

Journal of Biblical Text Research. Vol. 41.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; October 2017

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] The Literary and Theological Significance of Names in the Book of Exodus 1:1-15:21
----- Yoonjong Yoo / 7
- [Kor.] A Short Reflection on the Translation of the Names of ‘Locust’ in the Old Testament
----- Yeong Mee Lee / 29
- [Kor.] A Study on the Word Order in Biblical Aramaic ----- Sung-dal Kwon / 52
- [Kor.] Where Does the Korean Term *Dong-Jeung-Nyeo* (동정녀) or *Cheo-Nyeo* (처녀) in
Matthew 1:23 Come From? ----- Hwan Jin Yi / 75
- [Kor.] A Study on Verbs Related to Seeing in the Paragraph of the Blind Man of Bethsaida
(Mark 8:22-26) ----- Chan Woong Park / 100
- [Kor.] Luke’s Gospel Narrative Which Had Been Heard Two Thousand Years Ago
----- Hyunjeong Kim / 123
- [Kor.] Is Jesus Christ the Predication of God?: The Korean Bible Translation of Titus 2:13
----- Young-in Kim / 160
- [Kor.] Be Patient While Maintaining Divine and Human Relationships: A Discourse Analysis
of James 5:7-20 ----- Ji-Woon Yoo / 179
- [Kor.] Revisiting the Problem of a Christian’s Sin in 1 John 3:6, 9
----- Chang Wook Jung / 206
- [Eng.] The Enemies of the Rebuilding of the Wall, Who Are They? Literary Construction in the
Book of Nehemiah ----- Brigitte Rabarijaona / 228
- [Eng.] Bible Translation and Culture: the Theory and Practice of Intercultural Mediation in the
Translation of John 2:1-12 ----- Lourens de Vries / 247
- [Eng.] Codex Bezae (D05) in Light of P.Oxy. 4968 (P¹²⁷): A Reassessment of “Anti-Judaic
Tendencies” in Acts 10-17 ----- Hannah S. An / 280

• Translated Paper •

- [Kor.] A Sociology of Translation and the Central Role of the Translator
----- Steve Berneking(Hyung Dong Kim, trans.) / 304

• **Book Review** •

[Kor.] *As the Romans Did: A Sourcebook in Roman Social History* (Jo-Ann Shelton, 2nd ed., New York; Oxford: Oxford University Press, 1998) ----- Jaecheon Cho / 325

출애굽기 1:1-15:21에 나타난 ‘이름’의 문학적 및 신학적 의미

유윤종*

1. 시작하는 말

모세오경의 두 번째 책의 우리말 명칭은 ‘출애굽기’이다. 이 용어는 한자에서 차용한 것으로 그 의미는 ‘이집트 탈출기’이다. 이 용어는 모세오경의 두 번째 책의 제목으로 적절해 보이지만 후대의 명칭이다. 영어와 독일어의 명칭은 ‘Exodus’이다. 이 명칭은 칠십인역에서 왔다. 칠십인역은 19:1의 ἐξόδου ‘길 밖으로’라는 단어를 빌려와서 모세오경의 두 번째 책의 제목으로 삼았다. 기독교 전통에서는 출 이집트라는 사건에 초점을 두고 있음을 알 수 있다. 그러므로 출애굽기 19-40장의 시내 산에서 일어난 일들을 담아내지 못한다. 유대교 전통에서는 토라의 두 번째 책을 ‘쉐모트(שמות)’라고 불렀다. 유대교에서 토라의 명칭은 각 책의 1:1에서 가져와 붙였다. 그리하여 출애굽기에서도 1:1의 두 번째 단어를 가지고 와 ‘쉐모트’ 즉 ‘이름들’이라고 불렀다.¹⁾

고대 근동에서 이름은 매우 중요하게 다루어졌다. 이름의 가장 중요한 기능은 다른 것과 구별되고 식별하는 것이다. 다른 것들과 구별함으로써 그 대상의 특성에 어울리는 역할과 지위를 부여할 수 있다. 그러므로 이름은 그 존재 자체와 동일시된다. 창세기의 창조기사에서 이름을 부른다는 것은 곧 창조 세계에서 질서를 부여하고 존재의 본질이 되는 생명을 불어넣고 그 존재에 대한 주권을 갖는다는 의미이다(창 2:19-20). 따라서 이름을

* Cornell University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 평택대학교 피어선 신학전문대학원 구약신학 교수. yoonyoung@hanmail.net.

1) 모세오경에 붙여진 책명은 창세기와 레위기의 경우 각각 ‘베레쉬트’와 ‘바이크라’로 1:1의 첫 단어를 따 왔다. 민수기는 ‘미드바르’로 1:1의 네 번째 단어이며, 신명기는 ‘드바림’으로 두 번째 단어이다. 그러므로 후대에 책명을 선택할 때 책의 내용과 어느 정도 관련이 있는 적절한 단어를 선택했다고 볼 수 있다.

안다는 것은 그 이름의 주체에 대한 주권을 갖는다는 뜻이다. 그러므로 이름을 부름으로써 그 존재의 본질과 특성을 알고 그 능력을 활용할 수 있음을 뜻한다. 그러므로 마술사와 점술가는 그 존재 뒤에 감추어진 비밀스런 이름을 알고 그 이름이 가진 능력을 활용하고자 애썼다.²⁾ 이름을 부름으로써 그 존재의 특성을 조정하고 활용할 수 있는 힘을 가질 수 있게 된다. 그러므로 그 존재들의 이름은 비밀스럽게 감추어져 있다. 이름을 찾으려는 자와 감추려는 자 사이에는 긴장과 대립이 존재한다.³⁾

이름 안에 존재를 만들어내는 신비한 마술적 힘이 내재되어 있다는 믿음은 이집트 신화에 널리 퍼져 있다. 태양신 레는 75개의 이름을 가지고 있으며, 각 이름은 그 존재의 한 부분을 형성하며 그 신의 존재 자체를 가리킨다. 이집트의 왕 파라오는 5개의 이름을 가지고 있으며, 각 이름은 권력의 현현을 상징한다. 신들에게 있어서 이름은 모든 것을 의미한다.⁴⁾

이름에 대한 이러한 이해는 고대 메소포타미아에서도 발견된다. 바벨로니아의 창조신화인 에누마 엘리쉬는 다음과 같이 시작한다.

위에 하늘이 이름 지어지지 않았고,
밑에 마른 땅이 이름으로 불려지지 않았는데⁵⁾

이름이 지어지지 않았다는 것은 그 존재 자체가 없었다는 의미이며, 창조 작업이란 이름을 부름으로써 존재를 만들어낸다는 뜻이다. 즉 이름이 곧 존재의 본질과 특성이라는 것을 잘 보여준다. 위에서 살펴본 대로 고대 근동 지역에서 이름 혹은 말씀이 존재의 본질이며 힘이라는 개념은 이미 많은 학자들에 의해 연구되어 왔다.⁶⁾

이름이 가지고 있는 다양한 의미와 기능들이 ‘쉐모트(이름들)’라는 명칭을 가진 출애굽기에서 어떻게 나타난 것인지에 관한 연구는 거의 없다. 이

2) M. Rose, “Names of God in the OT”, *ABD IV* (1992), 1002.

3) 이 주제는 이집트의 ‘이시스와 레에 관한 전설’이라는 작품에 잘 드러나 있다. R. K. Ritner, “The Legend of Isis and the Name of Re (1.22)”, William W. Hallo and K. L. Younger, eds., *The Context of Scripture*, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1997), 33-34; 유윤중, “이름을 밝히는 것인가? 거부하는 것인가?: ‘신의 비밀스런 이름’에 비추어본 출애굽기 3:14”, 『서양고대사 연구』 46 (2016), 19-23. 구약성서 내에서는 창 32:24-32에서 유사한 모티프를 찾을 수 있다.

4) 유윤중, “이름을 밝히는 것인가? 거부하는 것인가?”, 17.

5) 조철수, 『수메르 신화』 (서울: 서해문집, 2003), 153.

6) F. L. Moriarty, “Word as Power in the Ancient Near East”, H. N. Bream, et al., ed., *Light Unto My Path* (Philadelphia: Temple University Press, 1974), 345-362; S. B. Noegel, “Literary Craft and Performative Power in the Ancient Near East: The Hebrew Bible in Context”, K. Smelik and K. Vermeulen, eds., *Approaches to the Literary Readings of Ancient Jewish Writings* (Leiden; Boston: Brill, 2014), 19-38.

문제가 이 연구의 출발점이다. 이름과 관련된 출애굽기에서의 연구는 대부분 3:13-14와 6:2-3에 나타난 야웨의 기원과 의미에 관한 것이다.⁷⁾ 이 글은 유대교 전승에서 붙여진 웨모트라는 명칭에 따라 출애굽기 1:1-15:21 내에서 이름들이 어떻게 나타나는지를 분석하고,⁸⁾ 그 이름들이 출애굽기 내에서 문학적 및 신학적으로 어떤 기능을 하는지를 밝히고 드러내는 것을 목적으로 한다. 이 글에서는 주어진 본문 안에서의 불일치 및 다른 자료들에 대한 이전의 통시적 연구 방법에 의한 성과를 반영하지 않고, 최종 본문을 하나의 완결된 구도를 지닌 이야기로 보는 공시적 방법론에 근거해 논의하고자 한다.⁹⁾ 이 글은 시작하는 말(1장)로 시작한 다음, 출애굽기 1:1-15:21에서 이름을 드러낸 경우와 드러내지 않은 경우를 찾아 분석하고(2장), 그것이 출애굽기 내에서 어떤 문학적 및 신학적인 의미를 갖는지를 살펴보고(3장), 맺는 말(4장)로 마무리하고자 한다.

2. 출애굽기 1:1-15:21에서의 이름

출애굽기 1:1-15:21에서 역사적으로 매우 중요한 인물의 이름은 드러나지 않은 반면 중요하지 않은 인물이 드러난 경우가 많다. 예를 들어 이집트에서 파라오는 왕이자 신으로 숭배되는 매우 중요한 인물이지만 직책만 나올 뿐 이름이 나오지 않는다. 반면 히브리 산파는 하찮은 일을 맡은 사람이

7) 이 연구에 관한 자세한 참고문헌은 다음을 보라. D. N. Freedman, “יהוה” YHWH”, G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, eds., *Theological Dictionary of Old Testament* 5 (1977), 500-525.

8) 이 글에서 이름과 관련된 연구를 1:1-15:21로 범위를 제한한 것은 두 가지 이유 때문이다. 첫째, 이 단락에는 야웨와 이스라엘 백성과 파라오가 주로 등장하지만, 야웨와 이스라엘 백성들의 이름은 드러나는 반면 파라오와 이집트의 신들의 이름이 드러나지 않는 이중적 구도가 명확하게 드러나기 때문이다. 둘째, 출애굽기에서 이름에 관한 주제는 15:22 이후에도 계속 드러난다. 그러나 이미 이집트를 탈출한 뒤의 상황이므로 이름을 둘러싼 갈등은 현저히 줄어들어 있다. 이후에는 야웨가 주도적인 역할을 하게 된다. 중심적인 내용은 주로 야웨의 본질과 속성을 드러내는 경우이다(20:1; 34:6-7 등). 34:6-7의 경우 야웨는 시내 산이라는 새로운 공간과 상황에서 새로운 특성을 밝힌다. 다음을 보라. M. P. Knowles, *The Unfolding Mystery of the Divine Name: The God of Sinai in Our Midst* (Downers Grove: IVP, 2012).

9) 필자가 통시적 관점에서의 연구 성과를 반영하지 않는다고 해서 그 방법론이 문제가 있다는 것을 의미하는 것은 아니다. 이 연구에서는 그 방법론을 선택하지 않는다는 의미일 뿐이다. 통시적 관점에서의 출애굽기 연구에 의하면, 출 1:1-15:21은 주로 J, E문서와 P문서가 통합되어 있는 것으로 본다. 이에 관한 다양한 논쟁은 다음을 보라. M. S. Smith, “The Literary Arrangement of the Priestly Redaction of Exodus: A Preliminary Investigation”, *CBQ* 58 (1996), 26-29. 한편 공시적 관점에서 출애굽기를 한 권의 책으로 보는 견해에 대해서는 다음을 보라. B. Jacob, *The Second Book of the Bible, Exodus* (Hoboken: KTAV, 1992); J. P. Fokkelman, “Exodus”, R. Alter and F. Kermodé, eds., *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge: Belknap, 1987), 57-58.

지만 이름이 나온다. 또한 동일한 인명이나 신명도 감추어져 있다가 후에 나오기도 한다. 이 글에서는 이름을 드러낸 경우와 이름을 감춘 경우로 구분해 분석하고자 한다.

2.1. 이름을 드러냄

2.1.1. 이집트에 이른 이스라엘의 아들들(1:1-7)

이 단락은 출애굽기의 서론이다. 새로운 역사의 시작이며, 앞으로 전개될 해방 이야기의 서론 역할을 한다.¹⁰⁾ 시작은 ‘브엘레 웨모트(בְּעֵלֶי וְעַמּוֹתַי), 이것들은 이름들이다’이다. 출애굽기의 서론에 등장하는 ‘이름들’은 매우 중요하다. 이 이름들은 앞으로 형성될 이스라엘 민족의 뿌리가 된다. 이 이름들을 통해 ‘이스라엘’이라는 민족이 형성될 것을 암시한다. 한편 이 이름들은 창세기와 출애굽기를 연결시킨다. 여기에 나타난 이름들은 야곱의 12아들이다. 이 이름은 창세기 46:8-27의 70명에 이르는 자세한 족보에 대한 요약이다. 이미 이집트에 있던 요셉을 제외한 11명의 아들의 명단이 나온다. 아들들의 순서는 창세기 46장이 아니라 창세기 35:23-26의 명단에 근거한다. 즉 어머니의 서열에 따라 나온다. 레아, 라헬, 빌하, 실바의 순서로 12명의 명단을 제시한다. 그 이유는 창세기 35:11에 나오는 하나님의 축복 선포가 이미 실현되었음을 설명하기 위함이다.¹¹⁾ “하나님이 그에게 이르시되 나는 전능한 하나님이라 생육하며 번성하라 한 백성과 백성들의 총회가 네게서 나오고 왕들이 네 허리에서 나오리라.”¹²⁾ 이 선포는 출애굽기 1:7에서 이미 이루어진 것으로 나온다. “이스라엘 자손은 생육하고 불어나 번성하고 매우 강하여 온 땅에 가득하게 되었더라.” 하나님의 약속은 이미 이루어졌지만, ‘한 백성과 백성들의 총회와 왕’의 출현에 이르기까지의 약속은 미래에 달려있음을 말해준다. 그러므로 이 단락이 창세기와 연결되어 있다는 점은 이 조상들이 후에 언급될 조상들의 하나님과 연결되어 있음을 나타낸다.¹³⁾

10) P. R. Andiañach, “Prologue to Liberation on Exodus 1:1-7”, *Word & World* 33:2 (2013), 140-141.

11) N. M. Sarna, *Exodus*, JPS Torah Commentary (Philadelphia; New York: Jewish Publication Society, 1991), 3.

12) 이 글에서 성서의 인용은 별도의 표시가 없는 경우 『개역개정』을 따른 것이다.

13) ‘조상들의 하나님’이라는 개념은 공간보다는 그의 백성들과 함께 하며 그들의 역사에 개입하는 관계를 의미한다. 알트(A. Alt)는 이 개념이 어떤 한 지파의 전통에서 기원했으며 그것이 온 이스라엘의 조상이라는 개념으로 발전했다고 주장했다. 원래 족장들은 각 지파별로 따로 떨어져 ‘조상들의 신들’(gods of the fathers)로 존재하다가 ‘조상들의 하나님’(God of the fathers)으로 연결되었다는 것이다. R. Routledge, *Old Testament Theology: A Thematic Approach* (Downers Grove: IVP, 2008), 89.

하나님께서 이스라엘 백성들의 고통을 들은 것은 ‘아브라함과 이삭과 야곱에게 세운 그 언약’(2:24) 때문이었다. 아울러 그 하나님은 ‘아브라함과 이삭과 야곱에게 나타났던 전능의 하나님’(6:2)과 연결된다. 그러므로 이집트에 도착한 족장들의 이름이 출애굽기의 서론에 등장한다.

2.1.2. 히브리 산파 십브라와 부아(1:15)

1장에서 두 번째로 등장하는 이름은 히브리 산파인 십브라와 부아이다. ‘요셉을 알지 못하는 새 왕’(1:8), ‘이집트 왕’(1:15, 17, 18), ‘파라오’(1:11, 19, 22) 등 이집트 최고 권력자들의 이름은 나오지 않고 직책으로 불린다. 하지만 낮은 계층인 산파의 이름이 나온다. 이 산파들이 히브리인인지 이집트인인지에 대해서는 모호하다. 히브리어 לְמִלְוֹת הָעֵבְרִיִּים는 ‘히브리 산파’ 혹은 ‘히브리인을 위한 산파’로 번역할 수 있다.¹⁴⁾ 랩슬리(J. E. Lapsley)는 후자로 번역하면 산파들은 이집트인이며, 이집트인 산파들의 협력은 민족적 경계를 허무는 핵심적인 본문이라고 주장한다.¹⁵⁾ 하지만 본문이 히브리인을 위한 산파이든 히브리인 산파이든 간에, 출애굽기에서 ‘히브리’라는 표현은 민족적 개념보다는 계층적 개념으로 파악하는 것이 더 적절하다(2:11). ‘히브리’라는 표현은 후에 이스라엘을 가리키는 민족적 개념으로 통용되지만, 이집트와 이스라엘과 메소포타미아를 비롯한 고대 근동 전역에서는 사회적 지위가 낮은 떠돌아다니는 노동자를 가리키는 용어로 폭넓게 나타난다.¹⁶⁾ 히브리 산파를 계층적으로 해석하게 된다면 갈등의 구조가 이스라엘과 이집트가 아니라 제국주의적 권력과 힘 없고 약한 자 사이로 전환된다. 그러므로 하나님의 해방 사역에 참여하고 돕는 자들은 낮은 자들이며 방해하는 자는 파라오이다. 낮은 지위의 산파들의 이름을 드러내고 파라오의 이름을 밝히지 않은 것은 하나님의 관점에서 산파들의 역할이 파라오의 역할보다 더 소중하고 중요하다는 것을 말해준다.

14) N. M. Sarna, *Exodus*, 7. 사나(N. M. Sarna)는, 이집트에서는 산파가 전문적인 직업군에 속한 사람들이었다고 소개한다. 두 사람의 이름은 셈어에 속한다. 십브라는 ‘아름다운 자’를 의미하며 이집트 노예들의 명단에 나오는 이름이다. 부아는 ‘빛나는 자’ 혹은 ‘소녀’를 의미하며 우가릿 신화에 나오는 다넬의 딸의 이름이다. B. S. Childs, *Exodus*, OTL (London: SCM, 1974), 20. 칠십인역과 불가타역은 ‘히브리 여인들을 위한 산파’로 번역한다. 다음을 보라. 장석정, “산파들의 민족성 연구”, 『한국기독교신학논총』 104 (2017), 31-54.

15) J. E. Lapsley, *Whispering the Word: Hearing Women's Stories in the Old Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 72.

16) C. J. H. Wright, “Response to Gordon McConville”, Craig Bartholomew, et al., eds., *Canon and Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), 285.

2.1.3. 영웅 모세(2:10)

야곱의 후손들이 처한 어두운 장면을 그린 1장은 2:1-10에 나타난 모세의 탄생을 준비하는 기능을 한다. 2:1-10은 모세의 탄생을 다룬다. 이 단락의 10절에서 모세의 이름이 나오기 전까지 다른 이름은 나오지 않는다. 모세의 탄생은 은밀하게 이루어진다. 모세의 탄생에 공헌한 사람은 총 5명으로 ‘레위 남자, 레위 여자, 바로의 딸, 시녀, 모세의 누이’이다. 그러나 모두 다 무명이다. 10절에 모세의 이름만 나온다. 모세라는 이름을 붙인 사람은 파라오의 딸이다. 그녀는 다음과 같이 말한다.

וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי מִן־הַמַּיִם מְשִׁיתָהּ

그녀는 그의 이름을 모세라고 불렀다.

“왜냐하면 내가 그를 물에서 건졌기 때문이다”라며 그녀는 말했다.(사역)

모세(מֹשֶׁה)라는 이름은 히브리어 어근 מִשָּׁה ‘(물에서) 건지다’(삼하 22:17; 시 18:17)에서 왔으며 능동 분사형으로 ‘건져낼 자’를 의미한다. 모세의 이름을 히브리어에 근거해 해석한 것은 본문의 나레이터에 의한 것이다. 파라오의 딸이 히브리어를 알고 그렇게 이름을 붙였다고 보기 어렵기 때문이다. 모세라는 이름은 원래 이집트어에서 온 것이다. 이집트어에서 모세라는 이름은 ‘어린이, 이름’ 등을 의미한다. 아호모세, 프타모세, 라모세, 투트모세 등, 신의 이름과 결합된 많은 인명들이 이집트어에서 발견된다.¹⁷⁾ 하지만 본문에서 ‘건져내다’를 의미하는 모세라는 이름은 이 아이의 미래를 비추고 있다. 이스라엘 백성이 갈대바다를 건널 때 이스라엘 백성을 물에서 건져낼 자라는 것을 암시하고 있다.¹⁸⁾

2.1.4. 모세의 장인과 아내와 아들(2:16-22)

모세의 이름이 극적으로 드러난 후 모세의 성장 과정을 이야기한다. 모세는 폭력 사건에 연루되며 쫓기는 신세가 된다. 이 사건에 등장하는 인물들도 이름이 언급되지 않는다(2:11-15). 모세는 미디안으로 도망간다. 미디안에서 만난 사람들의 이름은 드러난다. 먼저 모세의 장인으로 ‘르우엘’이다(2:18). 그는 미디안의 제사장(2:16)으로 의미는 ‘하나님의 친구’이다.¹⁹⁾

17) N. M. Sarna, *Exodus*, 10.

18) Ibid.

19) 모세 장인의 이름은 또한 이드로(출 3:1)와 호باط(민 10:29; 사 4:11)으로도 나온다. ‘이드로’는 히브리어로 ‘그의 각하’(His Excellency)를 의미한다. ‘호باط’은 ‘사랑받는 자’를 의미한다. 세 이름 사이의 관계는 매우 복잡하다. 민 10:29에서 호باط은 르우엘의 아들로 나오기 때문이다. 이 문제에 대한 해결은 다음을 보라. W. F. Albright, “Jethro, Hobab and Reuel in Early Hebrew Tradition”, *CBQ* 25 (1963), 1-11.

두 번째 이름은 모세의 아내가 된 ‘십보라’로 히브리어로 ‘새’를 의미한다.²⁰⁾ 세 번째 이름은 모세의 첫째 아들로 ‘게르솜(גרשון)’이다. 이 이름에 관한 해석은 크게 두 가지로 나뉜다. 첫째, 본문에 언급된 대로 ‘내가 타국에서 나그네가 되었음이라’는 의미에서 보아 ‘나그네’를 의미하는 ‘게르(גר)’와 ‘거기’를 의미하는 ‘삼(שם)’이 결합된 것으로 해석하는 경우이다(2:22). 둘째, 게르솜을 ‘쫓다, 추방하다’를 의미하는 히브리어 어근 גרש에서 온 것으로 해석하는 경우이다. 이 어근은 17절에서 목자들이 르우엘의 딸들에게 한 행위이다. “목자들이 와서 그들을 쫓는지라.” 모세는 그 사건에 개입해 목자들의 손에서 르우엘의 딸들을 건져낸다(19절). 게르솜을 이 어근에 근거한 것으로 해석한다면 게르솜이라는 이름도 미래에 벌어질 사건을 암시한다. 후에 파라오가 이스라엘 백성들을 쫓아낼 것이며(שרש, 6:1; 11:1; 12:39), 모세가 이스라엘 백성들을 건져낼 것임을 보여준다.²¹⁾

2.1.5. 하나님의 이름 야웨(6:2-5)

이 단락은 ‘나는 야웨다’로 시작한다(6:2). 이 구절은 3:14와 함께 야웨의 정체성을 보여준다. 짐멀리(W. Zimmerli)는 이 신학적 선포는 야웨가 모세와 이스라엘에게 그의 의도를 완전하게 보여준 것이라고 설명한다.²²⁾ 야웨의 의미에 대해서는 여전히 논쟁중이지만, 이름을 밝힌다는 것은 그의 임재와 신뢰와 능력을 만 천하에 드러내는 것이다.²³⁾ 이 야웨는 파라오와의 대결을 통해 이 세상의 다른 이름과는 도저히 비교할 수 없는 분임을 스스로 드러낼 것이다(8:10; 9:14). 그 과정을 통해 야웨라는 이름이 드러나고 이스라엘 백성과 이집트 사람들은 야웨라는 이름의 능력을 마침내 깨닫게 될 것이다(7:5, 17; 8:22; 9:29; 14:4, 18). 이 단락의 3-5절은 2절에 대한 주석이다. 야웨에 대한 부연설명이다. 3절에서 두 가지 사항을 설명한다. 첫째, 야웨는 아브라함과 이삭과 야곱에게 전능의 하나님으로 나타났다는 것이다. 이 표현은 야웨와 조상들의 하나님을 연결시킨다. 조상들에게 전능의 하나님(אלהים)으로 나타난 분이 곧 야웨라고 설명한다. 야웨와 엘 샬다이를 일치시킨다. 창세기에서 하나님은 조상들에게 나타나 그들의 후손이 이집트에서 노예생활을 할 것이지만 때가 되면 가나안으로 돌아올 것이라고 약

20) N. M. Sarna, *Exodus*, 12.

21) Ibid.

22) W. Zimmerli, *I am Yahweh* (Louisville: John Knox Press, 1982), 1-28.

23) W. Brueggemann, “The Book of Exodus”, *New Interpreter's Bible* 1 (Nashville: Abingdon, 1994), 733.

24) 이 표현은 창 17:1-8과 35:11-12에 나온다. 그 의미는 여전히 논쟁적이지만 주로 힘과 군사적인 용맹을 표현하는 데 나온다.

속했다(창 15:13-21; 17:7-8). 이제 그 약속을 이루어야 할 때가 되었다는 것이다. 둘째, ‘야웨’라는 이름으로는 그들에게 알리지 않았다고 선포한다. 이 구절에 관한 해석은 매우 난해하다. 창세기 4:26과 모순된다. 그러므로 대부분의 학자들은 이 단락을 제사장 문서(P)에서 온 것으로 보고 ‘P 자료의 비역사적 신학 이론’이라고 평가한다.²⁵⁾ 이에 대하여 사나(N. M. Sarna)는 족장들에게 야웨라는 이름으로 나타나지 않았다는 것이 아니라, 족장들은 야웨라는 이름이 가진 본질적인 능력을 경험하지 않았다는 것을 선포한 것이라고 해석한다.²⁶⁾ 이 단락에서 야웨의 이름에 대한 새로운 의미는 주어지지 않았다. 다만 야웨라는 이름이 가진 본질적인 능력이 곧 드러날 것임을 선언한다. 그것은 이스라엘 백성을 해방시키고 그들의 하나님인 된다는 것이다. 야웨라는 이름이 가진 구원주이자 해방자라는 속성은 이후에 드러나며 반복된다(15:2-3; 20:2). 야웨의 이러한 속성의 생소함은 파라오의 입을 통해서도 드러난다. “바로가 이르되 여호와가 누구이기에 내가 그의 목소리를 듣고 이스라엘을 보내겠느냐 나는 여호와를 알지 못하니 이스라엘을 보내지 아니하리라”(5:2).

야웨라는 이름을 밝힘과 동시에 야웨는 이스라엘의 조상들과 맺은 언약을 기억한다. 그 언약을 실현시켜야 할 때가 되었음을 선언한다(4-5절). 이제 이스라엘 백성이 경험할 내용은 족장들이 경험하지 못한 것이다. 그것은 야웨라는 이름을 걸고 이루게 될 이스라엘 민족의 구원과 해방이라는 선물이다. 조상들에게 약속한 언약과 이집트 탈출 사건이라는 구원사가 연결되어 한 분이신 하나님이 만드는 하나의 역사로 서술된다.

2.1.6. 모세의 부모(6:16-20)

2:1-10에서 모세의 부모와 형제는 등장했지만 그들의 이름은 나오지 않았다. 그들의 이름은 6장에 나온다. 이 족보는 2장에서 드러나지 않았던 모세의 가족들을 드러내고 소개하는 데 초점을 둔다. 비밀스럽고 위협에 처한 영웅 탄생의 이야기에서 그들의 이름은 가려져 있었다. 그러나 6장에서 족보를 통해 이름을 밝힌다. 이제부터 그의 가족들이 큰일을 맡게 될 것임을 암시한다. 모세는 레위로부터 4대에 속한다(레위-고핫-아므람-아론과 모세). 아버지는 아므람이고, 어머니는 요게벳이다. 지금부터 모세의 가족 중 그의 형 아론과 그의 누이 미리암은 모세를 도와 야웨의 구원역사에 적

25) J. 더햄, 『출애굽기』, 손석태 역, WBC (서울: 솔로몬, 2000), 159를 보라.

26) N. M. Sarna, *Exodus*, 31. 유사한 주장에 대해서는 다음을 보라. R. Abba, “The Divine Name Yahweh”, *JBL* 80 (1961), 323-324; E. A. Martens, *God’s Design: A Focus on Old Testament Theology* (Grand Rapids: Baker, 1994), 19.

극적으로 참여하게 된다.²⁷⁾

2.1.7. 야웨가 그의 이름(15:3)

1장에서 시작된 파라오와 이스라엘 백성 사이의 대결은 야웨의 극적인 개입으로 마침내 마무리된다. 야웨가 이스라엘 백성을 갈대바다에서 구원한 뒤에 이스라엘 백성은 이제 그의 이름을 스스로 선포한다. “야웨는 용사 시니 야웨는 그의 이름이로다”(15:3). 그는 어떤 신들과도 비교할 수 없는 분이다. “야웨여 신들 가운데 주와 같은 자가 누구니이까?”(15:11상). 야웨의 이름을 안다는 것은 그 이름이 지닌 속성을 안다는 것이다. 이스라엘 백성들은 마침내 야웨의 속성을 알고 고백한다. 이스라엘 백성에게 있어서 야웨는 ‘힘, 노래, 구원, 하나님, 조상들의 하나님, 용사’이다(15:2). 야웨라는 이름의 역사적 구현을 통해 마침내 이스라엘 백성은 야웨와 새로운 관계를 형성하게 되었음을 보여준다.

2.2. 이름을 감춤

2.2.1. 파라오(1:8, 11, 15, 17, 18, 19, 22)

이집트에서 왕을 가리키는 용어는 ‘파라오’이다. 이 명칭은 *pr*(집)와 ‘3(큰)이 결합된 것으로 ‘큰 집’을 의미하며, 신왕조 이후에 왕을 가리키는 일반명사로 사용되었다. 이 용어는 11, 19, 22절에 나온다. 반면 ‘왕’이라는 명칭도 동시에 사용된다(8, 15, 17, 18). 8-22절에서의 상황은 파라오의 이스라엘 박해와 그 상황에서 반기를 든 산파의 이야기이다. 산파들의 이름은 나오지만, 파라오들의 이름은 나오지 않는다. 8절에서 ‘요셉을 알지 못하는 새 왕’의 정체에 대해 대부분의 학자들은 그가 히소스 왕조를 몰아내고 신왕국을 세운 아호모세(1550-1525 BC)라고 여긴다.²⁸⁾ 나머지 구절에 등장하는 파라오의 실체에 대해서는 이집트 탈출 연대와 더불어 논의된다. 15세기설에 의하면 이스라엘 백성을 핍박한 왕은 투트모세 3세(1479-1425 BC)이며, 13세기설에 의하면 라암세스 2세(1279-1213)이다. 두 명의 파라오 모두 전설적인 인물들이다. 하지만 1:8-22에서 이들의 이름은 등장하지 않는다.

27) 모세의 누이인 미리암은 15:20에 그 이름이 처음 나온다.

28) 아호모세의 무덤 비문은 그가 히소스를 패배시킨 것과 남부 팔레스타인의 강한 성 샤루헨(Sharuhen)을 점령하고 구스에 전쟁을 나간 것을 묘사하고 있다. 아호모세가 히소스 왕조를 완전히 몰아낸 것은 그의 통치 말기인 1530년경이었다. Betsy M. Bryan, “The Eighteenth Dynasty Before the Amarna Period”, Ian Shaw, ed., *The Oxford History of Ancient Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 218.

2.2.2. 모세의 가족(2:1-10)

이 단락은 ‘남자 아이가 태어나면 모두 나일 강에 던지라’는 파라오의 명령 아래 태어난 아기 모세의 운명을 다룬다. 이 과정에 등장하는 모든 사람들의 이름은 철저하게 감추어져 있다. 첫째 등장하는 인물은 모세의 아버지이다. 그는 ‘레위 가문 중 한 남자’(2:1)이다. 그의 가문은 고향 자손에 속하며, 그의 이름은 아므람이다(6:16-20). 둘째 인물은 아므람의 아내가 된 사람으로 ‘레위 가문의 딸’이다. 그녀도 레위 가문으로 아므람에게 고모였고 이름은 요게벳이다(6:20). 셋째 인물은 태어난 아이의 누이로 그녀는 나일 강 강가에 버려진 아기가 어떻게 될 것인가를 살펴보는 임무를 맡았다(2:4). 본문에서 모세를 제외한 인물들의 이름이 감추어진 것은 모세라는 인물의 탄생과 그 이름에 초점을 두고자 함이다.

2.2.3. 하나님의 이름 예헤예(3:14)

불타는 떨기나무에 나타나신 하나님으로부터 이스라엘 백성을 인도하라는 소명을 맡은 모세는 하나님의 이름을 묻는다(3:13). 이에 대해 하나님은 모세에게 אֲנִי אֲנִי 라고 대답한다. 야웨라는 이름과 관련된 어원으로서는 유일무이한 이 구절의 의미와 해석은 매우 난해하다. 필자는 이 표현에 대한 해석을 이름을 밝히려는 관점에서 시도된 해석들과 이름을 밝히기를 거부하는 관점에서 시도된 해석들을 비교한 뒤 이 표현은 야웨의 이름을 밝히려는 것이라기보다는 야웨의 임재를 언어유희로 표현하면서 이름을 밝히기를 거부하는 것이라고 결론 내린 바 있다.²⁹⁾ 즉 이 표현은 ‘신의 비밀스런 이름’이라는 이집트의 상황이 반영된 것임을 이집트의 문헌과 구약성서의 본문을 예를 들어 설명했다. 필자는 이 표현이 신의 이름을 밝히기를 거부하는 것임을 네 가지 이유로 설명했다. 첫째, 신의 이름을 알고 부른다는 것은 그 신의 본질과 속성을 활용할 수 있게 된다는 것을 의미한다. 그러므로 신들의 상하관계는 비밀스런 이름을 통해 유지된다. 상위신은 하위신이 알 수 없는 비밀스런 이름을 가진다. 그러므로 3:14에서 밝힌 신의 이름은 고유명사로 보기는 어렵다. 이 표현은 자신의 이름을 밝히기를 거부하는 것이라고 봐야 한다. 야웨의 이름을 부른다는 것은 이 땅에 존재하는 어떤 것과 유비관계 속에 놓인다는 의미이다. 그것은 야웨의 초월성에 대한 부정이다. 둘째, 하위신은 자신의 능력을 극대화시키기 위해 상위신의 비밀스런 이름을 알려고 노력한다는 것이다. 상위신은 감추려하고 하위신은 찾으려 하면서

29) 유윤중, “이름을 밝히는 것인가? 거부하는 것인가?”, 7-34.

두 신 사이에 갈등이 일어난다. 그러므로 이 구절에서 하나님은 자신의 이름을 밝히기를 거부한 것은 이집트에서 벌어지는 신들 간의 전투 개념을 부정하는 것이다. 셋째, 이름을 알려고 시도하는 것은 이집트에서 마술적 행위와 관련되어 있다. 이름을 알고 주문을 외워 마술적 능력을 얻으려는 노력이 널리 있어왔다. 구약성서에서는 이러한 행위를 부정적으로 본다. 넷째, 이집트에서 최고신 라의 비밀스런 이름은 감추어져 있다. 그 이름이 드러날 경우 최고신의 지위를 상실하게 될 것이기 때문이다. 그러므로 하나님은 자신의 이름을 드러내기를 거부한 것이라고 설명할 수 있다.³⁰⁾

3:14에서 야웨가 자신의 정체성을 감추면서도 모호하게 드러낸 목적은 ‘내가 너와 함께 하겠다’는 임재의 약속이다. 이 약속은 미래를 향하는 예언적 성격을 지닌다.³¹⁾ 3:14에서 자신의 이름을 밝히기를 거부한 하나님은 6:2-3에서 אֲנִי יְהוָה(나는 야웨이다)라고 자신의 정체성을 밝힌다. 3:14에서의 어원은 히브리어 יהי 동사와 관련되어 나오며, YHWH가 바로 그 어원과 관련되어 있음을 보여준다. 3:14에서의 모호한 표현과 의미는 6:2-3에서 명확하게 드러난다.

2.2.4. 태양신 라(10:10, 12-14, 21-23)

이집트의 최고신은 태양신 ‘라’(Ra)이다. 출애굽기에서 태양신 라는 직접 등장하지 않는다. 다만 출애굽기에서 태양신 라는 조롱과 수모를 겪는 신으로 나온다. 첫 번째 10:10에 나온다.

בֹּרָא כִּי רָעָה נֶגְדַּךְ פְּנִיכֶם

보라 그것이 너희에게는 나쁜 것이니라(『개역개정』)

너희가 지금 속으로 악한 음모를 꾸미고 있음이 분명하다(『새번역』)

이 장면은 이집트의 파라오가 이스라엘 백성들과 함께 어린이를 보내면서 한 말이다. 문자대로 번역하면 ‘보라 악이 너희들 앞에 있다’이다. 파라오가 한 말의 의미에 대해 많은 주석가들은 ‘악’을 의미하는 히브리어 רָעָה를 태양신 ‘라’와 관련된 언어유희로 해석해왔다.³²⁾ 즉 파라오는 모세와 아

30) Ibid., 25-27.

31) C. D. Hertog, “The Prophetic Dimension of the Divine Name: On Exodus 3:14a and Its Context”, *CBQ* 64 (2002), 213-227.

32) J. Bloch, “Is the Egyptian Sun God Re Mentioned in the Bible?”, *JSOR* 14 (1930), 57; S. Rosenblatt, “A Reference to the Egyptian God Re in the Rabbinic Commentaries on the Old Testament”, *JBL* 60 (1941), 183-185; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: Magnes Press, 1967), 126; G. A. Rendsburg, “Bilingual Wordplay in the Bible”, *VT* 38:3 (1988), 354-356.

론에게 ‘너희들이 이스라엘 백성과 자녀들을 이끌고 떠난다면 라(Ra)가 너희들과 대적할 것이다’라는 뜻으로 말한 것이다. 본문에서 히브리어 ‘라’는 히브리어로 풀이하면 ‘악, 재앙’을 의미하지만, 이집트어의 발음으로는 태양신 라를 의미한다. 본문에서 성서 기자는 히브리어 רָא 가 이집트어로는 태양신 ‘라’의 발음이며, 히브리어로는 악과 재앙임을 뜻하는 이중 언어 사이의 의미차이를 활용해 태양신 라를 은연중에 조롱하고 있다.

열 가지 재앙 중 여덟 번째 재앙은 메뚜기 재앙이다(10:1-20). 메뚜기가 온 땅을 덮었고 땅이 어둡게 되었다(10:15). 메뚜기로 인하여 태양신 라의 활동이 저지된 것이다. 즉 메뚜기에 패한 태양신으로 조롱의 대상이 되고 있다. 아홉 번째는 흑암 재앙이다(10:21-29). 삼일 동안 이집트 전역에 흑암이 덮쳐 사람들이 서로 볼 수도 없었다. 오직 이스라엘 자손들의 처소에만 빛이 있었다. 이 재앙은 이집트에 정기적으로 불어오는 뜨거운 모래폭풍(khamsin)으로 알려져 있다. 하지만 본문에서는 이집트의 태양신 라에 대한 공격으로 라가 삼일 동안 활동할 수 없었음을 의미한다. 고센 지역에만 빛을 비춤으로서 야웨는 자신을 능력을 이집트인들에게 드러내셨다. 그러므로 여덟 번째 및 아홉 번째 재앙은 태양신 라가 야웨에 의해 수모를 당한 것으로 해석할 수 있다.

2.2.5. 10가지 재앙과 애굽의 신들(7:14-10:29; 12:12)

10가지 재앙에 관한 해석은 크게 세 가지로 나눌 수 있다. 첫째, 자연현상이다. 첫째 재앙은 피가 아니라 나일 강 독의 부식으로 나일 강이 붉게 변하는 현상을 설명한다. 그 외에도 파리, 이, 악성 종기, 우박, 메뚜기 등의 재앙은 오늘날에도 발생한다.³³⁾ 둘째, 마술 경연대회이다. 10가지 재앙을 모세와 아론이 이집트의 마술사와 경연대회를 벌이는 것으로 해석할 수 있다. 1-2재앙은 명확하게 이집트의 마술사도 따라 행하였다. 세 번째 재앙에 대해 마술사들도 시도했지만 실패한 후 파라오에게 ‘이는 하나님의 권능이다’라고 고백하기도 한다(8:19). 하나님은 권능으로 재앙을 일으켰지만 이집트의 마술사들은 주문과 마법을 통해 재주를 부리는 것이다.³⁴⁾ 셋째, 이집트의 신들에 대한 공격이다. 열 가지 재앙이 이집트의 각종 신들에 대한 공격이라는 것은 대부분의 주석가들이 이미 지적해왔다. 나일 강에 대한 재앙은 나일 강을 기반으로 하는 하피(Hapi) 신에 대한 공격이고, 개구리 재

33) Greta Hort, “The Plagues of Egypt”, *ZAW* 69 (1957), 84-103; 70 (1958), 48-59; C. H. Gordon and G. A. Rendsburg, *The Bible and the Ancient Near East* (New York; London: W. W. Norton & Company, 1997), 145에서 재인용.

34) C. H. Gordon and G. A. Rendsburg, *The Bible and the Ancient Near East*, 145.

양은 개구리 신 헤케트(Heqet)에 대한 공격이었다. 이처럼 다른 재앙들도 이집트의 신들과 밀접하게 관련되어 있다. 하지만 공격의 핵심에는 태양신 라와 그의 아들인 파라오가 있다. 태양신 라에 대한 공격은 여덟 번째와 아홉 번째 재앙을 통해 이루어졌으며 열 번째 재앙은 당시 이집트 제국의 권력의 정점에 있던 파라오를 향한 것이다. 파라오에 대한 공격은 밤중에 이루어졌다(11:4). 그것은 태양신 라가 가장 멀리 있을 때이다. 태양신 라에 대한 공격은 여덟 번째와 아홉 번째 재앙의 경우 낮에 이루어졌지만 열 번째 재앙은 한밤중에 이루어진다. 그것은 태양신 라에 대한 야웨의 공격은 밤이나 낮이나 상관없이 원하는 때에 마음대로 할 수 있음을 나타낸다.³⁵⁾ 10가지 재앙이 이집트의 각종 신들에 대한 공격이라는 것은 10번째 재앙인 유월절 사건에 잘 드러난다. “내가 그 밤에 애굽 땅에 두루 다니며 사람이나 짐승을 막론하고 애굽 땅에 있는 모든 처음 난 것을 다 치고 애굽의 모든 신을 내가 심판하리라 나는 여호와라”(12:12). 그러나 10가지 재앙 속에 이집트 신들의 이름은 철저히 감추어져 있다. 신들의 이름은 드러나지 않는다. 이집트의 최고신 파라오의 경우 이름은 조롱 속에 감추어져 나온다.

3. 출애굽기의 이름에 나타난 문학적 신학적 의미

출애굽기 1:1-15:21에 나타난 이름들의 특징을 종합하면 야웨와 이스라엘 백성들의 이름은 드러난 반면 이집트의 태양신 라와 파라오와 파라오의 딸과 마술사들의 이름은 감추어져 있다고 결론지을 수 있다. 야웨의 이름과 모세의 부모와 누이와 형의 이름은 처음에 감추어져 있다가 나중에 나온다.

3.1. 문학적 의미

출애굽기의 구조에 대해서는 일치된 견해가 없다. 제이콥(B. Jacob)은 출애굽기를 숫자와 장소를 고려해 양분한다. 이집트에 집중한 첫 부분은 1-18장으로 494절로 되어 있으며, 1:1-7:13; 7:14-11:10; 12-18장의 세 부분으로 되어 있다고 제시한다. 시내 산에 집중한 둘째 부분은 19-40장으로 716절로 되어 있으며 19-24, 25-34, 35-40장의 세 부분으로 되어 있다고 주장한다.³⁶⁾

35) G. A. Rendsburg, “The Egyptian Sun-God Ra in the Pentateuch”, *Henoah* 10 (1988), 7.

36) B. Jacob, *The Second Book of the Bible, Exodus*, 1083-1087.

클리포드(R. C. Clifford) 역시 유사하게 출애굽기의 구조를 1-18장과 19-40장으로 양분하여 설명한다.³⁷⁾ 베스터만(C. Westermann)은 공간을 중심으로 I. 이집트에서(1:1-15:21), II. 시내 산으로(15:22-19:2), III. 시내 산에서(19:3-40:38)로 구분해 삼분법을 취한다.³⁸⁾ 힐(A. E. Hill)과 왈튼(J. H. Walton) 역시 공간을 중심으로 I. 이집트에서의 이스라엘(1:1-12:36), II. 이집트에서 시내 산으로의 여행(12:37-18), III. 시내 산에서의 언약과 율법(19-40), 이렇게 삼분법으로 설명한다.³⁹⁾ 이 외에도 출애굽기의 구조를 다섯 단락⁴⁰⁾ 혹은 여섯 단락⁴¹⁾으로 구분하기도 한다. 삼분법을 취하는 학자들 중에도 첫 부분이 어디에서 끝나는지에 관해서도 학자들마다 다양하다. 크게 12:36에서 끝난다는 주장과 15:21에서 끝난다는 주장으로 나뉜다. 출애굽기에서 이름과 관련된 주제가 1:1-15:21에 집중적으로 나타난다는 것은 출애굽기의 큰 단락이 파라오와의 전투가 끝난 15:21에서 마무리된다고 볼 수 있다. 따라서 이름과 관련된 주제에 따라 출애굽기의 구조를 분류하게 되면 베스터만이 분류한 출애굽기의 구조가 가장 잘 어울리며 출애굽기의 첫 부분은 15:21에서 끝난다고 결론내릴 수 있다.

이름과 관련된 또 다른 문학적 의미는 ‘이름을 드러냄과 숨김’에 나타난 문학적 의도에 있다. 1장은 이스라엘 백성들이 노예생활로 수난을 겪고 있는 장면을 그리고 있다. 이 기간은 이스라엘 백성들에게 가장 어두운 시대였다. 이 때 하나님은 전면에 나서지 않고 이름이 나오지도 않는다. 1장에서 하나님의 이름은 산파들과 관련해 나온다. 산파들이 하나님을 두려워해 이스라엘 백성의 남자아기를 살려주었고 하나님이 그들의 집을 번성하게 했다고 언급한다(1:17-21). 이때 하나님은 직접적인 개입보다는 섭리적으로 간섭하고 있다. 어두운 터널을 통과하고 있지만, 그 가운데서도 하나님의 언약은 실행되고 있음을 보여준다. 그들은 ‘생육하고 불어나 번성하고 매우 강하여 온 땅에 가득하게 되었다’(1:7). 이 표현은 창세기에서 조상들에게 한 언약이 실현되었음을 보여준다(창 15:5; 17:6; 28:3-4, 14; 35:11). 모세가 태어나고 살인을 한 후 도망자 신세가 된 채 미디안의 제사장을 만나 그의 딸과 결혼에 이르고 아들을 낳기까지의 과정에서 하나님의 이름은 등

37) R. C. Clifford, “Exodus”, Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy, eds., *New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliff: Prentice-Hall, 1990), 145.

38) C. Westermann, *Handbook to the Old Testament*, R. H. Boyd, trans. (Minneapolis: Augsburg, 1967), 55.

39) A. E. Hill and J. H. Walton, *A Survey of the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1991), 102.

40) V. 해밀턴, 『오경개론』, 강성열, 박철현 역 (고양: 크리스찬다이제스트, 2007), 173-174.

41) W. Brueggemann, “The Book of Exodus”, 687-689.

장하지 않는다(2:1-22). 2장의 말미에 하나님은 이스라엘 백성들의 고통 소리를 들으시고 조상들과 세운 언약을 기억했다고 언급한다. 1:1-2:22에서 하나님의 이름과 활동은 직접적으로 등장하지 않는다. 그것은 3장의 떨기 나무에서 극적인 등장을 준비하는 기능을 한다. 3장에서 하나님은 떨기 나무 가운데 나타나 모세를 불러 임무를 맡긴다. 그 과정에서 하나님은 자신의 이름을 묻는 모세에게 이름을 직접 드러내기보다는 언어유희를 통해 ‘내가 너와 함께 하겠다’는 메시지를 전한다. 이것은 야웨께서 모세를 통해 이루어나가겠다는 선포이다. 모세와의 계속된 대화 가운데 6:2에서 야웨는 드디어 이름을 밝힌다. ‘나는 여호와라.’ 이 이름의 궁극적 의미는 이후 전개된 파라오와의 전투를 통해 드러나며 이스라엘 백성들을 통해 선포된다. “여호와는 나의 힘이요 노래시며 나의 구원이시로다. 그는 나의 하나님이시니 내가 그를 찬송할 것이요 내 아버지의 하나님이시니 내가 그를 높이리로다. 여호와는 용사시니 여호와는 그의 이름이시로다”(15:2-3).

야웨의 이름에 근거하여 출애굽기 1:1-15:21을 분석하면 다음과 같다.

- 1:1-2:22 이름을 드러내지 않은 야웨
- 2:23-6:1 이름을 암시한 야웨(모세와 파라오와의 대결)
- 6:2-14:31 이름을 드러낸 야웨(파라오와 야웨와의 대결)
- 15:1-21 이름을 증명한 야웨(갈대바다에서의 승리)

출애굽기의 주제는 모세의 등장, 이스라엘 민족의 형성, 야웨의 구원활동이 결합된 것이다. 그 과정에서 가장 중요한 것은 야웨가 어떤 신인지를 드러내는 것이다. 이름을 통해 야웨의 속성과 본질을 드러내며, 이집트의 파라오와 대결하는 과정을 통해 그의 능력을 드러낸다. 그 과정을 통해 이스라엘 백성은 야웨가 누구인지를 알아가게 되며 야웨의 이름이 온 천하에 드러나게 된다(6:7; 8:22; 9:16). 이집트 파라오와의 마지막 전투가 끝난 다음 이스라엘 백성은 야웨라는 이름의 본질과 속성을 알고 고백하게 된다. ‘야웨가 그의 이름이다’(15:3). 출애굽기는 이스라엘 민족이 야웨의 이름을 알고 어떻게 야웨와 올바른 관계를 유지할 것인가를 가르쳐준다. 야웨의 침묵에서 야웨의 극적인 등장과 이름을 알리고 10가지 재앙을 통한 심판과 갈대바다에서의 승리에 이르기까지의 과정에는 야웨와 이스라엘 자손들의 이름을 드러내고 파라오와 태양신 라의 이름은 가려진다.

야웨의 이름뿐만 아니라 야웨의 편에 섰던 사람들의 이름들 역시 드러냄과 감춤을 통해 문학적 의도를 보여준다. 1장에서 십브라와 부아의 이름은

드러나 있는 반면 파라오의 이름은 감추어져 있다. 그 이유는 하나님의 뜻을 실행하는 하찮은 자들이 하나님의 반대편에 선 위대한 인물보다 더 중요하다라는 메시지를 보여주려 함이다. 2:1-10에서 모세의 가족들의 이름은 감추어져 모세의 탄생의 비밀스런 분위기를 느끼게 해준다. 그러나 6:20의 족보를 통해 그들의 이름은 드러나게 된다. ‘모세’라는 인물의 의미는 갈대 바다에서의 구원을 암시하는 예언적 성격을 지니며, 그의 아들 ‘게르솜’이라는 이름의 의미 역시 파라오의 ‘쫓아냄’을 암시하기도 한다.

3.2. 신학적 의미

출애굽기 1:1-15:21에서 이름을 통해 드러내고자 한 것은 고대 근동에서 이름이 가진 의미와 관련되어 있다. 위에서 언급한대로 이름이란 그 존재 자체이며 본질이며 특성이다. 그 이름이 신학적으로 어떻게 작용하는지를 살펴보면 다음과 같다.

출애굽기의 서론(1:1-7)에 나오는 조상들의 명단은 출애굽기에 나오는 아브라함과 이삭과 야곱의 하나님(2:24), 엘 샤다이(6:3) 등 조상들의 하나님과 연결된다. 그것은 출애굽 사건 이전의 하나님과 출애굽 사건 이후의 하나님을 연결시켜 준다. 이름이 드러나기 전의 본문인 1:1-2:22에서 야웨는 이스라엘 백성의 고통과 멀리 떨어져 있는 것처럼 보이지만 그 때에도 드러나지 않게 함께하고 있음을 보여준다. 조상들에게 하늘의 별과 바다의 모래처럼 많은 자손을 약속했던 언약이 위기 속에 놓였을 때마다 하나님은 파라오의 책략을 물거품으로 만든다. 이 기간에 하나님은 직접 드러내지 않았지만 섭리적으로 간섭해 이스라엘 자손의 번영과 모세의 탄생을 돕고 있음을 보여준다.

2:23-6:1에서 야웨는 처음으로 모세에게 등장한다. 이 본문에서 야웨는 이름을 묻는 모세에게 직접적인 대답보다는 이름의 어원이 가진 의미를 활용한 언어유희를 통해 모세와 함께 하겠다고 약속하고 모세에게 능력을 준다(3:13-14). 그 약속을 믿고 모세는 그의 형 아론과 함께 파라오와 대결에 나섰다. 파라오의 방해공작에 이스라엘 백성들을 더 큰 곤경에 밀어 넣게 된다. 이스라엘 백성들이 모세와 아론을 비난하자 모세는 야웨께 호소한다. 야웨는 자신이 직접 파라오에게 일을 행할 것이며 모세가 그것을 보게 될 것이라고 말한다(6:1).

6:2-14:31에서 야웨는 이름을 밝히고 파라오와의 대결에 나선다. 6:2-3에서 야웨는 자신의 이름을 명확하게 밝히며 자신이 곧 아브라함과 이삭과

야콥에게 나타났던 ‘엘 샤다이’이지만, 야웨로는 그들에게 알리지 않았다고 말한다. 6:3에서 언급된 야웨는 조상들의 하나님과 연결되는 분임과 동시에 현재 고통당하는 이스라엘 백성과 관계되어 있다는 것을 선포하며 미래에 펼쳐질 해방 사역을 통해 이스라엘 백성을 파라오의 고통에서 해방할 분임을 드러낸다. 이후 파라오와의 전투에서 10가지 재앙을 통해 파라오와 라를 비롯한 이집트의 신들을 심판함으로써 이집트인들조차도 야웨의 이름을 알게 된다.

야웨의 속성과 본질은 10가지 재앙과 갈대바다에서의 승리 후 이스라엘 백성이 부른 노래에서 잘 증명된다(15:2-3). 야웨의 이름의 본질과 특성이 확실하게 증명되었음을 말해준다. 그 특성은 후에 모세의 장인 이드로의 고백 속에서도 드러난다. “이제 내가 알았도다. 여호와와는 모든 신보다 크시므로 이스라엘에게 교만하게 행하는 그들을 이기셨도다”(18:11).

이집트를 비롯한 고대근동에서 이름을 드러낸다는 것은 매우 위험한 일이다. 그 이름을 불러 그 이름이 가진 속성을 활용하려는 마술적 행위에 이용될 수 있기 때문이다.⁴²⁾ 하위의 신들이 상위신의 이름을 알아 자신의 지위를 높이려는 시도도 일어날 수 있다. 그러나 본문에서 야웨는 이름을 드러낸다. 이것은 야웨는 마술사나 다른 신들의 술수에 놀아날 분이 아님을 말해준다. 반면 이집트에서 신으로 숭배된 파라오와 태양신 라와 수많은 신들은 이집트 방식으로 이름을 숨기면서 야웨와 대결을 벌이지만 야웨의 공격에 속절없이 무너지고 조롱당하고 패배한다. 그들의 이름은 감추어져 있지만 신비한 힘을 발휘하지 못한다. 그러므로 이집트인들도 궁극적으로 야웨의 이름을 알게 된다(7:5; 14:4). 야웨는 최고신이므로 이집트식 사고에 따라 이름이 알려지든 감추어지든 간에 관계가 없다는 선포이다. 파라오는 야웨의 영광을 드러내는 도구에 불과한 것으로 나온다(14:17).⁴³⁾ 드러난 야웨의 이름에 대항할 수 있는 자는 아무도 없다. 야웨는 마술적 힘이나 주술에 따라 지배할 수 없다는 것을 드러낸다.

야웨뿐만 아니라 산파인 십브라와 부아, 모세와 모세의 가족들의 이름도 드러난다. 이들의 이름은 드러나 있지만 야웨의 섭리하에 보호받으며 야웨의 이름을 역사적인 사건들 속에 구현하는 일에 큰 역할을 한다.

42) “너는 네 하나님 여호와와 이름을 망령되게 부르지 말라”(출 20:7)는 십계명의 3계명은 야웨의 이름을 오용하려는 시도에 대한 경고이다.

43) 야웨의 영광은 40:34-38에서 정점을 이룬다. 브루그만(W. Brueggemann)은 출애굽기를 해방에서 영광으로 가는 과정으로 읽어야 한다고 제안한다. W. Brueggemann, “The Book of Exodus”, 683.

4. 맺는 말

이 글에서 필자는 출애굽기의 유대교 명칭인 ‘쉐모트’가 출애굽기 1:1-15:21에서 어떻게 작용하는지를 살펴보았다. 왜 출애굽기의 전반부에 이 주제가 활용되었을까? 그 이유는 이집트라는 정치 지리적인 상황 때문이라고 생각할 수 있다. 당시 이집트는 가장 강한 나라였고 신들의 나라였다. 태양신 라를 중심으로 수많은 신들이 서로 연결되어 상하위 구조를 형성하였다. 이 구조의 정점에는 태양신 라의 아들인 호로스의 현신(現身)으로 숭배되던 파라오가 있었다. 이 파라오와의 전투를 통해 이스라엘 백성의 하나님인 야웨의 능력을 드러낼 수 있는 기회였다. 그러므로 ‘야웨’라는 이름을 전면에 내세우고 싸움을 시작한다. 그것은 신들의 비밀스런 이름을 숨기려했던 이집트 전통을 완전히 무시한 전략이었다. 이집트의 수많은 신들을 완전히 심판했다는 것(12:12)은 파라오 중심의 이집트 지배체제와 그를 뒷받침하던 신들에 대한 승리를 의미한다. 그 승리로 말미암아 야웨의 이름을 천하에 드러낼 수 있었다.

출애굽기에서 ‘쉐모트’의 중요성은 1:1-15:21에서 가장 극적으로 드러나 있지만, 그 후에도 이어진다. 출애굽기는 이스라엘 백성이 야웨라는 이름을 알아가는 과정을 보여준다. 이름을 알아간다는 것은 그 이름이 지닌 속성을 알고 그와 계속적인 관계를 유지하는 법을 배우는 일이다. 이집트에서 노예해방과 구원을 경험한 이스라엘 백성은 시내 산에서 언약을 통해 관계를 맺고, 율법을 삶 속에서 구현하며, 성막에서의 예배를 통해 시내 산 사건을 지속적으로 현재화하는 방법을 알아가며 배우게 된다(15:22-40:38). 그 과정들 속에 야웨는 이전과 다른 새로운 속성을 보이기도 한다(34:6-7). 쉘모트(이름들)는 출애굽기를 이해하고 해석해내는 가장 중요한 열쇠역할을 한다고 결론내릴 수 있다. 그러므로 쉘모트는 출애굽기의 전체의 내용을 대표하는 가장 적절한 용어이다.

<주제어>(Keywords)

출애굽기, 이름들, 야웨, 파라오, 태양신 라.

Exodus, Shemot, Yahweh, Pharaoh, Sun God Ra.

<참고문헌>(References)

- 더햄, J., 『출애굽기』, 손석태 역, WBC, 서울: 솔로몬, 2000.
- 유윤종, “이름을 밝히는 것인가? 거부하는 것인가?: ‘신의 비밀스런 이름’에 비추어본 출애굽기 3:14”, 『서양고대사 연구』 46 (2016), 7-34.
- 조철수, 『수메르 신화』, 서울: 서해문집, 2003.
- 해밀턴, V., 『오경개론』, 강성열, 박철현 역, 고양: 크리스찬다이제스트, 2007.
- Abba, R., “The Divine Name Yahweh”, *JBL* 80 (1961), 320-328.
- Albright, W. F., “Jethro, Hobab and Reuel in Early Hebrew Tradition”, *CBQ* 25 (1963), 1-11.
- Andiñach, P. R., “Prologue to Liberation on Exodus 1:1-7”, *Word & World* 33:2 (2013), 140-146.
- Blackburn, W. R., *The God Who Makes Himself Known: The Missionary Heart of the Book of Exodus*, Downers Grove: IVP, 2012.
- Bloch, J., “Is the Egyptian Sun God Re Mentioned in the Bible?”, *JSOR* 14 (1930), 48-60.
- Brueggemann, W., “The Book of Exodus”, *The New Interpreter’s Bible*, Volume 1, Nashville: Abingdon, 1994, 677-981.
- Bryan, Betsy M., “The Eighteenth Dynasty Before the Amarna Period”, Ian Shaw, ed., *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford: Oxford University Press, 2000, 218-271.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem: Magnes Press, 1967.
- Childs, B. S., *Exodus*, OTL, London: SCM, 1974.
- Clifford, R. C., “Exodus”, Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy, eds., *New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliff: Prentice-Hall, 1990.
- Fokkelman, J. P., “Exodus”, R. Alter and F. Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge: Belknap, 1987.
- Freedman, D. N., “יהוה YHWH”, G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, eds., *Theological Dictionary of Old Testament* 5 (1977), 500-525.
- Gordon, C. H. and Rendsburg, G. A., *The Bible and the Ancient Near East*, New York; London: W. W. Norton & Company, 1997.
- Hertog, D. C., “The Prophetic Dimension of the Divine Name: On Exodus 3:14a and Its Context”, *CBQ* 64 (2002), 213-228.
- Hill, A. E. and Walton, J. H., *A Survey of the Old Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1991.
- Hort, Greta, “The Plagues of Egypt”, *ZAW* 69 (1957), 84-103; 70 (1958), 48-59.

- Jacob, B., *The Second Book of the Bible, Exodus*, Hoboken: KTAV, 1992.
- Knowles, M. P., *The Unfolding Mystery of the Divine Name: The God of Sinai in Our Midst*, Downers Grove: IVP, 2012.
- Lapsley, J. E., *Whispering the Word: Hearing Women's Stories in the Old Testament*, Louisville: Westminster John Knox, 2005.
- Martens, E. A., *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*, Grand Rapids: Baker, 1994.
- Moriarty, F. L., "Word as Power in the Ancient Near East", H. N. Bream, et al., ed., *Light Unto My Path*, Philadelphia: Temple University Press, 1974, 345-362.
- Noegel, S. B., "Literary Craft and Performative Power in the Ancient Near East: The Hebrew Bible in Context", K. Smelik and K. Vermeulen, eds., *Approaches to the Literary Readings of Ancient Jewish Writings*, Leiden; Boston: Brill, 2014, 19-38.
- Rendsburg, G. A., "Bilingual Wordplay in the Bible", *VT* 38:3 (1988), 354-356.
- Rendsburg, G. A., "The Egyptian Sun-God Ra in the Pentateuch", *Henoch* 10 (1988), 3-15.
- Ritner, R. K., "The Legend of Isis and the Name of Re (1.22)", William W. Hallo and K. L. Younger, eds., *The Context of Scripture*, vol. 1, Leiden: E. J. Brill, 1997, 33-34.
- Rose, M., "Names of God in the OT", *ABD* IV (1992), 1001-1011.
- Rosenblatt, S., "A Reference to the Egyptian God Re' in the Rabbinic Commentaries on the Old Testament", *JBL* 60 (1941), 183-185.
- Routledge, R., *Old Testament Theology: A Thematic Approach*, Downers Grove: IVP, 2008.
- Sarna, N. M., *Exodus*, JPS Torah Commentary, Philadelphia; New York: Jewish Publication Society, 1991.
- Smith, M. S., "The Literary Arrangement of the Priestly Redaction of Exodus: A Preliminary Investigation", *CBQ* 58 (1996), 25-50.
- Westermann, C., *Handbook to the Old Testament*, R. H. Boyd, trans., Minneapolis: Augsburg, 1967.
- Wright, C. J. H., "Response to Gordon McConville", Craig Bartholomew, et al., eds., *Canon and Biblical Interpretation*, Grand Rapids: Zondervan, 2006, 282-290.
- Zimmerli, W., *I am Yahweh*, Louisville: John Knox Press, 1982.

<Abstract>

**The Literary and Theological Significance of Names
in the Book of Exodus 1:1-15:21**

Yoonjong Yoo
(Pyeongtaek University)

Names play a very important role in the literature of ancient Near East. It had been believed that names have the power to make true its nature and characters.

Thus having the authority to call names means to have the power to control the power of people or deities represented in their names. According to Egyptian mythology, divine order is controlled by hidden names of superior gods to inferior ones.

The English book name of Exodus is called Shemot (Names) in the Jewish tradition in accordance with the second word of Exodus 1:1. This paper purposes to show how names in Exodus 1:1-15:21 are presented, and pursues to interpret the literary and theological significance of names according to the general concept of names in ancient Near East. Methodologically, I will take synchronic approach by which does not raise how the texts had been developed.

It is noteworthy that on the one hand, names are hidden, but are revealed in Exodus 1:1-15:21 on the other. First of all, I've done exegetical work with texts in which personal or divine names are revealed and hidden, and classified texts in which names are revealed as follows: ancestors from Canaan (1:1-7), two midwives (1:15), Moses (2:10), Moses's wife and son (2:16-22), YHWH (6:2-5), Moses's parents and brother (6:16-20), and YHWH (15:3). The list of hidden names are as follows: Pharaoh (1:8, 11, 15, 17, 18, 19, 22), Moses' parents and sister (2:1-10), divine name Ehye (3:14), the Sun god Ra (10:10, 12-14, 21-23), and Egyptian gods in ten plagues (7:14-10:29; 12:12).

It is maintained that the motif of revealing and hidden names in Exodus 1:1-15:29 has literary and theological significance. Literary significance can be summarized as follows: 1) The name motif supports that the first part of Exodus is 1:1-15:29. 2) The divine name YHWH plays a key role: YHWH not revealed (1:1-2:22), YHWH alluded (2:23-6:1), YHWH revealed (6:2-14:31), and YHWH proved (15:1-21). 3) Moses's name alludes future redemption in the

Reed Seas. It also has the following theological implications: 1) In 1:1-2:22, YHWH seems to be hidden, but he works secretly to protect the people of Israel. 2) In 2:23-6:1, YHWH appears to Moses without revealing his name, but alluded his assurance of being with Moses. 3) In 6:2-14:31, YWHH is revealed in the struggle with Pharaoh, and destroyed Pharaoh with ten plagues and the great victory in the Reed Seas. 4) In 15:1-21, the power of the name YHWH is proved.

It is concluded that knowing the name YHWH is to know the nature and character of YHWH. The name motif occurs mainly in the first part of the book of Exodus, but in the second (15:22-18:27) and the third parts (19:1-40:38), Israelites learn to know how to live with the name YHWH and to serve the name YHWH. Accordingly it is suggested with certainty that the name 'Shemot' be the most appropriate name for the book of Exodus.

성서 속 동물 이름의 번역에 관한 소고 —메뚜기와 곤충을 사례로—

이영미*

1. 들어가는 말

성서는 역사적인 문서이면서 특정한 지역의 관습과 지리, 기후를 배경으로 한 지역 문화의 산물이기도 하다. 성서의 문화와 자연, 지리에 익숙하지 못한 번역자에게 특정 대상을 지칭하는 용어의 번역은 어려운 과제 중 하나이다. 우선은 원천언어에서의 동물, 식물, 물건 등의 이름이 무엇을 지칭하는지 그 의미에 대한 정확한 이해가 부족하여 딜레마에 부딪힌다. 또한 수용언어에서 그에 상응하는 단어를 어떻게 선택해야 할 것인가에 대한 어려움에 직면한다. 다른 두 언어 사이에 뜻이 빈틈없이 들어맞는 동의어(identical equivalent)를 찾기가 어렵다. 특별히 지리적 조건이 다른 지역의 동물과 식물, 사물의 이름을 번역할 경우 이에 상응하는 단어 자체를 찾기도 더 어렵다.

히브리어에 상응하는 지역 용어를 찾기 어려울 경우 번역자는 독자들에게 친숙한 그 지역의 용어로 바꾸어 번역할 것인지(domestication) 아니면 다소 낯선 외국의 용어를 그대로 유지할 것인지(foreignization)를 선택해야 한다.¹⁾ 전형적인 예는 성서의 측량 단위와 같이 현 독자에게 낯선 성서의 용어를 번역하는 경우이다.²⁾ 성서의 ‘규빗’을 번역할 때 번역자는 이를 ‘자’, ‘미터’, ‘피트’, ‘인치’ 등의 현대 측량 단위로 바꿀 것인지, 아니면 ‘규빗’으로 그대로 옮길 것인지를 결정해야 한다. 또한 우리나라에는 살고 있지 않은 동물의 이름을 번역할 경우 한국 성서 번역자는 이와 가장 가까운

* 미국 Union Theological Seminary in the City of New York에서 구약학으로 박사학위를 받음.
현재 한신대학교 구약학 교수. leetikvah@hanmail.net.

1) 로버트 쿵스, 『성서 속의 식물들』, 권성달 역 (서울: 대한성서공회, 2015), 1.

2) Ibid.

특성을 지닌 동물로 번역하거나 학명, 혹은 그에 해당하는 외국어 이름을 그대로 쓰거나 해야 한다. 가령 사막의 동물인 ‘이임(𐤇𐤍)’³⁾은 한국의 동물 중에 유사한 ‘승냥이’ 혹은 ‘이리’로 번역하거나 ‘자칼’(jackal)을 그대로 사용해야 한다.

동물 이름을 번역할 때 직면하는 또 다른 어려움은 문화적인 차이 때문에 상응하는 용어로 옮겼는데 그 뜻이 달라지거나 심지어 상반되는 경우가 발생한다는 점이다. 그 대표적인 예로, 용(龍)은 아시아의 많은 나라에서 행운(good fortune)과 번영(prosperity)을 상징하지만 성서에서 용, 혹은 바다의 큰 괴물은 악(evil)과 사악함(wickedness)을 상징한다.⁴⁾

에드워드 R. 호프(Edward R. Hope)는 번역자들이 동물 이름을 번역할 경우 선택할 수 있는 경우를 아래와 같이 네 가지로 정리한다.⁵⁾

1. 성서 속의 동물과 동일한 대상에 해당하는 지역 용어로 번역한다.
2. 성서 속의 동물과 가장 유사한 동물에 해당하는 지역 용어로 번역한다.
3. 성서 속의 동물이 그 지역에 살지 않는 경우, 보다 일반적인 이름으로 번역하고 그 특징을 수식어로 덧붙인다. 경우에 따라서 각주로 보충 설명한다.
4. 성서 속의 동물이 그 지역에 살지 않는 경우, 잘 알려진 외국어 이름을 차용하여 쓴다. 각주로 그 특징을 설명하거나 성서 뒤편에 짧은 사전어 목록을 첨부한다.

호프의 설명은 성서 속 동물 이름을 지역 언어로 바꿀 때 그에 상응하는 어휘 선택에 좋은 지침으로 유용하다.

그러나 동물 이름이 문학적 맥락에서 특정한 대상을 지칭하기 위한 목적이 아니라, 은유로서 무언가를 상징할 경우 이를 어떻게 번역할 것인지는 번역자에게 또 다른 도전을 제기한다. 은유의 도구로 쓰인 단어에 상응하는 동의어를 사전에서 찾아 기계적으로 모든 본문에 적용하여 번역을 함으로써 본래의 의미를 충분히 전달하지 못하거나 잘못 전달하는 경우도 생긴다. 이때 번역자는 낱말에 초점을 맞추기보다 장르, 문학 이론 등을 고려하는 문학적 기능을 살펴 번역에 반영해야 본문의 의미를 잘 전달할 수 있게 된다.

3) 사 13:22; 34:14; 렘 50:39.

4) Edward R. Hope, *All Creatures Great and Small: Living Things in the Bible* (New York: United Bible Societies, 2005), 3. 『성서 속의 동물들』로 번역본 곧 출간 예정.

5) Ibid.

최근의 세계성서공회연합회의 일반적인 경향도 기능주의와 문학적 관점에서 번역하려는 노력을 기울이는 쪽으로 가고 있다.⁶⁾ 동물 이름을 번역할 경우에도 마찬가지로 형식 동등성(formal equivalence)이나 내용 동등성의 원칙(semantic equivalence; dynamic equivalence)⁷⁾을 넘어서 문학적 기능의 동등성(literary functional equivalence)의 원칙에 따라 번역할 필요가 있다.⁸⁾ 원천 언어와 지역 언어 사이에 내용상의 대응을 추구하는 번역에 머무르지 않고, 원천 언어가 독자를 설득하기 위해서 사용하는 예술적 기교가 수용언어로 된 번역문에서도 ‘기능적으로’ 살아나는 번역이 될 수 있다.⁹⁾

물건이나 식물, 동물의 이름을 번역할 때의 어려움을 고려하여 세계성서공회연합회(UBS)는 성서 번역자들을 위한 전문적인 안내서를 출판하였고, 대한성서공회가 이 책들을 번역하기도 하였지만,¹⁰⁾ 한국의 성서 번역자들이나 학자들은 큰 관심을 기울이지 못하는 것이 현실이다. 그 노력의 하나로 이 글은 성서 번역자가 물건이나, 식물, 동물 등의 이름을 번역할 때, 적절한 어휘를 선택하는 노력과 함께 성서 본문의 ‘문학적 의미가 기능적으로’ 살아나는 번역이 되기 위한 몇 가지 제안을 구약성서 속의 메뚜기와 곤충을 사례로 삼아 시도해보고자 한다.

아래에서는 먼저 구약성서 속의 메뚜기와 곤충의 특성과 문학적 기능(의미)과 한국의 메뚜기와 곤충의 특성을 한글 성서 번역에서 언급된 이름들을 중심으로 소개할 것이다. 다음으로 한글 성서 번역이 성서 속의 메뚜기와 곤충과 한국의 메뚜기와 곤충의 특성에 상응하는 용어를 선택하여 번역하였는지를 검토할 것이다. 끝으로 이를 바탕으로 시 평행구에서 동물의 이름이 동일하게 기계적으로 적용되는 것이 아니라, 문학적 기능 동등성의 원칙에 따라 이름 자체보다는 문학적 맥락에서의 의미를 살린 번역을 제안

6) 알루 모졸라, “세계성서공회연합회의 성서번역”, 『성경원문연구』 14 (2004), 145.

7) Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating* (Leiden: E. J. Brill, 1964), 158-160.

8) 티모시 윌트, “문학적 기능의 동등성: 그 몇 경우”, 『성경원문연구』 15 (2004), 117-153.

9) 왕대일, “성서 번역 새로 보기 -문예적 번역과 문학 기능 동등성-”, 『성경원문연구』 20 (2007), 54; 문학적 기능 동등성에 대한 실제적인 사례로는 이영미, “문학비평적 성서해석과 번역: 애가를 중심으로”, 『성경원문연구』 27 (2010), 18-21을 참조하라.

10) 이 책들은 세계성서공회연합회가 번역가들에게 도움을 주기 위해 발간하는 안내서(Helps for Translators) 중, 기술적인 도움(Technical Helps)을 제공하기 위한 시리즈로 출판되었다. 레이 프리츠, 『성서 속의 물건들』, 김창락, 박형대, 양재훈 역, (서울: 대한성서공회, 2011); Ray Pritz, *The Works of Their Hands: Man-made Things in the Bible* (New York: United Bible Societies, 2009); 로버트 쿵스, 『성서 속의 식물들』, 권성달 역 (서울: 대한성서공회, 2015); Robert Koops, *Each According to Its Kind: Plants and Trees in the Bible* (New York: United Bible Societies, 2012); Edward R. Hope, *All Creatures Great and Small: Living Things in the Bible* (New York: United Bible Societies, 2005), 번역본 곧 출간 예정.

해볼 것이다.

2. 메뚜기와 곤충 이름

2.1. 구약성서 속의 메뚜기와 곤충들

메뚜기와 곤충은 구약성서에서 다른 어떤 곤충보다 많이 언급된 중요한 곤충이다. 구약성서에 메뚜기와 곤충을 지칭하는 히브리어로는 ‘아르베(אַרְבֵּה)’, ‘하가브(חַגָּב)’, ‘솔암(סֹלְאָם)’, ‘하르골(חַרְגֹּל)’, ‘게브(גֵּב, 또는 고바이[גִּבַּי]’, ‘가잠(גָּזָם)’, ‘하실(חֲסִיל)’, ‘엘레크(אֵלֶּק)’, ‘첼라찰(צִלְצָל)’ 등 9개이다.¹¹⁾ 가장 일반적인 단어는 아르베(אַרְבֵּה)이다.

이 단원에서는 성서의 메뚜기와 곤충의 특징을 문맥 속에서 살펴봄으로써 각 히브리어가 어떤 종류의 곤충을 뜻하는 단어인지 검토해볼 것이다. 이 작업은 히브리어 곤충 용어에 상응하는 지역 언어를 찾기 위한 기초 작업이 될 것이다. 여기서는 히브리어를 번역하지 않고 그대로 사용하였다.¹²⁾

2.1.1. 아르베(אַרְבֵּה)

아르베는 메뚜기와 곤충을 지칭하는 히브리어 중에서 가장 많이 언급된 용어이다.¹³⁾ 아르베는 출애굽기 10장에서 흔히 메뚜기 재앙으로 알려진 자연재해를 언급할 때 일관되게 사용된 단어이다. 출애굽기 10장이 묘사하는 아르베는 엄청난 숫자로 떼를 지어 다녀서 위협과 두려움의 대상이며(출 10:5, 12, 14), 농작물을 갉아먹고 초토화시키는 파괴력을 지니고 있다(출 10:5, 12, 15). 다른 본문에서도 아르베는 떼를 지어 다니며, 많은 수의 무리를 묘사하는데 언급되고 있으며(삿 6:5; 잠 30:27; 렘 46:23; 욥 2:25), 곡식을 남김없이 먹어 피해를 주는 존재로 언급된다(신 28:38; 삿 6:5; 왕상 8:37; 대

11) 메뚜기와 곤충을 지칭하는 것으로 이해되는 히브리어와 언급된 본문은 다음과 같다. 아르베 - 출 10:4, 12, 13, 14(2회), 19(2회); 레 11:22; 신 28:38; 삿 6:5; 7:12; 왕상 8:37; 대하 6:28; 욥 39:20; 시 78:46; 105:34; 109:23; 잠 30:27; 렘 46:23; 욥 1:4; 2:25; 나 3:15, 17; 게브 또는 고바이 - 사 33:4; 암 7:1; 나 3:17; 가잠 - 욥 1:4; 2:25; 암 4:9; 하가브 - 레 11:22; 민 13:33; 대하 7:13; 전 12:5; 사 40:22; 하실 - 왕상 8:37; 대하 6:28; 시 78:46; 사 33:4; 욥 1:4; 2:25; 하르골 - 레 11:22; 엘레크 - 시 105:34; 렘 51:14, 27; 욥 1:4; 2:25; 나 3:15(2회), 16; 솔암(sol'am) - 레 11:22; 첼라찰 - 신 28:42; 사 18:1. 본문의 목록은 Edward R. Hope, *All Creatures Great and Small*, 201 (6.9.)에서 참조함.

12) 히브리어 표기는 처음과 제목에서만 표기하고 본문에서는 한글 음역으로 대신하였다.

13) 아르베 - 출 10:4, 12, 13, 14(2회), 19(2회); 레 11:22; 신 28:38; 삿 6:5; 7:12; 왕상 8:37; 대하 6:28; 욥 39:20; 시 78:46; 105:34; 109:23; 잠 30:27; 렘 46:23; 욥 1:4; 2:25; 나 3:15, 17.

하 6:28; 시 78:46; 105:34-35; 욥 1:4).

아르베는 레위기 11장의 식용 곤충 목록 중 하나로 언급된다. 레위기 11:20-21은 “날개가 있고 네 발로 기어 다니는 곤충은 너희가 혐오할 것이로되 다만 날개가 있고 네 발로 기어 다니는 모든 곤충 중에 그 발에 뛰는 다리가 있어서 땅에서 뛰는 것”은 먹을 수 있도록 규정한다. 보다 구체적으로 22절은 네 종류의 곤충-아르베, 하가브, 솔암, 하르골을 소개한다. 이 중에서 솔암과 하르골은 이 절에서만 나오며 위의 특징을 가진 곤충일 거라는 추측 이외에 정확히 어떤 곤충인지 알 길이 없다.¹⁴⁾

이상의 구절에서 얻는 아르베의 특성과 문학적 기능은 다음과 같이 요약된다. 1) 아르베는 뛰어오를 수 있는 특별한 다리를 가지고 있는 식용 곤충이다. 2) 아르베는 떼를 지어 이동하며 그 숫자가 많아서 인간들에게 위협적이고 두려움의 대상이 된다. 3) 아르베는 농작물의 피해를 주는 이동성 곤충이다. 이 때문에 큰 재앙으로 인한 심판의 도구로 자주 사용된다.

2.1.2. 하가브(חַגַב)

하가브는 구약성서에서 5번 언급된다.¹⁵⁾ 레위기 11:22에서 다른 세 곤충과 함께 식용으로 쓰이며 뛰어오를 수 있는 특별한 다리를 가진 곤충으로 소개되었다. 역대하 7:13에서 하가브는 ‘땅에 있는 것을 잡아먹는 해충’으로 묘사된다. 민수기 13:33은 네피림 자손과 비교하여 이스라엘의 왜소함을 하가브 같은 존재로 은유적으로 표현하고, 이사야 40:22는 하나님 앞에서 인간의 왜소함을 하가브 같은 존재로 묘사한다.

전도서 12:5의 본문에서 하가브는 그 의미를 정확히 파악하기 어렵다. 문자적으로 하가브는 ‘오직 기어다닐 수 있다’를 뜻한다. 호프는 이 구절이 사람이 늙어가면서 맞이하는 노년을 묘사하는 것이라고 설명하면서 주석가들이 이를 두 가지로 해석하고 있다고 소개한다. 1) 노인이 거동하기 어려운 상황을 묘사한다. 또는 2) 남자가 왕성한 정력을 잃어버린 것을 풍자하는 것이다. 만일 전자의 경우라면, ‘하가브’는 지금은 겨우 거동할 수 있는, 살아있는 사람을 가리키는 별명이다. 반면 두 번째 경우라면 이 단어는 남성의 성기에 대한 별칭이다.¹⁶⁾ 만일 이 시구가 무력감을 묘사하는 것으로 쓰였을 경우 이사야 40:22와 같은 맥락에서 왜소함 혹은 보잘 것 없음을 상징한다.

14) 솔암과 하르골은 구약성서에서 이곳에서만 한 번씩 언급되는 단어이므로 따로 단어의 상징성을 검토하지 않을 것이다.

15) 레 11:22; 민 13:33; 대하 7:13; 전 12:5; 사 40:22.

16) Edward R. Hope, *All Creatures Great and Small*, 204.

이상을 정리하면 하가브는 1) 뿔 수 있는 특별한 다리를 가지고 있는 식용 곤충이며, 2) 곡식이나 식물을 갹아먹고, 3) 왜소함을 상징하는 곤충이다. 하가브가 왜소함을 상징하게 된 이유는 분명하지 않지만 그 크기가 작기 때문이 아닐까 추측된다.

2.1.3. 게브(גֵב, 또는 고바이[גֵבַי])(사 33:4; 암 7:1; 나 3:17)

이 용어는 구약성서에 3번 나온다. 이사야 33:4에서는 하실과 평행구를 이루어 ‘뛰어오르는’ 적군의 동작을 묘사하는 은유로 쓰인다. 이 용어들은 ‘떼를 짓다’ 또는 ‘함께 모이다’는 뜻의 동사와 연관이 있고, 주로 떼로 몰려다니는 위협적 무리를 묘사하는 대목에 등장한다고 호프는 설명한다.¹⁷⁾ 아모스 7:1에서 고바이가 땅의 풀을 모두 뜯어 먹는 재앙의 원인자로 묘사되었으며, 나훔 3:17에는 아르베와 평행구에 등장하여 높이 날아가 버리는 특징이 강조되고 있다.

이상의 내용으로 볼 때 게브, 고바이는 떼를 지어 무리를 이루어 이동하고, 땅의 풀을 뜯어먹는 메뚜기의 일반적 특성을 가진다. 특별히 뛰어오르는 특성이 강하게 인식되는 것으로 보아 다른 메뚜기과 곤충보다 더 높이 뛰어오르는 특성을 지닌 것으로 보인다.

2.1.4. 가잠(גַּזָּם)(욘 1:4; 2:25; 암 4:9)

가잠은 아모스 4:9에서 동산의 포도원과 무화과나무, 감람나무를 다 먹었다고 묘사되는 데, 피해 규모가 큰 점을 고려하여 어른메뚜기가 더 적절해 보인다. 요엘 1:4에서 언급된 네 개의 메뚜기 곤충 이름이 크기의 변화에 따라 나열된 것으로 보아 제일 처음 나온 가잠은 큰 메뚜기로 해석할 수 있어 보인다.

2.1.5. 하실(חֲסִיל)(왕상 8:37; 대하 6:28; 시 78:46; 사 33:4; 욘 1:4; 2:25)

하실은 열왕기상 8:37과 역대하 6:28에서 아르베와 함께 재앙을 일으킨 곤충으로 언급된다. 시편 78:46에서도 이 두 히브리어가 평행구에서 쓰였는데 많은 주석가들이 이 단어들은 어른메뚜기(아르베)와 새끼메뚜기(하실)를 가리키는 것으로 해석한다. 호프도 하실이 엘레크와 더불어 새끼메뚜기 형태를 가리키는 말이라는 점에 일반적인 합의가 이루어져 있다고 설명한다.¹⁸⁾

17) Ibid., 205.

18) Ibid., 206.

이사야 33:4에서 하실은 게브와 평행구로 나오는 데 여기서도 하실은 새끼메뚜기를, 게빔은 높이 뛰어오르는 어른메뚜기를 가리키는 것으로 보인다.

이상을 정리하면 하실은 새끼메뚜기로, 떼를 지어 다니며 곡식을 먹어치우는 메뚜기의 일반적인 특성을 가진다(욥 1:4; 2:25).

2.1.6. 엘레크(קֶלֶק)(시 105:34; 렘 51:14, 27; 욥 1:4; 2:25; 나 3:15, 16)

엘레크는 시편 105:34에서 아르베와 평행어로 쓰였으며 밭에 있는 열매를 먹어치우는 해충으로 묘사된다. 시편 78:46과 마찬가지로 이 단어가 아르베와 평행어로 나오는데, 많은 주석가들이 이 단어들은 성충메뚜기(아르베)와 새끼메뚜기(하실)를 가리키는 것으로 해석한다. 호프도 하실이 엘레크와 더불어 새끼메뚜기 형태를 가리키는 말이라는 점에 일반적인 합의가 이루어져 있다고 설명한다.¹⁹⁾ 예레미야 51:14에서 이 단어는 사람의 수가 가득하게 하리라는 하나님의 맹세를 소개하는 맥락에서 숫자가 많은 풍성함을 상징한다. 예레미야 51:27과 요엘 1:4; 2:25에서 엘레크는 많은 수를 상징하는 의미로 쓰인다. 이로써 엘레크는 수효가 많은 메뚜기 떼의 극성스러움과 군집성을 강조하는 맥락에서 쓰인 공통점이 있다. 정리하면, 엘레크는 하실과 함께 새끼메뚜기를 가리키는 용어로 보인다.

2.1.7. 첼라찰(חֶלְרָצָל)(신 28:42; 사 18:1)

신명기 28:42에서 첼라찰은 모든 나무와 토지의 소산을 모조리 갹아먹는 곤충으로 묘사되었다. 이사야 18:1에서 구스 땅은 ‘첼레찰의 땅’으로 불린다.

2.2. 한국의 메뚜기

메뚜기과의 곤충은 여치류, 귀뚜라미류, 메뚜기류의 무리로 세분된다. 북극과 남극을 제외한 전 세계에 분포하며, 약 15,000여 종이 알려져 있다. 특히 열대 지방에 많으며, 우리나라에는 약 200여 종이 분포하고 있다.²⁰⁾ 메뚜기과 곤충들은 짧은 촉각, 특이한 머리 모양, 말안장 모양의 앞가슴, 특별한 날개, 도약하기 위한 강한 뒷다리가 특징이다. 한국에서 벼메뚜기는 논에서 흔히 볼 수 있는 메뚜기로 약충과 성충이 벼 잎을 먹는다. 과거 우리나라에서 큰 피해를 받은 것은 풀무치에 의하였던 것으로 추측된다. 풀무

19) Ibid.

20) 김정환, 『원색도감: 한국의 잠자리, 메뚜기, 사마귀, 대벌레』 (서울: 교학사, 1998), 297.

치와 같은 이동형 메뚜기는 정주형에 비하여 날개가 길고 폭식성이며 신경 질적이어서 작은 자극에도 예민하게 반응한다.²¹⁾

한글 성서에는 히브리어 메뚜기과 곤충 이름을 팔중이, 황충, 풀무치, 느치, 누리, 방아깨비, 귀뚜라미, 베짚이 등으로 번역하였다. 이 단원에서는 이 곤충들을 중심으로 그 특징을 정리해보았다. 기본적인 분류와 특징은 김정환의 『원색도감: 한국의 잠자리, 메뚜기, 사마귀, 대벌레』를 참조하였으며, 이 책에 소개되지 않은 이름은 다양한 백과사전에서 그 의미를 찾아 정리하였다.

풀무치 또는 황충(*Locusta migratoria*)은 메뚜기과에 속하는 곤충으로 몸 길이는 48~65mm(날개 끝까지)이며 몸 빛깔은 녹색과 갈색, 녹갈색이다. 팔중이와 비슷하게 생겼으나, 크기가 더 크다. 사람의 발길이 잘 닿지 않는 산간벽지나 묘지 주변의 잡초와 풀이 우거진 곳에 서식한다. 벼과 식물을 주된 먹이로 하고, 식성은 매우 좋은 편이다. 온도, 습도, 햇빛, 먹이 등의 환경조건이 적합하면 많은 개체가 발생해서 떼를 지어 날아다니며 농작물에 막대한 피해를 준다. 풀숲에 숨어 있으면 눈에 잘 띄지 않고, 적에게서 도망칠 때는 높이 올라가 멀리까지 날아갈 수 있다. 알로 겨울을 지낸다. 한국 등 전 세계에 분포한다.²²⁾

메뚜기(*Oxya velox* [Fabricius])는 논에서 흔히 볼 수 있는 메뚜기로 약충과 성충이 벼 잎을 먹는다.²³⁾

팔중이(*Oedaieus infemalis*)는 산기슭이나 하천가에 있는 풀밭이나 자갈밭에 서식한다. 주행성으로 낮에 활동이 활발하며 주된 먹이는 콩과 식물이다. 몸길이가 32~45mm(날개 끝까지)로 작은 편이다. 한국·일본·중국 등지에 분포한다.²⁴⁾

방아깨비(*Acrida cinerea*)는 논밭 두렁, 하천변의 화본과 식물이 자생하는 초원에 주로 많다. 수컷은 날 때에 앞날개와 뒷날개를 서로 마찰하여 ‘타타타’ 하는 소리를 낸다. 벼과 식물을 주로 먹는다. 강한 턱을 이용해 주로 벼과 식물을 잘게 씹어서 먹는다. 한국·일본·타이완·중국 등지에 분포한다.²⁵⁾

21) “메뚜기”, 『한국민족문화대백과사전』, <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Index> (2017. 7. 19.).

22) “황충이”, <http://dic.daum.net/word/view.do?wordid=kkw000298064&supid=kku000380502> (2017. 7. 19.).

풀무치(*Locusta migratoria* [Linnaeus])는 무리를 지어 떼를 지어 날아다니며 농작물을 망쳐놓았다는 기록이 있을 정도로 온도와 습도, 일광, 식초 등의 환경 조건이 좋으면 많이 발생하는데 황충이란 이름으로 표기되기도 한다. 김정환, 『한국의 잠자리, 메뚜기』, 418.

23) 김정환, 『한국의 잠자리, 메뚜기』, 422.

24) Ibid., 414.

누리는 메뚜기과에 속한 곤충으로 몸빛은 녹색 또는 갈색이며 길이는 50~60mm 정도이다. 주로 열대 초원지대에 떼를 지어 사는 데 무리를 지어 이동할 때 농작물에 큰 해를 끼치기도 한다.²⁶⁾

느치는 딱정벌레의 하나로 몸길이는 6~10mm이고 평평한 직사각형 모양으로, 검은 갈색 또는 붉은 갈색이다. 가슴은 머리보다 크고 배는 가슴과 폭이 같다. 더듬이는 곤봉 모양으로 열한 마디이고 온몸에 점무늬가 있다. 쌀, 보리, 나무 따위를 해친다. 전 세계에 분포한다.²⁷⁾

귀뚜라미(criquet, *Velarifictorus aspersus*)는 한국의 식용 곤충의 하나로 메뚜기아목에 속하는 귀뚜라미과 곤충이다. 귀뚜라미는 인가 주위에서 살며 초원이나 정원의 돌 밑에서 볼 수 있다. 야행성이며 잡식성이다. 산란관을 땅속에 꽂고 산란한다. 알 상태로 땅속에서 월동한다.²⁸⁾

베짱이(*Hexacentrus japonicus* [Karny])는 앞이 탁 트인 들녘의 풀밭이나 길가에서 서식한다. 야행성이며, 육식성이다. 앞에서 앞으로, 나무에서 나무로 날아 이동하면서 다른 곤충을 잡아먹는다. 한국과 일본에 분포한다.²⁹⁾

2.3. 히브리어 메뚜기과 곤충 용어와 한글 번역

지금까지 성서 속의 메뚜기를 지칭하는 9개의 히브리어의 특징과 한글 성서에 언급된 메뚜기목 곤충의 한국 이름을 검토한 결과, 히브리어 메뚜기 곤충 이름과 한국의 메뚜기 곤충 이름은 용어상의 일치점을 찾기보다 그 특징을 살릴 수 있는 내용 동등성의 원칙을 적용하는 것이 적절하다는 결론을 내렸다. 무엇보다도 한국 독자들에게 메뚜기과 곤충의 세부적인 구분이 용어로 친숙하지 않고, 곤충 이름 자체로 문학적 맥락에서 묘사하고자 하는 의미상의 차이를 구별해서 표현하기 어렵기 때문에 다양한 곤충의 이름을 제시하기보다 특징을 수식어로 덧붙이는 것이 더 적절해 보인다.

이상을 정리하면, 아르베는 이동형 메뚜기인 풀무치, 게브는 정착형 메뚜기, 하실과 엘레크는 새끼메뚜기, 하가브는 작은메뚜기, 가잠은 큰메뚜기로 보인다. 특별히 메뚜기가 떼로 몰려와 작물에 피해를 준 것을 묘사하는 본문에서는 메뚜기 이름에 ‘떼’를 첨가하여 번역하는 것이 적절해 보인다.

25) Ibid., 382.

26) “누리”, <http://dic.daum.net/word/view.do?wordid=kkw000053627&supid=kku000068755&q=누리> (2017. 7. 19.).

27) “느치”, <http://dic.daum.net/word/view.do?wordid=kkw000054841&supid=kku000070034> (2017. 7. 19.).

28) 김정환, 『한국의 잠자리, 메뚜기』, 416.

29) Ibid.

3. 성서 속 메뚜기와 곤충의 번역

성서에서 메뚜기와 곤충은 비평행 구문에서는 그 곤충이 상징하는 특징을 통해 본문의 메시지를 직접 설명하는 도구로 사용하지만, 평행구문에서는 평행법의 종류와 평행하는 용어와의 관계 속에서 달라지는 은유의 유비 범주를 표현하고 있다. 따라서 비평행 구문에서는 내용 동등성의 원칙에 따라, 평행구문에서는 문학적 기능 동등성의 번역 원칙을 적용할 필요가 있을 것이다. 이 단원에서는 각 용어가 지니는 특징을 고려하면서 각 구절이 한글로 어떻게 번역되었는지 소개한 뒤, 평행 구문에서 언급된 메뚜기와 곤충은 문학적 기능 동등성의 원칙에 따라 번역할 것을 제안할 것이다.

3.1. 비평행구문에서 내용 동등성의 원칙에 따른 용어 번역

히브리어 메뚜기와 곤충이름이 산문에서 언급된 곳은 레위기 11:22; 열왕기상 8:37; 역대하 6:28; 7:13; 민수기 13:33; 이사야 40:22; 전도서 12:5; 요엘 2:25 등이다.³⁰⁾

3.1.1. 레위기 11:22

레위기 11:22은 산문구절로 식용 곤충의 목록을 언급한다. 한글 성서 번역본들은 네 개의 히브리어를 다소 다르게 번역하였다. 『성경전서 개역개정판』은 “메뚜기”(‘*arbeh*), “베짱이”(sol‘*am*), “귀뚜라미”(chargol), “팔중이”(chagav)로 번역한 반면, 『성경전서 새번역』과 『공동번역 성서 개정판』은 동일하게 “메뚜기”(‘*arbeh*)와 “방아깨비”(sol‘*am*)와 “누리”(chargol)와 “귀뚜라미”(chagav)로 옮겼다. 한국의 메뚜기목 곤충에서 식용으로 쓰이는 것은 메뚜기과와 귀뚜라미과이다. 여치과 곤충은 식용으로 쓰이지 않는다. 메뚜기, 풀무치, 귀뚜라미는 한국뿐 아니라 중동, 아프리카, 아시아의 일부 지역에서 먹이로 보편적으로 사용되었다.³¹⁾

30) 요엘 2:25는 1:4의 평행구문과 연관되어 있으므로 다음 단원에서 다루어질 것이다.

31) 참고로 “영어 번역본 중에서 NEB와 REB는 네 종류의 메뚜기로 번역할 것을 선택하여, “큰 메뚜기”(‘*arbeh*), “긴머리메뚜기”(sol‘*am*), “초록메뚜기”(chargol), 그리고 “사막메뚜기”(chagav)로 번역한다. 이러한 명칭들은 각 단어의 어원에 대한 추정에 근거를 두고 있다. 즉 히브리어가 유래한 고대 셈계 언어의 어원을 추적하였다.” 그러나 호프(Edward R. Hope)는 단어의 뜻을 어원에서 추론하는 근거로 사용하기엔 매우 모호하며, 학자들도 이 단어들의 특별한 어원에 대한 주장을 거의 지지하지 않고 있다고 비판한다. Edward R. Hope, *All Creatures Great and Small*, 206.

한글 성서 번역본들에서 언급된 이름들 중에 메뚜기, 황충, 팔중이, 누리, 귀뚜라미는 본문이 의도하는 식용 곤충의 의미에 맞는 용어이므로 적절하지만 여치과 곤충인 베짚이를 포함시킨 『개역개정』의 번역은 부적절한 용어 선택으로 여겨진다. 레위기 11:22는 현재에도 식용으로 쓰이는 메뚜기와 귀뚜라미의 이름을 포함하고, 솔암과 하르골은 이 구절에서만 언급되는 점을 고려하였다. 아르베와 하가브는 메뚜기과 중에서 잘 알려진 메뚜기 이름으로, 이 구절에서만 한 번 언급된 솔암은 잘 알려지지 않은 메뚜기 이름으로, 그리고 하르골은 귀뚜라미과의 대표적 이름인 귀뚜라미로 번역하는 게 적절해 보인다. 따라서 레위기 11:22는, “그 중에 너희는 풀무치, 메뚜기, 귀뚜라미는 먹을 것이라”고 번역한 뒤 각주로 ‘히브리어에는 네 개의 곤충 이름이 언급되어 있다’고 덧붙이는 번역을 제안한다.

3.1.2. 열왕기상 8:37, 역대하 6:28; 7:13

열왕기상 8:37과 역대하 6:28에 나오는 재난 목록에 언급된 히브리어는 아르베와 하실이며, 이 단어들을 『개역개정』은 “메뚜기”(아르베)와 “황충”(하실)으로, 『새번역』은 “메뚜기 떼”(아르베)나 “누리 떼”(하실)로, 『공동개정』은 “메뚜기, 누리떼”로 번역하였다. 이와 병행하는 역대하 6:28의 번역도 동일하다. 한글 성서의 번역은 모두 재난이나 전염병의 목록 중 하나로 곡식을 갹아먹는 두 종류의 해충으로 해석하였다. 그 이유 때문에 조사가 메뚜기 떼와 누리 떼가 아니고 메뚜기 떼나 누리 떼로 번역하였다.

그러나 이 두 이름이 다른 두 종류의 메뚜기 이름이라기보다는 어른메뚜기와 새끼메뚜기를 가리키는 것으로 해석하여, “크고 작은 메뚜기들”, 그리고 “어른메뚜기와 새끼들”로 번역할 가능성도 있다. 하실은 시편 78:46과 이사야 33:4에서 어른메뚜기와 평행구에 언급되어 새끼메뚜기를 지칭하고 있다. 따라서 열왕기상 8:37과 역대하 6:28은 “어른메뚜기와 새끼메뚜기”로 번역할 것을 제안한다.

한편 역대하 7:13은 작은메뚜기(하가브; 민 13:33; 사 40:22 아래 참조)를 시켜 땅에 있는 것을 갹아먹게 시켰다는 심판의 의미를 담아 “작은메뚜기를 시켜 땅에 있는 것을 갹아먹게 하거나”로 번역할 것을 제안한다.

3.1.3. 민수기 13:33, 이사야 40:22, 전도서 12:5

다음으로 비평행 문구에서 하가브는 작고 하찮은 존재를 상징하는데 쓰였다(민 13:33; 사 40:22; 전 12:5). 문자적인 번역은 이런 의미를 담아내기 쉽지 않다. 민수기 13:33과 이사야 40:22는 네피림과 하나님과 비교하여 이

스라엘인과 인간의 작고 하찮음을 묘사하고 있으므로 이 구절에서 하가브는 한국 문화에서 작고 하찮은 존재를 상징하는 “개미”, “벼룩” 등의 다른 곤충 이름으로 대체하여 옮기는 것도 의미를 좀 더 살리는 번역이 될 수 있을 것이다.³²⁾

전도서 12:5의 경우는 상응하는 용어를 찾아 번역하기보다는 문장의 의미를 풀어서 번역하는 편이 구절 속의 메시지를 더 명확히 전달할 수 있다는 점에서 『새번역』의 “원기가 떨어져서”가 적절한 번역으로 보인다.

3.1.4. 신명기 28:42, 이사야 18:1

첼라찰은 신명기 28:42에서는 나무나 밭의 곡식을 먹는 해충으로 묘사되고 있으므로 일반적인 용어인 메뚜기로 번역하는 것이 적절해 보인다.

이사야 18:1에서 구스를 ‘첼레찰의 땅’이라고 부르는 데, 한글 번역본은 모두 날개 치는 소리를 내는 곤충의 특성을 부각시켜 『개역개정』은 “날개 치는 소리 나는 땅”으로, 『새번역』은 “벌레들이 날개 치는 소리가 나는 땅”으로, 『공동개정』은 “날벌레가 우글거리는 나라”로 옮기는데 소리의 특성을 살린 『개역개정』이나 『새번역』의 번역이 적절해 보인다.

3.2. 히브리 평행구에 나타난 메뚜기

메뚜기 관련 히브리어가 평행구에 언급되는 사례는 시편 78:46; 105:34; 이사야 33:4; 요엘 1:4; 나훔 3:15-17 등이다. 여기서는 히브리 시의 평행법을 기초로 하여, 문학적 기능 동등성의 원칙에 따른 번역을 제안해보고자 한다.

3.2.1. 히브리 시 평행법과 성서 번역

히브리 시 연구에서 가장 활발하게 진행된 논의 중 하나가 평행법인데,³³⁾ 히브리 시의 평행법 이해는 성서번역과 밀접한 연관이 있다. 김정우는 평행법에 대한 이해의 부족으로 시의 형식적 아름다움을 상실하는 경우(개역 전통)가 생겼을 뿐 아니라 시의 의미 전달에도 실패하는 경우들이 적지 않게 발생하였다고 지적한다.³⁴⁾ 『성경전서 표준새번역』의 경우는 평행을 이루는 두 행의 의미를 하나로 합쳐서 표현한 경우도 자주 발견되고 있

32) Ibid., 205.

33) 김정우, “히브리 시의 평행법과 성경번역: 이론적 기초”, 『히브리시학』(서울: 기혼, 2013), 71.

34) Ibid., 72.

음에 유감을 표한다.³⁵⁾ 히브리 시의 번역은 히브리 시의 평행법의 구조와 특성을 잘 이해하여 시적 의미를 잘 살릴 수 있어야 한다.

평행법 논의를 촉발시킨 로버트 로우스(Robert Lowth)는 평행법을, “시의 한 절 혹은 한 행과 다른 절 혹은 다른 행 사이의 상응성”이라고 정의한다.³⁶⁾ 로우스는 그의 이사야 주석에서 두 행(lines) 안에서 평행하는 구들을 “*parallelismus membrorum*”(평행구)이라고 부르고, 평행구의 종류를 동의적 평행법(synonymous parallelism), 반의적 평행법(antithetic parallelism), 통합적 평행법(synthetic parallelism)으로 구분하였다. 이 구분은 의미를 중심으로 이루어졌다.³⁷⁾ 로우스의 평행법 이해는 이후 동의성과 반복성만 주로 강조되어 오다가, 1980년대 히브리 시 문학에 관한 활발한 연구 속에 평행구 사이의 변이성과 연속성에 대한 다양한 의견들이 제시되었다.³⁸⁾ 즉 히브리 시의 평행구는 단순한 반복만이 아니라 의미의 확장과 심화를 표현하는 수단으로 쓰였던 수사학적 기법이다. 아델 벌린(Adele Berlin)은 “평행법은 중복성과 다의성, 명확화와 모호성, 등가 안에서의 대조로 구성되어 있다. 평행법은 메시지 그 자체에 초점을 맞추고 있으나 그 시야는 두 눈으로 보는 것과 같다. 인간의 시야와 같이 동일한 물체의 두 개의 약간 서로 다른 관점들을 겹쳐 보이게 하고 그들의 초점으로부터 깊이 있는 의미를 산출해 낸다”고 설명한다.³⁹⁾

35) 김정우, “『표준새번역』과 『표준새번역 개정판』의 시편 번역에 대한 평가”, 『신학지남』 225 (1998), 9-27.

36) Robert Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, G. Gregory, trans. (London: J. Johnson, 1787; Boston: Joseph T. Buckingham, 1815 재출판), 257-258.

37) Ibid., 259-273.

38) 쿠글(James Kugel)과 알터(Robert Alter)가 의미론적 평행법에 대한 지금까지의 이해를 수정해 주었다면, 콜린스(T. Collins)와 아델 벌린(Adele Berlin)등은 히브리 시 평행법 논의를 어휘적 문법적(구문론적) 영역으로 끌어들었다. 1980년대 이후 평행법을 다룬 단행본을 몇 개 소개하면 아래와 같으며, 1985년 이후 출간된 평행법 연구에 대한 대표적인 총서는 벌린의 『성경 평행법의 역동성』, 24-27을 참조하라. G. B. Gray, *The Forms of Hebrew Poetry* (New York: Ktav, 1972); Terence Collins, *Line-Forms in Hebrew Poetry: A Grammatical Approach to the Stylistic Study of the Hebrew Prophets* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1978); Stephen Geller, *Parallelism in Early Poetry of Israel* (Missoula: Scholars Press, 1979); Michael P. O'Connor, *Hebrew Verse Structure* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1980); James Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its History* (New Haven: Yale University Press, 1981); Wilfred G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984); Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985); A. 벌린, 『성경 평행법의 역동성』, 이희성 역 (서울: 도서출판 그리심, 2012); Adele Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington: Indiana University Press, 1985; Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company; Dearborn: Dove Booksellers, 2008, revised).

39) A. 벌린, 『성경 평행법의 역동성』, 176.

히브리 시의 평행법이 단순한 반복이 아니라 의미의 확장과 심화를 표현하는 수사학적 기법이라면, 은유의 도구로 평행되어 등장하는 메뚜기의 이름도 이러한 수사학적 의미를 살리기 위해 사용되었을 것이다. 그러므로 번역자는 점층적 혹은 점강적 평행구의 강도의 차이를 번역용어에 반영하여 번역할 필요가 있다.

3.2.2. 시편 78:46

시편 78:46의 평행구에는 히브리어 하실과 아르베가 쓰였다. 『개역개정』, 『새번역』, 『공동개정』은 각각 아래와 같이 번역하였다.

그들의 토산물을 황충에게 주셨고
그들이 수고한 것을 메뚜기에게 주셨으며 (『개역개정』)

농작물을 해충에게 내주시고,
애써서 거둔 곡식을 메뚜기에게 내주셨다. (『새번역』)

그들의 소출을 누리떼에게 내주셨고,
애써 가꾼 곡식을 메뚜기떼에게 주셨으며, (『공동개정』)

이 절에서 에블람과 예기암 그리고 하실과 아르베가, 두 번째 행이 첫 번째 행의 의미를 확장 심화시키는 점층적 평행구로 쓰였다. 첫 번째 평행어인 에블람과 예기암이 의미의 확장된 개념을 표현해주고 있으며, 메뚜기와 곤충의 두 용어가 열왕기상 8:37과 역대하 6:28의 산문 문장에서 두 개의 메뚜기 이름이 아니라 새끼메뚜기와 어른메뚜기를 묘사한다. 또한 메뚜기가 떼로 몰려다니며 곡물을 해치는 특성을 살려 ‘떼’를 넣어 번역하였다. 따라서 시편 78:46의 번역은 다음과 같이 제안한다.

그가 초지(에블람)를 새끼메뚜기떼(하실)에게 주었고,
그 토산물(예기암)을 성충메뚜기떼(아르베)에게 주었다.

3.2.3. 시편 105:34-35

시편 105:34에서는 히브리어 아르베와 엘레크가 평행구에 동의적 평행어로 나온다. 35절이 이 메뚜기들의 기능을 묘사하고 있으므로 이를 35절과 함께 한글 번역을 소개하면 다음과 같다.

34 여호와께서 말씀하신즉 황충(아르베)과 수많은 메뚜기(엘레크)가

몰려와

35 그들의 땅에 있는 모든 채소를 먹으며 그들의 밭에 있는 열매를 먹었도다 (『개역개정』)

34 그가 말씀하시니, 이런 메뚜기 저런 메뚜기 할 것 없이 수없이 몰려와서,

35 온갖 풀을 갹아먹고 땅에서 나는 모든 열매를 먹어 치웠다. (『새번역』)

34 말씀 한마디로 메뚜기와 누리떼가 수없이 덮쳐와서

35 온 나라의 풀을 모조리 갹아먹고 땅에서 나는 온갖 곡식도 먹어 치웠다. (『공동개정』)

시편 105:34-35는 시편 78:46과 반대로 점강적 평행구이다. 35절의 땅에 있는 모든 풀에서 밭으로 규모가 작아지고 있으며 이와 병행하는 또 다른 평행어는 성충메뚜기(아르베)와 새끼메뚜기(엘레크)로 규모가 작아지는 것으로 해석하는 것이 적절하다. 모두 메뚜기가 떼로 몰려다니는 특성과 곡식을 먹어치우는 파괴성을 특징으로 하지만 엘레크는 특별히 무리의 수가 많음을 묘사하는 데 쓰이고 있는 점을 고려할 때 시편 105:34-35를 다음과 같이 번역할 것을 제안한다.

34 그가 말씀하시니, 메뚜기떼와 새끼메뚜기떼가 수없이 덮쳐 와서

35 그들의 땅에 난 풀을 모조리 갹아먹고, 그들의 밭에 난 곡식을 먹어 치웠다.

3.2.4. 이사야 33:4

이사야 33:4에서는 히브리어 하실과 게브가 쓰였으며 한글 번역본은 이를 아래와 같이 옮긴다.

황충의 떼 같이 사람이 너희의 노략물을 모을 것이며

메뚜기가 뛰어오름 같이 그들이 그 위로 뛰어오르리라 (『개역개정』)

민족들아, 사람들이 황충이 떼처럼 몰려들어서, 너희가 약탈한 전리품을 빼앗을 것이다.

메뚜기 떼가 뛰어오르듯, 사람들이 그 탈취물 위에 달려들 것이다.

(『새번역』)

당신의 백성은 메뚜기떼처럼 전리품을 모아 들고
누리떼처럼 그 전리품을 덮칠 것입니다. (『공동개정』)

하실은 새끼메뚜기를, 게브는 어른메뚜기를 가리키는 포괄적인 이름을 뜻하므로 이 평행구는 시편 78:46의 경우와 마찬가지로 두 번째 행이 첫 번째 행을 확장 발전시키는 점층적 평행법을 이룬다. 이 특징을 살려 이 절을 아래와 같이 번역할 것을 제안한다.

새끼메뚜기떼가 휩쓸어가듯 그들의 노략물이 강탈될 것이며,
사람들이 어른메뚜기떼처럼 그들의 전리품에 떼로 달려들 것이다.

3.2.5. 요엘 1:4

요엘 1:4는 평행구에 네 개의 다른 히브리어-가잠, 아르베, 엘레크, 하실을 은유로 사용한다. 대부분의 주석가들은 이 목록이 메뚜기의 네 성장단계를 가리킨다고 보아, 이 용어들을 떼 지어 이동하는 어른메뚜기들(가잠), 한 곳에 머무는 메뚜기들(아르베), 날개 없는 새끼메뚜기(엘레크), 기어다니는 유충(하실)으로 해석한다. 몇몇 학자들은 엘레크와 하실을 메뚜기의 다른 성장단계를 반영하기보다는 메뚜기의 다른 종들을 가리키는 것으로 해석하기도 한다. 한글 번역본에서는 요엘 1:4를 아래와 같이 번역한다.

팔충이가 남긴 것을 메뚜기가 먹고
메뚜기가 남긴 것을 느치가 먹고
느치가 남긴 것을 황충이 먹었도다 (『개역개정』)

풀무치가 남긴 것은 메뚜기가 갉아 먹고,
메뚜기가 남긴 것은 누리가 썰어 먹고,
누리가 남긴 것은 황충이 말끔히 먹어 버렸다. (『새번역』)

『새번역』은 “여기에서 진술된 것이 메뚜기의 종류를 말하는 것인지, 메뚜기의 성장 과정 네 단계를 말하는 것인지는 알 수 없음”이란 각주를 달았다.

풀무치가 남긴 것은 메뚜기가 갉아먹고
메뚜기가 남긴 것은 누리가 썰어먹고
누리가 남긴 것은 황충이가 탕쳐 먹었다 (『공동개정』)

메뚜기의 특성에서 살펴본 것처럼 가잠과 아르베는 어른메뚜기를, 엘레크와 하실은 새끼메뚜기를 가리킨다. 점강적 평행구의 특성을 살려 아래와 같이 번역할 것을 제안한다.

큰 메뚜기 떼가 남겨놓고 간 것을, 메뚜기들이 먹었다
 메뚜기들이 남겨놓은 것을, 작은 메뚜기 떼가 먹었다.
 작은 메뚜기 떼가 남겨놓은 것을, 새끼 메뚜기들이 먹었다.

아울러 이 구절에서 언급된 네 개의 메뚜기 이름은 요엘 2:25에 곡물에 큰 피해를 끼치는 메뚜기 종류로 순서가 바뀌어 아르베, 가잠, 하실, 엘레크 순으로 나온다. 『개역개정』은 이를 “메뚜기”, “느치”, “황충”, “팔중이”로, 『새번역』은 “메뚜기”, “누리”, “황충”, “풀무치”로, 그리고 『공동개정』은 “메뚜기”, “누리”, “황충이”, “풀무치”로 옮긴다. 요엘 2:25는 네 곤충의 이름이 평행구문에서 모두 언급된 요엘 1:4를 전제한다고 볼 때 각각의 용어를 풀무치, 메뚜기, 새끼메뚜기, 메뚜기 유충으로 번역할 것을 제안한다.

3.2.6. 나훔 3:15-17

나훔 3:15-17에는 메뚜기와 곤충을 가리키는 세 개의 히브리 단어-엘레크, 아르베, 고바이가 언급된다. 본문은 아래와 같다.

15 거기서 불이 너를 삼키며 칼이 너를 베기를 느치(엘레크)가 먹는
 것 같이 하리라
 내가 느치(엘레크) 같이 스스로 많게 할지어다
 내가 메뚜기(아르베) 같이 스스로 많게 할지어다
 16 내가 네 상인을 하늘의 별보다 많게 하였으나
 느치(엘레크)가 날개를 펴서 날아감과 같고
 17 네 방백은 메뚜기(아르베) 같고
 너의 장수들은 큰 메뚜기 떼(고바이)가 추운 날에는 울타리에 깃들었
 다가 해가 뜨면 날아감과 같으니 그 있는 곳을 알 수 없도다 (『개역개정』)

15 느치가 풀을 먹어 치우듯이, 거기에서 불이 너를 삼킬 것이고, 칼이
 너를 벨 것이다.
 느치처럼 불어나 보려무나. 메뚜기처럼 불어나 보려무나.
 16 내가 상인들을 하늘의 별보다 더 많게 하였으나,
 느치가 땅을 황폐하게 하고 날아가듯이 그들이 날아가고 말 것이다.
 17 너희 수비대가 메뚜기 떼처럼 많고

너의 관리들이 느치처럼 많아도,
 추울 때에는 울타리에 붙어 있다가 해가 떠오르면 날아가고 마는 메
 뚜기 떼처럼,
 어디론가 멀리 날아가고 말 것이다. (『새번역』)

15 모두 쓸데없는 일, 너는 불타버리고 사람들은 모두 칼에 맞아 죽으
 리라.

뛰는 메뚜기처럼 불어나려무나. 날아가는 메뚜기처럼 불어나려무나.
 16-17 하늘의 별처럼 많은 밀정을 풀어놓아 보려무나.
 날아가는 메뚜기만큼 수비대를 세워보려무나.
 누리때만큼 관리들을 두어보려무나.
 겨울날 담장에 충충히 붙었다가도 해만 뜨면 탈바꿈하고 멀리 날아가
 버리는 메뚜기처럼 어디론가 사라지고 말리라. (『공동개정』)

15절 상반부의 엘레크의 식성이 불로 인한 피해와 칼의 공격과 평행되어 언급되면서 치명적인 파괴력을 묘사하고 있다. 즉 엘레크가 먹는 것이 치명적인 결과를 낳는다. 15절 하반부는 엘레크와 아르베가 동의적 평행구로 숫자의 불어남을 표현한다. 두 번째 구가 “스스로 많이 할지어다”로 동일하게 반복되어 있으므로 단순한 평행구로 보이지만, 시인은 다른 두 히브리어를 사용하여 점층적 의미를 살려주고 있다(시 105:34 참조). 16절은 엘레크가 수적인 번성함을 표현하는데 다시 한번 쓰였는데 예레미야 46:23에서도 엘레크가 수적인 번성함을 묘사한다. 이어지는 17절은 많은 수를 표현하기 위해 아르베와 고브를 사용하는데 이는 16절의 엘레크와 함께 메뚜기의 크기를 점층적 평행을 이루도록 선택하여 사용하고 있다. 여기서 메뚜기들은 1) 많은 수, 2) 파괴성, 3) 임시성(일시적인 방문자들)을 위한 은유로 사용되고 있으며 용어의 선택은 점층적 평행구의 기법을 따르고 있다.

시구의 상응하는 구조를 살리고 이에 맞춰 메뚜기를 가리키는 세 단어를 다르게 번역에 반영한다면 어떤 결과가 나올까?

15 비록 화염이 너를 삼킬지라도,
 칼이 너를 쓰러뜨릴지라도,
 이는 새끼메뚜기떼가 풀을 먹어치움과 같을 것이다.
 곱절로
 새끼메뚜기같이!
 곱절로
 메뚜기같이!

16 하늘의 별들보다 더 많아질 때까지
 너는 상인들의 숫자를 늘렸다.
 이는 새끼메뚜기가 기습하였다가 날아 가버리는 것 같구나.
 17 너의 방백들은 메뚜기와 같고,
 너의 전령들은 큰메뚜기와 같으니
 추운 날에
 돌 벽을 쌓는 것과 같다.
 해가 나오면
 날아가버리는 것과 같다.
 그들이 어디로 가버렸는지
 아무도 알지 못하는구나.

4. 글을 마치면서

성서를 번역하다 보면 성서의 역사와 문화, 히브리 문학의 기법을 잘 이해하지 못해서가 아니라, 한국어 실력이 부족해서 어려움에 봉착할 경우가 생각보다 자주 발생한다. 그 중 하나가 동물과 식물의 이름처럼 일반인으로서 생소한 분야의 용어들을 선택하고 번역할 경우이다. 한 사례로 이 논문은 메뚜기과 곤충 이름을 살펴보았는데, 그 결과 번역자가 성서 속의 전문용어를 번역할 때 히브리어 용어의 특징을 형식 일치의 원칙에 따라 상응하는 사전적 용어를 찾아 그대로 옮기기보다는 히브리어 전문용어가 묘사하고자 하는 의미를 살려 비평행구 본문에서는 내용 동등성의 원칙에 따라, 평행구 본문에서는 평행기법을 살릴 수 있는 문학적 기능 동등성의 원칙에 따라 번역할 필요가 있다는 결론을 얻었다.

히브리어 메뚜기과 곤충들 용어에 상응하는 한국 메뚜기 이름을 찾는 것이 어려울뿐더러 한국 독자에게 메뚜기과의 다양한 곤충 이름이 익숙하지 않으므로 메뚜기의 다른 이름을 본문에 넣어 그대로 번역하는 것이 원문의 의미 전달에 큰 도움이 되지 못한다. 또한 곤충 이름만으로는 히브리 평행구가 수사기법을 통해 의미를 심화하거나 확장하려는 의도를 잘 살려내는 번역을 하기 어렵다. 이러한 점을 반영하여 형식일치의 번역보다는 의미를 살린 실제적인 번역을 제시하였다.

끝으로 동물학에 문외한인 비전문가로서 동물과 식물의 이름 등을 비롯한 전문용어를 한국어에서 선택하는 작업이 무척이나 어려웠다. 번역할 때 외국어보다 한국어 실력이 더 중요함을 다시 깨닫기도 하였다. 이를 극복

하기 위해 앞서 언급한 것처럼 한국 성서 번역자들 사이에서 UBS가 제시하는 번역 안내서처럼 한국어 전문용어 번역 안내서 등을 공동작업으로 만들어 낼 필요가 있다. 전문용어의 번역에 대한 전반적인 용어정리가 이루어질 수 있다면 이를 바탕으로 성서 번역자가 문학적 기능을 살리기 위해 용어를 선택하는데 훨씬 쉽고 정확해질 것이기 때문이다.

<주요어>(Keywords)

문학적 기능 동등성의 원칙, 내용 동등성의 원칙, 전문용어 번역, 성서 속의 동물 번역, 메뚜기.

literary functional equivalence, dynamic equivalence, translation of technical terminology, translation of fauna in the Bible, locust.

(투고 일자: 2017년 7월 31일, 심사 일자: 2017년 9월 4일, 게재 확정 일자: 2017년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- 김정우, “『표준새번역』과 『표준새번역 개정판』의 시편 번역에 대한 평가”, 『신학지남』 225 (1998), 9-27.
- 김정우, “히브리 시의 평행법과 성경번역: 이론적 기초”, 『히브리시학』, 서울: 기혼, 2013.
- 김정환, 『원색도감: 한국의 잠자리, 메뚜기, 사마귀, 대벌레』, 서울: 교학사, 1998.
- 모졸라, 알루, “세계성서공회연합회의 성서번역”, 『성경원문연구』 14 (2004), 128-139.
- 벌린, A., 『성경 평행법의 역동성』, 이희성 역, 서울: 도서출판 그리심, 2012.
- 왕대일, “성서 번역 새로 보기 -문예적 번역과 문학 기능 동등성-”, 『성경원문연구』 20 (2007), 52-73.
- 윌트, 티모시, “문학적 기능의 동등성: 그 몇 경우”, 『성경원문연구』 15 (2004), 117-153.
- 이영미, “문학비평적 성서해석과 번역: 애가를 중심으로”, 『성경원문연구』 27 (2010), 18-21.
- 쿵스, 로버트, 『성서 속의 식물들』, 권성달 역, 서울: 대한성서공회, 2015.
- 프리츠, 레이, 『성서 속의 물건들』, 김창락, 박형대, 양재훈 역, 서울: 대한성서공회, 2011.
- “누리”, <http://dic.daum.net/word/view.do?wordid=kkw000053627&supid=kku000068755&q=누리> (2017. 7. 19.).
- “느치”, <http://dic.daum.net/word/view.do?wordid=kkw000054841&supid=kku000070034> (2017. 7. 19.).
- 『다음어학사전』, <http://dic.daum.net>.
- 『두산백과사전 두피디아』, <http://www.doopedia.co.kr/>.
- “메뚜기”, 『한국민족문화대백과사전』, <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Index> (2017. 7. 19.).
- 『한국민족문화대백과사전』, <http://encykorea.aks.ac.kr/>.
- “황충이”, <http://dic.daum.net/word/view.do?wordid=kkw000298064&supid=kku000380502> (2017. 7. 19.).
- Hope, Edward R., *All Creatures Great and Small: Living Things in the Bible*, New York: United Bible Societies, 2005.
- Lowth, Robert, *Isaiah. A New Translation with a Preliminary Dissertation, and Notes Critical, Philological, and Explanatory*, London: J. Nicholas, 1779.
- Lowth, Robert, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews (De sacra poesi Hebræorum. Prælectiones academicæ Oxonii habitæ)*, G. Gregory, trans., London: J. Johnson, 1787; Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1969 재출판.
- Nida, Eugene A., *Toward a Science of Translating*, Leiden: E. J. Brill, 1964.

<Abstract>

A Short Reflection on the Translation of the Names of 'Locust' in the Old Testament

Yeong Mee Lee
(Hanshin University)

The present study suggests to translate technical terminology, such as names of materials, plants, and animals in the Bible into Korean based on the principle of 'dynamic equivalence' in narrative texts, and 'literary functional equivalence' in poetic parallel lines. The term that refers to 'locust' is the case study for this paper.

The difficulty of translating technical biblical terminology into Korean names is threefold. First is the lack of understanding about the actual characteristics of the given terminology in biblical culture. Second, it is hard to find an equivalent terminology because of the cultural differences between the world of the Bible and Korea. Third, there are cases where some terminologies symbolize different or even opposite meaning in their respective cultures. For these difficulties, translation of technical terminology of the Bible needs to follow the principles of 'dynamic equivalence' or 'literary functional equivalence' instead of 'formal equivalence'.

The study first explained characteristics of biblical terms for locust in Hebrew to provide the background for choosing equivalent terms in Korean. There are nine different words used to refer to various kinds of locusts: *'arbeh*, *chagav*, *sol'am*, *chargol*, *gev* (or *govay*), *gazam*, *chasil*, *yeleq*, *tselatsal*. The term, *'arbeh* is most common word. Second, it examined the names of locust that appear in Korean Bible translations to see if the names reflect the characteristics of locust in Hebrew. Most Korean Bible translations of locust are not coherent in the use of equivalent terms between Hebrew and Korean name. Neither did they consider the biblical rhetoric of parallelism. Third, it suggested the term for locust be translated differently in narrative texts and in parallel lines, focusing on the meaning of the name by which biblical author intended to express through its metaphor.

An example, among many cases, comes from Joel 1:4. The names of locust in

Joel 1:4 are not seen as four different kinds of locust. They seem to represent two grown locusts and two baby locusts in parallel lines. Thus the study suggests to translate it as follows:

What the big locusts had left, the locust have eaten;
what the locust had left, the young locust have eaten;
what the young locust had left, the locust swarms have eaten.

성서 아람어의 어순에 관한 연구

권성달*

1. 서론

아람 사람들은 기원전 10-11세기 경 유프라테스 강 상부와 메소포타미아 북부에 처음으로 거주한 것으로 알려져 있으며 이들이 사용한 언어가 아람어이다.¹⁾ 아람어는 사용 인구가 적지만 오늘날까지도 구어로써 사용되고 있다. 일반적으로 아람어는 시기에 따라 고대 아람어(기원전 1000년-기원전 700년), 공식 아람어(기원전 700년-기원전 200년), 중기 아람어(기원전 200년-기원후 200년), 후기 아람어(기원후 200년-기원후 1000년), 현대 아람어(기원후 1000년-현대)로 나눈다.²⁾

이 다섯 시기 중 고대 근동지역에서 약 500년간 국제어(*lingua franca*)로 사용된 공식 아람어(Official Aramaic)로 기록된 대표적인 문서가 바로 아람어 성서이다. 성서 아람어가 기록된 역사적인 배경을 살펴보면 이스라엘이 남북 왕국으로 분열되었던 시기에 남왕국 유다가 기원전 586년에 바빌로니아에 의해 멸망되면서 유다 백성들이 바빌로니아로 유배를 감으로써 그곳에서 사용되었던 공식 아람어로 성서를 기록하게 되었다. 따라서 성서 아람어에 대한 연구는 공식 아람어를 연구하는 데 있어 중요한 위치를 차지한다. 하지만 당시 아람어가 이집트와 메소포타미아를 포함하는 넓은 지역인 고대 근동 지역에서 500년 동안이나 국제어로서 위상을 떨쳤던 것과

* Hebrew University of Jerusalem에서 구약학으로 박사 학위를 받음. 현재 웨스트민스터신학대 학원대학교 조교수, 구약학. sungdal61@hanmail.net. 이 논문은 2015년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구이며(NRF-2015S1A5A8014655) 2016년 대한언어학회 가을 학술대회(2016년 10월 22일)에서 발표한 것을 수정 보완한 것이다.

- 1) F. Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 2 (Detroit: Thomson Gale, 2007), 337-338.
- 2) E. Qimron, *Biblical Aramaic* (written in Hebrew) (Israel: Ben-Gurion University Press, 1993), 1-2; 슈무엘 파스버그(S. E. Fassberg), “아람어 역사와 문법”, 『고대 히브리어 연구』, 최창모, 박미섭 편 (서울: 건국대학교출판부, 2001), 280.

는 달리 성서에서 아람어가 차지하는 비율이 매우 적기 때문에³⁾ 세계 구약 학계에서 성서 아람어에 대한 연구는 미미한 실정이다.

성서 아람어의 음운론이나 형태론에 대한 연구는 어느 정도 이루어졌지만 어순에 관한 연구는 많이 다루어지지 않았다. 어순은 한 언어의 특징을 이해하는 데 있어서 중요한 역할을 할 뿐만 아니라 일반적인 어순과 특이한 어순에 대한 구분은 문장에 대한 해석에도 영향을 미친다. 특이한 어순을 포함한 문장에서는 대개 저자의 특별한 의도가 내포되어 있기 때문이다. 그러므로 성서 아람어의 어순에 관한 연구는 성서 아람어 텍스트에 대한 폭넓은 이해와 정확한 해석을 위해 꼭 필요한 것이라 할 수 있다. 이러한 연구를 통해 성서 아람어뿐 아니라 고대 아람어 역본들인 타르굼 옹켈로스, 타르굼 요나탄, 타르굼 네오피티 등과 아람어의 방언 중 하나인 시리아어로 기록된 페쉬타 등의 텍스트에 대한 정확한 해석에도 도움을 줄 수 있다.

성서 아람어는 우가리트어, 페니키아어, 히브리어, 아랍어 등이 속해 있는 셈어(Semitic language)에 속한 언어이다.⁴⁾ 셈어의 가장 보편적인 특징으로 알려진 것은 동사가 문두에 위치한다는 것이다. 주어 역시 동사 뒤에 위치하여 ‘동사-주어-목적어’(VSO)의 어순을 갖는 것이 가장 보편적인 셈어의 특징이다. 우가리트어, 페니키아어, 히브리어, 아랍어 등이 모두 그러한 특징을 갖고 있다. 그러나 성서 아람어의 어순은 셈어 중에서도 동일한 서북 셈어에 속하는 우가리트어, 페니키아어, 히브리어와는 매우 다른 모습을 보이고 있다. 특히 성서 아람어 문장에서 타동사가 사용되는 경우 목적어가 동사 뒤에 위치하는 것뿐 아니라 동사 앞에 위치하는 경우가 빈번히 나타난다. 본 연구에서는 성서 아람어로 된 모든 문장의 어순을 상세히 살펴본 후 일반적인 셈어의 어순과 다른 어순을 갖는 이유가 무엇인지, 또한 최초의 셈어인 아카드어와는 어떤 관련이 있는지를 살펴보고자 한다.

2. 연구 방법

본 연구에서는 통계적 방법을 중요한 방법론으로 사용한다. 본 연구는

3) 구약 성서에서 아람어로 기록된 본문은 스 4:8-6:18; 7:12-26; 단 2:4-7:28; 렘 10:11과 창 31:47의 일부분이며 신약 성서에 부분적으로 기록되어 있다. 창 31:47의 아람어는 문장이 아니라 고유명사이므로 연구 대상에서 제외시켰다.

4) 셈어라는 용어는 대개 성서학, 신학 계통에서 주로 사용하며, 일반 학계에서는 아프리카아시아어족(Afro-Asiatic language)이라는 용어를 보다 더 선호하는 것 같다. 그러나 아프리카아시아어족은 셈어와 함어를 포함한 어족을 지칭하는 것이므로, 보다 세분화시킨다면 셈어라는 표현이 더 정확한 표현이라 할 수 있다.

변형규칙이 적용되기 전의 심층구조에서의 어순을 살펴보는 생성문법론자들을 따르지 않고 빈도수가 높은 어순을 기본어순으로 인정하는 유형론자들의 견해에 따라 진행되었다.

본 연구를 위해 성서 아람어의 모든 문장을 조사했다.⁵⁾ 성서 아람어로 기록된 모든 텍스트는 268절(verses)이므로 표본조사가 아닌 전수조사로 진행했다. 우선 문장을 동사문장, 명사문장, 분사문장, ‘하바(הוה)’문장, 기타 문장으로 나누어 조사했다.⁶⁾ 동사문장에서는 동사의 형태와 시제는 물론 통사요소 중 주어, 동사, 목적어 등의 위치를 중심으로 조사했다. 또한 독립절과 종속절의 여부와 서술체와 대화체를 변수로 하여 그 변수들이 어순에 영향을 미치는지를 살펴보았다. 명사문장에서는 동질문장과 비동질문장,⁷⁾ 의미론적 범주,⁸⁾ 주어와 술어의 형태, 세 구성소 명사문장의 여부,⁹⁾ 주어와

-
- 5) 본 연구에서는 ‘문장’(sentence)이란 용어를 사용하는데, 독립절뿐 아니라 종속절도 분석 대상에 포함되므로 ‘문장’이라는 용어보다는 ‘절’(clause)이라는 용어가 더 정확하나, 많은 학자들이 그 두 용어를 구분시켜 사용하지 않으므로 본 연구에서 필요에 따라 ‘문장’과 ‘절’이라는 용어를 함께 사용하기로 한다.
- 6) 일반적으로 성서 언어학자들은 ‘주어나 술어가 명사이거나 그 상당어구인 문장’을 명사문장으로 정의하며 ‘술어적 분사’가 들어간 문장도 ‘명사문장’에 포함시킨다. 그러나 본 연구에서는 술어적 분사가 포함된 문장은 명사문장에 분류하지 않고 별개의 문장 범주에 넣고 작업했다. 술어적 분사가 들어간 문장은 의미적으로는 동사문장에 가까울 뿐 아니라 명사문장과 어순에 있어서 많은 차이를 보이기 때문이다. 성서 아람어에서는 다른 셈어에 비해 분사의 사용빈도수가 매우 높다. 또한 분사가 정동사(finite verb)의 감각으로 사용되는 경우가 종종 있다. 따라서 성서 아람어에서 분사문장에 대한 분석은 셈어들과의 비교는 물론 성서 아람어 텍스트에 대한 이해를 돕는 데 유용할 것이다. 일반적으로 명사문장(nominal sentence)을 동사 없는 문장(verbless sentence)으로 보지만 명사문장은 심층적으로 볼 때 ‘하바(הוה)’(=to be)가 생략된 문장이다. ‘하바(הוה)문장’을 구분하여 취급한 이유도 이 때문이다. 대부분의 학자들은 ‘하바(הוה)’가 형태적으로 동사와 동일하게 변하므로 ‘하바(הוה)’가 들어간 문장을 동사문장으로 분류하나, 심층적으로는 명사문장에 가깝기 때문에 ‘하바(הוה)’가 들어간 문장을 ‘하바(הוה)문장’으로 따로 분류하여 취급하는 것이 바람직해 보인다.
- 7) 성서 언어학계에서는 일반적으로 명사문장을 정체파악적인 문장(identification sentence)과 분류문장(classification sentence)으로 나누고 정체파악적인 문장은 주어-술어의 어순을 갖고, 분류문장은 술어-주어의 어순을 갖는다고 한다. 본 연구에서는 정체파악, 분류 등의 용어가 부적절한 용어라 판단되어 동질문장과 비동질문장이라는 용어로 대신 사용한다. 동질문장이란 ‘그는 모세다’와 같이 주어와 술어의 지시물(referent)이 동일한 문장이며 비동질문장은 ‘그는 히브리인이다’, ‘그는 위대하다’ 등과 같이 주어와 술어의 지시물이 동일하지 않는 문장을 가리킨다. B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Indiana: Eisenbrauns, 1990), 130-135 참조.
- 8) 명사문장과 ‘하바(הוה)문장’에서의 의미론적 범주는 ‘이다’, ‘있다’, ‘되다’ 세 가지로 구분하였다. 이에 대해서는 본인의 글(“‘to be’에 상응하는 우리말과 여러 언어에서의 비교연구”, 『언어학』 16:2 [2008], 70)을 보라.
- 9) 세 구성소 명사문장이란 주어, 술어라는 통사 구성성분 외에 제3의 구성성분(대개 3인칭 대명사나 지시대명사)을 포함하는 명사문장을 말한다. 이와 관련해서는 본인의 글(“성서 히브리어 세 구성소 명사문장에 관한 연구”, 『성경원문연구』 33 [2013], 7-33)을 참조하라.

술어의 어순 등을 변수로 하여 조사 및 분석을 했다.¹⁰⁾

성서 아람어의 어순을 분석하기 위해서 성서 아람어와 가장 유사한 대표적인 서북 셈어인 성서 히브리어와 비교했으며 또한 우가리트어, 페니키아어, 아랍어 등과 같은 다른 셈어들과도 비교했다. 그리고 최초의 셈어인 아카드어 및 아카드어 어순에 큰 영향을 끼친 수메르어와도 비교했다.

자료 수집과 분석을 원활하게 하기 위해서 성서 관련 소프트웨어들인 어코던스, 바이블웍스, 그리고 마이크로소프트 엑셀이 중요한 도구들로 사용되었다.

3. 선행 연구

3.1. 국내 선행 연구

유럽, 미국, 이스라엘의 경우 성서 히브리어 학계의 연구 활동은 비교적 활발한 편이나 성서 아람어에 대한 연구는 매우 미비한 실정이며, 국내의 구약 학계의 경우 성서 아람어에 대한 활동은 더욱 더 미비한 실정이다. 최근 성서 히브리어나 고대근동학을 전공한 신진학자들 중에서 성서 아람어 문법서를 출판한 것은 고무적이지만 아쉬운 것은 성서 아람어의 통사론을 깊이 있게 다루지 못했다는 것이다.¹¹⁾

본 주제와 어느 정도 관련성을 갖고 있는 국내 연구는 주로 언어학자들 중에서 영어를 중심으로 이루어졌다. 비록 성서 아람어와는 개별 언어구조의 특성에 많은 차이가 있기는 하나 어순에 관한 보편적인 언어학적 지식이나 어순 이동과 초점, 어순 변이와 문장 의미 등의 지식은 본 연구와 관련하여 도움이 된다.¹²⁾ 셈어의 어순과 관련된 한 편의 논문도 참고할 만한 가

10) 명사문장과 관련해서는 본인의 글(“성서히브리어 명사문장의 어순에 관한 연구”, 『성경 원문연구』 35 [2014], 170-194)을 참조하라.

11) 국내의 아람어 문법서로는 김구원(『성서 아람어 문법』 [서울: 비블리카 아카데미아, 2012])과 본인(『성경 아람어 출판』 [용인: 도서출판 목양, 2012])의 저서가 전부이며 그 외에 세 권의 역서가 있을 뿐이다(F. J. Alger, 『성서 아람어 문법』, 김이곤 역 [서울: 한신대학교출판부, 2002]; E. G. Frederick, 『성경아람어 길라잡이』, 홍국평 역 [서울: CLC, 2012]; T. Lambdin and J. Huehnergard, 『타르굼 아람어 문법』, 배철현 역 [서울: 한님성서연구소, 2001]).

12) 본 연구에 도움이 되었던 몇 개의 논문들은 다음과 같다: 신용권, “알타이 언어의 영향에 의한 중국어 어순 유형의 변화 - 《老乞大》에 나타난 어순과 후치사를 중심으로”, 『한국중국어문학회』 (2015), 209-238; 김인철, 홍선호, “어순 변화의 영어사적 조명”, 『단국영어영문학회』 (2006), 40-54; 최준영, “고대영어의 어순변화”, 『한국언어과학회』 6:2

치가 있다.¹³⁾

3.2. 국외 선행 연구

성서 아람어 문법서는 1884년의 카우치(Emil Kautzsch)를 필두로 하여 바우어(Hans Bauer), 리앤더(Pontus Leander), 세거트(Stanislav Segert), 존스(Alger Johns), 그린스펀(Frederick E. Greenspahn), 반 펠트(Miles V. Van Pelt)에 이르기까지 소수의 학자들에 의해 비교적 간단한 내용으로 출판되었으며, 본 주제에 대한 언급은 하지 않거나 매우 간단하게 언급했을 뿐이다. 예를 들면, 1961년에 출판되어 전 세계 여러 나라에서 수십 년 동안 표준 문법서로서 사용된 로젠탈(Franz Rosenthal)의 『성서 아람어 문법』¹⁴⁾에서도 성서 아람어 동사문장에서의 어순은 자유롭다는 표현으로 본 주제를 매우 간단하게 다루고 있다. 로젠탈 이후 엘리샤 키므론(Elisha Qimron)이 이스라엘에서 현대 히브리어로 출판한 『성서 아람어』 문법서¹⁵⁾에서는 성서 아람어의 형태론만을 취급하기 때문에 본 연구와 관련된 언급은 전혀 찾아볼 수 없다.

본 주제와 관련하여 가장 심도 있게 연구한 이는 쉐퍼드(M. B. Shepherd)이다.¹⁶⁾ 그는 특히 3장(Database Results and Extra-biblical Parallels, 63-104)에서 성서 아람어의 모든 문장을 통계 자료로 제시한다. 성서 아람어의 문장을 동사문장과 명사문장과 기타 문장으로 나눌 뿐 아니라 동사문장 안에서 동사를 형태별로 구분하여 통계 자료를 제시한다. 뿐만 아니라 엘레판틴 아람어, 타르굼 아람어, 쿠파문서의 아람어 등 성경 외의 아람어 텍스트까지 취급하여 풍성한 자료를 제시하고 있다. 그의 통계 자료에는 어순에 관한 내용이 포함되어 있기는 하지만 동사나 불변사의 형태에 관심을 갖고 자료를 정리했기 때문에 본 주제에서 필요로 하는 자료는 누락되어 있다. 그 외에 야쿠보비치(I. Yakubovich), 쿡(E. M. Cook), 헤이스(C. E. Hayes) 등이 성서 아람어 어순에 대해 소논문을 썼다. 그들이 제시하는 통계 자료는 서로 차이가 있으며, 성서 아람어의 어순이 자유 어순임을 언급하면서도

(1999), 165-188; 현완송, “SOV 언어로서의 고대영어의 성격”, 『한국언어연구학회』 4 (1999), 117-129; 고영근, “언어 유형론과 개별 언어의 문법 기술 -민족어 자료를 중심으로-”, 『관악어문연구』 34 (2009), 147-189; 곽세라, “페르시아어 어순의 유형론과 통사적 분석”, 『중동연구』 28:2 (2009), 45-64.

13) 최진영, “아람어 기본어순에 대한 현대적 접근”, 『한국이슬람학회논총』 26:2 (2016), 113-132.

14) Franz Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961).

15) E. Qimron, *Biblical Aramaic*.

16) Michael B. Shepherd, *The Verbal System of Biblical Aramaic* (Bern: Peter Lang, 2008).

기본적인 어순을 찾으려고 언어학적 관점(통사적, 의미론적, 화용론적)에서 시도했다.¹⁷⁾

4. 성서 아람어의 어순

본 연구를 위해 에스라서와 다니엘서, 그리고 예레미야서의 모든 성서 아람어 텍스트를 조사했는데 독립절과 종속절을 포함하여 총 1002절 (clauses)을 전수조사하였다.¹⁸⁾ 이 1002절을 동사문장, 명사문장, 분사문장, ‘하바(הוה)’(=to be)문장, 존재문장으로¹⁹⁾ 나누어 조사했더니 다음과 같은 결과가 나타났다.

<표 1> 문장의 종류에 따른 성서 아람어의 분포

문장종류	동사문장	명사문장	하바문장	분사문장	존재문장	합계
빈도수	609	116	17	247	13	1002
백분율	60.8%	11.6%	1.7%	24.7%	1.3%	100%

본 논문의 통계는 쉘퍼드²⁰⁾의 통계와 비교해 볼 때 차이가 있음을 알 수 있다. 그는 성서 아람어의 절 수를 총 643개로 제시하는데 이는 우리의 통계와는 359개나 모자라는 수치이다. 그는 ‘절’의 개념을 ‘주어에 속해 있는 동사나 명사 술어를 포함하는 단어들의 조합’이라 정의하고 하나의 동사만으로도 절이 성립될 수 있음을 말한다. 절에 대한 그의 정의는 우리의 것과 동일하지만 그는 우선 모든 종속절을 통계에서 제외시켰다. 우리는 817개의 독립절과 185개의 종속절을 제시했으며, 독립절만 비교하더라도 쉘퍼드의 통계와는 174개의 차이가 난다. 성서 아람어의 문장 중에는 ‘보다’, ‘알다’, ‘말하다’ 등의 타동사가 관계대명사로 연결되면서 그 뒤에 여러 개

17) E. M. Cook, “Word Order in the Aramaic of Daniel”, *Afroasiatic Linguistics* 9:3 (1986), 2-16; C. E. Hayes, “Word Order in Biblical Aramaic”, *Journal of the Association of Graduates in Near Eastern Studies* 1:2 (1990), 2-11; I. Yakubovich, “Information Structure and Word Order in the Aramaic of the Book of Daniel”, F. Hagen, ed., *Narratives of Egypt and the Ancient Near East* (Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2011), 373-396.

18) 총 1002절의 분포는 에스라서 171절, 다니엘서 828절, 예레미야서 3절이다.

19) 여기서 존재문장이란 ‘이타이’(יִתַּי)를 포함하는 문장을 가리키는데, 아람어 단어 ‘이타이’는 ‘있다’는 뜻이다. 그 단어의 품사에 대한 학자들의 견해가 명사 부사 불변사 존재사 등으로 일치하지 않으므로, 존재문장으로 따로 분류하였다.

20) Michael B. Shepherd, *The Verbal System of Biblical Aramaic*, 63-69.

의 절들이 길게 나열되는 경우가 종종 나타나는데 웨퍼드는 그런 경우 동사의 목적어가 되는 종속절로 보아 통계에 포함시키지 않았으나 우리는 그런 경우라도 관계대명사를 포함하는 절만 종속절로 분류하고 그 뒤에 길게 나오는 여러 개의 절들은 모두 독립절로 포함시켰다.

웨퍼드는 ‘하바(הבה)’문장과 존재문장을 동사문장에 포함시키고 분사문장을 명사문장에 포함시켜 모든 문장을 동사문장과 명사문장으로만 분류하여 통계를 제시했는데 그의 통계에서는 동사문장이 67%, 명사문장이 33%로 나타난다. 우리의 통계를 그의 분류 방법대로 분류하되 독립절에서만 조사해 보았더니 동사문장이 61.3%, 명사문장이 38.7%로 나타나 약간의 차이가 나타났다.

문장의 종류에 따른 성서 아람어의 분포가 다니엘서와 에스라서 사이에 차이가 있는지를 살펴 보았더니 다음과 같은 결과가 나왔다.

<표 2> 문장의 종류에 따른 다니엘서의 분포

문장종류	동사문장	명사문장	하바문장	분사문장	존재문장	합계
빈도수	484	105	14	213	12	828
백분율	58.5%	12.7%	1.7%	25.7%	1.4%	100%

<표 3> 문장의 종류에 따른 에스라서의 분포

문장종류	동사문장	명사문장	하바문장	분사문장	존재문장	합계
빈도수	122	11	3	34	1	171
백분율	71.3%	6.4%	1.8%	19.9%	0.6%	100%

<표 2>와 <표 3>에 따르면 에스라서에서는 다니엘서보다 동사문장이 10% 이상 더 많이 나타나고 다니엘서는 에스라서보다 명사문장과 분사문장이 조금 더 빈번하게 사용되는 것으로 나타났다. 이는 에스라서와 다니엘서 본문의 성격 차이 때문으로 짐작된다. 즉 다니엘서는 예언서적인 성격과 묵시적 환상에 대한 내용이 많이 포함되어 있으므로 좀 더 현장감 있고 생생하게 묘사하기 위해 진행상을 나타내는 분사와 대화와 묘사에서 많이 사용되는 명사문장을 선호하였으며, 반면 역사적 사건에 기반을 둔 진술이 주된 내용인 에스라서에서는 동사문장을 좀 더 선호한 것으로 보인다.

4.1. 동사문장에서의 어순

동사문장의 어순에서는 동사의 종류에 따라서 자동사와 타동사, 주어가

나타나는 경우와 주어가 생략된 경우로 나누어 조사해 보았더니 다음과 같은 결과가 나왔다.²¹⁾ <표 5>는 문장에서 주어와 술어와 목적어가 모두 나타나는 경우이며, <표 6>은 주어가 생략되고 술어와 목적어만 있는 경우이다. <표 7>은 문장에서 주어가 나타나든 그렇지 않든 관계없이 술어와 목적어의 순서만을 고려했을 때의 통계이다. 즉 VO의 순서에 SVO, VOS, VSO를 포함시켰으며 OV의 순서에 SOV, OSV, OVS를 포함시킨 수치라 할 수 있다.

<표 4> 동사문장(자동사)에서 주어와 술어의 어순

어순	SV	VS	합계
빈도수	139	66	205
백분율	67.8%	32.2%	100%

<표 5> 동사문장(타동사)에서 주어와 술어와 목적어의 어순

어순	SVO	SOV	VOS	VSO	OSV	OVS	합계
빈도수	33	12	3	9	2	5	64
백분율	51.6%	18.8%	4.7%	14.1%	3.1%	7.8%	100%

<표 6> 동사문장(타동사)에서 술어와 목적어만의 어순(주어 생략)²²⁾

어순	VO	OV	합계
빈도수	88	91	179
백분율	49.2%	50.8%	100%

<표 7> 타동사가 사용된 동사문장에서 술어와 목적어만의 어순(<표 5>+<표 6>)

어순	VO	OV	합계
빈도수	133	110	243
백분율	54.7%	45.3%	100%

<표 5>에서 <표 7>까지의 통계를 살펴보았을 때 성서 아람어의 어순은 동사문장에서 매우 특이한 어순을 가진다는 것을 알 수 있다. 언어 유형론

21) 동사문장을 조사할 때 술어의 위치에 주안점을 두었으며, 특히 목적어가 있을 때의 어순에 초점을 두었기 때문에 전치사구나 부사, 불변사 등과 같이 부사어의 역할을 하는 요소들은 제외했다.

22) 우리의 통계 자료와 가장 근접한 것은 헤이스(C. E. Hayes)의 통계로, 그는 총 162개 중 OV 순서를 80개, VO 순서를 82개로 제시한다.

적 관점에서 볼 때 현대 언어든, 고대 언어든 특정 유형이 기본 어순으로 나타나는 특징이 있다. 그러한 기본 어순에 따라 대표적인 언어들을 선정하기도 한다.²³⁾ 그러나 성서 아람어는 기본 어순이 나타나지 않고 논리적으로 가능한 6가지 유형의 문장이 모두 발견된다. 그린버그(J. H. Greenberg)가 제시하는 보편 원리와 언어 유형론자들에 따르면 전치사를 위주로 하는 언어는 목적어가 술어 뒤에 위치하는 것이 특징이다.²⁴⁾ 그러나 성서 아람어는 전치사만 사용하는 언어임에도 불구하고 목적어가 술어를 선행하는 문장이 매우 많이 나타난다. 목적어가 술어를 선행할 뿐 아니라 주어를 선행하는 문장도 나타난다. 콕새라에 따르면 OSV 어순을 가진 언어는 현재 발견되지 않는다고 하나²⁵⁾ 임흥빈이 소개하는 드라이어의 언어 분류에 따르면, SOV 언어가 497개, SVO 언어가 435개, VSO 언어가 85개, VOS 언어가 26개, OSV 언어가 9개, OVS 언어가 4개, 지배적 어순을 결한 언어가 172개로 분류되고 있다.²⁶⁾ 드라이어(M. S. Dryer)의 언어 유형에 따른 분류법에 의하면 성서 아람어는 지배적 어순을 결한 언어에 포함시킬 수 있다. 그러나 지배적 어순을 결한 언어에 속한다고 분류한 172개의 언어 중 상당수는 좀 더 기본적인 어순을 가지고 있을 것으로 보인다.²⁷⁾ 성서 아람어는 동사문장에서 기본적인 유형을 추측하기 힘든 자유로운 어순을 갖고 있는데 모든 언어에는 기본 어순이 있다고 상정하고 논증을 하는 임흥빈의 접근이 과연 성서 아람어에서도 가능할지는 의문이 든다.²⁸⁾

자동사가 사용된 경우 주어가 동사를 선행하는 문장이 주어가 동사 뒤에 위치하는 문장보다 두 배 정도 더 높게 나타난다. 타동사가 사용된 경우 성서 아람어의 어순은 가능한 모든 어순이 다 출현하는 매우 독특한 현상을 보이고 있다. 동사와 목적어만의 위치를 고려했을 때 VO와 OV 어순이 거의 비슷하게 출현한다.

23) 김인철, 홍선호, “어순 변화의 영어사적 조명”, 45; 콕새라, “페르시아어 어순의 유형론과 통사적 분석”, 48.

24) 신용권, “알타이 언어의 영향에 의한 중국어 어순 유형의 변화”, 220; 현완송, “SOV 언어로서의 고대영어의 성격”, 18; 콕새라, “페르시아어 어순의 유형론과 통사적 분석”, 48.

25) 콕새라, “페르시아어 어순의 유형론과 통사적 분석”, 48.

26) 임흥빈, “어순에 관한 언어 유형적 접근과 한국어의 기본 어순”, 「서강인문논총」 22 (2007), 60.

27) 독일어는 주절에서는 SVO 어순을 가지나 종속절에서는 SOV 어순을 가지므로 지배적 어순을 가지지 않은 언어에 분류되나, 내포절이 보다 더 기원적인 형식을 보존한다고 보기 때문에 보다 기본적인 것은 SOV 어순이라 보는 견해가 유력하다. 임흥빈, “어순에 관한 언어 유형적 접근과 한국어의 기본 어순”; 콕새라, “페르시아어 어순의 유형론과 통사적 분석”, 50 참조.

28) 임흥빈, “어순에 관한 언어 유형적 접근과 한국어의 기본 어순”, 63-65.

성서 아람어가 동사문장에서 자유 어순을 갖는다는 것을 알 수 있는 부분은 인접한 두 문장에서 VO와 OV 어순이 함께 나타난다는 사실이다. 다음 <예 1>을 보라.

<예 1>

וַאֲף שְׁמָהֶהֱם שְׁאַלְנָא לְהֵם לְהוֹדְעוּתְךָ דִּי נִכְתָּב שְׁמֵגְבְרִיא דִּי בְרָא שְׁיָהֱם:

또한 당신께 알리려고 우리가 그들에게 그들의 이름을 물었습니다.

우리가 그들의 지도자들인 그 사람들의 이름을 기록할 것입니다. (스 5:10)

부정사구에서 거의 동일한 단어를 사용하면서도 서로 다른 어순으로 구성되어 있는 것이 발견된다. 다음 <예 2>와 <예 3>을 보라.

<예 2>

בֵּית־אֱלֹהָא דְנָה לְבָנָא

이 하나님의 집을 지으려고 (스 5:13)

<예 3>

לְמִבְנָא בֵּית־אֱלֹהָא דְךָ

이 하나님의 집을 지으려고 (스 5:17)

하나의 동사가 전후로 목적어를 갖는 특이한 문장도 발견된다. 다음 <예 4>와 <예 5>를 보라.

<예 4>

וּשְׂאֵר חֵיוֹתָא הָעֵדִיּוֹ שְׁלִטְנֵהוֹן

그들은 그 남은 짐승들의 권력을 빼앗았다. (단 7:12)

<예 5>

גְּבְרִיא אֱלֹף דִּי הֶסְקוּ לְשִׁדְרָךְ מִיֶּשֶׁד וְעֵבֵד נְגוּ קִטְל הַמוֹן שְׁבִיבָא דִּי נוּרָא:

불꽃이 사드락과 메삭과 아벳느고를 던진 이 사람들을, 그들을 죽였

다. (단 3:22)

동사문장에서 부정어가 동사 앞에서 사용되지 않고 목적어 앞에서 사용되어 ‘부정어+목적어+동사’의 어순을 갖는 문장이 발견된다. 다음 <예 6>을 보라.

<예 6>

לָא אָסְרָ רְשִׁמָתָ

당신은 금지법을 정하지 않았습니다. (단 6:13)

성서 아람어의 어순이 독립절과 종속절의 여부에 따라 달라지는지를 파악하기 위해 독립절과 종속절에서의 어순을 비교해 보았더니 다음과 같은

결과가 나타났다.

<표 8> 동사문장(타동사)에서 술어와 목적어만의 어순(주어 생략)과 독립절/종속절의 관계

독립절/ 종속절	어순	VO	OV	합계
독립절	빈도수	64	74	138
	백분율	46.4%	53.6%	100%
종속절	빈도수	24	17	41
	백분율	58.5%	41.5%	100%

<표 8>의 통계를 분석한 결과 성서 아람어의 동사문장의 어순은 독립절과 종속절에 따라 어순에 약간의 영향을 미치기는 하지만 큰 영향을 미치지 않는음을 알 수 있었다. 즉 독립절과 종속절에 따라 어순이 크게 달라지지 않는다는 것이다.

마찬가지 방법으로 어순에 영향을 미치는 요인을 파악하기 위해 동사의 형태, 시제, 서술체와 대화체, 에스라서와 다니엘서 등을 살펴보았더니,²⁹⁾ 동사의 형태 중 미완료 형태만 어순에 어느 정도 영향을 미치는 것으로 나타났다. 다음 <표 9>를 보라.

<표 9> 동사문장(타동사)에서 술어와 목적어만의 어순(주어 생략)과 동사의 형태와의 관계

완료/ 미완료	어순	VO	OV	합계
완료	빈도수	49	40	89
	백분율	55.1%	44.9%	100%
미완료	빈도수	29	42	71
	백분율	40.8	59.2%	100%
명령	빈도수	10	9	19
	백분율	52.6%	47.4%	100%

29) 장르가 다른 에스라서와 다니엘서가 어순에 영향을 미치는지를 살펴보기 위해 각각 통계 조사하여 비교 분석해 보았으나 어순에 영향을 미치지 않았음을 확인하였다.

이 모든 통계 자료를 종합 분석해 볼 때 성서 아람어 동사문장의 어순에 영향을 미칠 만한 특별한 변수가 발견되지 않았다.

4.2. 명사문장에서의 어순

성서 아람어 명사문장에서의 분석은 주어와 술어의 위치를 중심으로 살펴보았는데 다음과 같은 결과가 나타났다.³⁰⁾

<표 10> 명사문장에서 주어와 술어의 어순

두/세 구성소	어순	SP	PS	합계
두 구성소 명사문장	빈도수	87	18	105
	백분율	82.9%	17.1%	100%
세 구성소 명사문장	빈도수	6	1	7
	백분율	85.7%	14.3%	100%

<표 11> 명사문장에서 의미론적 범주에 따른 주어와 술어의 어순³¹⁾

의미론적 범주	어순	SP	PS	합계
이다	빈도수	55	11	66
	백분율	83.3%	16.7%	100%
있다	빈도수	34	5	39
	백분율	87.2%	12.8%	100%

<표 12> 명사문장에서 동질문장/비동질문장과 주어와 술어의 어순

동질/비동질	어순	SP	PS	합계
동질문장	빈도수	9	1	10
	백분율	90%	10%	100%
비동질문장	빈도수	37	9	46
	백분율	80.4%	19.6%	100%

30) 주어, 술어 이외에 또 다른 구성성분을 갖는 세 구성소 명사문장에서는 세 번째 구성성분의 위치는 무시하고 주어와 술어의 위치만을 고려하여 살펴보았다.

31) 성서 아람어의 명사문장에서는 의미론적 범주 중 ‘되다’에 해당하는 문장은 하나도 발견되지 않았다. 동질문장/비동질문장을 포함하여 명사문장에서 주어와 술어를 선정하는 기준에 대해서는 본인의 글(“성서히브리어 명사문장의 어순에 관한 연구”, 170-194)을 보라.

성서 아람어 동사문장의 어순은 매우 자유스러운 반면 명사문장의 어순은 주어-술어의 비율이 술어-주어보다 월등히 높은 것으로 나타났다. 주어-술어의 비율이 높은 것은 의미론적 범주나 동질문장/비동질문장의 여부와도 관계 없이 나타나는 현상이다. 또한 독립절과 종속절이나 서술체와 대화체와 관계 없이 주어-술어의 비율이 높게 나타난다.³²⁾

4.3. 분사문장에서의 어순³³⁾

성서 아람어에서 분사는 한정동사의 감각으로 사용되는 경우가 많으므로 분사문장의 비율이 매우 높게 나타난다. 분사문장에서 분사가 타동사의 역할을 할 때 주어의 여부를 무시하고 목적어와 분사의 어순만을 고려하여 살펴보았더니 다음과 같은 결과가 나타났다.

<표 13> 분사문장에서 분사와 목적어의 어순

어순	분사-목적어	목적어-분사	합계
빈도수	49	10	59
백분율	83.1%	16.9%	100%

성서 아람어에서 분사는 한정동사의 감각으로 사용되는 경우가 많은데도 불구하고 목적어를 포함하는 문장의 통계는 동사문장과는 많은 차이를 보인다. 이것은 성서 아람어에서 분사가 한정동사와 상호교환적으로 사용되는 경우가 있기는 하지만 그 둘은 구분하여 취급해야 할 필요가 있음을 말해주는 것이라 할 수 있다. 그러나 분사문장에서 분사가 자동사로 사용되면서 주어가 나타나는 경우 주어와 분사와의 어순을 비교해 볼 때 타동사로 사용될 때와는 큰 차이가 나타난다. 다음 표를 보라.

32) 주어-술어의 비율은 독립절에서 82.4%, 종속절에서 85.7%, 서술체에서 92.9%, 대화체에서 81.3% 나타난다.

33) ‘하바(חבא)문장’의 경우 성서 아람어에 총 17회 나타나는데, 그 중 주어와 술어가 함께 나타나는 문장은 11개밖에 되지 않으므로 본 논의에서 제외시켰으며 ‘하바(חבא)’가 분사와 함께 나타나는 경우가 49회나 나타나서 분사문장의 어순에 대한 조사에서 ‘하바(חבא)’를 포함하는 분사문장을 다루었다.

<표 14> 분사문장에서 분사와 주어의 어순(목적어 제외)

어순	주어-분사	분사-주어	합계
빈도수	55	34	89
백분율	61.8%	38.2%	100%

분사문장에서 분사와 주어의 어순은 <표 4>와 비교해 볼 때 동사문장에 가깝다는 것을 알 수 있다. 이는 성서 히브리어의 분사문장(93% 대 7%)과 많은 차이를 보이는 것이다.

성서 아람어 분사문장은 조동사의 역할을 하는 ‘하바(הוה)’(to be)와 함께 사용되는 경우도 있는데 그 때 분사와 ‘하바(הוה)’의 순서를 살펴보면 다음과 같다.

<표 15> 분사문장에서 분사와 ‘하바(הוה)’의 어순

어순	하바-분사	분사-하바	합계
빈도수	25	21	46
백분율	54.3%	45.7%	100%

성서 히브리어에서는 ‘하야(היה)’(to be)가 조동사로 분사와 함께 사용되는 경우 거의 고정적으로 하야가 분사를 선행하는 데 반해 성서 아람어는 이 경우에도 매우 자유스런 어순을 갖고 있음을 볼 수 있다. 다음 <예 7>은 인접한 두 문장에서 분사-하바의 어순과 하바-분사의 어순이 함께 사용됨을 보여준다.

<예 7>

מְתַעֲרְבִין לְהוֹן בְּזַרְעֵ אֲנָשָׁא וְלֹא לְהוֹן דְּבִקְוִין הָנָה עִסְדָּנָה

후손들은 섞일 것이며, 서로 연합하지 못할 것입니다. (단 2:43)

5. 성서 아람어 어순의 특이성과 요인

4장에서 분석한 바와 같이 성서 아람어는 동사문장에서 VO 어순과 OV 어순이 약 절반씩 나타난다. 성서 아람어를 최초의 셈어인 아카드어와 성서 아람어가 속한 서북 셈어 및 다른 셈어와 비교해 봄으로써 성서 아람어 어순이 그 언어들과 어떤 차이점과 연관성이 있는지 살펴보고자 한다. 또

한 성서 아랍어 어순의 특이성에 영향을 미친 요인이 무엇인지 고찰해 보고자 한다.

5.1. 성서 히브리어 및 타 셈어와의 비교

언급한 바와 같이 성서 아랍어의 어순 분석을 위해 성서 히브리어를 택한 이유는 성서 히브리어가 성서 아랍어와 가장 유사한 언어이기 때문이다. 우선 두 언어는 22개의 동일한 알파벳을 사용할 뿐 아니라 음운론 체계가 거의 흡사하다. 형태론에서 볼 때 명사, 형용사, 동사, 의문사, 인칭대명사, 전치사, 의문불변사, 접속사, 존재를 나타내는 불변사 등 거의 모든 품사에서 문법이 서로 일치한다. 동사에서도 시제의 표지가 아닌 완료, 미완료 두 개의 대조적인 상의 표지인 것, 분사, 부정사, 명령, 유형, 인칭, 성, 수 등 거의 모든 부분에서 일치한다. 어휘의 측면에서 볼 때도 대다수가 동일한 단어나 동일한 어원의 단어를 사용한다. 모든 셈어 학자들과 성서 언어 학자들이 성서 아랍어와 성서 히브리어를 서로 다른 별개의 언어로 분류하기는 하지만 그 둘은 방언이라 해도 좋을 만큼 서로 유사성을 갖고 있다.

성서 아랍어는 성서 히브리어뿐 아니라 서북 셈어에 속하는 우가리트어, 페니키아어, 그리고 남부 셈어에 속하는 아랍어와 비교해 볼 때 가장 큰 차이가 동사문장에서의 어순에서 나타난다. 그 언어들은 동사문장에서 동사가 문두에 오는 것이 기본적인 어순이다.³⁴⁾ 셈어가 아닌 함족어에 속하는 이집트에서도 기본 어순은 VSO이다.³⁵⁾ 그러므로 목적어는 동사 뒤에 위치하는 것이 셈어의 기본 어순이라고 할 수 있다.³⁶⁾ 그러나 성서 아랍어는

34) 여기서 기본 어순은 산문체에서의 어순을 말한다. 셈어의 운문체에서는 평행법이 가장 중요한 특징으로 나타나는데 평행법의 한 방법으로 교차대구법이 사용되므로 운문체의 어순은 다양하게 나타나는 특징이 있다. 요제프 트롭퍼(J. Tropper), 『우가리트어 문법』, 주원준 개역 (서울: 한남성서연구소, 2010), 160; D. Silvan, *A Grammar of the Ugaritic Language* (Leiden: Brill, 1997), 210. 최진영(“아랍어 기본어순에 대한 현대적 접근”)은 아랍어 문장의 기저구조를 VSO가 아닌 SVO로 규정하였으나 대부분의 아랍어 문법가들은 아랍어 동사문장의 기본 어순을 VSO로 본다. 오명근, 『아랍어 구문어체 비교론』 (서울: 한국외국어대학교 출판부, 1994), 60; P. F. Abboud, *Elementary Modern Standard Arabic, Part I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 157을 보라.

35) S. A. Gardiner, *Egyptian Grammar, Being An Introduction to the Study of Hieroglyphs*, 3rd ed. (Oxford: Ashmolean Museum, 1957), 34.

36) 성서 아랍어와 성서 히브리어의 동사문장에 대한 구체적인 비교를 위해 성서 아랍어 텍스트가 포함된 동일한 책인 에스라서와 다니엘서에 기록된 성서 히브리어 텍스트를 모두 조사해 보았더니 VO 어순이 155개(에스라 71개, 다니엘 84개) 나타났고 OV 어순이 12개(스 1:2, 4, 11; 9:12[2번]; 10:6[2번]; 단 2:3; 10:3[2번]; 11:31, 41) 나타나 VO 어순이 92.8%나 된다.

VO와 OV 어순이 약 절반씩 차지하므로 서북 셈어와 다른 셈어의 기본 어순과는 많은 차이가 있음을 알 수 있다.

5.2. 아카드어와 수메르어와의 비교

아카드어는 최초의 셈어이며 동부 셈어에 속한다는 사실에 대해서는 학자들 간에 이견이 없다. 아카드어를 셈어로 분류하는 이유는 명사, 형용사, 인칭대명사, 전치사, 접속사, 관계대명사, 동사 등 형태론과 음운론에서 서북 셈어와 거의 유사하기 때문이다. 그러나 아카드어는 동사의 어순에 있어서 동사가 문장의 끝에 위치하는 OV 어순을 갖는다는 점에 있어서 아카드어를 제외한 다른 셈어들과는 큰 차이를 보인다. 아카드어의 이러한 현상은 수메르어의 영향을 받았다고 보는 것이 지배적인 견해이다.³⁷⁾

기원전 3200년 경에 세계 최초의 언어로 불리는 수메르어 문서가 발견되었으나 수메르어는 아직 정확한 계통이 밝혀지지 않았다. 수메르어는 수메르 민족이 사용했던 언어이며, 수메르 민족은 세계 4대 문명 중 하나이며 가장 빠른 메소포타미아 문명의 중심지였던 우르(Ur)를 중심으로 기원전 33세기부터 약 1000여 년간 생활했던 민족이다. 수메르어는 교착어로서 여러 형태의 접사나 후치사와 격조사가 발달했으며 통사론에서 명사, 관형사, 지시사, 수사, 관계절, 의문사, 부사절 등의 어순이 우리말과 유사하며 SOV를 기본 어순으로 수식절이 아무리 길더라도 문장에서 동사는 항상 문미에 온다. 우리말과 유사하게 동사 앞에 오는 요소들은 상대적으로 자유롭지만 타동사든 자동사든 간에 동사는 항상 고정적으로 문장의 끝에 위치한다.³⁸⁾ 따라서 수메르어는 셈어, 함어, 인도-유럽어와는 많은 차이가 있으며, 우리와는 시기적으로나 지리적으로 엄청난 간격이 있지만 형태론과 의미론과 통사론에 있어서 우리말이 속해 있는 알타이어와 매우 많은 유사점이 발견되는 언어이다.³⁹⁾

37) J. Huehnergard, *A Grammar of Akkadian*, Harvard Semitic Museum Studies 45 (Atlanta: Scholars Press, 1996), XXV; D. O. Edzard *Sumerian Grammar*, Handbook of Oriental Studies (Leiden; Boston: Brill, 2003), 174.

38) J. Hayes, *Sumerian*, Languages of the World/Materials 68 (München; Newcastle: Lincom Europa, 1997), 30; D. O. Edzard, *Sumerian Grammar*, 174; T. Marie-Louise, *The Sumerian Language: An Introduction to its History and Grammatical Structure* (Copenhagen: Akademisk Forlag, 2001), 51.

39) 수메르어를 전공하여 예루살렘 히브리대학교에서 10여 년간 강의하기도 했던 조철수는 수메르어가 알타이어에 속할 가능성에 대해 언어적으로 접근했을 뿐 아니라 『고대 메소포타미아에 새겨진 한국신화의 비밀』(서울: 김영사, 2003)이라는 책을 통해 수메르의 신화나 영웅전이 우리나라의 것과 유사함을 잘 보여준다. 지리적으로나 시기적으로 우

남부 메소포타미아 지역에서 수세기 동안 수메르어 화자들과 아카드어 화자들은 함께 생활했다. 따라서 아카드어는 수메르어의 영향을 자연스럽게 받게 되었으며 가장 많은 영향을 받은 것이 바로 동사의 어순이다. 아카드어 서체에는 구두점이 없기 때문에 문장의 끝이 어디인가를 파악하기 위해 동사의 위치는 매우 중요하게 작용했다. 그러므로 성서 아람어의 어순은 OV를 기본 어순으로 가지는 아카드어와도 많은 차이가 있다.

5.3. 성서 아람어 어순에 영향을 끼친 요인

살펴본 바와 같이 성서 아람어는 자유로운 어순을 가진 언어이다. 성서 아람어가 자유로운 어순을 갖게 된 요인을 운문체적인 방식을 도입했기 때문으로 볼 수 있는지 고려해 보고자 한다. 같은 서북 셈어에 속한 성서 히브리어나 우가리트어는 산문체에서 VO가 기본 어순이지만 운문체에서는 어순이 자유롭게 나타난다. 이 언어들의 운문체에서 자유로운 어순이 나타나는 가장 중요한 이유는 교차대구법이 많이 사용되기 때문이다. 교차대구법은 서북 셈어 운문체의 가장 중요한 특징인 평행법의 한 방법이다. 앞에서 나온 <예 7>과 같은 문장을 교차대구법으로 볼 수도 있으나 그러한 문장은 성서 아람어에서 거의 나타나지 않으며 에스라서와 다니엘서에 기록된 성서 아람어는 대부분 산문체로 되어 있다. 그러므로 성서 아람어에서의 자유로운 어순 현상을 운문체 방식을 사용했기 때문이라고 설명할 수는 없을 것이다.

몇몇 학자들이 성서 아람어 동사문장의 어순에서 기본 어순을 찾으려 시도했으나 서로 다른 어순을 제시하기도 한다. 또한 다양한 어순에 대한 설명을 ‘화제-초점’(topic-focus) 이론의 관점에서 해결하려는 시도가 있으나 이 또한 적절해 보이지 않는다.⁴⁰⁾ 결국 성서 아람어의 특이한 어순 현상에

리와는 많은 차이가 있는 수메르어가 우리말이 속한 알타이어일 가능성에 대해서는 수메르어를 전공한 한국 학자들에 의해 이미 지적되었으며 본 연구자의 저서와 소논문에서도 그와 같은 사실을 밝혔다. 조철수, “수메르-국어 고어 문법 범주 대조분석”, 『언어학』 19 (1996), 357-374; 박기용, “수메르어 격체계 대조분석”, 『언어학』 16 (1994), 81-120; 권성달, “‘to be’에 상응하는 우리말과 여러 언어에서의 비교연구”, 69-91; Sung-dal Kwon, “HYH”(=to be) Sentences in Biblical Hebrew (written in Hebrew) (Jerusalem: Yuval Tal Ltd., 2013) 등 참조. 우리말의 계통과 관련해서는 알타이어족설과 반알타이어족설이 첨예하게 대립되는 것으로 보이는데 김주원(“초청논단: 유라시아의 알타이 언어와 한국어의 계통 문제”, 『e-Eurasia』 15 [2009], 1-5.)이 잘 정리하였다. 알타이어족설에 대한 반알타이어족설의 반론에 대한 재반론에 대한 합리적인 답이 아직 제시되지 않은 상태이므로 알타이어족이란 용어를 사용하는 것에 대해서는 큰 문제가 없어 보인다. 고영근, “언어 유형론과 개별 언어의 문법 기술-민족어 자료를 중심으로-”, 147-189를 참조하라.

40) I. Yakubovich, “Information Structure and Word Order in the Aramaic of the Book of Daniel”, 373-396. 화제-초점 이론에서는 주어, 술어라는 용어 대신에 알려진 정보인지, 새로운 정

대한 요인을 언어적인 관점이나 이론에서 찾는 것은 불가능한 것으로 보인다. 언어적 관점에서 찾기 힘들다면 지정학적, 역사적 관점에서 그 요인을 찾을 수밖에 없다고 본다.

일반적으로 아람 민족의 기원을 메소포타미아의 서북쪽 지역으로 본다. 그들이 처음 사용했던 언어는 고대 아람어로 불리며 지리적으로 가까운 서북 셈어와 동일한 VO 어순을 가졌을 것으로 본다. 이후 신아시리아제국이 아람 민족을 정복한 후 민족이주정책을 펼침에 따라 아람 민족은 제국 곳곳으로 흩어지게 되었다.⁴¹⁾ 그때부터 아람어는 서부 아람어 방언과 동부 아람어 방언으로 나뉘어진 것으로 생각된다.⁴²⁾ 국제어로 사용된 아람어는 동부 아람어 방언으로서 이 방언이 국제어로서 힘을 얻게 된 것은 동부 아람어를 사용하던 지역이 바빌로니아, 페르시아 제국의 중심지였던 메소포타미아의 동부 지역이었기 때문이다. 그래서 국제어로 사용된 공식 아람어는 서부 아람어 방언보다는 동부 아람어 방언에 가까웠을 것으로 추정해 볼 수 있다. 따라서 바빌로니아에 포로로 잡혀 갔던 유대인들이 성서를 기록 할 때는 국제어로 자리매김한 공식 아람어를 사용했을 것으로 본다. 공식 아람어가 국제어로 사용되기 전에는 아카드어가 1,000년 이상이나 고대 근동지역에서 국제어로 위상을 떨쳤다. 그러나 아카드어가 수백개의 음절로 이루어져 있었던 반면 아람어는 간편한 알파벳으로 구성되었고 사용하고 습득하기에 훨씬 편한 언어였기 때문에 바빌로니아 제국이 새로운 국제어로 공식 아람어를 채택하게 되었고, 공식 아람어는 문어로서뿐 아니라 구어로서도 오랜 기간 고대 근동 지역에서 편만하게 사용되었다.⁴³⁾ 따라서 서쪽에서 동쪽으로 이주했던 일부 아람 민족들은 원래 사용하던 VO 어순을 따르다가 점차적으로 아카드어를 사용하던 이들의 영향을 받아 OV 어순도 혼합하여 사용하게 된 것으로 보인다.⁴⁴⁾ 이러한 여러 가지 지정학적,

보인지의 여부에 따라 화제(알려진 정보)와 초점(새로운 정보)이라는 용어를 사용하며, 어순이 도치된 문장의 경우 초점이 앞으로 이동되어 강조의 역할을 한다고 본다. 이 이론은 기본적인 어순을 가진 언어에서 적용이 가능한 이론이므로 자유로운 어순을 갖는 성서 아람어에 적용시키기에는 무리가 있다.

- 41) 요제프 트롭퍼(J. Tropper), 『우가리트어 사전』, 주원준 개역 (서울: 한남성서연구소, 2010), 21.
 42) 아람어가 서부 아람어와 동부 아람어로 나뉘어진 것을 후기 시대(기원후 2-3세기)로 보기도 하지만 모스카티(S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages* [Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980], 10)는 고대 아람어가 사용되던 시기일 것으로 본다.
 43) S. E. Fassberg, "Infinitival Forms in Aramaic", J. C. Salmons, ed., *Historical Linguistics 2005* (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2005), 239. 공교롭게도 아람어가 국제어로 사용되기 시작하던 기원전 8세기경에 아람 민족은 세력을 거의 잃게 된다.(F. Skolnik, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, 338. 참조)
 44) 우리는 이미 수메르어의 영향을 받은 아카드어가 형태론이나 다른 통사적인 요소보다는

역사적 요인으로 인해 성서 아람어는 VO와 OV 어순 두 가지를 모두 자유롭게 사용하는 양상을 띠게 된 것으로 추정해 볼 수 있다.

6. 결론

성서에 아람어로 기록된 모든 텍스트를 어순을 중심으로 전수조사한 결과 명사문장에서는 기본 어순이 SP로서 주어-술어 선행하는 비율이 높게 나타났고, 분사문장에서는 기본 어순이 VO로서 술어-분사 목적어 선행하는 비율이 높게 나타났으며 분사가 ‘하바(הוּבַּח)’와 함께 사용되었을 때는 그 둘의 순서가 자유롭게 나타났다. 반면, 성서 아람어는 동사문장의 어순에서 가장 큰 차이가 나타났다. 주어, 동사, 목적어가 모두 포함된 문장에서는 가능한 어순, 즉 6개의 어순이 모두 나타났으며 동사와 목적어의 어순만을 비교했을 때 VO와 OV 어순이 거의 절반씩 나타났다. 따라서 성서 아람어 동사문장에서는 기본 어순을 찾아내기 힘들었다. 즉 자유로운 어순을 가진다고 할 수 있다.

성서 아람어 동사문장이 자유 어순을 갖는 요인을 살펴보기 위해 여러 매개변수를 사용하여 다각도로 조사해 보았으나 언어학적인 측면에서는 요인을 찾을 수 없었으며 지정학적, 역사학적 요인에서 찾아야 함을 알게 되었다. 공식 아람어였던 성서 아람어의 어순 비율이 VO와 OV 어순으로 비슷하게 나타나게 된 것은 신아시리아 제국의 민족이주정책 이후 이주하게 된 아람 민족들이 바빌로니아, 페르시아 제국의 중심지였던 메소포타미아 동부 지역에 거주하면서 이전에 사용했던 고대 아람어와 이주 지역에서 사용했던 아카드어의 영향을 받아 아람어의 어순에 변화가 생겨 두 어순이 자유롭게 사용된 것으로 보인다.

본 연구의 한계점을 지적한다면 충분한 자료 확보에 어려움이 있었다는 점이다. 국내에서 연구할 수 있는 고대근동 문서자료가 빈약하여 연구에 많은 제약이 있으므로 고대 아람어 문서에 대한 1차 자료 수집에 문제가 노출되었다. 여건이 허락된다면 성서 아람어 외의 아람어로 된 여러 가지 문서들(고대 아람어, 공식 아람어, 중기 아람어의 문서들)에 대해서도 통계 조

어느 한 특정 현상(동사가 문미에 위치하는 현상)만 크게 부각되어 작용한 실례를 확인했다. 마찬가지로 성서 아람어가 아카드어의 영향을 받을 때도 문장에서 가장 중요한 역할을 하는 어순을 중심으로 영향을 받았을 가능성을 배제할 수 없다. 슈무엘 파스버그, “아람어 역사와 문법”, 303. 파스버그에 의하면 동쪽 지역의 아람어 문헌들과 방언에서는 OV 어순이 나타나고 고대 아람어와 서쪽 방언에서는 VO 어순이 나타난다고 한다.

사를 하여 보다 정확한 자료를 확보하여 분석한다면 통시적 연구는 물론 공시적 연구를 통해 보다 폭넓고 심도 있는 연구가 이루어질 것이다.

<주제어>(Keywords)

어순, 성서 아람어, 셈어, 수메르어, 아카드어.

word order, Biblical Aramaic, Semitic language, Sumerian, Akkadian.

(투고 일자: 2017년 7월 28일, 심사 일자: 2017년 9월 4일, 게재 확정 일자: 2017년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- 고영근, “언어 유형론과 개별 언어의 문법 기술 -민족어 자료를 중심으로-”, 『관악어문연구』 34 (2009), 147-189.
- 곽새라, “페르시아어 어순의 유형론과 통사적 분석”, 『중동연구』 28:2 (2009), 45-64.
- 권성달, “‘to be’에 상응하는 우리말과 여러 언어에서의 비교연구”, 『언어학』 16:2 (2008), 69-91.
- 권성달, 『성경 아람어 율판』, 용인: 도서출판 목양, 2012.
- 권성달, “성서히브리어 세 구성소 명사문장에 관한 연구”, 『성경원문연구』 33 (2013), 7-33.
- 권성달, “성서히브리어 명사문장의 어순에 관한 연구”, 『성경원문연구』 35 (2014), 170-194.
- 김구원, 『성서 아람어 문법』, 서울: 비블리카 아카데미아, 2012.
- 김인철, 홍선호, “어순 변화의 영어사적 조명”, 『단국영어영문학회』 12 (2006), 40-54.
- 김주원, “초청논단: 유라시아의 알타이 언어와 한국어의 계통 문제”, 『e-Eurasia』 15 (2009), 1-5.
- 박기용, “수메르어 격체계 대조분석”, 『언어학』 16 (1994), 81-120.
- 신용권, “알타이 언어의 영향에 의한 중국어 어순 유형의 변화 - 《老乞大》에 나타난 어순과 후치사를 중심으로”, 『한국중국어문학회』 85 (2015), 209-238.
- 오명근, 『아람어 구문어체 비교론』, 서울: 한국외국어대학교 출판부, 1994.
- 임홍빈, “어순에 관한 언어 유형적 접근과 한국어의 기본 어순”, 『서강인문논총』 22 (2007), 53-120.
- 조철수, “수메르-국어 고어 문법 범주 대조분석”, 『언어학』 19 (1996), 357-374.
- 조철수, 『고대 메소포타미아에 새겨진 한국신화의 비밀』, 서울: 김영사, 2003.
- 최준영, “고대영어의 어순변화”, 『한국언어과학회』 6:2 (1999), 165-188.
- 최진영, “아람어 기본어순에 대한 현대적 접근”, 『한국이슬람학회논총』 26:2 (2016), 113-132.
- 현완송, “SOV 언어로서의 고대영어의 성격”, 『한국언어연구학회』 4 (1999), 117-129.
- Alger, F. J., 『성서 아람어 문법』, 김이곤 역, 서울: 한신대학교출판부, 2002.
- Fassberg, S. E., “아람어 역사와 문법”, 『고대 히브리어 연구』, 최창모, 박미섭 편, 서울: 건국대학교출판부, 2001, 279-312.
- Frederick, E. G., 『성경아람어 길라잡이』, 홍국평 역, 서울: CLC, 2012.
- Lambdin, T. and Huehnergard, J., 『타르굼 아람어 문법』, 배철현 역, 서울: 한남성서연구소, 2001.
- Tropper, J., 『우가릿어 문법』, 주원준 개역, 서울: 한남성서연구소, 2010.

- Tropper J., 『우가리트어 사전』, 주원준 개역, 서울: 한님성서연구소, 2010.
- Abboud, P. F., *Elementary Modern Standard Arabic*, Part I, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Cook, E. M., “Word Order in the Aramaic of Daniel”, *Afroasiatic Linguistics* 9:3 (1986).
- Edzard, D. O., *Sumerian Grammar*, Handbook of Oriental Studies, Leiden; Boston: Brill, 2003.
- Fassberg, S. E., “Infinitival Forms in Aramaic”, J. C. Salmons, ed., *Historical Linguistics 2005*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2005.
- Gardiner, S. A., *Egyptian Grammar, Being An Introduction to the Study of Hieroglyphs*, 3rd ed., Oxford: Ashmolean Museum, 1957.
- Hayes, C. E., “Word Order in Biblical Aramaic”, *Journal of the Association of Graduates in Near Eastern Studies* 1:2 (1990), 2-11.
- Hayes, J., *Sumerian*, Languages of the World/Materials 68, München; Newcastle: Lincom Europa, 1997.
- Huehnergard, J., *A Grammar of Akkadian*, Harvard Semitic Museum Studies 45, Atlanta: Scholars Press, 1996.
- Kwon, Sung-dal, “HYH”(=to be) Sentences in Biblical Hebrew (written in Hebrew), Jerusalem: Yuval Tal Ltd., 2013.
- Marie-Louise, T., *The Sumerian Language: An Introduction to its History and Grammatical Structure*, Copenhagen: Akademisk Forlag, 2001.
- Moscatti, S., *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980.
- Qimron, E., *Biblical Aramaic* (written in Hebrew), Israel: Ben-Gurion University Press, 1993.
- Shepherd, Michael B., *The Verbal System of Biblical Aramaic*, Bern: Peter Lang, 2008.
- Silvan, D., *A Grammar of the Ugaritic Language*, Leiden: Brill, 1997.
- Skolnik, F., *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 2, Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Waltke, B. K. and O'Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Indiana: Eisenbrauns, 1990.
- Yakubovich, I., “Information Structure and Word Order in the Aramaic of the Book of Daniel”, F. Hagen, ed., *Narratives of Egypt and the Ancient Near East*, Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2011, 373-396.

<Abstract>

A Study on the Word Order in Biblical Aramaic

Sung-dal Kwon

(Westminster Graduate School of Theology)

Aramaic is a language affiliated with the north-west Semitic languages, which include Ugaritic, Phoenician, and Hebrew. A common characteristic of Semitic languages is the initial position of the verb within the sentence. However, the word order in Biblical Aramaic, the formal Aramaic language is very different from that of the north-west Semitic languages. This in-depth study examines all the sentences in Biblical Aramaic, specifically the 1002 Biblical Aramaic clauses, in order to explore word order. Sentence types (verbal, nominal, participial, and HAVA [=to be] sentences, etc.), verb forms, subject-predicate-object word order, descriptive and colloquial styles, tense, independent and subordinate clauses, etc. were considered.

The greatest differences appear in the word orders of verbal sentences. All possible word orders, i.e. all the six word orders appear in sentences where subject, verb, and object are included, while the word orders of VO and OV account for almost half of the samples when the orders of verbs and objects are considered. Thus, verbal sentences in Biblical Aramaic can be said to have flexible word orders.

To determine what factors influence word order in Biblical Aramaic, we have employed various parameters in our investigations, and made comparisons with the word orders of Biblical Hebrew, Akkadian and Ugaritic languages, Arabic, and Sumerian, the most ancient language. However, no linguistic factors were discovered, and thus it was noted that examining geographic and historical factors was necessary. We conclude that movement by the Aramaic people following the national migration policy of the Neo-Assyrian Empire resulted in Biblical Aramaic or formal Aramaic having the flexible word order, as the original ancient Aramaic from the eastern area of Mesopotamia received influence from the Akkadian language used in the area to where migration took place.

마태복음 1:23의 ‘동정녀’와 ‘처녀’라는 용어의 유래에 대하여

이환진*

그리스도교 신앙에서 중요하게 생각하는 동정녀 탄생을 말하는 부분이 바로 마태복음 1:23이다. 한국 개신교회는 사도신경으로 신앙고백을 하면서 ‘동정녀 마리아에게서 나시고’라고 말한다. 그런데 한글성경 『개역개정』(2005)은 ‘처녀’라고 되어 있다. 이렇게 한국 개신교회의 예배용 성경과 사도신경이 다르다. 그렇다면 ‘동정녀’라는 말과 ‘처녀’라는 말은 어디서 왔을까? 이 논문은 이들 용어의 유래를 추적하고자 한다. 특별히 중국어성경과 일어 성서 그리고 다른 자료를 함께 살펴보면서 그 기원을 살펴보고자 한다. 마태복음 1:23은 물론 이사야 7:14의 인용이다. 같은 본문이지만 각 번역 성경마다 같기도 하고 다르기도 하다. 이러한 점도 함께 논의하려고 한다.

1. 한글성경의 ‘동정녀’와 ‘처녀’

2005년에 나온 한글성경 『개역개정 제4판』은 마태복음 1:23을 다음과 같이 번역한다.

보라
처녀가 잉태하여 아들을 낳을 것이요
그의 이름은 임마누엘이라 하리라
하셨으니 이를 번역한즉
하나님이 우리와 함께 계시다 함이라¹⁾

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

1) 이하에 인용한 성경본문은 모두 읽기 편하도록 행갈이를 하여 인용한다.

앞서 언급한 것처럼 이 구절은 이사야 7:14의 인용이지만 히브리어 마소라 본문이 아니라 칠십인역의 인용이다.²⁾ 여기서 우리가 관심 갖는 것은 그리스어 ‘파르테노스(παρθένος)’를 우리말 성경이 ‘처녀’로 번역했다는 점이다. 한글 최초의 공인번역 『구약 신약』(신약전서, 1906)은 이 용어를 ‘동정녀’로 옮겼다.

불지어다

동정녀가 잉태하여 아들을 나흐리니

일홈은 임마누엘이라 흐리라

흐시니 번역한즉 하느님이 우리와 함께 계시다 함이라

물론 해방이후에 나온 『공동』(1977)과 『새번역』(2004) 그리고 한국 가톨릭교회가 펴낸 『성경』(2005)도 ‘동정녀’라는 용어를 사용한다. 그런데 ‘동정녀’라는 용어를 한글 『성경개역』(1938)은 ‘처녀’로 바꾸어 읽는다.

보라

처녀가 잉태하여 아달을 나흘 것이요

그 일홈은 임마누엘이라 하리라

하섯스니 이를 번역한즉

하나님이 우리와 함께 계시다 함이라

그런데 이 용어는 이미 게일(James S. Gale, 奇一)과 이원모 장로가 1925년에 함께 펴낸 『신역신구약전서』(新譯新舊約全書)에서도 찾아볼 수 있다.³⁾

處女가 孕胎하여 아들을 나코

일홈을 임마누엘이라 흐리라(사七〇十四) 흐니

임마누엘은 하느님이 우리와 함께 계시다(사八〇八,九) 흐는 뜻이러라

여기서 말할 것은 이 역본부터 ‘처녀’(處女)라는 용어를 쓰기 시작했다는

2) Babara Aland, et al., hrsg., *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Auflage (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), 3의 주를 보라.

3) 『新譯新舊約全書』, 奇一, 李源謨 역 (京城: 基督教彰文社, 1925). 이 성경은 띄어쓰기는 물론 행갈이도 되어 있지 않다. 그런데 이 역본이 특이한 점은 구약 인용을 이렇게 본문 안에 집어넣었다는 점이다. 한글 『구약 신약』(1906)과 한글 『성경개역』(1938)이 구약 인용을 난하주로 처리한 것과 대조적이다.

점이다. 지금 한글성경은 ‘동정녀’라는 말과 ‘처녀’라는 말을 다 함께 사용한다. 그러나 1894년 당시 조선에 들어온 영국성공회가 신약을 요약하여 펴낸 『조만민광』(照萬民光)이 ‘동정녀’(동정녀)라는 표현을 사용한다. 이 책은, 본디 영어로 쓴 것⁴⁾을 한문과 한글을 병기하여 펴낸 책⁵⁾이다. ‘童貞女’(동정녀)라는 표현을 사용한 ‘耶蘇誕生 예수-탄생하신거시라’이라는 부분을 읽어보기로 한다.

主之使者見夢曰大衛之裔要習其取爾妻瑪利亞以歸勿疑蓋所孕者感於聖神也被必生子可名曰 耶蘇以將救其民於罪惡中如是主托先知所言應矣曰童貞女孕而生子人稱其名以瑪累臬譯卽 天主偕我焉

주의 스자- 텃신이라 꿈에 보여 곁으샤디 다위의 후예 요슈아 네 안히 마리아를 취하야 씨 도라오고 의심치 말나 대개 잉티하신 바 자는 성신을 감동하심이라 더- 반드시 아들을 나흐리니 가히 일흠하야 곁으딕 예수-라 하라 씨 장춧 그 빅성을 죄악 가온대셔 구완하시리라 이러케 된거슨 주- 선지자 (선지자는 미리 아는 자- 니 넷적에 성신을 감동하야 텃주의 뜻술 미리 알고 사름의게 전하시는 성인이니라) 의게 부탁하야 말씀하신 바를 응하엿시니 곁으샤디 동정녀- 잉티하야 아들을 나흐매 사름이 그 일흠을 이마뉴엘이라 닐크를 거시니 번역하면 곳 텃주- 우리와 흠씩 하심이니라⁶⁾

영어원본을 보면 위의 인용이 마태복음 1:20-23인 것을 알 수 있다. 그 어떤 한문성경과 똑같지 않다. 또한 한글번역도 한글성경과 똑같은 번역이 없다. 따라서 축약한 것이지만 독자적인 번역인 것을 알 수 있다. 특별히 ‘이마뉴엘’을 ‘以瑪累臬’(이마뉴엘)로 음역한 것을 보면 더욱 그렇다. 어떤 한문성경이나 중문성경도 이러한 음역이 없기 때문이다. 여기서 특이한 점은 한글번역이 ‘이마뉴엘’로 음역한 것이다. 이렇게 당시 조선에 들어온 영국성공회는 마태복음을 번역하면서 ‘동정녀’라는 용어를 사용한다.

이외에도 ‘새악씨’라는 토박이말을 사용하는 성경이 있다. 1919년에 나온 『펜웁역』(신약)이다. 제임스 스캇(James Scott)의 『영한사전』(English-Corean

4) The Missionaries of the Church of England in Corea, ed., *Lumen Ad Revelationem Gentium (A Light To Lighten The Gentiles)* (Seoul: The English Church Mission Press, 1895).

5) 트롤로프(조마가: Mark Napier Trollope), 『照萬民光』(漢陽: 漢陽駱洞英國聖教會, 1894) (조만민광).

6) Ibid., 6-7. 한글 번역은 띄어쓰기가 되어 있지 않지만 읽기 편하게 띄어쓰기로 표기하였다. 고유명사의 밑줄은 원문 그대로 표시하였다. ‘천주’나 ‘예수’와 같은 말 앞에는 앞 띄어쓰기가 되어 있지만 여기서는 생략했다. 이 책의 영어 원본에는 성경구절이 표기되어 있으나 이 번역에는 표기되어 있지 않다.

Dictionary)에는 ‘virgin’의 대응어로 ‘처녀’(처녀)나 ‘규슈’(규수)와 함께 ‘새악씨’(새시)를 언급한다.⁷⁾ 이렇게 당시 통용되던 용어를 채용하여 이 말을 썼다는 것은 신선한 충격이 아닐 수 없다. 요약하면 다음과 같다.

처녀 (『예수성교전서』, 이수정 『신약성서마태전』, 『구역 신약』[1900, 1904], 『사사성경』, 『신역신구약전서』, 『성경개역』, 『개역』, 『개역개정』)
 동정녀 (『조만민광』, 『구역 신약』[1906], 『공동』, 『새번역』, 『성경』)
 새악씨 (『펜워역』)
 아가씨 (『새즈른성경』)

『예수성교전서』(1887)를 펴낸 로스와 맥킨타이어 번역 팀은 한문성경 『대표본 신약』(1852)을 많이 참조하였다. 따라서 ‘처녀’라는 번역어를 사용한 『대표본 신약』(1852)의 영향으로 『예수성교전서』(1887)는 ‘처녀’라는 용어를 사용한다. 또한 이수정이 일본에서 『신약성서마태전』(新約聖書馬太傳, 1884)을 펴내면서 그가 번역 대본으로 삼은 성경은 한문 『브리지만-컬벗슨역』(1864)이었다.⁸⁾ 이 한문성경이 ‘처녀’(處女)로 번역했기 때문에 이수정은 당연히 이 용어를 사용했다. 한국에 들어와 성경을 번역한 선교사들이 이들 첫 복음서의 영향을 받았을 것이라는 점은 충분히 상상하고도 남는다. 따라서 처음으로 선교사들이 번역해낸 한글성경 『구역』의 신약(1900)과 그 교정본(1904)은 ‘처녀’라는 용어를 채택한다. 그런데 갑자기 1906년에 마지막 교정본을 내면서 ‘처녀’를 ‘동정녀’로 바꾸었다. 아마도 당시 사도신경이 번역되어 읽었을 텐데 그 영향이 아닐까 짐작해본다. ‘동정녀 마리아에게서 나시고’라고 우리는 지금도 사도신경을 외우는데 이러한 사정이 ‘동정녀’라는 용어가 1806년 가톨릭교회의 사도신경에 등장하는 것과 궤를 같이 한다고 볼 수 있다.⁹⁾ 아니면 조선의 영국성공회가 1894년에 펴낸 『조만민광』의 영향으로 볼 수도 있다. 이 책은 ‘童貞女’(동정녀)라는 한자말과 ‘동정녀’라는 한글 번역어를 사용하기 때문이다.

2. 한문성경과 중문성경의 ‘동녀’와 ‘처녀’

그렇다면 우리말 성경에 큰 영향을 미친 한문성경과 중문성경¹⁰⁾은 그 사

7) James Scott, *English-Corean Dictionary: Being a Vocabulary of Corean Colloquial Words in Common Use* (Corea: Church of England Mission Press, 1891).

8) 이수정역의 번역 성격에 대하여, 특별히 『신약마가전복음서언해』(1885)에 대한 분석으로 廣剛(히로 다카시), “李樹廷譯『마가전』의 底本과 翻譯文의 性格”, 『국어사연구』 4 (2004), 173-233을 보라. 특히 이수정역의 저본에 대한 문제에 대해서는 199-208을 보라.

9) 물론 조선 가톨릭교회가 1910년에 펴낸 『四史聖經(스스성경)』은 ‘처녀’라는 용어를 사용한다.

10) 여기서 한문성경(漢文聖經)은 맹자나 중용의 문체와 같은 문체(경서체)로 번역한 성경

정이 어떨까? 먼저 1919년에 나온 중문성경 『화합본』(和合本)은 이렇게 번역한다.

必有童女,懷孕生子
人要稱他的名爲以馬內利
(以馬內利翻出來,就是上帝與我們同在)

동녀가 있어 임신하여 아들을 낳을 것이다
사람들이 그의 이름을 임마누엘이라고 칭할 것이다
(임마누엘은 번역하자면 곧 ‘상제가 우리와 함께 계신다’이다)

‘동녀’(童女)라는 용어를 사용한다.¹¹⁾ 최근에 중국에서는 이 성경의 개정판(2010)을 냈는데 이 부분의 번역이 똑같다. 다만 “上帝與我們同在”(상제가 우리와 함께 계신다)에만 겹 따옴표를 넣었을 뿐이다. 그런데 이 『화합본』(1919)에 큰 영향을 미친 북경어 성경이 있다. 1872년에 나온 『북경관화위원회역』이라는 신약이다. 간략하게 『북경관화역(北京官話譯) 신약』이라고 부르기도 한다. 북경어, 곧 지금의 중국어로 번역된 최초의 성경이 바로 이 성경이다. 이 글말체 성경은 이렇게 이 구절을 번역한다.

童女將要懷孕生子
人將稱他的名爲以馬內利
翻出來,就是 神在我們中間的意思

동녀가 임신하여 아들을 낳을 것이다
사람들이 그의 이름을 임마누엘이라고 칭할 것이다
번역하자면 곧 ‘신이 우리 가운데 계신다’는 뜻이다

을 가리킨다. 중문성경(中文聖經)은 관화(官話)나 백화문(白話文) 또는 국어(國語)나 보통화(普通話)라고도 부르는 근대와 현대의 중국어 문체로 번역한 성경을 말한다.

11) 『화합본』(1919)에서 ‘동녀’(童女)라는 용어가 등장하는 곳은 다음과 같다. 팔호 속은 각각 ‘동녀’(童女)로 번역한 히브리어와 그리스어이다. 구약의 경우 출 2:8(עלמה); 신 32:25(בתולה); 왕상 1:3(נערה); 시 68:25(עלמות); 아 1:3(עלמות); 6:8(עלמות); 사 7:14(עלמה); 23:4(בתולות); 율 3:3([4:3], ילדה)이다. 신약의 경우 마 1:23(παρθένος); 25:1(παρθένοι), 7(παρθένοι), 11(παρθένοι); 눅 1:27(παρθένος); 고후 11:2(παρθένος)이다. 『经文汇编』(上海: 中国基督教协会, 1993), 645를 참조하라. 신약의 경우 일관되게 ‘파르테노스(παρθένος)’를 ‘동녀’(童女)라고 번역했다. 하지만 구약의 경우 ‘알마(עלמה)’와 ‘나아라(נערה)’와 심지어 ‘알다(ילדה)’도 ‘동녀’(童女)라고 옮겼다. 물론 ‘베툴라(בתולה)’를 ‘동녀’(童女)로 옮긴 경우도 두 번이 나온다.

거의 같다. 다만 ‘장’(將)이나 ‘요’(要)와 같은 조동사만 다를 뿐이다. 1910년대 북경어의 변화를 감지할 수 있는 부분이다. 여기서 우리가 관심 가진 것은 ‘동녀’(童女)라는 용어이다. 이미 1870년대부터 이 용어를 입말체 중문 성경은 사용하고 있다. 그런데 사실 입말체로서 최초로 번역된 성경은 1856년에 남경어로 번역한 신약성경이다. 『남경관화역』(南京官話譯)이라고 부르는 이 성경은 다음과 같이 옮긴다.

有個閨女,將懷身孕,生一箇兒子
名字叫做以馬內利
翻譯出來就是上帝和我們

한 규녀가 임신하여 한 아이를 낳을 것이다
이름을 임마누엘이라고 지어 불렀다
번역하자면 곧 ‘상제가 우리와 함께’이다

특이하게도 『남경관화역』(1856)은 ‘규녀’(閨女)라는 용어를 사용한다. 규방(閨房)을 뜻하는 ‘규’(閨) 자에 ‘여’(女) 자를 붙여 ‘내실 여자’나 ‘규방 여인’이라는 뜻으로 사용한 듯하다.¹²⁾ 『남경관화역』(1856)은 신약만 있는 역본으로 사실 원문에서 번역한 성경이 아니라 『대표본』(代表本)을 대본으로 삼아 번역한 성경으로 알려져 있다. 이 『대표본』은 신약이 1852년에 나오고 구약이 1854년에 나온다. 그렇다면 『대표본 신약』(1852)은 이 부분을 어떻게 번역했을까?

將有處女懷孕生子
人稱其名以馬內利,譯卽上帝偕我焉

처녀가 임신하여 아들을 낳을 것이다
사람들이 그 이름을 임마누엘이라고 칭한다
번역하면 곧 ‘상제가 우리와 함께’이다

‘처녀’(處女)라는 용어가 이렇게 19세기 중반 중국 청나라 시절에 등장하기 시작한다. 『대표본 신약』(1852)과 번역 성격이 많이 다른 『브리지만-컬벳슨역』(1864)은 이렇게 옮긴다.

12) 참고로 현대 중국어 사전은 이 용어를 ‘소녀’(girl)나 ‘처녀’(maiden)라는 뜻으로 사용하기도 한다. 申蕙 责任编辑, 『外研社 精编 英汉汉英词典』, 大字本 (北京: 外语教学与研究出版社, 2010) (FLTRP Concise English-Chinese Chinese-English Dictionary), 漢永詞典 部分, 213 참조.

視哉將有處女懷孕而生子
人必稱其名曰以馬內利,譯卽神偕我儕

보라
처녀가 임신하여 아들을 낳을 것이다
사람들이 그 이름을 이르기를 임마누엘이라고 칭할 것이다
번역하면 곧 ‘신이 우리와 함께’이다

문자적 번역으로 유명한 이 성경 또한 ‘처녀’(處女)로 번역한다. 그렇다면 쉐레쉐브스키 주교(Bishop S. I. J. Schereshevsky, 施約瑟)가 번역한 쉬운 문리체 성경(1902)은 어떨까? 『시주교역』(施主教譯)이라고도 부르는 이 성경의 신약은 독일인 학자 델리취(F. Delitzsch)가 성서 히브리어로 번역한 신약을 많이 참조한 것으로 알려져 있다.

童女將懷孕生子
人將稱其名以瑪內利,譯卽上帝偕我焉

동녀가 임신하여 아들을 낳을 것이다
사람들이 그의 이름을 임마누엘이라고 칭할 것이다
번역하면 곧 ‘상제가 우리와 함께’이다

쉬운 문리체(淺文理)로 번역한 이 성경은 ‘동녀’(童女)로 읽는다. 『북경관화역 신약』(1872)의 영향으로 보인다. 쉐레쉐브스키 자신이 『북경관화역 신약』을 펴내기 위해 조직된 북경관화위원회의 일원이었기 때문이다. 그렇다면 이번에는 최초의 한문성경 『모리슨역 신약』(1814)을 읽어 보기로 하자.

却童身者將受孕而生子
將名之以馬奴耳,卽是譯言,神偕我們¹³⁾

그런데 어린 몸이 임신하여 아들을 낳을 것이다
이마누엘¹⁴⁾이라고 이름붙일 것이다
곧 이는 번역하면 ‘신이 우리와 함께’이다

13) 『모리슨역』은 19세기 초반에 나온 문리체(文理體) 성경으로 알려져 있다. 하지만 여기에 사용되는 ‘우리’라는 뜻의 ‘위먼’(我們)은 문언문(文言文) 표현이 아니라 현대 중국어이다. 문리체로 번역된 『대표본』(1852, 1854)이나 『브리지만-컬벳슨역』(1864)처럼 ‘아’(我)나 ‘아제’(我儕)가 아니다. 따라서 이 성경의 성격을 달리 규정해야 할 것이다.

14) ‘임마누엘’을 이렇게 ‘이마누엘’로 발음하는 것은 이 성경이 영어성경 - 아마도 KJV - 을 많이 참조했다는 점을 보여주는 것이다.

『모리슨역 신약』(1814)은 특이하게 ‘동신자’(童身者)라는 용어를 사용한다. 단지 ‘어린 몸’이라는 뜻이다.¹⁵⁾ 성 구분이 없는 용어이다. 최초의 한문성경이 이렇게 성차별 언어를 사용하지 않았다는 점이 놀랍다.¹⁶⁾ 그런데 『마쉬만-라싸르역』(1822)이라고 부르는 한문성경은 『모리슨역 신약』(1814)과 똑같이 번역한다.¹⁷⁾ 『마쉬만-라싸르역』(1822)이 『모리슨역 신약』(1814)을 많이 참조했다고 하는데¹⁸⁾ 그 증거가 위의 구절이기도 하다.

이렇게 한문성경의 번역어는 다양하지만 『대표본 신약』(1852) 이래로 ‘처녀’(處女)나 ‘동녀’(童女)로 번역한 것을 알 수 있다. 그러면 한문성경과 중문성경의 번역어를 한 눈으로 볼 수 있도록 나열해보자.

童身者 (『모리슨역』, 『마쉬만-라싸르역』)

處女 (『대표본』, 『브리지만-컬벗슨역』)

閨女 (『남경관화역』)

童女 (『북경관화역』, 『양격비역』¹⁹⁾, 『시주교역』, 『화합본』, 『여진중역』, 『당대복음』, 『신역본』, 『현대중문역본수정판』)

貞女 (『프란치스코회 성경』)

童貞女 (『당대역본』)

15) 이 용어의 뜻을 알려주신 무불달 오세종 목사님과 김상기 박사께 감사드린다. 모리슨(Robert Morrison)은 자신이 펴낸 『화영사전』(華英詞典)에서 ‘동’(童) 자를 이렇게 풀이한다.

童 T'Hung

One who is single and has no house of his own. A boy, a lad, a young girl, a virgin. Chaste, Sheep and cattle without horns. Hills without trees. Name of a place. A surname. Tung nëen she heō 童年嗜學 in his boyish years was fond of learning, said of Lew-ko-he-jin 劉軻希仁 an eminent writer of the Tang dynasty, about A. D. 740. She tung tsze how ting 使童子後庭 to have intercourse with a catamite. Ke tung 奇童 an extraordinary lad, said of one who at seven years of age had acquired much learning. Chung tung 命童 a beloved boy; a catamite.

馬禮遜(Robert Morrison), 『華英字典』 2, (影印版), 馬禮遜文集(上海: 大象出版社, 2007; 원출판년 1822) (A Dictionary of the Chinese Language), 820을 보라. 여기서 모리슨은 ‘동’(童) 자가 ‘소년’이나 ‘소녀’를 모두 가리키는 말로 사용되고 있다고 말한다. 물론 ‘처녀’라는 뜻도 이 말 속에 들어 있다고 설명한다.

16) 정약전이 200여 년 전에 쓴 『主教要旨』(하편 七六)에 ‘성모동신(聖母童身)’이라는 표현이 나오는 것으로 보아 가톨릭교회의 전통에서 ‘동신’(童身)이라는 표현을 사용한 것이 아닐까 짐작한다. 閔德孝 編, 『主教要旨』(京城: 京城府明治町天主教會, 1932 [昭和7年]), 하편 67.

17) 『마쉬만-라싸르역』에 대해서는, 황예렘, “인도에서 이루어진 한문 성서의 번역·출판 배경과 경위”, 『성경원문연구』 38 (2016), 159-186을 참고할 수 있다.

18) Hubert W. Spillett, ed., A Catalogue of Scriptures in the Language of China and the Republic of China (London: British and Foreign Bible Society, 1975), 6.

19) 양격비(楊格非)는 그리피스 존(Griffith John)이라는 선교사의 중국어 이름이다. 그래서 이 성경을 『그리피스 존 역』이라고 부르기도 한다. 1885년에 나온 신약성경이다.

‘동녀’(童女)라는 용어가 압도적이다. 특별히 20세기 들어서서 나온 『화합본』(1919)과 『여진중역』(呂振中譯, 1946) 그리고 비교적 최근에 나온 『당대복음』(當代福音, 1979)과 『현대중문역본수정판』(1995)과 『신역본』(新譯本, 2005)이 모두 ‘동녀’(童女)라는 용어를 채택한다. 따라서 중문성경에서는 ‘동녀’(童女)라는 용어로 굳어진 것을 알 수 있다. 하지만 『당대역본』(2011)은 구약과 신약 모두 ‘동정녀’(童貞女)로 번역한다.

必有童貞女懷孕生子
 祂的名字要叫以馬內利
 意思是 ‘上帝與我們同在’

동정녀가 임신하여 아들을 낳을 것이다
 그의 이름을 임마누엘이라고 부를 것이다
 그 뜻은 ‘상제가 우리와 함께 하신다’이다

이 성경은 2011년에 완역된 성경이다. 중국에서 나온 성경 가운데 가장 최근에 나온 성경으로 ‘동정녀’라는 용어를 채택한다. 아마도 중문으로 나온 성경 가운데 이 용어를 선택한 유일한 성경인 듯하다.

이러한 사실은 마태복음(1:23)이 이사야서(7:14)의 인용인 점을 감안하면 더욱 그렇다. 이사야서의 히브리어는 ‘알마(אִלְמָא)’이다.²⁰⁾ 이 용어는 그리스어 칠십인역에서 세 낱말로 번역한다.²¹⁾ 이 가운데에서 신약 마태복음이 채택한 용어는 앞서 언급한 대로 ‘파르테노스(παρθένος)’이다. 히브리어 ‘알마(אִלְמָא)’를 번역한 한문성경과 중문성경의 이사야서 번역어는 역본별로 다음과 같다.

童女 (『모리슨역』, 『브리지만-겔벗슨역』, 『화합본』, 『신역본』)
 處女 (『마쉬만-라싸르역』, 『대표본』, 『북경관화역 구약』, 『시주교역』)

20) 사 7:14의 번역에 대해서는 이환진 역주, 『우리말과 히브리어로 엮어 읽는 이사야』 (서울: 대한기독교서회, 2017), 15-21을 참조하라.

21) ‘젊은 여자, 소녀’(young woman, girl)라는 뜻의 ‘네아니스(νεῆνις)’와 ‘젊음, 젊은 시절’(state of being young, a period in one's life when one is young)이라는 뜻의 ‘네오테스(νεότης)’ 그리고 ‘젊은 여자’(young woman)라는 뜻의 ‘파르테노스(παρθένος)’이다. Takamitsu Muraoka, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint: Keyed to the Hatch-Redpath Concordance* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998), 111과 Takamitsu Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets* (Louvain; Paris; Dudley, MA: Peeters, 2002), 385-386을 보라.

闺女 (= 閨女) (『현대중문역본수정판』)

贞女 (= 貞女) (『프란치스코회 성경』)

童贞女 (= 童貞女) (『당대역본』)²²⁾

『모리슨역 신약』(1814)과 『마쉬만-라짜르역』(1822)의 경우 신약에서는 ‘동신자’(童身者)라는 독특한 용어를 사용한다. 하지만 구약의 경우 『모리슨역』(1823)은 ‘동녀’(童女)로, 『마쉬만-라짜르역』(1822)은 ‘처녀’(處女)로 번역한 것을 알 수 있다.

이렇게 구약이나 신약이나 한문성경과 중문성경은 대부분 ‘동녀’(童女) 아니면 ‘처녀’(處女)로 옮겼다.²³⁾ 그런데 중문성경 『화합본』(1919)은 두 용어 가운데 ‘처녀’(處女)라는 용어를 더 많이 사용한다. 물론 히브리어 ‘베틀라(בתולה)’를 ‘처녀’(處女)로 번역하는 경우가 많다.²⁴⁾ 때로는 ‘나아라(נערה)’를 ‘처녀’(處女)로 옮기기도 한다.²⁵⁾

그런데 『사고성경』(思高聖經)이라고도 부르는 중국 가톨릭교회의 『프란체스코회 성경』(1968)은 ‘정녀’(貞女)라는 용어를 사용한다.²⁶⁾ 이 ‘정녀’라는 용어는 중국 가톨릭교회의 용어인 듯하다.²⁷⁾ 마테오 리치(Matteo Ricci)

22) 난하주에는 그냥 ‘女子’로 번역할 수도 있다고 밝히고 있다.

23) 申蕙 责任编辑, 『外研社 精编 英汉汉英词典』은 ‘처녀’(处女, chǔnǚ)와 ‘동녀’(童女, tóngnǚ)를 英汉词典 部分 85, 637에서 ‘virgin, maiden’이라는 같은 말로 설명한다.

24) 출 22:16, 17; 레 21:3, 14; 사 19:24; 삼하 13:2; 대하 36:17; 욥 31:1; 시 78:63; 148:12; 사 47:1; 62:5; 렘 2:32; 31:13; 51:22; 애 1:4, 18; 2:10, 21; 5:11; 겔 9:6; 44:22; 욥 1:8; 암 8:13; 숙 9:17. 레 21:13; 사 11:37-39; 겔 23:3, 8에서는 ‘베틀림(בתולים)’을 ‘처녀’(處女)로 옮긴다. 왕상 1:2에서는 ‘나아라 베틀라(בתולה נערה)’를 ‘처녀 한 사람’(一個處女)으로 번역하고 예 2:2-3에서는 같은 문장을 ‘아름다운 처녀’(美貌的處女)로 옮긴다. 따라서 『화합본』(1919)의 ‘처녀’는 ‘베틀라(בתולה)’의 대응어라고 말할 수 있다. 신약에서는 ‘파르테노스(παρθένος)’를 행 21:9(복수)와 고전 7:28(단수)에서 ‘처녀’(處女)로 번역한다.

25) 창 24:16; 신 22:19, 23, 28. 『화합본』(1919)은 신 22:23, 28의 ‘나아라 베틀라(בתולה נערה)’를 신 22:23에서 ‘처녀가 성인 남자와 약혼했을 경우’(若有處女已經許配丈夫)로, 신 22:28에서 ‘약혼하지 않은 처녀’(沒有許配人的處女)로 옮긴다. 사 21:12의 ‘나아라 베틀라(בתולה נערה)’는 ‘시집가지 않은 처녀’(未嫁的處女)로 번역한다. 그러나 신 22:21, 25-26, 29에서는 ‘나아라(נערה)’를 그냥 ‘남자’(男子, איש)에 대비되는 ‘여자’(女子)로 옮긴다. 한편, 신 22:22에서는 ‘이쉬(איש)’와 ‘잇샤(אשה)’에 대해서 ‘인’(人, איש)과 ‘부인’(婦人, אשה) 그리고 ‘간부’(姦夫, איש)와 ‘음부’(淫婦, אשה)로 각각 번역한다. 이렇게 『화합본』(1919)은 일관성을 잃고 이들 법적인 용어를 번역한다.

26) 『시경』의 국풍(國風) 편에 ‘정녀’(靜女)라는 시가 있다. 그러나 말만 같을 뿐 그 뜻은 ‘얌전한 아가씨’라는 뜻이다. 이 시에 ‘정녀기주’(靜女其姝)와 ‘정녀기련’(靜女其變)이라는 표현에 이 말이 등장한다. 金學主 譯著, 『新完譯 詩經』, 改訂增補版(서울: 明文堂, 2002), 125를 참조하라.

27) 申蕙 责任编辑, 『外研社 精编 英汉汉英词典』, 818은 ‘virgin’ 항목에서 이 용어를 ‘처녀’(处女)와 ‘정녀’(貞女)라고 설명하고 특별히 ‘정녀’(貞女)를 종교적인 용어라고 말한다. 그런데 이어지는 설명에서 ‘virginity’는 ‘동정’(童貞)과 ‘순결’(純潔)이라는 말로 설명한다. 그러나 ‘동정녀’(童貞女)라는 설명은 없다. 참고로 라틴어 표현 ‘Virgo’는 별자리로서

는 그의 책 『천주실의』(1603)에서 이미 이 용어를 사용한다.²⁸⁾ 특이한 것은 당나라 때 중국에 들어온 시리아 동방 교회(페르시아교회), 곧 경교(景敎)는 『대진경교중국유행비』를 보면 ‘실녀’(室女)라는 용어를 사용하기도 한다.²⁹⁾ 8세기의 비문이다. 그런데 홍콩성경공회가 펴낸 『현대중문역본수정판』(1995)은 ‘규녀’(闺女)라는 용어를 사용한다.

특이한 것은 쉘레쉴브스키 주교가 버든(J. S. Burdon)과 함께 번역하여 1872년에 펴낸 중국 성공회의 기도문이다.³⁰⁾ 이 책은, 본디 영국에서 나온 The Common Prayer of the Church of England를 한문으로 옮겨 『教會禱文』이라는 이름으로 1879년에 다시 펴내기도 하였다.³¹⁾ 이 책에 들어 있는 니케아 신경(尼吉亞信經)은 다음과 같이 마리아를 ‘동정녀’(童貞女)라고 부른다.

聖子爲要拯救我等世人，從天降臨，爲聖靈感動之童貞女馬利亞所生

이렇게 중국에서는 이미 성공회에서 1879년에 마리아를 ‘동정녀’라고 부르는 전통이 있었다. 이러한 사정은 일본에서도 비슷했던 듯하다. 성경은 아니지만 기도서에 들어 있는 니케아신경에서 이렇게 ‘동정녀’라는 용어를 사용했다는 것은 한국성공회와 별반 다르지 않다.

‘처녀좌’(处女座)라고 말한다. 또한 汉英词典 부분 829쪽의 ‘정’(贞, zhēn) 항목은 ‘loyal, faithful, (of woman) chastity or virginity’라고 설명한다. ‘정녀’(贞女)라는 항목은 없지만 이 용어로 ‘처녀성’(virginity)을 말한다.

28) 於一千六百有三年前歲次庚申當漢朝哀帝元壽二年冬至後三日擇貞女爲母無所交感託胎降生名號爲耶蘇 耶蘇卽爲球世也 (天主實義 下卷 六十九). 여기서 ‘정녀를 어머니로 택하여’(擇貞女爲母)라는 표현에서 ‘정녀’(貞女)라는 용어를 사용한다. 마테오 리치 (利瑪竇), 『천주실의(天主實義)』, 송영배 외 역 (서울: 서울대학교출판문화원, 1999), 564를 보라. 그리고 423을 참조하라.

29) James Legge, *The Nestorian Monument of Hsi-An Fu in Shen-Hsi, China* (London: Trübner & Co., 1888), 6. ‘神天宣慶, 室女誕聖於大辰, 景宿告祥, 波斯觀耀以來貢’(천사들이 기쁜 소식을 전했다. 실녀(室女)가 유다에서 거룩한 분을 낳았다. 밝은 별이 이 사실을 알렸다. 페르시아 사람들이 밝은 것을 보고 와서 예물을 드렸다.) 부분에서 밑줄 친 ‘실녀’(室女)라는 용어를 가리킨다.

30) 『教會禱文』, 包爾騰, 施約瑟 譯 (京都: 美華書館, 1872). 이 책의 속표지에는 “The Book of Common Prayer, translated Mandarin. By the Reverend J. S. Burdon, Church Missionary Society, and the Rev. S. I. J. Schereschewsky, American Episcopal Mission. Peking - 1872”라고 되어 있다.

31) 『教會禱文』, 包爾騰 譯 (香港: 聖保羅書院, 1879). 이 책의 속표지에는 “The Common Prayer of the Church of England translated into Chinese by J. S. Burdon”으로 표기되어 있다.

3. 일어 성서의 ‘처녀’(오토메)와 ‘동정녀’

일어 성서의 경우는 어떨까? 최초의 일어 완역본 『메이지역』(1887)³²⁾이 마태복음에서 ‘처녀’(處女)라고 번역한다. 1888년에 개신교회에서 펴낸 『찬미가』³³⁾ 속의 사도신경에도 ‘처녀’로 되어 있다. 1895년에 일본 가톨릭 교회에서 펴낸 『聖福音書』³⁴⁾ 또한 ‘처녀’(處女)로 옮긴다. 1901년 일본정교회에서 펴낸 『新約』³⁵⁾은 ‘동녀’(童女)라고 번역한다. 그런데 일본 가톨릭 교회 선교사 에밀 라게(Emile Raguet, 일본 이름 라게, 1852-1929)가 번역한 『新約聖書』³⁶⁾는 ‘동정녀’(童貞女)로 번역한다. 이 신약성경은 1910년에 나왔다.³⁷⁾ 한글 완역성경 『구역』(1911)보다 한 해 빨리 나온 일본 가톨릭교회의 신약전서이다.³⁸⁾

『대정역』(1925)은 다시 ‘처녀’(處女)로 번역한다. 일본 개신교회가 많이 읽은 『구어역』(1955)은 ‘처녀’라는 뜻의 ‘오토메’(おとめ)로 번역한다. 다만 히라가나로 표기하는 것이 다를 뿐이다. 그리고 일본의 가톨릭교회와 개신교회가 함께 읽는 『신공동역』(1987)도 마찬가지로 한자말과 함께 표기하지 않고 히라가나로만 표기한다. 특이하게도 2004년 일본의 암파서점(岩波書店)에서 펴낸 『암파서점역』은 ‘乙女’(을녀)라고 본문에 표기하고 히라가나로는 ‘おとめ’라고 표기한다. 이보다 앞서 1978년에 일본 가톨릭교회와 개

32) 『新約聖書 詩篇附』, 文語訳 (東京: 日本聖書協會, 2000).

33) 讚美歌委員 編, 『讚美歌』 (1888 [明治21年]), 297.

34) 『聖福音書 上』, 高橋五郎 譯 (東京: 天主教會, 1895 [明治28年]).

35) 『我主イエスハリストスノ新約』, 日本正教會 譯 (東京: 正教會本會, 1901).

36) 『我主イエズスキリストの新約聖書』, エ, ラゲ 譯 (鹿児島: 公會, 1910 [明治43年]) (라게역).

37) Doron B. Cohen, *The Japanese Translations of the Hebrew Bible. History, Inventory and Analysis*, HdO, (Leiden; Boston: Brill, 2013), 40을 참조하라. 이 성경에 대한 설명으로 海老澤 有道, 『日本の聖書. 聖書和訳の歴史』, 新訂増補版 (東京: 日本基督教団出版局, 1981), 359를 보라.

38) 그런데 1891년에 이미 ‘동정녀’로 번역한 책이 있다. 러시아인 이완트후 그리고 프라토 노후가 쓴 『西教一斑』(서교일반)이라는 책이다. 이 책에 ‘聖童貞女マリヤ’(성 동정녀 마리아)라는 표현이 등장한다. ア, ム, イウンツォフ, プラトノフ, 『西教一斑』, 吉田葩韋勒 譯 (東京: 正教會編輯局, 1891 [明治24年]), 34를 보라. 또한 フェオカファノ 師編, 『主ハリストス 一代記』(全), 石川 喜三郎 譯 (東京: 正教會編輯局, 1902 [明治35年]), 7-8도 보라. 일본 정교회의 이 서적도 ‘聖童貞女’라는 표현을 사용한다. ‘동정녀 마리아’라는 표현 앞에 ‘聖’(성) 자를 붙인 것이 특이하다. 아마도 일본 정교회의 관습인 듯하다. 그리고 같은 해에 나온 일본 가톨릭교회의 찬송가에도 ‘동정녀 마리아에 대하여’(童貞女に對す)라는 제목이 등장한다. 이 책은 라게역을 번역한 에밀 라게(Emile Raguet)가 편집한 책이다. エ, ラゲ 編, 『公會羅甸歌集』, (東京: 三才社・昌平館, 1903 [明治36年]), 157을 보라. ‘童貞女’(동정녀)라는 말에 ‘どうていぢよ’라는 히라가나가 붙어 있다.

신교회가 함께 번역하여 펴낸 『신약성서공동역』³⁹⁾도 마찬가지로 ‘乙女’(을녀)라고 본문에 표기하고 히라가나로 ‘おとめ’라고 옆에 붙여놓았다.

이렇게 일어 성서의 경우 신약 마태복음은 처음부터 ‘處女(おとめ)’라는 번역어를 사용한다. 이러한 사정은 구약도 마찬가지이다. 『대정역』(1925)과 『구어역』(1955)과 『신공동역』(1987) 모두 ‘おとめ’로 번역한다. 『암파서점역』(2004)까지도 이렇게 번역한다. 따라서 일어 성서의 경우는 처음부터 신약과 구약을 모두 통일시켜 ‘처녀’로 읽어온 전통이 아직까지도 이어진다. 하지만 일본 가톨릭교회는 ‘동정녀’로 읽는 전통도 있다. 『라게역』(1910)이다. 이 성경이 한글 완역성경 『구역』(1911)보다 한 해 빠르기 때문에 한글 성경에 영향을 미쳤을 수도 있다.

處女 (おとめ)	『메이지역』, 『대정역』
童女	『정교회역』
童貞女	『라게역』
おとめ	『구어역』, 『신공동역』
乙女 (おとめ)	『신약성서공동역』, 『암파서점역』

일어 성서는 ‘처녀’(處女)와 ‘을녀’(乙女)를 함께 사용하면서 히라가나로는 모두 ‘오토메’(おとめ)라고 읽는다. 일본어의 경우 ‘처녀’(處女)는 처녀성에 초점을 둔 표현인 반면, ‘을녀’(乙女)는 단지 ‘소녀’나 ‘젊은 여자’라는 뜻을 지닌 중립적인 표현이라고 말할 수 있다.⁴⁰⁾ 곧 『암파서점역』(2004)은 이렇게 그리스도교의 교리와는 상관없이 그리스어 ‘파르테노스’의 뜻 가운데에서 ‘젊은 여자’라는 점을 강조하여 번역한 용어로 볼 수 있다. 그런데 일본 개신교회의 사도신경은 ‘오토메(おとめ, 處女) 마리아에게서 나시어’라는 표현을 지금도 사용하고 있다. 다시 말해 최초의 일어 성서 『메이지역』(1887)과 궤를 같이하고 있다고 말할 수 있다.

그렇기는 하지만 일어 성서 역시 초기에는 한문성경의 영향으로 ‘童女(どうぢよ)’(『정교회역』)라고 번역하기도 했다.⁴¹⁾ 특이한 것은 일본 가톨릭

39) 일본어 『신약성서공동역』(1978)은 신약만 나왔고, 1987년에 『신공동역』이 출간되었다. Katsuomi Shimasaki, “A Short History of Japanese Bible Translation”, 『성경원문연구』(별책) 24(2009. 04.), 116-126; 카추오미 쉬마사키, “일본 성서 번역의 역사”, 이형원 역, 『성경원문연구』(별책) 24(2009), 365-376 참고.

40) 이 말의 차이를 알려준 이상훈 박사에게 감사드린다. 일본 동포 3세로 연세대에서 선교학을 전공한 이상훈 박사는 현대 일본인들이 ‘오토메’(おとめ)라는 말을 ‘젊은 여자’라는 뜻으로 이해한다고 말한다. ‘처녀’라는 뜻으로 들리지 않는다는 것이다(2017년 5월 31일).

41) 실제로 미드허스트(W. Medhurst)가 1830년에 쓴 일어-영어 영어-일어 용어록에서는

교회가 ‘童貞女(どうていぢよ)’(『라게역』)라고 옮겼다는 점이다. 1987년에 나온 『신공동역』이 ‘처녀’라고 번역하여 이 전통을 버리기는 했지만 일본 가톨릭교회의 사도신경에서는 여전히 ‘동정녀’라고 고백하는 전통이 이어져 내려온다.

물론 ‘처녀’로 읽는 전통은 일본 개신교회과 가톨릭교회의 다른 사도신경에서도 찾아볼 수 있다. 18세기 후반부터 시대별로 나온 사도신경이 모두 ‘처녀’(處女)라고 표기하고 히라가나로 ‘오토메’(おとめ)를 붙인다.

4. 한문성경 『마쉬만-라싸르역』(1822)의 ‘처녀’

이렇게 놓고 보면 한글성경 『개역개정』(2005)의 ‘처녀’(處女)라는 용어는 일본어 성서와 같다. 하지만 한문성경 『대표본 신약』(1852)이 이미 이 용어를 사용한다. 그런데 1822년에 나온 한문성경 『마쉬만-라싸르역』이 구약 이사야서(7:14)에서 ‘처녀’(處女)라는 용어를 처음 사용했기 때문에 이 용어는 『마쉬만-라싸르역』(1822)의 용어라고 보아야 할 것이다.⁴²⁾

따라서 한글성경 『개역개정』(2005)의 ‘처녀’라는 용어는 최초의 완역 한문성경 『마쉬만-라싸르역』(1822)에서 비롯된 용어로 볼 수 있다. 이 용어는 한글 『공동』(1977)과 『새번역』(2004)과 『성경』(2005)의 구약 이사야서(7:14)도 사용하는 용어이다. 물론 세 성경이 모두 난하주에 ‘젊은 여자’로 읽을 수 있다고 설명하기는 한다.

5. 구한말 조선어 사전 속의 ‘동녀’와 ‘처녀’

19세기 말에 조선으로 파송되어 활동했던 가톨릭교회 신부들이 펴낸

‘Virgin’을 ‘Do-oo ni-yo’(童女)의 대응어로 제시한다. W. H. Medhurst, *An English and Japanese and Japanese and English Vocabulary* (Batavia, 1830), 17. 그런데 헵번(J. C. Hepburn)이 1867년에 펴낸 일어-영어 사전에는 일어 ‘Dō-niyo’를 ‘동녀’(童女)라고 표기하고 ‘a young girl’로 번역한다. J. C. Hepburn, *A Japanese and English Dictionary: with an English and Japanese Index* (London: Trübner & Co., 1867), 56. 따라서 19세기에 일본에서 활동하던 선교사들 사이에서 ‘처녀’와 ‘동녀’의 뜻이 같지만 약간 차이가 있는 것으로 생각했던 듯하다. 그런데 츠다센(津田仙) 외 2인이 함께 번역하여 1879년에 펴낸 『英華和譯字典』(1574쪽)은 ‘Virgin’이 명사로 쓰일 경우 그 대응어를 ‘閨女, 處女, 貞女, 童女’로 제시하기도 한다. 또한 ‘Virgin’이 형용사로 쓰일 경우에는 ‘貞, 童貞, 童身的’이라는 대응어로 설명한다. 『英華和譯字典』 坤, 津田仙, 柳沢信大, 大井鎌吉 譯 (東京: 山内輿, 1879 [明治12年]), 1574.

42) 물론 이 성경이 신약 마태복음(1:23)에서는 ‘동신자’(童身者)라는 말을 사용한다.

『한불즈던』(1880)⁴³⁾을 보면 ‘동녀’(童女)라는 표제어만 나올 뿐 ‘동정녀’(童貞女)라는 표제어는 없다. ‘동정’(童貞)이라는 표제어만 있을 뿐이다. 이 사전은 ‘동녀’(童女)와 ‘처녀’(處女) 그리고 ‘동정’(童貞)을 이렇게 설명한다.

동녀, Tong-nye. 童女. Vierge, femme qui ne s'est jamais mariée.(490쪽)

동정. Tong-Tjyeng, -i. 童貞. Vierge, virginité.(492쪽)

처녀, Tchye-nye. 處女. Petite fille; fille vers l'âge de 12 à 17 ans. jeune fille, jeune personne.(597쪽)

이렇게 19세기 말 조선에서는 ‘동녀’(童女)와 ‘처녀’(處女)를 같은 개념으로 사용한다. 다만 ‘동정녀’라는 말이 사전에 실려 있지 않다. 이러한 사정은 다른 선교사들이 19세기 말에 펴낸 여러 한영사전(韓英事典)을 찾아보아도 마찬가지이다. 제임스 스캇(James Scott)의 한영사전을 보면 이렇다.⁴⁴⁾

처녀, 處女, A young unmarried lady, a young woman (from twelve to seventeen yrs.)’

동정, 童貞, Virginité, celibacy.

이 사전에도 ‘처녀’라는 항목은 있지만 ‘동정녀’라는 항목은 없다. 다만 ‘동정’이라는 항목만 등장한다. 이 사전이 ‘처녀’(處女)를 설명한 것을 보면 앞서 언급한 『한불즈던』(1880)을 베낀 듯한 인상을 받는다. 설명이 거의 같기 때문이다. 특히 나이가 12살에서 17살까지의 젊은 여자, 결혼하지 않은 여자를 처녀로 설명하는 것이 그렇다. 또한 언더우드(H. G. Underwood)가 펴낸 『한영즈던』(1890)도 영어 ‘Virgin’을 ‘처녀, 규슈, 아가씨’로 설명하는 것은⁴⁵⁾ 1800년대 말 당시 조선말 ‘처녀’(처녀)가 어떤 용어로 이해되고 있는지 알 수 있는 대목이다.

43) Les Missionnaires de Corée, ed., 『한불즈던 韓佛字典 Dictionnaire Coréen-Français』, (Yokohama: C. Lévy, 1880), 490, 492, 597.

44) James Scott, *English-Corean Dictionary: Being a Vocabulary of Corean Colloquial Words in Common Use*, 185, 157.

45) Horace Grant Underwood, 『韓英字典 한영즈던 A Concise Dictionary of the Korean Language in Two Parts Korean-English & English-Korean』, Student Edition (Yokohama; Shanghai; Hongkong; Singapore: Kelly & Walsh, Ltd., 1890), 335.

6. 「대한크리스도인 회보」(1898)와 『찬송가』(1909)의 ‘동정녀’와 ‘처녀’

그런데 최초의 한글 신약 『예수성교전서』(1887)도 ‘처녀’라는 말을 사용한다. 일본에서 번역한 이수정의 『신약성서마태전』(1884)도 마찬가지이다. 그리고 1900년과 1904년에 나온 『구역 신약』의 마태복음 또한 ‘처녀’라는 용어를 사용한다. 그러다가 1906년에 이 번역을 개정한 『구역 신약』에 와서 ‘처녀’를 ‘동정녀’로 바꾸어 읽는다. 그 이유는 잘 알 수 없다. 아마도 당시 사도신경이 ‘동정녀 마리아에게 나시사’라는 표현이 들어 있는데 여기에 등장하는 ‘동정녀’라는 표현의 영향이 아닐까 짐작한다. 그런데 1898년 12월 28일자 「대한크리스도인 회보」의 ‘성탄일경축’이라는 글에는 정동교회에서 24일 밤에 성탄축하예배를 드리면서 찬미가를 불렀는데 그 제목이 ‘동정녀에게 탄싱하심’(동정녀에게 탄생하심)이라고 말하고 있다.⁴⁶⁾

…형데 송은용씨는 대한말노 권설하되 각각 그나라 풍속의 이상함을
말씀 하고 그후에 비지학당 학도들만 찬미가(동정녀에게 탄싱하심)를 특
별히 영어로 노래하고…

정동제일교회의 담임목사 아펜젤러가 쓴 것으로 짐작되는 이 글이 ‘동정녀’라는 표현을 사용하고 있다. 곧 당시 찬송가에서 ‘동정녀’라는 말을 쓰고 있다는 사실을 확인할 수 있다. 또한 대한성공회에서 펴낸 『조만민광』에도 ‘동정녀’라는 용어를 사용한다. 이 책은 ‘성모령보’라는 항목(4쪽)에서 마리아에 대해서 다음과 같이 설명한다.⁴⁷⁾

나즈릇이라 하는 고을에 가서 동정녀 마리아 다위 (다위는 그 전에 유
더야 국 다스린 넷 님군의 일흠이라) 겨레 요습의 빙문하신 바 자의게
림하시니

띄어쓰기가 되어 있지 않은 것을 이렇게 표기하였다. 괄호 속에 들어 있는 문장은 할주(割註)로 당시 한문성경에 자주 등장하는 관습이다. 특별히 쉼레쉴브스키 주교가 번역한 쉬운 문리역(『시주교역』, 1902)에서 흔하게

46) “성탄일경축”, 「대한크리스도인 회보」, 2:52 (1898.12.28.), 2. (*The Korean Christian Advocate*, H. G. Appenzeller, ed.)

47) 트롤로프(조마가: Mark Napier Trollope), 『조만민광』 (한양: 한양락동영국성교회, 1894.), 4.

찾아 볼 수 있다. 아무튼 이 글에서 마리아를 가리켜 ‘동정녀’(동정녀)라고 말한다. 이 책은 1894년에 나온 책이다. 이렇게 놓고 보면 19세기 말에 조선에서 이미 ‘동정녀’라는 표현이 ‘처녀’라는 말과 함께 보편적으로 사용된 것을 알 수 있다. 이러한 정황은 1909년에 나온 『찬송가』에서도 확인할 수 있다. 이 찬송가에는 성탄을 축하하는 12개의 찬송(61장-71장)이 들어 있는데 이 가운데 두 찬송이 ‘동정녀’와 ‘처녀’라는 말을 사용한다.

이 세상에 주피셔 강심홀 쟈에
 춤신과 춤사람이 되시라고
 동정녀의 몸에서 나셨스니 (70장 3절)

상대 독즈 예수는
 하늘에서 내려와
 처녀 몸에 나시니
 사름 몸을 넘었네
 인싱들을 놓히며
 거듭나게 하시고
 부활하게 하시니
 왕씨 치흐옵세다 (62장 3절)

이렇게 19세기 말과 20세기 초 당시 우리나라 개신교회에서는 두 용어를 혼용하여 사용하고 있었다. 그런데 1932년에 영국성공회가 조선의 교인들을 위해서 펴낸 『스도문』에는 사도신경이 ‘종도신경’(宗徒信經)이라는 이름으로 들어 있다.⁴⁸⁾ 이 기도문은 ‘동정녀’라는 표현을 사용한다. 앞부분을 인용하기로 한다.

一 나 - 텃디를 내신 전능 텃주 성부를 밋으며
 二 그 외아들 우리 쥬 예수 그리스도를 밋으며
 三 성신을 인히야 강잉히샤 동정녀 마리아의게 나심을 밋으며

이렇게 마리아를 ‘동정녀’(童貞女)라고 고백한다. 아마도 일본 강점기에 들어서서는 이 고백이 굳어진 것이 아닐까 생각한다.

48) 具世實, 『私禱文』, 悅話堂 韓國近現代書籍 復刻叢書 (과주: 悅話堂, 2011; 원출판년 1932), 2.

7. 맺는 말

1906년 『구약 신약』의 번역 팀은 ‘처녀’라는 용어를 ‘동정녀’라는 말로 바꾸어 마태복음(1:23)의 ‘파르테노스(παρθένος)’의 번역어로 채택하였다. 1911년에 구약과 함께 한글 『구약』을 펴낼 때에도 이 용어는 바뀌지 않고 그대로 채택되었다. 그러다가 1938년의 『성경개역』에 와서 ‘처녀’로 바뀐다. 그 시작은 1925년에 나온 『신역신구약전서』인 듯하다. 1919년에 나온 『펜 워역』은 ‘새악씨’라는 용어를 사용하기 때문이다. 2005년에 나온 『새즈른 성경』(최의원 역)은 ‘아가씨’라는 말을 쓰기도 한다.

한글 『구약』(1911)이 ‘동정녀’라는 용어를 채택한 것은 번역 팀의 용어 선호도로 그 이유를 설명할 수 있을 듯하다. 곧 중국 성공회에서 나온 『教會禱文』(1872)의 영향이든지 아니면 성공회가 펴낸 『조만민광』(1894)의 영향일 수도 있다. 당시 ‘동정녀’와 ‘처녀’라는 두 용어가 혼용되어 사용되었기 때문이다.⁴⁹⁾

<주제어>(Keywords)

동정녀, 처녀, 마태복음 1:23, 이사야 7:14, 한글성경, 한문성경, 중문성경, 일어 성서.

Dong-Jung-Nyeo (virgin), Cheo-Nyeo (maiden), Matthew 1:23, Isaiah 7:14, Korean Translations of the Bible, Bibles in Old and Modern Chinese, Japanese Translations of the Bible.

(투고 일자: 2017년 7월 31일, 심사 일자: 2017년 9월 4일, 게재 확정 일자: 2017년 10월 26일)

49) 이 논문을 쓰는데 많은 분들의 도움을 받았다. 이 자리를 빌려 감사드린다. 인용한 중국어 성경 해석을 도와주신 분은 김상기 박사와 소은희 교수이다. 중국어 자료와 일본어 자료를 구해주신 분은 이해원 박사와 이상훈 박사 부부이다. 또한 일본에서 자료를 사진 찍어 보내주신 이상훈 박사의 모친 오수혜 박사께도 감사드린다.

<참고문헌>(References)

- 『舊新約聖書 文理』, 上海: 聖書公會, 1933; 원출판년 1852 신약, 1854 성경전서.
(*Wenli Bible, Delegates' Version*, Shanghai: British and Foreign Bible Society, 1933) (대표본)
- 『舊新約全書』, 福州: 大美國聖經會, 1896; 원출판년 1859 신약, 1864. (*Classical Bible, Bridgman and Culbertson's Version*, American Bible Society, 1896) (브리지만-컬벗슨역)
- 『舊約聖書 III』, 机上版, 預言書, 舊約聖書翻譯委員會 訳, 東京: 岩波書店, 2004.
(이와나미쇼텐역 구약)
- 『舊約全書』, 京都: 美華書院, 1874. (북경관화역 구약)
- 『四史聖經: 스스성경』, 한기근, 손성재 역, 성서활판사, 1910. (사사성경)
- 『聖福音書 上』, 高橋五郎 譯, 東京: 天主教會, 1895 (明治28年).
- 『聖書』, 口語訳, 東京: 日本聖書協會, 1991; 원출판년 1954 신약, 1955 구약.
(Bible Coll. Japanese) (구어역)
- 『聖書』, 新共同訳, 舊約聖書續編つき, 引照つき, 東京: 日本聖書協會, 1993; 원출판년 1987. (신공동역)
- 『圣经』, 思高圣经学会, 中国天主教主教团 准, 南京: 爱德印刷有限公司, 2009;
원출판년 1968. (사고성경 = 프란치스코회 성경)
- 『新舊約聖經 串珠 淺文理 上帝』, 上海: 美國聖經會, 1925; 원출판년 1902. (*Easy Wenli Reference Bible, Bishop Schereschewsky's Version, Term Shangti*, Shanghai: American Bible Society, 1925) (시주교역)
- 『新舊約全書』, 聖經 和合本 (上帝版), 香港: 香港聖經公會, 1961; 원출판년 1919.
(*The Holy Bible, Chinese Union Version [Shangti Edition]*) (화합본)
- 『新約聖書』, 机上版, 新約聖書翻譯委員會 訳, 東京: 岩波書店, 2004. (이와나미쇼텐역 신약)
- 『新約聖書 共同訳』, 東京: 日本聖書協會, 1978.
- 『新約聖書 詩篇附』, 文語訳, 東京: 日本聖書協會, 2000.
- 『新約全書』, J. Lassar and J. Marshman, trans., Serampore, 1822. (*The New Testament in Chinese: Printed at Serampore, with metallic, moveable characters*) (마쉬만-라샤르역)
- 『新約全書』, 江蘇松江: 上海墨海書館, 1856. (남경관화역)
- 『新約全書』, 中西字, 上海: 美華書院, 1885; 원출판년 1872. (*The New Testament in English and Madarin*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1885) (북경관화역 신약)
- 『新約全書』, 楊格非 譯, 漢鎮: 英漢書館, 1885. (양격비역, 그리피스 존 역)
- 『新約全書』, 東京: 日本東京秀英舍, 1898. (*The New Testament in Plain Wenli*,

- Rt. Rev. S. I. J. Schereschewsky (Formerly Missionary Bishop in Shanghai of the American Episcopal Church), trans., Tokyo: Shueisha, 1898) (시주교역 신약)
- 성서번역사회, 『신약전서』, 도쿄: [상임성서실행위원회], 1906. (구역 신약)
- 『新譯新舊約全書』, 奇一, 李源謨 역, 京城: 基督教彰文社, 1925.
- 『神天聖書』, 載舊約遺詔書 兼 新遺詔書 俱從本文譯述, 馬六甲: 英華書院, 1823; 원출판년 1814 신약. (모리슨역)
- 『我主イエズスキリストの新約聖書』, エ, ラゲ譯, 鹿兒島: 公教會, 1910 (明治 43年). (라게역)
- 『我主イススハリストスノ新約』, 日本正教會譯, 東京: 正教會本會, 1901.
- Aland, Babara, et al., hrsg., *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- BasisBibel: Das Neue Testament und die Psalmen*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. (BasisBibel)
- Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam Versionem, Editio Tertia Emendata*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983. (불가타역)
- Bücher der Kündigung: Verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, Die Schrift 3, 8. Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1958, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992. (부버역)
- Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments*, 18. Auflage, Zürich: Verlag der Zürcher Bibel, 1982. (ZB, 취리히성경)
- JPS Hebrew-English Tanakh: the traditional Hebrew text and the new JPS translation*, 2nd ed., Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1999. (NJPS)
- La Bible: Ancien et Nouveau Testament*, Nouvelle édition révisée 1997, Villiers-le-Bel: Société biblique français, 1997. (BFC)
- The Holy Bible Containing Old and New Testaments in King James Version*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1984; org. ed. 1611. (KJV)
- 『经文汇编』, 上海: 中国基督教协会, 1993.
- 『教會禱文』, 包爾騰, 施約瑟譯, 京都: 美華書館, 1872. (*The Book of Common Prayer*, translated into Mandarin. By the Reverend J. S. Burdon, Church Missionary Society, and the Rev. S.I.J. Schereschewsky, American Episcopal Mission.)
- 『教會禱文』, 包爾騰譯, 香港: 聖保羅書院, 1879.
- 廣剛(히로 다카시), “李樹廷譯『마가전』의 底本과 翻譯文의 性格”, 「국어사연구」 4 (2004), 173-233.

- 具世實, 『私禱文』, 悅話堂 韓國近現代書籍 復刻叢書, 靑州: 悅話堂, 2011; 원출판년 1932.
- 金學主 譯著, 『新完譯 詩經』, 改訂增補版, 서울: 明文堂, 2002.
- 馬禮遜 (Robert Morrison), 『華英字典』 2. (影印版), 馬禮遜文集, 上海: 大象出版社, 2007; 원출판년 1822. (*A Dictionary of the Chinese Language*)
- 마테오 리치 (利瑪竇), 『천주실의(天主實義)』, 송영배 외 역, 서울: 서울대학교출판문화원, 1999.
- 閔德孝 編, 『主教要旨』, 京城: 京城府明治町天主教會, 1932 (昭和7年).
- “성탄일경축”, 「대한크리스도인 회보」, 2:52 (1898.12.28.), 2. (*The Korean Christian Advocate*, H. G. Appenzeller, ed.)
- 申蕨 責任編輯, 『外研社 精編 英漢漢英詞典』, 大字本, 北京: 外語教學與研究出版社, 2010. (*FLTRP Concise English-Chinese Chinese-English Dictionary*)
- 『英華和譯字典』 坤, 津田仙, 柳沢信大, 大井鎌吉 譯, 東京: 山内轅, 明治12年 (1879). (*A Dictionary of the English, Chinese and Japanese Languages, with the Japanese Pronunciation*, Vol. II. 1st ed.)
- 이환진 역주, 『우리말과 히브리어로 풀어 읽는 이사야』, 서울: 대한기독교서회, 2017.
- 재한복음주의선교부통합공의회 찬송가위원회 편, 『찬송가』, 경성: 재한복음주의선교부통합공의회, 1909. (*The Hymnal of the General Council of Protestant Evangelical Missions in Korea*)
- エ, ラゲ 編, 『公教會羅甸歌集』, 東京: 三才社·昌平館, 1903 (明治36年).
- ア, ム, イウンツォフ, プラトノフ, 『西教一斑』, 吉田葩韋勒 譯, 東京: 正教會編輯局, 1891 (明治24年).
- フェオカファノ 師編, 『主ハリストス 一代記』(全), 石川 喜三郎 譯, 東京: 正教會編輯局, 1902 (明治35年).
- 讚美歌委員 編, 『讚美歌』, 1888 (明治21年).
- 트롤로프(조마가: Trollope, Mark Napier), 『照萬民光』, 漢陽: 漢陽駱洞英國聖教會, 1894. (조만민광)
- 트롤로프(조마가: Trollope, Mark Napier), 『조만민광』, 한양: 한양락동영국성교회, 1894.
- 황예렘, “인도에서 이루어진 한문 성서의 번역 · 출판 배경과 경위”, 「성경원문연구」 38 (2016), 159-186.
- 海老澤 有道, 『日本の聖書. 聖書和訳の歴史』, 新訂增補版, 東京: 日本基督教団出版局, 1981.
- Brockelmann, Carolo, *Lexicon Syriacum*, Editio Secunda aucta et Emendata, Halis

- Saxonum: Sumptibus Max Niemeyer, 1928.
- Cohen, Doron B., *The Japanese Translations of the Hebrew Bible: History, Inventory and Analysis*, HdO, Leiden; Boston: Brill, 2013.
- Cohen, Menachem, ed., *Mikra'ot Gedolot 'Haketer': A Revised and Augmented Scientific Edition of 'Mikra'ot Gedolot' Based on the Aleppo Codex and Early Medieval MSS: Isaiah*, Ramat-Gan: Bar Ilan University, 2003. (히브리어)
- Hepburn, J. C., *A Japanese and English Dictionary: with an English and Japanese Index*, London: Trübner & Co., 1867.
- Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York: The Judaica Press, 1992; org. ed. 1903.
- Legge, James, *The Nestorian Monument of Hsî-An Fû in Shen-Hsî, China*, London: Trübner & Co., 1888.
- Les Missionnaires de Corée, ed., 『한불즈던 韓佛字典 Dictionnaire Coréen-Français』, Yokohama: C. Lévy, 1880.
- Medhurst, W. H., *An English and Japanese and Japanese and English Vocabulary*, Batavia, 1830.
- Muraoka, Takamitsu, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Louvain; Paris; Dudley, MA: Peeters, 2002.
- Muraoka, Takamitsu, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint: Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998.
- Scott, James, *English-Corean Dictionary: Being a Vocabulary of Corean Colloquial Words in Common Use*, Korea: Church of England Mission Press, 1891.
- Shimasaki, Katsuomi, “A Short History of Japanese Bible Translation”, 「성경원문연구」(별책) 24 (2009), 116-126; 카추오미 쉬마사키, “일본 성서 번역의 역사”, 이형원 역, 「성경원문연구」(별책) 24 (2009), 365-376.
- Sokoloff, Michael, *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake, IN; Piscataway, NJ: Eisenbrauns; Gorgias Press, 2009.
- Spillett, Hubert W., ed., *A Catalogue of Scriptures in the Language of China and the Republic of China*, London: British and Foreign Bible Society, 1975.
- The Missionaries of the Church of England in Corea, ed., *Lumen Ad Revelationem Gentium (A Light To Lighten The Gentiles)*, Seoul: The English Church Mission Press, 1895.
- Underwood, Horace Grant, 『韓英字典 한영즈던 A Concise Dictionary of the

Korean Language in Two Parts Korean-English & English-Korean』,
Student Edition, Yokohama; Shanghai; Hongkong; Singapore: Kelly &
Walsh, Ltd., 1890.

<Abstract>

**Where Does the Korean Term
Dong-Jeung-Nyeo (동정녀) or *Cheo-Nyeo* (처녀)
in Matthew 1:23 Come From?**

Hwan Jin Yi

(Methodist Theological University)

The Biblical Greek *parthenos* (παρθένος) in Matthew 1:23 is rendered as either *Dong-Jeung-Nyeo* (동정녀) or *Cheo-Nyeo* (처녀) in Korean Bible translations like the Older Version (1906, 『구역 신약』), the Revised Version (1938, 『성경개역』), and the Common Translation (1977, 『공동』), and etc. The two Korean words mean *virgin* or *maiden*. As we know, Matthew 1:23 in the Greek New Testament quotes LXX Isaiah 7:14, which has the Hebrew term *almah* (עלמה), presumably referring to a young woman.

The Korean term *Cheo-Nyeo* (처녀) seems to come from the Old Chinese Marshman and Lassar's Version (1822), which is followed by later Chinese versions of the Bible including Delegates' (1852) and Bridgman and Culbertson's (1863) versions. But most of the Chinese versions read the Greek word as 童女, even though the Contemporary Chinese Bible (『当代译本』) issued in 2011 has the word 童贞女 in Isaiah 7:14 and Matthew 1:23.

In contrast, Japanese Bibles have words like 處女 and 乙女 in Matthew 1:23. Both words are pronounced *O-to-me* (おとめ) nowadays. The Japanese Colloquial Version (1955) and the New Common Translation (1987) do not use Chinese characters but Japanese Hiragana script in the translated text. Interestingly enough, only the Japanese New Testament (1911) translated by the Dutch missionary Emile Raquet reads the Greek *parthenos* as 童贞女.

The Common Prayer of the Church of England translated into Chinese by J. S. Burdon entitled 『教會禱文』 (1872) has the word 童贞女 (동정녀) in a section of the Apostles' Creed. In addition, the Anglican Church in Korea issued a book called 『조만민광』 (照萬民光) in 1894. The latter book, a translation of the Anglican Church's shortened New Testament, *Lumen Ad Revelationem Gentium* (*A Light To Lighten The Gentiles*) also has 동정녀 (童贞女) within the creed mentioned above.

We can therefore assume that the Korean term 동정녀 (童貞女) might have come from the Chinese 『教會禱文』 (1872) or the Korean 『조만민광』 (1894) in that its use has begun to appear in the New Testament (1906) of the Korean Older Version among the Korean Versions of the Bible.

벧새다 맹인 단락(막 8:22-26)의 ‘보다’ 관련 동사에 관한 연구

박찬웅*

1. 서론

벧새다 맹인 단락은 복음서 가운데 마가에만 나타나며, 마가복음의 문학적 구성에서도 중요한 위치에 있다. 이 단락은 마가의 중요한 편집인 세 번의 수난예고 단락 직전에 있는데, 즉 예수 수난에 관한 주제가 드러나기 이전 이야기들의 결론부에 위치함으로써 중요한 위치를 차지하고 있다. 전후 맥락을 보면, 직전 단락(막 8:14-21)에서 바리새인과 헤롯, 그리고 열두 제자에 대한 부정적 묘사 직후에 등장하는 벧새다 맹인은 이들과 무언가 상반된 인물로 여겨질 수 있다. 또한 이 단락 직후에는 소위 베드로의 ‘메시아 고백’ 장면이 언급된다. 이는 열두 제자의 메시아 이해가 드러나는 결정적 장면이며, 또한 매우 중요한 분기점에 해당된다. 그런데 ‘보는 것’이 곧 이해 또는 인식이라는 개념으로 연장될 수 있다면, 본문에는 벧새다 맹인의 이해력과 제자들의 이해력을 상호 대조하려는 마가의 편집 의도가 드러나 있는 배치로 볼 수 있다.

또한 본문 자체에 대한 미시적인 고찰을 통해서도 이 단락의 중요성이 드러난다. 첫째, 본문은 2단계 치유라는 매우 예외적인 상황을 다루고 있다. 예수의 첫 번째 치유 행위로 맹인이 완전히 치유된 것이 아니라, 두 번째 안수를 통해서야 온전히 나음을 받는 것으로 묘사되어 있기 때문이다.¹⁾ 왜 이런 2단계 치유 행위가 이루어진 것인지에 대한 고찰이 필요할 것이다.

* Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 목원대학교 신학과 겸임교수. ont66@hanmail.net.

1) R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 9는 군대 귀신 본문(막 5:1-20)을 2단계 치유로 보려고 시도한다. 그러나 귀신축출 이야기를 치유 행적의 범주로 간주하는 것은 무리며, 또한 해당 본문에서는 명확하게 2단계가 나타나지 않는다.

또한 본문에는 ‘보다’와 관련된 다양한 어휘가 사용되는데, 이를 마가의 의도에 맞게 적절히 번역하는 것도 중요한 관건일 것이다.

본 연구는 다음과 같은 내용을 다루려고 한다. 첫째, 본문의 번역에 관한 부분이다. 본문에서 번역과 관련하여 논의의 여지가 있는 부분은 없을까? 가령 ‘보다’와 관련된 동사가 다양하게 사용되는데, 이러한 다양한 어휘를 구별하여 원어에 가깝게 번역하는 길을 모색해 보고자 한다. 둘째, 편집비평의 차원에서 보면, 마가 기자의 메시지를 명확하게 파악하는 것이 중요하다. 그러므로 전후 맥락과 관련하여 마가 기자가 전달하려고 했던 정확한 의미를 파악하는 것 또한 본 연구의 중요한 목적이다. 셋째, 마가의 신학을 공동체의 정황과 관련하여 해석하는 사회학적 해석의 차원을 다루고자 한다. 특히 브레데(W. Wrede)의 ‘메시아 비밀’ 신학과 관련하여, 마가공동체의 정황 속에서 벧새다 맹인이 어떤 모델로 상징되고 있는지를 추정하고자 한다.

2. ‘보다’ 관련 합성동사에 대한 논의

본문에서는 ‘보다’와 관련된 동사가 여섯 번 언급되는데, 그 종류는 다섯 개로 나타난다(23-25절). 이 다섯 개의 동사의 원형은 각각 βλέπω, ἀναβλέπω, διαβλέπω, ἐμβλέπω, ὁράω다. 이 동사들은 23-25절에서 다음과 같이 사용된다.²⁾

23절: εἶ τι βλέπεις;

24절: καὶ ἀναβλέψας ἔλεγεν· βλέπω τοὺς ἀνθρώπους ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας.

25절: καὶ διέβλεψεν καὶ ἀπεκατέστη καὶ ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα.

23-25절에서 사용된 ‘보다’ 관련 동사 가운데, 특히 βλέπω에서 파생한 합성동사 세 개(ἀναβλέπω, διαβλέπω, ἐμβλέπω)에 대한 번역이 중요하다.³⁾ 한글, 영어, 독어 성경의 각 번역서마다 다양한 표현으로 번역을 하고 있지만, 대

2) 마가복음의 ‘보다’ 동사를 포함한 다양한 시각적 용어들에 대한 분석과 설명에 관해서는, 조태연, “마가복음의 ‘봄’과 관련된 동사들: 새로운 번역을 위한 신학적 관찰과 제안”, 『성경원문연구』 32 (2013), 137-158을 보라.

3) 세 개의 합성동사를 연달아 사용한 것은 단순히 동어 반복을 피해 변화를 주기 위한 것이라고 하는 주장에 관해서는, C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St. Mark*, Cambridge Greek Testament Commentaries (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 264-265; W. L. Lane, *The Gospel of Mark*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 285-286, n. 5를 보라. 그러나 F. J. Moloney, *The Gospel of Mark: A Commentary* (Massachusetts: Hendrickson, 2002), 164에 따르면, 이는 마지막 묘사에서 절정을 드러내기 위한 구성이다.

체로 διαβλέπω와 ἐμβλέπω의 번역에서는 커다란 차이를 찾을 수 없다(시제를 번역함에 있어서는 차이가 있는데, 이에 관해서는 뒤에서 다루기로 한다). 한글 번역만을 비교하면, διαβλέπω는 ‘주목하여 보다’(『개역개정』), ‘뚫어지듯이 바라보다’(『표준』), ‘눈이 밝아지다’(『공동개정』)로, ἐμβλέπω는 ‘밝히 보다’(『개역개정』), ‘똑똑히 보다’(『표준』, 『공동개정』)로 번역하고 있다. διαβλέπω와 ἐμβλέπω가 신약성서에서 그리 자주 사용되지 않는 합성동사이므로 그 뜻을 신중하게 번역한 것으로 볼 수 있다. 우선 이 두 동사에 관하여 간략하게 고찰한 후, ἀναβλέπω의 번역에 관해 논의해보겠다.

2.1. διαβλέπω에 관한 논의

이 단어는 신약성서에서 단 3회 사용되는데(마 7:5; 막 8:25; 눅 6:42), ‘깨뚫어, 통과하여’에 해당하는 전치사 διά가 합성된 동사다. 바우어-알란트에 따르면, 그 의미는 ‘깨뚫어 보다(scharf hinblicken)’, ‘집중하여 보다’, ‘완벽하게 보다(genau zusehen)’ 등으로 풀이될 수 있다.⁴⁾ 벧새다 맹인 본문 외에 유일하게 이 동사가 등장하는 부분은 산상설교 단락이다. “먼저 네 눈 속에서 들보를 빼어라, 그 후에야 밝히 보고 형제의 눈 속에서 티를 빼리라”(마 7:5 = 눅 6:42). 『개역개정』 번역은 마가복음 8:25에서는 ‘주목하여 보다’로 번역했지만, 마태복음 7:5 및 누가복음 6:42에서는 ‘밝히 보다’로 번역했다. 이러한 양자의 번역에 큰 차이는 없어 보인다. 왜냐하면 διαβλέπω는 무언가가려져 있던 것이 제거되어 완전한 통찰력을 얻게 된 상태를 가리키는 것이므로, ‘밝히 보다’와 ‘주목하여 보다’는 모두 무리 없는 번역으로 보인다. 즉 두 번째 안수를 받은 맹인의 경우에는 흐릿하게 보던 상태에서 벗어나 온전한 시력을 회복하게 된 것을, 산상설교에서는 눈 속의 들보가 제거된 이후의 밝히 보는 상태를 가리키는 것으로 διαβλέπω가 사용되었다는 점에서 공통점이 있다. 마가는 맹인의 시력에 관한 인식 능력이 완전한 경지에 이르렀음을 묘사하기 위해 이 동사를 신중하게 사용했다고 볼 수 있다.

2.2. ἐμβλέπω에 관한 논의

ἐμβλέπω는 신약성서에서 11회(또는 12회⁵⁾) 나타난다.⁶⁾ ἐμβλέπω는 ‘안에’,

4) “διαβλέπω”, W. Bauer and K. Aland, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6. Aufl. (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988). 또한 O. Böcher, “διαβλέπω”, Horst Balz and Gerhard Schneider, eds., *EDNT*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 297을 참조하라

5) 가령 행 1:11의 사본 가운데 βλέπω 대신 ἐμβλέπω로 된 것들이 있다(A, C, Koine D).

6) 마 6:26; 19:26; 막 8:25; 10:21, 27; 14:67; 눅 20:17; 22:61; 요 1:36, 42; 행 22:11.

‘내부어’를 의미하는 전치사 ἐν이 합성된 동사다. 이 ἐμβλέπω는 단순히 ‘보다’(βλέπω)와 같은 의미로 사용되는 경우가 많지만, 대부분 주어가 예수 자신으로 나타난다는 점을 주목해야 한다(막 10:21, 27; 마 19:26; 눅 20:17; 22:61; 요 1:42). 물론 예수가 주어가 아닌 경우도 더러 있다. 가령 대제사장의 여종이 베드로의 정체를 알아차리는 대목에서 이 단어가 언급된다(막 14:67). 요한복음에서는 세례 요한이 예수의 거니심을 ‘보고’ 그의 제자들에게 “보라 하나님의 어린 양이로다” 하고 말하며, 그 두 제자가 이 말을 듣고 예수의 제자가 된 것으로 보도된다(요 1:36). 그러므로 ἐμβλέπω는 예수 자신의 ‘봄’을 말하거나, 무언가 신중하고 중요한 ‘봄’을 의미한다고 파악할 수 있다.

“공중의 새를 보라(ἐμβλέψατε)”는 말씀에서 이 단어가 사용된다는 점도 중요한 참고 사항이 된다(마 6:26). 병행 본문에서 누가 기자는 이 단어 대신 신중하게 생각하는 것을 의미하는 κατανοέω를 사용한다(눅 12:24). 그러므로 이는 단순히 ‘보다’의 의미가 아니라 매우 신중한 관찰을 뜻한다고 볼 수 있다. 공중의 새를 보고 지혜를 얻는다고 했을 때, 예수의 가르침은 매우 예외적인 경우에 해당되기 때문이다. 즉 공중의 새가 비유로 사용되는 경우는, 대부분 부지런한 삶, 쉬지 않고 일하는 모습을 상징하는 것이지, “심지도 않고 거두지도 않고 창고에 모아들이지도 아니하되 너희 하늘 아버지께서 기르시나니 너희는 이것들보다 귀하지 아니하냐”(마 6:26) 하는 식의 가르침은 매우 예외적이기 때문이다. 즉 ‘공중의 새를 보라’에서 ἐμβλέπω는 자연 현상의 의미를 표면적으로 생각하는 수준을 넘어서, 깊은 통찰력을 갖고 이해하라는 요청으로 이해해야 한다.⁷⁾

ἐμβλέπω가 사용된 본문 가운데 사도행전 22:11(바울이 빛의 광채로 말미암아 ‘볼 수 없게 되다’) 또한 이러한 맥락에서 그 의미를 추정할 수 있다. 즉 바울이 단순히 눈이 먼 것을 넘어서, 더 이상 깊은 관찰과 인식을 할 수 없는 상태가 되었음을 의미하는 것이라고도 볼 수 있을 것이다.

7) G. Theissen, 『기독교의 탄생: 예수운동에서 종교로』, 박찬웅, 민경식 역 (서울: 대한기독교서회, 2009), 191-192; *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums* (Gütersloh: Verlagshaus, 2000). 타이센(G. Theissen)은 이러한 은유를 ‘특수한 삶의 자리’로 해석한다. “새에 대한 전통적인 관찰과 이미지에 따르면, 새들은 부지런하게 둥지를 틀고 새끼를 먹이는 분주한 동물로 여겨진다(4마카 14:15-17). 그러나 이러한 이미지는 모두 무시되고, 근심과 일로부터 해방된 이미지가 부각된다! 여기서 암시된 현실은 실제로 방랑하는 카리스마적 인물들이 앞날을 걱정하지 않고 아무런 일도 하지 않는 상황을 암시한다.” 또한 하나님의 오래 참으시는 뜻을 영혼의 눈으로 ‘자세하게 파악하자’는 『클레멘트1서』도 이러한 의미에서 이 어휘를 사용하고 있다(ἐμβλέψωμεν τοῖς ὄμμασιν τῆς ψυχῆς εἰς τὸ μακρόθυμον αὐτοῦ βούλημα, 『클레멘트1서』 19:3). 이에 관해서는 N. Walter, “ἐμβλέπω”, Horst Balz and Gerhard Schneider, eds., *EDNT*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 442를 참조하라.

2.3. ἀναβλέπω에 관한 논의

첫 번째 치유 행위 이후, 특이하게도 예수는 “무엇이 좀 보이느냐?”(εἰ τι βλέπεις; 막 8:23, 『공동개정』)라고 질문을 던진다. 마가의 다른 치유 일화에서는 치유 행위 이후, ‘그에게서 나오라’(1:25), ‘깨끗하게 되어라’(1:41), ‘너의 팔을 뻗으라’(3:5), ‘고침을 받으라’(5:34), ‘일어나라’(5:41), ‘열리라’(7:34) 등과 같이 명령형 문장이 나타나지만, 여기서는 질문 형식의 말씀이 나온다.⁸⁾ 예수가 병자에게 이런 질문을 하는 경우는 이 본문밖에 없다. 즉 이 질문은 맹인이 보게 되었음을 암시하면서도, 동시에 완벽하게 보지는 못한다는 것을 암시한다고 볼 수 있을 것이다. 즉 완전한 맹인의 상태에서 벗어나 무언가를 볼 수는 있지만, 완벽히 보기 위해서는 아직 한 차례의 안수가 필요한 상태를 지시한다고 볼 수 있으며, 이는 몰이해, 불완전한 이해, 완전한 이해의 단계를 상징하는 것으로도 해석될 수 있을 것이다.

24절에는 ‘보다’ 관련 동사 세 개가 연달아 언급된다. “[그가] 쳐다보며 (ἀναβλέπω) 이르되 사람들이 보이나이다 (βλέπω) 나무 같은 것들이 걸어가는 것을 보나이다 (ὁράω).” 즉 23절에서 예수는 맹인이 완전히 보지 못하던 수준을 넘어서 무언가 ‘볼 수 있는’ 수준에 이르렀음을 예상하며 질문을 던졌고, 24절에서 맹인은 실제로 ‘보는 행위’에 성공했음을 세 개의 동사를 통해서 알려주고 있다. 그러나 이어지는 25절에서 ‘보다’와 관련된 특별한 동사 두 개가 등장하는 것과 비교하면 그의 시력은 아직 완벽하지 않은 상태임을 알려준다.

앞서 다룬 두 개의 합성동사와 비교하면 ἀναβλέπω는 드물지 않게 사용된다.⁹⁾ 이 동사의 문자 그대로의 의미는 ‘쳐다보다’가 된다. 즉 ‘위를 향하여’에 해당하는 전치사 ἀνά와 ‘보다’가 결합하여 위쪽을 바라보는 것을 의미한다. 오병이어 기적 본문에서 “하늘을 우러러 축사하시고”라는 표현에서 ‘우러러’에 해당하는 어휘가 바로 ἀναβλέπω다(막 6:41; 마 14:19; 눅 9:16). ‘귀 먹고 말 더듬는 자’ 본문에서도 이 어휘는 “우러러 (보다)”로 번역되었다(“하늘을 우러러 탄식하시며”, 막 7:34). 또한 삭개오 본문에서 예수가 나무에 올라가 있는 삭개오를 ‘쳐다보았다’는 표현에서도 이 단어가 사용된다(눅 19:5).¹⁰⁾

8) R. H. Stein, *Mark*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 388-389 참조.

9) 신약성서에서 ἀναβλέπω는 25번 사용된다(마태복음 3번, 마가복음 6번, 누가복음 7번, 요한복음 4번, 사도행전 5번).

10) 다른 한편, 이 단어는 ‘위쪽을 쳐다보다’의 의미가 아니라 일반적인 목적의 의미로 사용되기도 한다. 가령 예수가 예루살렘에서 부자들의 헌금을 주시하는 장면에서 이 단어가 사용된다(눅 21:1, 한편, 막 12:41 병행구에서는 θεωρέω가 사용된다).

반면 ἀναβλέπω는 ‘시력을 회복하다’의 의미로, 즉 보지 못하던 맹인이 눈을 떠 보게 된다는 의미로 사용되는 경우도 많다.¹¹⁾ 이 경우에는 전치사 ἀνά가 ‘다시’의 의미를 갖는 것으로 해석된다. 신약성서에서 맹인과 관련되어 ἀναβλέπω 동사가 사용될 때에는 예외 없이 ‘시력을 회복하다’를 뜻한다. 물론 선천적인 맹인이 눈을 뜨는 경우에도 이 어휘가 쓰이지만(요 9:1, 11, 15, 18), 대체로는 과거에 시력을 잃었던 사람이 다시 보게 되는 것을 가리키는 표현이라고 볼 수 있다(마 11:5 = 눅 7:22; 마 20:34; 막 10:51, 52¹²⁾; 눅 18:41, 42, 43). 벧새다 맹인이 선천적 맹인이었는지 아닌지에 관해서는 알 수가 없지만, 맹인과 관련된 본문에서 ἀναβλέπω가 항상 시력을 회복하다의 의미로 사용되는 점을 기준으로 보면 마가복음 8:24는 ‘쳐다보다’가 아니라 ‘눈을 뜨다, 시력을 회복하다’로 번역하는 것이 더 적절할 것으로 여겨진다.

맹인이 1단계 치유를 통해서 희미하게 보게 되었기 때문에 시력을 회복하지 못한 것으로 보아야 한다는 입장도 있다. 가령 아야요(K. G. Ayayo)에 따르면, 1단계 치유는 주술적 방식에 해당하는데, 이는 예수가 병 고침을 의뢰한 자들의 수준에 맞추어 행한 것이며, 그러한 방법으로는 실패할 수밖에 없음을 보여주는 것이다. 반면 안수만으로 치유를 하는 예수만의 독특한 방식을 통해서 치유에 성공할 수 있음을 보여주는 것이라고 추정한다.¹³⁾ 그러나 예수의 치유 행위에 실패가 있었다고 보는 것에는 무리가 따른다. 또한 1단계 치유에서도 안수가 동반되었기 때문에 예수가 1단계 치유에서 일부러 실패를 보여주었다는 해석도 유지되기 어렵다. 오히려 두 번에 걸친 각각의 치유 행위는 모두 의미가 있는 것이며, ‘보는 것 또는 아는 것’에는 불완전한 단계와 완전한 단계가 있음을 하나의 장면을 통해서

11) 『클레멘트2서』는 육신의 중요성을 강조하는 본문에서, 영적인 차원에서 눈을 뜨는 것을 설명할 때 ἀναβλέπω를 사용한다. “너희는 알지라. 만일 너희가 이 육신 안에 있지 않았더라면 너희가 어떻게 구원을 받았겠으며, 어떻게 눈을 뜰 수 있었겠느냐?”(사역; γινώτε· ἐν τίνι ἐσώθητε, ἐν τίνι ἀνεβλέψατε, εἰ μὴ ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ ὄντες; 『클레멘트2서』 9:2). 또한 『클레멘트2서』 1:6도 참조하라. 따라서 ἀναβλέπω는 초기 기독교문헌에서 승화된 추상적 의미로 사용되었음을 알 수 있다.

12) 막 10:46-52의 맹인 바디매오 단락을 편집하면서, 마태와 누가는 모두 ‘디매오의 아들(바디매오)’이라는 신상에 관련된 정보를 생략하는데, 특히 마태는 맹인을 두 사람으로 변경하며(마 20:29-34) 누가는 비교적 마가의 본문에 더 충실한 것으로 보인다(눅 18:35-43). 이에 관해서는 F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, EKK III/3 (Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001), 251-264를 참조하라.

13) K. G. Ayayo, “Magical Expectations and the Two-Stage Healing of Mark 8”, *BBR* 24 (2014), 390. 이와 비슷한 입장으로, 마태복음과 누가복음에서 벧새다 맹인 단락이 생략된 이유를 단 번에 치유되지 않은 특이한 일화였기 때문이라는 다음과 같은 연구도 있다. J. M. Ross, “Another Look at Mark 8:26”, *NT* 29 (1987), 97; B. Glenn and J. T. Noble, “Perception and Prosopagnosia in Mark 8.22-26”, *JSNT* 37 (2014), 71-85, 특히 72.

명시적으로 보여주려는 데 본래적 목적이 있다고 볼 수 있다.

사도행전의 다메섹 소명 장면에서 바울은 일시적으로 눈으로 볼 수 없는 상태가 된다. 이 장면에서 바울이 다시 보게 되었음을 표현할 때 ἀναβλέπω가 사용된다(행 9:12, 17, 18). 그런데 동일한 장면을 보도하는 사도행전 22:13에 대한 한글 번역은 재고의 여지가 있다. 이 구절에서 ἀναβλέπω가 두 번 사용되는데, 『개역개정』은 다음과 같이 번역한다. “형제 사울아, 다시 보라(ἀνάβλεψον) 하거늘 [내가, 즉 바울이] 즉시 그를[아나니아를] 쳐다보았노라(ἀνέβλεψα).” 여기서 같은 동사를 ‘다시 보다’와 ‘쳐다보다’로 각각 번역하고 있다. 반면 『표준』과 『공동번역』은 이를 동일하게 ‘맹인이 눈을 뜨다’의 의미로 번역했다. 사실상 한글 『개역개정』 번역과 영어번역인 KJV를 제외한 거의 모든 한글, 영어, 독어 번역은 한 구절 안에 있는 이 두 단어를 똑같은 의미인 ‘시력을 회복하다’로 번역하고 있다. 물론 사도행전 22:13에 대한 『개역개정』 번역에서 바울이 아나니아의 ‘다시 보라’는 선언에 이어 ‘즉시 그를 쳐다보았다’는 표현에는 바울이 ‘다시 보게 되었다’는 의미가 내포되어 있는 것이라고 볼 수도 있지만, 현재와 같은 번역은 그리스어 원문의 의미를 오해할 수 있다. ‘즉시 그를 쳐다보았다’로 번역한 의도를 추정하면, 아마도 이 동사가 단순과거(aorist)로 되어 있기 때문에 일회적 행위에 해당하는 ‘쳐다보다’로 번역했을 수도 있다. 그러나 신약성서에서 ἀναβλέπω의 과거형은 항상 단순과거로 표현된다. 즉 맹인이 시력을 잠깐 회복했다가 다시 맹인의 상태로 돌아간 것이 아니라, 계속해서 정상인의 시력을 갖고 살았음을 의미함에도 불구하고 미완료 시제가 아니라 단순과거 시제가 적용되고 있다는 것이다. 그리고 사도행전 22:13 이후 바울은 완전히 시력을 회복한 사람으로 묘사되고 있음이 분명하다. 따라서 이 구절의 ‘즉시 그를 쳐다보았다’는 번역은 바울이 시력을 회복하게 되어서 그를(아나니아를) 볼 수 있게 되었다는 의미로 수정하는 것이 적절한 것으로 보인다.

마가복음 8:24의 ἀναβλέπω를 ‘쳐다보다’로 번역하게 된 또 다른 이유는, 귀먹고 말 더듬는 사람을 치유한 본문(막 7:31-37)과 벳새다 맹인 본문이 밀접한 것으로 여겨져 왔기 때문이다. 예수는 “하늘을 우리러 탄식하시며 … 에바다”라고 말씀하여 병자를 낫게 한다(막 7:34). 여기서의 위를 향하여 바라보는 동작을 ‘우리러’(ἀναβλέψας)로 번역했는데, 벳새다 맹인 본문에서도 똑같은 표현(ἀναβλέψας)이 사용되었기 때문에 맹인의 동작 또한 ‘쳐다보다’(막 8:24)로 번역한 경향이 있다. 그러나 유사한 형태의 두 단락(막 7:31-37과 막 8:22-26)에서 동일한 표현(단순과거분사)이 각각 사용되었다고 해서, 그것

을 동일하게 번역한 것에는 문제가 있을 수 있다. 이러한 번역은 두 개의 단락을 한 쌍의 밀접한 전승으로 보려는 단순한 관점에서 야기된 오류라고 볼 수 있다.¹⁴⁾ 단순하게 보더라도, 마가복음 7:34의 ἀναβλέπω의 단순과거분사의 주어는 예수고, 마가복음 8:24의 분사의 주어는 맹인이므로 이를 동일하게 번역하는 것은 적절하지 않다.¹⁵⁾ 그러므로 ἀναβλέπω(막 8:24)에 관한 번역은, ‘그가 다시 보게 된 후, 또는 시력을 회복한 후(단순과거분사) 말했다’가 적절할 것으로 여겨진다. 뮐러(P.-G. Müller)도 ‘시력을 회복하다’라는 번역을 지지하는데, 왜냐하면 이 단어가 “종말론적-메시아적 구원의 시대가 다가오는 것에 대한 표징”이기 때문이라고 설명한다.¹⁶⁾ 이러한 설명은 본문의 상징적 차원을 고려한 것이라고 평가될 수 있지만, 마가의 독특한 신학을 묻지 않고 포괄적이고 일반화된 신학적 설명에 불과하다는 한계가 있다. 즉 이 단어를 통해서 마가 기자가 의도했던 보다 구체적인 내용을 추정해야 할 것이다.

3. 메시아 비밀 주제와 관련된 논의

예수는 그를 집으로 보내면서 마을로는 들어가지 말 것을 명령한다(μὴ εἰς τὴν κώμην εἰσεέλθῃς, 막 8:26). 애매하게 들리는 이 말씀에 관해서, 가롤로프(J. Roloff)는 이 명령이 특이하다는 것 자체가 역사적인 사실임을 알려준다고 주장하면서, 실제로 그 마을이 예수의 가르침을 거부했기 때문에 그러한 명령을 내린 것이라고 추정한다.¹⁷⁾ 이러한 추정은 Q자료에 나타난 예수의 저주 대상에 고라신과 함께 벧새다가 포함되어 있음과 관련이 있을 수도 있지만(마 11:20; 눅 10:13), 벧새다 마을(또는 도시)이¹⁸⁾ 실제로 예수

14) 이에 관해서는 J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus (Mk 1-8,26)*, 3. Aufl., EKK II/1 (Zürich: Benziger Verlag, 1989), 312를 참조하라.

15) R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 325 또한 이러한 번역을 지지한다. R. A. Guelich, 『마가복음 상, 1-8:26』, 김철 역, WBC 34A (서울: 솔로몬, 2001), 680 참조; *Mark 1-8:26*, WBC 34A (Dallas: Word Books, 1989).

16) P.-G. Müller, “ἀναβλέπω”, Horst Balz and Gerhard Schneider, eds., *EDNT*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 76.

17) J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus: Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1973), 128-129.

18) 이 본문이 아닌 다른 곳에서는 벧새다가 도시(πόλις)로 불린다(마 11:20-21[고을]; 눅 9:10[고을]; 요 1:44[동네]). 요세푸스, 『유대고대사』 18:28에 따르면 분봉왕 빌립이 벧새다를 도시로 인정하고 ‘율리아스’로 이름을 변경했다. 그러나 고고학적 조사 결과에 따르면, 벧새다에서는 도시라고 할 만한 구조물뿐 아니라 이곳에서 발행된 동전도 전혀 없기 때문에 엄밀한 의미에서의 ‘도시’라고 보기 어렵고, 다만 도시로서의 최소한의 요건을 갖춘 형태였으므로 ‘마

를 대적했을 것인가와 같은 역사성 관련 물음보다는, 맹인을 마을로부터 구별하려는 예수의 의지를 묘사한 마가의 의도를 살펴보는 것이 더 중요할 것이다.

한편 건드리(R. H. Gundry)의 해석은 특이하다.¹⁹⁾ 그는 집으로 돌아가되 마을 안으로 들어가지 말라는 명령의 배후에는, 마을 안에서 구걸하던 행위를 더 이상 하지 말라는 예수의 지시가 있었을 것이라고 추정한다. 구걸로 생계를 유지할 수밖에 없었던 맹인은, 완치가 된 이후에는 더 이상 구걸할 필요가 없었을 것이며, 따라서 마을에서 그의 구걸하는 모습을 보이지 말라는 것은 대중 앞에서 그가 예수를 통해 완치되었음을 공개하라는 것과 다르지 않다는 것이다. 이러한 식으로 해석한다면, 본문의 금지 명령은 비밀 주제를 암시하는 것이 아니라, 정반대로 예수의 치유 기적을 공개적으로 증언하라는 지시로 풀이된다.²⁰⁾ 그러나 맹인의 개인적 정황에만 집중한 이러한 해석은 과도한 상상이라고 평가할 수 있다. 공개적 입증을 의도한 것이라면, 왜 ‘알리라’, ‘전하라’, ‘보이라’ 등의 표현으로 마무리 되지 않았는지를 설명하기 어렵다. 오히려 이 금지 명령은 비밀 주제와 관련된다고 보는 것이 적절하다.

보통의 치유 기적 본문이라면 ‘집으로 가라’는 명령에 이어서, 병에서 나온 사실을 가족에게 알리라는 등의 지시가 추가되는 것이 자연스러울 것이다. 그러나 이 본문에는 군대 귀신 들렸던 사람에게 했던 말씀과 같이 집으로 가서 가족에게 알리라는 명령은 나타나지 않는다(막 5:19). 그닐카(J. Gnllka)는 이를 마가의 ‘메시아 비밀 주제’에서 해석할 것을 제안한다.²¹⁾ 그의 해석에 따르면, 맹인이 구원 받는 소식이 그의 집 내부에 제한되고, 마을에 들어가는 것을 금지하는 묘사는, 메시아 비밀 주제에 잘 부합한다는 것이다.²²⁾ 에벨링(H. J. Ebeling) 또한 이를 메시아 비밀 주제의 연장선상에서 해석한다. 그에 따르면, 메시아 비밀과 관련하여, 금지 명령에도 불구하고 소문이 확산되었다는 식의 묘사가 본문에 나타나지 않음은 마가의 의도적 편집이라는 것이다. 그는 그 이유가 이어서 곧바로 나오는 베드로의 메시

을’로 표기한 것을 오류라고 단정하기도 어렵다. U. Leibner, *Settlement and History in Hellenistic, Roman, and Byzantine Galilee: An Archaeological Survey of the Eastern Galilee*, Texts and Studies in Ancient Judaism 127 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 223, n. 91; G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtliche Erforschung der synoptischen Evangelien*, StNT 8 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1974), 131을 참조하라.

19) R. H. Gundry, *Mark*, 419-420.

20) R. T. France, *The Gospel of Mark*, 325, n. 36 참조.

21) J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, 313.

22) *Ibid.*, 314.

아 고백의 중요성이 약화되는 것을 방지하기 위한 것이었다고 주장한다.²³⁾ 즉 마가 기자는 베드로의 고백 이전까지는 메시아의 정체에 드러나는 것과 관련된 그 어떤 묘사도 절제하려고 했으며, 베드로의 고백을 통해서 메시아 비밀이 비로소 드러나게 하려는 의도였다는 것이다.

메시아 비밀 주제로 해석한 그닐카는 마가복음의 비밀 모티프를 오직 ‘메시아의 정체’로 수렴시키는 전통적인 브레데의 명제를 벗어나지 못하고 있다. 브레데의 ‘메시아 비밀’은²⁴⁾ 마가 신학을 해석하는 하나의 이론일 뿐이다. 메시아의 정체에 관한 비밀만이 마가복음의 유일한 주제는 아니다. 마가복음에는 그것을 포함한 다양한 비밀 주제들이 나타나고 있다.²⁵⁾ 예수의 마을 진입 금지 명령을 자신의 정체를 숨기려는 것으로 보기에 무리가 따른다. 마가복음 8:26의 금지 명령을 비밀 주제로 해석하려 한다면, 비밀의 대상은 예수의 정체에 아니라 오히려 맹인의 정체에 될 수 있다. 그러므로 맹인을 마가공동체를 상징하는 인물로 볼 수 있다면, 이 구절을 마가공동체 스스로의 비밀을 암시하는 것으로 해석할 수 있을 것이다. 또는 마을로 상징되는 기존 사회로부터 소외된 마가공동체의 현실을 예수의 말씀을 통해서 정당화하려는 의도라고 볼 수 있을 것이다.

벧새다 맹인 단락 직후의 베드로의 메시아 고백을 돋보이게 하려고 맹인의 역할을 축소시켰다는 에벨링의 주장에도 반론을 제기할 수 있다. 마가의 베드로의 메시아 고백(또는 진술, 막 8:29) 단락은 마태의 편집(마 16:16-19)보다 앞선다. 마태의 본문을 기준으로 마가의 베드로의 고백을 긍정적인 것으로 해석하는 것은 마가의 신학을 곡해할 수 있다. 마가에 따르면, 베드로의 고백 직후 예수는 제자들을 꾸짖으면서(ἐπιτιμάσας αὐτοῖς, 막 8:30)²⁶⁾ 발설 금지 명령을 내린다. 즉 마가에서 베드로의 고백은(수난의 인자를 받아들이지 못하고 영광의 메시아만을 기대하는) 제자들의 부족한 인식 수준을 보여주는 것이며, 따라서 긍정적 발언으로 이해될 수 없다. 즉 세 차례에 걸친 수난 예고 단락은 모두 제자들의 몰이해와 엉뚱한 행동을 집

23) H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, BZNW 19 (Berlin: Alfred Töpelmann, 1939), 140-142.

24) W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck, 1901).

25) G. Theissen, 『복음서의 교회정치학: 복음서에 대한 사회-수사학적 접근』, 류호성, 김학철 역 (서울: 대한기독교서회, 2002), 23-66 참조; *Gospel Writing and Church Politics: A Socio-Rhetorical Approach* (Chung Chi College: The Chinese University of Hong Kong, 2001).

26) 『개역개정』은 ‘그들에게’(αὐτοῖς)를 생략한 채 번역했다. 또한 심각한 비난과 꾸짖음을 의미하는 ἐπιτιμάω를 ‘경고하다’로 부드럽게 번역했다. 이러한 점 역시 한글 성경 번역에 있어서 고려가 되어야 한다.

중적으로 묘사하고 있음을 알 수 있다.²⁷⁾ 그러므로 벧새다 맹인의 일화는, 베드로의 고백(막 8:29)의 의미를 드러내기 위한 사전 작업에 불과한 것이 아니라, 오히려 맹인이 제자들의 인식 수준을 능가한다는 것을 암시하는 것으로 보아야 한다. 제자들은 맹인이 다양한 종류의 ‘보다’ 동사를 통해서 인식력을 갖추게 된 것과는 정반대의 이해 수준에 머물고 있기 때문이다.

“마을에는 들어가지 말라”²⁸⁾는 본문에는 다양한 이문이 존재한다. 프란스(R. T. France)는 26절의 이문이 다양하게 존재한다는 사실은, 마가의 다른 치유 기적 본문들에서와 마찬가지로 이 구절을 비밀 엄수 명령으로 이해해온 경향이 강하다는 것을 암시한다고 주장한다.²⁹⁾ 또한 로스(J. M. Ross)는 마가복음 8:26하의 다양한 이문을 8개의 종류로 검토하며 원문 추정 의 몇 가지 원칙을 제시하고 나서, 원문에 가장 가까운 독법을 “μηδενὶ εἴπῃς εἰς τὴν κώμην”으로, 즉 “마을 안에서 누구에게도 이것을 말하지 말라”는 내용으로 추정한다.³⁰⁾ 그런데 로스의 추정은 예수가 베드로에게 발설을 금지한 명령과 유사하게 ‘누구에게도’를 엄두에 두어 ‘메시아 비밀’의 주제에 부합하게 재구성한 느낌이 든다(μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ, 막 8:30). 오히려 마을로 들어가지 말라는 말씀은 직접 인용으로, 그를 집으로 보낸 것은 마가 기자의 서술로 구별되어 있는 점을 보면, ‘집’과 ‘마을’을 구분하는 것이 가장 중요한 의도였을 것으로 추정되며, 따라서 네스틀레-알란트 28판이 채택하고 있는 현재의 독법이 더 적절해 보인다.

본문은 맹인의 집이 마을 밖에 있었는지의 여부를 알려주지 않는다. 오히려 집으로는 가되 마을 안으로는 들어가지 말라는 명령은 그 맹인의 집과 마을을 대조하려는 마가의 의도를 보여준다.³¹⁾ 집은 공개의 장소를, 마을은 비공개(비밀)의 장소를 의미하며, 이로써 맹인은 공개와 비공개 사이를 명확히 구별해야 하는 사람으로 그려진다고 볼 수 있다. 눈을 뜨게 된 맹인과는 대조적으로, 본문 직전 단락에서 제자들은 불완전한 믿음을 가진 자들로 묘사된다. “너희가 눈이 있어도 보지 못하며(οὐ βλέπετε) 귀가 있어도 듣지 못하느냐(οὐκ ἀκούετε) 또 기억하지 못하느냐(οὐ μνημονεύετε)”(막 8:18). 즉 예수는 제자들을 눈이 멀고 귀 먹은 자들이며 또한 기억하지도 못

27) 마가복음의 제자들의 몰이해에 관한 자세한 설명은, 서중석, 『마가복음』, 연세신학백주년 기념 성경주석 36 (서울: 대한기독교서회, 2013), 198-202를 보라.

28) 이를 지지하는 사본은 **κ**, **B**, **syr**.다(μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς). 가령 ‘마을에서 아무에게도 그것을 말하지 말라’(it^h), ‘마을로 들어가지 말고 아무에게도 그것을 말하지 말라’(A, C, K, 33, 700) 등의 이문이 있다.

29) R. T. France, *The Gospel of Mark*, 325.

30) J. M. Ross, “Another Look at Mark 8:26”, 97-99.

31) J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, 314 참조.

하는 불완전한 자들이라고 평가하는 데 반해, 맹인에게는 완전한 시력을 갖추게 해준 것으로 대조된다.

본 연구는 마가 기자가 벧새다 맹인을 중요한 신앙의 모델로 설정한다고 추정한다. 그는 아무 것도 볼 수 없는 완전한 몰이해의 상태에서 예수를 만났다. 그것도 자발적으로 예수에게 온 것이 아니라 이끌려 왔으며, 1차 치유를 통해서는 희미한 수준으로만 이해할 수 있게 되었지만, 2차 치유를 통해서 완전한 이해의 수준에 이르게 되었다. 이를 통해서 그는 완전한 몰이해에서 완전한 이해로 발전한 참다운 추종자의 모델로 제시된다고 볼 수 있다. 마가복음의 흐름상 예수와 더불어 활동하는 주역은 이름이 알려진 열두 제자지만, 사실상 그들을 능가하는 모델은 이 맹인처럼 이름 없는 사람이라는 것을 마가 기자는 제시했다고 가정할 수 있다.

4. 마가복음 8:25의 의미에 관한 추가적 논의

여기서는 25절(“그가 주목하여 보더니 나아서 모든 것을 밝히 보는지라”)에 대한 좀 더 자세한 분석을 시도하려고 한다. 우선 ἐμβλέπω가 미완료 시제로 되어 있는 점에 주목할 필요가 있다(ἐνέβλεπον). 연속적인 세 개의 합성동사 가운데 이 단어는 단순과거 시제인 다른 동사와는 달리 미완료 시제로 되어 있다. 미완료 시제가 지속적인 동작을 지시한다는 점을 볼 때, 마가 기자는 이 맹인이 일시적으로 ἐμβλέπω의 경험을 한 것이 아니라 계속해서 ‘확실한 인식’의 경지를 유지한 특별한 인물로 묘사한다고 볼 수 있다.

‘보다’ 동사와 관련한 시제의 용례를 보면, 우선 ἀναβλέπω는 신약성서에서 모두 단순과거로 언급되며, 미완료 시제로 나타난 경우는 없다.³²⁾ διαβλέπω 역시 전부 단순과거 시제로 나타난다.³³⁾ ἐμβλέπω도 대부분 단순과거지만 단 두 군데, 즉 마가복음 8:25와 사도행전 22:11에서 미완료 시제가 사용된다.³⁴⁾ 이와 같이 ‘보다’ 관련 동사가 사용될 경우, 미완료 시제로 언급되는 일은 드물다.³⁵⁾ 마가복음 8:25에서 단순과거로 되어 있는 다른 동사들과 달리 ἐμβλέπω만 미완료로 언급한 이유는, 맹인이 그 순간만 밝히 본 것

32) 막 6:41; 7:34; 8:24; 10:51, 52; 16:4; 마 11:5; 14:19; 20:34; 눅 7:22; 9:16; 18:41, 42, 43; 19:5; 21:1; 요 9:11, 15, 18; 행 9:12, 17, 18; 22:13.

33) 막 8:25; 마 7:5; 눅 6:42.

34) “나는 그 빛의 광채로 말미암아 볼 수 없게 되었으므로”(οὐκ ἐνέβλεπον, 행 22:11).

35) βλέπω의 경우, 미완료시제는 두 군데에서 나타난다(요 13:2; 행 9:8). ὁράω의 경우는 전무하며, θεωρέω의 경우에는 다섯 번 미완료시제로 언급된다(막 3:11; 12:41; 15:47; 눅 10:18; 요 6:2).

이 아니라, 그가 통찰력을 지닌 인물의 상태를 계속해서 유지했음을 의미한다고 볼 수 있다. 가령 프랑스에 따르면, “미완료 시제의 사용은 아마도 새로운 상태의 시작을 시사하는 것이다. 즉 이제부터는 그가 모든 것을 똑똑하게 보게 될 것임을 의미한다.”³⁶⁾

물론 그리스어의 단순과거와 미완료를 구별하여 한글로 번역하기란 쉽지 않다. 그럼에도 불구하고 벅새다 맹인 단락과 같이 시제 구별이 중요한 본문에서는 특별한 숙고가 필요할 것으로 보인다.³⁷⁾ 이 단어에 대한 한글 번역은 앞의 두 개의 단순과거 번역과 차이를 두지 않았다. “밝히 보는지라(『개역개정』), 똑똑히 보게 되었다(『표준』, 『공동개정』).” 독어 번역은 조동사 können을 사용하여 단순 과거와 구별한다. 가령 LUT 번역의 경우 “so daß er … sehen konnte”로, EIN 번역도 이와 비슷하게 “konnte … sehen”으로 번역한다. 영어번역 중 일부도 조동사 can을 사용하였다(“he could see”, NRS, NAB, NJB). 따라서 한글 성경도 미완료 시제를 구별하기 위해 “볼 수 있게 되었다”로 번역하는 것이 적절한 것으로 보인다.

다음으로 ἐμβλέπω의 목적어 ‘모든 것’(ἅπαντα)에 관해서도 주목이 필요하다. 여기서는 번역의 문제를 제기하려는 것이 아니라, 이 맹인이 특별한 통찰력을 갖게 되었고, 더 나아가 마가복음에서 완벽한 이해력을 지닌 모델로 설정되었음을 강조하려는 것이다. 맹인은 아무 것도 보지 못하는 상태에서 출발하여, 제1차 안수(와 침 뱉음)를 통해서는 눈을 다시 떴지만(ἀναβλέπω), 완전한 시력을 갖지는 못했다. 제2차 안수를 통해서 그는 꿰뚫어 보게 되었고(διαβλέπω), 최종적으로는 모든 것을 밝히 볼 수 있게 되었다(ἐμβλέπω). 본문의 ‘보다’ 관련 동사들의 목적어가 명시된 세 부분을 보면, 우선 “무엇을(τι) 좀 보느냐”(23절)는 예수의 질문, 둘째, “사람들”(τοὺς ἀνθρώπους)이 희미하게 보인다는 맹인의 답변(24절), 마지막으로 “모든 것”(ἅπαντα)을 밝히 볼 수 있게 되었다는 결론으로 이어진다.

마지막 목적어인 ‘모든 것’은 본문의 흐름상 과장된 느낌을 준다. 왜냐하면 앞서 사람들을 희미하게 보는 상태를 벗어나서 ‘사람들을 똑똑하게 보게 되었다’거나 혹은 ‘정상인의 시력을 갖추게 되었다’는 것과 같은 표현만으로도 맹인이 치유되었음을 보여주기에 충분하기 때문이다. 그러므로 굳

36) R. T. France, *The Gospel of Mark*, 325. 반면 J. R. Donahue and D. J. Harrington, *The Gospel of Mark*, SPS 2 (Minnesota: Liturgical Press, 2002), 257은 그가 “앞으로도 계속해서 스스로 볼 수 있는 시력을 갖추었음”을 의미하는 것이라고 축소하여 해석한다.

37) 미완료 과거 시제를 영어 번역에서는 매우 다양하게 할 수 있음을 제시한 다음의 논문을 참조하라. 정창욱, “English Standard Version의 신약 번역에 대한 평가: 미완료 과거와 접속사, 그리고 단어의 번역을 중심으로”, 『성경원문연구』 32 (2013), 185-204.

이 ‘모든 것’이라는 목적어를 사용한 데에는 마가 기자의 의도가 깔려있을 것이라고 본다.

‘모든 것’을 가리키는 ἅπαντα는 ἅπας의 중성복수 4격이다. 이 단어는 주로 ‘전부, 예외 없음’ 등의 양적인 의미를 지시하는 것으로 사용된다.³⁸⁾ 그런데 ‘모든 것을 보다’의 형태로 구성된 문장은 신약성서에서 특이한 예다. ‘모든 것’(만물)이라는 목적어와 ‘알다 또는 보다’라는 동사가 결합된 예 또한 드물게 나타난다. ‘만물 내지는 모든 것’은 주로 하나님의 창조 사역과 관련되어 나타나는 경우가 대부분이다. 그런데 유일신 신앙의 관점에서는, 모든 것을 볼 수 있거나 알 수 있음에 해당하는 주어는 오직 ‘하나님’으로 나타나는 것이 상식일 것이다. 가령 바울에 따르면, “오직 하나님이 성령으로 이것을 우리에게 보이셨으니(ἀπεκάλυψεν) 성령은 모든 것(πάντα) 곧 하나님의 깊은 것까지도 통달하시느니라”(고전 2:10). 또한 요한 기자에 따르면, “이는 우리 마음이 혹 우리를 책망할 일이 있어도 하나님은 우리 마음보다 크시고 모든 것을 아시기(γινώσκει πάντα) 때문이라”(요일 3:20). 물론 여기서 인용된 바울과 요한 문서에서는 ἅπαντα가 아니라 πάντα가 사용되었지만, 이러한 해석을 도출하기에는 큰 문제가 없다.

따라서 맹인이 ‘모든 것’을 밝히 볼 수 있게 되었다는 표현은 의미심장하다고 볼 수 있다.³⁹⁾ 즉 그는 마가복음에서 높은 ‘인식’의 경지에 이른 인물로 묘사된다고 말해도 과언이 아니다. 따라서 바로 이어 나오는 베드로의 메시아 고백은 이 맹인의 이해력과 비교하면 수준 미달의 것으로 대조된다.

25절의 부사 τηλαυγῶς는 신약성서에서 단 한 번 사용된 단어인데, 『개역개정』은 이를 ‘밝히’로, 『표준』과 『공동개정』은 ‘똑똑히’로 번역한다. 이는 τῆλε와 αὐγῆ가 합성된 부사로 ‘멀리까지 광채가 뻗어나가는 상태’(far-shining, far-beaming, far-seen)를 의미한다. 마가 기자가 이 독특한 부

38) ἅπας가 언급된 대부분의 구절이 그러하다. 다음 구절들을 보라. 마 6:32; 24:39; 28:11; 막 1:27; 11:32; 눅 3:21; 4:6, 40; 5:26; 7:16; 8:37; 9:15; 15:13; 17:27, 29; 19:37, 48; 20:6; 21:4; 23:1; 요 4:25; 행 2:7, 44; 4:31, 32; 5:12, 16; 10:8; 11:10; 16:3, 28, 33; 25:24; 27:33; 갈 3:28; 엡 6:13; 살후 2:12; 딤후 1:16; 약 3:2. 이 가운데 유일하게 요 4:25는 인식론적 차원의 ‘모든 것’을 가리킨다고 보인다(“그가 오시면 모든 것을 우리에게 알려 주시리이다”).

39) ἐμβλέπω의 목적어는 대부분 3격 또는 εἰς + 4격으로 온다. 그러므로 벧새다 맹인 단락에서 목적어가 4격으로 오는 것은 특이한 경우에 해당된다. 본문 이외에 4격이 목적어로 나타나는 유일한 예는 사 5:12(칠십인역)다. “그들이 … 여호와께서 행하시는 일에 관심을 두지 아니하며(οὐκ ἐμβλέπουσιν) 그의 손으로 하신 일을 보지 아니하는도다”. 또한 B. Glennly and J. T. Noble, “Perception and Prosopagnosia”, 77은, 이 동사의 목적어가 대부분 인물, 집단임을 지적하면서(요 1:36; 막 10:21), 벧새다 맹인이 뚜렷이 보게 된 대상은 사람들의 얼굴들만이 아니며 그들에 대한 깊이 있는 생각이 가능해진 것이라고 설명한다. 그러나 이 동사의 목적어가 주로 사람인 것은 맞지만, ‘모든 것’은 중성복수 4격이므로 매우 포괄적인 범주를 가리키는 것이 맹인이 목격한 사람들로 국한하는 것은 적절하지 못하다.

사를 언급한 것은, 앞서 분석한 ἐμβλέπω의 미완료 시제, ἅπαντα의 의미 등과 함께, 치유된 맹인의 높은 인식 수준을 강조하려는 의도를 드러낸다고 볼 수 있을 것이다.

25절의 ἀποκαθιστάνω의 번역에 관해서도 논의가 필요할 것으로 보인다. 본문에서는 단순과거 능동태가 사용되는데(ἀπεκατέστη), 『개역개정』은 이를 ‘났다’로, 『표준』은 ‘시력을 회복하다’로, 『공동개정』은 ‘완전히 성하게 되다’로 번역한다. 기존의 번역은 맹인이 시력을 회복한 것으로 번역하든지, 혹은 시력을 포함한 그의 전체적인 상태(가령 건강상태)가 회복된 것으로 번역하든지의 두 종류로 나뉜다. 영어와 독어 번역도 두 종류의 번역이 엇갈리고 있다. 신약성서에서 이 단어가 신체의 회복을 가리키는 것으로 사용된 예는 단 한 번인데, 즉 안식일에 고침을 받은 병자의 ‘손이 회복’된 일화다(막 3:5; 마 12:13; 눅 6:10). 그런데 이 때에는 능동태가 아니라 수동태가 사용된다(ἀπεκατεστάθη). 이 단어의 나머지 용례는 종말론적 회복을 가리킨다는 점에서 의미심장하다. 변화산상에서 예수는 ‘엘리아가 모든 일을 회복할 것’(ἀποκαθιστάνει, 현재 능동태)이라고 말한다(막 9:12; 마 17:11).⁴⁰⁾ 또한 사도행전에 따르면, 부활한 예수에게 제자들이 던진 첫 질문은 ‘이스라엘의 회복’(ἀποκαθιστάνεις)에 관한 것으로 이 역시 현재 능동태로 언급된다. 이와 같이 ἀποκαθιστάνω는 원래의 모습을 회복하는 것으로서의 종말론적 완성을 가리키는 중요한 개념으로 사용된다.⁴¹⁾ 즉 이 단어가 벧새다 맹인 본문에서 능동태로 사용된다는 점과 함께 종말론적, 궁극적 회복을 지시하는 개념으로 드물지 않게 사용된다는 점은, 마가 기자가 이 인물에 대한 묘사를 중요하게 처리했음을 말해준다. 그러므로 ‘시력 회복’으로 번역할 경우에는 완전한 이해력을 갖추어 ‘모든 것을 깨닫는 수준이 됨’의 의미를 염두에 두는 것이 필요하며, ‘온전해지다’의 의미를 선호할 경우 그의 정체성이 완전한 수준으로 거듭난 것으로 번역하는 것이 적절하다고 여겨진다.

글레니(B. Glenny)와 노블(J. T. Noble)의 논문은 흥미로운 견해를 제시한다. 이들은 1단계 치유는 감각적 회복(optical sight)을, 2단계 치유는 이해력의 회복(cognitive perception)을 의미한다고 해석한다.⁴²⁾ 이들은 현대 철학적 심리학의 관점에서 두 번의 치유 행위를 설명함으로써 ‘보기는 하지만

40) 마 17:11에서는 미래 능동태(ἀποκαταστήσει)로 되어 있고, 누가의 병행본문에서는 이 부분이 생략되어 있다(눅 9:28-36).

41) 히 13:19에는 ‘다시 돌아가도록’(ἀποκατασταθῶ)의 의미로 단순과거 수동태 가정법으로 되어 있다.

42) B. Glenny and J. T. Noble, “Perception and Prosopagnosia”, 71-85, 특히 72.

이해하지 못함’이라는 1단계 치유 직후의 상황을 설명할 수 있다고 하면서, 첫째 안수는 단순히 시각적 기능을 복구했고, 둘째 안수가 형상에 대한 통합적 인지능력(cognitive synthesis of form)을 갖추게 했다고 해석한다. 그들에 따르면, 마가 기자는 시력과 이해력 사이의 생리학적 차이를 고려했고, 무언가를 단순히 보는 것과, 그것이 무엇인지 파악하여 종합하는 능력은 또 다른 것임을 설명하면서, 1단계 치유 이후 맹인은 시각적 능력은 회복되었지만, 마치 안면인식장애(prosopagnosia)와 같은 상태였다고 추정한다. 즉 그들은 2단계에 걸친 치유는 의학적으로 자연스러운 과정이라고 설명한다. 맹인이 최종적으로 ‘통합적 인지능력’을 지니게 되었다는 이러한 설명은, 맹인이 완전한 상태로 회복되었음을 잘 보여주는 시도라는 점에서는 긍정적으로 평가될 수 있지만, 본문을 병리적 설명 방식으로 축소시킨다는 점에서 본문 배후의 다양한 정황에 대한 논의를 제한할 수 있다. 즉 벧새다 맹인은 단순히 ‘완치된’ 인물에 국한되는 것이 아니라 매우 중요한 모델로 제시되고 있음이 강조되어야 한다.

5. 마가공동체의 상징적 인물인 익명의 맹인

잘 알려진 대로, 열두 제자는 마가복음의 물이해 주제의 주인공이다. 제자들은 공생애 처음부터 스승을 따라다니며 많은 기적과 가르침 장면을 목격했지만 예수의 진정한 정체를 잘 이해하지 못하며, 끊임없이 실패하는 모델로 등장한다.⁴³⁾ 물론 부활 이후에 제자들이 예수를 만나게 될 것을 예언하는 말씀이 나오지만, 실제로 이들의 재회 장면은 마가복음에 나타나지 않는다.⁴⁴⁾ 따라서 제자들은 마가복음 내에서는 긍정적 이미지를 만회하지 못한다고 볼 수 있다. 그렇다면 마가복음에서 긍정적인 등장인물은 없는 것인가? 마가의 예수는 외부인들에게 박해를 당하고, 내부인인 제자들에게도 배신을 당한, 철저히 외로운 공생애를 보낸 것으로 보아야 하는가? 마가의 다양한 비밀 모티프에 비추어 볼 때, 마가공동체는 비밀스러운 삶의 정황 속에 있었을 것으로 보인다. 마가공동체는 복음서를 통해서 비밀공동

43) 제자들의 둔함과 물이해를 명시하는 마가 본문은 너무도 많다. 막 4:10, 13, 40; 6:37, 52; 7:18; 8:4, 14-21; 8:22-10:52(세 번의 수난예고 단락); 11:1-16:8(수난이야기 전체를 통해서).

44) 가령 “내가 살아난 후에 너희보다 먼저 갈릴리로 가리라”(막 14:28), “너희가 거기서 [부활한 예수를] 뵈오리라”(막 16:7)는 말씀이 이에 해당한다. 그러나 마가복음의 중요 사본들에 따르면, 마가복음은 막 16:8의 여인들에 관한 장면에서 종결되며 제자들이 예수를 만나는 장면은 제시되지 않는다.

체에 어울릴 법한 익명의 긍정적 모델들을 제시했을 것으로 추정된다. 아마도 벳새다 맹인은 마가공동체를 위한 실제적인 모델 가운데 하나로 제시되었을 것이다.

벳새다 맹인 단락 직전 단락(막 8:14-21)에서 예수는 제자들을 향하여 ‘바리새인들과 헤롯’의 누룩을 주의하라고 가르친다. 여기서 제자들의 무지가 노골적으로 지적됨으로써 제자들의 몰이해 주제는 최고조에 달한다. ‘바리새인들과 헤롯’은 이미 마가복음 3장에서 언급된 적이 있다.⁴⁵⁾ 마가복음 2:1-3:6은 공생애 초기부터 갈등이 증가하는 것을 보여주는 단락에 해당한다. 즉 이 단락의 구성은, 외부인들이 예수를 마음속으로 비난하는 것에서 시작하여(막 2:6이하.), 공개적으로(노골적으로) 살해 모의를 시작하는 것으로 끝을 맺음으로써(막 3:6), 갈등이 증폭함을 보여준다. 마가복음 8:14-21에서 예수가 ‘바리새인들과 헤롯’을 언급한 것은 이러한 맥락과 관련된다. 이 단락 역시 수난 예고 장면으로 넘어가는 중요한 장면의 결론부에 해당된다. 앞서 마가복음 3:6에서는 ‘외부인’을 대표하는 바리새인들과 헤롯당이 예수를 죽이려는 모의를 했지만, 여기서는 예수 자신이 이들을 경계하라는 가르침을 ‘내부인’인 제자들에게 전한다. 그런데 동시에 예수는 이 대목에서 제자들을 비판한다. 예수는 마가복음 8:17, 18, 21을 통해서 집중적으로 제자들의 몰이해를 강조함으로써, 제자들의 이해 수준이 형편 없는 것임을 드러낸다. 벳새다 맹인 단락 직후에 나오는 제1차 수난예고 장면에서도(그리고 제2, 제3차 수난 예고 단락에서도) 제자들은 조금도 나아지지 않는다.

그런데 열두 제자에 대한 묘사가 일부 긍정적이라는 해석도 제시되곤 한다. 가령 1단계 치유 이후 흐릿하게 보게 된 것은(막 8:24), 사람들이 예수를 세례 요한, 엘리야, 예언자로 이해하는 수준(막 8:28)과 일치하며, 2단계 치유 이후 또렷이 볼 수 있게 된 것은(막 8:25), “주는 그리스도”라는 베드로의 고백(막 8:29)과 일치하는 것으로 볼 수 있으며, 따라서 맹인이 눈을 뜬 것처럼 베드로도 눈을 뜬 것으로 묘사된다는 것이다.⁴⁶⁾ 또한 굴리히(R. A. Guelich)는 마가복음에서 귀 먹고 눈 먼 자의 전형은 서기관, 바리새인, 헤롯 등의 외부인이며, 제자들은 내부인에 해당됨을 강조한다. 제자들은 예수의 소명을 받고 그 사역에 동참하는 내부인이며, 다만 무언가 결핍되어 있을 뿐이라는 것이다. 그는 마가복음의 독자들은 스스로를 제자들과 동일시하면서, 바리새인과 헤롯의 누룩을 조심하라는 경고를 자신들을 향한 경고로 받

45) “바리새인들이 나가서 곧 헤롯당과 함께 어떻게 하여 예수를 죽일까 의논하니라”(막 3:6).

46) R. H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels* (New York; London: Harper, 1935), 90-91 참조.

아들였고, 또한 온전한 시력이 회복된 맹인처럼 될 수 있다는 희망을 지녔을 것이라고 해석한다.⁴⁷⁾ 이러한 견해는 예수에 의해 온전한 이해력을 갖추게 된 것으로 묘사된 맹인과, 예수와 격한 대립을 보인 베드로가 극명하게 대조되고 있음을 간과한 것이다. 적어도 이 대립 구도의 본문 구성에서는 맹인과 베드로(제자들)는 대척점에 있다고 보아도 과언이 아니다.⁴⁸⁾

벧새다 맹인은 마가 기자가 중요한 모델로 제시한 인물로 볼 수 있다. 즉 그는 완전한 무지의 상태에서 출발하여, 1차 치유를 통해 불완전한 이해력의 소유자가 되었고, 최종적으로는 완전한 깨달음을 얻게 된 것으로 묘사된다. 그는 열두 제자의 몰이해와 확실하게 대조되는 인물이다.⁴⁹⁾ 맹인은 본래 예수의 추종자가 아니었지만, 예수의 치유를 통해서 내부인 중에서도 중요한 모델로 제시되는 반면, 역으로 열두 제자는 예수의 소명을 받고 추종한 인물들이었지만, 깨달음에 실패하는 내부인으로 묘사된다. 또한 맹인은 “마을로 들어가지 말라”는 명령을 통해서 외부인과의 뚜렷이 구별되는 인물로 그려진다.

본 연구는 벧새다 맹인 단락을 ‘제자 됨’의 주제에 포함시킴으로써 마가 공동체 구성원들의 삶의 정황과 밀접한 관련이 있을 것으로 추정하며, 기독교론, 또는 메시아 비밀 주제를 중심으로 해석하는 기존의 입장과는 상이한 관점을 취한다. 가령, 스타인(R. H. Stein)은 이 본문이 궁극적으로 기독교론적 의미에 집중한다고 주장한다.⁵⁰⁾ 그는 벧새다 맹인 단락에 기적에 대한 반응 보도가 없음에도 불구하고 그리스도의 정체성을 증명하는 본문으로 기능한다고 해석한다.⁵¹⁾ 그러나 기적에 대한 반응 보도의 부재(不在)를 기독교론과 관련하여 해석하는 것은 무리가 따른다. 오히려 비밀스럽게 진행된 치유이므로 당연히 사람들의 반응이 생략된 것이고, 따라서 이 본문은 맹인의 비밀스러운 정체에 초점을 두고 있다고 보아야 할 것이다.

아야요 또한 스타인과 비슷한 입장을 취한다. 그는 마가복음 8장의 22-26절은 ‘육적인 맹인’을, 27-33절은 ‘영적인 맹인’을 나란히 다룸으로써 비교의 대상이 된다고 지적하면서 양자의 중심주제는 모두 예수의 메시아로서의 정체에 대한 완전한 이해에 이르는 것을 강조한다고 해석한다.⁵²⁾ 그러

47) R. A. Guelich, 『마가복음 상, 1-8:26』, 681-682.

48) 또한 R. H. Stein, *Mark*, 392를 참조하라.

49) F. J. Moloney, *The Gospel of Mark*, 164도 이와 유사한 의견을 제시한다. “막 8:18에서의 제자들에 대한 예수의 비난이, 벧새다 맹인 이야기의 동기가 된다.”

50) R. H. Stein, *Mark*, 394.

51) *Ibid.*, 참조.

52) K. G. Ayayo, “Magical Expectations and the Two-Stage Healing of Mark 8”, 379-391, 특히 380.

나 벧새다 맹인 단락에서는 직접적으로 기독교론적 지시가 나오지 않는다는 점에서 이러한 해석은 지나치다고 볼 수 있다.

마가복음은 다양한 비밀 주제를 다루고 있으며, 마가공동체는 자신들의 제자 됨과 정체성 등에 관해서 예민한 관심을 가졌을 것이다. 가령 마가공동체는 완전한 무지의 상태에서 출발한 맹인과 비슷한 처지였을 수 있다. 이 단락에 제자들이 등장하지 않고, 오직 예수와 단 둘이 있는 상황에서 치유가 이루어진다는 묘사는, 마가공동체 구성원들이 유력한 집단의 인정을 받지 못했던 자들일 수 있음을 암시한다. 현실적으로는 소외되고 비밀스러운 상황을 유지할 수밖에 없었지만, 마가공동체는 예수를 통해서 자신들이 완전한 이해의 수준에 도달했다는 높은 자의식을 지녔다고 볼 수 있다. 모든 기적 전승을 기독교론 주제로 해석하려는 태도는 무리한 시도다. 오히려 기적 전승들에는 각각의 다양한 의도가 함축되어 있다고 보아야 한다. 따라서 벧새다 맹인 본문의 중심 주제를 기독교론적인 것으로 파악하는 것보다는, 오히려 완전한 이해에 도달한 추종자상 또는 제자상을 제시하는 동시에 열두 제자와의 뚜렷한 대조를 보여주는 것으로 이해하는 것이 적절하다.

6. 결론

벧새다 맹인 단락은 마가복음의 구조에서 중요한 장면에 해당하며, 또한 2단계 치유라는 독특한 장면은 중요한 의미를 던져준다. 이 맹인은 완전한 무지의 상태(몰이해)에서 시작하여, 불완전 이해를 거쳐 완전한 이해에 도달한 인물로 묘사된다. 그에 관한 이 단락의 초점은 보편적인 인식론적 차원에서 신앙의 차별적 단계를 보여주는 것에 있는 것이 아니라, 오히려 마가공동체의 실제적 정황을 암시하는 것에 있다고 볼 수 있다. 또한 맹인이 제자들과 뚜렷이 비교되는 모델로 설정되어 있다는 점은, 마가공동체가 열두 제자로 상징되는 기존의 유력한 그룹과 경쟁적 상황에 처해 있음을 암시하는 것이라고 추정할 수 있다. 번역의 측면에서는, 마가복음 8:24의 ἀναβλέπω는 ‘눈을 다시 뜨다’로, 마가복음 8:25의 ἐμβλέπω는 ‘밝히 볼 수 있게 되었다’로, ἀποκαθιστάνεις는 ‘온전해지다’로 옮기는 것이 원문의 의미에 더 가깝다고 여겨진다. 이와 함께 ἀναβλέπω가 두 번 사용된 사도행전 22:13의 경우도, ‘눈을 다시 뜨다’ 또는 ‘시력을 회복하다’로 동일하게 번역하는 것이 적절한 것으로 보인다.

<주제어>(Keywords)

벧새다 맹인, 마가공동체, 메시아 비밀, 열두 제자, 치유.

the blind man of Bethsaida, Marcan community, the Messianic secret, twelve disciples, healing.

(투고 일자: 2017년 7월 30일, 심사 일자: 2017년 9월 4일, 게재 확정 일자: 2017년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- 서중석, 『마가복음』, 연세신학백주년기념 성경주석 36, 서울: 대한기독교서회, 2013.
- 정창욱, “English Standard Version의 신약 번역에 대한 평가: 미완료 과거와 접속사, 그리고 단어의 번역을 중심으로”, 『성경원문연구』 32 (2013), 185-204.
- 조태연, “마가복음의 ‘봄’과 관련된 동사들: 새로운 번역을 위한 신학적 관찰과 제안”, 『성경원문연구』 32 (2013), 137-158.
- Guelich, R. A., 『마가복음 상, 1-8:26』, 김철 역, WBC 34A, 서울: 솔로몬, 2001; Mark 1-8:26, WBC 34A, Dallas: Word Books, 1989.
- Theissen, G., 『복음서의 교회정치학: 복음서에 대한 사회-수사학적 접근』, 류호성, 김학철 역, 서울: 대한기독교서회, 2002; *Gospel Writing and Church Politics: A Socio-Rhetorical Approach*, Chung Chi College: The Chinese University of Hong Kong, 2001.
- Theissen, G., 『기독교의 탄생: 예수운동에서 종교로』, 박찬웅, 민경식 역, 대한기독교서회, 2009; *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Verlagshaus, 2000.
- Ayayo, K. G., “Magical Expectations and the Two-Stage Healing of Mark 8”, *BBR* 24 (2014), 379-391.
- Bauer, W. and Aland, K., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6. Aufl., Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988.
- Böcher, O., “δῖαβλέπω”, Horst Balz and Gerhard Schneider, eds., *EDNT*, vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 297.
- Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas*, EKK III/3, Zürich: Benziger;

- Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001.
- Cranfield, C. E. B., *The Gospel according to St. Mark*, Cambridge Greek Testament Commentaries, Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Donahue, J. R. and Harrington, D. J., *The Gospel of Mark*, SPS 2, Minnesota: Liturgical Press, 2002.
- Ebeling, H. J., *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, BZNW 19, Berlin: Alfred Töpelmann, 1939.
- France, R. T., *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Glenny, B. and Noble, J. T., "Perception and Prosopagnosia in Mark 8.22-26", *JSNT* 37 (2014), 71-85.
- Gnilka, J., *Das Evangelium nach Markus (Mk 1-8,26)*, 3. Aufl., EKK II/1, Zürich: Benziger Verlag, 1989.
- Gundry, R. H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Lane, W. L., *The Gospel of Mark*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Leibner, U., *Settlement and History in Hellenistic, Roman, and Byzantine Galilee: An Archaeological Survey of the Eastern Galilee*, Texts and Studies in Ancient Judaism 127, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Lightfoot, R. H., *History and Interpretation in the Gospels*, New York; London: Harper, 1935.
- Moloney, F. J., *The Gospel of Mark: A Commentary*, Massachusetts: Hendrickson, 2002.
- Müller, P.-G., "ἀναβλέπω", Horst Balz and Gerhard Schneider, eds., *EDNT*, vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 76.
- Roloff, J., *Das Kerygma und der irdische Jesus: Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1973.
- Ross, J. M., "Another Look at Mark 8:26", *NT* 29 (1987), 97-99.
- Stein, R. H., *Mark*, BECNT, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Theissen, G., *Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtliche Erforschung der synoptischen Evangelien*, StNT 8, Gütersloh: Gütersloher

Verlagshaus, 1974.

Walter, N., “ἐμβλέπω”, Horst Balz and Gerhard Schneider, eds., *EDNT*, vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 442.

Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen: Vandenhoeck, 1901.

<Abstract>

**A Study on Verbs Related to Seeing
in the Paragraph of the Blind Man of Bethsaida (Mark 8:22-26)**

Chan Woong Park
(Mokwon University)

The purpose of this study is to consider the meaning of the paragraph in Mark 8:22-26. This study covers the following contents. First, in the discussion on seeing-related verbs, we will look at the meaning of three verbs (ἀναβλέπω, διαβλέπω, ἐμβλέπω) in various ways. Second, it deals with the subject of interpreting the text in relation to the Messianic secret theory. Third, we proceed with further discussion on the meaning of verse 25. We analyze here that ἐμβλέπω is used as an imperfect tense: its object is uniquely referred to as *all things* (ἅπαντα), and that the blind man of Bethsaida is made perfect by using a special vocabulary of τηλαυγῶς and ἀποκαθιστάνω. Fourth, the text discusses the relevance of the context of the Marcan community. In other words, through sociological interpretation of the text, it can be assumed that the blind man is set as a symbolic figure of the Marcan community.

This paragraph is an important scene in the structure of Mark's Gospel, and the unique scene of the two-stage healing casts an important meaning. This blind man is described as a person who starts from a state of total ignorance (misunderstanding) and reaches a complete understanding through incomplete understanding. It is not only to distinguish the stages of faith from the universal level, but rather to the actual context of the Marcan community. Since the blind man is set as a model that is clearly comparable to the disciples, this can be seen as suggesting that the Marcan community is in a competitive situation with another existing group, which is supposed to be the twelve disciples. As for the aspect of translation, ἀναβλέπω of Mark 8:24 is to be translated as *re-open the eyes*, ἐμβλέπω of Mark 8:25 as *be able to see clearly*, and ἀποκαθιστάνεις as *become perfect*. In the case of Acts 22:13 where ἀναβλέπω is used twice, it seems appropriate to translate the same as *re-open the eyes* or *restore sight*.

이천 년 전에 들렸던 누가의 복음 이야기

—9장 예시—

김현정*

1. 들어가는 말

고전학자들은 한때 로마 제국 초기, 아우구스투스 시대의 “저자는 청중들이 모인 작은 모임에서 낭독하려고 주로 글을 썼다”고 생각했다.¹⁾ 그 당시의 문학작품들이 눈이 아닌, 귀를 염두에 두고 쓰였다는 것은 *Cambridge History of Classical Literature*에서도 명확히 지적하고 있다.

“그리스와 로마의 문학 생활은 구술 문화의 특징들을 함유하고 있다. ... 이 역사 시기에 토론되는, 거의 모든 책들은 들려지기 위해 쓰인 것이다. ... 그러므로 시학 작품이든, 예술적인 산문작품이든 그것은 현대적 의미에서의 문서가 아니라, 대중 또는 개인 연행을 위한 작품임은 결코 지나친 과장이 아니다.”²⁾

그리스 모든 도시들뿐 아니라, 로마 제국에서도 법령이나 중요한 공지사항은 광장에서 시민들에게 읽어주는 관례가 있었다. 아테네에는 ‘도시의 율법학자(γραμματεὺς τῆς πόλεως)’라는 담당자가 있었다. 그의 임무는 도시와 관련된 모든 문서들을 시민들 앞에 읽어주는 것이었

* 서울장신대학교에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울장신대학교 강사. jikimji@hanmail.net.

1) Nicklas Holzberg, *Die römische Liebeslegie: Eine Einführung*, 2nd ed. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001), 3.

2) E. J. Kenney, “Books and Readers in the Roman World”, E. J. Kenney, ed., *The Cambridge History of Classical Literature II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 12.

다.3) 팔레스틴도 예외는 아니었다. 구약외경에 속하는 ‘아리스테아의 편지(The Epistle of Aristeas)’를 보면, 예루살렘의 대제사장이 사람들을 모이게 한 후, 프톨레마이오스왕의 편지를 읽어주는 장면이 나온다(42).

복음서가 쓰일 당시, 초대 교회에서 말씀이 선포된 방식에 대해 명확하게 기술한 자료가 없다. 하지만, 2세기 초 순교자 저스틴은 자신의 변증론(Apologia)에서 “소위 태양의 날에, 도시에 사는 자나 도시 밖, 들에 사는 자, 모두 모여, 사도들의 회상담이나, 예언자들의 글들을 가능한 한 들었다”고 말한다(67. 3). 또 유세비우스가 전하는 디오니시우스(Dionysius), 고린도 교회의 감독에 대한 전승 중, 그 교회는 초대 시대부터 자신의 교회에 보낸 클레멘트의 서신을 읽는 관습이 있었다는 이야기도 전한다(교회사, 4. 23. 11). 즉, 그리스도인들은 고대부터 일반인들이 그랬듯이, 초대 교회에서 글을 낭독하는 것으로 문서를 접했던 것이다.

예수를 비롯해, 첫 제자들이 복음을 전하는 방식은 사람들에게 이야기 하는 것이었다. 즉, 복음을 글로 써서 전하는 게 아니라, 입으로 이야기를 하여 전하는, 이른바 ‘복음담가(福音談家, gospel-teller)’⁴⁾로서의 역할이 컸다. 바울 역시 제자들을 통해 예수의 말씀들과 이야기를 전달받은 뒤, 이방인들에게 복음을 전한 복음담가의 역할을 하였다. 바울은 고린도서신에서 자신이 주께 받은 말씀들을 전하였음을 여러 번 언급한다(고전 7:25; 9:14; 11:23; 14:21). 그리고 그는 그 공동체를 떠난 뒤에는 서신을 써, 자신의 빈자리를 보완하려 노력했다.

교인들이 복음을 전달받은 방법은 이렇게 입으로 이야기를 듣는 것 외, 또 남이 읽어주는 것을 듣는 것이었음은 바울서신에서도 드러난다. 바울은 서신에서 자신이 공동체에 있을 때 구약을 읽었다고 여러 번 말한다(고후 1:13; 3:14, 15). 또, 자신의 글을 읽으라고 권면한다(골

3) 아테네의 프닉스(Pnyx)는 모든 공식적인 문서들이 시민들 앞에서 낭독되는 장소였고, 거기에서 아테네인들은 에클레시아(Ekklesia)라는 모임을 갖고, 외교정책들을 토론하곤 했다. 참조, Chrys C. Caragounis, *The Development of Greek and the New Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 397-399.

4) ‘복음담가’는 필자가 만든 용어이다. 지금까지 복음서의 구전과 설화를 연구하는 모든 학자들은 예수와 관련된 복음을 전달하는 자를 민속학 용어인 ‘이야기꾼(storyteller)’이라는 용어로 부른다. 그러나 예수에 대한 이야기나 복음 이야기를 단순히 ‘이야기’라고 하기에는 정확성이 떨어질 뿐 아니라, 대상자 정체성과 괴리가 크다. 그리고 초대 그리스도 교회에서 예수 이야기를 전해주었을 사람을 ‘이야기꾼’이라 부르지 않았을 것이다. ‘복음을 전달하는 자’로서 ‘복음담가(gospel-teller)’가 더 적합하다고 본다.

4:16). 특별히 데살로니가전서 5:27은 바울이 “자기 편지를 모든 형제에게 읽어 주라”는 말로 번역되어 있지만, 실제로 ‘읽어주라(ἀναγνώσθητε)’는 동사는 ‘읽히게 하라’는 수동태이다. 즉, 자신의 편지가 누군가의 낭독으로 데살로니가 공동체에게 들려지게 하라고 말하는 것이다. 바울은 자신의 서신이 들리는 방식을 전제로 썼음을 알 수 있다. 초대 교회에서 그리스도인들은 본인들이 문서를 직접 읽지 않았다. 대표 낭독자가 읽는 것을 들었던 것이다.⁵⁾

현재 신약이라는 이름으로 불리는 문헌들과, 또 그 이후 저술된 여러 기독교 문헌들은 일반 그리스도인들에게 늘 들려지는 방식으로 접해졌다. 글을 읽을 수 있었던 일부의 교부들만 예외였다. 책의 유포 상태나 평민들의 문해율을 고려했을 때 일반인이 직접 집에서 문헌을 읽었을 확률이 매우 낮았다. 그들은 아마 대부분 죽을 때까지 신약을 한 번도 보지도, 읽지도 못했을 것이다. 그들은 그저 그 문헌들을 들음으로써 예수를 믿었고, 신앙생활을 했을 것이다. 그래서 바울의 말, “믿음은 들음에서 나며, 들음은 그리스도의 말씀으로 말미암았느니라(롬 10:17)”는 선언은 신약문서의 전달방식과 결코 무관하지 않다.

고대의 그리스도인들이 신약을 읽은 게 아니고, 들었다고 본다면, 현재의 한글번역판은 그들이 듣고 이해했을 언어들과 다르다고 할 수 있다. 『개역개정』이든, 『새번역』이든 모두 그리스어 원문이 말하는 대로 번역하지 않았기 때문이다. 한글 어법에 맞춰 한국인이 자연스럽게 이해할 수 있도록 문장을 가다듬었기 때문이다. 더구나 어떤 이가 낭독한다 할지라도, 인간인 이상 긴 문장을 한 호흡에 쉬지 않고 끝까지 읽기 힘들다. 고대의 그리스도인들은 낭독하는 이가 읽어주는 대로 들으면서 이해하였다. 낭독자의 호흡만큼 끊어서 듣고, 그래서 그 끊어진 만큼의 구절을 이해하고, 뒷말을 이어서 이해해가며 들었다. 따라서 그리스어 원문이 낭독되었던 현실을 고려해 번역을 해야, 그 당시 그리스도인들이 실제로 신약을 어떻게 듣고, 이해했는지를 알 수 있는 것이다.

이러한 맥락에서 본고는 고대의 문서가 가장 보편적으로 전달되었던 방식으로 그리스어 원문을 한글로 번역하되, 일단 누가복음 9장을 표본으로 하고자 한다. 낭독되었을 때 이해했을 방식으로 한글을 번역했을 때, 누가복음서의 두 가지 성격, 즉 입말과 글말의 성격을 다 알

5) Joanna Dewey, *The Oral Ethos of the Early Church: Speaking, Writing, and the Gospel of Mark* (Eugene: Cascade Books, 2013), 21.

수 있을 것이다. 누가 담가(Lucan-teller)는 구술문화가 우세했던 시대를 살았으므로, 자신의 글이 읽기가 아닌, 듣기로 전달되리라는 것을 누구보다도 잘 알았을 것이다. 그래서 그는 복음서를 쓸 때 청중이 들으면서 잘 이해할 수 있도록 했을 뿐 아니라, 그 청중의 특성에 맞췄다. 귀로 들을 때 경청하도록 세심히 설치한 장치들이 보이기도 한다. 지금까지 문자적 시각에서 누가복음서의 문학성만을 보는 바람에 놓쳤던 구술적인 특징들을 발견할 수 있는 것이다. 입말체와 글말체를 다 보유하고 있음을 알 기회인 것이다.

이를 위해 본고는 먼저 2장에서 간단하게 초대 교회의 소통문화가 읽기가 아닌, 듣기였음을 논증할 것이다. 초대 그리스도인들이 문자가 아니라, 소리로 복음을 접했음을 제시할 것이다. 3장에서는 현재 보급되어 있는 대표적 번역판인 『개역개정』과 『새번역』, 가톨릭에서 현재 사용 중인 『성경』 등을 비롯한, 모든 번역판들이 한국인이 눈으로 읽을 때 가장 이해하기 쉽도록 고안된 책이었음을 밝힐 것이다. 아울러 그의 특징과 문제점을 말할 것이다. 그리고 본고에서 귀로 듣기 위한 번역본을 쓰고자 할 때 원칙들을 정리할 것이다.

4장에서는 누가복음 9장을 낭독자가 데오빌로 앞에서 읽는 상황을 염두에 두고 번역하였다. 누가는 자신의 작품을 앞머리에 데오빌로에게 바친다고 말하였다. 당시의 관례라면 저자가 헌정하는 이에게 자신의 작품을 읽는 것이 당연했다. 또 데오빌로가 누가가 복음서를 쓸 수 있도록 재정적 후원을 한 자라면,⁶⁾ 더더욱 누가로부터 이야기를 들었던 첫 청중일 것이다. 현대인들은 어릴 때부터 책을 읽는 교육을 받아 문자 문화에 더 익숙하다. 듣기보다 읽기에 길들여져 있는 세대이다. 그래서 한글 표준 어법으로 읽으려 한다면 술술 넘어가지 않을 것이다. 이 9장을 읽으면서 들으면 훨씬 더 잘 이해가 된다. 사실 우리는 훨씬 더 많이 말을 하고 살며, 남이 하는 얘기를 듣고 산다. 여전히 강한 구술문화 아래 산다. 보지는 못하고, 그저 귀만을 쫓긋 연 채 들었던, 이천 년 전의 그리스도인들을 완전히 파악하진 못할 것이다. 그러나 지금까지 문자를 통해 수많은 현대인들을 예수의 복음으로 움직였던 역사를 생각한다면, 이천 년 전에 그들을 감동시키고 변화시켰던 ‘소리’까지 함께 재현시킨다면 훨씬 더 강력한 복음의 힘을 경험할 수 있으리라 본다.

6) Gerald Downing, “Theophilus’s First Reading of Luke-Acts”, C. M. Tuckett, ed., *Luke’s Literary Achievement*, JSNTSS 116 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 91-100.

2. 초대 교회에 들렸던 ‘소리’

초대 교회에서 신약 문서들이 어떻게 형성되고, 전달되었을 지에 대한 논의는 켈버(Werner H. Kelber) 이후로 급속히 활발해졌다.⁷⁾ 이것은 사실 고전학에서 오랫동안 “많은 로마인들이 신문을 읽었다”고 생각하고 의심치 않았던, 고대 그리스-로마인들에 대한 그릇된 이해에서 벗어나면서 시작된 흐름에 속한 것이다.⁸⁾ 물론 지금도 일각에서는 고대인들이 책들을 혼자 많이 읽었다고 주장하기도 한다.

예를 들어, 파커(Holt N. Parker)는 로마인들이 연행으로, 다시 말하면 듣는 방법으로 문학작품을 많이 접했다고 생각하는 추세에 대해 우려를 표하며, 혼자 읽기를 즐겼던 사람들 또한 꽤 있었다고 주장한다. 그러나 그가 이러한 주장을 위해 들었던 사람들의 명단은 키케로(Cicero), 카토(Cato), 호레이스(Horace), 세네카(Seneca), 소 플리니(Pliny the Younger), 소 카토(Cato the Younger) 등이다.⁹⁾ 프리젠(Steven J. Friesen)이나¹⁰⁾ 롱즈넥커(Bruce W. Longenecker)가 분류한 그리스-로마 사회의 사회계층표에 따르면, 이들은 겨우 0.04%에 해당되는 로마 제국의 엘리트들이다.¹¹⁾ 파커는 로마 제국 전체를 통틀어 극소수의 상류계층을 예로 들어 일반인들도 독서를 할 줄 알았다고 주장하는 것이다.

그 당시 문서들은 거의 다 한마디로 ‘연속 서술(scriptio continua)’ 방식으로 쓰였다. 저자는 단어와 단어 사이, 구절, 문장들 사이에 마침표나 빈 칸 없이 빼곡히 글을 썼다. 글을 잘 읽는 사람이 아니면 읽기가 어려웠다. 또 조용히 눈으로 읽어가는 것만으로는 말을 이해하기 어려운 책 구성이었다. 그래서 자연스럽게 그 당시 독자가 책을 읽기 위해 선

7) Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition: Mark, Paul and Q* (Philadelphia: Fortress Press, 1983).

8) R. Marichal, *L'écriture et la psychologie des peuples*, XXIIe semaine de synthèse (Paris: A. Colin, 1963), 208; William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 14에서 재인용.

9) Holt N. Parker, “Books and Reading Latin Poetry”, William A. Johnson and Holt N. Parker, eds., *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome* (New York: Oxford University Press, 2009), 195-198.

10) Steven J. Friesen, “Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Consensus”, *JSNT* 26 (2004), 323-361.

11) 롱즈넥커(Bruce W. Longenecker)는 지방 도시의 엘리트 비율이 프리젠(Steven J. Friesen)의 주장하는 바와 동일하다고 말한다. Bruce W. Longenecker, *Remember the Poor: Paul, Poverty and the Greco-Roman World* (Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publ., 2010), 46-53.

택하는 방법이 소리 내어 읽기였다.¹²⁾ 알파벳을 발음해가면서 그 소리로 단어들을 구분하고, 문맥을 파악해 나가면서 이해해 나갔던 것이다. 주후 1, 2세기의 가장 보편적인 문학접근 방식은 계층을 막론하고 읽기가 아니라, 듣기인 셈이었다.

마가복음의 경우, 특히 학자들 사이에는 형성단계부터 저술이 아닌, 연행(performance)이라고 하는 자들과¹³⁾ 저술이라고 주장하는 자들로 나누어진다. 후자들 중 책이라는 항목에 집중하여, 그리스도교 초기부터 그리스도인들이 책에 대한 선호도가 남달랐다고 강조하는 자들이 있다. 그 중 갬블(Harry Y. Gamble)이 있는데, 그마저도 그 책들의 전달 방식은 독서가 아니라, 낭독이었다고 말한다. 그 당시 일반적인 그리스-로마인들은 글을 배울 기회가 없어, 주로 연회, 공공 포럼, 공중 목욕탕 또는 경기장에서 시나 문학작품들을 접했다는 것이다. 게다가 그 당시엔 작가가 책을 다 쓰고 나면, 친한 친구나 친지들 앞에서 작품을 읽어주고, 이들의 소감을 듣는 것이 일반적인 관례였다. 그래서 이상일(Sang-Il Lee)은 이런 관례가 예수에게도 적용될 수 있다고 주장하기도 하였다.¹⁴⁾

그리스도인들 역시 대부분이 문맹이었을 것이므로, 복음서를 읽을 수 없었을 것이다.¹⁵⁾ 그래서 신약의 초기 대상자들은 독자가 아니라 청중이라 말하는 것이 더 정확하다. 이들은 모임 때마다 낭독을 들어 그 내용을 익혔을 것이기 때문이다.¹⁶⁾ 파피아스가 기록된 문서보다 ‘살아 있

12) B. M. W. Knox, "Silent Reading in Antiquity", *GRBS* 9 (1968), 421-435; P. J. Achtemeier, "Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity", *JBL* 109 (1990), 3-27; M. Schlusser, "Reading Silently in Antiquity", *JBL* 111 (1992), 499.

13) 마가복음서를 연행문서라고 보는 대표적인 학자들은 다음과 같다. David Rhoads, "Performance Events in Early Christianity: New Testament Writings in an Oral Context", Annette Weissenrieder and Robert B. Coote, eds., *The Interface of Orality and Writing* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 166-193; Joanna Dewey, *The Oral Ethos of the Early Church: Speaking, Writing, and the Gospel of Mark*; Antoinette Clark Wire, *The Case for Mark Composed in Performance*, Biblical Performance Criticism Series 3 (Eugene: Cascade Books, 2011); 김현정, "연행(Performance) 현장에 참여한 청중의 시각에서 본 마가복음의 그리스도상과 제자상", 박사학위논문 (서울장신대학교, 2014).

14) Sang-Il Lee, *Jesus and Gospel Traditions in Bilingual Context: A Study in the Interdirectionality of Language* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2012), 66-67.

15) 로마 제국, 특히 이탈리아인들만의 식자 수준을 연구한 해리스(William V. Harris)는 10% 이하만이 글을 읽고, 쓰는 능력을 가졌으리라고 평가한다. William V. Harris, *Ancient Literacy*, 259.

16) Harry Y. Gamble, "Literacy, Liturgy, and the Shaping of the New Testament Canon", Charles Horton, ed., *The Earliest Gospels* (London; New York: T&T Clark International, 2004), 32-33.

는 소리'를 더 선호했다는 증언은(유세비우스, 교회사, 3. 39. 15) 기독교 초기에 예수 전승의 전달이 '듣기'를 위주로 진행되었음을 확증한다. 이에 대해 보캄(Richard Bauckham)은 파피아스의 증언이 주후 80년대 복음이 전승되던 상황을 반영한다고 주장한다.¹⁷⁾ 그러므로, 누가복음서를 비롯해, 모든 종류의 복음서들은 듣기를 먼저 염두에 두고 쓰인 책이라 할 수 있다. 그래서 박윤만은 현재 발견된 기독교 사본들이 많은 것도 구술 전달의 목적으로 그리스도인들이 배웠다고 말한다. 고대의 문서들의 주된 목적이 구술적 전달의 보조였기 때문에, 현재의 복음서 안에 구술을 돕게 만든 기억을 인지언어학으로 찾을 수 있다는 것이다.¹⁸⁾

1~2세기의 일반인들이 정보를 얻을 수 있는 주 매개체는 구두였지, 문서가 아니었다. 초기 그리스도인들이 예수를 믿고, 그리스도교에 입문하게 된 계기도 복음담가(gospel-teller)의 이야기를 들어서였지, 책이 아니었다. 문자 문화가 우세한 현대에도 대다수의 그리스도인들이 예수를 믿고, 신앙생활을 하게 된 계기는 성경이 아니다. 설교나, 간증, 전도를 통해 들은 복음의 소리 때문이다. 그 이후에야 성경을 문자로 읽기 시작한다. 즉, 그 때도 그랬지만, 여전히 복음의 힘은 듣기에서 나옴을 알 수 있다. 실질적으로 각국의 성서 번역판이 인쇄되어 나오기 전까지, 거의 모든 그리스도인들은 듣기로 믿음의 씨앗이 생겼고, 성장했고, 변화되는 삶을 일구었다.

케년(Frederic G. Kenyon)은 주후 4세기가 지나서야 로마의 상류층에서 문자문화가 양성되었다고 말한다. 책을 피지본(vellum) 또는 필사본(codex)으로 발간할 수 있게 되자, 그리스도교가 성서를 만들 수 있었다는 것이다.¹⁹⁾ 양피지로 만든 책이 내구성이나 편의성에 있어서 파피루스보다 월등 뛰어났지만 4세기가 되어서야 파피루스책 자리를 대신하게 되었다.²⁰⁾ 그들에겐 구연이든, 낭독이든 듣는 것이 일상적인 지식습득 방법이었다. 복음담가를 비롯해서, 청중들 모두는 어떻게 해야 이야기가 잘 들리고, 이해되는지를 본능적으로 알았을 것이며, 그러한 구술/청각적 기술들이 신약문서에 녹아들어 있을 것이다. 그러므로 초

17) Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2006), 12-38.

18) 박윤만, 『신약성경 언어의 의사소통 기술』 (서울: 그리심, 2013).

19) Frederic G. Kenyon, *Books and Readers in Ancient Greece and Rome* (Oxford: Clarendon Press, 1951), 87-120.

20) Bruce M. Metzger and Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament*, 4th ed. (New York; Oxford: Oxford University Press, 2005), 8.

기부터 팔레스틴뿐만이 아니라, 그리스-로마인들을 예수에게로 끌어들이었던, 그 들렸던 이야기를 재현해 내는 것은 매우 의미 있는 작업일 것이다.

3. 읽기에서, 다시 듣기로

3.1. 한국인의 읽기를 위한 한글판

1911년에 성경이 한글로 완역된 『성경전서』가 출간된 이래, 여러 번 변화한 한글맞춤법에 맞추어서 나온 것이 『개역개정』이다. 현재 대부분의 개신교회가 이것을 사용하고 있는데, 시대와 언어의 변화를 존중해 개정하였지만, 교회 안의 정서를 고려해 옛 문체를 그대로 유지한 점이 특징이다. 물론 이전의 성경이 문어체 위주여서 구어체로 바꾸었고, 난해한 한자어를 현대에 사용하는 단어로 대거 교체하였다.²¹⁾ 그러나 여전히 『개역개정』이 예전의 번역 틀을 완전히 깬 것이 아니어서, 이를 벗어나고자 만든 것이 『표준』이다. 이것을 수정해서 새로 나온 것이 『새번역』이다. 이것은 히브리 맛소라 본문과 그리스어 원문을 토대로 새롭게 번역하였고, 『개역개정』보다 더 쉬운 현대어를 대거 채택했다. 물론 ‘성경의 품위를 손상시키는 유행어나 저속한 표현은 쓰지 않는’ 방침 하에 쓰였다. 『새번역』이 교회에서 드리는 예배와 교회교육에 사용할 수 있도록 교회 전통적인 용어들을 대폭 수용하고, 번역시 원문의 틀을 최대한 살리면서도 뜻을 전달하려 했음에도 불구하고²²⁾ 일반 교회에 뿌리를 내리지 못한 실정이다.

두 번역판 외, 이미 그 전에 가톨릭과 공동으로 번역하여 나온 『공동』과 특정 목적을 가지고 나온 『바른성경』, 『현대인의 성경』 등 여러 성경 번역판들이 있다. 또 가톨릭에서는 한국 천주교회 창립 200주년을 기념하여 『200주년 신약성서』를 발간하였고, 미사 시 낭독성경으로 현재 『성경』을 냈다.²³⁾ 다 나름 기존의 번역판이 가지는 단점들을 보완하기 위해 나왔으나, 모두 다 한 가지 공통점을 가진다. 바로 ‘한국인’이라는 ‘독자’의 관점에서 제작되었다는 점이다. 한국인이 눈으로 ‘읽기’

21) 민영진, 『개역개정판 이렇게 달라졌다』 (서울: 대한성서공회, 2003), 7-8.

22) 대한성서공회 편, 『성경전서 새번역』 (서울: 대한성서공회, 2001), 머리말 중.

23) 『신약성서』는 1991년에 출판되었으며, 『성경』은 2005년에 출판되었다.

할 때, 가장 자연스럽게 바르게 이해되도록 했다. 번역판의 근거 문서가 히브리어나 그리스어 원문이든, 영어판이든 모두 다 한 문장을 통으로 읽고, 그것을 한글로 가장 이해하기 쉽도록, 또 표준 문법에 맞추어 번역을 했다. 성경을 낭독하여 들을 수 있는 경로를 제공하였으나, 출판된 원래의 목적은 눈으로 읽기 위해 만들어진 것이다.

원래 그리스어나 영어 문장을 읽는 방식은 쓰인 순서대로 처음부터 읽어나가면서 이해하고 해석하는 것이다. 관계 대명사나 접속사가 있다 해도, 그 뒤에 있는 절을 다시 앞 문장과 연결해서 재독, 해석을 시도하지 않는다. 눈으로 읽고 내려가면서 앞 문장과 이어 해석하고 지나가는 것이다. 그러나 번역자들은 성경을 한글로 번역할 때 한국인들의 어법에 맞추어 재조정했고, 그래서 한글 성경판을 소리 내어 읽어도 한국인이라면 자연스럽게 그 문장을 이해할 수 있도록 했다. 즉, 원천본문(source text)인 그리스어 본문의 문장 구조와 전혀 다르게 번역이 이루어진 것이다.

어릴 때부터 책을 읽을 수 있도록 교육 받아온 현대인으로서 이러한 번역판이 잘못되었다고 말할 수 없다. 그리고 지금까지 제기한 사람도 없었다. 그러나 이천 년 전 성서, 특히 본고의 관심대상인 누가가 복음서를 쓸 당시에 읽기가 일반적인 독서방식이 아니었다. ‘듣기’였다. 누군가가 읽어주는 예수 이야기를 들어서 이해했다. 최초의 그리스도인들뿐 아니라, 루터의 독일어 성서판이 나오기 전까지 모든 그리스도인들은 누가복음서를 듣는 것만으로 이해했고, 들리는 이야기에서 복음의 능력이 발휘되었다. 다시 말하면, 특히 누가가 목표로 삼았던 최초의 청중은 누가가 들려주는 대로 들으면서, 예수의 탄생부터 공생애 활동, 고난, 죽음, 부활 그리고 제자들의 선포활동들을 인지한 것이다. 그리고 그 소리가 청중의 마음을 움직였고, 복음으로 들어갔기에 정경으로서의 능력이 생긴 것이다. 청중들은 어쩌면 생애 한 번도 성경본문을 읽어보지 못한 채, 듣기만 한 상태에서 그리스도인이 되었고, 다른 사람을 전도했을 것이다.

그것을 누가가 간과했을 리 없다. 글말보다 입말이 우세한 소통문화는 누가 자신뿐 아니라, 청중에게도 영향을 미치고 있었기 때문이다. 청중은 시든, 이야기든 모든 문학작품들을 들어서 가치와 진실성을 판단하고, 수용 여부를 결정했다. 늘 그래왔던 것처럼 말이다. 그러므로 누가가 쓴 복음서는 청중들이 이야기를 들으면서 예수 복음의 진정성을 깨닫고, 수용하고, 변화하도록 계산되어진 것이라고 봐야 한다.

누가복음서의 문학성에 가장 주목했던 캐드베리(Henry J. Cadbury)는 문학적 특징들을 분석하면서 4가지를 꼽았는데, 그것은 바로 반복성과 변이성, 그리고 분포성과 집중성이다.²⁴⁾ 그런데 후자 2가지는 실제로 전자들을 다르게 설명한 것이다. 같은 단어들, 동일한 소재를 토대로 또는 동일한 장소에서 집중적인 분포현상을 보인다고 말하기 때문이다. 더군다나 그가 독특한 점이라고 꼽은 것이 바로 같은 접두사를 넣은 합성동사들의 활용이다. 즉, 누가가 ἀντί, διά, κατά와 같은 전치사가 들어간 여러 합성동사들을 한 문장에서 사용하는 특징을 지녔다고 한 것이다.²⁵⁾ 그런데 한 문장에서 동일한 전치사로 시작되는 단어들, 계속 나타나면, 훨씬 더 귀를 기울이게 된다. 의미면에서 주의하고 듣는 것보다, 자연스럽게 반복적으로 들리는 단어가 더 귀에 편하게 들어오게 되고 신경 쓰인다. 캐드베리는, 이런 특징들이 있는 것은 누가가 치밀하게 계산하여 이런 문학적 성과라기보다는 쓰는 가운데 자연스럽게 드러난 저자의 생각일거라고 추정한다. 저자가 글을 쓰는 가운데 경험으로 느끼며 터득한 특징들이라는 것이다. 덧붙여 그는 이러한 특징들이 비단 누가복음서에만 국한되지 않는다고 말했다. 요한복음서와 마태복음서 뿐만 아니라, 바울 서신들에서도 이러한 경향성이 발견된다는 것을 여러 학자들이 지적했다는 것이다. 캐드베리는 이러한 문학적 경향성을 발견해내고 정리하는 것만이 당대에 할 수 있는 일이라고 보았다.²⁶⁾ 때가 되면 왜 이러한 특징들이 나타났는지 설명될 수 있을 것이라고 예상한 것이다.

그런데 그가 발견한 누가의 특징들은 모두 다 입말에 내재하는 현상들이다.²⁷⁾ 이야기꾼이라면, 나아가 초대 교회에서 복음을 전한 복음당가라면 구술연행하면서 자연스레 생기는 현상이 반복성과 변이성이다.²⁸⁾ 그리고 앞에서 캐드베리가 분포성과 집중성으로 든 사례들은 사

24) Henry J. Cadbury, "Four Features of Lucan Style", Leander E. Keck and J. Louis Martyn, eds., *Studies in Luke-Acts* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 87-102.

25) Ibid., 98-99.

26) Ibid., 100-101.

27) 캐드베리(Henry J. Cadbury)는 누가복음서를 구술문화와 연계시켜 보진 않았지만, 그 언어는 상당히 입말이라 평가한다. 타 신약문서보다는 수준이 높지만, 누가가 그 당시 고전 그리스인들(Atticists)의 책들을 읽지 않았다고 평가한다. Henry J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (London: Hendrickson, 1999), 115.

28) Alan Dundes, *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore* (Lanham; Boulder; New York; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999); Albert B. Lord, "The Gospels as Oral Traditional Literature", William O. Walker, ed., *Relationships among the Gospels: An Interdisciplinary Dialogue* (San Antonio: Trinity University Press, 1978), 33-90; P. J.

실 소리로 들었을 때 더 확연히 깨닫게 되는 것들이다. 동일한 전치사로 만들어진 여러 합성동사들이 한 문장에 계속 등장할 때, 그것은 눈에 먼저 띄기보다 소리로 들었을 때 더 인지되기 쉽기 때문이다. 청중은 꼭 같은 단어나 구절이 아니라, 음소나 음절만 반복해서 나와도 그 반복성에 주목하고, 기억을 더 잘 하는 습성이 있기 때문이다.²⁹⁾ 언어가 읽혀지는 세상이 아니라, 들려지는 세상에 산 누가는 예수의 이야기를 전하고자 했을 때, 어떻게 전달해야 할지 고민하면서 글을 썼을 것이다. 저자가 구연하지 않고, 직접 저술해서 누가복음서를 썼다 할지라도, 자신의 글을 들을 청중을 위해 청각적 장치를 설치하는 것이 자연스럽다. 그러므로, 듣기를 고려한 번역판을 만드는 일이 필요하다고 하겠다.

3.2. 듣기를 위한 번역판의 원칙과 특징

3.2.1. 한 숨 호흡법에 맞추어 번역한다.

어떤 사람도 소리 내어 읽으면, 한 문장을 한 숨에 끝낼 수 없다. 특히 그 문장을 이루고 있는 단어와 구절들이 ‘연속 서술(scriptio continua)’ 방식으로 쓰였다면 더 힘들다. 청중들 앞에서 늘 읽기를 맡았던 이라 할지라도, 처음 보는 내용 앞에서 길게 연속하여 읽기란 더 어렵다. 또 누가복음서 읽기는 혼자 읽어 내려가는 낭독이 아니다. 낭독자의 읽는 소리만으로 본문의 내용을 오롯이 이해해야 하는 청중을 앞에 두고 읽는 것이다. 이는 낭독자가 문장을 되도록 크게, 그리고 또렷이 읽어야 함을 의미한다. 그래서 낭독자의 한 숨은 눈으로 읽어내려가는 독자의 한 숨보다 짧다. 들리는 것을 고려한 본문으로 재구성하려면, 한 숨에 읽을 수 있는 구절로 나뉘어 번역을 해야 하는 것이다.

최근에 박형대는 사도행전 그리스어 원문을 의미 단위로 끊어, 줄 단위로 번역하여 내놓았다.³⁰⁾ 이것은 필자의 ‘한 숨 호흡법’ 원칙과 상당히 유사한 것으로 평가된다. 다만 그가 판단한 의미 단위가 긴 경우

Achtemeier, “Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity”, 23-24; James D. G. Dunn, *The Oral Gospel Tradition* (Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publ., 2013), 특히 49-74.

29) Margaret E. Lee, “Sound and Structure in the Gospel of Matthew”, Kelly R. Iverson, ed., *From Text to Performance: Narrative and Performance Criticisms in Dialogue and Debate* (Eugene: Cascade Books, 2014), 100-101.

30) 박형대, 『사도행전 원문강독: 원문, 번역』 (서울: 그리심, 2015).

는 거의 한 문장 길이에 해당되는 것도 있어, 이천 년 전에 누가의 글을 들었던 청중의 느낌을 잘 드러내지 못한다.

3.2.2. 문장을 듣는 대로 번역해 내려간다.

성서의 그리스어 원문은 한글과 어법이 다른 체계를 가지고 있다. 동사 안에 인칭이 들어가 있고, 고전 그리스 문학작품과 다르게 동사가 문장 앞머리에 나오는 경우가 많다. 그래서 지금까지 한글 번역본들은 한글표준어법에 맞추어 다시 문장 구조를 재배치했다. 그래서 기존의 번역본들을 읽을 때 거리낌 없이 술술 읽어내려 갈 수 있다. 그렇지만 원문이 들리는 대로 번역을 하면 한글로 듣기에 뭔가 꺾끄러운 점들이 느껴질 수밖에 없다.

누가복음서는 구술문화가 가장 융성할 때 형성된 글로, 입말의 성격을 많이 가지고 있다. 게다가 내용의 반 이상이 예수의 사건, 즉 예수가 사람을 만났을 때 일어난 일들과 가르침들을 담고 있다. 상황을 묘사하는 서술문장보다는 실제로 일어난 것인 양 재현해서 들려주는 담론문장이다. 그래서 자연스럽게 문장 구조 역시 상당 부분 구어체 방식으로 많이 이루어져 있다.

대화인 경우, 구어체는 주어나 목적어가 생략되는 경우가 허다하다. 대화자 쌍방이 서로 말의 대상과 주제를 이미 파악하고 있으므로 굳이 언급할 필요가 없기 때문이다. 그래서 중요한 점만을 끄집어내어 이야기하는 경우도 허다하다.³¹⁾ 글말 어법으로 보면 틀린 경우도 많다. 그러나 대화를 실제로 나누는 사람들은 그 대화가 표준 어법에 위배된다고 생각하지 않을뿐더러, 내용을 이해하는 데 아무런 지장이 없다. 그것이 구어의 약점이자, 특징이기도 하다. 복음서에도 이런 경향이 보이는데, 지금까지는 글말체로 전환하면서 그러한 특징들이 가려졌다. 그러나 필자가 원천본문을 읽기대로 최대한 옮겼을 때, 원문

31) 한국 민속학자가 조사자로서 참여한 상황에서도 이야기꾼이 청중 앞에서 이야기판을 벌이면 이런 현상은 늘 일어난다.

“전라도 어느 곳에서 은자 거짓말 대회가 탁 붙었는데, 그게 인자 경상도 사람이 척 전라도 대회 장소로 척 인자 혈레벌떡 가니까, 어느 한 능선을 이레 탁 넘어야 되는데, 팔부 능선 쯤 올라가니까 거기에 팔대장성 걸은 사람이 한 사람이 혈레벌떡 내려오는 기라.

‘보소. 여기 다듬잇돌 하나 날라 가는 것 안 봤소?’

그래 힐끔 차려보더니,

‘올라가보소 요 산넘에 가이까네 거무줄에 걸 리가 있대요.’

다듬잇돌이 거무줄에 걸려 있을 리가 있다. 그 거짓말 대회인 기라. 이 거짓말 대회라.”

이 이야기를 보면, 이야기꾼은 인칭을 다 생략하고 있고, 주어도 필요 없으면 말하지 않는다. 김구한, “이야기판의 형성과 이야기 연행의 특징”, 「민속연구」 24 (2012), 23.

이 갖고 있던 입말의 성격이 여실히 드러났고, 이해면에서도 그리 어려움이 없다는 것을 발견하였다. 눈으로 읽기에 약간 어수룩하게 느껴지나, 직접 귀로 들을 때 오히려 생동감이 있는 것을 발견한 것이다.

3.1.1. 원천본문(source text)과 청중의 역동적 동등성을 지향한다.

어떤 언어든 번역을 시도할 때는 대상, 즉 청중의 언어와 조화가 되어야 성공할 수 있다. 원천본문(source text)인 그리스어 성경을 청중인, 한국인의 어법에 맞게 옮기지 않으면, 아무리 본문의 문법적인 특성이나 표현의 특성을 보존했다 할지라도 성공했다고 평가하기 어렵다.³²⁾ 그래서 한국인이 전통적으로 갖고 있는 어법 안에서 표현하려 했다.

첫째, 우리나라는 그리스-로마 사회와 달리 존대법이 있는 언어문화를 가지고 있어, 기존의 성경판들은 되도록 그것을 반영하려 애써왔다. 그래서 하나님이나 예수를 대명사로 써야 할 경우, 단순히 원문처럼 ‘그’라고 부르는 것에 대해 정서상 껄끄럽다는 논란이 있자, ‘주’나 ‘예수’로 전환시켜 버리거나 생략시켰다.³³⁾

그러나 본 번역판에서는³⁴⁾ 원문에 나오지 않는데도 ‘그’나 ‘예수’를 사용하는 것은 원문을 살리지 못할 뿐 아니라, 그런 방식이 애초 저자가 살리려 했던 문맥의 흐름을 방해한다고 판단되어, 최대한 대명사나 고유명사 사용을 자제하였다. 대신 αὐτός가 나올 때는 저자의 강조 의도를 살리려 노력했다.³⁵⁾ 누가복음서 같은 경우, αὐτός를 και와 함께 쓴 사례를 많이 가지고 있다. 신약에 αὐτός만 나오는 경우도 많지만, και αὐτός는 누가복음서에만 25번 나온다. 마태복음서에는 2번, 마가복음서에는 6번, 요한복음서에는 2번 밖에 등장하지 않았다. 사도행전의 5번을 포함하면 신약에 και αὐτός가 총 30번이 나오는 셈이다. 그래서 플럼머(A. Plummer)는 히브리 영향을 받았다고 보기도 했다.³⁶⁾

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

33) 『새번역』에서는 ‘주’로 돌렸고, 『개역』에서는 생략했다. 전무용은 하나님을 가리키는 3인칭 주어는 생략하는 것이 한국어의 특성에 잘 맞다고 평가한다. 참고, *ibid.*, 64-65.

34) 원천본문으로 네스틀레 알란트 그리스어 신약성서 28판을 삼았다.

35) 마운스(William D. Mounce)는 αὐτός가 강조용도도 있지만, 3인칭 대명사 역할로도 사용되었다고 본다. 그러나 조광호는 동사에 주어에 있는데도 불구하고, 인칭 대명사 주격을 쓴다는 것은 강조의 의미가 농후하다고 말한다. 또 문장에서 αὐτός를 굳이 쓰려는 의도가 엿보이는 경우가 더 많다. 윌리엄 D. 마운스, 『마운스 헬라어 문법』, 조명훈, 김명일, 이충재 역 (서울: 복있는 사람, 2017), 180-185; 조광호, 『성서헬라어』 (서울: 소망사, 2005), 55.

36) A. Plummer, *Gospel According to St. Luke*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1922), lxi; Henry J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, 213-217.

그런데 모든 한글본들에서 αὐτός나 καὶ αὐτός의 존재가 전혀 드러나지 않는다. 누가가 행동 주체자인 ‘그’를 강조하기 위해 αὐτός나 καὶ αὐτός를 써도, 이미 대명사가 없는 문장에서도 계속 ‘그’나 ‘예수’를 썼기 때문에 더 이상 αὐτός가 드러나지 않는 것이다.

예를 들어, 9:51 하반절에, “Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ.”가 나오는데, 『개역개정』은 “예수께서 승천하실 기약이 차가매 예루살렘을 향하여 올라가기로 굳게 결심하시고”로 적어, καὶ αὐτός가 아예 사라졌다. 『새번역』에서는 “예수께서 하늘에 올라가실 날이 다 되었다. 그래서 예수께서는 예루살렘에 가시기로 마음을 굳히시고”로 적어, 이 역시 51절 상반절에 주격이 없는 문장과 καὶ αὐτός가 있는 문장의 차이가 전혀 드러나지 않는 형편이다. 현재 가톨릭에서 예배 본문으로 사용하고 있는 『성경』³⁷⁾에는 “하늘에 올라가실 때가 차자, 예수님께서는 예루살렘으로 가시려고 마음을 굳히셨다”로 해, 상반절과의 차이를 드러내기는 했으나, αὐτός가 제대로 강조되었다고 평가하긴 어렵다. 그래서 필자는 이 구절을 “일이 있었습시다, 꼭 왔을 때, 그분이 승천하는 시기가요, 그래서 그분은 친히 얼굴을 고정시키셨습니다. 예루살렘으로 가기로요”로 살리는 것이 낫다고 본다.

둘째로, 예수를 가리키기 위해 3인칭 대명사가 나오거나 써야 할 경우, ‘그분’이라는 격식체 대명사로 전환시켰다. 한국 교회에서 거의 ‘예수’라는 이름을 찬양 외에 그냥 부르지 않는다. 일반 사회에서 당연히 존경을 받아야 할 선생뿐만 아니라, 고객에게도 ‘님’을 붙이는 시대에 살고 있다. 의존명사로서 상대방을 높여 부르기 위해 ‘님’을 붙였지만,³⁸⁾ 지금은 존중의 의미를 담아 일반인들에게 보편화시켜 사용한다. 예수를 존중조차 하지 않는 것은 현재의 문화 흐름을 거스른다고 판단되어, 본 번역판에서는 ‘예수님’으로 하였다. 가톨릭에서는 『200주년 신약성서』뿐 아니라, 『성경』도 ‘예수님’이라고 사용하고 있다.³⁹⁾

박덕유는 현재 사회에서 쓰는 높임말들을 문장 종결어미로 여러 단계 등급을 매겼다.⁴⁰⁾ 이른바 청자에 대한 화자의 대우 등급을 가늠할 수

37) 2005년에 한국 천주교 주교회의에서 발간함.

38) 국립국어원, “님”, 『표준대사전』, http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp (2017. 4. 6.).

39) 박형대의 『사도행전 원문강독』도 예수에 ‘님’을 붙이고 있다.

40) 화자가 청자와 대화할 때, 문장의 종결어미를 어떻게 말하느냐에 따라 상대높임 수준을 알 수 있다고 하여 매긴 체계가 ‘화계(scale of politeness)’이다. 성기철, 『한국어 대우법과 한국어교육』 (서울: 글누림, 2007), 123-131.

있는 표준을 제시한 것이다. 그에 따르면, 국어높임법은 격식체와 비격식체로 나뉘는데,⁴¹⁾ 격식체에는 4개의 화계, ‘하십시오-하오-하계-해라’체가 있다. 비격식체는 2개의 화계, ‘해요-해’체이다. 그는 이러한 기본구분법으로 마가복음에 있는 예수와 다른 등장인물들 사이의 대화법을 분석하고 대안을 제시하였는데,⁴²⁾ 대략 정리하자면 다음과 같다.

원문을 최대한 살리되, 현재의 독자 공동체를 고려해 격식체 화계를 적용한다. 예수님과 관련된 화계는 격식체를 사용하고, 예수님 외의 화계는 격식체와 비격식체를 함께 사용한다. 그래서 박덕유는 예수와 제자들 사이의 대화도 엄격성이 필요하다고 판단해, 예수 대 제자들 사이를 ‘해라 ↔ 하십시오’로 권유한다. 대신 예수가 병자들에게 자비를 베풀 때는 이들이 병마로 힘든 시기를 보내었을 것이므로, 격식체인 ‘하오 ↔ 하십시오’나 ‘해요 ↔ 하십시오’가 나올 것이라고 보았다.⁴³⁾

예수의 어투를 격식체로 적을 것인지, 비격식체로 적을 것인지, 또 높임말로 할 것인지, 낮춤말로 할 것인지에 대해 논란이 있었다. 이에 대해 전무용은 1971년에 『공동번역 신약』의 초판 번역이 나왔을 때, 이 부분에서 갑론을박이 치열했다고 증언한다. 『공동』에서 예수가 사람들에게 격식체를 사용하자(예. 예수께서는 말씀하셨습니다. … 윗자리에 가서 앉지 마시오. 루가 14:7, 8), ‘하나님의 아들이신 예수’는 인간에게 당연히 반말을 써야지 높임말을 하면, 권위가 없게 느껴진다고 하며 반대가 많았다는 것이다. 이런 식으로 해서 ‘하나님이신 예수’를 ‘인간 예수’로 각인시키려는 인본주의적 의도가 깔려 있는 게 아니냐며 의심까지 했다는 것이다.⁴⁴⁾ 이러한 반발은 1980년대 초기 사회가 여전히 수직적이고 봉건주의적 사고가 강했던 점을 고려하면 이해할 만하다.

그러나 2017년을 살고 있는 현재는 그로부터 이미 50년이 지났고, 또 ‘열정페이’, ‘갑질’ 등의 신조어에서 볼 수 있듯이, 수직적 억압 구조에 대해 반발이 상당히 표출되는 시점이다. SNS를 통해 수평정신이 점차 강해지고 있어, 이제는 반말하는 예수의 어투에 부당함을 느끼는

41) 우리말의 존비법 체계를 통상 ‘존대말과 반말’, 또는 ‘높임말과 낮춤말’이라는 용어로 설명을 해왔다. 그러나 이에 대해 전무용은 이러한 높임과 낮춤이라는 개념으로 보는 것은 전근대적인 개념이라고 비판한다. 오히려 예의와 격식을 갖춘 형식인지 아닌지로 구분하는 수평적인 개념으로 언어를 봐야 한다는 것이다. 전무용, “성서 번역자가 알아야 할 한국어 문법”, 76.

42) 박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 『성경원문연구』 34 (2014), 88-89.

43) Ibid., 91-92.

44) 전무용, “성서 번역자가 알아야 할 한국어 문법”, 76-77.

소리들이 있다.⁴⁵⁾ 일반 회사에서는 계급을 내포한 호칭조차도 수평적 의견 교환에 장애를 주므로 가명이나 계급을 지운 호칭을 만드는 추세이다. 예수가 어른에게 존댓말을 하는 한반도에 태어났더라면, 분명히 연장자나 처음 만나는 이에게 존댓말을 썼을 것이다.

그래서 셋째로, 본고는 예수가 제자와 대화를 나누든, 일반 무리나 병자들과 대화를 나누든 대화 상대자와의 친밀도나 상황에 따라 격식체와 비격식체를 혼용해 쓰되, 되도록 격식체로 적었다. 그리고 격식체에 있어서도, 가장 존중해주는 말, ‘하십시오’를 쓰고, ‘하오-하게-해라’는 되도록 사용하지 않았다. 비격식체에 있어서도, ‘해요’를 채택하고, ‘해’는 쓰지 않았다.윗사람이 아랫사람에게 명령하는 투로 들리기 때문이다.

두 세대 전만 해도 한국 사회는 수직적 문화 구조가 강했다. 그리고 한국에서의 기독교의 위상은 그리 높지 않았으므로, 기독교인들은 예수를 부르는 호칭이나 어투에서 존댓말을 쓰지 않으면, 불경스럽다고 느꼈을 것이다. 그러나 지금은 교회가 더 수직적이고, 권위적인 문화를 가지고 있다는 비판에 직면해 있다. 일방적으로 높이는 호칭 사용이 결코 기독교의 위상을 높이는 데 도움을 주지 못한다. 이제는 서로가 서로를 존중하고, 배려하는 문화의 양육이 필요한 시대이므로, 예수의 대화는 격식체든, 비격식체든 상대방을 존중하는 ‘하십시오’ 또는 ‘해요’가 적절하다고 할 것이다.

네 번째로, 상황을 서술하는 화자의 어법이 ‘-다’로 되어 있는데, 본고에서는 대부분 ‘-입니다/ -습니다’ 또는 ‘-요’로 고쳤다.⁴⁶⁾ 통상 이야기꾼은 이야기판에서 반말을 사용한다.⁴⁷⁾ 이는 이야기꾼이 판을 장악하기 위해선 입담이나 입심도 필요하지만, 말투로 자신이 높은 위치를 선점해 청중들이 자신의 이야기에 집중하고 신뢰를 가지도록 하기 위해서이다. 그러나 누가복음서는 데오빌로라는 교회의 중심 인물에게 복음을 증거 하는 목적을 지닌 글이다. 그의 정체성이 현실 인물인지, 상징적 인물인지에 대해 의견이 분분하나,⁴⁸⁾ 누가가 그의 이름을 적은

45) 연장자에게 반말하는 예수에 대해 번역의 시정을 요구하는 기사이다. 구교형, “연장자에게 반말한 예수?”, <http://www.ecumenian.com/news/articleView.html?idxno=3692> (2017. 4. 5.)

46) 1967년에 나온 『새번역 신약전서』가 문장 종결형을 “-입니다/-습니다” 체로 번역하였으나, 1993년의 『성경전서 표준새번역』은 다시 “-다”로 바꾸었다.

47) 각주 31번, 이야기꾼의 어투를 참고하라.

48) Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, AB 28 (Garden City: Doubleday, 1981), 57-59; Loveday Alexander, *The Preface to Luke's Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 187-205; “What if Luke Had Never Met Theophilus?”, *Biblical*

것만으로도 결코 알볼 인물이 아님은 확실하다. 누가 담가가 예수 이야기를 정중하고 진지하게 전달하려 했다면, 청중을 존중하는 화법이 맞을 것이다. 그가 낭독자로 예수 이야기를 들려줬다면, 분명 입말이 지만 격식을 갖춘 말로 전했다는 것이다.

3.2.3. 누가의 어투를 가급적 살리려 애쓴다.

누가는 다른 복음서에 비해 단어 사용이나, 문장 표현에 있어 문학 수준이 뛰어나다고 평가 받는다.⁴⁹⁾ 복음서에 사용한 단어만 해도 2,055개이며, ‘일회 등장 단어(hapax legomenon)’만 해도 220개가 된다. 사도 행전의 326개를 포함하면, 무려 546개이다.⁵⁰⁾ 마태가 89개, 마가는 61개, 요한이 68개인 점을 고려하면, 상당히 많은 숫자이다. 물론 그가 사용한 단어들의 90%는 칠십인역에 있는 것이어서 히브리식 어투가 많이 엿보인다는 평가를 받는다.⁵¹⁾

그러나 일찍이 다이스만(A. Deissmann)은 신약의 언어들에 기존의 기독교가 천착해왔던 철학적, 종교적 배경 외, 의외로 일반적인 삶에서 사용되었던 것들이었음을 밝힌 바 있다. 비록 신약문서보다 후대 문서들이긴 하지만, 이집트와 소아시아에서 발견된 여러 파피루스와 비문들을 토대로, 그는 신약의 저자들이 칠십인역뿐 아니라, 평상시에 쓰던 용어들을 썼다고 했다. 누가복음서 6:24의 ἀπέχω는, 예수가 부유한 자들은 이미 ‘위로를 받았다’고 저주선언 할 때 사용한 동사이다. 누가는 이 ‘받는다’는 동사를 하나님 나라라는 종말론적 통치와의 관

Interpretation 8:1-2 (2000), 164-167; John Nolland, *Luke 1-9:20*, WBC 35A (Dallas: Word Books, 1989), xxxii; Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publ., 1997), 44-45.

49) 제롬은 “모든 복음서 기자들 중 누가가 가장 그리스어에 뛰어난 작가이다”라고 극찬한다. *Ep. Ad Damasum* 20.4.4; *CSEL* 54, 108; F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1961), 2; Henry. J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke* (Cambridge: Harvard University Press, 1920); Mikeal C. Parsons, *Luke: Storytellers, Interpreter, Evangelist* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2007).

50) 위의 개수는 로고스 5 포럼에서 NTG²⁸을 기준으로 발표한 것이다. <https://community.logos.com/forums/t/66705.aspx>. 과거, 모르겐탈러(R. Morgenthaler)는 971개가 된다고 발표하였다. R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Frankfurt am Main; Zürich: Gotthelf, 1958), 27; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 109에서 재인용; 플럼머(A. Plummer)는 누가에서 일회 등장 단어가 312개 되며, 두 책을 합쳐, 사본 종류에 따라 다르지만, 750개 또는 851개가 된다고 한 바 있다. A. Plummer, *Gospel According to St. Luke*, lii.

51) Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 113-125.

계선상에서 썼지만, 다이스만은 이것이 영수증 파피루스에 자주 쓰였다고 밝혔다.⁵²⁾ 또 누가복음서 15:12의 τὸ ἐπιβάλλον μέρος도 부모의 유산을 칭하는 법적 문서 파피루스에 나오는 단어라고 했다.⁵³⁾

누가의 언어와 문체를 연구한 캐드베리(Henry J. Cadbury)는, 그것과 더불어, ‘모두’, ‘다’, ‘오늘’, ‘바로 그가’와 같은 단어를 누가가 유독 많이 강조해서 사용한다고 말한다. 다시 말하면, 당시의 그리스 화법과 비교해 특이하다고 할만한 게 많지 않다는 것이다.⁵⁴⁾ 대신 그는 당시 옥시린쿠스에서 발견된 문서에 나오는 단어들인 누가의 ‘일회 등장 단어’인 점을 어떻게 해석해야 할지 고심했다. 사도행전 25:7에서 유대인들이 베스도 총독에게 바울에 대해 하는 ‘고발(αἰτιώματα)’이란 단어가 옥시린쿠스 문서에서는 당나귀를 모는 주인이 잘못해서 두 마리의 돼지를 죽이자 무식한 사람이 ‘불평(αἰτιώματα)’하는 것으로 나오기 때문이었다.⁵⁵⁾

누가가 많이 썼던 단어들은 칠십인역에도 나오지만, 주후 1~2세기 문서, 일반 평민이 일상생활에서 사용하던 자료를 담은 옥시린쿠스에도 나온다.⁵⁶⁾ 일반인이라면 부엌에서, 일터에서, 거리에서 자연스럽게 배우던 단어들을 누가는 예수 이야기를 하면서 거리낌 없이 사용했던 것이다. 물론 누가는 마가나 요한보다는 글말을 더 많이 쓰는 경향을 보인다.⁵⁷⁾ 단지 다른 복음서 저자들보다 조금 더 세련되게, 언어유희를 해가면서 구사하였을 뿐이었다. 예수가 갈릴리 시골을 돌면서 어부와 농부, 아녀자들에게 씨, 보물, 등불과 같은 일상 소재들로 이야기했듯, 누가 답가도 대중적인 언어를 사용해서 복음을 증거했던 것이다. 그런데 누가의 이야기가 성경이 되면서 그 언어가 거룩성을 띠어야 신성모독을 피한다는 관념에 사로잡혔다. 예수의 언어를 상향함으로써 오히려 예수의 정신과 언어마저도 모독시켜 버리는 결과를 낳은 것이

52) 다이스만(G. A. Deissmann)은 그래서, 마 6:2, 5, 16에서 ‘저희는 자기 상을 이미 받았느니라’는 말은 더 신랄하고도 야유하듯이 ‘저희는 자기 상의 영수증에 서명했다’고 번역할 수 있다고 말한다. G. A. Deissmann, *Bible Studies* (Peabody: Hendrickson, 1988), 229.

53) *Ibid.*, 230.

54) 예를 들어, 이름을 소개하는 방식으로 누가는 여격으로(ὀνόματι) 많이 쓰는데, 이 또한 파피루스에서도 발견된다고 말한다. Henry J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, 213-217.

55) *Ibid.*, 215.

56) J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 4, 3rd ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1908), 3-5.

57) Erica A. Mathieson, “The Language of the Gospels”, Mark Harding and Alanna Nobbs, eds., *The Content and the Setting of the Gospel Tradition* (Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans, 2010), 65.

다.⁵⁸⁾ 누가 문서는 입담 좋은 담가가 풍부한 이야기 재료들을 잘 엮은 설화이다. 그 안에는 예수의 재미있는 이야기들이 구어체로 녹아들어 있다. 입말의 성격이 농후한데 성경번역본이 경건하고 거룩한 글말체로 바뀌면서, 생동감이 사라졌다.

누가복음서에서 들을 수 있는 독특한 단어들 중 하나가 ἐγένετο로 시작되는 문장일 것이다. 특히 공관복음서에서는 καὶ ἐγένετο로 시작되는 문장을 들을 수 있는 반면,⁵⁹⁾ 요한복음서에서는 하나도 없다. 이것은 히브리식 어법으로, 칠십인역에서 상당히 많이 나온다. 누가복음서는 특히 καὶ ἐγένετο 문장을 많이 가지고 있을 뿐 아니라, 연장선상식 어법인, καὶ ἐγένετο ὡς도 있다. 이것은 오로지 누가복음서에만 나타나는데(1:23, 41; 2:15; 19:29), 이 역시 칠십인역에서 무려 61구절에 나타나는 것이다. 그러나 καὶ ἐγένετο 문장을 한글본으로 번역했을 때, 이 구절이 있든, 없든 공관복음서와 요한복음서 사이에 차이가 없다. 『개역개정』을 토대로 살펴보면 다음과 같다.

마태복음서 13:53 예수께서 이 모든 비유를 마치신 후에(καὶ ἐγένετο) 그 곳을 떠나서

누가복음서 7:11 그 후에(καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς) 예수께서 나인이란 성으로 가실새 제자와 많은 무리가 동행하더니

요한복음서 2:12 그 후에(Μετὰ τοῦτο) 예수께서 그 어머니와 형제들과 제자들과 함께 가버나움으로 내려가셨으나 거기에 여러 날 계시지는 아니하시니라

위에서 보다시피, 마태복음서와 누가복음서에서의 καὶ ἐγένετο와 요한복음서의 μετὰ τοῦτο 문구를 모두 다 ‘그 후에’라고 번역해, καὶ ἐγένετο 문구뿐 아니라, μετὰ τοῦτο까지도 원문의 묘미를 살리지 못하고 있다. 요한복음서에서 특히 μετὰ τοῦτο는 요한복음서에서만 발견되는 표현이다(2:12; 11:7, 11; 19:28; 참조, 계 7:1). 이처럼 각 복음서 저자들은 자기만의 독특한 어투가 있음에도 불구하고, 현 한글본들은 다 동일하게 번역하여, 각 문서들의 독특한 문체를 드러내지 못하고 있다.

누가는 말하거나 대답할 때 사용하는 동사의 대상을 적을 때, 일반적으로 여격 대명사를 사용하면서도, 특이하게 자주 πρὸς를 사용한

58) 유진 피터슨, 『이 책을 먹으라』, 양혜원 역 (서울: IVP, 2006), 227-242.

59) 마 7:28; 8:26; 9:10; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1; 막 1:9; 2:23; 4:4, 39; 9:7(2), 26; 눅 1:23, 41, 59, 65; 2:15, 46; 4:36; 5:12, 17; 6:49; 7:11; 8:1, 24; 9:18, 29, 33; 11:1; 13:19; 14:1; 17:11, 14; 19:15, 29; 20:1; 22:44; 24:4, 15, 30, 51.

다.⁶⁰⁾ 예를 들어, 예수가 말할 때 누가복음서 9:3, 13에서는 εἶπεν πρὸς αὐτούς,⁶¹⁾ 20절에서는 εἶπεν δὲ αὐτοῖς로 적혀 있다. 이것은 고전 그리스 문학에서 강조하기 위해서거나 시에서 가끔 볼 수 있는 문학적 장치였다. 그러나, εἶπεν πρὸς αὐτούς 같은 경우, 칠십인역에서도 많이 볼 수 있어서, 터너(Nigel Turner)는 이것을 누가의 칠십인역 의존성향(Septuagintism)을 드러내는 문체라고 결론 내린다.⁶²⁾ 이것을 번역한 각 한글본을 표로 정리하면 다음과 같다.

<표 1> εἶπεν πρὸς 관련 번역본들

9장	NTG ²⁸	『개역개정』	『새번역』	『성경』 ⁶³⁾
3절	εἶπεν πρὸς αὐτούς	이르시되	그들에게 말씀하셨다	그들에게 이르셨다
13절	εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς	예수께서 이르시되	예수께서는 그들에게 말씀하셨다.	예수님께서 ... 하시니
20절	εἶπεν δὲ αὐτοῖς	예수께서 이르시되	예수께서 그들에게 물으셨다.	예수님께서 다시 ... 하시자,

위의 표에서 잘 드러나듯이, 모든 번역본들이 πρὸς뿐 아니라 αὐτούς나, αὐτοῖς를 옮기는 데서도 오류가 있을 뿐 아니라, 일관성을 보이지 못한다. πρὸς가 있는 문구와 없는 문구가 드러나도록 하는 것이 더 바람직할 것이다. 그래서 다음과 같이 제안하고자 한다.

<표 2> εἶπεν πρὸς 관련 제안본

9장	NTG ²⁸	이천 년 전 본
3절	εἶπεν πρὸς αὐτούς	그들을 향해 말씀하셨습니다.
13절	εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς	그러자 그들을 향해 말씀하셨습니다.
20절	εἶπεν δὲ αὐτοῖς	그러자 그들한테 말씀하셨습니다.

60) A. Plummer, *Gospel According to St. Luke*, lxii; Henry J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, 215.

61) 62절에서는 εἶπεν δὲ [πρὸς αὐτὸν]이라고 되어있다.

62) Nigel Turner, *A Grammar of New Testament Greek* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1976), 54; J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 116.

63) 가톨릭에서 2005년에 발간한 『성경』을 칭하는 것이다.

누가복음서 11:28에는 αὐτὸς δὲ εἶπεν이 나오는데, 이 문구를 “그러자 그분이 친히 말했습니다”로 번역한다면, 앞에서 설명한 대로, 기존의 한글본이 잘 살리지 못했던 αὐτός의 의미를 드러낼 수 있고, 대화 상대자가 없는 동사도 차별해서 나타낼 수 있다고 본다.

또, 네 복음서에서 ‘이웃’이라는 말로 번역되어 있는 그리스어 단어로 πλησίον, γείτων, περίοικος 등이 있다. 이들 중 가장 많이 사용된 단어는 πλησίον이다(10:27, 29, 36; 참조, 마 5:43; 19:19; 22:39; 막 12:31; 12:33; 요 4:5). 그런데 περίοικος는 신약 일회 용어(hapax legomenon, 눅 1:58)이며, γείτων 같은 경우, 누가복음에 세 번(14:12; 15:6, 9), 요한복음서에는 단 한 번(9:8) 쓰인 희귀 용어이다. 그러나 현재의 모든 한글번역본들에는 다 ‘이웃’이라는 동일어로 번역이 되어 있다. 의미의 전달면에는 문제가 없으나, 한글에서도 ‘이웃’의 유의어가 옆집, 앞뒷집, 인근, 근처 등 다양하게 있고, 누가가 굳이 잘 쓰지 않는 περίοικος, γείτων을 사용한 데에는 문장의 수준이나 표현의 역동성을 높이기 위해서였을 것이다. 또, 한글이 그러한 의도를 충분히 살리지 못할 만큼 단어들이 없는 게 아니다. 그래서 누가복음서 14:12 같은 경우, 다음과 같이 번역하여 γείτων의 묘미를 문맥에 맞게 살릴 수 있다고 본다.

<표 3> 누가복음서 14:12의 γείτων 번역본들

『개역개정』	『새번역』	『성경』	이천 년 전 본
또 자기를 청한 자에게 이르시되 네가 점심이나 저녁이나 베푸거든 벗이나 형제나 친척이나 부한 이웃을 청하지 말라	예수께서는 자기를 초대한 사람에게도 말씀하셨다. “네가 점심이나 만찬을 베푸 때에, 네 친구나 네 형제나 네 친척이나 부유한 이웃 사람들을 부르지 말아라.”	예수님께서는 당신을 초대한 이에게도 말씀하셨다. “네가 점심이나 저녁 식사를 베푸 때, 네 친구나 형제나 친척이나 부유한 이웃을 부르지 마라.”	그리곤 그분을 초대한 사람에게 말했습니다. “아침이나 저녁을 할 때, 부르지 마세요, 당신 친구들을요. 당신의 형제들도요. 당신의 친척들도, 앞뒷집 부자들도요. ”

본고는 누가가 마가복음서와 소위 Q자료를 첨가시켰다는 점을 부인하지 않는다. 하지만 그가 첨가시킨 특수 자료나 자신이 덧붙인 언어

들, 특유의 화법을 조금은 다르게 번역하는 것이 낫다고 본다. 문학작품으로서 누가의 문학을 찾아 잘 평가하는 것도 필요하지만, 대중적인 언어로 사람을 강렬하게 감화시키는 설화능력을 도외시할 것도 아니다.

3.2.4. 동사의 미완료 시제의 의미를 최대한 살린다.

그리스어에는 동사에 동작의 시간(tense)뿐 아니라, 시상(aspect)을 구분해서 사용한다. 일반 언어나 그리스어를 분석하는 데 있어, 전통적으로 문법학자들은 시간 측면에서 동사의 시상을 이해했다. 그러나 포터(Stanley E. Porter)와 패닝(B. M. Fanning)은 동사의 시상(aspect)을 부정과거(aorist), 현재(present), 완료(perfect)로 나눌 때, 이 동사들의 구분이 전통적인 문법 해석 틀인 시간적인 측면을 벗어나야 한다고 주장하였다.⁶⁴⁾ 두 학자가 비슷한 시기에 동사의 시상에 대해 새로운 접근을 해, 이후 동사 시상에 대해 동사의 활동 지속성, 희구성 등 보다 더 다양하게 이해할 수 있는 장을 열었다.

그런데 포터와 패닝 중 포터는 동사의 어의를 시제 관점에서 화자나 저자가 동사를 사용할 때의 관점에 더 초점을 맞추어야 한다고 주장하였다.⁶⁵⁾ 시상동사 시제형은 절대시제로서 보지 않아야 한다는 자세를 가지고 있다. 동사를 해석할 때, 화자가 그 동사를 사용할 때의 실제적 상황이나, 동사의 활동에 초점을 맞추어 이해해야 한다고 보았다. 이는 동사 의미에 대해 주관성을 더 부여하는 것이라고 할 수 있다. 그래서 저자가 동일 서신에서, ἀμαρτάνω를 부정과거형인 ἥμαρτον으로 똑같이 썼다 할지라도(롬 2:12; 3:23), 그 동사가 사용된 문맥에 따라 완료시상을 영원히 가지는 의미로(롬 2:12), 또는 모든 시간에 다 일어나는 완료시상으로(롬 3:23) 다르게 해석해야 한다고 주장한다.⁶⁶⁾

64) Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek New Testament*, Studies in Biblical Greek 1 (New York: Peter Lang, 1989); B. M. Fanning, *Verbal Aspect in the New Testament Greek*, Oxford Theological Monographs (Oxford: Clarendon Press, 1990).

65) 동사 시상에 대한 근본적 관점에 있어서, 포터(Stanley E. Porter)는 패닝(B. M. Fanning)과 일치한다. 그러나 패닝이 동사의 동작(Actionsart)과 시상(aspect)을 구분하지 않고, 융합하려 한 점은 전통적 시각에서 벗어나지 못한 것이라고 포터는 비판한다. 동사에 대한 해석에서 시간 개념을 버려야 한다고 말한다. 미래 시제에 있어서도, 패닝은 동사의 활동성에 대한 객관적인 성격을 중시하며, 활동시간상의 미래적 개념이 있다고 보나, 포터는 일단 미래 시제의 시간적 초점에서 벗어나야 한다고 본다. Stanley E. Porter, *Studies in the Greek New Testament* (New York: Peter Lang, 1996), 28-33.

66) Ibid., 35. 대표적으로 『개역개정』을 봤을 때, 그의 번역 제안이 잘 반영되었다고는 할 수 없다. 롬 2:12 무릇 율법 없이 범죄한 자는 또한 율법 없이 망하고 무릇 율법이 있고 범죄한 자는

이들로 인해, 동사를 해석할 때, 시제보다는 훨씬 더 활동(action)과 문맥 안에서 화자가 의도하고자 하는 바를 고려하게 되었다. 물론 동사의 상(aspect, actionsart)에 대한 이론은 여전히 일치된 의견을 내지 못하고 있지만,⁶⁷⁾ 전통적인 해석 틀을 많이 벗어난 것은 사실이다.⁶⁸⁾ 포터의 경우, 현재 시제 동사는 현재 활동만을 지시하기 위해서 사용될 뿐 아니라, 이야기에서 생동감을 주기 위해, 금언적인 의미(omnitemporal present)로,⁶⁹⁾ 불변의 활동(timeless action) 등을 말할 때 쓴다고 하였다.⁷⁰⁾ 한편, 미완료 시제 동사는 현재 시제 동사보다 활동의 측면을 덜 강조하는 대신, 미완료 상태, 또는 여러 번 일어난 측면을 더 강조한다고 본다.⁷¹⁾

문제는 부정(단순)과거이다. 가장 많이 쓰이는 경우는 과거에 완료된, 또는 진행이 구분되지 않는 활동이다. 그러나 현재시제로 쓰였던 금언적인 동사(gnomic aorist)처럼 쓰이는 경우도 있다.⁷²⁾ 또 영원한 행동을 가리키기 위해서도 쓰인다. 누가복음서 7:35의 ἐδικαιώθη 같은 경우, ‘지혜가 옳다 함을 얻느니라’로 현재형으로 번역이 된다는 것이다.⁷³⁾

그런데 현재까지 나온 한글 번역본에서 간과된 점이 미완료부분이다. 미완료는 과거부터 계속되었거나, 반복된 동작, 혹은 활동이 완료되지 못한 것을 강조할 때 쓰인다.⁷⁴⁾ 부정과거는 과거에 동작이 단순

율법으로 말미암아 심판을 받으리라

롬 3:23 모든 사람이 죄를 범하였으매 하나님의 영광에 이르지 못하더니

67) Robert I. Binnick, *Time and the Verb: A Guide to the Tense and Aspect* (New York: Oxford University Press, 1991), viii. 여기에 대해 에반스는 동사의 상에 대한 전통적인 이론에 관해, 새로운 접근이 시도된 것은 겨우 150여 년 밖에 되지 않는다고 말한다. T. V. Evans, *Verbal Syntax in the Greek Pentateuch: Natural Greek Usage and Hebrew Interference* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), 14.

68) 대표적으로 포터의 문법틀을 받아들인 자들이다. Hardy Hansen and Gerald M. Quinn, *Greek: An Intensive Course* (New York: Fordham University Press, 1980); 윌리엄 D. 마운스, 『마운스 헬라어 문법』; Constantine R. Campbell, *Verbal Aspect and Non-Indicative Verbs: Further Soundings in the Greek of the New Testament* (New York: Peter Lang, 2008).

69) 예를 들어, 마 6:26; 7:17-18; 막 2:22 등. Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (London: Sheffield Academic Press, 1999), 32.

70) 예를 들어, 마 5:14-15; 고후 9:7. Ibid., 33.

71) 예로, 막 3:20-21에는 현재, 미완료, 부정과거가 다 나오는데, 내용은 과거 사건을 이야기하나, 현재 동사를(ἔρχεται, συνέρχεται) 사용하여 장면을 끌어와 상황을 설정하고, 부정과거는(ἔξηλθον) 이야기를 끌어가고, 미완료는(ἔλεγον) 예수 제자들의 생각을 기록하는 기능을 한다고 본다. Ibid., 34.

72) 롬 3:23; 엡 5:29; 약 1:11; 벧전 1:24-25.

73) Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, 39.

하게 발생한 것을 위해 쓰인다. 즉, 미완료 같은 경우, 과거에 여러 번 반복적으로 지속된 활동이나, 일이 진행중이어서 완료되지 못한 상황을 표현하기 위해 사용한다. 그런데 우리나라 어법에는 둘 사이의 차이를 드러낼 만한 적당한 표현이 없다. 그래서 보통 『헬라어 교본』에서 미완료는 ‘-풀고 있었다’로 번역하고, 단순과거는 ‘-풀었다’로 번역할 것을 제안한다.⁷⁵⁾ 그러나 사실 이 표현은 한글 표준어법으로도 맞지 않다. 그리고 구분도 되지 않는다. 실제 번역판에서도 이 의미가 살려진 적이 없다.

박형대 같은 경우 기존의 한글번역본과 다르게 그리스어 문장을 의미 단위로 끊어서 해석했을 뿐 아니라, 되도록 직설법 번역원칙을 고수했다. 그러나 미완료과거 시제 같은 경우, 현장감을 살리기 위한 장치로 받아들여, ‘-한다’로 옮긴다.⁷⁶⁾ 그래서 예를 들어, 사도행전 3:1에서, ‘Πέτρος δὲ καὶ Ἰωάννης ἀνέβαινον’을 ‘하여 베드로와 요한이 올라갑니다’라고 현재 시제로 번역하였다. 그리고 그들이 성전에 올라가 벌어진 일들에 대해 5절까지 계속 ‘-합니다’라는 서술식 어투를 사용하다, 돌연 6절에서 ‘εἶπεν δὲ Πέτρος·’라고 단순과거 시제가 나오자, ‘그런데 베드로가 말했습니다’로 번역했다. 베드로와 요한이 성전에 올라가거나, 구걸하는 이가 성전 문 앞에 놔두어지는 일들은 자주 반복된 일이었다. 미완료 시제 동사들을 서술식 현재형으로 처리하는 것은 이야기의 생동감을 더 없애는 것이다. 오히려 포터의 제안대로, 미완료 시제는 반복적이거나, 미완적인 의미를 살려서 옮기는 것이 옳다.

누가복음 같은 경우도, 9:16에서 오병이어로 사람들을 먹이실 때 떡과 물고기를 ‘주었다’는 말을 할 때, ‘ἔδιδου’는 δίδωμι 동사의 미완료시제로서 예수가 한 번 준 게 아니라, 계속 여러 번에 걸쳐 주신 것을 의미한다.⁷⁷⁾ 누가는 예수가 이것들을 축복하고, 뿔 때는 단순과거 동사를 썼지만, 이 ‘주었다’는 말만 미완료 동사를 쓴 것이다. 이것은 계속 음식이 기적적으로 공급되는 것을 지시할 수도 있다.⁷⁸⁾ 그러나 예수가 ‘계속 제자들에게 주신다’는 말을 들을 때, 비록 이 사건이 과거

74) Stanley E. Porter, *Studies in the Greek New Testament*, 34-35.

75) 박창환, 『신약성서 헬라어 교본』 (서울: 대한기독교서회, 2006), 73-92. 마운스는 후반부에 주해 원리에서 ‘반복해서’ 문구를 첨가할 수 있다고 제안만 한다. 윌리엄 D. 마운스, 『마운스 헬라어 문법』, 298-315.

76) 박형대, 『사도행전 원문강독』, 14-15.

77) 마가가 δίδωμι 동사를 미완료 시제로 적었다(막 6:41). 그러나 마태는 단순과거로 바꾼다(마 14:19).

78) Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 768.

에 일어난 사건이지만, 지금도 계속 떡거리를 공급해주시는 분이심을 각인시킨다. 더군다나 오병이어 이야기에서 음식들을 나눌 때 예수가 하는 행동 묘사는 성만찬 사건을 연상시킨다.⁷⁹⁾ 누가가 이 동사를 미완료 시제로 남겨 놓은 것은 ‘계속 주는’ 예수의 모습에서 현재를 위로받고 싶어 하는 청중을 고려했을 수도 있는 것이다.

그러나 다음의 표에서 보듯, 모든 한글판들은 전혀 그 동사의 미묘한 차이가 주는 효과를 드러내지 않는다.

<표 4> 누가복음서 9:16의 ‘ἐδίδου’ 번역본들

『개역개정』	『새번역』	『공동개정』	『성경』
예수께서 떡 다섯 개와 물고기 두 마리를 가지사 하늘을 우러러 축사하시고 떼어 제자들에게 주어 무리에게 나누어 주게 하시니	예수께서 빵 다섯 개와 물고기 두 마리를 손에 들고, 하늘을 우러러 쳐다보시고 그것들을 축복하신 다음에, 떼어서 제자들에게 주시고, 무리 앞에 놓게 하셨다.	예수께서는 빵 다섯 개와 물고기 두 마리를 손에 들고 하늘을 우러러 감사의 기도를 드리신 뒤에 그것을 떼어 제자들에게 주시며 군중에게 나누어주도록 하셨다.	예수님께서 빵 다섯 개와 물고기 두 마리를 손에 들고 하늘을 우러러 그것들을 축복하신 다음 떼어 제자들에게 주시며, 군중에게 나누어 주도록 하셨다.

그러므로, 이 διδωμι 동사의 미완료 시제를 살릴 수 있는 번역으로 대치되어야 할 것이다. 이를 살린다면, 16절은 이렇게 번역할 수 있을 것이다. “빵 다섯 개를 가지고, 물고기 두 마리도요. 하늘을 쳐다보신 뒤, 그것들한테 복 내리셨습니다. 떼어, 제자들에게 계속 주셨습니다, 군중 앞에 놓도록요.” 이처럼 다른 경우에도 타 번역본들은 미완료시제를 부정과거 시제로 바꿔 단순하게 처리해놓은 상태이다.⁸⁰⁾

79) François Bovon, *Luke 1*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 357.

80) 예를 들어, 9:23 Ἐλεγεν δὲ πρὸς πάντας:

『개역개정』 - 또 무리에게 이르시되,

『새번역』 - 그리고 예수께서 모든 사람에게 말씀하셨다.

『공동개정』 - 그리고 사람들에게 이렇게 말씀하셨다.

『성경』 - 예수님께서 모든 사람에게 말씀하셨다.

전혀 미완료의 성격이 드러나지 않는다.

『이천 년 전』 - 그리고 나서, 여러 번 말했습니다. 모두를 향해서요.

지금까지 대표적인 경우를 들어 제안본을 제시하였다. 포터는 부정과거 동사를 시제관점에만 너무 집중해서, 행동의 측면을 화자의 관점에서 보려고 하지 않았던 점에 대해 문제를 제기하여, 부정과거 동사의 다양한 양상을 열었다. 다행히 기존 한글본들은 이런 제안들을 많이 수용하여 뜻이 잘 드러나도록 하였다. 그러나 미완료 시제에 있어서만은 하나도 반영되지 않아 개선이 필요하다고 본다.

이 외에도 누가복음서만이 가지는 여러 특이점들이 있지만, 위와 같은 원칙들을 최대한 지켜서 이천 년 전에 초대 그리스도인들이 들었던 방식대로 본문을 재현해본다면, 현재 우리가 읽는 것과는 다른, 그들이 감동받았던 느낌을 찾을 수 있지 않을까 싶다. 이천 년 전부터 거의 16세기에 이르기까지 대다수는 본고가 제시한 문장의 복음을 들었을 것이기 때문이다. 입말과 글말을 자유자재로 구사하였던 누가의 입담을 제대로 느낄 수 있다면, 데오빌로가 받았을 복음의 은혜를 지금도 받을 수 있으리라 기대한다.

4. 누가복음서 본문 듣기: 9장

1 소집하셨습니다, 열두 명을요. 그들한테 주셨는데, 능력과 권세였습니다. 모든 귀신들을 누르고, 병들을 치료하는 거였습니다.

2 그리곤 그들을 보내셨습니다. 하나님의 나라를 선포하고, [아픈 사람들을] 고쳐주라고 말입니다.

3 그들을 향해 말씀하셨습니다. “아무 것도 가져가지 마세요, 여행에. 지팡이도 말고, 자루도 말고, 빵도 말고, 은화도 말고, 옷도 두 벌 가지지 마세요.

4 그리고 어느 집에라도 들어가면, 거기 머물다가, 거기서 떠나세요.

5 누구든지 여러분을 환영하지 않으면, 떠나세요, 그 고을로부터요. 먼지를 여러분 발에서 털어버리세요. 그들과 맞선다는 증거로 말입니다.”

6 그래서 그들은 떠나, 두루 다녔습니다, 마을들을요. 복음을 전하며, 치료하였습니다, 모든 곳에서요.

7 그러자 들었습니다, 분봉왕 헤롯이요. 일어난 모든 일들을 말입니다. 그래서 어리둥절했습니다. 몇몇 사람들이 말하는 것 때문이었습니다. 요한이 죽은 사람들 사이에서 일으켜졌다 하고,

8 몇몇은 엘리야가 나타났다고, 다른 사람들은 어떤 예언자가 옛

날 사람들 중에서 일어났다 하기 때문이었습니다.

9 그래서 헤롯은 말했습니다. “요한은 바로 내가 목을 베었는데? 누구지? 이 사람은? 이 사람에 대해 이런 것들을 듣지?” 그래서 알아보았습니다. 그를 보려고 말입니다.

10 그런데 돌아왔습니다. 사도들이요. 그분한테 다 털어놓았습니다, 자기들이 한 모든 일들을요. 그러자 그들을 데리고, 따로 후퇴해, 고을로 가셨는데 벧새다라 불렸습니다.

11 그런데 군중들이 알고, 그분을 따라갔습니다. 그러자 그들을 영접하시며, 그들한테 계속 말씀하셨습니다. 하나님 나라에 대해서요. 그리고 치료가 필요한 자들을 계속 고쳐주셨습니다.

12 그런데 날이 저물기 시작하자, 열두 명이 다가가 그분한테 말했습니다. “군중을 보내십시오. 가서, 주변 마을들과 촌에서, 잠자리도 구하고, 식량도 찾게요. 여기 이 외딴 곳에, 저희가 있습니다.”

13 그러자 그들을 향해 말씀하셨습니다. “그들한테 주세요, 여러분이, 먹는 걸요” 그러자 그들이 말했습니다. “우리한테 더 없습니다. 빵 다섯 개와 물고기 두 마리 말고는요. 우리가 가지 않는 한 말입니다, 사려요. 이 모든 백성을 위한 음식들을요.”

14 왜냐면 사람들이 있었는데, 대략 남자만 오천 명이었습니다. 그러자 말씀하셨습니다, 자기 제자들을 향해서요. “그들을 비스듬히 앉게 하세요, 무리로, [대략] 오십 명씩 말입니다.”

15 그래서 그렇게 해, 비스듬히 모두 앉게 했습니다.

16 빵 다섯 개를 가지고, 물고기 두 마리도요. 하늘을 쳐다보신 뒤, 그것들한테 복 내리셨습니다. 떼어, 제자들에게 계속 주셨습니다, 군중 앞에 놓도록요.

17 먹고, 다 배불렀습니다. 남은 것이 거뒀는데 그들한테요, 부스러기들로 열두 광주리였습니다.

18 그리고 일이 있었습니다. 그분이 계시면서, 기도하고 있었는데, 혼자였습니다. 그분하고 같이 있었습니다, 제자들이요. 그들한테 물으셨습니다. 말하시길, “나를 뭐라고 말하나요, 군중들이?”

19 그래서 그들이 대답하여, 말했습니다. “세레 요한이라고 합니다. 그런데 다른 사람들은 엘리야라고, 또 다른 사람들은 어떤 예언자가 옛날 사람들 중에서 일어났다고 그러합니다.”

20 그러자 그들한테 말씀하셨습니다. “그럼 여러분은 나를 뭐라고 말합니까?” 베드로가 대답하여, 말했습니다. “하나님의 그리스도라고요.”

21 그러자 그분은 꾸짖으면서, 그들한테 명령하셨습니다. 아무한테도 이걸 말하지 말라고요.

22 말하시길, 무조건 인자는 많이 고난 겪어야 하고, 배척을 당해야 한다는 겁니다, 장로들한테요, 그리고 대제사장들과 율법학자들에게도요, 그래서 죽임을 당해야 한다는 겁니다. 그리고 사흘째 일으켜져야 한다고요.

23 그리고 나서 여러 번 말씀하셨습니다, 모두를 향해서요. “만일 누가 원하길, 제 뒤를 따라 오는 거라면, 자길 부인하고, 지세요, 자기 십자가를요 매일. 그리고 저를 좇으세요.”

24 왜냐면 누구든지 원하길, 자기 목숨을 구하는 거라면, 그걸 잃을 것이기 때문입니다. 그러나 누구든지 생죽음하면, 자기 목숨을, 저를 위해서요, 바로 이 사람은 그걸 구할 겁니다.

25 왜냐면 무슨 이득이 있겠습니까? 사람이 획득해도 말입니다, 온 세상을요. 그리고 나서 자기가 생죽음하거나 빼앗기면 말입니다.

26 왜냐면 누구든지 부끄러워하면요, 저와 제 말들을요. 이런 사람을 인자는 부끄러워할 것이기 때문입니다. 그가 올 때, 자기 영광으로, 또 아버지와 거룩한 천사들의 (영광으로) 말입니다.

27 여러분한테 말합니다, 정말로. “몇 명 있습니다. 여기 서있는자들 중에서요. 이들은 죽음을 맛보지 않을 겁니다. 볼 때까지요, 하나님 나라를 말입니다.”

28 일이 있었습시다, 이 말들 뒤 대략 여드렛날에 베드로를 데리고, 요한과 야고보도 함께요, 산으로 올라가셨습니다. 기도하기 위해서였습시다.

29 그런데 일이 있었습시다, 그분이 기도하시는데, 그 모습이, 그분의 얼굴요, 변하고, 그분 옷이 하얗게 빛났습시다.

30 그리고 보세요! 두 남자가 함께 그분과 이야기했습니다. 그 사람들은 모세와 엘리야였습시다.

31 그들은 나타났습시다, 영광 속에서요. 말했습니다. 그분의 떠남을요. 그것은 그분이 이루시려는 일이었습시다. 예루살렘에서요.

32 그런데 베드로와 같이 있던 자들이 있었는데, 무거웠습시다, 졸려서요. 그러다 완전히 깨어서, 봤습시다. 그분의 영광을요. 그리고 그 두 사람도 그분과 함께 서 있는 걸요.

33 그리고 일이 있었습시다, 그들이 이별할 때, 그분한테서요. 베드로가 말했습니다, 예수님을 향해서요. “스승님. 이게 좋습니다. 우리가 여

기 있는 거요. 그리고 초막 세 개를 만들겠습니다, 하나는 당신, 하나는 모세, 하나는 엘리야를 위해서요.” 뭘 말하는지 모르면서 말입니다.

34 그가 이걸 말하고 있는데, 구름이 생기더니, 그들을 덮었습니다. 그래서 겁먹었습니다, 자기들이 들어갔을 때 말입니다. 그 구름 속으로요.

35 그러자 소리가 나왔습니다, 구름에서요. 말하길, “이 사람은 내 아들, 전에 택한 자이다. 그의 말을 들어라!”

36 그 소리가 나온 뒤, 예수님만 발견되었습니다. 그리고 그들은 입 다물었습니다. 그리고 아무한테도 알리지 않았습다, 그 당시는요. 자기들이 본 걸 말입니다.

37 그런데 일이 있었습니다, 이튿날 그들이 내려왔는데, 산에서요. 그분을 맞이했습니다! 많은 군중이요.

38 그런데 보세요! 군중 속에서 남자가 외치면서 말하는 겁니다. “선생님! 당신한테 빚니다. 굶어봐주세요! 제 아들을요! 독자입니다, 저한테요.

39 보십시오! 영이 개를 붙잡고 있으니, 갑자기 고향을 지르고, 개를 발작하게 하고 거품 내게 합니다. 그리고 아주 개한테서 떨어지지 않고, 개를 부러뜨립니다.

40 그래서 빌었습니다, 당신 제자들한테요. 그것을 내쫓아 달라고요, 그런데 못했습니다.”

41 예수님이 대답하여, 말씀하셨습니다. “아! 못 믿는 세대, 비뚤어졌고! 언제까지 내가 당신들과 같이 있으면서, 당신들을 참겠습니까? 이리로 데려 오십시오, 당신 아들을.”

42 그래서 개가 오고 있는데, 개를 내동댕이쳤습니다, 그 귀신이요, 그리고 경련을 일으켰습니다. 그러자 예수님이 꾸짖으셨습니다, 그 더러운 영한테요. 그리고 그 아이를 고치셨습니다. 그리고 개를 돌려주었습니다, 개 아버지한테요.

43 모두 놀라워했습니다, 하나님의 위풍당당함에 대해서요. 모두 경탄했습니다. 그분이 한 모든 일들에 대해서요, 그분이 자기 제자들을 향해 말했습니다.

44 “여러분은 담야 두세요. 여러분 귀에 이 말들을요. 사람의 아들이 곧 넘겨질 겁니다. 사람들의 손으로 말입니다.”

45 그런데 사람들은 알아먹질 못했습니다, 이 발언을요. 그게 은폐되어 있었습니다. 사람들에게 말입니다. 그걸 깨닫지 못하게요, 그리고

그들은 묻기도 두려웠습니다. 그분한테 이 발언에 대해서요.

46 논쟁이 일어났습니다. 그들 속에서요. 그건 누가 크냐는 것이었습니다. 자기들 중에서요.

47 예수님이 아셨습니다. 논쟁을요, 그들 마음에 말입니다. 아이를 데려다가 개를 세웠습니다, 자기 옆에요.

48 그들한테 말씀하셨습니다. “누구든지 받아들이면요, 이 아이를 내 이름으로 말입니다. 날 받아들이는 겁니다. 그리고 누구든지 날 받아들이면, 받아들이는 겁니다, 날 보낸 분을요. 왜냐하면 제일 작은 사람, 여러분 모두 중에 속한 자, 바로 이 사람이 큼니다.”

49 그런데 요한이 대답하여 말했습니다. “스승님. 우리가 어떤 사람을 봤는데, 당신 이름으로 귀신을 내쫓아서, 우리가 그를 금했습니다. 그 사람이 좇지 않아서요, 우리와 같이 말입니다.”

50 그러자 그를 향해 말했습니다. 예수님이요. “여러분은 금하지 마세요. 여러분을 반대하지 않는 자는 여러분을 위하는 자입니다.”

51 일이 있었습니다, 꼭 찻을 때, 그분이 승천하는 시기가요, 그래서 그분은 친히 얼굴을 고정시키셨습니다. 예루살렘으로 가기로요.

52 그래서 심부름꾼들을 보내셨습니다. 자기 얼굴보다 먼저요. 그들은 가다가, 들어갔습니다, 사마리아인들의 마을로요. 그래서 그분을 위해 준비하려고 말입니다.

53 그런데 그들이 받아들이질 않았습니다, 그분을요. 왜냐하면 그분 얼굴이 향하여 가고 있었기 때문이었습니다, 예루살렘으로요.

54 그러자 보고선, 그 제자들, 야고보와 요한이 말했습니다. “주님! 우리가 이렇게 말하길 원하시죠? 불이 하늘에서 내려와, 저들을 소멸해라고 말입니다.”

55 그러나 그분은 돌아서서, 그들을 꾸짖으셨습니다.

56 그리곤 가셨습니다. 다른 마을로요.

57 그들이 가는데, 길에서 말했습니다. 어떤 사람이 그분을 향해서요. “저는 당신을 따라가겠습니다. 어디로 가시든지요.”

58 그에게 말했습니다. 예수님이요. “여우들은 굴들이 있고, 하늘의 새들도 보금자리들이 있는데, 사람의 아들은 없습니다. 머릴 둘 데요.”

59 그리곤 다른 사람을 향해 말했습니다. “나를 따라오십시오.” 그런데 그 사람이 말했습니다. “[주님!] 허락해주십시오. 제가 가서 먼저 장사 지내게요. 제 아버지를 말입니다.”

60 그러자 그에게 말했습니다. “죽은 자들이 자기 죽은 자들의 장사

를 지내게 하세요. 당신은 가서 선포하세요, 하나님의 나라를요.”

61 그런데 다른 사람도 말했습니다. “당신을 따라 가겠습니다. 주님! 그런데 먼저 절 허락해주시옵시오. 작별 인사 하도록요. 제 집 식구들한테요.”

62 그러자 [그를 향해] 말했습니다. 예수님이요. “아무도 놓지 않습니다, 손을 쟁기에요. 그리고 뒤로 보는 건 합당치 않습니다. 하나님의 나라에요.”

<주제어>(Keywords)

낭독, 청중, 듣기, 누가, 입말.

reading, audience, hearing, Luke, spoken language.

(투고 일자: 2017년 7월 29일, 심사 일자: 2017년 9월 4일, 게재 확정 일자: 2017년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- 『공동번역 성서 개정판』, 서울: 대한성서공회, 1999.
- 『200주년 신약성서』, 왜관: 분도출판사, 1991.
- 『성경』, 왜관: 분도출판사, 2005.
- Ep. Ad Damasum* 20.4.4.
- 구교형, “연장자에게 반말한 예수?”, <http://www.ecumenian.com/news/articleView.html?idxno=3692> (2017. 4. 5.).
- 국립국어원, “님”, 『표준대사전』, http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp (2017. 4. 6.).
- 김구한, “이야기판의 형성과 이야기 연행의 특징”, 『민속연구』 24 (2012), 5-61.
- 김현정, “연행(Performance) 현장에 참여한 청중의 시각에서 본 마가복음의 그리스도상과 제자상”, 박사학위논문, 서울장신대학교, 2014.
- 마운스, 윌리엄 D., 『마운스 헬라어 문법』, 조명훈, 김명일, 이충재 역, 서울: 복 있는 사람, 2017.
- 민영진, 『개역개정판 이렇게 달라졌다』, 서울: 대한성서공회, 2003.
- 박덕유, “한국어 성경 마가복음의 높임법 화계 분석 및 고찰”, 『성경원문연구』 34 (2014), 83-109.
- 박윤만, 『신약성경 언어의 의사소통 기술』, 서울: 그리심, 2013.
- 박창환, 『신약성서 헬라어 교본』, 서울: 대한기독교서회, 2006.
- 박형대, 『사도행전 원문강독: 원문, 번역』, 서울: 그리심, 2015.
- 성기철, 『한국어 대우법과 한국어교육』, 서울: 글누림, 2007.
- 전무용, “성서 번역자가 알아야 할 한국어 문법: 체언과 용언의 표현을 중심으로”, 『성경원문연구』 15 (2004), 59-81.
- 조광호, 『성서헬라어』, 서울: 소망사, 2005.
- 피터슨, 유진, 『이 책을 먹으라』, 양혜원 역, 서울: IVP, 2006.
- Achtemeier, P. J., “Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity”, *JBL* 109 (1990), 3-27.
- Alexander, Loveday, *The Preface to Luke’s Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Alexander, Loveday, “What if Luke Had Never Met Theophilus?”, *Biblical Interpretation* 8:1-2 (2000), 161-170.
- Bauckham, Richard, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2006.
- Binnick, Robert I., *Time and the Verb: A Guide to the Tense and Aspect*, New York:

- Oxford University Press, 1991.
- Blass, F. and Debrunner, A., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: The University of Chicago Press, 1961.
- Bovon, François, *Luke 1*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Cadbury, Henry J., *The Style and Literary Method of Luke*, Cambridge: Harvard University Press, 1920.
- Cadbury, Henry J., “Four Features of Lucan Style”, Leander E. Keck and J. Louis Martyn, eds., *Studies in Luke-Acts*, Philadelphia: Fortress Press, 1980, 87-102.
- Cadbury, Henry J., *The Making of Luke-Acts*, London: Hendrickson, 1999.
- Campbell, Constantine R., *Verbal Aspect and Non-Indicative Verbs: Further Soundings in the Greek of the New Testament*, New York: Peter Lang, 2008.
- Caragounis, Chrys C., *The Development of Greek and the New Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Deissmann, G. A., *Bible Studies*, Peabody: Hendrickson, 1988.
- Dewey, Joanna, *The Oral Ethos of the Early Church: Speaking, Writing, and the Gospel of Mark*, Eugene: Cascade Books, 2013.
- Downing, Gerald, “Theophilus’s First Reading of Luke-Acts”, C. M. Tuckett, ed., *Luke’s Literary Achievement*, JSNTSS 116, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, 91-100.
- Dundes, Alan, *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore*, Lanham; Boulder; New York; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999.
- Dunn, James D. G., *The Oral Gospel Tradition*, Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publ., 2013.
- Evans, T. V., *Verbal Syntax in the Greek Pentateuch: Natural Greek Usage and Hebrew Interference*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.
- Fanning, B. M., *Verbal Aspect in the New Testament Greek*, Oxford Theological Monographs, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Fitzmyer, Joseph A., *The Gospel According to Luke I-IX*, AB 28, Garden City: Doubleday, 1981.
- Friesen, Steven J., “Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Consensus”, *JSNT* 26 (2004), 323-361.
- Gamble, Harry Y., “Literacy, Liturgy, and the Shaping of the New Testament Canon”, *The Earliest Gospels*, Charles Horton, ed., London; New York:

- T&T Clark International, 2004, 27-39.
- Green, Joel B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publ., 1997.
- Hansen, Hardy and Quinn, Gerald M., *Greek: An Intensive Course*, New York: Fordham University Press, 1980.
- Harris, William V., *Ancient Literacy*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Holzberg, Nicklas, *Die römische Liebeslegie: Eine Einführung*, 2nd ed., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- Kelber, Werner H., *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition: Mark, Paul and Q*, Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Kenney, E. J., “Books and Readers in the Roman World”, E. J. Kenney, ed., *The Cambridge History of Classical Literature II*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 1-32.
- Kenyon, Frederic G., *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, Oxford: Clarendon Press, 1951.
- Knox, B. M. W., “Silent Reading in Antiquity”, *GRBS* 9 (1968), 421-435.
- Lee, Margaret E., “Sound and Structure in the Gospel of Matthew”, Kelly R. Iverson, ed., *From Text to Performance: Narrative and Performance Criticisms in Dialogue and Debate*, Eugene: Cascade Books, 2014, 97-130.
- Lee, Sang-II, *Jesus and Gospel Traditions in Bilingual Context: A Study in the Interdirectionality of Language*, Berlin; Boston: De Gruyter, 2012.
- Longenecker, Bruce W., *Remember the Poor: Paul, Poverty and the Greco-Roman World*, Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publ., 2010.
- Lord, Albert B., “The Gospels as Oral Traditional Literature”, William O. Walker, ed., *Relationships among the Gospels: An Interdisciplinary Dialogue*, San Antonio: Trinity University Press, 1978, 33-90.
- Marichal, R., *L'écriture et la psychologie des peuples*, XXIIe semaine de synthèse, Paris: A. Colin, 1963.
- Mathieson, Erica A., “The Language of the Gospels”, Mark Harding and Alanna Nobbs, eds., *The Content and the Setting of the Gospel Tradition*, Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans, 2010, 62-78.
- Metzger, Bruce M. and Ehrman, Bart D., *The Text of the New Testament*, 4th ed., New York; Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Morgenthaler, R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Frankfurt am

- Main; Zürich: Gotthelf, 1958.
- Moulton, J. H., *A Grammar of New Testament Greek*, 4 vols., 3rd ed., Edinburgh: T. & T. Clark, 1908.
- Nolland, John, *Luke 1-9:20*, WBC 35A, Dallas: Word Books, 1989.
- Parker, Holt N., “Books and Reading Latin Poetry”, William A. Johnson and Holt N. Parker, eds., *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome*, New York: Oxford University Press, 2009, 186-232.
- Parsons, Mikeal C., *Luke: Storytellers, Interpreter, Evangelist*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2007.
- Plummer, A., *Gospel According to St. Luke*, ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1922.
- Porter, Stanley E., *Verbal Aspect in the Greek New Testament*, Studies in Biblical Greek 1, New York: Peter Lang, 1989.
- Porter, Stanley E., *Studies in the Greek New Testament*, New York: Peter Lang, 1996.
- Porter, Stanley E., *Idioms of the Greek New Testament*, London: Sheffield Academic Press, 1999.
- Turner, Nigel, *A Grammar of New Testament Greek*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1976.
- Wire, Antoinette Clark, *The Case for Mark Composed in Performance*, Biblical Performance Criticism Series 3, Eugene: Cascade Books, 2011.

<Abstract>

**Luke's Gospel Narrative
Which Had Been Heard Two Thousand Years Ago**

Hyunjeong Kim
(Seoul Jangsin University)

When the author of the Gospel of Luke wrote the narrative about Jesus' story, the majority of the common people could not read it because they were illiterate and could not afford to buy it. In those days, people usually got access to the literature by listening to someone who was literate. Luke also would have known well the main media of communication and the way of delivering his writing. Henry J. Cadbury pointed out four features of Lucan style, which are repetition, variation, distribution, and concentration. These are told to indicate influences of oral tradition.

In Korea there are many Bible versions, representatively the New Korean Revised Version (1998), the Revised New Korean Standard Version, Common Translation Revised Version (1999), and Seonggyeong (2005). They all have a common purpose in their translation of the Greek New Testament in that they aim at adjusting to the Korean way of writing which is quite different from that of the ancient Greeks. Especially in the Gospel of Luke, the predicate is often located in the early part of the sentence. On the contrary, Koreans place the verb in the latter part of the sentence. Translations in all Korean Bible versions are therefore quite dissimilar to the Greek Bible, the so-called NTG²⁸ chosen here when they are compared against the Greek one.

I thus set up several principles for translating the NTG²⁸ into Korean versions with the attempt to reconstruct the way early Christians comprehended when they heard the gospel of Luke two thousand years ago as follows: 1) The sentence is transcribed into the Korean version following the one breath rule while the reader is reading. In early Christian churches, a reader must have read out phrase by phrase, taking a breath before the audience because he could not keep on reading a sentence without breathing in and out. 2) The sentence is decoded

according to the order it has been written. I try not to follow the Korean way of writing. It turns out the gospel of Luke was composed by means of oral devices and excellent utterances from the mouths of Jesus and the narrator. 3) I pursue the dynamic equivalence between the source text and Korean audiences. Koreans have the custom of using honorific expressions to convey respect to a teacher or older people. When the narrator calls Jesus, Jesus is called by his name with the suffix *nim* added to signal respect. When Jesus speaks to anyone whether it is his disciples, the crowd, the Pharisees, or etc., he uses honorific speech or mediates their level using *hasipsiyo* or *haseyo* instead of the imperative *haera* which is used towards lower people. 4) I try to preserve the unique features of Lucan style, which contains a lot of languages and phrases known to be influenced by the Septuagint.

All Korean Bible versions rarely show a good command of literary Greek when choosing Korean words to transcribe various Greek words. Early Christians were evangelized and filled with the Holy Spirit not by reading but simply by listening to the Scripture. I hope many Koreans can be led in the same way of hearing to experience every bit of the gospel of Luke.

예수 그리스도가 하나님의 서술어인가? —디도서 2:13의 번역 문제—

김영인*

1. 들어가는 말

디도서 2:13을 번역한다는 것은 단순히 문법적이고 구문적인 번역의 어려움뿐 아니라 목회서신과 바울서신 전반에 걸친 기독교론의 해석까지도 다루어야 하는 아주 복잡하고 어려운 문제를 포괄하고 있다.¹⁾ 한국 개신교 17개 교단이 공식 예배용 성경으로 지정한 『개역개정』(1998)에는 이 디도서 2:13이 “복스러운 소망과 우리의 크신 하나님 구주 예수 그리스도의 영광이 나타나심을 기다리게 하셨으니”(προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)라고 번역되었다. 이 번역은 디도서 2:13을 번역할 때 논쟁의 정점에 있는 “τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ”를 “우리의 크신 하나님 구주 예수 그리스도”라고 번역하며 “하나님, 구주, 예수 그리스도”라는 칭호를 구분할 수 있는 서술어나 수식관계 없이 그저 나란히 나열함으로 미묘한 문제점을 야기하고 있다. 그것은 이 번역이 디도서 2:13에서 가장 논쟁이 되는 하나님과 구주라는 칭호들이 삼위일체의 1위(성부 하나님)께 돌려

* KiHo Wuppertal/Bethel에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울신학대학교 신약학 교수. petyoungin@gmail.com.

1) 예를 들면 비교적 최근의 논쟁인 고든 D. 피, 『바울의 기독교론』, 홍인규 외 역 (서울: 기독교문서선교회, 2009), 654-661[영어판은 2008년 출간], 또한 고든 피(Gordon D. Fee)의 견해를 반박한 Robert M. Bowman, Jr., “Jesus Christ, God Manifest: Titus 2:13 Revisited”, *JETS* 51:4 (2008), 733-752를 참조하라. 또한 I. Howard Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 276-282. 또한 마르틴 디벨리우스, 『목회서신』, 김득중 역, 국제성서주석 42 (서울: 한국신학연구소, 1996), 206-211을 참조하라.

지는 존칭인지, 아니면 2위(성자 예수님)에게 돌려지는 존칭인지, 그리고 그것도 아니라면 1위와 2위 양자에게 각각의 칭호가 나뉘어져 사용되고 있는 것인지를 논하는 one person 혹은 two persons 문제를 도외시하는 것처럼 보이기 때문이다. 게다가 독자들은 이 번역으로는 “예수 그리스도”(Ἰησοῦς Χριστός)가 그 앞에 나오는 “크신 하나님”(μεγάλος θεός)의 서술어(1위의 문제)를 말하는지, 아니면 그 반대로 크신 하나님이 예수 그리스도를 수식하고 있는 것(2위의 문제)인지 판단하기 매우 어려운 상황에 봉착한다. 또한 하나님(1위)과 예수 그리스도(2위)의 가운데 자리한 “구주”(σωτήρ)가 “크신 하나님”에 걸리는 하나님의 존칭인지, 아니면 “예수 그리스도”에 걸리는 예수 그리스도의 존칭인지도 구별하기 어렵다.²⁾ 이런 이유로 대중적인 영어 성경들도 일치된 번역을 제공하지 못하며 이 그리스어 원문의 난해함을 표출한다. NIV와 NAS는 이 구절을 “... great God and Savior, Jesus Christ”로 번역하여 “하나님과 구주”를 하나로 묶고 그 앞에 쉼표(콤마)를 둠으로 이 두 존칭이 one person 예수 그리스도를 수식하는 번역을 시도하였고, RSV와 KJV는 “... great God and Savior Jesus Christ”로 번역하여 “구주”를 예수 그리스도의 칭호로 돌리면서 하나님과 그리스도를 분리하여 two persons로 번역하고 있다.³⁾ 영어 성경의 이 두 가지 다른 번역경향은 이 소고의 제목처럼 디도서 2:13이 내포하고 있는 신학적 문제의 발로(發露)라고 할 수 있다.

이런 관점에서 『개역개정』의 “우리의 크신 하나님 구주 예수 그리스도”라는 번역은 이 문장 안에 내재된 신학적 고민을 외적 번역의 형식으로 정확하게 드러내지 못한 다소 모호한 번역이라고 할 수 있다. 그것은 “예수 그리스도”와 “위대한 하나님” 사이에 위치한 καί의 번역을 배제한 것에서도 어느 정도 짐작할 수 있다. 그렇다고 우리의 성경번역이 그런 고민을 전혀 하지 않았다는 것은 아니다. 왜냐하면 『공동』과 『현대어』 그리고 『새번역』 등은 이 구절을 공히 “위대하신/위대한 하나님과 구세주 예수”로 번역하여 위에서 제기한 καί를 번역에 반영했을 뿐만 아니라 이 본문에서 나타날 오해의 소지를 제거하려는 노력을 한 것처럼 보이기 때문이다. 어쨌든 이런 현상들은 모두 디도서 2:13의 번역과 해석이 쉽지 않음을 반증하며 동시에 우리에게 바른 번역과 해석을 위한 근거와 모델을 요청하고 있다고

2) I. Howard Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, 276-282; 고든 D. 피, 『바울의 기독교론』, 654-661; 마르틴 디벨리우스, 『목회서신』, 206-211 등을 참조하라.
3) NAS와 NIV는 KJV를 따라 two persons로 번역하고 있다. 이것에 관하여는 고든 D. 피, 『바울의 기독교론』, 656-657을 참조하라. NEB의 경우도 two persons로 번역하지만 그 강조점은 다르다.

말할 수 있다. 더욱이 한국교회의 공식예배용 성경으로 채택된 『개역개정』 4판은 예배의 도움과 성도들의 바른 신앙관 형성을 위해 올바른 번역을 제공할 책무도 있다고 하겠다. 따라서 본 소고는 먼저 이 본문을 본문비평 방법에 따라 원문을 재구성하고 그 정확한 문법적, 구문적 분석을 시도하여 본문을 적확하게 해석하기 위한 틀을 세울 것이다. 그리고 이어서 본문의 바른 번역을 위한 신학적 근거들을 살필 것이다. 또한 현재의 『개역개정』이 어떤 번역의 역사를 갖고 있는지도 조망하여 앞으로 재판 될 『개역개정』의 바른 번역모델을 제시하고자 한다.

2. 디도서 2:13의 본문 분석

디도서는 바울서신 중 목회서신의 범주에 속한다.⁴⁾ 그것은 디도서의 내용이 같은 목회서신 계열에 속하는 디모데서와 같이 교회의 질서와 직분 그리고 그리스도인의 건덕(健德) 뿐 아니라 출몰하는 이단과의 올바른 대처 등이 내용의 골자이기 때문이다. 바울은 그레데에 남아 있는 제자이며 동역자인 디도에게 이 편지를 통하여 목회지도를 하고 있다. 디도서 2:13은 소위 가정규칙(Haustafel)으로 잘 알려진 부분인 2:1-10과⁵⁾ 그것을 뒷받침하는 근거와 동기를 설명하는 2:11-15의 한 가운데에 위치한다. 따라서 2:13은 전후 근접 맥락을 같이 고찰할 필요성이 있다. 이 구절의 주된 내용은 하나님의 구원행위에 관한 가르침이다.⁶⁾

2.1. 본문비평

다양한 사본과 그 안에 포함된 본문의 다채로운 변경들 속에서 어떤 것이 더 원문에 일치할까를 찾아내는 작업은 쉽지 않다. 그러나 디도서 2:13은 비교적 간단한 본문역사를 갖고 있어 다행히 그 독법(讀法)이 여러 갈래로 나누어져 있지는 않다. Nestle-Aland 28판(NTG²⁸)은 본문을 전승한 세 가지 단순한 독법을 제안한다. 관건은 본문의 제일 뒤에 위치한 Ἰησοῦ Χριστοῦ를

4) 토마스 아퀴나스(Thomas von Aquin) 이래로 목회서신이라는 별명을 갖고 있다. 이 유래에 관한 약사(略史)는 다음을 참조하라. Petr Pokorný and Ulrich Heckel, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 2798 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 655.

5) 골 3:14-4:1과 엡 5:21-6:9를 참조하라.

6) Robert W. Wall and Richard B. Steele, *1&2 Timothy and Titus* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2012), 352-353을 참조하라.

어떻게 읽어야 하는가이다. 디도서 2:13의 첫 번째 독법은 $\kappa^* F G b$ 사본 등에서 Χριστοῦ Ἰησοῦ로 읽는 것이고, 두 번째 독법은 소문자 사본 1739를 따라 Χριστοῦ를 생략한 채 Ἰησοῦ만 읽는다. 그리고 마지막 세 번째 독법은 $\kappa^2 A C D \Psi 0278. 33. 1881 M lat sy$ 그리고 *Cl Lcf Ambst Epiph* 같은 교부들의 인용에서처럼 Ἰησοῦ Χριστοῦ로 읽는 것이다.

이 세 가지 독법에서 문제가 되는 것은 예수 그리스도의 칭호를 어떻게 불러야 하는가에 관한 것이다. NTG²⁸이 제공하는 세 가지 독법 중에서 질적, 양적 판단 기준에 의하면 세 번째 독법이 더 원문을 지지한다. 하지만 이독(異讀)이 발생한 본문의 전승을 잠깐 살펴볼 필요는 있다. 먼저 목회서신에서 디도서 2:13처럼 본문에 ἐπιφανεῖα 그리고 Ἰησοῦς Χριστός가 연관성을 갖고 나타나는 본문을 살펴보면, 디모테전서 6:14하는 μέχρι τῆς ἐπιφανεῖας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ라고 전승하며 우리가 관심을 두는 부분(κυρίου ἡμῶν) Ἰησοῦ Χριστοῦ로 읽고 있다. 디모데후서 1:10상은 φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανεῖας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ로 전승하며 (σωτῆρος ἡμῶν) Χριστοῦ Ἰησοῦ로 읽는다. 이런 현상은 디도서 자체에서도 나타나 1:1과 3:6에는 “예수 그리스도”로 그리고 1:4에서는 “그리스도 예수”로 읽는다. 이것은 바울서신 전반에 걸쳐서 나타나는 현상으로 어떤 경우에 “예수 그리스도”로 사용하고, 어떤 경우에 “그리스도 예수”로 사용하는지 확인하기는 매우 어렵다.⁷⁾ 그래서 예수 그리스도의 칭호가 나타나는 본문에서는 이런 혼동이 자주 발생한다.

예수 그리스도의 칭호에 관한 이런 자리바꿈은 2:13에서도 사본 전승과정에서 똑같이 일어났다. 그 만큼 이 호칭은 쉽게 교차될 가능성이 있는 것이다. 이런 이유에서 디도서의 1순위 상비증거(Ständige Zeugen erster Ordnung)도 첫 번째 독법과 세 번째 독법을 증거 하는 대문자 사본들을 나란히 제시하고 있다. 그러나 9세기의 사본인 *F G*보다는 5세기의 사본인 *A C D*가 더 원문을 지지한다고 볼 수 있다. 이것은 세 번째 독법을 지지하는 다수의 사본들과 고대 라틴어, 시리아 번역본에서도 확인할 수 있다. 이 경향성이, 왜 시내산사본(κ)이 본문을 Χριστοῦ Ἰησοῦ로 증거하다가 7세기경에 이르러 그 본문을 다시 Ἰησοῦ Χριστοῦ로 교정했는지에 대한 설명이 될 것이다. 이것은 늦게라도 원문으로 회귀하려는 현상을 보여주는 증거일 것이다. 따라서 디도서 2:13은 NTG²⁸이 세 번째 독법으로 제시한 προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ를 본문으로 읽어야 할 것이다.

7) 예를 들면 롬 1:6과 2:16에서 “예수 그리스도”, 갈 1:12와 2:16에서 “예수 그리스도” 등.

UBS(United Bible Society)의 5판 GNT(Greek New Testament)도 이 본문을 지지하며, 그 본문을 따르는 대표적인 번역으로 영어권의 AV, RV, ASV, RSV, NEB와 독일어권의 취리히 성서(Zür)와 루터성서(Luth)를 그 예로 들고 있다.

2.2. 언어 문장론적 구문 분석

디도서 2:13은 2:11에서 시작하여 14절에 끝나는 다소 긴 문장 속에 들어 있다. 이 긴 문장은 내용적으로 원인과 이유의 접속사 γάρ로 유도되어 위에서 열거한 가정규칙(2:1-10) 준수의 근거와 이유를 제시한다. 이 문장은 ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις(모든 사람에게 구원을 주시는 하나님의 은혜)를 주어로 ἐπεράνη(나타났다)를 정동사로 삼는 주절(11절)과 이 편지의 발신자와 수신자를 포함한 “우리”를 목적격(ἡμᾶς)으로 사용하는 분사 παιδεύουσα(양육하다, 가르치다)가 이끄는 종속절로 이루어져 있다. παιδεύουσα는 목적을 이끄는 접속사 ἵνα를 통해 하위의 긴 종속절을 구성하는데, 이 ἵνα 접속법 안에는 접속법 동사 ζήσωμεν(살다)과 위에서 언급한 “우리”를 주어로 삼는 단순과거 분사 ἀρνησάμενοι(부정하다, 거부하다)와 현재분사 προσδεχόμενοι(기다리다)가 들어 있다. ἵνα 접속법 안에서 사용된 두 번째 분사 προσδεχόμενοι는 우리가 분석하려는 13절 문장의 뼈대로 문장 안에서 Ἰησοῦ Χριστοῦ를 부연 설명하기 위해서 다시 ὅς와 ἵνα를 가지고 그 하위에 관계대명사절과 목적의 종속절을 만든다(14절). 따라서 디도서 2:13은 먼저 촘촘히 엮여 한 문장을 이룬 2:11-14의 문장결집력 속에서 파악해야 한다.

προσδεχόμενοι는 대등 접속사 καί로 등가의 목적어 τὴν μακαρίαν ἐλπίδα(복스러운 소망)와 ἐπιφάνειαν τῆς δόξης(영광의 나타남)를 갖고 있다. 이 두 개의 목적어 중에서 ἐπιφάνειαν τῆς δόξης는 속격을 통해서 그 꾸밈을 확장한다. 이 때 확장된 속격이 τοῦ μεγάλου θεοῦ(크신 하나님)와 σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ(우리의 구주 예수 그리스도)이고 이 둘을 연결하는 것이 또한 접속사 καί이다. 그런데 여기서 가장 문제가 되고 어려운 점은 καί의 기능을 문법적으로 결정하는 것과 καί의 좌우에 자리한 τοῦ μεγάλου θεοῦ와 σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ의 관계를 엄격히 구별하는 것이다. 접속사 καί는 보통 연결사로서 ‘그리고’의 의미를 가지고 있지만, 때때로 부사적 기능을 하며 ‘또한’으로도 번역될 수 있음을 주의해야 한다.⁸⁾

8) F. Blass, A. Debrunner, and F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990), § 442 참조.

여기서 *καί*가 “그리고”라고 번역되어 양자를 대등한 의미로 결합할 때, “(크신) 하나님”과 “(구원자 우리의) 예수 그리스도”는 문법적으로 두 인격체 (person)를 의미하고, 만일 부사적으로 번역되면 “(크신) 하나님”과 “(구원자 우리의) 예수 그리스도”가 동격(apposition)이 된다. 또한 여기서 *καί*는 소위 그랜빌 샤프(Granville Sharp)의 법칙에서 등장하는 TSKS(The-Substantive-*καί*-Substantive) 구조를 형성하는 *καί*로 볼 수도 있다.⁹⁾ 이 경우 즉 관사-명사- *καί*-명사일 경우 두 개의 대상이 아니라 하나의 대상을 말하기 때문에 *σωτήρος* 이후에 관사가 나타나지 않아도 *θεοῦ*와 (*σωτήρος ἡμῶν*) Ἰησοῦ Χριστοῦ를 동격으로 볼 수 있는 또 하나의 근거를 갖게 된다. 따라서 디도서 2:13은 대등접속사로서 기능하는 첫 번째 *καί*와¹⁰⁾ two persons 혹은 one person으로 해석해야 할지가 모호한 두 번째 *καί*에 따라 아래의 두 구문으로 대별할 수 있다.¹¹⁾

■ two persons 구문

προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα
καί (첫 번째)
 ἐπιφάνειαν τῆς δόξης
 τοῦ μεγάλου θεοῦ
καί (두 번째)
 σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ

(우리는 기다린다) 복스러운 소망

과(첫 번째 *καί*)
 영광의 나타남(을)
 크신 하나님(의)
과(두 번째 *καί*)
 우리 구주 예수 그리스도(의)

9) TSKS 구조가 기독교론적 구문의 특징적 현상이라고 설명하는 그랜빌 샤프(Granville Sharp)의 법칙과 그 용례에 관하여는 Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Toronto: Harper Collins, 1996), 276-277과 고든 D. 피, 『바울의 기독교론』, 658-659를 참조하라.

10) 이 첫 번째 *καί* 역시 꼭 대등접속사로만 볼 필요는 없다. 그것은 “또한”, “역시” 등으로 활용되는 설명적 기능으로 볼 수도 있기 때문이다. 그러나 두 번째 *καί*만큼 해석과 의미의 상충을 가져오지 않을 뿐 아니라 논란의 여지도 없다. 이것에 관하여는 윌리엄 D. 바운스, 『목회서신』, 채천석, 이덕신 역, WBC 성경주석 46 (서울: 솔로몬, 2009), 844 참조.

11) 고든 D. 피의 경우 딤후 2:13에서 선택 가능한 세 가지 구문을 예로 들고 있으나 형식적인 면에서는 두 가지로 충분하다. 고든 D. 피, 『바울의 기독교론』, 656-657을 참조하라.

■ one person 구문

προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα

καὶ

ἐπιφάνειαν τῆς δόξης

τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν

Ἰησοῦ Χριστοῦ

(우리는 기다린다) 복스러운 소망

과(첫 번째 καί)

영광의 나타남(을)

크신 하나님과(두 번째 καί) 우리 구주

예수 그리스도(의)

두 번째 καί로 “크신 하나님”과 “우리 구주 예수 그리스도”를 명백하게 구분하고자 하는 two persons 구문의 경우 샤프의 규칙을 깨뜨리기 때문에 원칙적으로 거부하는 경향이 강하다. 그래서 고든 피(Gordon D. Fee)도 이 경우에 대해 예수를 하나님(θεός)으로 명시적으로 부르는¹²⁾ 부담을 극복하지 못한 잘못된 번역으로 일축하지만,¹³⁾ 그 반론도 만만치 않다.¹⁴⁾ one person 구문의 경우는 형식적으로 그 구조를 유지하면서 내용적으로 다른 두 가지 해석이 있다. 그것은, 위에서 언급한 대로 두 번째 καί로 결합되어 하나의 칭호로 여겨지는 “우리의 크신 하나님과 구주”(μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν)가¹⁵⁾ 하나님께 돌려지는 존칭인지 예수 그리스도께 돌려지는 존칭인지를 결정하는 것이다. 결국 one person의 해석 문제는 결합된 존칭으로 평가되는 θεός와 σωτήρ가 1위인 성부 하나님께 돌려지는 존칭인가 아니면 2위인 성자 예수께 돌려지는 존칭인지를 확정짓는 문제가 된다. 이것은 다시 초기 기독교의 기독교론뿐만 아니라 적어도 목회서신과 바울서신의 기독교론을 다루어야 하는 문제로 확대되어 본 논문의 범위와 한계를 넘어서는 일이 된다. 따라서 우리는 이 구문의 중심에 있는 두 칭호인 θεός와 σωτήρ에 주목하고 내용의 전개도 본 논문의 주제를 벗어나지 않는 테두리

12) 말하자면 요 1:1; 20:28; 롬 9:5; 벵후 1:1.

13) Ibid., 658-659.

14) 래리 허타도, 『주 예수 그리스도』, 박규태 역 (서울: 새물결플러스, 2010), 834, 특히 같은 쪽 각주 69를 참조하라. 또한 I. Howard Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, 277-278과 Robert M. Bowman, Jr., “Jesus Christ, God Manifest: Titus 2:13 Revisited”, 742-743을 참조하라.

15) θεός와 σωτήρ가 하나로 결합된 단일한 존칭이라면 σωτήρ 뒤의 ἡμῶν(우리의)은 해석상 θεός와 σωτήρ 양자를 꾸미기 때문에 우리말로 번역할 때 앞으로 나와야 한다.

안에서만 다루기로 하자.

3. 우리의 크신 하나님과 구주에 대한 해석

디도서 2:13을 바르게 해석하기 위한 논쟁의 정점에는 예수에게 명시적으로 돌려진 θεός 존칭을 어떻게 이해할 것인가 하는 문제가 놓여있다. 물론 θεός και σωτήρ가 하나로 결합되어 호칭으로 사용될 수 있는 가능성도 배제할 수 없으나¹⁶⁾ 논쟁의 핵심은 디도서에서 예수를 하나님으로 명시적으로 표현할 가능성이 있는가와 디도서 2:13에서의 θεός 존칭이 예수를 말하는가이다. 또한 논의를 위해서는 σωτήρ도 목회서신과 디도서 2:13에서 누구를 존칭하고 있는가를 파악해야만 한다. 고든 피는 목회서신이 쓰인 시대에 θεός와 σωτή르가 이미 하나님과 예수께 구분 없이 상호교환적으로 사용되었다고 본다.¹⁷⁾ 그렇다면 어디서, 어떤 방식으로 이 두 호칭이 사용되었는지 교차검사(cross check)가 필요하다.

3.1. 예수가 θεός라고 불리는가?

래리 허타도(Larry W. Hurtado)는 초기 기독교에서 예수를 숭배하는 현상을 “폭발적” 혹은 “돌연변이적”이라는 자극적 단어를 빌어 설명하면서 상당히 이른 시기부터 프로그램적으로 시작되었다고 추측한다.¹⁸⁾ 초기 기독교의 예배와 신앙고백 형식에서¹⁹⁾ 자주 등장하는 예수의 호칭인 “주와 하나님의 아들”에서 θεός와의 밀접한 관련성을 보여주는 “하나님의 아들”(υἱὸς θεοῦ) 칭호는 본디 예수의 신성을 강조하는 표현은 아니다. 반면에 주(κύριος)는 구약성경의 신성사문자인 יהוה에 대한 LXX의 번역으로 유일신을 섬기는 배타적 유대교 출신의 그리스도인들이 예수를 하나님으로 높이는 초기 기독교의 혁신을 반영하는 것이다.²⁰⁾ 이런 맥락에서 바울이 고린

16) Jerome D. Quinn, *The Letter to Titus*, The Anchor Bible 35 (New York: Doubleday, 1990), 156; 고든 D. 피, 『바울의 기독교론』, 652; Robert W. Wall and Richard B. Steele, *1&2 Timothy and Titus*, 354를 참조하라.

17) 고든 D. 피, 『바울의 기독교론』, 649-650, 653 등.

18) 래리 허타도, 『주 예수 그리스도』, 40과 138-139 등에서 주후 약 30-50년 경으로 추정한다.

19) 예를 들면 롬 1:2-4.

20) 래리 허타도, 『주 예수 그리스도』, 150, 830; 고든 D. 피, 『바울의 기독교론』, 67, 427을 참고하라.

도전서 2:8에서 십자가를 지신 분을 “영광의 주”라고 달리 말한 것은 그 분이 십자가에 달리신 하나님임을 말하는 것이다.²¹⁾

그러나 초기 기독교가 예수를 하나님이신 주(κύριος)로 공경하는 것과 명시적으로 일관성 있게 하나님(θεός)으로 부르는 것은 또 다른 문제라고 할 수 있다. 신약성경에서 예수가 하나님, θεός로 불리는 구절은 우리가 지금 논의하는 디도서 2:13을 제외하면 요한복음 20:28과 로마서 9:5 정도이다.²²⁾ 먼저 요한복음 20:28의 “ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου”(나의 주요 나의 하나님)은 당시의 정확한 언어적 표현이 무엇이였을까라는 질문을 보류하고, 사용된 그리스어 단어만 집중해서 보면 부활하신 분을 θεός로 부르고 있음이 분명하다.²³⁾ 로마서 9:5의 경우 『개역개정』이 “... 그리스도(ὁ Χριστός)가 그들에게서 나셨으니 그는 만물 위에 계셔서 세세에 찬양을 받으실 하나님(ὁ θεός)이시니라”고 번역한 것처럼 이것은 그리스도가 하나님으로 불리고 있다는 방증이 될 수도 있다. 그러나 본래 구두점이 없는 사본전승에 구두점을 어떻게 찍느냐에 따라서 ὁ θεός는 ὁ Χριστός의 술어부가 아니라 독자적인 송영이 될 수도 있다.²⁴⁾ 그 경우 이 부분은 “만물 위에 계신 하나님께서 세세에 찬양을 받으리라”로 되어 그리스도를 하나님으로 불렀다고는 전혀 볼 수 없을 것이다. 고든 피에 따르면 바울은 ὁ Χριστός를 그 어디에서도 명시적으로 ὁ θεός라고 부른 예가 없다고 단정하고 있다.²⁵⁾ 그렇다면 고든 피가 주장하는 초기 기독교에 나타나는 하나님과 그리스도간의 ‘전환현상’ 혹은 ‘상호교환’은 위의 예를 통해서도 이미 모순임을 볼 수 있다.²⁶⁾

결국 초기 기독교의 하나님과 그리스도 예수 간에 발생했던 칭호의 상호교환은 적어도 신약성경 안에서는 극히 제한적이라는 단서를 둘 수밖에 없다. 주(κύριος) 혹은 우리가 다음에 살펴 볼 구주(σωτήρ)의 상호교환과 전환현상은 그 뚜렷한 예와 증거를 들 수 있지만 θεός는 그렇게 보기 어렵다고 할 수밖에 없다.

21) G. 프리드리히, 『예수의 죽음』, 박영옥 역 (서울: 한국신학연구소, 1988), 179.

22) 래리 허타도, 『주 예수 그리스도』, 1020; 고든 D. 피, 『바울의 기독교론』, 66을 참고하라.

23) 도마의 신앙고백에 있는 Sitz im Leben과 문법 그리고 번역의 문제는 다음을 참고하라. Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), 538과 같은 쪽 각주 7, 8.

24) 고든 D. 피, 『바울의 기독교론』, 420-427, 특히 421. 예를 들어 영어성경의 NRS, NAB, NAS 등은 하나님을 위한 송영으로 번역한다.

25) Ibid., 426-427.

26) Ibid., 651에서 고든 D. 피는 하나님과 그리스도 호칭의 상호교환 현상이 바울서신 전반에 나타나는 특징이라고까지 부연한다.

3.2. 하나님이 σωτήρ라고 불리는가?

하나님은 구약성경에서 이미 구주(σωτήρ)로 알려지신 분이다. 하나님은 이스라엘 백성들을 이집트에서 인도해 내신 구주이시다. 모세는 이것을 신명기 32장에서 노래하고 있다.²⁷⁾ 또한 다윗은 그의 시편 25:5와 27:9에서 자신을 구원하신 하나님을 구주로 노래한다.²⁸⁾ 구약성경에서 간혹 σωτήρ가 사사, 왕, 신적인 인간 혹은 메시아를 지칭할 수 있지만 ‘구원, 자유, 해방’ 등과 같은 행위의 동인과 주체는 언제나 하나님이시며 그 분이 σωτήρ로 나타난다.²⁹⁾

구약성경의 영향 탓에 σωτήρ는 신약성경에서도 종종 하나님의 존칭으로 나타나지만, 빈번히 그리스도의 존칭으로도 사용되어 피가 주장하는 ‘상호교환’과 ‘전환현상’의 좋은 사례가 된다.³⁰⁾ 사실 σωτήρ는 신약성경에서 전반적으로 그리스도를 위한 칭호로 사용된다. 하지만 논란의 여지가 있는 디도서 2:13을 제외하면 목회서신에서는 이 칭호가 명시적으로 6번이 하나님께, 3번이 그리스도께 사용되어 오히려 이 칭호는 하나님께 더 우세하게 사용되는 호칭인 것을 읽을 수 있다.³¹⁾ 쉘클(K. H. Schelkle)에 따르면 특히 목회서신에서 σωτήρ 칭호가 하나님에게서 그리스도에게로 전이되는 현상이 나타난다고 한다. 그는 이것을 초기 기독교의 후기 현상으로 로마의 황제 숭배라는 당시의 컨텍스트 속에서 σωτήρ가 기독교적 칭호로 굳어지는 단계를 보여주는 것이라고 해석한다.³²⁾ 즉 σωτήρ는 본디 하나님의 칭호이지만 이제 구원(자)의 기능이 그것을 계획하신 분에서 그것을 수행한 그리스도에게 옮겨지면서 그 호칭이 상호교환적으로 사용되는 것이다. 이런 맥락에서 디도서 3:4-6은 상호교환의 좋은 예로 한 문장 안에서 하나님과 그리스도에게 같이 σωτήρ 칭호를 사용하여, 하나님 자신이 구원의 주체이시지만(ὅτε δὲ ... τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ, 4절) 동시에 예수 그리스도도 구원자이심을 천명하고 있다(οὗ ἐξέχεεν ... διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτήρος ἡμῶν, 6절).

27) 특히 신 32:15 LXX, “...ἀπέστη ἀπὸ θεοῦ σωτήρος αὐτοῦ.”

28) 시 25:5 LXX (24:5), “/...σὺ εἶ ὁ θεὸς ὁ σωτήρ μου....” 그리고 시 27:9 LXX (26:9), “/... ὁ θεὸς ὁ σωτήρ μου.”

29) G. Fohrer, “σωτήρ”, G. Friedrich, ed., G. W. Bromiley, trans., *TDNT*, vol. VII (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1971), 1012-1013.

30) 하나님께 8번, 그리스도께 17번 사용된다.

31) 하나님께 딤후 1:1; 2:3; 4:10; 딤후 1:3; 2:10; 3:4, 그리스도께 딤후 1:10; 딤후 1:4; 3:6; 2:13(?).

32) K. H. Schelkle, “σωτήρ”, H. R. Balz and G. Schneider, eds., *EDNT*, vol. III (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993), 325-327. 쉘클(K. H. Schelkle)은 요 4:42에서 사용된 “σωτήρ” 칭호가 요한복음의 저작시기와 관련이 있다고 본다.

이상으로 목회서신과 우리가 관심하는 디도서에서 σωτήρ 칭호는 하나님께 더 일반적이고 그 주제도 구원의 주체이신 하나님께 집중되어 있지만 신학적 사고 안에서 그것을 수행한 그리스도에게 그 호칭이 전이되는 현상을 볼 수 있었다. 심지어 이 호칭은 같은 문맥 안에서 전혀 문제없이 양자에게 동시에 사용되는 사례도 살펴보았다. 따라서 디도서 2:13에 나오는 σωτήρ는 단순히 하나님 혹은 그리스도 어느 한 쪽을 부르는 칭호라고 단정하기는 쉽지 않다.

4. 디도서 2:13의 한글성경 번역 약사

여기서 디도서 2:13이 어떤 역사와 과정을 거쳐 오늘 우리에게 익숙한 한글성경으로 번역, 정착되었는지 그 번역사를 다 살필 수는 없다. 다만 현재의 한글성경에 이르기까지 우리가 위에서 논의한 디도서 2:13이 one person 또는 two persons, 그리고 하나님이 그리스도의 칭호였는가에 초점을 맞추면서 한글성경 번역사에서 시대적으로 중요한 번역본이 어떤 입장을 취했는지만 간략하게 다루어 이 논문의 결론에 도움을 주고자 한다.

신약성경의 한글번역은 1870년 만주에서 스코틀랜드의 선교사 로스(John Ross)와 매킨타이어(John MacIntyre)가 그리고 1884년에는 일본에서 이수정(李樹廷)이 시작하였지만 그것은 신약 각권 혹은 단편적인 번역에 불과했다. 한글신약성경의 첫 번째 완역은 로스와 매킨타이어에 의해서 1887년에 발간된 『예수성교전서』<로스역>이다.³³⁾ 하지만 세로 읽기로 된 이 성경은 하나님과 예수 뒤에서만 ‘뒤 띄어쓰기’를 할 뿐 모든 문장에 띄어쓰기가 되어 있지 않고, 어려운 한자어를 그대로 사용하는가 하면 평안도 사투리와 문법의 오류가 현저하게 나타난다.³⁴⁾ 『예수성교전서』가 배태한 이런 내적문제와 선교의 각축장이 된 조선반도의 미묘한 외적 상황은 시대적 요청으로 또 다른 한글성경 번역을 필요로 했다.

두 번째 한글신약성경의 완역은 주미선교사를 중심으로 시작된다. 『예수성교전서』가 <로스역>이라는 별칭처럼 어느 정도 개인역의 성격을 가진다면 1900년 완역되고 1906년에 개정된 『신약전서』는 외국의 성서공회가

33) 이만열, “한글 성경 완역 출판과 한국 사회”, 대한성서공회 편, 『한글 성경이 한국 교회와 사회, 국어 문화에 끼친 영향』 (서울: 대한성서공회, 2011), 7-54, 7-8, 22-23.

34) 이만열, “한글 성경 완역 출판과 한국 사회”, 23-24; 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고”, 『Canon&Culture』 4권 2호 (2010), 99-132, 103-104, 110-111.

주도적으로 설립한 번역위원회의 결실로 볼 수 있다.³⁵⁾ 사실 번역위원회를 통한 신약성경의 두 번째 완역은 1900년 판 『신약전서』이다. 그러나 이 성경은 단편성경들의 임시역을 합본한 성격일 뿐 아니라 많은 오류가 노출되어 여러 번의 개정작업이 필요했다. 이 성경은 여러 번의 개정을 거듭한 끝에 1906년에 이르러 <공인역>이란 이름으로 발간되었다. 우리가 관심을 두고 있는 디도서는 위 번역위원회에 의하여 1898년 이후 <디모데전서, 디모데후서, 디도서>라는 단편성경에 속해 있었고 번역은 언더우드(Horace Grant Underwood) 선교사가 담당했다.³⁶⁾

<공인역>은 다시 원어의 의미에 근접하고 한국어 품에 최대한 가까운 번역을 추구한다는 두 가지 목표아래 개역(改譯)이 시도되었다.³⁷⁾ 새로운 번역작업이 시도된 이면에는 성경번역에 대한 조선교회의 각성과 주체적 자각도 어느 정도 반영되어 있었다.³⁸⁾ 1926년부터 시작된 이 개역작업은 약 10년이 지난 1937년 완료되었고 1938년에는 역시 같은 해에 개역이 완료된 구약성경과 합본되어 『성경개역』으로 발행되었다.³⁹⁾ 이렇게 완성된 성경은 ‘한글맞춤법통일안’(1933년)에 따라 다시 수정된 후 오늘날 『개역개정』과 『표준』의 밑절미가 되는 『개역』(1961년, 표제지에는 1956년)으로 세상에 빛을 보았다.

위에서 상고한 약사는 우리의 연구를 위해서 1887년 『예수성교전서』, 1906년 『신약전서』<공인역>, 그리고 1938년 『신약개역』에 번역된 디도서 2:13을 살피도록 권고한다.

■ 『예수성교전서』(1887)

쥬흔바름과우리높픈하나님과구완흐시는 예수키리쓰토 의영화의 나타니물사모흐라

■ 『신약전서』<공인역>(1906)

브러는 복과 크신 하느님 우리 구쥬 예수 그리스도의 영광이 나타나심을 기드리게 흐섯스니

35) 당시에 발족된 성서번역위원회와 번역원칙에 관하여는 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』(서울: 대한성서공회, 1994), 27-45; 이만열, “한글 성경 완역 출판과 한국 사회”, 23-25; 조병수, “『신약전서』(1906년) 로마서의 번역 고찰”, 『성경원문연구』 29 (2011), 83-104, 84-85를 참조하라.

36) 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』, 45, 49.

37) Ibid., 169-170.

38) Ibid., 160-164.

39) 이만열, “한글 성경 완역 출판과 한국 사회”, 30-31.

■ 『신약개역』(1938)

복스러운 소망과 우리의 크신하나님구주예수 그리스도의 영광이
나타나심을 기다리게 하셨스니

『예수성교전서』는 띄어쓰기 없이 연이어 쓰면서 ‘대두’(擡頭)나 ‘뒤 띄어쓰기’를 통하여 글 속에서 경의를 표하는 방법을 사용한다.⁴⁰⁾ 이 표시방법에 따르면 “우리높픈하나님과구완흐시느”은 형식적으로 “예수키리쓰토”를 수식하는 one person 구문의 번역으로 보이지만, 내용적으로는 “우리높픈하나님”과 “구완흐시느”이 중간의 “과”(위에서 언급한 원문상의 두 번째 καί)에 의하여 구분되는 two persons 구문으로 보이기도 한다. 『예수성교전서』가 KJV를 저본으로 삼되 Revised Version (RV)도 충실히 따르려 했다고 가정할 때,⁴¹⁾ 이 전제는 디도서 2:13에서도 입증된다. 그 이유는 비교적 변함이 없는 디도서 2:13의 본문역사를 감안할 때 『예수성교전서』가 “our [great:누락] God and Savior Jesus Christ”로 번역하여 ‘great’를 누락한 RV를 KJV의 “the [great:포함] God and our Savior Jesus Christ”를 참조하여 “우리 [높픈:포함]하나님과구완흐시느 예수키리쓰토”로 번역했기 때문이다. 비록 그 당시는 아직 디도서 2:13의 one person 혹은 two persons 문제가 중요하게 고려되던 때는 아니지만, RV와 KJV의 번역은 이 번역에 포함된 ‘our’(위 영어번역의 밑줄)의 위치를⁴²⁾ 고려할 때도 TSKS 규칙이 깨어져 two persons 형식을 취하는 것처럼 보인다. 하지만 그럼에도 불구하고 『예수성교전서』의 우리 말 번역은 one person 형태로 정착되었다. 이 현상은 다시 1906년 『신약전서』<공인역>과 1938년 『신약개역』에서 각각 “크신 하느님[과:누락] 우리 구주 예수 그리스도”와 “우리의 크신하나님[과:누락]구주예수 그리스도”로 번역하여 “과”(두 번째 καί)를 누락시킴으로, 그리고 띄어쓰기에 의해서 더욱 강화되어 나타난다. 즉 “예수 그리스도”가 “크신 하나님과 구주”인 것이다. 이 번역 전통이 『개역』(1961)으로 이어지고 또다시 『개역개정』(1998)으로 이어졌다고 볼 수 있다.

40) 이어 쓰는 글 속에서 경의를 표하는 방법에 관하여는 민영진, “로스 역 누가복음서의 서지 사항과 번역의 성격”, 『성경원문연구』 2 (1998), 120-167, 128을 참조하라.

41) 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고”, 99-132, 119-120.

42) 그리스어 원문 “...μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ”의 ἡμῶν(우리의)이 한글성경번역의 저본으로 사용한 RV와 KJV에서 각각 “our God and Savior Jesus Christ”와 “the great God and our Savior Jesus Christ”로 다르게 번역되어 ‘our’가 전자는 ‘하나님’을, 후자는 ‘예수 그리스도를’ 수식하여 two persons 구문의 번역 형태를 취한다.

5. 나오는 말

디도서 2:13은 원문 자체가 배태한 구문의 난해함과 목회서신 속에 내재된 초기 기독교의 기독교론 해석이라는 난제가 복합되어 그 번역이 쉽지 않은 구절이다. 물론 한글성경이 번역, 정착되는 시기에 이 두 가지 문제는 포착되지 않았을 것이다. 모든 번역이 일치할 수 없는 것처럼 한글성경번역의 주요 저본으로 알려진 RV와 KJV도 각각 다른 번역을 보이고 있다. 그렇지만 초기의 한글성경번역본들은 이 두 성경을 참조하여 종합을 이룬 것처럼 보인다. 아펜젤러(Henry G. Appenzeller) 선교사의 의심과는 다르게⁴³⁾ 심지어 로스의 『예수성교전서』도 두 저본의 조화를 이룬 증거들이 보인다. 이런 이유에서 초기 우리말 성경의 중요한 번역본들이 두 저본의 어떤 한 쪽을 따르고 있다고 말하기 어렵다. 사실 위에서 고찰한 한글성경의 번역 과정에서 역설적인 것은 RV와 KJV가 two persons 구문의 번역을 취하는 것과 달리 그것을 저본으로 사용한 우리성경은 한글의 띄어쓰기와 그리스어 원문 “하나님”과 “예수 그리스도” 사이에 있는 두 번째 καί의 번역을 생략하므로 one person 구문으로 번역되었다는 것이다. 그리고 그 번역전통이 정착되어 『개역개정』에까지 이어진 것이다.

또한 위에서 살핀 초기 기독교론에 대한 관찰에 비추어 보면 디도서 2:13의 번역에서 중요한 기독교론적 칭호인 “구주”(σωτήρ)가 하나님과 예수 그리스도 사이에서 빈번하게 그 존칭의 ‘전환현상’ 혹은 ‘상호교환’이 있음을 확인했다. 그러나 이 현상을 “하나님”(θεός) 호칭에까지 단순하게 적용하기는 쉽지 않을 뿐 아니라 조심스러운 접근이 필요함을 알게 되었다. 이런 이해는 디도서 2:13이 그리스어 구문의 외적 형식이 복잡함에도 불구하고 내용적으로 두 번째 καί의 번역을 다시 살리면서 θεός는 성부께 그리고 σωτήρ는 성자에게 각각 나누어서 존칭하는 two persons 구문을 자연스럽게 제안한다.

- two persons에 따른 디도서 2:13의 새로운 번역(안)
 복스러운 소망, 곧⁴⁴⁾ 위대하신 하나님과 우리 구주 예수 그리스도의
 영광이 나타나심을 기다리게 하셨으니

하지만 그럼에도 불구하고 우리 성경의 번역 전통을 따라 지금 유지되고

43) 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고”, 99-132, 121-125. 아펜젤러는 『로스역』을 대체로 폄하했으며 그 주요 이유 중의 하나는 『로스역』이 KJV보다 RV에 의존했을 것이라는 의심이다.

44) 여기서는 큰 논란이 없는 첫 번째 καί를 설명적으로 번역했다.

있는 one person 구문을 보수(保守)하려면 지금처럼 “우리의 크신 하나님 구주 예수 그리스도”라고 번역하여 중요한 기독교적 칭호들을 그저 나열 하는데 그칠 것이 아니라 지금까지 누락했던 원문의 두 번째 *καί* 를 번역하여 그 의미를 살려 넣고 그 서술 관계도 보다 분명히 하여 “하나님이신 예수 그리스도”를 명시적으로 고백하는 형식을 취해야 할 것이다.

- one person에 따른 디도서 2:13의 새로운 번역(안)
복스러운 소망, 곧 우리의 위대하신 하나님과 구주이신 예수 그리스도의 영광이 나타나심을 기다리게 하셨으니

<주요어>(Keywords)

디도서 2:13, 디도서 2:13의 기독교론, 목회서신의 기독교적 호칭 하나님과 구주, one person/two persons 구문, 한글신약성경 번역사.

Titus 2:13, the Christology of Titus 2:13, God and Savior: christological title in the Pastoral Epistles, one person/two persons phrases, translation history of the Korean New Testament.

(투고 일자: 2017년 7월 12일, 심사 일자: 2017년 9월 4일, 게재 확정 일자: 2017년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- 『예수성경전서』, J. 로스 역, 경성: 문광서원, 1887.
- 『신약전서』, 동경: 성서공회(영국성서공회 경성지부), 1906.
- 『성경개역』, 경성: 조선성서공회, 1938.
- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2004.
- 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사 II: 번역·반포와 권서사업』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 민영진, “로스 역 누가복음서의 서지 사항과 번역의 성격”, 『성경원문연구』 2 (1998), 120-167.
- 이만열, “한글 성경 완역 출판과 한국 사회”, 대한성서공회 편, 『한글 성경이 한국 교회와 사회, 국어 문화에 끼친 영향』, 서울: 대한성서공회, 2011, 7-54.
- 조병수, “『신약전서』(1906년) 로마서의 번역 고찰”, 『성경원문연구』 29 (2011), 83-104.
- 최성일, “『로스역』 신약 성서의 특징과 저본에 관한 소고”, 『Canon&Culture』 4권 2호 (2010), 99-132.
- 디벨리우스, 마르틴, 『목회서신』, 김득중 역, 국제성서주석 42, 서울: 한국신학연구소, 1996.
- 바운스, 윌리엄 D., 『목회서신』, 채천석, 이덕신 역, WBC 성경주석 46, 서울: 솔로몬, 2009.
- 프리드리히, G., 『예수의 죽음』, 박영옥 역, 서울: 한국신학연구소, 1988.
- 피, 고든 D., 『바울의 기독교론』, 홍인규 외 역, 서울: 기독교문서선교회, 2009.
- 허타도, 래리, 『주 예수 그리스도』, 박규태 역, 서울: 새물결플러스, 2010.
- Aland, Kurt and Aland, Barbara, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.
- Blass, F., Debrunner, A., and Rehkopf, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Bowman, Robert M., Jr., “Jesus Christ, God Manifest: Titus 2:13 Revisited”, *JETS* 51:4 (2008), 733-752.
- Bultmann, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*, KEK, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- Fohrer, G., “σωτήρ”, G. Friedrich, ed., G. W. Bromiley, trans., *TDNT*, vol. VII, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1971, 1012-1013.
- Marshall, I. Howard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, ICC, Edinburgh: T&T clark, 1999.

Pokorný, Petr and Heckel, Ulrich, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 2798, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

Quinn, Jerome D., *The Letter to Titus*, The Anchor Bible 35, New York: Doubleday, 1990.

Schelkle, K. H., “σωτήρ”, H. R. Balz and G. Schneider, eds., *EDNT*, vol. III, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993, 325-327.

Wall, Robert W. and Steele, Richard B., *1&2 Timothy and Titus*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2012.

Wallace, Daniel B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Toronto: Harper Collins, 1996.

<Abstract>

**Is Jesus Christ the Predication of God?:
The Korean Bible Translation of Titus 2:13**

Young-in Kim
(Seoul Theological University)

Titus 2:13 causes a significant discussion about the translation as popular versions of the English Bible show the disagreement (NIV, NAS/RSV, KJV etc.). This phenomenon can also be found in the Korean Bible translations. The key issue of the translation is whether Titus 2:13 calls Jesus “God”. So the question that arises is whether the two titles “God” and “Savior” (θεός and σωτήρ) refer to one person, Jesus Christ (the Son) or to two persons (the Father and the Son). Possibly, the occurrence of this issue is due to the fact that in order to understand the verse, it is necessary to have profound comprehension about the complexity of the origin Greek syntax externally and also about the (Pauline) Christology of early Christianity internally.

In the case of the complexity of the Greek Syntax, we should focus on the two καί in the middle of the sentence. Especially the second καί plays an important role which connects the two titles θεός and σωτήρ. But the difficulties here are to distinguish whether these two titles are tied together only to Christ or whether they are used separately for God and Christ respectively. Unlike what is often mentioned here, I do not think the Granville Sharp Rule (The-Substantive-καί-Substantive) applies strictly. I therefore also see here that the second καί has the function not as an appositional but as an equivalent conjunction. In the case of the title interchange between God and Christ, it is often overestimated in the discussion regarding Christ’s divine nature. Certainly the σωτήρ’s use of God-Christ interchange is widely and frequently recognized. The application of salvation can be the predication of Christ as well as the Father. But for the usage of the title θεός in the phenomenon appears very limitedly and carefully. That is an evidence that it is difficult to clearly and explicitly designate Jesus Christ as θεός.

Beginning with Ross’s first complete translation of the New Testament 『예수 경교전서』 (1887), early Korean Bible versions have been influenced by English

translations like the Revised Version (RV) and the King James Version (KJV). According to the translation tradition of these versions, Titus 2:13 in early versions of the Korean Bible has been translated, in terms of content, into the two-persons phrase. Though the process of translating and revising, the text has been modified according to the specificity of the Korean language such as *spacing words* and especially omitting the second *καί*. In this regard, the New Korean Revised Version (1998) which is the official Bible in Korea for liturgy that has inherited this tradition of Korean Bible translation seems to simply give a list of majestic titles. In the next revision of this Bible, it is necessary to clarify the grammatical relationship and the theological position.

야고보서 5:7-20에 대한 ‘담화 분석’ —“고난을 견디어 내라! 하나님 그리고 이웃과의 관계성을 유지하면서!”¹⁾—

유지운*

1. 서론

오랜 동안 학자들은 야고보서를 다양한 격언과 지혜의 말씀을 담고 있지만, 내부적으로는 어떠한 논리적인 문학적 구조를 갖지 않는 ‘명언 모음집’(anthology)처럼 여겨왔다.²⁾ 그러나 최근 연구들은 비록 학자들마다 관점들이 조금씩 다르기는 하지만, 야고보서가 서신 안에서 문학적 연결성을 갖고 있음을 분명하게 보여주고 있다.³⁾ 야고보서에 대한 이러한 새로운 이

* Lutheran School of Theology at Chicago에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 명지대학교 교목. jwyo0115@gmail.com.

- 1) 본 논문은 제 13회 한국 신약학회 콜로키움(2014년 7월 5일, 강동 온누리 교회)에서 저자가 발표했던 발표 원고를 논지의 명료성, 방법론적 타당성, 그리고 표현의 적합성 측면에서 수정, 편집, 보완한 논문임을 밝힌다.
- 2) 대표적으로 디벨리우스(Martin Dibelius)와 같은 학자는 야고보서의 문학 장르를 ‘도덕적 권고/교훈’(paraenesis)으로 분류하고 있다. 그는 야고보서의 취사 선택적 특징과 연속성의 부재를 서신에 나타나는 주요 특징이라고 지적한다. 그러나 이 같은 입장은 디벨리우스가 야고보서 안의 많은 문학적 연결성(coherence)을 포착하는 데에 실패하고 있다는 점에서 결함이 있다. 최근 ‘담화 분석’(discourse analysis or text-linguistic analysis) 및 수사학적 비평(rhetorical criticism) 방법들은 이를 뒷받침해 주는 데에 중요한 역할을 하고 있다. 참조, Martin Dibelius, *James: A Commentary on the Epistle of James*, Hermeneia (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1976), 3-7.
- 3) 참조, Luke T. Johnson, *The Letter of James*, Anchor Bible 37A (New York: Doubleday, 1995); David M. Rhoads, “The Letter of James: Friend of God”, *Currents in Theology and Mission* 25 (1998), 473-486; Patrick J. Hartin, *James*, Sacra Pagina 14 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003); Mark E. Taylor and George H. Guthrie, “The Structure of James”, *CBQ* 68:4 (2006), 681-705; Ernst R. Wendland, “The Drama of James: The oral performance of a NT epistle and its implications for Bible translators, with special reference to James 2:14-26” (Sibiu, Romania: the 62nd Meeting of the SNTS, 2007.7.31.-8.3.), 1-52; 야고보서의 문학적 일관성에 주목한

해를 공고히 하는 데에 ‘담화 분석’(discourse analysis or text-linguistic analysis)이 수사학적 비평과 더불어 중요한 역할을 해 오고 있다. ‘담화 분석’(discourse analysis)이란 용어는 학자들마다 조금씩 다른 의미로 사용하는 경향이 있다. 본고에서는 좁은 의미의 개념으로 ‘본문-언어 분석’을 통한 ‘담화 분석’을 연구방법론으로 채택한다.⁴⁾

특히 집중하여 분석하고자 하는 본문은 서신의 결론 부분(약 5:7-20)이다. 이 결론 부분은 표면적으로는 본문 바로 앞에 전개되었던 다른 ‘담화들’(discourses)과 연관성이 없는 많은 명령형 권고들의 단순 모음처럼 보인다. 하지만, 문학 비평적 한 관점으로부터 볼 때, 야고보서 5:7-20은 야고보서의 궁극적 목적을 담지하고 있으면서 이와 관련한 구체적 권고들을 제시함으로써 전체 서신을 효과적으로 결론짓고 있다. 본문 바로 앞의 담화들에서 ‘부자들’에 대한 혹독한 비평이 주어진 점을 고려할 때, 이 결론 부분은 청중들을 향해 다음의 두 도전적인 질문들에 대답한다고 볼 수 있다: 1. (그렇다면) 심판과 구원에 대해 어떻게 준비해야 할까? 2. (그렇다면) 현재 겪는 고난(억압)을 견디면서 공동체로서 어떻게 살아야 할까? 필자는 다음과 같이 주장한다: 야고보서 5:7-20은 서신 작성자의 ‘흠어진 열 두 지파’를 향한 궁극적 목적—진리에서 떠나 방황하는 사람들을 되돌아오게 하는 것—을 드러내고 있다. 이와 관련하여 청중들에게 하나님과의 수직적 관계성과 공동체 구성원들 사이의 수평(평화)적 관계성을 유지하면서 현재 고난의 상황을 견디어 낼 것을 권면하고 있다.

본고에서는 야고보서 전체와 특별히 결론 부분을 다룰 때 이른바 ‘위로부터 아래로’(top-down approach) 방식을 취할 것이다.⁵⁾ 우선 주제별로 서신 안의 각 단락들을 분석하면서 논지가 전개될 때 엄격하게 연역적이지는 않

국내 연구서로는 참조, 이승호, 『야고보서』, 한국장로교총회창립 100주년 기념 표준주석 (서울: 한국장로교출판사, 2013); 이승호, “야고보서에 나타난 교회의 세속성 문제”, 『신약 논단』 21:1 (2014), 233-265.

4) ‘담화 분석’의 정의에 대하여는 참조, Joel B. Green, “Discourse Analysis and New Testament Interpretation”, Joel B. Green ed., *Hearing the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 175-178. 바울서신에 대한 ‘담화 분석’에 대하여는 참조, John D. Harvey, *Listening to the Text: Oral Patterning in Paul’s Letters* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998). ‘담화 분석’을 통해 얻는 통찰력들에 관하여는 참조, Jeffrey T. Reed, “Identifying Theme in the New Testament: Insights from Discourse Analysis”, Stanley E. Porter and D. A. Carson, eds., *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*, JSNT Supplement Series 113 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 75-76, 100-101.

5) ‘위로부터 아래로’ 방식이란 우선적으로 한 문학작품 전체의 윤곽을 그리고 그 다음 특정한 단락에 대해 다른 단락들과의 연결점들에 초점을 맞추며 면밀한 읽기를 하는 것을 말한다. 참조, David A. Black, *Linguistics for Students of New Testament Greek: A Survey of Basic Concepts and Applications*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995), 192-193.

지만 그래도 어떤 목적을 가지고 서신 후반부로 향하고 있다는 점을 보일 것이다. 그다음 야고보서 5:7-20에 대한 분석에서 필자는 이 단락이 교차대 구 기법(chiasm)과 병행기법(parallelism)에 기초한 문학적 통합성(integrity)을 갖고 있다는 것을 보일 것이다. 마지막으로 야고보서 5:7-20이 서신 안에서 어떻게 기능하고 있는지를 보이기 위하여 그것의 언어적, 수사적, 그리고 구전적(oral/aural) 특징들에 초점을 두며 단락 별로 주석을 할 것이다.

2. 본론

2.1. 야고보서 안에서 주제의 전개 과정[거시적 분석]

2.1.1. 야고보서 1:1

야고보서의 서두는 고대 편지에서 많이 나타나는 것과 같이 말하는 이(야고보)와 듣는 청중들(흩어진 열 두 지파)을 식별하게 해준다. 그러나 바울서신들에서 많이 나타나는 감사 표현들과 서신의 결론 부분의 작별인사 등은 찾아보기 어렵다.⁶⁾ 야고보서 1:1은 청중들에 대한 정황적 특성을 ‘흩어진 열두 지파’(ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ)라는 추상적 표현으로 기술한다. 이에 더하여 ‘기뻐하라’(χαίρειν)는 명령어는 분명한 ‘희망’의 상황 위에 기초하고 있는데, 이는 본고의 주요 관심 부분인 결론 부분(약 5:7-20)의 희망적 정황과 연결된다: ‘주님의 오심’(약 5:7, 8). 또한 하틴(Patrick Hartin)이 지적하고 있는 것처럼, 야고보서는 그 저자를 ‘야고보’라고만 할 뿐 더 이상 저자의 정체성에 대해 부연하지 않는다. 그럼에도 불구하고 청중은 그를 예루살렘 교회의 수장이었던 주의 형제 야고보와 연관시키게 되었을 것을 짐작할 수 있다.⁷⁾ 이와 같이 야고보서의 첫 절은 서신의 전반적인 정황과 목적을 설정하고 있다.

2.1.2. 이중 도입(약 1:2-12/1:13-25)

2.1.2.1. 야고보서 1:2-12(‘인내를 통한 완전함’)

첫 도입 부분에서 저자는 ‘인내를 통한 완전함’이란 주제를 보여 준다(약

6) 이것은 학자들 간에 야고보서의 장르 구분을 달리하는 이유가 되기도 한다. 학자들의 다양한 입장들은 대략 네 가지를 들 수 있다: 서신(letter), 도덕적 권고(paraenesis), 혹평(diatribе), 논지와 논증을 갖는 도덕적 권고(protreptic discourse). 야고보서의 장르와 목적에 대하여는 참조, Patrick J. Hartin, *James*, 10-16.

7) 야고보서 특유의 저자의 권위를 세우는 간결한 표현으로 이해할 수 있다. *Ibid.*, 51.

1:2-12). 이 부분에는 서로서로 고립되어 있는 인상을 주는 다양한 주제들이 나타나고 있다: ‘완전함’, ‘유혹/시험을 견디어 냄’, ‘하나님으로부터 지혜를 구하고 의심하지 않음’, 그리고 ‘부유한 자와 낮은 자’. 본고의 지면의 한계 때문에 이 단락의 문학적 통일성에 대한 자세한 분석을 시도하지는 않을 것이다. 다만, 집중 관심 부분인 결론 부분의 문학적 분석을 통해 짜임새 있는 야고보서의 문체를 보이는 것으로 대신할 것이다. ‘시련을 견디어 냄을 통한 완전함’이 핵심 주제라고 한다면, ‘의심 없이 하나님으로부터 오는 지혜 구하기’, ‘이중 마음’, 그리고 ‘부유한 자와 낮은 자’에 대한 진술들은 ‘하부 주제’로서 기능하면서 핵심 주제를 보완해 준다. 이렇게 볼 때 ‘인내를 통한 완전함’이라는 주제가 첫 도입 부분 담화에 잘 나타나고 있으며, 전체적으로 교차대구 기법이 작동하고 있고 그 안에 병행기법이 효과적으로 기능하고 있다.

2.1.2.2. 야고보서 1:13-25(‘완전해지기 위해 심겨진 말씀을 받는 것’)

다음 담화에서 야고보는 다음과 같은 여러 다른 주제들을 다룬다: ‘유혹의 이유’, ‘변함없으신 하나님의 성품’, ‘완전한 선물의 근원’, ‘말하기’, ‘행하기’, 그리고 ‘자유하게 하는 완전한 율법’. 이것들 역시 조각조각 파편처럼 흩어진 내용들로 보인다. 하지만, 본문에 대한 면밀한 읽기를 통해 야고보서 1:13-25가 문학적으로 잘 디자인되어 있는 구조로 그 안에 교차대구 기법과 병행기법이 작동하고 있음을 볼 수 있다.⁸⁾ 이 두 번째 도입 부분은 ‘유혹’이 하나님으로부터 오는 것이 아니라 악한 욕망으로부터 옴을 보여주고 있다. 그리고 이 악한 욕망은 사람을 엮어매고, 죄를 짓게 하고, 궁극적으로는 죽음에 이르게 할 수 있다.⁹⁾ 대조적으로 변함없이 자비로우신 하나님은 모든 완전한 선물들을 허락하신다. 이 선물을 얻는 유일한 길은 하나님을 의심하거나 세상으로부터 기원하는 자기 자신의 욕망에 의지하는 것이 아니라, 온

8) 역시 본고에서는 지면의 한계 때문에 이를 규명하려 하지는 않을 것이다. 다만 향후 야고보서에 대한 보다 다양한 문학 비평적 연구들을 통해 다루어질 기회가 있기를 바란다. 이와 관련하여 이 단락에 대한 자세한 문학적 구조 이해는 다음의 미간행 자료를 참조할 수 있다.

David M. Rhoads, “The Letter of James (Structure)” (Unpublished graduate seminar paper, Lutheran School of Theology at Chicago), 2-3.

9) 로즈(David M. Rhoads)는 통찰력 있게 다음과 같이 기술한다: “욕망이 죄로 이끌려질 필요는 없다. 만일 사람이 무언가가 부족하면, 그들은 지혜를 공급해 주시는 하나님을 바라볼 수 있다. 지혜는 세상으로부터 오는 어떤 것들이 없다고 해도 하나님으로부터 오는 온전함을 찾을 수 있도록 해 준다(1:5). 그러나 욕망을 충족시키기 위해 하나님 대신 세상을 바라보면, 그때 유혹과 죄가 뒤따르게 된다.” 참조, David M. Rhoads, “The Letter of James: Friend of God”, 476.

유함으로 마음에 심겨진 말씀을 받는 것이다.¹⁰⁾ 은유함으로 심겨진 말씀을 받는 것은 그 말씀을 단지 듣고 잊어버리는 것이 아니라, 그것을 행하는 삶의 방식과 연결된다. 이것은 모든 사람에게 도전을 주는 말씀이지만 특별히 야고보서의 청중들에게 그러했을 것이다.¹¹⁾ 중요한 것은 이들 주제들이 야고보서의 본론 부분(약 2:1-4:12)에서 다시 다루어진다는 점이다. 이러한 점에서, 두 번째 도입 부분 담화는 선행하는 주제를 구체화하면서 동시에 서신 본론의 내용을 간결하게 소개하는 역할을 하고 있다.

다음 주제별 분석에서 필자는 각 담화 단락들 안에 나타나는 주제들에 초점을 맞출 것이다. 그래서 야고보서가 자체적으로 ‘상호 엮임’의 특성을 보유하고 있고, 또한 전체로서 논지가 한 목적을 가지고 전개되고 있다는 것을 보일 것이다.

2.1.3. 본론 부분(약 2:1-11[inclusio, 2:12-13]/2:14-26/3:1-12/3:13-4:10[inclusio, 4:11-12]/4:13-5:6)

2.1.3.1. 야고보서 2:1-11(‘차별하지 말것! 자유하게 하는 완전한 율법에 따라 말씀을 행하기!’)

본론 부분에 대한 간략한 요약은 야고보서 1:19-25와 1:26-27에서 찾아 볼 수 있다.¹²⁾ 야고보서 2:1-11은 ‘차별/편애’라는 이슈를 다룬다. 여기서 ‘차별/편애’는 ‘순전하고 더럽혀지지 않은 종교(영성)’(1:27)와 대조되고, 자유하게 하는 율법을 따르는 것과 관련된 ‘말씀을 행함’과도 대조된다.¹³⁾ 야고보

10) 케네트 톨레프슨(Kenneth D. Tollefson)은 야고보서의 변증법적 담화 스타일을 강조한다. 즉 야고보서는 은유함으로 심겨진 말씀을 받는 것뿐만 아니라, 동시에 세상적인 인색함/동기의 비순수성/사악함 등을 버리는 것을 강조하고 있다고 주장한다. 참조, Kenneth D. Tollefson, “The Epistle of James as Dialectical Discourse”, *Biblical Theology Bulletin* 27 (1997), 65.

11) ‘심겨진 말씀을 받기’와 ‘말씀을 행하기’ 사이의 이러한 밀접성은 연결 접사 $\delta\epsilon$ (그러나)의 사용 위에 기초하고 있다. 이 연결 접사는 앞 선 주제와 후속하는 주제를 역접의 방식으로 연결하는 기능을 갖고 있다. 이러한 방식으로 연결 접사 $\delta\epsilon$ 는 후속하는 단락을 새로운 어떤 것 혹은 차이가 나고 뚜렷한 어떤 것으로 만든다. 참조, Stephen H. Levinsohn, “Some Constraints on Discourse Development in the Pastoral Epistles”, Stanley E. Porter and Jeffrey T. Reed, eds., *Discourse Analysis and the New Testament: Approaches and Results*, JSNT Supplement Series 170 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 320-321.

12) 여기에서 저자가 얼마나 주의 깊게 본론 부분으로 접근해 가고 있는지를 알 수 있다. 약 1:19-25가 전체 서신의 본론 부분(2:1-5:6)과 주제들에 의한 상호 밀착성을 갖고 있다면, 약 1:26-27은 ‘말하기’와 ‘행하기’의 문제(2:1-3:12)에 대한 특정한 집중을 보여 준다. 이것은 야고보서의 ‘상호-엮여진 담화’(interwoven discourse)로서의 성격을 보여주는 또 하나의 중요한 단서가 될 수 있다.

13) 약 1:26-27은 약 2:1-3:12의 내용들을 뒤집어진 순서로 요약하고 있다. 약 1:26-27이 우선 허의 통제의 문제를 기술하고 그 다음 말씀을 행하는 것—‘약자를 돌보는 것’과 ‘자기 자신을 세속

서 2:1-11에서 저자는 ‘말씀을 행함’이라는 이슈를 다루는데 정황적으로 구체화된 차별의 예를 통하여 그리한다.¹⁴⁾ 그리고 ‘가난한 자’와 ‘부유한 자’에 대한 생각은 같은 단어들의 반복을 통해 첫 도입 부분(1:2-12)과 연결점을 갖게 되고, 그것은 또한 청중들의 삶의 정황의 윤곽을 보여준다. 그런가 하면, 저자는 부자들의 세속적 권력과 청중들의 부자들을 향한 편애(favoritism)를 혹독하게 비판한다(2:5-7).¹⁵⁾ 부정 의문문들의 사용이 야고보서 2:5-7에서 연속적으로 나타나는데, 이것은 이 부분이 청중들로 하여금 그들 자신의 특정한 삶의 자리에서 그들의 생활 방식을 돌아보도록 하는 수사적 함의를 수반함을 알 수 있다. 더군다나 야고보서 2:8-11에서 ‘최고의 율법’(royal law)이란 주제가 다시 나타나는데, 이것은 앞의 담화(1:19-25)에서 언급되었었다. 여기에서 논지의 핵심은 율법이 아니라 ‘자유하게 하는 율법’이고, 문자적으로 말씀을 행하는 것이 아니라 자유하게 하는 율법에 의해 심판 받아야만 하는 사람들로서 말씀을 행하는 것(2:12-13)을 말한다. 야고보서 2:12-13은 4:11-12와 함께 한 중요한 인클루지오(inclusio)를 형성한다.

요약하면 전반적인 주제는 ‘인내를 통한 완전함’에서 ‘마음에 심겨진 말씀을 온유함으로 받기’로 이동하고 있고, 후자는 또한 야고보서 2:12-13에서 ‘자유하게 하는 율법을 따라 그 말씀을 행함’이라는 주제와 밀접하게 연관되고 있다.

2.1.3.2. 야고보서 2:14-26(‘말씀을 행하라! 아브라함과 라합의 예를 숙고하라!’)

야고보서 2:14-26에서 저자는 ‘행함’을 강조한다. 저자는 ποίησις(행함, 1:25) 대신에 반복적으로 한 유사한 단어, 즉 ἔργον(‘일’, 2:14, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 26)을 사용하고 있는 점이 현저하게 눈에 띈다.¹⁶⁾ 야고보서 2:2-4

으로부터 지키는 것’—의 문제를 기술하는 반면에, 후자 즉 ‘말씀을 행하는 것’이란 주제가 약 2:1-3:12에서는 더 먼저 나오는 뒤집혀진 순서를 확인할 수 있다. 참조, Peter H. Davids, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 100-104.

- 14) προσωποληψία(차별, 2:1)와 προσωποληπτείτε(편애/차별을 보여주다, 2:9)는 ‘인클루지오’(inclusio)를 형성하면서 약 2:1-11을 한 담화 단위(discourse unit)로 만들어 주고 있다.
- 15) 세속적 권력에 대한 반대를 고려할 때 이 부분은 서신의 핵심 부분이라 할 수 있는 약 4:1-10 부분과 연결점을 갖는다. 약 4:1-10에서 청중들은 세상과의 친교를 버리고 하나님께로 가까이 나아가라고 요청 받고 있다. 톨레프슨은 이와 같은 변증법적 담화의 특징이 야고보서 전체에 걸쳐 나타나고 있음을 강조한다. 참조, Kenneth D. Tollefson, “The Epistle of James as Dialectical Discourse”, 64-66.
- 16) 이 단락에서 ἔργον(일)의 만연한 사용은 이전 ‘행함’ 담화들과 한 뚜렷한 차이를 드러낸다. 이 단락은 일상생활에서의 더욱 실용적인 이미지를 제공하고 있다는 점에서 이전 담화들과 구별된다. 한 예로 가난한 자들에게 필요를 공급해 주는 것을 들 수 있다.

에서와 같이 한 짧은 ‘에세이’가 다시 한 번 나타난다(2:15-16). 이 에세이에 서는 가난한 자들의 필요들과 또한 그들을 향한 삶의 태도를 다루고 있다. 이런 점에서, 부한 자들을 대하는 삶의 태도를 다루는 야고보서 2:2-4와 가난한 자들을 향한 삶의 태도를 다루는 2:15-16은 주제 면에서 서로 대비되고 대조된다고 할 수 있다. 이러한 ‘에세이’의 반복적 사용은 두 담화들에 존재하는 논지 전개 방식에 있어서의 상호 밀착성을 제공한다고 할 수 있다. 야고보서 2:14-16은 τί τὸ ὄφελος(무엇이 유익이냐?)라는 인클루지오(inclusio, 2:14, 16)에 의해 한 작은 단위 단락을 이루고 있다. 이 단위 단락 안에 두 개의 뚜렷한 ἐάν 조건절과 두 개의 암묵적 ἐάν 조건절이 나타나고 있다.¹⁷⁾ 야고보서 2:14-16에서 수사의문문을 통해 단위 단락이 시작하고 끝나는 것(τί τὸ ὄφελος[무엇이 유익이냐?])은 2:1-4에서 수사의문문이 단락을 시작하고 끝맺는 것과 유사하다. 이 외에도 매우 주의 깊게 고안된 절이 야고보서 2:18에서 포착된다: σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω(너는 ‘믿음’을 갖고 있느냐? 나는 또한 ‘행함’을 갖고 있다.). 이 짧은 문장 안에서 한 분명한 병행구조를 발견할 수 있다. 이어서 야고보서 2:18b는 준-병행 문장구조를 보여 준다: δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγὼ σοὶ δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν(‘행함’이 없이 너의 ‘믿음’을 나에게 보이라! 그러면 나는 행하는 일들로부터 나의 ‘믿음’을 너에게 보여주겠다.). 두 명의 구약성서 인물의 예들(아브라함과 라합)이 나타나는데 이것은 결론 부분(5:7-20)에서 욥과 엘리야가 나타나는 것과 유사점이 있다. 요약하면, 야고보서 2:14-26은 자체적으로 하나의 분명한 문학적 구조를 보유하고 있고, 살펴본 것처럼 교차대구 기법, 병행기법, 그리고 인클루지오 등을 문학적 장치로 사용하면서 ‘말씀을 행하라’는 것을 강조한다.

2.1.3.3. 야고보서 3:1-12(‘혀 사용에 대한 연설’: 올바르게 말하기!)

저자는 ‘행함’이라는 이슈를 ‘말하기’라는 주제로 전환시킨다(3:1-12). ‘말하기’의 주제는 야고보서 1:19, 26에서 간략히 언급되었고, 2:1-13에서 암묵적으로 다루어지기도 했다. 특히 야고보서 2:12-13과 3:1-12는 상응하는 관계에 있는데, 두 부분 모두 ‘말하기’라는 주제를 ‘종말론적 심판’의 정황 하에서 다루고 있다.¹⁸⁾ 흥미로운 것은 야고보서 2:14-26과 3:1-12 사이에

17) 약 2:2-4와 2:15-16 모두에서 저자는 ἐάν으로부터 시작되는 제2유형(급)의 가정적 조건 문장을 사용하고 있고, 조건절(protasis)에서는 가정법 동사들을 포함하고 있다. 이에 더하여 야고보서 안에서 ἐάν의 첫 사용(2:2-4)은 제1유형(급)의 조건절 접속사 εἰ(사실의 문제로서의 조건)의 사용이 약 1:5, 23, 그리고 26에 나타나고 있는 것과 ‘대조’된다. 또한 ἐάν의 두 번째 사용(2:15-16)은 약 2:8, 9, 10에서 조건절 접속사 εἰ가 사용되고 있는 것과 ‘대조’된다는 점이 흥미롭다.

밀착성을 포착하기가 쉽지 않다는 것이다. 즉, 야고보서 3:1-12는 바로 앞 선 담화보다 오히려 멀리 떨어진 담화와 더 연관이 된다는 점인데, 이는 야고보서가 ‘상호 엮임’(interwoven)의 특성을 갖는 담화임을 뒷받침 해준다.¹⁹⁾ 저자는 혀를 통제하는 일의 필수성과 효과를 설명하기 위해 자연 혹은 일상생활의 비유들을 사용한다: 야고보서 3:3(말 입의 재갈), 3:4(바다의 배), 3:5a(큰 숲을 태우는 작은 혀), 그리고 3:5b-7(숲 속의 불). 이러한 비유들은 야고보서 1:6(바다의 파도와 바람)과 1:11(들꽃의 꽃)의 자연 비유를 떠올리게 한다.²⁰⁾ 또한 야고보서 3:6의 수수께끼 같은 어구는 1:13-15에 나타나는 죄의 발전과정과 연결될 수 있다.²¹⁾ 끝으로 야고보서 저자는 비유들로부터 1인칭으로 진술되고 있는 좀 더 담론적인 수사로 이동한다: 야고보서 3:5-8로부터 3:9-12로.²²⁾ 간략히 하면, 야고보서 3:1-12에서 저자는 개인적 말하기/가르치기의 정황의 기초 위에서 인간의 혀를 통제하는 것에 관한 이슈에 초점을 맞추고, 그 결과 ‘올바르게 말하기’라는 주제가 강조된다.

2.1.3.4. 야고보서 3:13-4:10(‘위로부터 오는 지혜’와 ‘하나님과 친구 됨’)

그 다음 단락인 야고보서 3:13-4:10은 야고보서에서 중요한 전환점 역할을 하고 또한 가장 핵심적인 단락으로 볼 수 있다. 저자는 자유롭게 하는 율법을 따라 말썸을 행하고 의롭게 말하는 삶의 기본적인 양식을 강조하고 있다: ‘위로부터 오는 지혜’ 그리고 ‘하나님과 친구’. 야고보서 3:13-18에는 ‘하늘과 땅’의 논법이 나타나는데 위로부터 오는 지혜와 땅의 지혜를 암

18) 참조, Mark E. Taylor and George H. Guthrie, “The Structure of James”, 696. 이 종말론적 정황은 또한 결론 부분(약 5:7-20)과도 연결된다.

19) 로버트 월(Robert W. Wall)은 또 하나의 관측을 제시한다. 즉 약 3:1b-2a에 나타나는 ‘완전한’과 ‘전체의’의 단어 조합은 약 1:4에서의 두 단어의 조합과 상응한다는 점이다: ‘완전한-아무 것에도 부족함이 없는’ 그리고 ‘완전한-몸 전체를 조절하고 통제하는 것.’ 그는 또한 ‘주’(Lord)라는 단어가 사용되는 곳에서 야고보서 저자는 종말론적 의미를 그의 권고 내용 안으로 들여온다고 주장한다. 참조, Robert W. Wall, *Community of the Wise: The Letter of James, The New Testament in Context* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1997), 164-165.

20) 이러한 일상적 비유들의 그림 이미지들은 약 5:7-20의 자연 비유들과도 상응한다. 추가적으로 작은 것에서 큰 것(혹은 전체)으로 이동하는 것의 함축된 의미는 약 5:19-20을 이해하는 데에도 도움이 될 수 있다.

21) 이것은 또한 약 5:19-20과도 영혼을 구원하는 주제에 관련한 연결될 수 있다. 왜냐하면 그것이 죄/통제되지 않은 혀의 발전 과정을 다루기 때문이다. 참조, Ibid., 170-171.

22) 1인칭 복수 동사가 약 3:9에서만 두 번 사용된다. 하지만 그것은 저자의 주제적 발전이 좀 더 인격적인 측면을 포함한다는 함의를 담고 있다. 이 인격적 측면은 논지를 저자의 목회적 관심이 뚜렷하게 드러나고 있는 결론 부분(5:7-20)으로 이끌어 가는 데에 기여한다. 참조, Ibid., 173-177.

시하고 있다. 그런가 하면 살짝 다른 논법-세상과의 친교와 하나님과의 친교-이 다음 담화 단위인 야고보서 4:1-10에 나타난다.²³⁾ 이 전체 단락에서 저자는 두 대립하는 입장을 극명하게 대조시킨다: 즉 ‘위로부터’와 ‘아래로부터’. 저자의 관심은 이제 위로부터 오는 지혜, 즉 하나님과 친밀한 교제의 삶으로 이전된다. 이는 곧 동시에 아래로부터 오는 땅의 지혜, 곧 세상과 친밀한 교제의 삶을 버리는 것을 의미하기도 한다. 야고보서 3:13과 4:1의 수사적문문의 중요성은 차치하고라도, 이 단락 안에 몇 개의 연결단어들(hook words)이 또한 나타난다. 예를 들어 형용사 μικρόν(맛이 쓴, 3:11, 14)이 현 단락과 이전 단락을 연결시키는 역할을 하고, 명사 σοφίας(지혜, 3:13)가 야고보서 1:5에서 나왔었는데 다시 나타나면서 야고보서 첫 도입 부분과 연결된다.²⁴⁾ 특별히 이 단락에서 ‘지혜’ 용어는 현 단락을 두 도입 부분 담화들과 연결시킬 뿐 아니라 저자의 논지를 야고보서 4:1-10을 경유하여 결론 부분 담화들(4:13-5:6과 5:7-20)을 향해 진전시키기 위한 기초를 설정한다고 할 수 있다.²⁵⁾

또 하나 주목할 만한 것은 저자가 논지를 결론 부분 담화들로 전개시키기 위해 야고보서 4:6을 바로 여기 ‘전환 및 핵심 단락’에 위치시키고 있다는 점이다: “그러나 그는 우리에게 더 많은 은혜를 주신다. 그것이 (구약) 성경이 말씀하고 있는 이유다: 하나님은 거만한 자들을 대항하시지만 (4:6b) 겸손한 자들에게는 은혜를 베풀어 주신다(4:6c)”. 우선, 야고보서 4:7-8에서 명령문들이 나오는데 이것은 야고보서 4:6c에 나타나는 ‘낮은 자들’에 대해 은혜를 베푸시는 하나님의 성품에 기인한다.²⁶⁾ 그다음, 야고보서 4:9-10에 명령문들이 나타나는데 이는 4:6b에서와 같이 오만한 자들에

23) 톨레프슨은 약 3:13-4:10에 변증법적 주제들이 있다는 것을 적절하게 지적한다. 그에게 있어 변증법의 의미는 한 쪽 기둥을 붙잡고 동시에 다른 한쪽은 버리는 것을 암시한다. 참조, Kenneth D. Tollefson, “The Epistle of James as Dialectical Discourse”, 65-66.

24) 테일러(Mark E. Taylor)와 거쓰리(George H. Guthrie)는 ‘지혜’ 용어가 야고보서에 두 번 밖에 나오지 않지만, 지혜 개념이 전체 서신에 대한 해석에 크게 기여한다고 주장한다. 특히 ‘지혜’ 용어가 서신 도입 부분(1:2-12)과 핵심 전환 부분(3:13-4:10)에 위치되어 있는 것을 주목하며 그 역할의 중요성을 강조한다. 참조, Mark E. Taylor and George H. Guthrie, “The Structure of James”, 697.

25) চেউ(Luke L. Cheung)은 진리의 말씀/심겨진 말씀과 지혜 사이의 차이점을 적절하게 다음과 같이 기술한다: “진리의 말씀은 사람의 ‘출생’을 위해 도움이 되는 것으로 이미 청중들이 받아들인 것인 반면에 ‘지혜’는 그들이 계속해서(현재시제) 하나님께 요청해야만 하는 어떤 것이다.” 참조, Luke L. Cheung, *The Genre, Composition and Hermeneutics of James*, Paternoster Biblical and Theological Monographs (Carlisle; Waynesboro, GA: Paternoster Press, 2003), 138.

26) 분석의 편리를 위해 약 4:6을 여기서 세 부분(a, b, c)으로 나누어 고려하고 있다. 약 4:6의 중요 부분들은 4:6b와 4:6c인데 후속하는 결론 부분 단락들과 상응하고 있다.

대항하시는 하나님의 성품에 기인한다.²⁷⁾ 이에 더하여 야고보서 4:13-5:6은 4:6b와 상응한다고 볼 수 있고, 5:7-18은 4:6c를 떠올리게 한다. 결론적으로 ‘전환 및 핵심 단락’, 야고보서 3:13-4:10은 잘 구성된 내부구조를 보유할 뿐 아니라 저자의 논지를 결론 부분 담화들로 이끌어 가는 데에 필수불가결한 역할을 하고 있다.

2.1.3.5. 야고보서 4:13-5:6(‘오만한 자’들과 ‘부자’들에 대한 혹독한 비평)

야고보서 4:13-5:6은 본론의 끝 부분으로서 ‘부자’들에 대한 이슈를 다루고 있다. 그리고 야고보서 4:6b는 ‘부자’들에 대한 혹평을 위한 기초를 제공함을 보았다. 이 담화 단락은 우리에게 서신의 본론 부분(2:1-5:6)이 시작되었던 방식을 생각나게 해 준다: ‘부자’들에 대한 담화와 ‘부자’들을 향한 청중들의 태도(2:1-11). 두 절 모두 ‘부자’들의 오만함에 대한 경고를 담고 있다는 점에서 야고보서 4:6b와 4:16의 상호밀착성을 발견할 수 있다. 이에 더하여 서신 안에서 서로 멀리 떨어져 있다고 여겨지지만, 야고보서 4:14는 직접적으로 1:10-11에 나타나는 ‘부자’들에 대한 비유적 묘사와 관련된다. 그런가하면, 야고보서 4:13-17과 5:1-6 안에 유사한 문학적 구조가 나타남을 볼 수 있다. 둘 모두 강력한 명령으로 시작할 뿐 아니라, 저자는 두 단락에서 ‘부자’들에 대항하는 저자의 혹평을 뒷받침하기 위한 비유적 표현들을 사용한다. 이런 점에서 야고보서 4:13-5:6은 단락의 담화적인 특성들을 내부적으로는 단락 안의 문학적 구조 그리고 외부적으로는 이전 담화들과의 문학적 밀착성을 통해 분명하게 보여주고 있다.

2.1.4. 이중 결론—야고보서 5:7-11/5:12-20(‘어떻게 다가오는 구원과 심판에 준비할 것인가?’/‘어떻게 인내로 견디며 공동체로서 살아갈 것인가?’)

다음 장에서 야고보서 5:7-20 단락에 대한 미시적 분석을 집중적으로 할 것이므로 여기에서는 결론 부분 담화들에 대한 개괄적 성격을 간략히 살펴보는 것으로 대신한다. 야고보서를 결론짓는 담화(discourse, 5:7-20)는 서신 도입 부분의 담화들(1:2-12/1:13-25)과는 다른 방식으로 이중 구조를 형성한다. 도입과 결론 부분 모두는 서로서로 언어 및 주제적 특징들을 통해 많은 밀착성(coherence)을 보여준다.²⁸⁾ 이에 더하여 야고보서 5:7-20은 이전

27) 요약하면, 약 4:6-10은 다음과 같이 구조적으로 이해될 수 있다: A(4:6b)—B(4:6c)—B'(4:7-8)—A'(4:9-10).

28) 벤트랜드(Ernst R. Wendland)는 다음과 같이 쓰고 있다: “인접해 있는 주제들—즉 ‘너의 믿

담화들과 다양한 연결 관계들—단어, 주제, 논지 전개 방식, 및 ‘소리(음성)’적 밀착성—을 보여준다. 그런가하면 내부 문학 구조면에서 결론 부분 담화는 많은 수사적 장치들에 의해 밀접하게 상호 연결된 구성을 보여준다. 이러한 장치들은 본문에 대한 면밀한 읽기를 통해 관측된다: 즉 단어, 문장, 및 단락별 면밀한 읽기.

2.1.5. 소결론

간략히 하면, 필자의 주장은 다음과 같다. 야고보서 저자는 그의 논지를 ‘인내를 통한 완전함’(도입 부분)—여기에서 완전해지기 위해 ‘심겨진 말씀’을 온유함으로 받기를 강조한다—이란 주제로부터 ‘자유하게 하는 율법에 따라 말씀을 행하기’(2:1-11), ‘말씀을 행함’(2:14-26), 그리고 ‘의롭게 말하기’(3:1-12)라는 주제로 이동시킨다. 그다음 야고보서 저자는 ‘전환 및 핵심 단락’(3:13-4:10)을 설정하고 그 안에서 ‘위로부터 오는 지혜’와 ‘하나님과의 친밀한 교제’에 중점을 둔다. 이런 점에서 야고보서 저자에 따르면 이 두 요소들은 의로운 방식으로 ‘말하기’와 ‘행하기’ 모두를 이끌어 줄 수 있는 동력을 제공해 준다고 할 수 있다. 또한 이 ‘전환 및 핵심 단락’은 논지를 서신 결론 부분으로 이끌어 가는 데에 있어서 확고한 기초가 되고 있다. 특별히 야고보서 4:6은 다음의 주제들을 미리 보여줌으로써 이러한 기초를 형성하는 데에 기여한다: ‘부자들을 혹독하게 비판함’(4:13-5:6)과 ‘야고보서 청중들을 권고함’(5:7-20). 따라서 이러한 ‘상호 엮임’의 특성을 가지면서 목적을 가지고 진전해 가는 담화의 연장 속에서, 야고보서 5:7-20은 야고보서의 결론 단락으로서 나타나고 있다. 이제 필자는 이 결론 단락에 대한 언어, 수사, 및 ‘소리’(음성)적 특성들에 집중하면서, 야고보서 5:7-20에 대한 미시적 분석으로 넘어가려 한다.

2.2. 야고보서 5:7-20에 대한 미시적 분석

야고보서의 결론 단락(약 5:7-20)은 문학 비평적 한 관점에서 볼 때, 두 개의 하부 단락들로 구성되어 있다: 야고보서 5:7-12와 5:13-20. 이러한 두 하부 단락들이 파편적인 명령들의 단순한 모음들처럼 보이지만, 본문을 면밀

음을 점검하기 위해 시험을 허락하고 인내를 실행하라!’ 그리고 ‘신실한 기도를 드리며 인내하라!’—이 서신 첫 부분(1:2-4, 5-8, 12)에서 특징적으로 나타나고, 서신 후반부(5:7-11, 5:13-18)에 다시 나타나는데, 이것은 확장된 이중 인클루지오를 형성한다고 할 수 있다.” 참조, Ernst R. Wendland, “The Drama of James: The oral performance of a NT epistle and its implications for Bible translators, with special reference to James 2:14-26”, 14-15.

히 읽게 되면, 이 단락들이 구성된 문학적 특성들을 잘 보유하고 있음을 알 수 있다. 이들 하부 단락들은 교차대구 기법과 병행기법에 기초한 단락의 내적 통합성을 보여줄 뿐 아니라 야고보서 서신 전체를 매듭짓는 일에 효과적으로 기여하고 있다. 야고보서 5:7-12를 통해 저자 야고보는 청중들에게 다가올 ‘심판’과 ‘구원’에 대해 어떻게 대비해야 할 것인지를 제시하고 있다. 청중들은 (짐작하건대) ‘부자들’에 의해 초래된 현재의 억압받는 상황을 희망적인 최종 ‘심판’을 기다리면서 “건디어 내라!”는 격려 섞인 권고를 받는다. 그런가 하면 야고보서 5:13-20에서 저자는 현재적 억압을 견디면서 공동체로서 어떻게 살아야 할 것인가에 대해 구체적으로 제안하고 있다. 예를 들면, 야고보서 5:13-18에는 ‘기도’의 주제가 나타나고 5:19-20에는 ‘진리로부터 방황하는 사람들을 돌이키는 일’이란 주제가 나타난다. 둘은 모두 각각으로 하나님과의 수직적 관계성과 공동체 구성원들 사이의 수평적 관계성을 반영한다.

우선적으로 필자는 야고보서 5:7-20의 문학적 내부 구조가 어떠한지를 보이고 난 뒤에, 이 결론 부분 담화가 전체 서신에서 어떻게 기능하고 있는지를 보이기 위하여, 언어, 수사 및 구전 적 특징들에 중점을 두면서, 야고보서 5:7-20에 대한 단락별, 단위별 주석을 할 것이다.

2.2.1. 야고보서 5:7-12의 구조²⁹⁾

문학 비평적 한 관점에서 볼 때, 야고보서 5:7-12은 A-B-A'-B' 형식의 병행구조를 지니고 있다. 야고보서 5:7-8(단락 A)에 나타나는 ‘인내’라는 주제는 5:10-11(단락 A')에서 반복되는데, 구약 선지자들의 인내 그리고 유명한 구약 인물 ‘욥’의 인내에 초점을 두며 반복된다. 두 단락들(A와 A') 모두는 긍정적인 명령들로 시작한다. 두 단락들 사이에는 한 격언적인 말씀(5:9, 단락 B)이 나오고 이것은 야고보서 5:12(단락 B')와 상응한다. 두 단락들(B와 B') 모두 부정적 명령들로 시작하고 잠재적인 심판의 환경을 설정하고 있는 점에서는 서로 상응하는 것을 볼 수 있다. 그리하여, 우리는 야고보서 5:7-12에서 긍정 및 부정 명령들의 병행적인 반복이라는 독특한 이 단락의 특징을 발견할 수 있다.

야고보서 저자는 단락 A(5:7-8) 안에서 그것의 형태와 내용들에 의해 a-b-b'-a'라는 교차대구 구조를 운용하고 있다. 소단위 단락 a-a'는 같은 긍정 명령, ‘인내하라’와 ‘주의 오심’이라는 유사한 표현들을 보유하고 있다.³⁰⁾ 이

29) 약 5:7-12의 문학적 구조에 대하여는 <부록 1>을 참조.

30) 참조, 약 5:7, μακροθυμήσατε(인내하라!)와 μακροθυῶν(인내하면서)이 각각 긍정 명령과 정

에 더하여 소단위 단락 b-b'는 유사한 내용들이 병치되고 있는 것을 보여준다: ‘기다리는 것’과 ‘인내하는 것’, 그리고 ‘땅으로부터의 소중한 열매’와 ‘이른 비와 늦은 비를 받는 땅’. 더구나 abb'a'는 그것들 각각의 하부-범주의 극소단위 ab를 보유하고, ab는 각각으로 현재와 미래적 함의를 갖는다. 이러한 점들은 저자의 논지가 얼마나 빠른 템포로 진전하고 있으며, 동시에 얼마나 ‘기술적으로’ 한 문학적 구조를 형성하고 있는지를 단적으로 보여준다. 그런가 하면, 야고보서 5:10-11(단락 A')은 두 부분들로 나뉘는데, 앞부분은 전반적으로 선지자들의 인내를 다루고 뒷부분은 옴의 특정한 예를 다룬다. 특별히 야고보서 5:11(A'(b))은 교차대구 기법을 사용하고 있음을 보여준다(a-b-b'-a). 마지막으로 야고보서 5:12는 준-병행구조를 보유하고 있는데(a-b-c-a'-b'-c'), 그 안에서 부정 명령들이 강조되고 있다.³¹⁾

결론적으로 저자 야고보는 각 단위의 문학적 통합성과 이 단락(5:7-12)의 논지를 효과적으로 표현하기 위해 교차대구 구조와 병행구조를 운용하고 있다. 다른 말로 하면, 저자는 청중들에게 다가올 심판과 구원(매우 가까이와 있는)을 준비하기 위하여 현재 억압받는 상황 속에서 인내하라고 매우 효과적인 수사를 동원하여 권고하고 있다.

2.2.1.1. 야고보서 5:7-8(단락 A)

중속 접속사(οὖν, 그러므로)는 뒤따르는 단락이 이전 단락의 결과임을 시사한다. 즉 이전 단락에서 저자가 ‘부자’들을 혹평한 것에 대한 하나의 결과로 이해된다는 점이다. 따라서 앞 단락의 두 가지 주요 내용을 상기할 필요가 있다: 1. ‘부자’들은 ‘가난한 자’들을 억압했고 ‘사치스럽게’ 살았다(4:13-5:6); 2. 그들은 ‘마지막 날들에’ 그렇게 행했다. 이제 야고보 저자는 이전 담화보다는 부드럽지만 여전히 강한 어조를 띄면서, ‘부자’들을 향해서가 아니라 청중을 향해 그들의 삶의 방식 쪽으로 권면의 초점을 돌려놓는다.

단락 A에서 저자는 ‘인내하라!’는 권면을 효과적으로 강조하기 위해 ‘음성적 효과’를 포함하는 수사적 장치들을 운용한다. 긍정의 아오리스트 명령(μακροθυμήσατε)이 두 차례 병행적인 방식으로 야고보서 5:7-8에서 사용된다. 야고보서 5:7에서 때를 나타내는 전치사 구(ἕως τῆς παρουσίας τοῦ

황적 분사(양식/방식을 나타내는 부사적 용법의 분사)로 기능하면서 각 단위 첫 부분에 나타난다. 또한 ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου(전치사 구, ‘주님이 오실 때까지’)와 ὅτι ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν(이유를 나타내는 부사적 용법의 종속절, ‘주의 오심이 가깝기 때문에’) 둘이 서로 상응한다.

31) 비록 이 단위 안에 긍정 명령도 있기는 하지만, 절의 선두에 위치해 있고 2인칭 명령의 직접적인 특성을 가진 ‘맹세하지 마라!’는 부정 명령이 강조되는 것으로 보인다.

κυρίου, 주께서 오시기까지)가 같은 절 안에서 조금 다른 방식으로 다시 나타난다: ἕως λάβῃ πρόϊμον καὶ ὄψιμον(이른 비와 늦은 비를 얻을 때까지).³²⁾ 또한 상호 연결되는 방식으로 τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου가 약간의 변화된 형태로 야고보서 5:8에 나타난다: ἡ παρουσία τοῦ κυρίου.³³⁾ 그런가 하면, 야고보서 5:7에는 한 그림 이미지가 나타나는데, 땅으로부터 소중한 소출을 기다리는 농부의 이미지이다.³⁴⁾ 더구나, 야고보서 5:7에서 저자가 의도적으로 ‘on’ 소리를 압축적으로 반복시키고 있음을 볼 수 있다: ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς μακροθυμῶν ἐπ’ αὐτῷ ἕως λάβῃ πρόϊμον καὶ ὄψιμον. 이 같은 ‘on’ 소리 효과를 수반하는 그림 이미지는 청중들이 저자의 ‘인내하라!’는 권고를 이해하고 받아들이는 것을 돕는다. 요약하면, 단락 A에서 저자는 ‘인내’와 ‘주의 오심’이란 개념의 반복적 언급, 인내와 관련한 생생한 농부의 이미지, 그리고 ‘음성 효과’ 등을 통해서 청중에게 ‘인내하라’는 권고의 메시지를 효과적으로 전달하고 있다.

2.2.1.2. 야고보서 5:9(단락 B)

야고보서 5:9에서 저자는 자신의 ‘에토스’(품위/품격)를 고양시키면서 청중들에게 권고한다. 권고의 내용은 ‘의로운 말하기’를 통해 공동체를 세워 가라는 것이다. 여기에서 우선 저자가 ‘격언의 말씀’을 사용하고 있는 것이 발견된다.³⁵⁾ 이 격언의 말씀은 저자에게 권위를 부여하는데, 저자가 현재 주제인 ‘인내’와 ‘의로운 말하기’를 다루는 데에 있어서 ‘상호-텍스트성’을 사용할 수 있는 능력이 있음을 보여준다는 점 때문이다.³⁶⁾ 하틴에 따르면,

32) ‘ἕτερός(비)’ 단어가 생략(elision)된 것을 확인할 수 있다. 이것은 해당 절을 보다 리드미컬하게 만들어 주는 효과를 갖는다. 모음 소리 ‘on’의 반복은 또한 이전 단락과 다른 새로운 음성적 특징을 형성하고 있다. ‘on’ 소리의 반복에 대해서는 약 5:7을 참조: “...τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς μακροθυμῶν ἐπ’ αὐτῷ ἕως λάβῃ πρόϊμον καὶ ὄψιμον.”

33) 약 5:7과 약 5:8은 같은 명령법과 유사한 구절의 반복을 통해 연결되는데 이것은 이 단락의 전형적인 수사적 특징으로 볼 수 있다. 두 절 사이에서 뚜렷한 정도는 조금 덜하지만 그림에도 불구하고 연결 단어를 볼 수 있다: ἡγγικεν(가까이 오다) 그리고 ἔστηκεν(서 있다). 이 두 단어들은 완료시제 동사들로 똑 같은 소리를 내는 접미어를 갖고 있음도 포착된다: ~κεν. 또한 ‘지시 접사’인 ἰδοὺ(보라!)가 약 5:7과 약 5:11을 서로 연결시켜 주고 있다.

34) 청중들은 저자가 자연에 관한 예들을 들 때 그림 이미지를 느꼈음이 틀림없다: 들, 꽃, 태양, 바다(1:1-12), 그리고 숲, 불, 바다, 배, 배의 키, 혀(3:1-12). 이에 더하여 본론 부분의 도입 및 결론짓는 ‘에세이’(2:1-11과 4:13-5:6) 또한 그림 이미지를 제공하면서 청중들로 하여금 보다 생생하게 ‘연설’(speech)을 경험하도록 해 준다. 그 외에도 약 2:15-16의 예와 같이 그림 이미지들에 연관되는 많은 예들이 있다.

35) 서신 전체를 통해 격언적 말씀들이 단락들을 구분하는 데에 중요한 역할을 하고 있는 것을 확인할 수 있다. 예를 들어 약 1:19; 2:12-13, 26; 3:12, 18; 4:11-12.

36) 참조, Ernst R. Wendland, “The Drama of James: The oral performance of a NT epistle and its implications for Bible translators, with special reference to James 2:14-26”, 20.

στενάζω 동사가 다른 성서 책들에도 자주 나타나는데 야고보서 저자는 이 동사를 야고보서 5:9에서 공동체를 세우는 것에 초점을 두며 조금 다른 방식으로 사용하고 있음을 지적한다.³⁷⁾ 또한 ‘서로 비방하지 말라’는 금지명령은 야고보서 4:11-12와 연결됨을 볼 수 있다. 이러한 야고보서 4:11-12와 5:9에서의 ‘말하기’와 관련한 금지명령은 전체서신에서 ‘말하기’와 관련된 다른 언급들과 구별되는 점이 있다. 즉, 두 부분 모두 개인적 말하기를 넘어서서 집합적 공동체(collective assembly)를 세워가는 것을 강조한다는 점이다.

그런가 하면, 단락 B에서는 또 하나의 그림 이미지가 나타난다. 문 앞에서 있는 재판관의 이미지인데, 이것이 암시하는 것은 심판이 ‘극도로 가까이’에 다가와 있음에 대한 강조이다. 심판자라는 단어(ὁ κριτής, 5:9b)가 사용되고 있는데 야고보서 5:9a에 ‘μὴ κριθῆτε’(심판받지 않도록)와 연결되면서 ‘심판’이라는 ‘환경’이 강조된다.³⁸⁾ 요약하면, 야고보서 5:9(단락 B)는 ‘의롭게 말하기’라는 삶의 방식에 대한 강조를 통해 공동체를 세워가려는 저자 자신의 의지를 보여주고 있다.

2.2.1.3. 야고보서 5:10-11(단락 A')

야고보서 5:10-11에서 저자는 선지자들과 욥을 인내의 구체적 예로 들고 있다. 선지자들이 고난의 상황 속에서 ‘주의 이름으로’ 말하였음을 강조함으로써 야고보서 청중들을 선지자들의 모범을 따라 ‘행함’, 특별히 ‘(의로운)말하기의 실천’으로 이끌고자 한다(소단위 단락 a[ab]). 욥의 예는 고난에 대한 청중들의 인내와 관련하여 최종적으로 주님에 의해 초래되는 희망적 종말을 암시한다(소단위 단락 b[abb'a']). 단락 A와 다르게 저자는 희망적 비전과 더불어 인내를 강조하는데, 이 내용은 소단위 단락 b[abb'a']의 중심에 위치한다.

효과적인 청중과의 소통을 위하여 저자는 ‘음성 효과’를 동반하는 중요한 수사적 장치들을 사용한다. 일종의 ‘헨다이어디스’ 안에서 ‘모음 병행’(assonance)이 야고보서 5:10에 나타난다: τῆς κακοπαθίας καὶ τῆς μακροθυμίας.³⁹⁾ 이에 더하여 야고보서 5:11b에서 ‘인내’(τὴν ὑπομονήν)라는 단

37) 참조, Patrick J. Hartin, *James*, 243.

38) 약 5:11에서 τὴν ὑπομονήν(인내)의 사용도 같은 방식으로 이해할 수 있다.

39) 로페스(James H. Ropes)는 ‘고통과 인내’라는 두 명사가 ‘헨다이어디스’를 만들어 내면서 ‘고난 속의 인내’로 이해될 수 있다고 적절하게 설명한다. 참조, James H. Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC (Edinburgh: T.&T. Clark, 1954), 298. 여기에서 ‘모음 병행’(assonance)은 선행하는 단어의 모음 소리들과 인접하여 후속하는 단어의 모음 소리들 사이에 유사성 혹은 닮은꼴이 발견되는 경우를 말한다. 자세한 용어

어가 문장 첫 머리에 나오면서 선행하는 명사적 용법의 분사 ‘인내하는 사람들’(τοὺς ὑπομείναντας)과 연결되면서 ‘인내’의 의미가 강조된다: “ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας· τὴν ὑπομονὴν Ἰωβ ἤκούσατε...” (약 5:11). 이러한 ‘음성 효과’들은 청중들에게 결론 부분의 담화가 효과적으로 전달되는 데에 기여했을 것으로 볼 수 있다.

2.2.1.4. 야고보서 5:12(단락 B')

야고보서 5:12(단락 B')와 5:9(단락 B)는 부정 명령을 말하고 있고 심판이라는 정황설정을 하고 있는 점에서 병행구조를 갖고 있음을 지적했다. 단락 B와 같이 단락 B'도 일종의 격언인데, 저자는 그것으로 청중들이 ‘의롭게 말하기’(5:9)를 통해 공동체를 세워가도록 권고하고, ‘단순하게 말하기’(5:12)이라는 삶의 방식을 구비해 가도록 권고한다. 야고보서 2:12-13과 2:14-26에서 볼 수 있듯이, 말씀을 행함은 율법을 ‘문자적으로 따르는 것’을 의미하지 않고 ‘자유하게 하는 율법을 따라 행동하는 것’을 의미한다. 유사한 방식으로 ‘의롭게 말하는 것’-너희의 ‘예’는 ‘예’, 너희의 ‘아니오’는 ‘아니오’라고 말하는 것-은 ‘말의 단순성’을 암시한다. 이것은 어떤 형태의 이중성에도 반대되는 것이다.⁴⁰⁾ 이렇게 본다면, 야고보서 5:12는 혀 사용의 이중성이 철저하게 거부되고 있는 3:1-12와 연결됨을 알 수 있고, 이중으로 마음을 먹는 것에 대해 혹독하게 비판하는 1:2-12와도 문학적 연결성을 갖게 된다.

효과적인 전달을 위해서 저자는 부정 대등 접속사(μήτε)를 세 번 사용하고 있다(polysyndeton).⁴¹⁾ 이러한 μήτε의 사용이 부정 접사(μή) 사용과 함께 ‘me’라는 ‘음성 효과’를 만들고 문장을 리듬 있게 만들어 준다. 같은 절에서 한 병행 구절을 사용하는데 이 역시 같은 단어들의 반복을 통해 리듬을 자아낸다: τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὐ οὐ(‘예’에는 ‘예’, ‘아니오’에는 ‘아니오’로).

결론적으로 야고보서 5:7-12에서 저자는 ‘억압’이라는 청중이 처한 삶의 정황 속에서 ‘인내’를 필수적인 삶의 방식으로 제시하고 있다. 야고보서 5:7의 첫 머리에서 대등 접속사 οὖν(그러므로)을 저자가 사용하고 있다는

설명을 위해서는 참조, Richard A. Lanham, *A Handlist of Rhetorical Terms: A Guide for Students of English Literature* (Berkeley, CA: University of California Press, 1968), 18.

40) 참조, Patrick J. Hartin, *James*, 263.

41) ‘폴리신데톤’(polysyndeton)은 ‘일련의 리스트 안의 각 항목 사이를 연결해주는 접속사의 사용’을 말한다. 연설에 강조점을 더해 주고 철저한 요약을 통해 확장성과 풍성함이라는 효과를 산출한다. 참조, David E. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003), 367.

점에서, 5:7-12는 ‘그렇다면 다가올 심판과 구원에 대해 어떻게 준비해야 할까?’라는 질문에 대한 저자의 대답이자 청중들을 향한 권고라고 볼 수 있다.

2.2.2. 야고보서 5:13-20의 구조

이제 야고보서 저자의 전반적인 ‘인내’라는 권고(5:7-12)는 더욱 구체적인 권고들로 향한다. 야고보서의 최종 결론 부분은 ‘부자’들에 의해 초래된 ‘억압’의 상황을 견디어 내는 동안 공동체로서 어떻게 살아야 할 것인가에 대하여 두 가지 핵심 항목을 제시해 준다: 1. 기도(5:13-14a, 단락 A) 그리고 2. 진리로부터 방황하는 사람들을 돌이키게 하는 일(5:19-20, 단락 A'). 전자는 하나님과의 수직적인 관계성을 그리고 후자는 공동체 구성원들 간의 수평적인 관계성을 강조한다. 이 단락에서 전체적으로는 교차대구 구조(A-B-B'-A')가 나타난다. 그리고 단락 A와 B는 그들 자체적으로 일종의 교차대구 구조를 보유하고, 단락 B'와 A'는 각각 준-병행 구조와 일종의 교차대구 구조를 보여준다. 저자는 각 단락과 서신의 결론 부분의 문학적 통합성을 강화할 목적으로 이러한 교차대구 구조나 병행구조를 의도적으로 사용하고 있다.

단락 A(5:13-14a)는 일종의 교차대구 정렬(a-b-a')을 포함한다. 그 안에서 의문문과 명령문의 똑같은 패턴이 반복된다. 소단위 단락 a와 a'가 각각 고통당하는 자들과 병든 자들의 측면에서 ‘기도’의 주제를 다루는 반면, 소단위 단락 b는 ‘기뻐하는 자’들의 측면에서 찬양을 부를 것을 촉구한다. 단락 B(5:14b-16)는 또한 기도와 그것의 효과를 교차대구 구조를 통하여 두 가지 방식으로 보여 준다: ‘병든 자들을 위한 기도와 ‘일으킴’을 얻게 됨’(소단위 단락 a) 그리고 ‘서로를 위한 기도와 상호 치유’(소단위 단락 a'). 동시에 단락 B는 ‘의롭게 말하기’의 또 다른 방식이 ‘서로에게 죄를 고백하는 것’임을 보여준다. 소단위 단락들 a(a-a')와 b(b-b')가 ‘기도와 그것의 효력’의 구조를 보여주듯이, 소단위 단락 a'(a-b)와 b'(a'-b') 또한 단락 B 안에서 똑같은 주제적 구조를 보여준다. 그런가 하면, 단락 B'(5:17-18)는 단락 B와 병행관계를 보여준다. 단락 B' 안에서, 기도와 그것의 ‘긍정적’ 결과는 다음과 같은 방식으로 반복적으로 병치된다: a(a-b-c)와 b(a'-b'-c'). 끝으로 단락 A'(5:19-20)는 특별히 소단위 단락들(b-c-d-c'-b') 안에서 일종의 교차대구 구조를 보여준다. 그 밖에도 단락 A와 A' 사이에서도 문학적 연결성을 발견할 수 있다. 단락 A'에서 ‘(진리로부터의)방황’의 개념은 고통받는 자들, 병든

자들, 그리고 심지어 기뻐하는 자들의 상황과도 연결될 수 있다. 왜냐하면 그러한 상황들은 청중으로 하여금 역경의 상황에서 하나님을 의심하거나 혹은 안락한 상황에서 교만한 마음으로 자신만을 신뢰함으로써 진리로부터 이탈하게 될 수 있기 때문이다. 저자는 공동체를 지탱하고 세워갈 목적으로 ‘방황하는 자’들을 ‘돌아오게’ 하는 것을 강조하고 있다.

2.2.2.1. 야고보서 5:13-14a(단락 A)

야고보서 저자는 이 부분에서 ‘기도’와 ‘찬양’을 통한 하나님과의 관계성을 부각시킨다. 기도와 찬양은 기본적으로 하나님과의 수직적 관계성과 관련되지만, 야고보서 5:14a에서는 공동체 구성원 간의 수평적 관계성도 암묵적으로 나타난다: ‘(기도를 위해)공동체의 장로들을 부르는 일’. 저자의 청중을 격려하고자 하는 의지는 수사학적 장치들(‘음성 효과’를 수반하는)을 통해 분명하게 볼 수 있다. 이 단락에서 2인칭 의문문과 3인칭 명령문이 같은 패턴으로 세 번 나타난다. 또한 저자는 보다 리듬감을 살리고 정감 있는 연설의 효과를 위하여 ‘아신데톤’(asyndeton)을 사용한다.⁴²⁾ 이 단락의 원문은 다음과 같다:

Κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσευχέσθω

(너희 중에 누가 고난 중에 있는 사람이 있느냐? 그로 하여금 기도하게 하라!)

εὐθυμεῖ τις, ψαλλέτω·

(기쁨 가운데 있는 누가 있느냐? 그로 하여금 찬양을 드리게 하라!)

ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν,

(너희 중에 누가 질병 가운데 있는 사람이 있느냐?)

προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας

(그로 하여금 회중의 장로들을 불러오도록 하라!)

καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ’ αὐτὸν.

(그리고 그들로 하여금 병자를 위해 기도하게 하라!)

그런데 이 단락과 유사하게 2인칭 의문문과 3인칭 명령이 야고보서 3:13에도 나타남을 볼 수 있다. 주목할 점은 문학 비평적 한 관점에서 볼 때, 야고보서 3:13이 야고보서 전체의 전환점이자 핵심이 되는 단락을 시작하고 있다는 점이다. 즉 ‘의롭게 행하기’(말과 행동)를 어떻게 할 수 있는가와 관

42) ‘아신데톤’(asyndeton)은 ‘단어들, 문장들, 그리고 문단들 사이에서 연결접사들 혹은 접속사들을 수사적 효과를 위해 때때로 생략하는 기법’을 일컫는다. 참조, Ibid., 66.

련된 내용이 야고보서 3:13절 이하에 나오고, 이 내용이 서신 결론 부분과도 직·간접으로 연결되는 것을 여러 면에서 포착할 수 있다. 예를 들면, 야고보서 3:13-18에 나타나는 ‘위로부터 오는 지혜’라는 주제는 서신의 결론 부분 5:13-18에서 ‘기도’에 대한 강조와 연결될 수 있다. 기도는 하나님과의 수직적인 관계성과 밀접하게 관련이 있고, 이를 통해 ‘위로부터 오는 지혜’를 경험하게 된다는 점에서 두 부분의 문학적 연결성을 생각할 수 있다. 이에 더하여, 이 단락에 나타나는 모음 소리들을 주목해 보면, 단어, 의문문, 그리고 명령문의 반복을 통해 강력한 ‘음성효과’가 일어나고 있음을 볼 수 있다. 이러한 ‘음성 효과’는 실제 크게 편지를 읽는 환경이나 편지가 ‘구연되는’(performed) 환경에서 청중들에게 수사적 영향을 주었으리라 짐작할 수 있다. 특별히 이러한 의문문과 명령법의 사용은 청중들의 인식 및 감정 수준을 강도(intensity)면에서 최고조로 이끌어 줄 수 있었으리라 생각된다. 감정적 증가는 리듬, 단어, 구 같은 패턴의 반복 및 연설 속도에 의해 초래되고, 인지적 고양은 기도하는 일이 ‘의롭게 말하는 것’의 가장 최고의 방법이 됨을 생각할 수 있을 때 이해될 수 있다.⁴³⁾

2.2.2.2. 야고보서 5:14b-16(단락 B)

야고보서 5:14b-16(단락 B)은 ‘기도’가 어떻게 공동체 구성원들 간의 수평적 관계성에 영향을 주는지를 보여준다. 기도의 결과는 다음과 같이 나타난다: 1. 희망 잃은 자들(병든 자들)을 구함(5:15a); 2. 죄 용서함을 받음(5:15b). 단락 B는 소단위 단락들 a-b-a'로 구성되는데 이들은 교차대구 구조를 형성하고 있다. 이 교차대구 구조의 중심에 ‘죄를 범함’과 ‘죄가 용서됨’의 이슈들이 위치한다. 그리고 중심 부분 주위에 ‘기도’와 그 효과가 ‘고백’과 그 효과와 함께 병렬적 방식으로 나타나고 있다: 소단위 단락 a(aa'-bb')와 a'(abab). 여기에서 병든 자들을 위한 장로들의 기도는 주의 이름으로 행해진다—이것은 윗 단락에서 선지자들의 ‘말하기’와 똑같은 방식이다. 이런 점에서 장로들의 기도는 ‘의롭게 말하기’의 한 예가 될 수 있다. 요약하면, 이 단락에서는 ‘죄 용서’의 주제를 중심에 놓으면서도 공동체 구성원들과의 수평적 관계성과 관련하여 ‘기도’의 효과를 강조하고 있다.

야고보서 저자는 논지를 효과적으로 제시하기 위하여 이전 단위에서 (asyndeton 사용)와 달리 ‘καί polysyndeton’을 사용한다. 그리고 ‘기도’라는

43) 여기에서 ‘기도’는 ‘의롭게 말하기’의 최고봉으로 사용되고 있다. 이것은 ‘기도’가 하나님과 아무런 관계성 없이 말하거나 요청하는 것이 아니라, 하나님과의 친교(friendship) 안에서 말하고 요청하는 것임을 일러준다. 이러한 점에서, 이 연속적인 패턴과 약 5:13-18안의 단락들은 ‘위로부터 오는 지혜’(3:13-18)와 ‘하나님과의 친교’(4:1-10)의 주제들과 문학적 ‘밀착성’을 갖는다고 볼 수 있다.

주제를 강조할 목적으로 같은 의미를 지닌 다른 단어를 사용하는 것을 발견할 수 있다. 즉, ‘기도’라는 단어(εὐχή, 5:15)가 같은 의미이면서 다른 형태를 갖는 단어(δέησις, 5:16)로 반복되는 것을 보게 된다. 이것은 저자가 ‘인내’라는 같은 의미를 지닌 두 개의 다른 분사들을 사용하는 ‘수사학적 기법’을 반복하는 점과 상통한다: μακροθυμῶν(5:7)과 ὑπομείναντας(5:11). 요약하면, 저자는 이러한 수사학적 장치들을 운용하면서 이들이 수반하는 ‘음성 효과’들까지 동원하여 청중과 효과적인 의사소통을 하고 있는 것이 포착된다.

2.2.2.3. 야고보서 5:17-18(단락 B')

야고보서 5:17-18(단락 B')에서 저자는 ‘기도(수직적)와 그것의 효력(수평적)’이라는 주제를 구약의 선지자 엘리야의 이야기를 통해 다시 한번 강조한다. 엘리야의 기도는 서로 병행인 두 부분으로 구성된다: a(a-b-c)-b(a'-b'-c'). 비를 그치게 해 달라는 뜨거운 기도는(a) 한 분명한 답을 얻는다. 즉, 비가 그치게 되는데(b) 3년 6개월 동안 비가 오지 않는다(c). 엘리야가 다시 비를 달라고 기도할 때(a'), 땅은 하늘로부터 비를 받아서(b') 결국 열매를 산출하게 된다(c'). 이러한 병행 구조는 ‘기도와 그 효력’이란 주제의 강조에 기여한다.

청중을 향한 전달력을 높이기 위해 야고보서 저자는 몇 가지 수사학적 장치를 동원하는데 그것들은 각각 ‘음성 효과’를 포함하고 있다. 주목할 만한 ‘폴리신데톤’(polysyndeton)이 야고보서 5:17-18에서 발견되는데 여기에서는 대등 접속사 καί를 네 차례나 쓰고 있다.⁴⁴⁾ 이에 더하여, 땅과 비의 그림 이미지가 다시 나타나고(5:17) 땅은 하늘로부터 오는 비를 통해 궁극적으로 열매를 산출한다. 이것은 또한 야고보서 5:7에서의 그림 이미지와 상응한다.⁴⁵⁾ 또한 흥미로운 것은 저자가 종종 ‘땅’이라는 단어를 그의 논지를 지지하기 위해 비유적으로 사용하는 점이다: τῆς γῆς(5:7), τὴν γῆν(5:12), 그리고 ἡ γῆ(5:18).

하나님과의 수직적인 관계성과 그것의 공동체를 향한 효력에 대한 강조

44) 네 개의 καί를 사용하는 ‘폴리신데톤’은 약 5:14b-16에 나타나고, 다섯 개를 사용하는 ‘폴리신데톤’은 약 5:17-18에서 사용되고 있다. 두 단위 단락들은 모두 ‘기도와 그 효력’이라는 주제와 관련되어 있다. 이것은 우리에게 약 3:1-12와 약 4:7-10에서도 유사한 ‘폴리신데톤’이 사용되었던 것을 상기시켜준다. 이 부분들에서 야고보서 저자는 ‘의롭게 말하기’와 ‘하나님과 친교’를 강조한 바 있었다. 저자는 종종 이러한 ‘폴리신데톤’을 강조 효과를 위해 사용하는 것으로 볼 수 있다.

45) 약 5:7에서는 농부가 소중한 열매를 기다리는 이미지가 뚜렷한 반면에, 약 5:18에서는 이와 유사한 땅, 비, 그리고 수확이라는 이미지 하에서 좋은 열매를 산출해 내는 이미지가 강조되어 나타난다.

(단락 B와 B')는 야고보서 5:19-20(단락 A')에서 공동체 구성원 사이의 수평적 관계성으로 옮겨 간다. 즉 강조점이 진리로부터 방황하는 자들을 ‘돌아오게 하는 것’으로 이동하고 있다.

2.2.2.4. 야고보서 5:19-20(단락 A')

서신 전체의 마지막 단위 단락(5:19-20, 단락 A')에서 저자는 청중들을 향한 그의 궁극적 관심을 분명하게 보여준다. 그것은 서신 안의 모든 앞선 담화들에서도 일치되는 방식으로 내재하는 것이기도 하다. 다시 말하면, 그는 진실로 청중들이 한 ‘집합적 공동체’로서 진리로 돌아오게 되기를 원하고 있다. 그래서 저자는 한 사람을 진리로 돌아오게 하는 작은 사건이 엄청나게 큰 효과—허다한 죄를 덮는 것—를 거둘 것이라는 점을 강조하고, 진리로부터 방황하는 사람들을 돌아오게 하는 행위를 칭찬한다.

야고보서 5:19-20는 두 입장들이 서로 대조되는 각각의 ‘반제적 짝들’(antithetical pairings)을 보여준다: ὁ ἐπιστρέψας ἀληθείας, ἐπιστρέψη, σώσει와 ἁμαρτωλὸν, θανάτου, πλανηθη.⁴⁶⁾ 이 ‘반제적 짝들’은 서신을 쓴 저자의 궁극적 목적을 보여주는 데에 기여한다. 즉 현재 억압받는 상황에 처해 있는 ‘집합적 청중’들에게 어떠한 종류의 ‘방황’으로부터도 그들을 ‘구해 내는’ 것이 서신의 궁극적 목적이다. 저자는 이러한 수사학적 장치들을 사용하며 자신의 목적을 효과적으로 전달하려 한다. 이러한 것들은 ‘파토스’적 측면의 진작을 통해 청중의 집중을 이끌어 내면서 효과적으로 서신을 결론짓는 데 공헌한다.⁴⁷⁾

46) 야고보서 전체를 통하여 예리한 대조점들과 반제적 짝들이 편만하게 나타난다. 예를 들면, ‘부자와 가난한 자’(1:2-12; 2:1-11; 2:14-16; 4:13-5:6), 단물과 쓴물(3:1-12), 위로부터의 지혜와 땅의 지혜(3:13-18), 그리고 하나님과의 친교와 세상과의 친교(4:1-10). 벤트랜드는 다음과 같이 쓰고 있다: “야고보서는 실제적이고 분명한 대조, 역설, 반대, 수수께끼, 그리고 반제에 있어서 도입 부분부터 결론 부분의 단어들에 이르기까지 풍성하다.” 참조, Ernst R. Wendland, “The Drama of James: The oral performance of a NT epistle and its implications for Bible translators, with special reference to James 2:14-26”, 22.

47) ‘파토스’는 헬라어 παθος(감정, 열정)의 국어 음역이다. 데이빗 아우니(David E. Aune)는 다음과 같이 설명한다: “아리스토텔레스에게 있어서 파토스는 합리적인 판단을 가능하게 하는 기본적인 ‘인위적인 수사적 입증방법’(artificial rhetorical proofs)의 세 유형 중 하나였다. 다른 두 가지는 ‘품위’ ‘권위’를 나타내는 ‘에토스’와 ‘논리’ ‘논증’을 가리키는 ‘로고스’이다 ... 일반적으로 ‘에토스’와 ‘파토스’가 더 이상은 ‘인벤션’(invention) 범주 안에 독립적 개념으로서 놓이지 않는다. 그러나 ‘에토스’는 주로 연설의 도입부와 관련이 있고 ‘파토스’는 맺음말 부분과 더욱 관련이 깊다고 말할 수 있다.” 참조, David E. Aune, *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, 339-340.

3. 결론

이상의 야고보서 5:7-20에 대한 ‘위로부터 아래로’(top-down) 방식의 ‘담화 분석’을 통해 분명해진 것은 야고보서를 ‘과편적인’ 명언 모음집 정도로 이해하는 것이 얼마나 서신의 가치를 제대로 평가하지 못하는 것인가 하는 점이다. 본고는 야고보서가 처음부터 끝까지 ‘상호 엮임’의 문학적 특성을 지니고, 유기적으로 연결되면서 논지를 전개해 간다는 점을 밝히려 노력했는데 이점이 보다 분명해졌기를 바란다. 특별히 서신의 논지가 진행되어 나갈 때 각 단락마다 내부적으로 교차대구 기법 혹은 병행기법 등을 통해 ‘문학적 통합성’(integrity)을 이루고 있는 점들을 자주 지적했다. 특히 야고보서 5:7-20에 대한 미시적 분석에서는 이점을 세부적으로 논의하며 이 단락이 갖는 ‘문학적 통합성’을 규명하려고 노력했다. 서신 전체를 볼 때 도입 부분과 결론 부분이 상응하는 점과 논지가 전개되면서 전환점이 되는 핵심 단락들이 존재한다는 점, 그리고 그 ‘전환 및 핵심 단락’을 기초로 논지가 결론 부분을 향해 나아갈 동력을 얻는다는 점 등을 강조하였다. 특별히 주요 관심 부분인 야고보서 5:7-20 단락이 자체적인 문학적 통합성 뿐 아니라 이전 담화들과의 다양한 연결점들을 갖는 것을 보임으로써 이 부분이 결론적 담화로서 갖는 가치를 평가해 보고자 했다. 이에 더하여, 간헐적으로 제시한 ‘음성 효과’에 대한 분석은 비록 부분 부분에 그친 한계가 있지만, 야고보서 본문이 갖는 한 중요한 특성을 포착할 수 있었다. 이런 점에서 향후 야고보서 안의 다른 본문들이 갖는 다양한 음성 효과들에 대한 후속 연구들을 충분히 기대할 수 있으리라 생각한다. 즉, 야고보서가 청중 공동체에게 크게 읽혀지거나 혹은 구연되었을 정황을 고려하며 서신을 전체로서(as a whole) 이해하려는 다양한 시도들이 가능하리라고 본다.

결론적으로, 야고보서 저자는 야고보서 5:7-20에서 서신을 쓰는 궁극적 목적을 드러내고 있다. 즉, 야고보서의 결론 단락은, ‘흠어진 열두 지파’라는 ‘집합적 공동체’로서의 야고보서 청중들에게 ‘부자’들에 의해 초래된 ‘억압적’ 상황에서 ‘인내로 견디어 내라!’고 하는 저자의 권고를 뚜렷하게 담고 있다. 그들이 하나님과의 수직적 관계성을 유지하고, 공동체 구성원 사이의 수평적 관계성을 평화롭게 견지해 가면서 ‘인내의 실천’을 통해 현 상황을 이겨내고, 공동체를 이러한 기반 위에 지속적으로 세워나가게 하려는 저자의 서신 작성 목적을 결론 부분에서 읽어 낼 수 있다.

<주제어>(Keywords)

교차대구 기법, 병행 기법, 음성 효과, 견디어 내라!, 야고보서.
chiasmus, parallelism, sound effects, patience, the Letter of James.

(투고 일자: 2017년 7월 30일, 심사 일자: 2017년 9월 4일, 게재 확정 일자: 2017년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- 이승호, 『야고보서』, 한국장로교총회창립 100주년 기념 표준주석, 서울: 한국장로교출판사, 2013.
- 이승호, “야고보서에 나타난 교회의 세속성 문제”, 『신약논단』 21:1 (2014), 233-265.
- Aune, David E., *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003.
- Black, David A., *Linguistics for Students of New Testament Greek: A Survey of Basic Concepts and Applications*, 2nd ed., Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995.
- Cheung, Luke L., *The Genre, Composition and Hermeneutics of James*, Paternoster Biblical and Theological Monographs, Carlisle; Waynesboro, GA: Paternoster Press, 2003.
- Davids, Peter H., *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.
- Dibelius, Martin, *James: A Commentary on the Epistle of James*, Hermeneia, Philadelphia, PA: Fortress Press, 1976.
- Green, Joel B., “Discourse Analysis and New Testament Interpretation”, Joel B. Green ed., *Hearing the New Testament*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995, 175-196.
- Hartin, Patrick J., *James*, Sacra Pagina 14, Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003.
- Harvey, John D., *Listening to the Text: Oral Patterning in Paul’s Letters*, Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998.
- Johnson, Luke T., *The Letter of James*, Anchor Bible 37A, New York: Doubleday, 1995.
- Lanham, Richard A., *A Handlist of Rhetorical Terms: A Guide for Students of English Literature*, Berkeley, CA: University of California Press, 1968.

- Levinsohn, Stephen H., "Some Constraints on Discourse Development in the Pastoral Epistles", Stanley E. Porter and Jeffrey T. Reed, eds., *Discourse Analysis and the New Testament: Approaches and Results*, JSNT Supplement Series 170, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, 316-333.
- Reed, Jeffrey T., "Identifying Theme in the New Testament: Insights from Discourse Analysis", Stanley E. Porter and D. A. Carson, eds., *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*, JSNT Supplement Series 113, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, 75-101.
- Rhoads, David M., "The Letter of James: Friend of God", *Currents in Theology and Mission* 25 (1998), 473-486.
- Ropes, James H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC, Edinburgh: T.&T. Clark, 1954.
- Taylor, Mark E., and Guthrie, George H., "The Structure of James", *CBQ* 68:4 (2006), 681-705.
- Tollefson, Kenneth D., "The Epistle of James as Dialectical Discourse", *Biblical Theology Bulletin* 27 (1997), 62-69.
- Wall, Robert W., *Community of the Wise: The Letter of James, The New Testament in Context*, Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1997.
- Wendland, Ernst R., "The Drama of James: The oral performance of a NT epistle and its implications for Bible translators, with special reference to James 2:14-26", Sibiu, Romania: the 62nd Meeting of the SNTS, 2007.7.31.-8.3., 1-52.

<Abstract>

**Be Patient While Maintaining Divine and Human Relationships:
A Discourse Analysis of James 5:7-20**

Ji-Woon Yoo
(Myongji University)

The Letter of James needs to be understood as a whole instead of being read in a fragmentary way. For a long time, James has been treated as an anthology that retains little literary coherence or integrity in itself. Recently, however, New Testament scholars not only have pointed out problems on this matter but also effectively argued that James has literary integrity. By exploring rhetorical devices such as chiasmus, parallelism, and sound effects prevalent throughout the letter, the author demonstrates that James retains a clearly purposed but not deductively unfolded argumentation. In a macro approach to the Letter of James, it is argued that James moves the argument from the theme of endurance (introduction) where he emphasizes receiving the implanted word with meekness to be “perfect” to those of speaking and doing (2:1-3:12). Then he moves to a transitional and core section (3:13-4:10), focusing on wisdom from above and friendship with God. James implies that one can speak and act in a righteous way through receiving wisdom from above and having friendship with God. This transitional and core section becomes a solid foundation alongside another important *inclusio* (4:6-5:6) to advance the argument toward the end of the letter. Particularly, James 4:6 plays a significant role in foreshadowing the following themes: excoriating the rich (4:13-5:6) and exhorting the audience (5:7-20). In an extension of this interwoven but purposefully advanced discourse, James 5:7-20 appears as the concluding section of the letter. Employing a discourse analysis of the Letter of James, the author demonstrates that James 5:7-20 shows a clear purpose of the letter, which is of integrity as a discourse in itself and of considerable coherence with the preceding discourses. The author argues that in this concluding part of the letter, James exhorts the audience oppressed by “the rich” to be patient while keeping divine relationship with God and peaceful relationship with community members.

<부록 1> 야고보서 5:7-12의 문학적 구조

그러므로 형제자매들아 인내하라	a (p)	a	A (인내하라)	
주께서 오시기까지	b (f)			
농부가 기다리는 것을 보라!	a (p)	b		
땅으로부터 소중한 열매가 맺히기를	b (f)			
그것에 대해 인내하면서,	a (p)	b'		
땅이 이른 비와 늦은 비를 받을 때까지	b (f)			
너희는 또한 인내하라! 너희 마음을 설정하라!	a (p)	a'		
왜냐하면 주의 오심이 가깝기 때문이다	b (f)			
형제자매들아 서로서로 불평하지 말라				B (이웃과의 관계에서 흔들리지 말라)
너희가 심판을 받지 않도록				
심판자가 문 앞에 서 계시는 것을 보라!				
형제자매들아 모범으로 삼으라!			A' (인내)	
예언자들의 고난과 인내를	a	a		
예언자들은 주의 이름으로 말하였다	b			
보라! 우리는 인내한 사람들을 복되다고 부른다	a	b		
너희는 옫의 인내를 들었다	b			
너희는 주께서 주신 결과를 보았다	b'			
곧 주는 인자와 사랑이 넘치신 분이시라는 것이다	a'			
나의 형제자매들아 무엇보다도,			B' (자신과의 관계에서 흔들리지 말라)	
맹세하지 말라 하늘을 두고도 말고,	a	a		
혹은 땅을 두고도 말고,	b			
혹은 다른 어떤 서약으로도 말라	c			
오직 너희의 ‘예’는 ‘예’가 되게 하고,	a'	b		
너희의 ‘아니오’는 ‘아니오’가 되게 하라	b'			
너희가 심판 아래로 떨어지지 않도록	c'			

*AA' = 인내를 유지하며 앞으로 나아가라

*BB' = ‘이탈’하지 말라 (이웃과의 관계에서 자신과의 관계에서 흔들리지 말라)

*p = 현재

*f = 미래

<부록 2> 야고보서 5:13-20의 문학적 구조

너희 중에 누가 고난 중에 있는 사람이 있느냐?	a	a	A
그로 하여금 기도하게 하라!	b		
기쁨 가운데 있는 누가 있느냐?	a	b	
그로 하여금 찬양을 드리게 하라!	b		
너희 중에 누가 질병 가운데 있는 사람이 있느냐?	a	a'	
그로 하여금 회중의 장로들을 불러오도록 하라!	b		
그리고 그들로 하여금 병자를 위해 기도하게 하라!	a	a	B
주의 이름으로 올리브기름을 바르면서	a'		
믿음의 기도는 낙심한 사람을 구원할 것이고	b		
주께서 그를 일으키실 것이다.	b'		
만일 어느 누가 죄를 범한다 해도,	a	b	
그것이 그를 위해 용서될 것이다.	b		
그러므로 서로에게 죄를 고백하고 서로를 위해 기도하라!	a	a'	
너희가 치유 받을 수 있도록	b		
의로운 사람의 기도는	a'		
강력하고 효력이 있다.	b'		
엘리야는 우리와 같은 성정의 사람이었고		a	B'
그는 비가 오지 않도록 열심히 기도했다.	a		
그리고는 비가 내리지 않았다.	b		
지상에 3년 6개월 동안	c	b	
그리고 그가 다시 기도했다.	a'		
그리고는 하늘이 비를 주었고	b'		
땅은 열매를 산출했다.	c'		
나의 형제자매들아,	a	a	A'
너희 중에 어느 누가 진리로부터 배회하게 되고,	b		
누가 그를 (진리로) 되돌아오게 한다면,	c		
그로 하여금 알게 하라	d	b	
한 죄인을 그의 방황으로부터 돌아오게 한 사람은	c'		
그 죄인의 영혼을 죽음으로부터 구원할 것이고	b'		
허다한 죄들을 덮을 것이라는 것을.	a'		

요한1서 3:6, 9의 죄 문제 재연구

정창욱*

1. 서론

요한1서 3:4-10의 내용은 신약학계에서 여전히 논란의 대상이다.¹⁾ 특별히 3:6과 9의 ‘죄를 짓지 않는다’는 표현은 혼란을 불러일으켰고 여러 가지 해결책이 제시되어 왔다.²⁾ 최근 들어서 많은 학자들은 그리스어의 시제 연구에 대한 최근의 경향을 반영하여 기존에 견지되어 온 견해, 곧 그리스어의 현재시제에 대한 전통적 이해에 근거한 주장을 논박한다.³⁾ 전통적 견해에 따르면, 그리스어의 현재시제는 반복적/습관적 동작을 지칭하므로⁴⁾ 3:6, 9의 ‘죄짓다’에 해당하는 현재시제는 습관적인 동작을 의미해서 ‘반복적/습관적으로 죄를 짓지 않는다’로 이해한다.⁵⁾ 하지만 최근의 상(相

* Vrije Universiteit Amsterdam에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 총신대학교 신약신학 교수. cwjung21@gmail.com.

- 1) 류(Judith M. Lieu)는 3:4-10에 대한 어떠한 해석도 전적인 동의를 얻지 못해왔고, 따라서 이 부분이 요한서신에서 가장 난해한 부분이라고 기술한다. J. M. Lieu, *I, II, & III John*, NTL (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 127.
- 2) 2000년대 초반까지의 이 문제에 대한 논의를 위해서는 정창욱, “요한일서에 나타난 그리스도인과 죄의 관계: 요한일서 1:8과 3:6, 9를 중심으로”, 「신약논단」 13:3 (2006), 663-691을 참조하라.
- 3) 고전그리스어 문법서를 비롯해 많은 그리스어 문법서들은 이러한 현재시제의 용법을 소개한다. W. W. Goodwin, *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb* (London: Macmillan, 1889), 24번, 87번; H. W. Smyth, *Greek Grammar* (Cambridge: Harvard University Press, 1956), 1876번. 윌리스(D. B. Wallace)와 패닝(B. M. Fanning)도 분명하게 이러한 입장을 견지한다. 이들의 책에 대한 서지 정보는 아래에서 상세하게 제시된다.
- 4) 스마이스(H. W. Smyth)는 반복적(itinerary) 현재라는 범주의 하부범주에 습관적(customary) 현재를 놓는데, 패닝은 그럴 필요가 없다고 주장한다. 왜냐하면, 반복적이 아니라 공백 없이 지속적으로 계속 습관적으로 하는 행동을 습관적 현재가 의미할 수도 있기 때문이다. B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 206.
- 5) 이러한 방식의 해결책을 ‘전통적인 방법’으로 크루즈(C. G. Kruse)는 지칭한다. C. G. Kruse, *The Letters of John*, PNTC (Grand Rapids; Leicester: Eerdmans; Apollos, 2000), 129. 이미 칼빈은 요1 3:9를 주해하면서 분명하게 ‘죄를 계속해서 지을 수 없다’고 해석해 낸다. John Calvin and Matthew Henry, *1,2,3 John*, Crossway Classic Commentaries (Wheaton: Crossway Books, 1998), 60. 그는 그리스어 현재시제의 의미에 근거하여 그렇게 주장하지는 않지만 분

/aspect) 이론을 받아들이는 학자들이 늘어나면서 기존의 이런 입장을 거부하고 새로운 해결책을 찾는 시도가 더 많이 이루어지고 있다. 어떤 학자들은 급진적 상 이론을 받아들여서 그리스어 시제는 시간의 의미가 없으며, 현재시제가 반복적/습관적 행동을 나타낼 수 없다고 주장한다.⁶⁾ 다른 학자들은 상 이론을 수용하면서도 동시에 그리스어 현재시제가 반복적/습관적 행동을 나타낼 수도 있다고 보는데, 정작 요한1서의 구절들에서는 그런 의미가 나타나지 않는다고 주장하기도 한다.⁷⁾ 그런데 새로운 주장을 하는 학자들도 때로는 혼란을 드러낸다. 특별히 3:6, 9와 유사한 내용을 가진 5:18을 주해하면서는 자신이 3:6, 9를 해석하면서 논박했던 주장의 내용을 그대로 받아들여 제시하기도 한다.⁸⁾ 이러한 현상은 그리스어 시제에 대한 입장이 확고하지 못하기 때문에 생기는 현상이다.

더욱 심각한 문제는 기존의 그리스어 시제에 대한 견해에 근거한 주장을 받아들여 많은 영어 성경이 3:6, 9와 5:18에서 ‘죄짓다’에 해당하는 그리스어 현재동사와 분사를 반복적이고 습관적인 죄를 짓는 것으로 번역해 놓았다는 것이다.⁹⁾ 한글 성경의 경우는 그러한 경향이 약한 편이다. 대다수 한글 성경은 습관적/반복적 개념을 반영하지 않아서 영어 성경과는 방향을 달리한다. 이것은 바람직한 성경 번역 방향일까? 언뜻 읽게 되면 이해할 수 없는 내용을 그대로 옮겨놓아도 되는 것일까? 이런 질문은 가능하면 원문의 구조와 문법을 충실하게 반영하고자 하는 한글 성경의 경우에는 별다른 의미가 없으나, 성경의 다른 부분에서 직역보다는 의역을 추구하는 한글

명하게 이 동사가 계속적인 의미를 포함한다는 견해를 피력한다. 그런데 사실 그 이전에 4세기경에 이미 시각장애인 디디무스(Didymus The Blind)라는 주석가는 3:9를 해석하면서 “하나님께서로부터 낚음을 받은 자는 죄 없다고 하지 않고, 의의 길을 따라 걷는 한 죄를 짓지 않으며, 거기서 벗어나면 죄를 짓는다”고 주해한다. G. L. Bray, ed., *James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude, Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament XI* (Downers Grove, InterVarsity Press, 2000), 199.

- 6) 대표적인 학자로 포터(S. E. Porter)를 들 수 있다. 그의 견해는 S. E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament: with Reference to Tense and Mood* (New York: Peter Lang, 1989)를 보라.
- 7) 대표적으로 패닝과 윌리스를 들 수 있는데, 이 두 사람은 상 이론을 주장하면서도 극단적으로 그리스어 시제의 전통적 견해를 부인하는 포터나 캠벨(C. R. Campbell)과는 달리 어느 정도는 전통적 견해도 수용한다. B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*과 D. B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1997)를 보라.
- 8) 대표적으로 크루즈를 들 수 있는데, 그는 3장의 두 구절을 주해하면서 그리스어의 현재시제에 근거하여 펼치는 주장을 강력하게 거부하고 비판한다. 그런데 5:18의 내용을 주해하면서는 느닷없이 지속적인 동작으로 이해하는 입장을 제시한다. C. G. Kruse, *The Letters of John*, 195. 자세한 내용은 아래를 참조하라.
- 9) 이러한 견해를 따라 번역한 영어 성경이 다수를 차지한다. 영어 성경의 이 구절들 번역에 관한 자세한 사항은 아래에서 상세하게 다루어진다.

성경을 향해서는 심각하게 제기되는 질문이다. 이러한 현상은 이 구절들을 둘러싼 혼란이 성경 번역에도 지대한 영향을 미치고 있음을 입증해주며, 결국 본문의 이해에 지대한 영향을 미치고 있음을 보여준다.

이 같은 문제의 해결책을 찾기 위해서 학자들의 의견을 분석하고 평가하여 혼란의 요소와 핵심을 파악하고, 그리스어 시제의 의미에 대한 견해를 명쾌하게 정리하여, 그 견해에 근거하여 3:6, 9의 의미를 밝혀낼 필요성이 있다.¹⁰⁾ 이때에 기존에 이미 다루어진 내용은 제외하고 여전히 영향력을 미치는 사항이나 아직 미처 살펴보지 못한 측면을 연구하고자 한다. 그래서 이 구절들의 문맥의 흐름을 유심히 살피고 이 구절들 속에서 시제를 결정하는 데 있어서 유의미한 문법사항에 대한 세밀한 관찰을 시행하여 해답을 찾아내고자 한다. 특별히 3:8의 ‘처음부터 죄를 짓는다’라는 표현에 대한 문법적 연구를 진행할 것이며, 이때에 신약성경의 용례는 물론 칠십인역의 용례도 연구하여 신뢰할 만한 근거를 마련하고자 한다.¹¹⁾

2. 영어 성경과 한글 성경의 요한1서 3:6, 9의 번역

요한1서 3:6과 관련해서, 많은 영어 성경은 두 개의 그리스어 현재시제, 곧 직설법현재와 분사현재를 지속적으로 죄를 짓는 것으로 번역한다. 대표적으로, ESV, GNT, NLT의 번역을 제시해 보면 아래와 같다.

ESV No one who abides in him keeps on sinning; no one who keeps on sinning has either seen him or known him.¹²⁾

GNT So everyone who lives in union with Christ does not continue to sin; but whoever continues to sin has never seen him or known him.

NLT Anyone who continues to live in him will not sin. But anyone who keeps on sinning does not know him or understand who he is.¹³⁾

10) 5:18의 내용은 3:6, 9가 모두 담고 있으며 표현도 거의 동일하므로 이 두 구절을 중심으로 살펴보고자 한다.

11) 요1 3:6, 9의 직설법 현재시제와 분사 현재시제의 의미, 그리고 현재완료분사의 의미에 대한 상세한 어휘적, 문법적 연구를 위해서는 정창욱, “요한1서에 나타난 그리스도인과 죄의 관계”를 참조하라.

12) NIV의 경우는 앞 부분은 ESV와 동일하고 뒷부분은 약간 상이하다: “no one who continues to sin”

13) 참고로 몇 개의 영어 성경의 중심부분의 번역을 제시하면 다음과 같다: God’s Word Translation: “go on sinning...Those who go on sinning”/ Orthodox Jewish Bible: “go on sinning...everyone sinning”/ CEV: “keep on sinning...they do keep on sinning”/ Complete

한글 성경 가운데는 『공동/공동개정』만 현재분사의 번역을 위해서 ‘언제나’를 집어넣어 번역한다:

언제나 그리스도와 함께 사는 사람은 죄를 짓지 않습니다. 언제나 죄를 짓는 사람은 그리스도를 보지도 못한 사람이고 알지도 못하는 사람입니다.

앞의 현재분사의 경우 ‘언제나’를 넣어서 지속적 행동으로 보았고, 뒤의 현재분사도 동일하게 이해했다. 2005년에 가톨릭에서 새롭게 번역한 『성경』에서는 다른 한글 성경과 마찬가지로 단순하게 직역해 놓았다: ‘죄를 짓지 않는다 … 죄를 짓는 자는 누구든지.’

각 영어 성경의 3:9의 번역은 6절과 동일선상에서 이루어져서, 앞서 언급한 영어 성경들은 ‘죄를 짓지 않는다’는 문장을 지속적이고 습관적으로 죄를 짓지 않는다는 의미로 번역해 놓았다.¹⁴⁾ 어떤 영어 성경은 때로는 6절에서와는 약간 다른 표현을 사용하기는 하지만 본질적으로 동일한 의미를 전달해 주는 방식을 채택한다. 반면에 한글 성경 중에서 6절과 심지어 8절에서 ‘언제나’라는 수식어를 집어넣었던 『공동/공동개정』은 9절에서는 아무런 수식어도 집어넣지 않는다. 오히려 ‘도대체’라는 수식어를 삽입하여 본문의 의도를 해석해 내려한다:

누구든지 하나님께로부터 난 사람은 자기 안에 하나님의 본성을 지녔으므로 죄를 짓지 않습니다. 그는 하나님께로부터 난 사람이기 때문에 도대체 죄를 지을 수가 없습니다.

『공동/공동개정』의 번역이 원문을 반영하는가 하는 문제를 차치하고 일관성이 결여되어 있는 것은 분명하다. 단순히 일관성이 없을 뿐만 아니라 한걸음 더 나아가 수식어의 엇갈린 사용, 곧 ‘언제나’와 ‘도대체’의 사용은 두 구절간의 의미의 차이를 더 벌려놓고 말았다. 이것이 아마도 『성경』에서 이 수식어를 빼어버린 이유일 것이다.¹⁵⁾

Jewish Bible: “continues sinning...everyone who does continue sinning”/ NCV: “go on sinning...goes on sinning”/ The Message Bible: “makes a practice of sin...do practice sin”/ Weymouth NT: “lives in sin...no one who lives in sin”

14) 흥미롭게도 Weymouth NT는 명확하게 ‘습관적으로’라는 단어를 집어넣는다: “No one who is a child of God is habitually guilty of sin. A God-given germ of life remains in him, and he cannot habitually sin—because he is a child of God.” 이 영어 성경은 3:8에서도 분명하게 ‘습관적으로’라는 단어를 집어넣는다. 3:8에 대한 자세한 연구는 아래에서 이루어진다.

15) 『성경』의 번역은 이렇다: “하나님에게서 태어난 사람은 아무도 죄를 저지르지 않습니다.

3. 전통적 견해와 최근의 동향

위에서 3:6과 9의 영어 성경과 한글 성경의 번역을 제시하고 분석해 보았다. 그렇다면 학자들의 의견은 어떻게 제시되어 왔는가? 성경 번역과 더불어 성경 주해자나 해석자의 입장을 살펴보면 이 구절들을 둘러싼 혼란을 파악하고 해결 방안에 대한 실마리를 잡을 수 있다. 따라서 여기서는 학자들의 의견을 범주를 나누어 전통적 견해와 최근의 견해로 다루어보고자 한다.¹⁶⁾

3.1. 전통적 견해

3장의 그리스어의 현재시제 동사를 지속적인 행동으로 이해하는 견해는 오래 전부터 이미 있어 왔다. 칼빈은 그리스어 현재시제의 의미를 직접 언급하지 않으면서도 3:9에서 이 동사가 지속적인 동작을 지칭한다고 주해하였다.¹⁷⁾ 어쩌면 지속적이고 습관적으로 죄를 짓는 행동으로 보는 견해는 문맥과 신학적 사상에 의해서 먼저 만들어졌을 가능성이 크다. 왜냐하면 요한1서 1:8, 10의 내용과 3:6, 9의 내용이 서로 상충하고, 실제적인 생활 속에서도 이 구절들의 내용은 액면 그대로 받아들이기 어렵기 때문이다. 단적으로 얘기해서 신자도 죄를 짓는다. 이러한 배경 속에서 고전그리스어 문법서의 시제설명에 근거하여 ‘죄짓다’에 해당하는 동사와 분사를 지속적이고 습관적인 동작을 나타내는 것으로 보면서 이 견해를 체계화했다고 할 수 있다. 성경그리스어 문법학자인 제어빅(S. J. M. Zerwick)은 분명하게 요한1서의 이 구절들에서 현재시제는 습관적이고 지속적인 동작을 나타내어서 그렇게 규정되어지는 모습을 묘사한다고 주장한다.¹⁸⁾ 그 외에도 여러 학자들이 이러

하느님의 씨가 그 사람 안에 있기 때문입니다. 그는 하느님에게서 태어났기 때문에 죄를 지을 수가 없습니다.”

16) 여기서 기존에 다루어지지 않은 측면으로서 최근의 주석서들에도 영향을 미치는 사항을 취급하는 주장들을 중심으로 살펴보고자 한다.

17) 3:9의 ‘죄를 짓지 않는다’는 내용을 설명하면서 칼빈은 이렇게 말한다: “He[John] denies that the faithful keep on sinning, because God engraved his law on their hearts as the prophet says.” 또한 그는 이렇게 말하기도 한다: “John is not speaking of one act [of sin], as people say, but of the continued course of life.” 이런 그의 발언은 분명하게 이 구절에서 ‘죄를 짓지 않는다’를 ‘계속해서 죄를 짓지 않는다’라는 의미로 받아들였음을 보여준다.

18) S. J. M. Zerwick, *Biblical Greek*, S. J. Joseph Smith, trans. (Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1963), 82.

한 견해를 따라간다.¹⁹⁾ 2000년 이후에도 이런 입장을 분명하게 개진한 학자는 바로 아킨(D. L. Akin)이다. 그는 3장의 두 구절을 이런 견해에 입각하여 일관성 있고 명쾌하게 설명해내지만, 이런 주장의 문법적 근거를 제시하지는 않는다.²⁰⁾

3.2. 전통적 견해 반박

본 연구에서 다루고 있는 요한1서의 구절들의 문제와 관련하여 전통적인 견해를 반박하는 주장은 크게 두 갈래로 나누어진다. 하나는 급진적인 상 이론을 받아들여서 그리스어 현재시제가 지속적/습관적 행동을 나타내지 않는다고 보는 입장이고, 다른 하나는 온건한 상 이론을 받아들여서 그리스어 현재시제가 지속적/습관적 행동을 표현할 수 있으나 이 구절들에서는 해당되지 않는다는 견해다.

3.2.1. 급진적 상 이론에 근거한 반박

최근의 많은 학자들은 상 이론 중에서 포터(S. E. Porter)를 대표자로 하는 상 이론을 받아들여 전통적 견해를 논박한다. 그들에 따르면 그리스어 현재시제는 지속적/습관적 의미를 전달하지 않는다. 최근에 줍스(K. H. Jobes)는 이런 견해를 받아들여서 이 구절들을 해석한다. 그런데 그녀는 주로 크루즈(C. G. Kruse)의 연구에 의존하기에 그의 주장을 자세히 살펴볼 필요성이 있다.²¹⁾ 크

19) 이 주장을 따르는 학자들에 대한 정보는 B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, 213에서 찾을 수 있다. 다만 213쪽 각주 23에서 패닝은 브룩(A. E. Brooke)이 이 주장을 따라 주석을 썼다고 적고 있는데 이것은 부정확한 정보이다. 브룩은 적어도 5:18과 관련하여 현재시제는 절대적인 의미를 표현한다는 의견을 받아들인다. A. E. Brooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1912), 90, 148. 다만 ‘남음을 받은’에 해당하는 완료시제와 관련해서는 행동의 결과를 유지하는 자라는 의미로 이해하여 시제에 무게를 실어준다.

20) D. L. Akin, *1, 2, 3 John: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC (Nashville: B&H Publishing Group, 2001), 143-144, 147-148, 211-212. 최근에 발행한 주해서에서도 그는 동일한 주장을 유지한다. D. L. Akin, *Christ-Centered Exposition: Exalting Jesus in 1, 2, & 3 John* (Nashville: B&H Publishing Group, 2014), 67. 톰슨(M. M. Thompson)도 3:6의 현재시제가 지속적 동작을 가리키기 위해 사용되었다고 이해한다. M. M. Thompson, *1-3 John* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1992), 94-95. 스토틀(J. R. W. Stott)는 동사의 시제에 약간의 주의를 기울이지만 세밀하게 설명해 내지는 않는다. J. R. W. Stott, *The Letters of John*, TNTC (Leicester; Grand Rapids: Inter-Varsity Press; Eerdmans, 1988), 146-147을 보라.

21) 이전의 연구에서 크루즈의 의견도 잠시 다루었으나 구체적으로 다루지 않았다. 하지만 최근에 줍스(K. H. Jobes) 뿐만 아니라, 야브러(R. W. Yarbrough)도 크루즈의 의견을 받아들여서 3:6, 9의 의미를 설명해 낸다. R. W. Yarbrough, *1-3 John*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 2008), 182-184. 따라서 그의 주장을 자세히 다룰 필요가 있다.

루즈는 급진적인 상 이론을 받아들여서 현재시제는 단지 진행 중인 동작을 표현할 뿐이며 반복적/습관적 동작을 나타내지 않는다고 주장하며 전통적인 견해를 논박한다. 그러면서 크루즈는 3장의 문맥에서 답을 찾고자 한다.²²⁾ 그 곳에서 ‘죄’가 특별한 죄를 지칭하며, 그 근거로 여러 가지를 제시 하면서 ‘아노미아’라는 단어의 의미가 특정한 죄를 가리키기 위해서 사용 되었다고 설명한다. 구체적으로 ‘죄’에 해당하는 명사에 붙은 관사와 ‘아노미아’라는 단어의 의미에 근거하여, 특정한 죄를 지칭한다고 역설한다. 하지만, 5절의 ‘죄들을 용서하려 예수님이 나타났다’는 표현과 7절과 8절에서 ‘죄’(관사)와 ‘의’(관사)가 한 쌍을 이루어 ‘의를 행하는 것’과 ‘죄를 행하는 것’이 서로 대조되고 있어서 ‘죄’가 특정한 죄가 아닌 일반적인 모든 죄를 대표하는 의미를 담고 있다고 봐야 한다.²³⁾ 특별히 의를 행하는 자는 의롭고, 죄를 행하는 자는 악마에게 속했다고 말하여, 죄와 의가 완벽하게 쌍을 이루어 반대되는 대립개념을 이룬다. 그렇다면 ‘죄’가 특정한 죄여서는 ‘의’와 대립개념으로 설 수는 없다. ‘의’도 특정한 의를 의미한다고 말할 수는 없기 때문이다. 게다가 10절에서 ‘의를 행하지 않는 자’라는 표현을 하면서 ‘의’에 해당하는 명사에 관사를 붙이지 않는다. 뿐만 아니라, 9절에서 ‘죄를 짓지 않는다’라는 말을 하면서 ‘죄’에 해당하는 명사에는 관사를 붙이지 않는다. 그러므로 6절의 ‘죄’라는 단어의 관사의 유무에 주목하여 문제를 풀고자 하는 것은 설득력이 별로 없다.

더욱 주목할 사항은, 크루즈의 5:18에 대한 설명이다. 그 구절에는 3:6과 9를 합쳐놓은 듯한, 아주 비슷한 내용이 제시되는데 이 때 그의 설명은 3장의 경우와는 다른 방향을 향한다: ‘하나님께서로부터 낱음을 받은 자는 누구든지 죄를 짓지 않는다.’ 크루즈는 5장을 설명하면서는 ‘죄를 계속 짓지 않는다’는 의미로 이해해 버린다.²⁴⁾ 3장을 설명하면서 논박하고 거부했던 견해를 따라서 18절을 설명해 내고 있다.²⁵⁾ 이러한 그의 자세는 이 문제의 해결이

22) C. G. Kruse, *The Letters of John*, 126-132. ‘죄 없는 완벽주의에 대한 해설’이라는 제목을 달고 크루즈는 3:6-9와 1:8, 10 사이의 모순의 문제를 해결하고자 깊이 있는 연구를 진행하는데, 단순히 의견들을 나열할 뿐만 아니라 각 의견에 대한 평가와 비판을 펼친 후에 자신의 의견을 제시한다.

23) 류는 이 부분에서 한 쌍으로 이루어진 개념들이 등장한다고 제시하면서 ‘의’와 ‘죄’/‘불법’을 서로 대립되는 개념으로 이해한다. J. M. Lieu, *I, II, & III John*, 118.

24) C. G. Kruse, *The Letters of John*, 195. 이 주석의 131쪽에서 크루즈는 분명하게 현재시제는 그런 의미를 전달하지 않는다고 언급한다. 그런데 195쪽으로 가서는 ‘계속해서 죄를 짓지 않는 것’으로 이해하고 설명한다.

25) 문맥의 차이 때문에 발생한 일이라고 이해할 수 있지만, 현재시제에 근거한 견해에 대한 크루즈의 반박의 근거는 다름 아니라 바로 그리스어의 현재시제가 그런 의미를 전달하지 않는다는 것이었다. 그의 논리를 따라서 5장을 설명하려면, 5:18의 ‘죄 짓는다’에 해당하는

복잡하며, 그가 제시한 해결책도 문제점을 담지하고 있음을 입증해 준다.

쥬스는 크루즈의 입장을 거의 그대로 받아들이면서, 그리스어 시제에 근거한 견해를 거절한다. 크루즈가 3:6, 9와 마찬가지로 1:8에도 현재시제가 쓰이는데 1:8에서는 시제에 근거한 그런 구분이 불가능하다고 지적한 내용을 인용하며 전통적 주장을 반박한다.²⁶⁾ 하지만 이러한 이 두 학자의 견해는 설득력이 적다. 1:8의 경우에 ‘죄를 가지고 있지 않다’는 표현이 등장하는데, 이것은 1:10의 관계 속에서 이해되어야 한다. 그 구절에서 ‘죄를 짓지 않았다’라는 표현이 등장하는데, 이것은 그렇게 죄를 짓지 않아서 죄를 가지고 있지 않다는 의미로 8절의 내용을 이해해야 함을 드러내준다.²⁷⁾

다음 부분으로 넘어가기 전에 요한1서 5:16의 현재분사시제의 사용이 전통적 견해를 어렵게 만든다는 주장을 살펴볼 필요성이 있다. 이것은 스몰리(S. S. Smalley)와 야브러(R. W. Yarbrough)가 제시하였다.²⁸⁾ 그런데 야브러가 의존하는 스몰리의 주장은 오락가락하는 측면이 있다. 3장의 구절들을 설명하면서도 직설법 현재시제가 습관적/반복적 행동을 가리키기 어렵다고 파악하는데, 그 이유로 5:16의 ‘현재분사’는 습관적 행동일 수 없다고 주장한다. 왜냐하면, 그 구절에서 ‘죽음에 이르게 하지 않는’이라는 수식어로 죄를 규정하는데 그것은 반복적인 범죄행위를 가리킬 수 없기 때문이다. 그런데 5:16의 설명에서는 그 분사의 현재시제에 근거하여 지속적인 행동이라고 제시한다.²⁹⁾ 그렇게 보게 되면 3:6, 9의 직설법 현재시제도 지속적이며 반복적인 죄를 가리킨다고 했어야 하는 것 아닐까? 그리스어 시제에 대한 분명한 이해가 부족하기 때문에 벌어지는 현상이다. 그의 주장의 문제의 핵심은 현재분사가 5:16에서처럼 부가적인(supplementary) 용법으로 쓰일 때 반복적/습관적 행동을 지칭하지 않는다는 데 있다.

동사 ‘ἀμαρτίω’는 특정한 죄, 곧 ‘죽음에 이르게 하는 죄’를 지칭한다고 봐야 한다. 그런 죄를 성도는 짓지 않는다는 의미를 이 구절은 전달해야 한다. 그런데 문법적인 사항이 그러한 논의를 지지해주지 않는다. ‘죄짓는다’는 표현은 동사로 되어 있어서 어떤 특정한 죄를 지칭할 수 없다. 이런 것을 잘 알기에 크루즈는 슬그머니 현재시제를 습관적 동작으로 이해하여 넘어가 버린다.

26) K. H. Jobes, *1, 2 & 3 John: Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 146-148.

27) 어떤 쥬스는 크루즈의 견해에 근거하여 전통적 견해를 비판한 후에 크루즈의 입장을 비판하며 그와는 달리, 모든 죄가 ‘불법’ 곧 하나님을 거스르는 죄이기에, 인정하지 않고 회개하지 않는 죄가 바로 ‘죽음에 이르게 하는’ 용서받지 못할 죄라고 규정한다. 그런 죄를 3:6, 9에 묘사되었듯이 성도들이 저지르지 않으며 저지를 수도 없다는 의미로 이해한다.

28) R. W. Yarbrough, *1-3 John*, 183; S. S. Smalley, *1, 2, 3 John*, WBC 51 (Waco: Word Book, 1984), 161-162.

29) S. S. Smalley, *1, 2, 3 John*, 300.

3.2.2. 온건한 상 이론 주창자들의 주요 논점

월리스(D. B. Wallace)의 입장은 아주 흥미롭다. 왜냐하면 상 이론을 받아들이고 동시에 현재시제에 대한 전통적인 입장을 수용해 반복적이고 습관적 동작을 나타낼 수 있다고 주장하면서도 요한1서 3:6, 9와 5:18에서는 습관적 행동을 나타내지 않는다고 주장하기 때문이다.³⁰⁾ 그가 3:6, 9의 현재를 습관적 현재로 보기 어렵다며 근거로 제시한 내용을 다른 학자들은 인용한다:³¹⁾ 1) 현재시제의 의미는 너무 미묘하여 거기다 주장의 무게를 다걸 수 없다; 2) 5:16에서 ‘만일 너의 형제가 죽음에 이르지 않는 죄를 범하는 것을 보거든’이라는 표현에서, ‘죄짓다’에 해당하는 분사의 시제는 현재다. 월리스의 이론에 따르면 현재분사도 반복적 동작을 나타낸다고 보기에 여기서 범죄는 습관적 죄를 지칭하며 따라서 그렇게 습관적으로 죄를 짓는 자는 형제로 불릴 수 없기에 모순에 빠지게 된다; 3) 이 구절들에서 현재분사는 격언의 현재(gnomic present)로 보는 것이 더 어울린다.³²⁾

위의 세 가지 사항 중에서 두 번째 사항은 이전 논문에서 다루었기에 또 반복할 필요는 없다.³³⁾ 반면에 세 번째 논거는 패닝(B. M. Fanning)도 주장한 것으로 어느 정도 무게가 있다고 할 수 있다.³⁴⁾ 격언의 현재란 시대를 초월해서 적용되는 원리를 표현해 주는데, 패닝이 지적한 대로 요한1서에서 계속해서 $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ 가 사용되었고 ‘누구든지’라는 의미여서, 누구에게든지 적용되는 보편적 명제라고 제시해준다.³⁵⁾ 하지만 요한1서 3장에서는 구체적인 상황 속에서 주어진 명제라는 사실에 주목해야 한다. ‘누구든지’라는 표현도 모든 시대의 모든 사람에게 해당되는 진리를 지칭하기 위해서 사용되었을 수도 있지만, 우선적인 의미는 요한교회 성도들 모두와 분리주의자들에게까지 해당되는 진리라는 의미를 전달한다. 그들도 예외가 아니라는 점을

30) 그의 견해도 이전 연구에서 간략하게 다루었으나, 상세하게 다루지 못하였고, 여전히 주석가들이 그의 문법서에 의존하여 이 구절들을 해석하기도 하기에 자세하게 살펴볼 필요성이 있다.

31) D. B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 524-525.

32) 이 세 가지 주장 중에서 세 번째 사항은 패닝이 이미 그의 책에서 제시한 것이다. 패닝은 이것에 근거하여 요1 3:6, 9의 현재시제는 습관적 행동을 가리킬 수 없다고 단정 짓는다. B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, 216-217.

33) 정창욱, “요한1서에 나타난 그리스도인과 죄의 관계”, 672-674.

34) 패닝은 다른 문법 사항이 없이 현재시제 자체가 습관적 동작을 나타낼 수 없다는 하지스(Z. C. Hodges)의 주장을 논박하면서, 현재시제 동사 자체만으로도 습관적 동작을 표현할 수 있다고 주장한다. B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, 215. 결론적으로 그는 요1 3:6, 9에서 현재시제를 절대적인 명제를 표현하는 것으로 해석한다. 그런데 문제는 그렇게 되면 3:6, 9의 내용과 1:8, 10의 내용이 상충한다는 데 있으며, 결국은 분리주의자들과 동일한 주장을 펼친다는 데 있다.

35) *Ibid.*, 216.

강조하는 것이 일차적인 목적이었던 것이다.³⁶⁾ 부차적으로 확장되어서 보편적 의미로 받아들여지게 된 것이지, 그 당시 저자 요한은 구체적인 상황 속에서 구체적인 대상을 지칭하는 것을 의도했고 독자들인 요한교회 성도들에게도 그렇게 들렸을 것이다. 6하반절의 내용이 초월적/보편적 명제이기 이전에 구체적인 요한교회의 상황 속에서 분리주의자들을 겨냥한, 그들에게 적용되는 내용이라는 사실이 이런 주장을 뒷받침한다. 무엇보다도 패닝도 인정하듯이 격언의 현재로 사용되더라도 현재동사는 지속적 동작을 나타낼 수 있다(참조. 마 7:17; 요 3:36).

첫 번째 주장도 어느 정도 무게를 갖는다고 할 수 있다. 오로지 현재 직설법 시제의 의미에 근거하여 이러한 해석을 하는 것은 설득력이 없고 위험성도 있다. 확실하게 확립되었다고 보기 어렵고 최근 들어 많은 비판을 받는 시제이론에만 근거하여 이런 주장을 펼치는 것은 문제가 있기 때문이다.³⁷⁾ 현재시제가 습관적인 동작을 표현해 줄 수 있다는 입장을 가진 패닝조차도 현재시제 외에 다른 아무런 문법적 장치가 없고 격언의 현재로 사용된 요한1서 3:4-10 속에서 현재 시제인 ‘죄짓다’를 반복적이고 습관적인 죄를 의미하는 것으로 해석하는 것은 옳지 않다고 못 박는다. 결론적으로 패닝을 따라서 윌리스는 3:6, 9의 현재가 습관적이며 지속적인 동작을 표현해준다는 주장은 설득력이 없다고 강력하게 주장한다.³⁸⁾

36) 요한1서에서 저자는 종종 ‘모두’라는 말이 필요 없을 때에도 이 단어를 집어넣곤 한다. 그렇게 하는 의도는 편지의 독자 모두 예외 없이 포함됨을 말해주기 위해서였다.

37) 윌리스는 그런 시제이론을 받아들여 자신을 책을 저술하기에 그의 주장은 더욱 무게가 실린다.

38) 그는 3:6, 9의 현재시제의 용법을 분류하여 설명하면서 이 구절들의 현재시제들은 예변적(proleptic) 현재라고 설명한다. 이 경우에 현재시제는 미래에 반드시 일어날 일을 지칭하기 위해 사용된다. 이 두 구절이 위치한 요한1서의 문맥을 살피면서 종말론적인 상황을 다루고 있기에 종말에 이루어질 성도의 완전한 상태, 곧 죄를 짓지 않는 상태를 지칭한다고 설명한다. 하지만 이러한 그의 주장은 허점이 있다. 우선 만일 그렇다면 반대자들의 사상을 비판하는 구절인 1:8에서도 현재시제가 사용된 것을 어떻게 이해해야 하는가? 물론 3장의 문맥이 종말론적 문맥이라고 주장할 수는 있지만 6절은 미래보다는 성도의 현재 상태와 현재의 사명에 관심을 집중한다. 3:2에서 장차 어떠한 모습이 될 것인가를 다루는 것은 사실이나, 그것을 언급한 이유는 3절에 나타나듯이 현재 윤리적이고 거룩한 삶을 살라는 것을 강조하기 위함이라 할 수 있다. 4-5절에서도 종말론적 미래 이야기가 아니라 현재를 말하고(4절) 현재의 기반이 되는 과거의 예수님의 죄 사함의 사역을 언급한다(5절). 그런 죄사함을 이루어내신 예수님을 믿고 그 안에 현재 거하는 자들은 죄를 짓지 않는다고 6상반절은 선언한다고 흐름을 파악하는 것이 더 타당하다. 4-6절의 문맥의 흐름을 다시 짚어보려면, 4절에서 현재 저지르는 죄가 불법이라고 설명하고 그 죄들을 예수님이 용서해 주셨다고 5절에서 부연한 후에, 그 용서에 근거하여 그리스도와 연합을 이루는 사람은 죄를 짓지 않는다고 선언하는 흐름인 것이다. 6하반절도 이러한 맥락을 따라 이해해야 자연스럽다. 그렇게 현재 이 땅위에서 죄를 짓는 자는 누구든지 참된 신앙을 가지고 있지 않다고 묘사하는 것이다. 무엇보다도 윌리스의 주장을 따른다면 6하반절의 내용은 아주 어색하다. 그의 주장을 따라 6상반절이 예변적으로 미래에 반드시

정리하자면, 전통적인 그리스어 현재시제에 근거한 견해를 반대하는 논거들로 제시되는 것들 중에 어떤 것들은 설득력이 크다고 할 수 없으며, 그것들에 대해서 논박이 가능함이 드러났다. 하지만 여전히 명쾌하게 설명되어야 하는 측면이 있으며 그것들은 두 가지 질문으로 요약할 수 있다. 첫째, 진정 현재시제는 지속적/습관적 동작을 나타낼 수 없는가? 둘째, 기존에 제시된 사항 외에 요한1서 3:6, 9의 현재시제를 지속적/습관적으로 해석할 문맥상의 근거는 없는 것일까? 이 두 가지 질문에 대해 답이 주어져야 한다.

4. 그리스어 현재시제의 의미: 의미론과 화용론

그리스어의 현재시제가 습관적/반복적 행동을 가리키지 않는다는 주장은 설득력이 있는 것일까? 앞서 살펴본 대로, 동사 상 이론을 받아들이는 패닝이나 윌리스도 현재시제가 습관적 행동을 지칭할 가능성을 인정한다. 그리스어 시제와 관련된 논란에 있어서 흔히 간과되는 사항은 의미론(syntactics)과 화용론(pragmatics)의 관계다.³⁹⁾ 의미론은 시제의 어미의 원래 기능과 의미에 집중하여, 그리스어의 경우는 이것이 시간 관계나 동작의 종류를 나타내지 않는다고 규정한다. 반면에, 화용론은 실제적으로 어떤 동사가 주어진 문맥에서 사용되어 ‘동사의 상이 실제화되는 것에’ 대해 다룬다.⁴⁰⁾ 그래서 동사의 시제가 어떻게 주로 사용되는지를 관찰하여 각 시제에 따라서 시간적 의미가 생겨난다고 본다.⁴¹⁾ 이전에 동작의 종류(Aktionsarts)이론을 주장하던 학자들은 확고하게 시제가 동작의 종류를 객관적으로 나타내며 다양한 시간개념을 표현한다고 주장했다. 하지만, 최근에 언어학의 주류는 이 이론을 인정하지 않으며, 거의 모두 ‘상(aspect) 이론’을 받아들인다. 이 이론에 따르면, 그리스어 동사의 시제는 기본적으로

이루어질 일을 묘사하고 있다면 하반절의 내용이 왜 필요했던 것일까? 그러므로 윌리스의 주장은 설득력이 없다.

- 39) 의미론과 화용론에 대한 자세한 설명을 위해서는 S. E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament: with Reference to Tense and Mood*와 B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*을 참조하라.
- 40) 정창욱, 『성경 그리스어와 신약성경의 이해』(서울: 그리심, 2013), 63. 이 책에서 저자는 의미론과 화용론의 관계와 동사 상과 동작의 종류의 관계에 대한 자세한 논의를 해내고 있다. 특별히 58-67을 보라.
- 41) 대표적으로 그리스어 분사의 경우에, 현재분사는 본동사와 동시적이거나 이후의 동작을, 과거분사는 본동사 이전의 동작을 나타낸다고 화용론에 입각하여 어떤 학자들은 인정한다. 반면에 의미론에 따르면, 그리스어 분사의 시제 속에 그런 시간관계는 전혀 없다.

시간관계나 동작의 종류를 표현해주지 않는다. 어떤 학자들은(대표적으로 포터) 직설법의 시제도 시간을 전혀 나타내지 않아서, 직설법 현재는 사건/동작의 현재 발생이나 현재진행을 나타내지 않는다. 그래서 현재는 어떤 동작을 진행 중인 동작으로 묘사하는 것이지 현재의 반복적 동작을 묘사하지 않는다. 물론 그들도 화용론을 인정해서 어떤 동사가 사용된 문맥이나 함께 쓰인 문법적 요소들이 시간적 측면을 나타낸다고 인정한다. 하지만 소극적으로만 받아들여서, 습관적/반복적 행동 등의 범주를 인정하지 않는다.⁴²⁾

그렇다면 이런 맥락에서 본 구절의 현재시제의 의미는 어떻게 파악해야 하는가? 모든 법에서 현재시제가 반복적 동작을 나타낸다는 견해는 전통적인 견해의 주장이기도 하지만, 최근의 상 이론을 주창하는 학자들 중에서도 화용론에 근거하여 이런 견해를 지지하기도 한다(패닝, 윌리스).⁴³⁾ 그런데 사실 현재는 진행 중인 동작을 표현할 뿐만 아니라, 반복적인/지속적 동작을 표현하기 위해 사용되었을 가능성이 있다. 이런 가능성은 그리스어의 직설법 과거시제가 두 가지, 곧 미완료과거와 단순과거로 나누어져 있어서, 단순과거는 단순히 과거의 동작을 전체로 봐서 표현하고, 미완료과거가 반복적인/진행 중인 과거의 동작을 표현해준다는 사실을 고려할 때 힘을 얻는다. 그 두 가지 기능을 직설법의 현재시제는 다 포괄하고 있다고 이해해 볼 수 있다. 따라서 의미론적으로 보자면 현재시제는 적어도 직설법에서는 습관적 동작을 나타내야 한다고 할 수는 없지만, 화용론적으로 볼 때에는 습관적 동작을 나타낼 가능성이 생기게 된다.

상 이론에서도 시간 관계를 부인하는 것이 아니라 시제 자체가 아니라 주변의 여러 가지 문법적 장치들과 문맥이 시간관계/동작의 종류를 결정해 준다고 생각한다. 그런데 현재시제가 습관적 동작을 표현하는 것으로 해석될 여지가 있는 이유는 현재시제가 나타내는 원래의 상, 곧 진행 중인 동작을 나

42) 포터의 상 이론을 보려면, S. E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament: with Reference to Tense and Mood*를 참조하라. 또한 B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, 3장을 참조하라. 포터식의 상 이론의 최대의 강점은 명확한 이론을 근거로 하여, 잘못하면 생길 수 있는 혼란을 막아준다는 데 있다. 예를 들면, 과거의 일을 위해 사용되는 현재나, 현재 사건을 위해 사용되는 과거동사와 같은 난해한 예들도 상 이론에 따르면 아무런 문제없이 해결된다. 기본적으로 상 이론을 받아들이지만, 직설법에서도 시간의 의미가 없다는 주장은 받아들이기 힘들다. 99퍼센트의 직설법 현재는 현재의 동작/사건을 가리키며, 99퍼센트의 직설법 과거는 과거의 사건/동작을 위해 사용된다. 이것이 바로 화용론으로서, 화용론적으로 보자면 그리스어의 동사시제는 시간적 의미를 전달하기도 할 수 있다.

43) 앞서 설명한대로 스마이스와 굿윈(W. W. Goodwin) 모두 이런 견해를 저서인 고전그리스어 문법서에 기술해 놓았다.

타낸다는 사실에서 기인한다.⁴⁴⁾ 물론 어떤 동사의 현재시제의 구체적 의미는 그 동사가 사용된 문장 속의 다른 문법장치와 문맥이 결정해 준다. 이것이 바로 시제를 이해하기 위해서 문맥과 문법사항을 유심히 관찰해야 하는 이유다. 그렇다면 3:6, 9에서도 문맥과 문법장치를 분석해 보아야 한다.

5. 3:6-9의 문맥과 문법 사항 연구: 3:8의 ‘처음부터 죄짓다’를 중심으로

5.1. 문맥의 이해

우선 문맥상 3:6, 9의 ‘죄짓다’에 해당하는 그리스어 동사는 습관적 행동을 나타낼 확률이 높다. 6상반절에서 ‘그 안에 머무는 자마다 죄를 짓지 않는다’고 선언하는데, ‘죄를 짓지 않는다’는 선언의 의미는 6하반절의 ‘죄를 짓는 자’라는 말의 의미를 결정하는 데 영향을 주며, 반대로 ‘죄를 짓지 않는다’는 표현의 의미는 ‘죄를 짓는 자’라는 말의 정의가 규명해 준다. 6상반절은 5절 마지막 구절과 긴밀히 연결되어 있어서 그 마지막 구절과의 관계 속에서 이해되어야 한다: ‘예수님 안에는 죄가 없다. 따라서 그 안에 머물러 그와 연합을 이루는 사람은 죄를 짓지 않는다.’ 이것은 원론적 선언이다. 그런데 이 선언은 장로 요한이 앞서 1:8, 10과 2:1-2에서 밝힌 죄에 대한 입장과 상충된다.⁴⁵⁾ 장로 요한의 의도는 오해를 받을 처지에 있다. 그래서 장로 요한은 이 선언의 의미, 곧 ‘죄를 짓지 않는다’는 말의 구체적인 의미를 제시하기 위해서 6절에서 후반부의 구절을 첨가한다: ‘죄를 짓는 자마다 그를 보지도 못하였고 알지도 못했다.’ 결국 6상반절의 의미는 하반절에 의해서 결정된다. 그리고 ‘죄를 짓는 자’는 단순히 한 번 죄를 짓는 사람이 아니라, ‘죄를 짓는 자’ 곧 ‘죄인’이라고 규정할 수 있는 사람이다. 따라서 6상반절의 ‘죄를 짓지 않는다’라는 말의 의미는 ‘죄를 지속적으로 짓지 않는다’라는 의미로 이해해야 한다. 사실 이곳의 문맥은 확실하게 습관적 동작을 나타낼 가능성을 지지해

44) ‘나는 (아침에) 밥을 먹는다’라는 표현은 지금 밥을 먹고 있는 동작을 표현할 수도 있지만, 밥을 주식으로 삼아 아침에 언제나 습관적으로 먹는다는 의미를 표현할 수 있다. 이것을 직설법의 과거로 표현할 때, 그리스어는 과거의 습관적 행동과 한번만 했던 단회적 행동을 두 개의 다른 시제로 담아내어 하나는 미완료과거로, 다른 하나는 단순과거로 표현한다. 그런데 현재는 하나의 시제만 있어서 이 두 개의 기능을 다 담고 있다.

45) 사실 1:8, 10의 내용과 3:6, 9의 내용은 서로 상충되어서 큰 혼란을 불러일으킨다. 이런 모순을 저자인 요한이 몰랐다고 가정하는 것은 너무 지나친 해석이다. 모든 주석가들과 해석자들은 이 두 부분 사이의 모순을 감지하며 이것을 어떻게 해소할 것인가에 대한 답을 찾기 위해서 골몰한다.

준다. 이것이 바로 칼빈이 그런 입장을 드러내고 많은 영어 성경이 그런 입장을 반영한 번역을 채택한 이유일 것이다.

따라서 화용론적 관점에서 보자면, 3:6상반절의 주동사의 현재시제는 습관적 동작을 나타낼 가능성이 있으며, 이것은 같은 구절 하반절의 현재분사의 의미와의 관계 속에서 드러난다.⁴⁶⁾ 결론적으로 3:6, 9의 현재시제가 습관적 동작을 나타낸다고 단정할 수는 없지만, 그럴 가능성은 열려있다. 그렇다면 주변의 문법적 사항 가운데 이런 해석을 지지해 주는 다른 요소는 없는가?

5.2. 문법 사항: 3:8의 ‘처음부터 죄짓다’

어쩌면 3:8의 ἀμαρτίω 동사의 용례에 근거하여 답을 찾아낼 수도 있다. 거기서 악마가 어떠한 존재인가를 설명해 주는데, 이 때 그를 묘사하기 위해서 현재동사를 사용한다는 점에 주목해야한다:

ὁ ποιῶν τὴν ἀμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ’ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἀμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.

이 구절에서 악마를 설명하면서 그는 ‘처음부터’ 죄를 짓는다고 설명한다. 그런데 의미상으로나 문맥상으로 예측할 수 있는 기대와는 달리, 전치사 구 ‘처음부터’와 함께 단순과거나 미완료과거, 혹은 현재완료가 아니라, 현재시제가 쓰이고 있다.⁴⁷⁾ ἀμαρτίω의 현재동사가 요한1서 3장에서 무언가 특별한 의미를 담아내기 위해서 사용되었을 가능성을 제공해 준다.

5.2.1. 3:8의 성경 번역

3:8의 번역과 관련하여 몇 가지 살펴보아야 하는 사항이 있다. 특별히 ‘처음부터’와 함께 사용되어 악마를 묘사한 ‘죄짓다’에 해당하는 현재시제의 번역이 주목을 끈다. GNT, NAS, NKJ, RSV는 ‘has sinned’로 번역한 반면에, 많은 영어 성경은 ‘has been sinning/committing’으로 해석한다(CEV, ESV, NIV, NLT, NRS, NCV).⁴⁸⁾ 이것을 ‘has been sinning’으로 번역한 거의 모든

46) 분사의 시제의 의미는 앞선 연구에서 자세히 다루었으므로 취급하지 않는다.

47) 스미스(D. M. Smith)는 ‘처음부터’라는 부사구가 이상한 맥락에서 사용되었다고 언급한다. D. M. Smith, *First, Second, and Third John*, Interpretation (Louisville: Westminster John Knox, 1991), 83.

48) Complete Jewish Bible은 “kept on sinning”으로 번역한다.

성경은 8절 초반부의 ‘죄를 짓는’에 해당하는 현재분사를 습관적이며 지속적인 의미로 해석한다.⁴⁹⁾ 또 다른 영어 성경은 현재로 번역하여 ‘sins’로 해 놓았다(The Darby Translation, Jubilee Bible 2000).⁵⁰⁾

한글 성경도 고민의 흔적이 묻어난다. 그래서 『표준』/『새번역』은 원문의 의미를 전달하기 위해서 ‘악마는 처음부터 죄를 짓는 자이기 때문입니다’라고 번역한다. 그런데 이 번역은 원문의 의미를 정확하게 전달하지는 못한다. 사실 ‘죄는 처음부터 악마의 짓입니다’라는 『공동』의 이해는 더 심각하다.⁵¹⁾ 원문의 의도는 악마가 어떤 존재인지를 드러내는 것인데 죄에 초점이 맞추어져 버렸기 때문이다. 더욱이 『공동』은 이것을 과거의 행동으로 전락시킨다. 흥미롭게 3:8에서도 『공동』은 현재 분사를 표현하기 위해서 ‘언제나’를 첨부하여 ‘언제나 죄를 짓는 자는’으로 번역한다. 한글 성경은 모두 원문의 주동사의 현재시제의 의미를 제대로 전달해 주지 못한다. 진지한 고민이 있었는지 의구심이 든다. 이것은 2005년에 새로이 시도된 가톨릭의 『성경』의 경우에도 마찬가지다: “악마는 처음부터 죄를 지었기 때문입니다.” ‘처음부터’에 해당하는 그리스어 전치사 구에 대한 세밀한 연구는 이러한 번역의 정당성을 무너뜨려버릴 수 있다.⁵²⁾ 과연 요한1서의 저자는 왜 3:8에서 ‘처음부터’와 함께 현재 동사인 ‘죄짓다’를 사용한 것일까? 혹시 이것이 3장의 요한의 ‘죄짓다’ 동사의 현재시제 사용의 의미를 분명하게 해 주는 장치가 아닐까? 이 질문에 답을 하기 위해서 $\acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ 가 칠십인역과 신약성경에서 어떤 동사시제와 사용되어 어떤 의미를 전달했는지 살펴 보아야 한다.

5.2.2. 칠십인역의 예 연구

칠십인역에서 ‘처음부터’라는 의미를 전달하는 $\acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ 라는 표현은 약 41번 등장한다.⁵³⁾ 41번의 예들 가운데 대부분의 경우에는 단순과거동사가 사용되었다. 그런데 때로는 $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ 의 미완료과거와 과거분사가 함께 사용되기

49) 몇 개를 제시해 보자면 다음과 같다: GNT/NCV “whoever/anyone who continues to sin”; ESV/The Message Bible “make(s) a practice of sin(ning)”

50) 흥미롭게도 3:6, 9에서 적극적으로 습관적 의미로 번역했던 NIV는 3:8에서는 습관적이라는 의미를 적용하지 않는다.

51) 『공동』의 3:8 번역 전문은 이렇다: “언제나 죄를 짓는 자는 악마에게 속해 있습니다. 사실 죄는 처음부터 악마의 짓입니다. 악마가 저질러 놓은 일을 파멸시키려고 하느님의 아들이 나타나셨던 것입니다.”

52) ‘처음부터’라는 구문이 포함된 3:8과 3:11의 번역을 비교해 보자면, 대표적으로 NAS는 모두 현재완료로 표현한다(has sinned/have heard). 왜 그런 것일까?

53) 이 전치사 구가 때로는 ‘어느 지역의 입구부터’(겔 48:1) 혹은 ‘from the top’의 의미(아 4:8)로 쓰이기도 하는데 이런 예들은 제외한 빈도수이다.

도 하는데 이 구문은 과거 진행을 더 강조해 준다(지혜 12:11). 또한 미완료 과거와 사용되기도 한다(제1에스드라서 8:67-μετέχω의 미완료). 그런데 εἰμί의 미완료과거와 과거분사가 함께 쓰인 경우와 미완료과거가 이 전치사구와 함께 사용된 경우를 해석해 보자면, ‘처음부터 …하고 있었다’라는 의미가 된다. 그렇다면 이것은 현재에 대해서는 말해주고 있는 것이 없는가? 문맥을 살펴보면 지혜서에서 미완료과거 동사는 단순히 과거에 그런 일이 진행되고 있었음을 표현해 주고자 하는 반면에(처음부터 저주받고 있었던 민족이다), 제1에스드라서의 경우에는 처음부터 그래왔다는 사실을 묘사해 줄 뿐만 아니라, 그렇게 말하고 있는 당시까지 그렇게 진행되고 있는 사실을 묘사해준다. 그런데 왜 미완료과거를 썼을까? 과거로부터 쪽 존재해 왔음을 강조하기 위함이다. 그렇다면 이것은 단순과거 동사의 사용과는 어떤 차별점이 있는가? 단순과거는 처음부터 그랬다는 사실을 강조한다. 처음부터 그랬고 그 후에도 그랬을지 모르나, 단순과거 동사는 그 후에 어떠한가에는 특별한 관심이 없고 처음부터 그랬다는 사실만을 강조해준다. 반면에 미완료과거는 처음부터 계속 그래왔던 측면을 강조해 준다. 현재의 상태는 단순과거나 미완료과거 모두 관심사항이 아니나, 문맥 속에 그런 의도가 숨어있을 수 있으며, 특별히 미완료과거는 더욱 현재에도 관심이 있음을 드러낸다.⁵⁴⁾ 또한 전치사 구 ἀπ’ ἀρχῆς는 칠십인역에서 완료시제와 사용되기도 한다(시락 39:25). 현재완료시제는 과거의 어떤 행동/동작의 발생과 더불어 그 동작의 결과, 효과, 영향을 표현해 준다.⁵⁵⁾ 시락 39장의 예는 그런 의미로 사용되어서 처음부터 창조되어졌고 그렇게 창조되어 존재하는 모습을 그려준다.⁵⁶⁾

본 연구와 관련하여 칠십인역에서 가장 주목을 끄는 용례는 이 전치사구와 현재시제가 사용된 경우다: ‘처음부터 우리 위에 계십니다’(사 63:16). 이때에 εἰμί 동사의 현재가 등장하는데, 현재시제의 사용은 이 동사의 특수성에서 그 이유를 찾을 수 있다. 물론 εἰμί의 미완료과거 동사를 쓸 수도 있으나, 그럴 경우에 강조점은 과거의 존재에 놓여진다. 현재를 쓰는 이유는 현재에도 처음처럼 계속 그렇게 존재하고 있음을 강조하기 위함이다.⁵⁷⁾ 그런데 이 전치사 구와 함께 현재시제를 사용하는 경우는 칠십인역

54) εἰμί의 경우에 미완료과거만 있고 단순과거가 없는데 이것이 이 동사의 특별함을 드러내준다. 어떻게 둘 사이에 차이점은 없다.

55) 그리스어의 현재완료의 의미와 관련해서는 D. B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 572-582. 정창욱, 『성경 그리스어와 신약성경의 이해』, 68-88.

56) 시락 39:25: ἀγαθὰ τοῖς ἀγαθοῖς ἐκτίσται ἀπ’ ἀρχῆς, οὕτως τοῖς ἁμαρτωλοῖς κακά.

57) 한글로 표현해 보자면 이렇다: 과거- 처음부터 말했잖아(과거의 시점에 말한 것 강조), 미완료과거- 처음부터 말하고 있었잖아(과거의 반복적으로 말한 것 강조), 현재완료- 처음부

에서 εἰμί 동사만, 그것도 단 한번만 나타난다. 문맥상 의미는 분명하여서, 그렇게 지속되어 왔음을 표현해 준다. 흥미롭게도 이사야 63:16에서 앞의 두 문장에서 동사는 단순과거시제를 갖고 있다. 그런데 ‘처음부터’라는 전치사 구를 사용하면서 εἰμί의 현재 동사를 쓴다. 왜 그랬을까? 아마도 바로 직전의 명령법 때문에 그렇게 했을 수 있다: ‘우리를 구원하소서.’ 지금 구원해 달라고 간청하고 있기 때문에, 현재 그의 이름이 그들 위에 계신 점을 강조하고 싶었을 것이다. 하지만 저자는 16절 전반부에서 아브라함과 이스라엘(야곱)을 언급하며 그들도 자기들을 몰랐다고 과거형으로 말한다. 그와 대조적으로 하나님은 처음부터 그들을 위해 주의를 기울이시고 그의 이름이 그들 위에 있었고 말을 하는 그 때 곧 현재도 계심을 표현하고자 했을 것이다. 그런데 ‘우리를 구원하여주십시오’라는 간절한 청원은 현재의 하나님과 성도의 관계에 대한 강조점을 이루어낼 수밖에 없다. 따라서 현재를 써서 현재적 상태를 강조한 것으로 표현한 것이다. 그의 이름, 곧 그의 존재는 그들 위에 저자가 말하는 그 때에도 계속 머무르고 있다. 그런데 사실, 여러 예들의 경우에 이런 의미를 위해서 쓰일 때, 이 전치사 구는 동사 없이 사용되곤 한다. 대부분 εἰμί 동사가 생략되었다(삼하 7:10; 대상 17:9; 미 5:2; 합 1:12). 흥미롭게도 칠십인역의 번역본은 거의 일관성 있게 생략된 동사의 시제를 현재완료로 번역한다. 이것은 아마도 영어의 현재완료가 현재의 상태도 표현할 수 있기 때문일 것이다.⁵⁸⁾

5.2.3. 신약성경의 예 연구

신약으로 넘어와서는 이 전치사 구와 사용되는 동사의 시제는 칠십인역과 약간의 차이를 드러낸다. 우선 과거분사와 사용된 경우가 몇 개 있는데(마 19:4 [막 10:6 병행구절]; 눅 1:2; 행 26:4), 이 예들에서 주동사는 대부분 단순과거이고 사도행전의 예에서만 주동사의 시제가 현재완료이다. 이 전치사 구와 직접 함께 사용되는 주동사의 시제가 완료인 경우도 여러 개 있어서(마 19:8; 24:21=막 13:8; 요 1 2:13, 14),⁵⁹⁾ 정확하게 완료의 의미, 곧 과거 발생과 현재 상태를 동시에 잘 표현해 준다: ‘처음부터 그랬고, 지금까지도 영향이 있다.’ εἰμί의 미완료과거(요 1 1:1)를 포함하여 미완료과거인 세 개

터 말해왔던 거잖아(과거와 현재 동시에), 현재-처음부터 말하잖아(현재를 강조).

58) 여기서 제시된 예들 외에도 동사 없이 때로는 접속사 ‘…처럼’(ὡς나 καθὼς)과 함께 사용되어 동사 없이 의미를 드러내기도 한다: ‘처음부터 그랬던 것처럼’(사 1:26; 스후 12:7; 바록 17:30).

59) 요 6:64에서 οἰδα의 과거완료가 사용되었으나 이 동사는 실질적으로 현재 대신 완료가 쓰이므로 특별한 의미는 없다고 할 수 있다.

의 예 모두 요한서신에 등장하며(요1 2:7; 요2 5), 미완료과거 동사는 칠십인역에서와 마찬가지로 단순히 과거의 처음부터 과거에 진행되고 있던 동작을 가리키기도 하지만, 현재 상태까지도 암시적으로 표시해 준다.

ἀπ' ἀρχῆς가 과거동사와 직접 연결되어 사용되는 예도 여러 개 신약에 등장한다.(요 16:4; 요1 2:24; 3:11; 요2 6) 하지만 칠십인역과 비교하면 그 비율은 현저히 낮다. 가장 흥미를 끄는 예는 바로 현재동사와 전치사 구 ἀπ' ἀρχῆς가 사용된 경우로 두 곳에서 발견된다: 요한복음 15:27; 베드로후서 3:4. 이 두 개의 예는 요한1서 3:8에서 이 전치사 구와 '죄짓다' 동사의 현재시제의 사용이 독특한 용법이 아니며 따라서 특별한 의미가 있지 않음을 입증해 줄 수도 있기에 중요하다. 하지만, 요한복음의 예는 εἰμί 동사의 현재이기에 특별함을 간직한다고 하기 어렵다.⁶⁰⁾ 칠십인역에서 살펴보았듯이, εἰμί 동사는 특성상 현재시제를 쓰면 '계속해서 있어왔고 지금도 계속 있다'라는 의미도 사용될 수 있기 때문이다. 사실 요한복음 15:27에서도 계속해서 있어왔고 지금도 있다는 개념이 강조된다: καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστε. 바로 앞에서 예수님은 제자들이 예수님을 증언할 것이라고 언급하시면서 그 이유/근거로 그들이 예수님과 함께 있기/있어왔기 때문이라고 설명하신다. 대부분의 영어 성경들은 이 현재 εἰμί 동사를 have been으로 번역하여 '있어왔다'라는 의미를 강조한다. 그런데 사실 저자 요한의 의도는 예수님이 말씀하시는 그 당시(현재)에 예수님과 제자들이 함께 하고 있음을 유난히 강조하고 싶어 한다. (그 전에 함께 하기도 했지만, 더욱)그렇게 지금도 함께 있기 때문에 예수님을 장차 증언할 수 있다. 그래서 몇 개의 영어 성경은 여기서 현재동사를 사용한다(YLT, Douay-Rheims Catholic Bible, Orthodox Jewish Bible).

그런데 베드로후서의 예는 주목을 끌기에 충분하다. 왜냐하면 εἰμί 동사가 아닌 다른 동사의 현재가 사용되고 있기 때문이다:

καὶ λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ; ἀφ' ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως.

하지만 '...이래로'라는 의미의 ἀφ' ἧς와 οὕτως의 사용은 이 현재시제의 의미가 과거와 맞물려있음을 입증해 준다: '조상들이 죽은 이래로 모든 것들은 창조의 처음 때부터와 같이(그랬듯이) 그렇게 존재한다[해 왔다].' 또한 이 동사의 의미도 특별한 용례를 지칭해주지 않는데, 그 이유는 이 동사

60) 요 15:27의 그리스어 본문은 이렇다: καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστε.

의 의미는 εἰμί 동사와 유사하기 때문이다. ‘남아 있다/존재한다’는 말은 사실 ‘있다/이다’라는 말의 유사어에 해당된다.⁶¹⁾ 결국 동사의 특수성과 구문의 구조가 어우러져서 현재시제의 사용은 자연스럽게 다가오며 의미도 분명해진다: ‘처음에 그랬던 것처럼 계속 그렇게 존재해오고 있다.’

정리하자면, 결국은 진정한 의미에서 εἰμί를 제외한 일반 동사가 ‘처음부터’와 함께 특별하게 사용된 경우는 없으며, 따라서 만일 그런 조합이 이루어져 사용된다면 특별한 의미를 전달한다고 판단해 볼 수 있다.

이런 사항들을 고려해 볼 때 요한1서 3:8에서 저자가 왜 특별하게 ‘처음부터’와 함께 현재동사를 사용했는지 파악해 낼 수 있다. 그것은 바로 악마가 어떠한 존재인지를 규정해 주기 위해서였다. 악마/사단은 처음부터 죄를 지었고 여전히 죄를 짓고 있는 존재다.⁶²⁾ 악마는 처음부터 죄를 지어왔고 여전히 그렇게 죄를 짓고 있는 존재임을 강조하기 위해서 ‘처음부터’와 현재동사를 쓰고 있다. 결국 사단은 처음부터 죄를 계속 짓는 특성을 가지고 있음을 드러내준다. 이런 방식으로 이해한다면 3:6, 9의 의미는 분명해진다. 8절의 문법 구조에 비추어보자면 악마는 처음부터 지금까지 계속 죄를 짓고 있는 자인 반면에, 죄가 없으신 그 분 안에 머물러 연합을 이루는 사람은 그렇게 계속적으로 죄를 짓는 사람일 수 없다(6절). 의를 행하는 자는 그와 같이 의롭고, 죄를 짓는 자는 악마에게 속한 사람이다. 그런데, 처음부터 계속 지금까지도 죄를 짓는 존재인 악마의 일들을 하나님의 아들이 파괴해버렸다(8절). 그 결과 악마에게 속하지 않고 하나님께 속한 자(곧 낚음을 받은 자)는 마귀처럼 그렇게 계속해서 죄를 짓지 않고 지을 수도 없다(9절).⁶³⁾

61) W. Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 233. 이 사전은 이 단어의 의미를 어떤 상태의 지속을 가리킨다고 제시한다. 그렇게 지속하는 것은 계속 존재한다는 말과 동일하며 그것은 εἰμί 동사의 의미와 유사하다.

62) 윌리스는 이런 현재시제의 용법에 다소 긴 이름을 붙인다: Extending-from-Past Present (Present of Past Action Still in Progress). 그러면서 얼마나 엄격하게 이 용법을 정의하느냐에 따라서 신약의 예가 상대적으로 드물거나 아주 많을 수 있다고 설명한다. D. B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*, 519.

63) 8절의 현재시제가 지속적 행동을 나타낼 가능성을 패닝은 언급하지만, 자세한 연구 없이 그럴 가능성이 ‘비교적 약하다’고 치부해 버린다. 하지만, 8절에 대한 세밀한 연구는 8절이 6절과 9절의 현재시제를 지속적/습관적 행동을 나타내는 것으로 해석할 근거를 제공해 준다.

6. 결론

그리스어 시제를 이해하기 위해서는 의미론과 화용론을 잘 이해해야 하는데, 화용론적으로 볼 때에, 현재시제가 지속적 행동을 나타낼 가능성이 충분히 있다. 결국 문제는 3:6, 9의 다른 사항들이 이러한 해석을 뒷받침 하는가에 맞추어 지는데, 요한1서 3장의 문맥은 이 해석을 지지해 주며, 또한 8절의 ‘처음부터’와 함께 쓰인 ‘죄짓다’ 동사의 현재시제의 의미에 근거해 볼 때 충분히 그렇게 해석할 수 있다고 결론내릴 수 있다. 또한 6절 후반부의 내용은 전반부의 내용을 풀어주는 역할을 하기에 이러한 해석은 힘을 얻는다. 따라서 3:6, 9의 ‘죄짓다’에 해당하는 그리스어 동사 ‘ἁμαρτίνω’의 현재 직설법 동사는 반복적/습관적 동작으로 해석하는 것은 전혀 문제가 없으며 바람직하다고 할 수 있다. 향후 주석 작업에서 이러한 견해가 반영 되어야 할 것이며, 한글 성경 번역에서도 이런 견해가 반영된 번역이 이루어져야 할 것이다. 특별히 직역보다는 의역을 추구하는 한글 성경은 더욱 적극적으로 이러한 견해를 반영하여 다음과 같이 번역할 필요가 있다:

3:6

그 안에 머무는 자마다 습관적으로 죄를 짓지 않는다. 그렇게 죄를 짓는 자는 그를 보지도 못했고 알지도 못했다.⁶⁴⁾

3:9

하나님으로부터 낱음을 받은 자마다 습관적으로 죄를 짓지 않는다. 왜냐 하면 그의 씨가 그 안에 있기 때문이다. 그리고 그는 습관적으로 죄를 지을 수 없으니, 그 이유는 그가 하나님으로부터 낱음을 받았기 때문이다.

<주제어>(Keywords)

그리스어 현재시제, 요한1서 3:8, 요한1서 3:6, 9, 의미론과 화용론, 그리스도인의 죄.

Greek present tense, 1 John 3:8, 1 John 3:6, 9, semantics and pragmatics, Christian's sin.

(투고 일자: 2017년 7월 31일, 심사 일자: 2017년 9월 4일, 게재 확정 일자: 2017년 10월 26일)

64) 3:6의 경우에는 ‘죄짓다’의 현재동사와 현재분사가 서로 긴밀히 연결되어 있기에 후반부의 현재분사를 번역하면서 ‘그렇게’(습관적으로)라는 표현을 넣어줄 필요성이 있다.

<참고문헌>(References)

- 정창욱, “요한일서에 나타난 그리스도인과 죄의 관계: 요한일서 1:8과 3:6, 9를 중심으로”, 『신약논단』 13:3 (2006), 663-691.
- 정창욱, 『성경 그리스어와 신약성경의 이해』, 서울: 그리심, 2013.
- Akin, D. L., *1, 2, 3 John: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NAC, Nashville: B&H Publishing Group, 2001.
- Akin, D. L., *Christ-Centered Exposition: Exalting Jesus in 1, 2, & 3 John*, Nashville: B&H Publishing Group, 2014.
- Bauer, W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Bray, G. L., ed., *James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude*, Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament XI, Downers Grove, InterVarsity Press, 2000.
- Brooke, A. E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*, ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1912.
- Calvin, J. and Henry, M., *1,2,3 John*, Crossway Classic Commentaries, Wheaton: Crossway Books, 1998.
- Goodwin, W. W., *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*, London: Macmillan, 1889.
- Fanning, B. M., *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Jobes, K. H., *1, 2 & 3 John: Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 2014.
- Kruse, C. G., *The Letters of John*, PNTC, Grand Rapids; Leicester: Eerdmans; Apollos, 2000.
- Lieu, J. M., *I, II, & III John*, NTL, Louisville: Westminster John Knox, 2008.
- Porter, S. E., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament: with Reference to Tense and Mood*, New York: Peter Lang, 1989.
- Smalley, S. S., *1, 2, 3 John*, WBC 51, Waco: Word Book, 1984.
- Smith, D. M., *First, Second, and Third John*, Interpretation, Louisville: Westminster John Knox, 1991.
- Smyth, H. W., *Greek Grammar*, Cambridge: Harvard University Press, 1956.
- Stott, J. R. W., *The Letters of John*, TNTC, Leicester; Grand Rapids: Inter-Varsity Press; Eerdmans, 1988.
- Thompson, M. M., *1-3 John*, Downers Grove: InterVarsity Press, 1992.
- Wallace, D. B., *Greek Grammar beyond the Basics*, Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- Yarbrough, R. W., *1-3 John*, BECNT, Grand Rapids: Baker, 2008.
- Zerwick, S. J. M., *Biblical Greek*, S. J. Joseph Smith, trans., Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1963.

<Abstract>

Revisiting the Problem of a Christian's Sin in 1 John 3:6, 9

Chang Wook Jung
(Chongshin University)

No consensus has been reached about the meaning of 1 John 3:6, 9 since an article dealing with grammatical matters of these verses was published in 2006. In that article, the author tried to resolve the problem by investigating the meaning of the Greek present tense with the indicative and the participle which occurs in the verses. Nevertheless, many scholars have raised their voices against the argument based on the traditional view of the Greek tense. According to the traditional view, the Greek present tense denotes the iterant or habitual action both in the indicative mood and other moods. Therefore, the present tense with the indicative and the participle for 'sin' in 3:6, 9 indicates the habitual action. The basic meaning of the present verb means 'does not habitually sin/does not sin habitually'.

However, many scholars recently follow the aspect theory, which differs from the traditional view. Especially, the advocates of a rather radical aspect theory postulate that the Greek present tense cannot signify any kind of habitual action. Even some scholars who accept both the aspect theory and the traditional theory maintain that the Greek present tense in 1 John 3:6, 9 does not refer to habitual action. They posit that no grammatical factor can support such interpretation.

The issue centers on whether the radical aspect theory is convincing and whether any grammatical or textual elements lend support to the traditional view. Probably the expression, 'sins from the beginning' in 1 John 3:8 provides the evidence for the interpretation of the present tense as indicating habitual action in 1 John 3:6, 9. The context of the sentence in 3:6 also reinforces such an explanation. In addition, a proper understanding of the relationship between semantics and pragmatics also helps to resolve the problem of these verses.

The Enemies of the Rebuilding of the Wall, Who Are They? Literary Construction in the Book of Nehemiah

Brigitte Rabarijaona*

1. Introduction

The Book of Nehemiah presents in a disconcerting way a certain omnipresence of opponents of the projects of the reconstruction of Jerusalem. They are found exclusively in the part of the book that is commonly called as the Nehemiah Memoir (NM). This is the first-person account in the book of Nehemiah. This part is supposed as written by Nehemiah himself. The commentators are almost unanimous on the presence of authentic portions of this NM but it is in its delimitation that the differences appear. There are those who think generously that the NM covers more or less the entire book,¹⁾ others, more minimalist, find only a few verses.²⁾

In any case, the hypothesis of a subsequent resumption of the NM before its final form is widely accepted. Therefore this paper proceeds from the hypothesis that the NM does not cover the whole book of Nehemiah but only a part of it. The various thematic and textual inconsistencies such as the intrusion of Ezra's character into the book, and the unclear shift from first to third person can be considered as signs of a rework of an original form of the NM.

* Ph.D. in Biblical Studies at the University of Geneva. Global Translation Advisor of United Bible Societies. brabarijaona@biblesocieties.org.

1) Cf. F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 4-5. For him, Neh 1:1-7:73[72] and 11:1-13:31 are part of the NM.

2) Cf. J. L. Wright, *Rebuilding Identity: The Nehemiah-Memoir and Its Earliest Readers*, BZAW 348 (Berlin: W. de Gruyter, 2004), 340.

A priori, if we take into account the fact that there were two missions of Nehemiah in Jerusalem, we can assume that there were also at least two stages in the composition of the NM. There would have been a first version, an account of the rebuilding of the wall, from the first mission, and then a copy of this brief would have been kept in the Temple or in the governor's archives.³⁾ This document was resumed and later augmented by another editor, or partly by Nehemiah himself, during or after his second mission.⁴⁾ Because of this resumption, the book of Nehemiah is no longer talking only about the rebuilding of the wall but also about religion, power, morals, gender, and quality of life.⁵⁾

Nehemiah 2:10 anticipates the issue of enemy by quoting already some names such as Sanballat and Tobiah. It is sometimes tempting to say that this continuous opposition is normal given the political nature of Nehemiah's mission. Especially since his function as 'governor' is blurred, or even likely nonexistent.⁶⁾ Who are these 'enemies' and what are their purposes? Their description is systematically linked to a geographical and ethnic origin. It suggests that they probably come from outside the Judean community: Tobiah the Ammonite, Sanballat the Horonite, and Geshem the Arab (2:10, 19; and 4:3[3:35]). In some passages, other people of foreign origin are associated with them: the Arabs, the Ammonites, and the Ashdodites (4:7[1]). The Ammonites and the Ashdodites, as well as the Moabites, are also mentioned in Nehemiah 13:23 on the issue of intermarriages. And in 4:15[9]; 6:1, 16 the term **אִיבִים**

3) The nature of this first version of NM is not clearly defined in the book of Nehemiah: is it an epistolary writing, or an autobiographical narrative, or a foundation document? Regarding the different information given in the book, the original part of NM is likely a foundation document. A foundation document is a writing or an inscription - accompanied sometimes by other objects such as nails or figurines - commemorating the construction or restoration of a monument. This practice exists in the Ancient Near East since the discovery of writing in the 3rd millennium BCE. Cf. R. S. Ellis, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia* (London: Yale University Press, 1968).

4) Cf. L. L. Grabbe, *Ezra-Nehemiah*, OTR (London: Routledge, 1998), 154.

5) D. J. Chalcraft, ed., *Social-Scientific Old Testament Criticism*, A Sheffield Reader (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 16.

6) The mention of the position of Nehemiah as governor appears in an unexpected way in the NM. Nehemiah talks three times about the governors of Beyond the River (2:7, 9; 3:7), but never of himself or of the way he was appointed to this position. This information is lacking in the book of Nehemiah. He nevertheless seems to claim and defend it in Neh 5:14-18. The word **פָּחָה** occurs four times in this passage, and 5:14 mentions explicitly the day when he was appointed.

(*enemies*) seems to include the Judeans who plotted with one or other of Sanballat and Tobiah that we can call as the ‘official’ enemies of Nehemiah. This is the case of Noadiah the prophetess – and other prophets (6:14), as well as Shemaiah, the one who wanted to trap Nehemiah by an appointment in the Temple (6:10). They are mainly those who are not supportive of the rebuilding of the wall. They accused Nehemiah and the Judeans of fomenting a revolt against the Persian king. And according to J. Fleishman,⁷⁾ some of them, mainly the nobles and officials, are also responsible for the great economic crisis that Judah has experienced (see Neh 5:1-13).

As a counterweight to this continual resurgence of the adversaries, there is the list of Nehemiah 3 which enumerates a large number of Judeans of good position, who contributed to the organization, the execution and even funding the works,⁸⁾ as well as those who actively participated in the work of the wall (Neh 4:14[8], 19[13]). Those who are named in this list are depicted as on the side of Nehemiah, and according to 2:18b, it is from them that comes the famous motto *Let us rise up and build!* (נִקְרוּ וּבְנִינוּ). But it is not impossible that later, some of them became opponents. These are those who have seen their position in the Jewish community threatened by the notoriety that Nehemiah won when the reconstruction of the wall was completed. It is probably the case of Tobiah’s dealings with some of them (6:17) that will be seen as a conspiracy of the nobles against Nehemiah (6:10-13, 16-17). Tobiah used the oath he had with Judean personalities (6:18; 13:28). And the reproaches which Nehemiah addressed to

7) “This paper suggests that the חֲרִים וְסַנְבַּלְטִים ‘nobles and officials’, who were Jewish aristocrats and rulers of the province of Yehud Medina and opposed reconstruction of the wall around Jerusalem as well as the ideology behind it, deliberately triggered the acute economic crisis described briefly in Neh 5:1-5”, cf. J. Fleishman, “To Stop Nehemiah from Building the Jerusalem Wall – Jewish Aristocrats Triggered an Economic Crisis”, G. Galil, M. Geller, and A. Millard, eds., *Homeland and Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Buxenay Oded*, VT.s 130 (Leiden; Boston: Brill, 2009), 361. Indeed, Nehemiah reproached them for having provoked the misery of the people (Neh 5:6) by the perception of a heavy tax on small peasants. People then complain about an over-indebtedness that forced them to enslave their children and mortgage their land. But to get to such stage of losing their lands, even their dignity, these people must have borrowed from several years. Hence the solution decreed by Nehemiah was the “cancellation of debts”, as in the year of the Jubilee (Lev 25).

8) O. Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem, Judah under Babylonian Rule* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005), 73.

the nobles and officials in Nehemiah 5 and 13 appear to be a response to this situation.

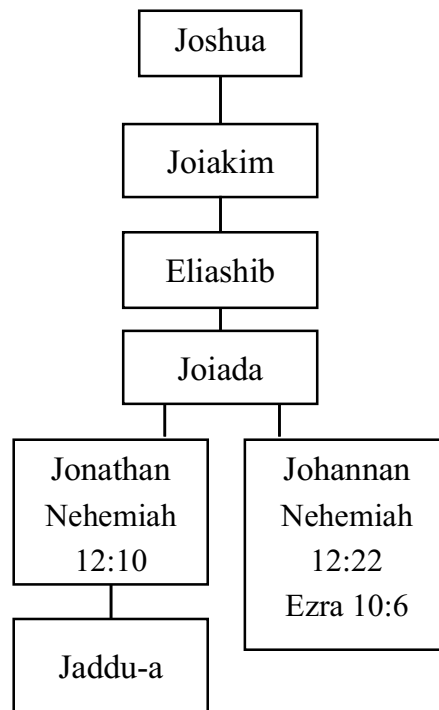
Noting all these questions, my intention in this paper is to understand the society in which the NM was produced so that we can figure out why was it necessary to talk about ‘enemies’ in the book of Nehemiah.

2. Nehemiah’s adversaries

2.1. Eliashib, the priest

One of the literary construction we find in the Book of Nehemiah is the power game and influence. It is obvious in chapter 13 when Nehemiah reproaches the nobles for being responsible for the desecration of the Sabbath for commercial reasons. In this chapter, the character of Eliashib is described as being on the side of the adversaries of Nehemiah because of the relationship he has with them as it happened with Tobiah and Sanballat. The role of this character called Eliashib is rather ambiguous: in Nehemiah 3:1, he is presented as a high priest who took part actively in the work of the wall together with his brothers. In 13:28, he is given the image of a traitor because of his connection with the opponents of Nehemiah. There is another character called Eliashib who is a chanter in Ezra 10:24. Neither the role nor the genealogy of Eliashib are clear in the book of Nehemiah.

In 13:4, he is a close relative of Tobiah, and according to 13:28, one of his grandsons would have married the daughter of Sanballat. Finally, in 12:10, he is introduced as the grandson of Joshua. Are we talking about the same Eliashib in all these passages (Neh 3:1; 12:10; 13:4-9, 28)? Given the different functions attributed to him, one can imagine that it is not the same person. He could be a fictional character, literary constructed in certain parts of the NM to illustrate the importance and presence of the priests in the narrative (see 3:1). But it is undeniable that a character, called Eliashib, really existed. Here is his genealogy according to the list of Nehemiah 12:



This genealogy seems ‘too good to be true’. We can notice here the link established between Eliashib and that of Joshua, high priest of the convoy of Zerubbabel.⁹⁾ Born out of Joshua the emblematic figure of the return from the exile, Eliashib is then presented, in the list of the builders, as a fictional character, the image of the ideal high priest for the Gola, in the time of Nehemiah.

D. Edelman¹⁰⁾ does not see things that way. According to her, Eliashib would indeed be a high priest who contributed to the reconstruction of the wall. She argues this by dating the reconstruction of the wall in the thirty-second year of Artaxerxes, at the end of the mission of Nehemiah, while the high priest, on the arrival of Nehemiah, was still his father Joiakim. This argument follows Edelman’s thesis, which I do not share, that Nehemiah belongs to the generation immediately following that of Zerubbabel and Joshua.¹¹⁾ But it is more likely that the mention of the name of Eliashib at the top of the list of builders in Nehemiah 3 emanates from the will of an editor who wanted to emphasize the active part of the Gola in the reconstruction of the wall. Furthermore, the priest Eliashib of Nehemiah 13:4-9, can be a real character. His role in the Temple and

9) Ezr 2:1-2; Neh 7:6-7; 12:1.

10) D. Edelman, *The Origin of the ‘Second’ Temple, Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem* (London: Equinox, 2005), 24-25.

11) *Ibid.*, 75-76.

his affinity with Tobiah can be explained by 6:18 where it is said that Tobiah has forged bond with some Judean leaders. For M. J. Boda,¹²⁾ this bond was made with groups related to the Temple and against the work of the restoration the wall. Then these groups ganged up with the ‘foreign’ enemies to destabilize Nehemiah. Would Eliashib be the leader of one of these groups? Is this the reason why Nehemiah focuses only on the Temple during his so-called second mission? Indeed, the goal of Nehemiah’s second visit in Jerusalem is not clear. Nevertheless, it is necessary to know whether there really was a second visit. Nehemiah 13 suggests, among other things, a certain settlement of scores between Nehemiah, Tobiah and Eliashib, and incidentally Sanballat although the latter no longer represented a danger during this second stay, since the rebuilding of the wall had not provoked a revolt against the king as Sanballat predicted. Sanballat is quoted in this chapter only because of his daughter’s marriage to Eliashib’s grandson.

It is interesting to note that apart from Tobiah, who is called עבֵר (in 2:10, 19), the other characters described as the most influential of Nehemiah’s opponents are never identified, either by political functions or by any honorific title. Does this relate to the character of their opposition? Or should we say that their opposition is not only political? Moreover the ethnic origin seems to be in the background of all the narrative in Nehemiah 13 regarding the Temple: the accommodation of Tobiah in the Temple (13:4-9), the merchants coming from outside who spent the night at the gates of Jerusalem (13:19-22), and the problem of mixed marriages (13:23-28). But the same chapter shows that the issue goes beyond the ethnic origin for at that time the Temple was not only a place of worship to which the Judeans identified themselves. It also played an important role: political, economic and financial. The control of the entrances and exits of the city was not just a religious issue.

2.2. Sanballat, the Horonite

Among the opponents of Nehemiah, Sanballat seems to be the most

12) M. J. Boda, “Redaction in the Book of Nehemiah: A Fresh Proposal”, M. J. Boda and P. Reditt, eds., *Unity and Disunity in Ezra-Nehemiah. Redaction, Rhetoric, and Reader* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008), 36.

influential. At first glance, he could be the instigator of all oppositions. His name as quoted several times in the NM (2:10, 19; 4:1[3:33], 7[1]; 6:1, 2, 5, 12, 14; 13:28) is not found anywhere else in the Hebrew Bible. His origin – Horonite is difficult to locate geographically. Was he a native of Beth-Horon, a city of the tribe of Ephraim on the north-western border of Jerusalem between Lod and Gibeon;¹³⁾ or Horonim (Isa 14: 5; Jer 48:34), a town located to the south-west, in the territory of Moab?¹⁴⁾ But the very name Sanballat could also be a transcription of the Babylonian name *Sinuballit*, which means the god Sin makes alive. Therefore, the term ‘Horonite’ could refer to the city of Haran, in Syria, where Sin, the moon god, was highly worshiped.¹⁵⁾ All that we know about the Sanballat’s relationship with the Judeans in the NM is that the grandson of the high priest Eliashib is Sanballat’s son-in-law (13:28). However the allusion to the “brothers and army of Samaria”, in Nehemiah 4:2[3:34] allows us to regard him as a governor of Samaria. Indeed, various documents, such as the papyrus of Elephantine AP 30 and the papyrus of Wadi ed-Dalyeh give evidences of the existence of at least two people named Sanballat, who were governors of Samaria.¹⁶⁾ According to J. Dušek,¹⁷⁾ the one who laid the foundation of the sanctuary of Mount Garizim is also called Sanballat, a governor of Samaria who lived during the second half of the 5th century BCE, at about the same time as Nehemiah.¹⁸⁾ In this case, one might imagine that the dispute between Sanballat and Nehemiah stems from political rivalry. Later on, when the NM was reworked, the ethnic character of their opposition was developed. The rivalry between the two characters is even repeated in Nehemiah 13 as a reason for the prohibition of mixed marriages.

13) Charles C. Torrey, “Sanballat ‘the Horonite’”, *JBL* 47 (1928), 387.

14) Cf. D. Edelman, *The Origin of the ‘Second’ Temple*, 38.

15) A. Lemaire, “Epigraphie et religion en Palestine à l’époque achéménide”, *Trans* 22 (2001), 104.

16) H. Eshel, “The Governors of Samaria in the Fifth and Fourth Centuries B.C.E.”, O. Lipschits, G. Knoppers, and R. Albertz, eds., *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007), 223-234.

17) J. Dušek, *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria Between Antiochus III and Antiochis IV Epiphanes* (Leiden; Boston: Brill, 2012), 3-4.

18) Cf. Y. Magen, “The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archeological Evidence”, O. Lipschits, G. Knoppers, and R. Albertz, eds., *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007), 176.

2.3. Tobiah the Ammonite

As for Tobiah(2:10, 19; 4:3[3:35], 7[1]; 6:1, 12, 14, 17, 19; 13:4, 7, 8), the last part of his name derives from the Jewish name of God יה. However, as mentioned above, Tobiah is the only one to bear the title of עבֵר which implies a particular function. Indeed עבֵר can mean ‘subordinate’ which may refer either to a status of inferiority or to an authority. Inferiority and humility when it comes to the social status of a slave or a servant but important authority when it is talking about someone who is in the service of the royal authority as a minister, officer or ambassador. With regard to Tobiah, given the importance that the text grants him, he can be someone in a quite high position. There are two choices: either he was a royal official in Ammon, a neighboring province of Judah, to the east, on the other side of the Jordan, or he was a subordinate civil servant to the governor of Judah.¹⁹⁾ This second could be the most likely hypothesis because Tobiah was able to influence and rise some high-ranked Judeans against Nehemiah. Especially since he is a close relative of Eliashib, the high priest (Neh 13:4). For W. C. Graham,²⁰⁾ Tobiah became a close relative of Eliashib because of a mixed marriage. Graham is referring to a marriage by interest. This is what Cross calls a “diplomatic” marriage.²¹⁾ According to him, Sanballat did the same by marrying his daughter to one of the grandsons of high priest Eliashib (Neh 13:28).²²⁾ Here again we find the possibility of a political and strategic origin of the conflict between Nehemiah and his adversaries, especially if someone like Tobiah is a deputy of the governor.

19) G. W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest*, JSOT.s 146 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 824.

20) Cf. W. C. Graham, “Gashmu, the Arabian”, *AJoSLL* 42:4 (1926), 276.

21) F. M. Cross, “Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times”, *HTR* 59:3 (1966), 202.

22) According to Josephus (*Antiquities* XI, 7.1), another Sâballat, governor of Samaria under Darius III, would have done the same. He married his daughter to a high priest's son. Cf. F. M. Cross, “Aspects of Samaritan and Jewish History”, 202; A. Lemaire, “La Transeuphratène en transition (c. 350-300)”, P. Briant et F. Joannès, dir., *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques*, Persika 9 (Paris: De Boccard, 2006), 414. This similarity of case has led some historians to date Nehemiah to the time of Darius III (4th century BC). This is the case of Torrey (“Sanballat ‘the Horonite’”, 386). For him, the Sanballat mentioned in the papyrus of Elephantine was the grandfather of Sanballat, the contemporary of Nehemiah. It then dates the arrival of Nehemiah in Judah to 384 BCE.

2.4. Geshem the Arab

The next potential adversary of Nehemiah is Geshem the Arab. Like that of Sanballat, his name occurs only in the book of Nehemiah (2:19; 6:1, 2; and in 6:6 he is called Gashmu²³). He seems to be the least influential of the three, and the only one who is not described as having a close or indirect connection with the Judeans. For Edelman,²⁴ his ‘Arab’ ethnic origin is confirmed by the frequency of the name Geshem found in inscriptions from some Arab tribes of the time. Moreover, the spelling גִּשְׁמוֹ in Nehemiah 6:6 gives it a very frequent Arabic consonance. These different pieces of information lead us to believe that Geshem could be a governor or a high official of Arabia, from the region of Kedar.²⁵ If he could intervene against the plans of Nehemiah, it was because he probably had his residence not far from Jerusalem. But the link between him and Sanballat and Tobiah remains unclear. One wonders if his name is not a late addition to support the extent of the external ethnic origin of the opposition to Nehemiah, in order to be able justify later the abolition of mixed marriages.

3. The link between these different enemies

These different characters mentioned above are certainly the most influential, but to varying extents. Following is a table summarizing their appearance in the narrative, and recalling the verbs associated with their respective names:

23) Cf. Traduction Œcuménique de la Bible (1988), Nouvelle Bible de Jérusalem (1998).

24) Cf. D. Edelman, *The Origin of the ‘Second’ Temple*, 53-58. Edelman has listed a number of archaeological witnesses (silver bowls, coins...) with inscriptions in which the name of Geshem appears, and objects found in the region of Kedar. The best known of these witnesses is the silver bowl of Tell-el-Mashkouta, Egypt, dating from the 6th century BCE. This bowl contains an Aramaic inscription that says: “Kaynu, son of Gashmu, king of Kedar” (cf. W. J. Dumbrell, “The Tell El-Maskhuta Bowls and the “Kingdom” of Kedar in Persian Period”, *BASOR* 203 (1971), 33-44. See also I. Rabinowitz, “Aramaic Inscriptions of the Fifth Century BCE from a North-Arab Shrine in Egypt”, *JNES* 15 (1956), 1-9.

25) Kedar is one of the descendants of Ishmael (cf. Gen 25:13).

	<i>Sanballat</i>	<i>Tobiah</i>	<i>Geshem</i>	<i>Arabs</i>	<i>Ammonites</i>	<i>Ashdodites</i>	<i>The enemies</i> איבים	<i>Noadya</i>	<i>Shemaiah</i>
2:10	שמע	X							
2:19	שמע	X	X						
4:1 [3:33]	שמע								
4:3 [3:35]		אמר							
4:7[1]	שמע	X		X	X	X			
4:15[9]							שמע		
6:1	שמע	X	X				X		
6:2	X		X						
6:5	X								
6:6			אמר						
6:10									X
6:12	X	שכר							
6:14	X								
6:16							שמע		
6:17		X							
6:19		שלח							
13:4		X							
13:7		X							
13:8		X							
13:28	X								

We see in the text that sometimes the enemies are together, sometimes they act separately, but the use of the verb שמע (2:10, 19; 4:1[3:33], 7[1], 15[9]; 6:1, 16) is quite revealing. Except from 4:15[9] and 6:16 where שמע has as subject איבים (masculine plural), שמע is always conjugated to the third person singular, and is used in direct connection only with the name of Sanballat²⁶⁾ though other names are quoted. Many translations render it by the plural, associating it with all the other names mentioned after the one of Sanballat (KJV, NRS,

26) This formula is also used elsewhere in the first-person part of the NM (1:4; 5:6) for Sanballat as well as for Nehemiah. It is mostly followed by an emotional reaction. In the case of Nehemiah, we find the verbs בכח (weep) and אבל (mourning), in 1:4a, and חרה (very angry), in 5:6. In the case of Sanballat, we find: רעה גדול / רעע (unhappy, annoyed) in 2:10; לענ (enraged) and בזה (despising) in 2:19; כעס רבה (annoyed) and לענ (enraged) in 4:1[3:33]; חרה מאד (very angry) in 4:7[1]. Cf. J. L. Wright, *Rebuilding Identity*, 14.

TOB, NJB ...). One could also translate it by the impersonal form one, but in Hebrew, the impersonal form is generally rendered by the masculine plural.²⁷⁾ If we keep the third person singular, we can say that Sanballat, the first name cited, is the main subject.²⁸⁾ But the question arises in relation to the continuation of the sentence, which goes suddenly to the third person plural. This enigma leads us to wonder about the link between these opponents to Nehemiah. Have they leagued to oppose Nehemiah as 4:8[2] seems to say it using the verb קָשַׁר? Or did each of them have a particular dispute with him? The various correspondence exchanges between Sanballat and Nehemiah in 6:4-14 as well as between Tobiah and the nobles in 6:17-19 show that they also took steps independently of each other. Indeed, if we look at part of the narrative where Tobiah acts alone, independently of the other enemies of Nehemiah, his grievances is mainly related to the relations he has established with some influential Judean families (6:17-19; 13:4-8).

Geshem who is mentioned by name with Tobiah and Sanballat plays no particular role, except from propagating a rumor (6:6). It is rather his Arabic origin that justifies the presence of his name on the list of Nehemiah's enemies.

4. Literary construction

The examples mentioned above show that arrangements or interpretations have been made on a large part of the narratives concerning the opponents of Nehemiah, especially when the three names (Sanballat, Tobiah, and Geshem) are quoted together. The great similarity of formulation of the narratives relating to the three characters put together is the sign of an intentional resumption. The similarity is indeed quite obvious, especially if we compare 2:10, 19 and 4:7[1]:

27) Cf. עֲמֻדִים (Neh 7:3).

28) We have a similar case in Num 12:1 in which the verb is feminine singular, while the subject of the sentence is plural: Myriam and Aaron. Normally, for such case, it is the most important person in the narrative that bears the verb. Gesenius says in his Hebrew Grammar that as in other languages, so also in Hebrew, the predicate in general conforms to the subject in gender and number (even when it is a pronoun, e.g. אֲתִי לְבְרִית this is my covenant [Gen 17:19]). There are, however, exceptions to this fundamental rule; cf. Exo 10:3; 16:6, etc. (W. Gesenius, *Hebrew Grammar*, J. Conant, trans. from the 11th German ed. [Boston: Gould, Kendall and Linkoln, 1839], 278).

2:10 *But when Sanballat the Horonite and Tobiah the servant, the Ammonite, heard* [וישמע qal imperfect, 3rd person singular] *this*, it displeased them greatly that someone had come to seek the welfare of the children of Israel.

2:19 *But when Sanballat the Horonite and Tobiah the servant, the Ammonite, and Geshem the Arab heard* [וישמע qal imperfect, 3rd person singular] *of it*, they derided us and despised us and said, “What is this thing that you are doing? Are you rebelling against the king?”

4:7[1] *But when Sanballat and Tobiah and the Arabs and the Ammonites and the Ashdodites heard* [שמע qal perfect, 3rd person singular] *that* the repairing of the walls of Jerusalem was going forward and that the breaches were beginning to be closed, they were very angry.

There is a kind of refrain in these three verses. It could be the evidence of a subsequent editorial resumption of one or the other of these lessons. A close comparison of 2:10 and 4:7[1] concerning Sanballat can give us more explanation on that:

2:10 וטוביה העבד העמני (Tobiah, the servant Ammonite)

4:7[1] וטוביה והערבים והעמנים (Tobiah and the Arabs and the Ammonites)

The orthographic resemblance between עבד and ערב is probably the source of the confusion that misled the one who made the resumption.²⁹⁾ But if we assume that there is resumption, which one of the two forms would have served as a basis for the rework? If we consider the ammonite origin of Tobiah, 4:7[1] becomes the *lectio difficilior*, because the mention of והערבים between Tobiah and his origin seems to be an aberration. והערבים can then be seen as an alteration of העבד or just a mistake made by the copyist. On another hand, 2:10 gives the origin of both Sanballat and Tobiah. This is not the case in 4:7[1] where, unlike that of Tobiah, the origin of Sanballat is mentioned. It is the use of the verb שמע which helps us to decide: as mentioned above, the sentence refers to Sanballat first and the other characters play only secondary roles.³⁰⁾ It may even be that their names were added later.

29) For this case, we note that some versions maintain the *Arabs* (cf. NIV, NRS, NKJ, etc.).

30) Cf. the previous note about Myriam and Aaron.

There is also some contrast in each sequence. In 2:10 there is a difference between Sanballat and Tobiah on the one hand, and the *man who cares for the sons of Israel* on the other. In 2:20, Nehemiah replied to the contempt of Sanballat, Tobiah, and Geshem, emphasizing the non-existence of a link between them and Jerusalem: the difference is between the *servants of the God of heaven* those who contribute to the reconstruction of the wall, and those who are opposed to it. The use of the first person plural breaks the heroic image of the builder and instead leaves room for an ideology of the ‘inside and outside’ of Jerusalem, as it is said implicitly in Nehemiah 13, when the work is finished and it is necessary to control the entrance and the exit of the city.³¹⁾ Such expectations would come rather from an editor, who has already read the rest of the story and knows its outcome. Then, this editor wants to give a religious significance to the event.

For J. L. Wright³²⁾ the works for the wall begin in 2:19 and this is where the animosities of the enemies of Nehemiah begin. But how did Tobiah and Sanballat ever learn of the plans of Nehemiah, while the local nobles were not even made aware of it? Therefore we can say that 2:10 and 2:19-20 are not part of the initial NM, and that the sequence on oppositions coming from foreign enemies only begins in 4:1[3:33]. Besides, their provocations are not for any religious reason. According to K. Hoglund,³³⁾ the reactions of Sanballat come from the fact that the mission of Nehemiah is a kind of favoritism of the Persian imperial administration towards the Judeans. But are the strategic, economic and social changes that Sanballat interpreted as a favoritism from the king really working to the advantage of the Judeans? Especially since the province of Judah has nothing special that could bring such a favor. If one should explain the reactions of Sanballat in the sense of jealousy, it would be rather in relation to the facilities which the king granted Nehemiah (2:9). Considering the important role of Sanballat within the Samaritan administration, it is not surprising that he tries to intimidate Nehemiah. This rivalry between Sanballat and Nehemiah was then purely political. Interprovincial competition of this kind is not uncommon

31) Cf. also Deu 23:3[4].

32) J. L. Wright, *Rebuilding Identity*, 76.

33) K. Hoglund, *Achaemenid Imperial Administration of Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah* (Atlanta: Scholars Press, 1992), 223.

to Persian times. Similar quarrels have occurred between other provincial governors.³⁴⁾

All the sequence of narratives using the formula שָׁמַע³⁵⁾ (4:8[2], 10[4]; 6:1) are exclusively about Sanballat. The other names have probably been added by the editor. This is the case in 4:10[4] where the name of Tobiah suddenly appears. It has no place in a passage which is talking about the contempt of Sanballat. The latter is addressing here his compatriots and the troops of Samaria and it does not make sense for Tobiah to answer.

We can also deduct that the two most influential characters, Sanballat and Tobiah, did not necessarily conspire together but each had a plan. The mention of their names in the same passage is an amalgam and an anticipation made by the editor who was already aware of their actions. On the other hand, the sponsor of Shemaiah's action in 6:12 would be only Tobiah. Sanballat has no role. It is Tobiah who had connection with the people of Judah (6:17). And here the oppositions to Nehemiah's project come not only from the outside but also from the very heart of the Judean community. From outside, it comes from political leaders. From inside it comes from some people who take advantage of the ruined wall for more commercial than religious reasons. The night inspection of the wall (2:12-15) before the beginning of the work is explained by the existence of this internal tension within the Jewish community itself. Tension which apparently would have already existed before the coming of Nehemiah.

5. Nehemiah the governor

The main opponent of Nehemiah, coming from outside the Judean community is Sanballat. Then appears Tobiah, whose approach is different from that of Sanballat. He does not remain exclusively outside, he approached the Judeans and even reaches the Temple. His opposition may have political reasons, if we consider his title עַבְדַּי ammonite. But as we pointed out above, he could also be a

34) M. Heltzer, *The Province Judah and Jews in Persian Times* (Tel Aviv: Archaeological Center Publication, 2008), 91.

35) We can say that this verb is quite common in the Hebrew Bible. It is used 28 times in the whole book of Nehemiah but the way how it is presented in the narrative about the enemies of Nehemiah is not insignificant.

collaborator of the governor, and therefore of Nehemiah. His conspiracy with Judeans could be interpreted as a lust for the role and the public notoriety of Nehemiah. In this case, it would confirm the existence of an official title of Nehemiah in his position as governor. The chapter which most illustrates the fact that the Nehemiah project was not appreciated by all, and which gives the different stakes and dimensions of the opposition to Nehemiah is chapter 6. It begins with the many invitations of Sanballat for an encounter. Invitations which are declined by Nehemiah (6:1-9) and this ends with the rallying of some Judeans to Tobiah. The two main enemies of Nehemiah are no longer his only interlocutors and the dimension of the opposition is broadening. After the attempts of Sanballat comes Tobiah's underhandedness. Shemaiah would be part of the Judeans whom he corrupted to trap Nehemiah. And in the same passage are mentioned prophets who would have frightened. The only one who is explicitly named is the prophetess Noadiah. D. Shepherd³⁶⁾ describes this situation as Nehemiah's "prophetaphobia". Shepherd finds in this passage the echo, among others, of Deuteronomy 18:22 concerning the false prophets.³⁷⁾ For him, Shemaiah is one and the other prophets were also paid to scare Nehemiah. But what would be the purpose of such intimidation? The most plausible is to say that these categories of people have seen their situation threatened by the actions carried out by Nehemiah. Talking about prophets and Shemaiah's proposal to bring Nehemiah to the Temple seems to be a textual transition to some religious issues.

To sum up, we can say that the enemies of Nehemiah acted independently of one another. Their oppositions were at different levels and each of them had his own strategy. For Sanballat, the main mean of provocation was to consider the works of Nehemiah as a beginning of rebellion against the Persian administration. Tobiah remained at the level of the Judeans, trying to raise some influential people, nobles and prophets, against Nehemiah. J. Vermeylen³⁸⁾ even thinks that

36) D. Shepherd, "Prophetaphobia: Fear and False Prophecy in Nehemiah VI", *VT* 55:2 (2005), 232-250.

37) In fact, Shepherd finds many echoes of the book of Deuteronomy in NM: Neh 1:5//Deu 7:21; Neh 4:14[8]//Deu 7:21 (ibid., 235). According to him, this passage is the one that best illustrates the intertextuality of the NM. He finds in ch. 6 a link with Deuteronomy, the Psalms, Ezekiel, and Jeremiah.

38) J. Vermeylen, "L'alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L'histoire littéraire d'un texte célèbre", J.-M. Auwers et A. Wénin, éd., *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*,

the character of Tobiah was added to the NM in the Hellenistic period in order to overcome the family of the Tobiads who worked for the Hellenization of Judah. But the focus on Tobiah in 6:10-19, without the precision of his ethnic origin, as well as Nehemiah's reactions to his provocations, show that he is not a fictional character and the narrative on him is not a late addition. The appearance of the character corroborates the account of the rebuilding of the wall. And after a close reading of the text, we find that opposition seems to extend until after the completion of the work. As for the other opponents cited, such as Geshem, the Arabs, and the Ashdodites, they are only extras. Their role is to emphasize the external character of their oppositions. Sanballat and Tobiah acted separately. From 4:1[3:33] to 6:9, the text only talks about Sanballat, the other names and groups were added by a late editor. And in 6:10-19, only Tobiah is in action. Sanballat wanted at all costs to dissuade Nehemiah from rebuilding the wall. Tobiah wanted to raise the Judeans against Nehemiah, regardless of the reconstruction of the wall. Translating such narrative requires special attention because translators may be tempted to harmonize verses that are similar.

<Keywords>

resumption, addition, construction, inconsistency, ideology.

(투고 일자: 2017년 7월 31일, 심사 일자: 2017년 9월 4일, 게재 확정 일자: 2017년 10월 26일)

BETHL 144 (Leuven: University Press, 1999), 63. For him, it is this indirect accusation of the Tobiades which is at the basis of the anti-Samaritan tendency of the end of the book of Nehemiah.

<References>

- Ahlström, G. W., *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest*, JSOT.s 146, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Boda, M. J., "Redaction in the Book of Nehemiah: A Fresh Proposal", M. Boda and P. Reditt, eds., *Unity and Disunity in Ezra-Nehemiah. Redaction, Rhetoric, and Reader*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008, 200-215.
- Chalcraft, D. J., ed., *Social-Scientific Old Testament Criticism, A Sheffield Reader*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Cross, F. M., "Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times", *HTR* 59:3 (1966), 201-211.
- Dumbrell, W. J., "The Tell El-Maskhuta Bowls and the "Kingdom" of Qedar in Persian Period", *BASOR* 203 (1971), 33-44.
- Dušek, J., *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria Between Antiochus III and Antiochis IV Epiphanes*, Leiden; Boston: Brill, 2012.
- Edelman, D., *The Origin of the 'Second' Temple, Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, London: Equinox, 2005.
- Eshel, H., "The Governors of Samaria in the Fifth and Fourth Centuries B.C.E.", O. Lipschits, G. N. Knoppers, and R. Albertz, eds., *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2007, 223-234.
- Fensham, F. C., *The Books of Ezra and Nehemiah*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Fleishman, J., "To Stop Nehemiah from Building the Jerusalem Wall – Jewish Aristocrats Triggered an Economic Crisis", G. Galil, M. Geller, and A. Millard, eds., *Homeland Exile. Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honor of Bustenay Oded*, VT.s 130, Leiden; Boston: Brill, 2009, 361-390.
- Gesenius, W., *Hebrew Grammar*, J. Conant, trans. from the 11th German ed., Boston: Gould, Kendall and Linkoln, 1839.
- Grabbe, L. L., *Ezra-Nehemiah, OTR*, London: Routledge, 1998.
- Graham, W. C., "Gashmu, the Arabian", *AJoSLL* 42:4 (1926), 276-278.
- Heltzer, M., *The Province Judah and Jews in Persian Times*, Tel Aviv: Archaeological Center Publication, 2008.
- Hoglund, K., *Achaemenid Imperial Administration of Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*, Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Knoppers, G. N., "Nehemiah and Sanballat: The Enemy Without or Within?", O.

- Lipschits, G. N. Knoppers, and R. Albertz, eds., *Judah and the Judeans in the Fourth Century BCE*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2007, 305-331.
- Lemaire, A., “Épigraphie et religion en Palestine à l’époque achéménide”, *Trans* 22 (2001), 97-113.
- Lemaire, A., “La Transeuphratène en transition”, P. Briant et F. Joannès, dir., *La transition entre l’empire achéménide et les royaumes hellénistiques*, Persika 9, Paris: De Boccard, 2006, 405-441.
- Lipschits, O., *The Fall and Rise of Jerusalem, Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.
- Rabinowitz, I., “Aramaic Inscriptions of the Fifth Century BCE from a North-Arab Shrine in Egypt”, *JNES* 15 (1956), 1-9.
- Shepherd, D., “Prophetaphobia: Fear and False Prophecy in Nehemiah VI”, *VT* 55:2 (2005), 232-250.
- Torrey, Charles C., “Sanballat ‘the Horonite’”, *JBL* 47 (1928), 380-389.
- Vermeulen, J., “L’alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L’histoire littéraire d’un texte célèbre”, J.-M. Auwers et A. Wénin, éd., *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*, BEThL 144, Leuven: University Press, 1999, 57-83.
- Wright, J. L., *Rebuilding Identity: The Nehemiah-Memoir and Its Earliest Readers*, BZAW 348, Berlin: W. de Gruyter, 2004.

<Abstract>

**The Enemies of the Rebuilding of the Wall, Who Are They?
Literary Construction in the Book of Nehemiah**

Brigitte Rabarijaona
(United Bible Societies)

The Book of Nehemiah presents in a disconcerting way a certain omnipresence of opponents of the reconstruction of Jerusalem. Who are these “enemies” and what are their purposes? Several names are mentioned but not all of them are real characters. Some are in the text due to ideological and literary construction. The passages containing these names are found exclusively in the part of the book that is commonly called as the Nehemiah Memoir (NM). This is the first-person account in the book of Nehemiah. This part is supposed as written by Nehemiah himself and contain a short report of the rebuilding of the wall. A kind of foundation deposit kept in the archive of the temple. An editor resumed this original short version of the NM. Through literary constructions, this editor added more details and more enemies from other origin and identities so that their presence in the account helps emphasizing the ability of Nehemiah to overcome any kind of opposition. These enemies acted independently of one another. Their oppositions were at different levels and each of them had his own strategy: considering the works of Nehemiah as a beginning of rebellion against the Persian administration and discouraging people to not to take part to it; trying to raise some influential people, nobles and prophets against Nehemiah; spreading rumors, trying to trap Nehemiah in the temple. The resumed narrative depict Nehemiah as the one who always win. Therefore, Nehemiah became an important figure for the Judean community in quest of reference and threatened by an imminent Hellenization. Because of this ideological orientation of the resumption, the literary construction seems too artificial in the passage containing it. Translating such a resumed passage containing literary construction need a knowledge of the background of the resumption and a special attention in terms of harmonization because most of the time, there is a lack of coherence in certain passages.

Bible Translation and Culture: the Theory and Practice of Intercultural Mediation in the Translation of John 2:1-12

Lourens de Vries*

1. Introduction¹⁾

The relationship of Bible translation and culture will be discussed from the theoretical perspective of translators as cultural mediators,²⁾ with specific goals that guide their intercultural mediation.³⁾ Translators are mediators in the sense that they have to find or to build bridges between the cultural worlds of the Bible and of their audiences and sometimes they have to resolve conflicts and

* Ph.D. in Linguistics at University of Amsterdam. Professor of Bible Translation at Vrije Universiteit. l.j.de.vries@vu.nl

1) This article is based on an unpublished series of lectures I held in Moscow, 26-31 October 2015, given at the Seminar on ‘Translating the Bible: Bridge the gap’ organized by the International Bible Institute in cooperation with the United Bible Societies. I integrated §§ and ideas from De Vries (2001, 2003, 2005, 2008, 2014) in these lectures: L. de Vries, “Bible Translations: Forms and Functions”, *The Bible Translator* 52:3 (2001), 306-319; L. de Vries, “Paratext and the Skopos of Bible translations”, A. A. den Hollander, U. B. Schmidt, and W. F. Smelik, eds., *Paratext and Megatext as Channels of Jewish and Christian Traditions* (Boston and Leiden: Brill, 2003), 176-193; L. de Vries, “Malhagiui minjok gisulhakka asia mengrageoseoui seonggyeong beonyeok”, *Journal of Biblical Text Research* 4 (2005), 208-228; L. de Vries, “Translation Functions and Interculturality”, Maarten Mous, Marianne Vogel, and Stella Linn, eds., *Translation and Interculturality: Africa and the West*, *Schriften zur Afrikanistik* 16 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008), 123-142; L. de Vries, “The Romantic Turn in Bible Translation”, *Translation* 3 (2014), 123-149.

2) David Katan, *Translating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators* (Manchester: St. Jerome, 2004), 7-18.

3) C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained* (Manchester: St. Jerome, 1997), 27-38.

negotiate compromises. The ways in which languages and cultures are interwoven is key to the theory of translational intercultural action.⁴⁾ To illustrate how this theoretical framework may help us to understand and evaluate Bible translation in practice, it will be applied to the translation of John 2:1-12, the Miracle of Cana.

There are three main domains where translators mediate between biblical cultures and those of their readers. In those domains they have to decide to what extent they engage in transculturation, transforming aspects of ancient cultures into the cultures of their audiences. First, conceptual mediation when Bible translators have to mediate between the conceptual networks of their source texts and those of their audiences, for example when a concept is absent in the world of the new audiences.

The second domain of intercultural mediation is that of norms and values, e.g. the norms and values with regard to wine in the story of the Miracle of Cana. Cultures have different norms and values with respect to violence, sexuality, bodily functions, position of women, and a host of other issues. When the norms and values behind or in biblical texts clash with those of target audiences, translators have the tendency to soften the blow, or even to rewrite the text in ways that are disloyal to the norms, values and intentions of the writers of the biblical texts. The third domain of intercultural mediation is that of cultural pragmatics: mediating the differences that are caused by the way in which patterns of language are interwoven with cultural practices for example the use of γύναι ‘woman’ as a form of address used by Jesus to his mother in the story of the Miracle of Cana, in John 2:4.⁵⁾

The functional goals of a translation project strongly determine how Bible translators deal with intercultural mediation. However, loyalty to the ancient writers and redactors of the biblical text should keep translators from crossing

4) W. A. Foley, *Anthropological Linguistics: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1997), 170-173.

5) A good example of cultural pragmatics is the ways in which linguistic patterns of politeness and honorifics reflect specific cultural patterns of societies, see the classic study of P. Brown and S. C. Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). Ji-Youn Cho applies the field of politeness studies to the ways Korean Bible translations deal with the problems of intercultural mediation caused by the unique, rich and complex politeness and honorific dimensions of the Korean language that are interwoven with Korean cultural practices: Ji-Youn Cho, *Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation* (New York: United Bible Societies, 2010).

the red line in performing their intercultural mediation: translators should never rewrite the biblical texts in ways that violate consensus views of biblical scholarship with respect to the possibilities of meanings that biblical words, phrases or sentences may have.⁶⁾

This reference to the gate keeping role biblical scholarship is often misconstrued as a positivistic and untenable pretention that biblical scholarship can establish ‘the’ meaning of a text in an objective sense. Of course, biblical scholarship cannot do that. But biblical scholars may reach an informed intersubjective consensus on what possible and probable readings of a given text are, which readings are impossible or highly implausible because they inconsistent with context, lexica, grammars and the majority of widely accepted commentaries. There is always a grey area of readings that fall between the clear cases of evidently possible readings and evidently impossible readings. When the gate keeping role of biblical scholarship is ignored, there are grave dangers of domesticating or ‘taming’ the Bible in ways which are disloyal to the writers of the ancient texts and disloyal to the cultural worlds with which their writings are interwoven.

To give just one example, Oxford University Press published a translation of the Bible, the New Inclusive Translation, which translates Matthew 11:27 as ‘all things have been handed over to me by my Father-Mother’ where Father-Mother renders the Greek πατήρ ‘father’, a transculturation that changes and transforms the biblical text in a way that is disloyal to the ancient writers and their cultural horizons.

The theoretical approach discussed in § 2 will be applied in § 3 on the intercultural mediation that needs to be done when the story of the Miracle of Cana is translated. The last part of the article (§ 4) reflects on the findings of this paper.

2. Theoretical perspectives

2.1. Words and scripts

6) For function and loyalty, see C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, 123-128.

Bible translators cannot escape from intercultural mediation because it is impossible to draw a line between texts as linguistic objects, as (groups of) words, and the cultural and historical worlds behind texts. An important cause of this interdependence of text and culture is the fact that language elements of the text trigger cultural scripts or frames of the culture behind the text. For example, the word ‘restaurant’ in a text triggers the cultural script of eating in a restaurant, from being seated to paying the bill, a script assuming tables, waiters, tipping, menu’s. Texts assume knowledge of such culturally scripted events.⁷⁾ These scripts are highly culture-specific. For example, the restaurant script must include tipping in the USA (not tipping is a huge offense) but must exclude tipping in Japan (tipping seen there as an offense).

2.2. Skopos or goals of translation

The way Bible translators act as cultural mediators is determined by the functional goals of their translation (=skopos is the technical term used in Translation Studies for functional translational goals).⁸⁾ These goals follow from what their commissioners and audiences want to do with the translation, how the translation should function in the historical and cultural circumstances of the commissioners and audiences. In the case of Bible translation, theological traditions, church history and liturgical practices inform the goals of Bible translators (mixed with other factors, e.g. political factors).

All (Bible) translation is goal-oriented rewriting⁹⁾: the translator is both a reader that forms an interpretation in his mind and a writer with his or her own purposes in rewriting the text for a new audience. Translation itself is a local cultural practice of communication that differs in terms of times and places: e.g. what counts as a good translation, requirements for translators, social position and rewards, and so on.

7) For a clear overview of the notion of script that originated in the field of artificial intelligence and was adopted into cognitive anthropology, see W. A. Foley, *Anthropological Linguistics: An Introduction*, 127-129.

8) For skopos, see C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, 27-38; L. de Vries, “Bible Translations: Forms and Functions”, 306-320.

9) A. Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame* (London/New York: Routledge, 1992), xii.

Bible translators do their intercultural mediation by using (i) the text of the translation; (ii) the metatext (notes, introductions, maps, illustrations, pericope titles; (iii) the peritext, that is instruction and information that readers receive around the text through sermons, schools, catechism. The goals of the translation determine to what extent the translator relies on text, metatext and/or peritext in performing his task as a cultural mediator.

For the believers, the Bible is both an ancient text and the Word of God and the translated text is expected to function as such, in the liturgy and elsewhere in the life of the community. This means that the modern religious function of the ancient text in the world of the audiences becomes part of the *skopos* of any Bible translator. When ignored, the translation will also be ignored. This religious function itself differs very much from community to community in time and place and is part of local religious (sub) cultures, each with their own tradition, rituals, theology of Scripture and views of Bible translation.

Exoticizing or foreignizing rewriting takes place when the goal of the translators is to show the otherness of source texts. Translators may force the language and style of the translation to reflect the otherness of the source language, author, mentality, culture, and so on. It is immediately clear for any reader that a text is a translation when the translator wants to emphasize the otherness of the foreign text (i.e. it is a secondary text with a documentary function: a documentation of another [primary] text¹⁰).

Religious communities that firmly believe that the Bible is the Word of God, addressing modern people in many different cultures, draw very different conclusions about what it means to translate the Bible as the Word of God. Some traditions emphasize God as the Other, very different from humans. God speaks in His Word, and therefore the Bible cannot use natural, normal language. Or it sees the Bible as reflecting a supernatural higher transcendent reality that cannot be represented in normal, natural language.

This leads to foreignising or exoticizing translations, in a special, holy and solemn church language and style that reflects the divine, inspired nature of the Bible as a voice from another world.

Other communities also take the Bible as the Word of God as their starting point but arrive at the opposite conclusion: God speaks in His Word with an

10) C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, 48.

urgent message of spiritual salvation for us here and now and He wants to be understood. Precisely because the Bible is the Word of God, we must translate as if God speaks Dutch or Russian. Basically, these are instrumental translations, for example seeing the Bible as an instrument to save the souls of people. So, theological and spiritual perspectives on the Bible as Word of God may lead to both naturalizing translations (as in the tradition of Nida and dynamic equivalence) and foreign-sounding translations (in special ‘Bible language’ for traditional churches, King James types of tradition).

Naturalizing rewriting takes place when the goal of the translators is to let the translation speak to audiences as if it was a text originally written in the language of the audience (a primary text). Ideally, the readers hardly realize that they are using a translation. The translation has an instrumental function in the host community¹¹⁾ and is judged by its user in terms of whether the translated text can function as an instrument for the purposes that the user has in mind. For example, a French book with recipes for cooking dishes will receive an instrumental translation in Russian. Russian users are not interested in the translation as a document of the French text (e.g. that it has French weights and measurements) but only whether they can cook the recipes with the information in the translation. Translators of such books freely adapt cultural features if that prevents misunderstandings on the part of the Russian users when they follow the recipes.

Bible translations can be naturalizing at one level (e.g. syntax) and exoticizing at another level (lexical choices), for example the Dutch Bible translation of 2004 (NBV) uses natural Dutch syntax but uses lots of foreign and exotic sounding words (*metrete, stadie, rabsake, centurio*). Translation theorists who do not like naturalizing modes of intercultural mediation call it domesticating or taming of the foreign text, with associations of colonialism and imperialism.¹²⁾

Translators can be consciously performing their task as intercultural mediators (e.g. when they try to adjust biblical weights and measures to those of their audiences) but very often they adapt their translation unconsciously to what is normal, expected, or decent in the host cultures, even when they think they are translating ‘literally’.

11) Ibid., 51.

12) L. Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London: Routledge, 1995), 13-20.

2.3. Layers of culture

The cultural aspects of (biblical) texts can be distinguished in terms of layers of culture¹³⁾ that G. Hofstede compared to the skins of an onion¹⁴⁾:

1. the outer layer or skin of the onion: artefacts (realia) and institutions with visible manifestations (schools, courts, legal systems, weddings);
2. the middle layer: norms (social rules for conduct and values) and values (aspirations, what a community sees as ideal or valuable and what it sees as horrible, disgusting, unworthy. For example family honor and shame are core values of many Ancient Near Eastern communities);¹⁵⁾
3. the core: basic assumptions (e.g. that there are many gods, that there is one God, or that people are born equal or unequal).

From layer 1 to 3 cultural aspects become more and more implicit, sometimes compared to icebergs: the explicit and visible outer layer of cultures is just the tip of the iceberg. The most important part is invisible, under water. And the cultural mediation is performed most consciously in the first layer of the onion and least consciously in the second and especially the third layer.

3. Intercultural mediation in John 2:1-12

The purpose of this part of the article is to show how the theoretical framework of section 2 may be applied to the exegesis and translation of John 2:1-12.

3.1. The conceptual domain: δόξα

13) F. Trompenaars and C. Hampden-Turner, *Riding the Waves of Culture* (London: Nicholas Brealey, 1997), 23.

14) G. Hofstede, *Cultures and Organizations: Software of the Mind* (London: McGraw-Hill, 1991), 7-9.

15) K. van der Jagt, *Anthropological Approaches to the Interpretation of the Bible*, UBS Monograph Series 8 (New York: United Bible Societies, 2002), 47-54.

3.1.1. δόξα in the Gospel of John

When an aspect of biblical cultures is unknown or unfamiliar for readers, translators will have to do conceptual mediation, for example by using a cultural substitute for the biblical concept, e.g. NIV has ‘gallons’ to replace the ‘metretes’ of the Greek source, or by transliterating the foreign term (e.g. Dutch New Bible translation ‘twee of drie metreten’). Descriptive phrases may also be used in conceptual mediation (e.g. ‘fermented fruit juice’ for οἶνος ‘wine’ in John 2 in cultures where grapes and wine are unknown). Finally, loan words from languages of wider communication may be a solution, e.g. Indonesian *anggur* ‘wine’ in Papuan Bible translations.¹⁶⁾

Perhaps the most complex part of conceptual mediation is not so much the translation of unknown or unfamiliar concepts. Rather, concepts that seem to be present in both source and host cultures and do have some overlap may present challenges that follow from the fact that the concept is part of a different network of concepts and embedded in different cultural practices.¹⁷⁾ This latter problem (of mediating between differences in cultural networks of concepts) requires much more skill from translators and can only partly be solved in the translation itself. Often metatext of the translation (notes, glossaries) is the best place for this kind of conceptual mediation.

The concept of δόξα with its many senses (including ‘honor, reputation, glory, power, authority, splendour’) in and behind the story of the Cana Miracle is an example of such a concept that at first sight seems to have parallels in other cultures. Yet, the δόξα of our pericope has unique meanings grounded in the theological conceptual network of Johannine communities that δόξα is part of.¹⁸⁾ The Johannine theological δόξα network in its turn draws on ancient social and

16) For these options and their (dis)advantages in translating the Bible, E. R. Wendland, *The Cultural Factor in Bible Translation*, UBS Monograph Series 2 (New York: United Bible Societies, 1987), 57-82.

17) The technical term for this problem is the incommensurability problem, a major cause of the indeterminacy of translations (for a very clear discussion of this fundamental issue, see W. A. Foley, *Anthropological Linguistics: An Introduction*, 171-172).

18) The following exegetical understanding of the δόξα concept, and more general of the Gospel of John, is based on Martien de Jonge, *Johannes: Een praktische bijbelverklaring* (Kampen: Kok, 1996), 9-27. I based my observations on the translation of specific Johannine theological and polemic terminology on Matthijs de Jong, “Het vertalen van Johanneïsche termen. Johannes 12 in de Bijbel in Gewone Taal”, *Met Andere Woorden* 34:2 (2015), 23-35.

cultural concepts of δόξα.

The idea of δόξα as the honor and reputation of a family is evoked by the setting of a wedding in John 2:1-12. The word γάμος ‘wedding’ in John 2:1 both triggers and assumes a script for weddings that includes a conceptual scheme for how a wedding unfolds and a whole cultural world of social norms around weddings, and banquets in general, e.g. the social norm that guests will take places at the wedding banquet in accordance to their place in society. These social norms are examples of the cultural aspects of the second layer of the cultural onion.¹⁹⁾ The higher position a guest has in society, the closer he or she will be placed to the host.

When people violate those norms, their δόξα ‘honor’ is at stake. The opposite of δόξα (when it means ‘honor’) is αἰσχύνη ‘shame’. Both words refer to an underlying set of values in the biblical worlds related to the enormous importance of public honor, at all levels, the δόξα of a person, a family, God, or of a tribe or a nation. Of course, δόξα has many more senses, beyond ‘honor’, both in the Gospel of John and wider in the New Testament.²⁰⁾

The following passage from a parable in Luke 14 reflects this public aspect of honor and shame: it is not so much an individual, subjective feeling good or bad about yourself; rather, it is something that society does to you, and with enormous potential consequences, of exclusion, of economic disaster, of death even.²¹⁾ Society covers family, or person, or a god, with honor or shame. A person cannot give δόξα to himself, it comes from the public recognition of others.

Luke 14:7-11 (NIV)

7 When he noticed how the guests picked the places of honor at the table, he told them this parable: 8 “When someone invites you to a wedding feast, do not take the place of honor, for a person more distinguished than you may have been invited. 9 If so, the host who invited both of you will come and say to you, ‘Give this man your seat.’

19) F. Trompenaars and C. Hampden-Turner, *Riding the Waves of Culture*, 23.

20) Robert G. Bratcher, “What does ‘Glory’ mean in relation to Jesus? Translating doxa and doxazo in John”, *The Bible Translator* 42:4 (1991), 401-408; Matthijs de Jong, “Het vertalen van Johanneïsche termen. Johannes 12 in de Bijbel in Gewone Taal”, 23-35.

21) K. van der Jagt, *Anthropological Approaches to the Interpretation of the Bible*, see especially chapter 5 ‘Honor and shame: core values in Near Eastern societies’, 47-54.

Then, humiliated (μετὰ αἰσχύνης ‘shame’), you will have to take the least important place. 10 But when you are invited, take the lowest place, so that when your host comes, he will say to you, ‘Friend, move up to a better place.’ Then you will be honored (δόξα) in the presence of all your fellow guests. 11 For everyone who exalts himself will be humbled, and he who humbles himself will be exalted.”

In this passage we see references to social norms about banquet position as reflecting social position: the host and guests bring honor to the one and shame to the other person in the parable. The phrase ἐνώπιον πάντων ‘in front of/facing all’ clearly shows the public aspect of δόξα. Certain conditions (e.g. poverty, being in debt, certain diseases) also caused public shame, loss of δόξα.²²⁾ Crucifixion was seen as perhaps the most horrendous death, not because its cruelty (the Romans had punishments that were even more cruel, perhaps) but because of the total loss of δόξα of crucifixion: a death of agony in public, full of mockery and public insults, often executed in dishonorable places, outside the community, associated with filth and death.

The concept of δόξα is a good example of a concept that has meanings and nuances that derive from the culturally and historically grounded networks of concepts that it is part of. It is a key concept for the Gospel of John, if not the key to the whole Gospel.²³⁾ Jesus’ δόξα (as divine authority, power, glory) is given to him by his Father, made manifest and public in Jesus’ works while He was in the human domain of the flesh.

The δόξα of Jesus, the central character of the Gospel narrative, is the central theme, both in the Gospel of John as a whole and in the Cana story. The δόξα of minor characters creates subthemes, both in and behind the text, linked to the δόξα of Jesus as central theme: the δόξα of Mary as his mother, of the disciples-witnesses as sharing in his δόξα, the eschatological δόξα of his flock conferred upon them by the eschatological Judge Jesus and the shame (opposite of δόξα) conferred upon those who are not of his flock. The setting for the first miracle story is a Jewish wedding. Weddings are family matters par excellence and the honor of the family is very much at stake at the wedding party that Jesus

22) Ibid., 50.

23) Robert G. Bratcher, “What does ‘Glory’ mean in relation to Jesus? Translating doxa and doxazo in John”, 401-408.

attends in Cana: the groom and his family, the hosts, would face very serious loss of δόξα if the wine ran out half way the party. The shame of their poverty would become public and the wedding a disaster.

The pericope of the Cana miracle is the first part of the first major section of the Gospel (chapter 2-12, sometimes called the book of miracles) that describes what Jesus did and said in public, focusing on his public miraculous signs.²⁴⁾ These miraculous signs, beginning with the sign of the wine, are important in the overall purpose of the Gospel found in John 20:30-31:

John 20:30-31 (NIV)

30 Jesus did many other miraculous signs in the presence of his disciples, which are not recorded in this book. 31 But these are written that you may believe that Jesus is the Christ, the Son of God, and that by believing you may have life in his name.

The miraculous signs reveal and confirm what the high Johannine Christology of the prologue claimed just before this pericope: that Jesus is the only Son of God, the divine Word, one with the Father who sent Him on his messianic mission as a mortal man among men. The miraculous signs are the external manifestation and visible proof of the exalted, divine origin, mission and authority of Jesus, his δόξα, signs recorded by the disciples-eyewitnesses.

Now the δόξα of Jesus is a concept that is locally and historically situated in the context of the network of other concepts, especially ‘sign’, ‘belief/trust’, (eschatological) ‘judgment’, ‘life’ and ‘death’. The network of concepts functioned in the historical situation of Johannine communities with a high Christology, communities in a time when the schism with the synagogue was definitive and when Johannine communities were in a polemic with other Christian communities who were not yet ready to accept this high Christology as incompatible with the monotheism which they had inherited from the Jewish tradition.²⁵⁾

Only two responses are possible when confronted with these miraculous signs, undeniable evidence of Jesus’ divinity: acceptance (belief) or rejection (unbelief). The acceptance (belief) of the disciples is in focus in John 2:11

24) Martien de Jonge, *Johannes: Een praktische bijbelverklaring*, 19.

25) *Ibid.*, 24-25.

because they play a key role as credible eyewitnesses of the signs, the proofs of the divine δόξα of Jesus. Those who accept the miracles as proof of Jesus' δόξα are in contrast with 'the Jews' who do not believe what the signs show.²⁶⁾

The term 'the Jews' is used in John both as a neutral designation of the Jewish people (e.g. in the Cana pericope Joh 2:6: Now standing there were six stone water jars for the Jewish rites of purification) and, more frequently, as a collective term that gets its negative tone in the Johannine δόξα-centered network of concepts. The theological Johannine term 'the Jews' is part of the grand division into two positions with respect to the δόξα of Jesus: on the one hand those who accept the signs and believe in Jesus' δόξα authority, called 'my sheep', and on the other hand those who are 'not of my sheep', whether belonging to the synagogue or non-Johannine followers of Christ who stood in the Jewish theological tradition of strict monotheism.

They did not deny Jesus' divine mission, as authorized by God, but could not accept the high Christology, Jesus as one with God, the 'God Jesus' of Johannine communities. The term 'the Jews' may well refer to these non-Johannine followers of Christ in for example John 6:64.²⁷⁾ Perhaps the Gospel of John reflects an even later stage of the development in early Christianity where the theological and philosophical polemic on the nature of Jesus had become an internal Christian affair.²⁸⁾

In some contexts this collective Johannine theological term 'the Jews' may refer to specific subsections of this collective, e.g. the Jewish leaders with whom Jesus had a fierce polemic in the portico of the Temple in John 8:48²⁹⁾ but, as Matthijs de Jong points out, in John 18:35 both the leaders and the people are included³⁰⁾. Even the at first sight neutral use of 'the Jews' as an ethnonym in John 2:6 may at a deeper symbolic level be connected to John's central

26) The following exegetical and translational analysis of the Johannine phrase 'the Jews' is based on Henk Jan de Jonge, "The Jews" in the Gospel of John", Reimund Bieringer, Didier Pollefeyt, and Frederique Vandecasteele-Vanneuville, eds., *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001), 121-140; Matthijs de Jong, "Joden of Judeeërs? Over de vertaling van het woord 'Ioudaioi' in het Johannes-evangelie en elders", *Met Andere Woorden* 36:1 (2017), 8-21.

27) Martien de Jonge, *Johannes: Een praktische bijbelverklaring*, 147.

28) Henk Jan de Jonge, "The Jews" in the Gospel of John", 239-259.

29) Martien de Jonge, *Johannes: Een praktische bijbelverklaring*, 147

30) Matthijs de Jong, "Joden of Judeeërs? Over de vertaling van het woord 'Ioudaioi' in het Johannes-evangelie en elders", 15.

theological and polemic message because the ritual cleansing jars probably stand for the Old Covenant, transformed by Jesus into the wine of the New Covenant in his blood. That is why it is not a good idea to omit the reference to ‘the Jews’ in John 2:6 as CEV does:

John 2:6 (CEV)

6 At the feast there were six stone water jars that were used by the people for washing themselves in the way that their religion said they must. Each jar held about 100 liters.

The same is true of the proposal to translate ‘the Jews’ here, and elsewhere in John’s Gospel, with ‘the Judeans’. Why would there be jars for ritual cleansing of the Judeans in Cana, in Galilea.³¹⁾ More importantly, when the plural of Ἰουδαῖος is used in a polemic context, the rendering ‘the Judeans’ completely misses the Johannine meaning of ‘the Jews’ as a polemic label for those who reject the high Christology of this Gospel.

Behind efforts to avoid the translation with ‘the Jews’, or to soften the phrase by renderings such as ‘the Jewish leaders’, there is sometimes a cultural problem of values and norms in target communities. Modern audiences, painfully aware of the Holocaust, find translations that sound anti-Semitic or racist highly offensive. Translators feel the need for intercultural mediation that results in a translation which avoids the generalization ‘the Jews’ and which prevents misunderstandings of the term ‘the Jews’. As long as such efforts are compatible with contextual senses of ‘the Jews’ in the Greek (for example a translation with Jewish leaders in Joh 8:48), certain types of translations indeed may require such renderings, for example common language versions. But in a literary and ecclesiastical translation ‘the Jews’ should be retained, everywhere in John, and any intercultural mediation should take place in the metatext (e.g. introduction, notes) and peritext to explain what ‘the Jews’ means in this Gospel, in relation to the overall literary and theological δόξα network that it is part of.

Ultimately, someone’s δόξα has its origin in open recognition of others of your place in society. One cannot give oneself δόξα. Δόξα needs public and δόξα demands recognition in antiquity.

31) Ibid., 14.

John 8:48-54 (NIV)

48 The Jews answered him, “Aren't we right in saying that you are a Samaritan and demon-possessed?”

49 “I am not possessed by a demon,” said Jesus, “but I honor my Father and you dishonor me. 50 I am not seeking glory for myself; but there is one who seeks it, and he is the judge. 51 I tell you the truth, if anyone keeps my word, he will never see death.” 52 At this the Jews exclaimed, “Now we know that you are demon-possessed! Abraham died and so did the prophets, yet you say that if anyone keeps your word, he will never taste death. 53 Are you greater than our father Abraham? He died, and so did the prophets. Who do you think you are?” 54 Jesus replied, “If I glorify myself, my glory means nothing. My Father, whom you claim as your God, is the one who glorifies me.

It could cost your life in ancient times to publicly reject the δόξα of a powerful political or religious authority because it implied revolt and an attack on someone's authority, power and honor. That is why the writer of John connects the acceptance or rejection of Jesus' δόξα directly with eschatological judgment, death and life. Jesus had received his divine δόξα in the public recognition from God the Father as his only Son, a claim that shocked 'the Jews' and that they rejected. Given the unity of Jesus and God the Father, key theme in the Gospel of John, rejecting the δόξα of Jesus by not believing the proof offered by the signs, is rejecting the δόξα of God and this means eschatological death. The opposite, belief, means life, life as an eschatological gift of God the Father who put the final decision on life and death in the hands of the eschatological judge Jesus:³²⁾

John 5:22-27 (NIV)

22 Moreover, the Father judges no one, but has entrusted all judgment to the Son, 23 that all may honor the Son just as they honor the Father. He who does not honor the Son does not honor the Father, who sent him. 24 “I tell you the truth, whoever hears my word and believes him who sent me has eternal life and will not be condemned; he has crossed over from death to life. 25 I tell you the truth, a time is coming and has now come when the dead will hear the voice of the Son of God and those who hear will live. 26 For as the Father has life in himself, so he has granted the Son to have life in himself. 27 And he has

32) Martien de Jonge, *Johannes: Een praktische bijbelverklaring*, 80.

given him authority to judge because he is the Son of Man.

3.1.2. δόξα in John 2:1-12

Back to John 2:1-12, the all-important cultural and Johannine theological motive of δόξα is present in the text (verse 11) and behind the text of John 2:1-12. For example, we saw above that in John 2:3-5 the δόξα of the bridegroom and his family is at stake (as family honor) behind the text when Mary comes to Jesus, saying ‘they have no wine’.

When Jesus replies to Mary that his hour has not yet come, the concept of hour refers to the hour of his coming death on the cross which is the ultimate shame, robbing him from all his δόξα as a member of human society. But at the same time it is the ultimate δόξα, the appointed hour of his glory: his return to his full heavenly glory with the Father after the public shame at the cross. The concept of ‘hour’ used in reply to mother Mary in the Cana story, not only evokes the idea of Jesus’ own δόξα after his death at the cross but also the δόξα of the Father: the expression ‘my hour’ evokes the idea of the authority of the Father who sent him, who has authority over him to appoint the eschatological time table of his divine mission.³³⁾ The notions of divine authority and awesome power of Jesus as (one with) God are the central element of the Johannine δόξα concept, elements that are less prominent in the English word ‘glory’.

Jesus forcefully and in a strikingly abrupt way tells his mother in John 2:4 that he is under the authority of his heavenly Father and not under the authority of his earthly mother. Mary fully accepts this divine chain of δόξα command and authority: God gave Jesus δόξα authority and Mary trust and belief in that divine authority is subtly expressed in her response to Jesus. She does not contest his authority over her and shows immediate and unconditional acceptance of his δόξα authority and power by her simple words to the servants: ‘do whatever he tells you to do’.

The Johannine concept of Jesus’ δόξα has various aspects, some of which come to the fore in one context, and others in other contexts: (divine and therefor highest) authority, the origin of his δόξα (the Father who sent Him on his divine mission and authorized him to become the eschatological Judge), power to do miraculous things that only God can do, heavenly glorious splendor,

33) Ibid., 48.

honor as due to highest authority, demanding recognition, δόξα can be a place or position (e.g. on earth in a seat next to the host in a banquet or in heaven the seat at the right hand side of the Father).

In our Cana story the word δόξα occurs once, in John 2:11 and in that context the idea of divine authority, divine mission and heavenly power of Jesus comes to the fore, the heavenly power that enables Him to turn water into wine, the heavenly authority He has over all humans, including His mother and His divine mission given to Him by God to transform the Old Covenant of the water into the sublime wine of the New Covenant.

The Dutch Bible in Plain Language (BGT), with its goal to be maximally clear for new and old readers of the Scriptures, including people with a limited vocabulary, translates δόξα in John 2:11 with ‘heavenly power’. In other places the Bible in Plain Language translates δόξα with a range of other expressions triggered by specific contexts, to give readers access to the rich Johannine δόξα network in which God gives Jesus authority, honor and power to act as God on earth, including power over life and death, both during his life on earth and as eschatological judge. For example, the Dutch Bible in Plain Language translates δόξα with ‘heavenly power’ in John 1:4, 2:11, and 11:40, with ‘honor’ in John 7:18. The verb δοξάζω in John 17:1 where it is an active form with ‘give me, your Son, my place in heaven’ and in John 17:5 with ‘now give me the highest power and honor with You in heaven’. The passive form in John 12:23 is rendered in the Bible in Plain Language as ‘the Son of Man will receive his place in heaven next to God’.

A literary and/ or ecclesiastical translation of the Gospel of John will try to render the theme word δοξά(ζω) verbally consistent with one word, as much as possible, for example by using glory and to glorify. Such a skopos indeed requires a different way to mediate the Johannine conceptual network centered on δοξά. The repetition of ‘glory’ throughout the Gospel gives an audible clue to the central theological theme of John: the call to the listeners and readers to believe what the miracles signs reveal: that Jesus is God, sent by God on a mission of salvation of His sheep on earth.

The problem for such a literary approach is which word to choose for δοξά(ζω) in all its occurrences: glory, or honor, or power, or praise. In order to bring out the whole δόξα network in a literary or ecclesiastical translation, other key

elements of the network should also be translated verbally consistent, e.g. miraculous sign, the Jews, believe/unbelief. Metatextual helps (notes, glossaries, introductions) would help the readers of literary and ecclesiastical translations to understand the contextual senses of these words within the Johannine network, e.g. that ‘the Jews’ in the Johannine thought world does not stand for a race or for all people who are ethnically Jewish but stands for those who reject the high Christology of this Gospel, the *δοξά* of Jesus as God and primarily refers to religious communities of Jews and Christians with whom the Johannine community was in a polemic and antagonistic relationship about the nature of Jesus.

3.2. Norms and values: οἶνος and μεθύσκω

We noted above that the word *γάμος* ‘wedding’ in John 2:1 triggers a cultural script for wedding feasts and also triggers social norms of behavior associated with a proper Jewish wedding in Palestine during the Roman era. Elements of the script triggered by the word *γάμος* in John 2:1 are for example that a wedding feast will last seven days, that food and wine will be served in abundance for the guests, that guests will be seated in accordance to their social position and power, their *δοξά*.

Weddings in other parts of the world trigger very different scripts, for example in the interior of Papua wine was unknown and not part of the script but pigs and pork were essential for any weddings, as food and as part of the bride price. Wine is valued positively in the cultural world behind this story about the miracle of the wine in Cana, although with the awareness that wine, just like sexuality or food, may become very negative things when people violate social and religious norms for enjoying such good things. In the Miracle of Cana, wine quite probably even symbolizes the New Covenant just like the water in the jars perhaps symbolizes the Old Covenant with its many purification rituals. Elsewhere in the New Testament writings wine is also closely linked to the New Covenant (e.g. in Mark 14:24 Jesus says of the wine during the Last Supper ‘this is my blood of the covenant’ [some MSS ‘new covenant’]).

For some audiences, both Christian and Muslim, the role of wine in this story is shocking because alcoholic drinks are valued (very) negatively in their

communities. Many translators and translation consultants (myself included) have faced the tough question how to function as an intercultural mediator when audiences demand that οἶνος in John 2:3 and elsewhere be rendered with (unfermented) ‘fruit juice’ or ‘red juice’ and μεθυσθῶσιν in John 2:10 with euphemisms that avoid any association with drunkenness.

Intercultural mediation must always be bounded by intersubjective consensus of biblical scholarship on meanings of words, phrases and sentences in the sources whenever there is a clash of values and norms between source texts and target audiences, the second layer of the onion in terms of F. Trompenaars and C. Hampden-Turner.³⁴⁾ To give an example, there is scholarly consensus that οἶνος in John 2:1-12 refers to wine, a concept triggered by the script of a Jewish wedding and assumed in this text (e.g. Joh 2:10, the best wine being served first, the ordinary wine later when the guests, under the influence of wine, are in a merry mood and less critical).

Some people have objected to this approach and they claim that the skopos theory implies unlimited rewriting of texts when cultural conditions demand so. For example, if the audience rejects ‘wine’ and wants a non-alcoholic term in John 2:3, the translator should be loyal to the audience rather than to the writers of the ancient text. Note, however, that C. Nord devotes a whole chapter to the interpersonal loyalty that a translator owes to the writers of the texts that they translate, arguing that skopos considerations can never overrule loyalty when there is scholarly consensus on what the ancient writer wanted to say with certain words, phrases and sentences in a source text.³⁵⁾

Often translators, caught between what they know their source says and what target audiences want the text to say, try to find renderings that leave out the most culturally offensive part, downplaying things. A good example in John 2 would be renderings of μεθυσθῶσιν in John 2:10 that do refer to the act of drinking considerable amounts of wine but that avoid referring to the changes in state of mind that result from drinking, for example CEV ‘when they have had plenty’. But the effects of alcohol are clearly relevant to the context (the guests do not mind the ordinary wine served to them precisely because of their wine-induced altered mind state caused by the best wine they were served first).

34) F. Trompenaars and C. Hampden-Turner, *Riding the Waves of Culture*, 23.

35) C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, 123-128.

The altered mind state is a core element in the meaning of the verb form *μεθυσθῶσιν* which is derived from the Greek noun that refers to the altered mind states under the influence of alcohol. Note that the noun *μέθη* and the derived verb refer to all the stages of the psychological effects of alcohol on the brain, including the pleasant and culturally accepted effects of moderate drinking of a couple of glasses such as relaxation and a joyful mood to drunkenness.

Dutch and German translations function in cultural contexts where wine, certainly as part of a wedding feast, is valued very positively. Most Germanic audiences share the cultural outlook behind the Cana story regarding wine as part of a (wedding) celebration. When one compares recent American with modern Dutch and German translations, it is clear that the translators of the American versions, with audiences often not sharing those Germanic norms and values regarding alcohol consumption, try to mediate the cultural gap in norms and values by avoiding words that evoke the changes of mind triggered by drinking lots of wine, especially ‘to be drunk’ is avoided. For example, *μεθυσθῶσιν* in John 2:10 is translated in CEV as “after the guests have had plenty, ...”, NIV has “after the guests have had too much to drink” (stronger wording than CEV but still avoiding ‘drunk’), NAB has “when they have been drinking awhile”. In contrast, the revised German Luther Bibel has ‘betrunken’ and in three major Dutch translations we find ‘dronken’ (NBV, GNB, BGT), words that mean ‘to be drunk’.

The Handbook for Translators on John as included in Paratext 7.5 steers translators away from a rendering with ‘drunkenness’:

“The verb rendered “drunk a lot” literally means “to become drunk”, but most translators seem to prefer the meaning “have drunk freely” [...] It is not necessary to press the meaning “to become drunk” in this context, because the degree of intoxication is irrelevant. The important element is the contrast between the new wine and the old. Commentators generally agree that the point of the story is to mark the contrast between the new way of Jesus and the old way of Judaism, symbolized by the new wine and the old.”

In fact, in John 2:10 an ancient cultural script of parties and feasts is referred to that prescribes the best wine to be served first, when the guests are all clear-minded and assumes drunkenness as a condition that dulls awareness of

quality of the wines being served; the best wine should be served first, precisely because of the effects of drinking too much. The Handbook writes that ‘most translators’ seem to prefer renderings that avoid the element of drunkenness but that is not true for all translation traditions (for example Dutch or German).

Although renderings such as ‘drink freely’ are still to some extent within the scholarly consensus as (marginally) possible readings, when translators avoid renderings of οἶνος in John 2 with ‘wine’ and consciously replace it with terms for non-alcoholic fruit juices, their intercultural mediation, although satisfying the values and expectations of the target culture, violates scholarly consensus on the meaning of οἶνος in John 2:1-12, as referring to wine and therefore are disloyal both the writers of the Gospel and the ancient cultures that shaped their writings. This does not mean that we ‘objectively’ know that οἶνος in John 2:1-12 refers to wine. Rather, the intersubjective consensus in the scholarly community is that the word means ‘wine’ in this passage.

3.3. Cultural pragmatics: γύναι

Cultural pragmatics refers to the study of the relationships between cultural practices and language use. In older literature it is called ‘the ethnography of speaking’. Topics are greeting systems, forms of address and reference to persons, language and taboo (euphemism, swear words), kinship terms, politeness and honorifics, metaphorical use of language, proverbs and other culture-specific genres, color terminology, spatial orientation, taxonomies, and genres.³⁶⁾

To illustrate intercultural mediation by translators at the level of cultural pragmatics, let us have a look at the form of address γύναι ‘woman’ in John 2:4.³⁷⁾ Languages reflect the socially and culturally defined relationships of people. For example, in communities with a caste system or in societies with sharply separated classes of people (e.g. slaves and free people, or feudal

36) W. A. Foley, *Anthropological Linguistics: An Introduction*, 1-371.

37) My illustration of the intercultural mediation of cultural pragmatics is based on the exegetical and linguistic analysis of Knepper in relation to γύναι and of De Jonge in relation to δόξα: G. M. Knepper, “Betekenis en vertaling van gunai in Johannes 2:4 en 19:26”, *Met Andere Woorden* 34:2 (2015), 2-14; G. M. Knepper, “Nida’s Γύναι: Eugene Nida’s Views on the Use of Γύναι in John 2.4”, *The Bible Translator* 66:2 (2015), 159-169; Martien de Jonge, *Johannes: Een praktische bijbelverklaring*, 48.

societies with a noble class and classes of commoners) the relationship between speaker and addressee as perceived in these societies is expressed in the patterns of their languages, in forms of address, in personal pronouns, in honorifics and in many other ways. Translating the Bible inevitably means that such patterns of the cultural pragmatics of the target audiences must be taken into account, in one way or another.³⁸⁾

Our pericope of John 2:1-12 has a striking example of how difficult it can be to grasp the cultural meanings associated with the cultural pragmatics of biblical texts and to render those meanings adequately in a different cultural setting:

John 2:4

[καί] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου.

John 2:4 (KJV)

Jesus saith unto her, Woman, what have I to do with thee? mine hour is not yet come.

John 2:4 presents a problem in terms of cultural pragmatics because the vocative form γύναι is not normally used by children, small or grown up, to address their mothers in Greek. So far, both in the biblical writings and in non-biblical Greek writings no examples have been found of a son addressing his mother with γύναι ‘woman’.³⁹⁾ Why does Jesus use this unexpected form of address? Is it culturally appropriate or normal to address your mother with ‘woman’? And how to mediate the effect of that marked form of address in another cultural context? Why does Jesus use the idiom (that occurs both in Hebrew and Hellenistic Greek) ‘what to me and you’ in addressing his mother, creating even more distance to her?

The Gospel of John is a carefully composed literary work written for religious insiders, the members of the Johannine community, with symbolical and metaphorical language. This means that the story invites the listeners and readers to pay close attention to how the story is told because that reveals the hidden

38) Ji-youn Cho, *Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation*, 71-94.

39) G. M. Knepper, “Betekenis en vertaling van gunai in Johannes 2:4 en 19:26”, 3; G. M. Knepper, “Nida’s Γύναι: Eugene Nida’s Views on the Use of Γύναι in John 2.4”, 166; Knepper’s approach to gunai is based on the book of E. Dicky, *Greek Forms of Address: From Herodotus to Lucian* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

layers and subtexts and, crucially, leads to the essence of the Gospel: the narrative wants people to trust the evidence of the miraculous signs as proof of the δόξα of the incarnate Jesus, his glorious status as God, one with the Father, with divine authority, honor, power and splendor. Rejecting that δόξα means rejecting the One who gave that δόξα to Jesus, a δόξα that includes the delegation of the authority of the Father to Jesus as eschatological Judge which makes the response to the Gospel a matter of life and death. The tight and compact literary gem that John 2:1-12 is indeed requires close reading. Mary is the first to be brought on stage:

John 2:1 (ESV)

On the third day there was a wedding in Cana of Galilee, and the mother of Jesus was there.

Mary is introduced and referred to three times in the Cana story as the mother of Jesus, never by her personal name Mary, and this use of the kinship term mother is highly significant. All societies have norms related to kinship relations, often founded on religious traditions. Children have obligations with respect to their parents, for example to obey them, show gratitude, to care for them in old age and to treat them respectfully, in short the God-given command to ‘honor’ your parents (LXX Exo 20:12, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα). The word ‘mother’ is used to evoke the idea of the δόξα of Mary as a mother in Israel who has authority of her son Jesus who must give her the honor, obedience and respect that go with her position.

But now Jesus is about to perform his public miraculous sign to reveal his δόξα as God (Joh 2:11) and Mary will be confronted, as all other witnesses of the miracles, with the key question whether she will accept or reject his divine δόξα authority and power. In her case this means she has to give him δόξα (honor and obedience) as her God rather than insisting on receiving the δόξα that she was entitled to from him as her son. Jesus makes very clear to her that his obedience is to the Father, and that his actions follow a divine time-table (‘my hour’), as a wake-up call to Mary.⁴⁰⁾

Mary does not object to Jesus’ forceful expression of his need to obey the Father and to demand obedience from Mary to him as the Son of God. By not

40) Martien de Jonge, *Johannes: Een praktische bijbelverklaring*, 48.

voicing any objection and by immediately obeying him, Mary takes her place in the divine chain of command, of δόξα as authority: Jesus is completely obedient to the Father, one with the Father in will and works, sent on a divine mission. Mary shows her obedience to Jesus as God by immediately relaying his command to the servants: do as he tells you to do.

The writer of the Cana narrative chooses his words carefully to point out to his audience what is actually happening here, what the deep meaning and significance is. Mary wants to save the δόξα of the families of the marriage couple, now the wine is gone, by invoking the help of her son who is under her δόξα authority as his mother. But Jesus makes clear that he must now obey his Father and that she must obey him, as the Son of God. The dialogue between the main character, Jesus, and the minor character, Mary, is constructed to alert the audience to what kind of momentous, otherworldly and strange events are unfolding. It is not a report of a normal, interaction between a mother and her son where the normal rules of linguistic politeness of Hellenistic Greek are followed. Rather, the ancient writer creates a special literary effect by deviating from the normal cultural pragmatics of his society in the way that the dialogue unfolds. The son Jesus addresses his mother in a way that is not normal and that is highly unexpected, also for ancient listeners and readers. The writer uses the word mother twice to refer to Mary, right before and after Jesus uses the word woman to address his mother.

John 2:3-5

καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν, Οἶνον οὐκ ἔχουσιν.

[καὶ] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου.

λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις, Ὅ τι ἂν λέγη ὑμῖν ποιήσατε.

John 2:3-5 (ESV)

3 When the wine ran out, the mother of Jesus said to him, “They have no wine.” 4 And Jesus said to her, “Woman, what does this have to do with me? My hour has not yet come.” 5 His mother said to the servants, “Do whatever he tells you.”

So, ancient listeners to this text would have had the sound ‘mother’ in their

ears when they heard the strange address form γύναι ‘woman’. According to sociolinguistic analysis by scholars in classics γύναι was used in both classic and Hellenistic Greek as:⁴¹⁾

1. all-purpose address form for adult women, occurring in negative and positive and neutral contexts;
2. Neutral form of address used by a man for his wife;
3. Never as a form of address by a child to his or her mother.

The writer of the Gospel uses the strange deviation of the normal patterns to paint the underlying mysterious reality of the relationship between a Jewish mother and a son who is God. The abnormal form of address γύναι, preceded by the distancing idiomatic expression Τί ἐμοὶ καὶ σοί, is a strong signal to the readers that there is nothing normal in this strange exchange between Jesus and Mary, and that they must ‘decode’ these signals to reach the mysterious and complex layers of meaning under the surface of the simple words of verse 4.

According to G. M. Knepper, the idiom ‘what to you and to me’ occurs also in non-biblical or pagan Hellenistic Greek, and therefore does not deserve the label Semitism.⁴²⁾ But ancient translators of Old Greek versions used the Greek idiom to render the Hebrew idiom *mah li wâlâk*. And in doing so, it may have picked up a nuance of reproach and rebuke that was not so prominent in the corresponding Greek idiom. Listeners to John 2:4 who were familiar with LXX would perhaps be reminded of echo’s in LXX books such as the clearly reproachful answer of the widow to Elisa in 2 Kings 3:13.⁴³⁾

How to deal with the problem of Jesus using ‘woman’ to his mother? Jesus, portrayed in John as the Son of God, cannot violate the commandment of His Father to honor one’s father and mother. Therefore, these words must mean something else and require ‘decoding’ by the audience, to go to the deeper levels of this ancient piece of religious literature written for insiders familiar with such genres of texts. That ‘decoding’ can only be done when one listens again and

41) G. M. Knepper, “Betekenis en vertaling van gunai in Johannes 2:4 en 19:26”, 3; G. M. Knepper, “Nida’s Γύναι: Eugene Nida’s Views on the Use of Γύναι in John 2.4”, 166; Knepper’s approach to gunai is based on the book of E. Dicky, *Greek Forms of Address: From Herodotus to Lucian* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

42) G. M. Knepper, “Betekenis en vertaling van gunai in Johannes 2:4 en 19:26”, 5-6.

43) Ibid., 6.

again to the gospel as a whole and the echo's and connections in the text slowly reveal the true story.

For example, the use of γύναι by a son to his mother is not only absent in the non-biblical literature of the time (nor in the classic period) but it occurs only two times in the NT, here in John 2:4 and in John 19:26. Furthermore, the two 'strange' usages of γύναι by a son to address his mother are connected: in both cases the theme is the relationship between Jesus and his mother from the perspective of his divine origin and ministry (his δόξα, the central theme of the Gospel). The first occurrence of the strange γύναι in John 2:4 is at the beginning of Jesus' public ministry of miraculous signs which reveal his δόξα, his true nature as God. Jesus makes very clear to Mary, when she implicitly exerts her motherly authority over him to do something about the wine situation, that he is under the authority of God, not hers, in this public setting where he reveals his divine δόξα for the first time with a sign that will be followed by many others.

The second strange occurrence of γύναι is in John 19:26 at the end of his divine ministry on earth when the shame of the cross is about to be turned into the δόξα of his return to his exalted position at the side of his Father in heaven. Jesus honors his mother, in accordance with the Ten Commandments, by lovingly taking care of her when he is no longer on earth, by placing her under the wings of the beloved disciple that replaces him as her son.

In John 2:1-12 Mary implicitly accepts and trusts that Jesus must obey his Father that gave him δόξα authority over her and all the others. The words of Jesus at the end of Jesus' short reply to Mary in John 2 'my hour has not yet come' also connect the Cana story to the crucifixion story when the 'hour' of Jesus had come to return to his Father's glory. In the second occurrence, at the cross, the strange use of γύναι symbolizes the transfer of the mother-son relationship from Jesus to the beloved disciple now that his 'hour' has come, the 'hour' mentioned by Jesus in John 2:4, the time appointed by his Father to return home to a place and position of δόξα in heaven with the Father and leave mother Mary in the caring hands of the beloved disciple who is now her son.

Now if we look at the ways in which translators have dealt with verse 4, we see how difficult the mediation of cultural pragmatics is, if the translator wants to be loyal to both the biblical writers and their ancient cultures and to the demands, needs and cultural horizons of their audiences.

John 2:3-5 (CEV)

3 When the wine was all gone, Mary said to Jesus, “They don’t have any more wine.”

4 Jesus replied, “Mother, my time hasn’t yet come! You must not tell me what to do.”

5 Mary then said to the servants, “Do whatever Jesus tells you to do.”

Notice that the CEV rendering normalizes and naturalizes, ‘tames’ the strange use of *γύναι* by rendering it with ‘mother’ in verse 4 and putting it before the clause rather than after it as in the Greek. The Greek source uses the word ‘mother of Jesus’ and ‘his mother’, in verse 3 and 5, to evoke the cultural and religious norms that sons should honor, give *δόξα*, to their mothers and at the same time she is called ‘mother of Jesus’ because she is the mother of the Son of God. The perspective on Mary in this Gospel is emphatically that of the mother of Jesus because her name never occurs in the whole book. Furthermore, the Greek writer creates a tension between ‘mother’ in John 2:3 and 2:5 and ‘woman’ in John 2:4, an abrupt change of perspective on Mary. CEV introduces ‘mother’ where the Greek text does not have ‘mother’ and removes the two ‘mother’ references of the Greek text. CEV prioritizes the clarity of referent tracking for the readers, by identifying her as Mary in verse 3 and 5.

But the writer(s) of this Gospel, in the ways in which they introduce and refer to Mary, had good reasons to call her ‘mother of Jesus’ in verse 1 and 3, setting up a strong contrast with Jesus’ ‘woman’ in verse 4. CEV removes this sharp contrast and the literary tension that it creates. Readers of CEV may miss the dramatic change of perspective, from the perspective of the *δόξα* of Mary as his mother in verse 3, to the perspective of the *δόξα* of Jesus in verse 4, as the (Son of) God who now has to do what his Father in heaven told him to do, and not what his mother tells him to do, now that he has the delegated authority of the Father on earth.

The Handbook for Translators on John offers this advice: “Jesus’ use of ‘woman’ in direct address was normal and polite (compare Mat 15:28). It showed neither disrespect nor lack of love, as can be clearly seen by the parallel use in John 19:26.” The Handbook further recommends the use of ‘mother’ or ‘my mother’: “The closest equivalent in many languages is simply ‘my mother’

or ‘mother’, but in others an equivalent expression showing proper respect would require the omission of any expression of direct address.”

Notice that the Handbook points to Jesus’ use of γύναι ‘woman’ in Matthew 15:28 to argue that γύναι in John 2:4 is a normal and polite form of address. But in Matthew 15:28 Jesus addresses an adult woman who is unrelated to him, just as he does in John 20:13 and 20:1. In those contexts γύναι is normal. But not in John 2 where a son addresses his mother.⁴⁴⁾

It is easier, however, to criticize the advice of the Handbook and the rendering ‘mother’ than to find renderings that do justice to the strange use of γύναι in John 2:4. A literal translation with ‘woman’ may result in quite different, unintended effects in target cultures, for example, as the Handbook points out, that Jesus wants to deny that Jesus is his mother or that Jesus addresses Mary as his wife, or it may sound extremely offensive. In fact, we reach the limits of translatability here, as so often in the domain of cultural pragmatics where language and culture are completely interwoven. Perhaps, the best solution is one that retains ‘woman’ but with a note to explain the background and possible explanations of this usage. It is important to retain the contrast between ‘mother’ as used immediately before and after verse 4 and ‘woman’.

NIV does retain the ‘mother/woman’ contrast by using ‘dear woman’ to render γύναι but then softens the use of ‘woman’ with ‘dear’.

John 2:4 (NIV)

4 “Dear woman, why do you involve me?” Jesus replied, “My time has not yet come.”

The way in which NIV deals with the form of address in verse 4, nicely illustrate the role of the translator as mediator in a conflict. NIV tries to be loyal to the biblical ‘party’ in the conflict by retaining the cultural strangeness of the address form ‘woman’ in Greek in a mother-son relationship but at the same time ‘pacifies’ the other party in the conflict, by adding ‘dear’, negotiating a compromise with target audiences who do not want a translation where Jesus seems to be disrespectful and rude to his mother. The rendering ‘why do you involve me?’ likewise tries to be loyal to the distancing intention of the Greek

44) Ibid., 3.

idiom but chooses a rendering that tries to avoid a sharp tone of rebuke or disrespect, by moving to a higher register (rather than ‘why do you bother me’).

Sometimes, depending on the goal of the translation, an implicitation is the least of all evils in the mediation of cultural pragmatics, when all efforts to find a rendering in the target language have failed. Knepper observes that this strategy of leaving γύναι untranslated is followed by several English and Dutch translations. Untranslatability is often mentioned as an argument for this null-option or zero strategy. Knepper quotes R. G. Bratcher who remarked that γύναι in John 2:4 is untranslatable: “No English word in current usage is a faithful enough equivalent of the Greek.”⁴⁵⁾ However, when translators feel forced to go this way, metatextual compensation in the form of a note or as part of the introduction to the translation should be part of the intercultural mediation.

4. Conclusions

The notions of skopos,⁴⁶⁾ script,⁴⁷⁾ layers of culture,⁴⁸⁾ translation as intercultural mediation,⁴⁹⁾ and insights from anthropological linguistics on the ways in which linguistic practices are embedded in and constitutive of cultural practices⁵⁰⁾ were brought together in one theoretical framework in section 2 of this article, as a set of tools for Bible translators to analyze and understand the relation of Bible translation and culture. But also as tools for their practical work of making decisions and finding solutions for problems caused by the huge differences between the biblical worlds and those of their audiences.

Translators face the difficult task to function as a bridge, as a mediator and as a negotiator in a conflict when the cultural worlds in and behind biblical texts in

45) G. M. Knepper, “Betekenis en vertaling van gunai in Johannes 2:4 en 19:26”, 9; Robert G. Bratcher, “What does ‘Glory’ mean in relation to Jesus? Translating doxa and doxazo in John”, 103.

46) C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, 27-38.

47) W. A. Foley, *Anthropological Linguistics: An Introduction*, 126-129.

48) F. Trompenaars and C. Hampden-Turner, *Riding the Waves of Culture*, 23.

49) David Katan, *Translating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*, 7-18.

50) W. A. Foley, *Anthropological Linguistics: An Introduction*, 260-261.

Hebrew, Aramaic and Greek differ from those of the new audiences in very different worlds. Those differences can be grouped into three major categories, differences in (networks of) concepts, differences in norms and values and differences in cultural pragmatics. The section 3.1 on the exegesis and translation of $\delta\acute{o}\xi\alpha$ in John 2:1-12 illustrated the conceptual domain, the section 3.2 on ‘wine’ and ‘drunkenness’ was an example of the intercultural mediation of norms and values when conflicts arise. The section 3.3 on ‘mother’ and ‘woman’ in the Cana story illustrated the domain of cultural pragmatics.

Loyalty to the ancient writers and their cultural background and cultural practices should always constrain the room within which translators perform their job as mediators. Transculturation and cultural rewriting is often unavoidable in translation but when it violates the consensus of biblical scholarship, translators have the ethical responsibility to resist the pressure of commissioners, synods, financial interests, sectarian and ideological forces.⁵¹⁾ The Bible Society movement will become irrelevant and in the end lose the trust of people when it gives in to such pressures.

The first domain, of the mediation of concepts unknown or unfamiliar to the audience, is what comes to mind of most people when they think of Bible translation and culture, the problems caused by concepts in the source unknown or unfamiliar to target audiences. However, the second and third domain often pose the most challenges, in the second domain because translators or their audiences insist on rewriting biblical texts to make them less ‘offensive’ to their values and norms. This leads to disloyalty to the ancient writers when the rewritten text clearly violates scholarly insights in what the ancient writers intended to say.

The problems in the third domain have to do with the limits of translatability. Although untranslatability also occurs in the first two domains, it is especially present in the third domain of cultural pragmatics. For example, languages with extensive and elaborate systems of politeness and honorifics, from Korean to Balinese and many languages of India, posed enormous challenges to Bible translators. But this had the advantage that it created a sharp awareness of the impact of cultural pragmatics on the theory and practice of Bible translation. It was in these Asian contexts that Bible translators and consultants developed

51) C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, 123-128.

deep insights into the problems caused by cultural pragmatics and honorific grammar.⁵²⁾ The experience and wisdom of these translation traditions should be used globally because linguistic and cultural practices are interwoven in all the languages of the world.

<Keywords>

Johannine terminology, politeness, honorifics, biblical cultures, translation as cultural rewriting.

(투고 일자: 2017년 7월 31일, 심사 일자: 2017년 9월 4일, 게재 확정 일자: 2017년 9월 11일)

52) For Korean, see Ji-youn Cho, *Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation*, 131-197.

<References>

- Bratcher, Robert G., “What does ‘Glory’ mean in relation to Jesus? Translating doxa and doxazo in John”, *The Bible Translator* 42:4 (1991), 401-408.
- Brown, P. and Levinson, S. C., *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Cho, Ji-Youn., *Politeness and Addressee Honorifics in Bible Translation*, New York: United Bible Societies, 2010.
- Dicky, E., *Greek Forms of Address: From Herodotus to Lucian*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Dicky, E., “The Greek address system of the Roman period and its relationship to Latin”, *Classical Quarterly* 54:2 (2004), 494-527.
- Foley, W. A., *Anthropological Linguistics: An Introduction*, Oxford: Blackwell, 1997.
- Hofstede, G., *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, London: McGraw-Hill, 1991.
- van der Jagt, K., *Anthropological Approaches to the Interpretation of the Bible*, UBS Monograph Series 8, New York: United Bible Societies, 2002.
- de Jong, Matthijs, “Het vertalen van Johanneïsche termen. Johannes 12 in de Bijbel in Gewone Taal”, *Met Andere Woorden* 34:2 (2015), 23-35.
- de Jong, Matthijs, “Joden of Judeeërs? Over de vertaling van het woord ‘Ioudaioi’ in het Johannes-evangelie en elders”, *Met Andere Woorden* 36:1 (2017), 8-21.
- de Jonge, Martien, *Johannes: Een praktische bijbelverklaring*, Kampen: Kok. 1996.
- de Jonge, Henk Jan, ““The Jews” in the Gospel of John”, Reimund Bieringer, Didier Pollefeyt, and Frederique Vandecasteele-Vanneuville, eds., *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2001, 121-140.
- Katan, David, *Translating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*, Manchester: St. Jerome, 2004.
- Knepper, G. M., “Betekenis en vertaling van gunai in Johannes 2:4 en 19:26”, *Met Andere Woorden* 34:2 (2015), 2-14.
- Knepper, G. M., “Nida’s Γύναι: Eugene Nida’s Views on the Use of Γύναι in John 2.4”, *The Bible Translator* 66:2 (2015), 159-169.
- Lefevere, A., *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, London/New York: Routledge, 1992.
- Nord, C., *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*,

Manchester: St. Jerome, 1997.

Venuti, L., *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London: Routledge, 1995.

de Vries, L., "Bible Translations: Forms and Functions", *The Bible Translator* 52:3 (2001), 306-319.

de Vries, L., "Paratext and the Skopos of Bible translations", A. A. den Hollander, U. B. Schmidt, and W. F. Smelik, eds., *Paratext and Megatext as Channels of Jewish and Christian Traditions*, Boston and Leiden: Brill, 2003, 176-193.

de Vries, L., "Malhagiui minjok gisulhakka asia mengrageseoui seonggyeong beonyeok", *Journal of Biblical Text Research* 4 (2005), 208-228.

de Vries, L., "Translation Functions and Interculturality", Maarten Mous, Marianne Vogel, and Stella Linn, eds., *Translation and Interculturality: Africa and the West*, Schriften zur Afrikanistik 16, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008, 123-142.

de Vries, L., "The Romantic Turn in Bible Translation", *Translation* 3 (2014), 123-149.

Wendland, E. R., *The Cultural Factor in Bible Translation*, UBS Monograph Series 2, New York: United Bible Societies, 1987.

Trompenaars, F. and Hampden-Turner, C., *Riding the Waves of Culture*, London: Nicholas Brealey, 1997.

<Abstract>

**Bible Translation and Culture: the Theory and Practice of
Intercultural Mediation in the Translation of John 2:1-12**

Lourens de Vries
(Vrije Universiteit)

The paper presents a theory of Bible translation as intercultural mediation and applies it to the translation of the story of the Cana Miracle in John 2:1-12. The theoretical framework draws on the notions of script, skopos, the ethics of loyalty and the distinction between three domains of intercultural mediation, namely the conceptual domain, the domain of norms and values and the domain of cultural pragmatics. There are three applications, the first is the intercultural mediation of the key concept δόξα ‘glory’ in various translations, the second application illustrates the ways in which translators bridge gaps in norms and values, in this case norms and values clashes around the use of alcohol. The third application focuses on the vocative γύναι ‘woman’ used by Jesus to address his mother Mary.

Pressured by commissioners and audiences, translators sometimes become disloyal to the writers of the ancient biblical texts and this pressure is especially felt when the cultures of the ancient biblical worlds and those of audiences have very different norms and values. In such cases, the concepts to be translated such as οἶνος ‘wine’ are actually easy to translate in most cases but translators try to soften the blow to the sensitivities of their audiences. This is in stark contrast with the domain of intercultural pragmatics where it is often impossible to find renderings in target languages that convey the sense of the biblical term. The first domain of intercultural mediation, that of concepts, is the domain that most people think of when they reflect on translation and culture, for example wondering how to translate ‘camel’ when audiences have no clue what a camel is. Yet, it is the unique cultural networks of concepts that we reach the boundaries of translatability.

Codex Bezae (D05) in Light of P.Oxy. 4968 (P¹²⁷): A Reassessment of “Anti-Judaic Tendencies” in Acts 10–17

Hannah S. An*

1. Introduction

Eldon Jay Epp’s classic monograph, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in the Acts*, marked a watershed moment in contemporary text-critical scholarship. Epp attempted to chart a coherent picture of the theological tendencies in Codex Bezae (D05) through a systematic treatment of the D-variants.¹⁾ He argues that underpinning the distinctive variants of the D-text (or the “Western” text)²⁾ are the scribal tendencies of a Gentile Christian perspective that portray the Jews, and their leaders, as responsible for the death of Jesus, and hostile toward His apostles. Epp’s study has generated both positive and negative reactions in the field of New Testament textual criticism.³⁾

* Ph.D. in Old Testament at Princeton Theological Seminary, USA. Assistant Professor of Old Testament at Torch Trinity Graduate University, Seoul. hannah.an@ttgu.ac.kr.

- 1) E. J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, SNTS 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1966); “The ‘Ignorance Motif’ in Acts and Anti-Judaic Tendencies in Codex Bezae”, *HTR* 55 (1962), 51-62. Also see Epp’s recent reassessment of his own thesis in E. J. Epp, “Anti-Judaic Tendencies in the D-text of Acts: Forty Years of Conversation”, E. J. Epp, ed., *Perspectives on New Testament Textual Criticism: Collected Essays, 1962-2004*, SNT 116 (Leiden: Brill, 2005), 699-739. For the text of Codex Bezae (D05), consult F. H. Scrivener, *Bezae Codex Cantabrigiensis*, repr. (Pittsburgh: Pickwick Press, 1978) and D. C. Parker, *Codex Bezae: An Early Christian Manuscript* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- 2) As Epp correctly mentions, the so-called “Western” text is a misnomer. The “D-text” is a more appropriate designation for witnesses that have close affinity with Codex Bezae (D05). E. J. Epp, “Anti-Judaic Tendencies”, 700, n. 3.
- 3) R. P. C. Hanson’s acerbic criticism of Epp’s thesis is representative of this kind. See R. P. C. Hanson, “The Ideology of Codex Bezae in Acts”, *NTS* 14 (1967-1968), 283-284, and G. D.

One of the serious objections pertains to whether “anti-Judaic tendencies” detected in the D-text variants of Acts constitute more than occasional, if not incidental, scribal elaborations.⁴⁾ A more poignant criticism relates to an alternative hypothesis that states that D05 manifests an ideological perspective of a Jewish scribe.⁵⁾ The issues raised by Epp’s Theological Tendency remain yet unresolved; however, several recent studies require a reappraisal of his thesis.

First, a relatively late publication of Oxyrhynchus Papyrus 4968 (P¹²⁷) in 2009, dubbed “the most significant new addition to the Greek evidence” since the publication of P³⁸ in 1927 and Coptic G⁶⁷ in 1991, provides valuable insight on the nature of the peculiar textual accretions and deletions observed in the D-text of Acts.⁶⁾ The discovery of P¹²⁷ is critical to the reexamination of the characteristics of D-text, since Epp’s research in the 1960s focused on G⁶⁷. A comparative analysis of P¹²⁷ and D05 reveals many noteworthy features, including singular additions and omissions.⁷⁾ Georg Gäbel, in his careful evaluation of the texts of P¹²⁷, D05, and the allied variants, concludes that:

...Similarities between variants are such that they can only be explained

Kilpatrick, “Language and Text in the Gospels and Acts”, *VC* 24 (1970), 166-167. See a more fuller bibliography of the positive and negative reviews in E. J. Epp, “Anti-Judaic Tendencies”, 735, n. 145 and n. 146.

- 4) See, for example, in C. K. Barrett, “Is There a Theological Tendency in Codex Bezae?”, Ernest Best and R. McL. Wilson, eds., *Text and Interpretation: Studies in the New Testament Presented to Matthew Black* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 15-27. According to Epp, much of the criticism leveled against his notion of “anti-Judaic tendencies” as “mere enhancement” (à la Barrett) has been vitiated by Ehrman’s recent discussion of the Lucan writer’s socio-religious context. B. D. Ehrman, *Studies in the Textual Criticism of the New Testament* (Leiden: Brill, 2006), 103-104.
- 5) J. Heimerdinger, “Barnabas in Acts: A Study of His Role in the Text of Codex Bezae”, *JSNT* 72 (1998), 23-66; “Unintentional Sins in Peter’s Speech: Acts 3:12-26”, *RCT* 20 (1995), 269-276.
- 6) D. C. Parker and S. R. Pickering, eds., “4968: *Acta Apostolorum* 10-12, 15-17”, *The Oxyrhynchus Papyri Volume LXXIV* (London: The Egypt Exploration Society, 2009), 1-45. See H. A. Sanders, “A Papyrus Fragment of Acts in the Michigan Collection”, *HTR* 20 (1927), 1-19; H.-M. Schenke, ed., *Apostelgeschichte 1,1-15,3 im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Glazier)*, TU 137 (Berlin: Akademie Verlag, 1991); G. Gäbel, “The Text of P¹²⁷ (P.Oxy. 4968) and Its Relationship with the Text of Codex Bezae”, *NovT* 53 (2011), 107-152.
- 7) The most lucid definition of the term “singular readings” is given by Epp: “A ‘singular reading’ is a ‘reading’ found in one NT but with the support of no other; it is a unique reading as far as our knowledge of NT MSS extends.” See E. J. Epp, “Toward the Clarification of the Term ‘Textual Variant’”, E. J. Epp and G. D. Fee, eds., *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 59.

as the result of one main redaction, which was the common basis for variants shared by \mathfrak{P}^{127} , D05, d5 and Syriac text forms...⁸⁾

The fragmentary nature of the textual data in \mathfrak{P}^{127} notwithstanding, the striking correspondences of these singular variants may serve as evidence of an ideological leaning of the D-texts. In his recent analysis of D05 with \mathfrak{P}^{127} , nonetheless, Gäbel does not fully engage with Epp's key arguments regarding the notion of an anti-Jewish bias in D05.⁹⁾

Second, J. Ruis-Camps and J. Read-Heimerdinger's four-volume commentary on the Bezan text of Acts¹⁰⁾ *vis-à-vis* the Alexandrian tradition challenges Epp's core claim. The authors assert that the D05 is primarily narrated from a "Jewish perspective":

Despite the ready conclusion that such an attack [or a hostile stance] on the Jews is the work of a Gentile Christian who altered the text so as to intensify the hostility of the Jews reported in Acts, the way the crisis situations are addressed in the Bezan text is, in fact, typically Jewish...¹¹⁾

Epp, in his most recent reassessment of *Theological Tendency*, reviews Read-Heimerdinger's earlier contention about the Jewish standpoint underlying D05 and criticizes her conclusion as "rash" and devoid of a thorough text-critical examination of other significant D-text witnesses.¹²⁾ Despite their cogent contention regarding the prevalence of the Jewish interests in the D-text, Ruis-Camps and Read-Heimerdinger do not sufficiently treat Epp's critical evaluations of the D-text in Acts.

In this article, I will address this deficit by reconsidering Epp's thesis in light of the Gäbel's discussion of D05 and \mathfrak{P}^{127} , and Ruis-Camps and Read-Heimerdinger's claim regarding the Jewish outlook of D05. The selected texts in D05 are limited to Acts 10-17, given that the surviving texts of \mathfrak{P}^{127} preserve only partial fragments of these chapters. In particular, I will survey the events

8) G. Gäbel, "The Text of \mathfrak{P}^{127} ", 150.

9) *Ibid.*, 115.

10) J. Ruis-Camps and J. Read-Heimerdinger, *The Message of Acts in Codex Bezae: A Comparison with the Alexandrian Tradition*, 4 vols. (London: T&T Clark, 2004-2009).

11) *Ibid.*, vol. 2, 2-3.

12) E. J. Epp, "Anti-Judaic Tendencies," 734.

leading up to the verdict of the apostolic decree and to its delivery by the apostles. The aim of this inquiry is to determine to what extent these texts share “anti-Judaic sentiment.” Special attention will be given to the degree to which the selected texts exhibit a Jewish or a Gentile-Christian perspective. More specifically, I will examine the peculiar addition of the negative golden rule in the D-text decree and assess the validity of Epp’s hypothesis that the decree is essentially a Christian concession to Judaizing. Since the Jews’ attack on Paul and Silas (Act 16:16-17:5) contains critical literary features, it will also be considered. In doing so, I attempt to provide a synchronic evaluation of the rhetorical trajectory underlying the unique D-text extrapolations in Acts 10-17.

2. Paradoxical Duality of Omission and Expansion: Text-critical Implication of P¹²⁷ in the Reading of Acts

Parker and Pickering’s adulatory assessment of P¹²⁷, as one of the most important Greek manuscript discoveries in the past few centuries, is justified.¹³⁾ This fifth-century papyrus discovered in Oxyrhynchus (modern el-Bahnasa), Egypt, features some striking textual variations that would contribute to the present understanding of the reception history the text of Acts. The current fragments of the papyrus preserve a text of Acts 10:32-35, 40-45; 11:2-5, 30; 12:1-3, 5, 7-9; 15:29-31, 34-36, (37), 38-41; 16:1-4, 13-40; 17:1-10.¹⁴⁾ In their critical editions, Parker and Pickering provide an array of insightful observations on some of the textual characteristics peculiar to P¹²⁷. The distinctive features of P¹²⁷ are 1) that the papyrus has great proclivity for abbreviation and even omission despite its general tendency to expand and 2) that it often changes the word order.¹⁵⁾ Parker and Pickering also list some notable readings that are entirely new from P¹²⁷ in Acts.¹⁶⁾ As Parker and Pickering keenly observe, scholarship has traditionally characterized Codex Bezae (D05) as a product of a “free recasting” of the received text base in contrast to Codex Vaticanus (B03), which is considered relatively

13) D. C. Parker and S. R. Pickering, “4968: *Acta Apostolorum*”, 1.

14) Ibid.

15) Ibid., 8-14.

16) Ibid., 13-14.

more conservative than its “Western” counterpart. Based on the number of common readings found in \mathfrak{P}^{127} and D05 against B03, Parker and Pickering conclude that both \mathfrak{P}^{127} and D05 are “descended from a similar form of text.”¹⁷⁾

Recently, a more thoroughgoing analysis of the characteristics of \mathfrak{P}^{127} in relation to the D-text and its allies has been presented by Georg Gäbel. His analysis reveals several astounding aspects of both witnesses that have profound implications for the textual study of Acts. Most importantly, the distinctive readings in D05—the majority of which included what are known as “singulars”—have remarkable correspondences with those found in \mathfrak{P}^{127} that it is no longer appropriate to assign them as solely distinctive to the text of D05. The evaluation of the text of \mathfrak{P}^{127} divulges highly intriguing phenomena which Gäbel summarizes as follows:

- (1) In many places, [the text of \mathfrak{P}^{127}] is considerably longer. (2) In many places, it is considerably shorter. (3) It contains a remarkable number of verses which have been rewritten consistently and extensively... (4) \mathfrak{P}^{127} contains a high number of singular variants. (5) \mathfrak{P}^{127} contains a high number of variants (or subvariants) which are closely related to variants in D05. There is no other single ms with which it shares as many variants.¹⁸⁾

More specifically, Gäbel’s thorough textual analysis of these unique variants in D05 and \mathfrak{P}^{127} reveals noteworthy scribal traits characteristic to \mathfrak{P}^{127} . He remarks:

... singular additions occurred in verses which underwent considerable rewriting in D05 (and sometimes in other witnesses), too, and they must be seen in this context. Making these additions, then, the text of \mathfrak{P}^{127} goes further than that of D05 (and others), but in so doing, it pursues the same tendency, generally improving the text and increasing syntactical and narrative coherence.¹⁹⁾

17) Ibid., 11.

18) G. Gäbel, “The Text of \mathfrak{P}^{127} ”, 145.

19) Ibid., 136.

Provided that P¹²⁷ and D05 share a text base akin to that of the “proto-D text,” the question rises as to the nature of textual agreements between P¹²⁷ and the D-text. To what extent does it coincide with or deviate from the perceptible ideological outlook inherent in the peculiar readings of D05? A comparison of the most relevant texts of P¹²⁷ and those of D05 along Epp’s line of argument may be helpful in assessing ideological coherence of the distinct variants in the D-text. Below are the selected passages from Acts that exemplify Epp’s thesis regarding the anti-Jewish bias traceable in the D-text, namely, from Peter’s encounter with Cornelius (Act 10) to the Jews’ persecution of Paul and Silas (Act 17).

2.1. Peter and Cornelius: Acts 10:32-35

Acts 10:32²⁰)

P¹²⁷

[εξαυτης] ουν [επεμψα] προ[ς] [σε] [παρα]καλ[ων] [ελθειν] προ[ς] [ημας]
[και] συ κα[λως] [εποι]ησα[ς] [εν] [ταχει] [†] και ν[υν] [ιδου] παν[τες]
[ημεις] ενω[πιον] [σου] ακου[σα]! τα [προσ]τετα[γμ]ενα σο[ι] απο τ[ου] ·θυ

D05

εξαυτης [D*: ου/ D^{C1}: ουν] επεμψα προς σε [D*: παρακαλων ελθειν προς ημας/ D^{C1}: παρακαλων ελθειν σε προς ημας] συ δε καλως εποιησας εν ταχει παραγενομενος νυν [D*: δου / D^{C1a}: ιδου/ D^{C1b}: ουν] παντες ημεις [D*: ενωπιον σου/ D^C: ενωπιον του θεου παρεσμεν] ακουσαι [D*: βουλομενοι παρα σου τα προστεταγμενα σοι/ D^C: παρα σου τα προστεταγμενα σοι] απο του θεου

20) The texts of P¹²⁷ and D05 in this paper rely on the online critical edition provided by the Institut für neutestamentliche Textforschung: <http://intf.uni-muenster.de/p127> (30 June 2017). The following signs/emphases are used to mark distinctive readings based on my analysis of the comparative work by Gäbel and Parker & Pickering: [†]= omission against D05; D*, DC, Dc1, Dc2, etc = scribal corrections; boldfaced words = notable “singular” attestation/s (i.e., uniquely shared by P¹²⁷ and D05 against other Greek manuscripts); underlined words = notable variation/s. One of the primary references consulted in the collation of the D-text variants is R. J. Swanson, ed., *New Testament Greek Manuscripts, The Acts of the Apostles: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus* (Pasadena: W. Carey International University Press, 1995).

Epp demonstrates that the D-text shows a marked tendency to elevate the status of the apostles, notably Peter and Paul, whose leadership roles in Acts express “the new faith over against the Jewish leaders.”²¹⁾ In fact, Paul figures so much more prominently in Acts than Peter that “the D-text heightens Peter in order more nearly to balance these two great figures... [And they] represent the strong, united church over against the stubborn and hostile Jewish leaders.”²²⁾ Although his interpretation of Peter’s elevation in Acts is somewhat debatable, Epp persuasively claims that the variants of the D-text in Acts consistently ascribe greater authority to the figure of Peter than the B-text and its close allies. The singular readings of D05 in Acts 10:33 are nearly matched by \mathfrak{P}^{127} and these shared variants suggest that \mathfrak{P}^{127} adheres to the thematic emphasis of D05. A case in point is Cornelius’ invitation of Peter in Acts 10, which features the centurion’s decisive conversion into Christianity and God’s affirmation of the church’s mission to the Jews and the Gentiles. In Acts 10:33a, D05 depicts Cornelius as anticipating eagerly the arrival of Peter through the inclusion of the phrases “urging you to come to us” (D* παρακαλων ελθειν προς ημας; \mathfrak{P}^{127} παρακαλων [ελθειν] προς [ημας]) and “with speed” (D εν ταχει; \mathfrak{P}^{127} [εν ταχει]). This literary arrangement highlights that Cornelius, not Peter, is the one earnestly exhorting the visit, and connects the incident to the Lucan account of a centurion who initially requests that Jesus visit his ailing servant (cf. Luk 7:3).²³⁾ The literary allusion reinforces Peter’s role in the narrative of Acts as divinely sanctioned: just as Jesus graciously dealt with the devout centurion, so does Peter with Cornelius.

The expression “*wishing* to hear from you” (D*: ακουσαι βουλομενοι παρα σου) in the Bezan text of Acts 10:33b likewise underscores Cornelius’ docile attitude in reverence of Peter. Moreover, Peter’s apostolic status is intensified through the literary juxtaposition of Peter and God in these texts. The phrase “before you” (D* ενωπιον σου; cf. NA²⁸ ενωπιον του θεου) referring to Peter in D05—which replaces the B-text’s reading of “God”—uniquely parallels the phrase “before you” (i.e., Peter) in \mathfrak{P}^{127} (ενω[πιον σου]).²⁴⁾ As Ruis-Camps and

21) E. J. Epp, *Theological Tendency*, 163.

22) Ibid.

23) Ruis-Camps and Read-Heimerdinger note that in the Bezan text, Cornelius is portrayed as more urgent than the centurion in Luke. J. Ruis-Camps and J. Read-Heimerdinger, *The Message of Acts*, vol. 2, 268.

24) In Act 10:33, \mathfrak{P}^{127} follows the original reading of the Bezan text (D*) more closely.

Read-Heimerdinger note, the attestation of “commanded by God” (⁷⁴ P¹²⁷ 05 020 18 81^C 424 1241 1505 θεου) rather than “commanded by the Lord” (NA²⁸ κυριου) indicates a deliberate choice of the divine title:

“The avoidance of the term ‘Lord’ in the mouth of a Gentile in the Bezan text is typical..., this being a designation of God that is reserved either for Yahweh when referred to by Jews or for Jesus when referred to by believers.”²⁵⁾

The tetragrammaton, expressed in Greek as “the Lord” (κυριου), is to be invoked by a Jew, not by a Gentile like Cornelius. P¹²⁷ coheres with the D-text variants on this point, faithfully preserving the designation of theological import, especially in the Jewish context. Hence, the word choice of “God” points to an interpolator of the D-text who was familiar with Jewish scribal tradition.²⁶⁾

Epp’s observation in Acts 10 is justified in that the D-text upholds Peter’s leadership role. But the contrast between “the strong, united church” and “the stubborn and hostile Jewish leaders” does not occupy the central point of the chapter. The emphasis on Peter’s authority and Cornelius’ reverence for the apostle creates a literary allusion to Luke’s centurion (Luk 7:3, 4) in the Bezan text of Acts 10:33.²⁷⁾ This prepares for the full inclusion of the Gentile proselytes in Acts 11-12. Peter, who will divulge God’s will regarding these proselytes, is honored by Cornelius in the D-text.

2.2. Peter and the Jerusalem Church: Acts 11:2-5

Acts 11:2

P¹²⁷

lac... [ποιουμενο]ς [δια] [των] [χωρ]ων [διδασκων] [α]υτους [ος] [και]
[κατηντ]η[σεν] [εις][ιερ]οσο[λυμα][και][απη]γ [γειλεν][αυτ]οις[την][χαριν]
[τρ]ου[θυ] [οι] [εκ] [περιτ]ο[μης] [οντες][αδ]ελ[φοι] [διεκρινο]ν[το] προς
[αυτο]ν

25) J. Ruis-Camps and J. Read-Heimerdinger, *The Message of Acts*, vol. 2, 268.

26) Ibid.

27) Ibid., See footnote 195.

D05

ο μὲν οὖν πέτρος δια ἰκανοῦ χρόνου ἠθέλησεν πορευθῆναι εἰς ἱεροσόλυμα
καὶ προσφώνησας τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπιστηρίξας αὐτοὺς πολὺν λόγον
ποιούμενος δια τῶν χωρῶν διδασκῶν αὐτοὺς ὡς καὶ κατηντήσεν αὐτοὺς καὶ
ἀπηγγείλεν αὐτοῖς τὴν χάριν τοῦ θεοῦ οἱ δε ἐκ περιτομῆς ἀδελφοὶ διεκρίνοντο
πρὸς αὐτὸν

Epp maintains that the seemingly redundant elaboration of D05 in Acts 11:2 reflects the scribe’s deliberate attempt to separate the events of 11:1 and those of 11:2-3.²⁸⁾ In the B-text, the adverbial connector “when” (ὅτε δὲ ἀνεβῆ Πέτρος εἰς Ἱερουσαλήμ, D05 and \mathfrak{P}^{127} omit), in contrast to “after some time” (δια ἰκανοῦ χρόνου) in D05, connects 11:1 and 11:2 together as a connected event: Peter is portrayed as hastening his journey back to Jerusalem to vindicate his ministry for the Gentiles before “those of the circumcision” (οἱ ἐκ περιτομῆς). In D05, Peter is seen as prolonging his journey as he attends to other ministerial duties before deciding to journey back to Jerusalem to deal with the issue of the Gentile mission. The reconstruction of Acts 11:2-3 in \mathfrak{P}^{127} closely follows Bezae’s singular reading aside from its missing part due to the poor condition of the papyrus. The interpolation in D05, Epp asserts, serves to “minimize the significance of the Judaizing problem as well as any urgent concern about it on the part of both the Jerusalem church and Peter himself.”²⁹⁾ The cumulative impact of the Bezan reading, according to Epp, is that the divine workings among the Gentiles “overshadow” any dispute over the table fellowship with the Gentile converts.

On the other hand, B. M. Metzger and J. Crehan point out that the extraneous report on Peter’s itinerary before giving his account of Cornelius’ conversion at the Jerusalem church has several interpretative ramifications.³⁰⁾ The scribal addition in Acts 11:2 serves to elevate the status of Peter *vis-à-vis* that of Paul and confirms Peter’s unwillingness to yield to the “control” of the “brothers of

28) E. J. Epp, *Theological Tendency*, 106.

29) *Ibid.*

30) J. Ruis-Camps and J. Read-Heimerdinger, *The Message of Acts*, vol. 2, 293, n. 236. See also B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1970), 337-338; J. Crehan, “Peter According to the D-text of Acts”, *TS* 18 (1957), 596-603.

circumcision” (Act 11:3).³¹⁾ In addition, Ruis-Camps and Read-Heimerdinger point out Luke’s intentional allusion to Jesus’ prediction of Peter’s three-fold denial and his subsequent restoration in the D-text (Luk 22:31-32). The key concepts linking the two pericopes are “but you must turn and” (D05 δε επιστρεψον και) and “strengthen your brothers” (NA²⁸ στηρισον τους αδελφους σου). Affirming “Jesus’ prophecy,” the Bezan text describes Peter as *turning* from his misunderstanding about God’s will for the Gentiles and *strengthening the brothers* with his exhortation and teaching.³²⁾ In this way, the parallel is drawn in D05 between Peter’s three-fold denial of Christ (Luk 22:34) and Peter’s three-fold refusal to eat unclean animals (Act 10:16).³³⁾ The thematic juxtaposition highlights theological significance of Peter’s visit to Cornelius. Peter’s acceptance of Cornelius is akin to Christ’s acceptance of Peter; hence, the rejection of God’s will for the Gentiles is tantamount to the denial of Christ. This notion is also bolstered by “the brothers of circumcision” in the D-text (Act 11:2b, D05 οι δε εκ περιτομης αδελφοι; P¹²⁷ [οι] [εκ] [περιτ]ο[μης] [οντες] [αδ]ελ[φοι]), instead “those of circumcision” (NA²⁸ οι εκ περιτομης) in the B-text.³⁴⁾ The difference indicates that the D-text interpolation in Acts 11:2 focuses on Gentile proselytes which already began in Acts 10, with the conversion of Cornelius. Epp’s assertion that the Bezan scribe attempted to depreciate the weight of the Gentile issue through the explicatory insertion is peripheral in view of the literary arrangement of the pericopes.

2.3. The Martyrdom of James and the Imprisonment of Peter: Acts 12:1-3

Acts 12:3

P¹²⁷
[και] ιδω[ν] [οτι] [αρε]στο[ν] [τοις] [ιου]δαιο[ις] [η] [επιχει]ρησ[ις] [αυτου]
επι τ[ου]ς πιστους ηθε[λησ]εν και τον [πε]τρον προσ[λ]αβεσθαι ησαν [δ]ε
ημερα! ... lac

31) J. Ruis-Camps and J. Read-Heimerdinger, *The Message of Acts*, vol. 2, 293.

32) Ibid.

33) See also *ibid.*, 365-368.

34) *Ibid.*, 294.

D05

και ιδων οτι αρεστον εστιν τοις ιουδαιοις η επιχειρησεις αυτου επι τους πιστους προσεθετο συνλαβειν και πετρον ησαν δε αι ημεραι των αζυμων

According to Epp, the D-text underscores the apostles' association with Jerusalem, not only as the place of origin of Christianity but also as the “centre of Judaism.”³⁵⁾ In Acts 12:1, the D-text inserts the phrase “in Judea” (D05 614 εν τη Ιουδαια) after the clause “Herod the king laid his hands to mistreat some of those who belonged to the church” (επεβαλεν Ηρωδης ο βασιλευς τας χειρας κακωσαι τινας των απο της εκκλησιας). \mathfrak{P}^{127} retains the theologically motivated insertion in the same order ([εν τη] ιουδαια). The addition clarifies that Herod's persecution spread beyond Jerusalem and reached the believers in “the church in Judea” (cf. Acts 11:29), the region within his jurisdiction, to cater to the demands of the Jews in Jerusalem.³⁶⁾ Ruis-Camps and Read-Heimerdinger convincingly claim that the use of the verb “mistreat” (κακωσαι) in Acts 12:1 (NA²⁸) echoes the oppression of Pharaoh mentioned in Stephen's sermon in Acts 7 (vv. 16, 19), which casts Herod as the type of “new Pharaoh” against God's chosen people, the believing Jews.³⁷⁾ In this way, the tension between believing Jews and non-believing Jews implicit in the narrative layer is heightened by the D-text insertion.

Similarly conspicuous is the singular interpolation of “his attack on the faithful” (D05 η επιχειρησις αυτου επι τους πιστους) after “when he saw that it was pleasing to the Jews” (ιδων δε οτι αρεστον εστιν τοις Ιουδαιοις) in Acts 12:3. Peter (3:16), Stephen (6:5), and Barnabas (11:24) were full of “faith” (πιστις) and “the faithful” in the Bezan text of Acts 12:3 points to the church of Jewish believers. By specifying that it was the act of “his laying hands upon the faithful” that pleased the Jews, D05 betrays an anti-Judaic thought by contrasting “the faithful” against “the Jews.” \mathfrak{P}^{127} shares the singular reading of D05, paralleling the “anti-Judaic” sentiment manifest in Acts 12:3 with the identical addition ([η] [επιχει]ρησ[ις] [αυτου] επι τ[ου]ς πιστους).

35) E. J. Epp, *Theological Tendency*, 128.

36) See B. M. Metzger, *A Textual Commentary*, 345; J. Ruis-Camps and J. Read-Heimerdinger, *The Message of Acts*, vol. 2, 334.

37) J. Ruis-Camps and J. Read-Heimerdinger, *The Message of Acts*, vol. 2, 337, 368-373.

2.4. The Joint Mission of Paul and Silas (Act 16:16-40; 17:1-5)

Acts 17:5

P¹²⁷

οι δε απειθουντες ιουδαιο[ι] [συν]στρεψαντες τ[ι]νας ανδρ[α]ς τ[ων]
αγοραιω[ν] [πολ]λους εθο[ρ]υβο[υν] την πολιν και επισταντες τη οικ[ια]
ιασονος εξ[ητ]ου[ν] [αυτ]ου[ς] [εξαγαγειν] [εις] [τον] [δημον]

D05

οι δε απειθουντες ιουδαιοι **συνστρεψαντες** τινας ανδρας των αγοραιων
πονηρους εθορυβουσαν την πολιν [D*: και επιστα[2]³⁸αντες/ D^{C1}: και
επισταντες] τη οικια ιασονος εξητου αυτους **εξαγαγειν** εις τον δημον

In Acts 17:5, the Bezan text attests to the singular reading of “But the Jews who were not persuaded gathered together” (D05 οι δε απειθουντες ιουδαιοι συνστρεψαντες; cf. conflated readings in 20 08 18 424) as opposed to “But the Jews, being jealous, and by taking...” (NA²⁸ Ζηλωσαντες δε οι Ιουδαιοι και προσλαβομενοι...; D05 and P¹²⁷ omit και οχλοποιησαντες) of the B-text. The B-text, through the expression “jealous” (ζηλωσαντες), alludes to Stephen’s mention of Joseph’s jealous brothers in Acts 7:9. In fact, the B-text consistently portrays the Jewish religious leaders being “filled with jealousy” (cf. Act 5:17, 13:45) when persecuting the apostles. Alternatively, Bezae’s portrayal (closely followed by P¹²⁷) of the “unpersuaded” or “unbelieving” Jews sharply contrasts those Jews who were “persuaded” (και τινες εξ αυτων επεισθησαν) by Paul’s preaching in the synagogue in the previous verse (Act 17:4). The Bezan text accentuates the “unbelieving” rather than the “jealous” Jews as instigating an opposition, continuing the previous idea of Herod’s attack on “the faithful” to appease the Jewish leaders (Act 12:3). In D05, a contrast is drawn between the believing, “faithful” Jews who are “filled with faith” (Act 12:3; 3:16; 6:5; 11:24) and the “unbelieving” Jews who persecute the faithful along with Herod (Act 17:5). The literary effect is more than incidental. The Jews who persecute are not seen as Joseph’s “jealous” brothers but as those who “conspire with” Herod, one of “the kings and rulers of the earth” (Psa 2). This literary association gains firm support from the fact that the entire section on the imprisonment of Paul

38) A lacuna of two letter-spaces.

and Silas in Acts 16:16-40 in the D-text is intricately linked to Psalm 2, on both linguistic and thematic grounds.³⁹⁾

In Acts 17:5, the reconstructed \mathfrak{P}^{127} closely follows the singular reading of D05, but it deviates slightly by featuring a singular occurrence of “many” men ([πολ]λους) in place of “wicked” men (πονηρους). Gäbel asserts that \mathfrak{P}^{127} “neutralized” the Bezan reference to “wicked men” through the employment of the term “many men.”⁴⁰⁾ Nevertheless, since the tendency of \mathfrak{P}^{127} is to add or omit to improve the coherence of the narrative while closely reflecting the singular readings of D05, it is not clear why \mathfrak{P}^{127} would have replaced the word to dilute the force of the rhetoric in D05. As it appears, the substitution of “wicked” with “many” shifts the blame onto the Jews than onto the marketplace rabble-rousers—the “unbelieving” Jews are to be blamed for the disturbance.

2.5. The Jerusalem Council (Act 15:29-31, 38-41) and the Delivery of the Decree (16:1-5)

Acts 15:29-30

\mathfrak{P}^{127}

15:29 Ιαc δ [ιατηρουν]τες [εαυτους] [ευ] πρα[ξετε] †

15:30 [εν] [ο]λιγαις [δε] [ημε]ραις ο [7-9] δε [9-11] εις αν[τιοχειαν] και συν [αγαγον]τες το [πληθος] [επ]εδωκ [αν] [τα][γραμ]ματα

D05

15:29 απεχεσθαι ειδωλοθυτων και αιματος και πορνειας [D*: και οσα μη θελετε εαυτοις γινεσθαι ετερω μη ποιειν/ D^{C2}: και οσα μη θελετε εαυτοις γινεσθαι ετερω μη ποιειτε] αφ ων διατηρουντες εαυτους ευ πραξατε φερομενοι εν τω αγιω πνευματι ερρωσθε

15:30 [D*: οι μεν ουν απολυθεντες εν ημεραις ολιγαις κατηλθον/ D^{C1}: οι μεν ουν απολυθεντες κατηλθον] εις αντιοχειαν και [D*: συναγοντες/ D^{C1}: συναγαγοντες] το πληθος επεδωκαν την επιστολην

In Epp’s view, the uniquely attested reference to the Holy Spirit at the end of

39) See Ruis-Camps and Read-Heimerdinger’s detailed comparison between Act 16:16-40 and Psa 2 in J. Ruis-Camps and J. Read-Heimerdinger, *The Message of Acts*, vol. 3, 302-303.

40) G. Gäbel, “The Text of \mathfrak{P}^{127} ”, 125.

the decree, “being led by the Holy Spirit” (D05 φερομενοι εν τω αγιω πνευματι), in Acts 15:29 has not received its due attention. Following the arguments of A. von Harnack and P. H. Menoud, Epp holds that the Holy Spirit is the essential divine gift, without which the golden rule cannot be practiced.⁴¹⁾ He also argues that the possession of the Spirit distinguishes Christianity from Judaism. Accordingly, the Bezan phrase “being led by the Holy Spirit” (Act 15:29) functions to “counteract any legalistic overtones which might accompany the apostolic letter as a result of the Judaizing controversy.”⁴²⁾ Epp’s argument on this point seemingly finds support in the harmonizing interpolation of Acts 15:32, where Judas and Silas—the messengers of the decree to the Gentile believers in Antioch—are uniquely rendered as being “full of the Holy Spirit” (D05 πληρεις πνευματος αγιου).

The reconstructed text of P¹²⁷, unlike the Bezan text, lacks the “Christianizing addition” in Acts 15:29. Neither does the extant text of P¹²⁷ tell us whether it contained the negative golden rule. Yet the negative golden rule in D05 is not a singular case as the variant form is attested in other D-texts and versional witnesses (323 614 945 1739 1891 / 1178 it^{ar, (d), dem, l, p, ph} vg^{ms} cop^{sa} (eth) Irenaeus^{lat} Cyprian, etc). This points to the great probability of the negative golden rule’s existence in P¹²⁷. If the Christianizing addition of D05 in Acts 15:29 (“being led by the Holy Spirit”) serves to “counteract any legalistic overtones” that the decree might convey, what does its absence in P¹²⁷ imply? At this point, it is significant to consider that P¹²⁷ occasionally omits redundant singular readings to improve the flow of narrative, as Gäbel’s informative analysis demonstrates. He argues that:

P¹²⁷ shows a remarkable tendency to abbreviate the text, as noted by Parker and Pickering... the majority of the singular omissions in P¹²⁷ shows common characteristics. They omit information which may seem redundant or which readers could deduce from the context, or information about local or temporal circumstances which, while not strictly necessary, helps to make a smooth transition from one episode to another (cf. 15:36; 17:1).⁴³⁾

41) E. J. Epp, *Theological Tendency*, 110-111.

42) *Ibid.*, 111.

43) G. Gäbel, “The Text of P¹²⁷”, 138.

Although Gäbel does not include Acts 15:29 in his discussion, the Christianizing addition in the verse shares the focus on the Holy Spirit: “for it seemed good to the Holy Spirit and to us” (NA²⁸ D05 εδοξεν γαρ τω πνευματι τω αγιω και ημιν) in 15:28 and “full of the Holy Spirit” (D05 πληρεις πνευματος αγιου) in 15:32. These factors indicate that the modifying phrase, “being led by the Holy Spirit” at the end of the decree (Act 15:29), would have likely been deleted to avoid redundancy in \mathfrak{P}^{127} . It also maintains the thematic consistency with James’ articulation of the decree in Acts 15:20. This textual feature in turn illuminates the literary significance of the superfluous Christianizing addition in D05—that the singular reading of “being led by the Holy Spirit” in the Bezan text is most probably a deliberate device charged with theological rhetoric.

The claim that the decree of the D-text transformed from a ritual decree to an ethical one may be unfounded. Epp argues that the scribe of the D-text made an ethical version of the decree in Acts 15:29 to distance it from the Judaizing, ritualistic version in the B-text.⁴⁴⁾ Still, it is not convincing how the addition of the negative golden rule to the ritual version of the decree imparts a distinctively “Christian emphasis over against Judaism”⁴⁵⁾ and negates the legalistic force of the ritual decree. The negative golden rule is not “an invention” of the Bezan scribe who reformulated the positive form found in Jesus’ teaching in the Gospels of Matthew 7:12 and Luke 6:31.⁴⁶⁾ Citing Hillel’s formulation of the negative golden rule, J. Neusner notes that it is an encapsulation of the legal essence of the Torah in early Judaism.⁴⁷⁾ However, this does not mean that the D-text decree in Acts underlies solely a Jewish perspective.

The interpolations of the D-text attest to frequent allusions to both Testaments and contrast believing Jews and Gentiles with unbelieving Jews and Gentiles. Not surprisingly, the D-text decree, with its negative golden rule, foregrounds some biblical texts. As G. B. King’s persuasive article reveals, the negative golden rule did not begin with Hillel.⁴⁸⁾ In fact, a detailed look at the interpretive

44) E. J. Epp, *Theological Tendency*, 110.

45) *Ibid.*, 111.

46) J. Ruis-Camps and J. Read-Heimerdinger, *The Message of Acts*, vol. 3, 190.

47) Jacob Neusner, “The Golden Rule in Classical Judaism”, *RRJ* 11:2 (2008), 292-315.

48) G. B. King, “The ‘Negative’ Golden Rule”, *JR* 8 (1928), 274-275. That the negative golden rule was established in early Judaism is well-attested in the literature of the Second Temple period. See *b. Shabbat* 31a; *Tobit* 4:15; Philo’s *Hypothetica* 7.6; Eusebius’s *Praeparatio*

tradition before and after Hillel suggests that *both* positive and negative golden rule ultimately derives from Leviticus 19:18.⁴⁹⁾ King’s observation is significant in that many scholars, including T. Callan, have posited Leviticus 17 and 18 as the scriptural background for the B-text decree.⁵⁰⁾ Callan’s thesis has largely been criticized for the difficulty associated with the command to abstain “from whatever has been strangled” (του πνικτου), since none of the texts in Leviticus 17:10, 13, and 15 directly support the prohibition.⁵¹⁾ The D-text decree, which does not feature the ban on the “strangled meat,” has the negative golden law instead. Without the mention of the “strangled meat,” the D-text decree in Acts more likely alludes to Leviticus 17-19 because each component of the decree echoes thematic highlights of these chapters: Leviticus 17 (laws on blood manipulation in ritual and non-ritual setting), 18 (prohibited sexual relations), and 19 (further laws based on the Decalogue, which has vertical/God-human and horizontal/human-human dimensions).⁵²⁾

More specifically, the decree’s reference, in the D-text, to the negative golden rule, mirrors Moses’ address to the Israelites regarding the native Israelites (cf. Lev 19:18, “...you shall love your neighbor as yourself”) and the resident aliens (cf. Lev 19:34, “...you shall love the alien as yourself”) in Leviticus 19. These

Evangelica 8.7. C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 2 vols., ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1994, 1998), vol. 2, 736. For a fuller bibliography also see D. C. Allison, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 358, n. 150.

49) G. B. King, “The ‘Negative’ Golden Rule”, 274.

50) T. Callan has attempted to revive the notion that the apostolic decree in the B-text of Acts assumes essentially, but not exclusively, the ritual laws found in Lev 17-18, in which the Israelites and the resident aliens (*gēr*) are both addressed. T. Callan, “The Background of the Apostolic Decree (Act 15:20, 29; 21:25)”, *CBQ* 55 (1993), 284-297. See a fuller bibliography prior to T. Callan’s article in W. A. Strange, *The Problem of the Text of Acts*, SNTS 71 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 96, n. 129.

51) See, for example, Emmanuelle Steffek, “Some Observations on the Apostolic Decree in Acts 15.20, 29 (and 21.25)”, M. Tait and P. Oakes, eds., *Torah in the New Testament: Papers Delivered at the Manchester-Lausanne Seminar of June 2008*, LNTS 401 (London: T&T Clark, 2009), 133-140. A more exhaustive treatment of the “original” form of the decree is found in W. A. Strange, *The Problem of the Text*, 87-106.

52) See Weinfeld’s claim that Lev 19 expands the Decalogue, as the midrashic tradition attests: “Why was this chapter (*kedoshim*) spoken at the Assembly? Because most of the principal elements of the Torah depend upon it. Rabbi Levi says, because the Ten Commandments are included in it” (*Leviticus Rabbah* 24.5). M. Weinfeld, “The Uniqueness of the Decalogue”, B. Z. Segal, ed., *The Ten Commandments in History and Tradition* (Jerusalem: Magnes, 1990), 11-15.

laws are epitomized in Jesus’ affirmation of the two greatest commandments for gaining eternal life (Luk 10:25-28; cf. Lev 18:5)—with an extended illustration that the true neighbor is none but a Samaritan whom Jews did not associate with (Luk 10:30-36). In this regard, the D-text interpolation of the negative golden rule does not necessarily render the decree more *ethical* (contra Epp), or *Jewish* (contra Ruis-Camps and Read-Heimerdinger), but rather underlines the concept that the Jewish converts as well as the Gentile Christians are, in the Holy Spirit, identified with the “restored Israel.”⁵³⁾ Thus, the four-membered decree of the D-text, including the ban on idol sacrifices, consuming blood, illicit sexual relations, along with the negative golden rule, is a unique witness to the early reception of the legal requirements in Leviticus 17 (blood manipulation in proper worship)⁵⁴⁾, 18 (sexual chastity), and 19 (an exposition of the Decalogue with focus on “loving non-Israelites”) in a Christian formulation. This minimal prescription is likewise reminiscent of Jesus’ proclamation of the greatest commandments in the book of Matthew: “Love the Lord your God” (no spiritual or physical unfaithfulness in Mat 22:36-38; cf. Luk 10:27a) and “Love your neighbor as yourself” (an extension of God’s love to Gentiles; Mat 22:39; cf. Luk 10:27b).

Acts 16:4-5

ⲑ¹²⁷

16:4 [δι]ερχομ[ενοι] [δε] τας πο[λεις] [εκη]ρυσ[σον] τ [μετα] παρ[ρησιας] [τον] κν [ιν] [χν] [αμα] [πα]ρ[α]διδοντες [και] τας εντολας των [αποστολων] και π[ρε]σβυτερων Ιαc

D05

16:4 [D*: διερχομενοι δε τας πολεις **εκηρυσσον** και παρεδιδσαν αυτοις **μετα πασης παρρησιας τον κυριον ιησουν χριστον αμα παραδιδοντες** και τας εντολας/ D^{C2}: διερχομενοι δε τας πολεις εκηρυσσον και παρεδιδσαν αυτοις **μετα πασης παρρησιας τον κυριον ιησουν χριστον αμα παραδιδοντες**

53) Callan asserted that the Christian Church in Lucan perspective constitutes the Jewish converts and Gentile Christians who are associated with the “restored Israel.” T. Callan, “The Background”, 297.

54) In the ancient context, ritual slaughtering was usually an essential part of worship rites. It is reasonable to consider the first and second element of the decree together to allude to Lev 17.

και τας εντολας των] αποστολων και πρεσβυτερων των εν ιεροσολυμοις
16:5 αι μεν ουν εκκλησiai εστερεουντο και επερισσευον τω αριθμω καθ
ημεραν

Epp further examines the D-variant in Acts 16:4 and draws attention to the Bezan outlook on the delivery of the decree. Based on his reading of the D-text witnesses such as sy^{hmg} (cf. Ephr^(p428n¹)), Epp adduces that D’s reading of “they proclaimed and delivered to them” (εκηρυσσαν και παρεδιδουσαν αυτοις) is an instance of conflation where “delivered to them” (παρεδιδουσαν αυτοις) must have been taken from the B-text by a later scribe. So in the original D-text the “churches were strengthened” (Act 16:5, εκκλησiai εστερεουντο) as a result of the preaching, and the delivery of the “commands” (εντολαι, cf. B’s “decisions,” τα δογματα) is followed by a qualifying adverb “at the same time” (αμα), which is “placed in a participial phrase as an appendix.”⁵⁵) It should also be noted that in Acts 14:5 the D-text omits “in the faith” (τη πιστει) after the passive verb “were strengthened” (εστερεουντο) to obviate the causal link between the delivery of the decree and the strengthening of the churches in the faith. The reading of P¹²⁷ in Acts 16:4 is striking in that it closely agrees with Bezae’s singular reading (both omit κερκιμενα υπο).

In Epp’s view, this syntactical arrangement renders the delivery of the decrees “clearly secondary to the preaching” and displays “a devaluation of the significance both of the ‘decree’ and of the disputation which occasioned it.”⁵⁶) Epp contends that D05 evinces a rhetoric against the decree which is a compromise to the Judaizing of the Christian church. Epp is right in seeing that the addition of Christ-centered evangelistic outreach in D05 (Act 16:4, “with all courage the Lord Jesus, the Messiah...”) deflects the possible misunderstanding associated with the delivery of the decree issued from Jerusalem. However, it does not do justice to the context of Acts 15 to characterize the decree as the church’s concession to Judaizing. What is more relevant is the decree’s view regarding the Gentile inclusion in the church and Bezae’s elucidation of Timothy’s involvement in Paul’s ministry (Act 16:1-4). The decree of the D-text, as epitomized by the negative golden rule regarding the Gentile proselytes (e.g., Lev 19:18, 34), affirms that both Jews and Gentiles are to come

55) E. J. Epp, *Theological Tendency*, 114.

56) *Ibid.*

together under “the Lord Jesus, the Messiah” to strengthen the church (Act 16:5).

3. Conclusion

The analysis of the so-called “singular readings” in D05 and \mathfrak{P}^{127} regarding an anti-Jewish bias divulges the textual convergences between the two witnesses. This study confirms the notion that Bezae’s distinctive readings, many of which are shared by \mathfrak{P}^{127} , are not a mere “free recasting” of tradition but evidence for the “common textual basis.”⁵⁷⁾ In particular, the foregoing analysis of \mathfrak{P}^{127} confirms that the theologically induced additions in the Bezan text of Acts are faithfully preserved by \mathfrak{P}^{127} , with relatively conservative and minimal variants.⁵⁸⁾ The texts of \mathfrak{P}^{127} , which retain some of the distinctive readings of D05, were selected to evaluate supposed “anti-Judaic tendencies”: Cornelius’ earnest invitation of Peter’s visitation (Act 10:32-35), Peter’s prolonged journey among the brothers before reporting at the Jerusalem church (Act 11:2-5), Herod’s imprisonment of Peter (Act 12:1-3), the Jews’ persecution of Paul and Silas (Act 16:16-40; 17:1-5), the apostolic decree with the negative golden rule and the pneumatic reference (Act 15:29-31), and the delivery of the decree by Paul and Timothy (16:1-4). The survey of these pericopes reveals that \mathfrak{P}^{127} evinces conservative preservation of D-text variants with theological implications even in its editorial enhancements (e.g., Act 17:5).

Frequently, as Epp noted, the D-text insertions elevate the status of the apostles (Act 10:32-35; 11:2-5) and embody rhetoric against the menacing, unbelieving Jews (Act 12:1-3; 17:1-5). Yet it would not do justice to the literary shape of the D-text, which incorporates theologically charged extrapolations, to argue that the distinctive readings of the Bezan text primarily function to cast the Jews and their leaders in a hostile light. Far less convincing is Epp’s contention that behind D-text is a Gentile Christian who attributed divine authority to the apostles, or intentionally mediated the tradition to predominantly Gentile Christians who did not share Jewish interests. Quite the contrary, the scribe

57) G. Gäbel, “The Text of \mathfrak{P}^{127} ”, 135, 151.

58) Gäbel, with B. Aland, attributes the similarity between D05 and \mathfrak{P}^{127} to the “main redaction of the ‘Western’ text” (e.g., 614) that preceded these manuscripts. *Ibid.*, 149.

behind these additions appears to be fully conversant with the Jewish worldview (Act 15:29), scribal norms (Act 10:33), and Jesus’ sayings (Mat 7:12; Luk 6:31; 7:3; 10:25-37; 22:31-32). He seems to have had both Jewish and Gentile Christian audiences in mind (Act 16:1-4), especially in the ways in which both Testaments were alluded to articulate an overarching theological point.

The literary allusions to both Testaments, as Ruis-Camps and Read-Heimerdinger analyzed, were particularly conspicuous in most of the D-text interpolations. For example, Cornelius’ sincere plea for Peter’s visitation (Act 10:32-35) drew parallels to the centurion’s request of Jesus’ healing (Luk 7:3). Peter’s delayed journey for the “strengthening” of the brothers (Act 11:2-5) was reminiscent of Jesus’ prophecy regarding Peter’s denial and rehabilitation (Luk 22:31-32, 34). The literary connection between Peter’s three-fold denial and his three-fold rejection of unclean animals (Act 10:16) thus highlighted the theological significance of Peter’s acceptance of Cornelius and subsequently the church’s affirmation of the Gentile inclusion. Herod’s murderous threat to the disciples (Act 12:1-3) alluded to the Israelites’ oppression by Pharaoh, as mentioned in Stephen’s final sermon (Act 7:16, 19). I argue that the D-text interpolation “unbelieving” regarding Jews who persecuted Paul (Act 17:5) also connects them to Herod, and consequently to the rebellious “kings and rulers” of Psalm 2 (cf. Act 16:16-40). This is a theologically motivated correction to the B-text, which refers to the Jews as “jealous” (only attested in 17:5 and 7:9 in Act), comparing them to Joseph’s brothers.

Epp views Bezae’s incorporation of the negative golden rule in the decree as a Christian concession to the Judaizing requirements (i.e., blood manipulation and sexual prohibitions) and a movement away from ritual laws to the ethical laws. Ruis-Camps and Read-Heimerdinger consider it an embodiment of the Jewish laws. Based on the literary associations in the D-text interpolations, however, I claim that the negative golden rule in the D05 apostolic decree evinces a literary allusion to Leviticus 19 (vv. 18, 34), with prime emphasis on the inclusion of the Gentile converts in the “restored Israel.” In this regard, the decree of the D-text clarifies that the essence of the covenantal requirements—loving God and loving one’s neighbor, including aliens, as oneself—as Leviticus 17 (blood manipulation in sacrifices), 18 (sexual purity), and 19 (exposition on the Decalogue) encompass embracing of Gentile converts. The enactment of this

legal provision, with an emphatic pneumatic reference, is a possible enterprise endorsed by the Holy Spirit. This notion is also traceable in the D-text rendering of the apostles' delivery of the decree in Acts 16:1-4, which depicts the ministry of Paul, and of Timothy, a Hellenistic Gentile convert.

<Keywords>

D-text, Bezae, P.Oxy. 4968, P127, Apostolic Decree, Anti-Judaic Tendencies, Acts 15, Lev 19.

(투고 일자: 2017년 7월 11일, 심사 일자: 2017년 9월 5일, 게재 확정 일자: 2017년 10월 26일)

<References>

- Allison, D. C., *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Barrett, C. K., “Is There a Theological Tendency in Codex Bezae?”, Ernest Best and R. McL. Wilson, eds., *Text and Interpretation: Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 15-27.
- Barrett, C. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 2 vols., ICC, Edinburgh: T&T Clark, 1994, 1998.
- Callan, T., “The Background of the Apostolic Decree (Acts 15:20, 29; 21:25)”, *CBQ* 55 (1993), 284-297.
- Crehan, J., “Peter According to the D-text of Acts”, *TS* 18 (1957), 596-603.
- Ehrman, B. D., *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*, Leiden: Brill, 2006.
- Epp, E. J., “The ‘Ignorance Motif’ in Acts and Anti-Judaic Tendencies in Codex Bezae”, *HTR* 55 (1962), 51-62.
- Epp, E. J., *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, SNTS 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Epp, E. J., “Toward the Clarification of the Term ‘Textual Variant’”, E. J. Epp and G. D. Fee, eds., *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993, 47-61.
- Epp, E. J., “Anti-Judaic Tendencies in the D-text of Acts: Forty Years of Conversation”, E. J. Epp, ed., *Perspectives on New Testament Textual Criticism: Collected Essays, 1962-2004*, SNT 116, Leiden: Brill, 2005, 699-739.
- Gäbel, G., “The Text of ⲑ¹²⁷ (P.Oxy. 4968) and Its Relationship with the Text of Codex Bezae”, *NovT* 53 (2011), 107-152.
- Hanson, R. P. C., “The Ideology of Codex Bezae in Acts”, *NTS* 14 (1967-1968), 283-284.
- Heimerdinger, J., “Unintentional Sins in Peter’s Speech: Acts 3:12-26”, *RCT* 20 (1995), 269-276.
- Heimerdinger, J., “Barnabas in Acts: A Study of His Role in the Text of Codex Bezae”, *JSNT* 72 (1998), 23-66.
- Kilpatrick, G. D., “Language and Text in the Gospels and Acts”, *VC* 24 (1970), 166-167.
- King, G. B., “The ‘Negative’ Golden Rule”, *JR* 8 (1928), 268-279.

- Menoud, P. H., "The Western Text and the Theology of Acts", P. H. Menoud, ed., *Jesus Christ and the Faith: A Collection of Studies*, Pittsburgh: Pickwick Press, 1978, 61-83.
- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1970.
- Neusner, Jacob, "The Golden Rule in Classical Judaism", *RRJ* 11:2 (2008), 292-315.
- Parker, D. C., *Codex Bezae: An Early Christian Manuscript*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Parker, D. C. and Pickering, S. R., eds., "4968: *Acta Apostolorum* 10-12, 15-17", *The Oxyrhynchus Papyri Volume LXXIV*, London: The Egypt Exploration Society, 2009.
- Ruis-Camps, J. and Read-Heimerdinger, J., *The Message of Acts in Codex Bezae: A Comparison with the Alexandrian Tradition*, 4 vols., London: T&T Clark, 2004-2009.
- Sanders, H. A., "A Papyrus Fragment of Acts in the Michigan Collection", *HTR* 20 (1927), 1-19.
- Schenke, H.-M., ed., *Apostelgeschichte 1,1-15,3 im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Glazier)*, TU 137, Berlin: Akademie Verlag, 1991.
- Scrivener, F. H., *Bezae Codex Cantabrigiensis*, repr., Pittsburgh: Pickwick Press, 1978.
- Steffeck, Emmanuelle, "Some Observations on the Apostolic Decree in Acts 15.20, 29 (and 21.25)", M. Tait and P. Oakes, eds., *Torah in the New Testament: Papers Delivered at the Manchester-Lausanne Seminar of June 2008*, LNTS 401, London: T&T Clark, 2009, 133-140.
- Strange, W. A., *The Problem of the Text of Acts*, SNTS 71, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Swanson, R. J., ed., *New Testament Greek Manuscripts, The Acts of the Apostles: Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus*, Pasadena: W. Carey International University Press, 1995.
- Weinfeld, M., "The Uniqueness of the Decalogue", B. Z. Segal, ed., *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem: Magnes, 1990, 1-44.

<Abstract>

**Codex Bezae (D05) in Light of P.Oxy. 4968 (P¹²⁷):
A Reassessment of “Anti-Judaic Tendencies” in Acts 10–17**

Hannah S. An
(Torch Trinity Graduate University)

Since the publication of E. J. Epp’s 1966 landmark study, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, it has elicited varied reactions among New Testament textual critics. A recent publication of Oxyrhynchus Papyrus 4986 (P¹²⁷), not considered in Epp’s original work, and J. Ruis-Camps and J. Read-Heimerdinger’s fresh analysis on the Bezan text of Acts require a synchronic reappraisal of Epp’s thesis. Based on G. Gäbel’s finding that both Codex Bezae (D05) and P¹²⁷ descend from a similar textual base, this article evaluates instances of “singular” readings in D05 and P¹²⁷ in light of Epp’s proposition that the distinctive D-variants have “anti-Judaic tendencies.” A comparison of the most representative cases in Acts 10–17 indicates that P¹²⁷ closely adheres to the ideological emphases in the D05, with only minor variations. This partially confirms Epp’s notion about a theologically motivated emphasis running through the D-variants. However, a careful examination of the D-texts reveals that the ideological orientation of the textual accretion of Acts 10–17 cannot be strictly categorized as either “Gentile Christian” (Epp) or “Jewish” (Ruis-Camps and Read-Heimerdinger). Literary allusions to both Testaments, especially relating to Gentile inclusion, point to a D-text scribe, familiar with Jewish and Christian canons, whose ideal was the “restored Israel” in which Jewish converts embraced Gentile believers in one faith. This article claims that the apostolic decree in the D-text, with the negative golden rule, preserves one of the early literary allusions to Leviticus 17, 18, and 19, focusing on Gentile converts (Lev 19:18, 34).

<번역 논문>

번역사회학과 번역자의 핵심적 역할

스티브 버네킹(Steve Berneking)*

김형동 번역**

1. 서론과 목적

“재창조, 건축양식의 탄력성”은 2015년 여름 동안 헬싱키, 에스플라네이드 공원에 전시되었던 두 개의 목재 구조물로 이루어진 설치 작품이다. 핀란드의 건축가 안시 라실라(Anssi Lassila)에 의해 설계된 (구조물) “재창조”는 “무한정 공간”(universal space)¹⁾이라는 개념에 기초하고 있고, 두 문화적 맥락(context)에 의해 형성된 공간에 대한 두 물리학적 해석을 제공한다.

두 부분으로 이루어진 구조물은, “무한정 공간”이라는 하나의 건축 개념이 새로운 문화와 사회적 환경에 놓였을 때 어떻게 두 개의 다른 형태로 번역될 수 있는지를 보여준다. 라실라의 “재창조”의 두 부분은 핀란드와 중국에서 현지인 장인들로 구성된 두 팀에 의해 건설되었다. “무한정 공간”을 각각 해석한 이 두 오두막은 건축 재료, 형태, 건축 기술에 있어서 서로 다르다. 핀란드 오두막은 가로 형태의 가문비 통나무로 건축되었다. 중국 오두막은 대나무를 구부려서 금속 띠를 둘러서 만든 끝이 뾰족한 아치 형태이다.

라실라의 구조물은 번역으로서의 건축 양식을 탐구한다. 오두막을 건축하는 과정은 문화적 구조, 사회적 맥락, 현지/지역 유산에 의해 결정된 건축 설계자와 건축 시공업자 간의 대화로 구체화되었다. 건축 재료와 건축 기

* Steve Berneking, “A Sociology of Translation and the Central Role of the Translator”, *The Bible Translator Practical Paper* 67:3 (2016), 265-281. Bible Translation Consultant, The Seed Company. steven_berneking@tsco.org.

** 부산장신대 교수, 신약학. hd9191@hanmail.net.

1) (역자주) 건물의 벽과 기둥을 최소한으로 줄여서 용도에 따라 칸막이를 하여 쓸 수 있도록 한 공간.

술은 분명하게도 지역적 맥락에 의해 결정되어, “무한정 공간”을 해석하고 있는 두 개의 매우 다른 산출물, 즉 두 개의 매우 다른 오두막이라는 결과를 만들어냈다.



<그림 1> 안시 라실라의 두 오두막, “재창조 - 건축양식의 탄력성”(사진, 필자)

<그림 1>은 이 논문의 핵심적 명제 중 하나를 강조한다: 번역은 그것이 출판물을 가리키든, 혹은 과정을 가리키든 본질적으로 사회적 활동이다. 그것은 문화적, 사회적 맥락의 복잡한 네트워크 안에 놓여 있다.

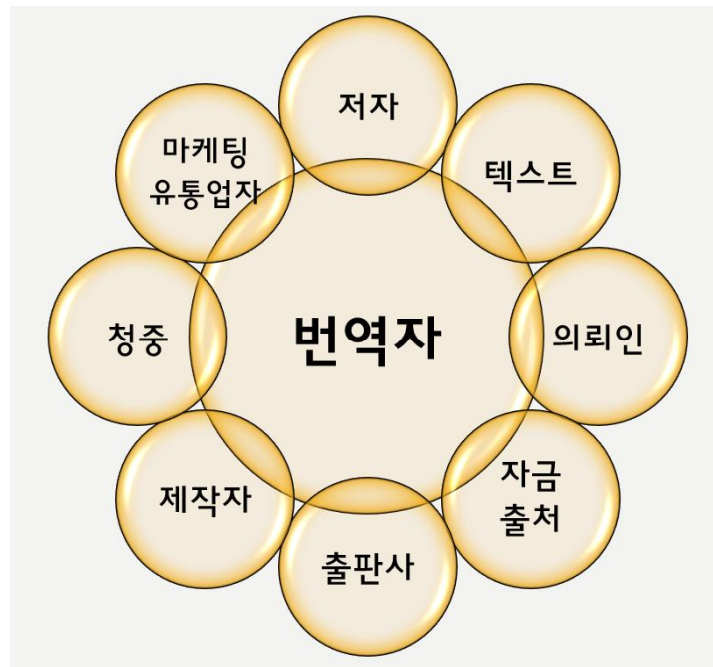
출판물로서의 번역은 다양한 사회체계에 속해 있는 개인들에 의해 창조된다. 그 개인들은 그들의 번역 안에서, 번역을 통하여 계속해서 가치와 의미를 창조한다. 과정으로서의 번역은 번역의 전략, 선택, 과정, 생산(제작), 유통을 대체적으로 결정하는 그러한 다양한 사회체계 안에서 수행된다.

이러한 다양한 요인들의 상호관련성을 인식하는 것은 번역을, 번역학자 테오 허만스(Theo Hermans)의 말로 하자면, “사회적으로 규제되는 행위”²⁾로 이해하는 데 도움을 준다. 출판물이자 과정인 번역은 텍스트와 다양한 사회적 기관들이 — 저자, 텍스트, 클라이언트, 번역자, 자금 출처, 생산자, 출판업자, 마케팅업자, 유통업자, 청중이 — 만나는 복합적 영역 안에 얽여

2) Theo Hermans, “Translation as Institution”, M. Snell-Hornby, Z. Jettmarová, and K. Kaindl, eds., *Translation as Intercultural Communication: Selected Papers from the EST Congress Prague 1995* (Amsterdam: Benjamins, 1996), 10.

있다. 더 나아가, 이들 행위자 각각은 활용 가능한 인적, 재정적 자원을 사용하여 확립된 규범과 사회적 기대를 따르도록, 문화적으로 사회적으로 결정되고 규정된다. “사회적으로 규제를 받는 행위”로서 번역은 다양하고 때로는 모순되는 결정 요소들의 복합적 네트워크 안에 매여 있다.

사회적으로 결정되는 행위의 이러한 상호작용의 핵심에는 번역자가 있다. 이들은 또한 이러한 사회적 네트워크 안의 모든 요소들에 영향을 받는 동시에 영향을 미치며, 사회에 의해 구축됨과 동시에 사회 안에 구축해 나가는 사회적 행위자이다(<그림 2>). 이 관점은 대개 사회구성주의 혹은 사회구성주의자 이론으로 불린다.



<그림 2> 번역자의 사회적 네트워크

그러한 관찰과 전제들이 최근 번역학 내에서 탐구되었고, 이러한 탐구는 특정 하위 분야, 즉 번역의 사회학(번역사회학 혹은 사회문화적 번역)이 되어 가는 과정 중에 있다. 번역사회학이라는 이 하위 분야는 이론과 방법론적 수준에서 번역학과 사회학의 교차점을 강조하는 것을 그 목표로 한다.

이 연구 논문에서 필자는 먼저 번역사회학의 출현에 관한 최근의 글들을 검토할 것이고, 다음으로는 이것들을 실험적 방법으로 성서 번역이라는 하위 분야에 적용하고자 한다. 이 연구의 목표는 성서 번역자의 사회적 역할, 그리고 성서 번역자가 일하고 성서 번역이 행해지는 다양한 사회적 연결망을 고려할 때, 성서 번역 실무자로서 우리가 무엇을 배울 수 (혹은 재학습)

있는지를 탐구하는 것이다.

그러한 탐구를 시작하기에 앞서 주의할 점을 알려두는 것이 적절할 것이다. 필자는 번역학으로부터 배운 것(학습 지식)을 성서 번역으로 직접적으로, 그리고 무조건적으로 받아들이는 것은 쉽지 않을 뿐 아니라 어쩌면 불가능하다는 것을 잘 알고 있다. 이 두 전문 분야는 확실히 같은 세계에 있지만, 이 둘은 이론적 그리고 방법론적으로 현저하게 구분된다. 필자는 여기서 두 개의 방식을 언급하겠다. 더 많은 것들을 말할 수 있지만, 필자는 출판물과 과정으로서 번역을 이해하려는 독특성에 논점을 국한하고자 한다.

첫째, 번역(출판)물 그 자체의 성격이 현저하게 다르다. 번역학 내에서 번역물은 시(詩)에서부터 법적 문서, 그리고 광고에 이르기까지 문학이 취하는 최대한의 다양성을 반영할 수 있다. 또한, 번역되어야 할 텍스트는 종종 한 명의 저자에 의해 만들어진다. 대조적으로 성서 번역은 성스러운 종교 문학만을 다룬다. 성서 번역은 종교 텍스트 번역 안의 하나의 전문 영역으로서, 특정한 종교 공동체들이 사용할 수 있도록 특정한 종교 공동체들로부터 나온 종교 문학의 번역을 다룬다. 그러므로 성경은 한 저자의 산물이 아니라, 오히려 다수의 저자, 편집자, 편저자, 그리고 사용자 공동체의 산물이다. 뿐만 아니라 이들은 각각 종교 문학으로서 성경과 맞물려 있는 다양한 정황, 신학적 관점들, 이념적 세계관을 가진다.

번역학 내에서 성서 번역을 독특한 것으로 만드는 두 번째 개념은 번역의 과정이 다르다는 것이다. 성서가 어떤 한 개인의 산물이 아닌 것과 같이, 성서 번역 또한 어떤 한 번역자의 노력의 결과인 경우는 거의 없었다. 성서 번역에는 — 번역의 역사 속에서 많이 행해졌던 것처럼 — 보통은 많은 번역자들, 더 낮게는 세 명에서 다섯 명으로 구성된 번역팀이 관여한다. 이들은 다양한 종교 공동체에 속한 다른 이들, 예를 들어, 언어 전문가와 성서학 전문가, 번역 검토자, 편집자, 혹은 교정자의 지원과 도움을 받는다. 일차(번역)팀 자체와 전문가들로 구성된 큰 규모의 팀은 둘 다 그들 자신의 신학적이고 사회학적 틀, 종교적 전통, 세계관을 가진 개인들로 구성된다.

그러므로 이 연구 논문의 서두에서 필자는 이러한 특징적인 점들에 관한 고지사항 없이는 번역학으로부터의 용어와 방법론을 성서 번역으로 이입할 수 없는 점을 알린다. 그래서 번역사회학이 일반적으로 한 명의 번역자를 강조하는 데 반해, 성서 번역에서 우리는 전형적으로 번역자들, 더 정확하게는 번역팀을 가리킨다. 하지만 본 논문에서는 논의와 글쓰기의 편의를 위해, 집합적 의미에서 단수 “번역자”를 사용할 것이다. 예를 들어, “번역에 있어서 창조적 행위자로서의 번역자”와 “번역자의 사회적 역할”를 말하는

경우에서 그렇다. 마찬가지로, “청중” 혹은 “자금 출처” 혹은 “의뢰인” 같은 용어들도 성서 번역의 실제 세계에서 복수일 가능성이 훨씬 크지만, 단수 용어를 사용할 것이다.

2. 번역학에서의 “문화적 전환”: 사회적 활동으로서의 번역

인문학에서의 대부분의 학제 간 연구 영역에서와 같이 번역학도 기존의 전제들에 물음을 던지고 연구의 새로운 영역에 대한 가능성을 제시하는 다양한 “전환점들”을 가진다. 최근 번역학에서 “문화적 전환”(cultural turn)이라고 이름 붙여진 연구는 역사적, 문화적, 인류학적 관점, 의미 체계와 정황적 환경(외부 상황)과 같은 점들을 확인하고, 진행하고, 논의하는 데 도움을 주었다.³⁾ 이러한 요소들은 이제는 아주 흔한 것이다. 심지어 우리의 성서 번역이라는 하부 영역에서조차 그러하다.⁴⁾ 이 점은 번역이 그러한 복합적 정황들이 배제된 진공 상태 안에서는 절대 일어나지 않음을 상기시킨다. “문화적 전환”으로 인해 우리는 번역이, 심지어 성서 번역마저, 너무나 자주 무시하였고 그것이 우리의 일에 미치는 영향에 대해 제대로 인정받지 못한 문화적, 사회적 요소들에 의해 형성된다는 개념을 고려하게 되었다. 번역은 다양한 문화와 사회적 네트워크의 역동적 “그물(망)” 속에 존재한다. 사회학의 기초를 세운 이론가 중 한 명인 막스 베버(Max Weber)를 따르는 클리포드 거츠(Clifford Gertz)는 인간은 “(그들 자신이 짜 만드는) 의미의 망 안에 매달려 있다”라는 견해를 제시한다.⁵⁾

1980년대의 이러한 “문화적 전환”의 관점에서 번역은 문화와 사회의 정적인 견해를 반영하는 그 무엇이 아니라, 오히려 문화와 사회에 맞서고 부딪칠 때 일어나는 역동적인 변화(transformation)를 강조하는 그 무엇으로 인식되기 시작했다.⁶⁾ 문화와 사회가 역동적이듯이 번역 역시 그러하다. “문화적 전환”으로부터의 깨달음의 관점에서 볼 때, 번역학은 이러한 역동

3) 예, Mary Snell-Hornby, *The Turns of Translation Studies: New Paradigms or Shifting Viewpoints* (Amsterdam: Benjamins, 2006); Susan Bassnett and André Lefevere, eds., *Translation, History, and Culture* (London: Pinter, 1990) 참조.

4) 예, Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference* (Manchester: St. Jerome, 2003) 참조.

5) Clifford Gertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays* (Hammersmith: Fontana, 1993), 5.

6) Michaela Wolf, “Introduction: The Emergence of a Sociology of Translation”, Michaela Wolf and Alexandra Fukari, eds., *Constructing a Sociology of Translation* (Amsterdam: Benjamins, 2007), 5-6.

적 “접촉 영역”뿐만 아니라, 번역 작업에 의해 구성되고, 또한 번역 작업을 통해 현실을 구성하는 행위자인 번역자들을 강조하는 것으로 변화되었다.

3. 번역사회학으로 전환

다음과 같은 질문이 남아 있다: 이 “문화적 전환”으로 인하여 1990년대 이래 번역학은 “사회적 전환”이라 불리는 그 무엇을 경험하고 있는가? 확실히 번역에 있어서 문화적 혹은 사회적 접근이 많아졌다. “사회적”이라는 것이 최근 수십 년간 다양한 방식으로 주목 받고 논의되었다. 필자는 단지 본질상 사회적이라고 간주되는 몇 가지 접근만 간략하게 강조하고자 한다.

이타마 이븐-조하르(Itamar Even-Zohar)에 의해 제시되었듯이 ‘다체계 이론’은 (사회체계 자체로서의) 번역 문학을 대상 문화의 사회적, 문학적 정황 내에 둔다. 그가 의미하는 문학은 역동적이고 기능적이다.⁷⁾

기드온 투리(Gideon Toury)는 번역을 규범에 의해 통제되는 행위로 여긴다. 여기서 번역자들은 번역 작업에 관여된 사람들과 조직 단체에 의해서 지속적으로 협의된 내재화된 사회적 규범에 의해서 지침을 받는다(guided). 번역과 규범에 관해 투리가 1990년에 발표한 글은 번역자의 역할과 번역자가 살고 있는 사회 정황적 맥락을 분명하게 강조한다.

테오 허만스는 규범에 대한 투리의 고찰에 주목하여 그 규범들이 번역 과정을 형성해 나가는 범위를 강조한다. 그에게 있어서 번역이란 “의사소통적, 사회문화적 맥락 안에서 일어나는 복잡한 교류”로 간주된다.⁸⁾ 다시금, 관련 행위자들이, 특별히 권력과 이념에 연관된 그들의 사회적 기능과 더불어 초점의 대상이 된다.

텍스트 자체로부터 이러한 텍스트들의 중재로 관심을 옮긴, 번역에 대한 다른 기능적 접근들도 마찬가지로 사회적으로 동기가 부여된 것으로 간주될 수 있다. 예를 들어, 크리스티안 노드(Christiane Nord)는 **스코포스 이론**⁹⁾을 진전시킴에 있어서 번역을 “문화 간 의사소통 행위”로 보는 견해에서 시작한다. 문화 간 의사소통 행위 안에서는 다양한 사회적 권력이 대

7) Itamar Even-Zohar, “Polysystem Theory”, *Poetics Today* 11 (1990), 9-26.

8) Theo Hermans, “Norms and Determination of Translation: A Theoretical Framework”, Roman Álvarez and C.-Á. Vidal, eds., *Translation, Power, Subversion* (Clevedon: Multilingual Matters, 1996), 26.

9) (역자주) 그리스어로 목적을 뜻하는 말로서 단순히 텍스트 중심이 아닌 기능 중심의 관점, 이른바 “목적이 있는 커뮤니케이션 행위”로서 번역을 논하는 이론이다.

상 문화 내에서의 수용을 위한 **스코포스**를 형성하고 정의하는 데 작용한다.¹⁰⁾

필자는 또한 마리아 튀모즈코(Maria Tymoczko)와 에드윈 겐즐러(Edwin Gentzler)가 “권력”에 주목한 관심을 언급하겠다. 그들은 권력이야말로 번역에 대한 어떠한 사회적 견해의 원동력 가운데 하나이고, 따라서 소위 “번역사회학”이라고 부를 수 있는 어떠한 하부 영역에 있어서도 그 핵심 문제라고 주장한다.¹¹⁾ 그들에게 있어서 번역은 “선택, 집합, 구조화, 제작의 의도적이고 의식적인 행위”이다.¹²⁾ 그렇기에 번역에 있어서 다양한 사회적 측면에 대한 특별한 관심이 요구된다. 게다가 그들의 주장은 어떠한 “번역사회학”도 번역자에게 특별한 주의를 기울여야 한다는 것이다. 왜냐하면, 번역자의 과제 내에 지식을 창조하는, 그리고 문화와 사회 형성에 공헌하는 능력이 있기 때문이다.

번역자의 과제가 지식을 창조하고 사회를 형성하는데 기여하는데 관여한다는 튀모즈코와 겐즐러의 마지막 요점은, 번역학을 “문화적” 견해에서 “사회적” 견해로 옮긴 “분기점”(break point)이라 할 수 있다. 최근의 번역학자들은 참으로 실행 가능한 “번역사회학”을 유지하게 위해서는 텍스트로부터 번역 과정을 형성하는 사회체계의 복잡한 네트워크 안에서 일하는 번역자에게로 초점이 옮겨져야 한다는 점을 상기시켰다. 다니엘 시미오니(Daniel Simeoni)는 2007년의 연구 논문 “번역과 사회: 개념 관계의 출현”에서 비록 번역에 대한 이론과 접근이 거의 언제나 본질상 “사회적”이었지만, 초점은 주로 텍스트, 과정에 있어서의 텍스트의 문화적, 사회역사적 정황과 출판물로서의 텍스트에 머물렀다는 점에 주목한다. 비록 1980년대 전체 10년이 “문화적 전환”을 구현한 것으로 표시될 수 있었지만, “사회학적 눈”은, 사회적이지만 사회학적이 아니었기에, 부차적인 것으로 머물러 있었다고 그는 기록했다.¹³⁾ 유사한 논증으로 안토니 뎀(Anthony Pym)은 사회체계 안에 내장된 대상으로의 텍스트로부터 사회적 행위자로서의 중재자 혹은 번역자에게로 관심을 약간 돌리는 것은, 번역학에 있어 관찰한 것을 끄집

10) Christiane Nord, *Text Analysis in Translation: Theory, Methodology, and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis* (Amsterdam: Rodopi, 1991), 9.

11) Maria Tymoczko and Edwin Gentzler, eds., *Translation and Power* (Amherst: University of Massachusetts Press, 2002), xvi.

12) Ibid., xxi.

13) Daniel Simeoni, “Translation and Society: The Emergence of a Conceptual Relationship”, P. St.-Pierre and P. C. Kar, eds., *In Translation. Reflections, Refractions, Transformations* (Amsterdam: Benjamins, 2007), 15.

어낼 수 있는 “연장통”(tool box)과도 같은 사회문화적 접근을 수정하는 것이라고 진술한다.¹⁴⁾ 끝으로, 필자는 앤드류 체스터만(Andrew Chesterman)을 언급하고자 한다. 그는 번역학의 새로운 하부 영역은 발전 — 번역의 사회학이 아니라 그가 “번역자 연구”(translator studies)라고 부르는 것 — 을 간구하고 있다고 주장한다.¹⁵⁾

최근 몇 년간, 이러한 “사회학적 눈”이 확실히 넓게 열려졌다. 가장 주목할 만하게는 미카엘라 볼프(Michaela Wolf)가, 그녀의 표현을 빌리자면, “번역사회학”의 근본(fundamentals)을 발전시켰는데, 이 근본은 세 개의 다른 강조점 — 번역 과정의 사회학, 출판물의 사회학, 행위자의 사회학 — 을 반드시 다루어야만 한다.¹⁶⁾

번역 과정의 사회학.

여기서의 초점은 가장 초기 단계들에서부터 배송까지의 다양한 단계, 그러한 과정과 절차에서 번역의 생산을 형성하거나 혹은 규제하는 다양한 요소들을 조심스럽게 고려하는 것이다. 우리가 잘 알고 있는 이 요소들은, 예를 들면, 번역 관행과 업무 절차, 품질관리 절차, 가편집, 수정 과정, 고객과 자금 지원자와의 지속적인 관계들을 포함한다. 여기에서의 핵심 관심은 번역 규범, 절차에 있어서 길라잡이가 되는 행동을 확립하는 것이다.

번역 출판물의 사회학.

대조적으로 여기서의 초점은 수많은 사회적 환경(settings) 안에서 유포되는 문화적 출판물로서의 번역의 타당성과 수용성이다. 출판물로서의 번역은 사회 안에서 사람들에게 의해 수용되고 사용되는 정도(까지)의 사회적 정체성, 이미지, 사회적 역할, 이데올로기를 구성하는데 기여하는 것으로 이해된다. 번역출판물의 생존력에 관하여 로렌스 베누티(Lawrence Venuti)는 “번역의 생존력은 그것이 생산되고 읽히는 문화적, 사회적 정세(conditions)와의 관계에 의해 확립된다”고 논평한다.¹⁷⁾

14) Anthony Pym, “On the Social and the Cultural in Translation Studies”, Anthony Pym, Miriam Shlesinger, and Zuzana Jettmarová, eds., *Sociocultural Aspects of Translating* (Amsterdam: Benjamins, 2006), 1-25.

15) Andrew Chesterman, “The Name and Nature of Translator Studies”, *Hermes—Journal of Language and Communication Studies* 42 (2009), 16-18.

16) Michaela Wolf, “Introduction: The Emergence of a Sociology of Translation”, 13-18.

17) Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London: Routledge, 1995), 18.

번역 행위자의 사회학.

셋째, 아마도 이 논문의 구체적 목적에 가장 잘 해당되는 것은 번역에 관련된 일차적 행위자, 곧 번역자에게 초점을 둔 볼프의 의도이다. 여기서 번역자는 개인과 구체적 사회적 네트워크의 집단 구성원들 양자를 가리킨다. 그렇다면 번역자는 분석과 연구의 핵심 대상이 되기에 번역자에게 영향을 미치는 인지적, 문화적, 사회적 제약들을 인식해야 한다. 더불어 번역자는 어떤 협상된 사회적 맥락 내에서 텍스트의 생산자이자 동시에 의미 창출자라는 이해가 있어야 한다. 여기서의 목표는, 특별히 볼프에게 있어서, 번역자의 사회-구성주의적 성격과 번역 자체가 사회에 미치는 지속적 효과를 고려하는 것이다.

4. 창조적, 사회적 행위자로서의 번역자

번역사회학으로의 “사회적 전환”에 관한 몇몇 논의에 대한 간략한 개관은, 최근에 번역학이 번역자, 즉 사회적으로 구축되고 또 구축하는 강력하고 창조적인 행위자로서의 번역자에게 온전한 관심을 두기 시작하였다는 것을 제시한다. 번역은 더 이상 번역자 안(예, 소위 인식의 “블랙박스” 안)에서만 일어나는 것이 아니라, 밖에서도, 즉 번역자가 살아가고 일하는, 작업을 규제하는 (혹은 제약하는) 복합적이고 경쟁하는 사회적 네트워크 안에서도 일어나는 것으로 생각된다. 번역자는 동시에 두 차원에서 살아가고 일하는 것으로 이해된다.

한 차원은 문화적, 구조적 차원으로 권력, 패권, 국가적, 세계적 관심사, 종교, 혹은 경제와 같은 요소들로 구성된다. 둘째 차원은 이러한 구조들의 지속적인 내면화에 관심한다. 이 내면화는 사회적 규범, 가치, 이념으로서의 실천과 행동을 결정한다.¹⁸⁾ 볼프는 주장하기를, 문화적 구조와 내면화된 사회적 실천으로의 번역의 이 두 차원은 이론적으로나 혹은 방법론적으로 서로 분리될 수 없다: “사회는 문화 없이 적절하게 설명될 수 없고, 사회 없는 문화 역시 그러하다.”¹⁹⁾ 사회적 실천으로서의 번역에 대한 그러한 숙고는 번역사회학의 핵심을 형성한다.

18) Michaela Wolf, “Introduction: The Emergence of a Sociology of Translation”, 4.

19) Ibid., 6.

5. 번역사회학에서 번역자를 사회적 행위자로 자리매김하기

프랑스 사회학자 피에르 부르디외(Pierre Bourdieu)는 **아비투스(habitus)**라는 용어를 원용하였고, 이 용어는 번역자에 초점을 맞추는 최근 번역이론의 주축이 되었다. 부르디외는 **아비투스**를 “지속성이 있고, 교환 가능한 정의 체계”라고 규정하였다. 아비투스는 먼저 어린 아이(“일차 **아비투스**”)에 의해 습득되고, 이어서 아이가 성장하고 사회화되면서 이차, 삼차 **아비투스**로 변환된다.²⁰⁾ **아비투스**는 인생 경험을 통해 소유하게 되는 문화적, 사회적 습관, 기술, 가치의 구현이다. 부르디외는 종종 스포츠 은유를 사용하였다. 그래서 **아비투스**를 “게임에 대한 느낌”으로 정의하였다. 자유로운 선택과 확정된 구조의 상호작용을 통해 거듭해서 창조되고 또 재창조된 우리의 **아비투스**는, 사회적으로 결정된 사람으로서 우리가 우리의 사회적 맥락 안에서 어떻게 행동하고, 추론하고, 선호하고, 믿어야 하는지를 알도록 준비시킨다.

핀란드의 번역학자 한나 리스쿠(Hanna Risku)는 번역자의 “위치구속성”(situatedness)에 관해 쓰고 있다. 이 접근은 물리적, 사회적 맥락의 역할을 강조한다. 번역자가 혼자서만이 아니라 다른 행위자들과 기관들과의 상호작용 속에서 작업하는 방식이 그녀의 관심사이다. **아비투스**처럼, 번역자의 위치구속성은 번역 과정에 의해 결정되고, 번역 과정을 결정한다.²¹⁾

에릭 프룬치(Erich Prunč)는 부르디외의 **아비투스** 개념을 기반으로 번역자들이 다른 관련자들과 함께, 그리고 반대하며 작업하는 복합적인 사회적, 문화적 공간 안으로 번역자를 끌어들이 필요를 논한다.²²⁾ 볼프의 책, *Constructing a Sociology of Translation* (번역사회학 구축하기)에 기고한 글에서 프룬치는 번역자에 의해 취해진 사회적 역할, 곧 번역자가 어떻게 번역 작업을 실제로 수행하는지를 강조하고자 한다. “사제, 왕자, 천민: 번역이라는 전문 영역 구축하기”라는 호기심 어린 제목의 그의 연구 논문에서 프룬치는 사회의 문화적 구조에 따라 번역자가 취하는 다양한 역할을 검토한다. 그의 연구 논문은, 번역자가 처해서 일해야만 하는 문화적, 사회적 제약은 때로는 의사소통과 번역을 통제하는 심한 요구와 더불어 번역자로 하

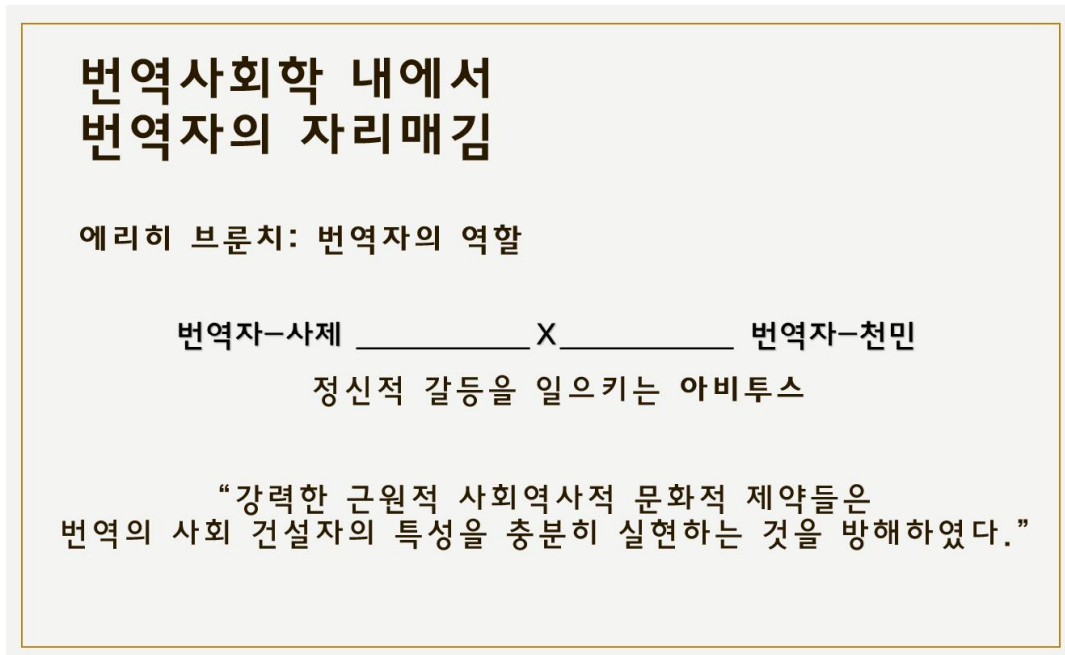
20) 예, Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Palo Alto: Stanford University Press, 1992) 참조.

21) Hanna Risku, “Situatedness in Translation Studies”, *Cognitive Systems Research* 3 (2002), 532-533.

22) Erich Prunč, “Priests, Princes and Pariahs: Constructing the Professional Field of Translation”, Michaela Wolf and Alexandra Fukari, eds., *Constructing a Sociology of Translation* (Amsterdam: Benjamins, 2007), 39-56.

여금 작업 스타일과 실행을 조정하게끔 강제한다는 점을 상기시킨다.

프룬치는 번역의 역사를 통해 계속 보였듯이, 번역자의 **아비투스**의 어찌면 너무나도 간략화된 연속체인 그 무엇을 제시하였다. 이 연속체의 한쪽 끝에는 그가 ‘번역자-사제’라 부르는 것이 있고, 다른 끝에는 ‘번역자-천민’이라 부르는 것이 있다(<그림 3>).



<그림 3> 프룬치의 번역자의 역할의 연속체

번역자-사제는 자칭 “세상의 수호자”이다. 프룬치의 정의에 의하면, 번역자-사제는 문화를 선택하고, 변화시키고, 영향을 미치는 권력을 가진 문지기이자 문화의 건설자이다.²³⁾ 번역자-사제의 기원은 아카드어 텍스트를 지킨 메소포타미아 사제들에게 있다. 이 역할은 이후 성서 번역자 성 제롬과 루터, 또한 그들의 일이 국가적 문학 고전의 일부가 된 문학 번역자들에 의해 채택되었다. 오늘날, 번역자-사제는 유럽연합과 같은 국제적 기구들의 해석자와 번역자들이라고 프룬치는 말한다.

이 연속체의 다른 끝에 있는 번역자-천민은 번역자의 극단적 소외(marginalization)와, 스스로 강요한 혹은 다른 이들로부터 강요된 번역자의 보이지 않는 존재성(invisibility)을 나타낸다. 다시금, 프룬치의 말을 빌리자면, 번역자-천민은 원저자를 주인으로, 그리고 소비자를 왕으로 여긴다. 자기를 내세우지 않는 번역자-천민은 잠재적으로 모순된 안전 혹은 목표를 인식하지 않은 채 그저 출판물을 배달하기 위해 일한다.²⁴⁾ 번역자-천민은

23) Ibid., 48.

출판물을 가능한 한 빠르게 배송하는 것 너머에 있는 어떠한 문화적 구조나 혹은 사회적 기대도 전혀 알지 못한다. 19세기와 20세기에서의 성서 번역의 선교사 모델은 이러한 번역자-천민 견해를 반영하는 번역을 너무나 자주 생산해 내었다.

프룬치는 번역자의 작업에 있어서 권력의 사회적 요소를 설명하기 위해 번역사를 간략하게 개관한다. 그는 로마의 저술가 키케로(Cicero)와 호라티우스(Horace)가 고대 그리스 텍스트의 생각과 구조를 그들의 라틴어 번역에 용화시킬 때 가졌던 상대적인 자유를 주목함으로써 시작한다. 그들은 이 텍스트들을 번역했을 뿐만 아니라 조심스럽게 엄선한 교정을 활용하여 대상 문화와 사고 체계에 맞게 이 텍스트들을 각색하였다. 그들은 어깨를 겨룰 상대가 없는 권력을 행사하여 이러한 번역/각색을 수행하는 권리를 가지고 있었다고 프룬치는 주장한다.

이 각본은 로마 제국의 다신론 위에 단신론을 지지한 플라톤적 기독교 개념을 통합함으로써 현저하게 변하였다. 이 체계 내에서 일하는 번역자가 번역 작업에서 이 단신론을 어떻게 유지할 수 있었는가? 프룬치에 따르면, 가장 직접적인 방법은 말씀이 절대적 진리와 같다고 상정하는 것이었다. 요한복음 1:1을 따라 교회는 로고스-중심적 체계를 구축하였다. 그것의 정확함과 절대적 진리는 하나님에 의해 보장되었다. 따라서 축어적 번역이 번역에서 허락된 유일한 접근이었다. 그러한 체계 안에서 번역자에게는 창의적 자유가, 비록 있다고 해도, 거의 없었다. 번역자의 작업은 교회에 의해 인가된 검열관들과 주석자들에 의해 “점검”되었다. 그러므로 번역자의 **아비투스**는 축자적 번역에 맹목적으로 따르도록 예정된 번역자-하인이 되었다.

프룬치는 계몽주의를 통해서 이러한 논의들(issues)을 계속 추적한다. 그는 말하기를, 계몽주의는 “신-중심적 모델의 붕괴뿐만 아니라 문자적 번역 접근만이 적절하다는 주장의 폐기”를 가져왔다.²⁴⁾ 묘하게도 번역자의 사회적 지위와 권력에 관해서는 거의 변화가 없었다. 심지어 우리의 포스트 모던 세계에서 말씀과 절대적 진리의 항등식이 서서히 쇠퇴함으로 번역자가 여전히 창조적 힘을 펼칠 여지가 여전히 거의 없다고 프룬치는 주장한다. 이것은 번역자에게 거의 정신적 갈등을 일으키는 **아비투스**를 마련한다고 그는 주장한다. 번역자는 한편으로는, 의미를 구축할 수 있는 사회적 수행자인 번역자-사제로 인식되는 것과, 다른 한편으로는 단순히 확립된 규

24) Ibid., 49.

25) Ibid., 50.

칙을 따르고 다른 이들에 의해 요구되는 출판물을 배송할 것으로 예상되는 번역자-천민 사이의 그 어느 곳에 갇혀 있다. 이것을 번역자의 “모순적 **아비투스**”라고 할 수 있다.

프룬치는 이렇게 묻는다. — 번역학을 통해 이제 사회적 네트워크 안에서 의미와 가치를 창조하는 능력을 갖추게 된 번역자가, 천민 신분에서 돌아서서 번역의 과정을 통해 의미를 구축하기 위해 그러한 문화적 구조와 사회적 규범에 정면으로 맞서는 것을 종종 주저하고 심지어 두려워하는 한 가지 이유가 이것인가? 그리고 그는 “그렇다”라고 답한다. 그는 주장하기를, 우리 자신의 시대에 이르기까지 모든 역사를 통틀어 볼 때, 강력한 근원적 사회역사적 제약들은 번역자들이 번역의 사회구성주의적 특성을 충분히 실현하는 것을 방해하였다.²⁶⁾

6. 번역사회학 내에서의 성서 번역자의 핵심 역할

필자가 여기에서 말하는 바는, 인정하건대, 번역학 내의 최근 발전의 대략적인 개관이다. 필자는 1980년대의 “문화적 전환”을 출발점으로 삼아 번역자를 다양한 그리고 때로는 상반된 사회적 네트워크 안에 얽매인 창조적 사회적 행위자로 예의주시하는 최근의 이론들을 두루 살펴보았다.

이제 필자는 번역학의 넓은 영역에서 우리의 구체적인 하부 영역인 성서 번역으로 돌아서고자 한다. 이 일을 위해 필자는 여기서 주시한 몇몇 문제점들을 포함하는 번역자 훈련의 요소들을 확대하는데 필요한 것들을 탐구하기 위하여 번역사회학으로부터의 언어와 배운 지식들 일부를 적용할 것이다. 필자가 보기에 이 목적은 번역의 과정과 출판물에 있어서 다양한 사회적, 문화적 요소들이 작동하고 있음을 번역자가 더욱 체계적으로 인식하도록 준비케 하기 위함이다.

첫째, 필자는 번역 훈련 프로그램에 있어서 네 가지 필수적 요소들을 유념해야 한다는 점을 제안하고자 한다:

- 1) 본문, 언어적 요소
- 2) 역사, 문화적 요소
- 3) 인지적 요소
- 4) 사회학적 요소

26) Ibid., 51-52.

필자는 전통적으로 할애했던 관심을 반영하는 방식으로 네 요소들을 나열하였다. 성서 번역의 세계에 있는 우리는 언어적 차원(level)에서 텍스트 자체에 초점을 맞춘 자료정보(data)를 이야기하고, 가르치고, 적용하는데 많은 시간을 할애한다. 마찬가지로 최근 수십 년간, 훈련 프로그램은 텍스트의 다양한 역사적, 정치적, 지정학적, 사회문화적 맥락에 더 많은 관심을 기울였다. 보다 최근에 우리는 증거의 틀, 사회적, 문화적 견해, 정체성, 그리고 인지적 사고를 번역에 있어서 굉장히 중요한 주제로 언급하기 시작했다. 하지만 사회학적 요소에 대한 필자의 마지막(네 번째) 제안은 아마도 매우 최근 몇 년에 이르기까지 별로 주목을 받지 못했다. 성서 번역에서의 우리가 번역학에서 논의되고 있는 몇몇 이론적 예시들을 따라갈 수 있고, 그리고 번역자에 대한 집중적인 관심을 우리의 훈련 요소들에 더할 수 있기를 바란다.

그러한 목적을 위해 우리는 번역의 일차적 행위자, 즉 번역자 자체에 적절한 관심을 기울임으로써 번역사회학을 위한 볼프의 삼중적 규정을 알차게 차용할 수 있다. 이러한 강조점을 볼프는 **번역 행위자의 사회학**이라 이름 붙였다. 볼프는 번역자를 개인인 동시에 번역을 형성하고 번역에 의해서 형성되는 구체적 사회적 네트워크의 집단 구성원으로 집중 조명하고자 한다. 이제 우리가 성서 번역자를 텍스트의 생산자이자 창조자이면서 또한 수많은 사회적 정황 내에서 의미를 창출하고 형성하는 창조적인 사회적 행위자로 여기고 인정하기 시작한다는 볼프의 주장을, 필자는 다시금 강조하고자 한다.

훈련의 네 번째 요소, 즉 사회학적 요소에서 역점을 언급할 때 우리는 번역이 과정과 출판물로 만나는 다양한 접촉 범위 내에 위치해 있는 번역자를 문화적이고 사회적 정황의 복합적 네트워크의 중심에 바로 세움으로써 시작할 수 있다는 것이 필자의 주장이다.

필자는 성서 번역자를 그러한 새로운 훈련의 패러다임 내에서 재발견하는 사회학적 접근 안에 포함되는 몇몇 가능한 주제들을, 중요성에 따른 특별한 순서 없이 그리고 생각나는 몇몇 질문과 더불어 제시하고자 한다. 이 제안들의 대부분은 새로운 것이 아닐 것이다. 어쩌면 새로움은 번역자의 사회적 구성주의자의 본성과 사회적 가치와 규범에 미치는 번역출판물의 지속적 효과를 온전히 인식하는 깨달음에서 올 것이다.

과정과 절차:

- 작업 여건은 어떠한가?
- 사회적 규범과 가치들이 작업 흐름과 과정을 향한 태도에 어떻게 영향을 미치는가?
- 누가 절차를 결정하고 확정하는가?
- 이러한 절차들이 규범과 가치를 어떻게 반영하는가?

사회적 행위자로서 번역자의 지위:

- 사회 내에서 한 개인으로서 번역자의 인지된 지위는 무엇인가? 사회 내의 집단적 구성원으로서의 번역팀의 지위는 무엇인가?
- 원하는 지위는 무엇인가?
- 높은 지위는 어떻게 유지되는가? 낮은 지위는 어떻게 상승되는가?
- 지위가 번역자의 작업 스타일에 어떻게 영향을 미치는가?
- 번역자/번역팀의 지위는 사회 내에서 출판물에 대한 반응에 어떻게 영향을 미치는가?

기술(공학):

- 사회 내에서 기술은 어떻게 받아들여지고 있는가? 성서 번역의 도구로서 기술은 어떻게 받아들여지고 있는가?
- 기술의 사용과 보급에 내재된 권력 문제(power issue)는 무엇인가?

문화 변동의 근원으로서의 번역 출판물:

- 태도, 윤리, 언어 형성에 있어서 번역 출판물로서의 성서의 역할은 무엇인가?
- 역으로 어떻게 종교적 가치와 규범이 번역의 생산을 구체화 시키는가?

연령:

- 젊은이를 향한 나이 든 세대의 태도는 어떠한가? 나이 든 세대를 향한 젊은 세대의 태도는 어떠한가?
- 이러한 태도가 번역의 실제 작업에 어떻게 영향을 미치는가?

권력/힘:

- 자금 조성에 있어서 작용하는 권력 문제와 그것에 결부된 조건과 기대는 무엇인가?

- 지역 교회와 번역출판물에 대한 지역 교회의 기대 수용에 미치는 힘은 무엇인가?

- 과정으로서의 번역은 “내부” 행위자(예, 번역자, 검독자, 최종 사용자)와 “외부” 행위자(예, 자금 출처, 후원자, 의뢰인) 간의 힘의 균형을 어떻게 이루는가?

번역팀 내의 사회적 역할:

- 팀원 각각에게 확정된 역할은 분명한가? 아니면 암시적인가?
- 누가 먼저 말하는가? 누가 논의를 끝내는가? 누가 결정을 인준하는가? 누가 방안을 거부하는가?
- 번역 과정의 최대 효율성을 이루어내기 위해 이러한 역할을 바꾸는 것이 어려운가? 아니면 쉬운가?

성(Gender):

- 남성에 대한 여성의 태도는 어떠한가? 여성에 대한 남성의 태도는 어떠한가?
- 이러한 태도가 번역의 실제 작업에 영향을 미치는가?

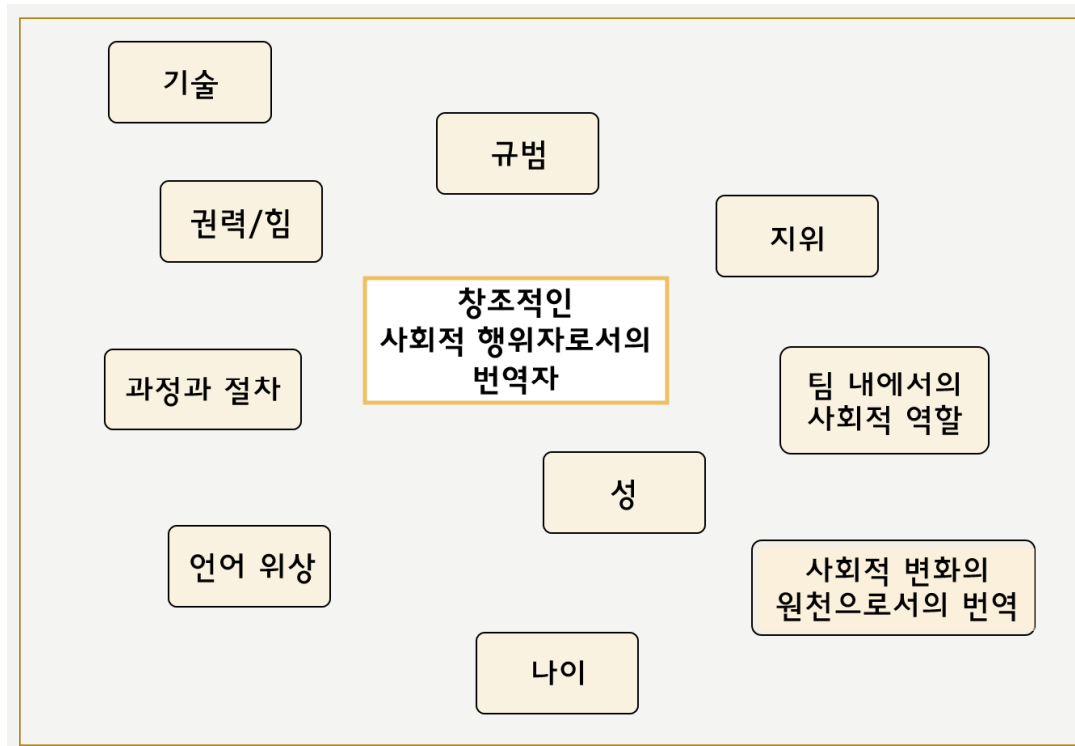
규범(Norm):

- 번역 작업에 있어서 번역자/팀의 용인된 행동은 무엇인가? 이러한 규범을 누가 결정하는가?
- 이러한 규범이 준행되지 않을 때 어떻게 되는가?
- 더 나은 효율성을 이루어야 하거나 지위를 높이기 위해 이러한 규범이 바뀌어야 한다면 어떻게 되는가?

언어 위상(Langue Prestige):

- 언어 위상의 인지된 수준은 어떠한가? 위상의 실제 수준은 어떠한가?
- 위상의 지금의 수준을 높이는 것이 얼마나 어려운가? 아니면 쉬운가?
- 언어의 위상이 번역자의 창조적 작업에 어떻게 영향을 미치는가?

이런저런 사회문화적 네트워크의 중심에 있는 번역자를 바라보는 것은 한편으로는 벽차지만, 다른 한편으로는 유쾌하고 신난다(<그림 4>).



<그림 4> 번역자에 영향을 주고, 영향을 받는 사회문화적 요소들

7. 결론적 생각과 질문

필자의 마지막 생각은 우리 자신과 번역자가 번역에 있어서 우리의 작업을 규제하고 제약하는 이러한 문화적 구조와 사회적 관행을 더욱더 의식하게끔 하기 위해 어떤 전략을 채택할 수 있는가에 대한 더 많은 질문이다. 이 생각은 사실상 교수법과 관련된 것이다.

그러한 주제에 대한 강의식 전달은 아마도 가장 자연스럽게도 효율적인 방식의 교수법은 아니다. 필자의 관심은 다양한 학습 스타일을 알아봄으로써 보다 학습자 중심적이고, 필요에 기반을 둔(needs-based) 훈련의 접근 방법을 재정의하는 데 있다. 소그룹 토의는 그것들이 열린 마음을 가지고 솔직하게, 또한 실제적이고 유용하게 행해지는 한 종종 도움이 된다. 역할 놀이(role-playing) 또한 그러한 사회학적 주제와 관심에 대한 인식을 높이는 데 활용될 수 있다. 도전은 시나리오를 실제적이고, “힐링하지” 않게 만드는 것이다.

번역 작업에 닥치는 문화적, 사회적 네트워크의 복잡성을 번역자가 더 인식하게끔 하는 것, 그것이 그러한 확대된 훈련의 목표이다. 그러므로 번

역물이 겨냥하는 다양한 사용자와 수문장들(gatekeepers), 즉 번역의 다양한 청취자들의 말에 귀를 기울이는 것이 매우 유용하듯이, 번역 과정에서 다른 행위자들의 말을 귀담아듣고 관심을 끄는 것은 매우 유용하다.

최근의 교수법 이론은 더 많은 질문을 불러일으키고, 더 적은 답을 줌으로써 학습자들의 호기심을 유발시키는 것의 중요성을 상기시킨다. 어쩌면 다음은 성서 번역자들의 훈련에 있어서 우리에게 교훈이 될 것이다: 번역 작업에 관한 호기심과 “이러면 어떠할까?”(what-ifs) 하는 생각과 쾌활한 사고, 그리고 사회학적 영역에 건설적이라고 생각될 때 수반되는 모든 것을 고무시키는 것.

끝으로, 번역사회학의 패러다임 내에서 성서 번역자들을 훈련시키고 재정립시키는 가장 중요한 목표 가운데 하나는 번역 작업에 있어서 그들의 역할이야말로 창조적이고 건설적인 행위라는 점을 주장할 수 있게 그들에게 힘을 실어주는 점이라는 것을 제안하고자 한다. 번역학이 분명하게 인식하기 시작했듯이 그들은 핵심적이다. 성서 번역에 있는 우리가 뒤쳐져서는 안 된다. 성서 번역자들을 그들에서 데리고 나와서 그 어떤 정신적 갈등을 일으키는 **아비투스**일지라도 거기로부터 그들을 해방시키는 것을 두려워하지 않아야 한다.²⁷⁾

<주제어> (Keywords)

번역사회학, 창조적 행위자로서의 번역자, 번역에서의 사회적, 문화적 요소.

sociology of translation, translator as creative agent, social and cultural factors in translation.

(투고 일자: 2017년 7월 28일, 심사 일자: 2017년 9월 4일, 게재 확정 일자: 2017년 9월 25일)

27) 이 글은 미국 텍사스의 달라스에서 열렸던 “Bible Translation 2015” 학회 때 발표되었던 것이다.

<참고문헌>(References)

- Bassnett, Susan and Lefevere, André, eds., *Translation, History, and Culture*, London: Pinter, 1990.
- Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, Palo Alto: Stanford University Press, 1992.
- Chesterman, Andrew, “The Name and Nature of Translator Studies”, *Hermes—Journal of Language and Communication Studies* 42 (2009), 16-18.
- Even-Zohar, Itamar, “Polysystem Theory”, *Poetics Today* 11 (1990), 9-26.
- Gertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Hammersmith: Fontana, 1993.
- Hermans, Theo, “Translation as Institution”, M. Snell-Hornby, Z. Jettmarová, and K. Kaindl, eds., *Translation as Intercultural Communication: Selected Papers from the EST Congress Prague 1995*, Amsterdam: Benjamins, 1996, 3-20.
- Hermans, Theo, “Norms and Determination of Translation: A Theoretical Framework”, Roman Álvarez and C.-Á. Vidal, eds., *Translation, Power, Subversion*, Clevedon: Multilingual Matters, 1996, 25-51.
- Nord, Christiane, *Text Analysis in Translation: Theory, Methodology, and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis*, Amsterdam: Rodopi, 1991.
- Prunč, Erich, “Priests, Princes and Pariahs: Constructing the Professional Field of Translation”, Michaela Wolf and Alexandra Fukari, eds., *Constructing a Sociology of Translation*, Amsterdam: Benjamins, 2007, 39-56.
- Pym, Anthony, “On the Social and the Cultural in Translation Studies”, Anthony Pym, Miriam Shlesinger, and Zuzana Jettmarová, eds., *Sociocultural Aspects of Translating*, Amsterdam: Benjamins, 2006, 1-25.
- Risku, Hanna, “Situatedness in Translation Studies”, *Cognitive Systems Research* 3 (2002), 532-533.
- Simeoni, Daniel, “Translation and Society: The Emergence of a Conceptual Relationship”, P. St.-Pierre and P. C. Kar, eds., *In Translation. Reflections, Refractions, Transformations*, Amsterdam: Benjamins, 2007, 13-26.
- Snell-Hornby, Mary, *The Turns of Translation Studies: New Paradigms or Shifting Viewpoints*, Amsterdam: Benjamins, 2006.
- Toury, Gideon, “A Handful of Paragraphs on ‘Translation’ and ‘Norms’”, Christina Schäffner, ed., *Translation and Norms*, Clevedon: Multilingual Matters, 1990, 9-32.
- Tymoczko, Maria and Gentzler, Edwin, eds., *Translation and Power*, Amherst:

University of Massachusetts Press, 2002.

Venuti, Lawrence, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London: Routledge, 1995.

Wilt, Timothy, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome, 2003.

Wolf, Michaela, "Introduction: The Emergence of a Sociology of Translation", Michaela Wolf and Alexandra Fukari, eds., *Constructing a Sociology of Translation*, Amsterdam: Benjamins, 2007, 1-36.

<초록>

번역사회학과 번역자의 핵심적 역할

번역학자들은 이 분야에서 번역사회학의 출현으로 이어지는 명확한 “사회적” 전환을 최근에 인지하였다. 번역사회학은, 사회적, 문화적 차원의 환경 안에 위치하여, 복합적 역할을 감당하고 의미를 절충하는 사회적 존재로서의 번역자의 마음/정신(mind)에서 번역이 일어난다는 점을 인식한다. 번역사회학은 그 초점을 텍스트에서부터 번역자들, 그들의 역할, 사회적 네트워크, 그리고 사회에 미치는 지속적 영향으로 전환시킨다. 본 연구 논문에서 필자는 구체적으로 번역사회학의 출현에 초점을 맞추어 번역학에서의 몇몇 최근의 논의들을 검토하고자 한다. 이 연구 논문의 목적은 성서 번역자가 속해 있고, 그 안에서 번역이 수행되는 경쟁적 사회적 네트워크들을 어떻게 재확정할 수 있을지를 탐구하는 것이다. 필자는 번역사회학의 도움으로 말미암아 우리가 사회적으로 건설된 그리고 건설적인 행위자로서, 동시에 텍스트를 생산하고, 의미를 만들어 나가는 번역자의 핵심적 역할을 더 잘 알게 된다고 주장한다.

<서평>

As the Romans Did:
A Sourcebook in Roman Social History
(Jo-Ann Shelton, 2nd ed., New York; Oxford: Oxford University Press, 1998)

조재천*

1. 들어가는 말

오늘날 사회학자들이 특정 사회를 연구하기 위해서 기초적인 데이터를 수집할 때 사람들을 만나서 그들과 이야기를 나누고 미리 구성된 질문을 던지면서 면담을 한다. 지나간 시대의 사회를 연구하고자 할 때 이미 죽고 없는 그 시대의 사람들을 인터뷰할 수 없기 때문에 대신 과거 사람들이 남겼던 기록물을 마치 인터뷰인 양 사용할 수밖에 없다. 이천년 전 지중해 연안 로마 사회를 그려내기 위해 그 시대에 그리스어와 라틴어로 기록된 각종 장르의 문헌은 물론 비문, 동전, 그릇 등에 글이나 그림으로 남겨진 기록을 골라서 주제별로 묶어놓은 책이 바로 이 책, *As the Romans Did*(가제: 신약시대의 로마 사회사)이다. 본고는 이 책의 내용을 소개하고 신약성서와 기독교 기원 연구에 있어서 이 책이 어떤 유용성을 갖는지, 이 책의 특징점과 약점은 무엇인지 등을 살펴볼 것이다.

2. 책의 구성

이 책은 표지와 목차, 서문 등을 포함해서 15쪽, 본문 483쪽, 지도와 부록

* University of Notre Dame에서 고대 기독교와 유대교(Christianity and Judaism in Antiquity) 전공으로 박사학위를 받음. 현재 헛볼트리니티신학대학원대학교 신약학 조교수. jcho@ttgu.ac.kr.

26쪽, 참고문헌 목록 12쪽, 그리고 색인 15쪽으로 이루어졌다. 본문은 모두 15장으로 나누어져 있고, 각 장의 제목은 다음과 같다: 로마 사회의 구조, 가족들, 결혼, 가옥과 도시생활, 가정과 개인생활, 교육, 직업, 노예, 해방노예, 정부와 정치, 로마 군대, 속주들, 로마 사회의 여성, 오락과 여흥, 종교와 철학. 각 장의 분량은 대부분 20-30페이지 정도이다. 단, 정부와 정치, 오락과 여흥, 그리고 종교와 철학을 다룬 장들은 유난히 양이 많아서 각각 40페이지 이상을 차지한다.

‘서론’(Introduction)이라는 제목이 붙은 짧은 장도 하나의 장이라고 할 수 있다. 로마의 이상이라는 주제하에 리비우스의 글을 제시하기 때문이다. 1장부터 15장까지 각 장은 좀 더 한정된 범위의 주제를 다루는 중단락들로 이루어져 있다. 이를테면, 1장 로마 사회의 구조(the Structure of Roman Society)에는 계급구조(Class Structure)와 후견제도(Patronage)라는 두 개의 중단락이 들어 있다. 중단락들 아래에는 다시 좀 더 세부적, 구체적 내용이 담긴 여러 개의 소단락들이 나온다. 소단락이야말로 이 책의 기본 구성 단위라고 할 수 있다. 예를 들어, 1장의 첫 번째 중단락인 계급구조 아래에 귀족, 정의와 법의 의미, 차별적 형벌 부과라는 세 개의 소단락이 편성되어 있다. 하나의 중단락에, 적게는 세 개, 많게는 십수 개의 소단락들이 들어 있고, 각 소단락은 보통 한두 개의 고대 문헌 단편과 그 단편들에 대한 간략한 설명으로 이루어져 있다. 각 텍스트에는 1부터 473번까지 일련 번호가 붙어 있다. 따라서 이 책에 실린 고대 문헌 단편은 모두 473개임을 알 수 있다.

이상 묘사한 구조를 예시하기 위해 책의 한 부분을 번역해 보겠다. “제2장 가족”에는 모두 열두 중단락이 있다: 아버지들, 어머니들, 혈연관계 외 가족, 형제와 자매, 가족 이루기, 출산조절, 출산을 장려함, 입양, 자녀 양육, 보호자들, 고아들, 사회복지. 이 중 자녀 양육에 관한 중단락에는 모두 여섯 개의 소단락들이 나온다: 부모에게 순종, 버릇없는 아이들, 아이들을 너무 심하게 다루지 말 것, 유모들, 몽학선생들, 그리고 고지식한 몽학선생들. 아래 번역한 ‘버릇없는 아이들’에 대한 소단락은 자녀 양육이라는 중단락 주제의 하나로 편성되어 있다(31-32쪽).

II. 가족(Families)

(…)

자녀 양육(RAISING CHILDREN)

(…)

버릇없는 아이들(Spoiled Brats)

로마인들은 가정에서 엄격하게 교육시킴으로써 어린이들이 커서

맞게 될 힘든 현실에 잘 준비될 수 있다고 생각했다. 그러기 위해 체벌도 용인했다. 이전 소단락 단편의 저자인 세네카는 그의 다른 수상록에서 버릇없는 아이가 어떻게 문제를 일으키는지 다음과 같이 서술했다.

44. 소(少) 세네카(Seneca the Younger), 『분노에 관한 수상록』 2.21.1-6

어린이들이 바른 예절을 익히는 것은 매우 중요하다. 그것을 위해 엄격한 교육이 필요할 수도 있다. 어린이들이 분노를 폭발시키는 것을 허락해서는 안된다. 동시에 각자의 성품이 억압되지 않도록 유의해야 한다. 칭찬이 아이의 기분을 좋게 하고 자신감을 북돋우지만 과도한 칭찬은 무례하고 변덕스럽게 만든다. ... 그러므로 아이를 키울 때 중도를 견지해야 한다. 때로는 억제하고 때로는 자극해야 한다. ... 과자를 달라고 조르거나 불평하게 해서는 안 된다. 좋은 행동이나 약속한 성취가 있을 때 상으로 주어라. 만약 또래 아이들과 경쟁해야 하는 상황이 주어진다면 우울해하거나 화를 내게 하지 말라. ... 승리하거나 칭찬할 만한 일을 할 때 칭찬을 해야 한다. 단, 지나치게 기뻐하지 않게 해야 하는데 그 이유는 기쁨이 희열로 이어지고, 희열이 머리를 붓게 하고 자신에 대해 과대평가하게 만들기 때문이다. 아이들에게 어느 정도 씬을 허락해야 하지만, 게으름과 나태에 빠져서 부드럽고 쉬운 삶에 익숙해지게 해서는 안된다. ... 아이가 원하는 것 중 아무 것도 제지당하지 않는다든지, 아이가 울 때마다 엄마가 조바심을 내며 눈물을 닦아준다든지, 아이가 몽학선생에게 고집을 피워서 항상 자기가 원하는 대로만 하게 된다면, 그 아이는 인생의 치열한 현실에 대처할 수 없게 될 것이다.

3. 특장점

이 책을 단지 자료집이라고만 볼 수는 없다. 셸튼(Jo-Ann Shelton)이 고대 문헌들 중 중요하고 흥미로운 부분들만 발췌해서 영어로 번역을 했고, 그 문헌이 473개나 되기 때문에 다양한 주제를 다룬 로마인들의 글을 접할 수 있게 한 것은 사실이다. 그리고 이 점 자체로도 하나의 큰 특장점이 된다. 왜냐하면 이 책에 모아진 문헌들은 고대 로마인들의 생생한 목소리들이기 때문이다. 물론 음성이나 영상을 그대로 녹취할 수 있었다면 더할 나위 없었겠지만, 고대 로마 사회를 이해할 수 있도록 우리에게 남겨진 자료는 매우 한정되어 있고, 그 중 대부분은 기록된 문헌, 그리고 일부는 비문이나 동전, 그릇, 그 밖에 고고학 발굴물 같은 비문헌 자료들이다.

1차 자료들을 직접 접하는 일이야말로 고대 로마 사회를 이해하기 위해서 필요하고 유익하다. 더구나 우리나라에는 아직 서양고전학이 초, 중, 고등학교는 말할 것도 없고 대학에도 제대로 뿌리내리지 못했다. 공교육 체제 안에서 서양고전학을 가르치고 연구하는 곳으로는 서울대학교 서양고전학 전공 협동과정¹⁾이 유일하다. 1991년 석사과정이 설치되었고, 1994년부터는 박사과정도 운영하고 있다.²⁾ 이 과정의 졸업생들을 중심으로 서양고전철학과 문학을 전공한 학자들의 저변이 조금씩 넓어지고 있는 점은 고무적이다. 몇몇 대학의 연구자들에 의해 고전 그리스와 라틴 문헌들이 번역되고 있고,³⁾ 정암학당이라는 연구기관을 통해서 플라톤 전집이 번역 중에 있다.³⁾ 다만 번역에 대한 비평적 연구나 대중적인 에세이들은 아직 찾아보기 어렵다.

관심 있는 독자들이 로마인들의 언어 그대로 읽을 수 있다면 가장 좋겠지만 너무 많은 시간과 정력이 요구된다. 소수라 하더라도 고대 로마에 관심을 가진 학자들이 그리스어와 라틴어를 잘 배워서 그것으로 기록된 글을 제대로 이해한 다음, 대중이 이해할 수 있는 현대어로 풀어서 설명하는 일을 할 수 있고, 또 해야 한다. 고답적인 학문의 세계를 대중에게 소개하고 접근성을 높여주는 일 또한 학자의 중요한 책무이기 때문이다. 셸튼 자신도 그런 목적에서 이 책을 썼다고 밝힌다: “이 책은 로마 사회사에 관심이 있는 사람들에게 고대 세계에 관한 1차적인 자료들을 접하도록 할 목적으로 쓰였다”(서문 223쪽).

셸튼의 번역에 대해서 한 서평자는 “철저하고 풍성하다”(comprehensive and illustrative)라고 평가했다.⁴⁾ 비판적으로 보자면, 번역이 너무 정확하고 분명하다고 할까. 라틴어나 그리스어 원문이 담긴 파피루스 등 고대 문헌 자료들은 보존상태가 천차만별이다. 게다가 그런 자료들이 기록된 당시의 사정과 기록자의 의도를 정확히 알 수 없기 때문에 단 하나의 명확한 의미를 지니는 경우가 흔치 않다. 불완전하고, 모호하고, 여러 가지 의미를 표현할 수 있는 원문이 깨끗하고 명확한 문장으로 번역되었다면, 오히려 오역의 혐의를 받을 수 있다. 단, 이 책의 주요 독자, 즉 라틴어와 그리스어 비평본에

1) <http://classics.snu.ac.kr/>.

2) 현재 세네카, 베르길리우스, 오비디우스, 마르쿠스 아우렐리우스 등의 주요 저술이 우리말로 번역, 출판되었다.

3) <http://www.jungam.or.kr/>.

4) Lisa Auanger, “Jo-Ann Shelton, *As the Romans Did: Sourcebook in Roman Social History*. 2nd edition. New York: Oxford University Press, 1998. Pp. xxv, 483. ISBN 0-19-508973-1. \$45.00 (hb). ISBN 0-19-508974-X. \$27.95 (pb).”, *Bryn Mawr Classical Review* 1998. 11. 04., <http://bmcr.brynmawr.edu/1998/1998-11-04.html> (2017. 7. 15.).

접근하기 어려운 학생들과 대중을 위해서는 영어번역 그 자체가 완전하고 명확한 의미를 전달해야만 최대의 효용을 지닐 것이다. 번역에 대한 이러한 비평들을 향후 우리말 번역 작업에 있어서도 염두에 둘 필요가 있다. 한편으로 원문과의 대조, 점검을 통해 오역의 여지를 줄여야 하고, 다른 한편으로 가독성을 고려해서 우리말다운 정확하고 쉬운 글이 되게 해야 한다.

이처럼 고대 문헌들과 비문헌 자료들을 최대한 정확하게 현대어로 번역해서 제공한다는 점이 이 책의 장점이지만, 그럼에도 불구하고 단지 1차 문헌만의 모음이라면 이 책의 효용은 제한적일 것이다. 1차 문헌에 담긴 로마인들의 목소리들이 어떤 정황과 배경으로부터 나온 것인지 좀 더 큰 그림과 맥락을 짚어 줄 해설이 반드시 필요하다. 그것을 갖추고 있다는 점이 이 책의 두 번째 특장점이다.

앞서 예문에서 보았듯이 셸튼은 소단락마다 각 고대 문헌 단편들을 소개하기에 앞서 간략한 해설을 제공한다. 그뿐만 아니라 여러 개의 소단락들과 본문들을 아우르는, 보다 상위의 개념에 대해서도 일종의 서론적 해설을 써 놓았다. 중단락의 첫 머리에, 그것의 하위 범주에 속하는 소단락들이 시작하기에 앞서, 그런 설명들이 나온다. 한 예로서 이 책 20쪽부터 나오는 중단락 ‘어머니들’에 관한 해설을 들 수 있다. 이 중단락에는 모두 다섯 개의 소단락들이 들어 있다: 이상적 어머니, 어머니와의 따뜻한 추억, 어머니의 부드러움, 어머니의 걱정, 어머니에게 배운망덕한 아들. 그런 주제들, 그리고 그 주제를 묘사하는 고대 문헌들을 하나씩 살피기에 앞서 셸튼은 다음과 같은 해설을 제공한다.

II. 가족(Families)

(...)

어머니들(MOTHERS)

아쉽게도 로마 사회 어머니들과 그 자녀들 간의 관계에 대해서 우리는 아주 조금밖에 알지 못한다. 어머니들에 대한 글에서 우리가 발견하는 것은 대부분 이상적인 로마적 어머니상(a Roman *matrona*)이다. 고상하고, 강하고, 희생적이며 자녀 교육에 헌신되어서 가문의 정치적 출세를 돕는 여성. 따뜻하고 진정한 모성애에 대해서는 거의 들을 수 없다. 로마 시대에 기록된 문헌 속에 드물게 묘사된 어머니들은 멀리서 우리를 받는 존경의 대상이다. 애뜻한 모성애에 대한 기록을 찾기 어려운 이유를 몇 가지로 설명할 수 있다. 많은 어머니들이 젊은 나이에, 특히 출산 중에 죽었기 때문에 아이들이 어머니를 전혀 알지 못하기도 했다. 예를 들어 퀸틸리아누스의 어린 아들들은 어머니를 일찍 여의고 할머니 손에서 길러졌다(Quintilian, *The Elements of Oratory*

6. Preface 6-11). 재혼, 삼혼이 드물지 않아서 아이들이 의붓어머니 아래에서 자라는 경우도 많았다. 이혼하게 되면 아이들은 어머니가 아닌 아버지의 보호 아래 자랐고 다시는 어머니를 보지 못하기 십상이었다. 그런 경우가 아니더라도 아이들은 전적으로 어머니의 손에서 키워지지 않았다. 특히 상류 가정에는 아이들의 일상적이고 물리적인 돌봄을 전담하는 고용된 하층민들, 즉 시종이나 노예들이 있었다. 자신들을 먹이고 씻기고 입혀주는 유모나 시종들에게 아이들은 어머니와 같은 친밀감을 느꼈을 것이다. 그렇다고 로마인들이 어머니들을 극진히 사랑하지 않았다고 단정할 수는 없다. 어머니와의 애뜻한 관계를 개인적이고 인간적인 표현을 써서 그리기보다는 보편적 미덕을 동원해서 다소 틀에 박힌 듯 묘사했던 이유는 당시의 문예적 관습 때문이었을지 모른다.

이 책의 해설 전반에 드러나는 일관된 관점이라면 로마인들의 평범하고 일상적인 삶, 특히 노예들이나 평민들의 삶의 모습에 큰 관심을 둔다는 사실이다. 서문에 표현된 것처럼, 이 책은 “독자로 하여금 고대 로마 세계에서의 삶의 많은 다양한 측면들에 대한 정확한 관점을 얻게” 한다. 고대 로마나 그리스에 대한 기존 해설서들이 정치 권력의 변동이나 황제, 원로원, 장군 등 지도층의 행적 위주의 내용에 치우쳐 있었다면, 이 책은 로마 사회의 다양한 구성원들의 모습을 고루 비추어 낸다. 이 책이 평민과 노예들의 삶에 좀 더 관심을 가지고 우호적으로 묘사하는 반면, 상류층의 삶에 대한 묘사에 있어서 셸튼의 관점은 다소 비판적, 풍자적이다.

해설의 내용과 아울러 셸튼의 문체나 표현에는 현대 독자들이 민감하게 반응할 수 있는 요소들이 자주 등장한다. 그는 유머, 슬픔, 안타까움, 두려움 등 감정적 반응을 자극하는 내용과 표현들을 즐겨 사용한다. 이런 요소들이 엄밀한 학문적 기준으로 볼 때는 불필요할 수도 있지만, 고대 로마 사회에 관심을 가진 대중 독자들에게는 흥미와 재미를 느끼면서 이 책을 읽는데 도움이 될 것이다.

4. 단점

앞서 언급한 *Bryn Mawr Classical Review*에 실렸던 서평에서 리사 뎡거(L. Auanger)는 이 책에 대해서 다음과 같은 점이 마음에 들지 않는다고 지적했다. 첫째, 너무 로마 중심적이다. 비록 주전 1세기가 끝나갈 무렵 정치, 군사적으로 하나의 제국을 이루긴 했지만 그 이전, 그리고 그 이후에도 이탈리아

아 반도의 로마라는 한 도시와 이탈리아 반도 바깥의 광대한 다른 지역까지 하나의 통일된 사회상, 문화가 통용되었다고 보기는 어렵다. 현재 우리에게 남아 있는 문헌자료의 출처, 그리고 그 자료들에서 묘사되는 사회가 위치하던 지역이 로마 제국 전역에 골고루 퍼져 있지 않기 때문에 그런 자료들에 전적으로 의존한 그림은 실제 고대 지중해 세계의 모습을 왜곡시킬 여지가 있다. 특히, 그리스어 자료보다는 라틴어 자료에 치중되어 있다. 둘째, 쉘튼의 관점은 다소 진보적이고 평등주의적 사회관에 치우쳐 있어서 이것이 그녀의 자료 선택, 배열, 그리고 해설의 관점에도 반영되어 있다. 셋째, 일상의 삶의 모습에만 치중하다 보니 보다 제도적이고 공적인 측면들, 이를테면 법률, 칙령, 정치적 논쟁과 합의 과정 등에 대한 고려가 누락되어 있다.⁵⁾

이상의 비평에 더해서 한두 가지를 더 꼬집어 볼 수 있다. 먼저 인용된 473편의 1차 자료들에 대한 기초적인 정보가 너무 부족하다. 저자, 장르, 그리고 그 자료가 기록된 시기의 역사적 배경을 아주 간략하게만 설명하고 있고 자료의 내용을 제대로 이해하는 데는 충분하지 않다. 따라서 이 책 한 권만으로 수업이나 연구를 진행할 수는 없겠다. 로마 사회사에 대한 다른 개론서와 고대 저자들에 대한 기본 정보를 담고 있는 참고문헌이 이 책과 아울러 필요할 것이다. 하지만, 쉘튼의 입장에 서서 변명을 하자면 현재의 내용과 분량만으로도 책이 다소 두꺼운데 여기에 그런 배경 정보까지 담는다면 독자의 범위가 아주 좁아질 것이다. 게다가 저자들과 각 저자들의 시대에 대한 역사적 정황, 그리고 개별 저술에 대한 기본 정보는 표준적인 참고서적들에서⁶⁾ 손쉽게 찾아볼 수 있다.

5. 성서학자, 성서학도가 왜 고대 로마사회를 알아야 하는가?

저자인 쉘튼의 의도나 그녀 자신의 학문적 관심을 보더라도 이 책은 고대 로마사를 기술한 책이다. 신구약 성경을 연구하고 배우며 가르치는 사람들에게 이 책은 어떤 점에서 도움이 될까? 두 가지 면에서 이 책의 유용

5) Ibid.

6) 예를 들어, S. Hornblower, A. Spawforth, and E. Eidinow, eds., *Oxford Classical Dictionary*, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press, 2012); Hubert Cancik, Helmuth Schneider, and Manfred Landfester, *Brill's New Pauly: Encyclopedia of the Ancient World*, 22 vols. (Leiden: Brill, 2011). 특히 우리말로 번역된 책으로 D. Rathbone, ed., 『500장의 일러스트로 만나는 그리스, 로마 문명』, 유재원, 김운용 역 (제주: 케이론, 2011)에는 로마의 사회상을 보여주는 그림, 도자기, 동전, 석상, 건축물 등 여러 시각자료들이 담겨 있다.

성을 말할 수 있다.

첫째, 1차 자료의 가치이다. 대학의 기독교학과 혹은 신학대학원에서 성경을 본격적으로 배울 때 신약개론 혹은 구약개론 등 과목을 수강하는데 그 과목의 일부분으로 성경시대의 역사적, 사회적 배경을 다루곤 한다. 하지만 신약의 배경 혹은 구약의 배경을 다룰 때 1차 자료를 풍부하게 제시하면서 입체적으로 다루는 경우가 거의 없다. 강사의 관점에 따라 사실을 선택적, 개괄적으로 나열하거나 단편적인 일화를 소개하는 정도에 머무른다. 신구약 배경사를 본격적으로 다루는 과목에서도 퍼거슨(E. Ferguson)의 『초대교회 배경사』처럼 1차 자료가 간헐적으로 섞인 해설서가 주로 활용된다.⁷⁾ 이 책 *As the Romans Did*처럼 1차 자료를 다량, 다양하게 소개하는 교과서는 극히 드물다. 마치 성경 본문을 충분히 곱씹지 않고 주석이나 설교집을 아무리 많이 읽더라도 성경의 의미를 제대로 이해하기 어려운 것처럼, 성경시대의 배경이 되는 로마 사회를 제대로 이해하려면 로마 사회의 일상적 모습을 적나라하게 묘사하는 1차 자료를 충분히 접할 필요가 있다. 1차 자료를 읽으면 상상력이 자극을 받고 독자 스스로 원자료를 분석하고 종합하는 능력이 함양된다. 각자가 지닌 이해력과 해석의 관점에 따라 로마 사회에 대한 다양한 해석이 나올 수 있고, 보다 생생하고 풍성하게 성경 시대의 사회와 문화를 이해하게 되는 유익도 얻게 된다.

이 책이 유익한 두 번째 이유는 다루는 내용이 고대 로마 사회라는 점이다. 로마라고는 하지만 주전 2세기 이후로 그리스를 포함한 지중해 연안 전역이 로마 공화국, 그리고 후에는 로마 제국에 편입되었기 때문에 로마 사회는 곧 고대 서양의 전부라고 말할 수 있다. 또, 이 책에서 다루어진 1차 자료들의 저술 시기는 로마 역사 전체에 걸쳐 있다. 따라서 단지 신약성경의 기록 시기만이 아니라 그 이전과 이후 수세기 동안의 이어지는 문화적, 사회적 분위기(milieux)를 역동적으로 보여주는 것이다. 로마 사회사가 우리나라의 성서학 연구와 교육에 특별히 더 중요한 이유가 있다. 앞서 언급했듯이 우리 나라 모든 수준의 교육기관에서 서양고전학의 토대가 거의 전무하다. 그리스와 로마 사회에 대한 기본적인 이해가 부실할 수밖에 없다. 더구나 성서학의 경우 성경 배경의 두 축인 유대적 배경과 그레코-로마적 배경 중에 전자에 치우친 경향이 있다. 구약과 신약의 신학적 연속성을 강조했기 때문일 수도 있고, 단지 그레코-로마 사회에 대한 관심이 부족해서일 수도 있지만 현실적으로 고대 로마 사회와 성경과의 연관성에 대해 이해와 관심이 낮다. 지금까지의 이러한 불균형을 바로잡는 데에도 이 책이 기여

7) E. Ferguson, 『초대교회 배경사』, 제3판, 엄성욱 역 (서울: 은성, 2005).

할 수 있다.

실제로 이 책을 읽어가다 보면 성경에 언급된 내용과 교차되는 지점들을 자주 발견한다. 예를 들어 입양에 관한 부분은 ‘양자’(롬 8:15)를 이해하는데 도움을 주고, ‘몽학선생’(갈 3:24-25; 고전 4:15)이 누구이며 주인의 자녀와의 관계가 어떠했는지 등에 대해서도 이 책이 생생하게 보여준다. 이 책에서 유난히 자세하게 다루고 있는 로마의 종교와 철학은 신약성경 시대의 사상세계를 이해하기 위한 직접적인 자료이다. 그 밖에 군대, 스포츠, 가족, 후견인, 노예 제도, 직업, 교육, 여성의 지위와 역할 등 많은 주제들이 성경의 의미를 밝히는데 도움을 줄 것이다.

<주제어> (Keywords)

로마 사회사, 1차 자료, 비문헌자료, 로마의 종교, 서양고전학.

Roman social history, primary material, non-literary material, Roman religion, classical studies.

(투고 일자: 2017년 7월 31일, 심사 일자: 2017년 9월 4일, 게재 확정 일자: 2017년 10월 26일)

<참고문헌>(References)

- Ferguson, E., 『초대교회 배경사』, 제3판, 엄성옥 역, 서울: 은성, 2005.
- Rathbone, D., ed., 『500장의 일러스트로 만나는 그리스, 로마 문명』, 유재원, 김운용 역, 제주: 케이론, 2011.
- Auanger, Lisa, “Jo-Ann Shelton, *As the Romans Did: Sourcebook in Roman Social History*. 2nd edition. New York: Oxford University Press, 1998. Pp. xxv, 483. ISBN 0-19-508973-1. \$45.00 (hb). ISBN 0-19-508974-X. \$27.95 (pb).”, *Bryn Mawr Classical Review* 1998. 11. 04., <http://bmcr.brynmawr.edu/1998/1998-11-04.html> (2017. 7. 15.).
- Cancik, Hubert, Schneider, Helmuth, and Landfester, Manfred, *Brill's New Pauly: Encyclopedia of the Ancient World*, 22 vols., Leiden: Brill, 2011.
- Hornblower, S., Spawforth, A., and Eidinow, E., eds., *Oxford Classical Dictionary*, 4th ed., Oxford: Oxford University Press, 2012.

<Abstract>

**Book Review – *As the Romans Did:
A Sourcebook in Roman Social History***

(Jo-Ann Shelton, 2nd ed., New York; Oxford: Oxford University Press, 1998)

Jaecheon Cho

(Torch Trinity Graduate University)

Jo-Ann Shelton's *As the Romans Did* is a collection of primary evidence to the political, economic, and social lives of ordinary Roman people. It contains 473 translations of selections from texts, papyri, and inscriptions concerning fifteen broad general areas of Roman life and society. Chapters are about the structure of Roman society, families, marriage, housing and city life, domestic and personal concerns, education, occupations, slaves, freedmen and freedwomen, government and politics, Roman army, the provinces, women in Roman society, leisure and entertainment, and religion and philosophy. Each chapter consists of translations and general commentary. Shelton's selection and treatment of the primary material is tailored for students who do not necessarily have facilities for Greek and Latin texts. The breadth, albeit shallow, of primary texts is one of the major qualities of this book. Translation is clear and easily comprehensible, maybe overly so, but the target readers of this book would appreciate it. Shelton's commentary is generally interesting and brief, a quality both advantageous and disadvantageous. This book serves a wide readership including students of the Bible for the direct relevance of the subjects at hand to the historical milieu in which the Bible was written.