 모습을 떠올리면 ‘제일 좋은 옷’이라고 하는 것이 당장 자연스러운 것으로 보일 수 있다. 그러나 아버지와 아들이라는 관계회복, 특히 아들의 신분에서 아버지를 죽은 사람 취급함으로써 스스로 관계를 단절하고 떠났던 둘째 아들, 인생의 밑바닥까지 내려가서 고향집 품꾼만도 못한 신분으로 떨어

미를 가지고 있기에 자식이 부모를 봉양한다는 의미로 사용될 수도 있다. 그러나 이 문맥에서 그러한 의미로 번역하면 틀어졌던 관계의 회복이라는 주제가 희석될 염려가 있다. 참고. J. Nolland, 『누가복음 9:21-18:34』, 620.

졌던 아들, 그래서 아버지 집에서 품꾼만 되어도 감지덕지라 생각할 정도로 비참하게 신분의 변화가 일어났던 둘째 아들을 다시금 아들의 위치로 회복시켜주는 모습으로 이 문맥을 읽어냈을 때, 이러한 의미를 보다 잘 살려내는 것은 ‘원래 입었던 옷’이라고 번역하는 것이다. ‘원래 입었던 옷’이라는 것은 둘째가 아직 집을 떠나기 전, 아들의 신분으로 있을 때 입었던 옷을 가리키며, 아버지는 그것을 꺼내서 입힘으로써 아들의 신분을 원래대로 돌려놓고 아들과의 관계를 이전처럼 정상화시킨다.

집으로 돌아오기 전, 둘째 아들은 자신이 아들이 아닌 품꾼으로 받아들여질 것을 기대하고 있다(19절). 그리고 아버지 앞에 선 둘째 아들은 실제로 아버지에게 자신이 아들의 자격이 없다고 고백한다(21절). 아버지는 이 말에 대한 **대답으로서** 옷을 꺼내 입히고 반지를 끼우고 신을 신기는 행동을 명하며(22절), 이로써 자신의 행동이 용서나 영접의 맥락이 아닌 아들로서의 자격 회복(혹은 확증)임을 보여준다. 따라서 용서보다는 자격 회복/확증의 의미를 전달하기 위해서는 이 구절을 ‘제일 좋은 옷’보다는 ‘원래 입었던 옷’이라고 번역하는 것이 더 적절하다. 이렇게 해야만 둘째가 집을 나가기 전 즉, 아들의 신분으로 있을 때 입었던 옷을 입혀줌으로써 이 탕자의 신분을 다시금 원상복귀 시켜주고, 이로써 아버지와 아들이라는 관계를 회복한다는 의미가 더 잘 살아날 수 있다.

4.3. ‘συναγαγών’(13절)을 ‘모으다’에서 ‘처분하다’로

누가복음 15:13에서 사용된 ‘συναγαγών’에 대해서 『개역개정』, 『개역』, 『표준』, 『새번역』, 『공동』, 『공동개정』 등의 모든 한글 역본과 GNV, KJV, NAB, NAS, NIV, NJB, NET, NRS, CEV 등 거의 대부분의 영어 역본은 이 단어를 ‘모으다’, ‘챙기다’라는 의미로 번역하였다.

재물을 다 모아 가지고 (『개역』, 『개역개정』)

자기 재산을 다 거두어가지고 (『공동』, 『공동개정』)

제 것을 다 챙겨서 (『표준』, 『새번역』)

<표 3> ‘συναγαγών’의 번역

번역	번역본
모으다/챙기다 to gather	『개역개정』, 『개역』, 『표준』, 『새번역』, 『공동』, 『공동개정』
	GNV, KJV, NAB, NAS, NET, NIV, NJB, NRS, CEV

단어적인 의미로만 따져보았을 때 이 단어는 ‘모으다’, ‘거두어들이다’라는 의미를 갖는다. 주로 부동산으로 추정되는 유산을 물리적으로 모으거나 거두어들일 수는 없으며, 따라서 일종의 문학적 표현(metaphor)으로 보는 것이 적절하다.⁵⁷⁾ 물론 이러한 문학적 표현을 그대로 살려두어도 의미가 전혀 다른 것으로 왜곡되는 것은 아니다. 그러나 문맥과 이야기의 상황적 논리로 따져보았을 때 둘째 아들이 먼 길을 떠나기 위해서 아버지의 유산을 처분하여 현금과 같은 것으로 바꾸어 다른 곳으로 떠났다는 것을 쉽게 이해할 수는 있다.⁵⁸⁾ 따라서 ‘처분하다’라는 단어로 바꾸어도 큰 무리는 없다.

뿐만 아니라 위에서 살펴보았듯이 둘째 아들은 아버지를 이미 죽은 사람처럼 취급하고 있다. 이러한 이미지를 부각시키는 것은 아버지가 살아계심에도 불구하고 둘째 아들이 유산을 마음대로 처분했다는 것이다.⁵⁹⁾ 왜냐하면 아버지가 사망한 이후에야 아들은 그 유산을 처분할 권리가 생기기 때문이다. 그러나 ‘처분하다’는 표현에 비해 ‘모으다’, ‘거두어들이다’ 등과 같은 표현에는 둘째 아들의 아버지에 대한 이러한 태도가 분명하게 드러나지는 않는다. 따라서 아버지를 죽은 사람 취급하는 둘째 아들의 태도와 그로 인해 단절된 아버지와 의 관계를 보다 효과적으로 드러내주기 위해서는 이 단어를 ‘처분하다’라고 번역하는 것이 더 적합하다.

5. 나가는 말

이 글의 첫머리에서 나는 헤르메스(Hermes)에 대한 이야기를 잠깐했었다. 해석학(Hermeneutics)이라는 단어의 어원이 된 그리스 신화의 이 인물은 서로 다른 두 개의 세계 사이에서 소통을 돕는 중개자의 위치와 역할에 대해 고민하기 위한 좋은 화두를 던져준다. 인간의 모든 지적(知的) 활동에서 그 행위주체의 이데올로기가 배제될 수 없듯이, 번역의 행위 또한 절대적 객관성을 완벽하게 담보할 수 없다. 그럼에도 불구하고 성서라는 특수한 텍스트를 번역한다고 했을 때 번역가는 객관성 확보에 더 많이 신경을 쓰지 않을 수 없다.

그러나 다른 한편으로, 번역가는 서로 다른 언어와 사회와 문화와 시대

57) B. B. Scott, *Hear Then the Parable*, 113.

58) Ibid.; J. Nolland, 『누가복음 9:21-18:34』, 613; A. J. Hultgren, *The Parables of Jesus*, 74-75.

59) 오덕호, 『값진 진주를 찾아서』, 483.

적 영역에 속한 저자, 텍스트, 그리고 독자라는 현실 속에서 다른 영역들의 중간에 서서 둘 사이의 소통을 도와주는 중개자의 노릇을 해야 한다. 이를 위해 번역가는 독자들의 특수성이라는 다소 주관적 차원도 깊이 고려해야 한다. 따라서 번역가에게는 객관성과 주관성 사이에서 적절한 균형을 맞춰주는 능력이 필요하다. 텍스트의 본질적인 것을 잘 보존하면서도 독자들의 영역도 충분히 살려내라는 요구는 어쩌면 매우 잔인한 숙제일 수 있다. 그러나 어느 한편으로 치우칠 경우에 번역은 본질적인 것들을 왜곡시키거나 전혀 소통되지 않는 무의미한 소리로 전락할 수 있다.

이 글을 통해 나는 어떻게 하면 원천적인 영역들을 잘 살려내면서도 수용적인 영역들도 잘 배려할 수 있는가에 대한 고민 즉, 성서와 오늘날 독자 사이의 효과적인 소통을 위한 고민을 하였다. 이를 위해 나는 성서 번역의 다양한 관점들을 간략히 살펴보면서 문맥을 고려한 성서 번역에 대해 말하였다. 그리고 문맥을 고려하여 성서 원문이 의도했던 메시지와 문학적 효과들을 충분히 살리고, 이와 동시에 독자들과의 소통에서 최대의 효율성을 확보하기 위한 방안의 한 사례로 누가복음 15장에 나오는 ‘탕자들의 비유’를 다루었다. 나는 문맥적 읽기를 통한 성서 번역의 구체적 사례로서 ‘δουλεύω’, ‘στολήν τήν πρώτην’, ‘συναγαγών’ 등 세 가지 표현들의 번역을 나름대로 제안해보았다. 이러한 시도는 하나님의 말씀이 살아있는 능력의 말씀으로 오늘을 사는 독자들에게 파고들어 사람들의 마음과 영혼을 건드리며, 그들의 삶에 변화를 주어서 궁극적으로 이 땅에 하나님의 다스리심이 온전히 이루어지도록 도우려는 작은 시도들 가운데 하나이다. 이러한 문제에 대한 고민과 노력과 시도를 계속해야 하는 것이 성서학자, 신학자, 성서번역가, 그리고 더 나아가서 모든 신앙인들이 해야 할 의무일 것이다.

<주제어>(Keywords)

성서번역, 문학적 기능 동등성, 문맥적 읽기, 탕자의 비유, 누가복음.

Bible Translation, Literary Functional Equivalence, Contextual Reading, Parable of Prodigal Sons, Luke's Gospel.

(투고 일자: 2016년 7월 22일, 심사 일자: 2016년 8월 22일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

<참고문헌>(Reference)

- 곽성희, 『번역의 이해』, 서울: 한국문화사, 2012.
- 김성언, “정중 어법과 우리말 존대법 - 에스더기를 중심으로”, 『성경원문연구』 37 (2015), 84-106.
- 김재성, “공관서 병행 본문 번역에서 형식 일치와 내용 동등성의 조화”, 『성경원문연구』 24 (2009), 72-92.
- 모졸라, 알루, “본문과 교회와 세상이라는 토대와 성서번역”, 이환진 역, 『성경원문연구』 12 (2003), 162-175.
- 박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 『성경원문연구』 34 (2014), 83-107.
- 박여성, 『기능주의 번역의 이론과 실제』, 과주: 한국학술정보, 2013.
- 양재훈, “기호간 번역과 성서 번역 - 문화적 산물을 통한 성서 번역의 다양한 방법론 모색”, 『성경원문연구』 24 (2009), 180-200.
- 양재훈, “탕자와 어머니 - 드뷔시의 ‘L’Enfant prodigue’의 눈으로 본 탕자의 비유”, 『신약논단』 18:2 (2011), 443-480.
- 오덕호, 『값진 진주를 찾아서』, 서울: 한국성서학연구소, 2002.
- 왕대일, “번역 속의 주석, 그 가능성과 한계 - 내용 동등성 번역의 경우”, 『성경원문연구』 16 (2005), 62-78.
- 왕대일, “성서 번역 새로 보기 - 문예적 번역과 문학 기능 동등성”, 『성경원문연구』 20 (2007), 52-73.
- 웬들랜드, E. R., 정제순, 『문학적 기능 등가 번역 1』, 서울: 태학사, 2012.
- 윌트, 티모시, “문학적 기능의 동등성 - 그 몇 경우”, 이환진 역, 『성경원문연구』 15 (2004), 117-153.
- 이향, 『번역이란 무엇인가』, 과주: 살림, 2014.
- 전무용, “『공동번역 성서 개정판』 무엇이 어떻게 개정되었는가”, 『성경원문연구』 13 (2003), 139-156.
- 전무용, “성서 번역자가 알아야 할 한국어 문법: 체언과 용언의 표현을 중심으로”, 『성경원문연구』 15 (2004), 59-81.
- 조경철, “성서 주석과 번역 - 골로새서와 에베소서의 사례를 중심으로”, 『성경원문연구』 24 (2009), 110-131.
- 조지윤, “성서 번역자 양성 과정을 위한 제언 - 스코포스 이론과 번역의 실재를 중심으로”, 『성경원문연구』 12 (2003), 121-140.
- 조지윤, “존대법 번역과 성경 번역 접근법”, 『성경원문연구』 25 (2009), 127-148.
- 호이, 데이빗, 『해석학과 문학비평: 비판적 순환의 고찰』, 이경순 역, 서울: 문학과 지성사, 1988.
- Bailey, Kenneth E., *Poet and Peasant*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

- Blomberg, Craig L., *Interpreting the Parables*, IL: IVP Academic, 1990.
- Cho, Ji-Youn, *Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation*, UBS Monograph Series 11, Reading: United Bible Societies, 2009.
- Donahue, J. R., *The Gospel in Parable*, Minneapolis: Fortress, 1990.
- Duff, Nancy J., "Luke 15:11-32", *Interpretation* 49 (1995), 66-69.
- Hirsch, E. D., *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 1967.
- Hultgren, A. J., *The Parables of Jesus: A Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Jakobson, Roman, "On Linguistic Aspects of Translation", R. A. Brower, ed., *On Translation*, Cambridge: Harvard University Press, 1959, 232-239.
- Jeremias, J., *The Parables of Jesus*, New York: Charles Scribner's Sons, 1972.
- Linnemann, E., *Parables of Jesus: Introduction and Exposition*, London: SPCK, 1975.
- Nida, Eugene A., *God's Word in Man's Language*, NY: Harper, 1952.
- Nida, Eugene A., 『언어간 의사소통의 사회언어학』, 송태효 역, 서울: 고려대학교 출판부, 2002.
- Nida, Eugene A. and de Waard, Jan, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translation*, Nashville: Thomas Nelson Publications, 1986.
- Nida, Eugene A. and Taber, C. R., *Theory and Practice of Translation*, Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Nolland, J., 『누가복음 9:21-18:34』, 김경신 역, 서울: 솔로몬, 2004.
- Scott, B. B., *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis: Fortress, 1989.
- Snodgrass, K. R., *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parable of Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Stein, R., *An Introduction of the Parables of Jesus*, Philadelphia: Westminster Press, 1981.
- Talbert, Charles H., *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, New York: Crossroad, 1982.
- Vermeer, Hans, "Skopos and Commission in Translational Action", Lawrence Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, NY: Routledge, 2000, 221-232.
- Yang, Jayhoon, "Oh, Father! What a 'Fool for Love' Thou Art!: Reading Luke 15.11-32 through the Film *Secret Sunshine*", *Biblical Reception* 1 (2012), 135-154.

Yang, Jayhoon and Baek, Sung, “Orality and Textuality in the Biblical Narrative and its Application to Bible Teaching”, *Journal of Christian Education Information Technology* 7 (2005), 259-289.

<Abstract>

**Bible Translation and a Contextual Reading of the Text:
A Case Study with the Parable of the Prodigal Sons**

Jayhoon Yang
(Hyupsung University)

The purpose of this article is to suggest a contextual reading of the biblical narrative in translating the Bible. Bible translation is not a simple, mechanical process of changing a word in a source text into a probable corresponding word of the target language. It is more than a word-for-word or sense-for-sense matching work; it is rather a complicated series of action where lots of elements such as linguistic, sociocultural, artistic and literary aspects are to be considered.

I briefly surveyed what the translation scholars and theorists have been interested in when they define the concept and function of the act of translation. I criticised some key theories and methodologies such as formal equivalence, dynamic equivalence, functional equivalence, skopos theory, and Literary Functional Equivalence, and argued for the importance of the balance between the author or original text oriented stance and the reader/receptor/consumer oriented stance in Bible translation.

I suggested reading biblical texts from the context to find out how the author or the text expected the implied reader to understand or to feel when they read or listened to biblical texts. Admitting that to guarantee absolute objectivity is impossible when reading and translating a text, I argued that in spite of this, Bible translation should be, in a sense, conservative as to illuminate the originally intended meaning and effect, and as to help the reader understand and feel them as closely as possible.

I examined the parable of the prodigal son in Luke's Gospel employing contextual reading methodology, and suggested three new translations of 'δουλεύω (v. 29)', 'στολήν τήν πρώτην (v. 22)', 'συναγαγών (v. 13)' into Korean by reading the narrative from the context.

“하나님과 동등 됨”(τὸ εἶναι ἴσα θεῶ)의 의미에 대한 고찰과 빌립보서 2:6-11 해석

이승현*

1. 들어가는 말

빌립보서 2:6-11에 담겨 있는 케노시스 시에 대한 신약 학자들의 관심은 여전히 뜨겁다.¹⁾ 이 시가 담고 있는 기독교적 의미와 성도들의 삶에 대한 교훈의 파급력 때문이다. 이에 학자들은 케노시스 시의 기원과 더불어 그 안에 담긴 다양한 표현들의 의미에 대해서 논의해 왔다.²⁾ 그 중에서도 “하나님과 동등 됨”(τὸ εἶναι ἴσα θεῶ)이라는 표현은 “하나님의 형체/본체”(μορφή θεοῦ)와 “취할 것/이기적으로 사용하는 행위”(ἄρπαγμός)와 더불어 학자들의 가장 큰 관심의 대상이 되었다.

어떤 학자들은 하나님과 동등 됨의 의미를 하나님의 본체와 동의어로 보기도 한다. 그러나 하나님의 본체를 의미하는 것으로 해석되는 μορφή θεοῦ는 하나님의 형체라고 번역하는 것이 더 옳다. 이에 우리는 하나님의 형체와 본체 간의 관계에 대해서 뒤에서 더 자세히 논의할 것이고, 이 두 개념들이 어떻게 하나님과 동등 됨의 의미에 영향을 미치는지에 대해서도 고민해 볼 것이다. 또한 하나님의 형체 혹은 본체와 하나님과 동등 됨의 정확한 의미들은 “취할 것” 혹은 “이기적으로 사용하는 행위”로 번역된 ἄρπαγμός의 의미에 의해서 깊이 영향을 받는다. 따라서 우리는 이 단어의 의미에 대해서도 자세히 조사해 볼 것이다.

* Harvard University, the Divinity School에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 호서대학교에서 신약학 교수로 재직 중. shlee@hoseo.edu.

- 1) 케노시스 시에 대한 최근 학자들의 토론 경향성에 대해서 알기 위해서는 Ralph P. Martin and Brian J. Dodd, eds., *Where Christology Began: Essays on Philippians 2* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998)를 참고하라. 이 본문에 대한 가장 포괄적인 안내서는 Ralph P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii:5-11*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983)이다.
- 2) 어떤 학자들은 바울이 케노시스 시의 저자라고 하고, 또 다른 학자들은 안디옥 교회를 통해서 작성된 시를 바울이 인용하고 있다고 한다. 그러나 그 기원이 어찌하든지 간에, 이 시를 바울이 빌립보서에서 인용하고 있다는 사실은 그 시의 신학적인 전제에 전적으로 동의하고 있다는 것을 의미한다. 따라서 본 저자는 케노시스 시에 담긴 신학적인 경향성을 바울의 것으로 부르는 데 주저하지 않을 것이다.

사실 최근에 빌립보서 2:6-11의 해석에 대한 가장 보편적인 연구는 마틴(R. P. Martin)에 의해서 주도되었다. 그러나 라이트(N. T. Wright)는 후버(R. W. Hoover)의 ἁρπαγμός에 대한 언어학적 연구를 근거로 마틴의 이해를 반박하면서, 빌립보서 2:6-11을 재해석한다.³⁾ 이 과정에서 라이트는 후버의 연구를 근거로 하나님과의 동등 됨이 이미 선재한 예수가 소유했던 신적인 속성을 의미한다고 주장한다. 물론 여기서 라이트는 하나님의 형체를 신적인 속성과 동일시한다. 라이트는 이러한 자신의 견해를 확고히 하기 위하여 하나님과 동등 됨을 의미하는 정관사 부동사구(articular infinitive) τὸ εἶναι ἴσα θεῷ의 정관사가 대용적(anaphoric) 용법으로 쓰이고 있다고 주장한다. 이런 맥락 속에서 라이트는 케노시스 시가 찬양하는 예수의 행동은 바로 그가 선재하던 때부터 소유하던 하나님의 신성을 의미하는 하나님의 영광을 “자신의 개인적인 이익을 위하여 이기적으로 사용하지 않은 것”으로 해석한다. 라이트는 케노시스 시는 예수께서 하나님의 영광을 비우고 인간이 됨을 통하여 하나님과 동등 됨의 참다운 의미가 하나님의 자신을 비우는 신적인 사랑임을 계시했다고 결론짓는다.⁴⁾ 라이트에 따르면, 9-11절에 담긴 하나님께서 예수를 높여주심은 이러한 예수의 해석에 대한 하나님의 확증을 의미한다.

그러나 케노시스 시에 대한 라이트의 흥미로운 해석에도 불구하고, 그 후에 등장한 다른 학자들의 다양한 연구들은 라이트의 견해를 반박하는 듯하다. 어떤 이들은 비록 하나님의 형체와 본체 혹은 영광이 상호 긴밀한 관계에 놓여 있지만, 이들은 의미론적 동의어가 될 수 없음을 지적한다.⁵⁾ 또 어떤 이들은 τὸ εἶναι ἴσα θεῷ의 정관사 부동사구의 정관사는 대용적 용법이 아니라, 구문론적(syntactical) 관계를 나타내는 기능적 단어임을 주장한다.⁶⁾ 또 어떤 이들은 ἁρπαγμός가 반드시 선재한 예수가 소유하였던 과거의 영광스러운 상태를 지칭하는 단어인지에 대해서도 의문을 제시한다.⁷⁾ 마지막으로, 어떤 이들

3) N. T. Wright, “‘ἁρπαγμός’ and the Meaning of Philippians 2:5-11”, *JTS* 37 (1986), 321-352. 이 논문은 N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* (Edinburgh: T&T Clark, 1991)에서 재출판되었음. R. W. Hoover, “The Harpagmos Enigma: A Philological Solution”, *HTR* 64 (1971), 95-119.

4) N. T. Wright, “‘ἁρπαγμός’ and the Meaning”, 344-345.

5) Dave Steenburg, “The Case Against the Synonymy of *Morphe* and *Eikon*”, *JSNT* 34 (1988), 77-86; Markus Bockmuehl, “‘The Form of God’ (Phil. 2:6): Variations on a Theme of Jewish Mysticism”, *JTS* 48 (1997), 1-24.

6) Denny Burk, “On the Articular Infinitive in Philippians 2:6: A Grammatical Note with Christological Implications”, *TB* 55:2 (2004), 253-274.

7) J. C. O’Neill, “Notes and Observations: Hoover on Harpagmos Reviewed, with a Modest Proposal Concerning Philippians 2:6”, *HTR* 81 (1988), 445-449; James D. G. Dunn, “Christ, Adam, and Preexistence”, Ralph P. Martin and Brian J. Dodd, eds., *Where Christology Began*, 81.

은 케노시스 시가 라이트가 주장하듯이 하나님의 희생적인 사랑의 참된 의미에 대한 계시와 확증이 아니라, 겸손하신 예수의 자기 비움에 대한 찬양시임을 지적한다.⁸⁾ 결론적으로, 우리는 이들의 새로운 학문적인 발견들을 근거로 빌립보서 2:6-11을 새롭게 해석해야 할 필요를 느낀다. 그리고 이 새로운 해석은 해석하기 어려운 한 단어로부터 시작하여 본문 전체를 해석하기보다는, 본문 전체에 대한 해석을 통하여 어려운 단어를 해석하는 과정으로 진행되어야 한다. 본 저자의 견해로는 케노시스 시의 올바른 해석은 하나님과 동등 됨에 대한 정확한 이해와 긴밀하게 연관되어 있다.⁹⁾

2. 케노시스 시에 대한 라이트의 견해와 다른 이들의 반론¹⁰⁾

2.1. ἀρπαγμός

마틴은, 로마이어(Lohmeyer)의 견해에 동조하면서, 선재하신 예수가 항상 하나님의 형체로 존재하였으나, 하나님의 형체가 하나님과 동등 됨을 의미한다고 보지 않는다.¹¹⁾ 마틴은 하나님과의 동등 됨은 죽으시고 부활하신 예수가 우주의 주로 세워지고 만물의 찬양의 대상이 된 사건을 가리킨다고 주장한다(2:9-11). 라이트는 빌립보서 2:6-11의 해석에 있어서 마틴의 결론이 가장 설득력 있는 해석으로 학자들에 의해서 평가 받고 있음을 인정한다. 그러나 라이트는 하나님의 형체와 하나님과의 동등 됨을 구분해서 이해하는 마틴의 해석이 ἀρπαγμός(하르파그모스)를 포함하는 관용구에 대한 후버의 연구의 결론과 대치된다고 주장한다.¹²⁾ 또한 라이트는 하나님과의 동등 됨을 의미하는 부정사구의 정관사가 대응적 용법으로 쓰이고 있으므로, 이 표현은 하나님의 형체와 동의어가 되어야 한다고 말한다. 물론 여기서 라이트는 하나님의 형체를 하나님의 신적인 영광 혹은 본체와 동일한 것으로 전제한다.

먼저, 라이트의 견해에 가장 큰 영향을 미친 후버의 연구에 대해서 살펴보

8) Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, *Philippians*, WBC 43 (Dallas: Zondervan, 2015), 116-117.

9) 케노시스 시 전체에 대한 주석적인 분석은 본 논문의 범위를 벗어난다. 이를 위해서는 Gerald F. Hawthorne과 Ralph P. Martin, *Philippians*, 90-134와 John Reumann, *Philippians* (New Haven: Yale University Press, 2008), 365-383을 참조하라.

10) Wright의 견해를 반박함으로 본 논문을 작성하는 이유는 그의 ἀρπαγμός에 대한 논문이 이 단어에 대한 가장 자세한 분석을 담고 있다고 학자들에 의해서 평가되기 때문이다.

11) Ralph P. Martin, *Carmen Christi*, 139-144.

12) N. T. Wright, “‘ἀρπαγμός’ and the Meaning”, 332-333.

자. 후버는 하르파그모스가 “상으로 붙들어야 할 어떤 것”(res retinenda)이 아니라, “어떤 것을 이익을 취할 목적으로 이용하는 것”이라고 주장한다.¹³⁾ 이러한 하르파그모스에 대한 후버의 견해를 라이트는 “어떤 이가 이미 소유하고 있는 것에 대해서 가지는 마음의 태도”라고 재해석한다.¹⁴⁾ 여기서 라이트는 어떤 이가 소유하지 않은 것을 이익을 취할 목적으로 이용할 수 없으므로, 하르파그모스가 지칭하는 대상은 어떤 이가 이미 소유한 것을 가리킨다고 주장한다.¹⁵⁾ 이 해석을 근거로 라이트는 선재하신 예수는 하나님의 형체 곧 하나님과의 동등 됨을 이미 소유하고 있었으나, 이 동등 됨을 자신의 개인적인 이익을 위하여 사용하지 않았다고 말한다. 대신에 예수는 자신이 소유한 하나님과의 동등 됨 곧 자신의 신적인 영광을 비우고 인간이 됨으로써 “자신을 부정하는 하나님의 사랑”을 계시했다고 주장한다.

그러므로 우리는 후버가 분석하고 있는 하르파그모스의 관용적 표현들에 대해서 자세히 살펴볼 필요가 있다. 후버는 먼저 하르파그모스라는 남성 단수 명사형과 하르파그마라는 중성 복수 명사형이 동의어로 사용될 수 있음을 주장하면서, 하르파그마가 등장하는 double accusative 관용구에 대해서 조사한다.¹⁶⁾ 후버는 그 첫 번째 예로 헬리오도루스(Heliiodorus)의 *Aethiopica* VIII.7에 등장하는 키벨레(Cybele)와 아르사케(Arsace)의 대화를 언급한다. 키벨레는 아르사케가 구애하는 테아게네스(Theagene)의 연인 카리클레아(Chariclea)를 죽일 계획을 세우고, 그녀의 계획에 대해서 아르사케는 다음과 같이 반응한다:

“아르사케는 키벨레가 제안한 것을 harpagma로 여기고, 그녀의 오랜 질투심은 분노로 인해 그 정점으로 치달았다...”

여기서 하르파그마는 키벨레의 제안을 아르사케가 이미 정신적으로 받아들인 것을 의미한다.¹⁷⁾ 그리고 때마침 성전에 함께 있던 테아게네스와 카리클레아를 본 키벨레는 그 기회를 이용하여 그들을 제거할 계획을 실행하려 한다. 여기서 하르파그마는 자신들의 이익을 위하여 취할 수 있는 특정한 상황 혹은 기회를 의미한다고 후버는 주장한다.¹⁸⁾

13) N. T. Wright, “‘ἄρπαγμός’ and the Meaning”, 338; R. W. Hoover, “The Harpagmos Enigma”, 102-106.

14) N. T. Wright, “‘ἄρπαγμός’ and the Meaning”, 339.

15) Ibid., 344.

16) R. W. Hoover, “The Harpagmos Enigma”, 108.

17) Ibid., 104-105.

18) Ibid., 106.

후버가 제시하는 또 다른 하르파그모스의 예는 베드로의 십자가상에서의 처형에 대한 유세비우스(Eusebius)의 글에서 발견된다:¹⁹⁾

“베드로는 십자가에 달려 죽는 죽음을 구원에 대한 소망을 인하여 하르파그몬으로 간주하였다”(Comm. in Luc. 6).

여기서 후버는 베드로는 십자가에서의 죽음을 “취할 것” 혹은 “도적질 할 것”이 아니라, 분명한 자신의 구원에 대한 희망을 인하여 “잡아야 할 기회” 혹은 “이익”으로 간주하고 있다고 해석한다. 후버는 동일한 의미의 하르파그마의 사용을 유세비우스의 *History of Ecclesia* VIII.12.2에서도 발견한다. 유세비우스에 따르면, 핍박을 당하여 고난 받던 성도들이 고문을 피하여 지붕 위로 도망치고, 그 위에서 뛰어 내려 스스로 목숨을 버린다. 여기서 성도들은 자신들의 죽음을 취하거나 도둑질한 것이 아니라, 취해야 할 기회 혹은 이익으로 간주했다고 후버는 주장한다.²⁰⁾ 결론적으로, 후버는 하르파그모스는 어떤 것을 취하느냐 마느냐의 문제가 아니라, 현재 처해 있는 상황이나 기회를 이용하느냐 그렇지 않느냐의 여부라고 주장한다.²¹⁾

후버의 견해에 대해서 오닐(J. C. O'Neill)은 그가 충분히 설득할만한 증거를 제시하지 못했다고 반박한다.²²⁾ 본 저자의 견해로는 후버와 후버를 통해서 빌립보서를 설명하는 라이트의 견해에는 치명적인 실수가 존재한다. 위에서 후버가 언급한 하르파그모스의 예들은 “정적을 제거할 기회”, “베드로의 십자가상에서의 죽음”, 그리고 “스스로 목숨을 버리는 성도들의 행동”들을 지칭한다. 여기서 우리는 이러한 행동들이 그들이 과거에 가졌던 특정한 상태나 지위를 지칭하기보다는, 현재 그들 앞에 놓인 선택과 연관이 있음을 알 수 있다. 다시 말하면, 후버와 라이트의 주장대로 베드로나 성도들이 죽음을 선택해야 할 상황에 놓여 있었지, 그들이 그 상황 전에 이미 죽음을 경험하여 죽음을 소유하고 있지는 않았다는 것이다. 이 사실은 하르파그모스가 선재하신 예수가 하나님과 동등 됨을 자신의 이익을 위하여 사용하지 않았다 할지라도, 그가 하나님과 동등 됨을 그 결정 전에 이미 소유하고 있었다는 것을 의미하지는 않는다는 것이다.

19) Ibid., 108.

20) Ibid., 109.

21) Ibid., 118.

22) J. C. O'Neill, “Notes and Observations”, *HTR* 81:4 (1988), 445-449. 그러나 오닐은 빌 2:6의 본문이 원문에서 변형된 것으로 보고, 본문 자체를 수정하려 한다. 이러한 오닐의 견해는 설득력이 없어 보인다.

2.2. 하나님의 형상, 영광, 그리고 본체

후버와 라이트는 하르파그모스에 대한 자신들의 견해를 따라 하나님과 동등 됨과 하나님의 형체를 동의어로 간주한다. 그들은 하나님의 형체는 하나님의 신적인 영광을 의미한다고 주장한다. 선재하신 예수가 시작부터 하나님의 형체 곧 하나님의 신적인 영광을 소유하고 있었으므로, 그는 하나님과 동등 됨을 성육신하기 전부터 이미 소유하고 있었다는 것이다.²³⁾ 이에 대해 데이브 스티너버그(Dave Steenburg)는 칠십인역의 많은 예들을 조사한 후, 영광(독사)과 형체(모페) 사이에는 분명한 의미론적 차이점이 존재함을 보인다.²⁴⁾ 스티너버그는 하나님의 영광은 하나님의 외모 그 자체를 표현한다기보다는 하나님을 둘러싼 광채를 의미하고, 이에 반하여 하나님의 형체는 하나님의 외형적인 모습 그 자체를 의미한다고 말한다. 물론 하나님의 영광은 그의 신적인 본성이나 임재를 드러내는 기능을 하고, 하나님의 형체가 계시될 때 종종 함께 동반되곤 한다.

하나님의 형체와 하나님의 영광을 동일시하는 해석에는 아담이 하나님의 형상(에이콘)으로 지어졌다는 창세기 1:27이 존재한다. 아담이 본래 지니고 있었던 하나님의 형상은 하나님의 영광을 의미하고 에이콘과 모페는 동의어이므로, 하나님의 형체(모페)를 지녔던 예수는 하나님의 영광(에이콘)을 소유하고 있었다는 것이다. 그러나 하나님의 외형적인 모습을 의미하는 모페가 설혹 하나님의 영광스러운 몸을 의미한다고 할지라도, 하나님의 영광을 하나님의 신적인 본질과 동일시하는 데에는 약간의 무리가 있다. 하나님의 형상 곧 영광을 소유했던 타락 전 아담은 설혹 하나님의 신성을 어느 정도 소유하고 있었다 할지라도, 하나님의 신성을 하나님과 동등한 만큼 완전하게 소유하지는 못했기 때문이다. 이 사실은 왜 아담이 하나님과 같아지려는 유혹에 굴복했는지에 대한 이유를 제공한다. 따라서 설혹 선재하신 예수가 하나님의 형상 혹은 영광을 소유했다 할지라도, 그 사실이 예수가 하나님과 동등 됨을 모든 면에서 완전하게 소유했다는 것을 의미하지는 않는다. 하나님의 영광과 하나님과 동등 됨이 완벽한 동의어가 아니기 때문이다. 만약 하나님과 동등 됨이 하나님의 우주적인 주권과 경배를 포함한다면, 영광이 어떻게 이 두 가지 하나님의 고귀한 특징들을 표현할 수 있을지 의문이 든다.

23) N. T. Wright, “‘ἀρπαγμός’ and the Meaning”, 345.

24) Dave Steenburg, “The Case against the Synonymy of Morphe and Eikon”, *JSNT* 34 (1988), 80. Markus Bockmuehl은 바울이 신비주의 유대교의 영향 아래서 하나님의 형체를 주의 광대하고 위대한 신적인 몸을 의미한다고 본다. 참조. Markus Bockmuehl, “‘The Form of God’(Phil. 2:6): Variations on a Theme of Jewish Mysticism”, *JTS* 48 (1997), 1-24.

일부 학자들은 그리스 철학의 영향 아래서 형상을 본질(우시아)과 아주 가까운 단어로 간주하여 본질적인 특징을 의미하는 것으로 해석한다.²⁵⁾ 이런 맥락에서 그들은 하나님의 형체는 하나님의 본질을 의미하는 신적인 특징, 능력 혹은 특성들을 의미한다고 주장한다. 사실 빌립보서 2:6의 하나님의 형체는 2:7의 종의 형체와 비교되고 있다. 이 사실은 하나님의 형체에 대한 해석은 종의 형체라는 표현도 설명할 수 있어야 함을 알려준다. 종의 형체에서 형체가 영광과 동일시 될 수 없으므로, 하나님의 형체에서 형체도 영광과 동일시 될 수 없다. 종의 형체가 인간의 특성을 드러내는 인간의 모습을 의미함으로써, 하나님의 형체는 하나님의 특성을 드러내는 하나님의 (외형적인) 모습을 의미한다고 볼 수 있다.²⁶⁾ 빌립보서 2:6에서 바울은 선재하신 예수가 하나님이시라고 직접적으로 선포하지 않는다. 대신 바울은 하나님의 형체라는 표현을 통해서 그의 신성애의 동참을 조심스럽게 주장하고 있다.²⁷⁾ 형체가 본질을 대표하지만 형체와 본질이 동일시 될 수 없듯이, 하나님의 형체가 하나님의 본성을 드러내지만 하나님과 동등 됨의 동의어가 될 수 없기 때문이다. 하나님의 형체가 어느 정도 하나님의 본질을 드러낸다고 하여도, 하나님의 완전한 본질에 속한 모든 것을 공유한다는 의미에서의 하나님과 동등 됨의 동의어가 되지는 못한다. 따라서 우리는 하나님과의 동등 됨의 의미를 하나님의 영광 이외에 다른 측면에서 고찰해 보아야 한다.

2.3. articular infinitive(정관사 부동사구)

라이트가 하나님과 동등 됨을 하나님의 형체와 동일시하여 해석하는 세 번째 이유는 부정사구 τὸ εἶναι ἴσα θεῶ에 포함 된 정관사의 용법 때문이다. 라이트는 이 부정사구의 중성 정관사 τὸ는 부정사구의 표현을 이미 앞에서 언급된 내용을 지칭하는 대용적 용법(anaphoric)이라고 주장한다.²⁸⁾ 그의 견해에 따르면, 위의 부정사구가 가리키는 내용은 이미 앞에서 언급된 내용 곧 예수께서 하나님의 형체로 존재하셨던 사실이다. 따라서 라이트에게 있어서 하나님의 형체로 존재하는 것은 하나님의 본질을 공유하는 것이므로, 하나님의 형체의 동의어인 하나님과 동등 됨은 바로 하나님의 본질을 공유하는 것과 동의어가 된다. 그러나 여기서 우리는 빌립보서 2:9-11에서 노래하는 예수의

25) Moises Silva, *Philippians* (Grand Rapids: Baker, 2005), 100.

26) *Ibid.*, 103-105.

27) Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, *Philippians*, WBC 43 (Dallas: Zondervan, 2004), 114.

28) N. T. Wright, “‘ἀρπαγμός’ and the Meaning”, 344.

지극히 높아지심 곧 하나님의 주권을 공유하고 만물의 찬양의 대상이 되는 것을 어떻게 해석해야 할지에 대해서 의문이 든다. 케노시스 시의 후반부는 너무도 분명하게 오직 하나님께만 속하고 선재하였던 예수가 성육신 전에 소유하지 못했던, 그리고 오직 죽으시고 승천하신 후에야 예수가 새롭게 얻게 된 하나님께 속한 특권들에 대해서 노래하고 있기 때문이다.

하나님의 주권과 하나님과의 동등 됨의 관계는 나중에 더 자세히 다루게 될 것이므로, 여기서는 우선 부정사구 τὸ εἶναι ἴσα θεῷ에 포함된 정관사가 라이트가 주장하는 대로 대용적 용법인지에 대해서 살펴보도록 하자. 버크(Denny Burk)는 라이트를 포함한 일부 학자들이 하나님의 형체와 하나님과의 동등 됨을 위의 정관사의 대용적 용법에 근거하여 의미론적으로 동등한 것 (semantic equivalents)으로 보는 견해를 문법적으로 반박한다.²⁹⁾ 버크는 위의 부정사구의 정관사의 기능이 대용적인 용법으로 쓰이는 것이 아니라, 문법적 기능을 위한 것임을 증명한다.

버크는 먼저 라이트가 위의 부정사구의 정관사를 무조건적으로 대용적인 용법으로 보는 이유는 블래스(F. Blass)와 더부룬너(A. Debrunner)의 문법책 (BDF)을 잘못 이해했기 때문이라고 말한다.³⁰⁾ BDF는 라이트가 주장하는 것과 달리, 부정사구의 정관사가 항상 대용적인 것으로 사용되는 것이 아님을 분명히 한다. BDF에 따르면, 부정사구의 정관사가 명백하게 대용적인 유일한 경우는 같은 본문에서 어원이 같은 용어가 등장할 때뿐이다(예, “살든지 죽든지 ... 죽는 것도 유익함이라”; 빌 1:20-21). 우리의 논쟁의 대상인 부정사구 τὸ εἶναι ἴσα θεῷ를 포함하고 있는 빌립보서 2:6은 라이트의 주장과 달리 위의 분명한 대용적 용법의 정관사의 경우에 해당하지 않는다.

두 번째로 버크는 신약성경에 등장하는 많은 예들은 부정사구의 정관사에 대한 BDF의 평가가 과장되어 있음을 알려준다고 말한다. 버크는 사실 부정사구의 정관사는 구문론적 표시(syntactical marker)로서 부정사의 격(case)을 나타내거나, 다른 구문론적 기능 즉 구조적인 관계를 표현하기 위하여 더 빈번하게 사용됨을 증명한다.³¹⁾ 특별히 빌립보서 2:6에서 부정사구의 정관사는 두 개의 목적어 간의 관계를 분명히 하기 위함이라고 그는 주장한다. 좀 더 자

29) Denny Burk, “On the Articular Infinitive in Philippians 2:6”, 253-274. 버크는 사실 라이트가 다른 많은 주석가들의 의견을 비판 없이 수용하고 있음을 지적한다. 예. Peter T. O’Brien, *The Epistle to the Philippians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 216; Gerald F. Hawthorne, *Philippians*, WBC 43 (Waco: Nelson, 1983), 84; Gordon D. Fee, *Paul’s Letter to the Philippians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 207.

30) F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Robert W. Funk, trans. and rev. (Chicago: University of Chicago Press, 1961), 205.

31) Denny Burk, “On the Articular Infinitive in Philippians 2:6”, 260.

세히 말하자면, οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ에서 정관사 τὸ는 뒤따르는 부정사구를 “간주하다”(ἠγήσατο)의 주 목적어로 만드는 동시에, οὐχ ἀρπαγμὸν을 보조 목적어로 만드는 문법적인 기능을 한다. 따라서 정관사 τὸ는 부정사구를 한정하는 한정사(determiner)가 아니라, 별다른 의미론적 가치가 없는 구문론적 기능어로 보는 것이 더 옳다.³²⁾

마지막으로 버크는 신약성경에 등장하는 320여 개의 정관사 부정사구(articular infinitive)를 자세히 조사한다. 그리고 버크는 BDF와 라이트의 견해와 달리, 대부분의 경우에 정관사는 대응적인 용법이 아님을 발견한다.³³⁾ 이 중 201개의 정관사는 정관사를 뒤따르는 부정사구가 앞의 전치사의 목적어임을 알려주기 위한 구문론적인 기능을 수행하고 있다. 전치사를 따르지 않는 나머지 122개의 정관사 부정사구의 경우, 82개의 소유격과 여격의 정관사는 부정사구의 격(case)을 나타내는 기능을 한다. 나머지 경우들에서 주격과 목적격의 정관사들은 목적어와 주어들 간에 존재하는 모호한 문법적 관계를 분명히 하는 역할을 한다. 이러한 관찰에 근거하여 버크는 신약성경에 등장하는 목적격 정관사 부정사구들에서 중성 목적격 정관사들은 부정사구를 명사화시킨 후(substantive), 동사들의 주 목적어로 만드는 문법적 기능을 한다고 결론 내린다.³⁴⁾ 이러한 결론을 근거로 버크는 부정사구에 대한 잘못된 문법적인 추론을 통해서 빌립보서 2:6의 하나님의 형체와 하나님과 동등 됨을 동일시하는 주장은 잘못된 것이라고 말한다. 이 사실은 하나님의 형체와 하나님과의 동등 됨이 라이트의 주장과 달리 동일한 내용을 가리키는 것이 아니라, 서로 독특한 별개의 의미를 지닐 수 있음을 의미한다.

2.4. 예수의 겸손과 순종 혹은 하나님의 사랑에 대한 계시?

라이트는 선재하신 예수가 소유했던 하나님의 형체를 하나님과 동등 됨으로 이해하고, 하나님과의 동등 됨은 신적인 영광이었다고 주장하면서 2:6을 해석한다. 그리고 이어지는 2:7은 예수가 자신이 이미 소유한 하나님과의 동등 됨 곧 신적인 영광을 자신의 개인적인 이익을 위하여 이기적으로 사용할 것을 거절하고 선택한 그의 이타적인 행동으로 본다. 여기서 라이트는 7-8절에 기록된 종의 형체 곧 인간의 모습으로 등장한 예수의 행위는 자신의 신적인 영광을 포기하거나 부정하는 것이 아니라, 그것을 전혀 새롭게 재해석하여 계시한 행위라고 주장한다.³⁵⁾ 다시 말하면, 예수는 하나님과의 동등 됨을 자

32) Haiim B. Rosen, *Early Greek Grammar and Thought in Heraclitus: the Emergence of the Article* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1988), 30, 37.

33) Denny Burk, “On the Articular Infinitive in Philippians 2:6”, 263-273.

34) *Ibid.*, 273.

신을 위하여 이용해야 할 것이 아니라, 남을 위하여 스스로 포기해야 할 것으로 바로 이해했다는 것이다. 라이트에 따르면, 이것이 바로 예수가 자신을 비우신(ἐαυτὸν ἐκένωσεν) 행위의 본질적인 의미이다.

나아가 라이트는 선재하신 예수는 자신이 소유하던 하나님과의 동등 됨을 (라이트의 경우, 하나님의 영광을) 타인의 구원을 위하여 고난받고 죽어야 할 직무에서 제외되어야 할 이유로 보지 않았다고 강조한다.³⁶⁾ 도리어 하나님의 영광 곧 하나님과 동등 됨을 소유한 예수는 자신을 그 직무를 위하여 유일하게 자격이 갖추어진 자로 간주했다는 것이다. 여기서 라이트는 자신을 비우고 죽음을 받아들인 예수의 선택은 사실 하나님께서 자신의 사랑을 행동으로 보여준 계시의 행위라고 이해한다(비교, 고후 5:19). 따라서 라이트에게 있어서 빌립보서 2:6-8이 묘사하는 예수의 성육신과 십자가에서의 죽음은 스스로 하나님이셨던 분이 단 한 순간도 하나님이기를 멈추지 않고, 참다운 하나님 됨이 무엇을 의미하는지를 계시한 사건이다.³⁷⁾ 이렇게 예수의 성육신과 십자가는 하나님이신 예수의 참된 하나님 사랑을 계시하는 중요한 수단이 되었다. 이런 맥락에서 라이트는 9-11절에서 하나님이 예수를 세상의 주로 높이신 사건은 예수의 겸손함에 대한 보상으로 주어진 어떤 새로운 특권이나 지위가 아니라고 말한다. 하나님이 예수를 우주의 주로 높이신 사건은 단지 하나님께서 예수의 비우심의 행동이 하나님의 사랑의 본질을 계시했다는 것을 **확증** 시켜준 사건이라는 것이다. 결국 라이트에 따르면 빌립보서 2:6-11에 담긴 케노시스 시의 핵심은 예수가 하나님 된다는 것의 의미를 새롭게 해석하고, 그 해석을 하나님께서 공개적으로 인정한 것이다.

그러나 이러한 라이트의 결론은 예수가 우주의 주가 된 사건이 예수가 죽은 후 그가 하나님에 의하여 높아졌을 때 이루어졌다는 사실과 과거에 그가 소유하지 못했던 새로운 지위라는 사실을 무시하고 있다.³⁸⁾ 나아가 라이트는 우주적인 주권과 만물의 경배의 대상이 되는 것을 하나님 됨의 본질에서 제외시키는 해석학적 오류를 범한다. 구약에서 이 두 사실들은 우상들을 향한 여호와와 우월함에 대한 가장 중요한 이유들이었다. 뿐만 아니라, 라이트의 결론은 8절과 9절 사이에 존재하는 예수의 운명에서의 극단적인 대조 효과를 최소화시켜 버린다. 9절에서 시의 저자는 διὸ καὶ(“그러므로” 혹은 “이의 결과로”)라는 표현을 통하여 9-11절에서의 하나님의 높여주심이 6-8절에서의 예수의 낮아지심에 대한 보상의 결과임을 분명히 한다. 그리고 하나님의 높여

35) N. T. Wright, “‘ἀπαγγέλιος’ and the Meaning”, 345.

36) Ibid.

37) Ibid., 346.

38) James D. G. Dunn, “Christ, Adam, and Preexistence”, 82.

주심이 단순히 예수의 하나님 됨에 대한 새로운 해석의 인정이었다는 라이트의 주장은 ὑπερύψωσεν에 담긴 최상급 표현의 효과를 감소시켜 버린다. 아마도 이 최상급의 표현은 예수가 높아지실 때 경험한 것은 그를 포함하여 하나님이외의 누구도 과거에 누려보지 못했던 것임을 강조하기 위함인 것 같다.³⁹⁾ 다시 말하면, 예수가 우주의 주와 만물의 경배의 대상으로 높아진 사건은 과거 그가 성육신하기 전 누리던 신적인 지위나 상태를 훨씬 뛰어넘는 새로운 지위나 상태를 가리킨다.⁴⁰⁾ 하나님에 의하여 높아지신 예수가 받은 새로운 이름 “주”는 그의 새로운 지위에 대한 부인할 수 없는 증거이다. 사실 케노시스 시는 하나님 됨에 대한 예수의 새로운 해석과 그 해석에 대한 하나님의 공적인 인종이라기보다는, 예수의 극도로 낮아지신 겸손과 그 겸손을 인하여 하나님께서 그를 극도로 높여주신 사건을 시적으로 노래하고 있다.⁴¹⁾

3. “하나님과 동등 됨” 과 빌립보서 2:6-11

위에서 우리는 하나님의 형체, 본성, 영광 그리고 동등 됨 등의 용어들의 의미와 관계에 대해서 심층적으로 살펴보았다. 선재하신 예수가 누렸던 하나님의 형체는 하나님의 시각적으로 보이는 형상에 대한 강조를 통해서 하나님의 신적인 특징들을 의미하는 것으로 이해되었다. 그러나 비록 하나님의 형체가 하나님의 신적인 특징들 혹은 지위를 충분히 내포하고 있음에도 불구하고, 하나님의 형체와 하나님의 본성은 동의어가 아님을 살펴보았다. 또한 우리는 후버의 하르파그모스에 대한 연구를 근거로 하나님과 동등 됨을 하나님의 형체와 영광과 동일시하여 케노시스 시를 해석하는 라이트의 견해를 비판하였다. 라이트는 하르파그모스가 예수가 이미 소유한 것에 대한 마음의 자세 곧 자신을 위한 이기적인 목적으로 하나님과 동등 됨을 사용하지 않은 행위를 가리킨다고 주장하였다. 그러나 우리는 하르파그모스라는 단어가 항상 어떤 것이 그 단어가 가리키고 있는 내용을 소유하고 있지는 않음에 대해서 보았다. 그리고 마지막으로 하나님과 동등 됨과 하나님의 형체를 동일시하는 대응적 용법으로 이해되었던 부정사구의 정관사 τὸ도 한정사가 아니라 부정사구에 포함된 내용을 명사화하여 주동사의 목적어로 제시하는 문법적 기능을

39) Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, *Philippians*, 125.

40) O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (London: SCM Press, 1967), 180; Ralph P. Martin, *A Hymn of Christ* (Downers Grove: IVP, 1997), xxxi; Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, *Philippians*, 125.

41) Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, *Philippians*, 116.

하고 있음을 살펴보았다. 그렇다면 이런 다양한 이유들로 인하여 2:6의 하나님과 동등 됨이 하나님의 형체와 동일시 될 수 없다면, 과연 케노시스 시가 말하는 하나님과의 동등 됨은 무엇을 의미하는 것일까? 본 저자는 이에 대한 해답을 이 표현을 담고 있는 케노시스 시 전체의 맥락에 대한 이해를 통해서 찾아야 한다고 생각한다.

빌립보서 2:6-11은 케노시스 시라고 불린다. 이 시는 예수가 자신을 비우고 낮아진 후, 다시 하나님에 의하여 높여진 사건을 노래하고 있기 때문이다. 케노시스 시의 구조는 대략 다음과 같이 나열해 볼 수 있다.

<part 1: 6-8절>

하나님의 형체로 존재하였으나
그는 하나님과의 동등 됨을 자신을 위하여 취할 것으로 여기지 않고(6절)
종의 형체를 취하고
인간의 모습으로 태어남으로써
자신을 비웠다(7절).

인간의 모습으로 발견된 후에는
죽음에의 순종을 통하여
곧 십자가에서의 죽음에 이르기까지
자신을 낮추었다(8절).

<part 2: 9-11절>

그러므로
하나님께서서는 그를 지극히 높이시고
모든 이름 위에 뛰어난 이름을 주셨으니(9절)
예수의 이름 앞에
하늘과 땅과 땅 아래 있는 모든 자들로 무릎을 꿇게 하고(10절)
모든 혀들로 예수 그리스도는 주시라고 고백하게 하여
하나님 아버지께 영광을 돌리게 하심이다(11절).

이처럼 케노시스 시의 구조는 크게 6-8절과 9-11절의 두 부분으로 나뉜다. 첫 번째 부분은 예수가 성육신하기 전 하늘에서 내린 결정(6-7절)과 그 결정을 인하여 인간으로 태어난 예수가 이 땅에서 경험한 사건으로 구성된다(8절). 선재하신 예수는 하나님의 형체 곧 신적인 영역에 속하여 존재하였으나, 하나님과 동등 됨을 자신을 위하여 취하지 않고 자신을 비우고 낮췄다. 선재하

신 예수가 자신을 비운 결정은 종의 형체를 띠고 인간의 모습으로 곧 인간의 본성적 특징들을 가지고 이 땅에 온 성육신의 사건으로 표현되었다. 예수의 자기 비움과 낮아짐의 최정점은 십자가에서 죽은 사건에서 발견된다. 십자가에서의 죽음은 종과 반역자들에게만 허용된 가장 수치스러운 죽음이었기 때문이다. 그리고 케노시스 시의 두 번째 부분은 이렇게 자신을 비우고 낮춘 예수의 순종에 대한 보상으로 혹은 순종의 결과로 하나님께서 그를 높여주신 일을 노래하고 있다.⁴²⁾ 하나님은 예수께 모든 이름 위에 뛰어난 자신의 이름을 주시고 만물의 영광을 받는 대상이 되게 하심으로써 그를 지극히 높여주셨다. 모든 이름 위에 뛰어난 이름은 바로 하나님 자신에게만 속하던 고귀한 이름 “주”를 의미한다.⁴³⁾ 하나님의 이름인 주를 공유하게 된 예수는 우주의 왕으로서의 하나님의 주권을 하나님과 함께 공유하는 자로 세워졌다.

이미 앞에서 언급된 것처럼, 본 저자는 하나님과 동등 됨의 의미는 이러한 케노시스 시의 전체적인 맥락 속에서 이해되어야 한다고 생각한다.⁴⁴⁾ 저자는 케노시스 시에서 하나님과 동등 됨의 의미에 대한 두 가지 단서들을 발견한다. 첫 번째 단서는 7-8절에서 이 땅에서 예수가 결정하고 경험한 것들이 6절에서 하늘에서 예수가 포기한 것과 문맥적으로 상호 대조 비교되는 관계에 있다는 것이다. 그리고 두 번째 단서는 9-11절에서 하나님께서 예수를 우주의 주와 경배의 대상으로 높여주신 것이 7-8절의 예수의 낮아짐에 대한 보상 혹은 결과로서 전체 이야기의 반전을 이루고 있고, 6절에서 예수가 포기한 것 곧 하나님과 동등 됨의 내용과 깊은 연관이 있다는 것이다.

첫 번째, 6절의 οὐχ과 7절의 ἀλλὰ는 두 구절의 내용이 상호 상반되는 관계에 있음을 문법적으로 보여준다. 6절의 초반부는 선재한 예수가 이미 소유하고 있던 것이 무엇인지를 알려주고, 6절의 후반부는 그 지위를 근거로 예수가 자신을 위하여 취하려 하지 않았던 그 무엇을 가리킨다. 7절은 예수가 자신의 신적인 지위를 통하여 하나님과의 동등 됨을 자신을 위하여 취하는 대신에 자신을 비움으로써 선택한 행동의 결과를 자세하게 설명한다.⁴⁵⁾ 이런 문법적인

42) Bonnie B. Thurston and Judith M. Ryan, *Philippians and Philemon* (Collegeville: Michael Glazier, 2003), 83; Ralph P. Martin, *A Hymn of Christ*, 100; Moises Silva, *Philippians*, 108-109; cf. Gerald Hawthorne, *Philippians*, 124; Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, 220. 호튼은 9-11절을 논리적 귀결이라고 부르고, 파울(Stephen E. Fowl)은 하나님의 변론의 패턴이라고 주장한다(*Philippians* [Grand Rapids: Eerdmans, 2007], 101).

43) Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, *Philippians*, 126.

44) 실바(Silva)는 빌 2:6-11에 관한 수많은 다양한 해석들의 존재는 그 의미가 모호한 단어로부터 시작해서 시 전체를 해석하기보다는, 시 전체에 대한 해석을 통해서 애매모호한 단어를 해석해야 함을 우리에게 알려준다고 경고한다(Moises Silva, *Philippians*, 103).

45) 여기서 “비웠다”라는 동사는 하나님의 신적인 영역에 속한 예수가 이 지위를 이용하여 하나님과 동등 됨을 취하지 않고, 대신 타인을 위하여 자신의 지위를 내려놓은 것을 의미한다고 볼 수 있다(비교, 고후 8:9; 엡 1:23; 4:10).

측면에서 볼 때, 6절 후반부의 하나님과 동등 됨을 취하는 것과 7절 초반부의 “종의 형체”(μορφή δούλου)를 취하는 것은 서로 강력한 대조를 이루고 있음을 알 수 있다. 하나님과 동등 됨과 종의 형체는 전자는 예수가 하늘에서 취하지 않은, 그리고 후자는 예수가 땅에서 취한 상호 전혀 상반된 그러나 아주 밀접하게 연관된 두 가지를 가리킨다. 종의 형체는 하나님의 형체를 지녔던 선재하신 예수가 도저히 취할 수 없었던 가장 낮은 상태나 지위를 의미한다면, 하나님과 동등 됨은 선재하신 예수가 취할 수 있었던 가장 높은 상태나 지위를 의미한다. 종의 형체가 예수께 원래 속하지 않았으나 그가 겸손한 순종과 비우심의 결과로 이 땅에서 취한 새로운 상태나 지위를 의미한다면, 하나님과 동등 됨은 원래 예수께 속하지 않았으나 그가 하늘에서 취할 수 있었던 어떤 새로운 상태나 지위를 의미한다.

7절의 문맥에서 종의 형체는 예수가 취한 인간의 모양 혹은 인간으로 태어난 예수의 성육신의 상태로 표현된다. 여기서 우리는 다음과 같이 질문해 볼 수 있다: “왜 케노시스 시의 저자는 예수가 취한 인간의 형체를 굳이 종의 형체라고 부를까?” 이 질문에 대한 답으로 어떤 학자들은 예수가 취한 노예와 같은 지위 혹은 특징들, 혹은 노예의 역할 등을 제시한다.⁴⁶⁾ 그러나 예수가 세상의 악한 영들 혹은 원칙들에 의해서 노예가 되었다는 것에 대해서 케노시스 시는 어떠한 힌트도 제공하지 않는다. 또한 예수께서 종처럼 제자들의 발을 씻기는 행동도 예수가 종의 형체를 띠고 인간의 모습으로 이 땅에 왔다는 것에 대한 의미로 간주하기에는 좀 부족한 면이 있다. 이에 다른 학자들은 종의 형체의 배경으로 “고난 받는 주의 종”에 대한 이사야의 예언의 말씀을 든다(예, 사 52:13-53:12).⁴⁷⁾ 이들은 예수가 종의 형체를 취했다는 표현은 그가 이사야가 예언한 주의 종으로서의 역할을 정확하게 수행했다는 것을 의미한다고 주장한다. 사실 이사야의 고난받는 종이 경험한 낮아짐과 높아짐은 케노시스 시에서 예수가 경험한 낮아짐과 높아짐과 좋은 대조를 이룬다. 그러나 이런 맥락에서 이해할 때, 7절의 종이라는 표현은 예수를 위한 명예로운 호칭이 되고, 그가 선택한 지극히 낮아짐의 의미를 희석하는 부정적인 결과를 초래한다.⁴⁸⁾ 또한 종이라는 한 단어의 등장으로 인하여 이사야의 주의 종에

46) C. F. D. Moule, “Further Reflexions on Philippians 2:5-11”, W. W. Gasque and R. P. Martin, eds., *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays* (Exeter: Paternoster Press, 1970), 268; Ralph P. Martin, *A Hymn of Christ*, 38.

47) Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, *Philippians*, WBC 43, 119; R. H. Gundry, “Style and Substance in ‘The Myth of God Incarnate’ according to Philippians 2:6-11”, S. E. Porter, P. Joyce and D. E. Orton, eds., *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation* (Leiden: Brill, 1994), 271-293; N. T. Wright, “‘ἄρπαγμός’ and the Meaning of Philippians 2:5-11”, 60.

48) Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, *Philippians*, WBC 43, 119.

대한 모든 신학적인 전제들을 케노시스 시에 다운로드하는 것은 건전한 해석이라고 볼 수 없다.

따라서 본 저자는 케노시스 시가 예수가 취한 인간의 모습을 **종의** 형체라고 표현한 이유는 그가 포기하였던 하나님과 동등 됨(본 저자의 의견으로는 “하나님의 우주적인 주권”)과 정확하게 반대되는 개념을 표현하기 위해서였다고 생각한다. 신분의 사다리에서 종과 신분적으로 정 반대편에 서 있는 자는 **주인**이다. 그리고 예수가 죽음을 경험한 후에 하나님으로부터 받은 보상 혹은 낮아짐의 결과로 주어진 것은 우주의 **주권**이다(9-11절). 9-11절의 예수의 주권은 7절의 예수의 종 됨과 정확하게 반의어로 대조되는 관계를 이룬다. 따라서 **우주의 주권**의 정 반대편에 서 있는 **인간의 종 됨**이 예수가 자발적으로 포기한 것 곧 하나님과 동등 됨의 정 반대편에 서 있는 개념이라면, 우주의 주권과 하나님과 동등 됨은 의미론적으로 동의어가 된다. 다시 말하면, 선재하신 예수는 자신이 취할 수 있었던 최고의 자리 곧 우주의 주인으로서의 지위를 포기하고 그와 상반되는 우주에서 최고로 낮은 자리 곧 종으로서의 지위를 취했다는 것이다. 이에 하나님은 그렇게 자신을 낮춘 예수를 다시 높여주셔서 그가 포기했던 우주의 주권을 그에게 허락하였다. 여기서 예수가 누구의 종이 되었는가라고 질문하는 것은 케노시스 시의 시적인 표현에 지나치게 많은 것을 요구하는 것이다.

두 번째, 9-11절에 표현된 예수의 우주의 주 되심은 그가 하나님과 동등 됨을 포기하고 경험했던 종 됨에 대한 하나님의 보상을 의미한다. 9절을 시작하는 “그러므로”(διὸ καὶ)라는 표현은 이어지는 하나님의 높여주심이 앞에서 언급된 예수의 낮아짐과 직접적으로 연관이 있음을 논리적으로 보여준다(비교, 요 13:3-17; 마 18:4; 23:12).⁴⁹⁾ 하나님의 지극히 높여주심은 예수에게 “모든 이름 위에 뛰어난 이름”(9절) 곧 하나님 자신의 이름인 “주”가 허락된 사실로 표현된다. 십자가에서 종으로 죽은 예수의 운명이 그가 취할 수 있었던 우주에서 가장 낮은 자리를 의미한다면, 하나님의 이름을 받아 우주의 주의 자리에 오르는 사건은 예수가 취할 수 있었던 가장 높은 자리를 의미한다. 하나님의 높여주심을 의미하는 동사 ὑπερύψωσεν이 최상급의 의미를 담고 있을 뿐만 아니라, 하나님의 이름인 주는 모든 이름 위에 뛰어난 최고로 고귀한 이름이기 때문이다. 칠십인역에서 ὑπερύψωσεν은 모든 신들보다도 더 높아지신 여호와 하나님을 묘사할 때 쓰이는 단어이다(시 96:9; 단 3:26). 따라서 이제 우주의 주가 되신 예수는 과거 그가 선재하던 때 소유했던 지위보다도 더 높은 지위를 누리게 되었다.⁵⁰⁾ 예수에게 주어진 우주적인 주권과 이제 그가 소유하

49) Peter Oakes, *Philippians* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007), 203.

50) O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 174-181; Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, *Philippians*, 125.

게 된 새로운 이름 “주”를 인하여 우주의 모든 만물들이 예수 앞에 무릎을 꿇고 경배하게 되었다. 구약성경에서 여호와와 주라고 불리고, 오직 그만이 우주 만물의 경배의 대상이었다(비교, 사 45:23). 그러므로 현재 우주에서 최고로 높아지신 예수가 소유하게 된 하나님 자신의 이름인 주와 하나님에게만 허락되었던 전 우주적인 경배는 바로 구약성경이 말하는 하나님 됨의 본질이다. 예수가 새로 취하게 된 우주적인 주권과 경배는 그가 이 땅에서 취했던 종의 형체와 그에 따른 사람들의 비난과 극명한 대조를 이루고 있으므로, 우주적인 주권과 경배가 바로 그가 종의 형체를 취하기 위하여 하늘에서 포기했던 바로 그 하나님과 동등 됨의 내용임을 유추해 볼 수 있다.

결국 빌립보서 2:6-11은 신적인 지위와 특권을 가지고 신의 영역에 속했던 그러나 하나님의 우주적인 주권과 경배는 아직 소유하지 못했던 예수가 하나님과 동등 됨을 취할 것으로 여기지 않고 자신을 비워 낮추었고, 이 낮춤의 결과로 혹은 이에 대한 보상으로 그에게 하나님과 동등 됨이 하나님으로부터 허락된 것을 노래하는 시라고 요약해 볼 수 있다. 케노시스 시는 하나님과의 동등 됨 곧 우주적인 주권과 경배는 죽음을 경험하고 높아지신 예수가 누리게 된 새로운 지위임을 분명히 알려준다. 그러나 케노시스 시는 예수가 하나님의 우주적인 주권과 경배를 허락받은 사실이 그가 하나님을 대신하거나 혹은 하나님의 지위에 해를 미치는 것이 아니라, 도리어 아버지 하나님께 영광을 돌려 드리는 결과를 가져 왔음을 분명히 한다(εις δόξαν θεού πατρός, 11절).

4. 나가는 말

바울 학자들에게 빌립보서 2:6-11의 케노시스 시는 마치 지뢰밭과 같다. 케노시스 시의 해석은 그 앞에 놓인 수많은 해석학적 지뢰들을 피해가야 하는 고통스러운 노력을 필요로 하기 때문이다. 이 여섯 절의 짧은 시는 신약성경에서 발견되는 가장 오래된 기독교론적 시들 중의 하나이다. 이 시의 작성은 빌립보서를 훨씬 뛰어넘어 바울이 안디옥 교회에서 활동할 당시에까지 이를 수도 있다. 그러나 케노시스 시의 기원에 대한 문제는 또 다른 학문적인 수고를 요구하므로, 이 짧은 논문에서 더 이상 자세히 다룰 수 없다.

본 저자가 이 논문에서 이루고자 했던 바는 후버의 하르파그모스에 대한 연구를 바탕으로 케노시스 시를 해석한 라이트의 견해를 비판하는 것이다. 저자는 하르파그모스에 대한 실례들을 분석함으로써 후버의 연구를 재조사하였고, 부정사구의 정관사 용법과 하나님의 형체와 영광의 의미들도 자

세하게 논의하였다. 또한 케노시스 시의 주제는 하나님의 본질은 자기희생적인 사랑이라는 메시지가 아니라, 예수가 보인 자신을 비우고 낮아짐의 행동이 참된 겸손함의 표현임을 노래한 시임을 강조했다. 저자는 케노시스 시에 대한 라이트의 해석에 많은 오류들이 있음을 보여주었다. 라이트의 해석에 대한 대안으로, 본 저자는 먼저 예수가 포기한 하나님과의 동등 됨은 예수가 새롭게 받은 우주적인 주권과 경배를 의미한다고 주장하였고, 이 견해를 토대로 케노시스 시의 전체적인 의미에 대해서 다시 생각해보았다. 결국 본 저자의 견해로는 라이트가 비판했던 케노시스 시에 대한 마틴의 견해가 라이트의 견해보다도 더 설득력 있는 해석으로 보인다.

<주제어>(Keyword)

하나님과 동등 됨, 하나님의 형체, 하나님의 본성, 영광, 우주적인 주권.
equality with God, God's nature, God's form, glory, the cosmic lordship.

(투고 일자: 2016년 6월 23일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- Blass, F. and Debrunner A., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Robert W. Funk., trans. and rev., Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Bockmuehl, Markus, “‘The Form of God’ (Phil. 2:6): Variations on a Theme of Jewish Mysticism”, *JTS* 48 (1997), 1-24.
- Burk, Denny, “On the Articular Infinitive in Philippians 2:6: A Grammatical Note with Christological Implications”, *TB* 55:2 (2004), 253-274.
- Cullman, Oscar, *The Christology of the New Testament*, London: SCM Press, 1967.
- Dunn, James D. G., “Christ, Adam, and Preexistence”, Martin, Ralph P. and Brian J. Dodd, eds., *Where Christology Began: Essays on Philippians 2*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, 74-83.
- Fee, Gordon D., *Paul’s Letter to the Philippians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Fowl, Stephen E., *Philippians*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Gundry, R. H., “Style and Substance in ‘The Myth of God Incarnate’ according to Philippians 2:6-11”, S. E. Porter, P. Joyce and D. E. Orton, eds., *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation*, Leiden: Brill, 1994, 271-293.
- Hawthorne, Gerald F., *Philippians*, WBC 43, Waco: Nelson, 1983.
- Hawthorne, Gerald F. and Martin, Ralph, *Philippians*, rev., WBC 43, Waco: Nelson, 2004.
- Hawthorne, Gerald and Martin, Ralph, *Philippians*, WBC 43, Dallas: Zondervan, 2015.
- Hoover, R. W., “The Harpagmos Enigma: A Philological Solution”, *HTR* 64 (1971), 95-119.
- Martin, Ralph P. and Dodd, Brian J., eds., *Where Christology Began: Essays on Philippians 2*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- Martin, Ralph P., *Carmen Christi: Philippians ii:5-11*, 2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Martin, Ralph P., *A Hymn of Christ*, Downers Grove: IVP, 1997.
- Moule, C. F. D., “Further Reflexions on Philippians 2:5-11”, W. W. Gasque and R. P. Martin, eds., *Apostolic History and the Gospel: Biblical and*

- Historical Essays*, Exeter: Paternoster Press, 1970, 264-276.
- Oakes, Peter, *Philippians*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.
- O'Brien, Peter T., *The Epistle to the Philippians*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- O'Neill, J. C., "Notes and Observations: Hoover on *Harpagmos* Reviewed, with a Modest Proposal Concerning Philippians 2:6", *HTR* 81 (1988), 445-449.
- Reumann, John, *Philippians*, New Haven: Yale University Press, 2008.
- Rosen, Haiim B., *Early Greek Grammar and Thought in Heraclitus: the Emergence of the Article*, Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1988.
- Silva, Moises, *Philippians*, Grand Rapids: Baker, 2005.
- Steenburg, Dave, "The Case Against the Synonymy of *Morphe* and *Eikon*", *JSNT* 34 (1988), 77-86.
- Thurston, Bonnie B. and Ryan, Judith M., *Philippians and Philemon*, Collegeville: Michael Glazier, 2003.
- Wright, N. T., "'ἀρπαγμός' and the Meaning of Philippians 2:5-11", *JTS* 37 (1986), 321-352.

<Abstract>

The Examination of “the Equality with God” and the Interpretation of Philippians 2:6-11

Seung Hyun Lee
(Hoseo University)

Philippians 2:6-11 has been at the center of Pauline scholarship for a long time. The passage is called the Kenosis hymn, since it praises Jesus' emptying himself for the sake of others. While it was Ralph Martin's view that stood out as the most popular among scholars, N. T. Wright challenged him on the basis of Hoover's linguistic analysis of the term *harpagmos*. However, many scholars then published their articles, criticizing Wright in various ways. They claim that *harpagmos* does not necessarily mean what Jesus had already possessed before his kenosis, that the articular infinitive is not anaphoric, and that God's form cannot be a synonym for God's glory or nature. In this article, I will explore the key points of Wright and Hoover, and then, examine other scholars' criticism of them. In light of their challenge against Wright and Hoover, the author will then reexamine the kenosis hymn in Philippians 2:6-11, and question their view that the equality with God was what Jesus possessed in heaven before his incarnation. The author argues that the equality with God is what God offered to Jesus at his exaltation as a compensation for his humbleness. While Jesus existed in the form of God before his incarnation, namely, in the divine status in heaven, he was not equal to God in every aspect of his status since he then and there was not called the Lord of the universe yet. According to the author's analysis of the Kenosis hymn, the equality with God consists of the possession of God's name the "Lord" and his cosmic lordship over those who are in heaven, on earth and under the earth. According to the overall structure of the hymn, it seems to be true that Jesus did not possess this equality with God before his incarnation. It is only after his death and resurrection that Jesus was exalted as Lord, and was bestowed the cosmic lordship. The name Lord, which was originally God's name, and the cosmic lordship, which belonged to God only, now become status markers for the exalted Jesus. And this exaltation of Jesus became true as a result of God's reward for his obedience and humbleness. The author knows that he does not have the last word for this complicated hymn of Philippians 2:6-11, but it is his hope that this article will help scholars move forward in their analysis of the Philippian hymn beyond what Wright and Hoover have argued.

데살로니가후서 3:6, 11의 ἀτάκτως에 대한 문맥적 이해와 번역 재고

김선욱*

1. 서론

한글 성경 『개역개정』은 데살로니가후서에 나온 그리스어 부사 ἀτάκτως를 “게으르게”로 번역하고 있으며, 이 단어는 교회의 규율과 징계의 내용을 담고 있는 3:6-15에 두 번(6, 11절) 나온다. ἀτάκτως는 BDAG 사전에서 가장 먼저 “disorderly”(무질서하게, 무법적으로, 풍기문란하게)란 의미로 제시하고, 데살로니가후서 3:6, 11과 관련해서 이 단어가 περιπατέω와 함께 사용되면 “behave irresponsibly”(무책임하게 행동하다)란 뜻을 가진다고 나온다.¹⁾ ἀτάκτως의 형용사형인 ἄτακτος 또한 “disorderly”란 의미를 가질 뿐만 아니라 “insubordinate”(순종하지 않는, 반항하는)이나 “undisciplined”(규율이 잡히지 않은, 버릇없는) 등의 의미도 가진다.²⁾ ἀτάκτως에 대한 영문 번역은 번역본마다 다소 차이를 보인다. 대표적으로 몇 개의 번역본을 살펴보자면, New Revised Standard Version(NRS)과 English Standard Version(ESV)에서는 단순히 “in idleness”(게으르게)로 번역한다. 반면에 New King James Version(NKJ)은 “disorderly”로, New International Version(NIV)은 “idle and disruptive”(게으르고 불화[분열]를 일으키는)로 좀 더 구체적이고 강한 의미로 번역한다.³⁾ 한글 성경에서도 『개역개정』과 『공동개정』은 “게으르게”(“게으른”)로, 『새번역』은 “무질서하게”로, 『현대인의 성경』은 “제멋대로”로 번역한다. 필자는 본 논문에서 ἀτάκτως가 단순히 “게으르게”로 번역할 경우 바울이 책망하는 자들의 실제적인 모습과 특성, 그리고 행동을 정

* Trinity Evangelical Divinity School에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 웨스트민스터신학대학원대학교 신약학 겸임교수. sunwook5394@hanmail.net.

1) BDAG, 148.

2) Ibid.

3) 필자는 수많은 영문 번역 성경들 중에서 학문적이고 대중적으로 많이 사용된다고 생각되는 대표적인 영문 번역본을 선택하여 비교하고 연구한다.

확하게 보여주지 못한다고 생각한다.⁴⁾ 그리고 역사적 상황과 문맥적 이해를 통해 볼 때, 데살로니가 교회에서 ἀτάκτως로 행동하는 사람들은 단순히 일하지 않는 게으른 사람들이라는 사실을 넘어서 교회 공동체에 대해 거역하는 행동을 하는 사람들임을 알 수 있다. 마틴(D. Michael Martin)은 ἀτάκτως란 용어는 영어의 “idle”(게으른)로 번역할 경우 충분한 의미를 전달하지 못한다고 말한다.⁵⁾ 빌(G. K. Beale) 또한 이렇게 번역할 경우 독자들로 하여금 오해를 불러일으킬 수 있다고 말한다.⁶⁾ 필자 또한 ἀτάκτως를 단순히 “게으르게”로 번역하는 대신 좀 더 구체적으로 ‘게으르고 거역하는’(idle and insubordinate)—더 강한 의미로 ‘게으르고 반역하는’(idle and rebellious)—의 의미를 가진다고 보고 이에 따라 번역할 것을 제안한다.⁷⁾ 이 논증을 위해 필자는 데살로니가후서 3:6-15의 구조 분석, ἀτάκτως하게 행동하는 자들이 누구인지와 그들의 특성에 대한 다양한 견해 소개, 그리고 종말론적 관점에서 본문 전체를 주해할 것이다. 그리고 이 모든 것을 종합하여 문맥적 이해를 통해 ἀτάκτως와 이것의 형용사형인 ἄτακτος(살전 5:14)와 동사형인 ἀτακτέω(살후 3:7)를 어떻게 번역하는 것이 바람직한지를 제시하고자 한다.

2. 데살로니가후서 3:6-15의 구조 분석과 문맥적 이해

먼저 우리가 함께 살펴볼 본문(살후 3:6-15)을 이해하기 위해서 데살로니가후서 3장 전체의 구조를 살펴보고자 한다. 데살로니가후서 3장은 크게 세 단락으로 나뉜다: 기도에 대한 요구(3:1-5); 거역하는 게으른 자들 (insubordinate idlers)에 대한 교회 징계(규율)(3:6-15); 마지막 인사와 축복의 말(3:16-18). 우리가 연구할 두 번째 단락(3:6-15)은 내용과 형식에 있어서

4) 한글 번역 성경 또한 근래에 많은 번역본들이 나와 있지만, 필자는 『개역개정』을 중심으로 『공동개정』과 『새번역』, 그리고 『현대인의 성경』의 한글 번역본을 선택하여 비교하고 연구한다.

5) D. Michael Martin, *1, 2 Thessalonians*, NAC (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995), 273. 그리스어 부사 ἀτάκτως는 동사 τάσσω (요동케 하다)로부터 나온 것으로, 이에 대한 논의는 G. Dellinger, “τάσσω”, *TDNT*, Vol. 8, 27-48을 참조하라.

6) Beale은 살전 5:14의 ἄτακτος (ἀτάκτως의 형용사형)도 마찬가지로 단순히 “idle”(게으른)로 번역해서는 안 된다고 주장한다. G. K. Beale, *1-2 Thessalonians*, IVPNTCS (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003), 249.

7) 비록 ἀτάκτως가 부사이지만 본 논문에서 한글 번역과 관련해서 좀 더 다양한 표현과 쉬운 설명을 위해 형용사로 제시한다. 또한 문장을 매끄럽게 하기 위해 부사를 형용사로 번역하는 경우도 있는데, 일부 영어 번역에서도(예: NIV) 부사를 형용사로 번역하여 의미를 전달한다.

앞과 뒤의 단락들과 구별된다. 첫 번째 단락(3:1-5)은 전형적인 기도 요청의 형식으로 기도에 대한 호소로 시작(1-2절)해서, 기도의 내용(3-4절)을 말하고, 축도로 기도를 마친다(5절).⁸⁾ 이 단락의 끝부분인 5절에서 바울은 데살로니가 교회를 위해 마지막 간구를 하는데, 이 때 동사의 법(mood)은 회구법(optative)으로 바뀐다(κατευθύναι). 부정과거 회구법은 일반적으로 기도에서 사용되며, 바울 당시에는 기도의 형식과 맹세에 있어서 회구법이 사용되곤 했다.⁹⁾ 바울은 데살로니가 교인들로부터 기도를 요구한 후에 두 번째 단락에서 갑자기 어조를 바꾸어 그들에게 강하게 명령을 내린다. 첫 번째와 두 번째 단락의 구분은 세 가지 측면에서 발견된다. 첫째, 기도 요청에서 교회 징계(규율)와 관련된 명령으로 바뀐다. 첫 번째 단락의 기도 요청에서 바울은 사악한 자들로부터의 구원과 사랑과 인내 안에서 머물라는 권면을 하다가 두 번째 단락에서는 게으르고 거역하는 자들에 대한 교회 징계(규율)로 이동한다. 둘째, 바울의 어조가 갑자기 바뀐다. 첫 번째 단락에서 바울은 데살로니가 교회 성도들에게 그와 그의 일행의 안전을 위해 기도해 달라고 요청하고, 자신도 그들을 위해 기도하겠다고 말한다. 그러다가 두 번째 단락에서 그는 매우 강한 어조로 게으르고 거역하는 자들을 멀리하고 떠나라고 명령한다(6절). 셋째, 6절에서 새로운 단락으로의 전환 표시(transitional marker)가 나온다. 한글 번역에는 나타나지 않지만 δέ가 화제를 바꾸기 위한 개시어(opening word)인 ‘자’(now)의 의미로 사용되고,¹⁰⁾ 호격인 ἀδελφοί(형제들아)가 나오는데, 이러한 단어들은 새로운 단락의 시작을 의미한다.

두 번째 단락과 세 번째 단락(3:16-18)의 구분과 관련하여, 두 번째 단락의 끝이 15절인지 아니면 16절인지에 대한 논쟁이 있다. 서신을 마칠 때, 종결 단락의 시작 부분에 대해서 두 가지 경우를 생각해 볼 수 있다. 첫째는 16절에 나오는 ‘평안을 비는 축도’(peace benediction)이고, 둘째는 17절에 나오는 ‘자필 인사’(autograph greeting)이다.¹¹⁾ 와이마(Jeffrey A. D. Weima)에 따르면, 바울 서신에서 평안을 비는 축도는 일반적으로 서신을 끝맺는

8) D. Michael Martin, *1, 2 Thessalonians*, 261-270을 참조하라.

9) Abraham J. Malherbe, *The Letter to the Thessalonians*, AB (New York: Doubleday, 2000), 212. 바울은 살전 3:11-13의 마침 기도의 시작 부분에서 부정과거 회구법(κατευθύναι, 11절)을 사용하는 반면, 살후 3:1-5에서는 기도 요청의 마무리를 맺기 위해 동일하게 부정과거 회구법(κατευθύναι, 5절)을 사용한다. 회구법은 기도의 시작과 끝 모두에서 사용될 수 있다.

10) Ibid., 449.

11) Jeffrey A. D. Weima, *Neglected Endings: the Significance of the Pauline Letter Closings*, JSNTSup 101 (Sheffield: JSOT Press, 1994), 187.

단락의 처음 부분에 위치한다.¹²⁾ 많은 학자들은 평안을 비는 축도(16절)가 둘째 단락과 연결되어 있다고 보지만, 이 구절은 데살로니가후서 전체와 연결되어 평안을 간구하는 축도로 이해하는 것으로도 볼 수 있다.¹³⁾ 서신 말미에 붙이는 형태인 평안을 비는 축도를 경고와 훈계의 내용이 담긴 두 번째 단락과 연결시키는 것보다, 서신 전체와 관련하여 독립적으로 이해해서 서신서를 마무리 짓는 끝인사로 이해할 수도 있기 때문이다. 필자는 평안을 비는 축도는 게으르고 거역하는 자들로 말미암아 생긴 교회 내의 분란이 해결되기를 바라는 것과 관련해서 이해할 수도 있고, 전체를 마무리 하며 평안을 간구한다는 측면에서 환란과 시련 가운데 고통 받고 있는 데살로니가 교인들(예: 살후 1:3-12)을 향한 평안의 간구로도 볼 수 있다고 생각한다. 결론적으로 우리가 16절을 데살로니가 교인들을 향한 평안의 간구로 본다면, 그것은 외적 환란이나 내적 분란 모두에 대해 평안이 임하기를 바라는 간구가 될 것이고, 따라서 16절을 데살로니가후서 전체와 관련시킬 수도 있고 바로 앞 단락과도 연결시킬 수도 있다. 16절을 독립된 구절로 이해할 수 있지만 끝맺는 인사 단락으로 17, 18절과 함께 묶어 본다면, 두 번째 단락은 15절로 마치게 되고 세 번째 단락은 16절에서 시작하게 된다.

데살로니가후서 3장의 세 단락은 구분되지만 서로 밀접하게 연결되어 있다. 빌은 두 번째 단락이 첫 번째 단락과 긴밀히 연결되어 있고, 특별히 3:2는 두 단락의 상호 연관성을 이해하는 데 중심 역할을 한다고 주장한다.¹⁴⁾ 두 번째 단락은 첫 번째 단락의 3:2에 나오는 ἄτοπος(『개역개정』에서는 “부당한”으로 번역; 사전적 의미로는 “pertaining to being behaviorally out of place”¹⁵⁾—‘규정에 벗어나게 행동하는’ 또는 ‘제 위치에서 벗어나 행동하는’)한 자들의 문제점을 좀 더 구체적으로 다루고 있고, 이것은 교회 공동체에 해를 입히는 게으르고 거역하는 행위들에 대한 것이다.¹⁶⁾ 바울은 그러한 자들로부터 떠나라고 명령하는데(6절), 그들의 행동이 교회에 나쁜 영향을 줄 뿐만 아니라, 그들로부터 잘못된 영향을 받으면 일하지 않고 일만 만드는 자들이 될 수 있기 때문이다.¹⁷⁾ 그렇다면 교회 내에 게으르고 거역하는 자들은 어떤 사람들인가? 앞으로 그들에 대해 데살로니가전서와도 관련시켜 살펴볼 것이지만, 먼저 인접 문맥을 통해 볼 때 데살로니가후서 3

12) Ibid.

13) Ibid.

14) G. K. Beale, *1-2 Thessalonians*, 248.

15) BDAG, 149.

16) G. K. Beale, *1-2 Thessalonians*, 248.

17) Ibid.

장의 내용은 전장인 2장에 나오는 종말에 관한 거짓된 가르침과 연결된다.¹⁸⁾ 3:1의 τὸ λοιπόν(끝으로)은 바울의 일반적인 사용 용례로 볼 때(특별히 살전 4:1을 보라) 앞 단락과 완전히 다른 새로운 내용을 소개하기 위해 사용되는 단어가 아니라 앞뒤 단락을 논리적으로 연결시켜주는 기능을 하는 단어로 이해해야 한다.¹⁹⁾ 따라서 데살로니가후서 2장과 3장은 논리적으로나 내용적으로 밀접하게 연결되어 있다.²⁰⁾ 2장이 종말에 대한 잘못된 가르침에 대해 언급하고 있다면, 3장은 그로 말미암아 발생하는 윤리적 문제를 다루고 있다. 특별히 2:15의 “우리의 편지로 가르침을 받은 전통을 지키라”는 명령과 3:6의 “우리에게서 받은 전통대로 행하지 아니하는 모든 형제에게서 떠나라”는 명령은 바울과 그의 말을 따르는 자들이 준 παράδοσις(전통)과 관련해서 단어 상의 명확한 일치를 보여주며, 또한 2장과 3장은 각각 바울이 전해준 전통과는 다른 가르침과 다른 행동에 대해 다루고 있다. 앞으로 더 논의해야 할 내용이지만, 데살로니가후서 2장이 잘못된 종말에 대한 이해와 가르침에 대한 것이라면, 3장은 윤리적 차원에서 그로 말미암아 생긴 교회 내의 게으르고 거역하는 자들에 대해서 경고와 교회의 규율에 대해 말하는 것이다. 따라서 데살로니가후서 2장과 3장은 잘못된 종말에 대한 이해와 가르침과, 그에 따른 잘못된 윤리적 행동이라는 측면에서 종말론과 관련해서 서로 밀접하게 연결되어 있다.

본 논문에서 중점적으로 논하는 데살로니가후서 3:6-15는 바울이 다루고 있는 대상에 따라 크게 두 부분으로 나뉜다. 첫 번째 부분은 게으르고 거역하는 자들과 관련된 징계(6-12절)이고, 두 번째 부분은 교회 구성원들이 그들을 대하는 태도와 관련된 권고(13-15절)이다. 첫 번째 부분은 6절과 12절에서 동일한 그리스어 παραγγέλλομεν(우리가 명하노니)을 사용하면서 인클루지오 형태를 보여준다. 바울은 게으르고 거역하는 자들이 바울과 그의 동역자들로부터 받은 가르침을 따르지 않고 교회 공동체를 어지럽히기 때문에 그들로부터 떠나라고 명령한다(6절). 바울은 공동체로 하여금 그들의 악한 영향력을 받지 않도록 자신이 지금껏 보여준 본을 제시하고 그것을 따르라고 말한다(7-10절). 바울은 다시금 거역하는 게으른 자들의 행태를 언급하며 주 예수 그리스도의 권위로 그들이 어떻게 행해야 할지를 명령한다(11-12절). 두 번째 부분은 거역하는 게으른 자들을 제외한 교회 구성원

18) Ibid., 235.

19) Ibid.

20) 데살로니가후서가 매우 조직적이고 통일성 있게 구성되었다는 견해에 대해 Robert Jewett, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Philadelphia: Fortress, 1986), 80을 참조하라.

들에게 명령하는 것으로 옳은 일을 하다가 낙심하지 말 것과 교회의 징계가 잘못을 범한 자들을 정죄하기 위한 것이 아니라 회복시키는 것이 목적이기 때문에 궁극적으로 가져야 할 태도는 형제애임을 말한다(13-15절). 필자는 앞으로 이 단락을 종말론적 관점에서 주해할 것이고, ἀτάκτως하게 행동하는 자들의 정체와 특성을 데살로니가 교회의 역사적 상황 가운데 연구하면서 ἀτάκτως의 의미와 번역을 어떻게 해야 할지를 제시하고자 한다.

3. 데살로니가 교회 안의 ἀτάκτως하게 행동하는 자들의 정체와 특성

데살로니가 교회 안에서 ἀτάκτως하게 행동하는 자들이 누구인지와 그들의 특성에 대해서 많은 논의가 있어왔다. 그들이 누구인지에 대한 견해는 다양하게 제시되는데, 크게 두 가지 관점, 즉 종말론적 관점과 사회적 관점으로 나뉜다. 그리고 사회적 관점은 다시 여러 견해들로 제시된다.²¹⁾ 필자는 다섯 가지 견해들을 열거하고자 한다: 첫 번째부터 네 번째까지는 사회적 관점에 따른 견해들이고, 다섯 번째 견해는 종말론적 관점에 따른 견해이다.

첫째, ἀτάκτως하게 행동하는 자들은 노동을 천한 것으로 여기는 자들이라는 견해이다. 마샬(I. Howard Marshall)은 데살로니가 교회 안에서 게으르게 행동하게 된 원인이 당시 헬레니즘의 문명사회에서 육체노동을 대하는 일반적인 태도 때문이라고 주장한다.²²⁾ 하지만 이 주장에 대해 러셀(Ronald Russell)은 육체노동을 천하게 여기는 경향이 헬라 사회의 상류층에서나 있는 것이지 대다수의 데살로니가 교인들은 그러한 계층에 속해 있지 않았기 때문에 게으름의 원인이 육체노동에 대한 경멸로 생긴 것이라고 볼 수 없다고 반박한다.²³⁾

21) 참고, 마틴은 ἀτάκτως하게 행동하는 자들의 정체에 대한 다양한 견해를 소개한다. 필자는 마틴이 소개하는 견해들과 그의 반론들을 다수 참조하였다. D. Michael Martin, *1, 2 Thessalonians*, 273-277.

22) 예: I. Howard Marshall, *1 and 2 Thessalonians: Based on the Revised Standard Version*, NBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 223. 말허비는 일부 데살로니가 성도들이 에피쿠로스학파의 사람들이 취하는 삶의 태도를 받아들이면서 교회 공동체로부터 멀어져갔을 수 있다고 말한다. Abraham J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1983), 24-27. 그는 또한 개종자들이 견유학과 사람들처럼 그들의 생업을 버리고 거리로 나가 설교하는 자들이 되었을 수도 있다고 한다. Abraham J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians* (Philadelphia: Fortress, 1987), 101.

23) Ronald Russell, "The Idle in 2 Thess 3.6-12: An Eschatological or a Social Problem?", *NTS* 34 (1988), 108; G. K. Beale, *1-2 Thessalonians*, 113; Bruce W. Winter, "If a Man does not Wish to Work... A Cultural and Historical Setting for 2 Thessalonians 3:6-16", *Tyndale Bulletin* 40 (1989), 304.

둘째, 그들은 세상적인 직업을 통해서가 아닌 교회에 의지해서 경제적 도움을 얻는 교회 일꾼들의 작은 그룹으로 이해하는 견해이다. 이 경우 3:7-9에서 바울이 자신이 행한 모범을 언급한 것과, 그들을 ἀδελφός(6b절)—형제란 용어를 교회 사역자에 대한 전문적 용어로 이해할 경우—로 부른 것과 관련해서 설득력이 있다.²⁴⁾ 하지만 이 경우에 그들이 일하지 않고 게으르게 행동하는 것은 이해할 수 있지만, 바울과 그의 동역자들이 전해준 전통을 따르지 않고(6절), 일만 만들고 다니면서 교회 공동체를 무질서하게 만드는(11절)—ἀτάκτως의 의미는 일하지 않는 게으른 차원을 넘어서 거역하거나 제멋대로 행동하거나 무질서하게 만드는 등의 행동을 뜻한다—점에 있어서 단순히 경제적 문제를 교회에 의존하고 일하지 않는 게으른 지도자들로 이해할 수는 없다.²⁵⁾ 또한 교회 지도자들 중에 그들의 생계 수단을 교회에 의존하고 있는 경우들을 비추어 볼 때(예: 베드로, 주의 형제들, 다른 사도들; 고전 9:5-12), 만일 그들이 교회의 지도자 그룹으로서 일하지 않았다고 해서 바울이 교회 공동체에게 그들로부터 떠나고 먹을 것도 주지 말라는 식의 심각한 교회 징계를 내리라고 명령하지는 않았을 것이다.²⁶⁾

셋째, 그들은 일거리가 없는(고용되지 않은) 가난한 하층민들로 교회에 전적으로 의존하며 수고함 없이 경제적 도움을 얻으려는 자들이라는 견해이다. 그들은 교회가 주는 혜택만 받는 데 익숙할 뿐이지, 그에 대한 보답을 전혀 할 줄 모르는 염치없는 자들이다.²⁷⁾ 하지만 멘켄(M. J. J. Menken)이 적절히 지적하듯이, 이러한 주장은 그들이 고용되지 않아서 그들의 생계를 교회에 의존한다는 사실만을 알려줄 수 있을 뿐이지, 그들이 일하지 않으려는 태도와 의도적으로 바울과 그의 동역자들에게서 받은 전통을 따르지 않고 일만 만들어 교회를 어지럽게 만드는 행동을 설명하지는 못한다.²⁸⁾ 일거리가 없어 가난한 자들이 되었다고 해서 그들이 일하지 않고 게으름만 피우며 타인의 물질적 도움을 감사한 마음 없이 당연한 것으로 받아들이는 몰염치한 사람들이었다고 간주할 수는 없다.

넷째, 그들은 당시 그레코-로마 세계의 ‘후견—피후견’(patron—client) 관계의 사회적 관습에 의거해 일하지 않는 피후견인들(clients)이라는 견해이다. 윈터(B. W. Winter)는 이러한 후견—피후견 관계에 있는 피후견인들이

24) Edward E. Ellis, “Paul and His Co-Workers”, *NTS* 17 (1971), 450-451.

25) D. Michael Martin, *1, 2 Thessalonians*, 274-275.

26) *Ibid.*, 275.

27) Ronald Russell, “The Idle in 2 Thess 3.6-12”, 113.

28) M. J. J. Menken, “Paradise Regained or Still Lost? Eschatology and Disorderly Behaviour in 2 Thessalonians”, *NTS* 38 (1992), 273-274.

그리스도인이 되어서 데살로니가 교회 내에서 일하지 않고 게으름만 피워 문제를 발생시켰다고 주장한다.²⁹⁾ 가난한 피후견인들은 부유한 후견인들(patrons)로부터 경제적 도움을 받게 되고, 후견인들은 피후견인들을 도와 줌으로써 공개적으로 명성을 얻게 된다.³⁰⁾ 이러한 관계 속에서 후견인들은 그들의 피후견인들을 지속적으로 도와줄 사회적 의무가 있고, 만일 이 관계를 끊어버릴 경우 후견인들은 피후견인들과 적대적인 관계로 변하게 된다.³¹⁾ 당시 통상적으로 있어왔던 후견—피후견 관계가 데살로니가 교회 안에 기독교로 개종한 성도들 가운데도 있었고, 이러한 관습에 익숙한 피후견인들은 일하지 않고 게으르게 생활하면서 공동체 내부에 문제를 일으켰다.³²⁾ 바울은 데살로니가 교회에서 피후견인 신분으로 있는 성도들이 그들의 후견인들의 도움에 의지해서는 안 되고, 또한 후견인 신분으로 있는 성도들은 계속해서 도움을 요구하는 피후견인에 대해 지원할 의무가 없다고 말한다.³³⁾ 대신 바울은 그리스도인들이 공동체 안에 어려움에 처한 자들에게 은혜를 베푸는 자들(benefactors)이 되기를 권고한다(살후 3:13).³⁴⁾ 비록 이 견해가 당시 사회적 상황에 비추어 볼 때 가능성 있는 제안이기는 하지만, 만일 그렇다면 바울이 후견—피후견 관계의 사회적 시스템을 완전히 거부했을 것인지가 의문이 된다.³⁵⁾ 바울은 이 제도에 대해 구체적인 언급을 하지 않을 뿐만 아니라, 그들이 행한 ἀτάκτως의 의미는 단순히 게으름을 피우는 것이 아니라 무질서하고 반항하는 태도라는 점에서 단지 일하지 않는 피후견인들의 모습과는 다르다.³⁶⁾ 또한 데살로니가전서 4:11-12에서 바

29) 윈터는 자신의 주장을 입증하기 위해 다음과 같은 네 가지 점에서 논의를 제시한다: “(1) ‘후견—피후견’ 관계; (2) 후견인에게 의존하지 말라는 바울의 요구; (3) 바울의 가르침을 무시했던 가능성 있는 이유로는 마케도니아 지경에 있는 기근을 신의 섭리(providentia)로 이해; (4) 피후견인들이 아닌 은혜를 베푸는 자들(benefactors)로서의 그리스도인의 역할에 대한 바울의 가르침.” Bruce W. Winter, “‘If a Man does not Wish to Work...’”, 303-315. 이 견해와 관련해서 Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 281-282; Gene L. Green, *The Letters to the Thessalonians*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 342; Bruce W. Winter, *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens (First-Century Christians in the Graeco-Roman World)* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 41-60; Richard P. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)를 참조해 보라.

30) Gene L. Green, *The Letters to the Thessalonians*, 342.

31) Bruce W. Winter, *Seek the Welfare of the City*, 47.

32) D. Michael Martin, *1, 2 Thessalonians*, 275-276.

33) Gene L. Green, *The Letters to the Thessalonians*, 342.

34) Ibid.

35) D. Michael Martin, *1, 2 Thessalonians*, 276.

36) Ibid.

울은 성도들이 스스로의 힘으로 일하는 모습을 통해서 외인들에게 모범이 되도록 권고하는데, 이는 일하지 않는 게으른 행동이 수치가 될 수 있음을 암시한다. 하지만 후견—피후견의 시스템 속에서 게으름은 수치스러운 행동이 아니기 때문에 바울이 후견—피후견의 사회적 관습에 익숙한 피후견인들(일하지 않는 자들)에게 과거 바울 자신이 손수 일하며 스스로의 생계를 해결했다는 사실을 상기시키면서 그들에게 수치감을 주고 일하기를 권고했다고 보기는 어렵다.³⁷⁾ 따라서 후견—피후견의 사회적 관계 속에서 이해하는 것은 역사적 배경에 근거한 정황적 해석이지 본문이 말하고 있는 상황과는 맞지 않는다.

마지막 다섯째, 그들은 잘못된 종말에 대한 가르침으로 말미암아 바울과 그의 동역자의 말을 따르지 않고, 일하지 않으며, 교회를 어지럽게 만드는 자들이라는 견해이다. 이 견해는 지금껏 전통적으로 받아들여진 것으로 데살로니가전후서 전체를 아우르는 핵심 주제인 종말론과 관련하여 이해할 수 있다는 장점을 가지고 있다.³⁸⁾ 그리스도의 재림에 대한 잘못된 이해를 가진 자들은 일하기를 거부하고 공동체를 어지럽히는데, 그 이유는 그들이 세상에 재물을 쌓는 수고는 종말의 때에 가치 없는 행동이라고 생각했기 때문이다. 그리스도의 재림에 대한 언급들(살전 4:13-5:11; 살후 2:1-17)은 데살로니가전후서의 핵심 주제로 등장하고, 교회 구성원들 중의 일부가 종말의 사건들이 임박하게 나타날 것이라고 기대했다는 사실에 근거해서 ἀτάκτως하게 행동하는 자들의 기원을 찾을 수 있다. 데살로니가전서에서 일하기를 거부한 자들에 대한 내용은 4:11-12와 5:14에 나오는데, 이 구절들은 그리스도의 재림의 사건에 대한 내용(4:13-5:11)을 앞뒤로 감싸고 있다. 데살로니가후서에서도 그들에 대한 내용이 3:6-15에 나오며, 이 단락은 종말의 주의 날에 대한 내용(2:1-17) 뒤에 위치한다. 종말에 대한 오해가 일하지 않으려고 하는 동기가 될 수 있다는 가정은 인간의 본성과 관련해서 논리적이며 자연스러운 일이다.³⁹⁾ 일하기를 거부하는 자들은 이제 곧 세상에 종말이 찾아올 것이기 때문에 세속적 물질을 추구할 필요가 없고, 따라서 일하지 않아도 된다고 주장한다. 그와 동시에 그들은 데살로니가 교회 공동체로 하여금 현재의 삶을 충실하게 살 필요성이 없다고 떠들고 다니며 혼란하게 만든다. 그들의 행동은 단순히 일하지 않는 것을 넘어서 바울의 가르침에 대해 거역하고 반역하는 모습을 보인다. 그들의 종말에 대한 잘

37) 살전 5:14도 후견—피후견 제도 때문에 발생한 게으름이라고 보기도 어렵다.

38) Beale은 이 견해를 지지하면서 그의 책에서 자세히 논증하고 있다. G. K. Beale, *1-2 Thessalonians*, 248-257을 참조하라.

39) D. Michael Martin, *1, 2 Thessalonians*, 276.

못된 이해는 바울과 그의 동역자들이 전해준 전통(가르침)을 따르지 않을 뿐만 아니라(3:6) 일만 만드는 자들이 되어 교회를 어지럽힌다(3:11). “일을 만들기만 하는 자들”(περιεργαζομένους)이란 표현에서 그들은 단순히 일을 하지 않는 차원을 넘어 임박한 종말의 관점에서 자신들의 행동에 가치를 부여하고 공동체에 악영향을 미치는데, 이것은 바울의 눈으로 볼 때 옳지 못한 위험한 행동이다.⁴⁰⁾

하지만 이러한 종말론적 관점의 견해는 두 가지 측면에서 반론이 제기된다. 첫째, 데살로니가전후서 어디에서도 종말에 대한 잘못된 이해가 ἀτάκτως한 자들을 만들어내어 교회를 어지럽힌다는 명확한 언급을 발견할 수 없다.⁴¹⁾ 둘째, 바울이 데살로니가에서 사역하고 있을 때 이미 일하지 않는 자들이 있었고, 바울은 그들을 향해 일하기 싫어하는 자는 먹지도 말라고 명령한 적이 있기 때문에(살후 3:10), 데살로니가 교회가 세워질 당시 종말에 대한 잘못된 이해로 말미암아 일하려 하지 않는 자들이 생겨났다는 가정은 타당하지 않다.⁴²⁾

첫 번째 반론에 대해서, 비록 일하지 않는 자들이 생긴 이유가 종말에 대한 오해 때문이라고 명시적으로 나오고 있지 않지만, 바울이 데살로니가 교인들에게 쓴 서신들은 종말에 대한 그들의 잘못된 생각을 바로잡아주기 위한 것이란 점에서 일하지 않는 자들의 발생 원인이 잘못된 종말의 이해와 거짓 가르침 때문으로 추론할 수 있다. 데살로니가후서 2:2에서 바울은 성도들에게 “영으로나 또는 말로나 또는 우리에게서 받았다 하는 편지로나 주의 날이 이르렀다고 해서 쉽게 마음이 흔들리거나 두려워하거나 하지 말아야 한다”고 권면하는데, 이는 아마도 종말에 대한 잘못된 이해로 말미암아 극단적이고 열광적인 자들이 생겨나 생업을 포기하며 일하지 않고 집집마다 돌아다니면서 종말에 대한 거짓 가르침을 전파하는 자들이 있었음을 암시해준다.⁴³⁾ 빌은 좀 더 구체적으로 본문으로부터 개념적 연관성과 어휘의 유사성을 통해 이를 증명한다.⁴⁴⁾ 데살로니가후서 3:1-5는 종말에 대한 내용을 담고 있는 2장과 연결되어 있는데, 3:2의 ἄτοπος(『개역개정』—“부당”한; ἀτάκτως와 유사하게 “out of place”[제자리에 있지 않는, 제멋대

40) Ernest Best, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, BNTC (London: Continuum, 1986), 334.

41) Michael W. Holmes, *1 & 2 Thessalonians*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 268; D. Michael Martin, *1, 2 Thessalonians*, 274.

42) Ronald Russell, “The Idle in 2 Thess 3.6-12”, 108.

43) Beverly R. Gaventa, *First and Second Thessalonians*, Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching (Louisville: John Knox Press, 1998), 129.

44) G. K. Beale, *1-2 Thessalonians*, 249-250.

로]의 의미를 가짐)하고 πονηρός(『개역개정』—“악한”)한 자들에 대한 언급은 2장의 ἀνομία(『개역개정』—“불법”[lawlessness])의 주제와 계속해서 연결된다. 또한 이어지는 3:6-15에서는 실생활의 윤리적 차원에서 2장과 3:1-5의 내용을 반영하고 있다. 빌은 이 네 단어들, 즉 2장의 ἀνομία, 3:1-5의 ἄτοπος와 πονηρός, 그리고 3:6-15의 ἀτάκτως가 서로 유사성을 가지면서 내용적으로 이어지고 있으며, 이것들은 모두 하나님의 법을 어기고 반대되는 가르침을 보여줄 뿐만 아니라 사탄의 영향력을 암시하고 있다.⁴⁵⁾ 따라서 2:1-17의 불법의 주제와 관련된 종말에 대한 내용은 3:1-5를 거쳐 3:6-15로 계속 이어지며 윤리적인 실생활에서 드러나게 된다. 결국 3:6-15는 잘못된 종말에 대한 오해와 관련성이 깊다고 할 수 있다.

두 번째 반론에 대해서, 바울이 3:10에서 일하기 싫어하는 자는 먹지도 말게 하라는 명령은 교회 내에 있는 일하지 않는 피후견인들을 향해 만들어낸 말이라기보다는 초대 교회가 일반적으로 가르쳐온 교리문답적인 교훈(catechetical instruction)이거나,⁴⁶⁾ 창세기 3:17-19를 반영한 것으로,⁴⁷⁾ 바울이 일상적으로 데살로니가 교인들에게 가르쳐 온 말일 수 있다. 문맥을 통해 살펴볼 때 3:7-10은 바울이 자신의 삶의 본을 통해 교인들도 그러한 삶을 살라고 권고하는 내용으로, 그가 복음 전도자로서 영적인 것을 가르치기 때문에 육적인 일을 하지 않을 수 있었지만 스스로 일했던 것은 경제적 문제로 말미암아 복음을 전하는데 걸림돌이 되지 않고 또한 교인들에게 본이 되게 하기 위함인 것이다(고전 9:1-18을 비추어 살후 3:10을 해석). 바울이 이렇게 말하는 이유는 ἀτάκτως한 행동과는 반대로, 질서 있고 순종하는 삶을 통해 외인들로 하여금 거리낌을 가지지 않도록 하고 복음 전파에 장애가 되지 않게 하기 위해서이다. 바울 자신이 데살로니가 교회에서 행했던 본을 의도적으로 말하는 이유는 ἀτάκτως한 자들의 행동으로 말미암아 복음 자체가 위태로운 상태에 있기 때문이다.⁴⁸⁾ 바울이 3:10에서 한 말은 바울과 그의 동역자들이 전해준 전통을 따르지 않는 자들을 떠나라는 3:6의 말을 반영함과 동시에, 그와 동역자들이 편지에 한 말을 순종하지 않는 자들과 사귀지 말고 부끄럽게 만들라는 3:14의 명령을 예기하게 만든

45) Ibid.

46) Ernest Best, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 338.

47) Beale은 Menken을 인용하면서 창 3:17-19의 “일”, “먹다”, “빵” 등의 단어가 살후 3:12에도 나타남을 통해 이들의 연관성을 제시한다. 또한 살후 3:6에서 “전통”이라는 단어가 구약을 가리키는 것으로 볼 수 있고, 따라서 3:10은 구약적 배경을 가지고 있다고 말한다. G. K. Beale, *1-2 Thessalonians*, 256; M. J. J. Menken, “Paradise Regained or Still Lost?”, 278-280.

48) G. K. Beale, *1-2 Thessalonians*, 255.

다.⁴⁹⁾ 그러므로 바울이 데살로니가에서 사역할 당시 했던 이 말은 일하지 않고 게으르게 행동하는 교회 내의 피후견인 성도들에 대한 질책이 아니라, 일하지 않고 교회에 부담을 주는 성도들에 대한 책망이라고 볼 수 있다 (참고, ἀτάκτοι, 살전 5:14).⁵⁰⁾

ἀτάκτως한 자들의 특성과 관련하여 주목해서 보아야 할 사실은 그들이 바울과 그의 동역자들에게서 받은 전통(παράδοσις)대로 행하려고 하지 않는 태도이다(살후 3:6). 여기서 전통이란 바울이 말과 글을 통해 전해 주었던 그의 모든 가르침으로 볼 수 있다.⁵¹⁾ 전통의 내용에 대해 좀 더 구체적으로 들어가면, 앞서 살펴보았듯이 데살로니가후서 3:6-15가 3:1-5와 2:1-17과 연결되어 있기 때문에 바울과 그의 동역자들이 가르쳐온 전통은 2장에 나오는 종말에 관한 내용과 관련성이 깊을 수 있다. 즉, 2장의 종말에 대한 잘못된 교리와 관련해서 ἀτάκτως한 자들은 바울과 그의 동역자들이 가르쳐준 전통을 거부한다는 것이다.⁵²⁾ 와이마는 ἀτάκτως에 좀 더 구체적이고 강한 의미를 부여하고 “rebellious”(반역하는)로 이해한다.⁵³⁾ 그들은 바울과 그의 동역자들의 가르침을 거부할 뿐만 아니라 자신들의 거짓된 종말의 이해와 전과를 통해 교회를 분열시키는 반역적인 행동을 저지르는 자들인 것이다. 또한 이러한 가르침에 대한 거역의 행동은 단순히 일하지 않는 것으로 그치는 것이 아니라 “일을 만들기만 하는 자들”(3:11)이 된다는 것에 또다시 주목할 필요가 있다. 데살로니가 교회 안에 있는 ἀτάκτως한 자들은 거짓 교사들일 수도 있고, 그들의 가르침에 따르기 시작한 사람들일 수도 있다.⁵⁴⁾ 여하튼 이러한 자들은 교회 안에서 일을 만들기만 한다고 했는데, 분명 그들은 가만있지 않고 자신들의 행동에 가치를 부여하여 여러 가지 행동들을 하면서 교회 공동체를 어지럽히는 악한 영향력을 미쳤을 것이 분명하다.

49) Ibid.

50) 살전 5:14의 형용사 ἄτακτος (여기서는 형용사의 명사적 용법으로 사용됨) 또한 게으름의 의미를 넘어서 어지럽게 만들고, 순종하지 않는 등의 의미를 가진다. 한글 『개역개정』 번역은 “게으른 자들”로 되어 있지만 NKJ에서는 “those who are unruly”(제멋대로 구는 자들), NIV에서는 “those who are idle and disruptive”(게으르고 불화[분열]를 일으키는)로 번역한다. NRS와 ESV에서는 단순히 “idlers, idle”(게으른 자들)로 번역한다. 이러한 각각의 번역은 살후 3:6, 11의 ἀτάκτως에도 동일하게 적용된다.

51) 살후 3:6을 2:15의 “말로나 우리의 편지로 가르침을 받은 전통”과 연결시켜볼 때 전통이란 바울의 말과 글을 통해 가르친 내용 전체를 지칭할 수 있다. G. K. Beale, *1-2 Thessalonians*, 251.

52) Ibid., 255.

53) Jefferey A. D. Weima, *1-2 Thessalonians*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academics, 2014), 578-630의 살후 3:1-15의 자세한 해설을 참조하라. 와이마는 ἀτάκτως한 자들에 대해 “rebellious idlers”(반역적인 게으른 자들)란 표현을 쓰며 그들의 특성을 이해한다.

54) G. K. Beale, *1-2 Thessalonians*, 255.

그러기에 바울은 그들을 향해 ‘일을 만드는’(περιεργάζομαι)이란 표현을 썼다.⁵⁵⁾ 그들의 이러한 행동들은 결국 교회에 불화와 분열을 일으키게 만든다. NIV는 ἀτάκτως을 “idle and disruptive”로 번역하는데, 이는 그들의 행동이 단순히 일하지 않는 게으름의 차원을 넘어 공동체를 어지럽게 하고, 더 나아가 불화하게 만들고 파괴적인 분열을 조장시킬 수 있다는 것을 보여준다.

결론적으로 필자는 종말론의 관점에 따라 ἀτάκτως한 자들의 특성을 이해했고, 그에 따른 번역이 요구될 것을 제안하고자 한다. 그들의 특성을 짧게 정리하자면, 첫째, 그들은 일하지 않고 또한 일하려 들지도 않는 게으른 자들이다(3:6, 10, 11). 둘째, 그들은 바울과 그의 동료들로부터 전해 받은 전통을 따르지 않고 불순종하며 거역한다(3:6; 참고, 3:14). 셋째, 그들은 잘못된 종말에 대한 이해를 가지고 있다. 바울과 그의 동료들이 말과 편지로 가르쳐 준 전통은 교리와 행실 전반을 가리킬 수도 있지만 데살로니가후서 2장의 내용과 연결시켜 좀 더 좁혀서 본다면 종말에 대한 가르침으로 이해할 수 있다(2:15; 3:6). 그들은 종말에 대해 잘못된 이해를 가졌고, 그로 말미암아 세상의 일들을 가치 없는 것으로 여기고 일하는 것을 거부하게 된다. 넷째, 그들은 일만 만드는 자들이 되어서 교회를 어지럽히며 불화와 분열을 조장한다(3:11). 그들은 일하지 않고 그저 가만히 빈둥거리고 있었던 것이 아니라 분주하게 일들을 만들어 내거나 타인의 일에 참견하는 등 교회 공동체를 혼란하게 만든다. 종말론적 관점으로 볼 때, 그들은 그리스도의 재림이 임박했다고 믿었기 때문에 일하지 않았을 뿐만 아니라, 데살로니가 교회 내의 다른 성도들에게도 잘못된 종말을 가르치면서 그들의 삶에 간섭하고 쓸데없이 일을 만들어낸다. 이상의 네 가지 특성을 살펴볼 때, ἀτάκτως를 단순히 “게으르게”로 번역하기보다는, ‘게으르고 거역하는’으로 번역해서 문맥적, 상황적 의미를 부각시키고, 좀 더 정확하고, 구체적이며, 풍성한 의미를 전달하는 것이 바람직하다고 본다.

55) 한글 번역에서는 제대로 반영되기 어렵지만, 바울은 살후 3:11에서 그리스어의 언어유희(wordplay)를 통해 의미를 전달한다. 그리스어 ἐργάζομαι(일하다)와 이 단어에서 파생된 περιεργάζομαι(περί와 ἐργάζομαι의 합성어: “주제넘게 바쁘게 설치대다”, “쓸데없이 참견하다”)를 병치시켜서 ἀτάκτως한 자들의 모습을 보여준다: μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους(“일하지 아니하고 일만 만들기만 하는 자들”). NIV는 이러한 그리스어의 언어유희를 보여주기 위해 “They are not busy; they are busybodies”로 번역하지만, “They are not busy”(그들이 바쁘지 않다)로 번역하는 것은 바람직하지 못하다. 왜냐하면 μηδὲν ἐργαζομένους의 의미는 “그들이 바쁘지 않다”가 아니라 “그들이 일하지 않는다”(더 나아가 “일하기를 거부한다”)의 뜻이기 때문이다. Gene L. Green, *The Letters to the Thessalonians*, 342를 참조하라.

4. 종말론적 관점에서 데살로니가후서 3:6-15의 주해와 그에 따른 ἀτάκτως의 의미

데살로니가후서 3:6-15의 윤리적 권면 단락은 바울의 강한 명령이 담겨 있는 6절에서 시작하고, 이 구절은 전체 단락의 성격을 규정한다. 그리스어 ἀτάκτως에는 ‘게으른’(idle)의 의미뿐만 아니라 ‘무질서한’(disorderly), ‘제멋대로의’(unruly), ‘거역하는’(‘순종하지 않는’, insubordinate)의 뜻도 있고, 더 나아가 문맥상 ‘반역하는’(rebellious)으로도 이해할 수 있다. 데살로니가 교회에서 ἀτάκτως한 자들은 일하지 않고 게으름 뿐만 아니라 사도적 가르침과 전통을 거역하고(6절), 일만 만드는 자들이 되어 교회를 어지럽힌다(11절). 만일 교회 안에서 일만 만드는 그들의 행위가 종말에 대한 거짓된 가르침과 관련되어 있다면, 그들은 분명히 바울의 가르침을 거역하고 있는 것이다.⁵⁶⁾ 이러한 모습은 다분히 반역적인 성격을 보여주고 있다. 바울은 강한 어조로 데살로니가 교인들을 향해 그들 안에 있는 게으르고 거역하는 자들로부터 떠나라고 명령하는데, 이는 공동체가 따라야 할 교회 규율이며 징계이다. 바울이 6절에서 “우리 주 예수 그리스도의 이름으로 너희를 명하노니”란 어구를 첨가한 것은 사도적 전통을 따르지 않는 그들의 반역적 행동이 얼마나 심각한지를 나타낸다.

바울은 자신이 내린 명령에 대해 교인들로 하여금 두 가지 점(행동과 말)을 상기하도록 만든다. 첫째, 바울은 자신이 데살로니가에 있었을 때 몸소 보여준 사도적 모범의 행동을 상기시킨다(7-9절). 그는 데살로니가 교회의 성도들로 하여금 그와 그의 동역자들이 보여준 모범을 본받아야 할 필요성을 재확인시켜주면서 일과 관련하여 본받음의 중요성을 강조한다(7a절). 이 구절에 사용된 δεῖ는 데살로니가전서 4:1에서도 나오듯이 반드시 행해야 할 의무를 가리킨다.⁵⁷⁾ 바울은 실제로 자신이 행동으로 실천한 모범을 제시한다. 그는 자신이 데살로니가 교인들과 함께 있을 때 무질서하게 행동하지 않았다고 말한다(7b절). 여기서 “무질서하게 행하다”라는 동사 ἀτακτέω는 형용사 ἄτακτος의 동사형으로(참고, ἀτάκτως는 ἄτακτος의 부사형), 일차적으로 ‘부적절하게 행동하다’(behave inappropriately)란 의미가 있고, ‘규정된 질서(명령)를 어긴다’ 또는 ‘훈련되지 못하다’ 등의 뜻도 있다.⁵⁸⁾ 7b절에서 바울이 ἀτακτέω하지 않았다는 사실은 그가 6절에 말한 전통의

56) G. K. Beale, *1-2 Thessalonians*, 250-251.

57) *Ibid.*, 251.

58) BDAG, 147. 동사 ἀτακτέω는 형용사 ἄτακτος에서 의미를 유추하여 “훈련되어 있지 못하다”, “규율대로 행하지 않는다”(to be undisciplined)의 뜻을 가질 수 있다.

의무를 스스로 지켰다는 것을 의미한다.⁵⁹⁾ 바울 당시의 교사(랍비)들은 학생들에게 말과 행동 양식을 스스로의 삶을 통해 보여 주었고, 학생들은 그들의 말을 통해 배울 뿐만 아니라 그들의 행동을 따르며 모방하였다.⁶⁰⁾ 바울은 데살로니가 교인들이 따라야 할 모범을 몸소 보여주었고, 그것이 그가 그들로 하여금 자신을 따르라고 명령할 수 있는 권위가 되었다. 그는 이어지는 8절에서 자신이 타인으로부터 값을 지불하지 않은 채로 음식을 먹지 않았다고 말한다. 더욱이 바울은 자신과 자신의 동료들은 “밤낮으로”(νυκτὸς καὶ ἡμέρας) 일했다고 말하는데, 낮뿐만 아니라 밤에도 일했다는 것은 그들이 생계를 위해서 세상적인 일을 했을 뿐만 아니라 복음을 전하며 가르치는 일도 했다는 것을 알려준다(참고, 살전 2:9).⁶¹⁾ 생계를 위해 돈을 벌면서 동시에 교회를 세우는 일은 그와 그의 동역자들에게 쉬운 일은 아니었지만, 그들은 교회에 부담 주기를 원치 않았기 때문에 열심히 일했다. 바울은 자신이 이와 같은 모범을 보였기 때문에 데살로니가 성도들 스스로가 자신의 모범을 안다고 강조할 수 있었다(Αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, 7절).⁶²⁾ 또한 바울은 사도로서 복음을 전하며 가르친 대가로 데살로니가 교인들로부터 경제적 지원을 받을 수 있는 권리는 가졌지만 그것을 포기했다고 말한다(9절). 고린도전서 9:14에서 바울은 주의 명령에 근거해 자신이 교회로부터 경제적 도움을 받을 수 있는 권리가 있다고 했다. 하지만 그가 이 권리를 사용하지 않는 이유는 교회로 하여금 그와 그의 동역자들이 보여준 모범을 본받게 하기 위한 것이었다. 데살로니가전서 2:1-12에서 볼 수 있듯이, 바울은 자신의 가르침이 데살로니가 교회로 하여금 불순한 동기나 개인적 이익을 위한 것으로 비취지기를 원치 않았기 때문에 경제적 지원을 받을 수 있는 권리를 포기했다.⁶³⁾ 데살로니가후서에서는 이러한 바울의 권리 포기가 성도들로 하여금 따라야 할 모범으로 제시되고 있으며, 3:6-15의 주된 목적은 게으르고 거역하는 자들에 대해서 바울과 그들이 보여준 모범에 따라 권고와 징계를 받아야 한다.

둘째, 바울은 자신이 데살로니가에 거하면서 사역할 당시에 그들에게 주었던 가르침의 말을 상기시킨다: “누구든지 일하기 싫어하거든 먹지도 말게 하라”(10절). 데살로니가후서 3:10의 접속어 ‘왜냐하면’(γάρ, 『개역개정』에는 번역되지 않음)은 7절의 ‘왜냐하면’(γάρ, 여기서도 『개역개정』에는 번

59) Gene L. Green, *The Letters to the Thessalonians*, 346-347.

60) D. Michael Martin, *1, 2 Thessalonians*, 278.

61) Ibid., 279. 살전 2:9도 참조하라.

62) 대명사 αὐτοί는 강조의 기능을 한다.

63) Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians*, 284.

역되지 않음)과 문맥상 평행이 되어 나오는데, 이는 7-9절까지가 바울 자신이 보여준 모범적 행동을 상기시키고 있다면, 10절은 자신이 가르친 말을 상기시킨다.⁶⁴⁾ 여기서 주목해야 할 것은 그리스어 θέλω(원하다)인데, 이 단어가 나온 부분을 직역하면 ‘누구든지 일하기를 원하지 않거든’으로, 이것은 일할 능력이 없거나 일거리가 없어서 일하지 못하는 것이 아니라 일하는 것 자체를 거부하는 것을 뜻한다.⁶⁵⁾ 일하기를 의도적으로 거부하는 자들은 교회 내에 심각한 문제를 일으켰고, 그러한 자들에 대한 징계가 교회 공동체 차원에서 이루어져야 한다. 따라서 바울은 3인칭 명령법을 사용하여 그러한 자들로 하여금 “먹지도 말게 하라”(μηδὲ ἐσθιέτω)고 명령하며 교회 공동체는 그들에게 먹을 것을 주어서는 안 될 의무가 있다.⁶⁶⁾

바울은 11-12절에서 명령의 대상을 데살로니가 교회의 공동체에서 그들 안에 있는 게으르고 거역하는 자들로 바꾼다. 그는 교회 안에 있는 이러한 게으르고 거역하는 자들의 행동에 대한 이야기를 들어왔다. 11절의 “듣다”라는 그리스어 동사 ἀκούομεν은 현재 시상으로서 지속적인 행동을 나타내는데, 이는 일하기를 거부하는 그들의 행동이 반복적으로 이루어지고 있다는 사실을 듣고 있음을 함의한다.⁶⁷⁾ 그들이 일하기를 거부하는 반복적인 행동은 교회 공동체에 해를 끼치는데, 이는 교회의 재정적 어려움을 가져다주기 때문이다.⁶⁸⁾ 하지만 그들의 이러한 행동은 단지 교회에 재정적 어려움을 주는 것을 넘어서 공동체 안에 심각한 문제를 일으키게 만든다. 빌에 따르면, 그들이 교회 내에서 일을 만들어내는 자들이라는 사실은 거짓 가르침을 퍼트리고 있다는 것을 암시적으로 보여준다.⁶⁹⁾ 디모데전서 5:13에서도 게으름과 일만 만드는 행동을 거짓 가르침과 교사를 가리키는 데 사용한다: “또 그들은 ‘게으름’을 익혀 집집으로 돌아다니고 게으름 뿐 아니라 쓸데없는 말을 하며 ‘일을 만들며’ 마땅히 아니할 말을 하나니”.⁷⁰⁾ 중

64) 살후 3:10의 καί(“~에도”; even)는 첫 번째에 이어 두 번째도 또한 상기해야 한다는 것을 보여주는 단어이다. D. Edmond Hiebert, *The Thessalonian Epistles: A Call to Readiness* (Chicago: Moody, 1971), 344.

65) Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians*, 285-286.

66) Gene L. Green, *The Letters to the Thessalonians*, 342.

67) D. Edmond Hiebert, *The Thessalonian Epistles*, 345.

68) D. Michael Martin, *1, 2 Thessalonians*, 282.

69) G. K. Beale, *1-2 Thessalonians*, 249.

70) Ibid., 252. 비록 딤후전 5:13의 “게으름”과 “일을 만드는 자들”의 그리스어 단어가 ἀργαί와 περιέργου로서 데살로니가후서에서 이들을 표현하는 단어와 다르지만, 이 두 단어를 함께 사용하여 인물의 특성을 묘사한다는 점에서 데살로니가후서에 나오는 게으르고 일을 만들지만 하는 자들 또한 디모데전서에 비추어 볼 때 거짓된 가르침을 전하는 자들이 분명하다.

말에 대한 잘못된 이해로 말미암은 지나친 열광주의 때문에 그들은 바울의 가르침을 거역하고 거짓된 종말론을 퍼트림으로써 사람들로 하여금 일할 필요성을 가지지 못하게 만든다. 게으르고 거역하는 자들은 최근 바울에 의해 세워진 데살로니가 교회를 어지럽히고 교회 공동체에 위협적인 존재가 되었다. 데살로니가후서 3:12에서 두 개의 동사 παραγγέλλομεν και παρακαλοῦμεν(우리가 명하고 권한다)의 조합과 전치사구 ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ(주 예수 그리스도 안에서)는 바울의 명령의 권위와 순종의 요구를 강조한다.⁷¹⁾ 하지만 ‘명령하다’에 덧붙여진 ‘권하다’는 바울의 어조가 다소 부드러워졌다는 것을 암시하는데,⁷²⁾ 이는 바울이 교회 공동체로 하여금 형제애를 가지고 그들을 대하고 다룰 것을 보여준다(15절). 바울은 게으르고 거역하는 자들에게 “조용히 일하여 자기 양식을 먹으라”고 말한다(12절). 여기서 전치사구 μετὰ ἡσυχίας(조용함을 가지고)는 내적 상태를 가리키는 것으로,⁷³⁾ 바울은 요동하지 않는 내적인 안정의 상태를 삶의 중요한 방식으로 간주하고 있으며, 앞선 그의 편지에서도 이를 언급한다(살전 4:11). 조용함은 내적 평온과 침착함의 상태로 외적으로 일만 만드는 분주한 행동과는 반대되는 것이다.⁷⁴⁾ 따라서 조용히 일하라는 명령과 권고는 분명히 종말에 일어날 사건에 대해 잘못된 이해로 말미암아 동요하고 흥분된 게으르고 거역하는 자들에게 요구되는 자세이다.

본 단락의 마지막 부분인 데살로니가후서 3:13-15에서 바울은 게으르고 거역하는 자들에 대해 교회의 징계를 행사해야 할 것을 공동체에게 다시금 말한다.⁷⁵⁾ 13절은 ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί(그러나 형제들아 너희는)로 시작하는데, 이는 게으르고 거역하는 자들을 제외한 교회 구성원들을 특별히 지칭하고 있다. 바울은 교회 공동체에게 선을 행하다 낙심하지 말 것을 당부한다. 『개역개정』에서는 그리스어 καλοποιέω를 ‘선을 행하다’로 번역하는데, 이 단어는 ‘옳은 일을 하다’(to do right) 또는 ‘은혜를 베풀다’(to confer benefits)로 번역할 수 있다.⁷⁶⁾ 본 단락의 전체 문맥과 교회의 징계(규율)라는 중심 주제의 측면에서 ‘옳은 일을 하다’로 번역하는 것이 적절하다.⁷⁷⁾ 바울은 게으르고 거

71) Gene L. Green, *The Letters to the Thessalonians*, 352.

72) D. Michael Martin, *1, 2 Thessalonians*, 283.

73) D. Edmond Hiebert, *The Thessalonian Epistles*, 347.

74) Ibid.

75) Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians*, 288. 살후 3:13의 ὑμεῖς δέ는 강조의 기능을 가지며 ἄτακτοι와 대조를 이룬다. Frederick F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, WBC (Waco: Word Books, 1982), 208.

76) I. Howard Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, 226.

77) NRS에서는 전자로, 그 밖의 NIV, NKJ, ESV 등에서는 후자로 번역한다.

역하는 자들을 다룰 때 두 가지 문제가 생길 것을 염려한다. 한편으로, 교회 성도들은 일하지 않고 경제적 도움을 받으려는 그들의 행태에 낙담하여 도움의 손길을 멈추려는 것이다.⁷⁸⁾ 다른 한편으로, 교회 공동체는 그들의 무분별한 요구와 불순종하는 태도 때문에 그들을 무자비하게 다룰 수 있다. 하지만 이러한 모습은 기독교의 미덕과 교회의 의무라는 측면에서 그리스도인의 올바른 자세가 아니다. 14절의 조건절—“누가 이 편지에 한 우리의 말을 순종하지 아니하거든”—은 바울이 게으르고 거역하는 자들이 자발적으로 회개하기를 바라는 마음이 담겨 있다.⁷⁹⁾ 하지만 바울은 만일 이것이 불가능하다면 “그 사람을 지목하여 사귀지 말고 그로 하여금 부끄럽게 하라”고 명하는데, 이는 그러한 자를 정죄하여 교회 밖으로 내쫓으려는 목적이 아니라 다시금 그에게 회개의 기회를 주려는 것이다. 바울 당시에 ‘수치’(shame)는 개인의 명예에 중대한 영향을 끼치기 때문에, 바울이 게으르고 반역하는 자들로 하여금 그들의 잘못된 행실에 대해 수치를 주는 것은 그들로 하여금 회개와 순종함으로 되돌아오기를 바라는 마음으로 내리는 징계라고 할 수 있다.⁸⁰⁾ 15절에서 바울은 그들을 원수와 같이 여기지 말고 형제와 같이 권면하라고 하며 형제애로 교회의 징계를 행사할 것을 당부한다. “원수와 같이 생각하지 말라”는 말은 그들을 교회 밖의 외인들로 간주해서는 안 되고, 여전히 교회 내의 구성원으로 여기며 다룰 것을 의미한다.⁸¹⁾ 바울이 명령한 교회의 징계는 ‘개인의 구원을 위한 사역’일 뿐만 아니라 ‘교회 공동체를 위한 보호 사역’의 기능을 하고 있다.⁸²⁾

5. 그리스어 ἀτάκτως의 번역에 대한 제안

필자는 이상의 논의를 통해 ἀτάκτως를 종말론적 관점에서 역사적 상황과 문맥적 연구를 통해 이해했고, 이 단어를 ‘게으르고 거역하는’으로 번역하는 것을 제안하고자 한다. 이 단어를 단순히 한 단어로 번역하는 것에는 한계가 있다. NIV는 이것을 “idle and disruptive”(게으르고 불화[분열]를 일으키는)의 두 단어로 번역하는데, 필자는 이러한 방식이 적절하다고 생각하

78) D. Michael Martin, *1, 2 Thessalonians*, 284.

79) Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians*, 288.

80) Michael W. Holmes, *1 & 2 Thessalonians*, 275-276. 수치심을 느끼는 자는 자신의 잘못된 행동을 깨닫게 되어 회개하고 공동체의 규율을 받아들일게 될 것이다(참고, 고전 4:14; 딤후 2:8). D. Michael Martin, *1, 2 Thessalonians*, 286.

81) Michael W. Holmes, *1 & 2 Thessalonians*, 276.

82) Ibid.

고 한글 번역에서도 두 단어로 번역하는 것이 바람직하다고 본다. 데살로니가전후서에 사용된 ἀτάκτως는 분명히 일하지 않는 자들에 대해 말하기 때문에 ‘게으른’의 의미가 담겨 있다. 데살로니가후서 3:10에 “일하기 싫어 하거든 먹지도 말게 하라”라는 바울의 명령을 비추어 볼 때, ἀτάκτως한 자들은 일하기를 꺼려하는 자들이고 따라서 ‘게으른’의 의미를 내포하고 있다. 반면에 NKJ에서는 이 단어를 “disorderly”(무질서한)로 번역하고, 한글에서 『새번역』은 “무절제하게”, 『현대인의 성경』은 “제멋대로”라고 번역하는데, 이러한 번역들은 ‘일하려고 하지 않는’의 의미를 담고 있지 않기 때문에 적절하지 못하다. 특별히 『새번역』의 “무절제하게”(3:6, 7, 11)는 데살로니가전후의 내용과 상황적 어감에도—절제하지 않고 방탕하게 살아간다는 식의 의미가 아니다—잘 맞지 않는 번역이다. 또한 NRS나 『개역개정』에서처럼 ἀτάκτως를 ‘게으른’이라고 한 단어로만 번역하는 것도 이 단어의 의미를 문맥과 상황에 비추어 볼 때 충분하게 보여주고 있지 못하다.

필자는 크게 두 가지 측면에서 ἀτάκτως가 ‘거역(불순종)하는’, 또는 ‘반역하는’의 의미를 내포하고 있다고 생각한다. 첫째, ἀτάκτως한 자들은 바울과 그의 동역자들로부터 받은 전통을 따르지 않는다(3:6; 참고, 3:14). 이것은 분명히 바울의 가르침에 대해 불순종하고 거역하는 행위이다. 둘째, 그들은 조용히 일하지 않고 떠들썩대며 일만 만드는 자들로서 교회를 어지럽힌다(3:11). 종말론적 관점에서 볼 때, 그들은 잘못된 종말관을 가지고 그리스도의 재림이 임박했다고 생각하며 일하지 않을 뿐만 아니라 다른 성도들에게도 일할 필요가 없다고 오도하며 분주히 떠돌고 다닌다. 이러한 그들의 행위는 교회를 혼란스럽게 만들 뿐만 아니라 바울의 사도적 가르침, 혹은 전통을 거부하며 다른 성도들을 잘못된 길로 인도하기 때문에 반역적 성격을 가진다. 따라서 필자는 ἀτάκτως가 ‘게으른’과 ‘거역하는’의 의미를 함께 가지고 있기 때문에 ‘게으르고 거역하는’으로 번역하는 것이 바람직하다고 본다.

데살로니가전후서에는 ἀτάκτως의 형용사형인 ἄτακτος(살전 5:14)와 동사형인 ἀτακτέω(살후 3:7)가 나온다. 형용사형인 ἄτακτος는 문장 내에서 τοὺς ἀτάκτους로 나오는데, 이것은 형용사의 실명사적 용법으로 NRS와 ESV에서는 “idlers”(게으른 자들)로 번역하는 반면에, NKJ에서는 “those who are unruly”(제멋대로 구는 자들)로 번역한다. NIV에서는 “those who are idle and disruptive”(게으르고 불화[분열]를 일으키는 자들)로 번역한다. 한글 번역에 있어서, 『개역개정』과 『공동개정』은 τοὺς ἀτάκτους를 “게으른 자들”로, 『새번역』은 “무질서하게 사는 사람들”로, 『현대인의 성경』은 “제멋대로 사는 사람들”로 번역한다. 필자는 데살로니가후서 3:16에서 ἀτάκτως를 번역한 방식으로 ‘게으르고 거역하는 자들’로 번역하는 것이 바람직하

다고 본다.

동사형인 ἀτακτέω는 바울 자신이 ἀτάκτως한 자들과 반대되게 행동했다는 것을 보여주기 위해 사용되었다. NRS와 ESV는 ἀτάκτως와 대응하여 일관성 있게 “to be idle”(게으르게 행동하다)로 번역하고, NKJ는 “to be disorderly”(무질서하게 행동하다)로 번역한다. NIV는 ἀτάκτως를 “idle and disruptive”로 번역하였는데, 동사 ἀτακτέω에 있어서는 “disruptive”를 생략하고 “to be idle”로 번역한다. 『개역개정』은 ἀτάκτως를 일관성 있게 “게으르게”로 번역하다가 동사형인 ἀτακτέω에 대해서는 “무질서하게 행동하다”로 바꾼다. 『공동개정』은 ‘게으르게 생활하다’로, 『새번역』은 ‘무질서하게 생활하다’로, 『현대인의 성경』은 “제멋대로”로 번역한다. 필자는 3:6의 ἀτάκτως와 3:7의 ἀτακτέω가 동일한 의미로 대응되어 사용된다고 본다. 바울은 3:6의 ἀτάκτως한 자들의 모습을 질책하며 자신은 ἀτακτέω로 행동하지 않았다는 것을 말하고 있는데, 『개역개정』은 ἀτάκτως는 “게으르게”로, ἀτακτέω는 “무질서하게 행동하다”로 번역하는 것은 다분히 일관성이 떨어진 번역이라고 할 수 있다. 분명 문맥에 따라 단어의 의미는 달라질 수 있지만, “게으르게”와 “무질서하게 행동하다”는 성격상 차이가 있기 때문에, 필자는 3:7의 ἀτακτέω의 번역에 있어서 3:6의 ἀτάκτως와 큰 차이를 보이지 않는 범위 내에서 번역이 이루어져야 한다고 본다. 따라서 필자는 ἀτακτέω를 ‘게으르고 맘대로(제멋대로) 행동하다’로 번역하는 것을 제안한다. 이러한 번역은 ἀτάκτως를 ‘게으르고 거역하는’으로 번역한 것과 대응되며, 서로간의 의미가 크게 벗어나지 않는다. 만일 3:7의 ἀτακτέω를 3:6의 ἀτάκτως와 완전하게 대응시켜서 번역한다면 ‘게으르고 거역하게 행동하다’로 해야 될 것이다. 하지만 필자가 여기서 ‘거역하게’를 ‘맘대로(제멋대로)’로 바꾼 이유는 3:6의 ἀτάκτως는 바울과 그의 동역자들이 전해준 전통을 따르지 않는 자들을 향한 것이기 때문에 ‘거역하게’로 번역한 것이지만, 3:7의 ἀτακτέω은 바울 자신을 향해 스스로에게 사용한 것이기 때문에 ‘맘대로(제멋대로)’로 번역하는 것이 문맥의 의미를 좀 더 매끄럽게 만들 수 있다고 생각해서이다.

필자가 마지막으로 한 가지 덧붙여 언급하고자 하는 것은 비록 본 논문이 종말론적 관점에서 ἀτάκτως를 이해하여 번역을 제시한 것이지만, 사회적 관점으로 이해하고 번역한다고 하더라도 단순히 ἀτάκτως를 “게으르게”로 번역하는 것은 이 단어의 의미를 문맥적으로 충분히 나타내지 못한다. 이 단어의 사전적 의미뿐만 아니라 바울과 그의 동역자들이 전한 전통을 따르지 않고, 일만 만드는 자들이라는 측면에서 단순히 일하지 않는 게으

름을 넘어서 반항적이고 교회를 어지럽히는 행위가 포함되어 있다. 사회적 관점으로 해석할 때에도 이 점을 고려한다면 ἀτάκτως에 “게으르게”에 ‘거역하고 무질서하게 만드는’의 의미를 첨가하여 번역하고 그에 따라 3:6-15을 주해할 수 있어야 할 것이다.

6. 결론

필자는 데살로니가후서 3:6, 11의 ἀτάκτως를 어떻게 번역하는 것이 바람직한지를 역사적 상황과 문맥적 차원에서 이해하고 연구했다. 또한 이에 기초하여 데살로니가전후서에 나오는 ἀτάκτως의 형용사형인 ἄτακτος(살전 5:14)와 동사형인 ἀτακτέω(살후 3:7)의 번역을 제시했다. 영어 번역과 관련해서도 ἀτάκτως를 단순히 “idle”로 번역하는 것에 한계가 있음을 지적한 학자들이 많은데, 필자 또한 한글 번역본인 『개역개정』이 ἀτάκτως를 단지 “게으르게”로 번역하는 데 한계가 있음을 지적하고, ‘게으르고 거역하는’으로 번역하는 것을 제시하고, 이 번역에 기초하여 ἄτακτος와 ἀτακτέω를 각각 ‘게으르고 거역하는 자들’과 ‘게으르고 맘대로(제멋대로) 행동하는’으로 번역하는 것을 제안했다. 우리가 하나의 단어를 번역할 때 그에 대응하는 단어를 단지 하나만 선택하여 번역할 필요는 없다. 그럴 경우 자칫 번역하고자 하는 단어의 의미가 충분히 전달되지 못하고, 문맥과 상황에 비추어 온전한 번역이 되기 힘들 수 있다. 따라서 현재 대부분의 한글 번역이 ἀτάκτως를 한 단어로만 번역하여 “게으르게”(『개역개정』, 『공동개정』), “무질서하게”(『새번역』), “제멋대로”(『현대인의 성경』)로 제시하는데, 필자는 ἀτάκτως를 ‘게으르고 거역하는’의 두 단어로 번역함으로써 좀 더 충분하고 구체적인 의미를 전달해줄 수 있다고 보고 제안한다.

<주제어>(Keywords)

데살로니가후서 3:6-15, ἀτάκτως, 종말론적 관점, 사회적 관점, 후견-피후견 관계.

2 Thessalonians 3:6-15, ἀτάκτως, eschatological view, social view, patron-client relationship.

(투고 일자: 2016년 7월 26일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- Bauer, W., et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Revised and Edited by Frederick William Danker, Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Beale, Gregory K., *1-2 Thessalonians*, IVP New Testament Commentary Series, Downer Grove: InterVarsity Press, 2003.
- Best, Ernest, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, Black's New Testament Commentary, London: Continuum, 1986.
- Bruce, Frederick F., *1 & 2 Thessalonians*, Word Bible Commentary, Waco: Word Books, 1982.
- Ellis, Edward E., "Paul and His Co-Workers", *NTS* 17 (1971), 437-452.
- Gaventa, Beverly R., *First and Second Thessalonians*, Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville: John Knox Press, 1998.
- Green, Gene L., *The Letters to the Thessalonians*, Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Hiebert, D. Edmond., *The Thessalonian Epistles: A Call to Readiness*, Chicago: Moody, 1971.
- Holmes, Michael W., *1 & 2 Thessalonians*, NIV Application Commentary, Grand Rapids: Zondervan, 1998.
- Jewett, Robert, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Philadelphia: Fortress, 1986.
- Kittel, G., and Friedrich, G., eds. *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols, G. W. Bromiley, trans., Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- Malherbe, Abraham J., *Paul and the Thessalonians*, Philadelphia: Fortress, 1987.
- Malherbe, Abraham J., *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1983.
- Malherbe, Abraham J., *The Letter to the Thessalonians*, Anchor Bible, New York: Doubleday, 2000.
- Marshall, Howard I., *1 and 2 Thessalonians: Based on the Revised Standard Version*, New Century Bible Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Martin, D. Michael, *1, 2 Thessalonians*, The New American Commentary, Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995.
- Menken, M. J. J., "Paradise Regained or Still Lost? Eschatology and Disorderly Behaviour in 2 Thessalonians", *NTS* 38 (1992), 271-289.

- Russell, Ronald, "The Idle in 2 Thess 3.6-12: An Eschatological or a Social Problem?", *New Testament Studies* 34 (1988), 105-119.
- Saller, Richard P., *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Wanamaker, Charles A., *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek text*, New International Greek Text Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Weima, Jeffrey A. D., *Neglected Endings: the Significance of the Pauline Letter Closings*, Journal for the Study of New Testament Supplement Series 101, Sheffield: JSOT Press, 1994.
- Weima, Jeffrey A. D., *1-2 Thessalonians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academics, 2014.
- Winter, Bruce W., "'If a Man does not Wish to Work...' A Cultural and Historical Setting for 2 Thessalonians 3:6-16", *Tyndale Bulletin* 40 (1989), 303-315.
- Winter, Bruce W., *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens (First-Century Christians in the Graeco-Roman World)*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

<Abstract>

**A Contextual Understanding of ἀτάκτως (ataktōs) in
2 Thessalonians 3:6, 11 and Its Translation Revisited**

Sun Wook Kim

(Westminster Graduate School of Theology)

This study is a proposal for translating the Greek ἀτάκτως (2Th 3:6, 11) to “idle and insubordinate” in light of contextual understanding. In the English-speaking world, many scholars have pointed out the limitations of translating ἀτάκτως simply into “idle”: for example, RSV and ESV translate this word into “idle”. Instead of rendering it into “idle”, however, NKJV translates it into “disorderly”, and NIV into “idle and disruptive”. I believe the Greek ἀτάκτως in 2 Thessalonians 3:6, 11 contains two meanings: “idle” and “insubordinate”. In the context of this passage (2Th 3:6-15), those who behave ἀτάκτως have the attitude not only of refusing to follow the tradition received from Paul and his co-workers (so its translation is “insubordinate”: 3:6; cf. 2:15; 3:14), but also of being unwilling to work (so its translation is “idle”: 3:11; cf. 3:10). Furthermore, while not working, they became busybodies whose behavior is disruptive to the church. In an eschatological view, the misunderstanding of Christ’s return led them to refuse working and to create disorder in the community because they thought that the effort to build up treasure on earth would be unworthy at the end of time. The discussions about Christ’s return (1Th 4:13-5:11; 2Th 2:1-17) appear as a major subject in the Thessalonian letters, and this fact leads to the assumption that some of church members expected the eschatological events as imminent that they abandoned their jobs. They might have been the persons who were not willing to work and were disobedient to Paul’s apostolic teaching due to their misunderstanding and false teaching of the eschatological events. Because they also exerted bad influence on church members, church discipline was needed to correct them and to stabilize the church. Therefore, I believe the proper translation of ἀτάκτως is ‘idle and insubordinate’. In light of the translation of ἀτάκτως I have proposed, its adjective form, τοὺς ἀτάκτους in 1 Thessalonians 5:14 (the substantival use

of the adjective) should be translated into ‘those who are idle and insubordinate’; and its verbal form, ἠτακτήσαμεν in 2 Thessalonians 3:7 into ‘we were idle and disorderly’.

상호본문성을 반영하는 성서 번역 —히브리서 12:15하의 우리말 번역과 표기를 중심으로—

조재천*

1. 들어가며

신약성서를 해석하는 데 성서 내 주해(inner-biblical exegesis), 혹은 보다 넓은 범주로 말하자면, ‘상호본문성’(intertextuality)의 중요성은 막대하다. 성서 저자들은 자주 다른 문헌으로부터 문장을 그대로 따오거나 아니면 내용과 모티프를 활용해서 저술했다.¹⁾ 성서학에서 상호본문성의 성격과 작동방식을 설명하려는 연구는 오래되었고 하나의 독립된 분야로 확립될 정도로 일정한 성과를 거두었다.²⁾ 그러한 연구의 유익은 명백하다.³⁾ 하지만

* University of Notre Dame에서 신약학으로 박사학위를 받음(PhD in Christianity and Judaism in Antiquity). 햇볼트리니티신학대학원대학교 조교수, 신약학. jc.cho@ttgu.ac.kr.

- 1) 다른 문헌을 사용한 방식에 따라 성서의 상호본문성은 흔히 세 종류로 구분되며, 두 본문 사이의 일치도가 높은 것부터 낮은 것 순으로 인용(quotation), 암시(allusion), 그리고 반향(echo)이라고 불린다. 반향은 구약 본문과의 밀접한 언어적 유사성 없이 단지 이야기의 줄거리나 모티프를 사용하는 것이고, 암시는 특정 본문을 염두에 두지만 어휘나 문장구조를 완전히 바꾸는 것이며, 특정 본문을 그대로 따오는 것이 인용이다. 하지만 이런 정의조차도 모든 학자들이 동의하는 건 아니고, 설사 개념 정의에 동의하더라도 막상 성서에서 각 범주에 해당하는 구절들을 찾으라고 한다면 학자마다 다른 목록을 제시할 것이다. 이에 대한 요약적인 설명은 G. K. 빌(G. K. Beale), 『신약의 구약사용 핸드북』, 이용중 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2013), 71-79 참조. 한편, 헤이즈(R. B. Hays)는 이 세 종류 중에서 가장 등한시 되었던 반향이 바울서신에서 작동하는 방식을 연구해서 학계의 논의를 촉발했고(*Echoes of Scripture in the Letters of Paul* [New Haven: Yale University Press, 1989]), 최근에는 같은 관심을 복음서에 적용한 *Echoes of Scripture in the Gospels* (Waco: Baylor University Press, 2016)를 출판했다.
- 2) 이 분야의 연구 성과가 집약된 대표적 자료로 G. K. Beale and D. A. Carson, eds., *Commentary on the Use of the Old Testament in the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 2007)가 있다(우리말 번역: 『신약의 구약사용 주석 시리즈』, 김용재 외 5명 공역, 전 5권 [서울: CLC, 2012]). 최근까지의 상세한 참고문헌은 G. K. 빌, 『신약의 구약사용 핸드북』, 249-274를 참조할 것. 국내 학자 중에는 김경식 박사(Ph.D., University of Aberdeen)가 신약 및 제2성전기 유대교 문헌에서 시 62:13의 사용을 주제로 박사학위 논문을 출판했다(*God Will Judge Each One According to Works: Judgment According to Works and Psalm 62 in Early Judaism and the New Testament*, BZNW 178 [Berlin: de Gruyter, 2010]).
- 3) 우선 성서 저자들이 왜, 어떻게 다른 문헌을 사용하는지를 이해함으로써 성서의 신학적 특

그 유익을 성서의 독자들이 누리기 위해서는 우선 성서 본문에서 상호본문성이 작동하고 있다는 사실 자체를 인지할 수 있어야 한다. 하지만 번역이 상호본문성을 명확하게 표시하지 못하면, 독자는 혼자 힘으로 그 성서 구절의 온전한 의미를 파악하기가 힘들 것이다. 설교자의 고유한 기능을 인정한다 하더라도 원문의 세밀하고 미묘한 결을 전달하지 못하는 ‘둔한’ 번역 성서로는 청중이 설교자와 제대로 교감하기가 어렵다.

이 연구에서 다루려고 하는 문제가 번역 성서에서 상호본문성의 표기 문제만은 아니다. 우리는 상호본문성에 대한 세심한 관찰과 규명이 번역문 자체에 중대한 영향을 줄 수 있다는 점에 주목해야 한다.⁴⁾ 번역의 기초 작업은 어의 파악이고, 고대어 어휘의 의미를 파악하기 위해서 가능한 많은 용례를 검토해야 한다. 하지만 상호본문성이 개입된 본문의 경우 사용된 본문의 문맥 내에서 해당 어휘의 기능이 중요하게 고려되어야 한다. 신약에 사용된 구약 본문의 원 문맥과 그 문맥에서의 어휘들의 쓰임은 다른 모든 “사전적” 의미보다 우선한다. 어차피 성서에 사용된 고대어들의 경우 “사전”은 사실 용례들을 모아 놓은 렉시콘(*lexicon*)에 불과하다.⁵⁾ 여러 용례 중 어떤 것이 해당 본문의 문맥과 가장 근접하는지를 가늠하여 판단하는 일이 번역 작업의 핵심인데, 신약에서 구약이 사용된 본문이라면 원 본문의 문맥보다 더 중요한 용례는 있을 수 없다.⁶⁾

정을 규정하는 데 도움을 얻는다. 뿐만 아니라 그레코-로마 문화와 제2성전기 유대교라는 토양 위에서 이제 막 움을 틔웠던 초기 기독교의 문화적 정황과 독특성을 파악하는 데도 성서의 상호본문성은 중요한 요소다. 이를테면, 사해 사본 혹은 랍비 문헌에서 구약성서를 인용하거나 인용하는 방식과 신약성서에서 그렇게 하는 방식을 비교함으로써 기독교의 기원을 설명하는 단서를 얻을 수 있다. 관련된 논의는 G. K. 빌, 『신약의 구약사용 핸드북』, 163-221 참조.

- 4) 타우너(P. Towner)는 신약 내 본문상호성, 특히 반향의 사례들에 주목해서 번역의 문제를 검토했다. “본문상호성: 번역에서 잃어버린 것과 찾은 것”, 양재훈 역, 『성경원문연구』 20호 별책 (2007), 137-154.
- 5) 렉시콘은 말 그대로 어휘의 용례들을 모아 그것으로부터 의미를 추출한 것이다. 만약 어휘의 용례가 아주 적거나, 단 하나인 경우(*hapax legomenon*) 렉시콘은 거의 쓸모가 없다. 렉시콘이 제시하는 의미들은 실제 어휘들이 지녔을 의미의 부분만을 나타낼 수밖에 없으므로 번역에서 렉시콘에만 전적으로 의존해서는 곤란하다.
- 6) 신약에 사용된 구약의 원 문맥을 고려하는 데 있어서 한 중요한 변수는 상당수 신약 저자들이 사용한 구약 본문이 칠십인역이라는 사실이다. 대부분의 우리말 구약성서 역본은 히브리어 본문, 그 중에서도 이른바 ‘맛소라 본문’(BHS)만을 대본으로 삼고 있기 때문에—단, 『공동번역 성서』는 부분적으로 칠십인역을 우선 대본으로 삼아 번역하고 히브리어 본문의 이형을 난외주에 표기했다—번역 성서만을 읽는 독자는 신약 저자가 인용했던 구약 본문에 접근할 수 없다. 서구에서는 주요한 언어별로 별도의 전체 칠십인역 번역본이 출판된 지 오래이며, 진전된 사본 비평과 본문 확정에 따라 계속 새로운 번역이 나오고 있다. 그러나 우리에게 2006년 한남성서연구소에서 출판한 『칠십인역 창세기』, 정태현, 강선남 역 (칠곡군: 분도출판사)가 유일하다. 비유하자면 한국 교회에서 칠십인역이 사용된 신약 본문을 주해, 설교할 때 상당수 청중은 라틴어를 읽을 수 없었던 중세 교인들과 같은 처지에 놓인다. 신약 저

이상의 문제를 해결하기 위한 제안으로서 나는 크게 두 가지 방향으로 본격적인 논의를 전개할 것이다. 첫째는 구약이 사용된 신약 본문을 표기하고 인쇄하는 문제를 제기하고 현재의 우리말 번역 성서들의 취약성을 지적할 것이다. 그런 다음 번역 성서만을 읽는 독자들이 상호본문성을 쉽고 정확하게 알아챌 수 있도록 돕기 위해 성서 인쇄에 있어서 도입할 수 있는 몇 가지 장치를 제안할 것이다. 본론의 두 번째 부분은 구약이 사용된 신약 본문을 번역할 때 원 문맥에 대한 고려가 어떤 기여를 할 수 있는지 살피기 위해 사례연구를 진행한다. 히브리서 12:15를 견본으로 삼아 몇몇 역본들에서 원 문맥을 충분히 고려하지 않는 번역이 발견되고, 그것이 잘못된 해석으로 이어지고 있음을 관찰할 것이다. 번역은 각 신약 책 전체의 중심 주제, 구약 사용의 패턴, 그리고 논지 전개 과정까지 고려한 충분한 신학적, 문학적 연구의 총화의 결과이다. 히브리서 12:15의 번역에 있어서 그러한 연구가 작동하는 방식을 제시하고 기존 번역의 약점을 극복하는 새로운 번역을 제안할 것이다.

2. 신약성서에서 상호본문성의 표기 문제와 제안

2.1. 기존 우리말 번역 성서들에서 상호본문성의 표기 방식

지금까지 출판된 우리말 번역 성서들에서 상호본문성을 표기하는 방식은 인쇄 형식에 따라 다소 차이가 있지만 대체로 다음 세 가지 종류로 나타난다.⁷⁾

자가 인용하고 해석하는 구약 본문을 우리말 성서의 독자는 접할 수가 없다. 이렇게 되면 독자 스스로 성서를 이해하고 성서 저자와 교감하는 데 있어서 제약이 있을 수밖에 없다. 이런 이유로 우리말 칠십인역 번역이 시급하게 요청된다. 우상혁은 칠십인역의 현대어 번역과 관련한 쟁점을 *La Bible d'Alexandrie*의 번역 예를 통해 검토했다. 우상혁 “칠십인역 현대어 번역—알렉산드리아 성경 중심으로”, 『성경원문연구』 13 (2012), 66-87.

- 7) 단, 각종 스테디 바이블, 해설성경, 주석성경, 그리고 대한성서공회에서 발간한 『관주성경』 중에서 이 논의의 대상에서 제외되는 경우가 있을 수 있다. 이들 중 어떤 것은 난외주에 인용, 암시, 반향에 대한 보다 많은 정보를 제공하고 있기 때문이다. 특히, 외국에서 이미 출판된 스테디바이블의 번역인 경우 내가 여기서 다루는 문제를 ‘해설’(notes)을 통해 거의 다 해결했다. 다만, 외국어 스테디 바이블, 즉 외국어로 일단 번역된 성서 본문에 해설을 더한 스테디 바이블이 우리말로 번역되면서 그것이 가진 장점을 상당 부분을 잃어버리게 되는데, 그 이유는 우리말 번역자들이 성서 본문(과 그 인쇄 방식)은 버리고 대신 『개역개정』(과 그 인쇄 방식)을 그대로 대입했기 때문이다. 결국 성서 본문 자체에서 상호본문성을 표시하는 방식에 있어서는 어느 것이든 큰 차이가 없고 아래의 논의는 주로 인쇄된 성서 본문에서의 표시 문제를 다루므로 우리의 상황에 적실하다. 우리말 해설 성서에 관한 상세한 검토와 제안은 『성경원문연구』 9 (2001)에 실린 여러 논문에서 찾아볼 수 있다. 특히 두 논문, 즉 민영진,

(가) 저자 혹은 내러티브 내 화자가 구약을 인용하는 경우

저자나 화자가 다른 문헌을 인용할 때 인용된 부분이 본문과 구별되도록 하기 위해 우리말 번역 성서들이 취하는 장치는 크게 세 가지이다. 첫째는 본문 자체에 저자에 의해 사용된 특정한 인용형식-예를 들어 “말씀하시기를”(λέγων), “기록되기를”(γράφεται), “~라고 하셨다” 등-을 충실히 번역함으로써 인용이 분명해진다. 둘째, 인용부분의 시작과 끝에서 줄바꿈을 하고 인용구 전체를 들여 씌으로써 시각적으로 인용부분이 본문으로부터 구별된다. 셋째, 위 둘째 장치에 더하여 번역본에 따라 따옴표를 사용하기도 한다. 이 때 대부분 인용된 원문의 출처를 난외주 혹은 난하주에 표시한다. 이처럼 인용형식을 동반한 인용구에 있어서 어느 번역 성서이든 독자가 인용구를 쉽게 인지할 수 있다.

(나) 인용이 아닌 암시나 반향의 경우

인용과는 달리 암시나 반향을 독자가 알아채기는 거의 불가능하다. 우리말 번역 성서 중 암시나 반향을 본문과 구별해서 표기하는 것은 없다. 단, 역본에 따라 해당 절의 시작 부분에 위첨자로 주(註) 번호를 붙이고 난외주 혹은 난하주에 원문 출처를 표시한다. 예를 들어 『개역개정』은 히브리서 9:4(“금향로”가 언급됨) 본문에 인용표시를 전혀 하지 않았지만 난하주를 달아 역대하 26:19와 에스겔 8:11을 표기했다.⁸⁾ 다른 암시와 반향에는 없던 난하주를 왜 이 구절에만 달았는지 알 수 없다. 그런 점에서 일관성이 없다. 게다가 난하주가 달린 경우에도 그 신학적, 문헌적 근거가 모호하다. 역대하 26:19는 웃시야 왕이 성소에 들어가서 분향하려고 향로를 만진 내용이 고, 에스겔 8:11은 에스겔의 환상 중에 이스라엘 족속의 일흔 장로들이 각각 손에 향로를 들어 우상에게 분향하는 장면을 묘사한다. 이 두 구절이 과연 히브리서 9:4에 언급된 “금향로”의 의미를 밝히는 데 도움을 주는가? 기껏해야 모호한 연관성을 가지는 구절들을 난하주로 제시한 이유가 무엇인지 궁금하다. 모호하고 부정확한 난하주를 달 바에는 차라리 『새번역』을 비롯한 다른 우리말 역본들처럼 암시나 반향에 아무런 표기도 안 하는 게

“우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제”(7-40쪽) 그리고 왕대일, “우리가 만드는 해설성서—무엇을, 왜, 어떻게: 우리말 해설 성서의 작성과 편집을 위한 제언”(106-124쪽)은 의미 있는 관찰과 여러 제안을 하고 있다.

8) 이 난하주는 『개역』에서도 발견된다. 따라서 『개역개정』 번역자들이 이것을 만들어 넣은 것이 아니라, 『개역』에 있던 난하주를 엄밀한 검토 없이 그대로 받아들인 결과로 보인다. 하지만 전무용, “「개역한글판」 성경의 관주 검토”, 『성경원문연구』 4 (1999), 65-100에 따르면, 『개역개정』 출간 후, 독자들의 요청에 따라 『개역』의 관주에 있는 많은 오류를 검토하고 수정하는 작업이 진행되었다. 다만, 히 9:4의 경우 관주 이전에 본문 난하주에서부터 재검토가 필요하다는 사실을 보여준다.

차라리 일관성이 있을 것이다. 하지만 상호본문성의 표기를 인용의 경우로만 제한하는 것이 독자에게 최선일까?

(다) 특별한 인용 형식없이 구약 본문을 그대로 따와서 자연스럽게 문장의 구조 속에 융합시키는 경우

이 경우는 다른 문헌을 명백하게 인용한다는 점에서 (가)와 마찬가지로 장치의 필요하지만 세 가지 이유에서 (가)와는 다르다. 우선 본문 자체에 특정한 인용형식이 없이 인용구가 화자 혹은 저자의 진술 속에 연결되어 있다. 둘째, 대개 이런 경우 인용구의 길이는 한두 단어이거나 매우 짧은 문장이라서 문장 안에 들어가더라도 자연스럽게 된다. 셋째, 때로는 그것을 포함하는 문장에 자연스럽게 연결시키기 위해 인용구에 약간의 변형이 가해진다. 즉, 간접 인용이 되는 것이다. 이상의 세 가지 이유 때문에 우리말 번역 성서 본문에 아무런 인용표시가 없다. 단, 『새번역』을 비롯한 몇몇 역본들에서는 해당 절의 시작 부분에 위첨자로 주(註) 번호를 붙이고 난외주 혹은 난하주에 인용된 원문의 출처를 표기했다. 예를 들어 『새번역』 히브리서 12:15에는 따옴표나 줄바꿈이 없는 대신 주 번호가 붙어 있고 난하주에 칠십인역 신명기 29:18을 표기했다. 난하주조차 없는 『개역개정』과는 달리, 『새번역』을 읽는 독자는 난하주를 유심히 살피면서 상호본문성을 인지할 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 명백한 인용을 인용으로 표기하지 않는 우리말 번역 성서의 체제에 대해 몇 가지 문제를 제기하지 않을 수 없다.

먼저, 직접 인용된 부분을 저자나 화자 자신의 것인 양 표기함으로써 독자가 성서 저자의 의도를 제대로 이해하지 못하게 한다. 오늘날 학문적인 글쓰기에서 인용구를 표기하는 방식과 이 문제를 비길 수 있다. 저자의 말과 저자가 인용한 말을 구분하는 것은 저자의 생각을 이해하기 위한 첫 단계이고, 이것을 위해 다음과 같은 방법을 사용한다. 세 줄 이하의 짧은 인용은 본문 속에 큰 따옴표를 붙여 표시하고, 네 줄 이상의 긴 인용은 줄바꿈과 단락 들여쓰기를 사용해서 ‘블록 인용’ 방식을 사용한다. 물론 둘 다 각주를 달고 출처를 명기해야 한다. 직접 인용과 달리 간접 인용의 경우에는 본문의 문장 안에 인용구를 변형하여 자연스럽게 통합하면서 각주에 출처 표기만을 하면 된다. 현재 우리말 번역 성서들은 이 세 가지 방식 중 블록 인용만을 제대로 표기하고 있고, 나머지 두 가지 종류의 인용을 마치 인용이 아닌 저자 자신의 말인 것처럼 표기하는 셈이다.

둘째, 현재의 난하주 체제로는 어느 부분이 인용 부분인지 정확히 파악할 수가 없다. 본문을 난하주와 연결해 주는 주 번호가 항상 본문의 해당 절의 맨 앞에 있기 때문이다. 위 학술 논문 작성법의 유비를 빌리자면 간접 인용에 대해서 인용이 발생한 바로 그 지점에 각주 번호를 붙이지 않고 무조

건 문장 끝에 붙이는 격이다. 그렇게 되면 독자는 저자가 어느 부분에서 인용을 하고 있는지 대충 그 주변을 알 수 있을 뿐이다.

셋째, 역본마다 인용 여부를 판단하는 기준이 통일되어 있지 않다. 예를 들어 『새번역』 히브리서 12:12의 난외주에는 아무 언급도 없는 반면 『공동』에는 이사야 35:3이 표기되어 있다. 대신 『새번역』 히브리서 12:13 난외주에는 잠언 4:26이 나와 있지만 『공동』은 아무 표기도 하지 않았다. 이 둘을 종합이라도 하듯이 『성경』⁹⁾은 히브리서 12:13에 이사야 35:3과 잠언 4:26 둘 다를 연계시켜 놓았다. 칠십인역에 접근 자체가 불가능한 독자에게 이처럼 통일되지 않는 정보는 혼란을 줄 수 있다.

2.2. *Novum Testamentum Graece*의 상호본문성 표기를 참고한 제안

이러한 문제들을 해결할 방법이 아주 없는 것은 아니다. 나는 우리말로 번역된 모든 신약성서들이 하나같이 표준 대본으로 삼는 NTG¹⁰⁾의 체제를 부분적으로 채용할 것을 제안한다. NTG에서 상호본문성을 표시하는 방식은 다음과 같다.

먼저 위 (가)와 같은 경우에 NTG에서는 따옴표를 쓰지 않는 대신(그리스어에는 따옴표가 없다) 줄을 바꾸고 들여쓰기를 한다. 하지만 따옴표의 유무 말고도 NTG와 우리말 번역 성서 사이에는 중요한 차이가 있다. 인용된 부분이라고 해서 전체를 똑같이 취급하지 않고 그 중 형태와 어순이 일치하는 부분, 즉 구약 원문과 문자적으로 일치하는 인용부분을 기울임체로 표시하는 것이다. 신약 저자들은 구약을 인용할 때 컴퓨터 문서 작성기로 ‘복사하기-붙이기’ 작업을 수행하듯이 하지 않았다. 때때로 인용문 중간에 자신들의 말을 삽입하거나 원문을 변형시키는 경우가 있는 것이다. 인용문 내에서 기울임체를 사용하면 직접 인용부분과 그렇지 않은 부분을 확실하게 구분할 수 있다. 신약저자가 구약 본문의 어느 부분을 어떻게 사용하는지 정확하게 알고 싶어 하는 독자에게 이런 표시 방식은 더할 나위 없이 편리하다.

기울임체 표기의 원칙은 일관되게 위 (다)의 경우에도 적용된다. 본문에서 저자나 화자가 “말씀하시기를”이나 “기록되었으되”와 같은 인용 형식

9) 『공동번역 성서』(1977)와 『공동번역 성서 개정판』(1999)에 이어 17년의 번역작업을 거쳐 2005년 한국천주교중앙협의회에서 발행한 가톨릭 교회 공용 성서의 공식 명칭.

10) Barbara Aland et al, eds., *Novum Testamentum Graece*, 28th ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012). 거의 모든 우리말 성서가 대본으로 삼은 제 26판과 제 27판은 본문이 동일하며, 제 28판은 앞의 두 판과 일반서신(약, 벤티전, 벤티후, 유)을 제외하고는 본문이 동일하다.

을 사용하지 않았더라도 구약의 인용임이 분명한 경우가 있다. NTG는 이것을 기울임체로 표시한다. 줄바꿈이 없더라도 신약 본문 내 구약 인용 부분의 시작과 끝이 어디인지 독자는 정확히 알 수 있다. 그보다 더 중요한 도움도 얻는다. 성서 저자가 인용 형식을 사용한 행동 자체는 모종의 신학적 함의를 담고 있다. 아무런 인용 형식 없이 구약을 인용했더라도 거기에는 분명 신학적 함의가 담겨있다. 본문을 읽다가 기울임체로 된 부분을 발견하면 독자는 즉각 그것이 구약의 인용임을 알아차리고 다음과 같은 두 가지 질문을 던질 수 있다: “왜 신약 저자는 이 부분을 인용했을까?”; 그리고 “왜 그는 인용 형식 없이 이 구절을 인용했을까?” 성서에 인쇄된 작은 표시를 통해서 독자가 성서 저자와 보다 깊이 교감할 수 있고 그 만큼 성서 이해의 폭도 넓어질 수 있다면 굳이 도입하지 않을 이유가 없다.

NTG는 암시와 반향에 대해서도 그냥 지나치지 않는다. 즉, (나)와 같은 경우에 난외주를 통해 관련된 구약, 그리고 신약 다른 부분의 구절들을 될 수 있는 한 상세하게 표기한다. NTG 난외주에서 상호본문성을 포함하는 성서 구절들을 표기하는 방식은 상당히 정교하고 복잡하다.¹¹⁾ 예를 들어 난외주에 표시된 구절들 중 인용된 것들은 기울임체로 표시하고, 병행 구절(예를 들어 공관복음의)은 굵은 글자체로 표시한다. 그러니까 기울임체도 아니고 굵은 글자체도 아닌 보통 글자체로 표시된 구절들은 암시나 반향이 되는 것이다. 암시나 반향을 표시하다 보면 『개역개정』 히브리서 9:4의 난외주처럼 주관적이고 임의적인 판단이 개입할 여지가 있다. 그런 한계를 염두에 두면서 인용에 더해진 NTG의 난외주를 우리는 절대적인 기준으로서가 아니라 권위있는 참고 자료로 사용할 수 있을 것이다. NTG가 제공하는 또 하나의 서비스는 권말 부록 중 하나인 “*Loci citati vel allegati*”이다. 여기에는 신약에 인용되거나(기울임체로 표시), 암시 또는 반향된 구약 성서 본문들이 구약 성서의 배열 순으로 색인되어 있다.¹²⁾

이상 설명한 NTG의 상호본문성 표기 체제를 그대로 우리말 번역 성서에도 도입할 수 있을까? 결정적인 난점은 없어 보인다. (가)와 (다)의 경우, 즉 명백한 구약의 인용이 있을 때 인용된 부분에 기울임체 표기 대신 큰 따옴표

11) NTG는 제한된 지면에 상호본문성의 다양한 경우의 수를 표시하기 위해 여러 가지 부호와 기호를 사용한다. 그 결과 엄청난 정보를 담고도 웬만한 우리말 신약성서보다 얇은 비평본을 인쇄할 수 있었다. 난외주 사용에 대한 상세한 안내는 NTG²⁸, “Introduction”, 82*-84* 참조.

12) NTG²⁸, 836-878. 거기에는 구약만이 아니라 구약 외경과 몇몇 그리스 문헌도 들어 있다. 한편, GNT(*Greek New Testament*)는 이것을 두 개로 나누어서 “Index of Quotations”(구약 성서 배열 순과 신약 성서 배열 순 두 가지)와 “Index of Allusions and Verbal Parallels”(구약 성서 배열 순)라는 부록으로 제공한다. GNT에는 히브리어 본문과 확연히 차이가 있는 칠십인역 본문인 경우 따로 “LXX”라는 표시를 첨가했다. GNT와 NTG가 표기한 상호본문성의 출처 구절 목록은 정확히 일치하지는 않는다.

가 우리말 정서법에 좀 더 적합할지 모르겠다. 하지만 그럴 경우, 복음서나 사도행전과 같은 내러티브 장르에서 직접 화법을 표기할 때 사용하는 따옴표와 변별 기능이 겹칠 수 있다. 예를 들어 예수의 발화 부분을 따옴표 안에 넣었는데, 그 진술 속에서 구약이 인용되는 경우 따옴표 안에 또 따옴표를 넣어야 한다. NTG 체제 도입에서 또 하나 주의할 부분은 난외주에서 출처 본문 표기 방식이 너무 세분화되어 있고 부호들이 생소하다는 점이다. 반면 현재 대한성서공회 발간 『관주성경』의 관주에 쓰이는 “비”(비교?)와 “보”(보충?), 두 약어로는 불충분하다.¹³⁾ 최소한 ①암시나 반향, ②병행, ③인용, 이 세 가지가 구별될 수 있어야 한다. 따라서, NTG 난외주 표기법을 약간 간소화하고 경제적이고 시인성이 좋은 기호들을 고안해서 사용해야 할 것이다.

3. 히브리서 12:15에서 인용 본문의 번역 문제와 제안

사용된 구약 본문의 출처를 제대로 표시하더라도 그것을 담고 있는 신약 본문의 의미를 정확히 번역하는 문제는 여전히 남는다. 이제 우리는 상호본문성이 작동하는 성서 본문의 번역 과정에서 원 본문의 문맥에 대한 고려가 필수적임을 논증하기 위해 그러한 고려를 거쳐서 번역이 보완되는 과정을 예시할 것이다.

3.1. 히브리서에서의 구약사용 맥락 안에서 12:15

신약성서 안에서도 히브리서는 구약 인용을 유난히 많이 담고 있다. 예를 들어 구약 인용이 비교적 잦은 로마서의 경우 전체 7,111개 단어 중 구약 인용에 속하는 단어는 646개, 비율로는 9%가 갓 넘는다. 하지만 히브리서의 전체 그리스어 단어 4,953개 중 구약으로부터 인용된 단어는¹⁴⁾ 731개이며, 비율로는 14.8%이다. 스무 단어에 세 단어 꼴로 인용이 등장하는 셈이다. 암시나 반향을 제외하고도 이렇게 잦은 상호본문성을 어떻게 번역으로 담아낼 것인가?

히브리서 12:15는 이 문제를 검토하는 데 유용한 사례이다. 우선 NTG²⁸⁾에

13) 김정우는 “『개정관주 성경전서 개역개정판』의 관주 내용에 대한 비교 분석과 새로운 전망-시편 2편을 중심으로”, 『성경원문연구』 18 (2006), 23에서 우리말 『관주성경』의 관주가 “건실하고 유익하며 탁월한 점들이 있”지만 동시에 “전반적으로 새롭게 개정할 필요성이 있다”고 결론 내린다.

14) NTG²⁸⁾에서 이탤릭체로 표시된 단어를 모두 세었음.

따르면 이 구절에는 구약 본문(칠십인역 신 29:17)이 암시나 반향이 아닌 인용의 방식으로 사용되었다.

『개역개정』	쓴 뿌리가 나서 괴롭게 하여 많은 사람이 이로
히 12:15하	말미암아 더럽게 되지 않게 하며
NTG ²⁸	<i>μή τις ρίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῆ καὶ δι' αὐτῆς</i>
히 12:15하	<i>μιανθῶσιν πολλοί</i>
LXX ¹⁵⁾	<i>μή τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν ρίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῆ καὶ</i>
신 29:17하	<i>πικρία</i>

위 대조표를 보면 히브리서 12:15하반절의 첫 일곱 단어가 모두 칠십인역 신명기 29:17하반절로부터 인용되었음을 알 수 있다. 그 일곱 단어에서 두 본문이 완전히 문자적으로(*verbatim*) 일치하지는 않는다. 우선 칠십인역에서 종속절 전반부에 있는 주동사 *ἐστὶν*을 히브리서 저자는 보다 실질적 의미를 전달하는 동사 *ἐνοχλῆ*로 대체했다. 그런데 이 동사는 사실 칠십인역에서 부사구였던 두 단어 *ἐν χολῆ*를 대신한다. 또 히브리서 저자는 칠십인역 본문의 부사구 *ἐν ὑμῖν*을 생략했는데 아마 히브리서 12:15의 맨 마지막 단어이자 주어인 *πολλοί*가 의미상 그 기능을 대신하기 때문일 것이다. 마지막으로 명사 *ρίζα*를 바로 뒤에서 수식하는 속격 명사 *πικρίας*가 원래 칠십인역에서는 *ἐν χολῆ*와 함께 문장 맨 뒤에서 부사구를 형성했었다.¹⁶⁾

이런 차이점들이 무엇을 뜻하는가? 구약 본문이 통째로 그대로 옮겨지지 않았기 때문에, 그리고 사용된 구절의 길이가 한 절 전체가 아니라 겨우 일곱 단어로 이루어진 짧은 구이기 때문에 이것은 인용이라고 간주될 수 없는가? 이 일곱 단어는 1세기 그리스도인들에게 매우 잘 알려져 있는 흔한 어휘들이어서 히브리서 저자는 구약을 인용한다는 특별한 의식 없이 단지 그것들을 임의로 조합해서 자신의 논지를 전달했던 것일까? 또는 신명기 본문인 줄은 알았지만 일부러 원문맥을 무시하고 한두 개의 표제어(*catchword*)만을 이용했던 것일까? 하지만 엄밀히 말해서 *πικρίας* 하나를 제외하고 신명기 29:17의 일곱 단어가 배열된 순서 그대로 사용된 현상을 임의적 사용이라고 보기는 어렵다. 또 일곱 개 중 다섯 개는 순서와 형태가 완

15) 칠십인역 본문은 다음을 사용하였음. J. W. Wevers, ed., *Deuteronomium*, Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. III:2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977).

16) 이에 관한 상세한 논의는 G. L. Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 635-636 참조.

전히 일치한다. 그러므로 히브리서 저자가 신명기 29:17의 일부를 인용하고 있었다면 그것의 원 문맥을 모르거나 무시했다고 보기 어렵다. 결국 히브리서의 다른 부분에서 하나님의 말씀으로서 구약 성서의 권위가 아주 명백하게 나타나 있기 때문이다.¹⁷⁾

따라서 히브리서 12:15의 번역에 있어서 신명기 29:17의 문맥과 인용된 구절이 그 문맥에서 가졌던 의미를 고찰하는 일은 필수적인 작업이다. 히브리서 12:15하반절에 사용된 어휘들은 각각의 사전적, 상식적 맥락만이 아닌, 신명기 29:17의 정황이 반영된 특수한 의미를 지니고 있다. 『개역개정』을 비롯한 여러 우리말 역본들에는 이러한 점들이 충분히 고려되지 않았다. 특히 두 어휘, “쓴 뿌리”와 “괴롭게 하다”를 통해 그 점을 검토하고자 한다.

3.2. 히브리서 12:15에서 두 구절의 번역 문제: “쓴 뿌리”와 “괴롭게 하다”

3.2.1. “쓴 뿌리” → “쓴 열매를 맺는 뿌리”

먼저 $\rho\acute{\iota}\zeta\alpha \piικρ\acute{\iota}\alpha\varsigma$ 를 검토해 보자. 『개역개정』 외에도 『바른성경』, 『새번역』, 『쉬운성경』, 『우리말』 등이 이 명사구를 “쓴 뿌리”라고 번역했다.¹⁸⁾ 언뜻 보기에 이것은 그리스어에 대한 문자적인 번역이고, 따라서 정확한 번역인 것처럼 보인다. 그러나 여기에 세 가지의 문제가 들어 있다.

첫째, “쓴 뿌리”는 엄밀히 말해서 문자적 번역이 아니다. $\piικρ\acute{\iota}\alpha\varsigma$ 는 형용사가 아니라 속격명사이며,¹⁹⁾ 이것을 문자적으로 번역하면 “쓴 맛의 뿌리”이다.²⁰⁾ 그리스어 구문론에서 두 명사가 연이어 있고 특히 뒤에 있는 명사가 속격일 때 종종 “묘사의 속격”(genitive of description)으로 간주하여 마치 형용사인 양 번역한다.²¹⁾ 하지만 그것은 명사 속격의 여러 기능 중 하나이

17) 예를 들어, 1:5-13에 인용된 일련의 구약 본문들(시 2:7; 삼하 7:14; 시 97:7; 104:4; 102:25; 110:1)에서 발화의 주체를 하나님으로 설정한다든지, 3:7-11에서 시 95:7-11을 인용하면서 “성령이 이르신 바”라고 기술함으로써 구약 본문의 신적 권위를 전제한다.

18) 『공동』과 『현대어』는 “독초”로, 『성경』은 “쓴 열매를 맺는 뿌리”로 옮겼다.

19) 이 속격 명사는 원래 신명기에는 여격 명사가 결합된 전치사구였다($\epsilon\nu \piικρ\acute{\iota}\alpha$).

20) 영역본들 대부분은 “a bitter root”(NIV, NET) 대신 “the root of bitterness”(KJV, NASB, NRSV, NLT, ESV, HCSB)라고 옮김으로써 그리스어의 구문과 그 뉘앙스를 그대로 보존했다. ESV의 경우에는 아예 이 단어에 따옴표를 붙여서 일상적 표현이 아니라 특정한 문맥, 즉 구약 성서의 문맥을 반영한다는 사실을 넉넉히 표현했다. 영어 ‘bitterness’는 쓴 맛뿐 아니라 고통을 암시하는 추상명사의 성격도 가지고 있기 때문에 이 경우에 더욱 적합하다. 그것을 우리말 “쓴 맛의 뿌리”로 옮기면 그런 복합적인 뉘앙스는 사라질 것이다. 그렇다고 “쓴 뿌리”라는 표현은 우리말 어법으로는 자연스럽지 못하다.

21) BDF §165 (“the genitive of quality”); D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand

며, 늘 그렇게 간주해야 하는 것은 아니다. 히브리서에서만 보더라도 속격 명사를 항상 묘사적으로 번역할 수는 없는 예가 많다.²²⁾

명사 ῥίζα 자체는 용례상 “뿌리”와 “짚”, 혹은 “순”(筍) 둘 다를 의미할 수 있다.²³⁾ ῥίζα πικρίας를 수식하는 분사구 ἄνω φύουσα(“위로 돌아나다, 자라나다”)를 같이 읽으면 “위로 돌아나는 뿌리”보다는 “위로 돌아나는 순”이 더 자연스럽게 들린다.²⁴⁾ 그럼에도 불구하고 전자를 택해야 하는 결정적 이유는 히브리서 저자가 신명기 29:17을 인용하고 있다는 사실, 그리고 거기에서 히브리어가 שרש 라는 사실 때문이다. 다만, “위로 돌아나다”를 어떤 식으로 “뿌리”와 관련짓고, 그것을 번역에 반영하느냐가 중요한 문제로 남는다.

간결해 보이는 “쓴 뿌리”라는 번역이 안고 있는 두 번째 문제는 신명기 29:17의 문맥을 제대로 반영하고 있지 않다는 점이다. 신명기 29장은 “호렙에서 이스라엘과 세우신 언약 외에 여호와께서 모세에게 명령하여 모압 땅에서 그들과 세우신 언약의 말씀”을 담고 있다(신 29:1). 모세는 40년 광야 방랑을 지나 온 이스라엘 회중에게 호렙 산에서의 처음 언약을 상기시키면서(13절) 그 언약을 신실하게 준수하라고 촉구한다. 특히 17절부터 이어지는 내용은 언약을 저버리고 하나님 외에 다른 신을 섬기는 배교 행위에 대한 경고이다. 17절은 18절과 짝을 이루고 있음에 주목할 필요가 있다. 17상반절에서 가나안 토착신 숭배를 경계하고 나서 그러한 배교 행위의 근원인 영적, 정신적 타락을 하반절에서 이렇게 지목한다: “너희 가운데 어떤 뿌리가 독하고 쓰게 돌아나지 않도록 하라”.²⁵⁾ 이 비유적 표현의 의미는 18절에서 밝혀진다: “그리고 이 저주의 말을 듣고도 마음 속으로 자신을 달래며

Rapids: Zondervan, 1996), 79-80 (“Decriptive Genitive”); 특히 저윅(M. Zerwick, *Biblical Greek*, 6th ed. [Rome: Gregorian & Biblical Press, 1963], §40)은 이 속격을 “히브리적 속격”(Hebrew Genitive)이라고 부르면서 썬어의 영향을 강하게 받은 것으로 본다.

22) 예를 들어 1:3에 모두 다섯 개의 ‘명사+속격명사’ 구문이 나오는데 그 중 자연스럽게 형용사적으로 번역되는 것은 하나 혹은 둘뿐이다. 특히 τὸ ῥήμα τῆς δυνάμεως의 경우 많은 영역본들과 우리말 역본들이 “능력있는 말씀”(powerful word)이라고 옮긴 데 반해서 『개역개정』은 오히려 “능력의 말씀”으로 번역했다.

23) 해치와 레드패스(E. Hatch and H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint* [Oxford: Clarendon Press, 1906], s. v. ῥίζα)에 따르면 칠십인역에서 ῥίζα는 거의 항상 히브리어 שרש의 상응어이다. 하지만, 사 11:1에서만은 עץ와 שרש 둘 다 ῥίζα로 번역되었다. 계 5:5도 아마 이것의 영향을 받았을 것이다. BDAG는 성서의 이 두 용례 외에 몇몇 고전 문헌에서 ῥίζα가 “짚”을 의미하는 용례를 제시한다.

24) 실제로 일링워스(P. Ellingworth)는 이것에 근거하여 “root” 대신 “shoot”쪽에 무게를 둔다. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 664.

25) 칠십인역 본문에 대한 필자의 사역. 이하 모든 칠십인역의 우리말 번역은 필자의 사역이다. 절 번호는 칠십인역의 것을 따랐다.

말하기를, ‘나에게 아무 문제가 없을 것이다. 내가 내 마음의 잘못 가운데 행할 것이고 그리하여 죄인이 그의 죄와 함께 멸망하지 않게 될 것이기 때문이다.’” 이처럼 뻔뻔하고도 어리석은 교만이 바로 17절에서 비유한 “담즙과 쓴 맛을 내는 어떤 뿌리”의 구체적 사례인 것이다.

명사 $\piικρία$ 의 사전적 의미는 쓴 맛을 내는 성질이다. 이것이 $\rhoίζα$ 와 결합하여 적어도 두 가지 뜻을 표현할 수 있다. 뿌리 자체의 쓴 맛이거나 혹은 뿌리에서 돋아나와 맺어진 열매의 쓴 맛이 그것이다. 신명기 29장의 전체 내용에 비추어 볼 때 전자보다는 후자가 더 적합하다. 왜냐하면 이 장의 후반부에서 모세는 이런 뿌리, 즉 마음의 부패와 반역이 자라나서 배교와 우상 숭배라는 열매를 맺게 될 것이라고 힘주어 경고하고 있기 때문이다.

이제 우리는 히브리서 저자가 이 구절을 인용한 이유를 알 수 있다. 그는 12:15상반절에서 “하나님의 은혜에 이르지 못하는 사람이 있지 않을까” 경계하고 있다. 이것이 배교에 대한 경고라는 사실은 그 내용 자체만으로도 짐작이 가능하다. 근접 문맥, 그리고 보다 넓은 문맥까지 살펴보면 그 점은 확실해진다. 넓은 문맥에서 보면 배교 주제는 이미 히브리서의 논지가 전환되는 중요한 두 지점에서 다루어진 바가 있다(6:1-8; 10:26-31).²⁶⁾ 근접 문맥의 관점에서 보면, 15절에 곧바로 이어지는 16-17절에서 배교의 주제가 분명하게 드러난다. “망령된 자”로 일컬어지는 예서처럼 “버린 바가 되어 회개할 기회를 얻지 못한” 자가 되지 말라고 저자는 경고한다. 이처럼 $\rhoίζα \piικρίας$ 의 의미는 신명기 29:17의 문맥과 잇닿아 있다. 단순히 “쓴 뿌리”라는 번역은 이러한 신학적 메시지를 담기에 불충분하다. 뿌리의 맛이 쓴 것이 아니라 그 뿌리로부터 나오는 열매가 쓰다.

혹자는 그래도 “쓴 뿌리”가 번역으로서 나쁘지 않다고 말할지 모른다. 원문의 의미를 오롯이 담아내지는 못해도 원문의 두 단어를 우리말 두 단어로 간명하게 대응해 주기 때문이다. 원문과 인용출처의 문맥까지 염두에 두고 그 뜻을 깊이 이해하고자 한다면 주석 등을 참고하면 될 것이라고 대답할 것이다. 번역이 원문의 의미를 완벽하게 전달하기는 애초에 불가능한 것도 사실이다. 그럼에도 불구하고 기존의 번역을 재고해야 할 이유가 있다. 많은 사람이 이 번역 때문에 성서 저자의 의도를 오해한다. 다시 말해서 성서나 기독교 신앙과 무관하게 우리말 “쓴 뿌리”가 주는 심상(心想)에 영

26) 6:1-8의 말미에 소결론을 대신해서 히브리서 저자는 채소를 내는 땅과 가시와 엉겅퀴를 내는 땅의 비유를 들었다. 이것은 12:15의 뿌리를 뿌리 그 자체로서보다는 열매와 연관시켜서 이해하도록 유도하는 또 하나의 단서가 아닐까? 또한 10:30에서 저자는 구약에서 한 구절을 인용하는데 그것은 신 32:35, 36이었다. 12:15에서 인용한 신 29장과 대동소이한 관점의 주장일 뿐만 아니라 두 출처의 위치도 그리 멀지 않다. 여기에 더하여 히 12:15의 $\muή τις ... 가정법$ (“~하지 않도록”)과 유사한 구문이 3:12와 4:1에도 나타나고 각각의 내용도 배교에 대한 경계를 함축하고 있다.

향을 받는 것이다. 필자는 그러한 곡해가 실제 목회의 현장에서 일어나고 있음을 증언할 수 있다. 필자가 들었던 여러 설교와 기독교 신앙서적에서 “쓴 뿌리”는 신명기 29:17은 물론 히브리서 12:15와도 전혀 무관한 의미로 사용되고 있었다. 특히 목회상담의 상황에서 “쓴 뿌리”는 종종 청중이나 내담자의 부정적 심리상태를 일컫는 ‘성서적’ 용어로 등장한다. 어린 시절 불행한 경험에 얽힌 정신적 상처라는 쓴 맛을 내는, 고통의 결정체인 ‘뿌리’는 성인이 되고 나서도 자괴감, 열등감, 죄책감 등 ‘쓴’ 열매로 나타나므로, 그러한 과거의 아픈 기억이나 경험을 “쓴 뿌리”라고 부른다.²⁷⁾ 아마도 “쓴 뿌리”라고 번역한 우리말 성서 번역자들이 이런 방식의 곡해를 의도하지는 않았을 것이다. 하지만 문맥을 이탈한 성서읽기의 한 사례가 되어버린 이 번역을 이제라도 수정할 필요는 있어 보인다.

앞서 언급한 대로 $\rho\acute{\iota}\zeta\alpha \pi\iota\kappa\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ 의 문자적 번역은 “쓴 맛의 뿌리”이다. 하지만 신명기 29:17을 염두에 둘 때 ‘뿌리의 맛이 쓰다’는 의미보다는 그 뿌리로부터 “위로 돌아난” 식물의 열매, 즉 배교의 행위가 고약하다는 의미를 전달해야 한다. 우리말 역본 중에서 이런 의미를 비교적 간결하게 담아내고 있는 역본이 있다. 바로 『성경』의 “쓴 열매를 맺는 뿌리”이다.²⁸⁾ 나는 이 번역이 위에서 논의한 “쓴 뿌리”의 여러 문제점을 대체로 극복하게 해 준다고 믿는다.

3.2.2. “괴롭게 하다” → “문제를 일으키다”

두 번째로 살펴볼 단어는 $\epsilon\nu\omicron\chi\lambda\eta\eta$ 이다. 앞서 언급했다시피 이 단어의 원 출처인 신명기 29:12의 칠십인역 사본들 중에는 이문(variant)이 존재하며 히브리서에도 소수의 이문이 나타난다. 하지만 이 부분에 대한 본문비평적 검토는 우리말 번역의 문제와 직접 관련은 없어 보인다. 그래서 일단 다수 학자들의 판단을 따라 히브리서 저자가 칠십인역의 $\epsilon\nu \omicron\chi\lambda\eta\eta$ 를 $\epsilon\nu\omicron\chi\lambda\eta\eta$ 로 바꾸었다고 전제하고 우리의 논의를 시작하겠다.

흥미롭게도 앞서 $\rho\acute{\iota}\zeta\alpha \pi\iota\kappa\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ 를 “쓴 뿌리”로 번역했던 역본들 대다수가 $\epsilon\nu\omicron\chi\lambda\eta\eta$ 를 “괴롭게 하다”로 옮기고 있다.²⁹⁾ 이 번역의 문제점은 크게 세 가지

27) 인터넷에서 “쓴 뿌리”로 주제어 검색을 하면 이런 용례가 많이 나온다. 예를 들어 오광복, “내적치유-쓴 뿌리의 치유”, 『크리스찬저널』 2011. 06. 16. <http://www.kcjlogos.org/news/articleView.html?idxno=6773>, 2016년 7월 31일 검색.

28) 이 번역은 『공동』, 『새번역』, 『쉬운성경』 등에서 신 29:18의 번역과 유사하다(“독이 있고 쓴 열매를 맺는 나무 뿌리”). 『개역개정』과 『바른성경』은 “독초와 쭉의 뿌리”, 『우리말성경』은 “독초와 쭉을 만들어 내는 뿌리”, 『현대어성경』은 “최악의 짝”이라고 각각 옮겼다. 영역본들은 대체로 “a root bearing poisonous and bitter fruit” (ESV)와 유사하게 번역했다.

29) 『개역개정』, 『바른성경』, 『새번역』, 『쉬운성경』. 비슷하지만 『현대어성경』은 “고통의 원인이 되다”로 옮겼고, 다른 역본들은 이들 역본과 대비되는 번역을 했다. 즉, 『우리말』(“문제를 일으키다”)과 『성경』(“혼란을 일으키다”)은 상통하는 면이 있고, 『공동』(“분란을 일으키

이다.

첫째, 동사 ἐνοχλέω의 사전적 의미에 “괴롭게 하다”는 포함되기 어렵다. 세이어(Thayer)의 렉시콘에 따르면 이 동사의 어원은 ὄχλος이다.³⁰⁾ 군중 가운데 있을 때 느낄 수 있는 짜증스러움, 거슬림, 신경질 같은 심리상태를 묘사하는 데서 이 동사의 의미가 발전했다고 본 것이다. 성서에서든 성서 외 문헌에서든 이 단어의 일관된 의미는 “혼란스럽게 하다, 소란을 피우다, 문제를 일으키다” 정도이다. 육체적, 심리적 고통의 단계에까지 이르는 “괴로움”과는 다소 거리가 있어 보인다.

둘째, 그렇다면 “괴롭게 하다”는 어디에 근거한 번역일까? 비록 명확한 증거를 대기는 어렵지만 가능한 추론을 제시할 수는 있다. 우선 앞서 언급한 대로 히브리서 저자가 칠십인역 본문을 그대로 사용하지 않고 바꾸었는데 아무래도 이 부분이 인용이다보니 바꾸어 인용된 히브리서보다는 그것의 출처인 신명기의 내용에 더 큰 권위를 두고 번역했을 수 있다. 전치사구 ἐν ὀχλῆι의 명사 ὀχλή는 “담즙, 쓴 액체”, 그리고 “독”을 의미할 수 있다. 어쨌든 몸 속에 섭취되었을 때 고통을 일으킬 수 있는 것이다. 하지만 신약성서 저자가 구약성서의 일부를 변형시켜서 인용하는 경우, 신약 본문에 있는 명백한 그리스어 어휘와 구문을 무시하고 단지 구약 본문에 근거하여 번역할 수는 없다. “괴롭게 하다”라는 번역이 나오게 된 또 다른 근거는 앞서 다룬 “쓴 뿌리”일 수 있다. 단순히 맛이 쓰다고 하더라도 그것을 먹는 사람은 괴로움을 느낄 것이다. 하지만 앞서 논의한 대로 “쓴 뿌리”는 정당한 번역이 아니므로 “괴롭게 하다”라는 번역도 그만큼 취약하다.

셋째, “쓴 뿌리”와 마찬가지로 “괴롭게 하다”라는 오역에는 문헌학적 차원 이상의 목회적, 실천적 폐해가 따라온다. 신명기에서든 히브리서에서든, 이 경고가 향하고 있는 대상, 그것을 새겨 듣고 실천해야 할 주체는 개인이 아니라 공동체이다. 본문에 문법적 주어인 τις가 단수이긴 하지만 이것은 부정(不定, indefinite)대명사로서 부정문(否定文, negation)에서 “누구든지, 아무도 ~아니다”라는 표현을 만든다. 어느 한 사람을 특정하는 게 아니고 복수의 주체를 포함한 모든 사람을 지칭한다. 쓴 열매를 맺는 뿌리가 돌아나듯 하나님을 거역하는 행위는 설사 개인이 행했더라도 그것의 결과는 그 자신에게 한정되지 않고 공동체 전체에 파급된다. 이 점은 이 문장의 말미에 δι’ αὐτῆς μαινωσιν πολλοί에서 명백히 드러난다. 하지만 “괴롭게 하다”로 번역한 몇몇 역본들은 그 타동사의 목적어를 명시하지 않음으로

다”)은 다소 생뚱맞다. 영역본들은 대부분 “cause trouble”이라는, 두루뭉술하지만 **공동체적 정황**에 잘 들어맞는 번역을 택했다(단, KJV는 동사 “trouble”을 사용해서 “괴롭게 하다”에 근접한다).

30) J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (New York: Harper & Brothers, 1889), s. v. “ἐνοχλέω”.

써 독자로 하여금 그 목적어가 “쓴 뿌리” 혹은 “쓴 뿌리를 가진 사람” 자신인 것으로 오해할 여지를 남겨두었다. 마치 “쓴 뿌리”의 괴로움은 그 사람 개인이 당하고 그 개인이 속한 공동체가 그것 때문에 더러워진다는 인상을 준다. 하지만 신명기 29:17을 인용한 히브리서 저자가 신명기 29장의 정황을 이해하고 있었다면 이 말쑤를 개인의 차원으로 적용할 여지는 없어 보인다. 반대로 한 사람의 배교, 한 사람의 이탈은 공동체 전체에 혼란을 일으킨다. 만약 “괴롭게 하다”라는 번역을 고집한다면 그 대상이 공동체임을 명확히 해야 한다.³¹⁾

이상의 이유로 “괴롭게 하여”라는 주요 역본들의 번역은 부적합하다. 기존의 역본 중 적합한 번역을 꼽으라면 『우리말』(“문제를 일으키다”) 혹은 『성경』(“혼란을 일으키다”)이다. 이 표현은 의미상 충분히 포괄적이면서도 위에서 제시한 여러 측면에서 특별한 문제를 일으키지 않는다.

3.2.3. 새로운 번역제안

이상의 논의에 비추어 상호본문성을 반영한 히브리서 12:15의 새로운 번역과 표기 방식으로 다음을 제안한다.

여러분은 아무도 하나님의 은혜를 놓치지 않도록, 또 쓴 열매를 맺는 뿌리가 하나라도 위로 돌아나서 혼란을 일으키거나* 그 때문에 많은 사람이 더럽혀지지 않도록 조심하십시오.

(난하주: *칠십인역 신 29:17)

4. 나가며

신약에서의 구약 사용 연구가 중요하고 가치 있는 이유는 그것이 신약성서를 이해하는 데 적지 않은 기여를 하기 때문이다. 신약의 저자가 어떤 말쑤를 기록하면서 구약의 특정한 말쑤를 사용했다는 사실을 알아챌 때와 그렇지 못할 때 해당 신약 본문의 해석은 매우 달라질 수 있다. 신약에서의 구

31) Ἐνοχλέω를 “혼란스럽게 하다”, 또는 “분란을 일으키다”로 번역해야 할 또 하나의 이유를 deSilva를 비롯한 여러 주석가들이 제시했다. 그것은 15하반절의 두 동사(ἐνοχλέω, μισθόω)가 14절의 두 가지 권면인 “화평함과 거룩함”에 대응하고 있다는 사실이다. 거룩함을 이루기 위해 더럽혀지지 말아야 하듯이 화평함을 이루기 위해 분란을 일으키지 말아야 한다. D. deSilva, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle “to the Hebrews”* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 457.

약 사용 연구의 성과를 통해 성서 해석의 외연과 깊이가 더 넓고 깊어질 것이며, 그에 따라 해석의 총화인 성서 번역도 더 정확해질 수 있다.

한편, 그런 번역이 독자들에게 충분히 납득되고 또 독자 각자가 스스로 성서를 이해하고 해석하도록 돕기 위해서는 구약의 사용이라는 요소를 분명하게 표시할 필요가 있다. 모든 번역 신약성서들의大本인 NTG는 상호본문성을 효율적으로 표시하는 체제를 가지고 있으므로 이를 참조하여 우리말 번역 성서에 활용할 수 있을 것이다. 이를 위해 난외주, 즉 관주의 활용은 필수적이며 시인성이 좋으면서도 상호본문성을 충실히 표기하는 체제를 새롭게 개발할 필요가 있다. 상호본문성을 정확하고 풍성하게 표시해주는 성서는 그리스도인들의 성서 읽기와 연구에 가장 기초적이면서도 유익한 책이 될 것이다.³²⁾

상호본문성은 단지 성서를 어떻게 인쇄하느냐의 문제와 관련된 것만이 아니다. 그 이전에 번역 자체에 상호본문성이 반영되지 않을 때 오역, 오석의 빌미를 제공할 수 있다. 히브리서 12:15의 경우 칠십인역 신명기 29:17이 인용되었는데, 기존 번역 특히 『개역개정』은 그것의 본래 문맥의 의미와 신학적 주제를 제대로 담아내지 못했기 때문에 여러 가지 문제를 안고 있다. 나는 여기에 새로운 번역을 제안하며 상호본문성이 번역과정에 작용하는 영향을 검토하였다.

<주제어>(Keywords)

히 12:15, 상호본문성, 난외주와 난하주, 칠십인역, 번역.

Heb 12:15, Intertextuality, Outer and inner margins, The Septuagint, Translation.

(투고 일자: 2016년 7월 31일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

32) 내가 여기서 제안하는 성서는 또 하나의 스테디 바이블이 아니다. 비록 한국적 성서신학의 성과를 한 권의 스테디 바이블에 담아내는 일은 무척 가치가 있는 과업이긴 하지만 말이다. 앞서 각주 11번에서 말했다시피, 상호본문성을 정확하고 충분하게 표시한다고 해서 성서가 꼭 두꺼워질 필요가 없다. 한국 교회는 모든 신자들이 각자의 성서를 소지하고 예배에 참석하는 특별하고 아름다운 전통을 가지고 있다. 설교를 들으면서 설교자가 상호본문성을 언급할 때 그것을 이해하고 충분히 교감할 수 있기 위해서 더욱 **예전용 성서**에 상호본문성 표시를 명확하게 할 필요가 있다.

<참고문헌>(References)

- 김정우, “「개정관주 성경전서 개역개정판」의 관주 내용에 대한 비교 분석과 새로운 전망 – 시편 2편을 중심으로”, 「성경원문연구」 18 (2006), 7-23.
- 민영진, “우리말 해설 성서의 현재와 미래적 과제”, 「성경원문연구」 9 (2001), 7-40.
- 오광복, “내적치유 – 쓴 뿌리의 치유”, 「크리스찬저널」 2011. 06. 16, <http://www.kcjlogos.org/news/articleView.html?idxno=6773>, 2016년 7월 31일 검색.
- 왕대일, “우리가 만드는 해설성서—무엇을, 왜, 어떻게: 우리말 해설 성서의 작성과 편집을 위한 제언”, 「성경원문연구」 9 (2001), 106-124.
- 우상혁, “칠십인역 현대어 번역—알렉산드리아 성경 중심으로”, 「성경원문연구」 13 (2012), 66-87.
- 전무용, “「개역한글판」 성경의 관주 검토”, 「성경원문연구」 4 (1999), 65-100.
- 필립 타우너, “본문상호성: 번역에서 잃어버린 것과 찾은 것”, 양재훈 역, 「성경원문연구」 20호 별책 (2007), 137-154.
- Beale, G. K., 『신약의 구약사용 핸드북』, 이용중 역, 서울: 부흥과 개혁사, 2013.
- Beale, G. K. and Carson, D. A., eds., *Commentary on the Use of the Old Testament in the New Testament*, Grand Rapids: Baker, 2007.
- Cockerill, G. L., *The Epistle to the Hebrews*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- deSilva, D., *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle “to the Hebrews”*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Ellingworth, P., *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Hatch, E. and Redpath, H. A., *A Concordance to the Septuagint*, Oxford: Clarendon Press, 1906.
- Hays, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven: Yale University Press, 1989.
- Thayer, J. H., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, New York: Harper & Brothers, 1889.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar Beyond the Basics*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Zerwick, M., *Biblical Greek*, Rome: Gregorian & Biblical Press, 1963.

<Abstract>

**Intertextuality and Biblical Translation:
A Proposal for Translating Hebrews 12:15b in Korean**

Jaechon Cho
(Torch Trinity Graduate University)

The use of the OT in the NT is such a widespread phenomenon that exegetes, for the last decades, have taken much care in identifying various patterns of the use and applying them in Biblical exposition. It goes without saying that a translator of the Bible should examine carefully the ways in which the OT passages are used in the NT, and reflect on the actual translation whatever insights garnered from such studies. I approach this issue from two directions.

First, the issue of proper signification of the OT passages that are used in the NT merits our attention. I find the signification of intertextuality in major printed Korean translations neither accurate nor adequate. The *New Korean Revised Version* (1998) is riddled with singular problems while other versions share common weaknesses. I suggest we employ the reference system of *Novum Testamentum Graece* together with its organization of inner and outer margins.

Second, I take Hebrews 12:15b as a test case for examining intertextuality in the NT and for applying whatever observations in translating the Greek text into Korean. Again, *NKRV* and some other versions fall far short of presenting the unique nuances couched in intertextuality. The context of the original passage, Deuteronomy 29:17b (LXX) in this case is of prime importance in deciding how we should put Hebrews 12:15b in Korean. Other considerations such as lexical studies, syntax, textual criticism of the original passage are all in play as well.

Every reader of the Bible is encouraged to grasp the meaning of the Biblical text as much and as deeply as possible. Korean Christians will be aided greatly in that regard by a translation that reflects intertextuality fully and provides accurate signification of it.

『세계성서공회연합회 그리스어 신약전서』 5판의 본문 변화들에 대한 연구

장동수*

1. 서론

현대 신약 그리스어 비평본의 대명사인 『네스틀레 알란트의 그리스어 신약성서』(*Novum Testamentum Graece*) 28판(NA 28판)이 2012년에 출판되고,¹⁾ 곧 이어서(2014년) 이것과 본문을 공유하는 『세계성서공회연합회 그리스어 신약전서』(*The Greek New Testament*) 5판(UBS 5판)이 출판된 것은²⁾ 직전 판(모두 1993년)이 나온 지 이십 년 만의 반가운 소식이다. 『세계성서공회연합회 그리스어 신약전서』 5판(UBS 5판)에서 중요한 수정과 첨가가 이루어졌는데, 그 특징은 다음과 같이 몇 가지로 정리된다.³⁾ 첫째, 새로이 발견된 파피루스 117-127번이 비평장치에 첨가되었고 특별히 사도행전을 포함하는 파피루스 127번은 베자 사본과 일치율을 이루고 있다. 둘째, 문단 나누기와 철자법 등에서 전반적인 개정이 이루어졌다. 셋째, 비평장치에 비평본의 본문과는 다른 이문을 채택한 현대 번역본들(영어, 독어, 불어, 스페인어)을 실었다. 넷째, 공동서신(야고보서, 베드로서신, 요한서신, 유다서)의 본문과 비평장치에서 획기적인 변화가 이루어진 대비평본(*Editio Critica Maior*, ECM)의⁴⁾ 정보를 NA 28판과 UBS 5판이 공유하기 때문에 UBS 5판에서는 이전 판과 이 공동서신의 본문에서 서른세 곳 그리고 비평장치에서 여러 곳에⁵⁾ 변

* New Orleans Baptist Theological Seminary에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 침례신학대학교 신학과/대학원 교수, 신약학. dschang@kbtus.ac.kr.

1) Barbara Aland, et al., *Novum Testamentum*, 28th ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

2) Barbara Aland, et al., *The Greek New Testament*, 5th ed. (Stuttgart: United Bible Societies, 2014).

3) UBS 5판, 1* -6*; Florian Voss, "The Fifth Edition of the UBS *Greek New Testament*", *The Bible Translator* 65:2 (2014), 222-223 등을 참조.

4) B. Aland, et al., eds., *Novum Testamentum Graecum - Editio Critica Maior IV, The Catholic Letters*, 2nd rev. ed. (Stuttgart: German Bible Society, 2013).

5) 네 곳(벧전 4:16; 벧후 3:6; 요1 5:6; 유 15)에 새로운 이문 단위로 개설되고, 열한 이문 단위가

화가 생겨났다. 하지만 이중에서 이전 판(edition)과 가장 두드러지는 차이는 공동서신에서의 본문의 차이와 적용된 방법론의 역할이다.

흔히 CBGM이라는 약자로 불리는 ‘일관성에 기초한 계보적 방법’(Coherence-Based Genealogical Method)이 대비평본의 공동서신 본문 구축에 주도적으로 사용되었다. 이 방법의 개발자인 밍크(G. Mink)는 대비평본의 편집자들이 지금(NA 27판/UBS 4판)까지 견지해온 온건한 절충주의(reasoned eclecticism)의 원칙에 충실하였지만,⁶⁾ 그들은 편집 결정의 포괄적인 개관에 도달하기 위하여 이 CBGM을 활용하였다고 증언한다.⁷⁾ CBGM은 막대한 양의 소문자 사본(성구집, 교부인용문, 번역본들도 포함하여)을 조사하고자 하는 IGNTP(International Greek New Testament Project) 팀과 INTF (Institut für neutestmentliche Textforschung)의 목적을⁸⁾ 위하여 밍크 연구원이 캠브리지대학교의 진화생물학자들이 개발한 컴퓨터 프로그램을 활용하여 개발한 것으로서 ECM의 공동서신의 본문 구축에 적용되었다.⁹⁾

CBGM은 그 목적과 목표가 이문들의 계보 관계를 파악하기 위하여 증거

삭제되었으며, 몇몇 곳에서는 두 개의 이문 단위가 하나로 통합되거나 한 개의 이문 단위가 두 개의 이문 단위로 분리되었다.

- 6) ‘온건한 절충주의’(reasoned eclecticism)란 여러 이문들 가운데서 원문이었을 가능성이 가장 높은 이문을 찾아내는 방법으로, 외적 판단기준(external criteria, 증거 사본의 연대, 질, 지리적 분포, 본문 유형 등을 검토하기)을 강조하는 역사적-계보적(historical-genealogical) 방법과 내적 판단기준(internal criteria, 짧은 이문, 어려운 이문, 공관복음의 병행 절에서 상이한 이문, 다른 이문들의 출현을 설명해주는 이문 등이 원문일 가능성이 높다는 원칙의 필사상의 가능성과 저자의 문맥이나 어휘 문체, 신학과 사상, 섹터적 표현이나 코이네 그리스어 어법 등과 일치하는 이문이 원문일 가능성이 높다는 원칙의 내재적인 가능성을 살피기)을 강조하는 엄격한 절충주의(thoroughgoing eclecticism)를 절충한 방법으로 지금까지 NA와 UBS의 편집자들이 견지해온 방법론이다: 장동수, 『신약성서 사본과 정경』 (대전: 침례신학대학교출판부, 2005), 116-125를 참조.
- 7) G. Mink, “Contamination, Coherence, and Coincidence in Textual Transmission: the Coherence-Based Genealogical Method”, K. Wachtel and M. W. Holmes, eds., *The Textual History of the Greek New Testament: Changing Views in Contemporary Research* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 142-143.
- 8) Barbara Aland, “New Testament Research, Its Methods and Its Goals”, Stanley E. Porter and Mark J. Boda, eds., *Translating the New Testament: Text, Translation, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 16-23을 보라.
- 9) 밍크는 이 방법론에 대한 논문을 1990년대부터 발표하기 시작하였지만 가장 정제된 것으로는 G. Mink, “Contamination, Coherence, and Coincidence in Textual Transmission”, 141-206을 참조하라. 이 방법론을 찬동하며 실천하는 대표적인 학자들의 글로는 Klaus Wachtel, “Coherence-Based Genealogical Method: A New Way to Reconstruct the Text of the Greek New Testament”, John S. Kloppenborg and Judith H. Newman, eds., *Editing the Bible: Assessing the Task Past and Present* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), 123-138; Tommy Wasserman, “The Coherence Based Genealogical Method as a Tool for Explaining Textual Changes in the Greek New Testament”, *Novum Testamentum* 57 (2015), 206-218 등을 보라.

사본들의 이문 정보를 전수 조사하려 했으나 데이터-베이스가 준비되지 못하여 아쉬웠던 콜웰(E. Colwell)의 계량 분석 방법(Quantitative Analysis, QA)과 방대한 자료의 계보 관계를 빨리 파악해보고자 개발한 위쓰(F. Wisse)와 맥레이놀즈(P. McReynolds)의 CPM (Claremont Profile Method)의 목적이나 목표와 흡사하며, 이러한 방법론들을 더 발전시킨 형태이다.¹⁰⁾ CBGM의 과정과 그 지향점은 컴퓨터 프로그램을 활용하여 증거 사본들의 비교대조(collation)된 방대한 자료를 분석하여 각 증거 사본들에 나타나는 이문들의 선(ancestor, 조상)-후(descendant, 후손) 관계를 파악하여 각 이문 단위의 지역 계보도(local stemma)를 만들어내고, 그것들을 더 정제하여 조상 사본의 수가 최소화된 최적의 하부 계보도(optimal substemma)를 창출해낸 다음, 그러한 최적의 하부 계보도들로 구성된 전체 계보도(global stemma)를 만들어내서 각각의 이문 단위와 각 책과 신약 전체의 ‘시작 본문’(Ausgangstext, initial text)을¹¹⁾ 구축하고, 더 나아가 본문전승의 개관(역사)을 파악하고자 함에 있다.¹²⁾

이 방법에는 다음과 같은 몇 가지 전제들이 존재한다. 밍크는 우선, 본문이 전승된 처음 천 년간의 본문의 흐름(text flow)을 파악하기 위하여 비잔틴 계열 증거사본들을 배제하지 않는 동시에 어떤 본문-유형(text-type)에 대한 선입관도 배제하고, 본문의 흐름을 주도한 사본의 필사자는 자신이 보고 있는 대본(exemplar)을 (계 22:18-19를 명심하면서) 충실하게 필사한 필사자이지 편집자가 아니며, 이문(variant 혹은 different reading)은 필사자가 만들어낸 것이 아니라 자신의 대본과 멀지 않고 가까운 관계에 있는 다수가 아니라 소수의 자료를 보고 필사한 것이기 때문에,¹³⁾ 증거 사본들 사이에 흐르는 본문의 흐름과 계보적 일관성(genealogical coherence)이 존재하고 이것은 마치 유전자 고리(DNA chains)와 같은 것이라고 전제한다.¹⁴⁾

CBGM이 ECM의 공동서신에 적용되었기 때문에, ECM의 본문과 비평장치 정보를 공유하는 NA 28판과 UBS 5판의 공동서신에서 선행 판들과 차이

10) 이러한 방법론의 역사에 대한 개관은 장동수, 『신약성서 사본과 정경』, 104-111을 참조.

11) ‘시작 본문’(initial text)이란 신약의 저자가 직접 기록했던 원문(original text)은 아니고 그 원문과 동일하지는 않지만 그 원문과 가장 가까운 개념으로 현존하는 모든 본문전승의 시작점에 있는 본문(archetype of the tradition)이라는 가설적인 개념인데, 구축된 본문(established text)은 이 ‘시작 본문’의 가설적인 구축을 의미한다. Barbara Aland, “New Testament Research, Its Methods and Its Goals”, 17; G. Mink, “Contamination, Coherence, and Coincidence in Textual Transmission”, 143 참조.

12) G. Mink, “Contamination, Coherence, and Coincidence in Textual Transmission”, 142, 151-155.

13) Ibid., 142-145.

14) Ibid., 143-144, 146.

가 나는 본문의 채택과 그에 따르는 비평장치의 변화를 이 방법론이 주도하였다고 볼 수 있다. INTF와 IGNTP가 협업하여 이미 진행되고 있는 의욕적이고 획기적인 ECM 작업(2030년까지 마태복음부터 계시록까지 완성하는 과업)에 이 방법이 여전히 주도적으로 사용될 것이기 때문에,¹⁵⁾ 향후 CBGM에 대한 논란과 검증 작업은 신약성서학의 중요한 화두가 될 것이다. 예를 들면, 알렉산더슨(Bengt Alexanderson)같은 스웨덴의 고전학자는 CBGM의 통계 방식, 필사자의 역할을 포함한 여러 전제들, 기본 개념들, 결과물들에 이르기까지 그 허점을 일일이 지적하면서 “이 방법은 전혀 가치가 없든지 거의 없는 것으로 판명되었다”¹⁶⁾라고 극단적으로 평가한다. 또한 영미권의 학자인 칼슨(Stephen C. Carson)은 CBGM은 비밀에 싸여 있을 뿐만 아니라 이 방법으로는 본문 전승의 역사를 구축할 수 없다는 의심과 회의를 동시에 드러낸다.¹⁷⁾ 이렇듯 학자들 간에 이 방법론에 대한 합의가 이루어지지 않은 상황이기에 더욱 그러하다.

하지만 CBGM의 적실성을 본격적으로 따져보는 일은 현 단계에서는 다소 이른 감이 있고 또한 이 작업은 본고의 분량을 넘어서는 일이다. 그렇지만 UBS 5판의 공동서신에 나타난 본문의 차이가 CBGM을 적용한 결과물인 것은 분명하기 때문에, 본고에서는 우선 UBS 5판에 채택된 본문의 변화들을 개관하고 또한 그 중에서 의미에 중요한 차이를 주고 있다고 생각하여 선택한 여섯 구절(벰전 4:16; 벰후 2:18; 3:10; 요1 5:10, 18; 유 5)을¹⁸⁾ 집중적으로 분석해 봄으로써 CBGM이 적용된 결과물에 대한 평가와 그 적실성을 잠정적으로 가늠해보고자 한다. 이러한 분석을 통하여 어떻게 그리고 왜 이러한 본문이 채택되게 되었는지를 어느 정도 짐작해 볼 수 있기 때문이다.

2. UBS 5판의 공동서신의 본문 변화들에 대한 개관

15) Peter M. Head, “Editio Critica Maior: An Introduction and Assessment”, *Tyndale Bulletin* 61:1 (2010), 147-148 참조.

16) Bengt Alexanderson, *Problems in the New Testament: Old Manuscripts and Papyri, the New Genealogical Method (CBGM) and the Editio Critica Maior (ECM)*, *Humaniora* 48 (Göteborg: Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället, 2014), 3(인용문)과 58-117, 특히 115-117을 보라.

17) Stephen C. Carson, “The Text of Galatians and Its History”, Ph.D. Dissertation (Duke University, 2012), 53-58; “Comments on the Coherence-Based Genealogical Method”, *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism* 20 (2015), 1-2 등을 참조.

18) 참조, Florian Voss, “The Fifth Edition of the UBS *Greek New Testament*”, 226.

다음의 표, ‘UBS 5판에서 달라진 본문들’에서 볼 수 있듯이, NA 28판/UBS 5판에서 본문이 달라진 곳이 공동서신에서 서른넷(34) 혹은 서른셋(33)이다.¹⁹⁾ NA 28판에는 베드로전서 2:25(ἀλλ’ ← ἀλλά)의 경우만을 제외하고 서른세 곳이 모두 비평장치에 정보가 수록되어 있지만, UBS 5판의 경우에는 열세 곳에서만 비평장치에 정보가 제공되고 있다.²⁰⁾ 이 서른 세 곳에서 이루어진 본문 변화들의 일반적인 경향성을 파악하기란 쉽지 않은데, 어떤 경우에는 파피루스 사본이나 시내 사본(01)과 바티칸 사본(03)같은 소수의 우수한 초기 사본들이 지지하는 본문을 따르기도 하고(NA 27판과 UBS 4판까지의 경향성) 또 다른 경우에는 후대의 다수 본문 계열(Majority Text, NA 28판과 UBS 5판부터는 Byz, 즉 비잔틴 계열로 표기함)이 지지하는 본문을 따르는 경우도 많기 때문이다.²¹⁾ 이러한 서른세 곳의 본문변화를 유형별로 분류해보면, 어순 변화, 생략, 첨가, 치환 혹은 철자법 및 문법 교정 등의 대략 네 가지 경우이다.

UBS 5판에서 달라진 본문들

(출처: UBS 5판, 2*-4*; NA 28판, 6*, 50*-51*)

	ECM/NA28/UBS5	NA27/UBS4
약 1:20	οὐ κατεργάζεται	οὐκ εργάζεται
2:3	ἢ κάθου ἐκεῖ	ἐκεῖ ἢ κάθου
2:4	καὶ οὐ διεκρίθητε	οὐ διεκρίθητε
2:15	λειπόμενοι ὧσιν	λειπόμενοι
4:10	τοῦ κυρίου	κυρίου
벧전 1:6	λυπηθέντας	λυπηθέντες
1:16	생략	[ὅτι]
1:16	생략	[εἶμι]
2:5	생략	[τῶ]
4:16	μέρει	ὀνόματι
5:1	τοὺς	οὖν
5:9	생략	[τῶ]

19) NA 28판의 목록(참조, NA 28판의 서문, 6*과 50*-51*)에서는 벧전 2:25의 ἀλλά (NA27/UBS4)에서 ἀλλ’ (NA 28판)로 바뀐 것을 싣고 있어서 서른네 군데였는데, UBS 5판(참조, UBS 5판의 서문, 2*-4*)에서는 이 구절을 뺐기 때문에 서른세 군데가 되었다. 이는 아마 단순한 철자법에 속하는 사안이기 때문에 UBS 5판에서는 제외된 것으로 보인다.

20) 약 2:3; 벧전 4:16; 5:10; 벧후 2:6, 11, 18, 20; 3:6, 10, 18; 요1 5:10, 18; 유 5.

21) J. K. Elliott, “A New Edition of Nestle-Aland, Greek New Testament”, *Journal of Theological Studies* 64 (2013), 56-58; 민경식, “『네스틀레-알란트 그리스어 신약성서 28판 (한국어 서문판)』에 대한 비판적 고찰”, 『성경원문연구』 36 (2015), 192-193 등을 참조.

	5:10	생략	[Ἰησοῦ]
벧후	2:6	ἀσεβεῖν	ἀσεβέ[σ]ιν
	2:11	παρὰ κυρίῳ	παρὰ κυρίου
	2:15	καταλιπόντες	καταλείποντες
	2:18	ὄντως	ὀλίγως
	2:20	생략	[ἡμῶν]
	3:6	δι' ὄν	δι' ὧν
	3:10	οὐχ εὑρεθήσεται	εὑρεθήσεται
	3:16	ταῖς ἐπιστολαῖς	ἐπιστολαῖς
	3:16	στρεβλώσουσιν	στρεβλοῦσιν
	3:18	생략	[ἀμήν]
요1	1:7	생략	δὲ
	3:7	παιδία	τεκνία
	5:10	ἐν αὐτῷ	ἐν ἑαυτῷ
	5:18	ἑαυτόν	αὐτόν
요2	5	γράφων σοι καινήν	καινήν γράφων σοι
	12	ἧ πεπληρωμένη	πεπληρωμένη ἧ
요3	4	ἀληθεία	τῆ ἀληθεία
유	5	ἅπαξ πάντα ὅτι Ἰησοῦς	πάντα ὅτι [ὁ] κύριος ἅπαξ
	18	생략	[ὅτι]
	18	생략	[τοῦ]

2.1. 생략(12)

앞의 표에서 ‘생략’으로 표기된 열 군데 중에서 이전 판에서는 불확실한 본문이라고 여겨 괄호 속에 있던 어휘가 NA 28판/UBS 5판에서 생략된 곳이 아홉 곳(벧전 1:16[2곳]; 2:5; 5:9; 5:10; 벧후 2:20; 3:18; 유 18[2곳])이고, 요한1서 1:7에서는 NA 27판/UBS 4판의 본문에 있던 접속사(δὲ)가 생략되었다. 나머지 생략의 예로 볼 수 있는 곳으로 두세 곳이 더 있다. 요한3서 4절(ἀληθεία ← τῆ ἀληθεία)에서는 관사가 생략되었다. 베드로전서 5:1(τοὺς ← οὖν)에서는 접속사(οὖν)가 관사(τοὺς)로 치환된 예로 볼 수도 있지만, 접속사가 생략되고 관사가 첨가된 예로도 볼 수 있다. 또한 베드로후서 2:6(ἀσεβεῖν ← ἀσεβέ[σ]ιν)에서는 형용사(ἀσεβέσιν)에서 부정사(ἀσεβεῖν)로의 치환 혹은 문법적인 교정의 예로 볼 수도 있지만, 이전 판에서 불확실하다고 여겨 괄호 속에 두었던 철자([σ])를 생략한 것으로도 볼 수 있다.

NA 28판/UBS 5판의 본문 생략의 경우에서 확실하게 비잔틴 계열의 증거

를 따라간 곳은 요한3서 4절과 베드로후서 2:20뿐이며(접속사나 철자의 생략의 경우도 이에 해당한다면 벨전 5:1; 벨후 2:6도 이에 해당하겠지만), 대부분의 경우는 초기 우수한 증거들에는 없었고 비잔틴 계열에만 있었던 내용이 생략된 경우이다. 그러나 결과적으로 다수 본문 계열(즉, 비잔틴 계열)과 일치하는 경우는 네 곳(즉, 벨전 1:16[ὅτι]; 벨전 5:9; 벨후 2:20; 요3 4. 벨전 5:1과 벨후 2:6을 이 범주에 포함한다면 여섯 곳)이나 된다.²²⁾ 이러한 현상은, 자세한 정보를 제공받지 못하고 있지만, CBGM의 적용의 결과와 무관하지 않은 것으로 판단된다.

2.2. 첨가(4)

NA 28판/UBS 5판의 본문에서 첨가를 통하여 심각한 의미의 변화가 일어나지 않는 경우로는 야고보서 2:4(καὶ οὐ διεκρίθητε ← οὐ διεκρίθητε), 15절(λειπόμενοι ὧσιν ← λειπόμενοι); 4:10(τοῦ κυρίου ← κυρίου), 베드로후서 3:16(ταῖς ἐπιστολαῖς ← ἐπιστολαῖς) 등을 들 수 있겠다. 하지만 각각은 접속사(καὶ=“그러면”, 귀결절의 시작)를 첨가하여 평서문을 부정어(οὐ)가 포함되어 긍정의 대답이 기대되는 수사적 의문문으로 만드는 기능(약 2:4), 분사(λειπόμενοι)에 동사(ὧσιν)를 첨가하여 완곡어법(periphrastic construction)을 형성하여 예둘러 말하는 기능(약 2:15), 관사(τοῦ나 ταῖς 등)를 첨가하여 대상/인물을 지정하는 기능(약 4:10; 벨후 3:16) 등을 한다고 볼 수 있다.

하지만 여기서 우리가 주목해야 할 것은, 야고보서 2:4의 경우는 밍크가 설명하는 것처럼 CBGM의 적용의 결과로서,²³⁾ 초기 사본들의 지지를 받는

22) ECM 그리고 NA 28판과 UBS 5판에서부터 기존에 사용하던 다수 본문(Majority Text, *M*)이라는 명칭을 비잔틴 계열(Byzantine, *Byz*)로 바꿔 부르기 시작한 것을 감안한다면, 공동서신에서 달라진 서른세 곳의 본문을 NA의 선행 판들(27판과 26판 등)이나 Zane C. Hodges and Arthur L. Farstad, eds., *The Greek New Testament according to the Majority Text*, Second Edition (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1985); Michael W. Holmes, ed., *The Greek New Testament*, SBL Edition (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010); Maurice A., Robinson and William G. Pierpont, eds., *The Greek New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform* (Southborough: Chilton, 2005) 등의 해당 본문 및 비평장치와 비교해보는 것은 좋은 참고가 된다. 본인이 확인해 본 결과 NA 28판과 UBS 5판에서 본문이 달라진 서른세 곳 중에서 열아홉 곳(약 1:20; 2:4, 15; 4:10; 벨전 1:16상; 4:16; 5:1, 9; 벨후 2:6, 11, 15, 18, 20; 3:16상; 요1 5:10, 18; 요2 5, 12; 요3 4)에서 비잔틴 계열(혹은 다수 본문 계열)이 지지하는 이문이 시작 본문으로 정해졌다.

23) 밍크는 CBGM의 결과로 구성된 이 이문 단위의 지역 계보도를 제시하면서(G. Mink, “Contamination, Coherence, and Coincidence in Textual Transmission”, 160) καὶ가 첨가된 것은 그리스어 어법이 아닌 셈어적인 표현이며 이 이문이 더 어려운 이문(*lectio difficilior*)일 뿐만 아니라 다른 이문들(καὶ가 없거나, 부정어가 없거나 철자가 다른 부정어가 있는 이문

이문들을 제치고 사본 P(025, 9세기)와 비잔틴 계열의 후기 사본들이 지지하는 제4순위의 이문을 시작 본문으로 택한 점이다. 그리고 부정어(οὐχ)가 첨가되어 완전히 반대의 의미가 되어버린 베드로후서 3:10(οὐχ εὐρεθήσεται ← εὐρεθήσεται)은 가장 논란이 되는 이문 단위 중의 하나이기 때문에 다음에 좀 더 논의가 필요하다.

2.3. 어순 변화(4)

미묘한 차이는 있겠지만, 특별한 의미의 변화가 없는 단순한 어순 변화의 예는 야고보서 2:3(ἡ κάθου ἐκεῖ ← ἐκεῖ ἡ κάθου), 요한2서 5절(γράφων σοι καινήν ← καινήν γράφων σοι)과 12절(ἡ πεπληρωμένη ← πεπληρωμένη ἡ)이다. 요한2서의 두 구절은 모두 비잔틴 계열의 증거를 따라가고 있다.

이 중에서 야고보서 2:3의 경우만 UBS 5판의 비평장치에 실려 있는 이문인데, 시작 본문으로 선택된 본문을 바티칸 사본과 소수의 소문자 사본/번역본들만이 지지하기 때문에 편집자들의 의견일치는 C등급에 머물고 있다. 이는 UBS 4판의 편집자들이 ἐκεῖ ἡ κάθου가 원문일 가능성이 높고 다른 이문들(UBS 5판의 ἡ κάθου ἐκεῖ를 포함하여)의 발생을 설명해주는 이문이라고 B등급을 주면서 추정된 결정과는 사뭇 다르다.²⁴⁾

그리고 굳이 어순변화의 범주에 넣는다면, 유다서 5절(ἅπαξ πάντα ὅτι Ἰησοῦς ← πάντα ὅτι [ὁ] κύριος ἅπαξ)이 해당되는 예이다. 그러나 이 경우는 생략([ὁ]), 어순변화(ἅπαξ의 위치), 치환(Ἰησοῦς ← κύριος)이 복합적으로 이루어진 이문 단위로 독법의 수가 서른을 넘고 있을 정도로 아주 논란이 많아서 아래에서 좀 더 논의할 것이다.

들, 그리고 καὶ와 부정어가 다 없는 이문)의 발생을 설명해주는 이문이라고 주장한다: G. Mink, "Problems of a Highly Contaminated Tradition: the New Testament: Stemmata of Variants as a Source of a Genealogy for Witnesses", P. van Reenen, A. den Hollander and M. van Mulken eds., *Studies in Stemmata II* (Amsterdam: John Benjamins, 2004), 61. 그러나 알렉산더슨은 밍크의 이러한 주장은 바르지 않다고 비평하면서, 오히려 καὶ가 없고 부정어만 있었던 이문이 원문이었고 차후에 καὶ가 붙거나 의문문이 아니라 평서문으로 인식되어 부정어조차도 떨어져 나간 이문들이 발생했을 가능성이 더 높다고 주장한다: Bengt Alexanderson, *Problems in the New Testament*, 77-78; 137 등을 참조.

24) B. M. 메츠거, 『신약 그리스어 본문 주석』 제2판, 장동수 역 (서울: 대한성서공회, 2005), 590; Roger L. Omanson, *A Textual Guide to the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006), 471. 주석가들도 UBS 4판의 편집자들의 결정을 따르고 있다: Martin Dibelius, *James*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1975), 124, 131; Ralph P. Martin, *James*, Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1988), 56-57; Scot McKnight, *The Letter of James*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 174 등을 참조.

2.4. 치환 혹은 철자 및 문법 교정(13)

의미에 별다른 변화를 주지 않는 치환 혹은 철자 및 문법 교정의 예로서는 야고보서 1:20(οὐ κατεργάζεται ← οὐκ εργάζεται = ‘단순동사’에서 ‘합성동사’로),²⁵⁾ 베드로후서 2:6(ἀσεβεῖν ← ἀσεβέ[σ]ιν = ‘형용사’에서 ‘부정사’로)과²⁶⁾ 11절(παρὰ κυρίῳ ← παρὰ κυρίου = 명사의 ‘탈격’에서 ‘치격’으로)과 15절(καταλιπόντες ← καταλείποντες = ‘현재 분사’에서 ‘부정과거 분사’로), 그리고 3:16(στρεβλώσουσιν ← στρεβλοῦσιν = ‘현재 직설법’에서 ‘미래 직설법’으로), 요한1서 3:7(παιδία ← τεκνία = “자녀들”에서 “아이들”로), 베드로전서 1:6(λυπηθέντας ← λυπηθέντες = 분사의 ‘주격’에서 ‘대격’으로), 5:1(τούς ← οὖν = ‘접속사’에서 ‘관사’로),²⁷⁾ 베드로후서 3:6(δὲ ὄν ← δὲ ὦν = 관계대명사의 ‘복수 속격’에서 ‘단수 대격’으로) 등으로 도합 아홉 곳 정도이다.

이들 중에서 의미는 그다지 변하지 않지만 특이한 곳은 베드로후서 2:11과 3:6이다. 베드로후서 2:11에서는 편집자들이 소수의 초기 사본들(P72 5307 등)과 번역본들만이 지지하는 독법인 παρὰ κυρίου(“주님으로부터/앞에서”, UBS 4판의 본문)를 떠나서 우수한 초기 사본들(⋈ B C)과 비잔틴 계열의 증거들이 동시에 지지하는 독법인 παρὰ κυρίῳ(“주님 곁에서”, UBS 5판의 본문)를 채택한 경우인데,²⁸⁾ 그리스어 어법의 측면에서나²⁹⁾ 증거사본들에 대한 외적 판단기준의 측면에서 모두 더 나은 결정으로 보인다. 이와는 사뭇 대조적으로 베드로후서 3:6에서는 UBS 5판의 편집자들이 초기 우수한 사본들과 후기 비잔틴 계열 증거들이 모두 지지하는 독법(δὲ ὦν)을 버리

25) 이 경우 또한 비잔틴 계열을 따른 전형적인 예이다(민경식, “『네스틀레-알란트 그리스어 신약성서 28판 (한국어 서문판)』에 대한 비판적 고찰”, 192-193). 이 사실을 인정하면서도 이 경우를 단순한 필사상의 가능성(철자법)의 문제로 보고 어려운 이문이 본문으로 선택된 예라고 주장하는 이도 있다: A. J. Forte, “Observations on the 28th Revised Edition of Nestle-Aland’s Novum Testamentum Graece”, *Biblica* 94 (2013), 276-278.

26) 다수 사본 증거들은 부정사(ἀσεβεῖν)를 지지하고 P72와 바티칸 사본 등의 소수 증거들은 형용사(ἀσεβέσιν)를 지지하기 때문에, 확신하지는 못해도 형용사를 더 나은 이문으로 보는 이도 있다: Bengt Alexanderson, *Problems in the New Testament*, 138.

27) 위에서 언급하였듯이, 이 경우는 언뜻 보기에는 접속사(οὖν)가 관사(τούς)로 치환된 예이지만, 접속사의 생략과 관사의 첨가가 동시에 이루어진 예라고 볼 수 있다.

28) B. M. 메츠거, 『신약 그리스어 본문 주석』, 614를 참조.

29) 전치사 παρὰ의 탈격(여격) 지배가 그리스어 어법에 더 잘 어울린다. 전치사 παρὰ가 탈격(원천이나 출신을 의미함)을 지배할 때와 처격(사물보다는 사람에게 제한하여 사용됨)을 지배할 때의 미미한 차이에 대하여는, A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman Press, 1934), 614-615를 참조.

고 극히 소수의 후기 증거만(9세기 사본인 P와 10세기 사본인 1175 등과 소수의 번역본)이 지지하는 독법(δὲ ὄν)을 본문으로 택했다.³⁰⁾ 그래서인지 편집자들은 이 이문 단위에 낮은 등급인 C를 주고 있다. 어찌되었든 이 두 곳(벧후 2:11; 3:6)의 경우도 CBGM의 적용에서 나타난 결과로 볼 수밖에 없는 현상이다.

치환의 경우에서 의미가 많이 달라지는 예들이 네 구절이나 되는데, 이는 단순한 문법교정이나 철자의 문제가 아니라 다른 어휘로 바뀌었기 때문이다. 베드로전서 4:16(μέρει ← ὀνόματι = “그 부분으로” ← “그 이름으로”), 베드로후서 2:18(ὄντως ← ὀλίγως = “확실히” ← “간신히”), 요한1서 5:10(ἐν αὐτῷ ← ἐν ἑαυτῷ = “그 안에” ← “자신 안에”), 5:18(ἑαυτόν ← αὐτόν = “그 자신을” ← “그를”)은 그 의미가 많이 달라지는 경우이기 때문에 다음에 좀 더 상세하게 논의할 필요가 있다.

3. 여섯 구절에 대한 분석

앞에서 언급한대로 의미가 달라지는 본문 변화가 발생한 여섯 구절을 좀 더 심도 있게 논의하도록 하겠다. 개관에서 살펴보았듯이, 여기서 다루게 되는 경우들은 치환의 예들이 네 곳(벧전 4:16; 벧후 2:18; 요1 5:10, 18), 첨가의 경우가 한 곳(벧후 3:10), 그리고 어순과 치환이 함께 이루어진 경우가 한 곳(유 5)이다.

3.1. 베드로전서 4:16(μέρει ← ὀνόματι)

UBS 4판에서는 베드로전서 4:16의 마지막 어구(ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ=“그 이름으로”)에서 어떤 이문 단위나 비평장치의 정보도 없었고, 우리는 다만 NA 27판의 본문 비평장치에서 UBS 5판의 비평장치에 실린 증거사본들의 정보를 간략한 형태로 볼 수 있었을 뿐이었다. UBS 5판의 편집자들은 이곳에서 돌연 우수한 초기 증거들(P72 & A B 등과 초기 번역본과 교부들)을 모두 제치고 가장 오래된 증거로는 9세기 사본 P(025)뿐인 후기 비잔틴 계열 증거들의 독법(ἐν τῷ μέρει τούτῳ=“그 사안으로”)을 B등급을 주면서까지 따르고 있는 것이 특이하다. CBGM의 옹호자인 와셔맨(Tommy Wasserman)

30) 복수(δὲ ὄν)보다 단수(δὲ ὄν)가 더 포괄적인 의미를 지니고 있고 동시에 더 어려운 독법이기 때문에 이 독법이 더 나은 선택이라고 보는 이도 있다: Bengt Alexanderson, *Problems in the New Testament*, 139 참조.

은 본 이문 단위에 대한 CBGM의 적용결과를 기초로 해석하기를, 외적 기준이 강한 이문(ὀνόματι)은 계보적 일관성(genealogical coherence)이 약하고 오히려 외적 기준이 약한 이문(μέρεϊ)이 계보적 일관성이 아주 좋은데, 이는 필사자들이 긴밀한 관계에 있는 본문을 참조하는 CBGM의 전제를 어기고 독립적으로 우연히(coincidence) 전자(ὀνόματι)를 끌어들었기(CBGM의 용어대로 contamination) 때문이라 주장한다.³¹⁾ 그래서 그는 이 이문 단위에서 외적 기준이 약한 이문(μέρεϊ)이 더 어려운 이문일 뿐만 아니라 다른 이문들 특히 ὀνόματι를 발생시킨 이문이라고 주장한다.³²⁾ UBS 5판(실제로는 ECM)의 편집자들이 선택한 독법(μέρεϊ)은 그리스어 어법에도 맞고 더 어려운 독법(lectio difficilior)을 선호하여 내린 더 나은 선택이지 CBGM의 결과가 아니라는 주장도 있지만,³³⁾ 편집자들로 하여금 이 이문 단위에서 ὀνόματι가 아닌 μέρεϊ를 시작 본문으로 추정하게 한 것은, 위에서 설명한 것처럼, CBGM의 결과이었음을 부인할 수 없다.

3.2. 베드로후서 2:18(ὄντως ← ὀλίγως)

베드로후서 2:18의 경우도 초기 유수한 증거 사본들 소수(P72 \aleph^2 A B 등과 초기 번역본과 교부들)가 지지하는 본문(ὀλίγως)에서 주로 대다수의 비잔틴 계열 사본들이(시내 사본과 에프라임 사본도 있지만) 지지하는 본문(ὄντως)으로의 전환이다.³⁴⁾ 문맥상 강한 대조가 되려면 ὀλίγως(“간신히”)보다는 ὄντως(“확실히”)가 더 잘 어울리고 또한 후대의 필사자들의 의문(거짓 교사들을 “확실히” 피해 나온 사람들이 왜 다시 그들의 유혹에 넘어갈 수 있는가?)을 제기하면서 ὄντως(“확실히”)에서 ὀλίγως(“간신히”)로 치환하였을 것이기 때문에, ὄντως(“확실히”)가 원문이었을 가능성이 높아서 UBS 5판의 선택을 더 나은 것으로 보는 견해도 있다.³⁵⁾ 어찌되었든 이 경우 또한 새로운 발견이라기보다는 CBGM의 결과임에는 틀림이 없다.

31) Tommy Wasserman, “Chapter Twenty-One. Criteria for Evaluating Readings in New Testament Textual Criticism”, Bart D. Ehrman and Michael W. Holmes, eds., *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*, Second Edition (Leiden: Brill, 2014), 599-603.

32) Ibid., 603.

33) Bengt Alexanderson, *Problems in the New Testament*, 93.

34) UBS 4판에서는 ὀλίγως (“간신히”)가 A등급으로 대세이고 ὄντως (“확실히”)는 이차적인 이문으로 여겨졌다: B. M. 메츠거, 『신약 그리스어 본문 주석』, 616; Roger L. Omanson, *A Textual Guide*, 499; Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1983), 271, 274-275 등을 참조.

35) Bengt Alexanderson, *Problems in the New Testament*, 138.

3.3. 베드로후서 3:10(οὐχ ἐυρεθήσεται ← ἐυρεθήσεται)

베드로후서 3:10의 경우는, 이미 UBS4의 비평장치 해설에서 “현존하는 증거들에서는 어느 것도 원문으로 보이지 않는다.”라는 탄식이 있었을 정도로,³⁶⁾ 출구가 보이지 않는 ‘절망스러운’ 이문 단위이다.³⁷⁾ UBS 5판의 편집자들이 채택한 본문(οὐχ ἐυρεθήσεται=“드러나지 않을 것이다” 즉 “없어질 것이다”³⁸⁾)을 지지하는 증거들은 우수한 초기 사본들(P72의 ἐυρεθήσεται λυόμενα=“풀어져 드러나리라” 혹은 κ B의 ἐυρεθήσεται=“드러나리라” 혹은 C의 ἀφανισθήσονται=“사라질 것이다”)도 아니고 비잔틴 계열(A와 Byz의 κατακαήσεται=“다 타버릴 것이다”)도 아니며, 놀랍게도 부정어(οὐχ)를 삽입했을, 그러나 현존하지 않는 그리스어 사본을 저본(底本)으로 번역되었을 것으로 추정되는 소수의 번역본(시리아어와 콥트어)일 뿐이다. 물론 이 번역본들의 독법의 실질적인 의미는 대다수의 증거들인 C를 포함한 비잔틴 계열 증거들이 지지하는 독법(κατακαήσεται=“다 타버릴 것이다”)과 같지만,³⁹⁾ 이 번역본들의 독법을 정확하게 표현해주는 그리스어 사본이 남아 있지 않다는 사실이 이 선택의 치명적인 약점이다. 이 본문을 증거하는 그리스어 사본이 하나도 없는 가운데 번역본 소수만이 증거하는 본문을 추정하여(conjecture), UBS 4판(D등급)보다 한 단계 높은 C등급이 부여되면서 채택된 UBS 5판의 본문은 결국 CBGM의 적용의 결과로 볼 수밖에 없다.⁴⁰⁾

3.4. 요한1서 5:10(ἐν αὐτῷ ← ἐν ἑαυτῷ)

UBS 5판의 요한1서 5:10의 본문이 재귀대명사 “자신 안에”(ἐν ἑαυτῷ)에서 인칭대명사 “그 안에”(ἐν αὐτῷ)로 바뀌었다(등급은 C). 두 독법의 사본적 지지는 거의 균등하다. UBS 4판의 다수의 편집자들이 B 등급을 부과하면서 선택하였던 본문인 전자(ἐαυτῷ)는 사본 κ Ψ 등과 일군의 비잔틴 계열의 사본들의 지지를 받고, UBS 4판의 소수의 편집자들이 선택하였던 후자

36) 그래서 UBS 4판의 이 이문 단위에 대한 등급은 가장 낮은 등급인 D였으며 사본들로부터 도출된 대안적인 독법들이 열두 가지나 열거된다: B. M. 메츠거, 『신약 그리스어 본문 주석』, 617; Roger L. Omanson, *A Textual Guide*, 500-501 참조..

37) Bengt Alexanderson, *Problems in the New Testament*, 139.

38) 흥미롭게도 『공동번역개정』의 “없어지고 말 것입니다”는 정확히 UBS 5판의 본문을 따르는 번역이다.

39) Bengt Alexanderson, *Problems in the New Testament*, 139.

40) Peter M. Head, “Editio Critica Maior: An Introduction and Assessment”, 145.

(αὐτῷ)는 사본 A B P(025) 등과 또 다른 군의 비잔틴 계열의 사본들의 지지를 받고 있다.⁴¹⁾ 이 경우에도 편집자들의 결정에 적용된 방법론이 당연히 일조하였을 것으로 추정되는데, 편집자들이 약속한 본문 주석이 나오기 전에는 어떤 방식으로 또한 어느 정도 CBGM이 영향을 미쳤는지 우리는 알 수가 없다.⁴²⁾ 다만 이 경우에서도 베드로전서 4:16에서 큰 역할을 하였던 9세기 사본 P(025)의 무게가 돋보일 뿐이다.

3.5. 요한1서 5:18(ἐαυτόν ← αὐτόν)

바로 앞의 경우(요1 5:10)와는 상반되게 요한1서 5:18에서 인칭대명사 “그를”(αὐτόν)이 재귀대명사 “그 자신을”(ἐαυτόν)로 바뀐 것은 신학적인 해석의 문제에 기인한다. 다시 말해서 같은 구절 앞부분에 나오는 ὁ γεγεννημένος(γεννάω의 현재완료 수동태 남성 단수 분사)를 그리스도인으로 그리고 ὁ γεννηθείς(γεννάω의 부정과거 수동태 남성 단수 분사)를 예수로 해석할 것인가 혹은 두 어휘 모두를 그리스도인으로 해석할 것인가의 문제이다.⁴³⁾ UBS 4판의 편집자들은 전자의 해석을 지지하면서 사본 A* B 등 소수의 증거들이 지지하는 αὐτόν을 택한 반면(등급은 B),⁴⁴⁾ UBS 5판의 편집자들은 κ과 A^c 및 대다수의 비잔틴 계열의 증거들이 지지하는 ἐαυτόν을 본문으로 채택함으로써(등급은 C) 결과적으로 후자의 해석을 지지하게 되었다. 이는 베드로전서 2:10하의 예(... οἱ οὐκ ἤλεμμένοι νῦν δὲ ἐλεθέντες.=“... 전에는 공황을 얻지 못하였더니 이제는 공황을 얻은 자니라.”)와⁴⁵⁾ 같이 다른 형태의 두 가지 수동태 분사, γεγεννημένος(현재완료)와 γεννηθείς(부정과거)의 차이를 단지 스타일상의 문제로 보고 동일한 의미 즉, 그리스도인으로 해석하였다는 증거이므로, 이 해석을 따르는 이들은 UBS 5판의 본문을 확

41) B. M. Metzger, 『신약 그리스어 본문 주석』, 628; Roger L. Omanson, *A Textual Guide*, 513.

42) J. K. Elliott, “A New Edition of Nestle-Aland, Greek New Testament”, 58.

43) 유수한 주석가들이 이 구절에 많은 지면을 할애하고 있는데, 대부분의 학자들은 UBS 4판의 편집자들의 의견을 따라서 전자의 해석을 선호한다: 대표적으로 Stephen S. Smalley, *1, 2, 3 John*, Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1984), 302-303; Georg Strecker, *The Johannine Letters*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 208-209; Judith M. Lieu, *I, II, & III John*, The New Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008), 229-231. 그러나 브라운(Brown)은 여러 견해들을 설득력 있게 비평하면서 후자의 해석을 선호한다: R. E. Brown, *The Epistles of John*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1982), 619-622.

44) B. M. Metzger, 『신약 그리스어 본문 주석』, 629; Roger L. Omanson, *A Textual Guide*, 514.

45) ἤλεμμένοι와 ἐλεθέντες는 각각 동일한 동사 ἐλέω의 ‘현재완료 수동태 분사’와 ‘부정과거 수동태 분사’인데 동일한 실체를 언급한다.

실히 더 나은 결정으로 보기도 한다.⁴⁶⁾

3.6. 유다서 5절(ὁμᾶς ἅπαξ πάντα ὅτι Ἰησοῦς ← [ὁμᾶς] πάντα ὅτι [ὁ] κύριος ἅπαξ)

본 이문 단위는 ECM의 한두 개 증거 사본들이 지지하는 독법의 수가 서른이 넘고 NA 28판/UBS 5판의 비평장치에 수록된 독법은 열다섯이 넘는 아주 논란이 많은 구절이다.⁴⁷⁾ 엄밀하게 말하면 이곳에는 세 개 이상의 이문 단위, 즉 생략([ὁ]와 [ὁμᾶς]), 어순 변화(ἅπαξ의 위치),⁴⁸⁾ 치환들(κύριος 혹은 Ἰησοῦς 혹은 θεός 혹은 κύριος Ἰησοῦς 혹은 θεός Χριστός와 πάντα 혹은 τοῦτο) 등이 한 덩어리로 어우러져 수많은 경우의 수를 창출해내면서 극도의 혼돈을 보인다.⁴⁹⁾ 결과적으로 UBS 5판에서는, 시내 사본의 지지를 받던 UBS 4판의 본문([ὁμᾶς] πάντα ὅτι [ὁ] κύριος ἅπαξ)(D 등급)이 아니라 바티칸 사본이 홀로 지지하는 본문(ὁμᾶς ἅπαξ πάντα ὅτι Ἰησοῦς)이 택함을 받았다(C 등급).

아마도 이는 편집자들이 독자들은 접근할 수 없는 CBGM의 계보적 일관성(genealogical coherence)에 관한 정보에 의존하여 결정한 결과로 보인다.⁵⁰⁾ 그러나 이것은 새로운 발견이 아니라 NA 27판의 비평장치에 수록되었던 이문 중에서 오로지 방법론 때문에 시작 본문으로 등극하게 되어 본문이 급진적으로 바뀐 예일 뿐이다.⁵¹⁾ 하지만 단지 바티칸 사본 하나만이 지지하는 이문을 시작 본문으로 결정한 결과에서 우리는 CBGM의 전제대로 본문의 흐름과 계보적인 일관성을 보여주는 다른 증거들을 찾아볼 수 없고 오히려 CBGM이 지금까지 보여주었던 공동서신의 공통적인 본문의

46) Bengt Alexanderson, *Problems in the New Testament*, 93, 99-100.

47) B. M. 메츠거, 『신약 그리스어 본문 주석』, 636-637; Roger L. Omanson, *A Textual Guide*, 520-521; Jerome H. Neyrey, *2 Peter, Jude, The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1993), 61-63; Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 43, 49 등을 참조.

48) ἅπαξ의 위치 이동은 신학적인 문제(한 번 구원하신 주님이 그 백성을 멸망시키실 수 있는가?)와 연관이 있다: Scott J. Hafemann, “Chapter 15. Salvation in Jude 5 and the Argument of 2 Peter 1:3-11”, Karl-Wilhelm Niebuhr and Robert W. Wall, eds., *The Catholic Epistles & Apostolic Tradition: A New Perspective on James to Jude* (Waco: Baylor University Press, 2009), 332-334 참조.

49) Bengt Alexanderson, *Problems in the New Testament*, 100, 140-141.

50) Peter M. Head, “Editio Critica Maior: An Introduction and Assessment”, 145.

51) A. J. Forte, “Observations on the 28th Revised Edition of Nestle-Aland’s Novum Testamentum Graece”, 280.

흐름의 방향과는 다른 역방향성을 보여주고 있기 때문에,⁵²⁾ 이 이문 단위에서의 편집자들의 시작 본문을 결정한 편집의 동인이나 CBGM의 구체적인 활약이 더 궁금해진다.

본 단락의 논의의 결과를 요약해보면, 의미가 달라진 공동서신의 여섯 곳의 이문 단위에서, 초기 우수한 증거들을 제치고 후대의 비잔틴 계열의 사본들이나 심지어 번역본들만이 증거하는 본문(벵후 3:10의 경우는 본문의 의미가 비잔틴 계열의 사본들이 증거하는 본문과 동일함)이 최종 본문으로 선택된 경우가 더 많다(벵전 4:16; 벵후 2:18; 3:10; 요1 5:10, 18). 그리고 바티칸 사본 하나만을 의지한 유다서 5절의 본문변화는 계보적 일관성도 그 방향성도 정확히 파악하기 힘든 경우로 보인다.

4. 결론: 요약과 평가

본 논문은 UBS 5판에서 직전 판과 본문이 달라진 곳 서른세 곳을 개관하고 특별히 의미가 달라진 여섯 곳을 집중적으로 살펴보았다. 이 과정에서 UBS 5판의 개정 상황에 대하여 개관하고 이어서 이 비평본이 본문과 비평장치 정보를 공유하는 ECM에서 처음으로 적용된 방법론인 CBGM을 간략히 설명하였다. 이어서 진행된 달라진 서른세 곳의 본문들을 살펴보는 두 종류의 작업에서 CBGM의 영향이나 역할을 추적해보는 방식을 취했다. 이 논문에서 얻은 결과를 다음과 같이 요약하고 평가할 수 있겠다.

첫째, UBS 5판에서 본문이 달라진 서른세 곳 중에서 열아홉 곳(약 1:20; 2:4, 15; 4:10; 벵전 1:16상; 4:16; 5:1, 9; 벵후 2:6, 11, 15, 18, 20; 3:16상; 요1 5:10, 18; 요2 5, 12; 요3 4)에서 비잔틴 계열(혹은 다수 본문 계열)이 지지하는 이문이 시작 본문으로 정해졌음이 확인되었다. 이 결과는 CBGM이 전제하였던 비잔틴 계열 증거들을 배제하지도 않고 기존의 본문 유형을 고수하지도 않는다는 이상이 실현된 증거일 수는 있으나 UBS 5판의 선행 판들에서 적용되었던 편집자들의 원칙(외적 판단기준이나 본문 유형의 원칙 등)은 배제된 것으로 보인다. 다시 말하자면, UBS 4판의 비평장치 해설인 『그리스어 본문 주석』에서 2차적인 독법 혹은 후대의 변경일 것으로 판단하는 독법들(특히, 벵후 2:18; 3:10; 요1 5:10, 18)을 UBS 5판의 본문으로 선택함으로써 지금까지 편집자들이 배격하였던 독법을, 이제는 다수 본문

52) Bengt Alexanderson, *Problems in the New Testament*, 100 참조.

(M)이라는 명칭을 피하고 비잔틴 계열 증거(Byz)라는 명칭을 사용하면서 채택하고 있기 때문이다. 이는 사본의 무게를 달아보는 편집자들의 이전의 원칙이 혁신적으로 바뀌었음을 보여주는 사례이다. 이러한 현상은 대부분의 경우 ECM의 공동서신에서 처음으로 도입된 방법론(CBGM)을 적용한 결과로 추정된다. 이와 같은 변화들에는 물론 긍정적인 측면이 존재하지만 동시에 그렇지 못한 점도 포함되기 때문에, 향후 이 방법론의 적실성에 대한 학문적인 검증과 그 결과물에 대하여 약속한 전문적인 본문 주석이 요구된다.

둘째, UBS 5판의 공동서신에서 이루어진 본문 변화들이 모두 비잔틴 계열 증거들의 이문이 시작 본문으로 채택되는 쪽으로만 가지는 않았다. 우수한 소수의 초기 사본의 이문 쪽으로 간 경우가 있는가하면, 반대로 우수한 초기 사본도 비잔틴 계열도 아닌 소수의 후기 사본의 이문으로 간 경우도 있다. 야고보서 2:3이 바티칸 사본과 소수의 소문자 사본과 번역본들만의 지지를 받는 이문이 본문으로 택함을 받은 경우이고, 심지어 유다서 5절은 단지 바티칸 사본만이 지지하는 이문이 본문으로 택함을 받은 경우이다. 그러나 다른 방향성 혹은 경향성의 예도 있다. 9세기 사본인 P(025)에 대한 선호가 돋보이는데, 베드로후서 3:6과 베드로전서 4:16(요한1서 5:10에서는 부분적으로)의 본문 결정에서 초기 우수한 사본과 비교적 초기의 비잔틴 계열 증거들을 모두 버리고 P(025)의 이문이 시작 본문으로 발굴되었다. 심지어 베드로후서 3:10의 본문은 우수한 초기 사본들도 비잔틴 계열의 증거들도 아닌 그리고 그리스어 사본도 아닌 소수의 번역본의 이문을 근거로 시작 본문을 추정한 경우이다. 이러한 예들을 통하여 자연스럽게 일어나는 의문은 한 책(베드로전서/후서) 혹은 한 묶음 집(공동서신)에서 본문의 흐름의 방향성이 순방향과 역방향으로 언제든지 바뀔 수 있는가의 문제이다.

셋째, 개관에서 논의한 경우 중에서 세 곳(약 2:3; 벰전 1:6; 벰후 2:6)에서는 이전 본문(NA 27판/UBS 4판)이 낮고, 그리고 좀 더 자세히 논의한 여섯 구절 중에서 적어도 네 곳(벰전 4:16; 벰후 2:18; 요1 5:10, 18)은 ECM/UBS 5판의 본문이 분명히 더 나은 선택이라고 확신하는 한 학자의 견해가 있는데,⁵³⁾ 본인도 이 의견에는 대체로 동의한다. 그러나 이러한 결과는 CBGM을 적용하였기 때문이라기보다 다행스럽게도 ECM의 편집자들이 본문을 결정할 때 ‘온건한 절충주의’(reasoned eclecticism)를 고수하였기 때문이라는 동일한 학자의 주장에는 동의하기 힘들다.⁵⁴⁾ 왜냐하면 현 단계에서 이

53) Ibid., 141.

54) Bengt Alexanderson, *Problems in the New Testament*, 117. 밍크도, ECM의 편집자들이 온건

러한 모든 현상이 CBGM의 적용의 결과가 전혀 아니라고 단정하는 것은 성급하기 때문이다. 그러므로 UBS 5판의 달라진 본문뿐만 아니라 그 결정에 적용된 방법론인 CBGM에 대한 학문적인 공감대가 형성될 수 있는 결론을 위해서는 앞으로 좀 더 신중하고 집중적인 검토 작업이 필요하다고 본인은 판단한다.

<주제어>(Keywords)

세계성서공회연합회 그리스어 신약전서 5판(UBS 5판), 공동서신, 본문의 변경, 본문비평장치의 개정, 대비평본, CBGM.

United Bible Societies' The Greek New Testament 5th Edition (UBS 5th), Catholic Letters, Textual Changes, Revision of the Textual Critical Apparatus, Editio Critica Maior (ECM), CBGM (Coherence-Based Genealogical Method).

(투고 일자: 2016년 7월 29일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

한 절충주의의 원칙에 충실하였지만 편집 결정에 있어서 포괄적인 개관을 파악하기 위하여 CBGM을 활용하였다고 말한다: G. Mink, "Contamination, Coherence, and Coincidence in Textual Transmission", 142-143.

<참고문헌>(References)

- 메츠거, B. M., 『신약 그리스어 본문 주석』, 제2판, 장동수 역, 서울: 대한성서공회, 2005.
- 민경식, “『네스틀레-알란트 그리스어 신약성서 28판(한국어서문판)』에 대한 비판적 고찰”, 『성경원문연구』 36 (2015), 187-205.
- 장동수, 『신약성서 사본과 정경』, 대전: 침례신학대학교출판부, 2005.
- Aland, Barbara, et al., *Novum Testamentum*, 26th., 27th., 28th. ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979-1991, 1993, 2012.
- Aland, Barbara, “New Testament Research, Its Methods and Its Goals”, Stanley E. Porter and Mark J. Boda, eds., *Translating the New Testament: Text, Translation, Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009, 13-26.
- Aland, B., et al., eds., *Novum Testamentum Graecum – Editio Critica Maior IV, The Catholic Letters*, 2nd rev. ed., Stuttgart: German Bible Society, 2013.
- Aland, Barbara, et al., *The Greek New Testament*, 5th. ed., Stuttgart: United Bible Societies, 2014.
- Alexanderson, Bengt, *Problems in the New Testament: Old Manuscripts and Papyri, the New Genealogical Method (CBGM) and the Editio Critica Maior (ECM)*, Humaniora 48, Göteborg: Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället, 2014.
- Bauckham, Richard J., *Jude, 2 Peter*, Word Biblical Commentary, Waco: Word Books, 1983.
- Brown, R. E., *The Epistles of John*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1982.
- Carson, Stephen C., “The Text of Galatians and Its History”, Ph.D. Dissertation, Duke University, 2012.
- Carson, Stephen C., “Comments on the Coherence-Based Genealogical Method”, *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism* 20 (2015), 1-2.
- Dibelius, Martin, *James*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 1975.
- Elliott, J. K., “A New Edition of Nestle-Aland, Greek New Testament”, *Journal of Theological Studies* 64 (2013), 47-65.
- Forte, A. J., “Observations on the 28th Revised Edition of Nestle-Aland’s *Novum Testamentum Graece*”, *Biblica* 94 (2013), 268-292.
- Hafemann, Scott J., “Chapter 15. Salvation in Jude 5 and the Argument of 2

- Peter 1:3-11”, Karl-Wilhelm Niebuhr and Robert W. Wall, eds., *The Catholic Epistles & Apostolic Tradition: A New Perspective on James to Jude*, Waco: Baylor University Press, 2009, 331-342.
- Head, Peter M., “Editio Critica Maior: An Introduction and Assessment”, *Tyndale Bulletin* 61:1 (2010), 131-152.
- Hodges, Zane C. and Farstad, Arthur L., eds., *The Greek New Testament according to the Majority Text*, Second Edition, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1985.
- Holmes, Michael W., ed., *The Greek New Testament*, SBL Edition, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- Lieu, Judith M., *I, II, & III John*, The New Testament Library, Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.
- Martin, Ralph P., *James*, Word Biblical Commentary, Waco: Word Books, 1988.
- McKnight, Scot, *The Letter of James*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Mink, G., “Problems of a Highly Contaminated Tradition: the New Testament: Stemmata of Variants as a Source of a Genealogy for Witnesses”, P. van Reenen, A. den Hollander and M. van Mulken eds., *Studies in Stemmatology II*, Amsterdam: John Benjamins, 2004, 13-85.
- Mink, G., “Contamination, Coherence, and Coincidence in Textual Transmission: the Coherence-Based Genealogical Method”, K. Wachtel and M. W. Holmes, eds., *The Textual History of the Greek New Testament: Changing Views in Contemporary Research*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011, 141-206.
- Neyrey, Jerome H., *2 Peter, Jude*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 1993.
- Omanson, Roger L., *A Textual Guide to the Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Robertson, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville: Broadman Press, 1934.
- Robinson, Maurice A. and Pierpont, William G., eds., *The Greek New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform*, Southborough: Chilton, 2005.

- Smalley, Stephen S., *1, 2, 3 John*, Word Biblical Commentary, Waco: Word Books, 1984.
- Strecker, Georg, *The Johannine Letters*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Trobisch, David., *A User's Guide to the Nestle-Aland 28 Greek New Testament*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- Voss, Florian, "The Fifth Edition of the UBS *Greek New Testament*", *The Bible Translator* 65:2 (2014), 222-230.
- Wachtel, Klaus, "Coherence-Based Genealogical Method: A New Way to Reconstruct the Text of the Greek New Testament", John S. Kloppenborg and Judith H. Newman, eds., *Editing the Bible: Assessing the Task Past and Present*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012, 123-138.
- Wasserman, Tommy, "Chapter Twenty-One. Criteria for Evaluating Readings in New Testament Textual Criticism", Bart D. Ehrman and Michael W. Holmes, eds., *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*, Second Edition, Leiden: Brill, 2014, 580-612.
- Wasserman, Tommy, "The Coherence Based Genealogical Method as a Tool for Explaining Textual Changes in the Greek New Testament", *Novum Testamentum* 57 (2015), 206-218.

<Abstract>

**An Investigation on Textual Changes of
the *UBS Greek New Testament, 5th Edition***

Dong-Soo Chang

(Korea Baptist Theological University/Seminary)

The purpose of this paper is to investigate textual changes in the Catholic Letters of the United Bible Societies' *The Greek New Testament, 5th Edition* (UBS 5th). There are 33 readings in the text of the UBS 5th edition as well as the Nestle-Aland 28th (NA 28th) edition which differ (sometimes significantly) from those of the UBS 4th/NA 27th editions of 1993. This is because the Editio Critica Maior (ECM) representing a new level of scientific research (CBGM, Coherence-Based Genealogical Method) on the text and offering a text newly established on this basis is already available, and the text of the Catholic Letters was taken from the ECM, and apparatus was reconstructed on the basis of this text.

But we are not in a position to completely understand why particular readings have been chosen without additional material supporting the textual decisions made in the ECM (and especially a textual commentary). Sometimes this can be discerned by new evidence or other discussions; some general tendencies can be discerned by the differences between the ECM and the NA 27th/ 26th editions or the UBS 4th/3rd editions.

In this regard, this paper provides a short introduction to the CBGM, a critical overview of those 33 textual changes, and some detailed analysis on several passages that merit closer attention. An analysis of some of these variants is done in order to see how and why several new readings have been adopted in this new edition.

This paper provides three results from the analysis, and critical evaluation on them. First, it is not easy to discern any general tendency among these variants because sometimes the new readings follow early witnesses like Sinaiticus or only Vaticanus (Jud 5) or even only early versions (without any Greek manuscripts) in 2 Peter 3:10 while at other points, they follow the later Majority

(Byzantine from this edition) text or even only some later Minuscles like P (025) in 1 Peter 4:16.

Second, new readings of the UBS 5th edition at several passages like 1 Peter 4:16; 2 Peter 2:18; 1 John 5:10 and 5:18 can surely be better, and in some cases like James 2:3; 1 Peter 1:6; and 2 Peter 2:6, old readings of the UBS 4th edition may be better. This not only signifies both strengths and weaknesses of the CBGM but also reflects the result which is not from the editors' reasoned eclecticism but from the application of the CBGM.

Third, since the CBGM emboldens editors of the ECM to go against the bulk of the manuscript evidence at significant moments, textual choices of the ECM/UBS 5th edition can only be understood in light of the CBGM. Therefore, detailed textual commentary on textual decisions as well as further intensive studies on the relevance of this method should follow.

주기도문의 사동문 구절에 대한 국어학적 검토

전혜영*

1. 서론

이 논문에서는 주기도문 번역에 나타난 사동문 구절을 대상으로 국어학적인 면에서 검토하고 이 구절에 대한 교인들의 의미 이해가 어떤 것인지를 살펴보고자 한다. 주기도문은 기독교인의 신앙생활에서 매우 중요한 기도문으로 공식적인 예배에서만 아니라 개인적으로 신앙생활을 하는 가운데 자주 암송하게 되는 기도문이다. 그런데 회중이 함께 신앙고백을 하는 공적 예배에서도 개인에 따라 암송하는 기도문의 내용에 차이를 보이고 있다. 예를 들면 주기도문의 마지막 송영 부분에서 ‘대개 나라와 권세와 ...’라고 암송하는 사람도 있고, ‘대개’를 빼고 암송하는 사람도 있다. 또한 ‘오늘 우리에게 일용할 양식을 주시옵고’ 구절의 경우에도 ‘오늘’이 아닌 ‘오늘날’로 암송하는 사람이 있다. 이 논문에서는 주기도문의 암송 내용에 차이가 있다는 점에 주목하고 그 중에서도 마태복음 6:13에 나오는 ‘우리를 시험에 들게 하지 마시옵고’(『개역개정』)의 경우에 교인들이 여러 형태로 암송하고 있고 국어학적으로 볼 때 각 형태에 대한 의미가 다른 것이라는 점, 이에 대한 의미 해석도 사람마다 다른 것으로 나타나는 점에 대해 검토할 필요가 있다고 보았다. ‘대개’라는 표현의 유무나 ‘오늘’과 ‘오늘날’의 선택에서 발생하는 의미 차이는 신앙적 이해에 차이를 줄 정도로 큰 문제는 아닌 것으로 생각되나 본 연구의 대상인 사동문 구절의 경우, 인간이 겪게 되는 시험에 대한 이해와 아울러 하나님의 존재에 대한 이해에 상당한 차이를 주는 것이기 때문에 검토 대상으로 삼은 것이다.

주기도문에 대한 신학적 연구에서는 복음서에 나타나는 두 가지 형태의 주기도문이 어떤 차이가 있는가에 대한 연구와 주기도문의 구성과 이에 따르는 각 표현들이 신학적으로 어떻게 해석되어야 하는가에 대한 연구가 이루어지고 있다.¹⁾ 한편 주기도문의 번역상의 문제를 논한 연구로는 김창락

* 이화여자대학교에서 국어학 의미·화용론 전공으로 박사학위를 받음. 현재 이화여자대학교 국어국문학과 교수. hyjun@ewha.ac.kr.

(1992), 김창락(2001)과 나채운(2001), 민영진(2001)을 들 수 있는데, 이 논문들은 주기도문의 번역과정에서 한국어의 문법에 비추어 볼 때 잘못된 것이 있으며 어휘, 표현상 부적당한 것이 있음을 지적하고 있다.²⁾ 국어학적인 관점에서 주기도문 번역 문제를 다룬 박창해(1992)에서는 통어구조를 중심으로 어법상의 문제와 문체의 구조를 다루었고, 정길남(1994)에서는 초기 우리말성서(1884년 로스역)에서부터 지금의 성서와 찬송가에 이르기까지 주기도문의 표현구조가 어떻게 변천해 왔는지 구절간 비교 논의를 통해 그 특징을 보여주고 있다.

본고에서는 주기도문 중 한 구절에 해당하는 사동문을 대상으로 국어학적 논의를 하고자 한다. 이는 주기도문의 신학적인 문제를 논하고자 하는 것이 아니고, 또 주기도문 전체를 대상으로 한국어 표현과 관련된 문제점을 논하고자 하는 것이 아니라는 것이다. 해당 사동문 구절이 번역본에 따라 형태의 차이를 보이고 있고 이것이 국어학적인 입장에서 볼 때 확연한 의미 차이를 가져오는 것이므로 이 구절이 한국어 사동문의 통사적 특성과 의미 특성에 비추어 어떻게 해석될 수 있는지를 논할 것이다.³⁾ 다음으로 설문조사를 통해서 이 구절을 암송하고 있는 교인들의 실상에 대해 조사하고 이 구절에 대한 이해가 현장에서 어떻게 이루어지고 있는지를 살펴볼 것이다. 그리하여 교인들이 자신이 암송한 구절에 대해 어떻게 이해하고 있는지 또한 이것이 각자의 신앙적 이해와 어떻게 관련이 있는지에 대해 살펴보고자 한다.

2. 마태복음 6:13 사동문 구절에 대한 국어학적 검토

주기도문의 구성은 하나님 부름, 여섯 개의 간구, 송영 부분으로 이루어지고 있는데 본고에서는 둘째 부분에 나오는 여섯 개의 간구 중 제6 간구의

-
- 1) 마 6:9-13의 주기도문과 눅 11:2-4에 있는 주기도문이 신학적으로 어떤 차이가 있는가와 관련하여, 두 가지 형태 중 어떤 것이 더 순수한 것인지, 더 오래된 것인지, 두 가지 형태를 산출해 낸 공동체의 정황이 어떻게 다른지를 논하고 있으며, 주기도문의 표현들이 신학적으로 어떻게 해석되어야 하는가에 대해 연구자들의 견해를 제시하고 있다. 이에 대해서는 서중석, “주기도문”, 『신학사상』 62 (1988), 682-713 참조.
 - 2) 주기도문에 나타나는 한국어 표현의 문제로 지적된 것은, 부름말 ‘아버지여’에서 호격조사가 붙은 것은 ‘아버지’로 번역하는 것이 맞고, ‘나라이’는 조사를 바꾸어 ‘나라가’로 번역되어야 하며, ‘뜻이 하늘에서 이룬 것 같이’는 ‘이루어진’ 것으로, ‘오늘날’은 ‘오늘’로 번역되어야 한다는 것 등이다.
 - 3) 여기서는 마태복음의 주기도문을 대상으로 하며, 누가복음에 나오는 주기도문과 비교 논의를 하지 않는다.

구절을 대상으로 하고⁴⁾, 번역본들 사이에 나타나는 차이를 비교·검토하면서 『개역개정』(1998)의 “우리를 시험에 들게 하지 마시옵고”를 기준으로 논의하기로 하겠다.⁵⁾

2.1. 피사동주에 대한 검토

사동문은 사동주(causer)가 피사동주(causee)로 하여금 어떤 행동을 하게 하는 구문을 말한다. 한국어의 사동문은 두 가지 형식을 가지고 있는데, 하나는 사동접미사에 의한 사동이며, 다른 하나는 ‘-게 하다’ 형식으로 표현되는 통사적 사동이다.⁶⁾ 한국어 사동문 연구에서는 이 두 가지 형식의 사동에 대해 동일한 기저구조를 가진 동의문으로 볼 수 있는가, 어떤 의미 차이가 있는가에 대한 논의가 주로 이루어져 왔다. 예를 들어 사동접미사 사동인 ‘엄마가 아이에게 옷을 입혔다.’는 엄마가 아이에게 직접 옷을 입히는 행위를 하는 ‘직접사동’의 의미와 아이 스스로 옷을 입도록 하는 ‘간접사동’의 의미를 가지는 반면, 통사적 사동인 ‘엄마가 아이에게 옷을 입게 했다.’는 엄마가 아이에게 직접 옷을 입히는 행위를 하지 않고 아이가 옷을 입도록 하는 ‘간접사동’의 의미를 가진다는 면에서 의미 차이를 보인다는 것이다. 그러나 사동문 형식에 따라 사동접미사 사동은 직접사동, ‘-게 하다’ 사동은 간접사동이라는 식으로 일정하게 의미가 결정되는 것은 아니라는 논의가 이어지고 있다.⁷⁾

4) 주기도문의 구성에 대해서는 송성진, “주기도문의 신학적 이해”, 『신학과 세계』 78 (2013), 83 참조.

5) 주기도문의 번역본에 따라 다른 간구에서도 ‘-게 하다’ 사동문이 사용되고 있으나, 본고에서는 사동문으로 인해 발생하는 의미 차이 문제가 중요한 제6 간구에 나오는 사동문만을 대상으로 한다. 다른 간구에 나타난 사동문으로 ‘이름이 거룩하게 하다’를 다룬 박창해, “<주기도문>의 통어구조-성경전서 표준새번역”, 『성서한국』 38:1 (1992), 10-24에서 이 구절의 사역화 과정에 대한 설명 참조.

6) 두 가지 사동을 일컫는 이름은 학자에 따라 여러 가지로 나타나고 있는데, 사동접사로 표현되는 것은 ‘어휘적 사동’, ‘형태적 사동’으로, ‘-게 하다’로 표현되는 것은 ‘구문형 사동문’ 또는 ‘통사적 사동’으로 칭하고 있다. 또 길이를 기준으로 ‘단형사동’, ‘장형사동’이라고 칭하기도 한다. 여러 가지 이름에 대해서는 박정운, “한국어 사동 구문의 의미-원형의미론적 접근”, 『언어』 28:3 (2003), 346 참조.

7) ‘-게 하다’ 사동문은 일반적으로 ‘간접사동’만 나타내는 것으로 알려져 있으나 ‘직접사동’의 의미를 나타낼 수 있다. ‘타다’ 동사를 예로 들면, ‘할머니를 팔을 붙잡아 타게 하다.’에서는 직접사동의 의미가 가능하고 ‘학생들이 차례로 버스를 타게 하다.’의 경우, 간접사동의 의미가 나타난다. 따라서 사동문 형식에 따라 접미사동은 직접사동, ‘-게 하다’ 사동은 간접사동이라는 식으로 일정하게 의미가 결정되는 것은 아니다. 원형의미론적 접근을 통해 한국어 사동구문의 의미를 논한 박정운(2003)에 의하면 두 가지 사동문 형식 모두 직접사동과 간접사동의 의미를 나타낼 수 있으나, 나타내고자 하는 사동 사건이 원형적인 사동개념에 가까

그런데 주기도문의 번역본에서 마태복음 6:13 사동문 구절은 사동사에 의한 사동이 아니라 통사사동인 ‘-게 하다’ 사동문으로 나타난다. 이 사동문 구절에서 사동주는 누구인가? 이 구절에서는 주어가 생략되어 있으나 주기도문 전체로 볼 때 부름말에 나타나는 ‘하늘에 계신 우리 아버지’ 곧, ‘하나님’이라고 할 수 있다. 그리고 이 사동주의 행위에 피사동주로서 사동행위의 영향을 받는 존재는 인간인 ‘우리’이다. 그리고 사동주인 하나님은 피사동주인 인간에게 하고자 하는 사동행위는 ‘시험에 들게 하다’(『개역개정』)이다. 이에 따라 주기도문의 사동문 구절에 나타난 사동문 구조를 다음과 같이 나타낼 수 있다.

(1) 주기도문의 사동문 구조

[사동주: 하나님] - [피사동주: 우리] - [피사동행위: 시험에 들게 하다]

먼저, 이 절에서 검토하고자 하는 것은 피사동주의 형태에 따른 의미 문제이다. 번역 성서를 비교해 보면 피사동주에 해당하는 ‘우리’ 다음에 사용된 조사는 ‘우리가’와 ‘우리를’이 주로 나타나고 있는데, 피사동주에 사용된 조사의 차이가 통사·의미적으로 어떤 차이를 가져오는가와 관련하여 국어학적 검토가 필요하다.⁸⁾

한국어의 ‘-게 하다’ 사동문에서는 피사동주가 다음과 같이 여격, 주격, 대격으로 실현된다.⁹⁾

- (2) 가. 엄마가 아이에게 책을 읽게 하였다.
- 나. 엄마가 아이가 책을 읽게 하였다.
- 다. 엄마가 아이를 책을 읽게 하였다.

그러면 격표지가 다른 이 세 가지 문장의 차이는 어떤 것인가?

울수록 단형사동에 의해 표현된다고 보았다. 또한 김운신(2012)에서는 어휘의미론적 입장에서 사동사를 중심으로 사동구성의 논항구조와 사건구조를 다루면서 사동행위의 직·간접성에 대해 논하고 있다.

- 8) 1884년 로스 역에서는 부사격조사 ‘-로’가 사용되고 있는데, 이후에는 주격조사 ‘-가’와 목적격조사 ‘-를’이 주로 나타나고 있다.
- 9) 한국어 통사론 논의에서 이 통사사동이 피사동주의 격 유형에 관계없이 동일한 기저구조를 갖는가, 피사동주의 격 유형에 따라 서로 다른 통사구조를 갖는가가 중요한 논제로 다루어졌다. 김영희, “-게 하- 사동구문의 세 유형”, 『어문학』 54 (1993), 89-120에서는 세 사동문이 서로 다른 기저구조에서 유도된 것으로 보았으며, 사동문의 격표지와 상관없이 모두 복문구조로 보았다. 박소영, “한국어 통사사동의 세 유형”, 『현대문법연구』 74 (2013), 59-76에서 피사동주의 세 가지 격 표지 유형과 관련하여 동일구조설과 이형구조설의 견해를 대비한 논의를 볼 수 있다.

‘-게 하다’ 구문으로 표현되는 사동문에 나타나는 피사동주 격표지의 차이를 통사적으로 분석한 이숙(2007)에 의하면 여격 사동문은 주격과 대격 사동문과 통사·의미적 차이를 보인다. 일반적으로 여격 피사동주 구문은 비유정성 피사동주가 오는 것과 비통제성 자질을 가진 하위동사가 오는 것을 허용하지 않는 반면 주격과 대격 사동문은 피사동주에 [+유정성] 제약이나 하위동사에 [+통제성] 제약을 받지 않는다고 한다. 다음 예문에 제시된 바와 같이 여격이 사용된 (3)에서 ‘차’는 비유정성 피사동주이므로 제약이 발생했고, (4)에서 ‘죽다’는 비통제성 자질을 가진 동사이므로 제약이 있다. 이와 달리 (5)의 주격/대격 피사동주는 [-유정성] 자질이 가능하고 [-통제성] 동사가 가능함을 보여준다.¹⁰⁾

- (3) ㄱ. *인수가 차에게 앞으로 가게 하였다.
 ㄴ. 인수가 차가/를 앞으로 가게 하였다.
- (4) ㄱ. *인수가 순이에게 죽게 하였다.
 ㄴ. 인수가 순이가/를 죽게 하였다.
- (5) ㄱ. 인수가 야채가/를 썩게 하였다.
 ㄴ. 인수가 순이가/를 미끄러지게 했다.

그렇다면 주격과 대격 피사동주 구문의 차이는 무엇인가? 통사적으로 볼 때, 주격과 대격 사동문은 하위절로 기술되는 사건이나 상태를 상위절 동작주가 야기하는 구문이라는 점에서 같다. 하위절의 주어 위치에서 생성된 피사동주가 그대로 주격표지로 나타나는 구문이 주격 사동문이고, 하위동사구와 상위동사의 통합에 의한 단일형 변형이 일어나서 하위절의 주어가 복합동사의 목적어로 실현되는 구문이 대격 사동문으로 나타난다고 보는 것이다. 이와 관련하여 이숙(2007)은 의미적인 면에서 주목할 만한 논의를 보여준다. 바로 동사구 통합에 의한 단일절로의 변형은 상위동사 ‘하다’의 동작주가 하위절 사건에 실재 동작주로서 직접 관여한다는 담화상의 함의가 전제된다는 점이다. 즉 대격표지가 있는 사동문은 사동주가 하위절로 기술되는 사건이나 상태에 직접적으로 관여한다는 의미자질을 나타내기 위해 실행되고, 주격표지일 경우 사동주가 하위절로 기술되는 사건을 방치한다는 의미적 내포가 있다는 것이다. 이에 따르면 다음 예문 (6)에서 격표지에 따른 의미 차이를 볼 수 있다. (6ㄱ)의 주격표지 구문은 순이가 경찰에 잡히는 것을 막기 위해서 아무런 조치를 취하지 않았다는 의미가 있고,

10) 이숙, “‘-게 하다’ 사동구문의 통사적 분석”, 『語文學論叢』 26 (2007), 298의 예문(18-20)을 가져옴.

(6ㄴ)의 대격표지 구문에서는 인수가 도망가는 순이를 붙잡아 경찰에 잡히도록 했다는 의미가 강하게 나타난다.

- (6) ㄱ. 인수가 **순이가** 경찰에 잡히게 하였다.
 ㄴ. 인수가 **순이를** 경찰에 잡히게 하였다.¹¹⁾

번역본 성서에는 마태복음 6:13에 여격 피사동주 ‘우리에게’가 등장하지 않았으므로 ‘우리가’와 ‘우리들’의 의미 차이를 한국어의 통사적 분석을 참고하여 다음과 같이 생각해 볼 수 있다. ‘우리들’이라는 대격표지 피사동주 구문이 사용된 경우, ‘우리가’가 사용된 주격표지 피사동주 구문에 비해 사동주인 ‘하나님’이 하위절로 기술되는 사건이나 상태, 즉 ‘시험에 들다’ 혹은 ‘시험에 들지 않다’라는 사동행위에 직접적으로 관여한다는 의미가 있다는 해석이 가능하다. 따라서 사동주가 하위절로 기술되는 사건이나 상태를 방치하지 않고 직접적으로 관여함을 나타내는 것이라 볼 수 있으므로 하나님은 사동행위에 직접 관여함을 의미하게 된다. 즉 하나님이 ‘인간이 시험에 드는’ 사건에 직접 관여하신다는 의미를 가지게 된다.

2.2. 사동행위의 표현 문제

사동행위를 나타내는 표현 문제는 문장의 구조를 논하는 문제와는 별개이지만 사동행위가 무엇인지가 중요하고 또한 이 표현 자체에 대한 논란이 많다는 점에서 이에 대해 언급하고자 한다.

번역본을 살펴보면 ‘시험에 들다, 유감에 빠지다, 유혹에 빠지다’라는 표현이 사용되고 있다. 그리스어 ‘페이라스모스(peirasmos)’를 번역한 한국어 단어가 무엇이나 하는 것인데, 번역자들의 해석에 따라 ‘시험’, ‘유혹’, ‘유감’ 등 다른 단어로 번역된 것이다. ‘시험’과 ‘유혹’이 교체되다가 현대역으로 오면 ‘시험’으로 정해지고 있다. 영어로 ‘temptation’에 해당하느냐, ‘test’에 해당하느냐 하는 문제라고 할 때 우리말 일상용어로 ‘시험(試驗)’은 주로 ‘test’를 의미하는 것이므로 적절하지 않은 표현이라고 볼 수 있다.

그런 점에서 나채운(2001)과 김영봉(2001)에서는 『개역개정』에서 ‘시험’으로 번역된 이후에도 여전히 이 단어를 ‘유혹’으로 번역하는 것이 적절하다고 제안하고 있다. 김영봉(2001)은 ‘시험’이라는 단어가 학교에서 치르는 시험을 연상시키기 때문에 오해 가능성이 크다는 점에서, 하나님께서 우리

11) Ibid., 305의 예문(36)을 인용함.

를 유혹 안으로 끌어들이기 때문이 아니라 우리 자신이 유혹을 견뎌 이길 수 있는 힘이 부족하기 때문에 “유혹에 빠지지 않게 해 주소서.”라는 기원을 하게 된다는 것이다. 나채운(2001)에서는 이 구절과 관련하여 한국어 ‘시험’이라는 단어의 정확한 뜻이 무엇인가 하는 것과 이 시험의 주체가 누구인가 하는 두 가지 문제를 지적하고 있다. 한국어의 일상적 표현으로 볼 때 ‘시험’은 원문의 ‘페이라스모스’와 다르다는 점에서 ‘유혹’으로 보는 것이 적절하다고 보았다.¹²⁾

그러나 이러한 제안에 대하여 민영진(2001)에서는 국어사전에 근거하여 ‘시험’의 부당함을 논한 것은 설득력이 약하다고 지적하고 있다. 그 이유로 한국 교회가 한 세기 이상을 기도하면서 ‘시험’이라는 말에 독특한 의미와 뉘앙스를 주어왔고, 기도를 한 이들이 그 독특한 의미를 경험하고 있다는 사실을 긍정적으로 고려해야 한다는 점을 들고 있다. 그런데 현재 『표준국어대사전』에는 ‘사람의 됬됨이를 알기 위하여 떠보는 일. 또는 그런 상황’을 의미하는 ‘시험에 들다’라는 표현을 예문으로 제시하고 있어 한국어 표현상 주기도문의 ‘시험’과 같은 의미가 이미 자리를 잡은 것을 볼 수 있다.

『표준국어대사전』에 나온 ‘시험’의 사전적 정의를 보면, 주기도문의 ‘시험에 들다’가 아래의 용법 (7ㄷ)에서 발견된다. ¹³⁾

(7) 명사 ‘시험’

ㄱ. 재능이나 실력 따위를 일정한 절차에 따라 검사하고 평가하는 일.

¶ 시험 과목/시험에 응시하다/시험에 떨어지다/시험에 합격하다/시험을 치다.

ㄴ. 사물의 성질이나 기능을 실지로 증험(證驗)하여 보는 일. ¶ 참치 시험 조업/시험 운전.

ㄷ. 사람의 됬됨이를 알기 위하여 떠보는 일. 또는 그런 상황. ¶ 시험에 들다/시험에 빠지게 하다.

한편 천주교의 성서 번역본에서 ‘유감에 빠지지 말게 하시고’와 같은 표현을 볼 수 있는데, ‘마음에 차지 아니하여 섭섭하거나 불만스럽게 남아 있

12) 나채운, “주기도문의 번역상의 문제점”, 『성경원문연구』 8 (2001), 31-43에 의하면 그 유혹의 주체가 될 수 있는 대립적인 두 존재는 하나님과 마귀가 가능하지만 기도의 대상인 하나님께 우리를 죄 가운데로 유혹하는 마귀의 행위에 빠져들지 않게 해달라는 것이 맞는 것이라고 보았다. 이에 대한 근거로 “사람이 시험을 받을 때에 내가 하나님께 시험을 받는다 하지 말지니 하나님은 악에게 시험을 받지도 아니하시고 친히 아무도 시험하지 아니하시느니라”(약 1:13)를 들어 이 구절을 “우리를 유혹에 빠지지 않게 하시고”로 개정할 것을 제안하고 있다.

13) 국립국어원, 『표준국어대사전』, <http://stdweb2.korean.go.kr/main.jsp>.

는 느낌'을 의미하는 '유감'이라는 단어는 '시험'과는 의미가 많이 다르다. 이 '유감'이라는 단어가 이후에 '유혹'으로 변화하는데, 이 단어의 번역을 통해서 개신교와 천주교의 번역상의 차이를 볼 수 있다.

따라서 '시험'이나 '유혹'이나 단어의 번역에 대한 논란은 신학적인 면에서 중요한 논의임에 분명하나 한국어 표현상의 문제로만 본다면 이제 '시험'이라는 단어로 번역한다고 해서 국어학적으로 문제가 발생할 소지는 없을 것으로 본다.¹⁴⁾

2.3. '-게 하다' 사동문의 구조와 의미 문제

『개역개정』에서 '시험에 들게 하지 마시옵고'로 번역되어 있는 이 구절이 이전 번역본들에 어떻게 나타나는지를 살펴보면 '시험에 들지 않게 하옵시고', '시험에 들지 말게 하옵시고', '시험에 들게 하지 마시고', '유혹에 빠지지(빠져들지) 않게 하시고'와 '유혹에 빠지지 말게 하시고', '유감에 빠지지 말게 하시고' 등으로 나타난다.¹⁵⁾

- (8) ㄱ. 우리로 시험에 드지안케 하시며(1887)
- ㄴ. 우리가 시험에 들지말게 하옵시고(1892)
- ㄷ. 우리를 시험에 들지말게 하옵시고(1900)
- ㄹ. 우리를 시험에 들지말게 하옵시고(1906)
- ㅁ. 우리를 유감에 빠지지말게 하시고(1910)
- ㅂ. 우리를 시험에 들지말게 하옵시고(1936)
- ㅅ. 우리를 유감에 빠지지말게 하시고(1939)
- ㅇ. 또 우리를 유혹에 빠져들지말게 하시고(1965)
- ㅈ. 우리를 유혹에 빠지지않게 하시고(1971)
- ㅊ. 우리가 시험에 들지않게 하시고(1977)
- ㅋ. 우리를 시험에 들게하지마시고(1993)
- ㅌ. 우리를 시험에 들게 하지 마시옵고(1998)

이 구절에서 사동사의 표현 차이를 제외하고 통사적인 구조만 보면, 다음과 같이 세 가지 유형으로 나타난다.

14) 기독교 사회에서 오랫동안 다른 의미로 사용됨으로써 기독교인만의 의미를 가지게 되었다고 볼 수 있는 예로는 '교제'의 의미로 '교통(交通)'이라는 단어를 쓰는 것을 들 수 있다. 정길남, "주기도문에 쓰인 우리말 연구", 『국어국문학』 111 (1994), 101.

15) 정길남, "주기도문에 쓰인 우리말 연구", 99에 제시된 자료를 연차적으로 제시하되, 직전 번역과 형태적 변화가 없는 번역은 제외하고 마지막에 『개역개정』의 자료를 추가한 것이다. 간행년도에 따른 문헌명과 번역자, 소장지에 대한 정보는 이 논문 87-88 참조.

(9) 주기도문 사동문의 통사구조

- ㄱ. (하나님) [우리가/를 V-지 않] -게 하다
- ㄴ. (하나님) [우리가/를 V-지 말] -게 하다
- ㄷ. (하나님) [우리를 V-게 하] -지 말다

여기서 먼저 검토할 것은 부정문 형태인 ‘-지 않다’와 ‘-지 말다’의 의미 차이이다. 한국어의 부정문 유형을 보면 ‘-지 않다’, ‘-지 못하다’ 부정문은 서술법, 의문법에만 허용되고, 명령법과 청유법에는 제약을 보인다. 반면 ‘-지 말다’ 부정문은 명령법과 청유법에 제약을 받지 않는다.¹⁶⁾

(10) ㄱ. *너는 집에 가지 않아라./ *우리 집에 가지 않습니다.

- ㄴ. *너는 집에 가지 못 해라./ *우리 집에 가지 못 합시다.
- ㄷ. 너는 집에 가지 말아라./ 우리 집에 가지 맙시다.

도입기 번역 성서에 ‘우리가 -지 말게’ 형태가 전반적인 모습을 보이다가 정착기에 이르러 ‘우리를 -지 않게’로 자리 잡게 된 변화에 대해 정길남(1994)에서는 명령법과 청유법에만 허용되는 ‘말다’는 주어가 1인칭일 경우에 결합이 불가하기 때문으로 보았다. 즉 ‘-지 말다’ 구문의 경우 표층에는 명령문이 아니라 하더라도 하나님을 향한 ‘간구에 의한 명령’이 내포되고 있어 절대자에게 일종의 명령과 같은 의외함이 나타난 통사구조이기 때문에 ‘-가’가 결합된 주어인 ‘우리가’는 2인칭에 사용 가능한 ‘말게’ 서술어와 호응이 되지 않기 때문에 정착기에 오면 조사가 ‘-를’로 바뀌고 ‘-지 않다’로 바뀐 것이라고 보았다. 번역 성서의 부정문 형태와 조사의 호응관계를 잘 설명해 준 의의에도 불구하고 정길남(1994)에서는 이 구절이 사동문 형식으로서 통사구조가 다르고 그로 인해 의미의 차이가 발생하는 것에 대한 설명을 하지 않았다.

다음으로 번역본들에 나타난 사동문 구절의 통사구조 3유형을 의미구조로 나타내 보면 다음 (11)과 같이 동사에 ‘-게 하-’가 먼저 결합되고 뒤에 부정형(NEG)이 오는 유형과 동사의 부정형 다음에 ‘-게 하-’가 결합된 유형으로 볼 수 있다.¹⁷⁾

(11) 주기도문 사동문 구절의 의미구조

- ㄱ. [(하나님) 우리-를 V] -게 하- NEG
- ㄴ. [(하나님) 우리-를 V- NEG] -게 하다

16) 남기심, 고영근, 『표준국어문법론』 (서울: 탑출판사, 1989), 366-367 참조.

17) 부정문의 의미 차이를 제외하고 사동문의 구조면에서 본다면 ‘-지 않게 하다’와 ‘-지 말게 하다’를 ‘[V-지 NEG]-게 하다’ 구조로 묶을 수 있다.

이에 따라 2.2.의 논의대로 사동행위 동사를 ‘시험에 들다’로 보게 되면, 하나는 ‘시험에 들게 하다’가 되고 다른 하나는 ‘시험에 들지 않게(말게) 하다’가 되는 것이다. 이렇게 되면 번역을 통해 이 구절의 의미구조가 달라지고 사동주가 피사동주에게 미치는 사동행위의 내용에 차이가 발생하게 된다. 의미 차이의 발생은 곧 사동주인 ‘하나님’에 대한 이해를 다르게 할 수 있다. 그리하여 사동문의 번역 차이로 인하여 하나님은 ‘우리를 시험에 들게 하시는 분’이거나 ‘우리를 시험에 들게 하지 않는 분’으로서 상반된 존재로 나타나게 되는 것이다.

김창락(2001)에서 이 구절의 번역에서 발생하게 되는 의미 차이를 인식한 번역자의 고민을 읽을 수 있다. 이 구절의 원문의 구조는 ‘2인칭 사역동사 부정 명령문 + 우리들 + 들다 + 시험에’이고 이를 축자적으로 번역하면 “우리를 시험 속으로 이끌지/시험에 몰아넣지 마십시오.”이지만, 원문의 형식을 고수해서 이렇게 번역하는 것이 타당하겠는가 하는 의문을 제기한다. 즉 원문의 의미에 더 가까운 것은 ‘시험에 들지 말게 하시고’보다 ‘시험에 들게 하지 마시고’ 표현이라는 것이다. ‘into temptation’이라는 어구 안에 ‘시험에 빠지다/시험에 들다’라는 의미가 내포되어 있는데 인간의 행위를 부정하는 데 역점을 두면 “우리를 시험에 들지 말게/들지 않게 하시오며”로 번역해야 하며, 하나님의 행위에 역점을 두면 “시험에 들게 하지 마시오며”로 번역해야 한다고 하였다.¹⁸⁾ ‘시험에 들지 말게/않게 하는 것’은 시험에 드는 일이 일어나지 않도록 보호/감독/작용하는 것을 뜻하므로 하나님이 인간에게 어떤 존재인가를 고려하면 이렇게 번역해야 한다고 보았다. 한편 ‘시험에 들게 하지 않다’를 명령문으로 바꾸면 ‘시험에 들게 하지 말라’가 되며, 이것을 비는 말로 바꾸면 ‘시험에 들게 하지 마시오며’가 된다. 즉 시험에 들도록 작용하지 말라는 뜻을 가지는데, 원문의 표현 자체를 고려하면 이 번역을 선택해야 한다고 보았다.

번역 성서의 주기도문 사동문을 비교해보면 의미구조 면에서 『표준』(1993)과 『개역개정』(1998)에서는 (11ㄱ)의 의미구조로 번역되었고, 그 이전의 번역 성서에서는 이와 상반된 (11ㄴ)의 의미구조로 번역하였음을 알 수 있다. 민영진(2001)은 번역이론에 근거하여 자료언어(그리스어)로 쓰인 본문의 메시지를 수용언어인 한국어로 번역한다고 할 때, ‘자료언어의 메

18) 영어성서 번역에서도 동일한 고민을 읽을 수 있다. 그리하여 NIV, ESV에서는 “lead us not into temptation”으로 번역되어 있고, NKJV나 NASB에서는 “do not lead us into temptation”으로 번역된 것을 볼 수 있다. 대한성서공회 인터넷 자료 참조.

http://www.bskorea.or.kr/infobank/foreignSearch/bibsearch_main.aspx.

시지에 가장 가깝고 자연스러운 대응표현으로 번역해야 한다.’고 한다.¹⁹⁾ 우선적으로 고려해야 할 것이 본문의 의미라고 본다면 이 구절에서도 원문의 의미를 바로 전달하는 데에 역점을 둔 번역이 선택되는 것이 합당하다고 본다. 따라서 원문의 의미를 충실히 반영한 ‘시험에 들게 하다’ 구조를 반영하되 이러한 사동행위가 일어나지 않도록 해달라는 간구 표현으로 번역되는 것이 어법상으로도 무리 없는 번역으로 생각된다. 그러나 신학적으로나 교회공동체의 신앙을 고려해서 상반된 의미구조 중 하나의 번역을 선택할 수 있다고 보며 그렇게 하여 일치된 번역본으로 주기도문 암송이 이루어질 수 있도록 하는 것이 필요하다고 생각한다.

3. 마태복음 6:13 사동문 구절의 암송 형태와 의미 이해

번역된 주기도문에 서로 상반된 의미의 사동행위가 나타나고 있는데 실제 교인들은 이 구절을 어떻게 이해하며 기도하고 있을까 궁금한 일이 아닐 수 없다. 이 장에서는 교인들이 주기도문의 사동문과 관련하여 실제로 이 구절을 어떻게 암송하고 있는지 또 이에 대한 이해가 어떠한지를 알아보고자 한다. 이러한 의문을 가지고 교인들의 암송 상황과 그 의미 이해에 대한 설문조사를 시행하였다.

설문조사는 설문지 방식을 사용하였으며, 조사 시기는 2016. 7. 10. ~ 2016. 7. 20.이고, 전체 응답자 수는 총 132명이다. 성별로는 남자 38명(28.8%), 여자 91명(68.9%), 무응답 3명(2.3%)이었고, 연령별로는 10대 5명(3.8%), 20대 39명(29.5%), 30대 20명(15.2%), 40대 24명(18.2%), 50대 19명(14.4%), 60대 15명(11.4%), 70대 8명(6.1%)이었다. 응답자의 최종학력은 대학교가 70명(53.0%)으로 가장 많았으며, 대학원 27명(20.5%), 고등학교 20명(15.2%), 중학교 6명(4.5%), 초등학교 5명(3.8%), 무응답 4명(3.0%)으로 조사되었다. 인적 사항이 설문지의 결과에 어느 정도 영향을 미칠 수 있는 가능성이 없지 않으나 본고의 조사 목표가 인적 사항에 따른 결과 차이를 보고자 하는 것이 아니므로 이 요소를 통계 처리에 반영하지 않았다.²⁰⁾

19) 나이다의 두 가지 번역 원칙은 ‘단어 대 단어’의 접근방식을 취하는 형식일치번역과 ‘의미 대 의미’의 접근 방식을 취하는 내용동등성 번역이다. 이 구절을 단어 대 단어의 번역을 하게 되면 “우리를 시험 안으로 데리고 가지 마시고”가 된다고 한다. 민영진, “현대의 번역이론에서 본 주기도 번역의 문제”, 『성경원문연구』 8 (2001), 81-83 참조.

20) 또 이번 조사에서 설문지 응답자의 출석교회가 어떤 교파인지 묻는 항목을 두지 않았다. 실제로 설문에 참여한 응답자의 교회는 교파가 다른 10개 교회 이상이었는데, 이번 조사의 핵심적인 요소는 아니지만 교파에 따라 차이가 나타날 가능성이 있다는 점을 고려하여 인

3.1. 암송 구절의 형태와 의미 이해

실제로 이 구절을 어떻게 암송하고 있는지 알아보기 위해 응답자에게 먼저 주기도문을 암송하게 한 다음 자신이 외우고 있는 구절을 표시하게 하였다. 자신이 선택한 구절의 의미에 해당하는 것에 표시하게 하고, 문항에 없는 다른 형태를 암송할 경우 따로 적을 수 있게 하였다.

설문 자료를 검토해 본 결과 교인들은 일치된 형태가 아니라 다음과 같이 세 가지 이상의 형태로 암송하고 있는 것으로 나타났다. <표 1>의 1)에 나타난 바와 같이, 총 132명 중 ① ‘우리를 시험에 들지 않게 하시옵고’라고 응답한 사람이 14명(10.6%), ② ‘우리를 시험에 들지 말게 하시옵고’를 응답한 사람이 21명(15.9%), ③ ‘우리를 시험에 들게 하지 마시옵고’를 응답한 사람이 95명(71.9%)이었다.²¹⁾ 전체적으로 ③번 형태로 암송하는 사람이 많지만 여전히 다른 형식으로 암송하고 있는 교인들이 많음을 보여주고 있다.²²⁾ 이를 통해 새로운 공역이 이루어져도 교회 현장에서는 반영이 되고 있지 않음을 알 수 있다.

두 번째 질문에서는 자신이 선택한 암송 구절에 대하여 의미를 어떻게 이해하고 있는지를 알아보고자 하였다. <표 1>에서 2)에 해당하는 것으로 선택할 수 있는 답이 세 가지로 제시되었는데, ① ‘하나님은 우리를 시험에 들지 않게 하시는 분’으로 선택한 응답자가 63명(47.7%)으로 가장 많고, 다음으로 ② ‘하나님은 우리를 시험에 들지 말라고 하시는 분’으로 응답자가 52명(39.4%), ③ ‘하나님은 우리를 시험에 들게 하시는 분’으로 응답한 사람이 17명(12.9%)으로 나타났다. 의미 이해에 대한 결과를 보면 흥미롭게도 암송 형태가 동일한 경우에도 의미 해석은 동일하지 않은 결과를 보인다는 것이다. 즉 ‘시험에 들게 하다’ 사동구문을 선택한 사람이 그 구절의 의미로는 ‘시험에 들지 않게 하다’ 사동문으로 이해하고 있거나 ‘시험에 들지 말게 하다’ 사동문으로 이해하고 있음을 보여준다. 이러한 조사 결과는 교인들이 암송하고 있는 형태도 다양하고, 이에 대한 이해도 다양한 양상을 보여주었다. 암송구절 문항에서 ③ ‘우리를 시험에 들게 하지 마시옵고’를 응

적사항에 초점을 둔 추가적인 실태조사가 이루어질 경우 이 항목을 반영할 수 있을 것이다.

- 21) ③번 형태로 암송하는 사람이 가장 많은 이유는 『개역개정』 이후 현재 통일된 주기도문이 ③번 형태이기 때문으로 보인다.
- 22) 다르게 암송하는 예로 ‘우리를 시험에 들게 하지 마시오며’, ‘우리를 시험에 들게 하지 마옵시고’를 쓴 응답자의 경우, 어미 부분에 차이가 있으나 사동의 의미구조가 ‘들게 하다’이므로 ③과 동일한 것으로 분류하였다.

답한 사람이 95명이나 되었기 때문에 이 구절의 의미를 ③ ‘하나님은 우리를 시험에 들게 하시는 분’으로 이해한다고 응답한 사람이 많을 것으로 기대가 되었으나 실제 결과는 그렇지 않았다.

그런데 각각의 질문에 대해 어떤 답을 선택했는가보다는 첫 번째 질문에 대한 답을 선택한 사람이 두 번째 질문에 어떤 문항을 선택했는지, 즉 1)번 문항과 2)번 문항의 답 사이에 어떤 상관관계가 있는가를 알아보는 것이 중요하다고 보아 교차비교통계분석(χ^2 검정)을 실시하였다. 그 결과(<표 1>

<표 1> 암송 구절과 이해하고 있는 의미 간 상관관계

			1) 응답자가 외우고 있는 주기도문 구절				
			① “들지 않게 하시옵고”	② “들지 말게 하시옵고”	③ “들게 하지 마시옵고”	기타 ²³⁾	전체
2) 응답자가 이해하고 있는 구절 의미	① 시험에 들지 않게 하시는 분	n	9	7	45	2	63
		%	64.3	33.3	47.4	100.0	47.7
	② 시험에 들지 말라고 하시는 분	n	5	13	34	0	52
		%	35.7	61.9	35.8	0.0	39.4
	③ 시험에 들게 하시는 분	n	0	1	16	0	17
		%	0.0	4.8	16.8	0.0	12.9
	전체	n	14	21	95	2	132
		%	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

$\chi^2=11.008, df=6, p>0.05 (p=0.088)$

참고), 암송하고 있는 주기도문 구절과 암송하는 표현에 대해 응답자가 이해하고 있는 의미 간에는 통계적으로 유의미한 차이가 없는 것으로 나타났다($\chi^2=11.008, df=6, p>0.05$). 이와 같이 통계적으로 유의미하지 않은 결과를 보였다는 것은 응답자들이 암송하고 있는 주기도문 구절의 표현과 그 구절의 의미 이해 간에 일관성이 있지 않다는 것을 보여주는 것이다. 다시 말하면, 외우고 있는 표현과 그에 대한 의미를 어떻게 이해하고 있는지를 보여주기 위해 두 변인 간의 상관관계를 분석한 <표 1>은 암송 구절과 이에

23) 기타 응답에는 ‘유혹에 빠지지 않게 하시고’, ‘시험에 빠지지 않게 하시고’ 등이 있었다.

대한 의미 이해는 일관성이 없음을 말해준다. 따라서 주기도문 암송 현장의 상황을 보면, 일치된 형태의 암송이 이루어지지 않고 있으며 암송 형태에 대한 의미 이해도 문장의 의미와 상관없이 나타난다는 면에서 교회 현장의 혼란스러운 현실을 보여주고 있다.

3.2. 암송 구절의 의미 이해와 하나님에 대한 이해

다음으로 응답자가 자신이 이해하고 있는 주기도문 암송 구절의 의미와 평소 생각하고 있는 하나님에 대한 표현 간에 어떤 관계가 있는지 살펴보았다. 예를 들어 자신이 암송하고 있는 주기도문의 의미 중 ‘하나님은 시험에 들지 않게 하시는 분’을 선택한 사람이 평소 생각하는 하나님에 대한 이해도 ‘하나님은 시험에 들지 않게 하시는 분’을 선택하게 되는지 두 문항 사이에 어떤 상관성이 있는가를 보기 위한 것이다.

교차비교통계분석을 실시한 결과(<표 2> 참고), 응답자가 이해하고 있는 주기도문 암송 구절의 의미와 평소 생각하고 있는 하나님에 대한 표현 간에는 통계적으로 유의미한 차이가 있는 것으로 나타났다($\chi^2=75.88$, $df=4$, $p<0.001$). 즉, 암송하고 있는 주기도문 구절을 ① ‘하나님은 시험에 들지 않게 하시는 분’이라고 이해하고 있는 응답자의 경우, 평소 생각하고 있는 하나님에 대한 표현 역시 ① ‘시험에 들지 않게 하시는 분’으로 대체로 이해하고 있는 것으로 나타났다(68.3%). 또 주기도문 구절의 의미를 ② ‘하나님은 시험에 들지 말라고 하시는 분’으로 이해하고 있는 응답자의 대다수는 평소 생각하고 있는 하나님에 대한 표현 역시 ② ‘시험에 들지 말라고 하시는 분’으로 동일하게 이해하는 것으로 나타났으며(75.0%), 암송하는 주기도문 구절을 ③ ‘하나님은 시험에 들게 하시는 분’으로 이해하고 있는 대다수의 응답자는 ③ ‘하나님은 시험에 들게 하실 수 있는 분’으로 생각하는 것으로 조사되었다(64.7%).

또한 응답자가 이해하고 있는 주기도문 암송 구절의 의미와 평소 생각하는 하나님에 대한 표현 간의 상관관계를 분석한 결과 두 변인 간의 관계는 상당히 높은 것으로 나타났다($\lambda=0.519$).²⁴⁾ 즉, 이 상관관계 분석 결과는 응답자가 이해하고 있는 주기도문 암송 구절의 의미가 평소 생각하고 있는 하

24) 통계적으로 람다(λ)는 변량을 나타내는 값으로 0에서부터 1까지 변화하는데, 일반적으로 람다 계수가 0에서 0.1 미만이면 변인 간의 관계가 거의 없다고 볼 수 있으며, 0.5에서 0.8 미만이면 변인들의 관계가 매우 깊다고 한다. 따라서 이번 조사에서 나온 $\lambda=0.519$ 는 두 변인 간의 관계가 매우 높은 것을 말해준다. 최현철, 『사회통계방법론』(파주: 나남, 2010), 127.

나눔에 대한 표현에 영향을 미치는 중요한 요인이라는 것을 보여준다. 이 결과를 통해 생각해 볼 수 있는 것은 주기도문에 대한 의미 이해가 하나님에 대한 이해와 직결되는 것이므로 교회 현장에서 주기도문의 내용에 대한 바른 이해가 이루어지도록 교육이 더 충실하게 이루어져야 할 것으로 본다.

<표 2> 암송 구절의 의미 이해와 하나님에 대한 이해간 상관관계

			2) 응답자가 이해하고 있는 구절 의미			
			① 시험에 들지 않게 하시는 분	② 시험에 들지 말라고 하시는 분	③ 시험에 들게 하시는 분	전체
3) 응답자가 평소 생각하고 있는 하나님에 대한 표현	① 시험에 들지 않게 하시는 분	n	43	5	3	51
		%	68.3	9.6	17.6	38.6
	② 시험에 들지 말라고 하시는 분	n	6	39	3	48
		%	9.5	75.0	17.6	36.4
	③ 시험에 들게 하실 수 있는 분	n	14	8	11	33
		%	22.2	15.4	64.7	25.0
	전체	n	63	52	17	132
		%	100.0	100.0	100.0	100.0

$\chi^2=75.88, df=4, p<0.001, \lambda=0.519$

4. 결론

이 논문에서는 기독교인들이 동일한 내용으로 신앙고백을 하는 공적 예배에서 사람마다 암송하는 주기도문의 내용에 차이를 보이고 있다는 점에 문제 인식을 하고, 그 중에서 주기도문 번역에 나타난 사동문 구절을 대상으로 국어학적인 면에서 검토하고 이에 따르는 의미 문제를 살펴보고자 하였다. 아울러 설문조사를 시행하여 주기도문의 사동문과 관련하여 교인들이 실제로 이 구절을 어떻게 암송하고 있는지 또 이 구절에 대한 의미 이해가 어떠한지를 알아보려고 하였다.

국어학적인 검토에 의하면, 이 구절의 피사동주는 ‘우리’이며, 주격조사 ‘-가’가 아닌 대격조사 ‘-를’로 번역됨으로써 사동주인 하나님께서 사동행위인 ‘시험에 들다’에 관여하고 있음을 나타내게 된다. 또 사동행위에 대한 표현을 ‘유혹’으로 번역할 것인가 ‘시험’으로 번역할 것인가에 대한 오랜 논의가 있었으나 ‘시험’이라는 단어가 교회 안에서 오랫동안 사용됨으로써 한국어의 단어로 정착된 것으로 볼 수 있다. ‘-게 하다’ 사동구문의 경우, 이전 번역본에서 ‘시험에 들지 않게(말게) 하다’ 구조였던 것이 최근의 『개역개정』에 이르러 ‘시험에 들게 하다’ 구조로 번역됨으로써 사동주인 하나님의 사동행위가 상반된 의미를 가지게 되는 의미 구조를 보여준다. 이에 따라 신학계를 중심으로 상반된 의미구조 중 하나의 번역을 선택해서 일치된 번역본으로 주기도문 암송이 이루어질 수 있도록 하는 것이 필요하다고 생각한다.

다음으로 번역본에 따라 의미가 달라지는 이 구절의 의미를 교인들은 어떻게 이해하고 있는지 알아보기 위해 설문조사를 시행하였다. 설문조사 결과, 교인들은 세 가지 이상의 형태로 암송하고 있으며, 동일한 형태로 암송하고 있는 경우에도 그 구절에 대한 의미 이해가 서로 달라서 사동문 구절에 대한 이해가 안 되고 있음을 알 수 있었다. 또 교차비교통계분석을 실시한 결과, 응답자가 이해하고 있는 주기도문 암송 구절의 의미와 평소 생각하고 있는 하나님에 대한 표현 간에는 통계적으로 유의미한 차이가 있는 것으로 나타났으며, 두 변인 간의 상관관계가 매우 높은 것으로 나타났다. 이런 점에서 볼 때 번역상의 문제가 신학적인 논의에서 나아가 교회공동체의 구성원들에게 일치된 형태로 전달되어야 하며 교육을 통해서 바른 이해에 이를 수 있도록 하는 것이 중요하다고 생각한다.

이 연구는 국어학적인 검토를 통하여 성서의 본문 구절이 번역에 따라 전혀 다른 의미로 번역될 수 있음을 보이고, 이 구절과 관련하여 교인들의 의미 이해를 조사함으로써 현장의 상황을 보였다는 점에 의의를 둘 수 있을 것이다. 그러나 원문 검토나 신학적 관점의 논의가 충분하지 못하였고 설문조사에서 다양한 변인들을 검토하지 못한 한계를 가지고 있다. 그럼에도 성서 번역에서 국어학적 지식과 이해의 중요성을 확인하고 강조하는 계기가 되기를 바란다. 이번에 설문조사를 시행함으로써 얻게 된 또 하나의 소득은 교인들에게 한국어 성서에 여러 가지 번역이 있다는 사실을 알려주고 번역상의 의미 차이가 있다는 것에 대해 생각하게 하는 기회를 제공했다는 것이다. 교인들 중에는 여러 가지 번역이 존재하는지에 대한 이해가 전혀 없었던 사람들도 있어서 이러한 차이에 대해 상당히 흥미롭다는 반응

을 보여주었다. 이 설문조사를 통해 교인들에게 성서가 한국어로 번역되었으며, 번역에 따른 의미 차이가 있음을 인식하게 하는 계기를 제공했다는 의의를 추가할 수 있겠다.

<주제어>(Keywords)

주기도문, 성서번역, 국어학, 사동문, 암송.

The Lord's prayer, Bible translations, Korean linguistics, Causatives, Recitation.

(투고 일자: 2016년 7월 27일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- 김영봉, “정훈택 교수의 ‘주님의 기도를 새롭게 번역하며’에 대한 논찬”, 「성경원문연구」 8 (2001), 97-105.
- 김영희, “-게 하- 사동구문의 세 유형”, 「어문학」 54 (1993), 89-120.
- 김윤신, “국어 사동문에 나타난 사동 행위의 직·간접성 -사동문의 논항 구조와 사동구 구조를 중심으로-”, 「우리말연구」 30 (2012), 111-144.
- 김창락, “주기도문의 번역과 주석상의 문제점”, 「성서한국」 38:1 (1992), 25-31.
- 김창락, “주기도문 번역 문제”, 「성경원문연구」 8 (2001), 7-24.
- 나채운, “주기도문의 번역상의 문제점”, 「성경원문연구」 8 (2001), 31-43.
- 남기심, 고영근, 『표준국어문법론』, 서울: 탑출판사, 1989.
- 민영진, “현대의 번역이론에서 본 주기도 번역의 문제”, 「성경원문연구」 8 (2001), 77-96.
- 박소영, “한국어 통사사동의 세 유형”, 「현대문법연구」 74 (2013), 59-76.
- 박정운, “한국어 사동 구문의 의미-원형의미론적 접근”, 「언어」 28:3 (2003), 345-372.
- 박창해, “<주기도문>의 통어구조-성경전서 표준새번역”, 「성서한국」 38:1 (1992), 10-24.
- 송성진, “주기도문의 신학적 이해”, 「신학과 세계」 78 (2013), 81-111.
- 이숙, “-게 하다’ 사동구문의 통사적 분석”, 「語文學論叢」 26 (2007), 291-309.
- 이익섭, 임홍빈, 『국어문법론』, 서울: 학연사, 1990.
- 정길남, “주기도문에 쓰인 우리말 연구”, 「국어국문학」 111 (1994), 85-107.
- 최현철, 『사회통계방법론』, 파주: 나남, 2010.
- 국립국어원, 『표준국어대사전』, <http://stdweb2.korean.go.kr/main.jsp>.
- 대한성서공회, 정보창고,
http://www.bskorea.or.kr/infobank/foreignSearch/bibsearch_main.aspx.

<Abstract>

A Korean Linguistic Approach to the Causative of the Lord's Prayer

Hyeyoung Jeon
(Ewha Womans University)

This study aimed at examining the causative in the Korean translation of the Lord's Prayer in terms of Korean linguistics, and at investigating how Christians recite the clause and understand its meaning. According to Korean linguistics, the sixth petition of the Lord's Prayer indicates that God as a causer is involved in a causative action of a 'test' by translating a causee of the clause as 'we' and using accusative case '-reul' instead of nominative case '-ka'. In addition, although there had been a long debate about whether the expression regarding the causative action should be translated as 'temptation' or 'test', it can be observed that the term 'test' became established as the Korean expression given its long-lasting use in the Korean church. In the case of the causative '-kae hada', 'lead us not into temptation' has been translated to the structure, 'lead us into temptation' in the New Korean Revised Version, indicating a conflicting meaning structure compared to the previous version of the Lord's Prayer. In other words, the causative action of the causer 'God' has a contrary meaning according to different versions of the Bible.

This study surveyed 132 Christians to examine how they understand the meaning of this clause. The results demonstrate that there are more than three versions of this clause being recited by the respondents. Furthermore, the respondents do not grasp the meaning of causative clause that they recite because their understanding of the clause varies, even when they are reciting the same version. The result of the chi-squared analysis shows that there is a statistically significant difference between the meaning of the clause which the respondents understand in the Lord's Prayer and the expression regarding God that they have been thinking about, and that the correlation between these two variables is high.

The Eschatological Blessing (בְּרָכָה) of the Spirit in Isaiah: with Special Reference to Isaiah 44:1-5

YunGab Choi*

1. Introduction

The primary purpose of this paper is to explicate the identity of the “eschatological¹⁾ blessing (בְּרָכָה) of the Spirit”²⁾ in Isaiah 44:3. The Hebrew term — בְּרָכָה — and its derivative form appear ten times (19:24, 25; 36:16; 44:3;

* Ph. D in Old Testament at Trinity Evangelical Divinity School. Assistant Professor of Old Testament at Kosin University. integrity1155@gmail.com.

1) The English term “eschatology” comes from Greek word *eschatos* (“last”). Accordingly in a broad sense, “[e]schatology is generally held to be the doctrine of ‘the last things’, or of ‘the end of all things.’” (Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* [Minneapolis: Fortress Press, 1996], 1). In a similar vein, Willem A. VanGemeren defines eschatology as “biblical teaching which gives humans a perspective on their age and a framework for living in hope of a new age” (Willem A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word: An Introduction to the Prophetic Literature of the Old Testament* [Grand Rapids: Zondervan, 1990], 88). G. B. Caird defines eschatology as “the study of, or the corpus of beliefs held about, the destiny of man and of the world” (G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* [Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980], 243). Due to the complexity of the etymology of this term, however, it has a wide range of meanings and branches: Eschatology^I (Individual), Eschatology^H (historical), Eschatology^K (consequential), Eschatology^R (realized), Eschatology^E (existential), Eschatology^N (newness), Eschatology^P (purpose), and Eschatology^A (apocalyptic).

2) Prevailing scholarship regarding the ministry of the Holy Spirit in the Old Testament is marked by the dogged pursuit of the intrinsic attributes of the Holy Spirit as described in Old Testament, and toward that end, scholars have dealt primarily with two lines of analysis: the first line has focused on the meaning of the רִיחַ, its identity, and forms of existence. The second line has centered on the possibility of the inward transformation (i.e., regeneration, indwelling, and sanctification) of believers in the Old Testament. For the further study, see, Charles A. Briggs, “The Use of *Ruah* in the Old Testament”, *JBL* 19 (1900), 132-145; Daniel Block, “The Prophet of the Spirit: The Use of RWH in the Book of Ezekiel”, *JETS* 32 (1989), 27-49; “Empowered by the Spirit of God: The Holy Spirit in the Historiographic Writings of the Old Testament”, *SBJT* 1 (1997), 42-61; W. R. Shoemaker, “The Use of רִיחַ in the Old Testament and Πνεῦμα in the New Testament,” *JBL* 23 (1904), 13-67; James M. Hamilton Jr, “He Is with You and He Will Be in You: The Spirit, the Believer, and the Glorification of Jesus”, Ph.D. Diss. (The Southern Baptist Theological Seminary, 2003), 6-24.

51:2; 61:9; 65:8, 16, 23; 66:3) in the Book of Isaiah and often represent “the divine blessings” which are “essential for the spiritual well-being” of God’s people and their prosperous future.³⁾ If we delve into Isaiah 44:3 carefully, there we may find the “eschatological blessing (בְּרָכָה) of the Spirit”⁴⁾ that the future community of Israel would experience. Many scholars have called particular attention to its identity and have put forth diverse viewpoints concerning this blessing (בְּרָכָה) the people of YHWH will experience in the *eschaton*. Unfortunately, however, regarding this issue of the spiritual blessing, so far little consensus has been reached among the scholarly community. In this regard, it is justifiable for us to investigate the issue again in a different approach and further pursue the issue in this article.

2. The Methodology

In this study, we shall attempt to approach the issue of the eschatological blessing of the Spirit in Isaiah 44:1-5 in a different way than that of the majority of the scholars. In his article, “The Literary Approach to the Study of the Old Testament: Promises and Pitfalls”, Tremper Longman III highlights the ‘emic’ approach in comparison with the ‘etic’ approach. Longman explains the two as follows,

The ‘emic’ seeks native designations and classification of literature. The advantage of this method is that the researcher gains insight into the native consciousness of a particular text and also the relationship between that text and others bearing the same designation. The ‘etic’ view of literature imposes a non-native grid or classification scheme on the texts in order to categorize them ... there is always the danger of distorting

3) Michael L. Brown, “ברך”, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 766.

4) In Isaiah 44:3b (אֶצְקֵךָ רוּחִי עַל-יְדֶיךָ וּבְרָכָתִי עַל-צִאֲנָנֶיךָ), the רוּחִי makes a ‘paradigmatic parallelism’ with בְּרָכָתִי. In other words, this blessing is caused by the decisive event of the outpouring of the Spirit upon the descendents of Israel. Furthermore, as the verb אֶצְקֵךָ indicates, it refers to the future event by the outpouring of the Spirit upon descendents of Israel. In this regard, we shall call this blessing, the “eschatological blessing of the Spirit” in this paper. For the paradigmatic parallelism, see Adele Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 72-75.

understanding of the texts by imposing foreign standards on them.⁵⁾

Every culture, and even every epoch in a particular culture, develops certain idiosyncratic literary conventions and moods in order to articulate its meaning. In this respect, it is legitimate for us to stay inside of the ancient (native) literary text and its textual model, furthermore seeking the meaning of that native text (emic). In addition, it is natural that a potentially oversimplified and straightforward application of modern literary notions upon the ancient biblical text will severely distort the textual meaning.

In order to take the ‘emic’ approach to the ancient biblical text in this study, then, we will interpret the biblical text, in particular, Isaiah 44:1-5, with the text-linguistic approach, literary (rhetorical) approach, and intertextual interpretation (canonical approach). First, the text-linguistic approach will provide the basic framework for the interpretation of the text — syntactics, semantics, and pragmatics — in this study. Closely related with the literary and canonical approach, the text-linguistic approach “clarifies how and why meaning are expressed through particular linguistic form.”⁶⁾ Second, it is the ‘literary approach’ to the issue that we will utilize in this study. To interpret biblical Hebrew properly as it presents, it is imperative for us to get into the textual world and call special attention to the poetic device, structure, genre, and linguistic form of the text as an ancient Near Eastern literature.⁷⁾ In addition, it is the immediate literary and theological context of Isaiah 44:1-5 that provides the proper theoretical foundation on which we achieve the accurate interpretation of the text. Finally, the ‘intertextual interpretation’ is necessary to understand the target-text (Isa 44:1-5). Because every text has certain connections with other texts in terms of theme, imagery, and linguistic form in close relationship, they potentially provide interpretative clues to each other and help themselves for the

5) Tremper Longman III, “The Literary Approach to the Study of the Old Testament: Promises and Pitfalls”, *JETS* 28:4 (1985), 391; *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 52–53.

6) Sue Groom, *Linguistic Analysis of Biblical Hebrew* (Carlisle: Paternoster Press, 2003), 131; In this theory, text is the “verbal record (spoken or written) of a communication”, namely, a “communicative occurrence.”

7) For further study on the poetic device, see, Wilfred G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques* (New York: T&T Clark International, 2006); Sue Groom, *Linguistic Analysis of Biblical Hebrew*; G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*; Adele Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*.

proper and rich interpretation. Therefore, it might be proper to say that these three approaches are a text-oriented and a text-sensitive approach that help us to appreciate the textual meaning from the text itself.

3. The Eschatological Blessing of Spirit in Isaiah 44:1-5 by the Etic Approach

By and large, there are three different interpretations on the eschatological blessing of the Spirit in Isaiah 44:1-5 by the etic approach. First, Claus Westermann argues that the eschatological blessing of the Spirit in 44:3 is the “innate power and vitality” of the Spirit which creates miraculous life, energy, and fertility in Israel.⁸⁾ James Muilenburg⁹⁾ and Wonsuk Ma¹⁰⁾ also share a similar viewpoint. Their approach is ‘ontological’ in that they focus on the innate nature of the Spirit in resolving the issue. Second, R. N. Whybray perceives the eschatological blessing of the Spirit as “numerous offspring”¹¹⁾ of future Israel and G. W. Grogan has a similar viewpoint.¹²⁾ While having a similar approach, Jane L. Koole recognizes the eschatological blessing of the Spirit differently as a “spiritual change of the people”¹³⁾ in the future community of Israel. George T. Montague has a viewpoint similar to that of Koole.¹⁴⁾ The approach of these four scholars is more ‘consequential’ since they primarily emphasize the result of the outpouring of the Spirit in Isaiah 44:4-5, but their viewpoint is contrasted with each other as a ‘physical’ (Whybray and Grogan) and ‘spiritual’ (Montague and Koole) blessing. Finally,

8) Claus Westermann, *Isaiah 40-66* (Philadelphia: The Westminster Press, 1969), 136.

9) James Muilenburg, *The Book of Isaiah 40-66*, The Interpreter's Bible 5 (New York: Abingdon Press, 1956), 502.

10) Wonsuk Ma, “The Spirit of God in the Book of Isaiah and Its Eschatological Significance”, Ph.D. Thesis (Fuller Theological Seminary, 1996), 331.

11) R. N. Whybray states that “Spirit, here parallel with blessing, refers to the renewal of God's life-giving strength which creates fertility and prosperity, without the deeper spiritual significance.” See, *Isaiah 40-66*, New Century Bible (Marshall: Oliphants, 1975), 94-95.

12) G. W. Grogan, *Isaiah*, Expositor's Bible Commentary 6 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1986), 264.

13) Jane L. Koole, *Isaiah 40-48. Part 3. Vol. I* (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1997), 361-362.

14) George T. Montague, *Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition* (Peabody: Hendrickson, 1994), 51.

Christopher R. Seitz,¹⁵⁾ Joseph Blenkinsopp,¹⁶⁾ and George A. F. Knight¹⁷⁾ assume that the eschatological blessing of the Spirit in Isaiah 44:3 is the “future realization of the blessing” promised to Abraham and Jacob (Gen 12:1-3, 15:1-6, and 18:17-19, and in 25:19-21). The approach they use is ‘mythic’ in that they infer this eschatological blessing from the ‘mythos’¹⁸⁾ of Israel.

In spite of diverse interpretations on the eschatological blessing of the Spirit, a consensus has not yet been reached among the scholarly community. In my opinion, it is due to that scholars already have their own frameworks for understanding the ministry of the Holy Spirit and its consequence — innate power and vitality, physical or spiritual change, and realization of the old promised blessing — and thus they put the ancient text into their own restraints. To put it differently, according to Leland Ryken and Tremper Longman III, these scholars make “the possible imposition of modern Western categories on the biblical text in a way that distorts the Bible.”¹⁹⁾ It is arguably true that these three types of interpretations do not properly present the identity of the spiritual blessing (בְּרָכָה) in Isaiah 44:1-5 within the whole Book of Isaiah, requiring the new approach to the issue. In a different method — emic approach, therefore, we will scrutinize the ancient biblical text being considered and see what text itself says about the eschatological blessing (בְּרָכָה) of the Spirit.

4. The Eschatological Blessing of Spirit in Isaiah 44:1-5 by the Emic Approach

In this section, we will attempt to interpret Isaiah 44:1-5 with the “emic approach” and thus focus on the immediate context of the target-text, its interpretation with diverse approaches, and its implication.

15) Christopher R. Seitz, *The Book of Isaiah 40-66*, The New Interpreter’s Bible VI (Nashville: Abingdon Press, 1994), 386.

16) Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 2000), 233.

17) George A. F. Knight, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, International Theological Commentary (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publ. Co, 1984), 76.

18) G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, 220. Caird defines that “myths are stories about the past which embody and express a people’s traditional culture.” He categorizes the myth as Myth^E, Myth^R, Myth^P, Myth^N, Myth^I, Myth^{PS}, and Myth^L.

19) Leland Ryken and Tremper Longman III, *A Complete Literary Guide to the Bible* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1993), 24-25.

4. 1. The Immediate Context of Isaiah 44:1-5

Before we go on to investigate the main passage, we will take a look at the context of Isaiah 44:1-5 — Isaiah 43:22-44:23. In order to interpret the main text properly, it is necessary to explore the primary language and the thematic flow of its co-text which provide the clue to the interpretation of the main text. Since text is a discourse (a communicative occurrence) produced in the communicative environment, the textual meaning is “a meaning intended by the original speaker or author, related to the *context* within which it was generated and the *co-text* of which it is a part.”²⁰⁾

This pericope — Isaiah 43:22-44:23 — refers to the heart of Israel’s religious and spiritual issue: the eschatological salvation of future Israel with the outpouring of the Spirit. If we schematize this pericope in terms of the eschatological ministry of the Spirit, however, we will do it under three main bodies: (I) the judgment of YHWH upon Israel due to the absence of the ministry of the Spirit (43:22-28), (II) the eschatological blessing and restoration of the descendants of Israel with the outpouring of the Spirit upon them (44:1-5), and (III) the result of the outpouring of the Spirit upon the future community of Israel (44:6-23).²¹⁾ Furthermore, it is not hard to state that the outpouring of the Spirit is the key message in this pericope.

Due to space and time limitations, we will not deal with the whole pericope in detail, but concentrate on 43:22-28 which provides an essential interpretative clue to understand the main text in this section. According to Westermann, this passage is the only ‘trial speech’ in which YHWH opposes Israel in Isaiah 40-55.²²⁾ Yet, the argument set forth by YHWH in the first person speech is to

20) Peter Cotterell, “Semantics, Interpretation, and Theology”, Willem A. VanGemeren, ed., *A Guide to Old Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 141.

21) By and large, this pericope is to be divided into six stanzas: (I) story of Israel’s failure in 43:22-28, (II) Yet, Israel is YHWH’s servant in 44:1-5, (III) God’s witness in 44:6-8, (IV) polemic against idolatry in 44:9-20, (V) the servant whose sins are forgiven in 44:21-22, and finally, (VI) hymn in 44:23. I owe the division of this pericope from VanGemeren’s lecture notes. (Unpublished: Trinity Evangelical Divinity School, 2007).

22) Claus Westermann, *Isaiah 40-66*, 130; Brevard S. Childs, *Isaiah*, Old Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 341; The division of the book of Isaiah into three segments was made by the epoch-making commentary of Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaja*, HKAT 3.1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982). According to him, chapter 1-39 (“Proto-Isaiah”) is mainly related to the work of Isaiah of Jerusalem in the eight century

justify YHWH’s judgment of exile upon the people of Israel. Namely, the co-text argues that the main reason for this judgment is none other than the rampant abuse of religious practices and the sacrifice, that is to say, the religious and ethical corruption of Israel.²³⁾

In detail, what is striking in this text is the seven repetitions of a negative, לֹא in vv. 22-24. Among them, five are used to refer to the abuse of religious practices of Israel (the first, second, third, sixth, and seventh one) and two are used to justify YHWH’s judgment on Israel (the fourth and fifth one). Significantly, this repetition makes a typical *repetition-initial*²⁴⁾ in biblical Hebrew and ought to be conceived as a kind of keyword.

וְלֹא־אֶתִי קָרַאתָ יַעֲקֹב כִּי־יָגַעְתָּ בִּי יִשְׂרָאֵל: ²²
 לֹא־הִבִּיאתָ לִי שָׁה עֲלֵתֶיךָ וְזָבַחֶיךָ לֹא כַבֵּדְתָנִי ²³
 לֹא הִעֲבַדְתֶּיךָ בְּמִנְחָה וְלֹא הוֹנַעְתֶּיךָ בְּלִבּוֹנָה:
 לֹא־קִנִּיתָ לִּי בַכֶּסֶף קָנָה וְחָלַב זָבַחֶיךָ לֹא הִרְוִיתָנִי ²⁴

According to Watson, “[a] poem provides its own interpretation by repetition of what is essential to its understanding.”²⁵⁾ In this sense, the repetition of לֹא obviously represents and emphasizes the negative side of Israel’s religious life with remarkable impact into the audience.²⁶⁾ Furthermore, this negative aspect of Israel’s religious life is more clearly embodied as a vital issue of Israel’s sin (חַטָּאת), offense (עוֹן), and transgression (פְּשָׁע), all of which become the ‘thematic keyword’ in vv. 24, 25, and 27 within the repetition of the similar keywords. Therefore, it is possible for us to say that these repetitions imply that the primary concern of the prophet must be the spiritual and ethical depravity of the people rather than their political and social situation — the exile. From the overall

B.C., chapter 40-55 (“Deutero-Isaiah”) is the work of an anonymous prophet who lived in the exilic community of Babylon at around 538 B.C., and chapter 55-66 (“Trito-Isaiah”) originated from another prophet who was a member of the post-exilic community of Jerusalem.

23) Claus Westermann, *Isaiah 40-66*, 130-133; Brevard S. Childs, *Isaiah*, Old Testament Library, 341.

24) Watson categorizes the repetition in the biblical Hebrew in three types: (I) repetition-initial, (II) end-repetition, and (III) immediate repetition. Watson too divides the keyword in three categories: (I) dominant keyword, (II) repeated keyword, and (III) thematic keyword. In this case, it is the repeated keyword. See, Wilfred G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques*, 274-282.

25) *Ibid.*, 288.

26) Brevard S. Childs, *Isaiah*, 341.

literary context, furthermore, it is evidently true that the primary reason for such spiritual depravity and deficiency is the absence of the Spirit's ministry in the people of Israel.

Then, how is this stanza related to the targeted text of Isaiah 44:1-5? To answer this question, there is no doubt that the restoration and blessing cannot be understood apart from reference to the fundamental issue of the spiritual and ethical depravity in the exiled community. In other words, the eschatological salvation and the blessing must be understood as something that resolves those issues of Israel's spiritual and ethical corruption and failure in this co-text.

4. 2. The Exegesis of the Main Text, Isaiah 44:1-5²⁷⁾

In this section, we will tackle the primary issue of the eschatological blessing of the Spirit in Isaiah 44:3 with an exegesis of Isaiah 44:1-5. Having granted the fact that this stanza consists of both an utterance for the real world (vv. 1-2, 5) and that for the imaginative world (vv. 3-4),²⁸⁾ it might be proper for us to divide it into three main strophes as follows:

(I) the utterance of the actual world: the invitation to the exiled Israel (vv. 1-2),

(II) the utterance of the imaginative world: the outpouring of the Spirit (vv. 3-4),

(III) the utterance of the actual world: the result of the outpouring of the Spirit in v. 5.

Then, it is reasonable for us to do exegesis of this stanza according to the above strophic division.

4. 2. 1. The Exegesis of Isaiah 44:1-2

¹ וַעֲתָה שְׁמַע יַעֲקֹב עַבְדִּי וְיִשְׂרָאֵל בְּחַרְתִּי בּוֹ:
² כֹּה־אָמַר יְהוָה עֲשֵׂה וְיִצְרֹךְ מִבְּטֶן יַעֲזֹרֶךְ
 אֱלֹהֵי־תִירָא עַבְדִּי יַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל בְּחַרְתִּי בּוֹ

27) In my opinion, the English translation of the text is not very useful in our investigation. Thus, I put it in the appendix.

28) This poem is a communicative utterance which is divided into two categories: (I) the utterance regarding the actual world of the exiled Israel and their descendents (vv. 1-2, 5), and (II) the utterance mentioning the world of the imagination, of which the Spirit acts for the blessing and restoration of Israel (vv. 3-4).

From the overall flow of the main theme, it can be regarded that *waw* in v. 1 functions as the disjunctive adverbial *waw* and thus translated “but now!” Contrasting to Israel’s spiritual and ethical depravity in Isaiah 43:22-28, *waw* in v. 1 signifies the beginning of YHWH’s new action for his people and their renewed status in future.²⁹⁾ In verses 1 and 2b, in particular, the suffix י in עֲבָדִי (*my servant*) and בְּחַרְתִּי (*my chosen one*) is repeated four times in similar phraseology and seems to highlight the ‘closeness’ between YHWH and Israel. Furthermore, it is significant that the main accent is on בוּ, i.e., on Jacob, which underscores the ‘election’ of Israel by YHWH used with the verb בְּחַרְתִּי (I have chosen).³⁰⁾ The emphasis on the theme of both ‘closeness’ and ‘election’ in this strophe opens the possibility of the direct reversal of Israel’s fortune from the judgment in the previous text to the salvation and blessing in the following strophe. Finally, it is their faith in the creator YHWH — יִצְרָךְ and עֲשָׂךְ that provides the theological ground for the reversal of Israel’s fortune in vv. 1-2.

4. 2. 2. The Exegesis of Isaiah 44:3-4

כִּי אֶצְקֶמֶם עַל-צְמָא וְנִזְלִים עַל-יַבֶּשֶׁה³
 אֶצְקֶ רוּחִי עַל-זֶרְעֶךָ וּבִרְכָתִי עַל-צְאֲצָאֶיךָ:
 וְצִמְחוּ בְּבֵין חֲצִיר כַּעֲרָבִים עַל-יַבְלֵי-מַיִם:⁴

This section is about the utterance of the imaginative world, namely, the outpouring of the Spirit and its resultant blessing (בְּרָכָה) in the future community of Israel. Here we will deal with several important rubrics — theological background, water metaphor, identity of tree imagery — in relation to the primary issue of the eschatological blessing (בְּרָכָה) of the Spirit in Isaiah 44:3.

First, Isaiah 44:3-4 has a strong allusion to the theme of creation in Genesis 2:5.

וְכָל שִׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרָם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ וְכָל-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרָם
 יִצְמַח כִּי לֹא הִמְשִׁיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָרֶץ וְאָדָם אֵין
 לְעֹבֵד אֶת-הָאָרֶץ:⁵

29) Jane L. Koole, *Isaiah 40-48*, 356; Claus Westermann, *Isaiah 40-66*, 134; Brevard S. Childs, *Isaiah*, 341; Wonsuk Ma, “The Spirit of God in the Book of Isaiah”, 187.

30) Carroll Stuhlmueller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (Rome: Biblical Institute Press, 1970), 126.

Isaiah 44:3-4 has a linguistic and thematic connection with Genesis 2:5 by both the parallel use of two verbs — צָמַח (grow) and מָטַר (צִק, rain) — and the co-occurrence of the creation theme, the raining theme, and the growth motif. Even though Genesis 2:5 has no outright creation language, from the literary context, it is obvious that it has a form of creation narrative. In other words, Genesis 2:5's thematic and linguistic nexus to Isaiah 44:3 provides the interpretative background for the interpretation of the Spirit's eschatological ministry in Isaiah 44:3-4. First, we can infer that the dynamic ministry of the Spirit in Isaiah 44:1-5 must be understood as YHWH's act of the new creation for Israel. Just as YHWH's Spirit works to create the world at the initial creation, so too she will be poured out to recreate the people of Israel in future. Second, YHWH's act of the new creation by his Spirit in Isaiah 44:1-5 can be represented as the “growth (צָמַח) of tree” with the life-giving raining (מָטַר). Probably, the creation narrative in Genesis 1-2 has influenced Isaiah 44:3-4 thematically and linguistically (cf. Psa 74:13-17; 26:11-14).³¹⁾

Second, what does the metaphor of ‘water’ signify in this strophe? From the parallel structure in 3a and 3b, it is clear that the water metaphor signifies the nature and characteristic of the Spirit's ministry. To examine this issue, let us see how it is used in some other texts - Isaiah 41:17-20 and 43:19-21.

Isaiah 41:17-21³²⁾ portrays the radical transformation of Israel with “water imagery” as does Isaiah 44:3-4. In this text, the water metaphor represents the “source of life” which is responsible for the re-creation of life in the wildness. If this is correct, “water can be a symbol of God's life-bringing power”³³⁾ in Isaiah 44:3-4. The same meaning is found in Isaiah 43:18-21 in which the water in the wilderness evidently highlights the life of the thirsty in there.

Third, how does the text itself articulate and highlight the radical transformation of God's people, which is represented as the eschatological

31) G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, 226; Peter D. Miscall, “Isaiah: New Heaven, New Earth, New Book”, Danna Nolan Fewell, ed., *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1992), 41-56; Craig C. Broyles, “Traditions, Intertextuality, and Canon”, Craig C. Broyles, ed., *Interpreting the Old Testament: A Guide for Exegesis* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 170.

32) This text has a linguistic affinity with Isaiah 44:3-4 in that it has the language of thirsty (צָמָא), water (מַיִם), and the creation (בָּרָא). It too has the literary similarity with Isaiah 44:3-4 since it has the similar tree imagery and the growth motif.

33) Jane L. Koole, *Isaiah 40-48*, 177-178.

blessing of the Spirit in 3b? If we delve into the text, it is obvious that this text highlights Israel’s fundamental transformation as the eschatological blessing of the Spirit in diverse ways. In this section, we will reveal it from three dimensions of this strophe — the phonetic, structural, and the semantic dimension.

First, as regards the phonetic, we find that the repetition of two similar sounds — צָמָא (thirsty) and צָמַח (grow) — is unique and outstanding here. Namely, the repetition of the similar sound — צָמָא and צָמַח — in this strophe emphasizes the radical change in Israel’s status from their thirsty into their ‘growth’ as the blessing of the Spirit. If we read this strophe carefully several times, basically, it is ‘alliteration’, ‘wordplay’, and ‘paronomasia’, the unique poetic devices of biblical Hebrew. According to Watson, they have the “*enargaeic* function, to focus the reader’s attention, vividly and suddenly on the physical details of an object, a person or an event.”³⁴⁾ In this regard, it is true that these two terms lead us to recognize the huge change in the situation of God’s people from ‘thirsty’ into ‘miraculous growth’ as the result of the outpouring of the Spirit in future.

Second, as regards structure, this strophe highlights a reversal in Israel’s fortune as the blessing of the Spirit, which is finally depicted as the “growth of tree.” If we schematize the strophe in terms of the critical event of the outpouring of the Spirit upon the offspring of Israel, it can be thus represented:

- A: צָמָא (thirsty) – Before the outpouring of the Spirit
- B: The outpouring of the Spirit (רוּחַ) upon Israel’s offspring
= the blessing (בְּרָכָה)
- A’: צָמַח (grow) – After the outpouring of the Spirit

It is a typical chiasmic strophic structure (ABA’) and indicates the reversal of fortune in biblical Hebrew. According to Watson, “reversal of fortune is often neatly expressed by wordplay [— paronomasia].”³⁵⁾ Here, this wordplay is

34) Wilfred G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques*, 228. Beside these two functions of alliteration, he points out three more functions of alliteration: a cohesive function, a vocative function, and an end stop function.

35) Wilfred G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques*, 246. Regarding the function of wordplay, he also mentions six more functions of the wordplay: (I) to amuse and sustain interest, (II) to assist composition, (III) to lend authenticity, (IV) to link a poem or its part, (V) to show appearance can be deceptive, and finally (VI) to equate two things. See, *ibid.*,

further associated with the ABA' *chiastic* strophic pattern, which confirms the reversal of fortune in this text. In this regard, A and A' structure evidently denotes the reversal of the Israel's fortune with the outpouring of the Spirit, which is picturesquely depicted in the "growth" of tree in the end.

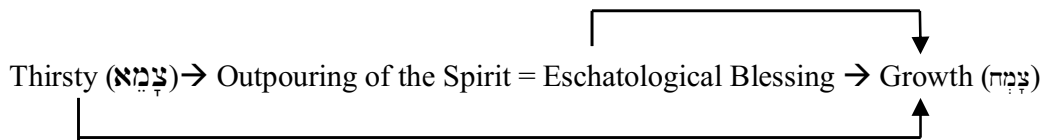


Figure 1. Reversal of the Fortune

Third, as regards semantics, the key verb צָמַח (grow) in this strophe craftily represents the growth of the tree as *YHWH's new action* for the eschatological blessing of the Spirit. The special attention must be directed to the verb צָמַח, which appears in Isaiah 42:9 and 43:18-21 again. In Isaiah 42:9 and 43:19, it is צָמַח that is directly related with הַדְּשׁוּת (the new things). From the literary context, the term הַדְּשׁוּת represents the task of the servant of YHWH for the eschatological restoration of Israel.³⁶⁾ Finally, connecting the verb צָמַח with the term בְּרָכָה in Isaiah 44:3-4, the prophet shows that YHWH's new action for Israel's restoration, metaphorically depicted as the "growth of the tree," is none other than the eschatological blessing of the Spirit.

Fourth and finally, what is the identity of the "tree image" in this strophe? In the previous section, we have recognized that the fundamental and radical transformation of Israel in future has been represented by the growth of tree in verses 3-4. In this regard, to identify the tree imagery is the crucial aspect in

245-246.

36) Walter Brueggemann suggests that "the phrase 'former things' refers to the work of judgment..., [but] the phrase 'new things' concerns the restoration of Israel after the Exile." (Walter Brueggemann, *Isaiah 40-66* [Louisville: Westminster John Knox Press, 1998], 60-61). Compositional perspective, Childs also appreciates that "'former thing' and 'new thing' refer to the structure of the book of Isaiah that reflects the pivotal turn from judgment to rescue in the life of Israel" (Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* [Philadelphia: Fortress Press, 1979], 329). More specifically, concentrating on the "new things", Koole (*Isaiah 40-48*, 239) and Dirk H. Odendaal (*The Eschatological Expectation of Isaiah 40-66 with Special Reference to Israel and the Nations* [Nutley: Presbyterian and Reformed Publishing Co, 1970], 111) understand it as the task of the "Servant of YHWH" on behalf of the eschatological restoration of Israel and nations.

understanding the eschatological blessing of the Spirit in Isaiah 44:1-5. In verse 4, a tree image is represented by “poplar” (עֲרָבָה) by streams of water. The majority of scholars argue that the growth of the tree implies numerical increase of Israel in the blessed future era.³⁷⁾ However, this proposal is hardly persuasive in that the thematic flow of the immediate co-text in Isaiah 43:22-28 highlights spiritual and ethical depravity in their relation with YHWH and therefore the radical restoration of Israel’s fortune, metaphorically expressed by the “growth of the tree” with the sweet rain of the Spirit in verse 4, must have something to do with the spiritual and ethical transformation which resolves the main issue of exiled Israel.

What then does the tree image imply in this strophe? In order to answer this question, we need to consult two related inter-texts — Isaiah 45:8 and Isaiah 61:11 — which have similar language and theme with Isaiah 44:3-4.

Isaiah 45:8

הֲרַעִיפוּ שָׁמַיִם מִמַּעַל וּשְׁחַקוּם יְיָ-לוֹ-צֶדֶק
 תִּפְתַּח-אֲרֶז וַיִּפְרוּ-יֵשַׁע
 וַצִּדְקָה תִצְמַיֵחַ יַחַד אֲנִי יְהוָה בְּרֵאשִׁיתוֹ:

This verse is “a sweeping doxology for the creator”³⁸⁾ used as the concluding hymn of Isaiah 44:24-45:7. What is integral for our investigation is the fact that both texts make a linguistic and thematic equivalence by depicting YHWH’s new creation (בְּרָא) by the growth motif (צִמַּח). While Isaiah 44:3-4 portrays the new creation of YHWH as the ‘growth of tree’ in a more figurative sense, Isaiah 45:8 interprets it as the ‘growth of righteousness’ in a more descriptive sense. In other words, if the prophet represents the transformation of Israel in future with the growth of tree in Isaiah 44:3-4, in Isaiah 45:8 he clarifies it as the growth of righteousness in the course of narrative of Isaiah. If this is correct, the “growth

37) Claus Westermann, *Isaiah 40-66*, 136-137; Wonsuk Ma, “The Spirit of God in the Book of Isaiah”, 190-191; G. W. Grogan, *Isaiah*, 264; E. J. Young, *The Book of Isaiah, Vol. 3* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1992), 167; George A. F. Knight, *Servant Theology*, 76; John D. Watts, *Isaiah 34-66* (Grand Rapids: Zondervan, 2015), 144; Christopher R. Seitz, *The Book of Isaiah 40-66*, The New Interpreter’s Bible. Vol 6 (Nashville: Abingdon Press, 2001), 387; Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, 233.

38) Walter Brueggemann, *Isaiah 40-66*, 77; Westermann defines it as the concluding “hymn” as Isaiah 44:23. Claus Westermann, *Isaiah 40-66*, 163.

of tree” in Isaiah 44:4 is none other than the “growth of righteousness” in Isaiah 45:8.

Isaiah 61:11

כִּי כְאֲרֵץ תִּזְכָּי צְמִיחָה וּכְנֶגַה זְרוּעֵיהָ תִצְמִיחַ
כִּן אֲדַנִּי יִהְיֶה יִצְמִיחַ צְדָקָה וַתְּהַלֵּךְ נֶגֶד כָּל־הַגּוֹיִם:

Isaiah 61:11 is another intertext which has the verb צמח expressing the inevitability of YHWH’s new action and uses the terms צמח, רוח, זרע, צאצא and ברך. Thematically, this verse also has the same growth motif with the critical term — צמח. Significantly, the prophet implies YHWH’s new action for the future restoration in the similar phrase יצמיח צדקה (righteousness grows). It makes a linguistic and thematic pattern with the phrase of צמחו בבין הציר כערבים (they will grow up among the grass like the poplars) in Isaiah 44:4. In Isaiah 61:3, the phrase — אילי הצדק (oaks of righteousness) — which implies the transformed destiny of Israel in future also supports that the growth of righteousness takes place as the result of the outpouring of the Spirit and none other than the expected blessing of Israel in *eschaton*. Therefore, we can state that the growth of righteousness in Isaiah 61:11 is the interpretation of the growth of tree in Isaiah 44:3-4 and thus the tree image again implies righteousness.

4. 2. 3. The Exegesis of Isaiah 44:5

⁵ זֶה יֹאמֵר לַיהוָה אֲנִי וְזֶה יִקְרָא בְּשֵׁם־יְעֻקֵּב
וְזֶה יִכְתֹּב יְרוּ לַיהוָה וּבְשֵׁם יִשְׂרָאֵל יִכְנֶה:

This verse refers to the response of the Israelites vying to belong to YHWH and be called as Israel. They are those of Israel who experienced the life-giving ministry of the Spirit. When they experience the outpouring of the Spirit and her powerful presence among them, they will be eager to be called the people of YHWH and attempt to join the membership of God’s people.

4. 3. The Emergence of Righteousness as the Blessing

In this section, finally, we will investigate the reason why the emergence of righteousness is to be the eschatological blessing for the descendants of Israel by

exploring Isaiah 32:15-20. We cannot find a specific linguistic connection between these two texts, but both the image of the Spirit’s dwelling (שָׁכַן) in the future community of Israel and the similar growth motif connect these two texts and at the same time the former (Isa 32:15-20) provides the interpretative clue for the latter (Isa 44:1-5) in the Book of Isaiah.

It begins with the preposition עַד in v. 15a whose basic sense is “allative (movement toward) or terminative (movement up to).”³⁹⁾ Used as the temporal in this verse, it indicates that until the outpouring of the Spirit of YHWH from on high, the negative situation of the YHWH’s judgment in Israel in vv. 9-14 would continue. To put it differently, with the decisive event of the outpouring of the Spirit of YHWH, the people’s fortune would reverse. From v. 15b to v. 19, if we look at it carefully, we can find out that there is a kind of linguistic pattern. V.15a is followed by a series of five *waw*-consecutive statements which describe the “future circumstances of salvation”⁴⁰⁾ paralleled with the hemistich beginning “*waw*-noun” in each colon. For sure, it is an intentional configuration by the prophet to emphasize a certain message to the audience,

... וּבְרָמַל ... וְהָיָה	And it will be ... and a fertile field
... וְצַדִּיקָה ... וְשָׁכַן	and it will dwell ... and righteousness
... וְעִבְדַּת הַצַּדִּיקָה ... וְהָיָה	and it will be ... and an effect of righteousness
... וּבְמִשְׁכְּנֹת מְבֹטְחִים ... וַיֵּשֶׁב	and it will dwell ... and in a secure dwellings
... וּבְשִׁפְלָה ... וּבְרָרָה	and it will hail ... and in humiliation

There is no doubt that the keyword repeating three times in this stanza is “righteousness (צַדִּיקָה)” and “peace (שְׁלוֹם)”, which imply the effect of the outpouring of the Spirit upon God’s people. By using both verbs שָׁכַן (dwell) and יָשַׁב (sojourn), the prophet underscores that “righteousness and justice would not be guests that visited from time to time, but they would be permanent residents there”.⁴¹⁾ Righteousness would emerge and be manifested as the primary quality and feature in the future community of Israel as the result of the outpouring

39) Bruce K. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 215.

40) Marvin A Sweeney, *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996), 412.

41) Hans Wildberger, *Isaiah 28-39. A Continental Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 261.

water of the Spirit. With *merismus* in Hebrew poetic device (מִדְבָּר [wilderness] and כַּרְמֵל [fertile field]), furthermore, the prophet emphasizes the fact that the eschatological blessing of righteousness will dwell in “the whole new world” in verse 15 under the life-giving effect of the Spirit.⁴²⁾

The accompanying result of the growth of righteousness is none other than peace (שָׁלוֹם), quietness (הַשְׁקֵט) and security (בְּטָח) in a peaceful habitation (בְּנוֹהַ שָׁלוֹם), secure dwellings (בְּמִשְׁכְּנוֹת מְבֹטְחִים), and undisturbed resting places (בְּמִנוּחַת שְׁאֵנִינוֹת) in verses 17-18. This signifies the fundamental and integral transformations and restoration of YHWH’s people in the future. In particular, security is the primary concern of the people in the ancient Near East they pursue. From the inter-textual connection, therefore, we can make it obvious that the growth of righteousness in the future community of Israel would bring about accompanying blessings, namely, the peaceful and secure status in their spiritual and physical life with the dynamic ministry of the Spirit. Thus, it is not hard to state that the growth of righteousness is a particular axis on which all kinds of YHWH’s blessings turn around.

5. Conclusion

In this paper, we have attempted to identify the eschatological blessing (בְּרָכָה) of Spirit in Isaiah 44:1-5 from the emic approach. This is not the blessing the contemporary Israel shall experience, but the future community of Israel would experience. From the etic approach, the majority of scholars have put forth diverse opinions from their own viewpoints: (I) “innate power and vitality” of the Spirit, (II) the “numerous offspring” of future Israel or a “spiritual change of the people”⁴³⁾ in the future community, and (III) the “future realization of the blessing” promised to Abraham and Jacob. Even though they have argued diverse arguments on this issue, it is true that they cannot reach the proper consensus on it. Against the viewpoints of the majority of scholars, therefore, with an emic approach to Isaiah 44:3-4, we pursue the identity of the

42) Alec, J. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993), 261.

43) Jane L. Koole, *Isaiah 40-48*, 361-362.

eschatological blessing of the Spirit in this paper and reach the conclusion that this blessing of Spirit is none other than the “growth of righteousness” in the future community of Israel with the life-giving power of the Spirit. The emergence of this “righteousness” with the life-giving ministry of the Spirit must be *the blessing* for Israel since it signifies the prevailing emergence of the “total rectitude” and the “new order” in their spiritual and ethical life — peace, security, quietness in the secure dwelling. This also implies the reversal of the disorder and chaos in the human life. Therefore, there is no doubt that the growth of righteousness implies the complete reversal of Israel’s fortune, thus signifying the eschatological blessing (בְּרָכָה) of the Spirit in Isaiah 44:1-5!

When the blessing (בְּרָכָה) is proclaimed by a preacher in Christian community in the contemporary or the ancient world, it is often mistakenly conceived as the physical affluence, prosperity, and well-being of believers in a church. However, the Book of Isaiah with special reference to Isaiah 44:1-5 particularly emphasizes an essential point that *the life of righteousness* is none other than the blessing (בְּרָכָה) the Spirit of YHWH intends to cultivate in the midst of Christian community. In this regard, both *the life of righteousness* and *its growth* must be underscored and executed not only in the personal life, but also in the Christian community.

<Keywords>

Blessing, Righteousness, Spirit, Emic Approach, Etic Approach.

복(축복), 의, 영 (성령), 에믹 접근법, 에틱 접근법.

(투고 일자: 2016년 7월 30일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

<References>

- Barton, John, *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- Berlin, Adele, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- Blenkinsopp, Joseph, *Isaiah 40-55*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 2000.
- Block, Daniel I., "The Prophet of the Spirit: The Use of RWH in the Book of Ezekiel", *JETS* 32 (1989), 27-49.
- Block, Daniel I., "Empowered by the Spirit of God: The Holy Spirit in the Historiographic Writings of the Old Testament", *SBJT* 1 (1997), 42-61.
- Briggs, Charles A., "The Use of *Ruah* in the Old Testament", *JBL* 19 (1900), 132-145.
- Brown, Michael L., "ברך", *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Vol. 1, Grand Rapids: Zondervan, 1997, 757-767.
- Broyles, Craig C., "Traditions, Intertextuality, and Canon", Craig C. Broyles, ed., *Interpreting the Old Testament: A Guide for Exegesis*, Grand Rapids: Baker Academic, 2001, 157-175.
- Brueggemann, Walter, *Isaiah 40-66*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- Caird, G. B., *The Language and Imagery of the Bible*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- Childs, Brevard S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Childs, Brevard S., *Isaiah: Old Testament Library*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Clements, R. E., "Prophecy and Eschatology", *Prophecy and Covenant*, Studies in Biblical Theology 43, London: SCM Press LDT, 1965, 103-118.
- Cotterell, Peter, "Semantics, Interpretation, and Theology", Willem A. VanGemeren, ed., *A Guide to Old Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- Duhm, Bernhard, *Das Buch Jesaja*, HKAT 3.1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Fewell, Danna Nolan, *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.
- Gitay, Yehoshua, "Rhetorical Analysis of Isaiah 40-48: A Study of The Art of Prophetic Persuasion", Ph.D. Thesis, Emory University, 1978.

- Goldingay, John and Payne, David., *Isaiah 40-55*, Vol. I, New York: T&T Clark, 2006.
- Grisanti, Michael A., “Isaiah 44:1-5: Does the Prophet Envision Future Gentile Proselytes or Restored Ethnic Israelites?”, *Evangelical Theological Society Papers 2000*, Portland: Evangelical Theological Society, 2000, 1-14.
- Grogan, G. W., *Isaiah*, Expositor’s Bible Commentary 6, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1986.
- Groom, Sue, *Linguistic Analysis of Biblical Hebrew*, Carlisle: Paternoster Press, 2003.
- Hamilton Jr, James M., “He Is with You and He Will Be in You: The Spirit, the Believer, and the Glorification of Jesus”, Ph.D. Diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 2003.
- Jenni, E., “Eschatology of the OT”, George Arthur Buttrick, ed., *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, Vol. IV, New York: Abingdon Press, 1962, 126-133.
- Kim, Changdae, “Jeremiah’s New Covenant within the Framework of the Creation Motif”, Ph.D. Thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 2006.
- Knight, George A. F., *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, International Theological Commentary, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publ. Co, 1984.
- Koole, Jane L., *Isaiah 40-48. Part 3. Vol. I*, Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1997.
- Longman III, Tremper, “The Literary Approach to the Study of the Old Testament: Promises and Pitfalls”, *JETS* 28:4 (1985), 385-398.
- Longman III, Tremper, *Literary Approaches to Biblical Interpretation*, Grand Rapids: Zondervan, 1987.
- Ma, Wonsuk, “The Spirit of God in the Book of Isaiah and Its Eschatological Significance”, Ph.D. Thesis, Fuller Theological Seminary, 1996.
- Miscall, Peter D., “Isaiah: New Heaven, New Earth, New Book”, Danna Nolan Fewell, ed., *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1992, 41-56.
- Moltmann, Jürgen, *The Coming of God: Christian Eschatology*, Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Montague, George T., *Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*, Peabody: Hendrickson, 1994.

- Motyer, Alec, J., *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1993.
- Muilenburg, James, *The Book of Isaiah 40-66*, The Interpreter's Bible 5, New York: Abingdon Press, 1956.
- Nielsen, Kirsten, *There is Hope for a Tree: The Tree as Metaphor in Isaiah*, Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Odendaal, Dirk H., *The Eschatological Expectation of Isaiah 40-66 with Special Reference To Israel and the Nations*, Nutley: Presbyterian and Reformed Publishing Co, 1970.
- Oswalt, John N., *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, NICOT, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Ryken, Leland and Longman III, Tremper, *A Complete Literary Guide to the Bible*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Seitz, Christopher R., *The Book of Isaiah 40-66*, The New Interpreter's Bible VI, Nashville: Abingdon Press, 1994.
- Seitz, Christopher R., *The Book of Isaiah 40-66*, The New Interpreter's Bible Vol 6, Nashville: Abingdon Press, 2001, 387.
- Shoemaker, W. R., "The Use of $\eta\tau\eta$ in the Old Testament and $\Pi\upsilon\epsilon\omega\mu\alpha$ in the New Testament", *JBL* 23 (1904), 13-67.
- Stuhlmüller, Carroll, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome: Biblical Institute Press, 1970.
- Sweeney, Marvin A., *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.
- VanGemeren, Willem A., *Interpreting the Prophetic Word: An Introduction to the Prophetic Literature of the Old Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- Vriezen, Th. C., "Prophecy and Eschatology", *Congress Volume, Copenhagen 1953*, Leiden: Brill, 1953, 199-229.
- Watson, Wilfred G. E., *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques*, New York: T&T Clark International, 2006.
- Watts, John D. *Isaiah 34-66*, Grand Rapids: Zondervan, 2015, 144.
- Westermann, Claus, *Isaiah 40-66*, Philadelphia: The Westminster Press, 1969.
- Whybray, R. N., *Isaiah 40-66*, New Century Bible, Marshall: Oliphants, 1975.
- Wildberger, Hans, *Isaiah 28-39: A Continental Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Young, E. J. *The Book of Isaiah, Vol. 3*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1992, 167.

<Abstract>

**The Eschatological Blessing (בְּרָכָה) of the Spirit in Isaiah:
with Special Reference to Isaiah 44:1-5**

YunGab Choi
(Kosin University)

In this paper, we attempt to identify the eschatological blessing (בְּרָכָה) of Spirit in Isaiah 44:1-5 from the emic approach. From the etic approach, the majority of scholars have put forth diverse opinions from their own viewpoints: (1) “innate power and vitality” of the Spirit, (2) the “numerous offspring” of future Israel or a “spiritual change of the people” in the future community, and (3) the “future realization of the blessing” promised to Abraham and Jacob. Even though they have made diverse arguments on this issue, it is definite that they cannot reach the proper consensus on it. Therefore, we pursue, against the viewpoints of the majority of scholars, the identity of the eschatological blessing of the Spirit in this paper with an emic approach to Isaiah 44:3-4, and reach the conclusion that this blessing of the Spirit is none other than the “growth of righteousness” in the future community of Israel with the life-giving power of the Spirit. In order to resolve this issue, we utilize the text-linguistic approach, literary approach, and intertextual approach (canonical approach), all of which are text-oriented and text-sensitive approaches to the issue. The emergence of this “righteousness” with the life-giving ministry of the Spirit must be *the blessing* for both Israel and the ongoing Christian community since it signifies the prevailing emergence of the “total rectitude” and the “new order” in their spiritual and ethical life — peace, security, and quietness in secure dwelling. This also implies the reversal of the disorder and chaos in human life. Therefore, there is no doubt that the growth of righteousness implies the complete reversal of Israel’s fortune, thus signifying the eschatological blessing (בְּרָכָה) of the Spirit in Isaiah 44:1-5!

The Hebrew Proto-Masoretic Text of Habakkuk 3:1-4 and Its Interpretive Presentations in Other Biblical Texts

Kyung-Sik Park*

1. Introduction

Interpreting the text of Habakkuk chapter 3 is very challenging for many scholars already point out that almost every word raises a problem.¹⁾ The purpose of this study is not to translate and interpret the textual meanings of various texts in detail. Rather, it focuses on comparing different texts' nuance and variation based on redaction criticism and textual criticism in order to see how the texts were written, changed, and transmitted from one generation to the next. In fact, it is true that translation of each word is important to convey a correct comparison. Thus, a possible meaning from the text using various translational options will be considered.

From the range of the possible meanings, I will try to compare the texts of Habakkuk 3:1-4 and study of the differences among them. Unfortunately, the Greek Twelve Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr; dated to around the late first cent. C.E.) does not preserve 3:1-8.²⁾ The famed Peshier Habakkuk Scroll from Qumran Cave 1 (1QpHab; the first cent. B.C.E) also does not include chapter 3 intentionally.³⁾ Therefore, the biblical text versions that I discuss in this paper are five texts in the order of the suggested dates of the manuscripts: the Hebrew proto-Masoretic Murabba'at Scroll of the Twelve

* Ph.D. in Hebrew Bible at Claremont School of Theology. Lecturer of the Old Testament at Mokwon University. peterkspark@gmail.com.

- 1) Francis I. Andersen, *Habakkuk: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1st ed., The Anchor Bible 25 (New York: Doubleday, 2001), 268.
- 2) Emanuel Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr)*, Discoveries in the Judaean Desert VIII (Oxford: Clarendon, 1990).
- 3) William H. Brownlee, *The Midrash Peshier of Habakkuk* (Missoula: Scholars Press, 1979).

Prophets (Mur88; the second cent. C.E.)⁴); the Greek Septuagint (LXX) represented by Codex Vaticanus (Codex B; the fourth cent. C.E.),⁵ which is the oldest complete manuscript of the Greek Bible; the Syriac Peshitta (Peshitta; the seventh cent. C.E.)⁶ edited by Anthony Gelston⁷); the Hebrew Masoretic text (MT; around 1,009 C.E.) based on Codex Leningrad B19A,⁸ which is the oldest complete Masoretic manuscript of the Hebrew Bible in the world; and the Aramic Targum Jonathan on the Prophets (TJ; the sixteenth cent. C.E.)⁹ edited by Alexander Sperber.¹⁰

Comparing these five texts, we would find some variations which suggest the intention of the scribes who translated them with their own theological and religious viewpoints. It is interesting that in his book, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Emanuel Tov argues that the common idea that the Masoretic text reflects the original text should be reconsidered and states, “we would still have to decide which form of the Masoretic text reflects this ‘original text’, since the Masoretic text itself is represented by many witnesses that differ in small details”.¹¹ Therefore, it is suggested that there were some variations by scribes’ mistakes, corrections, and changes in the texts. The main goal of this paper is thus to see what each manuscript was designed to accomplish.

2. Translations with comparisons

4) P. Benoit, J. T. Milik, and R. De Vaux, *Les Grottes de Murabba'at*, DJD II (Oxford: Clarendon, 1961).

5) Codex Vaticanus (Codex B; Vatican Library Greek 1209).

6) The original composition of the version may date to the first-second cent. C.E.. For the study of dating the original compositions and manuscripts along with the identity of the communities in relation to each text, see Marvin Sweeney, *Zephaniah*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 3-41.

7) Anthony Gelston, *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version, Part III, fascicle 4: Dodekapropheton—Daniel-Bel-Draco* (Leiden: E. J. Brill, 1980).

8) David N. Freedman, et al., *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition* (Grand Rapids; Cambridge: William Eerdmans, 1997).

9) The posited date of the original composition of the TJ is about the first-second cent. C.E.. See, Marvin Sweeney, *Zephaniah*, 31.

10) Alexander Sperber, *The Bible in Aramaic: The Latter Prophets According to Targum Jonathan* (Leiden: E. J. Brill, 1962).

11) Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2012), 12.

Habakkuk chapter 3 is regarded as the second section of Habakkuk, as the superscriptions appear in Habakkuk 1:1 and 3:1. The first section (chs. 1-2) is a prophetic oracle which presents a conversation between Habakkuk and God based on righteousness.¹²⁾ The second section (ch. 3) is a series of images of theophany, which highlights how God will destroy the oppressor in terms of Habakkuk's complaints in his prayer. The list of references for my own translations are listed as follows: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon* (2006), *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (1988), *An Intermediate Greek-English Lexicon* (1999), *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament* (1996), *Comprehensive Aramaic Lexicon* (2013), *A Compendious Syriac Dictionary* (1999), and *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (1997).¹³⁾ In order to examine the textual variations, I translate only Habakkuk 3:1-4, along with the notes and comparisons.


2.1. Exegetical Analysis of Habakkuk 3:1

2.1.1. Texts

Mur88	תפלה לחבקוק הנביא על שגינות A prayer of Habakkuk, the prophet, according to Shigionoth
-------	---

12) Some scholars argue that the first section can be divided into two: first, dialogues between the prophet and God in 1:1-2:4(5); second, a series of "woe" oracles in 2:(5)6-20.

13) Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2006); William L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Based Upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner* (Grand Rapids: Eerdmans Pub Co, 1972); H. G. Liddell and Robert Scott, eds., *An Intermediate Greek-English Lexicon: Founded Upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* (New York: Oxford University Press, 1945); Joseph Thayer, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament: Coded With the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible* (Peabody: Hendrickson Pub, 1996); "Comprehensive Aramaic Lexicon", accessed May 1, 2015, <http://cal1.cn.huc.edu/index.html>; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary* (Eugene: Wipf & Stock Publishers, 1999); M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Brooklyn: P. Shalom, 1967).

LXX	προσευχή Αμβακουμ τοῦ προφήτου μετὰ ᾠδῆς A prayer of the prophet Habakkuk with a song
Peshitta	 A prayer of Habakkuk, the prophet
MT	תַּפִּלָּה לְחַבְקוּק הַנְּבִיא עַל שְׁגִינוֹת: A prayer of Habakkuk, the prophet, according to Shigionoth
TJ	צְלוֹתָא דְצַלִי חַבְקוּק נְבִיא כַד אֲתַגְלִי לִיה עַל אַרְכָּא דִיהַב לְרִשְׁעֵינָא דְאֵם יְתוּבּוֹן לְאוּרִיתָא בְלִבְבִי שְׁלִים יִשְׁתַּבֵּיק לְהוֹן וְיִהוֹן כָּל חוּבִיָּהוֹן דְתַבּוֹ קְדָמוּהִי הָא כְּשְׁלוֹתָא The prayer which Habakkuk the prophet <i>prayed when it was revealed to him upon the time which he gives to the wicked</i> , that if they return to the law <i>in a whole heart</i> , they will be forgiven and all their iniquity which they committed before him <i>will be like an error</i> .

2.1.2. Notes and comparisons

For the note section in this paper, my critical word study will mainly follow MT first to indicate various deviation comparing with other texts and, if necessary, there will be an analysis of scholarly discussion on any specific word. Then, in the same way, other text versions will be reviewed. My translations in English will be used for the main analysis in order to easily compare the texts.

a. תַּפִּלָּה (noun common feminine singular absolute) generally means a liturgical prayer and is usually found in Psalms. Mur88 uses the same word. Both TJ and Peshitta use צְלוֹתָא (Ṣelota), which is the equivalent term for a prayer in Aramaic. In the LXX, προσευχή, is also a proper term for the prayer. b. חַבְקוּק (proper n.) is the name of the author continued from the chapters 1-2. c. נְבִיא (n. c. masculine. s. a.) means the prophet. All five texts employ the same word without any distinct difference (cf. LXX-προφήτου). d. שְׁגִינוֹן (n. c. m. plural. a.) with the proposition עַל

suggests that this is a kind of a melody. Another famous translation is “on the stringed instruments”. The LXX translates it as “με-τὰ ᾠδῆς, with a song”, understanding the Shigionoth is a melody. Since this variation appears only in LXX, MT is preferred. Marvin Sweeney notes that “the Hebrew term *šigayōn* refers to lamentation as indicated by its appearance in Psalms Vii, a song of lament, and the cognate Akkadian term *šeGu*, song of lament”.¹⁴⁾ However, Peshitta omits the additional phrase. Therefore, the suggested translation in English of the term would be “upon the song of lament”. e. In TJ, רָשִׁיעַ (adjective. p.) is translated as “the wicked” following M. Jastrow. Another scholar, J. Payne Smith, lists “the lawless, impious, and criminal” as other options. This word is TJ’s distinctive expression along with other details. Following the hebrew word, רָשִׁיעַ, ‘the wicked’ is preferred. f. In TJ, כִּשְׁלֹוֹתָא can be translated as “forgetfulness, inadvertent act, and neglect”.

As a superscription in the structure above, verse one plays an important role in situating this chapter as Habakkuk’s prayer. Between TJ and other texts, most differences were created during the scribal transmission with their content exegesis to help and support the presentation of the original text. Unlike simple superscription in most textual versions, TJ adds a long theological interpretation in this verse by including דְּצִלִּי (which) between “a prayer” and “Habakkuk, the prophet” to make a descriptive sentence. The additional text gives the information: 1) when the prophet prays, 2) who the prophet addresses, 3) what the prophet suggests, and 4) what the result is. These detailed descriptions highlight the power of repentance and simultaneously request the enemy who committed wrongdoings for a quick response upon the presence of mighty God.

Overall, TJ demonstrates intensive exegetical effort in antiquity to interpret Habakkuk chapter three, which begins a new style of the text distinct from chapters 1 and 2. This also shows that the translator is made an effort to make the text more easily understandable by the readers. Based on MT, TJ adds an interpretation for a more smooth transition from the previous chapters. The usage of the terms, “the

14) Marvin A. Sweeney, “Structure, Genre, and Intent in the Book of Habakkuk”, *Vetus Testamentum* 41:1 (1991), 78.

wicked”, “the law”, “heart”, and “iniquity”, provide a parallel with later verses, creating a connection in chapter three.

2.2. Exegetical Analysis of Habakkuk 3:2

2.2.1. Texts

Mur88	<p>יהוה שמעתי שמעך יראתי יהוה פע[לך] בקרב שנים חייהו בקרב שנים ת[ודי]ע ברגז[ר] חס תזכ[ו]ר:</p> <p>O God, I have heard your report, and I feared O God your work. In the midst of the years, revive it; in the midst of the years, make it known; in wrath, you will remember to be compassionate.</p>
LXX	<p>κύριε εἰσακήκοα τὴν ἀκοὴν σου καὶ ἐφοβήθην κατενόησα τὰ ἔργα σου καὶ ἐξέστην ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ ἐν τῷ ἐγγίξειν τὰ ἔτη ἐπιγνωσθήσῃ ἐν τῷ παρεῖναι τὸν καιρὸν ἀναδειχθήσῃ ἐν τῷ παραχθῆναι τὴν ψυχὴν μου ἐν ὀργῇ ἐλέους μνησθήσῃ</p> <p>O God, I have heard your report and I feared and <i>observed</i> your work and I was amazed. In the midst of <i>two living creatures</i>, you will be known. <i>In the time to come near, you will be known completely.</i> In the time to be present, you will be shown clearly. <i>When my soul is troubled, in wrath, you will remember mercy.</i></p>
Peshitta	<p>יהוה שמעתי שמעך יהוה יראתי יהוה פעלך בקרב שנים חייהו בקרב שנים תודיע ברגז חס תזכור:</p> <p>O Lord, I have heard <i>your name</i> and feared. O Lord, within years <i>your servant will be of life.</i> Within years it will be known. In wrath, you will remember mercy.</p>
MT	<p>יהוה שמעתי שמעך יראתי יהוה פעלך בקרב שנים חייהו בקרב שנים תודיע ברגז חס תזכור:</p> <p>O God, I have heard your report, and I feared O God your work. In the midst of the years, revive it; in the midst of the years, make it known; in wrath, you will remember to be compassionate.</p>

TJ	<p>יִי שְׁמַעִית שְׁמַע גְּבוּרָתְךָ דְחַלִּית יוֹי רַבְרָבִין עֹבְדֶךָ דְאַתָּה יְהִיב אַרְכָּא לְרַשְׁיַעְיָא דְאַם יְתוּבֹון לְאַוְרִיתְךָ וְלֹא תָבוּ וְאַיְגֹון מְרָגְזִין קְדָמְךָ בְּגוּ שְׁנִיָּא דִּיהַבַּת לְהוֹן חִיָּא בְּכִין אַתָּה עֲתִיד לְהוֹדְעָא גְבוּרָתְךָ בְּגוּ שְׁנִיָּא דְאַמְרָתָא לְחַדְתָּא עֲלָמָא לְאַתְפְּרָעָא מִן רַשְׁיַעְיָא דְעַבְרוּ עַל מִימְרֶךָ וְצַדִּיקָא עֲבָדִי רְעוּתְךָ בְּגוּ רֹגִינְךָ רַחֲמִין תִּדְכָּר:</p> <p>O Lord, I have heard the report of <i>your mighty</i> and I was afraid. O Lord, great is your work which you gave an extension to the wicked that if they return to the law. But they did not return and <i>they provoke before you. Then, you will show your might.</i> Within the years, <i>you have promised to renew the world in order to</i> <i>punish the wicked upon your word.</i> Your will makes righteous. In wrath, you will remember mercy.</p>
----	--

2.2.2. Notes and comparisons

a. יִרְאַתִּי - The LXX and MT read “fear”. For a nice parallel with “heard” in 2a α, some scholars try to change from “I fear” to “I see”. However, Smith notes that it is not necessary.¹⁵⁾ In LXX, ἐφοβήθη and κατενόησα replace the hebrew word. Additional κατενόησα means “observe, notice, loot at, consider, and contemplate”. b. רַחֵם (show love, have compassion on) is an infinitive absolute. Thus, MT reads, “Remember to be compassionate”. LXX reads it as a noun, “you will remember mercy”. TJ and Peshitta also present it as a noun, “mercy”. “You will have a compassion” is another option. c. In LXX, “two living creatures (δύο ζῶον)” appears only in LXX and the Old Latin. This addition is a very distinct expression and makes a lot of trouble for scholars to understand the meaning or author’s intention. In his book, *Habakkuk*, Francis Andersen connects this occurrence with the two attendant deities Drber and Resheph in verse 5.¹⁶⁾ e. In LXX, note the parallel in two verbs ἐπιγνωσθήσῃ and ἀναδειχθήσῃ which are indicative future passive 2nd singular, “you will

15) Ralph Smith, *Micah-Malachi*, Word Biblical Commentary 32 (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 114.

16) Francis I. Andersen, *Habakkuk*, 280.

be known” and “you will be shown”. This occurrence appears to be poetic, following a rhythm. The first verb γνωσθήσῃ is also translated as “you will be known”. The translational options are “learn, understand, and perceive”.

As the second element in the structure, verse two is demarcated as an “Instruction: petition to manifest divine power”. Andersen points out that the verse 2 is “a stanza of five colons with intricate parallelism that connects all five colons in many different combinations”.¹⁷⁾ As he indicates, the MT is very poetic and each Hebrew word conveys distinctive meanings along with others. The Mur88 is quite identical to the MT in spite of some damaged texts.

The LXX eliminates any obscure presentation in the MT and adds more active descriptions of the Habakkuk’s prayer. The LXX reads “and I feared and observed your work and I was amazed”, adding “observed” before the psalmist is amazed. This careful step-by-step description of how the psalmist understands the divine power presents confidence for the reader. LXX also restructures the syntax and rewrites some of the problematic terminology to present a coherent explanation of the proto-MT. LXX reads, “In the midst of *two living creatures*, you will be known. *In the time to come near, you will know completely*. In the time to be present, you will be shown clearly”. These three colons of LXX correspond to two colons of MT, neither of which is simply reproduced. LXX obviously adds interpretive statements into the base text, based on their understanding of social and religious contexts.

TJ envisions a powerful divine council and presents mighty God who will change whole world based on the promise that he showed to the psalmist. The Peshitta presents “your name” instead of “your report” in other versions. Clearly, the writer was afraid of God’s name and the text directly designates the divine power by using God’s presentation rather than using the report.

2.3. Exegetical Analysis of Habakkuk 3:3

17) Francis I. Andersen, *Habakkuk*, 274.

2.3.1. Texts

Mur88	<p>אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן סלה כסה שמים הודו ותהלתו מלאה הארץ:</p> <p>God comes from Teman, the Holy One from Mount Paran. Selah! His majesty has covered the heavens, and the earth is full of His praise.</p>
LXX	<p>ὁ θεὸς ἐκ Θαίμαν ἤξει καὶ ὁ ἅγιος ἐξ ὄρους κατασκίου δασέος διάψαλμα ἐκάλυψεν οὐρανοὺς ἢ ἀρετὴ αὐτοῦ καὶ αἰνέσεως αὐτοῦ πλήρης ἡ γῆ</p> <p>God comes from Teman and the holy one from mountain, shaded by thick bushes. [diapalma (Selah)] His excellence covers the heaven and the earth is full of his praise.</p>
Peshitta	<p>אלהא מן הנהר פארן סלה כסה שמים והודו ותהלתו מלאה הארץ:</p> <p>God is from the South to reach and the holy one from the mount Paran. The heaven is covered with splendor and also the earth is filled with his praise.</p>
MT	<p>אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן סלה כסה שמים הודו ותהלתו מלאה הארץ:</p> <p>God comes from Teman, the Holy One from Mount Paran. Selah! His majesty has covered the heavens, and the earth is full of His praise.</p>
TJ	<p>במיתן אורייתא לעמיה אלקא מדרומא אתגלי וקדישא מטורא דפארן בגבורת עלמין אתתפיאו שמא זיו קרייה ואמרי תושבתיה מליא ארעא:</p> <p>When he gave the law to his people, God revealed himself from the south and the holy one from the mount Paran with might of eternity. The heavens were covered with the splendor of his glory. The earth says full of praise</p>

2.3.2. Notes and comparisons

a. אֱלֹהִים - The ancient name of God presents here in the MT. Mur88 follows again. LXX uses ὁ θεός which is a general divine name in Greek. In his commentary, John Smith suggests that it would be nicer to put this whole theophany in the present tense form so that the prophet sees as on the way.¹⁸⁾ b. תְּהִלָּה - another translation of this term is “splendor” rather than “praise” on the basis of *halal*. c. אֶתְגַּלֵּי - TJ reads “revealed himself”, using the hithpael form of the verb גָּלַי. Andersen argues that rather than the reading of the MT, “God comes from Teman”, TJ attempts to “move from mythology to theology” by using “revealed himself”, instead of “came”.¹⁹⁾ Teman could be considered as not only “south” with a directional meaning but also “Teman” with the designation of the place name. d. פְּאָרָן is a place name. Scholars try to associate with El-Paran in Genesis 14:6 or the wilderness of Paran. However, the approaches are less certain. LXX has Teman but lost Paran. e. δασύς “thick bushes” alternatively means “thick with hair, hairy, shaggy or thick with leaves”. f. קָלָה plays an important role in positioning of musical annotation in vv. 3, 9, and 13. TJ and Peshitta omit the term. Interestingly, other occasions are all in the Psalms. The meaning is uncertain. g. ἀπετή - also properly means “manifestation of divine power” and not close to “splendor or majesty” as in TJ and Peshitta. h. The word הַבְּיֹן is a *hapax legomenon*. As pointed out by Smith, it may be a scribal error.²⁰⁾

From verse three, there is a change from second to third person speech. It also gives a detailed narrative description. The text shows the third person reporting language in the theophany report in vv. 3-15. It is interesting that the LXX omits the place name, “Paran”, and adds the description of the mountain, “shaded by thick bushes” to make it clear that the mountain is, like Teman (as south), an imaginative place (a thick

18) John Smith, William Ward, and Julius Beyer, *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (New York: C. Scribner's Sons, 1911), 17.

19) Francis I. Andersen, *Habakkuk*, 292.

20) Ralph Smith, *Micah-Malachi*, 114.

mountain) rather than a designated place (Paran).

TJ continually presents a long exegetical description affirming God’s sovereignty. It reads, “When he gave the law to his people, God revealed himself from the south and the holy one from the mount Paran with might of eternity. The heavens were covered with the splendor of his glory. The earth says full of praise”. Clearly, TJ continually confirms the divine power in these locations and highlights the importance of the torah, God’s revelation, and everlasting power. This editorial extension clearly shows the scribe’s context by supporting the need of repentance and portraying the rise of strife and arrogance.

2.4. Exegetical Analysis of Habakkuk 3:4

2.4.1. Texts

Mur88	<p style="text-align: center;">ונגה כאור תהיה קר[נ]ים מיד[ו] לו ושם חביון עזה:</p> <p>And the brightness has been like the light of day; horns will be from his hand for him. And there is a full of his power.</p>
LXX	<p>καὶ φέγγος αὐτοῦ ὡς φῶς ἔσται κέρατα ἐν χερσὶν αὐτοῦ καὶ ἔθετο ἀγάπησιν κραταιὰν ἰσχύος αὐτοῦ</p> <p>And his brightness shall be as light, [there were] horns in his hand. And he placed his powerful love of his strength.</p>
Peshitta	<p style="text-align: center;"> ܘܢܓܗ ܟܥܘܪ ܬܗܝܗ ܩܪܢܝܢ ܡܝܕܘ ܠܘ ܘܫܡ ܚܒܝܘܢ ܥܙܗ: ܘܢܓܗ ܟܥܘܪ ܬܗܝܗ ܩܪܢܝܢ ܡܝܕܘ ܠܘ ܘܫܡ ܚܒܝܘܢ ܥܙܗ: ܘܢܓܗ ܟܥܘܪ ܬܗܝܗ ܩܪܢܝܢ ܡܝܕܘ ܠܘ ܘܫܡ ܚܒܝܘܢ ܥܙܗ: ܘܢܓܗ ܟܥܘܪ ܬܗܝܗ ܩܪܢܝܢ ܡܝܕܘ ܠܘ ܘܫܡ ܚܒܝܘܢ ܥܙܗ: </p> <p>And the splendor is like light. His hand placed firmness in the open space around city.</p>
MT	<p style="text-align: center;">ונגה כאור תהיה קרנים מידו לו ושם חביון עזה:</p> <p>And the brightness has been like the light of day; horns will be from his hand for him. And there is a full of his power.</p>
TJ	<p style="text-align: center;"> וזיהור יקריה כזיהור בראשית אתגלי וזקוקין ממרכבת יקריה נפקין תמן גלא ית שכניתיה דהות מטמרא מבני אנשא בתקוף רומא: </p>

	And the light of majesty is like the light. In the beginning, it was revealed, and the spark from the chariot of the majesty arose there and declared the presence of deity which was concealed himself from the man in the high strength.
--	--

2.4.2. Notes and comparisons

a. נִגְוָה - LXX reads “his brightness” and TJ adds “of his glory”. The term *nogah* means the brightness of sun, moon, and stars. Andersen argues that this could not be translated as “his brightness was like the light” because the light presents “the face of God”. b. כְּאוֹר possibly “like the light of the day”. Alternatively, as pointed above, “light from sun”, “daybreak”. c. In TJ, קָר has various meaning including “honor, majesty, dedication, gift, interest, and margin”. The Hebrew הוֹד in verse 3 can be translated as “weight, power, splendor, height, and majesty”. Frequent additional use of the “majesty”, which other versions do not include, indicates the scribe’s understanding of God. d. קַרְנַיִם - basic meaning of the term “קַרְנַיִם” is a horn used for “of animals” or “of the alter”. There is a conflict over what the *horns* stand for in this context. *BDB* notes that “rays” is a possible option only in Habakkuk 3:4, so commentators often use “rays” instead of “horns” based on the match with the brightness. Comparing two terms, scholars suggest that it can be derived from the ancient Sun god and transferred to Yahweh.²¹⁾ Understanding horns as rays (the sparks) in TJ is an attempt to eliminate any confusion and presents an image of God’s powerful chariots. Smith’s translation of this term, “twin rays”, reflects the discussion above. In the text, the dual form of the word seems to hint that it is for the horns of animals. e. אָלַף also means, “declare, uncover, open, show, and pronounce”. f. שְׁכִינְתָּהּ also means “dwelling, tent, and divine majesty”. g. הִבְיֹן - The term הִבְיֹן is a *hapax legomenon*. Some versions including NRS, JPS, and RSV translate it as “the hiding of his power”, “veiled his power”, and “his power is hidden”. However, the meaning is very uncertain. Smith insists on the need of emendation.²²⁾ Therefore, the concept of covering as “full”

21) Jimmy Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1991), 134-135. Cf. Francis I. Andersen, *Habakkuk*, 298.

22) Ralph Smith, *Micah-Malachi*, 108.

is used in this translation. The term does not correspond with other versions. h. כּהן, ירוש (in the city) in Peshitta does not correspond to the other texts.

The expression of love and power in LXX (“ἔθετο ἀγάπησιν κραταιὰν ἰσχύος αὐτοῦ”, he placed his powerful love of his strength) is quite interesting. The interchange of ἔθετο (put, place, or lay) and ἐκεῖ (there) is likely, resulting in words carrying different meanings. LXX reads *Sām* instead of *šām*. Peshitta also reads “placed firmness”. Therefore, there is clear interchange between them. The translation using “put” makes God more active and progressive. Additionally, TJ understands “there” as a heavenly place in its detailed explanation.

3. Concluding Remarks

Through the analysis and comparison, we can see that the Proto-Masoretic text seems to be the basis for the other texts. The Murabba‘at Hebrew manuscript is almost identical to the Masoretic text. Besides, even though I do not deal with the text from Nahal Hever in this study, based on the analysis, chapter 1 through 2 of the Nahal Hever text also seems to follow the proto-MT. The LXX, the TJ, and the Peshitta clearly show that they are more interpretive presentations of the proto-MT as I indicated in the comparison sections of each. They added various interpretive words into the original text and edited the base text based on their own religious, social, and political situations. James Mulroneu recently argues that previous studies, focused on an interlinear analysis of the book of Habakkuk, were not able to see the translator’s intentional theological details influenced by a reading tradition and claims that the Old Greek is an interpretation of its Proto-MT.²³⁾ In addition, the Peshitta in vv. 2-4 shows quite interesting textual variations. It employs different words and rewrites the nuance that the original text might

23) James Mulroneu, *The Translation Style of Old Greek Habakkuk: Methodological Advancement in Interpretative Studies of the Septuagint* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016). Unfortunately, at the time of my submission, the book is not handy but a further study on this book in conjunction with this article is worthwhile.

present. For example, אָנֹכִי (“your servant” in v. 2), שְׁמִי (“your name” in v. 2), בְּעִיר (“in the city” in v. 4). These words do not correspond to any other texts. Peshitta looks very close to the MT and seems to be influenced by TJ and LXX, employing similar concept to LXX.

From my Habakkuk study that focused on chapter 1 and 2 in terms of text critical approach, I have concluded that TJ frequently shows the editorial intention to emphasize the righteousness of God’s manifestation. However, chapter 3:1-4 does not convey any suggestion of divine wrongdoing that TJ characteristically tries to eliminate in chapters 1 and 2. Thus, TJ’s defensive changes on selecting the words are not frequent. However, the author of TJ extensively adds exegetical interpretation similar to the Peshher Habakkuk so as to advocate the righteousness of God. Main question in Habakkuk in general is to ask why God brings an oppressor against God’s people in their complaint. TJ’s additional interpretation intends to argue that God will respond their prayer and destroy the oppressors. Thus, TJ is likely to be very pious. The change of the style of TJ in chapter three is readily recognizable in the quite sizable verses when compared with the other texts.

Frequently text critical scholarship presupposes that the old Greek of the Septuagint is actually the base text for the entire biblical tradition. However, there are some issues that do not support that hypothesis. Some Hebrew texts do not always make sense. When we read the LXX version of Habakkuk, we have texts that actually do make sense. The scribes who translated it did not simply translate the text literally. They tried to correct any problem in the text by using their own interpretation. They tried to understand the text’s meaning and presented the text differently at times in order to give a hermeneutical interpretation of the text for the people that they were writing for. This is because the scribes were interpreters and at the same time they were professionals who dedicated their life for that study.

Biblical texts are not only read by individuals, but also presented to various communities in whatever language those communities read. Scribes who understand their text to be holy input their viewpoints in order to fully reflect God’s word in their various situations. So we have to go

back to reread the texts because they are not mindlessly copied from another language. The scribes are theological interpreters who are trying to make sense out of the text to convey to their communities. The questions we have to ask, therefore, are: How does the scripture function in religious communities? What does this text say for us today? Why do we read this text today and what does it have to teach us today? With those questions in mind, we know that each text with its own variations functions in the communities more effectively in terms of their context. When we read such texts, we have a greater appreciation for the efforts of ancient scribes who interpreted and engaged the biblical text, reflecting the words of the prophet in their lifetime.

<Keywords>

Interpretive presentations of Habakkuk, Ancient biblical scribes, The proto-Masoretic text, Syntactic comparison of the biblical texts, The base text for the entire biblical tradition.

(투고 일자: 2016년 7월 27일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

<References>

- Codex Vaticanus, Codex B; Vatican Library Greek, 1209.
- Andersen, Francis I., *Habakkuk: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1st ed., The Anchor Bible 25, New York: Doubleday, 2001.
- Benoit, P., Milik, J. T., and De Vaux, R., *Les Grottes de Murabba'at*, DJD II, Oxford: Clarendon, 1961.
- Brown, Francis, Driver, S. R., and Briggs, Charles A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2006.
- Brownlee, William H., *The Midrash Peshet of Habakkuk*, Missoula: Scholars Press, 1979.
- Freedman, David N., et al., *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition*, Grand Rapids; Cambridge: William Eerdmans, 1997.
- Gelston, Anthony, *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version, Part III, fascicle 4: Dodekapropheton—Daniel-Bel-Draco*, Leiden: E. J. Brill, 1980.
- Holladay, William L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Based Upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*, Grand Rapids: Eerdmans Pub Co, 1972.
- Jastrow, M., *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Brooklyn: P. Shalom, 1967.
- Liddell, H. G. and Scott, Robert, eds., *An Intermediate Greek-English Lexicon: Founded Upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, New York: Oxford University Press, 1945.
- Mulroney, James, *The Translation Style of Old Greek Habakkuk: Methodological Advancement in Interpretative Studies of the Septuagint*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Powis, John, Ward, William, and Bewer, Julius, *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, New York: C. Scribner's Sons, 1911.
- Roberts, Jimmy, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.
- Smith, J. Payne, *A Compendious Syriac Dictionary*, Eugene: Wipf & Stock Publishers, 1999.
- Smith, Ralph, *Micah-Malachi*, Word Biblical Commentary 32, Dallas: Word, Incorporated, 2002.

- Sperber, Alexander, *The Bible in Aramaic: The Latter Prophets According to Targum Jonathan*, Leiden: E. J. Brill, 1962.
- Sweeney, Marvin A., “Structure, Genre, and Intent in the Book of Habakkuk”, *Vetus Testamentum* 41:1 (1991), 63–83. doi:10.2307/1518680.
- Sweeney, Marvin A., *Zephaniah*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Thayer, Joseph, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament: Coded With the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, Peabody: Hendrickson Pub, 1996.
- Tov, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress, 2012.
- Comprehensive Aramaic Lexicon*, <http://call.cn.huc.edu/index.html>.

<Abstract>

**The Hebrew Proto-Masoretic Text of Habakkuk 3:1-4
and Its Interpretive Presentations in Other Biblical Texts**

Kyung-Sik Park
(Mokwon University)

The purpose of this study is to compare different texts' nuance and variation based on redaction criticism and textual criticism in order to see how the texts were written, changed, and transmitted from one generation to the next. Frequently text critical scholarship presupposes that the old Greek of the Septuagint is actually the base text for the entire biblical tradition. However, there are some issues that do not support that hypothesis.

I will compare five texts of Habakkuk 3:1-4 in the order of the suggested dates of the manuscripts: the Hebrew proto-Masoretic Murabba'at Scroll of the Twelve Prophets (Mur88; the second cent. C.E.); the Greek Septuagint (LXX) represented by Codex Vaticanus (Codex B; the fourth cent. C.E.), which is the oldest complete manuscript of the Greek Bible; the Syriac Peshitta (Peshitta; the seventh cent. C.E.) edited by Anthony Gelston; the Hebrew Masoretic text (MT; around 1,009 C.E.) based on Codex Leningrad B19A, which is the oldest complete Masoretic manuscript of the Hebrew Bible in the world; and the Aramaic Targum Jonathan on the Prophets (TJ; the sixteenth cent. C.E.) edited by Alexander Sperber.

Through the analysis, the intention of the scribes who translated biblical texts is recognizable when we compare the texts because there are clear editorial works which reflect the scribes' own theological and religious viewpoints. The proto-Masoretic text is the base text for other biblical texts because the LXX, the TJ, and the Peshitta clearly show that they are more interpretive presentations of the proto-Masoretic text. The scribes did not simply translate the text literally. They tried to correct any problem in the text using their own interpretation.

Christ as a Model for Eschatological Worshipping Community: Rereading Romans 15:7-13

Youngju Kwon*

1. Introduction¹⁾

It is widely recognized that Romans 15:7-13 serves as a double conclusion. In other words, the passage is not only the conclusion to the immediate discussion of the strong and the weak (14:1-15:6),²⁾ but also the climax of the entire letter.³⁾ The verbal and thematic links with both the immediate passage and the preceding chapters reinforce this commonly held view. Since much ink has already been spilled on describing how Romans 15:7-13 functions as the conclusion to the entire letter by encapsulating different themes in the preceding chapters, in this article I will focus more on this passage as the conclusion to the immediate section of the letter (14:1-15:6).

The present study has two particular concerns in examining Romans 15:7-13:

* Ph. D. Candidate at Asbury Theological Seminary. answer.is@gmail.com

- 1) This is a revised excerpt of my unpublished Th. M. thesis that was submitted to Duke Divinity School as a degree requirement.
- 2) Paul J. Achtemeier, *Romans*, IBC (Atlanta: John Knox, 1985), 225; C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, rev. ed., BNTC (Peabody: Hendrickson, 1991), 248; Brendan Byrne, *Romans*, SP 6 (Collegeville: Liturgical Press, 1996), 428-429; Thomas R. Schreiner, *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 753-754; Charles H. Talbert, *Romans*, Smyth & Helwys Bible Commentary (Macon: Smyth & Helwys, 2002), 320.
- 3) Sam K. Williams, "The 'Righteousness of God' in Romans", *JBL* 99:2 (1980), 285; James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, WBC 38B (Dallas: Word Books, 1988), 844-845; Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989), 70-73; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1992), 235; Luke Timothy Johnson, *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary* (New York: Crossroad, 1996), 205; J. Ross Wagner, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul "in Concert" in the Letter to the Romans*, NovTSup 101 (Leiden: Brill, 2002), 307-308; Ben Witherington and Darlene Hyatt, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 343; Robert Jewett, *Romans: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2007), 887.

theological and intertextual concerns. The theological concern of this article is to argue that Paul's *theology*—especially his christological and eschatological beliefs—plays a significant role in formulating various ethical admonitions in this passage. The intertextual concern of this article is to demonstrate how nicely the catena of scriptural citations in Romans 15:9b-12 functions as a hermeneutical key to unlock the meaning of our passage. As the following exegesis will show in more detail, christological and eschatological motifs are deeply embedded in this chain of four citations from Israel's Scripture. Given these two concerns, the main purpose of this paper is to argue that the fabrics of christological and eschatological motifs are intricately interwoven into the tapestry of Paul's exhortations in our passage, culminating in his use of Scripture.

2. Mutual welcoming as an eschatological gesture (15:7)

Summing up the previous discussion in 14:1-15:6, Paul reiterates the exhortation to mutual welcoming: “Therefore welcome one another just as Christ has welcomed you for the glory of God” (15:7).⁴⁾ Some scholars argue that Paul's exhortation in 15:7 broadens his initial exhortation in 14:1, implying that the exhortation to mutual welcoming is now applicable to all Christians.⁵⁾ Although this claim is certainly legitimate, we must stress that in the exhortation in 15:7 Paul still has in view the strong and the weak. There are three reasons for this. First, *διό* indicates that Paul is picking up the previous arguments of 14:1-15:6.⁶⁾ Second, the use of the same verb (*προσλαμβάνω*) in 14:1 and 14:3 leads us to conclude that there is a certain relationship between 15:7 and the preceding discussion of the strong and the weak.⁷⁾ The third reason is most relevant to our discussion and thus merits an extended account here.

Following the majority of scholars, I believe that “the strong” is roughly a reference to Gentile Christians and “the weak” to Jewish Christians, though

4) Unless otherwise indicated, all scriptural citations are my translation.

5) Paul J. Achtemeier, *Romans*, 225; Arland J. Hultgren, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 529.

6) N. T. Wright, *Romans*, NIB 10 (Nashville: Abingdon, 2002), 746; Robert Jewett, *Romans*, 888.

7) Frank J. Matera, *Romans*, Paideia (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 322. The verb *προσλαμβάνω* is used five times in the entire Pauline corpus, four of which appear in Rom 14-15 (14:1, 3; two times in 15:7). This seems to highlight the strong connection between Rom 14:1-15:6 and 15:7-13.

“each group likely included sympathetic people from the ‘other’ ethnic group”.⁸⁾ This rough designation shows the tension between Jews and Gentiles in the Roman churches. If we take this designation seriously, then Paul’s exhortation to mutual welcoming directed to the strong and the weak in 14:1-15:6 can be read as a call for unity between Jews and Gentiles. This is why I think that 15:7-13 is not merely the conclusion to the entire letter, but also the climax of 14:1-15:6. Just as in his exhortation to communal harmony between the strong (roughly *Gentile* Christians) and the weak (roughly *Jewish* Christians) in 14:1-15:6, Paul shows the same concern for unity between Jews and Gentiles in our passage: Romans 15:7-13 precisely depicts a grand vision of a unified worshipping community consisting of Jews *and* Gentiles.

In view of this concern about Jews and Gentiles, an important point regarding

8) Michael J. Gorman, *Cruciformity: Paul’s Narrative Spirituality of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 250. For this broad identification of the strong and the weak (though some proponents of this view offer cautionary remarks about the neat identification), see C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, Vol. 2: Commentary on Romans 9-16 and Essays*, ICC 32 (Edinburgh: T&T Clark, 1975), 695-697; James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, 800; Leander E. Keck, “Christology, Soteriology, and the Praise of God (Romans 15:7-13)”, Robert T. Fortna and Gaventa Beverly Roberts, eds., *The Conversation Continues: Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn* (Nashville: Abingdon, 1990), 86-87; Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33 (New York: Doubleday, 1993), 687; Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 829-832; Brendan Byrne, *Romans*, 404-406; Thomas R. Schreiner, *Romans*, 708-709; John M. G. Barclay, “‘Do We Undermine the Law?’: A Study of Romans 14:1-15:6”, James D. G. Dunn, ed., *Paul and the Mosaic Law* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 293; Philip F. Esler, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul’s Letter* (Minneapolis: Fortress, 2003), 342; Ben Witherington and Darlene Hyatt, *Romans*, 326; David G. Horrell, *Solidarity and Difference: A Contemporary Reading of Paul’s Ethics* (London: T&T Clark, 2005), 183-184; Leander E. Keck, *Romans*, ANTC (Nashville: Abingdon, 2005), 335; Francis Watson, “The Two Roman Congregations: Romans 14:1-15:13”, Karl P. Donfried, ed., *The Romans Debate*, rev. ed. and exp. ed. (Peabody: Hendrickson, 2009), 203. But some scholars argue that the “oblique” nature of Paul’s statements does not allow us to make any identification of these groups; see J. Paul Sampley, “The Weak and the Strong: Paul’s Careful and Crafty Rhetorical Strategy in Romans 14:1-15:13”, L. Michael White and O. Larry Yarbrough, eds., *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks* (Minneapolis: Fortress, 1995), 40-52; Robert Jewett, *Romans*, 834. An alternative view of identifying the weak as non-Christian Jews has been proposed by Mark D. Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul’s Letter* (Minneapolis: Fortress, 1996), 86-165; Neil Elliott, “Asceticism Among the ‘Weak’ and ‘Strong’ in Romans 14-15”, Leif E. Vaage and Vincent L. Wimbush, eds., *Asceticism and the New Testament* (New York: Routledge, 1999), 231-251. But this view is successfully debunked by Robert A. J. Gagnon, “Why the ‘Weak’ at Rome Cannot Be Non-Christian Jews”, *CBQ* 62:1 (2000), 64-82.

the interpretation of 15:7 must be noted: that Paul's overarching exhortation to mutual welcoming in v. 7 is fundamentally derived from his theology, especially christological and eschatological beliefs. The christological motivation is quite apparent as we see the direct reference to "Christ" in this verse. But eschatological conviction that undergirds Paul's exhortation is not explicitly stated and thus merits further discussion here.

There has been a strong tradition in Judaism that Gentiles will be incorporated into a new people of God in the eschatologically opportune time. God's eschatological blessing to Gentiles was a part of his initial promise to Abraham (Gen 12:1-3); and this promise was freshly reminded in different points of salvation history where Israel found herself (Psa 22:27; 98:1-3; 102:13-16; 117; Isa 2:2-4; 11:10-11; 25:6-10; 42:1-2; 45:14-25; 49:6; 52:8-10; 55:3-5; 56:6-8; 59:19-20; 60:1-5; 60-62; 66:18-21; Jer 3:17; 16:14-19; Eze 37:21-28; Amo 9:11-12; Mic 4:1-8; Zep 3:8-10; Zec 2:1-11; 8:20-23); and the theme of the eschatological participation of Gentiles in the final days is also prominent enough in the Second Temple Jewish literature (Tob 13:5-18; 14:4-7; Pss 17:21-32; 1En 48:4-5; 90:33; T. Sim. 7:2; T. Lev. 4:4; 18:2-9; T. Jud. 24:6; 25:5; T. Nap. 8:3-4; T. Ben. 9:2; 10:5; 11:2-3; T. Zeb. 9:8-9; 2Ba 68.5; Sib. Or. 3:710-30).⁹⁾ On this eschatological belief about the inclusion of Gentiles, Paul is not an exception. He firmly stands in this tradition (after all, he was an apostle to the Gentiles) and thus I would argue that Paul's ethical call for mutual welcoming is the natural outworking of this eschatological belief. In other words, since now is a new eschatological age, the strong (roughly Gentile Christians) and the weak (roughly Jewish Christians) should welcome one another. The crucial question here is, what makes Paul think that this is a new eschatological age? Here Paul's christological belief comes into play.

For Paul, it is the death and resurrection of Jesus Christ that results in the inbreaking of the new age into the old.¹⁰⁾ By way of contrast,¹¹⁾ in Jewish

9) I owe these scriptural references to James M. Scott, "'For as Many as Are of Works of the Law Are under a Curse' (Galatians 3.10)," Craig A. Evans and James A. Sanders, eds., *Paul and the Scriptures of Israel*, JSNTSup 83 (Sheffield: JSOT Press, 1993), 187-221, esp. 212; Seyoon Kim, "Paul as an Eschatological Herald", Trevor J. Burke and Brian S. Rosner, eds., *Paul as Missionary: Identity, Activity, Theology, and Practice*, LNTS 420 (London: T&T Clark, 2011), 9-24, esp. 15; John W. Taylor, "The Eschatological Interdependence of Jews and Gentiles in Galatians", *TynBul* 63:2 (2012), 291-316, esp. 292.

10) J. Paul Sampley, *Walking Between the Times: Paul's Moral Reasoning* (Minneapolis: Fortress, 1991), 10; Cilliers Breytenbach, "'For in Hope We Were Saved': Discerning Time in Paul's Letter to the Romans", Jan G. van der Watt, ed., *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*, WUNT 315 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 188.

11) The following description is a simplified summary of the difference between Jewish

apocalyptic thought-world, the present age and the age to come are in stark contrast and thus cannot coexist; and the old age will be ultimately replaced by the new through God's intervention, but the new age is yet to come. But in Paul's eschatological outlook, the new age has already dawned and this has been decisively achieved by Christ's death and resurrection. The final consummation still needs to come, but given the arrival of the new age believers are living in a creative tension between already and not yet. They already enjoy some benefits of the new age, but its full realization will not occur until the parousia. In the meantime, they should continue to embody the implications of the new age in their everyday lives. If we apply this idea to the interpretation of Romans 15:7, then Paul's rationale becomes clear: since Christ's death and resurrection has brought a new eschatological age into the present, the strong's contempt for, and the weak's condemnation of, the other party (14:3-4, 10, 13) is not the proper response, because "they behave as if the powers defeated by Jesus Christ still rule the world".¹²⁾ Then the proper response would be, says Paul, a mutual welcoming that is a way of embodying an eschatological reality, that is, a unified community of Jews and Gentiles.

Although Paul's christological belief (i.e., Christ's death and resurrection) is bound up with his eschatological belief (i.e., the inclusion of Gentiles at the eschaton), Paul once again presents Christ as the model that both parties should imitate: "welcome one another καθὼς Christ has welcomed you". In spite of the fact that scholars have debated over the nature of καθὼς (comparative or causal),¹³⁾ the essential point remains the same in either way of interpretation:

apocalyptic eschatology and Paul's counterpart. But for detailed discussions on this issue, see J. Christiaan Beker, *Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God* (Philadelphia: Fortress, 1982), 29-54; Vincent P. Branick, "Apocalyptic Paul", *CBQ* 47:4 (1985), 666; Nancy J. Duff, "The Significance of Pauline Apocalyptic for Theological Ethics", Joel Marcus and Marion L. Soards, eds., *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honor of J. Louis Martyn*, JSNTSup 24 (Sheffield: JSOT Press, 1989), 281, 285-289; J. Paul Sampley, *Walking Between the Times*, 7-24, 107-109; Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996), 19-27; Victor Paul Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, NTL (Louisville: Westminster John Knox, 2009), 115-135; Michael Wolter, "The Distinctiveness of Paul's Eschatology", Jan G. van der Watt, ed., *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*, WUNT 315 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 416-426; Victor Paul Furnish, "Living to God, Walking in Love: Theology and Ethics in Romans", Jerry L. Sumney, ed., *Reading Paul's Letter to the Romans*, RBS 73 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), 194-195.

12) J. Christiaan Beker, *Paul's Apocalyptic Gospel*, 35-36.

13) Schreiner (*Romans*, 754) well summarizes the causal sense of καθὼς: "The conjunction καθὼς

Christ is the theological basis for Paul's exhortation to mutual welcoming. Given that Paul has been speaking of Christ's death and resurrection in this hortatory section (14:9, 15; 15:3), it is probably the case that Paul has in mind the Christ-event when mentioning Christ's welcoming.¹⁴⁾

3. Christ's servanthood as a theological basis for mutual welcoming (15:8-9a)

After depicting Christ as a supreme example of welcoming others, Paul continues to explain in more detail *how* Christ has welcomed Jews and Gentiles: "For I say that Christ has become a servant of the Jews for the sake of God's truthfulness¹⁵⁾—in order to confirm the promises to the fathers and so that, consequently, the Gentiles might glorify God for his mercy".¹⁶⁾ Due to the complexity of the structure (particularly regarding the issue of how v. 9a is to be related to v. 8), scholars have proposed different readings of these verses.¹⁷⁾ Although there are numerous exegetical issues here, I will refer to two things that are relevant to our discussion. The above translation highlights the tension between (1) "the salvation-historical priority of the Jews" and (2) "the equality

is causal here, denoting the reason why believers should accept one another. Mutual acceptance is not exhorted because other members of the church are naturally pleasing or attractive. Paul returns to the fundamental baseline of the gospel. Believers should accept one another *because* Christ accepted us, despite our hostility to him, in order to bring glory to God" (emphasis mine). On the other hand, Dunn (*Romans 9-16*, 846) is a proponent of the view that takes καθὼς as a comparative sense: "Some sort of comparison is indicated, otherwise a different conjunction would have chosen. What Paul has in mind is not simply the fact of Christ's acceptance, but the manner of it (διάκονος—v. 8): it is precisely the humbling of oneself to a position where one's own opinions do not count and may not be thrust on another (one's master!), which both weak and strong, Gentile and Jew, need to practice".

14) For Christ's welcoming as referring to Christ's redemptive work in the larger context of Romans and Jesus tradition, see Michael B. Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13*, JSNTSup 59 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 230-232; Robert Jewett, *Romans*, 888-889.

15) The truthfulness (ἀληθείας) of God probably means God's faithfulness to his promises. For a detailed discussion, see J. Ross Wagner, *Heralds of the Good News*, 310; similarly, Craig S. Keener, *Romans*, New Covenant Commentary Series (Eugene: Cascade, 2009), 172.

16) This translation reflects the discussion of Sam K. Williams, "The 'Righteousness of God' in Roman", 285-289.

17) J. Ross Wagner, "The Christ, Servant of Jew and Gentile: A Fresh Approach to Romans 15:8-9", *JBL* 116:3 (1997), 473-485.

of Jews and Gentiles” as beneficiaries of God’s promises.¹⁸⁾ According to our translation, the primary purpose of Christ’s becoming a servant is to confirm God’s promises to the fathers (thus Israel’s priority in God’s salvific plan) whereby God’s faithfulness to his promises is shown.¹⁹⁾ But interestingly, it is Gentiles who glorify God for this mercy; the reason is that the promises to the fathers have always assumed the ultimate inclusion of Gentiles into a new eschatological people of God (thus the equality of Jews and Gentiles).²⁰⁾ N. T. Wright encapsulates the point²¹⁾:

It is by bringing Israel’s history to its climax that God, through the Messiah, has opened the way of mercy to all the nations. It is not that God has done one thing for Jews, and another thing for Gentiles; God has designed mercy for all ... [The] promises [made to the fathers] were never simply for ethnic Israel; nor were they divided, with one part belonging to Israel and the other to the nations. The promises were both to Israel and through Israel to the world.

How does this analysis enhance our understanding of the passage in view? Given that the conjunction γὰρ implies that 15:8-9a is the warrant for the exhortation to mutual welcoming in 15:7,²²⁾ Paul’s line of argument seems as follows: since Christ welcomed Jews first and then Gentiles by becoming a servant of the Jews, the strong (roughly *Gentile* Christians) and the weak (roughly *Jewish* Christians) welcome one another as an expression of Christlike service. In view of the relationship of Jews and Gentiles in salvation history, the strong’s welcoming of the weak may mean that the Gentiles must remember the salvation-historical priority of Jews; Gentiles are the ones who were grafted to the olive tree (11:23-24). Since Gentiles’ incorporation into a new people of God comes by way of the fulfillment of promises made to Jews, the strong must welcome the weak rather than judging their limited eating habit. After all, if

18) Douglas J. Moo, *Romans*, 876.

19) Sam K. Williams, “The ‘Righteousness of God’ in Romans”, 288.

20) *Ibid.*

21) N. T. Wright, *Romans*, 747.

22) Pace Joshua Garroway, “The Circumcision of Christ: Romans 15.7-13”, *JSNT* 34:4 (2012), 303-322, who argues that Paul’s admonitions in Rom 15:7-13 are exclusively directed to the Gentiles or the strong. *Mutual* welcoming must be emphasized; that is, Paul’s ethical admonitions have different implications for the strong *and* the weak, though Paul’s primary concern is undoubtedly on the strong.

Jesus became a servant of Jews, why cannot the strong do likewise to the weak by restraining their freedom to eat? By contrast, the weak's welcoming of the strong may mean that Jews must remember that God's covenantal faithfulness always entails the salvific plan for Gentiles. If Jesus "became a servant in order that ultimately the Gentiles might be included in God's family, how can Jewish Christians complain about their eating habits?"²³⁾ Thus the weak must welcome the strong rather than despising their liberal eating habit. In short, Christ's example functions as a theological basis for both parties' ethical conduct, that is, mutual welcoming.

There is another piece of evidence to support our thesis. Scholars have noted that it is unusual for Paul to describe Christ as a servant in v. 8. The only other occurrence of such a description can be found in Galatians 2:17 where Christ is hypothetically depicted as "a servant of sin" in explaining the law, Christ, and justification. The Galatians text does not greatly enhance the understanding of our passage, and so a number of scholars propose the possibility that in Romans 15:8 Paul probably draws on Jesus tradition.²⁴⁾ This interpretive avenue seems more fruitful because Paul's description of Jesus as a servant of the Jews fits well into "Jesus' own sense of calling 'to the lost sheep of the house of Israel'" (Mat 15:24).²⁵⁾ Furthermore, Paul's description of Jesus Christ becoming a servant is likely to echo Mark 10:45 where Jesus is portrayed as the one who "did not come to be served but to serve, and give his life a ransom for many".²⁶⁾ This echo of Jesus tradition cannot be missed if one realizes that Paul previously made various expressions of Jesus' death (14:9, 15; 15:3). If Christ's becoming a servant specifically refers to his death—which undoubtedly carries an eschatological connotation—then this again nicely supports our thesis that the fabrics of christological and eschatological motifs are intricately interwoven into the tapestry of Paul's concrete exhortations in our passage.

4. Eschatological Worshipping Community (15:9b-11)

23) Michael B. Thompson, *Clothed with Christ*, 233.

24) Pace Jae Won Lee, *Paul and the Politics of Difference: A Contextual Study of the Jewish-Gentile Difference in Galatians and Romans* (Eugene: Pickwick, 2014), 157, who read Rom 15:8 in light of Gal 2:7.

25) Douglas J. Moo, *Romans*, 877.

26) Michael B. Thompson, *Clothed with Christ*, 233-234; Ben Witherington and Darlene Hyatt, *Romans*, 344; Robert Jewett, *Romans*, 891.

The exhortation to mutual welcoming sets the tone for the unified worship of Jews and Gentiles. Paul drives his point home by using a chain of four scriptural citations. The citations from every part of the OT – Torah (Deu 32:43), Prophets (Isa 11:10), and Writings (Psa 18:49; 117:1) – indicate that “the inclusion of Gentiles with Jews in the praise of God has always been part of God’s purposes”.²⁷⁾

Paul begins his scriptural argument with a citation of Psalm 18:49 (17:50 LXX) in Romans 15:9b: “Therefore I will praise you among the Gentiles, and I will sing to your name”. Although the superscription attributes this psalm to David, and its final verse identifies God’s anointed king as the speaker of these words, the statement of God’s mercy to “David and his seed forever” (18:50) opens up the possibility that here David is to be understood as “an eschatological king”,²⁸⁾ “typologically”,²⁹⁾ or “messianically”.³⁰⁾ Any reading of these makes it plausible that the speaker of Psalm 18:49 is none other than Christ.³¹⁾ This christological reading of Psalm 18 makes more sense when we observe Paul’s adaptation of this psalm in support of his argument.

The citation is verbatim from the LXX of Psalm 18:49, except for the omission of κύριε. The omission of κύριε is perfectly understandable if the voice singing this psalm is attributed to Christ, since it is Paul’s common practice to “reserve the title κύριος for Christ”.³²⁾ In other words, Paul’s omission of κύριε is probably due to the fact that, for Paul, κύριος is the one who rehearses this psalm.³³⁾ In addition, given that the earlier verse in Romans 15:3 also depicts Christ praying the Psalms,³⁴⁾ the christological reading of Psalm 18 seems to be

27) Douglas J. Moo, *Romans*, 878; similarly Brendan Byrne, *Romans*, 430.

28) J. Ross Wagner, *Heralds of the Good News*, 312.

29) Douglas J. Moo, *Romans*, 878-879.

30) James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, 849. But Dunn ultimately argues that this psalm is sung by David rather than Christ.

31) Richard B. Hays, *Echoes of Scripture*, 72.

32) J. Ross Wagner, *Heralds of the Good News*, 313.

33) Christopher D. Stanley (*Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, SNTSMS 69 [Cambridge: Cambridge University Press, 1992], 180) summarizes this view well: “Another approach would see Christ himself as the speaker ... In this case the omission would presumably reflect the apostle’s discomfort at having the exalted Christ address God by his own usual designation, ‘Lord’”.

34) A. T. Hanson, *Studies in Paul’s Technique and Theology* (London: SPCK, 1974), 16; C. E. B. Cranfield, *Romans*, 733; Brendan Byrne, *Romans*, 425; J. Ross Wagner, *Heralds of the Good News*, 312; A. Katherine Grieb, *The Story of Romans: A Narrative Defense of God’s*

the best interpretive option. According to Hays, if we read the whole narrative of David's song messianically or christologically, "it must be read as a post-resurrection discourse, celebrating (proleptically?) the eschatological triumph of God".³⁵⁾ The point pertinent to our concern is that it is the *resurrected Christ* who prays this psalm in which Gentiles are joining in the praise of God. In other words, christological (*Christ* as the one praying this psalm) and eschatological (*Christ's resurrection*) motifs are intricately woven together in such a way as to invite the Roman believers to conduct a unified worship.

In terms of how our passage serves as the conclusion to Romans 14:1–15:6, the function of the first scriptural citation is this: since Christ (the *Jewish Messiah*) has worshiped God among *Gentiles* in his resurrection, the weak (roughly *Jewish Christians*) should also welcome the strong (roughly *Gentile Christians*) for corporate worship.³⁶⁾ In short, the citation of Psalm 18:49 highlights the responsibility of the weak (or Jews) to welcome the strong (or Gentiles).

Paul continues to admonish his audience concerning the corporate worship of Jews and Gentiles with a citation of Deuteronomy 32:43 in Romans 15:10: "Rejoice, O Gentiles, with his people". Here Paul balances the preceding citation in Romans 15:9b that emphasized the responsibility of Jews. Now he summons *Gentiles* to rejoice with his people by citing a passage from the Song of Moses. Watson captures this point well: "The Jewish worshipper must worship God in

Righteousness (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 130; Francis Watson, *Paul and the Hermeneutics of Faith* (London: T&T Clark International, 2004), 64; G. K. Beale and D. A. Carson, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 686. This point has been most persuasively argued in Richard B. Hays, "Christ Prays the Psalms: Paul's Use of an Early Christian Exegetical Convention", Abraham J. Malherbe and Wayne A. Meeks, eds., *The Future of Christology: Essays in Honor of Leander E. Keck* (Minneapolis: Fortress, 1993), 122-136, reprinted in Richard B. Hays, *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 101-118. Furthermore, after tracing the tradition of christological reading of the Psalms in other NT writings as well as Pauline letters, Hays concludes, "the interpretation of the lament psalms as prayers of the Messiah is already a presupposition of the earliest stratum of New Testament tradition" (Richard B. Hays, *Conversion of Imagination*, 117).

35) Richard B. Hays, *Conversion of Imagination*, 116.

36) Given that most of Paul's exhortations to mutual welcoming is directed to "the strong" rather than "the weak" in Rom 14:1-15:6, this claim seems to lose its argumentative force. However, we should not ignore the fact that Paul addresses the same exhortations to "the weak" as well (Rom 14:3b, 13a). Thus Paul's exhortation is *mutual* welcoming.

the company of Gentiles [Psa 18:49]; the Gentile worshipper must worship God ‘with his people [Deu 32:43]’.³⁷⁾

One remarkable point regarding the *Vorlage* of Deuteronomy 32:43 is that LXX is radically different from the MT.³⁸⁾ Paul’s citation of Deuteronomy 32:43 generally follows LXX. In support of the unified worship of Jews *and* Gentiles, Paul’s choice of LXX appears to be natural because it contains a solidarity motif (“with his people”) as far as worship is concerned. On the other hand, the MT contains a very different admonition (“Praise, O Gentiles, his people”), which Paul might find unhelpful in order to express his grand vision of a unified worshiping community. For Paul, LXX is a better choice because it highlights the inclusion of Gentiles as the people of God. To put it differently, in citing Deuteronomy 32:43 as the LXX reads, Paul continues to exhort the Roman believers to share the grand vision of forming an *eschatological* community in which Jews *and* Gentiles together worship the same God. The eschatological motif becomes more obvious when we look at the context of Moses’ song in Deuteronomy.³⁹⁾

After a brief opening declaration (vv. 1-3), Moses narrates Yahweh’s faithfulness and Israel’s faithlessness (vv. 4-9). Even though Yahweh had relentlessly cared for Israel (vv. 10-14), she betrayed him by constantly turning

37) Francis Watson, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, 452.

38) *Ibid.*, 450. Watson offers us the rendering of the LXX with italics indicating the portions that are lacking in the MT:

*Rejoice, heavens, with him,
and let all the sons of God worship him.*
Rejoice, Gentiles, *with his people,*
and let all the angels of God ascribe power with him.
For he avenges the blood of his sons,
and he will take vengeance *and execute judgment* on his enemies,
and *those who hate him he will recompense.*
And the Lord will purify his people’s land. (Deut. 32.43 LXX)

Even a cursory reading of this verse makes two things clear. First, we can surely find universal languages such as “all” in the LXX. Without these, the MT seems to focus more on God’s covenant faithfulness to his people, namely, Israel. Second, the solidarity motif (e.g., “with his people”) “transforms a potentially very hostile meaning into one much more sympathetic to the Gentiles” (James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, 849).

39) For a brief overview of Moses’s song, here I follow McConville’s structure with slight modifications. For a detailed discussion, see J. G. McConville, *Deuteronomy*, ApOTC 5 (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002), 451.

to “strange gods” (vv. 15-18). For this reason, Yahweh was determined to purify his people through massive *eschatological* judgment (vv. 19-34): Yahweh will hide his face from them and “see what their *end* will be” (v. 20, 29). In this time of eschatological judgment, what Gentiles should do is to rejoice with God’s people (v. 43), that is, to turn away from idols and to worship one and only God with his people (v. 39).⁴⁰⁾ If the full force of this original context is taken seriously, then one may safely conclude that Gentiles’ rejoicing with the Jews in the worship of God is an *eschatological* response.

To describe his vision of a unified worshipping community, Paul uses another scriptural quotation from Psalm 117:1 (116:1 LXX) in Romans 15:11: “Praise the Lord, all you Gentiles, and let all the peoples praise him”. Paul slightly modifies the LXX, but the alterations do not greatly affect the meaning of the verse.⁴¹⁾ Regarding the issue of how Paul’s scriptural citation backs up his argument, more light can be thrown when one gives due attention to the ancient usage of Psalm 117. Strikingly enough, only a few commentators mention the important fact that Psalm 117 is one of the *Hallel* psalms (Psa 113–118 MT) whose primary concern is to express the praise of God for his deliverance.⁴²⁾ Then how can this fact enhance our understanding of the verse in view? On this, Wagner’s comment is particularly helpful: “As part of the important liturgical cycle of psalms known as the *Hallel*, Psalm 116 [LXX] would have been well known not only in the land of Israel, but also throughout the Diaspora. Its incorporation into the *Hallel* imbued the psalm with strong *eschatological* overtones of Israel’s national restoration”.⁴³⁾ According to Wagner, since *Hallel* was frequently sung at Jewish major feasts in order to commemorate “the acts of divine deliverance”, the *Hallel* psalms might have been interpreted eschatologically, that is, celebrating “God’s *future* deliverance of Israel”.⁴⁴⁾

40) Scott Hafemann, “Eschatology and Ethics: The Future of Israel and the Nations in Romans 15:1-13”, *TynBul* 51:2 (2000), 180-181. For the view that the verb εὐφραίνω has an eschatological sense, see Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, Geoffrey William Bromiley, trans. (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 386; James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, 849.

41) For a detailed discussion of Paul’s alterations of LXX, see Christopher D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture*, 181-182; John Paul Heil, “The Voices of Scripture and Paul’s Rhetorical Strategy of Hope in Romans 15:7-13”, *Theoforum* 33:2 (2002), 202-204.

42) It is striking enough that most commentators do not even mention this, or do not explicate how it can shed light on the understanding of Paul’s use of Scripture. For those who have dealt with this issue, see J. Ross Wagner, *Heralds of the Good News*, 313-315; Scott Hafemann, “Eschatology and Ethics”, 182.

43) J. Ross Wagner, *Heralds of the Good News*, 313-314 (emphasis added).

The understanding of Paul's use of Scripture in Romans 15:11 will be further enhanced if we seriously consider the context of Psalm 117, the shortest psalm in the entire Psalter, which has only two verses. The second verse informs us of the *reasons* for universal worship: Praise the Lord, all Gentiles and all the peoples (paraphrase of Psa 117:1), “for great is his mercy (ἔλεος) toward us, and the truthfulness (ἀλήθεια) of the LORD endures forever” (Psa 117:2). The important point here is that these two motifs of mercy and truthfulness previously appear in Romans 15:8-9a, in association with Gentiles and Jews, respectively. This is strong evidence that supports the argument that the “peoples” (λαοί) are to be understood as a specific reference to Jews, not just peoples in a general sense.⁴⁵⁾ If Paul intends λαοί as a reference to Jews, his citation of Psalm 117:1 again reinforces the exhortation to the unified worship of Jews and Gentiles *all together*. To sum up, both (1) Psalm 117:1 as a part of the *Hallel* psalms (full of eschatological overtones) and (2) the content of Paul's exhortation (corporate worship of Jews and Gentiles) highlight our thesis that eschatological motifs are intricately interwoven into Paul's exhortation.

5. The shoot of Jesse as the ruler of Gentiles (15:12-13)

Paul's last scriptural quotation is from Isaiah 11:10 in Romans 15:12: “The shoot of Jesse shall come, the one who rises to rule the Gentiles; in him the Gentiles shall hope”. Here Paul closely follows the LXX, except for the omission of the phrase ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.⁴⁶⁾ At first glance, Paul's elimination

44) Ibid., 314 n. 28 (emphasis original).

45) Wagner (Ibid., 314-315) makes a convincing case for this argument, providing several more reasons. First, his analysis of Paul's interpretation of Isa 65:1-2 shows that Paul “treats ἔθνη and λαοί not as synonyms, but as references to distinct groups: Gentiles and Israel, respectively”. Second, “in view of Paul's emphasis in Romans 15:7-13 on the fact that Christ unified Jew and Gentile in himself for the glory of God, it is quite possible that he understands λαοί in Psalm 116:1[LXX] to refer to Israel.” Third, the wider context of Psa 116 LXX seems to support this view because “at the end of the preceding psalm, the speaker vows to give thanks to the Lord ‘before all his people (λαός), in the courts of the house of the Lord, O Jerusalem’ (115:9-10). The following psalm calls on ‘the house of Israel’ to praise the Lord (117:2)”. Fourth, in the preceding quotation from Deu 32:43 in Rom 15:10, Paul “speaks of Gentiles rejoicing together with ‘his people (λαός)’”, which clearly indicates Israel. These pieces of evidence all point to the fact that λαός is to be understood as a reference to Israel or Jews. For an alternative interpretation of λαός taking it generally as “peoples”, see; John Paul Heil, “Paul's Rhetorical Strategy of Hope”, 203-204.

46) James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, 850.

of this phrase seems to be crucial evidence *against* our thesis that the eschatological motif is the major backdrop of Paul's exhortations. However, it is in fact another evidence *for* our thesis because it underscores the present aspect of eschatology. Wagner's comments are again helpful here: "Paul omits the phrase, 'in that day,' precisely because he contends that this eschatological prophecy finds its realization *now* in the worshipping communities of Jews and Gentiles that God is calling into being in Christ".⁴⁷⁾ In other words, the elimination of this phrase emphasizes the 'already' aspect of eschatology, the inaugurated eschatology.

Along with this eschatological motif, there are two christological motifs in Paul's citation of Isaiah 11:10. First, according to Dunn, "'the root or shoot ... of Jesse' was already established as a title for the royal Messiah".⁴⁸⁾ The phrase seems to point to Christ Jesus who was previously depicted as "the seed of David" (Rom 1:3). Second, Paul probably has Christ's resurrection in mind when he uses the verb ἀνίστημι. Although some scholars are dubious about this interpretation,⁴⁹⁾ there are a number of reasons for the preference of this view. First, the frequent use of this verb in association with resurrection in Pauline letters as well as other NT writings forces us to construe the verb referring to Christ's resurrection.⁵⁰⁾ Second, when we juxtapose this verse with "the creedal formula" in Romans 1:3-5, a strikingly similar pattern emerges: Jesus Christ, the royal Messiah, brings some benefits for Gentiles through his resurrection (ἀναστάσεως in 1:4 vs. ἀνιστάμενος in 15:12).⁵¹⁾ Third, in 14:9 Paul already explicitly stated that Jesus, through his death and resurrection, became the Lord of all (i.e., "the dead and the living", which certainly includes the strong and the weak, and Jews and Gentiles). Fourth, if the verb ἀνίστημι in 15:12 refers to Christ's resurrection, then the meaning of the verse will cohere well with the prominent message of the letter that "Jesus' resurrection and exaltation [is] the anchor for the hopes of Gentiles as well as Jews (1:4; 4:25; 8:11;

47) J. Ross Wagner, "Moses and Isaiah in Concert: Paul's Reading of Isaiah and Deuteronomy in the Letter to the Romans", Claire Mathews McGinnis and Patricia K. Tull, eds., *As Those Who Are Taught": The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 101.

48) James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, 850.

49) C. E. B. Cranfield, *Romans*, 747; Thomas R. Schreiner, *Romans*, 758.

50) James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, 850; Leander E. Keck, *Romans*, 358.

51) Brendan Byrne, *Romans*, 432; similarly, N. T. Wright, *Romans*, 748; Matthew V. Novenson, "The Jewish Messiahs, the Pauline Christ, and the Gentile Question", *JBL* 128:2 (2009), 369-370.

10:6-13)".⁵²⁾ The accumulative impact of this analysis is none other than magnifying the significance of Christ's resurrection in determining believers' conduct.⁵³⁾ Paul's essential argument seems to be this: since Christ, the royal Messiah of Israel ("the shoot of Jesse"), has now also become the Lord of Gentiles ("rises to rule the Gentiles"), the strong and the weak should follow the lead of Christ who urges them to participate in the unified worship (vv. 9b-11). Once again, Paul offers his christological conviction as the theological ground for his ethical admonition.

Paul concludes our passage in Romans 15:13 with a solemn prayer full of eschatological connotations. The eschatological expressions such as hope, joy, peace, and the Holy Spirit in this verse all point to the fact that the Roman churches are, and should continue to be, an eschatological worshipping community in which Jews and Gentiles are to be unified.⁵⁴⁾

In sum, christological motifs dominate in Paul's use of Scripture in 15:12, whereas eschatological motifs are resounding in 15:13.

6. Conclusion

The primary concern of this article is the interrelationship between Paul's theology and ethics; and the essential argument of this article is that Paul's ethical admonitions are profoundly shaped by his theological beliefs. To be more precise, Paul's repeated exhortations such as mutual welcoming and unified worship in our passage are primarily derived from his christological and eschatological convictions. According to Paul, mutual welcoming and unified worship are not tactical solutions to contingent problems in Roman churches. Rather, they are about acknowledging and actualizing a new identity that the

52) J. Ross Wagner, "Moses and Isaiah in Concert", 101.

53) For a recent discussion about how the resurrection plays a significant role in shaping Paul's exhortations to mutual welcoming and unified worship, see J. R. Daniel Kirk, *Unlocking Romans: Resurrection and the Justification of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 49-55.

54) With regard to these four words that appear in v. 13, we can easily understand that hope and Holy Spirit have eschatological implications. But what about joy and peace? At first sight, these words do not seem to have eschatological overtones. However, in Rom 14:17, Paul explicitly states the values of God's kingdom in his exhortation: "The kingdom of God is not food and drink but righteousness and *peace* and *joy* in the Holy Spirit" (emphasis added). Here peace and joy are described as the core values of God's kingdom that certainly conveys an eschatological connotation.

Roman believers have received through Christ's death and resurrection at the dawn of a new eschatological age.

This article also argues that Paul cites several Old Testament texts in order to emphasize his vision of unified worship. What becomes clear in this exegetical investigation is that christological and eschatological motifs are intricately interwoven into Paul's different scriptural quotations. Paul uses Old Testament texts in such a way as to underscore that Christ is an exemplar of the corporate worship, and that the corporate worship itself is an eschatological act. In other words, the portrayal of Jesus as a Jew worshipping God among Gentiles (v. 9) is a strong theological motivation for the Roman believers' ethical conduct, that is, participating in the eschatological corporate worship in which Jews and Gentiles alike glorify one and the same God (vv. 10-12).

<Keywords>

Romans, theology and ethics, christology, eschatology, Jews and Gentiles.

(투고 일자: 2016년 7월 6일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 9월 7일)

<References>

- Achtemeier, Paul J., *Romans*, IBC, Atlanta: John Knox, 1985.
- Barclay, John M. G., “‘Do We Undermine the Law?’: A Study of Romans 14:1-15:6”, James D. G. Dunn, ed., *Paul and the Mosaic Law*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001, 287-308.
- Barrett, C. K., *The Epistle to the Romans*, rev. ed., BNTC, Peabody: Hendrickson, 1991.
- Beale, G. K., and Carson. D. A., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Beker, J. Christiaan, *Paul’s Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God*, Philadelphia: Fortress, 1982.
- Branick, Vincent P., “Apocalyptic Paul”, *CBQ* 47:4 (1985), 664-675.
- Breytenbach, Cilliers, “‘For in Hope We Were Saved’: Discerning Time in Paul’s Letter to the Romans”, Jan G. van der Watt, ed., *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*, WUNT 315, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 181-196.
- Byrne, Brendan, *Romans*, SP 6, Collegeville: Liturgical Press, 1996.
- Cranfield, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, Vol. 2: Commentary on Romans 9–16 and Essays*, ICC 32, Edinburgh: T&T Clark, 1975.
- Duff, Nancy J., “The Significance of Pauline Apocalyptic for Theological Ethics”, Joel Marcus and Marion L. Soards, eds., *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honor of J. Louis Martyn*, JSNTSup 24, Sheffield: JSOT Press, 1989, 279-296.
- Dunn, James D. G., *Romans 9-16*, WBC 38B, Dallas: Word Books, 1988.
- Elliott, Neil, “Asceticism Among the ‘Weak’ and ‘Strong’ in Romans 14-15”, Leif E. Vaage and Vincent L. Wimbush, eds., *Asceticism and the New Testament*, New York: Routledge, 1999, 231-251.
- Esler, Philip F., *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul’s Letter*, Minneapolis: Fortress, 2003.
- Fitzmyer, Joseph A., *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33, New York: Doubleday, 1993.
- Furnish, Victor Paul, “Living to God, Walking in Love: Theology and Ethics in Romans”, Jerry L. Sumney ed., *Reading Paul’s Letter to the Romans*, RBS 73, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012, 187-202.
- Furnish, Victor Paul, *Theology and Ethics in Paul*, NTL, Louisville: Westminster

- John Knox, 2009.
- Gagnon, Robert A. J., "Why the 'Weak' at Rome Cannot Be Non-Christian Jews", *CBQ* 62:1 (2000), 64-82.
- Garroway, Joshua, "The Circumcision of Christ: Romans 15.7-13", *JSNT* 34:4 (2012), 303-322.
- Gorman, Michael J., *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Grieb, A. Katherine, *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness*, Louisville: Westminster John Knox, 2002.
- Hafemann, Scott, "Eschatology and Ethics: The Future of Israel and the Nations in Romans 15:1-13", *TynBul* 51:2 (2000), 161-192.
- Hanson, A. T., *Studies in Paul's Technique and Theology*, London: SPCK, 1974.
- Hays, Richard B., "Christ Prays the Psalms: Paul's Use of an Early Christian Exegetical Convention", Abraham J. Malherbe and Wayne A. Meeks, eds., *The Future of Christology: Essays in Honor of Leander E. Keck*, Minneapolis: Fortress, 1993, 122-136.
- Hays, Richard B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven: Yale University Press, 1989.
- Hays, Richard B., *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Hays, Richard B., *The Moral Vision of the New Testament*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996.
- Heil, John Paul, "The Voices of Scripture and Paul's Rhetorical Strategy of Hope in Romans 15:7-13", *Theoforum* 33:2 (2002), 187-211.
- Horrell, David G., *Solidarity and Difference: A Contemporary Reading of Paul's Ethics*, London: T&T Clark, 2005.
- Hultgren, Arland J., *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Jewett, Robert, *Romans: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2007.
- Johnson, Luke Timothy, *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary*, New York: Crossroad, 1996.
- Käsemann, Ernst, *Commentary on Romans*, Geoffrey William Bromiley, trans., Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Keck, Leander E., "Christology, Soteriology, and the Praise of God (Romans 15:7-13)", Robert T. Fortna and Beverly Roberts Gaventa, eds., *The Conversation Continues: Studies in Paul & John in Honor of J. Louis*

- Martyn*, Nashville: Abingdon, 1990, 85-97.
- Keck, Leander E., *Romans*, ANTC, Nashville: Abingdon, 2005.
- Keener, Craig S., *Romans*, New Covenant Commentary Series, Eugene: Cascade, 2009.
- Kim, Seyoon., "Paul as an Eschatological Herald", Trevor J. Burke and Brian S. Rosner, eds. *Paul as Missionary: Identity, Activity, Theology, and Practice*, LNTS 420, London: T&T Clark, 2011, 9-24.
- Kirk, J. R. Daniel, *Unlocking Romans: Resurrection and the Justification of God*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Lee, Jae Won, *Paul and the Politics of Difference: A Contextual Study of the Jewish-Gentile Difference in Galatians and Romans*, Eugene: Pickwick, 2014.
- Matera, Frank J., *Romans*, Paideia, Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- McConville, J. G., *Deuteronomy*, ApOTC 5, Downers Grove: InterVarsity Press, 2002.
- Moo, Douglas J., *The Epistle to the Romans*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Nanos, Mark D., *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis: Fortress, 1996.
- Novenson, Matthew V., "The Jewish Messiahs, the Pauline Christ, and the Gentile Question", *JBL* 128:2 (2009), 357-373.
- Sampley, J. Paul, "The Weak and the Strong: Paul's Careful and Crafty Rhetorical Strategy in Romans 14:1-15:13", L. Michael White and O. Larry Yarbrough, eds., *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis: Fortress, 1995, 40-52.
- Sampley, J. Paul, *Walking Between the Times: Paul's Moral Reasoning*, Minneapolis: Fortress, 1991.
- Schreiner, Thomas R., *Romans*, BECNT, Grand Rapids: Baker Books, 1998.
- Scott, James M., "'For as Many as Are of Works of the Law Are under a Curse' (Galatians 3.10)", Craig A. Evans and James A. Sanders, eds., *Paul and the Scriptures of Israel*, JSNTSup 83, Sheffield: JSOT Press, 1993, 187-221.
- Stanley, Christopher D., *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, SNTSMS 69, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Talbert, Charles H., *Romans*, Smyth & Helwys Bible Commentary, Macon: Smyth

& Helwys, 2002.

Taylor, John W., "The Eschatological Interdependence of Jews and Gentiles in Galatians", *TynBul* 63:2 (2012), 291-316.

Thompson, Michael B., *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13*, JSNTSup 59, Sheffield: JSOT Press, 1991.

Wagner, J. Ross, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul "in Concert" in the Letter to the Romans*, NovTSup 101, Leiden: Brill, 2002.

Wagner, J. Ross, "Moses and Isaiah in Concert: Paul's Reading of Isaiah and Deuteronomy in the Letter to the Romans", Claire Mathews McGinnis and Patricia K. Tull, eds., *"As Those Who Are Taught": The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, 87-105.

Wagner, J. Ross, "The Christ, Servant of Jew and Gentile: A Fresh Approach to Romans 15:8-9", *JBL* 116:3 (1997), 473-485.

Watson, Francis, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, London: T&T Clark International, 2004.

Watson, Francis, "The Two Roman Congregations: Romans 14:1-15:13", Karl P. Donfried, ed., *The Romans Debate*, rev. ed. and exp. ed., Peabody: Hendrickson, 2009, 203-215.

Williams, Sam K., "The 'Righteousness of God' in Romans", *JBL* 99:2 (1980), 241-290.

Witherington, Ben, and Hyatt Darlene, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

Wolter, Michael, "The Distinctiveness of Paul's Eschatology", Jan G. van der Watt, ed., *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*, WUNT 315, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 416-426.

Wright, N. T., *Romans*, NIB 10, Nashville: Abingdon, 2002.

Wright, N. T., *The Climax of the Covenant*, Minneapolis: Fortress, 1992.

<Abstract>

**Christ as a Model for Eschatological Worshipping Community:
Rereading Romans 15:7-13**

Youngju Kwon
(Asbury Theological Seminary)

Based on the premise that Paul's theology and ethics are interrelated rather than separated, this article rereads Romans 15:7-13 with a particular concern to prove that Paul's various ethical admonitions are profoundly shaped by his theology, especially christological and eschatological beliefs. Despite the presence of a number of christological and eschatological beliefs interwoven in this passage, there are two undergirding beliefs. Regarding the eschatological belief, Paul believes that, through the eschatological Christ's event (i.e., his death and resurrection), Gentiles are now incorporated into a new eschatological people of God. His various ethical call for unified worship are the natural corollary of this eschatological belief. Regarding the christological belief, in the catena of scriptural citations (15:9b-12), Christ is essentially depicted as the one who both exemplifies and exhorts mutual welcoming and unified worship. In short, Paul's ethical admonitions are not arbitrary or tactical solutions to ad hoc pastoral problems, but the thoughtful outworking of his coherent theology.

Sex, Scribes, and Scriptures: Engendering the Texts of the New Testament

Edgar Battad Ebojo*

1. Introduction

I subscribe to the leadership role of women in advancing the Kingdom of God. This paper is not offered as a “proof” that women can lead effectively and contribute significantly to societal progress; my main interest in this article is to present the gender question from the standpoint of the transmission of the biblical texts, as enshrined in the texts of various extant manuscripts of the New Testament.

In a lecture on gender, Melba Maggay, a Filipino Christian social anthropologist, clarified that “gender has nothing to do with one’s physiological composition, but with the socio-cultural conditions that have helped develop one’s orientation; in short, gender is a ‘social construct’”.¹⁾

Taking the same presupposition, one is disturbed by the fact that the Christian Church through the centuries has somehow contributed, consciously or unconsciously, to the somewhat unequal, if not unjust, treatment of women in the Church, especially in the area of leadership. Take, for instance, these two passages:

... women should remain silent in the churches. They are not allowed to speak, but must be in submission, as the Law says. If they want to inquire about something, they should ask their own husbands at home; for it is disgraceful for a woman to speak in the church. (1Co 14:34-35, NIV)

* Ph.D. in Biblical Studies, University of Birmingham, UK. Translation Consultant and Publishing Manager of the Philippine Bible Society. Visiting Professor at the Asian Theological Seminary. papyrus46@yahoo.com.

1) Melba Maggay, “Gender or Sex?” (Silang, Cavite: Unpublished lecture given during the ISACC’s *Retreat on Spirituality and Culture*, 2007. 7. 31).

A woman should learn in quietness and full submission. I do not permit a woman to teach or to have authority over a man; she must be silent. For Adam was formed first, then Eve. And Adam was not the one deceived; it was the woman who was deceived and became a sinner. But women will be saved through childbearing--if they continue in faith, love and holiness with propriety. (1Ti 2:11-15, NIV)

Whether intended originally or not by the biblical writers, passages like these somehow served historically as impetus for the eventual development of doctrines and practices in the Church (and para-church organizations) that have placed women on a seemingly second level status in the gender hierarchy.

Can passages of this nature, however, be alternatively interpreted and understood in light of recent change of attitude toward the manuscript tradition? Is there anyway an Asian Christian can take a second look at this issue and find a more sensible reading for our context than what has been transmitted predominantly from the West?

Using text-critical lenses, this paper highlights instances in the transmission history of the New Testament texts where some textual variations may have emerged due to gender sensitivities espoused by those who copied and transmitted them. This slant benefits from recent textual scholarship demonstrating that ancient scribes can no longer be construed as passive, disinterested, detached copyists of a “sacred text”. There is now wealth of materials pointing to the scribes’ rather intentional participation in meaning (re)production of the biblical text.²⁾

The transmission of the New Testament was both a theological and a historical process. Those who transmitted the text of the New Testament were themselves readers embroiled in actual historical, social, cultural, and religious issues, whose socio-cultural contexts unambiguously shaped the way they perceived the text they were copying (i.e., *Vorlage*).

Deliberate scribal alterations at critical junctures, which betray scribal tendencies, mirror the way scribes reflected *their own* prevailing socio-cultural

2) On this as a theoretical construct, see Edgar Battad Ebojo, “The Way I See It”: *P*⁴⁶ as a Paradigm for Reader-Response Criticism”, *TBT* 60:1 (2009), 22-36. See also, Bart Ehrman, “The Text of Mark in the Hands of the Orthodox”, M. Burrows and P. Rorem, eds., *Biblical Hermeneutics in Historical Perspectives* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 31.

practices that may have motivated such changes. In cases of alterations with bearing on the gender question, textual alterations were, to a greater or lesser degree, reflective of that tendency toward patriarchal predominance.³⁾

In the Gospels and the Pauline Epistles particular importance was accorded to women and their fundamental roles in the advance of Christianity in its early phase.⁴⁾ However, not everyone in Christian antiquity was comfortable with these roles.⁵⁾ Some scholars even suggested that there was an organized effort to oppress women and restrain their voices in the public circle;⁶⁾ a movement perpetuated by those who believed that women should be in complete submission to men and be contented with their proverbial “Martha role”.⁷⁾ This

-
- 3) A relevant development in New Testament scholarship is the growing acknowledgment that the business of copying manuscripts, both religious and literary, was not an exclusive male domain, as previously perceived; on this, see Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 42-44; *The Gendered Palimpsest. Women, Writing, and Representation in Early Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2013). See also the indirect but related discourses offered by Roger S. Bagnall and Raffaella Cribiore, with Evie Ahtaridis, *Women’s Letters from Ancient Egypt, 300 BC-AD 800* (Ann Arbor: Michigan Press, 2006).
- 4) For instance, Richard Bauckham, *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); Elizabeth Schussler-Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1989), 97-351. Of particular interest is the anthology by Nicola Denzey, *The Bone Gatherer: The Lost Worlds of Early Christian Women* (Boston: Beacon Press, 2007), tracing early Christian women (e.g., Lucina, Viatrix, Cyriaca, among others) who made a dent in the economic but more importantly in the religious life of the Imperial Rome but were never fully recognized in the annals of the Church.
- 5) Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women’s Liberation*, 2nd ed. (Boston: Beacon Press, 1985); Elizabeth Schussler-Fiorenza, *In Memory of Her*; Karen Jo Torjesen, *When Women Were Priests: Women’s Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity* (New York: Harper, 1993); Antoinette Wire, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction Through Paul’s Rhetoric* (Minneapolis: Fortress, 1990); among others.
- 6) See, for instance, Bart Ehrman, “The Text as Window: New Testament Manuscripts and the Social History of Early Church”, Bart Ehrman and Michael Holmes, eds., *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*, SD 46 (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 367-369; Ben Witherington III, “Anti-Feminist Tendencies of the ‘Western’ Text in Acts”, *JBL* 103 (1984), 82-84; among others.
- 7) On the Fathers and their prejudices against women see Kevin Koyle, “The Fathers on Women and Women’s Ordination”, D. Scholer, ed., *Women in Early Christianity*, SEC 14 (New York: Garland, 1993), 117-167; and Karen Jo Torjesen, *When Women were Priests*, esp. 9-50. For non-ecclesiastical (paganic?) commentaries, see Margaret MacDonald, *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman* (Cambridge: Cambridge, 1996), esp. 49-126.

movement and the socio-cultural tensions it entailed would not be resolved with finality in the writings of the Apostles. On the contrary, it would become even more pronounced in the ensuing centuries long after the Apostles' demise—courtesy of the scribes who transmitted the biblical texts.

2. (Re-)Constructing Christian Origins Through The Manuscripts

Surviving manuscripts of the New Testament are not merely repositories of variant readings from antiquity where we can reconstruct the potential “originals”. By carefully examining textual variations that make perfect sense in context,⁸⁾ extant manuscripts also have the potential to become opulent resources for (re-)constructing Christian origins and thoughts, i.e., early Christians' *dogma* and *praxis*, their reaction to socio-cultural changes and the new challenges they brought, the complex rigidity of their theology and the paradox of their praxis, the seeming acceptability of multiple interpretations of similar passages, and others. In these manuscripts, New Testament scribes embedded coded messages that seem to depict their proclivities or tendencies with regard to specific issues that confronted them and the communities they represented. As such, these manuscripts were a microcosm of the early Christian movement; they provide us with the human face of Scripture transmission.

Sensible textual variations, in this regard, serve as invaluable window into the world of early New Testament scribes and how they subtly (but actively) participated in the issues of their day by enshrining, in the manuscripts they produced, their preferences in the areas of theology, culture, and their society. Because of this, the New Testament scribes can no longer be arbitrarily described as passive, disinterested, un-engaged copyists of a transmitted “sacred text” from the hands of the biblical writers.

Conversely, through these inscriptions they become responsible for “meaning

8) In this paper, I shall call this type of textual variation as “sensible” textual variances, which falls under the rubric of “significant variation”; on the delineation of these textual categories, see Eldon Jay Epp, “Toward the Clarification of the term ‘Textual Variant’”, J. K. Elliott, ed., *Studies in New Testament Language and Text: Essays in Honour of George D. Kilpatrick on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, SNTSS 44 (Leiden: Brill, 1976), 153–173; repr. with the same title in E. J. Epp, ed., *Perspective on New Testament Textual Criticism: Collected Essays 1962-2004* (Leiden; Boston: Brill, 2005), 101-124, esp. 116-117.

re-production,” as they deliberately altered their *Vorlagen*⁹⁾ to make it effectively respond to *their own* context and conform to what they thought the Scriptures *might* have meant¹⁰⁾ in view of their own socio-cultural milieus. In this sense, *they* kept the Scripture “relevant” to *them* and “responsive” to *their* context; the New Testament texts were not just a transmitted text from the biblical writers of the first century but sacred writings that could and should effectively address *their* present circumstance as well. It has become *their* Scripture—a “living text” that *should* resonate real living situations. As James Zetzel notes,

... critics and scribes... in antiquity were not machines, and they were not even monks or professional copyists. They were intelligent and thinking people, who read and copied books because they had interest in them, not because it was their job. And because they understood what they read and wrote, they inevitably affected the texts in accordance with their own ideas.¹¹⁾

3. Women, Men, and Manuscripts

Surviving ancient manuscripts, therefore, provide graphic examples of textual divergences that describe rather more vividly how some scribes reacted when confronted with passages dealing with women issues and interests. Despite the fact that women were clearly affirmed in the New Testament writings as a whole, interpreters and scribes of subsequent centuries at times disagreed with the texts of their *Vorlagen*, deliberately altering them at critical junctures. Examples are now in order.

3.1. “Junia”: The “Lost” Apostle?!

Romans 16:7 mentions a person identified in the manuscript tradition as **IOYNIAN** (“Iounian”). This is a tricky domain, for this accusative form can be

9) This German term refers to the immediate source manuscripts that the scribes copied to produce their own manuscripts. This must not to be confused with the term “original manuscript” (or *autographs*).

10) Bart Ehrman, “*Text of Mark*”, 31.

11) James E. G. Zetzel, *Latin Textual Criticism in Antiquity* (New York: Arno Press, 1981), 254.

translated either as feminine (“Junia”)¹²⁾ or masculine (“Junias”);¹³⁾ and precise gender identification is to a large extent dependent on where to place the accent and what kind of accent.¹⁴⁾ This case of “Battle of the Accents” is an interesting study since our earliest surviving manuscripts scantily employed this editorial convention.

Because of the widespread perception that **ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ** is an elite office ascribed exclusively to the “Twelve,” (**ΔΩΔΕΚΑ**) it has been thought that the term **ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ** therefore is a restricted male office.¹⁵⁾ To caricature this, Bernadette Brooten satirically comments, “Because a woman could not have been an apostle, the woman who is here called an apostle could have not been a woman”.¹⁶⁾

Scholarly discussion on this issue is admittedly a topic of its own, and I can only briefly echo here what most scholars regard to be the best textual option given the scarce evidence at hand. Note further that this is especially interesting because it is the only instance in the Bible where the name **ΙΟΥΝΙΑΝ** is mentioned, i.e., a *hapax legomenon*.

There is a growing voice that the **ΙΟΥΝΙΑΝ** here is a feminine entity (most likely the wife of Andronicus) who made herself equally notable *among* the apostles. Most noteworthy is the recent decision taken by the revisors of the common text of NA²⁸-UBS⁵, where they have now adopted the feminine Ἰουνίαν reading instead of the previous masculine Ἰουνιᾶν. This point is of fundamental importance because if a feminine reading is to be pursued (which is the position taken here) and if the subsequent clause οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις is translated as “who are prominent among the apostles”, then

12) So are GNT, NLT, NRSV, ESV, NET, etc.

13) So are RSV, NIV, GNT^{mg}, ESV^{mg}, NRSV^{mg}, etc.

14) That is, the circumflex Ἰουνιᾶν (“*Iouniân*”) is masculine, while the acute Ἰουνίαν (“*Iounían*”) is feminine in Greek; for an extended discussion, see Eldon Jay Epp, “Text-Critical, and Socio-Cultural Factors Affecting the Junia/Junias Variation in Romans 16:7”, A. Denaux ed., *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift Joël Delobel* (Leuven: Leuven, 2002), 242-291; *Junia: The First Woman Apostle* (Minneapolis: Fortress, 2007). See also, Michael Burer and Daniel Wallace, “Was Junia really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7”, *NTS* 47 (2001), 76-91.

15) On how some modern translators perpetuate this idea, see the marginal note of NET Bible.

16) Bernadette Brooten, “Junia... Outstanding among the Apostles (Romans 16:7)”, L. Swidler and A. Swidler eds., *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (New York: Paulist, 1977), 142.

IOΥΝΙΑΝ would have been the first “woman apostle” unequivocally mentioned in the New Testament. In antiquity, however, such position was deemed culturally unacceptable, scribes included, and reasons for that are obvious. In fact, a feminine identification is revolutionary in many ways, as Arichea has noted correctly,

“It is therefore very significant that Junias, even though a woman, was included among the apostles. This makes it certain that women did occupy positions of prominence in some early Christian communities, and that very early in the life of the church, a concept of ministry which included both women and men started to emerge.”¹⁷⁾

3.2. “Women of high standing”: Stealing the thunder

Ben Witherington¹⁸⁾ suggested that the scribe(s) of codex D (Bezae) had “anti-feminist” tendencies (a somewhat anachronistic labeling, but nonetheless an important point), as it apparently downplays the significance of women in Acts 17:4 and in some other passages in the book.

Witherington noted that while the earliest reading is undoubtedly ΓΥΝΑΙΚΩΝ ΤΕ ΤΩΝ ΠΡΩΤΩΝ (literally, “the leading women”), codex D substituted it with ΚΑΙ ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΤΩΝ ΠΡΩΤΩΝ (literally, “and wives of the leading men”), effectively trivializing the high social profile of the female personalities converted to the faith through Paul’s ministry. In effect, this alteration essentially demoted these “socialite believers” as the variation now projects that their social status was simply a borrowed one, emanating from that of their husbands.

In Mark 15:41, some scribes (C Δ 579 and n) appear to have attempted also to put a distance between Jesus and his female followers,¹⁹⁾ efficiently lessening the strategic impact of Jesus’ women disciples. For instance, some women in the Gospels have been explicitly identified because they made significant inroads into the ministry of Jesus, e.g., Mary Magdalene, Joanna, Susanna, et al (Luke 8:2-3), Mary the mother of James the young and Joseph as well as Salome

17) Daniel Arichea, “Who was Phoebe: Translating diakonos in Romans 16:1”, *The Bible Translator* 39:4 (1988), 401-409, 402.

18) Ben Witherington III, “Anti-Feminist Tendency”, 82-84.

19) See Wayne Kannaday, *Apologetic Discourse and the Scribal Traditions: Evidence of the Influence of Apologetic Interests on the Canonical Gospels*, TCS 5 (Atlanta: SBL, 2004), 183.

(Mark 15:41), etc.

The mention of their names at significant points in the life of Jesus is indicative of their meaningful recollection in the consciousness of the early Christians—this band of remarkable women faithfully followed and supported Jesus during his lifetime. In fact, Mark 15:41 said it well by describing these women as αἱ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ **καὶ διηκόνουν αὐτῷ** (literally, “... when [Jesus was] in Galilee, these [women] followed him **and provided for him**”).

But this apparently did not sit well with some scribes and altered their texts by deleting the phrase καὶ διηκόνουν αὐτῷ (literally, “and [they] provided for him”),²⁰ presumably because of its “scandalous” implication. This phrase is capable of a whole range of nuanced translations, from “and they provided for him” to “and they served table for him”. However, for creative-minded scribes with culturally pro-male leadership proclivities, it was not farfetched to misconstrue καὶ διηκόνουν αὐτῷ to also mean “and they were ministering *with* him” – putting these women in the *same* class as that of the apostles, equally exercising all the vested powers and privileges afforded by Jesus upon his twelve male apostles. By excising the last phrase, these scribes have efficiently obviated this translational possibility by detaching these women from any attribution of a special role in the ministry of Jesus except to be portrayed as mere followers at the sidelines.

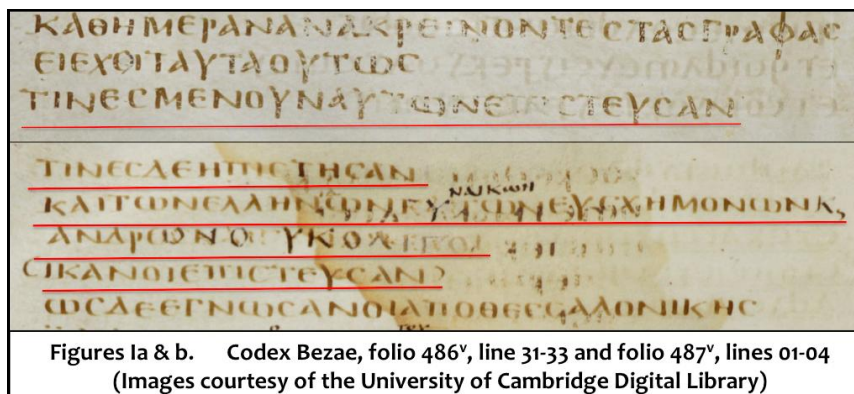
Some scribes went even further; not only did they “discredited” these women but even attempted to shift the focus from these women to their husbands. For instance, a fragmentary manuscript discovered in 1933 (Dura Parchment 24), believed to be from Tatian’s *Diatessaron*, has a reading that parallels Mark 15:40-41, Matthew 27:55-56, and Luke 23:49. In all these passages, Mary Magdalene, Mary the mother of James the Younger and of Joseph, and Salome were described as γυναῖκες αἱ ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ διηκόνουν αὐτῷ (literally, “the women who were traveling with Jesus from Galilee and were ministering with him”).

In this fragmentary manuscript, however, the reading was altered to αἱ γυναῖκες τῶν συνακολουθησάντων αὐτῷ (“the wives of the ones who were

20) Manuscripts that omitted this phrase include codex C (Ephraemi Syri Rescriptus), codex D (Bezae), codex Δ (Sangallensis), minuscule 579 and a few others.

traveling with him”). This grammatical change, however subtle, has radically denigrated the distinctive importance of these women to the ministry of Jesus; by changing the verb ending, it is no longer these women who have extensively travelled and faithfully ministered with Jesus to the end, but their husbands.

Acts 17:12 in the NA²⁸-UBS⁵ common text reads πολλοὶ μὲν οὖν ἐξ αὐτῶν ἐπίστευσαν καὶ τῶν Ἑλληνίδων γυναικῶν τῶν εὐσχημόνων καὶ ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι (literally, “Many of them therefore believed, with **not a few Greek women of high standing as well as men**”). However, it is very interesting to note the layers of scribal intervention into the text of codex D for this passage (see Figure 1a & b). The first hand copied ΤΙΝΕΣ ΜΕΝ ΟΥΝ ΑΥΤΩΝ ΕΠΙΣΤΕΥΣΑΝ ΤΙΝΕΣ ΔΕ ΗΠΙΣΤΗΣΑΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΕΥΣΧΗΜΟΝΩΝ ΚΑΙ ΑΝΔΡΕΣ ΚΑΙ ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΙΚΑΝΟΙ ΕΠΙΣΤΕΥΣΑΝ (“Some of them, therefore, believed, but some did not believe; and some of the Greeks and of high standing, and not a few men and women believed”). However, another hand restructured the sentence to ΤΙΝΕΣ ΜΕΝ ΟΥΝ ΑΥΤΩΝ ΕΠΙΣΤΕΥΣΑΝ, ΤΙΝΕΣ ΔΕ ΗΠΙΣΤΗΣΑΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝ^{ΙΑ}ΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΕΥΣΧΗΜΟΝΩΝ ΚΑΙ ΑΝΔΡΕΣ ΚΑΙ ΓΥΝΑΙΚΕΣ ΙΚΑΝΟΙ ΕΠΙΣΤΕΥΣΑΝ (“Some of them, therefore, believed, but some did not believe; and some of the Greek women and of high standing, and not a few men and women believed”). But there is yet a third hand which read ΤΙΝΕΣ ΜΕΝ ΟΥΝ ΑΥΤΩΝ ΕΠΙΣΤΕΥΣΑΝ ΤΙΝΕΣ ΔΕ ΗΠΙΣΤΗΣΑΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝ^{ΙΑ}ΩΝ ^{ΓΥΝΑΙΚΩΝ} ΤΩΝ ΕΥΣΧΗΜΟΝΩΝ ΚΑΙ ΑΝΔΡΩΝ ΟΥΚ ΟΛΙΓΟΙ ΙΚΑΝΟΙ ΕΠΙΣΤΕΥΣΑΝ (“Some of them, therefore, believed, but some did not believe; and some of the Greek women of high standing, and not a few men believed”). Clearly, both corrections essentially agree with the reading of the NA²⁸-UBS⁵ common text.



Figures 1a & b. Codex Bezae, folio 486^v, line 31-33 and folio 487^v, lines 01-04 (Images courtesy of the University of Cambridge Digital Library)

While the first hand's reading is admittedly grammatically smoother in Greek, the scribe of codex D has demonstrated yet again his propensity to lessen the social importance given to women and unceremoniously re-accorded such significant accolade to men, thereby stealing the thunder from these great women of the Bible. The pen has proven to be a powerful tool in reproducing a text that conforms to the wider cultural practice of the time—although it meant *recreating* the text of their *Vorlagen*.

3.3. Holy Secretaries?! Lost in Translation

This practice of trivializing the importance of women goes beyond the biblical writings. As this can be shown in a number of ways, I limit my example to just one: the textual domestication of women in the transmission of Christian and biblical writings by ancient Christian writers and by modern scholars.

In his rather vivid description of the academic (gender balanced) workforce behind Origen's scholarly pursuit in Alexandria, in connection with Ambrose, the early Church historian Eusebius wrote:

At that time also Origen's commentaries on the divine scriptures had their beginning, at the instigation of Ambrose, who not only plied him with innumerable verbal exhortations and encouragements, but also provided him unstintingly with what was necessary. As [Origen] dictated there were ready at hand more than seven shorthand-writers [ταχυγράφοι], who relieved each other at fixed times, and as many copyists [βιβλιογράφοι], **as well as girls trained for beautiful writing [κόρας ἐπὶ τὸ καλλιγραφεῖν ἡσκημέναις]**; for all of these Ambrose supplied without stint the necessary means. (*Historia Ecclesiastica* 6.23.2)

The importance of this ancient quotation is that this is the first explicit instance where the “female sex” is recognized as a member of the Christian scribal trade, at least within the circle of Origen.²¹⁾ The female component is described as “girls trained for beautiful writing”—not an easy feat in antiquity—and may have been tasked by Origen for special copying assignments, including biblical manuscripts.²²⁾

21) For a wider social context, see the list of ancient private letters and literary papyri written personally by women in Roger S. Bagnall and Raffaella Cribiore, *Women's Letters from Ancient Egypt*, 48-54.

22) On the plausibility of this suggestion, see the insightful discussion of Kim Haines-Eitzen, *Guardians*, 50-52; and AnneMarie Luijendijk, *Greetings in the Lord: Early Christians and the*

However, this importance easily dissipates in its transmission. For instance, when quoting the same Origen-Ambrose transaction, Jerome (*De Viris Illustribus* 61) suspiciously mentions of “seven or more short-hand writers (*notarii*) ... and an equal number of copyists (*librarii*)”. Whatever has happened to the specially trained women calligraphers?

But the textual domestication of Origen’s male-female workforce suffers also from the hands of some modern interpreters, relegating these elite women scribes to mere “stenographers”²³⁾ (an anachronistic term yet again) or “secretarial assistants” working for their male bosses.²⁴⁾ No wonder Haines-Eitzen’s protest is not misplaced:

Ancient and modern readers of Eusebius have not only effaced the presence of “female scribes” but also offered interpretations that once again uphold a certain “phallic-centered” orthodoxy and sensibility.²⁵⁾

3.4. Priscilla (Prisca): Sex Change by Transcription?!

Re-ordering word sequence seems harmless at first glance. However, there are instances when word transposition becomes an obvious avenue for gender concern. For instance, in Acts 18:26, some scribes (D Ψ 1739 *M* and a few early versions) transposed Ἀκύλας (“Aquila”) before Πρίσκιλλα (“Priscilla”), suggesting their textual discomfort with woman’s explicit priority. Note that in all the six occurrences of Πρίσκιλλα (Act 18:2, 18, 26; Πρίσκα [“Prisca”] in Rom 16:3, 1Co 16:19, and 2Ti 4:19), it always appears in tandem with Ἀκύλας—this is an important point.

Note further that only on two occasions did Aquila’s name come first (Act 18:2; 1Co 16:19); this is expected because it was the norm of the day. But to identify the wife first was beyond the cultural convention unless the writer intends to emphasize the prominent place of the woman being referred to. The

Oxyrhynchus Papyri (Cambridge, Massachusetts: Harvard, 2008), 74-78, esp. 78.

23) On this interpretation, see Albert Schramm, “Zur Geschichte der Stenographie in der alten Kirche”, *Korrespondenzblatt, Amtliche Zeitschrift des königlichen stenographischen Instituts zu Dresden* 48 (1903), 62-66, esp. 66; as well as Collin Roberts, “Books in the Graeco-Roman World and in the New Testament”, P. R. Ackroyd and G. F. Evans, eds., *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge, 1970) 30-66, esp. 65.

24) On this interpretation, see George Haven Putnam, *Books and Their Makers during the Middle Ages*, vol. 1 (New York: G. P. Putnam's Sons, 1896), 53.

25) Kim Haines-Eitzen, *Guardians*, 42-43.

significance of this alteration becomes more pronounced when one looks at the context of Acts 18:26. This passage talks about Priscilla and Aquila’s “accurate teaching” (ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο) of the Way to a certain Apollos—a man of passion for the Gospel and of great knowledge about John the Baptizer but lacks exuberance for Jesus and his teachings.

Nothing could be more disturbing for a male-orientated scribe than a woman being introduced as one who accurately mentored a prominent man of wisdom as Apollos; it undisputedly ascribes honor to the mentor/s. But to blindly impute this accolade upon a woman seems to have been a big challenge, if not a scandal. Apparently, these scribes were not ready to succumb to this honorable ascription being vested upon a woman.

This scribal reservation becomes even more unmistakable when one notes that in 18:7, almost the same scribes (D* it^h) would again alter καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν (“And he left there”) to καὶ μεταβὰς (ἐκεῖθεν 614 1799 2412) ἀπὸ τοῦ Ἀκύλα (“And he left from [the house of] Aquila”). Stylistic improvement may have been a reason for this alteration. But what seems to be a scribal motive here is hinted in the fact that Priscilla and Aquila *always* appear in tandem and never independently. Given this observation, it is then not farfetched to suggest that these scribes even considered leaving Priscilla out of the picture and giving prominence solely to Aquila.

2Timothy 4:19 is another interesting case. NA²⁸-UBS⁵ common text reads reads Ἀσπασαι Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν καὶ τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον (literally, “Greet Prisca and Aquila and the household of Onesiphorus”). However, the manuscript tradition presents an interesting twist: the addition of a quite controversial index of names in connection with Ἀκύλας. After the nominal Ἀκύλαν, the cursive codices 181 (see Figure II) and 460 added Λέκτραν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ Σιμαίαν καὶ Ζηνονα τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ (“his wife Lektran and Simaian and Zenona his sons”), making Λέκτρα the wife of Ἀκύλας.

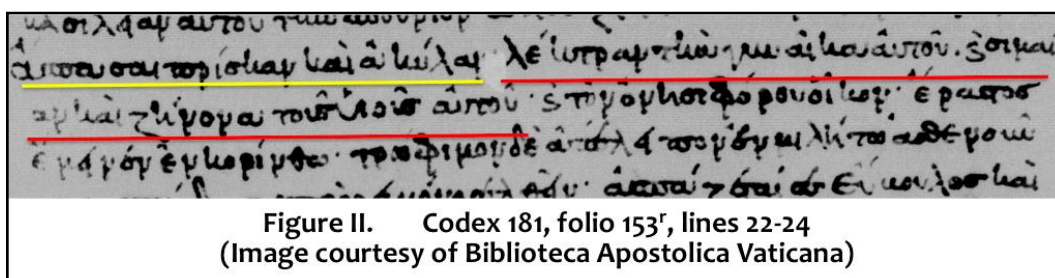


Figure II. Codex 181, folio 153^r, lines 22-24
(Image courtesy of Biblioteca Apostolica Vaticana)

But if Λέκτρα is the wife of Ἀκύλας, what has happened to Πρίσκα? Could it be that the scribe of codices 181 and 460 thought that Πρίσκα was a “he” and not a “she”, and therefore connected the long addition to Ἀκύλας? Are we seeing here a case of “sex change by transcription”?

That some scribes may have thought of Πρίσκα as a “male” is not without a potential example in the textual tradition. The dittography (i.e., doubling of letter/s or word/s) in 1Corinthians 16:19 seems a good case for this.²⁶⁾ NA²⁸-UBS⁵ reflects the reading of the last part of the verse as ἀσπάζεται ὑμᾶς ἐν κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκα σὺν τῇ κατ’ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ (literally, “Aquila and Prisca, together with the church in their house, greet you warmly in the Lord”). In the text of *P*⁴⁶ (see Figure III), however, Πρίσκα σὺν was transcribed as ΠΡΕΙΣΚΑΣ ΣΥΝ (“... Priscas, together with”). Although the doubling of the *sigma* may be explained on paleographical grounds and the intention of its scribe may not be easily ascertained,²⁷⁾ in terms of exegetical effect, it has “miraculously” transformed Πρίσκα to a “he” because the form ΠΡΕΙΣΚΑΣ is masculine in Greek.

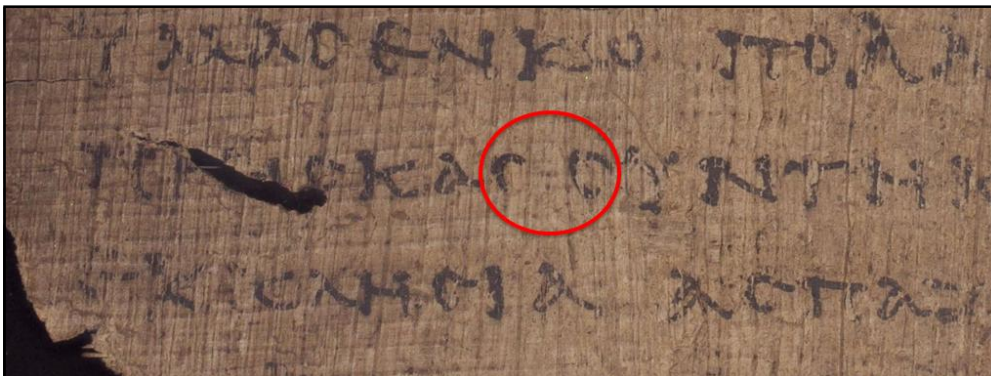


Figure III. Papyrus 46 (*P*⁴⁶), folio 60^v, lines 18–20
(Image courtesy of The Chester Beatty Library)

3.5. “Sin” of commission and omission?

In the scribal tradition, one hallmark of professional scribal enterprise is a faithful representation of their *Vorlagen*. However, there are instances when

26) For some proponents, see Kim Haines-Eitzen, *Guardians*, 115-116; and Dominika A. Kurek-Chomycz, “Is There an ‘Anti-Priscan’ Tendency in the Manuscripts? Some Textual Problems with Prisca and Aquila”, *JBL* 125 (2006), 107-128.

27) See Edgar Battad Ebojo, “A Scribe and His Manuscript: An Investigation into the Scribal Habits of Papyrus 46 (P. Chester Beatty II-P. Michigan Inv.6238)”, Ph.D. Dissertation (University of Birmingham, 2014), 276-277.

fidelity to the *Vorlage* does not always imply textual loyalty to the transmission tradition. At times it also reveals the preferences of the scribes copying the manuscript. Reflected in the manuscripts are passages that are inherently *androcentric* (at least from our modern standpoint), and the fact that no alteration was done on these passages makes one suspect that this reflects the scribe's social and theological preferences. The "scandalous" passages in Paul may well illumine this point.

3.5.1. The Voiceless Women of Corinth: Perpetuating a Culture of Silence

The textual problem in 1 Corinthians 14:34-35, along with other similar passages, is at the center of the gender debate not only for its perceived *androcentric* tone, but also for the heightened interest given to this passage because it explicitly prohibits "γυναῖκες to speak in the churches" because it is a "shameful thing" (αἰσχρόν) to do so. This vocal prohibition has scandalized the Church through the centuries for it has been used to forbid women from taking on more active ministerial and leadership roles in many churches, particularly in the areas of preaching and teaching.

Scholarly debates have followed two basic strands: 1) its origin, i.e., whether or not Paul actually wrote this vocal prohibition, and 2) whether, assuming Paul wrote this prohibition, γυναῖκες here refers to women in general or only to the Corinthian wives in particular.²⁸⁾

External evidence shows that while most manuscripts witnessing to this passage follow the traditional sequence,²⁹⁾ some manuscripts, however, "relocated" vv. 34-35 after v. 40,³⁰⁾ and a few other manuscripts inscribed this injunction in two locations (after v. 33 and after v. 40).³¹⁾ It is very difficult to

28) For a review of different proposed interpretations, see Edgar Battad Ebojo, "Should Women Be Silent in the Churches? Women's Audible Voices in the Textual Variants of 1 Corinthians 14:34-35", *Trinity Theological Journal* 14 (2006), 1-33.

29) These manuscripts include one papyrus (*P*⁴⁶), 8 uncial codices (⊗ A B K L ⊗ 0150 0243), 22 minuscule codices (6. 33. 81. 104. 256. 263. 365. 424. 436. 459. 1175. 1241. 1319. 1573. 1739. 1852. 1881. 1912. 1962. 2127. 2200. 2464), and a number of versional and patristic citations (it^o vg syr^{p, h, pal} cop^{sa, bo, fay} arm eth geo slav Origen Chrysostom Theodoret; Pelagius).

30) Manuscripts with this "relocated" version include the Greek-Latin bilingual codices D/d, F/f, G/g; Old Latin codices Armachanus and Veronensis; codex Fuldensis; and two patristic commentators, Ambrosiaster and Sedulius-Scottus; see Edgar Battad Ebojo, "Should Women be Silent", 8-11.

31) For instance, codex 88.

account for these relocations as products of copying accident. On the contrary, these are reflections of a deliberate scribal effort to cushion the impact of this injunction regarding the silence of women, especially if doubts regarding its authenticity were detected very early on in the history of its transmission.³²⁾

But it does not take long for one to realize that scribes who retained the traditional sequence (e.g., *P*⁴⁶, codices Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, and many others) of these controversial verses were, to some degree, making a statement that the cultural practice of women's subordination to men, especially in pedagogical matters, must not be disturbed in any way. Their silence seems to relay the message that intervening with this long-held social structure is to perilously commence social chaos.

What this means, admittedly, is that by not modifying anything in this passage (which these scribes would normally have done with other passages), these scribes have in effect registered their consent and agreement with what these verses explicitly express—the absolute silence of *all* women in *all* social domains (the church being a social setting as well), regardless of the strong plausibility that in context γυναῖκες refers exclusively to the Corinthian “wives” and not to “all women” in general.

Some Church Fathers, based on this disputed verses, in fact, made a whole gamut of moral prescription regarding the subordination of women. Ambrosiaster, for instance, notes:

It would be shameful if [the wives] dared to speak out in church. They are veiled precisely for this, to show their subjection: yet see how they flaunt their lack of discretion! That is a reason for their husbands to be humiliated as well; for the insolence of wives rebounds on the reputation of those to whom they are married.³³⁾

Or take the case of Clement of Alexandria who believed that ἀνὴρ (“husband/man”) is intrinsically superior to γυναῖκή (“wife/woman”) since man had a complete human nature in himself even before Eve was created,³⁴⁾ and that

32) See, for instance, Gordon Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Massachusetts: Hendrickson, 1994), 274.

33) Translation by Kevin Koyle, “The Fathers on Women and Women's Ordination”, 156.

34) Clement of Alexandria viewed the γυναῖκή as the cause of sin, *Protrepticus* 11 (*Die griechische christliche Schriftsteller*, 12, 75.25); see Kevin Koyle, “Fathers on Women and Women's Ordination”, 117-167.

woman's primary role is to receive man's semen and to assist in the house management.³⁵⁾

What is clear, then, is that the injunction on woman silence does not run counter to the prevailing cultural practice at the time, both in and out of the Christian circles. In fact, this prohibition loudly echoes an earlier Greek adage. As the Greek philosopher Democritus asserts, "No woman should practice using her tongue; it just means trouble", and another Greek philosopher arrogantly asserts, "It is appropriate for a man to speak, but let a woman be content with what she hears".³⁶⁾

1 Timothy 2:11-15 echoes the same assertion, and reasons out that Adam was created first, thus, it was the woman who was deceived and became a transgressor (vv. 13-14). Whether this passage was written originally by Paul or not is not my concern at the moment, but rather to show that as far as the ancient copyists were concerned, the teaching about woman's creation subsequent to the man was vitally important, so much so that going against this teaching was culturally unacceptable to their society.

Note that in these two passages, almost the same scribes did not alter anything, which is quite unusual given the very fluid character of these manuscripts on other matters. This observation is given credence when one conversely looks at passages that on the other hand clearly affirm women's worth. In these women-affirming passages, the same scribes seems to project uneasiness to the point that they made deliberate "corrections" ranging from a simple substitution of words to a total excision of a whole pericope altogether.

3.5.2. The Forgiven Adulteress: Excising the Grace of God

One such example is John 7:53-8:11, a passage marked in most English translations with marginal notes such as "The earliest and most reliable manuscripts and other ancient witnesses do not have John 7:53-8:11" (NRS, NIV, NLT, among others). This passage talks about the story of the forgiven

35) For other quotations on patristic prejudices against women ordination, see Kevin Koyle, "Fathers on Women and Women's Ordination", 117-167.

36) Quotations are from Democritus, Fragment 110, *γυνή ἀσκεῖτω λόγον, δεινόν γάρ*, and Aelius Aristides, 45, 41D, *ὁ ἀνὴρ λεγέτω, γυνή δε οἷς ἂν ἀκούσῃ χαίρειτω*; both quoted from Walter Bauer and Frederick William Danker, et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago: Chicago Press, 2000), 209.

(unnamed) adulteress. In fact, it is a height of demonstration of God's love and mercy. But, however endearingly dramatic the emotive effect of this account was, it offended the cultural sensitivities of many ancient scribes³⁷⁾ (or perhaps their commissioning patrons).

The external evidence in favor of its non-Johannine origin is indeed impressive.³⁸⁾ On the other hand, the evidence can be alternatively appreciated in light of internal considerations, especially if one takes into account the moral repercussions of Jesus' compassionate treatment upon the unfaithful woman, particularly among the enemies of the Christian movement. Some scholars suggested that this account was omitted because it condones adultery; hence, its omission from the Johannine Gospel was to obviate the interpretive potential of taking this account as a passage for tolerating marital infidelity. While this proposal seems to make sense, it is difficult to sustain in view of the strong external attestations against its favor.³⁹⁾

The significance of this account, however, lies not in its *written form* but in the fact that there was a widespread *oral tradition* about this forgiven adulteress that circulated at a very early stage of New Testament textual transmission, at about early 2nd century or as old as the oldest manuscript support (**P**⁶⁶) for its non-inclusion. David Parker⁴⁰⁾ believes that this story, which was known to Papias (Bishop of Hierapolis), was part of the early Church's reservoir of oral traditions that have from time to time appeared tenaciously in the written tradition, albeit at different locations. The moral of the passage is starkly clear: Jesus is the man for all seasons, for all people; and this message is not incongruent with the teachings of the Gospels.

Viewing this textual phenomenon in light of the seemingly patented attempt in

37) Many of the earlier manuscripts omitted 7:53-8:11 (e.g., **P**^{66, 75}, codices Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, and others), but majority of the extant manuscripts, mostly of later dates and belonging to the Byzantine textual tradition, reflect this passage in its traditional location. On the other hand, a few manuscripts *re-located* this passage, in part or whole, either after Luk 21:38 (manuscripts in the *family*¹) or Luk 24:53 (8:3-11 only, minuscule 1333); or after Joh 7:36 (minuscule 225) or after Joh 21:25 (minuscule 1). Some other manuscripts made a few more alterations.

38) See Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the UBS' Greek New Testament*, 2nd ed. (New York: UBS, 1994), 187-189.

39) David Parker, *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 101.

40) David Parker, *Living Text*, 99.

the Scriptures to indict women “with questionable credibility” is helpful. Could it be that this tenacious oral tradition was omitted in numerous manuscripts because its main protagonist was a woman considered by the society at large as one who deserves to die for “uncovering the nakedness of her husband”, and yet she walked away trophying the grace and forgiveness of God? The scribes’ response: excision.

3.6. “Flirting” with Women of Questionable Character

That Jesus directly engaged women of “suspicious” social reputation and empowered them to realize their inherent worth is clearly shown in the Gospels. But not everyone was on the same page, especially those who used different social lenses in looking at these situations. For these people, adulterers (John 8:3), prostitutes (Luke 7:37), wife of many husbands (John 4), and others were a shameful blemish to the Christian faith. Wayne Kannaday observed that Christianity during the patristic era suffered from external assaults largely because of the way the Scriptures portrayed women, i.e., the women followers of Jesus, as depicted in the Gospels, have provided enemies of Christianity with a “particularly vulnerable point of attack”.⁴¹⁾ One of the ways in which some Christians apologetically responded was to appeal to Scripture texts that will corroborate their position—even though it meant *creating* another version of *their* Scripture.

Aside from the forgiven adulterer in John 5:3-8:11, there is another instance of Jesus’ up-close encounter with a woman of questionable reputation—the Samaritan woman at Jacob’s well. In context, the exegetical importance of this morally suspect woman is explained in John 4:39 where it clearly attributes the conversion of many Samaritans *διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς* (“because of the testimony of the woman”). But investigating further, we are told that this Samaritan woman had five husbands and was cohabitating with another who is not her husband (4:18).

It is not difficult to understand why some people would take offense at the message this account tries to convey—the conversion of the whole town was due to a polygamous woman. This was unacceptable to the prevailing social norm at the time; no wonder alterations had been done at crucial points of the discourse

41) Wayne Kannaday, *Apologetic Discourse*, 176-177.

to address this moral concern.

In John 4:25 of UBS⁵-NA²⁸, the Samaritan woman said to Jesus that **Οἶδα** ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστός: ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα (literally, “**I know** that the Messiah is coming, the one who is called Christ; when he comes he will proclaim all things to us”). However, the first person singular **Οἶδα** (“I know”) was amended by some scribes to the plural **Οἶδαμεν** (“**We know**”),⁴² making it appear that the coming of the Χριστός was a common knowledge, and no longer as a result of the woman’s progressive encounter with Jesus as the long-awaited Messiah. By altering Οἶδα to Οἶδαμεν, these scribes have effectively averted any attempt to construe this discourse as a fitting tribute to a “morally suspect” woman, which in turn is reflective of the way “the early Church placated pagan sensitivities to the visibility and leadership status of women of nascent Christianity”.⁴³)

3.7. *Magna Carta* of the New Humanity: Are you sure really?

When citing equality in the Bible, nothing is more prominent than Galatians 3:28. Egalitarian advocates unanimously appeal to it for enlightenment on the question of equity and equality. Rightly so for this passage explicitly states that in the new fellowship established by God through Christ, Jews and Gentiles, slaves and free, male and female have been brought into a relationship of oneness and solidarity such as they had not experienced previously. What is not usually told, however, is that even this so-called *Magna Carta* was not spared from the malevolent pen of some scribes.

The UBS⁵-NA²⁸ common text reads οὐκ ἔστι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνας, οὐκ ἔστι δούλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔστι ἄρσεν καὶ θῆλυ· **πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ** (literally, “there is not a Jew nor a Greek, there is not a slave nor free, there is not male nor female; **for you are all one in Christ Jesus**”). External attestations for this reading are compellingly impressive. However, there are variations at crucial points that subtly but substantially changed the exegetical tenor of this passage altogether.

Note that in the second clause, instead of εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ (“you [all] are

42) Aside from the respective correctors of *P*⁶⁶ and codex Sinaiticus, this reading is supported also by codices L, N, *family 13*, minuscules 33, 1241, 2 lectionaries, and early Eastern versions and a few Fathers.

43) Wayne Kannaday, *Apologetic Discourse*, 187.

one in Christ”), some scribes altered the clause to ἐστε Χριστοῦ (“you [all] are of Christ/you [all] belong to Christ”, e.g., *P*⁴⁶, codex Alexandrinus), or to ἐστε ἐν Χριστῷ (“you [all] are in/with Christ”, e.g., the original scribe of codex Sinaiticus and a Vulgate manuscript), or simply to ἐν ἐστε ἐν Χριστῷ (“you are one in/with Christ”, e.g., codices F, G, and 33). By omitting or substituting a word, the whole essence of this Christian *magna carta* has changed radically: the solidarity and equality of the created order has now been reduced simply to positional privilege, i.e., “in Christ”. With this kind of alterations the Galatians 3:28 *magna carta* is no longer a forceful assertion of solidarity and parity for everyone in the new world order Christ himself enunciated.

One cannot help but issue a suspicious look at such an egalitarian claim, especially when confronted by some manuscripts that have attempted to universalize the subordinate position of women. The scribe of *P*⁴⁶ is a case in point. On a number of occasions, this scribe exhibits in his text expressions about the subordinate importance of women by juxtaposing elements that have to do with women interests.

In 1Corinthians 11:9, UBS⁵-NA²⁸ reads καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα (literally, “For [the] *husband* was created not for the *wife*, but the *wife* for the *husband*”). In *P*⁴⁶, however, ἄνδρα (usually translated “*husband*”) was replaced with the more generic ἄΝΘΡΩΠΟΝ (usually translated “*man*”).⁴⁴⁾ By this substitution, this scribe altered effectively the essence of the text by making it appear that the point of issue is universally valid, i.e., “man and woman”, although the passage is ambiguous, and may also be alternatively understood in light of domestic context, i.e., “wife and husband” (which I assume in this paper).

The text itself already sounds *androcentric*, and the more scholars defuse the hierarchical reading of this passage, the more pronounced it becomes.⁴⁵⁾ Whether it pertains to domestic or universal relationship is a moot point, since ἄνηρ (root of ἄνδρος) is not always interchangeably used with ἄνθρωπος, and almost not without any distinction.⁴⁶⁾ Not with this scribe, however. With this substitution,

44) In 1Co 11:1-16 alone, Paul used *anēr* and its derivatives 14 times. However, this is the only verse where our scribe effected this alteration.

45) Dale Martin, *The Corinthian Body* (New Haven; London: Yale, 1995), 232.

46) The most stable criterion to judge the semantic usage of *anēr* is the context, and almost always, when it appears with *gunē*, the contrast is within the conjugal context, i.e., husband and wife.

P⁴⁶ did not only flaunt its *androcentric* (mis-)understanding of Paul’s present discourse, which in context has to do with “unveiled” women involved in prophetic utterances,⁴⁷⁾ but also its firm resolve to present an unambiguous assertion about male primacy in the gender hierarchy. For this scribe, the word-shift closed the door for any other interpretation but one: all women are, by virtue of the Genesis creation account, secondary to men. Such a message obviously thwarts any attempts to build a level playing field in the gender arena.

The same scribe made a bolder statement on women subordination in the *Haustafel* (household rules) in Ephesians 5:21-33. In v. 24 the common text of NA²⁸-UBS⁵ reads ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί (literally, *But just as the church is subject to Christ, so let the wives also submit to [their] husbands in all things*), which in context has a “comparative” force. As such, Paul is here presenting an ideal model of mutual submission in view of the Christ-Church paradigm,⁴⁸⁾ and not necessarily an articulation of the *raison d’être* for the wife’s blind submission to her husband ἐν παντί (“in all things”) as such.⁴⁹⁾

On the contrary, what the passage expects to evince from its hearers is a willful assumption of distinct roles as Christian husbands and wives just as there is a mutual (although distinct) relationship between the Church and Christ.⁵⁰⁾ However, a simple pen-stroke changed this framework altogether when **P**⁴⁶’s scribe chose to reflect the causal ὅτι (“because”) [see Figure IV] instead of the comparative ὡς (“just as”).⁵¹⁾

What Paul originally intended to be a straightforward point of comparison has become an occasion for yet another gender agenda, using the analogy of Christ’s

47) On the issue of unveiled women, see Bruce Winter, *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 77-96; and Antoinette Wire, *Corinthian Women Prophets*, 116-134.

48) Ben Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, SNTSMS 59 (Cambridge: Cambridge, 1988), 53.

49) Cf. Elizabeth Schussler-Fiorenza, *In Memory of Her*, 266-270.

50) Ben Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, 58.

51) There is no immediate paleographical explanation for this substitution. Perhaps the proximity of ὅτι in v. 23 influenced the scribe’s choice. But this is unsustainable in view of the fact that in this chapter where Paul used ὡς nine times (vv. 1, 8, 15 [2x], 22, 23, 24, 28, 33), this is the lone instance where our scribe made such a change, which turns out to be a very pivotal exegetical alteration.

headship over the Church as a pretext. From an uncomplicated analogical comparison (ὡς),⁵²⁾ P⁴⁶'s alteration has articulated the *reason* or the *basis* for the supposed “subordination” of the “second sex”—an action that was not isolated but was dictated by the scribe’s socio-cultural context.⁵³⁾

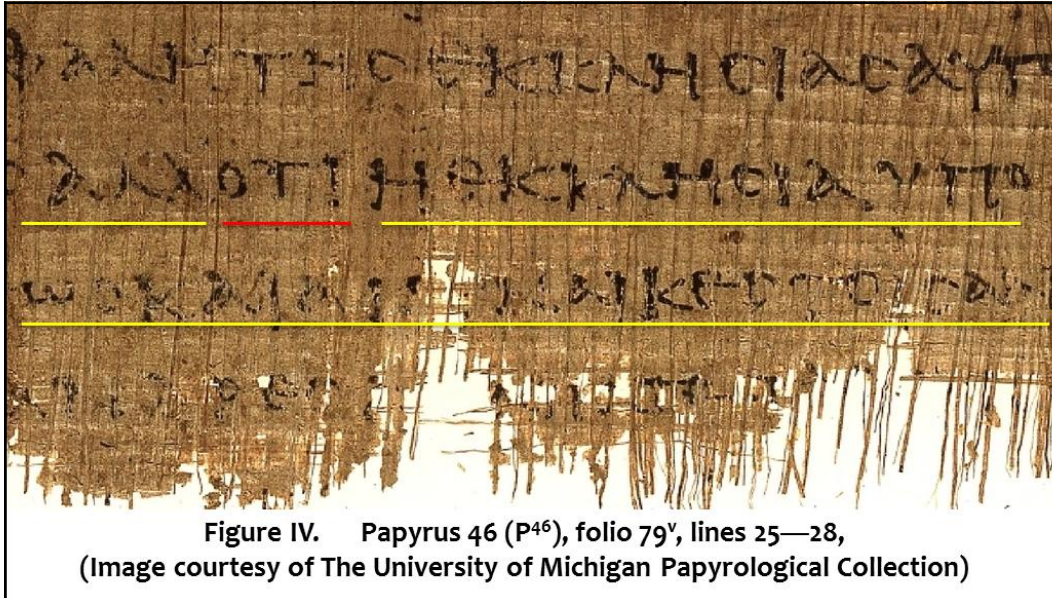


Figure IV. Papyrus 46 (P⁴⁶), folio 79^v, lines 25—28,
(Image courtesy of The University of Michigan Papyrological Collection)

4. Conclusion

Sensible scribal changes, with bearings on the gender question, are reflective of the socio-cultural milieu from which ancient biblical manuscripts emerged. It is no secret that the history of interpretation, particularly during the Patristic era, is openly marked with *androcentric* accent,⁵⁴⁾ and traces of this understanding are now found inscribed in the text of some New Testament manuscripts themselves.

52) The function of $\omega\varsigma$ here is clearly comparative, which may be essentially translated as “in the same way” or “just as”; see for instance, Rudolf Schnackenburg, *The Epistle to the Ephesians: A Commentary*, Helen Heron, trans. (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 246; Peter O’Brien, *The Letter to the Ephesians*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos Press, 1999), 416; Markus Barth, *Ephesians 4-6: A New Translation with Introduction and Commentary*, ABC 34A (New York: Double Day, 1974), 607.

53) See Jennifer Knust, “The Politics of Virtue and Vice in the Pauline Epistles”, *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 39 (2000), 436-451.

54) For instance, see Kevin Koyle, “The Fathers on Women and Women’s Ordination”.

Alterations in the manuscripts we mentioned here are not isolated. Church history is in fact replete with many other examples recounting the seemingly programmed efforts, both from inside and outside the Church,⁵⁵⁾ to nip the bud of the growing influence of women in various fields of life, and confining them to the traditional “Martha” roles.

Women largely did not have any public voice, and when they spoke they were called shameless. Societal protocols at the time dictate that wives ought to submit to their own husbands in all respects. But being without a husband was also no exception so long as they belong to the “weaker sex”.⁵⁶⁾ The list describing the despicable plight of women during that time goes on, but the undeniable truth is that women at the time were seemingly treated as inferior breed of humanity, for one reason or another.⁵⁷⁾

It is in our hands now, however, whether we, both as a member of our social community and of our Church, will take a long hard look at this issue and make amends as necessary or to let the *status quo* continue. Our present context must dictate what the Church in Asia can do and must do to address these issues. We have to grapple with these and not deny their existence.

The scribes we identified here also had to live with the issues of their own time. The social construct they were born in inevitably imputed on them a worldview that was primarily a patriarchal society. Without unjustifiably exonerating these scribes, for them to disavow a pre-commitment to male dominance was to go against the prevailing socio-cultural norm at the time. Through the distinctive readings they deliberately reflected in their texts, they attempted to arrest the “scandal of the hysterical woman”—a construct that

55) See, for instance, Karen Jo Torjesen, *When Women were Priests*, 9-50; and Margaret MacDonald, *Early Christian Women and Pagan Opinion*, 49-126.

56) “‘If they have any questions to ask, they should ask their own men at home; for it is not right for a woman to speak out in an assembly’ (1Co 14:35). It seems to me that the phrase ‘their own men’ does not refer to husbands alone. If it did, virgins would either be speaking out in an assembly, or be with anyone, or with be anyone to teach them, and the same would be true of widows. Cannot ‘their own man’ also include brother, kinsman, son? In summary, a woman should acquire her information from ‘her man’, ‘man’ being understood here as a general term contrasted to ‘woman’” (Origen, *Comm. in I Epist. ad Corinthios*, 14:34-35; translation quoted from Kevin Koyle, “The Fathers on Women and Women’s Ordination”, 73).

57) On how women were treated in the Old Testament and Qumran materials, that shed light on the limits of what women can and cannot do, see Paul Heger, *Women in the Bible, Qumran, and Rabbinic Literature: Their Status and Roles*, STDJ 110 (Leiden; Boston: Brill, 2014).

continues to challenge us, both men and women.

<Keywords>

Vorlage/n, scribal alterations, manuscript tradition, social construct, scribal habits.

(투고 일자: 2016년 7월 20일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

<References>

- Arichea, Daniel, "Who was Phoebe: Translating *diakonos* in Romans 16:1", *The Bible Translator* 39:4 (1988), 401-409.
- Bagnall, Roger S., Cribiore, Raffaella and Ahtaridis, Evie, *Women's Letters from Ancient Egypt, 300 BC-AD 800*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.
- Barth, Markus, *Ephesians 4-6: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible Commentary 34A, New York: Double Day, 1974.
- Bauckham, Richard, *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Bauer, Walter, and Danker, Frederick William, eds., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Third edition, Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Brooten, Bernadette, "Junia... Outstanding among the Apostles (Romans 16:7)", Leonard Swidler and Arlene Swidler, eds., *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York: Paulist Press, 1977, 141-144.
- Burer, Michael and Wallace, Daniel, "Was Junia really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7", *New Testament Studies* 47 (2001), 76-91.
- Daly, Mary, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Second edition, Boston: Beacon Press, 1985.
- Denzey, Nicola, *The Bone Gatherer: The Lost Worlds of Early Christian Women*, Boston: Beacon Press, 2007.
- Ebojo, Edgar Battad, "Should Women Be Silent in the Churches? Women's Audible Voices in the Textual Variants of 1 Corinthians 14:34-35", *Trinity*

Theological Journal 14 (2006), 1-33.

Ebojo, Edgar Battad, "The Way I See It": *P*⁴⁶ as a Paradigm for Reader-Response Criticism", *The Bible Translator* 60:1 (2009), 22-36.

Ebojo, Edgar Battad, "A Scribe and His Manuscript: An Investigation into the Scribal Habits of Papyrus 46 (P. Chester Beatty II-P. Michigan Inv.6238)," Ph.D. Dissertation, University of Birmingham, 2014.

Ehrman, Bart, "The Text of Mark in the Hands of the Orthodox", M. Burrows and Paul Rorem, eds., *Biblical Hermeneutics in Historical Perspectives*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991, 77-98 ; reprinted *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*, New Testament Tools and Studies 33, Leiden; Boston: Brill, 2006, 142-155.

Ehrman, Bart, "The Text as Window: New Testament Manuscripts and the Social History of Early Church", Bart Ehrman and Michael Holmes, eds., *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*, Studies and Documents 46, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 367-369.

Ehrman, Bart, "A Leper in the Hands of an Angry Jesus", Amy M. Donaldson and Timothy B. Sailors, eds., *New Testament Greek and Exegesis: Essays in Honor of Gerald F. Hawthorne*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003, 77-98; reprinted *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*, New Testament Tools and Studies 33, Leiden; Boston: Brill, 2006, 120-141.

Epp, Eldon Jay, "Text-Critical, and Socio-Cultural Factors Affecting the Junia/Junias Variation in Romans 16:7", A. Denaux, ed., *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift Joël Delobel*, Leuven: Leuven University Press, 2002, 242-291.

Epp, Eldon Jay, "Toward the Clarification of the term 'Textual Variant'", J. K. Elliott, ed., *Studies in New Testament Language and Text: Essays in Honour of George D. Kilpatrick on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Supplements to Novum Testamentum 44, Leiden: Brill, 1976, 153-173; reprint edition with the same title in E. J. Epp, ed., *Perspective on New Testament Textual Criticism: Collected Essays 1962-2004*, Leiden; Boston: Brill, 2005, 101-124.

Fee, Gordon, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Massachusetts: Hendrickson, 1994.

Haines-Eitzen, Kim, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, New York; Oxford: Oxford University Press,

2000.

Haines-Eitzen, Kim, *The Gendered Palimpsest. Women, Writing, and Representation in Early Christianity*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Heger, Paul, *Women in the Bible, Qumran, and Rabbinic Literature: Their Status and Roles*, Studies on the Texts of Desert of Judah 110, Leiden; Boston: Brill, 2014.

Kannaday, Wayne, *Apologetic Discourse and the Scribal Traditions: Evidence of the Influence of Apologetic Interests on the Canonical Gospels*, Text-Critical Studies 5, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.

Koyle, Kevin, "The Fathers on Women and Women's Ordination", David Scholer, ed., *Women in Early Christianity*, Studies in Early Christianity 14, New York: Garland, 1993, 117-167.

Knust, Jennifer, "The Politics of Virtue and Vice in the Pauline Epistles", *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 39 (2000), 436-451.

Kurek-Chomycz, Dominika, "Is There an 'Anti-Priscan' Tendency in the Manuscripts? Some Textual Problems with Prisca and Aquila", *Journal of Biblical Literature* 125 (2006), 107-128.

Luijendijk, AnneMarie, *Greetings in the Lord: Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008.

MacDonald, Margaret, *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Maggay, Melba P., "Gender or Sex?", Silang, Cavite: Unpublished lecture given during the Institute for Studies of Asian Cultures and Churches's *Retreat on Spirituality and Culture*, 2007. 7. 31.

Martin, Dale, *The Corinthian Body*, New Haven; London: Yale University Press, 1995.

Metzger, Bruce, *A Textual Commentary on the United Bible Societies' Greek New Testament*, Second edition, New York: United Bible Societies, 1994.

O'Brien, Peter, *The Letter to the Ephesians*, Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos Press, 1999.

Parker, David, *The Living Text of the Gospels*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Putnam, George Haven, *Books and Their Makers during the Middle Ages*, Volume 1, New York: G. P. Putnam's Sons, 1896.

Roberts, Collin, "Books in the Graeco-Roman World and in the New Testament", P.

- R. Ackroyd and G. F. Evans, eds., *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1: *From the Beginnings to Jerome*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 30-66.
- Schnackenburg, Rudolf, *The Epistle to the Ephesians: A Commentary*, Helen Heron, trans., Edinburgh: T&T Clark International, 1991.
- Schramm, Albert, "Zur Geschichte der Stenographie in der alten Kirche", *Korrespondenzblatt, Amtliche Zeitschrift des königlichen stenographischen Instituts zu Dresden* 48 (1903), 62-66.
- Schussler-Fiorenza, Elizabeth, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroad, 1989.
- Torjesen, Karen Jo, *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, New York: Harper San Francisco, 1993.
- Winter, Bruce, *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2003.
- Wire, Antoinette, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction Through Paul's Rhetoric*, Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Witherington III, Ben, "Anti-Feminist Tendencies of the 'Western' Text in Acts", *Journal of Biblical Literature* 103 (1984), 82-84.
- Witherington III, Ben, *Women in the Earliest Churches*, Society for New Testament Studies Monograph Series 59, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Zetzel, James E. G., *Latin Textual Criticism in Antiquity*, New York: Arno Press, 1981.

<Abstract>

**Sex, Scribes, and Scriptures:
Engendering the Texts of the New Testament**

Edgar Battad Ebojo
(The Philippine Bible Society)

Textual alterations in some of the manuscripts of the New Testament conform to the prevailing socio-cultural milieus from which these manuscripts emerged. Interestingly, a number of these alterations intimate preference for the “stronger sex”, and almost always to the detriment of the “weaker sex”. Using text-critical lenses, this article identifies some passages that may be considered as gender-related alterations in the manuscript tradition, that have preoccupied the exegetical attention of many Bible scholars and theologians for centuries. The varying interpretations that emerged out of this on-going interpretive exercise have undeniably influenced the very fabric of many Churches’ *dogma* and *praxis* with regard to the role of women in ministry and leadership. This paper will attempt to offer alternative appreciation of the evidences pertaining to these textual conundra. In offering this renewed text-critical appreciation, this paper will also appeal to the contributions of new fields of studies, particularly the field of scribal studies, in relation to the ancient socio-anthropological contexts, which might have influenced the form and content of the transmitted passages dealt with in this article. Finally, a reflection on its challenges for the contemporary Asian Church is submitted.

Contributions of the Institute for Biblical Text Research to Bible Translation and Proposals for Its Future

Hyung Won Lee*

1. Introduction

It is certainly a valuable endeavor that the leaders of the Nida Institute and the Institute for Biblical Text Research (IBTR) gather together to review the trajectories of their institutions and to discuss the promising works for their future. The topic given to me in this workshop is to review the contributions of the Institute for Biblical Text Research to Bible translation. Therefore, I want to review the various works of the institute from the past to the present and pinpoint some of its commendable results. In addition, I propose some of the meaningful works that could be achieved by the institute in order to widen its ministries. For the latter purpose, it is very useful to benchmark some of the works already in progress by the Nida Institute and the United Bible Societies.

2. The Purpose of the IBTR and its Visible Results

The best way to discuss the IBTR's contributions toward Bible translations is to look into the purpose of the institute and its detailed activities. The purpose of the institute is listed on its website as follows:

The Institute for Biblical Text Research was opened to facilitate a more effective use of the Information Resource Center for Biblical Studies of the Korean Bible Society. It aims to promote biblical studies in Korea, and to instrumentally support the core mission of the Korean Bible Society, which is to translate, publish, distribute, and to facilitate the use of the Holy Scriptures.¹⁾

* Professor of Korea Baptist Theological University. hyunglee@gmail.com.

1) "Institute for Biblical Text Research", <http://www.koreanbible.or.kr/bibleuse/?m=2> (2016. 6. 7).

In order to achieve this purpose, the IBTR

... aims to support academic researches of scholars in Korea and abroad in the areas of biblical languages like Hebrew, Aramaic, Greek, etc. and languages like Arabic, Ethiopic, Latin, Coptic, Syriac, Armenian, Georgian, Slavic which are related to ancient translations; and in the fields of studying the history of Bible texts, biblical manuscripts, Bible translation, etc.²⁾

In addition, the IBTR is continually reviewing and revising

existing translations published by the Korean Bible Society such as the Revised Version, Common Translation, New Korean Standard Version, etc. It also searches for problems of existing problems, and prepares resource papers for revision.³⁾

Through the works of the IBTR, “the Korean Bible Society seeks to prepare the manpower needed to revise existing translations or to do a new translation of the Bible”.⁴⁾ The IBTR also aims “to accumulate the knowledge base for [the] translation/revision projects for [the] next generation”.⁵⁾

2.1. The Publication of The Journal of Biblical Text Research (JBTR)

The IBTR has accomplished many of the abovementioned goals through the publication of the *JBTR*. The *JBTR* has been published semiannually since 1997. Even though the latest volume is numbered 38th, the journal has actually published forty-one volumes, including three extra volumes.⁶⁾ Detailed descriptions of the purpose of the IBTR are provided in the *JBTR*'s “Instructions for Contributors” attached at the end of each journal. The “Manuscript Subject and Scope” section of the “Instructions for Contributors” best describes the purpose of the IBTR.

2) Ibid.

3) Ibid.

4) Ibid.

5) Ibid.

6) *Journal of Biblical Text Research* 201 (2007), 241 (2009), and 311 (2012).

1) Articles by scholars in Korea and abroad that will be published in the Journal are as follows:

- ① Articles that contribute to better understanding of the biblical text
- ② Articles that contribute to Bible translation

2) Articles that discuss the following detailed list of subjects will be published:

- ① Research on biblical texts and biblical languages like Hebrew, Aramaic, Greek, etc., ancient Bible translations, and modern Bible translations
- ② Research on relevant languages like Arabic, Ethiopic, Latin, Syriac, Coptic, Armenian, Georgian, Slavic, etc.
- ③ Research on textual criticism and its history, biblical manuscript studies, Bible translation studies, etc.⁷⁾

Since its first publication in 1997, the journal has been the sole arena for introducing the principles and practical examples of Bible translations, setting the scholarly foundations for the various Korean Bible translations. Furthermore, it has become an important channel through which many biblical scholars could present their scholarly works in relation to Bible translations. Due to its scholarly depth, the *JBTR* became a Korea Citation Index (KCI) accredited journal by the National Research Foundation of Korea. As a result, many biblical scholars have contributed their knowledge and research to the journal.

2.2. Bible Translation Consulting for Many Countries in Asia

Some of the biblical scholars who have contributed greatly to the establishment of the IBTR have also provided consulting to other Asian biblical scholars regarding the translation of the Bible in their respective languages. For example, Dr. Young Jin Min, who was the first dean of the IBTR and a Bible Translation Consultant of the UBS, assisted in translating the Bible into the following languages: Mongolian, Lao, Rade (a language of an ethnic minority in Vietnam), Bunong (a language of an ethnic minority in Vietnam and Cambodia), and Khmer (the official language of Cambodia). In addition, Dr. Ji-Youn Cho, who is the manager of the translation department at the Korean Bible Society,

7) “*Journal of Biblical Text Research* Instructions for Contributors”, <http://www.bskorea.or.kr/organ/sourcelab/ie.pdf> (2016. 6. 10). Cf. *JBTR* 38 (2016), 265.

has been offering consulting for translating the Bible into the Pao language (a language of an ethnic minority in Myanmar) since December of 2011.

2.3. Direct Contribution to Various Korean Bible Translations

When we discuss the various contributions the IBTR has made toward Bible translations, we should not overlook the fact that many of the biblical scholars who have presented their papers through the *JBTR* have also directly participated in various translations and publications of the Korean Bible. Some examples of these Korean versions include the Korean New Testament or New Translation (1967), the Common Translation of the Holy Bible (1977/1999), the Revised New Korean Standard Version (1993), the New Translation (2001), and the New Korean Translation (a tentative name), which is in development. Regardless of which version, most scholars who have participated in the translations are committee members of, or contributors to, the *JBTR*. More specifically, twelve scholars who have participated in the translation and publication of the Revised New Korean Standard Version (1993) have also published a total of fifty-three articles in the *JBTR*. Some of these scholars have alone published ten to fifteen articles in the *JBTR*. Ten scholars who have participated in the translation of New Korean Revised Version (1998) published a total of twenty-nine papers in the *JBTR*, and some of them wrote eleven papers in it. Four scholars who have participated in the Revised New Korean Standard Version (2001) have also published thirty-seven articles in the *JBTR*, and three of them have written over ten articles in it. One of the most encouraging facts is that at least thirty-four scholars who have been participating in the New Korean Bible translation project since 2012 have also published 112 articles in the *JBTR*.⁸⁾ The topics of these articles vary from ancient translations and manuscripts of the Bible and the meanings of biblical texts and original words, to various textual critical studies, and the principles and practical examples of Bible translations, which have all provided precious resources to improve the

8) Some of the scholars mentioned here have participated in the translations and revisions of three Korean translations. Still, other scholars participated in the translation and revision processes of two Korean translations. Most of the scholars who have presented more than ten articles in the *JBTR* have also participated in the translations and revisions of more than two Korean translations.

translation processes.

2.4. The Korean Translation Workshops (KTW)

The IBTR has held the Korean Translation Workshop (KTW) in 2003, 2005, 2007, and 2009. The purpose of the KTWs is as follows:

The purpose of KTW is to heighten the interests of the Bible translation and to cultivate talented people who can participate in the works of translation and revision of the Bible through educating the principles and praxis of the Bible translation to the younger biblical students. It is especially designed to cultivate young scholars who can participate in the Bible translations and revisions for the next generation, who have already studied Hebrew exegesis or Greek exegesis.⁹⁾

The United Bible Societies (UBS) Fellowship has supported these KTWs by sending translation consultants from the Asia Pacific, the Middle East, Africa, Europe and the Americas as lecturers. Participants from the UBS evaluated that these workshops have achieved the following:

- Build the intellectual legacy for our next generation
- Enhance the understanding of Bible translation of Korean churches
- Cultivate human resources to translate/review Bible translation for the next generation
- Facilitate interdenominational scholarly dialogues on Bible translation¹⁰⁾

Directors of the Japan Bible Society (JBS) and the Bible Society of Myanmar (BSM) have also attended these workshops. After returning to Japan, the director of the JBS organized a similar workshop in Japan. Furthermore, in 2012, Khoi Lam Thang, the General Secretary of the BSM, used the materials from KTWs for the BSM's first Bible translation workshop that was designed to translate the Bible into the languages of Pao, Zaiwa, and Lautu. Therefore, one

9) "The Purpose of the Korean Translation Workshops", <http://www.bskorea.or.kr/organ/sourcelab/labsource.aspx?nidx=27&CurrentPage=2&SearchKey=all&SearchText> (2016. 6. 13). Quoted from the introductory remarks of *JBTR* 12 (2003).

10) Brochure of Workshop 2003-2009, the IBTR.

can say that the KTWs certainly contributed not only to the translations of Korean Bibles but also to the translations of the Bible into other Asian languages.

In fact, there was an important meeting in Seoul in August 2000, which became the crucial foundation for the following KTWs. When the Committee on Scholarly Editions members of the UBS met in Seoul, the IBTR asked those renowned scholars, such as Dr. Barbara Aland and Dr. Adrian Schenker (editors of NTG and BHQ), Harold Scanlin, Philip A. Noss, Manuel Jinbachian, and Plutarco Bonilla, to give special lectures on Bible translation and textual criticism to pastors and seminary students so as to arouse their interest in Bible translation.¹¹⁾ Hundreds of pastors, seminary students and biblical scholars attended the meeting and learned from internationally renowned biblical scholars the principles and practical ways of translating and revising the Bible. Therefore, this event should also be considered an important contribution made by the Korean Bible Society and the IBTR towards the translations and revisions of Korean Bibles.

3. Analysis of the JBTR

The best way to evaluate the contributions of the IBTR to Bible translations may be through examining the articles in the *JBTR*. In other words, a crucial barometer for judging whether the IBTR is working in accordance with its said purpose is the articles published by the *JBTR*. Therefore, I tried to analyze all of the articles published in the *JBTR* volumes 1 through 38 according to their subjects and scopes as described in the “Instructions for Contributors” section of the *JBTR*. By examining the articles, one can evaluate whether the detailed set of purposes of the IBTR is being met.¹²⁾

11) Papers presented at the meeting by Barbara Aland and Adrian Schenker were included in *JBTR* 7 (2000).

12) In the process of analyzing all the articles published by the *JBTR* according to their subjects and scopes, I decided not to mention the name of each writer or topic of the article. The reason is simple. If I conclude that some articles are not related to the main subject and scope specified by the *JBTR* and also mention the names of these articles and writers, I may certainly degrade their scholarly efforts and disgrace them. Furthermore, I may not be able to handle the harsh responses from them.

Based on the manuscript subject and scope of “Instructions for Contributors” of the *JBTR*, I divided the journal articles into the following seven categories:

- I. Research on biblical texts and biblical languages like Hebrew, Aramaic, Greek, etc.
- II. Research on ancient Bible translations
- III. Research on the study of Korean Bible translation
- IV. Research on relevant languages like Arabic, Ethiopic, Latin, Syriac, Coptic, Armenian, Georgian, Slavic, etc.
- V. Research on diverse biblical criticisms and history
- VI. Research on biblical manuscript studies
- VII. Research on the study of Bible translations

A diagram illustrating the number of articles in each volume of the *JBTR* that belongs to each category is attached at the end of this article. From analyzing all *JBTR* articles according to the above categories, I come up with the following observations.

- (1) Articles on biblical texts and biblical languages like Hebrew, Aramaic, Greek, etc., can be divided into two groups. The first group analyzes sentences or words of biblical texts that are considered newly interpreted or translated. The second group studies the original languages for certain biblical sentences or words in doing textual criticism in order to have a comprehensive understanding of select biblical passages. Therefore, the articles in the former group show more in-depth analyses of the original languages of certain sentences or words. Both groups, however, offer productive suggestions for better translations than the currently existing ones.
- (2) Articles on ancient Bible translations consist of studies of the Septuagint itself or comparative studies between the Septuagint and Masoretic texts or Qumran texts, or of comparative studies of the meanings of the Septuagint, the Vulgate, the Targum, etc., which are mentioned in the critical apparatuses of specific biblical texts.
- (3) Articles on Korean Bible translations mainly show comparative studies of the Korean New Testament, the New Translation, the Common

Translation of the Holy Bible, the Revised New Korean Standard Version and the New Translation as well as various English versions. These comparative studies suggest a better translation in the process of analyzing literary and rhetorical devices or newly interpreting theological meanings of specific biblical texts. Therefore, these articles are directly or indirectly related not only to the studies of biblical texts and biblical languages but also to the studies of diverse biblical criticisms and history of criticisms. Another group of articles is focused on reviewing the peculiarities and diverse principles of translations, and their influences for the later Korean translations. Along with these, some articles point out expressions that should be reconsidered according to the Korean grammar or honorific mood or in the perspectives of women or disabled persons. In addition, some articles suggest transitions toward easier expressions that should be made for future generations.

- (4) There are only three articles on the studies of relevant languages like Arabic, Ethiopic, Latin, Syriac, Coptic, Armenian, etc. The “Instructions for Contributors” section of the *JBTR* in Korean and English is somewhat vague. I assume that the original intention of the *JBTR* was to accept articles that proposed some of the peculiar aspects of Bible translations written in Arabic, Ethiopic, Latin, Syriac, Coptic, Armenian, Georgian, Slavic, etc. Current manuscripts’ subject and scope do not fully accomplish this purpose.
- (5) In the process of suggesting new theological understandings and instructions, the majority of these articles offer possibilities for new translations by applying various interpretative methods such as textual, redactional, form critical, literary, sociological, rhetorical and structural criticism. These articles, however, focus on demonstrating the literary and structural excellence of the biblical text or to offer new theological meanings by applying literary, rhetorical, structural and linguistic criticism that comply with the main trends in biblical hermeneutics. As a result, some of the articles stray away from the basic purpose of the *JBTR*, which aims to contribute to the better understanding of the biblical text or pave the way for better translations by exercising textual critical methods as well as biblical manuscript studies.

I found a reason why some contributors of the *JBTR* have strayed away from the journal's basic purpose. On a closer look, the Korean version of the "Instructions for Contributors" section of the *JBTR* is slightly different from the English version as far as the fifth manuscript subject and scope are concerned. The Korean version translates to "research on criticism of biblical text and its history" while the English version limits the scope to the "research on textual criticism and its history." The fifth manuscript subject and scope in English define more specifically that articles should concentrate on the *textual* criticism of specific texts and its historical transitions in order to offer better understandings of the meanings and to propose better translations of the texts. The Korean version, however, is not clear enough as to what kind of criticism scholars should employ when writing articles for the *JBTR*. Therefore, if the *JBTR* wants to remain as a journal that contributes to better understandings of biblical texts and offer practical assistance in Bible translations distinct from the Korean Journal of Old Testament Studies or Evangelical Old Testament Studies, the manuscript subject and scope should also be made more distinct.

- (6) Most of the articles on biblical manuscript studies introduce textual apparatuses of BHS, BHQ and the 27th edition of *Novum Testamentum Graece* by Nestle-Aland's. In addition, as for the Old Testament, the comparative studies of Qumran texts, Masoretic texts and the Septuagint are dominant. As for the New Testament, the studies of Q source are many in numbers.
- (7) As for the category of Bible translation studies, I first included articles that discuss the principles of Bible translation. In addition, articles that consider diverse ways of effectively delivering biblical texts to various generations in the age of multi-media are included in this category. Furthermore, articles that introduce and evaluate Bible translations in the United States, Germany, France, China, etc. are also included in this category.
- (8) According to my analysis of all the articles in the *JBTR*, articles that study specific biblical texts with interests in biblical criticisms and history appear the most (184 articles). Next in number are articles that study

Korean Bible translations as well as articles that study Bible translations. Both groups of articles are numbered at 180 each. Next in number are articles on the study of biblical texts and biblical languages like Hebrew, Aramaic, Greek, etc. Articles in this category are counted 143 times. There are fifty-five articles on biblical manuscript studies, and forty-five articles on ancient Bible translations. There are only three articles that study relevant languages like Arabic, Ethiopic, Latin, Syriac, Coptic, Armenian, Georgian, Slavic, etc.¹³⁾

After this analytical examination of all articles in the *JBTR*, I conclude that for the last twenty years, the *JBTR* has been publishing articles that are in accord with the purpose of its publication. In other words, articles in the *JBTR* offer suggestions for better translations and interpretations of biblical texts by using various methods of interpretation such as textual criticism, redaction criticism, literary criticism, rhetorical criticism, sociological criticism, archaeological study, comparative literary study, etc. In addition, many of these articles contribute not only to better translations of Korean Bibles but also to the enhancement of the study of Bible translation through research on various ancient Bible translations as well as ancient and medieval manuscripts.

- (9) However, I also find that some articles published since 2006 are far from the basic purpose of the *JBTR*. Some articles try to suggest distinctive theology of some biblical texts or words through hermeneutical, redactional, linguistic, form critical studies. Other articles contain diverse and in-depth information about biblical Hebrew grammars. Articles on the comparative studies between biblical texts and ancient Near Eastern texts or studies on the ancient texts that are not included in the Bible are published in the *JBTR* without specific mention of their relatedness to Bible translations or better understanding of biblical texts. I hope the *JBTR*'s editors reconsider this fact seriously as to remind the journal contributors of the fundamental purpose of the *JBTR*.

13) In the process of analyzing the articles in the *JBTR*, if articles were related to more than one subject and scope listed in "Instructions for Contributors", I included those articles in every related category.

4. Proposals for the Future Ministry of the IBTR

It goes without saying that the IBTR has been contributing enormously to the publications of Korean Bible translations by providing scholarly foundations through the studies of original languages, textual criticism, principles and praxis of the Bible translations in the *JBTR*. Furthermore, the discussions on using effective media to pass on the Bible to the next generation as well as various groups of readers are another valuable contribution of the IBTR. Another important contribution of the IBTR is the organization of the KTWs for biblical scholars and seminary students as well as consulting leaders from many Asian countries in Bible translations. However, I would like to offer some proposals to the IBTR in order to widen its ministries for the future. I am certain that the best way to come up with practical proposals is to benchmark some of the ministries of the Nida Institute and the UBS, which have been contributing to Bible translations internationally for a longer period of time than the IBTR.

- (1) Recently, the Nida Institute started an international center for translation studies, providing translation training and publishing services at San Pellegrino University in Italy. Students who study in this program are able to earn accredited academic credits from the European Union as well as scholarships and bursaries. This program offers a positive tip for the IBTR to have close connections with many seminaries in Korea so that the institute could open up lectures on the study of Bible translations. Taking a step forward, the IBTR might consider starting a department of Bible translation in some seminaries.¹⁴⁾ In addition, just as the Nida Institute collaborates with Gordon-Conwell Theological Seminary (GCTS) to offer a D. Min. program in Bible translation, the IBTR may also start a D. Min. program in Bible translation in some Korean seminaries in order to train and educate pastors and seminary students to be experts on Bible translation.¹⁵⁾ These kinds of endeavors may be realized with great potential since many of the editing committee members of the *JBTR* are

14) "Nida School of Translation Studies", <http://www.nidainstitute.org/NSTS> (2016. 6. 18).

15) "Nida Institute for Biblical Scholarship", <http://www.nidainstitute.org/professional-development> (2016. 6. 15).

not only professors but also leading administrators at various seminaries. If their interests for the study of Bible translation and their leadership abilities in seminary administration can be combined with scholarly and financial support from the IBTR and the KBS, the results may be quite promising.

- (2) The staffs of the Nida Institute present the Nida Lecture series annually at international meetings of the Society of Biblical Literature.¹⁶⁾ They not only teach biennially at three Pontifical universities in Rome but also give lectures in the Evangelical School of Theology in Wroclaw, Poland and Trinity Theological College in Hong Kong.¹⁷⁾ Therefore, the IBTR scholars, the JBTR editors and scholars who are experts in Bible translation also need to participate in various theological societies such as the Korea Association of Christian Studies, the Korean Society of Old Testament Studies, the Korean Society of New Testament Studies, Evangelical Old Testament Society and Evangelical New Testament Society so that they present articles on the subject of Bible translation. Furthermore, the committee members of the *JBTR* and scholars who recognize the importance of teaching Bible translation may suggest to the leaders of those societies to select Bible translation as the central topic of some of their scholarly meetings.
- (3) The translation program of the UBS provides a wide range of academic references and journals for Bible translators of the present and the future. Some of the leading references and journals are as follows: *UBS Handbook Series*, *the Bible Translator* (journal), *Hebrew Old Testament Text Project*, Greek New Testament references such as *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Latin Texts, Syrian Texts, UBS Technical Helps such as *The Works of Their Hands: Man-made Things in the Bible*, *All Creatures Great and Small: Living Things in the Bible*, *Each According to Its Kind: Plants and Trees in the Bible*, *The Bible Lands as Classroom* (DVD), *Fauna and Flora of the Bible*, *Hebrew*

16) Ibid.

17) Ibid.

*Poetry in the Bible: A Guide for Understanding and for Translating, Marginal Notes, New Testament Index, Old Testament Quotations in the New Testament, The Theory and Practice of Translation, Issues in Bible Translation, etc.*¹⁸⁾ In this way, the KBS and the IBTR also need to publish various references and books in order to help pastors and seminary students improve their understanding of biblical information and their practical skills of translating the Bible for the next generation.

More importantly, many scholarly works published in the *JBTR* such as research on biblical texts and languages, ancient Bible translations, comparative studies on the ancient Bible translations and ancient manuscripts, textual apparatuses and the masora of BHS, BHQ, and *Hebrew University Bible* (HUB) should be expanded to the entire Bible. For example, articles in the *JBTR* that explain the meanings of textual apparatuses of some passages of BHS or BHQ or HUB or *Novum Testamentum Graece* by Nestle-Aland should be expanded to the study the whole book.¹⁹⁾ My wish is to see that a whole series of books, like the *UBS Handbook Series*, might be published in the future by Korean biblical scholars. The series would include a collection of studies on biblical texts and biblical languages, comparative studies of ancient Bible translations and manuscripts and textual criticism. In addition, I hope to see that the KBS and the IBTR not only translate and publish various Korean Bible

18) Among the books above, *A Textual Commentary on the Greek New Testament, The Works of Their Hands: Man-made Things in the Bible*, and *Each According to Its Kind: Plants and Trees in the Bible*, have been translated into Korean: B. M. Metzger, 『신약 그리스어 본문 주석』(*A Textual Commentary on the Greek New Testament*), Dongsoo Chang, trans. (Seoul: Korean Bible Society, 2005); Ray Pritz, 『성서 속의 물건들』(*The Works of Their Hands: Man-made Things in the Bible*), Chang-Nack Kim, et al., trans. (Seoul: Korean Bible Society, 2011); Robert Koops, 『성서 속의 식물들』(*Each According to Its Kind: Plants and Trees in the Bible*), Sung-Dal Kwon, trans., Gyu Young Chung, review (Seoul: Korean Bible Society, 2015). Furthermore, the DVD series of *The Bible Lands as Classroom*, scripted by Krijin van der Jagt and Ray Pritz, has been translated into Korean and produced by KBS with the title of 『성서의 땅을 찾아서: 성경 번역자를 위한 비디오』.

19) For example, the meanings of textual apparatuses of the Book of James in the 27th edition of *Novum Testamentum Graece* by Nestle-Aland were explained by Dr. Chang-Nack Kim in volumes three and four of the *JBTR*. The meanings of textual apparatuses of the Psalms in BHS were described by Dr. Jung Woo Kim in the same volumes. The meanings of textual apparatuses in the Book of Ruth in BHQ were explained by Dr. Young Jin Min in volume 4. In addition, the meanings of textual apparatuses of the Book of Jeremiah in HUB were introduced by Dr. Donghyun Park in volume three of the *JBTR*.

translations but also publish diverse references such as a Bible dictionary, Hebrew dictionary, Greek dictionary, Bible atlas and histories of the Old Testament and New Testament, etc. for the ones who want to study and translate the Bible correctly.

5. Conclusion

After reviewing the trajectories of the IBTR and the *JBTR*, I would like to conclude this article with highly commending remarks. All of the determination and hard work put in by the leaders of the IBTR and the scholarly research done by the contributors of the *JBTR* should be appreciated by all readers of various Korean Bible translations. Revelation 1:3 says, “Blessed is the one who reads the words of this prophecy, and blessed are those who hear it and take to heart what is written in it, because the time is near.” If I may, I want to interpret this passage by including one more group of persons: “blessed are the ones who study and translate the words of this prophecy.” I hope, therefore, that Korean churches, in general, and the KBS, in particular, encourage and support the works of the IBTR continually and more abundantly for its promising ministries in the future.

〈Keywords〉

Bible translation, Korean Bible translations, Masoretic texts (BHS, BHQ, HUP), *Novum Testamentum Graece* by Nestle-Aland, textual critical apparatuses.

성경 번역, 한국어 성경 번역들, 맛소라 성경(BHS, BHQ, HUP), 그리스어 신약성경(*Novum Testamentum Graece* by Nestle-Aland), 본문비평장치.

(투고 일자: 2016년 7월 25일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 9월 21일)

<References>

- 매츠거, 브루스 M., 『신약 그리스어 본문 주석』(*A Textual Commentary on the Greek New Testament*), 장동수 역, 서울: 대한성서공회, 2005.
- 「성경원문연구」(*Journal of Biblical Text Research*) 1-38, 1997-2016.
- 프리츠, 레이, 『성서 속의 물건들』(*The Works of Their Hands: Man-made Things in the Bible*), 김창락 외, 공역, 서울: 대한성서공회, 2011.
- 쿱스, 로버트, 『성서 속의 식물들』(*Each According to Its Kind: Plants and Trees in the Bible*), 권성달 역, 서울: 대한성서공회, 2015.
- American Bible Society, 「성서의 땅을 찾아서: 성경 번역자를 위한 비디오」(*The Bible Lands as Classroom*), 서울: 대한성서공회, 2011.
- “Institute for Biblical Text Research”, <http://www.koreanbible.or.kr/bibleuse/?m=2> (2016. 6. 7).
- “Journal of Biblical Text Research Instructions for Contributors”, <http://www.bskorea.or.kr/organ/sourcelab/ie.pdf> (2016. 6. 10).
- “Nida Institute for Biblical Scholarship”, <http://www.nidainstitute.org/confessional-development> (2016. 6. 15).
- “Nida School of Translation Studies”, <http://www.nidainstitute.org/NSTS> (2016. 6. 18).
- “The Purpose of the Korean Translation Workshops”, <http://www.bskorea.or.kr/organ/sourcelab/labsource.aspx?nidx=27&Current-Page=2&SearchKey=all&SearchText> (2016. 6. 13).
- “UBS Catalog of Scholarly Editions and Other Translation Resources 2009”, http://www.ubs-translations.org/fileadmin/scholarly_catalog/UBS_Scholarly_Catalog09.pdf (2016. 7. 1).

<Abstract>

Contributions of the Institute for Biblical Text Research to Bible Translation and Proposals for Its Future

Hyung Won Lee

(Korea Baptist Theological University/Seminary)

This article was originally presented at the Collaborative Workshop between the Nida Institute for Biblical Scholarship and the Institute for Biblical Text Research (IBTR), on July 8th, 2016 in Seoul, Korea. The main purpose of this article is to review the IBTR's contributions to Bible translation and to propose some meaningful ways through which the institute can widen its ministries.

After introducing the various purposes of the IBTR, the writer describes the IBTR's four main contributions to Bible translation: (1) the publication of *The Journal of Biblical Text Research (JBTR)*; (2) Bible Translation consulting for many countries in Asia; (3) direct contribution to various Korean Bible translations, such as the Korean New Testament or New Translation (1967), the Common Translation of the Holy Bible (1977/1999), the Revised New Korean Standard Version (1993), the New Translation (2001), and the New Korean Translation (a tentative name), which is in development.; and (4) the Korean Translation Workshops (KTW).

In the main section of this article, the writer analyzes all articles published in the *JBTR* according to their stated subjects and scopes in order to evaluate whether the detailed set of purposes of the IBTR is being met. A diagram illustrating the number of articles in each volume of the *JBTR* that belongs to each category is attached at the end of this article. After the analysis, the writer produces crucial observations in relation to Korean Bible translations, studies on biblical texts and languages, biblical criticisms, and the study of Bible translations in general.

In the final section, the writer offers some proposals for the IBTR to widen its ministries in the future. For this purpose, the writer benchmarks some of the ministries of the Nida Institute and the United Bible Societies.

Category	17	18	19	20	201	21	22	23	24	241	25	26	27	28	29	30
Volume																
I. Research on biblical texts and biblical languages like Hebrew, Aramaic, Greek, etc.	3		2	3	1	2	3	2	6	2	3	3	3	4	3	6
II. Research on ancient Bible translations		1	1	1		2	3		1		1	2				1
III. Research on the study of Korean Bible translation	5	3	4	2		2	3	2	5	1	6	2	5	8	3	7
IV. Research on relevant languages like Arabic, Ethiopic, Latin, Syriac, Coptic, Armenian, Georgian, Slavic, etc.			1													
V. Research on diverse biblical criticisms and history	4	2	4	7	1	4	4	5	8	9	2	5	8	5	4	3
VI. Research on biblical manuscript studies	1	1	1	1		1	1	4		1	2			1		
VII. Research on the study of Bible translations	6	3	9	12	1	4	3	5	8	12	4	2	2	1	5	5
Articles not related to the above categories			1	1	1	1	1				1	3	1	1	3	1

Category	31	311	32	33	34	35	36	37	38	Total
Volume										
I. Research on biblical texts and biblical languages like Hebrew, Aramaic, Greek, etc.	5	11	7	4	7	10	8	4	3	143
II. Research on ancient Bible translations	2		1	1	1	1	2	1		45
III. Research on the study of Korean Bible translation	2	17	5	3	8	5	5	4	3	180
IV. Research on relevant languages like Arabic, Ethiopic, Latin, Syriac, Coptic, Armenian, Georgian, Slavic, etc.		1								3
V. Research on diverse biblical criticisms and history	6	11	6	4	7	10	8	9	2	184
VI. Research on biblical manuscript studies	1			2		1	2	1	1	53
VII. Research on the study of Bible translations	2	6	3	3	5	4	7	5	4	170
Articles not related to the above categories	1		1	1	3	2	6	5	4	39

The Nida Institute, Its History, Scholarly Focus, and the “Turn to Power” in Translation Studies

Philip H. Towner* and Roy E. Ciampa**

We would like to thank the Bible Society of Korea and the Institute for Biblical Text Research for hosting this collaborative research event. This Bible Society has a history and depth of fine biblical scholarship, and a keen interest in bringing this to bear on translation and translation scholarship. The Nida Institute shares your interests and aspires to attain this level of scholarship, in biblical studies and translation studies, and we trust this collaborative event will be the beginning of a partnership that will be mutually beneficial. Our contribution to the larger conversation of this conference will be partly a briefing on the Nida Institute’s history and historical origins in Eugene Nida. But we are less interested in biography and more interested in the way his work anticipated themes and trends that would affect translation scholars of all sort, including Bible translators. His work has made it possible for the Nida Institute to develop into a center of training and research that seeks to bring together Bible translation theory and the insights of the “poly-discipline” that has come to be called “translation studies”.

We will describe translation studies and its history in a moment, and we will unfold one of its current emphases by considering aspects of Eugene Nida’s theory and practice; but we want first to underscore the broad question that has stimulated the thinking of the Nida Institute and affected the way we think about Bible translation training: What, if anything, does the “poly-discipline” of translation studies, largely developed in secular university contexts by scholars quite allergic to anything related to the Bible, have to offer Bible translation? It is this question that we have now spent ten or more years considering, and we

* Ph.D., is the Director and Dean of the Nida Institute for Biblical Scholarship at American Bible Society.

** Ph.D., is Manager for Biblical Scholarship at the Nida Institute.

will eventually give you our answer and its implications for the way we do our work.

As we have considered the question and pursued research into translation studies, we are constantly finding ways in which Eugene Nida and key features of his program anticipated (or perhaps actively contributed to) nuances, developments, or “turns” in the development of translation studies.

There is one particular “turn” or “paradigm” still at work defining translation studies that we want to focus on: it is the so-called “power turn”. Then, we will consider some of its possible implications for Bible translation.

1. The “Power-Turn” in Translation Studies

Translation Studies is a network of discourses whose scholarly conversation and definition have been evolving from the mid-twentieth century. It is partly the outgrowth of another, more widely known scholarly discipline called comparative literature, which of course made translations of literature a laboratory in which to observe trends and movements of literature (foreign literature) across cultures. Essentially, translation studies scholars took what was generally regarded to be a low-level, rather ordinary and rudimentary function (often regarded as “hack work”), a sort of necessary evil if there was to be commerce and communication between two cultures, and reassessed it as a cultural phenomenon: translation itself became an object of scholarly observation; and, as it turns out, a number of conclusions which would be drawn from translation studies scholars are proving to have a direct bearing on how we think of and perform translation of our Bible.

As in the case of many academic disciplines, as it has evolved, it has gone through a number of paradigm shifts, called by one scholar the various “turns” of direction taken by the growing discipline.¹⁾ After WWII, an interest in the possibilities of Machine Translation, because of the growing need of translation in a vastly changed European landscape, led to theoretical and practical developments that in the 70’s were called the Pragmatic Turn in translation studies, and in fact the issue of “need” or “market” in relation to translation

1) M. Snell-Hornby, *The Turns of Translation Studies* (New York: John Benjamins, 2006).

actually allowed translation studies to assume the status of an academic discipline. In the 80's came the so-called Cultural Turn, within which translation came to be viewed as not simply a matter of the pragmatics of international life but as a cultural activity in its own right. During this period, several features of the cultural activity of translation emerged with clarity: Translation could be generally thought of as cultural transfer, the movement of value-laden information across cultural boundaries by the application of forces of "localization"; more recently translation is also being thought of as a form of human cognitive activity, and as a human condition. Translation occurs in all spaces of human life and communication.

Now, from the 90's on up to the present, we are in the midst of another of the "turns" identified by translation studies: the Power Turn.²⁾ As especially identified by the postcolonial and feminist critiques, translation, along with whatever else it might be, has come to be understood equally and unavoidably as a means of exerting power—social power, cultural power, religious power, and cognitive power. Such critiques described translation in contexts of asymmetrical power relations and conditions of hegemony, and practices in which translation, controlled by those in power, has abetted subjugation. The resistant translations produced in response by the colonized or other oppressed classes in society were explorations in the application of power to bring their "otherness" to light. They would demonstrate that power is transacted and negotiated all across the translation activity, and that even those on the wrong side of asymmetrical relations demonstrated their own access to power in translation and writing, and in other spheres of cultural activity as well. How did this present power perspective come to prominence in translation studies?

The decisive focus on power, a gathering of tendencies that began to assert themselves in various fields of discourse from the middle of the 20th century,

2) See esp., M. Tymoczko and E. Gentzler, eds., *Translation and Power* (Amherst; Boston: University of Massachusetts Press, 2002). Their identification of the "power turn" is frequently referenced in the literature. See, e.g., J. Munday, ed., *The Routledge Companion to Translation Studies*, revised edition (London: Routledge, 2009), 216; S. Laviosa, "Translation", R. B. Kaplan, ed., *The Oxford Handbook of Applied Linguistics* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 479; M. W.-K. Leung, "The ideological turn in Translation Studies", J. F. Duarte, A. A. Rosa, and T. Seruya, eds., *Translation Studies at the Interface of Disciplines* (Amsterdam: J. Benjamins, 2006), 138.

brought into the daylight by scholars such as M. Foucault³⁾ and R. Barthes,⁴⁾ is linked by some to an introductory essay by Susan Bassnett and Andre Lefevre in which they exhorted translation studies scholars to enter the discussion about the exercise of power in culture “of which the production of translations is a part”.⁵⁾ But the roots go back to the awareness in the mid-century in the commercial world that something that would later be called “westernization” was developing through the deft use of mass communication technology. In such a context, the translators learned that they could manipulate audiences through translation to reach particular goals. Descriptive translation research such as James Holmes engaged in began to analyze translations to discover how they produced their effects (1988),⁶⁾ which “effects” led A. Lefevre to conceptualize translation as (intentional or motivated) “rewriting”.⁷⁾ The power of translation was coming more fully into view.

At the same time, the world was changing, raising the visibility of power in politics and culture. The colonial experiment was coming to an end, rapidly in some contexts, more gradually in others. In the USA, the growing protest against American involvement in Vietnam was part of a larger questioning of expansionism throughout the world, whether American and democratic or Soviet and communist. Awareness of the political and social structures of power became even more acute with the dismantling of the Soviet Union, the end of the Cold War, the emergence of postcolonialism, and globalization of the economies and cultures of the world.

Translation studies expanded into the spaces opened up by politics and communication. In the 70’s and 80’s, Low Country translation scholars such as Theo Hermans wrote of “the manipulation of literature”.⁸⁾ A larger group of

3) E.g., M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of a Prison* (London, Penguin, 1991; org. ed., 1975).

4) E.g., R. Barthes, *The Fashion System* (Los Angeles: The University of California Press, 1990; org. ed., 1967).

5) S. Bassnett and A. Lefevre, eds., *Translation, History and Culture* (London: Pinter, 1990), 1-13.

6) J. S. Holmes, *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies* (Amsterdam: Rodopi, 1988; 2nd ed., 1994).

7) A. Lefevre, *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame* (London; New York: Routledge, 1992).

8) T. Hermans, ed., *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation* (London: Croom Helm, 1985).

scholars formulated a program to consider the norms that shaped translation practice both literary and non-literary.⁹⁾ In 1989 José Lambert created a special research program in Translation Studies at the University of Leuven, the core activity of which was a summer workshop that came to be known by its acronym, CETRA. Over the years this annual event has involved most of the major scholars in the field of translation studies (too numerous to mention here) —and spinning off from this activity would eventually be the Nida School of Translation Studies in Misano Adriatico, Italy. These and other scholars showed how translations were not secondary works but often primary tools that institutions of all sorts deployed to shape and manipulate the components of culture and eventually arrive at the kind of culture they wanted. A title of a collection of studies edited by Theo Hermans, *The Manipulation of Literature*¹⁰⁾ is characteristic of the sensibilities of the time; it sought to demonstrate how various institutions and power bases, from churches to governments to schools to kings, would fund translations to shore up their own ideologies and secure cultural power.

“Manipulation” became one of the catchwords of this stage of development of descriptive translation studies, and such research propelled the still infant discipline—becoming a “poly-discipline”—to take that Cultural “turn” just described. In the late 80’s and early 90’s, the writings of many translation scholars reflect a further definition of translation as an object of inquiry: particularly representative is Bassnett’s and Lefevere’s, *Translation, History and Culture*¹¹⁾ in which the essays considered translations as texts within networks of literary and extra-literary discourses in both source and target cultures. Now the interest of translation studies research exceeded analysis of the details of linguistic and literary differences and poetic structure and mechanics; its focus became the ideological forces surrounding and shaping translation itself. In tandem with the growth of cultural studies in the 80s, in the 90s translation studies enjoyed much growth: numerous books were published, new publishers emerged, journals were launched, conference activity increased dramatically,

9) See, e.g., G. Toury, *Translation Norms and Literary Translations into Hebrew* (Tel Aviv: Porter Institute for Poetics and Semiotics, 1977); A. Chesterman, *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory* (Amsterdam: Benjamins, 1997).

10) T. Hermans, ed., *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*.

11) S. Bassnett and A. Lefevere, eds., *Translation, History and Culture*.

and university departments slowly began to acknowledge that translation studies had become an academic discipline. The Cultural Turn also brought a shift from structuralist methodologies to poststructuralist.

Keeping in step with developments in social and political theory in the last decade or two of the 20th century, movements or clusters of translation studies scholars appear in situations in which power relations are now under close consideration: in Canada, in Brazil, in China, in the Balkan countries. And a most significant movement for the emergence of power from the cultural turn is made up of those who employed postcolonial theory within their practice of translation. Dingwaney and Maier (1995); Bassnett and Trivedi (1999); Tymoczko (1999); Simon and St.-Pierre (2000) represent four key books written to explore the interrelationship between colonialism, power and translation.¹²⁾ Also in the 90s, Homi Bhabha (1994), the cultural studies scholar, introduces the concept of “translational culture”, as a way of conceptualizing the redefinition of the migrant and hybridized cultures characteristic of the postmodern world.¹³⁾ Translation for Bhabha is a site of cultural production, the space where newness enters the world. Indian writers, most notably Spivak (1993/2004),¹⁴⁾ describe and practice translation from the perspective of politics and power.

“Power” has become a key concept and lens through which to observe translations. Viewed from the angle of people who exercise power, the theme of “agency” now appears alongside power. And though the critique of abuse of power and exploitation in situations of asymmetrical power relations will continue, the concept of agency takes reflection on power into constructive domains. Cultural change is needed: but how can people effect cultural change? How can the dominant and recalcitrant worldviews, especially in the West, be helpfully engaged? Translation studies (and here Bible translators can surely see commonality), without imagining that translation ever succeeds perfectly,

12) A. Dingwaney and C. Maier, eds., *Between Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts* (Pittsburgh; London: University of Pittsburgh Press, 1995); S. Bassnett and H. Trivedi, eds., *Postcolonial Translation Theory* (London; New York: Routledge, 1999); M. Tymoczko, *Translation in a Postcolonial Context: Early Irish Literature in English Translation* (Manchester: St. Jerome, 1999); S. Simon and P. St.-Pierre, eds., *Changing the Terms: Translating in the Post-Colonial Era* (Ottawa: University of Ottawa Press, 2000).

13) Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994).

14) G. C. Spivak, “The Politics of Translation”, L. Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, 2nd edition (London; New York: Routledge, 1993; 2004), 369-388.

without loss, understands that translation is a vital means of importing something of the Other, something New, to a receiving culture. From a descriptive perspective, the question is how translations impact culture? And studies may reveal which species of translation, which translation strategies, yield the most effective results in facilitating cultural change. But this leads also to prescription, and the development of training methodologies to equip translators for culture-changing tasks. At the heart of such considerations is the use of power to penetrate cultural barriers, to resist hegemonic cultural tendencies.

In her book, *Enlarging Translation, Empowering Translators* (2007),¹⁵⁾ after exploring developments in translations studies, with concepts such as power and translators' agency sharply in focus, Tymoczko turns to the question of what this awareness of the power dimension means then for translators and the work they do. She suggests, "Because translators are the ones who construct meaning in translated texts, it follows that translators are meaning-makers and that in this capacity they wield considerable power, have great responsibility, and exercise important agency". What she conceives as an agenda—to empower local translators because they are the ones who can be agents of change, resistance, agents of the cultural "Other", that is, they are the ones who wield the power—Eugene Nida conceived of in somewhat different terms, undoubtedly with a rather different epistemology and of course a commitment to the Christian mission that has often been considered by his critics as the chink in his scholarly armor. The point we would make as we shift our consideration to Nida and the Power Turn is that the approach to translation pioneered by Nida, and developed thereafter in Bible Society contexts around the world, where modern, contemporary translations were desired, in many ways reflects decisions and priorities that will have similar, perhaps parallel, effects. And sometimes his work laid the groundwork for the translation studies scholars to come.

2. Bible Translation and the Power Turn: Implications

15) Maria Tymoczko, *Enlarging Translation, Empowering Translators* (Manchester: St. Jerome, 2007).

It is in the closing chapter of Philip Stine’s biography of Nida (2004)¹⁶ that he responds to the critics of Nida and his approach. In short, many translation scholars came to accuse the Nida functional equivalence approach as the cause of ethno-centric violence.¹⁷ Why? Because they viewed the contemporary language, “domesticating” approach (as they called it) as deceptive, designed to propagandize unsuspecting audiences.

But in terms of the power element in translation, what is often not seen clearly by his critics is how Nida put power into the hands of target audiences. Nida was no postcolonial critic, and did not overtly think in terms of the concern for “the Other” in those terms; yet it is clear that he moved the dial in a direction that translation studies and postcolonial translation would eventually follow.

There are certain key features of the Nida approach, generally adopted and developed by the UBS, that until recent times set it apart from other Bible agencies. We would suggest that many of these features could be seen as moves in the direction of the localities, away from the West and North and into the non-West and global South. While we can’t see that Nida leaned in this direction out of any postcolonial sentiment, certain features of his program have implications for power. It is difficult to decide which features should be named in this, and we don’t want to lead anyone into some fantasy of Eugene Nida as the liberator of the oppressed. But some examples bear consideration.

(1) A most obvious example of a move that has implications for the issue of power—who wields it, where it resides in a translation situation?—comes to the fore in a fundamental criterion associated with Nida’s program: the needs of the audience take priority in addressing the various translation questions. In fact, as he developed, tested and further refined dynamic equivalence, target audience, already more visible simply by virtue of the fact of his constant physical presence among them, in so many teaching situations, necessarily featured more and more. His growing interest in culture studies ensured likewise that he would be regularly in a variety of target-cultural situations. (And of course he was famous in NYC as the member of ABS staff who was better known for his

16) Philip C. Stine, *Let The Words Be Written: The Lasting Influence Of Eugene A. Nida*, Biblical Scholarship in North America 21 (Atlanta: SBL, 2004).

17) See, e.g., L. Venuti, *The Translator’s Invisibility: A History of Translation* (London; New York: Routledge, 1995).

absence than his presence.) We don't think much about this kind of commitment to work in the field, because it was a normal part of the program we took on in becoming UBS consultants, though few could match his stamina. But Nida was learning what makes perfect sense to us now: since naturalness of a translation is not a measurement that can be made outside of the culture by non-native speakers, proximity to the target is the only way to achieve this kind of success. The decision to include the target audience in a translation project, even if only, at first, by way of representation by selected target community members, amounted to empowerment.

(2) Another feature of the developing Nida approach would eventually produce even more empowerment. Nida developed a translation training approach that was prescriptive and teachable. Translators came away from workshops with a methodology, guidance for translational problem-solving, and in the workshop setting, this methodology could be taught to, learned and used by translators whose academic preparation for the work ranged from marginal to exceptional. Its applicability to that wide range of students would facilitate the sharing of translation power among local translation teams and professional consultants.¹⁸⁾

(3) The next stage, which was already underway in a more or less formal shape, was training native speakers to be translators. The program was teachable, and the advantages of training native-speakers to do the work, with their natural sensitivity to and understanding of culture and language, finally won the day. But this was a paradigm shift in translation; it was Nida, in his first two decades or so with ABS, who trained missionaries to do the work of translation. But by the 80s, "the Bible Societies made it the official position that they would only publish translations drafted by native speakers".¹⁹⁾ Nida had been building a team of professional consultants to assist translation teams with expertise in the biblical languages and translation theory, linguistics and the

18) See esp., Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating* (Leiden: E. J. Brill, 1964); Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1969; 1982).

19) Philip C. Stine, *Let The Words Be Written: The Lasting Influence Of Eugene A. Nida*, 21.

administration needed to organize and run translation projects. But, though the first consultants were Westerners, with high academic credentials and experience in non-western settings, through a program of selection and scholarships, the emphasis in selection gradually shifted to non-western candidates. The point here is that through the development of a translation approach that emphasized the target culture, through developments in the translation team process that would come to focus on native speakers, and through the development of an increasingly non-Western team of translation professionals to support translation teams, what began with Nida and evolved after Nida served to shift the power in Bible translation to the target audience. The establishment of the United Bible Societies, within which Nida took responsibility for coordinating and unifying translation, should also be mentioned, for it would provide yet another vehicle for the distribution of power.

(4) A fourth and final observation concerning Nida and the location of power in the translation mission needs to be cited: this is Nida’s commitment to foster what has come to be called “Interconfessionality”. While, of course, some in the UBS member societies are more sensitive and supportive of this than others, in principle this commitment is designed to have two relevant outcomes. In some locations, it may be possible to translate the Bible in such a way that Christians from a variety of church traditions could use the same translation, thereby, as the theory goes, encouraging interconfessional understanding and cooperation. But equally, this commitment acknowledges that the historic churches of the world should be assisted in the task of translating the Bible in such a way that its own traditional interpretation, its own doctrinal structures, can be securely transmitted to future generations. This latter, especially, should not assume that the task of preserving the faith in a particular traditional configuration, and teaching the next generation of the church according to historical interpretation, can be done only with the ancient, approved text. There is room for Modern translations, contemporary language, to be deployed for the sake of teaching our people in levels of language they will understand.

All of these innovations, for they were innovations and movement away from what had been a dominant pre- and immediate post-War mission model, would

or yet will eventuate in empowerment of target audiences. For the most part, it is probably true to say that Bible Society projects do not conform to the specific agenda of the so-called Power Turn, described in terms of the deployment of power in translation for the purpose of resistance, subversion, and expression of the voice of the Other. Yet there is no doubt that Nida's strategic decision to lean towards the localities, to empower target audiences and lift them up in the process of translation, not only echoes some of these themes of translation studies scholars, but perhaps also anticipated them.

But understanding that translation is a power activity that can be done to discharge power for various reasons, and to achieve various specific translational results, raises questions of ethics and translation. How is translation as power controlled, directed, and what are the criteria that ought to guide Bible translators as they wield translation power?

3. Power and the Ethics of Translation

Power dynamics, not merely linguistic analysis, are reflected when and wherever Bible translation takes place. They are reflected, for example, in questions about what biblical texts will be translated (or translated first), who will translate them, how they will be translated, whether or not they have been translated satisfactorily, and who gets to decide all of these things. In the past, outsiders to the community the translation was being prepared for were usually making the key decisions. Those outsiders also tended to translate the New Testament (or NT texts) before considering the possible translation of all or parts of the Old Testament. In many cases those decisions did not reflect the priorities and insights of the local community and a Eurocentric approach tended to predominate. But that is now changing. In Africa, for example, “[t]rained Africans, proud of their heritage, are now bringing to light the long-ignored aspects of the Bible that correspond directly or partially to the African personality and mind-set”.²⁰⁾ Such an approach “seeks to translate the Bible with

20) Dieudonné Prosper Aroga Bessong and Michael Kenmogne, “Bible Translation in Africa: A Post-Missionary Approach”, Philip A. Noss, ed., *A History of Bible Translation* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007), 380.

a clear understanding of the African viewpoint. It seeks to recuperate and ‘restore Africa’ and everything African (fauna, flora) within the Biblical text and to reverse what could be perceived as conscious or even racially motivated attempts to destroy or minimize African references in the text”.²¹⁾

Power dynamics and ethical issues are also reflected in the particular value judgments that reveal themselves in Bible translation (as in all kinds of translation). When the Song of Solomon says, אֲנִי שָׁחֵרָה וְאֲנִי יְפֵהֶרֶת (Sol 1:5), should that be translated “I am black but beautiful” (with the KJV, RSV, ESV, NIV, NAS) or “I am black and beautiful” (see the literalistic LXX [μέλαινά εἰμι καὶ καλὴ]), as well as the NRS and NAB)? Translators’ value judgments seem to play a significant role, perhaps implying that darkness (normally) makes one less than beautiful.

Questions of power and ethics are raised by the employment or avoidance of terms from a dominant language of wider communication in translating the Bible into minority languages for communities where the more dominant language is also known. While the biblical words for God and other religious terms (e.g., words for temples, priests, prophets, sacrifices, etc.) are derived from use in polytheistic religions (from Israel’s ancient Near Eastern context or the Greek context), Bible translations in the modern period have sometimes tended to avoid the use of local terms for God/gods or other religious terms, as though they were contaminated by their “pagan” background, suggesting the religious and moral inferiority of one culture to another.

For Protestants (and evangelicals), the world may typically be divided into those who rely exclusively on Jesus or faith and those who rely on anything else for their salvation. So when Protestant (and Evangelical) translations introduce the language of “relying” into a text where it is not explicitly found in the original, we may suspect that that theological paradigm and one of its ways of “othering” outsiders is being brought into the ancient text. We may see something of this sort of thing in texts like the translation of Galatians 3:9-10 where we read (italics are ours in the following examples), “those who *rely* on faith” (NIV) for οἱ ἐκ πίστεως rather than the simpler, “those who believe” (NRS) or “those who have faith” or when we read “all who *rely* on the works of the law” (RSV, NIV, NRS, ESV, NET) Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, rather

21) Ibid., 381.

than (arguably) less prejudicial options such as “those who adhere to the works of the law”, “those who practice the works of the law”, or “those who are committed to the works of the law”, etc.

4. Power and ethical issues related to “identity mapping”²²⁾

One particularly problematical way in which power may be exerted is through what we may call, “identity mapping”. By “identity mapping” we refer to situations where references to people or groups in the biblical text are taken to be references to people or groups in the receptor culture and context, with one identity being mapped onto another. This takes place, for instance, when readers of Bible translations take things said about, for example, “priests”, “lawyers”, “tax collectors”, “kings/rulers”, “Jews”, “slaves”, “wives” or others to apply directly to people who fit those labels in their own society. Of course, in any case where translators name a group in the receptor culture because they consider them to be culturally similar or parallel to a group named in the original text, there is a tremendous amount of power being exercised. In these cases translators and other interpreters are deciding (intentionally or not) which group(s) should be understood as the referent of positively or negatively referenced people in the original text (e.g., a group that is made to “stand in” for the Samaritans, or for any of the groups mentioned above).

Certainly one of the ugliest ways in which direct transferability has worked its way out in Christian history as been with respect to references to “Jews” in the New Testament. Statements made about particular Jews or Jewish groups in the New Testament have been taken to be accurate descriptions of Jews of all times and places. The Gospel of John uses of οἱ Ἰουδαῖοι (usually translated “the Jews”) to refer to Jewish opponents of Jesus and through the centuries readers have regularly forgotten that all of the characters in the story are Jews (including Jesus and his disciples) and have intuited that what John says about those opponents of Jesus applies to all Jews. Even Martin Luther reflects that tendency. In 1543 he wrote his tract, “On The Jews and Their Lies”. In that tract

22) The following material is slightly reworked from Roy E. Ciampa, “Ideological Challenges for Bible Translators”, *International Journal of Frontier Missiology* 28:3 (2011), 139-148.

he implies that whatever was said about the particular Jews who were addressed by John the Baptist and by Jesus may be directly applied to Jews in general in his own days:

“He did not call them Abraham’s children, but a ‘brood of vipers’ [Matt 3:7]. Oh, that was too insulting for the noble blood and race of Israel, and they declared, ‘He has a demon’ [Matt 11:18]. Our Lord also calls them a ‘brood of vipers’; furthermore in John 8[:39, 44] he states: ‘If you were Abraham’s children ye would do what Abraham did... You are of your father the devil.’ It was intolerable to them to hear that they were not Abraham’s but the devil’s children, nor can they bear to hear this today.”²³⁾

In light of his direct transference of this material to Jews in general in his and all times, he calls on his readers to “to set fire to their synagogues or schools and to bury and cover with dirt whatever will not burn”, advises “that their houses also be razed and destroyed” and “that all their prayer books and Talmudic writings, in which such idolatry, lies, cursing and blasphemy are taught, be taken from them”, “that their rabbis be forbidden to teach” and “that safe-conduct on the highways be abolished completely for the Jews”.²⁴⁾

It is not clear whether an alternative rendering of the key word (Ἰουδαῖοι) is the most effective strategy to deal with this problem.²⁵⁾ Perhaps paratextual notes would be preferable, but the historical abuse of Jews justified by these texts and translations suggests it would be appropriate to consider some strategy minimize the risk that Jewish people today will continue to be identified with Jewish opponents referred to in NT texts.

Similar problems have been created by the mapping of the identities of

23) Martin Luther, “On the Jews and Their Lies”, J. J. Pelikan, Hilton C. Oswald, and Helmut T. Lehmann, eds., *Luther’s Works, vol. 47: The Christian in Society IV* (Philadelphia: Fortress Press, 1999; org. ed. 1543), 141 (I have underlined “them” and “they” so as to highlight the fact that in context Luther identifies the two).

24) *Ibid.*, 268-270.

25) Some translators have proposed alternative renderings of Ἰουδαῖοι. For example the NET translates the key words as “the Jewish leaders” and some other translators have suggested rendering them “some of the Jews” or referring to all first century Jews as “Judeans” in order to distinguish the referents of terms for modern ethnic and religious identities from the ancient people who predated Rabbinic and modern Judaism.

modern slaves,²⁶⁾ women/wives and others onto those mentioned in the ancient biblical texts.²⁷⁾ Those cases have a very long history and the abuses that have arisen seem, at least, to be related to the “obvious” translation choices for the underlying texts.

Other potentially harmful mappings in the pursuit of direct transferability could include the translation of Hebrew and Greek terms for things like “tax collectors”, “lawyers”, “judges”, etc. Wittingly or unwittingly, certain power structures and agendas are reflected in and established by the use of translations that encourage readers to find references to people or roles in their own social contexts (including social identities or structures never contemplated by the ancient authors) in ones that originally referred to particular groups, social structures or roles in the original biblical contexts.²⁸⁾ While Christians certainly need to apply ancient texts to their own contemporary contexts, problems may arise when translations are understood to be speaking directly to and about the social context of readers today.

Questions of power and ethics are raised both by the paratextual materials Bible translators provide to guide engagement with their texts and by the lack of paratextual materials where the text may naturally be taken to endorse readings that could be prejudicial to some of those in the receiving community.

5. Conclusion

26) The Geneva Bible, with its series of marginal notes, was published in 1560 (the NT in 1557), after the transatlantic slave trade had begun to be felt in England. Its note on Eph 6:5-9 reads, “To cut off occasion of all pretences [sic], he teaches us that it is God's will that some are either born or made servants, and therefore they must respect God's will although their service is ever so hard.” African slaves could not expect to find much help from the Bible when references to slaves in Paul's day were directly applied to their situation fifteen centuries later (and from a remarkably different kind of slavery). For more on African-American experience with the Bible, see Allen Dwight Callahan, *The Talking Book: African Americans and the Bible* (New Haven: Yale University Press, 2006).

27) On these and similar issues, see Roy E. Ciampa, “Ideological Challenges for Bible Translators”, 139-148.

28) A recent controversy in India took place because Deu 12:2-3 was translated in a way that seemed to make the text refer directly to a contemporary Indian religious group that was known by terms used in the translation (see “Father C. R. Prabhu vs The State Of Jharkhand and another on 9 April, 2013”, <http://jhr.nic.in/hcjudge/data/53-683-2012-09042013.pdf>, [June 16, 2016]).

Eugene Nida laid the groundwork for many developments in Bible translation. We haven't discussed his work in semantic domains, semiotics, and other areas that would become central to translation studies inquiry, and how these might impinge on the issue of power. The so-called power-turn in translation studies may or may not owe something to Nida's innovative approaches to training, his focus on the target audience and their meaning-making voices, and the development of an approach to translation that would empower and incorporate native speakers as translators and eventually as consultants. But the power turn, unnamed at the time, was in effect. What remains to be seen is how the power discourse in translation studies and the commitment of the global Bible translation mission to increasingly localize the work can mutually benefit one another as the 21st century marches on.

At the outset of this presentation we asked: “What, if anything, does the “poly-discipline” of translation studies, largely developed in secular university contexts by scholars quite allergic to anything related to the Bible, have to offer Bible translation?” The Nida Institute has become convinced that there is an answer to this question, and that it is an answer that can affect constructively how we think of the task of translation, how we train others to do it, and how we understand the effects and dynamics of translations in culture. Our basic approach to translation theory and scholarship, but also in developing the curricula we use in the training of translation teams and consultants, is to maintain a dialogue with translations studies scholarship; to draw from their observations what can be usefully applied. Of course some aspects, certain trends of scholarship, are more relevant than others. But if we consider for a moment a fundamental assertion of translation studies—that “translation is a cultural activity that helps to shape human identity”—we have to admit its potential relevance for the work we do, for if this is the case of “ordinary” translation, how much more is it true that Bible translation will affect the shape of Christian identity, not just in our present, but for the next generation of the church.

<Keywords>

Nida Institute, translation studies, power turn, ethics, culture.

<References>

- Barthes, R., *The Fashion System*, Los Angeles: The University of California Press, 1990; org. ed. 1967.
- Bassnett, S. and Lefevere, A., eds., *Translation, History and Culture*, London: Pinter, 1990.
- Bassnett, S. and Trivedi, H., eds., *Postcolonial Translation: Theory and Practice*, London; New York: Routledge, 1999.
- Bessong, Dieudonné Prosper Aroga, and Kenmogne, Michael, “Bible Translation in Africa: A Post-Missionary Approach”, Philip A. Noss, ed., *A History of Bible Translation*, Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, 351-385.
- Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994.
- Callahan, Allen Dwight, *The Talking Book: African Americans and the Bible*, New Haven: Yale University Press, 2006.
- Chesterman, A., *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory*, Amsterdam: John Benjamins, 1997.
- Ciampa, Roy E., “Ideological Challenges for Bible Translators”, *International Journal of Frontier Missiology* 28:3 (2011), 139-148.
- Dingwaney, A. and Maier, C., eds., *Between Languages and Cultures: Translation and Cross-Cultural Texts*, Pittsburgh; London: University of Pittsburgh Press, 1995.
- Foucault, M., *Discipline and Punish: The Birth of a Prison*, London: Penguin, 1991; org. ed., 1975.
- Hermans, T., ed., *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, London: Croom Helm, 1985.
- Holmes, J. S., *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*, Amsterdam: Rodopi, 1988; 2nd ed., 1994.
- Lefevere, A., *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, London; New York: Routledge, 1992.
- Luther, Martin “On the Jews and Their Lies”, J. J. Pelikan, Hilton C. Oswald, and Helmut T. Lehmann, eds., *Luther’s Works, Vol. 47: The Christian in Society IV*, Philadelphia: Fortress Press, 1999; org. ed., 1543.
- Nida, Eugene A., *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden: E. J. Brill, 1964.
- Nida, Eugene A. and Taber, Charles R., *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: E. J. Brill, 1969; 1982.

- Simon, S. and St-Pierre, P., eds., *Changing the Terms: Translating in the Post-Colonial Era*, Ottawa: University of Ottawa Press, 2000.
- Snell-Hornby, M., *The Turns of Translation Studies*, New York: John Benjamins, 2006.
- Spivak, G. C., “The Politics of Translation”, L. Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, Second Edition, London; New York: Routledge, 1993; 2004, 369-388.
- Stine, Philip C., *Let The Words Be Written: The Lasting Influence Of Eugene A. Nida*, Biblical Scholarship in North America 21, Atlanta: SBL, 2004.
- Toury, G., *Translation Norms and Literary Translations into Hebrew*, Tel Aviv: Porter Institute for Poetics and Semiotics, 1977.
- Tymoczko, M., *Translation in a Postcolonial Context: Early Irish Literature in English Translation*, Manchester: St. Jerome, 1999.
- Tymoczko, M., *Enlarging Translation, Empowering Translators*, Manchester: St. Jerome, 2007.
- Tymoczko, M. and Gentzler, E., eds., *Translation and Power*, Amherst; Boston: University of Massachusetts Press, 2002.
- Venuti, L., *The Translator’s Invisibility: A History of Translation*, London; New York: Routledge, 1995.

<Abstract>

**The Nida Institute, Its History, Scholarly Focus,
and the “Turn to Power” in Translation Studies**

Philip H. Towner and Roy E. Ciampa
(Nida Institute for Biblical Scholarship at American Bible Society)

In this paper, we will address the question, “What, if anything, does the ‘poly-discipline’ of translation studies, largely developed in secular university contexts by scholars quite allergic to anything related to the Bible have to offer Bible translation?” As in the case of many academic disciplines, Translation Studies has gone through a number of paradigm shifts, or “turns” of direction, as it has grown as a discipline. Those turns include the “Pragmatic Turn” in the 1970’s, the “Cultural Turn” in the 1980’s, and the “Power Turn” from the 90’s on up to the present. This essay will focus on the Power Turn, in which translation has come to be understood as a means of exerting power—social power, cultural power, religious power, and cognitive power. Scholarly critiques described translation in contexts of asymmetrical power relations and conditions of hegemony, and practices in which translation, controlled by those in power has abetted subjugation. Resistant translations produced in response by the colonized or other oppressed classes in society were explorations in the application of power to bring their “otherness” to light. We will also discuss some of the implications of the Power Turn for Bible translation, including questions of power and ethics in the Bible.

We suggest that Nida’s innovative approaches to training, his focus on the target audience and their meaning-making voices, and the development of an approach to translation that would empower and incorporate native speakers as translators and eventually as consultants anticipated aspects of the Power Turn.

The Nida Institute seeks to emulate Eugene Nida’s commitment to bringing insights from the widest possible range of academic fields and disciplines to bear upon the work of Bible translation, advancing the work of Bible translation. This essay explains how the “poly-discipline” of translation studies has served as a particularly constructive dialogue partner for our work, informing how we think

of the task of translation, how we train others to do it, and how we understand the effects and dynamics of translations in culture.

요한복음 2:4의 γύναι 용법에 대한 유진 나이다의 견해

거트 M. 네퍼(Gert M. Knepper)*

김형동 번역**

<초록>

이 연구 논문은 요한복음 2:4에 있어서 γύναι의 용례에 대한 유진 나이다의 견해와 상응하는 논의들이 50여년 이상에 걸쳐 변화해 온 방식을 고찰한다. 그는 한편으로 지탱할 수 없는 그의 견해에 대한 점차적으로 더욱더 시시각각 변하는 논의들을 만들어 내었지만, 다른 한편으로는 서서히 이 특별한 호칭이 지닌 좀 더 부드러운 뜻을 선호하는 것 같다. 본 논문은 이 문제에 대한 최근의 견해들을 요약하고, γύναι의 번역에 대한 논평으로 마무리한다.

1. 서론

수많은 경우에 고(故) 유진 나이다(Eugene A. Nida)는 단독으로 혹은 다른 저자와 공동으로 요한복음 2:4의 γύναι[gunai / gynai]의 뜻과 번역에 대한 그의 견해를 피력하였다.¹⁾ 본 논문에서 나는 이 쟁점에 관한 그의 견해의 발전과 그 논의의 타당성을 검토할 것이다. 그리고 이 주제에 관한 최근의 견해로 결론을 맺을 것이다.

“낱말들은 어떤 한 언어에서 나타내는 것과 같은 의미를 다른 언어에서도 항상 나타내는 것은 아니다”. 1952년에 나이다가 피력한 이 견해는 그 당시 요한복음 2:4의 γύναι의 용례에 대해 그 실례를 적용하도록 자극하였고, 또한 그로 인해 그는 이 문제에 천착하게 되었다. 그는 **함축적 의미**를

* Independent scholar of Classical Greek, gmknepner@gmail.com.

** 부산장신대 교수, 신약학, hd9191@hanmail.net.

1) 가독성을 위해서 이 논문 전체와 원문이 gunai 혹은 gynai 표기를 가지는 인용문에서 그리스어 철자 γύναι를 사용하였다.

과악하고 번역하는 한 예로 이것을 사용하였다. 그는 이후 이 개념을 “날말에 대한 우리의 감정적 반응을 다루는 의미의 양상”²⁾으로 묘사하였다.³⁾ 문제의 예는 다음과 같다:

갈릴리 가나의 결혼식에서 어머니의 요청에 ... 예수가 자신의 어머니를 “γύναι(여자)”로 부르는 것이 우리에게 얼마나 이상하게 보이는가? ... 그러한 용어는 예수 자신의 본성에 있어서 엄정함을 보여주는 것 같고, 그에게 신실했었던 어머니에 대한 어떤 책망을 내비치는 것 같다. 이것은 우리가 신약성서 그리스어 시대에 “γύναι(여자)”라는 단어를 사용하는 것이 존경과 애정을 담고 있음을 깨닫지 못하기 때문이다. 사실 “γύναι(여자)”의 사용은 예수가 보다 공식적 언어, “어머니”를 사용했을 때보다 오히려 더 많은 애정을 담고 있음을 나타낸다. 이것이 우리에게 믿어지지 않겠지만 우리는 우리 자신의 언어로 다른 언어를 판단하는 치명적 실수를 결코 범해서는 안 된다.⁴⁾

아래에서 먼저 나는 나이다가 단독으로 혹은 공동 저자와 함께 요한복음 2:4 γύναι에 대한 그의 의견을 피력한 인용문들을 연대기적 순서에 따라 그 목록을 추가로 제시하겠다.

2. 나이다가 말하고 있는 γύναι: 요약된 인용

- 1) ‘γύναι’는 영어의 ‘woman(여자)’보다 더 호감을 갖는 가치를 함축하고 있다.
- 2) 예수께서 직접적으로 그의 어머니를 ‘γύναι(여자)’⁵⁾로 호칭하는 것은 정상적이고 정중한 것이다(마 15:28 비교). 19:26의 평행에서 분명히 볼 수

2) Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation, with Special Reference to Bible Translating*, UBS Helps for Bible Translators 8 (Leiden: Brill, 1969), 91.

3) 과학적 개념으로서의 “함축적 의미”는 나이다가 만든 개념이 아니다. 예를 들어 훨씬 이전의 용례에 대해서는 James Haig, *Philosophy; or, the Science of Truth* (London: Saunders, Otley, and Co), 1861을 참조하라.

4) Eugene A. Nida, *God's Word in Man's Language* (New York: Harper & Row, 1952), 67-68.

5) 영어 woman을 시종일관 “여자”라고 번역하는 것이 문제일 수도 있다. 우리말에서 “부인”, 히브리어에서 “그베렛” 같은 말은 공식석상에서나 공중(公衆) 앞에서 독자적 기능을 행사하는 여성에 대하여서는 적절한 호칭일 뿐만 아니라, 비록 그 여성이 자기 어머니이거나 아내이거나 딸일지라도, 그들에게 “부인(夫人)” 혹은 “자매(姉妹)”라는 호칭을 쓸 수 있고, 또 그렇게 부를 수도 있다. 하지만 역자는 본 논문이 요 2:4의 γύναι의 번역 문제를 다루는 것이기에 우리말 성서에 준하여 “여자”로 번역한다(역자주).

있듯이 그것은 불손함이나 애정의 결핍을 보여주지 않았다. … [‘여자’라는 번역]은 예수가 무례하였다는 인상을 전하기 쉽다. … 어떤 언어에서는 자기 어머니를 여자로 부르는 것은 모욕적일 것이다. 그것은 심지어 예수가 마리아가 자기 어머니임을 부정하는 것으로 해석될 수도 있다.⁶⁾

3) “그리스어에서 γύναι는 영어 단어 ‘woman(여자)’보다 훨씬 더 호감을 갖는 친분적인 관계를 드러내는 뜻을 가진다”.⁷⁾

4) γυνή는 코이네 그리스어에서 호칭의 형태로 사용될 때 여성을 가리키는 공손한 표현이다: “여자여 네 믿음이 크도다”(마 15:28). 요한복음 2:4에서 예수는 그의 어머니를 공손하게 부르기 위해 γύναι를 사용한다. 많은 언어들에서는 예수로 하여금 그의 어머니를 그저 ‘γύναι(여자)’라고 부르거나 하는 것은 거의 불가능하다. 그렇게 부르는 것은 많은 언어들에서는 예수가 자기 어머니 마리아를 부인하는 것을 의미한다. 따라서 그러한 다수의 언어들에서는 예수가 자기 어머니를 ‘어머니’ 또는 ‘나의 어머니’로 부를 수 있는 것 외에는 달리 다른 방법이 없다.⁸⁾

5) “예수는 자기 어머니를 γύναι, 문자적으로 ‘여자’라고 불렀다. 그러나 이 호칭의 형태는 종종 존경이나 애정의 표현으로 사용되었다(cf. Euripides and Theocritus, 후대 파피루스 문서들). … 자기 어머니를 “γύναι(여자)”로 부르는 것은 많은 언어들에서는 예수와 어머니의 관계를 부정하는 것으로 밖에 달리 해석될 수가 없다.⁹⁾

6) 언어적 일치성에 대한 압박은, 함축적 의미에 심각한 오류가 있음에도 불구하고, 독자들로 하여금 요한복음 2:4에서 예수가 그의 어머니를 ‘γύναι(여자)’로 부르는 방식에 대한 심각한 오해를 초래하였다. ‘여자’라는 말을 사용하는 것은 많은 사람들에게 마리아가 예수의 어머니임을 부정하는 것을 뜻하는 표현이 되고, 다른 어떤 이들에게 있어서 그것은 전적으로 부적절하고 모멸적인 표현인 것 같다. 하지만 실제로 그 표현은 전적으로 적절하고, 존경을 표하기까지 하는 것이다. 이것은 정확하게 어린 학생들이 집에서 어머니에게 도움을 요청하는 편지를 포함하는 이집트 파피루스에서 발견된 표현이다. 따라서 대부분의 오늘날의 성서 번역자들은 적절한 용어

6) Barclay M. Newman and Eugene A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of John*, UBS Helps for Translators 26 (London: United Bible Societies, 1980), 57.

7) Ernst R. Wendland and Eugene A. Nida, “Lexicography and Bible Translation”, J. P. Louw, ed., *Lexicography and Translation: With Special Reference to Bible Translation* (Cape Town: Bible Society of South Africa, 1985), 18.

8) Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 2 vols (New York: United Bible Societies, 1988), 1:109 s.v. γυνή.

9) Eugene A. Nida, *Lexical Semantics of the Greek New Testament*, Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study 25 (Atlanta: Scholars Press, 1992), 15.

“어머니”를 사용한다.¹⁰⁾

7) 요한복음 2:4에서 예수가 어머니의 질문에 대답한 그리스어 원문은 ‘γύναι’, 문자적으로 ‘여자’이다. ... 그리스어 직역은 거칠 뿐만 아니라 심지어 불손한 것 같다. ... 하지만 코이네 그리스어 ‘γύναι’라는 낱말은 부모에게 도움을 요청하는 어린 학생들의 공손한 파피루스 편지에서 종종 나타난다.¹¹⁾

3. 분석 연구

50여 년 간에 걸쳐 나이다가 이 특정한 주제에 대해 수많은 주석을 했다는 점은 주목할 만하다. 명백히 그는 ‘γύναι’의 용례를, 의미 영역은 종종 완벽하게 일치하지 않는다는 사실과, 그러므로 일치되게 번역하는 것은 너무나도 자주 어구의 의미를 반역하는 결과를 초래한다는 사실의, 특별한 실례로 간주하였다.

그의 견해에 있어서 두 가지 발전을 주목할 수 있다:

1) ‘γύναι’는 저자가 “어머니”라고 불렀을 때보다 더 많은 애정을 담고 있다는 1952년의 나이다의 다소 강한 언급은, 이후에는 다시 나타나지 않는다. 그 대신 1969년 이후부터 나이다는 다소 부드러운 주장을 옹호한다: “이 용어는 이제 예의/정중함/공경을 표하는 것으로 고려된다”.¹²⁾

2) 1980년 이후부터 나이다는 ‘γύναι’가 공경/예의를 담고 있는 호칭이라는 그의 주장을 펼치기 시작한다. 이러한 논의들은 실제로 항상 같은 성격을 가진다: 나이다는 자신이 주장하는 ‘γύναι’의 의미에 대한 평행문을 제공한다. 처음에 그는 요한복음 19:26과 마태복음 15:28에 자신을 국한시킨다. 그러나 로우(Johannes P. Louw)와 나이다의 1988년의 그리스어-영어 사전¹³⁾에서 그의 연구는 “코이네 그리스어”로, 1992년에는¹⁴⁾ 유리피테스(즉, 고전 그리스어), 테오크리투스(코이네), “후대 파피루스”(로마 시대로 추정

10) Eugene A. Nida, “Translators’ Creativity Versus Sociolinguistic Constraints”, Ann Beylard-Ozeroff, Jana Kralova, and Barbara Moser-Mercer, eds., *Translator’s Strategies and Creativity: Selected Papers from the 9th International Conference on Translation and Interpreting (Prague, September 1995)* (Amsterdam: Benjamins, 1998), 129.

11) Eugene A. Nida, *Fascinated by Languages* (Amsterdam: Benjamins, 2003), 30.

12) 나이다는 *Lexical Semantics of the Greek New Testament*에서 여전히 “애정”을 하나의 가능성으로 언급한다.

13) Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*.

14) Eugene A. Nida, *Lexical Semantics of the Greek New Testament*.

되는)로 확장된다. 로우와 나이다의 1988년 사전에서는 고전 그리스어와 코이네에 대해서는 침묵하지만, 나이다의 *Lexical Semantics of the Greek New Testament*에서 언급된 파피루스 문서에 대해서는 상술한다. 이 문서들은 이집트의 것으로 “집에서 어머니에게 도움을 요청하는 어린 학생들이 쓴 편지들과 관련된” 것이다. 마지막으로 2003년의 *Fascinated by Languages*에서는, 이러한 파피루스는 아이들이 그들의 부모에게 도움을 구하는 “정중한” 것으로 주장된다.¹⁵⁾

그러나 나이다의 주장은 실제로 얼마나 탄탄할까? 이 점을 확인하려면 먼저 우리는 나이다가 주장하려는 점이 정확하게 무엇인지를 알아야 한다. “사실, ‘여자’를 사용한 용례는 저자가 ‘어머니’라고 불렀을 때보다 더 많은 애정을 담고 있다”¹⁶⁾는 그의 강한 주장은 이때 한 번이고, 이후로는 다시는 반복되지 않는다. 이것은 이후 나이다가 그의 이전의 견해가 납득하기 어렵다는 점을 느끼고 있었음을 함축할 수도 있다. 어쨌든 그는 이 견해를 뒷받침하는 어떠한 논의도 하지 않는다. 물론 이것이 그의 주장이 필연적으로 잘못이라는 점을 의미하는 것은 아니다. 그러나 이것은 왜 우리가 그의 주장을 받아들여야만 하는가 하는 점이 분명치 않다는 점을 의미한다.

위에서 살펴보았듯이 나이다는 ‘γύναι’의 사용이 애정과 친밀감을 드러내기보다 오히려 정중함과 공손함을 보인다는 견해로 돌아선 것 같아 보인다. 그러므로 이 견해에 관련된 논의들을 검토해보자.

먼저, *A Translator’s Handbook on the Gospel of John*¹⁷⁾에서는 정상적이고 공손한 호칭으로서의 ‘γύναι’의 예로 마태복음 15:28을 든다. 여기서 나이다는 문맥적 정황으로부터 추론하고 있다. 하지만 이 문맥은 예수가 가나안 여인을 예외적 방식으로 부르고 있다고 가정할 아무런 이유를 제공하지 못한다. 이것은 반론이 제기되지 않는 한 ‘γύναι’의 이러한 특별한 사용이 정상적인 용례이고, 반드시 “무례한 것은 아니라고 생각할 수밖에 없다.” 그러나 이것이 요한복음 2:4에 있어서 이 낱말의 용례에 대해 무엇을 말해주는가? 마태복음 15:28은 모르는 여자를 점잖게 ‘γύναι’로 부르는 것이 가능하다는 점만을 말할 뿐이다. 나이다는 또한 누가복음 13:12를 지적했을 수도 있었을 것이다. 여기서 ‘γύναι’는 유사한 정황에서 기능하고 있다. 그러나 누가복음 22:57은 정중함이 논외인 정황에서도 같은 호칭이 똑같이 사용 가능하다는 점을 보여준다.

나이다의 다음 논의는 요한복음 19:26에서의 “평행 용례”이다. 석의적으

15) Eugene A. Nida, *Fascinated by Languages* (Amsterdam: Benjamins, 2003).

16) Eugene A. Nida, *God’s Word in Man’s Language* (New York: Harper & Row, 1952).

17) Barclay M. Newman and Eugene A. Nida, *A Translator’s Handbook on the Gospel of John*.

로 평행 용례라고 말할 충분한 이유가 있다. 2:4와 19:26은 요한복음 내에서 예수의 어머니(그런데 그 여자는 요한복음에서 결코 이름이 언급되지 않는다)가 등장하는 유일한 본문들이다. 그리고 물론 이 두 본문에서 예수는 어머니를 ‘γύναι’로 부른다. 그러나 ‘γύναι’라는 호칭은 두 경우 모두 예외적이고 심지어 선례가 없다. 모든 그리스 문헌에서 그 어느 누구도 자신의 어머니를 ‘γύναι’로 부르지는 않는다.¹⁸⁾ 이것은 19:26에서 ‘γύναι’의 용례는 2:4에서와 마찬가지로 문제라는 점을 함의한다. 앞서 2:4의 ‘γύναι’는 19:26에서와 마찬가지로 혹은 같은 의미로 사용되었다는 것 외에는 달리 미리 말할 수 있는 것은 아무 것도 없다. 따라서 나이다와 마찬가지로 2:4의 의미를 (파악하기) 위해 19:26을 증거로 인용하는 것은 당연하나 그 다음에 이 용례의 정확한 성격이 파악되어야만 한다. 그것은 “불손함도 사랑의 결여도 드러내지 않는다”고 미리 가정하는 것은 최소한으로 말한다 해도 미성숙한 것이다. 대체로 요한복음 2:4의 ‘γύναι’가 공손하다(혹은 적어도 불손함을 드러내지 않는다)는 그의 주장을 지지하기 위해 나이다에 의해 제공된 이들의 평행 용례는 설득력을 가지지 못한다.

벤틀란트(Ernst R. Wendland)와 나이다는, 1985년의 “Lexicography and Bible Translation”에서는¹⁹⁾ 이전의 언급과 비교해 볼 때 아무런 새로운 것을 제기하지 않았지만, 비판에 직면했다. 마땅히 그럴 만했다. “γύναι는 영어 단어 ‘**woman**(여자)’보다 훨씬 우호적인 친분을 나타내는 뜻을 가진다”는 주장이 필연적으로 잘못이기 때문이 아니라, 나이다가 그의 의견에 대하여 아무런 증거 자료를 제시하지 못했기 때문이다. 파머는 “이것[소위 ‘γύναι’의 호감을 갖는 의미]이 온전히 유효한 결론일 수도 있지만, 그러한 결론이 어떻게 도출하게 되었는가?”라고 묻고 있다. 주어진 제한된 자료에서 어떻게 친분 관계적 의미가 도출될 수 있는가?²⁰⁾

1988년부터 나이다는 그의 논의를 신약성서 평행에 국한시키지 않는다. 이제 그는 전반적인 “코이네 그리스어”를 참고한다²¹⁾: 여기서 “γυνή는 여

18) 문자적으로 말해서, 이 언급은 부정확하다: 소포클레스의 *Oedipus Rex* (외디푸스 왕), 624, 800, 1054번째 줄에서 외디푸스는 그의 어머니를 그렇게 부르고 있다. 그러나 그 시점에 그는 그가 결혼한 여자가 그의 어머니인 것을 아직 알지 못하였다.

19) Ernst R. Wendland and Eugene A. Nida, “Lexicography and Bible Translation”, J. P. Louw ed., *Lexicography and Translation: With Special Reference to Bible Translation* (Cape Town: Bible Society of South Africa, 1985), 1-52.

20) Michael Palmer, “How Do We Know a Phrase Is a Phrase? A Plea for Procedural Clarity in the Application of Linguistics to Biblical Greek”, S. E. Porter and D. A. Carson, eds., *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 80 (Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 155.

21) Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*.

성에게 정중하게 말할 때 사용되었다”. 인정하건데 그는 위에 언급한 마태복음 15:28의 예를 들어 다시금 이 주장을 펼치지만, 그 견해/관점(outlook)의 폭은 명백히 넓어졌다; 신약성서의 ‘γύναι’ 사용은 분명히 코이네 그리스어 용례의 일부분이다. 1992년부터 ‘γύναι’에 대한 이해의 폭은 더 넓어졌다: ‘γύναι’는 이제 존경 혹은 애정이 담긴 용어이다. “유리피데스와 데오크리투스, 또한 후대 파피루스”가 이를 증거한다. 유리피데스로 우리는 고전 그리스어의 길에 발을 들여놓았다; 데오크리투스는 당연히 그리스 시기에 속하지만 “후대 파피루스”는 로마 시대로부터 시작되는 것이 거의 확실하다. 이러한 예들은 난데없이 나온 것 같지만 나이다는 확실히 오랫동안 이것을 이미 알고 있었을 것이다. 1945년 에드가 굿스피드(Edgar J. Goodspeed)는 부분적으로는 요한복음 2:4의 해석적 문제점을 다룬 책을 출판하였다. 굿스피드는 다음과 같이 쓰고 있다: “γυνή는 ..., 리텔-스콧-존스 사전(이후 ‘LSJ 사전’으로 표기)²²⁾에 명시하기를, 유리피데스와 데오크리투스에서와 같이 여기에서도 존경 혹은 애정의 용어로 “마님, 부인”에 대한 호격으로 사용된다”. LSJ 사전에서 관련 구절은 “γυνή는 호격으로 존경과 애정의 용어로 ... 마님, 부인 ... E. Med. 290, Theoc. 15.12, etc.”이라고 말한다. 그리고 1952년 *The Bible Translator*는 굿스피드의 책으로부터 발췌한 인용문으로 구성된 논문을 출간하였다. 왜냐하면 그의 책 가운데 ‘γυνή’에 대한 연구가 실려 있기 때문이다.²³⁾ 굿스피드의 책과 LSJ 사전은 나이다에 앞서 ‘γυνή’가 “존경이나 애정의 용어(term of respect or affection)”로 사용된다고 말하였다. 이와 마찬가지로 나이다도 1992년에 γύναι가—나이다의 말 그대로 빌리자면—“존경 또는 애정을 담은 용어”(respectful or affectionate term)로 사용된다는 주장과 함께 정확하게 똑같은 근거 두 개를 제시했다. 이러한 사실에 비추어 볼 때, 나이다가 그가 제시한 정보를, 굿스피드의 책이나 논문으로부터 또는 LSJ 사전으로부터 그리고 어쩌면 이들 모두로부터 얻었다고 가정하는 것은 터무니없는 것이 아니다. 그럼에도 불구하고 ‘γύναι’가 “예수가 어머니라는 격식을 차린 말보다 더 애정을 담고 있다는 그의 초기 주장은 여전히 설명될 수 없다. 특별히 굿스피드가 그의 책과 논문에서 ‘γύναι’는 [어머니]보다 애정을 담고 있지 않다고 주장한 바 이러한 주장의 출처는 여전히 수수께끼이다.

그러나 “후대 파피루스”는 어떠한가? 그것들은 굿스피드의 책이나 논문 그리고 LSJ 사전에 나타나지 않는다. 로우와 나이다의 1988년의 그리스어-

22) H. Liddell, G. R. Scott, and H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed., with revised supplement (Oxford: Oxford University Press, 1996).

23) Edgar J. Goodspeed, “Problems of New Testament Translation”, *The Bible Translator* 3:2 (1952).

영어 사전은 이 문서들의 성격에 대한 실마리를 제공한다. 그는 “자신의 어머니에게 도움을 청하는 어린 학생에 의해 쓰여진 편지들”을 언급하는 것 같아 보인다. 이것은 앞서 제시한 예들과는 다른 매우 재미나는 차이점이다: 처음으로 나이다는 독자들에게 ‘γύναι’가 **자신의 어머니를 부를 때** 사용되는 증거를 제시한다. 그가 이전에 제시한 모든 평행들이 비평의 시련을 견딜 수가 없음을 알아차렸을까? 하지만 유감스럽게도 나이다는 언급된 파피루스의 정확한 이름이나 장소에 관한 정보를 제공하지 않는다.

나이다는 2003년 *Fascinated by Languages*에서 ‘γύναι’의 사용에 대한 그의 견해를 마지막으로 밝힌다. 그는 ‘γύναι’가 어머니의 호칭으로 파피루스에 **자주 등장한다**는 첨가된 주장과 더불어 1998년부터의 그의 주장을 거의 문자적으로 반복한다. 유감스럽게도 나이다는 여전히 이 중요한 편지의 정체에 대해서는 아무런 단서도 제시하지 않는다.

4. 결론

나이다가 오랜 시간에 걸쳐 요한복음 2:4에서의 ‘γύναι’의 문제를 적절하게 분석하지 못하였다는 결론을 피하기는 어려울 것 같다. ‘γύναι’의 뜻에 대한 그의 견해는 “어머니보다 훨씬 애정이 담긴”에서부터 “사랑이 담기지 않은 것이 아닌”을 지나 “정중한”에서 “예의 바른”으로 끝난다. 처음의 입장을 바꾼 것에 대해서 그 어느 누구도 비난할 수는 없다. 그러나 나이다가 오랫동안 ‘γύναι’와 관련된 진짜 문제가 무엇인지를 깨닫지 못했다는 점 또한 부인할 수 없다. 왜냐하면 요한복음 2:4와 19:26에서 ‘γύναι’의 용례는 모든 그리스 문헌에서 선례가 없으며 그러므로 ‘γύναι’의 **다른** 용례를 보여주는 소위 평행은 간단히 말해서 증거로 사용될 수 없다.

1992년에 와서야 나이다는 문제의 본질을 파악한 것 같다. 그것은 그 후로부터 그가 ‘γύναι’의 용례에 대한 그의 견해를 어린 학생들이 그들의 어머니를 ‘γύναι’로 부르는 이집트 파피루스를 언급하는 이유일 것이다.

요한복음 2:4(와 19:26)에서의 ‘γύναι’의 용례의 참된 평행은 진실로 환영을 받을 것이다. 나이다가 하나 이상의 것들(파피루스들, 편지들, 초등학교들, 어머니들)을 장담하였기에 기대감은 당연히 높았을 것이다. 유감스럽게도 나이다는 이 어린 학생들의 정체를 밝힐 그 어떤 단서도 남기지 않았다. 이 학생들은 석의적 관점에서 볼 때 매우 중요하다. 또한 그는 아이들의 어머니들이 아이들로부터 ‘γύναι’라고 불리는 파피루스들의 소재를 밝힐 어떠한 암시도 하지 않았다. 자신의 어머니를 그렇게 부르는 아이에 의해

쓰여진 편지는 말할 것조차 없고, 호격인 ‘γύναι’를 담고 있는 하나의 파피루스조차 찾아내기가 불가능하다는 것을 입증하였다. 나이다가 실수를 한 것일까? 만일 그러하다면 이러한 실수의 원인은 미츨(Johann Michl)이 했던 것과 같은 언급들에서 찾아볼 수 있을 것이다.

지금은 런던의 대영제국 박물관에 소장된 2세기 후반에서부터 이집트에서 발견된 파피루스 편지에서 셉프로니우스가 그의 어머니와 귀부인/숙녀(lady)에게 쓴 편지에서 심지어 그녀(어머니)를 직접적으로 나의 귀부인/숙녀(ἡ κυρία μου)라고 부른다.²⁴⁾

실제로 어머니와 결합되어 부인/숙녀/여주인(κυρία)²⁵⁾ 호칭을 가지는 몇몇 파피루스가 있다. 나이다가 γυνή(여자)를 κυρία(부인/숙녀)로 어떻게든 혼동했을까? 어쨌든 κυρία(lady)는 “그 당시 일반 서신에 있어서 정중하고, 심지어 애정이 담긴 형태의 호칭이다”.²⁶⁾ 그러나 동시에 그것은 형태와 뜻에 있어서 ‘γύναι’와는 전혀 다른 것이다.

어쨌든 나이다의 어린 학생들은 예기치 않게 들어왔던 것과 같이 석의적(논의의) 무대를 떠난 것 같다. 이 점은 우리가 출발했던 바로 그 장소에 우리를 남겨 놓고 말았다: 아직 그 평행이 나타나지 않았기에 요한복음 2:4와 19:26에서 ‘γύναι’는 선례가 없는 용례라는 그 지점에.

5. 최근의 견해들

요즈음 많은 해석자들은 나이다가 접근했던 것과는 다르게 요한복음 2:4(와 19:26)에서의 ‘γύναι’가 사용된 방식을 바라보는 경향이 있다. 이것은 디키(Eleanor Dickey)의 연구에 기인하지만 부분적으로는 호칭으로서의 ‘γύναι’는 사실 공손하지도 무례하지도 않고, 친절하지도 불친절하지도 않다는 점을 우리가 이제 명백히 확신하기 때문이다. ‘γύναι’가 존경이나 애정

24) 미츨은 이 예를 Adolf Deissmann, *Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, 4th ed. (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1923), 159-161로부터 인용한다. 이제 이 문제의 파피루스는 P.Mich. 15 751이라 불린다.

25) 호칭으로서 κυρία(물론 μητέρα가 없는)에 대해 요2 1절과 5절을 보라.

26) James H. Moulton and George Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources* (Grand Rapids: Eerdmans, 1930), 364 s.v. κυρία.

의 용어라는 견해는 “그 증거가 제시하는 것보다 더 정중해 보인다. 그리고 어쩌면 초기 고전주의자들이 여자들을 정중하게 호칭해야 한다고 느꼈던 바에 의해서 영향을 받았던 것 같다.”²⁷⁾ ‘*γύναι*’ 호칭은 중립적 가치를 가지는 것으로 판명되었고, 그러므로 단 하나의 예외를 제외하고는 어떠한 상황에서든 성인 여성에 대한 호칭으로 적용될 수 있는 것이다: 사람들은 자신의 어머니를 ‘woman(여자)’이라고 부르지 않는다.²⁸⁾ 그렇게 하는 것은 냉담하게 들린다. 여기서 ‘사람’(Ανθρωπος)이라는 호칭과 비교해 보는 것은 많은 것을 시사한다. 화자와 모르는 사이의 사람을 가리킬 때 이 용어(사람)는 ‘*γύναι*’처럼 중립적 가치를 가진다. 그러나 서로 아는 사람들 사이에서 그것은 정중함과 반대된다.

나이다의 **선협적** 가정은 ‘*γύναι*’가 애정을 담고 있거나 적어도 공손한 호칭이어야 했다는 것이다. 이 견해는 예수께서 그의 어머니를 공손하지 않은 방식으로 불렀다는 것은 상상도 할 수 없다는 그의 확신으로부터 생겨났다. 그러나 실제로 자신의 어머니를 여자로 부르는 것은 공손함의 가장 일반적 형태의 하나, 즉 “내집단 정체성 표지”(in-group identity maker)와는 정반대인 것을 나타내기 때문에 그것은 공손함에 있어서 있을 수 없는 특징이다. 그러한 표지는 그녀가 화자와 관계가 있음을 상기시켜 주는 것이다.²⁹⁾ 그리스어에서 정확한 친족 용어는 내집단 정체성을 표시하는데 사용된다.³⁰⁾ 요한복음에서 분명히 예수는 청중이 충격을 받을 수밖에 없는 말로 그의 어머니를 부른다. 왜냐하면 어느 누구도 그렇게 냉담하게 자신의 어머니를 불러서는 안 되기 때문이다. 그러나 예수가 그렇게 말을 했을지라도 일상적인 대화에서 예의 없거나 심지어 모욕적인 것이 문학적 상황에서 틀림없이 무언가 다른 영향을 가져왔을 것이라는 점을 우리는 인식해야 한다. 결국 우리가 다루는 문제는 이 문학적 정황, 즉 전승의 기록 단계이다. 비록 이러한 고려가 예수가 사용한 ‘*γύναι*(여자)’라는 호칭이 무례함에서 정중함으로 갑자기 선회하지 않을지라도, 이러한 이상한 호칭의 이유를 발견하는 것은 매우 중요할 것이다. 놀랄 것도 없이 짚고 넘어가야 할 이 연구의 중요한 시사점은 문맥에서부터 나온다. ‘*γύναι*’는 앞선 “나와 무슨 상

27) Eleanor Dickey, *Greek Forms of Address from Herodotus to Lucian* (Oxford: Clarendon, 1996), 86.

28) Ibid., 86-88을 참조하라. 요 2:4와 19:26은 사복음서에서 예수께서 그의 어머니를 직접 부르는 유일한 예들이다. (눅 2:49는 그 양친을 향하고 있다; 그 외에도 부름[호격]이 없다.) 그리스어에서 호격이 사용된다면 자신의 어머니에 대한 호칭은 항상 μήτηρ 또는 이 말의 축소형이다(Ibid., 221).

29) Penelope Brown and Stephen C. Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 107-109.

30) Dickey, *Greek Forms of Address from Herodotus to Lucian*, 15.

관이 있나이까?”라는 표현을 감안하여 해석되어야 한다. 이 표현으로 예수 는 이유가 무엇이든 자신과 그의 어머니 간의 거리를 둔다. 이 점은 선택이 없는 ‘γύναι’의 선택이 적어도 이와 유사한 거리감을 나타내기 위한 것이라는 개연성을 매우 높인다.³¹⁾ 그 결과, 예수가 이런 저런 이유로 마리아의 어머니 됨을 경시하였다는 해석이, 비록 나이다에게는 상상도 할 수 없는 것이었지만, 요즈음 매우 가능성이 높은 것으로 사료된다. ‘γύναι’를 ‘woman (여자)’로 번역하는 것에 대한 나이다의 반대—왜냐하면 이것이 ‘마리아가 자기의 어머니임을 예수가 부정하였다’는 것을 의미한다고 해석될 수 있기에—는 확실히 더 이상 유지될 수 없다.³²⁾

결과적으로 오늘날 대부분의 해석자들에게 있어서 질문은 더 이상 요한복음 2:4와 19:26에서 예수께서 그의 어머니를 마치 어머니가 아닌 것처럼 부르고 있는 점이 아니라, 왜 그가 그렇게 했을까 하는 점이다.

31) 거리감을 두는 ‘γύναι’의 의미를 주장하는 해석자들 가운데서 브라운은 “γύναι를 ‘어머니’로 번역하는 것은 … 이 호칭의 특이한 점을 가릴 수 있다”고 지적한다. Raymond E. Brown, *The Gospel according to John*, Anchor Bible 29 (Garden City, NY: Doubleday, 1966), 99. 쉬나켄부르크는 “확실한 거리감/무심함”을 말한다. Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (Freiburg: Herder, 1979), 333. 콜린스는 ‘γύναι’는 “마리아가 예수와의 모자 관계가 아닌 다른 관점에서 비쳐지고 있다는 표시”라고 제안한다. Raymond F. Collins, *These Things Have Been Written: Studies on the Fourth Gospel* (Louvain: Peeters; Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 170. 워더링톤은 ‘γύναι’가 “그의 어머니로부터 [예수와의] 거리를 둔다”고 말한다. Ben Witherington, *John’s Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 1995), 79. 맥휴에 따르면, “이 특이한 호칭의 선택은 … 복음서 기자가 요한복음 이야기에서 마리아는 단순히 예수의 어머니 역할과는 매우 다른 역할을 한다는 점을 내비치기 위해 마리아의 예수와의 혈연관계로부터 벗어난 관심을 끌고자 한다는 견해를 확정한다.” John F. McHugh, *John 1-4: A Critical and Exegetical Commentary* (London: Bloomsbury, 2009), 182. 몰로니는 예수의 대답을 “날카롭다”고 부른다. Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series 4 (Collegeville: Liturgical Press, 1998), 67. 또한 Gert M. Knepper, “Wat aan mij en aan jou? Betekenis en vertaling van *gunai* in Johannes 2:4 en 19:26”, *Met Andere Woorden* 34:2 (2015), 2-13을 참조하라.

32) 나이다의 견해의 영향력은 카이카에 의해 잘 나타나고 있다. 그에 따르면 “나이다는 ‘여자’가 ‘어머니’의 일상적이고, 높은 존경을 담은 호칭이었다는 것을 발견하였다.” 그는 이른바 “당시의 다른 그리스 작품을 조사함으로써” 그렇게 하였다. Elaine Chaika, *Language, the Social Mirror* (Boston: Heinle & Heinle, 1994), 52. 스타인은 번역에 있어서의 나이다의 접근의 발전에 관한 그의 책에서 어휘의 “감정적 함량”의 일례로서의 ‘γύναι’에 관한 후자의 견해를 제시한다. “여자”라는 번역은 마치 예수가 그의 어머니에게 “매우 차가운” 것처럼 들렸을 것이다. Philip C. Stine, *Let the Words Be Written: The Lasting Influence of Eugene A. Nida* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004), 44. 또한 Vitaly Voinov, “Pronominal Theology in Translating the Gospels”, *The Bible Translator* 53:2 (2002), 216-217을 비교해보라. 그는 “예수는 항상 제5계명을 준수하는 올바른 자식의 도리로 마리아를 대하였다. … 이러한 경우는 심지어 요한복음 2장에서도 그러하다. 그곳에서 그는 어머니를 ‘γύναι’로 부르고 있다.” 보이노브는 토친(Todzhin) 방언에서 요 2:4의 번역에 있어 예수의 대답이 “거리감이 아닌 극도의 존경을 담은 것으로” 해석되어야 하는 것은 매우 중요하다고 생각되었다는 설명을 계속한다.

끝으로 번역자들의 결론은 무엇일까? 몇몇 언어들(예, 네덜란드어: mevrouw; 불어: madame; 스페인어: señora)은 자신의 어머니에게 쓰기엔 너무나 거리감이 있어 쓸 수 없는 성인 여성의 호칭의 공통된 형태를 사용한다. 이러한 용어들은 요한복음 2:4(와 이 말이 사용되는 다른 텍스트)의 ‘γύναι’의 적절한 번역을 제공하고 있음이 분명하다. 영어와 독일어 같은 다른 언어들에 있어서 비슷한 형태가 존재하지만 고어로 간주된다(“madam/ma’am”, “gnädige Frau”). 이러한 경우에 있어서 ‘γύναι’를 번역하지 않고 필요한 거리감을 나타내기 위해 τί ἐμοὶ καὶ σοί(“나와 무슨 상관이 있나니까”) 번역에 맡기는 것이 십중팔구 최선일 것이다. 그러나 어떠한 상황에서도 ‘γύναι’가 “어머니”를 뜻하는 용어로 번역되어서는 안 된다. 왜냐하면 이것은 정확히 본문이 그렇게 대화하는 것을 명백히 회피하고 있기 때문이다.

<주제어>(Keywords)

호칭, 함축적 의미, 유진 나이다, 요한복음, 요한복음 2:4, γύναι.

address, connotative meaning, Eugene Nida, Gospel of John, John 2:4, γύναι.

(투고 일자: 2016년 7월 29일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- Brown, Raymond E., *The Gospel according to John*, Anchor Bible 29, Garden City, NY: Doubleday, 1966.
- Brown, Penelope and Levinson, Stephen C., *Politeness: Some Universals in Language Usage*, London: Cambridge University Press, 1987.
- Chaika, Elaine, *Language, the Social Mirror*, Boston: Heinle & Heinle, 1994.
- Collins, Raymond F., *These Things Have Been Written: Studies on the Fourth Gospel*, Louvain: Peeters; Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Deissmann, Adolf, *Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, 4th ed., Tübingen: Mohr/Siebeck, 1923.
- Dickey, Eleanor, *Greek Forms of Address from Herodotus to Lucian*, Oxford: Clarendon, 1996.
- Goodspeed, Edgar J., *Problems of New Testament Translation*, Chicago: University of Chicago Press, 1945.
- Goodspeed, Edgar J., “Problems of New Testament Translation”, *The Bible Translator* 3:2 (1952), 68–71.
- Haig, James, *Philosophy; or, the Science of Truth*, London: Saunders, Otley, and Co, 1861.
- Knepper, Gert M., “Wat aan mij en aan jou? Betekenis en vertaling van *gunai* in Johannes 2:4 en 19:26”, *Met Andere Woorden* 34:2 (2015), 2–13.
- Liddell, H., Scott, G. R., and Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, 9th ed., With revised supplement, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Louw, Johannes P. and Nida, Eugene A., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 2 vols, New York: United Bible Societies, 1988.
- McHugh, John F., *John 1–4: A Critical and Exegetical Commentary*, London: Bloomsbury, 2009.
- Michl, Johann, “Bemerkungen zu Joh. 2,4”, *Biblica* 36:4 (1955), 452–509.
- Moloney, Francis J., *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series 4, Collegeville: Liturgical Press, 1998.
- Moulton, James H. and Milligan, George, *The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources*, Grand Rapids: Eerdmans, 1930.
- Newman, Barclay M. and Nida, Eugene A., *A Translator’s Handbook on the Gospel of John*, UBS Helps for Translators 26, London: United Bible Societies,

1980.

Nida, Eugene A., *God's Word in Man's Language*, New York: Harper & Row, 1952.

Nida, Eugene A., *Lexical Semantics of the Greek New Testament*, Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study 25, Atlanta: Scholars Press, 1992.

Nida, Eugene A., "Translators' Creativity Versus Sociolinguistic Constraints", Ann Beylard-Ozeroff, Jana Kralova, and Barbara Moser-Mercer, eds., *Translator's Strategies and Creativity: Selected Papers from the 9th International Conference on Translation and Interpreting (Prague, September 1995)*, Amsterdam: Benjamins, 1998, 127–136.

Nida, Eugene A., *Fascinated by Languages*, Amsterdam: Benjamins, 2003.

Nida, Eugene A., and Taber, Charles R., *The Theory and Practice of Translation, with Special Reference to Bible Translating*, UBS Helps for Bible Translators 8, Leiden: Brill, 1969.

Palmer, Michael, "How Do We Know a Phrase Is a Phrase? A Plea for Procedural Clarity in the Application of Linguistics to Biblical Greek", S. E. Porter and D. A. Carson, eds., *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 80, Sheffield: Sheffield Academic, 1993, 152–186.

Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium*, Freiburg: Herder, 1979.

Stine, Philip C., *Let the Words Be Written: The Lasting Influence of Eugene A. Nida*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.

Voinov, Vitaly, "Pronominal Theology in Translating the Gospels", *The Bible Translator* 53:2 (2002), 210–218.

Wendland, Ernst R. and Nida, Eugene A., "Lexicography and Bible Translation", J. P. Louw, ed., *Lexicography and Translation: With Special Reference to Bible Translation*, Cape Town: Bible Society of South Africa, 1985, 1–52.

Witherington, Ben, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*, Louisville: Westminster John Knox, 1995.

<서평>

*Der Text des Alten Testaments.
Neubearbeitung der Einführung in die Biblia
Hebraica von Ernst Würthwein*

(Alexander Achilles Fischer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009)

김정훈*

1. 들어가는 말

본문비평(Textkritik; textual criticism)은 성경 본문을 주석하는 데 절대로 건너뛸 수 없는 기초 단계다. 본서의 저자인 알렉산더 아킬레스 피셔(Alexander Achilles Fischer)는 “본문비평은 주석으로 들어가는 대문이며, 뒷문은 없다”고 말하며 이 점을 두 번이나 강조한다.¹⁾ 이 말대로 구약성경 본문을 주석하려는 이에게 본문비평은 필수적인 기초 단계다. 이것은 신학의 길에 들어서서 구약 주석 방법론 실습을 하려는 학생들이나, 전문적인 주석을 저술하는 학자들이나 매한가지다. 그런 뜻에서 본문비평은 주석으로 들어가는 “대문”이다. 또한 본문비평은 준비에서부터 마무리까지 어느 방법 하나 허투루 배우고 다룰 수 없다. 기본적으로 구약성경의 주된 언어인 히브리어와 아람어, 더 나아가서 다양한 고대 역본들의 언어들, 가령 그리스어나 라틴어 등도 대충 넘어갈 수 없다. 게다가 본문의 역사는 물론, 본

* Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel에서 구약학으로 박사학위(Dr. Theol.)를 받음. 현재 부산장신대학교 신학과 부교수. ihoze@hotmail.com.

1) “Die Textkritik ist das Tor zur Exegese, eine Hintertür gibt es nicht”, 참조. Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009), 187, 243. 이 책은 2014년에 일부 내용의 개정과 더불어 영어로 번역되었다. Alexander A. Fischer, *The Text of the Old Testament. An Introduction to the Biblia Hebraica*, Erroll F. Rhodes, trans. (Grand Rapids: Eerdmans, 2014). 영어 역본에서 독일어 원서에서는 미처 다루지 못한 최근의 자료들이 수록되어 있음에도, 본 서평은 원래 독일어 저자의 저술을 정확히 파악하기 위해 독일어 원서를 대본으로 했음을 밝힌다. 다만 필요한 경우 영어 역본을 참조할 수 있도록 해당 쪽수를 적어 두었다.

문 형태, 본문 변화 현상의 특성, 필사본의 종류와 그 특징도 전반적으로 알고 있어야 제대로 된 본문비평을 할 수 있다. 더불어 본문비평을 위해서는 선입견이나 감성에 치우치지 않는 냉철한 판단력도 길러야 한다. 이런 모든 것들을 차근차근 체계적으로 익혀나가야 해서 본문비평에는 쉽게 들어갈 수 있는 “뒤틀문”도 없다. 하지만 본문비평에 한 번 맛들인 사람은 절대로 이를 저버리지 않는다. 본문비평은 단순히 주석의 사전작업에 그치지 않으며, 누구나 대문을 들어설 때 어느 집인지 그 문패를 보듯, 주석의 첫머리에서 결정적인 단서를 제공하는 역할을 해 주기 때문이다.

이토록 중요한 본문비평의 경지에 이르기 위해서는 당연히 제대로 저술된 교과서가 필요하다. 독일어권에서는 1952년에 처음 출간된 이래 다섯 차례의 개정을 거치며 사랑받아온 에른스트 뷔르트바인(Ernst Würthwein)의 책²⁾이 그 역할을 감당해 왔다. 피셔는 뷔르트바인의 이 책이 가지는 중요성과 가치를 알기에 새로운 교과서를 저술하기보다 이 권위 있는 교과서의 기본적 구성과 통찰은 유지하면서 개정하기를 선택했다. 그런데 피셔가 서론에서 밝히듯, 세 가지 이유에서 단순히 개정하는 것이 아니라, 전반적인 내용을 새롭게 기술해야 했다.³⁾ 첫째, 뷔르트바인이 1988년에 다섯째 개정본을 내고, 1996년에 87세의 일기로 죽은 뒤인 2002년에 이르러서야 쿨란 본문 편집이 공식적으로 완료가 되었다.⁴⁾ 그렇기 때문에 본문비평에서 중요한 위치를 차지하는 쿨란 본문을 총괄해서 재정리할 필요성이 생겼다. 둘째, 키텔(Rudolf Kittel)이 주후 1008년에 필사된 레닌그라드 사본(Codex Leningradensis)을 바탕으로 히브리어 성경의 고문서본(diplomatische Edition)인 “비블리아 헤브라이카”(Biblia Hebraica; BH[K]) 3판을 펴낸 이래,⁵⁾ 1977년에 나온 네 번째 개정본인 “비블리아 헤브라이카 슈투트가르텐시아”(Biblia Hebraica Stuttgartensia; BHS)⁶⁾에 이어, 다섯 번째 개정본이 출간되고 있다

2) Ernst Würthwein, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1952; 5. Aufl., 1988). 우리나라에서는 1973년에 출간된 4판이 번역된 바 있다: 에른스트 뷔르트바인, 『성서 본문비평 입문』, 방석종 역 (서울: 대한기독교출판사, 1987).

3) Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, V.

4) 쿨란 본문의 편집본인 “Discoveries in the Judean Desert”(DJD) 시리즈의 마지막 권으로 전반적인 개관과 색인이 출간되었다: Emanuel Tov, ed., *The Texts from the Judean Desert. Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judean Desert Series* (Oxford: Clarendon Press, 2002).

5) 키텔은 세 번에 걸쳐서 히브리어 성경을 펴냈다. 그런데 1판과 2판은 레닌그라드 사본이 아니라 랍비 성경(Rabbinic Bible; RB²⁺; “textus receptus”)을 사용했다(1판: Leipzig: Hinrichs, 1906; 2판: Leipzig: Hinrichs, 1909-1913). 칼레(Paul Kahle)와 더불어 펴낸 3판에 가서야 레닌그라드 사본을 편집본의 주본문으로 사용하게 되었다: R. Kittel and P. Kahle, eds., *Biblia Hebraica* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1929-1937).

6) K. Elliger and W. Rudolph, eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967-1977; 5. Aufl., 1997). 이 편집본은 대한성서공회에서 우리말 번역 서문과 함께 출간되었

(Biblia Hebraica Quinta; BHQ).⁷⁾ 뷔르트바인은 이 BHQ를 다루고 있지 않기 때문에, 당연히 이 편집본에 대한 내용 또한 포함해야 했다. 셋째, 본문비평에서 히브리어 본문 다음으로 중요한 위치를 차지하는 그리스어 역본인 칠십인역(또는 칠십인경; Septuginta; Septuagint; LXX) 본문도 뷔르트바인 이후 계속 편집·출간되어서,⁸⁾ 그 부분도 본문비평을 위한 자료로서 다루어야 했다.

물론 최신의 자료들을 포함해서 새롭게 서술했다고 해서 잘 되었다고 단정할 수는 없다. 그럼에도 피셔의 본서는 새로운 자료들과 이론들을 바탕으로 전면적으로 다시 서술해야할 필요성을 인식했다는 데서 벌써 뷔르트바인의 책이 누렸던 지위를 이어받을 만한 가치를 충분히 가지고 있으며, 자세히 살펴볼 만하다.

2. 전반적인 특징

뷔르트바인의 책으로 공부한 독자들이 본서를 접했을 때 가장 먼저 눈에 띄는 점은 늘어난 분량이다. 분량 면에서 피셔의 책은 뷔르트바인의 책(261쪽)보다 훨씬 두꺼워졌다(379쪽; 영어 역본은 343쪽임). 피셔는 대부분의 항목에 대해 뷔르트바인보다 자세히 서술했다. 특히 독일어권 신학교에서 학생들이 반드시 거쳐야 하는 주석 방법론 수업(Proseminar)을 염두에 둔 탓인지 개별 주제들의 보기를 더 많이 상세하게 다룬다. 또한 구약성경 히브리어 본문의 학문적 비평본이나 쿵란 문헌 등과 같이 뷔르트바인의 책에

다: 『슈투트가르트 히브리어 구약성서. 한국어 서문판』(서울: 대한성서공회, 2008).

7) A. Schenker, et al., eds., *Biblia Hebraica. Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004-): Fasc. 18. Five Megilloth (2004); Fasc. 20. Ezra and Nehemia (2006); Fasc. 5. Deuteronomy (2007); Fasc. 17. Proverbs (2009); Fasc. 13. Twelve Minor Prophets (2010); Fasc. 7. Judges (2012); Fasc. 1. Genesis (2016).

8) 먼저, 랄프스(한하르트 개정)의 비평편집본(A. Rahlfs and R. Hanhart, *Septuaginta. Editio altera* [Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935; 2006])과는 별도로 괴팅엔 칠십인역 연구소(Göttingener Septuaginta Unternehmen)에서는 본문 형태에 따른 필사본 분류와 자세한 본문비평 각주를 제공하는 대비평편집본(editio critica maior)이 출간되고 있다: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931-). 자세한 출간 현황은 <http://adw-goe.de/forschung/abgeschlossene-forschungsprojekte-aus-dem-akademienprogramm/septuaginta-unternehmen/veroeffentlichungen/septuaginta-vetus-testamentum-graecum/>을 방문하면 된다. 이와 더불어 최근 칠십인역 연구의 쟁점이 된 본문 형태인 이른바 “안디옥 본문”(Der antiochenische Text)의 스페인 편집본도 중요하다: N. Fernández Marcos and J. R. Busto Saiz, eds., *El texto antioqueno de la Biblia griega, I, 1-2 Samuel II, 1-2 Reyes III, 1-2 Crónicas*, TECC 50, 53, 60 (Madrid: CSIC, 1989, 1992, 1996).

서는 찾아볼 수 없었거나 짧게 설명하고 넘어간 부분을 별도의 장으로 구분해서 추가한 경우도 있다.

그렇지만 뷔르트바인 책의 기본적인 짜임새와 큰 틀은 그대로 유지되었다. 곧 피셔는 뷔르트바인의 책의 짜임새를 최소한 수정하여 다음과 같이 구성하였다.

피셔(2009)	뷔르트바인(1987)
A. 히브리어 성경 본문 (Der hebräische Text der Bibel)	A. 원어 전승(Die Überlieferung in der Ursprache)
B. 고대 역본들 (Die alten Übersetzungen)	B. 원어 역본들 (Die Übersetzungen aus der Ursprache)
	C. 그 밖의 역본들 (Die Übrigen Übersetzungen)
C. 본문비평(Textkritik)	D. 본문비평(Textkritik)
	E. 본문역사와 본문비평의 신학적 의미(Die Theologische Bedeutung der Textgeschichte und Textkritik)
D. 도판(Bildtafeln)	<부록>
	도판(Bildtafeln)
E. 부록(Anhang) 용어해설(Glossar), BHS 라틴어 약어 목록 BHQ 영어 약어 목록 참고문헌목록, 색인	참고문헌목록, 약어목록, 색인

뷔르트바인의 책과 견주었을 때, 또 다른 외견상의 큰 차이점은 난외에 표시되어 있던 BHS 약어가 없어졌다는 점이다. 이는 책의 용도에 대한 피셔의 이해를 반영한 것으로 판단할 수 있겠다. 뷔르트바인의 책에서 이 약어들은 본문비평을 실습하거나 수행하는 이들이 필요에 따라 다시 찾아보기에 수월하다. 그러므로 이 책에 있는 개별 항목 해설은 본문비평의 실재를 위한 안내서(Handbuch)로서의 용도에 걸맞다. 반면에 피셔는 이런 용도보다는 주석 방법론 수업(Proseminar)의 교과서(Lehrbuch) 구실에 더 큰 비중을 둔 듯하다. 곧 수업 시간에 찬찬히 읽어서 개별 내용들을 숙지하는 것을 주된 목적으로 삼았다고 볼 수 있겠다. 그러나 이 책을 읽고 본문비평에서 지속적으로 사용하고자 하는 이에게는 이전 뷔르트바인의 방법이 훨씬

더 편리하다는 것은 부인할 수 없다. 피셔는 이런 정보들을 책의 맨 뒤에 부록으로 수록하고, 해당 부분의 쪽수를 기입해 두어 찾아갈 수 있도록 안내했다. 그럼에도 뷔르트바인의 교과서에 익숙했던 독자로서는 여전히 난외 약어 표시의 차별성이 없어진 것이 아쉬움으로 남는다.

한편, 본문비평을 전문적으로 다루는 책으로는 일찍이 1989년에 히브리어로 출간된 이후에 1992년(Second Edition)과 2001년(Second Revised Edition)의 개정 에 이어 2012년에 3판으로 전면 개정하여 출간된 엠마누엘 토브(Emanuel Tov)의 책을 들 수 있다.⁹⁾ 피셔와 토브의 두 책 모두 본문비평을 위한 자료들을 두루 담고 있으며, 본문비평의 기본적인 원리들을 체계적으로 해설하고 있다는 점에서 공통점이 있다. 그러나 피셔의 책은 주석방법론을 공부하는 신학생과 좀 더 포괄적인 독자층을 겨냥하고 있다면, 토브의 책은 본문비평의 전문가들과 개별 자료들에 대해 깊은 수준의 관심을 두고 있는 이들을 대상으로 한다¹⁰⁾고 말할 수 있다.

3. 뷔르트바인의 책과 견주어 내용 훑어보기

3.1. 히브리어 성경 본문

본문비평 논의를 히브리어 구약성경에서 시작하는 것은 자명하다. 뷔르트바인과 피셔 둘 다 여기서 논의를 시작한다. 그런데 뷔르트바인이 문자(Schrift)와 기록 도구(Schreibmaterial), 두루마리와 코덱스(Rolle und Kodex), 그리고 필기구와 잉크(Schreibgerät und Tinte)만 다루는 데 비해, 피셔는 맨 앞에 구약성경 히브리어(Das Biblische Hebräisch)의 특징을 추가하였다.¹¹⁾ 여기서 피셔는 서법과 모음 체계에 대한 개괄적인 정보와 히브리어의 산문과 운문의 간략한 특징, 운율체계 등을 언급한다. 신학교의 주석 방법론 수업 현장을 고려할 때, 아직 히브리어의 전반적인 특징에 익숙하지 않은 학생들에게는 유익한 정보라 할 수 있다.

그 이후는 서술의 차이가 있지만, 피셔는 뷔르트바인의 내용을 대부분 수용한다. 그런데 피셔는 무슨 이유에서인지 기록 도구와 코덱스 항목에서 종이의 전통을 언급하지 않는데, 이 점은 의아하다. 반면에 뷔르트바인은

9) Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2012); 피셔는 칠십인역의 본문 역사를 설명하기 위한 보기로 토브의 이 책의 출간과 개정 이야기를 든다. 참조, Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 124.

10) Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, V-VI. 이 두 책의 주된 특징에 대한 분석으로는 참조, Siegfried Kreuzer, *Geschichte, Sprache und Texte. Studien zum Alten Testament und seiner Umwelt* (Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015), 337-352.

11) Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 7-9.

중국에서 전래된 기록 도구로서 종이와 종이 코덱스를 짧지만 분명히 언급하고 있다.¹²⁾

마소라 본문의 전통의 편집본을 설명하는 데서 피셔는 먼저 용어 정의를 추가해서 시작한다는 점을 주목해 볼 수 있다. 곧 이른바 “절충본”(eklektisch) 전통과 “고문서본”(diplomatish) 전통이다.¹³⁾ 전자는 본문 편집자가 여러 필사본들을 대조하고 본문비평을 하여 가장 오래된 본문으로 판단하는 본문 형태를 선택하여 편집 본문으로 삼고, 나머지 이형들을 각주 처리하는 것이다. 그리고 후자는 가장 신뢰할 만한 필사본을 본문으로 선택한 뒤 나머지 이형들을 각주 처리하여 독자들에게 본문비평을 일임하는 전통이다. 절충본문을 제공하는 비평편집본 전통은 주로 독일 전통의 칠십인역 본문 편집에서 찾아볼 수 있는데, 히브리어 성경의 경우 피셔가 새로이 편입하여 설명한 “옥스포드 히브리어 성경 프로젝트”(Oxford Hebrew Bible Project; OHB)¹⁴⁾가 처음으로 시도한다. 반면에 고문서본의 전통은 레닌그라드 사본을 주본문으로 하는 “비블리아 헤브라이카”(BHK; BHS; BHQ)는 물론, 알렘포 사본(Codex Aleppo)을 주본문으로 하는 “히브리 대학 성경”(Hebrew University Bible; HUB)¹⁵⁾에서 찾아볼 수 있다. 칠십인역에서는 영국의 케임브리지 전통에서 바티칸 사본(Codex Vaticanus)을 주본문으로 편집한 바 있다.¹⁶⁾ 어쨌거나 피셔는 이 두 용어의 설명을 시작으로 현대의 히브리어 성경 편집본을 잘 설명해 준다. 특히 앞서 언급한 대로 새롭게 나온 BHQ를 학생들을 위해 상세하게 설명해 준 것은¹⁷⁾ 이 책의 고유한 가치로 여길 수 있겠다. 다만 2009년 이후의 출간상황을 알 수 없는 점은 아쉬움으로 남는다.¹⁸⁾ 이와 더불어 피셔는 독일에서 나온 SESB(Stuttgarter Elektronische

12) Ernst Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, 10, 11; 좀 더 자세한 필사본의 역사에 대해서는, 김정훈, 『칠십인역 입문. 본문의 역사와 연구의 실제』 (서울: 바오로딸, 2009), 211-235를 참조할 수 있다.

13) Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 59-60.

14) Ibid., 65-66.

15) Ibid., 64-65.

16) H. B. Swete, ed., *The Old Testament in Greek according to the Septuagint* (Cambridge: Cambridge University Press, 1887-1894); A. Brooke and N. McLean, eds., *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Uncial Manuscripts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1906-1940).

17) Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 61-62. 참고로 현대의 성경 편집본들에 대해 우리말로 저술된 문헌들을 살펴보면 다음과 같다: 민영진, 『국역성서연구』 (서울: 성광문화사, 1984), 193-212; 박동현, “「히브리대학교 성서 예레미야서」 본문비평장치의 성격”, 『성경원문연구』 3 (1998), 181-247; 민영진, “「BHQ」의 서문, 부호와 약사, 용어 정의와 해설 번역”, 『성경원문연구』 4 (1999), 121-161 등.

18) 참조. 위의 각주 7; 영어역본(49쪽)에서는 2012년까지의 출간현황을 제공한다. 독일성서공회에서 출간되는 BHQ의 상황을 제 때 알기 위해서는 홈페이지 링크를 참조 자료로 제시하는 것도 한 방법이겠다: <https://www.bibelonline.de/de/alle-produkte/wissenschaftliche-bibel>

Studienbibel, Stuttgart Electronic Study Bible, 슈투트가르트 전자 연구 성경)나 영미권의 Bibleworks와 같은 소프트웨어도 언급하는데, 참고로 최근에 나온 Bibleworks 10의 “슈투트가르트 원어 모듈(구약)”(Stuttgart Original Language Module[Old Testament]; SOLO)은 BHS는 물론 BHQ까지 비평장치 및 본문 해설까지 제공하며, 지속적으로 업데이트된 데이터를 온라인으로 제공해 준다.¹⁹⁾

앞서 머리말에서 언급한 대로 피셔는 뷔르트바인이 몇몇 주요 필사본들에 대한 설명을 중심으로 비교적 짧게 언급하고 넘어간²⁰⁾ 쿵란 본문을 별도의 장으로 만들어 자세히 논의한다. 피셔는 여기서 와디 쿵란 유적지와 그 근처의 동굴들을 중심으로 집중해서 발견된 필사본들의 연관성을 둘러싼 오랜 논란에서 시작한다.²¹⁾ 가장 대표적인 두 입장은 쿵란 유적지와 필사본, 그리고 요세푸스의 언급을 연계하여 이곳이 에세네파의 유적지였고, 필사본 또한 이들이 필사하여 보관했다고 보는 전통적 견해다. 피셔는 이들 사이의 연관성을 부정하며, 유물들의 특징을 중심으로 쿵란 유적지는 농경생활을 했던 이들과 연관이 있다는 주장도 함께 소개한다. 피셔는 여전히 이 논쟁의 결론이 나지 않았음을 주지시키며, 유적지에서 발굴된 잉크와 필사본의 연관성을 들어 어떤 형태로든 쿵란 유적지에 살던 이들이 필사본이 보관되어 있던 동굴을 알고 있었다는 사실은 분명히 한다.²²⁾ 피셔는 이어서 필사본들의 여러 특징들을 아주 자세히 설명한 뒤에 쿵란 필사본들의 본문 역사를 개관하고, 특히 필사본들을 본문 형태에 따라 분류하는데, 이는 이후에 나오는 사마리아 오경에 대한 분석과 더불어 상당 부분 토브의 책 내용을 참조하였다.²³⁾ 피셔는 모든 본문증거들에 대한 설명을 학술적 본문 편집본 언급으로 마무리하는데, 쿵란의 경우 피셔가 이 책을 출간한 뒤 울리히가 2010년에 펴낸 “쿵란 성경 두루마리”(The Biblical Qumran Scrolls; BQS)²⁴⁾를 추가해서 언급해 두어야 하겠다. 울리히는 이 책에서, 쿵란에서 발견되어 출간된 모든 성경 본문을 편집하고, 해당 단편마다 중요한 이형들을 비평주로 편집하였다. 쿵란 본문과 관련하여 본문비평을 하는 데 매우 유용한 도구라 할 수 있다. 더불어 성경 소프트웨어인 “어코던스”(Accordance)도 별도 모듈로 쿵란 본문을 성경 순서와 필사본 순서

ausgaben/urtexte-altes-testament/.

19) 이에 대해 <http://store.bibleworks.com/product135.html>을 참조해 보라.

20) Ernst Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, 38-41.

21) Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 69-74.

22) Ibid., 73.

23) Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 96-111; Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 107-111(쿵란); 79-93(사마리아 오경).

24) Eugene Ulrich, ed., *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, VT.S 134 (Leiden; Boston: Brill, 2010).

로 찾아볼 수 있도록 제공한다.²⁵⁾

3.2. 고대 역본들

앞선 도표에서 견주어 보았듯, 구약성경의 역본들을 설명하면서, 뷔르트바인 자신이 구약성경의 원어에서 번역한 것으로 여겼던 그리스어 칠십인역, 아랍어 타르굼, 시리아어 페시타와 2차 역본(*Tochterübersetzung*)일 수도 있었다고 여겼을 고대 라틴어 역본(*Vetus Latina*), 히에로니무스의 불가타(*Vulgata*)와 같은 라틴어 역본과 콥트어, 에티오피아어, 아르메니아어, 아랍어 등 그 밖의 역본들을 구분했다. 반면에 피셔는 이 모든 역본들을 한데 묶어 다루었다. 불가타는 분명히 히에로니무스가 아우구스티누스와 격렬한 논쟁을 거치면서까지²⁶⁾ 히브리어에서 번역하려고 애썼던 역본인데도, 뷔르트바인은 아마도 두 가지 이유에서 이 “그 밖의 역본들”로 분류했다고 볼 수 있다. 첫째, 불가타 이전에 칠십인역에서 번역된 이차 역본인 고대 라틴어 역본과 한데 묶기 위함이었을 것이다. 둘째, 히에로니무스의 초기 역본들이 칠십인역이나 헉사플라와 관련이 있었기 때문일 것이다. 여하튼 피셔는 이런 애매한 부분을 “고대 역본들”로 새롭게 분류하여 해결했다.

먼저 헬레니즘 시대 구약성경의 그리스어 역본인 칠십인역에 대해 피셔는 두 가지 중요성을 역설한다. 첫째, 정경화 과정에서의 중요성이다. 실제로 히브리어의 구약성경 삼분법 구분(오경, 예언서, 성문서)이 오늘날의 사분법 구분(오경, 역사서, 시가서, 예언서)으로 바뀌는 과정에 칠십인역이 자리 잡고 있기 때문이다. 둘째로, 본문 역사에서의 중요성이다. 이는 쿰란의 성경 단편들을 제외하면 칠십인역이 가장 오래되고 신뢰할 만한 본문 증거가 되기 때문이다. 피셔는 칠십인역의 주제로 먼저 “아리스테아스의 편지”²⁷⁾와 관련한 그리스어 번역본의 기원 논의를 소개한다. 한 마디로 편지가 소개하는 것처럼 프톨레마이오스 왕조의 후원 아래 이른바 원 칠십인역(*Ur-LXX; Old Greek*)에서 출발했을지(P. A. de Lagarde), 아니면 디아스포라 유대인들의 개별 회당의 실제적 필요에 따라 타르굼처럼 개별적이고 자생적으로 생겨났을지(P. Kahle)의 문제다. 피셔는 이 두 입장을 다 소개하고 있는데,²⁸⁾ 개별적 생성과 프톨레마이오스 왕조의 문화정책에 따른 공식인

25) 참조, http://www.accordancebible.com/buzz/articles/dss_index.php. 본서의 영어역본(53쪽)에서는 어코던스를 소개한다.

26) 번역을 둘러싼 히에로니무스와 아우구스티누스 사이의 논쟁에 대해서는, Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 171-172를 보라.

27) 이 편지 본문의 발췌 번역과 논의에 대해서는, 김정훈, 『칠십인역 입문』, 28-40을 참조할 수 있다.

28) Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 146-151.

가라는 중도적 입장도 있음을 덧붙일 필요가 있겠다.²⁹⁾

이어서 피셔는 칠십인역 본문의 초기 역사를 서술하는데, 콤란에서 발견된 칠십인역 필사본에서부터, 초기 유대주의 개정본인 카이게 개정본, 아퀼라, 심마쿠스, 테오도시온의 개정본을 거쳐, 기독교의 방대한 본문비평업적인 오리게네스의 헥사플라에 이르기까지를 모두 비교적 상세히 서술한다. 그 다음으로 눈여겨 볼 것은 뷔르트바인이 짧게 “루키안 개정본”으로 언급하고 넘어간³⁰⁾ 본문 형태를 최근 연구 동향에 따라 “안디옥 본문”으로 일컬으며 연구사와 편집본 등으로 비교적 자세하게 다룬다는 점이다.³¹⁾ 히에로니무스의 언급에 따라,³²⁾ 전통적으로 이 본문은 안디옥의 순교자 루키안이 개정한 것으로 여겼다. 그러나 최근의 연구들은 이 본문 형태가 요세푸스의 『유대고대사』, 더 나아가서 콤란 본문 등의 지지를 받으면서 루키안 이전, “안디옥”의 고대 본문임을 밝히게 되었다.³³⁾ 그래서 이 본문을 “안디옥” 본문이라 일컬으며, 주전 1세기 무렵의 유대주의 개정본인 “카이게 개정본”과 더불어 중요한 본문 형태로 간주한다. 본문의 역사와 함께 피셔는 뷔르트바인 사후에 진행된 칠십인역의 독일어, 프랑스어, 영어 역본도 언급한다.³⁴⁾

나머지의 역본들(콥트어, 에티오피아어, 아르메니아어, 아랍어)은 짧게 언급하는데, 이는 히브리어 본문 중심의 본문비평에서 이런 역본들의 본문비평적 가치를 크게 두지 않는 경향을 내보이는 것으로 평가할 수 있다. 그러나 고대 라틴어 역본(Vetus Latina)에서 보듯, 2차 역본도 본문의 역사 재구성에 때때로 중요한 역할을 할 수 있으므로, 그 중요성과 가치에 대한 판단을 열어둘 필요가 있겠다.

3.3. 본문비평

29) 이 입장에 대해서는, Siegfried Kreuzer, *The Bible in Greek. Translation, Transmission, and Theology of the Septuagint*, Septuagint and Cognate Studies 63 (Atlanta: SBL Press, 2015), 47-63을 보라.

30) Ernst Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, 69-70.

31) Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 138-141.

32) Hieronymus, *De viris illustribus*, § 77: “tantum in scripturarum studio laboravit, ut usque nunc quaedam exemplaria scripturarum Lucianea noncupentur.”

33) 안디옥 본문의 비평편집본은 위의 각주 8을 참조하라. 그리고 좀 더 자세한 연구사는, Jong-Hoon Kim, *Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel-und Königebücher. Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2Sam 15,1-19,9*, BZAW 394 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009), 4-32; 또한 김정훈, 『칠십인역 입문』, 165-188을 보라.

34) 독일어: Septuaginta Deutsch (2009); 프랑스어: La Bible d’Alexandrie (1986-); 영어: A New English Translation of the Septuagint (2007); Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 153-154. 이들 역본에 대한 우리말 논의는, 김선종 외, “칠십인역 우리말 번역을 위한 연구: 창세기 1,1-2,3의 예로 (1)”, 『성경원문연구』 21 (2007), 53-68을 참조하라.

여태껏 살펴 온 본문 증거들에 대한 논의는 이제 본문비평의 실제로 이어진다. 뷔르트바인은 이 항목을 채 스무 쪽이 되지 않게 다루었는데,³⁵⁾ 피셔는 본문비평의 실제에 60쪽 가까이 할애한다.³⁶⁾ 앞서 언급한 대로 뷔르트바인은 이 책을 본문비평을 위한 안내서로 여긴 데 비해, 피셔는 학생들의 실제 학습을 위한 교과서로 여겼음을 이 부분에서도 알 수 있겠다.

피셔는 먼저 흥미로운 주제로 논의를 시작한다. 곧 “원 본문”(Urtext)과 “최종본문”(Endtext)의 정의다. 슈텍(O. H. Steck)의 견해에 따라, 피셔는 “원 본문”을 최초 기록(Urfassung)이 아니라 본문의 문헌적 성장과정(“das produktive Textwachstum(literary growth)”[sic!]) 맨 끝에 있는 원래의 본문으로 정의한다.³⁷⁾ 한편, “최종본문”에 대한 이해는 정경의 관점에서가 아니라 본문 역사의 관점에서 최종 편집을 거친 상태의 개별 책의 형태라고 말한다. 피셔 스스로도 자문하듯, 이렇게 볼 때, “원 본문”과 “최종 본문”의 구분이 뚜렷하지 않다. 이 문제를 관점으로 풀어간다. 곧 본문 형성(Kompositionsphase)의 관점에서 “최종 본문”은 본문 전송(Transmissionsphase)의 관점에서는 “원 본문”이 된다는 것이다. 물론 피셔도 자인하는 대로 현실적으로 본문에서 본문의 최종 편집 지점을 칼로 자르듯 구분할 수는 없다.³⁸⁾ 하지만 영미권에서 주장하는 최종 형태의 본문 개념과는 뚜렷이 구분되는 관점이라 하겠다.

그 다음으로 피셔는 토브의 논의에서 영감을 받은 듯,³⁹⁾ 본문비평과 문헌비평(Literakritik) 사이의 구분 문제를 다룬다. 문헌비평은 본문의 통일성 문제를 다루는데, 문헌비평과 연계되는 편집비평에서 말하는 편집자의 개념을 필사자로 바꾸어 생각한다면 본문비평과 뚜렷한 구분이 모호해지기도 하여 최근 학자들의 주목을 끄는 주제다. 피셔는 여기서 본문의 성장과정 이전과 이후의 구분, 의도성과 비의도성의 구분, 본문 증거 유무의 구분 등 여러 입장을 소개한 뒤, 종합적인 견해를 내놓는다. 첫째, 본문의 성장과정 종료 이후에 생긴 것은 의도적이든 비의도적이든 본문비평의 영역이다. 둘째, 본문 성장과정에서 생긴 것은 두 가지 조건을 만족할 경우에만 본문비평의 영역이다. 곧 본문비평의 외적 기준과 내적 기준으로 설명해야 하는 본문의 문제와 필사 과정을 설명할 수 있는 문제가 그것이다. 이런 경우가 아닌 본문은 문헌비평의 영역이라는 것이다.⁴⁰⁾

35) Ernst Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, 116-134.

36) Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 187-245.

37) Ibid., 189; O. H. Steck, *Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik*, 14. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 37-38.

38) 참조. Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 193의 그림.

39) Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 283-326.

40) Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 196.

이와 관련하여 피셔는 본문비평의 정의를 다룬다. 본문비평의 정의와 관련하여 피셔는 본문비평이 궁극적으로 구현하려는 목적과 관련하여 몇몇 입장을 먼저 소개한다.⁴¹⁾ 슈텍(Steck)의 경우에는 “구약성경의 원 본문을 확정하는 것”이라고 정의한다. 그러나 앞서 언급했듯, 피셔에 따르면 “원 본문”의 시기 확정이 쉽지 않은 약점이 있다. 본네베르거(Reinhard Wonneberger)는 “필사과정에서 생긴 의도적·비의도적 변화를 찾아내서 이해하고 없애는 것”이라고 정의한다. 그러나 피셔는 이런 방법은 유일한 본문이 전제되어야 하기에 일반화할 수 없다고 본다. 그리고 크로이처(Siegfried Kreuzer)는 “본문 전승을 검증하여, 도달할 수 있는 가장 오래된 본문을 찾아내고, 나머지 이형들의 발생을 설명하는 것”이라고 정의하는데, 피셔는 도달 가능한 본문의 정체성에 의문을 갖는다. 마지막으로 피셔는 뷔르트바인의 견해를 소개하는데, “전승된 본문의 모든 오류와 이형들을 검토하여 이어지는 주석 과정을 위해 신뢰할 만한 본문을 제공하는 것”이라는 정의다. 피셔는 여기서 “신뢰할 만한”(zuverlässig) 본문이라는 데 방점을 두고, 본문비평은 절충 본문(ein eklektischer Text)을 제공해야 함을 강조한다. 그리하여 피셔는 본문비평을 “본문의 역사에서 생겨난 본문의 오류와 의도적 변경을 찾아 제거하고, 원 본문 이전에 존재했을 신뢰할 만하고 학문적으로 책임질 수 있는 본문을 제공하는 것”⁴²⁾이라고 정의하기에 이른다. 그러나 피셔의 이 정의는 자신의 “원 본문” 정의에서 비롯한 것으로, 다분히 이론적이고 사변적이다. 왜냐하면 피셔도 인정했듯, 그가 주장하는 “원 본문”이라는 것이 실제로는 뚜렷이 구분할 수 없는 경우가 많기 때문이다. 결국 본문비평은 우리에게 전승된 구약성경의 본문에서 이형이 존재할 경우, 본문의 역사를 재구성해서 그 가운데서 가장 오래된 본문을 제공하는 것이 가장 최선의 길이라고 본다.

본문비평의 정의와 관련하여 피셔는 토브의 영향인 듯,⁴³⁾ 관독(Konjekturen)의 문제를 다룬다. 여기서 말하는 관독(判讀)은 본문증거에 바탕을 두지 않은 채 본문비평가 개인의 본문비평 결과로 판단(判斷)한 본문 재구성을 말한다. 이는 주로 19세기 말과 20세기 초에 제한된 본문증거를 가지고 본문비평을 해야 할 때 남용되기까지 했던 방식으로 BH[K]와 BHS에서 많이 찾아볼 수 있다. 물론 피셔는 관독이 본문비평의 시작이 아니라 그 끝에서 해야 한다고 말하지만,⁴⁴⁾ 그가 학생들을 대상으로 한(!) 교과서에서 “관독비평”(Konjekturenkritik)이라는 용어까지 쓰면서 관독의 보기를 길게 든 것⁴⁵⁾은

41) Ibid., 197-200.

42) Ibid., 201.

43) Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 327-340.

44) Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 204.

45) Ibid., 239-242.

자칫 무책임한 본문 수정의 오류를 양산할 가능성도 배제할 수 없다.

본문비평의 실습을 위해 피셔는 모든 본문비평 교과서에서 다루는 두 가지 주제로 마무리한다. 첫째는 구약성경의 히브리어 본문이 훼손되거나 변경되는 일반적인 현상들이다. 비의도적 본문 훼손이나 변경 가운데 피셔에게서 새로운 것을 들자면, 고대 히브리어의 자음 유사성에서 비롯된 경우다(א/ה; י/ט; נ/פ).⁴⁶⁾

마지막으로 본문비평의 구체적인 방법을 설명하면서 피셔는 본문비평의 일반적인 원칙을 소개한다. 곧 본문증거들을 통한 외적기준과 본문비평의 일반원리에 따른 내적기준이 그것이다. 그런데 여기서 피셔는 뷔르트바인이나 토브의 책보다 훨씬 교육적 실제성을 높여 설명한다. 뷔르트바인이나 토브는 본문비평에 대한 이론과 실제를 상세히 서술하면서도⁴⁷⁾ 구체적으로 어떤 방식으로 이루어져야 하는지 보기를 보여주지는 않는다. 반면에 피셔는 학생들을 눈앞에 두고 있는 듯, 차근차근 본문비평 방법과 그 과정을 설명한다. 특히 두 가지 점이 눈에 들어온다. 첫째, 피셔는 본문비평을 준비(Vorbereitung; deskriptiv), 실행(Durchführung; analytisch), 결정(Entscheidung; kritisch)의 세 단계로 나누어 설명하는데, 마지막에 이를 도식화해서 한눈에 볼 수 있도록 해 준 것⁴⁸⁾은 학생들의 수월한 학습을 염두에 둔 것이라고 평가할 수 있겠다. 특히 개별 단계마다 구체적인 지침과 참고 자료까지 제시해 주는 친절함을 보인다. 둘째, 피셔는 전문적인 주석서에서는 본문비평이 교과서처럼 서술되지 않는다고 말하며, 필사오류의 경우(삼하 6:3-4), 의도적 수정의 경우(신 27:4), 판독(Konjektur)이 필요한 경우(전 3:11)의 본문비평 과정의 보기를 상세하게 서술한다.⁴⁹⁾ 비록 첫째 보기는 다소 복잡하여 학습자가 직관적으로 알아보기 쉽지 않으며,⁵⁰⁾ 위에서 언급했듯 판독의 보기는 본문비평의 다른 양상을 설명하는 것이었더라면 더 좋았겠지만, 어쨌거나 이는 강의실에서 학생들이 실습하는 좋은 건본이 된다.

46) 고대 히브리어 자모음은 부록으로 첨부된 도판 48에서 볼 수 있다. 참조. Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 228. 피셔가 제시하는 다음의 고대 히브리어 개론서도 참조할 만하다: J. Renz and W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik III* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995). 이 책에는 고대 히브리어 명문들의 인쇄본과 자음 형태 발전 목록, 명문들의 도판이 수록되어 있다. 한편, 이 시리즈의 1권은 개별 명문들에 대한 해설을 담고 있으며, 2권은 고대 히브리어 개별 자음의 특징과 발전과정을 상세히 설명해 준다.

47) Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 267-282; Ernst Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, 124-132를 보라.

48) Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 232.

49) *Ibid.*, 233-242.

50) 필사오류에서 비롯한 이형에 대한 본문비평의 좋은 보기로는 크로이처의 것이 교육적 효과는 더 크다고 평가할 수 있겠다. 참조. 지크프리트 크로이처 외, 『구약성경 주석방법론』, 김정훈 역 (서울: 기독교문서선교회, 2011), 84-86.

3.4. 본문증거의 도판과 해설

본문비평 교과서의 중요한 특징 가운데 하나는 본문증거(Textzeugen; textual witnesses)의 도판과 해설이다. 피셔는 뷔르트바인이 제공한 48개의 도판을 해설까지 포함해서 대부분 그대로 유지한다. 다만 뷔르트바인의 목록에서 두 개의 도판 그림을 교체했다. 먼저 첫째 도판에서 뷔르트바인은 1935년에 라기스에서 발견된 주전 14세기로 추정되는 원판형 본문 단편을 실었는데, 피셔는 이 자리에 이스라엘 역사문헌으로서 매우 중요한 단 석비(Tel Dan-Inschrift)로 교체했다. 아람어로 기록된 이 석비는 주전 825년에 기록된 것으로 추정되며, 북이스라엘 왕 아합의 아들 요람과 다윗 왕가에 대한 언급이 있어 유명하다.⁵¹⁾ 뷔르트바인이 죽던 해인 1996년에 두 단편의 발굴이 완료되었기 때문에 뷔르트바인은 미처 도판 목록에 포함하지 못했던 것이다. 둘째로 피셔가 수정한 도판은 15번이다. 여기서 뷔르트바인은 쿰란 필사본의 보기로 신명기 단편과 열리지 않은 채 두루마리 상태로 뭉쳐져 있는 단편을 실었다. 뷔르트바인이 삽입한 이 도판은 쿰란 본문이 어떤 상태로 발견되었으며, 어떤 상태인지를 잘 알아볼 수 있다. 피셔는 그 보다는 필사본의 본문 전송에 관심을 더 두고, 후대 필사가의 수정 현상을 잘 알아볼 수 있는 전도서 단편(4QQoh^a=4Q109)으로 교체했다.⁵²⁾ 그밖에 피셔는 뷔르트바인이 선택한 도판들의 사진을 더 좋은 화질로 교체하는 정도의 수정만 했다.⁵³⁾ 여기서 한 가지 아쉬운 점은, 새롭게 출간된 히브리어 본문 편집본인 BHQ를 비롯한 여러 학술적 편집본들도 도판 목록에 포함되었더라면 하는 점이다. 피셔가 기왕에 이들을 자세히 설명하려 했다면, 이 편집본의 보기를 본문 안에 두기보다는,⁵⁴⁾ 토브가 한 것처럼 도판 목록 말미에 여러 편집본들을 비교해서 보여 주는 것이⁵⁵⁾ 학습자와 독자들에게 더 많은 도움을 주었을 것이다.

51) 단 석비의 발굴과 분석의 기록으로는, A. Biran and J. Naveh, "An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan", *IEJ* 32 (1993), 81-98; "The Tel Dan Inscription: A New Fragment", *IEJ* 45 (1995), 1-18; T. Muraoka, "Linguistic Notes on the Aramaic Inscription from Tel Dan", *IEJ* 45 (1995), 20-21; G. A. Rendsburg, "On the Writing בִּית דָּן in the Aramaic Inscription from Tel Dan", *IEJ* 45 (1995), 22-25를 참조하라.

52) Alexander A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, VI.

53) 가령, 6번 Papyrus Nash; 7번 쿰란 제1동굴 사진; 9번 쿰란 단편; 16번 무라바앗 열두 소예언서 두루마리; 24번 레닌그라드 사본; 30번 나할 헤베르에서 발견된 열두 소예언서 그리스어 단편; 40번 콘스탄츠 고대 라틴어 예언서 단편 등이다.

54) *Ibid.*, 63.

55) 참조. Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 399-404, 410-413.

4. 나오는 말

앞서 언급했듯이 이전에 출간된 책을 새로운 자료들을 바탕으로 재서술했다고 해서 더 나아졌다고 말할 수는 없다. 물론 피셔의 본서도 이 점에서 완전히 자유롭지는 않다. 어떤 책이든 저마다 다른 관점에서 읽는 독자들의 욕구를 모두 충족해 줄 수는 없기 때문이다. 이러한 관점에서 피셔는 안내서(*Handbuch*)로서 뷔르트바인의 책이 가졌던 특성보다는 학생들을 위한 교과서(*Lehrbuch*)로서의 역할을 선택했다. 그렇기 때문에 개별 항목에 대한 설명은 훨씬 상세해졌고, 체계적으로 구성되었다. 그렇지만 뷔르트바인의 책에서 볼 수 있었던 간결한 문장과 유용한 자료가 줄어들어 아쉽다. 더구나 피셔는 많은 부분을 토브의 책에 빗지고 있는 것으로 보인다. 이전에는 뷔르트바인의 책과 토브의 책이 서로 균형을 이루며 서로 보완하였다면, 피셔의 책은 이 둘을 합쳐 놓았다는 느낌을 지울 수 없다. 그럼에도 최근의 자료나 연구 동향을 빠짐없이 다 수록한 피셔의 세심함은 이 책의 가치를 높여 준다. 그러므로 뷔르트바인의 간결하고 명확한 서술들은 여전히 유용하지만, 본문비평의 최근 동향을 제대로 파악하려는 이에게 본서는 토브의 책과 더불어 필수 도서라 평가할 수 있겠다. 이 책이 최근에 들어서 영어로 옮겨진 것⁵⁶⁾에 발맞추어 우리말로도 번역될 수 있다면 좋겠고, 더 나아가서 우리의 신학교와 성서학의 현실에 맞게 우리말로 저술된 본문비평 교과서가 나오기를 소망해 본다.

<주제어>(Keywords)

본문비평, 개정본, 에른스트 뷔르트바인, 알렉산더 피셔, 엠마누엘 토브.
Textual Criticism, revision, Ernst Würthwein, Alexander A. Fischer, Emanuel Tov.

(투고 일자: 2016년 7월 29일, 심사 일자: 2016년 8월 23일, 게재 확정 일자: 2016년 10월 26일)

56) 위의 각주 1을 보라.

<참고문헌>(References)

- 김선종 외, “칠십인경 우리말 번역을 위한 연구: 창세기 1,1-2,3의 예로 (1)”, 『성경 원문연구』 21 (2007), 53-68.
- 김정훈, 『칠십인역 입문. 본문의 역사와 연구의 실제』, 서울: 바오로딸, 2009.
- 민영진, 『국역성서연구』, 서울: 성광문화사, 1984.
- 민영진, “「BHQ」의 서문, 부호와 약사, 용어 정의와 해설 번역”, 『성경원문연구』 4 (1999), 121-161.
- 박동현, “「히브리대학교 성서 예레미야서」 본문비평장치의 성격”, 『성경원문연구』 3 (1998), 181-247.
- 에른스트 뷔르트바인, 『성서 본문비평 입문』, 방석종 역, 서울: 대한기독교출판사, 1987.
- 지크프리트 크로이처 외, 『구약성경 주석방법론』, 김정훈 역, 서울: 기독교문서선교회, 2011.
- Biran, A. and Naveh, J., “An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan”, *IEJ* 32 (1993), 81-98.
- Biran, A. and Naveh, J., “The Tel Dan Inscription: A New Fragment”, *IEJ* 45 (1995), 1-18.
- Fischer, Alexander A., *The Text of the Old Testament. An Introduction to the Biblia Hebraica*, Erroll F. Rhodes, trans., Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- Kim, Jong-Hoon, *Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel-und Königebücher. Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2Sam 15,1-19,9*, BZAW 394, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009.
- Kreuzer, Siegfried, *Geschichte, Sprache und Texte. Studien zum Alten Testament und seiner Umwelt*, Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015.
- Kreuzer, Siegfried, *The Bible in Greek. Translation, Transmission, and Theology of the Septuagint*, *Septuagint and Cognate Studies* 63, Atlanta: SBL Press, 2015.
- Renz, J. and Röllig, W., *Handbuch der althebräischen Epigraphik I-III*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Tov, Emanuel, ed., *The Texts from the Judean Desert. Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judean Desert Series*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Tov, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Würthwein, Ernst, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1952; 5. Aufl., 1988.

<서평> *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die
Biblia Hebraica von Ernst Würthwein* / 김정훈 463

Ulrich, Eugene, ed., *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual
Variants*, VT.S 134, Leiden; Boston: Brill, 2010.

[https://www.bibelonline.de/de/alle-produkte/wissenschaftliche-bibelausgaben/urtext
e-altes-testament/](https://www.bibelonline.de/de/alle-produkte/wissenschaftliche-bibelausgaben/urtext-e-altes-testament/).

<http://store.bibleworks.com/product135.html>.

http://www.accordancebible.com/buzz/articles/dss_index.php.

<Abstract>

**Book Review – *Der Text des Alten Testaments.*
Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica
von Ernst Würthwein
(Alexander Achilles Fischer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009)**

Jong-Hoon Kim
(Busan Presbyterian University)

The present review deals with “*Der Text des Alten Testament*”, revised and expanded by Alexander A. Fischer from the monumental work of Ernst Würthwein. Fischer’s book is labeled as a expanded revision of Würthwein’s book, but it has actually been overall rewritten. According to the author, Würthwein’s book is assumed to be rewritten because of three factors, which the original author Würthwein could not experience. These are (1) the completed publication of the DJD series in 2002; (2) the newly published Biblia Hebraica (BHQ) fifth edition; and (3) the recently published volumes of the *Göttinger Septuagint* editions, or the so-called Antiochene Text. Fischer targets theological seminary students as main readers. For that reason, Fischer explains each article systematically and in greater detail than Würthwein. But for the same reason, he occasionally loses conciseness and clearness, which have been the main advantage of Würthwein’s work. Futhermore, Fischer, in some cases, seems to be in awe of Emanuel Tov’s book. Nonetheless, the book is not to be devalued because it covers almost every detail of recent data. This book is thus recommended as an essential reading to those who are interested in textual criticism.