

Table of Contents

• Paper •

[Kor.] A Proposal on the Korean Translations of the Presence of the Spirit of Yahweh in the Book of Judges	Il-Seung Chung / 7
[Kor.] Noetic Analysis of Classical Hebrew and His Application to Job 1:1-5	Minsu Oh / 30
[Kor.] Deciding ‘Ketib’ or ‘Qere’ for Job 30:22b on the Basis of Literary-Rhetorical Translation	Keun Jo Ahn / 52
[Kor.] Application of the Precative Qatal for Korean Bible Translation	Cheol-Woo Park / 71
[Kor.] A Study on the Comparison of Terms Referring to People with Disabilities(PWD) and Their Alternatives: Centering on Hebrew Bible, LXX, and Recently Revised and Newly Translated Korean Bible Versions	Unha Chai / 95
[Kor.] Reading the Text of Matthew 2:9 in the Context of Ancient Astronomical Languages	Woosik Hyun / 117
[Kor.] A Suggestion on the Use of ‘ma-eum’ in Korean Translations of the Pauline Letters: A Semantic and Theological Consideration Focused on Romans	Jae Hyun Lee / 137
[Kor.] She will be saved through childbearing?: Reflection on 1 Timothy 2:15	Sung-Ho Park / 162
[Eng.] A Model for Translators: An Exegesis of Genesis 32:22-32	Natarajan Subramani / 187
[Eng.] Two Spheres of Life: Rereading Galatians 3:10-14	Youngju Kwon / 202
[Eng.] Ephesians 5:5 Revisited: A Study of ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ	Ho Hyung Cho / 225

• Translated Paper •

[Kor.] On the Relevance of Translation Theory	Stephen W. Pattemore (Doo-Hee Lee, trans.) / 248
---	--

• **Book Review** •

[Kor.] *Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel* (Konrad Schmid and Matthias Krieg eds., Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011)

----- Donghyun Park, Sang-Won Lee / 265

• **Report** •

[Eng.] A New Dutch Bible Translation in Plain Language

----- Matthijs J. de Jong / 292

사사기에 나타난 ‘여호와의 영’의 임재 현상에 대한 우리말 번역 제언

정일승*

1. 들어가는 글

사사들이 다스리던 시대는 여호와의 영이 빈번히 임했던 시대이다. 사사기 본문에는 여호와의 영이 7번 언급되는데, 여호와의 영이 직접적으로 임했던 사사로는 옷니엘(삿 3:10), 기드온(삿 6:34), 입다(삿 11:29), 삼손(삿 13:25; 14:6, 19; 15:14)이 있다. 여호와의 영의 임재는 이들에게 지도자로서 이스라엘을 이끌어 가는 능력을 부여한다. 다른 사사들에게도 여호와의 영의 임재가 있었는지 여부는 사사기 본문이 언급하지 않지만,¹⁾ 4명의 사사들에게 특별히 여호와의 영이 임하는 사건은 세밀하게 묘사된다.

여호와의 영은 옷니엘, 기드온, 입다, 삼손에게 어떻게 임했는가? 사사기에 나타나는 여호와의 영의 임재는 흥미롭게도 **רוח**, **אֵלֹהִים**, **אֱלֹהִים**와 같은 다양한 히브리어 단어로 표현된다. 여호와의 영은 언제나 동일한 방식으로 임하지 않고, 그 영이 임하는 모습에 미세한 차이가 있다.²⁾ 그렇다면, 왜 여호와의 영이 이 사사들에게 임했을 때 다양한 히브리어 동사로 묘사되었으며, 그로 인한 번역 및 해석상의 차이는 무엇인가? 영어성경은 사사들마다 미세한 차이점을 보이는 여호와의 영의 임재를 번역에서 일부 반영하고 있으나, 한글성경의 번역은 히브리어 단어의 미묘한 어감 차이와 내러티브

* University of Sheffield에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 건신대학원대학교 조교수. ischung74@gmail.com.

1) 마틴(Lee R. Martin)은 히브리 성경(Hebrew Bible)에서 여호와의 영의 능력주심이 리더십을 가능하게 하므로, 모든 사사가 여호와의 영에 의해 능력을 받았다고 주장한다. Lee R. Martin, “Power to Save!?: The Role of the Spirit of the Lord in the Book of Judges”, *Journal of Pentecostal Theology* 16 (2008), 32 참조. 그러나, 제사장과 같은 제도적인 종교적 리더십을 고려한다면, 반드시 여호와의 영의 능력을 받았기 때문에 리더십이 가능했다고 판단하긴 어려울 것이다.

2) 본 논문의 범주에서 벗어나지만, 신약성경은 예수께서 요단강에서 요한에게 세례를 받고 물에서 올라오실 때 하늘이 갈라지고 성령이 ‘비둘기 같이’ 임했다고 증언한다(막 1:10; 마 3:16; 눅 3:22).

해석상의 중요한 의의를 충분히 반영하지 못하고 있기에 번역을 재고할 필요가 제기된다.

번역은 원어(source language)에 충실한 번역과 번역어(target language)에 충실한 번역으로 나눌 수 있다. 원어에 충실한 번역은 다소 어색하더라도 원문의 독특한 구조와 표현을 살려주는 접근방식이며, 번역어에 충실한 번역은 번역어에 어울리는 자연스러운 문장으로 옮기려는 태도이다. 직역과 의역의 선택 문제는 번역가와 학자들 사이에 논란이 계속될 만큼 나름대로의 장단점이 있다. 직역이 바람직하다고 보는 번역자도 있고, 의역이 옳다고 생각하는 번역자도 있지만, 번역하는 글의 성격과 목적, 그 대상에 따라 번역의 방향이 결정된다.

정답은 있을 수 없지만, 성경 번역의 경우는 신앙공동체에 하나님의 말씀을 전한다는 차원에서 대체로 원문에 좀 더 가깝고 충실한 번역을 지향하는 편이 바람직하다고 본다. 물론 원문에 충실하되, 한국어로서도 자연스러운 번역을 지향해야 한다. 성경 번역의 중요한 원칙 중 하나는 원문을 한국어로 옮기는 과정에서 문맥을 고려하면서 전체적으로 일관성 있게, 정확하게 번역하는 것이다. 예를 들어, 동일한 뜻을 가진 히브리어 단어가 쓰이는 구절마다 다른 뜻으로 번역되어 있다면 그 번역은 정확성을 잃게 된다. 가능한 한 히브리어의 같은 단어는 같은 우리말 단어로 일관성 있게 번역하면서, 본문에 대한 철저한 검토와 이해를 통해 원문의 단어를 더 정확한 표현으로 옮겨야 할 것이다.³⁾

강사문은 “차세대를 위한 새로운 성경 번역에 대한 제안”이란 논문에서 지금까지의 공인역들의 장단점을 면밀히 평가한 바 있다. 대표적인 한글 번역성경에는 각각 나름대로의 특징이 있다. 『개역』은 직역에 충실한 훌륭한 역본이지만 현대인들이 잘 쓰지 않는 용어가 많아 이해하기 어렵다는 것이 단점으로 지적된다.⁴⁾ 강사문은 『개역』의 단점을 극복하기 위해 『개역 개정』이 기획되었지만 여전히 『개역』의 오역과 혼란을 주는 번역을 답습한 구절이 발견된다고 평가하였다.⁵⁾ 개신교와 천주교가 공동으로 출판한 『공동』은 문자역이나 형식일치의 번역보다는 ‘내용 동등성(Dynamic Equivalence)’의 원칙에 따라 번역을 시도하였으나 때로는 과도한 의역에 치중한 맹점도 있다. 『표준』은 20-30대를 대상으로 우리말을 아는 사람이

3) 강소라는 「성경원문연구」에 기고한 “다음 세대의 성경 독자를 위한 번역 제안: 구약 번역 관련”에서 ‘원어의 원래 의미대로 더 정확하게 번역할 것’을 제안하였다. 강소라, “다음 세대의 성경 독자를 위한 번역 제안: 구약 번역 관련”, 「성경원문연구」 31 (2012), 86.

4) 강사문, “차세대를 위한 새로운 성경 번역에 대한 제안”, 「성경원문연구」 31 (2012), 69.

5) Ibid., 71.

쉽게 이해할 수 있는 현대어로 번역하면서 『개역』의 직역 및 『공동』의 내용 동등성의 의역을 따르는 특징이 동시에 나타난다.⁶⁾

각 공인역은 그 대상과 목적에 따른 번역의 방향 및 정책에 따라 나름대로의 장단점을 지니고 있기에, 기존 번역에 대한 새로운 제안은 언제나 조심스럽지만 지금까지 번역된 공인역의 장점을 중심으로 수정 또는 보완할 점을 대안으로 제시하는 방향이 바람직할 것이다.

본 논고에서는 웃니엘, 기드온, 입다와 삼손에게 여호와와 영이 임하는 본문을 살펴보면, 히브리어 원문의 의미와 사사기 내러티브 전개상 좀 더 적절한 번역 및 해석을 제시하고자 한다. 기존의 공인역 전통을 존중하고 참고하면서, 히브리어 원문의 의미를 좀 더 면밀히 검토하고 충실히 전달하기 위해 두 가지 측면에서 기존 번역을 보완하고 내러티브 해석상의 함의를 제시할 것이다. 첫째, 원문에 없는 표현을 덧붙이는 번역을 지양하고, 가능한 한 원문의 단어는 생략하지 않고 빠짐없이 번역한다.⁷⁾ 둘째, 히브리어의 다른 단어를 같은 한국어 단어로 번역한 일부 구절을 더 정확한 표현으로 번역할 것이다.⁸⁾

2. 웃니엘: 여호와와 영이 오시다

그동안 ‘여호와와 영’과 관련된 국내 구약학계의 연구는 여호와와 영의 임재 현상에 대한 분석보다는 히브리어 단어 ‘루아흐(רוּחַ)’의 분포 및 루아흐의 다양한 역할에 대한 연구가 주를 이뤘다. 예를 들어, 한사무엘은 사무엘서에 나타난 ‘루아흐 엘로힘(רוּחַ אֱלֹהִים)’과 ‘루아흐 야웨(רוּחַ יְהוָה)’의 신명 교차현상을 다윗 등극과 관련하여 다윗 추종자들의 정치적 의도가 담긴 해석학적 장치로 제안하였다.⁹⁾ 반면, 사사기에서 사사들에게 임한 영은 ‘하나님의 영(רוּחַ אֱלֹהִים)’이 아니라 ‘여호와와 영(רוּחַ יְהוָה)’으로 표현된다. 이는 사사기 자체가 15회 언급된 ‘하나님’이라는 이름보다 175회나 사용된

6) 또한, 『공동』에서 하나님의 이름으로 ‘야훼’를 사용한 것 때문에 개신교에서 이 번역을 사용하지 않았던 반면, 『표준』에서는 하나님의 이름을 ‘주님’으로 하였다. Ibid., 69-70.

7) 강소라, “다음 세대의 성경 독자를 위한 번역 제안”, 84-85.

8) 강소라, “다음 세대의 성경 독자를 위한 번역 제안”, 86; 강사문, “차세대를 위한 새로운 성경 번역에 대한 제안”, 74-75.

9) 한사무엘, “사무엘서에 나타난 야웨의 영과 하나님의 영의 의미”, 『구약논단』 61 (2016), 137-166. 또한, 차준희는 루아흐의 역할에 관심을 갖고 ‘창조의 영’과 관련된 본문인 창 1:2; 시 33:6; 104:29-30; 사 32:15를 분석하였다. 차준희, “구약에 나타난 창조의 영”, 『구약논단』 55 (2015), 185-211.

이스라엘의 언약의 하나님의 개인적인 이름인 ‘여호와’를 더 선호하는 것과 맥락을 같이한다.¹⁰⁾

웃니엘은 여호와의 영이 임한 첫 번째 사사이다. 웃니엘 내러티브는 5 구절로 이루어진 짧고 간결한 형태의 이야기이지만, 이후에 나오는 사사들의 이야기에서 반복되는 전형적인 구조를 가진다.¹¹⁾ 사사기 2:11-19의 문학적 구조처럼, 이러한 전형적 구조는 이스라엘이 여호와를 잊어버리고 우상숭배에 빠지는 것으로부터 시작된다. 그러한 행동이 여호와의 화를 불러일으키고, 여호와께서는 이스라엘 백성들을 압제자에게 넘기시며 그들을 징계한다. 그 후에 이스라엘은 여호와께 부르짖게 되고, 여호와께서는 그들을 구원할 자를 세우신다. 그 구원자가 압제자를 물리치고, 땅은 일정 기간 동안 안식을 누린다.¹²⁾

이와 같이 전형적으로 반복되는 문학적 구조를 따라 웃니엘 내러티브는 서술된다. 이스라엘 자손이 하나님 여호와를 잊어버리고 바알과 아세라를 섬기게 되자, 여호와께서는 이스라엘 자손들을 메소보다미아 왕 구산 리사다임의 손에 넘겨 8년 동안 구산 리사다임을 섬기게 한다(삿 3:8). 이스라엘 자손이 여호와께 부르짖으므로 여호와께서 갈렙의 아우 그나스의 아들 웃니엘을 구원자로 세운다(삿 3:9). 그 이후에 마치 공식처럼 여호와의 영이 웃니엘에게 오고(삿 3:10), 여호와의 영은 웃니엘에게 사사로서의 권위와 함께 이스라엘을 구원하는 전사로서의 능력을 부여한다.

여호와의 영은 웃니엘에게 어떻게 임하였는가? 웃니엘에게 여호와의 영이 임하는 장면을 묘사할 때 사용된 히브리어는 עלִי יהוה이다.

וַתְּהִי עָלַי רוּחַ יְהוָה

『개역개정』: 여호와의 영이 그에게 임하셨으므로

『표준』: 주님의 영이 그에게 내리니

『공동』: 야훼의 영이 그에게 내리자

번역 제안: 여호와의 영이 그의(웃니엘) 위에 오셨고(삿 3:10)¹³⁾

10) Lee R. Martin, “Power to Save!”, 27-28.

11) J. Clinton McCann, *Judges, Interpretation* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), 41.

12) 웃니엘 내러티브 이후에 나오는 사사들의 이야기 역시 정도의 차이는 있으나 웃니엘 내러티브의 기본적인 문학적 구조를 따른다. 많은 주석에서 도표를 통해 문학적 구조의 차이점을 비교하고 있다. Victor P. Hamilton, *Handbook on the Historical Books* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 114 참조.

13) 본 논고에서 별도로 명시하지 않은 성경 번역은 모두 필자의 사역임.

위의 번역 예시를 통해 볼 수 있듯이, 여호와의 영의 임재를 묘사할 때 사용된 **על הַיְהוָה**을 『공동』과 『표준』은 ‘~에게 내리다’로 번역하며, 『개역』과 『개역개정』은 ‘~에게 임하다’로 번역하면서 전치사 **על**의 번역이 생략되었다. 또한 『개역』은 ‘영’이라는 표현 대신 ‘신’으로 번역하는데, 『개역』의 번역 전통을 따른 김의원의 사사기 주석의 경우, “여호와의 신이 그에게 임하셨다”라는 『개역』의 표현을 반영하고 있다.¹⁴⁾

영어성경의 경우는 다수의 번역본이 **על הַיְהוָה**의 히브리어 단어를 생략하지 않고 ‘~ 위에 왔다(came upon, RSV, JPS, ASV, NAS, KJV, NIV)’로 번역하거나, 유사한 표현으로 ‘~에게 있었다(was on [upon], ESV, NJB)’로 번역하면서 전치사 **על**을 on 또는 upon으로 옮겼다.

RSV: The Spirit of the LORD came upon him (Jdg 3:10)

ESV: The Spirit of the LORD was upon him (Jdg 3:10)

NJB: The Spirit of Yahweh was on him (Jdg 3:10)

또는 『공동』, 『표준』과 같이 ‘~위에 내렸다(descended upon, TNK)’로 옮기거나, NET 번역의 경우 ‘권능을 부여했다(empowered)’로 의역하였다.

TNK: The Spirit of the LORD descended upon him (Jdg 3:10)

NET: The LORD’s spirit empowered him (Jdg 3:10)

독일어 및 프랑스어 성경 번역도 대체로 **על הַיְהוָה**을 히브리어 단어를 생략하지 않고 ‘~위에 왔다’ 또는 ‘~위에 있었다’로 번역한다.

ELB: Und der Geist des HERRN kam über ihn (Jdg 3:10)

ZUR: Und der Geist des HERRN war auf ihm (Jdg 3:10)

FBJ: L'esprit de Yahvé fut sur lui (Jdg 3:10)

반면, 대다수의 한글성경 번역은 히브리어 원문의 전치사 **על**(‘~위에’)의 번역을 생략하는 경향이 있다. 가능한 원문의 단어는 생략하지 않고 빠짐없이 번역할 필요가 있다고 본다.¹⁵⁾ 전치사 **על**의 의미를 반영해서 번역하면 “여호와의 영이 웃니엘 **위에 왔다**”로 옮겨 볼 수 있다. 이렇게 번역함으로써 여호와의 영의 임재 현상에 대해 몇 가지 중요한 사실을 숙고해 볼 수

14) 김의원, 민영진, 『사사기 룯기』, 성서주석 7 (서울: 대한기독교서회, 2007), 175.

15) 강소라, “다음 세대의 성경 독자를 위한 번역 제언”, 84.

있다. 우선 ‘~위에 왔다’는 표현은 여호와의 영이 웃니엘의 외부로부터 왔음을 시사한다. 현상적으로 내적 임재보다는 외부로부터 웃니엘에게 임하는 외부적인 강림을 강조하게 된다.

또한, ‘여호와의 영’이 **רוח יהוה**의 주어로 사용된 문장구조도 주목할 필요가 있다. 김의원은 사사기 저자가 여호와의 영이 주도하여 웃니엘을 구원자로 사용하였음을 밝히고 있다고 제시한다.¹⁶⁾ 마틴(Lee R. Martin) 또한 웃니엘이 여호와의 영을 수여받은 수동적인 객체로 표현되었으며, 본문은 여호와의 영을 주어로 배치하여 행위의 주체로서 여호와의 영의 역할을 강조하고 있다고 설명한다.¹⁷⁾ 즉, 웃니엘이 스스로 영의 능력을 십분 활용해서 이스라엘을 전쟁에서 승리로 이끄는 것이 아니라, 여호와의 영이 이스라엘을 전쟁에서 승리로 이끄는 것이다. 사사로서 웃니엘이 이스라엘을 구원할 때, 그 구원하는 행위의 주체는 바로 여호와의 영이라는 것을 암시한다.

웃니엘은 용맹스러운 전사였으나(수 15:13-19; 사 1:11-15) 구산 리사다임이 이스라엘을 억압하는 8년 동안 지켜볼 수밖에 없었다. 그러나, 여호와의 영을 받은 결과, 웃니엘은 전쟁에 나가 전투에서 승리할 수 있었고, 땅은 40년 동안 안식하게 된다(사 3:11). 웃니엘의 경우는 여호와의 영의 능력이 거침없이 군사적인 승리로 이끄는 능력으로 나타난다.

볼링(Robert G. Boling), 블록(Daniel I. Block), 해밀턴(Victor P. Hamilton) 등 여러 학자들이 언급한 것처럼, 웃니엘은 여러 측면에서 모범적이고 전형적인 사사에 속한다.¹⁸⁾ 본래 그나스 족이었으나 유다 지파를 대표하는 지도자가 되었고, 유다 지파의 영웅이었던 갈렙의 조카 겸 사위라는 배경을 가지고 있으며, 이전에 기랏 세벨을 점령한 경험이 있었던 전쟁 영웅이었다(수 15:16-17). 그러나, 사사기의 웃니엘 내러티브는 전형적인 사사인 웃니엘의 과거 경험, 결혼, 유산에 대한 내용을 언급하지 않고 웃니엘에 대한 최소한의 정보만을 기록하고 있으며, 여호와의 영의 임재 또한 간결하게 여호와의 영의 임재에 따른 결과만을 기록하였다.¹⁹⁾

16) 김의원, 민영진, 『사사기 룯기』, 176.

17) 김의원, 민영진, 『사사기 룯기』, 176; Lee R. Martin, “Power to Save!?”, 29.

18) Robert G. Boling, *Judges*, Anchor Bible 6A (New York: Doubleday, 1974), 81; Daniel I. Block, *Judges, Ruth: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC 6 (Nashville: B & H Publishing, 1999), 154; Victor P. Hamilton, *Handbook on the Historical Books*, 112; 김지찬, 『엔 살롬 교향곡(상)』 (서울: 기독교신문사, 1999), 74; 송병현, 『엑스포지멘터리 사사기』 (서울: 이엠, 2010), 123.

19) 슈나이더(Tammi J. Schneider)는 그 이유가 ‘원형적인 사사로서 구조(the structure of a model judge)’를 보여주기 위한 목적이 있기 때문이라고 주장한다. Tammi J. Schneider, *Judges, Berit Olam* (Collegeville: The Liturgical Press, 2000), 39 참조.

3. 기드온: 여호와의 영이 옷을 입히시다

웃니엘과 달리 기드온은 지도자로서의 경험이나 이전에 군사를 이끌어 본 경험이 없다. 기드온은 여호와로부터 이스라엘을 구하라는 부르심을 받고도(삿 6:14) 의심과 두려움 가운데 주저하며 완고하게 저항한다. 이스라엘 자손을 구하라는 부르심을 받고도 모세가 처음에 반대했던 모습과 유사하다.²⁰⁾ 그러나, 미디안과 아말렉과 동방 사람들이 다 함께 모여 요단강을 건너와서 이스라엘 골짜기에 진을 치는 위기 상황이 닥쳐오자, 여호와의 영이 기드온에게 임하고 기드온은 나팔을 불고 군사를 모집하기 시작한다(삿 6:34). 처음엔 여호와의 영이 임한 효과가 직접적으로 나타난 것처럼 보인다. 기드온은 아비에셀과 므낫세, 아셀, 스블론, 납달리 지파를 불러 모았고, 그들은 미디안 사람들과의 전쟁을 치루기 위해 출정한다(삿 6:35).

기드온 위에 여호와의 영이 임하는 모습을 묘사하기 위해 사용된 히브리어 동사는 **שָׁבַח**이다.

וַיָּרוּחַ יְהוָה לְבָשָׁה אֶת־גִּדְדֹן

『개역개정』: 여호와의 영이 기드온에게 임하시니

『표준』: 주님의 영이 기드온을 사로잡으니

『공동』: 야훼의 영이 기드온을 사로잡았다.

번역 제언: 여호와의 영이 기드온을 옷 입히셨고(삿 6:34)

주요 공인역을 살펴보면, 『개역개정』은 사사기 6:34를 “여호와의 영이 기드온에게 **임하시니**”로, 『표준』은 “주님의 영이 기드온을 **사로잡으니**”로, 『공동』은 “야훼의 영이 기드온을 **사로잡았다**.”로 번역하고 있다. 그러나, 『개역개정』의 ‘임하시다’라는 번역은 히브리어 동사 **שָׁבַח**의 의미를 고려하지 않고, 여호와의 영이 임하는 모습이 언제나 동일하다고 전제한 번역이다. ‘사로잡다’라는 번역 또한 동사 **שָׁבַח**의 기본적인 의미를 사실상 배제하고 있다.

영어성경의 번역도 유사한 경향을 보인다. 주요 영역본에서 ‘~위에 임했다(came [up]on, NIV, NAS, ASV)’, ‘감쌌다/덮었다(enveloped, TNK)’, ‘장악

20) 모세의 소명기사(call narrative)와 기드온의 소명기사의 내용상 유사점은 여러 학자들에 의해 연구되었다. 초기의 대표적인 연구로는 Norman Habel, “The Form and Significance of the Call Narratives”, *ZAW* 77:3 (1965), 297-305 참조.

했다/지배했다(took control of, NET), ‘사로잡았다(took possession of, RSV, NRS, NLT),²¹⁾ ‘옷 입혔다(clothed, ESV, NJB, JPS)’ 등의 표현으로 옮기고 있다.

NAS: So the Spirit of the LORD came upon Gideon (Jdg 6:34)

TNK: The spirit of the LORD enveloped Gideon (Jdg 6:34)

ESV: But the Spirit of the LORD clothed Gideon (Jdg 6:34)

『표준』과 마찬가지로 RSV, NRS, NLT는 ‘사로잡다(took possession of)’로, NET의 경우는 ‘장악했다/지배했다(took control of)’로 번역하는데, 아마도 여호와의 영이 기드온에게 미친 영향력을 감안한 번역이겠지만, 이러한 번역은 **שָׁרַף**의 일차적인 의미를 과도하게 벗어나 여호와의 영의 지배력을 지나치게 강조한 번역으로 판단된다.²²⁾

RSV: But the Spirit of the LORD took possession of Gideon (Jdg 6:34)

NET: The LORD’s spirit took control of Gideon (Jdg 6:34)

“여호와의 영이 기드온을 사로잡았다”라고 번역하면 마치 기드온이 강력하게 여호와의 영에 사로잡혀서 영의 이끄심대로 움직일 듯한 인상을 독자에게 준다. 그러나, 이어지는 내러티브 전개에서 볼 수 있듯이 여호와의 영이 기드온을 강력하게 사로잡아 기드온의 의지를 강하게 하거나 조절하기보다는, 오히려 여호와의 영이 임했음에도 불구하고 확신이 부족했던 기드온이 타작마당에서 양털 뭉치를 가지고 여호와를 시험하려는 모습을 보인다(삿 6:36-40).

שָׁרַף는 기드온 내러티브 전개상 ‘옷을 입혔다(clothed, ESV, NJB, JPS)’로 원문의 의미를 그대로 살려 번역하는 것이 적절하다고 본다.²³⁾ 국내 학자들의 주석에서도 이와 같은 번역을 제시하고 있다. 김의원은 『개역』의 번역을 반영하되, “여호와의 영이 덧입혀지니”라는 직역과 함께 “여호와의 영이 기드온에게 옷(처럼) 입혀졌다”는 번역을 제시하면서,²⁴⁾ 기드온이 인

21) 맥켄(J. Clinton McCann)의 경우 ‘took possession of’로 해석한다. J. Clinton McCann, *Judges*, 65.

22) Lee R. Martin, “Power to Save!”, 35.

23) Robert G. Boling, *Judges*, 138; *Dictionary of Classical Hebrew* 4, 517; *HALOT* 2, 519; 빌헬름 게제니우스, 『게제니우스 히브리어 아랍어 사전』, 이정희 역 (서울: 생명의 말씀사, 2007), 380; *BDB*, 173. *BDB*는 ‘clothe’의 의미를 반영하면서도 동시에 ‘take possession of’의 의미를 배제하지 않는다.

간적으로 준비되었다고 해도 궁극적으로 성령으로 옷처럼 입혀지지 않으면 사사로서 준비된 자가 아니라고 해석한다.²⁵⁾ 김진섭도 ‘옷 입히시다’는 번역을 통해 원문의 의미를 적절히 반영하였으며,²⁶⁾ 김윤희는 ‘옷을 입히시다’는 강도 높은 표현은 전쟁이 여호와께서 하시는 것이며, 기드온은 단지 대리인에 불과함을 분명히 하고 있다고 지적하였다.²⁷⁾ 불링의 Anchor Bible 주석도 “여호와와 영이 기드온을 옷 입혔다(Yahweh’s spirit clothed Gideon)”로 번역한다.²⁸⁾

이렇게 번역할 경우 히브리어 동사 לָבַשׁ 의 의미를 반영함과 동시에 기드온 내러티브의 전개상 ‘옷 입힘’이라는 모티브가 지닌 역할이 부각된다. 여호와와 영이 기드온에게 ‘옷을 입혔다’라고 번역하면, 구약성경에서 ‘옷 입힘’이 상징하는 의미를 해석에 반영할 수 있다. 옷을 입는다는 것은 부끄럽지 않도록 몸을 가리고 보호하는 것이다. 전쟁에서 패배하여 포로가 된 자들은 벌거벗게 되고 몸을 노출하는 수치를 당한다(대하 28:15). 여호와와 영이 기드온을 옷 입혔으므로 기드온이 전쟁에 나가서 패배하여 벌거벗게 되는 수치를 당할 일은 없을 것이다. 또한, 여호와와 영이 옷을 입히는 것은 전쟁에서 몸이 다치지 않도록 강력한 갑옷을 입히는 이미지를 보여준다.

그 외에도, 구약성경에서 옷은 예언자(왕상 11:29; 19:19; 왕하 1:7 이하), 제사장(출 28:31-43), 왕(왕상 22:10, 30)과 같은 ‘신분’을 상징하기 때문에, 기드온의 ‘옷 입음’의 이미지는 하나님께서 세우신 사사로서의 권위를 보여준다. 또한, 이스라엘 백성들이 광야를 떠돌 때 옷이 닳지 않았던 것처럼(신 8:4; 29:5[4]; 느 9:21), 구약성경 안에서 ‘옷 입힘’의 이미지는 하나님의 공급하심을 상징한다.²⁹⁾ 요셉을 향한 야곱의 특별한 사랑이 채색옷으로 표현되었던 것처럼, 옷은 또한 상호간의 친밀한 관계를 의미할 수 있다.³⁰⁾ 이처럼, 여호와와 영으로 옷을 입는 기드온에게 구원과 사명의 의복을 입은 자로서 긍정적인 이미지가 덧붙여진다.

구약성경에서 통상 동사 לָבַשׁ 는 옷을 입는 사람을 주어로 취한다. 그러나

24) 김의원, 민영진, 『사사기 룻기』, 175, 341.

25) Ibid., 341.

26) 김진섭, “사사기에 나타난 성령님”, 목회와 신학 편집부 편, 『사사기, 룻기 어떻게 설교할 것인가』 (서울: 두란노아카데미, 2009), 169.

27) 김윤희, “대(大)사사 기드온은 과연 영웅인가(삿 6-8장)”, 목회와 신학 편집부 편, 『사사기, 룻기 어떻게 설교할 것인가』 (서울: 두란노아카데미, 2009), 276.

28) Robert G. Boling, *Judges*, 138.

29) *TDOT* 7, 463.

30) 다윗과 요나단의 친밀한 관계도 요나단이 다윗과 언약을 맺은 후 겹옷과 군복 등을 주는 것을 통해 볼 수 있다(삼상 18:1-5 참조).

웃니엘의 경우와 마찬가지로 기드온의 경우도 또 다시 여호와와 영이 문장 구조상 주어로 사용되면서, 옷을 입히는 행위의 주체로서 여호와와 영의 역할이 강조된다. 기드온이 자신의 능력을 발휘하는 것이 아니라, 여호와와 영이 주도권을 가지고 기드온을 옷 입혀 전쟁에 나갈 수 있도록 하는 것이다. 웃니엘의 경우와 마찬가지로 여호와와 영의 옷 입힘은 기드온의 외부로부터 와서 옷처럼 몸을 감싸는 이미지를 보여준다. 웃니엘의 경우도, 기드온의 경우도, 그들에게 입힌 여호와와 영의 모습은 여호와와 영의 내적인 임재와는 거리가 있어 보인다. 구약에서 여호와와 영이 입히는 현상을 살펴보면, 여호와와 영은 사람 안으로 들어갈 수도 있고, 채울 수도 있고, 단순히 ‘안에’ 있기도 하다. 에스겔의 경우는 영이 ‘들어갔다’(겔 2:2). 다니엘의 경우나 요셉의 경우는 영은 그들의 ‘안에’ 있었다(창 41:38; 단 4:8, 9, 18; 5:11). 여호수아와 미가, 그리고 브살렐과 오홀리압의 경우는 여호와와 영이 그들을 채워서 충만하게 하였다(신 34:9; 출 28:3; 31:3; 35:31; 미 3:8).³¹⁾ 웃니엘과 기드온의 경우 여호와와 영이 입히는 모습은 이들의 내면보다는 외부적인 강림으로 원문에서 묘사된다.

이러한 ‘옷 입힘’의 모티브는 기드온의 전쟁 이후의 행보를 묘사하는 내러티브에서는 이전과 대조적으로 부정적인 방향으로 사용된다. 기드온은 미디안과의 전투 이후에 자신을 왕으로 삼으려는 백성들의 청을 거절하긴 했지만(삿 8:22-23), 백성들에게 전쟁에서 취한 전리품 중에서 귀고리를 걸어 들여 1,700 세겔이나 되는 금으로 에봇을 만든다. 금으로 만든 에봇은 후에 이스라엘 백성들이 음란하게 섬기는 우상숭배의 대상이 되고(삿 8:27, 33), 기드온과 그의 가족에게 올라미가 된다(삿 8:27, 참조 삿 2:3).

이처럼 기드온 내러티브에서 여호와와 영으로 옷을 입었던 기드온과 금 에봇을 만든 기드온의 모습이 대조가 된다. 기드온은 더 이상 여호와와 영의 옷을 입고 있지 않다. 에봇은 제사장의 의복이며 여호와께서 세우신 카리스마적인 지도자보다는 제도적 종교지도자의 표식이다.³²⁾ 여호와와 영의 옷을 입고 있는 동안 기드온이 카리스마적인 사사로서의 권위를 가지고 있었다면, 기드온이 만든 금 에봇은 전쟁에서의 승리로 얻은 그의 개인적인 명성, 물질적 번영을 상징하며, 왕과 제사장 같은 권력을 탐하는 기드온의 모습을 보여준다. 스스로 왕이 되기를 거절했지만, 기드온의 말년의 행

31) Lee R. Martin, "Power to Save!?", 35.

32) 주석가들은 금 에봇을 만든 기드온과 금송아지를 만든 아론을 비교해서 주로 언급한다. 예를 들어, 맥켄은 기드온이 아론의 가장 최악의 상황을 본보기처럼 따르고 있다고 지적한다. J. Clinton McCann, *Judges*, 70; Barry G. Webb, *The Book of Judges*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 264 참조.

보는 왕과 같은 모습을 보여준다. 세겜에 있는 첩과의 사이에 낳은 아들 아비멜렉이란 이름이 “나의 아버지는 왕”을 의미하는 것처럼(삿 8:31), 그가 취했던 수많은 재물과 아내들을 통해서 보이는 기드온의 모습은 왕이나 다름없다.

4. 입다: 여호와와 영이 오시다

계속되는 이스라엘 사람들의 배교로 인해 여호와께서는 그들을 블레셋 사람들과 암몬 사람들의 손에 넘기신다(삿 10:6-7). 이스라엘 사람들은 여호와께 울부짖음으로 도움을 청하지만, 하나님께서는 이스라엘에게 그들의 관계가 끝났음을 선포하며 이스라엘 사람들을 구원하기를 거절하신다(삿 10:10-13).

여호와께서 이스라엘을 구원하기를 거절하셨기 때문에 길르앗의 장로들은 자신들이 직접 나서서 암몬 사람들과의 전투에서 그들을 이끌 지휘관으로 입다를 선택한다. 입다 이야기의 시작은 아이러니하다. 입다는 힘센 용사로, 창녀의 아들로 소개된다(삿 11:1). 그의 아버지는 길르앗인데, 다시 말해 그의 아버지가 누구인지 정확히 알 수 없다는 의미이다.³³⁾ 입다는 그의 아버지의 집에서 쫓겨나 무법자가 되었다(삿 11:3).

비록 입다는 여호와에 의해 선택되지 않고 사람들의 요구에 따라 사사가 되었지만, 여호와와 영이 입다 위에 왔다는 언급(삿 11:29)은 하나님께서 입다와 함께 하실 것이란 기대를 독자에게 불러일으킨다. 또한, 입다가 여호와와 영을 받는 과정은 이스라엘의 사사로서의 모범이며 원형인 웃니엘이 여호와와 영을 받을 때와 동일한 표현인 על יהוה로 묘사된다.

וַתְּהִי עַל־יְהוָה רוּחַ יְהוָה

『개역개정』: 이에 여호와와 영이 입다에게 임하시니

『표준』: 주님의 영이 입다에게 내렸다.

『공동』: 야훼의 영이 입다에게 내렸다.

번역 제안: 여호와와 영이 입다 위에 오셨고(삿 11:29)

33) J. Cheryl Exum, “The Tragic Vision and Biblical Narrative: The Case of Jephthah”, J. Cheryl Exum, ed., *Signs and Wonders: Biblical Texts in Literary Focus* (Atlanta: Scholars Press, 1989), 64; Barry G. Webb, *The Book of Judges*, 310.

한글성경의 번역을 살펴보면 옷니엘에게 여호와의 영이 임했을 때 번역했던 것과 마찬가지로 על הַיְהוָה를 『공동』과 『표준』은 ‘~에게 내리다’로, 『개역』과 『개역개정』은 ‘~에게 임하다’로 번역한다.

영어성경의 경우 주로 ‘~ 위에 왔다(came [up]on, RSV, JPS, ASV, NAS, KJV, NIV)’ 또는 ‘~에게 있었다(was on [upon], ESV, NJB)’로 번역한다. NET는 옷니엘에게 왔던 여호와의 영을 번역할 때와 동일하게 ‘권능을 부여했다(empowered)’로 의역하고 있다.

RSV: Then the Spirit of the LORD came upon Jephthah (Jdg 11:29)

ESV: Then the Spirit of the LORD was upon Jephthah (Jdg 11:29)

NET: The LORD's spirit empowered Jephthah (Jdg 11:29)

옷니엘의 경우와 마찬가지로 입다에게 임한 여호와의 영 또한 ‘~위에 왔다’로 번역할 필요가 있다. 국내 학자 중에서 김의원은 “여호와의 영이 입다 위에 왔다”라는 번역을 제시한다.³⁴⁾ 반면에 김진섭은 여호와의 영이 ‘그 위에 임하심’의 현상을 간략히 언급하지만, 전치사 על의 의미를 비중 있게 다루진 않는다.³⁵⁾

옷니엘과 동일한 방식으로 여호와의 영이 입다 위에 오셨기 때문에, 독자는 옷니엘처럼 입다 역시 이스라엘을 압제자로부터 구하는 긍정적인 역할을 할 것으로 기대할지도 모른다. 그러나, 입다에게 임한 여호와의 영은 옷니엘과 동일한 방식으로 왔지만, 여호와의 영이 임한 후에 보이는 입다의 반응은 오히려 기드온과 더 유사하다. 여호와의 영이 온 이후에 입다는 길르앗과 므낫세 지역을 지나서 길르앗의 미스바에 이르고, 미스바에서 다시 암몬 자손이 있는 쪽으로 나아가면서 여호와께 서원을 한다. “내가 암몬 자손에게서 평안히 돌아올 때에, 내 집 문에서 나를 맞으러 나오는 그 사람은 여호와의 것이 될 것입니다. 내가 그를 번제물로 드리겠습니다(삿 11:31).”

블록은 입다가 짐승을 번제물로 바칠 것을 염두에 두고 서원했다고 주장하지만, 서원의 내용 자체는 인신 제사(human sacrifice)의 가능성을 배제하지 않는다.³⁶⁾ 기드온의 경우와 마찬가지로 여호와의 영의 임재에도 불구하고 입다는 여전히 의심을 떨쳐 버리지 못한다. 기드온이 양털 뭉치를 가지고 여호와를 시험했던 것과 마찬가지로, 입다는 전쟁에서의 승리를 위한 확증

34) 김의원, 민영진, 『사사기 룯기』, 461; 김진섭, “사사기에 나타난 성령님”, 167-168.

35) 김진섭, “사사기에 나타난 성령님”, 167.

36) Daniel I. Block, *Judges, Ruth*, 366-367.

을 얻기 위해 불필요한 서원을 하게 되고, 결국엔 자신의 딸을 서원한 대로 인신제사로 바치게 되는(삿 11:39)³⁷⁾ 비극적인 인물이 된다.

여호와의 영이 임하는 외적 모습만 옷니엘과 같을 뿐, 전쟁에서의 승리를 거둔 이후에 입다는 기드온처럼 불신앙적인 모습을 보여준다. 기드온은 금으로 예봇을 만들었고, 입다는 그의 딸을 잘못된 서원의 희생양으로 삼아 희생제사를 드리는 모습을 보인다.

기드온과 입다의 사례를 통해, 여호와의 영이 오셨음에도 불구하고 여호와의 영이 가져오는 결과는 언제나 긍정적인 방향으로 지속되지 않을 수도 있음을 알 수 있다.³⁸⁾ 여호와의 영이 임한 이후로 곧바로 전쟁에 나가 승리한 옷니엘과 달리, 기드온과 입다는 주저했고, 확증을 구했으며, 결과적으로 전쟁에서의 승리 이후에는 여호와의 영이 임했던 사사의 삶과는 동떨어진 불신앙의 말로를 보여준다.

5. 삼손: 여호와의 영이 흔드시고 돌진하시다

삼손 내러티브에 이르게 되면, 이스라엘 사람들은 또다시 여호와 앞에서 악을 행한다(삿 13:1). 여호와께서는 이스라엘 자손들을 블레셋 사람들에게 넘겨주시는데, 이전과 달리 이스라엘 백성들은 더 이상 여호와의 구원을 위해 부르짖는 행동조차 하지 않을 만큼 영적 무감각의 상태에 빠져 있다. 이 시기에는 이스라엘 사람들과 블레셋 사람들과의 공존조차 자연스럽게 된다.

삼손은 출생 전부터 사사로서 준비된 유일한 인물이다. 삼손 내러티브는 영웅에게 일어나는 전형적인 사건인 수태고지 사건으로 시작한다. 여호와의 사자가 삼손의 출생을 미리 예언하며 삼손은 나실인으로 하나님께 바쳐진다(삿 13:3-5). 경건한 가정에서 태어난 삼손은 사사들 중에서 유일하게 여호와의 축복을 받았다고 언급된 인물로 옷니엘을 능가할 만한 최적의 사사로 독자들의 기대를 불러일으킨다(삿 13:24).³⁹⁾

37) 유대인 주석가인 킴키(David Kimchi)로부터 시작하여 일부 유대교 및 기독교의 주석가들은 입다가 딸을 평생 결혼시키지 않고 처녀로 지내게 했다고 해석했으나, “서원한 대로 딸(그녀)에게 행했다”는 삿 11:39의 표현은 이런 해석을 지지하기 어렵다. 이 구절에 대한 해석사는 David Marcus, *Jephthah and His Vow* (Lubbock: Texas Tech Press, 1986), 8-9 참조.

38) 올슨(Dennis T. Olson)은 좀 더 부정적인 관점에서 여호와의 영의 능력이 ‘남용될 수도 있다’고 지적한다. Dennis T. Olson, “The Book of Judges”, Leander E. Keck, ed., *The New Interpreter's Bible: Numbers-Samuel*, Volume 2 (Nashville: Abingdon Press, 2003), 768.

39) E. John Hamlin, *At Risk in the Promised Land: A Commentary on the Book of Judges*, International Theological Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 132.

삼손의 생애 초기는 매우 간략하게 설명된다. “그 여인이 아들을 낳고서 그의 이름을 삼손이라고 하였다. 그 아이가 자라니 여호와께서 그에게 복을 주셨다(삿 13:24).”⁴⁰⁾ 곧이어 삼손과 ‘여호와와 영’의 첫 번째 만남이 이전 사사들에게는 전혀 사용되지 않았던 히브리어 동사 **נָעַם**으로 묘사된다.

여호와와 영과 삼손과의 대면을 묘사한 구절(삿 13:25)에서 동사 **נָעַם**에 대한 번역은 매우 상이하다. 사사기 13:25의 주요 한글 번역을 비교해보면 다음과 같다.

וַתְּחַל רוח יהוה לְנַעֲמוֹ בְּמַחֲנֵה דָן בֵּין צְרָעָה וּבֵין אֲשֵׁתָאֵל

『개역』: 소라와 에스다울 사이 마하네단에서 여호와와 신이 비로소 그에게 **감동하시니라**

『개역개정』: 소라와 에스다울 사이 마하네단에서 여호와와 영이 그를 **움직이기 시작하셨더라**

『표준』: 그가 소라와 에스다울 사이에 있는 마하네단에 있을 때에, 주님의 영이 **처음으로 그에게 내렸다**

『공동』: 삼손이 소라와 에스다울 사이에 있는 단의 진지에 있을 때 야훼의 영이 **처음 그에게 내렸다**

『현대인의 성경』: 그가 소라와 에스다울 사이 마하네-단에 있을 때 여호와의 성령께서 그를 **감동시키기 시작하셨다**

번역 제안: 소라와 에스다울 사이 마하네단에서 여호와와 영이 그를 **흔들기 시작하셨다**.(삿 13:25)

대체로 한글성경 번역의 경우는 히브리어 동사 **נָעַם**이 지닌 일차적인 의미를 완곡하게 표현하였다. 칠십인역(LXX)도 *συνεπιπορεύεσθαι*(‘~와 동행하는’)로 번역하는데, 의미를 완곡하게 표현하려는 의도가 반영된 것으로 보인다.

영어성경 번역도 ‘흔들기(휘젓기) 시작했다(began to stir, RSV, NRS, NAS, ESV, NIV, NLT)’, 또는 좀 더 완곡한 표현을 사용해서 ‘움직이기 시작했다(began to move [upon], JPS, KJV, NKJ)’로 번역한다. NET는 ‘통제하기 시작했다(began to control)’로 번역하여 여호와와 영이 삼손에게 강한 영향력을 미치는 것으로 이해하고 번역하였다.

RSV: And the Spirit of the LORD began to stir him (Jdg 13:25)

40) 삼손은 사무엘(삼상 2:21; 3:19)과 예수님(눅 2:40, 52)처럼 축복 가운데 성장했다.

JPS : the spirit of the LORD began to move him (Jdg 13:25)

NET: The LORD’s spirit began to control him (Jdg 13:25)

히브리어 동사 **נָעַף**은 ‘(떠)밀다’, ‘찌르다’, ‘몰다’, ‘격려하다’, ‘휘젓다’ 등의 의미를 가진다.⁴¹⁾ 학자들의 번역도 다양하다. 알터(Robert Alter)는 **נָעַף**을 ‘drive’로 번역하며, 레빈(Baruch Levine)은 같은 동사를 ‘pulsate in’으로 번역할 것을 제시한다.⁴²⁾ 볼링은 ‘arouse’로 번역한다.⁴³⁾ 그러나, 구약에서 **נָעַף**은 종종 ‘루아호(רוּחַ)’와 함께 쓰이면서 마음이 흔들리거나, 심란하고 번민하는 마음을 나타내기도 한다. 예를 들어, 바로와 느부갓네살 왕이 악몽을 꾸 이 후에 그들의 마음(영, רוּחַ)이 번민하는데, ‘번민하다’로 번역되는 히브리어 동사가 바로 **נָעַף**이다(창 41:8; 단 2:3, cf. 단 2:1). 마음속에 감정의 소용돌이를 일으키는 것이다.

여호와의 영이 삼손을 처음 만나는 장면에서도 여호와의 영은 내적으로, 외적으로 삼손을 흔들어 놓으며 문제를 일으킨다. 요컨대, 동사 **נָעַף**은 이어지는 삼손의 생애에서 일어나게 될 여러 가지 골치 아픈 사건을 암시하는 불길한 전조이다.⁴⁴⁾ 따라서, 이 부분을 소라와 에스다울 사이 마하네단에서 “여호와의 영이 그를 **흔들기 시작하셨다**(삿 13:25)”라고 번역하면, 이후의 삼손 내러티브에서 전개되는 삼손이 문제를 일으키는 행동과 조화롭게 읽힌다. 김진섭은 사사기 13:25와 관련하여 “여호와의 영이 그를 진동시키기 시작하였다”라는 번역을 제시한다.⁴⁵⁾ 그러나, 사람을 ‘진동시키다’라는 표현보다는 ‘흔들다’라는 표현이 어법상 무난하다고 판단된다. 블레셋의 압제에도 불구하고 하나님을 구원을 바라는 부르짖음조차 없이 블레셋과 공존했던 삼손의 시대는 여호와의 영이 삼손을 흔들어 놓아서 블레셋과의 공존 관계를 흔들어 놓아야 할 상황이었다.⁴⁶⁾ 사사기의 내레이터도 블레셋 처녀와 결혼하기 위해 덤나로 향하는 삼손의 모습이 블레셋과의 충돌을 계기로 그들을 치시려는 하나님의 계획하심의 일부였음을 밝힌다(삿 14:4).

삼손은 사사로서 가장 당혹스러운 인물이다. 경건한 집안에서 태어난 삼

41) 빌헬름 게제니우스, 『게제니우스 히브리어 아람어 사전』, 654. HALOT은 ‘stir’와 ‘trouble’로, BDB는 ‘thrust’와 ‘impel’로 정의한다. cf. HALOT 2, 952; BDB, 821; NIDOTTE 3, 649.

42) Robert Alter, “Samson without Folklore”, Susan Niditch, ed., *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore* (Atlanta: Scholars Press, 1990), 49; Baruch Levine, *Numbers 1-20*, Anchor Bible (New York: Doubleday, 1993), 340.

43) Robert G. Boling, *Judges*, 225.

44) Lee R. Martin, “Power to Save!?”, 43-44.

45) 김진섭, “사사기에 나타난 성령님”, 171.

46) Ibid., 172.

손이지만, 삼손이 보여주는 행보는 여호와의 영이 임했던 이전 사사들과는 다르다. 다른 사사들처럼 전쟁에 나서기 위해 군대를 소집하거나 이스라엘의 구원을 위해 싸우는 모습을 보이지 않는다. 삼손은 이스라엘 민족의 구원에는 관심이 없는 것처럼 보인다.⁴⁷⁾ 이스라엘 백성들 또한 마찬가지이다. 여호와의 영은 거듭해서 삼손에게 강하게 임하지만, 삼손은 사사로서 이스라엘을 구원하기보다는 스스로 자초했던 목숨을 잃을 뻔한 곤경으로부터 자신을 구할 뿐이다. 삼손에게 임한 여호와의 영은 삼손으로 하여금 사자를 찢어 죽이고(삿 14:6), 아스글론에서 30명의 블레셋 사람들을 죽이고(삿 14:19), 그리고 레히에서는 나귀 턱뼈로 1000명의 블레셋 사람들을 죽이게 한다(삿 14:14-16).

여호와의 영과 삼손의 첫 번째 대면 이후, 여호와의 영이 삼손에게 올 때마다 처음보다 더 강한 어감을 가진 על הַלָּחִי 이 삼손의 생애에 관여하는 영을 묘사하는 히브리어 표현으로 사용된다. JPS, RSV, KJV, NAS, NKJ와 같은 영역본은 이 구절을 주로 “여호와의 영이 삼손 위에 강하게 임했다.(the Spirit of Yahweh came mightily upon.)”로 번역한다.

JPS: And the spirit of the LORD came mightily upon him (Jdg 14:6; cf. Jdg 14:19; 15:14)

RSV: and the Spirit of the LORD came mightily upon him (Jdg 14:6; cf. Jdg 14:19; 15:14)

이와 유사하게 이 구절은 ‘힘차게 ~위에 왔다(came powerfully upon, NIV)’, ‘사로잡았다(seized, NJB)’, ‘권능 가운데 임했다(came on [] in power, TNIV)’, 또는 ‘돌진하다(rushed on, NRS)’로 번역되었다.

NIV: The Spirit of the LORD came powerfully upon him (Jdg 14:6; cf. Jdg 14:19; 15:14)

NJB: The Spirit of Yahweh seized on him (Jdg 14:6; cf. Jdg 14:19)

NRS: The spirit of the LORD rushed on him (Jdg 14:6; cf. Jdg 14:19; 15:14)

영어성경 번역 중에서 히브리어 동사 על הַלָּחִי 의 의미를 가장 잘 살린 번역은 ‘rush’로 번역한 NRS로 생각된다. 웹(Barry G. Webb)도 그의 주석에서 על הַלָּחִי 을 ‘rush upon’으로 번역한다.⁴⁸⁾ 학자들은 히브리어 동사 על הַלָּחִי 를 다양

47) Lee R. Martin, “Power to Save!”, 46; 송병현, 『엑스포지멘터리 사사기』, 308.

한 표현으로 번역하는데, 종종 **נָחַץ**의 강한 어감을 살리지 못하거나, 일관성 없이 번역한 경우가 발견된다. 볼링은 ‘empowered’(삿 14:6; 15:14)와 ‘suddenly empowered’(삿 14:19)로 번역했고,⁴⁹⁾ 블록은 ‘came upon him in power’(삿 14:6, 19; 15:14)로 번역했다.⁵⁰⁾ ‘강하게 임했다(came mightly upon)’는 표현보다는 여호와의 영이 임하는 모습을 역동적으로 표현한 ‘돌진하였다’라는 번역이 스스로 자초한 여러 곤경과 좌충우돌 부딪치는 삼손의 모습과 어울린다.

영어성경의 번역은 동일한 히브리어 단어를 대체로 일관성 있게 번역하는 편이다. 칠십인역(LXX)에서도 ἤλατο(‘그에게 뛰어 올랐다’)로 일관성 있게 번역하고 있고, 독일어 번역본 중에서 ZUR은 동사 **נָחַץ**를 ‘관통하다’라는 다소 강한 어감을 지닌 표현으로 일관성 있게 번역하였다. 그러나, ELB와 NLB의 경우는 ‘오다’라는 의미로 완곡하게 표현하였다.

ZUR: Da durchdrang ihn der Geist des HERRN (Jdg 14:6; cf. Jdg 14:19; 15:14)

ELB: Da kam der Geist des HERRN über ihn (Jdg 14:6; cf. Jdg 14:19; 15:14)

NLB: Und der Geist des HERRN geriet über ihn (Jdg 14:6; cf. Jdg 14:19; 15:14)

반면, 한글성경의 번역은 세 차례(삿 14:6, 19; 15:14)에 걸쳐 삼손에게 부딪친 여호와의 영의 모습을 묘사한 동일한 히브리어 동사 **נָחַץ**를 일관되게 번역하지 않았다.

וְהַצִּלָּח עָלָיו רוּחַ יְהוָה

『개역개정』: 여호와의 영이 삼손에게 **강하게 임하니**

『표준』: 그 때에 주님의 영이 삼손에게 **세차게 내려덮혔으므로**

『공동』: 그 때 야훼의 영이 **갑자기 내리덮쳐**

번역 제언: 여호와의 영이 그에게 **돌진하니**(삿 14:6)

וְהַצִּלָּח עָלָיו רוּחַ יְהוָה

48) Barry G. Webb, *The Book of Judges*, 363-364, 381.

49) Robert G. Boling, *Judges*, 227-228, 237.

50) Daniel I. Block, *Judges, Ruth*, 427, 430, 444.

『개역개정』: 여호와와 영이 삼손에게 **갑자기 임하시매**
 『표준』: 그 때에 주님의 영이 삼손에게 **세차게 내리덮쳤다**.
 『공동』: 야훼의 영에 **사로잡혀**

번역 제안: 여호와와 영이 그에게 돌진하니(삿 14:19)

וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ יְהוָה

『개역개정』: 여호와와 영이 삼손에게 **갑자기 임하시매**
 『표준』: 그 때에 주님의 영이 그에게 **세차게 내리니**
 『공동』: 야훼의 영이 **그를 덮쳤다**.

번역 제안: 여호와와 영이 그에게 돌진하니(삿 15:14)

위의 예시를 통해 볼 수 있듯이, 『개역』은 동일한 히브리어 단어 **נָצַח**를 ‘강하게 임하니’(삿 14:6)와 ‘갑자기 임하시매’(삿 14:19; 15:14)로 번역한다. 이러한 번역은 『개역개정』에서도 전혀 개정되지 않고 그대로 반영되었다. 어떤 원칙을 적용해서 동일한 단어를 다르게 번역했는지 이해하기 어렵다. 가능한 한 히브리어의 같은 단어는 같은 한국어 단어로 번역하는 것이 바람직하다고 본다.⁵¹⁾ 뿐만 아니라, 『개역』, 『개역개정』의 번역은 **נָצַח** 동사가 가지고 있는 강한 어감을 약화시켰다.

『공동』과 『표준』도 번역의 일관성 문제가 발견된다. 『공동』은 **נָצַח**를 ‘내리 덮쳤다’(14:6), ‘사로잡혔다’(삿 14:19), ‘덮쳤다’(삿 15:14)로 번역하고 있고, 『표준』은 ‘세차게 내리 덮쳤다’(삿 14:6, 19)와 ‘세차게 내렸다’(삿 15:14)로 번역하였다. 한글성경에서는 『표준』이 **נָצַח**의 강한 어감을 ‘세차게’라는 표현으로 일부 반영하고 있는 형편이다.

따라서 위에서 언급한 세 구절에서의 일관성 있는 번역과 함께 히브리어 동사 **נָצַח**의 의미를 더 정확하게 번역에 반영할 필요가 있다. **נָצַח**는 ‘쫓개다’, ‘(뺨)뺨고 들어가다’, ‘밀고 들어가다’, ‘돌진(쇄도)하다’, 또는 ‘성공하다’, ‘번영[번창/번성]하다’ 등의 의미를 지닌다.⁵²⁾ 김의원은 히브리어 어순대로 번역했을 때 “여호와와 영이 삼손 위에 (강압적으로) 강하게 내리다”란 의미가 있음을 지적하였다.⁵³⁾ 김진섭은 **נָצַח**의 강한 어감을 살려 ‘~을 관

51) 강소라, “다음 세대의 성경 독자를 위한 번역 제안”, 90.
 52) 빌헬름 게제니우스, 『게제니우스 히브리어 아람어 사전』, 684. HALOT은 ‘succeed’로, BDB는 ‘rush’로 정의한다. HALOT 2, 1026; BDB, 852.
 53) 김의원, 민영진, 『사사기 룯기』, 507, 525, 535.

통하다’라고 번역한다.⁵⁴⁾ 삼손에게 여호와의 영이 임할 때는 문맥상 ‘돌진/쇄도하다(rush)’라는 의미에 가깝다. 마틴과 같은 일부 학자들이 주장하듯이, 이 동사는 사사기에서 여호와의 영의 입재를 묘사하기 위해 사용된 어떤 용어들보다 강한 힘으로 가득한 상태를 암시한다.⁵⁵⁾ 다시 말해, 여호와의 영이 마치 쇄도해서 돌진하듯이 강하게 임하는 상태이다. 동일한 히브리어 동사가 사울이 선지자들 가운데 마치 황홀경에 취한 것처럼 예언을 했을 때의 경험을 묘사할 때 사용된다(삼상 10:10). 이처럼 강하게 여호와의 영은 여러 차례 삼손에게 돌진해서 부딪치듯이 임한다(삿 14:6, 19; 15:14). 마치 삼손이 여러 골치 아픈 문제에 부딪쳤듯이, 여호와의 영은 강하고 힘차게 삼손에게 부딪치는 것이다.

삼손은 눈에 보이는 현상으로 평가한다면 외적으로는 가장 강력한 여호와의 영의 입재를 경험한 사사였지만, 아이러니하게도 그의 열기와 정욕으로 스스로 자초한 것이나 다름없는 여러 문제들과 부딪치며, 이스라엘을 구원하는 일과는 상관없이 자신이 만들어낸 위험에서 스스로를 구하거나 복수를 일삼다가 생을 마감하였다. 삼손의 생애를 통해 볼 수 있듯이, 사사기에서는 여호와의 영의 능력주심이 반드시 사사 개인의 영적 성숙을 의미하는 것은 아니었다. 삼손 내러티브의 마지막 부분인 다곤 신전을 무너트리는 사건과 함께 사사로서의 삼손의 전반적인 행적에 대해서는 상반된 평가가 있다. 웹과 블록은 삼손을 자신의 소명에 충실하지 못했던 실패한 사사로 평가한다.⁵⁶⁾ 스톤(Lawson G. Stone)은 심지어 “삼손이 이스라엘을 위해 행했던 최고의 일은 바로 죽는 것이었다.”고 언급한다.⁵⁷⁾ 반면에 벨(Mieke Bal)은 삼손의 죽음을 그의 가장 위대한 성취(performance)로 평가하였다.⁵⁸⁾

54) 김진섭, “사사기에 나타난 성령님”, 173.

55) Lee R. Martin, “Power to Save!”, 44.

56) Barry G. Webb, *The Book of the Judges: An Integrated Reading* (Eugene: Wipf and Stock, 1987), 172; Daniel I. Block, *Judges, Ruth*, 471.

57) Lawson G. Stone, “Judges”, E. E. Carpenter and W. McCown, eds., *Asbury Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 343.

58) Mieke Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Reading of Biblical Love Stories* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 63. 건(David M. Gunn)도 신학적 관점에서 보면 삼손이 블레셋의 신전을 파괴함으로써 여호와의 의도를 성취한 것으로 평가한다. David M. Gunn, “Samson of Sorrows: An Isaianic Gloss on Judges 13-16”, Danna N. Fewell, ed., *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1992), 247 참조.

6. 나가는 글

지금까지 옷니엘, 기드온, 입다, 삼손에게 여호와의 영이 임했을 때 사용된 다양한 히브리어 동사의 적절한 번역에 대해 논하였다. 본문에서 살펴본 바와 같이, 현재 한글성경의 번역은 각 사사들에게 임했던 여호와의 영의 임재의 다양한 모습과 역할을 히브리어 원문의 의미를 살려서 충분히 반영하지 못하고 있다. 히브리어 원문에 있는 단어를 생략하고, 동일한 히브리어 단어를 일관성 있게 번역하지 않거나, 원문의 강한 어감을 완화시켜 표현하는 번역상의 문제가 발견된다.

여호와의 영은 사사들에게 어떻게 임했으며 어떤 결과로 이끌었는가? 때로는 평범한 듯 왔지만 큰 능력이 임했고, 때로는 영으로 옷을 입혔고, 흔들었으며, 강하게 돌진하였다. 이렇듯 다양한 모습으로 사사들에게 왔던 여호와의 영의 임재를 단순히 ‘임하였다’ 또는 ‘내렸다’로 번역한다면, 여호와의 영이 임한 모습과 그 이후의 내러티브 전개와의 밀접한 연관성을 간과하게 되는 것이다. 여호와의 영이 옷을 입혔지만, 스스로 그 옷을 벗고 금에붓을 입기를 원했던 기드온, 여호와의 영이 흔들면서 여러 곤경에 돌진하듯 부딪혔던 삼손의 모습은 여호와의 영의 임재를 묘사하기 위해 사용된 히브리어 단어의 미세한 차이를 정확하게 번역에 반영할 때, 사사기에 나타난 역동적인 여호와의 영의 임재 현상과 더불어 사사기의 다양한 문체 및 이야기 서술 방식을 더 깊이 이해할 수 있음을 보여준다.

<주제어> (Keywords)

문체론, 여호와의 영, 성령, 사사기, 사사.

Stylistics, The Spirit of Yahweh, Holy Spirit, The book of Judges, Judges.

(투고 일자: 2017년 1월 30일, 심사 일자: 2017년 2월 28일, 게재 확정 일자: 2017년 4월 26일)

<참고문헌>(References)

- 게제니우스, 빌헬름, 『게제니우스 히브리어 아람어 사전』, 이정희 역, 서울: 생명의 말씀사, 2007.
- 강사문, “차세대를 위한 새로운 성경 번역에 대한 제언”, 『성경원문연구』 31 (2012), 68-83.
- 강소라, “다음 세대의 성경 독자를 위한 번역 제언: 구약 번역 관련”, 『성경원문연구』 31 (2012), 84-90.
- 김윤희, “대(大)사사 기드온은 과연 영웅인가(삿6-8장)”, 목회와 신학 편집부 편, 『사사기, 룯기 어떻게 설교할 것인가』, 서울: 두란노아카데미, 2009, 269-293.
- 김의원, 민영진, 『사사기 룯기』, 성서주석 7, 서울: 대한기독교서회, 2007.
- 김지찬, 『엔 샬롬 교향곡(상)』, 서울: 기독교신문사, 1999.
- 김진섭, “사사기에 나타난 성령님”, 목회와 신학 편집부 편, 『사사기, 룯기 어떻게 설교할 것인가』, 서울: 두란노아카데미, 2009, 159-180.
- 송병현, 『엑스포지멘터리 사사기』, 서울: 이엠, 2010.
- 차준희, “구약에 나타난 창조의 영”, 『구약논단』 55 (2015), 185-211.
- 한사무엘, “사무엘서에 나타난 야웨의 영과 하나님의 영의 의미”, 『구약논단』 61 (2016), 137-166.
- Alter, Robert, “Samson without Folklore”, Susan Niditch, ed., *Text and Tradition: The Hebrew Bible and Folklore*, Atlanta: Scholars Press, 1990, 47-73.
- Bal, Mieke, *Lethal Love: Feminist Literary Reading of Biblical Love Stories*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Block, Daniel I., *Judges, Ruth*, NAC 6, Nashville: B & H Publishing, 1999.
- Boling, Robert G., *Judges*, Anchor Bible 6A, New York: Doubleday, 1974.
- Exum, J. Cheryl, “The Tragic Vision and Biblical Narrative: The Case of Jephthah”, J. Cheryl Exum, ed., *Signs and Wonders: Biblical Texts in Literary Focus*, Atlanta: Scholars Press, 1989, 59-83.
- Gunn, David M., “Samson of Sorrows: An Isaianic Gloss on Judges 13-16”, Danna N. Fewell, ed., *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1992, 225-253.
- Habel, Norman, “The Form and Significance of the Call Narratives”, *ZAW* 77:3 (1965), 297-305.
- Hamilton, Victor P., *Handbook on the Historical Books*, Grand Rapids: Baker

Academic, 2008.

Hamlin, E. John, *At Risk in the Promised Land: A Commentary on the Book of Judges*, International Theological Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Levine, Baruch, *Numbers 1-20*, Anchor Bible, New York: Doubleday, 1993.

Marcus, David, *Jephthah and His Vow*, Lubbock: Texas Tech Press, 1986.

Martin, Lee R., "Power to Save!?: The Role of the Spirit of the Lord in the Book of Judges", *Journal of Pentecostal Theology* 16 (2008), 21-50.

McCann, J. Clinton, *Judges*, Interpretation, Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

Olson, Dennis T., "The Book of Judges", Leander E. Keck, ed., *The New Interpreter's Bible: Numbers-Samuel*, Volume 2, Nashville: Abingdon Press, 2003.

Schneider, Tammi J., *Judges*, Berit Olam, Collegeville: The Liturgical Press, 2000.

Stone, Lawson G., "Judges", E. E. Carpenter and W. McCown, eds., *Asbury Bible Commentary*, Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Webb, Barry G., *The Book of the Judges: An Integrated Reading*, Eugene: Wipf and Stock, 1987.

Webb, Barry G., *The Book of Judges*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

<Abstract>

**A Proposal on the Korean Translations of the Presence
of the Spirit of Yahweh in the Book of Judges**

Il-Seung Chung
(Asia LIFE University)

The period of the judges is portrayed as a desperate time calling for charismatic leaders. The stories of heroic characters, who received the Spirit of Yahweh in the book of Judges, provide various portraits of Israelite judges. The Spirit of Yahweh appears seven times in the book of Judges, and it came upon only four judges: Othniel (Jdg 3:10), Gideon (Jdg 6:34), Jephthah (Jdg 11:29), and Samson (Jdg 13:25; 14:6, 19; 15:14). The book of Judges uses different Hebrew verbs to describe the descent of the Spirit of Yahweh upon these judges, but most Korean Bible translations do not reflect stylistic variations in these passages. The major sections of this study discuss key passages referring to the Spirit of Yahweh in the book of Judges, investigate their stylistic difference, and suggest a new translation in order to feature the significance of רִיחַ in the leadership and experience of these charismatic judges. Upon occasion, the Spirit of Yahweh appears to come upon ordinarily but the Spirit had great influence. At times, the Spirit of Yahweh clothed, troubled, and rushed. Reviewing various nuances of different Hebrew verbs used to describe the Spirit of Yahweh in the book of Judges leads to understand the importance of stylistic variations in the narrative plot of Judges.

고전 히브리어의 노에틱적 해설과 그 적용*

— 읍기 1:1-5 —

오민수**

1. 들어가는 말

사람의 의사소통 행위는 각기 고유한 언어적 구조를 가진 두 개의 상이한 종류로 구분될 수 있는데, 직접화법으로 표현되는 ‘연설체’(speech), 그리고 간접화법으로 서술되는 ‘이야기체’(narrative)가 그것이다. 문학적 차원에서 볼 때, 전자는 ‘시’(lyric)와 ‘드라마’(drama)에, 후자는 ‘서사체’(epic)의 역사서술에 지배적으로 사용된다. 물론 한 작품 내에서 텍스트의 단조로움을 피하기 위하여 두 종류의 화법을 번갈아 가며 사용하기도 한다. 구약성경의 텍스트들 역시 이와 상응하는 문학적 구조를 지니고 있음은 의심할 여지가 없으나, 두 종류의 문학적 형태를 구분하는 외적인 표지로 직접화법 도입 형식인 **וַיֹּאמֶר**와 **אָמַר כֹּה** 이외에는 불분명하다.¹⁾ 뮌헨의 게르마니стик 언어학자인 하랄드 바인리히(Harald Weinrich)²⁾는 ‘연설체’와 ‘이야기체’를 구분 짓기 위하여 근본적으로 구별되는 두 종류의 ‘발화 태도’(Sprechhaltung)를 전제하였는데, ‘긴장된 연설’(gespannte Rede)과 ‘이완된 연설’(entspannte Rede)이 그것이다.³⁾ 바인리히의 이러한 분류는 종전의 의사소통 행위를 구

* 본 논문은 2016년 4월 29일(금) 제101차 한국구약학회 춘계학술대회에서 발표한 필자의 소론을 수정 보완한 것이다.

** Christian-Albrechts 대학 구약학 박사, 현재 총신대, 대신대 강사. amicitia93@hotmail.com.

1) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch – ausgehend von der grammatischen und (text-) syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentexts des Alten Testaments durch die tiberische Masoreten-Schule des Ben Ascher: Mit einem Anhang Biblisches Aramäisches* (Zürich: TVZ, 1994), 196.

2) H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Sprache und Literatur 16 (Stuttgart: C. H. Beck, 1971).

3) 장성길, “성경 히브리어 동사의 양태 특성 소고”, 『성경과 신학』 54 (2010), 1-34. 장성길은 일반적인 양태 개념의 두 범주인 ‘인식적 양태’와 ‘의무적 양태’로 구분한다. 그의 설명에 따르면, 전자는 주어진 명제가 참인지 아닌지 그리고 그 명제의 사실성에 대한 화자의 시각과 가치 판단을 비추어준다. 이와 달리 후자는 지식과 정보의 사실보다는 행위자 개인의 동작 수행에 초점을 둔다.

분하던 도식이었던 ‘이야기세계’(Erzählwelt)와 ‘담화 세계’(besprochene Welt)⁴⁾를 대체하게 되었다. ‘발화 태도’는 여러 시제의 형태를 만들어내며, 텍스트를 구성하는데 작용된다. 물론 바인리히의 이러한 구분은 인도유럽어를 연구할 때 유용한 문법적 카테고리로서 적용될 수 있다. 가령, 독일어, 프랑스어, 이탈리아 등에서 시제 구분의 기본 카테고리는 바인리히가 언급한 바와 같이 ‘발화 태도’로 이루어진다: 현재형, 완료형, 제1미래와 제2미래는 ‘담화 세계’에 속하며, 과거와 대과거와 접속법 1식과 2식은 ‘이야기세계’로 귀속된다.

이러한 바인리히의 언어학적 입장에서 본다면, ‘발화의 관점’(Sprechperspektive)만이 텍스트 접근에 반영되게 되며, 엄밀한 의미에서 그의 언어학 이론은 발화 체계가 만들어 내는 여러 가지 시제 형태들이 시간이나 사건과는 아무런 연관 없이 작동되고 있다는 접근 방법론적인 한계를 지니고 있다.⁵⁾ 이뿐만 아니라 그의 언어이론 체계는 인도-게르만 어족에 속한 언어학적인 구분 체계를 썬어인 히브리어 언어에 아무런 여과 없이 그대로 옮겨놓아 활용한다는 약점을 지니고 있다. 왜냐하면 히브리어는 바인리히가 언급하였던 인도-게르만 어군에서 보는 바와 같은 여러 종류의 동사의 형태가 결여되어 있다. 따라서 사건(또는 사실, 동작)이 시간 관계에서부터 자유롭게 연출되는 바인리히의 언어 체계를 구약성경 중 반 이상을 차지하는 역사 서술체에 사용하여 분석한다는 것은 대단히 어려운 작업일 것이다. 또한 마지막으로, 일반적으로 수용되는 ‘연설체’와 ‘이야기체’라는 일반적인 의사소통 행위의 구분이 썬 문화권에서도 동일하게 작동한다고는 말하기는 어렵다. 왜냐하면 히브리어에서 ‘연설체’와 ‘이야기체’의 시제가 별도로 구분되지 않을 뿐만 아니라 두 화법 체제에 모든 시제가 전부 사용될 수 있는 것이 히브리어가 가지고 있는 독특한 특징이기 때문이다. 그리고 표현적 측면에서 볼 때, 히브리어에서는 단지 ‘바브 결합형’(syndetic)과 ‘바브 미결합형’(ayndetic)만 존재하는데⁶⁾, 후자가 시문학에 지배적이라면, 전자의 경우 이야기나 역사 서술에 주로 사용된다. 그 밖에 사건이나 동작을 유발하는 태(modus/mood)인 명령법(jussive, imperative, cohortative)이 존재한다. 이러한 이유로 인하여, 기존까지 유효하였던 ‘연설체’와 ‘이야기체’라는 구분은 히브리어 접근에 있어서 그 한

4) 비교, E. Güttgemanns, *Die Funktion der Zeit in der Erzählung*, Forum theologiae linguisticae 23:4 (Bonn: Linguistica Biblica 1974), 56-76; E. Lämmert, *Bauformen des Erzählens*, Metzler Studienausgabe (Stuttgart: Metzler, 1989), 23, 각주 2번.

5) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 197.

6) Ibid., 199-200.

계에 도달하게 된다.

1.1. 문제 제기

‘들어가는 말’에서 밝힌 바와 같이, 현대 언어학적(textlinguistic) 입장에서 성경 히브리어의 접근은 유용하거나 하나 그 한계가 분명히 있다. 따라서 성경 히브리어의 시제 체계(또는 시상 체제)를 구성함에 있어서, 시제와 시간과 발생한 사건(또는 동작)과의 관계에 대한 새로운 언어학적 규명이 필요하며, 이를 토대로 텍스트의 종류와 구조를 분석하고 이해해야 할 것이 요청된다. 그리고 성경 히브리어적인 특성을 주목한 히브리 언어에 대한 체계적인 이해를 바탕으로 한 언어학적 체계는 의미론적 차원에서 본문의 주해와 떨어질 수 없는 관계임은 분명할 것이다.

1.2. 본 소고의 목적

본 소고에서 필자는 아래의 논술을 통해서 썬어의 독특성을 포착할 수 있는 접근 방법들 중 하나로 다중언어 간의 불변 상수를 기초로 하여 텍스트를 이해하는 노에틱 이론을 간략하게 소개하고자 한다. 그리고 노에틱 이론을 갈무리하여 이를 히브리어 동사 체계에 접목하여 구문론과 의미론(그리고 부분적으로 화용론)을 아우르는 포괄적인 이해를 제시한 뤼디거 바텔무스(Rüdiger Bartelmus)의 동사 구문론의 이론적 체계를 간략하게 소개한다.⁷⁾ 그리고 이 문법 체계를 기초로 하여, 욱기 1:1-5에 대한 주해를 시도해보고자 한다.

7) R. Bartelmus, *HYH: Bedeutung und Funktion eines hebräischen <Allerweltswortes>- zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems*, ATSAT 17 (St. Ottilien: EOS Verlag, 1983). 그의 이론은 전혀 새로운 것이라기보다는, 기존의 동사의 형태들의 문법적인 기능들을 노에틱 체계 안에 정리하여, 하나의 동사의 형태가 어떻게 다양한 문법적 기능을 가질 수 있는지 설명과 이해가 가능하도록 하였을 뿐만 아니라, 동사 유형론적 입장에서 시상과 시제와 양태가 분리될 수 없는 하나의 체계를 이루고 있음을 보여주었다. 그의 연구의 성과를 통해서, ‘문맥에 따른 이해’라는 표현 안에 이루어졌던 구문 분석이 범주화되었다. 국내 학자 중에 하나의 동사 체계 안에 시간과 상, 양태를 공히 다룬 논문으로는, 우상혁, “성경 히브리어 동사형태 연구: 시간, 상, 양태를 중심으로”, 『개혁논총』 17 (2011), 41-73 참조. 이와는 약간 차이 나는 시각에서 장성길, “성경 히브리어 동사 체계 내에서의 발화수반 행위 이론과 양태성 개념에 기초한 텍스트의 기능에 대한 소고”, 『성경과 신학』 54 (2010), 1-34 참조. 장성길은 양태가 ‘익톨(yiqtol)’과 ‘베카탈(w^oqatal)’이 지니는 주된 기능임을 역설한다.

2. 본론

2.1. 노에틱 이론 일반

노에틱은 복수의 언어 간의 불변의 상수를 연구하는 언어학의 분야이다.⁸⁾ 이 연구 분야의 개척자인 코슈미더(E. Koschmieder)는 노에틱의 문법적인 범주의 기능을 결정함에 있어서 ‘공시적인 관계’(synchrone Beziehung)와 ‘통시적인 관계’(diachrone Beziehung), 두 층위가 있다고 말한다.⁹⁾ ‘공시적인 관계’가 주기능(Hauptfunktion/main function)과 다양한 부기능(Nebenfunktionen/side functions)을 구분하는 것을 관심 분야로 한다면, ‘통시적인 관계’는 이제 ‘막 시작하는 시점’(im Entstehen begriffen)과 ‘완전히 구현된 시점’(voll wirkend), 그리고 ‘이제 막 종료되는 시점’(im Absterben befindlich)을 구분하여 기능을 부여한다. 예를 들어, 공시적 관계에서 문법적 기능을 설명해 본다면, 한글에서 현재형의 주기능은 시제적인 현재이다: ‘나는 잠을 잔다.’ 그런데 현재형 역시 특정한 언어적 상황에서는 명령적인 기능을 수행한다: 군에서 취침하기 전, 취침하사관의 말 “(너희들) 잠을 잔다!”

현재형의 두 문법적 기능에서 보는 것처럼, 주기능은 다른 문법적 카테고리와의 상호교환이 불가능하고 대립적인 성격을 지닌다. 반면, 부기능은 주기능과 논리적인 연관성은 있다 하더라도 다른 문법적인 카테고리와 상호교환이 가능한 공시적인 맥락의 층위이다. 문법적 기능을 지시하는 바가 문법적 카테고리와의 일치하지 않으므로 코슈미더는 소쉬르(Ferdinand de Saussure) 이후의 언표의 구분인 ‘시니피앙’(das Bezeichnende/Signum) 대신에 ‘의표’(das Meinende)를, ‘시니피에’(das Bezeichnete/Designatum) 대신에 ‘의의’(das Gemeinte/Intentum)라는 용어를 도입한다. ‘의의’는 ‘기의’보다 더 광의적인 범주의 용어로, ‘의의’를 이해하기 위해서는 발화 행위와 문장의 전후를 문맥적으로나 정확하게 이해하는 능력이 필요하다.

코슈미더에 따르면 노에틱의 과제란 ‘의표’와 ‘의의’를 설명하는 데 있다. ‘의의’를 받아들이고 수용하는 인간의 사고는 ‘3가지 차원’¹⁰⁾을 동시에

8) E. Koschmieder, “Die noetische Grundlage der Syntax”, E. Koschmieder, ed., *Beiträge zur allgemeinen Syntax* (Heidelberg: Carl Winter, 1965), 70-89.

9) E. Koschmieder, “Zur Bestimmung der Funktionen grammatischer Kategorien”, E. Koschmieder, ed., *Beiträge zur allgemeinen Syntax* (Heidelberg: Carl Winter, 1965), 12-13, 55.

10) E. Koschmieder, “Das Gemeinte”, E. Koschmieder, ed., *Beiträge zur allgemeinen Syntax*, 101-106. “Die Dreidimensionalität der Noetik lässt sich wie folgt darstellen: 1. die Dimension

통합하고 있는데, 그것은 ‘명명하는 작업’(개념정의), ‘존재론적 시간화 작업’(시간과 공간), 마지막으로 ‘언어 수행 차원’(상연, 유발, 통지)¹¹⁾이다. 노에틱의 이러한 ‘3차원 공리’는 개별 연구자의 언어와 상관없이 구문론적인 요소를 체계적으로 서술하고 명명할 수 있게 해 준다. 코슈미더는 사람에게 다가오는 사건(사실, 행위)은 모두 시간 지연 현상에 종속됨을 관찰하고, 시간의 방향(← 완료/미완료 →)과 시간의 등급(Zeitstufen/과거, 현재, 미래)을 각각 구별하였다.

2.2. 노에틱의 셈어 해설

셈어학자, 아돌프 덴츠(A. Denz)¹²⁾는 노에틱의 사건 분석의 이해를 받아 들여, 시간적으로 한정된 사실(사건)을 세 종류로 구분하였다. 이는 ‘단회적이고 개별적인 사실’(einmalig individueller Sachverhalt)과 ‘다회적이고 개별적인 사실’(mehrmalig individueller Sachverhalt), 그리고 마지막으로 ‘일반적인 사실’(genereller Sachverhalt)이 그것이다. 그밖에 시간적인 진행에 종속되지 않는 ‘열외적인 사건’(extratemporeller Sachverhalt)이 있는데, ‘보편적인 사건’(allgemeingültiger Sachverhalt)이 그것이다. 단회적이거나 다회적인 개별적인 사건의 특징은 시간의 선상에서 볼 때, 그 사건의 시작점과 종결점이 있다. ‘일반적인 사건’은 시간 상에 펼쳐지기는 하지만, 전형적인 것이거나 종의 특징에 일치하는 행위를 뜻하는 것으로, 관습이나 예법, 법률, 직업적인 활동 등이 일반적 사건의 범주에 속한다.

덴츠에 따르면 ‘일반적인 사건’은 ‘순전한 현재시제’로 현재와 미래를 포괄한다. 예를 들어, ‘그는 영어를 가르친다.’라는 문장은 시간적으로 제한된 시제로 표현되기는 하나, 직업적 성격을 뜻한다는 의미에서 본다면 일반적인 사실로 전환될 수 있다: ‘그는 영어를 가르친다.’= ‘그는 영어선생님이다.’ 반면, ‘보편적인 사건’은 시간적으로 제한되지 않는 지속되는 종류의 것들인데, 자연법칙, 수학이나 논리적인 법칙, 두 대상(사물) 사이의 관계를

der Operation der Benennung, 2. die Dimension der Operation der ontologischen Verzeitung, 3. die Dimension der sprachlichen Leistungsdirektive.” 코슈미더(E. Koschmieder)는 3항을 “심리적인 수행지시”(die psychologische Leistungsdirektive)라고 명명하기도 한다.

11) 코슈미더는 카를 뷔러(Carl Bühler)의 연구서 *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache* (Stuttgart: G. Fischer, 1934), 28-30에 따라, 언어 수행 차원을 “Darstellung”, “Auslösung”, 그리고 “Kundgabe”로 분류한다.

12) A. Denz, *Die Verbalsyntax des neuarabischen Dialekts Kwayriš (Irak): Mit einer einleitenden allgemeinen Tempus- und Aspektlehre*, Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes XL:1 (Wiesbaden: Steiner, 1971), 4-18.

진술하는 문장 등이 이에 속한다. ‘보편적인 사실’은 ‘일반적인 사실’과 정도 상 구별될 뿐, 원리적으로 동일하다 할 수 있다.

또한 개별 사건은 발생시점에서 정지되어 있는 실체가 아니라 ‘과거에서 미래’(Vergangenheit → Futur)로 이동해간다. 만일 그 사건이 전개시키는 사건 속의 시점과 연관시킬 경우, 개별 동작(사건)들은 세 가지 특성들로 — 전시성’(Vorzeitigkeit), 또는 ‘동시성’(Gleichzeitigkeit) 그리고 마지막 경우로는 ‘후시성’(Nachzeitigkeit) — 기술될 수 있다. 덴츠의 연구에 따르면, 사건을 관찰자의 ‘현재시점’과 연관시킬 경우, ‘시제’(Tempus)라는 개념이만 들어지며, 그 사건이 지연되는 ‘시간 경과’(Zeitablauf)와 연관될 경우에 ‘시상’(Aspekt)이 생겨나게 되고, 시상은 다시 ‘완료 시상’과 ‘미완료 시상’으로 구분될 수 있다.¹³⁾

2.3. 노에틱 체계에 기초한 동사구문론 정립

샘어 어문학자, 바텔무스는 이러한 덴츠의 일반 언어이론을 히브리어 동사구문에 적용하여 히브리어 동사 체계를 노에틱 이론 위에 체계적으로 이해하여, 기존의 히브리어 동사구문론을 재정립한다. 바텔무스는 시제 구분에 있어서 현재, 과거, 그리고 미래를 구분하는 것은 인도-게르만어에서 시제를 어형적으로 구현하는 전형적인 방식이며, 이와 달리 히브리어에서는 단지 어형적으로 두 개의 동사 형태만 존재함을 주목한다.¹⁴⁾ 그러므로 히브리어의 어형적 구분은 ‘카탈(qatal)’과 ‘익톨(yiqtol)’이란 두 형태가 전부이며, 이에 복합시제인 ‘베카탈(w^cqatal)’과 ‘바이톨(wayyiqtol)’을 포함한다면 시제 표현형은 총 4개가 된다.

히브리어의 고전적인 시상 이론의 시상 구분에서는 화자나 저자가 일어난 사건을 바라보는 ‘주관적인 관점’에 따라 종료된 완료와 사건이 종료되지 않은 미완료만 표현하게 된다. 시상적인 완료와 미완료는 문법적인 카테고리인 완료형(qatal)과 미완료형(yiqtol-LF)과 일치한다. 이러한 동사 체계에서는 현재와 과거와 미래라는 것은 단지 간접적으로 종합되어 표현될 뿐이다. 성경 히브리어의 고전적인 시상 이론(reiner/subjektiver Tempussystem)은 히브리어 고대시들(미리암의 노래, 드보라의 노래의 일부, 홍해 노래, 일부 시편)을 이해하는 데 일정 정도 해설의 모델이 될 수 있으나, 대다수 이야기체의 서술

13) A. Denz, “Tempus und Aspekt? Vorstellung eines neotischen Modells”, N. Nebes, ed., *Tempus und Aspekt in den semitischen Sprachen*, Jenaer Beiträge zum Vordern Orient, Band I (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999), 37-41.

14) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 202.

에는 유용하지 못하다는 한계를 드러내고 있다. 또 다른 한편, 고대 이스라엘은 왕국 시기(주전 1000-586년)와 포로기후기 전기시대에 더욱 정밀한 시제 체계가 정립되었는데, 이를 통하여 복잡한 사건들을 시간적으로 뚜렷이 구별하는 것이 가능하게 되는 ‘상대적인 시제 체계’(relativer Tempussystem)가 만들어지게 되었다.¹⁵⁾

‘상연’(Darstellung)의 차원에서 동사의 주기능(Hauptfunktion)은 ‘단순 시제’(simple tempora)로 표현되는데, ‘카탈(qatal)’은 완료로 ‘전시성’을, ‘코텔(qōtel)’은 형용사적으로 ‘동시성’을, 그리고 마지막으로 ‘익톨(yiqtol)’은 미완료로서 ‘후시성’을 구현하게 된다. 그리고 시간관계와는 독립적으로 ‘익톨(yiqtol)’은 ‘일반적이거나 반복적인 사건’을 부기능으로, ‘코텔(qōtel)’은 ‘보편적인 사건’을 부기능으로 각각 나타내게 된다.

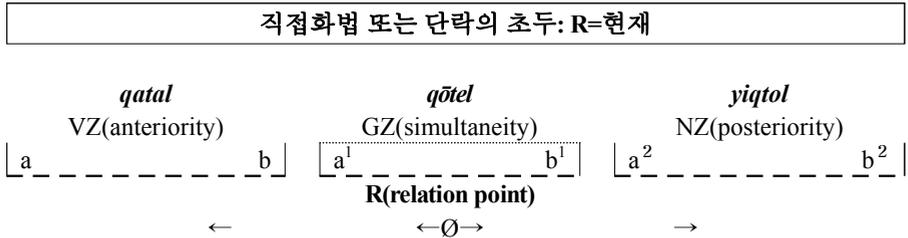
단순 시제들은 단지 시제만 나타내는 것이 아니라 사건(사실)과 시간관계에 있어서 저마다 구별되는 방향 계수를 표현하고 있는데, 완료형이 후행적(retrospektiv, ←)이라면, 미완료형의 방향 계수는 전행적(prospektiv, →)이다.¹⁶⁾ ‘코텔(qōtel)’은 미완료와 완료 사이의 방향 계수에 있어서 중립

15) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 204. 비교, H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Sprache und Literatur 16 (Stuttgart: C. H. Beck, 1971), 55-57. 바인리히(H. Weinrich)는 텍스트의 종류에 따라 ‘이야기된 세계’(Erzählte Welt)와 ‘담화 세계’(Besprochene Welt)를 구분한다. 그는 텍스트를 분석하면서 ‘언어적 태도’(linguistic attitude/narration and comment), ‘초점’(pointing out/foreground and background), ‘언어적 관점’(linguistic perspective/recovered information, main narrative level, advanced information)을 분석의 지표로 삼아 텍스트를 분석하는데, 그의 이론은 볼프강 슈나이더(W. Schneider)와 알비에로 니카치(A. Niccacci), 롱에이커(R. E. Longacre)의 문법에 큰 반향을 주며 히브리어 분석과 구문해설에 활용된다. 바인리히의 이론에 따르면, 히브리어의 다양한 시제의 행태들은 엄밀한 의미에서 시간이나 비언어적으로 표현되는 ‘의의’(Intentum)를 지시하지 않고 이야기의 “화자의 관점”(Sprecherperspektive)이나 경우에 따라 “윤곽”(Reliefgebung)을 가리킨다. W. Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch* (München: Claudis, 1974); A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement 86 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990); R. E. Longacre, “Discourse Perspective on the Hebrew Verb: Affirmation and Restatement”, Walter R. Bodine, ed., *Linguistics and Biblical Hebrew* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1992), 177-189; R. E. Longacre, “Weqatal Forms in Biblical prose”, Robert D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* (Dallas: Summer Institute of Linguistics; Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 50-98.

16) 여기서 바텔무스(R. Bartelmus)의 ‘방향 계수’는 바인리히와 크리스토프 하트마이어(C. Hardmeier)의 연구와는 독자적으로 이루어졌지만, 바인리히의 “화자의 관점”(Sprecherperspektive), 그리고 하트마이어의 전문 술어인 “시제 지시”(temporaldeiktisch)의 개념을 다루고 있다. C. Hardmeier, *Textwelten der Bibel entdecken: Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel*, Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel, Band 1:1 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003), 94-101; H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, 55-57.

(neutral, ←∅→)이다. ‘상대적인 준거 시점’(R/relation point)¹⁷⁾으로부터 보았을 때, 완료와 미완료는 모두 시간 지연 현상에 종속되어 a-b, a²-b²이라는 시간의 공간적인 차원을 가진다면, 동시성은 중립 지역으로 a¹-b¹ 사이에 그 자리를 점유하게 된다. 상대적인 시제 체계를 도식화하면 아래와 같다.

(1) 상대적인 시제 체계



완료와 미완료는 그 성격상 ‘시점적인(punctuality)’ 반면, 동시적인 사건을 나타내는 ‘코텔(qōtel)’은 ‘지속성(duration)’을 지닌다. ‘바브(1)’¹⁸⁾와 합성동사형(syndesis)인 ‘와이퀸(wayyiqtol)’과 ‘베카탈(w^cqatal)’은 문장 속에서 단순한 동사 형태에 도달한 시간의 층위를 일정 정도 분명히 해주는 기능을 하는데, ‘와이퀸(wayyiqtol)’은 단순히 과거진행을 표현하고, ‘베카탈(w^cqatal)’은 미래진행 또는 일반적이거나 반복적인 사실들을 표현한다. ‘베카탈(w^cqatal)’은 ‘상연(Darstellung)’의 차원을 벗어나면 ‘익톨(yiqtol-KF)’의 기능처럼 – 종종 ‘케톨(q^etol)’ 이후에 위치하여 – 소원이나 명령을 지속한다. 구문론적으로 볼 때, 바브 합성동사형은 항상 문장의 초두에 위치하며, 단순동사형은 ‘임의적인 비동사 구성 요소’(x) 이후에 위치한다.¹⁹⁾ 이러한 합성동사형을 단순동사와의 관계를 도식화하여 부기능적 차원으로 나타내면 다음과 같다.

(2) 단순동사와 합성동사형의 관계 I

17) 상대적인 준거 시점(R)은 화자나 저자가 어떠한 관점에서 사건(사실)을 재현할 것인가를 자유롭게 결정할 수 있다. 개별적인 사건들은 임의적인 준거점에 의해서 상호 배열되어 화자나 저자는 청자나 독자의 주의를 이끌고 있다.

18) 발터 그로쓰(Walter Gross)의 연구에 따르면 내려티브에서 이야기 체인에 사용된 ‘waw’는 진행을 알려주는 ‘길라잡이’(Progressanweiser)의 기능을 한다. W. Gross, *Verbformen und Funktion: WAYYIQTAL für die Gegenwart. Ein Beitrag zur Syntax poetischer hebräischer Schriften*, ATSAT 1 (St. Ottilien: EOS Verlag, 1976), 153.

19) 직접화법은 위의 규칙에서 예외에 해당한다.

직접화법 또는 단락(본문)의 초두: R≠ 현재

동사형	<i>qatal</i>	<i>qōtel</i>	<i>wayyiqtol</i>
발생시점 ²⁰⁾	VZ	GZ	progress
시간경과	perfective	imperfective	perfective
동작형	punctual	durative	punctual
방향계수	retrospective ←(역행)	∅ ←∅→	prospective (진행)→

(3) 단순동사와 합성동사형의 관계 II

직접화법 또는 단락(본문)의 초두: R≠ 현재

동사형	<i>qatal</i>	<i>qōtel</i>	<i>w^eqatal</i>
발생시점	VZ	GZ	progress
시간경과	perfective	imperfective	imperfective
동작형	punctual	durative	punctual
방향계수	retrospective ←(역행)	∅ ←∅→	prospective (진행)→

내러티브에서 주어의 전환이나 주어를 부각시킬 때, 경우에 따라 ‘베-익스-익톨(*w^e-x-yiqtol*)’을 사용한다. 그러나 ‘익톨(*yiqtol*)’의 미완료적이며 시점적인 기능으로 인하여 문맥에 따라 동작의 ‘기동’(ingressive)²¹⁾을 뜻하기도 한다. ‘와익톨(*wayyiqtol*)’ 이후에 오는 ‘베-익스-카탈(*w^e-x-qatal*)’의 경우, 다루어진 사건(사실, 동작)이 R 이후에 위치할 수 있다.²²⁾ 그러할 경우 ‘베-익스-카탈(*w^e-x-qatal*)’의 점진적 사건 진행(progress)이 아니며 ‘새로운 도입’(relative new entry)을 알리는 관용적인 표현이 된다. 이때 내레이터는 숨을 가다듬고 다음 장면을 도입한다. 반면, 다루어진 사건이 R 이전에 위치할 경우 점진적 사건진행은 전진을 뜻하지 않고 역행(regress)을 뜻하므로 배경 정보(HG/background information)를 전달하거나 대과거(pluperfect)를 뜻한다.

20) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 206. 발생 시점은 “Zeitlageverhältnis”, 시간 경과는 “Zeitablaufsverhältnis”, 동작형은 “Aktionsart”(=“시상”), 방향 계수는 Richtungskoeffizient를 가리킨다.

21) R. Bartelmus, *HYH: Bedeutung und Funktion eines hebräischen <Allerweltswortes>*, 60-61. 바텔무스는 *yiqtol*의 기동적 용법에 관해서 S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*, The Biblical Resource Series (London: Oxford University Press, 1892), 27-29와 연관하여 설명하고 있다.

22) A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, 68. 이에 반하여, 니카치는 시제와 시상 체계보다는 구문에서의 문법적 구성 요소의 위치의 변화가 동사의 역할을 규정하도록 하였다.

또한 특별한 경우, ‘베-익스-카탈(w^o-x-qatal)’은 이전과 이후에 진행된 두 사건(사실)의 동시적으로 끝나는 대립적인 관계(adversative relation)를 의미하기도 한다.²³⁾ ‘베-익스-코텔(w^o-x-qōtel)’은 동시성으로 순전한 현재의 지속적인 사건일 경우 ‘보편적인 사건’이나 ‘부대상황절’(circumstantial clause)을 인도할 수 있다. 동작이나 사건의 ‘유발’(Auslösung)이라는 측면에서 모든 명령은 그 자체로 후시성을 지니므로 별도의 설명이 필요하지 않을 것이다.

단순동사형과 합성동사형은 구문론적으로 접속사 ‘바브’로 연결되어 있느냐 그렇지 않느냐²⁴⁾에 따라 주정보(VG/foreground information)를 제공하는 기능을 하기도 하고, ‘추가적’(additional)이고 ‘보족적인 설명’(epi-exegetical) 뿐 아니라 사건의 ‘종결’(conclusion)과 ‘요약’(resume)을 알려주기도 한다.

2.4. 노에틱적 접근의 활용: 욕기 1:1-5

2.4.1. 본문

[약어풀이]

R: 상대적인 준거 시점 / VGA: 주정보 단락(본문)의 서두 / VG: 주정보

HG: 배경 정보 / IP: 정보 진행 / LI: 독서 정보 / RE: 요약

1aα	אִישׁ הָיָה בְּאַרְצֵי עוּז	x-qatal	VGA
1aβ	אִיּוֹב שָׁמוֹ		LI
1b	וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא תָם וְיָשָׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע	w ^o qatal w ^o qōtel	IP
2	וַיִּזְכְּרוּ לוֹ שִׁבְעָה בָנִים וְשְׁלוֹשׁ בָּנוֹת	wayyiqtol	VG
3a	וַיְהִי מִקְנֵהוּ שִׁבְעַת אֲלָפֵי צֹאן וְשִׁלְשַׁת אֲלָפֵי נִמְלִים	wayyiqtol	VG
	וְחֲמִשׁ מֵאוֹת צֹמֶד־בָּקָר וְחֲמִשׁ מֵאוֹת אֲתוֹנוֹת וְעֶבְדָּה רַבָּה מְאֹד		
3b	וַיְהִי הָאִישׁ הַהוּא גְדוֹל מִכָּל־בְּנֵי־קָדָם	wayyiqtol	VG
4a	וְהָלְכוּ בָנָיו	w ^o qatal	IP
	וְעָשׂוּ מִשְׁתָּהּ בֵּית אִישׁ יוֹמוֹ	w ^o qatal	

23) R. Bartelmus, “Sachverhalt und Zeitbezug: Pragmatisch-exegetische Anwendung eines noetischen Theorems auf 1 Kön 1”, R. Bartelmus, ed., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation. Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Text* (Zürich: Pano Verlag, 2003), 355-381.

24) 구문적으로 문법적 용어로 ‘비접속구문(syndesis)’과 ‘접속구문(asyndesis)’으로 구분된다. 시가문학은 ‘비접속구문’이 많이 나타나고, 내러티브에서는 ‘접속구문’이 주로 사용된다.

4b α	וְשָׁלוֹחַ וְקָרְאוּ לְשֵׁלֶשֶׁת אַחֵיהֶם	w ^o qatal w ^o qatal	IP
4b β	לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת עִמָּהֶם		IP
5a α	וַיְהִי כִּי הִקִּיפוּ יָמֵי הַמּוֹשֶׁה וַיִּשְׁלַח אִיּוֹב וַיִּקְרָא שֵׁם	wayyiqtol <i>kī qatal</i> wayyiqtol wayyiqtol	VG
5a β	וְהַשְׂכִּים בְּבִקְרָה וְהִעֲלָה עֵלוֹת מִסֶּפֶר כָּלֵם	w ^o qatal w ^o qatal	IP
5a γ	כִּי אָמַר אִיּוֹב	<i>kī qatal</i>	HG
5b δ	אוֹלֵי הַטָּאֵו בְּנֵי וּבְרַכּוֹ אֱלֹהִים בְּלִבָּבָם	' <i>ūlay qatal</i> w ^o qatal	HG
5b	כָּכָה יַעֲשֶׂה אִיּוֹב כָּל־הַיָּמִים פ	<i>kākāh</i> yiqtol	RE

2.4.2. 번역

1a α	우스 땅에 한 사람이 있었는데
1a β	그의 이름은 욥이다
1b	저 사람은 온전하고 정직하며 하나님을 경외하고 악을 멀리하는 자였다
2	그에게 아들 일곱과 딸 세 명이 태어났고
3a α	그의 소유물은 양이 칠천이요 낙타가 삼천이요
3a β	소가 오백 겨리요 암나귀가 오백이요 종도 심히 많았다
3b	저 사람은 동방의 모든 자손들 중 가장 큰 사람이었다
4a	그의 아들들은 자기 생일에 각각 자기 집에서 가서 잔치를 베풀고
4b	사람을 보내 그들의 세 누이를 불러 더불어 먹고 마시곤 하였다
5a α	잔치의 날들의 순서가 끝나면 욥은 사람을 보내어 그들을 거룩하게 하였다
5a β	그는 관례대로 아침 일찍 일어나 그들의 모두의 명수대로 번제를 드렸다
5a γ	이는 욥이 생각하였기를
5b δ	혹시 내 아들들이 죄를 범하여 그들의 마음으로 하나님을 모욕하였을까 하였다
5b	욕의 행위가 항상 이러하였다

2.4.3. 구문의 의미론적 해설

1α	VGA	권두의 시작은 ‘익스-카탈(x-qatal)’로 어느 과거의 한 시점에서 이야기가 시작됨을 알리며, 시제적으로 상대적인 준거점인 R을 정해준다: 저자는 독자에게 한 사람을 소개한다. 단회적이고 개별적인 사실로 ‘카탈(qatal)’이 사용되었다.
1β	LI	동격용법(identification)의 명사문을 사용하여 저자가 소개하고픈 사람이 읍임을 밝힌다. 동격용법은 화자와 청자라는 화용론적 구도 ²⁵⁾ 에서는 독서 정보를 알려준다. 독서정보는 시간적으로 구조화된 역사적 사건의 상연(재연)의 바깥쪽에 위치한다.
1βα	IP	정보 진행은 독서정보와는 달리 사건이 서술로 표현되는 시간 선상 위에 위치한다. ‘베카탈(w°qatal)’은 읍이란 사람의 성격의 특징(온전, 정직, 하나님을 경외)을 표현하며, 마지막 ‘베코텔(w°qōtel)(1ββ)’은 이러한 전형적인 성격의 요약으로 ‘악을 멀리하였다’라고 말한다. 여기에 사용된 ‘베코텔(w°qōtel)’은 R에서 볼 때 과거의 ‘일반적인 사실’(genereller Sachverhalt)로 이해할 수 있다. 이로써 저자는 독자들에게 머나 먼 과거 시점에서 읍이란 사람을 소개하고, 그 사람의 사람됨을 간단히 정리해 준다.
1ββ	RE	
2	VG	이제 본격적인 이야기 진행으로 ‘익스-카탈(x-qatal)(1α)’에 이어서, 2절은 내러티브 합성동사형 ‘봐익톨(wayyiqtol)’로 연결된다: 읍에게 아들 일곱과 딸 세 명이 태어났다.
3a	VG	역시 ‘봐익톨(wayyiqtol)’로 본이야기를 전개하고 있다: 읍의 소유가 많음을 알린다.
3b	VG	본이야기로 읍이 동방의 자손들 중 가장 큰 자로 알린다.
4a	IP	그의 아들의 잔치의 습관을 4회의 ‘베카탈(w°qatal)’에 나타내며, 이러한 잔치의 배후정황은 2회 연이어 오는 ‘릭톨(liqtol)’(“그들과 더불어 먹고 마시기 위하여”, 4b)에 밝히고 있다.
4b		
5α	VG	‘봐익톨(wayyiqtol)’로 첫 번째 단락(읍 1:1-5)의 전면에 내세울 본이야기를 전개하고 있다: 그들의 생일 잔치가 끝나면 읍은 사람을 보내어(그들을 문의하여 보고) 번제를 드리며 자신들의 자녀들을 거룩하게 하였다. 이어지는 ‘베카탈(w°qatal)(5ββ)’은 읍의 경건한 관습에 대해 소개하고 있다. 따라서 5α의 ‘봐익톨(wayyiqtol)’은 전면에 초점을 맞추는 이야기의 서두로 저자의 ‘서설’(exposition)에 해당한다. ²⁶⁾

25) 권성달, “성서 히브리어 명사 문장에서의 한정성에 관한 연구 - 앤더슨, 제네트, 글리너트의 이론을 중심으로”, 『성경원문연구』 29 (2011), 7-28. 권성달은 명사문의 한정성을 연구하였는데, 그는 주어와 술부를 화용론 구도인 화자와 청자의 관계에서 명확히 정리하여 주고 있다. 그리고 그는 “성서히브리어 명사 문장의 어순에 관한 연구”, 『성경원문연구』 35 (2014), 170-194에서 명사문에서는 어떤 경우에도 술어의 한정성이 주어의 한정성보다 높을 수 없음을 밝혔다(참조, 185).

26) ‘봐익톨(wayyiqtol)’의 구문론적인 기능과는 달리, 데이비드 J. A. 클라인스(David J. A.

5aβ	IP	욥이 자식들을 위한 번제를 드렸는데, 그 번제의 관습을 ‘베카탈(w ^ε qatal)’로 표현하였다: 욥이 드린 번제의 일반적인 관례(일찍 일어남, 각각의 명수대로 번제물을 바침)를 소개한다.
5aγ	HG	R에서부터 앞으로 진행하던 사건은 구문적으로 ‘익스-카탈(x-qatal)’(직역: ‘이는 욥이 [...] 말했었기 때문이다.’)로 역행(Regress)하게 되며, 욥의 번제를 드린 ‘뒷 배경’이 무엇인지 그 사유를 추가적인 정보로 밝힌다. 추가적인 정보의 내용들은 1bβ(“악을 멀리하는 자였다.”)와 일치한다.
5aδ	HG	이야기 사슬 ‘익스-카탈 베카탈(x-qatal w ^ε qatal)’에서 ‘베카탈(w ^ε qatal)’은 ‘익스-카탈(x-qatal)’과 동일한 시점의 행위(punctual simultaneity)를 지시하는 ‘동시적인 경우’(coincident case)이다.
5b	RE	‘익스-익톨(x-yiqtol)’로 일반적인 사실을 알려주며, 이와 동시에 asyndetic한 전후 문장 연결을 통해 첫 번째 단락(욥의 성품, 자녀, 부함, 하나님 경외)을 정리하여 요약(resume)하여 준다: 그 시절 욥의 행실은 항상 악에서 떠나려는 경건함이 있었다고 함으로, “악을 멀리하는 자였다.”(1bβ)가 5b에서 내용적으로 성취된다. 욥기의 저자는 inclusio라는 기법으로 전 단락의 내용을 묶어주고 있다.

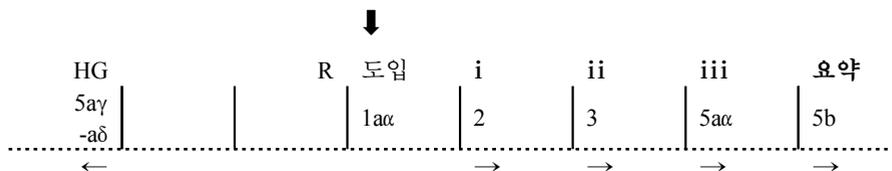
2.4.4. 의미론적 해설에 따른 내용의 구성의 층위

주사건 진행	정보 진행	배경 정보		독서 정보
1αα			[도입] 우스 땅에 한 사람 소개	
			욥	1aβ
	1bα		인물묘사(은전, 바름, 하나님 경외, 악을 멀리함)	
	1bβ			
2			[i. 이야기 진행] 1αα로부터 이어짐: 일곱 아들과 세 딸	
3a			[ii. 이야기 진행] 소유가 심히 많음, 동방에서 큰 자	
3b				
	4		아들들의 잔치 관습	
5αα			[iii. 이야기 진행] 1αα와 2절과 3절에 이어짐: 자녀들을 위한 욥의 번제	

Clines)는 5αα의 wayyiqtol을 frequentative로 이해하고 있다. 이러한 클라인스의 입장은, 그 이후에 오는 구절에서 묘사하는 욥의 경건한 관습적인 행위를 5αα의 구문에 소급하여 이해한 결과이다. David. J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17 (Dallas: Words Book, 1989), 3.

	5aβ		제사의 관습
		5aγ	욥의 제사의 사유
		5aδ	
5b			[요약] 욥은 항상 그러했다.

욥기의 서술자는 [도입]에서 우스 땅에 한 인물을 등장시키고, [i. 이야기 진행]에서 욥의 자녀들을 소개하고 [ii. 이야기 진행]에서 그의 부에 대해 언급한다. [iii. 이야기 진행]에서 자녀를 위한 번제에서 욥의 경건한 일면으로, 악을 멀리하려는 그의 노력을 본다. 한편, [ii. 이야기 진행]에서 부에 대한 욥의 일면을 사례로 소개하지 않는 서술자의 기법은 이후 욥의 재산(또는 자산)이 욥기 1:6 이후에 이어질 사건들의 복선구실을 하도록 남겨둔다. 개별 사건의 전진과정에서 ‘정보 진행’(IP)이란 주이야기 흐름을 구성하는 요인들을 앞으로 진행시키지 않으며 이야기 상연(재연) 차원에서 머물게 하여, 단지 독자들에게 정보적 차원의 내용을 추가해 준다. ‘2.4.3. 구문의 의미론적 해설’에서 보는 바와 같이, 진행은 주요 내용의 뼈대를 구성하는 ‘사건의 점진적 진행’(event-progress)과 ‘정보의 점진적 진행’(information-progress)²⁷⁾으로 구분된다. 사건진행은 경우에 따라 시간의 순서와 함께 이어지는 동작뿐만 아니라 내러티브에서 전개를 위한 논리적인 구성 요소의 순서를 밝혀준다. ‘사건진행’과 ‘정보 진행’, 두 경우 모두 접속사 ‘바브’가 사용되는데, 이때 ‘바브’는 진행을 알려주는 구문론적 표지의 기능을 한다. 화자와 청자라는 화용론적 시간에서 바라볼 때, 사건 진행은 ‘새로운 정보’(new information)를 추가적으로 알려주지만, 정보 진행은 ‘부차적인 정보’(additional information)를 안내해 준다. 반면, ‘배경 정보’(background information)는 이야기를 처음 진행시키는 R에서 볼 때, 대과거 시점으로 역행(Regress)해 간다. 시간선상의 이야기의 흐름에서 도식화시켜 본다면, ‘배경 정보’는 다음과 같다.



다른 한편, ‘독서 정보’(Leserinformation/Reader’s Information: LI)는 시간선상의 전개되는 사건 밖에서 독자들에게 정보를 알려주는 것인데, 욥기 1:1-5 중에서는 1:1aβ “그의 이름은 욥이다”에 해당된다. 이를 통해 독자들

27) 비교, R. Bartelmus, “Sachverhalt und Zeitbezug”, 359, 각주 14.

은 읍기 전체를 읽으면서 읍은 누구인가를 질문하게 한다.

2.4.4. 읍기 1:1-5의 노에틱 적용 주해

1	<p>‘익스-카탈(x-qatal)’은 ‘절대적 시작’²⁸⁾을 알리는 동사구문론적 표현이다. 읍기의 저자는 오래 전에 있었던 한 사람에 대한 이야기로 읍기의 초두를 시작한다(겔 19:14). יִשׁוּב(이읍/읍)은 עֵינַי(우쓰/우스)라는 지역에 살았다. ‘우스’는 구약성경의 이스라엘에서 보았을 때, 요단 동편 땅인 에돔의 지역으로 나타난다. “우스 땅에 사는 딸 에돔아 즐거워하며 기뻐하라 잔이 네게도 이를지니 네가 취하여 별거벗으리라”(애 4:21) 저자가 바라보는 위치가 요단 서편이라는 것은 3b에서도 ‘바헤이 하이쉬 하후 가돌 밧콜 브네 케텔’(בְּנֵי-קַטָּל)이라고 소개하며, 저자의 관점이 요단 서편에서 동편을 바라보고 있음을 알려 주고 있다. 이러한 서술자의 입장을 대변하듯, 저자는 읍을 ‘저 사람’이라고 먼 곳을 지칭하는 원칭지시대명사 남성 단수 אִישׁ(후/그, 저)를 사용하고 있다(읍 1:1; 비교. 1:3).</p> <p>그 사람은 ‘신행일치’를 이룬 온전한 사람이었다. 그에 대한 구체적인 사실들은 1bα-β에서 표현적 차원에서 ‘베카탈(w^oqatal)’ + adjective(x3) + ‘베코텔(w^oqōtel)’의 이야기 사슬로 전개하고 있다. 1bβ의 ‘베코텔(w^oqōtel)’은 ‘읍이 악을 멀리하는 자였다’라는 것을 능동형 분사구문으로 표현해주고 있다. 이는 1bα에서 열거한 읍의 성격적 특징을 3회 사용된 형용사로 열거하고 있는데, 형용사는 주어의 특질을 함의해주고 있다.²⁹⁾ 1bα에서 열거된 주어의 특질을 1bβ에서는 요약해 주고 있으며, 요약적 측면을 표현하기 위하여 1bβ는 표현적 층위에서 ‘베코텔(w^oqōtel)’ — ‘보편적인 사건’을 사용하고 있다. 즉 ‘악을 멀리하는 자’라는 것은 1bα(온전, 정직, 하나님을 경외)의 요약임을 알 수 있다.³⁰⁾</p> <p>1bβ는 구문론적 특이성이 관찰되는데, 1bα의 יָרֵחַ(베하야/그리고 있었다)와 1bβ의 רָחַק(베싸르/멀리하는)는 구문 상 연결되어 있다. 어구 יָרֵחַ+ ‘코</p>
---	---

28) Marvin H. Pope, *Job*, The Anchor Bible 15 (New Heaven; London: Yale University Press, 1973), 3; David J. A. Clines, *Job 1-20*, 9. 포프(Marvin H. Pope)는 선행하는 사건과 그 어떤 연결도 없이 도입되는 ‘익스-카탈(x-qatal)’의 구문형식을 “clear-cut beginning”을 지시하는 관습적인 공식임이라고 말한다. 마소라 성경은 ‘독립적인 내러티브(an independent narrative)’를 큰 이야기 안에 짜 넣을 때 ‘익스-카탈(x-qatal)’의 구문형식을 사용하고 있다(삼하 12:1; 애 2:3). 이러한 이야기 시작 공식은 역사적인 내러티브의 ‘정규적인 공식(regular formula)’ 또는 ‘관습적 공식(customary formula)’인 wayyehi와 구분된다(삼상 1:1).

29) 마소라 본문은 읍을 명사연계형으로 ‘경건한 자’(요레 엘로힘)로 연표하고 있지 않다. 단지 ‘경건한’이라는 형용사를 사용해서 ‘읍은 하나님을 두려워한다’(야레 엘로힘)는 것을 표현하고 있다. 따라서 포프(*Job*, 1)와 클라인스(*Job 1-20*, 2)의 “one who feared God and shunned evil”, “a God-fearer, a shunner of evil”은 마소라 본문의 의도와는 다소 차이가 있는 의역이라 할 수 있다.

30) Marvin H. Pope, *Job*, 1. 포프 역시 이러한 사실에 주목하여, “one who feared God and shunned evil”로 하반절을 번역한다. 그러나 그는 ‘하나님을 경외하는’이라는 명사 구문이 형용사적으로 사용되었음을 간과한다.

1	<p>텔(qōtel)’(절대형)은 ‘직업적인 성격의 활동’을 나타내는 히브리어의 표현으로, 요셉 이야기의 초두(창 37:7), 그리고 모세의 소명기사(출 3:1)에서 나타난다. 따라서 욥기 1:1b에서 ‘욥이 악을 떨리하는 것’은 욥 자신에게는 직업적인 성격의 활동이 비견됨을 함축해주고 있다. 이러한 이해는 5aβ에서 욥이 대가족의 수장으로서 행위, 즉 자식들을 위해 제의의 책임을 수행하는 아버지의 행위(5bβ)와 일치한다. 이러한 가족 제사 장면은 제의에서 제사장직이 별도로 분화되지 않았던 족장시대의 제의 정경을 보여주고 있다. 5aβ에서 욥은 자신의 자녀들을 — ‘바예캣데헬(בְּאֵימָתֵי)’ — 거룩하게 했다. 그는 단지 자녀들의 부정을 제어하는 정결제사를 드린 것이 아니라 자녀들을 거룩하게 성별하고 있다. 이는 욥의 가문이 제사장적인 반열에 있었음을 암시해 주고 있다고 역추론할 수 있다. 왜냐하면 구약에서 거룩하게 성별하는 것은 특별한 제의적인 목적³¹⁾을 위해 수행되는 일이기 때문이다. 욥기 1:1에 나타난 욥의 경건과 욥기 1:2-3의 넘치는 복은 상호 연결되어 있었다.</p>
2 3aα 3aβ 3b	<p>욥기 1:2-3은 주인공 욥의 자녀들과 그의 물질적인 복을 나열하고 있다. 저자는 넘치는 욥의 복과 도입부에 밝힌 욥의 경건을 상호 연결하고 있다. 그가 동방의 사람들 중 큰 사람이 된 것은 단지 ‘우연의 소산’이 아니라 그의 ‘경건한 삶 덕택’이었음을 독자들에게 알려주고 있다.</p>
4a 4b	<p>욥의 자식들 또한 우애가 좋다. 각각 돌아가며 잔치를 배설할 정도의 아들들이라면 이미 장성하여 결혼한 정도의 자식을 뜻하며, 욥의 일곱 아들들이 누이 세 명도 초대할 것으로 보아 욥의 딸들은 출가하지 않은 채 아버지 집에 거했던 것³²⁾을 암시한다. 4절을 통해서 볼 때, 욥은 소유가 충만하였고, 그의 가정 또한 온전한 화평과 행복을 누리고 있었다.</p>
5aα 5aβ 5aγ 5bδ	<p>번제는 자식들의 잔치 이후 단 한 번으로 족하였다. 그러나 욥의 제사는 차고 남음이 있었다. 그는 아들들의 숫자에 따라 번제를 하는 비상한 경건의 사람이었다. 욥의 이례적인 경건은 אֱלֹהִים(올라이/아마도)라는 가정적 상황을 예견하는 예방적인 성격이었다. 욥은 자식들이 하나님께 생각으로나 마 하나님께 대한 죄를 범하지 않을까 하였다. 텍스트 표현적인 측면에서, 욥기의 저자는 자식들의 범죄와 하나님을 저주하는 것은 동시적으로 발생하는 것임을 설명하고자 ‘익스-카탈 베카탈(x-qatal w‘qatal)’을 사용하였다. 또한 욥은 스스로 하나님에 관련되어서 저주라는 말을 입에 담지 않을 정도로 온전한 경건함을 지니고 있음을 저자는 בְּרֵכָה(베레크/축복하다)라는 ‘완곡어법(euphemism)’으로 표현하고 있다(비교. 욥 2:9).</p>

31) David J. A. Clines, *Job 1-20*, 16.

32) Marvin H. Pope, *Job*, 7.

5b	<p>읍의 행실은 항상 그러했다 함으로, 1bβ로 소급하며 요약하여 주고 있다. 그리고 읍기 1:1-5의 단락의 내용적 전개는 다음과 같이 구조화될 수 있다.</p> <p><u>A: 읍의 품행(1b)</u> <u>B: ‘읍의 자녀들’(2절) - ‘와이트(wayyiqtol)’로 도입</u> [‘물질적인 복’(3절)] - וַיְהִי(바에히)로 도입(3$\alpha\alpha$)과 종결(3bβ)</p> <p><u>B’: ‘자녀들의 잔치’(4절) - ‘베카탈(w^oqatal)’로 도입</u> [‘읍의 만회적인 번제’(5$\alpha\alpha$-γ)] - וַיְהִי(바에히)로 exposition 도입</p> <p><u>A’: ‘읍의 성격의 경건함’(5b)</u> 읍기의 첫 단락은 읍의 경건한 성품으로 A와 A’로 inclusio를 형성하고 있고, 읍의 자녀들에 대한 소개와 그들의 잔치 관습에 관한 내용은 각각 B와 B’로 내적인 평행을 이루고 있다. 표현적 차원에서 ‘와이트(wayyiqtol)’과 ‘베카탈(w^oqatal)’로 각각 사실과 정보 진행을 알려주고 있다.</p> <p>[]란은 읍의 가시적인 자산의 축복이 번제에 사용됨을 알 수 있다. 즉, 그는 받은바 물질적 복을 자녀들이 악에서 떠나도록 하는 데 풍성히 사용할 만큼, 하나님을 경외하는 자였다. []란의 두 경우 모두, ‘바에히’³³⁾를 사용하여 추가적인 사건을 보도함으로 이 사건이 이야기 주정보 안에 들어옴을 알려주는 것임을 구문론적으로 구분해 주고 있다.</p>
----	--

3. 나오는 말

현대의 언어학의 발전은 성경 텍스트를 이해하는 데 있어 풍성한 도움을 주고 있다. 하지만 아리스토텔레스 이후에 정립된 문법적인 서술 방법 위에 세워진 인도-게르만어 언어 체계와 셈어인 히브리어 체계가 불일치하는 어려움을 극복하기 위해서, 본고의 필자는 복수 언어 간에 불변의 상수를 밝힌 노에틱적인 접근 방법을 소개하며 그 유용성을 읍기 1:1-5까지의 단락으로 예시하여 보았다. 이러한 접근 방법은 히브리어의 상대적인 시제 체계를 지닌 마소라 본문을 ‘표현적 층위’(구문론)와 ‘내용적 층위’(의미론)로 구분하여 구문과 의미가 어떻게 긴밀하게 엮어져 가는지 잘 보여준다. 또한 노에틱에 기초한 동사구문론의 활용은 ‘화용론적인 측면’에서도 유용한데, 단락의 시작과 종결, 사건의 진행과 멈춤을 통해 독자들에게 사건 이해의 도움을 줄 뿐 아니라, 서술자가 부각시키는 부분과 배경 정보로 알려지는 점을 구분해 주며, 독자들에게는 독서정보와 요약적인 정리까지 해주고 있다. 본 소고의

33) R. Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 114; 비교, Marvin H. Pope, *Job*, 3.

필자가 위에서 예시한 바와 같이, 히브리어 동사의 형태에 대한 노에틱적인 접근은 동사의 구문론(verbal syntax)과 의미론(semantic), 그리고 문장론(clause syntax)과 화용론(pragmatic)까지 아우를 수 있다. 본 소고의 필자는 텍스트 언어학적으로 근거가 있는 노에틱적인 접근방법을 통해서, 성경 주해가 더욱 풍성하게 진일보되기를 기대하는 바이다.

<주제어>(Keywords)

노에틱, 성경 히브리어 문법, 구문론과 의미론, 화용론, 욥기 1:1-5.

Noetic, grammatic system of Biblical Hebrew, syntax and semantic, pragmatic, Job 1:1-5.

(투고 일자: 2017년 1월 31일, 심사 일자: 2017년 2월 28일, 게재 확정 일자: 2017년 4월 26일)

<참고문헌>(References)

- 권성달, “성서 히브리어 명사 문장에서의 한정성에 관한 연구 – 앤더슨, 제네트, 글리너트의 이론을 중심으로”, 『성경원문연구』 29 (2011), 7-28.
- 권성달, “성서히브리어 명사문장의 어순에 관한 연구”, 『성경원문연구』 35 (2014), 170-194.
- 우상혁, “성경 히브리어 동사형태 연구: 시간, 상, 양태를 중심으로”, 『개혁논총』 17 (2011), 41-73.
- 장성길, “성경 히브리어 동사 체계 내에서의 발화수반행위 이론과 양태성 개념에 기초한 소고”, 『성경과 신학』 54 (2010): 1-34.
- 장성길, “성경 히브리어 동사의 양태 특성 소고”, 『성경원문연구』 38 (2016), 99-120.
- Bartelmus, R., *HYH: Bedeutung und Funktion eines hebräischen <Allerweltswortes> - zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystem*, ATSAT 17, S. Ottilien: EOS Verlag, 1982.
- Bartelmus, R., *Einführung in das Biblische Hebräisch - ausgehend von der grammatischen und (text-) syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentexts des Alten Testaments durch die tiberische Masoreten-Schule des Ben Ascher: Mit einem Anhang Biblisches Aramäisches*, Zürich: TVZ, 1994.
- Bartelmus, R., “Sachverhalt und Zeitbezug: Pragmatisch-exegetische Anwendung eines noetischen Theorems auf 1 Kön 1”, R. Bartelmus, ed., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation. Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Text*, Zürich: Pano Verlag, 2003, 355-381.
- Bühler, C., *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart: G. Fischer, 1934.
- Chomsky, N., *Aspekte der Syntax-Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- Clines, David. J. A., *Job 1-20*, WBC 17, Dallas: Words Book, 1989.
- De Saussure, F., *Grundfrage der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin: Walter de Gruyter, 2001.
- Denz, A., *Die Verbalsyntax des neuarabischen Dialekts Kwayriš (Irak): Mit einer einleitenden allgemeinen Tempus- und Aspektlehre*, Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes XL:1, Wiesbaden: Steiner, 1971.
- Denz, A., “Tempus und Aspekt? Vorstellung eines neotischen Modells”, N. Nebes, ed., *Tempus und Aspekt in den semitischen Sprachen*, Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient, Band I, Wiesbaden: Harrassowitz, 1999, 37-41.

- Driver, S. R., *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*, The Biblical Resource Series, London: Oxford University Press, 1892.
- Gross, W., *Verbformen und Funktion: WAYYIQTĻ für die Gegenwart. Ein Beitrag zur Syntax poetischer hebräischen Schriften*, ATSAT 1, St. Ottilien: EOS Verlag, 1976.
- Güttgemanns, E., *Die Funktion der Zeit in der Erzählung*, Forum theologiae linguisticae 23:4, Bonn: Linguistica Biblica 1974.
- Hardmeier, C., *Textwelten der Bibel entdecken: Grundlage und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel*, Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel, Band I:1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003.
- Koch, K., *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
- Koschmieder, E., “Zur Bestimmung der Funktionen grammatischer Kategorien”, E. Koschmieder, ed., *Beiträge zur allgemeinen Syntax*, Heidelberg: Carl Winter, 1965, 1-60.
- Koschmieder, E., “Die noetische Grundlage der Syntax”, E. Koschmieder, ed., *Beiträge zur allgemeinen Syntax*, Heidelberg: Carl Winter, 1965, 70-89.
- Koschmieder, E., “Das Gemeinte”, E. Koschmieder, ed., *Beiträge zur allgemeinen Syntax*, Heidelberg: Carl Winter, 1965, 101-106.
- Lämmert, E., *Bauformen des Erzählens*, Metzler Studienausgabe, Stuttgart: Metzler, 1989.
- Longacre, R. E., “Discourse Perspective on the Hebrew Verb: Affirmation and Restatement”, Walter R. Bodine, ed., *Linguistics and Biblical Hebrew*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1992, 177-189.
- Longacre, R. E., “Weqatal Forms in Biblical prose”, Robert D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Dallas: Summer Institute of Linguistics; Winona Lake: Eisenbrauns, 1994, 50-98.
- Michel, D., *Grundlegung einer hebräischen Syntax, Teil I: Sprachwissenschaftliche Methodik, Genus und Numerus des Nomens*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977.
- Niccacci, A., *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement 86, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Pope, Marvin, H., *Job*, The Anchor Bible 15, New Heaven; London: Yale

University Press, 1973.

Schneider, W., *Grammatik des biblischen Hebräisch*, München: Claudius, 1974.

Stoellger, P., “Semantik”, *Religion in Geschichte und Gegenwart* 7 (2004),
1187-1189.

Weinrich, H., *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Sprache und Literatur 16,
Stuttgart: C. H. Beck, 1971.

<Abstract>

Noetic Analysis of Classical Hebrew and His Application to Job 1:1-5

Minsu Oh
(Chongshin University)

This essay suggests an new approaching method to interpret biblical narrative texts. The new approaching based on verbal syntax of the classical Hebrew is called as noetical interpretation of texts. This essay tries to show how the verbal syntax helps understand profound meaning of a narrative text. Before doing so, the author briefly surveys grammatical distincts and differences between the classical Hebrew and the indogermanic languages. In historical respect of both language families, the use of the former goes back to semitic language cultures. The grammatical systems of the later was fundamental established by the Greek's Philosopher Aristoteles. Difficulties for syntactical and semantical interpretation are caused by different uses of employed verbs. Thus the noetical approaching is alternatively proposed in this essay. It differentiates content's level of a sentence from expression's level, so that one may notice nuances of narrator's intention. The noetical analysis mainly gives attention to explain interlingual consistent elements and is very helpful to inform beginning and conclusion of a paragraph, progress and ending of events, foreground and background information toward readers. The author applied this grammatical system to Job 1:1-5. Finally, this essay ist pointing out the adequateness of the noetical analysis for Hebrew texts.

욥기 30:22하반절 ‘크티브’/‘크레’의 선택과 문학적-수사학적 번역

안근조*

1. 들어가는 말

본 연구의 과제는 욥기 30:22하반절의 번역과 관련하여 마소라 텍스트의 난외주(*Masorah parva*) 지시대로 ‘크레(Qere)’를 따를 것인지 아니면 대부분의 번역들과 같이 ‘크티브(Ketib)’를 따를 것인지를 결정하는 데 있다. 왜 현재의 성서 번역본들은 쓰기 전통인 크티브에 근거하고 반면에 수정된 읽기 전통인 크레를 수용하지 않는지 그 이유를 주석적인 측면뿐만 아니라 마소라 본문의 형성사를 통해 밝힐 것이다. 본 연구의 목적은 대다수의 번역 작업과는 달리 욥기 30:22하반절의 본문을 크티브가 아닌 크레로 읽었을 때 도리어 본문이 전달하는 더욱 풍부한 수사학적 의미에 도달할 수 있음을 논증하는 일이다. 따라서 이 연구는 번역자들에게 크티브/크레 전통의 세심한 배려와 주의 깊은 선택의 필요성을 부각시키면서 본문 비평적 읽기 너머의 문학적비평적 읽기의 중요성을 새롭게 강조함으로써 성서번역에 있어서 기계적이고 문법적인 선택에서 더 나아가 문학적-수사학적 선택이 크티브/크레 결정의 기준에 있어서 중요하게 작용함을 고찰하려 한다.

이를 위해 먼저, 크티브/크레 체제의 출현과정과 본문비평 학자들이 이 문제를 어떻게 다루어 왔는가를 살피고 오늘날 학자들과 번역자들의 관련된 입장을 정리할 것이다. 다음으로 욥기 30:22 본문에서 왜 크레의 교정읽기를 따르지 않는지에 대하여 본문비평적 입장과 주석적 입장에서 논의할 것이다. 이어서 기존 번역본들과 달리 크티브가 아닌 크레를 선택하여 본문 30:22하반절을 새롭게 번역함으로써 얻어지는 수사비평적 문학적 함의가 해당본문 30장뿐만 아니라 욥기 전체의 신학적, 문학적 내용과 적절히

* Boston University에서 박사학위를 받음. 현재 호서대학교 연합신학전문대학원 구약학 교수.
keunjoahn@hanmail.net.

상응하고 있음을 증명함으로써 크티브/크레 선택에 따른 다양한 해석학적 대안들을 열어줄 수 있을 것이다. 끝으로, 본문비평과 수사학적 비평의 통합적 읽기가 요청되는 상황에서 성서번역자들이 고려해야 할 번역비평적 제언을 제시하려고 한다.

2. ‘크티브’/‘크레’ 체제의 출현 과정

본래 히브리어 성경의 ‘크티브’/‘크레’ 체제의 본문전통이 생기게 된 이유는 마소라 학자들의 기록한 문서에 대한 보수적이고도 경건한 태도에서 연유한다. 자음으로만 이루어진 본문에 모음을 붙이기 시작하면서 본문수정이 불가피한 부분들이 발견되었다. 수세기를 거쳐서 전해져 온 자음본문의 경우 자음철자의 오류가 전혀 없을 수 없었을 것이다. 또한 모음 없이 읽어오던 자음본문에 대한 정확한 발음이 혼돈되는 부분들이 생겨나기 시작했다. 그러나 본문에 대한 경외감이 쓰거나 읽기에 있어서 임의적 수정의 실행을 어렵게 하였다. 따라서 쓰기 전통의 크티브를 본문에 그대로 놔둔 채, 본문의 난외주에 읽기 전통의 크레를 표기하되 크레 발음의 모습들을 본문의 크티브에 적용하여 기록한 것이 크티브/크레 전통의 발단이다.¹⁾ 그러나 다른 부류의 본문비평 학자들에 따르면 난외주의 크레는 오기의 수정보다는 다양한 본문 전통의 반영으로 보기도 한다.²⁾ 즉, 성서본문에 대한 경외감을 가졌던 마소라 학자들이 본문을 수정하기 위한 새로운 단어나 의미를 생성했다고 보기는 오히려 힘들다는 것이다. 다만 마소라 학자들에게 가장 많이 읽혀지던 대다수의 본문전통을 선택하여 읽다가 이따금 같은 본문에 대한 상이한 읽기 전통이 갈등을 빚게 될 때 또 다른 읽기를 난외주에 표기하여 두었다는 것이다. 올린스키(Harry M. Orlinsky)와 같은 학자들은 처음에 마소라 학자들이 대표적인 세 개의 본문사본을 가지고 작업을 시작했다고 가정한다. 세 본문이 일치할 때에는 문제가 없었으나 불일치가 나타날 경우, 두 본문의 읽기 전통을 모음화 하여 크레로 표기하고 다른 하나의 읽기 전통의 단어는 크티브로 그대로 본문에 남겨놓았다고 주장한다.³⁾ 그러나 יהוה를 ארני로 의도적으로 수정하여 읽는 것을 공식화된 *Qere Perpetuum*의 예들에서 확인할 수 있듯이 본문읽기에서 수정작업이 불가피

1) Emmanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 58.

2) Ibid., 61.

3) Harry M. Orlinsky, “Studies in the Septuagint of the Book of Job”, *Hebrew Union College Annual* 36 (1965), 38.

하다는 사실을 염두에 둔다면, 크티브/크레 출현의 이유에서 마소라 학자들의 교정의 노력을 전적으로 무시하기에는 무리가 따른다.

고르디스(Robert Gordis)는 이와 같은 상황을 종합하여 다음과 같이 크티브/크레 체제의 출현과정을 크게 세 단계로 설명한다.⁴⁾ 첫째, 고대자음 문서로부터 기록된 형태와는 다르게 읽는 전통이 이미 존재하고 있었다. 예를 들면, *Qere Perpetuum*이나 *Qere Euphemism* 같은 경우이다. 둘째, 자음본문에 모음을 표기할 때 따라야 할 원리와 체계들이 생기기 시작하였다. 이를 근거로, 자음본문에서 모음역할을 했던 자음들의 혼돈으로 인한 복수어미나 인칭어미 변화상의 오류, 또는 무의식적 실수로 드러난 오기들을 크레를 통하여 바로잡음으로써 정확한 읽기를 가능케 했다. 끝으로, 수정의 노력에도 불구하고 여전히 존재하는 다른 읽기전통의 문서들을 난외주에 대조본문으로 실는 크레가 등장하였다.

최근의 학자들은 크티브/크레 해석과 관련하여 개인에 따라 의견이 분분하나 한 가지 확실한 것은 그만큼 크티브/크레의 존재 자체가 히브리어 성서의 본문전통의 긴 역사와 다양한 형성 역사를 반영하고 있다는 데 의견을 같이한다.⁵⁾ 더군다나 고르디스의 고전적 종합적인 논의를 통해 주목할 만한 사실은 히브리어 성서의 본문전통의 마지막 단계에서 크티브/크레는 대조본문의 역할로 수렴되고 있다는 것이다. 이는 그만큼 성서본문의 다양한 읽기의 필연성이 본문형성의 역사 속에 내재되어 있음을 알려준다. 기계적인 본문필사가 아니라 본문의 의미해석의 과정이 거룩한 문서의 기록과 전승단계에 관여하고 있다는 사실을 주목하게 한다. 따라서 오늘날 번역역가와 주석가에게 있어서 크티브/크레는 단순한 본문비평적 선택의 문제를 넘어 문학적 과제와 신학적 해석의 문제로 확장된다. 문학적-수사학적 읽기의 필요성이 대두되는 이유가 여기에 있다.⁶⁾

4) Robert Gordis, *The Biblical Text: A Study of the Kethib-Qere* (Philadelphia: The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1937), 29-54.

5) 크티브/크레에 대한 학자들의 다양한 견해를 위해 다음의 글들을 참조하라. Derek R. G. Beattie, "Kethibh and Qere in Ruth IV 5", *Vetus Testamentum* 21 (1971), 490-494; P. Cassuto, *Qeré-Ketib et Listes Massorétiques dans le Manuscrit B19a* (Frankfurt; New York: P. Lang, 1989); Jong-Hoon Kim, "The Tradition of the Ketib/Qere and its Relation to the Septuagint Text of II Samuel", *ZAW* 123 (2011), 27-46; Elvira Martín-Contreras, "The Phenomenon *Qere We La' Ketib* in the Main Biblical Codices: New Data", *Vetus Testamentum* 62 (2012), 77-87.

6) 문학적-수사학적 관점에서의 성서번역에 대한 이론은 다음의 자료를 참조하라. Ernst R. Wendland, *Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation* (Dallas: SIL International, 2004).

3. 욥기 30:22하반절의 ‘크티브’와 ‘크레’

욥기에서 ‘크티브’/‘크레’ 체제가 적용된 구절은 총 53개에 달한다. 대부분의 본문에서는 크티브의 교정으로서의 크레의 읽기전통을 좇고 있다. 특히, 문법적 교정들이 두드러진다.⁷⁾ 그러나 30:22하반절의 경우와 마찬가지로 크레가 아닌 크티브를 선택한 본문들도 대략 3~4곳이 더 확인된다.⁸⁾ 본 연구에서 그 가운데 유독 30:22하반절에 관심을 갖는 이유는 무엇보다도 학자들의 독법이 이 구절에서처럼 다양하게 드러나는 곳이 없기 때문이다. 우선 30:22 본문의 대표적인 번역들은 다음과 같다.

MT תשאני אל־רוח תרכיבני ותמננני תשנה (תושיה)
Qere Ketib

LXX ἔταξας δέ με ἐν ὀδύναϊς καὶ ἀπέρριψιάς με ἀπὸ σωτηρίας

『개역개정』 나를 바람 위에 들어 불려가게 하시며
무서운 힘으로 나를 던져 버리시나이다
『표준』 나를 들어올려서 바람에 불려가게 하시며
태풍에 휩쓸려서 흔적도 없이 사라지게 하십니다
『성경』 저를 바람에 실어 보내시고
폭풍 속에 내팽개치셨습니다

LUT Du hebst mich auf und läßt mich auf dem Winde
dahinfahren und vergehen im Sturm.

RSV Thou liftest me up on the wind, thou makest me ride on it,
and thou tосsest me about in the roar of the storm.

TEV You let the wind blow me away;
you toss me about in a raging storm.

TNK You lift me up and mount me on the wind;
You make my courage melt.

한글성경을 비롯한 대부분의 영어성경과 독어성경은 크티브 전통을 따른다. 곧 바람 또는 태풍에 날려가는 욥의 가련한 신체에 대한 묘사로 번역

7) 욥 15:15; 16:16; 20:11; 26:14; 30:11 등.

8) 욥 6:2; 13:15; 24:6상; 39:12. 예를 들어, 24:6상의 경우, קצר 동사와 관련하여 크티브의 히필형이나 크레의 칼형이 같은 뜻을 전달하기에 결정이 모호한 면이 있다. 그러나 곡식을 거두어들이게 한다는 사역형의 의미에서 번역자들은 크티브를 선호하는 것으로 나타난다.

한다. 포프(Marvin H. Pope) 역시 폭풍우 가운데 위아래로 흔들려 붕괴되는 인생의 모습으로 그린다.

you lift me up and mount me on the wind
you toss me about with a tempest.⁹⁾

클라인즈(David J. A. Clines) 또한 크티브를 선택하여 태풍 가운데 소멸되는 비천한 신세로 그리면서 폭우의 이미지를 첨부하여 다음과 같이 번역하였다.¹⁰⁾

you snatch me up and make me ride on the wind
you dissolve me with a downpour.

그러나 크티브 중심의 기존 번역은 다음과 같은 두 가지 본문비평적 문제를 야기한다. 첫째, 본래 크티브 전통의 자음인 תשואה를 תשואה나 תשא로 보충 또는 교정이 불가피하다는 사실이다. 폭풍이나 태풍이라는 단어로 명사화시켜 22상반절의 תנן와 병행을 이루는 장점이 있으나 본문 크티브의 자음을 수정해야 하는 어려움이 따른다. 둘째 문제는 여전히 자음 수정으로 인해 본래 크티브 본문의 쓰기에서 의도하는 תוו 동사의 pual형 2인칭 미완료형의 문법적 기능이 수행되지 못한다는 사실이다. 구드(Edwin M. Good)는 이 문제를 의식하여 본래 תוו 동사의 문법적 의미를 살려 “you level me”로 번역하였으나¹¹⁾ 이는 22상반절과의 평행법에 벗어나며 תוו 동사의 piel형의 기존 의미 영역과도 거리가 멀다.¹²⁾

대안으로서 학자들은 난외주의 크레의 읽기인 ‘תושיה(투시야)’를 따라서 ‘성공’, ‘지혜’, ‘승리’의 의미를 살리는 번역을 시도한다. 예를 들면, 위에서 유대인 성경인 TNK는 22하반절을 “you make my courage melt”로 번역함으로써 태풍의 이미지보다는 개인의 계획이나 성공과 관련된 용기의 의미를 부각시키고 있다. 더욱 흥미로운 것은 칠십인역(LXX)은 태풍의 개념보다는 하나님의 섭리와 계획인 σωτηρία(구원)를 사용하고 있는 점이다. 이는 칠십인역의 본문 전통은 크티브보다는 크레를 따르고 있음을 보여준다. 또한 씨레스코(Anthony R. Ceresko) 신부도 크레에 준하여 “you sweep victory

9) Marvin H. Pope, *Job* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1982), 218.

10) David J. A. Clines, *Job 21-37* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2006), 931.

11) Edwin M. Good, *In Turns of Tempest: A Reading of Job with Translations* (Stanford: Stanford University Press, 1990).

12) David J. A. Clines, *Job 21-37*, 956.

away from me”로 번역하며¹³⁾, 욥기의 수사학적 읽기를 시도하는 하벨(Norman C. Habel) 역시 크레 읽기의 맥락을 따르고 있다: “And then [you] made my success melt away.”¹⁴⁾ 그러나 이러한 시도들은 크티브 읽기에서 견지되었던 평행법을 깨뜨리고 있으며 더 중요한 문제는 22하반절의 מוֹנִי 동사에 두 개의 목적어가 생기는 어려움을 설명하지 못하고 있다.

양자의 문제들이 똑같이 제기되는 상황이지만 본문에 대한 대부분의 번역들은 사실상 크레보다는 크티브를 따르고 있다. 이는 무엇보다도 오늘날 번역자들이 그만큼 마소라 학자들의 크레 전통의 모음읽기 원리에 굳이 구애받지 않는 현상을 방증한다. 난외주의 지시보다는 본문내용의 자연스런 연결과 조화에 번역의 주안점을 두고 있다. 무엇보다도 주석적 관점에서 독자들에게 본문을 더욱 잘 이해시키고 소통하게 하는 의미 동등성의 원리에 충실하려는 번역자의 의도가 한 몫을 차지한다.¹⁵⁾ 이와 같은 측면에서 본문과 관련하여 크레보다는 크티브를 선택하는 요인이 본문주석의 과정에서 드러난다. 일례로, 이미 앞선 본문 30:19¹⁶⁾에서 욥은 진흙 가운데 내쳐진 상태를 한탄하였다. 그러한 맥락에서 22절 본문에 이르면 이번에는 바람에 날려 이리저리 내팽개쳐지는 이미지가 본문의 내용상 흐름에 더 잘 연결되는 것으로 보인다.¹⁷⁾ 욥의 가련한 현실에 대한 자기비애적인 탄식이 “아래로 내쳐지고(19절)”, “위로 훑날리면서(22절)”로 표현되고 있는 것이다. 이와 같은 탄식시(lament psalms)의 맥락에서 태풍의 이미지가 지혜나 성공의 이미지에 비하여 자연스러워 보인다. 만일에 욥기가 전통적인 시편의 문학양식을 고수하고 있다면 말이다. 그러나 이곳에서 욥기는 기존의 히브리 문학의 탄식시 전통을 깨뜨리고 있다. 욥은 시편 탄식시의 시인들처럼 하나님을 향한 신뢰를 전제하면서 구원에 이르는 길로 나아가지 않는다.¹⁸⁾ 도리어 욥은 끝까지 자신의 항변을 굽히지 않을 뿐 아니라 심지어 하나님을 향한 직접적인 고발까지 나아가다: “내가 주께 부르짖으나 주께서 대답하지 아니하시오며(20절)”, “주께서 돌이켜 ... 대적하시나이다”(21절). 그리고는 23절에서는

13) Anthony R. Ceresko, *Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic: A Translation and Philological Commentary* (Rome: Biblical Institute Press, 1980).

14) Norman C. Habel, *The Book of Job* (Philadelphia: The Westminster Press, 1985), 414.

15) Timothy Wilt, “Translation and Communication”, Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference* (Manchester: St. Jerome Publishing, 2003), 27-80.

16) “하나님이 나를 진흙 가운데 던지셨고 나를 티끌과 재 같게 하셨구나”(『개역개정』). 이하 한글성경 본문은 특별한 언급이 없는 한 『성경전서 개역개정판』(1998)을 따른다.

17) William D. Reymann, *A Handbook on the Book of Job* (New York: United Bible Societies, 1992), 551.

18) Carol A. Newsom, *The Book of Job: A Concept of Moral Imaginations* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 192.

끝내 “내가 아나이다”라고 자신의 지식을 고집할 뿐, 하나님 구원에 대한 신뢰의 간구는 나타나지 않는다. 이는 히브리 시의 전통적 문학양식과 내용으로부터 이탈하는 현상이다. 히브리 문학의 수사학적 비평의 선도자인 알터(Robert Alter)는 일정한 본문단락에서 기존의 문학적인 관습으로부터 벗어나는 의도적 이탈(divergence)이나 변형(changes)의 수사학적 표현에 주목한다. 저자가 심어둔 의도적 이탈에 숨은 수사학적 의미를 파악할 때 정작 본문이 말하고자 하는 진의를 포착할 수 있다고 주장한다.¹⁹⁾ 번역자가 이와 같은 문학적이고 수사학적인 장치에 예민해질 때 새로운 조명이 본문에 가해진다.

4. 읍기 30:22하반절의 번역과 수사학적 읽기

4.1. 읍기의 수사학적 기술

세계성서공회연합회(UBS) 번역 책임자로 관계하고 있는 크리스프(Simon Crisp)는 현대 성서 번역의 가장 영향력 있는 발전 가운데 하나를 ‘문학적 방향 전환’으로 보고 있다.²⁰⁾ 더 이상 기능적 동등성의 이론 즉 형식보다는 내용 중심의 번역으로서 성서의 수사비평적 효과나 담화 분석을 통한 의미 도출이 어렵다고 지적한다. 따라서 1970년대 이후 두드러진 문학비평(Literary Criticism)에 준하는 문학 번역(Literary Translation)의 필요성이 요구되고 있다. 특히 읍기와 같은 책은 긴밀한 수사학적 구조로 구성되어 있기에 번역과 해석에 있어서 수사학적 문학비평의 관점이 더욱 필수적으로 대두될 수밖에 없다.²¹⁾ 문학비평적 논의를 바탕으로 우리의 본문인 30:22하반절의 번역을 재고하여 볼 때 이제까지 읽어오던 ‘태풍’ 이미지 중심의 크티브 선택 본문에서 간과되었던 ‘지혜’ 이미지 중심의 크레 읽기의 수사학적 독

19) Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, Inc., Publisher, 1981), 97, 103.

20) 사이먼 크리스프, “현대 성서 번역을 위한 도전들”, 신현우 역, 「성경원문연구」 24 별책(2009), 205.

21) 읍기의 수사학적 구조에 대한 탁월한 논의들은 다음의 자료들에서 찾을 수 있다: R. Polzin, *Biblical Structuralism* (Philadelphia: Fortress Press, 1977); Y. Hoffman, “The Relation between the Prologue and the Speech Cycles in Job: A Reconsideration”, *Vetus Testamentum* 31 (1981), 160-170; Norman C. Habel, “The Narrative Art of Job: Applying the Principles of Robert Alter”, *JSOT* 27 (1983), 101-111; Carol A. Newsom, “The Book of Job as Polyphonic Text”, *JSOT* 97 (2002), 87-108.

특성이 새롭게 발견된다.

욥기에 동원되는 두드러진 수사학적 기술 중 하나가 역설(paradox)과 반전(twist 또는 reversal)이다. 문학적비평에서 역설은 모순적 상황에서 전하고자 하는 메시지를 극대화하는 기술로 사용된다.²²⁾ 반전이란 등장인물의 언행이 내러티브 전개에서 뜻하지 않는 혹은 정반대의 결과를 초래하게 되는 경우를 일컫는다.²³⁾ 역설은 독자에게 어느 정도까지는 인지 가능하나 반전은 뜻하지 않게 다가온다. 그러나 역설과 반전은 기존의 문학적 관습과 기대에 벗어나 있다는 점에서 공통점을 지닌다. 역설과 반전은 등장인물에게는 차단되어 있는 정보가 독자들에게는 알려져 있기에 이야기 결과에 따른 극적 효과가 큰 기술이다. 욥기 내러티브와 같이 등장인물의 무지(無知)와 독자들의 전지(全知)가 대조적으로 드러난 이야기 전개에서는 역설과 반전의 기술은 극대화된다. 왜냐하면 등장인물이 의식하지 못하는 사건이나 담화에서 독자들은 역설적으로 그 본의를 간파하고 새로운 반전을 통해 극대화된 의미에 도달하기 때문이다.

대표적 역설은 욥기 7:17이다: “사람이 무엇이기에 주께서 그를 크게 만드사 그에게 마음을 두시고.” 이는 기존의 시편 8:4의 사람이해에 대한 역설적 표현이다: “사람이 무엇이기에 주께서 그를 생각하시며 인자가 무엇이기에 주께서 그를 돌보시나이까.” 욥은 본래 사람에 대한 돌보심을 강조하는 시편의 관습적 표현을 의도적으로 대비시켜 사람에게 대한 하나님의 지나친 간섭을 ‘풍자적 찬양’으로 한탄하고 있다.²⁴⁾ 그만큼 자신이 당하는 고통이 하나님으로부터 왔음을 의도적으로 표현하고 있는 것이다. 반면에, 반전의 기술은 무의식적인 사건 전개나 등장인물의 언사에 관계한다. 욥기 9:17에서 욥은 “그가 폭풍(שַׁעֲרָה)으로 나를 치시고 까닭 없이 내 상처를 깊게 하시며”라고 탄식한다. 그러나 정작 38:1에 폭풍우(שַׁעֲרָה) 가운데 나타나신 하나님이 욥을 큰 깨달음의 세계로 인도한다(42:5).²⁵⁾ 친구들과의 대화

22) 포켈만(J. P. Fokkelman)은 역설의 기술의 예로 아브라함이 이삭을 바치는 장면을 설명한다. 아브라함이 그의 외아들을 포기했을 때 그 아들의 생명을 살렸을 뿐만 아니라 그 냉정한 명령을 내린 하나님과의 유대관계도 더욱 친밀해진다: J. P. Fokkelman, “Genesis”, Robert Alter and Frank Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 50.

23) 대표적인 반전의 예는 에스더서에 나오는 모르드개와 하만의 뒤바뀌는 운명에 대한 내러티브이다: Jack M. Sasson, “Esther”, Robert Alter and Frank Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 340.

24) Samuel E. Balentine, *Job* (Macon: Smyth & Helwys, 2006), 139.

25) “내가 주께 대하여 귀로 듣기만 하였사오나 이제는 눈으로 주를 뵈옵나이다”. 욥의 깨달음에 대한 번역자들의 논의를 위해서는 다음의 자료들을 참조하라: E. J. van Wolde, “Job 42:1-6: The Reversal of Job”, W. A. M. Beuken, ed., *The Book of Job* (Louvain: Uitgeverij

에 있어서도 욥은 소발에게 이렇게 반문한다(13:9상): “하나님이 너희를 감찰하시면 좋겠느냐.” 욥이 무심코 내뱉은 이 말은 내러티브의 끝에 이르면 실제로 엄연한 현실로 드러난다. 하나님께서 줄곧 친구들을 지켜보시다가 최종적으로 판단하고 계시기 때문이다(42:7-8).²⁶⁾ 욥기 내러티브는 요소요소에 이와 같은 문학적 기술을 사용하여 수사학적 의미를 강조하고 있다.

4.2. 욥기 30:22하반절의 반전

욥기 30장은 욥기 전체에서 욥과 세 친구와의 논쟁의 결론부인 29-31장의 중앙부에 위치한다. 물론, 뒤이어 32-37장에 이르는 비교적 긴 엘리후의 언설이 나오고 있으나 38장 이후 하나님의 폭풍우 언설의 클라이맥스 직전 욥의 마지막 발언이라는 측면에서 내러티브적 효과의 비중이 큰 부분이라 하겠다. 흥미로운 것은 29장과 30장의 극명한 대조이다. 즉, 29장이 욥의 가장 행복했던 과거의 시기를 회고하는 장면이라면 30장은 욥의 가장 비극적인 현재의 상태를 탄식하는 장면이다. 이와 같은 대비는 31장에서 욥이 피하고 있는 하나님 앞에서의 신-인 법정소송(divine-human lawsuit)의 필연성과 타당성을 높이는 효과를 지닌다.²⁷⁾ 하벨은 30장 전체를 다음 장 31:35-37에서 명백하게 드러나는 법정소송에서 무고한 고통을 호소하는 욥의 최후 변론으로 본다.²⁸⁾

새로운 발견은 31:35하반절에서 욥을 고발하는 자의 ‘고소장’을 요청하기에 앞서 욥 자신은 이미 본문 30장에서 하나님에 대한 고소장을 작성하고 있다는 사실이다. 본문 30:19까지 하나님은 3인칭이었다가 20절부터는 2인칭으로 갑자기 전환되고 있다. 더불어 욥은 피고인의 신분에서 원고 측 검사로 돌변한다. 본문 30:20-23에서 욥은 직접적으로 감히 하나님을 고발하고 있는 것이다. 욥의 불평의 내용이 곧 하나님의 죄목으로 나열되면서 궁극적으로 원고를 죽음으로 이르게 한 하나님에 대한 기소장(formal

Peeters, 1994), 248; 김상기, “욥기 42:1-7: 이유 없는 고난”, 『성경원문연구』 26 (2010), 40; 안근조, “욥기 42:6 번역의 문제와 제안”, 『성경원문연구』 31 별책 (2012), 51, 55.

26) “여호와께서 욥에게 이 말씀을 하신 후에 여호와께서 데만 사람 엘리바스에게 이르시되 내가 너와 네 두 친구에게 노하나니 이는 너희가 나를 가리켜 말한 것이 내 중 욥의 말 같이 옳지 못함이나 그대들 ... 이는 너희가 나를 가리켜 말한 것이 내 중 욥의 말 같이 옳지 못함이라”.

27) 잔젠(J. Gerald Janzen)은 이와 같은 수사학적 구성을 다음과 같이 극명하게 묘사한다: 29장 과거의 회고 <-> 30장 현재의 인식 => 31장 마지막 맹세문. J. Gerald Janzen, *Job* (Atlanta: John Knox Press, 1985), 201.

28) Norman C. Habel, *The Book of Job*, 417.

indictment)²⁹⁾을 완성한다:

20 내가 주께 부르짖으나 주께서 대답하지 아니하시오며
내가 섰사오나 주께서 나를 돌아보지 아니하시나이다
- 불평 1: 하나님의 침묵

21 주께서 돌이켜 내게 잔혹하게 하시고
힘 있는 손으로 나를 대적하시나이다
- 불평 2: 하나님의 잔혹

22 나를 바람 위에 들어 불러가게 하시며
무서운 힘으로 나를 던져 버리시나이다
- 불평 3: 하나님의 던져버림?

23 내가 아나이다 주께서 나를 죽게 하사
모든 생물을 위하여 정한 집으로 돌려보내시리이다
- 기소 근거: 욥의 죽음 초래

신-인 법정소송의 맥락에서 불평 즉 고소할 수밖에 없는 원인들을 항목별로 배열한 뒤 최종적인 기소 근거로서 죽음으로 내몬 죄를 고발하고 있다. 그러나 히브리 문학형식 곧 시편 탄식시의 문학적 관습에 익숙한 사람은 양식의 파괴를 곧바로 인지하게 된다. 왜냐하면 30:1-15와 30:16-19에서 고통스러운 외적 상황과 내적 상황을 토로하였고 이어 30:20-22까지는 직접적인 불평이 나왔기에 이제 23절 이후에는 구원과 생명을 향한 신뢰가 나올 것을 기대하기 때문이다. 그러나 23절은 신뢰 대신 불신이 나오고 이후 24절 이하의 찬양과 송영이 아니라 통곡과 애곡으로 끝맺고 있다(24-31절).

욥기는 이 구절에서 수사학적 기법을 동원한다. 전통적 개인탄식시의 형식을 빌리는가 싶더니 마지막 순간에 방향을 틀어놓는다(twist). 역설적으로 신뢰에서 불신으로, 광명에서 흑암으로, 생명에서 죽음으로 나아간다(24-31절). 그러나 이러한 절망의 탄식이 욥의 진심은 아니다. 욥기의 저자는 이러한 역설적 기법을 동원하여 본문 그대로의 죽음이나 애곡의 결론이 아니라 도리어 욥기 드라마의 결론부에 제시될 생명과 찬양의 삶으로의 반전(reversal) 효과를 극대화하고 있는 것이다. 문제는 22절인데 기존의 크티브 읽기는 반전의 내용을 충분히 반영하지 않는다. 기소장의 내용을 보면 욥이 하나님을 고발하는 최종 근거는 욥을 죽음에 이르게 했다는 사실

29) Norman Whybray, *Job* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008), 142.

이다(23절). 그 죽음의 요인들이 20절에서는 하나님의 침묵으로, 21절에서는 하나님의 잔혹으로 나타난다. 그러면 본문 22절에서는 하나님의 어떤 품성인가? 『개역개정』에 준하여 보면 하나님이 폭풍 가운데 읊을 ‘던져버림’에 대한 묘사이다. 이를 하나님의 폭력으로 보면 되는가? 그러나 이는 이미 21절의 잔혹함에 포함된 내용이다. 그렇다면 하나님의 구원치 않으심에 대한 불평인가? 이는 또한 앞선 20절의 부르짖음에 대한 무응답의 묘사로 충분하다. 정작 22절이 강조하고자 하는 읊을 죽음으로 내몬 하나님의 품성은 무엇인가? 기존의 크티브 읽기는 단지 읊의 처량한 신세를 비유적으로 묘사하는 하나님의 무자비한 처사에 대한 표현에 그치고 있다.

크레를 통한 대안적 읽기를 위해 먼저 22상반절을 살펴보자.

אלרוח תשאני אלהיך(22상)를 직역하면 “당신이 나를 바람으로 올리신다”가 된다. 전통적으로 **רכב**의 히브리어 동사는 말이나 마차에 오르는 행위로 물리적으로는 높은 위치로, 신분상으로는 관직이나 왕권으로 오르는 표현에서 주로 쓰인다.³⁰⁾ 물론 “바람에 날리다”라는 표현은 시편 1:4의 악인에 대한 하나님의 심판을 떠올릴 수도 있다. 그러나 시편에서는 **נָרַח** 동사를 사용하여 ‘날아 흩어지는’ 의미를 강조한다. 반면에 읊기 본문에서는 ‘바람에 흩어지는(**נָרַח**)’ 표현보다는 ‘바람으로 오르는(**רכב**)’ 이미지를 부각시킨다. 이에 대하여 하벨이나 뉴섬(Carol A. Newsom)은 시편 18:10[11]에서 야웨의 “그룹을 타고 다니심”의 이미지를 연상하며 읊을 신적 자리에까지 높이 들어 올린 장면으로 해석한다.³¹⁾ 그렇다면 22상반절과 22하반절은 전형적인 대조와 역설의 장면이다. 왜냐하면 높아짐을 기대하나 실제적으로는 비천하게 낮아진 상황을 극적으로 드러내고 있기 때문이다.

기존의 22하반절의 크티브 읽기로는 이러한 대조가 살아나지 않는다. ותמנני תשוה는 “당신이 나를 태풍에 휩쓸려가게 한다” 정도로 번역될 뿐이다. 22상반절과의 맥락에서 대조가 아닌 연속적 장면이다. 본문단락의 문학적 맥락은 이미 앞서 20절에서부터 대조적 표현으로 가득하다: “주께 부르짖으나”(20aα) vs “대답하지 아니하시오며”(20aβ); “내가 섰사오나”(20bα) vs “나를 돌아보지 아니하시나이다”(20bβ). 또한 21절은 이제까지와는 다른 하나님의 역설적 모습이 드러난다: “주께서 돌이켜 내게 잔혹하게 하시고”(21상). 동사 “돌이켜”(הפך의 니팔형) 자체는 이제까지의 구원에서 갑자기 공격으로 돌변하는 하나님을 묘사한다: “힘 있는 손으로 나를 대적하시나이다”(21하).

30) 창 41:43; 왕상 1:33, 38; 사 58:14 등.

31) Norman C. Habel, *The Book of Job*, 421; Carol A. Newsom, *The Book of Job* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 546.

이와 같은 대조와 역설의 문학적 맥락을 고려한다면 22하반절은 크레 읽기를 초청한다. 크레로 읽을 경우 תושיה תושיה는 “지혜를 흠어지게 하다” 또는 “성공을 수포로 돌아가게 하다”의 직역이나, 아니면 “계획을 망쳐놓다”의 의역이 가능하다. 그렇다면 곧바로 22상반절과 대조를 이루며 전체적으로 역설의 극적 효과를 상승시킨다. 즉, 하나님께서 이전에는 욥을 바람으로 높이 고양시켜 성공적 삶을 살게 하다가 갑자기 그의 완전한 지식과 성공(투시야)의 삶을 물거품으로 돌아가게 했다는 표현이 되기 때문이다. 결정적인 고발의 원인이 이곳에서 밝혀진다. ‘하나님의 이해할 수 없는(inscrutability of God) 변덕’이다. 번영의 삶을 한순간에 물거품 되게 한 이유 불가의 하나님의 처사가 고발근거이다. 욥을 죽음으로 내몰아 결국 통곡과 애곡(31절)으로 끝나게 하는 궁극적인 원인이 여기에 있다.

4.3. 욥기 30:22하반절의 번역

위에서 살펴본 욥기 30:20-23의 문학적-수사학적 맥락에 상응하는 새로운 번역이 요청된다. 크레 읽기에서 제안하는 תושיה는 구약성경에서 총 12번 나타나는데 이중 10번은 지혜서에 등장하고³²⁾ 2번은 각각 이사야 28:29와 미가 6:9에 나타난다. 예언서의 본문들이지만 여전히 지혜전승과 관련된 다.³³⁾ 거츠(J. C. Gertz)에 따르면 תושיה의 본래 의미는 “지성”이나 “분별력”으로 주로 חכמה의 특징적 성격을 규정하는 기능들을 드러낸다고 한다. 특히 잠언 8:12-21에서 지혜여인의 자기묘사에 등장하는 것처럼 실천적인 능력에 해당하는 본성들로서 특히 נבונה(힘/능력)와 관련된다.³⁴⁾ 무엇보다도 왕이나 지배자들의 통치에서 요청되는 실용적인 지혜에 해당하는 성격으로서 지혜의 힘, 성공적 통치력, 또 그에 따른 보상으로서의 도움과 안정 등의 의미 영역들을 포함하고 있다.

욥기에서 תושיה는 실제로 다양한 의미군을 이루고 있는데 총 6개의 본문에 해당하는 각각의 『개역개정』의 번역은 다음과 같이 나타난다.

5:12 성공; 6:13 능력; 11:6 지식; 12:16 지혜; 26:3 큰 지식; 30:22 힘

5:12는 하나님께서 교활한 자들의 계획이 성공하지 못하게 한다는 의미에

32) 욥 5:12; 6:13; 11:6; 12:16; 26:3; 30:22; 잠 2:7; 3:21; 8:14; 18:1; cf. 시 38:8.

33) J. C. Gertz, “תושיה”, G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Farby, eds., *TDOT*, Vol. XV (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 647-648.

34) *Ibid.*, 648.

서 תושיה의 보상적 의미를 가리킨다. 6:13은 욥의 탄식 가운데 자신의 “도움”과 “능력”이 더 이상 존재하지 않는다는 의미로서 30:22하반절 본문의 고통의 상황 묘사와 맥락상 가장 가까운 용례이다. 11:6은 하나님 지혜의 오묘함과 관련된 부분으로 하나님의 주권적 섭리를 뜻한다.³⁵⁾ 12:16 역시 하나님의 지혜로운 섭리를 묘사한다. 26:3은 사람들에게 충고로 주어지는 실제적 지식을 일컫는다. 끝으로 30:22 본문은 “힘”을 택하고 있어서 얼핏 크레의 תושיה의 번역 같으나 실제로는 “무서운 힘으로 나를 던져 버리시나이다”의 문맥상 크티브의 תשוה, 즉 바람이나 태풍의 이미지에 준하는 번역이다. 정리하면 욥기에서의 תושיה의 용례는 하나님과 관련하여 세상을 창조하고 다스리는 하나님의 섭리를 가리키고, 인간과 관련해서는 인생을 분별력 있게 설계하고 지혜롭게 살아가는 능력이나 지식을 의미한다고 하겠다. 따라서 우리의 본문 30:22하반절에서 תושיה는 성공하는 인생의 능력이 더 이상 발휘되지 않고 붕괴된 실패한 현장을 묘사하는 것으로 해석되어야 한다.

이러한 의미에 부합하여 동사 מוג가 번역되어야 한다. 본래는 “밀려들다”, “파도치다” 또는 “녹다” 등의 어원론적 의미를 지닌다.³⁶⁾ 바우만(A. Baumann)은 시편 107:26³⁷⁾을 예로 들어, 큰 파도의 일렁거림으로 인하여 위아래로 요동하는 공포어린 상황에서 허물어지는 존재를 묘사하기 위한 동사로 설명하면서 욥기 30:22하반절 또한 사나운 폭풍 속에서 오르락내리락 하는 욥의 고통스런 처지를 표현하는 것으로 본다.³⁸⁾ 그러나 바우만은 동시에 מוג 동사의 비유적 의미의 용례를 설명하는데 이곳에서는 시편 75:3이나 아모스 9:5와 같이 전 우주적인 또는 전 사회적인 무질서와 혼돈을 묘사할 때 사용되는 것으로 강조한다.³⁹⁾ 앞서 살펴보았듯이 클라인즈는 מוג 동사의 pole형을 “you **dissolve** me with a downpour”⁴⁰⁾와 같이 “용해되다”로 번역하고 있으며 하벨은 “And then made my success **melt away**”⁴¹⁾에서처럼 “녹아버리다”로 번역한다.⁴²⁾ 이를 종합해 보건대 욥기 본문에서 크레의

35) Ibid., 649.

36) A. Baumann, “מוג”, G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Farby, eds., *TDOT*, Vol. VIII (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 149.

37) “그들이 하늘로 솟구쳤다가 깊은 곳으로 내려가나니 그 위험 때문에 그들의 영혼이 녹는다.”

38) A. Baumann, “מוג”, 150.

39) Ibid., 151.

40) David J. A. Clines, *Job 21-37*, 956.

41) Norman C. Habel, *The Book of Job*, 414.

42) Cf. Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Leiden: Brill, 1953), 501a; Ludwig Koehler, Walter Baumgartner and Johann J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 2, M. E. J. Richardson, trans. and ed.

תושיה를 선택하여 מוּן 동사와 상응하게 번역한다면 어떤 삶의 지혜나 계획 또는 세계관이 한순간에 무너져 내림으로 혼돈과 절망의 상황에 들어가게 되는 인생을 표현하는 것으로 번역되어야 한다. 이와 같은 논의를 바탕으로 크레 읽기를 통한 새로운 번역을 다음과 같이 제안한다:

תְּשֵׂאנִי אֶל־רוּחַ תְּרִכִּיבֵנִי
וּתְמוּנֵנִי תוֹשִׁיָה

주께서 나를 바람 위로 높이 올리시고는
성공을 수포로 돌아가게 하셨습니다

- 불평 3: 하나님의 변덕

22상반절이 ‘당신이 나를 바람에 들어 올리다’의 구조로 되어 있기에 평행법을 유지하기 위해 22하반절에서도 ‘(당신이) 나를 성공에 관한 한 망쳐 놓다’로 보고 최종적으로, “성공을 수포로 돌아가게 하셨습니다”로 번역하였다. 얼핏 תושיה를 본문 그대로 목적어로 처리한 인상이 있지만 사실 본문 מוּן 동사의 목적어는 1인칭 목적격 접미사로 표기되어 있는 “나를”이다. תושיה가 목적어가 아니라면 22상반절의 רוּחַ처럼 전치사구로 번역하는 길을 택해야 하는데 본문비평적 수정의 부담이 따른다. 물론, 22상반절에 비해 짧은 22하반절의 본문상의 훼손 등에 의한 탈락을 가정할 수도 있고, 또 그에 따른 본문비평적 첨가도 시도할 수 있다.⁴³⁾ 전치사 על이 תושיה를 이끄는 단어로써 보충된다면 מוּן 동사의 목적어가 두 개가 되는 문법적 난제뿐만 아니라 22절 내의 평행법 유지의 문제를 동시에 해결할 수 있다. 사실, 본문은 앞에서도 살펴본바 번역자들 간 의견이 분분한 난해 본문이라 명확한 문법적 설명이 힘들다. 크티브와 크레의 양자가 탈문법 또는 본문수정의 부담을 안고 있다면 적절한 번역을 위한 제3의 지표가 요청된다. 이 글에서는 그 대안적 판단기준의 하나로서 문학적 맥락을 고려하는 번역을 시도하고 있는 것이다. 이러한 역설과 반전의 수사학적 맥락이 욥기 전체의 흐름과 상통하기 때문이다.

5. 나가는 말: 번역비평적 제언

이제까지 욥기 30:22하반절의 크티브/크레의 선택과 관련된 다양한 본문

(Leiden: Brill, 1995), 555a.

43) 본문비평상의 수정과 첨가의 예들은 클라인즈(David J. A. Clines)의 본문비평적 노트를 참조하라: David J. A. Clines, *Job 21-37*, 956.

비평과 번역비평의 논의들을 주목하면서 어떤 읽기가 본문을 가장 적절하게 번역할 수 있는지의 문제를 고민하였다. 이를 위해 마소라 텍스트의 크티브/크레의 형성사와 학자들의 수용태도들을 정리하였고 욥기 30:22 본문의 경우 대다수의 크티브 선택의 번역보다는 난외주의 크레의 지시에 따른 번역이 본래의 욥기의 문학적 표현을 더욱 효과적으로 전달하는 번역임을 주장하였다. 이를 문학적-수사학적 비평 방법 중 하나인 역설과 반전의 기술을 통해 증명하고 그에 따른 대안적 번역을 제안하였다.

끝으로 이곳에서는 본문의 크티브/크레 선택과 번역의 작업 가운데 얻어진 통찰들을 통해 번역비평적 제언을 몇 가지 하고자 한다. 첫 번째로 주목할 수 있는 것은 문학적-수사학적 번역은 살아있는 본문의 세계에 담겨있는 수사학적 함의를 제공한다. 단순한 문자적 또는 내용적 일치에 그치는 것이 아니라 히브리 문학의 특징을 통한 본문의 접근과 파악이 자칫 표면적 의미에 그칠 뻔한 번역을 심층적 의미까지 도달하도록 인도한다는 것이다. 실제로 욥기 30:22의 번역에서 단순한 욥의 고통의 묘사로부터 욥기 내 리티브 전체의 역설과 반전의 기술을 적용함으로써 결론에서의 욥의 새로운 도약을 내다보게끔 하는 수사학적 효과를 얻도록 하고 있다. 둘째, 문학적-수사학적 번역은 딱딱한 문서의 감상과 분석에 그치는 것이 아니라 문서의 저자와 원독자들 그리고 오늘의 번역자의 문화와 신앙공동체와의 소통을 추구한다. 따라서 단순히 원천언어에 대한 수용언어의 확정적이고 기계적인 번역에 머무르게 하는 것이 아니라 생동적인 세계로 번역자를 안내한다. 언어학의 문법적 체계와 문학적 심미의 세계와의 연결과 통찰이 풍부한 대안적 번역들의 가능성을 제공한다. 끝으로, 문학적-수사학적 읽기는 더욱 구체적으로 크티브/크레의 선택에 있어서 여전히 양자의 가능성을 새롭게 열어준다는 데에 중요성이 있다. 즉 좁은 의미에서 내용동등성의 원리로 크티브 또는 크레를 단조롭게 결정하는 것이 아니라 다양한 신학적, 감성적 성찰이 반영된 번역적 대안들을 시도할 수 있는 계기를 마련한다. 향후 “문학적 번역”은 번역자의 새로운 선택의 지표로 자리하기 위해서라도 계속된 관심과 연구가 이루어져야 할 것이다.

물론, 문학적-수사학적 번역의 한계 또한 분명히 밝힐 필요가 있다. 신앙공동체의 경전(Canon)의 번역이라는 입장에서 확정되지 않는 과정 중의 번역이나 심미적 예술적 번역의 논의에는 위험성이 따른다. 그러므로 번역자들에게 원천언어와 수용언어 사이의 동등성의 개념은 견지되어야 한다. 그러나 그럼에도 불구하고 여전히 ‘하나님’ 또는 ‘하나님의 나라’의 개념을 일대일로 대응시킬 수 없는 인간 언어의 한계 상황을 염두에 둔다면, 여전

히 살아 있고 생동감 있는 의미 유기체로서의 성경의 본문과 신앙 공동체와의 끊임없는 대화는 오늘의 성경 번역자들의 과제가 아닐 수 없다.

<주제어>(Keywords)

크티브/크레, 번역비평, 문학적-수사학적 번역, 역설, 반전.

Ketib/Qere, Translation Criticism, Literary-Rhetorical Translation, Paradox, Reversal.

(투고 일자: 2017년 1월 31일, 심사 일자: 2017년 3월 8일, 게재 확정 일자: 2017년 4월 26일)

<참고문헌>(References)

- 김상기, “욥기 42:1-7: 이유 없는 고난”, 「성경원문연구」 26 (2010), 32-52.
- 안근조, “욥기 42:6 번역의 문제와 제안”, 「성경원문연구」 31 별책 (2012), 48-56.
- 싸이먼 크리스프, “현대 성서 번역을 위한 도전들”, 신현우 역, 「성경원문연구」 24 별책 (2009), 197-208.
- Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, Inc., Publisher, 1981.
- Balentine, Samuel E., *Job*, Macon: Smyth & Helwys, 2006.
- Baumann, A., “מִנְיָן”, G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Farby, eds., *TDOT*, Vol. VIII, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, 149-152.
- Beattie, Derek R. G., “Kethibh and Qere in Ruth IV 5”, *Vetus Testamentum* 21 (1971), 490-494.
- Cassuto, P., *Qeré-Ketib et Listes Massorétiques dans le Manuscrit B19a*, Frankfurt; New York: P. Lang, 1989.
- Ceresko, Anthony R., O.S.F.S., *Job 29-31 in the Light of Northwest Semitic: A Translation and Philological Commentary*, Rome: Biblical Institute Press, 1980.
- Clines, David J. A., *Job 21-37*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2006.
- Fokkelman, J. P., “Genesis”, Robert Alter and Frank Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, 36-55.
- Gertz, J. C., “הַמִּנְיָן”, G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren and Heinz-Josef Farby, eds., *TDOT* Vol. XV, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006, 647-650.
- Good, Edwin M., *In Turns of Tempest: A Reading of Job with Translations*, Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Gordis, Robert, *The Biblical Text: A Study of the Kethib-Qere*, Philadelphia: The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1937.
- Habel, Norman C., *The Book of Job*, Philadelphia: The Westminster Press, 1985.
- Janzen, J. Gerald, *Job*, Atlanta: John Knox Press, 1985.
- Kim, Jong-Hoon, “The Tradition of Keyib/Qere and its Relation to the Septuagint Text of II Samuel”, *ZAW* 123 (2011), 27-46.
- Koehler, Ludwig and Baumgartner, Walter, *Lexicon in Veteris Testamenti libris*, Leiden: Brill, 1953.
- Koehler, Ludwig, Baumgartner, Walter, and Stamm, Johann J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 2, M. E. J. Richardson, trans.

- and ed., Leiden: Brill, 1995.
- Martín-Contreras, Elvira, “The Phenomenon *Qere We La’ Ketib* in the Main Biblical Codices: New Data”, *Vetus Testamentum* 62 (2012), 77-87.
- Newsom, Carol A., *The Book of Job*, Nashville: Abingdon, 1996.
- Newsom, Carol A., *The Book of Job: A Concept of Moral Imaginations*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Orlinsky, Harry M., “Studies in the Septuagint of the Book of Job”, *Hebrew Union College Annual* 36 (1965), 37-47.
- Pope, Marvin H., *Job*, New York: Doubleday & Company, Inc., 1982.
- Reyburn, William D., *A Handbook on the Book of Job*, New York: United Bible Societies, 1992.
- Sasson, Jack M., “Esther”, Robert Alter and Frank Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, 335-342.
- Tov, Emmanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- van Wolde, E. J., “Job 42:1-6: The Reversal of Job”, W. A. M. Beuken, ed., *The Book of Job*, Louvain: Uitgeverij Peeters, 1994.
- Wendland, Ernst R., *Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation*, Dallas: SIL International, 2004.
- Whybray, Norman, *Job*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008.
- Wilt, Timothy, “Translation and Communication”, Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome Publishing, 2003, 27-80.

<Abstract>

**Deciding ‘Ketib’ or ‘Qere’ for Job 30:22b on the Basis
of Literary-Rhetorical Translation**

Keun Jo Ahn
(Hoseo University)

The task of this study is to decide whether we are to adopt ‘Ketib’ or ‘Qere’ for the translation of Job 30:22b. Most previous translations follow Ketib rather than Qere’s alternative reading. Exegetical reasons as well as historical emergence of *Masorah parva* are pursued in order to explain the translators’ decision of Ketib reading in Job 30:22b. This study, by contrast, aims to prove that Qere reading of the text is more appropriate because it reveals literary-rhetorical competence of the text.

Translators have not given much attention to ‘Ketib’/‘Qere’ system of the Masorah text. Also, their sensitivity to literary textures of the text has been questioned by literary critical scholars. However, a reconsideration of the masoretic marginal notes and detailed readings of the literary complex of the text emerge as one of the cardinal criteria in interpreting and translating biblical texts.

This study first observes how the Ketib/Qere system was employed by Masoretes in its first phase and how the system has been utilized by modern translators. Second, the reasons for scholars’ taking Ketib instead of Qere in interpreting Job 30:22b are explored in both perspectives of textual critical analyses and exegetical studies. This work looks through various versions and readings of the text. Third, the literary features of the book of Job is emphasized. Regarding Job 30:22, the rhetorical skills of *paradox* and *reversal* are recognized. Based on these literary-rhetorical techniques, a new translation which adopts Qere reading is proposed. This new translation reflects literary-rhetorical effectiveness of the whole book of Job. Finally, some observations and suggestions of translation criticism are made with the emphasis on the necessity and validity of the literary-rhetorical translation.

한글성경 번역을 위한 희구법 카탈 적용의 필요성

박철우*

1. 서론

히브리 동사의 어간형 중 ‘카탈형’은 일반적으로 완료의 의미를 갖는 동사이다. 안드라슨(Alexander Andrason)은 RSV를 바탕으로 한 통계로, 이것이 전체 ‘카탈형’ 중 약 98%에 해당되며, 나머지 중 1.5%가 영어에서 may, can, would, should, must 등의 조동사로 표출되는 가능성, 허락, 의도 등을 나타내는 양태적 동사로 사용된다고 지적한다. 그리고 남은 0.5%가 비동사적(non-verbal uses)으로 사용된다고 말한다.¹⁾

이 양태 동사적 용례 가운데 성경 번역에 고려될 필요가 있는 중요한 용례가 희구법적 용례들(precative or optative Qatal)이다. 이 희구법적 용례에 관한 이해는 이제 보편적으로 수용되는 이론이지만, 그간 일부 이 이론 자체에 대한 부정적 견해를 가지고 있는 학자들도 존재해 왔다.

드라이버(S. R. Driver)는 희구법적 용례가 다른 용례와 완전히 부조화를 이루고 있으며, 그 근거 자료도 매우 희귀하다고 보아, 이에 대한 부정적 입장을 취하였다.²⁾ 그리고 드라이버는 만약 이러한 용법이 있다 할지라도, 이 희구법적 카탈이 미래성취에 대한 확신의 의미가 확장된 것으로 이해되어야만 한다고 본다.³⁾ 최근에는 쿡(John A. Cook)가 드라이버에 동의하는

* University of Aberdeen에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 나사렛 대학교 교수. cwpark@kornu.ac.kr. 이 논문은 2017년도 나사렛 대학교의 연구비 지원 과제임.

1) Alexander Andrason, “An Optative Indicative? A Real Factual Past? Toward a Cognitive-Typological Approach to the Precative Qatal”, *Journal of Hebrew Scriptures* 13, (2013), 1-42; cf. L. McFall, *The Enigma of the Hebrew Verbal System* (Sheffield: Almond Press, 1982), 186-187.

2) S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions* (London: Oxford University Press, 1892), 25-26; cf. Bruce K. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 494.

3) S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses*, 1892, 25-26. 게제니우스(W. Gesenius)도 이와 유사한 입장을 취한다. W. Gesenius, E. Kautzsch and A. E. Cowley, *Gesenius’ Hebrew*

의견을 개진하면서 회구법적 용례들은 일반적인 완료(perfect or past)로 번역해야 한다고 주장하였다.⁴⁾

이에 반하여 안드라슨은 단어의 의미의 확장은 우연적이거나 작위적 현상이 아니라, 인간의 인지과정의 보편적인 특성 중의 하나라고 본다. 그리고 언어가 인간사회의 다양한 상황들 속에서 사용됨에 따라 새로운 의미가 파생되고 발달하며 새로운 문법적 특징으로 나타난다고 말하며, 회구법적 카탈도 그러한 역사적 진화를 거친 한 결과라고 주장한다.⁵⁾ 이를 전제로 회구법적 카탈의 용례를 유형별로 나누어 검토하며 그것의 역사적 발전단계를 추적한다. 회구법 용례의 대부분은 운문에서 나타나지만, 산문에서도 나타난다.⁶⁾ 이를 통해 그는 회구법적 카탈은 거의 모든 셈어에서 발견되는 한 전형적 특징임을 밝히며(Akkadian, Phoenician-punic, Ugaritic, Syriac, Arabic, Ethiopian languages), 히브리 성경에 나타난 여러 회구법 카탈의 용례들을 제시한다.⁷⁾

이 이론은 이미 1855년 에발트(Heinrich Ewald)에 의해 부분적으로 관찰되기 시작한 이래로,⁸⁾ 1902년에는 데이빗슨(A. B. Davidson)도 카탈이 가끔 소망을 표현한다는 것을 관찰하였다. 비록 그가 이것을 이상한 현상이라고 보기는 하였으나, 그는 이것을 동사 어미활용(suffix conjugation)의 완료 의미에 내재되어 있는 의미로 보았고, 이 회구법적 의미가 미래 확신과 연결되어 있다고 보았다.⁹⁾ 쥐옹(Paul Joüon)도 카탈의 회구법적 의미를 인정한다. 그는 명사절이 간구적 의미를 가질 수 있고, 상태완료(stative perfect[‘활

Grammar (Oxford: Clarendon Press, 1909), 312-313.

4) John A. Cook, “The Biblical Hebrew Verbal System: A Grammaticalization Approach”, Ph.D. Dissertation (University of Wisconsin-Madison, 2002), 231-232.

5) Alexander Andrason, “An Optative Indicative?”, 1-42.

6) *Ibid.*, 11-12 (대상 17:23-27); cf. Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblio, 2006), 336-337, ss. 112.k. (대상 17:27; 삼상 24:15); Paul Joüon, *Gramaire de l’hébreu biblique* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblio, 1965).

7) *Ibid.*, 1-42.

8) Heinrich Ewald, *Syntax of the Hebrew Language*, James Kennedy, trans. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1879), 15; *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des alten Bundes* (Göttingen: Dieterich, 1870).

9) A. B. Davidson, *Hebrew Syntax* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1902), 63. 3인칭 회구법 카탈의 예들: 시 6:8; 10:16; 67:6, 7; 107:42; 109:28; 129:4; 애 1:21; 사 43:9; 가능한 용례들, 욥 21:16; 22:18; 2인칭 회구법 카탈의 예들: 시 4:2; 3:8; 7:7; 25:11; 31:6; 56:9; 60:6; 61:6; 85:2-4(?); 119:21; 140:8. 그리고 위에 언급된 본문들의 대부분은 명령법이나 지시법 또는 또 다른 회구법 동사와 연결되어 나온다는 사실을 지적한다. J. C. L. Gibson, *Davidson’s Introductory Hebrew Grammar Syntax*, 4th ed. (T. & T. Clark: Edinburgh, 1994; A. B. Davidson, 3rd ed., 1901), 69. 안드라슨(Alexander Andrason)은 회구법적 의미를 이러한 내재적 의미로 설명하는 것은 객관성이 결여된 설명이라고 비판한다.

용된 형용사' conjugated adjective])가 간구적 뉘앙스를 가질 수 있듯이, 능동완료도 회구적 의미를 갖게 되었을 것으로 본다.¹⁰⁾

특히 부텐비저(Moses Bultmann)는 각 시편의 문학 분석을 바탕으로 이 이론을 전개하였고, 회구법적 카탈은 기도나 탄원의 문맥 속에서 나타나며, 미완료 '익톨'이나 명령형 '커톨'과 함께 나타난다는 사실을 주장하였다.¹¹⁾ 그는 이 회구법 카탈의 기원을 고대인의 의식구조 즉 말의 주술적 힘이라는 개념에서 찾는다. 고대인들은, 그들의 소원을 이미 이루어진 것으로 발설하면 그것이 이루어질 수밖에 없게 된다는 믿음을 가지고 있었으며, 이 회구법은 바로 여기에서 기원한다고 보았다.¹²⁾ 이것을 예언자적 완료와 같은 것으로 본다.¹³⁾ 이스라엘 아이탄(Israel Eitan)도 그의 논문에서 회구법 카탈을 이미 확증된 이론으로 인식하며, 이 회구법 카탈(1st. precativ or optative perfect)에서, 명령적 의미를 내포하는 '바브 + 카탈'로 발전하고(2nd. imperative perfect), 그 후에 이것이 미래를 나타내는 완전한 형태의 '바브 전환법 카탈'로 발전하게 되는 과정을 설명한다(3rd & 4th. future perfect and absolute future).¹⁴⁾ 이러한 견해는 최근에 에드워드 리핀스키(Edward Lipiński)의 지지를 받고 있는 것이기도 하다.¹⁵⁾

회구법 카탈 이론은 다시 미첼 다후드(Mitchell Dahood)에 의해서 우가릿 문헌 비교를 포함한 다양한 본문분석을 통하여 강화되었다.¹⁶⁾ 제임스 휴즈(James A. Hughes)는, 히브리어 완료형의 본래적 기능들 중의 하나가 회구

10) Paul Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 336-337, ss. 112.k.; 참조, 'adjective'의 한글번역에 대한 새로운 제안[‘속성사’]; 김동혁, “영어와 성서 히브리어의 몇 가지 문법 용어에 대한 한국어 번역 제안”, 『성경원문연구』 39 (2016), 148-159.

11) Moses Bultmann, *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation* (New York: KTAV Publishing House, 1969; 1st ed., 1938), 19-25 (from, “The Importance of the Tenses for the Interpretation of the Psalms”, *Hebrew Union College Jubilee Volume [1875-1925]*[1925], 89-111).

12) *Ibid.*, 24, 51.

13) *Ibid.*, 24. 부텐비저(Moses Bultmann)가 제시한 대표적 용례들은 다음과 같다: 시 65:10(51쪽); 21:3, 5b(97쪽); 85:2-4(272쪽); 83:11(342쪽); 47:10(353쪽); 3:8(397쪽); 4:2(401-402쪽); 7:7(418쪽); 9:5, 17(429쪽); 35:22(452쪽); 18:44(457쪽); 83:11(474쪽); 129:4(486쪽); 63:3, 8(518쪽); 9(520쪽); 31:6(598쪽); 32:5(656쪽); 57:7(720쪽); 61:4, 6(758쪽); 64:8(762쪽); 26:12(814쪽); 10:14, 16, 17(428-429쪽); 17:3(479쪽).

14) Israel Eitan, “Hebrew and Semitic Particles: Comparative Studies in Semitic Philology”, *AJSL* 46 (1929), 25-26.

15) Edward Lipiński, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*, 2nd ed. (Leuven: Peeters Publishers, 2001), 525-526.

16) Mitchell Dahood, *The Psalms I: 1-50*, AB (New York: Doubleday & Company, 1965); *The Psalms II: 51-100*, AB (New York: Doubleday & Company, 1968); *The Psalms III: 101-150*, AB (New York: Doubleday & Company, 1970).

법(*precativ and optative*)이라고 주장하는 긴스버그(H. L. Ginsberg)를 따르며, 회구법 카탈 이론을 지지한다.¹⁷⁾ 그는 특히 이 회구법적 카탈을 헬라어의 단순과거 회구법(*aorist optative*)과 탄원이나 간구에서 사용되는 단순과거 명령(*aorist imperative*)과 유사하다고 본다.¹⁸⁾ 그리고 이 회구법 카탈은 윌트키(Bruce K. Waltke)와 오코너(M. O'Connor)에 의해 수용된다.¹⁹⁾

필자는 본 연구를 통하여 다후드(대부분 부텐비저에 의해 이미 제시되었던 용례들)가 그의 시편 주석에서 제안한 회구법적 용례들을 중심으로 이 회구법적 카탈의 의미를 우리말 성경번역에 적극적으로 적용할 필요가 있음을 피력하고자 한다. 지면관계상 본 논문에서는 시편(MT)의 처음 6개의 시편(3, 4, 7, 9, 10, 17편) 안에 있는 용례들을 중심으로 그 가능성을 검토하고자 한다. 회구법 카탈과 관련하여 논란이 되어온 이 시편 본문들에 대한 국내외 대표적인 번역본들을 검토하고, 이에 대한 주요 학자들의 견해가 무엇인지를 살펴봄으로서 회구법 카탈 적용의 현주소를 검토하고, 이에 대한 대안적 번역을 제시하고자 한다. 이 회구법적 해석의 기준으로 해당 본문의 ‘문맥적 검토’와 함께 회구법 카탈의 전형적인 문법적 문학적 환경인 명령형 사용, 특히 명령형 간구와 회구법 카탈의 병행적 관계 여부 등을 검토함으로써 그 가능성을 타진해 보고자 한다.²⁰⁾ 특히 명령형, 회구양태(*optative*)나 의무유형(*deontic form*)이 선행되지 않는 경우(예, 대상 17:23-27), 전후 문맥의 검토는 매우 중요하며, 진술자(*enunciator*)가 하나님을 향한 간구를 표출하는가의 여부 등과, 내용 및 수사학적 특징(간구나 기도를 나타내는 ‘베아타 아도나이[הוֹדוּתָ יְהוָה]’에서와 같은 감탄어 등의 사용여부)²¹⁾과 본문의 구조적 특징들이 검토될 것이다.

2. 한글성경에 적용이 필요한 회구법 카탈의 용례와 그 가능성

2.1. 시편 3:7(MT 8)

전통적 번역들은 ‘히키타(הִכִּיתִי)’와 ‘쉬바르타(שׁוֹבְרָתָא)’를 일반적 완료로 번

17) James A. Hughes, “Another Look at the Hebrew Tenses”, *JNES* 29 (1970), 22-23; H. L. Ginsberg, “The Rebellion and Death of Ba‘lu”, *Orientalia* 5 (1936), 177.

18) James A. Hughes, “Another Look at the Hebrew Tenses”, 22.

19) Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax (IBHS)*, 494-495, ss. 30.5.4cd.

20) Mitchell Dahood, *The Psalms I*, 20; Moses Bittenwieser, *The Psalms Chronologically Treated*, 19-25; A. B. Davidson, *Hebrew Syntax*, 63; Alexander Andrason, “An Optative Indicative?”, 10-14.

21) Cf. Alexander Andrason, “An Optative Indicative?”, 10-14 (특히, 11-13).

역한다. NKJ는 이것을 각각 “You have struck”; “you have broken”으로 번역하며(JPS: “thou hast smitten”; “thou hast broken”), 『개역개정』은 이를 “주께서 나의 모든 원수의 뺨을 치시며 악인의 이를 꺾으셨나이다”라고 번역한다.²²⁾ 『표준』도 『개역개정』처럼 완료로 번역한다.²³⁾ NRS(“you strike”; “you break”)와 NJB(“you strike”; “you break”)와 TNK(“you slap”; “you break”)와 『공동』은 이것을 현재로 번역하며 하나님의 속성처럼 서술한다(“나의 하나님, 구하여 주소서. 당신은 내 원수의 턱을 내리치시고 악한 자의 이빨을 부수시는 분”). 이 번역들도 기존의 완료적 번역의 불편함을 인지하고 있었던 것이다.

이 번역과 관련하여 다후드는 ‘키 히키타(כִּי־חִי־יָתָא)’의 ‘키(כִּי)’를 강조용법으로 보고, ‘히키타’를 희구법으로 보아 다음과 같이 번역한다: “O that you yourself would smite all my foes on the jaw! Smash the teeth of the wicked.”²⁴⁾ 부텐비저는, 시편 3편이 도움을 간구하는 내용을 담고 있는 시(“a cry for help”)이므로, 여기에서 ‘완료’보다 희구법적 해석이 더 적합하며, 특히 7상반절에 나오는 간구(‘명령형’)는 ‘히키타’와 ‘쉬바르타’를 희구법으로 볼 때 문맥에 더 잘 어울린다고 주장한다.²⁵⁾ 앤더슨(A. A. Anderson)과 크레이기(P. Craigie)도 희구법 해석의 타당성을 인정한다.²⁶⁾ 특히 7절은 명령형 ‘쿠마(קוּמָה)’로 시작함으로써 전형적인 희구법 카탈의 문학적 문법적 배경을 제공한다.

이것을 우리말로 번역하면, ‘주여 일어나소서. 나의 하나님 이 몸을 구원 하소서. 정녕 주여 내 모든 원수들의 뺨을 치시고 악인들의 이를 부수소서!’라는 번역이 가능할 것이다. 이 7하반절(희구법 간구[‘히키타’ // ‘쉬바르

22) Cf. Hans Joachim Kraus, *Psalmen I: Ps 1-59*, BK (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1978), 157 (“Ja, du hast alle meine Feinde auf den Backen geschlagen, zerbrachst der Frevler Zähne”).

23) 『성경전서 표준새번역』(1993년)과 『성경전서 새번역』(2004년), 그리고 『공동번역 성서』(1977년)와 『공동번역 성서 개정판』(1999년)의 내용이 각각 일치하기 때문에, 별도로 표기하지 않는 한, 『표준』에는 『새번역』도 포함되며, 『공동』에는 『공동개정』도 포함됨.

24) Mitchell Dahood, *Psalms I*, 15, 19. 로스(Allen P. Ross)는 여기에 ‘키(כִּי, for)’가 나온다는 이유로 이것을 희구법 카탈로 해석하는 것이 적당하지 않다고 보지만(Allen P. Ross, *A Commentary on the Psalms* [Grand Rapids: Kregel Publications, 2011-2013]), ‘키(כִּי)’는 강조용법으로 자주 나오는 단어이다. Cf. 부텐비저는 시 3:7과 9:4의 희구법 카탈이 강제적 ‘키(emphatic ki)’에 의해 강조되고 있음을 피력한다(Moses Butenwieser, *The Psalms Chronologically Treated*, 429).

25) Moses Butenwieser, *The Psalms Chronologically Treated*, 397.

26) A. A. Anderson, *Psalms (1-72)*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 75; Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC (Waco: Word Books, 1983), 70-71 (“Oh, that you would smite...Oh, that you would smash...”).

타’])은, 그 앞의 간구(7상반절: 명령형 간구[‘쿠마’ // ‘호쉬에니’])와 내용적 병행을 이루면서 ‘간구의 내용을 발전적으로 구체화하며 강조하는 역할’을 하게 된다: (7상반절[명령형 간구] // : ⇒ 7하반절[회구법 간구]).²⁷⁾

존 이튼(John Eaton)도 다후드의 견해에 동의하며, 다음과 같이 번역한다: “Smite the jaws of all my enemies and break the fangs of the cruel.”²⁸⁾ 보캉(E. Beaucamp)은 7절을 시편 기자가 잠자기에 앞서 행한 하나님을 향한 마지막 호소라고 보며, “Debout Seigneur!”(주여 일어나소서)로 번역한다.²⁹⁾ 비교적 최근의 번역인 CEV(1995)는 7-8절을 다음과 같이 번역한다: “Come and save me, LORD God! Break my enemies’ jaws and shatter their teeth, because you protect and bless your people.” 7절에서 회구법 카탈을 잘 살리고 있다.

2010년에 개정된 프랑스어 번역 TOB(*Traduction œcuménique de la Bible*)는 전통적인 번역을 따른다(NRS, NJB, TNK): “Lève-toi, SEIGNEUR! Sauve-moi, mon Dieu! toi qui frappes tous mes ennemis à la mâchoire et casses les dents des méchants.(주여 일어나소서! 나의 하나님이며 나를 구원하소서! 내 모든 적들의 턱을 치시며 악인들의 이를 부수시는 주여 [일어나소서 그리고 구원하소서!])” 그러나 현재형 번역인 “tu frappes”(La Nouvelle Bible Segond; La Bible en Français Courant; cf. La Bible Segond 21[“tu gifles”]) 대신에 “toi qui frappes” 문장을 앞의 “Lève-toi”와 연결시킴으로써 이 문장이 가지고 있는 명령의 요소를 간접적으로 표출한 것으로 보인다.

7절의 회구법 바로 다음에 이어지는 8절의 “르아도나이(לַאֲדֹנָי)”의 전치사 ‘르(ל)’를 우가릿에서 널리 사용되는 호격적 ‘르(lamedh vocativum)’로 보아 ‘오 주여’로 번역한다면,³⁰⁾ ‘오 주여, 그 구원을 내려 주소서, 주님의 은혜를 주님의 백성 위에 내려주소서’라고 번역할 수 있고, 그 간구의 효과는 배가 될 것이다.³¹⁾

27) 이 구조적 특징과 관련하여 아래의 시 4:1; 7:6; 9:13, 15-16; 17:3 해석 참조; James Hughes, “Another Look at the Hebrew Tenses”, 22 (시 4:1의 명령형 간구와 회구법 완료형의 간구 사이의 병행적 관계); 병행이며 동시에 점진적 내용전개(// and ⇒).

28) John Eaton, *The Psalms* (London: T & T Clark International, 2003), 68-69.

29) E. Beaucamp, *Le Psautier Ps 1-72* (Paris: Gabalda, 1976), 49 (“Ce dernier, avant de s’endormir, lance un ultime appel à Yahvé”).

30) Mitchell Dahood, *Psalms I*, 21; *Psalms III*, 407.

31) Mitchell Dahood, *Psalms III*, 405-406 (다후드[M. Dahood]는 하나님의 별명[divine appellatives]과 연결되어 나오는 호격적 ‘르(ל)’의 용례를 14개 이상 언급하고 있으며, 상당한 설득력을 가지고 있다). 이 이론에 대한 반론도 적지 않다(cf. W. Derek Suderman, “The Vocative Lamed and Shifting Address in the Psalms: Reevaluating Dahood’s Proposal”, *VT* 65:2 (2015), 297-312; Bruce K. Waltke and M. O’Connor, *IBHS*, 211, ss. 11.2.10i. 각주 96). 그러나 회구법 카탈로 이해된 7절의 2인칭과 8하반절의 2인칭이 직접적으로 하나님을 향하여 간구함으로 그 사이에 있는 ‘르아도나이’도 하나님을 향한 발설로 이해할 때 본문의

2.2. 시편 4:1(MT 2)

여기에서 다후드는, ‘히르하브타(הִרְחַבְתָּ)’를 희구법 카탈로 해석하는 이스라엘 아이탄의 견해에 동의하면서 다음과 같이 번역한다(참조, 부텐비저): “When I call, answer me, O God of my vindication; in distress set me at large; Have pity on me and hear my voice.”³²⁾

NKJ(“you have relieved me”)와 NRS(“you gave me room”)와 NJB(“you have set me at large”)와 JPS(“thou hast enlarged me”; cf. TNK[“you freed me”])는 이것을 완료로 번역한 데 반하여, NIV는 이것을 희구법으로 번역한다(“give me relief”). 이 희구법 카탈의 적용과 관련하여 NIV만 조심스럽게 적용하고 있다.³³⁾ 한글성경에서는 『개역개정』이 이것을 완료로 번역하였으나(“나를 너그럽게 하셨습니다”),³⁴⁾ 『공동』과 『표준』은, NIV와 같이, 이것을 희구법으로 번역하고 있다(『공동』: “나를 빼내 주소서”; 『표준』: “나를 막다른 길목에서 벗어나게 해주십시오”).

바이저(Arthur Weiser) 역시 NKJ와 NRS와 NJB와 JPS(TNK)의 번역 전통과 일치하는 번역을 하고 있다.³⁵⁾ 크라우스(Hans Joachim Kraus)도 전통적인 완료로 번역한다(“In Drangsal schufst du mir Raum[‘In distress you gave me room’]”).³⁶⁾ 이 경우 CEV도 완료로 번역한다(“you set me free”). 피터 크레이기는 다후드에 동의하며, 이것을 희구법으로 번역한다(“[When in distress,] give me room”).³⁷⁾ 존 이튼은 여기에 과거의 구원이 언급되는 것이

내용이 더 자연스럽다. 따라서 이 경우 ‘르’를 호격적 ‘르(b)’로 읽는 것이 더 나올 수 있다. 그러나 8절의 ‘르’를 목적격 전치사로 읽거나 호격적 ‘르’로 읽거나, 7절의 희구법 이해에는 큰 영향을 끼치지 않는다.

32) Mitchell Dahood, *Psalms I*, 23; Israel Eitan, “Hebrew and Semitic Particles”, 25; Moses Bittenwieser, *The Psalms Chronologically Treated*, 401-402 (“Answer me, O God, when I call, Thou who wilt right me; Give me room and freedom in my distress: Have mercy on me and hear my prayer”).

33) Bruce K. Waltke and M. O’Connor, *IBHS*, 494, ss. 30.5d, 각주 26). 월트키(B. K. Waltke)와 오코너(M. O’Conner)는 일련의 현대 번역성경들이 이 희구법을 간과하고 있음에 대해 유감을 표명하며, NIV도 매우 소극적으로, 곧 희구법이 절대적으로 요구되는 경우가 아니면 기존의 번역들처럼 완료의 의미로 번역하고 있음을 지적한다.

34) 김이곤은 이것을 ‘과거의 구원 경험을 되새긴다’는 의미에서 MT를 그대로 따르고 있으며, 김정우는 ‘기원형 완료’보다 ‘확신의 완료’로 본다. 김이곤, 『시편 I』, 성서주석 17(서울: 대한기독교서회, 2007), 202; 김정우, 『시편 I』(서울: 총신대학교출판부, 2005), 213, 267 (cf. 시 7:6의 경우 희구법 적용).

35) Arthur Weiser, *The Psalms*, OTL (London: SCM, 1962), 119; *Die Psalmen*, ATD (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959).

36) Hans Joachim Kraus, *Psalmen I*, 165.

37) Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*, 77-78.

너무 갑작스럽다는 점을 지적하면서 ‘과거’로 번역하는 대신 희구법 카탈로 번역하는 것이 타당하다고 본다. 그리고 다음과 같이 번역한다: “in my distress give me room”.³⁸⁾

보깡은 이 경우 단지 운율(4 + 4)에 맞지 않는 표현으로 보며, 괄호에 넣어서 별도로 “(tu m’as élargi)”라고 번역한다([나를 자유케 하셨나이다, 완료]; cf. TOB: “Dans la détresse tu m’as soulagé”[내 고통의 짐을 덜어 주셨나이다, 완료]; *La Nouvelle Bible Segond*: “Dans la détresse, tu me mets au large”[현재]; *La Bible Segond 21*: “tu m’as mis au large”[완료]).³⁹⁾ 그러나 이 경우(1절의 ‘히르하브타’), 이 단어의 전후에 명령형들이 나온다는 사실은 이 표현이 희구법으로 쓰였음을 잘 보여 준다(‘아네니[אָנְנִי]’ 응답하소서; ‘혼네니[חַנְּנִי]’ 은혜를 베풀어 주소서, 4:1). 제임스 휴즈는 1상반절과 1하반절 사이의 병행을 바탕으로 ‘히르하브타’를 희구법으로 이해한다: “When I call answer me(Impv.)” // “When I am distress make wide (Perf.) for me”(‘ānēnī [명령형 간구] // hirhābtā [완료형 간구]).⁴⁰⁾

2.3. 시편 4:7(MT 8)

이 경우에도 다후드는 ‘나타타(נָתַתָּה)’를 희구법적 카탈로 해석하고, 이 절의 말미에 나오는 ‘라부(רָבוּ)’도 희구법적 카탈로 해석한다(“Put happiness in my heart; now let their wheat and their wine increase”).⁴¹⁾ 그러나 그는 MT ‘메에트(מַעַת)’에서 ‘메’의 비교급적 의미를 너무 쉽게 포기한다는 약점을 갖는다. 이에 반해 크레이그는 ‘나타타’를 희구법적 용법으로 수용하나 ‘메에트(מַעַת)’의 의미를 살려서 번역하는 장점을 보여준다(“Put more joy in my heart than when their corn and new wine abound”).⁴²⁾ 한글성경은 모두(『개역개정』; 『표준』; 『공동』) 현재형으로 번역한다(『개역개정』: “주께서 내 마음에 두신 기쁨은 그들의 곡식과 새 포도주가 풍성할 때보다 더하니이다”). 다음의 영어 성경들은 완료로 번역한다: NIV(“You have filled my heart with greater joy than”; NRS(NKJ): “You have put gladness in my heart”). 크라우스도 완료형(과거)으로 번역한다: “Du, Jahwe, gabst mir mehr Freude ins Herz

38) John Eaton, *The Psalms*, 70-71.

39) E. Beaucamp, *Le Psautier Ps 1-72*, 50.

40) James Hughes, “Another Look at the Hebrew Tenses,” 22.

41) Mitchell Dahood, *Psalms I*, 22, 27. 다후드는 MT ‘메에트(מַעַת)’의 ‘에트(now)’를 ‘앗타(אָטָה, 시 74:6)’가 잘못 기록된 것(“written defectively”)으로 본다.

42) Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*, 77.

als...”(주여, 주님은 나의 마음에 더 큰 기쁨을 주셨나이다).⁴³⁾ 다음 번역들은 현재형으로 번역되어 있다: NJB(“Yahweh, to my heart you are a richer joy”; cf. TNK: “You put”[현재형])와 *La Bible Segond 21; La Nouvelle Bible Segond* [“Tu mets dans mon cœur plus de joie”, ‘현재형’, cf. TOB). CEV도 완료로 번역한다(“You brought me more happiness”).

그러나 이 시편은 여러 개의 명령형으로 구성됨으로써⁴⁴⁾ 희구법 카탈을 위한 문맥적 환경을 갖추고 있다는 차원에서, 1절과 마찬가지로 희구법 카탈로의 번역이 타당하다. 이 7절에 희구법을 적용하여 번역하면 다음과 같다: ‘내 마음에 기쁨을 주시되, 새 곡식과 새 포도주를 풍성히 누릴 때보다 더 하게 하소서!’

2.4. 시편 7:6(MT 7)

NKJ, NRS, JPS, TNK는 시편 7:6의 ‘찌비타(צִיִּית)’를 완료로 번역하였고(NKJV[“You have commanded”]; NRS[“you have appointed a judgment”]; JPS[“thou hast commanded”]; TNK[“you have ordained judgement”]), NJB는 이를 미완료로 번역한다(“Awake, my God, you demand judgement”; cf. JB[“you who demand that justice shall be done”]; TOB[“toi qui dictes le droit!”, cf. *La Bible En Français Courant*]; *La Nouvelle Bible Segond* [“Eveille-toi pour moi, toi qui as ordonné l’équité!”: ‘공평을 행하신 주여, 나를 위해 일어나소서’]; *La Bible Segond 21* [“réveille-toi pour me secourir, toi qui établis le droit!”: ‘공의를 세우시는 주여, 나를{내 구원을} 위해 일어나소서’]).⁴⁵⁾

크라우스는 이 ‘찌비타’가 여기에서 문맥에 맞지 않는다고 보며 이것을 ‘별도의 문장’으로 직역한다: “-Gericht hast du entboten-”(‘당신은 심판을 선언하셨습니다’).⁴⁶⁾ 그는 이것을 BHS를 따라 ‘짜베(צוּהָ [šawwēh], 피엘 2인칭 남성단수 명령형)’로 읽어야 할 것이라고 본다. 크라우스는 이처럼 이곳에서 ‘명령형’의 필요를 명백히 인지하고는 있었으나 아직 이것을 희구법 카탈로는 생각하고 있지 않다(참조, 아르투르 바이저).⁴⁷⁾

43) Hans Joachim Kraus, *Psalmen 1*, 166.

44) 시 4:1 (‘아네니[עֲנֵנִי]’, 응답하소서; ‘훈네니[חַנְּנֵנִי]’, 은혜를 베풀어 주소서); 4:6 (‘느사 알레 누 오르[נְשָׂא עֲלֵינוּ אֹרַר]’, 주님의 빛나는 얼굴을 우리에게 비취주소서).

45) TOB, *La Nouvelle Bible Segond*, *La Bible Segond 21*, *La Bible En Français Courant*은 ‘toi qui’를 앞의 명령문과 연결하여 한 문장으로 만듦으로써 ‘toi qui’ 문장이 갖고 있는 명령의 뉘앙스를 살린다.

46) Hans Joachim Kraus, *Psalmen 1*, 191.

47) Ibid., 191; Arthur Weiser, *The Psalms*, 134. 바이저(Arthur Weiser)도 희구법 카탈에 대한 언

NIV는 희구법으로 번역하였다(“decree justice”). 한글성경에서, 『개역개정』은 완료로 번역했으나(“주께서 심판을 명령하셨나이다”), 『표준』과 『공동』은 희구법으로 번역하였다(『표준』: “하나님, 깨어나셔서 판결을 내려 주십시오”; 『공동』: “나의 하나님! 일어나시어 판결을 내려 주소서”). 다후드의 시편 3:7의 설명에서와 같이,⁴⁸⁾ 이 단어(6bβ절의 ‘찌비타[צוֹיִת]’) 바로 앞에 나오는 명령형 (6abα절의 ‘쿠마[קוּמָה]’, ‘히나세[הִנְשֵׂא]’, ‘우라[עוּרָה]’)은 이것이 희구법적 카탈임을 보여 주는 근거라고 할 수 있다: <6abα절[명령형 간구] ⇒ 6bβ절[희구법 간구]>; cf. 3:7; 4:1; 9:13 + 15-16; 17:3 등. 다후드는 이 절을 다음과 같이 번역한다(참조, 부텐비저): “Arise, O Yahweh, in your wrath, rise up against the arrogance of my adversaries; Bestir yourself, O my God, a judgment appoint!”⁴⁹⁾ 피터 크레이기도 이와 유사한 번역을 제시한다: “Arise, O Lord, in your wrath. Lift yourself up against the furious outbursts of my enemies. Awake, O Lord my God. Declare a judgement.”⁵⁰⁾

보강은 이것(MT 7-9장)을 ‘기원(adjunction)’으로 보고 다음과 같이 번역한다: “Lève-toi dans ta colère Seigneur! Sur l’adversaire en fureur dresse-toi! Eveille-toi pour moi commande et juge!”(주여 분노 가운데 친히 일어나소서! 내 적들을 향해 분노를 발하소서, 나를 위해 일어나소서, 명령하며 심판하소서!)⁵¹⁾ 희구법 카탈을 바탕으로 이 절을 번역하면 다음과 같다: “주여, 진노로 일어나시어, 내 대적들의 화를 꺾어 주소서. 하나님, 떨치고 일어나시어, 심판을 내려 주소서!” CEV도 이러한 번역을 보여준다: “Get angry, LORD God! Do something! Attack my furious enemies. See that justice is done.”

2.5. 시편 9:4-5(MT 5-6)

시편 9:4-5(4절: ‘야삽타[יָשַׁבְתָּ]’; ‘아시타[עָשִׂיתָ]’; 5절: ‘마히타[מָחִיתָ]’; ‘아바드타[אָבַדְתָּ]’; ‘가아르타[גָּעַרְתָּ]’)의 번역은 영어 성경의 NIV, NKJ, NRS, NJB

급 없이, šiwwitā 대신, BHS의 제안인 šawwēh (Piel 명령형)를 취하여 ‘명령형’으로 번역한다(“Appoint a judgement”).

48) Mitchell Dahood, *Psalms I*, 20; cf. James Hughes, “Another Look at the Hebrew Tenses”, 22 (병행적 요소 강조).

49) Mitchell Dahood, *Psalms I*, 40; Moses Bottenwieser, *The Psalms Chronologically Treated*, 411, 418 (“Arise in thy wrath, O Lord, Arise to stay the fury of my foes, Awake, order that justice be done unto me”).

50) Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*, 97-98; 로스(Allen P. Ross)는 ‘엘라이(to me)’를 ‘엘리(my God)’로 수정할 경우, 희구법 완료로의 이해가 적절하다고 보았다(“Awake, my God; decree justice”). Allen P. Ross, *The Psalms*, vol. 1 (Grand Rapids: Kregel, 2011), 275.

51) E. Beaucamp, *Le Psautier Ps 1-72*, 59-61.

와 네 개의 최근 프랑스어 번역(*La Nouvelle Bible Segond*, *La Bible Segond 21*, *TOB*, *La Bible En Français Courant*)과 세 개의 한글성경(『개역개정』, 『표준』, 『공동』) 모두 희구법적 카탈을 도입하지 않았다(『표준』: “보좌에 앉으셔서 공정하고 정직한 판결을 나에게 내려 주셨습니다. 주님께서 이방 나라들을 문책하시고, 악인들을 멸하시며, 그들의 이름을 영원히 지워 버리셨습니다”[‘완료’: cf. 『개역개정』, 『공동』]). NIV, NKJ, NRS, NJB는 완료로 번역하고 있으며,⁵²⁾ TNK와 CEV는 모두 현재형으로 바꾸어 번역한다.⁵³⁾ 이 현재형 전환은 이 문장에서 기존의 완료형 번역들과 다른 해석의 필요가 있었음을 보여준다.

다후드는 이 문장과 관련된 부텐비저의 견해에 동의하며, 이것을 시편 3:7(MT 8)에서처럼, 희구법적 카탈로 해석한다.⁵⁴⁾ 다후드는 이와 가장 가까운 희구법 카탈의 예로 시편 39:9(MT 10)의 ‘키 아타 아시타(כִּי אַתָּה עֲשִׂיתָ)’를 제시한다(“Oh that you would act!”).⁵⁵⁾

피터 크레이기는 시편 9:4-5(시 39:9)를 완료형으로 번역한다.⁵⁶⁾ 그러나 시편 9:1-3에서 시인은 앞으로 하나님의 놀라운 일들을 찬양하고 감사할 것을 고백한다. 1-2절은 찬양과 감사에 대한 다짐이며, 3절은 그 이유(변함없는 하나님의 진리 ‘히브리 동사 미완료’: ‘익카술루[כַּשְׁלוּ]’, they stumble; ‘요브두[אִבְדוּ]’, they perish)를 서술한다(『개역개정』: “내 원수들이 물러갈 때에 주 앞에서 넘어져 망함이니이다”; NIV: “My enemies turn back; they stumble and perish before you”). 이러한 근거 선포 다음에, 시인에게 간절히 필요한 구체적 간구를 고백하는 것(4-6절)은 자연스럽고, 시 전체의 내용도 풍요로워진다. 7-8절에 나오는 ‘하나님 역사에 대한 시인의 확신’은 4-6절의 간구와 적절한 조화를 이룬다. 이러한 내용전개상의 자연스러움은 4-5절을 희구법 카탈로 이해하게 하는 당위성을 제공한다.

더욱이 13, 19-20절에 나오는 명령형 간구들(하나님을 향한 직간접 명령형)

52) Cf. 크라우스(Hans Joachim Kraus)도 이 동사들을 모두 완료로 번역한다(“Du hast...geführt; hast...gesetzt; hast du gescholten; vernichtet, gelöscht”). Hans Joachim Kraus, *Psalmen 1*, 215.

53) Cf. *La Nouvelle Bible Segond*과 *La Bible Segond 21*도 현재로 번역한다. *La Nouvelle Bible Segond*: “Car tu défends mon droit, tu me rends justice, tu es assis sur ton trône en juge juste”; *La Bible Segond 21*: “car tu soutiens mon droit et ma cause, tu sièges sur ton trône en juste juge”.

54) Mitchell Dahood, *Psalms I*, 53, 55; Moses Bottenwieser, *The Psalms Chronologically Treated*, 419-429.

55) Mitchell Dahood, *Psalms I*, 238, 241.

56) Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*, 114 (“for you have undertaken; you have sat upon the throne; You have rebuked; you made the wicked perish; you have wiped out”), 307 (“for you have acted”).

도 회구법 카탈을 지지해 준다(13절, ‘혼네니[חַנְנִי 내게 은혜를 베푸소서]’; ‘르에[רֵא 보소서]’; 14절, ‘아사프라[אַסְפְּרָה 청유법: 나로 전하게 하소서]’; ‘아길라[אַגִּילָה 청유법: 나로 기뻐하게 하소서]’; 19절, ‘쿠마[קוּמָה 일어나소서]’; 20절, ‘쉬타 아도나이 모라 라헬[שִׁיתָה יְהוָה מוֹרָא לָהֶם 그들로 두렵게 하소서]’⁵⁷⁾. 동일한 이유에서 6절(MT 7)의 ‘탐무(תָּמוּ)와 ‘나타슈타(נִתְשָׁתָה)와 ‘아바드(אַבַּד)’도 회구법 카탈로 번역해야 한다고 본다.⁵⁸⁾

시편 9:4-6을 번역하면 다음과 같다: ‘주여 나의 의와 송사를 변호하시오며, 보좌에 앉으시어 공정한 재판을 내려주소서!(4절) 이방 민족들을 질타하시고, 악인들을 멸하시오며, 그들의 이름을 영원히 지워버리소서!(5절) 적들이 멸망하여 영원히 폐허가 되게 하시오며, 성읍들이 뿌리째 뽑히게 하시며, 그들의 기억조차 사라지게 하소서!(6절)’

2.6. 시편 9:15-16(MT 16-17)

NIV와 NKJ와 NRS와 NJB는 15절에서, ‘타브우(טָבְעוּ)’를 현재완료로 번역한다(NIV[“have fallen into”]; NKJ[“have sunk down”]; NRS[“have sunk in”]; NJB[“have fallen into”]; cf. JPS[“are sunk down”, 현재 수동]; TNK[“sink in”, 현재]). NIV와 NKJ와 JPS와 TNK가 ‘니르크다(נִלְכְּדָה)’를 현재 수동태로 번역하는데 반해(NIV[“their feet are caught”]; NKJ[“their own foot is caught”]; JPS[“is their own foot taken”]; TNK[“their own foot is caught”]), NRS는 이것을 현재완료 수동태로 번역한다([“has their own foot been caught”]; cf. NJB[“their feet caught in their snare”]).

『개역개정』은 모두 ‘완료’로 번역하는 데 반하여(“이방 나라들은 자기가 판 웅덩이에 빠짐이여 자기가 숨긴 그물에 자기 발이 걸렸도다”), 『표준』과 『공동』은 이 두 동사를 ‘현재’의 상태로 번역한다(『표준』: “저 이방 나라들은 자기가 판 함정에 스스로 빠지고, 자기가 몰래 쳐 놓은 덫에 자기 발이 먼저 걸리는구나”[cf. 『공동』]). 이것은 NIV, NKJ, JPS, TNK에 가깝다고 할 수 있다. 이 여섯 개의 영어번역과 세 개의 한글 번역 성경 모두 여기에서 회구법적 카탈의 의미를 반영하고 있지 않다.⁵⁹⁾

57) MT מוֹרָא 대신 מוֹרָא로 읽는다. Cf. C. A. Briggs, *The Book of Psalms* (Edinburgh: T & T Clark, 1906), 85; Arthur Weiser, *The Psalms*, 147-148 (“Put them in fear”); Hans Joachim Kraus, *Psalmen I*, 216-217 (“Bereite, Jahwe, ihnen ein ‘Schrecknis’”).

58) Mitchell Dahood, *Psalms I*, 53-55; *Psalms III*, 414-415.

59) TOB, *La Bible En Français Courant, La Nouvelle Bible Segond, La Bible Segond 21*도 회구법 카탈을 적용하지 않고 있다; 크라우스 역시 회구법 카탈을 적용하지 않는다(Hans Joachim Kraus, *Psalmen I*, 215).

NIV와 NKJ와 JPS는 16절의 완료형 ‘노다(נָדָה)’를 ‘현재’로 해석하고 있으며(NIV[“is known”]; NKJ[“is known”]; JPS[“is known”]), NRS와 NJB와 TNK는 ‘현재완료 재귀’로 해석한다(“has made himself known”). 『개역개정』은 완료의 의미로 해석하고 있으며(“여호와께서 자기를 알게 하사 심판을 행하셨음이어”), 『표준』과 『공동』은 현재형으로 번역한다(“그 모습 드러내 시고”). 여기에서 완료형 해석이 더 보편적이고 문자적임에도 현재형 해석을 취함으로써 완료형의 부적합성을 완화하려는 시도로 보인다.

NIV, NKJ, NRS, JPS, TNK는 16절의 ‘노케슈(נִקְשָׁה)’를 현재 수동으로 해석하고 있으며(is snared; are ensnared), NJB는 이것을 능동의 의미로 번역한다(“he has ensnared the wicked”). 『표준』과 『공동』은 NIV, NKJ, NRS, JPS, TNK와 유사한 번역을 하고 있으며(현재 상태), 『개역개정』은 완료로 번역한다. CEV에서도 15-16절의 번역에서 희구법 카탈 번역의 흔적은 없다.

피터 크레이기는 명백하게 완료적 의미로 번역한다: “Nations have sunk into the pit they have made. Their foot was caught in the net they hid!(15절) The Lord has revealed himself; he has executed judgement, by the action of his hands striking down the wicked(16절).”⁶⁰⁾ 존 이튼은 이들을 ‘확신의 완료(the perfect of confidence)’로 보아 ‘미래’로 번역한다.⁶¹⁾

다후드는 이것을 희구법 카탈로 보며 다음과 같이 번역한다: “May the nations be mired in the pit they made, in the net they hid may their feet get caught(15절). May Yahweh be known by the judgement he passes; by the work of his hands let the wicked man be snared(16절).”⁶²⁾ 13절에 나오는 간구는 이것의 희구법적 이해를 지지한다. 13절의 간구(명령형: ‘혼네니[חַנְּנֵנִי]’; ‘르에[רָאֵה]’)에 이어서 다시 이어지는 희구법적 카탈(15-16절)은 다른 용례들에서도 반복되는 면모이다: <13절[명령형 간구] ⇒ 15-16절[희구법 간구]>; 참조, 시편 3:7; 4:1; 7:6; 17:3 해석. 부텐비저는 시편 9:4-6, 12, 15, 16하반의 동사를 희구법 카탈로 이해해야 한다고 보며, 이 시편은 감사시로 읽어야 한다고 주장한다.⁶³⁾

희구법적 용법을 바탕으로 이 두 절을 번역하면 다음과 같다: ‘주여 이방 나라들은 자기가 판 구덩이에 스스로 빠지게 하시고, 그들이 숨겨놓은 덫

60) Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*, 114.

61) John Eaton, *The Psalms*, 83, 85 (“The nations shall sink in the pit of their own making; in the net which they spread, their own foot shall be caught...the wicked shall be snared in the work of their own hands.”).

62) Mitchell Dahood, *Psalms I*, 54.

63) Moses Buttenwieser, *The Psalms Chronologically Treated*, 419-429.

에 그들 자신이 빠지게 하소서(15절). 주께서 행하신 공의가 널리 알려지게 하시고, 악인들은 자기가 피한 일에 스스로 걸려들게 하소서!(16절)

2.7. 시편 10:14

여기에서 NKJ, NJB, JPS와 『개역개정』, 『공동』은 ‘라이타(ראתה)’를 일반적 완료로 번역하나(NKJ와 NJB[“You have seen”]; JPS[“Thou hast seen it”]; *La Nouvelle Bible Segond*과 TOB[“Tu as vu”]), NIV와 NRS와 TNK는 이것을 현재 강제로 번역한다(NIV[“you, O God, do see”]; NRS[“you do see”]; TNK[“You do look”]; cf. *La Bible En Français Courant* [“Toi, tu vois la peine et le tourment du pauvre”]; *La Bible Segond 21* [“Tu vois cependant leur peine et leur souffrance”]). 『표준』은 이 단어를 생략하고 있다(“주님께서서는 확대하는 자의 포악함과 확대받는 자의 억울함을 살피시고 손수 갚아 주려 하시니”). 아마 그 다음에 나오는 ‘타비트(טַבִּיט[behold: 『개역개정』 “감찰하시고”])’와 내용상 중첩된다는 차원에서 그렇게 하지 않았을까 생각되나, 이 단어를 강조용법이라는 차원에서라도 번역을 했어야 한다.

피터 크레이기는 이것을 ‘칼 완료 강조’로 번역한다(참조, NJB): “You have seen the trouble and vexation, yes you have!”⁶⁴⁾ 한스 요아킴 크라우스는 ‘라이타(ראתה)’ 뒤에 나오는 ‘키 아타(כי אתה)’가 현재의 위치(BHS)에 적절하지 않으며, 아마 본래 ‘라이타’ 앞에 위치했었을 것이라는 관찰을 하지만, 여기에서도 회구법 카탈은 고려하지 않는다.⁶⁵⁾ 그는 이것을 단순 완료로 번역한다(“Du hast Unheil und Kummer gesehen”[당신은 불행과 고난을 보셨습니다]).⁶⁶⁾ 존 이튼은 하나님께서 고통과 고난을 보고 계신다는 확신과 그가 미래에 그것을 직접 다루실 것이라는 사실을 강조하며 다음과 같이 번역한다: “Surely you must see the trouble and misery; you regard it and will take it into your hands.”⁶⁷⁾

다후드는 이를 다음과 같이 회구법적 카탈형으로 번역한다: “See for yourself the misery, and the sorrow behold, since you give them from your own hand!”⁶⁸⁾ 그리고 이 절의 말미에 나오는 ‘아타 하이타(אתה הית)’도 회구법으로

64) Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*, 121, 123.

65) Hans Joachim Kraus, *Psalmen 1*, 216.

66) Ibid., 216.

67) John Eaton, *The Psalms*, 83, 86. 이튼(John Eaton)은 16-17절과 관련해서도 이러한 하나님에 대한 신뢰를 표출하는 것으로 이해하여 ‘미래’로 번역한다(84, 86쪽).

68) Mitchell Dahood, *Psalms 1*, 60, 65.

번역한다(“you be his helper!”). 이 절의 전후에 하나님을 향한 간구의 명령형이 나온다는 사실은 이러한 희구법의 가능성을 지지해 준다(12절: ‘쿠마[קומה] 일어나소서’, ‘느사[נשא] 드소서’, ‘알 티슈카흐[אל-תשכה] 잊지 마소서’; 15절: ‘세보르[עבר] 꺾으소서’, ‘티드로슈[תירוש] 찾으소서’). 다후드는 이와 유사한 예로 시편 30:10(MT 11)을 언급한다(‘헤예 오제르 리[היה-עזר לי]’: “be my helper!”).⁶⁹⁾ CEV에서는 하나님이 무언가를 행해 주시기를 간구하는 내용을 미래 용법(“you will do something”: ‘무언가 해 주소서’)으로 표출한다: “But you see the trouble and the distress, and you will do something. The poor can count on you, and so can orphans.”

부텐비저는 시편 10:14상, 16, 17의 동사들에서 희구법적 카탈의 의미를 감지하지 못함으로써, 이 시를 감사시로 오해하였다고 지적하며, 이것은 ‘도움을 위한 부르짖음(“a cry for help”)'으로 이해해야 한다고 주장한다.⁷⁰⁾

희구법 카탈을 적용하여 『표준』을 일부 보완하여 번역하면 다음과 같을 것이다: ‘오 주여 학대하는 자의 포악함을 보시고, 학대받는 자의 억울함을 살피 주시옵소서! 주께서 손수 갚으시리니, 가련한 사람이 주님께 의지하나다. 오 주여, 정녕 고아를 돕는 분이 되어 주소서!’

2.8. 시편 10:16-17

NKJ와 NJB는 16절의 ‘아브두(אבדו)’를 완료로 번역하였고 (NKJ[“have perished”]; NJB[“have vanished”]; cf. TOB[“les nations ont disparu de son pays”]; *La Nouvelle Bible Segond* [“les nations disparaissent de son pays”]), NIV와 NRS는 미완료(미래)로 번역하였다(NIV[“will perish”]; NRS[“shall perish”]; TNK[“will perish”]; cf. JPS[“are perished”: 현재수동]). 그리고 『개역개정』이 완료로 번역한 반면(“멸망하였나이다”), 『표준』과 『공동』은 칠십인역과 불가타처럼, 미완료(미래)로 번역하였다(“사라질 것입니다”).⁷¹⁾ 미완료(미래)를 통해서 간접적이거나 소망을 표출하고자 한 것이다. 이 번역

69) Ibid., 61, 65, 181 (RSV: “be thou my helper!”; NKJ: “be my helper!”; 『개역개정』: “나를 돕는 자가 되소서”; 『표준』: “나를 돕는 분이 되어 주십시오.”).

70) Moses Butenwieser, *The Psalms Chronologically Treated*, 428-429.

71) 사무엘 테리언, 캐롤 슈틀빌러, 월터 브뤼그만 등도 미완료(미래)로 번역한다. Samuel Terrien, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 137 (미래 심판); Carroll Stuhlmueller, *Psalms 1* (Wilmington: Michael Glazier, 1983), 93 (14-18절 전체를 신뢰의 노래로 본다.); Walter Brueggemann and William H. Bellinger, Jr., *Psalms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 66 (미래의 심판에 대한 소망과 믿음으로 해석).

들은 이 절에서 회구적 의미로 해석할 수밖에 없는 당위성을 인지하고 있었다고 할 수 있다. CEV도 16절에서 이렇게 바람과 소망을 드러낸다: “Our LORD, you will always rule, but nations will vanish from the earth.”

다후드는 명백히 회구법 카탈로 번역한다: “Let the heathen perish from his earth!”⁷²⁾ 피터 크레이기도 이 경우, 다후드와 같이, 회구형으로 번역한다: “Let the nations perish from his earth!”⁷³⁾ 이미 이스라엘 아이탄도 1929년에 쓴 논문에서 ‘아브두(אֲבָדוּ)’를 회구법 카탈로 이해한 바 있다.⁷⁴⁾ 16절을 회구형으로 번역하면 다음과 같다: ‘주님은 영원무궁토록 왕이시오니, 이방 나라들이 주님의 땅에서 사라지게 하소서!’

17절에서 NKJ와 JPS와 TOB는 ‘샤마타(שָׁמַעַתָּה)’를 전통적 완료 카탈로 번역한다(NKJ[“have heard”]; JPS[“thou hast heard”]; TOB[“tu as exaucé le désir des humbles”]). NRS와 TNK는 ‘미래’로 번역하고 있으며 (NRS[“you will hear”]; TNK[“you will listen to”]), NIV는 이것을 뒤에 나오는 미완료와 연계하여 ‘미완료 현재’로 번역한다(“You hear”; cf. NJB, 현재[“you listen to”]; *La Nouvelle Bible Segond* [“Tu entends le désir des affligés”]; *Le Bible Segond 21* [“Tu entends les désirs de ceux qui souffrent”]).

『표준』은 특히 NIV(cf. NJB, *La Nouvelle Bible Segond*, *La Bible Segond 21*)와 유사한 번역을 하고 있음을 보여주며(“들어주십니다”), 『공동』도 ‘샤마타’를 현재형으로 번역한 것으로 보인다(“야훼여! 당신은 미약한 사람들의 호소를 들으시고 그 마음 든든하게 해 주시옵니다”). 『개역개정』은 전통적 완료 카탈로 번역한다(“들으셨사오니”, cf. NKJ; JPS). 피터 크레이기도 전통적 완료로 번역한다: “You have heard the desire of the afflicted, Oh Lord.”⁷⁵⁾ 크라우스도 완료로 번역한다(“Das Begehren der Armen hast du vernommen” [주님은 가난한 사람들의 소원을 들으셨습니다]).⁷⁶⁾

다후드는 이를 회구형 카탈로 번역한다: “Hear, O Yahweh, the lament of the poor.”⁷⁷⁾ 15절에서 명령형이 나오며,⁷⁸⁾ 14절과 16절에서 회구법이 나오고, 17절 후반부에서 두 개의 미완료 지시형이 나오므로(‘타킨[תָּכִין]’: you will prepare; ‘타크쉬브[תִּקְשֹׁב]’: you will incline your ear), 17절 전반부의 회구법과의 연결이 자연스럽다. 17절 전반부에서 나오는 갑작스러운 완료는

72) Mitchell Dahood, *Psalms I*, 61, 66.

73) Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*, 121, 123.

74) Israel Eitan, “Hebrew and Semitic Particles”, 25.

75) Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*, 121.

76) Hans Joachim Kraus, *Psalmen I*, 216.

77) Mitchell Dahood, *Psalms I*, 61, 66.

78) 앞의 시 10:14 분석 참조.

전체적 문맥에 잘 어울리지 않으며, 오히려 17절의 내용을 희구법으로 해석할 때, 이와 연결되어 있는 18절에 나오는 ‘소원’과 잘 어울린다.⁷⁹⁾

필자는 17-18절에 관한 다음과 같은 번역을 제안한다: ‘오 주여, 불쌍한 사람의 소원을 들어 주소서, 그들의 마음을 굳건하게 해주시오며, 그들의 부르짖음에 귀를 기울여 주소서! 고아와 억눌린 사람을 변호하여 주시고, 이 땅에 더는 겁을 주는 사람이 없게 하시길 바라나이다.’⁸⁰⁾

2.9. 시편 17:3

여기에서 NKJ와 JPS와 TNK는 ‘바한타(בַּחַנְתָּ)’, ‘파카드타(פָּקַדְתָּ)’, ‘쩌라프타니(צָרַפְתָּנִי)’를 모두 완료형으로 직역을 하고 있으며(NKJ[“you have tested”; “you have visited”; “you have tried”]; JPS[“thou hast proved”; “thou hast visited”; “thou hast tried”]; TNK[“you have visited”; “proved”; “you have tested”]; TOB[“Tu as examiné mon cœur”; “la nuit, tu as enquêté”; “tu m’as soumis à l’épreuve”], cf. CEV), NIV와 NRS는 ‘바한타’와 ‘파카드타’와 ‘쩌라프타니’를 조건절의 현재형으로 번역한다(NIV[“though you prove”; “examine”; “though you test”]; NRS[“if you try”; “you visit”; “if you test”]; cf. NJB[“you prove”; “examine”; “you test”]; *La Nouvelle Bible Segond* [“Tu sondes mon cœur”; “tu l’inspectes la nuit”; “tu m’éprouves”]; *La Bible Segond 21* [“Tu examines mon cœur”; “tu le visites la nuit”; “tu me mets à l’épreuve”]). 이 현재형 번역은 종전의 완료의 번역으로는 그 의미 표출에 한계가 있었음을 간접적으로 보여준다.

한스 요아킴 크라우스는 3상반절에서 ‘바한타’, ‘파카드타’, ‘쩌라프타니’를 현재형으로 번역한다(“Du prüfst mein Herz, untersuchst es bei Nacht, erprobst mich - da findest du”). 그는 3하반절의 ‘zammōfī(זָמַמְתִּי: Qal 완료 1인칭 단수; Piel inf. [zammôt, זָמַמְתָּ] + 1인칭 대명접미사)를 ‘zimmāfī(זִמְמַמְתִּי, 나의 허물)로 수정하고, 이를 ‘발 티므짜(בַּל-תִּמְצָא)’의 목적어로 번역한다(“erprobst mich - da findest du keine ‘Schandtät an mir”[- 당신은 내게서 아무 허물도 발견하지 못할 것입니다]).⁸¹⁾ 그러나 여기에서도 희구법 카탈의 가능성을 언급하지 않는다. 피터 크레이기도 일반적 완료형으로 번역한다: “‘You have tested my heart, you have visited by night, you have refined me’,

79) NIV, RSV, NRS가 18절에서 소원의 의미를 잘 살리고 있다.

80) Cf. 18절, ASV, NAS, NKJ, NIV, NRS, 『공동』.

81) Hans Joachim Kraus, *Psalmen 1*, 271-272.

[but you will find nothing].”⁸²⁾

다후드는 이것을 회구법으로 번역한다: “Examine my heart, prove me at night, test me with fire, [You will find no idolatry in me].”⁸³⁾ 『개역개정』, 『표준』, 『공동』 모두 회구법적 카탈로 번역하지 않고 있다(『표준』: “주님께서는 나의 마음을 시험하여 보시고, 밤새도록 심문하시며 살살이 캐어 보셨지만 내 잘못을 찾지 못하셨습니다. 내 입에서 무슨 잘못을 발견하셨습니까?”).

보강은 이 절의 내용을 ‘부정적 고백(“confession négative”)’으로 보며, 간구의 의미를 담아 다음과 같이 번역한다: ‘밤새도록 나의 마음을 <살펴보소서>, 주님의 불같은 눈동자도 내게서 아무런 허물도 발견하지 못할 것입니다.’⁸⁴⁾ 동일한 맥락에서, 부텐비저는 시편 17:3의, ‘바한타’ 문장과 ‘파카드타’ 문장을 조건절 불변화사 없이 시작하는 조건절 문장으로 보며(“a compound conditional sentence”), ‘쩌라프타니’를 명령형으로 보고, 다음과 같이 번역한다: “Shouldst thou try my heart, Shouldst thou search me in the night, Prove my conduct as a man, Thou wilt not find me scheming evil.”(“주여 나의 마음을 시험하고, 밤에 나를 살펴보소서, 나의 행동을 한 인간으로서 시험하소서, 그렇게 하신다고 해도, 결코 나에게서 교활한 죄악을 찾아 내지 못하실 것입니다.”)⁸⁵⁾ 부텐비저는 시인이 하나님께 자신을 시험하기를 도전적으로 요구하는 형태로 자신의 결백을 강하게 주장하는 것으로 이해한다. 존 이튼도 이와 유사하게 다음과 같이 번역한다: “You shall try my heart, when you visit me in the night; test me, and you shall find in me no evil purpose.”⁸⁶⁾

‘하나님이 시험을 하셔도 아무런 허물을 발견하지 못하실 것’이라는 내용(‘미래의 사실[‘발 티므짜’, בל-תמצא]’⁸⁷⁾은 앞의 세 개의 동사(‘바한타’; ‘파카드타’; ‘쩌라프타니’)를 일반적 완료로 이해하여 단순히 ‘이미 일어난 사실’로 해석할 때보다, 회구법으로 이해하여 더 적극적으로 ‘한번 시험해보라’고 도전할 때 더 강화되고 명료해진다.

더욱이 위의 세 동사(‘바한타’, ‘파카드타’, ‘쩌라프타니’) 앞에서 명령형(1절)

82) Peter Craigie, *Psalms 1-50*, 159.

83) Mitchell Dahood, *Psalms I*, 92, 94.

84) E. Beaucamp, *Le Psautier Ps 1-72*, 91 (“<sonde> mon coeur scrutant au long des nuits; rien <d’infamant> en moi ne trouvera ton feu.”).

85) Moses Buitenvoort, *The Psalms Chronologically Treated*, 479-483.

86) John Eaton, *The Psalms*, 99-100.

87) 『표준』과 『공동』은 ‘발 티므짜(בל-תמצא)’를 완료로 번역한다. 이 경우 『개역개정』이 원문의 의미(미완료형)를 더 잘 반영한다.

과 지시법(2절, ‘예제[צא] let come forth, 지시법]’; ‘테헤제나[תהינה] let look upon, 지시법]’)이 나온다는 점은 이 세 동사를 희구법적 카탈로 해석하게 하는 좋은 근거가 된다. 더욱이 1절에서 세 개의 명령형 동사(‘쉬르아[שמע] hear’; ‘하크쉬 바[הקשב] listen to’; ‘하아지나[האזינה] give ear to’)가 나오고, 이어서 부정어(‘로[לא]’)가 나오는 구조는, 3절의 구조와 유사하다(‘세 개의 희구법적 완료형[일종의 명령형] + 부정어[‘발’, לב]’). 여기에서 시인은 1절에서 일반적 명령형, 2절에서 지시법, 3절에서 희구법을 사용한다. 이 세 절은 모두 명령형적 내용을 담고 있다는 공통점을 가지고 있다. 시인이 표현의 다양성과 점층적 변화를 통하여 내용을 강조한 것으로 볼 수 있다: <1절[명령형 간구] // & ⇒ 2절[지시법 간구] // & ⇒ 3절[희구법 간구]>.88) 필자는 『표준』을 바탕으로 다음과 같은 번역을 제안한다: ‘나의 마음을 시험하시고, 나를 밤새도록 심문하시며 캐내 보소서, 내 입에서 아무것도 발견하지 못하실 것입니다.’89)

3. 결론

희구법 카탈은 이제 많은 학자들이 수용하는 이론이다. NIV가 부분적으로 수용하였으나(참고, 시 4:1; 7:6), 다른 번역본에서는 거의 적용하지 않고 있는 상황이다. 최근의 번역인 CEV(1995)는 이러한 희구법 카탈의 의미를 고려한 흔적이 상당부분 보인다(참고, 시 3:7; 7:6). 주요 영어 성경 번역이 대부분 1970-1980년대에 이루어졌으며(NEB[1961]; NIV[1979]; NKJ[1982]; NJB[1985]; TNK[1985]; NRS[1989]), 한글 번역 성경 가운데 『표준』은 1993년 초판이 출판되었고, 이 당시 아직 보수적 정서를 가지고 있던 우리나라 기독교계에서 이것을 수용하기는 쉽지 않은 상황이었고, 『공동』이 1977년에 출판된 것이므로, 아직 희구법 카탈 이론이 충분히 자리 잡기 전의 상황이었다.90) 그럼에도 불구하고 『표준』과 『공동』에서 일부 시도된 것은 다행스

88) 이와 유사한 수사학적 면모(병행과 발전적 강조: [명령형 간구] // and ⇒ [희구법 간구])는 앞의 3:7과 4:1; 7:6; 9:15-16 해석 참조.

89) 4-5절이 내용적으로 이와 연결되며 이를 보충하는 구조로 되어 있다. 두 번째 소단락(6-12절)의 6-9상반절에서 다시 간구가 나오고 9하반-12절에서 악인들의 죄가 구체화된다. 그리고 세 번째 소단락(13-15절)에서 다시 먼저 하나님을 향한 간구가 반복적으로 언급된 후(13-14절), 그가 하나님의 역사로 인해 누리게 될 은혜에 대한 확신을 고백한다. 이 세 소단락은 다음과 같은 구조적 특징을 가지고 있다: 1-5절(명령형[간구] + 서술); 6-12절(명령형[간구] + 서술); 13-15절(명령형[간구] + 서술).

90) 1999년에 개정된 『공동번역 성서 개정판』은 1977년판 『공동번역 성서』와 차이가 없었음(적어도 위에 분석된 시편의 경우).

러운 일이다(참고, 시 4:1; 7:6). 물론 2004년의 『새번역』과 1999년의 『공동개정』이 전면적인 개정은 아니었지만, 여기에서도 발전적인 시도를 보여 주진 못했다.

최근 프랑스어 성경(TOB[2004]; *La Bible En Français Courant*[1997]; *La Nouvelle Bible Segond*[2002]; *La Bible Segond 21*[2007])에서 부분적이거나 그 필요성을 인지하고 있는 듯하나, 아직 충분한 시도를 보여주지 못하고 있다(참고, 시 7:6 설명; 3:7[TOB]). 학자들 가운데서도 상당수(특히 1960년대 이전 저술들)는 아직 히브리어의 기존 문법에 대해 보수적 경향을 가지고 있었던 것이 사실이다(예를 들어, 바이저, 크라우스 등[시 7:6; 10:14 설명 참조]).

그러나 최근의 다른 많은 학자들이 이를 긍정적으로 수용하는 단계에 이르렀으며, 여러 주석서에서 직접적으로 적용되고 있음을 관찰할 수 있다(다후드는 물론, 존 이튼, 피터 크레이기, 앤더슨, 보깁 등). 따라서 앞으로 우리의 새로운 번역에서 이 이론을 적극적으로 검토하고 적용할 필요가 있다고 본다. 비록 이 회구법 카탈의 적용은 또 하나의 도전적 시도인 것은 분명하지만, 이것은 성경의 여러 곳(특히 시편)에서 그 본문이 갖고 있는 고유한 정서와 의도와 메시지를 더 정확히 표출하는 데 기여할 수 있을 것이라고 생각한다.

<주제어>(Keywords)

회구법 카탈, 한글 성경 번역, 시편, 다후드, 부텐비저.

Precative and optative Qatal, Korean Bible translation, Psalms, Mitchell Dahood, Moses Buttenwieser.

(투고 일자: 2017년 1월 31일, 심사 일자: 2017년 2월 28일, 게재 확정 일자: 2017년 4월 26일)

<참고문헌>(References)

- 김동혁, “영어와 성서 히브리어의 몇 가지 문법 용어에 대한 한국어 번역 제안”, 『성경원문연구』, 39 (2016), 148-159.
- 김이곤, 『시편 I』, 성서주석 17, 서울: 대한기독교서회, 2007.
- 김정우, 『시편 I』, 서울: 총신대학교출판부, 2005.
- Anderson, A. A., *Psalms (1-72)*, NCBC, Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Andrason, Alexander, “An Optative Indicative? A Real Factual Past? Toward a Cognitive-Typological Approach to the Precative Qatal”, *Journal of Hebrew Scriptures* 13 (2013), 1-42.
- Beaucamp, E., *Le Psautier Ps 1-72*, Paris: Gabalda, 1976.
- Briggs, C. A., *The Book of Psalms*, Edinburgh: T & T Clark, 1906.
- Brueggemann, Walter and Bellinger, Jr., William H., *Psalms*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Buttenwieser, Moses, *The Psalms Chronologically Treated with a New Translation* (New York: KTAV Publishing House, 1969 [1st ed. 1938]), 19-25 (from, “The Importance of the Tenses for the Interpretation of the Psalms”, *Hebrew Union College Jubilee Volume [1875-1925]*[1925), 89-111).
- Cook, John A., “The Biblical Hebrew Verbal System: A Grammaticalization Approach,” Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 2002.
- Craigie, Peter C., *Psalms 1-50*, WBC, Waco: Word Books, 1983.
- Dahood, Mitchell, *The Psalms I: 1-50*, AB, New York: Doubleday & Company, 1965.
- Dahood, Mitchell, *The Psalms II: 51-100*, AB, New York: Doubleday & Company, 1968.
- Dahood, Mitchell, *The Psalms III: 101-150*, AB, New York: Doubleday & Company, 1970.
- Davidson, A. B., *Hebrew Syntax*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1902.
- Driver, S. R., *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*, London: Oxford University Press, 1892.
- Eaton, John, *The Psalms*, London: T & T Clark International, 2003.
- Eitan, Israel, “Hebrew and Semitic Particles: Comparative Studies in Semitic Philology”, *AJSL* 46 (1929), 22-51.
- Ewald, Heinrich, *Syntax of the Hebrew Language*, James Kennedy, trans., Edinburgh: T. & T. Clark, 1879; *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des alten Bundes*, Göttingen: Dieterich, 1870.
- Gesenius, W., Kautzsch, E., and Cowley, A. E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford: Clarendon Press, 1909.

- Joüon, Paul and Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblio, 2006; Paul Joüon, *Gramaire de l'hébreu biblique*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblio, 1965.
- Hughes, James A., "Another Look at the Hebrew Tenses", *JNES* 29 (1970), 12-24.
- Kraus, Hans Joachim, *Psalmen 1: Ps 1-59*, BK, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1978.
- Lipiński, Edward, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*, 2nd ed., Leuven: Peeters Publishers, 2001.
- Ross, Allen P., *A Commentary on the Psalms*, Grand Rapids: Kregel Publications, 2011-2013.
- Stuhlmüller, Carroll, *Psalms 1*, Wilmington: Michael Glazier, 1983.
- Terrien, Samuel, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Waltke, Bruce K. and O'Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Weiser, Arthur, *The Psalms*, OTL, London: SCM, 1962; *Die Psalmen*, ATD, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

<Abstract>

Application of the Precative Qatal for Korean Bible Translation

Cheol-Woo Park

(Korea Nazarene University)

The precative Qatal is now well established grammar, which is accepted by many scholars. But it has not been fully applied to actual translations of the Bible. NIV accepted it partially, but most other English translations did not apply it to their translations. CEV (1995), one of the latest translations shows that much consideration was given to the precative Qatal in its translation. Most popular English translations appeared in the 70's and 80's (NEB[1961]; NIV[1979]; NKJ[1982]; NJB[1985]; TNK[1985]; NRS[1989]), and the Korean Common translation was published in 1977, and the New Korean Standard Version in 1993 when it was not yet widely accepted nor familiarized well enough to do so. The revision of the New Korean Standard Version (2004) and the Korean Common Translation (1999) did not apply it for their revisions.

Recent French translations of the Bible (TOB[2004]; *La Bible En Français Courant*[1997]; *La Nouvelle Bible Segond*[2002]; *La Bible Segond 21*[2007]) also do not show positive attempt to do so even though they show their partial recognition of the need of its application to their translations. It is also evident that a number of biblical scholars (especially those whose works date before the 1960's) tended to show conservative attitude toward the extant Hebrew grammar as we have seen in this article (for example, Arthur Weiser, Hans Joachim Kraus, et al.).

In this article, I showed the present situation of applying the precative Qatal to Bible translations focusing on some selected biblical texts, especially the first six Psalms (Ps 3, 4, 7, 9, 10, 17) of the Psalter and different opinions related to its application to each of these biblical texts, and proposed the possible Korean translation of these passages, showing the benefit of its application for clearer and deeper meaning of the texts.

We observed the present tendency to make direct application to the translation in many 'commentaries', but not so much in the 'Bibles.' I think we are in the right time now to apply it more positively to new Korean Bible translation and

exegesis. Although it is quite a challenging task, I regard it worthwhile and necessary for letting the biblical texts themselves speak their meaning, feeling, and message with more clarity.

장애인 호칭의 비교와 대안 연구

—히브리어 성경, 칠십인역과 한글 공인 번역 성경들을 중심으로—

채은하*

1. 들어가는 말

성경에는 다양한 종류의 장애인들이 등장하고 있다. 장애라는 현실을 인간의 긴 역사에서 결코 피하거나 도외시킬 수 없기 때문일 것이다. 따라서 장애인의 호칭 문제는 장애인에 대한 집단적 편견이나 무의식을 보여주는 한 단면이기도 하다. 이런 점에서 히브리어 성경(BHS)과 다양한 번역 성경들, 이를테면 최초의 번역 성경인 칠십인역(LXX)¹⁾을 비롯해서 최근 (1998/1999/2001) 한국교회(구교 포함)가 개정 출판해서 예배용으로 사용하고 있는 세 종류의 한글공인 성경들(『개역개정』, 『새번역』, 『공동개정』, 대한성서공회 번역/출판)과 한국 천주교회 창립 200주년을 기념하여 만든 우리말 완역 신구약 합본 『성경』 (2005)에 나타난 장애인 호칭들은 매우 중요한 의미를 갖는다. 왜냐하면 번역 성경들에서 발견되는 장애인 호칭들을 통해 장애인에 대한 한국 사회와 교회의 인식과 태도를 어느 정도 가늠할 수 있기 때문이다. 성경은 하나님의 권위 있는 말씀으로서 교회와 성도들의 생각과 행동의 기준이 되므로 장애인의 호칭 문제는 매우 민감하고 중요하다.²⁾

이것을 위해 본 논문은 먼저 히브리어 성경에 나타난 대표적인 장애인 호칭들을 찾아 구분할 것이다. 그리고 이것들을 칠십인역과 최근 개정 혹은 새로 번역된 4개의 한글 공인 성경들에 나타난 장애인 호칭들과 비교할 것이다.

* 장로회신학대학교에서 구약학으로 박사학위를 받음, 현재 한일장신대학교 신학과 교수. chai7365@hamail.net.

1) 본 논문을 위해 히브리어 성경은 BHS를, 칠십인역은 랄프스(A. Rahlfs)가 편집한 본문을 사용할 것이다: BHS (Biblia Hebraica Stuttgartensia), 『슈투트가르트 히브리어 구약성서』 (한국어 서문판) (서울: 대한성서공회, 2008); A. Rahlfs, ed., Septuaginta (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979).

2) 채은하, “장애인의 시각에서 본 한글 공인 번역 성경들의 장애인 호칭과 대안”, 『성경원문연구』 30 (2012), 142.

그리고 그 장애인 호칭들을 비교 분석하면서 1990년 개정된 장애인 복지법에 따라 장애인의 대안적 호칭들을 제안하게 될 것이다.³⁾

2. 히브리어 성경과 칠십인역에 나타난 장애인 호칭과 번역들

히브리어 성경(BHS)이 주로 사용하고 있는 장애인 호칭들은 대표적으로 עֵוֶר, חֲרָשׁ, אֵלֶם, פֶּסֶחַ를 들 수 있다.⁴⁾ 이들 가운데 첫 번째 עֵוֶר는 시각 장애인, אֵלֶם과 חֲרָשׁ는 언어와 청각 장애가 있는 사람들에게, 마지막 용어 פֶּסֶחַ는 지체 장애인에게 붙여진 용어들이다.⁵⁾ 이 장애인 호칭들에 대한 칠십인역의 번역을 살펴보면, עֵוֶר는 칠십인역에서 대부분 τυφλός로 번역하고 있다. 그리고 חֲרָשׁ는 모두 κωφός(언어 혹은 청각 장애 혹은 모두에게 적용 가능)로 번역하고 있고, 주로 언어 장애인을 가리키는 אֵלֶם은 어느 특정 용어가 아니라 다양하게 δύσκωφος, μογιγάλος, ἄλαλος 혹은 κωφός 내지는 ἐνεός로 번역하고 있다. 마지막으로 지체 장애인 פֶּסֶחַ에 대하여 칠십인역은 모두 χωλός로 번역하고 있다. 이 외에 히브리어 동사 עָלַע의 분사 형태가 나타나기도 하는데 칠십인역은 이 동사에 대하여 모두 다른 그리스어 동사들을 수동 형태로 번역하여 지체 장애를 묘사하고 있다(ἐπισκάζω 창 32:31[32]; συντριβῶ 미 4:6, 7; ἀπαθέω 습 3:19). 이것을 볼 때 히브리어 동사 עָלַע와 이를 번역한 그리스어 용어들은 일반적으로 사용되는 장애인 호칭이 아니라 지체 장애의 상태를 설명하는 것으로 보인다. 이것을 종합해 볼 때 עֵוֶר, חֲרָשׁ, אֵלֶם과 פֶּסֶחַ와 같은 히브리 용어들은 히브리어 성경에서 발견되는 대표적인 장애인 호칭이며, אֵלֶם을 제외하고는 칠십인역은 일관성 있게 τυφλός, κωφός와 χωλός로 번역하고 있다. 히브리어 성경과 칠십인역에 나타난 장애인 호칭들을 요약 정리하면 다음과 같다:

3) 이 문제를 위해 신구약성경의 일부분을 연구한 논문들이 있다: 채은하, “장애인의 시각에서 본 한글 공인 번역 성경들의 장애인 호칭과 대안”, 140-160; 채은하, “한글 공인 성경들의 장애인 호칭과 대안-복음서와 사도행전을 중심으로”, 『성경원문연구』34 (2014), 162-180.

4) 사해 문헌 역시 이런 네 종류의 장애인들(עֵוֶר, חֲרָשׁ, אֵלֶם, פֶּסֶחַ)을 차별하고 소외시키고 있다 (IQSa 2:6).

5) 1990년부터 정부는 장애인을 크게 지체 장애, 시각 장애, 청각 장애, 언어 장애, 정신 장애 등과 같이 분류하는 장애인 복지법을 따르고 있다. 성경에서 정신 장애에 대한 언급은 불분명하거나 소수이기에 본 연구에서는 성경에서 자주 언급되는 시각, 청각, 언어, 지체 장애에 해당하는 장애인 호칭만을 다루려고 한다. 한국재활재단 편, 『한국장애인복지변천사』 (서울: 양서원, 1997), 56-57.

<표 1> 히브리어 성경과 칠십인역에 나타난 주요 장애인 호칭들

	עוור (‘iwwēr, blind)	שָׂרֵשׁ (hērēš, deaf)	אִלֵּם (‘illēm, dumb)	פִּסְעָה (pissēah, lame)
히브리어 성경	출 4:11; 레 19:14; 21:18; 신 27:18; 28:29; 삼하 5:6, 8(x2); 왕하 25:7; 욥 29:15; 시 146:8; 사 29:18; 35:5; 42:7, 16, 18, 19(x3); 43:8; 56:10; 렘 31:8; 39:7 ⁶⁾ ; 52:11; 애 4:14 ⁷⁾ ; 습 1:17. (동물에 적용: 신 15:21; 말 1:8)	출 4:11; 레 19:14; 시 38:13[14]; 58:4[5]; 사 29:18; 35:5; 42:18, 19; 43:8.	출 4:11; 사 35:6; 시 38:13[14]; 잠 31:8. (우상에 적용: 합 2:18; 동물에 적용: 사 56:10)	레 21:18; 삼하 5:6; 5:8(x2); 9:13; 19:26[27]; 욥 29:15; 잠 26:7; 사 33:23; 35:6; 렘 31:8. (동물에게 적용: 신 15:21; 말 1: 8, 13)
칠십인역	τυφλός: 출 4:11; 레 19:14; 21:18; 신 27:18; 28:19; 삼하 5:6, 8(x2); 욥 29:15; 시 145:8(BHS 146:8); 사 29:18; 35:5; 42:7, 16, 18, 19(x2); 43:8(x2); 61:1; 습 1:17. (동물에 적용: 신 15:21; 말 1:8) ἐκτυφλώ: 왕하 25:7; 사 56:10; 렘 52:11.	κωφός: 출 4:11; 레 19:14; 시 37:14(BHS 38:14); 57:5(BHS 58:5); 사 29:18; 35:5; 42:18, 19; 43:8; 44:11(히브리 본문과 그 의미가 전혀 다르다: 한글번역은 히브리 본문을 따르고 있다).	δύσκωφος: 출 4:11 μογιάλος: 사 35:6 ἄλαλος: 시 37:14 (BHS 38:14) κωφός: 합 2:18 ἐνεός: 사 56:10	χωλός: 레 21:18; 삼하 5:6, 8(x2); 9:13; 19:27; 욥 29:15; 사 33:23; 35:6. (동물에 적용: 신 15:21; 말 1:8, 13)

위의 <표 1>에서 본 것처럼 장애인 호칭에 대한 히브리어 성경과 칠십인역은 비교적 규칙적으로 일관되게 사용하고 있음을 알 수 있다. 이 두 성경에 나타난 장애인 호칭들과 나아가 한글 공인 번역 성경들(『개역개정』, 『새번역』, 『공동개정』, 『성경』)의 것들을 각각 비교하면서 그 대안을 제안하고자 한다.

6) 이 절은 칠십인역에 나타나지 않는다.

7) 칠십인역 본문은 BHS의 것과 다르다.

2.1. 시각 장애인(עִוְרִי)의 번역 문제

BHS에서 가장 자주 등장하는 장애인은 한 눈이든 혹은 두 눈이든 시력을 잃은 시각 장애인 עִוְרִי⁸⁾로서 출애굽기 4:11; 레위기 19:14; 21:18; 신명기 27:18; 28:29; 사무엘하 5:6, 8(x2); 열왕기하 25:7; 욥기 29:15; 시편 146:8; 이사야 29:18; 35:5; 42:7, 16, 18, 19(x3); 43:8; 56:10; 예레미야 31:8; 39:7; 52:11; 예레미야애가 4:14; 스바냐 1:17에서 발견되고 있다.⁹⁾ עִוְרִי는 또한 무력 혹은 무지하거나 의지할 데 없는 상황을 은유적으로 표현하는 단어로 사용되기도 한다. 이럴 경우 시각 장애인 자체를 말하기보다는 이스라엘 백성들의 무지와 어리석음을 가리키기 위해서 장애 은유로 사용된 것이다(사 29:18; 35:5; 시 146:8). 이 단어는 칠십인역에서 시각 장애인을 호칭하는 가장 일반적인 그리스어 τυφλός로 거의 대부분 번역되고 있지만¹⁰⁾ 그리스어 동사 ἐκτυφλώω¹¹⁾의 분사형으로 번역되기도 한다. 이것을 종합해 볼 때 시각 장애인에 대한 대표적인 히브리어는 עִוְרִי이고, 이에 상응하는 그리스어는 주로 τυφλός로 번역하고 있다.

이렇게 시각 장애인 עִוְרִי에 대하여 칠십인역은 주로 τυφλός로 거의 기계적으로 번역하고 있는 반면 한글 번역 성경들은 עִוְרִי를 다양하게 번역하고 있다. עִוְרִי에 대하여 『개역개정』은 주로 ‘맹인’¹²⁾과 ‘보지 못하고’(사 43:8)로 번역하고 있다. 『새번역』은 ‘눈이 먼 사람’¹³⁾과 ‘못 보는 사람’¹⁴⁾으로, 『공동개정』은 ‘소경’¹⁵⁾ 혹은 ‘(앞) 못 보는 사람(장님)’¹⁶⁾, ‘보지 못하는

8) “עִוְרִי”, HALOT 1, 803.

9) עִוְרִי는 시각 장애를 가리키는 가장 일반적인 형용사이고 동사는 ‘wr, 명사는 ‘awweret와 ‘iwwārōn인데 모두 시각 장애를 가리키고 있다: “עִוְרִי ‘iwwēr”, TDOT 10, 574-575; EDNT 3, 377-378.

10) 출 4:11; 레 19:14; 21:18; 신 27:18; 28:29; 삼하 5:6, 8(x2); 욥 29:15; 시 145:8(BHS 146:8); 사 29:18; 35:5; 42:7, 16, 18, 19(x2); 43:8(x2); 61:1; 렘 31:8; 39:7; 애 4:14; 습 1:17 (동물에 적용: 신 15:21; 말 1:8).

11) ἐκτυφλώω는 왕하 25:7; 사 56:10; 렘 52:11에서 발견되는데 문자적으로 ‘시력을 잃다’는 뜻을 갖고 있다. 왕하 25:7과 렘 52:11의 경우 호칭이 아닌 시력을 잃은 유다 왕 시드기야의 상황을 설명해 주고 있다. W. Bauer, W. Arndt and F. Gingrich, “τυφλώω”, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago; London: The University of Chicago Press, 1979), 831(이후 GELNT).

12) 출 4:11; 레 19:14; 21:18; 신 27:18; 28:29; 삼하 5:6, 8; 욥 29:15; 시 146:8; 사 29:18; 35:5; 42:16, 18, 19(x3); 56:10; 59:10; 렘 31:8; 애 4:14; 습 1:17.

13) 레 19:14; 21:18; 신 27:18; 28:29.

14) 출 4:11; 욥 29:15; 사 29:9.

15) 레위 19:14; 21:18; 신명 27:18; 2사무 5:6, 8; 욥기 29:15; 이사 29:18; 35:5; 42:7, 16, 18, 19(x2); 56:10; 59:10; 예레 31:8; 애가 4:14; 스바 1:17.

16) 출 4:11; 시 146:8; 사 56:10.

이¹⁷⁾로 번역하고 있다. 『성경』에서는 거의 ‘눈 먼 이(사람)’¹⁸⁾와 ‘보지 못하는 이’(사 42:7)와 ‘눈 먼 이’(42:19)와 ‘두 눈을 뽑고’(렘 39:7)로 통일시켜 번역하고 있다. 이처럼 과거의 기존 성경과는 달리 ‘장님’¹⁹⁾과 같은 단어는 거의 빠지고 ‘소경’, ‘못 보는 사람’ 혹은 ‘맹인’으로 대체 번역한 것은 장애인 기피/차별 용어를 의식적으로 고치려는 노력의 결과로 보인다. 그럼에도 불구하고 한글 공인 성경들은 비교적 최근이라고 할 수 있는 시기(1998/1999/2001/2005년)에 번역(개정)되었음에도 불구하고 ‘시각 장애인’이라는 중립적인 호칭은 발견되고 있지 않다. 한글 공인 번역 성경들의 장애인 호칭을 요약 정리하면 다음과 같다:

<표 2> 시각 장애인 עִוְרָא와 그의 번역들

BHS	עִוְרָא	
LXX	τυφλός	ἐκτυφλώω
『개역개정』	맹인	맹인
『새번역』	눈이 먼 사람 못 보는 사람	눈이 멀어서
『공동개정』	소경 (앞) 못 보는 사람 보지 못하는 이	앞 못 보는 소경/장님
『성경』	눈 먼 이(사람)	눈이 먼 자

실제로 עִוְרָא가 사용된 구절을 찾아보기로 한다. 먼저 시각 장애(עִוְרָא)를 가진 제사장의 제사 수행을 금지하는 내용이 담긴 레위기 21:18의 히브리 본문과 번역들을 비교해 보기로 한다:

כִּי כָל־אִישׁ אֲשֶׁר־בוֹ מוֹם לֹא יִקְרָב אִישׁ עִוְרָא אוֹ פֶסֶחַ אוֹ חֶרֶם אוֹ שֹׁרֵעַ

1) πᾶς ἄνθρωπος ὃ ἂν ᾖ ἐν αὐτῷ μῶμος οὐ προσελεύσεται ἄνθρωπος χαλός ἢ τυφλός... (LXX)

2) 누구든지 흠이 있는 자는 가까이 하지 못할지니 곧 **맹인**이나... (『개역개정』)

17) 사 42:20; 43:8.

18) 탈출 4:11; 레위 19:14; 21:18; 신명 27:18; 28:29; 2사무 5:6, 8; 2열왕 25:7; 욥기 29:15; 시편 146:8; 이사 29:18; 35:5; 16, 18, 43:8; 56:10; 예레 31:8; 52:11; 애가 4:14; 스바 1:17.

19) 『공동개정』(구약성경)에서 장님이라는 용어는 모두 3회 등장하는데(출 4:11; 민 16:14; 신 28:29), 히브리어 עִוְרָא를 ‘장님’으로 번역한 경우는 출 4:11; 신 28:29이다.

- 3) 몸에 흠이 있어서 하나님께 가까이 나아갈 수 없는 사람은, 눈이 먼 사람이나…(『새번역』)
- 4) 소경이든지 절름발이든지 얼굴이 일그러졌든지…(『공동개정』)
- 5) 정녕 몸에 흠이 있는 사람은 누구도 가까이 오지 못한다. 눈먼 사람…(『성경』)

위의 구절에서 보듯이(특히 밑줄 친 호칭들) 이 본문의 עֵוֶר가 나타나는 레위기 21:18-20은 제사 행위에 적합하지 않은 제사장의 자격 미달자를 언급한 것인데, 여기의 첫 번째 대상이 시력을 잃은 시각 장애인 עֵוֶר이다. עֵוֶר는 ‘τυφλός, 맹인, 눈이 먼 사람, 소경, 장님’으로 번역되고 있다. τυφλός는 시각 장애인을 호칭하는 가장 일반적인 그리스어로서 거의 예외 없이 עֵוֶר를 번역한 것이다.²⁰⁾ 그런데 한글성경이 사용하고 있는 ‘맹인, 눈이 먼 사람, 소경, 장님’과 같은 호칭들은 시각 장애인에 대한 부정적 의미와 누앙스를 담고 있을 뿐만 아니라 한국 사회에서 현재 공식적인 호칭으로 사용되고 있지 않다.²¹⁾ 오히려 이 용어들은 은유적으로 분별력이 없거나 인간/사물을 제대로 판단하지 못하는 사람들을 빗대어서 눈이 멀었다고 표현하는데 사용되고 있다. 그러므로 이 구절의 히브리어 원문을 다음과 같이 번역할 것을 제안해 본다: “몸이 장애가 있는 사람은 누구든지 가까이 하지 못한다, 곧 시각 장애인…”²²⁾(레 21:18)

한편 עֵוֶר가 신체적인 시각 장애가 아니라 은유적으로 무기력하고 부도덕한 사람에게 적용된 경우가 있다. 이를테면 거짓 예언자(사 56:10; 애 4:4)와 이스라엘(사 42:19; 43:8)을 비난하기 위하여 은유적으로 עֵוֶר를 사용할 때도 똑같이 시각 장애인으로 번역해야 하는가 하는 문제가 있다. 이와는 정반대로 이스라엘의 회복을 기대할 때 하나님은 עֵוֶר를 시온으로의 귀환 명단에 포함시키고 그들의 시력을 회복하신다(사 29:18; 35:5; 42:16; 렘 31:8)고

20) τυφλός는 신약성경에서 무려 50회 정도 언급되고 있는 시각 장애인에 대한 대표적인 호칭이다(마 9:27, 28; 11:5; 12:22; 15:14(x3) …; 행 13:11).

21) <http://blog.naver.com/touchhope/220427882486>. 지금까지 시각 장애인은 ‘장님’, ‘봉사’, ‘소경’ 등으로 불렸다(여전히 불리고 있다). “원래 이 같은 호칭들은 처음에는 앞 못 보는 사람을 낮추어 사용되던 것이 아니었다고 한다. ‘소경’은 종4품, ‘봉사’는 종8품에 해당하는 관직의 이름으로, 시각 장애인들이 이 관직에서 많이 일을 하게 되었다. 이때 시각 장애인을 부를 때 그 사람의 이름보다는 관직명을 사용하게 되었고 그것이 시각 장애인의 호칭으로 굳어졌다는 것이다. 또 ‘장님’은 조선 시대 시각 장애인 기관인 ‘맹청’에서 시각 장애인들이 손윗사람을 부를 때 존경의 뜻을 담아 사용하던 말이라 한다. 그러나 이 용어들이 부정적인 상황에 빗대어 쓰이면서 이제는 비하 용어로 쓰이고 있다.”

22) 시각 장애인, 지체 장애인, 코가 불완전한 자, 지체가 불균형한 자, 발 부러진 자, 손 부러진 자 … 등이다. 이때 BHS를 비롯하여 한글 번역 성경들은 시각 장애인을 가장 먼저 언급한 반면 칠십인역은 유일하게 시각 장애인보다 지체 장애인을 먼저 나열하고 있다.

은유적으로 표현하기도 한다. 또한 특이한 것은 ‘고난 받는 종’의 역할 가운데 한 가지는 시각 장애인에게 시력을 회복시킨다는 것이다(cf. 예수의 사역).²³⁾ 이렇게 은유적으로 사용된 עִוְוֵר도 역시 ‘시각 장애인’으로 번역해야 할 것인지 하는 문제다. 시각 장애인을 은유적으로 표현한 스바냐 1:17과 이사야 35:5에 등장하는 עִוְוֵר를 먼저 살펴보기로 한다.

“내가 사람들에게 고난을 내려 **맹인**(혹은 눈먼 사람, 소경)같이 행하게 하리니 이는 그들이 나 여호와께 범죄하였음이라…그들의 살은 분토 같이 될지라.”(슘 1:17, 『개역개정』)

“그 때에 **맹인**(혹은 눈먼 사람, 소경)의 눈이 밝을 것이며 못 듣는 사람의 귀가 열릴 것이며…”(사 35:5, 『개역개정』)

위의 두 본문은 עִוְוֵר에 대하여 서로 상반되는 의미로 장애 은유를 사용하고 있다. 스바냐의 경우 이스라엘의 무능과 무지를 실감나게 표현하기 위한 은유적 עִוְוֵר이고, 이사야의 본문 역시 반대의 상황이지만 시각 장애인의 장애 제거를 민족의 회복을 실감나게 설명하기 위해 은유적으로 표현한 것이다.²⁴⁾ 이럴 경우 번역에 대한 신학적 주석을 해야 하는 문제가 있는데, 의미상 그렇다 하더라도 원문에 있는 장애인 용어를 달리 번역하기는 어려우므로 문자 그대로 시각 장애인으로 사용해야 할 것으로 보인다. 왜냐하면 번역은 가능하면 문자적 번역에 충실해야 그 이후 폭 넓은 주석적-신학적 해석이 가능하기 때문이다.

물론 이와는 조금 다른 경우가 있는데 עִוְוֵר를 사람이 아닌 동물에게 사용한 것으로서 BHS에서 두 곳(신 15:21; 말 1:8)이 발견된다.²⁵⁾ 칠십인역에서도 마찬가지로 עִוְוֵר를 τυφλός로 번역하고 있는데 신명기 15:21의 한글 번역들은 다음과 같다:

“그러나 그 짐승이 흠이 있어서 절거나 **눈이 멀었거나**(혹은 눈을 못 보거나) 무슨 흠이 있으면 네 하나님 여호와께 잡아 드리지 못할지니”(신 15:21, 『개역개정』)

23) “עִוְוֵר (‘iwwēr)”, TWOT 2, 655.

24) 채은하, “장애(인)와 치유: 온(Ohn) 신학으로서의 장애인 신학 시도”, 『장신논단』 48:4 (2016), 150, 154.

25) עִוְוֵר 외에도 אֵלֶּם(합 2:18; 사 56:10), שָׂרָר(시 58:4)와 עִוְוֵר(신 15:21; 말 1:8, 13)를 역시 사람이 아닌 짐승(혹은 독사) 혹은 우상에게 적용하고 있다. 이 경우에도 마찬가지로 문자적으로 번역해야 할 것이다.

이 구절에서 『개역개정』뿐만 아니라 다른 한글성경들 모두 𐤒𐤕에 대하여 “눈이 멀었거나” 혹은 “눈을 못 보거나”로 번역하고 있다. 이럴 경우 동물에게 ‘시각 장애’라는 용어를 사용하기는 어려워 보인다. 만일 짐승에게 ‘시각 장애’라고 적용한다면 오히려 본문 자체가 어색하고 희화될 수 있기에 현재 번역하고 있는 그대로 사용해야 할 것이다. 결론적으로 𐤒𐤕가 사람에게는 ‘시각 장애인’으로, 짐승에게 적용되었을 경우엔 ‘눈이 멀었다’나 혹은 ‘눈을 못 본다’는 것으로 번역되는 것이 적절해 보인다. 그러나 이스라엘이나 다른 사람들에게 𐤒𐤕를 은유적으로 사용하였을 경우 ‘시각 장애’라는 중립적인 호칭을 그대로 사용해야 할 것으로 보인다.

2.2. 언어 장애인(𐤓𐤁)과 청각 장애인(𐤔𐤒)의 번역 문제

BHS에서 언어와 청각 장애인에 해당하는 단어는 각각 𐤓𐤁과 𐤔𐤒이다. 언어 장애인(인)을 가리키는 𐤓𐤁은 출애굽기 4:11; 이사야 35:6; 56:10; 하박국 2:18; 시편 38:13[14](LXX 37:14); 잠언 31:8에서 발견되고 있는데 주로 사람에게 적용되지만 개(사 56:10)나 우상(합 2:18)에게도 사용하고 있다. 𐤓𐤁은 칠십인역에서 어느 한 용어로 통일되지 않고 오히려 다양하게(δύσκωφος 출 4:11²⁶; μογιλάλος²⁷ 사 35:6; ἐνεός²⁸; 사 56:10; ἄλαλος²⁹ 시 37:14(BHS 38:14); κωφός 합 2:18) 번역되어 있다. 이 단어들 가운데 앞의 두 용어들은 칠십인역에서 모두 한 번씩만 나타나는 희귀 단어들이어서 정확한 사용 범위를 찾기는 쉽지 않지만 모두 언어 장애를 묘사하고 있다. 𐤓𐤁에 대하여 한글 번역 성경들은 주로 ‘말 못하는 사람’과 ‘병어리’로 번역하고 있다(아래의 <표 3> 참조). 과거의 번역 성경들과 달리 ‘병어리’라는 횃수가 줄고 대신 주로 ‘말 못하는 사람’으로 번역하고 있으나 그럼에도 불구하고 ‘언어 장애인’이라는 중립적인 표현은 전혀 나타나고 있지 않다. ἄλαλος로 번역한 시편 37:14(BHS 38:14)의 경우 사람에게 적용되었음에도 불구하고 『개역개

26) 이 그리스어는 ‘stone-deaf’의 의미를 갖고 있으며 LXX에서 단 1회 여기에만 나타나고 있다.

27) μογιλάλος의 의미는 아예 말하지 못하는 언어 장애인을 포함하여 언어 사용이나 말하는데 있어서 불편하거나 어려움을 겪는 정도의 의미를 갖고 있다. 막 7:32에 나타나고 있지만 칠십인역에서는 여기서만 한 번 나타나고 있다: “μογιλάλος”, GELNT, 525.

28) 이 단어는 ‘말할 수 없는 혹은 입을 닫은’이란 뜻을 갖고 있으나 꼭 말을 하지 못하는 장애만을 언급하는 것이 아니며 칠십인역에서 잠 17:28과 사 56:10에 나타나고 있다: “ἐνεός”, GELNT, 265.

29) 이 단어는 대체로 언어 장애를 가리키고 있다. 칠십인역에서 단 2곳에서만 발견되고 있다: 시 30:19(BHS 31:19)와 37:14(BHS 38:14). “ἄλαλος”, GELNT, 35.

정』을 제외하고는 모두 ‘병어리’로 번역하고 있다. אָלֵּם에 대한 한글 번역들을 정리하면 다음과 같다:

<표 3> 언어 장애인 אָלֵּם과 그의 번역들

BHS	אָלֵּם				
LXX	δύσκωφος (출 4:11)	μογιλάλος (사 35:6)	ἄλαλος (시 38:13[14] LXX 37:14)	κωφός (합 2:18)	ἐνεός (사 56:10)
『개역개정』	말 못하는 자	말 못하는 자	말 못하는 자	말하지 못하는 (우상)	병어리 (개)
『새번역』	말 못하는 이	말을 못하던 혀	병어리	말도 못하는 (우상)	병어리 (개)
『공동개정』	병어리	병어리	병어리	말 못하는 (우상)	병어리 (개)
『성경』	말 못하는 이	말 못하는 이	병어리	병어리 (우 상)	병어리 (개)

한편 청각 장애인을 가리키는 שָׁרָר에 대하여 칠십인역은 출애굽기 4:11; 레위기 19:14; 시편 58:4[5]; 이사야 29:18; 35:5; 42:18, 19; 43:8에서 언제나 예외 없이 κωφός로 번역하고 있다. שָׁרָר 역시 신체적인 청각 장애 혹은 은유적으로 이해가 부족한 경우를 가리킬 때 사용하는 대표적인 단어³⁰⁾인데, 칠십인역은 이 단어를 언어 장애인과 청각 장애인 모두에게 적용할 수 있는 그리스어 κωφός로 번역하고 있다.³¹⁾ 그러나 히브리어의 경우 אָלֵּם은 언어 장애인으로, שָׁרָר는 청각 장애인으로 각각 구분해서 사용하고 있다. שָׁרָר와 κωφός에 대하여 한글 번역 성경들은 ‘못 듣는 자, 듣지 못하는 이, 귀 먹은 자, 귀머거리’로 번역하고 있다(아래의 <표 4> 참조). שָׁרָר에 대하여 칠십인역이 청각과 언어 장애인 모두를 가리키는 κωφός로 번역하고 있지만 한글 번역 성경들은 히브리어의 의미처럼 청각 장애인에 국한시키고 있다. שָׁרָר에 대한 성경들의 번역을 비교하면 다음과 같다:

30) “שָׁרָר hrš”, TLOT 2, 477.

31) κωφός는 언어와 청각 장애 모두를 가리키고 있기 때문에 본문 안에서 언어 장애인인지 청각 장애인인지 구분해야 할 것이다. 신약성경에서 이 단어가 ‘언어 장애인’을 가리키는 부분은 마 9:32, 33; 12:22; 15:30, 31; 눅 1:22; 11:14이고, 청각 장애인으로 이해된 곳은 마 11:5; 막 7:32, 37; 9:25와 눅 7:22이다. 채은하, “한글 공인 성경들의 장애인 호칭과 대안-복음서와 사도행전을 중심으로”, 170; GELNT, 462; EDNT 2, 333.

<표 4> 청각 장애인 שָׁחַ and 그의 번역들

BHS	שָׁחַ
LXX	κωφός
『개역개정』	못 듣는 자(사람)(출 4:11; 사 29:18; 35:5; 42:18, 19; 43:8), 귀먹은 자(레 19:14)
『새번역』	듣지 못하는 이(출 4:11; 레 19:14; 사 29:18; 43:8), 귀먹은 자(사람)(사 35:5; 42:18, 19; 43:8)
『공동개정』	귀머거리(출 4:11; 레 19:14; 사 29:18; 35:5; 42:18, 19), 듣지 못하는 이(사 43:8)
『성경』	귀먹은 자(이)(출 4:11; 레 19:14; 사 29:18; 35:5; 42:18, 19; 43:8)

이처럼 언어와 청각 장애인을 가리키는 אָלֵם과 שָׁחַ가 나란히 등장하고 있는 출애굽기 4:11은 칠십인역에서 각각 δύσκωφος와 κωφός로 번역되어 있다. אָלֵם에 대한 δύσκωφος는 칠십인역에서 여기서만 한 번 나타나고 있는데, 사전적으로 중증에 해당하는 청각 장애인을 의미한다. 그런데 그 다음 단어 שָׁחַ에 대한 κωφός는 청각 장애인 혹은 언어 장애인 둘 모두에게 적용되기에 이 구절에서 장애인 목록의 반복을 피하려면 κωφός는 언어 장애인으로 보아야 할 것이다. 실제로 영어번역에서도 약간의 혼란이 있다. 즉 세 개의 영어 성경(KJV, NRS와 NIV) 가운데 NIV는 히브리어 אָלֵם(δύσκωφος)을 청각 장애인으로 이해하고, 나머지 KJV와 NRS는 언어 장애인으로 번역하고 있다: “who makes him dumb, or deaf (or seeing or blind)?” 여기에서 장애인들의 등장 순서를 보면 차례로 אָלֵם과 שָׁחַ이다. 이 호칭들과 칠십인역과 한글 번역 성경들의 번역을 다음과 같이 비교함으로써 대안적 번역을 제안해 보고자 한다:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו מִי שָׁם פֶּה לְאָדָם אוּ מִי־יִשְׁמַע אֵלָם אוּ חֵרֵשׁ אוּ פֶקֶח אוּ עִוֵּר
הֲלֹא אֲנִי יְהוָה

- 1) εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωϋσῆν τίς ἔδωκεν στόμα ἀνθρώπῳ καὶ τίς ἐποίησεν δύσκωφον καὶ κωφόν βλέποντα καὶ τυφλόν οὐκ ἐγὼ ὁ θεός (LXX)
- 2) 여호와께서 그에게 이르시되 누가 사람의 입을 지었느냐 누가 말 못 하는 자나 못 듣는 자나 눈 밝은 자나 맹인이 되게 하였느냐 나 여호와가 아니냐(『개역개정』)

3) 주님께서 그에게 말씀하셨다. “누가 사람의 입을 지었느냐? 누가 말 못하는 이를 만들고 듣지 못하는 이를 만들며, 누가 앞을 볼 수 있는 사람이 되게 하거나 앞 못 보는 사람이 되게 하느냐? 바로 나 주가 아니더냐?(『새번역』)

4) 야훼께서 그를 꾸짖으셨다. “누가 사람에게 입을 주었느냐? 누가 병어리나 귀머거리를 만들고 눈을 열어주거나 앞 못 보는 장님이 되게 하느냐? 나 야훼가 아니더냐?”(『공동개정』)

5) 그러자 주님께서 그에게 말씀하셨다. “누가 사람에게 입을 주었느냐? 누가 사람을 말 못하게 하고 귀먹게 하며, 보게도 하고 눈 멀게도 하느냐? 나 주님이 아니냐?(『성경』)

이런 장애인 호칭들의 비교를 통해 출애굽기 4:11을 다음과 같이 번역할 수 있을 것이다: “여호와께서 그에게 말씀하시기를, 누가 사람에게 입을 지어주셨는가? 누가 ‘언어 장애인, 청각 장애인 혹은 보는 자나 시각 장애인’ 이 되게 하는가? 나 여호와가 아닌가!” 이런 번역들은 가장 중립적이고 표준적인 장애인 호칭을 담은 본문이 될 것이다.

덧붙여 짐승과 우상에게도 적용된 מְאָלָם의 번역을 생각할 필요가 있다. 이 사야 56:10에서 מְאָלָם을 ἐνεός로 번역하고 있는데, 한글 번역 성경들은 모두 ‘병어리’ 혹은 ‘병어리 개’로 번역하고 있다. 여기에서 מְאָלָם은 무시와 탐욕과 나태를 일삼는 이스라엘의 지도자들을 개로 비유하고 한층 더하여 ‘짓지도 못하는 개’로 표현하기 위한 것이다. 이들은 짓지 못하는 개일 뿐만 아니라 한 가지 장애를 더하여 ‘보지도 못하는 עִוְרָא’라고 비유하고 있다. 이 구절은 이렇게 번역하는 것이 좋을 듯하다: “이스라엘의 파수꾼들은 ‘보지 못하는 자들’이요 ‘짓지도 못하는 개들’이요 다 꿈꾸는 자들이요 누워 있는 자들이요…”(사 56:10). 이렇게 할 때 시각 장애인이나 언어 장애인에 대한 부정적 이미지를 연상시키지 않고 잘못된 지도자들의 나태와 탐욕을 비유적으로 표현할 수 있을 것이다. 한편 מְאָלָם이 동물에게만 아니라 유일하게 우상에게 적용한 경우가 있는데 칠십인역은 그 מְאָלָם을 κωφός로 번역하고 있다(합 2:18). 이것에 대해 한글 번역 성경들은 주로 “말도 못하는 우상”(“병어리 우상” - 『성경』)이라고 번역하고 있다. 이것은 대부분의 한글성경들이 번역한 것처럼 “병어리 우상”보다는 “말도 못하는 우상”이라는 것으로 두어야 할 것이다. 비록 미묘한 차이이긴 하지만 ‘병어리 우상’이라고 하게 되면 언어 장애인이라는 특정 장애인이 우상의 부정적 특징에 개입되기 때문이다.

한편 잠언 31:8상반의 BHS 본문은 ‘말하지 못하는 언어 장애인(מְאָלָם)을

위해 대신 말해 줄 것'을 언급하고 있는데, 칠십인역은 'מִלֵּא'에 해당하는 부분을 생략한 채 다음과 같이 달리 번역하고 있다: “하나님의 말씀으로 너의 입을 열이라.”³²⁾ 한글 번역 성경들은 모두 히브리 본문처럼 מִלֵּא를 포함시켜서 번역하고 있다. 그러므로 מִלֵּא이 나타나는 이 절의 상반절은 이렇게 번역되어야 할 것이다: “너는 언어 장애인을 위해 입을 열라...”

이상과 같이 언어와 청각 장애인에 대한 מִלֵּא과 שָׁחָה와 이것들을 번역한 그리스어 용어들은 대체로 일관성 있게 장애인 호칭을 사용하고 있지만 한글 번역 성경은 여전히 속어적인 표현들이나 장애의 단편적 현상을 묘사적으로 표현하고 있다(위의 <표 3>, <표 4> 참조). 이런 부분은 차기 성경 번역에서 장애인에 대한 중립적인 호칭으로 번역해야 할 것들이다.

2.3. 지체 장애인(מַעֲבָרִים)의 번역 문제

BHS에서 지체 장애인을 지칭하는 대표적인 단어는 מַעֲבָרִים이다. 이 단어는 레위기 21:18; 사무엘하 5:6, 8(x2); 9:13; 19:26[27]; 욥기 29:15; 잠언 26:7; 이사야 33:23; 35:6; 신명기 15:21; 말라기 1:8, 13³³⁾에서 나타나고 있으며, 칠십인역은 모두 예외 없이 χαλός로 번역하고 있다. מַעֲבָרִים의 사전적 의미는 대부분의 사전들이 ‘다리가 불편한’ 혹은 ‘다리를 저는’ 정도의 의미만 전달할 뿐 특별한 설명을 더하고 있지 않다.³⁴⁾ מַעֲבָרִים에 대하여 장애의 상태를 어느 정도 알 수 있는 구약의 본문이 있다. 그 예는 므비보셋의 경우로써 사무엘하 4:4를 보면 므비보셋이 장애를 갖게 된 연유를 이렇게 설명해주고 있다: “사울의 아들 요나단에게 다리 저는 아들 하나가 있었으니 이름은 므비보셋이라 전에 사울과 요나단이 죽은 소식이 이스라엘에서 올 때에 그의 나이가 다섯 살이었는데 그 유모가 안고 도망할 때 급히 도망하다가 아이가 떨어져 절게(מַעֲבָרִים) 되었더라”(『개역개정』). 므비보셋의 상태가 히브리어 מַעֲבָרִים의 니팔형으로 설명되고 있다(삼하 5:6, 8). 또한 그는 두 발이 모두 장애를 입었다고 기록하고 있다(삼하 9:13). 나중에 므비보셋이 다윗 왕에게 옆드려 절을 한 적이 있는데(삼하 9:6), 그렇다면 이 단어는 다리나 발에 장애가 있어서 걷는 일이 불편한 것은 맞지만 걷지 못하는 정도는 아닌 것 같다.

칠십인역은 히브리어 מַעֲבָרִים를 언제나 χαλός로 번역하고 있는데 이 그리스어의 뜻은 조금 더 포괄적으로 신체 특히 다리(혹은 발)나 손이 기형이거나 기능적으로 마비되거나 손실되어서 불편한 경우, 때로는 단순한 상처를 입

32) ἄνοιγε σὸν στόμα λόγῳ θεοῦ (잠 31:8상).

33) 신 15:21과 말 1:8, 13에서 이 단어는 모두 희생 제물로 드려지는 동물에게 적용되고 있다.

34) “מַעֲבָרִים/מַעֲבָרִים”, BDB, 820.

은 사람도 가리킨다.³⁵⁾ 이처럼 $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 는 발이나 다리에 마비나 결손이 있는 지체 장애인에게 통용되는 일반적인 호칭으로서 $\pi\tau\epsilon\beta$ 와 다르지 않다.³⁶⁾ 그런데 신약성경(『개역개정』)에서 이 단어는 ‘못 걷는 사람’(마 11:5; 15:30; 눅 7:22; 행 3:2; 8:7; 14:8)과 ‘저는 사람’(마 15:30; 21:14; 막 9:45; 눅 14:13, 21; 요 5:3)으로 번역되고 있다. 더욱이 마가복음 9:45에서 사용된 $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 는 절단 장애인을 지칭하고 있다. 이것을 볼 때 $\pi\tau\epsilon\beta/\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 는 저는 사람뿐만 아니라 못 걷는 사람을 포함하여 다리나 발(혹은 팔)의 절단이나 마비이든 혹은 경미하게 저는 정도의 장애가 있든 일반적으로 다리나 발 혹은 팔의 장애가 있는 모든 지체 장애인을 가리킨다고 할 수 있다.³⁷⁾

반면 한글 공인 성경들은 $\pi\tau\epsilon\beta/\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 에 대하여 조금씩 달리 하고 있는데 『개역개정』은 주로 ‘다리 저는 자’(레 21:18; 삼하 5:6, 8; 9:13; 19:26; 욥 29:15; 사 33:23; 35:6)로 번역하고 있다. 『새번역』 역시 ‘다리 저는 자’(레 21:18; 삼하 5:6; 9:13; 19:26; 욥 29:15; 사 33:23; 35:6)로, 『공동개정』은 ‘절름발이’(레 21:18; 삼하 5:6, 8; 19:27³⁸⁾; 사 35:6), ‘저는 자’(삼하 9:13), ‘절뚝발이’(욥 29:15; 사 33:23)로 번역하고 있다. 마지막으로 『성경』은 $\pi\tau\epsilon\beta/\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 를 모두 ‘다리 저는 사람’(레 21:18; 삼하 5:6, 8; 9:13; 19:27; 욥 29:15; 사 33:23; 35:6)으로 번역하고 있다. 이렇듯 한글성경의 번역들은 $\pi\tau\epsilon\beta$ 를 칠십인역에서 모두 $\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 로, 한글성경에서는 『공동개정』을 제외하고는 모두 ‘다리 저는 자(사람)’로 일치시키고 있다. 이것을 종합해 볼 때 한글성경들은 $\pi\tau\epsilon\beta/\chi\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ 를 모두 ‘다리를 저는 장애인’으로 번역하고 있음을 알 수 있다.

$\pi\tau\epsilon\beta$ 외에도 BHS는 지체 장애에 대하여 또 다른 히브리어 $\pi\tau\epsilon\beta$ 를 분사 형태로 사용하고 있다(창 32:31[32]; 미 4:6, 7; 습 3:19). 이 단어에 대한 그리스어 번역은 다양한 동사들($\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\acute{\alpha}\zeta\omega$ 창 32:32; $\sigma\upsilon\nu\tau\rho\acute{\iota}\beta\omega$ 미 4:6; $\acute{\alpha}\pi\omega\theta\acute{\epsilon}\omega$ 습 3:19)⁴⁰⁾의 수동 형태로 상처를 입거나 불편한 다리의 상태를 묘사하고 있

35) GELNT, 457, 889.

36) H. Balz and G. Schneider, EDNT 3, 490-491.

37) 지체 장애인은 신체적 결함으로 상지, 하지 및 척추에 마비, 절단, 관절운동 제한 또는 변형이 6개월 이상 지속되어 운동기능, 일상생활 수행능력, 사회생활에 상당한 지장을 받는 사람으로 정의하고 있다. 한국재활재단 편, 『한국장애인복지변천사』, 57.

38) 『개역개정』의 삼하 19:26이 『공동개정』과 『성경』에는 19:27로 표기되어 있다.

39) “ $\pi\tau\epsilon\beta$ ”, HALOT 2, 1030.

40) $\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\acute{\alpha}\zeta\omega$ 는 ‘다리를 절다’라는 뜻을 갖고 있는데 칠십인역에만 나타나고 있다; $\sigma\upsilon\nu\tau\rho\acute{\iota}\beta\omega$ 는 ‘깨지다’, ‘부서지다’, ‘명들다’라는 의미를 갖고 있으며 신약성경에서도 자주 발견되고 있다(마 12:20; 막 5:4; 14:3; 눅 9:39; 요 19:36; 롬 16:20; 계 2:27). $\acute{\alpha}\pi\omega\theta\acute{\epsilon}\omega$ 는 ‘거부, 소외되다’라는 뜻을 갖고 있는데 주로 은유적으로 사용되고 있다. $\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\acute{\alpha}\zeta\omega$ 는 불편한 다리나 몸을 나타내는데 사용되고 있지만 $\sigma\upsilon\nu\tau\rho\acute{\iota}\beta\omega$ 와 $\acute{\alpha}\pi\omega\theta\acute{\epsilon}\omega$ 는 주로 은유적으로 쫓겨나거나 거부된 상태를 표현하고 있다. GELNT, 103, 793.

다. 따라서 이 단어(**עֲלֵפִי**)는 지체 장애인을 가리키는 일반 명사라기보다는 불편한 다리를 묘사하는 지체 장애의 상태를 설명하는 것으로 보아야 할 것이다. 이렇게 **עֲלֵפִי/χωλός**가 한글성경들에서 주로 “다리 저는 자, 절름발이, 절뚝발이”처럼 번역한 것은 지체 장애인 전체를 포함하지 못하는 한계를 지니게 된다. 그러므로 **עֲלֵפִי/χωλός**는 지체 장애를 가진 모든 장애인을 포함할 필요가 있으므로 ‘지체 장애인’으로 통일할 필요가 있다.⁴¹⁾ 특히 2001년에 개정된 『공동개정』은 한 곳을 제외하고는(삼하 9:13) **עֲלֵפִי/χωλός**를 모두 “절름발이” 혹은 “절뚝발이”로 번역하고 있다. **עֲלֵפִי/χωλός**에 대한 한글성경들의 번역과 이들의 사용 분포를 정리하면 다음과 같다:

<표 5> 지체 장애인 **עֲלֵפִי**와 그의 번역들

BHS	עֲלֵפִי			
LXX	χωλός			
	『개역개정』	『새번역』	『공동개정』	『성경』
다리 저는 자 (사람)	레 21:18; 삼하 5:6, 8; 9:13; 19:26[27]; 욥 29:15; 사 33:23; 35:6	레 21:18; 삼하 5:6; 9:13; 19:26[27]; 욥 29:15; 사 33:23; 35:6	삼하 9:13	레 21:18; 삼하 5:6, 8; 9:13; 19:27; 잠 언 26:7; 욥 29:15; 사 33:23; 35:6
절름발이			레 21:18; 삼하 5:6, 8; 19:27; 잠 26:7; 사 35:6	
절뚝발이			욥 29:15; 사 33:23	

עֲלֵפִי가 나타나는 여러 본문들 가운데 대표적으로 사무엘하 5:8하반의 본문을 통해 **עֲלֵפִי**의 번역들을 비교하고 그에 대한 대안적 번역을 제안해 보고자 한다:

עַל־פִּי יֹאמְרוּ עַנְוֵי וּפְסָחַ לֹא יִבּוֹא אֶל־הַבַּיִת

41) 신약성경(마 11:5; 15:30, 31; 막 9:45; 눅 7:22; 14:13, 21; 요 5:3; 행 3:2; 8:7; 14:8; 히 12:13)에 자주 등장하는 **χωλός**는 다리나 발 혹은 팔의 절단 내지는 장애가 있는 ‘지체 장애인’으로 호칭하는 것이 적절하다는 연구가 있다. 채은하, “한글 공인 성경들의 장애인 호칭과 대안-복음서와 사도행전을 중심으로”, 167.

- 1) τυφλοὶ καὶ χωλοὶ οὐκ εἰσελεύσονται εἰς οἶκον κυρίου (LXX)
- 2) 속담이 되어 이르기를 맹인과 다리 저는 사람은 집에 들어오지 못하리라 하더라(『개역개정』)
- 3) 그래서 ‘눈 먼 사람과 다리 저는 사람은 왕궁에 들어갈 수 없다’는 속담이 생겼다.(『새번역』)
- 4) 이리하여 소경과 절름발이는 왕궁에 들어가지 못하게 되었다.(『공동개정』)
- 5) 여기에서 “다리 저는 이와 눈먼 이는 궁 안에 들어가지 못한다.”는 말이 생겨났다.(『성경』)

이 본문은 다윗 왕이 이끄는 군대가 여부스 족속을 침략하려 하자 여부스 사람들이 어떤 경우라도 다윗의 침략을 막아낼 수 있다고 호언장담하기 위해 눈먼 사람과 다리 저는 사람이라 할지라도 다윗의 군대를 능히 이길 수 있음을 표현한 것이다. 그러자 다윗은 맹인과 다리 저는 자로 하여금 예루살렘의 입성을 엄격하게 금하는 법을 선포한 것으로 되어 있다.⁴²⁾ 이 선포 때문에 장애인들이 실제로 예루살렘 입성을 할 수 없었는지는 알 수 없다. 어쨌든 한글 번역 성경들은 תפספ/χλωλός를 ‘다리 저는 사람’ 혹은 ‘절름발이’로 거의 통일시켜서 번역하고 있다. 이렇게 ‘다리 저는 사람’, ‘절름발이’ 혹은 ‘절뚝발이’와 같은 번역은 속어에 속한 차별적인 용어로서 요즘 일상에서도 거의 사용되지 않고 있기에 성경의 언어로는 적절하지 않다. 따라서 사무엘하 5:8하반은 시각 장애인 עורי/τυφλός도 함께 등장하고 있는데 다음과 같이 번역할 것을 제안한다: “그러므로 그들은 말하기를, ‘시각 장애인과 지체 장애인’은 그 집으로 들어오지 못하리라.”

마지막으로 תפספ와 더불어 본 연구가 선택한 모든 종류의 장애인(עורי, תפספ, אֵלֶם)이 나타나는 이사야 35:5-6상반을 살펴보기로 한다. 이 구절의 장애인 호칭들을 다른 번역들과 비교함으로써 그에 대한 대안적 번역을 최종적으로 제안해 보고자 한다. 이 단어들을 중심으로 히브리어 원문과 그의 번역들을 소개하면 다음과 같다:

אִז תִּפְקַחְנָה עֵינֵי עֹרְרִים וְאָזְנֵי חֲרָשִׁים תִּפְתַּחְנָה
אִז יִרְאֶה כְּאֵיל פִּסְפָּה וְתִרְן לְשׁוֹן אֵלֶם

1) τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν καὶ ὅτα κωφῶν ἀκούσονται τότε ἀλείται ὡς ἔλαφος ὁ χλωλός καὶ τρανῆ ἔσται γλῶσσα μογιλάλων ὅτι ἐρράγη

42) 채은하, “구약성경에 나타난 장애인의 현실과 장애인 신학의 한 시도”, 『구약논단』 14 (2008), 41-42.

ἐν τῇ ἐρήμῳ ὕδωρ καὶ φάραγξ ἐν γῆ διψώσῃ (LXX)

2) 그 때에 **맹인**의 눈이 밝을 것이며 **못 듣는 사람**의 귀가 열릴 것이며 그 때에 **저는 자**는 사슴 같이 뿔 것이며 **말 못하는 자**의 혀는 노래하리니…(『개역개정』)

3) 그 때에 **눈먼 사람**의 눈이 밝아지고, **귀먹은 사람**의 귀가 열릴 것이다. 그 때에 **다리를 절던 사람**이 사슴처럼 뛰고, **말을 못하던** 혀가 노래를 부를 것이다…(『새번역』)

4) 그 때에 **소경**은 눈을 뜨고 **귀머거리**는 귀가 열리리라. 그 때에 **절름발이**는 사슴처럼 기뻐 뛰며 **병어리**도 혀가 풀려 노래하리라…(『공동개정』)

5) 그 때에 **눈먼 이**들은 눈이 열리고 **귀먹은 이**들은 귀가 열리리라. 그 때에 **다리 저는 이**는 사슴처럼 뛰고 **말 못하는 이**의 혀는 환성을 터뜨리리라…(『성경』)

이 구절에 히브리어 עִוְרִי, חֵרֵשׁ, פֶּסֶחַ와 אֵלֵם이 나란히 나타나고 있다. 이 가운데 처음 세 용어들에 대하여 칠십인역은 예외 없이 τυφλός, κωφός, χωλός로 번역하고, אֵלֵם은 μογιλάλος로 언어 장애를 묘사하고 있다. 지금까지 앞에서 제안한 것을 기초로 이 구절에 나타난 장애인 호칭들을 다음과 같이 번역하고자 한다: “그때에 **시각 장애인**의 눈이 열릴 것이며 **청각 장애인**의 귀가 들릴 것이다. 그때에 **지체 장애인**은 사슴처럼 뿔 것이며 **언어 장애인**의 혀는 기뻐서 소리치게 될 것이다…” 이렇게 시각, 청각, 지체 그리고 언어 장애인이라고 호칭한 것은 이런 용어들이 현재 장애인에 대한 포괄적이고 표준적인 분류이기 때문이다. 또한 장애인을 호칭할 때 가능한 한 속어적이고 특정 장애의 형태나 모습을 지양해야 하는 것은(이를테면, 지체 장애인에 대하여 절름발이, 청각 장애인에 대하여 귀가 먹은 사람으로 묘사) 이런 표현이 종종 장애인의 장애를 조롱하거나 비하하는 소재가 되기 때문이다.

3. 결론 및 나가는 말

마지막으로 본 연구자는 위에서 조사한 다양한 종류의 장애인들을 가리키는 대표적인 4개의 히브리어 용어들(BHS)과 이를 번역한 칠십인역(LXX)의 그리스어들과 그것에 대한 4개의 한글 공인 성경들의 호칭들을 비교함으로써 대안적 번역들⁴³⁾을 다음과 같이 제안하려고 한다.

43) 정부는 1980년 이후부터 장애인 조사를 제도적으로 매 5년마다 실시하고 있다. 1990년부터 지체 장애, 시각 장애, 청각 장애, 언어 장애, 정신 장애 등을 장애인의 범주로 분류하고 있다. 한국재활재단 편, 『한국장애인복지번천사』, 56-57.

<표 6> 장애인 호칭들의 비교와 대안적 번역

BHS	칠십인역	『개역개정』 (1998)	『새번역』 (2001)	『공동개정』 (1999)	『성경』 (2005)	대안적 번역
קִרְבָּן	τυφλός	맹인. 눈이 먼 사 람	눈이 먼 사 람, 못 보는 사람	소경. 눈먼 이(사 람), 못 보는 사람	눈먼 (이) 사람	시각 장애인
מְבֹרָךְ	δύσκωφος μογιλάλος ἄλαλος ἐνεός κωφός	말 못하는 자	말 못하는 자 (혀)	병어리, 말 못하는 이	병어리, 말 못하는 이(자)	언어 장애인
שָׂוֹן	κωφός	못 듣는 자 귀먹은 자	듣지 못하는 자 귀먹은 자	귀머거리	귀머거리 듣지 못하 는 자	청각 장애인
פֶּגֶעַם	χωλός	다리 저는 자	다리 저는 자	절뚝발이 절름발이	다리 저는 자	지체 장애인

지금까지 보았듯이 히브리어 성경과 칠십인역은 장애인 호칭들을 비교적 단순하고 일관성 있게 사용하고 있다. 장애의 종류와 정도가 너무도 다양하기 때문에 사실 그 원어만으로 장애의 정확한 상태나 종류를 찾는 일은 결코 쉬운 일이 아니다. 그럼에도 불구하고 히브리어 성경과 칠십인역에 나타난 장애인 호칭들은 특정 장애의 모습이나 형태를 묘사하는데 집중하기보다는 일관성 있고 중립적인 용어들로 나타나고 있다. 그러나 한글 번역 성경들은 최근에 개정된 것임에도 불구하고 여전히 속어들 혹은 부적절한 표현들이거나 비하적인 언어로 장애인들을 표현하고 있다. 아마도 호칭의 문제는 우리 말 특성상 존대와 하대 그리고 비하의 어투가 뚜렷하기 때문인 것 같다.

사실 1990년 장애인 복지법에 따라 장애인 호칭들이 통일되었다고 하지만 이런 용어들은 주로 사회복지나 장애인 관련 부분에서 통용되고 있을 뿐 보편화된 것은 아니다. 또한 이것들은 지금까지 오랫동안 사용되었던 익숙한 호칭들이 아니었기에 쉽게 사용되는 말도 아니다. 그러나 장애인의 호칭 문제는 인간의 역사만큼 길고, 각 시대의 정신을 담고 있다. 장애인은 사회적 편견이나 차별적 시선과 제도 때문에 좌절하기도 하지만 호칭이나 용어 때문에도 적지 않게 상처를 받는다. 과거에 사용하던 많은 장애인 호

칭들이 현재 속어이거나 장애의 유무 없이 남들을 비하하거나 무시할 때 여전히 은유적으로 사용되기도 하고, 이런 은유적 사용은 역으로 장애인에 대한 부정적 인식으로 연결되곤 한다. 때문에 성경에서 장애인에 대한 중립적이고 비차별적인 호칭들의 사용은 중요한 의미를 갖는다.

얼마 전까지 세계교회협의회(WCC)는 장애인을 장애가 아닌 누구나 갖고 있는 능력의 관점에서 ‘능력이 다른 사람’(differently abled people, DAP)으로 호칭하기도 했다. 그러나 이 호칭은 장애인에 대한 새로운 인식을 갖게 하는데 기여한 바가 있지만 장애의 현실이 간과되었다는 지적에 따라 대신 PWD(people with disability)를 공식 용어로 채택, 사용하고 있다. 그 이유는 장애는 신체적이든 정신적이든 물리적 장애 내지 한계로 받아들여야지 거기에 어떤 능력이나 해석이 전제되어서는 안 된다는 지적이 더 설득력이 있기 때문이다. 마찬가지로 한국에서도 ‘장애우(障礙友)’라는 용어가 한때 장애인 호칭으로 사용되기도 했지만 장애인에 대하여 유독 우호적인 태도나 호칭 역시 일종의 차별 내지는 동정의 시선이 될 수 있다는 판단 때문에 현재 공식적으로 사용하고 있지 않다.

성경은 하나님의 말씀으로서 신앙과 신학적인 측면만이 아니라 사회에 끼치는 영향이 크다. 그것은 교회와 성도들이 그들의 사고나 태도와 행동의 기초를 성경에서 찾기 때문이다. 그러므로 성경에 나타난 장애인 호칭들은 의식적이든 무의식적이든 사회적 그리고 신학적 함의를 자연스럽게 담게 된다. 때문에 성경 번역에 있어서 장애인 호칭에 대한 속어의 사용이나 편견과 무시가 담긴 호칭 사용은 자제해야 할 당위성을 갖는다. 이런 점에서 미래의 한글 번역 성경들은 성경에 등장하는 장애인 호칭들에 대하여 그에 준한 공식적인 분류를 따라야 할 것이다. 현재 한국에서는 시각 장애인, 청각 장애인, 언어 장애인과 지체 장애인 그리고 정신 장애인을 장애인의 공식적인 범주 내지 용어로 분류하고 있다. 이런 장애인 호칭들은 현재로서는 장애인 호칭에 있어서 가장 포괄적인, 다시 말하면 가장 중립적 이미지를 담은 것으로 이해하고 있다. 물론 현재의 이런 표준적인 장애인 호칭이 미래에 시대의 변화와 요청에 따라 달리 바뀔 수 있다.⁴⁴⁾ 언어와 정신은 시대적 흐름에 바뀌게 되는 것이 분명하기에 성경 번역에 있어서 장애인

44) 근대 이전의 한국에서는 지금은 공적으로 전혀 사용하지 않는 ‘병신’(病身)이란 용어를 장애인 호칭으로 사용했다. 병신이란 본래 한자어 病身에서 온 말로서 그 원의는 병든 몸 혹은 아픈 몸이라는 뜻이다. 병신이란 말의 원의는 중립적 가치를 지녔다. 그러다가 병신이라는 단어는 몸을 중심으로 정상/비정상, 주체/타자, 우/열, 강/약, 유시(有視)/무시, 동화/이화(異化)를 뚜렷이 구분하는 성향으로 바뀌게 되었다. 한 마디로 말해 병신이란 말에는 차별과 배제와 억압의 시선을 담고 있다. 박희병, “병신에의 시선”, 『고전문학연구』 24 (2003), 311-312.

호칭의 최근 변화도 수용해야 할 것이다.

결론적으로 히브리어 성경에 나타난 עֵוֶר, שָׂחָה, אֵלֵם과 פֶּסֶחַ에 대하여 칠십인역의 번역과 현재 사용하고 있는 한글 공인 번역 성경들(『개역개정』, 『새번역』, 『공동개정』, 『성경』)의 용어들을 검토해서 중립적인 용어들 즉 “시각 장애인, 청각 장애인, 언어 장애인과 지체 장애인”을 대안적인 장애인 호칭으로 번역할 것을 주장하고 제안한다.

<주제어>(Keywords)

히브리어 성경, 칠십인역, 시각 장애인, 언어 장애인, 청각 장애인, 지체 장애인.

BHS, LXX, blind, dumb, deaf, lame.

(투고 일자: 2017년 1월 31일, 심사 일자: 2017년 2월 28일, 게재 확정 일자: 2017년 3월 20일)

<참고문헌> (References)

- 『공동번역 성서 개정판』(1999)
 『성경전서 개역개정판』(1998)
 『성경전서 새번역』(2004)
 한국천주교중앙협의회, 『성경』(2005)
 BHS (Biblia Hebraica Stuttgartensia), 『슈투트가르트 히브리어 구약성서』(한국어 서문판), 서울: 대한성서공회, 2008.
 A. Rahlfs, ed., *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
 남연희, 설지화, 이기량, 『장애인복지론』, 고양시: 공동체, 2009.
 박희병, “병신에의 시선”, 『고전문학연구』 24 (2003), 309-361.
 한국재활재단 편, 『한국장애인복지변천사』, 서울: 양서원, 1997.
 채은하, “구약성경에 나타난 장애인의 현실과 장애인 신학의 한 시도”, 『구약논단』 14:1 (2008), 28-50.
 채은하, “장애인의 시각에서 본 한글 공인 번역 성경들의 장애인 호칭과 대안”, 『성경원문연구』 30 (2012), 140-160.
 채은하, “한글 공인 성경들의 장애인 호칭과 대안-복음서와 사도행전을 중심으로”, 『성경원문연구』 34 (2014), 162-180.
 채은하, “장애(인)와 치유: 온(Ohn) 신학으로서의 장애인 신학 시도”, 『장신논단』 48:4 (2016), 143-168.
 Bauer, W., Arndt, W., and Gingrich, F., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (GELNT)*, Chicago; London: The University of Chicago Press, 1979.
 Brown, F., Driver, S. R., and Briggs, Charles A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BDB)*, Lafayette: Associated Publishers and Authors, Inc., 1981.
 “חֲרָשׁ” *ḥrš*”, *Theological Lexicon of the Old Testament (TLOT)*, Vol. 2, Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1997, 477-482.
 “עִוְרָא”, L. Koehler, W. Baumgartner and J. J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)*, Vol. 1, M. E. J. Richardson, trans. and ed., Leiden; New York: E. J. Brill, 1994, 803.
 “עִוְרָא (‘iwwēr)”, R. L. Harris, G. L. Archer, Jr. and B. K. Waltke, eds., *Theological Wordbook of the Old Testament (TWOT)*, Vol. 2, Chicago: Moody, 1980.
 “עִוְרָא ‘iwwēr”, G. J. Botterweck, H. Ringgren and H. Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*, Vol. 10, Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 574-577.
 “τυφλός”, H. Balz and G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament (EDNT)*, Vol. 3, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1990, 377-378.

<Abstract>

**A Study on the Comparison of Terms Referring to
People with Disabilities (PWD) and Their Alternatives:
Centering on Hebrew Bible, LXX, and Recently Revised and
Newly Translated Korean Bible Versions**

Unha Chai

(Hanil Univ. & Presbyterian Theological Seminary)

A lot of people with disabilities (PWD) appear in the Hebrew Bible (BHS⁴⁵). It is because disabilities can neither be avoided nor overlooked in human history. Therefore, their terms could be a public barometer to judge their society's mass bias or unconsciousness concerning PWD. In this respect, it is of significance to find out which terms are used for PWD in BHS and how they are translated in LXX and recently revised and newly translated Korean Bible versions. The Korean Bible versions chosen for this essay are "The New Korean Revised Version (1998)", "The Revised New Korean Standard Version (2001)", "The Common Translation of the Holy Bible (1999)" and "Seong-kyung (2005)" published by the Catholic Bishops' Conference of Korea.

The terms representatively referring to PWD are עֵוֶר, קֵרֵשׁ, אֵלֵם and פֶּסֶחַ in BHS. In LXX⁴⁶ they are usually translated as τυφλός for עֵוֶר, κωφός for קֵרֵשׁ and χωλός for פֶּסֶחַ. However, אֵלֵם is translated into various words like δύσκαωφος, μογιλάλος, ἄλαλος, κωφός or ἐνέος rather than a specific word. As shown, each Hebrew term is quite regularly translated into Greek words like τυφλός, κωφός and χωλός in LXX except אֵלֵם. The Hebrew terms are usually translated as "the blind, the dumb, the deaf, and the lame" in English versions like the KJV, NRS and NIV.

This essay seeks to compare the four Hebrew terms for the PWD in BHS and their translations into Greek words in LXX and various Korean Bible versions mentioned above, and to find out their alternatives. It is noticeable that their titles in Korean versions are translated into more neutral and sound designations than in older Korean versions of the Bible. However, this essay points out that

45) *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977; 1997).

46) A. Rahlfs, ed., *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979).

there's more to be done, and alternatively proposes to align these terms in the Old Testament according to the terms used in The Act on Welfare of Persons with Disabilities (1990), and to adopt the terms 시각 장애인, 언어 장애인, 청각 장애인 and 지체 장애인 for the four Hebrew terms studied in this paper. The language of the Bible is very powerful and influential to Bible readers because it is God's Word. Therefore the terms or titles for the PWD are to be revised to words with sound, neutral meaning and nuance according to the spirit and fashion of our times. It is carefully proposed that the translations are to be neutral and non-prejudiced at any case.

고대 천문학의 언어로 읽는 마태복음 2:9

현우식*

1. 들어가는 말

마태가 전해주는 동방박사의 이야기(마 2:1-12)는 세대와 지역을 초월하여 성서학 분야의 전문가는 물론이고 다른 분야의 전문가들과 일반인에게 이르기까지 관심을 받고 있는 주제이다.¹⁾ 그럼에도 불구하고 마태복음 2:9에서 별의 운동을 지시하는 술어 $\pi\rho\omicron\eta\gamma\epsilon\upsilon$ 와 $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\alpha}\theta\eta$ 에 대한 새로운 신학적 해석과 번역을 위한 시도는 미온적이었다고 평가할 수밖에 없다.²⁾ 이 학제적 고찰은 마태복음 2:9의 원문에 대한 입체적 이해와 한글로 의 번역에 도움을 주고자 하는 목적을 지닌다.³⁾ 이러한 목적을 위하여 본 연구에서 중점적으로 논의될 문제는 다음과 같다.

* 인지과학으로 박사학위를 받음. 현재 호서대학교 과학신학 교수. godel@hoseo.edu.

- 1) 동방박사 이야기를 다룬 방대한 저술 작품에 관하여는 다음을 참조하라. R. Trexler, *The Journey of the Magi: Meanings in History of a Christian Story* (Princeton: Princeton University Press, 1997); E. 아마우찌, 『페르시아와 성경』, 박응규, 이한영, 조용성 역 (서울: 기독교문서선교회, 2010), 553-583.
- 2) 이러한 사례를 보기 위해서는 J. Powell, *The Evolution of the Gospel: A New Translation of the First Gospel with Commentary and Introductory Essay* (New Haven: Yale University Press, 1994), 6; J. Broadus, *Commentary on Matthew* (Grand Rapids: Kregel Publications, 1990), 20; F. Bruner, *Matthew: A Commentary* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2004), 60; G. Montague, *Companion God: A Cross-Cultural Commentary on the Gospel of Matthew* (New York: Paulist Press, 2010), 26-32; R. France, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2007), 74; R. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994), 31; F. Beare, *The Gospel According to Matthew: Translation, Introduction and Commentary* (Cambridge: Harper & Row Publishers, 1981), 80; C. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999), 104; D. Harrington, *The Gospel of Matthew* (Collegeville: The Liturgical Press, 1991), 43; J. Gibbs, *Matthew 1:1-11:1* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 2006), 121; S. Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospel of Matthew, Mark, and Luke* (New Jersey: Ktav Publishing House, 1987), 9를 참조하라.
- 3) 이 연구에서는 분사 구문을 번역할 때에 더욱 해석이 가미될 수밖에 없다는 입장에 동의한다. 유은걸, “국역 성격의 헬라이어 분사 구문 처리에 관한 소고-『새번역』 히브리서를 중심으로-”, 『성경원문연구』 25 (2009), 96-110.

1) 별과 관련된 컨텍스트 내에서 해석할 때, ἐν τῇ ἀνατολῇ의 함의는 무엇인가?

2) 별과 관련된 컨텍스트 내에서 해석할 때, προῆγεν αὐτούς의 함의는 무엇인가?

3) 별과 관련된 컨텍스트 내에서 해석할 때, ἐστάθη ἐπάνω οὐ ἦν τὸ παιδίον의 함의는 무엇인가?

이러한 문제를 중심으로 먼저 성서학적 주석의 결과를 논의하고, 1세기 고대의 과학적 전망에서 접근할 것이다. 이 연구는 텍스트(마 2:9)에 대한 다음의 해석학적 전제로부터 시작된다.

첫째, 기적이 불가능하다는 전제는 비과학적이다.⁴⁾ 또한 기적이라고 불리는 사건은 시간과 장소에 따라 상대적일 수밖에 없다. 그러므로 이 연구에서는 단지 기술된 사건이 초자연적 성격을 지니고 있다는 이유로 동방박사 이야기의 역사성을 모두 폐기하려는 해석에는 동의하지 않는다.

둘째, 1세기의 텍스트를 해석하기 위한 컨텍스트에는 천문학적 컨텍스트가 포함되어야 한다.⁵⁾ 마태복음의 컨텍스트 내에서 천문학과 점성학은 분리될 수 없다.⁶⁾ 그 때에는 별의 운동을 연구하면서 그 법칙을 연구하는 것을 천문학이라고 불렀고, 그 의미를 연구하는 것을 점성학이라고 불렀기 때문이다. 또한 그 시대에는 흔히 동일한 의미로 사용되었으며, 점성학(astrology)이라는 표현이 일상적으로 더욱 자주 사용되었다는 점에도 유의해야 한다. 따라서 마태의 동방박사를 성경의 각주에서 ‘점성가’라고만 소개하는 표현은 재고되어야 한다.⁷⁾ ‘마고스(μάγος)’를 점성가라고 소개하는 것은 주후 1~2세기에 활동하던 알렉산드리아의 위대한 천문학자 프톨레마이오스(Klaudios Ptolemaios, c. 100-170)를 점성가라고 하는 것과 다름없기 때문이다.⁸⁾

4) R. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (New York: Doubleday, 1997), 188. 이 연구에서는 브라운의 전제를 공유한다.

5) 1세기 초의 유대인과 기독교인들 사이에 고대 천문학으로서의 점성술의 개념이 확산되어 있었다. H. Koester, 『신약배경연구』, 이억부 역 (서울: 은성, 1995), 610-611.

6) 아우구스티누스는 『그리스도교 교양』(*De docta Christiana* II.22.33)과 『질서론』(*De ordine* II.15.42)에서 점성학과 천문학을 동의어로 간주하고 있다. 아우구스티누스 자신도 천상에 대한 연구로서의 천문학을 연마한 바 있다. 아우구스티누스의 과학과 수학에 관하여는 다음을 참조하라. 현우식, “아우구스티누스의 수학신학”, 『한국조직신학논총』 40 (2014), 245-274.

7) 알렉산드리아의 필로는 과학자로서의 마고스를 언급했다(*De legibus specialibus* III.100-101). 필로는 예수와 같은 시대의 인물이다. R. Brown, *The Birth of the Messiah*, 167.

8) 프톨레마이오스의 천문학은 수학적 천문학이자 동시에 점성학이다. 프톨레마이오스에게는 ‘행성이 지구의 변화를 정할 수 있다면, 행성은 지구 내의 인간사의 변화도 정할 수 있다’는 명제가 전제되어 있었다. O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy* (Berlin:

셋째, 별과 측정자 사이의 사건을 전하고 있는 텍스트(마 2:9)는 동시대 천문학과 문화의 컨텍스트 내에서 해석될 필요가 있다.⁹⁾ 만약 마태가 별을 천문학의 대상이 아닌 초자연적인 대상으로 이야기해 주고자 하였다면, 현재 우리에게 전해져 내려온 본문과는 다른 방식의 기록을 남겼을 것이다. 예를 들면, 별이 지상으로 내려와 직접 인도하였다고 명시할 수도 있었을 것이다.¹⁰⁾ 또는 천사가 별의 형태로 나타났다고 설명할 수도 있었을 것이다.¹¹⁾ 또는 별이 아이가 있는 집이나 동굴 내부로 들어가 아이의 머리 위에 머무는 식의 정확한 인도를 했다고 할 수도 있었을 것이다.¹²⁾ 그러나 마태와 마태공동체는 그렇게 하지 않았다.

마태복음 2:9의 텍스트가 천문학의 컨텍스트와 관련이 있다고 전제할 때, 충분한 해석 작업을 위해서는 1세기 그레코-로만 시대와 문화권 내에서 별의 운동을 묘사하는 언어적 표현에 대한 이해가 선행되어야 한다.¹³⁾ 특

Springer-Verlag, 1975), 607-615; L. Taub, *Ptolemy's Universe: The Natural Philosophical and Ethical Foundations of Ptolemy's Astronomy* (Chicago: Open Court, 1993), 129-137; J. Evans, *The History and Practice of Ancient Astronomy* (New York: Oxford University Press, 1998), 344.

9) 루츠(U. Luz)에 의하면, 별에 관한 마태의 언급은 성서 내부의 용어라기보다는 성서 외부의 용어를 사용한 것이며 박사들에게 적합한 방식으로 언급된 것이다. U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, J. Crouch, trans. (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 114.

10) 이러한 사례는 “박사들의 계시”로 불리는 문서를 통해 발견할 수 있다. B. Landau, *Revelation of the Magi: The Lost Tale of the Wise Men's Journey to Bethlehem* (New York: Harper One, 2010), 50-53; 별을 천사로 이해하는 해석의 역사에 관하여는 다음의 연구를 참조하라. D. Allison Jr., *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 17-41.

11) 이러한 사례는 “구주의 복음서” 또는 “구주의 유아기 복음서(Arabic Gospel of the Infancy of the Savior)” 7장을 통해서 발견할 수 있다. A. Roberts and J. Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 8 (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999), 406; 이 시리아어 복음서의 본문과 번역본에 관하여는 다음을 참조하라. J. Elliott, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Oxford: Clarendon, 1993), 100-102.

12) 이러한 사례는 “야고보의 원복음서”의 2장에서 발견할 수 있다(*Protevangelium of James* 21.9-11). S. Porter, “Early Apocryphal Gospels and the New Testament Text”, C. Hill and M. Kruger, eds., *The Early Text of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 368; O. Cullmann, “The Protevangelium of James”, W. Schneemelcher and R. Wilson, eds., *New Testament Apocrypha* (Cambridge: James Clarke & Co. Ltd, 1991), 436.

13) 이론적으로는 유대의 천문학과 연관성도 함께 고려될 수 있다. 그러나 역사적으로 유대의 천문학과 마태복음의 언어적 연관성을 보여주는 자료와 흔적을 발견하기 어렵다는 점이 큰 제약 조건이다. 미드라쉬의 관점에서 동방 박사 이야기에 대한 설명을 시도한 탁월한 연구로는 다음을 참조하라. E. Yamauchi, “The Episode of the Magi”, J. Vardaman and E. Yamauchi, eds., *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989), 15-39; 점성술을 지지하는 유일한 유대 위경으로 알려진 시리아어 문서 “Treatise of Shem”(주전 31년경)에 대하여는 다음을 참조하

히 마태복음 텍스트의 컨텍스트를 보여줄 수 있는 고대의 천문학과 수학적 배경을 이해하기 위해서 우선 다음과 같은 전제를 충분히 고려하는 것이 필요하다.¹⁴⁾

(1) 관측자(observer)는 천구가 있다고 전제하고, 그 중심에 지구가 있다고 전제한다.

(2) 관측자는 지구를 기준으로 그리고 오직 지상의 관점에서 천상의 별을 관찰할 수 있다. 텍스트(마 2:9)에 의하면 관측자는 베들레헴 또는 베들레헴의 근방에서 별의 운동을 관측하고 있다. 그러므로 관측자는 북위 32.7365°의 위치에서 관측하는 것으로 전제된다.

(3) 관측자가 관찰하는 하늘의 모든 행성은 지구를 중심으로 행성 운동을 한다.

본 연구는 마태복음 텍스트가 지닌 언어적 세계 내에서 새로운 해석과 번역을 모색하고, 동시에 과학시대의 컨텍스트 내에 있는 독자들을 위한 작업이다.¹⁵⁾

2. ἐν τῇ ἀνατολῇ에 대한 해석과 번역

GNT⁴에 의하면 마태복음 2:9의 텍스트는 다음과 같다.¹⁶⁾

οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστήρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτούς, ἕως ἐλθῶν ἐστάθη ἑπάνω οὐ ἦν τὸ παιδίον.

이에 대한 우리글 성경의 주요 번역은 다음과 같다.

라. J. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 (New York: Doubleday, 1983), 473-480.

14) 고대의 그리스 천문학에 관한 내용은 다음을 참조하라. D. Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophy, Religions, and Industrial Context, Prehistory to A.D. 1450* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 86-95; J. Cushing, *Philosophical Concepts in Physics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 49-51; G. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle* (London: Chatto & Windus, 1970), 80-97.

15) 과학의 시대를 살아가는 현대인을 고려할 때, 이 연구의 결과로 제안되는 새로운 번역과 설명은 성경의 각주를 통해서 제공될 필요가 있다. 민영진, “새로운 번역에 대한 제안-번역 도구 활용, 새로운 편집, 새로운 번역.”, 『성경원문연구』 31 (2012), 91-102.

16) 번역과 본문 비평에 관하여 다음 연구의 입장과 제안을 따른다. 김창락, “성서 번역과 본문 비평”, 『성경원문연구』 10 (2002), 7-37.

왕의 부탁을 듣고 박사들은 길을 떠났다. 그 때 **동방에서** 본 그 별이 **그들을 앞서 가다가** 마침내 그 아기가 있는 곳 **위에 이르러 멈추었다.** (『공동개정』)

박사들이 왕의 말을 듣고 갈새 **동방에서** 보던 그 별이 문득 **앞서 인도하여 가다가** 아기가 있는 곳 **위에 머물러 서 있는지라** (『개역개정』)

그들은 왕의 말을 듣고 떠났다. 그런데 **동방에서** 본 그 별이 **그들 앞에 나타나서 그들을 인도해 가다가,** 아기가 있는 곳에 이르러서, **그 위에 멈추었다.** (『새번역』)

위의 한글 번역본이 가지고 있는 공통적 기본 전제는 먼저 ἐν τῇ ἀνατολῇ의 해석과 번역에서 찾을 수 있다. 여기에서 ἐν τῇ ἀνατολῇ는 다음과 같이 세 가지로 번역이 가능하다.

- (1) ‘동방에서/동쪽에서’: 방위를 나타냄
- (2) ‘떠오르는’: 행성의 운동을 나타냄(고대의 천문학적 표현)
- (3) ‘태양과 관련되어 떠오르는’: 특정한 천체 현상을 나타냄(고대의 천문학적 표현)

2.1. 동방에서

『새번역』, 『개역개정』, 『공동개정』은 (1)을 선택하고 있다. 여기에서 (1)을 전제로 하면, 9절의 의미는 ‘동방에서 본 별’이라고 해석되는 것이 논리적으로 자연스럽다. 그러나 이러한 (1)의 해석을 위해서는 적어도 다음의 세 가지 문제가 해결되어야 한다.

1) 전치사 ἐν이 ‘동방에서’을 의미하는 방위를 나타내는 전치사로 사용되었다면 관사를 취하지 않았어야 한다. 일반적으로 방위를 나타낼 때 관사를 사용하지 않기 때문이다.¹⁷⁾

2) 마태는 ἀπὸ ἀνατολῶν(2:1)을 통해, 방위를 나타내는 전치사의 경우, 관사를 사용하지 않는다는 용법을 이미 인지하고 있음을 보여준다.

3) ‘동방에서’의 의미를 표현할 때, 마태는 복수형을 사용하고 있다(8:11; 24:27).

이러한 세 가지 문제를 신중하게 고려할 때, (1)의 의미를 표현하는 번역을 선택하는 것은 마태의 기준과 일관성에 부합하지 않을 수 있다. 만약 (1)의 의미로 해석되기 위해서는, 마태가 언어 사용의 일관성을 포기한 점과

17) R. Brown, *The Birth of the Messiah*, 173.

유일하게 2:9에서만 방위를 나타내기 위해서 관사를 사용했다는 점이 입증되어야 한다.

2.2. 떠오르는

ἐν τῇ ἀνατολῇ의 문제를 다각적 관점에서 폭넓게 접근한 브라운(Raymond E. Brown)에 의하면, 천문학적 의미의 차원에서 (2)에 해당하는 ‘떠오르는(at its rising)’으로의 해석이 타당하다.¹⁸⁾ 또한 루츠(Ulrich Luz)는 그리스어 문법상의 이유와 요세푸스(Josephus)의 빈번한 사용 등을 근거로 제시하며 (1)보다는 (2)에 해당하는 번역을 지지한다.¹⁹⁾ 그리고 데이비스와 앨리슨(W. D. Davies & D. C. Allison, Jr.)은 호머, 플라톤, 에우리피데스 등의 작품에서 사용된 용례를 분석하며 (2)에 해당하는 번역을 지지한다.²⁰⁾ 이러한 (2)의 해석과 번역을 지지하는 신약학자들 그룹에는 프랜스(R. T. France), 깁스(J. A. Gibbs), 베어(F. R. Beare), 터너(D. Turner), 건드리(R. Gundry), 해링턴(D. Harrington), 놀란드(J. Nolland) 등이 포함된다.²¹⁾ 여기에서 언급된 성서학자들의 주장에 의하면 마태복음의 별이 동방박사들의 출발지로부터 베들레헴의 예수가 있는 장소까지 동방박사들을 인도한다는 해석은 정당화될 수 없다. 또한 이러한 식의 해석은 마태복음 본문과도 거리가 있다는 것이다. 이러한 주장은 논리적으로 타당하며 번역 작업에 반영될 필요가 있다.²²⁾

영어번역 성경 RSV에서는 (1)에 해당하는 번역 ‘동쪽에서(in the east)’가 선택되어 있다. 반면, 개정판인 NRS에서는 (2)에 해당하는 번역 ‘떠오르는(at it rising)’이 새롭게 채택되어 있다. 이 문제에 관한 한, NRS의 번역은 RSV에서 (1)의 의미로 번역을 제공할 때 직면할 수밖에 없는 문제들로부터 자유롭다고 평가할 수 있다.

신약에서 (2)의 ‘떠오르는’이라는 번역을 직접 비교해 볼 수 있는 용례는

18) Ibid., 165.

19) U. Luz, *Matthew 1-7: A Commentary*, 102.

20) W. Davies and D. Allison, Jr., *The Gospel According to Saint Matthew*, vol. I (London: T & T Clark, 1988), 236.

21) R. France, *The Gospel of Matthew*, 60; J. Gibbs, *Matthew 1:1-11:1*, 115; F. Beare, *The Gospel According to Matthew*, 73; D. Turner, *Matthew* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 80; R. Gundry, *Matthew*, 27; D. Harrington, *The Gospel of Matthew*, 40; J. Nolland, “The Sources for Matthew 2:1-12”, *The Catholic Biblical Quarterly* 60 (1998), 292.

22) 2절과 이야기 흐름에 근거할 때, 별이 다시 나타났다는 점을 명확히 해야 한다. B. Newman and P. Stine, *A Translator's Handbook on the Gospel of Matthew* (London: United Bible Societies, 1988), 42.

없다. 그러나, LXX 번역 중에는 비교해 볼 수 있는 중요한 단서가 있다. LXX의 민수기 24:17 “ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακωβ(한 별이 야곱으로부터 떠오를 것이다)”에서 동사 ἀνατέλλω가 사용되어 있기 때문이다. 마태(마 2:6)가 구약을 인용할 때, LXX의 미가 5:2를 그대로 인용하지 않았다는 점을 감안한다고 해도, LXX의 민수기 24:17에서 별과 직접 관련된 동사 ἀνατέλλω가 사용되었다는 점에 주목할 필요가 있다.²³⁾ 또한 발람의 이야기와 동방박사의 이야기를 대비하여 해석할 때, 별과 동방박사와 관련하여 다음과 같은 신학적 유사성도 함께 고려해 볼 수 있다.²⁴⁾

(1) ‘동방으로부터(ἀπ’ ἀνατολῶν)’ 온 발람(LXX 민 23:7)과 ‘동방으로부터(ἀπὸ ἀνατολῶν)’ 온 박사들(마 2:1) 사이에는 비유대인 배경과 특별한 능력의 소유자, 그리고 긍정적 역할이라는 측면에서 유사성이 있다.²⁵⁾

(2) ‘야곱의 별’(LXX 민 24:17)과 ‘유대인의 왕의 별’(마 2:2) 사이에는 메시아를 상징하는 별이란 점에서 유사성이 있다.²⁶⁾

(3) 발람이 ‘그의 공간으로(εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ)’ 돌아감(LXX 민 24:25)과 박사들이 ‘그들의 나라로(εἰς τὴν χώραν αὐτῶν)’ 돌아감(마 2:12) 사이에는 이야기의 종결 형식이라는 점과 사건의 현장을 떠나 돌아간다는 점에서 유사성이 있다.

2.3. 태양과 관련되어 떠오르는

천문학과 과학의 역사를 전공하는 학자들은 ἐν τῇ ἀνατολῇ가 (3)의 의미로 해석될 수 있는 가능성에 주목하고 있다.²⁷⁾ 여기에서 (3)은 (2)의 의미와

23) S. Stendahl, *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament* (Ramsey: Sigler Press, 1991), 43-45. 마태복음과 공관복음 내에 평행 본문이 있는 경우, 마태는 LXX의 본문에 충실하게 구약을 인용했다고 볼 수 있다.

24) 발람 이야기와 동방박사 이야기에 관하여는 다음을 참조하라. R. Brown, *The Birth of the Messiah*, 190-196; A. Merz, “Matthew’s Star, Luke’s Census, Bethlehem, and the Quest for the Historical Jesus”, P. Barthel and G. Van Kooten, eds., *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy* (Leiden: Brill, 2015), 471.

25) 이방인을 대표하는 존재로서의 동방박사에 관하여 신인철, “동방박사의 예수 경배 서사에 내포된 이방인 수용의 신학적 의도”, 『신약논단』 18 (2011), 1-41을 참조하라.

26) S. Stendahl, “Quis et Unde?: An Analysis of Matthew 1-2”, G. Stanton, ed., *The Interpretation of Matthew* (London: SPCK, 1983), 56-66. 마태복음 1장의 모티브가 예수가 누구냐는 정체성 문제라면, 2장의 모티브는 왜 예수가 메시아인가를 다루는 문제와 관련되어 있다.

27) M. Hoskin, “The Star of Bethlehem”, *Journal for the History of Astronomy* 33 (2002), 388; D. Hughes, “The Star of Bethlehem”, *Journal for the History of Astronomy* 33 (2002), 389; J. Birdsall, “The Star of Bethlehem”, *Journal for the History of Astronomy* 33 (2002), 391; A. Adair, “A Critical Look at the History of Interpreting the Star of Bethlehem in Scientific

달리 ‘태양과 관련된 떠오름(heliacal rising)’으로 한정된다. 이를 천문학적 인 의미로 다시 말한다면, ‘해가 뜰 때에 떠오름’ 또는 ‘해가 뜨기 직전에 떠오름’에 적용될 수 있는 용어가 된다. 이러한 제안은 1911년 포이트(Heinrich Voigt)에 의하여 처음 시도되었으며, 마태복음 2:9의 텍스트가 동쪽 하늘에서 해가 뜰 때의 현상을 나타내는 것이라는 천문학적 해석이 제공되었다.²⁸⁾

ἐν τῇ ἀνατολῇ를 (3)의 의미로 해석하기 위해서는 고대 천문학의 문서에서 사용된 증거가 필요하다. 이를 찾아보기 위해서는 고대 그리스의 천문학이 집대성된 것으로 평가받는 프톨레마이오스의 *Tetrabiblos*가 중요하다. 1세기 말에서 2세기 중반에 완성된 것으로 추정되는 이 문서는 주전 4세기 이전부터 전해 내려온 고대 천문학 연구의 주요 결과와 내용이 포함되고 정리된 천문학의 역사서이기도 하다. 따라서 마태가 속해있던 시대의 천문학적 컨텍스트와 텍스트를 살펴 볼 수 있는 자료를 제공할 수 있다는 면에서 특히 중요하다. *Tetrabiblos*는 이러한 조건을 갖추고 있고 신뢰할 수 있는 희귀한 자료에 해당된다.

고대 천문학의 역사서이자 교과서인 *Tetrabiblos*에서, 프톨레마이오스는 양자리(Aries)에서 해가 뜰 때에 떠오르는 목성(Jupiter)을 표현하면서 ἐν τῇ ἀνατολῇ를 사용하고 있다(*Tetrabiblos* 3.10).²⁹⁾ 그러므로 *Tetrabiblos*에 나타난 ἐν τῇ ἀνατολῇ의 어법은 번역 (3)이 타당함을 판단할 수 있는 천문학과 역사적 근거를 제공한다.³⁰⁾ 즉 마태복음을 포함하는 신약 문서 시대에서 가장 보편적이고 표준적인 그레코-로만 천문학의 컨텍스트와 표현법에 비추

Literature and Biblical Studies”, P. Barthel and G. Van Kooten, eds., *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy* (Leiden: Brill, 2015), 62; S. Heilen, “The Star of Bethlehem and Greco-Roman Astrology, Especially Astrological Geography”, P. Barthel and G. Van Kooten, eds., *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy* (Leiden: Brill, 2015), 345; M. Molnar, *The Star of Bethlehem: The Legacy of the Magi* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1999), 87-89; M. Kidger, *The Star of Bethlehem: An Astronomer’s View* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 25-26.

28) D. Hughes, “Astronomical Thoughts on the Star of Bethlehem”, P. Barthel and G. Van Kooten, eds., *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy* (Leiden: Brill, 2015), 114.

29) Claudius Ptolemy, *Tetrabiblos*, F. Robbins, trans. (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

30) 본 연구에서는 마태복음의 기록 연대가 *Tetrabiblos*의 기록 연대보다 앞서 있다고 전제한다. 그러므로 마태가 *Tetrabiblos*를 볼 수 없었다는 점은 자명하다. 그러나 이를 근거로 적어도 주전 4세기부터 전래된 천문학적 정보에 대하여 마태가 전적으로 소외되어 있었다고 주장하는 것은 별개의 추론이다.

어 본다면, 9절의 관련구는 ‘해가 뜰 때에 떠오르는 별’ 또는 ‘해가 뜨기 직전에 떠오르는 별’로 번역되는 것이 자연스럽다. 여기에서 동쪽, 해가 뜰 때, 해가 뜨기 직전, 떠오르는 별에 대한 정보를 모두 담을 수 있는 한글은 “동틀 녘에 떠오르는 별”이 적절하다.

3. προηγεν과 ἐστάθη에 대한 해석과 번역

천문학적 컨텍스트와의 상관성을 고려하여 마태의 텍스트(2:9)에 대한 해석과 번역을 시도하는 작업을 찾아보기 어렵다. 이러한 어려움은 특히 προηγεν과 ἐστάθη가 포함된 문구가 성서학자들과 과학자들에게 쉽게 해결하기 어려운 질문을 지속적으로 제기하기 때문에 발생된다.

3.1. 천문학자의 언어

먼저, 마태와 마태공동체가 포함되었던 고대의 컨텍스트의 관점에서 행성의 규칙적 운동에 대한 이해를 고찰할 필요가 있다. 관측자가 북반구에서 별을 관찰하였다면, 관측자에게 천구는 오른쪽 방향으로 즉 시계방향으로 회전하는 것으로 보인다. 그러므로 천구에 속한 행성들은 동쪽 하늘로부터 서쪽 하늘의 방향으로 운동하는 것으로 보인다. 이 때, 동쪽에서 서쪽 방향으로 운동하는 행성의 운동을 ‘순행 운동(prograde motion)’이라고 한다.

여기에서 매우 신비롭고 기이한 현상으로 여겨졌던 행성의 불규칙적 운동을 살펴볼 필요가 있다. 예를 들어, 1) 태양이 떠오르기 전에 화성이 먼저 하늘에 떠오르고, 2) 화성이 태양의 우측 방향을 향하여 태양의 앞을 지나가고, 3) 화성이 태양의 우측에 있다고 하자. 그 때, 관측자에게 화성은 역방향으로, 즉 서쪽에서 동쪽으로, 운동하는 것으로 보인다. 즉 화성이 일상적 현상과는 반대로 동쪽으로부터 서쪽을 향하여 행성 운동을 하는 것으로 관찰된다는 것이다. 이러한 현상은 일종의 기적으로 여겨졌고, 고대 천문학 내에서 최대의 수수께끼 중 하나에 해당되는 것이었다.³¹⁾

이러한 행성의 불규칙한 운동의 현상을 ‘역행 운동(retrograde motion)’이라고 한다.³²⁾ 물론, 행성의 역행 운동은 실제 운동이 아니다. 역행 운동은

31) C. Ruggles, *Ancient Astronomy: An Encyclopedia of Cosmologies and Myth* (Oxford: ABC-CLIO, 2005), 410-412.

32) 행성의 역행 운동은 ‘태양’과 ‘달’에는 적용되지 않는다.

지구의 운동 때문에 그렇게 보이는 것이다. 1510년 경 코페르니쿠스는 역행 운동의 문제에 관하여 태양의 운동이 아니라 지구의 운동이라는 새로운 해법을 제시하고 프톨레마이오스의 고대 천문학 모델이 가진 취약한 부분을 수학적으로 극복했다.³³⁾

주전 4세기의 에우독소스(Eudoxus of Cnidos, c.400-c.350 B.C.)의 수학적 천문학 이후, 그리스의 천문학자들은 이러한 역행 운동을 설명하기 위해 노력했다는 점에 유의해야 한다.³⁴⁾ 관측자가 행성의 위치를 몇 개월 동안 관측하면, 다음과 같은 불규칙적인 역행 운동을 발견할 수 있었다는 것이다.³⁵⁾

(1) 동쪽으로 향하는 행성 A의 운동이 중단되는 것으로 관측될 때가 있다. (stationary motion1)

(2) 그 다음, 행성 A가 일정 기간 동안 서쪽으로 역행하는 것으로 관측된다. (retrograde motion)

(3) 그 다음, 행성 A의 운동이 다시 중단되는 현상이 관측된다. (stationary motion2)

(4) 그 다음, 행성 A가 다시 동쪽으로 향하는 운동을 하는 것으로 관측된다. (prograde motion)

1-2세기 그레코-로만의 고대 천문학이 집대성된 프톨레마이오스의 *Tetrabiblos*는 분사 προηγούμενοι(*Tetrabiblos* 3.11, 3.12)가 고대 그리스의 천문학에서 (2)의 역행 운동을 표현할 때 사용되었던 언어임을 보여준다.³⁶⁾ 여기에서 분사의 동사원형은 προηγείσθαι이다.³⁷⁾ 또한, 프톨레마이오스는 προηγῆσαι를 사용하여 역행 운동을 표현하고 있다(*Tetrabiblos* 3.13, 2.75). 여기에서 사용된 명사 προηγῆσαι는 일상용어가 아니라 전문용어이며, 동사

33) 현우식, “코페르니쿠스의 과학 신학”, 『한국조직신학논총』 37 (2013), 108-113.

34) 에우독소스(Eudoxus of Cnidos, c.400-c.350 B.C.)의 수학적 천문학은 이미 주전 4세기부터 역행 운동이 과학적으로 연구되었다는 것을 보여주고 있다. 에우독소스의 천문학은 아리스토텔레스를 통하여 프톨레마이오스의 고대 천문학 완성에 영향을 주었다. 이 천문학적 체계와 가치는 16세기의 코페르니쿠스의 태양 중심적 우주론이 나올 때까지 과학과 신학에서 표준적 세계관으로 작용했다. 역행 운동에 대한 타당한 설명은 16세기 코페르니쿠스에 의해서 제공되었다. J. Cushing, *Philosophical Concepts in Physics*, 61-62.

35) D. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, 90-92; J. Cushing, *Philosophical Concepts in Physics*, 49-51; G. Lloyd, *Early Greek Science*, 86-92.

36) 프톨레마이오스는 기원전 시기부터 전해 내려오는 점성학과 천문학의 문서들을 모아서 편찬에 사용했다. J. Lankford, ed., *History of Astronomy* (New York: Garland Publishing Inc., 1997), 44.

37) S. Heilen, “The Star of Bethlehem and Greco-Roman Astrology, Especially Astrological Geography”, 342.

원형은 προηγέομαι이다.³⁸⁾

프톨레마이오스는 (1)의 정지 운동과 (3)의 정지 운동을 설명하기 위해서 명사형 στηριγμός로써 ‘정지한(standing still)’ 상태를 표현하고 있다(Tetrabiblos 2.4, 2.6). 여기에서 στηριγμός의 동사는 στηρίζω이다. 이 동사는 한 장소에 고정시킨다는 의미로 사용되는 일상적 용어이기도 하다.³⁹⁾ 이 용법은 στηριγμός가 천문학 영역에서만 사용되는 특수한 전문용어가 아니라, 일상과 천문학의 영역에서 함께 사용될 수 있다는 사실을 보여주고 있다. 동사 στηρίζω는 마태복음 내에서는 사용되지 않고 있다. 그 대신 상응하는 의미를 가진 동사 ἵστημι가 마태복음 2:9에서 사용되고 있다.

3.2. 마태의 언어

마태의 용어 προηγεν은 프톨레마이오스가 사용한 용어의 어원과 유사하지만 일치하지는 않는다.⁴⁰⁾ 이러한 이유에서 마태의 용어를 천문학적 용어로 볼 수 없다는 반론이 가능하다.⁴¹⁾ 그러나 다음과 같은 점에 비추어 볼 때, 일치하지 않으므로 천문학적 용어로 볼 수 없다는 논증은 타당하지 않다.

1) 마태복음의 기록 연대보다 후대의 천문학자 프톨레마이오스가 사용한 용어의 동사 προηγέσθαι는 신약과 LXX에서 직접 사용된 흔적이 없다. 또한 초기 기독교 문서에서 사용된 흔적이 없는 용어였다는 점이 고려되어야 한다.

2) 프톨레마이오스가 사용한 προηγέομαι는 LXX에서 ‘기사가 ... 그들을 앞장서서 가다’(마카베오하 11:8)의 의미로 사용되고 있다.⁴²⁾ 그러므로 마태가 사용한 용어의 의미와 차이가 없다(마 14:22; 21:9, 31; 26:32; 28:7).

3) 프톨레마이오스는 역행 운동을 표현하기 위해 하나의 용어만을 고수하지 않았다. 프톨레마이오스에 의하면 고대 그리스 천문학에서는 역행 운동에 관련하여 유사한 용어 또는 상응하는 일상적 용어가 교차 허용되고

38) J. Birdsall, “The Star of Bethlehem”, 392.

39) F. Danker and W. Bauer, eds., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 945.

40) 이 점에서 몰나르(M. Molnar)의 주장이 다른 어근을 동일한 것으로 오해한 것에 기인한다는 버즈올(J. Birdsall)과 하일렌(S. Heilen)의 언어학적 지적은 타당하다. J. Birdsall, “The Star of Bethlehem”, 391-392; S. Heilen, “The Star of Bethlehem and Greco-Roman Astrology, Especially Astrological Geography”, 346-348.

41) J. Birdsall, “The Star of Bethlehem”, 392; S. Heilen, “The Star of Bethlehem and Greco-Roman Astrology, Especially Astrological Geography”, 342.

42) B. Taylor, *The Analytical Lexicon to the Septuagint* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994), 365.

있었다.

논의의 중심이 되고 있는 προῆγεν은 동사 προάγω의 미완료 능동태로 사용되었다. 어원적 분석을 하면, ‘προ(앞에, 먼저) + άγω(가다)’가 합성된 형태임을 알 수 있다.⁴³⁾ 여기에서 προ는 ‘공간의 기준에서 앞’이란 의미로의 해석과 ‘시간의 기준에서 앞’이란 의미로의 해석이 가능하다. 만약, 별이 시간상 앞에 간다는 의미로 사용되었다면, 2:9를 제외한 마태의 본문 내용과의 논리적 일관성을 포기해야 한다. 그러므로 본문의 일관성을 전제한다면, 별이 공간상 앞에 간다는 해석이 타당하다.⁴⁴⁾ 관측자를 기준으로 보면, ‘앞의 공간’이란 관측자의 시야에 포함되는 모든 3차원 공간을 포함한다.

『새번역』 마태복음 내에서 προάγω가 사용된 구절을 보면 다음과 같다.

- (마 14:22) 자기보다 먼저 건너편으로 가게 하시고
- (마 21:9) 앞에 서서 가는 무리와
- (마 21:31) 오히려 너희보다 먼저 하나님의 나라에 들어간다
- (마 26:32) 너희보다 먼저 갈릴리로 갈 것이다
- (마 28:7) 그들보다 먼저 갈릴리로 가시니

위의 용례에서는 예외 없이 사람이 주어로 사용되고 있다. 그렇다면 사람이 아니라 별이 주어로 사용된 경우에는 어떤 의미를 전달할 수 있는가? ‘별이 인도해 가다가’(『새번역』 마 2:9) 또는 ‘별이 앞서 인도하여 가다가’(『개역개정』 마 2:9)의 의미로 번역해야 할 필연성이 있다면, 그 필연성은 마태복음 내에서 제공되는 것이라고 할 수 없다. 가령, 구약 출애굽 사건 중 광야에서 구름기둥과 불기둥이 인도하는 모델에 근거해서 해석해야 한다는 신학적 주장이 정당하다면⁴⁵⁾, LXX에서 사용된 ἡγεῖτο(출 13:21)와 마태의 προῆγεν이 일치하지 않는 이유에 대한 논리적 설명이 선행되어야 한다.

마태복음 2:9에서 προῆγεν이 사용될 때, 그 주어에 해당하는 명사는 사람을 지칭하는 명사가 아니고 별을 지칭하는 명사라는 점을 고려해야 한다. 별이 동사의 주어로 사용되는 천문학적 구문과 문맥은 사람이 동사의 주어로 사용되는 경우와 다르다. 사람과 사람 사이에 적용된 표현의 의미(마 14:22;

43) R. Whitaker and J. Kohlenberger III, *The Analytical Concordance to the New Revised Standard Version of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 4575; H. G. Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 1466-1467.

44) B. Newman and P. Stine, *A Translator's Handbook on the Gospel of Matthew*, 42.

45) B. Viviano, *Matthew and His World: The Gospel of the Open Jewish Christians Studies in Biblical Theology* (Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 45-50.

21:9, 31; 26:32; 28:7)와 별과 관측자 사이에 적용된 표현의 의미(마 2:9)가 일치할 수는 없기 때문이다. 여기에서 별은 박사들이 관측한 별로 한정되어 나타나고 있다. 그리고 마태는 별이 지상에 근접해 있다는 정보를 전혀 제공하지 않는다. 그렇다면 별은 하늘에 있는 것으로 전제하는 것이 합리적이다(마 2:2).⁴⁶⁾ 따라서 προῆγεν은 하늘의 별과 지상의 관측자 사이의 관계를 지시하는 용어로 해석되는 것이 적절하다. 별의 이동과 멈춤을 표현하려는 마태의 언어는 관측자의 언어로 이해되는 것이 타당하다.⁴⁷⁾

고대의 천문학에 의하면, 동사 ἐστάθη는 해가 일정한 지점의 너머로 지나 또는 그 지점의 뒤로 넘어가다(set behind)는 표현에 사용되었다.⁴⁸⁾ 예를 들면, 별이 산등성이 너머로 졌다는 표현에 사용된 것이다. 그러므로 동일한 해석이 마태복음에 적용될 때, 별이 아이가 있는 곳 너머로 혹은 그 뒤로 진다는 해석이 가능하다.⁴⁹⁾

마태가 사용한 προῆγεν과 ἐστάθη의 의미를 연결하여 관측자의 입장에서 분석하는 것이 필요하다. 이를 위해 ‘역행 운동’을 설명하는 천문학적 언어를 고찰하고 비교하는 것이 천문학적 사건의 입체적 해석을 위해서 선행되어야 한다. 앞에서 살펴 본 바와 같이, 상응하는 용어가 프톨레마이오스의 천문학 문서에서 사용되었다는 증거는 προῆγεν과 ἐστάθη의 관계에 대한 해석을 위해서도 유용하다. 만약 마태의 προῆγεν을 ‘역행 운동(retrograde motion)’으로 해석할 수 있다면, 마태의 언어 ἐστάθη를 역행 운동과 그 일환으로 이루어지는 ‘정지 운동(stationary motion)’을 지시하는 의미로 해석할 수 있기 때문이다.⁵⁰⁾

역행 운동과 정지 운동을 전제한 마태의 묘사는 관측자와 별 사이의 측정 관계를 잘 표현하고 있다. 동시에 별의 운동에 대한 서술의 일관성이 잘 유지되고 있다. 마태의 언어 προῆγεν과 ἐστάθη(마 2:9)는 지상의 관측자가 볼 수 있는 별의 두 가지 운동을 지시하고 있는 것이다. 그리고 두 가지의 다른 사건에 대한 일관된 관측을 연결해 주는 장치의 기능을 담당하고 있다. 정지 운동과 관련하여 해석할 때, ἐπάνω는 부사보다는 마태의 의도대로 아이

46) B. Newman and P. Stine, *A Translator's Handbook on the Gospel of Matthew*, 42.

47) R. France, *The Gospel of Matthew*, 60.

48) C. Ruggles, *Ancient Astronomy*, 397.

49) 심지어 현재의 과학자들도 일상생활에서는 ‘해가 뜬다’와 ‘해가 진다’는 일상적 표현을 그대로 사용하는 경우가 많다. 그럼에도 불구하고 이러한 언어 사용이 곧 코페르니쿠스 이전의 지구 중심의 세계관을 반영하는 것은 아니다.

50) 일부 다른 사본에는 ἐστη로 기록되어 있다. R. Swanson, ed., *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 17을 참조하라.

가 있는 장소와 별의 위치를 연결하는 전치사로 보는 것이 타당하다.⁵¹⁾ 마태는 별과 장소 사이의 간격이나 거리에 대하여는 어떠한 정보도 제공하지 않고 있지만, 마태의 언어는 수직의 방향으로 위를 지시하는 것이 분명하다.⁵²⁾ 별의 움직임에 대한 마태의 언어는 다음과 같이 짝을 이루어 의미를 전달하고 있다.

(1) προῆγεν(마 2:9): 별의 역행 운동을 표현

(2) ἐστάθη(마 2:9): 별의 정지 운동을 표현

여기에서 마태의 수사학적 효과를 발견할 수 있다. (1)은 해뜰 녘에 떠오르는 별의 역행 운동을 관측하고 표현한 것에 해당된다. (2)는 아이가 있는 곳 위 하늘에서의 별의 정지 운동을 관측하고 표현한 것에 해당된다. 여기에서 아이가 있는 곳의 위 지점은 역행 운동의 ‘정지점(stationary point)’을 의미할 수 있으며, 역행 운동 후 별이 정지점에 도달했다는 것을 묘사해 준다. 역행 운동에서 별의 멈춤을 강조 한다면, 위에 ‘멈추다/서다’로 번역할 수 있다. 반면, 별의 머무름을 강조한다면, 위에 ‘머무르다/서 있다’로 번역할 수 있다.

4. 나가는 말

현대의 과학자들은 프톨레마이오스를 점성가라고 부르지 않는다. 천문학자라고 부른다. 과학자들과 역사학자들은 프톨레마이오스를 고대의 수학적 천문학을 정립한 위대한 과학자로 평가하고 있기 때문이다. 그래서 현대의 일반인들도 프톨레마이오스를 고대의 천문학자로 이해하고 있다.

과학자들의 논리와 입장을 존중한다면, 현대의 성서학자들이 마태복음의 ‘박사들(μάγοι)’을 점성가로 표현할 필요는 없다. 한글 성경에서 마태복음의 박사가 고대의 천문학자로 이해되고 표현될 이유는 충분하다. 최소한 『공동개정』, 『개역개정』, 그리고 『새번역』의 각주에서 점성가와 천문학자

51) 천문학 문헌에서는 부사로 해석해도 충분하다. A. Panaino, “Pre-Islamic Iranian Astral Mythology, Astrology, and the Star of Bethlehem”, P. Barthel and G. Van Kooten, eds., *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy* (Leiden: Brill, 2015), 252.

52) 그리스어 텍스트에 의하면 별이 아이가 있는 지점을 지시한다는 내용은 함의될 수 없다. D. Carson, *Matthew 1-12* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995), 88.

가 병기되거나 고대의 천문학자로 설명될 필요가 있다.

본 연구의 결과는 다음을 함의한다.

(1) ἐν τῇ ἀνατολῇ는 ‘동틀 녘에 떠오르는(at its heliacal rising)’으로 해석되고 번역될 수 있다.

(2) προῆγεν은 ‘역행 운동(a retrograde motion)’으로 해석되고 번역될 수 있다.

(3) ἐστάθη는 ‘정지 운동(a stationary motion)’으로 해석되고 번역될 수 있다.

신학과 과학의 학제적 연구 결과에 따라, 한글 성경 번역 작업에 제안할 수 있는 번역문은 다음과 같다.

ὁ ἀστήρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτούς, ἕως ἔλθων ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον.

천문학자들이 관측했던 동틀 녘에 떠오르는 별이, 천문학자들 앞에서 역행 운동을 하다가, 아기가 있는 곳 위에 이르러서 정지 운동을 하였다.

(마 2:9)

<주제어>(Keywords)

천문학적 컨텍스트, 마태복음 2:9, 동틀 녘에 떠오름의 *en tē anamolē*, 역행 운동의 *proēgen*, 정지 운동의 *estathē*.

astronomical context, Matthew 2:9, *en tē anamolē* of heliacal rising, *proēgen* of retrograde motion, *esthatē* of stationary motion.

(투고 일자: 2017년 1월 31일, 심사 일자: 2017년 2월 28일, 게재 확정 일자: 2017년 4월 26일)

<참고문헌>(References)

- 김창락, “성서 번역과 본문 비평”, 『성경원문연구』 10 (2002), 7-37.
- 민영진, “새로운 번역에 대한 제안-번역 도구 활용, 새로운 편집, 새로운 번역-”, 『성경원문연구』 31 (2012), 91-102.
- 신인철, “동방박사의 예수 경배 서사에 내포된 이방인 수용의 신학적 의도”, 『신약논단』 18 (2011), 1-41.
- 야마우찌, E., 『페르시아와 성경』, 박응규, 이한영, 조용성 역, 서울: 기독교문서선교회, 2010.
- 유은결, “국역 성격의 헬라이어 분사 구문 처리에 관한 소고-『새번역』 히브리서를 중심으로-”, 『성경원문연구』 25 (2009), 96-110.
- 괴스터, H., 『신약배경연구』, 이억부 역, 서울: 은성, 1995.
- 현우식, “코페르니쿠스의 과학신학”, 『한국조직신학논총』 37 (2013), 103-140.
- 현우식, “아우구스티누스의 수학신학”, 『한국조직신학논총』 40 (2014), 245-274.
- Adair, A., “A Critical Look at the History of Interpreting the Star of Bethlehem in Scientific Literature and Biblical Studies”, P. Barthel and G. Van Kooten, eds., *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*, Leiden: Brill, 2015, 43-84.
- Allison Jr., D., *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present*, Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Beare, F., *The Gospel According to Matthew: Translation, Introduction and Commentary*, Cambridge: Harper & Row Publishers, 1981.
- Birdsall, J., “The Star of Bethlehem”, *Journal for the History of Astronomy* 33 (2002), 391-394.
- Broadus, J., *Commentary on Matthew*, Grand Rapids: Kregel Publications, 1990.
- Brown, R., *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York: Doubleday, 1997.
- Bruner, F., *Matthew: A Commentary*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2004.
- Carson, D., *Matthew 1-12*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.
- Charlesworth, J., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, New York: Doubleday, 1983.
- Cullmann, O., “The Protevangelium of James”, W. Schneemelcher and R. Wilson, eds., *New Testament Apocrypha*, Cambridge: James Clarke & Co. Ltd, 1991, 421-439.
- Cushing, J., *Philosophical Concepts in Physics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- Davies, W. and Allison, D., Jr., *The Gospel According to Saint Matthew*, vol. I, London: T & T Clark, 1988.
- Elliott, J., *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford: Clarendon, 1993.
- Evans, J., *The History and Practice of Ancient Astronomy*, New York: Oxford University Press, 1998.
- France, R., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2007.
- Gibbs, J., *Matthew 1:1-11:1*, Saint Louis: Concordia Publishing House, 2006.
- Gundry, R., *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994.
- Harrington, D., *The Gospel of Matthew*, Collegeville: The Liturgical Press, 1991.
- Heilen, S., “The Star of Bethlehem and Greco-Roman Astrology, Especially Astrological Geography”, P. Barthel and G. Van Kooten, eds., *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*, Leiden: Brill, 2015, 297-357.
- Hoskin, M., “The Star of Bethlehem”, *Journal for the History of Astronomy* 33 (2002), 386-388.
- Hughes, D., “The Star of Bethlehem”, *Journal for the History of Astronomy* 33 (2002), 389-391.
- Hughes, D., “Astronomical Thoughts on the Star of Bethlehem”, P. Barthel and G. Van Kooten, eds., *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*, Leiden: Brill, 2015, 103-137.
- Keener, C., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999.
- Kidger, M., *The Star of Bethlehem: An Astronomer's View*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Lachs, S., *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospel of Matthew, Mark, and Luke*, New Jersey: Ktav Publishing House, 1987.
- Landau, B., *Revelation of the Magi: The Lost Tale of the Wise Men's Journey to Bethlehem*, New York: Harper One, 2010.
- Lankford, J., ed., *History of Astronomy: An Encyclopedia*, New York: Garland Publishing Inc., 1997.
- Lindberg, D., *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophy, Religions, and Industrial Context, Prehistory to*

- A.D. 1450, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Lloyd, G., *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, London: Chatto & Windus, 1970.
- Luz, U., *Matthew 1-7: A Commentary*, J. Crouch, trans., Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Merz, A., "Matthew's Star, Luke's Census, Bethlehem, and the Quest for the Historical Jesus", P. Barthel and G. Van Kooten, eds., *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*, Leiden: Brill, 2015, 463-495.
- Molnar, M., *The Star of Bethlehem: The Legacy of the Magi*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1999.
- Montague, G., *Companion God: A Cross-Cultural Commentary on the Gospel of Matthew*, New York: Paulist Press, 2010.
- Neugebauer, O., *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin: Springer-Verlag, 1975.
- Newman, B., and Stine, P., *A Translator's Handbook on the Gospel of Matthew*, London: United Bible Societies, 1988.
- Nolland, J., "The Sources for Matthew 2:1-12", *The Catholic Biblical Quarterly* 60 (1998), 282-300.
- Panaino, A., "Pre-Islamic Iranian Astral Mythology, Astrology, and the Star of Bethlehem", P. Barthel and G. Van Kooten, eds., *The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*, Leiden: Brill, 2015, 231-268.
- Porter, S., "Early Apocryphal Gospels and the New Testament Text", C. Hill and M. Kruger, eds. *The Early Text of the New Testament*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 366-369.
- Powell, J., *The Evolution of the Gospel: A New Translation of the First Gospel with Commentary and Introductory Essay*, New Haven: Yale University Press, 1994.
- Ptolemy, C., *Tetrabiblos*, F. Robbins, trans., Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Ruggles, C., *Ancient Astronomy: An Encyclopedia of Cosmologies and Myth*, Oxford: ABC-CLIO, 2005.
- Roberts, A. and Donaldson, J., eds., *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the*

- Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 8, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999.
- Stendahl, S., *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*, Ramsey: Sigler Press, 1991.
- Stendahl, S., “Quis et Unde?: An Analysis of Matthew 1-2”, G. Stanton, ed., *The Interpretation of Matthew*, London: SPCK, 1983, 56-66.
- Swanson, R., ed., *New Testament Greek Manuscripts: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines against Codex Vaticanus*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Taub, L., *Ptolemy's Universe: The Natural Philosophical and Ethical Foundations of Ptolemy's Astronomy*, Chicago: Open Court, 1993.
- Trexler, R., *The Journey of the Magi: Meanings in History of a Christian Story*, Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Turner, D., *Matthew*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Viviano, B., *Matthew and His World: The Gospel of the Open Jewish Christians Studies in Biblical Theology*, Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Yamauchi, E., “The Episode of the Magi”, J. Vardaman and E. Yamauchi, eds., *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1989.

<Abstract>

**Reading the Text of Matthew 2:9
in the Context of Ancient Astronomical Languages**

Woosik Hyun
(Hoseo University)

This interdisciplinary study explores the meaning and translation of Matthew 2:9 from an ancient astronomical perspective. With respect to the Greco-Roman astronomy as well as astrology around the first and second centuries, we understand the text is characterized by (1) ἐν τῇ ἀνατολῇ, (2) προῆγεν, and (3) ἐστάθη. In terms of a star, we rediscover the usage of the Greek terms by analyzing the proper documents including Ptolemy's *Tetrabiblos*, and then discuss the implications of astronomical approach and translation.

Regarding the Matthean magi as observers of the star, we assert that (1) ἐν τῇ ἀνατολῇ could be defined as a heliacal rising, (2) προῆγεν as a retrograde motion, and (3) ἐστάθη as a stationary motion. The results could imply and demonstrate a new translation: “the star which the astronomers had observed at its heliacal rising did retrograde before them until it came to do a stationary motion over the place where the child was.”

바울 서신의 ‘마음’ 번역에 대한 제안 —로마서를 중심으로 한 의미론과 신학적 고찰—

이재현*

1. 들어가면서

‘마음’이라는 우리말은 상당히 포괄적 의미를 지닌 단어이다. 국립국어원에 의하면 일곱 개의 사전적 의미를 가지고 있다.¹⁾ (1) 사람이 본래부터 지닌 성격이나 품성, (2) 사람이 다른 사람이나 사물에 대하여 감정이나 의지, 생각 따위를 느끼거나 일으키는 작용이나 태도, (3) 사람의 생각, 감정, 기억 따위가 생기거나 자리 잡는 공간이나 위치, (4) 사람이 어떤 일에 대하여 가지는 관심, (5) 사람이 사물의 옳고 그름이나 좋고 나쁨을 판단하는 심리나 심성의 바탕, (6) 이성이나 타인에 대한 사랑이나 호의(好意)의 감정, (7) 사람이 어떤 일을 생각하는 힘. 이런 일곱 개의 의미를 종합하면 ‘마음’이란 지정의(知情義)와 관련한(2, 3, 6) 인간 인격의 중심(1)으로서 외부의 사람이나 사물에 대한 반응(2, 6)과 판단 혹은 결정(5, 7)을 할 수 있는 곳(3)으로 요약할 수 있다. 이런 이해는 ‘마음’이란 단어의 묘사와 정의, 그리고 그것의 기능의 측면을 함께 고려한 것이다. 그런데 이런 포괄적 의미를 담고 있는 단어로 성경 원어를 번역하는 과정은 여러 문제 상황을 만들 수 있다. 특별히 의미론과 관련해 타당한 근거 없이 전체성을 전가하는 문제(illegitimate totality transfer)는 심각하다. 이 상황은 성경 원문의 단어를 이해할 때 그것이 가지고 있는 전체적 의미를 타당한 근거 없이 한 단어에 밀어 넣어 해석하는 과정에서 생기는 것이다. 하지만 번역된 성경에서도 동일한 오류가 나타날 수 있다. 이에 본 논문은 우리말 성경이 사용하고 있는 ‘마음’이란 표현을 단어와 의미론의 관점에서 다시 생각해 보고 실제 본문 석의를 통해 번역상의 문제점과 적절한 대안을 제시하려고 한다. 이를 위

* McMaster Divinity College에서 신약학으로 박사학위를 받음. 한동대학교 교목. is4267@hotmail.com.

1) 국립국어원 표준대사전, “마음”, <http://stdweb2.korean.go.kr/search/View.jsp> (2017. 1. 10.).

해 성경 전체에 걸쳐 조사해야 하는 것이 옳지만, 본 연구는 로마서를 중심으로 한 바울 서신 해석으로 제한하려고 한다. 분량의 문제도 있지만, ‘마음’이란 단어를 통해 저자가 전달하려는 신학적 의도가 비교적 잘 드러난 예이기 때문이다.

2. 문제 상황(1): 단어 연구에 있어 근거 없는 전체성 전가 (illegitimate totality transfer)의 문제

단어 의미의 전체성을 근거 없이 한 단어에 전가하는 개념은 영국 성서학자 바(James Barr)가 1961년에 *Semantics of Biblical Language*(성서 언어의 의미론)라는 책에서 처음 언급한 것이다.²⁾ 당시까지 유행했던 성경의 단어와 의미론에 대한 어설픈 언어학적 적용, 특히 20세기 가장 영향력 있는 신약 단어 신학사전이라고 평가받는 TDNT가 갖고 있는 단어와 개념의 무분별한 연결의 문제점을 지적하면서 제시한 것이다. 기본 개념은 이렇다. 한 단어는 여러 문맥에서의 용례를 통해 그 뜻에 대한 종합적 이해와 개념들이 만들어지는데, 그렇게 만들어진 전체적 의미가 개별 문맥과 상관없이 그 단어의 모든 용례 속에 동일하게 담겨져 있다는 가정으로 본문을 해석하는 것이다. 즉, 귀납적으로 큰 의미를 종합한 후 타당한 근거 없이 그 종합된 의미를 연역적으로 모든 경우들에 적용하려는 시도이다. 바는 이런 접근 방식이 치명적인 오류를 낳는다고 지적했다. 그는 *ἐκκλησία*(“교회”)의 경우를 예로 들었다.³⁾ 신약 성경은 이 단어를 여러 문맥에서 다양한 단어들과 조합하여 “그리스도의 몸”이나 “그리스도의 신부” 혹은 “하나님 나라의 완성의 첫 할부금(first instalment)” 등등의 의미를 전달한다. 이런 의미들을 종합하면, *ἐκκλησία*란 그리스도의 신부이자 몸으로서 하나님 나라의 완성을 향한 첫 단계를 지칭하는 것으로 정리할 수 있다. 하지만 그렇다고 해서 각 문맥에서 사용된 모든 경우가 이런 포괄적 의미를 다 담고 있는 것으로 해석할 수는 없다는 것이다. 예를 들어 가이사라 빌립보에서 베드로의

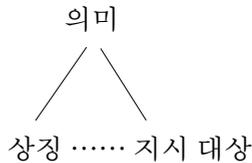
2) James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 218-262; P. Cotterell and M. Turner, *Linguistics & Biblical Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1989), 106-128; D. A. Carson, *Exegetical Fallacies*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker, 1996), 53, 61-62; M. Silva, *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 25-27; Constantine R. Campbell, *Advances in the Study of Greek* (Grand Rapids: Zondervan, 2015), 85.

3) James Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 218.

고백 후 예수가 언급한 교회라는 표현(마 16:18)이 마치 위에서 말한 포괄적 개념을 다 담고 있는 것으로 이해하는 것은 온당하지 않다는 것이다.

타당한 근거 없이 전체성을 한 단어에게 전가하는 이런 방식은 몇 가지 문제점을 가지고 있다.

첫째, 의미론과 관련한 오해 요소들을 전혀 인지하지 못하고 있다. 단어의 의미를 이해하기 위해 제시한 오그던(C. K. Ogden)과 리처즈(I. A. Richards)의 삼각형 도식에 의하면 단어는 상징(symbol)과 의미(sense), 그리고 지시 대상(referent)의 요소들의 연결을 가지고 있다.⁴⁾



상징이란 언어 표현을 의미하는 것으로 한국어의 ‘코끼리’와 영어의 ‘elephant’란 말이 여기에 해당된다. 지시 대상은 실제든 가상이든 상징으로 표현하는 실재를 말한다. ‘코끼리’나 ‘elephant’가 지시하는 동물이 여기에 해당된다. 의미란 상징으로 지시 대상을 표현할 때 담겨 있는 이미지나 개념을 말하는 것으로 ‘코끼리’가 갖고 있는 큰 몸집과 큰 코를 갖고 있는 어떤 동물의 개념이다. 문제는 이런 상징의 표현이 모든 사람들에게 동일한 지시 대상으로 인식되거나 동일한 의미로 인식되지 않는다는 것이다. 예를 들어 ‘코끼리’라는 상징의 언어 표현은 그것을 한 번도 본 적 없는 사람들에게는 의미로 전달되지 않는다. 또한 코끼리를 알아도 전달자가 의미하는 코끼리와 듣는 사람이 이해하는 것과는 차이가 있을 수 있다. 만일 전달자가 아프리카 코끼리를 생각하고 ‘코끼리’라는 상징으로 표현했지만, 듣는 자는 인도 코끼리를 의미하는 것으로 들을 수 있기 때문이다. 이렇듯 단어와 개념 혹은 의미의 연결은 자동적으로 이루어지는 것이 아니다. 오해의 암초가 많은 과정이다. 근거 없는 전체성 전가는 이런 암초들을 제대로 인식하지 못한 단순한 발상이다.

둘째, 단어 선택과 관련한 저자의 의도를 무시할 가능성이 있다. 단어는 반드시 저자의 선택 과정의 결과로 전달된다. 이 개념은 20세기 언어학의 선구자인 소쉬르(Ferdinand de Saussure)의 언어학 연구에 기인한다. 그는 언어를 ‘랑그(langue)’와 ‘빠롤(parole)’의 요소로 구분했는데, 전자가 사회

4) C. K. Ogden and I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (New York: Brace & Co., 1945), 11.

성이 담긴 일반적 언어 체계를 의미한다면 후자는 개인의 선택이 담긴 대화 과정을 의미한다.⁵⁾ 이후 개인의 선택은 단어와 관련한 언어학 연구에서 의미를 결정하는 데 반드시 고려해야 할 중요한 변수로 여겨졌다.⁶⁾ 하지만 의미에 대한 전체성을 타당성 없이 한 단어에 전가해서 해석을 강요하는 것은 저자가 단어 선택을 통해 대화의 과정을 진행한다는 것을 고려하지 않은 것이고, 저자의 의도를 왜곡할 가능성이 있다.

셋째, 대화와 관련한 상황 정보의 중요성을 무시할 가능성이 있다.⁷⁾ 이 역시 소쉬르의 언어 연구와 관련 있다. 그는 언어가 시간에 따라 변화할 수 있음을 고려해서 문서 비교를 중심으로 한 20세기 이전의 통시적 연구 방법 대신 말을 통한 현재의 대화 과정을 중심으로 한 공시적 접근 방법을 구분해서 제안했다.⁸⁾ 이 제안은 대화하는 개인들과 사회의 언어 환경이 변화할 수 있다는 것을 인식하고 대화 과정의 상황 정보를 고찰하는 것이 중요하다는 것을 고려하게 만들었고, 이후 언어학에서 단어 연구의 필수 요소로 자리 잡게 했다. 더 나아가 이런 상황 정보는 단순한 환경 제공의 역할을 넘어 단어의 사용과 의미를 창출하는 기능이 있음도 인식하게 되었다.⁹⁾ 즉, 대화의 환경이 달라지면 동일 단어도 그 의미가 달라질 수 있다는 말이다. 하지만 전체성의 의미를 모든 단어에 근거 없이 적용하게 되면 상황 정보를 무시한 해석이 가능하다. 자연스럽게 오류가 생길 여지가 많아진다.

이상에서 보듯 포괄적인 의미를 가진 단어를 무분별하게 적용해서 의미를 끄집어내는 해석은 본문의 뜻을 오해할 가능성이 많다. 바가 지적인 것은 성경 원문의 단어를 이해하고 그 의미를 해석하는 과정에서 생기는 함

5) Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Wade Baskin, trans. (New York: McGraw-Hill Book, 1966), 7-15, 77-78.

6) 한 예로 레빈손(Stephen H. Levinsohn)은 신약 헬라어의 강화 특성에 대한 책 서문에서 언어의 기능적 접근의 전제는 “선택은 의미를 말하는 것이다(Choices implies meaning)”라고 언급한다. S. E. Levinsohn, *Discourse Features of New Testament Greek: A Coursebook on the Information Structure of New Testament Greek* (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 2000), viii; 참고, Steven E. Runge, *Discourse Grammar of the Greek New Testament* (Peabody: Hendrickson, 2010), 5-7; Constantine R. Campbell, *Advances in the Study of Greek*, 78-79.

7) 언어학에서는 세 종류의 상황 정보를 구분한다. 하나는 흔히 문맥(co-text)이라고 말하는 것으로 본문과 관련된 글 속의 상황 정보이다. 두 번째는 실제 상황(context of situation)에 대한 정보이며, 세 번째는 보다 넓은 범위의 문화적 상황 정보(context of culture)이다. M. A. K. Halliday and R. Hasan, *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 48-49.

8) Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, 77-78, 101-39. 이 개념을 도입해 신약에서 사용된 구약 본문에 대한 통시적 접근과 공시적 접근에 대한 비평적 고찰은 이재현, “빌립보서 1:19의 ‘σωτηρία’ 재고찰: 통시적 방법론 평가와 공시적 접근 제안”, 『성경원문연구』 32 (2013), 159-184를 보라.

9) M. Silva, *Biblical Words and Their Meaning*, 139.

정이다. 그렇다면, 번역된 단어들은 이 현상에서 자유로울까? 그렇지 않다. 이제 우리말 성경에서 ‘마음’으로 표현된 단어를 중심으로 동일한 오류의 현상으로 가보자.

3. 문제 상황(2): 우리말 번역의 ‘마음’이란 단어가 주는 문제들

3.1. 주요 번역본들의 용례

우리말 번역본에서 ‘마음’이란 단어의 수는 번역본에 따라 다르다. 바울 서신의 경우 『개역개정』과 『새번역』 그리고 『공동개정』의 사용례가 서로 다른데,¹⁰⁾ 『새번역』과 『공동개정』에서는 고린도후서(각각 45번과 49번)에 가장 많이 나오는 반면 『개역개정』에서는 로마서(26번)에 가장 많이 나타난다. 각 책에 대한 빈도수는 아래와 같다.

	『개역개정』	『새번역』	『공동개정』
로마서	26	37	35
고린도전서	15	28	23
고린도후서	21	45	49
갈라디아서	2	5	6
에베소서	10	9	10
빌립보서	9	16	22
골로새서	7	9	11
데살로니가전서	4	5	8
데살로니가후서	3	3	3
디모데전서	4	5	7
디모데후서	4	2	7
디도서	1	0	0
빌레몬서	2	3	2

로마서를 중심으로 ‘마음’으로 번역한 그리스어 단어를 분석하면 세 번

10) 우리말 성경 번역은 이 외에도 여러 가지가 있지만, 대한성서공회 홈페이지(<http://www.bs-korea.or.kr/about/owntrans/major/feature.aspx>)에 있는 우리말 주요 성경 역본 중 개정된 것 세 가지를 비교한 것이다.

역본에서 공통으로 많이 번역된 것과 서로 차이가 있는 부분의 단어들로 구분할 수 있다. 먼저 ‘마음’으로 많이 번역한 단어들의 경우 크게 세 가지가 있는데 *καρδία*와 *νοῦς*, 그리고 *φρονέω*이다.

*καρδία*는 가장 많이 ‘마음’으로 번역된 단어이다. 『개역개정』은 26번의 ‘마음’ 표현 중 15번을 이 단어의 번역으로 사용했고, 『새번역』은 37번 중 15번 사용했다. 두 번역본 모두 같은 구절에서 ‘마음’이란 번역을 했다.¹¹⁾ 이 단어는 『공동개정』에서도 가장 많은 빈도수를 가지고 있는데, 35번 중 12번을 사용하여 번역했다.¹²⁾ 일반적으로 영어에서는 heart로 이해되는데, BDAG는 신체적, 영적, 심리적 삶의 근원을 의미하는 heart와 인간 내면의 요소를 말하는 interior, center, heart라는 두 개의 큰 부분으로 나누고 그에 따른 용례들을 정리해서 설명한다.¹³⁾ 마찬가지로 루와 나이다(J. P. Louw and E. A. Nida) 사전 역시 “사람의 삶의 다양한 요소를 가진 심리적 이유의 근원”으로서의 heart와 인간 내면의 것을 말하는 inside로 구분하여 설명한다.¹⁴⁾ 이런 설명과 용례들에 의하면 *καρδία*는 인간의 생각이나 정서, 의지와 태도 같은 삶의 여러 표현들을 제공하는 근원 혹은 인간 내면의 핵심으로 이해할 수 있다. 이것은 서론에서 제시한 ‘마음’이란 우리말 단어와 거의 부합되는 표현이다. 로마서에서의 실제 용례도 이와 비슷한 모습을 보여준다. 예를 들어 *καρδία*는 여러 부분에서 육체와의 대조 혹은 말의 고백과 비교되는 인간 내면의 어떤 것을 의미한다(예, 롬 2:15, 29; 6:17; 10:6, 8, 9, 10). 하지만 다른 부분에서는 여러 의미 영역 단어들과의 조합을 통해 그 내면 요소의 모습들을 보여주기도 한다.¹⁵⁾ 여기에는 인지와 생각 등과 관련한 의미 영역 단어들과¹⁶⁾ 정서와 관련된 단어들,¹⁷⁾ 그리고 내면 상태를 외부로 표현하는 행위나 태도, 판단과 관련된 의미 영역

11) 로마서 1:21, 24; 2:5, 15, 29; 5:5; 6:17; 8:27; 9:2; 10:1, 6, 8, 9, 10; 16:18.

12) 로마서 1:21; 2:5, 15, 29; 5:5; 8:27; 9:2; 10:1, 8, 9, 10; 16:18.

13) W. Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., F. W. Danker, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich, trans. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 508-509.

14) J. P. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 vols. (New York: United Bible Societies, 1988), 321, 715.

15) 의미 영역과 루와 나이다 사전에 대해서는 이민규, “*Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*에 대한 평가와 사용 방법”, 『성경원문연구』 15 (2004), 350-373을 참고하라.

16) *ἀσύνετος*: 의미 영역 32(이해: 롬 1:21); *φρόνημα*: 의미 영역 26.15(사려 깊은 계획: 롬 8:27); *ἀνάχων*: 의미 영역 31(견해나 믿음과 신뢰를 가짐: 롬 16:18). 여기서 사용된 숫자는 루와 나이다 사전에서 의미 영역을 분류한 숫자이다.

17) *ἐπιθυμία*: 의미 영역 25(태도들과 감정: 롬 1:24); *λύπη*와 *ὀδύνη*: 의미 영역 25(롬 9:2); *εὐδοκία*: 의미 영역 25(롬 10:1). 참고, 사랑(*ἀγάπη*)과의 연결(롬 5:5).

단어들이 포함된다.¹⁸⁾

우리말 번역본에서 ‘마음’으로 자주 번역된 또 다른 단어는 νοῦς이다. 『개역개정』과 『새번역』에서는 6번 번역했다(롬 1:28; 7:23, 25; 11:34; 12:2; 14:5). 하지만 『공동개정』은 로마서 12:2만 ‘마음’으로 번역해서 다른 것들과 차이를 보인다. BDAG에 의하면 이 단어는 크게 사고 기관, 사고하는 방식, 사고의 결과로서의 의견이나 가치관 등의 세 구분으로 그 용례를 정리하는데, 모두 ‘생각하는 것’과 관련 있다.¹⁹⁾ 루와 나이다 사전도 마찬가지이다. 심리 기관(의미 영역 26)의 하나로서 사고와 관련한 의미 영역(30[생각하다]) 속에 위치시켰다.²⁰⁾ 인간 내면의 제반 영역을 포함한 καρδιά와 달리 사고와 생각 차원에 집중한 단어로 이해할 수 있다.

‘마음’으로 자주 번역된 또 다른 단어는 φρονέω라는 동사이다. 『개역개정』과 『새번역』(롬 11:20; 12:16[2번]), 그리고 『공동개정』(롬 8:5[2번]; 12:16) 모두 3번 번역했다. BDAG는 어떤 것에 대한 의견을 갖는 것과 사고 작용을 하는 것 혹은 그것에 의해서 어떤 태도를 발전시키는 것의 구분을 통해 이 단어의 용례들을 설명한다. 모두 생각과 사고 작용에 대한 것들이다.²¹⁾ 위의 νοῦς와 의미 영역이 겹치지만, 사고 과정의 결과로 생기는 외적 반응과 태도의 요소가 더 있는 것이 다르다.

위에서 언급한 세 가지 주요 단어들 외에 각 번역본들이 ‘마음’이라고 표현한 그리스어 단어들이 여럿 있다. 『개역개정』의 경우 로마서 1:28과 15:6에서는 각각 ἐπίγνωσις와 ὀμθυμαδόν을 ‘마음’과 ‘한 마음’으로 번역했다. 하지만 로마서 15:6의 경우를 제외하고는 『새번역』과 『공동개정』은 『개역개정』과 많은 차이를 보인다. 위의 세 가지 주요 단어들을 번역할 때와는 사뭇 다른 양상이다. 먼저 ἐπίγνωσις를 ‘마음’으로 번역한 역본은 『개역개정』 밖에 없다. 『새번역』과 『공동개정』은 ‘마음’으로 번역한 것이 『개역개정』보다 많은데 대부분 의역을 하면서 ‘마음’을 첨가한 형태이거나²²⁾ 태도나 감정과 관련한 단어들(의미 영역 25[태도들과 감정들]과 57[주다-관대함], 88[부러워함, 질투])을 ‘마음’과 연결시켜 번역한 것들이

18) ἀμετανόητον: 의미 영역 41(행위와 그와 관련된 상태들: 롬 2:5); σκληρότητά: 의미 영역 88(윤리-도덕적 자질과 그와 연관된 행위: 롬 2:5).

19) W. Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 680.

20) J. P. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 324, 350.

21) W. Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 872.

22) 『새번역』: 롬 1:9(μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός에 대한 의역), 13(προεθέμην에 대한 의역); 6:15(ἀμαρτήσωμεν에 대한 의역); 15:14(μεστοὶ ἐστε ἀγαθωσύνης에 대한 의역); 『공동개정』: 로마 7:22(ἔσω ἄνθρωπον에 대한 의역); 8:16(πνεύματι ἡμῶν에 대한 의역); 11:7(ἐπαρώθησαν에 대한 의역), 25(πώρωσις에 대한 의역); 15:14(μεστοὶ ἐστε ἀγαθωσύνης에 대한 의역).

다.²³⁾ 『공동개정』은 다른 두 번역본과 달리 독특한 것들이 몇 가지 더 있다. 의역과 관련해서 로마서 7:22의 ἔσω ἄνθρωπον(“속사람”)과 로마서 8:16의 πνεύματι ἡμῶν(“우리의 영으로”)을 “우리의 마음”으로 표현한 것이다. 또한 φρόνημα라는 단어를 ‘마음’으로 번역한 점도 다르다(롬 8:6, 7).

3.2. 용례 분석을 통해서 본 문제점들

3.2.1. 번역의 일관성 문제

로마서에서 ‘마음’으로 번역한 용례들은 크게 두 가지 문제가 있다. 한 가지는 번역의 일관성에 대한 것이고 다른 하나는 타당한 근거 없는 전체성 전가와 관련한 문제이다.

먼저, 번역의 일관성에 대한 문제를 생각해 보자. 『개역개정』의 경우 καρδιά와 νοῦς에 대해 일관성 있는 번역을 유지했다. 이 두 단어는 로마서 전체에 걸쳐 각각 15번과 6번 사용되었는데, 『개역개정』은 이 두 단어가 사용된 모든 부분을 다루어 ‘마음’으로 번역했기 때문이다. 하지만 세 번째 주요 단어인 φρονέω에서는 그 일관성이 무너진다. 로마서에 총 9번 언급된 이 단어를 ‘마음’으로 3번(롬 11:20, 12:16[2번]) 번역하고 ‘뜻’으로 1번(롬 15:5), 그리고 나머지 5번은 ‘생각’이나 그와 관련된 것으로 번역했다(롬 8:5; 12:3[2번], 14:6[2번]). 동일한 단어임에도 불구하고 καρδιά와 νοῦς를 대할 때와 다른 결과이다. 흥미로운 것은 동사 φρονέω와 동족어인 φρόνημα라는 명사는 일관성 있게 ‘생각’으로 번역한 점이다(롬 8:6[2번], 7, 27). Φρόνημα를 ‘생각’으로 일관성 있게 번역했으면 동족어 φρονέω도 일관성을 유지하고 번역해야 하는 것 아닌가? 일관성 부재의 문제는 로마서 1:28에서 ‘마음’으로 번역한 ἐπίγνωσις에서도 나타난다. 로마서에서 3번 사용된 이 단어를 로마서 3:20에서는 ‘깨닫다’로 번역했고 로마서 10:2에서는 ‘지식’으로 번역했다. 다르게 번역해야 할 특별한 이유가 없음에도 불구하고 일관성 있게 번역하지 않았다.

번역에 일관성이 없는 것은 다른 두 번역본도 마찬가지이다. 『새번역』은

23) 『새번역』: 롬 11:11(παραζήλωσαι [의미 영역 88]); 12:8(ἀπλότητι [의미 영역 57], ἰλαρότητι [의미 영역 25]), 11(ζέοντες [의미 영역 25]); 14:15(λυπείται [의미 영역 25]); 15:2(ἀρεσκέτω [의미 영역 25]), 26(εὐδοκέω [의미 영역 25]), 27(εὐδοκέω [의미 영역 25]); 『공동개정』: 로마 7:18(θέλειν [의미 영역 25]); 12:8(ἀπλότητι [의미 영역 57], ἰλαρότητι [의미 영역 25]), 11(ζέοντες [의미 영역 25]); 14:15(λυπείται [의미 영역 25]); 15:26(εὐδοκέω [의미 영역 25]), 27(εὐδοκέω [의미 영역 25]).

『개역개정』과 마찬가지로 *καρδία*와 *νοῦς*에 대해서는 일관성을 유지하고 있다. 모든 용례를 다 다루어 ‘마음’이라고 번역했기 때문이다. 하지만 다른 부분에서는 상황이 다르다. *φρονέω*의 경우 로마서에서 9번 나타남에도 불구하고 8번만 번역했고, 그 중 로마서 11:20과 12:6[2번]은 『개역개정』처럼 ‘마음’으로 번역하지만 나머지 5번은 ‘생각’과 관련한 것으로 번역했다(롬 8:5; 12:3[2번]; 14:6[두 번의 경우를 하나로 표현]; 15:5). 로마서 1:28의 *ἐπίγνωσις*의 경우 『개역개정』과 다르게 ‘마음’으로 번역하지는 않았지만, 3번의 경우를 모두 다르게 번역했기에²⁴⁾ 이 역시 일관성이 없다고 볼 수 있다.

『공동개정』의 상황은 더 심각하다. 우선 로마서에서 ‘마음’과 관련해 가장 많이 사용된 *καρδία*의 경우 15번의 사용 중 12번만 ‘마음’으로 번역하고 로마서 6:17은 ‘성심껏’이라고 표현하고 로마서 1:24와 10:6에서는 우리말로 번역하지도 않았다. *Καρδία*가 ‘마음’과 가장 가까운 단어임에도 이런 식의 번역은 이해적이다. *Νοῦς*의 경우도 마찬가지이다. 로마서에서 6번 언급된 이 단어를 로마서 12:2는 ‘마음’으로 번역했지만, 다른 5번은 ‘판단력’(롬 1:28), ‘이성’(롬 7:23, 25), ‘생각’(롬 11:34), ‘신념’(롬 14:5)으로 번역했다. 모두 생각 혹은 사고 작용과 관련된 번역이지만 일관성은 별로 없어 보인다. 일관성 부재의 문제는 *φρονέω*의 경우 더 심각하다. 로마서에서 9번 사용된 이 단어를 ‘마음’으로 3번 번역하고(롬 8:5[2번]; 12:16) ‘뜻’으로 1번(롬 15:5), ‘생각’으로 2번(롬 12:3, 16), ‘판단’으로 1번(롬 12:3) 번역했고, 심지어 로마서 11:20과 14:6의 경우는 번역하지 않았다. 그런데 『공동개정』은 *φρονέω*의 동족어인 *φρόνημα*의 경우 ‘마음’으로 2번 번역하고(롬 8:6, 7) ‘생각’으로 1번 번역했다(롬 8:27). 다른 두 번역본이 모두 ‘생각’으로 번역한 것과 다른 형태이며 일관성이 없는 것이다.

이상에서 보듯 세 번역본 모두 ‘마음’과 관련한 번역에 일관성이 없는 모습을 보인다.²⁵⁾ 그렇다면 이런 모습이 성경 해석과 본문 이해에 영향을 미칠까? 아쉽지만 그렇다고 대답할 수 있다.²⁶⁾ 하지만 성경 원어가 일관성 있

24) 롬 1:28(‘인정하다’); 3:20(‘인식하다’); 10:2(‘지식’).

25) 우리말 성경 번역의 일관성에 대한 문제는 이수만, “성경 번역에서의 일관성 점검과 한글 성경 역본들”, 『성경원문연구』 28 (2011), 170-203을 보라.

26) 각 언어의 특성상 번역의 어려움이 상존하기 때문에 성경 번역에 있어 모든 단어를 문맥과 상관없이 동일하게 번역하기 어려운 것은 사실이다. 특별히 한 단어가 여러 의미를 가지고 있는 다의어(polysemy)의 경우는 문맥에 따라 적절한 단어를 선택하는 것이 더 타당할 수도 있다. 하지만, 다의어의 경우도 일관성의 요소가 전혀 없는 것은 아니다. 여러 표현들의 연관성이 있기 때문인데, 다의어는 일반적으로 공통적인 핵심 의미는 존재하고 그것을 근거로 확장의 형태로 사용된다. P. Cotterell and M. Turner, *Linguistics & Biblical*

게 표현함에도 불구하고 그 단어에 대한 번역에 일관성이 없다는 것은 저자와 독자를 연결하는 과정에서 오해를 낳을 수 있다.²⁷⁾ 왜냐하면 성경 저자가 어떤 단어를 여러 문맥에서 일관성 있게 사용한다는 것은 그 단어에 대한 기본 의미를 공유한 상태에서 전달하고 싶은 내용이 있다는 의도를 반영하기 때문이다. 따라서 성경 원어에 상응하는 단어나 표현들이 있는 상황에서 그 원어의 의미를 생략하거나 다른 표현으로 사용하는 등 일관성이 결여된 모습은 같은 단어를 일관되게 사용한 저자의 의도가 독자들에게 전달되는 기회를 차단할 수도 있다. 그러므로 몇몇 부분에서 καρδία와 φρονέω를 번역해서 표현해도 문맥과 내용에 지장을 주지 않음에도 불구하고 그것을 생략한 『공동개정』은 그 단어 번역의 타당성을 떠나 독자가 저자의 의도를 읽을 기회를 박탈한 것일 수 있다. 또한 『새번역』이 로마서 다른 부분에서는 ἐπιγνωσις를 번역하여 의미를 전달함에도 불구하고 로마서 1:28에서 그것을 번역하지 않은 것 역시 독자들이 저자의 의도를 읽을 기회를 충분히 제공하지 않은 것일 수 있다.²⁸⁾

3.2.2. 타당한 근거 없이 전체성을 전가하는 문제

우리말 번역본의 ‘마음’ 번역과 관련한 두 번째 문제는 타당한 근거 없이 한 단어의 포괄적 의미를 개별 용례에 전가시키는 것이다. 이것은 일관성의 부재 차원보다 훨씬 심각하다. 『개역개정』과 『새번역』은 모두 καρδία와 νοῦς를 ‘마음’으로 일관성 있게 번역했다. 하지만 두 단어 모두를 ‘마음’으로 번역했다는 점에서 독자로서 하여금 저자의 의도를 오해할 여지를 만들었다. 루와 나이다 사전에 의하면 καρδία와 νοῦς는 모두 의미 영역 26(심리적 기관들)에 속해 있다는 점에서 중첩되는 모습이 있다. 하지만 이 두 단어는 동의어(synonym)가 아니다. Καρδία는 생각과 사고의 영역과 감정의 영역,

Interpretation, 138-139. 다의어와 동음이의어(homonymy)에 대한 설명은 Ibid., 135-139; John Lyons, *Linguistic Semantics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 54-60을 보라.

27) 나이다(Eugene A. Nida)는 번역의 일관성 점검에 대한 세 가지 원칙을 말한다. (1) 같은 문맥 속의 같은 단어와 구분은 같은 방식으로 번역되어야 한다. (2) 병행구분에 있어서 다른 점은 같은 점과 마찬가지로 충실하게 보존되어야 한다. (3) 일관성에 대한 연구는 번역 과정에 있어서 일관성을 기계적으로 적용하기보다는 성경의 해당 부분이 번역된 다음에 실시되어야 한다. Eugene A. Nida, “Checking a Translation for Consistency”, *BT* 5 (1954), 178; 이수만, “성경 번역에서의 일관성 점검과 한글 성경 역본들”, 172에서 재인용.

28) 비크만(J. Beekman)과 콜로우(J. Callow)는 이런 현상을 의미와 관련해 “불완전한 정보(incomplete information)”를 주는 번역의 불성실이라고 부른다. J. Beekman and J. Callow, *Translating the Word of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 38.

그리고 그것을 표현하는 태도와 판단의 영역을 아우르는 인간 내면의 처소라는 상당히 포괄적 개념을 갖고 있는 반면 *voûς*는 주로 생각과 사고의 영역에 집중된 개념을 전달한다. 그렇기에 굳이 이 둘의 관계를 생각한다면 ‘일반적-구체적(Generic-specific)’이라는 상하 관계 속에 위치시킬 수 있겠다. 이 관계에서 일반적이고 보편적 의미를 담고 있는 것이 상위 개념이고 구체적인 것은 실례나 설명에 해당되는 하위 개념이다. 따라서 넓은 의미를 갖고 있는 *καρδία*는 상위 개념에 해당하고 보다 작은 개념의 *voûς*는 *καρδία* 안 또는 아래에 위치하는 하의어(hyponym)로 볼 수 있다.²⁹⁾ 바울이 이 둘을 구분해 쓰는 것은 인간 내면의 *καρδία*의 영역 중 *voûς*를 통해 생각과 사고의 차원을 분명하게 전달하려는 의도일 것이다. 하지만 ‘마음’이란 번역으로 그 둘을 구분하지 못하게 한다면 바울의 의도를 독자들이 인식할 수 없게 만들 뿐 아니라, *voûς*로 표현한 부분에서도 *καρδία*가 갖고 있는 또 다른 영역, 예를 들어 감정의 영역까지 함께 고려해서 해석할 여지를 주는 것이다. 실제로 그렇게 해석하는 것은 독자 몫이지만, 오해의 소지를 줄 수는 있다. 이 경우 *voûς*에 대한 번역에 일관성이 있을수록 더 많은 오해를 만들 가능성이 있다.

‘마음’에 대해 타당한 근거 없이 전체성을 전가하는 문제는 『새번역』과 『공동개정』이 『개역개정』의 경우 외에 추가한 부분에서 더 뚜렷해진다. 앞서 용례 분석에서 보았듯이 이 추가 번역 부분은 주로 감정과 관련한 ‘마음’에 대한 부분이다. 실제 성경 원문에서는 심리 기관과 관련한 의미 영역에 속한 단어가 전혀 없음에도 마치 그것과 관련 있는 것처럼 번역한 것이다. 물론 우리말에서는 그런 표현이 이해되기는 하지만 그런 식의 번역은 성경 원문의 의미를 오해할 여지를 주는 것이다. 특별히 생각이나 사고의 의미로서의 ‘마음’과 정서적 의미로서의 ‘마음’을 혼동해서 이해하거나 혹은 모든 ‘마음’ 번역에 두 차원의 의미를 함께 적용해서 이해할 수 있는 근거를 주는 것이다. 해석에 심각한 오류를 줄 수 있다.

구체적 실례를 들어 보자. 한 단어에 대한 포괄적 의미를 부여해서 생기는 문제 중 하나는 문맥을 고려해서 저자의 의도를 이해하는 것에 방해될 수 있다는 것인데, ‘마음’의 번역에서도 동일한 모습이 나타난다. 로마서에

29) 의미에 대한 ‘일반적-구체적’ 상하 관계에 대해서는 John Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 456-458; J. Beekman and J. Callow, *Translating the Word of God*, 69-71을 참조하고, 동의어와 하의어를 포함한 다양한 의미 관계에 대한 설명은 P. Cotterell and M. Turner, *Linguistics & Biblical Interpretation*, 155-161; M. Lynne Murphy, *Semantic Relations and the Lexicon: Antonymy, Synonymy and Other Paradigms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 133-242를 참조하라.

는 복음 안에 담겨 있는 구원의 단계에 대한 이야기가 들어 있다. 구원과 관련한 인간의 상태를 구원을 경험하기 이전의 모습과 구원을 경험하는 과정, 그리고 그 이후의 삶의 모습으로 구분해서 설명한다. 흥미로운 것은 바울은 각 단계에서 단어를 일관성 있게 사용한다는 점이다.

먼저, 구원 얻기 이전의 상태를 묘사할 때 바울은 *καρδία*와 *νοῦς*를 사용해서 설명한다. 그 상태는 내적으로 이해력이 없는 모습(롬 1:21, *καρδία*)이며 하나님의 창조질서를 바꾸어 동성을 향한 욕망에 붙잡힌 모습(롬 1:24: *καρδία*)도 있고, 하나님을 거절한 사과의 영역(롬 1:28, *νοῦς*)을 가졌으며 하나님을 향해 회개하지 않는 상태(롬 2:5, *καρδία*)로 표현된다. 또한 율법을 통해 선을 행하기를 원하지만 죄의 지배에서 벗어나지 못하는 상황을 언급하고 있는 로마서 7장의 ‘나’의 상태 역시 *νοῦς*를 통해 표현된다(롬 7:23, 25).³⁰⁾ 이런 관찰은 바울이 하나님의 진노 아래 있는 인간의 상황을 포괄적 내면 상태(*καρδία*)가 망가져 있는 것으로 묘사하고 있음을 보여주며, 특별히 생각과 사과의 영역이 망가져 있는 상태를 *νοῦς*를 통해 전하려는 듯하다. 그런데 『개역개정』과 『새번역』처럼 이 두 그리스어 단어를 구별하지 않고 모두 ‘마음’으로 번역하면 *νοῦς*를 통해 전달하려는 생각과 사과의 영역에 대한 강조가 약화될 수 있다. 인간의 죄됨을 이해할 때 생각이나 가치관의 문제를 간과하고 단순히 태도와 행위를 품은 내면의 윤리적 차원의 문제로만 인식할 가능성을 줄 수 있다. 바울의 구원 설명과 다른 초점을 갖게 될 수 있으며 이후 구원의 과정과 삶에 대해서도 다른 초점과 방향성을 가진 이해가 만들어질 수 있는 빌미가 될 수 있다.

한편, 믿음으로 구원을 얻는 과정에서는 오직 *καρδία*만 사용된다(롬 6:17; 10:9-10). 흥미롭게도 모든 바울 서신에서 이 과정과 관련해 믿음과 *νοῦς*를

30) 이 부분이 신자의 경험을 의미하는 것(C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, vol. 1 [Edinburgh: T & T Clark, 1975], 344-347; J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC [Waco: Word, 1988], 387-389, 403-412; L. Morris, *The Epistle to the Romans*, PNTC [Grand Rapids: Eerdmans, 1988], 284-288; S. E. Porter, *The Letter to the Romans: A Linguistic and Literary Commentary*, NTM 37 [Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015], 145 등)인지 불신자의 경우(E. Käsemann, *Commentary on Romans* [Grand Rapids: Eerdmans, 1980], 198-212; D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 447-448; N. T. Wright, “Romans”, Leander E. Keck, ed., *The New Interpreter’s Bible: A Commentary in Twelve Volumes, Vol. 10: Acts, Romans, 1 Corinthians* [Nashville: Abingdon, 2002], 551-555; Ben Witherington, *Paul’s Letter to the Romans* [Grand Rapids: Eerdmans, 2004], 195 등)인지에 대한 논란이 있다. 필자는 불신자의 경험을 다루는 것으로 본다. 이에 대한 근거와 논쟁은 Jae Hyun Lee, *Paul’s Gospel in Romans: A Discourse Analysis of Rom 1:16-8:39*, LBS 3 (Leiden: Brill Academic, 2010), 363-367을 참고하라. 하지만 이것이 구원 얻은 이후 상태를 반영하는 것이라고 해도 본 논문의 논지에는 영향을 주지 않는다. 여전히 인지와 사과의 영역의 중요성을 말하는 것에는 변함이 없기 때문이다.

직접 연결한 표현은 없다.³¹⁾ 복음을 듣고 받아들이는 과정은 생각과 사고의 차원이 필요하지만 전인적인 결정 혹은 포괄적 내면의 결정을 강조하려는 듯하다. 그런데 『개역개정』과 『새번역』처럼 모든 상황을 ‘마음’으로만 번역하면 이번에는 구원 얻는 믿음의 반응을 단순한 인지적 동의 차원으로 볼 가능성이 있다. 왜냐하면 *voûς*도 ‘마음’으로 번역했기 때문이다. 본문을 적절하게 해석할 수 있는 단서를 모든 것이 담긴 포괄적인 단어로 제시했기에 생길 수 있는 상황이다. 뿐만 아니라, 구원 얻기 이전 단계에서 생각과 사고의 요소를 고려할 수 없다면 믿음으로 구원을 얻는 과정에서도 그 요소가 어떻게 변화해야 하는지에 대한 단서를 못 얻을 수 있다. 이는 결국 구원을 얻는 믿음에 어떤 요소가 담겨 있어야 하는지를 인식하지 못하게 할 수도 있다. 그래서 어쩌면 믿음을 단순히 인지적 동의 혹은 감정적 경험 등으로 오해하는 상황이 만들어지는 것이 아닌가 싶다.

세 번째 모습은 구원 얻은 이후의 삶이다. 삶에 대한 것이니까 내적 외적 상황을 묘사하는 여러 표현을 사용할 수 있다. 그런데 주목할 것은 바울은 로마서 12:2에서 *voûς*를 사용하여 신자의 삶을 설명하는 기초를 제공하고 있다는 점이다. 로마서 1-8장에서 구원에 대한 큰 그림을 설명하고 9-11장에서 그에 근거한 유대인의 상태와 구원, 그리고 이방인과의 관계성을 설명한 바울은 로마서 12장에서 신자의 삶에 대해 본격적으로 설명하기 시작한다. 그런데 포괄적인 *καρδία* 대신 생각과 사고의 영역을 말하는 *voûς*라는 표현으로 시작한 것이다. 신자의 삶과 관련해 이 부분을 강조하고 싶은 것으로 보인다.³²⁾ 하지만 이것을 단순히 ‘마음’으로 번역한 『개역개정』과 『새번역』의 경우는 독자들이 그 단어를 사용한 바울의 의도를 찾아내기 어려울 수 있다. 포괄적 언어를 한 단어에 밀어 넣는 방법으로 계속 번역해 왔기에 단어 구별을 통해 강조점을 구분하기 어렵게 했기 때문이다. 특별히 『새번역』의 경우는 *καρδία*가 사용되지 않은 부분에도 감정의 단어와 ‘마음’의 표현을 섞어 번역했기에 더더욱 로마서 12:2에서 생각과 사고를 부각시킨 바울의 의도를 찾기가 쉽지 않을지 모른다. 『공동개정』도 이 영역에서 자유롭지 못하다. 동일하게 태도와 감정의 영역을 ‘마음’과 결부시켜 많이 번역했기 때문이다. 더 나아가 이런 ‘마음’의 번역들은 바울이 왜 신자의 삶을 설명하면서 *φρονέω*와 *φρόνημα*라는 생각과 사고의 단어들을 많이 사용하는지 주목하지 못하게 할 수 있다. 이런 상황들은 신자의 삶의 중요한 차원

31) 바울 서신 다른 곳에서 *voûς*와 믿음과의 연결은 구원 이전의 상태를 소개할 때만 보인다(예, 답후 3:8; 딤후 1:15).

32) 롬 12:1-2와 이전 부분과의 연결성과 그에 따른 함의에 대해서는 이재현, “로마서에 나타난 반복과 지연을 통한 윤리적 권면,” 『신약논단』 19 (2012), 203-240을 참조하라.

을 간과하게 되는 결과를 만들 수 있으며 심하게는 신앙의 삶에서 생각의 차원은 별로 중요하지 않은 것으로 치부할 가능성을 열 수 있다. 신앙을 단순히 정서의 요소가 담긴 ‘마음’의 윤리적 차원과 그로 인한 행동의 차원으로만 생각하게 만들 수 있다는 것이다.

지금까지 살펴 본 바에 의하면 우리말 성경에 있는 ‘마음’ 번역의 문제는 (1) 헬라어 원문의 단어 사용에 구별이 있었음에도 각 단어의 용례에 주의하지 않고 ‘마음’으로 번역한 점, (2) 번역의 일관성을 놓친 점, (3) 타당성 없이 ‘마음’이란 단어의 포괄적 의미를 한 단어에 전가시킨 점 등이다. 그렇다면 이에 대한 대안은 무엇이고 대안을 통한 바울의 생각의 흐름에 대한 새로운 이해는 무엇인가? 이제부터 간략하게 그것들을 다루고자 한다.

4. ‘마음’에 대한 적절한 번역과 바울 신학 다시 보기

4.1. ‘마음’에 대한 번역 제안

우리말 번역본의 ‘마음’과 관련한 여러 이슈들은 번역 과정의 문제였기에 그에 대한 몇 가지 제안을 먼저 하고자 한다. 첫째, 가능하면 원문의 단어와 번역 언어의 단어 사이에 어휘 동등성(lexical equivalence)의 원리를 유지하면서 번역하는 것이 필요하다. 번역하는 과정에서는 때때로 성경 원문의 단어에 상응하는 우리말 단어가 없을 수 있다. 이 경우 그에 상응하는 동의어나 반의어를 사용하거나 혹은 뜻을 풀어 적절한 방식으로 대응하는 경우가 있을 수 있다.³³⁾ 하지만 ‘마음’과 관련한 그리스어 단어들의 경우는 다르다. 우리말에 그 개념과 표현에 상응하는 단어들이 있고, 그 단어들이 사용되는 원문의 문맥에 벗어나지 않게 표현할 수 있는 단어들이 있기 때문이다. 따라서 이 경우에 대한 비크만(J. Beekman)과 캘로우(J. Callow)의 제안을 들을 필요가 있다.³⁴⁾

[언어들 간에 개념들이 공유된다는 전제 하에] 언어들 간의 어휘 구조의 차이들이 충분히 인식되지 않는다면 번역의 과정에서 모든 어휘의 동등성은 “문자적”이어야 한다고 생각하는 것이 자연스럽다. 여기서 “문자적” 어휘 동등성이란 어휘 구조의 변화 없이 전달되는 것을 말한다.

33) 이 문제에 대해서는 J. Beekman and J. Callow, *Translating the Word of God*, 175-211을 참고하라.

34) *Ibid.*, 177.

예를 들어, 단어는 단어로, 상징적 표현은 상징적 표현으로, 동의어는 동의어로, 반의어는 반의어로 표현하는 것이다.

그러므로 *καρδία*와 *νοῦς*를 서로 구분해서 번역하는 것이 필요하다. 전자는 포괄적 개념의 ‘마음’으로 후자는 ‘이성’이나 ‘생각’ 등의 사고 영역을 의미하는 표현으로 번역하는 것이 좋다. 영어 번역에서도 이 단어들을 *heart*와 *mind*로 분명하게 구분해서 표현하는데, 이 점에서는 이 둘을 구분한 『공동개정』의 번역이 일리가 있다. 『개역개정』이 로마서 1:28에서 ‘마음’으로 번역한 *ἐπίγνωσις*는 ‘지식’으로 번역하는 것이 적절하다. *Φρονέω*의 경우 역시 ‘마음’이라는 포괄적 단어 대신 ‘생각하다’ 혹은 ‘생각’이라는 표현을 사용하는 것이 더 바람직해 보인다. 이 역시 사고 영역에만 해당하는 단어이기 때문이다. 예를 들어 『개역개정』과 『새번역』이 로마서 12:16을 “한 마음”과 “교만한 마음”으로 번역한 것을 ‘같은 생각’과 ‘교만한 생각’으로 표현하는 것이 좋겠다.³⁵⁾ 한편, 『새번역』과 『공동개정』에서 감정과 태도와 관련해 ‘마음’을 넣어 의역하거나 첨가한 부분들은 그 단어를 생략하고 표현해도 된다. 예를 들어 로마서 14:15에서 *ὁ ἀδελφός σου λυπείται*를 “[당신의] 형제의 마음을 상하게 한다면”이라는 번역 대신 “당신의 형제가 슬퍼하게 된다면”으로 번역하는 것이다. 로마서 15:26과 27의 경우 *εὐδόκησαν*을 “기쁜 마음으로” 대신 『개역개정』처럼 “기뻐했다”로 번역하면 된다. 마찬가지로 로마서 12:11에서 *ζέοντες*를 “뜨거워진 마음을 가지고”(『새번역』)나 “열렬한 마음으로”(『공동개정』)라고 번역하는 대신 “[성령으로 인한] 열정으로”라고 번역해도 된다.³⁶⁾

‘마음’ 번역에 대한 두 번째 제안은 번역의 일관성을 유지하라는 것이다. 얼핏 보기에 번역의 일관성은 타당성 없이 전체성을 전가하는 문제와 상충되는 듯 보인다. 일관성을 유지하기 위해서는 성경 원문의 단어를 똑같이 번역해야 할 것 같고, 타당한 근거 없는 전체성 전가를 피하기 위해서는 동일 단어로 통일해서 번역하는 것을 피해야 할 것 같기 때문이다. 하지만 이들은 서로 충돌되는 개념이 아니다. 여기서 제시하는 번역의 일관성이란

35) 『공동개정』은 첫 번째는 “한마음”으로 번역했지만, 두 번째의 경우는 “오만한 생각”으로 번역했다.

36) 『개역개정』은 ‘마음’이라는 단어는 사용하지 않았지만 *τῷ πνεύματι*라는 표현을 생략하고 번역했다. 이것이 사람의 영을 의미하는지(J. A. Fitzmyer, *Romans*, AB [New York: Doubleday, 1993], 654) 혹은 성령을 의미하는지(D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, 778; Arland J. Hultgren, *Paul's Letter to the Romans* [Grand Rapids: Eerdmans, 2011], 455) 논란이 있지만, 독자로 하여금 해석의 중요한 부분을 놓치게 할 수 있는 번역이다. 특별히 이것을 성령으로 해석할 수 있다면 더욱 그러하다.

한 단어의 모든 용례를 반드시 똑같은 표현으로 쓰라는 것이 아니기 때문이다. 번역 과정에서는 때때로 원문의 단어가 문맥에 따라 다른 뜻으로 사용되는 경우도 있고, 우리말로 번역하는 과정에서 문맥에 적절한 표현이 다를 수도 있다. 하지만 본 논문에서 제시하는 것은 표현이 너무 어색하거나 어휘 구조를 벗어나는 것이 아니라면 가능하면 동일 표현을 유지하는 것이 좋다는 것이다. 예를 들어 *καρδία*는 일괄되게 ‘마음’이란 번역을 사용하는 것이 좋다. 그런데 문맥에 따라 그리고 연결된 단어에 따라서 다른 표현으로 사용할 필요가 있을 수도 있는데, 이 경우 그 단어가 가지고 있는 의미 영역 안에서 번역하는 것이 좋겠다. 그래야 독자들이 동일 단어를 통해 표현하려는 저자의 의도나 주제 혹은 개념의 통일성과 일관성을 인식하게 할 수 있기 때문이다. 예를 들어, *νοῦς*의 경우 영어로는 *mind*라는 단어로 일관성 있게 표현할 수 있지만, 우리말로로는 단어 연결에 따라 표현이 약간 다를 수 있는 여지가 있다. 그럼에도 불구하고 ‘마음’이란 단어 대신 생각과 사고에 대한 **의미 영역**을 유지해서 표현하는 것이 바울이 이 단어로 강조하려는 것을 놓치지 않게 할 수 있다.

4.2. 새로운 번역 제안에 의한 바울 신학 고찰

새로운 번역 제안들이 바울이 설명하는 복음의 내용을 잘 이해하는 데 도움을 주는가? 앞서 ‘마음’ 번역의 용례들의 문제점을 짚어 본 방식과 마찬가지로 새로운 번역 제안들의 유용성도 구원의 과정과 관련한 문맥에서 살펴보겠다.

첫 단계는 구원 이전 상황이다. 하나님의 진노를 받을 수밖에 없는 인간의 비참한 상태이다. 그 핵심 표현은 로마서 1:28이다. 주요한 세 번역본들이 모두 다르게 번역한 부분이다.

『개역개정』	또한 그들이 마음에 하나님 두기를 싫어하매 하나님께서 그들을 그 상실한 마음대로 내버려 두사 합당하지 못한 일을 하게 하셨으니
『새번역』	사람들이 하나님을 인정하기를 싫어하므로, 하나님께서는 사람들을 타락한 마음 자리에 내버려 두셔서, 해서는 안 될 일을 하도록 놓아 두셨습니다.
『공동개정』	인간이 하느님을 알아보려고도 하지 않았기 때문에 하느님께서서는 그들이 올바른 판단력을 잃고, 해서는 안 될 일들을 하게 내버려두셨습니다.

이 부분을 잘 이해하기 위해서는 두 개의 열쇠가 필요한데, 하나는 문맥이고 다른 하나는 ἐπίγνωσις와 νοῦς를 포함한 내용이다. 먼저 로마서 1:28의 문맥은 로마서 1:18에서 시작한다. 로마서 1:16-17에서 설명한 복음의 내용을 본격적으로 언급하는 부분으로서 인간의 죄에 대한 하나님의 진노를 말한다. 이 부분은 인간과 하나님 사이의 상호작용이 나타난다. 인간은 하나님의 진리를 알고 있지만 불의로 진리를 막는 것으로 반응하고, 하나님은 인간의 그런 반응에 대해 하늘로부터 진노를 보여주는 과정이다. 이 과정은 (1) 하나님의 진리와 (2) 진리에 대한 인간의 거절, 그리고 (3) 그에 대한 하나님의 진노의 요소들이 있는데, 이것들은 이후 로마서 1:19-32에서 하나씩 설명된다.³⁷⁾

첫 번째 요소인 하나님의 진리는 로마서 1:19-20에서 설명한다. 그 진리는 창조를 통해 드러낸 창조주의 신적 속성인데 인간들이 이미 인지하고(καθοράω: 의미 영역 27[배우다]; 롬 1:20) 있는 것이다.

두 번째 요소인 하나님을 향한 인간의 거절은 로마서 1:21-23에서 서술된다. 주목할 점은 인간의 그런 모습을 인지와 생각의 내적 차원과 행위와 태도의 외적 차원으로 구분해서 설명한다는 것이다. 사람들은 하나님을 알면서도 영화롭게 하거나 감사하지 않고(롬 1:21상반, 행위와 태도의 영역[A]) 오히려 내적으로 그들의 사교(διαλογισμοῖς: 의미 영역 30[생각하다])가 허망해지고(롬 1:21하반, 인지와 생각의 내적 영역[B]) 마음(καρδία)이 미련해져서 스스로 지혜 있다고 말하나 어리석은(μωραίνω: 의미 영역 32[이해]) 상태가 되어(롬 1:22, 인지와 생각의 내적 영역[B]) 경배의 대상을 하나님이 아닌 다른 것들로 바꾸어 섬기고 있다는 것이다(롬 1:23, 행위와 태도의 영역[B]). 이는 하나님의 진노의 원인이 되는 인간의 모습을 행위와 태도의 외적 영역(A) - 인지와 생각의 내적 영역(B) - 인지와 생각의 내적 영역(B) - 행위와 태도의 외적 영역(A)의 구조로 설명한 것이다. 이런 설명은 인간의 죄인됨에 대해 적어도 세 가지 초점을 보여준다. (1) 인간 죄인됨의 핵심 문제는 하나님과의 관계 거절이다. 단순히 사회-윤리적 문제가 아닌 창조주와의 관계를 어떻게 하는가가 핵심이라는 것이다. (2) 하나님을 향한 인간의 거절은 총체적이고 전인적인 모습을 갖고 있다. 단순한 행위나 내면의 문제가 아니라 그 둘이 함께 어우러진 것이다. (3) 그 문제의 시작 혹은 핵심은 내면의 인지와 사교와 관련된 것이다. 소위 안에서 망가진 것을 밖으로 표출하는 방식(inside-out)인데, 내면의 인지 과정의 망가짐이 시작임을 말하

37) 롬 1:18-32에 대한 보다 자세한 설명은 Jae Hyun Lee, *Paul's Gospel in Romans*, 99-128을 보라.

려는 것이다.

하나님과 사람 사이에 벌어지는 상호 과정의 세 번째 요소인 하나님의 진노와 심판은 로마서 1:24에서 32까지 진행된다. 하나님을 문장의 주어로 해서 *παρέδωκεν*(“넘겨주었다”)이라는 능동태 동사를 사용하여 묘사한다(롬 1:24, 26, 28). 우리말 주요 번역들은 모두 “내버려 두다”라는 소극적 의미로 번역했지만, 합당한 번역이 아니다. 왜냐하면, 이 단어는 한 영역에서 다른 영역으로 이동시킨다는 적극적 의지를 표현하는 것이기 때문이다(의미 영역 37.G[배신하다, 넘겨주다]).³⁸⁾ 가룟 유다의 배신을 이 단어로 표현하는 것도 그런 의미와 무관하지 않다(참고, 마 26:21, 23). 바이른(B. Byrne)은 이 단어를 “한 사람을 다른 사람의 영향력으로 넘겨주는 것”이라고 묘사함으로써 하나님이 심판의 주도성을 갖고 있음을 말한다고 본다.³⁹⁾

그런데 주목할 것은 바울은 로마서 1:21-23에서 제시한 강조점을 가지고 하나님의 심판을 행위와 태도의 외적 영역과 인지와 사고의 내적 영역을 구분해서 설명한다는 점이다. 심판의 첫 부분인 로마서 1:24-26은 인간 반응의 행위와 태도 차원에 대한 하나님의 응답이다. ‘바꾸다’라는 연결점을 통해 로마서 1:23에서 언급된 경배 대상을 바꾼(*ἠλλάξαν*) 인간의 행위와 태도 차원에 대해 하나님의 창조질서를 바꾸어(*μετέλλαξαν*) 자신들의 욕망을 채우려는 동성을 하나님 진노의 예로 설명한다. 로마서 1:28부터는 인지와 사고의 내적 영역에 초점 맞추어 인간의 죄의 모습을 설명하고 그에 대한 하나님의 심판을 서술한다. 이런 면에서 로마서 1:28을 담고 있는 문맥은 인간이 왜 구원을 얻을 수 없고 하나님의 진노 아래 있을 수밖에 없는가에 대한 중요한 설명을 제공하는 부분이다. 그렇기에 이 부분의 이해가 구원 과정과 그 이후의 신자의 삶을 이해하는 열쇠라고 해도 과언이 아니다. 왜냐하면, 그 죄인된 모습의 반전이 구원의 과정이요 삶이기 때문이다.

이런 문맥 안에서 로마서 1:28의 내용은 인간 죄인됨의 핵심 과정을 담고 있다. 특별히 로마서 1:21-23에서 언급한 인지와 사고 영역에서 하나님을 거절한 것에 대한 설명과 하나님의 응답을 말한다. 이 부분 역시 로마서 1:18처럼 하나님과 인간 사이에 벌어지는 일련의 상호 과정을 담고 있다. 그 핵심은 하나님과의 관계이며 하나님과 그분에 대한 진리에 대한 반응이다. 시작은 사람들이 하나님을 *ἐπίγνωσις* 안에 담는 것을 합당하게(*ἐδοκίμασαν*) 여기지 않는 것이다. 『개역개정』에서는 *ἐπίγνωσις*를 ‘마음’으로 번역했지만, 원어와 상응하게 번역한 것이 아니다. ‘지식’이라고 해야 옳다. 루와 나이다

38) J. P. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 473.

39) B. Byrne, *Romans*, SP (Collegeville: Michael Glazier, 1996), 75.

사전은 이 단어를 ‘알다’의 내용과 활동이 담긴 의미 영역 28(알다) 속에 위치시켰고,⁴⁰⁾ BDAG에서도 지식의 의미를 가진 것으로 말했기 때문이다.⁴¹⁾ 『새번역』과 『공동개정』은 이 단어를 번역하지 않았다. 이 단어의 중요성을 제대로 인지하지 못한 듯하다. 또한 『개역개정』과 『새번역』은 “싫어하다”는 표현으로 인간의 반응을 표현했는데, 이것은 감정적인 요소가 담긴 듯한 인상을 줄 수 있기에 적절한 번역이 아니다. 이에 해당하는 원어는 *δοκίμαζω*인데 사고 작용과 관련한 의미 영역(27[배우다], 30[생각하다])을 가진 단어이다.⁴²⁾ 그렇기에 인간의 죄는 하나님을 감정적으로 싫어해서 거절한 것이 아니다. 그분을 자신의 지식의 중요한 부분으로 인정하고 보유하고 있을지 그렇지 않을지를 판단한 후 거절하고 배제하기로 결정했다는 의미이다. 여기서 말한 지식을 지식체계 혹은 사고체계라고 확대 해석을 한다면 인간의 죄의 핵심은 하나님과의 관계를 자신의 지식체계나 사고체계 속에서 적극적으로도 능동적으로 완전히 배제한 것이다. 이것을 근원적인 죄(The sin)로 부를 수 있다. 그러면 사람들은 하나님이 없는, 자신을 주인과 왕으로 세운 사고체계나 지식체계를 갖게 되며, 그것으로 자신의 모든 삶을 살아가게 된다.

하나님은 이런 인간의 죄의 근원적 모습에 응답해서 완전히 망가진 그들의 *νοῦς* 안으로 그들을 던져 넣으신다. 하나님을 배제하여 자신만 존재하는 사고와 생각의 영역 안에서 사람들이 살아가게 하셨다는 의미이다. 하나님의 진노의 모습이다. 바울이 이 과정에서 *νοῦς*를 쓴 것은 참으로 적절하다. 사고와 가치체계에 대한 문제를 다루고 그것을 핵심으로 설명하고 싶은 그의 의도가 잘 나타나기 때문이다. 이런 면에서 이 단어를 ‘마음’으로 번역한 『개역개정』과 『새번역』은 바울의 의도를 잘 전달하지 못하는 듯하다. 오히려 『공동개정』의 ‘판단력’이 비슷할지 모른다. 하지만 문제는 단순한 판단력이 아니라 하나님 없는 사고체계나 지식체계이기에 『공동개정』역시 적절한 번역은 아닌 듯하다. 오히려 ‘이성’ 혹은 ‘생각’이라는 인지 영역으로 번역하는 것이 더 좋다.

하나님이 없는 지식[체계], 곧 망가진 ‘생각’이나 ‘이성’의 사고체계 속에 던져진 인간은 모든 악한 일을 하게 된다(롬 1:28하반-31). 악한 일을 해서 악한 것이 아니라, 하나님이 없는 생각 속에 살아가는 모든 모습들이 그분과 관계없는 것이기에 악한 것이다. 이것을 죄들(sins)이라고 부를 수 있겠다. 그리고 인간의 그 악한 일들이 인간 스스로를 괴롭게 한다. 이것이 하나님의 현재

40) J. P. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 334, 336.

41) W. Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 369.

42) J. P. Louw and E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 332, 362, 364.

적 진노이다. 하지만 그것은 끝이 아니다. 인간은 그 근원적인 죄와 그로 인해 파생된 죄악들로 인해 미래 심판을 받게 될 것이기 때문이다(롬 2:5).

인간의 죄와 하나님의 진노에 대한 이런 이해는 믿음으로 구원을 받는 과정을 이해하는 중요한 단서가 된다. 비록 바울은 믿음과 *voũς*를 직접 연결하지 않고 *καρδία*만을 사용하지만, 생각과 사고의 중요성을 강조한 것을 고려한다면 믿음의 반응에는 반드시 *voũς*와 관련된 영역의 변화를 전제하고 있음을 생각할 수 있다. 다시 말해, 인간 죄의 핵심이 지식[체계] 안에 하나님이란 변수를 거절한 것이고, 인간은 그런 망가진 사고[체계] 안에서 하나님과 상관없이 사는 것이기 때문에 예수를 믿는다는 것은 자신의 그런 상태를 인정하는 것과 자신을 중심으로 한 잘못된 사고[체계]를 버리고 하나님을 중심으로 한 지식[체계]으로의 전환이 반드시 수반되어야 한다는 것이다. 이것이 믿음과 함께 해야 할 ‘회개’의 모습이다. 단순히 예수를 믿는다고 말하는 것이나 행동의 바꿈을 의미하는 것이 아니다. 인간 내면 깊은 곳에 있는 ‘마음’의 바꿈을 의미하는 것으로 그 중요한 단계는 내면의 잘못된 ‘사고[체계]’에서 돌아서는 것에서 시작하는 것이다.

구원 얻는 과정에서 생각과 사고의 차원이 중요했다면, 이 요소는 구원 얻은 이후의 삶의 과정에서도 중요하다. 바울이 로마서 12:2에서 *voũς*로 신자의 삶에 대한 설명을 시작한 것을 이해할 수 있다. 구원 받기 이전에 따르던 세상의 생각이나 사고체계가 아닌 성령으로 인한 새로운 생각으로 살라는 것을 말하고 싶기 때문이다. 로마서 1:28과 정반대의 모습으로 살라고 말하는 것이다.⁴³⁾ 이런 면에서 로마서 12:3을 시작으로 신자의 삶의 여러 모습을 *φρονέω*를 통한 ‘생각’의 요소로 계속 말하는 것도 이해된다. 단순히 행위와 태도를 변화시키기 이전에 하나님이 중심에 서 있는 새로운 지식[체계], 새로운 가치관에서의 시작을 말하고 싶은 것이다. 하나님의 진노 아래 있는 인간의 모습이 하나님 없는 지식[체계]에서 시작된 안에서 밖으로의 삶이었다면, 구원 얻은 신자의 모습은 그분을 중심으로 모신 지식[체계]에서 시작된 새로운 형태의 안에서 밖으로의 모습이다. 한마디로 하나님과의 관계 안에서 살아가는 것이라고 정리할 수 있다.⁴⁴⁾

이런 이해는 바울이 포괄적인 의미를 지닌 *καρδία*와 구체적으로 사고와

43) D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, 757; Colin G. Kruse, *Paul's Letter to the Romans*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 465.

44) 단순히 LXX에 비해 사용 빈도가 줄었다는 이유로 신약에서 *voũς*가 별로 중요하지 않다고 평가한 샌드(A. Sand)의 입장은 타당하지 않다(A. Sand, “*voũς*”, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2 [Grand Rapids: Eerdmans, 1994], 478). 바울은 구원의 과정에서 사고의 영역의 중요성을 계속해서 *voũς*로 묘사했기 때문이다.

생각의 영역을 의미하는 νοῦς나 φρονέω 등의 단어들을 구분해서 사용한 것을 민감하게 고려해서 얻은 결과이다. 하지만 이 모든 것을 ‘마음’으로 뭉뚱그려 번역한다면 얻기 쉽지 않은 이해이다.

5. 나가면서

성경을 번역하는 것은 쉬운 작업이 아니다. 원문을 통한 저자의 의도를 잘 알기 위해 치밀한 석의 작업이 필요하고, 그것을 독자의 언어로 적절하게 연결시켜야 하기 때문이다. 그런데 번역 작업 못지않게 중요한 것은 그 작업 결과에 대한 평가가 아닌가 싶다. 필자는 우리말 번역에서 제시하고 있는 ‘마음’에 대한 번역을 로마서를 중심으로 살펴보았다. 심각한 오류는 아니라고 생각할 수 있을지 모르지만,

바울이 편지의 독자들에게 전해주고픈 복음의 내용과 그와 관련한 의도와 초점을 온전히 전달하지 못하는 환경을 만들 수 있다고 평가할 수 있기 때문이다. 번역의 일관성 문제와 함께 한 단어의 포괄적 의미를 타당한 근거 없이 모든 상황에 밀어 넣어 저자가 말하려는 문맥과 내용을 오해하게 할 가능성도 있다. 이에 본 논문은 ‘마음’이란 포괄적 의미를 가진 우리말 단어를 성경 원문과 문맥에 맞게 조심해서 번역해야 함과 바울이 구분하고 있는 ‘마음’과 사고의 영역에 해당하는 단어 역시 구별해서 번역할 것을 제안했고, 그 결과로 얻어지는 바울의 구원 이해에 대한 통찰력을 살펴보았다.

어느 번역도 완전한 것은 없다. 하지만 더 적절한 이해와 번역을 위해 고심하는 것은 성경을 읽고 이해하는 사람뿐 아니라 다른 사람들이 성경을 삶의 표준으로 삼고 잘 살아갈 수 있도록 돕고 섬기려는 사람들의 의무일 것이다. 이런 면에서 본 연구는 계속되는 번역 작업에 작은 기여를 기대한다.

<주요어>(Keywords)

우리말 ‘마음’ 번역, 의미론, 번역의 일관성, 타당한 근거 없는 전체성 전가, 바울 신학.

‘Ma-eum’ in Korean Translation, Semantics, consistency in Bible translation, illegitimate totality transfer, Pauline Theology.

(투고 일자: 2017년 1월 25일, 심사 일자: 2017년 2월 28일, 게재 확정 일자: 2017년 4월 26일)

<참고문헌>(References)

- 『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 1999.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2004.
- 국립국어원 표준대사전, “마음”, <http://stdweb2.korean.go.kr/search/View.jsp> (2017. 1. 10).
- 이민규, “*Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*에 대한 평가와 사용 방법”, 『성경원문연구』 15 (2004), 350-373.
- 이수만, “성경 번역에서의 일관성 점검과 한글 성경 역본들”, 『성경원문연구』 28 (2011), 170-203.
- 이재현, “로마서에 나타난 반복과 지연을 통한 윤리적 권면”, 『신약논단』 19 (2012), 203-240
- 이재현, “빌립보서 1:19의 ‘σωτηρία’ 재고찰: 통시적 방법론 평가와 공시적 접근 제안”, 『성경원문연구』 32 (2013), 159-184.
- Barr, James, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Bauer, W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., F. W. Danker, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich, trans., Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Beekman, J. and Callow, J., *Translating the Word of God*, Grand Rapids: Zondervan, 1974.
- Byrne, B., *Romans*, SP, Collegeville: Michael Grazer, 1996.
- Campbell, Constantine R., *Advances in the Study of Greek*, Grand Rapids: Zondervan, 2015.
- Carson, D. A., *Exegetical Fallacies*, 2nd ed., Grand Rapids: Baker, 1996.
- Cotterell, P. and Turner, M., *Linguistics & Biblical Interpretation*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1989.
- Cranfield, C. E. B., *The Epistle to the Romans*, 2 vols., Edinburgh: T & T Clark, 1975.
- de Saussure, Ferdinand, *Course in General Linguistics*, Wade Baskin, trans., New York: McGraw-Hill Book Co., 1966.
- Dunn, J. D. G., *Romans 1-8*, WBC, Waco: Word, 1988.
- Halliday, M. A. K. and Hasan, R., *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Hultgren, Arland J., *Paul's Letter to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

- Käsemann, E., *Commentary on Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Kruse, Colin G., *Paul's Letter to the Romans*, PNTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- Lee, Jae Hyun, *Paul's Gospel in Romans: A Discourse Analysis of Rom 1:16-8:39*, LBS 3, Leiden: Brill Academic, 2010.
- Levinsohn, S. E., *Discourse Features of New Testament Greek: A Coursebook on the Information Structure of New Testament Greek*, Dallas: Summer Institute of Linguistics, 2000.
- Louw, J. P. and Nida, E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 vols., New York: United Bible Societies, 1988.
- Lyons, John, *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Lyons, John, *Linguistic Semantics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Moo, D. J., *The Epistle to the Romans*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Morris, L., *The Epistle to the Romans*, PNTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Murphy, M. Lynne, *Semantic Relations and the Lexicon: Antonymy, Synonymy and Other Paradigms*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Nida, Eugene A., “Checking a Translation for Consistency”, *BT* 5 (1954), 176-181.
- Ogden, C. K. and Richards, I. A., *The Meaning of Meaning*, New York: Brace & Co., 1945.
- Porter, S. E., *The Letter to the Romans: A Linguistic and Literary Commentary*, NTM 37, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015.
- Runge, Steven E., *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, Peabody: Hendrickson, 2010.
- Sand, A., “ $\nu\omicron\upsilon\zeta$ ”, *EDNT*, vol. 2, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, 478-479.
- Silva, M., *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids: Zondervan, 1995.
- Witherington, Ben, *Paul's Letter to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

<Abstract>

**A Suggestion on the Use of ‘ma-eum’ in Korean
Translations of the Pauline Letters: A Semantic and
Theological Consideration Focused on Romans**

Jae Hyun Lee

(Chaplain in Handong Global University)

The purpose of this article is to evaluate the use of ‘ma-eum’ in Korean translations in light of the concept of the illegitimate totality transfer. In 1961, James Barr, a British biblical scholar, coined the term ‘illegitimate totality transfer’, when he criticized the approach of TDNT, which was one of the most influential theological dictionaries at that time. This phenomenon can happen when one understands the meaning of a word in the bible. As the result of the analysis of the meaning in various contexts, one can get a total view or meaning of a certain word as a summary. It is a normal way to get a possible meaning of a word. However, if the interpreter tries to understand the text with the assumption that in every case the word connotes the total meaning regardless of its context, several problems arise. He/she can neglect the authorial intention in a text, which the author expresses with the choice of a certain word in a specific context. In addition, to distort the meaning of the word is also possible. Even though this error happens in understanding the meaning of the Greek or Hebrew word in the bible, the same thing can also happen in translating the original language of the bible into Korean. One of the examples is the use of ‘ma-eum’ in Korean translation. Since this word has a wide range of meaning including the cognitive, emotional, and volitional aspects, it is often used as the standard word to express the inner situation of human. Because of its inclusive meaning, most of the Korean bible translations use it to translate the Greek words in various context and show the same problems caused by the illegitimate totally transfer.

This paper examines all the cases of ‘ma-eum’ in the three major Korean bible translations, *the New Korean Revised Version*, *the Revised New Korean Standard Version*, and *the revised edition of the Common Translation of the Holy Bible*, and points out twofold problem. One is their inconsistency in translation and the other is the pitfalls of the illegitimate totality transfer with

regard to ‘ma-eum’ translation. Even though *καρδία* (*kardia*), which is translated as heart in English, is the most general term to express the inner state of human, Paul distinguishes it with other words such as *νοῦς* (*nous*) and *φρονέω* (*phroneō*) that connote the cognitive aspect of the heart. Moreover, he maintains their distinctions consistently in describing the process of salvation. However, the present use of ‘ma-eum’ in Korean translation fails to reflect Paul’s intention, so it makes the readers overlook his emphasis on the thinking or cognitive aspect in the salvation process. In response to these problems, this paper suggests to use ‘ma-eum’ only as a translation of *καρδία* consistently. With regard to the other words about the cognitive aspect of inner state, however, this paper proposes not to use ‘ma-eum’ but to use different terms such as ‘saeng-gak’ or ‘e-seong’ for *νοῦς* and ‘saeng-gak-ha-da’ for *φρονέω*, etc., and to maintain their consistency by selecting proper expressions within the same semantic domain. After then, this article provides a brief sketch of Paul’s explanation on the salvation process and his emphasis based on the proposed translation.

Translation is to link between the author and the readers by leading the readers into the same linguistic environment of the author. Since translation deals with two different languages, however, the connecting work is on-going process and its outcome is not always perfect. It leads us to consider that translation always needs evaluation and revision. In this sense the goal of this paper is still valid: to put another stepping stone on the way of linking the bible and the readers by providing proper evaluation.

Translation is to link between the author and the readers by leading the readers into the same linguistic environment of the author. Since translation deals with two different languages, however, the connecting work is on-going process and its outcome is not always perfect. It leads us to consider that translation always needs evaluation and revision. In this sense the goal of this paper is still valid: to put another stepping stone on the way of linking the Bible and the readers by providing proper evaluation.

해산함으로 구원을 얻으리라?

—디모데전서 2:15에 관한 소고—

박성호*

1. 들어가며

“해산함으로 구원을 얻으리라”¹⁾ — 이 말을 문자적으로 이해하면, 여성은 구원의 방식에 있어서 남성보다 한 가지 가능성을 더 가지고 있는 셈이다. 그러나 디모데전서 2:9-15의 영향사²⁾와 본문 해석을 둘러싼 상반된 입장들³⁾을 고려하면, 이것은 여성들에게 위로가 되지 않는다. 설상가상으로 이 단락의 악명에는 15절로 인해 기이함까지 가증된다. 여자가 해산함으로 구원을 얻을 것이라는 말을 신약 문서 어디에서도 찾아볼 수 없기 때문이다. 저자가 바울 전통의 계승자임을 감안하여 어느 정도 상황에 따른 변화를 예상해 볼 수도 있지만, 바울의 구원론에 비해 상당히 생소한 진술임은 분명하다.⁴⁾

* Eberhard Karls University Tübingen에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 감리교신학대학교 강사. limonenhaus@gmail.com.

1) 『개역개정』의 번역.

2) Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, EKK 15 (Zürich: Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988), 142-146. 15절의 해석사는 Andreas J. Köstenberger, “Ascertaining Women’s God-Ordained Roles: An Interpretation of 1 Timothy 2:15”, *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997), 109-121 참조.

3) 윌리엄 D. 마운스, 『목회서신』, 채천석, 이덕신 역, WBC 46 (서울: 도서출판 솔로몬, 2009), 359-360에 따르면, 해석의 방향은 크게 두 가지로 구분된다. 첫 번째는 ‘(남녀) 상보주의적 해석(complementarian)’으로서 여성의 사역에 대하여 어떤 제한을 인정하는 견해이다. 두 번째는 ‘(남녀) 평등주의적 해석(egalitarian)’으로서 아무런 제한도 인정하지 않는 견해이다. 그러나 두 가지의 큰 해석 방향 안에서 구체적인 부분들에 대한 주석은 학자들마다 달라지기 때문에 실제로 견해들은 더 세분화된다. 참고문헌은 그야말로 방대하며, 최근까지도 이 단락에 대한 활발한 의견 개진이 이루어지고 있는 것을 보면 논쟁은 여전히 진행 중이다.

4) 본 논문은 딤펬을 포함하는 목회서신이 바울의 친필 서신이 아니라는 전제에서 출발한다. 필자가 보기에 바울의 진정 서신들과의 신학적 차이, 바울의 연대기 상으로 조화시킬 수 없는 불일치, 그리고 상당한 차이를 보여주는 교회의 모습은 바울저작설로 해결하기 어렵다. 저자 문제와 관련해서는 주석서나 신약개론 및 신약신학 교재들이 상세하게 다루고 있으므로 여기서 더 언급하지 않기로 한다. 진정성 문제에 대한 최근의 논의에 대해서는 마크 하딩, 『최근 목회서신 연구 동향』, 김병모 역, 21세기 신학 시리즈 18 (서울: CLC, 2016), 23-50 참조.

본 논문의 목적은 신학적으로 큰 문제를 야기하는 디모데전서 2:15에 초점을 맞추으로써 이 구절이 디모데전서, 보다 넓게는 목회서신의 구원론에, 더 나아가 목회서신의 근간을 이루는 바울의 구원관에 부합하게 이해될 수 있는지를 살펴보는 일이다. 무게 중심이 전적으로 15절의 해석에 놓여 있기 때문에 8-14절에 대한 설명은 간략하게 이루어질 수밖에 없다.⁵⁾

2. 단락의 문맥(2:8-14)

2장 전체는 교회의 질서를 위한 지침들을 내용으로 하는 큰 단락(2:1-3:16)⁶⁾의 일부로서, 모든 사람을 위한 기도를 강조하는 1-7절과 예배에서의 태도에 대해 설명하는 8-15절로 구분된다. 두 번째 단락은 다시금 남자의 처신을 언급하는 8절과 여자의 처신에 대해 설명하는 9-15절로 구분되는데, 권면의 대상에 있어서는 대칭을 이루지만 양적으로는 눈에 띄게 불균형을 보인다. 그만큼 공동체 안에서 여자들과 관련된 문제가 저자에게 더 심각하게 여겨졌던 것으로 보인다. 명령의 적용 범위가 실제로 예배의 자리를 넘어 일상에까지 이를 수밖에 없다는 점을 잘 알고 있었기 때문일 것이다.⁷⁾

8절이 비교적 간단한 형태로 남자들에게 바람직한 기도의 태도에 대하여 말하고 있다면, 여자들에게 주는 명령의 내용(9-15절)은 크게 두 가지로 나누어진다. 첫 번째 명령은 여자들의 단정한 옷차림과 선행을 다룬다(9-10절).⁸⁾ 저자가 보기에 화려한 치장과 화장에 대한 욕구로 인해 부수적인 것이 전면에 부각되고 본질적인 것, 곧 믿음에 합당한 삶의 자세로서의 선행⁹⁾이 후

5) 교회에서의 여성의 지도력이나 목회서신의 여성 이해와 관련해서는 최영실, “성서는 여성의 사회적 지도력을 거부하는가? (디모데전서 2장 11-15절에 대한 해석을 중심으로)”, 『성공회대학논총』 6 (1992), 85-110; 김길성, “여성 임직에 대한 성경의 교훈: 디모데전서 2:8-15절을 중심으로”, 『신학지남』 63 (1996), 121-146; 이복우, “남녀 신자의 역할과 위치”, 『신학정론』 32 (2014), 263-293 참조. 그 밖의 해외 논문은 아래에서 언급되는 것들을 참조하라.

6) 그 목적은 “하나님의 집에서 어떻게 행하여야 할지를 알게 하려 함”(3:15)이라는 말로 요약된다. 지침의 전체적인 내용은 제도화를 통해 견고하게 자리를 잡아가는 교회의 모습을 비취준다.

7) Norbert Brox, *Die Pastoralbriefe*, 4. Aufl., RNT 7:2 (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1969), 130; Lorenz Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief / Der zweite Timotheusbrief*, HThK: Apostelgeschichte und Briefe (Ungekürzte Sonderausgabe) (Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2002; org. ed. 1994, 1995), 82-83.

8) 부정사 κοσμεῖν은 8절의 주동사(βούλομαι)와 연결된다.

9) 선행의 구체적인 내용은 그것을 참 과부의 자격요건 중 하나로 언급하는 5:10이 밝히고 있다(그 외 5:25; 6:18; 딤후 2:7, 14; 3:8, 14; 또는 행 9:36의 다비다도 참조). Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 134에 의하면, “선한 일들”이라는 표현 자체가 제2바울서신으로서의 특징을 보여준다. 바울은 그리스도인의 도덕적 행위를 가리킬 때 단수형태의 “행위”(고

되하는 것은 경건에 이르러야 하는 사람(4:8)에게 바람직하지 않다.

두 번째 명령(11-15절)은 여자들의 배우는 방식을 설명하는데, 배우의 기회가 허용되어 있다는 긍정적인 측면보다는 그 기회를 특정 방식으로 제한하려는 부정적인 차원에 초점을 맞추고 있다. 12절은 앞의 명령을 다른 방식으로 다시 이야기한다는 점에서 병행을 이룬다. 저자는 여자가 가르치거나 남자를 지배하는 것을 허락하지¹⁰⁾ 않는다. 여성들의 예배 참여 자체는 가능하지만, 가정에서 주어지는 성 역할에 상응하게 예배의 자리에서도 그 역할은 구분되고 지켜져야 하기 때문이다.

13-14절에서는 창세기 2-3장의 창조이야기와 타락이야기를 바탕으로 명령의 근거가 제시된다(γάρ). 첫 번째 근거는 창조의 순서이다(창 2:7, 22-23). 여기에는 먼저 창조된 것이 우위에 있다는 고대 근동의 사고방식이 바탕에 깔려 있다.¹¹⁾ 두 번째 근거는 타락의 시작 주체와 관련되어 있다(창 3:6, 12-13). 뱀에게 먼저 속임을 당한 여자는 그렇지 않은 남자를 가르치거나 주관하는 일에는 적합하지 않다는 것이다. 일방적인 방식으로 하와의 죄(παράβασις)에 초점을 맞추게 된 데에는 이미 기원전 2세기경에 이 점을 강조했던 유대 해석 전통의 영향이 크다(집회 25:24)¹²⁾. 그러나 우리는 아담도 속았다는 사실을 분명하게 알고 있다.¹³⁾ 결과적으로, 이 사건에 대한 유대교 해석 전통으로 하와의 단독 범죄가 정당화됨으로써 인류의 타락에 대

전 3:13-15; 갈 6:4; 빌 1:6; 살전 1:3)나 “열매”(롬 6:22; 갈 5:22; 빌 1:11; 4:17)를 사용함으로써 성령에 의한 새로운 삶의 측면을 강조했다. 그러나 목회서신의 저자에게는 “선한 일들”이라는 표현이 기독교적-구원론적으로 더 이상 논란의 소지가 없었고, 오히려 세상을 향한 교회와 그리스도인들의 모습을 보여주기엔 적합했다. 물론 바울처럼 저자에게도 선행은 구원의 조건이 되지 않는다. 10절에서 구원론적 문맥이 보이지 않는 것도 이를 뒷받침한다.

10) Alan Padgett, “Wealthy Women at Ephesus: I Timothy 2:8-15 in Social Context”, *Interpretation* 41 (1987), 25는 ἐπιτρέπω의 현재시제가 거짓 교사들의 영향을 받은 몇몇 부유한 여성 교인들에 대한 한시적인 제한을 염두에 둔 것이라고 주장한다. 그러나 이에 대한 윌리엄 D. 마운스, 『목회서신』, 387-389의 반박을 참조하라.

11) 참조, H. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 3. Band: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, 6. Aufl. (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1975), 645-646.

12) 기원후 문서들인 아담과 이브의 생애 9-11; 예족2서 31:16-18도 참조. 때로는 구체적으로 하와가 뱀에 의해 성적 유혹을 받았다는 유대교 전승을 연결시키기도 한다(마카비4서 18:6-8; 예족2서 31:6; Philo, *Legum allegoriae* III.59-61; Philo, *Quaestiones in Genesim* I.33, 46). 디모데전서에 내재된 유대교의 영향에 대해서는 Christopher R. Hutson, “‘Saved through Childbearing’: The Jewish Context of 1 Timothy 2:15”, *Novum Testamentum* 56 (2014), 394-399.

13) 바울은 아담의 행위를 죄가 세상에 들어온 이유로 설명한다(롬 5:12-13; 고전 15:21-22). 하와만을 언급하고 있는 고후(11:3)에서도 그는 아담의 무죄와 하와의 유죄를 강조하기보다는 뱀과 같이 교활한 거짓 사도들의 행위와 가르침으로 인해 고린도 교인들이 하와처럼 속임을 당할 수 있다는 자신의 염려를 표현한다.

한 여자의 책임이 부각되고, 이로부터 남자에 대한 여자의 열등함이 도출되었는데, 목회서신의 저자는 이 전통을 근거로 삼은 것이다.¹⁴⁾

3. 주문장/귀결절(2:15상)

여자의 열등함과 죄성에 근거하여 저자는 예배에서의 행동지침을 정당화했다. 이것으로 단락은 마무리될 수 있었다. 그러나 저자가 제시한 두 번째 근거는 문제의 소지가 컸다. 속임을 당한 하와로 말미암아 ‘죄에 빠진 상태’ 혹은 ‘타락에 대한 책임’이라는 굴레가 여자들에게 씌워지게 되었기 때문이다. 이것이 저자가 15절에서 갑자기 구원을 언급하게 된 계기이다(반어적 접속사 참조). 이때 창세기 3:16은 14절의 “죄”와 15절의 “출산”의 연결고리 역할을 한다(‘아담과 이브의 생애’ 18-20도 참조). 14절의 현재완료

14) Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, NICNT (Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 229-233은 유대교 해석 전통의 영향을 부정한다. 문화적인 영향으로 인해 스스로 교사 역할을 함으로써 권위를 남용하고 남편들과 남자들을 존중하지 않았던 몇몇 부유한 여성들과 창조 이야기에 대한 이단적 해석에 대해 저자가 이 여성들이 가르치는 일을 금지하고(11-12절) 창조 이야기에 대한 그릇된 이해를 반박하고 있다는 것이다(13-14절). 그러나 그가 스스로 제시한 구절들(230쪽)은 연대 설정의 어려움이라는 이유로 채택을 거부해야 하는 증거들이 아니라, 오히려 그 해석 전통이 이미 기원전 2세기(집회서)부터 알려지기 시작하여 기원후 1세기(필로, 예눅2서, 마카비4서)까지, 그리고 기록 장소와 관련해서도 이집트의 알렉산드리아부터 시리아의 안디옥이나 소아시아에 이르기까지 폭넓게 통용되고 있었음을 보여주는 결정적인 증거들이다. - 본문에 대한 그 이외의 부적절한 해석의 예는 Kenneth L. Waters, “Saved through Childbearing: Virtues as Children in 1 Timothy 2:11-15”, *Journal of Biblical Literature* 123 (2004), 703-735가 보여준다. 그에 의하면, 11-15절은 믿음, 사랑, 기록함, 정숙이라는 미덕들을 구원 받을 에베소 여성들의 자녀로 묘사하는 알레고리이다. 그러나 본문을 남성에게 확대·적용하는 것은 차치하고라도 워터스(Kenneth L. Waters)는 알레고리를 주장하면서도 정작 11-12절에 대한 알레고리적 의미는 제시하지 않는다. 그의 후속작(=“Revisiting Virtues as Children: 1 Timothy 2:15 as Centerpiece for an Egalitarian Soteriology”, *Lexington Theological Quarterly* 42 [2007], 37-49)도 마찬가지이다. 또 다른 부적절한 해석은 Sebastian Fuhrmann, “Saved by Childbirth: Struggling Ideologies, the Female Body and a Placing of 1 Tim 2:15a”, *Neotestamentica* 44 (2010), 31-46의 입장이다. 그는 목회서신의 저자가 반대하는 거짓 교사들의 신화 및 족보의 배경에 (영지주의 문서와 사상체계에서 발견될 수 있는) ‘자궁(womb)’의 모티브가 있다고 설명한다. 고대에는 남성의 완전함에 비견되는 여성의 불완전함의 원인을, 자궁 해부를 통해서, ‘이리저리 움직이는 자궁/돌아다니는 자궁(the wandering womb)’이라는 여성 질병에서 찾았다. 이 질병은 남성의 개입으로 치유된다고 생각했다. 목회서신의 대적자들은 ‘자궁’을 ‘신화들’의 핵심적인 모티브로 보면서 육망의 선동자로 규정했고, 이러한 비이성적인 육망을 조절하기 위해서 순결 의식들이 필요하다고 주장했다. 순결만이 구원의 필수요소이다. 목회서신의 저자는 이와 같은 주장에 대해 (남성의 개입으로만 가능한) 출산을 통한 구원을 반대의견으로 제시하고 있는데, 이때 가부장적 이상에 따라 공동체 안에서의 성 역할에 대한 전통적 이해를 전제하기 때문에 그의 진술은 여자들의 성 역할에 대한 풍자로 이해해야 한다는 것이다.

형(γέγονεν)은 죄에 빠진 상태의 지속성을 함축하는데,¹⁵⁾ 이러한 상태가 여자의 구원을 위협하는 장애물이 될 수 없다는 사실을 저자는 분명히 밝혀야 했다.¹⁶⁾

문장 자체는 과거 가정법 동사가 사용된 ἕαν-조건절과 미래 직설법 동사가 나타나는 귀결절이 만나서 ‘현실적으로 예측할 수 있는 경우’ 또는 ‘일어날 수 있거나 틀림없이 일어나리라고 생각할 수 있는 경우’를 나타내며, 일반적으로 보편타당한 사실(주문장에서 대개 현재적/무시간적 표현)이나 특별한 미래적 상황(주문장에서 대개 미래적 표현)을 가리킨다.¹⁷⁾ 그런데 여기서 문제가 되는 것은 출산이 여자들의 구원의 방편처럼 제시되고 있다는 점이다.

3.1. σωθήσεται ὁ

3.1.1. 접속사와 주어

접속사 ὁ는 반어적 의미를 가지며, 문장을 하와가 속아서 죄에 빠지게

15) F. Blass, A. Debrunner, und F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 16. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), 279 (§340), 280-281 (§342); E. G. Hoffmann und H. von Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament* (Riehen: Immanuel-Verlag, 1985), 265-266 (§200a).

16) Andreas J. Köstenberger, “Ascertaining Women’s God-Ordained Roles: An Interpretation of 1 Timothy 2:15”, 138-140, 142-143은 15절을 타락 이야기에 대한 해석(interpretation)으로 본다. 여성의 합법적인 사역을 위한 적절한 기준을 마련하려는 맥락(12절) 속에서 13-15절의 논지가 창조(13절)-타락(14절)-창조질서의 회복(15절)으로 진행되어갔다는 것이다. 그러나 그는 정작 중요한 조건절을 거의 언급하지 않는다. 저자의 의도는 단순히 창조질서의 회복이 아니라, 여자들이 하와의 ‘죄’로 인한 숙명으로부터 벗어날 수 있는 가능성을 제시하는 것이다. 퀴스텐베르거(Andreas J. Köstenberger)와 비슷하게, Andrew B. Spurgeon, “1 Timothy 2:13-15: Paul’s Retelling of Genesis 2:4-4:1”, *Journal of Evangelical Theological Society* 56 (2013), 543-556은 15절이 13-14절에서 시작된 아담과 하와 이야기의 연속이며 두 사람의 창조-타락-회복에 대한 하나의 예화라고 주장한다. 불순종한 아담과 속임을 당한 하와가 믿음과 사랑과 거룩함으로 살면(15하) 하나님과의 관계는 다시 복구되고, 특히 하와는 (아담과의 재결합을 가리키는) 출산을 통해 하나님뿐 아니라 남편인 아담과의 관계도 회복하게 될 것인데, 이와 같이 공동체의 여자들도 각자 자기 남편에게 복종하고 그에게서 사도들의 바른 교훈을 배워서 거짓 교사들의 속임수에 빠지지 않아야 한다는 것이다. 그러나 스펄전(Andrew B. Spurgeon)은 13-14절이 전적으로 하와에게 초점을 맞추고 있다는 점을 간과한다. 저자는 창세기 이야기를 바탕으로 공동체의 여성들에게 말을 걸고 있다. 주어가 자연스럽게 ‘하와’에서 ‘여자’로 옮겨 감으로써 저자의 관심이 다시 직접적으로 공동체의 여성들을 향한다는 사실이 이를 뒷받침해준다.

17) *BDR*, §371, 373; E. G. Hoffmann und H. von Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, 548-550 (§280c), 553-556 (§282); 박창건, 박익수, 『신약성서 헬라어 문법』 (서울: 대한기독교서회, 1995), 500, 503-504.

된 사실(14절)과 밀접하게 연결시킨다. 저자는 공동체 내의 여성들에게 주는 명령을 마무리하면서 “죄(παράβασις)”로 인해 위기에 처한 여자의 구원 문제를 짚고 넘어가야 했다.

동사에 내재된 주어 역시 단수형이고 저자가 특별히 다른 주어를 명시적으로 언급하지 않는 것을 보면, 이미 “하와”에서 “여자”로 바뀐 14절의 주어가 여기서 계속되는 것으로 생각된다. 이는 공동체 내의 여성들을 가리킨다.¹⁸⁾ 부문장에서 복수(“그들”)로의 자연스러운 전환이 주문장의 단수가 여성을 대표하는 집합적 의미를 가지고 있음을 알게 해 주기 때문이다.¹⁹⁾

3.1.2. 동사의 의미

신약성서에서 σωζω의 의미는 크게 “자연적인 위협이나 위기로부터 보호하다/구하다, 무사하다”(비구원론적)와 “영원한 죽음, 심판(또는 심판에 이르게 하는 것)으로부터 구하다”(구원론적)로 나누어진다.²⁰⁾ 이곳에서 σωζω의 비구원론적 의미를 지지하는 사람들은 구체적인 해석에 있어서 차이가 나지만, σωθήσεται를 “보호 받다, 무사하다, 안전하게 지켜지다”로 번역한다는 점에서는 일치할 보인다.²¹⁾ 쾨스텐베르거(Andreas. J. Köstenberger)는 σωζω 수동태가 나오는 성서 밖의 증거들²²⁾을 이용하여 이 동사의 미래시제

18) Gordon D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 2nd ed., NIBC 13 (Peabody: Hendrickson Publishers, 1988), 74; Lorenz Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief / Der zweite Timotheusbrief*, 101; Stanley E. Porter, “What Does It Mean to Be ‘Saved by Childbirth’ (1 Timothy 2:15)?”, *Journal for the Study of the New Testament* 49 (1993), 93, 98-99; Andreas J. Köstenberger, “Ascertaining Women’s God-Ordained Roles: An Interpretation of 1 Timothy 2:15”, 122-123; Moyer Hubbard, “Kept Safe through Childbearing: Maternal Mortality, Justification by Faith, and the Social Setting of 1 Timothy 2:15”, *Journal of Evangelical Theological Society* 55 (2012), 749, 각주 19.

19) Alan Padgett, “Wealthy Women at Ephesus: 1 Timothy 2:8-15 in Social Context”, 27-28; Andrew B. Spurgeon, “1 Timothy 2:13-15: Paul’s Retelling of Genesis 2:4-4:1”, 546, 552는 주어를 여전히 하와로 본다. 이에 대한 반박으로는 Stanley E. Porter, “What Does It Mean to Be ‘Saved by Childbirth’ (1 Timothy 2:15)?”, 92.

20) Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, K. Aland und B. Aland, hrsg., 6. Aufl. (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988), 1591-1593.

21) Charles K. Barrett, *The Pastoral Epistles in the New English Bible* (Oxford: Clarendon Press, 1963), 56-57; S. Jebb, “A Suggested Interpretation of 1 Timothy 2:15”, *The Expository Times* 81 (1969-70), 221-222; Andreas J. Köstenberger, “Ascertaining Women’s God-Ordained Roles: An Interpretation of 1 Timothy 2:15”, 123-133; Moyer Hubbard, “Kept Safe through Childbearing: Maternal Mortality, Justification by Faith, and the Social Setting of 1 Timothy 2:15”, 744-749; Christopher R. Hutson, “‘Saved through Childbearing’: The Jewish Context of 1 Timothy 2:15”, 407-408.

22) Andreas J. Köstenberger, “Ascertaining Women’s God-Ordained Roles: An Interpretation of 1 Timothy 2:15”, 127-128.

가 능동태-중간태-수동태의 의미를 모두 보여준다고 강조한 후, 또 다른 성서 밖의 증거들²³⁾에서 $\delta\iota\acute{\alpha}$ 와 함께 오는 $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$ 수동태가 능동적으로 ‘도피하다, 도망가다(escape)’를 뜻한다는 사실에 착안하여 이곳에도 동일한 의미를 부여한다. 즉 주문장은 격언적 미래(gnomic future)로서 여자가 출산을 거쳐 사탄으로부터 보호 받거나 도망간다는 의미이다.²⁴⁾ 그러나 동사를 둘러싼 그의 논증방식에는 전체적으로 문제가 있다. 신약의 구절들을 비교하면서도 결론을 보류한 채 정작 성서 밖의 증거들을 수용하여 이곳에서의 동사의 의미를 결정하기 때문이다.

허바드(M. Hubbard)는 신약성서에서 $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$ 가 비구원론적인 의미로 사용된 용례를 모두 37번으로 계산하면서 바울의 서신들 중 두 곳(고전 3:15와 딤후 4:18)을 여기에 포함시킨다.²⁵⁾ 먼저, 디모데후서 4:18에서 그는 $\sigma\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota\epsilon\iota\varsigma$ 에 집중하여 Thesaurus Linguae Graece(=TLG)를 통해 이 조합이 항상 여행이나 이동과 관련해서 안전하게 어떤 장소로 구해낸다는 의미임을 밝혀냄과 동시에 예외 없이 비구원론적인 맥락으로 사용되었음을 보여주려 했다.²⁶⁾ 따라서 디모데후서 4:18에서도 $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$ 가 비구원론적인 의미로 쓰였다는 것이다. 그러나 다른 모든 TLG 예문들과 달리 디모데후서 4:18에서 전치사와 함께 오는 명사는 추상적인 장소이다($\epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\nu\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\eta\nu\ \epsilon\pi\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\nu$). 원칙에 따라 비구원론적 의미로 번역한다 해도 이 문장은 “천국”이라는 표현 때문에 궁극적으로는 구원론적 의미로 확장시켜 생각할 수밖에 없다. 따라서 이 구절은 바울이 $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$ 의 비구원론적 의미도 사용했다는 증거가 될 수 없기 때문에 이곳에도 적용할 수 없다.

허바드는 고린도전서 3:15($\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \delta\epsilon\ \sigma\omega\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$, $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\epsilon\ \acute{\omega}\varsigma\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \pi\upsilon\rho\acute{\omicron}\varsigma$)를 은유적으로 해석하여 어리석은 건축자가 불길이라는 위험한 환경에서 구출되는 것으로 이해한다.²⁷⁾ 그러나 고린도전서 3장은 전적으로 종말론적인 맥락에서 이해해야 한다. 이 점은 이미 대표적인 종말론적 개념인 “날($\acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$)”과 “불($\pi\acute{\upsilon}\rho$)”을 언급하는 13절에서 드러나고 있다. 전체적인 의미는, 예수 그리스도라는 기초 위에 집을 지은 건축자라면 그 재료가 부실하여 집이 튼튼하지 않거나 보기 좋지 않을지라도 마지막 날에 “상($\mu\iota\sigma\theta\acute{\omicron}\varsigma$)”이 없을 뿐 구원을 받는다는 사실이다. 따라서 고린도전서 3:15에서도 $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$

23) Ibid., 128-129.

24) Ibid., 123-133.

25) Moyer Hubbard, “Kept Safe through Childbearing: Maternal Mortality, Justification by Faith, and the Social Setting of 1 Timothy 2:15”, 744, 각주 7번.

26) 증거 구절들과 관련해서는 Ibid., 747과 그곳의 각주 13번 참조.

27) Ibid., 749와 그곳의 각주 17번.

는 구원론적 의미이다. 이로써 바울이 이 동사를 일관되게 구원론적인 맥락과 의미로 사용했다는 사실이 확인된다.²⁸⁾

주문장의 σωθήσεται와 관련해서 고려해야 할 사항들은 더 있다. 첫째, σωζω에 대한 비구원론적 해석은 전체적인 문맥에 어긋난다. 15절은 하와의 죄로 인해 야기된 실존적 위기상황과 관련이 있다. 저자는 여자가 주문장의 내용을 지키는 한 이 위기상황이 결코 구원을 가로막을 수 없음을 강조하고 있다. 둘째, 죄에서 벗어나 회심과 함께 믿음에 이르게 되는 현재성을 강조하든(딤펴전 1:15; 2:4; 딤후 1:9; 딤펴 3:5), 영원한 멸망으로부터의 구원을 약속 받는 미래성이든(딤펴전 2:15; 4:16; 딤후 4:18), 목회서신에서 이 동사는 일관되게 구원론적 의미를 가지고 있다.²⁹⁾ 셋째, 저자는 ‘안전하게 보호 받다’를 표현하기 위해서 전혀 다른 단어를 사용한다(ρύομαι[딤후 3:11; 4:18]). 넷째, 목회서신의 용례는 일관되게 이 동사에 구원론적인 의미를 부여하는 바울의 친필 서신들(롬 5:10; 고전 7:16)의 용법에도 상응한다.³⁰⁾ 저자에게 지금 쟁점이 되고 있는 것은 하와의 죄 이래로 여자들에게 부과된 깊은 죄성 또는 타락에 대한 책임의 굴레에서 벗어나는 문제이다.

3.2. διά(+속격)

신약에서 σωζω 수동태와 διά(+속격)³¹⁾의 조합이 나타나는 곳은 모두 일곱 군데이다(요 3:17; 행 15:11; 롬 5:9; 고전 3:15; 15:2; 딤펴전 2:15; 뱀전 3:20[διασωζω]). 로마서 5:9에서 전치사와 함께 오는 인칭대명사는 그리스도를 가리키며, 그를 통해서 진노로부터 구원을 받을 것이라고 말한다. 여기서 διά는 ‘도구적’ 용법(instrumentalis) 중 사람을 통한 ‘중재’의 의미를 띤다(요 3:17도 참조). 고린도전서 15:2에서는 ‘도구적’ 용법의 또 다른 의미인 ‘수단/방편’이나 ‘(무엇을 일으키는) 원인/이유’로 해석될 수 있다(행 15:11

28) Walter Radl, “σωζω”, H. Balz und G. Schneider, hrsg., *EWNT* III, 2. Aufl. (Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992), 768-770.

29) Walter Radl, “σωζω”, 768-769. 윌리엄 D. 마운스, 『목회서신』, 422-423; Gottfried Holtz, *Die Pastoralbriefe*, 4. Aufl., ThHNT 13 (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1986), 70; Norbert Brox, *Die Pastoralbriefe*, 138; Gordon D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 75; Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 235; Douglas J. Moo, “1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance”, *Trinity Journal* NS 1 (1980), 72도 구원론적 의미를 지지한다.

30) Stanley E. Porter, “What Does It Mean to Be ‘Saved by Childbirth’ (1 Timothy 2.15)?”, 93-94는 제2바울서신 중에서도 특히 목회서신이 이러한 경향을 일관되게 유지하고 있음을 강조한다.

31) Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 359-362는 크게 세 가지 용법을 구분한다: 공간, 시간, 도구. 그 외에 *BDR*, §223; E. G. Hoffmann und H. von Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, 265-266 (§184f) 참조.

도 참조). 반면, 고린도전서 3:15와 베드로전서 3:20은 $\delta\iota\acute{\alpha}$ 의 ‘공간적’ 용법 (locativus)으로서 ‘통과하여, 가로질러’의 의미를 갖는다.

그렇다면 이곳에서는 어떻게 해석할 수 있을까? 일단, 가장 유력한 후보는 ‘도구적’ 용법이다. $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$ 능동태와 $\delta\iota\acute{\alpha}$ (+속격)의 조합이 나타나는 디도서 3:5에서는 전치사가 명확하게 ‘수단/방편’을 의미하며, 신학적으로도 목회서신의 구원관에 전적으로 상응한다. 그러나 이곳에서의 동일한 적용은 출산을 방편으로 한 구원이라는 매우 독특한 구원론적 진술을 하게 만드는데, 목회서신의 저자가 바울 전통의 충실한 계승자임을 감안하면 이것은 분명 문제가 되며, 만약 바울 자신이 저자라면 더욱 더 큰 신학적 논란을 야기할 수밖에 없다.

신학적 모순을 피하면서 $\delta\iota\acute{\alpha}$ 를 문맥에 맞게 해석할 수 있는 방법은 두 가지이다. 첫째, $\delta\iota\acute{\alpha}$ 가 움직임을 포함하는 동사와 함께 사용되어 ‘공간적’ 용법 중 ‘통과하여, 가로질러’의 의미를 지니는 고린도전서 3:15와 베드로전서 3:20은 $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$ 수동태와 $\delta\iota\acute{\alpha}$ (+속격)의 조합이 다른 방식으로도 설명될 수 있음을 보여준다.³²⁾ 실제로 이 용법은 뒤따르는 조건절을 함께 고려할 때에도 보다 매끄러운 해석을 가능하게 한다. 둘째, ‘도구적’ 용법 중 ‘부대상황’이다. $\delta\iota\acute{\alpha}$ 가 이러한 용례로 사용된 신약의 다른 예문들(롬 4:11; 8:25; 고후 2:4; 딤후 2:2)은 ‘…(의 경험) 아래에서, …라는 (수반되는) 상황에서, …을 거쳐서’라는 의미를 통해 이곳을 위한 적합한 해석의 가능성을 제시해 줄 수 있다.³³⁾ 첫 번째 방법의 두 예문을 ‘부대상황’으로 분류하기도 한다는 점을 염두에 두면,³⁴⁾ 우리는 결국 두 가지 가능성을 모두 적절한 해석으로 채택할 수 있다.³⁵⁾

32) Christopher R. Hutson, “Saved through Childbearing: The Jewish Context of 1 Timothy 2:15”, 408 (“…the ordeal through which one is safely delivered”).

33) Robert Falconer, “1 Timothy 2:14, 15: Interpretative Notes”, *Journal of Biblical Literature* 60 (1941), 376 (“in the experience of”); Gottfried Holtz, *Die Pastoralbriefe*, 71; Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 141-142 (“durch … hindurch”); Andreas J. Köstenberger, “Ascertaining Women’s God-Ordained Roles: An Interpretation of 1 Timothy 2:15”, 128-133 (“by way of”); Moyer Hubbard, “Kept Safe through Childbearing: Maternal Mortality, Justification by Faith, and the Social Setting of 1 Timothy 2:15”, 756-757.

34) Robert Falconer, “1 Timothy 2:14, 15: Interpretative Notes”, 376; Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 142, 각주 167번; Andreas J. Köstenberger, “Ascertaining Women’s God-Ordained Roles: An Interpretation of 1 Timothy 2:15”, 129-130.

35) $\sigma\acute{\omega}\zeta\omega$ 의 사용 여부와 무관하게 $\delta\iota\acute{\alpha}$ (+속격)의 용례 중에서 아직 고려되지 않은 것은 시간적 용법(temporalis)이다. $\delta\iota\acute{\alpha}$ 를 시간적으로 이해하면 대략 ‘출산을 하는 동안’으로 해석할 수 있다. 그런데 여기에는 두 가지 문제가 있다. 첫째, 전치사에 이어지는 속격 명사는 대개 명확하게 시간적인 단어인데(행 1:3; 갈 2:1), ‘출산’은 시간적 개념이 아니다. 둘째, 동사의 구원론적 의미를 취할 경우 (미래를 암시하기 때문에) ‘출산하는 동안’이라는 시간적 관점

3.3. σωθήσεται (δέ) διὰ τῆς τεκνογονίας

“출산”으로 번역되는 τεκνογονία는 신약성서에서 이곳에만 나타나는 단어이다. 젊은 과부에게 주는 권면(5:14)의 맥락에서는 동사의 형태로 등장하지만(τεκνογονέω), 거기서는 구원과과의 연관성이 보이지 않는다. 그러면 이 단어를 포함한 주문장의 해석들을 살펴보자.

3.3.1. 여자는 출산의 위험을 통과하여 무사할 것이다

문자적인 의미 그대로 자녀를 낳는 과정에서 안전하게 출산함으로써 신체적으로 아무런 위험을 겪지 않을 것이라는 해석이다.³⁶⁾ 보다 구체적으로 출산 중 사망률이 매우 높았던 기원후 1-2세기의 상황³⁷⁾을 고려하여 출산이라는 고통스러운 체험에서 무사할 것이라는 격언적 약속³⁸⁾으로 이 구절을 이해하기도 한다. 헛슨(C. R. Hutson)은 로마제국에서 산모가 출산 시 사망하는 경우가 일반적이었던 상황으로 인해서 출산 자체가 유대교 회당에서 위험으로부터의 구출에 대한 특별한 감사기도의 이유가 되었다는 사실에 초점을 맞추며, 이를 위해 여자가 출산 시 사망하는 이유가 되는 세 가지 종류의 범법, 곧 생리(레 15:19-24), 반죽제물(민 15:17-21) 및 (안식일) 등불(출 35:3)과 관련된 부주의를 언급하는 미쉬나(m. Šabb. 2:6)를 예로 제시한다. 본래 토라가 죽음과 연결시키지 않았던 세 가지 명령이 미쉬나로 발전해 가는 과정에서 죽음과 연결됨으로써 큰 중요성을 갖게 되었듯이, 디모테전서의 진술도 심각한 죽음의 위험이 될 수 있는 출산과 관련하여 믿음, 사랑, 거룩함과 정숙함의 절대적 중요성을 부각시키고 있다는 것이다.³⁹⁾

은 자동적으로 사라지게 된다. 동사의 비구원론적 의미를 내세울 때에만 시간적 용법이 가능하다는 뜻이다.

36) Charles K. Barrett, *The Pastoral Epistles in the New English Bible*, 56-57.

37) Aline Rousselle, “Body Politics in Ancient Rome”, P. Schmitt Pantel, ed., *A History of Women in the West: I. From Ancient Goddesses to Christian Saints*, A. Goldhammer, trans. (Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1992), 297-310; Moyer Hubbard, “Kept Safe through Childbearing: Maternal Mortality, Justification by Faith, and the Social Setting of 1 Timothy 2:15”, 752-756.

38) Moyer Hubbard, “Kept Safe through Childbearing: Maternal Mortality, Justification by Faith, and the Social Setting of 1 Timothy 2:15”, 758-759에 의하면, 그리스도인 산모의 출산 중 사망률이 당시의 일반적인 상황에서 결코 예외가 아니었던 탓에 주문장은 예언이 아니라, 많은 예외에도 불구하고 사실 또는 참인 문구를 가리키는 격언적 문구이다(마 6:33; 엡 6:2-3; 약 5:13-15; 뱀전 3:10; 요1 5:14-15).

39) Christopher R. Hutson, “‘Saved through Childbearing’: The Jewish Context of 1 Timothy 2:15”, 399-410.

하지만 그의 주장에는 문제가 있다. 첫째, 유대 그리스도인과 이방 그리스도인이 섞여 있는 혼합된 공동체인 에베소 교회에서 저자가 토라보다 강화된 미쉬나의 해석 전통에 근거해서 말할 수 있을 정도로 유대 그리스도인들이 다수를 이루었는지는 분명하지 않다. 둘째, 랍비 문헌들의 기록 시기가 목회서신보다 후대일지라도 그 속에 담긴 전통이 이미 목회서신이 기록되던 당시에 존재했을 가능성은 충분히 인정되지만, 하와에 대한 부정적인 해석의 흐름과 출산 시의 죽음 문제가 토라의 명령을 강화시킨 미쉬나의 해석(혹은 그 근간을 이루는 문서화 이전의 해석)과 연결되는 과정은 명료하게 제시되지 않는다. 셋째, σωζω의 비구원론적 의미는 받아들이기 힘들다. 넷째, 출산 중의 안전은 본문의 주제와 무관하다.

3.3.2. 여자는 출산을 통하여 오류로부터 해방될 것이다

11-12절의 명령과 연결하여 여자들이 아이를 낳음으로써 남자를 가르치거나 지배하는 오류에서 벗어나게 된다는 해석이다. 여기서도 τεκνογονία는 문자적 의미의 “출산”으로서, 여자가 도덕적-정신적 미덕들을 지키기 위해서 자신에게 주어진 역할을 수행하고, 반대로 하와와 같은 실수를 저지름으로써 남자를 지배하려는 과오를 범하지 않는 상황에 대한 이상적 표현이다.⁴⁰⁾ 하지만 가르침과 남자 지배의 오류가 벗어나야 할 내용이라고 보기에는 동사에서 너무 멀리 떨어져 있는데다가, 저자는 그것을 어떤 형태로든 보다 명확하게 언급했을 것이다(예: ἐκ나 ἀπό가 이끄는 전치사구). 주동사의 비구원론적 의미도 부적합한 설명이다.

3.3.3. 여자는 메시아의 탄생으로 말미암아 구원을 받을 것이다

이 견해는 τεκνογονία 앞의 정관사에 집중하여 전치사구를 “(바로) 그 출산을 통하여”로 번역함으로써 저자가 특정 사건, 곧 마리아의 예수 출산을 염두에 두고 있다고 본다.⁴¹⁾ 즉 이 해석은 여기서 일종의 하와-마리아-유형론을 생각하며, 창세기 3:15를 메시아의 예고로 해석하는 ‘원시 복

40) S. Jebb, “A Suggested Interpretation of I Timothy 2:15”, 221-222.

41) George W. Knight (III.), *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company; Carlisle: The Paternoster Press, 1992), 146-147; Philip B. Payne, “Libertarian Women in Ephesus: A Response to Douglas J. Moo’s Article, ‘1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance’”, *Trinity Journal* NS 2 (1981), 177-181. Mark D. Roberts, “Woman Shall Be Saved: A Closer Look at 1 Timothy 2:15”, *The Reformed Journal* 33 (1983), 21도 “출산”을 메시아의 탄생으로 보지만, 주동사는 비구원론적으로 해석한다.

음(Protoevangelium)’으로 여긴다.

그러나 이 해석은 여러 가지 약점을 지니고 있다.⁴²⁾ 첫째, 여성 일반을 대표하는 하와에 대한 언급에서 별안간 마리아로 넘어가는 것은 논리 전개상 매우 어색하다. 둘째, 주문장이 명확하게 부문장을 통해 한정되고 있다는 점이 고려되지 않는다. 구원의 조건은 부문장으로 설명된다. 독자들이 15절에서 마리아가 메시아를 출산한 일과 여자들이 믿음 안에서 생활해야 한다는 사실의 연관관계를 읽어냈으리라는 사실도 의심스럽다. 셋째, 바울적인 “예수 그리스도에 대한 믿음을 통하여(διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ [롬 3:22])”나 “그리스도 안에서(ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [롬 3:24])”는 아닐지라도 구원론적 연관성을 보다 명료하게 암시해주는 요소가 요구된다. 넷째, 바울은 어디에서도 마리아의 출산에 의한 구원을 언급하지 않는데, 바울의 전통에서 있는 목회서신의 저자가 그 사건에 특별한 구원론적 의미를 부여하는 것은 이해하기 힘들다. 다섯째, τεκνογονία는 단 하나의 출산이 아니라 일반적 의미에서의 출산과 관련이 있다. 정관사는 이미 언급된 또는 알려진 것을 가리킬 수도 있지만 반드시 그렇지 않으며, 뒤따르는 명사가 가지고 있는 개성이나 종속 전체를 대표할 수도 있다.⁴³⁾ 잘 알려진 것을 가리키는 정관사의 기능을 강조하기 원한다면, 메시아의 탄생보다는 창세기 3:16의 내용을 생각하는 것이 더 적합하다. 여섯째, ‘원시 복음’ 이해는 신약성서 어디에도 나오지 않으며, 2세기에 가서 처음으로 나타난다. 그런데 이를 언급하는 교부들은 신약성서의 여러 구절들을 증거로 제시하며 마리아의 예수 출산을 구원 사건으로 보지만,⁴⁴⁾ 거기에 정작 디모데전서 2:15는 없다.

3.3.4. 여자는 자녀를 낳음으로 말미암아 구원을 받을 것이다

주문장을 완전히 문자적으로 번역하여 여성은 아이를 낳음으로써 구원에 이르게 될 것이라는 해석이다.⁴⁵⁾ 이 해석의 대변자들은 특히 결혼을 금지하

42) 지속적으로 대변되는 만큼이나 반박도 꾸준히 제기된다. 참조, 윌리엄 D. 마운스, 『목회서신』, 424; Norbert Brox, *Die Pastoralbriefe*, 138-139; Gordon D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 75; Lorenz Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief/ Der zweite Timotheusbrief*, 102-103; Stanley E. Porter, “What Does It Mean to Be ‘Saved by Childbirth’ (1 Timothy 2.15)?”, 92; Andreas J. Köstenberger, “Ascertaining Women’s God-Ordained Roles: An Interpretation of 1 Timothy 2:15”, 117-118.

43) *BDR*, §252; 박창건, 박익수, 『신약성서 헬라이어 문법』, 338-339.

44) Ignatius, *Pros Ephesios* Ignatius 18-19; Justinus, *Dialogus cum Tryphone* 100; Irenaeus, *Adversus Haereses* III.22.4; V.19.

45) David R. Kimberley, “1 Tim 2:15: A Possible Understanding of a Difficult Text”, *Journal of Evangelical Theological Society* 35 (1992), 484-486; Stanley E. Porter, “What Does It Mean to Be ‘Saved by Childbirth’ (1 Timothy 2.15)?”, 97-98, 101-102.

는 소위 영지주의적 대적자들⁴⁶⁾이 내세운 슬로건(4:3, 7-8)에 대하여 목회서신의 저자가 창조 및 타락 이야기에 대한 자신의 입장을 근거로 반대의견을 표명하고 있다고 생각한다. 강점은 구절 자체를 문자적-문법적으로 해석하는데 있어서 어려움이 없고 여성들에게 준 명령의 배경에 거짓 교사들이 있다는 사실을 확실하게 고려하고 있다는 점이다. 그러나 가장 큰 문제는 이것이 바울의 구원관이나 그의 전통을 계승하고 있는 목회서신 저자의 구원사상에 상응하지 않는다는 것이다. 출산을 영지주의적 금욕주의를 반박하는 구원의 방편으로 보는 해석에도 동의하기 어렵다. 여기서 여자의 구원과 직결되는 결정적인 요소는 출산이 아니라 부문장의 내용이다.

3.3.5. 여자는 가사(家事)의 의무를 다함으로써 구원을 받을 것이다

이 해석은 디모데전서 5:14와 디도서 2:4-5를 함께 고려하여 τεκνογονία에 출산뿐만 아니라 양육의 의미도 포함되어 있다고 설명함으로써,⁴⁷⁾ 이 단어를 제유법(提喻法)으로 이해한다. 거짓 교사들이 주장하는 공동체 내의 여자들의 역할과 대조적으로 저자는 포괄적 의미의 “출산”을 통해 여자의 가장 중요한 임무와 고유 영역을 지적하고, 결혼을 긍정적으로 평가함으로써 결혼을 금지하는 거짓 교사들의 주장(4:3; 그 외 5:14; 딤후 2:3-4)을 반박하고 있다는 것이다.⁴⁸⁾

46) 거짓 교사들은 대개 초기 영지주의적 경향을 띠는 사람들로 여겨지지만, 영지주의의 기원과 발전에 대해서 우리가 알고 있는 사실은 여전히 제한되어 있다. 거짓 교사들의 사상(초기) 영지주의와 연결시키는 것에 조심성이 요구된다는 점과 관련해서는 유은결, “목회서신의 대적자는 영지주의자였는가?”, 『신약논단』 15 (2008), 1051-1082 참조.

47) 마르틴 디벨리우스, 『목회서신』, 김득중 역, 국제성서주석 42 (서울: 한국신학연구소, 1983), 80; 박익수, 『디모데전·후서/디도서』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 45 (서울: 대한기독교서회, 1994), 117-118; Gordon D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 75-76; Joachim Jeremias und August Strobel, *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer*, 12. Aufl., NTD 9 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981), 22; Helmut Merkel, *Die Pastoralbriefe*, 13. Aufl., NTD 9:1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 27; Douglas J. Moo, “1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance”, 72. J. D. Quinn and W. C. Wacker, *The First and Second Letters to Timothy: A New Translation with Notes and Commentary*, The Eerdmans Critical Commentary (Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000), 231-232는 15절이 공동체의 남편과 아내 모두에게 해당되는 것으로 전제하며, 특히 남편에게 아기를 키우거나 내다버릴 수 있는 권리가 있었던 당시의 상황을 고려하여 “출산”이라는 단어가 문자적으로 아이를 낳는 일을 넘어 (버리지 않고) 양육하는 일까지 포함하고 있다고 설명한다. Andreas J. Köstenberger, “Ascertaining Women’s God-Ordained Roles: An Interpretation of 1 Timothy 2:15”, 140-142는 τεκνογονία를 양육을 포함하는 넓은 의미의 개념으로 이해하면서도 동사를 비구원론적으로 해석한다는 점에서 차이를 보인다.

48) Norbert Brox, *Die Pastoralbriefe*, 136. Lorenz Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief / Der*

하지만 이 해석 또한 문제가 적지 않다. 첫째, τεκνογονία는 말 그대로 “출산”을 뜻한다.⁴⁹⁾ 자녀 양육과 관련해서는 아예 다른 용어가 5:10에서 사용된다(τεκνοτροφέω). 5:14에는 저자가 젊은 과부들에게 바라는 가정적 의무와 책임(γαμέω, τεκνογονέω, οἰκοδεσποτέω)이 차례로 나열되는데, 세 단어는 마치 하나의 논리적-개념적 연속체의 인상을 준다. 그런 점에서 τεκνογονέω와 동일한 의미를 가진 τεκνογονία가 본래의 의미 이외에 가정 및 가사와 관련된 의무를 함께 포괄하고 있다고 보기 어렵다.⁵⁰⁾ 또 다른 증거 본문으로 제시되는 탈무드(bBer 17a)에서는 그 의미가 전혀 다르다.⁵¹⁾ 둘째, 15절에서는 단어 자체의 기본적인 의미로 충분하기 때문에 한편으로 제유법이 불필요하기도 하지만, 다른 한편으로는 부분으로 전체를 가리키는 제유법의 특성상 맞지도 않다. 성서 전반에 걸쳐 나타나는 제유법의 예들과 비교해 볼 때(출 17:8; 수 10:40; 마 16:17; 행 1:21; 롬 12:1), 15절은 제유법이라 보기 어렵다.⁵²⁾ 셋째, 출산이 구원의 방편으로 제시되고 있는 문제는 여전히 해결되지 않으며, 바울의 구원 이해에도 부합하지 않는다.⁵³⁾ 오버린너(L. Oberlinner)는 부문장을 주문장에 대한 ‘조건’이나 ‘제한’이 아니라 기독교 공동체가 모범적인 삶을 통해 스스로를 구원 공동체로서 보여준다는 의미의 ‘보충’으로 봄으로써 이 부문장이 출산-구원의 연관성과 모순되지 않는다고 주장하지만,⁵⁴⁾ 출산을 통한 구원과 기독교적인 경건한 삶을 통한 구원의 관계는 여전히 명료하게 설명되지 못한다.

3.3.6. 여자는 출산(의 고통과 위험)을 통과하여/거쳐서 구원을 받을 것이다

이 견해는 διά(+속격)를 “통과하여, 가로질러”(공간) 또는 “...의 경험) 아

zweite Timotheusbrief, 101-104 역시 이 해석을 견지하면서, 출산과 구원 약속의 연결이 기독교적 삶과 구원이 이론적이고 추상적인 것이 아니라 인간의 삶의 조건들에 뿌리를 내리고 있음을 보여 주려는 저자의 의도임을 강조한다.

49) Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1612; Gottfried Holtz, *Die Pastoralbriefe*, 70-71; Philip B. Payne, “Libertarian Women in Ephesus: A Response to Douglas J. Moo’s Article, ‘1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance’”, 178.

50) Stanley E. Porter, “What Does It Mean to Be ‘Saved by Childbirth’ (1 Timothy 2.15)?”, 96, 각주 28번은 τεκνογονία가 전적으로 “출산”만을 의미한다는 사실을 보여주는 성서 외의 증거들을 제시한다.

51) “여자들은 무엇으로 공적을 쌓는가? 그들의 자녀들로 하여금 학당에서 수업을 받게 함으로써다.” Gottfried Holtz, *Die Pastoralbriefe*, 71이 제시한 독일어 번역을 재번역했다.

52) Moyer Hubbard, “Kept Safe through Childbearing: Maternal Mortality, Justification by Faith, and the Social Setting of 1 Timothy 2:15”, 759-760.

53) Philip B. Payne, “Libertarian Women in Ephesus: A Response to Douglas J. Moo’s Article, ‘1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance’”, 178-179.

54) Lorenz Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief / Der zweite Timotheusbrief*, 104.

래에서, …라는 (수반되는) 상황에서, …을 거쳐서”(부대상황)의 의미로 보는 것을 전제한다.⁵⁵⁾ 그리고 창세기 3:16에서 언급되는 임신의 수고와 출산의 고통이 여자에게 주어진 벌이라는 점에 집중한다(14절의 παράβασις 참조). 이것은 여자의 운명이고 남자에게 종속된 표시이며, (남성편향적 시각의 유대 해석 전통의 강한 영향으로) 심지어 인류 타락에 대한 책임의 상징이자 구원으로부터 멀어진 실존적 위기상황의 표식처럼 여겨지게 되었지만, 이러한 숙명이 여자의 구원을 가로막지는 못한다. 여자가 믿음과 사랑과 거룩함에 거하는 한, 남자와 똑같이 구원에 이를 수 있기 때문이다. 다시 말해, “출산”은 구원의 수단/방편이 아니라 구원을 향해 가는 길에 통과해야/거쳐야 하는 사건이지만, 절대 구원을 가로막을 수 없는 것으로 이해된다. 그래서 홀츠(Gottfried Holtz)는 “죄 때문에 고통으로 얼룩진 출산을 통과하여, 죄의 결과에도 불구하고”로 해석한다.⁵⁶⁾ 동사, 전치사 및 속격 명사의 각각의 의미와 이 세 가지가 함께 조합된 주문장의 해석에 있어서, 그리고 무엇보다도 바울의 구원론을 계승하고 있는 저자의 신학적 경향과 관련해서도 이 설명이 가장 합리적인 해석의 길을 열어준다.

3.4. 종합

저자는 출산을 통한 어머니 됨을 충족시킴으로써 여자에게 구원이 주어진다고 설명하지 않는다. 따라서 주문장의 전치사구로부터 지나치게 많은 긍정적인 의미를 이끌어내서는 안 된다. 출산을 통한 구원은 바울의 중심사상인 이신칭의와 맞지 않으며, 구원론에 있어서 그의 전통을 따르고 있는 목회서신 저자의 사상에도 모순된다. 그에게도 구원의 근거는 기독교론이기 때문이다. 이어지는 부문장에서 저자는 구원에 대한 기대의 바탕을 이루는 기독교적 삶의 기본 덕목들을 간략하게 제시함으로써 이 점을 보여준다.

4. 부문장/조건절(2:15하)

주문장의 전치사구로부터 구원론적 필요충분조건을 이끌어내서는 안 된다는 사실이 분명해졌다면, 주문장을 가능하게 하는 조건절의 중요성이 자연스럽게 부각된다. 여자의 창조신학적 열등함과 죄성에도 불구하고 구

55) Gottfried Holtz, *Die Pastoralbriefe*, 71; Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, 141-142; Robert Falconer, “1 Timothy 2:14, 15: Interpretative Notes”, 376.

56) Gottfried Holtz, *Die Pastoralbriefe*, 71.

원에 이르게 하는 결정적인 조건에 대해 저자가 제시하는 것은 출산이 아니라, 믿음과 사랑과 거룩함으로 정숙하게 사는 것이다.

4.1. ἐὰν μείνωσιν (ἐν)

부문장의 주어가 갑자기 복수로 변하는 것은 어렵지 않게 설명된다. 주문장의 집합적 또는 대표적 단수 주어가 복수형으로 바뀐 것이다. 이로써 명확하게 에베소 교회의 여성 신자들이 진술의 적용 대상이 된다.⁵⁷⁾ 복수형 주어에 여자들이 낳을 자녀들⁵⁸⁾이나 남성들⁵⁹⁾이 함께 포함되어 있다고 볼 이유는 없다. 여기서 구원 문제는 전적으로 여자들과 관련되어 있다. “출산”이라는 단어도 여성들 이외의 존재를 진술의 대상으로 보기 어렵게 한다.

동사 μένειν과 전치사 ἐν의 결합은 “...에 머물다/체류하다”나 “어떤 (정신적) 상태로 계속 있다”를 뜻하며, 주로 요한문헌의 용법이라 할 수 있다.⁶⁰⁾ 목회서신에서는 모두 네 번 등장하는데, 한 번(딤후 4:20)을 제외하고 나머지 경우(이곳 외에 딤후 2:13; 3:14)에는 모두 후자의 의미로 사용된다. 측정 가능한 3차원적 영역에 머무는 것이 아니라 새로운 공간과 시간, 곧 이를 통해 실존이 새로운 단계에 이르게 되었음을 가리킨다.⁶¹⁾ 요한문헌과 비교

57) 윌리엄 D. 마운스, 『목회서신』, 421, 426-427; Norbert Brox, *Die Pastoralbriefe*, 137; Gottfried Holtz, *Die Pastoralbriefe*, 71-72; Stanley E. Porter, “What Does It Mean to Be ‘Saved by Childbirth’ (1 Timothy 2.15)?”, 98-99. Mark D. Roberts, “Woman Shall Be Saved: A Closer Look at 1 Timothy 2:15”, 21-22는 상반절의 주어가 ‘모든 여자’를 가리키는 반면, 하반절의 주어는 에베소 교회의 몇몇 여자들이라고 설명한다. 즉 ‘모든 여자’는 메시아의 탄생을 통해 창조 질서에 있어서의 종속관계에서 벗어나게 되고, ‘에베소 교회의 몇몇 여자들’은 교회에서 가르치는 일을 하기 위해 (자녀를 출산할 필요 없이) 믿음과 사랑과 거룩함으로 살아야 회복될(=가르칠) 수 있다는 것이다. 이는 15절을 마치 두 개의 독립된 문장으로 나누어 생각한 오류의 결과이다. 상반절의 주어를 하와로, 하반절의 주어를 거짓 교사들의 영향을 받은 몇몇 부유한 여성들로 보는 Alan Padgett, “Wealthy Women at Ephesus: I Timothy 2:8-15 in Social Context”, 27-30의 유형론적 해석 역시 본문 이해에 부적합하다. 에베소 교회의 부유한 여성들은 하와처럼 하나님이 본래 주신 역할, 곧 자녀 출산에 충실할 때 ‘뱀’(=거짓 교사들)으로부터 구원 받을 수 있지만 동시에 믿음-사랑-거룩함으로 살아야 구원이 가능하다는 설명, 그리고 바울이 예수를 출산한 마리아를 함께 고려하고 있고 그것이 에베소의 부유한 여성들에게 구원을 위한 제3의 길을 열어준다는 설명을 도대체 어떻게 이해해야 하는가?

58) Joachim Jeremias und August Strobel, *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer*, 22.

59) J. D. Quinn and W. C. Wacker, *The First and Second Letters to Timothy: A New Translation with Notes and Commentary*, 233.

60) 이 동사는 신약성서에서 총 118회 등장하는데, 요한문헌에서만 절반 이상인 67회 사용되고 있다(요 40회, 요1 24회, 요2 3회).

61) Hans Hübner, “μείνω”, H. Balz und G. Schneider, hrsg., *EWNT* II, 2. Aufl. (Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992), 1002-1004 참조.

해 볼 때 특이한 점은 새로운 실존의 근거가 하나님이나 그리스도가 아니라 믿음, 사랑, 거룩함과 정숙함이라는 사실이다.

4.2. ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ

πίστις는 하나님과의 올바른 관계를 위한 중심적인 표현이자 십자가에 달렸다가 부활·승천한 예수 그리스도와의 끊을 수 없는 관계를 보여주는 신학적 중심개념이다.⁶²⁾ 목회서신에서도 믿음의 대상은 우선적으로 그리스도이며(딤펴전 1:16; 3:13, 16; 딤펴후 3:15), 이 믿음은 건전한 가르침에서 온다(딤펴전 1:5, 10; 딤펴후 2:2; 4:3). 목회서신에서 바울의 생생한 복음 선포보다는 이미 굳어진 믿음의 전승이 중요하다는 점, 곧 구원의 방식으로서의 믿음이 가지고 있는 역동성은 사라지고 전해진 교리(“건전한 교훈”)를 받아들이는 것과 동일시되고 있다는 점에서 바울과는 분명 다른 믿음 이해이지만, 목회서신의 저자는 여전히 바울의 믿음과 구원의 밀접하고도 절대적인 연관성을 붙잡고 있다. 그에게도 믿음은 전 존재를 규정하는, 그래서 잘못된 가르침에 맞서서 싸울 때 관철되고 고수해야 하는 실존적 태도이기 때문이다(딤펴전 6:12).⁶³⁾

목회서신에서 믿음은 종종 다른 미덕과 함께 언급된다.⁶⁴⁾ 청결한 마음과 선한 양심과 거짓이 없는 믿음에서 나오는 사랑(딤펴전 1:5)이 바른 교훈의 목적으로 제시되고 있고, 반대로 일부 사람들이 이 사랑으로부터 떨어진 것이 잘못된 가르침을 따른 결과라는 점(딤펴전 1:3-4, 6-7), 그리고 여러 미덕 중에서 가장 자주 “믿음”과 함께 등장한다는 점(이곳 외에 딤펴전 1:14; 4:12; 6:11; 딤펴후 1:13; 2:22; 3:10; 딤펴 2:2)을 고려해 볼 때, ἀγάπῃ는 바른 선포를 위한 절대적인 기준으로 생각되고 있다.⁶⁵⁾

ἀγιασμός는 이곳과 히브리서(12:14) 외에 바울에게서만 볼 수 있는 용어이다(살전 4:3-7; 고전 7:34). 신약에서는 권면의 맥락에서 결정적인 역할을 하며, 자주 전치사(εἰς/ἐν)와 함께 사용되어 신자의 새로운 삶의 목표를 가리킨

62) 목회서신에서 πίστις는 33회 사용되었다(딤펴전 19회, 딤펴후 8회, 딤펴 6회).

63) Gerhard Barth, “πίστις, πιστεύω”, H. Balz und G. Schneider, hrsg., *EWNT* II, 2. Aufl. (Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992), 230-231.

64) 마음·양심·사랑(딤펴전 1:5), 사랑(딤펴전 1:14; 2:15; 딤펴후 1:13), 양심(딤펴전 1:19), 말·행실·사랑·정절(딤펴전 4:12), 의·경건·사랑·인내·온유(딤펴전 6:11), 의·사랑·화평(딤펴후 2:22), 교훈·행실·의향·오래 참음·사랑·인내·박해를 받음·고난(딤펴후 3:10-11), 절제·경건·신중·사랑·인내(딤펴 2:2).

65) Gerhard Schneider, “ἀγάπη, ἀγαπάω, ἀγαπητός”, H. Balz und G. Schneider, hrsg., *EWNT* II, 2. Aufl. (Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992), 26 참조.

다. 어군 자체가 하나님의 본질과 그에 따른 (인간을 향한) 요구를 기본방향으로 하고 있기 때문이다. 하나님은 그리스도를 통해 새로운 방식으로 은혜롭고 구원하시는 분으로 경험된다. 따라서 그분의 거룩함은 더 이상 두려움을 주기보다는 성령 수여를 통해 신자 안에 직접적으로 현존하게 되며, 신자는 바로 이 거룩함이라는 선물을 안고 구별된 삶을 살아가게 된다.⁶⁶⁾

4.3. μετὰ σωφροσύνης

9절과 비슷하게 μετὰ는 믿음-사랑-거룩함과 함께 가는 내적 태도가 있음을 보여 주며,⁶⁷⁾ 여기서는 σωφροσύνη가 제시되었다. 신약에서 이 어군의 등장 횟수(16회) 중 목회서신이 2/3 가량(10회)을 차지한다.⁶⁸⁾ σωφροσύνη는 헬라 전통의 기본 미덕 중 하나로, 본래 충동에 대한 이성적·정신적 지배력으로서의 단정함이나 절제를 의미하기 때문에 통치자의 미덕으로 여겨지거나 직무의무론에 포함되었다. 목회서신에서는 감독의 자격조건(딤후전 3:2; 딤후 1:8)이나 장로에게 기대되는 요건(딤후 2:2)으로, 또는 젊은 남성들이 가져야 하는 미덕(딤후 2:6)이나 나이든 여자들이 젊은 여자들로 하여금 갖추도록 교육해야 하는 덕목(딤후 2:4-5)으로 언급된다. 본 단락에서는 예배 때의 바른 처신(과 궁극적으로 예배를 넘어 일상으로까지 확대되는 삶의 태도)과 관련하여 두 번 사용되었다(9절과 15절). 목회서신은 이 어군을 사용함으로써 헬라주의적 이상을 수용하면서도 다른 미덕들과 마찬가지로 그 근원을 전적으로 하나님께 두고 있다(‘하나님이 주신 절제하는 마음’[딤후 1:7]과 ‘세상 정욕을 거부하는 신중한 삶’[딤후 2:12] 참조).⁶⁹⁾

4.4. 종합

믿음과 사랑과 거룩함으로 정숙하게 사는 것이 구원과 관련하여 필수적이라는 사실은 목회서신 특유의 사상이며, 이것은 유사한 방식으로 다른

66) Horst Balz, “ἄγιος, ἀγιάζω, ἁγιασμός, ἁγιότης”, H. Balz und G. Schneider, hrsg., *EWNT* II, 2. Aufl. (Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992), 41, 44 참조.

67) Gottfried Holtz, *Die Pastoralbriefe*, 72; George W. Knight, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*, 134.

68) σωφροσύνη: 딤후전 2:9, 15; σωφρονέω: 딤후 2:6; σωφρονίζω: 딤후 2:4; σωφρονισμός: 딤후 1:7; σωφρόνως: 딤후 2:12; σώφρων: 딤후전 3:2; 딤후 1:8; 2:2, 5.

69) Dieter Zeller, “σωφροσύνη, σωφρονέω, σωφρονίζω, σωφρονισμός, σωφρόνως, σώφρων”, H. Balz und G. Schneider, hrsg., *EWNT* II, 2. Aufl. (Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992), 790-792; 윌리엄 D. 마운스, 『목회서신』, 375; Philip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, 207.

곳에서 여러 차례 미덕들을 나열하고 있는 것을 통해서도 확인할 수 있다. 율법의 행위가 아니라 믿음에 의한 구원을 내세웠던 바울의 구원론과는 분명 다른 표현방식이지만, 신학적 내용에 있어서 바울의 전통에서 완전히 벗어나거나 전혀 다른 구원관을 주장하는 것은 아니다. 바울이 생각했던 믿음과 구원의 절대적 연관성을 여전히 고수하고 있다는 점에서 목회서신의 저자는 그 전통을 계승하고 있으며, 구원의 궁극적인 조건이 출산이 아니라 그리스도에 대한 믿음과 그에 따른 경건한 삶을 분명하게 보여주고 있다(1:14-16; 2:5-6; 딤후 1:9-14; 2:11-12; 딤펴 3:3-7).⁷⁰⁾

5. 나가며

15절이 속임을 당한 하와가 죄에 빠지게 됨으로써 씌워진 숙명의 굴레(14절)에 대한 긍정적인 진술일지라도, 앞에 나오는 명령들과 그에 대한 근거들이 일으키는 남자와 여자의 우열관계의 문제가 일시에 해결되는 것처럼 그 내용을 지나치게 과대평가해서는 안 될 것이다. ‘그러나 여자들이 만일 믿음과 사랑과 거룩함으로 정숙하게 살면, 출산(의 고통과 위험)을 통과하여/거쳐서 구원을 받을 것이다.’ — 저자는 창조질서에서의 열등함과 인류 타락의 원인이라는 주장으로 인해 야기될 수밖에 없는 신학적 문제, 곧 여자들은 남자들에 비해 죄에 깊이 빠진 상태이기에 구원에서 멀거나 그 가능성이 매우 희박하다고 생각하는 오해와 비난을 방지하고, 더 나아가 여자들에게 구원의 확실한 가능성을 제시해야 했다. 물론 그의 이러한 ‘긴급조치’가 여성 신자들을 향한 그의 명령과 근거를 정당화시킬 수는 없다. 그런 점에서 ‘남성우월주의적-가부장적’이라는 수식어는 여전히 ‘육체의 가시’로 남을 것이다.

하지만 분명한 것은, 단락을 마무리하는 15절이 전적으로 목회서신의 신학(구원론)에 상응한다는 사실이다. 주문장의 동사에서 구원론적 의미를 제거하거나 전치사구에 지나치게 무게중심을 두는 해석은 이 점을 쉽게 간과하게 만드는 주된 요인이다. 목회서신의 저자는 바울의 신학적 전통을 계승한 사람답게 기독교론에 근거한 바울의 구원론을 자신이 처한 공동체 상

70) 그런 점에서 윌리엄 D. 마운스, 『목회서신』, 421의 진술은 전적으로 옳다. “해산함으로써 구원을 얻으리라’가 무엇을 뜻하든지 간에, 이 구원은 믿음과 사랑과 거룩함과 정절을 수반할 것임에 틀림없다. 목회서신에서 구원의 교훈은 완전히 바울적이다. 구원은 믿음을 통해 신자가 전유하는 하나님의 은혜와 공휼을 통한 것인 반면(...), 행위에 의한 구원이 아니며, 더더욱 출산에 의한 구원은 아니다.”

황에 그대로 적용하고 있다. 하와의 죄로 시작되어 짊어질 수밖에 없게 된 숙명에도 불구하고 여자들의 구원은 믿음에서 떨어지지 않는 한 보장될 것이다.

<주제어>(Keywords)

여자/여성, σῶζω, διά(+속격), 출산(τεκνογονία), 구원론, 주문장/귀결절, 부문장/조건절.

woman, σῶζω, διά(+genitive), childbirth, soteriology, main sentence/apodosis, subordinate sentence/protasis.

(투고 일자: 2017년 1월 31일, 심사 일자: 2017년 2월 28일, 게재 확정 일자: 2017년 4월 26일)

<참고문헌>(References)

- 『성경전서 개역개정판: 독일성서공회 해설』, 서울: 대한성서공회, 2005 (5쇄).
- Novum Testamentum Graece*, Aland, Barbara, et al. eds., 28th ed., Institute for New Testament Textual Research Münster / Westphalia under the direction of Holger Strutwolf, ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- 김길성, “여성 임직에 대한 성경의 교훈: 디모데전서 2:8-15절을 중심으로”, 『신학지남』 63 (1996), 121-146.
- 디벨리우스, 마르틴, 『목회서신』, 김득중 역, 국제성서주석 42, 서울: 한국신학연구소, 1983.
- 마운스, 윌리엄 D., 『목회서신』, 채천석, 이덕신 역, WBC 46, 서울: 도서출판 솔로몬, 2009.
- 박익수, 『디모데전.후서/디도서』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 45, 서울: 대한기독교서회, 1994.
- 박창건, 박익수, 『신약성서 헬라이어 문법』, 서울: 대한기독교서회, 1995.
- 유은결, “목회 서신의 대적자는 영지주의자였는가?”, 『신약논단』 15 (2008), 1051-1082.
- 이복우, “남녀 신자의 역할과 위치”, 『신학정론』 32 (2014), 263-293.
- 최영실, “성서는 여성의 사회적 지도력을 거부하는가? (디모데전서 2장 11-15절에 대한 해석을 중심으로)”, 『성공회대학논총』 6 (1992), 85-110.
- 하딩, 마크, 『최근 목회서신 연구 동향』, 김병모 역, 21세기 신학 시리즈 18, 서울: CLC, 2016.
- Balz, Horst, “ἄγιος, ἀγιάζω, ἁγιασμός, ἁγιότης”, H. Balz und G. Schneider, hrsg., *EWNT I*, 2. Aufl., Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992, 38-48.
- Barrett, Charles K., *The Pastoral Epistles in the New English Bible*, Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Barth, Gerhard, “πίστις, πιστεύω”, H. Balz und G. Schneider, hrsg., *EWNT III*, 2. Aufl., Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992, 216-231.
- Bauer, Walter, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kurt Aland und Barbara Aland, hrsg., 6. Aufl., Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988.
- Blass, F., Debrunner, A., und Rehkopf, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 16. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Brox, Norbert, *Die Pastoralbriefe*, 4. Aufl., RNT 7:2, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1969.
- Falconer, Robert, “1 Timothy 2:14, 15: Interpretative Notes”, *Journal of Biblical Literature* 60 (1941), 375-379.
- Fee, Gordon D., *1 and 2 Timothy, Titus*, 2nd ed., NIBC 13, Peabody: Hendrickson

- Publishers, 1988.
- Fuhrmann, Sebastian, “Saved by Childbirth: Struggling Ideologies, the Female Body and a Placing of 1 Tim 2:15a”, *Neotestamentica* 44 (2010), 31-46.
- Hoffmann, E. G. und von Siebenthal, H., *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Riehen: Immanuel-Verlag, 1985.
- Holtz, Gottfried, *Die Pastoralbriefe*, 4. Aufl., ThHNT 13, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1986.
- Hubbard, Moyer, “Kept Safe through Childbearing: Maternal Mortality, Justification by Faith, and the Social Setting of 1 Timothy 2:15”, *Journal of Evangelical Theological Society* 55 (2012), 743-762.
- Hübner, Hans, “μένω”, H. Balz und G. Schneider, hrsg., *EWNT* II, 2. Aufl., Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992, 1002-1004.
- Hutson, Christopher R., “‘Saved through Childbearing’: The Jewish Context of 1 Timothy 2:15”, *Novum Testamentum* 56 (2014), 392-410.
- Jebb, S., “A Suggested Interpretation of I Ti 2:15”, *The Expository Times* 81 (1969-1970), 221-222.
- Jeremias, Joachim und Strobel, August, *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer*, 12. Aufl., NTD 9, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- Kimberley, David R., “1 Tim 2:15: A Possible Understanding of a Difficult Text”, *Journal of Evangelical Theological Society* 35 (1992), 481-486.
- Knight (III.), George W., *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company; Carlisle: The Paternoster Press, 1992.
- Köstenberger, Andreas J., “Ascertaining Women’s God-Ordained Roles: An Interpretation of 1 Timothy 2:15”, *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997), 107-144.
- Merkel, Helmut, *Die Pastoralbriefe*, 13. Aufl., NTD 9:1, Göttingen; Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Moo, Douglas J., “1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance”, *Trinity Journal* NS 1 (1980), 62-83.
- Oberlinner, Lorenz, *Der erste Timotheusbrief / Der zweite Timotheusbrief*, HThK: Apostelgeschichte und Briefe (Ungekürzte Sonderausgabe), Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2002; org. ed. 1994, 1995.
- Padgett, Alan, “Wealthy Women at Ephesus: 1 Timothy 2:8-15 in Social Context”, *Interpretation* 41 (1987), 19-31.

- Payne, Philip B., “Libertarian Women in Ephesus: A Response to Douglas J. Moo’s Article, ‘1 Timothy 2:11-15: Meaning and Significance’”, *Trinity Journal* NS 2 (1981), 169-197.
- Porter, Stanley E., “What Does It Mean To Be ‘Saved By Childbirth’ (1 Timothy 2.15)?”, *Journal for the Study of the New Testament* 49 (1993), 87-102.
- Quinn, J. D. and Wacker, W. C., *The First and Second Letters to Timothy: A New Translation with Notes and Commentary*, The Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Radl, Walter, “σῶζω”, H. Balz und G. Schneider, hrsg., *EWNT* III, 2. Aufl., Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992, 765-770.
- Roberts, Mark D., “Woman Shall Be Saved: A Closer Look at 1 Timothy 2:15”, *The Reformed Journal* 33 (1983), 18-22.
- Roloff, Jürgen, *Der erste Brief an Timotheus*, EKK 15, Zürich: Benziger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988.
- Rousselle, Aline, “Body Politics in Ancient Rome”, P. Schmitt Pantel, ed., *A History of Women in the West. I. From Ancient Goddesses to Christian Saints*, A. Goldhammer, trans., Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1992, 296-336.
- Schneider, Gerhard, “ἀγάπη, ἀγαπάω, ἀγαπητός”, H. Balz und G. Schneider, hrsg., *EWNT* I, 2. Aufl., Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992, 19-29.
- Schrage, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther: 3. Teilband: 1Kor 11,17-14,40*, EKK VII:3, Zürich: Benziger Verlag; Düsseldorf; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999.
- Spurgeon, Andrew B., “1 Timothy 2:13-15: Paul’s Retelling of Genesis 2:4-4:1”, *Journal of Evangelical Theological Society* 56 (2013), 543-556.
- Strack, Hermann und Billerbeck, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 3. Band: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, 6. Aufl., München: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1975.
- Towner, Philip H., *The Letters to Timothy and Titus*, NICNT, Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.
- Waters, Kenneth L., “Revisiting Virtues as Children: 1 Timothy 2:15 as Centerpiece for an Egalitarian Soteriology”, *Lexington Theological Quarterly* 42 (2007), 37-49.
- Waters, Kenneth L., “Saved through Childbearing: Virtues as Children in 1 Timothy 2:11-15”, *Journal of Biblical Literature* 123 (2004), 703-735.

Zeller, Dieter, “σωφροσύνη, σωφρονέω, σωφρονίζω, σωφρονισμός, σωφρόνως, σώφρων”, H. Balz und G. Schneider, hrsg., *EWNT* III, 2. Aufl., Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992, 790-792.

<Abstract>

She will be saved through childbearing?: Reflection on 1 Timothy 2:15

Sung-Ho Park

(Methodist Theological University)

First Timothy 2:15 is the ending verse of the paragraph in which the author of the Pastoral Epistles gave two orders about the right attitude during the service to women in the church in Ephesus. He based the second order (v. 11-12) on the story of the creation and the fall (v. 13-14). The sin of Eve who was tempted by the serpent has sealed the fate of women since Eve that they are responsible for the fall of the mankind and also much inferior to men. This was a theological problem because it has been thought that women cannot be saved or that their salvation can be threatened. The author had to remove this misunderstanding and/or charge.

The main sentence (=apodosis) of v. 15 shows a very extraordinary statement that women are saved by childbearing. But the problem is that this statement does not match the soteriology of Paul and of the author of the Pastoral Epistles who is succeeding Paul's theology. The purpose of this study is to reexamine the meaning of the expressions of the apodosis and protasis and to find a grammatically, linguistically, and theologically right interpretation. Specially, unlike the tendency to give too much weight on the apodosis (or the prepositional clause in the apodosis), the importance and meaning of the protasis let us verify that the author did not claim salvation of women by childbirth but through religious life in faith, which is completely in agreement with the soteriology of Paul and that of the author who faithfully follows Paul's theological tradition.

A Model for Translators: An Exegesis of Genesis 32:22-32

Natarajan Subramani*

1. Introduction

The book of Genesis has variety of materials and most of them are ambiguous in their nature. One such is the Jacob saga materials. It is hard to locate the beginning and the end of this short yet momentous event. The whole context of this passage is Jacob's encounter with the divine at the verge of his meeting with Esau. Here he seeks the blessings of the divine to protect him from Esau and his 400 men who have set out to meet Jacob. The encounter between God and Jacob makes him blessed; the divine gifts him with a new name and with a limp. The story recounts Jacob's encounter with the 'man' (In Old Testament the divine encounter with the human is mostly addressed as the 'man', 'the angel of the Lord', etc.) and is explained as a background to Jacob's meeting with Esau. Luther says: "every man holds that this text is one of the most obscure in the Old Testament."¹) Acknowledging the indistinct nature and richness of the text, this study is an attempt to interpret the passage by using the original text along with various interpretations. It is also an attempt to relate the event to the present context of the church and society in India. Modern-day India still languishes under the caste system, in which the numerous lower castes are relegated to working in the lowest and most menial jobs. The story of Jacob and his wrestle with the mysterious but clearly superior being can be taken as a metaphor for their struggle for acceptance in the wider Indian society and the Church — Jacob may have limped as a result of his wrestling match, but he gained several benefits from it which lasted into later generations.

* Natarajan Subramani works with the Bible Society of India, Bangalore, as Senior Translations Advisor. nsubramani@biblesociety.in.

1) H. C. Leupold, *Exposition of Genesis*, Vol. II (Grand Rapids: Baker Book House, 1975), 874.

2. Translation of Genesis 32:22-32²⁾

וַיָּקָם בַּלַּיְלָה הַהוּא וַיִּקַּח
אֶת־שְׁתֵּי נָשָׁיו וְאֶת־שְׁתֵּי
שִׁפְחֹתָיו וְאֶת־אֶחָד עֶשְׂרֵי
וַיַּעֲבֵר אֶת מַעְבַּר יַבְבֹּק.

22 And he rose up that night and took two of his wife and two of his women servants and eleven of his sons and passed over the ford Jabbok.

וַיִּקְחֵם וַיַּעֲבֵרם אֶת־הַנָּחַל
וַיַּעֲבֵר אֶת־אֶשְׁרֵלֹו.

23 and he took them and sent them over the brook and sent over that he had.

וַיִּנְתַּר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ וַיֵּאבֶק אִישׁ
עַמּוּ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר

24 and Jacob was left alone and there a man wrestled with him until the breaking of the day.

וַיֵּרָא כִּי לֹא יָכַל לוֹ וַיִּנְעַע
בְּכַף־יָרְכוֹ וַתִּקַּע כַּף־יָרְכוֹ
וַיַּעֲקֹב בְּהֶאֱבָקוֹ עִמּוֹ
וַיִּלְחֹם עִמּוֹ.

25 when he saw that not prevailed against him, and he touched the hollow of the his thigh and was out of joint the hollow of the thigh of Jacobs he wrestled with him.

וַיֹּאמֶר שְׁלַחֲנִי כִּי עָלָה
הַשָּׁחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלְּחֶךָ
כִּי אִם־בְּרַכְתֵּנִי

26 and he said let me go for breaketh of the day. And he said I will not let thee go except thou bless me.

וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַה־שְּׁמֶךָ
וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב

27 and he said what unto him is and he said thy name Jacob

וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאמֵר עוֹד
שְׁמֶךָ כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל כִּי־שָׂרִיתָ
עִם־אֱלֹהִים וְעִם־אֲנָשִׁים וַתִּגְבַּל

28 and he said no thy name more shall be called Jacob, but Israel for as a prince has thou power with God and with men, and he has prevailed.

וַיִּשְׁאַל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַגִּידָה־נָא
שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶה תִּשְׁאַל
לְשְׁמִי וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שָׁם

29 and asked him and Jacob said tell me thy name I pray thee. And he said wherefore it is that thou dost ask after my name? and he blessed him there.

וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם
פְּנֵי־אֵל כִּי־רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים
אֶל־פָּנִים וַתִּנָּצַל נַפְשִׁי

30 and Jacob called the name of the place Peniel: for I have seen God face to face and is preserved my life.

וַיִּזְרַח־לוֹ הַשָּׁמֶשׁ כְּאֲשֶׁר עָבַר
אֶת־פְּנֵי־אֵל וַהּוּא צָלַע עַל־יָרְכוֹ

31 and rose the sun upon him as he passed over Peniel and he halted upon his thigh.

עַל־כֵּן לֹא־יֵאָכְלוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל
אֶת־גִּיד הַנֶּשֶׂה אֲשֶׁר עַל־כַּף
הַיָּרֶךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע
בְּכַף־יָרְכוֹ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנֶּשֶׂה
וַיִּלְחֹם עִמּוֹ.

32 therefore eat not the children of Israel of the sinew which shrank which is upon the hollow of the thigh unto this day, because he touched the hollow of the Jacob's thigh in the sinew that shrank.

2) In chapter 32, the verse numbering does not follows the Hebrew text, but the English

3. Source:

The source critics like S. R. Driver, J. Wellhausen, the great bulk of 32:3-33:20 delivered from J. Driver assigned only 33:18-20 to other sources, mostly E, to which Wellhausen also ascribed 32:13b-21. Subsequent source critics tended to find somewhat more E in these chapters. Scholars like S. A. Geller, E. Blum, G. W. Coats and C. Westermann argue that this episode is an integral part of J's account of Jacob.³⁾ The earlier assumption that the narrative is composed of two versions which once existed independently must be given up. With the exception of v. 23 and 24a, there is no real doublet in the narrative. It must therefore be ascribed completely to the Yahwist.⁴⁾ Similarly 32:30 led many to argue that 32:22-32 was composed of E and J, though different analyses were offered, even by the same commentator in different editions. More recently the fashion has swung back to regarding 32:3-32 as all from the hand of J.⁵⁾

3.1. Structure:

This passage describes the return of Jacob to Canaan. The event throughout this chapter occurs at night. Jacob was distressed due to the news of Esau and his 400 men. He spends that 'night' in the river bank after sending all his people and belongings over the river. It is during the 'night' (v. 21) that he sends his gift on to Esau. And now, he himself gets up in the 'night.' Anxiety may have produced insomnia.⁶⁾ The mysterious activity and the critical problems posed have led to much discussion.

The story about Jacob is spread over three sections according to V. P. Hamilton :

1. vv. 22-25 are narrative, describing Jacob's and his entourage's crossing of the Jabbok, and Jacob's wrestling with a man.

translations.

3) G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, Word Biblical Commentary 2 (Dallas: Word Books Publishers, 1994), 294.

4) G. von Rad, *Genesis, A Commentary, Revised Edition* (London: SCM Press Ltd., 1987), 320.

5) G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, 289.

6) V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, NICOT (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 328.

2. vv. 26-29 are dialogue between Jacob and the man, and they climax in the renaming of Jacob as Israel.
3. vv. 30-32 are etymology, explaining the origin of the name Peniel and a certain dietary restriction.⁷⁾

One can read vv. 22-23 in two ways. First, Jacob himself crosses the river (v. 22, sing. and not pl.). Second, Jacob sends his entourage across, but he himself does not cross (v. 23). The ‘man’ who encountered Jacob is no river demon who tries to stop Jacob from fording the river. There are no obstacles in the river crossing. Indeed, taken together, vv. 22-23 might suggest that Jacob crossed the Jabbok several times.⁸⁾

3.2. Setting:

While on the river bank Jacob has undergone the struggle between life and death. He is there alone, having sent all his belongings across the river without him. According to the text, the wives, handmaids, and sons were brought over first. It is interesting to note how, in a patriarchal society, only the sons are mentioned, as the one daughter Dinah was not as important for later history as the sons were. In ancient Israelite patriarchal society the females were not considered as equal to males. Hence, the daughter is not mentioned, only the sons. This kind of exclusive male chauvinistic approach is predominately found in Israel.

The text does not explain the logic in Jacob’s reasoning as to why he brought all his family across the Jabbok and remained on the river bank alone. The conjecture could be made that probably he was disturbed, sleepless, restless and fearful of death because of his brother Esau.

In the midst of this narrative built on human calculation, there are statements which are note worthy for their theological acumen. These include a brief theophany (32:1-2), a fearful prayer (32:9-12) and an extended encounter (32:22-32). There is little doubt that two theophanic episodes (32:1-2, 22-32) have had an independent life and been incorporated into the narrative.⁹⁾

7) Ibid.

8) Ibid., 329.

9) W. Brueggemann, *Genesis*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching (Atlanta: John Knox Press, 1982), 261.

4. Exegetical Notes with Critical Apparatus of Genesis 32:22-32

Chapters 32-33 are similar in theme and content. Jacob returns to Canaan as per God's command. This trace back to the utter poverty of Jacob followed by blessings of God. Jacob gathers a large part of his possessions together and send them as gifts that they may wipe off the anger of his brother Esau.

4.1. Genesis 32:22-25

The ambiguity of the text requires in depth study. Jacob is momentarily left alone, separated from his party. The word 'man'¹⁰⁾ is open to all possible interpretations. The identity of the 'man' (v. 24) is obscure. In much interpretation, it has been understood as a demon or a Canaanite numen.¹¹⁾ It brings us to Jacob's situation, who perceives nothing but a male antagonist closing in upon him. 'A man struggled with him' describes the attack from Jacob's point of view; he is assaulted by an unidentifiable male and has to fight for his life.¹²⁾ Indeed, the struggle was indecisive for a long period, until the mysterious antagonist touched Jacob's hip, which was put out of joint by the touch, as though by a magical power.¹³⁾ The verb 'he struggled' (וַיִּאבֹק) occurs only here and in v. 25 and is clearly a play on the name Yabbok (יַבְבֹּק), and probably Jacob too (יַעֲקֹב), so one could paraphrase it 'he Yabboked him' or 'he Jacobed him'! The form in which the struggle took place is left unspecified. יַבֵּק is often said to be a by-form of טַבֵּק 'to embrace', a friendly gesture, but there is nothing friendly about this encounter.¹⁴⁾

The verb (אֲבַק) is correctly translated 'wrestled', as just about all translators

10) Jacob's assailant is identified simply as a 'man' (אִישׁ). Jacob will later identify the man as God (אֱלֹהִים) (v. 30), and Hos 12:4[5] identifies him as an angel (מַלְאָךְ).

11) W. Brueggemann, *Genesis*, 266-267.

12) G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, 295.

13) G. von Rad, *Genesis, A Commentary*, 321.

14) G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, 295. Undoubtedly, there is an acoustical similarity in Jacob, Jabbok, wrestled. Vv. 24-25 are the only two places where this denominative verb יַבֵּק occurs in the Old Testament (and both are Niphal). The noun from which the verb is built is יַבֵּק 'dust', suggesting perhaps that when one wrestles on the ground he gets dirty or dusty. In ch. 32 a man wrestles (אֲבַק) Jacob (embraces for fighting). In ch. 33, Esau embraces (הִבֵּק) Jacob (embrace for greeting). Two verbs that rhyme are chosen to describe the start of Jacob's encounters.

agree. It matters little whether it be derived from the noun אֶבֶק meaning ‘dust’ and so the verb is construed to mean ‘roll in the dust’, or ‘to become dusty’ or ‘to raise the dust’; or whether the root קָבַח is compared which means ‘to clasp’ as the wrestlers do.¹⁵⁾ H. Gunkel, G. von Rad and Westermann are among those who suggest that originally this was an account of Jacob’s encounter with a Canaanite river god. And this they hold is confirmed by the ‘man’s desire to depart before dawn’, a regular feature of folk tale. However, O. Eissfeldt argues the story actually identifies the opponent as El, the supreme Canaanite creator god. On the other hand in other dangerous encounters with the divine the unrecognised foe is the Lord or his angel and often in Genesis the Lord is equated with El.¹⁶⁾

It is clear that at some point Jacob has recognized the divine character of his opponent and has persistently sought a blessing. How and when Jacob became aware of the character of the ‘man’ with whom he wrestled, we are quite unable to say. Jacob must from the outset have been most distinctly aware that this was not a struggle merely between man and man in physical opposition.¹⁷⁾ The man realized that he could not win, so he touched Jacob’s thigh. For the Israelite reader knowing the man’s identity, the first clause, ‘he could not win’, must have sounded astonishing.¹⁸⁾ The words used do not suggest that something in the nature of a wrestlers trick was used. ‘The hollow of the thigh’ seems to have been the ball-and-socket joint. This joint was dislocated, we are not informed whether this infirmity was permanent or only for a few days or weeks. Speculation on this point is quite futile.¹⁹⁾ It gives an insight into Jacob’s situation. A touch that dislocates indicates an opponent with superhuman power.²⁰⁾ The expression ‘until the breaking of the day’ reveals that a long bout of wrestling occurred.²¹⁾ Then we have the incident when the man demanded to go before the day break. It indicates a desire to continue to hide his identity. It may also hint at the idea that no man can see God and live (cf. v. 2; Exo 33:20). In this process of struggle, it is another hint for Jacob of the supernatural

15) H. C. Leupold, *Exposition of Genesis*, 875.

16) G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, 295.

17) H. C. Leupold, *Exposition of Genesis*, 878.

18) G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, 295.

19) H. C. Leupold, *Exposition of Genesis*, 877.

20) G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, 295.

21) G. von Rad, *Genesis, A Commentary*, 321.

character of his opponent.²²⁾

4.2. Genesis 32:26-29

Jacob was no easy conquest for the man. Jacob's Herculean strength was observed in 29:10 when he rolled away the stone from the well.²³⁾ No one knows why the man struck Jacob on the hollow of the thigh. Neither does one know why the man requests Jacob to 'release' him because dawn is beginning to break. Gunkel's commentary popularised the notion that this is a vestige of the Ur-form of the story. In the earlier traditional narrative (as stated above) the man who fought with Jacob was a nocturnal demon (or a river spirits) who loses his power at daylight. It appears that the dawn, as well as the place of the incident (the Jabbok river in the Transjordan area), are foils for the character of Jacob.²⁴⁾ Jacob is insisting on something that he cannot provide for himself. 'The words for "hollow of his thigh" are noted in various ways and meanings as if these were different in usage.'²⁵⁾ The touching of Jacob's thigh results in the thigh's being dislocated.²⁶⁾

The etymology of Israel offered by the text relates **יִשְׂרָאֵל** to the verb **שָׂרָה** 'to struggle, fight'. The word literally means 'El (God) fights'.²⁷⁾ R. B. Coote relates it to the noun **מִשְׂרָה**, usually translated 'government'; hence he explains

22) G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, 296.

23) V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, 329.

24) *Ibid.*, 332.

25) The situation would be that two men are engaged in combat and at some point in the contest one combatant touches/strikes the scrotum of the other combatant. This situation would then be comparable to that envisioned in the law of Deu 25:11-12 in which two men are wrestling. The wife of the losing combatant disadvantages the winning combatant by seizing him by the private parts. *Ibid.*, 331.

26) In the Hiphil stem (**יָקַע**) designs some kind of public ritual act of execution on living bodies (Num 25:4; 2Sa 21:6, 9), in the Qal stem (as here) the meaning is 'separation, alienation, dislocation.' Given the other references to *thigh* in the patriarchal traditions, it is inconceivable that any latter Israelite would have missed the national import of this verse. Jacob, the ancestor of Israel, had his thigh struck, and it was from that thigh that Israel came forth (Exo 1:5).

27) G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, 296. "It has also been thought that the notion of 'God fighting' is incompatible with Israelite theology, so that the real meaning of Israel must be different. So, S. A. Geller following the Greek translators (LXX, Aquila, Symmachus) and the Vulgate, relates it to **שָׂרָה** 'to rule, be strong' and E. Jacob links Israel with **יִשָּׂר** 'just, right' comparing the other ancient poetic name Jeshurun. W. F. Albright suggested it was related to Ethiopic and Arabic stems meaning 'to heal'; hence the word means 'God heals'."

the names as ‘El Judges’ which is very similar to M. Noth’s earlier suggestion, “May God rule.”²⁸⁾ The original meaning of Israel is much debated (God rules? God heals? God judges?), as is the relationship between Israel and verb שָׂרָה²⁹⁾ (struggled). The concept of God’s fighting with someone is certainly no more of a problem than the passage itself. The reversal of the emphasis (from ‘God fights’ to ‘fight with God’) in the explanation is because of the nature of popular etymologies which are satisfied with a word play on the sound or meaning of the name to express its significance.

Jacob now learns that he shall no longer be called Jacob. No longer will be the stigma of heel and his being supplanted be attached to him. Biblical Hebrew uses the idiom ‘they shall say no more’ or ‘it shall be said no more’ to indicate a spiritual metamorphosis of some kind. Particularly close to Genesis 32:29 is Jeremiah 3:16-17, ‘they shall no more say... But it shall be called.’ Jacob is making a confession about the appropriateness of his name. Only now would Jacob agree with Esau that Jacob is the perfect name for him (27:36). The acknowledgement of the old name and its unfortunate suitability, paves the way for a new name. Instead of merely blessing him, his opponent changes Jacob’s name, thus announcing Jacob’s new character and destiny. ‘He says: ‘not Jacob’ (the negative immediately before the word affected) shall thy name be called from now on but Israel.’ He adds a reason: ‘thou hast striven with God and with men and hast prevailed.’ שָׂרָה means ‘to strive’ or ‘fight’ — אֱל is ‘God’.³⁰⁾ J. J. Scullion suggests that ‘with God and with men’ is merism, the statement of two extremes to express totality.³¹⁾

4.3. Genesis 32:30-32

Jacob’s question is life and unlike the one that the man had earlier asked him. The man had said to Jacob: what is your name? Jacob’s question is phrased a bit differently. In asking Jacob his name, the man need not add ‘please’ as Jacob did when he asks his question. The man’s question is introduced as a statement.

28) Ibid., 297.

29) This word is a *hapax legomenon* except Hos 12:3[4].

30) H. C. Leupold, *Exposition of Genesis*, 880.

31) J. J. Scullion, *Genesis: A Commentary for Students, Teachers and Preachers*, Vol. 6 (Collegeville: Liturgical Press, 1992), 331.

Jacob's request is introduced as one inquiry and a statement.³²⁾ Jacob's question is nothing more than a request for information from the identification of his adversary. This request is formal element in the theophanies and seems to be that only with the disappearance of the deity does the protagonist realize he or she has had contact with the divine. The 'man' now implicitly identified with God (v. 28) refuses to give his name, lest it be abused and then he blesses Jacob. Then he disappears in the dark as suddenly as he came.

Jacob does not receive a direct answer to his question about the man's name, but that does not stop him from naming the place where this wrestling match occurred. He calls it Peniel,³³⁾ that is 'the face of El'. He refers to that event by saying, 'I have seen God face to face', a statement all the more remarkable given that it happened during the night at the bottom of a dark gorge. The expression face to face need not be confined to literal visual perception. In an idiomatic fashion it refers to the direct, non-mediated (i.e., immediate) character of a manifestation of presence. It describes a 'person-to-person' encounter, without the help or hindrance of an intermediary.³⁴⁾ Jacob is not saying: 'by all logical considerations, I should be dead by now.' It is true that God says that 'a man shall not see me and live'(Exo 33:20)³⁵⁾, but that is hardly Jacob's concern. But for Jacob the most important aspect of the encounter is that 'I have seen God face to face, and yet my life was rescued.' This event involves Jacob moving from a proclamation of revelation to a statement of testimony which means he shifts from awe to relief.

The rising of the sun marks the passing of the time and the dawn of a new era in Jacob's career. Jacob's encounter with the man has progressed from night (v. 22) to dawn (vv. 24, 26) to daylight. Jacob's exclamation, I have seen God 'face to face' is mentioned before the rising of the sun, indicating that it is not the

32) V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, 335.

33) Peniel is called Penuel. Penuel has an old case ending of *u* for the construct in place of the other old case ending *i* in Peniel. The form Peniel may be used here because it sounds more like 'face of God'. Its location is uncertain, says that it lies close to the southern bank of the Yabbok somewhere between Mahanaim and Succoth. With an adequate and a historically accurate account of the origin of the name 'Peniel' before us, we may wonder at those who under such circumstances go far afield and try to account for its origin by comparing the Phoenician promontory of which was called *qeou proswpou* (face of God).

34) V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, 336.

35) A concept that admits exception throughout the Old Testament.

displacement of the darkness by the sun that permits Jacob's identifying his antagonist.³⁶⁾ But he limps past Peniel, witnessing to the reality of his nocturnal encounter and showing that although in one sense he was victorious, God had left his mark on him. He was not totally self-sufficient.³⁷⁾ As Jacob departs Peniel, he leaves with two things he did not bring with him to the Jabbok River. He has a new name and a new limp. The new name will forever remind Jacob of his new destiny. The new limp will forever remind him that in Elohim Jacob met for the first time one who can overpower him.³⁸⁾

5. Theological Themes

The Jacob story is the most complicated narrative among all other ancestral narratives. Particularly this prescribed pericope has the unique features with the combinations of multifaceted forms. There are many theological themes in this passage. Some prominent words such as 'cross', 'face' appear frequently in this passage.³⁹⁾ Theme of blessing (32:26-29), is another key word of the Jacob cycle. Jacob received blessings from his father (ch. 27), here it is solely from God.

It is a struggle between life and death for Jacob at the verge of meeting his brother Esau. Jacob's encounter with God finally ended with the divine conferring a blessing and with the bestowal of the new name Israel. This struggle shows the sovereignty of God and faithfulness to his promise despite the exhibition of all human unworthiness. At this juncture, it does not mean that Jacob had control over God, rather, that Israel is totally dependent on God's grace.⁴⁰⁾

5.1. Theological and Ethical Message

Jacob has won the birthright, the blessing and ultimately the conflict with Laban. He has endured through all, and now he endures with God. Jacob has

36) V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, 337.

37) G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, 297.

38) V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, 337.

39) G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, 294.

40) *Ibid.*, 294.

struggled with God, has been graced by God, and carries the mark of the struggle, at least temporarily, in his thigh. Jacob, though he does not realise it, then unwittingly asks for power over God by asking the attacker's name. The attacker refuses the request and blesses Jacob (v. 29).⁴¹⁾ Only in the dawn after the night long struggle does Jacob realize that the encounter has been with God (v. 30). To God, the humility matters more than the wealth, possession and fame. Jacob stood on the mud bund of the river Jabbok in fear of his brother Esau and his 400 men who were with him. The God, who is the God of the lonely and weak, always takes the side of the weaker sections of the community and blesses them.

5.2. Relation to the other Biblical Passage

The divine encounter with the human could be seen clearly in almost all the ancestral narratives where the divine takes the form of the human and literally interacts with the human as a person. It is portrayed in the biblical narratives under the description as the one who appeared to the human as 'an angel', 'an angel of the Lord' etc. One or more such examples are present in Genesis 18-19, which begins with three men standing in front of Abraham; in Judges 6 where Yahweh's angel sat under an oak tree, and shortly engaged in conversation; and especially in Judges 13, where Manoah and his wife take Yahweh's angel to be a man of God. Thus it is not unusual or unheard of in the Old Testament for supernatural beings to assume human form.⁴²⁾ Apart from wrestling with God, all other elements in the story could be seen in the biblical passages even including the change of the names in New Testament.

5.3. Relevance of the Text to the Present Day Context

This narrative reflects some of Israel's most sophisticated theology. On the one hand, Jacob/Israel soars to bold heights of a promethean kind. But then, he is corrected by a limp, affirming that only God is God. On the other hand, Jacob is a cripple with a blessing. Israel must ponder how it is that blessings are given

41) J. J. Scullion, *Genesis: A Commentary for Students, Teachers and Preachers*, 231.

42) V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, 330.

and at what cost. This same theology of weakness of power and power in weakness turns this text toward the New Testament and the gospel of the cross. Jacob lived, but he lived a new way now with power and with new weakness. And then he faced his brother.⁴³⁾ Jacob's encounter with God is exclusive example for the modern day context of the Church and Society. The struggle to challenge the human-made structure of Church/Society is the struggle belonging to the ordinary persons, particularly the poor and the oppressed communities in the Indian soil. The weaker section of our community needs the divine intervention to meet the challenges of the oppressive structure of the society. The divine encounter would enable the Dalits, Adivasis, women and children to overcome the structural power base to face challenges ahead of them not only for the present day but also for the future generation. If this could be done it would enable them to live in harmony with all humanity and thereby realise the kingdom values presented in Isaiah where the lamb and the wolf live together.

6. Conclusion

This remarkable occurrence is not to be regarded as a dream or an internal vision, but should be felt within the sphere of sensuous perception. At the same time, it was not a natural or corporeal wrestling, but a 'real conflict of both mind and body, a work of the spirit with intense effort of the body', in which Jacob was lifted up into a highly elevated condition of body and mind resembling that of ecstasy, through the medium of the manifestation of God. Divine manifestation deserves to be commemorated in every possible way. Jacob marks this one for himself and for his descendants by giving a distinctive name to the place where it occurred. The new name given to Jacob is Israel and the explanation following is that Jacob struggled with God and with men and had overcome. 'The transformation of the name from Jacob into Israel, subsequently the father of nation is the climax of the text. The whole issue here is the one who grasped the blessings by meeting him makes Jacob pray to God for blessings.'⁴⁴⁾ This passage is an exclusive passage for the present day Church and Society which needs to

43) W. Brueggemann, *Genesis*, 271.

44) G. J. Wenham, *Genesis 16-50*, 294.

encounter with God to liberate the people who are under the oppressive structure of the Church and Society. This is the only way that the people can meet the challenges.

<Keywords>

‘Man’, limp, name, wrestle, blessing.

(투고 일자: 2017년 1월 31일, 심사 일자: 2017년 2월 28일, 게재 확정 일자: 2017년 4월 26일)

<References>

- Blenkinsopp, J., *The Pentateuch*, New York: Doubleday, 1992.
- Brueggemann, W., *Genesis*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Atlanta: John Knox Press, 1982.
- Delitzsch, F. and Keil, C. F., *Biblical Commentary on the Old Testament*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing company, 1949.
- Gottwald, N. K., *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- Hamilton, V. P., *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, NICOT, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Hamilton, V. P., *Handbook on the Pentateuch: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, Grand Rapids: Baker Academic, 1973.
- Leupold, H. C., *Exposition of Genesis*, Vol. II, Grand Rapids: Baker Book House, 1975.
- Mann, T. W., *The Book of the Torah: The Narrative Integrity of the Pentateuch*, Atlanta: John Knox Press, 1988.
- Rendtorff, R., *The Old Testament: An Introduction*, Philadelphia: Fortress Press, 1991.
- Scullion, J. J., *Genesis: A Commentary for Students, Teachers and Preachers*, Vol. 6, Collegeville: Liturgical Press, 1992.
- Soggin, A. J., *Introduction to the Old Testament, Third Edition*, London: SCM Press, 1989.
- Speiser, E. A., *Genesis*, The Anchor Bible, New York: Doubleday and Company, Inc, 1964.
- von Rad, G., *Genesis, A Commentary, Revised Edition*, London: SCM Press Ltd., 1987.
- Wenham, G. J., *Genesis 16-50*, Word Biblical Commentary 2, Dallas: Word Books Publishers, 1994.
- Wolf, H., *An Introduction to the Old Testament Pentateuch*, Chicago: Moody Press, 1991.
- Zornberg, A. G., *Genesis, The Beginning of Desire*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1995.

<Abstract>

A Model for Translators: An Exegesis of Genesis 32:22-32

Natarajan Subramani
(The Bible Society of India)

The book of Genesis has a variety of stories, many ambiguous in their nature. One such is the Jacob saga materials, which abounds with puzzles and confusions. It starts with Jacob's encounter with the divine at the verge of his meeting with Esau. Before the meeting he seeks the blessings of the divine to protect him from Esau and his 400 men who have set out to meet Jacob. The story then moves on to Jacob's new name and how he acquires his limp. There is then a discussion of the source of the story and a consideration of its division into three parts. These are described as part narrative, describing the river crossing and Jacob's wrestling with a man; part dialogue between Jacob and the man, climaxing in the renaming of Jacob as Israel and part etymological, explaining the origin of the name Peniel and a certain dietary restriction.

There is then an examination of the puzzle of sending Jacob's family across the river while he remains on the other side. In the struggle there is the question of the interpretation of 'man'— there is considerable discussion on who "the man" is—a river god, a demon, El or God Himself. The one definite conclusion is that whoever the mysterious figure is, he is supernatural, as only such a person could cause the mysterious 'touch' that dislocates Jacob's hip, the implication of this and the consequences. The effect of change of name is considered, along with the conclusion that the identification of 'man' must be God and Jacob realising and acting on the implication. An examination of the theological and ethical themes involved in the story follows, together with consideration of the relationship of the story to other Biblical passages.

The articles concludes with its relevance to present day context for Indian society, especially marginalized sections of society. The relevance of the story of Jacob and his wrestle with the mysterious "man" can be taken as a metaphor for their struggle for acceptance in the wider Indian society and the Church—Jacob may have limped as a result of his wrestling match, but he gained several benefits from it which lasted into later generations.

Two Spheres of Life: Rereading Galatians 3:10-14

Youngju Kwon*

1. Introduction

Galatians 3:10-14 has been the center of scholarly attention for many years. Part of the reason for this is that there are a host of theological issues in this passage. To mention some of the key words is enough to illustrate the point: works of the law, faith in/of Christ, justification, redemption, the Abraham story, in Christ, gentiles in salvation history, and the Spirit, each of which would require a separate article or a monograph for a fuller treatment. Another reason for much scholarly attention has to do with a sheer difficulty of this passage. Despite the presence of numerous profound and complex theological concepts, Paul makes highly condensed arguments about them, which makes it harder to get the plain meaning of this passage, let alone its sophisticated nuances. The fiery scholarly debates on the meaning of some cryptic phrases such as ἔργα νόμου and πίστις Χριστοῦ can be understood in this context. Still worse, Paul's staccato arguments are further complicated by his ambiguous use of the Old Testament. All these difficulties call for an interpreter's extra care and effort in various exegetical decisions. Having acknowledged this, the present study will not pretend to offer final answers to numerous exegetical and theological issues; nor will it revisit all those related scholarly debates. Rather, this article will reread Galatians 3:10-14 with a special attention to the nature of the true gospel. As I will argue in more detail, despite the presence of numerous contested issues, this passage essentially highlights two crucial components of the true gospel: Christ as a new sphere of life and gentiles as beneficiaries of God's blessing. The true gospel that Paul preached from the beginning is

* Ph. D. Candidate at Asbury Theological Seminary. answer.is@gmail.com.

Christ-centered and gentile-inclusive, as opposed to a false gospel that is law-centered and gentile-excluding. But before examining our passage, we need to take a closer look at Galatians 1-2 in which Paul places several interpretive keys for elucidating Galatians 3:10-14.

2. Surveying the larger context

Since Paul's arguments in Galatians 3:10-14 consist of highly compressed statements, viewing the larger context is crucial for interpreting this passage. The textual and contextual evidence from other parts of the letter will fill the gap that Paul's staccato arguments create. Further, many of the previous studies underestimate or disregard Galatians 1-2 due to its nature being a "personal narrative", which is allegedly not much relevant to the exegesis of Galatians 3-4 whose nature is essentially a "theological argument."¹⁾ In order to fill this lacuna, we will briefly overview the previous context—Paul's arguments from the beginning up to this point.

The opening of Paul's letters is not simply about greetings and salutation, but often sets the tone for the following narrative. Galatians is not an exception on this; Paul places in it an important key to the interpretation of the letter as a whole. It is remarkable that the prelude and postlude of Galatians are framed by apocalyptic motifs: the present evil age (1:4) and new creation (6:15).²⁾ This observation indicates that Paul's arguments in Galatians are to be read apocalyptically, with a special reference to the contrasting two ages: this age and the age to come.³⁾ In other words, Paul invites Galatians to grasp an important truth that the present evil age and its powers must be gone when the new age and its powers come. As we shall see below in greater detail, there are a number of

1) Beverly Roberts Gaventa, "Galatians 1 and 2: Autobiography as Paradigm", *NovT* 28 (1986), 311.

2) Richard B. Hays, "Apocalyptic Poiēsis in Galatians: Paternity, Passion, and Participation", Mark W. Elliott, et al., eds., *Galatians and Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 200, 203; G. Walter Hansen, "A Paradigm of the Apocalypse: The Gospel in the Light of Epistolary Analysis", Mark D. Nanos, ed., *The Galatians Debate* (Peabody: Hendrickson, 2002), 154.

3) For an apocalyptic reading of Galatians, see J. Louis Martyn, *Galatians*, AB 33A (New York: Doubleday, 1997).

antithetical themes throughout the letter such as law and Christ/faith/promise, curse and blessing, flesh and spirit, slave and son, etc., and I would argue that these antithetical themes can be best understood in the scheme of the two ages and their correlating values and powers. Another element worth noting in this opening part is that Christ's death is depicted as a decisive factor that results in the inbreaking of the new age (1:4). The implication is that, after the Christ-event, a new age has dawned and Christians are thus to live according to a new set of values that are demanded by the new age.

In Galatians 1:6-10, Paul addresses the gist of the problem of the Galatian church: they turn away from the "gospel of Christ" (which is the true gospel) and become attracted to a "different gospel" (which is a false gospel). What is intriguing in Paul's description about the false gospel is that those who preach the false gospel are to be cursed (ἀνάθεμα; 1:8, 9), which echoes the language of curse in our passage (κατάρα and its cognates; 3:10, 13). The fact that, despite the different Greek words, the language of curse is completely absent throughout the letter except these verses strongly suggests that Galatians 1:6-10 may offer a key to the interpretation of our passage. The point to be noted is that the cursed ones in Galatians 1:6-10 are those who proclaim the false gospel, whereas the ones under a curse in Galatians 3:10-14 are those who adhere to law observance. In other words, it seems that the false gospel in the Galatian church has to do with law observance.

Then in Galatians 1:11-24, Paul defends his apostolate and this includes two crucial elements. First, his gospel had a divine origin: it was *revealed* from God/Jesus, which again underscores the apocalyptic nature of this letter. Paul did not receive the gospel from a human, but it was given through the revelation ("ἀποκαλύψεως") of Jesus Christ (vv. 11-12). He also emphasized the fact that it was God who called him and revealed ("ἀποκαλύψαι") Jesus in him for this apostolic ministry (vv. 15-16). The revelatory nature of the gospel is echoed later in other gospel activities such as Paul's defense of the gospel (2:2, "ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν") and his explication of the gospel (3:23, "εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι"). Second, the core feature of this revealed gospel is the inclusion of gentiles. Though Paul "was far more zealous for the traditions of my ancestors" (v. 14) in the past, it turns out that he was actually called to proclaim the gospel "*among the gentiles*" (v. 16). That Paul traveled to

the regions where gentiles resided *before* going up to Jerusalem probably reflects his clear perception of this calling (vv. 17-24).

The Jerusalem Council (2:1-10) was the official meeting in which Paul's apostolic ministry (i.e. preaching the gospel to the gentiles) was fully accepted by the leaders of the Jerusalem church. There it was confirmed that Paul "had been entrusted with the gospel *for the uncircumcised*", just as Peter for the circumcised (vv. 7-9). In other words, for Paul, the inclusion of gentiles is a crucial part of the true gospel. It is also interesting to note that Paul spent quite a long space (three verses out of ten; vv. 3-5) for depicting the issue of his gentile companion's circumcision. Paul's remarks about Titus's circumcision may give an additional hint to the interpretation of our passage since they ultimately address the larger issue of law observance. Paul's intention seems to pinpoint the fundamental failure of a different gospel: the compulsion of unnecessary burden—in this case, circumcision in particular and law observance in general—upon gentile Christians, when it comes to having a right relationship with God. Paul intentionally chose *not* to circumcise Titus, because to do so may result in the misrepresentation of the gospel in such a way that the true gospel still means keeping the law rather than finding freedom in Christ (2:4). As Galatians 2:5 indicates, Paul believes that the true gospel is at stake here.

The Antioch incident (2:11-21) is a vivid example that illustrates the nature of the false gospel, which is law-centered and gentile-excluding. The proper understanding of this unit hinges on how to interpret Paul's statement in v. 16: a person is justified not by ἔργα νόμου but by πίστις Χριστοῦ.⁴⁾ Again, owing to the lack of Paul's explanations about these cryptic phrases, exegetical and theological debates on them have been vigorous among scholars. Setting the details of debates aside for a moment, let us focus on the fact that the proper understanding of Galatians 2:16 is crucial for the interpretation of Galatians 3:10-14. Why? The reason is that the idea of the former passage (i.e. justification not by works of the law but by faith in/of Christ) comes up again in the latter passage. But in order to comprehend the essential idea of Galatians 2:16 that lacks a sustained explication, we need to take a look at the Antioch incident as a

4) Graham Stanton, "The Law of Moses and the Law of Christ", James D. G. Dunn, ed., *Paul and the Mosaic Law* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 103: "It is generally agreed that 2:15-16 is a programmatic statement which is expounded and underlined in the sections of Galatians which follow."

whole.⁵⁾

Paul challenges Peter head on because Peter's withdrawal from the meal with gentiles put the true gospel in jeopardy. Both Paul and Peter know that, according to the true gospel, justification is not by works of the law but by faith in/of Christ (2:16).⁶⁾ In other words, after the Christ-event (2:21; cf. 1:4), law observance or Jewish way of living no longer claims its jurisdiction on believers, especially on gentiles; now faith in/of Christ is a superior norm that Jews and gentiles can enjoy together (cf. 3:28). To express this in terms of apocalyptic dualism, the old age (characterized by the law) must be gone as the new age (defined by Jesus Christ) now comes. Peter's withdrawal is significantly flawed because his act demonstrates that he still adheres to the values of the old age and rebuilds the very things that were once torn down (i.e. law observance; 2:17). Even if Peter finds himself as a transgressor of the law in an effort to keep the Christ-values by eating with gentiles, let him be the transgressor!⁷⁾ The reason is that it is ultimately Christ, not the law, that defines his way of living (2:18-21). Peter's behavior is wrong not due to his meritorious works or the law functioning as a boundary marker, but because he, by withdrawal, implies that law observance is still in force and thereby leaves gentile believers outside the community of faith.⁸⁾ In short, Peter's withdrawal vividly manifests what the false gospel looks like: law-centered and gentile-excluding.

Another important element to be noted in the Antioch incident is participation in Christ. Though Paul does not enunciate how this participation in or union with Christ happens, it seems that Paul configures justification primarily in

5) The following broad sketch is indebted to John M. G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 365-387.

6) Here I must emphasize with Barclay (*Paul and the Gift*, 374, 379) that the primary emphasis in these phrases (i.e. ἔργα νόμου and πίστις Χριστοῦ) falls on law vs. Christ rather than works vs. faith: "The term ἔργα reflects the fact that the Law requires observance in practice, but what is significant is not the bare fact of practices (and thus not 'works' as such) but that they derive from, and oriented to, the Torah ... Just as the emphasis in the first of the two antithetical phrases, 'works of the law' (ἔργα νόμου), falls on the second term (the practice of the *Torah*), so in the second, 'faith in Christ' (πίστις Χριστοῦ), the emphasis falls not on 'faith' but on the *Christ* on whom this faith is founded. For Paul, what is essential about faith is only that one is 'seeking to be considered righteous in Christ' (2:17)."

7) This is my paraphrasing of Timothy G. Gombis, "The 'Transgressor' and the 'Curse of the Law': The Logic of Paul's Argument in Galatians 2-3", *NTS* 53 (2007), 87-88.

8) Normand Bonneau, "The Logic of Paul's Argument on the Curse of the Law in Galatians 3:10-14", *NovT* 39 (1997), 68-69.

terms of believers' participation in what Christ has done.⁹⁾ "The paradigmatic I" (thus inviting Galatian believers to imitate him in this respect) has been crucified *with Christ* and now lives *in Christ* (2:19-20); and this participation language is not unique to Galatians but also found in Paul's other letters (Rom 6:3-6; 7:6; 2Co 4:10; Phi 3:10; Col 2:20; 3:3).¹⁰⁾ That Paul's talk of justification *by faith in/of Christ* in 2:16 ("δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ") smoothly switches to justification *in Christ* in 2:17 ("δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ") seems to underscore the same point: i.e. justification understood primarily in terms of participation in Christ.

Lastly, some comments on Galatians 3:1-9 are in order. In the first unit (vv. 1-5), in view of the two ages, the contrasting or even clashing values are still attested, but with a slight modification and a new import. Regarding the slight modification, we see "works of the law" versus "hearing of faith." As to the new import, whereas justification was the predominant expression for depicting a right relationship with God in 2:11-21, now in 3:1-5, "the present experience of the spirit bears witness to a right relationship with God."¹¹⁾ In the second unit (vv. 6-9), there is another new import that will be picked up again in our passage (3:14) and the following (Gal 3-4): the Abraham story. The traditional reading of this unit presents Abraham as a paradigm of faith (i.e. Abraham's *trust* in God is paradigmatic for believers' *trust* in Christ). But it seems that this reading does not have much to offer for explaining a participatory, vicarious, and representative nature of the Abraham story: God's blessing upon gentiles is accomplished *in* Abraham, or probably more precisely *in* his seed Jesus Christ (3:14, 16, 29).¹²⁾ Of course this is not a matter of either/or choice, but a matter

9) For participatory soteriology, see Daniel G. Powers, *Salvation Through Participation*, CBET 29 (Leuven: Peeters, 2001); Michael J. Gorman, *Inhabiting the Cruciform God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 40-104. It is also to be noted that this confirms our previous argument that the primary emphasis in the phrase "faith in/of Christ" falls on Christ rather than faith, because what is significant in justification is not believers' faith per se but their faith or participation in what *Christ* has done.

10) Richard B. Hays, *Galatians*, NIB 11 (Nashville: Abingdon, 2000), 243-244. For 'participation' as a dominant motif in Paul's letters and his gospel, see Susan Grove Eastman, "Apocalypse and Incarnation: The Participatory Logic of Paul's Gospel", Joshua B. Davis and Douglas Harink, eds., *Apocalyptic and the Future of Theology* (Eugene: Cascade, 2012), 165-182.

11) Sam K. Williams, *Galatians*, ANTC (Nashville: Abingdon, 1997), 86.

12) For this alternative reading, see Richard B. Hays, "What Is 'Real Participation in Christ'?", Fabian E. Udoh, et al., eds., *Redeeming First-Century Jewish and Christian Identities* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008), 340-341; Terence L. Donaldson, "The 'Curse

of primary emphasis. It is true and important that Abraham believed in God (as in a traditional reading), but what is more important is that Abraham is depicted as “a representative figure, who initiates a process of salvation, characterized by faith, that ultimately is fulfilled for a group which Paul designates οἱ ἐκ πίστεως” (as in an alternative reading).¹³⁾ But both readings find a common ground in the fact that God’s covenant with Abraham entails a blessing *to the gentiles*, which highlights a crucial element of Paul’s true gospel.

To sum up, we may deduce from this cursory overview of the previous context some important principles that we need to consider when interpreting Galatians 3:10-14. First, in a macroscopic level, Paul envisions two ages. This is why, in a microscopic level, we can find, as correlating values of the two ages, a set of antithetical themes throughout the letter. Among many antitheses, the overarching one is law and Christ. In Paul’s mind, law and Christ are totally different spheres of life; thus loyalty to one sphere must mean disloyalty to another when two spheres are in conflict. Second, what is implicit in the first principle now needs to be stated explicitly: that the primary emphasis in the phrases like ἔργα νόμου and πίστις Χριστοῦ falls on law and Christ rather than works and faith.¹⁴⁾ The latter phrase is more confusing because Paul sometimes makes a contrast between law and faith later in the letter without a reference to Christ (e.g. 3:1-5, 11-12). However, we must bear in mind that Paul’s primary concern in formulating this phrase is not to focus on a person’s faith itself but to highlight his or her faith in/of *Christ*. Third, as a corollary of the second principle, this is probably why Paul understands the true gospel as “the gospel of *Christ*” (1:7), not the gospel of faith. For Paul, the true gospel is about claiming the centrality of Jesus Christ as a new sphere of life, while the false gospel tends to go back to an old sphere of life, that is, law and its observance. As Paul declares, the true gospel was originated from Jesus Christ, through “the revelation of Jesus *Christ*” (1:12), and the true gospel finds its continuing significance in embracing a new identity “in Christ” (2:19-21). Fourth, another

of the Law’ and the Inclusion of the Gentiles: Galatians 3:13-14”, *NTS* 32 (1986), 101-102. Again, the participatory language seems to highlight the fact that in the phrase πίστις Χριστοῦ, the primary emphasis falls on Christ rather than faith, whether the genitive construction is construed as objective or subjective.

13) Terence L. Donaldson, “Inclusion of the Gentiles”, 101.

14) We have mentioned this several times above especially in notes 6, 9, and 12.

core element of the true gospel is the inclusion of gentiles. Whether it is Paul's call, or its confirmation from Jerusalem Council, or Peter's failure in the Antioch incident, or God's covenantal promise with Abraham, all these events and narratives highlight the significance of the inclusion of gentiles in God's salvific plan.

3. A fresh reading of Galatians 3:10-14

With these observations in mind, let us now turn to Galatians 3:10-14 in order to see how these principles can clarify Paul's staccato arguments in our passage.

3.1. What is wrong with works of the law? (3:10)

Paul's staccato argument in v. 10 is further compounded by the seeming contradiction between Paul's statement (v. 10a) and his scriptural support (v. 10b). Christopher D. Stanley captures the conundrum of this verse well: "Whereas Paul's own statement appears to pronounce a 'curse' upon anyone who would attempt to live by the Jewish Torah, the biblical text to which he appeals clearly affirms the opposite: its 'curse' falls not on those who *do* the Law, but on those who *fail* to do it."¹⁵ This hermeneutical gap produces a number of scholarly proposals that are well summarized elsewhere and thus need not to be reiterated here.¹⁶ Instead, we will briefly review the two interpretive options that receive relatively wide scholarly support: Old Perspective and New Perspective.

The proponents of Old Perspective argue that this conundrum can be easily resolved by inserting unexpressed assumption: that no one can keep the law perfectly.¹⁷ Then Paul's line of thought becomes clear: "(1) All who do not

15) Christopher D. Stanley, " 'Under a Curse': A Fresh Reading of Galatians 3.10-14", *NTS* 36 (1990), 481.

16) 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), 188-197.

17) For this reading, see J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (London: MacMillan, 1896), 137; Hans Joachim Schoeps, *Paul*, Harold Knight, trans. (London: Lutterworth, 1961), 175-177; Robert H. Gundry, "Grace, Works, and Staying Saved in Paul", *Bib* 66 (1985), 23-25;

keep the law perfectly are cursed [Gal 3:10b, Paul's citation of Deu 27:26]. (2) No one can keep the law perfectly [unexpressed assumption]. (3) Therefore, all who rely on the works of the law are under a curse [Gal 3:10a, Paul's statement]."¹⁸⁾ However, the traditional reading suffers a number of difficulties. First, as Wakefield says, "Jewish understanding of the law never supposed that perfect obedience to the law was either possible or necessary, either for maintaining the blessing or avoiding the curse."¹⁹⁾ In this respect, it is noteworthy that Paul had a "robust conscience" declaring himself "as to the righteousness under the law, *blameless*" (Phi 3:6)—in a word, perfect obedience to the law is *not* impossible.²⁰⁾ Second, not only Palestinian Judaism but also the larger context of Deuteronomy "seems to assume that obedience to the law and its attendant blessings were humanly possible (cf. Deu 30:11-14)."²¹⁾ Third, even if one fails to keep the law perfectly, he or she can always find ways to maintain one's covenantal status. In Sanders's terms, "means of atonement for transgression" are readily available to the transgressors of the law.²²⁾ Fourth and most importantly, even if all these difficulties turn out to be unwarranted, Paul's main contention in this passage is not whether perfect obedience to the law is possible or not, but that "keeping the commandments could not produce 'justification' and 'life' even if the law could be fulfilled in its entirety."²³⁾ In short, the fact that perfect obedience to the law is not only possible but also "beside the point" in Paul's argument seems to undercut the plausibility of Old Perspective reading.²⁴⁾

The New Perspective offers a fresh reading by redefining the phrase "works of the law." According to this view, in the phrase, the "works" do not generally refer to human deeds or meritorious works, but point to some specific practices of the law that function to distinguish Israelites from other pagans. In this

Thomas R. Schreiner, *Galatians* (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 204-206; Douglas J. Moo, *Galatians*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 204-205.

18) This nice syllogism comes from Thomas R. Schreiner, "Is Perfect Obedience to the Law Possible: A Re-Examination of Galatians 3:10", *JETS* 27 (1984), 151.

19) Andrew Hollis Wakefield, *Where to Live*, AcBib 14 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 68.

20) Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress, 1976), 78-96.

21) James M. Scott, "Under a Curse", 188.

22) E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977), 75.

23) Christopher D. Stanley, "Under a Curse", 482.

24) Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 178.

context, the works that the law demands (such as circumcision, food laws, and Sabbath observance) are wrong not because they rely on human works, but because practicing them results in the exclusion of gentiles from God's covenant and blessing. Works of the law as "a boundary marker" or "a badge of national identity" turn out to be an obstacle to God's salvific plan of extending the covenant blessing to the gentiles.²⁵⁾

Of course New Perspective is not a monolithic idea that involves a number of theological and exegetical issues and even scholars in this camp have differing opinions on different matters²⁶⁾; but they would generally agree on this view of "works of the law" briefly sketched above. Indeed, there are some significant improvements in New Perspective: it accentuates that the inclusion of the gentiles are not subsidiary but central to Paul's gospel²⁷⁾; it also fits better to the immediate context of Paul's argument because works of the law are addressed not in a general context of human works, but in the particular context in which the specific practices of the law such as food laws (2:11-21) and circumcision (2:1-10; 5:2-7) are in view²⁸⁾; third, New Perspective reading seems to be historically and sociologically more sensitive than Old Perspective, as it corrects the traditional caricature of Judaism as a works-righteous religion (thus historically sensitive) and adds an important social implication that different identities including ethnicity can be united in Christ (cf. 3:28).

Though New Perspective reading certainly enhances our understanding of Paul's thoughts, it seems still inadequate to express the full picture. First, unlike the depiction of New Perspective, Paul's fault with works of the law is not about some specific practices of the law, but about the law in its entirety as an old sphere of life. On this, Paul's adapted citation of Deuteronomy 27:26 is extremely illuminating. Paul broadens the narrow language of Deuteronomy "the words of this law" (which refers to the twelve commands of Deu 27:15-26) into "all the things written in the book of the law" (Paul's adapted citation in Gal

25) Though Dunn would be happy with both terms, Wright (*The Climax of the Covenant* [Minneapolis: Fortress, 1992], 142, 150) seems hesitant to use the latter term.

26) N. T. Wright, *Paul and His Recent Interpreters* (Minneapolis: Fortress, 2015), 90.

27) T. David Gordon ("The Problem at Galatia", *Int* 41 [1987], 36) argues that this is partly indicated in the fact that the issue of gentiles is mentioned from the beginning of the letter, whereas the issue of justification appears first in Gal 2 and disappears after Gal 3.

28) James D. G. Dunn, "Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3.10-14)", *NTS* 31 (1985), 535.

3:10b).²⁹⁾ Second, it is worth reiterating that Paul’s primary concern in the phrase “works of the law” falls on law rather than works. Both New Perspective and Old Perspective fail on this because they focus on the secondary question—what is wrong with *works* of the law and what kinds of *works* do Paul have trouble with? But Paul’s more urgent concern is to show that the law ultimately cannot and will not bring life and blessing because it belongs to the old age. The law is at best an old, “past” sphere of life and thus one’s allegiance to it must fail, which is expressed here as “under a curse.”³⁰⁾

That Paul envisions the law as a sphere of life is indicated in the preposition ὑπό. There is a discrepancy between Paul’s statement (“under a curse”; 3:10a) and Deuteronomy 27:26 (“cursed”; 3:10b). Some scholars completely ignore this issue, but others consider it significant.³¹⁾ Some of those who take issue with this discrepancy argue that it can be understood in light of its conditional nature.³²⁾ In other words, those who rely on works of the law are under a curse *as a possibility*: if they keep the law perfectly, the curse will not fall upon them; but if otherwise, they will be cursed as Deuteronomy 27:26 pronounces. But we have already seen that whether one can fulfill the law or not is beside the point; Paul touches on the issue of the law in a more profound level: that the law, regardless of its fulfillability, cannot and will not take us to the promised land of life and blessing.

This brings us to an alternative reading of ὑπό language as denoting a realm of authority. The proponents of this view maintain that the usage of this preposition in Galatians prefers this interpretive option. To quote a few scholars’ comments is sufficient to illustrate the point. Longenecker observes, “In each occurrence it

29) Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 141; In-Gyu Hong, *The Law in Galatians*, JSNTSup 81 (Sheffield: JSOT Press, 1993), 80-81; Ben Witherington, *Grace in Galatia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 232.

30) John M. G. Barclay, *Paul and the Gift*, 403.

31) As far as the comments on 3:10 are concerned, the following scholars do not even mention this issue: Hans Dieter Betz, *Galatians*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1979); Charles B. Cousar, *Galatians*, IBC (Atlanta: John Knox, 1982); Charles H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit* (Macon: Mercer University Press, 1988); Frank J. Matera, *Galatians*, SP 9 (Collegeville: Liturgical Press, 1992); Marion L. Soards and Darrell Pursifull, *Galatians* (Macon: Smyth & Helwys, 2015).

32) Sam K. Williams, *Galatians*, 89; Ben Witherington, *Grace in Galatia*, 233; Thomas R. Schreiner, *Galatians*, 204; Douglas J. Moo, *Galatians*, 201; Peter Oakes, *Galatians*, Paideia (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), 109.

[the preposition ὑπό] expresses a situation of being under the authority or power of that which it modifies.”³³) Similarly, Das says, “In Galatians the Greek preposition ὑπό with the accusative case expresses being ‘under’ the authority or power of someone or something.”³⁴) Onwuka makes the same point: “The preposition ὑπό with the accusative is used here to indicate that which is in a controlling position. It indicates being under the control, power, sovereignty of something.”³⁵) Spicing up this with apocalyptic language, de Boer says, “those ‘under a curse’ are still stuck ‘in the present evil age’ (1:4), where malevolent powers hold all human beings ‘under’ their control, one of these cosmic powers evidently being the law itself (3:23; 4:4-5, 21). To be under a curse, here the curse of the law, is to be outside the realm of salvation.”³⁶)

Putting all these together, we may now be prepared to answer the question stated in the title of this section: what is wrong with “works of the law”? They are wrong not because perfect obedience to the law is impossible or because they function as a narrow national identity marker. Rather, the real problem of works of the law is that they belong to the old age; and thus those who still adhere to law observance express no more than their loyalty to outdated values.

3.2. Law and Christ as mutually exclusive spheres of life (3:11-12)

In terms of Paul’s essential argument, vv. 11-12 do not add much since they reiterate the main idea expressed in v. 10 (i.e. that law and Christ are totally different spheres of life and thus that a person’s loyalty to one sphere must mean his or her disloyalty to the other). But examining these verses is still necessary because (1) these verses need some *clarification* for the coherent reading of Galatians 3:10-14 as a unit and (2) they bring further *illumination* to Paul’s essential argument.

Regarding the clarification, Paul’s overarching antithesis in these verses needs to be clarified. Unlike the previous context (1:1-3:9) where law and Christ

33) Richard N. Longenecker, *Galatians*, WBC 41 (Dallas: Word Books, 1990), 116.

34) A. Andrew Das, *Galatians* (St. Louis: Concordia, 2014), 314.

35) Peter Chidolue Onwuka, *The Law, Redemption and Freedom in Christ* (Rome: Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 2007), 66.

36) Martinus C. de Boer, *Galatians: A Commentary*, NTL (Louisville: Westminster John Knox, 2011), 198.

usually stand in contrast, here in 3:11-12, law and faith come into prominence. But we must not assume that this change of opposing referents necessitates the shift of Paul's primary concern (i.e. from "law vs. Christ" to "law vs. faith"), because Paul, even after some twists and turns of contrasting themes, always comes back on track to the original overarching antithesis—law and Christ. For example, in 3:15-29, after the talk of inheritance from law vs. promise (vv. 15-21) and the coming of law vs. faith (vv. 23-25), Paul claims that the promise is fulfilled not in the law but in Christ Jesus (vv. 26-29). In a similar vein, Paul's allegory of Hagar and Sarah (4:21-5:1) contains various competing themes such as slavery vs. freedom, flesh vs. promise, and flesh vs. spirit; but they are fundamentally framed by the overarching antithesis: law as an enslaving power (4:21) vs. Christ as a giver of freedom (5:1). Similarly, despite some variances of conflicting themes (e.g. law vs. faith/grace/spirit), Galatians 5:2-5 are best understood in light of this overarching antithesis because this unit begins and ends with the discussion of law (v. 2) and Christ (v. 5). The same pattern can be found in Galatians 3:10-14 because Paul, after discussing two ways of justification in law vs. from faith (vv. 10-12), comes back to the overarching antithesis: the *law* under a curse vs. *Christ* as the redeemer from that curse (vv. 13-14). In light of this, we may safely conclude that Paul, even with the contrast between law and faith in vv. 11-12, has the overarching antithesis (i.e. law vs. faith in/of *Christ*) firmly in his mind.³⁷⁾

Concerning further illumination on Paul's essential argument, the ways Paul frames the discussion in these verses highlight the law as a sphere of life. First, we must emphasize the fact that Paul has still in view the entire law in vv. 11-12, as he does in v. 10. As mentioned earlier in v. 10, Paul's adapted citation of Deuteronomy 27:26 (i.e. from 'this law' to 'all in the law') shows that his trouble with the law is not about some aspects of the law but about the law in its entirety. This becomes all the more evident in vv. 11-12 where Paul begins talking even more generally about the law without the qualification of "works." On this, it is notable that the mention of "works of the law" completely disappears from 3:10b onward; and in vv. 11-12 and in the following chapters Paul addresses the law in a more general and fundamental level.³⁸⁾ Paul's

37) Similarly, Jeffrey R. Wisdom, *Blessing for the Nations and the Curse of the Law*, WUNT 133 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 190-191.

38) J. Louis Martyn, *Galatians*, 312.

general tone about the law, in itself, does not prove that Paul sees the law as a sphere of life, but it at least points to this possibility. But, second, this possibility gains more probability when we observe the change of preposition from ἐκ (ἐξ ἔργων νόμου in v. 10) to ἐν (ἐν νόμῳ in v. 11 and ἐν αὐτοῖς in v. 12). In other words, it seems that, with the use of ἐν, Paul intends to evoke the locative sense—“in” the law as a sphere of life.³⁹⁾ Of course the preposition ἐν is not necessarily to be construed in a locative sense (i.e. justification *in* the law); it can be also translated in an instrumental sense (i.e. justification *by* the law), as many scholars would argue.⁴⁰⁾ However, in order to determine the primary sense here, rather than examining the relationship between “ἐξ ἔργων νόμου” in v. 10 and “ἐν νόμῳ” in v. 11,⁴¹⁾ we need to pay more attention to Galatians 5:4 where the only other occurrence of justification ἐν νόμῳ (without the qualification of “works”) is found.⁴²⁾ In Galatians 5:4, the locative sense nicely fits into Paul’s argument since he seems to envision law and Christ as two spheres of life: when you find justification *in the law*, then you cut off from Christ, which means that you are *not in Christ* any more. Further, the locative sense becomes a more attractive interpretive option when we remember that the language of “in Christ” as a counterpart of ἐν νόμῳ is pervasive throughout the letter (1:22; 2:4, 16-21; 3:13-14, 26-29; 4:19; 5:6). If it is correct that Galatians 5:4 sheds an illuminating light on how we interpret Galatians 3:11-12, then this also confirms our previous proposal that, even with the reference to law vs. faith, the overarching antithesis in Galatians 3:11-12 must be law vs. Christ, as this is the case in Galatians 5:4.

Despite a number of exegetical and theological issues in vv. 11-12, if we keep these two points (i.e. law vs. Christ as an overarching antithesis and law

39) De Boer (*Galatians*, 203) captures this idea well: “The law and its commandments here constitute a realm or a sphere determining a person’s existence, the manner in which one ‘shall live.’”

40) For a locative sense, see Charles H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit*, 54; Sam K. Williams, *Galatians*, 90; J. Louis Martyn, *Galatians*, 312; Martinus C. de Boer, *Galatians*, 203. For an instrumental sense, see Hans Dieter Betz, *Galatians*, 146; Richard N. Longenecker, *Galatians*, 88-89; Norman H. Young, “Who’s Cursed—And Why? (Galatians 3:10-14)”, *JBL* 117 (1998), 88-89; Thomas R. Schreiner, *Galatians*, 207; Douglas J. Moo, *Galatians*, 206; A. Andrew Das, *Galatians*, 318; Peter Oakes, *Galatians*, 76; Debbie Hunn, “Galatians 3.10-12: Assumptions and Argumentation”, *JSNT* 37 (2015), 259.

41) Almost all commentators make remarks on this.

42) Almost all commentators neglect this connection between 3:11 and 5:4 except de Boer (*Galatians*, 203), though he gives only scriptural reference in passing without much explanation.

and Christ as spheres of life) firmly in mind, tracing Paul's line of thought is not hard. Whether δῆλον in v. 11 goes with the previous ὅτι or the following ὅτι, whether the righteous one in Habakkuk 2:4 refers to the Messiah or a believer in general, whether ἐκ πίστεως modifies δίκαιος or ζήσεται, whether in the phrase “ἐκ πίστεως” the primary emphasis is on faith or faithfulness, Paul's overall argument will not greatly change and can be summarized as follows: law and Christ are mutually exclusive spheres of life (3:12a) and thus the ways of life that each sphere demands are totally different. In other words, law-people (i.e. those who belong to the sphere of law) are expected to live according to law observance that inevitably leads them to a curse (3:11a, 12b). By contrast, Christ-people find their identity and shape their lives on the basis of faith (3:11b), which inevitably leads them to a blessing and promise (cf. 3:14).

3.3. In Christ: blessing and promise (3:13-14)

Once again, there are a number of issues that involve scholarly debates in Galatians 3:13-14. But since our primary concern is to elucidate Paul's staccato arguments about the true gospel, we, rather than reproducing all these debates here, will take a different route: with the principles discussed above in mind, we will look for additional textual and contextual evidence that may lend further clarity to Paul's staccato arguments in these verses.

Some scholars think that the appeal to Christ seems quite abrupt since Paul speaks of law, faith, spirit, curse, and blessing without a single reference to Christ in 3:2-12. So they attempt to explain this by attributing these verses to “pre-Pauline” traditional material, or by noting a possible link between these verses and the previous OT citation (i.e. Hab 2:4 as a messianic text) for “smoother” transition.⁴³⁾ But it is worth repeating that the overarching antithesis of law and Christ is fundamentally established from the beginning. Thus we can say that the introduction of Christ is not abrupt; just as he was in the previous context, Christ is presented here again as a new sphere of life.

To demonstrate Christ as a new sphere of life, in v. 13 Paul first portrays the law as an old sphere of life under which people are enslaved to the power of

43) Richard N. Longenecker, *Galatians*, 121-122; Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, 179.

curse. On this, Paul's use of the verb ἐξαγοράζω for depicting Christ's work is extremely illuminating. The verb is rarely used in the entire New Testament (four times only in Pauline letters); out of four occurrences, two times are attested in Pauline undisputed letters, here and Galatians 4:5. It is possible that the language of redemption "harkens back to the exodus, where Yahweh freed his people from Egyptian bondage."⁴⁴ But this is probably not the case because Paul cites or echoes the Exodus story nowhere in Galatians. Further, Paul's tone is more general and fundamental (i.e. law as a sphere of life, which makes it hard to limit its undergirding motif to the Exodus story alone). The more plausible reading would be that Paul here appeals to the conventional usage of this language—"the emancipation of slaves."⁴⁵ Then Paul's intention of using this verb becomes clear: to show that those who belong to the sphere of the law are under the bondage or enslaving power of the law; and it is Christ alone who can deliver them from this curse.

That Paul envisions the law as a wrong sphere of life incurring enslavement and curse is further confirmed in Galatians 4:5 (where the only other occurrence of the verb ἐξαγοράζω is found) and its immediate context.⁴⁶ Paul's way of describing law and Christ in these verses are strikingly similar to that in Galatians 3:13-14; and Galatians 4:1-7 is more explicit where Galatians 3:13-14 is latent, especially on the two fronts. First, whereas Paul implies the enslaving power of the law in Galatians 3:13 by using the verb ἐξαγοράζω, in Galatians 4:1-7 Paul *explicitly* states this point in two different ways: that being under the law is somewhat similar to being "*enslaved* to the elemental spirits of the world" (4:3) and that a major benefit of Christ's redemption is to declare us "no longer a *slave* but a *child*" (4:4-7). Second, whereas the apocalyptic/eschatological significance of Christ's coming and redemption is *not indicated* at all in Galatians 3:13, Paul is *more explicit* on this matter in later verses by adding the expression "when the fullness of time had come" (4:4).⁴⁷ In other words, Paul's discussion in Galatians 4:1-7 is fundamentally shaped by apocalyptic eschatological motifs: the law belongs to this world ("the elemental spirits of the

44) Thomas R. Schreiner, *Galatians*, 216.

45) Ben Witherington, *Grace in Galatia*, 238; similarly, J. Louis Martyn, *Galatians*, 317; Sam K. Williams, *Galatians*, 92; Martinus C. de Boer, *Galatians*, 210; A. Andrew Das, *Galatians*, 325.

46) Bruce W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God* (Nashville: Abingdon, 1998), 92.

47) Susan Grove Eastman, "Apocalypse and Incarnation", 169.

world”),⁴⁸⁾ while Christ belongs to a new time, a new age (“the fullness of time”). In short, Galatians 4:5 and its immediate context lend further clarity to Galatians 3:13 by providing the broader context where law and Christ are presented as mutually exclusive spheres of life that belong to the two contrasting ages.

If this reading is correct, then the force of “in Christ” in v. 14 should not be missed. What is implicit in 3:13 and what is further clarified in Galatians 4:1-7 (i.e. that law and Christ must be understood primarily as a sphere of life) are now doubly confirmed in this phrase, “in Christ.” In the words of v. 14, “the blessing of Abraham” is now available “to the gentiles” who are incorporated into and thus belong “*in Christ*” as a new sphere of life. The link between blessing to the gentiles, Abraham, and Christ that was implicit earlier in 3:8 is now clear: when Paul says in 3:8, quoting Genesis 15:6, “all the gentiles shall be blessed *in you* [Abraham],” he actually envisions gentiles’ inheritance of the blessing *in Christ*, Abraham’s seed; this is what our passage explicitly states and 3:15-18 will further elucidate. Since Christ’s death and resurrection inaugurates a new age (3:13), gentiles can find the blessing of Abraham in and only in the new sphere of life, namely, in Christ (3:14a).

Once law and Christ as spheres of life come into sharp focus, now it must be stressed that one purpose/result (as ἵνα clause indicates) of Christ’s redemption is that gentiles now become co-heirs of Abraham’s blessing. It is remarkable that the phrase εἰς τὰ ἔθνη in v. 14a goes forward in an emphatic position.⁴⁹⁾ So if we reflect this force in our translation: “so that *to the gentiles* the blessing of Abraham might come in Christ Jesus.” As we have already seen in the overview of the previous context, Paul here emphasizes the same point: the inclusion of gentiles is an indispensable element of the true gospel.

In v. 14b Paul speaks of another purpose/result of Christ’s redemptive work: “so that we might receive the promise of the Spirit through faith.” Here, whether “we” is to be understood exclusively (only Jews) or inclusively (Jews and gentiles alike) or whether “the blessing of Abraham” is same with or different from “the promise of the Spirit” is not much relevant for our

48) Here I am arguing, with Witherington (*Grace in Galatia*, 286), not that the law is to be equated with the elemental spirits but that the former is one form of the latter.

49) G. Walter Hansen, *Abraham in Galatians*, JSNTSup 29 (Sheffield: Sheffield Academic, 1989), 123.

purposes.⁵⁰⁾ Instead, our primary concern is on the fact that Christ’s redemption brings the promise of the Spirit *through faith* (διὰ τῆς πίστεως). On this point, I would argue that, even if Paul here refers to faith only, he probably has in mind a specific kind of faith—faith in/of *Christ*. This is one of the principles that we have emphasized all along. Further, the “awkward expression” with inserting a definite article (literally, “through *the* faith”) seems to underscore this as well: *the* faith as faith in/of *Christ*.⁵¹⁾ A similar usage of “the faith” also points to the same direction. In 3:23-25, the faith and Christ are used interchangeably⁵²⁾ such that these verses express the same idea with a shift of reference: that the law is our guardian until the faith (= Christ) comes. But then in 3:26-29 onward, it is Christ, not faith, that appears consistently as a counterpart of the law.

These observations prepare us to summarize Paul’s main line of argument in 3:13-14. What the law cannot do—to lead us to blessing and promise—is accomplished in and only in Christ and his redemptive work. These verses and other textual evidence indicate that, despite the twist of reference, law and Christ is still an overarching antithesis as mutually exclusive spheres of life. ‘In Christ’ is categorically different from ‘in the law.’ One of the crucial benefits of being in Christ is that blessing and promise are now extended to the gentiles.

4. Conclusion

Galatians 3:10-14 is one of the most difficult passages in Pauline letters. Paul’s ambiguous citation of the Old Testament, his use of cryptic phrases, his frequent change of reference, and his staccato arguments about heavy theological themes are all contributing factors that have baffled interpreters of Paul. The present study, via various routes, attempts to trace Paul’s train of thought. The study begins with an overview of the previous context that was largely ignored by the previous scholarship due to the allegedly different nature between Galatians 1-2 and Galatians 3-4. But, as it turns out, this overview is

50) For these issues and different readings, see Sam K. Williams, “Justification and the Spirit in Galatians”, *JSNT* 29 (1987), 91-100; John W. Taylor, “The Eschatological Interdependence of Jews and Gentiles in Galatians”, *TynBul* 63 (2012), 291-316.

51) Frank J. Matera, *Galatians*, 124-125.

52) Ben Witherington, *Grace in Galatia*, 268: “In short, ‘the Faith’ here refers to Christ.”

extremely helpful because Paul places in the first two chapters many interpretive keys that significantly enhance our understanding of Galatians 3:10-14. To say these crucial interpretive keys and how they advance our understanding of Galatians 3:10-14 briefly: the letter as a whole is framed by apocalyptic terms, with a special attention to the two ages. This framework invites us to interpret a number of antithetical themes utilized throughout the letter, among which law and Christ stand out as the overarching antithesis. In addition, several participatory motifs and languages portray law and Christ essentially as spheres of life. It is in this very context that our passage makes the best sense. In other words, the law (and its practices) ultimately leads us to curse, because it is at best an old and thus wrong sphere of life. However, since Christ's eschatological redemptive work, the new time has begun and the new age has dawned; now Christ is a new sphere of life in which gentiles can enjoy blessing and promise together with Jews on the basis of faith in/of Christ (rather than law observance). In short, the true gospel that Paul preached from the outset is Christ-centered and gentile-inclusive, as opposed to the false gospel that is law-centered and gentile-excluding.

<주제어>(Keywords)

apocalyptic, Galatians, in Christ, law, *pistis Christou*.

(투고 일자: 2017년 1월 25일, 심사 일자: 2017년 3월 2일, 게재 확정 일자: 2017년 4월 26일)

<참고문헌>(References)

- Barclay, John M. G., *Paul and the Gift*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- Betz, Hans Dieter, *Galatians*, Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1979.
- Bonneau, Normand, “The Logic of Paul’s Argument on the Curse of the Law in Galatians 3:10-14”, *NovT* 39:1 (1997), 60-80.
- Cosgrove, Charles H., *The Cross and the Spirit*, Macon: Mercer University Press, 1988.
- Cousar, Charles B., *Galatians*, IBC, Atlanta: John Knox, 1982.
- Das, A. Andrew, *Galatians*, ConcC, St. Louis: Concordia, 2014.
- de Boer, Martinus C., *Galatians: A Commentary*, NTL, Louisville: Westminster John Knox, 2011.
- Donaldson, Terence L., “The ‘Curse of the Law’ and the Inclusion of the Gentiles: Galatians 3:13-14”, *NTS* 32:1 (1986), 94-112.
- Dunn, James D. G., “Works of the Law and the Curse of the Law (Galatians 3.10-14)”, *NTS* 31:4 (1985), 523-542.
- Eastman, Susan Grove, “Apocalypse and Incarnation: The Participatory Logic of Paul’s Gospel”, Joshua B. Davis and Douglas Harink, eds., *Apocalyptic and the Future of Theology*, Eugene: Cascade, 2012, 165-182.
- Fung, Ronald Y. K., *The Epistle to the Galatians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Gaventa, Beverly Roberts, “Galatians 1 and 2: Autobiography as Paradigm”, *NovT* 28:4 (1986), 309-326.
- Gombis, Timothy G., “The ‘Transgressor’ and the ‘Curse of the Law’: The Logic of Paul’s Argument in Galatians 2-3”, *NTS* 53:1 (2007), 81-93.
- Gordon, T. David., “The Problem at Galatia”, *Int* 41:1 (1987), 32-43.
- Gorman, Michael J., *Inhabiting the Cruciform God*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Gundry, Robert H., “Grace, Works, and Staying Saved in Paul”, *Bib* 66:1 (1985), 1-38.
- Hansen, G. Walter, *Abraham in Galatians*, JSNTSup 29, Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Hansen, G. Walter, “A Paradigm of the Apocalypse: The Gospel in the Light of Epistolary Analysis”, Mark D. Nanos, ed., *The Galatians Debate*, Peabody: Hendrickson, 2002, 143-154.
- Hays, Richard B., *Galatians*, NIB 11, Nashville: Abingdon, 2000.
- Hays, Richard B., *The Faith of Jesus Christ*, 2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

- Hays, Richard B., “What Is ‘Real Participation in Christ?’” Fabian E. Udoh, et al., eds., *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008, 336-351.
- Hays, Richard B., “Apocalyptic Poiēsis in Galatians: Paternity, Passion, and Participation”, Mark W. Elliott, et al., eds., *Galatians and Christian Theology*, Grand Rapids: Baker Academic, 2014, 200-219.
- Hong, In-Gyu, *The Law in Galatians*, JSNTSup 81, Sheffield: JSOT Press, 1993.
- Hunn, Debbie, “Galatians 3.10-12: Assumptions and Argumentation”, *JSNT* 37:3 (2015), 253-266.
- Lightfoot, J. B., *Saint Paul’s Epistle to the Galatians*, London: MacMillan, 1896.
- Longenecker, Bruce W., *The Triumph of Abraham’s God*, Nashville: Abingdon, 1998.
- Longenecker, Richard N., *Galatians*, WBC 41, Dallas: Word Books, 1990.
- Martyn, J. Louis, *Galatians*, AB 33A, New York: Doubleday, 1997.
- Matera, Frank J., *Galatians*, SP 9, Collegeville: Liturgical Press, 1992.
- Moo, Douglas J., *Galatians*, BECNT, Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Oakes, Peter, *Galatians*, Paideia, Grand Rapids: Baker Academic, 2015.
- Onwuka, Peter Chidolue, *The Law, Redemption and Freedom in Christ*, TGST 156, Rome: Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 2007.
- Powers, Daniel G., *Salvation Through Participation*, CBET 29, Leuven: Peeters, 2001.
- Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia: Fortress, 1977.
- Schoeps, Hans Joachim, *Paul*, Harold Knight, trans., London: Lutterworth, 1961.
- Schreiner, Thomas R., “Is Perfect Obedience to the Law Possible?: A Re-Examination of Galatians 3:10”, *JETS* 27:2 (1984), 151-160.
- Schreiner, Thomas R., *Galatians*, Grand Rapids: Zondervan, 2010.
- 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.
- Soards, Marion L., and Pursifull, Darrell, *Galatians*, SHBC 26a, Macon: Smyth & Helwys, 2015.
- Stanley, Christopher D., “‘Under a Curse’: A Fresh Reading of Galatians 3.10-14”, *NTS* 36:4 (1990), 481-511.
- Stanton, Graham, “The Law of Moses and the Law of Christ”, James D. G. Dunn, ed., *Paul and the Mosaic Law*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001, 99-116.

- Stendahl, Krister, *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia: Fortress, 1976.
- Taylor, John W., “The Eschatological Interdependence of Jews and Gentiles in Galatians”, *TynBul* 63:2 (2012), 291-316.
- Wakefield, Andrew Hollis, *Where to Live*, AcBib 14, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Williams, Sam K., “Justification and the Spirit in Galatians”, *JSNT* 29 (1987), 91-100.
- Williams, Sam K., *Galatians*, ANTC, Nashville: Abingdon, 1997.
- Wisdom, Jeffrey R., *Blessing for the Nations and the Curse of the Law*, WUNT 133, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Witherington, Ben, *Grace in Galatia*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Wright, N. T., *The Climax of the Covenant*, Minneapolis: Fortress, 1992.
- Wright, N. T., *Paul and His Recent Interpreters*, Minneapolis: Fortress, 2015.
- Young, Norman H., “Who’s Cursed—And Why? (Galatians 3:10-14)”, *JBL* 117:1 (1998), 79-92.

<Abstract>

Two Spheres of Life: Rereading Galatians 3:10-14

Youngju Kwon
(Asbury Theological Seminary)

Galatians 3:10-14 is arguably one of the most difficult passages in Pauline letters since it contains a number of exegetical and theological issues. But the clear meaning of this passage will emerge when we pay due attention to Galatians 1 and 2 that have been largely ignored in previous studies. Paul places several important interpretive keys in these chapters that may enhance our understanding of Galatians 3:10-14. Such interpretive keys include: that the letter as a whole—especially numerous antithetical themes attested throughout the letter—is best understood in light of apocalyptic two ages; that despite the frequent change of antithetical themes, law and Christ are the overarching antithesis; that law and Christ are depicted essentially as mutually exclusive spheres of life; and that the inclusion of gentiles is the core element of Paul’s true gospel.

Based on these, the rest of the article offers a fresh reading of Galatians 3:10-14. In the exegesis of Galatians 3:10, noting the so-called Old Perspective’s and New Perspective’s inadequate readings of “works of the law,” it argues that the emphasis in this phrase is not on “works” but on “the law.” Thus Paul’s fault with works of the law is neither that they rely on human works nor that some, not all, practices of the law function as boundary markers. But Paul’s real problem is, we propose, that the entire law as a sphere of life cannot produce life and blessing. As to Galatians 3:11-12, there are two main contributions of this article. First, despite Paul’s use of different antithetical referents here (i.e. law vs. faith), the investigation of other parts of the letter reveals that Paul’s overarching antithesis is still clearly law and Christ. Second, the change of expression (from ἐξ ἔργων νόμου in v. 10 to ἐν νόμῳ in v. 11) underscores the law as a sphere of life. Regarding Galatians 3:13-14, Paul’s use of the verb ἐξαιγοράζω stresses the law as an old sphere of life that enslaves those in it. Again, the use of preposition ἐν in association with Christ also highlights him as a new sphere of life.

Ephesians 5:5 Revisited: A Study of ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ

Ho Hyung Cho*

1. Introduction

When Christian scholars deal with the theme, “the kingdom of God,” they may be inclined to look primarily into the Gospels. It is not difficult to guess the reason for this; the Gospels are full of the concepts, words, and relevant stories of the kingdom. However, when one turns his or her eyes to Paul’s letters,¹⁾ the situation is quite the opposite. In relation to the frequency in use, the word, βασιλεία rarely occurs in the letters.²⁾ The low frequency in use, however, does not imply that the kingdom theme is of little importance in the letters of Paul.³⁾

* Ph.D. in New Testament at The Southern Baptist Theological Seminary. Lecturer in New Testament at Chongshin University, Seoul. hajunyou123@gmail.com.

- 1) Paul’s undisputed letters are seven: Romans, 1 Corinthians, 2 Corinthians, Galatians, Philippians, 1 Thessalonians, and Philemon. These are considered genuine by most scholars. The remaining letters are disputed: Ephesians, Colossians, 2 Thessalonians, 1 Timothy, 2 Timothy, and Titus. Among these, scholars see Ephesians, 1 Timothy, 2 Timothy, and Titus as pseudepigraphic. As a matter of fact, the authenticity of Paul’s letters is one of the biggest issues in Pauline scholarship. However, this article does not deal with the authorship of Paul’s letters because of the limited space. In this study I designate these thirteen letters as Paul’s. For a detailed discussion, see Lars Kierspel, *Charts on the Life, Letters, and Theology of Paul*, Kregel Charts of the Bible and Theology (Grand Rapids: Kregel Publications, 2012), 77-82; Edwin D. Freed, *The Apostle Paul and His Letters* (New York: Routledge, 2014), 4-5; Patrick Gray, *Opening Paul’s Letters: A Reader’s Guide to Genre and Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 139-152.
- 2) The word βασιλεία in Paul’s letters occurs 14 times whether it is related to God or Christ. E.g., Rom 14:17; 1Co 4:20; 6:9, 10; 15:24, 50; Gal 5:21; Eph 5:5; Col 1:13; 4:11; 1Th 2:12; 2Th 1:5; 2Ti 4:1, 18. For a helpful information on the kingdom emphasis in Paul’s understanding of the gospel, see Ben Witherington III, *Jesus, Paul and the End of the World: A Comparative Study of New Testament Eschatology* (Downers Grove: InterVarsity, 1992); Frances Young, “Paul and the Kingdom of God”, R. S. Barbour, ed., *The Kingdom of God and Human Society* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1993).
- 3) In his book, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 73-75, David Wenham indicates five important points of agreement between Jesus and Paul: (1) Paul uses “the kingdom of God” language as Jesus did; (2) “[Paul] speaks of the kingdom as something present and as something to be inherited and consummated in the future as Jesus did”; (3) “particular sayings are thematically akin to Jesus’ kingdom sayings”; (4) “there are some

Rather, despite its low number of occurrences, it is significant because it has closely to do with Paul's eschatology (or soteriology).⁴⁾ Among the occurrences in the letters, the paper will deal in particular with ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ in Ephesians 5:5. The phrase is unique; as a matter of fact, the kingdom of God and the kingdom of Christ occur in the New Testament, but the combined expression is unique to this passage. This paper's thesis is that the phrase is an expression full of overtones of the present aspect rather than the future one, and of both reign and realm rather than either reign or realm alone. In order to prove the proposal, after examining the context surrounding the phrase and clarifying the grammatical issues, the next section will investigate its present aspect in light of the phrase ἔχει κληρονομίαν in Ephesians 5:5. The following section will explore the meaning of βασιλεία in relation to the whole of Ephesians, fathoming how it can be applied to both reign and realm.

2. Syntagmatic Word Associations with the Phrase in 5:5

The author of Ephesians contrasts 5:1-2 with 5:3-5 through δέ, an adversative conjunction: on the one hand, in 5:1-2 the author orders the Ephesians to "imitate God" and "walk in love" which they should do. On the other hand, in 5:3-5 the author enumerates vices in which they should not indulge: sexual immorality, impurity of any kind, greediness, obscenity, foolish talk, coarse joking, and idolatry.⁵⁾ As believers, they never should be characterized by these

'tradition indicators' suggesting that Paul is referring to known tradition" that originates from the Gospels; (5) "Paul has been influenced directly or indirectly by specific sayings within Jesus' kingdom teaching."

4) So Brian Vickers, "The Kingdom of God in Paul's Gospel", *Southern Baptist Journal of Theology* 12 (2008), 52.

5) The six vices which the author of Ephesians enumerates can be divided into two triads. Especially, the first triad is primarily related to sexual relation, and the second triad to tongue, that is, speech. For a helpful discussion, see Clinton E. Arnold, *Ephesians*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament 10 (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 319-322; Frank Thielman, *Ephesians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 328-331; Harold W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 651-658; Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, Word Biblical Commentary 42 (Dallas: Word Books, 1990), 322; Ernest Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments 36A (Edinburgh: T.&T. Clark, 1998), 477. Lincoln and Best argue that the second triad has sexual connotations.

vices. In a broad sense, 5:5 belongs to 5:3-5 in which believers should not be identified with various vices. In a narrow sense, 5:5 treats of seriously specific vices related with the kingdom of Christ and God. In fact, the author mentions the three vices in 5:3. Perhaps, the vices may be connected to the circumstances surrounding the Ephesians. So, before investigating the clause led by ὅτι which brings on an indirect statement, the phrase ἵστε γινώσκοντες should be surveyed as to the grammatical sense and the semantic nuance of the phrase.

2.1. The Grammatical and Semantic Consideration of ἵστε γινώσκοντες

The author of Ephesians mentions three vices in 5:5. The kingdom of Christ and God depends on whether or not the Ephesians do the vices. For that reason, in order to highlight the clause led by ὅτι, the author uses the phrase ἵστε γινώσκοντες, the grammar of which is controversial among scholars.

First of all, the phrase ἵστε γινώσκοντες is an unusual construction that lays stress on the continuous action of knowing. Probably the phrase is a similar form of infinitive absolute in Hebraism made by the cognate verbs.⁶⁾ That is to say, it is almost akin to a Hebraic idiom, but it is not the same because even though ἵστε and γινώσκοντες have a synonymous meaning, they are not cognates.⁷⁾ It is simply a “plerophoric style imparting an impressive emphasis.”⁸⁾ As for the phrase itself, there is a debate about whether the verb, ἵστε should be taken as indicative or imperative. Different English versions⁹⁾ and scholars take ἵστε as either indicative or imperative because either indicative or imperative of οἶδα is possible. One of the scholars who sees it as imperative,¹⁰⁾ Best argues that it would be an imperative mood because imperatives are frequently used before and after 5:5. It is more probable, however, that it should be understood as

6) So James Hope Moulton, *A Grammar of New Testament Greek* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1908), vol. 2, 22, 23; vol. 3, 85, 157; A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville: Broadman Press, 1934), 330, 890; Friedrich Blass, Albert Debrunner, and Robert W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), §422.

7) So Ernest Best, *Ephesians*, 480.

8) Clinton E. Arnold, *Ephesians*, 323.

9) English versions that take ἵστε as an imperative are HCSB, NRSV, NEB, REB, and NAB. English versions that take it as an indicative are NIV, NASB, ESV, KJV, NKJV, ASV, and NJB.

10) So Ernest Best, *Ephesians*, 480; Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, 316; Frank Thielman, *Ephesians*, 332.

indicative because there is no case in the New Testament that take imperative after a causal conjunction, γάρ.¹¹⁾ Furthermore, it is obvious that Paul is reminding readers of what they already know. Actually, Paul uses the indicative in Galatians 5:21 and 1 Corinthians 6:9, in which he tells readers that those who do the actions on the vice lists will not inherit the kingdom of God. If the phrase, ἵστε γινώσκοντες is rendered in the literal sense, it would be “you know this because you know.”¹²⁾

Next, it is necessary to ask about whether the phrase ἵστε γινώσκοντες signifies an exhortation or a warning. If the phrase is intended as a warning, the clause led by ὅτι has a nuance that believers never will enter into the kingdom when they perform the vices. Or if it is for an exhortation, believers should not display such vices, continually recognizing that those who does display the vices do not inherit the kingdom. Perhaps, the phrase may hint at both senses. Also, even though the phrase cannot exclude the nuance of an exhortation, it has a sense of warning. That is to say, the Ephesians as believers should not be sexually immoral, impure, or covetous because such persons have no inheritance in the kingdom of Christ and God. This is a severe warning for the Ephesians.¹³⁾ For believers, the warnings are used as a means to persevere in the way of salvation which already has begun and will be fulfilled. God’s grace makes true believers heed warnings, and these believers will rightly respond to the warnings.¹⁴⁾ Strictly, the warnings play the important role of warning posts

11) So Clinton E. Arnold, *Ephesians*, 324; Harold W. Hoehner, *Ephesians*, 659; F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 369, 371, n. 23; Markus Barth, *Ephesians*, Anchor Bible 34 (Garden City: Doubleday, 1974), 563. Even though he takes it as an indicative, he argues that it is difficult to decide one of the two. Stanley E. Porter takes it as an indicative and argues that the periphrastic phrase should be understood in a chiasmic structure of Eph 5:3-5. Stanley E. Porter, “iste ginōskontes in Ephesians 5,5: Does Chiasm Solve a Problem?”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 81 (1990), 273. He concludes: (1) “the phrase ἵστε γινώσκοντες is not to be understood as Semitic in background”; (2) “the demonstrative [τοῦτο] appears to have anaphoric reference”; (3) “ἵστε is better understood as an indicative”; (4) “Eph 5,3-5 forms a clear chiasmic structure, with the two verbs of knowing, ἵστε and γινώσκοντες, forming the central points (C and C’) of the construction.” (Ibid., 276)

12) So Clinton E. Arnold, *Ephesians*, 323.

13) I treat one of the warning passages in Hebrews in my article, “Hebrews 12:22-29 Revisited: A Study of a Warning Passage”, *Journal of Korea Evangelical Society of New Testament Studies* (2016), 788-819. Especially, I introduce various significant information on the theme in 791-795.

14) So Thomas R. Schreiner, *Run to Win the Prize: Perseverance in the New Testament* (Wheaton:

against going astray on the road of salvation.¹⁵⁾ In 5:5 the author of Ephesians warns the Ephesians, who have inheritance in the kingdom of Christ and God, not to go away out of the Christian pilgrimage.¹⁶⁾

2.2. Three Vices: πόρνος, ἀκάθαρτος, and πλεονέκτης

The author of Ephesians warns the Ephesian believers not to indulge in three vices in 5:5: πόρνος, ἀκάθαρτος, and πλεονέκτης. They necessarily should avoid the vices because they have inheritance in the kingdom of Christ and God. To be precise, the triad of vices has already been mentioned in 5:3. The author repeats the vices not in an abstract form (simply immorality) but in a personal form (concretely a person).¹⁷⁾ πόρνος means “one who practices sexual immorality,” that is, any sexual activity outside a marriage relationship.¹⁸⁾ ἀκάθαρτος, which signifies lexically “unclean,” is rendered as “an unclean person” in a substantive use of an adjective.¹⁹⁾ The “uncleanness” metaphorically may mean character of an obscene act involved in sexual immorality.²⁰⁾ However, it refers to various kinds of impurity in thoughts and behaviors.²¹⁾ The last vice of the triad is πλεονέκτης which, in a lexical sense,

Crossway, 2010), 100-101.

15) See a detailed argument of this case in Charles Stanley, *Eternal Security: Can You Be Sure?* (Nashville: Thomas Nelson, 1990); R. T. Kendall, *Once Saved, Always Saved* (Chicago: Moody Press, 1983); Zane C. Hodges, *The Gospel Under Siege: A Study on Faith and Works* (Dallas: Redención Viva, 1981); Michael Eaton, *No Condemnation: A New Theology of Assurance* (Downers Grove: InterVarsity, 1995).

16) So Klyne Snodgrass, *Ephesians*, NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan 1996), 269; Frank Thielman, *Ephesians*, 332. Contra Clinton E. Arnold, *Ephesians*, 326.

17) So Clinton E. Arnold, *Ephesians*, 324.

18) Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, William F. Arndt, F. Wilber Gingrich, and Frederick W. Danker, eds. and trans., 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 855. So Clinton E. Arnold, *Ephesians*, 319-320; Frank Thielman, *Ephesians*, 328.

19) Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 34.

20) So Clinton E. Arnold, *Ephesians*, 320; Frank Thielman, *Ephesians*, 329; Klyne Snodgrass, *Ephesians*, 268; Markus Barth, *Ephesians*, 561; Arthur G. Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, Understanding the Bible Commentary Series (Grand Rapids: Baker Books, 1990), 257. For “uncleanness” relevant to sexual immorality, see Rom 1:24; 2Co 12:21; 1Th 4:7; *1En* 10:11; *T. Jud* 14:5; *T. Jos* 4:6.

21) So Harold W. Hoehner, *Ephesians*, 652.

means a covetous person with insatiable desire to acquire.²²⁾

The triad of vices has two issues on the phrase, ὁ ἐστὶν εἰδωλολάτρης: a textual issue and a syntactical issue. Above all, regarding a textual issue, some ancient texts take ὅς ἐστιν instead of ὁ ἐστὶν.²³⁾ It might be a scribal attempt to make a pronoun and a preceding noun agree grammatically, an attempt to make an ambiguous phrase to read more easily. However, given that some texts known as reliable ones take ὁ ἐστὶν,²⁴⁾ ὁ ἐστὶν would be weightier than ὅς ἐστιν.²⁵⁾ Second, as for a syntactical issue, there are debates on whether ὁ ἐστὶν is linked to a preceding noun (πλεονέκτης) or preceding three nouns (πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης). Robinson argues that ὁ ἐστὶν is related to three nouns. Because the relative pronoun, ὁ is a neuter, it is likely that it modifies three masculine nouns rather than a masculine noun.²⁶⁾ However, if Paul intended that the relative pronoun indicates the three nouns, he would use ὅ instead of ὁ.²⁷⁾ In a sense, a difference of gender between a relative pronoun and a preceding noun does not matter. Of course, the two are usually in agreement as to gender, but a neuter can be used in a place where a masculine or a feminine is expected.²⁸⁾ As a matter of fact, a number of scholars relate ὁ ἐστὶν to a preceding noun, πλεονέκτης.²⁹⁾ Such

22) Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 824. So Clinton E. Arnold, *Ephesians*, 320-321; Frank Thielman, *Ephesians*, 329; Brian S. Rosner, *Greed as Idolatry: The Origin and Meaning of a Pauline Metaphor* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 129.

23) A D K L P and most minuscules.

24) \mathfrak{P}^{46} \aleph B F G Ψ 33 81.

25) So Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, 317; Harold W. Hoehner, *Ephesians*, 660, n. 4; Ernest Best, *Ephesians*, 480, n. 9; Frank Thielman, *Ephesians*, 332.

26) So J. Armitage Robinson, *Commentary on Ephesians: The Greek Text with Introduction Notes and Indexes* (Grand Rapids: Kregel Publications, 1979), 116; Rudolf Schnackenburg, *Ephesians: A Commentary*, Helen Heron, trans. (Edinburgh: T.&T. Clark, 1991), 219-220.

27) So Markus Barth, *Ephesians*, 563.

28) Friedrich Blass, Albert Debrunner, and Robert W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, §132 (2). ὁ ἐστὶν is “a formulaic phrase used without reference to the gender of the word explained or to that of the word which explains.” Cf. A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 713; Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 727.

29) So Clinton E. Arnold, *Ephesians*, 323; Harold W. Hoehner, *Ephesians*, 660; Ernest Best, *Ephesians*, 481; Bruce Manning Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, 2nd ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; [s.l.]: United Bible Societies, 4th ed., 1994), 539; Frank Thielman, *Ephesians*, 332, n. 14; F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, 372.

a phenomenon appears in Colossians 3:5, saying, *πορνείαν ἀκαθαρσίαν πάθος ἐπιθυμίαν κακὴν, καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἣτις ἐστὶν εἰδωλολατρία* (“Sexual immorality, impurity, passion, evil desire, and covetousness, which is idolatry”). Even though the relative pronoun, *ἣτις* is feminine, and the preceding noun, *πλεονεξίαν* feminine, in that Paul relates idolatry to covetousness, the phrase, *ὃ ἐστὶν εἰδωλόλατρης* in Ephesians 5:5 should be a preceding noun, *πλεονέκτης*. The author of Ephesians considers whether or not a believer does the triad of vices as a criterion to have inheritance in the kingdom of Christ and God.

3. The Meaning of the Phrase ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ in 5:5

The word *βασιλεία* is generally associated with either God³⁰⁾ or Christ.³¹⁾ Yet, the phrase in Ephesians 5:5 is the only occurrence in the New Testament.³²⁾ As a matter of fact, the effort to understand it properly appears in textual variants³³⁾ because *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* must be a typical expression from the period of the early church.³⁴⁾ So, this section explores how the phrase *ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ* grammatically should be understood and what the aspect (or nuance) of the phrase is.

3.1. The Grammatical Issue of the Phrase

Among the scholars who try to grasp what the phrase in Ephesians 5:5 means, Johann Albrecht Bengel observes that the article expressed only once in the phrase takes *καὶ* as an exegetical conjunction and renders “Christ who is God.”³⁵⁾ This is grammatically called Granville Sharp’s rule; when the

30) E.g., Rom 14:17; 1Co 4:20; 6:9, 10; 15:50; Gal 5:21; Col 1:13; 4:11; 1Th 1:5; 2:12.

31) E.g., Col 1:13; 2Ti 4:1, 18. Cf. 1Co 15:24. Other references in the New Testament are Mat 13:41; 16:28; Luk 1:33; 22:29-30; 23:42; Joh 18:36; 2Pe 1:11; Rev 11:15.

32) It is almost equivalent to Rev 11:15.

33) \mathfrak{P}^{46} 1245 2147 remove τοῦ Χριστοῦ καὶ. F⁸⁷ G it⁸ Ambrosiaster change the order of the words τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ. For a more discussion, see Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, 317; Harold W. Hoehner, *Ephesians*, 661, n. 2; Murray J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: Baker Book House, 1992), 263.

34) So Bruce Manning Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 539.

35) So Johann Albrecht Bengel, *Bengel’s New Testament Commentary*, vol. 2, Charlton T. Lewis and Marvin R. Vincent, trans. (Grand Rapids: Kregel Publications, 1981), 411.

copulative *καί* connects two singular nouns or adjectives or participles that has the same case, the two are the same person. In particular, if the two are an articular first noun and an anarthrous second noun, the rule can be applied more strongly than any other case; the second noun obviously explains the first named person.³⁶⁾ Such a view might be the effort of the early Christianity that highlights the deity of Christ on the basis of equation between God and Christ.³⁷⁾ However, the fact that *θεός* in the genitive form is anarthrous is not decisive because God can be used without an article in order to express “the kingdom of God.”³⁸⁾ Furthermore, if the conjunction, *καί* in Ephesians 5:5 is exegetically taken,³⁹⁾ is it possible to apply Granville Sharp’s rule to other similar passages? Some examples are *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ* (“In the presence of God and of Christ Jesus” in 1Ti 5:21; 2Ti 4:1),⁴⁰⁾ *τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (“Our great God and Savior, Christ Jesus” in Tit 2:13), and *τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (“Our God and Savior Jesus Christ” in 2Pe 1:1). It is doubtful whether it follows Granville Sharp’s rule or not.⁴¹⁾ In addition, the exegetic *καί* is “always used to particularize, so that if a single word is being defined by what follows *καί*, the definition is usually a phrase rather than a single word.”⁴²⁾ Rather, even though the phrase in Ephesians 5:5 is unique, the translation, “the kingdom of Christ and God,” is very likely. What is striking is that because the word, *βασιλεία* is singular, it is the one and the same kingdom.⁴³⁾ In other words, the kingdom of Christ and the kingdom of God are not different but the same. This one kingdom

36) So Harold W. Hoehner, *Ephesians*, 661.

37) So Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament with Scripture, Subject, and Greek Word Indexes* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 276, n. 55; Max Zerwick, *Biblical Greek: Illustrated by Examples*, Joseph Smith, trans. (Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1963), 185; Ernest Best, *Ephesians*, 482. He introduces others such as Jerome and Beza who understand as Bengel did; Markus Barth, *Ephesians*, 565. He mentions Gottlieb Christoph Adolf von Harless who understood like Bengel.

38) So A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament*, 786. For some relevant verses, see 1Co 6:9, 10; 15:50; Gal 5:21.

39) The exegetic *καί* rarely occurs in the New Testament: Mat 8:33; Mar 1:19; Joh 1:16; Act 5:21. So Murray J. Harris, *Jesus as God*, 262; Friedrich Blass, Albert Debrunner, and Robert W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, §442 (9).

40) All Scripture citations from the ESV unless otherwise noted.

41) So Klyne Snodgrass, *Ephesians*, 269, n. 13.

42) Murray J. Harris, *Jesus as God*, 262.

43) So Markus Barth, *Ephesians*, 564.

belongs to Christ and God.⁴⁴⁾

3.2. The Present Aspect of the Phrase

The βασιλεία in Paul's letters has both a present aspect and a future one;⁴⁵⁾ it is a present reality that believers experience in their lives and a future hope that they await. The phrase in Ephesians 5:5 has the present aspect in relation to ἔχει κληρονομίαν in Ephesians 5:5 and the semantic usage of κληρονομία throughout Ephesians.⁴⁶⁾ What is noticeable is that Paul relates vice lists to the kingdom of God in two other passages: 1 Corinthians 6:9 and Galatians 5:21.⁴⁷⁾ Paul asks in 1 Corinthians 6:9, "Ἡ οὐκ οἴδατε ὅτι ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν;" ("Do you not know that the unrighteous will not inherit the kingdom of God?") Paul also warns in Galatians 5:21, οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν ("Those who do such things will not inherit the kingdom of God.") Here, the verbs in the passages is

44) E.g., see Murray J. Harris, *Jesus as God*, 262-263; Markus Barth, *Ephesians*, 564; Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, 325; Samuel Hulbeart Turner, *The Epistle to the Ephesians in Greek and English* (BiblioBazaar, 2009), 149.

45) The aspects of the kingdom of God are present and future: the present passages are Rom 14:17; 1Co 4:20; Col 4:11; 1Th 2:12. The future ones are 1Co 6:9; 15:50; Gal 5:21. For a more detailed discussion, see Ernest Best, *Ephesians*, 482; Karl Paul Donfried, "The Kingdom of God in Paul", Wendell Willis, ed., *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1987), 187; L. J. Kreitzer, "KINGDOM OF GOD/CHRIST", Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, eds., *Dictionary of Paul and His Letters* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993), 524-525; Robert W. Yarbrough, "The Kingdom of God in the New Testament: Mark through the Epistles", Christopher W. Morgan and Robert A. Peterson, eds., *The Kingdom of God* (Wheaton: Crossway, 2012), 148; David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, 73.

46) The sense of the future eschatology appears in the letter to the Ephesians; believers were sealed by the Holy Spirit and await the day of redemption (1:13; 4:30). They wait inheritance that already made by down payment (1:14). The future expectation is in 1:18 and 4:4. Paul mentions the age to come (1:21). "The children of wrath" (2:3) are in the future sense. "The glorious church" (5:27) has future, saying, "so that he might present the church to himself in splendor, without spot or wrinkle or any such thing, that she might be holy and without blemish." 6:8 is in future sense, saying "Whatever good anyone does, this he will receive back from the Lord, whether he is a slave or free." In particular, 5:6 is important because if it has future sense, 5:5 could be the same sense. Yet, "the wrath of God" is used in Paul's letters with both the present sense and the future: the passages for the present sense of the wrath are Rom 1:18; 3:5; 13:4; 1Th 2:16, and the passages for the future sense of it are Rom 2:5; 5:9; 9:22; 1Th 1:10; 5:9 (Ernest Best, *Ephesians*, 485-486).

47) Lincoln argues that Col 3:5-8 is a primary source of Eph 5:5 because of the similarity, even though there is no the expression, "the kingdom of God" in Col 3:5-8 (*Ephesians*, 325).

κληρονομέω in the future tense; it is observable that the kingdom of God has the future aspect. What is noticeable, however, is that Paul does not use the verb κληρονομέω in Ephesians 5:5 but ἔχω which is present tense. Stanley E. Porter asserts that the present tense of ἔχω is “future-referring present”⁴⁸⁾ that is used to describe a future event.⁴⁹⁾ Quoting from *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* 323 (3) by Friedrich Blass, Albert Debrunner, and Porter says, “[It] finds two kinds of future-referring Presents: those whose lexical items have a future sense and those which derive their future reference from context.”⁵⁰⁾ What is noteworthy is that Blass/Debrunner does not take ἔχω as a lexical item that has a future sense; they primarily deal with the examples related to ἔρχομαι.⁵¹⁾ It is certain that he has the context of Ephesians 5:5 as he says, “[The present tense] is used occasionally in contexts where the author seems to imply that he is speaking of the future.”⁵²⁾ If so, Porter presupposes that Ephesians 5:5 is future in context. In a sense, as Porter maintains, if κληρονομία is used in any future sense in Ephesians, the tense of ἔχω could be the present tense that implies the future. If not, the tense of ἔχω does not need to be taken as a futuristic present. It seems to be important to understand the sense of κληρονομία in 5:5 in the semantic approach.⁵³⁾ As a

48) Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament: with Reference to Tense and Mood* (New York: P. Lang, 1989), 230-232. He explains future-referring present (Ibid., 230-231) and takes Eph 5:5 as one of the examples for it (Ibid., 232).

49) It seems that the future referring present that Porter mentions is a little bit ambiguous because he seems to include a conative present, saying, “The speaker conceives of the process as in progress and this progress may very well carry over into what he sees the future” (*Verbal Aspect*, 231). However, the two realms should be sorted out. The future referring present is quite different from a conative present that is divided into two areas: (1) “In progress, but not complete” and (2) “Not begun, but about/desired to be attempted.” The first of a conative present is “used to indicate that an attempt is being made in the present time (indicative mood). Often it bears the connotation that the action will not be completed” (Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 534). The second is “used to indicate that an attempt is about to be made or one that is desired to be made in the present time. The action may or may not be carried out” (Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 535). However, for Porter, ἔχω seems to be a futuristic present that depicts a future event, “an event that is wholly subsequent to the time of speaking” (Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 536).

50) Stanley E. Porter, *Verbal Aspect*, 231.

51) Friedrich Blass, Albert Debrunner, and Robert W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, §323 (3).

52) Stanley E. Porter, *Verbal Aspect*, 230.

53) So Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, vol. 1 (New York: United Bible Societies, 1989), 573-574.

matter of fact, it semantically occurs 4 times including 5:5. The first occurrence is 1:13-14, saying, ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ὃ ἐστὶν ἄρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν, εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως (“You were sealed with the promised Holy Spirit, who is the guarantee of our inheritance until we acquire possession of it”). The phrase τῆς κληρονομίας ἡμῶν (“our inheritance”) means “the believer’s eternal inheritance, their gain of heaven.”⁵⁴) In a sense, it has the concept of accomplishment in the future sense because of the phrase εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως. At the same time, however, it conveys the fact that believers enjoy the blessings of salvation now because they were predestined (v. 11), saved (v. 13), and sealed with the Holy Spirit (v. 13).⁵⁵) The second occurrence is τῆς κληρονομίας αὐτοῦ (“His inheritance”) in 1:18. Here, it is obvious that the phrase signifies the believers who were saved.⁵⁶) Paul wants them to know about how they are glorious beings with emphasis on the state of being saved. The third is συγκληρονόμα (“Fellow heirs”) in 3:6. Paul implies that Gentile believers have already become the beings saved in Christ Jesus. In the light of three occurrences, κληρονομία in 5:5 can be understood as the present state of believers who already have been saved. Furthermore, the flow of Paul’s exhortation in 5:3-4 supports the present aspect of κληρονομία in Ephesians 5:5. Urging readers to avoid “sexual immorality and all impurity or covetousness” in 5:3, Paul reminds them of who they are, ἁγίοις. What is noteworthy is that the absence of the definite article before it. Paul lays emphasis on “the qualitative dimensions of the term, the holiness of those set apart for God.”⁵⁷) The readers are reminded of the intent that God chose them to be holy and blameless before him (1:1, 4). By using πρέπει (“It is fitting”) Paul exhorts them not to engage in these lists and stresses on the present life that is appropriate to believers. As with the word πρέπει, Paul uses ἀνήκεν⁵⁸) (“It is

54) So Harold W. Hoehner, *Ephesians*, 227; David R. Denton, “Inheritance in Paul and Ephesians”, *Evangelical Quarterly* 54 (1982), 159; Contra Hammer who compares the inheritance concept between Paul and Ephesians and concludes that “Paul’s use of the term [*kléronomia*] is oriented toward the past, Ephesians’ use is oriented toward the future.” Paul L. Hammer, “Comparison of *kléronomia* in Paul and Ephesians”, *Journal of Biblical Literature* 79 (1960), 268.

55) So Clinton E. Arnold, *Ephesians*, 93; Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, 40-41.

56) So Harold W. Hoehner, *Ephesians*, 267; Clinton E. Arnold, *Ephesians*, 108; Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, 59.

57) So Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, 322; Frank Thielman, *Ephesians*, 329.

58) Schlier points out rightly the sense of ἀνήκει, saying, “In the LXX it is almost always found in the legal or political sense. In Phm 8 in the NT τὸ ἀνήκον denotes not merely that which is fitting but

fitting”) in 5:4. Once again, Paul places emphasis on believers’ lives in ways that are in a manner worthy of their new identity in Christ as the saved people who follow the one true and holy God.⁵⁹⁾ Paul emphasizes believers’ lives in the present in 5:5 in relation to the flow of 5:3-4. If they do vice lists that might be prevalent in Ephesus in those days, such an action is to prove that they are not suitable as God’s people.

3.3. The Sense of βασιλεία in the Phrase

The debate among scholars on whether βασιλεία means reign or realm has endured for a long time. Of course, the dominating view is that it means reign or rule. Such a consensus, as Hans Kvalbein indicates, results from G. Dalman’s influence. Kvalbein insists that Dalman’s view has influenced today’s prevalent dictionaries such as ThWNT, Bauer-Aland, BDAG, and Greek-English Lexicon by Johannes P. Louw & Eugene A. Nida.⁶⁰⁾ Even so, the consensus made by Dalman has been challenged by a number of German scholars including W. G. Kümmel, S. Aalen, and H. Conzelmann.⁶¹⁾ The debates about its exact meaning may prove that it has both meanings. It may not be the case that one of the two

that which is almost legally obligatory, although in a private matter.” He asserts that ἀνῆκω in Eph 5:4 also the same nuance. Heinrich Schlier, “ἀνῆκει”, Gerhard Kittel, ed., Geoffrey W. Bromiley, trans., *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), vol. 1, 360.

59) So Clinton E. Arnold, *Ephesians*, 323.

60) So Hans Kvalbein, “Do Not Trust the Dictionaries: Basileia Is Realm, Not Rule or Reign” (Berlin: The 65th General Meeting of SNTS, 2010. 7. 30.), 1. As Kvalbein’s severe criticism is actually proved, Louw and Nida say, “It is generally a serious mistake to translate the phrase ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ‘the kingdom of God’ as referring to a particular area in which God rules. The meaning of this phrase in the NT involves not a particular place or special period of time but the fact of ruling.” (Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon*, 480) However, Kvalbein overstates a little bit because all prevalent dictionaries do not state as he criticized. Bauer explains the meanings of βασιλεία: (1) It is “the act of ruling” that has “kingship, royal power, royal rule, and the royal reign of God.” (2) It is “territory ruled by a king, kingdom” (Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 168-169). Schmidt states, “In relation to the general usage of βασιλεία, usually translated ‘kingdom,’ it is to be noted first that it signifies the ‘being,’ ‘nature,’ and ‘state’ of the king. Almost spontaneously there then intrudes a richly attested second meaning; the dignity of the king is expressed in the territory ruled by him, i.e., his ‘kingdom.’” (Karl Ludwig Schmidt, “βασιλεία”, Gerhard Kittel, ed., Geoffrey W. Bromiley, trans., *Theological Dictionary of the New Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1964], vol. 1, 579).

61) George Eldon Ladd, “Kingdom of God-Reign or Realm”, *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), 230.

should be chosen. The relationship between the two seems to be indivisible. Is it possible to have a reign without a realm? If there is no realm that is ruled, is reign feasible? Certainly not! Recognizing the inseparable relationship between the two, G. E. Ladd says, “The Kingdom is God’s reign and the realm in which the blessings of his reign are experienced.”⁶²⁾ Ladd actually admits at a minimum that a believer who experience God’s rule is a realm. Ladd’s concept of a realm makes it possible to say, “The church is the fellowship of those who have experienced God’s reign and entered into the enjoyment of its blessings.”⁶³⁾ Of course, Ladd asserts that the kingdom of God and the church are not to be identified yet that there is “an inseparable relationship between the Kingdom and the church.”⁶⁴⁾ It is true that βασιλεία is both reign and realm; Ladd says, “When God acts to establish his effective reign in the world, the resulting order is also called the kingdom of God. βασιλεία can have two eschatological meanings: the eschatological act of God and the eschatological order created by God’s act.”⁶⁵⁾ In that sense, βασιλεία in 5:5 means Christ’s reign. At the same time it is realm as believers experience his reign, their lives are the presentation of the inbreaking of βασιλεία.

4. The Realization of God’s Present Reign through Christ in Ephesians

The author of Ephesians pinpoints the triad of vices (πόρνος, ἀκάθαρτος, and πλεονέκτης) in 5:5. Such a person has no inheritance in the kingdom of Christ and God. On that account, the author warns the Ephesians not to do the vices. As mentioned previously, the kingdom does not mean two kingdoms but God’s reign through Christ. Given that the author highlights their identity as believers throughout Ephesians, the expression “to have inheritance” (ἔχειν κληρονομίαν) is for laying emphasis on the present state of a believer. This section explores how God’s present reign through Christ is actualized in a

62) George Eldon Ladd, *Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 117.

63) Ibid.

64) Ibid.

65) George Eldon Ladd, “Kingdom of God-Reign or Realm”, 236.

believer throughout Ephesians in three: 1) the reign of the risen and redeeming Christ; 2) the realm, believers under Christ's reign; and 3) their lives as the presentation of Christ's reign.

4.1. Christ as the Ruler

Ephesians 1 emphasizes the fact that the risen Christ's reign has been inaugurated; Paul mentions ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ (“the summing up of all things in Christ”) in 1:10, and πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ (“all things placed under Christ's feet”) and κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησίᾳ (“Christ as head over all things to the church”) in 1:22. Here, πάντα (“all things”) is related to “the standard rhetoric of Jewish monotheism, in which it constantly refers, quite naturally, to the whole of the created reality from which God is absolutely distinguished as its Creator and Ruler.”⁶⁶⁾ By using it, Paul applies the implication of God's sovereignty to Jesus Christ and describes Christ's absolute reign.⁶⁷⁾ Also, Paul depicts that God raised Jesus Christ from the dead and sat him at his right hand in the heavenly places (1:20). The phrase καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ is an allusion to Psalm 110:1, which is known as an enthronement Psalm for the king.⁶⁸⁾ Yahweh's right hand in the Old Testament implies “the position of favor (Psa 80:18; Jer 22:24), of victory (Psa 20:6; 44:3; 48:10; Isa 41:10), and of power (Exo 15:6; Psa 89:13; Isa 48:13).”⁶⁹⁾ The highlight of Christ as a ruler continues in 1:21, saying, “Far above all rule and authority and power and dominion, and above every name that is named.” This means that “Jesus now shares precisely God's exaltation and sovereignty over all the angelic powers.”⁷⁰⁾ Paul intends the fully cosmic rule of the exalted Christ.⁷¹⁾

4.2. A Believer as Realm under Christ's Reign

Christ's reign presupposes that believers were already saved. In other words, after being saved, they are placed under the reign of Christ. Experiencing his

66) Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 23, 238.

67) *Ibid.*, 23.

68) So Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, 61.

69) *Ibid.*, 62.

70) Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, 24.

71) *Ibid.*, 177.

reign, they live as presenters of his reign. In that sense, the “in Christ” formula throughout Ephesians plays an important role in describing who believers were and who they are.

As compared with other letters by Paul, the formula is more frequently found in various forms throughout Ephesians.⁷²⁾ What is important is that such a frequency does not permit a single meaning of the formula; the formula is “a flexible idiom which may express instrumentality or mode of action as well as locality.”⁷³⁾ There are three theological aspects of the formula in Ephesians.⁷⁴⁾ Above all, the formula indicates God’s sovereignty, saving action through Christ. Surprisingly, the formula in an instrumental sense puts stress on believers who are recipients of the redemptive works: “God has blessed us in Christ with every spiritual blessing” (1:3), “God chose us in him” (1:4), “God has blessed us in the beloved” (1:6), “God made known to us the mystery of his will, according to his purpose, which he set forth in Christ” (1:9), “In him we were made a heritage of God” (1:11),⁷⁵⁾ “In him God sealed you with the promised Holy Spirit” (1:13), “God seated us with him in the heavenly places in Christ” (2:6), “God forgave you in Christ” (4:32). By using the formula instrumentally Paul underscores believers’ salvation with implication of Christ’s reign. Second, the formula in a local sense points out the exhortation of behavior fit to believers: “Your faith in the Lord” (1:15), “Now you are light in the Lord” (5:8), “Obey

72) E.g., ἐν Χριστῷ, ἐν αὐτῷ, ἐν τῷ, ἐν ᾧ, ἐν τῷ Χριστῷ, ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἐν κυρίῳ, ἐν τῷ Ἰησοῦ.

73) A. J. M. Wedderburn, “Some Observations on Paul’s Use of the Phrases ‘in Christ’ and ‘with Christ’”, *Journal for the Study of the New Testament* 25 (1985), 83-84; Mark A. Seifrid, “IN CHRIST”, Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, eds., *Dictionary of Paul and His Letters* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993), 433.

74) So Mark A. Seifrid, “IN CHRIST”, 436. He suggests five theological aspects of the formula: (1) “something that God has done or does through Christ for salvation”; (2) “exhortation or commendation of behavior or character”; (3) “the present state of believers in view of Christ’s saving work”; (4) “specific persons or particular situation in relation to salvation”; and (5) “the nature of Christ.” I investigate the formulas in Ephesians. I think that the fourth has not found, and the fifth is 3:21 and 4:21. The fifth is not dealt with in this paper because the two are related to “the nature of Christ.”

75) So Harold W. Hoehner, *Ephesians*, 227. According to him, the verb ἐκκληρώθημεν in 1:11 is “a passive with the idea that the believer is viewed as God’s inheritance and could be translated ‘we were made a heritage (of God).’” For the similar opinion of Hoehner, see Markus Barth, *Ephesians*, 93-94; F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, 263; Clinton E. Arnold, *Ephesians*, 89; Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, 35-36. In other words, the verb ἐκκληρώθημεν implies that believers were already forgiven and saved.

your parents in the Lord” (6:1), “Be strong in the Lord” (6:10). Paul draws attention to the lives of believers under Christ’s reign. Third, the formula in a local sense shows the present state of believers placed under Christ’s reign: “The saints in Ephesus who are faithful in Christ Jesus” (1:1), “In him we have redemption through his blood” (1:7), “We are his workmanship, created in Christ Jesus” (2:10), “Now in Christ Jesus you have been brought near” (2:13), “One new man being created in him” (2:15), “A holy temple in the Lord” (2:21), “In him you are being built together into a dwelling place for God” (2:22), “Partakers of the promise in Christ Jesus” (3:6), “In whom we have boldness and access with confidence” (3:12). Paul demonstrates “believers who are saved in Christ” and “how they should live under Christ’s lordship.”⁷⁶⁾

4.3. A Believer as the Presenter of Christ’s Reign

As ones who are saved, believers experience the reign of Christ. Their lives are the direct presentation of his lordship. Paul gives weight to the lives of believers as the realm where Christ reigns. Scholars rightly assert that Paul practically exhorts readers in chapters 4-6.⁷⁷⁾ Nevertheless, the exhortations for believers to live in a worthy manner implicitly permeate chapters 1-3: “We should be holy and blameless before him” (1:4), “God predestined us the praise of his glorious grace” (1:5-6), “They are not under the tyranny of the prince of the power of the air and his hosts” (2:1-9), “His workmanship, created in Christ Jesus for good works” (2:10), “They should not be back to the past” (2:11-22). Paul explicitly exhorts readers to live as Christ’s realm in chapters 4-6, in which the frequency of imperatives in use proves that there are a lot of exhortations in the chapters: the imperative occurs once in chapters 1-3 and forty times in chapters 4-6.⁷⁸⁾ First, Paul instructs readers how to live at home (5:22-6:9):

76) Mark A. Seifrid, “IN CHRIST”, 436. He points out rightly that the formula has much to do with “the exclusivity or distinctiveness of God’s saving action through Christ” and Paul’s definition about “how believers were to live under Christ’s saving lordship.” Cf. Michael Parsons, “ ‘In Christ’ in Paul”, *Vox Evangelica* 18 (1988), 32. He asserts that the formula is closely related to “the objective reality of the individual believer being identified with Christ in *his* death, and resurrection.” His italics.

77) So Ernest Best, *Ephesians*, 353; Harold W. Hoehner, *Ephesians*, 499; Frank Thielman, *Ephesians*, 246; Clinton E. Arnold, *Ephesians*, 226; Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, xxxvi.

78) So Harold W. Hoehner, *Ephesians*, 499.

submission and headship (5:22-24), an appeal to husbands to love their wives in light of the relationship between Christ and the church (5:25-33), and instructions to children, fathers, slaves, and masters who other members within the Christian household (6:1-9). Second, Paul exhorts them to live as is proper to their new identities in the church (4:1-16; 4:25-5:2): the unity of the church (4:1-3), the foundation for the unity of the church as one spiritual community (4:4-6), Christ gives grace to all members in the church (4:7-10), and talented leaders equip the entire body with the effectual ministry of each other (4:11-16). Third, Paul encourages readers to strive for victory in the world (4:17-24; 5:3-21): believers should live differently from non believers (4:17-19), the new identity created in Christ and the lifestyle worthy to the new identity (4:20-24), abstain from vice lists that is not appropriate for believers as realm that Christ reigns (5:3-5), live apart from those who disobey God (5:6), living as the children of the light (5:7-14), living in wisdom (5:15-17), and being filled with the Holy Spirit (5:18-21). Fourth, Paul inspires readers to live as those who are under Christ's reign everywhere where they go (6:10-20): exhortation to get a victory with God's power in the spiritual battle (6:10-13), defending against the powers of darkness and being armed with armor from God (6:14-17), and watching and praying for the spiritual warfare (6:18-20).

5. Conclusion

In this article we have investigated the meaning of ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ in Ephesians 5:5. The phrase morphologically occurs once in the whole of the New Testament. In order to get the sense of the phrase in the surrounding context, first, I have examined the grammatical issue of the phrase ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ and argued that the βασιλεία is the one belonging to Christ and God because it is singular. That is to say, Christ's kingdom and God's kingdom are same. Second, I explored the present aspect of the phrase in 5:5 together with the phrase ἔχει κληρονομίαν in the same verse. Given the semantic usage of κληρονομία throughout Ephesians demonstrates, in particular, ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ has the sense of the present aspect rather than the future aspect. Third, I inspected what βασιλεία in 5:5

means: reign and realm. In effect, this has been a big issue among scholars, as mentioned above. βασιλεία in 5:5 means both Christ's reign and his realm. Here, the realm is specified in believers in experiencing his reign; they are depicted as the presentation of the inbreaking of βασιλεία. For this detailed discussion, I surveyed three in Ephesians: the reign of the risen and redeeming Christ, the realm, believers under Christ's reign, and their lives as the presentation of Christ's reign. In conclusion, I have revealed that the phrase ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ is an expression full of overtones of the present aspect rather than the future one, and of both reign and realm rather than either reign or realm alone. I also evince that as ones who experience his reign, believers are the responsible presenters for his reign.

<Keywords>(주제어)

Ephesians 5:5, the kingdom of Christ and God, reign, realm, present aspect.

에베소서 5:5, 그리스도와 하나님의 나라, 통치, 영역, 현재성.

(투고 일자: 2017년 1월 31일, 심사 일자: 2017년 2월 28일, 게재 확정 일자: 2017년 4월 26일)

<References>

- Arnold, Clinton E., *Ephesians*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament 10, Grand Rapids: Zondervan, 2010.
- Barth, Markus, *Ephesians*, Anchor Bible 34, Garden City: Doubleday, 1974.
- Bauckham, Richard, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Bauer, Walter, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, William F. Arndt, F. Wilber Gingrich, and Frederick W. Danker, eds. and trans., 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Bengel, Johann Albrecht, *Bengel's New Testament Commentary*, vol. 2, Charlton T. Lewis and Marvin R. Vincent, trans., Grand Rapids: Kregel Publications, 1981.
- Best, Ernest, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments 36A, Edinburgh: T.&T. Clark, 1998.
- Blass, Friedrich, Debrunner, Albert, and Funk, Robert W., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Bruce, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Cho, Ho Hyung, "Hebrews 12:22-29 Revisited: A Study of a Warning Passage", *Journal of Korea Evangelical Society of New Testament Studies* (2016), 788-819.
- Denton, David R., "Inheritance in Paul and Ephesians", *Evangelical Quarterly* 54 (1982), 157-162.
- Donfried, Karl Paul, "The Kingdom of God in Paul", Wendell Willis, ed., *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1987, 175-190.
- Eaton, Michael, *No Condemnation: A New Theology of Assurance*, Downers Grove: InterVarsity, 1995.
- Freed, Edwin D., *The Apostle Paul and His Letters*, New York: Routledge, 2014.
- Gray, Patrick, *Opening Paul's Letters: A Reader's Guide to Genre and Interpretation*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Hammer, Paul L., "Comparison of *kléronomia* in Paul and Ephesians", *Journal of*

- Biblical Literature* 79 (1960), 267-272.
- Harris, Murray J., *Jesus as God: the New Testament Use of Theos in Reference to Jesus*, Grand Rapids: Baker Book House, 1992.
- Hodges, Zane C., *The Gospel Under Siege: A Study on Faith and Works*, Dallas: Redención Viva, 1981.
- Hoehner, Harold W., *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- Kendall, R. T., *Once Saved, Always Saved*, Chicago: Moody Press, 1983.
- Kierspel, Lars, *Charts on the Life, Letters, and Theology of Paul*, Kregel Charts of the Bible and Theology, Grand Rapids: Kregel Publications, 2012.
- Kreitzer, L. J., "KINGDOM OF GOD/CHRIST", Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, eds., *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1993, 524-526.
- Kvalbein, Hans, "Do Not Trust the Dictionaries: Basileia Is Realm, Not Rule or Reign", Berlin: The 65th General Meeting of SNTS, 2010. 7. 30., 1-4.
- Ladd, George Eldon, "Kingdom of God-Reign or Realm", *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), 230-238.
- Ladd, George Eldon, *Theology of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Lincoln, Andrew T., *Ephesians*, Word Biblical Commentary 42, Dallas: Word Books, 1990.
- Louw, Johannes P. and Nida, Eugene A., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, vol. 1, New York: United Bible Societies, 1989.
- Metzger, Bruce Manning, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, 2nd ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; [s.l.]: United Bible Societies, 4th ed., 1994.
- Moulton, James Hope, *A Grammar of New Testament Greek*, Edinburgh: T.&T. Clark, 1908.
- Parsons, Michael, "'In Christ' in Paul", *Vox Evangelica* 18 (1988), 25-44.
- Patzia, Arthur G., *Ephesians, Colossians, Philemon*, Understanding the Bible Commentary Series, Grand Rapids: Baker Books, 1990.
- Porter, Stanley E., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament: with Reference to Tense and Mood*, New York: P. Lang, 1989.
- Porter, Stanley E., "iste ginōskontes in Ephesians 5:5: Does Chiasm Solve a

- Problem?”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 81 (1990), 270-276.
- Robertson, A. T., *Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville: Broadman Press, 1934.
- Robinson, J. Armitage, *Commentary on Ephesians: the Greek Text with Introduction Notes and Indexes*, Grand Rapids: Kregel Publications, 1979.
- Rosner, Brian S., *Greed as Idolatry: The Origin and Meaning of a Pauline Metaphor*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Schlier, Heinrich, “ἀνῆκει”, Gerhard Kittel, ed., Geoffrey W. Bromiley, trans., *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, vol. 1, 360.
- Schmidt, Karl Ludwig, “βασιλεία”, Gerhard Kittel, ed., Geoffrey W. Bromiley, trans., *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, vol. 1, 579-590.
- Schnackenburg, Rudolf, *Ephesians: A Commentary*, Helen Heron, trans., Edinburgh: T.&T. Clark, 1991.
- Schreiner, Thomas R., *Run to Win the Prize: Perseverance in the New Testament*, Wheaton: Crossway, 2010.
- Seifrid, Mark A., “IN CHRIST”, Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, eds., *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1993, 433-436.
- Snodgrass, Klyne, *Ephesians*, NIV Application Commentary, Grand Rapids: Zondervan 1996.
- Stanley, Charles, *Eternal Security: Can You Be Sure?*, Nashville: Thomas Nelson, 1990.
- Thielman, Frank, *Ephesians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Turner, Samuel Hulbeart, *The Epistle to the Ephesians in Greek and English*, BiblioBazaar, 2009.
- Vickers, Brian, “The Kingdom of God in Paul’s Gospel”, *Southern Baptist Journal of Theology* 12 (2008), 52-67.
- Wallace, Daniel B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament with Scripture, Subject, and Greek Word Indexes*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Wedderburn, A. J. M., “Some Observations on Paul’s Use of the Phrases ‘in Christ’ and ‘with Christ’”, *Journal for the Study of the New Testament* 25 (1985),

83-97.

Wenham, David, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Witherington III, Ben, *Jesus, Paul and the End of the World: A Comparative Study of New Testament Eschatology*, Downers Grove: InterVarsity, 1992.

Yarbrough, Robert W., "The Kingdom of God in the New Testament: Mark through the Epistles", Christopher W. Morgan and Robert A. Peterson, eds., *The Kingdom of God*, Wheaton: Crossway, 2012.

Young, Frances, "Paul and the Kingdom of God", R. S. Barbour ed., *The Kingdom of God and Human Society*, Edinburgh: T.&T. Clark, 1993.

Zerwick, Max, *Biblical Greek: Illustrated by Examples*, Joseph Smith, trans., Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1963.

<Abstract>

**Ephesians 5:5 Revisited:
A Study of ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ**

Ho Hyung Cho
(Chongshin University)

The Gospels are full of concepts, words, and relevant stories of “the kingdom of God.” On the contrary, the situation of Paul’s letters is quite the opposite. As a matter of fact, in relation to the frequency in use, the word βασιλεία rarely occurs in the letters (Rom 14:17; 1Co 4:20; 6:9, 10; 15:24, 50; Gal 5:21; Eph 5:5; Col 1:13; 4:11; 1Th 2:12; 2Th 1:5; 2Ti 4:1, 18.). Nevertheless, the low frequency in use does not imply that the kingdom theme is of little importance in the letters of Paul. Rather, despite its low occurrences, it is significant because it has to do closely with Paul’s eschatology (or soteriology). Among the occurrences in the letters, I deal in particular with ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ in Ephesians 5:5. In general, the kingdom of God or the kingdom of Christ occurs in the New Testament. However, the combined form appears *only* in this passage. In order to grasp the phrase ἡ βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ after clarifying the grammatical issues, I examine its present aspect in light of the phrase ἔχει κληρονομίαν in Ephesians 5:5. Then, I explore the meaning of the word βασιλεία in relation to the whole of Ephesians, fathoming how it can be applied to both reign and realm. From this I draw the following conclusion. First, the phrase in 5:5 is an expression full of overtones of the present aspect rather than the future one in light of the semantic usage related to κληρονομία in Ephesians. Second, the phrase has the sense of both reign and realm rather than either reign or realm alone. Third, the phrase signifies both Christ’s reign and his realm, believers under his reign, throughout Ephesians. In addition, as those who experience his reign, believers are responsible for presenting it.

<번역 논문>

관련성 이론에 관하여¹⁾

스티븐 패트모아(Stephen W. Pattemore)*

이두희**

행간 읽기

나는 1611년 성경(*역자주: 제임스왕역 성경)의 등장을 둘러싸고 휘몰아쳤던 사상의 흐름을 이해하고자 노력해 보았다. 그러나 그것은 거의 불가능함을 알게 되었다. “번역자들이 독자에게”라는 서문에서 약간의 도움을 얻을 수 있을까 기대해 보았다. 하지만 그것은 가끔은 분명하고 설득력 있게 다가왔으나, 때로는 지나간 시대의 안개 속에 잠겨 있는 듯했다.²⁾ 내가 거기에 나오는 문장들을 읽고 이해하는 것이 불가능하다는 말은 아니다. 어려운 점은 행간을 읽어내는 것이다. 사실 내가 정말로 하고 싶은 것은 바로 행간을 읽어내는 것이다. 그런 특별한 느낌이 그 본문의 표면 위로 떠오르는 것은 ‘무슨 까닭’인가? 그 아래에 숨어 있는 것은 무엇인가? 번역자들은 과거의 위대한 사람들이 잘 해내고도 “육을 먹은” 일을 말하기 위해 그 서문의 첫 부분에서 1500 단어를 할애하고 있는데, 그 이유는 무엇인가? 서문에는 “...그들의 가슴에 달라붙은 이들로부터 생계 수단을 빼돌려서, 자기들 부동산에 대한 광기를 채우는 저 양부모들”이 나오는데, 그들은 과연 누구를 가리키는가?

400년 전에 내 나라 말로 쓰인 문서를 읽는 것이 이 정도로 어렵다면, 낯선 문화 속에서 외국어로 쓰였고, 2000년 전의 맥락을 떠올려야 하는 성경을 읽어내는 일은 얼마나 더 망막한 일이겠는가! 다시 말하지만, 내가 정말

* 저자는 뉴질랜드 오클랜드에서 활동하면서 세계성서공회 번역 자문 위원으로 섬기고 있다. SPattemore@biblesociety.org.nz.

** 대한성서공회 번역실장, 신약학, dhlee@bskorea.or.kr.

1) Stephen W. Pattemore, “On the Relevance of Translation Theory”, *Review and Expositor* 108 (2011), 263-277.

2) 서문 전체를 인쇄하는 경우는 드물다. David G. Burke, ed., *Translation That Openeth the Window: Reflections of the History and Legacy of the King James Bible* (Atlanta: SBL, 2009), 219-242에서 쉽게 찾아 읽을 수 있다.

로 하려는 일은 행간을 읽는 것인데, 그것은 단어와 문장 사이의 틈새에 끼어 있는 비밀을 풀어내는 것이다. 내가 확신하기로, 그렇게 해야지만 실제로 무슨 일이 벌어지고 있었는지를 제대로 이해할 수 있을 것이기 때문이다. 나는 성경이 말하는 참뜻을 이해하고 싶다. 나는 한 명의 그리스도인, 곧 2000여 년 동안 이 특별한 문서가 중심적이고 규범적이라고 주장해 온 신앙공동체의 구성원으로서 성경을 대하기 때문이다. 다른 문서들이 아니고 유독 이 문서들이 문제인 이유는 무엇인가? 의미가 처음으로 소통될 때 무슨 일이 있었기에 이 문서들이 정경화 되는 길에 들어서게 되었는가?

완전히 만족스럽지는 않지만, 이 난제에 대해 통상적으로 주어지는 답변은 적어도 두 가지이다.

역사비평가는 ‘결여된 정보의 상당수는 내가 아주 열심히 찾지만 하면 접근 가능한 것이다.’ 라고 말할 것이다. 역사가들과 고전학자들, 고고학자들과 성경학자들은 광대한 양의 “배경지식” 혹은 “맥락”을 찾아냈다. 그리고 이것이 간격을 메우는 데 실제로 조금 도움을 주기도 한다. 헨리 8세와 윌리엄 틴데일, 메리와 엘리자베스의 종교적 경쟁관계, 제임스 1세의 정치적 목적들, 햄튼 왕실 회의와 그 회의의 결과에 관해 알려진 모든 것을 읽는다면, 나는 확실히 더 나은 위치에서 그 서문의 뉘앙스와 드러나지 않은 전제들을 이해할 수 있을 것이다. 이것은 성경에 대해서도 마찬가지이다. 그런데 지금 나의 문제는 각 상황에서 내가 ‘너무나 많은’ 맥락을 가지고 있다는 점이다. 행간을 읽어내기 위해 필수적으로 알아야 하는 것은 딱 어느 정도인가?

한편, 포스트모던 비평가는 ‘나에게 있는 것은 본문이 전부이고 그래서 나는 단지 그 본문에 익숙해져야 한다.’ 라고 말할 것이다. 저자들과 그들이 전하고자 한 의미는 되살려내기 어려울 정도로 소실되었고, 우리는 ‘기의(signification)’가 끝없이 뒤로 물러나고 있는 상황에 직면해 있다. 이런 상황에서 나는 내가 바라는 것을 해내야 한다. 나는 포스트모던 접근법으로부터 가치 있는 많은 것을 배우기는 했다. 그렇지만, 의미를 구성해 내는 일에 대한 이런 근본적인 비판론이 우리 인간의 상황을 정말 제대로 보여준다는 생각에는 결코 안주할 수 없다. 우리는 정기적으로, 그리고 대부분의 경우에는 성공적으로, 말과 몸짓과 본문을 통해 의미를 서로 소통한다. 그리고 나는 의도적인 의사소통의 수단이라고 보이는 것을 듣거나 읽을 때, 그 뒤에 자리하고 있는 것으로 추정되는 의미를 끈질기게 추적한다. 의사소통을 시작한 사람이 시공간적으로 나에게서 분리되어 있다는 것은 부인할 수 없는 사실이다. 내가 확신하기로, ‘제임스왕역(Authorized Version) 서

문’에서 내가 ‘정말’ 제대로 이해한 부분이 꽤 있다. 거리가 더 멀수록 단어 들 사이의 간격이 더 넓어지고, 그래서 의미를 놓치게 될 가능성이 더 커지는 것은 확실하다. 그러나 오해가 있다는 것을 시인하는 것이 오히려 이해를 인정해주고 이해에 특권을 부여하는 것이다.

의심할 여지없이 제임스왕역의 번역자 서문은, 독자들이 단지 표면적으로가 아니라 그것이 암시하거나 함축하는 바를 이해할 것이라 생각하며 작성되었다. 저자들은 독자들이 상당한 관심을 가질 것으로 가정한다. 독자들이 손에 쥘 새로운 번역 성경의 본 내용을 읽기 전에 여러 쪽의 장황한 서문을 참아줄 정도로 독자들의 관심이 충분하다고 본다. 모든 면에서 서문은 ‘의사소통행위’를 보여주는 전형적인 기록이다. 일군의 사람들은 일관성 있는 본문을 통해 다른 사람들의 정신 상태를 바꾸어 놓으려고 한다. 이때 독자들이 한 언어의 문법과 의미론을 알고 있을 뿐만 아니라, 그 사상과 사건과 장소의 사회 문화적 전체 맥락도 알고 있다고 가정한다. 이 말은 서문에만 적용되는 것이 아니라, 그것이 소개해 주고 있는 번역물에도 적용되고, 나아가서 모든 원천 본문들에도 적용된다. 제임스왕역은 17세기 영국의 번역자들과 그리스도인 대중 사이의 의사소통행위를 대변해준다. 그러나 그것은 독립적이고 독창적인 것은 아니었다. 그것은 이전의 의사소통행위 혹은 이전의 여러 많은 의사소통행위들을 충실히 대변한다고 주장한다. 그런 의사소통행위들에서 성서의 저자들은 독자들 스스로가 자리한 사회 문화적 맥락 속에서 독자들의 정신 상태를 바꾸어 놓으려고 했다.

대부분의 현대 번역 이론들 밑에 깔려 있는 생각이 있는데, 번역이란 구체적인 맥락 속에 자리한 구체적인 사람들 사이에서 일어나는 의사소통행위라는 이해이다. 늘 그런 것은 아니다.

의사소통과 맥락

사람들은 종종 언어를 일종의 암호라고 생각한다. 내 마음 속의 생각을 여러분과 소통하기 위해서 나는 그것을 단어와 문장으로 암호화해야 한다. 그리고 그 생각을 생성해내기 위해 (내가 사용했던 것과 동일한 암호 책을 사용해서) 여러분은 그것을 해독해야만 한다. 의미는 본질적으로 본문 안에 내재되어 있다. ‘의사소통의 기호 모델(code model of communication)’이 지난 세기 후반부를 지배했고, 유진 나이다(Eugene A. Nida)가 자신의 “번역이론”을 정초시켰던 몇몇 이론적 기초 중의 하나를 이루었다.³⁾ 이것은 “번역학

3) 다른 것들로는 촘스키(Noam Chomsky)의 작업에 기초한 문법의 “심층구조” 견해와 사전적

(Translation Studies)”이 일반 학문 분과로 떠오르기 전에 번역에 대해 가장 영향력 있는 이론적 틀이었다. 나이다가 번역을 이해한 방식은 오늘날까지도 지속적으로 전 세계에서 성경 번역에 영향을 미치고 있다. 특히, 본문의 ‘형식’과 본문의 ‘의미’가 나뉠 수 있다는 생각과, 적어도 성경 번역에서 ‘의미’의 효과적인 소통이 ‘형식’의 보존보다 우선해야 한다는 생각이 그렇다. 본문 자체에 내재한 보다 복잡한 차원(담화 구조: discourse structure)에 대한 이해와, 본문은 의미를 담아내는 그릇이 아니라 다른 무엇을 가리키는 표지(signs)로 기능한다는 이해가 커졌다. 이에 따라 이전 이론이 의미 있게 재조정되기에 이르렀다.⁴⁾ 그러나 언어학과 의사소통 이론의 발전은 그 이론적 토대를 허물기 시작했다. 특히, 기호 모델은 인간의 의사소통이 지니는 미세함과 힘을 설명해 내기에는 부적절한 것으로 드러났다. 점진적으로, 의사소통 이론들은 맥락, 추론, 그리고 의미 구성에 참여하는 사람들 사이의 협력이 중요하다라는 사실을 고려해왔다. 의사소통에 대한 이러한 ‘화용론적’ 설명은 번역의 본질에 대한 우리의 이해에 영향을 미쳐왔다. 한 예로, 윌트(Timothy Wilt)는 의사소통의 “여러 틀”을 은유적 개념으로 사용한다. 의사소통의 여러 틀은 언어, 조직, 그리고 사회문화적 상황의 제한을 특징으로 하는 맥락의 하부구조들을 말하는데, 그 속에서 의사소통의 발신자와 수신자는 상호 작용을 통해 의미를 협상해 간다.⁵⁾ 노드(Christiane Nord)는 베르메르(Vermeer)의 기능주의 개념에 기초해서 ‘스코포스(skopos)’ 이론을 발전시켰다. 스코포스 이론에서 번역의 성공 여부는 후원자, 번역자, 수신자 공동체와 본문이 서로 협의한 이해관계에 비추어 측정된다.⁶⁾

의사소통에 있어서 관련성

보다 근본적인 차원에서 작용하고 있는 것은 스페르버(Dan Sperber)와 윌슨(Deirdre Wilson)이 1986년에 제안하고, 그 뒤에 얼마 되지 않아 거트

의미론이 있다. Stephen W. Pattemore, “Framing Nida: The Relevance of Translation Theory in the United Bible Societies”, P. Noss, ed., *A History of Bible Translation* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007), 217-263을 보라.

4) E.g., Jan de Waard and Eugene A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translation* (Nashville: Thomas Nelson, 1986).

5) Timothy Wilt, “Translation and Communication”, Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference* (Manchester: St. Jerome, 2003), 27-80.

6) Christiane Nord, *Translation as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained* (Manchester: St. Jerome, 1997).

(Ernst-August Gutt)가 성경 번역에 도입한 ‘관련성 이론’이다.⁷⁾

관련성 이론의 근본적인 통찰은, 우리는 소통하고자 하는 내용을 정확하게 말하는 경우가 드물다는 것이다. 우리는 보통 의도하는 것보다 조금만 말하지만, 우리가 뜻하는 것을 효과적으로 나타낼 능력이 있는 단어들을 선택한다. 사람으로 북적되는 방 안에서 내가 “Fire!”라고 외친다면, 누구나 그 말을 “집에 불이 났다. 즉시 건물을 떠나라.”는 뜻으로 알아들을 것이다. 내가 뜻하는 바를 정확하게 말할 수도 있었지만, 그것은 그렇게 적절하지는(relevant) 않았을 것이다. 듣는 사람들이 그 말을 이해해내는 데 걸리는 시간이 너무 길어지고, 무엇보다도 주목을 끌지 못할 수 있기 때문이다. 마찬가지로, “Fire!”라는 내 말을 “네 총의 방아쇠를 당겨라.”는 뜻으로 해석해낼 사람은 방 안에 몇 없을 것이다. 다른 맥락에서라면 “Fire!”라는 표현은 “방아쇠를 당겨라.”는 뜻으로 이해하는 것이 적절할 수도 있었지만 말이다. 우리가 생각할 수 있는 어떠한 기호 체계도 “Fire!”라는 말의 두 가지 의미를 구분해주지는 못한다. 구분을 가능하게 하는 것은 ‘맥락’이다.

이것은 통상적이지 않고 극단적인 사례로 보일 수 있다. 그러나 바로 이런 요소들이, 말로 하는 것이든 글로 하는 것이든, 우리의 의사소통 관행의 상당 부분을 결정한다. 분명 의도를 가진 의사소통의 수단이 되는 뭔가를 우리가 듣게 될 때 (혹은 읽게 될 때) [명시적 의사소통: ostensive communication], 우리는 그것이 최대한 적절한 것이라 가정하고, 이해에 있어서 뭔가 도움이 되는 결과로 이끄는 맥락을 찾아 나선다. 그러한 첫 번째 맥락과 그 함축적 의미를 발견하게 되면, 우리는 그 과정을 멈춘다. 화재 시 비상출구로 달려가는 파티 손님들은, 내가 실제로는 “총을 쏘라.”는 뜻으로 그 말을 했는지에 관해 더 깊이 조사하는 일을 멈춘다. 화용론적 언어학이나 인지 심리학에서 따온 언어로 표현되는 이런 개념들이, 사람의 의사소통이 어떻게 일어나는지를 이해하는 틀을 관련성 이론에 제공해준다.

의미는 그것을 실어 나르는 메시지에 의해서는 충분히 결정되지 않는다. 심지어 구문론과 의미론의 모든 법칙과 수단이 동원되더라도, 발신자가 의미하는 내용이 수신자에게 다다르기 이전에, 광범위한 추론을 사용한 해석이 선행되어야지 발신자가 의도한 결과에 이를 수 있다. 본문은 그 의도된 맥락과 상호 작용해서 청중이 의미를 향해 나아가도록 밀어내고, 우리는 본능적으로 그 의사소통이 적절한 것이 되는 길을 찾아낸다. 관련성 이론에서 맥락은 인지적 개념이다. 즉, 참이거나 아마도 참일 것이라고 우리가

7) Dan Sperber and Deirdre Wilson, *Relevance: Communication and Cognition*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1995); Ernst-August Gutt, *Translation and Relevance: Cognition and Context*, 2nd ed. (Manchester: St. Jerome, 2000). 단초가 되는 이 두 작품은 이제 2판이 나와 있다.

주장하는 일련의 명제들이다. 그런 개념들 전체의 총합이 우리의 **인지 환경(cognitive environment)**이다. 맥락을 환기시킴으로써, 화자는 청자가 특정한 해석을 향해 가도록 내몰기도 하고, 제한하기도 한다. 의사소통의 대상이 되는 본문으로부터 추론되어 나온 개념들(ideas)은 **맥락의 산물(contextual effects)**이라고 불린다. 그것은 **명시적인 것(explicatures)**일 수도 있고, **암시적인 것(implicatures)**일 수도 있다. 명시적인 것들은 본문 자체에서 나온 가정들로, 대명사, 일반 용어와 지시적 지소사를 참조한 결과들을 포함한다. 그것들은 애매한 용어들을 풀어주고, 청자의 기억으로부터 본문에 있는 개념들을 풍부하게 만들어준다. 이와는 대조적으로, 암시적인 것들은 ‘특정한 맥락 속에서’ 본문을 이해하는 과정에서만 생성된다. 그것들은 본문과 맥락의 ‘상호작용’의 결과물이다.

관련성 자체는 상대적으로 규정된다. 소통되는 개념은 **맥락의 산물**이 많을수록 청자에게 더 적절한 것이 된다. 이해를 위한 정신적 **노력의 과정**을 적게 요구할수록 의사소통은 더 적절한 것이 된다. 청자가 이해과정을 밟고자 애쓸 가치가 있을 때, 의사소통은 **가장 적절한** 것이 된다. 그리고 그것이 화자의 능력과 기호(嗜好)에 맞아떨어지게 생성될 수 있었을 가장 적절한 본문이다.⁸⁾

그래서 인간의 인지(cognition)는 ‘이해를 위해 노력하는 과정’과 ‘맥락의 결과’ 사이에 균형을 잡는 행동 속에서 일어난다. 의사소통이 일어나는 것은, 청증이 볼 때 의사소통을 시도하는 사람이 의사소통할 생각이 있고, 그것이 적절한(relevant) 것이기를 의도한다고 여겨질 때이다. 의사소통을 시도하는 사람들도 같은 가정 위에서 움직이고, 청증이 적당한 정도의 노력을 기울여서 의도된 의미에 도달하도록 자기들의 메시지를 만들어낸다. 맥락이 선행적으로 결정되는 것이 아니라, 다양한 맥락들이 점진적으로 드러난다. 메시지가 의사소통 과정에서 처리됨에 따라, 그리고 듣는 사람들이 단기적으로 기억한 대화의 이전 부분, 장기적으로 기억 속에 저장된 정보, 그리고 메시지가 가리켜 보이는 다른 환경적인 요소들에 접근함에 따라 그렇게 된다.

관련성 이론과 성경

관련성 이론은 주로 서로가 얼굴을 맞대고 대화하는 상황을 고려하면서

8) Dan Sperber and Deirdre Wilson, *Relevance*, 125.

발전되었다. 그러나 스펜브와 윌슨은 관련성 이론이 글로 된 의사소통과 문학적 본문에도 마찬가지로 적용된다고 생각했다.⁹⁾ 관련성 이론이 문학에 사용된 비문학적 언어들을 설명해내는 능력은 언어의 **묘사적 사용(descriptive use)**과 **해석적 사용(interpretive use)** 사이의 구분에서 생겨난다.¹⁰⁾ 전자에서, 발화(發話) [혹은 본문]는 사건의 실제 상태를 재현(再現)하기 위해 사용된다. 후자에서, 발화는 또 다른 재현(예를 들면, 발화나 생각)에 대한 화자의 해석을 재현한다. 간접화법, 은유, 직유, 반어는 모두 해석적 사용의 사례들이다. 시적 언어는 약한 암시적 연결 고리들(weak implicatures)을 다수 만들어냄으로써 작동하는 것으로 보일 수 있다.¹¹⁾ 저자가 의도한 강한 암시적 연결고리들과 길게 꼬리를 물며 점진적으로 약해지는 맥락의 결과 (그것에 대해서는 청중이 점점 더 많은 책임을 져야한다) 사이에 날카로운 구분을 하는 것은 불가능하다고 관련성 이론은 주장한다. 그렇기 때문에 관련성 이론은 다양한 청중에 대한 문학적 본문의 섬세한 영향을 그리고 복합적 독서 현실을 설명해낸다. 따라서 관련성 이론이 문학작품을 다룰 때, 그것은 결정론적으로 저자 중심적인 접근도 아니고, 해체주의적으로 독자 중심적 접근도 아니다. 오히려 그것은 그러한 접근법이 각각 어떻게 작동하는지를 설명하는 데 기여한다.

성경은 특별한 종류의 문학적 본문이다.¹²⁾ 따라서 관련성 이론은 첫째로, 원래적인 의사소통 행위들이 각각 저자와 공유한 인지적 환경 속에서 첫 번째 청중이 의사소통 행위를 어떻게 이해했는지를 이해하는 틀을 제공한다. 둘째로는, 후대의 청중들이 자신들의 인지적 환경 속에서 일련의 다른 우선순위를 가정하면서, 어떻게 해서 서로 다른 읽기에 도달하는지를 이해하는 틀을 제공한다.¹³⁾ 관련성 이론은 또한 본문 상호간의 인용(quotation)과 암시(allusion)의 역할을 평가하는 체계적인 방식을 제공한다.¹⁴⁾

9) Ibid., 75.

10) Ibid., 224-243.

11) 다수의 저자들이 관련성 이론을 문학에 훨씬 더 깊이 적용했다. Ian McKenzie, *Paradigms of Reading: Relevance Theory and Deconstruction* (Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2002); Adrian Pilkington, *Poetic Effects: A Relevance Theory Perspective* (Amsterdam: John Benjamins, 2000).

12) 성경은 하나님으로부터의 메시지를 재현하는 책인데, 의사소통의 저자와 맥락이 다수라는 점에서 (그 세부 사항 중 많은 것은 알려져 있지 않다), 현대 청중이 성경을 조사하기 위해서 거쳐야 하는 장구한 시간의 깊이에 있어서, 그리고 특히 일부 사람들(독자들과 저자들)이 가지고 있는 전제들의 층이 여러이라는 점에서 특별한 문서이다. Stephen W. Pattemore, *Souls under the Altar: Relevance Theory and the Discourse Structure of Revelation*, UBS Monograph Series 9 (New York: UBS, 2003), 38-45를 보라.

13) Stephen W. Pattemore, *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure, and Exegesis*, SNTSMS 128 (Cambridge: CUP, 2004), 28-31.

이때 성경 본문들은 자체 안에 그것을 이해하는 데 필수적인 모든 것을 포함하고서, 포장이 풀리기를 기다리는 단순한 정보 꾸러미가 아니다. 이해에 있어서 맥락이 결정적이지만, 그 맥락은 본문에 대한 막연하고 무한한 정황이 아니다. 이해에 관련되는 맥락은, 특별히 저자와 청중이 공유하는 세계에 관한 가정들이다. 그 가정들은 단지 의미가 통하도록 만들기에 충분한 정도이면 된다.

관련성과 성경 번역

마찬가지로 관련성 이론은, 원래 다른 언어로 다른 청중에게 주어진 본문을 재현한다고 주장하면서 번역자가 새로운 청중에게 한 본문을 제공할 때 벌어지는 일에 관심을 둔다. 거트가 관련성 이론을 성경 번역에 적용한 선구자이다.¹⁴⁾ “동등성” 개념이 문제가 있음을 발견하고서 거트는 제안하기를, 관련성 이론의 “묘사적 사용” 개념이 번역을 설명하는 데 기초를 제공한다고 했다. 번역은 의사소통의 이차적 행위이다. 번역은 더 이전의 일차적인 의사소통을 충실하게 재현한다고 주장한다. 청중이 본문을 정확하게 이해하기 위해서는 원래 맥락을 이루는 요소들에 접근하는 것이 필요한 경우가 있다. 번역자는 그런 본문을 새로운 청중에게 제공하기로 결정할 수 있다. 이것을 거트는 **직접(direct)** 번역이라고 묘사하는데, 더 최근에는 S-모드(s-mode) 번역이라고도 한다. 그것은 자극(stimulus)을 재현하는 데 초점을 두고 있기 때문이다. 새로운 청중이 스스로 쉽게 접근할 수 있는 맥락의 실마리들을 사용해서 본문을 정확하게 이해할 수 있는 경우가 있다. 번역자는 그런 본문을 제공하기로 결정할 수도 있다. 이것은 해석(interpretation)을 재현하는 것이므로 **간접(indirect)** 번역 혹은 I-모드(i-mode) 번역이다. 물론 분량이 긴 번역은 결코 배타적으로 S-모드 혹은 I-모드이지는 않고, 보통은 둘의 혼합 양상을 띤다. 그러나 거트가 한 일은 두 가지이다. 하나는, 번역자들 입장에서 번역을 읽는 독자들이 접근했으면 하고 바라는 맥락이 무엇인지를 번역자들로 하여금 숙고하게 만든 것이다. 또 하나는, 그 결과 번역자들이 자기들의 성공여부를 어떻게 측정할 수 있는지를 번역자들로 하여금 숙고하게 강제한 것이다.

14) Stephen W. Pattemore, “Relevance Theory, Intertextuality, and the Book of Revelation”, P. Noss, ed., *Current Trends in Scripture Translation*, UBS Bulletin 194/195 (Reading: UBS, 2002), 43-60.

15) Ernst-August Gutt, *Translation and Relevance; Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation* (Dallas: SIL, 1992).

의사소통 사건의 관련성을 숙고하는 일은 번역자들에게 많은 제약을 부과한다. 원천 본문에서 ‘암시적’인 정보를 번역에서 얼마만큼 명시적인 것으로 만들어야 하는가? 전통적인 번역 관행은 이 문제를 다루는 체계적인 방식을 갖추지 않았다. 그리고 번역상의 수정에 대한 제안이나 모형들은 번역된 본문이 그 원래 맥락으로부터 표류하게 만들었다. 관련성 이론은 명시적인 것과 암시적인 것의 개념을 도입함으로써 그 경계를 재규정한다. 조금 심하게 단순화시켜보자면, 번역에서 명시적인 것들은 본문이 소통하고자 하는 내용을 크게 왜곡시키지 않고서 단언하는 수준까지 고양될 수 있는 것이라고 말할 수 있다. (예를 들자면, 요단을 요단 ‘강’이라고 한다든지, 대명사 ‘그’로 표현된 것을 예수님이라고 밝히는 것이다.) 그러나 암시적인 것의 경우에는 더 큰 주의가 필요하다. 암시적인 것이 번역에서 단언될 때 그 자체로 새롭고 의도되지 않았던 암시적 의미를 끌어들이게 되기 때문이다.

또 다른 문제는 번역에 있어서 “맥락의 일치(contextual consistency)”와 관련된다. (이것은 “사전적 일치[lexical consistency]”에 반대되는 개념이다.) 번역상의 수정은 원래 맥락에서 접근 가능했던 차원 가운데 한 본성, 즉 본문 자체를 대폭 바꾸어 놓을 수 있다. 그것은 융단(tapestry)에 짜 넣은 문양들을 모호하게 만들고, 결과적으로 의미를 상실하거나 왜곡시키게 된다.

영어의 풍부함과 다양성을 감안할 때, 원천 언어에 나오는 한 낱말이 번역자로 하여금 몇 개의 동의어 사이에서 번역어를 선택하도록 강요할 수도 있다. 이 일을 어떻게 해야 하는가? 일대일로 동등성을 지니는 단 하나의 번역어가 일관되게 채택되어야 한다고 주장되어야 하는가? “우리가 문구의 동일성을 기묘하게 주장하지 않도록 유도하는 이유들을” 내세우면서, 제임스왕역 번역자들은 어떤 용어들의 경우에는 번역에서 율법주의적으로 일관성을 고집하지 않아도 되는 자유를 주장하고 누렸다.¹⁶⁾

그러나 ‘다양한 의미’를 가진 원천 언어의 낱말들은 보통 수용언어에서 한 단어로 번역될 ‘수 없다.’ 그것은 동등성을 지니는 원천언어와 수용언어의 상이한 의미 범위 때문이다. 나이다와 태버(Charles R. Taber)는 이런 생각을 “언어적 일치에 대한 맥락적 일치의 우선성”이라고 표현한다. “원천 언어에 나오는 한 낱말을 번역하기 위해 수용언어에서 바른 낱말을 선택하는 것은 언어적 일치의 고정된 체계보다 맥락에 더 의존한다.”¹⁷⁾

이것은 관련성 이론이 맥락의 중요성을 강조한 것과 일관된 것으로 보인다

16) David G. Burke, *Translation That Openeth the Window*, 237-238.

17) Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1969), 15-22. 인용된 부분은 17쪽에서 온 것이다.

다. 특정 항목에 대한 상호적 인지 환경의 구성요소로서 가지는 본문 자체 (그리고 본문이 암시하는 다른 본문들)의 중요성에 충분한 주의를 기울이지 않을 경우, 그것은 숨겨진 위험을 내포한다. 본문을 작성할 때 저자들은 의식적이고 의도적이라고 가정해보자. 그러면, 저자들이 스스로 접근 가능한 다른 맥락에서 특정 단어나 문구를 이전에 어떻게 사용했는지 충분히 자각하면서 (그리고 상호 관련성을 알면서) 그 단어나 문구를 고른다고 우리는 생각해 볼 수 있다. 그러므로 이런 다른 맥락들(동일한 본문에서 앞서 나온 부분들 혹은 떠오른 다른 본문들)은 단어나 문구의 새로운 사용을 해석하는 맥락의 일부이다. ‘심지어는, 의미론 학자가 볼 때, 그것들이 다른 의미로 사용되고 있다고 판정할 수 있는 경우에도 그렇다!’ 번역자가 새로운 맥락에서 다른 낱말로 번역하기로 결정할 때, 이 맥락적 함의 망은 깨어지고, 번역된 본문의 해석은 원래 본문의 해석과 달라질 것이다.

번역에서 관련성의 사례들

관련성 이론의 영감을 받게 되면, 번역자들은 본문을 가공물(artefact)이 아니라 의사소통의 매개물로 조사할 것이다. 첫째로, 번역자들은 ‘원저자와 원래 청중의 세계에서’ 관련성을 최적화해 줄 해석들을 찾고자 할 것이다. 이것은 본문의 분석뿐만 아니라, 소통되는 의미에 최적으로 기여하는 맥락의 분석과도 관련될 것이다. 따라서 새롭게 번역된 본문을 공들여 만들기 전에 번역자들이 해야 할 일이 있다. 그것은 그들의 청중이 원래 맥락의 전제들에 접근할 수 있다고 볼 것인지 아니면 그들이 도움을 필요로 한다고 볼 것인지를 결정하는 것이다. 만약에 도움을 필요로 한다면, 그 도움이 어떻게 제공될 것인가? 번역된 본문에서 원래 맥락의 전제들을 명시적으로 만듦으로써 그렇게 할 것인가? 아니면, 원래 맥락에 관한 메모, 지도, 단어설명, 소개 그리고 다른 도움 장치들을 사용해서 원래 맥락에 대한 통찰을 가지도록 제공함으로써 그렇게 할 것인가?

우리는 관련성 이론이 번역에 어떤 식으로 영향을 미치는지 몇몇 구체적 사례들을 제시함으로써 결론을 맺고자 한다.

고린도전서 10:7

μηδὲ εἰδωλόατραι γίνεσθε καθὼς τινες αὐτῶν, ὡσπερ γέγραπται,
Ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πίνειν καὶ ἀνέστησαν παίζειν.

KJV: Neither be ye idolaters, as *were* some of them; as it is written, The people sat down to eat and drink, and rose up to play.

NRS: Do not become idolaters as some of them did; as it is written, “The people sat down to eat and drink, and they rose up to play.”

GNB: nor to worship idols, as some of them did. As the scripture says, “The people sat down to a feast which turned into an orgy of drinking and sex.”

기록 당시의 상황을 모르는 현대 독자들은 “rose up to play(일어나서 뛰놀다/춤춘다)”라는 어구를 원래 의사소통 사건의 맥락과는 전혀 관련이 없는 가정 하에서 이해할 것이 거의 확실하다. 그러나 번역자들은 그런 독자를 돕기 위해 어느 정도까지 멀리 가야 하는가? 번역자 안내서는 “출애굽기 32:6하반절로부터 인용된 부분에 대한 GNB의 번역은 생생한 풀어쓰기이다. 그런 의미가 그리스어에 암시되어 있는 것일 수 있지만 표현되어 있지는 않다.”¹⁸⁾는 사실을 분별력 있게 관찰하고 있다. GNB는 성적인 요소들을 설명했다. 뿐만 아니라, 마시는 것을, 원래 짝을 이루는 먹는 것과 함께 묶지 않고 놀이/성/춤과 한 묶음으로 재조정했다. 이것은 원문에 함축된 의미의 일부를 영리하게 번역한 것이다. 그러나 원문으로부터 기껏해야 약한 정도로만 끌어낼 수 있는 (특히, 술 취해서 벌이는 성적 행동과 관련된) 훨씬 더 많은 함축적 의미를 그 안에 지니게 되었다.

고린도전서 10:18

βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσὶν;

KJV: Behold Israel after the flesh: are not they which eat of the sacrifices partakers of the altar?

NRS: Consider the people of Israel; are not those who eat the sacrifices partners in the altar?

GNB: Consider the people of Israel; those who eat what is offered in sacrifice share in the altar’s service to God.

NRS 번역자들은, 현대 청중들에게는 “κατὰ σάρκα”를 이해하기에 걸맞은 맥락이 없고, 오히려 그들이 완전히 잘못된 가정들을 끌어들이기가 아주

18) Paul Ellingworth and Howard Hatton, *A Translator’s Handbook on Paul’s First Letter to the Corinthians* (London; New York: UBS, 1985), 193.

쉬울 것이라고 생각했는데, 그것은 옳다. 그러나 NRS조차도 독자들에게 많은 일을 남겨 두고 있다. “partners in the altar”는 무슨 뜻인가? 다소 평범하지 않은 이 구절은 맥락이 달라짐에 따라 폭넓은 의미를 가질 수 있다. 고린도 사람들이 유대의 희생제의 제도를 알고 있다고 본다면, 의미는 분명했을 것이다. 예배하는 사람들이 보통은 제단에 희생으로 드려진 것을 함께 먹었다는 것을 포함해서 “바울이 잘 알려진 사실과 일반적인 생각에 호소하고 있다.”고 번역자 안내서는 논평한다.¹⁹⁾ 그러나 현대 청중들에게는 약간의 도움이 필요하다. GNB는 배경에 깔린 내용 일부를 명시화하기로 하는데, 그 자체로 모호하고 문제가 있는 방식으로 그렇게 한다. 그것은 그 자체로 상당히 다른 일련의 함축을 가질 수 있기 때문이다. 내가 점검해 본 소수 언어 번역의 하나를 그 최종 역본으로부터 역 번역해 보자면 “[partners in the altar]는 제단에서 희생을 드리는 사람들”로 풀어주었다. 이것은 GNB 번역에서 추론할 수 있는 암시적인 의미이다. 그러나 원문이 암시하는 바는 아니다. 결국 사람들과 사제들은 매우 혼란에 빠지게 된다.

요한계시록 7:2-3²⁰⁾

『개역개정』: 또 보매 다른 천사가 살아 계신 하나님의 인을 가지고 해돋는 데로부터 올라와서 땅과 바다를 해롭게 할 권세를 받은 네 천사를 향하여 큰 소리로 외쳐 이르되 우리가 우리 하나님의 종들의 이마에 인치기까지 땅이나 바다나 나무들을 해하지 말라 하더라²¹⁾

하나님의 종들을 “인침”은 두루마리를 “인침”과 무슨 관계가 있는가? 번역자들은 이것을 어떻게 다루어야 하는가? 이 구절을 이해하는 데 필수적인 배경을 제공하는 것으로 몇몇 다른 본문들 혹은 당시의 개념들이 제안되었다. (노예에 대한) 소유권 표시로서의 인침, 유월절(출 12장), 에스겔 9장, 그리고 세례 의식 등이 거기에 포함된다. 출애굽기나 세례의 맥락에 연결할 직접적인 동기는 적어 보인다. 이 두 맥락은 원문의 맥락과 너무나 많은 차이가 있다는 문제를 불러일으켜서 이해를 위한 해결 과정에 들어가는 노력을 증가시킨다. 에스겔 9장은 원문의 맥락에 더 근접해 있다. 하지만 여전히 어려운 문제를 많이 제기한다. 노예 소유권과 인침(혹은 낙인)이라는 문화적 맥락은 쉽게 접근될 수 있고, 듣는 사람들에게 중요하고도 유의한 맥락의 결과를 제공할 수 있었을 것이다. 더 쉽게 접근해 볼 수 있는 맥

19) Ibid., 200.

20) 이 장의 세부적 논의에 대해서는, Stephen W. Pattemore, *People of God*, 117-164를 보라.

21) [역자주] 원문에는 없지만, 독자의 편의를 위해 『개역개정』 본문을 실었습니다.

락은 바로 앞서 나오는 본문인 6장에서 인을 떼는(breaking) 내용이다. 동일한 용어를 선택한다는 것은 우연한 것이 아니라, 의도적으로 반어적이다. 여섯 개의 인을 ‘여는 것(opening)은’ 불순종한 인간에 대한 하나님의 진노를 드러냈다. 그러나 여기서 동시에 일어나는 인침이 있다. 하나님의 심판에 대한 멈출 수 없는 계시가 정형어구(“그가 … 인을 열었을 때”)의 반복에 의해 표시되었을 때처럼, 이제 하나님의 종들을 인침이 반복에 의해 강조된다(7:2, 3, 4, 5, 8). 두루마리의 인을 ‘해제함(unsealing)’이라는 배경에 비추어, 재앙이 수반되는 상황에서, 하나님의 백성은 ‘인치는’ 과정에 의해 안전을 보장받는다.

GNB가 “하나님의 인으로 표시된(marked with God’s seal)”이라고 말함으로써 효과를 다소 흐리고는 있지만, 대부분의 주요 영어 번역본들은 “인침”과 관련해서 이 가능성을 유지한다. 그러나 CEV는 이 장면 내내 “인침(sealing)”보다는 “표시함(marking)”이라고 언급한다. 이것은 맥락적 일치의 좋은 예라고 할 수 있다. 그러나 사실 그것은 연관성을 완전히 상실한다. 그리고 그 과정에서 정당한 범위를 넘어서서, 아직 언급된 적이 없는 다른 표, 곧 짐승의 표(the mark of the beast)와 더 긴밀한 연결을 형성한다.

요한계시록 21:1

Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν. ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι.

이 구절은 ‘새 하늘과 새 땅이 나타나기 전에 지금 있는 땅이 파괴되고 새 땅에는 바다가 없는 것’을 암시한다고 많은 그리스도인들은 받아들여 왔다. 그런데 관련성 이론은 우리로 하여금 해석과 번역에 제약을 가할 수 있는 근접 맥락의 요소들을 찾도록 요구한다. 그렇게 함으로써 그런 이해를 교정하도록 돕는다. 요한계시록의 구조를 주의 깊게 분석하면, 우리는 새 예루살렘에 대한 이 짧은 환상이(21:1-8) 바로 앞의 최후 심판 환상(20:11-15)과 긴밀히 연결되고, 따라서 후자가 전자의 직접적인 맥락을 제공하고 있음을 알게 된다. 그래서 처음 하늘과 처음 땅이 “지나갔다”(21:1)는 내용을 우리가 읽을 때에, 이것은 20:11의 결과이다. 거기서 처음 하늘과 처음 땅은, 배우들이 무대에서 달아나듯이, 심판자 면전에서 달아난 것으로 보도된다. 이 근접 맥락에서는 ἀπῆλθαν(앞엘싼)이라는 단어가 ‘가버렸다, 떠났다’는 통상적 의미 이상일 것이라고 생각할 이유는 없다.²²⁾ 옛 하늘

22) 실제로, ‘앞에르코마이’가 조금의 애매함도 없이 “존재하기를 멈추다”는 뜻으로 쓰인 경우는 없다.

과 땅은 단순히 장면에서 사라진 것이지 파괴된 것이 아니다. GNB와 CEV에서 제공되는 관주는 베드로후서 3:13에 나오는 “새 하늘과 새 땅”을 지목한다. 아울러 베드로후서 3:12는 불에 의해 하늘이 소멸된다고 말한다. 이 관주 때문에 독자들은 요한계시록 21:1의 “지나갔다”를 그와 같은 뜻이라고 오해할 수 있다. 그 관주가 해석의 적절한 맥락으로 요한계시록 20:11을 지목했다면 더 좋았을 것이다. 그러면 “사라졌다(disappeared)”는 번역은 아마도 받아들일 만한 것이다. 그러나 “존재하기를 멈추었다”는 방향으로 번역이 흘러가서는 안 된다. 또한 이런 맥락에서, 우리는 바다가 더 이상 없다는 것을 바다 부분이 없는 땅을 예언한 것이 아니라 혼동과 죽음의 힘이 끝났음을 묘사하는 것으로 읽게 된다. 20:13에 의하면, 죽음과 하데스와 더불어 바다는 죽은 사람들을 수용하고 있기 때문이다. 요한계시록 20:13을 참조하라는 관주는 도움이 될 수 있다. 그러나 “바다”라는 단어를 이해할 때 “카오스” 개념을 포함하지 않는 보통의 현대 독자에게는, 각주에서 그 배경을 설명해주는 것 또한 필요할 수 있다.

관련성 이론은 지나친 처리 노력 없이 좋은 인지적 결과를 낳는 최적화된 관련성에 관심을 가진다. 이것은 땅과 하늘의 파괴가 여기서 명시적으로 주장된 것이 아님을 드러낸다. 그리고 독자는 “새 하늘과 새 땅”은 요한계시록 21:5 “보라, 내가 만물을 새롭게 하노라” 하는 구절에서 표현된 하나님의 새롭게 하시는 강령의 결과라고 쉽게 이해할 수 있다. 오래되고 낡아서 이전 장면에서 무대로부터 달아났던 하늘과 땅은 이제 새롭게 되고 활기를 되찾아 되돌아온다.

관련성과 번역

성경을 고대의 의사소통 행위에 대한 기록으로 보는 관점은 우리가 의사소통의 현대 이론들을 접목시키는 것을 허용한다. 그 목적은 원래의 맥락에서 무슨 일이 벌어지고 있는지를 이해하도록 하고, 그리고 새로운 언어로 새로운 본문을 만들어서 새로운 청중이 원래의 사건에 접근하도록 하려는 것이다. 그러나 그것이 이 논문의 시작 부분에서 내가 제기한 딜레마를 해결하는 데 어떤 식으로 도움을 주는가?

관련성 이론은 역사비평가와 포스트모던 비평가 양자 모두에게 평화제의를 하고 있다. 역사적 맥락이 이해에 있어서 결정적으로 중요함을 관련성 이론은 역사비평학자에게 확증해 준다. 서로 다른 청중은 자기들이 본

문에 가지고 들어오는 맥락에 대한 상이한 이해에 따라, 본문을 서로 다르게 읽을 것이다. 이 점에 있어서 관련성 이론은 포스트모던 비평가들의 견해에 동의한다. 그러나 관련성 이론은 또한 각 그룹에게 더 엄격하게 도전을 제기한다. 역사 비평적 측면에서, 관련성 이론은 해석에 관련된 맥락에 제한을 두고, 해석자로 하여금 그 맥락을 더 비판적으로 평가하도록 도전한다. 포스트모던 측면에서, 관련성 이론은 초기의 지적 나태함에 도전을 가한다. 본문은 단지 내가 그러리라고 바라는 것을 의미하지는 않는다. 저자와 저자의 맥락에 대한, 그 본문을 받아서 소중히 보존한 사람들에 대한, 그리고 지금도 현존하는 저자이신 성령에 대한 윤리적 책임이 있는데, 그것은 본문에 의해 재현된 의사소통의 관련성(적절성)을 최적화하는 것이다.

또 번역자에게 있어서 관련성 이론은 번역의 방법론을 제공하는 것이 아니다. 서로 다른 사회 문화적 맥락에 자리한 새로운 청중에게 의미를 소통하기 위한 기술과 전략을 적용할 때 번역자가 취해야 할 관점을 제공한다. 주석 방법들, 동등성을 찾는 기술들, 필수적인 맥락적 전제를 제시하는 전략들, 사실 번역 프로젝트가 가진 전체적인 목적과 기대는 더 이상 문서 상에서 수행되는 과제로 간주되지 않는다. 오히려 우리는 원래의 의사소통 사건을 반영하면서 새로운 의사소통 사건에 참여하는 사람들이다. 이때 우리를 제약하는 것은 단지 언어적인 기준들이 아니라, 사람의 공동체에 대한 그리고 궁극적으로는 위대한 의사소통자이신 하나님께 대한 충성심이다.

제임스왕역 번역자들이 주장했듯이, 번역은 단지 하나님의 말씀을 재현하는 것이 아니라, 하나님의 말씀‘이다.’²³⁾

<주제어>(Keywords)

의미, 성경 번역, 의사소통, 관련성 이론, 맥락.

meaning, Bible Translation, communication, Relevance Theory, context.

(투고 일자: 2017년 1월 31일, 심사 일자: 2017년 2월 28일, 게재 확정 일자: 2017년 4월 26일)

23) David G. Burke, *Translation That Openeth the Window*, 231.

<참고문헌>(References)

- Burke, David G., ed., *Translation That Openeth the Window: Reflections of the History and Legacy of the King James Bible*, Atlanta: SBL, 2009.
- de Waard, Jan and Nida, Eugene A., *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translation*, Nashville: Thomas Nelson, 1986.
- Ellingworth, Paul and Hatton, Howard, *A Translator's Handbook on Paul's First Letter to the Corinthians*, London; New York: UBS, 1985.
- Gutt, Ernst-August, *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation*, Dallas: SIL, 1992.
- Gutt, Ernst-August, *Translation and Relevance: Cognition and Context*, 2nd ed., Manchester: St. Jerome, 2000.
- McKenzie, Ian, *Paradigms of Reading: Relevance Theory and Deconstruction*, Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2002.
- Nida, Eugene A. and Taber, Charles R., *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Nord, Christiane, *Translation as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, Manchester: St. Jerome, 1997.
- Pattemore, Stephen W., "Relevance Theory, Intertextuality, and the Book of Revelation", P. Noss, ed., *Current Trends in Scripture Translation*, UBS Bulletin 194/195, Reading: UBS, 2002, 43-60.
- Pattemore, Stephen W., *Souls under the Altar: Relevance Theory and the Discourse Structure of Revelation*, UBS Monograph Series 9, New York: UBS, 2003.
- Pattemore, Stephen W., *The People of God in the Apocalypse: Discourse, Structure, and Exegesis*, SNTSMS 128, Cambridge: CUP, 2004.
- Pattemore, Stephen W., "Framing Nida: The Relevance of Translation Theory in the United Bible Societies", P. Noss, ed., *A History of Bible Translation*, Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, 217-263.
- Pilkington, Adrian, *Poetic Effects: A Relevance Theory Perspective*, Amsterdam: John Benjamins, 2000.
- Sperber, Dan and Wilson, Deirdre, *Relevance: Communication and Cognition*, 2nd ed., Oxford: Blackwell, 1995.
- Wilt, Timothy, "Translation and Communication", Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome, 2003.

<초록>

관련성 이론에 관하여

최근 성경 번역은 의사소통 이론의 영향을 받고 있다. 의사소통 이론은 언어의 화용론적 측면, 즉 구체적인 맥락에서 언어가 사용된다는 점을 강조한다. 성경 번역자에게 있어서는, 적어도 두 가지 맥락이 중요하다. 하나는 본문이 원래 전달되었던 당시의 맥락이고, 다른 하나는 최근에 그 본문을 읽는 청중의 맥락이다. 관련성 이론(Relevance Theory: RT)의 주장에 따르면, 우리가 말한 내용은 우리가 뜻하는 내용의 실마리에 지나지 않는다. 따라서 우리가 말한 내용은 그것을 통해 전달하고자 의도했던 사상이 생겨난 맥락 속에서 해석되어야 한다. 이리하여 관련성 이론은 의미의 생성과 수용에서 맥락이 어떤 역할을 차지하는지를 평가하는 데 있어서 체계적인 수단을 제공한다. 이 논문은 관련성 이론에 연관된 쟁점들을 간략히 설명하고, 관련성 이론의 중요 개념 몇 개를 개관한 다음, 관련성의 고려가 번역에 어떤 식으로 영향을 미치는지를 보여주는 사례 몇 가지를 소개할 것이다.

<서평>

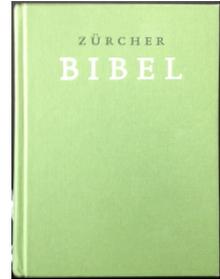
Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel

(Konrad Schmid and Matthias Krieg, eds.,
Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011)

박동현* 이상원**

1. 들어가는 말

이 글에서는 스위스 『취리히 성서』(*Zürcher Bibel*) 2007년 개정판 ‘부교재’[*bibel(plus)*]의 하나인 『취리히 성서 해설』을 소개하면서 이런 해설 성서를 우리 한국 교회와 그리스도인들이 어떻게 활용할 수 있을지를 함께 생각해 보려고 합니다.



20세기 후반부터 여러 나라 성서공회에서는 성서를 새로 번역하거나 개정하거나 보급하는 일 말고도, 새로 번역하거나 개정한 성서를 잘 활용하는 데 도움이 될 자료도 만들어내고 있습니다. 이런 흐름을 타고 스위스 취리히 개혁교회(Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich)에서는 2007년에 『취리히 성서』(*Zürcher Bibel*) 개정판¹⁾만 펴 낸 것이 아니라 다음 네 가지 ‘부교재’[*bibel(plus)*]도 만들어 내놓았습니다.

그 네 자료는 우선 겉모습부터 서로 다릅니다.

1) 『둘러보기 - 취리히 성서 가이드』

(*Besichtigt. Der Reiseführer zur Zürcher Bibel*, 초판 2007; 제2판 2009): 가로 21.3센티미터, 세로 15.3센티미터, 전체 159쪽, 연한 주황색 책 겹질.



* 장로회신학대학교 은퇴교수. 독일 베를린 신학대학(Kirchliche Hochschule Berlin, 지금의 베를린 훔볼트 대학교 신학부) 신학박사(Dr. theol.). dhpark52@gmail.com.

** 장로회신학대학교 강사. 독일 튀빙엔 대학교(Universität Tübingen) 신학박사(Dr. theol.). sangwon83@hanmail.net.

1) 『취리히 성서』 2007년 개정판에 대한 간략한 소개로는 <http://www.tvz-verlag.ch/zh-bibel>에 있는 “Die neue Übersetzung der Zürcher Bibel”을 참고하실 수 있습니다.

2) 『깊이 들어가기 - 취리히 성서 세미나』
(*Vertieft. Das Seminar zur Zürcher Bibel*, 2007): 가로 21.3센티미터, 세로 30.1센티미터, 연한 초록색 책 겹질.



3) 『뜻풀이 - 취리히 성서 해설』(*Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel*, 초판 2010; 제2-3권 제2판 2011): 가로, 세로 다 22.2센티미터의 정사각형 꼴, 목차와 머리말에 뒤이어 구약성서 창세기부터 열왕기하까지를 해설한 제1권(1-876쪽)과 역대상부터 말라기까지를 해설한 제2권(877-1938쪽)과 신약성서 해설과 부록을 한데 묶은 제3권(1939-2716쪽), 모두 세 권으로 되어 있습니다. 책 겹질의 색은 세 권이 차례대로 하늘색, 초록색, 고동색입니다.



4) 『함께 듣기 - 원음 취리히 성서』(*Mitgehört. Der Originalton zur Zürcher Bibel*, 2007): 『취리히 성서』 2007년 개정판 본문 가운데서 뽑은 것을 읽어 녹음한 콤팩트 디스크(Compact Disc) 다섯 장으로 이루어져 있습니다.



이 글에서 주로 소개하려는 것은 셋째 자료인 『뜻풀이 - 취리히 성서 해설』입니다. 지금부터는 이 자료를 『취리히 성서 해설』로 줄여 부르기로 합니다.

맨 먼저 『취리히 성서』 번역과 개정의 역사를 간추려 살펴봅니다(2.). 이어서 『취리히 성서』 2007년 개정판 부교재 네 가지의 성격과 내용을 간단

히 소개합니다(3.). 그리고 나서 『취리히 성서 해설』을 자세히 들여다봅니다. 성서 각 책 전체의 기본 정보와 해설문을, 성서의 첫 책인 창세기와 복음서 가운데서 가장 먼저 생긴 것으로 알려져 있는 마가복음을 보기로 알아봅니다(4.). 그 다음에 성서의 각 본문이 생겨나는 과정을 비교적 잘 드러내며 본문의 뜻을 풀이한 보기로, 신명기 전체 해설문과 신명기 1장과 12장의 뜻풀이를 살펴봅니다(5.). 마지막으로 『취리히 성서 해설』의 좋은 점과 아쉬운 점을 정리하면서(6.) 우리가 갈 길을 같이 생각해 봅니다(7.).

2. 『취리히 성서』 번역과 개정의 역사 483년(1524~2007년)

스위스 독일어 번역 성서인 『취리히 성서』는 『루터 성서』²⁾와 마찬가지로 신약성서부터 나왔습니다.³⁾ 1522년 독일 비텐베르크(Wittenberg)에서 마틴 루터(Martin Luther)가 번역한 신약성서가 나오자 스위스에서는 이 신약성서를 즉시 받아들였습니다. 남부 독일과 바로 이어지는 스위스의 도시 바젤(Basel)에서는 독일에서 쓰지 않는 여러 낱말을 풀이하는 “낱말모음(Glossar)”을 덧붙여 내놓았고, 스위스 안쪽에 있는 도시 취리히(Zürich)에서는 홀드리히/울리히 츠빙글리(Huldrych/Ulrich Zwingli)가 중심이 되어 루터의 신약성서를 알레만어(Alemannic)⁴⁾로 고쳐 1524년에 출판했습니다. 그 뒤로도 취리히에서는 루터가 번역하는 구약성서가 나오는 대로 이 작업을 이어갔습니다. 다른 한편으로 구약 예언서와 시편, 잠언, 아가, 외경은 취리히에서 나름대로 번역해 나갔습니다. 츠빙글리가 만든 “말씀 전하기(Prophezei)” 모임에서 매주 월요일부터 금요일까지 날마다 설교자들과 신학생들이 만나 성서 본문을 한 단락씩 연구하며 번역했습니다.⁵⁾ 이 점을 생

2) 최신 개정판인 『루터 성서 2017년』(*Lutherbibel 2017*)은 종교개혁 500주년 한 해 전인 2016년에 독일성서공회에서 펴냈습니다. 이 개정판 본문은 <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibel/lutherbibel-2017>에서도 찾아볼 수 있습니다.

3) 취리히 성서 출판과 개정 역사에 대해서는 Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert, “Bibelübersetzungen III/1”, Gerhard Krause und Gerhard Müller, hrsg., *Theologische Realenzyklopädie* 6 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1980), 243-244; Wilhelm Gundert, “Bibelübersetzungen IV/1”, Gerhard Krause und Gerhard Müller, hrsg., *Theologische Realenzyklopädie* 6 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1980), 271-272; <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/bibeluebersetzungen-christliche-deutsche/ch/73ef820864a3879e22854008a752c356/>에 있는 항목 2.3 Die Zürcher Bibel과 3.3 Die Revisionen der Zürcher Bibel을 참고할 수 있습니다.

4) 독일 서남부 고지대에서 쓰는 독일어로, 독일 남부(바덴뷔르템베르크 주, 바이에른 주)와 프랑크(알자스 지역)와 스위스(바젤, 취리히 등)와 오스트리아 일부 지역 등에서 씁니다.

각하면, 츠빙글리가 중심이 되었다 하더라도 『취리히 성서』는 처음부터 여러 사람이 함께 번역해 낸 성서라 할 만합니다.⁶⁾

1534년 구약성서와 신약성서가 다 들어 있는 『루터 성서』가 나오기도 전인 1531년에 취리히에서는 이미 구약성서와 신약성서가 다 들어 있는 『취리히 성서』를 찍어 냈습니다. 그리고 보면 신구약성서가 들어 있는 최초의 독일어 성서는 『루터 성서』가 아니라 『취리히 성서』라고 할 수 있습니다.

『취리히 성서』의 구약성서는 1540년까지 다시 손질했고, 신약성서는 1574년까지 개정했습니다. 그 뒤로도 오늘에 이르기까지 취리히에서는 츠빙글리의 정신을 살려⁷⁾ 끊임없이 성서 원문과 낱말이 견주어 보면서 『취리히 성서』를 다듬어 오고 있습니다. 한편으로는 원문 연구의 새로운 열매를 받아들이고 다른 한편으로는 현대 언어에 맞게 고쳐 왔습니다. 이리하여 『취리히 성서』는 『루터 성서』 못지않게 중요한 독일어 번역 성서로 자리 잡아왔습니다.

『취리히 성서』의 여러 개정판 가운데 두드러지는 것은 우선 1667년의 개정판입니다. 이 개정판에서는 『취리히 성서』의 알레만어를 표준 독일어 문어체로 바꾸었습니다. 그래서 『취리히 성서』는 알레만어 성서라는 특성이 사라집니다.

1907년 취리히 교회 총회(Die Zürcher Kirchensynode)는 『취리히 성서』를 다시 고치기로 하고, 츠빙글리가 죽은 뒤 400년이 지난 1931년에 새로운 개정판을 내놓았습니다. 이 개정판에서는 무엇보다도 구약성서의 정확한 번역에 중점을 두었습니다. 또 성서학 연구의 새로운 결과를 받아들여 원문을 이전보다 더 잘 이해하여 그 뜻을 제대로 드러내려고 애썼습니다.

1931년 개정판이 나온 뒤로도 성서학과 역사학과 언어학이 크게 발전했습니다. 그리하여 1984년 취리히 개혁교회 총회(Die Synode der

5) Volker Leppin, “Zwingli, Ulrich (1484-1531)”, Gerhard Müller, hrsg., *Theologische Realenzyklopädie* 36 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 2004), 793-809, 바젤 “대성당에 장날인 금요일을 빼고는 주중에 날마다 그 도시의 모든 성직자들이 모여 츠빙글리가 성서 본문을 라틴말과 히브리말과 그리스말로 읽고 풀이”했다고 합니다. 여기서는 797쪽.

6) 바로 앞에 있는 글의 같은 쪽에서 알려주는 최근 연구 결과에 따르면, 그래도 취리히 성서가 나온 데에 결정적인 역할을 한 사람은 자기 삶의 마지막 순간까지 취리히 성서를 계속 다듬었던 츠빙글리였던 만큼 취리히 성서는 츠빙글리 성서라 할 만한데, 취리히 성서를 처음부터 언제라도 개정할 수 있게 하려는 마음으로 츠빙글리는 자기 이름을 붙여 이 성서 부르기를 꺼렸다고 합니다.

7) 종교개혁 기념 500주년을 맞아 독일성서공회에서 펴낸 『루터 성서 2017년』을 비롯하여 이제까지 나온 모든 루터 성서 개정판이 루터가 쓴 번역어를 최대한 살리려고 한 것과는 달리, 『취리히 성서』의 여러 개정판은 츠빙글리의 정신을 따라 츠빙글리에 크게 매이지 않고 늘 원문에서 새롭게 번역해 왔다고 할 수 있습니다.

Evangelisch-reformierten Kirche Zürich)는 『취리히 성서』를 새롭게하기로 결정하였고, 20년(1987~2007년)의 작업을 거쳐 2007년 개정판을 펴냈습니다. 이 개정판에서도 『취리히 성서』의 번역 전통에 걸맞게 새로운 본문 비평과 주석의 결과를 받아들였습니다. 그렇지만 뜻을 풀어 알려주는 식의 번역은 될 수 있는 대로 줄이고 구약성서 원어(히브리어와 아람어)와 신약성서 원어(그리스어)의 특성을 살려 내려고 무척 힘썼습니다. 또 성서 시대와 오늘의 문화가 크게 다를 때 이를 억지로 서로 짜 맞추려 하지 않고 오늘의 독자들에게 낯선 것은 낯선 그대로 두기도 했습니다. 그리하여 읽는 사람이 될 수 있는 대로 성서 본문에 조금이라도 더 가까이 다가설 길을 열어 놓으려고 했습니다.

성서 원문의 뜻에 맞추어 현대어 표현으로 번역했을 경우에는 각주에 원문 글자 그대로 번역한 것을 적어 놓았습니다. 각주에는 『취리히 성서』 본문과 다르게 번역할 수 있는 보기와 히브리어나 그리스어에 대한 설명도 적어 놓았습니다. 또 성서 뒷부분에는 상당한 분량의 “용어 해설집(Glossar)”뿐만 아니라 도량형 단위, 주화 및 화폐 가치, 연대표, 이 개정판에서 밀바탕으로 삼은 원문, 하나님 이름 표기법, 각주, 관련 구절 표시에 대한 안내를 담은 사용 안내문, 마지막으로 몇 장의 지도가 덧붙여 있습니다.

3. 『취리히 성서』 2007년 개정판의 ‘부교재’ [bibel(plus)]

1) 『취리히 성서』 2007년 개정판의 ‘부교재’[bibel(plus)] 네 가지는 서로 긴밀하게 관련시켜 활용하도록 만든 자료입니다. 그리하여 이 넷은 『취리히 성서』 2007년 개정판과 함께 하나의 네트워크를 이룹니다.

이 점은 우선 『취리히 성서 해설』 각 쪽 바깥쪽과 『둘러보기 - 취리히 성서 가이드』 각 부분의 첫머리 바깥쪽과 『깊이 들어가기 - 취리히 성서 세미나』 각 장의 첫머리 바깥쪽에 나오는 “귀띔(tip)”과 “초점(spot)”을 보면 잘 알 수 있습니다.⁸⁾

2) 『둘러보기 - 취리히 성서 가이드』는 크게 다섯 부분으로 이루어져 있습니다.

(1) 첫 부분인 “사용 길라잡이(Gebrauchsanweisung)”에서는 『취리히 성서』

8) 『취리히 성서 해설』에 대한 자세한 소개는 아래 3.5)와 4.를 보십시오.

2007년 개정판과 함께 이 책을 어떻게 쓸 것인지, 이 책에 어떤 내용이 들어 있는지를 짚막하게 알려 줍니다.

(2) 둘째 부분인 “소통(Verständigung)”에서는 성서 자체와 성서의 세계를 이해하는 데 매우 중요한 전문 개념(이를테면 ‘묵시’, ‘복’, ‘비유’, ‘사도’, ‘지혜’ 등) 103가지를 독일어 알파벳 순서로 아주 짧게 풀이해 놓았습니다.

(3) 셋째 부분인 “역사(Geschichte)”에서는 성서에 나타나 있는 중요한 사건뿐만 아니라 성서 번역과도 관련된 지난 3500년(기원전 2400년~기원후 2007년)의 역사를 연대순으로 정리해 놓았습니다.

(4) 이 책의 본론인 넷째 부분 “찾아볼 곳(Orte)”에서는, 성서의 책 순서대로 창세기부터 요한계시록까지 한 권 한 권 안으로 독자들을 모셔 들입니다.

① 성서의 각 책을 소개하는 첫머리에서는 보통 “귀뜸(tip)”과 “초점(spot)”의 두 가지를 제시합니다.

- “귀뜸(tip)”에서는 성서 안에 들어 있는 이 책의 어느 부분을, “매체(Mittel)”에서는 마지막 부교재인 『함께 듣기 - 원음 취리히 성서』 콤팩트 디스켓에서 들어 보면 좋은지 밝혀 두었습니다. 또 성서의 각 책과 관련하여 읽을 수 있는 다른 여러 가지 책(Buch), 들을 만한 고전음악(Klassik)과 현대 대중음악(Pop), 볼만한 영화(Film)도 소개합니다.

- “초점(spot)”에서는 이 책에서 읽어볼 만한 대표적인 단락을 알려 줍니다.

② 그 책의 어떤 본문을 읽으며 어떤 내용을 마음에 간직할지, 또 개혁신교회에서 그 책을 어떻게 이해해 왔는지를 알려 줍니다. 20세기에 찍어 둔 이스라엘 지역 사진도 곁들였습니다. 또한 성서 각 책의 전체 짜임새를 도표로 그려 놓았습니다.

(5) 마지막으로 다섯째 부분인 “나들이(Ausflüge)”에서는 성서에 나오는 중요한 주제(이를테면 ‘창조’, ‘선택’, ‘기름 부음’, ‘산’, ‘정의’, ‘돈’ 등) 열네 가지의 중심 본문들을 제시합니다. 여기에서도 각 주제를 다루는 첫머리에서는 바로 앞 (4)와 마찬가지로 “귀뜸(tip)”과 “초점(spot)”을 두어 참고자료를 소개합니다.

3) 『깊이 들어가기 - 취리히 성서 세미나』는 다섯 사람의 전문가(목회자, 신학자, 기독교교육 전문가, 예술가, 건축가)가 독일어를 쓰는 스위스 개별 교회에서 쓰도록 개발한, 알차고 수준 높은 성인 성서교육 교재입니다.

(1) 기원전 2600년부터 기원후 600년까지 이르는 긴 기간을 25개의 시기

로 나누고, 각 시기의 중심 주제(‘신들의 임금’, ‘해’, ‘부부’, ‘목자’, ‘구주’ 등)를 정하여 거기에 맞는 옛 중동 문헌 본문이나 성서 본문이나 그리스도교 초기 문헌 본문을 중심으로 함께 공부할 자료를 소개해 줍니다.

(2) 각 장은 첫 쪽 전체를 채우는 현대 그림(Grafik) 한 쪽을 본(gesehen) 다음에, 색깔 있는 종이에 검은색 글씨로 써 놓은(geschrieben) 중심 본문을 읽고, ‘겪어보기(erlebt)’, ‘옛 장소로 가보기(verortet)’, ‘자리 찾기(eingereiht)’, ‘뜻 알기(ausgelegt)’, ‘받들기(verehrt)’, ‘되묻기(nachgefragt)’, ‘읽은 자료(gelesen)’의 차례로 공부하게 해 놓았습니다.

- ‘겪어보기(erlebt)’에서는 중심 본문을 읽고 들은 다음에 참석자들이 이야기를 나누고 때로는 본문에 나오는 사람들이 되어 연극을 해 보도록까지 제안합니다.

- ‘옛 장소로 가보기(verortet)’에서는 본문의 배경이 되는 나라와 민족과 사회의 상황을 알려 줍니다.

- ‘자리 찾기(eingereiht)’에서는 본문의 역사 배경과 통일성과 짜임새와 흐름을 알아봅니다.

- ‘뜻 알기(ausgelegt)’에서는 본문이 무엇을 말하려는지를 알려 줍니다.

- ‘받들기(verehrt)’에서는 본문의 가르침을 제시합니다.

- ‘되묻기(nachgefragt)’에서는 앞에서 공부한 내용을 제대로 이해했는지 돌이켜보게 하는 질문을 적어 두었습니다.

- ‘읽은 자료(gelesen)’에서는 이 장을 준비하면서 참고한 책을 밝힙니다.

4) 『함께 듣기 - 원음 취리히 성서』는 다섯 장의 콤팩트 디스크로 이루어져 있습니다. 남자, 여자 두 사람씩 모두 네 사람의 배우가 구약성서에서 뽑은 마흔두 군데 단락과 신약성서에서 뽑은 열여덟 군데 단락뿐만 아니라 『깊이 들어가기 - 취리히 성서 세미나』의 본문으로 제시된 옛 중동 문헌(바빌론의 길가메쉬 서사시 일부, 이집트의 아마르나 태양신 찬양시, 가나안 비석에 적힌 글)과 그리스도 초기 관련 문헌(나그 함마디의 그노시스 문헌, 니케아 콘스탄티노플 신앙고백문, 베네딕트 수도원 규율)도 각각 세 군데씩 입체적으로 읽어 녹음해 놓았습니다.

5) 『취리히 성서 해설』의 중심을 이루는 해설과 해설 관련 참고자료에 대해서는 아래 4.에서 자세하게 다룰 것이므로 여기서는 그 첫 책 첫머리의 “머리말(Einleitung)”과 셋째 책의 맨 뒤에 “덧붙임(Anhang)”만 다루기로 합니다.

(1) 첫 책 첫머리의 “머리말(Einleitung [6-7쪽])”에서는

① 『취리히 성서』 2007년 개정판과 이 개정판의 ‘부교재’[bibel(plus)]를 소개하면서 『취리히 성서 해설』이 그 가운데서 어떤 자리를 차지하는지를 먼저 밝힙니다.

② 그런 다음에 『취리히 성서 해설』의 짜임새와 내용을 크게, 책 각 쪽의 안쪽에 둔 ‘해설 부분(Lauftext)’과 바깥쪽에 둔 ‘참고자료 제시 부분(Rand)’에 둘로 나누어 설명합니다.

③ 뒤이어 『취리히 성서』 2007년 개정판과 이 개정판의 ‘부교재’[bibel(plus)]는 하나의 네트워크를 이루므로 늘 서로 관련시켜 활용할 것을 권하고, 감사의 말씀으로 끝맺습니다.

(2) 셋째 책 맨 뒤의 “덧붙임(Anhang)”에서는

① “용어 해설집(Glossar [2676-2694쪽])”이 눈에 두드러집니다. 여기에는 본문 뜻풀이 각 쪽의 바깥쪽에 내용을 실어 두지 않은 용어의 해설⁹⁾을 모아 두었습니다. 그런 경우가 169개나 됩니다.¹⁰⁾ 독일어 알파벳 순서대로는 ‘압바(Abba)’에서 시작하여 ‘방언(Zungenrede)’으로 끝납니다.

② 그 다음(2696-2698쪽)에 나오는 것이 ‘용어 해설 목록(Register der theologischen Essays)’입니다. 여기에는 본문 뜻풀이의 바깥쪽에 이미 붙여 놓은 올림말을 한데 모아 두었습니다. 이 목록은 ‘알파와 오메가(A und O)’ 항목에서 시작하여 ‘혀(Zunge)’ 항목으로 끝나는데, 각 항목이 성서 어느 구절의 해설에, 이 해설집 몇 쪽에 붙어 있는지도 밝혀 놓았습니다. 모두 178개 항목이나 됩니다.

③ 셋째로는(2700-2701쪽) ‘개혁교회 교리에 영향을 준 주제 해설 목록(Register der Reformierten Wirkungen)’이 있습니다. ‘성만찬(Abendmahl)’ 항목에서 시작하여 ‘혀(Zunge)’ 항목으로 끝나는데, 여기에도 각 항목이 성서 어느 구절의 해설에, 이 해설집 몇 쪽에 붙어 있는지도 밝혀 놓았습니다. 모두 108개 항목입니다.

④ 넷째로(2702-2707쪽) ‘개혁교회 교리에 영향을 준 주제 해설 참고도서 목록(Bibliographie der Wirkungen)’이 나옵니다.

⑤ 다섯째로는(2708-2711쪽) ‘그림 자료 출처 목록(Abbildungsnachweis)’

9) 이를테면 『취리히 성서』 2007년 개정판 뒷부분에 붙여 놓은 용어 해설집의 맨 첫 항목인 ‘알파와 오메가(A und O)’는 계 1:8의 ‘해설 참고 자료(Essay)’로 제3권 2638쪽 왼쪽 가장자리 아랫부분에 실어 놓았습니다.

10) 『취리히 성서』 2007년 개정판 뒷부분에 붙여 놓은 용어 해설집에는 302개 항목이 들어 있습니다.

이 나옵니다. 본문 뜻풀이와 관련하여 나온 여러 그림이 어디에서 왔는지 밝힙니다.

⑥ 마지막으로 ‘해설자 명단(Verzeichnis der Autorinnen und Autoren)’이 붙어 있습니다. 본문 뜻풀이를 한 구약학자 23명과 신약학자 17명, 또 본문 내용과 관련된 개혁신교회 교리를 정리한 조직신학자 1명, 모두 41명인데 스위스 출신 학자들인 것으로 보입니다. 이들 대부분은 지역 교회에서 목회한 경험이 있거나 교회 관련 여러 기관에서 활동해 본 경험이 있거나 지금도 그렇게 일하고 있습니다. 가장 젊은 사람이 학개, 스가랴, 말라기 해설을 쓴 마틴 로이엔베르거(Martin Leuenberger, 1973년생)이고, 가장 나이 많은 사람이 시편, 예레미야, 호세아, 요엘 해설을 쓴 클라우스 자이볼트(Klaus Seybold, 1936년생)입니다.

4. 『취리히 성서 해설』의 해설과 해설 관련 참고자료

성서 본문의 단락별 뜻풀이에 앞서 성서 각 책 전체를 간단하게 소개만 하고, 신구약성서의 큰 묶음(오경, 역사서, 복음서 등)을 안내하는 내용은 빠져 있습니다. 이 점에서 『취리히 성서 해설』은, 독일성서공회에서 내놓은 해설 성서¹¹⁾나 미국성서공회에서 영어 굿뉴스바이블(Good News Bible) 본문에 세계성서공회연합회에서 마련한 해설을 덧붙여 낸 해설 성서¹²⁾나¹³⁾ 국제가톨릭성서공회가 편찬해 낸 해설 성서¹⁴⁾와 다릅니다.

11) *Stuttgarter Erklärungs-bibel. Lutherbibel mit Erklärungen*을 가리킵니다. 1992년에 나온 제2판의 해설 부분을 우리말로 번역하여 개역한글판 본문과 개역개정판 본문에 각각 붙여 1997년과 2001년에 『해설·관주 성경전서 독일성서공회판』과 『관주·해설 성경전서 개역개정판』이라는 이름으로 펴냈습니다. 독일성서공회에서는 2005년에 외경 부분을 덧붙여 *Stuttgarter Erklärungs-bibel. Lutherbibel mit Erklärungen mit Apokryphen*을, 2007년에 조금 고쳐 제2판을 펴냈습니다.

12) 1997년 판 *Good News Study Bible*.

13) 이 두 가지 해설 성서에 대한 서평은王大일, “『독일성서공회판 해설·관주 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』: 구약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9(2001), 41-55; 김창락, “『해설·관주 성경전서와 굿뉴스 스테디바이블』: 신약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9(2001), 56-68에서 볼 수 있습니다. 또 김영봉, “우리의 상황에서 나온 해설 성서가 필요하다: 스테디바이블을 사용하고 있는 독자의 입장에서”, 『성경원문연구』 9(2001), 69-82를 참고할 수 있습니다.

14) *Biblia Sagrada. Edição Pastoral. Introduções e notas* (Brasília: Sociedade Bíblica Católica Internacional, 1992). 이 해설 성서의 해설을 우리말로 옮겨 공동번역 본문에 붙여서 광주의 ‘일과놀이’ 출판사에서 1995년에 『성서 해설판 공동번역 국제가톨릭성서공회 편찬』이라는 제목으로 펴냈습니다.

1) 성서 각 책 해설의 짜임새

(1) 성서 각 책 해설 첫 쪽에서는 책 이름(히브리어 성서, 칠십인역 성서, 불가타 성서, 취리히 성서), 쓴 때, 생긴 곳, 쓴 사람, 문학 형식(Textsorten), 통일성, 정보 가치, 중심 낱말, 신학, 활용(Benutzung), 영향(Wirkung)을 아주 간단하게 도표식으로 소개합니다.

1) Buchtitel	2) Autor
3) Entstehungszeit	4) Entstehungsort
5) Literaturgattung	6) Einheitlichkeit
7) Informationswert	8) Schlüsselwörter
9) Wirkung	10) Anmerkungen

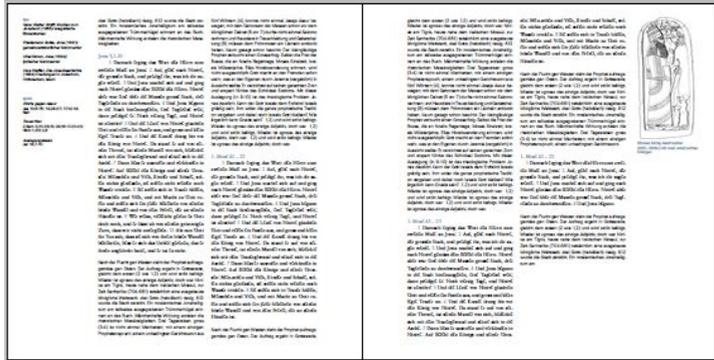
(2) 이어서 색깔(구약은 하늘색, 신약은 고통색)이 있는 종이 한 장에 흰색 글자로 그 책에 관한 기본 내용을 알려 줍니다. 본문 해설에서는 『취리히 성서』 2007년 개정판 본문을 먼저 단락별로 나누어 제시한 다음에 그 단락의 뜻을 풀이합니다.

(3) 마지막 단락 뜻풀이가 끝난 뒤에 뜻풀이를 한 사람의 이름을 밝혀 두었습니다.

Nach der Flucht gen Wexen trat der Prophet auftragsgemäß gen Oden. Der Auftrag ergab in Göttersaal, gleich dem ersten...
 ...
 ...

2) 본문 뜻풀이 각 쪽의 모습과 내용

(1) 가로로 각 쪽의 안쪽(홀수 쪽은 왼쪽, 짝수 쪽은 오른쪽)으로 전체의 5분의 4쯤 되는 공간에 『취리히 성서』 2007년 개정판 본문 단락을 두 단으로 나누어 실은 다음에 그 뜻풀이를 마찬가지로 두 단으로 나누어 실었습니다. 본문과 뜻풀이는 글꼴을 달리 하여 구별해 놓았습니다. 뜻풀이의 길이는 본문의 길이



는 본문의 길이에 맞추는 것을 원칙으로 삼았습니다. 그렇지만 때로는 뜻풀이가 상당히 길어지기도 합니다. 창세기 1:1-2:4상

반절의 경우에는 뜻풀이가 본문의 네 배 더 됩니다. 그만큼 본문을 중요하게 다루었기 때문일 것입니다.

각 쪽의 바깥쪽(홀수 쪽은 오른쪽, 짝수 쪽은 왼쪽)으로 전체의 5분의 1쯤 되는 공간에서는 해당 본문과 관련한 여러 가지 참고 자료를 해설보다는

더 작은 글씨로, 또 줄 사이를 좁혀서 소개합니다.

(2) 각 쪽 안쪽의 『취리히 성서』 2007년 개정판 본문과 해설

책의 쪽수가 너무 많아지지 않게 하려고 본문이 시일 때는 줄을 바꾸어 쓰지 않고 줄이 바뀌는 곳에 빗금(/)을 그어 두었습니다. 시의 연이 시작하고 끝나는 곳에는 빗금을 겹으로(//) 그어 두었습니다. 본문이 전해 내려오는 과정에서 나중에 들어온 신약 본문은 대괄호([])로 둘러쌌습니다.

뜻풀이 가운데 들어 있는 본문은 기울어진 글꼴로 썼습니다.

하나님의 이름 ‘여호와’를 『취리히 성서』 2007년 개정판 본문에서는 ‘주님’을 뜻하는 독일어 철자 네게를 모두 대문자로 적고(HERR), 뜻풀이에서는 ‘여호와’를 가리키는 독일어 철자 네게를 모두 대문자로 적습니다(JHWH).

(3) 각 책 본문 풀이 첫 쪽 바깥쪽의 참고자료 제시

성서의 각 책 본문 풀이 첫 쪽(홀수쪽) 바깥쪽 “귀땀(tip)”에서 소개하는 참고자료는 “더 읽을거리(Lektüre)”와 “매체(Mittel)”입니다.

① “더 읽을거리(Lektüre)”에서는 지금 풀이하는 책의 내용을 더 자세히 알려주면서도 일반인들이 이해할 수 있게 쓴 참고 자료를 소개합니다.

② “매체(Mittel)”에서는 지금 풀이하는 책과 관련된 부분이 『취리히 성서』 2007년 개정판 ‘부교재’[bibel(plus)]의 다른 세 가지 어디에 있는지를 알려줍니다.

(4) 각 장 본문 풀이 첫머리 바깥쪽의 참고자료 제시

각 장 본문 풀이 첫머리 바깥쪽에 있는 “초점(spot)”에서는 다음 여러 참고자료를 제시할 수 있습니다. 색 있는 숫자는 해당 장의 절수를 가리킵니다.

① “관련본문(Stellen)”에서는 비슷한 내용이 들어 있는 성서 다른 곳을 알려줍니다.



② “용어 해설(Essay)”에서는 『취리히 성서』 2007년 개정판의 “용어 해설집”에 들어 있는 올림말을 제시합니다. 용어 해설 내용은 그 자리에서 바로 하거나, 그 용어의 중심 본문이 있는 자리에 해 두었습니다. 3권 끝의 “용어 해설집”이나 『취리히 성서』 2007년 개정판 뒤에 붙은 “용어 해설집”에서도 찾아볼 수 있습니다.



③ “영향(Wirkung)”에서는 해당 주제와 관련하여 특히 개혁교회에 성서에 근거하여 어떤 가르침을 만들어왔는지 알려 줍니다. 먼저 중심 개념을 적고 뒤이어 관련 내용을 간략히 소개하거나 다른 관련 본문을 찾아 볼 수 있게 합니다.

④ 그 밖에 가끔 성서 고고학 그림 자료도 소개합니다.

3) 성서 각 책 전체의 기본 정보와 참고자료 소개의 보기

(1) 창세기 전체의 기본 정보 소개

① 첫 쪽(10쪽)에서는 창세기에 관한 기본 정보를 다음과 같이 간단하게 도표식으로 소개합니다.

책 이름	히브리어 성서 “처음에” 칠십인역 성서 “근원” 불가타 성서 “근원의 책” 취리히 성서 “근원 - 모세의 첫 책”
쓴 때	기원전 1000~200년쯤, 아주 오래 전부터 전해 내려온 부분도 있음
생긴 곳	벧엘, 예루살렘, 이집트 디아스포라(창 37-50), 메소포타미아의 영향을 강하게 받음(창 1-11)
쓴 사람	입에서 입으로 전해 준 백성, 예루살렘 안팎의 제사장들
문학 형식	역사 이야기, 역사 기록, 이야기(창 37-50)
통일성	아주 오랜 기간을 거쳐 생겨남, 다른 여러 책과 하나로 묶는 복잡한 과정을 겪었음
정보 가치	옛 중동의 여러 종교에 비추어 성서 본문의 역사를 알아볼 수 있는 본문
중심 낱말	창조, 하나님의 형상대로 창조된 사람, 에덴동산, 홍수, 언약, 땅, 이스라엘
신학	유일신론, 창조 신학, 신학적 인간론, 조건 없는 약속, 축복,

역사신학
 활용 제사장 무리
 영향 아마 세상에서 가장 잘 알려진 책인 듯함, 예술과 문학과 문
 화에 엄청난 영향을 끼침

② 둘째와 셋째 쪽(11-12쪽)에서는 짙은 하늘색 바탕의 종이에 큰 글씨로 하얗게, 창세기의 문학적 성격과 생겨난 과정과 중요성과 짜임새와 중심 내용과 흐름과 신학적 의도를 처음부터 끝까지 죽 이어서 써 놓았습니다. 길고 짧은 문장이 모두 열 넷인데, 실제로는 다섯 단락으로 이루어져 있는 것을 정해진 공간에 다 넣으려고 하다 보니 새 단락을 새 줄로 시작하지 않고 단락 사이에 그냥 줄표만 넣어 두었습니다.

③ 창세기 본문 뜻풀이 첫 쪽(13쪽) 바깥쪽에서는 창세기 전체에 관한 참고자료를 알려 줍니다.

- “더 읽을거리(Lektüre)”에서는 최근(1994~2009년)에 독일어로 나온 창세기 연구서나 주석서를 여덟 권이나 소개합니다. 연구 본문의 순서에 맞추어 각각 그 특성을 짧게 알려주는 말까지 덧붙였습니다. 맨 뒤에는 학문적인 주석서의 대표적인 보기로 지금까지 나온 창세기 주석서로 그 분량이 가장 큰 클라우스 베스터만(Claus Westermann)의 세 권으로 된 주석서를 제시합니다.

- “매체(Mittel)”에서는 『취리히 성서』 2007년 개정판 ‘부교재’ [bibel(plus)]의 다른 세 가지 어디에 창세기 관련 자료가 있는지를 알려 줍니다.

(2) 마가복음 전체의 기본 정보 소개

① 첫 쪽(2030쪽)에서는 창세기의 경우와 마찬가지로 마가복음에 관한 기본 정보를 다음과 같이 간단하게 도표식으로 소개합니다.

책 이름	그리스어 성서	“마가에 따름”
	불가타 성서	“마가에 따른 복음서”
	취리히 성서	“마가에 따른 복음서”
쓴 때	기원후 70년쯤, 유대 독립전쟁 때(66~73년)	
생긴 곳	팔레스타인 밖, 헬레니즘 문화가 중심을 이루는 로마 제국 영토 안의 어딘가에서	
쓴 사람	유대 사람이 아닌 그리스도인으로 유대교와 맞닿아 있는 문화권 출신	
문학 형식	기적 이야기, 비유, 예수님의 말씀, 마지막 때에 관한 말씀, 예수님의 수난 이야기	
통일성	따로 전해내려 오던 여러 이야기를 하나의 이야기로 엮음,	

	끝부분(16:9-20)은 나중에 덧붙음
정보 가치	예수님의 활동과 주변 환경, 또 그리스도교 초기의 교회 상황을 간접적으로나마 알 수 있음
중심 낱말	권위, 하나님 나라, 믿음, 깨닫지 못하다, 따르다, 두려움, 십자가
신학	예수님이 실제로 누구신지는 십자가로부터만 드러난다.
사용	그리스도교 초기의 여러 교회 성도들 앞에서 낭독하고 전해 내려왔음
영향	마태복음과 누가복음의 밑바탕을 이루었으나 나중에는 마태복음과 요한복음의 그늘에 묻힘

② 둘째 쪽(2031쪽)에서는 짙은 고동색 바탕의 종이에 큰 글씨로 하얗게 처음부터 끝까지 단락 나눔 없이 죽 이어서 열 개의 문장으로, 마가복음의 특별한 의도(앞쪽의 도표식 소개에서 밝힌 ‘신학’)에 초점을 맞추어 마가복음의 짜임새를 크게 세 부분으로 나누어 설명해 놓았습니다.

③ 마가복음 본문 뜻풀이 첫 쪽(2033쪽) 바깥쪽에서는 마가복음 전체에 관한 참고자료를 알려 줍니다.

- “더 읽을거리(Lektüre)”에서는 최근(1987~2007년)에 독일어로 나온 마가복음 주석서 두 권과 학습서 한 권을 소개합니다.

- “매체(Mittel)”에서는 『취리히 성서』 2007년 개정판 ‘부교재’ [bibel(plus)]의 다른 세 가지 어디에 마가복음 관련 자료가 있는지를 알려 줍니다.

4) 성서 각 장 전체의 참고자료 소개 보기

(1) 창세기 1장 전체의 참고자료 소개

14쪽 바깥쪽의 “초점(spot)” 아래에 다음 세 가지 자료를 제시해 두었습니다.

① “관련본문(Stellen)”에서는 창세기 1:1-2:4 전체, 1:2, 3, 4, 7, 21 관련 구절을 적어 놓았습니다. 적어 둔 관련 구절과 어떤 점에서 관련되는지 그 내용도 간추려 알려 줍니다. 이를테면 창세기 1:1-2:4의 관련 구절로 신명기 26:5-9와 시편 78편과 에스겔 20장을 들면서, 이 네 군데에서는 이스라엘 역사를 간추려 말하는데 그 가운데 이스라엘이 이집트에서 빠져나온 사건을 다루는 점에서 서로 관련이 된다는 것입니다. 또한 창세기 1:7에서 하나님이 말씀하신 ‘그대로 되다’라는 표현은 9, 11, 15, 24, 30절에도 나온다는 사실을 알려 줍니다.

② “용어 해설(Essay)”에서는 ‘하나님/신들’과 ‘창조’와 ‘짐승’이라는 세 가지 올림말을 제시해 두었습니다. 그리고는 그 해설 내용은 각각 고린도

전서 8:1-6과 시편 104편과 욥기 38-39장 뜻풀이의 바깥쪽에서 찾아보라고 합니다. 그래서 고린도전서 8:1-6의 “초점(spot)”을 찾아보았는데, 고린도전서 8:1-6 뜻풀이(2382-2383쪽) 바깥쪽에 ‘하나님/신들’을 해설하는 내용이 길게 나와 있습니다. 다른 두 경우도 마찬가지로 방식대로 해설 내용을 찾아볼 수 있습니다.

③ 14-17쪽 바깥쪽에 있는 “영향(Wirkung)”에서는 창세기 1장에서 비롯된 개혁교회의 교리가 어떻게 발전해 왔는지를 일러 주는데, 서로 관련된 세 가지 올림말을 다룹니다.

- 먼저 ‘창조’ 자체를 두고서는 시편 19:1-7 뜻풀이 바깥쪽을 보라고 합니다. 그래서 그곳(1164-1165쪽)을 찾아보면, 스위스의 종교 개혁 지도자 가운데 한 사람인 하인리히 불링어(Heinrich Bullinger)가 1552년에 창조를 두고 쓴 말에서 시작하여 요하네스 칼빈(Johannes Calvin)이 1559년에, 요하네스 코카이우스(Johannes Cocceus)가 1665년에, 프리드리히 쉐라이어마허(Friedrich Schleiermacher)가 1830년에, 칼 바르트(Karl Barth)가 1945년에, 위르겐 몰트만(Jürgen Moltmann)이 1985년에 쓴 글까지 끌어다 씁니다. 그 뿐만 아니라 1984년 캐나다 장로교회의 문서 일부까지 옮겨 놓았습니다.

- 뒤이어(14-15쪽) 창세기 1-2장에서 ‘아무것도 없는 데서 창조하심’이라는 교리를 개혁교회 전통에서 어떻게 발전시켜 왔는지를 일러 줍니다. 여기서도 여러 신학자 곧 아만두스 폰 폴란드도르프(Amandus von Polansdorf)가 1624년에, 뻬에르 모리(Pierre Maury)가 1960년에, 기스베르트 포에트(Gisbert Voet)가 1648년에, 위르겐 몰트만이 1971년에, 에밀 브룬너(Emil Brunner)가 1950년에, 요하네스 코카이우스가 1665년에, 조나던 에드워즈(Jonathan Edwards)가 1765년에, 알로이스 임마누엘 비더만(Alois Emanuel Biedermann)이 1965년에, 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)가 1884년에 쓴 글을 옮겨 적어 두었습니다.

- 다음으로는(16-17쪽) 창세기 1:26-28에서, ‘하나님이 사람을 하나님의 형상대로 창조하셨다’ 하신 데서 비롯된 개혁교회 교리의 역사를 다룹니다. 1559년의 요하네스 칼빈에서 시작하여 1717년의 프리드리히 아돌프 램페(Friedrich Adolf Lampe), 1576년의 페트루스 마르튀르 페어미글리(Petrus Martyr Vermigli), 1967년의 헨드리쿠스 버코프(Hendrikus Berkhof), 1937년의 에밀 브룬너, 1945년의 칼 바르트, 1985년의 위르겐 몰트만의 글에까지 이릅니다.

(2) 마가복음 1장 전체의 참고자료 소개

2034쪽 바깥쪽 “초점(spot)” 아래에 다음 세 가지 자료를 제시해 두었습니다

다.

① “관련본문(Stellen)”에서는 2-3, 6, 11, 13, 23-27, 24, 25, 35, 43-44절의 관련 구절을 적어 놓았습니다. 이를테면 2-3절은 출애굽기 23:20과 말라기 3:1과 이사야 40:3을 뒤섞어 인용하고 있음을 맨 먼저 알려 줍니다. 다음으로 마가복음 1:6에서 세례 요한이 입었다고 하는 털옷과 돌렸다고 하는 가죽 띠와 관련되는 구절로는 열왕기하 1:8을 듭니다.

② “용어 해설(Essay)”에서는 ‘예수’, ‘세례자 요한’, ‘세례’, ‘회개’, ‘용서’, ‘죄’, ‘영’, ‘하늘’, ‘아들/하나님의 아들’, ‘천사’, ‘하나님의 나라’, ‘안식일’, ‘권위’, ‘거룩한/거룩한 것’, ‘기도하다’, ‘깨끗하다’라는 올림말을 제시해 두었습니다. 그리고 그 해설 내용을 어디에서 찾아볼 수 있는지를 밝혀 놓았습니다. 그 안내를 따라가 보면, 이를테면 1절의 ‘예수’ 관련 해설 내용은 마가복음 9:2-13 뜻풀이(2059-2060쪽) 바깥쪽에서, 마가복음 1:4-6에 나오는 ‘세례 요한’ 관련 해설 내용은 누가복음 1:5-25 뜻풀이(2091-2092쪽) 바깥쪽에서, 마가복음 1:40-42에 나오는 ‘깨끗하다’ 관련 내용은 레위기 11:1-47 뜻풀이(273쪽) 바깥쪽에서 찾아볼 수 있습니다. 이 가운데 특별히 눈에 띄는 것은 마가복음 1:22, 27에 나오는 ‘권위’에 대한 해설입니다. 그 해설은 누가복음 20:1-8 뜻풀이(2156쪽) 바깥쪽에서 찾아보게 안내해 놓았는데, 거기서 그 내용을 읽어 보면, ‘권위’를 뜻하는 그리스어의 본뜻이 무엇이고, 실제로 성서에서 말하는 권위가 무엇이며 어떤 사람들에게 어떻게 나타나는지를 잘 간추려 설명하고 있습니다.

- 이런 경우와는 달리 아예 마가복음 1장 뜻풀이의 바깥쪽에서 용어 해설의 내용까지 실어 놓기도 했습니다. 2035쪽 바깥쪽에서 마가복음 1:2-15의 “용어 해설(Essay)”로 제시한 ‘회개하다’와 2036쪽 바깥쪽에서 1:14-15의 용어 해설로 제시한 ‘복음’과, 2036-2037쪽 바깥쪽에서 1:29-2:12의 용어 해설로 제시한 ‘기적’이 그러합니다.

③ “영향(Wirkung)”에서 다룰 주제로 마가복음 1:9-11에서는 ‘하나님과 삼위일체’를, 13절에서는 ‘천사’와 ‘귀신’을, 15절에서는 ‘하나님의 나라’를 제시합니다. 이어서 그 실제 내용을 찾아볼 수 있는 곳을 알려 줍니다. 그 안내를 따라 고린도후서 13:13 뜻풀이(2423-2424쪽) 바깥쪽에서 ‘하나님과 삼위일체’ 해설 내용을 들여다보면, 이와 관련하여 1534년의 바젤 신앙고백, 1559년 칼빈, 1830년의 프리드리히 쉐라이에르마허, 1932년의 칼 바르트, 1996년의 토머스 토렌스, 1980년의 위르겐 몰트만의 글을 소개하고 있습니다. 나머지 경우의 해설 내용은 각각 스가랴 4:1-14 뜻풀이(1915-1916

쪽), 누가복음 10:18 뜻풀이(2126-2127쪽), 마태복음 19:16-26 뜻풀이(1996-1997쪽)의 바깥쪽에 실려 있습니다. 각 풀이에서는 해당 주제를 두고 개혁교회 전통을 대변하는 여러 학자가 밝힌 견해를 소개하고 있습니다.

5. 『취리히 성서 해설』의 신명기 전체 해설과 1장과 12장 뜻풀이

1) 신명기 전체 해설

성서 각 책 전체 해설과 단락별 본문 해설은 서로 밀접히 이어져 있기 때문에 신명기 전체 해설을 먼저 소개하고, 1장과 12장 뜻풀이를 알아보기로 합니다.

399쪽에서는 신명기를 통틀어 다섯 문장(번호 1-5)으로 간단하게 안내하고 있습니다. 긴 문장은 여러 개의 짧은 문장(기호 a-d)으로 끊어서 우리말로 옮기면 아래와 같습니다.¹⁵⁾

(1a) 히브리어 성서에서 신명기가 차지하는 자리를 보면, 신명기는 앞에 나온 것을 새롭게 풀이하는 책으로 읽을 책이다. (1b) 신명기에서는, 이스라엘이 광야 길을 걸어온 이야기를 간추려 이야기해 준다. (1c) 다른 한편으로는 시나이 산에서 받은 율법을 설교하듯이, 신명기 당시 상황에 알맞도록 생생하게 그려내고 있다. (2a) 신명기에 대한 이런 이해는, 구약성서의 첫 그리스어 번역본에 보존된 이름인 <듀테로노미온>에도 잘 반영되어 있다. (2b) 이 이름은 ‘두 번째 율법’을 뜻한다. (3a) 신명기는 ‘모세의 다섯 번째 책’ 곧 오경의 마지막 책으로 오경 맨 끝에 자리 잡고 있다. (3b) 그렇지만 성서학에서 밝혀낸 바에 따르면, 신명기의 이런 위치가 이 책이 원래 뜻하던 바와 어울리는 것은 아니다. (4a) 신명기의 율법 부분(신 12-25)은 아마도 가장 오래된 율법 자료에까지 거슬러 올라가는 것으로 보인다. (4b) 이 율법 자료는 북왕국 이스라엘에서 모아두었던 것이다. (4c) 그러다가 북왕국이 기원전 722년에 망한 뒤에 남왕국 유다로 망명해 온 사람들과 함께 그리로 넘어온 듯하다. (4d) 거기서 수 백 년 지난 뒤인 요시아 임금 때 나라법의 자리를 차지했다(왕하 22-23). (5) 바빌로니아에 사로잡혀 가서 살던 믿음의 사람들¹⁶⁾(기원

15) 될 수 있으면 한 문장이 16어절을 넘지 않게 하고, 독일어 문장의 의미를 손상시키지 않는 범위에서 우리 상황에 맞게 조정하여 옮겼습니다. 독일어 지시대명사는 더러 실명사로 고쳐 옮기기도 하고, 글 흐름에 따라 원문에 없는 것을 덧붙이기도 했습니다.

16) 독일 낱말 그대로는 ‘신학적인 글을 쓰는 사람들’을 뜻합니다.

전 596~536년)은 이 법을, 이스라엘 전 역사를 가늠할 수 있는 잣대로 생각했다.

신명기 본문 뜻풀이 맨 뒤(480쪽)를 보면, 신명기를 풀이한 사람이 마틴 로제(Martin Rose)라는 사실을 알 수 있습니다.

로제는 신명기 전체 해설에서 우선 신명기가 구약성서에서 차지하는 자리와 책 이름이 지니는 뜻을 알려줍니다. 그런 다음에는 신명기의 중심 부분이 어떻게 생겨났는지를 간략하게 알려 줍니다.

2) 신명기 1장 뜻풀이

로제는 46절이나 되는 긴 신명기 1장을 한 단락으로 다룹니다(401-404쪽). 이 점에서 절수가 비슷한 마가복음 1장을 파스칼레 론데즈(Pascale Rondez, 2084쪽)가 열 단락으로 나누어 다루는 것(2033-2036쪽)과는 아주 판판입니다.

로제는 신명기 1:1-5가 책 이름 역할을 한다는 말로 본문 풀이를 시작합니다. 그러고서는 곧바로 신명기의 문학적 특성과 쓴 사람과 쓴 때와 쓴 곳을 알려 줍니다. 뒤이어 신명기의 열개를 소개하면서 신명기가 오늘 구약성서의 책 순서에서 차지하는 자리가 지니는 뜻을 신명기 전체 해설에서보다 좀 더 자세히 알려 줍니다.

신명기는 바빌로니아 포로 시대에 오늘 성서학에서 ‘신명기 역사가들(Deuteronomisten)’이라고 부르는 사람들 곧 신명기 정신으로 역사를 쓴 사람들이 바빌로니아에서 썼다. 그들은 신명기를 모세의 고별 연설체로 썼다.

이야기하듯이 써 놓은 1-11장과 26-34장은 신명기의 바깥 틀을 이루며 가운데 들어 있는 12-25장을 감싼다. 12-25장에는 여러 가지 율법을 모아 놓았다. 이 율법 모음은 신명기를 쓴 사람들에게까지 옛 어른들로부터 전해내려 온 것이다. 이것을 이스라엘 역사를 이해하는 잣대로 삼아 그들은 이스라엘이 가나안 땅을 차지한 때부터 망할 때까지 이르는 역사를 기록했다. 그것이 여호수아서부터 열왕기하까지 이어지는 긴 역사 기록인데, 이 기록 맨 앞에 신명기를 두었다. 이런 식으로 신명기를 독자들이 이스라엘 역사를 이해하고 풀이하는 열쇠로 삼게 하려 한 셈이다. 곧 이스라엘은 하나님의 계명을 무시하고 지키지 않아서 하나님께 심판 받아 망했다.

그런데 신명기의 열개와 구약성서에서 차지하는 자리가 지니는 뜻에 대

한 자세한 설명은 신명기 전체 서론에 들어갈 만한 내용입니다. 앞서 소개한 창세기와 마가복음 전체 해설문에서도 그러했습니다.¹⁷⁾

신명기 1:6부터는 모세가 지난날의 여러 가지 사건을 돌이켜 보며 말합니다. 로제는 그 흐름을 깨뜨리고, 모세를 도와 일할 사람들을 세운 이야기(9-18절)와 가나안 정탐꾼 이야기(22-45절)가 끼어들었다고 봅니다.¹⁸⁾

모세를 도와 일할 사람들을 세운 이야기(9-18절)는 호렙산을 떠나라는 하나님의 명령(6-8절)과 이스라엘이 길을 나선 이야기(19절 이하) 사이에 끼어들었다. 6-8절에서 모세는 호렙산에서 하나님이 하신 말씀 곧 호렙산을 떠나라는 하나님의 말씀을 전했음을 상기시킨다. 그런데 이스라엘이 호렙산을 떠나는 것을 19절에 가서야 볼 수 있다. 따라서 9-18절은 6-8절과 19절 사이에 들어온 것이다. 가나안 정탐꾼 이야기(22-45절)는 바로 앞에 나온 모세의 요구와 걸맞지 않는다. 곧 20-21절에서 모세는 땅을 두고 하신 하나님의 약속(8절)을 이스라엘에게 생각나게 하고서는, 땅 차지하러 가기를 두려워하거나 주저하지 말라고 한다. 그래서 이스라엘은 땅을 차지하러 올라갔어야 했다. 그런데 그 대신에 가나안으로 정탐꾼을 보냈다(22절 이하).

이어서 로제는 가나안 정탐꾼 이야기를 풀이하면서 이 이야기를 통해 알 수 있는 것이 무엇인지를 밝혀 줍니다. 곧 가나안 정탐꾼 이야기에서는 이스라엘의 불순종과 하나님의 노여움이라는 주제가 반복해서 나타난다는 것입니다.

이 이야기에서는, 왜 모세와 광야 세대가 가나안 땅에 들어 갈 수 없게 되었는지가 드러난다. 또 이스라엘이 왜 광야에서 긴 시간을 보내야 했는지도 알 수 있다. 곧 이스라엘이, 하나님이 약속하신 대로 이끌어 주실 것을 믿지 않아서 하나님이 노여워하시고 이스라엘에게 벌을 내리셨다. 여호수아와 갈렘을 제외한 광야 세대가 죽지 않은 한 이스라엘이 가나안 땅에 들어갈 수 없다. 그러자 이스라엘은 하나님의 뜻을 돌이키려 했으나 이미 늦었다(45절). 오랜 심판의 시간이 지나야 하나님의 새로운 역사가 시작된다(46절).

3) 신명기 12장 뜻풀이

17) 위 4.3)(1)②와 4.3)(2)②를 보십시오.

18) 이는 마틴 로제(Martin Rose)가 『취리히 성서 주석』 총서 가운데 신명기 주석을 쓰면서 펼친 주장입니다. M. Rose, *5. Mose. Teilband 2: 5. Mose 1-11 und 26-34. Rahmenstücke zum Gesetzkorporus* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1994), 471-488에 자세히 나옵니다.

로제는 신명기 12장의 본문도 그냥 하나로 묶어 풀이합니다(429-432쪽). 그렇지만 실제로 뜻을 풀이해 나갈 때는 여러 단락으로 나눕니다.

2-28절에는 이스라엘이 가나안 땅에 자리 잡으면 하나님이 정하실 한 곳에서만 하나님을 예배해야 한다는 규정이 계속해서 나옵니다.

로제는 같은 주제가 반복해서 나타나는 본문을 네 단락으로 나누고 그 네 단락이 다 다른 시기에 생겨난 것으로 이해합니다. 그리하여 가장 오래된 단락인 13-19절은 아직 유목민의 전통이 남아 있는 때에 생긴 것인데, 거기에 이스라엘의 거주 지역이 크게 넓어진 때에 20-27절이 덧붙고, 이스라엘이 나라를 잃고 남의 나라에 사로잡혀 가서 살 때에 8-12절이 덧붙고, 그 뒤로 아직 그렇게 살 때이거나 사로잡혀 살던 곳에서 고향으로 돌아온 뒤에 2-7절이 덧붙었다고 생각합니다. 그러니까 적어도 한 200년에 걸쳐 12장이 이루어졌다는 것입니다.

나중에 덧붙은 여러 단락에서는 각각 먼저 생긴 단락의 내용을 새 시대에 맞게 다듬어 덧붙였음이 똑똑히 드러난다고 합니다.

6. 『취리히 성서 해설』의 좋은 점과 아쉬운 점

우선 『취리히 성서』 2007년 개정판을 내면서 네 가지 ‘부교재’[bibel(plus)]를 함께 만들어냈다는 점이 새롭습니다. 그리하여, 힘들게 개정된 성서를 개인의 생활에서든 교회 안팎의 이런저런 모임에서든 잘 쓸 수 있는 길이 마련된 것입니다. 그 가운데 하나인 『취리히 성서 해설』을 읽을 때도 수시로 다른 세 가지 부교재를 끌어다가 함께 쓰면 성서를 이전보다 훨씬 더 입체적으로 재미있게 읽고 공부하고 이해할 수 있습니다.

『취리히 성서 해설』만 두고서는 좀 더 생각해 볼 점도 몇 가지 있습니다.

1) 성서 본문의 형성 과정을 두고 풀이하는 내용

성서 본문 뜻풀이에서는 신구약성서 신학의 최근 연구 결과까지 과감하게 반영하여 일반인에게 쉽게 전달하려고 합니다. 이전의 해설 성서에서는 미처 다루지 못한 최근 성서학 연구의 열매를 보통의 그리스도인들과 교회에서도 맛볼 길이 열린 것입니다. 특히 성서 각 책과 한 책 안의 각 본문이 어떻게 생겨났는가 하는 문제와 관련되는 연구의 결과를 알려 줍니다. 이를테면 에스겔서 기본 정보의 ‘통일성’ 항목에서 20세기 후반에 에스겔서 연구에 획기적인 공헌을 한 발터 침멀리(Walther Zimmerli)가 주장한 “이어

쓰기(Fortschreibung)”라는 표현을 그대로 받아들입니다.

앞에서 소개한 바와 같이¹⁹⁾ 로제가 신명기 1장의 정탐꾼 이야기가 나중에 들어왔다고 풀이하는 것과 신명기 12장이 네 단계에 걸쳐 생겨났다고 하는 것도 최근 연구 결과 가운데 하나입니다. 안드레아스 린데만(Andreas Lindemann, 2424쪽)이 고린도후서 전체 해설문에서 고린도후서가 여섯 편의 편지로 이루어져 있다고 한 것도 그러합니다.

이런 내용이 성서를 그저 몇 사람의 전문가가 한꺼번에 죽 써서 전해준 것으로 믿어온 사람들에게는 충격을 줄 수도 있습니다. 그렇지만 성서 본문을 찬찬히 주의 깊게 읽는 사람들에게는, 성서 본문에서 글의 흐름을 어렵게 하는 요소들이 눈에 띌 때 해당 본문을 넘어서서 더 큰 틀에서 어떤 흐름을 찾아볼 수 있는 눈을 열어줄 수도 있습니다. 그리하는 가운데 성서 안에 남아 있는 해석의 역사를 느끼면서 성서의 말씀이 늘 살아 움직이는 말씀임을 깨달을 수 있습니다.

또한 성서학의 최신 연구 결과를 반영할 때 어느 한쪽의 주장으로만 치우칠 수 있는 위험이 있습니다. 그렇지만 다른 한편으로는 이렇게 성서의 한 본문을, 여러 시대를 거치면서 새 시대의 상황에 맞게 새롭게 이해해 오는 과정을 거쳐 오늘의 성서가 이루어졌다는 점을 생각할 수 있다면, 오늘의 시대도 전해 받은 성서를 그저 들어오던 대로만 받아들일 것이 아니라 새롭게 이해할 용기를 낼 수 있기도 할 것입니다.

2) 개별 단락의 신선한 뜻풀이

개별 단락 뜻풀이에서도 이전의 다른 해설 성서에서 찾아보기 힘든 신선한 내용이 자주 눈에 띕니다. 이를테면 사도행전 2:14-41 뜻풀이에서 다니엘 마구에랏(Daniel Marguerat, 2327쪽)이, 성령강림에 뒤이어 베드로가 사도의 권위를 지닌 인물로 처음 한 설교가 예수님이 이룬바 공생애를 시작하실 무렵에 처음으로 나사렛 회당에서 설교하셨다고 한 본문을 떠올리게 한다(2245쪽)고 풀이한 점이 그러합니다.

3) 용어 해설의 새로운 점

용어 해설에서도 새로운 점이 없지 않습니다. 우선 이전의 해설 성서에서는 다루지 않았던 중요한 용어 해설이 들어와 있는 점이 눈에 띕니다. 이를테면 이미 앞에서 다룬 ‘권위’가 그러합니다.²⁰⁾

19) 위 5.를 보십시오.

20) 위 4.4)(2)②를 보십시오.

4) 성서의 가르침과 교리를 이어주기

성서의 본문을 근거로 개혁신교회에서 그동안 어떻게 가르쳐 왔는가를 조직신학자들의 견해를 살피면서 잘 정리해서 소개해 놓은 점에서 스위스 개혁신교회의 전통과 유산에 대한 자부심을 느낄 수 있습니다. 그렇지만 이는 일단 개혁신교회라는 교단의 울타리 안에서 주로 이루어진 작업이어서 같은 성서를 읽는 다른 교단의 전통 가운데서도 중요한 것은 조금이라도 함께 다루면 어떨까 하는 생각이 듭니다.

그렇지만 개혁신교회 그리스도인이 아닌 사람들에게도, 이런 “영향” 항목의 내용은 성서의 가르침이 자기가 속한 교회 공동체에서 어떤 가르침의 모습으로 나타나는지를 생각해 볼 계기를 마련해 줄 것입니다.

5) 뜻풀이의 알맞은 분량

본문 뜻풀이의 분량을 단락으로 나눈 성서 본문과 거의 같게 함으로써 이전의 여러 해설 성서에서 해설이 짧아 느꼈던 아쉬움을 어느 정도는 채울 수 있을 것입니다. 아울러 너무 길어서 읽기 힘든 주석서보다는 쉽게 다가갈 수 있는 책이 되었습니다.

6) 책의 효율성 있는 짜임새

『취리히 해설 성서』는 성서 본문의 단락별 뜻풀이에 곁들여 여러 가지 참고 자료를 알려 줌으로써 열심히 있는 독자들이 스스로 더 깊이 성서를 공부하도록 격려합니다. 그것도 책 전체, 각 장, 한 절 또는 여러 절에 관한 것으로 구별하여 다룬 것도 독자들에게는 도움이 됩니다. 또 책 전체를 소개하는 것 말고는 각 쪽의 바깥쪽에 참고자료를 소개한 점도 괜찮아 보입니다.

7) 아쉬운 점들

(1) 사본이나 본문 번역의 문제를 제대로 다루지 않고 있습니다.²¹⁾ 이런 문제는 아마도 『취리히 성서』 2007년 개정판 자체의 각주에서 다루었기 때문인 듯합니다. 어떤 식으로든 보충이 되면 좋겠습니다. 이를테면 본문 뜻풀이 바깥쪽에 번역 관련 각주를 덧붙이거나 『취리히 성서』 2007년 개정판 해당 구절의 각주를 보라고 안내해 줄 수도 있을 것입니다.

21) 이를테면 『취리히 성서』 2007년 개정판 시 100:3의 각주와 히 7:24 각주를 보십시오.

(2) 40명의 성서학자들이 나누어 본문 뜻풀이를 쓴 까닭에 집필 지침에 따른다고 애썼을 것임이 분명한데도 때로는 학자에 따라 이런저런 차이가 있을 수밖에 없는 것으로 보입니다. 위에서 살펴 본대로 우선 본문의 단락 구분도 학자에 따라 크게 차이가 나고, 서술 내용의 학문적 수준과 표현 형식에서도 그러한 것으로 보입니다. 여전히 어려운 전문 용어를 그대로 쓴 경우도 있습니다. 사도행전 기본 정보 소개 ‘통일성’ 항목에 나오는 ‘서방 본문’이 그런 경우입니다.

(3) 성서 각 책 첫머리의 “귀뜸(tip)”의 “더 읽을거리(Lektüre)”에서 추천하는 책들이 대부분 일반인들이 읽기에는 어렵지 않을까 하는 생각이 듭니다.

(4) 성서 장절 표시가 불완전하거나 잘못 쓴 경우도 더러 눈에 띕니다. 이를테면 디도서 1:10-16 뜻풀이(2528쪽) 밑에서 여덟째 줄 괄호 안의 절수 ‘14’는 ‘2:14’로 고쳐야 합니다. 고린도전서 1:3-11 뜻풀이(2403쪽) 둘째 줄 괄호 안의 고린도전서 1:3은 고린도전서 1:4를 잘못 쓴 것입니다.²²⁾

7. 『취리히 성서 해설』과 한국 교회

『취리히 성서』 2007년 개정판 부교재 가운데 들어 있는 『둘러보기 - 취리히 성서 가이드』와 『깊이 들어가기 - 취리히 성서 세미나』와 『함께 듣기 - 원음 취리히 성서』는, 제작 의도와 짜임새와 내용은 좋으나, 수준이 너무 높아서 우리 한국 교회 실정에는 그리 맞아 보이지 않습니다. 결국 『뜻풀이 - 취리히 성서 해설』이 우리 한국 교회에서 활용해볼 만한 것으로 남습니다.

한국 교회에 이미 나와 있는 술한 해설 성서와 견주어 볼 때 『취리히 성서 해설』은 그 내용이 풍부하고 알차며 신선합니다. 물론 한국 교회 교역자들과 신학도들과 평신도들이 이해하고 받아들이기 힘든 부분도 있습니다. 그렇지만 한국 교회의 수준이 그동안에 높아지기도 했으므로 오히려 이전보다 어려운 내용도 잘 소화해 낼 수 있으리라 기대합니다. 무엇보다도 한국의 그리스도인들 가운데는 성서를 사랑하며 꾸준히 차근차근 자세히 읽

22) 얼마 전부터 국내 열일곱 명의 성서학자들이 대한성서공회의 부탁을 받아 『취리히 성서 해설』을 한글로 옮기고 있습니다. 이 글에는 2017년 1월 12일 목요일 오후에 대한성서공회에서 모인 ‘취리히 성서 해설 번역자 워크숍’에서 나눈 이야기도 들어 있습니다.

는 사람들이 아직 많이 있습니다. 이런 분들이 『취리히 성서 해설』을 한글 번역으로 읽을 수 있다면, 성서를 더 잘 이해하는 기쁨을 맛볼 수 있으리라 예상합니다.

『취리히 성서 해설』은 스위스 취리히 개혁교회에서 공식적으로 계획하고 추진하여 스위스 학자들이 만들어 낸 해설 성서입니다. 우리 한국 교회도 한국의 여러 교단이 함께 계획하고 한국 학자들이 집필하여 한국 교회와 그리스도인들뿐만 아니라 세계 교회와 세계의 그리스도인들에게 도움을 줄 해설 성서를 만들어낼 날이 어서 오기를 기대합니다.

<주제어>(Keywords)

성서, 독일어 성서, 『취리히 성서』, 성서 해설, 성서 연구.

Bible, Bible in German, *Zürcher Bibel*, Bible Explained, Bible Study.

(투고 일자: 2017년 1월 31일, 심사 일자: 2017년 2월 28일, 게재 확정 일자: 2017년 4월 26일)

<참고문헌>(References)

- 김영봉, “우리의 상황에서 나온 해설 성서가 필요하다: 스테디 바이블을 사용하고 있는 독자의 입장에서”, 『성경원문연구』 9(2001), 69-82.
- 김창락, “『해설·관주 성경전서와 굿뉴스 스테디바이블』: 신약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9(2001), 56-68.
- 왕대일, “『독일성서공회판 해설·관주 성경전서』와 『굿뉴스 스테디바이블』: 구약을 중심으로”, 『성경원문연구』 9(2001), 41-55.
- Gundert, Wilhelm, “Bibelübersetzungen IV/1”, Gerhard Krause und Gerhard Müller, hrsg., *Theologische Realenzyklopädie* 6, Berlin; New York: W. de Gruyter, 1980, 269-276.
- Leppin, Volker, “Zwingli, Ulrich (1484-1531)”, Gerhard Müller, hrsg., *Theologische Realenzyklopädie* 36, Berlin; New York: W. de Gruyter, 2004, 793-809.
- Rose, Martin, *5. Mose. Teilband 2: 5. Mose 1-11 und 26-34. Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1994.
- Sauer-Geppert, Waldtraut Ingeborg, “Bibelübersetzungen III/1”, Gerhard Krause und Gerhard Müller, hrsg., *Theologische Realenzyklopädie* 6, Berlin; New York: W. de Gruyter, 1980, 228-246.
- “Die neue Übersetzung der Zürcher Bibel”, <http://www.tvz-verlag.ch/zh-bibel>.
- “Die Zürcher Bibel”; “Die Revisionen der Zürcher Bibel”, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/bibeluebersetzungen-christliche-deutsche/ch/73ef820864a3879e22854008a752c356/>.

<Abstract>

Book Review - *Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel*

(Konrad Schmid and Matthias Krieg, eds.,
Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2011)

Donghyun Park, Sang-Won Lee

(Retired Professor of the Presbyterian University and Theological Seminary,
Presbyterian University and Theological Seminary)

In this article, we will introduce *Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel*. It is one of the four companion books entitled '*bibel(plus)*' published with *Zürcher Bibel* (revised in 2007). In so doing, we will think over how Korean churches and Christians could use this kind of study Bible for their own purposes. First of all, we will survey a short history about the translation and revisions of *Zürcher Bibel* and briefly explain the nature and characteristics of the four volumes of the *bibel(plus)*. Thereafter, we will look into *Der Kommentar zur Zürcher Bibel* in detail.

This study Bible with expositions alongside the text of *Zürcher Bibel* 2007 was published in three volumes: two volumes of the Old Testament and one volume of the New Testament. It is composed of three parts. The first part is the introduction, which is included in volume 1. It introduces *Zürcher Bibel* 2007 and four volumes of the *bibel(plus)*, and explains the significance of this study Bible among the *bibel(plus)*. The second part is the texts of the Old and New Testaments and expositions on them, which are found throughout three volumes. The last part is the appendix, which includes the glossary, a catalogue of essays (located in the expositions' section), and the list of authors of expositions, etc.

The expositions on each text of the Bible begin with a short introduction of the book as a whole, which includes the name of the book, date of writing, place of writing, author, literary characteristics, and theology of the book. Then it succinctly summarizes its contents and starts commenting on the text. The section of *Lauftext* presents *Zürcher Bibel* 2007 pericope by pericope. It continues to explain meanings of the text. The section of *Rand* provides further information on other biblical passages, essays, books and media related to the text in question. Lastly comes the author of the expositions. Biblical and theological explanations do not hesitate to communicate fruits of recent biblical scholarship with its ordinary readers. In particular, it informs readers of the

formation process of the texts that has been discussed among scholars.

These pieces of information may help readers to recognize and understand the history of Bible interpretation in a fresh way. We can also find out expositions of the texts and explanations of biblical terms which would be found in other study Bibles. The abundant up-to-date contents of this study Bible is its merit. On the other hand, the academic level of expositions and expressions is uneven, which might be unavoidable in a cooperative work of many different authors. There might be contents that are not easy for Korean ministers, seminarians, and lay persons to accept and digest. But there are also many Korean Christians who meticulously read the Bible verse by verse. The Korean translation of this study Bible would bring great joy to the latter group of Christians, helping them to better understand the Bible in a deeper level.

<Report>

A New Dutch Bible Translation in Plain Language

Matthijs J. de Jong*

The Bijbel in Gewone Taal (Bible in Plain Language) is a Dutch translation made by the Netherlands Bible Society, published in October 2014. It is a new translation from the biblical source texts, designed to make the Bible accessible to as wide a readership as possible. This article sets out the basic principles of this translation.¹⁾

1. Introduction

1.1. First impression

Any Dutch reader who opens the Bijbel in Gewone Taal (BGT) will be struck immediately by its use of well-known words and short sentences. When he or she starts reading, the easiness of reading and the directness of the language will be noticed.

The BGT is a faithful translation in which clarity and comprehensibility always come first. The aim of this new Dutch translation is to give the present-day reader a more direct access to the biblical text. In order to achieve clarity, elements that remain implicit in the biblical text, often have to be made explicit in the translation. At the same time, the text must retain its power of expression. It must have the potential to touch and inspire the reader. This requires translators to make clear decisions, making explicit the main points of

* Matthijs J. de Jong (Ph.D. in Old Testament, Leiden University) is a head of Translation and Bible Research department at the Netherlands Bible Society. mdjong@bijbelgenootschap.nl.

1) This article is an updated and reworked version of an English brochure, “Bijbel in Gewone Taal / Bible in Plain Language”, published by the Netherlands Bible Society in 2015 and written by the present author.

the text and leaving implicit elements of minor importance, so that the text retains its sharpness and power.

The BGT aims to offer the Dutch Bible reader a reliable, comprehensible and inspiring text.

1.2. Why this project

The Netherlands Bible Society began work on the BGT in 2006. The basic team consisted of a group of 12 translators, some fluent in Hebrew or Greek and others expert in the field of Dutch language. In a little over seven years, they translated the 66 books of the Protestant canon into very accessible Dutch. The aim of this translation was to produce a faithful rendering of the source text, which was understandable for everyone.²⁾

Until now, there has not been a translation like the BGT in Dutch, that is, a translation without language barriers, making the Bible clear for a very wide readership. In the Dutch context there was a significant and increasing need for this kind of translation.³⁾

1.3. Target users

When the project was set up, the target users of the BGT were defined. It was important that the end result of the translation work should serve the target users as defined and our translation method would be based on this. Two groups of target users were distinguished.

1.3.1. Readers encountering difficulties with existing Dutch translations.

The first and obvious target group for the BGT consisted of readers who could not cope well – some not at all – with the existing Bible translations. These were

2) For an overview of the project and the translation method, see Matthijs J. de Jong, *Hoe vertaal je de Bijbel in gewone taal* (Heerenveen: Jongbloed, 2014). An updated English version of this monograph will appear in 2018.

3) This increasing need was the outcome of various reader surveys carried out in 1998 and 2005. The results are described and summarised by Clazien Verheul, “Een Bijbelvertaling in eenvoudig Nederlands” (A Bible translation in easy Dutch), *Met Andere Woorden* 27:1 (2008), 3-12.

people who were motivated to read the Bible, but were confronted with too many unknown words and over-complicated sentences. A translation they could understand, could make a real difference to them. It would not only enable them to read the Bible, as they wished, but also give them the feeling that they, finally, fully participated. The availability of such a new translation would have an emancipatory effect on these reader groups. This first target group includes readers with limited language skills, readers with little reading experience, those with problems of dyslexia or deafness, those with Dutch as a second language, those with little knowledge of the Bible, and others. The rough estimate was that those, motivated to read the Bible, who could greatly benefit from the *Bible in Plain Language*, numbered some 200,000 persons.

1.3.2. Readers for whom an understandable translation would be a welcome addition.

In addition to the first group, there was a much greater and very diverse group of readers who were likely to appreciate a translation opting for comprehensibility. The reason is not so much because they could not cope with other translations, but because a translation in plain language would strongly appeal to them. This prediction was based on several trends in our society:

- In today's culture, ease of reading plays a big role. Texts must be immediately accessible and not require too much effort, otherwise readers give up the attempt. This is a culture-wide trend, which also influences how people read the Bible. It is worthwhile to try to make a Bible translation as easily comprehensible as possible in order to accommodate the preferences of a large section of today's readership.
- Familiarity with the Bible is fast disappearing from Dutch society. In this situation, a Bible translation that can be understood without much prior knowledge of the Bible is helpful for all kinds of readers, for young people, those on the margins of the Christian church, and readers newly introduced to the Bible. These groups need a translation that requires as little inside information as possible.
- One of the most striking things about plain language is its directness and power of expression. Reading the Bible in this kind of language may be

a powerful experience even for highly educated readers. Although, cognitively speaking, they do not need this translation, it may nevertheless become the translation in which the text speaks to their hearts.

Based on these considerations, the number of potential readers for this new translation could comprise up to several million.

With these two target groups defined, the NBS felt able to launch the project *Bijbel in Gewone Taal* (*The Bible in Plain Language*). The justification for making this new translation was the persistent and increasing demand for an easily accessible Bible, a demand stemming mostly from readers of Target Group 1, and from professionals working with them such as pastors and teachers. At the same time, the current cultural climate created the preconditions for making such a translation a success with a much wider audience. Therefore, the BGT from the outset was designed to become a translation *both* accessible to the readers who needed it most *and* acceptable and enjoyable for as wide a readership as possible.⁴⁾

1.4. General principles

Three general principles have governed our work on this translation:

1. Clarity and comprehensibility. The aim of clarity and comprehensibility is the main guiding principle and keynote of this translation. The language has to be understandable for everyone, and the text has to be presented in manageable units.

2. Precision and Faithfulness. The aim of clarity and comprehensibility should be achieved within a translation process, by carefully making translational steps. The end result must be a reliable rendering of the source text. The BGT is neither a simplification of an existing translation nor a summarising, simplifying

4) During the project, a number of rehearsal readings were carried out, where texts from the BGT were tested in religious education at secondary schools, in the prison ministry, in the ministry to the deaf, with readers of Dutch as a second language, and in several mixed study groups in churches. In these rehearsal readings, many 'weak readers' were involved. By letting them read the texts aloud, discussing the texts and asking questions about them, it was possible to assess whether the texts indeed had reached the target level anticipated.

rendering of the biblical texts. It was undertaken as a genuine and reliable translation of the biblical source texts.

3. Expressiveness. Comprehensibility should not stand in the way of expressiveness, but should serve it in the best way possible. Our goal was to produce a text that gives enjoyment and stimulates the imagination of the reader. The translation has to retain the emotional force of the biblical texts and *speak* to the reader.

The aim of clarity and comprehensibility functioned as the overall guiding principle of the translation project. What do clarity and comprehensibility mean, with regard to language and with regard to the texts? Before we began our translation work, we established a translation method based on research into comprehensibility. We defined our method by asking two questions:

1. What is comprehensible language?
2. What factors are of decisive importance for understanding a text?

The answer to these questions became the basis for our translation approach.⁵⁾

1.4.1. Comprehensive language

Much research has been done into how words are understood.⁶⁾ Clear advice coming from recent studies is: use well-known words. Texts that have to be understood by as great a readership as possible should contain well-known words. Well-known words are those which are used often. Comprehensibility relates to word frequency. For the Dutch language, there are frequency lists and specialist dictionaries available. Plain, ordinary language is thus not something highly subjective. It is possible to establish quantifiably and objectively the basic vocabulary used and this basic vocabulary became the starting-point for

5) Studies in these two fields have been brought together on the website www.kennisbank-begrijpelijjetaal.nl/en (Knowledge Base Comprehensible Text). This knowledge base contains hundreds of (mostly English) scholarly articles as well as review articles relating to language and text comprehension.

6) On the subjects of word difficulty in general, word frequency, word length, word concreteness, word familiarity, ambiguity, etc., see www.kennisbank-begrijpelijjetaal.nl/en.

our lexicon.

In the end, just under 4000 different words were used in the BGT, apart from biblical proper names. By comparison, the classical and more literary translation, the New Bible Translation (NBV) of 2004, uses nearly 12,000 words. In addition to the limited vocabulary, particular attention has been paid to the sentence structure. In the BGT, sentences are in general short and always have a clear structure.⁷⁾

1.4.2. Comprehensive texts

What factors play a role in the comprehensibility of texts? Recent research shows that the structure of a text and its cohesion play a decisive role in determining whether or not a text is understandable.⁸⁾ The following factors are to be considered:

Structure: First of all, the structure of the text should be clear. This relates to the ‘skeleton’ of the text, i.e. its division into sections and paragraphs, the use of blank lines and other separation markers. But it also relates to the organic construction of the text, i.e. its sentences must form a logical and coherent whole.

Headings: The use of informative headings increases the accessibility of a text.

Organisation of information: Sentences must not be overloaded with information. Information has to be balanced and neatly divided among the sentences. Furthermore, in order to serve the coherence of the text, information must be presented in a (chrono)logical, natural order.

References: All intra-textual references should be clear and unambiguous for the reader. Alternatively, the reference has to be made more explicit.

Connectives: The connections between the sentences must be clear.

These factors which have a positive influence on how well a text is understood consistently played a seminal role in the work on the BGT. Much more than in any other Dutch Bible translation, information is rearranged in

7) See Marja Verburg and Clazien Verheul, “Gewone woorden in een bijzonder boek: het lexicon van de *Bijbel in Gewone Taal*” (Plain words in a special book: the lexicon of the *Bible in Plain Language*), *Met Andere Woorden* 33:3 (2014), 27-41.

8) For the articles and surveys, see <http://www.kennisbank-begrijpelijketaal.nl/en/advanced-search>.

order to give the textual unit more cohesion and a clear focus, and information which is presumed in the source text, is often made explicit. In the BGT, the text is divided into manageable units, pericopes, consisting of a few paragraphs (of an average size of five verses). A heading is placed above every periscope, briefly stating its main point.

These insights functioned as the solid rock on which we founded our translation method.⁹⁾

2. Illustrations of the translation approach

2.1. Some examples

Four examples are presented here illustrate the style of the BGT.¹⁰⁾

Psalm 46:1-3

ESV	BGT-E
God is our refuge and strength, a very present help in trouble. Therefore we will not fear though the earth gives way, though the mountains be moved into the heart of the sea, though its waters roar and foam, though the mountains tremble at its swelling.	With God we are safe. He helps us when we are in trouble. We do not need to be afraid, even though the earth trembles, even though the mountains fall into the sea. Let the seas roar, let the mountains tremble, we are not afraid.

9) On a practical level, the translators were assisted by specialists of the Dutch Foundation for Easy Reading (Stiching Makkelijk Lezen). This foundation specialises in ‘Easy-reading literature’, and their experts scrutinised all of the texts in progress for comprehensibility and ease of reading.

10) For the reader’s convenience, in this article, I quote the BGT in an English translation. Working together with Helen Richardson-Jewett, an experienced English translator, we have taken particular care for the English translations to express both the wording, the content and the spirit of the BGT. For the Dutch original, consult the BGT, freely available on www.debijbel.nl.

Isaiah 40:1-2a

NIV	BGT-E
Comfort, comfort my people, says your God. Speak tenderly to Jerusalem, and proclaim to her that her hard service has been completed,	God says: ‘Go comfort my people, yes, go and comfort them. Go tell the people of Jerusalem that they must not give up. Tell them that they will no longer be oppressed.’

Matthew 5:3

NIV	BGT-E
Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven.	True happiness is for people who know that they need God. For God’s new world is for them.

Romans 3:23-24

ESV	BGT-E
For all have sinned and fall short of the glory of God, and are justified by his grace as a gift, through the redemption that is in Christ Jesus,	For all people do wrong. So no one lives close to God. But God wants to save the people, simply and freely. He forgives the sins of everyone who believes in Jesus Christ. For God wants to be good to us.

These examples show that the BGT does more than just reformulating the texts into plain words and short sentences. It also offers explicit renderings, a rearrangement of information, a clear and explicit rendering of biblical concepts, etc. Needless to say, this kind of translation also raises questions. The translation choices for the BGT were always based on in-depth analysis of the source text and profound exegesis, and we considered it of great importance to illustrate and explain our translation method to the Dutch public even before this new translation appeared. During the years of our work on the BGT we published more than 40 articles with specimen of our work in progress to stimulate familiarity with this new translation and the translation method adopted.¹¹⁾

11) Some 30 of these articles were published in the quarterly magazine *Met Andere Woorden*, published by the Netherlands Bible Society between 2007 and 2014. In the year before the BGT appeared, we published articles in many Dutch Christian magazines, periodicals and journals.

2.2. Translational steps

By way of in-depth illustration we consider 2 Corinthians 8:3-4 and the translational steps taken by the BGT.

First, I present both the Greek text and a very literal rendering, which apart from showing the difficulties in this passage, is meaningless:

ὅτι κατὰ δύναμιν, μαρτυρῶ, καὶ παρὰ δύναμιν, ἀθθαίρετοι μετὰ πολλῆς παρακλήσεως δεόμενοι ἡμῶν τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους,

For according to power, I testify, and beyond power, they were willing of themselves, with much urge begging us the grace and the fellowship of the ministry to the saints.

Paul is writing in this chapter about a support campaign undertaken by Christians in the Greek world for the Christians in Jerusalem. Paul had money collected to support the Christians in Jerusalem, to show solidarity with them. He wanted the Christians in Corinth to take part in it as well. To encourage them, he mentions the example of the Christians in Macedonia. The passage quoted describes the positive example of the Macedonian Christians.¹²⁾

What steps were taken then to translate this? First of all, in the first part of the sentence the finite form of the verb remains implicit. It can be filled in on the basis of the immediate context. In verse 5, it is expressed explicitly: ‘they gave’ (ἔδωκαν). With this, the first part can be understood: ‘For they (i.e., the Macedonian Christians) gave as much as they were able, yes, I can testify, even

12) For this issue, we used the commentaries of Margaret E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, volume 2, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1994); Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2005); Erich Gräßer, *Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 8,1-13,14*, Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 8:2 (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2005). In addition, we consulted the electronic exegetical translation notes made for the New Bible Translation (i.e., the Standard Dutch Bible Translation published in 2004 by the NBS), the Translator’s Handbook, and scholarly studies in international journals, such as by Julien M. Ogereau, “The Jerusalem Collection as Κοινωνία: Paul’s Global Politics of Socio-Economic Equality and Solidarity”, *New Testament Studies* 58 (2012), 360-378.

more than they were able. And they did this voluntarily.’

Secondly, in the last part of this sentence, Paul uses four general terms – χάρις (grace), κοινωνία (fellowship), διακονία (ministry), ἅγιοι (saints) – each with a very specific meaning dictated by the context. The first two terms, τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν, are closely linked. Either κοινωνία further explains χάρις, i.e., ‘the favour that consists of the fellowship of participation’ (with καὶ being given an exegetical meaning), or τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν forms a so-called hendiadys: ‘the favour of participation’. Either way, the meaning of this sequence is the favour of participation: to be allowed to join in with others. The Macedonian Christians begged for the favour of participating. In plain language: They asked ‘May we join in?’

The word διακονία is often formally rendered as ‘ministry’. This term can cover a broad range of activities. In this particular context it refers to a collection for the Christians in Jerusalem. A modern equivalent would be a ‘campaign for supporting’ the Christians in Jerusalem.

Finally, the ἅγιοι, ‘the saints’, are mentioned; Paul uses the plural form ἅγιοι frequently as a term for ‘the Christians’, and he can apply it to Christians everywhere. In this case, the campaign is not for Christians in general, but for Christians in a particular place, i.e. in Jerusalem. Although Paul does not refer to their locality explicitly in this text, he refers to the journey he is planning so that he can bring the money that has been collected to a particular place. Evidently, Paul knew that the Christians in Corinth knew for whom this support was meant. There is a shared implied knowledge between Paul and his addressees. Exegetes have access to this information, but common readers do not. Therefore, the BGT makes explicit that the ‘holy ones’ here are the Christians in Jerusalem. There is a difference between what Paul states (‘the holy ones’, i.e. the Christians) and what he communicates to his addressees (‘the Christians in Jerusalem’). The BGT often chooses to render the message communicated.

After these preliminary steps were taken, the information was then presented in a logical order. For a Dutch readership the text can be understood best if it is said first what the Macedonian Christians intended to do and then to say what they actually did. This is then the result in the BGT-E:

They asked me: ‘May we join the campaign to help the Christians in Jerusalem?’ They were very eager to do that. They gave all they could

spare—I must say, more that they could spare! And they did that of their own accord.

This example shows that rearranging and restructuring a text can be done as translational steps: all meaningful elements from the source text have been re-worked into the translation. Furthermore, this example shows that in order to establish the referential meaning of this Greek sentence, one must know the context of the issue being discussed, what relation the sender had to the receiver, and what the communicative situation was. The Christians in Corinth only needed a hint, just like us in our everyday communication. But to give the modern reader access to the communication between Paul and the Corinthians, elements that remain implicit in the source text have to be made explicit in the translation.

3. Clarification by making the text more explicit

3.1. Introduction

Language utterances always contain implicit elements. A language utterance always communicates more than the meaning of the explicit words alone.¹³⁾ A translation should not deal only with the actual words written, but also with the message these words communicate. This also applies to the Bible. The ordinary modern-day reader stands outside the communicative range presumed by the biblical texts. The average twenty-first century reader does not have the background knowledge, the reference frameworks and cultural sensitivity of those for whom the text was originally written. The reader is an outsider. The BGT seeks to offer the reader a new, direct access to the text. Making information explicit which the text presupposes, contributes to this. The elucidation which the BGT offers aims to fill in the deficit for the reader.

3.2. Names and reference words

In the BGT there are many cases where geographical, topographical and

13) See for this the magnificent work by Robyn Carston, *Thoughts and Utterances. The Pragmatics of Explicit Communication* (Oxford: Blackwell, 2002).

ethnographical names are made more explicit.

Source text	BGT-E
Dothan	The city of Dothan
Gilead	The region of Gilead
Zebulun	The tribe of Zebulun
Moab	The land of Moab

A second type of explanation which occurs often is the clarification of whom and what the text concerns. Here is an example:

Mark 1:35

NRS	BGT-E
In the morning, while it was still very dark, he got up ...	Early in the morning, when it was still dark, <u>Jesus</u> got up ...

Such explanations occur very frequently in the BGT. They give the reader some grasp of the text without altering the textual meaning.

3.3. Giving a more explicit background to dialogue

Sometimes the context of the dialogue is made explicit, as the following example shows:

Deuteronomy 4:1

NIV	BGT-E
Hear now, O Israel, the decrees and laws I am about to teach you.	<u>Moses said to the Israelites:</u> 'Listen carefully to the laws and rules of the Lord, which I will teach you.

Here the context of the dialogue, identifying who is speaking to whom, remains implicit in the source text but is now made explicit. In Deuteronomy 4 a new textual unit begins. As it begins the BGT specifies who is speaking to

whom.

3.4. Making the situation more explicit

All sorts of circumstances are implicit in Bible texts because they were at one time self-explanatory. This however can form a barrier for the present-day reader. The text is not clear or gives the reader the wrong impression. In such cases the BGT tries to elucidate. Here is an example from the story of Naaman the Syrian (2Ki 5). Naaman the Syrian was cured of his skin disease; he wanted to reward the prophet Elisha for this, but the latter refused every present.

“If you will not,” said Naaman, “please let me, your servant, be given as much earth as a pair of mules can carry, for your servant will never again make burnt offerings and sacrifices to any other god but the Lord.” (2Ki 5:17, NIV)

Naaman’s request is remarkable. He wanted to load up two asses, and transport a few hundred kilos of earth from Israel to Syria. Why? This is a riddle for the modern reader, but to the reader of the time the answer was in the text. Naaman wanted only to make sacrifices to the God of Israel. Therefore he needs an altar on Israelite soil. That is what his words imply. Readers at the time would have understood this. The BGT makes the vital link explicit:

Then Naaman said: ‘I see that you really want nothing from me. But if you approve, I would like to take some earth from this country, as much as two asses can carry. On this earth I will build an altar in order to bring sacrifices to the Lord. I shall never again make offerings to other gods.’ (2Ki 5:17, BGT-E)

Readers can now understand the text, precisely as the original readers could. The source text was not intended to confront readers with difficulties, but yet, the average modern reader experiences some sort of difficulty in most translations. In the BGT this is solved, by making explicit what remains implicit in the source text. In this way, today’s reader can catch up with his

ancient counterpart.¹⁴⁾

4. Imagery

4.1. Imagery retained

Imagery is of great importance in the Bible. It determines the literary quality of the texts. Furthermore, a figurative way of speaking is characteristic of many of the biblical texts. A Bible without imagery is not possible. The BGT preserves the use of imagery, within the bounds of clarity. Imagery in plain language can be very effective:

Wicked people hear the voice of evil deep in their hearts. (Psalm 36:2)

Your hand holds on to me. (Psalm 139:5)

The people that live in darkness, shall see a shining light. (Isaiah 9:1)

All kinds of basic imagery are to be found in the BGT. The difficulty is not the phenomenon of imagery in itself, but the fact that biblical texts come from another time and culture, and that often the biblical images demand knowledge of a world which is alien to us. This can make texts inaccessible to modern readers. The BGT gives priority to clarity, and employs various strategies in order to achieve this.

4.2. Explicit rendering of the image

The first strategy is to make explicit how the image is intended. The use of the verb ‘to stand out’ stresses the main point of the comparison.

14) It is true that this information necessary for the understanding of the text can also be given in a footnote, as is recommended for 2Ki 5:17 by Roger Omanson and John Ellington, *A Handbook on 1-2 Kings. Volume 2*, UBS Handbook Series (New York: United Bible Societies, 2008), 814. For two reasons this was not an option for the BGT. First, footnotes do not work for a substantial part of the target readers of this translation. And second, even if readers have the ability of taking in the information provided in the note and combining it correctly with the corresponding text, they still miss the sensation of understanding the biblical text by reading it. This is what the BGT aims to provide.

Philippians 2:15

NIV	BGT-E
...; so that you may become blameless and pure, children of God without fault in a crooked and depraved generation, in which you shine like stars in the universe.	Then you will be perfect children of God, pure and without fault. Then <u>you will stand out</u> among all the evil and dishonest people, like stars, which shine in the night.

4.3. Use of a more familiar image

A further strategy for clarification is to choose a new image, close to the biblical image.

Deuteronomy 10:16

NRS	NIV	BGT-E
Circumcise, then, the foreskin of your heart, and do not be stubborn any longer.	Circumcise your hearts, therefore, and do not be stiff-necked any longer.	Do not therefore be disobedient any longer, but open up your heart before God.

The BGT turns around the order within the verse, to produce a better text at the end of the pericope (10:12-16). The image of circumcising the heart is replaced by a connected, but more familiar image: opening up the heart.

The word ‘to circumcise’ is reasonably well known, and of course the practice of circumcision is found in the BGT. But if readers are not familiar with the practice of circumcision, the metaphorical use of the term means little to them. The shift to ‘open up your heart before God’ brings the metaphor to life again. In this way the text gains in expressiveness.

4.4. Explicit rendering of the meaning

The third strategy is to set out the meaning of the image.

Psalms 139:9-10, NIV

If I rise on the wings of the dawn,
if I settle on the far side of the sea,
even there your hand will guide me,

your right hand will hold me fast.

Very few readers will know what is meant by ‘rising on the wings of the dawn’. However, this text was not intended to evoke an elusive image. On the contrary, ‘the wings of the dawn’ conjured up for the earliest readers the well-known image of the sun, imagined as a winged disk, an image widely known in the ancient Near East.



Many seal impressions from biblical times depict the winged sun disk, the symbol of the rising sun.¹⁵⁾ To the ancient reader, the ‘wings of dawn’ directly suggested the sunrise in the east. The ‘far side of the sea’ in the second line was the extreme west from the point of view of Israel. So the extreme east and the extreme west are here directly opposite each other, precisely as in the previous verse ascending to heaven and sinking to the realm of death (Sheol) are mentioned.¹⁶⁾

The message that verse 9 seeks to communicate can easily be lost on the modern reader, so the BGT states clearly what the images are meant to indicate:

Psalm 139:9-10, BGT-E

I can go to the place where the sun rises.

I can go the place where the sun sets.

But there too your hand shall lead me,

15) The seal impressions presented here are taken from Othmar Keel and Christoph Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, 6.Aufl. (Fribourg: Academic Press, 2010), 293, figures 258b and 258c.

16) See L. Sutton, “The Rising of Dawn – An Investigation of the Spatial and Religious Background of “Dawn” in Psalm 139:7-12”, *Journal for Semitics* 20:2 (2011), 546-561.

there too your hand holds me fast.

This helps readers to follow what the text seeks to convey, and makes it easier to discover the essence of the passage. At the same time, clarity is not the only principle that counts. The most simple rendering would be: ‘I can go to the far east. I can go to the far west.’ Although cognitively adequate, this would have ruined the poetic expressiveness. Instead, the BGT chooses imagery of an elementary kind. The imagery of sunrise and sunset fits the biblical world-view and is at the same time commonly understandable.

Furthermore, the text still expresses an impossibility: no human can go to the place where the sun rises. In this way too, it remains a poetic utterance, expressing strikingly the thought behind this Psalm.

The translational choices in the BGT are governed by the guiding principles of clarity and comprehensibility. Yet, at the same time, the translators have tried hard to preserve the poetic quality and expressiveness of the texts. Certainly, some of the poetic and metaphorical richness is lost in translation. But one should consider that many biblical images are much more remote for the present-day reader than they were for the original audience. For many ordinary Bible readers, these images do not ‘work’ at all. The BGT has chosen to take this approach in order to give the reader a more direct experience of the text.

5. Traditional biblical terms

Most traditional biblical terms are not part of the basic vocabulary that forms the basis for the BGT-lexicon. Furthermore, the specific biblical meaning of these terms is often unknown to readers. In such cases, we have tried to come up with new wording as an alternative to the traditional terms.

By way of example, we will discuss the Dutch word *gerechtigheid* (English: righteousness).¹⁷⁾ All Dutch translations use the word *gerechtigheid*, except the BGT. In nowadays Dutch, this term is not used often outside the biblical and theological discourse.¹⁸⁾ *Gerechtigheid* renders the Hebrew צְדִיקָה and צִדְקָה and

17) Note however that ‘gerechtigheid’ in the Dutch Bible translations does not function as the exact equivalent of ‘righteousness’ in the English translations.

18) It’s use is restricted to the concept of ‘sociale gerechtigheid’ (‘social justice’) and the

the Greek δικαιοσύνη. As we will see, the choice of plain wording not only helps the reader to understand what the texts seek to say, but perhaps also does more justice to the meaning of the biblical terms than a fixed rendering with *gerechtigheid*.

Deuteronomy 16:20

HSV-E ¹⁹)	BGT-E
<u>Righteousness, righteousness</u> is what you must pursue.	It is important that <u>justice</u> is always handed down fairly!

Deuteronomy 16:18-20 deals with the role of judges, the theme is the honest administration of justice. The word צִדְקָה here means justice, and ‘to pursue justice’ means to dedicate oneself to justice. Whereas almost all English translations have ‘justice’, traditional Dutch translations have ‘righteousness’.

Job 27:6

NRS	BGT-E
I hold fast <u>my righteousness</u> , and will not let it go	I keep on maintaining that <u>I have done nothing wrong</u> .

The word צִדְקָה (‘righteousness’) here means blameless and virtuous behaviour. The BGT expresses this in clear language, which brings the figure of Job closer to the reader.

Matthew 3:15

NRS	BGT-E
for it is proper for us in this way to fulfill <u>all righteousness</u> .	For we must do <u>everything that God asks of us</u> .

Jesus is speaking to John the Baptist about ‘fulfilling all righteousness’

expression ‘eindelijk gerechtigheid’ (‘finally justice has been done’).

19) Here I quote an English rendering of the Dutch HSV (=Herziene Statenvertaling, a 2010 revision of the traditional Dutch Statenvertaling of 1637), for lack of an English translation using ‘righteousness’ here (all English translations have: justice).

(πληρῶσαι πάντων δικαιοσύνην). Fulfilling has the sense of ‘accomplishing’, or more simply, ‘doing’. Righteousness, in this expression, means right behaviour before God. In plain language: doing everything that God asks of us.²⁰⁾

Romans 1:17

NRS	BGT-E
For in it <u>the righteousness of God</u> is revealed (…)	<u>The salvation which God wants to give</u> , (….) can now been seen on earth (…)

The phrase δικαιοσύνη θεοῦ ‘God’s righteousness’ functions as a particular concept in Paul’s letters.²¹⁾ Paul’s use of this phrase is based on the Old Testament concept of God’s הַצְּדָקָה , which is found parallel with the ‘salvation’ and ‘deliverance’ (הַשְׁעִיב and similar terms) God is about to bring for his people, e.g. Psalm 98:2, Isaiah 51:6, 8; 56:1. In the Old Testament text too ‘God’s righteousness’ (הַצְּדָקָה , LXX: δικαιοσύνη) is ‘revealed’ ($\alpha\pi\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\tau\epsilon\iota\upsilon$), that is: becoming manifest, made visible to the world. God is about to rescue his people and the whole world will witness it. This concept is adopted by Paul and for him indicates the salvation which God wants to give thanks to Jesus Christ. Romans 1:17 does not so much focus on justification through faith (though this is in view in the second part of the verse), but on the groundbreaking decision of God to bring salvation to the people. Romans 1:16-17 displays Paul’s conviction that the era of salvation for the nations has begun and that this is manifest in the spread of the faith among the peoples.²²⁾

20) E.g. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. Teilband 1: Mt 1-7*, EKK (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002), 212-213, 283-284.

21) I have discussed this text more fully in my article “‘Rechvaardiging’ in gewone taal” (‘Justification’ in plain language), *Met Andere Woorden* 33:3 (2014), 53-68.

22) For this background of Rom 1:17, see in particular Michael Wolter, *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1-8*, EKK (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014), 119-125; Robert Jewett, *Romans. A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 141-145; Denny Burk, “The Righteousness of God (*Dikaiosunē Theou*) and Verbal Genitives: A Grammatical Clarification”, *JSNT* 34:4 (2012), 346-360; Douglas A. Campbell, “The Meaning of *dikaiosunē Theou* in Romans: An Intertextual Suggestion”, Stanley E. Porter and Christopher D. Stanley, eds., *As It Is Written. Studying Paul’s Use of Scripture* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008), 189-212; Richard B. Hays, “Psalm 143 as Testimony to the Righteousness of God”, Richard B. Hays, *The Conversion of the Imagination. Paul as*

Romans 10:10

KJV	BGT-E
For with the heart man believeth unto <u>righteousness</u>	For if we believe with all our heart, <u>God sees us as good people.</u>

KJV using ‘righteousness’ is an exception among English translations, but many Dutch translations use here ‘gerechtigheid’. Here δικαιοσύνη is connected with Paul’s teaching on justification through faith. If you believe, God regards you as a righteous person. In plain language: he sees you as a good person.

These five passages illustrate the semantic range and the modes of application of the biblical terms קִדְּוָה and הַקְּדוּשָׁה and δικαιοσύνη. The Dutch translations that prefer using *gerechtigheid* as a fixed rendering in all of this variety of usage, have their value. The fixed rendering shows the reader the breadth of the biblical terms behind it. However, what such a term actually means in a particular context often remains unclear. Instead, the BGT aims to illuminate the actual meaning of the term in every particular context.

6. The effect of plain language

Plain language is very direct. It has the ability of making a strong and powerful impression on the reader. This can be exemplified by an extract from one of the laments of Job.

Job 6:8-13

Let what I ask for, happen,
let God do what I want!
Let Him destroy me,
let Him make an end to my life!
That would console me.
Then I would be happy, despite all the pain.

Interpreter of Israel's Scripture (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 50-60; Peter Leithart, “Justification as Verdict and Deliverance”, *Pro Ecclesia* 16 (2007), 56-72; Roger L. Omanson, “‘Righteousness of God’ in Paul’s Letters”, *The Bible Translator* 55:3 (2004), 339-348.

Have I not always been faithful to Him?
I have surely always done what He asked me?

I can no longer wait for death,
I have no more patience.
I feel weak and tired.
Nothing can help me now,
things will never come right for me again.

This passage consists of very plain words, and yet it has great impact on the reader. This is clearly because of the quality of the text and the emotional force of Job's complaint. But at the same time, it is the plain language with its directness, purity and expressiveness, that functions here as the instrument. The use of plain language and the elucidative rendering of imagery and stylistic devices give the reader a more direct access to the text in its full vehemence.

In our translation work, we have tried to enhance the expressiveness of the text in two main ways. Firstly, we have attempted to deploy our plain language resources in a controlled, elegant and stylish manner. Secondly, we have dared to leave certain aspects and notions unmentioned in the translation. If we had represented explicitly all aspects of the texts, all the nuances and connotations, then the translation would have been unreadable and not enjoyable. The reader would not have been able to follow the arguments in the prophetic books or the New Testament letters, and the poetic parts of the Bible would have been robbed of their power. We have therefore chosen a different approach: the BGT always offers a clear rendering, but also always seeks a focus. The central point is illuminated, essential links are exposed whilst less important aspects and notions are made implicit or rendered more generically. Only in this way can a clear and explicit translation come across as a powerful and arresting text.

7. Reception

The BGT has been received remarkably well in the Netherlands. Within two years time, it has become a popular and much-used translation in the Dutch context. Its purpose was to make the Bible accessible and comprehensible to as

wide a readership as possible, and it is generally acknowledged that this goal has been fulfilled.²³⁾ The BGT is appreciated for its comprehensibility, but also for its expressiveness.

As soon as we started our translation work, we were impressed by the expressiveness of plain language. Its directness and purity gives it an unexpected potency. After the release of the BGT in October 2014, this experience was confirmed by many readers from different age groups, backgrounds and educational levels. Many readers – often to their own surprise! – tell us that they have been touched by this.

The key to the success of the BGT is that comprehensibility and a strong reader's experience go hand in hand. The more accessible the text, the more directly it speaks to the reader. In most Bible translations, readers have to focus on difficult words, make an effort to see through complex sentences, and guess the meaning of unknown imagery and unusual terms. If the language is clear and the text comprehensible, readers can focus on what the text communicates and explore its relevance.

Seen from a perspective of gains and losses, it is evident that comprehensibility comes with a price. Biblical terms and imagery are frequently rephrased and the translation is often more explicit than the source text. The great gain of the BGT however is that the meaning of the text becomes transparent, which notably stimulates readers to keep on reading and enhances their feeling of being involved in the text.

<Keywords>

Bible translation, plain language, comprehensibility, explicit renderings, expressiveness.

(투고 일자: 2017년 1월 31일, 심사 일자: 2017년 2월 28일, 게재 확정 일자: 2017년 3월 20일)

23) Even those that harshly criticise the BGT for making the Bible 'too simple', agree that the BGT provides a text is completely understandable.

<References>

- Burk, Denny, “The Righteousness of God (*Dikaïosunē Theou*) and Verbal Genitives: A Grammatical Clarification”, *JSNT* 34:4 (2012), 346-360.
- Campbell, Douglas A., “The Meaning of *dikaïosunē Theou* in Romans: An Intertextual Suggestion”, Stanley E. Porter and Christopher D. Stanley, eds., *As It Is Written. Studying Paul’s Use of Scripture*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, 189-212.
- Carston, Robyn, *Thoughts and Utterances. The Pragmatics of Explicit Communication*, Oxford: Blackwell, 2002.
- de Jong, Matthijs J., *Hoe vertaal je de Bijbel in gewone taal*, Heerenveen: Jongbloed, 2014.
- de Jong, Matthijs J., “‘Rechtvaardiging’ in gewone taal” (‘Justification’ in plain language), *Met Andere Woorden* 33:3 (2014), 53-68.
- Gräßer, Erich, *Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 8,1-13,14*, Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 8:2, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2005.
- Harris, Murray J., *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Hays, Richard B., “Psalm 143 as Testimony to the Righteousness of God”, Richard B. Hays, *The Conversion of the Imagination. Paul as Interpreter of Israel’s Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005, 50-60.
- Jewett, Robert, *Romans. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Keel, Othmar, and Uehlinger, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, 6.Aufl., Fribourg: Academic Press, 2010.
- Leithart, Peter, “Justification as Verdict and Deliverance”, *Pro Ecclesia* 16 (2007), 56-72.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthaüs. Teilband 1: Mt 1-7*, EKK, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002.
- Ogereau, Julien M., “The Jerusalem Collection as Κοινωνία: Paul’s Global Politics of Socio-Economic Equality and Solidarity”, *New Testament Studies* 58 (2012), 360-378.
- Omanson, Roger L., “‘Righteousness of God’ in Paul’s Letters”, *The Bible Translator* 55:3 (2004), 339-348.

- Omanson, Roger, and Ellington, John, *A Handbook on 1-2 Kings. Volume 2*, UBS Handbook Series, New York: United Bible Societies, 2008.
- Sutton, L., “The Rising of Dawn – An Investigation of the Spatial and Religious Background of “Dawn” in Psalm 139:7-12”, *Journal for Semitics* 20:2 (2011), 546-561.
- Thrall, Margaret E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, volume 2, ICC, Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Verburg, Marja and Verheul, Clazien, “Gewone woorden in een bijzonder boek: het lexicon van de Bijbel in Gewone Taal” (Plain words in a special book: the lexicon of the Bible in Plain Language), *Met Andere Woorden* 33:3 (2014), 27-41.
- Verheul, Clazien, “Een Bijbelvertaling in eenvoudig Nederlands” (A Bible translation in easy Dutch), *Met Andere Woorden* 27:1 (2008), 3-12.
- Wolter, Michael, *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1-8*, EKK, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014.

<Abstract>

A New Dutch Bible Translation in Plain Language

Matthijs J. de Jong
(Netherlands Bible Society)

The *Bijbel in Gewone Taal* (Bible in Plain Language), published in October 2014 is a Dutch translation made by the Netherlands Bible Society. It is a translation from the biblical source texts, and is designed to make the Bible accessible to as wide a readership as possible.

The translation method is based on scholarly research into the comprehensibility of language and texts. Comprehensibility of *language* is facilitated by the choice of a very limited vocabulary and a strong preference for using well-known words. Furthermore, it requires the use of relatively short and clearly structured sentences. The comprehensibility of *texts* relates to factors such as the coherence and structure of the text, the organization of the information, and the connection between sentences. All these relevant factors were integrated into our translation method.

The BGT is characterized by its explicit rendering of the source text. Aspects that remain implicit in the source text that are essential for understanding the text are rendered in an explicit way in the BGT. Furthermore, biblical imagery is also made comprehensible for today's readers. Whereas well-known images are retained, others are clarified, generalized, or presented more directly using their implied meaning. Instead of the traditional biblical terms such as 'righteousness', the BGT often uses a variety of plain terms and phrases dependent on the contextual meaning of the biblical term. This sheds light on the actual meaning of such biblical terms.

The BGT as a translation aims to clarify the biblical text and make it accessible to present-day readers. The target audience explicitly includes those readers who have difficulty in reading and understanding other Dutch translations. But at the same time, the BGT is designed to be useful for *any* Bible reader who appreciates a clear text. Its general acceptance in the Dutch context shows that it indeed functions in this way.

Whereas clarity and comprehensibility always come first, great care has been

taken to retain the expressiveness of the text. Thanks to the power and directness of plain language, reading the BGT can be an overwhelming experience for readers of all backgrounds, age groups, and educational levels.