

Journal of Biblical Text Research. Vol. 42.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; April 2018

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] ‘The Association of Raphah(הרפיה הירי)’ in 2 Samuel 21:15-22
----- Changyop Lee / 7
- [Kor.] A Viewpoint on Daily Life and Labor in the Book of Qoheleth: Ecclesiastes 2:18-26
----- Soon Young Kim / 22
- [Kor.] Reconsidering the Translation of παρεδίδετο in 1 Corinthians 11:23
----- SeungHyun Lee / 45
- [Kor.] Reconstruction of Sound Values of New Testament Greek Consonants by the Method of
Internal Reconstruction ----- Sang-Il Lee / 68
- [Kor.] An Investigation into the Translation of Modern Mongolian Bibles: from the Mongolian
Bible Translation Committee Version to the Mongolian Union Bible Society
Version ----- Kyo Seong Ahn / 90
- [Eng.] Social Justice and Divine Righteousness in the Old Testament Wisdom Traditions
----- Manfred Oeming / 115
- [Eng.] Reading Matthew from the Perspective of Marginality
----- Sun Wook Kim / 130
- [Eng.] Revisiting Vocative γύναι in John 2:4: A Plea for Linguistic Realism
----- Vitaly Voinov / 157

• Translated Paper •

- [Kor.] History of English Bible Translations
----- Gerrit J. van Steenbergen(Dong-Hyuk Kim, trans.) / 173

• Book Review •

- [Kor.] *Translating Scripture for Sound and Performance: New Directions in Biblical Studies*
(James A. Maxey and Ernst R. Wendland, eds., Biblical Performance
Criticism 6, Eugene: Cascade Books, 2012) ----- Ji-Woon Yoo / 200

• Report •

[Eng.] A Case Study of Two French Study or “Discovery” Bibles, *La Bible Expliquée (BEX)* and *ZeBible*: Using a Contemporary Plain Language Translation with Abundant Explanatory Material in order to Give New Readers and Young People Access to the Bible Text ----- Katie Badie / 215

사무엘하 21:15-22에 나타난 ‘라파의 협회(‘엘리데 하라파[הַרְפָּה הַלִּידִי’])’

이창엽*

1. 들어가는 말

블레셋 사람들과 같은 강력한 적이 없었다면, 이스라엘은 정치적으로 강인한 단일체를 형성하는 데 쉽지 않았을 수도 있었다.¹⁾ 블레셋과 여러 차례 싸운 사울처럼 다윗과 다윗의 부하들은 블레셋 사람들과 여러 차례 전투를 벌인다.²⁾ 다윗과 그의 부하들이 벌인 여러 차례의 전쟁 가운데 사무엘하 21:15-22는 다윗의 용사들이 일대일 전투의 형식으로 블레셋 사람들과 싸워 그들을 죽인 사건을 다룬 기사이다.³⁾ 여기서 우리가 주목할 단어는 הַרְפָּה הַלִּידִי의 의미이다. 사무엘하 21장은 הַרְפָּה를 네 번 사용하는 반면에, 병행 구절을 담고 있는 역대상 20장에는 הַרְפָּאִים(하레파임)이 한

* University of Sheffield에서 구약학으로 박사 학위를 받음. 현재 안양대학교 신학과 교수.
changyoplee@anyang.ac.kr.

- 1) J. Alberto Soggin, *A History of Ancient Israel: From the Beginnings to the Bar Kochba Rebolt, A.D. 135* (Philadelphia: The Westminster Press, 1984), 52.
- 2) 삼상 17:1-58; 18:5-9, 27, 30; 19:8; 23:1-5; 삼하 5:17-25; 8:1; 21:15-22; 23:9-17.
- 3) 삼상 17:4, 23은 골리앗을 ‘이쉬 하베나임(אִישׁ הַבְּנַיִם)’이라 부르는데 이를 『개역개정』은 “싸움을 돋우는 자”로 번역하고 있다. 그는 기능적인 면에서 이런 역할을 한다. NIV, ESV, NKJ, NRS 등 여러 영어 성경은 אִישׁ הַבְּנַיִם를 승리자(champion)로 번역하는데, 골리앗을 승리자로 이해하기에는 문제점이 더 많은 것으로 보인다. 삼상 17장에 소개된 블레셋과 이스라엘의 전쟁은 골리앗과 다윗의 일대일 대결에서 판결난다. 드보(Roland de Vaux)는 אִישׁ הַבְּנַיִם을 ‘두 사람 가운데 한 사람(the man-between-two)’ 혹은 ‘일대일 전투를 벌이는 사람(the man for combat between two)’으로 소개한다(Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* [New York; Toronto; London: Mcgraw-Hill, 1961], 218). 그러므로 골리앗은 싸움을 돋우는 자, 승리자로 이해하기 보다는 일대일 전사이다. 삼하 21:15-22에서 소개되는 이스라엘과 블레셋의 용사들도 또한 일대일 전사들이다.

번 나오고(대상 20:4), הרפא가 두 번 사용된다(대상 20:6, 8).⁴⁾

이 단어에 대한 기존의 전통적 번역은 거인족의 아들, 혹은 거인족의 소생이라고 해석한다.⁵⁾ 우리는 전통적인 번역이 여전히 타당한지를 확인하기 위해 단수형 형태와 복수형 형태가 의미에서 차이점이 있는지를 살펴봐야 한다. 다른 성경 본문에 사용되는 복수형 형태는 동일한 의미를 가지고 있는지 아니면 전혀 다른 의미로 사용되고 있는지를 살펴보고 이 단어의 복수형이 사용된 다른 역사서 본문과 의미의 차이로 인하여 어떤 차이점을 드러내는지 살펴 사무엘하 21:15-22의 새로운 읽기를 시도하고자 한다.

사무엘하 21장에 사용된 라파의 의미를 명확히 밝혀서 이 어구가 블레셋 사람들과 싸운 다윗의 용사들의 전쟁사를 이해하는 데 시사점이 있는지도 살펴보고자 한다. 본 논문은 전통적인 이해와 해석을 재고하고 블레셋 용사들의 특수성을 살펴보고 해당 본문에 대한 대안적 해석과 읽기를 제시하고자 한다.

2. ‘엘리데 하라파(ילידי הרפה)’의 의미

2.1. ‘알리드(ליד)’와 ‘라파(רפה)’

알리드와 라파가 사용되는 사무엘하 21장 본문은 아래와 같다.

‘라파’의 아들 중에(בילידי הרפה), 삼하 21:16)

‘라파’의 아들 중의(בילידי הרפה), 삼하 21:18)

4) 단수형 형태의 라파가 사용되는 사무엘하와 역대상의 용례를 제외한 다른 본문에는 모두 복수형 형태가 사용된다. 욥기, 시편, 잠언, 이사야에 사용되는 복수형 형태의 רפאים는 대상 20장의 용례와 비교하여 그 의미가 다르다(욥 26:5[죽은 자들의 영들]; 시 88:10[11][유령들]; 잠 2:18[‘스울’로 의역하여 번역한다]; 9:18[죽은 자들]; 21:16[『새번역』은 ‘죽은 사람들’로 번역한다]; 사 14:9[『새번역』은 ‘망령’으로 번역한다]; 26:14, 19[『개역개정』은 14, 19절의 주에 ‘음령’으로 번역한다]). 이 모든 구절들에 사용된 복수형 형태의 רפאים는 죽은 자들을 의미한다. 이 구절들에 사용된 רפאים에 대한 분석은 본 논문의 범위를 넘어선다. 복수형 형태의 רפאים עמק은 지명 이름으로 르바임 골짜기를 의미한다(삼하 5:18, 22 // 대상 14:9; 삼하 23:13 // 대상 11:15; 수 15:8; 18:16; 사 17:5). 단수 형태 רפא 혹은 רפה는 인명으로 사용된다(רפא-대상 4:12; 8:2; רפה-대상 8:37; רפוא-민 13:9; רפאל-대상 26:7; רפיה-대상 4:42; 7:2; 9:43; 느 3:9).

5) Johannes C. de Moor, “Rapi’ma-Rephaim”, *ZAW* 88 (1976), 337; Brian B. Schmidt, *Israel’s Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996), 267, 271; A. Graeme Auld, *I & II Samuel: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), 575; R. Mark Shipp, *Of Dead Kings and Dirges: Myth and Meaning in Isaiah 14:4b-21* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), 115.

그도 ‘라파’의 소생이라(לִידֵי הַרְפָּה, 삼하 21:20)

‘라파’의 소생이라(לִידֵי הַרְפָּה, 삼하 21:22)

16, 18절(대상 20:4)의 לִידִים 또는 לִידיים(예라딤)은 명사 형태이고, 20, 22절은 칼 수동형 완료 동사이다.⁶⁾ BHS 읽기와 달리 20절 하반절은 명사 문장으로 볼 수 있다. 그러면 ‘베감 후 올라드 레하라파(לִידֵי הַרְפָּה)’는 “그 또한 라파에게 ‘알리드(לִידֵי)’이다”로 번역할 수 있다. 한편, 마지막으로 언급되는 22절의 ‘올레두(לִידֵי)’는 미완료 동사 형태이므로 동사로 읽는 게 자연스럽다.

『개역개정』에 따르면 다윗의 용사들이 죽인 네 명의 블레셋 사람들은 이 스비브눔(16절), 삽(18절), 손가락과 발가락 각각 여섯인 사람(20절)으로 각각 라파의 소생으로 소개한다. 그리고 엘하난이 죽인 골리앗은 직접적으로 라파의 소생으로 19절에서 언급되지는 않지만,⁷⁾ 마지막 22절에 종합적으로 골리앗이 포함된 네 사람을 가드의 라파의 소생으로 소개한다. 『개역개정』은 사무엘하 21장에 사용된 라파를 ‘거인족’이라 번역하고, 역대상 20장에 사용된 르파임(대상 20:4)과 라파(대상 20:6, 8)는 ‘키가 큰 자’로 번역한다.

2.2. ‘알리드(לִידֵי 또는 לִידֵי)’의 의미

러뢰(Conrad E. L’Heureux)는 민족이나 시조의 이름과 연관되어 사용되는 ‘베네(בְּנֵי)’와는 달리 לִידֵי는 출생보다는 입양, 통과 의례, 성별을 통해 특별한 공동체 구성원이 된 자들을 가리키는 것으로 이해한다.⁸⁾ 이들은 군사적인 일을 감당하는 종이나 노예이다. 아브라함은 집에서 “길리고 훈련된

6) 전통적으로는 푸알 완료 형태로 읽는다(Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic* [Peabody: Hendrickson Publishers, 2004], 408-409). 한편 대상 20:6, 8은 니 팔 완료 형태이다(C. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew* [Nashville: Abingdon Press, 1995], 324).

7) 버건(Robert D. Bergen)은 골리앗도 라파 중의 하나라고 본다. 그는 명시적으로 밝히지는 않지만, 라파의 의미를 거인으로 보는 듯하다(Robert D. Bergen, *1, 2 Samuel, The New American Commentary* [Nashville: B & H Publishing Group, 1996], 450). 물렌(E. Theodore Mullen)도 거인으로 이해한다(E. Theodore Mullen, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* [Chicago: Scholars Press, 1980], 263).

8) Conrad E. L’Heureux, “The yelide harapa - A Cultic Association of Warriors”, *BASOR* 221 (1976), 83-84. 스 4:4에 언급되듯이 그 땅의 사람들(‘암 하아레츠[עַמֵּי הָאָרֶץ]’)과는 대조적으로 ‘베네 이스라엘(בְּנֵי יִשְׂרָאֵל)’은 혈통적 관점의 이스라엘 백성을 말할 뿐 아니라 여호와 하나님을 섬기는 자들의 공동체와 연관해서 사용된다(Diana Edelman, *The Origins of the ‘Second’ Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem* [London: Equinox, 2005], 225-226).

(ילידים) 삼백십팔 명을 거느리고” 사로잡힌 그의 조카 롯을 단까지 쫓아간다(창 14:14). 이처럼 יליר는 자연적 출생을 강조하기 보다는 입양, 통과 의례, 성별을 통해 군사적 목적을 담당하는 자들이다.⁹⁾ 사무엘하 21장의 ילירים은 군사적 목적을 수행하는 자들로 전문적인 군사로 전쟁에 헌신한 자들을 가리킨다.

소위 라파의 소생(ילירי הרפה)과 같은 조합으로 사용된 예는 아낙의 소생(ילירי הענק, 민 13:22, 28; 수 15:14)이다. 아낙의 소생(ילירי הענק)은 아낙 자손(בני ענק)과 동일 개념으로 사용되고 있다(민 13:33).¹⁰⁾ 하지만 칠십인역은 민수기 13:33에서 아낙 자손(בני ענק)이라는 표현을 사용하고 있지 않다. 아낙 자손(בני ענק)이라는 표현을 사용하지 않는 칠십인역의 읽기를 따르면 민수기 13:22, 28은 33절처럼 아낙 자손이라는 혈통적인 인종을 소개하는데 목적이 있는 게 아니라 이스라엘 백성들이 가나안 땅을 정탐할 때 가나안 땅에 용병인 아낙의 소생들인 아히만, 세새, 달매가 있었음을 소개하는데 있다. 이처럼 라파의 소생과 아낙의 소생을 언급할 때 사용된 표현들은 혈통적이거나 인종적 분류를 말하는 데 목적이 있지 않다. 이들은 전쟁을 하기 위해 특별히 구별된 공동체 구성원이다.¹¹⁾

만약 라파의 소생이라는 표현에서 소생이라는 단어가 혈통적이거나 인종적인 의미를 지시하지 않는다 할지라도, 소생이라는 표현은 사용할 수 있을 것이다. 하지만 소생은 혈통적이고 인종적인 의미로 사용될 수 있는 오해의 소지를 다분히 담고 있기에, 필자는 이보다는 특정한 목적을 위해 만들어진 두 사람 이상의 단체를 뜻하는 ‘협회(協會)’라는 표현이 더 적합한 번역이라고 생각한다. 그러므로 필자는 사무엘하 21장에 언급된 ילירי הרפה는 라파의 소생(ילירי הרפה)보다는 ‘라파의 협회’로 번역한다.

2.3. 놉, 곱, 가드, 게셀

곱, 가드, 게셀은 사무엘하 21장과 역대상 20장에 사용되는 지명이다. 곱을 언급하는 사무엘하 21:18의 병행구절인 역대상 20:4는 곱이 아닌 게셀을

9) Roland de Vaux, *Ancient Israel*, 219.

10) 밀그롬(Jacob Milgrom)은 신 2:11에서 사용된 아낙 족속(ענקים)과 르바임(רפאים)이 동일 대상을 지시한다고 본다(Jacob Milgrom, *Numbers* [Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989], 103). 하지만 티게이(Jeffrey H. Tigay)는 문맥상 신 2:11의 아낙 족속과 르바임은 서로 비교의 대상으로 소개되고 있다고 본다(Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy* [Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996], 27).

11) 드보는 집의 소생(창 14:14)에 대해서는 군사적 목적으로 구별된 자로 소개한다(Roland de Vaux, *Ancient Israel*, 219). 대부분의 영어 성경은 아브라함의 집에 이들이 태어났다(born)고 번역한다.

언급한다. BHS는 18절에 곱이라고 말하는 반면에 칠십인역은 가드로 읽는다. 칠십인역 18, 20, 22절은 모두 가드를 지명으로 소개한다. 칠십인역의 읽기를 따르면 BHS에서 소개된 곱은 가드와 같은 장소일 수 있다. 『개역개정』은 사무엘하 21:16의 두 번째 단어인 ‘브놉’을 인명의 일부분으로 ‘이스비브놉’이라는 사람 이름으로 번역한다.¹²⁾ 이와는 달리 16절의 두 번째 단어인 ‘브놉’과 18, 19절의 ‘브곱’은 전치사 ‘베(ב)’를 사용하여 장소를 의미하는 어구로 읽을 수 있다. 이러한 대안적 읽기를 받아들인다면, 사무엘하 21장과 역대상 20장에 사용된 지명인 곱, 가드, 게셀에 덧붙여 놉이 지명으로 포함될 수 있다.

16절의 놉을 인명이 아니라 도시나 지역 이름으로 읽는 독법을 취하면, 16절의 놉은 18, 19절의 곱처럼 도시 이름을 가리킨다.¹³⁾ 16절의 ‘놉’은 칠십인역이 소개하듯이 18, 20, 22절의 ‘가드’ 지역이나 그 주변에 위치하였을 가능성이 있다. 이렇게 읽으면 15-22절에서 사건이 벌어지는 장소는 모두 가드와 연관된다(<표1> 참조).

<표 2> 사무엘하 21:15-22와 역대상 20:4-8에 언급된 지명

	삼하 21:16	삼하 21:18/ 대상 20:4	삼하 21:19	삼하 21:20/ 대상 20:6	삼하 21:22
『개역개정』		곱/게셀	곱	가드/가드	가드
LXX		가드/게셀	곱	가드/가드	가드
필자의 BHS 읽기	놉	곱/게셀	곱	가드/가드	가드

BHS 본문은 놉과 곱을 동일한 장소로 말하지 않는다. 하지만 놉은 지명으로 읽을 수 있는 확률이 높아진다. 놉을 곱처럼 장소명으로 읽으면 16절은 다른 정보를 제공한다. 16절에 처음 언급되는 ‘베이쉬부(וישבו)’를 동사로 읽고,¹⁴⁾ ‘베놉(בנוב)’을 장소적 정보를 제공하는 것으로 읽으면 16절 상반절은

12) 탈몬(Shemaryahu Talmon)은 16절의 두 어구인 בנוב וישבו를 인명으로 이해하여 ‘이스비브놉 사람(the Nobite)’으로 읽고, 놉(בנוב)을 놉의 아들(בן בנו)로 읽어도 본문의 의미에 있어서 변화가 없다고 주장한다(Shemaryahu Talmon, “Biblical Repaim and Ugaritic ru/i(m)”, *Hebrew Annual Review* 7 [1993], 239, n. 18). 한편 인명으로 읽은 칠십인역은 בנוב וישבו 중 두 번째 어구인 בנוב이 생략되어 있다(κατὰ ἰσοβί).

13) Ralph W. Klein, *1 Chronicles*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 409를 참조하라.

14) 맥카터(P. Kyle McCarter)는 ‘베이쉬부(וישבו)’를 사로잡다(שבח)+3인칭 대명사 접미의 결합 형태로 읽어 “그리고 그가 그를 붙잡았다(he captured him)”로 해석한다(P. Kyle McCarter, *2 Samuel* [Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1984], 447-448; A. A. 앤더슨, 『사무엘하』, 권대영 역 [서울: 솔로몬, 2001], 419 참조).

“라파의 협회 중에 일부는 놉에 거주하였고(וַיֵּשְׁבוּ בְּנוֹ אֲשֶׁר בְּיַדֵּי הַרְפָּה) 그의 창 의 무게는 놉 삼백 세겔이었고 그는 새 무기를 차고 다윗을 죽이려고 한다 (죽이겠다)고 말했다”로 번역할 수 있다. 『개역개정』의 번역과는 달리 사무엘하 21:16은 블레셋 사람의 이름을 알려주는 데 목적이 있지 않다. 대신에 블레셋의 일대일 용사가 살았던 거주지인 장소와 그의 소속을 일러 준다.

16-17절에 첫 번째로 소개되는 블레셋 사람은 무명인 반면에 18절과 19절에 소개되는 블레셋 용사의 이름은 각각 삽과 골리앗이다. 마지막으로 20절에 소개되는 사람은 16절에 소개된 사람과 마찬가지로 무명이다. 처음으로 16절에 소개된 사람은 그의 이름보다 그가 가진 무기나 그가 한 말에 초점을 두어 소개된 반면에, 20절은 무명의 사람의 신체를 자세히 소개한다.¹⁵⁾ 이에 반해 다윗의 용사들의 이름은 모두 언급된다. 그들의 이름은 각각 스루야의 아들 아비새, 베들레헬 사람 야레오르김의 아들 엘하난, 다윗의 형 삼마의 아들 요나단이다. 결론적으로 소개하는 구절인 22절에서 다윗의 부하들이 죽인 블레셋 사람들은 모두 가드의 네 사람 모두 ‘라파’와 연관된 자들이다. 본문은 이들 모두 가드와 연관된다고 소개한다. 가드라는 도시는 네 명의 일대일 전투원들의 출생지가 아닌 일대일 전투원들이 소속된 본거지인 도시 국가를 가리킨다.¹⁶⁾ 그러므로 우리는 라파의 협회는 도시 국가를 형성했던 가드와 연관된 자들이었음을 확인할 수 있다.

15) 『개역개정』은 מַדּוֹן אִישׁ을 ‘키가 큰 자’로 번역한다. BDB는 삼하 21:20에 사용된 מַדּוֹן을 ‘마돈(מַדּוֹן, 다툼, 싸움)’으로 읽지 않고 מַדָּה(크기, 키)로 읽을 것을 제안한다(Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *BDB*, 551). 이렇게 읽으면, 대상 11:23; 20:6(병행구절)이 소개하는 מַדָּה אִישׁ (man of size, stature, 키의 사람)와 같은 형태가 된다. 맥카터에 따르면 역대기의 사무엘서 읽기는 처음 읽기(primitive reading)로 볼 수 있고 역대기 저자가 이해한 원본문의 의미는 ‘신체의 키’를 의미한다고 주장한다(P. Kyle McCarter, *2 Samuel*, 449; Ralph W. Klein, *1 Chronicles*, 409). 한편 칠십인역은 이를 ‘마돈의 사람(man of Madon)’으로 번역하고 있다(Bernard A. Taylor and Paul D. McLean, “2 Reigns”, Albert Pietersma and Benjamin G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint* [New York; Oxford: Oxford University Press, 2007], 293). 칠십인역은 케레의 독법에 따라 그대로 읽어 마돈의 사람으로 보았고, 이는 ‘다투는 자(מַדּוֹן אִישׁ, 렘 12:10 참조)’의 의미를 가진다. BHS 히브리어 본문은 ‘미디안 사람(מַדּוֹן אִישׁ, man of Midian)’으로 쓰여 있지만(케티브), ‘마돈의 사람(man of Madon)’으로 읽기를 제안한다(케레). MT의 제안을 따라 읽으면 이 사람의 키를 강조하지 않는다. 그는 비정상적으로 손가락과 발가락 각기 여섯 개씩 가진 사람이지만 그는 일대일 용사였다.

16) 블레셋 일대일 용사들이 사용한 무기는 그들의 키가 크고 장대함을 말한다(Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy*, 27). 수 11:22에서는 이스라엘 사람들이 아낙 사람들을 산지 지역에서 진멸하고 오직 가사, 가드, 아스돗에만 남았다고 밝힌다. 아낙 사람들은 신체가 큰 백성(עַמְּנוּגְדוֹל רוּם)으로 불리었다(신 9:2). 이들이 역사적으로 블레셋의 정예병으로 참여했을 수도 있다. 하지만 이들은 르바임이나 라파로 불리지 않는 사실을 주목해야 한다.

2.4. ‘하라파(הַרְפָּה)’의 문법적 형태

우리는 먼저 라파에 덧붙여져 있는 정관사 ה의 형태와 의미에 대해 살펴볼 필요가 있다. 정관사를 가진 명사는 전치사와 결합하면 정관사 ה는 생략되어야 하는데 להַרְפָּה는 생략되지 않은 형태이다.¹⁷⁾ 야벳(Sara Japhet)은 사무엘하 21:20, 22에 언급되는 להַרְפָּה의 형태에 주목한다. 그녀는 정관사 ה가 라파라는 단어에 붙은 것이 아니라 단어 전체가 한 어머니의 이름인 하라파(Haraphah)로 읽을 수 있다고 말한다. 이렇게 읽을 경우 하라파는 고유 명사이고 “그들은 한 어머니(Haraphah)의 아들들이다”로 읽게 된다. 그녀는 이러한 첫 번째 해석과는 달리 이 이름은 기원과 의미가 불명확한 보통 명사일 수도 있다고 본다.¹⁸⁾

만약 라파가 고유 명사라면 정관사 ה를 취할 수 없다.¹⁹⁾ 하지만 라파가 별칭의 의미를 가지는 보통 명사로 이해하면 정관사를 취할 수 있다. 사무엘하 21:20, 22에서 전치사 다음에 라파 앞에 덧붙여진 ה가 정관사이면 생략되어야 하는데도 생략되지 않았다. 이러한 이해는 현대 학자들이 저술한 히브리어 문법 법칙과는 달리 이를 예외적으로 따르지 않는 경우로 볼 수 있다.²⁰⁾ 이 같은 논의를 따르면 라파는 고유 명사가 아니라 어떤 존재를 가리키는 별칭인 보통 명사로 읽을 수 있다.

라파는 무엇을 의미하는지에 대해 보자. 히브리어 동사 ‘라파(רָפָה)’는 ‘놓아주다, 가라앉다, 게으르다, 약하다’의 의미를 가진다. 이와는 달리 역대상 20:6, 8에는 רָפָה를 사용하지 않고 ‘고치다, 치료하다’의 뜻을 가진 רָפָא로 언급된다. 얼핏 보면 두 단어를 혼용해서 쓸 수 있다는 것은 의미보다 발음을 중요하게 여기는 것처럼 보이지만, 사무엘서의 저자는 긍정적 의미를 가진 רָפָא보다는 부정적인 의미로 사용될 수 있는 רָפָה를 사용하여 블레셋 용사들을 약한 자, 패배자로 소개하는 의도를 보여준다.²¹⁾ 원래의 단어는

17) Sara Japhet, *I & II Chronicles*, 367.

18) Ibid.

19) 여호와, 다윗, 야곱, 가나안, 소돔 등의 경우처럼 고유 명사는 정관사를 취할 수 없다. 하지만 인종적인 이름을 의미할 때는 정관사를 취할 수 있다(Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar* [Mineola: Dover Publications, 2006], §125d; Conrad E. L'Heureux, “yelide harapa”, 84). 앤더슨은 하라파를 고유 명사로 읽는다(A. A. 앤더슨, 『사무엘하』, 권대영 역 [서울: 솔로몬, 2001], 419).

20) 게제니우스(Wilhelm Gesenius)도 이를 예외적 경우로 지적한다(Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, §35n).

21) R. Gordis, “Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings”, *Jewish Quarterly Review* 27 (1936), 55-56; Shemaryahu Talmon, “Biblical Repair and Ugaritic rpu/i(m)”, 238, n. 17; Johannes C. de Moor, “Rapi'ma-Rephaim”, 340-341; Christopher B. Hays, ““I Set Before You Death and Life”: The Rhetoric of Death in First Isaiah”, Ph.D. Dissertation (Emory University, 2008), 186.

역대기가 소개하는 הרפא였을 가능성이 있다.²²⁾

2.5. ‘하라파(הרפא)’의 의미

라파는 무엇을 지칭하는가? 야벳은 הרפא가 거인족이라는 공통된 혈통적 기원을 말할 수 있다고 보았다. 하지만 사무엘하 21장은 이 단어를 사용하여 언급되는 모든 사람들의 신체적 외형적 특수성을 언급하지만 거인족 자체를 강조하지 않는다. 사무엘하 21장에 언급된 הרפא는 르바 족속(הרפאים, 창 14:5)과 같은 표현인가 아니면 다른 의미를 가지는가? 창세기, 신명기, 여호수아서에 소개되는 르바(르바임) 족속은 일반적으로 가나안 땅의 다른 족속과 함께 인종적 구분에 따라 실재했던 족속으로 소개한다(창 14:5; 15:20; 신 2:11, 20; 3:11, 13; 수 12:4; 13:12; 17:15).²³⁾

역대기 저자는 הרפא 대신에 הרפא를 역대상 20:6, 8에서 사용한다. 역대기 저자는 또한 역대상 20:4에서는 הרפא뿐만 아니라 הרפאים도 사용한다. 야벳에 따르면, 역대기 저자는 용사인 블레셋 사람들을 르바임 족속으로 동일시하려고 한다.²⁴⁾ 역대기 저자는 הרפא보다 הרפאים을 먼저 언급하여 이 단어의 뜻이 르바임 족속을 의미할 수 있음을 소개하고 난 뒤 뒤이어 소개되는 הרפא도 동일한 의미로 읽을 것을 제안한다. 독자는 역대기 저자의 이러한 단어의 배치에 따라 הרפאים과 הרפא를 유사한 의미를 가지는 것으로 해석할 경향이 있다. 하지만 야벳은 역대기 저자의 이렇게 동일시하는 입장은 역사적으로 자명한 것은 아니라고 말한다. 여기서 우리는 역대기 저자의 해석적 전이해가 작용한 것으로 볼 수 있다.

역대기에 기술된 바의 의도와 어울리는 해석을 취하는 탈몬(Shemaryahu

22) 사울의 아들 이스보셋과 요나단의 르비보셋은 에스바알과 므립바알로 역대기에서 불린다(대상 8:33, 34).

23) 클라인(Ralph W. Klein)은 הרפא가 르바임 족속을 의미한다고 본다(Ralph W. Klein, *I Chronicles*, 411). 일련의 학자들은 르바임을 인종적 용어로 보지 않는다. 크레이기(P. C. Craigie)는 르바임은 인종적인 용어로 보기는 어렵다고 보았다(P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* [Grand Rapids: Eerdmans, 1976], 111). 메이스(A. D. H. Mayes)는 신 2:11의 르바임을, 인종적 분류에 따른 실제의 족속이라고 말하지 않고 이스라엘 백성들이 팔레스틴 땅에 오기 전에 거주했으리라 보이는 전설적인 거주민으로 본다(A. D. H. Mayes, *Deuteronomy* [Grand Rapids: Eerdmans, 1979], 137). 스미스(Mark S. Smith)는 창세기와 신명기의 저자가 전설적인 거인이었던 르바임을 일반적인 족속 이름으로 변형시켰다고 말한다. 스미스는 הרפא는 라파(르바)라는 조상의 이름을 딴 라파(르바) 족속(the Raphites)에 대한 별칭으로 용사들을 가리킨다고 본다(Mark S. Smith, “Rephaim”, David Noel Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5 [New York: Doubleday, 1992], 675).

24) Sara Japhet, *I & II Chronicles*, 367.

Talmon)은 단수 형태로 사용된 הרפה/הרפא는 복수 형태로만 사용된 인종적 표기(gentilic plurale tatum)인 הרפאים과 동일하다고 주장한다. 그는 הלִידי הרפה는 블레셋 민족이 가나안 땅에 진입할 때 살아남은 가나안의 원주민으로 본다.²⁵⁾ 하지만 르바임 족속이 블레셋 지역으로 이주하여 블레셋 사람들의 군대 구성원이 되었다는 주장도 먼저 증명해야 한다. 사무엘하 21장은 이러한 단어 조합이나 견해를 지지하지 않는다. הרפה הלִידי라는 표현이 블레셋 사람들과 동일한 인종적 의미로 분류하여 이해해야 하는 것도 증명되지 않았다. 그러므로 이 단어를 혈통적이나 인종적으로 보기는 어렵다. 본문은 이 용사들이 블레셋 사람의 군대에 특수한 목적을 가진 용병으로 싸웠다고 밝힐 뿐이다.²⁶⁾

역대기보다 먼저 쓰인 사무엘서에는 복수 형태인 הרפאים은 전혀 사용하지 않고, 오직 רפה만 나타난다. הרפא를 인종적으로 읽으려는 역대기 저자의 해석과는 달리 단수 형태로 사용된 רפא만을 사용하고 있는 사무엘하 21장은 복수 형태를 전혀 사용하고 있지 않는 사실로부터 우리는 이 단어가 인종적인 의미로 이해하는 해석을 지양하고 있음을 알 수 있다.²⁷⁾ 야벳의 주장처럼 블레셋 사람들과 르바임 족속은 동일시 될 수 없다. 그러므로 인종적 읽기를 시도하는 탈몬의 입장도 그 근거가 약해지므로 הרפה이나 הרפא의 일차적 의미는 인종이나 종족을 가리키지 않는다.

둘째로, 어떤 학자는 사무엘하 21장에서 4번 사용된 ‘라파(הרפה)’를 헬라어로 읽을 것을 제안한다.²⁸⁾ ‘라파(הרפה)’를 헬라어로 읽으면 군사 무기인 ‘ἀρμη(하르페)’는 칼(scimitar)의 뜻을 가진다. 라파는 즉 군사 무기를 의미한

25) Shemaryahu Talmon, “Biblical Repaim and Ugaritic rpu/i(m)”, 239. 티개이도 הרפה를 집합적인 의미를 가진다고 본다(Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy*, 349).

26) 탈몬은 이 용사들은 블레셋 사람의 군대에 용병이나 동맹군으로 싸웠다고 밝힌다 (Shemaryahu Talmon, “Biblical Repaim and Ugaritic rpu/i(m)”, 239-240).

27) 러뢰(Conrad E. L’Heureux)는 라파를 르바임 족속의 조상 이름으로 이해한다(Conrad E. L’Heureux, *Rank Among the Canaanite Gods: El, Baal, and the Rephaim* [Atlanta: Scholars Press, 1979], 112). 그는 הרפה הלִידי를 라파의 후손들로 이해하여 출생학적인 의미를 가진다고 해석한다. 그는 그의 짧은 논문에서 רפאים은 말이 이끄는 병거를 모는 왕이나 귀족들을 가리켰고, 이들은 신체가 장대했던 것이 기억되었다고 본다. 성경은 이들에 대한 이러한 사회-군사적 특징을 제거하여 버리고 인종적인 집단으로 이해하게 되었다고 주장한다 (Conrad E. L’Heureux, “The Ugaritic and Biblical Rephaim”, *Havard Theological Review* 67 [1974], 273; E. Theodore Mullen, *Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, 263-264 참조). 올드(A. Graeme Auld)도 라파는 조상(progenitor)으로 해석한다(A. Graeme Auld, *I & II Samuel*, 579). 러뢰의 이러한 역사적 재구성과 추론은 가능한 추론이라 할 수 있지만, 증명해 내기는 어렵다. 삼하 21장 본문은 결코 인종적 관심이나 출생학에 관심을 기울이지 않는다.

28) F. Willeson, “The Philistine Corps of the Scimitar from Gath”, *Journal of Semitic Studies* 3 (1958), 331; P. Kyle McCarter, *2 Samuel*, 450과 Roland de Vaux, *Ancient Israel*, 242 참조.

다. 라파의 협회(הַרְפָּה הַלִּידי)는 칼의 무리들, 칼의 부대로 읽을 수 있게 된다. 이 부대는 블레셋의 특수 엘리트 부대로 칼을 상징으로 하는 부대이다. 하지만 라파에 대한 마소라 학자들과 칠십인역의 읽기는 어떤 존재를 가리키는 이름으로 해석하는 것을 지지한다.²⁹⁾

마지막으로 라파는 고유 명사나 인종적 분류로 볼 것이 아니라 어떤 존재를 가리키는 별칭으로 읽는 것이 대안이 될 수 있다. 하지만 블레셋 사람들이 섬긴 신의 고유한 이름이 무엇인지 확인하기 어렵다.³⁰⁾ 맥카터(P. Kyle McCarter)는 사무엘하 21:22에서 밝히듯이 도시명과 연관된 신의 별칭이라고 제안한다. 블레셋 사람들이 섬긴 신의 별칭은 בְּנַת הַרְפָּה(Rapha-in-Gath)이다.³¹⁾ 우리는 사무엘하 21:22를 다음과 같이 번역할 수 있다.

“이 넷은 가드의 라파(בְּנַת הַרְפָּה)의 협회였는데 다윗의 손과 그의 부하들의 손에 넘어졌더라”

사무엘하 21장과 역대상 20장은 결코 라파라는 단어를 사용하여 신화적인 존재의 후예나 신적인 존재와 유사한 자로 신격화하여 블레셋 용병을 소개하지 않는다. 성경본문은 다만 블레셋 용사를 그들의 신의 별칭인 라파와 연관하여 소개한다. 복수형태인 ‘레파임(רַפְּאִים)’의 의미가 죽은 자들의 음령으로 사용되는 읍기, 시편, 잠언, 이사야서에 소개되는 구절들과는 다르게 사무엘하 21장의 라파는 블레셋 사람들이 섬긴 신의 이름을 가리키며, 블레셋 사람들이 섬긴 신의 고유한 이름이 아니라 치료자의 의미도 담

29) Alfred Rahlfs, ed., *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979), 612-613 참조.

30) 러되는 그의 첫 번째 설명과는 달리 라파를 가드에 있는 용사들 협회(warrior guild)의 신적인 후원자로 설명한다. 우가릿의 경우와는 달리 라파가 엘 신과 동일시되는지 확인할 수 없다고 말한다(Conrad E. L'Heureux, *Rank Among the Canaanite Gods*, 222).

31) 맥카터는 이와 유사한 표현으로 헤브론의 여호와(יְהוָה בְּחֶרְוֹן), Yahweh-in-Hebron, 삼하 15:7), 기브온의 여호와(יְהוָה בְּגִבְעֹן), Yahweh-in-Gibeon, 삼하 21:6) 등을 예로 든다(P. Kyle McCarter, *2 Samuel*, 450). 이와 유사한 예로 ‘길갈의 여호와(삼상 11:15; 15:33)’, ‘예루살렘의 여호와(왕하 23:23)’, ‘예루살렘의 하나님(대하 32:19; 스 7:19)’ 등이 있다.

북부 시나이 사막의 중간 기착지로서, 가데스 바네아로부터 남서쪽으로 40km 떨어진 쿤틸레트 아즈룻(Kuntillet ‘Ajrud)에서 나온 주전 8세기경 금석문에 ‘사마리아의 여호와’라는 표현이 있다. 제의적 장소가 있는 쿤틸레트 아즈룻은 상인들이 머무는 중간 기착지였다(Nadav Na’aman and Nurit Lissovsky, “Kuntillet ‘Ajrud, Sacred Tree and the Asherah”, *Tel Aviv* 38 [2008], 186-208 참조; Othmar Keel and Christoph Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel* [Edinburgh: T&T Clark, 1998], 210-248). 이 표현에서 우리는 신명이 도시명과 연결된 것을 볼 수 있다. 여호와와 성전이 북이스라엘의 수도였던 사마리아에 있었고, 그는 남 유다와 북 이스라엘이 섬긴 신이었음을 확인할 수 있다(Nadav Na’aman and Nurit Lissovsky, “Kuntillet ‘Ajrud, Sacred Tree and the Asherah”, 200).

을 수 있는 신의 별칭이다.³²⁾ 이 별칭은 블레셋 신의 본질보다는 건강한, 활기찬, 활발한 등의 신의 성품을 나타낸다.³³⁾ 라파의 이름으로 특별하게 모인 이들은 블레셋의 특수 부대원이라 할 수 있다.³⁴⁾

라파라는 이름은 블레셋 사람들에게는 긍정적 의미를 가지지만, 사무엘서 저자는 이 단어를 부정적인 의미로 읽을 것을 권하며 역대기와 다른 철자를 사용한다. 블레셋 신의 별칭인 라파에게 소속된 블레셋의 용병들은 여호와의 군대의 용사인 다윗의 용사들보다 뛰어날 수 없었다. 사무엘하 21:15-22는 여호와의 이름은 등장하지 않지만, 블레셋의 신과 여호와 중에 누가 참 신인가를 보여주는 사무엘상 5:1-6:21, 사무엘상 17장과 연관 지어 생각해 볼 수 있다. 사무엘상 5:1-6:21에는 용사들이 서로 전쟁을 치르지는 않지만 일련의 사건에서 확인하듯이 여호와만이 참 신이고 최고의 신임을 드러낸다.³⁵⁾ 골리앗은 그의 신들의 이름으로 다윗을 저주하지만,³⁶⁾ 다윗과 골리앗의 일대일 대결에서 다윗은 여호와가 참 신임을 드러낸다(삼상 17장). 사무엘하 21:15-22는 여호와의 이름을 전혀 언급하지 않지만 여호와가 전쟁에서 최종적인 승리를 이스라엘 백성에게 주는 분임을 간접적으로 증거하는 본문이 될 수 있다.

3. 나가는 말

라파가 단수 형태로 사용된 사무엘하 21장과 역대상 21장은 다른 역사서 본문에서 사용된 복수 형태가 지시하는 종족 개념으로 사용되는 것과 구별되어야 한다. 한편 지혜서와 선지서에 사용되는 지하 세계와 연관해서 읽

32) 히브리어 문법에 의하면 치료자를 의미하기 위해서는 ‘로페’로 읽어야 하나, 마소라 학자들은 라파로 읽었다. 맥카터는 우가릿의 **רפאם**과 성경에 언급되는 **רפאים**이 지하 세계와 관련되기에 ‘건강하다’의 뜻을 가진 어근과는 어울리지 않지만, 지하세계의 신의 별칭으로 ‘건강한 자’로 완곡적으로 표현했다고 본다(P. Kyle McCarter, *2 Samuel*, 450). 필자는 시가 지혜서와 선지서에 언급되는 **רפאים**은 지하 세계와 관련된 것은 인정한다. 하지만 삼하 21장과 대상 20장에 각각 언급되는 **הרפה**와 **הרפא**는 지하 세계와 전혀 관련되지 않는다.

33) Conrad E. L’Heureux, *Rank Among the Canaanite Gods*, 123, 217; E. Theodore Mullen, *Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, 262.

34) 블레셋 용병들 자신은 결코 신적인 존재가 아니다. 그들은 모두 병거병 부대의 일원이라고도 볼 수 없다. 삼하 21장과 대상 20장은 이를 지지하지 않는다.

35) 이창엽, “사무엘상 5-6장에 나타난 **עפלים**의 의미”, 『성경원문연구』 39 (2016), 26-41 참조.

36) **הרפה**와 ‘능욕하다’의 뜻을 가진 **רפ** (삼하 21:21; 대상 20:7)는 언어 유희의 측면도 있다(E. Kutsch, “hrp II”, G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 5 [Grand Rapids: Eerdmans, 1986], 212 참조).

는 것과는 다르다. 사무엘하 21장의 라파의 의미는 분명히 구별되어야 한다.

사무엘하 21:15-22는 거인이라는 신체의 건장함을 소개하는 데 초점이 있는 게 아니라 블레셋 용사들은 군사적 목적으로 특별하게 선택된 장병들로 구성된 특수 부대원이었음을 밝힌다. 손, 발가락 6개를 가진 자는 장애인이라 아니라 특별한 신체 구조를 가진 건장한 자였지만, 다윗의 부하들이 이들을 죽여 다윗의 부하들의 용맹함을 드러낸다. 다윗이 일대일 용사로 골리앗과 싸워 이겼듯이 다윗의 부하들도 일대일 싸움에서 이긴다.

사무엘하 21장에 언급되는 הרפא 'רלידי'는 전문적인 용병으로 블레셋 신의 별칭인 라파라는 신적인 존재와 연관된다. 이들은 라파에게 헌신한 부대원이다. 라파는 고유 명사가 아니기에 신의 직접적인 이름을 의미하지 않는다. 필자는 사무엘하 21:15-22에 사용된 라파를 거인족이라는 인종적으로 해석하는 것을 지양하고, '엘리데 하라파(הרפא 'רלידי)'를 '라파의 협회(協會)'로 번역할 것을 제안한다. 우리는 라파의 협회를 혈통적이거나 인종적으로 읽지 말아야 한다. 이들은 전쟁을 하기 위해 특별히 구별된 구성원이었다. 그들은 블레셋의 엘리트 군인이 된 라파의 협회로서 일대일 전투에 참여하지만, 이스라엘 정예 용사들이 이들을 능욕하고 그들을 일대일 전투에서 이긴다. 다윗의 통치를 거치면서 이스라엘은 블레셋보다 정치적으로 강한 단일체를 형성하게 된다. 사무엘하 21:15-22는 블레셋과 벌인 일대일 전투와 연관된 초기 왕정 시대의 이스라엘 전쟁 역사의 한 단면을 잘 보여주는 본문으로 그 시대의 전쟁사를 이해하는 데 적지 않은 시사점을 제공한다.

<주제어>(Keywords)

라파, 협회, 블레셋, 다윗, 골리앗.

Raphah, Association, Philistine, David, Goliath.

(투고 일자: 2018년 1월 30일, 심사 일자: 2018년 3월 12일, 게재 확정 일자: 2018년 4월 20일)

<참고문헌>(References)

- Rahlf's, Alfred, ed., *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- 앤더슨, A. A., 『사무엘하』, 권대영 역, 서울: 솔로몬, 2001.
- 유윤종, “우가릿 문학의 rp'm과 구약성서”, 『구약논단』 8 (2000), 221-249.
- 이창엽, “사무엘상 5-6장에 나타난 עַפְלַיִם의 의미”, 『성경원문연구』 39 (2016), 26-41.
- Auld, A. Graeme, *I & II Samuel: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.
- Bergen, Robert D., *1, 2 Samuel*, The New American Commentary, Nashville: B & H Publishing Group, 1996.
- Brown, Francis, Driver, S. R. and Briggs, Charles A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2004.
- Craigie, P. C., *The Book of Deuteronomy*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- de Moor, Johannes C., “Rapi'ma-Rephaim”, *ZAW* 88 (1976), 323-345.
- de Vaux, Roland, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, New York; Toronto; London: McGraw-Hill, 1961.
- Edelman, Diana, *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*, London: Equinox, 2005.
- Gesenius, Wilhelm, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Mineola: Dover Publications, 2006.
- Gordis, R., “Studies in Hebrew Roots of Contrasted Meanings”, *Jewish Quarterly Review* 27 (1936), 33-58.
- Hays, Christopher B., ““I Set Before You Death and Life”: The Rhetoric of Death in First Isaiah”, Ph.D. Dissertation, Emory University, 2008.
- Japhet, Sara, *I & II Chronicles*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1993.
- Keel, Othmar and Uehlinger, Christoph, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Klein, Ralph W., *1 Chronicles*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Kutsch, E., “hrp II”, G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume 5, Grand Rapids: Eerdmans, 1986, 209-215.
- L'Heureux, Conrad E., “The Ugaritic and Biblical Rephaim”, *Harvard Theological Review* 67 (1974), 265-274.
- L'Heureux, Conrad E., “The yelide harapa - A Cultic Association of Warriors”, *BASOR* 221 (1976), 83-85.

- L'Heureux, Conrad E., *Rank Among the Canaanite Gods: El, Baal, and the Rephaim*, Atlanta: Scholars Press, 1979.
- Mayes, A. D. H., *Deuteronomy*, Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- McCarter, P. Kyle, *2 Samuel*, Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1984.
- Milgrom, Jacob, *Numbers*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- Mullen, E. Theodore, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Chicago: Scholars Press, 1980.
- Na'aman, Nadav and Lissovsky, Nurit, "Kuntillet 'Ajrud, Sacred Tree and the Asherah", *Tel Aviv* 38 (2008), 186-208.
- Schmidt, Brian B., *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1996.
- Seow, C. L., *A Grammar for Biblical Hebrew*, Nashville: Abingdon Press, 1995.
- Shipp, R. Mark, *Of Dead Kings and Dirges: Myth and Meaning in Isaiah 14:4b-21*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- Smith, Mark S., "Rephaim", David Noel Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5, New York: Doubleday, 1992, 674-676.
- Soggin, J. Alberto, *A History of Ancient Israel: From the Beginnings to the Bar Kochba Rebolt, A.D. 135*, Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- Talmon, Shemaryahu, "Biblical Repaim and Ugaritic rpu/i(m)", *Hebrew Annual Review* 7 (1993), 235-249.
- Taylor, Bernard A. and McLean, Paul D., "2 Reigns", Albert Pietersma and Benjamin G. Wright, eds., *A New English Translation of the Septuagint*, New York; Oxford: Oxford University Press, 2007, 271-296.
- Tigay, Jeffrey H., *Deuteronomy*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996.
- Willesen, F., "The Philistine Corps of the Scimitar from Gath", *Journal of Semitic Studies* 3 (1958), 327-335.

<Abstract>

‘The Association of Raphah (הרפה הילידי)’ in 2 Samuel 21:15-22

Changyop Lee
(Anyang University)

This paper explores the meaning of **הרפה הילידי** in 2 Samuel 21:15-22 and helps to understand the war history of David's warriors who fought the Philistines in the early monarchical period. Traditionally, the existing translation of this words is interpreted as descendants of the giants. The singular form **רפה** in 2 Samuel 21 and 1 Chronicles 21 should be distinguished from the plural form *rephaim* in other historical texts. The meaning of **רפה** in 2 Samuel 21 must be clearly distinguished from reading in relation to the underworld used in wisdom and prophetic books. In 2 Samuel 21:15-22, **יליד** means a group of military experts, not races. Rather than emphasizing natural birth, **יליד** is responsible for military purposes through adoption or rites of passage.

2 Samuel 21:15-22 does not focus on introducing the stature of the giants, but reveals that the Philistines had special troops consisting of soldiers specially selected for military purposes. The servants of David killed these Philistines, revealing the courage of David's men. Just as David had defeated Goliath as a warrior for the combat between two, David's men also won fights between the two. 2 Samuel 21:15-22 provides an insightful account of the early monarchical history of the Israelite war associated with combat between two with the Philistines.

הרפה הילידי in 2 Samuel 21 is a professional mercenary association and is leagued with a divine name called Raphah, alias of a Philistine god. I suggest that **הרפה הילידי** used in 2 Samuel 21:15-22 should be translated as the association of Raphah, rather than as descendants of the giants ethnically. Thus, this presents an alternative interpretation and reading of **הרפה הילידי**.

전도서의 일상과 노동의 관점

— 전도서 2:18-26을 중심으로 —

김순영*

1. 들어가는 말

전도서의 새로운 이해는 성경 본문 원어의 문자적 해석의 새로운 강조에서 비롯된 종교개혁으로부터 출현했다. 삶의 모든 영역들 안에서 모든 믿는 자들의 제사장적 소명에 부합하는 창조 교리의 강력한 회복이 있었다. 이 때문에 지상적이고 물질적인 것에 대한 코헬렛의 태도에 대한 재평가는 루터에게서 또렷하다.¹⁾ 무엇보다 구약의 지혜서는 구원 역사보다는 창조 질서의 삶의 실천적 측면을 제시한다. 그중 전도서는 창조와 우주 질서의 의미를 깨우치고, 삶의 가장 구체적인 장소, 곧 복잡한 시장과 거리에서, 광장에서, 일터에서 ‘하나님 경외’(12:13)를 깨우치는 책이다. 때문에 보편적 인간의 수고와 노동, 일상의 문제를 논하는 전도서는 구속과 언약을 강조하는 거룩한 이름 여호와가 아니라 창조자로서의 하나님을 강조한 보편적 인 명칭 ‘엘로힘’을 강조한다. 노동은 창조자 하나님을 닮은 인류의 본질적인 구성요소다. 땅에 충만하여 땅을 돌보아야 하는 인간의 노동은 하나님의 선물로 부여되었지만, 타락의 영향 때문에 노동은 생존을 위한 투쟁이 되었다. 이것을 철학적으로 인류학적으로 신학적으로 인식한 전도서의 저

* 백석대학교에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울한영대학교 구약학 초빙교수. khanna69@hanmail.net.

1) Craig G. Bartholomew, *Reading Ecclesiastes: Old Testament Exegesis and Hermeneutical Theory*, Analecta Biblica 139 (Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1998), 38.

자 ‘코헬렛(קֹהֶלֶת)’(1:1; 12:9-12)²⁾은 자신이 관찰한 세상사를 ‘헤벨(הֶבֶל)’로 판단하여 그의 가르침을 시작하고 끝맺음하는 모토로 삼았다(1:2; 12:8). ‘헛되고 헛되며 헛되고 헛되니 모든 것이 헛되다’(1:2)로 시작된 말은 일상과 노동뿐만 아니라 삶과 죽음, 기쁨과 슬픔, 사랑과 미움, 시작과 끝으로 이어지는 모든 인간사의 양극적 현실과 역설의 예리한 통찰이다.

반면에 코헬렛은 인류가 먹고 마시고 노동으로 즐거워하는 것보다 더 좋은 것은 없으며(2:24; 5:18[17]; 9:9), 죽음 이후에는 계획도, 일도, 지혜도, 지식도, 없으니 힘을 다해 일할 것을 권한다(9:10). 하지만 그는 위대한 업적들조차 헛되어 바람 잡는 일(2:4-11)이고, 인간의 모든 수고는 이익 없이 헛될 뿐이며(2:18-23), 아무런 목적 없이 공허하게 끝날 뿐임을(4:8) 거침없이 냉철하게 말한다. 이 때문에 필자는 전도서의 모토인 ‘헤벨’ 구절(1:2)과 주제 질문(1:3)에 연결된 노동 관련 본문들 중 2:18-26을 의미단락으로 선택하여 반복 어휘 ‘노동’(‘아말[עֲמָל]’)과 ‘이득’(‘이트론[יִתְרוֹן]’) 문맥에 나타난 수사학적인 의도를 살피려 한다. 이 연구의 목적은 첨예한 신학적 이슈나 번역 문제를 조사하여 밝히는 것이 아니다. 이 연구는 우리나라 기독교 신앙인들의 노동 이해와 전도서 이해 사이에, 상관성 있는 이해의 폭이 협소하다는 인식에서 출발했다. 또 그리스도인의 노동 현장과 신앙을 연결하는 신학적인 성찰이 부족하다는 현실 인식에서 비롯되었다. 그러므로 이 연구는 하루도 노동하지 않고 살 수 없는 삶의 현실에서, 노동과 신앙이 분리되지 않는 삶의 일상에서, 전도서 2:18-26의 본문 연구를 통해 신앙을 증거하고 힘을 얻는 유기적인 관계의 신학적인 토대를 찾아보며 노동에 대한 성찰의 과제를 제안하기 위함이다.

2) 전도서의 히브리 성경 제목 ‘코헬렛’은 책 전체에서 7회 등장하는데(1:1, 2, 12; 7:27; 12:8, 9, 10), 자료들을 ‘수집하다’, 사람들을 ‘소집하다’라는 동사 ‘카할(קָחַ)’의 여성, 단수, 분사형이다. ‘코헬렛’을 “전도자”(『개역개정』, 『새번역』)로 번역하지만, 회중이나 공동체를 소집하는 사람 또는 회중의 인도자를 뜻한다. 때문에 개별적인 직무와 관련된 명사로 취급되지만, 고유한 이름으로 읽기도 한다. 왜냐하면 포로 후기 본문에서 여성분사형이 가문의 이름으로 읽혀지기 때문이다. ‘코헬렛’처럼 ‘소페렛’ 자손(스 2:55; 느 7:57), ‘포케렛’ 핫즈바임 자손(스 2:57; 느 7:59) 등이 좋은 예다. 코헬렛이 일반명사인지 고유명사인지 논쟁이 있었을 만큼 저자 코헬렛의 이름은 수수께끼처럼 독특하고 이상한 이름으로 평가되었다. 그리고 1:1(표제절)과 12:9-14(끝맺음말)의 상호연관성 안에서 전도서의 저자 ‘코헬렛’은 고대 사람들을 불러 모아 가르치고, 잠언들을 수집하고 연구하고 기록하고 정리한 지혜 선생이었음을 본문 스스로 밝히고 있다. 전도서 저자 ‘코헬렛’과 관련된 논의는 김순영, 『열셋말로 읽는 전도서』, 한국구약총서 20 (용인: 프리칭아카데미, 2011), 69-83을 보라.

2. 인류의 온갖 노동과 연결된 주제와 주제 질문(1:2-3)

2.1. 모든 것은 ‘헤벨’이다

책을 시작하고 끝맺는 코헬렛의 ‘헤벨’ 판단(1:2; 12:8)은 해 아래서 일어나는 인류의 모든 수고(1:3)를 묻는 질문과 함께 코헬렛의 관심사와 주제를 집약한 말이다. 전도서에서 가장 잘 알려진 말, ‘모든 것이 헛되고 헛되다’(1:2)라는 선언은 성실한 노동을 통해 소박한 일상의 기쁨과 행복을 추구하는 사람이든, 권력과 부의 축적을 향해 질주하는 사람이든, 그가 누구든 당혹스럽게 만든다. 삶의 좋은 일이 있을 것이라는 생각을 신속히 접게 하는 혹독한 말이다. 침멀리(W. Zimmerli)의 말대로 “전도서는 가시 박힌 책이다.”³⁾ 그러나 ‘헤벨’ 판단은 삶의 다양성과 모호하고 역설적인 삶의 문제들에 꼭 들어맞는 말이다.

‘헤벨(הֶבֶל)’은 전도서의 냉철한 성격을 드러내는 가장 대표적인 어휘다. ‘헤벨’의 사전적 문자적 의미는 숨(호흡), 수증기, 바람, 안개다. 구약에서 단지 세 차례만 문자적인 의미로 사용되었다(사 57:13; 시 62:9; 잠 21:6). 구약 지혜문헌에서 무(nothingness), 수증기(vapour), 공허(void, empty), 무의미함(meaningless), 가치없음(worthless), 무익함(futile), 부패하기 쉬움(perishableness) 등의 뜻으로서,⁴⁾ 명사적 또는 동사적인 용례를 포함하여 구약에서 모두 75회 은유적으로 사용되었고 전도서에서 38회 발견된다.⁵⁾ 때문에 전도서를 ‘헤벨’의 책이라고 규정해도 지나치지 않는다. ‘헤벨’ 의미의 다차원적인 특징은 주석가들에 의해 문맥에 따라 서로 달리 해석되고 수용되었다. “불

3) 차준희, “코헬렛은 안티페미니스트인가: 전도서 7장 25-29절을 중심으로”, 『구약논단』 20:2 (2014), 127에서 재인용. 침멀리(W. Zimmerli)의 이 표현은 전도서의 끝맺음말 “지혜자들의 말씀들은 찌르는 채찍 같고 회중의 스승들의 말씀들은 잘 박힌 못과 같으니”(12:11, 『개역개정』)라는 말에 대한 평가다.

4) BDB, 210; NIDOTTE, 1003-6; Michael V. Fox, *A Time to Tear Down & A Time to Build Up* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 27-49. 팍스(Michael V. Fox)는 구약에서 사용된 ‘헤벨’의 미와 코헬렛이 어떻게 ‘헤벨’을 사용하는가를 광범위하게 소개한다.

5) NIDOTTE, 1005. ‘헤벨’의 다중적인 의미들은 구약 본문들에서 다양하게 나타나는데, Michael V. Fox, *A Time to Tear Down & A Time to Build Up*, 27-35에서 잘 요약 설명하고 있다. 일반적으로 은유는 언어학적인 것에만 그치지 않고 비언어적인 영역의 사회적, 문화적, 정치적 사고와 행동과 연계관계를 갖기 때문에 수사학적인 표현의 핵심이다. 문제는 전도서 본문이 외부적 환경을 예측할 만한 역사적 상황이 생략되었다는 데 있다. 때문에 은유와 상징성이 높은 모호한 ‘헤벨’ 의미는 문맥과 다른 본문들과의 교통이라는 맥락에서 파악되어야 한다.

합리”, “부조리”, “허무”, “무익함”, “덧없음”, “무상함”, “이해할 수 없음(수 수께끼 같은)”, “아이러니” 등으로 표현되어 지금까지 가장 우세한 뜻인 “헛됨”(vanity)을 경계하는 분위기다.

다차원적이고 독특한 단어 ‘헤벨’의 잦은 반복 외에도, 전도서에는 책 전체 분량(12장)에 견주어 다른 구약의 책들과 달리 놀라울 정도로 같은 단어의 반복이 많다. 적어도 5회 이상 나타나는 25개의 히브리어 어근들이 있으며 대체로 30회 이상 등장한다.⁶⁾ 코헬렛이 즐겨 사용하는 ‘행하다’(עָשָׂה), ‘지혜’(חָכְמָה), ‘지혜로운’(חָכָם), ‘어리석은’(סָכָל), ‘노동’(עָמַל), ‘좋은’(טוֹב), ‘즐거움’(שְׂמֵחָה), ‘시간’(עֵת), ‘보다’(רָאָה), ‘태양’(שֶׁמֶשׁ), ‘악’(רָעָה), ‘떡다’(אָכַל), ‘유익’(יִתְרוֹן), ‘바람’(רוּחַ), ‘죽다’(מוֹת) 등은⁷⁾ 유달리 자주 반복되어 모호한 단락들을 이해하는 열쇳말로써 본문이해를 돕는 중요한 기능을 수행한다. 이 열쇳말들 중 인간의 수고와 유익의 관계를 의문시하여 회의적이고 염세적인 사상가로 내몰리게 된 코헬렛의 가장 유력한 말이 ‘헤벨’이다. 이 말은 인간 경험의 총체성을 지시하는 주어 ‘그 모든 것’(‘하כל[הַכֹּל]’)에 대한 판단이다. ‘헤벨’ 구문을 분절(delimitation of clauses)하면, ‘헤벨’의 농도는 더 선명하다.

הֵבֵל הַבָּלִים	1:2a	덧없고 덧없다 (최상급 관용구)
אָמַר קֹהֶלֶת	b	코헬렛이 말했다
הֵבֵל הַבָּלִים	c	덧없고 덧없다 (최상급 관용구)
הַכֹּל הֵבֵל	d	모든 것이 덧없다

해설자를 자처하는 ‘코헬렛이 말했다’를 중심으로 최상급 관용어구, ‘하벨 하발림(הֵבֵל הַבָּלִים)’⁸⁾이 반복된다. 시작과 끝에 배치된 ‘헤벨’ 경구(1:2와 12:8)의 마주보는 틀 구성은 전도서의 모토(1:2)로서 뒤따르는 주제 질문

6) M. Goshen-Gottstein, “Tanakh Theology: The Religion of the Old Testament and the Place of Jewish Biblical Theology”, P. D. Miller, P. D. Hanson and S. D. McBride, eds., *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross* (Philadelphia: Fortress, 1987), 617-644.

7) Roland E. Murphy, 『전도서』, WBC 성경주석 23A, 김귀탁 역 (서울: 솔로몬, 2008), 38-39에서 재인용.

8) James L. Crenshaw, *Ecclesiastes* (London: SCM, 1988), 56. 가장 아름다운 노래(노래들 중의 노래)로 번역된 ‘쉬르 핫쉬림(שִׁיר הַשִּׁירִים)’, 지성소(거룩함 중의 거룩함)를 뜻하는 ‘코데쉬 코다셈’(קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים, 출 29:37), 가장 높은 하늘(하늘 중의 하늘)을 표현한 ‘쉐메 핫사마임’(שְׁמַי הַשָּׁמַיִם, 왕상 8:27) 등이 같은 용례다.

(1:3)과 연결된다.⁹⁾ 인류의 총체적인 ‘모든 수고(노동)’에 관심을 집약시킨 수사학적인 질문, ‘해 아래 수고하는 모든 수고가 사람에게 무엇이 유익한가?’(1:3) 그리고 ‘모든 것이 헤벨이다’(1:2d)라는 말에서 ‘모든 것’(כֹּל)은 연결어휘로서 두 절을 분리하지 않는다. 더군다나 ‘모든 것’(כֹּל) 역시 약 70회 반복된다. 이것은 구약에서 모든 세상이나 우주를 표현하기 위해 사용하지 않지만(렘 10:16; 51:19; 시 103:19; 119:91; 145:9; 왕상 29:12), 현재의 문맥에서 ‘모든 수고’는 크뤼거(T. Krüger)의 주장대로 ‘해 아래’로 한정되므로 인간이 직면하는 세상의 현실을 일컫는 말이다.¹⁰⁾ 이것은 하늘 위에 대한 관심이 아니라 ‘해 아래’ 인간의 수고로운 노동과 관련된 모든 현상들을 일컫는다.

이 때문에 ‘헤벨’은 인간의 본질 이해와 해 아래 모든 일의 부조리한 현실에서 떼어낼 수 없다. 엘룰(J. Ellul)은 노동과 ‘부조리’(‘헤벨’)의 관계를 창세기 맥락에서 살폈다. 코헬렛이 인류의 모든 수고와 ‘헤벨’의 관계를 설정하여 창세기의 가인의 형제 “아벨” 이야기를 떠올리게 했다는 것이다. 왜냐하면 가인의 형제이며 인류의 조상 아담과 하와의 아들 “아벨”(אָבֶל, 창 4:2)이 곧 ‘헤벨’(אָבֶל)이기 때문이다. 아벨의 문자적 의미는 안개, 호흡, 수증기다. 엘룰의 말대로 이름이 비극적인 짧은 삶을 예고했다. 소멸될 이름 “아벨”은 희생제물을 드린 경건한 사람이었지만, 자신의 생명을 구하지 못했다. 부조리하다. 그러나 그는 모든 인류의 거울이다. 인류는 죽음, 타인의 악의, 수고를 피할 수 없다.¹¹⁾ 그러므로 모든 인류는 덧없이 사라질 존재로 선고된 아벨의 후예다. 이러한 맥락에서 ‘헤벨’ 의미와 보편적 인류의 시작을 알리는 창세기와 전도서의 연결은 중요하다. 도르-샤브(Ethan Dor-shave)와 옥든(G. S. Ogden)의 주장도 아벨의 삶에서 강조된 것은 삶의 덧없음이다. 공중에서 사라질 수증기였지만 그의 삶의 부르심은 완수되었다.¹²⁾ 이처럼 ‘헤벨’의

9) Leo G. Perdue, *Wisdom Literature: A Theological History* (London: Westminster John Knox, 2007), 190. 퍼듀(Leo G. Perdue)가 제시한 전도서 전체의 수사학적인 구조는 주제와 주제 질문을 중심으로 책의 시작과 끝은 물론이고 인류와 우주의 반복적인 질서의 종말의 구성이 한 눈에 보인다. 물론 전도서의 문학적 구성과 관련된 논의는 통일성 문제와 함께 지금까지도 다양한 제안들이 있어왔다. 그럼에도 눈에 띄는 1:2와 12:8의 ‘헤벨’ 경구와 1:3의 질문의 핵심 단어의 반복적인 사용 때문에 책 전체의 주제와 주제 질문으로 수용된 분위기다. 전도서의 다양한 구조 소개는 현창학, 『구약 지혜서 연구』(수원: 합신대학원 출판부, 2009), 157-164를 보라.

10) Tomas Krüger, *Qoheleth*, Hermeneia, O. C. Dean Jr., trans. (Minneapolis: Fortress, 2004), 4.

11) J. Ellul, 『존재의 이유』, 박건택 역 (서울: 규장, 2005), 21.

12) Ethan Dor-shave, “Ecclesiastes, Fleeting and Timeless”, *Jewish Bible Quarterly* 36 (2008), 217; Graham S. Ogden, *Qoheleth* (Sheffield: JSOT, 1987), 21.

미는 본질적으로 “순간”(temporary)에 강조점이 있게 된다.¹³⁾ 그러므로 ‘헤벨’은 부정적이거나 경멸적이거나 염세적인 뜻을 목표한 것이 아니라 삶의 일시성에 주목시키려는 코헬렛의 숨은 의도를 반영한 말이다. 그러면 모든 것이 ‘헤벨’(1:2)이라는 판단에 따른 핵심 질문(1:3) 역시 같은 맥락에서 이해되어야 한다.

2.2. 해 아래 수고하는 모든 수고에서 사람에게 무엇이 유익한가?

코헬렛이 자신의 담론을 펼치기 전에 질문으로 독자에게 말 걸기를 시도한다. 이것은 ‘헤벨’ 선언만큼 도전적이다. ‘해 아래 수고하는 모든 수고에서 사람에게 무엇이 유익한가?’(1:3)라는 말은 답을 구하는 질문이 아니다. 독자를 밀어붙여 자신의 담론을 논증하려는 수사학적인 의도성이 농후한 말이다. 이러한 수사학적인 질문은 “즉각적인 답변을 유도하는 질문이 아니라 독자를 환기시켜 말하는 이의 담화에 끌어 들여 관심을 갖게 만든다.”¹⁴⁾ 이 질문은 2:22에서 좀 더 강화된 형태로 반복되며, 전도서 전체에서 저자의 담론 전개를 위해 자주 사용된다.

무엇보다 주제 질문의 “수고”, “노동”, “노력”, “일”, “고생”, “무거운 짐”을 뜻하는 ‘아말(אִמַּל)’도 자주 반복되며(2:10, 11, 18, 19, 20, 21, 22, 24; 3:13; 4:4, 6, 8, 9; 5:15[14], 18-19[17-18]; 6:7; 8:15; 10:15), 율기(10회)와 시편(14회)을 제외하고 구약 전체에서 희귀한 말이다. 동사에서 파생된 명사 ‘아말’은 모든 수고로운 일로서 삶의 온갖 기획을 일컫는 말이다.¹⁵⁾ 지혜문헌 밖에서 사용된 예는 이스라엘 후손이 이집트에서 억압적이고 폭력적이며 노예적인 노동을 서술한 맥락에서 “고통과 신고와 압제”(『개역개정』, 신 26:7)로 표현되었고, “신고”로 번역된 말이 ‘아말’이다. 또 “어떤 목적을 성취하기 위한 인류의 일상의 투쟁을 지칭한”¹⁶⁾ 말이다. 그러므로 ‘아말’은 해 아래 사는

13) Daniel C. Fredericks and Daniel J. Estes, *Ecclesiastes & The Song of Songs*, Apollos Old Testament Commentary (Nottingham: Apollos, 2010), 50-51.

14) 최창모, “전도서의 수사적 질문과 헤벨의 상징적 기능에 관한 연구”, 『신학사상』 104 (1999), 112-145를 보라.

15) *NIDOTTE*, 435-436. 전도서 이외의 책들에서도 고생스러움이 동반된 어려움을 표현할 때 사용된다. 예컨대 시 127:2(수고의 떡), 창 41:51(내 모든 고난) 등의 표현이다. 이후 후대 성경 히브리어에서 단순히 ‘일’로 이해되기도 한다. R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, OTG (sheffield: Sheffield Academic, 1997), 103. 이러한 해석 외에도 노동과 관련하여 “획득하다” 또는 “재산”, “소유물”의 뜻이라고 설명하는데(Michael V. Fox, *A Time to Tear Down & A Time to Build Up*, 99에서 재인용), 수고로운 노동과 노력을 통해 소득을 얻는 것은 최종 결과이기 때문에 분리하여 생각할 수 없을 것이다.

16) C. L. Seow, *Ecclesiastes*, AB 18C (New York: Doubleday, 1997), 113.

인간의 갖가지 고생스러운 활동에 대한 코헬렛의 관심사를 표명한 것이다.

또한 ‘사람에게 무슨 이익이 있는가?’(מַה־יִתְרוֹן לָאָדָם)라는 수사학적인 질문도 자주 반복될 뿐만 아니라¹⁷⁾ ‘이익’에 상응하는 ‘이트론(יִתְרוֹן)’ 역시 반복어휘(1:3; 2:11, 13[2회]; 3:9; 5:9[8], 16[15]; 7:12; 10:10, 11)로서 전도서 이해를 위한 열쇳말이다. 이것은 주로 경제적인 색채와 관련된 ‘과잉’, ‘잉여’의 뜻이기 때문에 사람이 노동을 통해 얻는 모든 것을 충칭한 말이다.¹⁸⁾ 또한 인간 활동의 지속적인 만족과 관련된 표현으로서 옥든은 코헬렛이 만들어낸 신조어라고 주장할 정도로¹⁹⁾ 전도서만의 독특한 말이다. 그러므로 노동의 유익을 묻는 이 질문은 노동을 통한 잉여적 가치와 만족이 무엇인가를 사유하고 성찰하도록 촉구한다.

이 질문의 또 다른 특징은 하늘 위가 아닌 ‘해 아래’(1:3; 2:11, 18, 19, 20, 22; 3:16; 4:1, 3, 7, 15; 5:13[12], 18[17]; 6:1, 12; 8:9, 15[2회], 17; 9:3, 6, 9[2회], 11, 13; 10:5)에 한정된 땅 위의 피조세계에 초점을 둔다. 이 표현도 성경의 저자들 중에서 유달리 코헬렛만 사용하는 독특한 관용구로서, 인간 경험의 보편성을 표현한 말이다.²⁰⁾ 초월적인 세상에 대한 관심이 아니라 지상의 삶에 초점이 맞춰진다. 더군다나 해 아래 인류의 수고로움을 강조한 문법 구성이 독특하다. 코헬렛은 같은 어근의 동사와 명사 활용을 즐긴다. 히브리어 순서에 따라 내림차순으로 직역하면, ‘사람에게 무슨 이익(יִתְרוֹן)이 있는가? 해 아래서 그가 수고하는(שִׁיעָמַל) 그의 온갖 수고에서(בְּכָל־עֲמָלוֹ)’라는 말이다. 요컨대 코헬렛이 제기한 질문의 핵심은 해 아래 사는 사람의 노동에 따른 지속적인 만족과 이익에 의문을 제기하고 두루 생각하기를 집요하게 요청한 것이다. 그 근거는 코헬렛이 노동과 이익의 관계를 약간 변형된 형태의 질문으로 반복한 것에 있다(아래 도표 참조).

17) Craig G. Bartholomew, *Ecclesiastes*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 107.

18) NIDOTTE, 572-573.

19) Graham S. Ogden, *Qoheleth*, 23.

20) David A. Hubbard, *Mastering the Old Testament: Ecclesiastes, Song of Solomon* (London: Word Publishing, 1991), 46; C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 104-105. 주석가들은 대체로 ‘해 아래’ 구문을 헬라식의 표현방식이라고 주장하지만, 시아우(C. L. Seow)는 이 관용어구가 셈어 본문들에서 발견되기 때문에 헬라식을 주장할 이유는 없다고 보았다. ‘하늘 아래’(1:3; 2:3; 3:1)라는 표현 역시 인간의 보편적 경험과 현실을 총망라하는 ‘해 아래’에 대한 동의적이고 보충적인 의미로서 상호 교환적으로 사용되었다.

תחת השמש	שִׁיעֵמֹל	לְאָדָם בְּכָל-עֲמָלוֹ	מֵה־יִתְרוֹן	1:3
תחת השמש	שֶׁהוּא עֹמֵל	לְאָדָם בְּכָל-עֲמָלוֹ וּבְרַעְיוֹן לְבוֹ	מֵה־תְּהִיָּה	2:22
	בְּאֲשֶׁר הוּא עֹמֵל	הָעוֹשֶׂה	מֵה־יִתְרוֹן	3:9
לְרוּחַ	שִׁיעֵמֹל	לוֹ	מֵה־יִתְרוֹן	5:16 [15]

여기서 노동과 이익은 인류를 총칭하는 반복 어휘 ‘사람’(‘아담[אָדָם]’, 49 회)과 관계 맺는다. 이것도 코헬렛의 관심이 하늘로부터의 계시가 아니라 사람과 세상에 있다는 뜻이다. 그는 죽음 너머의 저세상이 아니라 해 아래 지상 모든 일들의 총체성에 관심 갖고 사람들을 초대하여 성찰을 유도한다. 태양의 영향력 아래에 사는 사람은 오늘 비쳐오는 빛의 달콤함으로 유익을 얻지만(11:7), 때로는 한낮의 뜨거운 열기에 수고로운(1:3) 땀을 흘려야 하는 일상을 지속해간다. 코헬렛이 ‘헤벨’의 부정성과 긍정성을 함께 생각한 것처럼 해 아래 노동하는 인류의 수고로움과 양면성을 살폈다. 이러한 인류의 온갖 수고로운 노동과 그 이익의 관점이 2:18-26에서 좀 더 구체화된다.

3. 코헬렛, 해 아래 노동의 현실을 말하다

3.1. 사람의 온갖 노동은 ‘헤벨’이다(2:18-21)

‘해 아래 사람이 수고한 그의 모든 수고에 무슨 이익이 있는가?’(1:3)라는 주제 질문은 앞서 밝혔듯 답을 구하는 것이 아니라 독자의 관심을 유도하는 수사학적인 의도다. 코헬렛은 자주 질문을 제기하고 자신이 대답하는 방식을 취한다. 그의 첫 대답은 희망적이지 않고, 부정성이 한껏 묻어난 말이다. 그는 해 아래 ‘내가 수고한’ ‘온갖 나의 수고’를 내가 미워한다(2:18상)라는 말로 독자의 관심을 끌어들인다. 그의 독특한 1인칭 화법은²¹⁾ 자신의

21) 전도서에서 ‘내가 … 했다’라는 1인칭 화법은 이스라엘과 유대 지혜 자료 가운데서 가장 눈에 띄는 특징이다. 때문에 전도서의 장르를 결정하는 것이기도 하며, 고대 근동의 문학형태의 관습을 따르는 것으로 조사되었다. 이러한 1인칭 화법의 관습은 주로 의인의 고통을 노래하는 시들, 염세주의 토론, 이집트인의 축제의 노래, 이집트의 왕의 유언, 묘비에 새긴 자전적인 전기들이다. 이것과 관련한 설명은 Leo G. Perdue, *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature* (Nashville: Abingdon, 1994), 194-205를 참조하라. 이러한 통시적인 비교연구가 전도서의 1인칭 화법 연구에 필수적이라고 제안하는 것은 아니지만, 고대근동 문학양식 이해에 좋은 자료다.

경험과 관점을 강조하기 위함이다. 책 전체의 주제(1:2; 12:8)와 주제 질문(1:3)에 긴밀하게 연결된 본문은 ‘헤벨’과 ‘기쁨’의 병행 관계를 약간의 변형된 형태로 7회 제시하는 거시구조(2:24-26; 3:12-13, 21-22; 5:18-20[17-19]; 8:15; 9:7-10; 11:7-10)의 첫 단락에 포함된다. 1인칭 화법으로 시작하여 ‘아말’과 ‘헤벨’ 반복으로 담론을 집약시킨 구성이다.

‘아말’	וְשָׂנְאוֹתֵי אֲנִי אֶת־כָּל־עַמְּלֵי שְׂאֵנִי עָמַל ...	2:18
‘헤벨’	גְּמֻזָּה הֶבֶל ...	2:19
‘아말’	וְסִבּוֹתַי אֲנִי ... עַל כָּל־הָעָמַל שֶׁעָמַלְתִּי	2:20
‘아말-헤벨’	כִּי־יֵשׁ אָדָם שֶׁעָמַל ... עָמַל־בוּ ... גְּמֻזָּה הֶבֶל	2:21
‘아말’	בְּכָל־עָמְלוֹ ... שֶׁהוּא עָמַל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ	2:22
‘헤벨’	גְּמֻזָּה הֶבֶל הוּא ...	2:23
먹고 마시는 것	... שְׁיֹאכַל וְשָׁתָה וְהִרְאָה אֶת־נַפְשׁוֹ טוֹב בְּעָמְלוֹ ...	2:24-
노동과 기쁨		25
‘헤벨’	גְּמֻזָּה הֶבֶל וְרֵעוֹת רוּחַ ...	2:26

1인칭 화법(2:18)은 앞 단락과 구별하여 새로운 단락을 알리는 언어적 표시로 작용한다. 동시에 앞 단락과 같은 어휘를 사용하는 코헬렛만의 말하기 방식은 이전 단락(2:1-11, 12-17)을 종결하는 2:17의 첫마디, ‘그래서 나는 그 생애를 미워한다’(וְשָׂנְאוֹתֵי אֶת־הַחַיִּים)라는 말을 반영한다. 이유는 해 아래 수행된 ‘그 일’(הַמַּעֲשֶׂה)²²⁾이 괴로움이고 모두 ‘헤벨’이며 ‘바람 잡는 것’(רֵעוֹת רוּחַ)이라는 판단에서다(2:17). “헛되어 바람을 잡으려는 것”(『개역개정』, 2:17)이라는 말도 코헬렛만의 독특한 구문으로서 6:9를 마지막으로 항상 ‘헤벨’과 병행적으로 사용되며, 책을 크게 두 부분으로 구분하는 문학적인 단위의 표시다. 또한 이것은 ‘헤벨’의 다의적 의미에 경계를 설정하여 의미를 보충하거나 제한한다.²³⁾ 더불어 앞선 담론을 종결하고, 새로운 단락을 시작하는 언어적인 신호다. 이 구문은 책 전반부에서 7회 반복되는데(1:14; 2:11, 17, 26; 4:4, 16; 6:9), 2장의 ‘노동’ 관련 구절에서만 3회 반복될 정도로 노동과 밀접하게 연결되었다(다음 도표 참조).

22) 정관사(‘하[ה]’)가 접두된 ‘마아쎬(מַעֲשֶׂה)’는 일(work), 생산물(product)의 뜻이며, ‘수고’, ‘노동’을 나타내는 ‘아말’의 범주에 속한 어휘다.

23) 전도서에서 유명한 이 구문은 밀접하게 ‘헤벨’과 병행 관계로 표현되며(2:11, 17, 26; 4:4, 6; 6:9), ‘레우트(רֵעוּת)’ 역시 코헬렛만의 독특한 어휘로서 아람어의 ‘갈망’, ‘야망’(스 5:17; 7:18; 단 2:30; 7:28)이라는 말과 일치한다(C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 121).

וְרַעוּת רוּחַ	הַבָּל	וְהִנֵּה הַכֹּל	1:14
וְרַעוּת רוּחַ	הַבָּל	וְהִנֵּה הַכֹּל	2:11
וְרַעוּת רוּחַ	הַבָּל	כִּי־הַכֹּל	2:17
וְרַעוּת רוּחַ	הַבָּל	גַּם־זֶה	2:26
וְרַעוּת רוּחַ	הַבָּל	גַּם־זֶה	4:4
וְרַעֲיוֹן רוּחַ	הַבָּל	כִּי־גַם־זֶה	4:16
וְרַעוּת רוּחַ	הַבָּל	גַּם־זֶה	6:9

더군다나 앞 단락(1:12-17)은 ‘나는 코헬렛이다. 나는 예루살렘에서 이스라엘의 왕이었다’(1:12)를 시작으로 솔로몬을 명시하지 않으면서 솔로몬을 상기시킬 만한 쾌락과 위대한 업적들, 죽음 앞에서의 지혜와 어리석음의 ‘헤벨’을 다루는 주제와 관련된 묘사들이다(2:1-11, 12-17).²⁴⁾ 그러면 왜 코헬렛은 왕의 위대한 업적과 권력이 제공한 유익들을 의문시하고 인류의 수고로운 노동을 문제시했는가? 그것은 해 아래 행했던 ‘수고’의 이익을 자기 뒤를 이을 사람에게 남겨 주는 것 때문(2:18하)이라고 밝힌다.

그런데 코헬렛에게 심각한 문제가 더 있다. 그는 자기 뒤를 이을 그 사람이 ‘지혜로운 사람일지, 어리석은 사람일지 누가 알겠는가?’(2:19상)라는 수사학적인 질문으로 다시 독자의 관심을 유도한다. 그리고 그는 장래 일을 알 수 없는 인간의 무지를 밝히고, 현실 각성의 말을 이어간다. ‘해 아래 내가 수고하고 지혜로 행한 나의 모든 수고를 그가 관리하니 이것 역시 헤벨이다’(2:19하)²⁵⁾라고 말한다. 이것은 미래에 대한 무지의 각성과 불편한 현실에 대한 솔직한 발언이다. 이 말은 고대 이스라엘의 주류 지혜 전통의 관점을 비틀어 표현한 것처럼 보인다. 예컨대 잠언의 지혜자는 ‘유산을 물려받는 사람은 의인이요, 선한 사람이 얻는다’(잠 13:21-22)라고 말하지만, 코헬렛은 현실에서 이 일이 어김없이 작동하지 않는 것에 주목한 것이다. 이후 그는 좀 더 강한 어조로 제대로 보상받지 못하는 불편한 현실에 대해 내적인 불만을 토로한다(2:20-22).

코헬렛은 해 아래 사람의 ‘온갖 수고’에 절망감을 금할 길이 없음을 표명

24) 이 단락들은 열왕기상 3-10장의 솔로몬의 왕궁과 성전 건축, 동방의 모든 사람과 이집트의 지혜를 능가하는 위대한 지혜, 3천개의 잠언, 천 다섯 편의 노래, 식물과 동물의 해박한 지식까지(왕상 4:29-34), 그리고 그가 소유한 은과 금을 비롯한 막대한 재산, 7백 명의 후궁, 3백 명의 첩(왕상 10:14-11:3)에 이르는 권력과 부를 상기시키는 내용이다.

25) ‘그가 관리하다’로 번역한 어근 ‘샬랏(שָׁלַט)’은 후대 본문들에서만 발견된다(5:19[18]; 6:2; 8:9; 느 5:15; 스 9:1; 시 119:133; 또는 성경 아람어 단 2:39; 3:27; 5:16; 6:25). 이것은 주전 5세기 페르시아 시대 재산 처분의 권리를 언급하는 법적인 표현으로 조사되었다(C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 136; Michael V. Fox, *A Time to Tear Down & A Time to Build Up*, 187).

한다. ‘나는 내가 해아래 수고한 온갖 수고에 내 마음을 절망케 했던 것을 돌아보았다’(2:20)라는 그의 말은 두 가지 강조점을 반영한다. 먼저 ‘해 아래 내가 수고한 그 온갖 수고’라는 말에서 ‘아말’ 동사와 명사를 반복 사용하여 일의 고생스러움을 강조한다.

שְׁעַמְלָתִי תַחַת הַשָּׁמַיִם	עַל כָּל־הָעֵמָל	וְסִבּוֹתַי אֲנִי לְיֵאֵשׁ אֶת־לִבִּי	2:20
--------------------------------	------------------	---------------------------------------	------

또 하나, 그의 마음속에 솟구치는 절망감을 감추지 않는다. 자기 마음을 ‘절망하게 한 것을’(שָׁאֵל)26) 돌아본다는 것은 수고로움에 대한 마음의 착각들과 헛된 꿈에서 깨어나는 깨달음의 표현이다. 피엘형(שָׁאֵל) 부정사 구문(שָׁאֵל)은 희망을 꺾어버릴 정도의 절망이다. 팩스(M. Fox)는 “환멸을 느끼는 것”, “희망을 포기하는 것”으로 읽었다.27) 한 마디로 코헬렛은 사람의 온갖 수고로움에 대한 환멸을 강력하게 토로한 것이다. 이 환멸감에 힘을 가하는 말은 더 있다.

코헬렛은 짧은 일화를 소개한다. ‘누군가는 지혜와 지식과 기술을 다해 수고하지만, 수고하지 않은 사람이 수고한 사람의 몫(חֵלֶק)28)을 차지하니 이것 역시 헤벨이며 너무 큰 악(רָעָה)이다’(2:21)라고 말한다. 여기서 코헬렛이 말하는 누군가 ‘한 사람’은 반드시 왕이나 왕의 가족을 언급하는 구문 구성은 아니다. 그저 어떤 사람이다(כִּי־יִשׁ אִדָּם). 프레더릭스(D. C. Fredericks)의 주장처럼 ‘어떤 사람’이 역사적인 솔로몬으로 동일시되는 코헬렛인지, 아니면 단지 문학적인 가공의 장치든지, 어쩌면 영광스러운 왕국을 둘로 쪼

26) ‘절망케 하다’(שָׁאֵל)의 피엘(강조능동) 부정사 구문은 유일하게 전도서에서만 발견된다(HALOT, 382). 전도서는 반복 어휘들이 많은 것이 특징인 반면, 다른 곳에서 발견되지 않는 단어 사용이 또 다른 특징이다.

27) Michael V. Fox, *A Time to Tear Down & A Time to Build Up*, 188. 히브리어와 아람어의 접촉이 랍비 시대 언어에 잘 드러난 것으로 보고된다. 곧 히브리어의 아람어 차용을 말한 것인데 아람어 단어나 관용구들이 랍비 시대 히브리어에 스며들었다는 것이다. 히브리어 문법학자들은 에스더서, 느헤미야서, 역대기 등 주전 6세기(페르시아 시대) 이후에 기록된 성경의 문서들이 집중적인 아람어화 영향을 보인다고 설명한다. 특히 전도서의 아람어화(또는 “미쉬나화”)의 반영을 고대 페니키아의 잔재이거나 옛 지혜 철학의 문학 양식의 반영으로 보기도 한다. 이것과 관련된 연구는 Avi Hurvitz 외, 『성서 시대와 성서 이후 시대의 히브리어 연구』, 박미섭 역 (서울: 한들, 1999)을 참고하라.

28) “몫”(『개역개정』)으로 번역된 ‘헬렉(חֵלֶק)’은 ‘나뉘진 몫’(share of property)을 뜻한다. 이 어휘는 인간의 생존을 위해 할당된 장소(space)를 나타내는 전문적인 용어로 설명되기도 한다. 그런 점에서 부분 또는 일부를 뜻하는 것으로서 영구적인 획득과는 반대되는 일시적인 획득을 의미한다. 그러니까 모든 소유는 일시적이라는 의미를 내포한 것이다. ‘이득’(이트론)과 구별된 이 어휘와 관련된 다양한 구약한 용례들의 설명은 Michael V. Fox, *A Time to Tear Down & A Time to Build Up*, 109-111을 보라.

개 전쟁하도록 분열시킨 솔로몬의 아들 르호보암을 암시한 것이든지(왕상 11:41-12:24; 14:29-30)²⁹⁾ 누구라고 지목하지 않은 불특정한 사람이다. 특정한 누구를 지목하지 않기 때문에 누구든 될 수 있다. 그러므로 시아우(C. L. Seow)의 의견대로 코헬렛이 관찰한 어떤 특정한 역사적 인물이 아니라 인간 조건에 대한 보편적인 반성을 소개한 하나의 일화다.³⁰⁾ 코헬렛은 이와 같은 일이 일회적이지 않고 언제든지 반복될 수 있다는 것을 말하고 싶은 듯 이후에도 비슷한 일화를 반복한다. ‘하나님으로부터 재물과 부요함과 존귀를 받았지만, 다른 사람이 누리는데 보았다’면서 이것 역시 ‘악’(רָעָה)이고 ‘악한 고통’(רָעָה לֵב)이다(6:1-2)라고 말하는 데 주저함이 없다.

코헬렛은 일화를 소개하여 불쾌한 감정을 과감하게 드러낼 뿐만 아니라 수고의 정당한 대가가 엉뚱한 누군가의 몫으로 할당되는 것이 불편하다. 이유는 분명하다. 누군가 고생스러운 수고로 성공을 일궈지만, 그의 성취를 일하지 않은 타인에게 남겨주니 이것도 ‘헤벨’이고, “악”(『개역개정』; 『새번역』: “무엇인가 잘못된 것”)이라고 판단한다. 코헬렛도 잠언의 ‘지혜자들’(חֲכָמִים, 잠 22:17; 24:23)처럼 지혜자 집단에 속한 사람이니(12:9, 11) 고생스러운 일에 대한 보상이 뒤따르는 것과 게으른 사람에게 빈곤과 궁핍의 괴로움이 도래한다는(잠 6:6-11) 전통적인 지혜 교훈에 익숙했을 것이다. 그러나 코헬렛은 보상이 제대로 실행되지 않는 현실 세계의 불공정한 사태를 보며 괴로운 감정을 솔직하게 드러냈다.

3.2. 노동과 이득에 대한 반성적 성찰(2:22-23)

코헬렛은 또 질문한다. 해 아래 수고하는 사람의 온갖 수고에서 그리고 ‘그의 마음의 열망에서’ 사람에게 남는 것이 무엇인가(2:22)? 이것도 이미 답을 가진 수사학적인 질문이다. 그의 바라봄에서 비롯된 비판적 성찰은 수사학적인 질문으로 제기되고 집약된다고 해도 과언이 아니다. 특히 코헬렛의 수사학적인 질문의 힘은 “책의 구조를 디자인하고, 오래된 전제들의 해체로부터 새로운 전제들의 발견과 재통합으로 안내한다.”³¹⁾ 반복적인 이 질문에서 눈여겨 볼 것이 있다. ‘그의 마음의 열망에서’(בְּרַעְיוֹן לֵב)라는

29) Daniel C. Fredericks and Daniel J. Estes, *Ecclesiastes & The Song of Songs*, 99-100.

30) C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 137. 코헬렛의 인식론적 근거는 관찰이다. 그리고 이것은 특정한 상황들로부터 일반화시키는 그의 전형적인 방식이다. 예컨대, ‘내가 해 아래에서 ... 보았다’(1:14; 2:1, 12; 3:10, 16, 22; 4:1, 4; 5:18[17]; 6:1; 7:15; 8:9, 17; 9:13)라는 표현에서 명확히 드러난다.

31) Raymond E. Johnson, “The Rhetorical Question as a Literary Device in Ecclesiastes”, Ph.D. Dissertation (The Southern Baptist Theological Seminary, 1986), 264-270.

부사구가 새롭게 끼어든다. 이 말은 ‘그의 온갖 노동에서’(בְּכָל-עֲמָלָו)와 함께 구문법적인 평행관계 안에서 서로 연결된다. ‘그의 마음의 열망에서’ 얻어지는 이득, 곧 남는 것이 무엇인가를 묻는다.³²⁾ 전도서의 주제 질문(1:3)을 반복한 셈이지만,³³⁾ 좀 더 근원적이고 본질적이고 강렬하다. 이처럼 다시 ‘이득이 무엇인가?’를 묻는 것은 해 아래 사는 인류의 노동과 ‘이득’(『개역개정』: “소득”; 『새번역』: “보람”)을 열망하는 인간 본심의 관계성을 표현한 의도로 보인다.

이미 코헬렛은 자신이 해 아래 모든 수고(노동)를 미워했다(2:18)라고 표명한 것처럼 ‘마음의 열망’(『개역개정』: “마음에 애쓰는 것”)은 ‘헤벨’과 병행되는 ‘바람의 열망’(רַעוֹת רוּחַ, 1:14; 2:11, 17, 26; 4:4, 6; 6:9; 『개역개정』: “바람을 잡으려는/잡는 것”)과 연결된다.³⁴⁾ 그러므로 코헬렛은 곧바로 사람의 온 생애는 슬픔들과 ‘일’(עֲמָלָו)³⁵⁾의 괴로움으로 밤이 되어도 자기 마음을 놓치지 못하니 이것도 ‘헤벨’(2:23)이라고 말한다. 코헬렛은 인간의 강박적이고 과도한 일로 불안해하며, 쉬지 못하는 마음을 짊었다. 이것은 인간이 행복하지 못한 상태의 묘사다. 프레더릭스의 주장처럼 코헬렛이 고생과 안절부절 하지 못하는 마음, 무상함을 묻는 인간의 조건에서 “마음의 샬롬”을 돌이켜보게 한 말이다.³⁶⁾ 마음의 열망을 채우려는 사람의 온갖 노력에도 불구하고 마음의 평안을 얻지 못하는 삶을 토로한 것이다. 개럿(Duane Garrett)이 잘 지적한 것처럼, 자신의 일로 소멸되는 사람의 곤경을 묘사한

32) ‘사람에게 무슨 유익이 있는가?’라는 질문처럼 취급하는 22절의 의문사 구문(מַה-יִתְנוּ לָאָדָם)의 문자적인 의미는 ‘사람에게 무엇이 되겠는가?’ 또는 ‘사람에게 무엇으로 남겠는가?’ 정도로 읽을 수 있다. 이 구문은 ‘이익’이라는 명사를 대체하는 분사형 ‘호혜(הִתְנָה)’를 사용했는데, 동사 ‘하바(הוּבַח)’는 후대 미쉬나 히브리어로 알려졌다. 느 6:6에서도 같은 단어가 발견되지만, 창 27:29와 욥 37:6에서도 사용되었다. 물론 같은 동사라도 분사형태는 전도서와 느헤미야 본문에서만 발견된다. Tremper Longman III, *The Book of Ecclesiastes*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 105를 참조하라.

33) 프레더릭스(Daniel C. Fredericks)는 노동의 유익을 묻는 질문에서 ‘아말’ 앞에 전치사가 사용되는 구문이 3회(1:3; 2:22; 3:9) 사용된 것에 주목했다. 궁극적으로 노동의 유익을 묻는 질문은 그 이익이 즐거움이라는 문맥(2:24; 3:13, 22; 4:9; 5:18-19[17-18]; 8:15; 9:9)과 연결시키려고 사용한 것이다(Daniel C. Fredericks and Daniel J. Estes, *Ecclesiastes & The Song of Songs*, 39). 팩스는 계속성의 특징을 강조하는 것으로서, 아람어의 영향을 받은 분사형이지만 ‘이트론’과 구별되지 않음을 밝혔다(Michael V. Fox, *A Time to Tear Down & A Time to Build Up*, 188).

34) C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 157. 크렌쇼(James L. Crenshaw)는 “공기로 배불리는 것”이라는 뜻이라고 표현했다. 이것은 보상에 대한 비현실적 성격을 강조한 것이다. James L. Crenshaw, 『구약지혜문학의 이해』, 강성열 역 (서울: 한국장로교출판사, 2002), 177.

35) “일”로 번역된 ‘인안(עֲמָלָו)’역시 구약에서 몇 번 출현하지 않는 희귀한 단어다(신 26:7; 시 44:24[25]; 전 1:13; 2:23; 사 58:3).

36) Daniel C. Fredericks and Daniel J. Estes, *Ecclesiastes & The Song of Songs*, 100.

말이다. 사람은 진짜가 아닌, 지속적인 가치가 없는 것에도 스스로를 불사르지 않는다.³⁷⁾ 이처럼 코헬렛은 해 아래 인간의 온갖 ‘노력’(노동)의 덧없음과 쓸쓸함을 피하지 않고 대면시킨다. 때문에 그는 인간의 고단함을 쉽게 위로하지 않는 지혜자다. 그의 권면은 위로보다는 현실 직시의 가르침이어서 혹독하게 들린다. 그러나 그는 곧바로 삶의 갖가지 강박적 불안에서 오는 괴로움의 현실을 역설로 풀어낸다.

4. 코헬렛, 일상과 노동의 기쁨을 외치다(2:24-26)

코헬렛이 노동의 유익이 무엇인지를 묻고 ‘헤벨’로 답하지만 노동 자체를 혐오하는 것은 아니다. 그는 과도한 일(노동)과 이득에 대한 집착을 묻는 것이어서 그의 결론은 의외로 단호하고 경쾌하다. 갑작스러운 분위기의 반전이 있다. 그는 ‘삶을 즐겨워하라’는 권고로 수고로운 노동의 대응 방법을 제시한다. 확실히 코헬렛은 역설과 반전을 오가며 삶의 수수께끼를 즐기는 지혜 선생이다. 해 아래 행하는 인류의 온갖 노동을 헛됨, 덧없음, 부조리로 판단했지만, 그의 권고는 삶의 즐거움이다. 그에게 사람이 먹고 마시며 수고하여 “삶을 즐겁게 하는”³⁸⁾ 것보다 더 좋은 것은 없다. 그는 ‘이것도 내가 보니, 하나님의 손에서 온 것이다’(2:24)라고 말한다. ‘...보다 좋은 것은 없다’라는 ‘엔-토브(אין-טוב)’ 구문도³⁹⁾ 코헬렛이 즐겨 사용하는 표현이다(3:12-14, 22; 5:18-20[17-19]; 8:15).

옥든은 ‘엔-토브’ 양식과 기록을 코헬렛이 창조한 말로서, 하나님이 주신 삶에 대처하는 최고의 방법을 제시한 표현으로 설명했다.⁴⁰⁾ 한마디로 2:24

37) Duane A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, The New American Commentary (Nashville: Broadman, 1993), 296.

38) 아름다운 문장을 찾으려고 애쓴 코헬렛은(12:10) ‘기쁨을 누리다’, ‘기뻐하다’, ‘즐거워하다’라는 말을 다양하게 표현했다. 단조로움을 피하기 위한 시도일까? ‘기뻐하다’의 뜻인 ‘짜마흐(חַמַּחֵץ)’만 사용하지 않고, 2:24의 ‘그의 삶을 즐겁게 하다’(אֶת-חַיָּתוֹ יִשְׂמֵחַ)처럼 ‘라아(רָאָה)···토브(טוֹב)’(2:1; 3:13; 6:6)의 관용구로 표현한다. 이 말의 직역은 ‘즐거움을 보다’라고 읽히지만, ‘짜마흐’의 동의어다. 이 관용어구와 관련된 자세한 설명은 Daniel C. Fredericks and Daniel J. Estes, *Ecclesiastes & The Song of Songs*, 101; A. Schoors, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of Language of Ecclesiastes* (Leuven: Peeters, 1992), 33을 보라. 더군다나 ‘토브’는 전도서에서 59회나 반복되고, 이것은 하나님이 창조하신 모든 피조물을 향해 ‘좋다’라고 평가한 말과 동일한 것으로서 신학적이고 존재론적인 함의를 지녔다.

39) ‘엔-토브’ 구문은 잠언서의 비교 잠언(예컨대, 잠 16:8; 27:10)과 비슷한 표현이긴 하지만, 좀 더 발전적인 형태의 전도서만의 독특한 표현이다.

40) Graham S. Ogden, “Qoheleth’s Use of the ‘Nothing Is Better than’-Form”, *Journal of Biblical Literature* 98:3 (1979), 342.

는 삶의 즐거움을 반복적으로 촉구하는 후렴구의 첫 번째 선언으로서 (2:24-26; 3:12-14, 22; 5:18-20[17-19]; 8:15; 9:7-10), 역설적으로 ‘헤벨’과 함께 책의 문학적 구조를 형성한다. 한마디로 “즐거움은 삶의 경험 속에서 나쁜 모든 것의 대책이 된다. 그리하여 수고로운 현실에도 불구하고 누구든 즐거워해야 함”⁴¹⁾을 천명한 것이다. 즐거움은 ‘헤벨’ 판단과 함께 반복되기 때문에 자포자기의 쾌락주의가 아니라 현실에 대한 올바른 자각과 함께 어떻게 살 것인가에 대한 “대안적인 결론”이 된다.⁴²⁾ 이것은 먹고 마시는 무익한 탐닉을 선전하는 것이 아니라 선량한 삶의 건전한 즐거움이다.⁴³⁾ 이것은 라틴어 경구, 이른바 ‘카르페 디엠’(Carpe Diem, Seize the day)의 효시인 셈이다. 코헬렛은 먹고 마시며 노동에서 즐거워하는 단순하고 소박한 삶을 옹호하며 비할 바 없는 미덕으로 삼았다. 소박한 삶이 생활양식이 되기를 원하는 코헬렛은 이후 죽음 앞에 있는 인류와 노동의 한계선과 가치를 밝히기도 한다(9:9-10).

이유는 분명하다. 그는 즐거움이 ‘하나님의 손으로부터’ 비롯된 것으로 생각하기 때문이다(2:24하). 코헬렛은 즐거움의 근거를 하나님께 둔다. 그런데 인류가 수고로운 노동 안에서 삶을 즐기지만, 그 수고로움이 솔로몬을 연상시킬 정도의 위대한 업적의 결과는 아니라는 것이 강조되어야 한다. 왜냐하면 코헬렛은 집을 짓고, 각종 과일 나무를 심고, 삼림과 저수지를 만드는(2:4-6) 거대한 건축과 토목 사업에 이르기까지 모든 것이 ‘헤벨’이고, 바람을 잡는 것(2:11)이라고 말했다. 이뿐만이 아니다. ‘희락을 추구했지만, 이것도 헤벨이고, 웃음은 어리석게 만드는 것이고 기쁨이 성취하는 것은 무엇인가?’(2:1-2)라고 탄식하듯 말했다. 코헬렛은 만족을 위해 온갖 것을 시도했지만, 기쁨을 스스로 얻어 낼 수 없음을 알았다. 또한 자신의 노동 안에서 먹고 마시는 즐거움이지 타인의 노동에 기대어 가시적이고 혁혁한 성공을 달성한 기쁨이 아니다. 코헬렛은 사람이 자기 노동에 근거하여 먹고 마시는 즐거움이 하나님으로부터 오는 것임을 강조한 것이다.

그리고 이어지는 그의 수사학적인 질문도(2:25) 2:24와 2:26의 문맥 안에서 ‘주시는’ 하나님을 강조한다. 그러나 2:25는 유달리 까다로운 문법과 어휘 때문에 논쟁적인 구절이다.

『새번역』 그분께서 주시지 않고서야 누가 먹을 수 있으며,
누가 즐길 수 있는가?

41) C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 157.

42) David A. Hubbard, *Mastering the Old Testament: Ecclesiastes, Song of Solomon*, 91.

43) Daniel C. Fredericks and Daniel J. Estes, *Ecclesiastes & The Song of Songs*, 101.

『개역개정』 아, 먹고 즐기는 일을 누가 나보다 더 해 보았으랴?
 TNK For who eats and who enjoys but myself?
 NIV for without him, who can eat or find enjoyment?
 ASV For who can eat, or who can have enjoyment, more than I?

חַוֵּץ מִמֶּנִּי	וּמִי יִחַוֵּשׁ	כִּי מִי יֵאָכֵל
c	b	a

위 번역문장들의 차이는 두 방향으로 나뉜다. ‘후썌 밌멘니’(c)의 1인칭 접미어와 전치사의 결합을 어떻게 읽을 것인가의 문제다. 마소라 본문의 부사구 “나를 제외하고”(TNK)가 아니라 “그분 없이”(NIV; 『새번역』: “그분께서 …않고서야”)라는 번역은 1인칭 접미어를 고대 역본들(콥틱, 시리아 역, 칠십인역)에 따라 3인칭(“그분 없이”)으로 수정하여 읽은 것이다.⁴⁴⁾ 그런데 마소라 본문을 내림차순으로 직역하면, ‘참으로 누가 먹고(a), 누가 즐거워하는가?(b)⁴⁵⁾ 나를 제외하고(c)’라는 말이다. 그러면 ‘나’는 누구인지 문제가 된다. 하나님인가, 왕을 가장한 저자인가? 문제는 전도서에서 단 한 차례도 하나님의 목소리는 없다. 시아우의 말대로, 하나님은 단지 3인칭의 ‘엘로힘’(2:24), ‘그 앞에서’(2:26), ‘그가 주셨다’(2:26), ‘하나님 앞에서’(2:26)라는 말로만 언급될 뿐이고, 1인칭의 목소리는 저자의 목소리뿐이다.⁴⁶⁾

이 복잡한 문제 해결을 위한 또 다른 실마리는 페니키아어 배경에서 이해될 수 있다. 다후드(M. Dahood)와 와이틀리(C. F. Whitely)는 ‘밌멘니(חַוֵּץ מִמֶּנִּי)’의 1인칭 접미어 ‘요드’가 페니키아어의 3인칭 남성 단수 접미어(‘yu’)와 가깝다고 주장한다.⁴⁷⁾ 알파벳 ‘요드’는 히브리말에서 3인칭 남성

44) C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 140. 다수의 히브리어 사본들은 제외된다.

45) 이뿐 아니라 어휘와 관련된 어려움이 있다. ‘야후쉬(חַוֵּשׁ)’와 ‘후썌(חַוֵּץ)’를 어떻게 읽느냐에 따라 해석이 달라진다. 둘 다 의문사 ‘누구인가?’와 연결되는 평행적 구성과 소리의 언어유희는 있으나 해석자들에게 모호한 언어의 의미풀이는 곤혹스럽다. 마소라 본문 이외의 여러 고대 히브리어 사본들이나 칠십인역, 시리아 역 등의 고대 역본들은 동사구 ‘후쉬’를 ‘마실 것이다’로 번역했다. 이것은 ‘누가 먹는가?’(a)와 ‘야후쉬’(b)의 평행 관계, 그리고 24절의 먹고 마시는 것의 문맥을 고려한 번역이다. 이것은 히브리어 어근 ‘후쉬(חַוֵּשׁ)’를 고쳐 읽은 것인데, 이 어휘가 후대 히브리어와 아람어에서 “느끼다”, “경험하다”라는 의미로 번역되어 현대 주석가들은 부차적으로 ‘즐거워하다’라는 의미로부터 파생되었다고 생각한다. 그러나 이마저도 확실하지 않기는 마찬가지인데, 다른 본문에서(욥 20:2) 고통의 감정을 지칭하는 것으로 입증되기 때문이다(C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 139-140). 우가릿어와 아카드어의 어근에 따른 여러 논의들 때문에 의미의 불확정성은 여전히 남는다.

46) C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 140.

47) M. Dahood, “The Phoenician Background of Qoheleth”, *Bibliotheca Sacra* 47 (1966), 269; C. F. Whitely, *Koheleth: His Language and Thought*, BZAW 148 (Berlin/New York: de Gruyter, 1979), 29; C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 141에서 재인용.

단수로도 사용된다.⁴⁸⁾ 결국 대명사 접미어 ‘요드’를 1인칭으로 읽느냐, 3인칭으로 읽느냐의 문제다. 둘의 가능성을 수렴한다면, 최선의 독법은 무엇일까? 독자가 언어의 비밀의 방에 초대되었다면, 인접 문맥의 “하나님”을 고려하여 3인칭 남성 단수 대명접미어로 읽는 것도 문제되지 않는다. 이것을 적용하면 ‘그분 없이 누가 먹으며, 누가 즐거워하는가?’라고 읽을 수 있다. 먹고 마시고 즐거워하는 것이 하나님에게서 비롯된 것을 강조하는 수사학적인 문장이 된다.

고대 역본들처럼 ‘요드’를 3인칭 접미어로 읽을 때, 하나님께서 사람을 어떻게 다루시는가를 말하는 이어지는 짧은 일화(2:26)와 논리적으로 연결된다. 두 부류의 사람이 있다. 하나는 하나님 앞에서 ‘기쁨이 되는 사람’(גִּבּוֹרֵי מִדְּבָרִים)이다. 하나님은 그에게 지혜, 지식, 기쁨을 주신다. 반면에 다른 부류는 ‘죄인’(שׁוֹמְרֵי)이다. 코헬렛은 ‘죄인에게는 하나님이 모아 축적하는 노고(עֲמָל)을⁴⁹⁾ 주시고, 그 모은 재산을 하나님이 기뻐하는 자에게 주신다’(2:26)라고 말한다. 코헬렛에게 하나님은 항상 주시는 분이지만,⁵⁰⁾ 삶에서 지혜, 지식, 기쁨으로 상징되는 좋은 것을 받는 자와 노고만 받는 자를 구분하시는 분으로 소개된다. 바돌로뮤(C. G. Bartholomew)는 이 세 가지(지혜, 지식, 기쁨)를 “먹는 것, 마시는 것, 일하는 것”과 구분하면서 동시에 연결시켜 피조물인 인류의 영광스러운 비전의 표명으로 읽었다.⁵¹⁾ 이것은 하나님을 떠나서는 먹지도 모으지도 못한다는 하나님의 주권과 자유를 강조한 것이기도 하다. 때문에 코헬렛은 지혜, 지식, 기쁨이 인간의 성취에서 비롯되는 것이 아니라 하나님의 선물이라는 점을 강조한 것이다. 지혜의 왕 솔로몬에게도 지혜는 하나님의 선물이었다(왕상 3:9-12). 잠언의 지혜자도 지혜를 주시는 분이 주님이라고 밝힌다(잠 2:6). 반면에 무엇이든 주시는 하나님은 죄인이 수고로이 모아 축적한 것들을 빼앗기도 하시는 분이라고 밝힌 것이다. 그러니까 죄인들에게는 노고만 있을 뿐 즐거움이 없다. 이것은 하나님의 보상과 심판이 적절히 이행되는 하나님의 정의 실현이다.

48) C. L. Seow, *Ecclesiastes*, 141. 문제는 전도서에서 3인칭은 ‘바브’ 또는 ‘홀렘 바브’로 표현되기 때문에 설득력이 약하긴 하다. 시아우는 ‘후쓰 민’(c)이 관용어구로서 “...외에는”, “...이 아니면”이라는 뜻의 후대 히브리어의 증거가 된다고 설명한다.

49) 노고, 수고, 일에 해당하는 ‘인얀’ 역시 전도서에서만 발견되는 단어로써 이곳을 제외하고 1:13의 ‘하늘 아래 행하는 모든 일’에서 사용된 단어다. 결과적으로 노동, 수고에 상응하는 어휘 ‘아말’과 동의어인 셈이다.

50) ‘토브’와 ‘호테(שׁוֹמְרֵי)’가 대조적인 쌍(선인과 죄인)으로서 사용된 예(9:2) 외에도 9:18에서는 ‘호테’가 선과 지혜의 대조적인 쌍으로 선을 파괴하는 문맥에서 사용된다. 10:4에서는 “공손함”과 대립되는 “허물”의 뜻으로 사용되었다.

51) Craig G. Bartholomew, *Ecclesiastes*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 153.

희망이다.

그러나 코헬렛은 또다시 희망을 뒤집는다. 후렴구처럼 반복되는 말, ‘이 것도 헤벨이고 바람 잡는 것’(2:26d)⁵²이라고 선언한다. 코헬렛의 말은 까다롭다. 그렇더라도 와이브레이(R. N. Whybray)의 의견처럼 온전한 진리를 아우르기 위해서 대조되는 양방향 모두를 말하는 것은 절름발이 논쟁이 되지 않는 방법이다.⁵³ 진리는 두 개의 대립되는 진술들을 통해 표현되기 마련이다. 그러면 코헬렛이 결론에 이르러 다시 모호하고 다중적인 말 ‘이 것도 헤벨이다’라는 판단을 먹고 마시며 노동의 즐거움을 촉구하는 조언 후에 마무리 발언으로 내놓는 이유는 무엇인가? 코헬렛은 윤리적 행위와 보상의 인과적 관계에 대한 인간의 무지와 신비, 곧 하나님의 자유와 주권을 강조한 것이다. 이것은 행복이 불가능하다거나 정의 실행이 좌절되는 염세주의적인 판단이 아니다. 코헬렛은 ‘사람에게 무엇이 좋은지 누가 알겠는가, 사람이 죽은 다음에 무슨 일이 일어날지 누가 알겠는가, 누가 말해줄 수 있는가’(6:12)라고 말한다. 이것은 하나님이 일하시는 방식을 사람이 이해할 수 없다는 선포이며, ‘해 아래’ 신앙적인 현실주의자의 선언이다.

5. 나가는 글: 전도서의 일상과 노동의 신학적 의미

하늘 위가 아니라 하늘 아래 일상과 노동의 문제를 논하는 전도서가 이른바 ‘땅의 신학’ 또는 ‘아래로부터의 신학’으로 불리는 것은 자연스럽다. 특히 코헬렛이 노동과 이익의 문제를 다룬 단락들 중에서 2:18-26의 본문은 전도서의 모토 ‘헤벨’ 판단(1:2; 12:8)과 궤를 같이한다. 생계를 꾸리기 위해 몸을 움직여 일하거나 필요한 물자를 얻기 위한 육체적 혹은 정신적 노력과 수고가 노동이다. 인류는 노동을 벗어나 살 수 없다. 코헬렛은 해 아래 사람이 노동하여 얻는 이익이 무엇인가에 대한 문제를 제기했고(1:3; 2:22), 수고가 마땅히 돌아가야 할 공정한 몫으로 분배되지 않는 것에 격한 분노와 실망을 감추지 않았다(2:18-21). 이 때문에 코헬렛은 거둬 세상의 온갖

52) 두 부류 사람에 대한 본문의 구문관계에서 정관사로 표시된 주어 ‘엘로힘’(c)이 b에서는 생략되었고, a에서는 3인칭 대명 접미어 형태의 ‘역 지시조용’(cataphora) 유형의 구문이다.

כִּי לְאָדָם שְׂטוּב לִפְנֵי נָתַן חֲכָמָה וְרַעַת וְשִׁמְחָה	26a
וְלַחֹטֵא נָתַן עֵינָן לְאִסוּף וְלִכְנוּס	b
לְתַת לְטוּב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים	c
בְּסִדָּה הַבֵּל וְרַעַת רוּחַ	d

53) R. N. Whybray, *Ecclesiastes*, 65.

수고와 괴로움과 슬픔뿐인 인생을 살피고, 모든 수고를 헛것(‘헤벨’)이라며 과격히 솔직함을 드러냈다(2:22). 동시에 그는 강박적인 일로 불안해하고, 쉬지 못하는 사람의 마음을 짊어 주었다(2:23). 이러한 코헬렛의 생각을 로 핑크(N. Lohfink)는 한 문장으로 잘 정리했다. “하나님은 인간이 기대하는 대로 원인과 결과, 그리고 도덕적인 원칙들에 의해 세상을 통치하지 않으신다.”⁵⁴⁾ 코헬렛은 열망을 채우려는 인간의 모든 노력이 평안을 누리지 못하는 삶이 되지 않도록, 자기 일로 소멸되지 않도록, 진짜가 아닌 것에 자신을 불사르지 않도록 성찰의 시간을 마련해 주었다.

행운과 불행은 어디든 뿌려질 수 있지만 ‘순간’(‘헤벨’)이다. 코헬렛은 해 아래서 온갖 노동과 이익을 ‘헤벨’이라고 판단하며, 먹고 마시며 노동으로 기뻐하는 가장 보편적이고 가장 사소한 것의 가치를 역설했다. 왜냐하면 코헬렛에게 일과 즐거움의 원천은 하나님이기 때문이다. 그리하여 삶의 기쁨을 옹호하는 고대 이스라엘의 지혜 선생 코헬렛의 고언(2:24-26; 3:12-13, 21-22; 5:18-20[17-19]; 8:15; 9:7-10; 11:7-10)은 온갖 수고와 열정 사이를 비집고 ‘덧없음’(‘헤벨’)이 자리 잡은 현실을 가로지르는 최고 가치다. 림브루그(J. Limbrug)의 말처럼, “하나님과 인간 사이의 깊은 간격은 하나님의 선물을 받고 기뻐하는 실증적인 사실들 안에서 간격이 메워진다.”⁵⁵⁾ 하나님은 깊은 심연처럼 헤아릴 수 없지만, 하나님이 “우리의 궁극의 부양자”⁵⁶⁾이며, 기쁨은 무엇이든 주시는 하나님에게 근거한다. 그리하여 먹고 마시며 일하는 단순한 일상과 즐거움은 내일이 아닌 오늘의 일용할 양식을 구하라(마 6:11)는 예수 그리스도의 가르침과 통한다.

현대인은 더 많음과 높음을 성공의 지렛대로 삼지만, 코헬렛이 말하는 노동의 유익은 부자가 되거나 감춰진 미래의 장밋빛 성공이 아니므로 과도한 노동과 일중독에 빠지지 않아야 한다. 이 때문에 전도서는 소박한 즐거움을 위한 노동의 건전성과 가치를 묻는 신학으로 자리 잡을 수 있다. 코헬렛은 호화로움을 추구하는 일의 동기를 성찰하게 하고, 먹고 마시는 일상의 필수요소에 만족하는 것을 옹호한 것이다. 한마디로 더 많은 이득을 목표로 “자기를 ‘숭배’하고 자아의 요구에 끌려 다니지”⁵⁷⁾ 않도록 정곡을 찌른 가르침이다.

54) Norbert Lohfink, *Qoheleth* (Minneapolis: Fortress, 2003), 57.

55) James Limbrug, *Encountering Ecclesiastes: A Book for Our Time* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 34.

56) Daniel J. Treier, *Proverbs & Ecclesiastes* (Grand Rapids: Brazos, 2011), 148.

57) Ben Witherington III, 『평일의 예배, 노동』, 오찬규 역 (서울: 넥서스, 2016), 246. 워더링턴(Ben Witherington III)은 노동을 신앙처럼 받드는 현대인이 하나님을 예배하거나 하나님의 요구대로 생활하는 것을 가볍게 여길 때 일어나는 행동이 자기 숭배라고 설명한다.

선물로 받은 하루를 먹고 마시고 노동 안에서 즐거워하는 것은 고된 노동의 해독제 이상이며, 인류를 향한 신적인 명령이며 부름이다. 이처럼 소박한 일상과 기쁨으로의 부름은 고대 이스라엘인들보다 ‘지금 여기’ 우리에게 더 도전적이다. 엄청난 양의 먹거리와 소비 경향, 거대 자본 시스템이 작동하는 현대사회에서 더 많음과 높음을 위해 경쟁의 벽을 허물지 못하는 그리스도인들에게 건전한 노동과 일상의 관점을 제시한다. 코헬렛은 노동의 이익을 묻고 ‘헤벨’로 답했지만, 이것은 하나님이 행하시는 일의 주권적 행위와 내일을 모르는 인간의 무지를 기꺼이 수용한 겸손이다. 그러므로 ‘헤벨’(부조리하고, 수수께끼 같고, 덧없는)의 삶에서, 먹고 마시며 노동으로 즐거워하는 가장 소박하지만 심원한 기쁨의 역설은 개인의 경제적 이득을 넘어 더 나은 공동체를 위한 촉진제가 된다. 이것은 일의 성취와 성과주의에 목매는 노예의 삶이 아니라 소박한 일상의 기쁨을 망각하지 않도록 경계하는 가르침이요, 코헬렛이 제시하는 일상과 노동의 관점이다.

<주제어>(Keywords)

전도서, 코헬렛, 노동, 기쁨, 헤벨, 일상.

Qoheleth, Labor, Joy, Hebel, Daily Life, Profit, Eating and drinking.

(투고 일자: 2018년 1월 25일, 심사 일자: 2018년 3월 12일, 게재 확정 일자: 2018년 3월 23일)

<참고문헌>(References)

- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 2004.
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2004.
- 김순영, 『열셋말로 읽는 전도서』, 한국구약총서 20, 용인: 프리칭아카데미, 2011.
- 차준희, “코헬렛은 안티페미니스트인가: 전도서 7장 25-29절을 중심으로”, 『구약논단』 20:2 (2014), 127-153.
- 최창모, “전도서의 수사적 질문과 헤벨의 상징적 기능에 관한 연구”, 『신학사상』 104 (1999), 112-145.
- 현창학, 『구약 지혜서 연구』, 수원: 합신대학원 출판부, 2009.
- Crenshaw, James L., 『구약지혜문학의 이해』, 강성열 역, 서울: 한국장로교출판사, 2002.
- Murphy, Roland E., 『전도서』, WBC 성경주석 23A, 김귀탁 역, 서울: 솔로몬, 2008; *Ecclesiastes*, WBC 23A, Nashville: Thomas Nelson, 1992.
- Witherigton III, Ben, 『평일의 예배, 노동』, 오찬규 역, 서울: 넥서스, 2016; *Work: A Kingdom Perspective on Labor*, Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Ellul, J., 『존재의 이유』, 박건택 역, 서울: 규장, 2005; *La Raison D'être: Méditation sur l'Ecclésiaste*, Paris: Seuil, 1987.
- Hurvitz, Avi 외, 『성서 시대와 성서 이후 시대의 히브리어 연구』, 박미섭 역, 서울: 한들, 1999.
- Bartholomew, Craig G., *Ecclesiastes*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- Bartholomew, Craig G., *Reading Ecclesiastes: Old Testament Exegesis and Hermeneutical Theory*, Analecta Biblica 139, Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1998.
- Crenshaw, James L., *Ecclesiastes*, London: SCM, 1988.
- Dor-shave, Ethan, “Ecclesiastes, Fleeting and Timeless”, *Jewish Bible Quarterly* 36 (2008), 211-221.
- Fredericks, Daniel C. and Estes, Daniel J., *Ecclesiastes & The Song of Songs*, Apollos Old Testament Commentary, Nottingham: Apollos, 2010.
- Fox, Michael V., *A Time to Tear Down & A Time to Build Up*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Garrett, Duane A., *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, The New American Commentary, Nashville: Broadman, 1993.
- Goshen-Gottstein, M., “Tanakh Theology: The Religion of the Old Testament and the Place of Jewish Biblical Theology”, P. D. Miller, P. D. Hanson and S. D. McBride, eds., *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank*

- Moore Cross, Philadelphia: Fortress, 1987.
- Hubbard, David A., *Mastering the Old Testament: Ecclesiastes, Song of Solomon*, London: Word Publishing, 1991.
- Johnson, Raymond E., “The Rhetorical Question as A Literary Device in Ecclesiastes”, Ph.D. Dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary, 1986.
- Krüger, Tomas, *Qoheleth*, Hermeneia, O. C. Dean Jr., trans., Minneapolis: Fortress, 2004.
- Limbrug, James, *Encountering Ecclesiastes: A Book for Our Time*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- Longman III, Tremper, *The Book of Ecclesiastes*, New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Lohfink, Norbert, *Qoheleth*, Minneapolis: Fortress, 2003.
- Ogden, Graham S., *Qoheleth*, Sheffield: JSOT, 1987.
- Ogden, Graham S., “Qoheleth’s Use of the ‘Nothing Is Better than’-Form”, *The Journal of Biblical Literature* 98:3 (1979), 339-350.
- Perdue, Leo G., *Wisdom Literature: A Theological History*, London: Westminster John Knox, 2007.
- Perdue, Leo G., *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature*, Nashville: Abingdon, 1994.
- Pinker, Aron, “How should we understand Ecclesiastes 2:26?”, *Jewish Bible Quarterly* 38 (2010), 219-229.
- Schoors, A., *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of Language of Ecclesiastes*, Leuven: Peeters, 1992.
- Seow, C. L., *Ecclesiastes*, AB 18C, New York: Doubleday, 1997.
- Treier, Daniel J., *Proverbs & Ecclesiastes*, Grand Rapids: Brazos, 2011.
- Whybray, R. N., *Ecclesiastes*, OTG, sheffield: Sheffield Academic, 1997.

<Abstract>

**A Viewpoint on Daily Life and Labor in the Book of Qoheleth:
Ecclesiastes 2:18-26**

Soon Young Kim
(Seoul Hanyoung University)

The goal of this study is to identify emphasis of daily life and labor in the book of Qoheleth. Qoheleth clearly reveals an attitude of concern about the earthly and material life. In order to discuss the issue of humankind's labor, Qoheleth begins his discourse with a rhetorical question, 'What profit does man have in his labor under the sun? (1:3; cf. 2:22)' This question is summarized as the recurring word 'amal (עָמַל)' that refers to all human labor and effort. It is a unique word to Qoheleth and is interrelated with the superlative expression 'hebel' judgement (הֶבֶל הַבְּלָיִם, 1:2; 12:8), which constitutes the frame of the book. In this broad context, Qoheleth not only hates life merely, but also expresses frustration toward it by raising questions about all kinds of 'labor' (עָמַל) and 'profit' (יִתְרוֹן) in human life. This is because of the reality where profits of hard work are passed onto and controlled by others who did not labor for it. Thus this too is 'hebel' (2:18-21). Nevertheless, he declares again and again using the phrase 'en-tob (אֵין-טוֹב)' phrase (2:24), that the best way to value life is to eat, drink and be joyful in labor. Each time the value of human labor is questioned (which constitutes the literary macrostructure of Qoheleth), the counsel to enjoy life comes back as the primary response (2:24-26; 3:12-13, 21-22; 5:18-20[17-19]; 8:15; 9:7-10; 11:7-10). Consequently, Qoheleth's answer to the initial question about advantages to hard work is simple joy in receiving from God, not in any self-generated affluence (2:24). The book of Qoheleth offers a paradoxical and glorious vision of human life, in the profundity of experiencing joy in the simplest of experience. The simple joy of everyday life is a sacred call; it is the answer to living amidst the contradictions and incomprehensible things that arise from all the hard work of mankind.

고린도전서 11:23의 παραδίδοτο의 번역 재고

이승현*

1. 들어가는 말

고린도전서 11:23-26에는 바울이 고린도 교인들에게 가르친 성찬식의 전통에 대한 중요한 정보가 담겨져 있다. 이 성찬식에 대한 가르침은 바울이 고린도 교인들에게 전한 초대교회의 오랜 전통에 속한다.¹⁾ 바울에 대해 연구하는 학자들은 바울이 성만찬의 전통을 어디서 받았는가에 대해서 질문하고 토론하였다: (1) 예루살렘 교회, (2) 안디옥 교회,²⁾ 그리고 (3) 부활한 주로부터 직접적으로.³⁾ 바울의 성만찬 전통에 존재하는 이러한 전통의 기원의 문제에 더하여, 고린도전서 11:23에 등장하는 παραδίδομι의 수동태형 παραδίδοτο는 또 다른 해석학적 문제를 야기한다. 사실 이 그리스어 단어 παραδίδομι는 23절에서 두 번 발견된다. 첫 번째 경우에서 바울은 자신이 주로부터 받은 성만찬의 전통을 고린도인들에게 그대로 ‘전달했다’는 것을 강조하기 위하여 능동태의 형태로 사용하고(παρέδωκα) 있다. 그러나 두 번째 경우에는 예수께서 잡히시던 날 ‘배신당했다’, ‘잡혔다’, 혹은 ‘넘겨졌다’는 사실을 지칭하기 위하여 수동태의 형태로 사용한다(παρεδίδοτο). 물론 παραδίδοτο는 중간태로서 ‘예수가 스스로를 내어 주시던’이라고 번역될 수

* Harvard University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 호서대학교 신약학 교수. shlee@hoseo.edu.

- 1) 두 그리스어 단어 παραλαμβάνω와 παραδίδομι는 유대인들의 전통에서 전통적인 가르침의 전달을 의미하는 기능적인 언어들로 쓰였다. 이 유대인 전통을 따라 바울은 자신이 고린도인들에게 전달한 성찬식에 이 두 단어들을 적용하고 있다.
- 2) 참고. Robert D. Richardson, ed., *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy*, Dorothea H. G. Reeve, trans. (Leiden: Brill, 1979), 204-208.
- 3) Francis Watson, “‘I received from the Lord...’: Paul, Jesus, and the Last Supper”, Todd D. Still, ed., *Jesus and Paul Reconnected* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 103-124.

도 있으나, 대다수의 주석서들과 영어 그리고 한글 성경들은 예외 없이 수동태로 번역하고 있다.⁴⁾ 여기서 본 논문의 주제는 두 번째 경우에 해당하는 수동태 *παρεδίδετο*를 어떻게 해석 할 것인가의 여부이다. 물론 *παρεδίδετο*에 대한 바른 해석은 바울이 고린도전서 11장에서 전달하고자 하는 성만찬의 본질적인 의미에 대한 가르침을 가장 잘 표현하는 것이어야 한다. 놀라운 사실은 대다수의 한글 성경들에서 발견되는 ‘잡히시던’이라는 번역은 *παράδιδωμι*의 사전적 의미들에서 전혀 발견되지 않는다는 것이다. 이 사실은 ‘잡히시던’이라는 한글 번역이 *παράδιδωμι*의 지나친 의역임을 알려주고, 이 번역에 대한 재고가 필요함을 말해준다.

또한, 비록 성만찬의 배경을 담고 있는 고린도전서 11:23의 그리스어 표현 *ἐν τῇ νυκτὶ ἧ παρεδίδετο*가 이 사건과 연관된 유다의 배신행위에 대한 역사적인 기억을 담고 있지만, 바울이 고린도전서 11:17-34에서 성만찬의 전통을 인용하는 주된 이유가 유다의 배신을 통한 예수의 잡힘에 대한 단순한 기념인지, 아니면 또 다른 이유인지에 대해서 질문해 보아야 한다. 사실 바울이 성만찬의 전통을 인용하는 가장 중요한 이유는 고린도교회가 멸시 받는 약한 자들을 돌보아야 할 근본적인 이유가 거기서 발견되기 때문이다. 성만찬에 드러난 예수의 자기희생과, 나아가 아들을 내어 주신 하나님의 자기희생은 고린도교회의 강한 자들이 약한 자들을 돌보기 위해서 자신을 희생해야 할 이유를 제공한다. 그러므로 바울이 인용하는 성만찬의 전통은 유다의 배신행위나, 혹은 그 배신행위로 말미암은 예수의 **불잡힘** 그 자체에 대한 역사적인 기념이 아니라, 그러한 인간의 배신행위들을 통하여 자신의 목숨을 **내어 준** 예수와 하나님의 희생적인 사랑을 기념하는 초대교회의 가장 오래된 의식이다. 바울은 이 희생적인 사랑을 고린도 교인들 상호간의 섬김의 근거로 제시하고자 한다.

그러므로 고린도전서 11:23의 *παρεδίδετο*는 ‘잡히시던’이라는 의역 대신, 바울이 (1) 고린도전서 11장에서 전달하고자 하는 성만찬의 의미를 가장 잘 전달하는 방식으로 (2) *παράδιδωμι*의 의미장(*semantic field*) 내에서, 그리고 (3) 바울 이전의 성만찬의 전통에 대한 이해를 참고로 하여 재번역되어야 한다. 사실 *παρεδίδετο*의 번역에서 현재 영미권의 대부분의 주석가들은 과거 영어 성경들이 채택했던 ‘betrayed’(배신하다, 혹은 내어 주다)대신에, ‘handed over’(내어 주다)를 채택하고 있다. 여기서 고린도전서 11:23의 *ἐν τῇ νυκτὶ*라는 표현은 *παρεδίδετο*의 의미를 결정하는 결정적인 요소가 될

4) 물론 예수의 내어 줌에는 예수 자신의 주도적인 결정이 포함되었음에 틀림이 없다. 이 결정은 가룟 유다의 배신을 통해서 이루어질 하나님의 뜻에 대한 순종이다.

수 없다. 왜냐하면 복음서의 전통은 νύξ 대신 저녁을 의미하는 평범한 단어 ὄψια를 사용하기 때문이다(막 14:17). 본 논문의 목적은 이런 학문적 흐름 속에서 고린도전서 11:23의 παραδίδωτο에 대한 최선의 한글 번역을 찾아보고, 그 번역이 전달하는 신학적 메시지에 대해서 조사해 보는 것이다.

2. Παραδίδωμι의 어휘론적 분석

대다수의 영어 성경들에서 고린도전서 11:23의 παραδίδωτο는 ‘배신당했다/내어 주다’(betrayed)로 해석되는 반면에(NAU, NIV, NRS), 대다수의 한글 성경들에서는 ‘잡히시던’으로 해석된다(『개역』, 『개역개정』, 『표준』, 『공동』, 『공동개정』, 『새번역』).

주 예수께서 잡히시던 밤에 떡을 가지사 (『개역』)

주 예수께서 잡히시던 밤에 떡을 가지사 (『개역개정』)

주 예수께서 잡히시던 밤에, 빵을 드시어서 (『표준』)

주 예수께서 잡히시던 날 밤에 빵을 손에 드시고 (『공동』)

주 예수께서 잡히시던 날 밤에 빵을 손에 드시고 (『공동개정』)

주 예수께서 잡히시던 밤에, 빵을 들어서 (『새번역』)

영어 성경들이 채택한 ‘배신당했다/내어 주다’라는 해석은 예수께서 잡히시던 날 밤에 일어난 유다의 배신행위를 기억나게 하는 반면에, 한글 성경들의 ‘잡히시던’이라는 해석은 그 결과로 예수에게 발생한 붙잡힘의 사건을 기억나게 한다. 그러나 뒤에서 자세히 설명되겠지만, παραδίδωμι의 가장 기본적인 의미는 내어 주다이고, 배신하다는 부차적인 의미에 해당한다. 그러나 내어 줌의 의미는 그 안에 배신함을 포함한다. 사실 배신하다를 의미하는 주요 그리스어 단어는 προδίδωμι이다.⁵⁾ 이 사실은 복음서 저자들이 예수에 대해서 προδίδωμι를 사용하는 대신에 παραδίδωμι를 사용할 때, 그들은 유다의 배신행위 이외의 다른 메시지를 강조하고자 했다는 사실을 알려준다. 그러나 영어 성경의 번역들보다도 더 문제가 되는 것은 한글 성경들에서 발견되는 ‘잡히시던’이라는 번역이다. ‘잡히시던’이라는 번역은 παραδίδωμι의 사전적 의미들에서 전혀 발견되지 않고 있다. 그러므로 우리

5) W. Bauer, F. W. Danker, W. F. Arndt, and F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Frederick William Danker ed., 3rd ed.(Chicago: University of Chicago Press, 2000), 761-763.

는 고린도전서 11:23의 *παρεδίδετο*를 어떻게 한국어로 재번역해야 할지에 대한 문제에 직면한다. 우리는 과거 영어 성경들이 채택했던 ‘betrayed’(배신당했다/내어 주다)를 한글 성경 번역에 채택할 수도 있고, 아니면 최근의 대부분의 주석가들이 선택한 ‘내어 주다’(handed over)를 한국어 번역에 채용할 수 있다. *Παραδίδετο*에 대한 한국어 번역을 위해서 우리는 다음의 세 가지를 함께 고려해야 한다: (1) *παραδίδωμι*의 의미장, (2) 예수에 대한 제자들의 기억, 그리고 (3) 성만찬을 포함한 고린도전서의 문맥적 상황.

먼저, *παραδίδωμι*의 의미장에 대해서 살펴보도록 하자. 고전 그리스어에 대해서 가장 권위 있는 사전으로 인정받는 리델과 스캇(G. Liddell & R. Scott)의 사전에 따르면, *παραδίδωμι*의 가장 기본적인 의미는 ‘주다’, ‘타인에게 넘겨주다’, ‘전달하다’ 혹은 ‘타인의 손에 양도하다’, ‘내어 주다’ 등이다.⁶⁾ 물턴과 밀리간(J. H. Moulton and G. Milligan)도 ‘내어 주다’를 *παραδίδωμι*의 가장 기본적이고 보편적인 의미로 제시한다.⁷⁾ *BDAG*사전도 *παραδίδωμι*의 의미를 ‘배신하다’ 혹은 ‘붙잡히다’ 대신에 법적인 상황의 경우는 ‘넘겨주다’, 그리고 군사적인 상황의 경우는 ‘항복하다/내어 주다’로 해석한다.⁸⁾ 과거 영어 성경들이 채택했던 ‘betrayed’라는 번역은 이미 많은 영미권 학자들에 의해서 공격을 받았다. 리델과 스캇은 이 단어가 때로 ‘betrayed’라는 의미를 함축할 수 있다며 제노폰(Xenophon)과 포사니우스(Pausanias)의 예를 든다. 그러나 윌리엄 클라센(William Klassen)은 리델과 스캇이 제시한 제노폰과 포사니우스의 예들을 모두 상세하게 검토한 후에 ‘betrayed’라는 의미를 찾을 수 없다고 결론 내린다.⁹⁾ 사실 리델과 스캇도 ‘betrayed’에 해당하는 가장 적합한 그리스어 단어로 *προδίδωμι*를 우선적으로 제시한다.¹⁰⁾ 신약성경에서 *προδίδωμι*는 3번 등장하는데, 그 중의 한 번은 가롯 유다를 지칭하는데 사용되고 있다(눅 6:16). 반면에 *παραδίδωμι*는 영(Young)의 컨코던스에 따르면 신약에서 94번 정도 등장하는데, 그 중 40번은 ‘betrayed’로 해석되고 있다. 이러한 번역에 대해서 클라센은 신학적인 입장이 어휘론적 해석을 지배했다고 경고한다.¹¹⁾

6) Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 1308.

7) J. H. Moulton and G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1997), 482-483.

8) W. Bauer, F. W. Danker, W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 761-763.

9) William Klassen, *Judas – Betrayer or Friend of Jesus?* (London: SCM, 1996), 47-59.

10) Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1474-1475.

11) W. Klassen, *Judas – Betrayer or Friend of Jesus?*, 47-59.

칠십인역에서 παραδίδομι는 대략 200번 정도 등장한다. 이 중 3분의 2 이상의 경우 하나님께서 이 동사의 명백한 주어로 나타난다.¹²⁾ 하나님께서 이스라엘을 그들의 원수들에게 넘겨주거나(호 8:10; 렘 15:4), 그들의 원수들을 이스라엘의 손에 넘겨주는 분이시다(창 14:20; 출 23:31). 하나님은 의로운 자 욥을 사탄에게 넘겨주고(욥 2:6), 어리석고 악한 자들을 멸망에 넘겨준다(잠 11:8; 집회 4:19). 칠십인역에서 παραδίδομι는 대부분 ‘넘겨준다’의 의미를 띄지, ‘배신당하다’ 혹은 ‘붙잡히다’라는 의미를 띄지 않는다. 1세기 역사가 요세푸스(Josephus)도 이 그리스어 동사를 300여 번 사용한다. 요세푸스는 이 동사를 ‘하나님께서 유대인들을 로마인들의 손에 넘겨주었다’(War 4.370)라는 표현에서 채용한다. 하나님은 유대인들을 배신하거나 붙잡지 않았고, 그들의 불의한 행위들에 대한 공의로운 심판으로 유대인들을 로마인들의 손에 내어 주었다. 헬라파 유대인 파일로(Philo)도 παραδίδομι를 거룩한 일들에 대한 기억을 후대에 넘겨줄 때(Pot. 65), 하나님께서 유한한 인간들에게 자신의 불멸한 지식을 전해 줄 때(Sac. 64, Imm. 1.92), 그리고 지혜로운 말들을 후대에 전승해 줄 때(Pla. 127) 사용한다. 이 모든 경우들에서 우리는 παραδίδομι가 결코 배신당하거나, 그의 결과로 붙잡히는 행동을 지칭하지 않고 있음을 알 수 있다. 오히려 παραδίδομι는 내어 줌 혹은 넘겨줌이라는 일반적인 의미로 사용되고 있다. 이 사실은 우리의 본문인 고린도전서 11:23의 παραδίδομι도 ‘배신당하다’ 혹은 ‘붙잡히다’의 의미보다는, 가장 보편적인 의미로서의 ‘내어 준다’라는 뜻으로 사용될 가능성이 높다는 것을 암시한다. 물론 예수가 내어 준/넘겨준 사건은 유다의 배신을 기본 전제로 하고 있다.

현재 많은 영미권 학자들은 고린도전서 11:23의 παραδίδοτο를 해석할 때, ‘betrayed’ 대신 ‘handed over’를 채택하고 있다.¹³⁾ 왜냐하면 학자들은 유다를 통한 예수의 내어 줌의 사건에서 유다의 배신행위의 중요정보보다도, 성만찬 전통의 의미에 대해서 복음서와 바울이 강조하는 구원론적 메시지를 보기 때문이다. 여기서 그들이 강조하는 점은 παραδίδοτο가 복음서와 바울의 성만찬 전통에서 사용되기에 앞서, 이사야의 고난받는 종의 희생을 하나님의 백

12) 여기서 언급되는 예들은 B. K. Peterson, “What Happened on ‘the Night’? Judas, God, and the Importance of Liturgical Ambiguity”, *Pro Ecclesia* 20 (2011), 368에서 차용하였다.

13) Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians* (New Haven: Yale Univ. Press, 2008), 436; Richard B. Hays, *First Corinthians* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 198; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2000), 869; A. Eriksson, *Traditions as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1998), 179-196.

성들의 죄를 위한 내어 줌으로 묘사할 때 칠십인역에 의하여 채택된 단어라는 사실이다(사 53:6, 12). 학자들은 이 단어를 통하여 성만찬의 전통이 기억하는 예수의 희생에 대한 묘사는 예수의 내어 줌의 기폭제가 되는 유다의 배신행위를 포함하지만, 그 배신행위보다도 더 중요하게 이사야의 고난 받는 종에 대한 신학적인 묵상에 더 깊이 의존하고 있다고 주장한다.¹⁴⁾

이에 위어드 포프키즈(Wiard Popkes)는, 클라센과 대부분의 주석가들과 동의하면서, ‘betrayed’라는 의미보다도 ‘handed over’라는 의미를 강조하고, 한 걸음 더 나아가 이 내어 줌의 궁극적인 주체, 곧 ‘예수를 내어 준 이가 누구인지’에 대해서 질문 한다: 하나님, 예수 자신, 유다, 빌라도, 혹은 대제사장?¹⁵⁾ 물론 고린도전서 11:23의 ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδετο라는 표현은 그날 밤에 발생한 역사적인 사건을 기억하면서, 예수의 내어 줌이 유다의 배신에 따른 결과임을 분명히 한다. 그러나 그날 밤에 예수를 내어 준 이가 유다인 것은 역사적인 사실이지만, 복음서 저자들과 바울은 예수의 내어 줌의 의미는 유다의 배신에만 국한되지 않는다고 주장한다. 가룟 유다의 배신을 통한 예수의 내어 줌의 이면에는 이사야의 고난 받는 종으로서의 예수의 희생과 그 희생을 요구하셨던 하나님의 구원론적 결정이 담겨 있기 때문이다. 그러므로 이어지는 부분에서 우리는 바울이 초대교회 전통의 일부로 물려받은 성만찬 전통과 연관하여, 먼저 복음서에서 παραδίδομι가 어떻게 해석되고 있는지를 문맥적 상황을 고려하면서 상세하게 다루어 보고자 한다. 왜냐하면 단어들의 의미는 그 단어의 의미장뿐만 아니라, 그 단어들이 등장하는 역사적, 문맥적 상황에 의해서도 상당 부분 결정되기 때문이다.

3. 복음서와 παραδίδομι

먼저, 성만찬의 직접적인 배경이 되는 그날 저녁(ὄψιας γενομένης, 막 14:17)에 일어난 사건을 묘사하면서, 마가는 가룟 유다가 예수를 대제사장들에게 παραδοῖ하기 위하여 그들에게 갔다고 전한다(막 14:10). 그리고

14) Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 869; R. B. Hays, *First Corinthians*, 198; J. Fitzmyer, *First Corinthians*, 436; Cilliers Breytenbach, “The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula ‘He Was Delivered for Our Trespasses’”, *Novum Testamentum* 51 (2009), 339-351.

15) W. Popkes, *Christus Traditus: Eine Untersuchung zum Begriff der Hingabe im NT* (Zurich: Zwingli Verlag, 1967), 159-169; Anthony Cane, *The Place of Judas Iscariot in Christology* (Aldershot: Ashgate, 2005), 21.

14:21에서 마가는 예수가 가롯 유다에 의하여 παραδίδοται되었다고 말한다. 위의 14:10의 παραδοί를 우리는 두 가지 방식으로 번역해 볼 수 있다: (1) ‘유다가 대제사장들에게 예수를 **배신하다**.’ 혹은 (2) ‘유다가 대제사장들에게 예수를 **넘겨주다**.’ 첫 번째 번역은 παραδίδομι의 의미장에서 약간 벗어날 뿐만 아니라, “대제사장들에게”와 문법적으로 자연스럽게 연결되지 못한다. 두 번째 번역은 παραδίδομι의 의미장에서 발견되는 가장 기본적인 의미일 뿐만 아니라, “대제사장들에게”와 문법적으로 훨씬 더 부드럽게 연결된다. 또한, ‘넘겨주다’의 해석은 그 행동 이전에 발생한 유다의 배신행위를 전제로 하여 배신행위를 그 의미에 포함한다는 장점도 있다. 따라서 모든 한글 성경들은 마가복음 14:10의 παραδίδομι를 ‘배신하다’ 대신 ‘넘겨주다’라고 해석한다. 그러나 21절의 παραδίδοται에 대한 번역에서 한글 성경들은 상호 다른 해석들을 보여 준다.

“인자를 **파는** 그 사람에게는”(『개역개정』)

“인자를 **넘겨주는** 그 사람에게는”(『새번역』)

“사람의 아들을 **배반한** 그 사람은”(『공동개정』)

먼저 『개역개정』의 ‘파는’이라는 의미는 παραδίδομι의 의미장에서 발견되지 않는다. 『공동개정』은 유다의 배신행위에 초점을 맞춘다. 그러나 『새번역』은 유다의 배신행위의 결과로 발생한 예수의 넘겨줌에 더 초점을 맞춘다. 여기서 21절은 14절의 능동형을 수동형으로 표현하고 있으므로, ‘가롯 유다에 의하여 **배신당한** 인자’라기 보다는 ‘가롯 유다에 의하여 (배신당하고) **넘겨준** 인자’라고 번역하는 것이 마가복음 14장의 전체적인 문맥에 더 적합하다.¹⁶⁾ 여기서 마가는 인자의 넘겨줌이 성경에 의하여 이미 예언된, 즉 하나님께서 계획한 일의 성취임을 강조한다. 다시 말하면, 마가가 강조하는 성경에 예언된 사건은 유다의 배신행위 그 자체가 아니라, 그 배신의 결과로 발생한 예수의 고난과 죽음에로의 넘겨줌이라는 것이다.

또한, 마가는 유다를 예수를 παρέδωκεν한 자라고 소개하면서, 그를 이 동사의 주어로 제시한다(막 3:19). 마가복음 3:19에서 『개역개정』은 παραδίδομι를 ‘판’이라고 해석하고, 『공동개정』은 ‘팔아넘긴’이라고 해석한다. 우리는 ‘판’ 혹은 ‘팔아넘긴’은 παραδίδομι에 대한 지나친 의역임을 부인할 수 없다. 한국어 성경들은 유다가 예수를 넘겨준 행위 이면에 존재했던 은 30냥에 예수를 판 행위를 이 단어의 번역에 반영하고 있다. 그러나 『공동번역』은 이

16) Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 620, 648.

단어를 ‘넘겨준’이라고 바르게 해석한다. 마가복음 3:19은 마가복음 14:10, 21에 그 근거를 두고 있으므로, παρέδωκεν을 우리는 ‘판/팔아넘긴 자’ 보다는 배신한 이후에 ‘넘겨준 자’라고 해석하는 것이 더 옳다. 그러나 마가는 예수의 수난 이야기를 다룬 자신의 복음서 15:1, 15에서 예수를 παρέδωκαν 한 자들로 가롯 유다 이외에도 ‘대제사장들과 서기관들, 장로들, 그리고 본디오 빌라도’를 제시하고 있다. 이 경우에도 그리스어 동사 παραδίδομι는 ‘배신하다’ 혹은 ‘판다’라는 의미가 아니라, ‘내어 주다’라는 의미로 해석되어야 함이 자명하다. 따라서 모든 한글 성경들은 마가복음 15:1, 15에서 ‘내어 주다’라는 번역을 채택한다. 결국 마가는 자신의 복음서 전반에 걸쳐서 παραδίδομι를 통해서 예수를 십자가에 내어 준 행위가 단순히 가롯 유다 혼자만의 결정이 아니라, 다른 많은 인간들의 연합된 결정의 결과였음을 알려 준다. 그리고 이러한 인간적인 결정 뒤에는 하나님의 계획과 뜻이, 그리고 그 뜻에 대한 예수의 순종이 있었음도 알려 준다.

이에 마가는 9:31(παραδίδοται)과 10:33(παροδοθήσεται)에서 παραδίδομι의 수동형을 통해 예수가 대제사장을 포함한 많은 사람들을 통해서 ‘고난과 죽음에 넘겨질’ 것이라고 예언한다. 여기서 수동태 동사들은 ‘배신당하다’ 혹은 ‘팔리다’의 의미라기보다는, 배신과 판 행위들을 포함한 여러 인간들의 결정으로 예수가 고난과 죽음에 넘겨진 사건을 지칭한다. 그러나 마가는 8:31에서 예수의 내어짐 혹은 넘겨짐 이면에는 하나님의 뜻이 존재하고, 예수의 자기희생의 결정은 하나님의 뜻에 대한 그의 순종의 결과임을 δεῖ라는 그리스어 단어를 통해서 표현한다. 이 사실은 마가에게 있어서 예수의 내어짐을 표현하는 수동태는 가롯 유다나 대제사장들을 주어로 하는 일반적인 수동태가 아니라, 하나님을 주어로 하는 신적인 수동태임을 알려준다. 왜냐하면 유다와 다른 인간들이 예수를 십자가에 못 박히도록 내어 준 사건 이면에는 하나님의 자기희생적인 결정이 있었기 때문이다.¹⁷⁾ 이는 인간들이 예수를 고난과 죽음으로 내어 준 행위들이 하나님의 뜻과 결정을 이루기 위하여 신비한 방식으로 사용되었음을 알려준다. 사실 우리는 마가복음 9:31과 10:33에서 예수가 이미 자신의 고난과 죽음에로의 내어 줌의 필요에 대해서 알고 있었다는 것을 부인할 수 없다. 그리고 겐세마네 동산에서의 예수의 마지막 기도는 자신의 죽음의 필요성에 대한 하나님의 의지

17) Raymond Brown, *The Death of Messiah* (New Haven: Yale Univ. Press, 1998), 1:212; Wiard Popkes, “Paradidomi”, Gerhard M. Schneider and Horst Balz, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 3:19; B. K. Peterson, “What Happened on ‘the Night’? Judas, God, and the Importance of Liturgical Ambiguity”, 375-376.

에 대한 예수의 자발적인 순종을 의미한다는 것도 부정할 수 없다. 따라서 마가복음 14:21에서 예수는 자신이 대제사장들에게 **내어짐**이 성경에 기록된 예언의 말씀의 성취이고, 그 성취를 위하여 유다가 사용되고 있다고 제자들에게 가르친다. 이 가르침을 통하여 예수는 자신의 죽음은 한 인간의 배신의 결과로 내어 준 행위의 결과에 따른 비극적인 사건이 아니라, 하나님의 뜻을 이루기 위한 자신의 순종의 행위였음을 분명히 한다.

마태의 경우도 누가와 함께 예수의 내어짐 사건에 대한 마가의 이야기 전개를 전체적으로 그대로 따르고 있다. 예수가 잡히시던 날 밤에 일어난 사건을 묘사하는 마태복음 26:21, 23을 한글 성경들은 다음과 같이 번역한다.

“나를 팔리라”(『개역개정』)

“나를 넘겨줄 것이다”(『표준』)

“나를 배반할 것이다”(『공동개정』)

마태복음 26:21, 23의 번역에서 한글 성경들은 마가복음 14:10의 번역을 그대로 따르고 있다. 따라서 마태복음의 경우에도 우리는 παραδίδομι가 유다의 배신행위의 결과로 그가 은 삼십 냙을 받고 예수를 대제사장들에게 ‘넘겨준’ 사건을 지칭한다고 결론내릴 수 있다.

그러나 흥미롭게도, 마태는 가롯 유다의 회개의 고백을 통하여 그가 예수를 배신한 후에 대제사장들에게 내어 준(ἡμᾶρτον παραδούς) 행위에 대하여 자책하고 있음을 알려 준다(마 27:4). 여기서 우리는 마태가 예수의 고난과 죽음에 가롯 유다가 분명한 책임이 있음을 명백하게 알리고자 함을 알 수 있다. 그러나 역시 마태도 자신의 복음서 20:18에서 예수의 고난과 죽음으로의 내어짐을 수동태 동사 παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν를 통해서 묘사한다. 이 본문에서 수동태 동사 παραδοθήσεται는 붙잡히다, 혹은 내어 주다로 해석될 수 있다. 전자의 해석의 경우는 이어지는 여격 표현 τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν을 ‘dative of agent’로 해석해야 한다. 그러나 이러한 문법적인 표현을 위해서는 ‘ὕπο+소유격’이 훨씬 더 나올 것이다. 나아가 ‘대제사장들과 서기관들에게 내어 주다’라는 해석이 예수의 수난 이야기에 더 잘 부합한다.

그러나 비록 여기서도 수동형 동사는 예수의 죽음에 관여한 ‘대제사장들, 서기관들, 그리고 로마인들’의 존재를 인정하고 있지만, 이 사건 배후에는 하나님의 섭리를 통해서 표현된 하나님의 의지가 있음을 우리는 부인할 수 없다.¹⁸⁾ 이 사실은 마태가 자신의 복음서 27:8-10에서 유다의 은 30냥을 위

한 배신행위가 이미 예레미야에 의하여 선포된 예언의 말씀의 성취라고 선포한다는 사실에서 입증된다. 마태복음에서 예수도 자신의 제자들 중의 하나인 유다가 자신을 배신하고 넘겨줄 것에 대해서 이미 알고 있었고, 심지어 다른 제자들에게 그 사실을 공개적으로 공포하며 알려 주었다(마 26:21). 다시 말하면, 마태도 대제사장들과 서기관들과 로마인들에게 예수가 넘겨진 사건에서 유다가 은 삼십 냥을 받고 예수를 팔아넘긴 행위보다도, 그 행위의 결과로 예수가 고난과 죽음에 넘겨진 사건이 하나님에 의하여 미리 계획된 사건이었음을 그의 복음서 전반에 걸쳐서 강조하고 있다.

누가도 마태와 마찬가지로 예수의 수난과 죽음에로의 넘겨짐에 대한 묘사에서 마가를 그대로 따르고 있다. 누가복음 22:22의 수동태 동사 παραδίδοται를 한글 성경들은 다음과 같이 번역하고 있다(비교. 22:48).

“그를 **파는** 그 사람”(『개역개정』)

“그를 **넘겨주는** 그 사람”(『표준』)

“사람의 아들을 **잡아 넘기는** 그 사람”(『공동개정』)

마가와 마태의 번역에서와 마찬가지로, παραδίδοται를 『개역개정』은 ‘파는’으로, 『표준』은 ‘넘겨주는’으로 번역한다. 그러나 『공동개정』은 기존의 ‘배반할’이라는 해석을 버리고, 대신 ‘잡아 넘기는’이라고 해석한다. 누가는 다른 복음서 저자들보다도 더 빈번하게 22:4, 6, 21, 22, 48에서 παραδίδομι를 사용하고 있다. 프랑수아 보봉(François Bovon)은 누가가 이 단어의 사용에서 강조하고자 하는 바는 유다의 배신행위 그 자체가 아니라, 그 배신의 결과로 예수가 죽음에 내어진 사건이라고 주장한다.¹⁹⁾

흥미롭게도, 누가는 가룟 유다의 배신행위를 그의 마음에 들어간 사탄과(눅 22:3) 그의 악함으로 돌린다(행 1:18). 여기서 우리의 주제를 위해서 중요한 사실 한 가지는 누가는 예수를 배신한 유다의 행위를 지칭하면서 παραδίδομι가 아니라, προδότης(배신자)를 사용한다는 점이다. 다시 말하면, 누가는 προδίδομι를 통해서 유다의 배신행위를, 그리고 παραδίδομι를 통해서 그의 배신의 결과로 발생한 예수의 넘겨짐을 표현하고 있다. 마태와 마찬가지로, 누가는 예수의 수난에 유다가 큰 책임이 있음을 분명하게

18) Ulrich Luz, *Matthew 8-20*, Hermeneia: A Critical & Historical Commentary on the Bible (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 539; B. K. Peterson, “What Happened on ‘the Night’? Judas, God, and the Importance of Liturgical Ambiguity”, 377.

19) François Bovon, *Luke*, vol. 3 (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 172. 비교. W. Popkes, *Christus Traditus: Eine Untersuchung zum Begriff der Hingabe im NT*, 134-142, 174-181, 217-219.

인정한다. 그러나 마가와 마태와 마찬가지로, 누가도 수동태 동사 παραδίδοσθαι를 통해서 예수의 넘겨짐에 관여한 하나님의 존재를 간접적으로 인정하고 있다.²⁰⁾ 사실 누가는 예수의 고난과 죽음이 하나님의 계획의 일부였음을 신적인 δει뿐만 아니라, βουλή θεοῦ(행 2:23)라는 강한 표현을 통해서 이중적으로 강조한다.²¹⁾ 비록 인간들은 자신들의 무지함 속에서 예수를 못 박았지만, 누가에게 예수의 죽음은 이방인들과 유대인들의 구원을 위하여 예정된 하나님의 뜻과 미리 아신 지식을 따라 행해진 구원의 사건이다(행 3:17; 2:23; 눅 2:32). 이 사실은 비록 유다의 배신행위가 예수의 체포와 고난의 시발점이 되었으나, 그의 배신의 행위는 이미 성경에 기록된 하나님의 뜻을 포함한 예언의 말씀의 성취를 위한 것이라는 누가의 선포에 의해서 더 분명해진다(행 1:16). 누가는 자신의 복음서 1:1에서 자신들 가운데 일어난 모든 일들이 하나님의 뜻에 따른 결과임을 선포하고, 그 일들의 핵심은 바로 예수의 죽음이라고 강조한다. 누가는 예수의 입을 통하여 그의 고난과 죽음이 이미 성경에 의하여 예언된 사건임을 여러 번 강조한다(눅 24:46; 9:31; 18:33).

요한의 경우에도 비록 유다의 악한 배신행위가 예수의 수난 이야기의 중요한 부분을 차지하고 있으나, 예수의 죽음은 하나님의 뜻에 대한 예수의 자발적인 순종임이 분명하다(요 10:17-18). 요한은 예수가 제자들과 마지막 식사를 나누던 중, 사탄이 유다의 마음에 들어가 예수를 팔 결심을 했다고 말한다. 그런데 여기서 흥미로운 것은, 예수가 친히 유다에게 빨리 그가 마음에 품고 있는 계획을 실행하라고 명령한다는 것이다(13:2, 26-27). 이 사실은 유다의 배신과 그에 따른 예수의 넘겨짐, 심지어는 유다를 통하여 예수를 죽이고자 하는 사탄의 계획조차도 하나님의 숨겨진 구원의 계획의 일부로 사용되고 있음을 우리에게 알려 준다.²²⁾

이처럼 복음서의 저자들은 모두 다 예외 없이 예수의 넘겨짐은 유다의 배신으로 시작되었으나, 이 모든 것들은 다 하나님의 계획의 일부였음을 강조하고 있다. 따라서 복음서의 성만찬 전통에서 기념되는 것은 유다의 배신행위 그 자체가 아니라, 그로 말미암아 시작된 예수의 “고난과 죽음에

20) Beverly R. Gaventa, “Interpreting the Death of Jesus Apocalyptically: Reconsidering Romans 8:32”, Todd D. Still, ed., *Jesus and Paul Reconnected* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 140; François Bovon, *Luke*, vol. 3, 136.

21) Charles H. Cosgrove, “The Divine δει in Luke-Acts: Investigation into the Lukan Understanding of God’s Providence”, *Novum Testamentum* 26 (1984), 168-190; John T. Squires, *The Plan of God in Luke-Acts* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993).

22) 참조. Tom Thatcher, “Jesus, Judas, and Peter: Character by Contrast in the Fourth Gospel”, *Bibliotheca Sacra* 153 (1996), 435-448.

로의 **내어짐**”이 인류의 구원을 이루기 위한 하나님의 계획의 핵심적인 사건이었다는 사실이다.

4. 바울 서신서와 παραδίδωμι

4.1. 고린도전서와 παραδίδωμι

복음서의 경우 예수의 죽음은 유다의 배신행위를 전제로 하고 있지만, 예수의 고난과 죽음에로의 넘겨짐은 분명히 하나님의 섭리 안에서 계획되고 실행되어진 사건으로 묘사된다. 바울도 자신의 서신서 여러 곳에서 예수를 고난과 죽음에로 내어 주신 분은 바로 하나님이라고 강조하고 있다 (롬 8:32). 이 사실은 παραδίδωμι의 수동형을 통해서 복음서 저자들과 바울이 유다 혹은 다른 인간들의 예수의 내어 줌 혹은 넘겨짐 이면에 있는 하나님의 섭리를 더욱 강조하고자 했다고 추론해 볼 수 있게 한다. 이런 맥락에서 우리는 바울이 고린도전서 11:23에서 παραδίδωμι를 통해서 강조하고자 하는 바가 유다의 **배신행위**인지, 아니면 예수가 대제사장들과 로마인들에게 **불잡힌** 사실인지, 아니면 하나님의 섭리 속에서 이러한 인간들의 행위를 통하여 예수가 고난과 죽음에로 **내어진** 것인지에 대해서 질문해 보아야 한다. 우리는 앞에서 παραδίδωμι가 ‘배신당하다’ 혹은 ‘불잡히다’로 해석될 경우 ‘내어 주다’라는 그 단어의 가장 보편적인 의미를 상실할 뿐만 아니라, 그 단어 안에 함축된 행위의 주체가 하나님과 예수와 무관하게, 가롯 유다와 대제사장들과 서기관들 그리고 로마 병사들로 고정되어 버린다는 사실을 살펴보았다. 또한 만약 이 동사의 수동태형이 신적인 수동태라면, 배신당함으로 번역할 경우 그 동사의 행위의 주체인 하나님에 대한 강조도 사라져 버리고, 동시에 인간들의 행위 이면에 있는 하나님의 신적인 계획과 의지 사이의 긴장 관계도 송두리째 없어져 버린다.²³⁾

고린도전서 11:23의 후반부에서 바울은 주 예수가 빵을 들고 마지막 식사를 제자들과 나누던 밤을 묘사하면서, 그 밤에 예수가 παραδίδετο되었다고 말한다. 여기서 바울은 이 수동태 동사의 주어로 아무도 언급하지 않고 있다. 이에 모든 한글 성경들은 이 단어를 ‘**불잡힌**’이라고 번역한다. 그러나 우리는 앞에서 ‘**불잡힌**’이라는 의미는 παραδίδωμι의 의미장에서 발견되지

23) Anthony Cane, *The Place of Judas Iscariot in Christology*, 21; B. K. Peterson, “What Happened on ‘the Night’? Judas, God, and the Importance of Liturgical Ambiguity”, 363.

않는다는 것을 살펴보았다. 사실 바울이 이 수동태 동사를 언급하면서 유다의 이름을 빠트린 것은 매우 의도적이라고 볼 수 있다. 바울은 성만찬의 전통에서 별로 유다의 역할에 관심을 두지 않고 있다는 것이다. 또한 고린도전서 11:23은 이러한 παραδίδομι의 어휘론적 의미의 문제에 덧붙여, 바울이 παραδίδομι의 수동형을 통해서 강조하고 싶은 것이 유다의 배신행위의 결과로 예수에게 일어난 붙잡힘의 사건인지, 아니면 예수의 고난과 죽음에로의 내어짐이 의미하는 예수의 희생을 통한 하나님의 구원인지에 대한 신학적인 질문도 야기한다. 만약 리차드 헤이즈(Richard Hays), 브라이언 피터슨(Brian Peterson), 그리고 베벌리 가벤타(Beverly R. Gaventa)가 강조하듯이, 수동태 동사 παραδίδοτο가 신적인 수동태로서 이 동사의 행위의 주체(agent)가 유다가 아니라 하나님이라면, 이 동사를 통해서 바울은 예수를 죽음에 내어 준 하나님의 사랑의 표현으로서의 자기희생과 하나님의 뜻에 대한 예수의 자발적인 순종을 강조하기를 원한다고 볼 수 있다(비교. 롬 4:25; 8:32).²⁴⁾ 사실 바울이 고린도전서 11:17-34에서 성만찬의 전통을 인용하는 주된 이유는 고린도교회가 약한 자들에 대한 배려를 소홀히 하여 분열되었기 때문이다. 바울은 고린도교회가 멸시받는 약한 자들을 돌보아야 할 이유로 성만찬에 드러난 예수의 자기희생과, 나아가 하나님의 자기희생을 제시한다. 왜냐하면 바울이 인용하는 성만찬의 전통은 유다의 배신으로 말미암는 예수의 붙잡힘에 대한 역사적인 기념이 아니라, 자기의 이익을 위하여 예수를 배신한 유다와 대조적으로 자신의 목숨을 내어 줌을 통하여 표현된 예수와 하나님의 자기희생적인 사랑을 기념하기 때문이다. 그러므로 성만찬을 통하여 예수와 하나님의 자기희생을 기념하는 고린도교회는 약한 자들을 돌보기 위한 강한 자들의 자기희생을 자신들 안에서 실천해야 한다.

이러한 하나님과 예수의 자기희생을 담은 십자가의 사건은 유다의 배신과 유대인 지도자들의 불의, 그리고 본디오 빌라도의 불공정한 재판을 통해서 완성되었다고 복음서 저자들은 주장한다. 이들의 주장에 동조하면서, 바울은 παραδίδοτο를 통해서 예수의 수난에 담긴 인간들의 불의한 행위들을 전제하고 그 의미에 포함하는 동시에, 그들의 불의한 행위들이 하나님의 계획의 완성을 위하여 절묘하게 사용되었다는 자신의 신학적 관찰을 강조한다. 이런 측면에서, 우리는 수동태 그리스어 단어 παραδίδοτο를 ‘붙잡히던’ 대신 ‘넘겨지던’이라고 번역하는 것이 바울의 신학적 이해를 더 잘 전달하는 것이라는 위의 주석가들의 주장에 동조할 수 있다. 이 새로운 번역

24) Richard B. Hays, *First Corinthians*, 198; Brian K. Peterson, “What Happened on ‘the Night’? Judas, God, and the Importance of Liturgical Ambiguity”, 363; Beverly Roberts Gaventa, “Interpreting the Death of Jesus Apocalyptically: Reconsidering Romans 8:32”, 138.

을 통해서 우리는 이 단어가 낭송되는 성만찬의 사건 때마다 유다의 배신 행위나 로마 병사들의 체포의 이면에 존재하는 하나님의 주권적인 사랑과 예수의 자기희생이라는 신학적 메시지를 더 강조할 수 있기 때문이다.

고린도전서 11:23-26에서 바울은 자신이 ‘전달받고’(παρέλαβον) ‘전달한’(παρέδωκα) 초대교회의 성만찬에 대한 전통을 재언급하고 있다. 바울은 고린도전서 11장에서 예수의 고난에 대한 새로운 정보를 제공하는 것이 아니라, 과거에 그가 고린도 교인들에게 가르쳤던 성만찬에 대한 교훈을 다시 상기시키고자 한다. 바울의 성만찬에 대한 가르침의 핵심에는 분명하게 예수의 고난에 대한 이야기가 존재한다. 비록 바울이 고린도전서를 기록할 당시에는 아직 복음서가 글로 기록되지 않았지만, 예수의 고난과 죽음 그리고 부활에 대한 이야기는 교회의 시작부터 초대교회 전통의 핵심을 구성했다. 바울에게도 예수의 고난의 이야기는 그가 전한 예수의 복음의 핵심을 이루기에, 그는 고린도 교인들에게 고린도 교회의 시작부터 예수의 죽으심과 부활에 대한 이야기를 성만찬의 전통과 연관하여 분명하게 전달했다.

예수의 고난 이야기 중 23절의 παρεδίδετο에 대한 해석에서 대부분의 한글 성경들은 ‘잡히시던’이라고 번역한다. TDNT에서 우리의 주제어인 παραδίδομι에 대한 논문을 작성한 프리드리히 뷔크셀(Friedrich Büchsel)은 고린도전서 11:23에서 παρεδίδετο는 분명하게 유다의 배신과 그로 말미암는 예수의 붙잡힘을 지칭하고 있다고 주장한다.²⁵⁾ 왜냐하면 예수가 잡히던 혹은 넘겨주던 사건은 열두 제자들 중의 하나인 가롯 유다와 깊은 연관이 있기 때문이다. 고든 피(Gordon Fee)도 이 본문에서 바울은 복음서에 보존된 유다의 배신의 행위를 기억하고 있다고 주장한다.²⁶⁾ 바울이 예수를 내어 준 유다의 배신행위를 분명하게 알고 있었다는 데에는 의심의 여지가 없다. 왜냐하면 성만찬의 배경을 담고 있는 그리스어 표현 ἐν τῇ νυκτὶ ἧ παρεδίδετο는 이 사건과 연관된 유다의 배신에 대한 역사적인 기억을 담고 있기 때문이다. 그러나 바울이 그 날 밤을 언급하면서 νύξ를 사용하는데 반하여, 복음서는 저녁을 의미하는 평범한 단어 ὀψία를 사용한다(막 14:17). 이 사실은 바울이 νύξ에 별다른 신학적인 중요성을 부여하지 않고 있다는 것을 알려 준다.

그러나 우리는 고린도전서 11:23에서 바울이 παρεδίδετο를 통해서 유다의 배신을, 혹은 그 결과로서의 예수의 붙잡힘을 강조하고자 하는지, 아니면

25) Friedrich Büchsel, “paradidomi”, G. Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament* vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 169.

26) Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 549.

유다의 배신의 결과로 예수가 죽음에 **넘겨진** 사실과 그 이면에 놓인 하나님의 주권적인 섭리를 강조하고자 하는지에 대해서 질문해 보아야 한다. 만약 여기서 바울이 복음서의 전통을 따르고 있다면, 그도 역시 고린도전서 11:23에서 예수의 내어짐과 그 이면에 담긴 하나님의 희생적인 사랑을 강조할 것이라고 우리는 쉽게 유추해 볼 수 있다. 이와 관련하여, 바울이 자신이 가르치는 성만찬의 전통 어디에서도 유다를 언급하고 있지 않다는 사실은 시사하는 바가 매우 크다.²⁷⁾ 왜냐하면 성만찬에 대한 자신의 가르침의 마지막에서 바울은 성만찬이 단순히 제자의 배신으로 예수에게 발생한 한 가지 비극적인 사건에 대한 역사적인 기억이 아니라, 하나님의 복음의 핵심으로서의 예수의 죽으심에 대한 기념임을 분명히 하고 있기 때문이다. 바울의 복음은 유다라는 한 인간의 배신과 그에 따른 예수의 생애에 발생한 비극적인 죽음에 대한 단순한 기억이 아니라, 하나님이 예수의 피와 살을 통해서 창조한, 즉 예수의 죽음의 희생을 통해서 설립한 새로운 언약에 그 근거를 두고 있다(고전 11:25).²⁸⁾ 바울이 전해 준 성만찬의 전통에서 하나님의 새 언약의 핵심 메시지는 성도들을 위하여 자신의 피를 흘리고 몸을 내어 준 예수의 자발적인 희생이다(고전 11:24). 이 사실은 그날 밤 예수가 포도주와 빵을 통해서 ‘너희들을 위한 나의 몸과 피’를 기념하라고 한 명령에서 분명해진다. 예수의 자발적인 희생에 대한 결정은 가롯 유다의 어떠한 인간적인 행위, 곧 그의 배신과 내어 줌에 선행하여 이루어진 사건이다. 따라서 바울은 고린도전서 11:23-26의 성만찬의 전통에서 유다의 배신 행위의 결과로 발생한 예수의 붙잡힘이 아니라 예수의 내어짐에 담긴 하나님의 희생을 강조함으로써, 고린도교회의 강한 자들이 약한 자들을 돌보아야 한다고 가르친다.

이미 위에서 우리는 이 그리스어 동사가 구약성경이나 칠십인역 그리고 바울 당시의 유대인들의 문헌에서 ‘배신당하다’ 혹은 ‘붙잡히다’ 등의 의미를 내포하지 않고 있음을 살펴보았다. 그리고 복음서 전통에서 이 단어는 인간들의 악한 행위들의 결과로 예수의 **내어짐**을 의미함도 살펴보았다. 이 사실은 우리로 하여금 바울이 고린도전서 11:23에서 παραδίδοτο를 통하여 표현하고자 하는 의미도 당시의 παραδίδομι의 일반적인 용례와 복음서의 전통을 크게 벗어나지 않았을 것이라고 추측하게 해 준다. 물론 이 추측은 바울의 서신서들에서 발견되는 그리스어 동사 παραδίδοτο의 다양한 용례들을 살펴봄으로써 더 분명해질 것이다.

27) 참조. Richard Hays, *First Corinthians*, 198.

28) B. K. Peterson, “What Happened on ‘the Night’? Judas, God, and the Importance of Liturgical Ambiguity”, 372.

먼저 고린도전서 5:5에서 바울은 고린도교회에게 계모와 살고 있는 한 불의한 형제를 사탄에게 παραδοῦναι 하라고 명령한다. 여기서 παραδίδωμι는 분명하게 붙잡힘이 아니라, 사탄에게 넘겨줌을 의미한다. 또한 고린도전서 13:3에서도 바울은 자신이 비록 자신의 모든 소유와 몸을 가난한 자들을 위하여 ‘넘겨준다’(παραδῶ) 할지라도 사랑이 없으면 아무 것도 아니라고 가르친다. 여기서도 παραδίδωμι는 붙잡힘과 아무런 상관이 없다. 마지막으로, 고린도전서 15:24에서 παραδίδωμι는 종말의 마지막 때에 예수가 모든 권세와 정사들을 파괴한 후에 하나님께 회복된 자신의 왕국을 ‘넘겨주는’ 행위를 지칭하는 데 사용된다. 우리의 본문의 직접적인 배경이 되는 고린도전서 전반에 걸쳐서 παραδίδωμι는 붙잡힘의 의미가 아니라, ‘내어 준다’ 혹은 ‘전달한다’의 의미로 쓰이고 있다.

사실 고린도전서 11:23의 παρεδίδετο를 붙잡히다라고 번역하는 것은 이 단어의 일반적인 용례에 포함되어 있지 않은 의미를 이 단어에 덮어씌우는 어휘론적 오류를 범할 뿐만 아니라, 이 단어 이면에 담긴 예수의 자기희생의 의미를 심각하게 훼손하고, 나아가 예수의 자기희생 너머에 존재하는 하나님의 희생적인 사랑을 간과하는 신학적 오류를 범하게 된다. 이 수동태 동사를 붙잡히다라고 해석하는 것은 유다와 대제사장의 역할을 지나치게 강조하게 되기 때문이다. 사실 초대교회 뿐만 아니라 바울에게도 예수에게 행해진 수동태 동사의 궁극적인 주어, 혹은 실행자는 인간이 아니라 하나님이다. 이런 측면에서, παρεδίδετο의 수동태는 신적인 수동태로 간주되어야 한다는 바렛(C. K. Barrett), 헤이즈, 그리고 가벤타의 주장은 매우 설득력이 높다.²⁹⁾ 이 사실은 유다가 예수를 내어 주기 전에 이미 예수께서 자신을 스스로 내어 주기로 결정했고, 예수의 결정전에 이미 하나님께서 예수를 내어 주기로 결정했다는 사실을 의미한다.³⁰⁾

에릭슨(A. Eriksson)은 바울이 그의 독자들에게 특정한 논지를 만들 때, 그와 그의 독자들이 함께 동의하는 전통들을 자신의 논지의 근거로 자주 사용했다는 것을 강조한다.³¹⁾ 바울의 성만찬에 대한 전통을 포함하고 있는 고린도전서 11:17-34에서 바울의 주된 관심사는 성만찬에서 배제된 약한 자들을 향한 배려이다. 성만찬의 가르침이 고린도의 약한 자들을 향한 배

29) Beverly Robert Gaventa, “Interpreting the Death of Jesus Apocalyptically: Reconsidering Romans 8:32”, 138.

30) C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Peabody: Hendrickson, 1968), 266; J. Fitzmyer, *First Corinthians*, 436; R. Hays, *First Corinthians*, 198; Raymond F. Collins, *First Corinthians* (Collegeville: Liturgical Press, 1999), 431.

31) A. Eriksson, *Tradition as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians*.

려의 가장 좋은 근거가 되는 이유는 성만찬이야말로 예수의 죽음에 담긴 의미를 가장 잘 표현하는 의식이기 때문이다. 성만찬에서 기념되는 예수의 죽음의 의미는 화해와 구속을 위한 하나님의 사랑을 표현하기 위하여 예수께서 자신을 십자가에 내어 준 자기희생의 사건이다. 다시 말하면, 성만찬을 기념하는 자리에서 바울과 고린도 교회는 유다의 배신행위로 말미암은 예수의 체포보다도, 약한 자들 곧 죄인들을 위하여 자신을 ‘자발적으로 죽음에 내어 준’ 예수의 자기희생을 기념한다. 이런 면에서, παραδίδοτο는 **붙잡힘**이 아니라 **내어짐**, 혹은 **넘겨짐**으로 해석되는 것이 더 타당하다.³²⁾

4.2. 바울의 다른 서신서들과 παραδίδομι

고린도전서 11:23의 παραδίδοτο에 대한 위와 같은 해석은 로마서에서 더 분명해진다. 로마서 4:25에서 바울은 예수는 우리가 범죄한 것 때문에 “내어줌”(παρεδόθη)이 되고 우리를 의롭다 하시기 위하여 살아남을 입으셨다(ἠγέρθη)고 선포한다. 흥미로운 것은 『개역』과 『개역개정』은 παρεδόθη를 “내어줌”과 “내줌”이라고 각각 해석하는 반면에, 『새번역』은 “죽임을 당하셨고”로, 『표준』은 “죽임을 당하시고”로, 그리고 『공동』과 『공동개정』은 “죽으셨다가”라고 해석한다는 것이다. 우리는 παραδίδοτο에 ‘죽임을 당하시고’의 의미가 없다는 것을 잘 알고 있다. 그러나 더 중요한 사실은 어떤 한국어 성경도 로마서 4:25에서 이 단어를 ‘배신당하다’ 혹은 ‘붙잡히다’라고 번역하지 않는다는 것이다. 로마서 4:25에서 발견되는 두 개의 수동태 동사들 παρεδόθη와 ἠγέρθη의 주어는 하나님임이 너무도 자명하기 때문이다. 우리의 의로움을 위하여 예수를 부활시키신 분이 하나님이니므로, 우리의 죄를 인하여 그를 내어 주신 분도 하나님이다.

예수의 희생 이면에 존재하는 하나님의 주권적인 결정을 바울은 로마서 8:32에서 능동태의 형태로 더 분명하게 설명한다:

“자기 아들을 아끼지 아니하시고 우리 모든 사람을 위하여 **내주신** (παρέδωκεν) 이가 어찌 그 아들과 함께 모든 것을 우리에게 주시지 아니하겠느냐?”(『개역개정』).

여기에 등장하는 παρέδωκεν을 모든 한국어 번역본들은 다 “내주신”이라고 번역하고 있다. 여기서 바울은 신적인 수동태의 주어인 하나님을 능동

32) Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 970.

태의 형태로 분명하게 아들 예수를 내어 주신 분이라고 칭하고 있다. 우리의 죄를 인하여 아들을 내어 주신 하나님의 은혜로운 행위는 로마서 1장에서 죄인들을 죄악된 욕망의 권세에게로 ‘내어 주신’ 하나님의 심판의 행위와 대조된다(롬 1:24, 26, 28). 사실 아들을 내어 주신 하나님의 사랑은 죄와 사망에게 내어 준 바 된 인류를 구원하고자 함이다.³³⁾ 이 두 본문들에서 베렐리 가벤타는 παραδίδωμι는 내어 줌을 의미한다고 분명하게 강조한 후, 더 나아가 παραδίδωμι는 내어 준 자에게 영향을 미치는 죽음이나 사탄과 같은 제 3의 능력 있는 대상을 전제하고 있다고 주장한다.³⁴⁾ 바울은 고린도전서 2:6, 8에서 이 세상의 통치자들에게 예수의 십자가상에서의 죽음의 책임을 넘기고 있다. 만약 가벤타의 의견이 옳다면, 예수의 내어 줌은 단순히 죄에 대한 희생의 의미를 뛰어 넘어, 인류를 죄와 사망의 권세로 붙잡고 있는 사탄에 대한 하나님의 공격을 의미한다. 이 의견은 위에서 이미 언급된 고린도전서 15:24의 παραδίδωμι의 용법과 일맥상통한다.

바울은 갈라디아서 2:20에서도 동일한 그리스어 동사 παραδόντος를 통해 바울을 위하여 자신을 내어 주신 예수 그리스도의 사랑에 대해서 이야기한다. 바울은, 하나님에 의하여 내어 준 바 된 예수는 단순히 하나님의 뜻 혹은 유다의 배신의 행위로 말미암는 희생자가 아니라, 자신 스스로 죄인들을 위하여 자신을 내어 주기로 결정한 분이라고 선포한다(비교. 갈 1:4).

결론적으로, 위의 모든 증거들을 종합해 볼 때, 고린도전서 11:23의 수동형 동사 παρεδίδετο는 **붙잡힘** 대신에 **내어짐**이라고 해석하는 것이 더 바람직하다. 그리고 이 수동형 동사 이면에는 인간의 배신행위 이면에 담긴 하나님의 사랑과 예수의 자기희생 간의 절묘한 연합이라는 신학적인 메시지가 담겨 있다.³⁵⁾ 바울에게 있어서 이 수동태 동사는 단순히 한 인간의 배신이나 예수의 붙잡힌 사건에 대한 역사적인 기억을 넘어서, 예수의 십자가상에서의 죽음을 설계하고 실행한 하나님의 주도적인 사랑과 예수의 자기희생에 대한 복음의 소식을 담고 있다. 또한 이 수동형 동사는 인간을 붙잡고 있던 죄와 사망의 권세와 사탄에 대한 하나님의 공격과 그로 말미암는

33) B. R. Gaventa, “Interpreting the Death of Jesus Apocalyptically: Reconsidering Romans 8:32”, 130-136; B. R. Gaventa, “God Handed Them Over: Reading Romans 1:18-32 Apocalyptically”, *Australian Biblical Review* 53 (2005), 113-123.

34) B. R. Gaventa, “Interpreting the Death of Jesus Apocalyptically: Reconsidering Romans 8:32”, 132; B. R. Gaventa, *Our Mother Saint Paul* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), 116-117. 참조. Gabriella Berényi, “Gal 2,20: a Pre-Pauline or a Pauline Text?”, *Biblica* 65 (1984), 490-537.

35) B. K. Peterson, “What Happened on ‘the Night’? Judas, God, and the Importance of Liturgical Ambiguity”, 374.

사탄의 패배의 의미까지도 포함하고 있다.³⁶⁾

여기서 우리는 왜 바울을 포함한 신약의 저자들이 가롯 유다에 의해서 넘겨진 예수를 기억하면서 그 의미가 분명하게 배신을 의미하는 προδίδομι 대신 παραδίδομι의 수동태인 παραδίδοτο를 사용했는지에 대해서 질문해 볼 수 있다. 이에 대한 해답으로 많은 학자들은 예수의 넘겨짐을 이사야의 고난 받는 종을 통해서 해석한 초대교회의 전통을 제시한다(사 53).³⁷⁾ 이사야 53:6과 12절에서 하나님의 고난받는 종은 하나님에 의하여 “많은 이들의 죄”를 위하여 “넘겨줌을 당하는 것”으로 묘사된다. 흥미롭게도, 이 두 곳에서 칠십인역은 προδίδομι 대신 παραδίδομι를 채용한다. 요아킴 예레미아스(Joachim Jeremias)의 의견에 동의하면서, 리젠펠드(H. Riesenfeld)도 “주 예수께서 우리의 죄들을 위하여 내어 준 바 되었다”(롬 4:25)와 “하나님께서 우리 모두를 위하여 자신의 아들을 내어 주셨다”(롬 8:32)라는 바울의 고백은 이사야의 고난 받는 종의 대속의 죽음을 위한 내어 줌의 전통에 깊이 의존하고 있다고 주장한다.³⁸⁾

5. 나가는 말

본 논문은 고린도전서 11:23의 παραδίδοτο를 어떻게 해석할 것인지를 재고해 보는 논문이다. 모든 한글 성경들이 이 단어를 ‘붙잡힌’이라고 번역하지만, 이 의미는 παραδίδομι의 의미장에서 발견되지 않는다. 이 그리스어 단어의 정확한 번역을 위해서 우리는 세 가지를 고려해보았다: (1) παραδίδομι의 의미장, (2) 성만찬에 대한 복음서 전통, 그리고 (3) 고린도전서의 문맥적인 상황. 우리는 παραδίδομι의 가장 보편적인 의미가 ‘내어 주다’임을 살펴 보았다. 그리고 복음서의 성만찬의 전통에서 이 단어는 예수가 유다의 배신 행위의 결과로 대제사장들과 서기관들에게 넘겨진 사실을 가리키고 있음을 살펴 보았다. 고린도전서와 다른 서신서들에서 바울도 이 단어를 통하여 예

36) B. R. Gaventa, “Interpreting the Death of Jesus Apocalyptically: Reconsidering Romans 8:32”, 139.

37) Cilliers Breytenbach, “The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula ‘He Was Delivered for Our Trespasses’”, 339-351.

38) H. Riesenfeld, “ὑπέρ”, G. Kittel, *TWNT* VIII (1969), 512. 참조. C. Breytenbach, “The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula ‘He Was Delivered for Our Trespasses’”, 351. 사실 바울은 갈 1:4와 2:20에서 예수가 “우리를 위하여” 자신을 직접 내어 주었다고 선포한다.

수가 고난과 죽음에 넘겨진 사건을 지칭하고 있음을 살펴보았다. 그러나 복음서와 바울은 둘 다 예수의 넘겨짐은 유다의 배신행위를 전제로 하고 있으며, 그 이면에는 하나님의 자기희생의 결정과 그 결정에 대한 예수의 순종이 존재함을 강조하였다. 이런 측면에서, 복음서의 저자들과 바울에게 수동태 동사 παρεδίδετο 는 인간들의 범죄 행위들과 그에 따른 예수의 수난과 하나님의 섭리 간의 신학적인 긴장을 담고 있다. 복음서 저자들은 인간의 배신행위로 말미암는 예수의 죽음이 신적인 $\delta\epsilon\iota$ 와 기록된 예언의 말씀의 성취라는 주장을 통하여 이 사실을 분명히 한다. 바울은 위의 동사의 능동태형이 쓰이는 곳들에서 그 행위의 주체가 하나님 혹은 예수임을 분명하게 명시하여, 예수의 죽음이 하나님의 은혜로운 구원 계획과 예수의 사랑의 순종의 결과임을 강조한다. 결론적으로, 고린도전서 11:23의 παρεδίδετο 는 유다의 배신행위로 말미암는 예수의 **불зах힘**에 대한 단순한 기억을 의미하는 것이 아니라, 인간들의 악한 행위를 통하여 하나님의 섭리 속에서 예수가 고난과 죽음에 **내어진**, 혹은 **넘겨진** 사건을 지칭하는 것으로 보인다. 이 새로운 번역은 성만찬의 전통을 통해서 고린도인들에게 전달하고자 하는 바울의 가르침의 의도, 즉 성만찬이 기념하는 예수와 하나님의 자기희생을 근거로 한, 성도들 상호간의 돌봄의 필요에 대한 바울의 가르침의 의도를 가장 잘 드러낸다.

<주제어>(Keyword)

내어 주다, 불зах힘다, 성만찬, 신적인 $\delta\epsilon\iota$, 예수의 수난.

hand over, betrayal, Lord's Supper, divine $\delta\epsilon\iota$, Jesus' suffering and death.

(투고 일자: 2017년 9월 15일, 심사 일자: 2018년 3월 12일, 게재 확정 일자: 2018년 4월 20일)

<참고문헌>(References)

- Bauer, W., Danker, F. W., Arndt, W. F. and Gingrich, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Frederick William Danker ed., 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Barrett, C. K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Peabody: Hendrickson, 1968.
- Berényi, Gabriella, “Gal 2,20: a Pre-Pauline or a Pauline Text?”, *Biblica* 65 (1984), 490-537.
- Bovon, François, *Luke*, vol. 3, Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Breytenbach, Cilliers, “The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula ‘He Was Delivered for Our Trespasses’”, *Novum Testamentum* 51 (2009), 339-351.
- Brown, Raymond, *The Death of Messiah*, New Haven: Yale Univ. Press, 1998.
- Büchsel, Friedrich, “Paradidomi”, G. Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, 166-173.
- Cane, Anthony, *The Place of Judas Iscariot in Christology*, Aldershot: Ashgate, 2005.
- Collins, Adela Yarbro, *Mark: A Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Collins, Raymond F., *First Corinthians*, Collegeville: Liturgical Press, 1999.
- Conzelmann, Hans, *1 Corinthians*, Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- Cosgrove, Charles H., “The Divine δεῑ in Luke-Acts: Investigation into the Lukan Understanding of God’s Providence”, *Novum Testamentum* 26 (1984), 168-190.
- Eriksson, A., *Tradition as Rhetorical Proof: Pauline Argumentation in 1 Corinthians*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1998.
- Fee, Gordon, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Fitzmyer, J. A., *First Corinthians*, New Haven: Yale Univ. Press, 2008.
- Gaventa, Beverly Roberts, “God Handed Them Over: Reading Romans 1:18-32 Apocalyptically”, *Australian Biblical Review* 53 (2005), 113-123.
- Gaventa, Beverly Roberts, “Interpreting the Death of Jesus Apocalyptically: Reconsidering Romans 8:32”, Todd D. Still, ed., *Jesus and Paul Reconnected*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007, 125-144.
- Gaventa, Beverly Roberts, *Our Mother Saint Paul*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2007, 116-117.
- Hays, Richard B., *First Corinthians*, Louisville: Westminster John Knox Press,

1997.

- Klassen, William, *Judas – Betrayer or Friend of Jesus?*, London: SCM, 1996.
- Liddell, Henry George and Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Luz, Ulrich, *Matthew 8-20*, Hermeneia: A Critical & Historical Commentary on the Bible, Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Moulton, J. H. and Milligan, G., *The Vocabulary of the Greek New Testament*, Peabody: Hendrickson Publishers, 1997.
- Peterson, Brian K., “What Happened on ‘the Night’? Judas, God, and the Importance of Liturgical Ambiguity”, *Pro Ecclesia* 20 (2011), 363-383.
- Popkes, W., *Christus Traditus; Eine Untersuchung zum Begriff der Hingabe im NT*, Zurich: Zwingli Verlag, 1967.
- Popkes, Wiard, “Paradidomi”, Gerhard M. Schneider and Horst Balz, eds., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Riesenfeld, H., “ὑπέρ”, G. Kittel, ed., *TWNT* VIII (1969), 512.
- Richardson, Robert D., ed., *Mass and Lord’s Supper: A Study in the History of the Liturgy*, Dorothea H.G. Reeve, trans., Leiden: Brill, 1979.
- Squires, John T., *The Plan of God in Luke-Acts*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993.
- Thatcher, Tom, “Jesus, Judas, and Peter: Character by Contrast in the Fourth Gospel”, *Bibliotheca Sacra* 153 (1996), 435-448.
- Thiselton, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 2000.
- Watson, Francis, “‘I received from the Lord...’: Paul, Jesus, and the Last Supper”, Todd D. Still, ed., *Jesus and Paul Reconnected*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007, 103-124.

<Abstract>

**Reconsidering the Translation of παρεδίδετο
in 1 Corinthians 11:23**

SeungHyun Lee
(Hoseo University)

The Greek passive verb παρεδίδετο in 1 Corinthians 11:23 is translated in many English bibles as ‘betrayed’, while in most Korean Bibles as ‘caught’. However, the most basic meaning of this verb is ‘to deliver’ or ‘hand over’. The reason English and Korean Bibles render this word as betrayed or caught is because of the memory of Judas’ betrayal in Jesus’ passion narrative. But in this article, the author argues that their rendering of παρεδίδετο as caught or betrayed hinders its deep theological complexity behind its lexical ambiguity and Paul’s reasoning of quoting the Eucharist tradition in the Corinthian context. This is because although the passive verb implies Judas’ betrayal of Jesus, Paul believes that it has taken part in God’s providential execution of salvation for the sinners. Paul expresses this belief in several places of his letters by making God the one who handed over Jesus to death, that is, the real agent of the passive verb παρεδίδετο. The Gospel writers express a similar idea through the divine passive and the divine δεῖ regarding Jesus’ death. According to them, Jesus was also aware of God’s divine will regarding his death since he commanded Judas to execute quickly his heinous plan to betray Jesus. Similarly, Paul also claims that Jesus voluntarily gave himself up for the believers as an expression of his obedience to God’s will. When the passive verb παρεδίδετο is translated as delivered rather than caught or betrayed, it can therefore fully express the theological profundity of the meaning of Jesus’ death which exists behind its lexical ambiguity. Furthermore, this new translation can explain better Paul’s teaching of the Eucharist tradition as a divine basis for the strong’s taking care of the weak in the Corinthian church.

내적 재구 방법론을 통한 신약성경 그리스어의 자음 음가 재구

이상일*

모든 언어에서 가장 기초가 되는 것은 그 언어의 알파벳의 음가이다. 한 언어의 알파벳의 음가를 알아야 발음할 수 있고, 그 언어를 말로 표현할 수 있으며, 그 언어의 문법을 체계화할 수 있고, 그 문법으로 기록을 남길 수가 있다. 또한 언어의 알파벳의 음가는 그 언어를 익히는 데 있어서 모든 언어학적 층위에서 필요하다. 고전어의 음가를 알기 위해서 언어학자들은 일반적으로 역사비교언어학의 방법론인 내적 재구 방법과 비교 재구 방법을 사용해왔다. 본 논문에서는 내적 재구 방법론을 통하여 음성학적, 음운론적, 형태론적, 통사론적 층위의 자료들에 근거하여 보다 설득력 있는 신약성경 그리스어 자음의 음가들을 재구하고자 한다.

1. 서론

신약성경 그리스어 자음의 음가를 보다 정확하게 재구해야 할 주요한 이유는 언어학의 층위별로 나타난다.¹⁾ 음성학적으로는 알파벳의 음가를 알

* Durham University에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 충신대학교 신약학 교수. leesangil@hotmail.com. 이 논문은 2015년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구이다(NRF-2015S1A5A8017254). 또한 2017년 8월 독일 Berlin에서 열린 Society of Biblical Literature International Meeting의 Hellenistic Greek Language and Linguistics 분과에서 Internal reconstruction of sound values of plosives and affricates in Hellenistic Greek이라는 제목으로 발표하였으며, 2014년 10월에 한국신약학회에서 “코이네 헬라어의 음가 재구-역사비교언어학적 접근”이라는 제목으로 발표한 논문을 대폭 개정하였다.

아야 그 알파벳을 발음할 수 있기 때문에 음가 재구가 연구의 가장 기본이 된다. 음가를 정확하게 알 수 있다면, 음운론 층위에서는 음운 과정(phonological process)에 따른 음운 규칙(phonological rule)을 좀 더 정확하게 이해할 수 있다. 형태론 층위에서는, 파생접사(derivational affix)와 굴절접사(inflectional affix)를 정확하게 알 수 있다. 통사론 층위에서는 통사 규칙(syntactic rule)에 대한 보다 쉬운 설명을 통하여 보다 정확한 문법을 이해할 수 있고, 문법 설명에서 불규칙적인 변화로 설명하던 것을 규칙적인 변화로 설명할 수 있는 경우가 많이 있다. 따라서 신약성경 그리스어의 음가를 보다 정확하게 아는 것은 그리스어 연구에서 기초적이며 가장 중요한 작업들 중의 하나라고 할 수 있다.

그러나 그리스어의 음가를 정확하게 표기하는 것은 쉽지 않다. 실제로, 학교들마다 학자들마다 그리스어 음가가 다르다. 다시 말하자면, 기준이 없다.²⁾ 대부분의 경우 그리스어를 처음 배울 때 자신의 선생에게서 배웠던 그 발음을 그대로 따라간다. 그 발음은 주로 에라스무스식 발음이다.³⁾ 고전 그리스어와 성경 그리스어의 대부분의 문법책들은 에라스무스가 재구한 발음을 따르고 있다. 보다 최근에는 방대한 자료와 탁월한 분석력으로 그리스어 자음을 분석한, 돋보이는 연구서들도 있다.⁴⁾ 그러나 이 학자들의 주장들도

-
- 1) 일반언어학으로 주로 불리는, 언어학(Linguistics)이라는 학문의 세부 전공은 음성학(Phonetics), 음운론(Phonology), 형태론(Morphology), 통사론(Syntax), 의미론(Semantics), 그리고 역사비교언어학(Historical-Comparative Linguistics)으로 이루어져 있으며, 일반언어학에 대한 기초도서로는 김방한 외, 『일반언어학』(서울: 형설, 1992)이 있다. 합리론 우위의 일반언어학 외에 20세기 후반기를 지나면서 경험론 우위의 관점에서 언어에 접근하는 것이 활발하게 진행되고 있는데 그러한 분야로는 사회언어학(Sociolinguistics), 인지언어학(Cognitive Linguistics), 인류언어학(Anthropological Linguistics) 등이 있다. 언어학의 전 분야를 신약성경 그리스어를 분석하는 데 적용한 대표적인 책으로는, D. A. Black, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 이상일 역(서울: 총신대학교출판부, 1998); *Linguistics for Students of New Testament Greek: A Survey of Basic Concepts and Applications* (Grand Rapids: Baker, 1998)가 있다.
 - 2) 딜런(M. Dillon)은 그리스어 발음을 따라가야 할, 일관성 있는 모델이 없다고 당황스러워한다. M. Dillon, "The Erasmian Pronunciation of Ancient Greek: A New Perspective", *The Classical World* 94:4 (2001), 323.
 - 3) 에라스무스식 발음에 대한 자세한 논의는 다음 출판물들을 참조하라. I. Bywater, *The Erasmian Pronunciation of Greek and its Precursors Jerome Alexander Aldus Manutius Antonio of Lebrixa* (London: Henry Frowde, 1908); N. F. Moore, *Remarks on the Pronunciation of the Greek Language* (New York: James Eastburn and Co., 1819); M. Dillon, "The Erasmian Pronunciation of Ancient Greek: A New Perspective", 323-334. 주요한 비판서로는 C. C. Caragounis, *The Development of Greek and the New Testament: Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission*, WUNT I 167 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004)가 있다.
 - 4) W. B. Stanford, *The Sound of Greek: Studies in the Greek Theory and Practice of Euphony* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1967); S. Allen, *Accent and Rhythm: Prosodic Features of Latin and Greek: A Study in Theory and Reconstruction* (Cambridge:

서로 엇갈리는 부분이 있을 뿐만 아니라 현대 언어학의 학문적 성과를 충분히 반영하지 못하고 있기 때문에 자신들의 주장에서도 일관성이 없는 부분들이 있어 보인다.

전통적으로 음성 재구는 역사비교언어학에서 해 왔다. 역사비교언어학에서 음성을 재구하는 방법으로는 비교 재구(comparative reconstruction)와 내적 재구(internal reconstruction)가 있다. 비교 재구는 두 개나 그 이상의 언어들과 방언들의 음운 대응(sound correspondences)을 통하여 음성을 재구하는 것을 말한다.⁵⁾ 내적 재구는 한 언어 내의 공시적인 기술을 통하여 음성을 재구하는 것을 말한다.⁶⁾ 논문의 양이 제한되어 있기 때문에 본 논문에서는 내적 재구를 통하여 코이네 그리스어자음 음가를 재구해 보고자 한다.

2. 자음의 분류 방법

먼저, 자음을 분류하는 방법에 대해서 간략하게 설명하고자 한다. 이 세상에 존재하는 모든 자음은 세 가지 방법에 의해서 분류할 수 있다. 그 세 가지는 조음 방법(method of articulation), 조음 위치(place of articulation), 그리고 유무성(un/voiced)이다.⁷⁾ 조음 방법은 소리를 만들어내는 방법을 가리킨다.⁸⁾ 흡입, 압축, 파열의 세 단계를 거치는 파열음(plosive), 기류가

Cambridge University Press, 1973); S. Allen, *Vox Graeca: A Guide to the Pronunciation of Classical Greek*, 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); P. Probert, "Phonology", E. J. Bakker, ed., *A Companion to the Ancient Greek Language* (West Sussex: Wiley Blackwell, 2010), 85-103; S. Colvin, *A Historical Greek Reader: Mycenaean to the Koiné* (Oxford: Oxford University Press, 2007); C. C. Caragounis, *The Development of Greek and the New Testament: Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission*.

- 5) 비교 재구는 친근성 가설(relatedness hypothesis)과 규칙성 가설(regularity hypothesis)에 근거한다. 친근성 가설은 두 언어가 관련이 있다는 것이고, 규칙성 가설은 언어가 일정한 정도의 규칙성을 가지고 있다는 전제를 말한다. 그에 대해 참고할 도서로는, R. J. Jeffers and I. Lehiste, *Principles and Methods for Historical Linguistics* (Cambridge/London: The MIT Press, 1979), 2장 Comparative Reconstruction을 보라.
- 6) 내적 재구에 대한 보다 자세한 설명은 다음을 참조하라. R. J. Jeffers and I. Lehiste, *Principles and Methods for Historical Linguistics*, 3장.
- 7) 자음의 분류에 대한 기본적인 개론은 다음 책들을 참조하라. 김방한 외, 『일반언어학』 2장; P. Carr, *Phonology* (London: Macmillan, 1993) 21-30; L. M. Hyman, *Phonology: Theory and Analysis* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1975); D. A. Black, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 2장.
- 8) 존 웰스, 그레타 코울슨, 『음성학』, 이현복 편역 (서울: 탐구당, 1982); J. C. Wells and G. Colson, *Practical Phonetics* (London: Pitman, 1971), 7장을 보라. 클레어 슬로우트, 샤론 헨더슨 테일러, 제임스 호어드, 『음운학 개설』, 이현복, 김기섭 공역 (서울: 탐구당, 1983); C. Sloat, S. H. Taylor and J. E. Hoard, *Introduction to Phonology* (New Jersey: Prentice Hall, 1978), 48-64.

통과하는 통로를 좁혀서 소리 내는 마찰음(fricative), 파열을 시킨 후에 마찰을 시키는 파찰음(affricate), 혀끝을 입천장에 붙이고 그 양쪽 옆으로 기류를 흘려보내는 설측음(lateral), 기류의 일부분을 비강을 통해서 내는 비음(nasal), 굴려서 내는 소리인 굴림소리(rolled) 등이 있다.

조음 위치는 조음이 이루어지는 위치를 말한다.⁹⁾ 두 입술 사이에서 나는 양순음(bilabial), 이 사이에서 나는 치간음(interdental), 입술과 이 사이에서 나는 순치음(labiodental), 윗니 바로 뒤에 조금 튀어나온 부분인 치조에서 나는 치조음(alveolar), 입천장 중에 딱딱한 부분인 경구개에서 나는 경구개음(palatal), 경구개 뒤쪽에 있는 부드러운 부분인 연구개에서 나는 연구개음(velar), 후두에서 나는 후음(guttural) 등이 있다.

마지막 분류 기준으로는 성문의 상태가 있는데, 소리를 낼 때 성대가 울리면 유성음(voiced)이고 성대가 울리지 않으면 무성음(voiceless)이라고 한다.¹⁰⁾ 본 논문에서는 조음 방법을 중심으로 신약성경 그리스어 자음들을 분류하여 진행하고자 한다.

여기서 다루는 그리스어 문법책들은 다음과 같다. 한국어로 된 신약성경 그리스어 문법책들 중에 가장 많이 사용되었던 이순한¹¹⁾과 박창환¹²⁾은 그레섬 메이천(G. Machen)¹³⁾을 번역하거나 편역한 것이고 발음에 관한 추가적인 내용이 없기 때문에 두 권은 제외하고 메이천을 인용할 예정이다.¹⁴⁾ 한글로 번역된 책 중에 데이빗 앨런 블랙(D. A. Black)¹⁵⁾의 책은 음성학적으로 가장 구체적으로 설명하고 있으므로 이 책은 자세히 다룰 것이다. 최근에 출간된 외국어로 된 문법책의 경우, 다니엘 윌리스(D. B. Wallace)¹⁶⁾,

9) 존 웰스, 그레타 코울슨, 『음성학』, 4장을 보라. 클레어 슬로우트, 샤론 헨더슨 테일러, 제임스 호어드, 『음운학 개설』, 45-47.

10) 존 웰스, 그레타 코울슨, 『음성학』, 41. 그리고 11장, 12장을 보라.

11) 이순한, 『신약성서 헬라어』 (서울: 생명의말씀사, 2002).

12) 박창환, 『신약성서 회랍어 교본』 (서울: 대한기독교서회, 1962).

13) G. Machen, *New Testament Greek for Beginners* (New York: Macmillan, 1923).

14) 한국에서 발간된 그리스어 문법책들은 발음과 관련하여 메이천을 번역하거나 편역한 책이 대부분이고, 그 발음을 거의 벗어나지 않는다. 그럼에도 불구하고, 언어학적인 설명이 있는 책으로는 조운일, 『신약 헬라어』 (서울: 솔로몬, 2009)가 있다. 장석조, 『신약성경 헬라어』 (서울: 그리스심, 2010)는 파열음과 관련된 음성학적인 설명이 있다. 독특한 점을 간단히 인용하면, π, τ, κ는 무성음으로, β, δ, γ는 유성음으로, φ, θ, χ는 기식음으로 제안하고 있으나 추가적인 음성학적인 설명이 없다.

15) D. A. Black, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 각주 1을 보라.

16) D. B. Wallace, *The Basics of New Testament Syntax: An Intermediate Greek Grammar* (Grand Rapids: Zondervan, 2000). 중급 문법책인 D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996)에도 발음에 대한 부분은 없다.

윌리엄 마운스(W. D. Mounce)¹⁷⁾, 제레미 더프(J. Duff)¹⁸⁾가 가장 많이 사용되고 있으나 윌리스는 발음에 대한 설명 자체가 없고, 마운스와 더프는 에라스무스식을 따라가면서 발음에 대한 구체적인 설명이 없으므로 여기서 더 이상 다루지 않겠다. 이 논문에서 주로 비교할 문법책으로는 바로 위에서 설명한 데이빗 앨런 블랙, 한국에 가장 큰 영향을 미친 그레섬 메이천, 음성학/음운론적인 설명을 제시하는 다나(H. E. Dana)와 만티(J. R. Mantey)¹⁹⁾, 가장 중요한 문법서들 중에 하나이며 음성학/음운론적인 설명을 자세히 제시하는 제임스 호프 몰튼(J. H. Moulton)²⁰⁾과 허버트 위어 스미스(H. W. Smyth)²¹⁾를 비교하면서 진행하고자 한다.

3. 신약성경 그리스어 마찰음과 파열음 재구

먼저, 그리스어 문법학자들이 재구한 마찰음과 파열음을 살펴보겠다. 이 둘을 같이 다루는 이유는 파열음을 마찰음으로 보는 학자들이 많이 있으므로 같이 다루는 것이 논문을 진행하는 데 있어서 편리한 점이 있기 때문이다.

3.1. 신약성경 그리스어 마찰음 재구

마찰음은 기류가 구강을 통과할 때 특정 부분을 좁혀서 마찰을 일으키는 방법에 의해 조음되는 소리이다.²²⁾ 가장 대표적인 마찰음은 σ 이다. σ 가 마찰음이라는 것은 주요 학자들 사이에 이견이 없다.²³⁾ 그리고 스미스는 신약성경 그리스어에서 마찰음은 σ 하나밖에 없다고 말한다.²⁴⁾ 신약성경 그리스어 마찰음 σ 의 조음 위치는 치조다. [s]²⁵⁾는 나중에 살펴볼 문법들을 보

17) W. D. Mounce, *Basics of Biblical Greek Grammar* (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 7.

18) J. Duff, *The Elements of New Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 12.

19) H. E. Dana and J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament* (New York: Macmillan, 1927).

20) J. H. Moulton, *An Introduction to the Study of New Testament Greek* (London: Charles H. Kelly, 1914).

21) H. W. Smyth, *Greek Grammar* (Cambridge: Harvard University Press, 1920).

22) 클레어 슬로우트, 샤론 헨더슨 테일러, 제임스 호어드, 『음운학 개설』, 53-55.

23) H. E. Dana and J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, 21, 25-26; J. H. Moulton, *An Introduction to the Study of New Testament Greek*, 19-20; G. Machen, *New Testament Greek for Beginners*, 7; H. W. Smyth, *Greek Grammar*, 11; D. A. Black, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 61-65.

24) H. W. Smyth, *Greek Grammar*, 11.

25) []는 음성학 층위에서의 표현이고, //는 음운론 층위에서의 표현으로 언어학자들은 사용한다.

면 치조음으로 확인할 수 있다.²⁶⁾ 그런 점에서 σ 는 치조 마찰음으로 분류할 수 있다.

3.2. 신약성경 그리스어 파열음 재구

파열음은 조금 더 복잡하다. 에라스무스식으로 알려진 전통적인 입장을 견지한 몇몇 주요한 그리스어 문법학자들의 파열음 재구는 다음과 같다. 먼저, 블랙은 β 는 유성 양순 정지음, π 는 무성 양순 정지음, ϕ 는 무성 순치 마찰 지속음으로 분류하고, θ 는 무성 간치 마찰 지속음, δ 는 유성 치조 정지음, τ 는 무성 치조 정지음, γ 는 유성 연구개 정지음, κ 는 무성 연구개 정지음, χ 는 무성 연구개 마찰 지속음으로 분류한다.²⁷⁾ 블랙은 전통적인 에라스무스 식에다가 음성학적인 분석을 첨가한 것뿐이다.

메이천은 음성학적인 분류를 하지 않았으나 그가 제시한 알파벳의 음가를 음성학적으로 풀어서 적으면 다음과 같다. 메이천의 분류는 β 는 유성 양순음, π 는 무성 양순음, ϕ 는 무성 순치 마찰음, θ 는 무성 간치 마찰음, δ 는 유성 치조음, τ 는 무성 치조음, γ 는 유성 연구개음, κ 는 무성 연구개음, χ 는 무성 연구개 마찰음으로 설명할 수 있다.²⁸⁾

다나와 만티는 1927년에 쓴 문법서에서 다음과 같이 제안한다.²⁹⁾

<도표 1>

	smooth	middle	rough
gutturals 후음	κ	γ	χ
labials 순음	π	β	ϕ
dentals 치음	τ	δ	θ

조음 위치와 관련하여 다른 학자들과 같이 ϕ 를 순치음으로 보지 않고, 어중간하게 순음으로 본 다나와 만티의 제안은 독특하지만, 그에 대한 음성학적인 설명이 없는 것이 아쉽다. 또한 조음 방법과 관련하여 χ , ϕ , θ 를 rough로 본 것은 기식에 의한 구분(\pm aspirated)으로 보이지만, 일관성이 없어 보인다.

제임스 호프 몰튼은 1914년에 나온 문법서(4판)에서 다음과 같이 설명한다.³⁰⁾

26) 3.2 참조.

27) D. A. Black, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 61-65.

28) G. Machen, *New Testament Greek for Beginners*, 7.

29) H. E. Dana and J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, 21, 25-26.

30) J. H. Moulton, *An Introduction to the Study of New Testament Greek*, 19-20. 몰튼의 입장은 나중에 다소 차이가 난다. 각주 20을 보라.

<도표 2>

	hard	soft	aspirate
gutturals	κ	γ	χ
labials	π	β	φ
dentals	τ	δ	θ

몰튼 역시 조음 위치와 관련하여 φ를 순치음으로 보지 않고, 애매하게 순음으로 보고 있으며, φ, θ, χ를 ‘유기음’으로 표기한 것은 음성학적으로는 보다 나아 보인다.

대표적인 고전 그리스어 문법학자인 허버트 위어 스미스는 다음과 같이 분류하고 있다.³¹⁾

<도표 3>

classes			orders		
labial	π	β	φ	smooth	π τ κ
dental	τ	δ	θ	middle	β δ γ
palatal	κ	γ	χ	rough	φ θ χ

스미스의 분류는 순음(smooth)으로 π τ κ, 경음으로 β δ γ, 격음으로 φ θ χ을 분류하고, 순음(labial)으로 π β φ, 치음으로 τ δ θ, 구개음으로 κ γ χ을 분류했는데 이것은 다나와 만티의 입장과 같다.

이와 같이, 그 외 많은 문법학자들도 비슷한 설명들을 하고 있지만³²⁾ 언어학적인 일관성이 없기 때문에 설득력이 없어 보인다. 가장 큰 이유들 중의 하나는 언어학의 한 분야인 음성학이 그 당시에 아직 제대로 연구되지 않았기 때문일 것이다. 간혹 상대적으로 후대에 출판된 저작들이라 하더라도, 그 책들에 언어학의 성과들이 제대로 반영되지 못한 것은 역시 아쉬움이 있다.

언어학이 발전하면서 언어학의 학문적인 성과가 반영된 학자들의 제안들도 있다. 기식과 유무성의 분류에 따라 파열음 음가의 재구는 크게 두 가

31) H. W. Smyth, *Greek Grammar* (Cambridge: Harvard University Press, 1920), 11.

32) E. G. Jay, *New Testament Greek: An Introductory Grammar* (London: SPCK, 1965); W. W. Goodwin, *A School Greek Grammar* (London: Macmillan, 1899), 5; T. D. Hall, *A First Introduction to the Greek Testament* (London: John Murray, 1893), 23; S. G. Green, *Handbook to the Grammar of the Greek Testament* (London: Religious Tract Society, 1912), 5; J. Duff, *The Elements of New Testament*, 12-13; A. W. Argyle, *An Introductory Grammar of New Testament Greek with Exercises* (London: Hodder & Stoughton, 1965), 1-2; G. Machen, *New Testament Greek for Beginners*, 9.

지 입장이 있다. 하나는 전통적인 에라스무스식을 반영한 파열음의 두 가지 대립 체계로, 조음 위치와 관련해서는 β , π 는 양순 파열음이고 δ , τ 는 치조 파열음이며 γ , κ 는 구개 파열음으로 보는 것이다. 기식과 유무성의 분류로 볼 때는 β , δ , γ 는 유성 파열음인 반면에, π , τ , κ 는 무성 파열음으로 두 가지로 본다. ϕ , θ , χ 에 대한 조음 위치는 각자 다른 마찰음으로 보았다. 그 분류표는 아래 <도표 4>, <도표 5>와 같다.

<도표 4>

	유성음	유기 무성음
양순음	β	π
치조음	δ	τ
구개음	γ	κ

<도표 5>

ϕ	순치 마찰음
θ	간치 마찰음
χ	구개 마찰음

파열음의 두 가지 대립 체계는 전통적으로 많은 학자들의 지지를 받았다.³³⁾ 많은 학자들이 두 가지 대립 체계를 따르는 세 가지 이유가 있다. 첫째, 그림의 법칙(Grimm's law)이나 베르너의 법칙(Werner's law)이 보여주듯이,³⁴⁾ 그리스어와 라틴어의 음운 대응 관계와 인구어 전체의 음운 대응 관계를 고려해 본다면, ϕ 는 영어의 /f/에 대응하고, θ 도 영어의 /θ/에 대응하고, χ 는 독일어의 /ch/에 대응하는 경우가 많이 있다. 둘째, 현대 그리스어에서 ϕ , θ , χ 의 조음 방법이 마찰음으로 발음되고 있기 때문이다. 셋째, 널리 알려져 있는 주요 인구어라 할 수 있는 영어, 독어, 불어 등의 음성 체계(phonetic system)에서 무기 유성 파열음(unaspirated voiced plosive)과 유기

33) 언어학적으로 자세하게 설명하고 있는 책으로는 D. A. Black, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』 61-65를 보라. 블랙(D. A. Black)은 언어학적인 설명은 하고 있으나 그리스어에 대한 전통적인 이론들에 언어학적인 용어를 사용할 뿐, 비평적으로 토론하고 있지는 않다는 점 때문에 설득력이 떨어진다.

34) 그림의 법칙(Grimm's law)이나 베르너의 법칙(Werner's law)에 대해서는 다음 문헌들을 참조하라. C. D. Buck, *Comparative Grammar of Greek and Latin* (Chicago; London: The University of Chicago Press, 1933), 120; R. J. Jeffers and I. Lehist, *Principles and Methods for Historical Linguistics*, 6; N. E. Collinge, *The Laws of Indo-European* (Amsterdam: John Benjamins, 1985), 47-61; 김윤환, 『인구어 비교언어학』 (서울: 민음사, 1988), 334; A. L. Sihler, *New Comparative Grammar of Greek and Latin* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1995), 142-144; D. A. Black, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 267-269.

무성 파열음(aspirated voiceless plosive) 사이에 변별력이 없고 그들 사이의 관계를 단지 변이음(allophone)으로 인식하고 있다. 이러한 세 가지 이유로 그들은 신약성경 그리스어의 파열음 체계를 두 가지 대립 체계로 간주해 왔다.

그러나 현대 인도-유럽어에서의 음운 대응 관계나 현대 그리스어에서 마찰음으로 발음된다는 것을 통시적으로 이천년 전의 음가와 직접적으로 연결할 수는 없다.³⁵⁾ 모든 언어에서 음성 변화는 항상 있기 때문이다. ϕ , θ , χ 의 조음 방법이 파열음에서 마찰음으로의 변화는 실제로 있었다.³⁶⁾ 이 세 자음들이 마찰음으로 조음 방법이 바뀌기 시작한 것의 기원은 라코니아 방언에서 그 초기 변화를 감지할 수는 있다. 그렇지만 θ 의 음운 표시(phonological representation)가 σ 로 변화한 것이 기원후 4세기가 되어서야 일반화되고 있고 1세기에는 그러한 예가 발견되지 않는다.³⁷⁾ 그러므로 중요한 것은 이천년 전의 언어와 현대어를 비교하는 것보다, 공시적인 방법으로 그 당시 문헌들에 나타나는 문법 규칙들과 관련된 음운 규칙들을 연구하는 내적 재구 방법을 통하여 재구할 때 그 그리스어 자음들의 음가들을 보다 설득력 있게 재구해낼 수 있다.

뿐만 아니라, 흥미롭게도, 한국어의 파열음은 세 가지 대립 체계를 가지고 있다. 그런 점에서, 한국어 화자들은 성경 그리스어 파열음의 음가들을 보다 정확하게 구분하여 발음할 수 있다. 인구어 화자들의 경우, 인구어의 음성 체계에 나오지 않는 발음이기에 발음상의 어려움을 이유로 두 가지 대립 체계 쪽으로 기우는 것이 아닌가 싶다. 앞으로 살펴보겠지만, 신약성

35) 심지어, 몇몇 학자들은 에라스무스식 발음보다 현대 그리스어 발음이 코이네 그리스어에 보다 가까운 재구라고 주장하기도 한다. 에라스무스식 발음이 현대 그리스어식 발음보다 더 낫다는 주장은 M. Dillon, "The Erasmus Pronunciation of Ancient Greek: A New Perspective", 323-334를 보라. 무엇보다도, Lund 대학의 그리스 출신 학자인 카라구니스(C. C. Caragounis)는 *The Development of Greek and the New Testament*에서 고전 그리스어에서부터 현대 그리스어까지 그리고 그리스어 방언까지도 포함하는 광범위하고도 방대한 자료를 제시하면서 현대 그리스어 발음과의 연속성에서 성경 그리스어의 발음을 재구하고 있다. 그러나 언어는 100년만 지나도 엄청나게 바뀐다. 한국어만 하더라도 백 년 전에 있었던 순경음 '비읍'이나 '아래 야'와 같은 알파벳이 지금은 없다. 그런 점에서 현대 그리스어와 이천년 전의 코이네 그리스어가 발음에 있어서 유사할 가능성은 높지 않을 것으로 보인다. 모세 실바(Moisés Silva)는 카라구니스의 저서가 일반 언어학의 기본적인 개념을 고려하지 않고 있다고 비판하였다. 모세 실바 교수의 비평은 "Biblical Greek and Modern Greek: A Review Article", *WTJ* 67 (2005), 391-404를 보라. 또한 카라구니스 교수가 재구한 현대 그리스어와 유사한 발음에 대한 비판은 Sang-II Lee, *Jesus and Gospel Traditions in Bilingual Context: A Study in the Interdirectionality of Language*, BZBW 186 (Berlin: de Gruyter, 2012), 244를 보라.

36) S. Allen, *Vox Graeca: A Guide to the Pronunciation of Classical Greek*, 18; C. D. Buck, *Comparative Grammar of Greek and Latin*, 119.

37) A. L. Sihler, *New Comparative Grammar of Greek and Latin*, 142.

경 그리스어 파열음의 음가들을 두 가지 대립 체계로 보는 것이 언어학적으로 설득력이 부족하다. 그럼에도 불구하고, 인구어 화자로부터 신약성경 그리스어를 배운 한국 교수들은 언어학적인 근거도 없고, 한국어 음성 체계에도 없는 /f/나 /θ/나 /ch/를 그리스어 파열음으로 가르쳐 왔다. 그러나 언어학적으로 볼 때 이것은 재고되어야 할 필요가 있다.³⁸⁾

그리스어 음가들을 전문적으로 연구하는 학자들 가운데 몇몇 학자들은 성경 그리스어 파열음을 세 가지 대립 체계로 제시하기도 한다. 즉, β, π, φ는 양순 파열음이고, δ, τ, θ는 치조 파열음이며, γ, κ, χ는 구개 파열음으로 조음 위치에 따라서 구분한다. 기식과 유무성으로 분류할 때는 β, δ, γ는 유성 파열음이고, π, τ, κ는 무기 유성 파열음이고, φ, θ, χ는 유기 무성 파열음으로 세 가지로 분류한다. 윌리엄 굿윈(William Goodwin),³⁹⁾ 허버트 스미스,⁴⁰⁾ 제임스 몰튼과 윌버트 하워드(Wilbert F. Howard),⁴¹⁾ 그리고 시드니 알렌(Sidney Allen)⁴²⁾은 그리스어 파열음을 세 가지 대립 체계로 보았다. 이것을 도표로 만들면 <도표 6>과 같다.

<도표 6>

	유성음	무기 유성음	유기 무성음
양순음	β	π	φ
치조음	δ	τ	θ
구개음	γ	κ	χ

<도표 6>이 제시하는 음운 재구가 보다 설득력이 있음에도 불구하고, 위의 학자들은 이 음운 재구들을 뒷받침할 만한 뚜렷한 언어학적인 증거를 제시하지 못하였다. 그러나 그리스어 문법에서 발견되는 음운 규칙들(phonological rules)을 고려할 때, <도표 6>에서 제안하는 음운 재구가 전통적인 음운 재구인 <도표 1>과 <도표 2>보다는 보다 설득력이 있음을 알 수

38) 홍미륵게도, 외국에서 한국으로 파송된 선교사 구두인은 “希臘語와 韓國語發音의 比較”, 『神學論壇』 7 (1962), 114-124에서 다음과 같이 말한다. “우리가 희랍 사람이 3백년까지 φ를 ‘포’처럼 하고 θ를 ‘테’처럼 하고 χ를 ‘키’처럼 발음했다고 잘 알고 있다는 것입니다. 그래서 희랍어를 공부하는 한국학생은 이 글자를 f와 영어의 th와 독일어 ch와 같이 발음하면은, 그 어려운 일을 하려고 아무리 애를 써도 잘못하는 것 외에 아무 것도 성공하지 못합니다. ‘포’와 ‘테’와 ‘키’와 같은 발음은 한국학생에게 더 쉬울 뿐 아니라, 또한 φ와 θ와 χ의 정확한 발음입니다.”

39) W. W. Goodwin, *A School Greek Grammar*, vii, ch. 28.

40) H. W. Smyth, *Greek Grammar*, ch. 23.

41) James H. Moulton and Wilbert F. Howard, *A Grammar of New Testament, II: Accidence and Word Formation* (Edinburgh: T&T Clark, 1919-1929), ch. 25.

42) S. Allen, *Vox Graeca: A Guide to the Pronunciation of Classical Greek*, 14-32.

있다. 그에 대한 증거로 여섯 가지 언어학적 근거가 있다.⁴³⁾

첫째, 신약성경 그리스어에서 미래 시제를 만들 때 σ 와 결합하면서 β , π , ϕ 는 ψ 가 되고, γ , κ , χ 는 ξ 가 되며, δ , τ , θ 는 묵음(mute)이 된다. 그것에 대한 이유를 학자들이 적절하게 설명하지 못하고 무조건 외우라고 하였지만, 음성학/음운론적인 관점에서 볼 때 그 문제는 쉽게 해결된다. 즉, σ 는 치조 마찰음(alveolar fricative)이다. 그래서 σ 가 다른 치조음들인 δ , τ , θ 와 충돌하기 때문에 δ , τ , θ 가 묵음이 되는 것으로 볼 수 있다. 게다가 이것은 ϕ 가 β , π 와 같이 그것들의 조음 위치가 양순음일 경우 발생할 수 있는 음운론적 현상으로 볼 수 있다. 또한 χ 가 γ , κ 와 같이 그것들의 조음 위치가 구개음일 경우 발생할 수 있는 음운론적 현상으로 볼 수 있다. 마지막으로, θ 가 δ , τ 와 같이 그것들의 조음 위치가 치조음일 경우 발생할 수 있는 음운론적 현상으로 볼 수 있다. 따라서 미래시제를 만드는 음운 규칙을 볼 때, ϕ 가 양순 파열음, χ 는 구개 파열음, θ 는 치조 파열음으로 볼 수 있는 가능성이 아주 높다.

둘째, 파열음의 음가에 대한 논의는 제1부정과거 수동태 직설법과 관련이 있다. 제1부정과거 수동태 직설법 어미는 $-\theta\eta\nu$ 인데, $-\theta\eta\nu$ 속에 부정과거 시제를 표지하는 σ 가 포함되어 있다는 가정 때문에 부정과거 수동태 직설법 어미는 각 모음에서 σ 가 빠진 것으로 되 돌아온다. 그래서 π 는 $-\phi\theta\eta\nu$ 이 되는데 이것은 ϕ 가 양순음(bilabial)이라야 가능할 수 있는 언어학적 현상으로 보인다. γ 의 경우, $-\chi\theta\eta\nu$ 가 되는데 이러한 음운론적 변화는 χ 가 구개음(palatal)이라야 가능한 음운론적 현상이다. 또한 τ 의 경우, $-\sigma\theta\eta\nu$ 으로 변화하는데 이러한 음운론적 변화는 τ 와 σ 가 둘 다 치조음(alveolar)이라야 가능한 음운론적 현상이다. 마지막으로, ζ 의 경우, $-\theta\eta\nu$ 이 되는데 ζ 가 치조음(alveolar)이라야 가능한 음운론적 현상이다. 따라서 제1부정과거 수동태 직설법을 형성하는 음운 규칙은 ϕ 가 양순 파열음, χ 는 구개 파열음, θ 는 치조 파열음일 가능성을 높여준다.

셋째, 파열음의 음가와 관련해서 현재완료 능동태 직설법 시제를 만들 때도 유사한 음운규칙들이 발견된다. 현재완료 능동태 시제 접두어를 만드는 규칙은 다음과 같다. ϕ 앞에는 π 를, χ 앞에는 κ 를, 그리고 θ 앞에는 τ 를 붙여준다. 이런 통사 규칙들을 통해 유추해볼 수 있는 것은 ϕ 가 π 와 같은 조음 위치인 양순음일 가능성과, χ 가 κ 와 같은 조음 위치인 구개음일 가능성과, θ 가

43) 코이네 그리스어의 파열음과 관련해서는 이상일, “신약성경 헬라이어 파열음의 한글 음역에 대한 언어학적 연구”, 『충신대논총』 33 (2013), 532-553에서 한글 음역을 중심으로 파열음에 대해서 다루었고 그 증거로 네 가지를 제시하였으나 본 논문에서는 새로운 자료를 첨가하면서 전반적으로 개정하고 여섯 가지의 증거를 들었다.

τ와 같은 조음 위치인 치조음일 가능성을 보여준다. 따라서 현재완료 능동태 직설법의 음운 규칙을 통해서 볼 때, φ가 양순 파열음, χ는 구개 파열음, θ는 치조 파열음일 가능성이 있음을 알 수 있다.

넷째, 역사비교언어학적으로 볼 때, 인구어의 음성 변화 중에서 그래스만의 법칙(Grassmann's Law)으로 널리 알려진 자음의 이화(dissimilation)에서도 동일한 현상이 나타난다.⁴⁴⁾ 그래스만의 법칙을 설명할 때, 그리스어에 나타나는 보편적인 음운 규칙으로 가장 잘 알려진 예로는 τίθημι가 있다. τίθημι는 *θιθημι에서 변화한 것이다. 이것도 역시 θ가 τ와 같은 조음 위치일 가능성을 높여주는 음운론적 현상이다. 따라서 θ는 치조 마찰음이라기보다는 치조 파열음일 가능성이 높다.

다섯째, 파열음을 마지막 음절에 가지고 있는 ἀπό, ἐπί, κατά, μετά와 같은 전치사가 π나 τ로 끝날 경우, 강기식으로 시작하면 π는 φ가 되고, τ는 θ가 된다. 예를 들면, 빌립보서 4:11은 καθ' ὑστέρησιν으로 되어 있다. 강기식 앞에서 τ는 θ가 되었다. 이것은 π는 φ와 같은 조음 위치일 가능성을 보여주고, τ는 θ와 같은 조음 위치일 가능성을 보여준다.

여섯째, 합성동사의 경우, 그 단어의 형성에서도 동일한 부분 동화(partial assimilation)의 음운론적 현상이 나타난다. ἐμφανίζεῖν의 경우, φ 때문에 μ로 되었다.⁴⁵⁾ 고린도후서 12:1의 συμφέρον의 경우도 φ 때문에 μ가 되었다. 이것은 μ가 양순음이기 때문에 φ도 양순음일 가능성이 높음을 보여주는 음운론적 현상이다. 따라서 φ는 순치음이라기보다는 양순음으로 봐야 한다. 이런 부분 동화 현상을 통해서 볼 때, φ는 양순음으로 재구하는 것이 보다 설득력이 있음을 볼 수 있다.

지금까지 그리스어 파열음을 세 가지 대립 체계로 이해하는 것이 보다 더 설득력이 있음을 여섯 가지 예를 통하여 설명하였다. 세 가지 대립 체계로 이해할 경우, 그 동안 예외로 다루면서 외우라고 했던 음운론적 현상들이 음운론적인 일반 규칙들이 된다.⁴⁶⁾ 앞에서 말했듯이, 널리 알려진 주요한

44) 그래스만의 법칙(Grassmann's Law)에 대해서는 다음 출판물을 참조하라. C. D. Buck, *Comparative Grammar of Greek and Latin*, 120; R. J. Jeffers and I. Lehiste, *Principles and Methods for Historical Linguistics*, 6; N. E. Collinge, *The Laws of Indo-European*, 47-61; 김운한, 『인구어 비교언어학』, 334; A. L. Sihler, *New Comparative Grammar of Greek and Latin*, 142-144; D. A. Black, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 267-269.

45) 그리고 벵전 4:12에서 συμβαίνοντος도 부분 동화의 예로 볼 수 있다. σσ가 ττ로 되는 것도 부분 동화 음운 현상으로 볼 수 있다.

46) 문법학자와 언어학자의 중요한 임무 중의 하나는 불규칙한 문법의 유형들을 규칙적인 유형으로 만들어 주는 것이다.

인구어의 음운 체계에서 무기 유성 파열음이 유기 무성 파열음과 변별력을 지니지 않는다. 이것은 그 언어의 화자들이 무기 무성 파열음을 발음하지 못한다는 것이 아니라, 무기 유성 파열음이 유기 무성 파열음의 변이음으로 인식되어왔다는 것이다. 대표적인 예로, 영어 화자들이 [PAPER]를 발음할 때 이러한 현상이 관찰된다. 첫 번째 [p]는 유기 무성 파열음으로만 발음한다. 그래서 /p^h/로, 한글로는 /ㅍ/로 표기할 수 있다. 하지만, 두 번째 [p]는 주로 유기 무성 파열음으로 발음하지만 (한글로 음역하면 /ㅍ/), 무기 유성 파열음으로(한글로 음역하면 /ㅃ/) 발음하기도 한다. 바꾸어 말하자면, 영어를 사용하는 사람들은 [p]와 같은 양순 파열음의 경우 유기 무성 파열음을 무기 유성 파열음의 변이음(allophone)으로 인식한다는 것이다. 변이음은 음성학적으로는 같고, 음운론적으로는 다르기 때문에 독립된 하나의 음성으로 분류되지 않는다.⁴⁷⁾ 추측하건대, 인구어 화자들 중에 많은 학자들이 그리스어 파열음을 세 가지 대립 체계로 보는 것을 꺼리는 이유가 바로 자신들이 경음과 격음 사이의 발음을 구별하지 못하기 때문이 아닌가 하는 생각을 하게 된다.

정리하자면, β, δ, γ는 유성 파열음이고, π, τ, κ는 무기 유성 파열음이고, φ, θ, χ는 유기 무성 파열음으로 분류하는 것이 음운론적으로 보다 설득력이 있어 보인다.

4. 코이네 그리스어의 파찰음 재구

그리스어 이중자음들(double consonants), ψ, ζ, ξ의 음가에 대해서도 여러 학자들의 설명들이 있다. 메이첸은 ψ, ζ, ξ의 음가에 대하여 별다른 설명 없이 각각 ps, dz, x로 제시한다.⁴⁸⁾ 다나와 만티의 경우 σ, ζ, ξ, ψ를 치찰음으로 보았다.⁴⁹⁾ σ는 치찰음으로 널리 알려져 있지만, ζ, ξ, ψ마저도 치찰음으로 본 이유는 σ가 결합되어 있기 때문인 것으로 설명한다.⁵⁰⁾ 그러나 ζ는 σ의 음가를 가지지 않기 때문에 치찰음으로 볼 수 없다. 스미스는 ψ는 무성 양순 이중자음, ζ는 유성 치음 이중자음, ξ는 무성 구개 이중자음으로 설득력 있게 분류한다.⁵¹⁾ 블랙의 경우, 독특하게 그리스어 파찰음들을 ‘지속음(continuant)’

47) 클레어 슬로우트, 샤론 헨더슨 테일러, 제임스 호어드, 『음운학 개설』, 70을 참조하라.

48) G. Machen, *New Testament Greek for Beginners*, 7.

49) H. E. Dana and J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, 26.

50) *Ibid.*, 21, 25-26.

51) H. W. Smyth, *Greek Grammar*, 12.

으로 분류하기도 한다.⁵²⁾ 그러나 일반적으로 언어학자들은 파찰음들을 지속음으로 분류하지는 않는다.⁵³⁾ 왜냐하면 파찰음의 첫 부분을 조음하는 동안에는 파열음처럼 기류가 입에서 완전히 차단되기 때문이다. 또한 카라구니스(C. C. Caragounis)는 ζ의 음가와 관련하여 ζ와 σ의 관계를 유무성의 대립으로 설명하면서 ζ를 마찰음으로 분류하기도 한다.⁵⁴⁾ 그러나 다음에 나타나는 문법의 음운 규칙들을 고려할 때 블랙이 제시하듯이 파찰음으로 보는 것이 보다 타당하다.⁵⁵⁾

파찰음은 파열을 한 후에 마찰시키는 음을 말한다.⁵⁶⁾ 아래에 제시하는 음운규칙들을 볼 때, 그리스어 이중자음들인 ψ, ζ, ξ는 파찰음으로 보는 것이 타당하다.⁵⁷⁾ 그리스어 이중자음들인 파찰음들에 대해서는, ψ는 양순 무성 파찰음 /ps/로, ζ는 치조 유성 파찰음 /dz/로, ξ는 구개 무성 파찰음 /ks/로 각각 재구하는 것이 더 나아 보인다.

첫째, 파열음의 분류에서 살펴보았듯이, 미래 시제를 만들 때 σ와 결합하면서 β, π, φ는 ψ가 되고, γ, κ, χ는 ξ가 되며, δ, τ, θ와 ζ는 σ가 치조 마찰음이기 때문에 치조음들 간의 충돌에 의해서 묵음이 된다.

πέμπω --> πέμψω
 ἄγω --> ἄξω
 σῶζω --> σῶσω⁵⁸⁾

이와 같이, 미래 시제를 만들 때 음운 현상을 보면, 치조 마찰음인 σ와 결합하는 음운 규칙들을 통해서 볼 때, 그리스어 파찰음의 조음 위치와 조음 방법을 보다 설득력 있게 재구할 수 있다. 양순 파찰음인 ψ는 β, π, φ와 같은 조음 위치인 양순음으로 보아야 하고 파찰되는 조음 위치의 경우 양순 파열음(φ)에서 치조 마찰음(σ)으로 옮겨 가는 이중자음으로 볼 수 있다. 치조 파찰음인 ζ는 δ, τ, θ와 같은 조음 위치인 치조음으로 보아야 하고, 파찰되는

52) D. A. Black, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 64-65. 블랙은 일반언어학 이론을 광범위하게 그리스어에 적용시켰지만 여러 부분에서 언어학 전문 지식이 부족해 보이는 부분들이 있기도 하다.

53) V. Fromkin & R. Rodman, *An Introduction to Language* (Fort Worth: Holt, Rinehart and Winston, 1988), 41; P. Carr, *Phonology*, 7.

54) C. C. Caragounis, *The Development of Greek and the New Testament*, 352.

55) D. A. Black, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 64-65.

56) 클레어 슬로우트, 샤론 헨더슨 테일러, 제임스 호어드, 『음운학 개설』, 56-57을 참조하라.

57) D. A. Black, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 64-65.

58) ζ도 역시 조음 위치가 치조음이므로 동일한 음운 현상이 나타난다. 그러나 조음 방법이 파찰음이다.

조음 위치의 경우, σ 가 동일한 조음 위치인 치조음이기에 ζ 가 δ, τ, θ 와 같이 묵음된다. ξ 는 γ, κ, χ 와 같은 조음 위치인 구개음으로 보아야 하고 파찰되는 조음 위치의 경우 구개 파열음(χ)에서 치조 마찰음(σ)으로 옮겨가는 이중자음으로 볼 수 있다. 따라서 미래시제의 음운 규칙을 통해서 볼 때, 이 세 파찰음들에 대해서, ψ 는 양순 무성 파찰음으로, ζ 는 치조 유성 파찰음으로, ξ 는 구개 무성 파찰음으로 분류하는 것이 보다 설득력 있음을 제시한다.

둘째, 제1부정과거 수동태 직설법의 음운 규칙에서도 동일한 예를 볼 수 있다. 그 시제와 태의 어미는 $-\theta\eta\nu$ 인데 $-\theta\eta\nu$ 속에 부정과거를 지시하는 과거 시제 표시인 σ 가 내재되어 있다. 그래서 각 단어의 어간의 마지막 부분에서 σ 가 빠진 상태로 되돌아간다. 그 변화는 다음과 같이 적용된다. $-\phi\theta\eta\nu$ 에서 ψ 가 양순 파찰음이라야 σ 가 빠지고 양순 파열음인 ϕ 가 된다. $-\chi\theta\eta\nu$ 에서 ξ 가 구개 파찰음이라야 σ 가 빠지고 구개 파열음인 χ 가 된다. 마지막으로, ζ 는 묵음이 되어 $-\theta\eta\nu$ 이 되는데 ζ 가 치조음이라야 동일한 조음 위치인 θ 와 충돌하면서 치조 파찰음 ζ 가 묵음이 된다. 이 현상들과 관련하여 다음과 같은 예가 있다.

$\pi\acute{\epsilon}\mu\pi\omega \rightarrow \acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\mu\phi\theta\eta\nu$

$\acute{\alpha}\gamma\omega \rightarrow \acute{\eta}\chi\theta\eta\nu$

$\sigma\acute{\omega}\zeta\omega \rightarrow \acute{\epsilon}\sigma\acute{\omega}\theta\eta\nu$

따라서 ψ 는 양순 무성 파찰음 /ps/로 발음되고, ζ 는 치조 유성 파찰음 /dz⁵⁹/로 발음되며, ξ 는 구개 무성 파찰음 /ks/로 재구하는 것이 보다 설득력 있다.

5. 신약성경 그리스어 비음, 설측음, 굴림음 재구

신약성경 그리스어 자음의 분류에서 유음으로 불리는 자음군이 있다. 그것들은 μ, ν, λ, ρ 이다. 이 네 자음의 재구된 음가 자체가 크게 논란이 되고 있지는 않다. 그러나 유음동사가 미래 시제와 결합할 때 미래 시제 어미인 σ 가 생략되는 문법 현상으로 인해 학자들은 이 네 자음을 유음동사 군으로 분류하면서 다양한 설명들을 해왔다.

블랙은 ν 를 유성 치조 비음 지속음으로, μ 를 유성 양순 비음 지속음으로,

59) ζ 가 이중자음인 것은 확실해 보이나, [dz], [dʒ], [ʒ] 중에서 [dz]일 가능성이 있다는 것은 앞으로 보다 자세한 논의가 필요하다. 이 주제를 이 논문에서 자세히 다루기에는 논문의 분량이 허락하지 않는다.

λ 를 유성 설측 지속음으로, ρ 를 유성 권설 전이음(반모음)으로 각각 분류한다.⁶⁰⁾ 메이천은 μ, ν, λ, ρ 를 각각 m, n, l, r로 제시하면서 그 네 자음을 유음동사로 분류한다.⁶¹⁾ 다나와 만티는 μ, ν, λ, ρ 를 유음으로 설명한다.⁶²⁾ 스미스는 μ 를 유성 양순 비음으로, ν 는 유성 치음 비음으로, λ 는 유성 구개 유음으로, 그리고 ρ 와 $\dot{\rho}$ 는 치음과 구개음 사이에 있는 유음이며 전자는 유성음이고 후자는 무성음으로 분류한다.⁶³⁾

그러나 음성학적으로 볼 때 μ, ν, λ, ρ 를 유음동사군으로 설명하는 것은 지속음이기 때문인 것으로 보인다. 음성학적으로 음가를 재구한다는 점에서 보면, 유음동사라는 표현보다는 μ 와 ν 는 비음으로, λ 는 설측음으로, ρ 는 굴림소리로 조음 방법적으로 분류하는 것이 문법 설명에서 일관성이 있다. 유음동사군에서 σ 가 생략되는 이유는 둘 다 지속음이기 때문이다. 즉, 음운론적으로 볼 때 호음조(euphony)로 설명할 수 있다. 그리고 블랙은 ρ 를 권설음(retroflex)으로 설명⁶⁴⁾하는데 언어학적으로 두 가지 점에서 전혀 설득력이 없다. 권설음은 조음 방법이지 조음 위치가 아니며, 권설음은 조음 위치적으로 볼 때 치조에서 나타난다.⁶⁵⁾ 조음 방법적으로 볼 때, 권설음이라는 말은 혀끝이 말리는 것⁶⁶⁾을 말하는데 성경 그리스어에서 ρ 은 후음이기 때문에 혀를 사용하지 않는다는 점에서 음운론적으로 설득력이 없는 설명이다. 그런 점에서 ρ 은 후음 지속 굴림음이 되어야만 한다. 따라서 조음 방법과 조음 위치를 고려할 때, μ 는 양순 비음, ν 는 치조 비음, λ 는 경구개 설측음, ρ 는 후두 지속 굴림음으로 각각 분류할 수 있다. 그리고 구개 설측음과 후두 지속 굴림음은 유음으로 분류되고⁶⁷⁾ μ, ν 는 비음으로 분류할 수 있다.

60) D. A. Black, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 61-65. 블랙은 주요 자음들의 분류를 ‘정지음’, ‘지속음’, 그리고 ‘파찰음’으로 분류하지만, 언어학자들이 일반적으로 분류하는 것과는 상이하다. 그리스어 비음에는 μ 와 ν 가 있다. 블랙은 『신약성경 헬라어』 64-65쪽에서 그리스어 비음 μ 와 ν 를 ‘지속음(continuant)’으로 분류하기도 한다. 그러나 언어학자들은 일반적으로 비음은 정지음(stop)에 속하는 것으로 분류한다. 왜냐하면 기류가 입에서 막혀 있는 동안에 코로 단지 ‘탈출’할 뿐이기 때문이다. 블랙은 일반언어학 이론을 광범위하게 그리스어에 적용시켰지만 여러 부분에서 언어학 전문 지식이 부족해 보이는 부분들이 있기도 하다. 언어학자들의 분류에 대해서는 다음의 출판물을 참조하라. V. Fromkin and R. Rodman, *An Introduction to Language*, 41; P. Carr, *Phonology*, 7.

61) G. Machen, *New Testament Greek for Beginners*, 7. 유음동사에 대해서는 이 책의 26장을 참조하라.

62) H. E. Dana and J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, 25.

63) H. W. Smyth, *Greek Grammar*, 12.

64) D. A. Black, 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 65.

65) V. Fromkin and R. Rodman, *An Introduction to Language*, 45.

66) *Ibid.*, 45.

67) 클레어 슬로우트, 샤론 헨더슨 테일러, 제임스 호어드, 『음운학 개설』, 63.

6. 결론

코이네 그리스어 자음의 음가 재구와 관련하여 오랫동안 많은 토론이 있었다. 그들의 설명에는 언어학적인 방법론이 없다든지, 언어학적인 일관성이 부족한 제안들이 많이 있었다. 그러나 역사비교언어학에서 사용하는 내적 재구라는 방법을 사용하여 음운 규칙을 관찰해 볼 때 보다 설득력 있는 설명이 가능하다. 그 결과 내적 재구에 의한 신약성경 그리스어 자음들의 음가는 다음과 같이 제안할 수 있다.

- σ 치조 마찰음
- β 양순 유성 파열음
- δ 치조 유성 파열음
- γ 구개 유성 파열음
- π 양순 무기 유성 파열음
- τ 치조 무기 유성 파열음
- κ 구개 무기 유성 파열음
- φ 양순 유기 무성 파열음
- θ 치조 유기 무성 파열음
- χ 구개 유기 무성 파열음
- ψ 양순 무성 파찰음
- ζ 치조 유성 파찰음
- ξ 구개 무성 파찰음
- μ 양순 비음
- ν 치조 비음
- λ 경구개 설측음
- ρ 후두 지속 굴림음

<주제어>(Keywords)

그리스어 자음, 음가, 음성 재구, 내적 재구, 음운 규칙.

Greek consonant, sound value, sound reconstruction, internal reconstruction, phonological rule.

(투고 일자: 2018년 1월 31일, 심사 일자: 2018년 3월 12일, 게재 확정 일자: 2018년 4월 21일)

<참고문헌>(References)

- 구두인, “希臘語와 韓國語發音의 比較”, 『神學論壇』 7 (1962), 114-124.
- 김방한 외, 『일반언어학』, 서울: 형설, 1992.
- 김윤환, 『인구어 비교언어학』, 서울: 민음사, 1988.
- 박창환, 『신약성서 희랍어 교본』, 서울: 대한기독교서회, 1962.
- 슬로우트, 클레어, 테일러, 샤론 헨더슨, 호어드, 제임스, 『음운학 개설』, 이현복, 김기섭 공역, 서울: 탐구당, 1983; C. Sloat, S. H. Taylor, and J. E. Hoard, *Introduction to Phonology*, New Jersey: Prentice Hall, 1978.
- 이상일, “신약성경 헬라어 파열음의 한글 음역에 대한 언어학적 연구”, 『총신대논총』 33 (2013), 532-553.
- 이순환, 『신약성서 헬라어』, 서울: 생명의말씀사, 2002.
- 장석조, 『신약성경 헬라어』, 서울: 그리심, 2010.
- 조운일, 『신약 헬라어』, 서울: 솔로몬, 2009.
- 웰스, 존, 코울슨, 그레타, 『음성학』, 이현복 편역, 서울: 탐구당, 1982; J. C. Wells, and G. Colson, *Practical Phonetics*, London: Pitman, 1971.
- Allen, S., *Accent and Rhythm: Prosodic Features of Latin and Greek: A Study in Theory and Reconstruction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Allen, S., *Vox Graeca: A Guide to the Pronunciation of Classical Greek*, 3rd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Argyle, A. W., *An Introductory Grammar of New Testament Greek with Exercises*, London: Hodder & Stoughton, 1965.
- Black, D. A., 『신약성경 헬라어와 일반언어학』, 이상일 역 (서울: 총신대학교출판부, 1998); *Linguistics for Students of New Testament Greek: A Survey of Basic Concepts and Applications* (Grand Rapids: Baker 1998).
- Buck, C. D., *Comparative Grammar of Greek and Latin*, Chicago; London: The University of Chicago Press, 1933.
- Bywater, I., *The Erasmusian Pronunciation of Greek and its Precursors Jerome Alexander Aldus Manutius Antonio of Lebrixa*, London: Henry Frowde, 1908.
- Caragounis, C. C., *The Development of Greek and the New Testament: Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission*, WUNT I 167, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Carr, P., *Phonology*, London: Macmillan, 1993.
- Collinge, N. E., *The Laws of Indo-European*, Amsterdam: John Benjamins, 1985.
- Colvin, S., *A Historical Greek Reader: Mycenaean to the Koiné*, Oxford: Oxford

- University Press, 2007.
- Dana, H. E. and Mantey, Julius R., *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, New York: Macmillan, 1927.
- Dillon, M., “The Erasmusian Pronunciation of Ancient Greek: A New Perspective”, *The Classical World* 94:4 (2001), 323-334.
- Duff, J., *The Elements of New Testament Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Fromkin, V. and Rodman, R., *An Introduction to Language*, Fort Worth: Holt, Rinehart and Winston, 1988.
- Goodwin, W. W., *A School Greek Grammar*, London: Macmillan, 1899.
- Green, S. G., *Handbook to the Grammar of the Greek Testament*, London: Religious Tract Society, 1912.
- Hall, T. D., *A First Introduction to the Greek Testament*, London: John Murray, 1893.
- Hyman, L. M., *Phonology: Theory and Analysis*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1975.
- Jay, E. G., *New Testament Greek: An Introductory Grammar*, London: SPCK, 1965.
- Jeffers, R. J. and Lehiste, I., *Principles and Methods for Historical Linguistics*, Cambridge; London: The MIT Press, 1979.
- Lee, Sang-Il, *Jesus and Gospel Traditions in Bilingual Context: A Study in the Interdirectionality of Language*, BZNV 186, Berlin: de Gruyter, 2012.
- Machen, G., *New Testament Greek for Beginners*, New York: Macmillan, 1923.
- Moore, N. F., *Remarks on the Pronunciation of the Greek Language*, New York: James Eastburn and Co., 1819.
- Moulton, J. H., *An Introduction to the Study of New Testament Greek*, London: Charles H. Kelly, 1914.
- Moulton J. H. and Howard, W. F., *A Grammar of New Testament, II: Accidence and Word Formation*, Edinburgh: T&T Clark, 1919-1929.
- Mounce, W. D., *Basics of Biblical Greek Grammar*, Grand Rapids: Zondervan, 2009.
- Probert, P., “Phonology”, E. J. Bakker, ed., *A Companion to the Ancient Greek Language*, West Sussex: Wiley Blackwell, 2010, 85-103.
- Sihler, A. L., *New Comparative Grammar of Greek and Latin*, New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Silvas, M., “Biblical Greek and Modern Greek: A Review Article”, *WTJ* 67 (2005), 391-404.

Smyth, H. W., *Greek Grammar*, Cambridge: Harvard University Press, 1920.

Stanford, W. B., *The Sound of Greek: Studies in the Greek Theory and Practice of Euphony*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1967.

Wallace, D. B., *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1996.

Wallace, D. B., *The Basics of New Testament Syntax: An Intermediate Greek Grammar*, Grand Rapids: Zondervan, 2000.

<Abstract>

Reconstruction of Sound Values of New Testament Greek Consonants by the Method of Internal Reconstruction

Sang-Il Lee
(Chongshin University)

There are three reasons to reconstruct the original sound values of Hellenistic Greek consonants according to linguistic levels. At the phonological level, we can trace the phonological rules based on the phonological process if we know the exact sound values of Hellenistic Greek. At the level of morphology, we can teach the derivational affix and inflectional affix in an easier way. At the level of syntax, we can understand syntactic rules according to phonological process and phonological rules. We can explain some irregular morphological and syntactic rules into regular morphological and syntactic rules on the basis of reconstructed original sound values. From the perspective of syntax, a good grammar is to reduce irregular grammatical rules.

The grammarians of Hellenistic Greek have suggested their reconstructed sound values of Hellenistic Greek consonants. But they have not applied General Linguistics to reconstructing the sound values because General Linguistics as an academic subject did not begin at that time. It is also probable that some recent scholars, in a sense, did not accept nor understand the outcomes of General Linguistics fully. In relation to reconstruction of sound values, linguists have generally used internal reconstruction to reconstruct the original sound values of a language. It is persuasive to use the method of internal reconstruction to reconstruct the sound values of Hellenistic Greek consonants. According to the linguistic analysis of internal reconstruction, the original sound values of Hellenistic consonants can be explained as follows:

- σ alveolar fricative
- β bilabial voiced plosive
- δ alveolar voiced plosive
- γ palatal voiced plosive
- π bilabial unaspirated voiced plosive

- τ alveolar unaspirated voiced plosive
- κ palatal unaspirated voiced plosive
- φ bilabial aspirated voiceless plosive
- θ alveolar aspirated voiceless plosive
- χ palatal aspirated voiceless plosive
- ψ bilabial voiceless affricate
- ζ alveolar voiced affricate
- ξ palatal voiceless affricate
- μ bilabial nasal
- ν alveolar nasal
- λ palatal lateral
- ρ guttural rolled

현대 몽골어 성경 번역에 관한 한 소고 — <몽골성경번역위원회본>에서 <몽골성서공회본>으로 —¹⁾

안교성*

1. 서론

세계성서공회연합회는 연합 기관이며, 그 사역은 대한성서공회 소개에도 나타나듯이 크게 “번역, 출판, 반포”의 세 가지이다.²⁾ 본 논문은 이런 세계성서공회연합회 사역이 구공산권 붕괴 이후 새로운 선교지로 부상했던 몽골에서 어떻게 이뤄졌는지를 살펴보고자 한다. 특히 본 논문은 현대 몽골어 성경 중 하나로 오늘날 널리 사용되는 <몽골성서공회본>(Mongolian Union Bible Society Version, 이하 MUBS본)이 원래 <몽골성경번역위원회본>(Mongolian Bible Translation Committee Version, 이하 MBTC본)이었기에, 어떻게 MBTC본이 MUBS본으로 변모하게 되었는지, 그리고 그 의미는 무엇인지에 관심을 집중하고자 한다.³⁾

* University of Cambridge에서 한국교회사로 박사학위를 받음. 현재 장로회신학대학교 역사신학/교회사 교수. ksa@puts.ac.kr.

- 1) 본 논문은 2018년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임을 밝힌다. 필자는 본 논문을 심사하면서 유익한 조언들을 해주신 심사 위원들께 감사를 표한다.
- 2) “대한성서공회 소개”, http://www.bskorea.or.kr/bbs/content.php?co_id=subpage2_1_1 (2018. 1. 22.).
- 3) <몽골성서공회본>은 두 가지가 있다. 첫째는 <구(舊) 몽골성서공회본>(The Bible Society of Mongolia Version)이라고 부를 수 있는 것으로, 몽골성서공회 초기에 사역했던 영국 선교사 존 기븐스(John Gibbens)가 중심이 되어 번역하여 1990년 <신약전서>로 출간한 역본이다. 기븐스가 몽골성서공회 사역을 중단하고 독자적인 유사 단체를 설립하면서 몽골성서공회가 일시 폐쇄되는 과정에서, <구 몽골성서공회본>은 <몽골성서공회본>으로서의 위상을 상실했다. 필자는 <구 몽골성서공회본>을, 혼동을 막기 위하여 역본의 성격에 따라 <확장본>(Amplified Version)이라고 부르려고 한다. 둘째는 몽골 선교현장에서 성경 번역을 위한 연합 기관으로 설립된 몽골성경번역위원회가 번역하여 출간한 <신약전서>(1996), <신구약전서>(2000)이다. 그런데 동 위원회가 몽골 기독교의 연합을 위하여 본 역본을 재건된 몽골

사실 충분하다고는 할 수 없지만, 현대 몽골어 성경 번역에 대해서 선행 연구가 다수 있고,⁴⁾ 「성경원문연구」에도 여러 논문이 게재되었다.⁵⁾ 그러나 기존 연구들이 성경 번역의 역사, 신명 등 다양한 면들을 다뤘지만, 번역 과정의 구체적인 내용은 충분히 밝혀지지 않았다. 본 논문은 MUBS본의 전신인 MBTC본, 특히 그중에서도 <신약전서> 번역의 실재를 밝히고자 한다. 본 논문이 연구 범위를 MBTC본 <신약전서>를 중심으로 하는 이유는, 이것이 바로 필자가 직접 참여한 사역이었고, MBTC본 <신구약전서>의 기틀을 마련했기 때문이다. 본 논문은 주로 1차 사료 및 관련자의 경험을 학문적으로 성찰하는 일종의 비판적 참여자의 보고서 성격을 지닌 연구라고도 할 수 있다. 따라서 본 논문 자체가 또 다른 1차 사료가 되는 동시에 사례 연구가 되는 셈인데, 장차 보다 종합적인 후속 연구의 토대가 되기를 기대한다.

본 논문의 의의는 크게 두 가지로 요약할 수 있다. 첫째, 오늘날 한국 교회는 세계 선교의 주축 가운데 하나가 되었고, 성경 번역이 중요한 사역으로 부상했다.⁶⁾ 따라서 이에 대한 구체적인 기록과 연구가 축적될 필요가 있

성서공회에 이양함으로써 새로운 <몽골성서공회본>(MUBS본)이 되었다. 따라서 <몽골성경번역위원회본>(MBTC본)은 이중적으로 ‘일치본’의 성격을 지닌다. 첫째, 최초의 번역 과정이 일치를 위하여 연합 사역으로 이뤄졌다. 둘째, 몽골 기독교의 일치를 위하여 과감하게 권리를 이양하였다. 이 과정에서 몽골성서공회는 원래의 몽골성서공회의 역본이 아닌 타기관 역본을 취하는 역사적 모순을 경험했다. 물론 MBTC본과 MUBS본이 일치본이라는 의미는 현재 몽골에서 그것들만 배타적으로 사용된다는 확실적인 의미는 아니다.

한편 몽골성서공회의 명칭을 둘러싸고 오해가 일어나기 때문에, 몽골성서공회의 명칭 변화에 대해서 설명이 필요하다. 통상 국가별 성서공회의 명칭은 ‘국가명’에 ‘성서공회’라는 명칭을 더해서 만든다. 따라서 몽골성서공회의 영어 명칭은 Mongolian Bible Society 혹은 The Bible Society of/in Mongolia가 된다. 몽골성서공회는 처음에는 주로 Mongolian Bible Society(MBS)라는 영어 명칭을 사용했다. 그러나 기브스 중심의 유사 단체가 The Bible Society of Mongolia(BSM)라는 영어 명칭을 고수하고 있기 때문에, 재건된 몽골성서공회는 구별을 위해 부득이 Mongolian Union Bible Society(MUBS)라는 영어 명칭을 사용한다. 국가별 성서공회의 영어 명칭에 Union이란 단어가 드러나는 것은 매우 예외적인 일이다.

- 4) 안교성, “성경 번역과 교회 연합: 성경 번역 사역의 새로운 패러다임”, 서정운 명예총장 은퇴 기념 출판위원회 편, 『예루살렘에서 땅끝까지』 (서울: 대한기독교서회, 2001), 127-145; 마끄 마르달거르, “몽골어 성경 풀이역(1990년) 및 축자역(2004년) 번역 평가: 욕기 1장을 중심으로”, 석사학위논문 (감리교신학대학교 신학대학원, 2010); Hugh P. Kemp, *To Feel the Spirit: A History of the Mongolian Bible* (booklet; Auckland, New Zealand: [personal publication], 1997).
- 5) 고은이, “내몽골의 하나님 용어”, 「성경원문연구」 18 (2006), 130-141; 민영진, “Bible Translations for Asian Audiences: Nestorian Experiment in T’ang Dynasty China and Mongolian Equivalents for Deity”, 「성경원문연구」 18 (2006), 98-113; 이영철, “몽골어 성서 번역의 특징 — 한국어 성서 번역과의 비교 연구 —” 「성경원문연구」 33 (2013), 77-91; 시마무라 타카시, “몽골 성서 번역의 역사”, 안중환 역, 「성경원문연구」 19 (2006), 200-214.
- 6) 한동대학교 내의 아릴락(Arilac, [사]아시아 언어 문화 연구원) 홈페이지를 참조할 것. <http://arilac.org> (2018. 1. 22.).

다. 본 논문은 일반적인 논쟁이나 통상적인 작업은 생략하고, 몽골어 성경 번역의 특성에 집중하고자 한다.⁷⁾ 둘째, 개신교와 개신교 선교에 있어서, 성경은 모든 것의 기초가 된다. 이런 맥락에서 성경 번역은 해당 사역만이 아니라, 기독교의 전반적인 맥락 속에서 의의를 살펴보아야 한다. 따라서 본 논문은 번역 과정에 집중하되, 전반적인 맥락도 다룰 것이다.

서론을 마치기 전에 간단히 두 가지를 언급하고자 한다. 첫째, 당시 사료의 수집과 보관이 원활하지 못하여 인명 및 일자 등 구체적인 사실 확인에 제약이 많고, 또한 선교 현장의 제한 등의 이유가 있어서, 단체나 인물을 일일이 적시하지 못했다. 둘째, 가독성을 위하여 몽골어는 라틴 알파벳으로 전사하여 덧붙였다.⁸⁾

2. 성경 번역의 시작

2.1. 새로운 성경 번역의 필요성

현대 몽골 선교가 1990년부터 본격적으로 시작되었다. 다행히 당시 <구(舊) 몽골성서공회본>(The Bible Society of Mongolia Version, 이하 <확장본>[Amplified Version])이 출간되어, 선교에 사용될 수 있었다. 이 <확장본>은 의미전달역의 과도한 형태를 띠었다. 몽골 선교가 진행됨에 따라 다양한 선교적·교회적 필요가 나타나기 시작했다. 그중에서 새로운 성경 번역 특히 축자역 성경의 필요성이 대두되었다.

그 이유는 다음과 같다. 첫째, 선교사들이 대다수 보수적인 신앙을 가졌고, 그들이 사용하는 성경 공부 교재가 대부분 축자역 성경을 전제로 하였다. 따라서 기존 성경에 대한 불만이 늘었고 대안 마련이 필요했다. 둘째,

7) 필자 역시 “성경 번역 과정 기록을 중시하는 성경 번역 사역”에 대해 언급하기는 했지만, 막상 사역 현장에서 분주한 가운데 기록을 제대로 남기지 못하였다. 이것은 만시지탄의 일이라, 뒤늦게나마 본 논문을 통해 성경 번역 과정에 대한 기록을 남기고자 한다. 안교성, “성경 번역과 교회 연합”, 143.

8) 본 논문은 몽골어를 편의 상 학문적 전사 방법이 아니라 음성 부호 없이 라틴 알파벳만을 사용하는 통속적 전사 방법으로 전사한다. 현재 몽골어의 영어 전사는 여러 가지 방법이 사용되고 특히 고유명사는 예외가 많지만, 본 논문은 가장 간단한 것을 사용하되, 자주 사용되는 다른 전사 방법은 해당 알파벳 뒤 대괄호 안에 표기한다. a/a, б/b, в/v, г/g, д/d, e/ye, ё/yo, ж/j[dzh], з/z[dz], и/i, й/i[y, j], к/k, л/l, м/m, н/n, о/o, ө/oe[ö, ou], п/p, р/r, с/s, т/t, у/u, ү/ue[ü, oo], ф/f, x/kh[h], ц/ts, ч/ch, ш/sh, ш/shch, ь/표기 안함[i], ы/i[y] ь/표기 안함[i], э/e, ю/yo, я/ya. 독일어의 전사는 다음을 볼 것. Hans-Peter Vietze, *Wörterbuch Mongolisch-Deutsch* (Leipzig: Langenscheidt, 1988), 16-17.

몽골은 공산주의 시절 공산 국가 간의 교류가 활발해서, 외국어 구사 능력을 지니고 외국 경험이 있는 몽골인이 많았다. 이들이 기독교에 관심을 가지면서 외국어 성경 가령 러시아어 성경, 독일어 성경을 읽기 시작하였고, 그 결과 <확장본>이 여러 역본 중 하나에 불과하다는 사실을 깨닫게 되었다. 따라서 선교사와 현지인 양측에서 새로운 성경의 필요성이 제기되었다.

이런 맥락에서 1993년 몽골 기독교인 수가 3천 명 남짓한 상황에서, 자그마치 10여개의 성경 번역 프로젝트가 우후죽순처럼 동시다발적으로 시도 되려고 한다는 이야기가 오갔다. 이런 시도는 실패해도 성공해도 문제였다. 실패한다면 선교 자원 — 인적·물적 자원 — 의 낭비를 초래할 것이다. 성공한다면 몽골은 전체 인구(3백만 명 정도) 중 기독교 인구(3천 명 정도)가 0.1%에 불과한 소규모 개척 선교 지역이었기에, 여러 개의 성경이 공존한다면 선교적·교회적 혼란은 극심할 것이었다. 성경 역본의 복수화(pluralism)는 양면이 있다. 이 현상은 독자가 다양한 역본을 접할 수 있게 해 주지만, 동시에 교회의 혼란의 빌미가 될 수 있다. 기독교 역사가 유구하고 다양한 역본이 존재하는 영어권에서도 찬반 논쟁이 있는데,⁹⁾ 하물며 신생 선교지요 공산권 붕괴 이후 사회적 혼란과 만성적 빈곤이 확산된 몽골에서 기본 용어에 대한 합의조차 이뤄지지 않은 상황 가운데 이 문제가 첨예하게 불거질 소지가 있었고, 대다수 선교사들과 몽골 기독교인들은 바로 이 점을 우려했다.

2.2. 공개 모임과 몽골성경번역위원회의 탄생 및 발전

당시 독일 선교사 중심의 규모가 가장 큰 성경 번역 프로젝트 팀이 준비 과정에서 기본 용어집 작성을 추진했고, 필자가 그 일을 의뢰받았다. 필자는 이 제안을 조건부로 수락하면서, 다음과 같은 제안을 하였다. 즉 기본 용어집 작성에 상당 기간이 필요한 만큼, 그 동안 선교사와 몽골 기독교인 전체가 공개 모임을 가져 번역 사역의 연합 가능성을 타진하자는 것이었다. 그 결과 1993년 ‘몽골성경번역위원회’라는 선교 현장에서 결성된 일종의 임시(ad hoc) 연합 기관(consortium)이 탄생했고, 역량을 결집하여 단기간 내에 MBTC본을 완간할 수 있었다. 즉 <신약전서>를 만 3년(1993-1996년) 후에, <신구약전서>를 만 7년(1993-2000년) 후에 출간했다. 또한 <신약전서>와 <신구약전서> 사이에 일부 구약 번역본을 모은 <구약>[1차분]을 만

9) Cecil Hargreaves, *A Translator's Freedom: Modern English Bibles and Their Language* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 69-76.

5년(1993-1998년) 후에 출간했다. <구약>[1차분]에 포함된 것은 총 14권으로, 창세기, 출애굽기, 여호수아, 사사기, 사무엘상·하, 열왕기상, 시편, 잠언, 이사야, 다니엘, 요엘, 요나, 하박국 등이다. 비록 일부는 동참하지 않았지만, 대다수 선교사들과 몽골 기독교인들은 번역, 출판, 반포의 전 과정에 직·간접적으로 동참하였고, 그 결과 MBTC본은 출간과 동시에 자연스럽게 몽골 교회의 실질적인 공인본이 되었다.

몽골성경번역위원회는 번역을 개시하기에 앞서 다른 번역 집단과 공동 개정 혹은 공동 작업을 하기 위한 다양한 시도를 했다. 첫째, 몽골성경번역위원회는 단행본으로 이미 발간된 <확장본>(신약전서)의 개정 가능성도 검토하였고, 필자 자신이 직접 <확장본>측과 의사 타진을 시도한 바 있지만, <확장본>측에서 거부하여 성사되지 못했다. 특히 신명(神名)이 문제였다. 흔히 현대 몽골어 성경 번역에 대해서 아시아에서 일반적으로 벌어졌던 신명 논쟁의 틀을 적용하여, 몽골성경번역위원회와 <확장본>측이 신명으로 갈등을 빚었고 그 결과 적대적인 역본들이 나왔다는 식의 주장이 있고 그런 주장이 재생산되기도 하지만, 그것은 사실과 다르다. 몽골성경번역위원회는 1996년 MBTC본 <신약전서> 출간에 앞서, 만일 신명이 문제이고 조속한 시일 내에 해결될 기미가 없다면, 신명을 제외한 나머지 내용은 확정하되 신명은 비워두어 각자 입장에 따라 채워 넣도록 하는 복수(複數) 출간 가능성까지 검토한 바 있다. 다시 말해 몽골성경번역위원회는 당시로서 가장 이상적인 신명을 추구했던 것이지 특정 신명을 고수하려 했던 것은 아니다. 둘째, 몽골성경번역위원회는 쪽복음이나 원고 등 아직 출간 이전 단계에 있었던 역본들에 대해서도 공동 개정 의사를 타진했다. 이들 가운데는 공동 개정을 거부한 측도, 찬성한 측도 있었다. 몽골성경번역위원회는 아직 원고 상태의 역본을 추진하던 팀에 대하여, MBTC본을 위한 공동 개정과 해당 역본의 공동 번역이나 번역 지원을 건의했으나 거부되었다. 또한 쪽복음을 번역한 번역 팀에 대하여, MBTC본 출간 직전에 해당 쪽복음을 공동 개정하여 포함시키자고 거듭 건의했으나 거부되었다. 셋째, 독자적인 역본을 준비하던 이들 가운데 일부는 공동 개정 및 번역에 동참하여, MBTC본 <신약전서> 조기 출간에 큰 기여를 했다. 특히 한국 선교사들이 참가자 수도 많았고, 번역 분량도 많았다. 한국 선교사들은 선교 단체별(특히 학원 선교를 목표로 한 단체) 혹은 개인별(특히 후에 타국으로 선교지를 옮긴 여성 선교사) 다양한 형태로 동참했다.

이상에서 언급한 대로, 연합 사역 형태로 출발한 MBTC본이 한 걸음 더 나아가 몽골 기독교의 일치를 위한 차원에서 새로운 MUBS본으로 변모하면

서, 마침내 몽골 기독교의 공식적인 공인본이 되었다. 세계성서공회연합회는 이후 새로운 MUBS본의 개정 작업들을 시도하였는데, 그 과정에서 MBTC본이 상당히 건실한 번역이었음이 확인되었다.¹⁰⁾ 몽골성경번역위원회는 출범 당시 여러 가지 여건을 고려하여 일종의 ‘작업용 역본’(working version)을 목표로 했는데, MBTC본이 신속성과 정확성 모두 상당 수준에 이르렀다는 사실은 소기의 목표를 충분히 달성했음을 말해준다. 최근에는 성경 번역 관련 학위를 취득한 바야르마그나이(Б. Баярмагнай[b. bayarmagnai])가 몽골성서공회의 번역 책임을 맡음에 따라, 현지인이 원어에서 직접 번역하는 새로운 역본이 나올 것으로 기대된다. 새로운 역본이 완성된다면, 몽골 기독교는 선교사 혹은 선교사와 현지인에 의한 번역(1단계), 현지인에 의한 개정(2단계), 현지인이 원어에서 직접 번역하는 번역(3단계) 등 성경 번역의 전 과정이 완료되는 셈이다.¹¹⁾

2.3. 기본 용어집 작성 및 번역 준비 과정

몽골은 현대 몽골어 성경 번역 이전에 이미 장구한 성경 번역의 역사가 있다.¹²⁾ 세계 선교의 전체 상황을 고려해 볼 때, 몽골은 상대적으로 성경 번역의 혜택을 많이 받았다고 할 수 있다. 현대 몽골어 성경의 경우도, <신약전서> 단행본만 해도 MBTC본(1996) 이외에, <확장본>(1990), <회복역본>(Recovery Version, 1993), <오늘의 몽골어 성경본>(Today’s Mongolian Version, 1998) 등 다양하다.¹³⁾ 이런 역본들 가운데 MBTC본이 주류 성경의 위상을 차지하게 되었다. 가령 <확장본>은 번역자와 번역 기관의 업무 성

10) 현대 몽골어 성경 특히 MUBS본이 된 MBTC본의 개정 작업 역사에 대해서는 다음 글을 볼 것. Б. Баярмагнай[b. bayarmagnai], “Ариун Библийн Орчуулга Засварын Тайлбар Бичиг (ariun bibliin orchuulga zasvarin tailbar bichig)”(성경 번역 개정에 대한 설명문) (미간행 소고, 2014). 영국 캠브리지대학교에서는 신학과(Faculty of Divinity)와 동양 및 근동학과(Faculty of Asian and Middle Eastern Studies)에서 구약 관련 학위를 받을 수 있는데, 바야르마그나이는 후자에서 공부하였다.

11) 1단계에서 현지인이 번역 주도권을 갖는 경우도 있다. 가령 한국 교회의 이수정의 경우이다. 2단계에서 선교사와 현지인이 공동 개정하는 경우도 있다. 가령 한국 교회의 『개역』의 경우이다. 이수정에 관해서는 다음 논문을 볼 것. 박창환, “한글성서 번역사”, 『교회와 신학』 4 (1971), 148-167; 이만열, “이수정의 성경번역과 한국교회사의 의미”, 『한국기독교와 역사』 43 (2015.9.), 5-21. 한국어 성경 개정사에 대해서는 다수의 연구가 있다.

12) 기존 몽골 성경 번역 역사는 다음 논문을 볼 것. 시마무라 타카시, “몽골 성서 번역의 역사”.

13) 현대 몽골어 성경의 다양한 역본들에 대해서는 다음 논문을 볼 것. 안교성, “성경 번역과 교회 연합”, 133-136. 거칠게 말해, <확장본>은 ‘Living Bible’을, <회복역본>은 ‘Recovery Version’을, MBTC본은 ‘New International Version[NIV]’을, <오늘의 몽골어 성경본>은 ‘Today’s English Version’을 번역 모델로 삼았다고 할 수 있다.

격이 변하면서 역본의 위상도 낮아졌다. <회복역본>은 번역을 담당했던 선교기관이 이단 시비와 결부되었고 사역의 중심을 타국으로 옮기면서 역본의 사용이 사실상 중단되었다. <오늘의 몽골어 성경본>은 취지와는 달리 현지인들로부터 별 호응이 없어 거의 보급되지 못했다.

몽골성경번역위원회는 기본 용어집을 만들면서, 기존 몽골어 역본의 용어들을 비교하였고, 몽골인들이 이해할 수 있는 외국어 성경 즉 영어 성경, 러시아어 성경, 독일어 성경의 용어들도 비교하였다. 여러 작업을 거쳐 1994년 11월에는 100여개의 기본 용어가 정리되었고, 번역의 기초가 되었다.¹⁴⁾ 이런 용어 선정 작업 자체가 성경 번역 사역의 연합의 첫걸음이 되었다. 그런데 이런 용어의 확정에 있어서 여러 가지 문제가 대두되었다.

2.3.1. 전통문화와 용어 선정

기독교와 전통문화 특히 전통 종교와의 관계는 성경 번역의 고전적인 문제이다. 이중에서도 신명은 대표적인 문제인데, 현대 몽골어 성경의 신명 문제는 이미 충분히 논의되었다.¹⁵⁾ 몽골의 경우, 기독교와 전통 종교와의 관계에서는 무교(巫敎, Shamanism) 및 불교(佛敎)가 문제시되었다. 이것은 번역 상, 친밀화와 이질화(domesticating and foreignizing)에서 발생하는 갈등 문제라고도 할 수 있다.¹⁶⁾ 전자는 익숙한 기존 용어를 채택하되 부정적

14) “Terminology List” (Unpublished manuscript, 1994. 11.). 본 목록은 영어, 러시아어, 몽골어 (MBTC본[예정]과 <확장본>) 등 4가지 용어를 비교했는데, 5쪽에 걸쳐 총 103개를 정리하였다. 영어를 기준할 때, 당시 확정된 기본 용어는 다음과 같다. adoption, almighty, altar, angel, anoint, apostle, appoint, ark (Noah’s), ark (of covenant), authority, baptism, baptize, believe, bless, brothers, Christ, christian, church, circumcise, circumcision, cleanse, command (1쪽); commandment, condemnation, confess, conscience, convert, covenant, create, cross, crucify, curse, demon, devil, disciple, doctrine (teaching), elect, eternal life, evangelist, evil, fast, feast, fellowship, flesh (2쪽); follow, forgive, fulfill, Gentiles, gift, glorify, glory, God, gospel, grace, Hades/Sheol, heaven, hell, Holy Spirit, honor, hope (n), hope (v), judge, justify, kingdom, law, life (ζωη) (3쪽); life (βιος), Lord, LORD (Jehovah), mercy, miracle (wonders), neighbor, Paradise, powers, pray, preach, priest, prophecy, prophesy, prophet, punishment, purify, ransom, reconcile, redeem, repent, resurrect (sic., resurrect), reveal, righteousness, saints (4쪽); sanctify, signs, sin (n), sin (v), Son of God, Son of man, soul, spirit, tempt, testify (witness), tongue, world, worship (5쪽).

15) 각주5의 고은이와 민영진의 논문을 볼 것. 몽골인의 입장에 대해서는 다음 책을 볼 것. Б. Дүгэрмаа(b. duegermaa), *Эзэний Монгол Нэрс(ezeniy mongol ners)* (n.p., 2008). 한국, 중국 등의 경우에 대해서는 다음 논문을 볼 것. Sung Ho Ahn, “The Term Question in Korea 1882-1911, and its Chinese Roots: A Study in Continuity and Divergence”, Ph.D. Dissertation (University of Edinburgh, 2011). 일본의 경우는 다음 논문을 볼 것. 황예렘, “일본 초기 개신교의 신 용어 ‘神(かみ)’ 번역사에 대한 고찰 — 중국 초기 개신교의 용어 논쟁과 관련하여 —”, 『성경원문연구』 36 (2015. 4.), 231-251.

16) Umberto Eco, *Experiences in Translation* (Toronto: University of Toronto Press, 2000), 22-25.

인 연상을 피하는 것이고, 후자는 낯선 용어를 채택(혹은 조어)하여 부정적인 연상을 아예 막는 것이다.¹⁷⁾ 즉 기존 용어에 기독교의 의미를 부가하거나 새로운 용어의 의미를 가르쳐야 하는데, 이를 위해서는 교육과 시간이 필요하다. 이런 과정에서 단어 의미의 확장이라는 ‘어휘적인 역사’(lexical history)가 생성된다.

현대 몽골어 성경의 용어 선정은 차용, 전용, 조어, 전사 등 다양하게 이뤄졌다. 기존 종교 용어를 차용할 경우, 기존 종교 용어는 대부분 전통 종교의 특정 종교 행위를 연상하기 때문에 새로운 기독교적 의미를 설명하고 덧붙이게 된다. 이 경우, 단어는 같되 의미의 확장이 발생한다. 혹은 아예 일상용어를 전용하여 기독교 용어로 사용하는데, 역시 새로운 기독교적 의미를 설명하고 덧붙이게 된다. 이 경우, 단어는 같되 용법의 확장이 발생한다. 물론 새로운 조어를 하거나(주로 복합어를 통해서), 단순한 원어의 전사(발음 중심으로)를 하는 경우도 있다.

현대 몽골어 성경 중에는 다른 역본이 일상 용어를 채택한 것을 종교 용어로 바꾸거나, 반대로 종교 용어를 채택한 것을 일상 용어로 바꾼 경우도 있다. 위에서 언급한 용어 목록에 의하면, <확장본>은 일상 용어를 선호하고, MBTC본은 종교 용어를 선호하는 경향을 보였다.¹⁸⁾ 가령 축복이란 단어에 대하여 전자는 “ивээх”(iveekh)를, 후자는 “ерөөх”(yeroeokh)를 사용하였고, 기도라는 단어에 대하여 전자는 “Ертөнцийн Эзэнтэй ярих”(yertoentsiin ezentei yarikh)를, 후자는 “залбирах”(zalbirakh)를 사용하였다.

2.3.2. 기타 기독교 용어와 용어 선정

성경 번역과 기타 기독교 문서 번역의 관계도 고려할 필요가 있다. 현대 몽골 선교 초기에 성경 이외에 주기도문, 십계명, 사도신경 등 기독교의 핵심 교리가 번역되었다. 새로운 성경 번역을 시도하면서, 핵심 교리의 용어 검토도 이뤄졌다. 그런데 핵심 교리는 암송용으로 사용되었고 자연스럽게 관련 용어들이 몽골 기독교인들에게 익숙해져 있었기 때문에, 새로운 용어

17) 극단적인 경우는 원어 성경의 용어를 그대로 전사해서 사용하는 것이다. 일본어 성경과 마찬가지로 MBTC본도 세례를 “baptism”으로 전사하여 원어 그대로를 사용했다. 여기에는 일본어 성경 번역 역사와 일본 선교사의 신앙적 배경이 일정 부분 영향을 미쳤다고 볼 수 있다. 다음 논문을 볼 것. 이영철, “몽골어 성서 번역의 특징 — 한국어 성서 번역과의 비교 연구 —”, 84.

18) 타카시도 <확장본>에 대하여 유사한 평가를 내렸다. “특징으로는 우선, 종교 언어 신학 용어를 전혀 사용하지 않고, 세속적인 용어로 번역하고 있다는 점을 들 수 있다.” 시마무라 타카시, “몽골 성서 번역의 역사”, 208.

로 대체하기가 어려웠다. 즉 번역 용어의 ‘관성’이 작용하였다.¹⁹⁾ 가령 몽골 교회가 대다수 MBTC본을 사용하고 MBTC본의 용어를 따르면서도, 사도 신경의 경우는 신명을 MBTC본의 “Бурхан”(burkhan)이 아닌 <확장본>의 “Ертөнцийн Эзэн”(yertoentsiin ezen)을 계속 사용했다. 즉 핵심 교리의 용어가 성경 용어만큼 영향력이 있고, 성경 용어와 항상 일치하지 않으며, 양자간 상호 영향을 주고받기 때문에, 핵심 교리 용어를 주목할 필요가 있다.

2.3.3. 이데올로기와 용어 선정

성경 번역과 이데올로기의 관계도 중요하다. 현대 몽골어 성경이 번역되기 시작했던 당시, 몽골은 동구공산권 붕괴와 발맞춰 공산주의 국가에서 사회주의 국가로 전환하였다. 하지만 몽골은 러시아의 뒤를 이어 1921년 (혹은 1924년)에 세계에서 두 번째, 아시아에서 첫 번째 공산주의 국가가 되었고, 약 70년에 걸친 공산주의 국가로서의 역사를 지냈다. 따라서 몽골 단어 중 많은 것들이 공산주의라는 이데올로기적 관점에서 사용되었고, 이데올로기를 연상시켰다. 가령 공산주의 시절에 영광이라는 뜻을 지닌 “алдар”(aldar)라는 단어는 종교적 의미보다 공산주의 영웅을 찬양하는 이데올로기적 의미로 사용되었다.²⁰⁾ 이런 이데올로기적 연상을 어떻게 다루는가 하는 문제는 당시 선교사들이 대다수 자본주의 국가 출신이라 해결하기 어려웠고, 따라서 주로 공산주의 경험을 지닌 몽골 기독교인들의 견해가 반영되었다.²¹⁾

2.3.4. 고유 명사와 용어 선정

또 다른 문제는 고유 명사의 확정이었다. 기본 용어집에서 모든 고유 명사를 다루지는 않았지만, 일부 고유 명사는 성경 번역의 핵심 용어이기 때문에 확정할 수밖에 없었다. 엄밀히 말해서 고유 명사의 경우는 번역보다는 전사(transliteration, 혹은 음역)의 문제라고 할 수 있다. 이에 대해서 필자는 논의 과정에서 문제를 제기했지만, 대다수가 큰 관심을 기울이지 않았고, 따라서 고유 명사 전사 법칙을 구체적으로 확정하지 못한 채 번역이 진

19) 유사한 문제가 한국 교회의 주기도문, 사도신경 재번역 과정에 나타난 바 있다.

20) 가령 “영웅들에게 영원한 영광을!”이란 문장은 몽골어로 “Баатруудын мөнхийн яруу алдар бадаргугай”(baatruudin moenxiin yaruu aldar badartugay)이다. 여병무, 강선화 편저, 『한몽사전』 (울란바타르: 울란바타르대학출판부, 2000), 331.

21) 선교사들은 구 공산권 출신은 매우 드물었고, 예외적으로 구(舊) 동독 출신 독일 선교사가 신학교 분야에 사역한 바 있다.

행되었다.²²⁾ 그 결과 이 분야에서 MBTC본을 비롯하여 현대 몽골어 성경 역본들 가운데 혼란, 불일치 등의 문제가 나타났다. 흥미로운 것은 비록 부수적인 일이지만 고유 명사 전사 과정에 외국어 성경의 영향이 나타났기 때문에, MBTC본을 비롯한 현대 몽골어 성경 역본과 외국어 성경 간의 관계를 간접적으로 확인할 수 있다는 사실이다.

신명 다음으로 중요한 용어인 성자(聖子)에 대해 살펴보자. ‘예수 그리스도’(Ιησους Χριστος)는 고유 명사인 동시에 핵심 용어이다. 한국어 성경의 경우, 대부분 인명은 주격 어미에 나오는 자음이 생략되어 모음으로 끝나는 형태로 나타난다. 현대 몽골어 성경의 경우, <확장본>은 “Есүс-Христ”(yesues-xhrist)로, <회복역본>과 MBTC본은 “Есүс Христ”(yesues xhrist)로, <오늘의 몽골어 성경본>은 “Есүс Христос”(yesus khristos)로 표기한다.²³⁾ 현대 몽골어 성경 번역에 영향력을 미친 것으로 추정되는 러시아어 성경은 “Иисус Христос”(iisus khristos)이다. <확장본>, <회복역본>, MBTC본은 러시아어 성경의 철자보다는 음가를 중시하면서, 러시아어의 y가 철자는 몽골어 y와 같지만 음가는 몽골어의 모음 조화에 따라 몽골어 y와 y의 사이에 속하거나 후자에 더 가깝다는 것을 인식하고 “Есүс”(yesues)로 표기하였다. 이에 반해 <오늘의 몽골어 성경본>은 러시아어 성경의 철자를 따라 “Есүс”(yesus)로 표기하였다. 따라서 이런 표기의 이유를 모르는 몽골인의 경우, 예수에 대한 발음을 달리 할 수 있다. 한 가지 부언할 것은 몽골어도 러시아어나 그리스어 처럼(모두 키릴 알파벳을 사용하는 언어) 전설모음화 현상이 많이 나타나지만, ‘예수’의 첫 모음은 러시아어 성경보다는 원어 성경을 따랐고, 이것은 현대 몽골어 성경이 번역 상, 특정 역본을 맹목적으로 따르기보다 다양한 모색을 했음을 알 수 있다.

<오늘의 몽골어 성경본>을 비롯하여 현대 몽골어 성경이 러시아어 성경을 따르는 경향은 다른 곳에서도 확인할 수 있다. 러시아어 성경은 그리스

22) 필자는 1990년대 후반 성경 번역 과정에서 현대 몽골어 성경의 고유 명사 표기에 관하여 도움을 얻고자, 한국어 성경의 사례에 대해서 한국의 성서학자 및 성경 번역학자들로부터 도움을 얻고자 시도했는데, 일관된 원칙을 발견하지 못했다. 한국어 성경도 같은 문제를 안고 있었는데, 특히 성경 번역 원칙이 확정되기 전에 번역된 한국어 성경 초기 역본의 경우 상황은 매우 복잡하다. 이 문제를 해결하기 위해서는 중국어 성경과 초기 한국어 성경의 영향사에 대한 본격적인 후속 연구가 필요하다. 다음 논문을 볼 것. 박동현, “개역한글판 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안”, 『성경원문연구』 8 (2001), 106-157; 박동현, “개역한글판 구약전서의 고유명사 음역 일부 통일 제안”, 『성경원문연구』 11 (2002), 68-89. 또한 민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 『성경원문연구』 19 (2006), 176-199.

23) MBTC본의 1994년 11월 용어 목록은 “Христос”(khristos)를 채택했으나, 이후 “Христ”(khrist)로 변경되었다.

어 ‘θ’(th[θ])를 ‘φ’(ph/f)로 전사하는 경향을 보인다. 가령 러시아어 성경은 ‘마태복음’(κατα Μαθθαίον)을 “от Матфея”(ot matfeyea)로 표기하는데, <오늘의 몽골어 성경본>이 “Маффайосын”(maffaiosin)으로 표기하였다.²⁴⁾ 한편 <확장본>, <회복역본>, MBTC본은 “Матайн”(matain)로 동일하게 표기하였다. 또한 러시아어 성경은 ‘고린도서’(προς Κορινθίους)를 “к Коринфянам”(k korinfyanam)으로 표기하는데, <오늘의 몽골어 성경>과 <확장본>은 “Коринфосын”(korinfosin), “Коринф”(korinf)로 각각 표기하였다. 한편 <회복역본>과 MBTC본은 “Коринт”(korint)로 동일하게 표기하였다.

이상의 내용을 종합하면, 번역 과정에서 번역본과 저본과의 관계를 다소나마 짐작할 수 있다. 첫째, ‘θ’를 ‘φ’로 전사하는 현상은 러시아어 성경의 영향을 제외하고는 설명하기 어렵다. 즉 러시아어 성경이 현대 몽골어 성경 번역에 일정한 영향을 미쳤다고 볼 수 있다. 현대 몽골어 성경이 일반적으로 ‘θ’를 ‘т’(t)로 전사하는 등 전사를 단순화하는 경향을 보이고, 현대 몽골어 성경 중 모든 역본이 ‘θ’ 대신에 ‘φ’를 선택하는 것도 아니기에, 이런 현상을 몽골어 자체의 이유만으로 설명하기는 어렵다. 성경 번역의 비교연구에서 형태나 표현에 관한 것이 많지만 음성에 관한 것도 많은 정보를 줄 수 있다.

둘째, 현대 몽골어 성경이 러시아어 성경의 영향을 받되, 취사선택에 있어서 다양성을 보인다. 현대 몽골어 성경의 역본들이 취사선택에 있어서 충분한 이해나 분명한 원칙이 있었는지의 여부를 확인하기는 어렵지만, 성경 번역의 후발 주자가 이전 역본을 참고할 때 어느 정도 자기주도성을 보인다. 현대 몽골어 성경에 대한 기존 연구는 영어 성경이 저본이라고 보는 입장이 많은데, MBTC본의 경우 번역자마다 개인용 저본이 달랐고, 특히 번역 초고의 상당 부분을 번역한 몽골인 번역자가 러시아어 성경을 개인용 저본으로 삼았기 때문에 러시아어 성경의 영향이 컸기에 이에 대한 연구가 필요하다. 이런 맥락에서, MBTC본이 “영어 번역인 NIV보다는 원문에 충실하고, NAS보다는 이해하기 쉽게 할 것”을 번역의 모델로 삼았지만,²⁵⁾ 번역자마다 개인용 저본이 달라서 모델과 저본(혹은 집단용 저본과 개인용 저본)이 차이가 있었다는 점을 밝혀둔다. 또한 현대 몽골어 성경 역본들 상호 간에도 번역에 있어서 영향을 주고받는다. 이런 번역의 영향사에 대한 후속 연구도 필요하다.²⁶⁾

24) 러시아어 성경은 그리스어 성경의 ‘θ’ 2개 중 앞의 것은 ‘т’, 뒤의 것은 ‘φ’로 표기했는데, <오늘의 몽골어 성경본>은 2개 모두 ‘φ’로 표기하였다.

25) 시마무라 타카시, “몽골 성서 번역의 역사”, 211.

26) 영어 성경의 경우, 이전 역본과 후속 역본의 영향사에 대한 연구가 풍부하다.

2.4. 성경 번역의 저본과 번역 워크숍(workshop)

번역진은 몽골 현지에서 사역하던 선교사들과 현지인들로 구성되어 처음부터 동역 관계로 출발했는데, 이들이 성경 번역 전문가들이 아니었기 때문에 성경 원어에서 직접 번역하는 직역(直譯)이 어려운 상황이었다. 특히 당시 현대 몽골 선교가 개시된 지 얼마 되지 않았기에, 일반적으로 말해 선교사들은 몽골어를 충분히 숙달하지 못했고, 현지인들은 성서 언어, 성서 신학, 성경 번역학 등 신학적 소양이 부족했다. 일종의 아마추어 번역진을 구성한 셈이었다. 역설적으로, 성경 번역을 목적으로 했던 선교사들은 독자 노선을 걸으면서 몽골성경번역위원회에 동참하지 않았다. 이런 사정 때문에, 번역자들은 각자 이해 가능한 외국어 성경을 개인용 저본으로 하여 중역(重譯)을 시도하였다. 따라서 특정 역본을 저본으로 선정하지 않고, 각자가 스스로 개인용 저본을 선택하였다. 이런 저본들로 추정되는 것은 다음과 같다. 영어의 NIV본, 독일어의 현대 역본, 러시아어의 <구역>과 <새번역>, 일본어의 <개역>, 한국어의 『개역』 등이다. 따라서 실제로는 NIV보다 NAS에 가까운 저본들이 사용된 셈이다. 이중에서도 몽골인의 경우는 러시아어 <구역>, 선교사의 경우는 일본어 <개역>과 한국어 『개역』이 중요한 역할을 했다. 재론의 여지없이, 러시아어는 개방 직전까지 몽골의 제1외국어였고, 몽골인에게 가장 익숙한 외국어였다.

세계 선교 특히 성경 번역 사역에 있어서 유사 언어권 선교사의 장점이 강조되는데, 몽골의 경우도 마찬가지다. 학문적인 차원에서는 보다 엄밀한 진술이 필요하지만, 통속적인 차원에서는 몽골어, 일본어, 한국어 간의 유사성은 매우 높다고 말할 수 있다. 특히 표면 구조(surface structure)는 매우 유사하다.²⁷⁾ 따라서 일본인과 한국인이 번역, 특히 성경 번역에서 참여도와 기여도가 높은 것은 당연한 일이다.²⁸⁾ 물론 언어 가운데 완전히 동일한 것들은 없기 때문에, 언어 습득 단계가 높아질수록 오히려 극복해야 할 난관이 많고 기울여야 할 노력이 많은 것도 사실이다.²⁹⁾

27) 가령 몽골어는 일본어와 한국어에 비해서, 동사의 부정사와 분사, 명사의 격 등이 덜 퇴화되었다.

28) 필자의 경우, MBTC본에 관한 필자의 기여도에 대하여 지나친 평가가 있어서, 안교성, “성경 번역과 교회 연합: 성경 번역 사역의 새로운 패러다임”에서 해명한 바 있다.

29) 성경 번역에서 중요한 것이 idiom(원어민 특유의 언어 [구사] 혹은 관용구)이다. 가령 관용구 가운데서 가장 기본적인 신체 관련 관용구도 한국어와 몽골어가 큰 차이를 보인다. 앵호사률은 양국어의 신체 관련 관용구를 5가지로 비교 분석하였다. 즉 양국어가 동일한 것, 한국어에만 있는 것, 몽골어에만 있는 것, 양국어에서 표현이 다르면서 의미가 같은 것, 양국어 의미가 다르면서 표현이 같은 것 등. 다음 논문을 볼 것. [배.] 앵호사률, “한국어와 몽골어의 신체 관련 관용구의 대조연구”, 석사학위논문 (연세대학교, 2003).

몽골성경번역위원회는 독일인, 미국인, 일본인, 한국인 등이 주축을 이뤘는데, 독일인과 미국인 등 서구 선교사는 주로 모금과 행정을, 일본인과 한국인 등 비서구 선교사(혹은 아시아 선교사)는 주로 번역과 감수를 담당했다. 일본인과 한국인 가운데는 성경 번역 이외에, 성경 번역과 관련 있는 사전, 기독교 문헌 번역 등 문서 선교 사역에 참여한 사람들이 많아 상호간에 시너지 효과를 거두었다.

몽골성경번역위원회는 직역 대신 중역을 선택할 수밖에 없었지만, 번역진이 직역하는 과정을 이해하는 기회를 마련하고자, 1994년 후반 4개월간 요한복음을 원어로부터 직접 공동 번역하는 체험을 위한 워크숍을 진행하였다. 필자는 성경 번역 전문 선교사는 아니었지만, 관련 언어에 대한 이해와 번역 경험에 기초하여 언어 감수자로서 워크숍을 주관하였다. 워크숍의 진행은 다음과 같이 이뤄졌다. 먼저 필자가 요한복음을 한 절씩 원어의 의미를 설명하였다. 다음에는 번역자들이 각자 순서에 따라 외국어 성경과 기존 역본을 참조하여, 자신의 번역문 견본을 제시했고, 순서가 다 돌아간 뒤에는 종합 토론을 거쳐 모범 답안을 만들어 보았다. 그러나 이런 공동 작업은 매우 보람 있지만, 동시에 엄청난 시간을 소요하는(time-consuming) 만큼, 전체 분위기를 파악한 후에는 워크숍을 중단하고 각자가 단독적으로 초고 번역에 돌입하였다.

3. 성경 번역

3.1. 번역 과정

번역 과정은 여러 단계를 거쳐 진행되었다. 기본적으로 원고 작성과 원어 대조 작업(3회 반복), 1차 공동 독회, 문법 및 문체 수정, 2차 공동 독회로 이뤄졌는데, 이를 합하면 9단계가 되는 셈이다. 특히 최종적인 문법 및 문체 수정 작업은 몽골 언어학자에게 의뢰했다. 선교사 번역자와 몽골인 번역자에 의해서 작성된 초고는 언어 감수자의 성서 언어 원문 대조 작업을 통하여 정확성을 검증받았다. 그러나 교정된 결과는 몽골어의 문체와 가독성을 동시에 생각해야 하기 때문에, 몽골어 번역자에 의하여 재수정되었다. 이런 가운데 정확성과 자연스런 모국어 구현의 양극에서 일정 수준을 유지하도록 균형을 잡는 것이 관건이었다.

번역 과정에서 번역의 수준을 높일 뿐 아니라, 번역의 홍보 및 수용에 기

여할 수 있도록, 몇 가지 조치를 추가적으로 하였다. 첫째, 몽골성경번역위원회 설립 후 얼마 뒤인 1995년에 설립된 몽골연합성경학교(Union Bible Theological College, Mongolia)는 당시 교과과정이 주로 <신약전서> 권별 연구로 구성되었는데, 이런 수업에 번역 초고를 제공함으로써, 신학생들이 원고를 검토하고 다양한 견해를 표명하는 의견 수렴 과정을 가졌다. 구약 번역도 동일한 시도를 하였다. 신학생들의 문제 제기는 주로 용어에 관한 것이 많았는데, 이것을 통하여 몽골인들 특히 새롭게 기독교 신앙을 갖게 된 초기 몽골 기독교인들의 기독교와 문화 간의 관계에 대한 이해를 살펴볼 수 있었다. 번역 과정과 직접적 관계는 없지만 넓은 의미에서 기독교의 토착화 문제를 들여다 볼 수 있는 기회였다. 둘째, <신약전서> 출간 이전에 <마가복음>(1995년 추정) 및 <요한복음>(1995)을 쪽복음으로 발간하여 널리 반포했고, 피드백을 통해 의견 수렴 및 홍보 효과를 거두었다. <구약>[1차분](1998) 출간 이전에도 잠언(1997년 추정)을 쪽복음으로 발간한 바 있다.

3.2. 언어 감수

MBTC본은 특정 성경 번역 기관이나 성경 번역 전문 선교사가 주도한 것이 아니었고, 따라서 절대적이고 객관적인 권위가 없는 상황에서 성경 번역을 해 나갔기 때문에 번역 과정에서 여러 문제들이 야기되었다. 특히 선교사 번역자와 몽골인 번역자 간의 의견 대립을 조절하는 것이 언어 감수자의 주요 임무였다. 일종의 화해자 역할이다. 언어 감수자가 봉착했던 문제와 해결책은 다음과 같다. 첫째, 선교사 번역자, 현지인 번역자, 언어 감수자 모두 공인된 자격을 갖춘 것은 아니어서, 문제가 발생했을 경우 해결이 쉽지 않았다. 이때 해결책을 제공한 것은 번역의 목표 즉 완벽한 성경이 아니라 ‘작업용 역본’을 추구한다는 것을 상기하고 공감대를 유지하는 것이었다. 따라서 번역이 세부적인 면에서는 의견 차이가 있지만 기본 의미를 전달하는데 오류가 없다면, 언어 감수자는 번역자의 의견을 존중하는 것을 방침으로 삼았다. 에코(Umberto Eco)의 책 제목대로, “번역은 타협”인 셈이다.³⁰⁾

둘째, 언어 감수 과정에서 일반적으로 나타난 경향이 있었는데, 선교사 번역자와 현지인 번역자 간에 문제와 해결책에서 차이를 보였다. 먼저 선교사 번역자는 성경 이해는 강점이 있지만, 번역문의 완성도가 상대적으로

30) Umberto Eco, *Mouse or Rat?: Translation as Negotiation* (London: Phoenix, 2003).

낮았다.³¹⁾ 흥미로운 사실은 선교사 번역자는 문제 발생 시 자신의 번역이 자신의 개인용 저본에 충실하다는 것을 강조하였는데, 이것은 축자역 번역 태도에 가까웠다. 한편 현지인 번역자는 성경 본문에 대한 이해가 부족했지만, 번역의 완성도는 상대적으로 높았다. 역시 흥미로운 사실은 현지인 번역자는 문제 발생 시 자신의 번역이 자연스러운 모국어로 된 것임을 강조하였는데, 이것은 의미전달역 번역 태도에 가까웠다. 다시 말해 번역의 목표 등 제반 여건이 같은 상황임에도 불구하고, 번역자의 배경에 따라 문제 해결 전략이 달랐다. 특히 ‘자연스러운 언어’(natural language) 문제가 거론되었다.³²⁾

3.3. 자연스러운 언어 문제

번역에 있어서 자연스러운 언어라는 문제는 번역의 성패가 갈릴 정도로 중요하다. 일반적으로는 축자역보다 의미전달역이 자연스런 언어를 더 강조한다. 그러나 결과가 항상 의도대로 이뤄지는 것은 아니다. 가령 <오늘의 몽골어 성경본>을 번역한 일본인 번역자는 <오늘의 영어 성경본>(Today's English Version)을 모델과 저본으로 삼았기 때문에, 분명한 입장을 가지고 의미전달 중심의 자연스러운 몽골어로 된 번역을 추구했다. 그러나 막상 오늘의 몽골어 성경본이 출간되자 보급이 잘 안 되었다. 당시 몽골에서 역본 종류를 막론하고 품귀현상이 벌어진 적이 있었는데, <오늘의 몽골어 성경본>은 예외적으로 재고가 많았다.³³⁾ 그럼에도 불구하고 몽골 기독교인들이 이 역본을 구입하지 않았다. 그 이유는 두 가지인데, 하나는 자연스러운 몽골어 번역을 추구한 역본인데도 역설적으로 자연스럽지 않다는 평가를 받았고, 다른 하나는 당시 몽골의 경제 형편에서 널리 통용되는 역본이 아닌 다른 역본까지 살 여유가 없었다.

영어 성경의 경우, 소위 축자역과 의미전달역, 혹은 자연스러운 언어 여부를 둘러싸고 많은 논쟁이 있고 관련 연구도 축적되어 있다. 그러나 영어 성경은 대부분의 경우 번역자가 원어민인데 반해서, 선교지의 성경은 번역자가 선교사일 경우가 많기 때문에, 문제는 같지만 상황은 전혀 다르다. <오늘의 몽골어 성경본>이 단적인 예라고 할 수 있다. 번역자가 선교사이고 더구나 단독으로 선교사 주도적으로 번역하였기 때문에, 결과는 의도와

31) 선교사들 가운데는 원문 대조 행간 성경(interlinear bible)을 사용하는 경우가 많았다.

32) Hargreaves, *A Translator's Freedom: Modern English Bibles and Their Language*, 108-126.

33) 몽골성서공회 임시위원회, “몽골성서공회 임시위원회 회의록”(몽골성서공회 사무실, 울란바타르, 1999. 9. 28.), 1.

사뭇 달랐다. 이 사례는 성경 번역에 있어서 원어민인 현지인의 중요성을 웅변적으로 말해준다. 비록 MBTC본이 선교사와 현지인의 협동 작업이라는 태생적 조건으로 인해 갈등 조정이라는 문제를 안을 수밖에 없었지만, 오히려 다음과 같은 결과를 낳았다. 즉 선교사와 현지인이 초고부터 작업을 분담하고 결과를 교차 수정하는 등 원어민의 견해를 충분히 반영할 수 있었기 때문에, 주어진 상황 속에서만 좋은 결과를 낼 수 있었던 것이다.³⁴⁾

3.4. 기타 성경 번역에서 고려할 사항

3.4.1. 미흡한 점

MBTC본은 소기의 목적을 상당 수준 이뤘지만, 아쉬운 점도 많다. 이영철은 몽골어 성경과 한국어 성경을 비교하면서, 번역에 대하여 몇 가지 언급하였다. 먼저 몽골어가 시제, 양태, 상 및 사동과 피동의 다양한 표현, 재귀 소유격, 단수 2인칭 존대형 등으로 인하여 한국어보다 번역에 유리하다는 것이다. 또한 시를 운문으로 번역하고자 하는 노력도 언급하였다.³⁵⁾

여기서는 기존 연구에서 강조되지 않은 점, 특히 MBTC본 <신약전서> (<신구약전서>를 포함하여) 번역에서 미진했던 점을 중심으로 몇 가지만 지적하기로 한다. 먼저 이영철이 언급했듯이, 성서 언어는 그리스어와 히브리어 특히 히브리어의 경우 동사가 중요한데, 동사의 태(voice), 법(mood), 상(aspect), 시제(tense) 등을 정확하게 전달하는 것에 유의해야 한다. 그러나 실제로 각 언어마다 특성이 다르기 때문에 동사의 특징을 제대로 번역하기란 매우 어려운 과제다. 심지어 동사의 태, 법, 상, 시제는 번역의 난이도에 있어서 차이도 보인다. 추후 성서 언어의 동사와 몽골어의 동사를 동시에 완벽하게 이해할 수 있는 번역자와 언어 감수자를 통하여 보다 수준 높은 번역이 이루어지기를 기대한다. 특히 최근 성경 번역에서 시제보다 상이 더 주목받는 경향이 있는데, 몽골어의 상은 동사 어미 뿐 아니라 복합동사 형태를 통하여 다양하게 표현되기 때문에, 이것을 주목할 필요가 있다.³⁶⁾

또한 몽골어는 재귀 소유격(재귀 2격)은 물론이고 다양한 소사(particle)가 있는데, 소사는 단어의 어미와 더불어 미묘한 의미의 차(shade of meaning)를 전달한다. 러시아어는 몽골어 연구에 많은 영향을 주었고, 러시

34) 이런 맥락에서 제일 선교사의 동역자였던 이창직과 같은 한국인 성경 번역자이면서 문사역자들의 인물 연구가 더욱 활발하게 이뤄져야 할 필요가 있다.

35) 이영철, “몽골어 성서 번역의 특징 — 한국어 성서 번역과의 비교 연구 —”, 84-89.

36) 가령 이영철이 예를 든 Rita Kullman의 문법책과 같이 외국인이 저술하였거나 외국어로 저술된 문법책에 소개된 것보다 더 다양한 용법이 있어 이에 대한 연구가 필요하다. Rita Kullman, *Mongolian Grammar* (Hong Kong: Jenco Ltd., 1996).

아어에도 소사가 발달되어 있기 때문에, 성서 언어, 몽골어, 러시아어 등 삼자의 소사 용법을 비교 연구한다면 더 수준 높은 번역이 가능할 것이다.³⁷⁾

이상에서 단어 및 문장의 차원을 논의하였다면, 단락(paragraph) 및 담화(discourse)의 차원도 언급할 것이 있다. 성경에는 다양한 문학 형식들이 나타나는데, 이야기가 가장 많이 나온다고 할 수 있다. 이야기가 제대로 번역되려면 문체는 물론이고 고유한 담화 구조가 반영되어야 한다. 바로 이 점에 착안하여 <오늘의 몽골어 성경본>의 선교사 번역자는 준비 과정의 일환으로 몽골에 오기 전 일본에서 몽골어 담화 구조에 대한 연구로 학위를 받았다. 그러나 그가 MBTC본 번역에 동참하지 않았기 때문에, 귀중한 번역 자원이 활용되지 못했다. 오늘날 ‘이야기하기’(story-telling)는 성경, 설교, 신학, 나아가 커뮤니케이션에 이르기까지 주목받는 주제인 만큼, 성경 번역도 주목할 필요가 있다. 이런 맥락에서 비록 <오늘의 몽골어 성경본>이 널리 수용되지 못했지만, 그 결과를 재검토할 필요가 있다.

3.4.2. 번역의 주체와 대상

번역에 있어서 주체 혹은 주도권이 문제가 될 때가 있다. 선교지의 경우, 흔히 선교사가 단독으로 번역을 하거나 선교사의 주도 하에 현지인이 참여하는 등, 번역의 주도권을 선교사가 지닐 때가 있다. 그러나 위에서 살펴보았듯이, 번역의 주도권은 적어도 선교사와 현지인이 함께 가지거나 궁극적으로 현지인이 가져야 한다. 성경 번역 역사상, 성경 번역은 상황에 따라 그 자체만이 아니라 선교 분열, 교회 정치, 신학 논쟁, 민족주의 등 다양한 문제와 연관되었다.³⁸⁾ 여하튼 번역 주도권에 있어서 여러 가지 측면이 있지만, 무엇보다 번역은 결과(output)가 중요한데, 최종적인 좋은 결과는 현지인에 의해서 가능하다.

번역의 대상도 중요하다. 성경 번역은 기존 신자가 중심이나 불신자가 중심이냐에 따라서 번역의 목표와 방식이 달라진다. 현대 몽골어 성경 번역에 관한 다양한 논쟁에 이런 관점을 도입한다면, 역본과 번역의 역사에 대해서 새로운 평가도 가능할 것이다. 가령 최초의 현대 몽골어 성경인 <확

37) A. N. Vasilyeva, *Particles in Colloquial Russian*, V. Korotky and K. Villiers, trans. (Moscow: Progress Publishers, [n.d.])

38) 바포리스(Nomikos Michael Vaporis)는 오랜 역사를 지니며 현대어로 성경을 번역하는 것을 금하는 그리스정교회의 맥락 속에서 현대 그리스어 성경 번역의 역사와 쟁점을 논하는 가운데, 개신교 번역 선교사와의 갈등을 다루고 있다. 이것은 성경 번역의 주도권에 관한 가장 극단적인 이야기 중 하나이지만, 결국 현지 교회가 번역을 포함한 모든 교회 사역에 있어서 주도권을 주장한다는 점에서 염두에 둘 사항이다. 몽골 교회도 역사가 흐름에 따라, 성경 번역의 주도권에 관한 입장도 달라질 것이다. N. M. Vaporis, *Translating the Scriptures into Modern Greek* (Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 1994), 122-143.

장본>은 당시 현대 몽골 선교가 본격적으로 개시되기 전에 마련되었기에 불신자를 주 대상으로 삼았지만, MBTC본은 기독교의 인프라(infrastructure)가 어느 정도 형성된 상황에서 시작했기에 ‘기존 신자’와 ‘불신자’를 동시에 고려해야 했다. 오늘날 한국의 경우도 차세대를 위한 번역, 통일을 염두에 둔 북한 주민을 위한 번역 등을 준비 중인데,³⁹⁾ 과연 누가 번역의 주체이고 대상이며, 기준 설정에 대한 공감대는 어떻게 형성할 것인가가 중요하다.

3.4.3. 번역자 돌봄

흔히 번역은 반역이라고 한다. 그렇다면 번역자는 반역자인 셈이고, 번역자도 반역자로서의 곤경에서 자유로울 수 없다. 특히 성경 번역자는 일반 번역자가 경험하는 육체적, 정신적 곤경 이외에도 영적 책임감으로 인해 영적 곤경까지 경험하게 된다. 오늘날 성경 번역은 이론과 실제에 있어서 상당한 진전을 이뤘고, 컨설팅도 시행된다. 그런데 그런 컨설팅이 번역을 넘어서 번역자까지 주목할 필요가 있다. 번역만큼 중요하면서도 힘든 일도 드문데, 번역자 없는 번역은 불가능하다. 따라서 번역자에 대한 돌봄이야말로 성경 번역의 시작이고 마지막이다. 보든(Charles Roskelly Bawden)은 그의 책에서 19세기 몽골어 성경 번역 역사를 기록하는 가운데, 초신자에 가까운 몽골인이 번역에 동원되면서 엄청난 소용돌이 속에 던져지는 모습을 적나라하게 그린 바 있다.⁴⁰⁾ MBTC본 번역 과정에서, 번역자 특히 초기 몽골인 번역자들에 대해 영적 돌봄, 복지, 후속 조치, 인정, 기억 등에 대한 배려가 충분했다고 할 수 없고, 대부분의 선교지 상황도 유사한 형편이다.

4. 성경 번역의 유산

4.1. 성경 번역과 교회 일치와 연합

어떻게 MBTC본은 새로운 MUBS본이 되었나? 이 질문에 대한 답변은 바로 현대 몽골어 성경 번역과 교회의 일치와 연합의 관계에 대한 답변이기

39) 호재민은 차세대를 염두에 둔 뉴 미디어 성서 개발 문제를 제기했는데, 이것도 번역의 대상에 따라 번역의 목표와 방식이 달라진다는 점에서 유사한 문제 의식을 보인다. 호재민, “뉴 미디어 성서 개발의 필요성과 활용에 대한 선교신학적 연구”, 박사학위논문 (장로회신학대학교, 2015).

40) C. R. Bawden, *Shamans, Lamas, and Evangelicals: The English Missionaries in Siberia* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985).

도 하다. 현대 몽골 선교는 어느 선교지의 선교 못지않게 연합 정신이 강한 선교였다. MBTC본도 여러 가지 면에서 연합 정신의 결과였다.

첫째, MBTC본은 선교 경쟁과 성경 번역이라는 맥락 속에서 출발했지만, 성경 번역을 위한 공동 기관을 설립하고 성경 번역을 공동 작업으로 수행하는 등 ‘번역의 일치’를 구현했다. 둘째, MBTC본은 몽골 국내외의 다양한 모금 등 협력을 통해 성경을 출간함으로써 ‘출판의 일치’를 구현했다. 셋째, MBTC본은 선교사와 현지인의 공감대를 통하여 몽골 국내외에서 널리 수용되어 ‘반포의 일치’를 구현했다. 특히 <신구약전서>는 봉헌식 당일 1만 부가 매진될 정도였다. 뿐만 아니라, MBTC본의 번역과 출간이 이뤄지던 동안, 한몽 관계가 급속히 가까워지면서 재한 몽골 디아스포라가 증가했다. 그 결과 재한 몽골 디아스포라를 중심으로 한 재한 몽골인 교회, 귀국 근로자를 중심으로 한 몽골 내 몽골인 교회 등 새로운 형태의 교회들이 등장했고, 성경의 수요도 폭발적으로 증가했다. 이에 따라 재한 몽골 디아스포라를 위하여, 몽골성경번역위원회의 허가를 받고,⁴¹⁾ 대한성서공회에 제작 의뢰하는 과정을 통하여 한국 내에서도 2002년 MBTC본이 출간되었다. 이것은 경제적인 낭비도 막고 성경 보급의 갈증도 해결하는 일거양득의 일이었다. 넷째, 세계성서공회연합회는 현대 몽골어 성경 역본들에 대하여 개방적인 자세를 가졌고, 개정 시 판권을 세계성서공회연합회가 갖는 조건으로 현대 몽골어 성경 역본들의 개정에 관심을 보였다.⁴²⁾ 이런 과정에서 몽골성경번역위원회는 소기의 목적을 달성하였기 때문에 발전적 해체를 하였고, 몽골 기독교의 일치와 연합을 위하여 몽골연합성경학교를 거쳐 몽골성서공회에 MBTC본의 판권(저작권)을 넘겼으며, 이로써 MBTC본은 명실공히 몽골의 대표적인 성경인 새로운 MUBS본이 되었다.

이 과정에서 필자가 맡은 역할은 두 기관을 잇는 가교였다. 필자는 위에서 언급한 대로 몽골성경번역위원회 사역에 언어 감수자로서 동참하다가, 1999년 세계성서공회연합회로부터 폐쇄 조치된 몽골성서공회의 재건을 위하여 세계성서공회 파견 몽골 대표 및 몽골성서공회 임시 총무직을 맡도록 제안을 받았다. 필자는 몽골성서공회의 중요성을 인식하여 그 제안을 수락하면서, 몽골성서공회가 객관적인 연합 기관이 되도록 몽골성경번역위원회로부터 공식 사임하면서 간접적으로 도왔다. 따라서 필자는 MBTC본의 신약 번역 및 출간은 전 과정에 참여했지만, 구약 번역 및 출간은 막바

41) E-mail message from Kyo Seong Ahn to the General Secretary of the MBTC (R. L.) (2002. 1. 2.); email message from the General Secretary of the MBTC (R. L.) to Kyo Seong Ahn (2002. 1. 2.).

42) 몽골성서공회 임시위원회, “몽골성서공회 임시위원회 회의록” (몽골성서공회 사무실, 울란바타르, 1999. 9. 28.), 1. 이런 입장은 세계성서공회연합회 산하 아시아태평양 지역 언어 감수 책임자인 다우드 소실로(Daud Soesilo)가 몽골성서공회를 방문 시 표명하였다.

지 단계에서는 간접적으로만 참여했다. 또한 필자는 재건된 몽골성서공회가 몽골 내 성경 번역 관련 개인 및 집단과 관계를 개선하고 명실상부한 현지인 주도적 기관이 되는 일에 주력하였다. 이런 과정을 통하여 몽골성서공회와 몽골성경번역위원회의 관계는 이미 시작된 셈이다. MBTC본이 새로운 MUBS본이 된 이후, 2004년, 2013년에 걸쳐 개정본 및 재개정본이 출간되었고, 이제 새로운 번역을 기다리고 있다. 그리고 몽골성경번역위원회와 동역했던 이들도 오늘날 몽골성서공회와 동역을 이어가고 있다.

4.2. 성경 번역과 토착화

한 민족(인종)이 모국어로 된 성경을 갖는다는 것은 엄청난 사건이다. 모국어 성경의 의미는 토착화, 민족주의 등 다양한 차원에서 해석되어 왔다. 현대 몽골 선교는 처음부터 선교와 교회의 일치 및 연합을 염두에 두고 출발했고, 비록 갈등과 분열도 없지 않았지만 선교사와 현지인 간에 연합 정신이 자리 잡았고 현지인의 주도권을 격려했다. 그 결과, 오늘날 몽골 기독교는 교회, 신학교, 몽골성서공회를 비롯한 기관사역 등에서 몽골인의 지도력이 정착되었고, 여타 구공산권 국가의 선교에 비해 상대적으로 고무적인 결과를 낳고 있다. 몽골성경번역위원회는 이를 위해 연합 기관인 몽골 연합성경학교와 협력했고, 이런 연합의 경험은 몽골 목회자 연합 안수식 등으로 이어졌으며, 장차 몽골 연합 교회의 형성에 대한 기대도 남아 있다.

이런 현지인의 역량의 증가는 여러 가지 사역을 통해서 꾸준하게 이뤄졌는데, 성경 번역 사역도 한 몫을 차지했다. 몽골인은 성경 번역에서 일정한 역할을 했고, 논쟁을 해결해 나가는 데 목소리를 냈으며, 오늘날 몽골성서공회에서 지도력을 발휘하고 있으며, 이제 스스로 성서 원문에서 직접 번역할 수 있는 역량까지 갖추게 되었다. 한국 기독교가 약 1세기에 걸쳐서 진행했던 과정을 몽골 기독교는 불과 한 세대 안에 마친 셈이다. 백년 전과 오늘의 상황의 차이를 고려한다고 하더라도, 대단한 성과가 아닐 수 없다. 바로 이런 점에서, 성서 사업은 선교의 시작이고 핵심이라고 해도 부인할 사람은 없을 것이다.

5. 결론

구공산권 붕괴는 세계 선교에 새로운 기회를 주었다. 구 공산권에 속했던 몽골도 이런 맥락에서 현대 몽골 선교가 시작되었고, 성경 번역은 주요

한 한 가지 분야인 동시에 인프라를 구성하였다. 선교 및 교회가 시작되면서, 곧이어 새로운 성경 번역의 문제가 대두되었다. 본 연구는 성경 번역이 갈등과 경쟁을 일치와 협력으로 바뀌어나가는 방향으로 진행되었다는 점, 일치를 위한 노력이 더욱 큰 일치로 이어졌고 현지인의 지도력을 확대하는데 기여했다는 점, 현지인인 몽골인이 성경 번역에 동참하고 점차 주도권을 확대해갔다는 점, 그리고 몽골의 경우 번역상에 있어서 특이점이 있었다는 점 등을 살펴보았다.

그 특이점은 다음과 같다. 성경 이외의 기독교 문서의 번역이 번역에 영향을 미쳤다. 몽골이 구공산권에 속했고 러시아의 영향을 받았다는 사실로 인하여, 용어 선정에서 이데올로기 문제가 나타났고 저본 선택과 번역 과정에도 일정한 영향을 미쳤다. 선교사와 현지인 간의 동역 사역으로 번역을 할 때 갈등과 더불어 협력이 나타났고, 현지인의 영향이 반영되었다. 마지막으로 성경 번역은 미진한 점도 있지만 전망이 밝다. 그리고 성경 번역은 번역만이 아니라 번역자도 중시해야 한다.

<주제어>(Keywords)

몽골성경번역위원회본, 몽골성서공회본, 번역, 선교, 일치.

Mongolian Bible Translation Committee Version, Mongolian Union Bible Society Version, translation, mission, unity.

(투고 일자: 2018년 1월 27일, 심사 일자: 2018년 3월 12일, 게재 확정 일자: 2018년 3월 16일)

<참고문헌>(References)

- “대한성서공회 소개”, <http://www.bskorea.or.kr/> (2018. 1. 22.).
- 몽골성서공회 임시위원회, “몽골성서공회 임시위원회 회의록”(몽골성서공회 사무실, 울란바타르, 1999. 9. 28.), 1.
- “[사]아시아 언어 문화 연구원” <http://arilac.org> (2018. 1. 22.).
- 필자의 이메일 메시지
- [MBTC], “Terminology List”, Unpublished manuscript, November, 1994.
- Б., Баярмагнай[b. bayarmagnai], “Ариун Библийн Орчуулга Засварын Тайлбар Бичиг(ariun bibliin orchuulga zasvarin tailbar bichig)”(성경 번역 개정에 대한 설명문), 미간행수고, 2014.
- 고은이, “내몽골의 하나님 용어”, 『성경원문연구』 18 (2006), 130-141.
- 마끄마르덜거르, “몽골어 성경 풀이역(1990년) 및 축자역(2004년) 번역 평가: 읍기 1장을 중심으로”, 석사학위논문, 감리교신학대학교 신학대학원, 2010.
- 민영진, “Bible Translations for Asian Audiences: Nestorian Experiment in T’ang Dynasty China and Mongolian Equivalents for Deity”, 『성경원문연구』 18 (2006), 98-113.
- 민영진, 전무용, “한국어 번역 성경에 나타난 중국어 성경과 일본어 성경의 영향”, 『성경원문연구』 19 (2006), 176-199.
- 박동현, “개역한글판 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안”, 『성경원문연구』 8 (2001), 106-157.
- 박동현, “개역한글판 구약전서의 고유명사 음역 일부 통일 제안”, 『성경원문연구』 11 (2002), 68-89.
- 박창환, “한글성서 번역사”, 『교회와 신학』 4 (1971), 148-167.
- [배.] 앵흐사롤, “한국어와 몽골어의 신체 관련 관용구의 대조연구”, 석사학위논문 (연세대학교, 2003)
- 시마무라 타카시, “몽골 성서 번역의 역사”, 안중환 역, 『성경원문연구』 19 (2006), 200-214.
- 안교성, “성경 번역과 교회 연합: 성경 번역 사역의 새로운 패러다임”, 서정운 명예 총장 은퇴 기념 출판위원회 편, 『예루살렘에서 땅끝까지』, 서울: 대한기독교서회, 2001, 127-145.
- 여병무, 강선화 편저, 『한몽사전』, 울란바타르: 울란바타르대학출판부, 2000.
- 이만열, “이수정의 성경번역과 한국교회사의 의미”, 『한국기독교와 역사』 43 (2015.9.), 5-21.
- 이영철, “몽골어 성서 번역의 특징 — 한국어 성서 번역과의 비교 연구 —”, 『성경원문연구』 33 (2013), 77-91.

- 황예렘, “일본 초기 개신교의 신 용어 ‘神(かみ)’ 번역사에 대한 고찰-중국 초기 개신교의 용어 논쟁과 관련하여”, 「성경원문연구」 36 (2015), 231-251.
- Ahn, Kyo Seong, “Christian Mission and Mongolian Identity: The Religious, Cultural, and Political Context”, *Studies in World Christianity* 9:1 (2003), 103-124.
- Ahn, Sung Ho, “The Term Question in Korea 1882-1911, and its Chinese Roots: A Study in Continuity and Divergence”, Ph.D. Dissertation, University of Edinburgh, 2011.
- Bawden, C. R., *Shamans, Lamas, and Evangelicals: The English Missionaries in Siberia*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Б. Дүгэрмаа(b. Duegermaa), *Эзэний Монгол Нэрс(ezeniy mongol ners)*, n.p., 2008.
- Eco, Umberto, *Experiences in Translation*, Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- Eco, Umberto, *Mouse or Rat?: Translation as Negotiation*, London: Phoenix, 2003.
- Hargreaves, Cecil, *A Translator's Freedom: Modern English Bibles and Their Language*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Kemp, Hugh P., *To Feel the Spirit: A History of the Mongolian Bible*, booklet; Auckland, New Zealand: [personal publication], 1997.
- Kullman, Rita, *Mongolian Grammar*, Hong Kong: Jenco Ltd., 1996.
- Vasilyeva, A. N., *Particles in Colloquial Russian*, V. Korotky and K. Villiers, trans. Moscow: Progress Publishers, [n.d.].
- Vaporis, N. M., *Translating the Scriptures into Modern Greek*, Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 1994.
- Vietze, Hans-Peter, *Wörterbuch Mongolisch-Deutsch*, Leipzig: Langenschneidt, 1988, 16-17.

<Abstract>

**An Investigation into the Translation of Modern Mongolian Bibles:
from the Mongolian Bible Translation Committee Version
to the Mongolian Union Bible Society Version**

Kyo Seong Ahn

(Presbyterian University and Theological Seminary)

Modern Mongolian mission was initiated as part of mission to post-communist countries which began with the fall of Communism in 1989. In the immediate aftermath of the opening of Mongolia, the question of a new Bible translation or revision was raised among expatriate missionaries and indigenous Christians. This study aims to investigate the reality of Bible translation works, especially focusing on peculiarities of the Mongolian case.

This study maintained that the establishment of the Mongolian Bible Translation Committee as an ad hoc consortium of Christians, expatriate and indigenous, in Mongolia in 1994 contributed to partly overcoming the factional spirit in emerging Mongolian Christianity, particularly with regard to the quarrel over Bible translation; and that the cooperation in translation ministry built on consensus developed to facilitate the maximization of resources available in the mission field at the time. This study also found out that the history of missions as well as the Mongolian national history affected the process of translation in various ways: for example, the influence of the terminology of basic Christian doctrines such as Ten Commandments, Lord's Prayer and Apostles' Creed on biblical terminology; and the ideological association of words due to the previous Communist rule and the way to dismantle the association - how, why and by whom. This study also unearthed that through the cooperation in translation ministry, Mongolian translators from the very beginning participated in the major Christian work for the Bible, which is the backbone of Protestant Christianity; contributed to making the MBTC Version natural; had a voice in decision making; and began to take initiative in Bible ministry. For the unity of Mongolian Christianity, the Mongolian Bible Translation Committee handed over the MBTC Version to the Mongolian Union Bible Society, and thus the former evolved into a new MUBS Version. As a way of united work, the MBTC

Version fleshed out the spirit of unity in translation, publication and distribution, and enhanced the leadership of nationals as well as triggering the indigenization process of Christianity in Mongolia. However, it is true that there is much to be desired: the need for a brave new version translated directly from the original Biblical texts by national experts, and the consultation of both translations and translators.

Social Justice and Divine Righteousness in the Old Testament Wisdom Traditions

Manfred Oeming*

Over the entrance gate of the Old Jewish Cemetery in Prague, there is an inscription. It's a biblical quotation from the Book of Proverbs:

וְצַדִּיקָה תַצִּיל מִמוּת

This text has an extraordinary theological value: “(Treasures shall not profit the lawless,) but righteousness delivers from death”; also the Greek translation signifies it: (οὐκ ὠφελήσουσιν θησαυροὶ ἀνόμους) δικαιοσύνη δὲ ῥύσεται ἐκ θανάτου. The text belongs according to many scholars to the oldest part of the Book of Proverbs. Usually the old Wisdom in the Old Testament is underestimated as immanent, utilitarian, without theology. I have a very different perception; I see a very early connection of wisdom traditions with deep theological thoughts. The main argument for my interpretation are the Ancient Near Eastern parallels, especially the Egyptian wisdom of the late second millennium, e.g. Teachings of Amenemope. Already there is a deep ‘connection of human life and divine judgment characteristic’. In the Book of the Death, “the bible of the Egyptians”, we find the “Negative Confession” in chapter 125 and we can study a person performing in the final judgment. We learn what the person has to answer about his life style in order to pass this decisive moment.

* Ph.D. in Biblical Theology at the Universität Bonn. Professor of Old Testament theology at Universität Heidelberg. manfred.oeming@wts.uni-heidelberg.de.

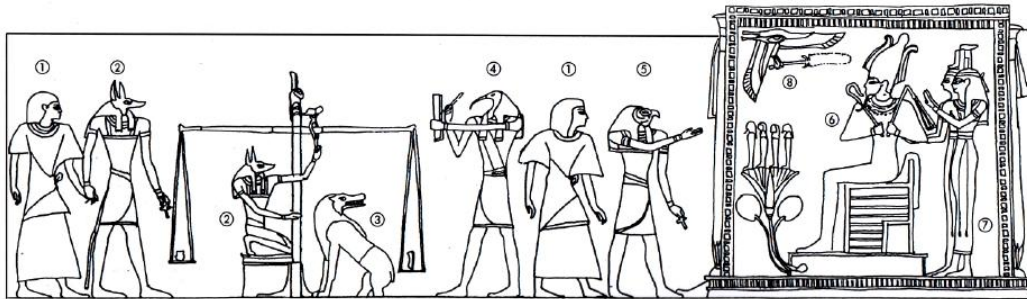
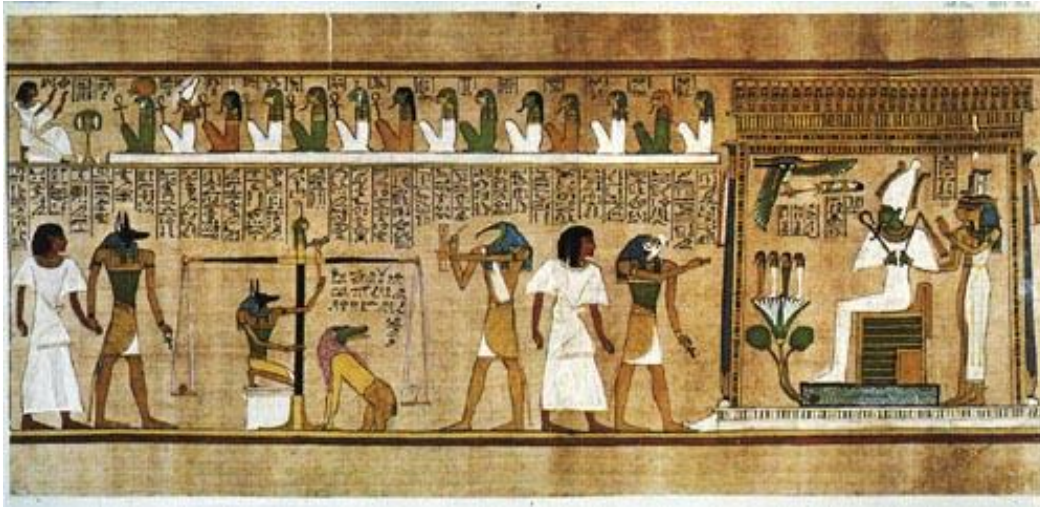


Figure 1. The decisive moment of the judgment in front of Osiris and the 40 gods as witnesses

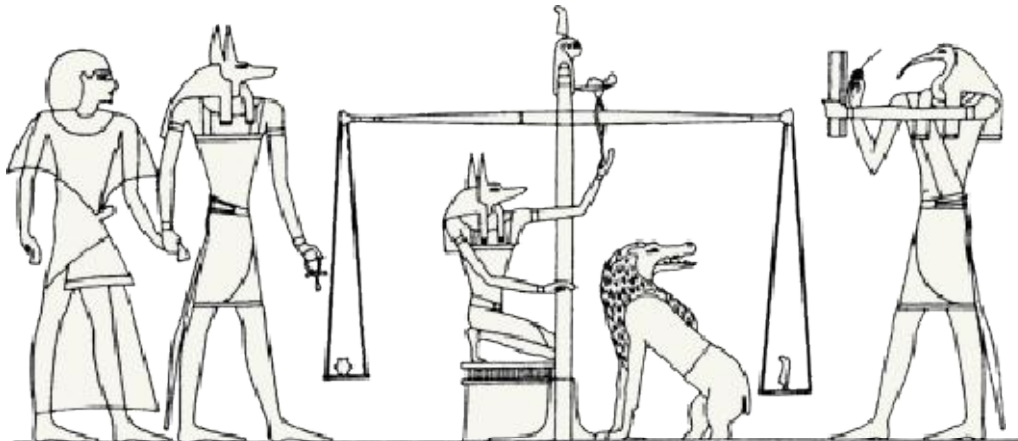


Figure 2. Detail: The soul (in the little vessel on the left scale) is tested by the truth (the feather) on the right scale, also as a coronation of the scales in the middle.

We find here a clear connection of social justice and eternal life:

I have not orphaned the orphan of his goods;
I have not slighted a servant to his master;

I have not caused affliction;
I have not caused hunger;
I have not caused grief;
I have not killed;
I have not caused pain for anyone;

Book of the Dead of Nu,
on a papyrus now preserved in the British Museum (EA 10477)

Like in Egypt there is a connection of acting in this life and the fate in the afterlife, e.g.:

Proverbs 11:4

לֹא-יִזְעֵל הוֹן בְּיוֹם עֲבָרָה וְצְדָקָה תִּצִיל מִמּוֹת

Riches do not profit in the day of wrath, but righteousness delivers from death.

Proverbs 12:28

בְּאַרְחֵ-צְדָקָה חַיִּים וְדֶרֶךְ נְתִיבָה אֵל-מָוֶת

ἐν ὁδοῖς δικαιοσύνης ζωὴ ὁδοὶ δὲ μνησικαίων εἰς θάνατον

In the path of righteousness is life, and in its pathway there is no death.

The vision I have is to defend the early connection of human good deeds and social engagement with the divine righteousness. The connection of doing and receiving is not a theological problem, but an inspiration. The “classic” exegetical understanding of the connection between action and consequence as a “law of retribution” has been criticised by Old Testament scholars for about the last 50 years.

In 1955 the Old Testament scholar and Egyptologist Klaus Koch raised the question: “Is there a law of retribution in the Old Testament?” and, surprising to some, denied that such a law exists.¹⁾ His line of reasoning took two directions: one route traced linguistic phenomena, one centred on creation theology. Within Old Testament theology terms such as “retribution” or “reward” are primarily

1) K. Koch, “Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?”, *ZThK* 52 (1955), 1-42. = K. Koch, hg., *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, WdF 125 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), 130-180. = K. Koch, “Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?”, J. L. Crenshaw, ed., *Theodicy in the Old Testament*, IRT 4 (Philadelphia; London: Fortress Press; SPCK, 1983), 57-87.

used to describe the relation between human action and divine reaction. Although the Old Testament speaks both of divine reward and of divine punishment when using the term “retribution”, the negative aspect most often predominates. It is a hardly disputable fact – according to Koch – that retribution is used in reference to the Bible most often to describe divine ‘punishment’ and thus as a synonym to ‘revenge’. He is also intent on showing that creation theology place a much more predominant role in the Old Testament than many others recognize. Any appropriate understanding of the relation between action and consequence must take the causal processes seriously that are ‘immanent’ to nature. These processes provide the horizon of expectations also for a life with God. Every deed is a “force”²⁾ that surrounds the doer with a “sphere of effect”³⁾. The German expression “Tun-Ergehen-Zusammenhang” tries to describe this aspect of the causal connection that exists apart from the relation between the actor and the person acted upon.⁴⁾ Koch rightly emphasizes that an inner connection exists between actions and their consequences that are not merely the result of external norms (Pro 22:8; 26:27 et al.). Koch has done a great service to scholarship by pointing out aspects that had been ignored or neglected beforehand. His “intrinsic” model of the connection between action and consequence is an important element of the Old Testament world view, especially in light of the inherent order of creation – but it is just ‘one’ element! Any concept that reduces causality exclusively to an impersonal “automatic” link between action and consequence is just as problematic as the idea that God personally rewards or punishes every deed himself.⁵⁾ Is “punishment” really only the brick that lands on my head because I threw it into the air? Even if

2) K. Koch, “Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?”, 18.

3) Ibid.

4) K. Koch and J. Roloff, “Tat-Ergehen-Zusammenhang”, K. Koch, et al., hg., *Reclams Bibellexikon*, 4th ed. (Stuttgart: Reclam, 1987), 493-495.

5) On the debate surrounding Koch’s suggestions see H. Graf Reventlow, “Sein Blut komme über sein Haupt”, *VT* 10 (1960), 311-327; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs*, BHT 40 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1968), 175-179; H. Graf Reventlow, *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments*, BevTh 58 (München: Kaiser Verlag, 1971), 33-36; P. D. Miller, *Sin and Judgment in the Prophets: A Stylistic and Theological Analysis*, SBLMS 27 (Chico: Scholars Press, 1982), 86-90; H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I (Stuttgart: Kohlhammer, 1993), 217-219; J. Hausmann, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit*, FAT 7 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 231-232; H. Delkurt, *Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit*, BThSt 21 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993), 148-161.

Koch's suggestion was a theological attempt 'to save God's honour', Yahweh's actions are not mere midwifery⁶⁾ to implicit natural laws.

Hans Heinrich Schmid took another approach and tried to rehabilitate wisdom as a theological concept.⁷⁾ According to him, all biblical wisdom texts bear witness to a permanent struggle for a just world order. Their basic problem is the tension between faith and experience. Over time, different ways evolved to resolve this tension. These include changing institutions and persons such as the national king, intellectual solutions such as wisdom reflection, or theological reinterpretations of the history of God with his people. "There is no other option than retribution for the sins of the people. Judgement has to happen – and its legitimacy must be accepted. Historical occurrences and expectations are thus consistently subsumed and interpreted under the causal connection between action and consequence."⁸⁾ A just world order is the one central issues at the heart of all biblical theology. The *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ*, which the apocalyptic texts late in the Old Testament tradition ask for with great resignation, is finally revealed with clarity in the gospel of Christ.⁹⁾

Horst Dietrich Preuß argued vehemently against the principle of causal connection. He considers this concept a rigid and inflexible idea, a dogma of wisdom that uses Yahweh only as the guarantee for an automatism of action and consequence that met inherent expectations of wisdom theology. Preuß bases his criticism on the late wisdom texts of the Old Testament such as Job or Ecclesiastes. These books dissolve the connection between action and consequence from within the wisdom traditions themselves. Experience finally

6) K. Koch, "Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?", 4-5.

7) See especially H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs* (s. Anm. 38); H. H. Schmid, "Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil: "Schöpfungstheologie" als Gesamthorizont biblischer Theologie", *ZThK* 70 (1973), 1-19; H. H. Schmid, "Gerechtigkeit und Glaube: Genesis 15,1-6 und sein biblisch-theologisches Kontext", *EvTh* 40 (1980), 396-420; H. H. Schmid, "Was heißt 'Biblische Theologie'?", H. F. Geisser and W. Mostert, hg., *Wirkungen hermeneutischer Theologie: Ein Züricher Festgabe zum 70. Geburtstags Gerhard Ebelings* (Zürich: Theologischer Verlag, 1983), 35-50.

8) H. H. Schmid, "Altorientalisch-alttestamentliche Weisheit und ihr Verhältnis zur Geschichte", H. H. Schmid, *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie* (Zürich: Theologischer Verlag, 1974), 64-90, hier 84-85.

9) See U. Luck, *Welterfahrung und Glaube als Grundproblem biblischer Theologie*, TEH 191 (München: Kaiser Verlag, 1976); U. Luck, "Inwiefern ist die Botschaft von Jesus Christus "Evangelium"?", *ZThK* 77 (1980), 24-41.

destroys the dogma. In this manner, the basic assumptions of wisdom literature were destabilized step by step until the concept itself and thus Old Testament wisdom as a whole finally crumbled and fell. It is hard to imagine a verdict that isolates and convicts wisdom within the Old Testament canon with greater severity. Antonius Gunneweg argues along the same lines when he interprets Job and Ecclesiastes as proof for the failure of wisdom: “Wisdom as such – and not merely the doctrine of retribution – crumbles. It cannot stand up to reality. Based on the realisation that wisdom teachings are insufficient, the book concludes that everything in life is meaningless. ‘All is in vain and a chasing after wind’ (Ecc 1:14). Its own inner logic leads wisdom to dissolve itself; it turns into a scepticism that almost borders on nihilism.”¹⁰⁾

These approaches are understandable as children of dialectical theology that is fundamentally opposed to worldly wisdom; at the same time, they hardly describe the historical development adequately. W. H. Schmidt attempted to show that already the earliest wisdom in Israel was aware of its own limitations¹¹⁾ (see Pro 10:11; 14:12; 16:1, 2, 9; 21:2 u.a.). It is always Yahweh himself who creates the connection between action and consequence or intercedes between both. We should recognize that this causal connection is not severed completely anywhere in the Bible, not in Job or Ecclesiastes, nor in the Old or in the New Testament. Even the so-called sceptics and nihilists are convinced that a causal system exists, but they realize that they are not able to fully understand it.

The Egyptologist Jan Assmann introduced a new concept into this virulent discussion. On the basis of an analysis of theological concepts surrounding the goddess Ma’at, he introduced the new category of connective justice.¹²⁾ This category places factors of ‘mutuality’ and ‘solidarity’ at its centre. Anyone who acts within a social context can hope that others will treat him the way he treats

10) A. H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments: Eine religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht* (Stuttgart: Kohlhammer, 1993), 239-240.

11) W. H. Schmid, “‘Wie kann der Mensch seinen Weg verstehen?’ Weisheitliche Lebenserfahrung – ein Gespräch mit H. D. Preuss”, J. Hausmann and H. J. Zobel, hg., *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie: Festschrift für Horst Dietrich Preuss zum 65. Geburtstag* (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), 287-297. = W. H. Schmid, *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Band 2: Psalmen und Weisheit, Theologische Anthropologie und Jeremia, Theologie des Alten Testaments* (A. Graupner, H. Delkurt and A. B. Ernst, hg.) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995), 63-73.

12) J. Assmann, *Ma’at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (München: C. H. Beck, 1990), bes. 58-91.

them. The Old Testament scholar Bernd Janowski has transferred this concept to the exegesis of biblical texts.¹³⁾ In his view, the close ‘social’ ties within clearly structured societies constitute the determining factor; any local system of mutual control within a village or small city, patriarchal forms of sanction, as well as collective memory make sure that individual actions receive immediate retribution.¹⁴⁾ “Every deed returns to the doer and determines his ability to function within a community. This interpretational model exists in many psalms, in which the psalmist’s suffering appears as the result of his own transgression in the eyes of his contemporaries.”¹⁵⁾ The function of the causal principle in these contexts is the creation and protection of a just (i.e. stable) social order; divine judgment serves the purpose of ensuring behaviour that is conducive to the group as a whole. Janowski retains a clear perspective on the fact that, according to Old Testament witness, God’s freedom is not swallowed by this system of social control. God can interrupt the consequences, both good and bad, at any time.

Holger Delkurt has analysed the principle of causal connection in the ethical proscriptions of the book of Proverbs in detail. He concludes:

“Proverbial statements themselves warn against inflexible application of the causality principle. Many proverbs state explicitly that evil actions can be separated from their just consequences ... Tension exists between human reflection and divine action; it is never fully possible to predict what consequences will follow upon a particular deed ... In other words, proverbial wisdom is very aware of human limitations. These limitations are accepted as divine boundaries. God can step between intention and what results from that intention; he influences the outcome ... Proverbial wisdom grants God a high degree of freedom in his actions. God is able to influence causal connections according to his plan.”¹⁶⁾

13) B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003), 138.

14) The Proverbs also warn against the attempt to force a connection between action and consequence: “Do not say, “I will repay evil”; wait for the LORD, and he will help you” (20: 22; 24:29).

15) B. Janowski, “Er trug unsere Sünden: Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung”, *ZThK* 90 (1993), 1-24, here 14.

16) H. Delkurt, *Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit*, 153-154.

A recent German study on the issue was presented by Georg Freuling.¹⁷⁾ Based on a differentiated analysis of the Solomonic proverbs, wisdom psalms, Job, and Ecclesiastes, he presents the following results: The principle of causal connection was originally a ‘pedagogical tool’; it strengthened the motivation of young people to keep to the rules of their community and to help to develop the social engagement. This “optimistic” wisdom is not merely a naive early stage that dissolved in the face of crisis; instead, there never was a “crisis” of wisdom reflection.¹⁸⁾ This so called “crisis” merely moved borderline experiences of life, which had always been at the fringes of the tradition, into the centre of wisdom theology. The increasing critique against the causal principle was the direct result of growing individualism that undermined the stability of social structures and emphasized a direct connection between individual action and consequence. This connection could not be verified by experience. The just individual could suffer (Job) and the oppressor could live very well (Psa 37; 49; 73). In this context, a connection between action and fate could no longer be observed (Ecclesiastes). The “crisis” was an element of wisdom traditions from the very beginning. Israel’s wisdom schools found various ways of reacting to such empirical observation; their span of answers reaches from the idea of testing the righteous, including a vision of divine pedagogy, to the hypothesis that God was a mysterious enemy of humanity. Yet even the greatest sceptic never imagined that the causal connection between action and consequence did not exist at all.

Two further authors from an English speaking context should be mentioned: Leo Perdue¹⁹⁾ and Samuel L. Adams.²⁰⁾ In various monographs and edited books, Perdue has submitted a history of wisdom literature that is oriented towards the leading cultural force of each specific age. His diachronic journey through wisdom literature is supplemented by the reconstruction of the social

17) See G. Freuling, “Wer eine Grube gräbt...”: Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, WMANT 102 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004); see also his article in WiBiLex.

18) See *ibid.*, 270.

19) L. Perdue, *Wisdom Literature: A Theological History* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007); L. Perdue, hg., *Scribes, Sages and Seers: The Sage in the Eastern Mediterranean World*, FRLANT 219 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008); L. Perdue, *The Sword and the Stylus: An Introduction to Wisdom in the Age of Empires* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

20) Samuel L. Adams, *Wisdom in Transition. Act and Consequence in Second Temple Instructions*, JSJSup 125 (Leiden; Boston: Brill, 2008).

and intellectual contexts of the wisdom teachers. For the first time, Perdue has made clear that wisdom literature exists in continual interaction with the specific historical contexts in which it develops. Despite these various epistemological and ideological influences, Israelite wisdom traditions show a continual theological interest in creation as the place in which the (indirect) revelation of God remains active.

In recourse to newly available texts, Adams reactivates the older thesis that the principle of causal connection underwent a complete paradigm shift during the late period of Old Testament formation. It shifted from the idea of inner-worldly retribution as taught in the book of Proverbs and in several ancient Egyptian teachings to a process allocated in heaven. In other words, it became an eschatological hope. The history of wisdom in Israel is placed in the context created by Egyptian, Greek-Hellenistic, and ancient Near Eastern environments. Adams discusses the wisdom text from Qumran, 4QInstruction, dated in the late 2nd century B.C.E., from which he traces lines of tradition to the first book of Enoch and Wisdom of Solomon.²¹⁾ But his dating of the whole idea is not convincing to me.

If we survey the continual debate (while realizing that all of the various positions find current representatives), we are able to conclude that the idea of the causal principle is rejected by systematic theologians such as Schleiermacher and his many contemporary followers. Apparently, this concept robs God of his freedom to act in grace and mercy; instead, God becomes the predictable accountant who places the burden of individual action on each person even throughout all eternity. God thus becomes a monster. From a Christian perspective, we can only accept that God negates the entire system and rewards ‘everyone’ without regards for personal status. ‘But does not this concept of universal reconciliation also make God predictable while classifying the kind of life an individual lived as completely irrelevant?’ This view does not match the biblical witness as already a cursory reading of Matthew 25 makes abundantly clear. Various authors have developed counter-positions against this blanket rejection of the causal principle. God is not imprisoned within this causal

21) See also M. Goff, “Recent Trends in the Study of Early Jewish Wisdom Literature: The Contribution of 4QInstruction and Other Qumran Texts”, *Currents in Biblical Research* 7 (2009), 376-416.

connection; he retains his freedom at all times (W. H. Schmidt, Delkurt, Graupner). Several recent publications have shown that creation theology interconnects the Old and New Testament on several different levels; we can even speak of a kind of melody of the Bible as a whole (esp. H. H. Schmid). I believe one of the most important insights to be the idea that God as creator remains a mystery in all of his actions. His deeds are a mystery that is present in the reality of this world. We are faced with a complex structure of freedom and limitation, of rules and exceptions. The principle of causal connection is a kind of “rule of thumb” that frequently proves to be true but is not a closed mechanistic system.

If we depart from specific texts and return to our general discussion of the causal connection between deeds and consequences, the complexity of God’s rule over the world should have meanwhile become clear. I would like to indicate this multifactorial complexity in the connection of doing and receiving by refraining from using the term “Tun-Ergehen-Zusammenhang”. Instead, I propose that we speak of the large causal context surrounding deeds and consequences, “large doing-receiving-connection” (Tun-Ergehen-Großzusammenhang). The word “large” points to the fact that many causes and aspects are involved in shaping an individual biography and that they interact with each other over time and space. Past and distant events, occurrences in this life and the next, personal and communal, and national and international issues create a complex matrix full of dialectical tension that surrounds each life. “How is each person supposed to understand which path to take in life?” – This is not possible without recourse to the law, but also not without an awareness of the complexity of the factors involved. The relation between individual retribution for individual action and other surpassing factors – some of which cannot be known – must enter reflection together. A community that surrounds the individual, the inheritance of good and bad deeds performed by the forefathers, as well as the effects of good and evil forces that surround him or her, and – not least – God’s free will can influence every human existence. Scholarship (and piety) can only attain a realistic view of the world, if it considers all this. The following figure can illustrate this multi-factorial context:

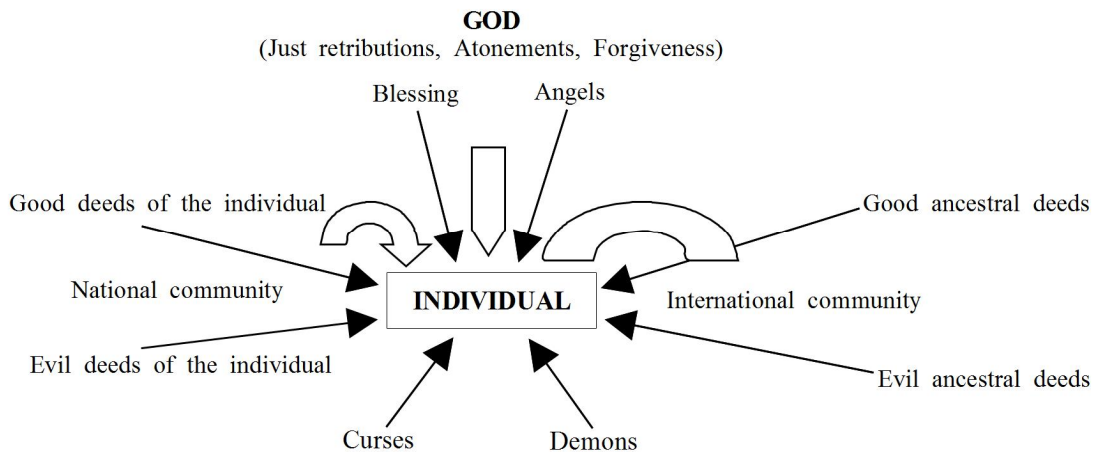


Figure 3. The large causal context surrounding deeds and consequences

Several consequences arise from this view:

a) The connection between action and consequence cannot be reduced to an individual level. Many threads make up the fabric of an individual life. It is not possible to calculate the fate of an individual from the sum of his or her actions. This simplification can only lead to miscalculation. This insight is especially important for counselling and pastoral care.

b) At the same time, personal responsibility exists for individual action. Every human being contributes to the whole by the energies released through his or her deeds. This insight is highly important for biblical pedagogy.

c) The large causal context surrounding deeds and consequences forms the basis for a very positive view on life. In much reflection, we can observe an imbalance between the negative and the positive aspects of retribution. Theologians, especially Protestant theologians, tend to emphasize the power of sin and neglect the positive side of the equation. The large causal context also implies that good deeds produce good fruit. If you are blessed with good ancestors (and become one yourself), you are part of a river of blessing and forgiveness. If good forces watch out for you, you are surrounded by protection and care (Psa 91). Experience teaches that love begets love. Love is the source of life, of any kind of meaningful existence. This is an important part of any biblical homiletic.

“Better is a dinner of vegetables where love is than a fatted ox and hatred with it” (Pro 15:17)

“Hatred stirs up strife, but love covers all offenses” (Pro 10:12)

“10 He does not deal with us according to our sins, nor repay us according to our iniquities. 11 For as the heavens are high above the earth, so great is his steadfast love toward those who fear him; 12 as far as the east is from the west, so far he removes our transgressions from us. 13 As a father has compassion for his children, so the LORD has compassion for those who fear him” (Psa 103:10-13)

“6 Set me as a seal upon your heart, as a seal upon your arm; for love is strong as death, passion fierce as the grave. Its flashes are flashes of fire, a raging flame. 7 Many waters cannot quench love, neither can floods drown it. If one offered for love all the wealth of his house, it would be utterly scorned” (Sol 8:6-7)

Wisdom teaches us to recognize the power of love. There certainly may be a utilitarian element, but ethical motivation and eschatological hope is dominant:

“Treasures gained by wickedness do not profit, but righteousness delivers from death” (Pro 10:2)

וְצַדִּיקָה תִּצְיֵל מִמּוֹת

<Keywords>

hope for the afterlife, divine and human justice, doing-receiving-connection, Egyptian influence, importance of ancestors.

(투고 일자: 2018년 1월 31일, 심사 일자: 2018년 3월 12일, 게재 확정 일자: 2018년 4월 3일)

<References>

- Adams, Samuel L., *Wisdom in Transition: Act and Consequence in Second Temple Instructions*, JSJSup 125, Leiden; Boston: Brill, 2008.
- Assmann, J., *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München: C. H. Beck, 1990.
- Delkurt, H., *Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit*, BThSt 21, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993.
- Freuling, G., "Wer eine Grube gräbt...": *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*, WMANT 102, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004.
- Goff, M., "Recent Trends in the Study of Early Jewish Wisdom Literature: The Contribution of 4QInstruction and Other Qumran Texts", *Currents in Biblical Research* 7 (2009), 376-416.
- Gunneweg, A. H. J., *Biblische Theologie des Alten Testaments: Eine religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart: Kohlhammer, 1993.
- Hausmann, J., *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit*, FAT 7, Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- Janowski, B., "Er trug unsere Sünden: Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung", *ZThK* 90 (1993), 1-24.
- Janowski, B., *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003.
- Koch, K. and Roloff, J., "Tat-Ergehen-Zusammenhang", K. Koch, et al., hg., *Reclams Bibellexikon*, 4th ed., Stuttgart: Reclam, 1987.
- Koch, K., "Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?", *ZThK* 52 (1955), 1-42.
- Koch, K., "Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?", J. L. Crenshaw, ed., *Theodicy in the Old Testament*, IRT 4, Philadelphia; London: Fortress Press; SPCK, 1983, 57-87.
- Koch, K., hg., *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, WdF 125, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Luck, U., "Inwiefern ist die Botschaft von Jesus Christus "Evangelium"?", *ZThK* 77 (1980), 24-41.
- Luck, U., *Welterfahrung und Glaube als Grundproblem biblischer Theologie*, TEH 191, München: Kaiser Verlag, 1976.
- Miller, P. D., *Sin and Judgment in the Prophets: A Stylistic and Theological*

- Analysis*, SBLMS 27, Chico: Scholars Press, 1982.
- Perdue, L., hg., *Scribes, Sages and Seers: The Sage in the Eastern Mediterranean World*, FRLANT 219, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Perdue, L., *The Sword and the Stylus: An Introduction to Wisdom in the Age of Empires*, Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Perdue, L., *Wisdom Literature: A Theological History*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.
- Preuß, H. D., *Theologie des Alten Testaments*, vol. I, Stuttgart: Kohlhammer, 1993.
- Reventlow, H. Graf, "Sein Blut komme über sein Haupt", *VT* 10 (1960), 311-327.
- Reventlow, H. Graf, *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments*, BevTh 58, München: Kaiser Verlag, 1971.
- Schmid, H. H., "Altorientalisch-alttestamentliche Weisheit und ihr Verhältnis zur Geschichte", H. H. Schmid, *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, Zürich: Theologischer Verlag, 1974, 64-90.
- Schmid, H. H., "Gerechtigkeit und Glaube: Genesis 15,1-6 und sein biblisch-theologischer Kontext", *EvTh* 40 (1980), 396-420.
- Schmid, H. H., "Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil: "Schöpfungstheologie" als Gesamthorizont biblischer Theologie", *ZThK* 70 (1973), 1-19.
- Schmid, H. H., "Was heißt 'Biblische Theologie'?", H. F. Geisser and W. Mostert, hg., *Wirkungen hermeneutischer Theologie: Ein Züricher Festgabe zum 70. Geburtstags Gerhard Ebelings*, Zürich: Theologischer Verlag, 1983, 35-50.
- Schmid, H. H., *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs*, BHT 40, Tübingen: Mohr Siebeck, 1968.
- Schmid, W. H., "'Wie kann der Mensch seinen Weg verstehen?' Weisheitliche Lebenserfahrung – ein Gespräch mit H. D. Preuss", J. Hausmann and H. J. Zobel, hg., *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie: Festschrift für Horst Dietrich Preuss zum 65. Geburtstag*, Stuttgart: Kohlhammer, 1992, 287-297.
- Schmid, W. H., *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Band 2: Psalmen und Weisheit, Theologische Anthropologie und Jeremia, Theologie des Alten Testaments* (A. Graupner, H. Delkurt and A. B. Ernst, hg.), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995.

<Abstract>

Social Justice and Divine Righteousness in the Old Testament Wisdom Traditions

Manfred Oeming
(Universität Heidelberg)

The assumption commonly held in historical critical interpretations of the Hebrew Bible that hope for the afterlife was only a late, marginal phenomenon is not plausible. This paper tries to demonstrate first an early dating of the expectations for a post mortal existence. Already in the oldest wisdom literature (Pro 10-12) there is the promise of a salvation from death by good deeds (*zedakah*). The origins of this idea are the Egyptian funeral habits and imaginations best known from the Book of Death, chapter 125. With great probability, the (archaeologically well attested!) political and cultural hegemony of Egypt over Israel in the Late Bronze Age also influenced the concepts concerning the future life of the soul from the beginnings, especially from Solomon's era onwards. Throughout the course of the history of Israel's religion, the early vision (my deeds cause my destiny) became increasingly complex. Not only the deeds of a living individual are decisive for his fate, but also the deeds of the other contemporaries, especially the king, and the deeds of the ancestors (Abraham, David) and the actions of heavenly beings (like angels cf. Job 33:23-30 or Satan). At the final form of the canonical theology, there is a complex view of a "large doing-receiving-connection". But from the beginning until the end of this evolution of faith, "justice" – divine and human – was decisive.

Reading Matthew from the Perspective of Marginality

Sun Wook Kim*

1. Introduction

When we see the history of God's salvation, God has made marginalized people play a transformational role in the world. In the time of the OT, Israel was not the central nation of the world but a marginal one which had been oppressed by powerful nations. God, however, chose Israel in order to show his will to redeem the sinful world. God's way of salvation is not the same as that of the world. God's salvific revelation climaxed in sending his son, Jesus Christ, into the world; however, Jesus did not come as a centralized person, but a marginalized one. Jesus identified himself with the marginalized people (Mat 18:1-14; 25:31-45) and ministered to them. "Jesus both embraced the marginalized and experienced marginality alongside the marginalized",¹⁾ and so he became the prototype of marginalized people. Therefore, marginality should be "the content of the Christian faith",²⁾ because Christianity comes from Jesus, the marginalized one. Moreover, in our multi-cultural and multi-ethnic society, the characteristics of marginality itself can provide us with "common ground"³⁾ for the unification which the Gospel seeks. After all, marginality can be both the

* Ph.D in New Testament at Trinity Evangelical Divinity School. Adjunctive Professor of New Testament at Anyang University. sunwook5394@hanmail.net.

1) Paul Hertig, "The Multi-ethnic Journeys of Jesus in Matthew: Margin-Center Dynamics", *Missiology* 26 (1998), 28.

2) Jung Young Lee, *Marginality: the Key to Multicultural Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 4.

3) *Ibid.*, 4-5.

content and the praxis of the Gospel.

The author of the Gospel of Matthew himself was depicted as a marginalized person. According to Paul Hertig, in Matthew 9:9-11, Matthew was rejected and isolated from his brethren the Jewish people: (1) He was despised as a betrayer by the Jews because he was employed as a tax collector on behalf of the Roman government; (2) At that time, tax collectors were generally disdained due to their greed for money, especially because they charged excessive taxes to their brethren, and Matthew was not an exception; (3) As a Galilean Jew, he might have experienced discrimination from Jerusalem Jews: “Jews were known to frown upon Galilean Jews for their lack of strict orthodoxy and their Gentile association”.⁴⁾ Jesus called Matthew as his disciple and into his ministry, and so Matthew experienced the acceptance of Jesus. Hertig argues that “Matthew’s own marginality is an underlying theme in the Gospel” and “it is no surprise that Matthew emphasizes Jesus’ acceptance of the unacceptable in the story of his own calling”.⁵⁾ Therefore, Matthew who lived as a marginalized person might have a deep concern for the marginalized peoples and so reflect his compassion for them in his writing of the Gospel of Matthew.

In this paper, my study largely consists of three parts, presenting three dimensions of marginality: conceptual, geographical, and social. First, in a conceptual dimension, I will examine two passages, Matthew 11:25-30 and 18:1-14 which show the meanings and characteristics of marginality in the Gospel of Matthew. The former passage tells us that the marginalized (the infants, 11:25) are regarded as the recipients of God’s revelation and as the blessed people who can own the eschatological blessing. The latter teaches us that Jesus identifies himself with the marginalized (the little child, 18:2-5; the little ones, 18:6, 10, 14) and that they are those who need to be cared for. Second, in a geographical dimension, I will shed light on Matthew’s unique characteristic in relation to its geographical description. Only Matthew narrates the fulfillment of the Old Testament (OT) prophecy through geographical description (2:23; 4:14-16). Matthew depicts Jesus as marginalized in his life and ministry through the geographical portrait of marginality. Finally, in a social dimension, I will study marginal groups in the Gospel of Matthew: the sick, the

4) Paul Hertig, “The Multi-ethnic Journeys of Jesus in Matthew: Margin-Center Dynamics”, 28.

5) Ibid.

poor, women, orphans, tax-collectors, the Gentiles and so on. Their lifestyle and spirituality demonstrate the characteristics of marginality. However, marginality does not mean a miserable state, but the qualification of becoming people of God. Jesus' concern and love for marginal people proves this. Among the many kinds of marginalized people in the Gospel of Matthew, I will focus on three groups in terms of gender, ethnicity, social status: women, the Gentiles, and the poor.⁶⁾

2. Conceptual Dimension: The Characteristics of Marginality in Matthew's Gospel

2.1. Infants as the Recipients of God's Revelation (11:25-30)

Chapters 11-13 in the Gospel of Matthew deal with the rejection of Jesus and his words. In the middle of the rejection, Jesus' sayings (11:25-30) which contain the revelation concerning Jesus and his Father and the kinds of people who receive his words are highlighted.⁷⁾ Matthew's purpose in including them here is to show that "despite the growing opposition to Jesus discipleship remains the only alternative that satisfies the deepest of human longings".⁸⁾

The passage (11:25-30) consists of three parts: (1) vv. 25-26; (2) v. 27; and (3) vv. 28-30.⁹⁾ The first two parts (vv. 25-27) are paralleled in Luke 10:21-22.¹⁰⁾

6) When Paul says about oneness of all people in Christ Jesus, he presents the breakdown of barriers between different kinds of people in three dimensions in Gal 3:28: ethnicity (Jew vs. Greek), social status (slave vs. free), gender (male and female). Following Paul's distinctions, I also suggest three groups that are regarded as the marginalized.

7) Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, Sacra Pagina Series (Collegeville: Liturgical Press, 1991), 168.

8) Craig L. Blomberg, *Matthew*, The New American Commentary (Nashville: Broadman Press, 1992), 192.

9) Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word Books, 1993), 316. In view of marginal people or community according to Warren Carter, this passage can be divided as Jesus' acknowledgement of God's revelation not to the intelligent but to the marginal (11:25-26), his role as revealer and liberator (11:27), and his invitation of those who are laboring and bearing burdens to find salvation (11:28-30). See Warren Carter, *Matthew and the Margins: a Sociopolitical and Religious Reading*, JSNTSup 204 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 256.

10) Donald Senior, *Matthew*, Abingdon New Testament Commentaries (Nashville: Abingdon Press, 1998), 131.

However, the third part (vv. 28-30) has no parallel in Luke, so we can assume that these verses come from the special tradition of Matthew.¹¹⁾

The first part (vv. 25-27) is “thanksgiving to God.”¹²⁾ This thanksgiving prayer has typical Jewish style and its pattern was prevalent in the other Jewish writings at that time and appeared in the Qumran Thanksgiving Hymns.¹³⁾ This general thanksgiving pattern is well applied to vv. 25-26 and there are two reasons for thanksgiving to God: (a) hiding these things from the wise, and (b) revealing them to infants (νήπιος).

The second part (v. 27) shows the unique relationship as an “innate, exclusive and mutual knowledge”¹⁴⁾ between the Father and the Son. We can divide this verse into three: (a) the Son’s authority to be given all things by the Father (v. 27a), (b) the exclusive and mutual knowledge between the Father and the Son (v. 27b), and (c) the Son’s ability to reveal the Father to those whom the Son chooses (27c). This division provides a chiasmic structure: A — the Son’s qualification for reception (v. 27a); B — the relationship between the Son and the Father (v. 27b); A’ — the Son’s qualification for revelation (v. 27c).

The third part (vv. 28-30) is Jesus’ invitation to those who are weary and burdened and implies a calling to discipleship.¹⁵⁾ From the aspect of formal composition, this passage is distinctly divided into two. The first section (vv. 28-29a) is the invitation to come and follow Jesus in discipleship. The second (vv. 29b-30) is the basis (Jesus’ character of meekness and humility as a savior) and the reason (the advantage of easy yoke and light burden given by Jesus) for following Jesus. Both sections promise rest: the first rest is

11) Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, 168. Hans D. Betz explains the arguments whether Mat 11:28-30 was pertained to Q material or not. See Hans D. Betz, “The Logion of the Easy Yoke and of Rest (Matt 11:28-30)”, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), 10-20.

12) Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, 316.

13) Cf. 2Sa 22:50; Dan 2:19-23; Sir 51:1; 1QH passim; Robert H. Gundry, *Matthew, A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 216; Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, 169. Thanksgiving prayer generally has three steps: first, there is a first person announcement (“I give you thanks”), then a direct address to God (“Father, Lord of heaven and earth”), and finally the reason for the thanksgiving (“because you have…”).

14) George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 164-166. According to Ladd, Mat 11:25-27 has been diversely understood such as a penetration by a “mythological” idea (Dibelius) or “a late product of Hellenistic Christianity” in German scholarship.

15) Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, 322.

emphasized through Jesus' granting and the second rest is found through self-discovery in one's soul.

As we see so far, each part has unique and distinctive characteristics in form. The first part (vv. 25-26) is a "public confession of praise and thanks to God", the second (v. 27) is a "declaration by Jesus about his special relation with his Father", and the third (vv. 28-30) is an "invitation" to discipleship.¹⁶⁾ The whole passage, however, is unified in respect of "revelation sayings".¹⁷⁾ In the first passage (vv. 25-26), the Son gives thanks to the Father because he reveals these things not to the wise but to infants. In the second passage (vv. 27), explicit and mutual knowledge exists between the Son and the Father by revelation and the Son's ability is to reveal the Father to those whom he chooses. In the third passage (vv. 28-30), the Son reveals himself to invite "the marginalized" who may take part in his discipleship. According to Daniel J. Harrington, there is a chiasm in the passage as a whole and the structure is as follows: A — recipients of revelation (vv. 25-26: the infants); B — revelation itself (v. 27: Jesus); A' — recipients of revelation (vv. 28-30: the margins).¹⁸⁾ All things considered, this passage (Mat 11:25-30) is well organized in structure in spite of consisting in three different forms, and it is unified in theme through "revelation sayings".

Matthew expresses his intention through "revelation sayings", and so the revelation plays an important role in this passage. Revelation is closely related to the knowledge (or wisdom¹⁹⁾) and the relationship between the Son and the Father as especially denoted in v. 27. The fact that Matthew emphasizes the verb "to know" is evident through the usage of somewhat different verbs between the two parallels. In Matthew, the verb ἐπιγινώσκει ("to know") is written twice (v. 27), but in the parallel passage of Luke the verb γινώσκει ("to know") is written only once (Luk 10:22). Matthew uses the verb ἐπιγινώσκει, which has the intensive meaning in comparison with the verb γινώσκει of Luke, in order to emphasize the knowledge.²⁰⁾ The prefix ἐπι intensifies the meaning of the verb. Therefore the verb ἐπιγινώσκει can be interpreted as "fully knows"²¹⁾ and we

16) Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, 169.

17) *Ibid.*, 168.

18) A chiasmic pattern is shown in words: A — "burdened" (28a), B — "refresh" (28b), C — "my yoke" (29ab), B' — "rest" (29c), A' — "burden" (30); *Ibid.*, 169.

19) Senior argues that this passage takes the "wisdom motif". Donald Senior, *Matthew*, 131-134.

20) Hagner assumes that "the verb ἐπιγινώσκει with the prepositional ἐπι here probably is deliberately intensive." See Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, 320.

21) *Ibid.*, 316.

can catch how Matthew takes this knowledge seriously.

According to Archibald M. Hunter, this passage contains “perhaps the most important verses in the Synoptic Gospels”.²²⁾ In the thanksgiving section, Jesus praises God because of his good election. God’s “gracious elective will”²³⁾ of hiding and revealing means “the good news of the presence of the kingdom of heaven that required humble eyes of faith”.²⁴⁾ “These things”²⁵⁾ (Mat 11:25) are disclosed to the “infants” and concealed from “the wise and intelligent”. The fact that God’s revelation is provided to the infants rather than the wise has a certain novelty because “wisdom was viewed as God’s endowment on the wise rather than the foolish”.²⁶⁾ Therefore, it is important to know the character of the infants who are the receivers of God’s revelation and the elected by his good pleasure. The “infants” are persons who are disregarded and poor and childlike, and so at this point we can find two characteristics in them: they are “dependent” and “innocently receptive”. These characteristics make them depend on God and easily receive his revelation. The infant metaphor, therefore, implies “the lowly and teachable” and shows both “receptiveness to God’s revelation and the marginal and vulnerable social locations in which the desperate live”.²⁷⁾ This is the reason that God elects the “infants” rather than the wise who are arrogant and have no need of God.²⁸⁾

The revelation is given to those whom Jesus chose (v. 27), but the invitation is opened to “all” (πάντες; v. 28). The invitation is directly connected to discipleship

22) Archibald M. Hunter, “Crux Criticorum-Matt 11:25-30: A Re-appraisal”, *New Testament Studies* 8 (1962), 241. Though the significance is seen in the many arguments over the origin and source of this passage, the most important issue is that it forms unique and intertwined Matthean theology: election, revelation, christology, discipleship, and eschatology.

23) Hagner says the noun, εὐδοκία (good pleasure), refers to God’s “gracious elective will” following the opinion of Schweizer. Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, 319.

24) Michael J. Wilkins, *Matthew*, NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 421.

25) R. T. France, *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary*, The Tyndale New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 198. In v. 25, the noun, ταῦτα (“these things”), which is the object of hiding and revealing, may directly indicate Jesus’ deeds in previous passages (11:2, 19) that form the answer to the question of John the Baptist, and show the whole significance of Jesus’ mission.

26) Senior refers to Dan 2:20-21 and 4Ez 12:35-38 to show God’s endowment of “wisdom” to the wise rather than the foolish. See Donald Senior, *Matthew*, 132.

27) Warren Carter, *Matthew and the Margins*, 257-258.

28) The wise and intelligent, here, do not refer to the persons who have academic abilities and intellectual powers.

in following Jesus, and the promise of rest is provided by him. Jesus' calling to discipleship requires that one takes the yoke which he provides and learns from him. The yoke metaphor implies the "overwhelming nomism of the Pharisees", namely, the burden of religious regulation from Pharisaism rather than the law itself.²⁹⁾ The yoke also symbolizes "Israel's subjection to foreign oppression" in the background of the OT (Lam 5:5; Lev 26:13; cf. Exo 6:6-8).³⁰⁾

There are two reasons people should take Jesus' yoke and learn from him: the first is due to the character of Jesus himself (Mat 11:29) and the second is the distinctive quality of Jesus' yoke (v. 30). Jesus declares himself to be "meek", and "humble in heart". Jesus says that the "meek" are blessed in Matthew 5:5 and instructs that whoever humbles himself like a little child is the greatest in the kingdom of heaven (18:4).³¹⁾ Jesus himself is the person who is blessed and the greatest in the kingdom of heaven, so he invites people to the blessing and to the kingdom of heaven. Jesus demands people to take his yoke and learn from him, but he explains the reason of his request that his yoke is easy and light. Jesus' yoke, however, has more demands than that of the Pharisees because his discipleship requires total commitment and self-denial. Only the coming of the new era of grace by Jesus and his Spirit make the easy and light yoke possible.³²⁾

Jesus calls people who suffer from laboring and bearing burdens in their physical and spiritual lives and he promises rest to those who respond to his invitation to discipleship. The word κοπιῶντες (wearied/labor: 11:28) means "beatings, weariness, physical tiredness from work or heat or battle."³³⁾ Therefore, this word means the human destiny under the "oppressive labor and sorrow" that can be cured by God.³⁴⁾ In the OT the rest that God promised (Jer

29) Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, 324. The law is described as joy for the pious Israelite (cf. Psa 119).

30) Michael J. Wilkins, *Matthew*, 423.

31) Donald Senior, *Matthew*, 134.

32) Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, 325; Michael J. Wilkins, *Matthew*, 425.

33) Warren Carter, *Matthew and the Margins*, 259. The verb, κοπιᾶω, has two meanings "to become weary/tired" and "to exert oneself physically, mentally, or spiritually to work hard, toil, strive, struggle". W. Bauer, F. W. Danker, W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, Frederick William Danker ed., 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 558.

34) F. Hauck, "κόπος, κοπιᾶω", G. W. Bromiley, trans., G. Kittel and G. Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976), 827-829.

6:16) Jesus now promises and this rest means a “deep existential peace, a *shalom*, or sense of ultimate well-being with regard to one’s relationship to God and his commandment.”³⁵⁾ Therefore, the marginal people expressed as infants are considered as the recipients of God’s revelation and can possess “eschatological blessings” which are realized in the present through Jesus’ mission while participating in his discipleship.³⁶⁾

2.2. The Little Ones Who Need to Be Cared For (18:1-14)

The term “little ones” appears in Matthew 10:40-42; 18:1-14; and 25:31-46. The little ones in these passages primarily refer to the disciples in church, but also may generally indicate all lowly people, because Jesus’ teaching consequently applies to those who are in need. In his discussion on 25:31-46, Leon Morris correctly notes as follows:

Two ways of understanding *the least of these my brothers* have won wide acceptance. One is to bear in mind that elsewhere Jesus’ brothers are his disciples (12:48-49; 28:10); Jesus may be asserting that the test will be the way people have reacted toward his lowly followers ... This accords with such teachings as that on giving a cup of water to the “little ones” (10:42; cf. also 18:6, 10, 14) ... The other is to say that brothers include anyone in need; in this case the test is the way they behaved toward lowly people in general ... The former is probably the way we should understand the words, but that does not give the follower of Jesus license to do good deeds to fellow Christians but none to outsiders. Such an attitude is foreign to the teachings of Jesus. Everyone in need is to be the object of Christian benevolence.³⁷⁾

In particular, we can know the social state of the little ones especially in this passage. The parable of the sheep and the goats shows that the criteria of the final judgment depend on whether to give or not something to eat to the one of the least when he was hungry, something to drink when he was thirsty, to invite him in when he was a stranger, to clothe him when he needed clothes, to look

35) Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, 324.

36) *Ibid.*, 325.

37) Leon Morris, *The Gospel according to Matthew*, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmanns, 1992), 639.

after him when he was sick, and to visit him when he was in prison. The little ones, therefore, are those who were suffering from social, economic, cultural, and physical hardship.

Among these three passages, I choose 18:1-14 to explain the meaning of “little ones” because this passage includes not only “little ones” but also “child” which I previously hold up as an example of presenting the concept of marginality in Matthew’s narrative. Chapter 18, the fourth major discourse in Matthew, deals with “the theme of churchly brotherhood”³⁸⁾ and is divided into two parts: “concerns for ‘little ones’” (18:1-14); and “brotherliness of forgiving sins” (18:15-35). The first section of this chapter shows the movement of the word from “child” (παἰδίον: vv. 2-5) to “little ones” (μικροί: vv. 6, 10, 14).³⁹⁾ According to Harrington, “the realistic use of the term ‘child’ in 18:2 soon yields to metaphorical applications as the text proceeds.”⁴⁰⁾ This section consists of two units: “the greatest is humble like a child in the kingdom of heaven” (18:1-5); and “caring for the ‘little ones’” (18:6-14).

The discourse in this chapter originates from the disciples’ question: “Who is the greatest in the kingdom of heaven?” The query does not indicate “greatness among Jesus’ disciples”, but “greatest in the kingdom of heaven.”⁴¹⁾ According to Harrington, the Essene community at Qumran is helpful to understand this passage:

The disciples’ question about greatness in the kingdom of heaven (18:1) is appropriate for a community in which social status was taken seriously. The Qumran community was highly structured; at ceremonies (1QS 2:19-25) and assemblies (6:8-13) a hierarchical order of priests, Levites, and the “many” was strictly observed: ‘And no man shall go down from the place he must occupy, nor raise himself above the place to which his lot assigns him’ (1QS 2:23). The appendix to the Community Rule (1QSa) suggests that the hierarchical order observed at the community’s meal was understood to be an anticipation or prefigurement of what would happen with the coming of God’s kingdom.⁴²⁾

Jesus responds to the issue that the qualification for entering the kingdom of

38) Robert H. Gundry, *Matthew*, 358.

39) Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, 265.

40) Ibid.

41) Ibid., 266.

42) Ibid.

heaven is to become childlike and this means humility. Those who show humbleness like little children are the greatest in the kingdom of heaven (Mat 18:3, 4). His reply is a challenging one to the cultural and social conventions of first century Judaism. The child is here used as a metaphor to express social insignificance rather than sinlessness.⁴³⁾ Humility as the characteristic of the child is understood in the aspect of “the child’s weakness, defenseless, and vulnerability.”⁴⁴⁾ In verse 4, the verb ταπεινόςω (“to humble”) which characterizes children may also refer to “the smallness of children” because the root ταπεινο- primarily means “low.”⁴⁵⁾ So the little children as symbol are those who are low, insignificant, powerless, and suffer in their poverty.⁴⁶⁾ At that time, children were regarded as follows:

It is important to remember here the negative social situation of children in antiquity. Children were not full human beings with their own integrity but incomplete (νήπιοι) beings who needed to be trained ... That, as is well known, the word and παῖς and παιδίον can also mean “slave,” says a great deal about the legal standing of children, who were subject to the unlimited authority of their fathers. The point of comparison for our logion is thus first of all children’s physical size, then also their powerlessness and their social standing.⁴⁷⁾

According to Ulrich Luz, the lowliness of children, therefore, not only means an “internal attitude” of humility, but also indicates “external conditions” of low social status.⁴⁸⁾ In v. 5, Jesus identifies himself with a little child in saying that those who welcome a little child in his name are to welcome him. In this manner, Jesus endows the insignificant persons in the community with their importance regardless of social status.⁴⁹⁾

A little child as symbol is shifted to the “little ones” (v. 6).⁵⁰⁾ The transition is

43) Ibid., 265.

44) Michael J. Wilkins, *Matthew*, 613.

45) Ulrich Luz, *Matthew 8-20: A Commentary*, James E. Crouch, trans, Helmut Koester, ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 428.

46) Ibid.

47) Ibid.

48) Ibid., 429.

49) R. T. France, *The Gospel According to Matthew*, 679

50) Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, 266.

intentional because it shows that a little child who is welcomed is none other than a Christian who is regarded as nobody in the church.⁵¹⁾ The phrase “who believe in me”, which modifies “these little ones”, implies that these little ones are disciples,⁵²⁾ i.e., “Christians in the church.”⁵³⁾ The little ones are, therefore, those who need the concern and care of the community.

Jesus warns against causing one of little ones to stumble (v. 6). R. T. France argues that the translation of the verb σκανδαλίζω as “cause to sin” is too specific and better translation may be “cause to stumble”; “cause to lose their faith” is also good one.⁵⁴⁾ Causing a person to sin is one means of causing him to stumble.⁵⁵⁾ In a broad meaning, leading persons to stumble is to obstruct the growth of faith by losing their heart through disregard, or by unfair treatment due to their social status, or by indifference of pastoral care.⁵⁶⁾ Therefore, in order not to build stumbling blocks to little ones, it is required for one to take “belittling action”.⁵⁷⁾ The gravity of warnings against those who cause a little one to stumble is expressed by employing the word οὐαί (woe).⁵⁸⁾

In verse 10, the little ones should not be looked down on because their angels in heaven are always in front of God in heaven. This shows how much the little ones are important to God.⁵⁹⁾ According to C. C. Rowland, the little ones have the “particular privilege” that their angels stand close and have immediate access to God, just as infants in 11:25 have a special capacity to receive God’s revelation which is hidden from the wise and learned.⁶⁰⁾ The significance and preciousness of the little ones are shown in the parable of the lost sheep (vv. 10-14). This

51) Donald A. Hagner, *Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word Books, 1995), 520.

52) “The phrase ‘one of these little ones’ has been used at 10:42 in a related way... In 10:42, the phrase is modified by ‘as a disciple’ (εἰς ὄνομα μαθητοῦ), here by ‘who believes in me’. In both cases, a disciple whose discipleship operates at a modest level is in view; and in both cases there is explicit or implicit contrast with more substantial ‘representatives of the kingdom’”. See John Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 735.

53) Donald A. Hagner, *Matthew 14-28*, 520.

54) R. T. France, *The Gospel According to Matthew*, 681.

55) *Ibid.*, 681-682.

56) *Ibid.*, 682.

57) Rollin G. Grams, “Not ‘Leaders’ but ‘Little Ones’ in the Father’s Kingdom: The Character of discipleship in Matthew’s Gospel”, *Transformation* 21 (2004), 117-118.

58) Donald A. Hagner, *Matthew 14-28*, 522.

59) R. T. France, *The Gospel According to Matthew*, 685.

60) Christopher C. Rowland, “Apocalyptic, the Poor, and the Gospel of Matthew”, *Journal of Theological Studies* 45 (1994), 511.

parable provides the example of pastoral care for the little ones in two aspects: “the certainty of the shepherd searching if one of his sheep becomes lost” (v. 12) and “the shepherd’s greater joy over finding the one lost sheep than over the rest of the flock that is safe” (v. 13).⁶¹⁾ In verse 14, the expression that “it is not the will before your Father” (οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν) is a respectful way of indicating what God does.⁶²⁾ This parable shows that God’s pastoral care is not to lose any of these little ones.⁶³⁾ As Harrington says, this whole passage (18:1-14) depicts “pastoral zeal especially for the marginal (‘little ones’) and the ‘strays’, according to the example of God the Shepherd”.⁶⁴⁾

3. Regional Dimension: Matthew’s Geographical Description Presenting Marginality

Hertig notes that “Mathew’s preoccupation with geography is a preoccupation with missiological issues of marginality in the context of Jesus’ mission”.⁶⁵⁾ Matthew portrays Jesus’ life against the background of marginal regions. Jesus was born in Bethlehem near Jerusalem (2:1) but grew up in a small town called Nazareth, in Galilee (2:22-23). In the period of Jesus, Nazareth was regarded as “an insignificant village in the hills of Lower Galilee” and was never mentioned “in the OT, Josephus, Philo, or early literature of the rabbis or the OT pseudepigrapha”.⁶⁶⁾ Craig L. Blomberg explains the usage of term “the people of Nazareth” as follows: “‘Nazarene’ was a slang or idiomatic term for an individual from a very remote or obscure place”.⁶⁷⁾ In Acts 24:5, “Nazarene

61) David L. Turner, *Matthew*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker, 2008), 440.

62) Leon Morris, *The Gospel according to Matthew*, 466.

63) Gundry says that there exist the escalation of “little” (10:42; 18:6, 10, 14) to “least” (25:40, 45) which intensifies the emphasis. In the passage 25:31-45, the fact that the least of these brothers are identified with the king implies that “even the least brother in the church represents Christ.” Therefore, caring insignificant people in the church is eventually to minister to Christ himself. See Robert H. Gundry, *Matthew*, 514-515.

64) Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, 267.

65) Paul Hertig, “The Multi-ethnic Journeys of Jesus in Matthew: Margin-Center Dynamics”, 24.

66) John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1, Anchor Bible Reference Library (New York: Doubleday, 1991), 268.

67) Craig L. Blomberg, *Matthew*, 70.

sect” is a scornful way of speech, and in John 1:46, Nathaniel’s question that “Nazareth! Can anything good come from there?” implies that Nazareth was a place for the disregarded and rejected.⁶⁸⁾ The change of place from Jerusalem to Nazareth is due to the persecutions by the authorities, indicating that the meaning flows from the center to the margin.⁶⁹⁾ God’s salvific works started from the marginal place. In addition, John the Baptist prepared the way for Jesus by baptizing the people at the Jordan River and preaching the Gospel in the wilderness of Judea. These places are geographically marginalized.⁷⁰⁾

After Jesus was baptized by John, he publicly started ministering in Galilee. Galilee historically was the site of the Assyrian invasion which deported the Jews from Galilee and opened the way for “a large influx of foreigners, in particular, Canaanites and Sidonians”.⁷¹⁾ Because many pagan immigrants resided in Galilee after the Assyrian occupation, it was called “Galilee of the nations” or “Gentiles” (Isa 9:1; Mat 4:13, 15-16).⁷²⁾ Therefore, there existed diverse ethnic groups in Galilee.⁷³⁾ Galileans had an independent spirit due to “periodic invasions, intrusions, and even robberies along its routes”, and they were recognized as warlike people.⁷⁴⁾ As Arthur M. Ross says, “Galilee’s debasement made some of its people feel their need for the Savior”.⁷⁵⁾ Only the Gospel of Matthew depicts the fulfillment of the OT prophecy through geographical explanations: “So was fulfilled what was said through the prophets: ‘He will be called a Nazarene’” (2:23); “to fulfill what was said through the prophet Isaiah: “Land of Zebulun and land of Naphtali, ... Galilee of the Gentiles — the people living in darkness have seen a great light; on those living in the land of the shadow of death a light has dawned” (4:14-16). The reason for referring to these regions, Nazareth and Galilee, in justifying the fulfillment of the OT prophecy, is that Matthew describes Jesus as the one who lives among the marginalized and will save them from their suffering.⁷⁶⁾

68) Paul Hertig, “The Multi-ethnic Journeys of Jesus in Matthew: Margin-Center Dynamics”, 24.

69) Warren Carter, *Matthew and the Margins*, 89.

70) *Ibid.*, 92.

71) Paul Hertig, “The Multi-ethnic Journeys of Jesus in Matthew: Margin-Center Dynamics”, 25.

72) Arthur M. Ross, “Galilee”, Merrill C. Tenney and J. D. Douglas, et al., eds., *New International Bible Dictionary* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 368.

73) Paul Hertig, “The Multi-ethnic Journeys of Jesus in Matthew: Margin-Center Dynamics”, 25.

74) *Ibid.*

75) Arthur M. Ross, “Galilee”, 368

76) Paul Hertig, “The Multi-ethnic Journeys of Jesus in Matthew: Margin-Center Dynamics”, 25.

4. Social Dimension: Portrayal of Marginal Groups in Matthew's Narrative

4.1. Women

In the words of Jane Kopas, when we read the Gospel of Matthew, we can discover that “Matthew struggles to incorporate women moving from the periphery to greater public involvement and from being victims and survivors to being disciples and leaders”.⁷⁷⁾ Like men, women also remained and shared in the Jewish tradition, but their public status was low and insignificant in a Jewish community and society.⁷⁸⁾ Women were not treated with importance and so they were marginalized. Though they were “insiders” in that they held Jewish heritage in common, they were “outsiders” in that they were marginalized in their community: women are, therefore, “inside outsiders”.⁷⁹⁾ The Gospel of Matthew shows that women who are regarded as peripheral play an important role to manifest and spread the good new of Jesus.

In the beginning of the Gospel, the genealogy of Jesus is recorded. Matthew denotes Jesus as the son of David and Abraham (1:1) and shows the royal line of the genealogy (1:2-17). However, in the lineage, five women are introduced and these records are “both unnecessary and unusual” in Jewish genealogies.⁸⁰⁾ Four of them (Tamar, Rahab, Ruth, and Bathsheba), except Mary the mother of Jesus, are believed to have had extramarital relations and illegitimate children.⁸¹⁾ If so, why did the author unnecessarily insert the names of four women who might degrade the dignity of Jesus' genealogy? Blomberg explains it from their marginality as follows: “Jesus is presented as the one who will ignore human labels of legitimacy and illegitimacy to offer his gospel of salvation to all, including the most despised and outcast of society. A question for the church to ask itself in any age is how well it is visibly representing this commitment to

77) Jane Kopas, “Jesus and Women in Matthew”, *Theology Today* 47 (1990), 13.

78) *Ibid.*, 13-14.

79) *Ibid.* Kopas argues that “Matthew's Gospel shows the way that ‘outside’ insiders begin to make a contribution to the future of the church”.

80) Craig L. Blomberg, *Matthew*, 55.

81) Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus: a Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (San Francisco: Harper and Row, 1987), 33.

reach out to the oppressed and marginalized of society with the good news of salvation in Christ”.⁸²⁾ These women are also described as survivors or as the participants in “salvation of others”.⁸³⁾ The illegal pregnancy of Tamar by her father-in-law means the reclamation of her rights from the irresponsibility of her father-in-law (Gen 38); Rahab saves her family in front of a brutal battle (Jos 2); Ruth accomplishes her vision in seeking out Boaz (Rut 1); and Bathsheba became the mother of David’s successor in spite of her husband’s death by the order of David (2Sa 11).⁸⁴⁾ Moreover, Matthew locates Mary in a significant place in the genealogy. While Luke finds Jesus’ lineage from Joseph, Matthew discovers it from Mary. Matthew describes Mary as “a key figure in the process of salvation”.⁸⁵⁾

However, many of the stories of Matthew’s Gospel are full of violence, from Jesus’ birth to his death⁸⁶⁾ and women became the center of sorrow and sufferings. Rachel’s weeping for her children (Mat 2:18) in the beginning of the Gospel, and the prediction of woe for the pregnant and nursing mothers (24:19-22) at the end, create a tone of grief for the entire Gospel.⁸⁷⁾ In these circumstances, women exerted themselves to overcome violence and persecutions and their faith made it possible. According to Marla J. Selvidge, three women are highly praised in the Gospel for their faith: the hemorrhaging woman (9:18-26), the Canaanite woman (15:21-28), and the anointing woman (26:6-13).⁸⁸⁾ The dynamic faith of the hemorrhaging woman was communicated to Jesus, and she received his power. The persistent faith of the Canaanite woman who was a Gentile was praised by Jesus: “How great is your faith” (15:28). The sincere faith of the anointing woman made it possible to foresee the passion of Jesus and to prepare for his death. Though women who were vulnerable and weak at that time had to experience violence, persecutions, ignorance, and inhospitality in society, they did not remain themselves under these social irregularities and oppressions. Their faith broke through adversities and they received the power

82) Craig L. Blomberg, *Matthew*, 56.

83) Jane Kopas, “Jesus and Women in Matthew”, 14.

84) *Ibid.*

85) *Ibid.*, 15.

86) Marla J. Selvidge, “Violence, Woman, and the Future of the Matthean Community: A Redactional Critical Essay”, *Union Seminary Quarterly Review* 39 (1984), 213-217.

87) *Ibid.*, 214.

88) *Ibid.*, 215.

from Jesus to solve their problems. In the Gospel of Matthew, women become the positive models of how sincere faith should be.

In Jesus' teaching, women are not regarded as valueless or neglected ones. Jesus' attitude to divorce and adultery (5:27-32) implies that the dignity and rights of women should be protected and improved: even the lustful mind commits adultery, and a man's divorce of his wife is not legitimated except on the grounds of sexual immorality.⁸⁹⁾ When Jesus speaks about the resurrection (22:23-33), "sexual prejudice is dissolved in light of an ultimate equality"⁹⁰⁾: "At the resurrection, people will neither marry nor be given in marriage; they will be like the angels in heaven" (22:30). From the viewpoint of the Kingdom of God, women who are marginalized in this world do not need to find their identity from submission to men anymore,⁹¹⁾ but rather establish themselves as independent subjects to respond Jesus' commands and discipleship.

4.2. Gentiles

Matthew's Gospel describes the Gentiles in both positive and negative aspects. For the favorable references, the Gospel begins by including the Gentile women in the opening genealogy (1:1-17)⁹²⁾ and finishes by commanding the mission to Gentiles (28:18-20). The first visitors and worshipers of infant Jesus were none other than Gentiles, namely the magi from the east (2:1-12). Their faithfulness and eagerness to see new-born king was highlighted in contrast with the insincere attitudes of Jewish leaders: while the Gentile magi have traveled from a long distance to find Jesus in following a faint sign, the Jewish leaders do not show any endeavor to go the five miles from Jerusalem to Bethlehem to meet the infant king despite having important sources about the place where the Christ would be born.⁹³⁾

In two miracles, Jesus highly praised the faith of Gentiles. First, the centurion

89) Jane Kopas, "Jesus and Women in Matthew", 13.

90) Ibid., 16

91) Ibid.

92) Rahab and Ruth had the Gentile status in no doubt, and Tamar was regarded as a Gentile in later Jewish tradition, but Bathsheba was not explicitly identified as a Gentile. See David C. Sim, "The Gospel of Matthew and the Gentiles," *Journal for the Study of the New Testament* 57 (1995), 22.

93) Gene R. Smillie, "'Even the Dogs': Gentiles in the Gospel of Matthew", *Journal of the Evangelical Theological Society* 45 (2002), 85.

who was an officer of the Roman army showed his obedient and desperate faith in Jesus (8:5-13) for healing his servant. Jesus spoke to his followers about the centurion's faith (v. 10) and it seems that Matthew intended the readers of the Gospel to have this faith in mind.⁹⁴⁾ The insertion of verses 11-12 in the story — “many will come from east and west and sit at table with Abraham, Isaac, and Jacob in the kingdom of heaven, while the sons of the kingdom will be thrown into the outer darkness” — indicates the severe warning against the Jews⁹⁵⁾ and implies that “the true sons of the kingdom are now those who respond to the proclamation of Jesus”.⁹⁶⁾ It proves that Gentiles could become the sons and daughters of God in response to their faith in Jesus' calling.

Secondly, the request of the Canaanite woman for the exorcism of her daughter (15:21-28) was accepted by Jesus because of her persistent faith. She, as a Canaanite, was the cursed and marginalized one in the Israel's worldview.⁹⁷⁾ Israelites considered themselves to be the elected and unique people who would receive God's blessings, and so it was impossible for them to think that a Canaanite woman could receive God's gifts. She, however, resisted this distorted, biased, and excluding ideology and forcefully, yet through submission to Jesus, demanded to be included in God's blessing.⁹⁸⁾ Though Jesus, at first, rejected her request with sardonic language, he saw her faith and then healed her daughter's illness with the commendation that her faith was great (15:28). The Gentiles, who were considered isolated from God's blessings, became the blessed persons who can receive the Kingdom of God.

However, there are also unfavorable references to the Gentiles in Matthew's Gospel. Gentile religious practice of praying in babbling (6:7) was condemned by Jesus and persecutions occurred at the hands of the Gentiles (10:18). Those who refused to listen to the church were treated as Gentiles (18:17) and Jesus rejected the hierarchical nature of Gentile society (20:25). The author of the Gospel of Matthew did not accept the value systems of the Gentile society and disallowed their religious practices.⁹⁹⁾

94) Douglas R. A. Hare, *Matthew*, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching (Louisville: John Knox Press 1993), 91.

95) Ibid.

96) Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, 206.

97) Warren Carter, *Matthew and the Margins*, 321.

98) Ibid.

99) Ibid., 86.

From both the positive and negative viewpoint of the Gentiles, we can conclude that they are the object of mission. Though the evil structure of society and the sinful practice of religions in the Gentile world must be denied, the Gentiles themselves should not be excluded from the Kingdom of God. The Israelites isolated the Gentiles from God's blessing, but the Israelites' egoistic faith inversely isolated them from God's salvific purpose for the world. The Gentiles who were marginalized from the Israelites' worldview became true people of God through faith in the Kingdom of God. As Smillie says, "the Jewish Messiah extends the benefits of the kingdom to those whom one normally thinks to be utterly outside its purview, even Gentiles, if only they have faith in him".¹⁰⁰⁾

4.3. The Poor

In the OT, the poor were the object of protection against exploitation, and the law and prophets required the Israelites to give assistance to them.¹⁰¹⁾ The poor were the persons who suffer from economic hardship. However, in many psalms,¹⁰²⁾ the expression "Hear me God, because I'm poor and needy" does not indicate economic destitution, but refers to oppression by the wicked, suffering from illness, guilty feelings due to past sins or a humble mind before God.¹⁰³⁾ The poor, in this case, are the persons who seek out and trust in God.

In Jesus' days, poverty can be understood in three different dimensions – "material, social, and spiritual."¹⁰⁴⁾ In first century Palestine, the economy was based on agriculture and material poverty might come from natural disaster, external invasion, landowners' extortion, and so on.¹⁰⁵⁾ The poor were trapped in a vulnerable social position in which they were treated unfairly and exploited severely by others.¹⁰⁶⁾ Because the poor were powerless to overcome their

100) Gene R. Smillie, "'Even the Dogs': Gentiles in the Gospel of Matthew", 96.

101) Hans Kvalbein, "Jesus and the Poor: Two Texts and a Tentative Conclusion", *Themelios* 12 (1987), 81.

102) "I am poor and needy" (Psa 40:17; 70:5; 81:6; 109:22): James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Christianity in the Making vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 519.

103) Hans Kvalbein, "Jesus and the Poor", 81.

104) James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, 517.

105) *Ibid.*

106) *Ibid.*

situations, they spiritually longed for God's help and depended on his power.¹⁰⁷⁾

According to James D. G. Dunn, Matthew seems to have centered on the Jewish tradition concerning the poor—"the poor as those who, having nothing in their own possession on which to rely, trust only in God".¹⁰⁸⁾ Matthew, unlike Luke, connects poverty with spirituality in the beatitude: "Blessed are the poor in spirit ... (Mat 5:3)"; "Blessed are those who hunger and thirst¹⁰⁹⁾ for righteousness ... (5:6)".¹¹⁰⁾ The poor will be filled and theirs is the kingdom of heaven. They, therefore, are "the receivers the gospel or kingdom".¹¹¹⁾ When John the Baptist sent his disciples to Jesus in order to ask him whether he was the one to come or not, Jesus answered like this: "Go back and report to John what you hear and see: the blind receive sight, the lame walk, those who have leprosy are cured, the deaf hear, the dead are raised, and the good news is preached to the poor" (11:5).¹¹²⁾ These miracles imply that Jesus is the fulfiller of the OT, and the Messianic era has come through his ministry for the weak in society.¹¹³⁾ The fact that the good news is preached to the poor, not the rich, indicates that the poor are the powerful receiver of the Gospel.

In addition, when Jesus was tempted by Satan to change the stones to bread, Jesus responded against Satan's request through the full quotation of Deuteronomy 8:3, "Man does not live by bread alone, but by every word that comes from the mouth of God" (Mat 4:4), whereas Luke cited just the first part of this clause, "Man does not live by bread alone" (Luk 4:4). Matthew suggests that satisfaction cannot be found in the secular value system of materialism, but in the word of God.¹¹⁴⁾ Matthew shows an understanding of the poor within "the traditional Jewish law and spirituality of poverty."¹¹⁵⁾

Matthew, however, does not simply understand poverty as a spiritual ideology. When a rich young man came up to Jesus in order to ask what good thing he must do to get eternal life, Jesus answered him to keep the law (Mat

107) Ibid.

108) Ibid., 524-525: Luke concentrates more on material impoverishment rather than spiritual meaning of poverty.

109) "Those who hunger and thirst" can be regarded as the poor.

110) James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, 525.

111) Hans Kvalbein, "Jesus and the Poor", 80.

112) Matthew quoted Isa 61:1 and 35:5-6 to prove that Jesus is the one to come, the Messiah.

113) Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, 300-301.

114) James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, 525.

115) Ibid.

19:16-22). The young man said that he has kept all commandments. Jesus replied, “If you want to be perfect, you should sell your property and give it to the poor and follow me.” This is the actual “challenges to renunciation of goods”¹¹⁶⁾ in order to help the poor. Despite the warning against serving both God and Money (6:24), the young man could not give up his possessions.¹¹⁷⁾ With the warning against wealth, this story tells us that true discipleship is realized in the actual renunciation of possessions in order to serve the poor.

The poor were described with the terms “the least” and “little ones”.¹¹⁸⁾ In the parable of the sheep and the goats (25:31-46), “the least”¹¹⁹⁾ of these brothers (25:40, 45) refers to the marginalized people in the discipleship community and implies their situation of social and economic marginality: they were the hungry, the thirsty, the sick, strangers, prisoners, and those who needed clothes.¹²⁰⁾ Jesus identified himself with the lower classes (25:40) and helped them in order to restore their dignity as human beings created by God. Matthew, however, did not describe them just as miserable ones, but as the potential people who can receive the Gospel and the Kingdom of God.¹²¹⁾ According to Francis Orborji, “the kinds of poverty and the mechanism of impoverishment which are operative in Jesus’ time and which he condemns have neither human nor religious values.”¹²²⁾ Under unequal social structures, poverty always exists because it is the source of wealth for the rich.¹²³⁾ Though the poor are the receivers of the

116) Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, 281.

117) Warren Carter, *Matthew and the Margins*, 389.

118) Schuyler Brown, “Faith, the Poor and the Gentiles: A Tradition-Historical Reflection on Matthew 25:31-46”, *Toronto Journal of Theology* 6 (1990), 177.

119) “The least” are the same with “little ones” who means the disciples in 10:42 and this word is an intensive form of “little ones.” “The least” in this parable especially indicate “the marginalized community of disciples”. See Warren Carter, *Matthew and the Margins*, 496. In the phrase of “one of the least of these brothers of mine” in 25:40, it is important to know who “these brothers” are. According to Wilkins, five options are suggested: “(1) *All needy persons in humanity*; (2) *All Christians*; (3) *Christian missionaries*; (4) *Jewish Christians*; (5) *Tribulation martyrs*.” Among them, Wilkins argues the second option is most probable and “the least” refers to needy disciples who are “often the ones who are excluded from care – attention is often wrongfully diverted to prominent members of the discipleship community”. See Michael J. Wilkins, *Matthew*, 810-811.

120) Schuyler Brown, “Faith, the Poor and the Gentiles”, 177.

121) Hans Kvalbein, “Jesus and the Poor: Two Texts and a Tentative Conclusion”, 80.

122) Francis A. Orborji, “Poverty and the Mission-Charity Trend: a Perspective from Matthew”, *International Review of Mission* 91 (2002), 89.

123) Francis A. Orborji, “Poverty and the Mission-Charity Trend”, 91.

Gospel, they should not remain in their unjust state. In this story of the final judgment in the eschatological discourse (25:31-46), the criteria of judgment are “concrete acts of compassion to those in particular need.”¹²⁴⁾ The motif of reward according to what one has done in the will of God (16:27) is manifested “in terms of the way people have responded to the human needs of ‘these my smallest brothers and sisters.’”¹²⁵⁾ This story gives us a strong admonition to concretely aid the poor in our lives and informs us that this is the basis of judgment in doing the will of God.

5. Conclusion

This study has examined how the Gospel of Matthew delivers the meaning of marginality in terms of “infants” and “little ones” and discloses the traits of marginality through geographical portraits. In addition, three marginalized groups, namely women, the Gentiles, and the poor, are presented in order to demonstrate how the marginalized are understood in the Gospel of Matthew and are accepted as the people of the kingdom of God.

The marginalized are not only the receivers of God’s revelation and but also the recipients of the eschatological blessing of God. The reason is that the image of the marginalized which is expressed as “the infants” (or little children) shows that they are dependent and receptive (11:25-27). Jesus calls the marginalized to discipleship and requires that they take his yoke and learn from him, and at the same time he promises that they will receive the rest which is given to people in the coming of the new era of grace (11:28-30). The marginalized expressed as “little ones” are also those who need special care because of their lower status and circumstantial hardship (18:1-14; 25:31-46). As Jesus identifies himself with one of the least, pastoral care for the marginalized is to lower oneself to the same status as the marginalized.

Matthew describes Jesus as marginalized in his life and ministry through the marginality of geographical settings. The OT prophecy is fulfilled through geographical explanations, especially Nazareth and Galilee (2:23; 4:14-16).

124) John Nolland, *The Gospel of Matthew*, 735.

125) R. T. France, *The Gospel According to Matthew*, 959.

Therefore, geographical marginality presents that the Messiah will come as a marginalized person, live with them, minister to them, and save them.

Though women as one of the marginal groups were insignificant in society in Jesus' day, Matthew describes women as an example of faith. Women's sincere and strong faith appears in the Gospel of Matthew and they overcome the difficulties with their faith. They also play an important role in the spreading of the good news of Jesus as witnesses. The Gentiles who are regarded as marginalized from God's blessings now participate in his blessings and become his people through faith. Matthew understood the poor in the Jewish tradition and spiritual aspect. In 11:5, the good news is given to the poor according to the promise of the OT and this means that the Messiah will come in order to minister to the marginal poor. However, the obligation to help the poor is a strong requirement for the Christians in the parable of the sheep and the goats which describes the final judgment.

The Gospel of Matthew has a deep concern for the marginalized and requires that we live as the marginalized in humbleness and to serve them as we serve Jesus. Martin Walton properly said as follows: "Attributing priority to the margins is the manner in which the church seeks its own unity and the unity of humanity. The location and vocation of the church in the world is thus similarly defined in terms of its attention to the margins."¹²⁶)

<Keywords>

Matthew, marginality, infants, little ones, marginal region, marginal groups.

(투고 일자: 2018년 1월 31일, 심사 일자: 2018년 3월 12일, 게재 확정 일자: 2018년 4월 18일)

126) Martin Walton, *Marginal Communities: the Ethical Enterprise of the Followers of Jesus* (Kampen: Kok Pharos Pub. House, 1994), 242.

<References>

- Bauer, W., Danker, F. W., Arndt, W. F. and Gingrich, F. W., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, Frederick William Danker ed., 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Betz, Hans D., “The Logion of the Easy Yoke and of Rest (Matt 11:28-30)”, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), 10-24.
- Blomberg, Craig L., *Matthew*, The New American Commentary, Nashville: Broadman Press, 1992.
- Brown, Schuyler, “Faith, the Poor and the Gentiles: A Tradition-Historical Reflection on Matthew 25:31-46”, *Toronto Journal of Theology* 6 (1990), 171-181.
- Carter, Warren, *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*, Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 204, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Dunn, James D. G., *Jesus Remembered*, Christianity in the Making, vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- France, R. T., *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary*, The Tyndale New Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
- Grams, Rollin G., “Not ‘Leaders’ but ‘Little Ones’ in the Father’s Kingdom: The Character of discipleship in Matthew’s Gospel”, *Transformation* 21 (2004), 114-125.
- Gundry, Robert H., *Matthew, A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Hagner, Donald A., *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary, Dallas: Word Books, 1993.
- Hagner, Donald A., *Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary, Dallas: Word Books, 1995.
- Hare, Douglas R. A., *Matthew*, Interpretation: a Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville; John Knox Press, 1993.
- Harrington, Daniel J., *The Gospel of Matthew*, Sacra Pagina Series, Collegeville: Liturgical Press, 1991.
- Hauck, F., “κόπος, κοπιᾶω”, G. W. Bromiley, trans., G. Kittel and G. Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976, 827-830.
- Hertig, Paul, “The Multi-ethnic Journeys of Jesus in Matthew: Margin-Center

- Dynamics”, *Missiology* 26 (1998), 23-35.
- Hunter, Archibald M., “Crux Criticorum-Matt 11:25-30: A Re-appraisal”, *New Testament Studies* 8 (1962), 241-249.
- Kopas, Jane, “Jesus and Women in Matthew”, *Theology Today* 47 (1990), 13-21.
- Kvalbein, Hans, “Jesus and the Poor: Two Texts and a Tentative Conclusion”, *Themelios* 12 (1987), 80-87.
- Ladd, George E., *A Theology of the New Testament*, rev. ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Lee, Jung Young, *Marginality: the Key to Multicultural Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Meier, John P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1, Anchor Bible Reference Library, New York: Doubleday, 1991.
- Morris, Leon, *The Gospel according to Matthew*, The Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- Luz, Ulrich, *Matthew 8-20: A Commentary*, James E. Crouch, trans., Helmut Koester, ed., Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Nolland, John, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Oborji, Francis A., “Poverty and the Mission-Charity Trend: a Perspective from Matthew”, *International Review of Mission* 91 (2002), 87-101.
- Ross, Arthur M., “Galilee”, Merrill C. Tenney and J. D. Douglas, et al., eds., *New International Bible Dictionary*, Grand Rapids: Zondervan, 1987.
- Rowland, Christopher C., “Apocalyptic, the Poor, and the Gospel of Matthew”, *Journal of Theological Studies* 45 (1994), 504-518.
- Schaberg, Jane, *The Illegitimacy of Jesus: a Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, San Francisco: Harper and Row, 1987.
- Selvidge, Marla J., “Violence, Woman, and the Future of the Matthean Community: A Redactional Critical Essay”, *Union Seminary Quarterly Review* 39 (1984), 213-223.
- Senior, Donald, *Matthew*, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville: Abingdon Press, 1998.
- Sim, David C., “The Gospel of Matthew and the Gentiles”, *Journal for the Study of the New Testament* 57 (1995), 19-48.
- Smillie, Gene R., “‘Even the Dogs’: Gentiles in the Gospel of Matthew”, *Journal of Evangelical Theological Society* 45 (2002), 73-97.

Turner, David L., *Matthew*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker, 2008.

Walton, Martin, *Marginal Communities: the Ethical Enterprise of the Followers of Jesus*, Kampen: Kok Pharos Pub. House, 1994.

Wilkins, Michael J., *Matthew*, NIV Application Commentary, Grand Rapids: Zondervan, 2004.

<Abstract>

Reading Matthew from the Perspective of Marginality

Sun Wook Kim
(Anyang University)

The purpose of this paper is to suggest how to read the Gospel of Matthew from the perspective of marginality. Though this Gospel generally tends to be read and studied with a focus on the themes of kingship and kingdom compared with those of David, Matthew narrates that God's salvific works to deliver and rule over the world are performed by revealing his will to marginalized people and giving them a mission to preach the gospel. Marginality is deeply rooted and characterized in this Gospel and the Kingdom of God and his sovereign power are exposed to the world on the basis of marginality. Looking at the history of God's salvation, it is clear that God has given marginalized people a role in transforming the world. In the time of the Old Testament, Israel was not a central nation of the world, but rather a marginal one that had been oppressed by powerful nations. God, however, chose Israel in order to show his will to redeem the sinful world. God's way of salvation is not the same as the world's. God's salvific revelation climaxed in sending his son, Jesus Christ, to the world. Jesus, however, did not come as a central figure. He came as a marginal one. Jesus identified himself with the marginalized, worked for them, and died on their behalf. Therefore, we need to discover the nature and traits of marginality in the Matthew's Gospel and to know how he portrays the marginal circumstances and the marginalized people in his narrative.

For this study, I investigate marginality in three dimensions: conceptual, regional, and social. First, in a conceptual dimension, the meaning and characteristics of marginality can be explained in the two passages (Mat 11:25-30 and 18:1-14) in terms of God's revelation to marginalized people and Jesus' identification with those who need to be cared for. Second, in a regional dimension, Matthew's unique description of geography presents marginality in relation to regional discrimination. Only Matthew notes the fulfillment of the OT prophecy through geographical explanations, especially Nazareth and Galilee (2:23; 4:14-16), which tell us that the Messiah comes from a marginal

region as a marginalized person who live with them, minister to them, and save them. Finally, in a social dimension, Matthew shows deep concerns for groups of marginalized people such as women, the Gentiles, and the poor. Christianity comes from marginality and its identity is based on marginality. Reading Matthew's Gospel from the perspective of marginality will help us to understand the origin and nature of Christianity.

Revisiting Vocative *γύναι* in John 2:4: A Plea for Linguistic Realism

Vitaly Voinov*

1. Introduction

In John 2:4, Jesus addresses his mother with the vocative term *γύναι* “woman”, a word choice that has raised many eyebrows among readers of the New Testament and has over the years been discussed in many publications by Bible scholars and translators.¹⁾ The text of John 2:1-5 is presented below for ease of reference.

1 Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ· 2 ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον. 3 καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν, Οἶνον οὐκ ἔχουσιν. 4 [καὶ] λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Τί ἐμοὶ καὶ σοί, **γύναι**; οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου. 5 λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις, Ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε. (GNT⁴)

1 On the third day there was a wedding in Cana of Galilee, and the mother of Jesus was there. 2 Jesus and his disciples had also been invited to the wedding. 3 When the wine gave out, the mother of Jesus said to

* Ph.D. in linguistics at the University of Texas at Arlington. Director and translation consultant at the Institute for Bible Translation in Russia/CIS. vovoinov@hotmail.com.

1) A draft version of this paper was presented at the BT 2017 conference in Dallas, TX in October 2017. I am grateful to Joshua Jensen, Alexey Somov and three anonymous reviewers for their helpful comments on earlier drafts of this paper, and to Eleanor Dickey for her useful explanation of the Greek corpus that she used in her investigation of Greek address terms.

him, “They have no wine.” 4 And Jesus said to her, “**Woman**, what concern is that to you and to me? My hour has not yet come.” 5 His mother said to the servants, “Do whatever he tells you.” (NRS)

The present paper revisits the issue of whether it may in certain languages be justifiable to translate this specific case of vocative γύναι as “mother”, as has been proposed by commentators and translation scholars, most notably Eugene A. Nida,²⁾ and followed in practice by modern Bible translations in various languages, e.g., F. S. Ballentine’s *Modern American Bible* (1901), Ferrar Fenton’s translation (1905), NEB, CEV, BFC, Turkish *Kutsal Kitap*, the Azeri Bible, and the Tuvan Bible. Some scholars make strong assertions to the contrary, such as Gert Knepper, who forcefully states that “under no circumstances should γύναι be translated with a term meaning ‘mother’, for this is exactly what the text so strikingly avoids communicating.”³⁾ Knepper argues that Jesus’ address of his mother as γύναι is in fact as distancing in Greek as it sounds in the English rendering “woman”, although not necessarily with overtones of disrespect. I argue here that objections of this nature are overstated and do not sufficiently take into account important linguistic factors, such as contextual pragmatics, the nature of corpus analysis, and audience expectations that Bible translators need to be aware of when producing a new Scripture version. My conclusion is that the decision to translate the address term as “mother” in John 2:4 is fully viable as a possible rendering in terms of both exegesis and translation principles.

2. Initial arguments pro and contra

Let us start out by briefly summarizing the main reasons that Nida and others have put forth over the years for the validity of rendering γύναι as “mother” in

2) E.g., J. P. Louw and E. A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1988); E. A. Nida, “Translators’ Creativity Versus Sociolinguistic Constraints”, A. Beylard-Ozeroff, J. Králová, and B. Moser-Mercer, eds., *Translators’ Strategies and Creativity: Selected Papers from the 9th International Conference on Translation and Interpreting, Prague, September 1995* (Amsterdam: John Benjamins, 1998), 127-136.

3) Gert M. Knepper, “Nida’s Γύναι: Eugene Nida’s Views on the Use of Γύναι in John 2:4”, *The Bible Translator* 66:2 (2015), 167.

John 2:4 in some languages. Since Knepper has already examined these arguments in his article, I also provide a synopsis of his objections to each of them.

1) First, Nida points to other uses of vocative γύναι in the NT (e.g., Mat 15:28) and also in Greek literature that are courteous, not abrasive as a direct English translation makes this vocative sound. This is an argument about the pragmatics of the source language.⁴⁾ Eleanor Dickey has demonstrated that γύναι is a “neutral” form of address for a woman.⁵⁾ (In the present article, I prefer to use the term *politic* when referring to this concept of linguistic neutrality, since it is more accepted than “neutral” in contemporary politeness studies.⁶⁾ A politic linguistic form is one that is expected in a given context according to a specific socio-cultural norm. Politic terms cause no offense, but neither are they seen by speakers of the language as particularly polite or extra-respectful.)

While admitting this “neutral” or politic pragmatic function of vocative γύναι in general, Knepper and others note that none of the attested examples of γύναι elsewhere in ancient Greek literature occur in the specific context of addressing one’s mother. Knepper demonstrates that Nida was likely mistaken in his claim that there exist Greek papyri letters attesting to vocative γύναι in a respectful address of one’s mother.⁷⁾ For Knepper, the existing evidence in Greek literature only shows that vocative γύναι is used when addressing women who are not related to the speaker. Tokens of vocative γύναι in other NT passages and Greek literature therefore cannot be used as evidence for Jesus’ address of his mother as being politic in John 2:4; Knepper interprets Jesus’ use of this address form as an intentional distancing of himself from Mary, portraying their relationship as a

4) It seems rather unlikely that Jesus actually spoke Greek with his mother or other Jewish or Samaritan women that he encountered in the Gospels, leaving interpreters with the question of what Hebrew or Aramaic word stood behind the Greek γύναι in this and other occurrences of γύναι on Jesus’ lips. (The Canaanite woman in Mat 15:28 is likely an exception, since Jesus may have spoken Greek to her.) It is hard to find any Aramaic or Hebrew term of address that could naturally correspond to Greek γύναι as an address form, so it is likely that John did not translate the *ipsissima verba* of Jesus in this address form, but rather reproduced his *ipsissima vox*. The exact nature of this *vox* in this passage (courteous or distancing) is the question that interpreters are trying to settle.

5) E. Dickey, *Greek Forms of Address. From Herodotus to Lucian* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 86.

6) R. J. Watts, *Politeness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

7) G. M. Knepper, “Nida’s Γύναι: Eugene Nida’s Views on the Use of Γύναι in John 2:4”, 165.

non-family relationship. Knepper finds the phrase *Τί ἐμοὶ καὶ σοί* in John 2:4 as unequivocally confirming Jesus' intention to distance himself from his mother in this episode.⁸⁾ Some sort of unusualness in Jesus' use of *γύναι* here has also been assumed by many other commentators, including *TDNT*⁹⁾ and those listed by Knepper as proponents of the “distancing” interpretation.¹⁰⁾ However, Knepper goes beyond most commentators in stating that such an explicit distancing form in address to one's mother “cannot but have shocked” the original audience of John's Gospel.¹¹⁾ This can be compared to the more moderate appraisal of Raymond Brown, who states that “[t]his is not a rebuke, nor an impolite term, nor an indication of a lack of affection”, although he does note that “there is no precedent for this [a son addressing his mother as “woman”] in Hebrew nor, to the best of our knowledge, in Greek.”¹²⁾ Some scholars see Jesus' use of *γύναι* to his mother as being in line with the high Christology of John's Gospel, i.e., as one more verbal means of underlining that Jesus is not like other men. He is separate and exalted, and stands above normal social convention, such as needing to address his own mother as other sons do.

2) A second, crucial argument that Nida and others offer (also having to do with the pragmatics of the source language) is that Jesus' similar use of the same address term to his mother in John 19:26 clearly confirms that he did not intend it to be either disrespectful or distancing in John 2:4.¹³⁾ Nida was not the first to

8) G. M. Knepper, “Nida's *Γύναι*: Eugene Nida's Views on the Use of *Γύναι* in John 2:4”, 166.

9) “When Jesus addresses His mother in this way ... it excludes the filial relationship.”, G. Kittel and G. Friedrich, eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol.1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 777.

10) G. M. Knepper, “Nida's *Γύναι*: Eugene Nida's Views on the Use of *Γύναι* in John 2:4”, 167, fn. 7.

11) *Ibid.*, 166.

12) R. E. Brown, *The Gospel According to John (i-xii)*, Anchor Bible Commentary Series (Garden City: Doubleday, 1966), 99.

13) It has been recognized by interpreters that in Joh 2:4 and 19:26 *γύναι* also has at least one narrative/theological function besides its real-world pragmatic function. This vocative ties these two episodes together – Jesus' mother was with him both at the very beginning of his ministry (Cana) and at its very end (cross). John's use of *γύναι* in 19:26 can trigger the reader's memory of what happened in Cana and thus tie the two miracles together symbolically: in Cana Jesus provided wine that gave people joy, while on the cross his blood gave them life. This is a complex interrelation of sacramental imagery — red liquids, both of which can be drunk (Jesus called people to drink his blood in Joh 6:53) — that must have already been familiar to the Christian part of John's audience. On the narrative relatedness of these two passages, see, among others, R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 133.

make this argument. As E. J. Goodspeed summarizes, “Would Jesus address his mother that way [i.e., disrespectfully], especially in view of the attitude of consideration and affection for her which the Gospel of John reflects (19:25-27)?”¹⁴ Brown also points to John 19:26-27 (Γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου ... Ἴδε ἡ μήτηρ σου: “Woman, behold, your son! ... Behold, your mother!”) as confirming that Jesus was showing affection for his mother when speaking to her from the cross.¹⁵ This line of reasoning has been accepted as fundamental by many other commentators writing on John’s Gospel. Knepper, however, argues against the relevance of this parallel passage and discounts it, saying that since “in all Greek literature nobody ever addresses his own mother as γύναι”, we cannot simply assume that Jesus is using this vocative courteously here.¹⁶

3) Nida’s third argument (focusing on recipient-language use) is that a literal translation of the vocative as “woman” in this passage is unthinkable in certain languages because it would indicate to readers that Jesus is intentionally dishonoring his mother. J. P. Louw and Nida point out that in some languages, there is no alternative way to address one’s mother in a politic manner other than to call her “mother”.¹⁷ See A. Tabalaka’s article for a confirmation of this viewpoint in the Setswana language of southern Africa.¹⁸ Knepper responds that since the address form in John 2:4 must have been shocking even to the original Greek-speaking audience, translations of this passage should use an address term that is sufficiently distancing in the recipient language even if it shocks readers.¹⁹

Thus, the starting point of Knepper’s rebuttal of the potential acceptability of rendering γύναι as “mother” in this passage is in effect an argument from silence. In its essence, it runs as follows: Since vocative γύναι is nowhere else in ancient Greek literature used to address one’s mother in a politic manner, it simply cannot be the case that Jesus is doing this in John 2:4 or 19:26. Similar uses of vocative γύναι occurring in contexts other than address of one’s mother

14) E. J. Goodspeed, “Problems of New Testament Translation”, *The Bible Translator* 3:2 (1952), 70.

15) R. E. Brown, *The Gospel According to John (i-xii)*, 99.

16) G. M. Knepper, “Nida’s Γύναι: Eugene Nida’s Views on the Use of Γύναι in John 2:4”, 163.

17) J. P. Louw and E. A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 1:109.

18) A. Tabalaka, “A Tension Between Linguistic Semantics and Pragmatics: The Translation of the Word ‘Woman!’ (Gunai) Into ‘Mosadi!’ in the Setswana Bible”, *Scriptura* 81 (2002), 453-461.

19) G. M. Knepper, “Nida’s Γύναι: Eugene Nida’s Views on the Use of Γύναι in John 2:4”, 166.

may not be adduced as evidence for the acceptability of this usage in John 2:4 and 19:26. Therefore, translations of these passages should not make Jesus' address to his mother sound like a politic address of one's mother in any recipient language, especially if the term used in the Receptor Language wrongly indicates that Jesus was acknowledging her as his mother.

3. Objections to the objection

Along with Nida and others, I take a different starting point for evaluating the pragmatic force of $\gamma\acute{o}\nu\alpha\iota$ in John 2:4. Instead of beginning with the supposed total absence of the linguistic form/function in question in the wider corpus of Greek literature (we will return to this below), a much stronger starting point is the presence of $\gamma\acute{o}\nu\alpha\iota$ in the immediate context of the same work. I believe that Knepper and other scholars who agree with his point of view on the issue of $\gamma\acute{o}\nu\alpha\iota$ have unjustifiably rushed past John 19:26 without granting this passage the tremendous interpretational weight that it is due. As Jesus is dying on the cross, he addresses his mother as $\gamma\acute{o}\nu\alpha\iota$ in a speech act that fulfills his filial responsibility²⁰⁾ to her by placing her under the care of another man who will take care of her as her own son would do. In speaking to his mother and to his beloved disciple, Jesus is not merely showing that he loves his mother; he is specifically exercising his socially acknowledged role as son towards his mother. This is the contextual frame that helps hearers to determine the pragmatic force of the individual words used in the speech act. Taking the vocative $\Gamma\acute{o}\nu\alpha\iota$ as a politic form here is not an assumption; it is a conclusion based on an analysis of the context. It is thoroughly unreasonable to argue that in the first part of this speech act ($\Gamma\acute{o}\nu\alpha\iota$), Jesus is overtly disassociating himself from being Mary's son, as Knepper would have it, while in the second part of the same speech act he is explicitly exercising his role as her son. This line of reasoning is simply implausible given what we know of how human communication works in the real world. The conclusion that Nida and many Bible translators have rightfully drawn from the context of John 19:26 is that in addressing his mother as $\gamma\acute{o}\nu\alpha\iota$, Jesus is not distancing himself from her in terms

20) Called "filial piety" by J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd, 1975), 403.

of family relationship. It would be an unthinkable behavioral oxymoron if in performing this specific social duty, Jesus used an address term that overtly negated the value of his speech act.

This is the primary reason that leads me to accept γύναι as having the same politic function in John 2:4. But there are also additional factors that reduce the validity of Knepper's argument. Let us take a look at some of them.

First of all, γύναι could also be used in ancient Greek by a man when addressing a close family member, specifically his wife, as pointed out by various scholars, including Dickey²¹⁾ and more recently Arthur Quinn in the same issue of *The Bible Translator* in which Knepper published his article on γύναι.²²⁾ This usage has been found in various ancient Greek writers of different periods and makes it clear that a man could use vocative γύναι to address an in-group member in a politic way without the intention of distancing her. Granted, this is not the same as proving that a man could courteously address his own mother with this vocative,²³⁾ but it does bring us closer to this possibility by showing that vocative γύναι does not in itself have the pragmatic effect of positioning the addressee as being in a non-family relation to the speaker. It is misleading to imply as Knepper does that γύναι is pragmatically similar to the address term ἄνθρωπε, which “when used between people who know each other” is “the opposite of polite.”²⁴⁾ Husbands obviously knew their wives and did not speak in an unnatural or offensive manner when they addressed them as γύναι.

Second, the phrase τί ἐμοὶ καὶ σοί in John 2:4 (lit., “what to me and to you?”) is not by any means universally recognized by translators and commentators as necessarily creating distance between Jesus and his mother in this passage, contrary to Knepper's assumption. Although this is one of the possible functions of the Hebrew expression מַה־לִּי וְלָךְ underlying this phrase, we also see that in some places in the OT the function of this expression is not an attempt to distance the speaker from the addressee. For example, in 2Ch 35:21 Pharaoh

21) E. Dickey, *Greek Forms of Address*, 86, 242.

22) A. G. Quinn, “The Vocative Singular in the Greek New Testament: An Exploration of Its Expression in North American English”, *The Bible Translator* 66:2 (2015), 155.

23) As pointed out by Joshua Jensen (p.c.), in many traditional cultures, the relative social standing of husband-to-wife (higher to lower) is the opposite of son-to-mother (lower to higher), which weakens the possibility of drawing a parallel from this politic usage in the son-to-mother context.

24) G. M. Knepper, “Nida's Γύναι: Eugene Nida's Views on the Use of Γύναι in John 2:4”, 166.

Neco says this to King Josiah through his envoys in an attempt to assuage possible hostilities between them. In effect, this expression in such a context could be expanded as saying something like “What (concern) is this (situation) to me and you?” or, more idiomatically, “Why should you and I get worked up about this?” NRS takes the function of this phrase in this very sense in John 2:4, as do several other translations, e.g., NAS, NLT, *Message*, CSB, ISV, WEB, indicating that the distance is between Jesus and his mother on one side and the circumstances described (the lack of wine at the wedding) on the other side, not between Jesus and his mother. John McHugh supports this interpretation of Jesus’ words to his mother here.²⁵⁾ Beasley-Murray calls τί ἐμοὶ καὶ σοί an “ambiguous expression”, and notes that there is “an analogical expression from east Syrian *Chaldee*” which “suggests not division but unity of thought.”²⁶⁾ Thus, the presumed distance between Jesus and his mother in this passage is only one exegetical possibility, not a foregone conclusion that dictates that vocative γύναι must also have a distancing function here.

Another key point that needs to be made in this discussion had to do with the corpus size in question and the nature of linguistic arguments based on corpus analysis. The corpus of ancient Greek literature that is cited for failing to find γύναι in address of one’s mother is relatively speaking not that large. Dickey shows that she found 75 tokens of vocative γύναι in the literary corpus that she used, a significant portion of all ancient Greek literature.²⁷⁾ Of these, 43 occurrences were to one’s wife, while the other 32 were to a non-relative. That none of these uses is to one’s mother is not particularly surprising, giving the fairly small sample size of tokens. It is not really surprising even when we fail to find γύναι in address of one’s mother in a larger ancient Greek corpus, the Online Thesaurus Linguae Graecae, or TLG (<http://stephanus.tlg.uci.edu/tlg.php>), which had a total of 110 million word tokens as of August 2017. Although this may sound like a truly enormous resource that is all-sufficient for researching even minute details of ancient Greek, it is not gigantic in comparison to other contemporary electronic corpora, such as the COCA American English corpus (<http://corpus.byu.edu/coca>) with about 520 million word tokens (as of 1 August 2017) or the Oxford English

25) J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, 403.

26) G. R. Beasley-Murray, *John*, Word Biblical Commentary, vol. 36 (Waco: Word Books, 1987), 34.

27) E. Dickey, *Greek Forms of Address. From Herodotus to Lucian*, 85.

Corpus (<https://en.oxforddictionaries.com/explore/oxford-english-corpus>), which currently has about 2.5 billion word tokens. The important point here is that TLG may in fact not be large enough to allow language researchers to speak with confidence about certain very specific features of ancient Greek.

The reason is that linguistic function sometimes varies greatly across different registers of a language, i.e., some expressions that are used in spoken language with a certain function may occur only very rarely with this function in a written textual corpus.²⁸⁾ Vocative γύναι does occur fairly often in the corpus of ancient Greek literature as a word form; but this does not mean that the specific pragmatic context of people addressing their mothers occurs frequently enough in this corpus for us to deduce that the absence of vocative γύναι in such a context is significant. According to Dickey, people address their mothers with the Greek equivalent for “mother” or “mom” about 40 times in her research corpus, and with no other term.²⁹⁾ This is really not a sufficiently large sample size to conclude that this is the only acceptable way of addressing one’s mother in ancient Greek.

For comparison’s sake, let us look at an address form that has a very low frequency in written English. This is the morpheme written as ‘*m*, a shortened enclitic form of the polite vocative form *ma’am* that is still used to address women, including one’s mother, in the southern U.S.A. (Knepper is mistaken when he calls this form archaic;³⁰⁾ it is still a living linguistic form, but is restricted to a specific dialect of English.) Furthermore, this politeness morpheme is very limited in where it occurs in contemporary southern English, typically only following the affirmative answer *yes*, as in *yes’m*. When we search for the string *yes’m* in the aforementioned COCA corpus, we find that it occurs only twice in the entire corpus of about 520 million words. This is a ratio of 1 token for every 260 million words. The point of this comparison is to show that if one were to search for *yes’m* in a corpus of only 110 million words (the current size of the TLG ancient Greek corpus), the probability is that one would not find this usage at all. This of course does not mean that the usage does not exist (speakers of American English know for sure that it does because we have

28) See, e.g., D. Biber, *University Language: A Corpus-based Study of Spoken and Written Registers* (Amsterdam: John Benjamins, 2006), 252.

29) E. Dickey, *Greek Forms of Address. From Herodotus to Lucian*, 269.

30) G. M. Knepper, “Nida’s Γύναι: Eugene Nida’s Views on the Use of Γύναι in John 2:4”, 167.

heard it in either real conversation or in films); it only means that the textual corpus was not large enough to find a word token with such a specific pragmatic function and such a low frequency in written texts. If the corpus size is increased from 110 million to 520 million words, as in COCA, then one does find two tokens of *yes'm*. But only one of these tokens is of a person addressing her mother (in a 2012 novel entitled *A Texan's Choice* by Shelley Gray.)

My primary point here is this: if John portrays Jesus as using γύναι to address his mother in a manner that was in fact politic in spoken Koiné Greek of the 1st century (politeness norms can easily shift within one or two generations), we have no reason to expect that this exact usage should necessarily be reflected in other written Greek texts, especially of different eras, when the available corpus is of this limited size. Given the nature of the available corpus, we have no persuasive reason for seeing vocative γύναι as idiosyncratic in reference to one's mother in spoken Koiné Greek. The numbers simply do not bear out this conclusion. If this line of reasoning is accepted, there does not remain any valid foundation for taking this vocative as distancing or an indication of a divine/human relationship rift (as per the high Christology interpretation) in John 2:4 and 19:26.

There are other ancient Greek forms of address that occur only rarely in the entire literary corpus when a person is speaking to his or her mother. For example, the diminutive term μαννάριον “little mama” is found only in Lucian's *Dialogi Meretricii* (6.1, 7.4).³¹⁾ This does not necessarily mean that the speakers in Lucian's writings are using this word in an unnatural way which the original audience would find strange; it only means that this address term occurs very infrequently in written Greek texts. These related points about the nature of corpus data considerably weaken the main argument from silence used by Knepper to disallow that γύναι may have been politic in Koiné Greek address of one's mother. I therefore conclude that the contextual evidence of John 19:26 can reasonably be taken as establishing the politic use of γύναι to one's mother UNLESS linguistic evidence to the contrary can be produced, such as finding it used to one's mother in Greek literature in a way that obviously causes offense (which it does not do in John 2:4).

31) E. Dickey, *Greek Forms of Address. From Herodotus to Lucian*, 80. Dickey suggests that the context of μαννάριον indicates that the term is used to emphasize “the closeness of the relationship between mother and daughter and to show special affection.”

4. Translating γύναι as “mother” may be better than leaving it untranslated

I would also like to revisit the suggestion that has been made by some scholars, such as Goodspeed³²⁾ and Knepper,³³⁾ that in John 2:4 and 19:26, the best translation approach in certain languages maybe to simply omit any rendering of γύναι, in light of the difficulties in finding an acceptable translation equivalent for this vocative (with “mother” being too affectionate and “woman” being too harsh, according to Goodspeed.) Knepper calls this the *nuloptie* “zero option” in his Dutch-language paper on the same topic.³⁴⁾ Among English NT translations that do this are Weymouth (1903), the *20th Century NT* (1904), Philipps (1961), TEV (1966), REB (1989); among other languages, the Dutch NBV (2004), the Tatar Bible (2015), and the Uzbek Bible (2016). It is admittedly a tempting option to avoid having to make a decision about what exactly Jesus meant by addressing his mother as γύναι in John 2:4 and 19:26. However, closing readers’ eyes to this question in the hopes that the interpretational problem will go away may backfire and cause an even greater problem related to the acceptability of the translation.

As is generally recognized by Bible translators, acceptability, or perceived authenticity, is a major criterion of a good translation, together with accuracy, clarity and naturalness.³⁵⁾ The reality is that if the new translation’s primary audience is already familiar with the translation of John’s Gospel in a language of wider communication (as is the case in many Scripture translation projects today), it maybe unacceptable for them to find that the word “woman” or an equivalent has simply been left out of the translation. Many readers in churches compare new Scripture translations with existing ones in order to see whether they can trust the new translation. If they see such a blatant omission, they will

32) E. J. Goodspeed, “Problems of New Testament Translation”, 71.

33) G. M. Knepper, “Nida’s Γύναι: Eugene Nida’s Views on the Use of Γύναι in John 2:4”, 167.

34) G. M. Knepper, “Wat aan mij en aan jou? Betekenis en vertaling van *gunai* in Johannes 2:4 en 19:26”, *Met Andere Woorden* 34:2 (2015), 9.

35) T. D. Andersen, “Perceived Authenticity: The Fourth Criterion of Good Translation”, *Notes on Translation* 12:3 (1998), 1-13; I. Larsen, “The Fourth Criteria of Translation”, *Notes on Translation* 15:1 (2001), 40-53.

likely interpret this as meaning that the translation team simply made a mistake in omitting this word. It is much harder for a lay Bible reader to understand how a total omission could be viable than to accept a non-literal rendering as valid. Of course, a translation that follows this strategy can try to cover its back by adding a footnote to show that the omission is intentional, as R. F. Weymouth did in his translation of John 2:4 and 20:13. But this option does not do much good in cultures that are not used to paying attention to textual footnotes, or if the Gospel text is presented as an audio recording (in which footnotes are of course difficult to reproduce.)

Therefore, if a translator is forced to choose between rendering “mother” (because no other term in the recipient language is appropriate for addressing one’s mother) and omitting the rendering of γύναι altogether, I suggest that “mother” is in fact the better option. As I have argued above, the term that Jesus used to his mother in John 2:4 and 19:26 was likely a politic address form, and therefore should be rendered with an appropriate politic address term in the translation, even if the most or only acceptable term happens to mean “mother”.

5. Conclusion

There are four general approaches taken by Bible translations in rendering the vocative γύναι in John 2:4:

- 1) Render literally “woman,” with possible addition of modifying semantic components, such as “dear woman”;
- 2) Render “mother”;
- 3) Render with another address term, such as “ma’am”, “madame”, “señora”, etc.;
- 4) Omit the vocative in the translation completely (the zero or null option).

In this article, I have argued that option #2 (rendering γύναι as “mother”) is a genuine translation option. From an exegetical point of view, it is as valid as option #3, and more preferable than either #1 or #4. The immediate contexts found in John’s Gospel (in particular, 19:26) point to γύναι as being a politic Greek address form for a man to use towards his mother without causing any offense. The absence of an exact parallel usage of this term with this pragmatic

function in other ancient Greek literature is fairly weak as an argument from silence, due to the distinct possibility that a low-frequency linguistic item may not show up in a language corpus of this size and nature. If more ancient Greek manuscripts are discovered in the future that reflect spoken Koiné of the period when John's Gospel was written, it well may be that independent evidence of γύναι in politic address towards one's mother will be discovered among them. Even if such direct literary evidence is never discovered, the argument I have made here cannot itself be considered argument from silence, since the contextual pragmatic evidence of γύναι on Jesus' lips in John 19:26 is strong enough to be taken as the starting point from which γύναι in John 2:4 is to be evaluated as a respectful address of one's mother.

<Keywords>

John's Gospel, terms of address, politeness, pragmatics, corpus analysis.

(투고 일자: 2017년 11월 27일, 심사 일자: 2018년 3월 12일, 게재 확정 일자: 2018년 4월 20일)

<References>

- Andersen, T. D., "Perceived Authenticity: The Fourth Criterion of Good Translation", *Notes on Translation* 12:3 (1998), 1-13.
- Beasley-Murray, G. R., *John*, Word Biblical Commentary, vol. 36, Waco: Word Books, 1987.
- Biber, D., *University Language: A Corpus-based Study of Spoken and Written Registers*, Amsterdam: John Benjamins, 2006.
- Brown, R. E., *The Gospel According to John (i-xii)*, Anchor Bible Commentary Series, Garden City: Doubleday, 1966.
- Culpepper, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Dickey, E., *Greek Forms of Address. From Herodotus to Lucian*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Goodspeed, E. J., "Problems of New Testament Translation", *The Bible Translator* 3:2 (1952), 68-71.
- Kittel, G. and Friedrich, G., eds., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- Knepper, G. M., "Nida's Γόνοι: Eugene Nida's Views on the Use of Γόνοι in John 2:4", *The Bible Translator* 66:2 (2015), 159-169.
- Knepper, G. M., "Wat aan mij en aan jou? Betekenis en vertaling van *gunai* in Johannes 2:4 en 19:26", *Met Andere Woorden* 34:2 (2015), 2-13.
- Larsen, I., "The Fourth Criteria of Translation", *Notes on Translation* 15:1 (2001), 40-53.
- Louw, J. P. and Nida, E. A., eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, New York: United Bible Societies, 1988.
- McHugh, J., *The Mother of Jesus in the New Testament*, London: Darton, Longman & Todd, 1975.
- Nida, E. A., "Translators' Creativity Versus Sociolinguistic Constraints", A. Beylard-Ozeroff, J. Králová, and B. Moser-Mercer, eds., *Translators' Strategies and Creativity: Selected Papers from the 9th International Conference on Translation and Interpreting, Prague, September 1995*, Amsterdam: John Benjamins, 1998, 127-136.
- Quinn, A. G., "The Vocative Singular in the Greek New Testament: An Exploration of Its Expression in North American English", *The Bible Translator* 66:2 (2015), 151-158.
- Tabalaka, A., "A Tension Between Linguistic Semantics and Pragmatics: The

Translation of the Word ‘Woman!’ (Gunai) Into ‘Mosadi!’ in the Setswana Bible”, *Scriptura* 81 (2002), 453-461.

Watts, R. J., *Politeness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

<Abstract>

**Revisiting Vocative γύναι in John 2:4:
A Plea for Linguistic Realism**

Vitaly Voinov
(Institute for Bible Translation in Russia)

Many practitioners of functional Bible translation, including Eugene Nida, have seen nothing wrong in rendering Jesus' address of Mary as γύναι in John 2:4 as a duly respectful form using a recipient language term that means "mother." However, in recent years the scholarly pendulum seems to be swinging to a preference for the opposite interpretation, namely that this vocative should not be understood as an acceptable way to address one's mother in Greek. Some scholars have also argued that completely omitting the rendering of γύναι in a translation may be preferable to rendering it as a respectful form of address for one's mother. In this paper, I marshal arguments, primarily based on pragmatics, corpus linguistics, and translation practice, to argue that there is nothing unrealistic about understanding γύναι as a respectful address form for one's mother and translating it as such. In particular, I argue that: 1) the clear starting point for interpreting John 2:4 must be taken from the context in which this vocative is found in John 19:26, where it is clear that the usage cannot be disrespectful or distancing; 2) the Greek corpus that is used as a basis for claiming that γύναι cannot be a respectful address for one's mother is too small to be definitive; and 3) rendering γύναι as a zero-form (i.e., not translating it all) is not a good solution for many translation projects because the intended readership is often familiar with the passage in a language of wider communication and may not accept a complete omission of an address form in the translation.

<번역 논문>

영어 성경 번역의 역사*

게릿 판 스테인베르헨(Gerrit J. van Steenberg)*

김동혁 번역**

성경은 그 어떤 저작보다 많이 번역되었고, 또한 대부분의 사람들이 성경을 알게 되는 통로 역시 번역이다. 확실히 기독교의 확산은 성경 번역과 밀접하게 연결된다. 세계적으로 성경의 전체 혹은 일부가 번역된 언어는 2,500개를 넘어서고(세계성서공회연합회의 통계에 따르면 2009년 12월 현재 2,508개 언어), 그 수는 매년 늘어난다.¹⁾ 성경 번역의 역사는 길고 복잡하다. 이 글은 영어 성경 번역의 역사와 발전을 서술하고 분석한다. 영어 역본 중 특히 중요한 것들을 통찰할 터인데, 살피려는 내용은 대본이 되는 본문, 역본의 이론적 근거, 역본을 번역하게 된 동기를 아우른다.

이 글이 시도하는 서술과 분석의 근거가 되는 정보는 역본 자체가 제공하는 정보, 다른 이들이 역본에 관해 제공하는 정보, 관련된 배경적 요인이다. 논의의 틀로서 세 시대가 구분될 것이고, 차례대로 1611년 이전의 역본들, 1611년의 <흠정(킹제임스)역>과 그 개정본들, 현대의 역본들을 살필 것이다. 현대의 개척자들을 논의하는 단락에서는 개별 번역 및 그 번역들이 성경 번역 일반에 미친 영향이 서술된다.

논문 한 편으로 모든 영어 역본을 서술 및 분석하는 것은 불가능하다. 영

* Gerrit J. van Steenberg, "Translations, English", M. D. Coogan, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible* (New York: Oxford University Press, 2011), vol. 2, 435-449. gvansteenbergen@biblesocieties.org.

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

1) 역자 주: 2016년 통계에 따르면 3,225개 언어.

어는 전 세계에서 가장 많이 ‘번역된’ 언어일 뿐 아니라, 그 역본의 종류 또한 아마도 가장 많다. 구약과 신약을 모두 포함하는 역본의 숫자는 350에서 400개 사이로 추정된다. 이 글은 특히 중요하고 성격이 독특한 역본만을 다룰 것이다.

마지막에 번역 이론과 성경 번역의 관계를 생각하면서 이 글이 마무리될 것이다.

1. 1611년 이전의 역본들

논란의 여지가 있는 성경적 종교시나 산문의 몇몇 단편(예컨대, 7-8세기에 살았던 캐드먼[Caedmon], 베다[Bede], 구슬락[Guthlac], 애알드헬름[Aldhelm] 등의 작품) 이외에, 불가타를 번역하려는 좀 더 지속적인 시도들이 있었다. 글로 적힌 영어 번역 성경의 첫 표본들은 이른바 행간 번역이었는데, 가장 오래된 것들은 연대를 7세기 말이나 8세기 초로 잡는다. 제일 유명한 것은 <린디스파른 복음서>(Lindisfarne Gospels)라는 이름이 붙은 것이다. 아름답게 장식된 이 라틴어 필사본 사복음서는 698년에 린디스파른의 주교가 된 애아드프리스(Eadfrith)가 제작했다. 후에, 단어를 일대일로 옮긴 번역이 행간에 삽입되었는데, 현존하는 복음서의 영어 번역으로는 가장 오래된 것이다. 번역을 삽입한 이는 알드레드(Aldred)라는 이름의 신부로 알려져 있다. 알드레드는 아마도 970년경 체스털러스트리트(Chester-le-Street)의 주임 신부였을 것이다. <린디스파른 복음서>와 관련성이 있는 것이 확실한 필사본으로 파먼(Farman) 신부가 제작한 <러시워스(Rushworth) 복음서>라는 이름의 필사본이 있다. 마태복음의 번역만 <린디스파른 복음서>와 관련 없는 듯하고, 다른 복음서들의 번역은 <린디스파른 복음서>의 번역을 다른 방언으로 옮겼을 뿐이다. 고대 영어의 또 다른 번역으로 990년경의 <웨섹스(Wessex) 복음서>, 다른 말로 <웨스트색슨(West-Saxon) 복음서>가 있다. 이것은 라틴어 본문 없이 영어만 들어 있는 최초의 번역이다. 이 역본들의 주된 목적은 라틴어에 능통하지 못한 성직자들을 돕기 위한 것이었다. 단어 뜻을 적어 넣는 것은 수도원 학교에서 가르치기 위한 방편이기도 했다. 노르만 정복(1066년) 이후 성경 번역 활동은 한동안 멈추었다. 식자층이 더 이상 영어를 쓰지 않았기 때문인데, 반면 라틴어는 종교적 목적에 적절한 언어로 여겨졌다.

1) <위클리프성경>(The Wycliffe Bible)



<그림 1> 존 위클리프(John Wycliffe, 1330-1384년). 존 베일(John Bale)의 <대영국의 저명한 저술가들>(Illustrium Scriptorum Majoris Britanniae, 1548년) 속 삽화.

© Lebrecht Authors/Lebrecht Music & Arts

11세기와 14세기 사이에 성경을 번역하려는 시도가 몇 번 있긴 했지만, 그 다음 주요 성과로서 우리가 다뤄야 할 것은 <위클리프성경>이다. 이 성경은 영어로서는 최초의 완역 성경인데, 1380년에서 1384년 사이에 만들어진 듯하다. 이름이 <위클리프성경>이긴 하지만, 존 위클리프(John Wycliffe, 1330-1384년)가 번역 과정에 얼마나 참여했는지, 아니면 정말로 참여했는지는 불확실하다. 자신의 신학적 확신을 통해 위클리프는 번역의 이면에서 위대한 동기 부여자이자 격려자가 되었다. 재능 있는 걸출한 신학자로서 그는 교회를 강력하게 비판했다. 교황의 권위에 도전했고, 교회와 교리에 있어서 성경만이 유일한 권위라고 선포했다. 교황이 봉토에 세금을 요구했을 때 위클리프는 이를 거부하는 잉글랜드 의회를 지지했다. 위클리프는 랭커스터(Lancaster)의 공작인 ‘곤트의 존’(John of Gaunt)에게서 강력한 정치적 지지를 받았지만, 거침없는 발언들 때문에 정치적 엘리트와도 또 교회 권력과도 — 두 권력이 늘 분명하게 구별되지는 않았다 — 갈등을 겪었다.

위클리프가 성경을 번역한 동기는 그의 신학 사상에서 직접적으로 나왔다. 그는 성경이 모든 이에게 말을 건다고 확신했고, 따라서 모든 이가 사용할 수 있는 것이 되어야 한다고 굳게 믿었다. 또한 그는 이것의 정치적 함의도 분명하게 알고 있었다. 곧, “이 성경은 민중의, 민중에 의한, 민중을 위한, 통치를 위한다.”

첫 <위클리프성경>은 라틴어 본문들을 대부분으로 사용했는데, 이 라틴어 본문들이 좋은 본문이었는지 아니었는지는 불확실하다. 이 성경은 문자적 번역이었는데, 라틴어의 구문과 어순을 영어의 어법보다 우선시켰다는 점에서 그러하다. 결과적으로 영어 문장은 덜 명료했다. 두 번째 판(1388년)은

위클리프의 열정적인 제자들이 퍼냈는데, 그 중 대표 학자는 존 퍼비(John Purvey)였다. 이 역본은 대본으로 라틴어 불가타를 썼고, 영어를 좀 더 자연스럽게 만들었다.

교회 권력은 1408년의 이른바 ‘옥스퍼드 법령’(Constitutions of Oxford)에서 성경 번역을 범죄라고 선언하였고, 이로써 상황을 제어하고자 했다. 이제 성경을 번역하려면 교회의 사전 승인이 꼭 필요했는데, 사실상 번역을 공식적으로 금지하는 것이었다. 정치와 교회의 권력은 위클리프의 사상 및 번역에 반대하였고, 그리하여 1415년 <위클리프성경>은 불법이 되었다. 위클리프의 시신까지도 꺼내어져 불태워졌다. <위클리프성경>도 불태워져야 했지만, 많은 수가 보존되었다. 위클리프는 ‘롤러드’(Lollard)라는 이름의 평신도 설교자의 그룹을 만들었는데, 이들이 위클리프의 사상과 번역을 널리 퍼뜨리는 데 큰 역할을 했다. 손으로 적은 번역은 여러 차례 필사되고 온 나라로 퍼져 나갔다. 구텐베르크의 인쇄술이 발명되기 전 <위클리프성경>은 완역 영어 성경으로서는 유일하였다. 영어가 표준화되고 발전하는 과정에서 이 번역이 끼친 영향은 상당하다.

2) <틴들역본>(Tyndale's Version, 신약, 1526-1534년)

원어로 된 성경 본문을 이용하는 일이 가능해지고, 모두가 성경에 접근할 수 있어야 한다고 종교 개혁자들이 주창하면서, 또 인쇄술이 15세기 중반에 발명되면서, 번역은 새로운 추동력을 받게 되었다. 히브리어 성경의 첫 인쇄본이 1488년 밀라노에서 가까운 손치노(Soncino)에서 출간되었고, 다른 인쇄본들이 그 뒤를 따랐다. 불행히도 이 본문들은 임의로 선택된 필사본들에 근거하고 있었다. 단일 필사본에 근거한 과학적인 인쇄본은 훨씬 후대에야 나타났다. 에라스무스(Erasmus)가 비평적으로 편집한 신약의 첫 인쇄본은 1516년에 출간되었다.

옥스퍼드와 케임브리지에서 그리스어와 히브리어를 공부한 윌리엄 틴들(William Tyndale, 1494-1536년)은 ‘옥스퍼드 법령’을 충실히 따르기 위하여 런던의 턴스톨(Tunstall) 주교에게 성경을 원어에서 번역하는 일을 허가해 달라고 청했다. 틴들의 요청은 거절되었는데, 정치 및 신학적 고려의 결과였을 것이다. 얼마 전 헨리 8세는 레오 10세에게서 ‘신앙의 수호자’라는 칭호를 받았고, 틴들은 유럽 다른 지역의 종교 개혁자들과 교감하고 있다는 의심을 받고 있었다. 성경을 평신도들이 이해할 수 있는 영어로 번역하겠다는 생각은 교회와 국가 권력 모두를 향한 도전으로 여겨졌다. 1524년 틴들은 유럽 본토로 갔고 거기서 번역을 시작했다. 틴들은 신약 번역을 마

쳤고 이는 1526년에 출간되었다. 그러나 결국 틴들은 피신해야 했다. 독일의 여러 도시를 옮겨 다니고서 마지막에는 안트베르펜(Antwerp)으로 갔는데, 거기서 납치되어 브뤼셀 근처에서 투옥되었다. 1536년 이단으로 기소되었고, 사형을 선고받아 교수형에 처해진 후 불태워졌다.

틴들의 신약 번역은 해설을 많이 담고 있는데, 대부분은 루터의 저작을 기반으로 한 것이다. 이 때문에 틴들의 번역이 독립된 작품이 아니라 루터에 기반한 것이라는 비판이 나오게 되었다. 그러나 번역 자체는 그리스어에서 직접 번역한 새 작업이라는 점이 일반적으로 인정되고, 또 영어 용법에 있어서도 탁월하다는 찬사를 받는다(Daniell, 2003, 135-139쪽). 틴들의 신약 역본의 목적은 에드워드 아버(Edward Arber)의 1526년판 서문에서 분명하게 표현되었다. “근면하십시오, 독자여... 그리하여 그대가 순수한 정신으로, 그리고 성경이 말하는바 온전한 눈으로,²⁾ 활력과 영생의 말씀에 갈 수 있도록 하십시오. 이로써 (우리가 회개하고 그 말씀을 믿으면) 우리는 다시 태어나고, 새로이 창조되고, 그리스도의 피의 열매를 누립니다.”

틴들은 1534년 신약을 개정했고, 또 구약의 일부도 번역했지만, 구약 번역을 마치기 전에 붙잡혔다. 오경(1530년)과 요나서(1531년)가 살아남았지만, 구약의 다른 부분을 번역한 작업들이 그가 붙잡힌 후에 파기되었을 가능성도 크다. 그의 구약 번역의 특징은 “자유롭고 대담하고 구어에 가깝다”(Metzger, 2001, 59쪽)고 규정되었다. 틴들의 작업은 이후의 영어 역본들에 큰 영향을 끼쳤다.

3) 〈커버데일성경〉(The Coverdale Bible, 1535년)

1534년 캔터베리 성직자회의(Canterbury Convocation)는 영어 번역 성경을 펴내기 위하여 교회의 공식적인 경로를 따르고자 했지만 실패하고 말았다. 한편 틴들의 동료인 마일스 커버데일(Myles Coverdale, 1488-1596년)은 그의 멘토의 작업을 확장하였다. 첫 완역본은 1535년에 인쇄되었는데 원어에서 옮긴 것이 아니라, 표지에 따르면 “독일어와 라틴어에서 영어로 충실하고 진실하게 번역”되었다. 신약과 오경과 요나서는 틴들의 번역을 기초로 삼았다. 커버데일은 해설과 소개글을 많이 추가하였는데 주로 개신교의 입장을 견지했다. 외경들은 따로 모아서 구약 다음에 두었다.

종교 개혁에서 비롯된 가꿈은 종잡을 수 없는 교회의 발전 과정, 그리고 그것과 얽혀 있는 정치적 상황으로 인해, 커버데일은 잉글랜드와 유럽 본토를 자주 오가야 했다. 헨리 8세에 맞서지 않으려고 애를 썼어도 그러했

2) 역자 주: 마 6:22; 눅 11:34.

다. 커버데일의 번역은 앤 불린(Anne Boleyn) 왕비가 좋아했음에도 끝까지 공인되지 못했고, 성경의 소유와 사용은 상류층에만 국한돼야 한다는 헨리 8세의 1546년 칙령도 피하지 못했다. 커버데일의 번역을 포함하여 많은 역본들이 불에 탔다.

4) <매슈성경>(The Matthew's Bible, 1537년)

왕실의 공인을 받은 첫 성경은 <매슈성경>이었다. 이 역본은 새로운 번역이 아니라 기존 번역들을 편집한 것이었다. 오경, 역대하까지의 역사서, 신약의 경우 틴들의 역본으로 이루어졌고, 그 외 구약의 다른 책들과 외경은 커버데일의 번역이 채워 주었다. 표지는 토머스 매슈(존 로저스[John Rogers]의 필명)가 편집자라고 말해 준다. 매슈는 틴들과 커버데일을 안트베르펜 시절부터 알고 있었다. 이 성경은 많은 교회에서 사용되었다. 다만 일반 대중이 읽는 것은 여전히 논란이 되었고, 1539년에는 소란을 너무 많이 일으킨다는 이유로 왕명을 통해 금지되기까지 했다.

5) <태버너성경>(The Taverner's Bible, 1539년)

<매슈성경>을 조금 수정한 역본이 1539년에 나왔다. 이 역본의 의의는 이것이 잉글랜드 안에서 온전히 인쇄된 첫 성경이라는 사실에 있다. 해설에서 볼 수 있었던 노골적인 개신교적 관점이 조금 누그러졌다. 리처드 태버너(Richard Taverner)는 그의 역본 속에 자기가 그리스어에서 직접 번역한 외경을 집어넣었다.

6) <큰성경>(The Great Bible, 1539년)

<큰성경>도 1539년에 출간되었다. <큰성경>은 <매슈성경>을 커버데일이 개정한 것인데, 이 작업은 헨리 8세의 핵심 장관이었던 토머스 크롬웰(Thomas Cromwell)의 요청에 따른 것이었다. 1540년에 다시 한 번 개정되면서 번역이 더 좋아졌다. <큰성경>이라는 이름이 붙은 것은 가로 9인치(23센티미터) 세로 15인치(38센티미터)에 달하는 크기 때문이다. 표지에는 헨리 8세 왕이 하나님께로부터 그분의 말씀을 받는 모습이 그려져 있는데, 아마 당대의 정치적 상황 때문이었을 것이다. 이 성경은 교회마다 한 권씩 비치하려는 목적으로 만들어진 것이었다. 계속되는 정치적 논쟁과 그에 수반되는 교회적 논쟁의 일환으로 성경 읽기가 제한되었고, 1546년에는 성경들을 불태울 것이 명해졌다. <큰성경>은 분서를 피했지만, 이 성경을 읽는 일

은 신뢰받는 엘리트들에게만 허락되었다. 헨리 8세 사후 에드워드 6세의 치하에서 교회 내 성경의 지위는 다시 높아졌지만, 1553년 에드워드 6세가 죽자 박해가 일어났다. 로저스를 비롯하여 사람들이 처형당했고, 커버데일은 제네바로 도망갔다.

7) <제네바성경>(The Geneva Bible, 1560년)

16세기에 가장 인기 있었던 역본은 의심의 여지없이 <제네바성경>이었다. 이 성경은 제네바에 살던 영국 망명자들이 제작한 것이다. 베자(Beza)³⁾와 칼뱅의 노력을 통해서 제네바는 신학 연구의 주요 센터이자 유럽 개혁개신교(Reformed Protestantism)의 허브로 발전해 있었다. 구약은 <큰성경>에 기초했는데, 히브리어와 그리스어를 참고하여 개정 및 수정하였고 레오 주다(Leo Juda)의 <라틴어 성경>(1544년)도 참고하였다. 신약은 <매슈성경>(실은 틴들의 신약)을 기초로 썼고, 또 베자의 조언 및 그의 라틴어역 신약에도 의존했다. 칼뱅이 서문을 썼고, 칼뱅의 매부인 윌리엄 윌팅햄(William Whittingham)이 편집팀에서 큰 역할을 했다. 긴 해설들은 유용한 정보를 담고 있는 경우가 많고, 몇몇 경우는 당연하게도 칼뱅적, 때로는 반가톨릭적 성향을 보여 주었다. 로마체 활자, 절 구분, 독자를 위한 많은 도움말은 이 역본이 인기를 얻는 데에 한몫했다. 일부 보충 자료가 정치적 성격을 띠었으므로 정치 지도자들은 그다지 좋아하지 않는 경우가 있었는데, 특히 제임스 왕이 그러했다.

8) <비숍성경>(The Bishop's Bible[주교의 성경], 1568년)

공인받은 두 번째 영어 역본인 <비숍성경>은 <제네바성경>에 대한 응답이었다. 후자는 일반 대중 사이에서 인기가 있었지만, 잉글랜드의 정치 및 교회 기득권층은 <제네바성경>이 <큰성경>의 으뜸 자리를 해친다는 사실에 불쾌해했다. 캔터베리의 대주교 매슈 파커(Matthew Parker)의 주도하에 <큰성경>이 개정되었는데, 편집자들은 당시 이미 주교였거나 후에 주교가 됐기 때문에 지금과 같은 이름이 붙었다. 히브리어와 그리스어에 기초했다고 여겨진 개정만이 허락되었다. 개정에 참여한 이들이 다양한 배경을 지닌 이들이었고, 편집 과정에서 의견 조율을 위해 크게 노력하지 않았으므로, 개정의 질과 양 역시 고르지 못했다.

3) 역자 주: 또는 드베즈(영어: Theodore Beza; 라틴어: Theodorus Beza, 불어: Théodore de Bèze 또는 de Besze).

9) <림즈두에이성경> 또는 <두에이림즈성경>(The Rheims-Douay Bible/Douay-Rheims Bible, 1582-1609년)

정치 지형이 변하면서 종교 망명을 떠나는 이들의 성격도 변했다. 엘리자베스 1세 여왕 치하에서 몇몇 가톨릭 신자들이 도망가야 했는데, 그레고리 마틴(Gregory Martin)도 그 중 한 사람이었다. 마틴은 1582년 랭스(Rheims)⁴⁾에서 출간된 신약 번역본의 핵심 학자였다. 마틴은 소수의 학자들에게서 도움을 받았다. 그 중에는 윌리엄 앨런(William Allen)이 있었는데, 일찍이 1568년에 두에(Douay)에 잉글랜드 사제들을 위해 가톨릭 신학교를 세운 사람이었다. 신약 역본이 출간될 당시 이 신학교가 랭스로 이사해서 잠시 그곳에 있었다. 이 역본은 라틴어를 대본으로 썼다. 그리스어 본문을 참고했고 그 내용을 여백에 적기도 했지만, 이 역본의 서문에 따르면 라틴어가 더 우월한 언어였다. 라틴어에서 온 표현(proselyte[개종자], neophyte[초심자] 등)이 비교적 많은 이유가 이 때문이다. 이런 특징과 더불어 번역에서의 일관성을 꼼꼼하게 추구한 점 때문에 말이 부자연스럽거나 읽기가 어려운 때가 있다. 그럼에도 불구하고 <림즈두에이성경>은 <흠정역>(Authorized Version, 1611년)의 어휘에 — 그리고 이로써 영어 전반에 — 영향을 주었다. 구약의 경우는 너무 늦게 나왔기 때문에 <흠정역>에 영향을 줄 수가 없었다. 번역 자체는 1582년 마틴이 죽기 전에 끝났을 터이지만, 재원이 부족했기에 두에에서 1609년에 출간되었다. 해설과 다른 도움말은 <제네바성경>만큼 광범위하지만, 자연스레 가톨릭주의를 향한 교리적 편향성을 보여 주었다. 이 성경의 논쟁적인 성격은 표지의 문구에서 분명하게 드러난다. 번역에 있는 도움말들의 목적은 “최근의 다양한 번역들의 부패를 발견하도록 하는 것과 오늘날의 종교적 논쟁들을 정리하도록 하는 것”이었다.

2. 1611년: <흠정(킹제임스)역>과 그 개정본들

1611년은 성경 번역의 역사에서 중심축으로 여겨지는 해이다. 한 시대가 끝나고 새 시대가 시작되는 분기점이기 때문이다. 다만 그 경계가 일반적으로 생각하는 것만큼 분명하진 않다. 17세기가 시작될 때에 다양한 영어

4) 역자 주: 프랑스어 ‘랭스’의 영어 발음이 ‘림즈’이고 프랑스어 ‘두에’(Douay)의 영어 발음이 ‘두에이’이므로, 이 성경이 <림즈두에이성경> 또는 <두에이림즈성경>으로 불리게 되었다.

역본이 존재했다. 이제 성경 번역은 국가와 교회 권력 모두에게 정치적 활동으로 여겨졌다. 국가 권력에게 있어 중요한 일은 권력을 유지하는 일이었고, 또 세속적 동맹 및 로마 교회와의 관계에서 충성을 표현하는 일이었다. 교회 지도층은 권력 유지와 충성 모두에서 필수적인 역할을 했다. 더욱이, 신학적 사안들은 전체 스펙트럼에 영향을 끼쳤다. 비교적 산만한 상황을 제어하기 위하여 제임스 1세 왕은 한 가지 일을 개시하였고 그 일은 오늘날까지도 영어 역본들에 큰 영향을 끼치고 있다.

1) <흠정(킹제임스)역>(The Authorized [King James] Version, 1611년)



<그림 2> <흠정(킹제임스)역>
1611년 판 표지

© Lebrecht Authors/Lebrecht Music & Arts

종교 그룹 간의 분열 문제(다양한 영어 역본들에도 반영되어 있는)를 다루려는 노력에서 제임스 왕은 1604년 햄프턴 파크(Hampton Park)에서 회의를 소집했다. 국교회 주교들과 청교도들이 모두 참석한 이 회의는 별 성과 없이 진행되던 중 청교도인 존 레이놀즈(John Reynolds)가 발언을 하면서 전기를 맞는다. 레이놀즈는 새 번역 아니면 적어도 개정된 번역을 요청하였는데, 그 이유는 기존의 역본들이 그가 보기에 “부패했고 원문의 진리에 일치하지 않기 때문”이었다. 제임스 왕은 청교도들이 사용하던 <제네바성경>을 무시하는 경향이 있었으므로 새 번역이 필요하다는 레이놀즈의 제안을 받아들였고 “그리하여 온 교회가 다른 어떤 것이 아닌 바로 그것에 묶이게” 하고자 했다. 새 역본을 만드는 과정은 몇 가지 중요한 원칙을 통해 규정되었다. 첫째, 최고의 학문성에 근거해야 했다. 그리하여 대학교 교수들, 곧 “배운 사람들”이 많이 참여하게 되었다. 둘째, 런던의 주교 밴크로프트(Bancroft)의 제안에 따라 그리스어와 히브리어의 번역과 관련된 내용 말

고는 해설을 일절 담지 않기로 했다. 논쟁적인 해설이 없다면 더 다양한 독자층이 사용할 수 있을 것이었다. 셋째, 번역 과정에서 본문은 몇 번의 위원회를 거쳐야 했다. 마지막으로, 편집 팀과 위원회는 국교회 배경과 청교도 배경을 가진 남자들로 구성되어야 했다. 그리하여 이 프로젝트는 어느 정도 에큐메니즘적인 성격을 띠게 되었다.

서문에 따르면 프로젝트의 목표는 “새 번역을 만들려는 것도, 나쁜 것을 좋게 만들려는 것도 아니라… 좋은 것을 더 좋게, 혹은 다른 많은 좋은 것들에서 그것들을 대표할 좋은 것을 만들려는 것”이었다. 그렇다면 <흠정역>은 엄격히 말해서 새 번역이 아니라 개정이었다. 서문은 <비숍성경>이 기초가 되었음을 명시하지만, 이외에도 <틴들>, <매슈>, <커버데일>, <큰성경>, <제네바성경>을 나열하면서 이것들이 원문을 더 잘 번역했을 경우에는 참고 자료로 사용했음을 일러 준다. 개정 작업은 가능한 한 최소로 하여, 그리스어와 히브리어에 근거해서 타당한 경우에만 이루어져야 했다. 교회 관련 용어들은 보존하고자 했고, 이름은 가능한 한 원어에 가깝게 표기해야 했다. 서문은 어휘를 처음부터 끝까지 일관되게 번역하는 것이 왜 불가능한지(또한 부당한지) 설명해 준다. 그러나 그 논리는 어떤 번역 이론에서 온 것이 아니었다. 전혀 다른 관점에서 나온 것이었다. “만약 우리가 이를 테면 몇몇 단어들에게 ‘높이 일어서라. 성경 속에서 너희의 자리를 항상 차지해라’라고 말하고, 똑같이 중요한 다른 단어들에게 ‘너희는 썩 물러가라, 영원히 사라져라’ 하고 말한다면 우리는 어쩌면 성 야고보의 말씀으로 책망받을지 모른다. 곧, ‘우리끼리 서로 차별하며 악한 생각으로 판단하는 자’⁵⁾가 될 수 있기 때문이다.”

<흠정역> 신약의 대본은 이른바 공인 본문(Textus Receptus)이었다. 이것은 에라스무스가 후기 비잔틴 필사본들을 주로 엮어서 만든 그리스어 본문이다. 오늘날 본문 비평이 많이 발전했고 더 오래되고 더 믿을 만한 필사본들이 존재함에도 불구하고, <새킹제임스역>(New King James Version, 1982년)조차도 신약의 대본으로 같은 본문을 사용하였다. 이 점은 <흠정역>에 뿌리를 두는, <새킹제임스역>보다 앞서 나온 개정들(예컨대, <영어개정역>[English Revised Version, 1885], <미국표준역>[American Standard Version, 1901], <개정표준역>[Revised Standard Version, 1952], <새미국표준성경>[New American Standard Bible, 1971], <새개정표준역>[New Revised Standard Version, 1989])과 대조된다.

<흠정역>은 당대가 만들어 낼 수 있었던 최상의 작품으로 일반적으로 여겨진다. <흠정역>은 영어와 영문학에 깊은 영향을 끼쳐 왔고, 시간이 지나

5) 역자 주: 약 2:4.

면서 우아함과 아름다움의 기념비가 되었다. 물론 약점도 있다. 모든 부분이 똑같이 아름답지는 않다. 비일관성도 있다. 심지어 이름 표기도 그런 경우가 있다. 이런 문제들이 생겨난 것은 여러 사람이 함께 작업을 수행했기 때문일 것이다. 다른 약점들은 대본으로 사용된 본문이 미심쩍었던 데서 유래했다고 봐야 할 것이다. 그러나 이 본문들은 당시 구할 수 있는 것으로는 최선이었을 것이다. 이후 수세기 동안 <흠정역>은 영어를 말하는 세계에서 사실상 ‘유일한’ 성경이었다.

2) <개정역>(The Revised Version, 1885년)

<흠정역>은 여전히 으뜸가는 자리를 차지하고 있었지만, 그 개정의 필요성은 19세기에 이르자 더욱 명확해졌다. 신약 대본에 대해서는 출간 당시부터 논쟁이 계속 있었고, 또 시간이 지나면서 언어와 문체가 점점 더 구식으로 느껴졌다. 마침내 캔터베리 관구 성직자회의에서 개정을 실행하자는 결의안이 통과되었다. <개정역> 프로젝트는 열여섯 명의 학자가 관리했는데, 그 중 일부는 국교회 아닌 교파 소속이었다. 가톨릭은 참여를 거절했다. 서문에 따르면 이 작업은 “성직자회의의 위원회가 작성한 원리와 규칙” 몇 가지에 바탕을 두었다. 주요 원리 중 하나는 “기존 역본에서 사용된 문체를 충실히” 따르고 “<흠정역> 본문을 수정할 때에는 가능한 한 적게, 또한 일관되고 충실하게” 하는 것이었다. ‘충실함’이 정확히 무엇을 뜻하는지 더 이상의 설명이 없지만, 최종 선택된 번역문을 보면 그리스어와 히브리어 단어를 번역할 때에 동일한 영어 어휘로 일관되게 번역하는 것을 뜻함을 알 수 있다. 더불어 이름의 음역이 보다 일관성 있게 수정되었다. 더 우수한 그리스어 대본을 사용한 점도 이 역본이 개선되는 데에 이바지하였다. 구약은 여전히 마소라 본문을 문자적으로 번역하였지만, 성서 히브리어학의 발전된 지식도 함께 고려하였다.

프로젝트가 막 시작되고서 미국 학자들을 아우르려는 시도가 이루어졌다. 구약과 신약을 개정하기 위한 개정 위원회가 미국에도 따로 만들어졌다. 그러나 번역 사안들에 대한 최종적인 결정은 영국에서 내려졌다. 미국 학자들은 대체로 영국의 안내 지침이 너무 엄격하다고 느꼈다. 미국 측은 구식으로 느껴지는 언어를 좀 더 많이 수정할 것을 제안하는 편이었다. 미국 학자들이 제안했지만 거절된 수정 사항의 일부가 따로 부록에 실렸다. 개정의 범위가 불만족스러웠던 미국 학자들은 결국 <미국표준역>(American Standard Version)을 펴내게 되었다.

<개정역>이 처음 나왔을 때 영국 내 반응은 매우 긍정적이었다. 그러나

이 역본은 전작의 위치까지 이르지 못했다. 가장 큰 이유는 지나치게 형식적인 문체를 낳은 엄격한 문자주의, 그리고 많은 경우 구식이 되어 버린 어휘 때문이었다.

3) <미국표준역>(The American Standard Version, 1901년)

<미국표준역>의 출간은 그 짝인 영국의 <개정역>에 대한 불만에서 비롯되었다. <개정역>과 함께 출간된 부록은 미국의 위원회들이 제안한 수정 사항 중 일부만 담고 있었다. <미국표준역>의 서문에 따르면 “부록 그 자체를 개정할 필요가 있었다. 부록이 만들어진 상황에서는 충실함과 정확성이 거의 불가능했기 때문이다.” 또 중요했던 것은 영국의 지배를 벗어나야 할 필요성이 있었다는 점이다. “이제 미국판을 발행하면서, 영국의 개정자들 및 출판사와 아무 연결점 없이 완전히 자유로운 미국의 개정자들은 부록을 본문 속에 포함하는 작업 이상의 일을 함에 있어 아무 거리낌이 없음을 스스로 느꼈고, 그 억제된 수정 사항들을 본문에 많이 도입함에 있어서도 더 이상 아무런 제약이 없다.” 특히 중요한 수정 사항으로 (<개정역>에서 ‘LORD’[주(님)], ‘GOD’[하나님]으로 번역된⁶⁾ 하나님의 거룩하신 이름 네 글자를 ‘Jehovah’(여호와)로 쓴 것, ‘Ghost’(영, 혼) 대신 ‘Spirit’(영)을 쓴 것, ‘grave’(무덤), ‘pit’(구덩이), ‘hell’(지옥) 대신 ‘Sheol’(스올)을 쓴 것이 있다. 문법도 수정된 부분이 있다. 그럼에도 불구하고, <미국표준역>은 그 문체와 언어에 있어서 <개정역>에서 그리 멀지 않다. 이 역본은 일부 교회에서 공식 역본으로 썼기에 초기에 널리 받아들여졌다. 이는 영국판 짝인 <개정역>이 잉글랜드에서 겪은 상황과는 대조된다. 그러나 지나치게 형식적인 문체와 다수의 구식 어법 때문에 결과적으로 모두의 성경이 되지는 못했다.

4) <개정표준역>(The Revised Standard Version, 1952년)

<개정표준역>의 서문은 이 역본이 “1611년 출간된 <킹제임스역>의 개정인 1910년 출간된 <미국표준역>의 공인된 개정”임을 선언한다. 1928년 (미국과 캐나다의 교회들을 대표하는) 국제종교교육협의회(International Council of Religious Education)는 <미국표준역>의 저작권을 획득하고서 이 역본을 개정할 필요가 있는지 여부를 조사할 위원회를 임명하였다. 개정이 필요하다는 권고가 있는 후 몇 가지 안내 지침이 명시되었다. 개정의 목적은 “공적 예배 및 개인적 예배”에 사용되도록 하는 것이었다. 구약의 대본

6) 역자 주: 두 단어 모두 원어가 고유 명사임을 알려 주기 위해 작은 대문자를 사용한 점에 주의하라.

은 마소라 본문이었지만, 번역에서 (본문 수정과 다른 고대 역본들의 독법을 포함하는) 현대 본문 비평학의 결과들도 받아들였다. 신약의 대본은 더 이상 공인 본문을 사용하지 않고 절충 그리스어 본문으로 대체하였다. 단어를 엄격하게 일대일로 옮기는 원칙은 포기하였다. 고어체 어투를 남겨둔 곳도 좀 있었지만 언어는 일반적으로 현대화되었다. 서문에서 번역자들은 이렇게 말한다. “오늘날 유행하고 있는 어구들을 쓰고 싶은 유혹에 저항하고, 성경의 메시지를 <틴들>-<킹제임스>의 위대한 전통과 나란히 설 수 있을 만한 단순하고 항구적인 단어로 나타내려 했다.” 그 결과 번역은 이전 역본들보다 더 자연스러워졌다. 영국의 대표자들을 포함하려는 시도는 성공하지 못했다. 한편으로 제2차 세계 대전 때문에 의사소통이 힘들었기 때문이기도 했고, 다른 한편으로 영국에서 완전히 새로운 번역인 <새영어성경>(New English Bible)을 펴내려는 계획이 막 세워졌기 때문이다. <개정표준역>은 미국에서 널리 받아들여졌고 영국에서도 많은 이들이 사용하였다.

<개정표준역>은 정기적으로 개정되었다. 1977년에는 외경을 모두 포함한 판(edition)이 출간되었는데, 이것은 종교 개혁 이래 가톨릭과 개신교와 정교회가 모두 받아들인 최초의 번역이었다. 미국기독교교회협의회(National Council of Churches)는 일부 진영에서 자유주의적이라고 여겨졌으므로, <개정표준역> 또한 의심스럽게 생각되었고 심지어 공산주의 성경이라는 악의적인 비난도 받았다. 자유주의라는 비난은 구약 번역이 신약과 일치하도록 강제되지 않은 사실로 인해 더욱 높아졌다. 예컨대, 이사야 7:14는 ‘처녀’(virgin)가 아닌 ‘젊은 여자’(young maiden)로 옮겨 번역되었다.

5) <새미국표준성경>(The New American Standard Bible, 1971년)

성경의 번역, 출판, 반포에 헌신하는 보수적 간(間)교파 사역 단체임을 주장하는 로크먼 재단(Lockman Foundation)은 1971년에 <새미국표준성경>을 출간했다. <새미국표준성경>이라는 이름은 <미국표준역>의 개정판을 암시하긴 하지만, 엄격히 말해서 꼭 그런 것은 아니었다. 서문은 이렇게 말한다. “<미국표준역>의 중요성을 인식하면서, 로크먼 재단은 이 중요성을 비롯하여 <미국표준역>의 다른 항구적인 중요성을 보존해야 한다는 절박함을 느꼈다. 이를 위해 재단은 최근에 새로이 발견된 히브리어와 그리스어의 본문 자료들을 아우르고 <미국표준역>을 좀 더 현대적인 영어로 만들고자 했다. 그리하여 <미국표준역>과 <킹제임스역>의 유사 깊은 원칙들에 근거한 새 번역 프로젝트가 1959년에 시작되었다. 그 결과물이 <새미국표준성경>이다.” 구약의 대본은 키텔(Kittel)의 <비블리아 헤브라이카>(Biblia

Hebraica)였는데, 히브리어 사전학과 동족어와 사해 두루마리에서 얻게 된 새로운 통찰들도 함께 고려되었다. 신약의 대본은 그리스어 신약인 네스틀레(Nestle) 26판이었을 것이다. 그러나 원칙에서 벗어난 예들이 다른 설명 없이 나타나는 경우가 많다. 신학적 편견이 드러나는 예들이 보이는데, 예수 그리스도에 대한 구약의 암시와 관련해서 두드러진다. 보수적 독자층의 기대에 부응하려는 명시적인 노력(예컨대, 이사야 7:14의 ‘처녀’)과 계시록 번역에서의 전천년적 편향성도 이 점을 잘 보여 준다. 문체와 관련하여 이 번역은 히브리어와 그리스어 어순을 따르려는 단점을 지니고 있다.

6) <새킹제임스역>(The New King James Version, 1982년)

<새킹제임스역>은 토머스넬슨(Thomas Nelson) 출판사의 주도하에서 발전했다. 개정의 방향은 <흠정역>의 언어를 현대화하는 것이었고, 본문의 토대나 번역 원리는 크게 조정하지 않고자 했다. <흠정역>의 모든 본문을 담고 있다고 주장하긴 하지만, 외경은 포함되지 않았다. 이로써 출판사가 어떤 보수적인 일관성에 호소하고자 했음을 알 수 있다. 개정된 결과물은 옛 <킹제임스역> 문체가 비교적 현대적인 어휘·문법과 약간은 비일관되게 결합된 양상을 보인다.

7) <새개정표준역>(The New Revised Standard Version, 1989년)

<개정표준역> 위원회는 해체되지 않았는데, 1974년 미국기독교교회협의회로부터 <개정표준역>을 개정하는 작업을 해 달라는 위임을 받는다. 주요 동기는 서문에서 다음과 같이 표현되었다. (1) 히브리어와 친척 관계에 있는 다른 셈어로 된 문서들의 발견과 해석에 있어 중대한 진전이 이루어졌고, (2) 신약 책들의 경우는 초기의 그리스어 필사본들도 이용이 가능해졌다. 구약 개정의 대본은 <비블리아 헤브라이카 슈투트가르텐시아>(*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1977; ed. sec. emendata, 1983년)였다. 신약 개정은 세계성서공회연합회(United Bible Societies)의 <그리스어 신약>(*Greek New Testament*, 1966, 3판)을 대본으로 삼았다. 서문은 개정의 방향을 “<킹제임스성경>의 전통을 계승하면서도, 정확성, 명확성, 좋은 소리 및 오늘날의 영어 용법에 근거할 때에 타당한 수정들을 도입하는” 명령이라고 서술한다. 옛 표현(예컨대, ‘thee’[당신을], ‘thou’[당신이])이 많이 제거되었다. 서문은 또한 “가능한 만큼 문자적으로, 필요한 만큼 자유롭게”라는 격언”에 대해서도 설명하는데, “이런 이유 때문에 <새개정표준역>은 기본적으로 문자적 번역”이다. 또 다른 중요한 개정의 방향은 “고대 가부장적 문화

라는 역사적 상황을 반영하는 본문을 변화시키지 않는 한에서 가능하다면 남성 지향적 언어를 제거하는 것”이었다.

<새개정표준역>은 <개정표준역>의 에큐메니즘 전통을 계승하고 있고, 영국용 판으로도 출간되었다. 영국용 판은 어휘를 일부 수정하고, 철자와 문법과 구두점을 조정하였다.

3. 현대의 역본들

20세기에는 엄청난 수의 영어 역본들이 만들어졌다. 새 번역도 있고 개정된 번역도 있고, 아주 특수한 청중을 염두에 둔 것도 있고 보다 넓은 독자를 생각하며 만들어진 것도 있다. 또한 현대에는 번역 이론과 관련된 견해에 있어서 그 다양성이 증가하는 모습을 보여 준다. 이 단락에서는 성격이 매우 독특하고 영향력이 매우 큰 번역본들만을 간략히 개관할 것이다.

1) 제임스 모팻(James Moffatt)의 <새번역>(A New Translation of the Bible, 1926-1935년)

큰 논란을 일으킨 이 번역의 가장 큰 장점은 현대적 어법과 문체를 일관되게 사용하여 읽기가 매우 쉽다는 점이다. 신약의 대본과 관련하여 심한 비판을 받았는데, 대본으로 사용된 헤르만 폰 조텐(Hermann von Soden)의 저작은 문제가 있는 것으로 밝혀졌다. 이 점 이외에 모팻은 필사본 증거가 전혀 혹은 거의 없음에도 자주 본문에 수정을 가했다. 그는 본문들을 자신이 본래 위치라고 주장하는 곳으로 옮기기도 했다. 구약에서는 서로 다른 자료나 저자를 표시하기 위해 활자체를 구별하기도 했고, 또 신학적 편향성을 드러내기를 겁내지 않았다. 예를 들어, 마태복음 26:26은 “이것을 받아서 먹어라. 이것은 내 몸을 의미한다.”로 번역했다. 이러한 비판에도 불구하고 책이 팔린 숫자는 이 번역이 요구에 부응했음을 일러 준다.

2) 스미스와 굿스피드(Smith and Goodspeed)의 <미국역>(An American Translation, 1927년)

신약이 “일상의 보통 언어로” 쓰였다는 가정에 근거하여 굿스피드는 웨스트콧과 호트(Westcott and Hort)의 <그리스어 신약>을 대본으로 삼고 (아

주 적은 수의 수정을 더하여) 신약을 일상적인 영어로 번역했다. 구약은 “그 의미가 만족스러운 한에서” 마소라 본문에 바탕을 두었다. 일반적으로 이 번역은 모팻의 번역보다 더 보수적이라고 여겨졌다. 두 번역 모두 선구자적 가치를 지닌다. 두 번역이 마련한 길을 따라서 보다 일상적인 언어를 사용한 후대의 번역들이 이제 나타날 것이다.

3) 필립스(J. B. Phillips)의 <현대 영어 신약>(The New Testament in Modern English, 1958년)

영국의 성직자 필립스의 신약 번역은 젊은 세대를 위하여 오늘날의 영어로 번역을 시도한 것이다. 필립스는 서문에서 “번역의 필수 원칙” 세 가지를 열거한다. “(1) 번역처럼 들리지 않아야만 한다. (2) 작업할 때에 번역자는 자신의 존재가 번역 속에 침입하는 일을 최소화해야 한다. (3) 번역자는 번역을 읽는 독자들의 마음과 정신에 원저자가 최초의 독자들에게 만들어 준 효과에 상당하는 효과를 만들어 낼 수 있어야 한다.” 필립스가 번역 대본으로 무엇을 사용했는지 명시하지는 않지만, 신약의 초기 판들은 그가 절충 본문을 사용하지 않았음을 알려 준다. 나중 단계에서 필립스는 세계성서공회연합회 <그리스어 신약>(UBS Greek NT, 1966년)에 근거하여 번역을 수정했다.

4) <예루살렘성경>(The Jerusalem Bible, 1966년)

원어에 바탕을 둔 최초의 가톨릭 성경은 <예루살렘성경>이다. 이전 역본들은 불가타에 바탕을 두었다. 프랑스어판 <예루살렘성경>을 주로 모델로 삼았는데, 몇몇 책은 프랑스어에서 초역을 한 뒤에 히브리어 및 아람어와 꼼꼼하게 비교하였다. 편집자의 서문에 따르면 “토착어로 성경을 번역하는 번역자는 그 언어의 순전히 언어학적인 고어투를 없앴에 있어 자신이 참으로 자유롭다고 생각해도 좋다. 그러나 번역자의 자유는 거기까지만이다.” 결과물은 어느 정도 현대적 영어로 번역된 읽기 쉬운 번역이었다. 학문적 해설은 유용하고 신조나 교리적 위치에 영향을 받지 않은 편인데, 이는 개신교 성서학과 가톨릭 성서학이 상당한 수준에서 일치점을 찾은 사실을 보여 준다. 주목할 만한 특징 하나는 하나님의 거룩하신 이름 네 글자를 ‘Yahweh’(야훼)로 번역한 것이다. 대본은 구약은 마소라 본문을 신약은 절충 그리스어 본문을 사용했는데, 사해 두루마리를 통해 새로이 알게 된 점들 또한 고려되었다. 1985년 개정판(<새 예루살렘성경>[New Jerusalem

Bible])에서는 남성 지향적 언어의 양이 “전적으로는 아니더라도” 줄었는데, 그 이유는 서문이 말하는바 “주님의 말씀은 여성과 남성 모두와 상관있기” 때문이다.

5) <새영어성경>(The New English Bible, 1970년)



<그림 3> <새영어성경> 번역 위원회.
 1950년 경 도드(C. H. Dodd) 위원장의 지휘 아래에서 일한 신약 번역 위원들.
 왼쪽에서 오른쪽으로: 울위치(Woolwich)의 주교, 모울(C. F. D. Moule) 신부/교수, 스타일러(G. M. Styer) 목사, 도드 목사/교수, 피비 앨런(Phoebe Allen) 총무, 덩컨(G. S. Duncan) 신부/박사, 로빈슨(T. H. Robinson) 교수.
 © Oxford University Press

1946년 개신교 교회들과 대학교 출판사들과 성서공회가 연합한 위원회가 설립되어, 성경을 오늘의 언어로 번역하고자 하였다. 이 번역은 개정이 아니었다. 서문이 말하듯, “번역자들은 전통적인 ‘성경적’ 영어를 복제하기 보다는 오늘의 어투를 자유롭게 사용해야 했다.” 이 접근법을 통해 비교적 신선하고 활기 있는 번역이 탄생했는데, 다른 한편으론 번역보다는 ‘다시 쓰기’(paraphrase)에 가깝다는 비판도 종종 받았다. 구약의 대본은 키텔의 <비블리아 헤브라이카>(1937년)였고, 신약의 대본은 절충 본문이었다. 1989년에 출간된 전면적인 개정판(<개정영어성경>[Revised English Bible])은 일반적으로 좀 더 문자적인 접근법을 보여 준다. 이 개정판은 서문에 따르면, “사용된 영어 문체가 부드럽도록 하고 예배를 위해 적절한 위엄을 지닐 수 있도록 주의를 기울이면서도, 다양한 배경의 남녀노소 예배자들이 이해할 수 있도록 했다.”

6) <새미국성경>(The New American Bible, 1970년)

교황의 회칙(encyclical letter) <디비노 아플란테 스피리투>(Divino Afflante

Spiritu[성령께 영감 받아], 1943년)는 가톨릭 학자들에게 성경을 불가타가 아닌 원어에서 번역할 것을 격려했다. 불가타를 대본으로 한 새 번역인 <협회역>(Confraternity Version)이 벌써 진행 중이었고 신약은 이미 완성되어 있었다. 불가타를 대본으로 삼는 구약은 히브리어를 대본으로 삼는 번역을 위해 중지되었다. 후자는 1959년과 1969년 사이에 몇 권으로 분리되어 출간되었다. 그 사이에 <노뭉 테스트아멘툼 그라이케>(Novum Testamentum Graece, 25판)를 대본으로 하는 신약의 새 번역 작업이 1956년에 시작되었다. 완역 성경은 1970년에 출간되었다. 이것은 이전의 구약 부분을 상당 부분 개정했고, 창세기는 새로이 번역했다. 미국 가톨릭 사제단이 프로젝트에 참여하긴 했지만, 그 결과물은 논쟁을 일으키게 되었다. 이 번역은 역동적 동등성 원리에 너무 크게 영향 받았다고 느껴졌고, 몇몇은 ‘다시 쓰기’라고 부르기까지 했다. 또한 남녀를 다 포괄하는 비차별적 접근법 역시 모두에게 환영받지는 못했다. 이러한 비판에도 불구하고 <새미국성경>의 개정판에서 발췌한 성구들이 미사를 위해 승인된 성구집에 포함되어 있다. 2011년에는 <새미국성경 개정판>(New American Bible Revised Edition)이 출간될 예정이다.⁷⁾ 이 역본은 성구집 사용과 관련한 승인을 아직 받지 못했다.

7) <기쁜소식번역>(The Good News Translation, 1976년)

미국성서공회(American Bible Society)가 처음에는 <기쁜소식성경>(Good News Bible)으로 나중에는 <오늘의영어역>(Today's English Version)으로 출간한 <기쁜소식번역>은 역동적 동등성 번역 원리를 따라서 형태보다 의미를 중시한다. 신약만 담은 초판은 1966년에 <현대인을 위한 기쁜 소식>(Good News for Modern Man)으로 출간되었다. 서문이 설명하는 대로, “자연스럽고, 명료하고 단순하고, 모호하지 않은 언어를 사용하는 데에 모든 노력이 기울여졌다.” 그럼에도 “번역자들의 제일의 관심은 히브리어, 아람어, 그리스어 본문의 뜻을 충실하게 전달하는 번역을 제공하는 것이었다.” 구약의 대본은 키텔의 <비블리아 헤브라이카>(1937년)이고, 신약의 경우는 세계성서공회연합회의 <그리스어 신약>(1975년)이었다. 부분적으로 이 번역은 새로 글을 배운 이들뿐 아니라 영어를 제2언어로 사용하는 이들을 위한 번역이 필요하다는 요구에 대한 응답이었다. 이 때문에 어휘 또한 조정되었는데 전형적인 교회 용어를 피하고자 했다. 이후의 개정판들은 보다 최근의 본문 자료들을 사용했다. 1997년의 해설 성경 판은 본문의 문화 및

7) 역자 주: 2011년 3월에 출간되었다.

역사적 배경을 설명해 주는 도움말을 제공한다. <기쁜소식번역>은 수백만 권이 팔렸지만, 보수적인 교회 중에서는 이 번역을 매우 미심쩍게 여기는 이들이 있었다. 부분적으로는 책임 편집자인 로버트 브래처(Robert Bratcher) 박사의 신학적 진실성을 의심했기 때문이었고, 부분적으로는 번역이 단어를 일대일로 안 옮겼기 때문이었다(사실 이는 본래 정한 원칙을 따른 것이었다). 이사야 7:14를 번역할 때 ‘처녀’ 대신 ‘젊은 여자’를 사용한 것 역시 — 이 사안이 각주에 명백하게 설명이 됐음에도 불구하고 — 이 독자층을 더욱 우려하게 만들었다.

8) <새국제역>(The New International Version, 1978년)

<새국제역>은 보수적 복음주의 그룹에서 폭넓게 받아들이는 번역이 되었다. 이 번역을 펴내는 일을 시작한 것은 기독교개혁교회(Christian Reformed Church)와 미국복음주의협회(National Association of Evangelicals)이고, 이어서 뉴욕성서공회(New York Bible Society, 후에 국제성서공회 [International Bible Society])가 도왔다. <개정표준역>(RSV)에 대한 불만도 중요한 요인이었다. <새국제역>의 ‘국제’라는 말은 영어를 사용하는 세계의 다양한 나라에서 온 학자들이 참여한 사실을 반영해 준다. 서문은 번역자들이 형식 동등성 번역 이론과 역동적 동등성 번역 이론의 사이에 자리 잡고자 노력했음을 일러 준다. “번역자들의 제일의 관심은 정확하게 번역하는 것 그리고 성경 저자들의 사상에 충실하고자 하는 것이었다. 번역자들은 히브리어, 아랍어, 그리스어 본문의 어휘 및 문법의 세부 사항의 의미를 따져보았다. 동시에, 번역자들은 단어를 일대일로 번역하는 것 이상을 위해 애를 썼다.”

구약 번역의 대본은 “<비블리아 헤브라이카>의 최신 판”이었고, 다른 자료들도 참고하였다. 신약 대본은 서문에 따르면, “현재 그리스어 신약 인쇄본 중 가장 좋은 것이 사용되었다.” 보다 덜 보수적인 번역본들과 차별화하려 노력하는 듯, 서문은 이렇게 말한다. “번역자들은 글로 적힌 하나님의 말씀으로서의 성경의 권위와 무오성에 헌신한다는 점에서 하나 되었다.” 번역은 편향성을 거의 보이지 않지만, 전체적으로는 보수적 전통을 견지한다. 이사야 7:14는 다른 설명 없이 ‘처녀’라고 번역했다. 해설 성경 판(1985년)에서는 추가적인 정보를 주는 해설이 삽입되었지만, 왜 그렇게 번역하였는지에 관한 설명은 없다.

<새국제역>의 판촉은 큰 성공을 거두었고, 1988년에는 미국에서 <흠정역>을 제치고 가장 많이 팔리는 성경이 되었다. 특별판은 그 종류가 매우

많다. 2005년에는 <오늘의새국제역>(Today's NIV)이 출간되었다. 이 성 중립적 역본은 기존의 보수적 독자층에게서 비판을 많이 받았다.

9) <타낙: 성서>(Tanakh: The Holy Scriptures, 1985년)

서문은 이렇게 설명한다. <타낙>은 “유대교출판협회(Jewish Publication Society)가 제작한” 번역으로 “전통 히브리어 본문에서 직접 현대 영어의 어법으로 만들어졌다.” 미국의 유대인들 중 히브리어를 아는 이들이 더욱 줄어들게 되면서 이러한 번역이 필요하다는 점은 점차 확실해졌다. <타낙>이 추구한 것은 “오늘날의 학문을 반영하고 그리하여 명료함과 정확성을 강조하는 것”이었다. “<타낙>은 초기 랍비 및 중세 유대교 주석가들, 문법학자들, 문헌학자들을 비평적으로 활용하고, 본문 수정을 피하면서 전통적 히브리어 본문에 의존할 것이다.” 이 시도는 아주 읽기 좋은 번역을 만들어 냈다. 다만 많은 부분에 “히브리어가 불분명함”이라는 각주가 달려 있다.

10) <신약과 시편: 포괄적 번역>(The New Testament and Psalms: An Inclusive Version, 1995년)

무례하다는 느낌을 줄 가능성이 있는 모든 표현을 제거하려는 궁극의 시도로서, <신약과 시편>은 <새개정표준역>을 급진적으로 수정하였다. 남성적 은유는 비차별적 비유로 대체되었고(예컨대, God our Father-Mother[하나님 우리 어버이]), 인종에 관해 부정적인 어감을 줄 가능성이 있는 은유들은 조정되었다(예컨대, 무지를 상징하는 ‘어두움’은 ‘밤’으로). 서문은 이렇게 말한다. “이 역본은 다음과 같은 것을 대체하거나 수정하기 위해 노력했다. 곧 특정한 역사적 인물과 관계없이 특정 성을 지칭하는 모든 언어, 인종이나 피부색이나 종교를 경멸하는 모든 언급, 사람을 가리킬 때에 신체적 장애만으로 부르는 것을 대체 및 수정하였는데, 이 작업은 ‘다시 쓰기’를 통해, 다른 단어를 대체하는 과정을 통해, 그 언어가 비차별적 이해를 구현할 수 있도록 만드는 다른 합당한 수단을 통해, 이루어졌다.” 가장 힘든 문제는 하나님을 가리키는 대명사였다. 이 문제를 피하기 위하여 대명사를 사용하지 않고 성 중립적 단어인 ‘God’(하나님)만 사용한다는 결정이 내려졌다. 이런 결정들은 문체와 자연스러운 언어 사용에 부정적인 영향을 끼쳤다. 비판의 목소리 중 비교적 부드러운 것 중에는 이 역본이 성경 시대와 현대를 섞는 오류를 범했다고 말한다. 몇몇 교회에서는 가혹한 비판이 나오기도 했다(예컨대, “하나님의 영감 받은 말씀에 대한 왜곡”). 주목할 만한 점은 동성애를 다루는 본문들에서는 무례하다는 느낌을 줄 가능성이 있는

언어가 제거되지 않았다는 점이다.

11) <새생명번역>(The New Living Translation, 1996년)

<새생명번역>은 <생명번역>(Living Translation)을 전면적으로 개정한 것이다. 후자는 ‘다시 쓰기’ 번역이었는데, 교리적 편향이 강했고 오류가 많이 들어 있었다. 원어에 근거하여 “생각에서 생각으로 옮긴 번역”이라고 주장되는 <새생명번역>에서는 이 약점들이 많이 수정되었다. <새생명번역>은 기존의 대체로 보수적인 신학적 관점을 유지하였다.

12) <영어표준역>(The English Standard Version, 2001년)

<영어표준역>은 “단어 대 단어의 정밀성 및 정확성에 문학적 탁월함과 아름다움과 가독성을 결합한, 기본적으로 문자적인, 새 번역”이라는 말로 소개된다. 이 신뢰할 만한 번역은 대체적으로 보수적이다. 비차별적 언어를 사용하지 않았고 <새국제역>보다 좀 더 문자적으로 접근했다. 이 번역은 “지난 반천 년 동안의 영어 성경 번역의 고전적 주류 속에” 포함된다고 조심스럽게 소개된다. “기본적으로 문자적”이라고 주장하긴 하지만, 이사야 7:14는 ‘처녀’로 번역되었다. 이는 출애굽기 2:8과 대조된다. 대본은 <비블리아 헤브라이카 슈투트가르텐시아>(1983년)와 세계성서공회연합회의 <그리스어 신약>(개정 4판)과 <노뎀 테스트아멘툼 그라이케>(27판)이다.

13) <넷바이블>(The NET Bible, 인쇄본: 2005년)

이 혁신적인 <넷바이블>은 인터넷에서 무료로 이용이 가능하다(netbible.org). 이름에는 <새영어번역>(New English Translation)이라는 뜻과 ‘인터넷’이라는 뜻이 둘 다 들어 있다. 이 성경은 인쇄본 출간 전 베타 테스트를 거친 최초의 번역이다. 웹사이트에 따르면 “첫 계획을 세운 그룹은, 교회 그룹이나 교파에서 공식적으로 파견된 대표단으로 이루어지지 않는 않았으나, 여러 교파를 아우르는 복음주의자들이었다. 교리적 독특성이나 종파적 편견이 침입하지 못하도록 특별히 주의를 기울이기로 한 의도적인 결정이 일찌감치 내려졌다.” 번역자들은 “현재 이용할 수 있는 히브리어, 아람어, 그리스어 본문에서 직접 작업했다.” 이 역본은 약 6,000개라는 엄청난 수의 주를 포함하고 있다. 이 주들은 지속적으로 검토된다. 번역을 개정하는 일은 5년에 한 번씩하기로 계획되어 있다. 편집자들 중 한 사람은 “이 번역은 의식적으로 복음주의적이고자 하지 않는다. 의식적으로 정직하고자 한다.”라고 주장한다(Wallace, 2001, 335쪽). 이 정직성을 보여 주는 예로, 이사야 7:14가 있다. 정통의 시금석이 되는 이 절에는 ‘젊은 여자’라는 단어가 쓰였고, 이

결정을 지지하는 설명이 추가되어 있다. 이 신뢰할 만한 번역은 형식 동등성과 기능 동등성 사이에서 균형을 추구한다.

14) 〈현대의 토라: 유대교출판협회 번역의 성 인지적 개작〉(*The Contemporary Torah: A Gender-Sensitive Adaptation of the JPS Translation*, 2006년)

서문은 이 번역이 1985년작 <타낙>을 “사회적 젠더에 한해서” 개작한 작업을 제공한다고 말한다. 편집자는 “<현대의 토라>에서 제공되는 성 인지적 번역에서 가장 혁신적인 측면은 히브리어 단어 ‘이쉬’(‘is)를 젠더를 넘어서는 관계의 용어로서 다룬 점”이라고 주장한다.

15) 〈공통영어성경〉(*Common English Bible*, 2011년)

<공통영어성경>은 다음과 같이 소개된다. “기존 번역을 단순히 개정하거나 업데이트한 것이 아니다. 이것은 기독교인들이 예수 그리스도를 통하여 하나님과의 강력하고 의미 있는 관계를 세우기 위해 노력할 때에 그들의 필요를 채우려는 목적에서 펴낸 새 번역이다. 번역 팀의 핵심 목표는 성경을 넓은 범위의 사람들이 이용할 수 있는 책으로 만들려는 것이다. 이 번역은 다수의 영어 독자들이 편히 읽을 수 있는 수준으로 번역되었다.” 이 목적을 위해 설립된 번역 팀은 (다양한 개신교 종파와 로마 가톨릭교회를 포함한) 여러 고백 전통에서 온 500명이 넘는 학자로 구성되었는데, 이 중에는 가독성 편집자도 포함되었다. 신약의 대본은 <노뎀 테스타멘툼 그라이케>(27판)였다. 구약의 대본은 <비블리아 헤브라이카 슈투트가르텐시아>(4판)와 <비블리아 헤브라이카 키타>(*Biblia Hebraica Quinta*, 5판)였고, 또 사해 두루마리와 칠십인역의 독법을 참고하여 수정을 가하기도 하였다. 제2정경의 책들은 <괴팅겐 칠십인역>(*Göttingen Septuagint*, 제작 중)과 랄프스(Rahlfs)의 <셉투아긴타>(*Septuaginta*)를 대본으로 삼았다. 쉽게 이해되는 것을 주요 목표로 삼았기 때문에, 번역은 역동적 동등성 접근법을 지향하였고, 전통적인 용어나 고어는 피했다(예컨대, ‘the Son of Man’[인자] 대신 ‘the Human One’[사람]). 이로 인해 기독교 독자층 중 보다 전통적인 그룹에게서 비판을 받기도 했다.

4. 현대의 개척자들

성경 전체 혹은 일부를 개인이 번역한 것이 최근에 몇 편 출간되었다. 이

번역들은 보통 구체적인 목적을 염두에 두고 만들어지는데, 번역자는 긴 서문에 이를 명확히 설명해 준다. 이 번역들의 영향은 학문 공동체 내에만 머무르지 않는다. 보다 넓은 독자층 및 신앙 공동체를 위하여 번역을 제작하고자 하는 오늘날의 노력에도 영향을 끼칠 수 있기 때문이다.

- 1) 에버렛 폭스(Everett Fox)의 〈모세의 다섯 책: 서문, 주석, 주를 더한 새 번역〉(*The Five Books of Moses: A New Translation with Introductions, Commentary, and Notes*, 1995년)과 〈우리에게 왕을 주소서!: 사무엘, 사울, 다윗〉(*Give Us a King!: Samuel, Saul, and David*, 1999년)

부버(Buber)와 로젠츠바이크(Rosenzweig)의 히브리어적 독일어 번역이 마련해 놓은 모델을 따라, 유대교학 및 성서학 교수 에버렛 폭스는 이 번역을 갖고서 “독자를 그 언어의 힘을 통해 히브리어 성경의 세계 속으로 이끌고 싶어 했다. 그의 설명에 따르면, 그는 “반복, 암시, 두운, 언어유희 같은 장치를 보존함으로써, 할 수 있다면 언제든지 히브리어의 특별한 수사법을 모방하고자 한다.” 이로 인하여 자연스러운 영어를 일부러 피하는 번역이 나오게 되었고, 그리하여 독자는 “성경을 적어도 중간쯤에서 만날” 수 있게 되었고, 이로써 “수동적으로 듣기만 하는 것이 아니라 본문의 과정에 능동적으로 참여”하게 되었다.

- 2) 로버트 알터(Robert Alter)의 〈다윗 이야기: 사무엘상·하〉(*The David Story: 1 and 2 Samuel*, 1999년), 〈모세의 다섯 책〉(*The Five Books of Moses*, 2004년), 〈시편〉(*The Book of Psalms*, 2007년), 〈지혜서: 욥기, 잠언, 전도〉(*The Wisdom Books: Job, Proverbs, and Ecclesiastes*, 2010년)

히브리 문학과 비교 문학 교수인 로버트 알터는 성경의 몇몇 책을 번역하여 출간했다. 모든 책에 “주석을 더한 번역”(A Translation with Commentary)이라는 부제가 붙어 있다. 그가 설정한 과제는 세 가지였다. “모든 히브리어 단어를 조작 없이 번역할 것, 고대 본문에 걸맞도록 적절하게 진지한 어조를 유지할 것, 핵심 어구와 본문의 난제와 성경 내러티브의 기법에 관한 유용한 주석을 제공할 것”이 그것이다. 그는 ‘그리고’를 나타낼 때마다 번역하는 등 히브리어 구문을 꽤 엄격하게 따른다. 또 히브리어의 핵심 어휘들을 각각 동일한 영어 단어로 번역하는데, 이로써 히브리어 본문의 본래 향취와 리듬을 유지하도록 하고 또 독자에게 “주제적 주해의 주요한 수단”을

그리고 서로 다른 이야기들 간의 연결 층을 인식하는 도구를 제공한다. 추가적인 해설들은 언어학적인 사안(말장난이나 언어유희 등)이나 문화, 문학적 특징, 다른 관련된 사항에 관한 귀중한 정보를 제공해 준다.

3) 윌리스 반스톤(Willis Barnstone)의 <복원된 신약: 영지주의 복음서인 도마복음, 마리아복음, 유다복음을 포함하는, 주석을 더한 새 번역> (*Restored New Testament: A New Translation with Commentary, Including the Gnostic Gospels Thomas, Mary, and Judas*, 2009년)

신약과 관련된 비정경 본문을 포함한 점 외에도, 반스톤의 번역은 여러 면에서 새롭다. 반스톤의 말에 따르면 이 번역은 “혁명”이다. 기존 번역과의 주된 차이점은 다음과 같다. “사람과 장소 이름들을 그 본래의 형태라고 생각되는 그리스어, 아랍어, 히브리어로 복원한 것. 성경 어투, 즉 <킹제임스역> 이후 대부분의 번역이 빠져든 그리 사랑스럽지 못한 고어체 어투, 혹은 성경은 금인데도 납처럼 떠다니는 정말로 부적절하고 저속한 말을 피하는 책.” 이름을 복원한 것은 성경 속 인물의 거의 대부분이 유대인이라는 사실을 드러내기 위함이다. 또 다른 초점은 본문의 시적 본성이다. 반스톤은 “책의 대부분을 운문으로 번역함으로써 세계의 다른 모든 종교 문서와 마찬가지로 이 책 역시 읊는 것을 목적으로 했음을 보이기” 원한다. 책들의 순서는 연대와 주제를 따라 복원되었다. 소개글들은 본문이 탄생한 역사적 맥락과 본래의 의도를 비취 주되, “아는 것보다 모르는 것이 더 많다는 사실을 늘 인식하면서” 그리한다. 저자는 “복원된 성경이 유대교와 기독교와 이슬람교, 곧 아브라함 종파들의 공통성을 드러낸다고 독자가 느끼기”를 희망한다. 또한 “신앙이 있는 이들이든 없는 이들이든 본래의 성경에 가까운 작품을 보되, 편견과 의도된 설득의 프로파간다에 뒤덮이지 않기”를 희망한다.

5. 번역 이론과 성경 번역

오늘날 번역 이론은 매우 다양하게 존재하는데, 기술적(descriptive) 이론과 설명적 이론을 다 아우른다. 그러나 과거와 현재의 성경 번역 중 명시적인 번역 이론을 토대로 한 것은 거의 없다. 그래서 어떤 체계적인 접근법을 알아내기 위해서는 기술번역학(Descriptive Translation Studies)에 의존해야 한다. 기술번역학의 목적은 “번역 현상과 번역물(들)이 우리 경험의 세계에 그 모습을 드러낼 때에 그것들을 기술하는 것”(Holmes, 1988, 71쪽)이고, 이것은 다시 “이 현상들을 설명하고 예측할 수 있게 하는 수단이 되는 일반적

인 원리들”을 세우는 데로 이끌어 준다.

기대할 수 있는 바와 달리 이것은 특정 신학적 신념이 특정 번역 방법론으로 이어진다는 결론으로 자동적으로 연결되지 않는다. 보수적인 독자층을 염두에 둔 번역들이 자유로운 번역(<새생명번역>[NLT])에서 문자적 번역(<영어표준역>[ESV])에까지 이르고, 또 비슷한 연속체가 비교적 자유로운 관점을 지닌 이들이 펴냈다고 생각되는 번역들에도 존재한다. 일관된 성경 번역 이론으로서 최초의 것은 미국성서공회와 세계성서공회연합회에서 유진 나이다(Eugene Nida)와 그의 동료들이 발전시킨 이론이다. 모팻과 굿스피드의 작업에 기초하여 이들은 “번역의 새 개념”(Nida and Taber, 1969, 3-9쪽), 곧 형식 일치와 대조되는 역동적 동등성을 발전시켰다(22-32쪽). 간단히 말해서, 역동적 동등성이라는 개념으로 번역에 접근할 때에 “원문의 메시지는 수용 언어로 이송되되, 수용자의 반응이 원문 수용자의 반응과 본질적으로 같도록 이송된다”(200쪽). 다른 말로 하면, 의미가 형태보다 우선시된다. 후에, 역동적 동등성 개념은 기능 동등성으로 발전했지만(de Waard and Nida, 1986), 그럼에도 불구하고 “이것이 어떤 본질적으로 다른 것을 제안하기 위한 것은 아니다”(vii쪽). 이 이론적 틀의 영향은 <기쁜소식번역>과 <새생명번역>과 <현대영어역>(Contemporary English Version)에서 분명하게 볼 수 있고, <새국제역>과 <넷바이블> 같은 번역에도 어느 정도 영향을 미쳤다. 세계성서공회연합회에서 제도화된 이래로(Mojola and Wendland, 2003, 1-4쪽), 이 접근법은 세계의 많은 번역에 영향을 끼쳤다.

이 이론을 좀 더 고찰하다 보면 보다 비판적인 평가에 이르게 된다. 동등성이란 정확히 무엇인가? 반응이 어떻게 측정될 수 있는가? 더욱이, 원문의 수용자의 반응이 어떻게 규정될 수 있는가? 모졸라와 웬들랜드(Mojola and Wendland)의 다음 진술은 옳다. “본문 읽기와 해석과 번역은 전제와 가정, 선입견과 편견, 가치 체계와 신앙 체계, 본문 전통과 관습, 세계관과 이데올로기와 이익에 영향을 받는다”(8쪽). 이것은 성경 번역에 관한 보다 다면적인 관점 – 곧 이 모든 측면을 (대상의 인지적, 사회문화적, 구조적, 소통 상황적, 본문적 틀 같은) 커뮤니케이션 사건에 영향을 미치는 것들과 함께 주의 깊게 평가할 수 있도록 하는 관점 – 으로 이어졌다(Wilt, 2003).

<주제어>(Keywords)

성경, 영어 성경, 번역, 역사, 킹제임스역.

Bible, English Bibles, translation, history, King James Version.

<참고문헌>(References)

- Bruce, F. F., *The English Bible: A History of Translations from the Earliest English Version to the New English Bible*, London: Lutterworth, 1970.
- Daniell, David, *The Bible in English: Its History and Influence*, New Haven: Yale University Press, 2003.
- Greenslade, S. L., ed., *The Cambridge History of the Bible*, vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- Holmes, James S., *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*, Amsterdam: Rodopi, 1988.
- Lampe, G. W. H., ed., *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Metzger, Bruce M., *The Bible in Translation: Ancient and English Versions*, Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
- Mojola, Aloo Osotsi and Wendland, Ernst, "Scripture Translation in the Era of Translation Studies", Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome, 2003, 1-25.
- Nida, Eugene A. and Taber, Charles R., *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: Brill, 1969.
- United Bible Societies, *About Us: About UBS Translation Work*, http://www.ubs-translations.org/about_us/ (2011년 3월 25일 접속).
- Waard, Jan de and Nida, Eugene A., *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*, Nashville: Thomas Nelson, 1986.
- Wallace, Daniel B., "Innovations in Text/Translation of the NET Bible NT", *The Bible Translator* 52:3 (2001), 335-349.
- Wegner, Paul D., *The Journey from Texts to Translations: The Origin and Development of the Bible*, Grand Rapids: Baker Academic, 1999.
- Wilt, Timothy, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*, Manchester: St. Jerome, 2003.

<Abstract>

History of English Bible Translations

The Bible has not only been translated more often than any other literary work, it is also known by most people in translation only. The spread of Christianity is certainly linked with the translation of the Bible. Worldwide, the Bible or its sections have been translated into more than 2,500 languages (2,508 as of December 2009 according to a statistical summary of the United Bible Societies), and each year the number of languages that have at least some part of the Bible translated is increasing. Translation of the Bible has a long and varied history. This article describes and analyzes the history and development of the translation of the Bible in English. It provides insight into the most important English versions of the Bible from different perspectives, including the textual basis, theoretical considerations undergirding the versions, and the motivations for making the versions.

<서평>

Translating Scripture for Sound and Performance:

New Directions in Biblical Studies

(James A. Maxey and Ernst R. Wendland, eds.,

Biblical Performance Criticism 6, Eugene: Cascade Books, 2012)

유지운*

1. 들어가는 말

성서는 그리스어와 히브리어 등의 고전어로 기록되어 있기 때문에 시대마다 그 내용을 자신의 시대에 맞는 표현으로 번역하여 소개하는 일이 필요하다. 그래서 어떻게 하면 더욱 정확하고 명확하고 미적 감각이 포함되도록 성서를 번역할 수 있을지에 대해 자연스럽게 질문하게 된다. 그런데 우리나라를 포함한 많은 국가와 사회에서 기독교 신자와 비신자를 막론하고 성서를 ‘경험’하는 깊이와 빈도가 점점 얕아지고 줄어들고 있는 현실이다. 그 주요 원인으로 시대가 워낙 빠르게 변화하고 사람들의 가치관과 생활 습성이 끊임없이 바뀌고 있는 것을 지목할 수 있을 것 같다. 이러한 현실에서 성서의 내용과 가치가 현대인들에게 보다 친숙하고 의미 있게 전달되도록 하는 일의 중요성은 더욱 커진다고 할 수 있다. 이런 점에서 성서 번역의 주제를 신선한 방식으로 접근하고 있는 한 권의 책을 소개하고자 한다. 본 서평에서는 이 책에 관한 기본 정보, 책 안에 수록된 8편의 논문에 대한 요약, 그리고 이 책이 주는 성서 번역과 관련한 통찰력 있는 제안들과 이에 따른 향후 과제에 대해 살펴볼 것이다.

* Lutheran School of Theology at Chicago에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 서울 고척교회 부목사 / 명지대학교 객원교수. jwwoo0115@gmail.com.

2. 책에 관한 기본 정보

제임스 맥시(James A. Maxey)와 에른스트 벤트랜드(Ernst R. Wendland)가 편집한 이 책은 ‘성서 퍼포먼스 비평’(Biblical Performance Criticism) 시리즈를 구성하고 있는 책들 중 하나로 특별히 ‘성서 번역’의 주제를 다루고 있다. 목차를 비롯한 서론적 성격의 내용들(i-xii) 외에 총 216쪽에 해당하는 분량으로 각기 저자가 다른 논문 8편이 수록되어 있다. *Mark As Story*의 저자인 성서학자 데이비드 로즈(David M. Rhoads)가 편집을 주도하고 있는 ‘성서 퍼포먼스 비평 시리즈’는 2009년부터 2018년 현재까지 15권이 출판되었고, 이 책은 그 중 여섯 번째 책으로 2012년에 출판되었다. 편집저자인 맥시는 미국성서공회(American Bible Society)의 ‘나이다연구소’(Nida Institute)에 속한 번역 훈련 및 수업 개발팀의 선임 관리자이며, 저널 *Translation*의 편집장으로 있다. 맥시는 그의 박사논문 지도 교수였던 데이비드 로즈를 통해 ‘성서 퍼포먼스 비평’을 접하게 되었고, 아프리카 선교 사역에서의 성서 번역 경험과 아프리카 구연 문화 체험을 접목시키며 현대 성서 번역이 나아가야 할 방향성을 신선하게 제시하고 있는 전문 번역가이다. 또 다른 편집저자인 에른스트 벤트랜드는 잠비아에 위치한 루사카 루터란 신학교(Lusaka Lutheran Seminary)에서 강의하고 있는 세계성서공회연합회(United Bible Societies)의 은퇴 번역 자문 위원이다. 은퇴 후에도 스텔렌보스(Stellenbosch) 대학에서 객원교수로 섬기고 있다. 벤트랜드 역시 아프리카 지역의 구연 문화를 배경으로 오랫동안 성서 해석, 번역, 성서 전승의 전달매체 및 과정 등에 대해 연구한 성서학자이자 전문 번역가이다. 이 책의 책임 편집자인 두 사람은 각각 첫 논문과 일곱 번째 논문의 저자이기도 하다.

8편의 논문들은 모두 ‘성서 퍼포먼스 비평’이 가정하고 있는 주후 1세기의 뚜렷한 ‘구연(口演) 문화’(oral performance culture)의 전제 하에 성서 번역의 주제를 각기 조금씩 다른 관점에서 접근하고 있다.¹⁾ 종합적으로 볼 때

1) ‘구연’(口演)으로 표현되는 ‘퍼포먼스’라는 용어의 사용에 대해 간단하게라도 설명이 필요할 것 같다. 기본적으로 성서 본문이 선포되고 이야기로 전달되었던 것을 ‘퍼포먼스’라는 용어로 통합하여 표현한 것으로 이해할 수 있다. 고대의 ‘구연’은 상당히 표현력이 풍부한 성격을 띠었고, 청중과의 상호작용이 매우 역동적이었다는 연구 결과들에 기초하여 ‘퍼포먼스’라는 용어를 채택하고 있다(이 책의 3쪽). 고대 구연 문화의 다양한 성격과 구연의 다양한 시나리오와 관련하여서는 휘트니 샤이너(Whitney Shiner)의 연구서를 참고하면 좋다. Whitney T. Shiner, *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003).

8편의 논문 모두 ‘성서 퍼포먼스 비평’과 그에 따른 성서 번역의 주제에 관해 직간접적인 연결을 보여준다는 점에서 편집 목적에 기여하고 있다. 이 논문들이 신선하게 접근하고 있는 성서 번역의 이슈는 새로이 등장하고 있는 성서학의 경향과 밀접하게 관련되고 있다. 이전 세기를 지배하다시피 했던 역사비평학(historical criticism)에 기초한 성서학에서는 본문에 대한 정확하고 객관적인 본래적 의미를 밝혀내는 일에 집중하면서 그 결과가 성서 번역에 잘 반영되도록 하는 데에 주로 관심했었다. 그러나 포스트모더니즘이 만연하게 된 20세기 후반과 21세기에 접어들면서 성서학에도 다양한 관점들과 방법론들이 등장하게 되었다. 그리하여 저자나 본문으로부터 하나의 정확하고 객관적인 의도를 파악하려는 노력 외에도 독자나 청중의 반응에 관심을 갖게 되면서 성서 본문이 그들에게 끼치게 되는 영향력의 다양한 측면을 무시할 수 없게 되었다. 이러한 점에서 새롭게 등장하고 있는 ‘성서 퍼포먼스 비평’은 기존의 성서 번역 관행에 새로운 통찰력을 제공하고 그에 합당한 결실을 이끌어 낼 수 있는 잠재력을 보유하고 있다는 것이 시리즈 편집자와 이 책의 편집자들의 공통적 견해라고 생각된다. 분명한 것은 번역 역시 하나의 해석이며, 따라서 성서학의 변화와 발전이 성서 번역에 영향을 미칠 수밖에 없다는 점이다.

3. 여덟 편의 논문에 대한 요약과 정리

제임스 맥시의 글은 ‘성서 퍼포먼스 비평’의 발전과 성서 번역의 관계를 논한다. 전자는 고대 이스라엘과 초기 교회의 사회-문화적 배경을 뚜렷한 구연(口演) 문화로 다시 상상해 볼 것을 제안한다. 표준국어대사전에 의하면 ‘구연’은 사전적으로 이렇게 정의되고 있다: 1. “동화, 야담, 만담 따위를 여러 사람 앞에서 말로써 재미있게 이야기함”; 2. “문서에 의하지 않고 입으로 사연을 말함”.²⁾ 맥시의 주장은 고대의 구연과 관련한 다양한 시나리오들을 구성해 보고 그것들을 성서 전승을 새롭게 해석하는 수단으로 삼아야 할 당위가 있다는 것이다. 그리고 성서 번역에서 음성 분석을 통해 열리는 해석의 측면을 고려할 것을 제안하고 있다. 이런 점에서 그는 뚜렷한 구연 문화 배경을 진지하게 고려할 때, 기존의 성서 번역이 극적인 전환 혹은 도전에 직면하게 될 수 있음을 주장한다. 즉, 음성 분석의 해석적 측면과 함께

2) 국립국어원, “구연”, 『표준국어대사전』, http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp (2018. 1. 24.).

그것을 뛰어넘어 구연의 특성들 — 움직임의 역학, 몸짓, 공간학 등 — 의 해석적 측면이 성서 번역과 밀접하게 관련된다는 것이다. 인쇄 문화에서 익숙했던 성서 번역의 개념은 성서 본문의 다양한 영향력을 담기에는 상당히 좁은 의미의 번역 개념임을 지적한다. 그렇기 때문에 비인쇄 문화적 개념이라 할 수 있는 구연의 특성들이 해석에 미치는 영향을 고려한 새로운 개념의 ‘성서 번역’이 나올 필요가 있다는 것이다. 맥시는 ‘성서 퍼포먼스 비평’이 단순히 성서학에 추가적 조정을 요구하고 있다고 보는 차원을 넘어 성서학에 있어서 일종의 ‘패러다임의 전환’이란 점을 상기시킨다(7쪽). 번역 전문 학자로서 맥시는 자신의 ‘성서 퍼포먼스 비평’에 대한 접근은 오늘날 성서 본문들에 대한 번역이 어떠한지 하는 문제에 초점을 두고 있다고 밝히고 있다(8쪽). 즉, ‘성서 퍼포먼스 비평’이 현대와 고대의 구연들이 어떤 방식으로든 연결점을 갖도록 현대의 구연들을 산출해 내는 데에 특별히 유용함을 기술한다. 맥시에 따르면, 성서 퍼포먼스 비평은 기록된 것이 중심이고 가장 권위적이라는 오랜 주장에 대해 도전장을 내밀고 있다(8쪽). 그것은 또한 성서 본문의 ‘유동성’을 강조하고 있는데, 이와 관련하여 맥시는 구약성서학자 데이비드 카(David Carr)의 연구서를 주요 기반으로 삼고 있는 것으로 보인다.³⁾ 이 외에도 맥시는 ‘성서 퍼포먼스 비평’이 ‘기억’(memory)에 높은 가치를 두고 있고, 특별히 ‘사회적 기억’ 혹은 ‘집합적 기억’과 관련이 깊다는 점을 지적하면서 공동체의 정체성 형성이라는 이슈에 좋은 통찰력을 제공한다는 것을 강조한다(9쪽). 마지막으로 그는 ‘성서 퍼포먼스 비평’이 갖는 본질적 요소인 ‘다방면에 걸친 특성’이 성서 번역에 공헌한다고 주장한다. 그에 따르면, ‘성서 퍼포먼스 비평’은 단순한 언어에서 다른 언어로의 본문 번역에 관심하기보다 성서 본문의 ‘구연’ 그 자체가 이미 번역이라는 점에 더욱 관심을 기울인다(14쪽). 즉 ‘번역’은 소리, 침묵, 몸짓, 그리고 청중과의 상호작용 등을 통해 성서 본문을 구연하는 중에 발생하기도 한다고 본다. 번역 전문가로서 맥시는 다음과 같이 흥미진진한 질문을 던지고 있다: “성서 번역의 기초 중의 기초는 정확성, 미적 요소, 그리고 명확성인데, 이러한 것들이 구연 컨텍스트를 상정할 때에는 어떻게 이해되고 적용되어야 할 것인가?”(14쪽)

두 번째 글은 ‘성서 퍼포먼스 비평’ 시리즈의 총 편집자인 데이비드 로즈의 “구연을 위한 번역의 예술”이라는 제목의 논문이다. 로즈는 번역이 단순

3) David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2005).

한 기계적 작업이 아니라 기본 인식에 더하여 번역 과정의 최종 결과물이 ‘구연’으로 산출된다고 하는 ‘번역’의 새로운 개념을 제시하고 있다. 이렇게 될 때 번역은 이전과는 확연히 다른 형태와 차원의 예술적 가치를 담지하게 된다. 성서 번역의 경우 성서 본문이 갖는 구연 문화의 배경을 충분히 고려하면서 이를 최대한 반영한 번역문을 산출해 낸 다음 그것을 현대적 감각에 맞도록 조율하여 최종 번역문을 만드는 것이 로즈가 설명하는 소위 ‘소통 모델’(communication model)로 불리는 번역 방식이라고 할 수 있다. 로즈는 여기서 한 걸음 더 나아가 ‘참여 모델’(engagement model)이라는 새로운 번역의 장을 함께 제시하고 있다(24-25쪽). 즉, ‘구연’을 위한 번역 작업의 모든 과정과 그것의 최종 산물인 ‘구연’ 자체가 일종의 ‘번역’이 된다는 것이다. 이것은 성서 번역에 있어서 새로운 인식의 전환을 환기시키는 대목이 아닐 수 없다. 이 ‘참여 모델’은 청중을 향한 번역이 갖는 잠재적인 수사적 충격을 심도 있게 고려하기 때문에 현대적인 언어 표현을 보다 자유롭게 구사하게 되고, 지역 문화와 세계관 등에 대한 적절한 정보도 번역에 포함되도록 한다. 성서 번역의 최종 산물이 비디오 드라마나 그림을 담은 소설이나 혹은 만화책의 형태로 나타나는 것도 일종의 현대적 ‘참여 모델’의 예들로 볼 수 있다.⁴⁾ 그런데 이러한 다양한 미디어 번역 산출물들에는 여전히 어떤 한 종류의 인쇄된 번역문이 중심에 위치하게 되는 것을 볼 수 있다.⁵⁾

로즈에 따르면, 기존의 인쇄된 번역문 산출을 위한 번역 작업을 넘어서려는 새로운 움직임들 중에서도 ‘구연’을 위한 성서 번역으로의 전환은 근본적인 패러다임의 전환을 대표한다(25쪽). 로즈는 신약성서를 ‘구연 문학’(performance literature)으로 인식한다. 이런 점에서 ‘성서 퍼포먼스 비평’은 성서 본문이 갖는 구연적인 본질을 회복시키려는 노력의 일환으로 볼 수 있다. 신약성서에 포함된 복음서와 편지 등이 거의 사실상 표현력이 풍부한 공개적인 읽기 혹은 구연의 형태로 집합적 청중들에게 경험되었다고

4) ‘성서 퍼포먼스 비평’ 시리즈 제1권에 수록된 신약성서학자 로버트 파울러(Robert M. Fowler)의 새로운 시대의 ‘전자미디어 성서’에 관한 글을 참조할 수 있다. Robert M. Fowler, “Why Everything We Know About the Bible Is Wrong: Lessons from the Media History of the Bible”, Holly E. Hearon and Philip Ruge-Jones, eds., *The Bible in Ancient and Modern Media: Story and Performance*, Biblical Performance Criticism 1 (Eugene, OR: Cascade Books, 2009), 3-18, 특히 14-18.

5) 필립 노스(Philip A. Noss)는 이 책 안의 자신의 글에서 CCC에서 제작한 ‘예수 영화’가 누가 복음에 대한 한 번역문을 기초로 하고 있는 것의 예를 들면서, 기존의 다양한 미디어를 이용한 새로운 번역 시도들과 로즈와 맥시가 주장하는 ‘구연’을 위한 번역의 차이점이 문서로 된 번역문에 중점을 두느냐와 번역의 산물로서 ‘구연’ 자체에 중점을 두느냐에 있다고 정확하게 지적한다(116쪽).

보고 있다. 따라서 신약성서의 내용이 이러한 구연의 형태로 공동체에게 경험될 때에 역동적이고 감동적이고 참여적인 사건이 청중들 사이에 공유되었을 것을 상정한다. 신약성서 사본들에 나타나는 대문자들은 띄어쓰기가 되어 있지 않고, 마침표나 악센트 표시가 결여되어 있는데 이것들이 신약성서가 ‘구연 문학’이라는 것을 한편으로 강력히 시사해 준다고 보고 있다. 마치 음악의 음표들이 실제 음악 연주를 항상 내포하고 있듯이, 사본들에 나타난 띄어쓰기 없는 대문자들의 연속은 일종의 음표와 같은 기호 역할을 했다는 것이다. 즉, 구연자에게 어떻게 표현해야 할 것인지를 제시하는 역할을 했고, 따라서 그 안에 ‘구연’을 내포하고 있다는 것이다(27쪽). 성서 본문들에는 구연의 잔여 흔적들이 남아있다고 보는데 대표적인 것이 ‘지문(地文)’(stage direction)이다. 성서 본문의 각 문장을 어떻게 표현해야 할지에 대해 동작, 표정, 어조 등을 제시하는 희곡의 지문 역할을 하는 흔적들이 가득하다는 것이다(29-30쪽). 로즈에 따르면 동작이나 표정이나 어조 등은 특히 청중들과의 상호작용 속에서 성서 본문의 의미를 좌우할 수 있는 중요한 기능을 갖게 된다. 따라서 로즈에 의하면 구연이라고 하는 일종의 ‘번역’은 청중 공동체에게 영향을 주고 그들의 사고와 삶에 변화와 변형을 가져다 줄 수 있으며 특정한 종류의 정체성을 갖도록 해 줄 수 있게 된다(30쪽).

끝으로 로즈는 성서 번역을 향한 두 종류의 새로운 접근을 소개하고 있다. 하나는 에른스트 벤트랜드의 연구서이고, 다른 하나는 제임스 맥시의 연구서이다.⁶⁾ 전자는 다양한 종류의 ‘지문’에 대한 분석의 의미를 번역에 적용하는 접근법을 보여주고 있고(34-36쪽), 후자는 구연 자체가 번역이라는 로즈의 입장과 거의 일치하는 접근법을 소개하고 있다(36-38쪽). 번역물의 한 형태로서의 ‘구연’을 이해하게 될 때, 어떠한 두 개의 구연도 결코 완벽히 일치할 수 없다는 점에서 번역의 다양성을 상정하게 될 수밖에 없다. 이런 점에서 맥시의 앞 논문에서 제기되었던 ‘번역의 윤리성’ 문제가 중요하게 대두될 수 있다.⁷⁾ 로즈는 구연을 위한 번역 작업이나 또는 구연자가 경험하게 되는 구연 중에 일어나게 되는 ‘번역 작업’이야말로 성서 본문을

6) Ernst R. Wendland, *Finding and Translating the Oral-Aural Elements in Written Language: The Case of the New Testament Epistles* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2008); James A. Maxey, *From Orality to Orality: A New Paradigm for Contextual Translation of the Bible, Biblical Performance Criticism 2* (Eugene, OR: Cascade Books, 2009).

7) 성서 퍼포먼스 비평과 관련한 ‘구연’ 혹은 ‘번역’의 해석학적 윤리성의 문제에 관하여는 활발한 논의가 진행 중이다(이 책의 6쪽). 내러티브 비평과 관련한 해석학적 윤리성의 문제를 심도 있게 다룬 글이 좋은 참고가 될 수 있다. 이에 관하여는 참조, David M. Rhoads, *Reading Mark: Engaging the Gospel* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2004), 202-219.

이해하는 데에 가장 도움이 되는 수단이 된다는 것을 강조한다.

이 책의 다른 논문 제공자들은 성서 본문의 구연 문화 배경에 대한 이해를 공유하면서, 특정 성서 본문을 중심으로 성서 번역의 주제에 각각 접근하고 있다.

댄 내셀크비스트(Dan Nässelqvist)는 요한복음의 서문(prologue)을 다루면서 기존의 역사비평적 분석을 넘어서는 음성적 요소에 대한 분석을 제시한다. 마거릿 리(Margaret E. Lee)와 버나드 스콧(Bernard B. Scott)의 ‘신약성서에 대한 음성 지도’(sound mapping of the New Testament)라는 ‘방법론’을 취하면서 요한복음 서문을 대상으로 ‘구연을 위한 성서 번역’을 수행하고 있다.⁸⁾ 그는 고대 구연을 상정한 성서 본문 번역에서 음성 분석이 필히 수반되어야 함을 강조함과 동시에 이를 통해 획득된 음성 분석의 결과가 현대 구연을 위한 번역에 어떻게 효과적으로 연결될 수 있겠는가 하는 점의 중요성을 지적한다.

라우런스 드 프리스(Lourens de Vries)는 성서를 비롯하여 오랜 기간에 걸쳐 문화적으로 중요한 전승으로 판명된 다른 본문들이 순전히 배타적으로 구전 배경(oral context)만을 갖고 있다는 인식에 대해 비판적이다. 고대 문서들에 나타나는 구전적 요소들은 그 당시 소통 미디어의 정황을 고려할 때, 구전적 요소들과 문자적 요소들이 복잡하게 상호작용을 한 것으로 보아야 함을 강조한다. 이와 관련하여 그는 몇 가지 성서 번역물을 성격에 따라 분류하여 조사한다. 17세기 네덜란드의 성서 번역과 20세기 뉴기니아의 공동체를 위한 성서 번역, 그리고 부버와 로젠바이크에 의한 독일어 구약 성서 번역을 비교-조사하면서, 구전적 요소들과 문자적 요소들의 복잡한 상호작용의 문제를 지적하고, 성서 번역에 있어서 고대 기록 문화를 철저하게 배제하는 고대 구전 문화에 대한 배타적이고 순진한 접근을 경계한다.

필립 노스(Philip A. Noss)는 ‘표의음’(ideophone)⁹⁾과 ‘구연’ 그리고 성서 번역의 관계성에 중점을 두어 논한다. 그는 20세기 후반에 들어 성서 번역의 방법이 언어학적 이론 중심에서 소통 이론 중심으로 전환되었다고 보고, 전반적인 성서학의 질문도 역사비평에서 독자반응비평으로 옮겨감에 따라 성서 번역이 성서의 사용과 성서에의 참여를 강조하기 시작했다고 본다(99-100쪽). 그바야(Gbaya) 민담들에 나타나는 ‘표의음’을 조사하면서 그

8) Margaret E. Lee and Bernard B. Scott, *Sound Mapping the New Testament* (Salem, OR: Polebridge Press, 2009).

9) 표의음(ideophone)은 공개적 읽기나 구연에서 단어나 어구의 음성적 반복이 공동체 구성원들에게 있어서 특정한 의미를 갖도록 해 주는 소리를 말한다.

것들의 사용 효과를 ‘구연’ 셋팅 속에서 평가하는 것의 적합성과 중요성을 강조한다. 이런 점에서 성서 번역에 있어서 ‘표의음’의 다양한 기능을 번역에 효과적으로 적용하는 일은 로즈가 제시했던 번역의 두 모델 중에서 ‘소통 모델’은 물론이고, 그것을 넘어서 ‘참여 모델’과도 관련이 깊다. ‘구연’이 야말로 이 참여 모델을 대표한다고 볼 수 있기 때문에 노스는 ‘구연’ 속에서 ‘표의음’의 다양한 효과를 평가해 볼 것을 제시하고 있다.

재닛 매튜(Jeanette Matthews)는 하박국 본문 안에 이미 단단하게 박혀있는 ‘구연적 특성’들을 재현시킴으로써 이것들에 대한 집중이 어떻게 본문에 대해 새로운 관점을 제공할 수 있는지를 보여주하고자 한다(119쪽). 선지서인 하박국 본문 자체가 ‘구연’의 특성을 짙게 보유하고 있음을 지적하면서 궁극적으로 ‘구연을 위한 성서 번역’의 한 사례를 제시하고 있다. 그녀는 먼저 사전적 의미에 충실한 문자적 번역으로 시작하고, 다음으로 하박국 본문 안에서 구연과 관련된 주제들을 선택적으로 다룬다. 하박국 본문의 내용이 구연자에게 ‘체화’되는 것의 중요성을 지적하고, 어떠한 구연도 고정되지 않는 ‘과정’에 있는 번역임을 인지한다. 끝으로 하박국에서 많이 등장하는 ‘단 한 번밖에 사용되지 않은 말/어구’(hapax legomenon)에 주목하면서, 번역으로서의 구연이 그때그때 청중이나 상황에 따라 독특한 방식으로 재연될 수 있음을 보여주는 예로써 하박국 안의 ‘하팍스 레고메논’ 사용을 제시한다(133쪽).

에른스트 벤투랜드는 신약성서 유다서에 대한 언어학적 담화분석을 제공하면서 유다서 안의 다양한 ‘반복’과 ‘표어’(catchword)의 기능, 그리고 교차대조 혹은 병행 기법의 사용 등에 주목한다. 유다서가 갖는 히브리적 성격을 고려할 때, 고전적인 그레코-로만 수사학적 비평 방법을 적용하는 것의 한계점을 지적하기도 한다(143-147쪽). 벤투랜드의 담화 분석에 따르면 유다서에는 두 종류의 소통 목적이 드러나는데 하나는 경건치 못한 적대자들에 대한 혹평과 경고이고, 동시에 다른 하나는 성도들로 하여금 거짓 교사들을 거부하고 거룩한 믿음에 진실하게 남아있으라는 권면이다. 특별히 교차대조 기법을 통해 보게 될 때 3절에 나타났던 편지의 ‘핵심 호소’가 20-21절에서 보다 정교한 모습으로 다시 나타나고 있음을 보인다. 벤투랜드는 유다서 본문의 ‘음성 전경’(soundscape)에 대한 분석이 전반적인 편지의 내용이나 수사적 효과 혹은 긴급함과 적절함을 보여주는 데에 기여할 수 있음을 강조한다.

질 칼릭(Jill Karlik)은 기니아-비소의 언어, ‘만자쿠’(Manjaku)에 대한 사례 연구를 통해 번역과 ‘구연’의 관계성을 논한다. 학문적 관심에서 멀리 떨

어져 있던 서아프리카 설교들에 나타나는 해석적 활동을 살펴보면, 성서의 내용을 해석자가 중재하게 되는 사례 연구를 보여준다. 칼릭은 인쇄된 성서 번역이 부족하거나 결여되었을 때, 사람들이 성서의 내용을 접할 수 있는 주요 방식은 ‘구전 해석자’를 통하거나 성서 본문에 대한 ‘구연’이었을 것이라고 본다. 이러한 연관성을 포착하면서 칼릭은 ‘성서 퍼포먼스 비평’에서 ‘구연자’의 중요성은 아무리 강조해도 지나치지 않다는 것을 지적한다.

4. 성서 번역과 관련한 통찰력 있는 제안들과 향후 과제들

이 시점에서 이 책의 제목, *Translating Scripture for Sound and Performance: New Directions in Biblical Studies*를 다시 한 번 상기해 보면 좋을 것 같다. 책 제목이 시사해 주는 것처럼 이 책에 수록된 8편의 논문들은 음성적 요소와 ‘구연’에 관심을 집중하면서 성서 번역의 이슈를 다루고 있다. 또한 부제에서 짐작할 수 있듯이 성서 번역은 성서학의 발전과 함께 서로 영향을 주고 받으며 발전하게 됨을 알 수 있다. 이 책은 ‘성서 퍼포먼스 비평’이라는 성서학 안에서 새로이 등장하고 있는 방법론을 다각도로 소개하면서 실제적인 성서 번역의 사례들과 연결하고 있다.¹⁰⁾ 전체적으로 조망해 볼 때 성서 번역과 관련하여 신선한 제안들과 통찰을 이 책으로부터 얻게 되는데, 이러한 통찰력들과 그에 따른 향후 과제들을 다음과 같이 기술해 보고자 한다.

첫째, 이 책은 성서 번역에 있어서 객관적이고 정확하며 고정된 번역을 추구하는 것에 의문을 제기하고 도전한다. 즉 번역의 다양성에 대하여 열린 자세를 취한다. 이것은 단순히 번역의 문제가 아니라 성서학 방법론에 있어서 역사비평의 독점적 위치로부터 독자/청중반응비평으로 무게중심이 분산되어 옮겨가는 20세기 후반과 21세기의 광범위한 포스트모던적 경향과 관련된다고 볼 수 있다. ‘객관적’이고 ‘옳은’ 오직 하나의 번역을 중시하는 입장은 그것을 제외한 다른 많은 해석적 타당성과 가능성을 배제시킬 수 있다. 그것으로 인해 성서 본문의 포괄적이고도 현실 적합성 높은 다양한 의미의 차원을 본의 아니게 훼손할 수 있다는 점을 주목할 필요가 있다.

둘째로 이 책은 성서 번역이 그 자체로 일종의 성서 해석이라는 관점을

10) ‘성서 퍼포먼스 비평’과 관련한 논문, 전자 미디어 자료, 참고문헌 자료 등 더 많은 유익한 정보를 위해서는 다음의 웹 사이트를 이용하면 좋다. <http://www.biblicalperformancecriticism.org> (2018. 1. 24.).

새삼 일깨워 준다. 즉, 성서 번역은 단순히 한 언어에서 다른 언어로의 기계적이고 자동적인 ‘옮김’이 아니라는 것이다. 이것은 성서 번역 자체가 이미 예술적 가치를 담고 있다는 것을 상기시켜 준다. 다만, 역사비평학에 거의 전적으로 의존하는 성서 번역의 예술성과 독자/청중반응비평 등과 함께 새로이 등장하는 ‘성서 퍼포먼스 비평’을 수용하는 성서 번역의 예술성은 상당히 다른 성격을 가질 수 있음을 이해할 필요가 있다. 한편, 성서 번역이 일종의 성서해석이라는 관점을 진지하게 받아들여지게 될 때, 해석의 윤리성에 대한 고찰과 검토의 필요성이 대두된다. 따라서 ‘성서 퍼포먼스 비평’의 해석적 윤리성의 문제에 대한 활발한 논의가 요구된다.

셋째로 이 책은 ‘성서 퍼포먼스 비평’을 수용하는 입장에서 고대 이스라엘과 초기 교회가 갖는 뚜렷한 구연 문화적 배경을 심도 있게 고려하는 성서 번역을 제시하고 있다. 이것은 맥시가 지적하듯이 크게 두 가지 형태를 띠게 된다. 하나는 고대의 성서 본문 구연에 대한 적합성 높은 성서 번역을 추구하는 것이다. 이 책에 포함된 재닛 매튜의 하박국 성서 번역 논문에서는 일단 ‘문자적’ 정확성을 높이는 성서 번역으로 시작했던 것을 이와 관련된 예로 들 수 있다. 또한 벤투랜드의 유다서 성서 번역 논문에서는 다양한 ‘지문’(stage directions)에 대한 ‘성서 퍼포먼스 비평’적 이해를 통해 고대 구연 문화 이해에 충실하게 성서 번역을 수행한 것을 예로 들 수 있다. 이러한 번역 작업들이 고대의 성서 본문 구연에 대해 충실하려는 번역 노력의 산물이라면, 또 하나의 성서 번역 형태는 현대의 성서 본문 구연을 위한 성서 번역을 추구하는 것이다. 전자로부터 얻은 결실들이 현대적 구연 상황에 충분히 스며들도록 하면서 현대의 사회-문화적 상황이나 세계관에 적합한 표현들을 찾는 노력이 추가로 필요하다. 이것은 로즈가 제시했던 번역의 한 유형인 ‘소통 모델’과 기본적인 연관성을 갖는다고 볼 수 있다. 그리고 유사한 맥락에서 고대 구연에 대한 음성 분석을 현대 구연에 어떻게 효과적으로 연결시킬 것인가의 이슈를 다룬, 이 책 안의 논문 공헌자인 댄 내셀 크비스트의 지적을 떠올리게 된다.

넷째로 이 책은 번역의 ‘다양성’을 적극적으로 포용해야 한다는 입장을 이전과는 전혀 새로운 각도에서 제시하고 있다. 기존의 번역 개념에서는 활자화된 번역문을 산출하는 것이 번역의 ‘목표’였다면, ‘성서 퍼포먼스 비평’과 관련한 새로운 번역 개념에서는 번역 과정을 거쳐 산출된 ‘구연’ 그 자체가 일종의 ‘번역문’의 위치에 설 수 있다고 하는 신선한 제안이다. 이렇게 볼 때, ‘구연’들 가운데 아무리 유사한 두 개의 구연도 완전히 동일한 구연은 상상하기 어렵다는 것을 인식할 수 있다. 다양한 ‘구연’의 타당성, 즉

다양한 ‘번역’의 타당성이 인정되고 오히려 널리 장려될 필요가 있다는 것이다. 이것은 로즈가 제시한 두 가지 번역의 형태 중 ‘참여 모델’에 해당하는 번역 형태라고 볼 수 있다. 고대에서나 현대에서나 구연의 현장에서 청중의 참여가 일어나게 되고 거기에서 경험하게 되는 사건이 구연에 영향을 미치게 된다. 성서 본문에 대한 번역문이 중심 자리를 차지하는 기존의 여타 ‘소통 모델’ 혹은 ‘참여 모델’과 달리 ‘구연을 위한 성서 번역’에서는 ‘구연’ 자체가 그 중심에 위치하게 된다는 것이다. 고대에서나 현대에서 모두, 인쇄된 ‘번역문’은 ‘구연’의 보조 역할을 하게 된다는 것이다. 로즈는 이것을 성서 번역에 있어서 일종의 패러다임의 전환이라고 부르고, ‘성서 퍼포먼스 비평’이 성서학 전반에 가져오고 있는 패러다임의 전환과의 연장선에서 다루고 있다.

다섯째로 구연으로 표현되는 ‘성서 번역’은 성서를 접하고 경험하는 개인과 공동체의 정체성 형성에 영향을 줄 수 있다는 점을 일깨워준다. 고대의 구연이 각 신앙 공동체의 정체성 형성에 기여했을 것이라는 생각은 성서를 구성하고 있는 각 책들의 독특한 성격들을 더욱 부각시켜 주는 효과가 있다. 예를 들어 마가복음을 지속적인 ‘구연’을 통해 들으며 경험했던 마가 공동체는 그들의 독특한 정체성을 형성해 가게 되었을 것이라는 점이다. 로즈와 맥시에 따르면 현대의 구연에 이와 같은 맥락이 전달될 수 있도록 함으로써 고대의 신앙 공동체가 경험했던 정체성 형성을 현대의 신앙 공동체에서도 경험할 수 있도록 번역 작업을 할 수 있다는 것이다. 이렇게 함으로써 번역은 단순한 기계적 번역의 차원에 머물지 않고, 현실 신앙 공동체와 개인의 신앙적/윤리적 정체성 형성에 기여하는 신선한 목적을 갖게 된다.

끝으로 이러한 성서 번역을 향한 새로운 통찰력들을 제공하는 이 책이 가져다주는 향후 과제들을 크게 두 가지로 제시하고자 한다. 우선, 성서학을 비롯한 신학 전반의 흐름과 발전이 성서 번역과 생산적인 대화를 할 수 있는 여건을 확보하는 것이 중요해 보인다. 이를 위해 성서학자들과 전문 번역가들이 함께 논의할 수 있는 기회를 많이 갖는 것이 바람직할 것 같다. 한 걸음 더 나아가 ‘구연’을 위한 성서 번역을 상정할 때에는 성서학자들과 전문 ‘스토리텔러(storyteller)들’의 대화와 논의의 장이 필요할 것 같다. 다른 하나는 성서 번역의 해석적 윤리성에 관한 것이다. ‘구연’ 자체가 일종의 ‘번역문’의 자리에 올 수 있다고 하는 파격적인 제안에는 신뢰할 만한 ‘구연’에 대한 해석적 윤리성의 이슈가 수반되어야 한다. 성서 본문이 갖는 기본적인 의미의 틀을 손상시키지 않으면서도 현대 청중들에게 효과적으로

전달력을 갖는 표현들을 겸비한 좋은 ‘구연’을 새로운 의미의 ‘번역’으로 이해하고 적용할 수 있다면, ‘성서 퍼포먼스 비평’ 시리즈의 한 권인 이 책의 편집자들의 의도가 성과를 내는 것으로 볼 수 있을 것이다.

이상에서 언급한 성서 번역과 관련한 신선한 통찰력과 그에 따른 향후 과제들에 대한 인식 제공을 이 책의 ‘강점’이라고 할 수 있겠다. 추가로 언급할 만한 유익한 점은 다음과 같다. 이 책의 각 논문들에 수록된 참고문헌 목록은 ‘성서 퍼포먼스 비평’, ‘구연 문화’, ‘성서 번역’ 등에 관한 주요 연구 서들을 수록하고 있어서 성서학자들과 전문 번역가들에게 유용하리라 생각된다. 다만, 이러한 참고문헌 목록을 책 후반부에 한꺼번에 주제 항목별로 묶어서 간단한 설명을 덧붙여 제공하였더라면 더욱 좋지 않았을까 생각해 본다. 그리고 이 책은 고대 이스라엘과 초기 기독교회의 배경으로 ‘구연 문화’를 강조하고 있지만, 고대 ‘기록 문화’를 전적으로 배제하고 구전 문화와 기록 문화를 이분화시켜온 학문적 경향들을 경계하고 있다는 점에서도 바람직한 점을 찾을 수 있다. 반면에 아쉬운 점도 있다. 성서 안의 책들의 다양성과 광범위성을 고려할 때 어쩔 수 없어 보이지만, ‘성서 퍼포먼스 비평’과 ‘성서 번역’이라는 공통적 관심사를 제외하면 8편의 논문이 서로 연결되는 부분이 약하기 때문에 산만하고 집중력이 떨어지게 되는 ‘약점’이 있다. 책 앞부분에 수록된 맥시와 로즈의 두 논문을 통해 ‘성서 퍼포먼스 비평’과 ‘성서 번역’에 대한 포괄적 이해를 하면서 다른 논문 저자들이 제공하는 여러 종류의 사례 연구들을 취사선택하며 읽으면 유익하리라 생각된다.

5. 나가는 말

이 책은 성서 번역에 관심 있는 성서학자들과 전문 번역가들에게 새로운 통찰력과 과제를 함께 던져주는 책이다. 한편, 기존의 번역 개념으로부터 파격적인 전환을 제안하고 있기 때문에 성서학자들에게조차 낯설게 느껴질 수도 있을 것 같다. 하지만, 다음 세대를 향한 성서의 지속적인 영향력 증진이라는 대의를 생각하며 비판적으로 수용한다면, 오늘날 많은 국가와 사회에서 성서 번역을 위한 노력과 헌신에 신선한 활력을 불어넣어 줄 잠재력을 이 책에서 발견할 수도 있으리라 기대한다.

<주제어>(Keywords)

성서 번역, 성서 퍼포먼스 비평, 참여 모델, 구연, 정체성 형성.

Bible translation, biblical performance criticism, engagement model, performance, identity formation.

(투고 일자: 2018년 1월 30일, 심사 일자: 2018년 3월 12일, 게재 확정 일자: 2018년 3월 23일)

<참고문헌>(References)

- Carr, David M., *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.
- Fowler, Robert M., “Why Everything We Know About the Bible Is Wrong?: Lessons from the Media History of the Bible”, Holly E. Hearon and Philip Ruge-Jones, eds., *The Bible in Ancient and Modern Media: Story and Performance*, Eugene, OR: Cascade Books, 2009, 3-18.
- Lee, Margaret E. and Scott, Bernard B., *Sound Mapping the New Testament*, Salem, OR: Polebridge Press, 2009.
- Maxey, James A., *From Orality to Orality: A New Paradigm for Contextual Translation of the Bible*, Biblical Performance Criticism 2, Eugene, OR: Cascade Books, 2009.
- Rhoads, David M., *Reading Mark: Engaging the Gospel*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2004.
- Shiner, Whitney T., *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark*, Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003.
- Wendland, Ernst R., *Finding and Translating the Oral-Aural Elements in Written Language: The Case of the New Testament Epistles*, Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2008.

<Abstract>

**Book Review - *Translating Scripture for Sound and Performance:
New Directions in Biblical Studies***

(James A. Maxey and Ernst R. Wendland, eds.,

Biblical Performance Criticism 6, Eugene: Cascade Books, 2012)

Ji-Woon Yoo
(MyongJi University)

This collection of essays is edited by James A. Maxey and Ernst R. Wendland, both of whom are translation specialists with a particular experience of African oral performance culture. This book is also one of the Biblical Performance Criticism series, edited by David M. Rhoads, emeritus professor of the New Testament at Lutheran School of Theology at Chicago. In this book, Vol. 6 of the series, co-editors provide their own articles alongside the other six contributors, many of whom have had a life experience of oral (performance) culture. First two articles written by Maxey and Rhoads play an important role in expanding the readers' understanding of "biblical performance criticism" in relation to "Bible translation." The other six essays seem to function as case-studies that apply biblical performance criticism to a specific Bible text or emphasize a fresh aspect of "Bible translation" based on biblical performance criticism. This book review mainly points out fresh insights of "Bible translation" that this collection of essays provide. First, "Bible translation" does not seek only one "right" and "objective" meaning. Rather it seeks multivalent and legitimate meanings, considering various "responses" from the audience, not just so-called "the intended meaning" by the author. Second, this book intensifies our understanding that translation itself is an interpretation. "Bible translation" does not mean mechanical transliteration from one language to another language. The article contributors in this book recognize that the oral performances of the Bible as "Bible translation" can have artistic value. Third, there are two types of "Bible translation" as oral performance. One is a translation of the ancient performances of the Bible and the other is a translation for the contemporary oral performances of the Bible. Although both translations are important as they are, it seems more significant how they can be related to

each other and how the contemporary performances can make rhetorical impact effectively on the audience. Fourth, the notion that oral performance of the Bible can be called a “Bible translation” belongs to Rhoads’ “engagement model” of Bible translation. Although almost all existing “translations” tend to center on a written translation document whatever the versions are, Rhoads’ “engagement model” of Bible translation regards oral performances as central, not a written document. Fifth, oral performances as “Bible translation” contribute to forming a particular identity of the hearing community. In this way, a fresh goal of Bible translation, i. e. “Christian identity formation” can be established.

<Report>

**A Case Study of Two French Study or “Discovery”
Bibles, *La Bible expliquée (BEX)* and *ZeBible*:
Using a Contemporary Plain Language Translation with
Abundant Explanatory Material in order to Give New Readers
and Young People Access to the Bible Text**

Katie Badie*

1. Introduction

1.1. *La Bible expliquée (BEX)* and *ZeBible*: two recent projects of the French speaking Bible Societies that aim to make the Bible accessible to a wider public

The titles of the two recent study or “discovery” Bibles express their intention. *La Bible expliquée (BEX)* means *The Explained Bible*, and this is what it seeks to do - explain the Bible text to the non-initiated. As for *ZeBible*, “Ze” is the French pronunciation of “the” in English, often used with emphasis to mean “the best”: it is French youth language, and shows that it is *the* Bible for young people.

At the outset of this presentation, it is important to put the development of these two new Bible products into the context of the mission and ministry of

* Senior editor, French Bible Society. katie.badie@sbf.fr.

Read and approved by Elsbeth Scherrer, Head of Global Publishing, UBS, senior editor at the French Bible Society when these Bibles were originally published.

Bible Societies to put readable and understandable Scriptures into the hands of ordinary people. These Bibles are adapted to the particular ministry of the French Bible Society and its partnership with other French speaking Bible Societies.

The aim in the two cases is to make the Bible more widely accessible to modern audiences that do not necessarily have the background knowledge or the contact with competent Bible teachers to be able to understand the nature and the message of the Bible. This is set in the context of increasing secularisation in the French speaking western world, with a growing proportion of the population having very little Christian education and contact with the church as an institution. However, that is not to say that there is no interest in spiritual or faith questions, but the spiritual dimension to life is often cultivated in a more informal and personal way.

In developing these two new discovery Bibles, one for adults and the other for young people, the French Bible Society has worked closely with all its main partners (Catholic, Protestant and Orthodox churches, Christian organisations, other Bible Societies) and involved a significant number of new partners. This high level of cooperation can be seen as one of the reasons for the success of the projects, particularly for *ZeBible* where a pilot committee is still active in what is an ongoing project. The involvement and approval of the Catholic church authorities is also a key factor in giving credibility to these Bibles and reassurance to new readers in a culture where the Catholic church remains the reference.

The French Bible Society is very aware that the translations and the publications it produces are not only for the French market, which is in itself diversified when taking into consideration the Caribbean and other offshore territories, but also for French speaking Canada, Switzerland and Belgium (a formal partnership “Bibli’O” exists between the Bible Societies from these countries – and also Lebanon), and for French speaking Africa. While these two products are aimed principally at the European and Canadian market, there is an increasing interest in Africa for the *BEX*.

Lastly, the cost of producing these two versions has been borne either by UBS grants (for the *BEX*) or by gifts and specific donations to the French Bible Society (for *ZeBible*), not to mention the voluntary work contributed by the

partners. This is not reflected in the selling prices of the Bibles which are kept deliberately moderate.

1.2. The base translation, the Bible in French common language (*BFC*)

The *BEX* and *ZeBible* add study material to an existing translation, one of the five translations that the French Bible Society has developed. This translation is in plain language, common or “current” French (*La Bible en français “courant” - BFC*). It is the first functional equivalence translation that the French Bible Society undertook: the New Testament was first published in 1971, the whole Bible in 1985 and a revision in 1996 means that the current copyright is dated 1997. This version is tried and tested: it has sold well and gained in popularity, particularly in Catholic circles for schools and catechism classes. The Catholic version benefits from having the *Imprimatur* of the French bishops. However, it has been criticised in some Protestant circles for introducing excessive explanation into its translation and unnecessarily avoiding traditional theological language.

The *BEX* has taken into account some specific criticisms and updated the current language French version at some points. *ZeBible* has adopted this improved version and modified one or two other texts, particularly in Romans 11, in the light of comments received.

It would be fair to add that this common language translation is currently undergoing a complete revision, in line with contemporary trends for the earliest major functional equivalence translations. As well as updating the contemporary language, the intention is:

- To avoid paraphrased explanatory translations by following more closely the Hebrew and Greek text
- To restore some major theological terms (such as “resurrection” and “covenant”)
- To take into consideration the oral quality of the translation for liturgical use

This revised version should be published in 2019 (and should in time be used in future versions of the *BEX* and *ZeBible*).

In the meantime, it is interesting to note that the use of the French common language version in these two discovery Bibles seems to have rejuvenated the translation and changed its perception by certain readers. We suggest that associating this translation with study aids aimed at a clearly identified non-specialist public has clarified the original intention and target group of the translation itself. We will come back to this point at the end of our presentation.

1.3. The objectives and target groups of the *BEX* and *ZeBible*

The major aims of these two study Bibles are similar, but not identical. The general idea is to add non-specialist information and advice to help the reader overcome obstacles to understanding the text and to see the relevance of the Bible for everyday living in today's world. The angle of the commentaries is cultural (for the *BEX*) and existential (for *ZeBible*) rather than academic or dogmatic. *ZeBible* seeks to help young readers to find their way around the Bible according to their personal interests by offering different ways of approaching the Bible text. However, in both cases, the short commentaries are respectful of the reader and of the text: they do not seek to impose an interpretation or application, but rather to encourage the reader to think about the text for him or herself.

The target group is modern-day readers from a Christian or non-Christian background who will have particular questions about the Bible which need to be answered in order for him or her to read the Bible more openly, more confidently, more spiritually. These Bibles also take into consideration the contemporary demand for readily available supplementary information, otherwise provided by Internet.

1.3.1. The *BEX*

The *BEX* tries to answer very basic questions such as:

Where does the Bible come from? Who wrote it and when was it written? Why are there two parts in the Bible? How can one deal with violent or shocking texts? How can we read the Bible when there are so many different interpretations – how can we avoid false interpretations? Can only believers read the Bible? To what extent is the Bible the foundation of modern culture?

On the back cover, the *BEX* claims to answer these questions. Its original

explanations are addressed to all readers in order to help them read the Bible for themselves, in a way that respects the text’s original intention, and to draw their own conclusions about its message. They allow the reader who is unfamiliar with the Bible to:

- Put the Bible texts into their historical and religious context
- Focus on the central message of the text
- Reflect on ways in which the Bible text is relevant to modern day issues
- Appreciate the spiritual quality of the Bible text

The *BEX* does not dictate doctrinal or ethical positions, but leaves the reader free to discover the treasures of the Bible for him or herself.

The target readership is made up of:

- Committed church members who want to read the whole Bible
- Unchurched Christians looking for orientation who want to keep in touch with their roots
- Any seeker and enquiring mind who wants to discover the Bible as a spiritual heritage of Humanity

The *BEX* claims to be a reference book you need to have in your personal library, along with dictionaries or encyclopaedias, in order to access the artistic and cultural heritage of the Bible, and to understand the basics of the three monotheistic religions. In this regard, it is interesting to note the links between the *BEX* and the Exhibition produced by the French Bible Society, and launched at the UNESCO headquarters, “The Bible, a cultural heritage for Humanity”.

1.3.2. *ZeBible*

The aim of *ZeBible* is to take into account the difficulty that young people have in understanding and appreciating the relevance of the Bible today. Exposure to the Bible’s stories and background context is extremely limited in their general education and even in some church environments. This makes the Bible seem intriguing, even awe-inspiring, but inaccessible. Feeling able to read it for one’s self, knowing how to read it, knowing what to look out for and how

to handle the cultural distance that separates us from the biblical world, is not obvious for the average French teenager or young adult. People familiar with the Bible may think it is easy to find one's way in the Bible and to arrive at passages that speak profoundly to us, but experience suggests that for today's young people, it is not at all natural.

However, it is not detailed factual information about the Bible that young people are interested in, but the relevance of its message for their lives. How can Bible experts help young people make sense of the Bible without betraying its original intention? They must take into account their education, their way of learning and how they are exposed to new ideas. They also need to realise that certain passages will shock or revolt young people, while historical or cultural details will leave them indifferent.

Bible Society editions of the Bible typically allow the text to determine the meaning, and do not give the reader moral or doctrinal interpretations. The question is then how to make the Bible relevant to the lives of young people without moralising or catechising them!

The target group for *ZeBible* was defined as following:

- Young people from 15 upwards, with average to good reading and general education standards, capable of deciphering a literary text in the course of their studies
- Young people with a notional Christian upbringing, but not necessarily with any regular church-going or confessional identity
- His or her Bible knowledge is virtually zero, with just a few notions acquired at church or at school
- She or he is curious and interested and open to new ideas and aware of the cultural importance of the Bible
- Young people becoming independent, preoccupied by questions of identity, meaning, values, justice, tolerance, authenticity and love

It is clear, however, that the motivation of the partners involved in this project is over and beyond helping young people to enjoy a cultural or educational experience. The desire is to see young people meet with God as they read and discover the Bible. A short introduction to the reader ends with this message: "The Bible, the Word of God for believers, is a place where we can meet God.

This meeting point changes our life and renews our intelligence. It is also a place to meet with and exchange with other readers.”

2. Presentation of the published Bibles

The aims of these two Bibles and their target audiences have determined the presentation of the published editions. This also takes into account the importance of the style of the Bible as a book-object in conveying to potential readers its nature and aims. The editorial choices seek to create the idea that the Bible is a quality product, but that it does not have to have a “religious” style and can therefore be opened and read as any other good book. The margins leave space for the reader to add his or her personal notes. For both the *BEX* and *ZeBible*, there is only one cover design available, with a coloured paper jacket, so as to be easily identifiable and to create a brand design. The paper jacket can be taken off, to reveal a more sober cover, but on which the title is embossed.

Both Bibles are printed in two colours to give a modern look to the Bible and enable the reader to distinguish between the Bible text and the commentaries. Both the *BEX* and *ZeBible* present the Bible text in one wide column and the commentaries in a second narrower column on the outer side. Each short commentary, or notice, has a title and the chapter and verse references to which it relates. There are no extra technical footnotes or cross references.

2.1. The *BEX* adds very little else to these short commentaries, apart from a Preface that explains the reason and philosophy of the *BEX* and an eight page Introduction to the Bible entitled “The Bible, an exceptional book”. This presents the contents and the origin of the Bible and concludes with the question: “How and why should we read the Bible?”.

The short introductions to each Bible book are more or less those of the base translation, the French common language version, with one or two extra paragraphs here and there to stress the present day use and relevance of the book. This is also the case for the glossary, where one or two additions have been made to the entries of the French common language version, but these are very largely reproduced.

The *BEX* exists in a Protestant version and a Catholic version with the deuterocanonical books integrated (sold at the same price). The Catholic version has the *Imprimatur* of the Canadian bishops for the commentaries (and the French common language translation the *Imprimatur* of the French bishops).

2.2 The *ZeBible* column commentaries, or notices, are not at all those of the *BEX* – they were written specifically for young people according to the following criteria:

- To clarify the text’s meaning
- To help readers questioning their own identity and their relationship with other people, with the world, and with God
- To create an interaction with the text, encouraging the young person to read and reread it with specific questions in mind

To these short commentaries, *ZeBible* adds a wealth of extra material. In the Bible text itself there are also boxed features introducing the main characters (Abraham, Joseph, Thomas, Nicodemus...), maps, geographical items and genealogies, all designed to clarify the text. Certain verses are quoted in speech bubbles to bring the reader’s attention back to the text.

The introductions to each Bible book have all been written specifically for young people, with varied red and black typesetting features for presenting “Content”, “Author”, “Themes”, “Plan”, etc. The introductions always begin by answering in three or four lines the question: why read this book?

To this is added at the front a short guide “How to find your way around the Bible” and a long section “Tools for reading the Bible” composed of the following elements:

- Welcome to the world of the Bible
- How to read the Bible
- An overview of the Bible
- The Covenant – a contract between God and Humanity
- Historical, geographical and sociological contexts
- The canon – a list of Bible books
- Inspiration – who wrote the Bible?

- Bible languages – Hebrew, Aramean and Greek
- Transmission of Bible texts – copies and manuscripts
- Translating the Bible
- Literary genres – how to respect the meaning of a text
- Reading programmes – 5 programmes based on Christian festivals, 10 programmes about the basics (People matter, the Holy Spirit at work, Wisdom a-b-c, Social justice, Landmarks for living, Joining God’s project, Responding to God’s call, a Dialogue with God, Alone or together, the God of many faces) and 9 programmes about Journeys in the Bible
- Thematic reading suggestions (with intriguing titles and associated graphics), developed in consultation with a specialist in young people’s psychology – Love, Prayer, Forgiveness, Personal identity, a God who saves, a God who seems absent, Meaning in life, Ecology, Doubt and Faith, Strength and Weakness, being True, the End of the World, Violence, Faithfulness, Wars and Peace, Family, the Spirit of the Law, Death, room for the Stranger, Suffering, Truth and Freedom, Fear, Real power, being Human, Choice and Responsibility, Evil, Me from God’s point of view, Happiness, Generosity, God’s different names, Relationships and Sexuality, the Supernatural, Loneliness, Women in the Bible
- A list of “Not to be missed” texts in the Bible
- A list of “Where to find help in the Bible when I am...” afraid, worried, etc.

At the back of the Bible the reader can find several indexes, a glossary, a chronological table and maps.

ZeBible exists in one inter-confessional version: it follows the Hebrew canon and adds the Catholic deuterocanonical books grouped together at the end of the Old Testament. This arrangement follows the precedent of the well-known and widely used and accepted French Ecumenical translation, *Traduction Oeuménique de la Bible (TOB)*, first published in 1975.

3. Working principles

In line with general Bible Society principles, these two study or discovery Bible projects were conducted on an inter-confessional basis with a large

number of contributors representing many different churches. The content of the short commentaries is unashamedly Christian, but non-confessional.

3.1. Contributors and validation process for the *BEX*

The *BEX* Project was notably international, with over eighty authors from France, Canada and Africa. The Canadian input was particularly significant, with four members of the editorial committee living and working in Canada.

To respect the inter-confessional character of the project, the authors worked in pairs, each coming from a different background. The commentaries were then read by a committee of three — a Catholic, a mainline Protestant and an Evangelical. The editorial committee was also made up of Christians from very different backgrounds. The *BEX* project also made a particular effort to take into consideration the Jewish perspective on the Bible text.

3.2. The *ZeBible* committee

The initial writing of the extra material followed similar principles to the *BEX*, but the teams were not only inter-confessional, but were made up of a biblical scholar and a person involved in youth work, in regular contact with the target reader.

The authors involved in the *ZeBible* project were mainly from France itself. It is a Bible product specifically adapted to the French market and French young people. This more local character might explain the very extensive and ongoing partnership involved in *ZeBible*. It is a notable feature of this project, and probably a reason for its success, that the French Bible Society is only one of a number of active partners. These partners are institutional, but have been represented by very motivated and engaged individuals. These partners include the Orthodox churches of France, Reformed and Lutheran churches, the Adventist churches, the Catholic school chaplaincy service, the Franciscan communities, several Christian Scout and Guide movements, the Salvation Army, Alpha Courses, Scripture Union and several associations working with young people.

The initial funding of the project was even wider, with financial and wider support contributions from several Protestant and Catholic foundations and from

the Scottish, Irish, Australian and British Bible Societies.

When launched, *ZeBible* received the formal support of the Council of Christian churches in France, the major ecumenical body, representing the Catholic and Orthodox bishops, the French Protestant Federation, the Evangelical council of all the main churches present in France. Various well known personalities, music bands and businesses also lent their support to the venture.

However, what is very original to this project is the ambitious ongoing follow up and presence of *ZeBible* on the social media. The aim has been to encourage young people to share with one another their questions and discoveries about the Bible. The basic assumptions are that young people read a lot, but differently, that they look for answers to existential questions by communicating between themselves, and that they are more interested in spirituality than in organised religion. The Internet site (<http://zebible.com>), Facebook page (<https://fr-fr.facebook.com/zebible>) and Twitter account (<https://twitter.com/ZeBible/>) publish very regularly stylish “cards” designed by a Christian marketing firm to illustrate Bible verses. These can be printed, shared or “liked”. A Web-series of short films set in a High school was also developed and Bible study materials based on the questions raised in the films are available on the Internet site for use by youth groups. Currently, short videos illustrating Bible verses are being put on-line. The ideas, the specific projects and the relatively high budget and fund raising are all decided by the *ZeBible* committee partners together.

This partnership encourages “ownership” of *ZeBible* in many different Christian circles, notably for youth leaders and teachers, and the use of social media means that *ZeBible* has become a recognised and sought-after product, sold in High street bookshops, selling well over 100,000 copies since it was launched in 2011.

4. Examples of commentaries from the *BEX* and *ZeBible*

In the following table are reproduced and translated the French common language version (in the central column) of the Bible text and the short commentaries of the *BEX* (left) and *ZeBible* (right). The layout is similar to the printed Bibles. Two extracts are proposed, Joshua 1:1-9 and Matthew 9:32-38.

Table 1. Translation of the French *BFC* text and the notes of the *BEX* and *ZeBible*

The Explained Bible (<i>BEX</i>)	French common language Bible text (<i>BFC</i>)	<i>ZeBible</i>
Joshua 1:1-9		
<p><i>Introduction to Joshua</i> ... <i>In giving to his people a land, God keeps the promises he made to the Israelites' ancestors and which he renewed to Moses. In the history of the relationship between God and Israel, the conquest of Canaan fulfils a similar role to the Exodus from Egypt: God intervenes in the people's destiny and fights at their side, bringing them success and victory...</i></p> <p>Be courageous and keep the Law! (1:6-9) The words of encouragement to be strong, repeated four times (vv. 6, 7, 9, 18), are not first and foremost related to the portrait of Joshua as a military chief but as a</p>	<p>Joshua succeeds to Moses ¹Moses, the Lord's servant was dead. So the Lord said to Joshua, son of Nun, Moses' helper: ²“My servant Moses is dead. Now it is up to you to cross the River Jordan with all the people and enter the land that I am giving the Israelites. ³As I promised Moses, every place that you walk over, I will give it to you as your property. ⁴From South to North, your territory will stretch from the desert to the mountains of Lebanon. From East to West, it will go from the Euphrates, the Great River, to the Mediterranean Sea, including the Hittite country. ⁵All through your life, no-one will be able to defeat you because I will be with you, just as I was with Moses. I will never abandon you, I will never leave you without help. ⁶Be courageous and strong, because it is up to you to give to the people this land that I promised to their ancestors. ⁷You will just need to be courageous and strong and to put into practice all of the Law that Moses passed on to you: never depart from it, and you will succeed</p>	<p>A promise is a promise! (1:3) Settling in the land will fulfil the promise God made to Abraham. Just as he promised, God will give this land. We can always count on God's word. He will always do what he has promised. He remembers his promises and doesn't need to note them in his diary!</p> <p>I will never abandon you, I will never leave you without help. (1:5)</p> <p>The Key to success 1:6-9 God directs the operations, but Joshua mustn't stand by and wait for God to do everything. God gives him advice about how to succeed – trust God and do what he says.</p>

<p>man who will live according to God’s Law, passed on by Moses. Listening and putting in to practice God’s word will bring him strength and victory. The same recommendations are made to a King in Deuteronomy 17:16-20.</p>	<p>in everything you undertake. ⁸Repeat all the time the teachings in the Book of the Law, meditate on them day and night so that you will do everything that is written. Then you will accomplish your projects and they will succeed. ⁹Do not forget that I have told you to be courageous and strong. Do not be afraid, do not be discouraged, because I, the Lord your God, will be with you wherever you go”.</p>	<p>He repeats: “Be courageous and strong”. In the Bible, success is when God’s plans are fulfilled. When God gives someone a mission, he always helps and sustains them by his presence: “I will be with you wherever you go”.</p>
<p>Matthew 9:32-38</p>		
<p>Two reactions: joy or blindness (9:32-38) Jesus’s exceptional personality drew out contrasted reactions. Witnessing Jesus’s kindness towards sick and unhappy people, the crowds recognize the novelty of his ministry and renewal that it brings. But some religious leaders, blinded by their opposition to Jesus’s ministry, proffer insinuations and unfounded accusations. Jesus calls those who believe in him to engage in the work in the large field of the world so that the greatest number of people can hear the</p>	<p>Jesus heals a man unable to speak ³²As they were leaving, people brought to Jesus a man unable to speak because he was possessed by an evil spirit. ³³As soon as Jesus had driven out the evil spirit, the man began to talk. In the crowd, people were amazed and said: “We have never seen anything like this in Israel!” ³⁴But the Pharisees stated clearly: It’s the chief of evil spirits who gives him the power to drive out spirits!”. Jesus has pity on the crowds ³⁵Jesus toured the villages and towns; he taught in their synagogues, preaching the Good News of the Kingdom and healing all sicknesses and handicaps. ³⁶His heart was full of pity for the crowds he saw because these people</p>	<p>Exorcism or healing? (9:32-34) In Jesus’ day, people thought that mental illnesses and other affections like epilepsy were due to possession by a demon. At other periods, people spoke of insanity. The two terms, possession and insanity, express the idea that the person affected has lost the control of his life. By his miracles, Jesus restores people’s physical and mental wholeness and their dignity. It is always a moment of liberation and restoration.</p>

<p>Good News of liberation.</p>	<p>were tired and discouraged, like a flock without a shepherd. ³⁷He said to his disciples: “The harvest is great, but there are few workers to bring it in. ³⁸Pray to the owner of the harvest to send out more workers to do this.</p>	<p>Pray to the owner of the harvest to send out more workers to do this. (9:38)</p>
---------------------------------	--	--

These examples make it clear that the *BEX* and *ZeBible* do not necessarily choose to comment the same verses. This reminds us that there is always a choice involved in selecting the verses that seem to make a point relevant to 21st century life or that will lead the reader to reflect on the spiritual value of the text. Other points of interest are left aside. These choices are made by the editorial teams and it is their inter-confessional character which reduces the subjectivism of the choices made. We can also note that the need to select the parts of the biblical text that receive a commentary is dictated by the space available for the commentaries, next to the text, which, unlike a footnote system, is fixed.

With the above examples, it would be difficult to conclude as to the difference in orientation of the commentaries. The first two from *ZeBible* are pastoral and highlight aspects of our relationship with God. But the third, on healing or exorcism, deals with a possible objection that a young person might bring up when reading Matthew 9:32-34.

We could conclude that the *BEX* contains more cross references and background information, and this is probably true on the whole, but the second commentary on Matthew 9:32-38 gently proposes to the reader that his reaction to Jesus is significant and engaging.

5. The interaction between the Bible translation in French common language and the objectives and presentation of the *BEX* and *ZeBible*

As we have already stated, the translation of the Bible chosen for these two Bible discovery projects was the French common language version, the first

functional equivalence translation undertaken by the French Bible Society. There was an alternative available, a more recent functional equivalence translation in fundamental French, dating from 2000, ‘Parole de Vie’(Word of life), with a more limited vocabulary and the extended use of the present tense. The decision to use the older French common language version for the *ZeBible* was the choice of young people consulted by a questionnaire, which reflects its already wide use in schools and youth groups. The young people consulted appreciated its association of easy to read language and serious literary and textual qualities. The *Imprimatur* from the French Catholic bishops was also an important factor (but the ‘Parole de Vie’ version also has the *Imprimatur*).

The circulation of the French common language version has been multiplied by its use by the *BEX* and *ZeBible*, but what is interesting is that the public often see it as new translation, or react to it in a different way. This is particularly true of church leaders and a more informed Christian public who had been reticent about the French common language version in the past.

We have suggested that the use of the French common language version in the *BEX* and *ZeBible* clarifies the original intention of the translation. To develop this point, we propose the following comments:

- The similarity of language level and style between the Bible text and the short commentaries demonstrates that the Bible translation itself is deliberately in an everyday language designed to communicate the Bible text and its message to the “ordinary” non-initiated French reader.
- The non-specialist reference material, particularly of the *BEX*, emphasises the fact that modern readers lack even the basic background information on the Bible’s historical and cultural context and that some explanation in the Bible translation itself is sometimes necessary in order for the text to be understood.
- The concern of *ZeBible* in particular to help young people to connect with reading the Bible, illustrated by the content and the style specially developed for their age-group, interacts with the anxiety that many church leaders have about the transmission of Bible knowledge to the young, and underlines the importance of a common language translation for this age group.
- The existential, spiritual and faith-inspiring commentaries of *ZeBible* show

that the primary concern of the French common language translation was for mission and outreach, to give ordinary people access to the Bible and the Christian message, and not to challenge or change church traditions or theological positions.

- In some cases, the content of the short commentaries, developed by inter-confessional teams, will inform the reader of possible reasons for the French common language translation decisions.

The success of these two study or discovery Bibles also questions the reluctance in some circles to introduce commentaries in the Bible text itself. In the new digital world where information is so freely available, is it better to provide the non-initiated reader with the background knowledge and tools for a reasonable interpretation of the Bible text or to let her or him navigate on her or his own on the Internet?

<Keywords>

Discovery Bible, Youth Bible, cultural information, existential approach, reception.

(투고 일자: 2018년 1월 17일, 심사 일자: 2018년 3월 12일, 게재 확정 일자: 2018년 3월 23일)

<Abstract>

**A Case Study of Two French Study or “Discovery” Bibles,
La Bible expliquée (BEX) and *ZeBible*:
Using a Contemporary Plain Language Translation with Abundant
Explanatory Material in order to Give New Readers and Young People
Access to the Bible Text**

Katie Badie
(French Bible Society)

This article shows the growing importance of publishing Bibles with notes, commentaries and articles that aim to help the unfamiliar reader to understand, read and appreciate the relevance of the Bible. It also suggests that the material added to a translation and its presentation can change the way that particular translation is received.

The two study Bibles, both published by the French Bible Society, are *La Bible expliquée* (“The Bible explained”), or the *BEX*, first published in 2004 and *ZeBible* for young people, first published in 2011.

Both Bibles add short commentaries or notices on the outside margins. The general idea is to add non-specialist information and advice to help the reader overcome obstacles to understanding the text and to see the relevance of the Bible for everyday living in today’s world. The angle of the commentaries is cultural (for the *BEX*) and existential (for *ZeBible*) rather than academic or dogmatic. *ZeBible* seeks to help young readers to find their way around the Bible according to their personal interests by offering different tools for approaching the Bible text. However, in both cases, the short commentaries are respectful of the reader and of the text: they do not seek to impose an interpretation or application, but rather to encourage the reader to think about the text for him or herself.

The article will also highlight the importance of developing the extra-biblical material in mixed confession working groups and, for the case of *ZeBible*, the concept of ongoing partnerships and the use of social media to accompany the published Bible.