

Table of Contents

• Paper •

- [Kor.] The Translation of the Causative Constructions of *hyh* ----- Yoo-ki Kim / 7
- [Kor.] Relative Clauses in Korean and Biblical Hebrew ----- Dong-Hyuk Kim / 27
- [Kor.] Die Transkriptionen der Eigennamen in der ‘New Korean Revised Version’ in Bezug auf
der *Ketib/Qere*-Tradition: ausgehend von Metathesen und Differenzen
zwischen Jod und Waw ----- Jong-Hoon Kim / 46
- [Kor.] Translation and Interpretation of Proverbs 31:1-9: Focusing on מְשֵׁנָה and דְּרָרָה
----- Jae Woog Bae / 73
- [Kor.] Translation of the Main Summary Statement in Acts 9:31
----- Chang Wook Jung / 94
- [Kor.] “You Are Mad” or “You Are Inspired”? Reconsidering the Translation of μαίνεσθε in
1 Corinthians 14:20-25 ----- Youngju Kwon / 114
- [Kor.] The Appearance, the Development, and the Extinction of the Sea in Revelation (4:6;
15:2; 21:1) and Its Theological Significance in Light of the New Exodus
----- Sun Wook Kim / 135
- [Kor.] John Ross’s Chinese Bible Major Source Discovered by Researching Adverbs
----- Kyon-yon Kim / 164
- [Ger.] Ausdrucksmöglichkeiten der iterativen/generellen Sachverhalte mit einigen Bibelstellen
in der Fügung *w^egatal* im Buch Kohelet ----- Minsu Oh / 182
- [Eng.] Word Order in Biblical Hebrew Poetry: A Reassessment of the Concept of Focus
----- David J. Fuller / 216
- [Eng.] A Computational Approach to Syntactic Diversity in the Hebrew Bible
----- Wido van Peursen / 237

• Translated Paper •

- [Kor.] Digitization of Old Chinese Bibles (pre-1950s)
----- Simon Wong (Sukjoo Kim, trans.) / 254

• Book Review •

- [Kor.] *The Greek New Testament, Produced at Tyndale House* (Dirk Jongkind, Peter J.

Williams, Peter M. Head, and Patrick James, eds., Wheaton: Crossway
Books; Cambridge: Cambridge University Press, 2017)
----- Dong-Soo Chang / 266

• **Report** •

[Eng.] Publication of the Japan Bible Society Interconfessional Version

----- Junichi Iwamoto / 284

히브리어 ‘하야(היא)’ 사동구문의 번역

김유기*

1. 서론

성서 히브리어 ‘하야(היא)’ 동사의 사동형은 한국어 번역본에서 다양한 형태로 옮겨진다. 주로 ‘살다’의 어간에 사동접사 ‘-리-’가 붙은 ‘살리다’를 활용한 형태가 많이 사용되지만 ‘-게 하다’가 붙은 ‘살게 하다’로 옮겨지기도 한다. 이 두 표현은 모두, 누군가가 다른 사람에게 어떤 행동을 하게 하거나 어떤 상태에 이르게 하는 행위를 나타낸다. ‘살리다’와 ‘살게 하다’는 비슷한 의미로 사용되는 경우도 있지만 대부분 그 의미가 뚜렷이 구분된다. ‘하야’ 동사의 사동형을 번역할 때 이 두 표현을 적절히 사용하지 않는다면 번역문을 읽는 독자는 그 의미를 원문과 다르게 받아들이고 해석할 수 있다.

이 글은 성서 히브리어 ‘하야’ 사동구문을 구체적인 문맥에서 한국어로 어떻게 번역하는 것이 적절한지를 다룬다. 먼저 일반적인 사동구문이 어떤 형식과 의미를 갖는지 살펴본 후, 히브리어 ‘하야’의 피엘 형과 히필 형이 어떻게 쓰이는지 알아본다. 또한 한국어 동사 ‘살다’와 이 동사의 사동형인 ‘살리다’와 ‘살게 하다’가 어떤 의미로 사용되는지 살펴본다. 그리고 나서, 주요 한국어 번역본 성경이 ‘하야’의 피엘 형과 히필 형을 어떻게 번역하고 있는지를 개괄적으로 살펴보고 몇몇 구절을 자세히 들여다본다. 이 과정에서 한국어 번역의 적절성을 평가하고 원문에 충실하면서도 오늘날의 한국어

* Johns Hopkins University에서 근동학으로 박사학위를 받음. 현재 서울여자대학교 기독교학과 부교수. ykim@swu.ac.kr. 이 논문은 2019학년도 서울여자대학교 교내특별연구비의 지원을 받았음.

를 반영하는 번역의 방향을 모색해 본다.

2. ‘하야’ 사동구문

이 장에서는 먼저 사동구문의 형태적 특성과 의미적 특성을 간략히 다룬 다음, 이를 바탕으로 히브리어 ‘하야’ 사동구문과 한국어 ‘살다’ 사동구문의 특성을 알아본다.

2.1. 사동구문

『표준국어대사전』은 ‘사동(使動)’을 “주체가 제3의 대상에게 동작이나 행동을 하게 하는 동사의 성질”로 정의한다.¹⁾ 사동구문은 어떤 상황이 원인이 되어 그 결과로 다른 상황이 일어나는 것을 표현할 때 서술어가 사동의 기능을 하는 구문을 가리킨다.²⁾ 원인을 제공하는 사동의 주체를 ‘사동주(使動主)’라 하고 그 영향을 받는 제3의 대상을 ‘피사동주(被使動主)’라 부른다. 캄리(B. Comrie)는 사동구문을 형태에 따라 분석적(analytic causative), 형태론적(morphological causative), 어휘적 사동(lexical causative)의 세 유형으로 나눈다.³⁾

- (1) 가. 선생님이 아이에게 밥을 먹게 한다.
- 나. 선생님이 아이에게 밥을 먹인다.
- 다. 그는 집에서 상추를 기른다.

분석적 사동인 (1가)에는 “먹게 한다”라는 하나의 서술어에 ‘하다’라는 사동주의 원인 행동과 ‘먹다’라는 피사동주의 결과 행동이 나뉘어 나타난다.⁴⁾ (1나)는 형태론적 사동으로 ‘먹다’라는 동사의 어간에 사동접사 ‘-이-’를 붙여 하나의 서술어로 원인 행동과 결과 행동을 모두 표현한다.⁵⁾ (1다)

1) 국립국어원 표준국어대사전, “사동2(使動)”, https://stdict2.korean.go.kr/searchi/List_dic.jsp (2019. 3. 1.).

2) B. Comrie, *Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology*, 2nd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), 166.

3) Ibid., 167.

4) 최동주에 따르면, ‘-게 하다’ 형태의 사동구문은 14세기 말부터 15세기 초 사이에 쓰이기 시작했다. 최동주, “국어 사동구문의 통시적 변화”, 『언어학』 27 (2000), 311.

5) 박정운은 오늘날 한국어에서 사동접사를 사용하는 사동을 형태론적 사동보다는 어휘적 사동에 가깝다고 한다. 그 근거로 사동형의 생산성에 심한 제약이 있고, 사동형에 대응되는 기본형이 존재하지 않거나 사동형이 기본형과 상응하지 않는 의미를 가지는 경우들이 있다는 점을 들고 있다. 박정운, “한국어 사동구문의 의미: 원형의미론적 접근”, 『언어』 28 (2003), 367-368.

는 어휘적 사동이다. 식물을 자라게 하는 행동을 하나의 서술어로 표현한 점은 (1나)의 형태론적 사동과 같다. 그러나 ‘자라다’에서 파생된 단어가 아닌 ‘기르다’라는 새로운 단어를 사용하여 사동의 의미를 표현하고 있다.

이러한 형태의 차이는 의미의 차이와 연결된다. 캄리는 사동의 의미를 나누는 두 가지 기준을 제시한다.⁶⁾ 그 가운데 하나는 직접 사동과 간접 사동의 구분이다. 이것은 원인 상황과 결과 상황이 얼마나 긴밀하게 관련되는가에 관한 것이다. 다른 하나는 피사동주의 제어(制御) 정도이다. 캄리에 따르면 어휘적 사동에 가까울수록 직접 사동에 가까우며 피사동주의 제어 정도는 약해진다. 반면 분석적 사동에 가까울수록 간접 사동에 가깝고 피사동주의 제어 정도가 강하다. 형태론적 사동은 그 중간 정도 위치를 차지한다.⁷⁾

(1가)의 ‘먹게 하다’는 먹는 주체, 즉 피사동주인 “아이”의 능동적인 역할을 어느 정도 가정할 수 있지만 (1나)의 ‘먹이다’는 “아이”의 능동적인 역할이 (1가)에 견주어 볼 때 훨씬 적으며 사동주인 “선생님”의 주도성이 강조된다. 더 나아가 (1다)의 경우에는 피사동주인 “상추”의 능동적 역할이 거의 드러나지 않는다. 어휘적 사동은 세 유형 중 일반적으로 피사동주의 통제력이 가장 약하다.

성서 히브리어의 사동구문도 이 세 유형으로 나뉘 볼 수 있다.⁸⁾

- (2) 가. על-כן לא-נתחייך לנגע אליה (창 20:6) <분석적 사동>
 그래서 내가 너에게 그 여자를 건드리게 놔두지 않았다.
 나. ויקח יעקב אבן וירימה מצבה. (창 31:45) <형태론적 사동>
 야곱이 돌을 가져다가 그것을 기둥으로 세웠다.
 다. ויקם קין אל-הבל אחיו ויהרגהו. (창 4:8) <어휘적 사동>
 가인이 자기 아우 아벨에게 달려들어 그를 살해했다.

(2가)는 ‘나탄(נתן)’ 동사를 사용하여 ‘허락’을 나타내므로 간접 사동에 가깝다. 그러나 히브리어에서는 (2가)와 같은 분석적 사동보다는 (2나)와 같은 형태론적 사동이 훨씬 많이 사용된다. (2나)는 ‘룸(רום)’의 히필 형을 사용하여 사동을 표현한다. 히브리어의 형태론적 사동은 히필 형뿐만 아니라 피엘 형으로도 표현되는데, 히브리어의 피엘과 히필은 한국어의 파생 접사를 사용한 사동형보다 훨씬 다양하게 사용된다.⁹⁾ 이 두 유형은 직접 사동과 간

6) B. Comrie, *Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology*, 171.

7) Ibid., 172-174.

8) 이 글에 인용된 히브리어 예문의 한국어 번역은 저자가 제안하는 번역으로서 특정한 한글 번역본을 따르지는 않는다.

9) 박정운, “한국어 사동구문의 의미: 원형의미론적 접근”, 364에 따르면 형태론적 사동형인 “단형사동은 현대국어에서 상당한 제약을 받는다.”

접 사동을 모두 표현할 수 있다. (2다)는 ‘죽다’를 의미하는 ‘모트(מות)’의 사동을, 형태적으로 관련이 없는 ‘하라그(הרג)’로 표현하고 있다. 이는 어휘적 사동으로 직접 사동에 가깝다. 이제 히브리어 ‘하야’와 한국어 ‘살다’의 사동구문이 어떻게 사용되고 있는지 들여다보기로 하자.

2.2. 히브리어 ‘하야’ 사동구문

히브리어 사전 *BDB*에 따르면 ‘하야’의 칼 형(기본형)은 ‘살다(live)’와 ‘살아나다(be quickened, revive)’의 두 의미를 지닌다.¹⁰⁾ 다른 히브리어 사전 *HALOT*에서는, ‘살아 있다(to be alive, to stay alive)’, ‘무언가를 힘입어 살다(to live by something)’, ‘회복되다(to revive, recover)’, ‘되살아나다(to return to life, revive)’의 네 가지 주요 의미를 제시한다.¹¹⁾ 두 사전 모두 ‘하야’의 칼 형을 뜻풀이하면서 살아 있는 상태 또는 다시 살아나는 사건과 관련시킨다.

‘하야’ 동사의 피엘 형과 히필 형 역시 칼 형의 두 가지 의미를 모두 보존하고 있다. *BDB*에 따르면 ‘하야’의 피엘은 ‘살아 있게 하다(preserve alive, let live)’, ‘생명을 주다(give life)’, ‘살리다(quicken, revive, refresh)’의 주요 의미가 있으며 히필에도 ‘살아 있게 하다(preserve alive, let live)’, ‘살리다(quicken, revive)’의 주요 의미가 있다.¹²⁾ *HALOT* 역시 ‘살아 있게 하다(to let live, preserve alive)’와 ‘되살리다(to bring [back] to life)’를 피엘의 주요 의미로 제시하며 ‘살려 두다(to keep alive)’와 ‘되살리다(to revive)’를 히필의 의미로 제시한다.¹³⁾

이처럼 ‘하야’ 동사는 피엘 형과 히필 형 모두에서, 어떤 대상을 살아 있는 상태로 두는 행동과 살아나도록 상태를 변화시키는 행동을 모두 표현할 수 있다. 그런데 *BDB*와 *HALOT* 모두 살아 있는 상태로 유지하는 행동을 첫 번째 의미로 제시하면서 이 의미와 관련해서 가장 많은 구절을 예로 제시하고 있다.

‘하야’ 동사의 피엘과 히필 사이에 다른 점이 있을까? 만약 있다면 그 차이는 무엇일까? 예니(E. Jenni)는 피엘과 히필 사이에 분명한 의미 차이가 있다고 본다. 그는 ‘아바드(אבד)’ 동사를 예로 들어 그 차이를 설명하면서 피엘 형은 작위형(faktitiv)으로, 히필 형은 사동형(kausativ)으로 나누어 설

10) *BDB*, 310-311.

11) *HALOT*, 309.

12) *BDB*, 311.

13) *HALOT*, 309-310. 피엘의 세 번째 의미로 호 14:7[8]에 나오는 ‘곡식을 기르다(to grow corn)’가 제시되어 있다.

명한다.¹⁴⁾ 예니에 따르면 자동사의 경우 피엘은 동사가 나타내는 형용사적인 상황이 일어나게 한다는 점을 표현하는 반면, 히필은 동사가 나타내는 사건이 일어나게 한다는 점을 표현한다.¹⁵⁾ 예니는 ‘하야’ 동사 역시 피엘과 히필에서 분명한 의미 차이가 있다고 한다. 예니에 따르면, ‘하야’의 피엘 형은 죽음의 상태와 대조되는 삶의 상태에 이른 것을 표현하며 죽음이나 죽음의 위기에서 일시적으로 견져 내는 것에 초점을 두지만, ‘하야’의 히필 형은 지속적으로 이어지는 삶의 과정을 표현하는 데에 관심을 둔다고 한다.¹⁶⁾ 이러한 예니의 구분은, 미묘한 의미 차이를 직관적으로 판단하여 이분법적으로 보려는 경향이 있다.¹⁷⁾ ‘하야’의 히필과 피엘이 가까운 문맥에서 함께 쓰이는 경우를 아래에서 논의하면서 이 문제를 조금 더 살펴보려 한다.

이에 반해 라이더(S. A. Ryder)는 형태와 기능 사이의 직접적 관련성을 부정하며 특정 유형의 기능이 예상치 못한 방식으로 나타나거나 다른 유형과 겹치는 경우도 있다는 사실을 인정한다.¹⁸⁾ 실제로 ‘하야’의 피엘과 히필의 경우에는 둘 사이에 뚜렷한 의미 차이를 발견하기 어렵다. 어떤 형태를 띠는가보다는 어떤 문맥에서 쓰이는가에 따라서 훨씬 의미 차이가 크게 나타난다.

‘하야’ 동사는 성서 히브리어에서 284회 나오는데, 칼 형으로 205회, 피엘 형으로 56회, 히필 형으로 23회 쓰인다.¹⁹⁾ 구약 성서에서 ‘하야’ 동사는 이 세 유형 외에는 나타나지 않는다. 그 가운데 피엘과 히필의 활용형을 조사해 보면 아래의 <표 1>과 같다.

14) E. Jenni, “Faktiv und kausativ von חָיָה ‘zugrunde gehen’”, Benedikt Hartmann et al. eds., *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*, VTSup 16 (Leiden: Brill, 1967), 143-157.

15) E. Jenni, *Das hebräische Pi‘el: Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament* (Zurich: EVZ-Verlag, 1968), 275-276. 예니(E. Jenni)는 피엘 형의 자동사를 ‘faktiv’로, 타동사를 ‘resultativ’로, 히필 형은 ‘kausativ’로 그 기능을 정의한다. 예니의 이러한 구분은 다음과 같은 최근 히브리어 문법서에도 거의 그대로 반영되어 있다. Bruce K. Waltke and Michael O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 400-408; Christo H. J. van der Merwe, Jacobus A. Naudé, and Jan H. Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, 2nd ed. (London: Bloomsbury, 2017), 88-89.

16) E. Jenni, *Das hebräische Pi‘el: Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*, 61-64.

17) 피엘과 히필의 차이에 관한 깊이 있는 연구는 이 글의 범위를 벗어나며 그 결과가 어떠한지 이 글의 논지에 그다지 영향을 미치지 않을 것으로 보인다. 어쨌든 피엘과 히필의 의미 차이에 관한 예니의 주장이 타당한지에 관해서는 좀 더 깊이 있는 논의가 필요하다.

18) S. A. Ryder, II, *The D-Stem in Western Semitic* (The Hague: Mouton, 1974), 97.

19) Ibid., 98에 따르면, *hyy*(= *hyh*) 동사가 아랍어에서도 히브리어의 피엘에 상응하는 D형과 히필에 상응하는 Š형에 모두 나타나는데, 히브리어와 달리 Š형에 더 흔히 나타난다고 한다.

<표 1> ‘하야’ 동사 피엘과 히필의 활용

	완료	미완료	와우- 완료	와우- 미완료	부정사 연계	부정사 절대	분사	명령	계
피엘	6	28	1	3	6	0	2	10	56
히필	9	0	1	0	10	1	0	2	23

‘하야’ 동사의 피엘과 히필은 상당히 다른 분포를 보인다. 피엘은 미완료에서 28회 나타난다. 이는 ‘하야’가 피엘로 쓰인 전체 56회 중에서 50%를 차지한다. 이에 반해 히필은 단 한 번도 미완료로 활용되지 않는다. 그뿐 아니라 피엘은 와우-미완료로 3회 나타나지만 히필은 와우-미완료로 쓰이지 않는다. 완료형으로는 피엘이 6회(피엘 중 10.7%), 히필이 9회(히필 중 39.1%) 나타난다. 비록 자료가 제한적이기는 하지만 구약성서만을 볼 때에 ‘하야’ 정동사의 피엘은 (와우-)미완료형을 선호하며 히필은 (와우-)완료형으로만 쓰인다는 사실을 확인할 수 있다. 한편, 부정사 연계형은 히필에서 전체 23회 가운데 10회(43.5%)를 차지하며 피엘에서는 56회 중 6회(10.7%)에 걸쳐 나온다. 명령형의 경우 피엘이 10회(피엘 중 17.9%) 사용됨으로써 2회(히필 중 8.7%) 사용된 히필보다 두드러진 것처럼 보이지만 피엘의 10회 중 9회는 시편 119편에 나오므로 그다지 큰 의미를 부여하기 어렵다.²⁰⁾

‘하야’의 피엘과 히필이 서로 가까운 문맥에서 나오는 경우로 창세기 19장, 민수기 31장, 여호수아 9장, 에스겔 13장을 살펴본다.²¹⁾ 창세기 19장에서 롯은 하나님이 자신의 목숨을 건져 주신 사건에 관해 말하면서(19절) 히필을 사용한다. 반면 롯의 큰딸은 동생에게 아버지의 자손을 보존하는 일에 관해 말하면서(32, 34절) 피엘을 사용한다. 민수기 31장에서 모세가 군대의 우두머리들에게 미디안 여자들을 살려 둔 것을 비난하며 질문할 때(15절) 피엘을 사용한다. 반면 모세가 이 미디안 여자들 중 일부를 살려 두라고 명령할 때(18절)에는 히필을 사용한다. 여호수아 9장에서 여호수아가 기브온 사람들에게 속아 그들을 살려 두라고 명령할 때(15절) 피엘을 사용한다. 반면 이스라엘 지도자들이 기브온 사람들에게 속았다는 사실을 알았지만 자기들의 약속을 지키기 위해 그들을 살려 두라고 명령할 때(20절) 히필을 사용한다. 에스겔 13장에서 거짓으로 예언하는 여자들이 자기들의 목숨을 지키면서(18절) 살지 못할 사람을 살게 한다는(19절) 말씀에 피엘이 반복되

20) 시 119:25, 37, 40, 88, 107, 149, 154, 156, 159.

21) 이 밖에도 예니는 창 7:3(피엘)과 6:19-20(히필), 왕하 7:4(피엘)와 5:7(히필) 및 8:1, 5(히필)를 비교한다. E. Jenni, *Das hebräische Pi'el: Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*, 62-63.

어 사용되지만 그들이 악한 사람을 돌이켜 살게 하지 않는다는(22절) 말씀에는 히필이 사용된다.²²⁾

예니는 위의 네 경우 모두 피엘은 단번에 죽음이나 위기에서 건져 내 주는 일회성을 표현하는 반면 히필은 그 이후 지속적인 삶의 과정을 표현한다고 한다.²³⁾ 예를 들어, 여호수아 9장에서 15절은 약속을 맺는 순간에 죽어야 할 사람들에게 예외를 적용하여 살려 주는 데에 관심이 있지만 20절은 기브온 사람들이 계속해서 종으로 살아가는 데에 관심이 있다는 것이다.²⁴⁾ 그러나 이러한 분석에는 직관적이고 임의적인 면이 있다. 15절의 경우, 여호수아가 예외를 적용하여 죽일 사람을 살려 준 것이 아니라 기브온 사람들에게 속아서 멀리 사는 사람들인 줄 알고 그들이 계속 살아갈 수 있도록 해 주었으므로 지속적인 삶이 강조된다고 볼 수도 있다. 20절에서는 이스라엘 무리가 불평하는 가운데(18절) 지도자들이 기브온 사람들을 살려 주기로 결정을 내리고 있으므로 일회성이 강조되었다고 볼 수도 있다. 마찬가지로, 다른 세 곳에서도 피엘과 히필의 차이를 구분하는 것이 쉽지 않다. 창세기 19장에서는 두 유형 사이에 어느 정도 분명한 의미 차이가 있지만 이러한 차이는 문맥에 따라 생겨난 것일 뿐 형태에 따른 차이는 아니다.

피엘 형과 히필 형은 모두 직접 사동에 가까운 의미로 사용되기도 하고 간접 사동에 가까운 의미로 사용되기도 한다. 물론 간접 사동의 의미로 쓰이는 경우가 더 많기는 하지만 ‘하야’의 형태론적 사동은 직접 사동과 간접 사동을 모두 포함한다. 또한 ‘하야’의 피엘 형과 히필 형 사이의 차이는 쉽게 드러나지 않는다. 비록 두 유형 사이에 미묘한 의미 차이가 있다고 하더라도 두 유형 모두 일종의 사동형을 표현한다는 점은 분명하다. 따라서 이 글에서는 칼을 기본형으로 보고 피엘과 히필을 한데 묶어서 사동형으로 다루고 있다.

2.3. 한국어 ‘살다’ 사동구문

한국어의 사동구문은 형태적으로 단형사동(短形使動)과 장형사동(長形使動)으로 나눌 수 있다. 단형사동은 아래의 (3가)처럼 주로 동사나 형용사

22) 겔 13:18에 나오는 ‘하야’의 피엘을 『개역개정』이 ‘살리다’로 번역하고 있지만, 문맥으로 볼 때 이 동사는 예언하는 여자들이 예언의 대가로 보리와 빵(19절)을 받아먹으며 목숨을 이어가는 것을 뜻한다. Leslie C. Allen, *Ezekiel 1-19*, WBC 28 (Dallas: Word, 1998), 204. 이런 맥락에서 18절의 ‘하야’ 피엘은 19절의 ‘하야’ 피엘이나 22절의 ‘하야’ 히필과 의미상 구분되지만, 형태상의 구분은 없다.

23) E. Jenni, *Das hebräische Pi‘el: Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*, 62-63.

24) *Ibid.*, 63.

의 어간에 사동을 나타내는 접사가 붙어 있고 장형사동은 (3나)처럼 사동접사 없이 동사나 형용사 뒤에 보조용언이 뒤따른다.²⁵⁾ 장형사동은 주로 간접 사동과 관련되며 단형사동은 대부분 직접 사동을 표현한다.²⁶⁾

단형사동에서는 사동주의 주도성이 강한 반면 피사동주의 제어 정도는 약하며 장형사동에서는 사동주의 주도성이 비교적 약하며 피사동주에게 어느 정도 제어 능력이 있다.

(3) 가. 어머니가 아이에게 옷을 입힌다.

나. 어머니가 아이에게 옷을 입게 한다.

단형사동인 (3가)에서는 사동주 “어머니”의 주도성이 강하게 드러나며 피사동주(“아이”)의 의지는 비교적 적게 드러난다. 이에 반해 (3나)와 같은 장형사동에서는 흔히 피사동주의 제어 능력이 어느 정도 전제된다.

한국어 ‘살다’에는 ‘생명을 지니고 있다’는 주요 의미가 있고 이를 중심으로 확장된 여러 의미가 있지만 히브리어와 달리 ‘살아나다’의 의미로는 잘 사용되지 않는다.²⁷⁾ ‘살다’에 사동의 뜻을 더하는 접미사 ‘-리-’가 붙은 ‘살리다’는 실제로나 개념적으로 죽어 있거나 죽어 가거나 죽을 위기에 놓여 있는 생명체에 생명을 불어넣는다는 의미로 사용된다. 또한 이 의미가 전이되어, ‘경제를 살리다’나 ‘나라를 살리다’처럼 은유적으로 쓰이기도 한다. 장형사동인 ‘살게 하다’는 ‘살리다’와 달리 은유적인 의미로 쓰이는 경우가 드물다. 아래 (4)에서 볼 수 있듯이 ‘살게 하다’는 주로 생명을 유지하며 계속해서 살아가게 한다는 의미로 사용된다.

(4) 가. 하나님이 그를 백 살까지 살게 하셨다.

나. 하나님이 그를 백 살까지 살리셨다.

오늘날 한국어에서 (4가)는 자연스럽지만 (4나)는 어색하다. 물론 후기 중세 한국어라면 (4나)가 자연스러운 문장이었을 것이다. 후기 중세 한국어에서 ‘살이다’는 오늘날 한국어와 달리 ‘살게 하다’, 또는 ‘거주하게 하다’의 의미로 사용되었기 때문이다(『월인석보』 2:77).²⁸⁾ 이와 달리 오늘날 한국어에서 ‘살게 하다’는 지속적인 행동을 나타내는 데에 쓰일 수 있지만

25) 장형사동은 분석적 사동을 가리키며, 단형사동에는 형태론적 사동과 어휘적 사동이 포함되지만 여기에서는 형태론적 사동을 중심으로 논의한다.

26) 김성주, “한국어 사동문의 유형론적 위치”, 『동국어문론집』 8 (1999), 147-148.

27) 국립국어원 표준국어대사전, “살다1” https://stdict2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp (2019. 3. 1.) 참고.

28) 최동주, “국어 사동구문의 통시적 변화”, 311-312; 박정운, “한국어 사동구문의 의미”, 365.

‘살리다’는 그렇지 못하며 주로 일회적으로 살리는 사건을 표현한다.²⁹⁾

오늘날 한국어에서 ‘살리다’는 겉모습으로 볼 때에는 ‘살다’의 사동형으로 보이지만 의미로 볼 때 ‘살아나다’의 사동형에 가깝다.³⁰⁾ 기본형 ‘살다’는 흔히 주어가 목숨을 이어가는 상황을 표현하며, 살아나는 사건을 표현하는 경우는 드물다. 그런데 그 사동형인 ‘살리다’는 ‘목숨을 이어가게 하다’라는 의미의 ‘살게 하다’보다는 ‘살아나게 하다’와 관련된다.

- (5) 가. 의사가 죽어 가던 환자를 살렸다.
나. 의사가 죽어 가던 환자를 살게 했다.

일반적인 문맥에서는 위의 두 문장 가운데 (5나)보다 (5가)가 자연스럽다. ‘살게 하다’는 주로 지속적인 행동을 나타내기 때문에 의사가 환자를 살린 일회적 사건을 분명히 표현하려면 ‘살리다’가 좀 더 자연스러운 것이다. 더군다나 피사동주인 환자의 의지보다는 사동주인 의사의 주도성이 강조되는 문맥에서는 더욱 그렇다.

‘살리다’가 보조동사와 결합하여 뜻을 좀 더 분명하게 하거나 조정하는 경우도 있다. 보조동사 ‘주다’, ‘두다’, ‘내다’와 결합한 ‘살려 주다’, ‘살려 내다’, ‘살려 두다’가 대표적이다. ‘살려 주다’는 목숨을 구하는 행동을 하는 주체의 행동이 그 행동의 영향을 받아 살아난 사람에게 도움이 될 때 쓰인다. ‘살려 내다’는 목숨을 구하는 행동을 하는 주체의 행동이 힘겨운 과정을 거쳐 마침내 이루어짐을 나타낸다. ‘살려 두다’는 살리는 행동을 하는 주체가 그 행동을 한 후 피사동주가 계속 살아 있도록 함을 나타낼 수도 있지만 그보다는 ‘죽지 않게 하다’의 의미로 쓰이는 경우가 많다. 이 세 결합 형태 중 ‘살려 주다’와 ‘살려 내다’는 죽음에서 건져 내는 일회적인 사건에 초점이 있는 반면, ‘살려 두다’는 계속해서 살아가게 하는 좀 더 지속적인 사건에 초점이 있다는 점에서 ‘살게 하다’와 비슷한 면이 있다.

히브리어의 피엘이나 히필 사동구문과 달리 한국어 사동구문은 형태적으로 직접 사동과 간접 사동을 구분하고 있다. 더 나아가 한국어는 보조동사를 사용하여 사동의 의미에 약간의 변화를 더할 수 있다. 따라서 번역자는 ‘하야’의 피엘 형이나 히필 형을 한국어 ‘살다’에서 나온 표현으로 옮길 때 이 동사의 여러 사동 형태 중 문맥에서 가장 적절한 형태를 고를 필요가 있다.

29) ‘떡여 살리다’처럼 ‘살리다’가 ‘떡이다’에 이어서 나올 경우 일회적인 사건이 아니라 지속적인 행동을 나타낸다. 이러한 연결 형태에 사용된 ‘살리다’에는 계속 살게 한다는 의미가 남아 있다.

30) 실제로 『개역개정』은 시 119:25, 37, 40, 88, 107; 138:7에서 ‘하야’의 피엘을 ‘살아나게 하다’로 옮기고 있다.

3. 한국어 번역

이 장에서는 한국어로 된 주요 공역 성서에서 ‘하야’의 피엘과 히필을 ‘살리다’와 ‘살게 하다’를 사용해 어떻게 번역하고 있는지 비교해 보려 한다. 비교적 최근에 개정된 한글 번역본인 『개역개정』, 『공동개정』, 『새번역』을 중심으로 ‘하야’ 사동구문이 어떻게 옮겨져 있는지를 살펴본다. 3.1에서는 ‘하야’ 사동구문이 전반적으로 어떻게 옮겨져 있는지 살핀다. 3.2에서는 세 번역이 같은 표현을 사용해 옮긴 경우 번역이 적절히 이루어졌는지를 살핀다. 3.3에서는 세 번역이 같게 옮기지 않는 몇몇 구절들의 번역을 비교하는데, 여기서는 사동주가 사람인 경우(3.3.1)와 하나님인 경우(3.3.2)로 나누어 살펴본다.

3.1. 한국어 번역본의 ‘하야’ 사동구문 번역

구약성서에서 ‘하야’ 사동구문은 피엘 56회, 히필 23회로 전체 79회 나타난다. 『개역개정』은 이 79개의 동사 중 48개를 ‘살리다’로 번역한다. 그 가운데 3개에는 ‘주다’, 8개에는 ‘두다’라는 보조동사가 뒤따르며 37개는 보조동사 없이 옮긴다. 아울러 ‘살리다’와 비슷한 의미를 지닌 한자어 ‘소생시키다’(사 57:15; 2회), ‘소생하게 하다’(시 80:18[19])도 사용된다. 『공동개정』은 45개를 ‘살리다’로 번역했는데 그 가운데 26개에는 ‘주다’, 10개에는 ‘두다’, 1개에는 ‘내다’라는 보조동사가 뒤따르며 8개는 보조동사 없이 옮긴다. 『새번역』은 41개 동사를 ‘살리다’로 번역했는데, 그중 23개에는 ‘주다’, 11개에는 ‘두다’라는 보조동사가 뒤따르며 7개는 보조동사 없이 옮긴다. 이것을 표로 나타내면 아래의 <표 2>와 같다.

<표 2> ‘하야’ 동사 사동형을 ‘살리다’로 번역한 경우 (전체 79개 중)

보조동사	없음	‘주다’	‘두다’	‘내다’	계
『개역개정』	37	3	8		49
『공동개정』	8	26	10	1	45
『새번역』	7	23	11		41

번역본마다 조금씩 차이는 있지만 세 번역 모두 ‘하야’ 사동구문 중 반 이상을 한국어 ‘살다’의 단형사동인 ‘살리다’로 옮기고 있다. 한편 보조동사의 사용에서 번역본들은 차이를 보인다. 『개역개정』은 대부분의 경우 보조동사를 사용하지 않고 옮긴 반면 『공동개정』이나 『새번역』은 보조동사 ‘주다’가 뒤따라오는 경우가 가장 많다. 『개역개정』에 비해 다른 두 번역이 실

제 언어생활에서 많이 쓰이는 ‘살려 주다’를 ‘살리다’보다 훨씬 많이 쓰고 있음을 알 수 있다. 어떤 면에서 ‘살리다’와 ‘살려 주다’는 위기의 상황에서 건져 내어 삶을 얻게 한다는 점에서 공통점이 있다. 이와 달리 ‘살려 두다’는 살아 있는 생명체를 죽이지 않고 그대로 둔다는 면에서 앞의 두 표현보다는 살리는 행동이 두드러지지 않는다. ‘살려 두다’로 옮기는 경우는 세 번 역 모두 10회 내외에 지나지 않는다.

‘살다’의 장형사동인 ‘살게 하다’는 『개역개정』과 『새번역』에서 각각 3회, 『공동개정』에서 1회 사용된다.³¹⁾ 한국어 성경 번역에서 장형사동보다 단형사동이 훨씬 많이 쓰이는 것이다. 또한 단형사동 중에서도 ‘살리다’와 ‘살려 주다’가 많이 쓰인다. 이는 번역본들이 원문의 ‘하야’ 사동형 가운데 대부분을 죽을 위기나 상황에서 건져 내거나 죽음에서 되살려 주는 것으로 이해했기 때문일 수 있다. 그렇지 않으면, ‘살다’의 단형사동인 ‘살리다’가 ‘살게 하다’의 의미를 지녔던 과거의 언어 현상을 반영하고 있기 때문일 수도 있다.³²⁾

3.2. 번역본들이 일치하는 경우

세 번역본이 같은 표현으로 ‘하야’ 사동구문을 옮긴 경우를 중심으로 번역이 어떻게 이루어졌는지 살펴본다. 이런 경우는 모두 9회 나타나는데, 그 가운데 4회는 ‘살려 두다’(출 1:22; 22:18[17]; 민 31:18; 욥 36:6)로, 2회는 ‘살리다’(왕상 18:5; 왕하 5:7)로, 나머지는 ‘살려 주다’(수 2:13), ‘살게 하다’(신 6:24), ‘기르다’(사 7:21)로 옮긴다.

세 번역본이 ‘살려 두다’로 번역한 네 구절은 죽이는 행동과 관련된다. 두 구절(출 1:22; 민 31:18)은 사람들 가운데 일부를 죽이라는 명령과 대조되어 나오며 다른 두 구절(출 22:18[17]; 욥 36:6)은 ‘하야’ 동사가 부정문에서 미완료형으로 쓰여 죽이라는 명령이나 죽인다는 진술을 표현한다.³³⁾ 이런 문맥에서 ‘하야’ 사동구문은 죽어가는 사람을 살린다는 것이 아니라 살아 있는 사람을 살게 내버려 두는 것을 뜻하므로 ‘살려 두다’로 옮긴 세 번역본의 번역은 적절하다.

31) 『개역개정』: 신 6:24; 시 41:2[3]; 119:93; 『새번역』: 신 6:24; 32:39; 시 41:2[3]; 『공동개정』: 신 6:24. 아울러 『새번역』의 수 14:10과 『공동개정』의 창 45:7은 ‘살아 남게 하다’로, 『공동개정』의 수 14:10은 ‘살아 있게 하다’로 옮기고 있다.

32) 박정운, “한국어 사동구문의 의미”, 365-367.

33) 출 1:22의 경우 『개역한글』에서 ‘살리다’였던 것을 『개역개정』에서 본래의 뜻에 맞게 ‘살려 두다’로 바꾸어 옮긴 것이다.

다음으로, 세 번역본이 모두 ‘살리다’로 번역한 두 구절을 들여다본다. 열왕기상 18:5는 가뭄에 물이 없어 죽을 형편에 놓인 가축이 피사동주로 등장한다. 아합은 오바다에게 가축들이 죽지 않고 살도록 하기 위해 물과 목초지를 찾으러 가자고 제안한다. 여기서 ‘살리다’라는 표현은 죽었거나 죽어 가는 가축이 살아나게 한다는 의미가 강하다. 물론 가축이 죽을 위기에 놓인 것은 사실이지만 아합의 관심은 가축이 살아나게 하는 것보다는 자신의 재산인 가축을 그대로 유지하는 것이다. 바로 이어 나오는 표현, ‘가축이 끊어지지 않게 하자’(ולוא נכרית מהבהמה)는 이런 의미를 잘 드러내 준다. 주요 영역본들 역시 ‘하야’의 피엘을 “keep ... alive”로 옮기고 있다(NAS, NIV, NKJ, NRS, TNK). 물론 영어와 한국어가 일대일로 대응하는 것은 아니지만 본문의 의미를 적절하게 옮기기 위해서는 ‘살게 하다’ 등의 표현을 고려해 볼 만하다.

열왕기하 5:7에서 이스라엘 임금인 “내가 하나님이나? 사람을 죽이거나 살려 두거나 할 수 있다는 말이나?”(האלהים אני להמית ולהחיות) 하고 질문한다. 여기서 ‘하야’의 히필을 세 번역본은 모두 ‘살리다’로 번역한다. 그러나 이 경우 역시 죽은 사람을 살린다기보다는 살아 있는 사람을 죽이지 않고 살아 있게 한다는 의미로 보는 것이 적절하다.

세 번역본이 ‘하야’ 사동구문을 ‘살려 주다’로 옮기는 여호수아 2:13에서 라합은 정탐꾼들에게 자기 가족을 죽이지 말아 달라고 부탁한다. 라합은 이스라엘 사람들이 쳐들어와서 여리고 사람들을 죽일 것으로 예상했을 것이다. 따라서 사동주의 의지가 분명히 드러나며 일회적으로 목숨을 구해 준다는 의미를 지닌 ‘살려 주다’라는 번역은 적절하다.

세 번역본이 ‘하야’ 사동구문을 ‘살게 하다’로 옮기는 신명기 6:24에는 하나님을 두려워하며 명령을 지키는 사람들에게 주는 약속이 나온다. 하나님이 날마다 잘해 주시고 오늘날처럼 살게 해 주시겠다는 것이다. 여기에서 볼 수 있듯이 하나님은 살게 해 주시는 분으로 나타나며 세 번역은 이를 ‘살게 하다’로 적절히 옮기고 있다.

세 번역본이 ‘하야’ 사동구문을 ‘기르다’로 옮기는 이사야 7:21에서는 유다가 외국 군대의 침공을 받는 어느 날 한 사람이 송아지 한 마리와 양 두 마리를 기르게 될 것이라는 이사야의 예언이 나온다.³⁴⁾ 한글 번역본들은 ‘살다’의 사동형을 사용하지 않고 문맥에 어울리도록 ‘기르다’를 사용하여 옮기고 있다. 여기에서는 힘겨운 상황에서 아주 적은 가축만을 기르는 상

34) 삼하 12:3에도 양을 피사동주로 하는 ‘하야’ 사동구문이 나온다. 여기서 ‘하야’의 피엘을 『개역개정』과 『공동개정』은 ‘기르다’로, 『새번역』은 ‘키우다’로 옮긴다. 영역본도 이 동사를 “brought ... up”(ESV, NRS), “nourished”(NAS, NKJ), “raised”(NIV), “tended”(TNK) 등으로 다양하게 옮긴다.

황을 묘사하고 있다. ‘살리다’를 사용해서 옮긴다면, ‘살려 두다’와 같은 표현으로 옮길 수도 있을 것이다.³⁵⁾

3.3. 번역본들이 일치하지 않는 경우

‘하야’ 사동구문을 어떤 번역본에서는 ‘살리다’나 ‘살려 주다’ 등 일회적인 사건에 초점을 두어 옮기고 있지만 다른 번역본에서는 좀 더 지속적인 상태를 의미하는 ‘살려 두다’나 ‘살게 하다’ 등으로 옮기는 경우가 흔히 있다. 사동주가 사람인 경우와 하나님인 경우로 나누어 몇몇 예를 살펴본다.

3.3.1. 사동주가 사람인 경우

사동주가 사람인 ‘하야’ 사동구문을 한글 번역본이 다르게 옮긴 여러 경우 가운데 두 곳을 살펴본다.

(6) 창세기 12:12

그들이 나는 죽이고 그대는
살려 둘 거요.

והרגו אתי ואתך יחיו

(6)에서 아브라함이 사라에게, 이집트 사람들이 자기는 죽이고 사라를 죽이지 않을 것이라고 한다. 여기서 사라를 가리키는 2인칭 대명사를 피사동주로 갖는 ‘하야’의 피엘을 『개역개정』과 『새번역』은 ‘살리다’로, 『공동개정』은 ‘살려 두다’로 옮긴다. 이 문맥에서 죽이는 것과 대비되는 행위는 살리는 것이 아니라 죽이지 않는 것이다. 따라서 여기에는 『공동개정』의 ‘살려 두다’가 더 적절한 번역이다.

(7) 열왕기하 7:4

그들이 우리를 살 수 있게 해주
면 우리는 사는 거야. 그렇지만 그들
이 우리를 죽이면 우리는 죽는 거야.

אם יחיונו נחיה ואם ימיתנו
ומתנו

(7)에서는 피부병 환자 네 명이 서로 이야기를 나누고 있다. 시리아 군대에 포위 공격을 당하고 있어서 성 안에 있더라도 굶어 죽을 테니 시리아 군대가 있는 곳으로 가서 항복하자는 말이 나온다. 그러면서 시리아 군대가 죽이지 않으면 자기들은 살 것이고 죽이면 죽을 것이라고 한다. ‘하야’ 사동

35) 영역본은 사 7:21에 나오는 ‘하야’ 동사를 주로 “keep alive”로 옮긴다(ESV, NAS, NIV, NKJ, NRS).

구문을 『공동개정』과 『새번역』은 ‘살려 주다’로 옮기지만 『개역개정』은 ‘살려 두다’로 옮기고 있다.

이 피부병 환자들은 사마리아 성의 다른 주민들과 마찬가지로 포위공격으로 죽음의 위기에 놓여 있다. 따라서 ‘살려 주다’라는 표현도 가능할 것 같다. 그러나 뒤이어 나오는 ‘그들이 우리를 죽이면’(ואם ימיתנו)이라는 표현에서 알 수 있듯이 이 환자들이 생각하는 시리아 군사들의 선택은 그들을 죽이거나 그대로 살아 있게 하는 것이다. 살리거나 살려 주는 것과는 조금 거리가 있다. 또한 먹을 것이 없는 상황에서 시리아 군사들의 도움이 없으면 삶을 이어갈 수 없는 형편이므로 그들이 시리아 군사들에게 기대하는 행동은 단순히 목숨을 구해 주는 것이 아니라 먹을 것을 주는 것이다. 따라서 이 경우에는 ‘살려 주다’보다는 ‘살려 두다’가 더 나은 표현이다. 더 나아가 ‘살게 하다’나, (8)에서처럼 ‘살 수 있게 해 주다’ 등으로 옮길 수도 있다. 한글 번역본 가운데 『개역개정』만 『개역한글』의 전통을 이어받아 ‘살려 두다’로 옮겼으며 다른 두 번역은 ‘살려 주다’를 선택했다는 점이 눈에 띈다.

‘하야’ 사동구문의 사동주가 사람인 경우에는 죽을 위기에 놓인 사람이나 죽은 사람의 목숨을 구해 주는 경우가 아니라면 ‘살리다’나 ‘살려 주다’보다는 ‘살게 하다’나 ‘살려 두다’ 등으로 옮기는 것이 자연스럽다.

3.3.2. 사동주가 하나님인 경우

‘하야’ 사동구문 가운데 사동주가 ‘야훼’ 또는 ‘하나님’인 경우가 있다.³⁶⁾ 이 가운데 몇몇 예를 들여다보기로 한다.

(8) 시편 33:19

그들의 목숨을 죽음에서 건져
내시며 굶주림이 있을 때에 그들
을 살게 하신다.

להציל ממות נפשם
ולחיותם ברעב:

(8)에 나오는 ‘하야’의 피엘을 『개역개정』은 ‘살리다’,³⁷⁾ 『공동개정』은 ‘살려 내다’, 『새번역』은 ‘살려 주다’로 옮기고 있다. 이런 번역은 죽음에서 삶을 얻게 한다는 의미를 전달하고 있다. 시편 33:19는 바로 앞 18절에 언급된, 하나님을 두려워하고 그의 한결같은 사랑을 기다리는 사람들에게 주어

36) 창 50:20; 신 6:24; 32:39; 수 14:10; 삼상 2:6; 느 9:6; 욥 36:6; 시 30:3[4]; 33:19; 41:2[3]; 71:20; 80:18[19]; 85:6[7]; 119:25, 37, 40, 50, 88, 93, 107, 149, 154, 156, 159; 138:7; 143:11; 사 38:16; 57:15(2회); 렘 49:11; 호 6:2; 함 3:2.

37) 『개역개정』의 ‘살리다’는 『개역한글』의 ‘살게 하다’를 고쳐서 옮긴 것이다.

지는 혜택을 설명하고 있다. 따라서 위의 세 번역보다는 (8)의 번역과 같이 ‘살게 하신다’로 옮기는 것이 자연스럽다. 죽은 사람을 살리는 것보다는 살아 있는 사람의 생명을 유지하게 해 주시는 하나님의 은혜를 서술하고 있기 때문이다.

(9) 시편 119:93

영원히 주님 명령하신 것을 잊지 않겠습니다. 그것으로 나를 살게 하셨으니까요.

לְעוֹלָם לֹא־אֲשַׁכַּח פְּקוּדֶיךָ
כִּי בָּם חִיִּיתֵנִי

(9) 역시 ‘하야’ 사동구문을 『개역개정』만 ‘살게 하다’로 번역하고 나머지 두 번역은 ‘살려 주다’로 옮긴다.³⁸⁾ 영역본들도 이 부분을 서로 다르게 옮기고 있다. 어떤 번역본은 “have given … life”(ESV, NKJ, NRS)나 “have revived”(NAS)로 옮기기도 하고 다른 번역본은 “have preserved life”(NIV, TNK)로 옮기기도 한다. 바로 앞서 시편 119:92에서 저자는 ‘주님의 가르침이 나의 기쁨이 아니었다면 나는 어려움을 겪으며 죽을 뻔했습니다’(לֹלֵי תוֹרַתְךָ שֶׁעָשִׂי אִז אֲבָרְתִי בְעֵינַי) 하고 말하고 있다. 92절의 ‘주님의 가르침’과 93절의 ‘주님 명령하신 것’은 모두 하나님이 저자를 지키기 위해 사용한 도구로 나타난다. 따라서 93절에서 저자가 기대하는 것은 죽은 다음에 되살리는 것이 아니라 계속 살아갈 수 있도록 지켜 주는 것이다. 그렇다면 『개역개정』의 ‘살게 하다’가 자연스러운 번역이다.

신명기 32:39와 사무엘상 2:6에서는 앞서 3.2에서 살펴본 열왕기하 5:7처럼 ‘하야’ 사동구문이 ‘죽다’를 뜻하는 ‘무트(מות)’의 사동구문과 함께 나온다.

(10) 가. 신명기 32:39

나는 죽게도 하고 살게도 한다.
때리기도 하지만 손수 낫게도 한다.

אֲנִי אֵמִית וְאֲחִיָּה מֵחַצְתִּי
וְאֲנִי אֲרַפֵּא

나. 사무엘상 2:6

야훼는 죽게도 하시는 분, 살게
도 하시는 분. 스올에 내리시다가
도 올리시는 분.

יְהוָה מִמִּית וּמְחִיָּה מוֹרִיד
שְׂאוֹל וְיַעֲלֵה

38) 시 119편에는 ‘하야’ 사동구문(피엘)이 11회 나온다(각주 36 참조). 그중 대부분의 경우 세 번역 모두 ‘살리다’, ‘살아나게 하다’, ‘살려 주다’로 옮기고 있으며 ‘살게 하다’로 옮긴 것은 『개역개정』의 93절 한 곳뿐이다.

(10가)는 모세의 노래(신 32:1-43)에 나오고 (10나)는 한나의 노래(삼상 2:1-10)에 나온다. 한국어 번역본은 대체로 이 두 구절에서 하나님을 죽은 사람에게 목숨을 다시 돌려주시는 분으로 그리고 있다.³⁹⁾ (10가)의 경우 하나님이 죽은 사람을 살리신다는 해석이 불가능한 것은 아니지만 계속 살아가도록 한다는 해석도 가능하다. 『개역개정』과 『공동개정』에서 ‘살리다’로 번역했지만 『새번역』은 ‘살게도 하다’로 옮긴다.⁴⁰⁾ (10나) 역시 하나님이 죽은 사람을 살리는 것으로 해석할 수 있는 구절이다. 『개역개정』과 『새번역』에서 ‘살리다’로 옮기고 『공동개정』에서는 ‘무트’와 ‘하야’ 두 동사를 하나로 묶어 “생사를 쥐고 계시어”로 옮긴다. 『공동개정』은 하나님의 절대적인 주권에 관해 말하는 이 구절의 주요 의미를 잘 살리고 있다. 또한 (10가)와 (10나)에 제시한 번역처럼 ‘하야’ 사동구문을 ‘살게 하다’를 활용하여 옮길 수도 있다. 이런 문맥에서는 ‘살게 하다’가 ‘지속적으로 살아가도록 하다’의 의미뿐만 아니라 ‘살리다’의 의미로도 해석될 수 있기 때문이다.

하나님이 ‘하야’ 사동구문의 사동주로서 죽은 사람을 살리는 분으로 해석할 수 있는 경우는 많지 않다. 구약성서에서 죽은 사람이 다시 산다는 개념은 아주 드물게 나타나며 기원전 2세기에 가서야 본격적으로 등장한다.⁴¹⁾ 위의 (10)과 같이 하나님의 주권이 나타나는 방식을 예를 들어 표현하는 곳은 있지만 실제로 죽은 사람을 살리는 장면은 나오지 않는다. 하나님을 사동주로 한 ‘하야’ 사동구문이 운문에 나타날 때 은유적으로 쓰여 되살린다는 뜻을 지니기도 한다. 예를 들어, 이사야 57:15에 두 번 나오는 ‘하야’ 사동구문에서 피사동주는 각각 사람의 ‘기운(רוח)’과 ‘마음(לב)’이다. 호세아 6:2의 경우 피사동주 ‘우리’는 이스라엘 사람들이며 ‘하야’ 사동구문이 실제로 죽은 사람들이 다시 살아나는 사건을 가리키지는 않는다.⁴²⁾

39) 영역본에서는 신 32:39의 ‘하야’ 사동형을 “make alive”(ESV, NKJ, NRS), “bring to life”(NIV), “give life”(NAS, TNK) 등으로, 삼상 2:6의 ‘하야’ 사동형을 “brings to life”(ESV, NRS), “makes alive”(NAS, NIV, NKJ), “gives life”(TNK) 등으로 옮기고 있다. 그러나 클라인(Ralph W. Klein)은 삼상 2:6에 나오는 이 동사를 “preserves life”로 옮기면서 하나님이 심하게 앓거나 죽음의 문턱에 있는 사람들을 건져 내시는 것을 묘사한다고 설명한다. Ralph W. Klein, *1 Samuel*, WBC 10 (Dallas: Word, 1983), 12, 17.

40) 『새번역』의 ‘살게도 하다’는 『표준』의 ‘살리다’를 고쳐서 옮긴 것이다.

41) Robert Martin-Achard, “Resurrection: Old Testament”, Terrence Prendergast, trans., David Noel Freedman, ed., *The Anchor Yale Bible Dictionary*, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992), 5:683.

42) 볼프(H. W. Wolff)는 여기서 ‘하야’의 피엘은 ‘살아나게 하다(make alive)’가 아니라 ‘살아있도록 유지하다(preserve alive)’를 뜻하며 죽은 사람들의 부활에 관해 말하고 있는 것이 아니라고 한다. Hans Walter Wolff, *A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Hermeneia, Gary Stansell, trans., Paul D. Hanson, ed. (Philadelphia: Fortress, 1974), 117.

하박국 3:2에서도 피사동주가 ‘하나님의 일’이므로 죽은 사람이 다시 사는 것과는 관련이 없다.

하나님이 ‘하야’ 사동구문의 사동주로 나타나는 경우, 하나님은 살아 있는 사람들이 계속해서 살아갈 수 있게 해 주는 분으로 묘사된다. 이런 경우 ‘살리다’나 ‘살려 주다’보다는 ‘살게 하다’나 ‘살려 두다’로 옮기는 것이 자연스럽다.

4. 맺음말

한국어와 히브리어 모두 분석적 사동과 형태론적 사동을 사용하지만 성서 히브리어는 형태론적 사동을 생산적으로 사용하고 있으며 오늘날의 한국어는 분석적 사동을 생산적으로 사용하고 있다. 히브리어 ‘하야’ 동사는 피엘과 히필 모두에서 사동구문을 만드는데 이 둘 사이의 의미 차이는 확인하기 어렵다. 따라서 우리는 이 두 유형을 한데 묶어 사동형으로 본다.

‘살리다’나 ‘살려 주다’ 등은 일회적이고 사동주의 의지가 강하게 드러나는 사건을 나타내지만 ‘살려 두다’나 ‘살게 하다’ 등은 지속적이고 피사동주의 제어가 어느 정도 있다는 점에서 분명한 차이가 있다. ‘하야’ 사동구문은 피엘 형이든 히필 형이든 대개 살아 있는 생명체가 계속해서 삶을 살아가도록 해 준다는 의미를 지니고 있다. 이런 경우 ‘살려 두다’ 또는 ‘살게 하다’나 이와 비슷한 의미를 지니는 표현으로 번역하는 것이 자연스럽다.

한국어 번역본은 ‘하야’ 사동구문을 ‘살게 하다’나 ‘살려 두다’로 번역하는 것이 자연스러운 문맥에서, ‘살리다’나 ‘살려 주다’ 등으로 옮기는 경향이 있다. 어떤 경우에는 『개역개정』, 『공동개정』, 『새번역』이 모두 자연스럽지 않은 번역을 택한 경우도 있고 한두 번역본만 그러한 경우도 있다. 이런 번역은 본문의 의미를 과장하거나 축소할 수 있다. 실제로든 개념적으로든 죽었거나 죽을 위기에 놓여 있는 대상이 아닌데도 ‘살리다’라는 표현을 사용할 경우 원문에 없는 의미를 독자에게 전달할 수 있기 때문이다.

우리가 살펴본 주요 번역본들은 비교적 최근에 개정되었지만 직접 사동을 지나치게 사용함으로써 원문의 의미를 적절히 옮기지 못하고 있다. 이러한 번역은, 비교적 빠른 속도로 진행되는 언어의 변화를 글의 형태로 된 번역이 제대로 반영하지 못하면서 생겨난 현상으로 보인다. 한국어에서는 사동접사의 생산성이 줄어들었다. 특히 ‘살리다’는 간접 사동의 의미를 잃고 직접 사동의 의미로만 쓰이고 있다. 따라서 ‘살리다’나 ‘살려 주다’는 실

제적으로나 개념적으로 죽었거나 죽어 가는 대상에게 생명을 불어넣는 경우에 쓰는 것이 적절하다. 살아 있는 대상이 생명을 이어가게 하는 경우에는 ‘살게 하다’나 ‘살려 두다’ 등의 표현을 사용함으로써 원문의 의미를 더 잘 전달할 수 있을 것이다.

<주제어>(Keywords)

사동구문, 사동주, 피사동주, ‘살리다’, ‘살게 하다’.

Causative construction, Causer, Causee, ‘bring to life’, ‘let live’.

(투고 일자: 2019년 1월 27일, 심사 일자: 2019년 2월 25일, 게재 확정 일자: 2019년 4월 20일)

<참고문헌>(References)

- 국립국어원 표준국어대사전, “사동2”, http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp (2019. 3. 1.).
- 국립국어원 표준국어대사전, “살다1”, http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp (2019. 3. 1.).
- 김성주, “한국어 사동문의 유형론적 위치”, 『동국어문론집』 8 (1999), 129-153.
- 박정운, “한국어 사동구문의 의미: 원형의미론적 접근”, 『언어』 28 (2003), 345-371.
- 최동주, “국어 사동구문의 통시적 변화”, 『언어학』 27 (2000), 303-327.
- Allen, Leslie C., *Ezekiel 1-19*, WBC 28, Dallas: Word, 1998.
- Brown, Francis, Driver, S. R., and Briggs, C. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: Clarendon, 1907. (BDB)
- Comrie, B., *Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology*, 2nd ed., Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- Freedman, David Noel, ed., *The Anchor Yale Bible Dictionary*, 6 vols., New York: Doubleday, 1992.
- Jenni, E., *Das hebräische Pi‘el: Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*, Zurich: EVZ-Verlag, 1968.
- Jenni, E., “Faktitiv und kausativ von אָבַר ‘zugrunde gehen’”, Benedikt Hartmann et al. eds., *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner*, VTSup 16, Leiden: Brill, 1967, 143-157.
- Klein, Ralph W., *1 Samuel*, WBC 10, Dallas: Word, 1983.
- Koehler, Ludwig and Baumgartner, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 2 vols., Leiden: Brill, 2001. (HALOT)
- Ryder, S. A., II, *The D-Stem in Western Semitic*, The Hague: Mouton, 1974.
- Van der Merwe, Christo H. J., Naudé, Jacobus A., and Kroeze, Jan H., *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, 2nd ed., London: Bloomsbury, 2017.
- Waltke, Bruce K. and O’Connor, Michael, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.
- Wolff, Hans Walter, *A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Hermeneia, Gary Stansell, trans., Paul D. Hanson, ed., Philadelphia: Fortress, 1974.

<Abstract>

The Translation of the Causative Constructions of *hyh*

Yoo-ki Kim

(Seoul Women's University)

Both Biblical Hebrew and Modern Korean have analytic, morphological, and lexical causative constructions. Biblical Hebrew uses the morphological causative productively while its use is more restricted in Modern Korean. The Hebrew morphological causative takes the form of a *piel* or *hiphil*. Both forms can signify either direct or indirect causation. In Korean, however, morphological causatives have become associated with direct causation while analytic causatives tend to represent indirect causation.

The Hebrew causative of *hyh* generally means either 'let live' or 'bring to life'. In most cases, the three recently revised Korean translations, New Korean Revised Version (1998), the Common Translation of the Holy Bible (1999), and the Revised New Korean Standard Version (2001) render these causative forms into morphological causative constructions involving '*salida*', which can be optionally followed by an auxiliary verb such as '*juda*' or '*duda*'. While '*salida*' without an auxiliary and '*sallyeo juda*' express a direct causation and non-durative aspect, '*sallyeo duda*' expresses an indirect causation and durative aspect.

This study finds that Korean translations do not always faithfully render the Hebrew causative *hyh*: they use '*salida*' or '*sallyeo juda*' in places where '*sallyeo duda*' or '*salge hada*' (an analytic causative) is appropriate. One reason is that these translations often overlook the meaning of the verb in context. Another is that they do not fully incorporate recent semantic changes in Korean morphological causative constructions: they often resort to the morphological causative of '*salda*' to indicate an indirect causative while this usage has lost ground in the contemporary Korean language.

한국어와 성서 히브리어의 관계절 비교 연구

김동혁*

1. 들어가며

여러 서양 언어 혹은 성서 히브리어나 고전 그리스어 등의 고전어를 한국어로 번역할 때에, 관계절을 어떻게 번역할 것인가의 문제는 언제나 고민거리가 된다. 한국어에 관계절(관계 관형절)이 있기는 하지만, 이들 언어의 관계절과는 표지(관계사)의 유무, 어순, 관계절 속 관계사의 역할 등에서 차이를 보이기 때문이다. 이들 외국어의 관계절을 원문의 구조 그대로 옮기는 것이 불가능할 때가 많다.

본 논문의 목적은 한국어와 성서 히브리어의 관계절을 살펴보고 이를 한국어에서 어떻게 번역하는 것이 적절한지 그 가능성을 탐구하고자 하는 것이다. 논문은 다음 순서를 따른다. 다음 단락에서는 언어 일반에서 관계절을 정의한다. 그 다음 두 단락은 한국어의 관계절과 성서 히브리어의 관계절을 차례대로 논의한다. 마지막 단락에서는 성서 히브리어의 관계절을 한국어로 어떻게 번역하는 것이 좋을지 몇 가지 사례를 통해 살펴본다.

본격적인 논의에 앞서 언어학 및 문법 용어 몇 가지를 정리할 필요가 있다. 한 개념이 여러 이름으로 불리기도 하고 같은 단어가 문맥과 상황에 따라 다른 뜻을 가지기도 하기 때문이다. 첫째, 영어 문법에서 널리 쓰는 ‘선행사(antecedent)’, 곧 관계절의 꾸밈을 받는 명사구는 ‘머리명사(head)’로 부를 것이다. ‘선행사’는 적절하지 않은데, 한국어의 경우 머리명사는 대개

* Yale University에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 연세대학교 교목실 겸임교수.
donghyukk@gmail.com.

관계절 뒤에 오기 때문이다. ‘핵어’도 적절한 표현이지만, 이 글에서는 편의상 ‘머리명사’로 통일한다. 둘째, ‘형용사’를 말할 때에는 그것이 한국어의 형용사인지 성서 히브리어 등 다른 언어의 형용사인지를 구별해야 한다. 영어와 성서 히브리어의 형용사는 비슷한 점이 많지만, 한국어의 형용사는 두 언어의 형용사와는 여러 면에서 다르기 때문이다.¹⁾ 혼동을 최소화하기 위해 (한국어 품사의 하나인) ‘관형사’, (한국어 문장 성분의 하나인) ‘관형어’ 등 한국어 문법의 용어를 적극적으로 사용하였다. 셋째, ‘관형절(modifying clause)’은 명사, 대명사 등의 체언류를 수식하거나 한정하는 절을 가리킨다. ‘수식절’, ‘한정절’ 등으로도 불릴 수 있으나 이 글에서는 ‘관형절’을 일관되게 사용하고자 한다. 또한 ‘안긴문장’을 ‘종속절(subordinate clause)’과 같은 개념으로 사용하고, ‘안은문장’을 ‘상위절(matrix clause)’과 같은 개념으로 사용할 것이다. 마지막으로 본 논문에서 ‘성서 히브리어’와 ‘히브리어’가 함께 쓰일 터이지만, 현대 히브리어는 본 논문의 논의 대상이 아니므로 두 용어는 언제나 ‘성서 히브리어’를 가리킨다.

2. 언어 일반에서의 관계절

범언어적 관점에서 관계절을 규정할 때의 핵심은 두 가지이다. 첫째, 관계절은 명사구를 꾸며 주는 안긴문장이다. 둘째, 꾸밈을 받는 명사구는 안은문장과 안긴문장에서 공유된다.²⁾ 아래 성경 본문을 보라.

나는 … 너를 갈대아 우르에서 이끌어 낸 야훼다. (창 15:7, 『공동개정』)

I am the LORD who brought you from Ur of the Chaldeans. (NRS)

אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֹרֶךְ כַּשְׂדִּים (BHS)

-
- 1) 한국어의 형용사와 영어 및 성서 히브리어의 형용사의 대표적인 차이점으로 두 가지를 들 수 있다. 첫째, 한국어의 형용사는 동사처럼 활용 형태가 매우 다양한 반면 영어 및 성서 히브리어의 형용사는 변화형이 딱 적다. 둘째, 한국어의 형용사는 영어 및 성서 히브리어의 형용사와는 달리 서술어가 될 때 계사(copula)와 결합하지 않는다. 보다 자세한 논의는 김동혁, “영어와 성서 히브리어의 몇 가지 문법 용어에 대한 한국어 번역 제안”, 『성경원문연구』 39 (2016), 149-152를 참조하라.
 - 2) 홀스테트(Robert D. Holmstedt)는 이 두 개념을 차례대로 ‘종속(subordination)’과 ‘축 구성 성분(pivot constituent)’으로 부른다. Robert D. Holmstedt, “Relative Clause: Biblical Hebrew”, Geoffrey Khan, et al., eds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, vol. 3 (Leiden: Brill, 2013), 350. 또한 Mark de Vries, “The Fall and Rise of Universals on Relativization”, *Journal of Universal Language* 6:1 (2005), 127-128을 보라.

위 예문에서 밑줄 친 부분과 이탤릭체로 된 부분은 관계절이다. 이들은 안긴문장으로서 각각 ‘야훼’, ‘the LORD’, ‘יהוה’를 꾸며 주는데, 이때 ‘야훼’, ‘the LORD’, ‘יהוה’는 안은문장과 안긴문장에서 공유된다. 위 문장은 각각 아래와 같은 두 문장이 합쳐진 것이다.

나는 야훼다. + 야훼가 너를 갈대아 우르에서 이끌어 내었다.

I am the LORD. + The LORD brought you from Ur of the Chaldeans.

אֲנִי יְהוָה + יְהוָה הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּר כַּשְׂדִּים

이러한 이해에서 한국어 문법에서 쓰는 ‘관계 관형절’이란 표현은 적절하다. ‘관계’는 성분이 공유됨을 가리키고, ‘관형’은 명사구를 꾸며 주는 것과 관련되기 때문이다.³⁾

관계 관형절은 동격 관형절과 구별된다. 동격 관형절은 관형절이지만, ‘관계성(relativization)’은 없다. 즉, 체언 성분의 공유가 없다.

통일 왕국이 분열된 기록은 열왕기하에서 볼 수 있다. (← 통일 왕국이 분열되었다. + 그 기록은 열왕기하에서 볼 수 있다.)

위 예문에서 관형절인 ‘통일 왕국이 분열된’은 ‘기록’을 꾸며 주는데, 이때 ‘기록’은 안은문장에서는 주어 성분으로 나타나지만 안긴문장에서는 문장 성분이 아니다. 두 문장 사이에 공유되는 — 관계의 축이 되는 — 성분이 없으므로 위 관형절은 관계 관형절이 아닌 동격 관형절이다.⁴⁾

3) 범언어적 관점에서 관계절을 소개하는 연구로 다음 두 글을 참고하라. Bernard Comrie, *Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 138-164; Avery D. Andrews, “Relative Clauses”, Timothy Shopen, ed., *Language Typology and Syntactic Description*, vol. 2: *Complex Constructions*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 206-236.

4) 동격 관형절이 꾸며 줄 수 있는 명사는 한정되어 있다. 한국어의 경우 남기심, 고영근은 ‘사실, 증거, 계획, 흔적, 결심’ 등을 주요한 예로 든다. 남기심, 고영근, 『표준 국어문법론』, 4판 (서울: 박이정, 2014), 275. 더하여 ‘생각, 소식, 문제, 명령, 제안, 기억, 일’ 등도 동격 관형절이 꾸며 줄 수 있다(Ibid., 391 참조). 영어에서는 ‘fact’가 대표적이다. I understand the fact that the earth is round. 물론, 동격 관형절과 관계 관형절을 구분하는 기준은 꾸밈을 받는 머리명사가 무엇인가 하는 것이 아니다. 안은문장의 명사가 안긴문장에서 공유되는가가 핵심이다. 예를 들어, ‘내가 아는 사실을 너는 모른다.’라는 문장에서 ‘사실’은 안은문장(‘[그] 사실을 너는 모른다’)과 안긴문장(‘내가 [그] 사실을 안다’)에서 공유되므로 ‘내가 아는’은 ‘사실’을 꾸며 주는 관계 관형절이다.

3. 한국어의 관계절

앞 단락의 논의는 범언어적 관점에서 관계절을 정의한 것이다. 그러나 관계절이 실제로 나타나는 모습은 언어에 따라 다양하다. 이 단락에서는 한국어의 관계절의 특징을 영어 및 히브리어와의 비교를 통해 논의할 것이다. 다음 주제들은 차례대로 (1) 어순, (2) 관계사와 공백, (3) 관계화 가능성 위계, (4) 제한적 관계절과 비제한적 관계절이다.

3.1. 어순

한국어에서 관형어는 그 관형어가 꾸며 주는 체언 앞에만 올 수 있다.⁵⁾ 관계절도 관형어이므로 한국어의 관계절도 머리명사 앞에 온다. 마찬가지로 다른 모든 관형어 — 관형사, 명사에 관형격 조사가 붙은 관형어, 형용사/동사가 전성된 관형어 — 도 머리명사 앞에 온다.

my new pretty pencil which I bought yesterday
내가 어제 산 나의 예쁜 새 연필

위 영어 문장에서 소유 관계를 표현하는 한정어 ‘my’ 및 형용사 ‘new’와 ‘pretty’는 머리명사 ‘pencil’ 앞에 위치해 있고 관계절 ‘which I bought yesterday’는 머리명사 뒤에 위치해 있다. 반면, 그에 대응하는 한국어는 관계절 ‘내가 어제 산’과 형용사에서 전성된 관형어 ‘예쁜’과 관형사 ‘새’, 그리고 체언에 관형격 조사(소유격 조사)가 붙어서 관형어가 된 ‘나의’가 모두 머리명사(‘연필’) 앞에 위치한다.

한국어에서 모든 관형어(관형사, 단일 형용사/동사에서 전성된 관형어, 체언에 격 조사가 붙은 관형어, 관형절)가 머리명사 앞에 온다는 사실에서 생겨나는 어려움이 있다. 우선, 관형어들이 중첩되면서 먼저 나온 관형어와 머리명사를 쉽게 연결 짓지 못할 수 있다. 위 예문에서 예컨대 ‘내가 어제 산’이나 ‘나의’는 이 말들의 꾸밈을 받는 ‘연필’과 조금 떨어져 있는데, 위 예문을 듣거나 읽는 이들은 의미를 따라가기 위해 신경을 좀 써야 할 것이다.

둘째, 관형사형 전성 어미(‘-ㄴ/-은’, ‘-는’, ‘-던’, ‘-르’ 등)가 중첩되는 문제가 생긴다. 한국어에서 관형절과 형용사/동사에서 전성된 관형어는 둘

5) 남기심, 고영근, 『표준 국어문법론』, 17.

다 마지막에 관형사형 전성 어미가 붙어야 한다.⁶⁾ 그런데 한국어에서 관형사형 전성 어미가 연속으로 나오는 것이 허락되지 않는 경우가 있다.

?아름다운 놀라운 그 이름⁷⁾

위와 같은 경우는 첫 번째 관형어인 ‘아름다운’의 관형사형 전성 어미 ‘-ㄴ’을 대등적 연결 어미 ‘-고’로 바꾸어야 한다.⁸⁾

아름답고 놀라운 그 이름

이러한 문제는 위와 같이 단일 관형어 + 단일 관형어의 경우뿐 아니라, 단일 관형어 + 관형절의 경우에도 생길 수 있고, 특히 관형절 + 관형절의 경우에 두드러진다.

the pencil which I bought yesterday which I will give to you as a present

?내가 어제 산 너한테 선물로 줄 연필

3.2. 관계사와 공백

영어나 히브리어와 달리 한국어에는 독립된 관계사가 없다. 또한 꾸밈을 받는 머리명사는 안은문장에만 나타나고 관계절 내에서는 실현되지 않는다. 즉 공백(gap)으로 남겨진다.⁹⁾

너희가 살아갈 땅

the land in which you will be living

הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ (민 33:55)

영어와 히브리어에서는 독립된 관계사인 ‘which’나 ‘אֲשֶׁר’가 쓰이는 반면,

6) 이영옥, “영어관계절 구문 번역의 문제”, 『번역학연구』 5:1 (2004), 156.

7) 언어학의 관례를 따라 문법에 어긋나는 문장 앞에는 * 부호를, 표현이 어색한 문장 앞에는 ? 부호를 추가하기로 한다.

8) 최진실, 박기성, “영어 관계절의 영한번역 유형 연구”, 『언어과학』 16:1 (2009), 132.

9) 김민국, “핵어명사의 관계화 제약에 대한 연구”, 『한국어학』 47 (2010), 134. 여러 언어에서 관계절을 만드는 다양한 방법에 관해서는 Bernard Comrie, *Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology*, 147-153을 참고하라.

한국어에는 이들에 상응하는 독립된 단어가 없다. 또한 한국어와 영어의 경우 장소를 나타내는 머리명사(또는 머리명사를 대신하는 단어)가 관계절에서 공백으로 처리된 반면(‘너희가 크 땅에서/크곳에서 살아갈 것이다’ → ‘너희가 살아갈’, ‘you will be living in the land/it’ → ‘in ~ you will be living’), 히브리어에서는 관계절 내에 ‘그곳에서’를 뜻하는 ‘바흐(בָּהּ)’가 나타나므로 관계절 자체에 공백이 없다. 즉, ‘알렘 요세빔 바흐(אַתֶּם יֹשְׁבֵימָּ בָּהּ)’는 그 자체로 온전한 문장이 된다.¹⁰⁾

한국어의 관계절에서 머리명사가 공백화되는 것과 관련하여 중요한 점이 하나 있는데, 바로 머리명사와 함께 조사도 사라진다는 점이다.¹¹⁾ 이것은 영어나 히브리어에서 격을 나타내는 표지가 보존되는 점과 대조된다. 위의 예문들에서 각 관계절은 본래 문장 형태가 아래와 같았을 것이다.

너희가 그 땅에서 살아갈 것이다. → 너희가 살아갈

You will be living in the land. → in which you will be living

אַתֶּם יֹשְׁבֵימָּ בָּהּ → אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבֵימָּ בָּהּ

영어에서는 본래 문장의 ‘the land’만 공백화되고 그것을 지배하던 전치사 in은 관계절이 된 후에도 남아 있다. 히브리어의 경우는 전치사구 전체가 그대로 남아 있다. 반면, 한국어의 경우는 본래 문장의 조사 ‘에서’가 관계절에서는 사라진다.

대개의 경우 격 표지가 사라지더라도 문장을 이해하는 데는 큰 문제가 없다. 그러나 격 표지가 사라짐으로써 문장이 둘 이상의 뜻을 가지는 사례가 없지 않다.

그 사람이 온 마을은 작았다.¹²⁾

← 그 사람이 그 마을에서 왔다. + 그 마을은 작았다.

← 그 사람이 그 마을로 왔다. + 그 마을은 작았다.

반면, 예컨대 영어에서는 격 표지가 사라지지 않으므로 위 두 가지 의미는 서로 다른 문장으로 표현된다.

10) 한국어와 영어에서는 머리명사가 관계절 속에서 공백화되는 것이 일반적이다. 성서 히브리어는 경우에 따라 공백화되기도 하고 위와 같이 표현되기도 한다.

11) 김태한, “영어와 한국어의 관계절”, 『언어과학연구』 7 (1990), 42.

12) 이 예문은 Bernard Comrie, *Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology*, 152에 나오는 것을 조금 수정한 것이다. 격을 나타내는 표지가 사라지면서 의미가 둘 이상이 되는 현상에 관해서는 Ibid.를 참고하라.

The town to which the person came was small.

The town from which the person came was small.

3.3. 관계화 가능성 위계

한국어에서 관계화가 될 수 있는 격은 주격, 목적격 및 부사격의 일부이다. 부사격 중에서는 간접 목적어로도 불리는 여격이 관계화가 가능하고, 시간, 장소, 도구를 표현하는 경우도 관계화가 가능하다.¹³⁾

주격: 베델을 사랑한 야곱 ← 야곱이 베델을 사랑했다.

목적격(직접 목적어): 야곱이 사랑한 베델 ← 야곱이 베델을 사랑했다.

여격(간접 목적어): 야곱이 선물을 준 아들 ← 야곱이 [그] 아들에게 선물을 주었다.

시간 부사격: 야곱이 꿈을 꾸어젓밤 ← 야곱이 어젯밤에 꿈을 꾸었다.

장소 부사격: 야곱이 물을 마신 우물 ← 야곱이 [그] 우물에서 물을 마셨다.

도구 부사격: 야곱이 물을 떠낸 두레박 ← 야곱이 [그] 두레박으로 물을 떠냈다.

위에서 예를 든 부사격 — 간접 목적어/여격, 시간, 장소, 도구 — 외에 다른 부사격은 관계화가 불가능한 듯하다. 예컨대, 경로, 이유/원인, 자격, 비교, 기점, 동반을 표현하는 부사어는 관계화가 불가능하다고 알려져 있다.¹⁴⁾

본래의 문장에서 어떤 성분이 관계화가 될 수 있는가는 언어에 따라 다르다. 예를 들어 영어와 히브리어는 모든 사격 부가어(oblique case adjunct, 한국어의 부사어에 상응한다.)가 관계화가 가능하고 심지어 소유격도 관계화가 가능하다.

사격(동반): the man with whom I worked today

הָאִישׁ אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמּוֹ הַיּוֹם (룻 2:19)

*내가 오늘 일한 남자 (← 내가 오늘 그 남자와 일했습니다.)¹⁵⁾

13) 김민국, “핵어명사의 관계화 제약에 대한 연구”, 138-139; 연재훈, “유형론적 관점의 한국어 관계절 연구”, 『국어학』 63 (2012), 425-429.

14) 김민국, “핵어명사의 관계화 제약에 대한 연구”, 138-139; 연재훈, “유형론적 관점의 한국어 관계절 연구”, 427-428.

15) 이 경우 ‘함께’를 삽입하게 되면 관계화가 가능해진다. ‘내가 오늘 그 남자와 함께 일했습니다.’ → ‘내가 오늘 함께 일한 남자’. 이런 ‘조정’을 통해 한국어 관계절 표현이 가능해진다는 사실은 번역자에게 중요한 힌트를 준다.

소유격: the Canaanites in whose land I am dwelling
 הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי יֹשֵׁב בְּאֶרֶצּוֹ (창 24:37)
 *내가 [그] 땅에서 살고 있는 가나안 사람들 (← 내가
 가나안 사람들의 땅에서 살고 있다.)

언어에 따라 관계화가 가능한 문장 구성 성분이 달라지는 문제에 답하기 위한 시도로서 키난과 콤프리(Edward L. Keenan and Bernard Comrie)는 ‘명사구의 관계화 가능성 위계(Noun Phrase Accessibility Hierarchy)’라는 개념을 제안했다.¹⁶⁾ 이 개념이 제안하는 바는 범언어적 관점에서 어떤 문장 구성 성분은 다른 구성 성분보다 관계화의 가능성이 크다는 것이다.

주어 > 직접 목적어 > 간접 목적어 > 사격 보어(oblique case complement) > 소유격 > 비교의 대상

여기서 ‘>’이 의미하는 바는 앞의 것이 뒤의 것보다 관계화에 도달할 가능성이 더 크다는 것이다. 예컨대 어떤 언어는 문장의 주어만 관계화할 수 있고, 어떤 언어는 주어와 직접 목적어만 관계화할 수 있고, 어떤 언어는 주어, 직접 목적어, 간접 목적어만 관계화할 수 있다. 마찬가지로 어떤 언어가 사격 보어를 관계화할 수 있다면 그 언어는 앞의 세 성분(주어, 직접 목적어, 간접 목적어)을 당연히 관계화할 수 있는 것이다.¹⁷⁾

한국어의 경우, 주어와 직접 목적어는 예외 없이 관계화가 가능한 듯하며, 사격(oblique case)은 앞에서 본 대로 일부만 관계화가 가능하다. 소유격은 원칙적으로 관계화가 불가능하다.¹⁸⁾ 영어의 경우는 위의 여섯 가지 범주 모두 관계화가 가능하다.¹⁹⁾

3.4. 제한적 관계절과 비제한적 관계절

관계절은 크게 두 가지로 나뉜다. 제한적 관계절은 머리명사를 특정(제

16) Edward L. Keenan, and Bernard Comrie, “Noun Phrase Accessibility and Universal Grammar”, *Linguistic Inquiry* 8:1 (1977), 66. 또한 연재훈, “유형론적 관점의 한국어 관계절 연구”, 425-426을 보라. ‘Noun Phrase Accessibility Hierarchy’는 ‘명사구 접근 가능성 위계’로도 번역된다.

17) Edward L. Keenan and Bernard Comrie, “Noun Phrase Accessibility and Universal Grammar”, 66.

18) 이에 대한 자세한 논의는 김민국, “핵어명사의 관계화 제약에 대한 연구”, 155-158을 참고하라.

19) 사격과 소유격의 경우는 앞의 예문들을 참고하라. 비교 대상의 예로는 ‘the young boy than whom John is weaker’를 들 수 있다.

한)하기 위한 필수 정보를 제공하는 반면, 비제한적 관계절은 머리명사를 특정하는 일과는 상관없이 이미 특정돼 있는 머리명사에 정보를 보태 주기만 한다.²⁰⁾ 이 둘이 쉽게 구별되는 영어의 예를 우선 보라.

I know the girl who is wearing a baseball cap.

I know the girl, whose mother is my teacher.

첫 번째 문장 속 관계절은 제한적 관계절이다. 즉, ‘girl’이 정확히 누구인지 특정하기 위해서는 관계절의 도움이 필수적이다. 두 번째 문장 속 비제한적 관계절은 ‘the girl’을 특정하는 것과는 아무런 관계가 없다. 화자와 청자는 ‘the girl’이 누구를 가리키는지 이미 알고 있고, 뒤따르는 관계절은 ‘the girl’과 관련된 추가적인 정보(소녀의 어머니가 나의 선생님이라는)를 제공할 뿐이다.

한국어에서도 제한적 관계절과 비제한적 관계절이 모두 사용된다. 다만 영어의 경우 글말에서 두 관계절이 쉽표로 구별되는 것과 달리, 한국어에서는 글말에서 둘이 구별되지 않는다.²¹⁾ 아래의 두 예문을 보라.

비싼 양피지를 소중히 다루어라.

예쁜 꽃이 향기도 좋다.

‘비싼’과 ‘예쁜’은 둘 다 관계 관형절이다. 각각 ‘양피지가 비싸다’와 ‘꽃이 예쁘다’라는 문장에서 주어가 관계화되었기 때문이다.²²⁾ 두 관계절은 제한적으로 이해할 수도 있고 비제한적으로 이해할 수도 있다. 즉, ‘비싼 양피지’라는 말은 양피지가 본래 (다른 재료보다) 비싸다는 뜻을 나타낼 수도 있고(비제한적), 책상 위에 널린 여러 종류의 양피지 중 비싼 양피지만을 가리킬 수도 있다(제한적). 마찬가지로 ‘예쁜 꽃’에서 ‘예쁜’도 꽃이란 본디 예쁘다는 화자의 판단을 삽입한 것일 수도 있고(비제한적), 여러 종류의 꽃 중 예쁜 꽃만을 가리킬 수도 있다(제한적).²³⁾

비제한적 용법임이 확실한 경우가 있는데, 관계절의 꾸밈을 받는 명사가

20) Bernard Comrie, *Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology*, 138.

21) 진실로, “관계절 구문의 정보구조와 정보흐름 재현 전략”, 『번역학연구』 8:2 (2007), 200-201. Bernard Comrie, *Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology*, 138.

22) ‘비싼’과 ‘예쁜’이 단일 형용사임에도 관계절로 보아야 한다는 점에 관해서는 남기심, 고영근, 『표준 국어문법론』, 393을 보라.

23) 민재기, “한국어 관계절에 관한 연구”, 『통일인문학』 23 (1991), 73.

이미 특정되어 있는 경우이다. 고유 명사가 그러한 예이다.

아들을 잃을 뻔한 사라는 아브라함에게 아무 말도 하지 않았다.

‘아들을 잃을 뻔한’은 관계절인데(‘사라는 아들을 잃을 뻔했다’), 사라를 특정(혹은 제한)해 줄 수 없다. 고유 명사로서 ‘사라’는 이미 특정되어 있기 때문이다.²⁴⁾ 선행사가 이미 특정되어 있는 경우, 그 선행사를 꾸며 주는 관계절은 비제한적일 수밖에 없다. 관계절은 선행사에 관한 부가적인 정보만 제공한다.

4. 성서 히브리어의 관계절

성서 히브리어의 관계절에 관한 아래의 논의는 한국어의 관계절에 관한 앞 단락의 논의 순서를 따른다. 기본적인 개념들은 앞에서 이미 설명하였으므로 여기서는 성서 히브리어의 관계절이 한국어 및 영어의 관계절과 실제로 어떻게 다른지만 간략히 다루고자 한다.

4.1. 어순

성서 히브리어의 관계절의 어순에 관해서는 많이 말할 필요가 없을 것이다. 성서 히브리어의 머리명사와 관계절의 어순은 한국어와 정반대이다. 더 나아가 머리명사를 꾸며 주는 형용사 어구 역시 한국어의 관형어와는 반대로 머리명사 뒤에 나온다.

הָהָרִים הַגְּבוּהִים אֲשֶׁר-תַּחַת כָּל-הַשָּׁמַיִם (창 7:19)

온 하늘 아래에 있는 높은 산들²⁵⁾

성서 히브리어에서 명사가 명사를 꾸며 주는 방식인 연계 구문의 경우에도 꾸며 주는 말은 꾸밈을 받는 명사 뒤에 나온다.

מֶלֶךְ-כְּנָעַן אֲשֶׁר מֶלֶךְ בְּחֶצְרוֹ (삿 4:2)

하술을 다스리는 가나안의 왕

24) 물론, ‘사라’라는 사람이 두 명이 있는 상황에서는 그렇지 않다. 민재기, “한국어 관계절에 관한 연구”, 73을 참고하라.

25) 이하 히브리어의 한국어 번역은 다른 표지가 없는 경우 필자의 사역이다.

4.2. 관계사, 공백, 재생 요소, 관계화 가능성 위계

히브리어에는 머리명사와 관계절을 연결해 주는 관계사가 있다. 관계사는 독립된 단어로도 나타나고 의존 형태소로도 나타난다. 독립된 단어로는 앞에서 여러 차례 본 ‘아세르(אשר)’가 대표적이지만, 그 외에도 특히 시문에서 자주 사용되는 ‘제(הַ)’, ‘주(וַ)’, ‘조(וֹ)’ 등이 있다.²⁶⁾ 관계절의 첫 단어에 접두하는 관계사로는 ‘세(-שֶׁ)’가 많이 쓰이고,²⁷⁾ 정관사와 같은 형태를 지닌 ‘하(-הַ)’도 있다.²⁸⁾ 마지막으로 공(空)관계사(zero-relativizer)도 있는데, 관계사 없는 관계절은 공관계사가 이끈다고 말할 수 있다.²⁹⁾ ‘아세르’의 예는 앞서 많이 다루었다. 아래 다른 관계사가 사용된 예들을 보라.

- וַ: עָם-וּו יִצְרָתִי לִי (사 43:21, “내가 나를 위해 빛은 백성”)
 -שֶׁ: הַיּוֹם שֶׁקָּוִינָהוּ (애 2:16, “우리가 기다리던 날”)
 -הַ: כֹּל הַהַקְדִּישׁ שֶׁמוֹאֵל הָרֵאָה (대상 26:28, “선견자 사무엘이 성별한 모든 것”)³⁰⁾
 ∅: מָה-הַדְּבָר הַזֶּה עֲשִׂיתָ לָנוּ (삿 8:1, “당신이 우리에게 한 이 일이 뭐요?”)

히브리어에서 관계사는 머리명사 없이 쓰이기도 하는데, 이것은 관계사가 머리명사의 역할까지 하는 것으로 이해할 수 있다.³¹⁾

- שָׁמְרֵ-לְךָ אֵת אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ הַיּוֹם (출 34:11, “내가 너에게 오늘 명령하는 것을 잘 지켜라!”)

히브리어는 영어처럼 관계절 속 머리명사의 자리가 공백으로 남기도 하지만, (영어와 달리) 그 자리에 머리명사를 대신하는 재생 요소(resumptive element)가 나타날 수도 있다. 아래 예문 중 첫 둘은 공백화된 예들이고, 그

26) GKC, §138g; JM, §145c.

27) JM, §503b.

28) JM, §§145d-f.

29) Robert D. Holmstedt, “Relative Clause: Biblical Hebrew”, 352-353.

30) 여기서 ‘-הַ’는 정관사가 될 수 없다. 뒤따르는 단어가 정동사(finite verb)이기 때문이다. Ibid., 352.

31) Ibid., 354. 영어의 경우 ‘what’으로 시작하는 관계절이 그러한 예이다. ‘I will do what you tell me to do.’ 진실로, “관계절 구문의 정보구조와 정보흐름 재현 전략”, 196-197을 보라.

다음 들은 재생 요소가 나타난 경우이다.

הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם (출 32:1, “우리를 이집트 땅에서 이끌어 올린 그 남자”)

הַגּוֹי אֲשֶׁר־אֲנִי מְשַׁלַּח מִפְּנֵיכֶם (레 20:23, “내가 너희 앞에서 쫓아낼 민족”)

הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ (민 33:55, “너희가 살아갈 땅”)

הָאִישׁ אֲשֶׁר נִמְצָא הַגְּבִיעַ בְּיָדוֹ (창 44:17, “the man in whose hand the cup was found”)³²⁾

첫 번째 예문에서 머리명사 ‘하이쉬(הַאִישׁ “그 남자”)’는 관계절 속에서 공백으로 처리되었고, 두 번째 예문의 머리명사 ‘학고이(הַגּוֹי “그 민족”)’도 마찬가지이다. 세 번째 예문에서 ‘바흐(בַּה “그곳에”)’ 속 접미 인칭 대명사는 ‘하아레츠(הָאֶרֶץ “그 땅”)’의 재생 대명사이고, 네 번째 예문에서 ‘야도(יָדוֹ “그의 손”)’ 속 접미 인칭 대명사는 ‘하이쉬(הַאִישׁ “그 남자”)’의 재생 대명사이다.

관계화되는 단어가 공백화될지 재생 요소로 나타날지는 양자택일의 문제가 아니라 경향성의 문제인데, 어느 정도 예측이 가능하다. 즉, 홀스테트(Robert D. Holmstedt)가 기술한 바와 같이 재생 요소가 사용되는지 그렇지 않은지는 관계화 가능성 위계와 밀접하게 연결된다. 아래에 관계화 가능성 위계를 한 번 더 제시한다.

주어 > 직접 목적어 > 간접 목적어 > 사격 보어 > 소유격 > 비교의 대상

관계화가 쉬운 성분(예컨대, 주어나 직접 목적어)일수록 공백화의 경향성이 강하고 관계화가 어려운 성분(예컨대, 사격 보어나 소유격)일수록 재생 요소를 사용하려는 경향성이 강하다. 홀스테트에 따르면, 재생 요소는 히브리어의 소유격과 전치사구(위의 사격 보어 및 간접 목적어에 상응한다)에서 거의 항상 나타난다. 직접 목적어의 경우는 재생 요소가 사용되기도 하지만 공백화되기도 한다. 주어의 경우는 재생 요소가 거의 사용되지 않는다.³³⁾ 성서 히브리어에서 재생 요소로 사용되는 단어 및 형태소로는 독립 인칭 대명사, 접미 인칭 대명사, 장소를 나타내는 부사 ‘삼(שָׁם, “거기

32) 소유격이 관계화된 것을 한국어로 그대로 옮기는 것은 불가능하므로 영어로 번역했다.

33) Robert D. Holmstedt, “Relative Clause: Biblical Hebrew”, 353. 보다 자세한 논의는 Robert D. Holmstedt, *The Relative Clause in Biblical Hebrew*, Linguistic Studies in Ancient West Semitic 10 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016), 169-175를 참고하라.

에”)’이 있다.³⁴⁾

4.3. 제한적 관계절과 비제한적 관계절

한국어처럼 — 그리고 영어와는 달리 — 성서 히브리어의 글말에 제한적 관계절과 비제한적 관계절을 구별하는 표지는 없는 듯하다.³⁵⁾ 그러나 흠스테트는 도움이 되는 기준을 몇 개 제시했다. 우선, 관계사 없는 관계절은 항상 제한적이다(아래 샷 8:1). 머리명사가 연계형일 때도 관계절은 제한적이다(아래 창 40:3).³⁶⁾

מָה־הַדָּבָר הַזֶּה עָשִׂיתָ לָנוּ (샷 8:1, “당신이 우리에게 한 이 일이 뭐요?”)
מָקוֹם אֲשֶׁר יוֹסֵף אָסוּר שָׁם (창 40:3, “요셉이 갇혀 있는 장소”)

반면, 머리명사가 이미 특정된 경우 — 즉 고유 명사이거나 유일한 대상일 경우 — 뒤따르는 관계절은 비제한적일 수밖에 없다(아래 창 33:18). 그에 더하여 흠스테트는 머리명사가 특정되지 않은 경우에도 관계절이 (항상 그러한 것은 아니지만) 비제한적일 수 있음을 보여 준다(아래 신 16:22).

וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן (창 33:18, “야곱이 세겜 성에 평안히 들어갔는데, 세겜 성은 가나안 땅에 있었다.”)
וְלֹא־תָקִים לָךְ מִצְבָּה אֲשֶׁר שָׂנֵא יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (신 16:22, “너는 너 자신을 위해 돌기등을 세워서 안 된다. 그것[돌기등]은 너의 하나님 여호와께서 싫어하시는 것이다.”)

첫 번째 예문에서 머리명사는 고유 명사이므로 더 이상 특정될 수 없다. 뒤따르는 관계절은 ‘이르 세겜(עִיר שְׁכֶם, “세겜 성”)’에 관한 정보를 추가해 줄 뿐이다. 두 번째 예문에서 ‘마체바(מִצְבָּה, “돌기등”)’는 관계절에 의해 특정/제한되지 않는다. 만약 ‘마체바’가 특정된다면 하나님이 본문 속 특정 돌기등만 싫어하시고 다른 돌기등은 싫어하지 않는다는 의미가 되기 때문이다.³⁷⁾

34) Robert D. Holmstedt, “Relative Clause: Biblical Hebrew”, 354.

35) Ibid., 355.

36) Ibid., 356.

37) Ibid., 355-356.

5. 번역 사례

이 단락에서는 앞의 두 논의, 즉 한국어의 관계절에 관한 논의와 성서 히브리어의 관계절의 논의를 연결해 보고자 한다. 한국어의 관계절의 특성을 고려할 때 성서 히브리어의 한국어 번역에서 문제가 될 만한 본문을 몇 개 선택하여 기존 공인 역본들의 번역과 함께 간략히 논의하고 필자의 번역을 제안할 것이다.

첫 번째 사례는 꾸밈 구조가 복잡한 경우이다. 특히 관계절이 이중으로 나온다.

אֲנֹכִי הָאֵל בֵּית־אֵל אֲשֶׁר מְשַׁחֵת שֵׁם מִצִּבְחָה אֲשֶׁר נִדְרַתָּ לִּי שָׁם נָדָר (창 31:13)

나는 벰엘의 하나님이라 네가 거기서 기둥에 기름을 붓고 거기서 내게 서원하였으니 (『개역개정』)

“나는 네가 석상에 기름을 붓고 나에게 서원을 했던 벰엘의 하나님이 다.” (『공동개정』)

“나는 벰엘의 하나님이다. 네가 거기에서 기둥에 기름을 붓고, 거기에서 나에게 맹세하였다.” (『새번역』)

제안 → “나는 벰엘의 하나님이다. 거기서 네가 돌기둥에 기름 부었고, 거기서 네가 나에게 서원을 하였다.”

관계절이 머리명사 앞에 나와야 하는 일반적인 한국어 어순을 따르려 한다면, 『공동개정』과 같이 번역해야 할 것이다. 그러나 두 가지 이유에서 원문의 관계절을 끊어서 번역하는 것이 낫다. 첫째, 위 예문의 두 관계절은 모두 비제한적이다. 머리명사가 고유 명사인 ‘베트-엘(בֵּית־אֵל)’이기 때문이다. 비제한적 관계절의 경우는 머리명사를 특정해 주기 위해 관계절이 머리명사 앞으로 옮겨 올 필요가 없다. 관계절이 없어도 머리명사는 이미 특정돼 있기 때문이다. 둘째, 관계절이 이중으로 나오므로 『공동개정』 같은 번역을 하게 되면 꾸밈 구조를 파악하는 데 어려움을 겪을 수 있다.³⁸⁾ 필자의 제안은 『개역개정』 및 『새번역』의 번역과 기본적으로 같은데, 이 같은 번역은

38) 이영옥은 영어 관계절의 번역에 관한 논의에서, 머리명사가 관계절 외에 또 다른 말의 꾸밈을 받을 때에는 문장을 둘 이상으로 나눌 것을 제안하였다. 이영옥, “영어관계절 구문 번역의 문제”, 161. 보다 자세한 논의는 Ibid., 157-159를 참조하라.

한국어가 자연스러우면서도 원문의 의미를 좀 더 정확하게 전달할 수 있다.

아래의 두 번째 사례는 두 가지 점이 문제가 된다. 우선, 관계절이 제한적인지 비제한적인지를 판단해야 한다. 둘째, 꾸밈 구조가 복잡하다. 머리명사가 관계절과 명사구와 형용사의 꾸밈을 받는다.

וַתֵּקַח רַבֵּקָה אֶת־בְּגָדֵי עֶשָׂו בְּנֵה הַנְּדָל הַחֲמֹדֶת אֲשֶׁר אָתָּה בְּבֵית (창 27:15)

리브가가 집 안 자기에게 있는 그의 맏아들 에서의 좋은 의복을 가져다가 (『개역개정』)

리브가는 집에 보관해 두었던 큰아들 에사오의 옷 가운데서 가장 좋은 것을 꺼내어 (『공동개정』)

그런 다음에 리브가는, 자기가 집에 잘 간직하여 둔 맏아들 에서의 옷 가운데 가장 좋은 것을 꺼내어 (『새번역』)

제안 → 리브가가 큰아들 에서의 옷 중 가장 좋은 것을 가지고 왔는데, 그 옷은 리브가가 집 안에 갖고 있던 것이었다.

위 히브리어 문장을 번역할 때에 가장 먼저 고려해야 할 점은 관계절(אֲשֶׁר בְּבֵית)이 비제한적이라는 점이다. ‘비그데(בְּגָדֵי, “옷들”)’는 관계절에 앞서 이미 연계 명사구(עֶשָׂו בְּנֵה הַנְּדָל, “큰아들 에서의”)와 형용사(חֲמֹדֶת, “좋은”)의 꾸밈을 받는데, 이때 연계 명사(עֶשָׂו, “에서”)가 특정되었으므로 ‘비그데’도 특정된다(즉, ‘[certain] garments of Esau’가 아니라 ‘the garments of Esau’). 더불어 형용사 ‘하무돏(חֲמֹדֶת, “좋은”)’도 문맥에서 최상급으로 이해해야 하므로 명사 ‘비그데’는 다시 한 번 특정된다. 따라서 (이미 특정된) ‘큰아들 에서의 가장 좋은 옷’을 머리명사로 하는 관계절은 비제한적일 수밖에 없다.³⁹⁾ 위의 세 공인 역본은 관계절을 제한적으로 이해했으므로 정확한 번역이 아니다.

이 관계절을 비제한적으로 이해할 때 얻는 부수적인 이점이 있다. 위 문장은 꾸며 주는 어구가 셋(연계 명사구, 형용사, 관계절)이나 되어서 꾸밈 구조가 복잡한데, 한국어에서 비제한적 관계절은 머리명사 다음에 두는 것이 오히려 더 나으므로 자연스럽게 문장을 끊을 수 있게 된다. 따라서 필자의 제안처럼 이어진문장으로 번역하거나 아예 두 문장으로 번역할 수 있다

39) KJV, NRS, ESV, NET, TNK 등 다수의 영어 역본도 이 관계절을 비제한적 관계절로 번역하였다.

(‘리브가가 … 가지고 왔다. 그 옷은 …’). 이로써 번역문은 원문의 뜻도 더 잘 전달하고 이해도 더 잘 된다.

세 번째 사례는 원문의 구조를 그대로 옮길 수 없는 경우이다. 아래 히브리어 예문은 앞에서 간략히 다루었던 것인데, 한국어에서 관계화가 불가능한 소유격이 관계화된 예이다. 이탤릭체와 밑줄은 각 문장의 머리명사와 관계절을 표시한 것이다.

לֹא-תִקַּח אִשָּׁה לְבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אֲנִי יֹשֵׁב בְּאֶרֶץ

참고: “You shall not get a wife for my son from the daughters of the Canaanites in whose land I dwell.” (TNK)

너는 내 아들을 위하여 내가 사는 땅 가나안 족속 딸들 중에서 아내를 택하지 말고 (『개역개정』)

“나는 내가 살고 있는 이 곳 가나안 사람의 딸들 가운데서는 며느릿감을 고르지 않겠다.” (『공동개정』)

“너는, 내 아들의 아내가 될 여인을, 내가 사는 가나안 땅에 있는 사람의 딸들에게서 찾지 말고” (『새번역』)

제안 → “너는 내 아들의 아내를 가나안 사람들의 딸 중에서 찾으려면 안 된다. 내가 살고 있는 이 땅의 주인인 사람들 말이다.”

세 공인 역본 모두 관계절과 머리명사의 한국어 번역 자체는 자연스럽지만 원문의 의미를 정확하게 표현하지 못한다.⁴⁰⁾ 세 역본 모두 머리명사를 ‘땅’ 혹은 ‘가나안 (땅)’인 것처럼 번역하였으므로, 아브라함이 살고 있는 ‘땅’이 ‘가나안 사람들의’ 소유라는 원문의 의미(TNK의 “the Canaanites in whose land I dwell”을 참고하라)를 정확히 전달하지 못한다. 이 문제는 앞서 관계화 가능성 위계와 관련하여 살펴본바 소유격이 히브리어에서는 관계화될 수 있으나 한국어에서는 그럴 수 없기 때문에 생기는 문제이다. 이영옥은 상응하는 관계절 구조가 없을 때에는 문장을 둘로 나누거나 관계절의 구조를 다르게 만들라고 조언한다.⁴¹⁾ 필자의 번역은 문장을 둘로 나누면서 아

40) 『공동개정』의 경우 번역 과정에서 화자를 아브라함에서 아브라함의 종으로 수정하였기에 문장 자체가 많이 다르다. 그러나 문장 안에서 표현된 머리명사와 관계절의 구조 자체는 다른 공인 역본의 번역과 거의 같다.

41) 이영옥, “영어관계절 구문 번역의 문제”, 162.

브라함이 살고 있는 땅의 현 소유주가 가나안 사람들임을 나타내고자 한 시도이다.⁴²⁾

6. 나가며

지금까지의 논의를 요약하면 다음과 같다. 언어 일반에서 관계절은 머리명사의 공유와 안긴문장으로 정의될 수 있다. 한국어의 관계절은 머리명사 앞에 나타나며 이것은 다른 관형어들도 마찬가지이다. 한국어의 관계절에서 머리명사는 언제나 공백화된다. 관계화 가능성 위계에서 한국어는 주어, 직접 및 간접 목적어, 일부 사격만 관계화될 수 있다. 한국어의 관계절에는 제한적 관계절과 비제한적 관계절이 모두 있지만 글말에서는 구별이 되지 않는다. 성서 히브리어의 관계절은 어순이 한국어와 정반대이다. 즉, 머리명사를 꾸며 주는 말들은 관계절을 포함하여 머리명사의 뒤에 온다. 히브리어는 다양한 관계사를 사용하며, 관계절 내에서 머리명사는 공백화될 수도 있고 재생될 수도 있다. 관계화 가능성 위계에서 히브리어는 주어, 직접 및 간접 목적어, 사격 보어, 소유격까지 관계화가 가능하다. 히브리어에도 제한적 관계절과 비제한적 관계절이 모두 사용된다. 마지막으로 논문은 이를 바탕으로 관계절을 포함하는 창세기의 세 본문(24:37; 27:15; 31:13)을 번역해 보았다.

성서 히브리어의 관계절을 한국어로 번역할 때 가장 어려운 점은 무엇보다 어순이 반대가 된다는 점과 꾸밈 구조가 복잡해질 수 있다는 점일 것이다. 번역자는 원문의 문장 수나 관계절의 구조를 그대로 옮기려 하기보다는 문장 및 문맥에 대한 적절한 이해를 바탕으로 수용 언어에서 가장 적절한 표현으로 재현하기 위하여 노력을 기울여야 할 것이다. 이러한 과정 속에서 현대의 독자는 성서의 세계에 한 걸음 더 다가갈 수 있게 될 것이다.

<주제어>(Keywords)

관계사, 관계절, 한국어, 성서 히브리어, 수식.

relative pronoun, relative clause, Korean, Biblical Hebrew, modification.

(투고 일자: 2019년 1월 31일, 심사 일자: 2019년 2월 25일, 게재 확정 일자: 2019년 4월 22일)

42) 당연한 이야기이지만 이 단락의 논의의 목적은 필자의 번역만이 옳음을 주장하기 위한 것이 결코 아니다. 위에서 제안한 번역들은 여러 타당한 번역들 중 하나일 뿐이다. 다만 위 논의에서 필자는 번역함에 있어 히브리어의 관계절과 한국어의 관계절의 특질을 놓치지 않고자 노력하였다. 한국어와 히브리어는 구조에 있어 차이를 보이므로, 번역 과정에서 의미 손실은 불가피할 것이다. 필자의 제안들도 그 점에서 예외일 수는 없다.

<참고문헌>(References)

- 김동혁, “영어와 성서 히브리어의 몇 가지 문법 용어에 대한 한국어 번역 제안”, 「성경원문연구」 39 (2016), 148-159.
- 김민국, “핵어명사의 관계화 제약에 대한 연구”, 「한국어학」 47 (2010), 131-162.
- 김태한, “영어와 한국어의 관계절”, 「언어과학연구」 7 (1990), 41-48.
- 남기심, 고영근, 『표준 국어문법론』, 4판, 서울: 박이정, 2014.
- 민재기, “한국어 관계절에 관한 연구”, 「통일인문학」 23 (1991), 59-78.
- 연재훈, “유형론적 관점의 한국어 관계절 연구”, 「국어학」 63 (2012), 413-457.
- 이영옥, “영어관계절 구문 번역의 문제”, 「번역학연구」 5:1 (2004), 145-166.
- 진실로, “관계절 구문의 정보구조와 정보흐름 재현 전략”, 「번역학연구」 8:2 (2007), 193-216.
- 최진실, 박기성, “영어 관계절의 영한번역 유형 연구”, 「언어과학」 16:1 (2009), 129-148.
- Andrews, Avery D., “Relative Clauses”, Timothy Shopen, ed., *Language Typology and Syntactic Description*, vol. 2: *Complex Constructions*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 206-236.
- Comrie, Bernard, *Language Universals and Linguistic Typology: Syntax and Morphology*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- De Vries, Mark, “The Fall and Rise of Universals on Relativization”, *Journal of Universal Language* 6:1 (2005), 125-157.
- Gesenius, Wilhelm, Kautzsch, E., and Cowley, A. E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, 2nd English ed., Oxford: Clarendon, 1910.
- Holmstedt, Robert D., “Relative Clause: Biblical Hebrew”, Geoffrey Khan, et al., eds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, vol. 3, Leiden: Brill, 2013, 350-357.
- Holmstedt, Robert D., *The Relative Clause in Biblical Hebrew*, Linguistic Studies in Ancient West Semitic 10, Winona Lake: Eisenbrauns, 2016.
- Joüon, Paul, and Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rev. English ed., Subsidia Biblica 27, Rome: Editrice Pontificio Istituto biblico, 2006.
- Joüon, Paul, and Muraoka, T., 『성서 히브리어 문법』, 김정우 역, 서울: 기혼, 2012.
- Keenan, Edward L. and Comrie, Bernard, “Noun Phrase Accessibility and Universal Grammar”, *Linguistic Inquiry* 8:1 (1977), 63-99.

<Abstract>

Relative Clauses in Korean and Biblical Hebrew

Dong-Hyuk Kim
(Yonsei University)

The purpose of the present paper is dual. The major part is devoted to describe and elucidate relative clauses in Korean and in Biblical Hebrew in general. The following section presents translations of some sample Biblical Hebrew texts that include relative clauses.

Relative clauses in general are defined by subordination and the sharing of a head noun phrase. In Korean, the relative clause shows the following traits: it precedes the head noun it modifies like all other kinds of noun phrase modifiers; the head noun shows a gap within the relative clause; on the spectrum of the Noun Phrase Accessibility Hierarchy, Korean shows relativizations of subjects, direct and indirect objects, and some oblique cases; Korean uses both restrictive and non-restrictive relative clauses, which are not distinguished graphically. On the other hand, the relative clause in Biblical Hebrew shows the following characteristics: it shows exactly the opposite word order by following the head noun; Biblical Hebrew uses various relative pronouns and markers; the head noun can show up either as a gap or as a resumptive element; on the Noun Phrase Accessibility Hierarchy, Biblical Hebrew can relativize subjects, direct and indirect objects, oblique cases, and possessives; Biblical Hebrew uses both restrictive and non-restrictive relative clauses, which are not distinguished graphically. At the end of the paper, it suggests Korean translations of Genesis 24:37; 27:15; and 31:13, which incorporate the above discussion.

마소라 본문 케티브/케레 전통의 고유명사 차이에 대한 『개역개정』 음역 고찰 — 음위 전환과 바브/요드 차이를 중심으로 —

김정훈*

1. 들어가는 말

필자는 선행 연구에서 마소라 본문의 케티브/케레 전통 가운데 자음 중복(dittography)과 중자 탈락(haplography), 유사 자음(graphic similarity)에서 비롯된 현상들을 분석하였다.¹⁾ 그 결과 케티브가 중세 마소라 필사본을 통해 전해지기는 하지만, 칠십인역 등의 본문 증거를 통해 볼 때, 그 기원은 다양함을 확인할 수 있었다.²⁾ 곧 어떤 것들은 일반적인 생각처럼 필사 오류인 케티브에 대한 수정 읽기도 있지만, 더러는 또 다른 고대 본문 전통을 반영하기도 한다. 그리하여 초기 유대주의 시대 본문 형태의 다층성이 입증되었다.

그러면 이러한 케티브/케레 전통은 역본에서 어떻게 다루어야 하는가? 그 이전에 현존하는 역본들은 케티브/케레 전통을 어떻게 다루고 있는가? 본 연구는 이 질문에서 출발한다. 특히 개신교회에서 주된 성서 본문으로

* Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel에서 구약학으로 박사학위(Dr. Theol.)를 받음. 현재 부산장신대학교 신학과 부교수. ihoze@hotmail.com. 이 논문은 2015년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2015S1A5A2A01013070).

- 1) 김정훈, “마소라 본문 케티브/케레 전통의 본문비평적 성격 고찰 - 자음 중복과 중자 탈락, 유사 자음 차이의 보기를 중심으로 -”, 「성경원문연구」 43 (2018), 184-208. 이에 앞서 필자는 케티브/케레와 관련하여 사무엘하 본문을 보기로 다음의 연구를 수행한 바 있다. Jong-Hoon Kim, “The Tradition of Ketib/Qere and its Relation to the Septuagint Text of 2.Samuel”, *ZAW* 123 (2011), 27-46.
- 2) 이런 견해에 대해서는 R. Gordis, *The Biblical Text in the Making: A Study of the Kethib-Qere*, 2nd ed. (New York: KTAV Publishing House, 1971)을 보라.

사용하는 『개역개정』은 이 문제를 어떻게 다루고 있으며, 어떤 관점에서 어떤 전통을 어떻게 받아들이고 있는지를 검토해 보고자 한다. 이 분석을 통해 『개역개정』의 고유명사 음역 원칙을 재고하여 『개역개정』의 재개정을 위한 발판을 하나 마련해 보고자 한다.

2. 연구의 범위와 방법

본 연구에서는 위에서 언급한 대로, 『개역개정』(1998/2005)³⁾에서 케티브/케레 전통을 어떻게 수용했는지의 문제를 다룬다. 우리는 여기서 연구의 범위를 두 가지 관점에서 제한한다. 첫째, 케티브/케레 차이의 현상은 음위 전환(metathesis)과 자음 바브/요드 사이의 차이만 살핀다. 그 까닭은 둘째 제한점과 연관된다. 곧 고유명사의 음역 문제를 중심으로 살핀다. 고유명사의 음역 차이가 케티브/케레에서는 이 두 현상에서 많이 찾아볼 수 있으며, 이 차이점에 대한 고대 역본과 현대 역본이 매우 다양하기 때문이다.

본 연구에서는 레닌그라드 사본을 바탕으로 하는 히브리어 성경 편집본(BHS)에서 이런 조건을 갖춘 74개의 용례를 분석한다. 이 가운데 음위 전환에서 비롯한 차이는 16개이며, 자음 바브/요드 사이의 차이 문제는 58개이다.

포괄적이고 체계적인 분석을 위해서 우리는 먼저 고대 역본을 살펴보아야 한다. 마소라 본문과 더불어 본문비평에서 가장 높은 가치를 평가받는 증거는 무엇보다 쿨란 성경 필사본 단편들이다. 그러나 애석하게도 우리가 분석하고자 하는 고유명사 관련 케티브/케레의 경우에 본문이 남아 있는 경우는 거의 없다.⁴⁾ 그다음으로 우리는 칠십인역을 들 수 있다. 칠십인역은 매우 복잡하고 다양한 본문의 역사를 배경으로 두고 있어서,⁵⁾ 칠십인역의 실체를 구체화할 수 없다. 그래서 본 연구에서는 되도록 현재 사용되는 비평편집본⁶⁾의 본문을 바탕으로 하되, 필요한 경우에는 본문 역사에서 중요

3) 대한성서공회 편, 『성경전서 개역개정판』(서울: 대한성서공회, 1998, 2005).

4) 여러 본문 증거와 견주어 놓은 쿨란 성경 본문 편집본으로는, E. Ulrich, ed., *The Biblical Qumran Scrolls, Vol. 1: Genesis-Kings; Vol. 2: Isaiah-Twelve Minor Prophets; Vol. 3: Psalms-Chronicles* (Leiden; Boston: Brill, 2013)을 참조하라. 우리가 다루는 76개의 용례 가운데는 유일하게 창 36:5의 יַעֲקֹב[K]/יַעֲקֹב[Q] 용례에서만 4Q1(4QGen-Exod^a)의 단편에서 יַעֲקֹב가 남아 있어 케레를 지지한다.

5) 칠십인역 본문의 역사에 대해서는, 김정훈, 『칠십인역 입문: 본문의 역사와 연구의 실제』, 유다·그리스도교 고전 입문 총서 I-1 (서울: 바오로딸, 2009), 119-208을 보라.

6) 본 연구에서는 칠십인역 대비평편집본으로 케임브리지 본과 괴팅엔 본을 사용한다. A. Brooke and N. McLean, eds., *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1906-1940) (Br.-M.); *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum: Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1943~) (LXX-Gö).

한 구실을 하는 필사본들의 이형(variant)도 더불어 고려한다. 고유명사 음역 전통의 전승 과정을 훑어보기 위해 히에로니무스(Hieronymus)가 라틴어로 옮긴 ‘불가타’(Vulgata, VUL)⁷⁾도 함께 살핀다. 필요하다면 가톨릭교회에서 1979년에 현대 성서학의 성과를 반영하여 개정한 ‘노바 불가타’(Nova Vulgata, NOV)⁸⁾도 함께 살핀다.

본 연구의 목적은 『개역개정』의 케티브/케레 음역을 재고하는 것이다. 따라서, 『개역개정』의 음역이 어디서 비롯했는지 그 번역 과정을 살필 필요가 있다.⁹⁾ 하지만 우리는 여기서 번역의 역사를 구체적인 용례 중심으로 분석한다. 무엇보다 『개역개정』의 첫 출발이라고 할 수 있는 『구역』(舊譯)이라고 일컫는 『성경전서』(1911)¹⁰⁾와 그에 이은 『구약 개역』(1938),¹¹⁾ 『개역개정』의 전신인 『개역한글』(1961),¹²⁾ 그리고 『새번역』(2001)¹³⁾과 가톨릭교회의 『성경』(2005)¹⁴⁾도 함께 견준다.

외국어 역본으로는 무엇보다 우리말 성경의 번역 초기에 직접 영향을 미친 것으로 여기는¹⁵⁾ ASV(American Standard Version, 1901)와 이 역본과 번역 경향을 함께 하는 것으로 알려진 ERV(English Revised Version, 1881/1885)를 비교 본문으로 삼는다. 그리고 참고 역본으로는 영어 역본인

7) 불가타의 편집본으로는 다음을 들 수 있다. R. Gryson, ed., *Biblia Sacra Vulgata*, 4. Aufl. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994).

8) *Nova Vulgata: Bibliorum Sacrorum Editio (Vulgate Latin Bible) Sacros, Oecum, Concilii Vaticani il Ratione Habita Iussu Pauli PP. vi Recognita Auctoritate Ioannis Pauli PP. il Promulgata* (Vatican City: Libreria Editiva Vaticana, 1979).

9) 우리말 성경 번역의 역사는 다음의 문헌들을 참고할 수 있다. 그리스도교와겨레문화연구원, 『한글성서와 겨레문화』 (서울: 기독교문사, 1985); 김중은, 『구약의 말씀과 현실』 (서울: 한국성서학연구소, 1996), 1-55; 나채운, 『우리말 성경연구』 (서울: 기독교문사, 1990); 이만열, 옥성득, 『대한성서공회사: 조직·성장과 수난』 I (서울: 대한성서공회, 1993); 류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사: 번역·반포와 권서사업』 II (서울: 대한성서공회, 1994); 민영진, 『국역성서연구』 (서울: 성광문화사, 1984); 민영진, 『히브리어에서 우리말로』 (서울: 도서출판 두란노, 1996); 이달, “한글성서 번역본의 특징 비교: 대한성서공회 발행 공인 번역본을 중심으로”, 『기독교문화연구』 13 (2008), 173-195; 이만열, 『한국기독교문화운동사』 (서울: 한국기독교출판사, 1987); 이상규, “한글성경은 어떻게 번역되어 우리 손에 들려지게 되었을까? -한국성경번역사 개관”, 『고신신학』 13 (2011), 229-258; 김정훈, 『우리말 역본과 함께 하는 호세아 주석』 (서울: 기독교문서선교회, 2013), 15-31.

10) 대영성서공회 편, 『구약전서』 (경성: 대영성서공회, 1911 [明治44年]) = 영인본: 韓國聖經大全集 10, 11, 19, 20 (서울: 한국기독교문헌연구소, 2002).

11) 조선성서공회 편, 『구약 개역』 (경성: 조선성서공회, 1938 [昭和 13年]) = 영인본: 韓國聖經大全集 40, 41 (서울: 한국기독교문헌연구소, 2002).

12) 대한성서공회 편, 『성경전서 개역한글판』 (서울: 대한성서공회, 1961).

13) 대한성서공회 편, 『성경전서 새번역』 (서울: 대한성서공회, 2001).

14) 천주교중앙협의회 편, 『성경』 (서울: 천주교중앙협의회, 2005).

15) 이에 대해 대한성서공회의 누리집(<https://www.bskorea.or.kr/>)에서 제공하는 “한글성경 계보도”를 참조하라. 계속해서 언급되는 역본들은 Bible Works ver. 10.0에서 제공하는 본문을 사용한다.

KJV(King James Version, 1611)와 독일어 역본으로는 루터 역(Lutherbibel, LUT, 1984)을 함께 살핀다. 더 많은 역본을 살필 수 있으나, 본 연구에서는 이 정도의 역본들을 분석 범위에 넣기로 한다.

3. 케티브/케레 전통의 고유명사 용례 분석

3.1. 『개역개정』이 케레 전통을 따른 경우

이 범주에 드는 용례는 모두 57개로 전체 74개 용례의 대략 77%를 차지한다. 이런 경우는 무엇보다 칠십인역과 견주어 과연 케티브가 필사 오류인지 아니면 고대 본문의 이형을 보여주는지를 따져 물어볼 필요가 있다.

3.1.1. 모든 본문 증거와 현대 역본이 케레를 따르는 경우

이 범주에 드는 용례는 22개다. 이런 경우는 케티브의 본문이 필사 오류이거나 본문 역사 초기에 사라져 버린 본문 전통을 반영할 것이다.

먼저 구약성경에서 자주 쓰이는 표현이거나 일관된 본문 증거들 때문에 필사 오류임을 직관적으로 알 수 있는 보기는 다음과 같이 10번이다. 다른 본문 증거나 현대 역본은 아래 표에서는 생략한다.

	케티브	케레	칠십인역	『개역개정』
신 29:23[22]	וצביים	וצבויים	καὶ Σεβοιμ	스보임
삼상 25:18	אבוגיל	אַבִּיגַיִל	Αβιγαια	아비가일
왕상 16:34	ובשגיב	ובשגִּיב	καὶ τῷ Σεγουβ	스굽
렘 48:7	כמוש	כְּמוֹשׁ	Χαμωσ [31:7]	그모스
렘 49:36	עולם	עֵילָם	Αιλαμ [25:16]	엘람
스 10:2	עולם	עֵילָם	Ηλαμ	엘람
대상 20:5	יעור	יַעִיר	Ιαῖρ	야일 ¹⁶⁾
수 20:8	גלון	גִּלְוֹן	Γαυλων ¹⁷⁾	골란
수 21:27	גלון	גִּלְוֹן	Γαυλων	골란
대상 3:24	הדיוהו	הַדִּיּוֹהוּ	Οδοια	호다위야 ¹⁸⁾

16) 구약성경에서 케티브의 형태로는 한 번도 고유명사로 쓰이지 않는다. 참고로, 불가타(VUL)는 이 낱말을 ‘saltus’(수풀, 삼림)로 옮기는데, 아마도 히에로니무스(Hieronymus)에게 전해진 본문 전통이 마소라나 칠십인역과 달리 ‘요드’나 ‘바브’가 빠진 ‘יער’(야아르)였기 때문이었을 것이다. 이를 개정한 노바 불가타(NOV, 1979)에서는 다시 ‘Iair’로 수정했다.

17) 비록 칠십인역의 모음 읽기는 다르지만, 1음절의 복모음 ‘-au-’의 ‘u’는 분명히 히브리어 자음 ‘바브’를 전제하는 것은 분명하다. 더욱이 케티브의 형태로는 여호수아의 이 두 곳 말고는 구약성경에서 한 번도 쓰이지 않는다.

18) 이 이름에는 신명 요소인 ‘야후’가 들어 있어서 케티브는 필사 오류로 판단할 수 있다.

나머지 12개 용례들¹⁹⁾은 자음 ‘요드’(י)와 ‘바브’(ב)가 더불어 쓰이던 시대에 갈라진 이형(variant)으로 여길 수 있다.²⁰⁾ 이런 경우는 적어도 칠십인역 번역이 이루어지던 시대에는 케레 전통이 수용되었으며, 이는 마소라 본문의 전통에서도 마찬가지로 받아들여졌다고 여길 수 있다.

특히 앞서 언급한 대로, 우리가 다루는 용례 가운데 유일하게 창세기 36:5에서 남아 있는 콤란 본문 증거(4QGen-Exod^a)가 케레를 뒷받침한다는 점은 개별적인 경우라 일반화할 수는 없지만, 적어도 케레 전통이 콤란 시대까지 거슬러 올라갈 수 있음을 짐작하게 한다.

이렇게 케레가 본문비평에서 우선적인 자리를 차지하는 경우에 『개역개정』을 비롯한 역본들이 케레의 고유명사 음역 전통을 따른 것은 문제가 없다.

3.1.2. 칠십인역과 『개역개정』 이외의 일부가 다른 경우

전체 용례 가운데 5개의 경우가 이 범주에 든다. 『개역개정』은 칠십인역과 같게 케레 전통을 따르는데, 라틴어 역본이나 그 밖의 본문 증거가 케티브를 따르거나, 또 다른 번역을 보여 주는 경우다.

첫째, 사무엘하 23:8에서 다윗의 용사 목록의 첫 구절에 등장하는 ‘아디노’의 출신지가 『개역개정』에서는 ‘에센’(LXX ὁ Ασωναῖος)이라고 옮겨졌다. 이는 케티브(העצני)와 달리 케레(העצני, 하에츠니)를 따르는 전통으로, 우리말 역본에서는 『구역』에서부터 이어왔다. 이는 아마도 KJV와 ERV, ASV도 ‘Eznite’로 옮긴 것과 연관되는 듯하다. 그런데 『새번역』과 『성경』은 여기서 이 인물이 언급되지 않는다. 특히 『성경』은 후반절을 전반절 앞부분에서 언급한 ‘요셉 밧세벳’을 주어로 해서 ‘창을 휘둘러’로 옮기는데, 이는 LUT(der schwang seinen Spieß)에서도 마찬가지다. 본문을 이렇게 이해한 것은 역대상 11:11의 본문(עוֹרֵר אֶת־חַנְיָתוֹ)을 받아들인 결과다.²¹⁾ 하지만 역

19) 창 36:5, 14 יעיש[K]/יעוש[Q]/Ιεουσ/여우스; 스 2:50 מַעֲנִים/מַעֲנִים/Μαωνιμ/므우님; 대상 4:20 וְחִילֹן/וְחִילֹן/καὶ Θιλων/틸론; 6:35[20] צִירָ/צִירָ/Σουφ/솅; 7:1 יְשׁוּבָ/יְשׁוּבָ/Ιασουβ/야솅; 7:10 יְעוֹשָׁ/יְעוֹשָׁ/Ιαουσ/여우스; 9:35 יְעִיאל/יְעִיאל/Ιηλ/여이엘(또한, 대상 11:44; 대하 26:11; 비교. 대상 9:6 יְעוֹאֵל/Ιηλ/여우엘); 대상 24:24 שְׁמִירָ/שְׁמִירָ/Σαμηρ/사밀; 대하 17:8 וְשִׁמְרִימוֹת/וְשִׁמְרִימוֹת/καὶ Σεμραμωθ/스미라못.

20) 이런 견해로는, Y. Ratzaby, “Remarks concerning the Distinction between Waw and Yodh in the Habakkuk Scroll”, *JQR* 41 (1950), 155-157을 보라. 초기 유대주의 시대에 있었던 이런 현상은 필자도 다른 연구에서 종종 확인한 바 있다. 참조. Jong-Hoon Kim, “Intentionale Varianten der Habakkukzitate im Peshar Habakuk: Rezeptionsästhetisch untersucht”, *Biblica* 88 (2007), 23-37; Jong-Hoon Kim, “The Tradition of Ketib/Qere and its Relation to the Septuagint Text of 2.Samuel”, 27-46.

21) 이런 견해로는, P. K. McCarter, *II Samuel*, AB 9 (New York: Doubleday, 1984), 489-490을 보라. 한편, 이 읽기가 마소라 본문의 자음 형태와 너무 동떨어지기 때문에, ‘מַעֲנִי’ (그의 도끼)나 ‘חַצְיָנוֹ’ (그의 전투용 도끼)를 제안하기도 한다. 이에 대해서는, H. J. Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis*, KAT VIII/2 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994), 497을 보라.

대기의 본문을 바탕으로 자음의 차이가 큰 사무엘서의 본문을 옮길 필요는 없어 보인다. 서로 다른 본문 전통을 반영한다고 보아, 이 경우에는 두 본문을 그대로 두어야 할 것이다. 다만, 사무엘서의 문맥에서 필사 오류로 보이는 케티브보다는 케레를 선택해야 할 것으로 보인다.

둘째, 사무엘하 23:35에서는 다윗의 30 용사 명단 가운데 『개역개정』에서 케레 전통(הֶזְרַי, 헤즈라이)에 따라 ‘헤스래’로 옮긴 인물이 등장한다. 이는 칠십인역(‘Ασραϊ’)과 불가타(‘Hesrai’)는 물론, KJV(‘Hezrai’)에서도 선택한 읽기다. 그런데 여기서 케티브는 자음 ‘요드’ 대신에 ‘바브’를 써서 ‘הַזְרַי’의 본문을 전한다. 이 전통은 LUT와 ERV와 ASV에서 받아들여졌으며(Hezro), 우리말 역본 가운데는 『성경』이 따른다(헤츠로). 『성경』은 아마도 ‘Hesro’로 개정된 노바 불가타의 영향을 받은 것으로 보인다. 위의 경우와 마찬가지로 케티브의 전통은 역대상 11:37의 평행 본문(הֶזְרַי/헤스로[『개역개정』])과 관련이 있어 보인다. 칠십인역은 역대상에서도 자음 ‘요드’의 전통을 반영한다(Ηοερε B, Ηοεραϊ S, Ασραϊ A, εορι L). 그러므로 이 두 전통 가운데 어느 것이 원래의 것인지 판가름하기는 어렵다. 다만 역본에서 케레와 칠십인역의 전통을 존중한다면 ‘헤스래’로, 케티브와 역대기 본문의 전통을 존중한다면 ‘헤스로’로 사무엘서와 역대기 평행 본문을 통일해야 함은 분명하다.

셋째, 에스라 8:17에서 에스라가 유다로 돌아올 때 함께 온 레위 사람들을 파견하는데, 그 대상 가운데 『개역개정』의 ‘느디님 사람’이 문제가 된다. 케레에 따르는 ‘느디님’(הַנְּתִינִים; LXX τοὺς ναθινίμ)은 구약성경에서 특히 포로기 이후에 성전을 섬기는 이들의 계층으로 자주 쓰이기 때문에,²²⁾ 케티브 전통(הַנְּתִינִים)은 분명히 필사 오류로 보인다. 그런데 ‘Nathinneos’로 음역하는 불가타와 달리 노바 불가타에서는 이 표현이 빠졌으며, 이런 현상은 LUT에서도 찾아볼 수 있다. 한편, 『성경』은 ‘성전 막일꾼’으로 의역했다. 본문에서 이 낱말이 빠진 것은 아마도 바로 앞에 있는 ‘그의 형제’와 이른바 ‘성전 막일꾼’인 ‘느디님 사람’이 어울리지 않기 때문이라는 판단에서 비롯된 듯하다.²³⁾

넷째, 역대상 7:31에서는 이스라엘 열두 지파의 자손 명단 가운데 아셀의 자손에서 『개역개정』에서 ‘비르사잇’으로 음역한 인물이 문제가 된다. 여기서 칠십인역(Βερζαϊθ)을 비롯한 대부분 본문 증거가 케레(בִּרְזַיִת)를 지지

22) 참조. J. P. Healey, “Nethinim”, *ABD* 4 (1992), 1085-1086. 이 낱말은 대상 9:2의 한 용례를 제외하고는 모두 에스라와 느헤미야에 집중되어 있다(스 2:43, 58, 70; 7:7; 8:17, 20[×2]; 3:26, 31; 7:46, 60, 73[72]; 10:28[29]; 11:3, 21[×2]).

23) 참조. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC 16 (Waco: Word Books, 1985), 113.

한다(‘Birzaith’ VUL, ERV, ASV; ‘Birsajit’ LUT). 다만 KJV가 이 낱말을 ‘Birzavith’으로 음역한 것은 다시 생각하게 하는데, 여기서 쓰인 ‘v’가 케티브(בריות)를 음역한 것으로 여기도록 하기 때문이다.

다섯째, 역대상 23:9에서는 레위인 가운데 게르손 자손으로 시므이의 아들 한 사람으로 『개역개정』에서 ‘슬로밋’으로 음역한 인물이 문제가 된다. 『개역개정』의 음역은 칠십인역(Σαλωμιθ)이나 불가타(‘Samomith’)와 마찬가지로 케레(שלומית)를 따른다(참조. ‘Shelomith’ KJV; ‘Schelomit’ LUT). 그런데 흥미롭게도 『구역』(1911)은 ‘슬노뫓’으로 음역하여 케티브(שלמות)를 따르는데, 이는 아마도 ‘Shelomoth’으로 음역한 ERV, ASV의 영향으로 보인다. 이렇게 케티브를 따른 것은 같은 현상을 보이는 26:25, 26의 인물과 통일하려 한 것으로 보인다. 하지만 이 경우는 25절에서는 23:9에서와 마찬가지로 케티브/케레 현상이 나타나지만, 26절에서는 아무런 이형 없이 ‘슬로뫓’(שלמות/Σαλωμιθ)이 쓰이므로, 25절이 필사 오류인 것이 분명하다. 그러므로 26장의 구절과 이 구절을 맞출 필요는 없겠다.

3.1.3. 칠십인역이 케티브를 따르는 경우

이런 경우는 21번 찾아볼 수 있다. 칠십인역이 케티브를 따르는데, 『개역개정』이 케레를 따랐다면 과연 그 선택이 본문비평 관점에서 타당한지를 살펴볼 필요가 있다. 이 범주의 용례는 다시 두 가지로 나눌 수 있는데, 먼저는 칠십인역을 제외한 모든 역본이 케레를 선택한 경우이며(13개), 둘째로는 하나나 그 이상의 본문이 칠십인역과 같이 케티브를 따르는 경우다(8개).

(1) 칠십인역을 뺀 나머지 역본이 케레를 따르는 경우

첫째, 다윗이 사울에게 쫓기기 시작할 때, 처음 도피한 곳의 지명으로 『개역개정』이 ‘나웃’으로 음역한 여섯 용례가 이 범주에 든다. 사무엘상 19장에서 이 지명은 5번 등장한다(19:18, 19, 22, 23[×2]). 모든 경우에서 케티브는 ‘נויח’으로 쓴다. 칠십인역은 여기서 ‘Ναυαθ’로 케티브를 전제하는 음역을 전한다.²⁴⁾ 반면에 케레는 모두 자음 ‘바브’와 ‘요드’의 자리가 바뀐 ‘נויח’ (나웃)으로 쓰며, 불가타(‘Nahioth’)에서 시작하여 모든 역본들은 이 전통을 따른다(영어 ‘Naioth’; 독일어 ‘Najot’). 한편, 이 낱말은 이어지는 20장 1절에서 한 번 더 쓰이는데, 이 경우 케티브는 가운데 두 자음을 모두 ‘바브’

24) 여기서 바티칸 사본(Cod. B)을 따르는 몇몇 필사본 전통은 ‘ΑΥΑΘ’으로 쓰는데, 필자가 보기에 이는 아마도 대문자 사본에서 앞선 전치사 ‘EN’의 마지막 자음과 겹치면서 첫 자음 ‘N’이 중자 탈락(haplography)한 듯하다.

로 쓴다(נווה). 반면에 케레는 19장과 같으며, 나머지 모든 역본도 그렇다. 흥미로운 점은 칠십인역은 결국, 이 경우 케티브는 비슷한 꼴의 자음 ‘바브’와 ‘요드’를 잘못 보아 생긴 필사 오류로 여길 수 있다는 사실이다.

둘째, 사무엘하 24:16에서 다윗에게 성전 터를 제공한 사람의 이름을 『개역개정』은 ‘아라우나’로 음역하는데, 이는 케레(הַאֲרֻנָּה)의 전통을 따른 것이다. 반면에, 칠십인역은 ‘Ορνά’로 음역하여 케티브(הַאֲרֻנָּה)를 전제한다. 우리의 분석에서는 자음 ‘요드’와 ‘바브’ 차이에 제한하여서 들지 않았지만, 이 이름을 둘러싼 케티브와 케레는 18절에서 조금 다른 형태로 또 한 번 등장하는데, 근본적인 현상은 같다(הַאֲרֻנָּה[K]/הַאֲרֻנָּה[Q]/Ορνά[LXX]).²⁵⁾ 히브리어에서는 케티브의 전통이 이 두 구절에서만 등장한다. 그러나 칠십인역은 이 이후에 계속해서 케레가 아니라 케티브의 전통에 따라 ‘Ορνά’로 음역한다(삼하 24:20[×2], 21, 22, 23[×2], 24). 그러므로 이 경우 케티브는 단순한 필사 오류가 아니라, 케레와 구분되는 또 다른 전통을 반영한다고 볼 수 있다. 케티브와 케레 사이의 우열은 본문비평 관점에서 판가름하기 쉽지 않다. 이 말은 굳이 케티브를 따라야 할 까닭도 없음을 뜻한다. 다만 케티브가 마소라 학자들에게서 비롯한 필사 오류가 아니라, 그 이전에 케레와 더불어 유통되던 본문 전통을 반영한다는 점만은 분명하다.

셋째, 열왕기상 14:25에서 남 유다 르호보암 임금 시절에 유다를 침공했던 파라오의 이름이 문제다. 『개역개정』은 케레(פַּרְוֹ) 전통에 따라 ‘시삭’으로 음역했으며, 이것이 대부분 역본에서 찾아볼 수 있는 음역 전통이다. 그도 그럴 것이 이 이름이 다른 데서도 등장하는데, 모두 케레의 형태이기 때문이다. 그런데 칠십인역은 모든 용례(왕상 11:40; 대하 12:2, 5[×2], 7, 9)에서 케티브(פַּרְוֹ)를 전제하는 음역 ‘Σουσακιμ’을 전한다. 여기서 마지막 부분에서 쓰인 ‘-μ’은 이어지는 ‘임금’(מֶלֶךְ, 멜렉)의 첫 자음의 중복 오사(dittography)이거나 ‘여호야김’(יְהוֹיָכִים/Ιωακιμ) 등의 이름을 유비로 이루어진 것으로 여기곤 한다.²⁶⁾ 문제는 그 앞 두 음절의 모습이다. 케레 전통이 ‘이/아’로 구성되지만, 케티브와 칠십인역 전통은 ‘우/아’로 구성된다. 이집트 상형문자에서 비롯한 이 이름(Ššnk)은 사실상 모음을 재구성하기는 쉽지 않다. 다만 아카드어 췌기 문자 전통에서 ‘š/su-š/si-in-qu’가 발견되는 것은 케티브와 칠십인역의 음역이 고대 사회에서 널리 쓰이던 전통임을 추측

25) 이 문제는 필자가 선행 연구 가운데 하나인, Jong-Hoon Kim, “The Tradition of Ketib/Qere and its Relation to the Septuagint Text of 2.Samuel”, 40에서도 다룬 바 있다.

26) 이에 대해, M. Karrer and W. Kraus, eds., *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare. I. Genesis bis Makkabäer* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011), 921을 보라.

하게 해 준다.²⁷⁾

넷째, 열왕기하 24:18과 예레미야 52:1에서 유다의 마지막 임금 시드기야의 어머니 이름이 언급되는데, 케티브는 ‘לְחַמְטָל’(하미탈)로 전하는 반면에 케레는 ‘לְחַמְטָלָה’(하무탈)로 전한다. 『개역개정』은 케레의 전통에 따라 ‘하무탈’로 음역한다. 이는 열왕기하 23:31에서 본문의 이형(variant) 없이 ‘לְחַמְטָל’인 점과 맞닿아 있다. 그런데 칠십인역은 이 세 경우 모두 케티브의 전통에 따라 ‘Αμιτα[α]λ’로 음역한다. 이는 또 다른 본문 전통이거나 후대의 수정일 가능성이 모두 열려 있다.

다섯째, 예레미야 48(LXX 31)장에는 모압에 관한 신탁이 전해지는데, 5절과 21절에서 언급되는 두 모압 지명이 케티브와 케레 전통에서 차이가 난다. 먼저 5절에서는 『개역개정』이 케레(הַלְלוּחִית)에 따라 ‘루히트’²⁸⁾으로 음역했다. 그런데 여기서 칠십인역은 ‘Αλαωθ’로 정관사까지를 포함해서 케티브의 전통(הַלְלוּחִית)을 따라 음역했다. 칠십인역은 여기서 또 다른 본문 전통을 반영할 것이며, 번역자는 정관사가 붙어 있는 꼴을 이해하지 못하고, 전체 형태를 고유명사로 본 듯하다.²⁹⁾ 한편, 21절에서는 『개역개정』이 케레의 전통(מִוְפֶּעֶת)에 따라 ‘메바앗’으로 음역한다. 그런데 칠십인역은 여기서도 케티브의 전통(מִוְפֶּעֶת)에 따라 ‘Μωφαθ’로 음역한다. 이 경우도 칠십인역은 마소라 본문과 구별되는 본문 전통을 반영할 것이다. 이 두 용례에서 어느 전통이 더 오래되었는지를 판단하기는 어렵다. 다만 어느 전통에서든지 일관성을 유지하는 것이 중요하다.

여섯째, 역대상 12:1-6[7]³⁰⁾에서는 다윗이 사울을 피해 시글락에 숨어 있을 때 도움을 준 사람들의 명단이 나오는데, 이 가운데 5[6]절에서 『개역개정』이 케레 전통(הַחֲרוּפִי)에 따라 ‘하룻’으로 음역한 스바댜의 출신지가 문제 된다. 여기서 케티브는 자음 ‘바브’ 대신 ‘요드’를 써서 ‘הַחֲרוּפִי’로 전하는데, 칠십인역의 음역 ‘ὁ Χαραυφι’가 이를 전제한다. 따라서 케티브의 전통은 적어도 칠십인역 시대까지는 거슬러 올라갈 수 있겠다. 그렇지만 어느 전통이 원래의 것인지는 판가름하기 어렵다.

27) 참조. M. Cogan, *I Kings*, AYB 10 (New Haven; London: Yale University Press, 2008), 342; M. Noth, *Könige 1,1-16*, BKAT IX/1, 3. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003), 324.

28) 『구역』(1911)은 여기서 ‘루히터’로 음역했는데, 마지막 음절은 영어 역본의 ‘Luhith’에서 마지막 ‘-th’를 유성음으로 발음한 데서 영향을 받은 듯하다.

29) 참조. הַלְלוּחִית/τῆς Λουιθ/루히트 사 15:5.

30) 『개역개정』은 대상 12장에서 히브리어 성경의 4-5절을 한 절로 보아 마지막 절까지 한 절씩 차이가 난다.

(2) 칠십인역 이외 일부 역본이 케티브를 따르는 경우

첫째, 예레미야 40(LXX 47):8에서는 예루살렘 멸망 이후 바벨론의 총독 자리에 오른 그다라(‘그달리야’ 왕하 25장)에게 찾아온 사람들의 명단 가운데 『개역개정』이 케레의 전통(עִפְי, 에파이)에 따라 ‘에배’로 옮긴 이름이 문제다. 이 부분은 평행 본문인 열왕기하 25:23에 없어서 비교할 수 없다. 여기서 케티브는 첫 자음을 ‘바브’로 써서 ‘עופי’(오/우파이)를 전한다. 이 전통은 칠십인역(Ωφε)과 불가타(‘Offi’ VUL; ‘Ophi’ NOV)의 전통에서 받아들여졌다.

둘째, 시편 39(LXX 38)편과 77(LXX 76)편의 표제[1절]에서 쓰인 ‘여두둔’은 『개역개정』이 이형이 없는 다른 용례³¹⁾를 따라 케레 전통(לִידִיתוֹן)으로 음역했다. 그런데 케티브는 여기서 가운데 음절의 모음 문자를 ‘바브’ 대신 ‘요드’로 쓴다(לִידִיתוֹן). 히브리어 본문의 용례만 보자면, 케티브는 필사 오류로 보인다. 그러나 칠십인역은 이 두 용례에서 일관되게 ‘Ιδιθουν’으로 케티브를 따르며, 역대기의 용례에서는 한 번의 예외(대하 5:12)³²⁾를 빼면 모두 ‘Ιδιθων’으로 음역하는데, 이 또한 케티브를 반영한다. 이런 전통은 불가타(Idithun)까지 이어진다. 한편, 느헤미야 11:17에서도 같은 케티브와 케레 현상을 찾아볼 수 있지만, 칠십인역에서 이 부분이 번역되지 않고 빠져 있어서 판단하기 어렵다. 어쨌거나 이 경우 해당 본문의 케티브는 단순한 필사 오류라기보다는 칠십인역에 전해진 또 다른 본문 전통을 반영한다.

셋째, 에스라 2:50에서는 바벨론 포로지에서 돌아온 사람들의 명단 가운데 『개역개정』이 케레 전통(נְפִישִׁים)에 따라 ‘느부심’으로 음역한 고유명사가 문제가 된다. 이 전통은 불가타(‘Nephusim’)를 거쳐서 KJV(‘Nephusim’)나 LUT(‘Nefusiter’)로 이어진다. 그런데 『구역』에서는 ‘느비심’으로 케티브 전통(נְפִישִׁים)을 반영한 것이 흥미롭다. 이것은 사실상 칠십인역으로 거슬러 올라가는데(Ναφισων), 『구역』의 경우는 아마도 칠십인역의 전통에 선 ERV, ASV(‘Nephisim’)의 영향을 직접 받았을 것이다. 이 평행 구절인 느헤미야 7:52는 비슷한 이름에서 반대 현상이 일어난다. 여기서는 『개역개정』이 케레(נְפִישִׁים, 느피쉬심)의 전통에 따라 ‘느비스심’으로 음역한다(‘Nephishesim’, KJV). 에스라의 본문을 느헤미야의 두 치음(שש)이 하나(ס)로 단축된 형태로 보아야 할지는 논란거리이기는 하다.³³⁾ 게다가 여기서는 에스라의 케티브 모음이 케레 모음으로 받아들여졌다. 반면에 케티브(נְפִישִׁים)는 에스라의 케

31) 시 62:1(LXX 61:1); 대상 9:16; 16:38, 41, 42(×2); 25:1, 3(×3), 6; 대하 5:12; 29:14; 35:15.

32) 바티칸 사본(Cod. B)과 그 영향을 받은 일부 필사본들은 ‘Ιδιθουμ’으로 음역하지만, 나머지 필사본들은 모두 ‘Ιδιθουν’으로 음역한다.

33) 이에 대해, 참조. K.-D. Schunk, *Nehemia*, BKAT XXIII/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009), 199.

레 모음 구성을 전한다. 칠십인역은 여기서도 케티브에 따라 ‘Νεφωσασιμ’으로 음역하는데, 에스라의 경우와 마찬가지로 ERV, ASV(‘Nefushesim’)와 『구역』(‘느부스심’)이 이를 따른다. 흥미로운 점은 불가타의 전통이다. 앞서 케레를 받아들였던 불가타가 이번에는 케티브를 받아들인다(‘Nephusim’). LUT(‘Nefusiter’)와 『성경』(‘느푸심’)이 바로 이 전통을 따른다. 결국, 여기서만 쓰인 두 인명 전통은 공존의 시기를 거쳐서 혼란스러운 상태로 남게 되었다. 『개역개정』의 전통처럼 일방적으로 한쪽 전통에 서서 서로 다른 음역을 두어야 할지, 불가타, LUT, 『성경』처럼 한 음역으로 통일해야 할지는 재고해 보아야 할 문제다. 본문비평의 관점에서는 전자가 더 개연성이 있지만, 가독성의 면에서는 후자가 효과적이기 때문이다.

넷째, 느헤미야 12:16에서는 바벨론 포로지에서 돌아온 제사장 명단 가운데 『개역개정』이 케레 전통(אִידוֹ)에 따라 ‘잇도’로 음역한 인명이 문제가 된다. 케티브는 자음 ‘바브’ 대신에 ‘요드’를 써서 ‘אִידוֹ’를 전한다. 이 전통이 칠십인역(τῷ Ἀδδαί)과 불가타(‘Addaiae’)에 전해졌는데, 그 이후로는 받아들여지지 않았다. 케티브는 또 다른 전통으로 칠십인역이 ‘Ἀδδω’로, 불가타가 ‘Addo’로 음역한 이름(스 5:1; 6:14; 스 1:7)과 구분될 것이라고 추측해 볼 수 있다. 만약 그렇다면, 케레는 느헤미야 12:4에 나오는 이름의 뒷받침을 받는 것³⁴⁾이 아니라, 오히려 그 읽기에 영향을 받았을 수 있다고 여길 수도 있다.

다섯째, 솔로몬 시대에 등장하는 ‘히람’ 또는 ‘후람’의 문제다. 이 이름은 두 인물을 가리킨다. 먼저는 두로 임금을 가리키며, 그다음으로는 두로 출신의 놋 장인을 일컫는다. 그렇지만 이 이름이 누구를 가리키든 사무엘서와 열왕기에서는 ‘히람’(חִירָם)을, 역대기에서는 ‘후람’(חִרָם)을 주로 쓴다.³⁵⁾ 그런데 역대상 14:1과 역대하 4:11; 9:10에서는 케티브가 ‘히람’을, 케레가 ‘후람’을 전해 주어 갈린다. 이 이름에 대해 칠십인역은 일관되게 모든 용례에서 ‘Χιραμ’으로 음역한다. 따라서 역대기에서는 대부분 히브리어와 달리 음역하며, 우리가 다루는 세 경우에서 케티브를 일관되게 따른다. 이는 불가타의 전통(‘Hiram’)도 마찬가지다. 현대 역본 가운데는 LUT(‘Hiram’)가 이를 따른다. 그런데 우리말 역본은 『구역』, 『개역』, 『새번역』, 『개역개정』 할 것 없이 이 세 경우에 일관되지 않으며, 이는 KJV와 ERV, ASV도 마찬가지다. 이들 역본은 전반적으로는 히브리어의 쓰임새를 따르는데, 케티브와 케레가 나뉘는 이 세 경우에는 다음 표에서 보듯 제각각이다.

34) 이런 견해는 참조. Ibid, 339.

35) 히람: 삼하 5:11; 왕상 5:1[15](×2), 2[16], 7[21], 8[22], 11[25], 12[26]; 7:13, 40, 45; 9:11, 12, 14, 27; 10:11, 22; 후람: 대하 2:3[2], 11[10], 12[11]; 4:16, 8:2, 18; 9:21.

	대상 14:1	대하 4:11	대하 9:10
『구역』	히람[K]	후람[Q]	후람[Q]
『개역』	히람 [K]	후람[Q]	후람[Q]
『개역개정』	히람[K]	후람[Q]	후람[Q]
『새번역』	히람[K]	후람[Q]	히람[K]
『성경』	히람[K]	후람[Q]	히람[K]
KJV	Hiram[K]	Huram[Q]	Huram[Q]
ERV	Hiram[K]	Huram[Q]	Huram[Q]
ASV	Hiram[K]	Huram[Q]	Huram[Q]

위의 도표를 보면, 『개역개정』의 전통은 영어 역본의 영향을 받았음이 분명하다. 하지만 『새번역』과 『성경』은 이해하기 더 어렵다. 어쨌거나 위의 표에서 언급한 현대 역본들의 음역은 분명히 재고해야 한다. 히브리어 성경에 따라 일관되게 이 경우에도 케레에 따르거나, 칠십인역이나 불가타, LUT처럼 동일 인물이라는 점에서 한 음역으로 통일해야 할 것이다.

3.1.4. 칠십인역의 전통이 케티브/케레와 다른 경우

이 범주는 칠십인역이 케티브와 케레와는 또 다른 번역어를 썼거나 번역어가 빠진 경우인데, 전자의 용례가 8번, 후자의 용례가 1번 등장한다. 칠십인역에서 번역어가 빠진 경우는 앞서 언급한 느헤미야 11:17의 ‘여두둔’ 용례다. 이제 나머지 8 용례를 살펴보기로 한다. 이 경우들은 사실상 『개역개정』 음역을 재고할 필요는 없으며, 케티브/케레 전통과 관련하여 칠십인역 음역의 본문 비평적 특징 고려 차원에서 분석한다.

첫째, 사무엘하 3:15에서 다윗과 헤어진 뒤 미갈이 재혼하였던 남편 발디엘의 아버지 이름이 케레에서는 ‘𐤀𐤍𐤔’ (라이스)로 언급되며, 이 전통이 『개역개정』을 비롯한 모든 역본에서 받아들여졌다. 이 낱말은 원래 ‘사자’를 뜻한다(사 30:6; 욥 4:11; 잠 30:30). 반면에 케티브(𐤀𐤍𐤔)는 이해하기 어렵다. 더구나 미갈의 재혼 사건을 처음 언급하는 사무엘상 25:44에서 칠십인역(‘Λαις’)을 포함하여 아무런 이형이 없이 케레와 같다는 점을 생각해 보면, 케티브는 필사 오류로 보인다. 그런데 사무엘하 3:15의 칠십인역은 이 이름을 ‘Σελλης’(셀레스)로 음역하여 케티브/케레 전통과는 전혀 다른 본문을 보여준다. 이해하기 어려운 이 이형에 대해 어떤 이들은 사무엘하 21:8에서 언급되는 ‘바르실래’(𐤁𐤏𐤔𐤁/Βερζελλαι)와 연관 짓지만,³⁶⁾ 필자는 사무엘상 본

36) 이런 견해로는, H. J. Stoebe, *Das zweite Buch Smuelis*, 125를 보라.

문에서 라이스의 고향으로 알려진 ‘מִלִּינִי’(갈림)³⁷⁾과 혼동을 한 것으로 보는 편이 낫다고 본다. 왜냐하면, 바티칸 사본(Cod. B)은 그리스어 인명 변화에 더 가깝게 ‘Σελλης’로 음역했지만, 나머지 거의 대부분 필사본들은 ‘Σελλημ’으로 음역하여서 대본이었던 히브리어가 ‘멤’으로 끝났음을 내보이기 때문이다.³⁸⁾

둘째, 사무엘하 20:25의 용례로 여기서는 다윗의 관리 명단 가운데 서기관이 문제가 된다. 『개역개정』을 비롯한 거의 대부분 현대 역본은 케레(שֵׁוּ)에 따라 ‘스와’(영어: Sheva, 독일어: Schewa)로 음역한다. 하지만 케티브는 자음을 ‘바브’ 대신 ‘요드’를 써서 ‘שׁוּ’로 전한다. 케티브의 전통은 불가타에서 ‘Sia’로 받아들여지는데, 노바 불가타는 케티브와 케레를 혼합하여 ‘Siva’로 음역한다. 그런데 여기서 칠십인역은 ‘Σουσα’(수사)³⁹⁾로 또 다른 본문을 전한다. 비슷한 목록이 나오는 사무엘하 8:17에서는 히브리어 본문이 ‘שֵׁוּ’ (스라야)이며, 칠십인역의 음역 전통에서는 바티칸 사본(Cod. B)이 ‘Ασα’이며, 나머지 대부분의 필사본들은 ‘Σασα’이다. 이런 음역은 다른 아난 역대상 18:16의 또 다른 목록에 영향을 받은 것이다(שֵׁוּ/Σουσα/사워사).⁴⁰⁾ 추정컨대, 우리가 다루는 본문의 케티브는 이런 관점에서 칠십인역이 반영하는 역대기 전통이 불완전하게 남은 흔적이 될 것이다.

셋째, 에스더 1:16에서 아하수에로 임금의 신하로 언급되는 이름이 『개역개정』에서는 케레의 전통(מַמּוּכָן)에 따라 ‘므무간’으로 음역되어 있다. 이 전통은 불가타(Mamuchan)에서부터 찾아볼 수 있는 전통적인 음역이다. 반면에 케티브는 둘째와 셋째 자음의 자리가 뒤바뀐 전통(מַמּוּכָן)을 전하는데, 14절과 21절에 따르면 이 표기는 필사 오류로 보인다. 한편, 칠십인역의 음역 ‘ὁ Μουχαιος’(무카이오스)는 첫 음절의 모음은 케티브를 따르는 듯하지만, 필사본 이형 전통에 비추어 보면,⁴¹⁾ 케레 전통을 바탕으로 하여, 그리스어 차원에서 변형된 것으로 여길 수 있다.

넷째, 역대상 1:46에서 『개역개정』이 케레(שֵׁוּ)의 전통에 따라 ‘아윗’으

37) 이 낱말을 알렉산드리아 사본(Cod. A)은 ‘γαλλει’로, 바티칸 사본(Cod. B)은 ‘ρωμμα’로 음역한다. 바티칸 사본은 자음 ‘ב’를 ‘ג’로, ‘ו’를 ‘י’로 쓴 본문을 전제한다고 추측하기도 한다. 참조. M. Karrer and W. Kraus, eds., *Septuaginta Deutschh: Erläuterungen und Kommentare. I. Genesis bis Makkabäer*, 800.

38) 명확하게 근거를 대고 있지는 않지만, P. K. McCarter, *II Samuel*, 108도 필자와 같은 견해를 내보인다.

39) 대부분의 필사본과 달리 바티칸 사본은 ‘Ἰησοῦς’(예수스)로 음역했는데, 이는 필사 오류로 보인다.

40) 이런 견해로는 H. J. Stoebe, *Das zweite Buch Smuelis*, 446을 보라.

41) Αμουχαιος 610, Μαμουχαιος 93-S° 등. (여기서 숫자는 중세 그리스어 소문자 필사본에 대해 랄프스가 매긴 인식번호이며, ‘S’는 시나이 사본의 수정자의 손길 가운데 하나를 뜻한다.)

로 음역한 에돔 땅의 성읍 이름 용례이다. 케티브는 둘째와 셋째 자음이 뒤바뀐 ‘עֵיִת’을 전한다. 이 본문과 평행하는 창세기 36:35에서 케레와 같은 표기가 나오는 점을 바탕으로 보자면 케티브는 필사 오류다. 여기서 칠십인역은 ‘Τεθθαυμ’으로 음역하는데, 이는 창세기의 음역과 맞춘 것이다. 문제는 칠십인역의 대본인데, 사무엘하 4:3에서 ‘מְתִיָּה’을 이렇게 음역하는 점을 근거로 삼을 수 있다.⁴²⁾ 하지만 히브리어 후음 ‘ע’(아인)이 칠십인역에서 그리스어 ‘γ’(감마)로 음역되곤 한다는 점⁴³⁾을 고려하면, 이 부분의 히브리어는 ‘עתיים’이었을 수도 있다. 그럴 경우는 케티브와 좀 더 가깝다.

다섯째, 역대상 4:41에는 시므온 자손의 명단 끝에 그들이 히스기야 시대에 진멸한 족속의 명칭이 나온다. 『개역개정』은 이를 케레 전통(הַמְעֵיִתִּים, 함므우님)에 따라 ‘모우님’으로 음역했다. 케티브는 여기서 자음 ‘바브’ 대신 ‘요드’를 쓴 음역 ‘הַמְעֵיִיִם’을 전한다. 같은 현상이 앞서 언급한 에스라 2:50에서 나오는데 거기서도 『개역개정』은 케레 전통을 따른다. 다만 차이점은 칠십인역이다. 에스라 2:50에서 칠십인역은 ‘Μαωνυμ’으로 케레 전통을 그대로 반영하여 음역하는 반면에,⁴⁴⁾ 역대상 4:41에서는 ‘καὶ τοὺς Μινάιους’로 음역한다. 이런 음역은 역대하 26:7에서도 찾아볼 수 있다. 아마도 칠십인역의 번역자들은 두 집단을 구분하려 했던 듯하다. 칠십인역이 케티브의 자음을 전제한다고 여길 수도 있겠지만,⁴⁵⁾ 자음 ‘ע’(아인)의 음역이 없다는 점은 그 추측을 하게 한다. 한편, 노바 불가타(‘Meunitas’)와 달리 불가타는 케레의 전통을 고유명사로 보지 않고 번역하여 ‘habitatores’(거주자들)로 옮겼고, 이 전통은 KJV(‘the habitations’)로 이어졌다. 그러나 본문의 문맥에는 고유명사가 더 어울린다.

여섯째, 역대상 8:25에서 베냐민 자손의 명단 가운데 케레 전통의 ‘פְּנוּאֵל’ (프누엘)을 『개역개정』이 그대로 따라서 ‘브누엘’로 음역했다. 기원후 5세기 이후 칠십인역의 대부분 필사본(AN rell)도 케레의 전통에 따라 ‘Φανουηλ’로 음역한다. 이것은 케레의 전통이 어떤 경로로든(가령, 헥사플라) 다시 그리스어 음역에 영향을 주었다고 여길 수 있다. 이들보다 앞선 기원후 4세기의 바티칸 사본(Cod. B)은 ‘Ιεμαίιν’으로 음역하는데, 여기서 ‘Λ’(람다)를 ‘N’(뉴)에 대한 필사 오류로 여긴다면, 바티칸 사본은 케티브의 전통을 반영한

42) 이런 견해로는, M. Karrer and W. Kraus, eds., *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare. I. Genesis bis Makkabäer*, 225를 참조할 수 있다. 그러나 이 책에서는 칠십인역 번역이 없는 느 11:33을 근거로 든다.

43) 보기. ‘עַמְרָה’(아모라)를 ‘Τομορρα’(고모라)로 음역하는 등(창 19:24 등).

44) 비교. 느 7:52 Μεϊνωμ (<מְעֵיִיִם?).

45) 이런 견해는, G. N. Knoppers, *I Chronicles 1-9*, AB 12 (New York: Doubleday, 2004), 363을 보라.

다. 따라서 케티브 전통은 적어도 헬레니즘 시대까지는 거슬러 올라갈 수 있다.

일곱째, 역대상 12:3은 베냐민 지파에서 다윗을 도운 용사들의 명단 가운데 『개역개정』이 케레 전통(כַּרְיִי, 여지엘)에 따라 ‘여시엘’로 옮긴 경우다. 케티브는 둘째 ‘요드’를 ‘바브’로 써서 ‘כַּרְיִי’을 전한다. 여기서도 5세기 이후의 대부분 칠십인역 필사본들은 케레를 지지한다(Ιαζιηλ). 하지만 바티칸 사본은 여기서도 ‘Ιωηλ’로 또 다른 전통을 보여 준다. 이는 아마도 ‘כַּרְיִי’을 대본으로 전제할 터인데, 이는 자음 ‘י’(자인)이 빠져 있지만 케티브 전통과 가까워서, 여기서도 케티브가 단순한 필사 오류는 아닐 수 있음을 추정하게 해 준다.

여덟째, 역대하 9:29에서 솔로몬이 죽은 뒤에 그의 실록을 기록한 사람들의 명단 가운데 『개역개정』이 케레 전통(יִטְדוֹ, 예도)에 따라 옮긴 선견자 ‘잇도’⁴⁶⁾가 문제가 된다. 케티브는 여기서 자음 ‘바브’를 ‘요드’로 쓴다(יִטְדוֹ). 그런데 칠십인역은 여기서 이 이름을 ‘Ιωηλ’(요엘)로 쓰는데, 이는 분명히 ‘כַּרְיִי’을 전제하는 음역이다. 칠십인역의 대본이 마소라 본문과 달랐을지, 아니면 역사 서술과 관련하여 언급되는 ‘잇도’의 다른 용례(יִטְדוֹ; 대하 12:15; 13:22)와 히브리어 자음이 다름을 나타내고자 했는지는 명확히 밝힐 수 없다.

3.2. 『개역개정』이 케티브 전통을 따른 경우

『개역개정』이 일반적으로 추정할 수 있는 케레가 아니라 케티브를 선택한 경우는 17번으로 전체의 약 23%를 차지한다. 이런 경우는 『개역개정』이 어떤 경로를 통해서 케티브를 선택하게 되었는지, 또 그것이 과연 본문비평 관점에서 옳은 선택이었는지를 짚어야 한다.

3.2.1. 칠십인역이 케티브를 따르는 경우

『개역개정』이 칠십인역과 더불어 케티브를 따르는 경우는 모두 7번 등장하는데, 이 가운데 역대상 14:1의 ‘후람/히람’의 경우와 26:25의 ‘슬로못/슬로밋’의 용례는 앞서 다루었다. 그래서 나머지 다섯 용례를 다루는데, 여기서는 『개역개정』이 따른 케티브가 과연 본문비평 관점에서 어떤 가치를 가지는지를 검토해 볼 필요가 있다.

첫째, 에스라 2:46에서 바벨론 포로지에서 돌아온 사람들의 명단 가운데

46) 『개역개정』에서는 “선견자 잇도의 묵시 책 곧 잇도가 느밧의 아들 여로보암에 대하여 쓴 책”으로 잇도의 이름이 두 번 언급되지만, 히브리어 원문에서는 한 번만 나온다.

『개역개정』에서 ‘사믈래’로 음역한 이름이 문제가 된다. 케레는 ‘שַׁלְמַי’(살마이)다. 그런데 케티브는 ‘ל’(라메드)와 ‘מ’(멤)의 위치가 뒤바뀐 ‘שַׁמְלַי’를 전한다. 그리고 보면 『개역개정』은 케티브를 따른 것이다. 이 전통은 칠십인역으로 거슬러 올라간다(Σαμαλαι). 그런데 우리말 성경 전통은 『구역』(‘삼을내’)에서부터 줄곧 케티브를 따라왔지만, 불가타(Selmai)⁴⁷⁾에서부터 KJV(‘Shalmal’)나 LUT(‘Salmai’)는 케레를 따른다. 이는 아마도 평행 본문인 느헤미야 7:48에서 케레만 전한 데서 영향을 받았을 것이다(Σαλαμυ/살매). 우리말 성경은 아마도 칠십인역 전통을 따르는 ERV와 ASV의 영향(‘Shamlai’)을 직접 받았을 것이다. 칠십인역이 따른 케티브가 분명히 케레와는 다른 본문 전통을 반영하는 것은 분명해 보인다. 더구나 느헤미야와 같아진 케레 본문보다 본문비평 관점에서도 더 어려운 읽기(lectio difficilior)로 높은 가치 평가를 받을 수도 있다. 하지만 『개역개정』을 케티브로 그대로 두어야 할지, 케레의 제안에 따라 느헤미야와 일치시킬지는 재고할 여지가 있다.

둘째, 느헤미야 10:1-27[2-28]에서는 느헤미야의 개혁 이후에 언약에 인봉한 사람들의 명단이 나오는데, 그 가운데 19[20]절에서 『개역개정』이 케티브의 전통(‘נֹבַי’)에 따라 ‘노배’로 음역한 이름이 문제다. 이 전통은 칠십인역(‘Νωβαι’)으로 거슬러 올라간다. 이 이름의 케레는 ‘נִבְי’(네바이)를 제안하는데, 이 이름은 여기 한 번만 쓰여서 두 전통을 본문비평 관점에서 판가름할 수 없다. 역본들 가운데서는 불가타와 KJV, LUT가 ‘Nebai’로 케레 전통을 따른다. 우리말 성경에서는 『성경』이 이 전통을 따른다. 칠십인역으로 거슬러 올라가는 『개역개정』의 전통은 직접적으로는 ‘Nobai’로 음역한 ERV와 ASV의 영향을 받아 『구역』에서부터 줄곧 이 음역을 유지하고 있는 것으로 보인다.

셋째, 느헤미야 12:14에서는 제사장의 족장들 명단 가운데 『개역개정』이 케티브의 전통(‘מַלְלִיכִי’)에 따라 ‘말루기’로 음역한 이름이 나온다. 칠십인역(‘τῶ Μαλλουχ’)에서 받아들인 이 전통은 LUT(‘Malluch’)와 ERV, ASV(‘Malluchi’)에서 받아들여졌다. 반면에 케레는 ‘לְמַלְיָכִי’(리/물리쿠)를 제안하는데, 불가타 전통(‘Milico’)과 KJV(‘Melicu’)가 이를 따른다. 흥미롭게도 『성경』(‘말록’)은 여기서 불가타가 따른 케레가 아니라, 케티브를 따른다. 어쨌거나 이 이름도 여기 한 번만 쓰여서 어느 전통이 더 오래되었는지는 판가름하기 어렵다.

47) 최근 개정된 노바 불가타는 칠십인역이 따른 케티브 전통에 따라 ‘Semlai’로 음역하며, 『성경』이 ‘사믈라야’로 이를 따른다.

넷째, 역대상 27:29에서는 25-31절까지 언급되는 다윗 왕실의 재산 관리자 명단 가운데 『개역개정』이 케티브 전통(קֵטִיב)에 따라 ‘시드래’로 음역한 인물이 등장한다. 반면에 케레는 가운데 두 자음의 자리가 뒤바뀐 ‘שִׁרְטַי’(쉬르타이)를 제안한다. 칠십인역 전통은 케티브의 전통을 반영하여 ‘Σατραίς’로 음역한다. 그리고 불가타(Setrai)를 비롯한 모든 역본도 케티브를 따른다. 이 이름도 여기서만 쓰이는데, 앞선 경우들과 달리 아무 본문 증거도 케레를 따르지 않은 까닭을 밝히기는 어렵다.

다섯째, 역대하 13:19에서 남유다 아비야와 북이스라엘 여로보암 사이에 벌어진 전쟁 끝에 아비야가 빼앗은 베냐민 지파 땅의 성읍 가운데 하나로 『개역개정』이 ‘에브론’으로 음역한 고유명사가 나온다. 이는 케티브(עֶפְרוֹן)를 따른 것으로, 칠십인역(‘Ephron’)과 불가타(‘Ephron’), 그 밖에 대부분의 역본이 따르는 전통이다. 여기서 케레는 ‘עֶפְרָיִן’을 제안한다. 같은 장소를 일컫지는 않더라도, 케티브가 구약성경에서 익숙한 형태⁴⁸⁾인 반면에, 케레의 제안은 낯설다. 이는 아마도 후대 랍비 유대주의에서 비롯한 제안으로 보인다.⁴⁹⁾ 이런 케레의 전통을 현대 역본 가운데는 KJV(‘Ephrain’)가 따른다.

3.2.2. 칠십인역이 케레를 따르는 경우

이런 경우는 구약성경에서 4번 찾아볼 수 있다. 칠십인역이 케레를 선택했는데, 『개역개정』이 케티브를 따랐다면 그 까닭과 본문비평 관점의 가치를 따져보아야 한다.

첫째, 에스라 10:29에서 에스라의 개혁 마지막 부분으로 이방 여인들과 결혼한 이스라엘 백성 명단 가운데 『개역개정』에서 ‘여레못’으로 음역한 인물은 케티브(יֵרֵמוֹת)의 전통에 따른 것이다. 이에 비해 케레는 첫 자음을 ‘요드’가 아닌 ‘바브’로 보아 접속사로 처리했다(יְרֵמוֹת). 이는 칠십인역이 그대로 따르며(καὶ Πηρωθ), 불가타(‘et Ramoth’)와 KJV(‘and Ramoth’)로 이어진다. 반면에 『개역개정』은 『구역』에서부터 ERV, ASV(‘Jeremoth’)나 LUT(‘Jeremot’)와 같이 케티브를 따른다. 『성경』(여레못)도 이 경우에는 마찬가지로 케티브를 따른다. 결국, 문제는 이름을 나열하면서 접속사를 쓰

48) 창 23:8, 10(×2), 13, 14, 16(×2), 17; 25:9; 49:29, 30; 50:13; 수 15:9.

49) 더러 미쉬나 히브리어에 영향을 받았다고 주장하기도 하고, 요 11:54의 ‘Ἐφραΐμ’(에프라임)과 동일시하여 ‘עֶפְרָיִם’에서 왔을 것이라고 주장하기도 한다. 이에 대해 참조. W. Baumgartner and J. J. Stamm, eds., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden: Brill, 1983), 817; W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Aufl. (Kiel: Springer, 2013), 997.

느냐 마느냐의 문제다. 29절에서는 ‘그리고 바니의 자손 가운데는, 므술람, 말룩, 그리고 아다야, 야습, 그리고 스알, (여레못 K)[그리고 라못 Q]이 있다’로 접속사가 있으면 좀 더 자연스럽다. 하지만 10장 전체를 보면, 명단의 접속사와 관련한 법칙을 찾아보기 어렵다. 그러므로 더 어려운 읽기(lectio difficilior)인 케티브가 본문비평의 우위를 차지한다.

둘째, 사무엘하 15:28은 압살롬의 반란을 피해 요단강 근처까지 도피한 다윗의 발언이다. 여기서 다윗은 자신의 도피에 함께 따라온 제사장 사독과 레위인 일행을 예루살렘으로 돌려보내며, 그들이 소식을 전해올 때까지 기다리겠다고 한다. 여기서 『개역개정』은 케레(בְּעֲרֹבוֹת, 브아르봇; ‘스텝지역에서’)와 달리 케티브(בְּעֲבָרוֹת, 브아브롯)에 따라 ‘나루터에서’라고 번역한다. 하지만 칠십인역은 이 낱말을 고유명사로 보아 케레의 자음 구성에 따라 ‘ἐν Ἀραβωθ’ (엔 아라봇)으로 음역한다. 케레의 전통은 불가타(‘in campestribus’)에 이어 KJV(‘in the plain’)가 따랐고, 케티브는 ERV와 ASV를 거쳐(‘at the fords’) 『개역개정』 전통으로 들어온 것으로 보인다. 케티브와 케레는 두 자음의 자리가 뒤바뀐 본문을 제각각 전한다. 케티브는 ‘걸어서 건널 수 있는 여울의 얇은 곳’을 뜻하는 ‘עֲבָרָה’(아바라)의 복수형이며, 이 낱말은 다윗이 압살롬의 반란이 진압된 뒤에 다시 되돌아오는 장면인 사무엘하 19: 18[19]에서 한 번 더 쓰여서 연속성을 이루며,⁵⁰⁾ 반면에 케레의 전통은 17:16과 연속성을 이룬다. 흥미로운 점은 17:16에서는 마소라 본문에 아무런 이형 없이 ‘בְּעֲרֹבוֹת’인데도, 『개역개정』은 ERV, ASV와 마찬가지로(‘fords’)로 ‘나루터’로 옮긴다. 물론 이야기의 연속성 관점에서는 이해할 수 있으나, 『개역개정』의 이 번역은 재고해 보아야 하겠다.

셋째, 역대하 29:13, 14의 두 용례다. 여기에서 히스기야의 성전 정화에 참여한 레위인 명단 가운데 두 인물을 『개역개정』이 케레(יְהִיאֵל/יְהוּאֵל)와 달리 케티브(יְהוּאֵל/יְהוּאֵל)에 따라 제각각 ‘여우엘’와 ‘여후엘’로 음역한 이름이 문제다. 이 두 인물은 분명히 구분되어야 한다. 그러나 히브리어만큼 후음이 발달하지 않은 칠십인역과 불가타는 제각각 케티브에 따라 ‘Iηλ’과 ‘Iahihel’로 같게 음역했다. 흥미롭게도 KJV(Jeiel/Jehiel)나 LUT(Jëiël/Jehiël)는 『개역개정』 전통과는 달리 케레를 따른다. 반면에 ERV와 ASV(‘Jeuel/Jehuel’)는 케티브를 따른다. 그러므로 『개역개정』의 전통은 이 영어 역본에서 직접 영향을 받았다고 판단할 수 있다.

50) 이런 뜻의 용례로는 참조. 수 2:7; 삿 3:28.

3.2.3. 칠십인역의 전통이 케티브/케레와 다른 경우

이 범주는 칠십인역이 케티브와 케레와는 또 다른 번역어를 썼거나 번역어가 빠진 경우인데, 전자의 용례가 4번, 후자의 용례가 2번 등장한다.

(1) 칠십인역에 번역어가 빠진 경우

첫째, 사무엘상 27:8에서 다윗이 시글락에 자리 잡고 있을 때, 틈틈이 점령한 족속의 명단 가운데서 『개역개정』이 케티브의 전통(הגריזי)에 따라 ‘기르스’로 음역한 이름이 문제다. 이 전통은 현대 역본에서는 LUT (‘Girsiter’)와 ERV와 ASV(‘Girzites’) 등에서 찾아볼 수 있다. 노바 불가타(‘Gerzi’)와 『성경』(‘게레즈’)도 마찬가지다. 그런데 여기서 케레 전통은 ‘ר’ (레쉬)와 ‘י’ (자인)의 자리가 뒤바뀐 ‘יגריזי’ (학기즈리)를 제안한다. 이 전통은 불가타(‘Gedri’)와 KJV(‘Gezrites’)로 이어졌다. 칠십인역에서 기원후 4세기의 바티칸 사본(Cod. B) 전통에는 이 부분이 빠져 있다. 반면에 기원후 5세기의 필사본인 알렉산드리아 사본(Cod. A)과 그에 영향을 받은 필사본들은 ‘τὸν Γεζραίων’을 쓰는데, 이는 아마도 헥사플라를 통한 마소라 전통이 영향을 미친 것으로 볼 수 있다. 왜냐하면, 11세기의 소문자 필사본(Br.-M.: m; Ra.: 92)⁵¹⁾ 가운데 남아 있는 헥사플라의 아스테리스크스 전통(*)에 따르면,⁵²⁾ ‘τὸν Γεγρι’로 케레를 전제하는 전통이 있었음을 표시하기 때문이다. 결국, 이 명칭과 관련해서는 적어도 칠십인역이 번역되던 시대에는 세 가지 이형, 곧 케티브와 케레, 본문이 빠진 칠십인역의 전통이 존재했음을 확인할 수 있다. 따라서 이런 경우 음역을 할 때는 어떤 본문 증거를 선택하든지 다른 경우에도 적용될 수 있는 본문비평 관점의 판단을 바탕으로 해야 할 것이다.

둘째, 느헤미야 12:9에서는 레위 사람들의 명단 가운데 『개역개정』이 케티브의 전통(עני)에 따라 ‘운노’라고 음역한 이름이 나온다. 『개역개정』의 이 전통도 ERV와 ASV의 음역(‘Unno’)과 직접 잇닿아 있다. 반면에 케레는 ‘바브’ 대신 ‘요드’를 써서 ‘עני’ (운니)를 제안한다. 그리고 이 전통은 불가타

51) 필사본 정보는, A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1914), 193을 보라.

52) 참조. Br.-M., *Vol. II, Part I*, 94의 제2비평장치. ‘아스테리스크스(Asteriskos)’는 오리게네스가 알고 있는 히브리어 본문에는 있지만, 당시 칠십인역 본문에는 없는 부분을 오리게네스가 채운 본문에 쓰는 기호다. 이 기호는 오리게네스의 고유한 ‘헥사플라 번역’ 본문을 인식하게 하는 중요한 근거 구실을 한다. 이와 반대되는 기호는 ‘오벨로스(Obelos)’로서 오리게네스가 알고 있던 히브리어 본문에는 없는 본문이 들어와 있는 경우를 가리킨다. 헥사플라에 대한 좀 더 자세한 설명으로는, 김정훈, 『구약주석 어떻게 할 것인가? 구약 본문의 이해와 주석을 위한 길잡이』 (서울: 새물결플러스, 2018), 130-137을 보라.

(‘Hanni’)를 거쳐서 LUT와 KJV로 이어졌다(‘Unni’). 한편, 칠십인역에서는 이 구절의 맨 마지막 부분만 있을 뿐(תַּמְשִׁימָה/εἰς τὰς ἡμερίας/‘직무를 따라’), 명단은 빠져 있어서 판단할 수 없다. 고유명사로서 케티브의 형태는 낫선 반면에, 케레와 같은 형태는 구약성경에서 몇 번 찾아볼 수 있다.⁵³⁾ 영어 역본에서 케티브를 선택한 이유는 아마도 더 어려운 읽기(lectio difficilior)의 원칙을 적용한 듯하다.

(2) 칠십인역이 다르게 번역한 경우

첫째, 여호수아 15:53에서는 땅 분배 과정에서 유다 지파에 할당된 성읍 가운데 『개역개정』이 케티브의 전통(יָנִים)에 따라 ‘야님’으로 음역한 고유명사가 문제가 된다. 반면에 케레의 전통은 둘째 자음 ‘요드’를 ‘바브’로 쓴 ‘יָנוּם’(야눔)을 제안한다. 그러나 이 지명은 여기서밖에 쓰이지 않아서 우열을 판단하기 어렵다. 아무튼 불가타(‘Ianum’)를 비롯한 대부분의 번역은 케레를 지지하는데, ERV와 ASV는 케티브를 따른다(‘Janim’). 아마도 『개역개정』의 전통은 여기서 직접 영향을 받은 것으로 보인다. 그런데 여기서 칠십인역의 전통에서 기원후 4세기의 바티칸 사본(Cod. B)은 ‘Ιεμαῖν’을 전하며, 그 이후 나머지 대부분 필사본은 케레 전통의 ‘Ιανουμ’을 전한다. 바티칸 사본은 필사 오류든 아니든 아마도 ‘יָנִין’을 히브리어 대본으로 한 음역을 보여주며, 이는 케티브 전통과 비슷하다(‘נ’과 ‘מ’의 음위 전환). 따라서 케티브 전통은 적어도 바티칸 사본보다 이후일 수는 없다.

둘째, 여호수아 19:22에서는 잇사갈 자손의 경계 성읍 가운데 하나가 문제가 되는데, 『개역개정』은 여기서 케티브의 전통(שַׁחְצִימָה)에 따라 ‘사하수마’로 음역한다. 한편, 케레의 전통은 여기서도 ‘바브’ 대신에 ‘요드’를 써서 ‘שַׁחְצִימָה’(샤하치마)를 제안한다. 이 고유명사도 다른 곳에서 찾아볼 수 없어서 판단하기 어려우나, 마찬가지로 『개역개정』 전통에 직접 영향을 준 것으로 보이는 ERV와 ASV(‘Shahazumah’)를 제외하고는, 불가타(‘Seesima’)에서부터 대부분의 역본이 케레를 따른다. 여기서 칠십인역은 ‘Σαλιμ κατὰ θάλασσαν’(바다 쪽의 살림)으로 옮긴다. 이것은 아마도 그 대본이 ‘שַׁלִּים יָמָה’였을 것이다.⁵⁴⁾ 그리하여 칠십인역의 대본은 아마도 케티브/케레와는 또 다른 본문 전통을 전제할 것이다.

셋째, 열왕기하 23:36에서는 유다 임금 여호야김의 어머니 이름이 문제

53) 이런 형태로는, 대상 15:18, 20을 보라. ‘עַנְיָה’(아나야; 느 8:4; 10:22[23])가 이 이름의 더 긴 형태로 여겨지기도 한다. 이런 이유로 케레가 맞으며, 케티브는 필사 오류라고 주장하기도 한다. 참조. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 357; K.-D. Schunk, *Nehemia*, 338.

54) 이와 비슷한 견해로는, T. C. Butler, *Joshua 13-24*, WBC 17B, 2nd ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 156을 견주어 보라.

인데, 『개역개정』은 케티브의 전통(הַבִּידָה)에 따라 ‘스비다’로 음역한다. 케레 전통은 ‘הַבִּידָה’(즈붓다)인데, 이는 LUT(‘Sebuda’)와 KJV(‘Zebudah’)가 받아들였다. 반면에 이 경우 케티브는 불가타(‘Zebida’)에서부터 ERV와 ASV(‘Zebidah’)를 거쳐 『개역개정』으로 이어졌으며, 『성경』도 불가타의 영향에서인지 케티브를 따른다. 이 이름도 구약성경에서 평행 본문이 없어 평가가 어렵다. 칠십인역은 여기서 바티칸 사본은 ‘Ιελλα’로, 알렉산드리아 사본을 비롯한 다수의 필사본은 ‘Ιελδαφ’로, 루키안 본문(19 108 93 127)⁵⁵⁾은 ‘Αμιταλ’로 음역한다. 칠십인역 전통을 제각각 히브리어로 재구성할 수 있으나, 그 본문비평 관점의 가치는 제한적인 것으로 보인다. 다만, 여호야김의 어머니 이름에 대한 다양한 전통이 공존하던 때가 있었음을 추측할 수 있을 뿐이다.

넷째, 역대상 1:51에서 에돔 땅 족속 가운데 『개역개정』이 케티브의 전통(הַעֲלִיא)에 따라 ‘알라’로 음역한 문제다. 반면에 케레는 ‘요드’ 대신에 ‘바브’를 써서 ‘הַעֲלִיא’(알바)를 제안한다. 케레는 불가타(‘Alva’)를 거쳐서 LUT(‘Alwa’)가 받아들였다. 케티브는 그밖의 현대 역본들이 대부분 따르며, 『개역개정』의 음역 전통도 그런 영향을 받았을 것이다. 한편, 칠십인역은 여기서 ‘Τωλα’로 음역하는데, 이것은 분명히 ‘הַעֲלִיא’(올라)를 대본으로 삼았을 것이다.⁵⁶⁾ 그러니 칠십인역은 케레 전통과 음위 전환(metathesis)이 된 상태의 본문을 대본으로 전제하는 셈이다. 어쨌거나 이 세 전통은 적어도 칠십인역이 번역되던 때는 공존의 시기를 거쳤을 것이다.

4. 정리 및 제언

이상의 분석 결과를 바탕으로 우리는 두 가지 현상을 정리할 수 있다.

첫째, 케티브는 우리가 선행연구에서 확인한 바와 같이, 필사 오류와 초기 헬레니즘 시대 본문 형태의 다양성을 반영한다. 따라서, 케티브/케레가 있는 본문을 다룰 때는 케티브나 케레 어느 한 전통을 일관되게 따를 수 없다. 그 대신 면밀하게 본문비평의 관점에서 판단해야 한다. 우리는 위에서

55) 중세 필사본들이지만, 기원전, 어쩌면 원-칠십인역(Ur-Septuaginta; the Old Greek)까지 거슬러 올라갈 수 있을 것으로도 여겨지는 이 필사본들의 특징에 대해서는, Jong-Hoon Kim, *Die Hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königsbücher: Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2Sam 15,1-19,9*, BZAW 394 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009), 40-51을 보라.

56) 이런 견해는, G. N. Knoppers, *I Chronicles 1-9*, 271; Th. Willi, *Chronik: 1Chr 1-10*, BKAT XXIV/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009), 14도 참조하라.

고유명사만을 다루었지만, 선행연구와의 연속선 상에서 보았을 때, 다른 모든 용례로 확대될 수 있을 것이다.

둘째, 『개역개정』의 음역 전통은 대부분 자체적 본문비평 결과를 통해서 특별한 원칙을 가지고 케티브와 케레 가운데 선택을 했다가보다는 ERV와 ASV의 음역을 대부분 수용했다는 인상을 짙게 받는다.⁵⁷⁾ 『개역개정』이 위의 두 역본에 영향을 직접 받은 것으로 보이는 『구역』 전통을 수정한 경우는 두 번뿐이며(대상 23:9 - 위의 3.1.2; 스 2:50 - 위의 3.1.3. (2)), 한 번만 『구역』도 두 역본과 다를 뿐이다(삼하 23:35 - 위의 3.1.2). ERV와 ASV의 영향을 직접 받은 것으로 보이는 현상은 특별히 『개역개정』이 케티브를 선택한 용례에서 두드러지게 나타난다. 이 말은 이 두 영어 역본의 본문비평 경향에 영향을 받았다는 말이다. 우리의 분석에 따르면, LUT는 고유명사 음역의 일관성에 초점을 맞추는 경향이 있었고, KJV는 불가타의 전통에 따라 케레를 따르는 경향이 있었다. 그리고 ERV와 ASV는 전반적으로 케티브의 전통에 동의하는 경향이 있었다. 그런데 『개역개정』의 전통은 이런 원칙을 세운 흔적 없이 두 역본의 음역에 많이 기대고 있는데, 이는 성경 번역의 관점에서나 본문비평의 관점에서나 바람직하지 않다. 더욱이 ‘히람/후람’의 보기에서 보듯, 영어 역본의 본문비평 관점의 판단을 재고해야 하는 용례도 있다. 한편, 『성경』은 불가타나 노바 불가타를 따르는 경향을 보이기는 하나, 다 그런 것도 아니어서 그 기준이 의심스럽다. 물론 우리말 역본들에서 눈길을 끄는 중요한 본문들은 그간 많은 개정이 이루어졌다. 그러나 케티브와 케레 관점에서 고유명사는 그간 『개역개정』은 물론, 동서고금을 막론하고 성경 번역 자체에서 얼마나 맹목적으로 전통에 의존해 왔는지를 분명히 볼 수 있다.

이런 사실을 바탕으로 필자는 두 가지 제언을 하며 글을 맺고자 한다. 첫째, 『개역개정』은 분명히 재개정되어야 한다. 우리가 케티브/케레 전통에서 고유명사의 음역에 연구 범위를 제한했는데도, 재고의 여지가 많은 본문을 어렵지 않게 찾을 수 있기 때문이다. 이 문제 말고도 역대기와 열왕기의 평행 본문을 바탕으로 조사한 필자의 앞선 연구에서도 『개역개정』 재개정의 필요성은 충분하였다.⁵⁸⁾ 새로운 역본을 구상하는 일도 중요하지만, 기존의 역본을 보완하여 역사에 남기는 일도 중요하기 때문이다.

이와 관련하여 둘째 제언은 케티브와 케레의 전통의 번역은 분명히 재고해야 한다. 위에서 언급하였듯, 서양의 일부 역본에서는 분명한 원칙을 내

57) 이는 앞서 각주 16)에서 언급한 우리말 성경 계보도의 정보와도 일치한다.

58) 김정훈, “열왕기와 역대기 평행본문의 『개역개정판』 번역에 대한 소고 - 열왕기상 8:1-53// 역대하 5:2-6:42 평행본문을 보기로 -”, 『성경원문연구』 35 (2014), 48-69.

보이는 현상을 찾아볼 수 있다. 그러나 케티브와 케레를 모두 아우를 수 있는 원칙은 내세우기 어렵다. 왜냐하면, 이 전통 자체가 본문의 다층성을 전제하기 때문이다. 따라서 서양 역본을 주로 따르기보다는 좀 더 세심하게 본문비평을 하고 그 결과를 반영해야 그 의미를 찾을 수 있을 것이다. 그리하여 적어도 케티브와 케레 전통에서 고유명사의 음역이 갈리는 용례들은 본문비평의 관점에서 새롭게 평가하여 유지할 부분과 수정할 부분을 재고하는 작업이 이루어져야 함은 분명하다.

<주제어>(Keywords)

케티브/케레 전통, 칠십인역, 고유명사 음역, 한글 성경 번역, 개역개정.

Ketib/Qere Tradition, Septuagint, Trnascrption of proper nouns, Korean Bible Translation, New Revised Korean Version.

(투고 일자: 2019년 1월 28일, 심사 일자: 2019년 2월 25일, 게재 확정 일자: 2019년 4월 22일)

<참고문헌>(References)

- 『구약 개역』, 경성: 조선성서공회, 1938 (昭和 13年) = 영인본: 韓國聖經大全集 40, 41, 서울: 한국기독교문헌연구소, 2002.
- 『구약전서』, 경성: 대영성서공회, 1911 (明治 44年) = 영인본: 韓國聖經大全集 10, 11, 19, 20, 서울: 한국기독교문헌연구소, 2002.
- 『성경』, 서울: 천주교중앙협의회, 2005.
- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998, 2005.
- 『성경전서 개역한글판』, 서울: 대한성서공회, 1961.
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- Brooke, A. and McLean, N. eds., *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1906-1940 (Br.-M.).
- Elliger, K. and Rudolph, W., eds., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5. Aufl., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967-1977; 1997 = 『슈투트가르트 히브리어 구약성서: 한국어 서문판』, 서울: 대한성서공회, 2008 (BHS).
- Gryson, R., ed., *Biblia Sacra Vulgata*, 4. Aufl., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Karrer, M. and Kraus, W., eds., *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare. I. Genesis bis Makkabäer; II. Psalmen bis Daniel*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.
- Nova Vulgata: Bibliorum Sacrorum Editio (Vulgate Latin Bible) Sacros, Oecum, Concilii Vaticani il Ratione Habita Iussu Pauli PP. vi Recognita Auctoritate Ioannis Pauli PP. il Promulgata*, Vatacan City: Libreria Editica Vaticana, 1979.
- Septuaginta Vetus Testamentum Graecum: Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1943~ (LXX-Gö).
- 그리스도교와겨레문화연구회 편, 『한글성서와 겨레문화』, 서울: 기독교문사, 1985.
- 김정훈, 『구약주석 어떻게 할 것인가? 구약 본문의 이해와 주석을 위한 길잡이』, 서울: 새물결플러스, 2018.
- 김정훈, “마소라 본문 케티브/케레 전통의 본문비평적 성격 고찰 – 자음 중복과 중자 탈락, 유사 자음 차이의 보기를 중심으로 –”, 『성경원문연구』 43 (2018), 184-208.
- 김정훈, “열왕기와 역대기 평행본문의 『개역개정판』 번역에 대한 소고 – 열왕기상 8:1-53//역대하 5:2-6:42 평행본문을 보기로 –”, 『성경원문연구』

35 (2014), 48-69.

김정훈, 『우리말 역본과 함께 하는 호세아 주석』, 서울: 기독교문서선교회, 2013.

김정훈, 『칠십인역 입문: 본문의 역사와 연구의 실제』, 유다·그리스도교 고전 입문 총서 I-1, 서울: 바오로딸, 2009.

김중은, 『구약의 말씀과 현실』, 서울: 한국성서학연구소, 1996.

나채운, 『우리말 성경연구』, 서울: 기독교문사, 1990.

류대영, 옥성득, 이만열, 『대한성서공회사: 번역·반포와 권서사업』 II, 서울: 대한성서공회, 1994.

민영진, 『국역성서연구』, 서울: 성광문화사, 1984.

민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 도서출판 두란노, 1996.

이달, “한글성서 번역본의 특징 비교: 대한성서공회 발행 공인 번역본을 중심으로”, 「기독교문화연구」 13 (2008), 173-195.

이만열, 『한국기독교문화운동사』, 서울: 한국기독교출판사, 1987.

이만열, 옥성득, 『대한성서공회사: 조직·성장과 수난』 I, 서울: 대한성서공회, 1993.

이상규, “한글성경은 어떻게 번역되어 우리 손에 들려지게 되었을까? -한국성경번역사 개관”, 「고신신학」 13 (2011), 229-258.

Baumgartner, W. and Stamm, J. J., eds., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden: Brill, 1983.

Butler, T. C., *Joshua 13-24*, WBC 17B, 2nd ed., Grand Rapids: Zondervan, 2014.

Cogan, M., *I Kings*, AYB 10, New Haven; London: Yale University Press, 2008.

Gesenius, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18. Aufl., Kiel: Springer, 2013.

Gordis, R., *The Biblical Text in the Making: A Study of the Kethib-Qere*, 2nd ed., New York: KTAV Publishing House, 1971.

Healey, J. P., “Nethinim”, *ABD* 4 (1992), 1085-1086.

Kim, Jong-Hoon, *Die Hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königebücher: Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2Sam 15,1-19,9*, BZAW 394, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009.

Kim, Jong-Hoon, “Intentionale Varianten der Habakukzitate im Pesher Habakuk: Rezeptionsästhetisch untersucht”, *Biblica* 88 (2007), 23-37.

Kim, Jong-Hoon, “The Tradition of Ketib/Qere and its Relation to the Septuagint Text of 2.Samuel”, *ZAW* 123 (2011), 27-46.

Knoppers, G. N., *I Chronicles 1-9*, AB 12, New York: Doubleday, 2004.

McCarter, P. K., *II Samuel*, AB 9, New York: Doubleday, 1984.

- Noth, M., *Könige I,1-16*, BKAT IX/1, 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003.
- Rahlfs, A., *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1914.
- Ratzaby, Y., “Remarks concerning the Distinction between Waw and Yodh in the Habakkuk Scroll”, *JQR* 41 (1950), 155-157.
- Schunk, K.-D., *Nehemia*, BKAT XXIII/2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009.
- Stoebe, H. J., *Das zweite Buch Samuelis*, KAT VIII/2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- Ulrich, E., ed., *The Biblical Qumran Scrolls, Vol. 1: Genesis-Kings*, Leiden; Boston: Brill, 2013.
- Ulrich, E., ed., *The Biblical Qumran Scrolls, Vol. 2: Isaiah-Twelve Minor Prophets*, Leiden; Boston: Brill, 2013.
- Ulrich, E., ed., *The Biblical Qumran Scrolls, Vol. 3: Psalms-Chronicles*, Leiden; Boston: Brill, 2013.
- Willi, Th., *Chronik: 1Chr 1-10*, BKAT XXIV/1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009.
- Williamson, H. G. M., *Ezra, Nehemiah*, WBC 16, Waco: Word Books, 1985.

<Abstract>

Die Transkriptionen der Eigennamen in der ‘New Korean Revised Version’ in Bezug auf der *Ketib/Qere*-Tradition: ausgehend von Metathesen und Differenzen zwischen Jod und Waw

Jong-Hoon Kim

(Busan Presbyterian University)

Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich hauptsächlich um die Transkription der Eigennamen in der ‘New Korean Revised Version’ (1998/2005; NKR). Vor allem sind die Fälle, wo es im sog. masoretischen Text, bes. im Kodex Leningradensis Differenzen zwischen den *Ketib*- und *Qere*-Traditionen gibt. U.a. werden zwei Phänomenen näher betrachtet, nämlich die Metathesis und die Differenz zwischen Yod und Waw. Im masoretischen Text finden sich insgesamt 74 betreffende Fälle, bei der Metathesis 16 und bei der Differenz zwischen Yod und Waw 58.

Zur textkritischen Betrachtung wird zunächst die Septuaginta verglichen, weil der Qumrantext für unseren Zweck bloss einen Fall (Gen 36:5) bietet. Dann sollte die lateinische Übersetzung, also die Vulgata bzw. Nova Vulgata ebenfalls in Betracht gezogen werden. Als englische Vergleichstexte werden die ‘English Revised Version’(1881/1885) und die ‘American Standard Version’(1901) benutzt und als deutscher Text die Lutherbibel(1984). Zuletzt kommen die koreanischen Versionen: die ‘Korean Bible’(1911), ‘Korean Revised Version’(1938/1961) und ‘Katholische Version’(2005).

Die Ergebnisse: 2. Bei der Transkribierung des Eigennamens folgt die NKR meistens, wie bekannt, die ERV und ASV, die sich auf die *Ketib*-Tradition tendieren. Nur in den wenigen Stellen korrigiert die NKR diese Tradition. Dagegen nimmt die KJV häufig die *Qere*-Tradition auf. D.h. anscheinend hat die NKR sogar in einigen fraglichen Stellen keine eigene textkritische Entscheidung geführt. Das beansprucht die dringende Bearbeitung der NKR. Nicht nur für die neue koreanische Bibelübersetzung, sondern auch für die Bearbeitung der NKR muss man die Charakteristika der *Ketib*- und *Qere*-Tradition richtig berücksichtigen.

잠언 31:1-9 번역과 해석에 대한 연구 — מִשָּׁאָה와 דַּרְכָּה에 대한 연구를 중심으로 —¹⁾

배재욱*

1. 들어가는 말

필자는 이 논문에서 잠언 31:1-9에서 몇 가지 번역상의 문제점을 찾아 다룰 것이다. 레무엘은 자신의 מִשָּׁאָה(‘맛사’)가, 자기 어머니가 자기에게 가르친 것이라고 말한다. ‘레무엘(לְמוּאֵל)’이라는 이름으로 전승되는 잠언 31장에 לְמוּאֵל이란 이름이 1절과 4절에 두 번 나타난다.

1절에 나타나는 מִשָּׁאָה는 『개역개정』에서 ‘잠언’으로 번역되는데, 이 번역이 정당한 번역인지, 그리고 이 번역에 기대어 31:1-9에 나타나는 מִשָּׁאָה가 실제 생활에 어떤 의미를 주고 있는지를 찾고자 한다. 그것은 31:1-9는 레무엘의 어머니가 그의 아들을 훈계하여 지키도록 가르치는 것이었기에 이것은 인간의 삶에 실제적인 도움을 주기 위한 의도로 전승된 잠언이라는 의미에서 다루게 될 것이다.

그리고 3절에서 דַּרְכָּה(‘데렉크’)는 ‘길’인데, דַּרְכָּה를 이 논문에서 주제로 삼아 레무엘을 가르친 그의 어머니의 잠언을 통하여 이스라엘의 통치 원리의 근본이 무엇인지를 찾게 되면, 다원화된 민주 사회에서 개개인이 주인된 의식으로 자신의 삶을 살아가는 인생 여정에 무엇을 근간(根幹)으로

* Universität Tübingen에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 영남신학대학교 신약학 교수. whangung201@hanmail.net.

1) 이 논문은 2018년 9월 15일 평택대학교에서 “신약성서와 구약성서, 구약성서와 신약성서의 관계”라는 주제로 열린 신·구약 공동학회에서 “잠언 31장 1-9절 번역과 해석에 대한 소고”란 필자의 논문을 수정 보완한 것이다.

삼아야 할지에 대한 지혜를 얻게 될 것이다.)²⁾ 여기서 대두된 דָּבָרִים를 어떻게 번역할지에 대하여 결정한 뒤에 דָּבָרִים를 중심으로 논문을 엮어 갈 것이다. 먼저 31:1-9에 나타난 ‘왕의 길’이란 소주제로 본문을 분석하고 주석하면서 ‘왕의 길과 정의로운 재판(3-9절)’³⁾ 문제를 다룰 것이다. 이 주제에서 3-7절을 중심으로 먼저 ‘왕의 길이 절제와 공의로운 법 집행’에 있다는 것을 살피게 될 것이다. 두 번째로 ‘정의로운 재판과 궁핍한 자 신원(伸冤)’에 대하여 8-9절을 중심하여 살필 것이다. 이 단락에서 필자는 왕의 길이 ‘정의로운 재판’(9상)과 ‘궁핍한 자를 신원’(8, 9하)하는 데 있음을 논증하고자 한다. 이제 먼저 31:1-9에 나타나는 몇 가지 번역 문제를 다루고자 한다.

2. 31:1-9에 나타난 번역상의 문제

2.1. מִשָּׂא(‘맛사’)의 번역 문제

	דְּבָרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ מַסָּא אֲשֶׁר־יִסְרְתּוּ אָמוּ 1절
『개역개정』	르무엘 왕이 말씀한 바 곧 그의 어머니가 그를 훈계한 잠언이라
『표준』	르무엘 왕의 잠언, 곧 그의 어머니가 그에게 교훈한 말씀이다.
『새번역』	르무엘 왕의 잠언, 곧 그의 어머니가 그에게 교훈한 말씀이다.
『공동개정』	마싸 왕 르무엘이 그의 어머니에게서 배운 교훈.
NAS	The words of King Lemuel, the oracle which his mother taught him.
NIV	The sayings of King Lemuel -- an oracle his mother taught him.
KJV	The words of king Lemuel, the prophecy that his mother taught him.
CEV	These are the sayings that King Lemuel of Massa was taught by his mother.
사역	레무엘 왕에게 한 말씀들, 즉 그의 어머니가 그를 가르쳤던 말씀들.

2) 잠언을 지혜문학의 틀 속에서 보는 것에 대해서는 김정우, “잠언에서 배우는 삶의 지혜”, 『기독교사상』 53:4 (2009), 22-32; 유성호, “문학으로서의 잠언”, 『기독교사상』 53:4 (2009), 77-86을 보라.

3) 왕과 재판에 관해서는 이동수, “미가서에 나타난 정의와 공의”, 『장신논단』 15 (1999), 59-63, 72-73을 보라.

잠언 31:1상반에서 לְמוֹאֵל דְּבָרֵי(‘디베레 레무엘’)은 דְּבָרֵי(‘디베레’)가 דָּבָר(‘다바르’)의 연계형 명사이므로 통상 주어적 소유격으로 볼 때 ‘레무엘의 말씀들’로 번역된다. 그런데 연계형 문장인 לְמוֹאֵל דְּבָרֵי에서 ל(‘라메드’)를 전치사로 보면 ל를 통하여 표현되는 소유격 구조를 가진다.⁴⁾ 이 때 소유격 구조의 문장을 ‘주어적 소유격’(‘레무엘 왕이 한 말씀들’)이 아닌 ‘목적어적 소유격’(‘레무엘 왕에게 한 말씀들’)으로 볼 수 있다. 이때 לְמוֹאֵל מֶלֶךְ דְּבָרֵי를 ‘레무엘 왕에게 한 말씀’으로 번역할 수 있다. 이렇게 번역하는 것이 31:1하반의 문맥과 일치되고 어울린다.⁵⁾

לְמוֹאֵל דְּבָרֵי를 ‘목적어적 소유격’이 아닌 주어적 소유격으로 보면 1상반절과 1하반절이 불일치된다. 『개역개정』, 『새번역』 그리고 『표준』은 이런 불일치를 그대로 수용하는 잘못된 번역을 하고 있고 『공동개정』은 “마싸 왕 레무엘이 그의 어머니에게서 배운 교훈”이라고 번역하는데, 이 번역은 1상반절과 1하반절의 불일치를 해결하고자 לְמוֹאֵל דְּבָרֵי를 목적어적 소유격으로 번역하지만 피엘형 동사 יִסְרָתוּ(‘잇서랏투’)를 수동형으로 번역하면서 문장 구조를 잘못 적용하여 잘못된 번역을 하고 있다. 필자의 생각에는 מֶלֶךְ לְמוֹאֵל דְּבָרֵי은 ‘레무엘 왕에게 한 말씀’으로 번역하는 것이 옳은 번역이다.

잠언 31:1하반에 나오는 מִשָּׂא(‘맛사’)를 레무엘이 왕으로 있었던 북 아라비아의 어떤 지역 명칭으로 보는 구약학자들도 있다.⁶⁾ 이렇게 מִשָּׂא를 지명

4) 필자의 이런 논지에 대해 한 평가자는 ל를 전치사로 보면 לְמוֹאֵל의 이름이 ‘레무엘’이 아니라 ‘무엘’이 되어야 하기에 ל를 전치사로 보는 것이 힘들지 않느냐는 평가를 했다. 이 중 자음을 표시하는 ‘다게쉬 포르테’가 마소라 텍스트를 완성한 것보다 훨씬 후대에 첨가하였기에 ל를 전치사로 보기도 לְמוֹאֵל의 이름을 ‘레무엘’로 볼 수 있는 근거는 타당하다고 본다.

5) 예를 들어 계 1:1의 Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ는 주어적 소유격으로 보아 “예수 그리스도께서 말씀하신 계시”란 의미로도 볼 수 있고 목적어적 소유격으로 보아 “예수 그리스도에 관한 계시”라는 의미로도 볼 수 있다. 계 1:1은 주어적 소유격과 목적어적 소유격 모두 가능하다. 하지만, 잠 31:1의 לְמוֹאֵל דְּבָרֵי은 주어적 소유격이기 보다는 목적어적 소유격으로 해석하는 것이 מִשָּׂא אֲשֶׁר-יִסְרָתוּ אָמוֹ와 문장 구조상 맞다고 본다. 그것은 לְמוֹאֵל דְּבָרֵי를 주어적 소유격으로 볼 때 그 근거가 르무엘이 되어야 하기 때문에 그 뒤 문장과 충돌이 일어나기 때문에 곤란하다.

6) 롤랜드 E. 머피, 『잠언』, 박문재 역, WBC 성경주석 22 (서울: 솔로몬, 2008), 368, 385를 보라. 만약 그들처럼 북 아라비아 어떤 지방의 이름이 맛사이고 레무엘이 그 맛사의 왕이라고 가정한다면 잠 31장 해석에 더 많은 어려움이 따른다. 레무엘이 아라비아 반도의 맛사 왕이라는 것도 하나의 가정이다. 왜 북 아라비아 왕의 잠언을 성서 편집자들이 받아들였나? 그들이 유대교적인 배경을 가진 민족인가? 당시 그들보다 더 서진한 지역에 살며, 성경이 가르친 바와 아주 유사한 잠언도 많았을 텐데, 왜 그것들은 잠언으로 채택하지 않았나? 이런 해석에 대한 시도들은 레무엘을 실재한 인물로 보는 관점에서 보는 측면에 따른 것이다. 그런데 그

으로 보면 1절의 מֶלֶךְ מַסָּא לְמוֹאֵל דְּבַרֵּי(‘디베레 레무엘 멜렉크 맛사’)는 “맛사의 왕 레무엘의 말씀”으로 번역하게 된다.⁷⁾ 그러면 1절은 1상반절인 דְּבַרֵּי מֶלֶךְ מַסָּא와 1하반절인 אִמּוֹ אֲשֶׁר־יִסְרְתּוֹ אִמּוֹ로 분리되어 두 절이 동격절로 분류된다. 그래서 אִמּוֹ אֲשֶׁר־יִסְרְתּוֹ(‘아쉬르 잇서랏투 임모’)는 “그의 어머니가 그를 가르쳤던”으로 번역하는 것이 마땅할 것이다(참조. ELB 잠 31:1).⁸⁾ 『공동개정』과 CEV는 מַסָּא를 지명으로 본다. מַסָּא를 지명으로 본다면 לְמוֹאֵל מֶלֶךְ מַסָּא를 ‘맛사의 왕 레무엘’(King Lemuel of Massa, CEV)로 번역할 수 있다.

그러나 이렇게 מַסָּא를 지명으로 번역할 때 마소라 학자들이 1절을 דְּבַרֵּי מֶלֶךְ מַסָּא לְמוֹאֵל אִמּוֹ אֲשֶׁר־יִסְרְתּוֹ로 편집한 의도를 무시하는 결과를 초래하게 된다. 1절에서 ‘아트나흐(athnach)’를 מֶלֶךְ 밑에 두어(즉, מֶלֶךְ מַסָּא와 מֶלֶךְ 사이를 분리시킨다. 그리고 히브리어 구약성경 마소라 본문이 1절을 אֲשֶׁר ויִסְרְתּוֹ 사이에 ‘마케프(Maqqeph, מִקֵּף)’를 표시하여 한 단어를 만들어 מַסָּא와 관련시키는 것을 볼 때 מַסָּא מֶלֶךְ를 ‘맛사 왕’이라고 번역하는 것은 מֶלֶךְ 밑에 둔 ‘아트나흐’(מֶלֶךְ)와 אֲשֶׁר(‘아쉬르’)와 יִסְרְתּוֹ(‘잇서랏투’) 사이에 있는 ‘마케프’란 부호를 간과(看過)하는 번역이다. 마소라 학자들은 ‘아트나흐’와 ‘마케프’를 사용하여 אִמּוֹ אֲשֶׁר־יִסְרְתּוֹ를 מַסָּא와 깊은 관련 속에 두면서 동시에 מֶלֶךְ와 מַסָּא 사이를 분리시키는 문장 구조로 만든 것을 보면 마소라 학자들은 일찍부터 מַסָּא(‘맛사’)를 1상반절에 따르는 ‘맛사’란 지명으로 이해하기 보다는 1하반절의 초두에 놓여진 문장 구성요소로 이해하여 그렇게 배치했다.

그러면 이제 מַסָּא를 ‘잠언’(箴言)으로 이해하고 번역해야 할지 아니면 다

가 실제 인물이고 이방인이라야 한다면 이스라엘화 된 이방인 ‘우리아’(참조. 삼하 11:1-12:15)와 같은 인물일 수도 있지 않을까? 레무엘을 이방인으로 가정할 수 있지만, 이것도 하나의 가정에 불과하다. 만약 그가 이방인이라면 “솔로몬의 잠언”(잠 1:1)이라는 표제어 아래 이방인의 잠언을 어떻게 받아들여 그것을 집대성하여 이스라엘의 교훈으로 삼을 수 있었는가에 대한 전제가 해결되어야 할 것이다. 특히 이방 땅 ‘맛사’의 왕인 ‘레무엘’의 잠언을 수집하고 그것을 잠언으로 편집한 것에 대한 타당한 이유를 찾아야 그것이 합당한 전제가 될 것이다.

그래서 필자는 레무엘이 이방인일 수 있지만 이스라엘 역사 이전에 이스라엘 역사에 편입된 이스라엘 왕일 수도 있다고 본다. 문제는 잠언에 레무엘의 잠언이 편입되었다는 것은 레무엘의 잠언에 나타나는 교훈을 이스라엘 민족의 교훈으로 삼았다는 데 있으므로 ‘레무엘’을 이방인으로 보는 것은 제고되어야 하리라고 본다.

고대 근동 사회에서 여성의 위치가 매우 열악했다. 그런데 레무엘의 잠언에 나타나는 어머니는 그 아들을 가르치는 교육자의 입장에서 그의 아들을 가르쳤다는 점에서 특이한 위치에 있다.

7) Ibid., 385.

8) Ibid., 385를 보라.

른 말로 번역해야 할지 결정해야 할 것이다. 한글 성경에서 『표준』과 『새번역』은 אָמַרְתָּ를 ‘잠언’으로 번역한다.⁹⁾ 그리고 NIV와 NAS는 אָמַרְתָּ(‘말사’)를 ‘신탁’(‘oracle’)으로 번역하고 KJV는 ‘예언’(‘prophecy’)으로 번역한다. 그런데 ‘잠언’이란 말을 한국어 사전은 “가르쳐서 훈계되는 말” 또는 “가르쳐서 훈계하는 말”이란 뜻으로 해석한다.¹⁰⁾ 잠언 1:1에 보면 “다윗의 아들이 이스라엘 왕 솔로몬의 잠언이라”(אִמְרוֹת שְׁלֹמֹה בְּנֵי דָוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל)는 구절이 나오는데, 이 구절에 나오는 ‘잠언’이란 말로 번역되는 히브리어 אִמְרוֹת(‘미설레’)는 אָמַר(‘마찰’)이란 히브리어 남성명사의 연계형이다. 그런데 אָמַר(‘마찰’)을 히브리어 사전은 “잠언, 특수한 표현 혹은 발생했던 특정한 사건의 풍자로서 예로부터 전하여 내려와 사람들의 마음속에 깊은 공감을 얻어 널리 알려지고 사용되는 말”로 해석한다.¹¹⁾ 게제니우스(Heinrich Friedrich Wilhelm Gesenius)는 אָמַר에 이러한 해석과 함께 ‘말씀’(‘saying’), ‘속담’(‘proverb’, 삼상 10:12), 비유, 우화(겔 17:2; 21:5; 24:3) 또는 ‘지혜로운 말씀’(‘wisdom saying’), “격언, 잠언과 짧고 간단해서 쉽게 읽혀지고 많은 경우에 적용할 수 있는 말(왕상 4:32[5:12]; 잠 1:1, 6; 19:1; 25:1; 26:7, 9)”이란 의미로 해석한다.¹²⁾

한글 번역 성경은 אָמַרְתָּ를 대체로 ‘잠언’으로 번역한다. 그리고 영어 번역본은 최근의 번역에서 אָמַרְתָּ를 ‘잠언’으로 번역하지 않고 ‘신탁’으로 번역하는 경우도 있다. NAS는 אָמַרְתָּ를 ‘그 신탁’(‘the oracle’)으로, NIV는 ‘신탁’(‘an oracle’)으로 번역하고, KJV는 ‘그 예언’(‘the prophecy’)으로 번역한다. 그리고 『개역개정』은 אָמַרְתָּ를 ‘가르쳐서 훈계하는 말’이란 뜻을 가진 ‘잠언’으로 번역한다. 그렇게 ‘신탁’(‘oracle’)이나 ‘예언’(‘prophecy’) 또는 ‘말씀’으로 번역할 수 있겠지만 ‘가르쳐서 훈계하는 말’이란 뜻을 가진 ‘잠언’이란 말로 번역할 때 이 본문이 성경의 권위를 나타내는 말이 되고 ‘잠언’이란 말은 한국 신자들에게 익숙한 말이기도 하다. 한국어 성경에 사용되는 ‘잠언’이란 말이 한국어로 “가르쳐서 훈계가 되는 말”¹³⁾ 또는 “가르쳐서 훈계가 되

9) 그런데 『공동』과 『공동개정』은 אָמַרְתָּ를 ‘마싸’란 지명으로 언급한다.

10) 이희승 편저, 『국어대사전』 (서울: 민중서림, 1990), 3212; 두산동아 사서편집국 편, 『동아 새국어사전』, 제5판 (서울: 두산동아, 2004), 1972.

11) Heinrich Friedrich Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17. Aufl., (Berlin, Heidelberg [u.a.]: Springer, 1962), 470.

12) Heinrich Friedrich Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 470. 김정우는 김정우, “잠언에서 배우는 삶의 지혜”, 31에서 잠언의 지혜를 “우리의 믿음과 품성을 오늘 우리의 상황 속에 창조적으로 구현할 수 있는 실천적 능력”으로 보았다.

13) 한글학회, 『우리말 사전』 (서울: 어문각, 2008), 1923.

는 깨우치는 말” 그리고 “경계 말”¹⁴⁾로 해석되므로 מִשָּׁא를 ‘잠언’으로 번역할 때 잠언 31:31이 가지는 위대한 의미를 바르게 전달한다고 볼 수 있다. 그런데 מִשָּׁא를 잠언으로 번역하면 ‘잠언’에 해당되는 단어인 מִשָּׁל(‘마살’)이 있는데 잠언 편집자가 מִשָּׁל(‘마살’)을 두고 מִשָּׁא를 이 구절에 왜 가져 왔는지에 대한 타당한 이유가 설명되어야 한다. 그리고 잠언 31:1 이외에 다른 구약성경에서 מִשָּׁא를 ‘잠언’으로 번역한 예가 있는지를 살펴야 한다.

게제니우스는 מִשָּׁא를 ‘말씀’, ‘인도’, ‘예언’, ‘판결’ 등으로 해석하면서 잠언 31:1에 나오는 מִשָּׁא를 “그의 어머니가 그를 훈계한 말씀”으로 해석한다.¹⁵⁾ 그런데 מִשָּׁא를 ‘하나님의 말씀’으로 사용된 예가 특별히 열왕기하 9:25에 나타난다. מִשָּׁא가 예레미야애가에서는 ‘예언’이란 의미로 사용되기도 한다(사 13:1; 애 2:14). 하지만 מִשָּׁא가 ‘잠언’이란 말로 번역된 예가 잠언 이외에 어느 구약성경에도 없다. 이런 이유로 필자는 מִשָּׁא를 ‘잠언’으로 번역하는 것은 성급한 판단에 따른 오류라고 생각한다. 필자는 잠언 31:1에서 מִשָּׁא를 ‘잠언’이 아닌 다른 말과 관련하여 번역하고자 한다. 31:1에서 מִשָּׁא(‘맛사’)를 ‘신탁’(‘oracle’)이나 ‘예언’(‘prophecy’)으로 번역할 수 있다. 하지만 그 번역보다는 31:1상반절의 מִלְּךָ לְמוֹאֵל דְּבָרֵי와 연관시켜 ‘의미의 평행’을 유지하는 구조로 보아야 마땅하다. 1하반절에서 ‘말씀’이란 의미를 가지는 ‘디베레(דְּבָרֵי)’와의 관련에서 볼 때 מִשָּׁא를 ‘말씀’으로 해석하는 것이 구조적으로 더 잘 어울린다. 즉 מִשָּׁא를 ‘말씀’으로 번역하는 것이 31:1상반절과 1하반절의 평행 구조에서 볼 때 가장 적당한 번역어인 것 같다. 이러한 이해 속에서 볼 때 לְמוֹאֵל דְּבָרֵי는 그의 어머니가 그를 가르쳤던 교훈, 즉 ‘말씀’이다. 즉 22:17에 나오는 דְּבָרֵי חֲכָמִים(‘지혜 있는 자들의 말씀들’)이 מִלְּךָ לְמוֹאֵל דְּבָרֵי와의 관련에서 מִשָּׁא(‘맛사’)를 이해하여 ‘말씀’으로 번역하는 것이 이 구절의 의미를 바르게 해석하는 데 구조상으로 더 잘 어울린다. 이런 탐구를 통하여 볼 때 מִשָּׁא는 ‘말씀’으로 번역되어야 마땅하다고 본다.

그래서 필자는 잠언 22:17에 나오는 דְּבָרֵי חֲכָמִים(‘지혜 있는 자들의 말씀들,’ die Worte von Weisen)이란 관점에서 그리고 מִשָּׁל(‘마살’)과의 관련 속에서 מִשָּׁא를 ‘말씀’으로 번역하고자 한다.

14) 국어국문학회, 『(새로나온) 국어대사전』 (서울: 民衆書館, 2001), 2096.

15) Heinrich Friedrich Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 464.

2.2 דִּרְכֶיךָ(‘데라케카’)의 번역 문제

אַל-תִּתֵּן לְנָשִׁים חֵילֶךָ 3절

וּדְרָכֶיךָ לְמַחֹת מְלָכִין

『개역개정』	네 힘을 여자들에게 쓰지 말며 왕들을 멸망시키는 일을 행하지 말지어다
『표준』	여자에게 너의 힘을 쓰지 말아라. 여자는 임금도 망하게 할 수 있으니, 여자에게 너의 길을 맡기지 말아라.
『공동개정』	네 기력을 여자에게 쏟지 마라. 임금도 그리 되면 망한다.
NIV	do not spend your strength on women, your vigor on those who ruin kings.
KJV	Give not thy strength unto women, nor thy ways to that which destroyeth kings.
사역	너의 힘을 여자들에게 쏟지 말아라. 그리고 너의 길들을 ‘왕들을 멸망시키는 자들’에게 주지도 말아라.

3절에 관한 위의 번역본들에서 분명하게 드러나지 않지만, 3하반절의 히브리어 마소라 본문에 דִּרְכֶיךָ(‘데라케카’)란 말이 나온다. דִּרְכֶיךָ의 원형인 히브리어 דֶרֶךְ는 ‘길’이란 뜻으로 사용된다. 이 דֶרֶךְ를 NIV는 ‘vigor’(‘힘,’ ‘활력’)으로 번역하고 머피(Roland E. Murphy)는 ‘power’(‘힘’)¹⁶로 번역한다. 그러나 KJV, NAS, NRS나 ELB(Revidierte Elberfelder Bibel [1993])는 ‘길’로 이해하여 דִּרְכֶיךָ(‘데라케카’)를 ‘너의 길들’로 번역한다.

3절을 머피는 “Do not give your strength to women or your power to those who destroy kings”(“너의 기운을 여자에게 주지 말라 또한 너의 힘을 왕들을 멸망시키는 자들에게 주지 말라”)라고 번역하여 דֶרֶךְ를 ‘힘’(‘power’)으로 이해한다. 그러나 NAS는 “Do not give your strength to women, Or your ways to that which destroys kings”(“너의 힘을 여자에게 주지 말라, 또는 너의 길을 왕들을 멸망시키는 자들에게 주지 말라”)로 번역하고 ELB는 “Gib nicht den Frauen deine Kraft, noch deine Wege denen, die Könige auslöschen”(“너의 힘을 여자에게 주지 말라, 또한 너의 길들을 왕들을 멸망시키는 자들에게 주지 말라”)으로 번역하여 דֶרֶךְ를 ‘길’로 번역하는 것을 볼 수 있다. 그런데 머피는 מָהָר(‘마하’)란 동사의 부정사 연계형인 מְחֹת(‘머호트’)가

16) 롤랜드 E. 머피, 『잠언』, 385. Ibid., 386에서 머피(Roland E. Murphy)는 דִּרְכֶיךָ가 “통상적으로 ‘너의 길들’을 의미”한다고 보면서 “이 어구는 ‘왕들을 멸망시키기 위하여 너의 길들을 이끌지 말라’로 번역할 수 있을 것이다”라고 본다.

הַמֶּלֶךְ란 동사의 여성 복수 분사로 바뀌어야 한다고 주장한다.¹⁷⁾ 그러면서 그는 3상반절의 הַמֶּלֶךְ(‘나침’)이란 여성명사 복수형과 ‘왕들을 멸망시키는 존재’가 서로 평행된다고 보면서 3하반절의 הַמֶּלֶךְ, 즉 ‘여자들’이 ‘왕들을 멸망시키는 존재’라고 본다.¹⁸⁾ 만약 머피의 주장이 맞다면 3절은 הַמֶּלֶךְ(‘헬렉카’)와 הַמֶּלֶךְ가 평행을 이루는 구조로 구성되었을 것이다. 머피는 “우가릿어 *drk*의 의미를 기초로 하여 הַמֶּלֶךְ를 ‘힘’으로 번역하는 것이 더 낫다”¹⁹⁾고 본다. 만약 머피의 주장대로 3상반절과 3하반절이 평행되는 구조로 구성되었다면 3절의 히브리어 문장 구조에서 보면 3상반절과 3하반절은 전체적으로 평행절이지만 교차대구법을 이루면서 평행을 이룬다는 점에서 특이한 구조를 이루고 있다. 즉 3상반절과 3하반절이 교차 대구법의 구조를 이루면서 레무엘에게 여자로 인한 유혹에 빠져 들지 말 것에 대한 강한 경고를 나타낸다.

『개역개정』은 3하반절을 “왕들을 멸망시키는 일을 행하지 말지어다”라고 번역하여 3상반절(“네 힘을 여자들에게 쓰지 말며”)과 3하반절(“왕들을 멸망시키는 일을 행하지 말지어다”)이 문맥상 아무런 관련이 없는 구조로 번역되고 있다. 그런데, 과연 『개역개정』처럼 아무런 관련이 없는 문장으로 3절을 번역하는 것이 바람직한 것인가? 그리고 “네 힘을 여자들에게 허비하지 말고 네 기력을 왕들을 멸망시키는 일에 쏟지 마라”고 번역한 우리말 역본처럼 번역하면 3절이 ‘레무엘 왕이 여자에게 빠져 스스로 멸망으로 가는 것’을 경계하는 말인지, 아니면 레무엘의 군대가 강하여 타국(他國)을 침략하여 전쟁을 일으키고 타국의 왕들을 멸망시키는 일을 행하지 않도록 그 어머니가 교훈하는 말인지 그 의미가 애매모호해진다.

만약 הַמֶּלֶךְ를 NRS나 ELB처럼 ‘멸망시키는 자들’이라고 번역한다면 3하반절의 הַמֶּלֶךְ가 3상반절에 나오는 הַמֶּלֶךְ(‘나침’, ‘여자’)과 평행구를 이루고 이 평행구 속에서 הַמֶּלֶךְ과 הַמֶּלֶךְ가 교차대구로 배치되어 3절 전체에서 말하고자 하는 의도를 잠언 저자가 교차대구법으로 문장을 배치하여 자신이 말하고자 하는 교훈을 더욱 강화하고 강조한다고 볼 수 있다.²⁰⁾

17) Ibid., 386을 보라.

18) Ibid., 386을 보라.

19) Ibid., 386.

20) 3절은 ‘여자들’을 부정적으로 묘사하지만, 잠 31:10-31에 나타나는 ‘현숙한 여인’으로 번역되는 הַמֶּלֶךְ(‘에셋 하일’)에 대한 여인상은 이상적인 모습으로 묘사된다.

הַמֶּלֶךְ에 대해서는 김유기, “잠언 31장 10절 <에셋 하일>의 의미”, 『장신논단』 40 (2011.4.), 119-141; 민영진, “현숙(賢淑)한 아내나, 유능(有能)한 아내나: 잠언 31:10-31”, 『설교자를 위한 성경연구』 6:10 (2000), 42-59; 김기동, “에셋 하일 : 유능한 여인!”, 『한국여성신학』 59 (2004.12.), 60-70; 김희석, “잠언 31장 1-9절의 해석학적 기능 - 레무엘 왕(잠31:1-9)

만약 דָּרַךְ가 NRS나 ELB 번역본에서 제시하듯 ‘길’로 이해된다면 레무엘의 어머니는 그가 왕으로 통치하는 일에 대한 여러 가지 다양한 것들에 대하여 말했다고 생각할 수 있다. 즉 דָּרַךְ를 무리하게 ‘우가릿어 drk의 의미’와 관련지어 해석하는 것보다²¹⁾ ‘길’이란 일반 명사로 보아서 레무엘 왕이 여러 가지 방면에서 נִימָה, 즉 ‘멸망시키는 자들’로부터 ‘자신의 길’을 지키도록 교훈하는 것이 바람직하다고 본다.²²⁾

그래서 3절을 “네 힘을 여자들에게 쓰지 말라. 그리고 너의 길을 ‘왕들을 멸망시키는 자들’(여성형 복수 명사)’에게 너의 길들을 주지 말지어다”라고 번역하는 것이 가장 적당하다고 생각한다. 3절에서 3상반절의 נְשִׂים과 ‘멸망시키는 자들’을 뜻하는 3하반절의 נִימָה는 서로 평행을 이루면서 ‘여자들’과 ‘왕들을 멸망시키는 자들’이 동일한 인물임을 나타낸다. 『표준』은 “여자에게 너의 힘을 쓰지 말아라. 여자는 임금도 망하게 할 수 있으니, 여자에게 너의 길을 맡기지 말아라”고 번역함으로써 3상반절의 נְשִׂים과 3하반절의 נִימָה를 사용하여 두 문장의 조화를 택한다. 그렇게 번역하면 ‘여자’가 왕을 멸망시키는 직접적인 원인으로 서술된다는 점에서 그런 번역은 독자의 해석의 여지를 좁게 만드는 좋지 않은 번역이라고 본다.

이러한 이유로 필자는 3절을 “너의 힘을 여자들에게 쏟지 말아라. 그리고 너의 길들을 ‘왕들을 멸망시키는 자들’에게 주지도 말아라”로 번역하는 것이 옳은 번역이라고 본다.

3. 31:1-9에 나타난 왕의 ‘길’(דָּרַךְ)

3.1. 레무엘 잠언의 도입부 (1-2절)

1절 דְּבָרֵי לְמוֹאֵל מֶלֶךְ מִשָּׂא אֲשֶׁר־יִסְרְתּוּ אִמּוֹ

2절 מִה־דְּבָרֵי וּמִה־בְּרִבְטָנֵי וּמִה־בְּרִגְרִי

구약성경에서 ‘레무엘(לְמוֹאֵל)’이라는 이름은 잠언 31:1, 4에만 나오는 생소한 이름이다. 머피는 ‘레무엘(לְמוֹאֵל)’이라는 이름의 제일 앞 철자인 ‘라메

과 현숙과 여인(잠31:10-31)의 상호관련성을 중심으로”, 『한국개혁신학』 35 (2012), 232-260을 참조하라. 김유기는 לִשְׂחָחִיל를 “현숙한 여인’보다는 ‘유능한 아내’가 좀 더 본문의 의미에 부합하는 번역이다”라고 했다. 여성에 대한 연구를 위해서는 배재욱, “요한복음에 나오는 γύναι에 대한 소고: 예수는 자기 어머니를 “여자여”라고 불렀을까?”, 『신약논단』 9:3 (2002), 779-786; 배재욱, “신약성경이 말하는 혼인”, 『장신논단』 19 (2003), 423-446을 보라.

21) 롤랜드 E. 머피, 『잠언』, 386을 보라.

22) Ibid., 386과 비교하라.

드(ל)가 ‘소유격을 나타내거나 레무엘 왕의 어머니가 가르친 동작의 간접 목적어로 사용될 수 있다고 본다.²³⁾ 그러면 דְּבָרֵי לְמוֹאֵל מֶלֶךְ(‘디베레 레무엘 멜렉크’, ‘레무엘 왕에게 한 말씀들’)와 מִשָּׂא אִשְׁרַיִטְתּוֹ אִמּוֹ(‘맛사 아쉬르 잇서랏투 임모’, ‘그의 어머니가 그를 가르쳤던 말씀들’)는 서로 동격을 이룬다. 즉 이 구절에서 דְּבָרֵי לְמוֹאֵל מֶלֶךְ(‘디베레 레무엘 멜렉크’)는 레무엘에게 기원을 두는 말이 되고 מִשָּׂא אִשְׁרַיִטְתּוֹ אִמּוֹ(‘아쉬르 잇서랏투 임모’)를 ‘그의 어머니가 그를 가르쳤던’으로 번역하면 그 말씀이 레무엘의 어머니에게 기원을 두는 말이 된다. 즉 דְּבָרֵי לְמוֹאֵל מֶלֶךְ(‘디베레 레무엘 멜렉크’)는 ‘레무엘 왕에게 한 말씀들’이고 מִשָּׂא אִשְׁרַיִטְתּוֹ אִמּוֹ(‘맛사 아쉬르 잇서랏투 임모’)는 ‘그의 어머니가 그를 가르쳤던 말씀들’이 된다. 한국어 번역본은 “레무엘 왕이 말씀한 바 곧 그의 어머니가 그를 훈계한 잠언이라”고 번역한다. 이 번역에 따르면 레무엘 왕이 말하는 잠언은 그에게서 기원된 잠언이 아니라 그의 어머니가 그를 가르친 잠언이라는 뜻으로 해석된다. 그러면 דְּבָרֵי לְמוֹאֵל מֶלֶךְ와 מִשָּׂא אִשְׁרַיִטְתּוֹ אִמּוֹ로 분리되어 “레무엘 왕에게 한 말씀들”과 “그것으로 그의 어머니가 그를 가르쳤던 말씀들”로 번역할 수 있어 1절 דְּבָרֵי לְמוֹאֵל מֶלֶךְ מִשָּׂא אִשְׁרַיִטְתּוֹ אִמּוֹ를 “레무엘 왕에게 한 말씀들, 즉 그의 어머니가 그를 가르쳤던 말씀들”로 번역할 수 있다.

이 잠언의 기원을 레무엘의 어머니로 보아야 하는가? 만약 레무엘이 실제 인물이었다면 이방인일 수도 있지만, 이스라엘화된 우리아(참조. 삼하 11장) 같은 인물일 수 있다. 문제는 잠언에 레무엘의 잠언이 들어 왔다는 것은 잠언 편집자가 레무엘의 잠언을 이스라엘의 교훈으로 삼았다는 데 있다.

이런 점에서 우리는 잠언 31:1에서 “레무엘 왕에게 한 말씀들, 즉 그의 어머니가 그를 가르쳤던 말씀들”이라는 구절에서 말하고자 하는 바를 찾을 수 있다. 2절은 레무엘의 어머니가 왕인 레무엘을 교훈한 내용이다. 즉 레무엘 왕이 남긴 잠언은 그의 어머니가 그를 가르친 교훈이다. 그런데 구약 성경에서 왕의 어머니가 왕에게 가르친 것을 직접적으로 말하는 것이 상당히 이례적이다. 남자 중심의 유대 사회에서 그 어머니가 아들을 가르치는 교훈이라는 관점에서 잠언 31장은 독특한 내용이고 또 그 내용이 시사하는 바가 상당히 실제적이다. 고대 근동 사회에서 여성의 지위는 매우 열악한 위치에 있었다. 그런데 이 잠언에서 레무엘의 어머니는 왕을 가르치는 교육자의 입장에 있다. 이런 점에서 잠언 31장은 연구자들에게 많은 연구 대상이 되었다.

잠언이 가르치는 상징성과 중요성은 현대 한국 교회 안에서도 좋은 교훈이 된다. 그 실례를 3-9절에서도 볼 수 있다.

23) 이것에 대해서는 Ibid., 386을 보라.

3.2. 왕의 ‘길’(דָרֶךְ)과 정의로운 재판(3-9절)

잠언 31:3-9는 금지 명령과 재판에 대한 경고가 나온다. 이 단락을 분석하면 아들의 인생에 해가 될 수 있는 무익한 것에 대한 경고를 3-7절에서 볼 수 있다. 3-7절에서 레무엘의 어머니는 그의 아들에게 부도덕과 정사를 돌보는 일에 게을리 하는 것과 폭음(暴飲)에 대해 경고하고 있다. 8-9절에는 반드시 해야 할 것에 대한 충고가 나타난다. 그것은 왕으로서 반드시 할 일인 재판에서 공정한 재판을 시행해야 될 것에 대한 교훈이다. 왕정 시대에 최고의 재판권은 왕에게 있었고 왕은 공정한 재판을 행사함으로써 정의로운 통치를 이룰 수 있었다.

이와 같이 이 단락(3-9절)에는 금지 명령에 나타난 지혜(3-7절)와 지혜로운 재판에 대한 권고(8-9절)가 나타난다. 이 문장 구조를 보면 아래와 같이 나눌 수 있다.

1. 금지 명령에 나타난 지혜(3-7절)
 - 1) 성적인 방종에 대한 경고(3절)
 - 2) 술을 남용하지 말라는 경고(4-7절)
2. 정의로운 재판에 대한 권고(8-9절)

3.2.1. 절제와 공의로운 법집행(3-7절)

(1) 성적인 방종에 대한 경고(3절)

3절 אֵל-תִּתֶּן לְנָשִׁים חֵילָךְ וְדַרְכֶיךָ לְמַחֲוֹת מְלָכִין

3절에서 ‘여자들’이란 말로 사용된 נָשִׁים을 ‘아내들’로 번역해도 그것이 틀린 번역은 아니다. 그렇지만 3절에서 נָשִׁים이 ‘아내들’로 번역될 수 있지만 더 넓은 뜻을 가지는 ‘여자들’이라고 번역하는 것이 좋을 것이다.²⁴⁾

그러면 오늘 우리의 현실에서 이 3절을 무엇에 대한 교훈으로 봐야 할 것인가? 이 구절은 레무엘 왕에게 준 그의 어머니의 교훈이지만, 모든 자들에게 의미있는 교훈이라고 본다. 3절에 나타나는 דַרְכֶיךָ를 ‘너의 길들’로 번역할 수 있다. 그런데 ‘길’(דָרֶךְ)이란 의미가 ‘왕의 도리’와도 관련되므로 3절은 ‘술 남용에 대한 경고’를 말하는 4-7절 그리고 ‘정의로운 재판’과 ‘궁핍한 자 신원’을 말하는 8-9절과 연결점을 가진다는 점에서 시사하는 바가 크다.

24) 이것에 대해서는 Ibid., 388을 보라.

(2) 술 남용에 대한 경고(4-7절)

4절 אֵל לְמַלְכִים לְמוֹאֵל אֵל לְמַלְכִים שְׁתוּיִן וּלְרוֹזְנִים (או) [א] שָׂכָר

5절 פְּוִישָׁתָה וַיִּשְׂכַּח מְחַקֵּק וַיִּשְׁנָה דִין כָּל-בְּנֵי-עַמִּי

6절 תַּנּוּ-שָׂכָר לְאוֹבֵד וַיִּין לְמָרִי נַפְשׁ

7절 יִשְׁתָּה וַיִּשְׂכַּח רִישׁוֹ וַעֲמָלוֹ לֹא יִזְכֶּר-עוֹד

3절에서 ‘성적인 방종에 대한 경고’는 ‘하지 말라’는 ‘금지 명령’으로 나오지만, 4절에 ‘술을 남용하는 것에 대한 경고’는 직설법 문장으로 이루어져 있다. 4절의 금지 명령은 명령법을 사용하여 직접적으로 명령하는 대신 술을 남용하는 것이 왕에게 마땅하지 않다고 하는 내용을 말한 후 왜 마땅하지 않는지에 대한 이유를 5절에서 말한다. 이 문장은 명령문 형태로 나오지 않지만, 금지 명령의 의미를 담고 있다. 그리고 6절에서는 술에 대한 처리를 지시한다. 그런 후 7절에서는 왜 그런 지시를 내렸는지에 대한 타당한 이유를 설명한다.

5절은 술이 가져오는 해악을 지적한다. 평범한 사람의 실수나 잘못은 개인이나 그 가족에게 국한되지만, 지도자의 실수는 많은 사람에게 영향을 준다. 5절에서 술을 금하는 이유가 왕의 직무와 관련된다. 즉 이 구절에서 왕의 직위가 재판과 관련되기에 왕은 술을 금해야 한다는 것이다. 왕의 직무인 재판을 통하여 세상에 정의를 성취하기 위하여 왕이 술을 금해야 한다면 5절에 나타난 ‘송사’는 재판과 관련된다. 재판은 왕이 해야 할 중요한 직무이다. 그런데 왕의 ‘길,’ 즉 ‘직무’로서의 ‘재판’은 ‘공의롭게’ 그리고 ‘정의롭게’ 이루어져야 한다. 재판이 정의로운 재판이 되지 못할 때 하나님의 뜻이 이 땅에서 바르게 성취되기가 쉽지 않다. 그렇게 되면 왕이 바른 ‘길’(דָרֶךְ)을 걷지 못하고 자신에게 위임된 지도력을 잃게 될 것이다.²⁵⁾

레무엘의 어머니는 왕인 그의 아들에게 사람을 흥분시키는 술을 먹지 말도록 금하고 있다(참조. 잠 31:4-7). 술에 대한 경고가 지혜의 가르침 가운데에 거듭 나오는 것을 볼 수 있다(참조. 잠 20:1; 23:31-35). 물론 술이 인간에게 유익한 면도 있다. 6-7절은 술이 가지는 긍정적인 면을 나타낸다. 그러나 6-7절은 술을 권장하는 내용이 아니다. 이 언급은 고대에서 의학적인 의도로 술을 사용한 것을 가리킨다. ‘독주는 죽어가는 사람에게나 주어라’와 ‘포도주는 상심한 사람에게 주어라’는 언급에서 독자들은 이 구절이 말하

25) 지도력에 대해서는 배재욱, 『성경에서 배우는 최고의 지도력: 섬김』 (서울: 한국장로교출판사, 2013)을 보라.

는 의도를 볼 수 있다. 레무엘 왕의 어머니가 그 아들을 교훈하는 이 구절에서 절제에 대한 교훈을 보게 된다. 왕에게는 버려야 할 것이 죽어가는 어떤 자들에게는 고통을 잊게 하는 약이 될 수 있고, 영혼의 양식이 되고 사람을 살리는 영약이 될 수도 있다. 모든 일에 너무 지나치게 되면 과하여 탈이나지만, 지나치지 않고 적절하게 하고 절제할 때 세상의 평화를 위해 일하는 것이 된다.

3.2.2. 정의로운 재판과 궁핍한 자 신원(伸冤)(8-9절)

(1) 정의로운 재판(9상)

וְיִשְׁפֹּט בְּיָמֶיךָ הַיָּשָׁרִים וְיִשְׁפֹּט בְּיָמֶיךָ הַיָּשָׁרִים 9절

31:8-9는 힘든 이웃을 외면하지 말고 공의로운 재판을 하라는 교훈이다.²⁶⁾ 잠언 31:8-9에서 왕에게 요구되는 지혜와 비슷하게 높은 수준을 적시하는 기준을 시편 72편에서 찾아볼 수 있다. 시편 72편은 ‘솔로몬의 시’라는 표제어가 붙어있고 1절은 “하나님이여 주의 판단력을 왕에게 주시고 주의 공의를 왕의 아들에게 주소서”라는 시구(詩句)로 시작한다. 그 후 ‘주의 판단력’과 ‘주의 공의’로 행해야 할 바가 “그가 주의 백성을 공의로 재판하며 주의 가난한 자를 정의로 재판하리니”(2절)라는 말로 왕이 반드시 행하고 지켜야 할 것으로 적시된다.

잠언 31:8에서는 “너는 말 못하는 자와 모든 고독한 자의 송사를 위하여 입을 열지니라”는 언급이 나타난다. 왕의 도리가 어려운 사람을 도와주고 변호해 주는 것임을 말한다. 왕은 늘 어려운 사람에 대해 관심을 가져야 한다. 왕의 책무는 국민을 위한 것이므로 왕은 국민의 어려움을 알고 그들을 위하여 봉사해야 된다.

26) 이런 잠언에 나타나는 여러 가지 일들에 대하여 사회학적 관점에서 가난한 자들의 입장으로 잠언을 해석해야 한다는 주장에 대해서는 Burton L. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic: Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers* (Chicago: University of Chicago, 1985); Christl M. Maier, *Die "Fremde Frau," Proverbien 1-9: Eine Exegetische und Sozialgeschichtliche Studie*, OBO 144 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995); Alan Moss, "Wisdom as Parental Teaching in Proverbs 1-9", *HeyJ* 38:4 (1997), 426-439; Harold C. Washington, "The Strange Woman זרה/נכריה אשה of Proverbs 1-9", T. C. Eskenazi and K. H. Richards, eds., *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*, JSOTSup 175 (Sheffield: JSOT Press, 1994), 217-242; Matt Wiebe, "The Wisdom in Proverbs: An Integrated Reading of the Book", Ph.D. Dissertation (University of Sheffield, 1992); Joseph Blenkinsopp, "The Social Context of the 'Outsider Woman' in Proverbs 1-9", *Biblica* 72 (1991), 457-473을 참조하라.

(2) 공평한 자 신원(8, 9하)

פְּתַח־פִּיךָ לְאֵלִים אֲלֵדִין כְּלִבִּי חֲלוּךְ 8절

פְּתַח־פִּיךָ שְׁפֹט־צָדִק וְדִין עָנִי וְאֲבִיּוֹן 9절

구약성경에서 צָדִק(‘체덱’)은 ‘공의’로 번역되고 מִשְׁפָּט(‘미쉬파트’)는 ‘정의’란 말로 번역된다. 이처럼 구약성경은 צָדִק과 מִשְׁפָּט를 엄격하게 구분하여 적용한다.²⁷⁾ צָדִק과 מִשְׁפָּט가 함께 사용되는 경우도 있다(사 1:21, 27; 5:7, 16; 9:7; 28:17; 32:16; 33:5; 호 2:19[21]; 암 5:7, 24; 6:21).²⁸⁾

이동수는 구약성경에서 ‘공의’로 번역되는 צָדִק(119번)과 חָדָק(‘처다카’, 157번)의 합계가 276번 그리고 ‘정의’로 번역되는 מִשְׁפָּט가 구약성경에 424번 사용됨을 밝혔다.²⁹⁾ ‘공의’로 번역되는 צָדִק과 חָדָק는 하나님과 사람 사이의 관계적인 개념으로 사용되어 조건이 성취될 때 사용되는 말이다.³⁰⁾ 미가는 הָיָה צְדָקוֹת יְהוָה(‘치더코트 야웨’, ‘여호와와의 공의’, 사 5:11; 삼상 12:7)를 사용하여 여호와께서 이스라엘에게 베푸신 ‘구원 행위’를 나타낸다(참조. 미 6:5). 구약성경에서 צָדִק과 חָדָק는 ‘이스라엘 국민’과 ‘힘없는 자’와 ‘가난한 자’를 구원하는 행위와 관련되어 나타난다.³¹⁾ 어떤 사람이 이런 관계 조건에 부합될 때 공평한 판결로 국민들의 권리를 지키면 재판관은 공의로운 일을 행한 것이다.³²⁾

מִשְׁפָּט는 일반적으로 ‘정의’로 번역된다. 이 מִשְׁפָּט는 동사형인 ‘재판하다’란 말의 히브리어 שָׁפַט(‘샤파트’)에서 파생된 말로 ‘재판’ 그리고 ‘정의’ 또는 ‘올바른 것’ 등으로 번역된다. ‘미쉬파트’는 여호와께서 이스라엘 위에 세우신 법도와 법규를 올바르게 이해하고 지키는 것을 의미하므로 사법적인 의미로 제한되지 않는다.³³⁾

27) 이것에 대해서는 이동수, “미가서에 나타난 정의와 공의,” 56-73을 보라.

28) Abraham Even-Shoshan, ed., *A New Concordance of the Old Testament Using the Hebrew and Aramaic Text* (Jerusalem: Kiryat-Sefer, 1990), 722-725, 977-978을 참조하라.

29) 이동수, “미가서에 나타난 정의와 공의,” 57-58.

30) Bruce V. Malchow, *Social Justice in the Hebrew Bible* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1996), 16.

31) J. J. Scullion, “Righteousness (OT),” *ABD* V (1992), 725-726. 구약성경에서 ‘체덱’과 ‘처다카’를 사용한 용례와 의미에 대해서 이동수, “미가서에 나타난 정의와 공의,” 57-58을 보라. 시 72:2에서는 차이 없이 ‘체덱’과 ‘처다카’가 사용된다. 그래서 그것들을 구분할 필요가 없다고 보는 견해도 있다. 이것에 대해서는 이동수, “미가서에 나타난 정의와 공의,” 58과 각 주 9번을 참조하라.

32) Bruce V. Malchow, *Social Justice in the Hebrew Bible*, 16을 보라.

33) Abraham Even-Shoshan, ed., *A New Concordance of the Old Testament*, 722-725. 그리고 LXX에서의 δικαιοσύνη에 대해서는 Gottlob Schrenk, “δικαιοσύνη: B. Die Gerechtigkeit in LXX,” *ThWNT* II (1935), 197-198을 참조하라.

잠언 31:5에 나타나는 פִּינָה(‘땀’)이 『개역한글』에는 ‘공의’로 번역되는데 이 번역은 올바른 번역이 아니다. 그러나 פִּינָה를 8절에서는 ‘송사’(‘lawsuit’, ‘소송’, ‘고소’)라고 바르게 번역한다. 『개역개정』은 5절과 8절을 ‘송사’라고 번역하고 『공동』은 5절에서 פִּינָה를 ‘권리’ 그리고 『표준』은 ‘판결’로 번역하지만 8절에 나오는 פִּינָה는 『개역개정』, 『공동』과 『표준』에서 모두 ‘송사’로 번역된다. 독일어 성경 ELB는 5절과 8절에서 פִּינָה를 ‘송사’ (‘Rechtsanspruch’)로, 영어번역본 NRS는 ‘권리’ 또는 ‘정의’(‘rights’)로 번역한다. 9절에 나타나는 פִּינָה טָפְסָה(‘세 파트 체크’)을 『개역개정』은 ‘공의로 재판하여’라고 번역하는데, LXX는 κρίνε δίκαιως(‘크리네 디카이오스’, ‘의롭게 재판하라’)라고 번역하고 ELB는 ‘올바르게 재판하라’(‘richte gerecht’), NRS는 ‘정의를 방어해라’(‘defend the rights’)라고 번역한다.

פִּינָה טָפְסָה는 자신의 목소리를 낼 수 없는 사회적인 약자, 즉 “자신의 권리를 찾기 위해서는 도움을 필요로 하는 자”를 위해 왕이 행해야 할 정의로운 재판으로 이해할 수 있다.³⁴⁾ 그런 점에서 보면 구약성경에서 보편적으로 פִּינָה를 관계적인 개념으로 사용되는 ‘공의’로 번역할 수 있지만, 잠언 31:9에 나타나는 פִּינָה를 ‘공의’의 관점으로 해석하기 보다는 ‘재판’과 관련되어 사용되는 ‘정의’의 관점으로 해석해야 옳은 해석이다. 그래서 필자는 9절에서 פִּינָה를 ‘정의’라고 번역하여 그것을 왕의 중요한 직무인 재판과 관련하여 사용하고자 한다. 9절에서 “너는 입을 열어 공의로 재판하여 곤고한 자와 궁핍한 자를 신원할지니라”고 했다. 이 말은 ‘입을 열어 정의로운 판결을 내려 불쌍하고 가난한 사람들의 권리를 세워 주어라’는 말이다. 이사야는 “공의의 열매는 화평이요”(וְהָיָה מְעֵשֶׂה הַצְדָקָה שְׁלוֹמִים, 사 32:17상) “공의의 결과는 영원한 평안과 안전이라”(וְעֵבֶרְתָּ הַצְדָקָה הַשְׁקֵט וְהַבְטָח עַד-עוֹלָם, 사 32:17하)고 했다. 이사야는 이 구절을 정의가 평화를 선도한다는 것을 강조하면서 이중 구조로 배치하고 있다. 이 구조 속에서 정의와 평화의 관계를 살펴보면 정의가 없으면 진정한 평화가 이루어질 수 없다.

레무엘 왕의 어머니는 그의 아들이 왕으로서 하나님의 정의를 이 땅에 이루어야 마땅한 인물임을 깨우친다.³⁵⁾ 잠언 31:8-9에 나타나는 정의는 ‘공

34) 롤랜드 E. 머피, 『잠언』, 368, 389에서 머피는 ‘병어리’를 “신체적인 것이라기보다는 정의를 시행하는 자들에게 목소리를 내지 못하는 사회적인 약자를 가리킨다”고 보았다.

35) 필자는 레무엘이 역사상 존재하지 않은 문학적 인물(가령 ‘데오빌로’ - 참조. 눅 1:1-4)이란 가정 속에서 이런 주장을 한다. 이 논문을 읽은 어떤 익명의 심사자는 레무엘을 아라비아 반도의 맛사란 지역의 왕으로 봐야 한다고 주장했다. 그런데, 아바리아 반도의 맛사란 나라의 왕이란 것도 한 가정에 불과하다. 필자는 레무엘 왕이 이스라엘 역사 속에 나타나지 않지만, 눅 1:1-4에 나타나는 ‘데오빌로’처럼 ‘문학적인 표현 속에 나타나는 인물’로 볼 수 있다고 본다. 그렇게 가정한다면 레무엘을 무리하게 이방인의 한 왕으로 치부하는 것보다 훨씬 타당하다고 본다.

의로운 재판'과 관련된 '정의'이다. 구약성경에서 재판은 왕의 중요한 책무이다.³⁶⁾ 왕은 재판을 통하여 정의를 이룰 것에 대한 요구를 국민으로부터 받는다(참조. 미 3:1, 9; 7:9).³⁷⁾ 이스라엘 왕은 하나님의 뜻을 바르게 깨닫고 그 뜻을 성취해야 한다. 이러한 요구를 받고 있는 왕은 정의롭게 그리고 공평하게 일을 처리하고 선정을 베풀고 정의를 실현해야 할 자이다.

4. 왕의 '길'(דִּרְכּוֹ)과 '정의'

구약성경에서 하나님의 정의는 “하나님의 자비와 은혜이며, 구원이고, 관심이고 사랑과 배려(참조. 사 40:10; 51:14; 46:12-13; 61:10)”이다.³⁸⁾ 그리고 그것은 동시에 “준엄한 심판(참조. 사 5:7-30)이며, 실천에 대한 요구”(참조. 사 1:17)이다.³⁹⁾ 그리고 그것이 하나님께서 왕을 통하여 이루고자 하시는 정의이다. 잠언 31:8-9에 나타나는 '정의'는 공의로운 통치가 세상에 이루어지길 원했던 구약성경이 말하는 '정의'의 맥을 이어받고 있다(참조. 암 5:24).

잠언 31:8-9에 나타나는 '정의로운 재판'은 샌델(Michael J. Sandel)이 말하는 '정의'와 같은 맥락에 있다.⁴⁰⁾ 왕의 역할에서 중요한 한 가지 측면은 정의로운 판결을 행하는 데 있다. 이 점에서 왕은 세상의 보편적인 가치를 귀중하게 지켜 세상에 정의를 실현할 의무가 있다. 이런 점에서 잠언 31:8-9에 나타난 정의는 샌델이 말하는 보편적인 정의의 측면으로 볼 수 있다.

왕의 책무는 정의로운 판결을 통하여 하나님의 뜻을 세상에 베푸는 것이다. 왕은 하나님의 대리자로서 세상에 하나님의 뜻을 행하는 역할을 행하는 데서 왕의 도리를 다 할 수 있다.

사무엘상 15:7-9에 보면 사울이 아말렉을 쳐서 멸하라는 여호와의 명령을 듣고도 하나님의 명령을 어기고 “양과 소의 가장 좋은 것 또는 기름진 것과 어린 양과 모든 좋은 것을 남기고 진멸하기를 즐겨 아니하고 가치 없고 하찮은 것은 진멸”(삼상 15:9)했다. 하나님은 하나님의 뜻에 순종하지 않는 사울의 행동을 불의하게 보셨다.

인간은 자신의 이익을 따를 때 정의를 이루지 못한다. 이런 인간의 행위

36) 왕과 재판에 관해서는 이동수, “미가서에 나타난 정의와 공의,” 59를 보라.

37) 이것에 대하여 Ibid., 72-73을 보라.

38) 이것에 대해서는 Josef Scharbert, “Gerechtigkeit I: Altes Testament”, *TRE* 12 (1984), 408-410; 배재욱, “정의에 대한 그리스도론적인 고찰”, 『신학과 목회』41 (2014), 56을 참조하라.

39) Josef Scharbert, “Gerechtigkeit I: Altes Testament”, 405-408; 배재욱, “정의에 대한 그리스도론적인 고찰”, 56.

40) 마이클 샌델, 『정의란 무엇인가』, 이창신 역 (과주: 김영사, 2010).

는 공동의 선을 성취하지 못하기에 섯델의 관점에서 보면 정의가 아니다. 왕이 재판을 정의롭게 처리하지 못할 때 공동의 선을 지향하지 못하게 되고 그것은 왕의 ‘길’이 아닐 뿐만 아니라, 정의가 아니다. 그리고 이스라엘 왕에게 하나님이 요구하시는 재판은 먼저 하나님의 대리자로서 정의를 성취하는 데 있다. 솔로몬은 지혜로운 마음으로 왕의 책무를 다하기 위해 하나님께 지혜로운 마음을 구했다(참조. 왕상 3:9). 정의롭지 못한 재판을 행하는 것은 하나님의 뜻을 저버리는 행위이다.

정의는 평화를 선도하는 것이기에 정의가 없는 세상에 평화가 정착될 수 없다.⁴¹⁾ 레무엘의 잠언에 나타난 왕의 ‘길’(דָרֶךְ)로서의 ‘도리’(道理)는 이 땅에 살아가는 예수의 제자가 세상의 소금과 빛으로 살아가야 할 ‘길’, 즉 ‘도리’이기도 하다.

5. 맺는 말

하나님을 경외하는 것이 지혜와 지식의 근본이고 그 지혜를 얻게 될 때 명철과 총명을 얻는다는 것을 가르치는 잠언의 교훈에서 사람이 살아갈 생활의 지혜와 진정한 삶의 도리를 찾을 수 있다.

잠언 31장에 나타나는 잠언은 레무엘 왕을 가르친 그의 어머니의 교훈으로 1-29장에 나타나는 솔로몬의 잠언과 30장에 나타나는 아굴의 잠언과 대조된다.⁴²⁾ 그렇지만 레무엘의 잠언은 내용적으로 다른 잠언에 나타나는 교훈이 말하는 바와 내용적으로 상당히 유사하다.

잠언 31:3-9에 나타나는 레무엘의 잠언은 금지 명령(3-7절)과 정의로운 재판에 대한 권고(8-9절)로 구분된다. 그런데 3절은 명확하게 금지 명령으로 나타나지만, 4-7절은 금지 명령투의 명령문이 아니라, 평서문으로 기록되어 있다. 하지만 이러한 문장 구조 속에 금지에 대한 강한 의지가 있기 때문에 금지 명령으로 보아야 한다. 이러한 금지 명령이 지혜와 어떤 관련 속에 있는지를 살펴야 할 것이다. 이 금지 명령은 왕의 어머니가 아들인 왕이 마땅히 행해야 할 바를 지시하는 구조로 되어 있다. 그런 관점에서 보면 잠언의 지혜는 실천적인 규범으로서의 틀을 가지고 있다. 잠언에 나타나는

41) 정의에 대해서는 배재욱, “정의에 대한 그리스도론적인 고찰”, 39-59; 배재욱, “바울의 하나님의 의 개념”, 「장신논단」 32 (2008), 221-247; 배재욱, “쿰란 공동체의 의(義) 사상 연구”, 「신학사상」 129 (2005 여름), 91-121. 그리고 평화에 대해서는 배재욱, “세상의 평화와 ‘그리스도의 평화’”, 「선교와 신학」 43 (2017), 241-270을 보라.

42) 어떤 논평자는 30장에 나타나는 아굴의 잠언과 연관시켜 레무엘을 ‘맛사’ 사람으로 주장하기도 한다. 필자의 생각에는 이런 주장도 성경적인 근거가 희박한 가설이라고 본다.

지혜는 관념적이고 추상적인 어떤 도리를 말하는 것이 아니라, 실제 생활에서 이를 수 있는 범위 안에 있지만 동시에 인간의 영혼과 생명에 직결된다.

거대하고 우주적인 담론 때문이 아니라 잘못된 인간의 언행과 불순한 생각이 자신과 타자의 영혼을 해치고 괴롭히고 죽음으로 몰아간다. 3-7절에서 레무엘의 어머니는 왕인 아들에게 부도덕과 정사를 게을리 하는 것과 폭음에 대하여 경고한다. 이런 경고는 자신의 마음을 다스릴 것에 대하여 교훈하는 잠언(참조. 잠 2:2; 4:23)에 나타나는 교훈과 일맥상통한다. 그래서 그의 어머니는 레무엘에게 왕의 ‘길’을 바르게 지킬 것을 교훈했다.

하나님의 정의는 일면은 사랑이지만 다른 일면은 ‘준엄한 심판’(참조. 사 5:7-30)이다. 그것은 하나님이 ‘정의의 하나님’이시므로 정의로 하나님의 뜻을 펼치시기 때문이다. 잠언 31:8-9에서 왕은 재판을 통하여 하나님의 뜻을 이루어야 한다는 요구 앞에 있다. 정의로운 재판을 행해야 한다는 점에서 왕은 하나님의 대리자로서 기능을 하는 존재이다. 이런 점에서 왕에게 요구되는 정의는 공정한 재판을 통하여 하나님의 뜻을 세상에 이루는 것이다. 그것은 왕의 ‘길’(דֶרֶךְ), 즉 ‘도리’를 지키는 것이다. 세상에 정의가 사라지고 불의가 판을 치면 세상은 암흑천지가 된다. 정의가 사라지면 사랑을 외친다 해도 그것은 속임수이지 진정한 사랑이 될 수 없다. 정의는 분명한 잣대가 필요하고 정확한 판단력이 요구된다. 그것과 아울러 정의는 동시에 ‘자비’이며 ‘은혜’이고 ‘구원’이고, 타자에 대한 ‘관심’ 그리고 ‘사랑과 배려’(참조. 사 40:10; 51:14; 46:12-13; 61:10)이다.

<주제어>(Keywords)

레무엘(לֵמוּאֵל), 맛사(מַסָּא), 너의 길(들)(데라케카, דֶרֶךְ־ךָ), 정의로운 재판, 정의.

Lemuel(לֵמוּאֵל), Massa(מַסָּא), derakheeka(דֶרֶךְ־ךָ), trial for justice, justice.

(투고 일자: 2019년 1월 17일, 심사 일자: 2019년 2월 25일, 게재 확정 일자: 2019년 4월 23일)

<참고문헌>(References)

- 국어국문학회, 『(새로나온)국어대사전』, 서울: 民衆書館, 2001.
- 김기동, “에셋트 하일 : 유능한 여인!”, 『한국여성신학』 59 (2004), 60-70.
- 김유기, “잠언 31장 10절 <에셋트 하일>의 의미”, 『장신논단』 40 (2011), 119-141.
- 김정우, “잠언에서 배우는 삶의 지혜”, 『기독교사상』 53:4 (2009), 22-32.
- 김희석, “잠언 31장 1-9절의 해석학적 기능 -르무엘 왕(잠31:1-9)과 현숙과 여인(잠31:10-31)의 상호관련성을 중심으로”, 『한국개혁신학』 35 (2012), 232-260.
- 두산동아 사서편집국 편, 『동아 새국어사전』, 제5판, 서울: 두산동아, 2004.
- 머피, 롤랜드 E, 『잠언』, 박문재 역, WBC 성경주석 22, 서울: 솔로몬, 2008.
- 민영진, “현숙(賢淑)한 아내냐, 유능(有能)한 아내냐: 잠언 31:10-31”, 『설교자를 위한 성경연구』 6:10 (2000), 42-59.
- 배재욱, “바울의 “하나님의 의” 개념”, 『장신논단』 32 (2008), 221-247.
- 배재욱, 『성경에서 배우는 최고의 지도력: 섬김』, 서울: 한국장로교출판사, 2013.
- 배재욱, “‘세상의 평화’와 ‘그리스도의 평화’”, 『선교와 신학』 43 (2017), 241-270.
- 배재욱, “신약성경이 말하는 혼인”, 『장신논단』 19 (2003), 423-446.
- 배재욱, “요한복음에 나오는 γύναι에 대한 소고: 예수는 자기 어머니를 “여자”라고 불렀을까?”, 『신약논단』 9:3 (2002), 779-786.
- 배재욱, “정의에 대한 그리스도론적인 고찰”, 『신학과 목회』 41 (2014), 39-59.
- 배재욱, “쿰란 공동체의 의(義) 사상 연구”, 『신학사상』 129 (2005 여름.), 91-121.
- 샌델, 마이클, 『정의란 무엇인가』, 이창신 역, 과주: 김영사, 2010.
- 이동수, “미가서에 나타난 정의와 공의”, 『장신논단』 15 (1999), 56-73.
- 이희승 편저, 『국어대사전』, 서울: 민중서림, 1990.
- 한글학회, 『우리말 사전』, 서울: 어문각, 2008.
- Blenkinsopp, Joseph, “The Social Context of the ‘Outsider Woman’ in Proverbs 1-9”, *Biblica* 72 (1991), 457-473.
- Even-Shoshan, Abraham, ed., *A New Concordance of the Old Testament Using the Hebrew and Aramaic Text*, Jerusalem: Kiryat-Sefer, 1990.
- Gesenius, Heinrich Friedrich Wilhelm, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17. Aufl., Berlin, Heidelberg (u.a.): Springer, 1962.
- Mack, Burton L., *Wisdom and the Hebrew Epic: Ben Sira's Hymn in Praise of the*

Fathers, Chicago: University of Chicago, 1985.

Maier, Christl M., *Die "Fremde Frau" in Proverbien 1-9: Eine Exegetische und Sozialgeschichtliche Studie*, *Orbis biblicus et orientalis* 144, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

Malchow, Bruce V., *Social Justice in the Hebrew Bible*, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1996.

Scharbert, Josef, "Gerechtigkeit I: Altes Testament", *TRE* 12 (1984), 404-411.

Schrenk, Gottlob, "δικαιοσύνη: B. Die Gerechtigkeit in LXX", *ThWNT* II (1935), 197-198.

Scullion, J. J., "Righteousness (OT)", *ABD* V (1992), 724-736.

Washington, Harold C., "The Strange Woman אִשָּׁה זָרָה/נִכְרִיָּה of Proverbs 1-9", T. C. Eskenazi and K. H. Richards, eds., *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*, *JSOTSup* 175, Sheffield: JSOT Press, 1994.

Wiebe, Matt, "The Wisdom in Proverbs: An Integrated Reading of the Book", Ph.D. Dissertation, University of Sheffield, 1992.

<Abstract>

Translation and Interpretation of Proverbs 31:1-9:

Focusing on מַשָּׂא and דֶּרַךְ

Jae Woog Bae

(Youngnam Theological University and Seminary)

In this article, the writer has dealt with the translation and interpretation of Proverbs 31:1-9, which is passed down in the name of ‘Lemuel’ as its author. The writer dealt with the translation of ‘Massa’ in Proverbs 31:1 and ‘derakheeka’(דֶּרַךְ) in verse 3, and sought to identify what the proverb writer would convey through Proverbs 31:1-9.

Proverbs 31:3-9 known as “The Way of the King” is revealed through a just trial. First, “wisdom appeared in the prohibition order” in vv. 3-7, and in vv. 8-9, “the counsel for justice” is present. Proverbs often warn about alcohol (cf. Pro. 20:1; 23:31-35). The mother of King Lemuel(לְמוּאֵל) enumerates the harmfulness of wine and warns her son about alcohol, relating the reason to the cause. Kings must pay attention to people in hardships, and exercise their duties properly. Since kings have a duty to the people, it is necessary to know the difficulties of the people and to serve them. In particular, there is a lesson about the need to identify with the needy who can be alienated from the trial (v. 8 and 9b).

In the Old Testament, God’s justice is the “grace of God” (cf. Isa. 40:10; 51:14; 46:12-13; 61:10) and also judgment (cf. Isa. 1:17). The mother of King Lemuel instructs her son to act in justice as a king on behalf of God. Justice needs to be practiced. The king’s rule should be justified through this trial. The king sets up a common good when he conducts a just trial.

주요 요약구절인 사도행전 9:31의 번역

정창욱*

1. 문제 제기

사도행전 9:31은 그 전까지의 내용을 정리하는 ‘요약구절’로서 중요성을 지니고 있다.¹⁾ 그런데 다른 요약구절들보다 이 구절의 요약 내용은 더 큰 중요성을 갖는다. 왜냐하면 초대 교회사의 최대 주요 사건 중 하나인 이방인 전도자 사도 바울의 회심 사건과 복음 확장에 있어 획기적인 사건인 순수 이방인 고넬료의 회심 사건 사이에 위치해 있으면서, 바울의 회심 사건 결과 생겨난 교회의 모습을 그려 주고, 순수 이방인 전도를 향해 가기 전의 교회의 모습을 묘사해 주기 때문이다.²⁾ 이 구절의 그리스어 원문과 『개역개정』의 번역은 다음과 같다.

* Vrije Universiteit Amsterdam에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 총신대학교 신학과 교수. cwjung21@gmail.com.

- 1) 행 6:7이 9:31과 유사한 방식을 취하고 있는 대표적인 요약구절이라 할 수 있다. 바렛(C. K. Barrett)은 그 이전에도 2:42-47; 4:32-35; 5:12-16 등에서도 요약구절이 등장한다고 주장하는데 이 구절들에서는 요약의 내용이 다소 길게 나열되어 있다. C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles v.1: Acts 1-14* (London; New York: T.&T. Clark, 1994), 472. 키너(C. S. Keener)는 9:31과 유사한 방식의 요약구절이 이 구절 이후에도 여러 번 쓰인다고 지적한다(12:24; 16:5; 19:20; 28:31). 이런 방식으로 그 전의 내용을 요약하는 것은 그 당시 보편적으로 사용되었다. C. S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary 3:1-14:28* (Grand Rapids: Baker, 2013), 1228.
- 2) 이 구절이 앞의 내용을 정리하고 뒤에 펼쳐질 내용으로 전이하는 역할을 한다는 점에 학자들은 동의한다. R. I. Pervo, *Acts* (Minneapolis: Fortress, 2008), 248; D. G. Peterson, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 318. 이런 까닭에 『개역개정』이 이 구절을 독립적으로 떼어 놓았을 것이다. 바렛도 이 구절은 독립적으로 위치해 있다고 인정한다. C. K. Barrett, *Acts 1-14*, 472. 네스틀레-알란트(Nestle-Aland) 그리스어 성경은 이 구절을 새로운 단락의 시작으로 설정하여 이 구절이 그 전의 내용을 요약해주면서도 그보다 더 다음에 펼쳐질 내용을 소개하는 역할을 한다고 제시한다.

Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην οἰκοδομουμένη καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπληθύνετο.

그리하여 온 유대와 갈릴리와 사마리아 교회가 평안하여 든든히 서가고 주를 경외함과 성령의 위로로 진행하여 수가 더 많아지니라

이 내용에서 알 수 있듯이 이 구절은 교회의 확장과 성장의 비결을 제시해 주며, 그렇게 생생하게 역동적으로 움직이는 교회의 형성과 작동 원리를 설명해 준다.³⁾ 게다가 삼위일체 하나님의 교회를 위한 역사를 구체적으로 그려 주며, 중요한 신학적 개념들 — 평안/평화, (주님의) 경외/두려움,⁴⁾ (성령의) 위로 — 이 등장한다.⁵⁾ 이와 같이 교회의 성장과 생명력을 위해 있어야만 하는 구성 요소들이 적시되어 있어서 그것들에 대한 올바른 이해는 생명력 있는 교회의 요소를 드러나게 해 주며 초기 교회의 모습을 통하여 오늘날 바람직한 교회의 방향을 제시해 준다. 그와 더불어 이 구절의 원문의 문장 구조는 여러 가지 복잡한 문법 사항을 포함하고 있어서 그리스어 원문 연구의 중요성을 드러내 준다. 따라서 이 구절에 대해서 자세하게 연구해 볼 필요성이 있다.

먼저 그리스어 구문과 관련하여 제시되는 다양한 번역들을 살펴보아 쟁점들을 밝혀 보고 원문 연구를 통하여 그것들에 대한 해답을 찾아보고자 한다.

2. 다양한 번역들

그리스어 구문 이해에 있어서 가장 중요하게 눈에 띄는 점은 두 개의 주동사, 곧 εἶχεν과 ἐπληθύνετο로 구성되어 있는 문장들을 어떻게 분석하여 조합할 것인가 하는 문제다.⁶⁾ 주요 논점은 두 개의 분사 οἰκοδομουμένη와

3) '세워져가고'에 해당하는 단어의 의미와 관련하여 키너는 이런 의미를 제시하면서도 영적/수적 성장을 이 단어가 의미할 수도 있음을 지적한다. C. S. Keener, *Acts*, 1696. 하지만, 이 단어뿐만 아니라, 이 구절의 전체적 내용이 역동적 교회의 모습을 그려 준다.

4) τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου의 번역은 생각보다 복잡하여 편의상 직역을 해 놓았으며, 이 표현에 대한 자세한 논의는 아래에서 이루어진다.

5) 비록 '주님'과 '성령'이라는 단어만이 등장하지만 '주님'이 사도행전에서 종종 '하나님'과 '예수님' 둘 다를 의미할 수 있으므로 삼위일체적 존재의 교회를 향한 간섭을 그려준다고 설명할 수 있다. 마샬(I. H. Marshall)은 여기서 '주님'이 하나님을 지칭한다고 보는 반면에 바렛은 '예수님'을 가리킨다고 주장한다. I. H. Marshall, *Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 177; C. K. Barrett, *Acts 1-14*, 474.

6) 파슨스(M. C. Parsons)와 쉘리(M. M. Culy)는 첫 번째 분사가 두 개의 주동사 중에서 어느 주동사와 연결되는지 모호하다고 지적한다. M. C. Parsons and M. M. Culy, *Acts: A Handbook on the Greek Text* (Waco: Baylor University Press, 2003), 184.

πορευομένη를 어느 부분과 연결시킬 것인지에 맞추어진다.⁷⁾ 이와 관련하여 한글 성경은 위에서 제시한 『개역개정』은 물론 다른 모든 성경들도 예외 없이 ‘튼튼히 서가다’에 해당하는 첫 번째 분사를 그 앞의 첫 번째 주동사인 εἶχεν과 연관된 것으로 보고 두 번째 분사는 두 번째 동사 ἐπληθύνετο와 연결하여 해석한다.⁸⁾ 이때에 『새번역』을 제외한 다른 한글 성경들은 첫 번째 분사를 첫 번째 동사의 결과처럼 이해한다.⁹⁾

그 반면에 영어 성경은 다양한 견해를 드러낸다. 물론, 다수의 영어 성경은 한글 성경처럼 첫 번째 분사 οἰκοδομουμένη를 첫 번째 주동사인 εἶχεν과 연결시켜 해석하고 두 번째 분사 πορευομένη는 두 번째 동사인 ἐπληθύνετο와 연결하여 이해한다. 대표적으로 ESV를 들 수 있다.¹⁰⁾

So the church throughout all Judea and Galilee and Samaria had peace and was being built up. And walking in the fear of the Lord¹¹⁾ and in the comfort of the Holy Spirit, it multiplied.

반면에 NIV는 이러한 이해와는 약간 다른 번역을 제시한다.

Then the church throughout Judea, Galilee and Samaria enjoyed a time of peace. It was strengthened; and encouraged by the Holy Spirit, it grew in numbers, living in the fear of the Lord.

7) R. I. Pervo, *Acts*, 248. 그는 두 개의 단어 곧 ‘경외’와 ‘위로’가 두 개의 분사와 어떻게 상호 관계하는지 분명치 않다고 지적한다.

8) 모든 한글 성경이라 함은 『개역한글』, 『개역개정』, 『표준』, 『새번역』, 『공동』, 『공동개정』 그리고 2005년에 가톨릭에서 번역한 『성경』을 가리킨다. 『개역개정』의 번역은 본문에서 제시하였으므로, 각 번역의 최신판인 『새번역』과 『공동개정』, 그리고 『성경』의 번역을 표기하면 아래와 같다.

그러는 동안에 교회는 유대와 갈릴리와 사마리아 온 지역에 걸쳐서 평화를 누리면서 튼튼히 서 갔고, 주님을 두려워하는 마음과 성령의 위로로 정진해서, 그 수가 점점 늘어갔다. (『새번역』)

그러는 동안 유대와 갈릴래아와 사마리아 온 지방에 들어선 교회는 안정이 되어 터전을 튼튼히 잡았고 주를 두려워하며 성령의 격려를 받아 그 수효가 차츰 늘어났다. (『공동개정』)

이제 교회는 유대와 갈릴래아와 사마리아 온 지방에서 평화를 누리며 굳건히 세워지고, 주님을 경외하며 살아가면서 성령의 격려를 받아 그 수가 늘어났다. (『성경』)

9) 벡(D. L. Bock)은 첫 번째 분사가 결과를 나타낸다고 주장한다: ‘had peace and thus was strengthened.’ D. L. Bock, *Acts* (Grand Rapids: Baker, 2007), 373. 하지만 그는 번역에서 본문을 다르게 이해한다: So the church ... peace. Being built up and proceeding in the fear of the Lord and in the comfort of the Holy Spirit, it was being multiplied.

10) 이외에도 BBE, KJV, NAS, NAU, NET 등이 이와 같은 방식으로 원문을 번역하고 있다.

11) ‘walking in the fear of the Lord’라는 표현은 제2성전기 문헌에서 토라의 준수를 나타내기 위해 사용되었다. H. Le Cornu and J. Shulam, *A Commentary on the Jewish Roots of Acts* (Jerusalem: Netivyah Bible Instruction Ministry, 2003), 526.

NIV는 첫 번째 분사를 주동사처럼 번역하고는 첫 번째 문장에 속한 것으로 보지 않고 오히려 두 번째 문장과 연결된 것으로 이해한다. 그러면서도 그 이후의 후반부도 첫 번째 분사와 연관되어 있는 것으로 보이려고 세미 콜론을 찍는다. 이것은 이 구절의 구문 분석이 문법적으로 명쾌하게 맞아 떨어지지 않음을 보여준다. NIV의 해석은 흥미롭다. 의미가 잘 통하도록 원문의 구문을 무시하고 의역하면서 ‘주님의 두려움’(the fear of the Lord)과 ‘성령의 위로/격려’를 따로 떼어 내어 보기에 따라서는 성령의 위로/격려를 교회 성장의 직접적 요인으로 해석하고 주님의 두려움은 성장의 직접적 요인이 아닌 것으로 해석한 듯이 보이기 때문이다.¹²⁾

NJB의 번역은 더욱 분명하게 이런 개념을 드러낸다.

The churches¹³⁾ throughout Judaea, Galilee and Samaria were now left in peace, building themselves up and living in the fear of the Lord; encouraged by the Holy Spirit, they continued to grow.

이 번역에서 두 개의 분사 모두 아예 앞의 주동사와 묶여 버리며, 이 분사들이 ‘성령의 위로/훈계’가 아니라 ‘주님의 두려움’하고만 연결된다. 이와 같이 ‘성령의 위로/훈계’와 ‘주님의 두려움’은 별개로 분리되어 이해된다. 교회의 성장은 성령의 격려하심에 의해서 주로 이루어진다.¹⁴⁾

각 성경의 번역에 따라서는 교회 성장의 직접적 원인으로서 주님을 두려

12) 피터슨(D. G. Peterson)은 교회의 성장이 성령의 격려로 이루어진다고 분명하게 언급한다.

D. G. Peterson, *Acts*, 318. 또한 L. T. Johnson, *Acts* (Collegeville: Liturgical, 1992), 177을 보라.

13) 원문에서 ‘교회들’에 해당하는 단어는 단수로 되어있으나, 의미상 복수가 자연스러워서 복수로 표현한 것으로 여겨진다. 사실 이 명사의 단수의 사용은 논란을 불러일으키기에 충분하며 그래서 어떤 사본들에서 이 단어는 복수로 되어 있고 동사도 복수로 변형되어 있다. 특별히 ‘갈릴리’라는 지명도 관심을 끄는데, 사도행전에서 갈릴리에서의 복음 전파 사역의 기록이 없기 때문이다. 하지만 예수님의 고향 지역이며 주된 사역지였던 갈릴리에서 예수님의 부활 후에 복음 전파 사역이 있었으리라고 쉽게 추측해 볼 수 있다. 이 주제에 대한 자세한 연구를 위해서는 다음의 두 책을 참조하라: J. Rius-Camps and J. Read-Heimerdinger, *The Message of Acts in Codex Bezae: A Comparison with the Alexandrian Tradition* (London; New York: T. & T Clark, 2007), 207-209; Keener, *Acts*, 1697-1701.

14) NLT의 번역은 NJB와 약간 다르면서도 마지막 부분의 이해는 유사하다:

The church then had peace throughout Judea, Galilee, and Samaria, and it became stronger as the believers lived in the fear of the Lord. And with the encouragement of the Holy Spirit, it also grew in numbers.

첫 번째 분사를 주동사처럼 번역하고서는 두 번째 분사의 내용이 마치 첫 번째 분사의 내용의 근거인 것처럼 이해한다. ‘성도들이 주님의 두려움 가운데 살아감에 따라 교회가 더 강해져 갔다.’ 여기서도 ‘주님의 두려움’과 ‘성령의 위로’를 따로 떼어서 이해했다.

위하는 가운데 진행하는 것이 배제되어 버린다. 성령의 위로가 가장 강력한 요인으로 두드러지게 부각되면서 주님의 두려움은 교회의 성장을 위한 결정적 요인으로 설 자리를 잃는다.¹⁵⁾

이러한 영어 성경의 경향과 유사하게 독일어 성경도 다양한 해석을 제시한다. EIN은 두 개의 분사를 앞 문장과 연결된 것으로 보면서 그 두 개를 하나로 엮어 놓으며 ‘평화를 소유하고 있었다’는 말의 의미가 무엇인지를 이 두 개의 분사가 표현해 준다고 이해한다.

Die Kirche in ganz Judäa, Galiläa und Samarien hatte nun Frieden; sie wurde gefestigt und lebte in der Furcht vor dem Herrn. Und sie wuchs durch die Hilfe des Heiligen Geistes.

이 번역에서도 ‘주님의 두려움’과 ‘성령의 위로’는 서로 분리되며, ‘주님의 두려움’은 교회 성장의 직접적 요인이 되지 못하고 평화를 소유하고 있는 모습과 관련있는 것으로 묘사하며, 성령의 도움으로 교회는 성장한다는 의미를 전달한다.

ELB(Elberfelder Bibel)는 두 개의 분사 구를 두 개의 주동사와 동일하게 동사로 이해하여 네 개의 문장으로 만들었으며, 반면에 MNT(Münchener Neues Testament)는 두 개의 분사를 함께 이해하면서 이것들이 앞의 주동사와 연결된다고 해석하고는, ‘성령의 위로’를 통하여 교회가 성장한 것으로 묘사한다.¹⁶⁾ ZUR(Zürcher Bibel)도 비슷한 이해를 반영하여 세미콜론을 사용하여 문장을 세 부분으로 나누며 이때에 두 개의 분사를 한 부분으로 묶

15) CEV의 번역이 이런 점을 극명하게 드러내 준다:

The church in Judea, Galilee, and Samaria now had a time of peace and kept on worshipping the Lord. The church became stronger, as the Holy Spirit encouraged it and helped it grow.

이 번역에서 교회의 강성해짐은 성령의 용기 주심과 자라게 하심에 의해 가능한 것으로 그려져서 교회 성장에 있어 성령의 역할이 강조된다. 주님의 경외/두려움은 교회 성장의 요인에서 사라져버리고 단순히 ‘주님을 예배하는 것’(worshipping the Lord)만 남으며, 그나마도 교회 성장과는 직접적으로 상관이 없는 것으로 나타난다.

16) ELB와 MNT의 번역은 아래와 같다.

So hatte denn die Gemeinde durch ganz Judäa und Galiläa und Samaria hin Frieden und wurde erbaut und wandelte in der Furcht des Herrn und mehrte sich durch den Trost des Heiligen Geistes. (ELB)

Die Gemeinde aber nun in der ganzen Judaia und Galilaia und Samareia hatte Frieden, erbaut werdend und gehend in der Furcht des Herrn, und sie wurde durch die Ermutigung des heiligen Geistes vermehrt. (MNT)

어서 이해한다.¹⁷⁾ 결국 평화를 소유하고 있다는 말이 무엇인지를 구체적으로 그 뒤의 부분은 설명해 준다고 번역해 놓았다. 이와 같이 대부분의 독일어 성경에서도 ‘주님의 두려움’과 ‘성령의 위로’를 분리해서 이해하며 ‘성령의 위로’가 교회 성장의 동력이라고 번역해 놓았다. 흥미롭게도 어떠한 독일어 성경도 모든 한글 성경과 다수의 영어 성경이 한 것처럼 첫 번째 분사를 첫 번째 동사와 연결하고 두 번째 분사를 두 번째 동사와 묶어서 번역하지 않으며, 두 개의 여격 구를 하나로 묶지 않고 따로 떼어서 별개의 것으로 번역한다.

이러한 전체 문장의 구조와 더불어 몇 가지 쟁점을 사도행전 9:31에서 발견할 수 있는데, 그 가운데 핵심적인 두 가지를 다음과 같이 정리해 볼 수 있다.¹⁸⁾

1) 그리스어 단어 παρακλήσις를 어떻게 번역할 것인가 하는 문제가 대두된다. 한글 성경은 모두 ‘위로’로 번역했고 영어 성경도 ‘위로’나 ‘격려’를 의미하는 ‘comfort’나 ‘encouragement’로 해석했으며, 독일어 성경도 ‘위로’나 ‘격려’를 의미하는 ‘Trost’나 ‘Ermutigung’으로 번역한다. 하지만 이 명사의 의미 파악은 생각보다 복잡하다.¹⁹⁾ 논점은 이 단어를 ‘권면/훈계’로 번역할 수 있느냐에 맞추어진다.

2) 서로 한 쌍을 이룬다고 할 수 있는 τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου(주님의 두려움)와 τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος(성령의 위로/권면)에 해당하는 그리스어 구문의 올바른 이해가 요청된다. 『개역개정』처럼 ‘주님을 경외함’과 ‘성령의 위로’라고 번역할 수도 있으나 그럴 경우에 두 표현이 완벽한 한 쌍을 이룬다고 보기 어렵다. 이 두 표현의 기본적 의미는 ‘주님의 두려움’과 ‘성령의 위로/권면’이며, 이때 소유격은 주어적 소유격(subjective genitive)이나 목적어적 소유격(objective genitive)으로 해석할 수 있는데 둘 사이의 관계

17) Zur의 번역은 다음과 같다.

Die Kirche hatte nun Frieden in ganz Judäa und Galiläa und Samaria; sie wurde aufgebaut und ging ihren Weg in der Furcht des Herrn; und sie wuchs durch den Beistand des heiligen Geistes. (ZUR)

18) 연결사 두 개가 합쳐져 있는 μὲν οὖν의 번역도 관심을 끌 수 있으나 이 구절에서 ‘그리하여’라는 의미로 사용되었다고 할 수 있기에 논점을 좁히기 위해서 이것에 대한 논의는 생략한다. 또한 두 번째 동사 ἐπληθύνετο의 의미도 주목을 받곤 하는데, 양적이며 질적인 측면에서 ‘성장하다’라는 의미를 전달한다고 정리해 볼 수 있다. 덧붙여서, ‘평화’에 해당하는 그리스어 단어가 단순히 평온하다는 의미인지 아니면 신학적 의미를 담고 있는지도 논점이 될 수 있으나, 이 문맥에서 펠릭스의 소강상태로 주어진 평안으로 보는 것이 타당하기에 논의에서 제외한다.

19) 바렛은 이 명사의 의미가 불분명하다고 언급한다. C. K. Barrett, *Acts*, 474.

속에서 이에 대한 결정이 이루어져야 한다.

이상과 같은 사안들에 대해 연구를 진행하여 사도행전 9:31의 가장 적합한 의미를 파악하고 그에 따른 바람직한 번역을 제시하고자 한다.

3. 쟁점 연구

3.1. 두 개의 분사와 주동사의 상관 관계

3.1.1. 기본적 문장 구조

앞서 살펴본 대로 전체적인 구문 분석과 관련하여 모든 한글 성경과 많은 영어 성경은 첫 번째 분사까지 한 문장으로 보고, 그 뒤를 두 번째 문장으로 이해한다. 그리고 두 개의 여격 구를 모든 한글 성경은 하나로 묶어서 보며, 영어 성경은 하나로 보기도 하고 따로 떼어 이해하기도 한다. 이 구절의 그리스어 문장을 어떻게 이해해야 하는가? 이 문제를 결정하기 위해서 그리스어 구문을 분석해 볼 필요성이 있는데, 간결하게 분석해 보자면 다음과 같다:

Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας
εἶχεν εἰρήνην οἰκοδομουμένη καὶ
πορευομένη
τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου καὶ
τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος
ἐπληθύνετο.

언뜻 보기에, 문장 구조상으로 단순하고 문장의 균형을 맞추는 이해는 첫 번째 분사 οἰκοδομουμένη를 첫 번째 동사 εἶχεν과 함께 묶고, 두 번째 분사 πορευομένη를 두 번째 동사 ἐπληθύνετο와 연결하는 것이다. 이때 두 개의 여격 명사구도 하나로 묶어서 두 번째 분사와 연결하여 이해하게 된다. 이것이 아마도 모든 한글 성경과 다수의 영어 성경이 이런 방식으로 번역한 이유일 것이다. 하지만 이런 주장 못지않게 두 개의 분사를 하나로 묶어 이해하고 첫 번째 여격 명사구(τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου)까지를 첫 번째 문장으로 보는 견해도 상당한 설득력을 지녀서, 어떤 학자는 이러한 문장 구조 파악

이 가장 문자적인 이해라고 주장한다.²⁰⁾ 결국 문장 구조의 단순성과 간결성만 고려해서는 안 되며 다른 요소들을 고려해야 한다. 먼저 현재분사의 위치와 관련하여 문장의 구성을 살펴볼 필요가 있다.

3.1.2. 현재분사의 위치와 의미²¹⁾

이 구절에서 현재분사의 위치가 주목을 끈다. 보통 그리스어에서 분사가 부사적 용법으로 쓰일 때에 현재분사는 주동사와 동일한 시간의 동작을, 과거분사는 주동사보다 앞선 동작을 나타낸다.²²⁾ 그런데 그리스어의 현재분사는 보통 주동사 뒤에, 과거분사는 주동사 앞에 위치하며 그 경우에 과거분사는 주동사보다 앞선 동작을, 현재분사는 주동사와 동일한 시점의 동작이나 그 후의 동작을 나타낸다.²³⁾ 하지만 주동사가 미완료 과거일 때는 이런 현상이 일어나지 않으며 이때도 현재분사가 주동사 뒤에 나오는 경우가 여전히 많기는 하지만 현재분사가 주동사 앞이나 뒤에 나오는 비율은 서로 큰 차이가 없다. 그 이유는 미완료 과거가 과거 진행을 나타내기에 현재분사가 어느 위치에 놓이든 동일하게 진행 중인 동작을 표시해주기 때문이라 할 수 있다. 사도행전에서도 현재분사는 주동사 뒤에 위치하는 경우가 월등히 많으며, 특별히 주동사가 과거일 때 더욱 그렇다. 미완료 과거일

20) D. G. Peterson, *Acts*, 318. 그의 번역은 아래와 같다. ‘Then the church ... had peace, being strengthened and going in the fear of the Lord, and in the comfort of the Holy Spirit it multiplied.’ 이 번역에서 두 개의 분사는 첫 번째 동사에 종속된다. 이와 비슷하게 두 개의 분사를 함께 묶어서 봐야한다는 주장을 하는 다른 학자들이 있다. M. C. Parsons and M. M. Culy, *Acts*, 184; R. I. Pervo, *Acts* (Minneapolis: Fortress, 2008), 248. 파슨스와 켈리는 두 분사가 연결사 *καί*로 묶여 있으므로 함께 보아야 한다고 주장하며, 퍼보(R. I. Pervo)는 이 구절의 문장 구조와 관련하여 가장 단순한 해결책이 두 개의 분사를 두 개의 여격 구와 연결되는 것으로 이해하는 것이라고 주장한다.

21) 그리스어 분사를 한글로 어떻게 번역해야 하는지 고민스러운 측면이 있다. 이 주제에 대해서는 유은결, “국역성경의 헬라어 분사구문처리에 대한 소고-『새번역』 히브리서를 중심으로-”, 『성경원문연구』 25 (2009), 96-108을 보라.

22) 대부분의 그리스어 문법책에서는 분사의 시제가 부사적 용법으로 쓰일 때에, 주동사와의 상대적 시간 관계를 나타낸다고 설명한다. D. B. Wallace, *Greek Grammar: Beyond the Basics* (Grand Rapids: Baker, 1996), 624-626. 분사의 시간 개념에 대한 보다 자세한 내용을 위해서는 B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford: Clarendon, 1990), 406-416을 참조하라. 패닝(B. M. Fanning)은 그리스어 분사의 시제가 우선적으로 상(相, aspect)을 나타내지만 부차적으로 시간적 의미를 전달한다고 주장한다.

23) S. E. Porter, *Verbal Aspect of the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* (New York; San Francisco: Peterlang, 1989), 380-381. 그리스어 분사의 시간 관계와 관련하여 분사의 시제보다 위치가 더 중요하다는 그의 주장은 통계적으로 보아도 설득력이 있다. 포터(S. E. Porter)는 그의 또 다른 책, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 188에서도 분명하게 이런 주장을 개진한다.

때는 주동사 뒤에 위치하는 경우가 많기는 하지만 앞에 놓이는 경우와 크게 차이가 나지는 않는다.²⁴⁾ 따라서 현재분사의 위치가 문장 구조를 결정하는 데 어떤 의미 있는 역할을 하지 못하며, 9:31에서도 현재분사의 위치가 문장 구조 분석에 결정적인 실마리를 제공해 주지는 않는다.

다만 한 가지 기억할 것은 만일 과거 시제인 주동사 뒤에 현재분사가 나온다면 시간 순서상 뒤를 나타낼 수도 있는 반면에(대표적으로 17:13), 시제가 미완료 과거인 주동사 뒤에 현재분사가 나오면 언제나 주동사와 동시적인 행동을 표현해 준다. 주동사 앞에 나오는 경우는 아무런 차이가 없다. 따라서 한글 성경처럼 번역하더라도 『개역개정』 등과 같이 ‘평안하여 (그 결과) 세워지는 것’으로 번역하기보다는 ‘세워지면서 평안을 소유하고 있었다’ 또는 ‘평안을 소유하고 있으면서 세워져가고 있었다’로 번역하는 것이 바람직하다.

3.1.3. 두 개의 분사와 두 개의 여격 구의 관계

사도행전 9:31의 두 개의 여격 명사구는 함께 묶어서 한 쌍으로 보아야 하는가 아니면 따로 떼어서 이해해야 하는가? 이 두 개는 누가의 문체를 고려할 때 함께 묶인 것으로 보아야 한다. 만일 두 개의 여격 명사구를 별개의 것으로 나누어 표현하고자 했다면 또 다른 요약구절인 사도행전 16:5에서처럼 두 번째 여격 명사구를 두 번째 동사의 뒤에 위치시켰을 것이다.²⁵⁾ ἐπληθύνετο τῆ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος. 또한 2:42에서처럼 서로 연결되어 있는 여격 명사구를 일렬로 배치하는 누가의 문체도 이를 뒷받침해 준다.²⁶⁾ 게다가 9:31에서 두 개의 여격 명사는 소유격의 수식을 받을 뿐만 아니라 그렇게 수식하는 명사도 각각 ‘주님’과 ‘성령’이어서 서로 밀접하게 관련되어 있음을 표시해 준다.

이렇게 두 개의 명사구를 하나로 묶은 후에 두 개의 분사도 하나로 묶을 것인지 따로 떼어서 이해할 것인지를 결정해야 한다. 이 경우에 가능성은 두 가지로 압축된다. 1) ‘평화’까지를 한 문장으로 보고 중간삽표를 찍는 방

24) 18장까지 통계를 보면, 동사의 시제에 상관없이 전체적으로 보자면 주동사 앞에 현재분사가 오는 경우가 23번, 뒤일 때가 45번이며, 주동사가 과거일 경우에 앞에 오는 경우가 7개, 뒤는 17개이고, 주동사가 미완료 과거일 때 앞은 12개, 뒤는 17개이다. 이 통계에서 분사의 완곡(periphrastic) 용법(εἰμί 동사와 분사가 함께 쓰여 진행을 표현하는 경우)과 λέγω의 분사형은 제외시켰다.

25) 행 16:5의 원문은 아래와 같다: Αἱ μὲν οὖν ἐκκλησίαι ἐστερεοῦντο τῇ πίστει καὶ ἐπερίσσειον τῷ ἀριθμῷ καθ' ἡμέραν.

26) 행 2:42의 원문은 이렇다: Ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.

법. 2) ‘세워져 가고’까지를 한 문장으로 보고 나머지를 한 문장으로 보는 방법.²⁷⁾ 흥미롭게도 8:3에서 두 개의 현재분사가 두 개의 주동사와 한 개씩 연결되어 사용된다. 또한 9:31의 두 번째 동사는 또 다른 요약구절인 6:7; 12:24에 등장하며 다른 동사와 함께 쓰이면서 복음 전과의 상황을 묘사해 주는데 이때 연결사 *καί*로 두 문장이 연결되어 있다.²⁸⁾ 따라서 ‘평화’까지로 끊고 중간쉼표를 했을 가능성은 떨어지게 된다. 9:31에서 ‘평화를 소유하는 것’과 ‘수가 늘어나는 것’을 연결사 ‘그리고’(*καί*)로 연결하는 것이 타당하기 때문이다.²⁹⁾ 그러므로 첫 번째 분사까지 한 문장으로 보는 것이 가장 개연성이 높은 문장의 구조다. 이에 따라서 이 문장의 대략적 번역을 다음과 같이 제시해 볼 수 있다. ‘그러므로 온 유다와 갈릴리와 사마리아에 있는 교회가 든든히 세워져 가면서 평화를 소유하고 있었고, 주님의 두려움과 성령의 위로/권면으로 진행하면서 수가 더 많아져 가고 있었다.’

이제 남은 문제는 ‘주님의 두려움’과 ‘성령의 위로’에 해당하는 구문을 어떻게 이해할 것인가 하는 것이다. 이것에 대해서 다루어 보고자 한다.

3.2. τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου의 의미

*φόβος*는 기본적으로 두려움/경외, 무서움/공포를 의미하며 문맥에 따라 뉘앙스가 다른데, 하나님/예수님과 신자의 호의적인 관계를 위해 사용되면 ‘경외/두려움’을 나타낸다.³⁰⁾ 그런데 무엇보다도 소유격으로 되어 있는 *τοῦ κυρίου*의 의미 파악이 요구되어서, 이 소유격이 목적어적 소유격(objective genitive)인지 주어적 소유격(subjective genitive)인지를 결정해야 한다. 한글 성경은 예외 없이 목적어적 소유격으로 보아서 ‘주님을 경외함/두려워함’으로 번역하며 영어 성경은 거의 모두 문자적으로 ‘주님의 두려움’(the fear

27) CSB처럼 두 번째 동사 앞까지 한 문장으로 이해하는 방법이 있지만, 그렇게 하게 되면 문장의 불균형이 심각하므로 제외해야 한다.

28) 사도행전의 다른 간결한 요약구절을 보면 항상 명쾌하고 간명하게 묘사를 한다는 사실에 주목할 필요성이 있다. 당장 6:7이 그렇고 12:24; 16:5; 19:20; 28:30-31 등 다른 모든 구절들도 그렇다. 어떠한 경우에도 문장이 복잡하게 구성되어 있지 않으며, 두 개나 그 이상의 동사가 나올 때 접속사(대부분 *καί*, 소수의 *τέ*)를 넣어서 연결한다. 따라서 이 구절에서도 간명하게 의미를 드러낸다고 해석할 수 있다.

29) 사실 다른 요약구절에서도 접속사가 사용되며 중간쉼표가 거의 사용되지 않는다.

30) *φόβος*는 두 가지 의미를 담고 있어서, 경외나 사랑을 품은 두려움이 될 수 있고, 때로는 공포를 나타낼 수도 있다. 이 단어의 의미와 관련해서는 정창욱, “누가복음-사도행전의 *φόβος*(‘두려움/무서움’)에 대한 이해와 번역”, 『성경원문연구』 35 (2014), 195-217을 보라. 현대인에게 하나님과 관련하여 ‘두려움’을 언급하는 것은 민감한 문제이며 따라서 조심스러운 접근이 필요하다. 이것에 대해서는 이형원, “하나님 경외 사상의 다양한 의미에 근거한 *σέβω*의 한국어 번역 제안”, 『성경원문연구』 37 (2015), 7-29를 보라.

of the Lord)으로 번역하는데 이것은 원문의 함축적 의미를 잘 담아낸다.

그런데 누가-행전의 다른 부분에서는 이런 식으로 어떤 명사나 대명사의 소유격을 써서 이 명사를 수식하는 경우가 없다. 신약의 다른 부분에서도 고린도후서 5:11에만 등장한다. 왜 여기서만 구체적으로 소유격 명사를 써서 이 명사를 수식하고 있는 것일까?³¹⁾ 아마도 두려움의 근원이 하나님임을 분명하게 표현하고자 했기 때문일 수 있다. 결국 소유격은 주체나 근원을 나타내는 소유격으로 ‘주님이 주시는(주님 때문에 생기는) 두려움’으로 해석해 볼 수 있다. 이러한 해석은 하나님 중심적인 사도행전의 주제와 잘 부합하며,³²⁾ 같이 한 쌍을 이루는 ‘성령의 위로/훈계’라는 표현에서 소유격인 ‘성령의’가 주어적 소유격 혹은 근원의 소유격이기에 더욱 힘을 받는다.³³⁾ 결국 교회의 두려움의 근원은 하나님이며 두려움은 믿음과 관련이 있으면서 어떤 종합적 의미를 담고 있다.³⁴⁾

사도행전에서 교회의 성장과 강성해짐에 있어서 두려움이 중요한 역할을 한다는 사실이 5장의 아나니아와 삽비라 사건에서 드러난다(5절, 11절). 또한 2:43에서 사도들의 표적 행함을 보고 공동체의 성도들이 두려워하는 모습이 그려지며 그 결과 교회의 수를 하나님께서 더해 주신다(47절).³⁵⁾ 이

31) 이 표현은 칠십인역에 종종 등장하는데 그 경우에도 ‘주님을 경외함’과 ‘주님이 주시는 경외함’ 두 가지 의미를 함축한다고 할 수 있다(대하 19:7). 특별히 시 19:9(=칠십인역 시 18:10)의 이 표현의 사용은 주목을 끈다: ὁ φόβος κυρίου ἀγνός διαμένων εἰς αἰῶνα αἰῶνος τὰ κρίματα κυρίου ἀληθινὰ δεδικαιωμένα ἐπὶ τὸ αὐτό. **the fear of the LORD is clean, enduring forever; the rules of the LORD are true, and righteous altogether. (ESV) ‘the rules of the Lord’**의 의미에 비추어볼 때 ‘fear of the Lord’는 ‘주님을 경외함’이라기보다는 ‘주님의 경외함’으로 이해하는 것이 타당하다. 어떻게든 이 표현은 두 가지 의미를 모두 함축하고 있다. 그 외의 예들에서도 두 가지 의미를 함축하고 있는 경우가 많으며 그렇게 할 때 비로소 본문의 풍성한 의미를 담아낼 수 있다. 시 111:10(=칠십인역 110:10)의 경우에도 ‘주님의 두려움’으로 소유격을 근원의 소유격으로 볼 때 그 의미가 더 깊이 와 닿는다.

32) 사도행전의 하나님 중심성은 여러 군데에서 등장한다. 예루살렘 교회가 흩어져 선교하는 것을 꺼려할 때 하나님께서 그들에게 핍박을 주어서 퍼져가게 한 것이 대표적이다. 그 뿐만 아니라 사도행전에서 중심인물은 인간 등장인물이 아니라 하나님 자신이다. 사울의 회심도 성삼위 하나님의 주도적 개입의 결과다. 이러한 사도행전의 급진적 하나님 중심성(radical theocentricity)에 대해서는 여러 학자들이 지적하는데, 특별히 S. Walton, “Acts”, K. J. Vanhoozer, eds., *Theological Interpretation of the New Testament: A Book-by-Book Survey* (Grand Rapids: Baker, 2008), 81을 보라.

33) ‘성령의 위로’라는 표현에서 쓰인 소유격은 목적어적 소유격으로 이해할 수도 있으나, 그 가능성은 높지 않다. 이에 대한 자세한 논의는 아래에서 이루어진다.

34) οἰκοδομουμένη와 ἐπληθύνετο에 사용된 수동태는 신적 수동태로서 그렇게 교회가 든든히 세워져 가고 수가 늘어가도록 하신 분이 하나님임을 표현해 준다. E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Philadelphia: Westminster John Knox, 1971), 333; D. L. Bock, *Acts*, 372.

35) 9:31의 용어들이 2:43-47의 용어들을 생각나게 해 준다고 설명하기도 한다. J. Polhill, *Acts* (Nashville: Broadman, 1998), 244.

두 경우에 두려움의 대상은 애매하게 나타나서, ‘두려움이 생겼다’ 혹은 ‘두려움이 모든 사람에게 생겼다’는 식으로 표현한다. 하지만 궁극적으로 두려움의 근원이 하나님임을 은연중에 드러내 주며, 이제 9:31은 두려움의 근원이 누구인지를 분명하게 밝혀 준다. 사실, ‘주님을 두려워한다’는 표현 보다는 ‘주님의 두려움’이 더 포괄적인 개념을 담고 있다. 5장에서 성도들에게 임한 두려움은 단순히 주님을 두려워하는 단편적인 것을 넘어 주님이 하시는 일들에 대한 포괄적 두려움이였다. 주님은 단순히 두려움의 대상이 아니라 두려움의 근원이 되신다. 따라서 이 구절에서 교회 성장의 주요 요인 중 하나로 주님을 두려워하는 것을 포괄하는 주님이 근원이 되시는, 주님이 주시는 두려움을 제시한 것으로 해석하는 것이 바람직하다.

3.3. τῆ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος의 의미

3.3.1. παράκλησις의 의미³⁶⁾

이 단어의 사전적 의미는 ‘위로/격려’ 혹은 ‘권면/훈계’이다.³⁷⁾ 이 명사가 사도행전 13:15에서 첫 번째 의미로 쓰이며, 15:31에서 두 번째 의미로 사용되어 사도행전에서 두 가지 뜻을 나타낼 수 있음을 보여준다. 그런데 이 명사의 동사형인 παρακαλέω는 ‘위로/격려하다’라는 의미보다는 ‘권면/요청하다’라는 의미로 더 많이 사용되며, 특별히 9:31과 인접한 8:31과 9:38에서 ‘권면/요청하다’라는 의미로 사용된다. 따라서 이 명사는 최소한 한 가지 의미보다는 두 가지 의미를 담고 있다고 할 수 있다.³⁸⁾ 그렇게 되면 하나님

36) 앞서 언급한 대로, 바렛은 이 단어의 의미가 불분명(uncertain)하며 위로/격려나 훈계의 의미 둘 다를 나타낼 수 있다고 주장한다. C. K. Barrett, *Acts 1-14*, 474. 반면에 키너는 이 단어가 ‘위로’나 ‘격려’를 의미하며 결코 ‘훈계/권고’일 수 없다고 단언한다. C. S. Keener, *Acts*, 1696.

37) *BDAG*, 766. 이 명사의 의미가 무엇이나에 따라 앞의 ‘주님의 두려움’에 해당하는 그리스어 표현의 의미에 미묘한 변화가 있을 수 있다. 만일 이 명사를 대부분의 영어 성경과 한글 성경처럼 ‘위로’(comfort)로 번역한다면 ‘주님을 경외함과 성령님의 위로로’가 되는데, 이렇게 되면 φόβος에서 무서움/두려움이 더 강조될 수도 있다. 무서움/두려움을 가진 사람들에게 위로와 격려가 더 필요하기 때문이다. 그래서 뒤에 성령의 위로를 넣어 서로 조화를 이루도록 했다고 볼 수 있기 때문이다. 그런데 만일 뒤의 명사를 성령의 ‘훈계/권고’(exhortation)로 번역한다면 앞의 명사는 주님을 ‘경외함’으로 볼 수 있다. 공포나 떨림보다는 예수님/하나님의 존재에 대한 믿음에서 오는 경외의 마음으로 사는 가운데 성령님의 권면/훈계를 통해 교회가 성장해 갔다고 볼 수 있기 때문이다.

38) 어떤 학자는 이 단어의 의미가 ‘위로’나 ‘핍박 후의 보호’가 아니라 ‘권면/훈계’라고 단언한다. W. J. Larkin Jr., *Acts*, IVP New Testament Commentary Series (Downers Grove: Intervarsity, 1995), 148. 또한 D. J. Williams, *Acts* (Peabody: Hendrickson, 1990), 178을 보라. 어떤 학자는 ‘위로’나 ‘권면’을 모두 나타낼 수 있다고 본다. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the*

을 경험하며 하나님을 경외하면서 살아갈 때에 어떻게 살아야 할지 갈 길을 보여주시는 ‘훈계’와 ‘권고’가 필요하면서도, 다른 한편으로는 하나님/예수님을 두려워하며 어려워하는 마음 때문에 생겨날 수 있는 위축감을 성령께서 오셔서 위로와 격려로 없애 주시고 힘을 내도록 북돋아 주신다고 설명해 볼 수 있다. 결국, 이 단어의 사용은 두 측면을 함께 나타내기 위한 장치라 할 수 있다. 이러한 해석은 근접 문맥에 위치한 10장의 고넬료 회심 사건의 내용을 고려해 볼 때 설득력을 얻는다.³⁹⁾ 순수 이방인이었던 고넬료에게 가서 함께 식탁 교제를 하고 전도하기를 꺼리던 베드로에게 성령은 직접 말씀으로 권면/훈계 하신다(19-20절). 성령의 권면/훈계가 주어진 것이다. 이런 맥락에서 근접 문맥인 9:31에 사용된 παρακλήσις는 ‘권면’이나 ‘훈계’로 보는 것이 더 타당하며, 최소한도 ‘위로’나 ‘격려’와 더불어 이런 의미도 담고 있었다고 봐야 한다.

그렇다면 번역할 때에 이 점을 고려하여 본문에 한 단어를 선택하고 각 주나 난하주에 다른 단어를 표기할 필요성이 있다. 그 어느 영어 성경도 이 단어를 사도행전 9:31에서 ‘권면’이나 ‘훈계’를 의미하는 ‘exhortation’으로 번역하지 않고 ‘comfort’나 ‘encouragement’로 표현하며, 독일어 성경도 ‘Trost’(위로), ‘Ermutigung’(격려: MNT), ‘Beistand’(후원: SCL[Schlachter Bibel], ZUR)로 이해한다. 한글의 경우에도 『개역개정』은 ‘위로’로 번역한 후에 어떤 영문에서인지 비슷한 의미인 ‘후원’을 난하주에 표기하는데 아예 ‘훈계’ 혹은 ‘권면’으로 난하주에 표기하는 것이 더 바람직하다. 이 그리스어 명사와 동사형이 등장하는 사도행전 15:31-32에서 『개역개정』은 31절의 경우에는 본문에 ‘위로’라고 하고 난하주에 ‘권면’을 놓으며 32절에서는 반대로 본문에 ‘권면’을 놓고 난하주에 ‘위로’라고 해 놓았다. 그렇다면 9:31에서도 그와 같은 방식으로 표현해도 좋을 것이다.

3.3.2. 소유격 τοῦ ἁγίου πνεύματος의 기능

여기서 사용된 소유격 명사는 첫 번째 여격 구의 경우와 마찬가지로 주어적 소유격으로 볼 수도 있고 목적어를 나타내는 소유격으로 해석할 수도

Apostles (New Haven: Yale University, 1998), 441. 피츠마이어(J. A. Fitzmyer)는 ‘평화’에서 문장을 끊고 두 개의 분사를 독립된 두 개의 문장으로 함께 묶으면서 ‘주님의 두려움’만을 두 개의 분사에 딸린 것으로 이해한다. 그리고 ‘성령의 위로’를 두 번째 동사와 연결하여 번역한다. J. A. Fitzmyer, *Acts*, 443.

39) 10:4에 따르면 고넬료에게 주의 사자가 찾아왔을 때 ‘두려움/공포’에 그가 사로잡혔는데 이때 φόβος의 형용사형인 ἔμφοβος가 사용된다. 주님을 두려워했다기보다는 포괄적인 공포와 두려움이었고 따라서 주님 때문에 생긴 두려움을 표현해 주어서, 9:31과의 연관성을 드러낸다.

있다. 앞서 설명한대로 παρακλήσις의 동사형은 ‘요청하다/간청하다’는 의미로 더 자주 사용되는데, 그렇게 보게 되면 이 표현은 ‘성령님을 부르는(성령께 간청하는) 것’이라는 의미를 전달한다.⁴⁰⁾ 이러한 해석은 문법적으로 가능한데, 특별히 여격 구문의 첫 번째 표현 τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου에서 소유격을 목적어적 소유격으로 해석할 경우에 더욱 가능성이 커진다. 곧 ‘주님을 경외함’과 ‘성령을 권고함(성령의 인도를 호소함)’을 통해 교회가 성장했다고 이해하는 것이 적절해 보이기 때문이다. 하지만 첫 번째와는 달리 두 번째 소유격을 목적어적 소유격으로 보게 되면 의미가 어색하여 너무 많은 설명이 들어 가야하기 때문에 주어적 소유격으로 쓰였을 가능성이 더 높다. 게다가 첫 번째 소유격도 주어적 소유격으로 해석하는 것이 더 바람직하다. 따라서 두 번째 소유격도 주어적 소유격으로 쓰였을 개연성이 높다.

3.4. 두 여격 명사구의 번역

영어 성경은 원어의 소유격의 의미를 감안하여 두 여격 명사구에 ‘of’를 넣어 처리하여 원문의 함축적 의미를 잘 담아낸다. 그런데 한글의 특성상 영어처럼 표현할 수가 없어서 한글 성경은 ‘주님을 경외함/두려워함과 성령의 위로로’라고 번역한다. 하지만 한글 성경의 번역은 그리스어 소유격의 함축적 의미를 담아내지 못하여 아쉽다. 본문에 이런 내용을 집어넣기 어렵다면 각주나 난하주에라도 이런 번역을 제시하여 원문의 풍성한 의미를 설명할 필요성이 있다. 앞서 언급한대로 병행을 이루는 두 표현이 함께 붙어서 쓰이기 때문에 소유격 명사의 용법이 동일한 것일 가능성은 충분히 있다.⁴¹⁾ 그런데 앞서 살펴본 대로 두 개의 소유격 모두 주격으로 쓰였을 개연성이 더 높다. 따라서 이 두 구문은 이러한 의미를 전달한다: ‘주님의 두려움과 성령의 위로/훈계로.’ 이렇게 되면, 두려움도 성삼위 중 한 분이신 하나님/예수님이 주시는 것이고 위로도 성삼위 중 한 분이신 성령께서 주

40) F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: Greek Text with Introduction and Commentary*, 3rd rev. and enl. ed. (Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1990), 246. 영어로 그는 이렇게 표현한다: the invoking His guidance as Paraclete to Ecclesia.

41) 이것은 함께 사용된 여격 명사들(τῷ φόβῳ와 τῇ παρακλήσει)의 해석에도 그대로 적용된다. 두 표현에 사용된 여격은 동일한 용법으로 쓰여서 동일한 방식으로 이해해야 한다. 영어로 말하면 ‘in’이고 한글로 하면 ‘...으로’가 되는데 이것은 ‘수단의 여격’으로 사용되었다. 바렛은 이 여격과 관련하여 BDF에 있는 내용을 소개하는데, 요지는 이렇게 동사(πορεύομαι)가 은유적 의미(문자적 의미인 ‘걷다’가 아니라 ‘살아가다’)로 사용될 경우에 고전 그리스어에서는 여격이 아니라 목적격을 사용했다는 것이다. C. K. Battett, *Acts 1-14*, 474. 하지만, 여기서 여격은 ‘수단’의 여격으로 봐야 한다.

시는 것이 된다.⁴²⁾ 이것이 마땅치 않다면 조금 풀어서 ‘주님이 주시는 두려움과 성령이 주시는 위로/권면’이라고 번역할 수 있을 것인데, 특별히 원문의 구조보다는 의미를 통하게 하는 데 역점을 두는 한글 성경들(『표준』, 『공동』, 『성경』 등)의 경우는 더욱 그렇다. 또한 『개역개정』의 경우도 사도행전 15:31-32에서 한 것처럼 최소한 난하주에라도 이런 의미를 삽입할 필요성이 있다.

4. 결론

이상의 논의를 정리해 보면 아래와 같다:

1) 두 개의 분사, οἰκοδομουμένη와 πορευομένη는 서로 떼어서 각각 첫 번째 주동사와 두 번째 주동사와 연결하여 이해하는 것이 바람직하며 따라서 9:31의 두 개의 문장은 첫 번째 분사까지 한 문장으로 보고 그 뒷부분을 한 문장으로 보는 것이 가장 타당하다. 이때 첫 번째 분사는 첫 번째 주동사와 동시에 진행되는 동작을 표시함으로 그런 이해를 반영하여 번역해야 한다.

2) παρακλήσις의 의미와 관련하여 이 구절 이후의 문맥을 고려해 볼 때에, ‘위로’보다는 오히려 ‘권면/권면’라는 의미를 전달하며, 최소한도 두 가지 의미를 함축하고 있기 때문에 어떤 식으로든지 이런 의미를 반영하여 번역이 이루어져야 한다.

3) 후반부의 두 개의 여격 명사구, τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου와 τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος는 하나로 묶어서 이해하는 것이 사도행전의 문체와 이 부분의 문장 구조를 고려할 때 개연성이 높다. 또한 두 개의 여격 구의 번역에서 원문을 반영하여 ‘주님의 두려움과 성령의 위로/권면’이라는 원래 의미를 살리는 해석이 요구된다. 이때에 두 개의 소유격 모두 주어적 소유격으로 이해하는 것이 바람직하며, 한글의 특성상 표현하기 어렵다면

42) 사도행전에서 ‘주님’은 하나님이나 예수님을 지칭하기 위해 사용되곤 한다. 앞의 각주 5번에서 지적한 대로, 이 구절에서도 ‘주님’이 하나님을 지칭하는지 예수님을 지칭하는지에 대해서 학자들은 의견이 나누어지는데, 두 분 다 지칭하는 것으로 보는 것이 바람직하다. 각주 5의 학자들에 덧붙여보자면, 칼빈(J. Calvin)은 단적으로 이것을 ‘하나님의 두려움’으로 이해한다. J. Calvin, *Acts*, A. McGrath and J. I. Packer eds. (Wheaton: Crossway Books, 1995), 161.

본문에 풀어서 제시하고 각주에 설명을 하는 방식을 고려해 봐야 한다.

이와 같은 사항들을 기반으로 하여 다음과 같이 사도행전 9:31의 번역을 제시해 볼 수 있다.

그리하여 온 유다와 갈릴리와 사마리아에 있는 교회가 든든히 세워져 가면서 평화를 소유하고 있었고, 주님이 주시는 두려움(난하주: 주님을 두려워함. 그, 주님의 두려움)과 성령이 주시는 권면(난하주: 위로 또는 훈계)으로 진행하여 수가 더 많아져 가고 있었다.

<주제어> (Keywords)

사도행전 9:31, 주님의 경외, 성령의 위로/훈계, 그리스어 현재분사, 소유격의 용법.

Acts 9:31, fear of the Lord, comfort/exhortation of the Holy Spirit, Greek present participle, Usage of the Greek genitive.

(투고 일자: 2019년 1월 31일, 심사 일자: 2019년 2월 25일, 게재 확정 일자: 2019년 4월 23일)

<참고문헌>(References)

- 유은결, “국역성서의 헬라어 분사구문 처리에 관한 소고”, 「성경원문연구」 25 (2009), 96-108.
- 이형원, “하나님 경외 사상의 다양한 의미에 근거한 ἄγος의 한국어 번역 제안”, 「성경원문연구」 37 (2015), 7-29.
- 정창욱, “누가복음-사도행전의 φόβος(‘두려움/무서움’)에 대한 이해와 번역”, 「성경원문연구」 35 (2014), 195-217.
- Barrett, C. K., *The Acts of the Apostles v.1: Acts 1-14*, London; New York: T.&T. Clark, 1994.
- Bock, D. L., *Acts*, Grand Rapids: Baker, 2007.
- Bruce, F. F., *The Acts of the Apostles: Greek Text with Introduction and Commentary*, 3rd rev. and enl. ed., Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1990.
- Calvin, J., *Acts*, A. McGrath and J. I. Packer, eds., Wheaton: Crossway Books, 1995.
- Fanning, B. M., *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford: Clarendon, 1990.
- Fitzmyer, J. A., *The Acts of the Apostles*, New Haven: Yale University, 1998.
- Haenchen, E., *The Acts of the Apostles*, Philadelphia: Westminster John Knox, 1971.
- Johnson, L. T., *Acts*, Collegeville: Liturgical, 1992.
- Keener, C. S., *Acts: An Exegetical Commentary 3:1-14:28*, Grand Rapids: Baker, 2013.
- Larkin, Jr., W. J., *Acts*, IVP New Testament Commentary Series, Downers Grove: InterVarsity, 1995.
- Le Cornu, H. and Shulam, J., *A Commentary on the Jewish Roots of Acts*, Jerusalem: Netivyah Bible Instruction Ministry, 2003.
- Marshall, I. H., *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- Parsons, M. C. and Culy, M. M., *Acts: A Handbook on the Greek Text*, Waco: Baylor University Press, 2003.
- Pervo, R. I., *Acts*, Minneapolis: Fortress, 2008.
- Peterson, D. G., *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Polhill, J., *Acts*, Nashville: Broadman, 1998.
- Porter, S. E., *Idioms of the Greek New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Porter, S. E., *Verbal Aspect of the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, New York/San Francisco: Peter Lang, 1989.
- Rius-Camps, J. and Read-Heimerdinger, J., *The Message of Acts in Codex Bezae: A*

Comparison with the Alexandrian Tradition, London; New York: T. & T. Clark, 2007.

Wallace, D. B., *Greek Grammar: Beyond the Basics*, Grand Rapids: Baker, 1996.

Walton, S., “Acts”, K. J. Vanhoozer, eds., *Theological Interpretation of the New Testament: A Book-by-Book Survey*, Grand Rapids: Baker, 2008.

Williams, D. J., *Acts*, Peabody: Hendrickson, 1990.

<Abstract>

Translation of the Main Summary Statement in Acts 9:31

Chang Wook Jung
(Chongshin University)

The summary statement in Acts 9:31 as variously translated by English Bible versions reflects the complicated nature of the sentences in the verse. The crucial issue centers on the proper understanding of the relation between two main verbs and two participles. All Korean versions of the Bible construe the first and second participles as being connected to the first and second main verbs respectively. In contrast, the translation of English versions varies from version to version, which indicates the complexity of the sentences in Acts 9:31. Considering the grammatical elements and the Greek style of other summary editorial notes in Acts, the translation of Korean versions is preferable.

Another issue arises concerning the precise meaning of the Greek word *παρακλήσις* which all Korean and English versions interpret as conveying ‘comfort’ or ‘encouragement’, though it may also denote ‘exhortation.’ Remarkably, the Holy Spirit exhorts Peter to go to Caesarea Philippi with people sent by Cornelius in the episode of the conversion of Cornelius in Acts ch. 10. As a result, the noun has to be understood as delivering at least a double connotation, i.e., ‘comfort’ and ‘exhortation’; the church should receive not only the comfort but also the exhortation/guidance of the Holy Spirit.

The last problem revolves around the usage of the genitive concerning the two expressions, *τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου* and *τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος*. The genitive case may function as the subjective genitive or the objective genitive, resulting into two different meanings, especially for the first expression: ‘the fear of the Lord’ or ‘fearing the Lord’. Intriguingly, all Korean versions of the Bible include the second expression ‘fearing the Lord,’ which ignores the structure of the Greek text and its connotation. The expression ‘the fear of the Lord’ indicates a more inclusive concept of fear, which originates from the Lord or which the Lord gives. Both the first and the second genitives probably function more as the subjective genitive than the objective genitive in this verse.

As the result, the locution τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου and τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος needs to be interpreted as ‘the fear of the Lord and the exhortation/comfort of the Lord’.

“너희가 미쳤구나”인가 “너희에게 신이 임했구나”인가?

— 고린도전서 14:20-25의 $\mu\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 의 번역 재고 —

권영주*

1. 서론

고린도전서 14장의 전체적인 논지는 분명한 데 반해 20-25절은 난해한 해석학적 문제들로 가득하다. 그 중 바울의 논지를 이해하는 데 있어 반드시 다뤄야 할 해석학적 문제들은 다음 세 가지로 요약될 수 있다. 첫째, 바울이 고린도교인들에게 방언보다는 예언할 것을 주문하며 그 근거로 이사야의 구절을 인용하는데, 이사야의 원래 상황과 바울이 직면한 목회적 상황 간의 호응이 그리 자연스럽지 않다. 둘째, 방언과 예언에 대한 바울의 원리(22절: 방언은 불신자에게 유익하고 예언은 신자에게 유익하다)와 그가 제시한 구체적인 예시(23-25절: 불신자에게 유익한 것은 방언이 아니라 예언이다) 간에 논리적 균열이 감지된다. 셋째, 신자들이 모여 방언하는 모습을 보았을 때 예상되는 불신자들의 반응을 기록한 23절에서 $\mu\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 를 어떻게 번역할 것인가의 문제다.

본고는 이 세 가지 해석학적 문제들이 서로 긴밀하게 연결되어 있음을 보이며 $\mu\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 의 한글 번역이 재고되어야 함을 논증할 것이다. $\mu\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 는 “너희를 미쳤다 하지 아니하겠느냐”라는 번역¹⁾에서 엿볼 수 있듯이 불신자들의 부정적 반응으로 묘사되고 있지만, 본고는 불신자들의 긍정적 반

* Asbury Theological Seminary에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 헛볼트리니티신학대학원대학교 신약학 초빙교수. answer.is@gmail.com.

1) 앞으로 별도의 표시가 없는 경우 한국어 번역은 『개역개정』을 따른다.

응으로 번역하는 것이 바울의 전체적인 논지와 부합하다고 주장할 것이다. 이러한 주장이 새로운 것은 아니지만,²⁾ 여기서는 선행 연구들의 결과에 기대어 논의를 진행함과 동시에 선행 연구들이 간과했던 중요한 본문 내외적 증거들을 제시할 것이다.

2. 바울의 이사야 사용

바울은 당면한 신학적·윤리적 문제들에 대한 구약의 증거 본문을 제시할 때 이사야를 종종 사용했다.³⁾ 그는 구약성서를 인용할 때 주로 히브리어 성서(MT)가 아니라 칠십인역(LXX)을 사용했는데, 고린도전서 14:21에서 사용된 이사야 구절의 경우 칠십인역과도 일치하지 않고,⁴⁾ 히브리어 성서와 비교해도 차이점이 다수 포착된다. 갈랜드(David E. Garland)는 다른 주석가들의 의견을 두루 참조하여 다음 아홉 가지 차이점을 지적했다.⁵⁾

1. 바울은 “다른 방언”과 “다른 입술”의 위치를 바꾸어 결과적으로 “다른 방언”이라는 표현이 앞에 위치하도록 만들었다.
2. “다른 방언”이라는 표현이 전치됨으로써 고린도교회의 상황과 좀 더 유사하게 되었다.
3. “내가 ... 말하노니”라는 표현에서 알 수 있듯이 바울은 1인칭을 사용하고 있는데, 이러한 표현은 칠십인역(화자가 앗시리아 침략자들)보다는 히브리어 성서(화자가 주님)에 더 가깝다.
4. 바울의 본문에서는 구약 원문에 등장하는 “이것이 안식이요, 곤비한 자에게 주는 안식이라”는 표현이 삭제되었다. 고린도교회의 상황에 적용되지 않는 말씀이기 때문이다.

2) Stephen J. Chester, “Divine Madness? Speaking in Tongues in 1 Corinthians 14.23”, *JSNT* 27:4 (2005), 417-446; Richard B. Hays, *First Corinthians*, IBC (Louisville: John Knox, 1997), 238.

3) Hon Lee Kwok, “Use of Isaiah in the Pauline letters: with Special Reference to His Self-conception of Being an Apostle to the Gentiles”, Ph. D. Dissertation (The University of Edinburgh, 2009).

4) 이 때문에 바울의 구약 사용과 관련해 중요한 연구서를 남긴 스탠리(Christopher D. Stanley)는 “고전 14:21의 표현과 칠십인역 본문과의 정확한 관계를 밝히는 것은 바울의 인용문 전체를 통틀어 가장 어려운 문제 중 하나”라고 말한 바 있다. Christopher D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, SNTSMS 69 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 198.

5) David E. Garland, *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 646-647. 아래 아홉 가지 차이점은 갈랜드(David E. Garland)의 논의 내용을 바탕으로 중요 부분을 부분적으로 인용, 요약, 풀이한 것이다. 구약 본문과 바울의 본문과의 차이점에 대한 다른 논의를 보려면 Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 1120을 참고하라.

5. 바울은 οὐκ 대신에 οὐδ' οὕτως를 사용한다. 하나님께서 이처럼 독특한 방법으로 말씀하실지라도 그들이 여전히 듣지 않을 것이라는 의미다.

6. 바울은 구약 원문에 등장하는 ακούειν 대신 복합동사 εισακούειν를 사용하는데 이는 단순히 듣는 것이 아니라 듣고 주의를 기울이는 행동을 함의한다.

7. 바울은 부정사 대신 미래 시제를 사용하고 “그들이 듣길 원하지 않을 것이다”라는 구약 원문의 개념을 제거한다. 이는 바울의 목회적 상황에 맞게 변경된 것으로 보이는데, 고린도교회의 경우 신자들의 방언이 문제가 되는 이유는 불신자들이 방언을 듣길 원하지 않기 때문이 아니라 이해하지 못하기 때문이다.

8. 바울은 οὐδ' οὕτως라는 표현을 첨가하는데 이는 “...할지라도” 그들이 여전히 듣지 않을 것이라는 의미다. 바울의 상황에 이를 적용해 보자면, 불신자들이 듣고 주님께 반응하도록 하는 데 있어 “다른 방언”이 무용지물이라는 뜻이다.

9. 바울은 “주께서 이르시되”라는 표현을 첨가하였다.

갈랜드가 지적한 차이점 중 현재의 연구 주제와 관련이 있는 것은 3, 4, 5, 8번이다.

먼저 3, 4번을 살펴보자. 이사야 원문의 경우 히브리어 성서와 칠십인역 모두 “이것이 안식이요, 곤비한 자에게 주는 안식이라”는 메시지의 변용된 표현이 각각 등장한다. 이 메시지를 전하는 주어가 히브리어 성서에서는 하나님이고 칠십인역에서는 앗시리아 침략자들이지만, 둘의 공통점은 청자가 메시지를 이해할 수 있다는 것이다.⁶⁾ 하지만 바울은 이사야 말씀을 인용하는 과정에서 이 표현을 완전히 삭제한다.⁷⁾ 이 같은 변화는 이해할 만한 것인데, 바울의 목회적 상황에서 방언이 문제가 되는 것은 그것이 청자들이 이해할 수 없는 것이었기 때문이다. 다시 말해, 방언을 자제해야 하는 일차적 이유는 불신자들이 방언의 내용을 이해하고도 불순종했기 때문이 아니라, 불신자들이 방언의 내용을 애초에 이해할 수 없었기 때문이다. 따라서 바울의 입장에서 보자면 이사야에 등장하는 메시지를 삭제함으로써 그의 목회적 상황과 부합한 조언을 비로소 할 수 있게 되었을 것이다.

하지만 바울이 방언을 문제 삼은 것은 단순히 그것이 이해 불가능하기 때문만은 아닌 것 같다. 이는 바울의 인용문과 이사야 원문과의 차이점이 관찰되는 다른 부분들을 살펴보면 더 분명해진다. 5, 8번의 변화가 유의미한 것이다.

6) Stephen J. Chester, “Divine Madness? Speaking in Tongues in 1 Corinthians 14.23”, 440.

7) B. C. Johanson, “Tongues, A Sign for Believers?: A Structural and Exegetical Study of I Corinthians XIV. 20-25”, *NTS* 25 (1979), 182.

5, 8번의 변화를 보면, 바울은 히브리어성서에 나온 $\sigma\upsilon\lambda\lambda\alpha$ 나 칠십인역에 나온 $\text{o}\ddot{\upsilon}\kappa$ 와 같은 단순 부정어 대신 (BDAG에 따르면) “not even thus”나 “not even then” 의미를 지닌 $\text{o}\ddot{\upsilon}\delta'$ $\text{o}\ddot{\upsilon}\tau\omega\varsigma$ 라는 표현을 사용한다. 단순 부정어를 사용했다면, “주께서 이르시되 내가 다른 방언을 말하는 자와 다른 입술로 이 백성에게 말했고 그들은 듣지 **않았다**” 정도로 번역될 수 있을 것이다. 하지만 바울은 $\text{o}\ddot{\upsilon}\delta'$ $\text{o}\ddot{\upsilon}\tau\omega\varsigma$ 를 사용함으로써 방언의 불가해성이 불신자가 하나님을 믿지 못하게 하는 데 결정적인 역할을 한 것이 아님을 부각시킨다. 『개역개정』 번역은 이러한 뉘앙스를 잘 살리고 있다. “내가 다른 방언을 말하는 자와 다른 입술로 이 백성에게 말할지라도 그들이 **여전히** 듣지 **아니하리라**”(고전 14:21). 이를 풀어서 설명하자면, 하나님이 방언과 같이 비범한 방식을 통해 소통할지라도 불신자들은 여전히 믿음으로 반응하지 **않을 것**이라는 의미다. 다시 말해 방언이 불신자들을 회심시키는 데 결정적인 역할을 하지 못한다는 것이다. 이 때문에 전통적으로 많은 학자들은 고린도 전서 14:22에 등장하는 “방언은 믿는 자들을 위하지 아니하고 믿지 아니하는 자들을 위한 표적”에서 표적은 ‘심판’의 표적을 의미한다고 해석했다.⁸⁾

하지만 이러한 해석은 중대한 문제점을 안고 있다. 이러한 해석에 따르면, 이사야 원문에서는 다른 방언을 듣는 대상이 신자인 “이 백성”인 반면, 바울의 목회적 상황에서 방언을 듣는 대상은 불신자가 된다. 전통적 주석가들은 방언 수신자의 이러한 불일치에 대해 별다른 설명을 하지 않은 채, 방언은 불신자들을 회심시킬 수 없기 때문에 심판의 표적으로 해석되어야 한다는 기존 주장만을 되풀이해왔다. 하지만 이러한 전통적 해석에 의문을 제기한 일군의 학자들이 있다.⁹⁾ 필자 역시 이러한 해석에 동의하기 때문에 여기서는 그 대표적 인물인 체스터(Stephen J. Chester)의 주요 논지를 살펴

8) J. P. M. Sweet, “A Sign for Unbelievers: Paul’s Attitude to Glossolalia”, *NTS* 13 (1967), 242; D. A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), 113-114; David E. Lanier, “With Stammering Lips and Another Tongue: 1 Cor 14:20-22 and Isa 28:11-12”, *CTR* 5 (1991), 281; Ben Witherington, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 285; Richard A. Horsley, *1 Corinthians*, ANTC (Nashville: Abingdon Press, 1998), 185-186; Marion L. Soards, *1 Corinthians*, NIBCNT (Peabody: Hendrickson, 1999), 293-294; Raymond F. Collins, *First Corinthians*, SP 7 (Collegeville: The Liturgical Press, 1999), 508; Gregory J. Lockwood, *1 Corinthians*, Concordia Commentary (Saint Louis: Concordia Publishing House, 2000), 490; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 1126; David E. Garland, *1 Corinthians*, 650; Alan Johnson, *1 Corinthians* (Downers Grove: InterVarsity, 2004), 265.

9) P. Roberts, “A Sign — Christian or Pagan?”, *ExpTim* 90 (1978), 200-201; Stephen J. Chester, “Divine Madness? Speaking in Tongues in 1 Corinthians 14.23”, 438-445.

며¹⁰⁾ 그가 놓친 본문 내외적 증거들을 첨가할 것이다.

체스터는 방언의 수신자가 다르다는 것에 주목한 뒤, 이사야의 원 문맥을 주의 깊게 연구하면 바울이 인용한 내용을 불신자들이 아닌 고린도교인들에게 적용할 수 있다고 주장했다. 바울이 인용한 이사야 28:11-12의 앞 문맥을 보면 이스라엘의 지도자들은 포도주와 독주에 빠져 역할을 제대로 감당하지 못하는 상태였다(사 28:7). 이로 인해 하나님은 소통할 수 있는 자들은 “젓 떨어져 품을 떠난 자들”과 같이 미숙한 어린 아이 정도만 남게 되었다(사 28:9). 때문에 하나님이 사용할 수 있는 언어도 갓난아기들에게나 사용할 수 있는 무의미한 표현들이다. 실제로 이사야 28:10은 원문으로 읽으면 “의미 없는 단어들의 조합”에 가깝다.¹¹⁾ 체스터는 이사야의 원 문맥에 대한 이러한 이해가 수반된다면 바울의 이사야 인용 의도가 더 분명해진다고 주장했다. 바울이 고린도교인들에게 주문하는 것은, 그들이 이사야의 “젓 떨어져 품을 떠난 자들”과 같은 미숙한 자들이 되지 말고 성숙한 자들로 남길 원하는 것이다. 고린도교회의 상황에서 성숙한 자가 된다는 것은 방언이 아닌 예언을 추구하는 것이다. 방언은 불가해한 것이기 때문에¹²⁾ 다른 신자들이 들어도 그들에게 도움이 되거나 공동체의 덕을 세울 수 없다. 따라서 성숙한 신자는 이해할 수 없는 방언보다는 공동체의 덕을 세울 수 있는 예언의 은사를 소망해야 한다는 것이다.

이러한 해석은 전통적 해석에 비해 두 가지 강점을 지닌다. 첫째, 새로운 해석은 전통적 해석에 비해 이사야 28:11-12와 그 주변 문맥을 더 충실히 반영한다. 전통적 해석은 방언을 듣는 대상을 23절에 나온 불신자(“알지 못하는 자들이나 믿지 아니하는 자들”)로 상정한 반면, 새로운 해석은 방언을 듣는 대상을 20절에 등장한 신자(“형제들아”)로 가정한다. 위 단락에서 설명한 것 같이 이사야 원문에서 의미 없는 단어들을 듣게 되는 대상은 “젓 떨어져 품을 떠난 자들”인 미숙한 백성, 즉 신자임을 고려한다면 이사야의 원 문맥을 더 충실하게 반영한 것은 전통적 해석보다는 새로운 해석이라 할 수 있다. 또한 20절 역시 성숙과 미성숙의 도식을 유지하고 있음(“형제들아 지혜에는 **아이**가 되지 말고 악에는 어린 아이가 되라 지혜에는 **장성한 사람**이 되라”)을 감안한다면, 20-21절이 이사야의 원 문맥을 보다 포괄적으로 반영하고 있다는 합리적인 추론을 내릴 수 있다. 하지만 전통적 해

10) 아래 세 단락의 내용은 Stephen J. Chester, “Divine Madness? Speaking in Tongues in 1 Corinthians 14.23”, 442-445의 주요 논의를 요약한 것이다.

11) Richard B. Hays, *First Corinthians*, 240.

12) 불가해성은 방언의 일반적 특징이라기보다는 고린도교회에서 감지된 국지적 특징이라 할 수 있다. 예를 들어 행 2:4-13을 보면, 방언을 통해 다른 지역의 사람들이 자신들의 언어로 하나님의 임재하심을 경험할 수 있었다.

석의 경우 20절에 대한 주해를 거의 하지 않고 21절과 22-25절 사이의 관계를 설명하는 데만 집중하는 경향이 있다.

둘째, 새로운 해석은 22절에 나타난 방언의 원리를 보다 잘 설명해 준다. 22절에서 바울은 방언의 원리에 대해 다음과 같이 말한다. “방언은 믿는 자들을 위하지 아니하고 믿지 아니하는 자들을 위하는 표적이나”. 전통적 해석의 경우 방언의 원리의 후반부(“믿지 아니하는 자들을 위하는 표적”)에 대한 설명은 하고 있으나 전반부(“믿는 자들을 위하지 아니하고”)에 대해 이렇다 할 설명을 내놓지 못한다. 반면, 새로운 해석의 경우 20-21절에서 성숙한 신자는 방언보다 예언을 추구해야 한다고 말함으로써, 방언이 믿는 자들을 위한 충분한 표적이 될 수 없음을 지적한다.

체스터가 제시한 해석이 이사야와 고린도전서 본문 간의 유기적 관계성을 잘 드러내 주고 있지만 그가 간과한 다른 증거들이 있다. 체스터는, 바울이 이사야 본문을 불신자가 아닌 신자(고린도교인)를 향해 사용하고 있다는 점을 이사야의 원 문맥을 살펴봄으로써 훌륭하게 논증했지만 고린도전서 자체의 내적 증거를 충분히 검토하지 않았다. 예를 들어 고린도전서 14:20-25의 전 문맥을 보면, 방언은 신자들을 위한 충분한 표적이 되지 못한다는 사실을 바울이 내내 논증하고 있음을 쉽게 알아차릴 수 있다. 방언은 하나님께 말하는 것으로 신자들의 은사임이 분명하지만 알아들을 수 없기 때문에(2절) 자기의 덕만 세울 뿐 공동체의 덕을 세우지 못한다(4절). 따라서 방언은 신자를 위한 충분한 표적이 될 수 없다. “너희가 다 방언하기를 원”한다는 바울의 조언으로 짐작하건데 방언은 신자들이 추구해야 할 은사이다(5절). 하지만 통역이 필요하다는 점에서(13절) 신자를 위한 충분한 표적이 될 수 없다. 바울이 고린도교인들에게 나아가서 방언으로 말하는 상황을 가정하는 것으로 볼 때 방언이 신자를 위한 은사임을 알 수 있다(6절). 하지만 방언이 “뜻 없는 소리”의 연속이라는 점에서(10절) 신자를 위한 충분한 표적이 될 수 없다. 영적인 것을 추구하라는 바울의 권면 속에 방언에 대한 가르침도 포함된 것을 볼 때 방언은 신자를 위한 은사임이 분명해 보인다(12-13절). 하지만 방언을 함으로써 영으로 기도할 수 있으나 마음의 열매를 맺지 못한다는 점에서(14절) 신자를 위한 충분한 표적이 될 수 없다. 요약하자면 고린도전서 14:1-19는 방언이 신자에게 어떻게 사용될 수 있는지를 광범위하게 다루고 있다. 이러한 전 문맥을 고려한다면 20-21절에서 바울의 조언은 방언에 대한 불신자들의 태도가 아닌 신자들의 태도를 다루고 있다고 결론짓는 것이 보다 합리적인 추론이다.

23절에 있는 $\mu\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 의 번역을 어떻게 할 것인가에 대한 대답은 논문의

종반부에서 더욱 분명해지겠지만 위의 해석을 바탕으로 대답과 관련된 한 가지 중요한 관찰점을 도출할 수 있다. 그것은 바로, 22절에서 방언의 원리(“방언은 믿는 자들을 위하지 아니하고 믿지 아니하는 자들을 위하는 표적”)를 기술할 때 등장하는 표현인 ‘표적’은 단순히 부정적으로 해석할 수 없다는 점이다. 전통적 해석에서는 23절에 나온 불신자들의 반응을 근거로, 방언을 심판의 표적, 즉 온전히 부정적으로 해석해야 한다고 주장했다. 하지만 우리가 살펴본 것처럼 이러한 해석은 이사야의 원 문맥과도 부합하지 않고 현재 본문의 전 문맥(고전 14:1-19)의 논지와도 일치하지 않는다.

이사야의 원 문맥을 충분히 반영하면서 그것을 고린도교회의 상황에 적용시킨 바울의 의도는 대략 다음과 같을 것이다. 하나님은 방언을 통해 고린도교인들에게 일정 부분 역사하시지만 여전히 그것은 신자를 위한 충분한 표적이 못 된다는 것이다. 이러한 바울의 의도는 현재 본문의 전 문맥에서 이미 밀도 있게 표현되었다. 따라서 22절에 나타난 방언의 원리의 후반부(“방언은 ... 믿지 아니하는 자들을 위한 표적”)에 나타난 ‘표적’이라는 단어를 온전히 부정적인 표현으로 해석할 수 없을 것이다. 신자들에게도 그러했던 것처럼, 불신자들에게도 방언은 그것을 통해 하나님이 일정 부분 역사하시지만 여전히 충분한 표적이 될 수 없는 무언가일 것이다. 다음 두 장에서 더 자세히 논증하겠지만 표적에 대한 이러한 해석은 $\mu\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 를 온전히 부정적으로 해석할 수 없게 만드는 요인으로 작용한다.

3. 22절과 23-25절과의 관계: 원리와 예시의 불일치

본문을 해석하는 데 있어 또 다른 어려운 점은 바울이 방언과 예언에 대해 제시한 원리(22절)와 그 예시(23-25절) 간에 논리적 균열이 감지된다는 것이다. 22절에서 바울은 방언이 불신자를 위한 표적이며 예언은 신자를 위한 표적이라는 원리를 천명한다. 그리고 이어 23-25절에서 그 예시를 제공하는데, 방언에 대한 예시는 불신자의 반응을 보여주고 있어서 수궁할 만하지만, 예언에 대한 예시는 신자의 반응을 보여주어야 마땅한데 불신자의 반응을 담고 있어서 해석자들의 의문을 자아낸다. 이러한 해석학적 난제를 해결하기 위해 학자들은 다양한 제안을 해 왔다.¹³⁾ 다양한 견해 중 현재 연구 주제와 관련해 중요한 두 가지 입장을 비교적 자세로 살펴보려 한다.

13) 다양한 제안의 주요 논지를 간략하게 요약해 놓은 자료로는 D. A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians*, 109-114; Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 1123-1126이 있다.

먼저, 그루뎀(Wayne Grudem)은 전통적 견해를 뒷받침하는 강력한 논거를 제시했다.¹⁴⁾ 그는 해석의 관건이 22절의 ‘표적’을 어떻게 해석할 것인가라는 질문에 있다고 판단했다. 때문에 σημεῖον이라는 단어가 구약(칠십인역)과 신약에서 어떻게 사용되고 있는지 광범위하게 조사한 뒤 다음과 같은 결론을 내렸다. σημεῖον은 문맥에 따라 다르게 해석될 수 있으며 따라서 긍정적 혹은 부정적으로 해석될 수 있다. 특히 칠십인역의 경우 믿지 않는 자들에게는 σημεῖον이 주로 심판의 표적으로 작용했기 때문에, 바울이 “방언은 … 믿지 아니하는 자들을 위한 표적”이라고 말했을 때 ‘표적’은 심판의 표적, 즉 부정적으로 해석하는 것이 온당하다고 주장했다.

하지만 엄밀히 말해 22절의 ‘표적’이라는 단어의 해석은 신약의 용례로 판단해야 한다. 22절의 ‘표적’은 21절의 이사야 인용의 논의에서 파생된 원리를 기술하는 과정에서 쓰인 단어이긴 하지만, 그 단어 자체는 이사야의 해당 본문에서 사용되지 않았고 바울이 신약 기자로서 사용한 단어이기 때문이다. 그루뎀은 σημεῖον의 신약 용례도 검토했는데 신약에서는 이 단어가 문맥에 따라 긍정적 혹은 부정적으로 모두 사용된다고 주장했다. 하지만 그는 칠십인역의 용례를 따라 22절의 표적을 심판의 표적, 즉 부정적으로 해석했다. 반면, 필자는 그루뎀과 달리 22절의 ‘표적’이 긍정적으로 해석되어야 한다고 생각한다. 이는 그루뎀의 신약 용례 도식을 따른다고 해도 가능한 해석이다. 하지만 한 가지 유의할 점은 방언이 불신자를 위한 ‘긍정적’ 표적이라는 것의 뉘앙스를 살려야 한다고 주장하고 싶다. 우리가 이전장에서 살펴본 것처럼 이사야의 원 문맥과 고린도전서 14:1-19를 종합적으로 고려한다면 22절의 ‘표적’이라는 단어는 긍정적이기는 하지만 충분치 않은 표적이라고 — 하나님이 방언을 통해 일정 부분 소통하지만 그것으로 인해 회심을 만들어내지는 못하기 때문에 — 해석할 수 있을 것이다.

또한 그루뎀은 “예언은 믿는 자들을 위[한 표적]”이라는 표현에서 ‘표적’은 긍정적으로 해석해야 한다고 주장했다.¹⁵⁾ 성경의 용례를 검토해 보면 믿는 자들에게는 주로 하나님의 임재를 나타내는 긍정적 표적으로 작용했다는 것이다. 고린도전서 본문의 후 문맥도 이러한 해석을 뒷받침하는데 30절을 보면 예언은 계시(ἀποκαλυφθῆναι)를 통해 이루어진다.¹⁶⁾ 계시를 가리키는 동사의 수동태 형태로 보아 그것은 하나님으로부터 주어지는 것임을

14) Wayne Grudem, “1 Corinthians 14.20-25: Prophecy and Tongues as Signs of God’s Attitude”, *WTJ* 41:2 (1979), 389-392.

15) Wayne Grudem, “1 Corinthians 14.20-25: Prophecy and Tongues as Signs of God’s Attitude”, 393-396.

16) 여기서 그루뎀은 해당 구절을 29절이라고 말함으로써 성경 인용을 제대로 하지 못했다.

쉽게 짐작할 수 있다.¹⁷⁾ 다시 말해 예언의 작동 방식을 고려하면 그것은 필연적으로 하나님의 임재 혹은 역사를 수반하는 긍정적 표적인 것이다. 그렇다면 22절의 예언의 원리와 24-25절의 예언의 예시 사이에 존재하는 논리적 균열은 어떻게 설명할 것인가? 그루뎀은 예언이 기본적으로 신자들을 위한 표적이지만 그것은 너무도 분명해서 교회를 “방문한 외부자들도 알아보게 될 것”이라고 평했다.¹⁸⁾ 예언의 원리와 예시에 대한 그의 해석은 온당해 보인다.

요약하자면 그루뎀의 해석은 방언 부분에 있어서는 수정이 필요해 보이고 예언 부분에 있어서는 상당히 설득력이 있다. 하지만 그루뎀의 해석의 가장 큰 약점은 한 구절에 쓰인 ‘표적’이라는 동일한 단어를 방언에 대해서는 부정적으로 예언에 대해서는 긍정적으로 해석해야 한다는 점이다. 독자 혹은 청자의 입장에서 보자면 한 단어의 의미를 이토록 짧은 맥락 속에서 중의적으로 해석하는 것은 수월하지 않아 보인다.

조헨슨(B. C. Johanson)은 해석학적 난제를 해결하기 위해 새로운 대안을 제시했다.¹⁹⁾ 조헨슨 역시 필자의 의견과 마찬가지로 전통적 견해의 가장 큰 문제점은 σημεῖον이라는 단어를 중의적으로 해석해야 한다는 것이라고 지적했다.²⁰⁾ 이 때문에 조헨슨은 예언이 믿는 자들을 위한 ‘긍정적’ 표적이라는 것이 분명하기 때문에, 방언 역시 믿지 않는 자들을 위한 ‘긍정적’ 표적으로 해석해야 한다고 주장했다.²¹⁾ 하지만 방언이 불신자를 위한 긍정적 표적이라면 한 가지 문제가 생긴다. 23절에 따르면 믿지 않는 자들이 교회에 들어와 방언하는 신자들을 보면서 미쳤다고 생각하는 부정적 반응을 보이기 때문이다. 다시 말해, 방언이 불신자들을 위한 긍정적 표적이라면 대체 왜 그들이 방언을 들었을 때 부정적 반응을 보이냐는 것이다. 이러한 문제를 해결하기 위해 조헨슨은 흥미로운 주장을 한다. 22절에 나온 방언에 대한 원리는 바울의 입장이 아니라 고린도교인들의 입장을 바울이 인용한 것이라는 주장이다.²²⁾ 이렇게 되면 22절과 23절에 나온 방언에 대한 원리

17) 그루뎀은 ἀποκαλύπτω라는 동사의 신약 용례를 검토한 뒤 이는 모두 하나님의 행위와 연관이 있다는 사실에 주목했다. 하지만 이 동사가 현재 본문에서 수동태로 사용된 것의 중요성에 대해서는 언급하지 않았다.

18) Wayne Grudem, “1 Corinthians 14.20-25: Prophecy and Tongues as Signs of God’s Attitude”, 395.

19) B. C. Johanson, “Tongues, A Sign for Believers?: A Structural and Exegetical Study of I Corinthians XIV. 20-25”, 180-203.

20) 로버츠(P. Roberts)도 비슷한 의견을 제시한 적이 있다. P. Roberts, “A Sign — Christian or Pagan?”, 200을 보라.

21) B. C. Johanson, “Tongues, A Sign for Believers?: A Structural and Exegetical Study of I Corinthians XIV. 20-25”, 193.

22) Ibid.

와 예시 간의 논리적 균열이 봉합될 수 있다. 22절 전반부(“방언은 … 믿지 아니하는 자들을 위하는 긍정적 표적”)는 고린도교인들의 입장이었고, 바울은 23절의 예시를 통해 방언이 불신자를 위한 긍정적 표적이 될 수 없음을 보임으로써 고린도교인들의 입장을 교정하고 있는 것이다.²³⁾

조헨슨의 주장은 상당히 흥미롭고 매력적이지만 22절 전반부에서 바울이 고린도교인의 입장을 인용하고 있다는 것을 입증하는 것이 용이해 보이지 않는다. 이를 위해 조헨슨은 ὡστε가 수사적 의문문을 도입할 때 사용된다는 갈라디아서의 용례(갈 4:16)를 제시했지만,²⁴⁾ 갈라디아서에서는 해당 문장에서 의문문 부호(;)가 사용되고 있으나 고린도전서의 본문에서는 의문문 부호가 발견되지 않는다. 또한 고린도전서 자체 내에서도 유사한 용례를 찾을 수 없기 때문에 갈라디아서의 미진한 용례 하나만을 가지고 22절에서 바울이 고린도교인의 입장을 인용하고 있다고 주장하는 것은 근거가 빈약해 보인다.

조헨슨의 해석이 불충분한 것으로 판명이 났지만 그가 전통적 견해와 달리 ‘표적’이라는 단어를 일관성 있게 해석해야 한다고 지적한 것은 칭찬받을 만하다. 필자 역시 표적이라는 단어를 방언과 예언에 적용할 때 모두 긍정적인 것으로 해석해야 한다는 데 동의한다. 하지만 뉘앙스의 차이가 있는데, 예언은 온전히 긍정적인 표적인 반면 방언은 긍정적이지만 불충분한 표적이라는 점이다. 이는 2장에서 이사야의 원 문맥과 고린도전서 14:1-19를 살펴봄으로써 이미 논의한 바 있다.

또한 22절과 23-25절의 논리적 균열을 봉합하는 방식에 있어서도 필자는 조헨슨과 의견을 달리 한다. 22절의 전반부가 바울의 입장이 아니라 고린도교인의 입장을 바울이 인용한 것이라는 불필요한 가정을 하지 않고도, 방금 설명했던 긍정적 표적의 뉘앙스 차이로 22절과 23-25절의 관계를 일부 설명 가능하다. 간단히 말하자면, 방언은 신의 임재를 감지하게 해 준다는 면에서 불신자를 위한 긍정적 표적이긴 하지만, 불신자들이 그 신의 임재를 하나님의 역사와 동일시하는 단계까지 나아가게 할 수 없기 때문에 여전히 충분치 않은 표적인 것이다. 이러한 설명은 다음 장에서 μαίνεσθε가 고대 자료에서 어떻게 번역되었는지 검토하면서 보다 분명해질 것이다.

한편, 예언의 원리와 예시에 관해서 필자는 그루뎀의 논지에 대체적으로 동의한다. 하지만 그가 언급하지 않은 본문 내외 증거를 몇 가지 열거하고자 한다. 첫째, 22절 예언의 원리(예언은 ‘신자’들을 위한 긍정적 표적)와

23) Ibid., 194.

24) Ibid., 193.

24-25절 예언의 예시(예언이 ‘불신자’들을 회심시킬 수 있는 긍정적 표적) 간에 논리적 모순이 있는 것처럼 보이지만 이는 24-25절이 애초에 어떤 상황에서 일어난 것인가를 주목하면 쉽게 해결된다. 24-25절의 상황은 신자들이 처음부터 불신자들을 향해 예언을 하는 장면이 아니라 신자들끼리 모였을 때 서로 예언을 하다가 그것을 불신자들이 듣거나 목격하게 되는 경우다. 다시 말해, 예언은 일차적으로 신자들을 위한 표적이었고, 불신자들의 회심은 신자들 간의 예언을 수행하는 과정에서 얻게 된 부수적인 것이다. 불신자들의 회심이 부수적이라는 것은 그것이 중요하지 않다는 뜻이 아니라 예언이 누구를 위한 표적인가라는 질문과 관련해 그것은 이차적인 것이었다는 의미다.

둘째, 예언이 신자들을 위한 표적이 된다는 것의 의미는 예언을 통해 하나님이 신자들 가운데 임재하고 역사하신다는 사실을 확인하는 계기가 된다는 뜻이다. 그루템은 이와 관련해서 30절을 근거로 들며, 예언은 하나님의 계시가 수반되기 때문에 하나님의 임재와 역사하심을 확인하는 계기가 된다고 주장했다. 하지만 그가 간과한 또 다른 본문 내 증거가 있다. 후 문맥인 30절까지 갈 필요 없이 현재 본문에도 분명한 증거가 존재한다. 25절에서 불신자들이 예언을 접하고 난 뒤 그들이 하게 될 고백은 의미심장하다. “그 마음의 숨은 일들이 드러나게 되므로 … 하나님이 참으로 너희 가운데 계신다.” 여기서 “너희”는 신자들을 가리키는 것으로, 예언을 통해 결국 확인하게 되는 것은 신자들 가운데 나타난 하나님의 임재와 역사하심이라는 것이다. 즉 바울에 따르면, 예언은 불신자들의 고백을 통해서도 증명될 정도로 강력한, 신자들을 위한 표적이다.

셋째, 예언이 신자들을 위한 표적인데 불신자들의 반응을 꽤 긴 호흡으로 그린 것이 현대인의 입장에서는 논리적 모순처럼 보이지만 바울의 입장에서는 충분히 그럴만한 이유가 있었다는 점을 지적하고 싶다. 빌링스(Bradley S. Billings)는 최근 출판된 소논문에서 고린도전서 14:20-25가 당시의 예배 상황을 엿볼 수 있는 귀한 창문이 된다는 것을 다양한 논거를 통해 입증했다.²⁵⁾ 그의 연구 결과물 중 특별히 주목할 사실은 당시 도시의 삶과 예배가 드러졌던 건물의 구조를 감안한다면 불신자들이 의도치 않게 신자들의 예배를 관찰할 수 있는 경우가 잦았을 것이라고 쉽게 추측해볼 수 있다는 것이다. 예를 들어 당시에는 인구 밀집도가 높았기 때문에 옆 공간에서 이뤄지는 일을 듣거나 보는 일이 빈번했다. 바울이 23-25절에서 가정하

25) 이어지는 내용은 그의 논문 중 관련된 주요 부분을 요약한 것이다. 더 자세한 논의를 보려면 Bradley S. Billings, “The *apistoi* and *idiotes* in 1 Corinthians 14:20-25: The Ancient Context and Missiological Meaning”, *ExpTim* 127:6 (2016), 277-285를 참고하라.

는 공간이 밀폐된 트리클리니움(triclinium)이 아니라 비교적 트인 아트리움(atrium)이나 페리스틸리움(peristylum)과 같은 곳이었다면 불신자들은 신자들의 예배를 손쉽게 관찰할 수 있었을 것이다. 이러한 시대적 배경을 고려한다면 예언이 신자를 위한 표적이었음에도 불구하고 목회자 바울이 불신자들의 예상되는 반응까지 챙겼던 것은 충분히 이해할 만한 태도이다.²⁶⁾ 24-25절에서 불신자들의 반응을 긴 호흡으로 다룬 것도 이러한 이유 때문이 아닐까?

2장과 3장의 논의를 통해 $\mu\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 의 번역을 어떻게 할 것인가에 대한 중요한 단서를 몇 가지 얻게 되었다. 첫째, 전통적 해석과 달리 바울의 이사야 인용(21절)이 불신자가 아닌 신자에게 주어진 것으로 해석하게 되면 이는 22절의 방언의 원리를 이해하는 데 중요한 통찰을 던져 준다. 20-21절을 통해 바울이 결국 말하고 싶었던 바는, 방언 자체는 좋은 것이지만 성숙한 신자라면 예언을 추구해야 하기 때문에 방언은 신자를 위한 충분한 표적이 될 수 없다는 것이다. 이러한 논조를 기억한다면 22절의 방언의 원리 후반부(“방언은 ... 믿지 아니하는 자들을 위한 표적”)도 유사하게 해석되어야 한다. 즉 방언은 불신자들에게 좋은 것이지만 충분한 표적은 될 수 없다는 것이다. 둘째, 방언이 좋은 것이지만 충분한 표적이 될 수 없다는 것은 현재 본문의 전 문맥인 고린도전서 14:1-19에서 충분히 표현되어 있다. 셋째, 22절의 ‘표적’을 중의적으로 이해하는 전통적 해석과 달리, 필자는 방언에 대해서도 예언에 대해서도 표적은 긍정적으로 일관되게 해석되어야 한다고 주장했다. 다만 뉘앙스의 차이가 있는데 방언은 긍정적이지만 충분하지 않은 표적이고 예언은 온전히 긍정적인 표적이다. 이 세 가지 원리에 공통적으로 들어간 요소는 ‘방언이 긍정적이지만 충분한 표적은 아니다’라는 사실이다. 방언이 충분한 표적이 아니라는 것은 23절의 예시를 통해 쉽게 짐작할 수 있지만 방언이 긍정적 표적이라는 사실은 아직 증명되지 않았다. 바로 이 부분이 다음 장에서 다룰 내용이고, 이는 $\mu\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 를 부정적으로가 아니라 긍정적으로 해석해야 한다는 또 다른 중요한 단서가 된다.

26) 바울은 신학자이기도 했지만 그 이전에 목회자였다. 따라서 그의 서신은 순수한 신학서라기보다는 바울이 개척하거나 혹은 직·간접적으로 돌보았던 교회의 상황을 철저히 염두에 두고 기록한 목양서에 가깝다고 할 수 있다. 바클레이(John M. G. Barclay)도 유사한 지적을 한 적이 있다. 존 M. G. 바클레이, 『단숨에 읽는 바울』, 김도현 역 (서울: 새물결플러스, 2017), 33: “역사학자가 신학자에게 반드시 상기시켜야 할 사항은 바로 바울이 상황 대응적(situational) 사상가라는 사실이다. 그는 의심의 여지없이 신학을 탐구한 사람이지만, 조직 신학자라기보다는 실천신학자에 더 가깝다.”

4. $\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 의 번역 재고

위 단락에서 정리한 것과 같이, 이사야의 원 문맥도, 고린도전서의 전 문맥(고전 14:1-19)도, 현재 본문도 방언이 ‘긍정적’ 표적으로 해석되어야 한다는 것을 하나같이 가리키고 있다. 하지만 한글 성서의 기존 번역은 전통적 해석의 결과(방언은 심판의 표적으로서 부정적인 것)에 기대어 23절의 $\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 를 부정적인 뉘앙스로만 번역해 왔다. 아래는 주요 번역본의 결과물이다.

그러므로 온 교회가 함께 모여 다 방언으로 말하면 알지 못하는 자들이나 믿지 아니하는 자들이 들어와서 **너희를 미쳤다** 하지 아니하겠느냐 (『개역개정』)

그러므로 온 교회가 함께 모여 다 방언으로 말하면 무식한 자들이나 믿지 아니하는 자들이 들어와서 **너희를 미쳤다** 하지 아니하겠느냐 (『개역한글』)

만일 온 교회가 모여서 저마다 이상한 언어로 말하고 있을 때 보통 교인이나 믿지 않는 사람들이 그 자리에 들어온다면 그들은 **여러분을 보고 미쳤다고** 하지 않겠습니까? (『공동』)

온 교회가 한 자리에 모여서 모두가 방언으로 말하고 있으면, 갓 믿기 시작한 사람이나 믿지 않는 사람이 들어와서 듣고, **여러분을 미쳤다고** 하지 않겠습니까? (『새번역』)

만일 교회가 모여서 모두 방언을 하고 있을 때 그것을 모르는 사람들이나 불신자들이 들어와서 **여러분을 보면 미쳤다고** 하지 않겠습니까? (『현대인의 성경』)

위의 한글 성서 번역이 암시하듯이 $\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 를 부정적으로 번역하는 것이 학계의 지배적인 견해다. 그렇지만 우리는 지난 두 장의 연구를 통해 $\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 를 긍정적으로 해석하는 것이 구약 인용과 고린도전서 본문의 의미와 훨씬 더 부합한다는 사실을 살펴보았다. 하지만 이는 $\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 를 긍정적으로 번역하여야 한다는 간접적인 암시일 뿐, 이 단어가 실제로 당시에 긍정적으로 해석되었는지를 증명하지 못한다.

실제로 $\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 를 긍정적으로 번역해야 한다고 주장했던 소수의 학자들 중 일부는 이사야와 고린도전서의 본문 연구를 통해 간접적인 암시만을 제시했다. 예를 들어 로버츠(P. Roberts)는 22-23절에 나타난 본문의 의미를 설

명하면서, “나의 가정이 맞다면 이 문장[22절 방언의 원리]은 대략 다음과 같은 의미가 될 것이다. 방언은 불신자들이 신의 역사를 확인할 때 구했던 증거이다.”²⁷⁾ 따라서 불신자들은 방언하는 것을 볼 때 “너희에게 신이 임했구나(You are possessed [μαίνεσθε])”라고 말할 것이다.²⁸⁾ 헤이스(Richard B. Hays) 역시 μαίνεσθε가 반드시 부정적으로 해석될 필요는 없다고 주장했다. “그리스 문화적 상황에서 *mainesthe*라는 동사는 ... 오늘날 번역이 독자들에게 암시하는 바와 같이 비난의 의미는 아니었다. 이는 그 사람이 미쳤다는 것이 아니라 일시적으로 종교적 황홀경에 빠졌다는 뜻이다. 이는 당시 문화에서 일반적 현상이었다.”²⁹⁾ 하지만 로버츠와 헤이스 모두 μαίνεσθε를 긍정적으로 번역해야 한다는 간접적인 암시만 제시했을 뿐, 그 단어가 실제로 긍정적으로 사용되었던 문헌이나 실제 용례를 자세히 검토하진 않았다.

이런 점에서 체스터의 연구는 비슷한 논지를 전개했던 선행 연구들보다 진일보한 것이었다. 체스터는 μαίνεσθε와 그 동족어(cognate words)가 고대 문헌에서 긍정적으로 번역되었던 실제 용례들을 밀도 있게 제시했다.³⁰⁾ 여기서 그가 제시한 두 가지 증거 본문을 간략하게 소개하고 그가 검토하지 않았던 새로운 증거들을 살펴볼 것이다. 첫째, 플라톤의 <파이드로스> (*Phaedrus*)를 보면 소크라테스가 다음과 같이 말하는 장면이 나온다. “신의 선물로서 주어진 가장 큰 복들은 *μανίας*를 통하여 우리에게 온다. 왜냐하면 델피(Delphi)나 도도나(Dodona)의 여자 예언자들은 그들이 *μανεῖσαι*할 때 그리스의 사적 혹은 공적인 일에 있어 많은 유익을 가져다 주었다. 그들이 제정신일 때는 그러한 유익이 아예 혹은 거의 없었다.”³¹⁾ 여기서 *μανίας*나 *μανεῖσαι*는 “제정신”의 반대 의미겠지만 부정적인 의미로 해석할 수는 없다. 왜냐하면 그것은 “신의 선물”이며 그리스의 유익에 일조한 것이기 때문이다. 둘째, 디오니소스(Dionysos) 제의와 관련해서 *μαίνομαι* 동사 형태가 등장한다. “파우사니아스(Pausanias)는 디오니소스의 여자 예배자들이 신의 영감에 의해 *μαίνεσθαι* 되었다고 말했다. 또한 디오니소스를 경배하는 과정에서 *μαίνονται*된 모든 여성들은 ... 디오니소스의 첫 번째 여자 예언자들이었다.”³²⁾ 여기서 *μαίνομαι* 동사 형태들 역시 부정적 의미라고 볼 수 없는데 그것은 “신의 영감”을 통해 나타나거나 신을 “경배”하는 과정에서 과

27) P. Roberts, “A Sign — Christian or Pagan?”, 201.

28) Ibid., 202.

29) Richard B. Hays, *First Corinthians*, 238.

30) Stephen J. Chester, “Divine Madness? Speaking in Tongues in 1 Corinthians 14.23”, 421-428.

31) Plato, *Phaedr.* 244A-B; Stephen J. Chester, “Divine Madness? Speaking in Tongues in 1 Corinthians 14.23”, 422.

32) Stephen J. Chester, “Divine Madness? Speaking in Tongues in 1 Corinthians 14.23”, 427.

생되는 현상이기 때문이다.

하지만 체스터가 검토하지 않았던 증거본문들도 있다. 체스터는 플라톤의 <파이드로스>의 본문을 증거로 제시할 때 델피와 도도나의 예언 활동만 언급했지만, *μανία*의 상태가 다방면의 다른 영역에서 긍정적으로 여겨졌다는 사실을 간과했다. 예를 들어, 이어지는 대화에서 소크라테스는 다음과 같은 이야기를 했다. 첫째, “작명을 했던 고대인들은 *μανίαν*을 수치스럽거나 불명예스러운 것으로 생각하지 않았다. 만약 그랬다면 그들은 이 단어를 미래를 예언하는 가장 고귀한 예술인 *μανικὴν*이라는 단어와 연결하지 않았을 것이다.”³³⁾ 둘째, “고대인들은 이름과 사실 면에서 비교했을 때 *μαντικὴ*가 점술(*augury*)보다 낫다고 생각했기 때문에, 만약 동일한 비율이라면 신으로부터 온 *μανίαν*이 인간에서 기원한 온전한 정신(*sanity*)보다 훨씬 월등하다고 선언했다.”³⁴⁾ 셋째, 병이나 고난이 찾아왔을 때도 *μανία*를 가진 사람은 병으로부터 벗어나거나 현재 상태에서 안전을 유지하기도 했다.³⁵⁾ 넷째, 또한 *μανία*는 예술 활동에 영감을 불어넣어주기도 했다. 그것은 “뮤즈로부터 나와서 온순하고 깨끗한 영혼을 사로잡아 그것을 깨우고 영감을 불어넣어서 노래와 시를 만들어냈다.”³⁶⁾ 다섯째, 이 외에도 소크라테스는 *μανία*가 다른 영역에서 유익을 가져다주는 경우를 여럿 제시한다.³⁷⁾ 여섯째, 이렇게 *μανία*가 다양한 영역에서 긍정적인 에너지를 만들어내는 것을 열거한 뒤 소크라테스는 다음과 같이 결론짓는다.

이 모든 것들이 지금까지 내가 언급한 영감 받은 *μανίας*의 고귀한 결과물이다. 물론 더 많은 예들이 있을 것이다. 그러니 누군가 우리에게 ‘이성적인 친구가 열광적인 상태에 있는 친구보다 더 낫다네’라고 말한다면 무척 당황스러울 것이다 ... 우리가 증명해야 할 것은 이러한 *μανία*가 우리의 행복을 위해 신으로부터 주어진 것이라는 사실이다. 우리의 증거는 단순한 영리함[이성을 가리킴]을 통해 믿어지는 것이 아니라 진정한 지혜[*μανία*를 가리킴]를 통해 받는 것이다.³⁸⁾

*μανία*의 상태를 긍정적으로 해석한 것은 소크라테스만의 독특한 견해가 아니다. 고대 시인 에우리피데스(*Euripides*)는 *μανία*의 유익이 다방면에 걸쳐 나타난다고 주장한 적이 있다. “신이 누군가에게 강력하게 임하면 그는

33) Plato, *Phaedr.* 244C (Fowler, LCL).

34) *Ibid.*, 244D.

35) *Ibid.*, 244E.

36) *Ibid.*, 245A.

37) *Ibid.*, 241A, 256D, 266A.

38) Plato, *Phaedr.* 245B (Fowler, LCL).

열광의 상태에서(in madness) 미래를 예언한다.”³⁹⁾ 열광의 상태는 전쟁에서 이기는 데도 유용하게 사용될 수 있으며 그것은 너무도 강력해서 “왕의 통치권”보다도 우월하다고 말했다.⁴⁰⁾

바울과 동시대 인물이었던 필론(Philo) 역시 *μανία*를 긍정적으로 해석했다. 필론은 자신의 책에서 황홀경(*ἔκστασις*)의 다양한 형태에 대해 논의한 적이 있다. 황홀경은 여러 모양으로 나타나는데 어떤 경우에는 “정신적 망상을 동반하는 광포”의 형태로, 다른 경우에는 “갑자기 혹은 예상치 못한 사건들 때문에 심하게 놀라는 형태”로, 또 다른 경우에는 “마음이 활동하지 않는(*passivity of mind; ἡρεμία διανοίας*) 형태로 나타나는데 … 이 중 최고의 상태는 예언자들이 종종 경험하는 신들린 상태 혹은 *μανία*의 상태다.”⁴¹⁾ 이 중 마지막 형태에서 사용된 *μανία*라는 표현은 긍정적으로 해석하는 것이 적절해 보인다. 이러한 추측을 더 확실하게 해 주는 단서가 이후 논의에서 등장하는데, 필론은 세 번째 형태의 황홀경에 대해 부연하면서 빛의 비유를 든다. “마음의 빛이 여전히 우리 주위를 비추면 우리는 자기충족적인 상태이고 … 신이 임한 상태가 될 수 없다. 하지만 마음의 빛이 없어진다면 황홀경과 신들림, 그리고 *μανία*가 임한다. 왜냐하면 하나님의 빛이 비추면 인간의 빛은 사라지고, 하나님의 빛이 사라지면 인간의 빛이 밝아 오기 때문이다. 이것이 예언자들의 무리 가운데 종종 일어나는 일이다.”⁴²⁾ 필론의 도식에 따르자면, 마음이 작동할 때는 여전히 인간이 통제하는 상태이고, 마음의 작동이 중지할 때에야 비로소 하나님의 역사와 개입이 일어난다. 황홀경, 신들림, 그리고 *μανία*는 하나님의 역사와 개입이 일어난다는 점에서 일맥상통하는 표현들이다. *μανία*가 하나님의 역사를 동반한다면 그것을 긍정적으로 해석하는 것이 적절해 보인다.

*μανία*가 긍정적으로 해석되는 용례는 이 외에도 더 있을 것이다. 하지만 용례를 더 많이 축적한다고 해도 논지에는 변함이 없다. 고대인들이 *μαίνεσθε*와 그 동족어를 긍정적으로 해석하는 것이 빈번하게 관찰된다는 것이다. 물론, 필자는 *μαίνεσθε*와 그 동족어가 부정적으로 해석되는 경우는 전혀 없었다고 주장하는 것이 아니다.⁴³⁾ 하지만 이 단어군이 긍정적 혹은 부정적으로 모두 해석 가능하다면 문맥에 맞게 번역해야 한다는 것이다. 위의 장

39) Euripides, *Bacchae* 301 (Kovacs, LCL).

40) Ibid., 310-311.

41) Philo, *Heir* 249 (Colson and Whitaker, LCL).

42) Ibid., 264.

43) 부정적 해석의 용례를 보려면 다음을 참고하라. Gorgias, *Testimonia* 24; Xenophon, *Memorabilia* 3.12.6; Aristotle, *Physiognomics* 808b.20; Dio Chrysostom, *Discourses* 38.17; Plutarch, *Moralia* 503E; Philostratus the Elder, *Imagines* 2.23.1.

들에서 우리는 $\mu\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 를 긍정적으로 번역하는 것이 구약의 원 문맥과 고린도전서의 전 문맥에 비추어 볼 때 더 낫다는 것을 증명했다. 따라서 $\mu\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 를 긍정적으로 번역한다면 현재 한글 성서에 나온 “너희가 미쳤구나”라는 부정적 번역보다는 “너희가 영감을 받았구나”(you are inspired) 혹은 “너희에게 신이 임했구나”(you are possessed by god)와 같은 긍정적 뉘앙스의 번역이 더 합당할 것이다.

5. 결론

지금까지 우리는 고린도전서 14:20-25의 세 가지 해석학적 난제를 차례로 살펴보았다. 여기서의 위에서 검토한 주요 논지를 단순 요약하는 것이 아니라, 만약 주요 논지를 성실히 반영한다면 현재 본문에 대한 이해가 어떻게 달라지는지를 간략히 서술함으로써 글을 맺고자 한다.

20-21절: 형제들아 지혜에는 아이가 되지 말고 악에는 어린 아이가 되라 지혜에는 장성한 사람이 되라 율법에 기록된 바 주께서 이르시되 내가 다른 방언을 말하는 자와 다른 입술로 이 백성에서 말할지라도 그들이 여전히 듣지 아니하리라 하였으니

의미: 이 두 절은 고린도교인들에게 하는 권면이다. 이사야 원 문맥도, 고린도전서의 전 문맥(14:1-19)도 그 권면의 대상은 불신자가 아니라 미성숙한 신자이다. 그렇다면 20-21절의 주된 관심은 방언이 신자를 위한 것이긴 하지만 그들을 위한 충분한 표적이 되지 못한다는 것이다. 다시 말해 방언을 통해 하나님께서 말씀하시긴 하지만 공동체에게 두루 유익이 되지 못하기 때문에 충분히 긍정적인 표적이 될 수 없다는 것이다. 따라서 고린도교인들은 “장성한 사람”이 되기 위해 방언보다는 예언을 추구해야 한다.

22-25절: 그러므로 방언은 믿는 자들을 위하지 아니하고(22상 전반) 믿지 아니하는 자들을 위하는 표적(22상 후반)이나 예언은 믿지 아니하는 자들을 위하지 않고 믿는 자들을 위함이니라(22하) 그러므로 온 교회가 함께 모여 다 방언으로 말하면 알지 못하는 자들이나 믿지 아니하는 자들이 들어와서 “너희에게 신이 임했구나”(μ $\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$) 하지 아니하겠느냐 그러나 다 예언을 하면 믿지 아니하는 자들이나 알지 못하는 자들이 들어와서 모든 사람에게 책망을 들으며 모든 사람에게 판단을 받고 그 마음의 숨은 일들이 드러나게 되므로 앞드리어 하나님께 경배하며 하나님이 참으로 너희 가운데 계신다 전파하라

의미: 22절에서 핵심은 ‘표적’이라는 단어를 어떻게 해석할 것인가이다. 전통적 해석과 달리 필자는 표적을 짚은 문맥 안에서 중의적으로 해석하는 것이 아니라 일관되게 긍정적으로 해석해야 한다고 주장했다. 하지만 방언과 예언의 긍정적인 정도의 뉘앙스가 다르다. 방언의 경우는 긍정적이긴 하지만 충분하지 않은 표적이고 예언의 경우는 온전히 긍정적인 표적이다.

그렇다면 22절의 방언과 예언의 원리는 20-25절의 내용을 어떻게 설명하고 있을까? 22상반절 전반부는 20-21절의 내용을 간략히 요약한 것이다. 22상반절 후반부는 방언이 불신자들을 위한 긍정적 표적이긴 하지만 충분한 표적이 되지 못한다는 의미다. 이는 23절의 $\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ 가 일차적으로는 긍정적인 의미로 해석되어야 한다는 것을 암시한다. 즉 불신자들이 신자들이 방언하는 것을 보게 되면 “너희에게 신이 임했구나”라고 고백한다는 면에서 긍정적이다. 하지만 방언이 불신자들을 위한 충분한 표적이 될 수 없는 것은 그것이 유일신 하나님을 인정하고 예배하게 하는 데까지 나아가지 못하기 때문이다.

22하반절에 표현된 예언의 원리(예언은 신자를 위한 표적)는 24-25절의 예시(예언은 불신자를 위한 표적)와 일견 상반되는 것처럼 보인다. 하지만 24-25절의 상황은 신자들이 불신자들을 대상으로 예언을 한 것이 아니라, 신자들 간에 예언을 하는 장면을 불신자들이 목격하게 되면서 벌어질 수 있는 상황을 기술한 것이다. 이런 면에서 예언은 일차적으로 신자들을 위한 표적이라 할 수 있다. 또한 불신자들이 하게 될 고백의 내용(“하나님이 참으로 너희 가운데 계신다”) 역시 신자들 가운데 역사하시는 하나님을 묘사하고 있는 점으로 미루어 보아 예언이 신자를 위한 표적임이 확증된다. 그렇다면 24-25절이 궁극적으로 의미하는 바는, 예언은 신자들 가운데 역사하시는 하나님을 불신자도 고백할 만큼 강력한 표적, 즉 온전히 긍정적인 표적이라는 것이다.

<주제어>(Keywords)

고린도전서 14장, 방언, 예언, 표적, $\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$.

1 Corinthians 14, speaking in tongues, prophecy, sign, $\mu\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$.

<참고문헌>(References)

- Aristotle, *Minor Works: On Colours, On Things Heard, Physiognomics, On Plants, On Marvellous Things Heard, Mechanical Problems, On Indivisible Lines, The Situations and Names of Winds, On Melissus, Xenophanes, Gorgias*, W. S. Hett, trans., LCL 307, Cambridge: Harvard University Press, 1936.
- Chrysostom, Dio, *Discourses 37-60*, H. Lamar Crosby, trans., LCL 376, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1946.
- Euripides, *Bacchae, Iphigenia at Aulis, Rhesus*, David Kovacs, trans., LCL 495, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- Georgias, et al., *Early Greek Philosophy, Volume VIII: Sophists, Part 1*. André Laks and Glenn W. Most, trans., LCL 531, Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- Philo, *On the Confusion of Tongues, On the Migration of Abraham, Who Is the Heir of Divine Things? On Mating with the Preliminary Studies*, F. H. Colson and G. H. Whitaker, trans., LCL 261, Cambridge: Harvard University Press, 1932.
- Philostratus the Elder, Philostratus the Younger, Callistratus, *Philostratus the Elder, Imagines, Philostratus the Younger, Imagines, Callistratus, Descriptions*, Arthur Fairbanks, trans., LCL 256, Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, Harold North Fowler, trans., LCL 36, Cambridge: Harvard University Press, 1914.
- Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, E. C. Marchant and O. J. Todd, trans., LCL 168, Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- 바클레이, 존 M. G., 『단숨에 읽는 바울』, 김도현 역, 서울: 새물결플러스, 2017.
- Billings, Bradley S., “The *apistoi* and *idiotes* in 1 Corinthians 14:20-25: The Ancient Context and Missiological Meaning”, *ExpTim* 127:6 (2016), 277-285.
- Carson, D. A., *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14*, Grand Rapids: Baker Book House, 1987.
- Chester, Stephen J., “Divine Madness? Speaking in Tongues in 1 Corinthians 14.23”, *JSNT* 27:4 (2005), 417-446.
- Collins, Raymond F., *First Corinthians*, SP 7, Collegeville: The Liturgical Press, 1999.
- Garland, David E., *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

- Grudem, Wayne, “1 Corinthians 14.20-25: Prophecy and Tongues as Signs of God’s Attitude”, *WTJ* 41:2 (1979), 381-396.
- Hays, Richard B., *First Corinthians*, IBC, Louisville: John Knox, 1997.
- Horsley, Richard A., *1 Corinthians*, ANTC, Nashville: Abingdon Press, 1998.
- Johanson, B. C., “Tongues, A Sign for Believers?: A Structural and Exegetical Study of I Corinthians XIV. 20-25”, *NTS* 25 (1979), 180-203.
- Johnson, Alan, *1 Corinthians*, Downers Grove: InterVarsity, 2004.
- Kwok, Hon Lee, “Use of Isaiah in the Pauline letters: with Special Reference to His Self-conception of Being an Apostle to the Gentiles”, Ph.D. Dissertation, The University of Edinburgh, 2009.
- Lanier, David E., “With Stammering Lips and Another Tongue: 1 Cor 14:20-22 and Isa 28:11-12”, *CTR* 5 (1991), 259-285.
- Lockwood, Gregory J., *1 Corinthians*, Concordia Commentary, Saint Louis: Concordia Publishing House, 2000.
- Roberts, P., “A Sign — Christian or Pagan?”, *ExpTim* 90 (1978), 199-203.
- Stanley, Christopher D., *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, SNTSMS 69, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Soards, Marion L., *1 Corinthians*, NIBCNT, Peabody: Hendrickson, 1999.
- Sweet, J. P. M., “A Sign for Unbelievers: Paul’s Attitude to Glossolalia”, *NTS* 13 (1967), 240-257.
- Thiselton, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Witherington, Ben, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

<Abstract>

**“You Are Mad” or “You Are Inspired”?:
Reconsidering the Translation of $\mu\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ in 1 Corinthians 14:20-25**

Youngju Kwon
(Torch Trinity Graduate University)

Although the overall argument of 1 Corinthians 14 is clear, verses 20-25 are full of exegetical cruxes. Any interpreter dealing with this passage should address the following three exegetical problems. First, Paul uses Isaiah 28:11-12 in order to provide pastoral advice to the Corinthian believers who prioritize speaking in tongues over prophecy. The problem is that it is hard to determine how the context of Isaiah fits with the Corinthian situation. Second, Paul's principle about speaking in tongues and prophecy in verse 22 (i.e., speaking in tongues is helpful for unbelievers while prophecy believers) seems contradictory to his illustrations in verses 23-25 (i.e., what is useful for unbelievers is not speaking in tongues but prophecy). Third, one should answer the question of how to translate $\mu\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$, the response that unbelievers may have if they see believers speaking in tongues. The critical issue is whether the word should be translated negatively or positively.

The present study revisits these three exegetical problems in turn and then argues that $\mu\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ should be translated positively. The traditional position on this issue is that the word should be translated negatively, namely, “you are mad” or “you are out of mind.” However, this study maintains that the traditional position does not properly consider both the context of Isaiah and the immediate context of our passage (1Co 14:1-19). If we reflect these contexts and the wider literary context where $\mu\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ was used, then it is more proper to translate this word positively, namely, “you are inspired” or “you are possessed by God.”

요한계시록의 바다의 등장(4:6)과 전개(15:2)와 퇴장(21:1) 과정에 나타난 신학적 의의와 새 출애굽

김선욱*

1. 서론

요한계시록은 4장에서 환상이 시작되고 재앙과 심판의 무서운 장면들이 20장까지 연속적으로 나오다가 21장부터 새 창조의 아름다운 세계가 펼쳐진다. 그리고 새 창조의 시작을 알리는 21:1에서 매우 흥미로운 묘사가 나온다. 처음 땅과 처음 하늘이 사라지고 새 하늘과 새 땅이 나타나는데, 그와 동시에 바다는 완전히 사라지고 더 이상 존재하지 않게 된다. 요한은 우주를 ‘하늘과 땅과 바다’로 반복해서 묘사한다(5:13; 10:6; 12:12; 14:7).¹⁾ 이 세

* Trinity Evangelical Divinity School에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 안양대학교 신약학 겸임교수. sunwook5394@hanmail.net.

1) 유대인은 우주를 삼층으로 이루어진 삼중 구조로 이해하고, 계 5:3에서 ‘하늘 안에나 땅 위 에나 땅 아래’(ἐν τῷ οὐρανῷ οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς οὐδὲ ὑποκάτω τῆς γῆς)는 이러한 유대인의 우주관을 반영한다(출 20:4, 11; 욥 11:8-9; 시 146:6; 빌 2:10). Grant R. Osborne, *Revelation*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 251. 계 5:13에서는 바다를 첨가하여 공간을 네 부분으로 제시한다. ‘하늘 안과 땅 위와 땅 아래와 바다 위와 그 안에 있는 모든 것들’(ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα). 고대 이스라엘의 우주관은 네 개의 공간 중 땅과 바다를 하나의 층으로 간주하여 삼층 구조로 제시한다. ‘(1) 하늘, (2) 땅과 바다, (3) 지하 세계’. 욥 11:8-9은 하늘, 스올, 땅, 바다로, Jubilees 2.16은 하늘, 땅, 바다, 깊음으로 묘사한다. David E. Aune, *Revelation 1-5*, WBC 52A (Dallas: Word, 1998), 366. 유대인의 우주관에 대한 자세한 설명은 Luis I. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World*, AnBib 39 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970), 37-176을 참조하라. 요한은 계 10:6; 12:12; 14:7에서 우주를 하늘, 땅, 바다로 묘사한다. D. Mathewson, “New Exodus as a Background for ‘The Sea Was No More’ in Revelation 21:1c”, *Trinity Journal* 24 (2003), 246. 참조. Sung-Min Park, “More Than a

영역은 우주를 구성하는 것으로 새 창조가 이루어질 때 이 모든 것이 새로워져야 한다. 하지만 새 창조 때에 바다는 제외된다. 옛 하늘과 옛 땅이 사라지고 새 하늘과 새 땅이 나타나는 것처럼 옛 바다는 사라지고 새 바다가 나타나야 할 것으로 기대되지만 바다는 더 이상 존재하지 않게 된다: “바다도 다시 있지 않더라”(ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι, 계 21:1). 그렇다면 왜 바다는 새 창조 때에 사라져야만 하는가? 한 가지 분명한 사실은 바다는 새 창조의 세계와 조화될 수 없고 구성 요소의 일부도 될 수도 없으며 소멸되어야 할 운명에 처한 존재라는 것이다. 그렇다면 요한에게 바다는 무엇이기에 사라져야 할 존재인가? 요한계시록에서 바다의 정체는 무엇이며 그 속성은 어떤 것인가?

어떤 학자들은 요한계시록 21:1의 바다를 단순히 문자 그대로의 물리적 바다를 의미한다고 주장한다. 바다는 땅의 거주민들에게 항해에 있어서 위협적인 것이고, 특별히 밧모 섬에 갇혀 있는 요한에게는 그의 교회와의 교류를 가로막는 장애물의 역할을 한다는 것이다.²⁾ 또 다른 학자들은 바다가 세상 나라들 가운데 벌어지는 국제적, 사회적 혼란이나 불안 또는 갈등의 상태를 상징한다고 이해한다.³⁾ 하지만 바다를 단순히 문자 그대로의 물리적 바다나, 혹은 풍량이 이는 바다의 심상으로부터 무질서나 혼란으로 이해한다면, 요한계시록에서 함의하는 바다의 신학적 의미를 온전히 파악한다고 보기 어렵다. 예를 들어, 바다와 마찬가지로 땅 또한 혼돈과 파멸을 의미하지만 — 바다에서 짐승이 나오듯이(13:1) 땅에서도 짐승이 나오며(13:11) 환난과 핍박이 있다. — 새 창조 때에 옛 땅은 자취를 감추고 새 땅이 나타난다(20:11; 21:1).⁴⁾ 이렇게 옛 땅이 사라지고 새 땅이 나타났다면,

Regained Eden: The New Jerusalem as the Ultimate Portrayal of Eschatological Blessedness and Its Implications for Understanding the Book of Revelation”, Ph.D. Dissertation (Trinity Evangelical Divinity School, 1995), 153-154.

- 2) H. B. Swete, *The Apocalypse of St John* (London: Macmillan, 1906), 272; Leon Morris, *The Book of Revelation*, TNTC, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 237. 참고. 보링(M. Eugene Boring)은 바다의 소멸이 요한의 소망, 즉 바다로 말미암아 그의 공동체와의 교류가 단절된 상황이 사라질 것이라는 개인적 기대의 측면에서 해석할 수도 있지만, 그보다 혼돈과 악의 세력으로서의 바다가 새 창조와 더불어 완전히 파멸되어 사라져 버릴 것이라는 더 깊은 신학적 차원의 의미가 있다고 주장한다. M. Eugene Boring, *Revelation*, IBC (Louisville: John Knox, 1989), 216-217.
- 3) 윌리엄 헨드릭슨, 『요한계시록』, 김영익, 문영탁 역, 헨드릭슨 패턴 주석 시리즈 (서울: 아가페, 2015), 291. 패턴슨(Paige Patterson)은 바다가 밧모 섬에 고립된 요한과 그의 공동체 사이를 가로막는 장애물임과 동시에 사회 질서의 혼란을 의미하는 묵시문학적 은유를 함께 내포한다고 말한다. Paige Patterson, *Revelation*, NAC 39 (Nashville: B&H, 2012), 362.
- 4) 옛 하늘과 옛 땅의 부정적 이미지는 계 20:11에서 흰 보좌에 앉으신 이의 마지막 심판 때 하늘과 땅이 피하여 도망가는 것으로 알 수 있다.

바다 또한 옛 바다가 사라지고 새 바다가 나타나야 할 것이지만 바다는 그 자체로 완전히 없어지고 더 이상 존재하지 않게 된다.⁵⁾ 따라서 바다를 단순히 물리적 장애물이나 사회적 불안 혹은 혼란으로 이해하는 것은 새 창조 시에 새 바다가 빠진 이유를 설명하지 못한다. 대다수의 학자들은 바다를 하나님과 그의 백성을 대적하는 세력, 즉 혼돈과 악의 세력으로 이해하고, 새 창조의 세계에서는 이러한 악한 세력이 존재할 수 없기 때문에 완전히 소멸되는 운명에 놓이게 된다고 보고 있다.⁶⁾ 즉 요한계시록 21:1에서 새 창조 때 바다가 완전한 소멸하는 이유는 바다가 가지고 있는 근원적인 악의 속성 때문이라고 할 수 있다.

필자 또한 바다를 혼돈과 악의 세력으로 이해하고 요한계시록에 나타난 바다의 속성과 의미를 파악하면서 새 창조 시에 바다의 완전한 소멸에 대한 신학적 의의를 밝히고자 한다. 요한계시록의 바다에 대한 연구는 매튜슨(D. Mathewson)의 2003년 논문 “New Exodus as a Background for ‘The Sea Was No More’ in Revelation 21:1c”와 무(Jonathan Moo)의 2009년 논문 “The Sea That is No More: Rev 21:1 and the Function of Sea Imagery in the Apocalypse of John”에서 심도 깊게 다루어진다.⁷⁾ 두 논문 모두 바다를 창조 모티프와 출애굽 모티프에 나타난 묵시적이고 종말론적 차원의 혼돈과 악의 세력으로 규정한다. 매튜슨은 요한계시록의 바다의 의미를 특별히 구약에 나타난 출애굽 모티프에서 찾고 있으며, 21:1-5를 중심으로 바다의 소멸의 이유를 밝힌다. 무는 요한계시록 전반에 걸쳐 바다의 속성을 연구하면서 천상의 바다, 무저갱과 짐승의 기원으로서의 바다, 사람들로 상징된 바다, 바벨론 상거래의 교역 수단으로서의 바다, 죽음과 연관된 바다 등으로 구분하여 제시하고, 새 창조 때에 바다의 사라짐의 이유를 설명한다. 본 논문에서 필자도 요한계시록에서 묘사하는 바다가 우주적이고 묵시적이고 종말론적인 특성을 가지고 있으며, 하나님과 그의 백성을 대적하는 혼돈과

5) Jonathan Moo, “The Sea That is No More: Rev 21:1 and the Function of Sea Imagery in the Apocalypse of John”, *NovT* 51 (2009), 150.

6) 바다를 악과 혼돈의 세력으로 이해하는 대표적인 학자들은 다음과 같다. Grant R. Osborne, *Revelation*, 730-731; David E. Aune, *Revelation 17-22*, WBC 52C (Dallas: Word, 1998), 1119; G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 1041-1042; Ian Boxall, *The Revelation of Saint John*, BNTC (London: Continuum, 2006), 293-294; D. Mathewson, “New Exodus as a Background for ‘The Sea Was No More’ in Revelation 21:1c”, 243-258; Jonathan Moo, “The Sea That is No More: Rev 21:1 and the Function of Sea Imagery in the Apocalypse of John”, 148-167.

7) D. Mathewson, “New Exodus as a Background for ‘The Sea Was No More’ in Revelation 21:1c”, 243-258; Jonathan Moo, “The Sea That is No More: Rev 21:1 and the Function of Sea Imagery in the Apocalypse of John”, 148-167.

악의 세력으로 이해한다. 요한계시록의 바다에 관해서 매튜슨은 21:1에 집중하여 새 출애굽 관점에서 해석하고 무는 전반적 사용 용례를 통해 이해하지만, 필자는 바다의 등장(4:6), 전개(15:2), 그리고 퇴장(21:1)이라는 흐름을 통해 바다의 신학적 의미를 찾아보고자 한다. 요한계시록에서 바다는 여러 장면들 가운데 자주 등장하고 문학적 기능과 신학적 의미를 다양하게 보여 주기 때문에 바다를 오직 하나의 특성과 의미로만 획일화시켜 규정짓기는 어렵다. 하지만 21:1에서 바다의 완전한 소멸에 대한 선언은 요한이 궁극적으로 말하고자 하는 바다의 속성과 정체성을 보여준다. 따라서 바다의 퇴장 장면을 중심으로 그와 연결되어 바다의 특성을 보여 주는 장면들을 연구하는 것이 필요하다. 바다의 퇴장은 무엇보다도 바다의 등장 장면인 4장의 하늘 보좌 앞에 있는 천상의 유리 바다와 연결되고 “유리 바다”라는 동일한 표현을 가진 15장의 천상의 유리 바다와도 연결된다. 그리고 등장과 전개와 퇴장의 장면에서 바다는 동일한 속성과 정체를 가지고 각기 다른 신학적 의미를 전달한다. 또한 필자는 이 세 장면에서 새 출애굽 모티프를 발견하고 우주적, 묵시적, 종말론적 차원에서 바다의 소멸과 함께 이루신 하나님의 새로운 창조와 구속 사역을 이해하고자 한다.

2. 혼돈과 악의 세력으로서의 바다의 등장과 전개와 퇴장

요한계시록에서 바다(θάλασσα)라는 단어는 총 26번 나오고, 4:6에서 시작하여 21:1에서 끝난다.⁸⁾ 바다는, 요한이 일곱 교회에 보내는 편지가 끝나고 환상이 시작되는 요한계시록 4:6에서 “수정과 같은 유리”는 수식어와 함께

8) 계 4:6; 5:13; 7:1, 2, 3; 8:8(두 번), 9; 10:2, 5, 6, 8; 12:12, 18(『개역개정』에는 18절이 없고 17절까지만 있으나, NTG²⁸에는 18절이 기록되어 있고, 『개역개정』은 17절에 NTG²⁸의 18절을 포함하고 있음.); 13:1; 14:7; 15:2(두 번); 16:3(두 번); 18:17, 19, 21; 20:8, 13; 21:1. 바다와 유사한 이미지 — 물과 깊음이라는 의미를 내포했다는 측면에서 — 를 가지는 물(ὕδωρ)은 18번(1:15; 7:17; 8:10, 11[두 번]; 1:6; 12:15; 14:2, 7; 16:4, 5, 12; 17:1, 15; 19:6; 21:6; 22:1, 17), 못(λίμνη, 항상 불과 결합된 불못[ἡ λίμνη τοῦ πυρός]으로 나옴)은 6번(19:20; 20:10, 14[두 번], 15; 21:8), 그리고 무저갱(ἄβυσσος)은 7번(9:1, 2, 11; 11:7; 17:8; 20:1, 3) 나온다. 무저갱은 땅 아래의 세계를 묘사하는 데 사용된 것으로 보이지만(참고. 5:3) 욕 38:16의 칠십인역은 이것을 “바다의 샘”(πηγὴν θαλάσσης)과 동일한 것으로 간주한다. Richard B. Vinson, “The Sea of Glass, the Lake of Fire, and the Topography of Heaven in Revelation”, *Perspectives in Religious Studies* 45 (2018), 128. 짐승이 바다에서 올라오는 것처럼(계 13:1) 무저갱으로부터도 올라오는데(9:1, 2, 11; 11:7, 17:8; 20:1, 3), 이것은 바다와 무저갱이 동일한 것임을 암시한다. Simon J. Kistemaker, *Exposition of the Book of Revelation*, NTC 20 (Grand Rapids: Baker, 2001), 285-286; David E. Aune, *Revelation 6-16*, WBC 52B (Dallas: Word, 1998), 525-527.

처음 등장하고, 15:2에서 “불이 섞인 유리”라는 심판의 이미지와 함께 나타났다가, 새 하늘과 새 땅이 묘사되는 21:1에서 “다시 있지 않더라”라는 선언을 끝으로 더 이상 언급되지 않는다.

요한계시록에서 바다의 처음 등장과 마지막 등장의 묘사는 성격상 차이를 보인다. 바다의 첫 등장은 하늘 보좌에 대한 요한의 환상으로부터 시작되고, ‘보좌 앞에 수정과 같은 유리 바다’(ἐνώπιον τοῦ θρόνου ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ, 4:6)가 있다고 묘사된다. 하지만 바다의 마지막 퇴장은 새 창조에 대한 묘사와 더불어 끝나는데, “바다도 다시 있지 않더라”(ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι, 21:1)라고 서술하면서 바다의 존재 자체의 완전한 소멸을 선언한다. 그리고 이러한 선언 후에 바다는 새 창조의 세계에 대한 묘사(21-22장)에서 다시는 언급되지 않는다. 그런데 이상한 점은 바다의 첫 등장에서 바다를 하늘 보좌를 장식하고 있는 수정과 같은 유리 바다라고 아름답게 묘사하다가 마지막 새 창조 때에는 바다가 더 이상 있지 않을 것이라는 무시무시한 완전한 소멸 선언을 한다는 것이다. 이러한 첫 장면과 마지막 장면은 서로 매우 모순되게 느껴진다. 그렇다면 원래는 선한 바다였는데 어떤 이유로 말미암아 타락하여 악한 바다가 되어 소멸되는 운명에 처하게 되었다는 말인가? 하지만 요한계시록에서 바다가 나오는 어떤 장면에서도 바다가 타락한다는 암시를 보여주는 곳은 어디에도 없다.

무엇보다도 바다의 퇴장 장면(21:1)에서 새 창조 때에 바다가 하늘과 땅과는 다르게 더 이상 있어서는 안 될 존재로 제시되었는데, 이는 바다가 악의 속성을 가졌다는 사실을 분명히 보여 준다. 그렇다면 바다의 등장 장면(4:6)에 나오는 바다는 어떤 속성을 가지고 있는가? 비록 이 장면에서 바다는 하나님의 보좌 앞에 있고 수정과 같은 유리 바다라고 표면적으로는 긍정적으로 묘사되지만, 유리 바다는 15:2-3에서 다시 등장하면서 새롭게 그려진다. 이 유리 바다는 ‘불이 섞여’ 있고, 사탄의 세력을 이긴 성도들이 유리 바다 가에(또는 위에) 서서 하나님의 거문고를 타며 승리의 노래를 부르는 장면으로 연출된다. 즉 15장에 나오는 유리 바다는 묵시적이고 종말론적 차원에서 혼돈과 악의 세력이면서 동시에 하나님의 심판의 도구로 암시되고, 이는 출애굽기 14-15장의 홍해 사건을 반영한다.)⁹⁾ 요한계시록 4:6과 15:2의 바다는 ‘유리 바다’(θάλασσα ὑαλίνη)라는 동일한 표현을 사용할 뿐

9) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 789; G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, NCBC (London: Marshall, Morgan, and Scott, 1981), 235; D. Mathewson, “New Exodus as a Background for ‘The Sea Was No More’ in Revelation 21:1c”, 255; Jonathan Moo, “The Sea That is No More: Rev 21:1 and the Function of Sea Imagery in the Apocalypse of John”, 153-155.

아니라 천상에 있는 바다라는 측면과 이김 사상에서도 일치한다.¹⁰⁾ 따라서 이 두 구절을 밀접하게 연결시켜 이해한다면 4:6에 나오는 바다의 특성을 분명히 이해할 수 있다. 이제 바다의 등장과 전개와 퇴장의 각각의 장면에서 바다의 정체와 속성을 파악하고자 한다.

2.1. 바다의 등장(계 4:6) — 악의 철저한 굴복

빌(G. K. Beale)은 요한계시록 4:6의 “보좌 앞에 수정과 같은 유리 바다”에 대한 세 가지 견해를 다음과 같이 제시한다. “(1) 솔로몬 성전의 물두덩, (2) 하나님의 거룩한 구별됨과 천상의 광채, 그리고 특별히 (3) 홍해와 연관된 천상적 유비.”¹¹⁾ 첫 번째 견해에 대해 스나이더(B. W. Snyder)는 요한의 환상을 이루는 모든 장면들의 배경은 천상의 장막 또는 성전으로 추정되고, 특별히 그 중에서 요한계시록 4-5장의 영광스러운 하늘 보좌는 장막의 지성소를 상징한다고 말한다.¹²⁾ 그리고 4:6의 유리 바다는 성막이나 성전 바깥뜰에 있는 물두덩을 의미한다(출 30:18; 왕상 7:39; 대하 4:10; 특히 왕상 7:39과 왕하 4:10은 물두덩을 바다로 표현함).¹³⁾ 그녀는 이 물두덩이 지성소 밖에 위치하고 있다는 점에 주목하면서, 이는 새 창조 때에 바다가 사라지는 이유를 설명한다고 주장한다. 새 창조는 하나님의 영광이 완전히 임재한 지성소가 임하는 것인데 물두덩, 즉 바다는 지성소 밖에 있기 때문에 새 창조 때에 새 하늘과 새 땅이 임하는 것과 달리 제외되어야 한다.¹⁴⁾ 하지만 이러한 주장에 대해 무는 요한계시록 4:6에서 바다가 하나님의 “보좌 앞에”(ἐνώπιον τοῦ θρόνου) 놓여 있다고 묘사하고 있기 때문에 지성소 밖에 물두덩(바다)이 있어서 새 창조 때에 바다가 제외된다는 스나이더의 주장은 설득력이 없다고 반박한다.¹⁵⁾

10) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 327, 790-791.

11) Ibid., 327.

12) B. W. Snyder, “Combat Myth in the Apocalypse: The Liturgy of the Day of the Lord and the Dedication of the Heavenly Temple”, Ph.D. Dissertation (Graduate Theological Union and University of California at Berkeley, 1991), 162-168. 참고. G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 789; R. Stefanović, “The Background and Meaning of the Sealed Book of Revelation 5”, Ph.D. Dissertation (Andrews University, 1995), 202-206; J. M. Ford, *Revelation: Introduction, Translation and Commentary* (New York: Doubleday, 1975), 70-74.

13) B. W. Snyder, “Combat Myth in the Apocalypse: The Liturgy of the Day of the Lord and the Dedication of the Heavenly Temple”, 162-168.

14) Ibid.

15) Jonathan Moo, “The Sea That is No Mor: Rev 21:1 and the Function of Sea Imagery in the Apocalypse of John”, 153.

필자는 빌이 나열한 세 가지 견해들 중에 두 번째와 세 번째 견해를 받아들인다. 하지만 두 번째 견해와 관련해서는 그 의미를 좀 더 명확히 해야 할 필요가 있다. 이 견해를 주장하는 대표적인 학자는 오스본(Grant R. Osborne)으로, 그는 수정과 같은 유리 바다라는 표현은 하나님의 초월과 거룩함과 위엄을 의미하는 장엄한 묘사라고 주장한다.¹⁶⁾ 이 바다는 하나님과 피조물을 분리시키는 역할(참고. 창 1:7과 겔 1:22 등에서 유추)을 하면서 하나님의 초월과 거룩함을 보여주고, 또한 바다를 수정과도 같은 유리라고 표현함으로써 하나님의 위엄을 반사하여 장엄하게 드러낸다.¹⁷⁾ 하지만 그는 요한계시록 4:6이 15:2와 21:1과 연결된다고 하면서 바다는 4:6에서 경배의 근원, 15:2에서 심판의 초석, 그리고 21:1에서 새 창조를 위한 악의 근절로 각기 다른 성격과 기능을 가지고 있다고 주장한다.¹⁸⁾ 하지만 하나님의 장엄함을 보여주기 위한 경배의 근원으로서의 바다가 새 창조 때에 제거되어야 할 존재가 된다는 것은 모순적이며 일관성 없는 해석이다. 필자는 4:6의 수정과 같은 유리 바다를 하나님의 거룩함과 위엄을 보여주기 위한 장엄한 표현이라는 점에 동의한다. 하지만 이러한 표현의 이면에는 우주적 악에 대한 하나님의 주권적 능력을 묘사하기 위한 의도가 내포되어 있다고 본다.¹⁹⁾ 무엇보다도 4:6의 바다를 순수하게 긍정적으로 이해한다면 21:1에서 바다의 사라짐을 설명하지 못한다. 하나님의 영광과 위엄의 광채를 보여주기 위해 화려한 수식과 더불어 바다 이미지를 사용했다면, 21-22장의 새 창조의 빛나고 찬란한 영광스러운 모습을 묘사할 때도 4:6처럼 바다를 더욱 화려하고 웅장하고 장엄하게 묘사했어야 한다. 하지만 새 창조 때 바다는 더 이상 존재해서는 안 되는 것으로 선언한다.

먼저 요한계시록 4:6에서 바다를 수식하는 표현들에 대한 구약적 배경과 의미를 살펴본다. 요한계시록의 “수정과 같은 유리 바다”와 가장 유사한 표현은 에스겔 1:22의 “수정(또는 얼음: 히브리어 קָרָף 는 얼음을 뜻하고, 칠십인역은 이것을 κρύσταλλος[수정]로 번역) 같은 궁창”(קָרָף הַקָּמָרִים; στερέωμα ὡς ὄρασις κρυστάλλου, LXX, 수정의 모양과 같은 궁창)이다. 요한이

16) Grant R. Osborne, *Revelation*, 231-232.

17) Ibid.

18) Ibid., 232.

19) G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (New York: Harper & Row, 1996), 65-68; M. Robert Mulholland Jr., *Revelation: Holy Living in an Unholy World* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 150-154; P. Carrington, *The Meaning of Revelation* (London: SPCK, 1931), 114; G. K. Beale, “The Problem of the Man from the Sea in 4 Ezra 13 and Its Relation to the Messianic Concept in John’s Apocalypse”, *NovT* 25 (1983), 182-188; G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 327.

에스겔에 나오는 이미지들을 많이 사용했다는 점에서도 이 두 구절은 분명한 연관성이 있다. 여기서 요한계시록과 에스겔에 나오는 바다(θάλασσα)와 궁창(צִקְוָה, σπερέωμα)은 유사한 심상을 보여 주고 있으며, 하나님의 천상 보좌 바닥을 가리킨다.²⁰⁾ 에스겔 1:22의 궁창은 두 가지 의미를 가지고 있는데, 하나는 하나님의 보좌를 지탱하는 단단한 표면이고, 다른 하나는 하늘 생명체들이 살아가는 공간으로서의 플랫폼이다.²¹⁾ 요한은 에스겔의 궁창의 이미지를 차용해서 하나님의 천상 보좌를 바다의 이미지와 연결시켜 묘사한다. 또한 에스겔 1:22의 궁창은 창세기 1:7을 반영하고 있으며, 창세기 1:7에서 궁창은 궁창 위의 물과 궁창 아래의 물로 나뉜다. 구약과 초기 유대 문헌에서는 ‘태고의 세상의 바다’(the primeval world ocean)가 두 부분으로 나뉘고, 위에 있는 바다에 대해서 ‘하늘의 견고한 천장 위에 있는 하늘 바다’(a heavenly ocean above the solid vault of heaven)로 말한다(“시 29:10; 104:3; 148:4; 1 Enoch 54:7; 2 Enoch [Rec. J] 3:3; [Rec. A] 4:2; T. Abr. [Rec. B] 8:3; T. Adam 1:5; T. Levi 2:7; Gen. Rab. 1:6; Apoc. Paul; 21”).²²⁾ 이렇게 하늘의 견고한 천장 위에 하늘 바다가 있고, 요한계시록은 하나님의 보좌 앞에 하늘 바다가 있다고 묘사한다. 빌에 따르면, “후기 유대 문헌은 출애굽기 24:10과 에스겔 1:26을 근거로 인용하면서 ‘바다’의 푸른색을 하나님의 하늘 보좌의 바닥과 보좌 자체와 비교하고 있다(*b. Sotah* 17a; *b. Hullin* 89a; *b. Menahoth* 43b).”²³⁾ 즉 후기 유대 문헌에서도 하늘 보좌의 바닥은 바다의 이미지를 가지고 있다. 또한 요한은 바다를 ‘수정’같다고 했는데 이것은 바다의 이미지를 강화시키고, ‘유리’라는 수식어는 하나님의 보좌실의 장엄을 반사하고 있으며, 결국 수정과 같은 유리 바다는 하나님의 영광과 위엄을 장대하게 표현한다.²⁴⁾

하지만 화려한 수식어로 묘사된 하나님의 보좌 앞에 있는 바다가 단순히 하나님의 영광을 나타내는 수단이나 장식품에 불과한 것일까? 요한계시록 전반에 걸쳐 요한의 바다의 사용을 살펴보고 거시적 관점에서 일관성 있게 바다의 의미를 파악하게 된다면 4:6에 나오는 바다에는 어떤 특별한 속성이 있음을 추론할 수 있다. 그것은 빌이 제시한 세 번째 견해인 홍해와 연관된

20) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 327. 참고. Grant R. Osborne, *Revelation*, 232.

21) Leslie C. Allen, *Ezekiel 1-19*, WBC 28 (Dallas: Word, 1998), 34-35; L. E. Cooper, *Ezekiel*, NAC 17 (Nashville: Broadman&Holman, 1994), 70.

22) David E. Aune, *Revelation 1-5*, 296.

23) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 328.

24) Grant R. Osborne, *Revelation*, 231-232; David E. Aune, *Revelation 6-16*, 871.

것으로 바다는 혼돈과 악의 세력으로 간주된다.²⁵⁾ 이러한 이해는 15:2-3의 “불이 섞인 유리 바다”라는 표현과 출애굽기 15장의 홍해 사건을 연상케 하는 모세의 노래를 부르는 성도들의 장면에서 찾을 수 있다. 나중에 논의하겠지만 출애굽기 15장의 모세의 노래에서 바다(또는 물)는 우주적이고 목시적이고 종말론적인 차원에서 혼돈과 악의 세력이며 동시에 악을 파멸시키는 심판의 도구로 제시되는데,²⁶⁾ 요한계시록 15:2의 바다 또한 이러한 속성을 내포하고 있다. 또한 21:1에서 새 창조 때에 바다가 존재할 수 없는 이유는 바다가 하나님을 반역하고 그의 백성을 위협하는 악의 세력이기 때문이다.²⁷⁾ 요한계시록 4:6의 “수정과 같은 유리 바다”란 표현은 바다가 잠잠히 있다는 것으로, 요동치는 바다와 대조적인 묘사로서, 이는 하나님과 그의 백성을 대적하고 위협하는 혼돈과 악의 세력이 하나님의 능력과 통제 아래 놓여 잠잠하게 되고 무력화된 상태로 있다는 것을 암시한다.²⁸⁾ 빌이 제시한 두 번째 견해는 세 번째 견해를 통해서 이해될 수 있다. 즉 수정과도 같은 유리 바다는 하나님의 주권과 영광과 능력을 나타내는 것으로, 이러한 장엄한 묘사는 혼돈과 악의 세력인 바다가 정복되고 무력화되어 있음을 통해 보여 준다.

2.2. 바다의 전개(계 15:2) — 심판의 도구로서의 악

요한계시록 15:2의 “불이 섞인 유리 바다”(θάλασσαν ὑαλίνην μεμιγμένην πυρί)는 출애굽의 홍해 바다를 상기시키며 바다의 속성을 보여 준다.²⁹⁾ 특

25) 바다가 악의 속성을 가지고 있다는 주장에 대한 반론은 계 4:6을 둘러싼 문맥상 어디에도 악에 대한 전쟁이나 진압 등이 나타나 있지 않다는 것이다. Grant R. Osborne, *Revelation*, 232; Simon J. Kistemaker, *Exposition of the Book of Revelation*, 189. 하지만 요한계시록 전반에 걸쳐 후속적으로 나오는 바다의 이미지들을 살펴보면 혼돈과 악의 속성을 가지고 하나님과 그의 백성을 대적하는 바다의 이미지와 의미를 발견할 수 있다. 따라서 단순히 계 4:6을 둘러싼 좁은 문맥 속에서 바다를 이해할 것이 아니라 요한계시록 전체와 흐름을 통해 바다의 의미를 파악하는 것이 바람직하다.

26) William H. C. Propp, *Exodus 1-18: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 2 (New York: Doubleday, 1999), 557; D. Mathewson, “New Exodus as a Background for ‘The Sea Was No More’ in Revelation 21:1c”, 245-246.

27) D. Mathewson, “New Exodus as a Background for ‘The Sea Was No More’ in Revelation 21:1c”, 258.

28) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 327-328; Ian Boxall, *The Revelation of Saint John*, 86-87.

29) 빌(G. K. Beale)은 ‘불이 섞인 바다’와 관련하여 단 7장과 유사성이 있다고 말하며, 그 예로 10절에서 하나님의 보좌 앞에 있는 ‘불의 강’(ποταμός πυρός)의 이미지와 11절에서 짐승이 죽임을 당하고 그 시체가 타오르는 불에 던져진 것 등을 열거한다. G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 790. 요한계시록은 다니엘서의 이미지들과 주제들을 많이 반영하는데, 필자는 계 15:2가 단 7:10-11을 함의하기도 하지만 홍해 사건과 그에 따른 바다의 이미지와 속성을 더욱 분명하게 반영한다고 본다.

히 15:2-3에서 짐승, 즉 악의 세력을 이긴 승리한 성도들이 “유리 바다 가에 서서” ‘모세의 노래’(τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως)를 부르는 장면은 출애굽기 15장의 홍해에서 애굽 군대를 물리치고 승리한 후에 모세와 이스라엘 자손이 불렀던 노래를 분명히 연상시키며, 요한계시록 15:1의 “재앙”과 5절의 “증거 장막”이란 단어 속에서도 출애굽의 분위기를 확연히 드러낸다.³⁰⁾ 또한 15:2의 “불이 섞인 유리 바다”의 이미지는 이어지는 16장에서 온 세상에 쏟아 부어질 재앙에 대한 전조가 된다.³¹⁾

요한은 바다에 ‘불’(πῦρ)을 결합시켜 불이 섞여 있는 바다로 묘사하고 있는데, 여기서 불은 심판을 상징한다.³²⁾ 오니(David E. Aune)는 “불이 섞인 유리 바다”의 심상은 하나님의 보좌가 놓여 있는 천상의 바다 모티프와 그의 보좌로부터 흘러나오는 불의 강(들)(“Dan 7:10; 1 Enoch 14:19; 71:2; 3 Enoch 18:19”) 모티프가 결합된 것이라고 주장한다.³³⁾ ‘불로’ 섞여 있다고 할 때 그리스어 πυρί은 수단 여격으로 불이 수단으로 사용됨을 암시하고, 불에 의한 심판은 이어지는 16장의 재앙들과 연결된다.³⁴⁾ 또한 앞서 유리 바다와 연관된 요한계시록 4:5-6의 ‘보좌 앞에 켜 일곱 등불’의 불 역시 심판의 의미를 내포한다.³⁵⁾ 바다는 ‘못’(λίμνη)과도 유사한 심상을 보여 주는데, 이 못은 항상 불과 결합하여 ‘불못’(ἡ λίμνη τοῦ πυρός)으로 표현되며(계 19:20; 20:10, 14, 15; 21:8) 심판을 가리킨다.³⁶⁾ 바다가 “불이 섞인”(μεμιγμένην πυρί) 것으로 묘사된 이유는 심판의 임박성을 가리키기 위한 의도라고 볼 수 있다.³⁷⁾ 특별히 하늘 바다와 불의 심판은 *T. Levi* 2:7과 3:2와 *Sib. Or.*

30) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 789; G. B. Caird, *Revelation*, 197.

31) Jonathan Moo, “The Sea That is No More: Rev 21:1 and the Function of Sea Imagery in the Apocalypse of John”, 154.

32) 요한계시록에서 불은 총 23번 나오고 계 13:13을 제외하고는 모두 심판을 가리키는 은유로 사용된다. G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 789.

33) David E. Aune, *Revelation 6-16*, 870.

34) 요한계시록에서 ‘바다에 있는 불’(또는 ‘불타는 바다’)의 이미지는 성도의 불같은 시련이나 불로 정화되는 성도의 세례 등을 결코 의미하지 않는다. “요한계시록에서 언제나 불과 바다는 각각 심판과 악의 이미지들이다.” G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 789. 무 또한 요한계시록의 불 이미지는 거의 항상 심판과 연관되어 있다고 말한다(“cf. 8:5, 7, 8; 9:17-18; 11:5; 14:10; 16:8; 18:8; 19:20; 20:9, 10, 14-15; 21:8”). Jonathan Moo, “The Sea That is No More: Rev 21:1 and the Function of Sea Imagery in the Apocalypse of John”, 154.

35) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 789-790.

36) Grant R. Osborne, *Revelation*, 562.

37) David E. Aune, *Revelation 6-16*, 871.

5.377-378에 잘 나타나 있다.³⁸⁾ 천상의 바다가 불과 눈과 얼음으로 가득 차 있고, 이들은 하나님의 심판을 수행하기 위해 준비된 것으로 불이 하늘로부터 내려 죽을 운명에 처해 있는 인간에게 쏟아 부어질 것이다.

그리고 나는 첫 번째 하늘로부터 들어갔고, 거기에 거대한 바다가 매달려 있는 것을 보았다 ... 그리고 이것은 하나님의 의로운 심판에서 심판의 날을 위해 준비된 불과 눈과 얼음을 가지고 있다. (*T. Levi* 2:7; 3:2)

그리고 평야는 다시금 잔인한 전쟁으로 가득 채워질 것이다. 왜냐하면 불이 하늘 별판으로부터 죽을 운명에 있는 인간들에게 쏟아 부어질 것이기 때문이고 ... (*Sib. Or.* 5.377-378)³⁹⁾

특별히 요한계시록 15:2-3의 묘사는 출애굽의 홍해 사건을 명확하게 반영한다. 보캄(Richard Bauckham)은 요한계시록의 세 개의 주요 상징적 주제들 중의 하나는 ‘종말론적 출애굽’(the eschatological exodus)이라고 보고 그 중에 홍해 사건을 언급한다. “[계] 15:2-4는 하늘에서 승리한 기독교 순교자들이 새 출애굽의 백성으로 등장하고 있고, 그들은 자신들이 건넜던 천상의 홍해 바닷가에 서서 홍해에서 바로로부터 구원받은 모세와 이스라엘 백성들이 하나님께 찬양했던 노래를 부르고 있다.”⁴⁰⁾ 또한 요한계시록 15-16장의 하나님의 심판 재앙들은 출애굽 때 애굽에 내려진 재앙을 모형으로 형성되었고, 16:18은 ‘시내 산의 신현(the Sinai theophany)’을 반영한다.⁴¹⁾ “Mekilta de Rabbi Ishmael, Beshallah 5.15 (출 14:16-21에 대하여)와 *ARN* 30a에서는 ‘유리 바다’와 출애굽의 홍해가 결합”되어 나오는데, 출애굽기 15:8의 “깊음이 영기었다”(『개역개정』은 “큰 물이 ... 영기니이다”로 번역)에 근거하여 바다가 영긴 것이 마치 유리그릇처럼 보였다고 했고, *ARN*(*Abot de Rabbi Nathan*)은 이에 덧붙여 유리 중앙에 불이 있었다고 한다.⁴²⁾ 요한계

38) Jonathan Moo, “The Sea That is No More: Rev 21:1 and the Function of Sea Imagery in the Apocalypse of John”, 154.

39) Robert Henry Charles, ed., *Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1913), 304-305, 404. 한글 번역은 필자에 의한 것이다. 참고. Jonathan Moo, “The Sea That is No More: Rev 21:1 and the Function of Sea Imagery in the Apocalypse of John”, 154.

40) 보캄(Richard Bauckham)은 요한계시록에 세 가지 상징적 주제들을 “메시아 전쟁”, “종말론적 출애굽”, 그리고 그리스도의 사역에 대한 “증언자”로 제시한다. 특히 종말론적 출애굽은 예수 그리스도를 유월절 양으로 묘사하고 홍해 사건을 상기시키는 장면들에서 분명히 나타난다. Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 67-73(특별히 71쪽을 보라.).

41) *Ibid.*, 71.

42) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 791-792. 참조. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, AnBib 27 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966), 203-204.

시록 15장의 “불이 섞인 유리 바다”란 이미지도 후대의 랍비 문헌에서 출애굽의 홍해와 모세의 노래와 연관되어 나온다.

요한계시록 15:2에서 짐승과 그의 우상과 그 이름의 수를 이긴 승리한 성도들이 바다 ‘위에’ 혹은 ‘가에’ 서서 모세의 노래를 부른다. 여기서 전치사 ἐπί가 목적격을 취할 때 ‘위에’(on, over)나 ‘가에’(at, by) 등으로 해석된다.⁴³⁾ 요한계시록의 번역과 관련하여 대부분의 영어 번역본은 전치사 ἐπί가 동사 ἵστημι(서다)와 함께 사용될 때 3:20과 7:1에서는 ‘가에’로, 11:11; 12:18(12:17, 『개역개정』); 14:1에서는 ‘위에’로 번역한다.⁴⁴⁾ 빌은 ἵστημι와 ἐπί의 결합 형태를 10:5, 8에서 찾으려 천사가 ‘바다 위에(on) 서 있는’으로 번역하는데, 이는 15:2가 10:5, 8의 용례와 가장 잘 맞고 따라서 15:2의 ἐπί를 ‘위에’로 이해하는 것이 적절하기 때문이다.⁴⁵⁾ 하지만 오니는 ἐπί를 ‘가에’로 번역하는 것이 옳다고 주장하고, 그 근거로 모세와 이스라엘 자손이 홍해를 건넌 후에 노래를 불렀다는 사실을 제시한다.⁴⁶⁾ 하지만 요한계시록 15:2를 출애굽기 15-16장의 역사적 사건의 정황을 전제로 이해하는 것은 요한계시록의 본문의 맥락에서 벗어나 지나치게 역사적 틀에 맞춰 해석하는 것이다. 요한계시록 15장은 바다에서 나온 짐승에게 승리한 성도들의 모습을 묘사하고 있으며, 이 전쟁의 승리는 바다 위에서 이루어졌음을 암시한다.⁴⁷⁾ 특별히 요한계시록의 중심 주제 중에 하나인 승리(정복)는 15:2에서 명확히 드러나고 있으며, 짐승과 그의 우상과 그의 이름의 수에 대해 ‘승리한 자들’(τοὺς νικῶντας)은 바다의 전장 위에 장엄하게 서 있는 것이다. 바다 위에서 서 있는 성도들은 ‘시험과 세상의 핍박과 우주의 악한 세력’에 대항하여 이기고 정복한 승리자의 모습이다.⁴⁸⁾ 또한 바다 위에서 서 있는 장면은 욥기 9:8에서 하나님께서 “바다 물결을 밟으시며”의

43) 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*, rev. ed., Frederick William Danker, Chicago: University of Chicago Press, 2000, 363.

44) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 791-792. 대표적으로 NRS, NIV, NKJ, ESV 등은 각각의 모든 구절들에서 ἐπί를 동일하게 번역한다. 여기서 ‘위에’(on)는 바다의 ‘단단한 표면’(solid surface)을 의미한다. R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 286. 참고. 하지만 계 15:2의 ἐπί는 NKJ에서는 ‘위에’(on)로, NRS, NIV, ESV에서는 ‘가에’(beside)로 다르게 번역한다.

45) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 791. 계 10:5, 8에서 ἐπί는 소유격을 취하지만 파러(A. Farrer)는, 요한계시록에서 요한은 소유격과 목적격을 구별하여 사용하지 않는다고 말한다. A. Farrer, *The Revelation of St. John the Divine* (Oxford: Clarendon, 1964), 171.

46) David E. Aune, *Revelation 6-16*, 872.

47) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 791; Grant R. Osborne, *Revelation*, 562.

48) Grant R. Osborne, *Revelation*, 562.

장면을 연상케 하며, 이것은 태초의 바다 괴물이나 용을 정복하는 것으로 우주적 악의 세력에 대한 승리를 보여 준다.⁴⁹⁾ 시편 29:3의 “많은 물 위에 계시도다”에서 “많은 물”은 출애굽기 15장의 홍해 바다와 이것이 상징하는 혼돈 세력을 반영하고, 많은 물 위에 계신 하나님의 모습은 악의 세력에 대한 정복자와 승리자로 묘사된다.⁵⁰⁾ 이어지는 시편 29:10의 “여호와께서 홍수 때에 좌정하셨음이여”에서도 홍수 — 바다와 많은 물과 동일한 차원으로 이해 — 는 혼돈의 세력을 상징하며 하나님께서 악을 정복하시고 승리하신 것을 묘사한다.⁵¹⁾ 따라서 성도가 바다 위에서 있는 장면은 승리자를 묘사하는 것으로 이 승리는 혼돈과 악으로 상징되는 바다를 정복하여 그 위에서 있는 것을 암시한다. 결론적으로 구약(특히 출애굽의 홍해 바다와 관련하여)과 제2성전 유대 문헌들 가운데 바다는 혼돈과 악의 세력이며 동시에 심판과 파멸의 도구로 제시되는데, 요한계시록 15:2의 “불이 섞인 유리 바다”와 ‘유리 바다 위에서 있는’의 이미지는 혼돈과 악의 세력인 바다가 정복되었고 동시에 악에 대한 심판의 도구로 사용되고 있음을 보여 준다.

2.3. 바다의 퇴장(계 21:1) — 악의 완전한 소멸

요한계시록 21:1에서 바다는 마지막으로 나타나고 이후로는 더 이상 언급되지 않는다. 새 창조의 묘사에서 새 하늘과 새 땅의 나타남과는 대조적으로 바다의 완전한 소멸을 선언한다. 땅과 하늘은 앞서 20:11에서 최후 심판의 흰 보좌 앞에서 피하여 도망갔고,⁵²⁾ 새 창조 때인 21:1에서도 처음 하늘과 처음 땅이 사라졌다고 묘사한다. 이것은 새 창조를 위해 옛 것의 사라짐을 보여 주기 위한 것이다. 하지만 새 창조에 있어서 새 땅과 새 하늘은 나타나지만 새 바다는 보이지 않는다. 더욱이 바다가 더 이상 존재하지 않게 될 것이라고 덧붙여 설명한다. 이렇게 새 창조의 세계에서 바다가 제외되었다는 사실은 바다가 악한 속성을 가지고 있기 때문임을 분명히 암시한

49) David J. A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17 (Dallas: Word, 1998), 230-231.

50) Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*, WBC 19, 2nd ed. (Nashville: Nelson, 2004), 247.

51) Ibid., 248-249; G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 328.

52) 빈슨(Richard B. Vinson)은 요한계시록에서 대부분의 경우 바다를 인격화(personification) 시켜 묘사하고 있지 않다고 주장한다. — 단지 바다가 행동하는 장면의 경우 하나님께 대한 순종의 차원에서 인격화된다. Richard B. Vinson, “The Sea of Glass, the Lake of Fire, and the Topography of Heaven in Revelation”, 127. 하지만 바다는 혼돈과 악의 세력으로서 인격화된다. 요한계시록에서 삼중으로 묘사되는 하늘, 땅, 바다의 트리오 중에서 20:11은 바다를 제외시키고 하늘과 땅이 ‘도망갔다’(ἔφυγεν)고 묘사한다. 이것은 분명히 하늘과 땅을 인격화시킨 것이다. 바다를 제외한 이유는 20:13에서 바다가 해야 할 일이 남아 있기 때문이다. 바다는 파멸의 장소, 악의 영역으로 사망과 음부를 내어 놓는 것이다. 따라서 비록 바다가 도망간다는 인격화된 표현이 없지만 삼중으로 표현된 하늘과 땅과 바다에서 하늘과 땅이 인격화된 것처럼, 바다 또한 하늘과 땅처럼 인격화되어 있다고 볼 수 있다.

다. 무가 올바르게 지적하듯이, 바다는 새 창조 시에 사라질 여섯 가지 부정적 이미지들 — ‘사망’(θάνατος, 21:4), ‘슬픔’(πένθος, 21:4), ‘울부짖음’(κραυγή, 21:4), ‘고통’(πόνος, 21:4), ‘저주 받을 일’(κατάθεμα, 22:3), ‘밤’(νύξ, 22:5) — 과 함께 더 이상 존재해서는 안 될 것으로 제시된다.⁵³⁾ 매튜슨은 21:1-5의 본문을 새 창조 때에 나타날 것들과 사라질 것들을 교차대칭구조의 형태로 다음과 같이 제시한다.

- A. 새 하늘과 새 땅(1a절)
 - B. 처음 하늘과 처음 땅의 사라짐(1b절)
 - C. 바다가 더 이상 있지 않음(1c절)
 - D. 새 예루살렘—신부(2절)
 - (환상에서 청중으로 전환)
 - D.’ 그의 신부와 함께 하나님께서 거하심(3절)
 - C.’ 죽음, 슬픔, 아픔이 더 이상 있지 않음(4a-c절)
 - B.’ 처음 것들의 사라짐(4d절)
 - A.’ 만물이 새로워짐(5절)⁵⁴⁾

이 구조에서 C(1c절)와 C’(4a-c절)는 대칭되고, 새 시대에는 사라질 것들에 대한 표현인 ‘다시 있지 않다’(οὐκ ἔστιν ἔτι)는 형식이 두 곳 모두에서 나온다. 바다의 소멸(1c절)은 새 창조에서 더 이상 존재하지 않을 죽음, 슬픔, 아픔(4a-c절)과 같이 있어서는 안 되는 것이다. 대다수의 학자들이 주장하듯이 21:1에서 바다는 혼돈과 악의 세력으로 하나님과 그의 백성을 대적한 것으로 상징된다.⁵⁵⁾ 20:13에서 바다가 죽은 자들을 내어 주고, 사망과 음부 또한 죽은 자들을 내준다. 따라서 바다는 사망과 음부와 사실상 동의어

53) Jonathan Moo, “The Sea That is No More: Rev 21:1 and the Function of Sea Imagery in the Apocalypse of John”, 150-151. 계 21:1의 “바다도 다시 있지 않더라”(ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι)에서 그리스어 표현 “οὐκ ἔστιν ἔτι”(다시[더 이상] 있지 않다)는 다른 여섯 가지 부정적 이미지들에서도 시제를 제외하고(현재형인 ἔστιν 대신 미래형인 ἔσται 사용) 동일하게 나타난다.

54) D. Mathewson, “New Exodus as a Background for ‘The Sea Was No More’ in Revelation 21:1c”, 245; Grant R. Osborne, *Revelation*, 730-731.

55) D. Mathewson, “New Exodus as a Background for ‘The Sea Was No More’ in Revelation 21:1c”, 245; Anton Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Düsseldorf: Patmos, 1970), 116; M. Rissi, *The Future of the World: An Exegetical Study of Revelation 19.11-22*, SBT 23 (London: SCM, 1972), 55; A. Yarbro Collins, *The Apocalypse*, NTM 22 (Collegeville: The Liturgical Press, 1990), 144; C. H. Giblin, *The Book of Revelation: The Open Book of Prophecy*, GNS 34 (Collegeville: The Liturgical Press, 1991), 194; E. Schüssler-Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World*, PC (Minneapolis: Fortress, 1991), 110; David E. Aune, *Revelation 17-22*, 1119; G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 1041-1043; Ian Boxall, *The Revelation of Saint John*, 293-294; Grant R. Osborne, *Revelation*, 732-733.

로, 둘 다 ‘악의 세계에 대한 의인화’라고 할 수 있다. “바다는 12:12와 13:1에서 악의 화신이 되고, 사망과 음부는 1:18; 6:8; 20:13-14에서 의인화된다.”⁵⁶⁾ 하나님의 심판대 앞에서 도망간 하늘과 땅과는 다르게 바다는 좀 더 근원적인 차원에서 사망과 음부와 동일시되며 악의 속성을 가진다.⁵⁷⁾ 사망과 음부가 무엇을 의미하는지에 대한 다양한 견해들이 있지만, 장차 하나님에 의해 무력화될 사탄의 권세에 대한 상징으로 이해할 수 있다.⁵⁸⁾ 그렇다면 사망과 음부와 동일시되는 바다는 혼돈과 악의 세력으로서 사망과 음부가 불못에 던져져 영원한 파멸을 맞이하듯이(20:10, 14) 바다 또한 영원히 사라질 운명에 놓이게 된 것이다.

이러한 바다의 소멸될 운명은 21:1의 새 창조 때에 “바다도 다시 있지 않더라”에서 최종적으로 선언된다. 빌은 요한계시록 전체에 걸쳐 나오는 바다의 정체(성격)에 대해 다음과 같이 다섯 가지로 제시한다. “(1) 우주적 악의 기원(특별히 구약의 배경 하에서: 4:6; 12:18[12:17, 『개역개정』]; 13:1; 15:2), (2) 하나님의 백성에게 환난을 일으키는 불신하는 반역의 나라들(12:18[12:17, 『개역개정』]; 13:1; 사 57:20; 참고. 계 17:2, 6), (3) 죽은 자들의 거처(20:13), (4) 세상의 우상 교역 활동의 근원적 장소(18:10-19), (5) 때때로 ‘땅’과 함께 언급되기도 하고 옛 창조의 한 부분으로서의 바다가 이것의 총체를 대표하는 차원에서 제유적으로 사용된 물의 문자적 집합체(5:13; 7:1-3; 8:8-9; 10:2, 5-6, 8; 14:7; 16:3[?]).”⁵⁹⁾ 그는 21:1에서 마지막으로 등장하는 바다가 요한계시록 전체에 나오는 바다의 다섯 가지 특성을 모두 포함하고 있으며 이것이 어떻게 새 창조와 관련되는지를 요약해서 보여 주는 것 같다고 말한다.⁶⁰⁾

56) 오스본(Grant R. Osborne)은 계 20:12가 의인으로 죽은 자들에 대한 심판으로, 20:13-15를 악인으로 죽은 자들에 대한 심판으로 각각 묘사한다고 말하고, 20:13에서 행위에 따른 심판은 악인으로 죽은 자들에 대한 심판으로 이해한다. Grant R. Osborne, *Revelation*, 721-724.

57) Ibid., 723. 오스본에 따르면 요한계시록 전반에 걸쳐 사망과 음부는 악의 세력으로 의인화되어 있고, 하나님을 대적하는 세력들과 함께 영원한 고통 속으로 내던져지게 되며(19:20; 20:10), 하나님께서 악을 근원부터 제거해버리는 단계에서 최종적 운명을 맞이하게 된다. 참고. 계 6:8에서 넷째 청황색 말을 탄 자에 대해 묘사할 때 사망과 음부가 언급된다. G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 1035.

58) 빌은 사망과 음부에 대한 다섯 가지 견해를 소개한다. (1) 죽음 자체의 영원한 소멸, (2) 육체적 죽음에 대한 비유, (3) 용기가 내용물을 대처하는 환유로서 파멸 속으로 던져지는 불신자들, (4) 불못과의 합병 또는 대체, (5) 사탄의 세력. 빌은 이들 견해 모두가 가능하지만 세 번째와 네 번째를 선호한다. G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 1034-1035. 오스본은 첫 번째와 다섯 번째 견해를 받아들인다. Osborne, *Revelation*, 723-724.

59) G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 1041-1042.

60) Ibid., 1042.

물론 빌의 주장대로 21:1의 바다가 요한계시록 전반에 나오는 이미지와 의미를 다차원적으로 모두 포괄한다고 볼 수도 있겠지만,⁶¹⁾ 이 구절에서 바다는 구체적으로 혼돈과 악의 세력 혹은 실체로 보는 것이 적절하다. 요한계시록에서는 땅 또한 바다와 유사하게 짐승이 나오는 근원(13:11), 악의 처소(12:9), 하나님의 심판의 대상과 장소(12:12; 20:11) 등으로 제시되기 때문에 요한계시록 21:1의 바다를 단순히 악에 대한 부정적 이미지의 포괄적 차원으로 이해하기에는 한계가 있다.

요한계시록 21:1의 바다는 우주적, 묵시적, 종말론적 차원에서 혼돈과 악의 세력으로 규정할 수 있다. 매튜슨은 이러한 차원의 바다(또는 물)⁶²⁾의 속성을 구약의 “첫 창조(창 1:2, 2:9-10; 참고. 시 33:7; 렘 5:22), 홍수(창 8:1-13), 그리고 홍해에서의 구원(출 14:21-22; 시 106:9)” 사건에서 찾는다.⁶³⁾ 그리고 이 세 개의 사건들에서 하나님은 물(바다)을 통제하는 능력을 보여 주시고, 물(바다)의 굴복이라는 주제를 통해 만물의 파괴와 우주의 재창조를 나타내신다.⁶⁴⁾ 세일해머(J. Sailhamer)에 따르면 창세기 1장의 물의 분리와 마른 땅의 예비는 홍수(창 6-9장)와 홍해(출 14-15장) 사건과의 연속성 아래에서 이해되어야 하며, 물은 마른 땅에 거주하는 인간에게 장애물이 되기 때문에 하나님의 선물인 땅의 복을 누리기 위해서는 물이 제거되어야 한다.⁶⁵⁾

필자 또한 요한계시록의 새 창조는 창세기의 첫 창조와 홍수 심판을 통한 세상의 재창조⁶⁶⁾를 반영한다는 것은 자연스러운 추론이라고 생각한다. 첫 창조 때 하나님은 만물의 주권적 능력을 가지고 물에 대한 통제력과 행사를 보여주신다.⁶⁷⁾ 하나님의 영은 수면 위에 운행하시며(창 1:2), 물을 나

61) 빌은 요한계시록에 나오는 바다에 대한 언급들을 부정적인 다섯 가지 특성들로 제시하는데, 이는 바다가 하나님과 그의 백성을 대적하거나 위협하거나 환난과 장애물이 되기 때문이다. 참고. 오스본은 빌이 제시한 다섯 가지 특성들 중에 첫 번째와 두 번째 특성들이 주되게 반영되어 있다고 말한다. Grant R. Osborne, *Revelation*, 730-731.

62) 구약에서 나오는 바다는 많은 부분에서 물과 깊음 등과 동일한 차원에서 상호 교환되어 사용되고, 따라서 창조, 홍수, 홍해 사건에 나오는 물, 깊음, 바다 또한 동일한 신학적 의미를 가진다고 할 수 있다.

63) D. Mathewson, “New Exodus as a Background for ‘The Sea Was No More’ in Revelation 21:1c”, 245

64) Ibid.

65) J. Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* (Zondervan: Grand Rapids, 1991), 91.

66) 창세기의 홍수 이야기는 요한계시록의 만물을 새롭게(계 21:5) 하는 완전한 새 창조를 고대하는 재창조를 암시한다. G. K. Beale, *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 414.

67) 창세기 1장의 창조 기사를 고대 근동 신화와 연결시켜서 창 1:2에 나오는 깊음(תְהוֹמִים)과 물(מַיִם)을 혼돈과 무질서, 악 등의 하나님의 대적 세력으로 해석하는 견해가 있다. 참고. 고대 근동 신화와 연결하여 깊음, 물 등에 대한 연구는 Philippe Reymond, *L'eau, sa vie, et sa*

뒤 궁창 위의 물과 궁창 아래의 물을 창조하신다(1:6-7). 또한 홍수 때 물은 하나님의 뜻을 거역하고 패역한 자들에 대한 심판의 도구로 사용된다.⁶⁸⁾ 이러한 창조와 홍수 사건 때 물에 대한 하나님의 주권 행사와 통제와 심판은 출애굽 사건을 통하여 명확히 드러난다. 하나님은 애굽 군대에게 죽음의 위협을 당하며 쫓기는 그의 백성을 위해 홍해를 가르고 애굽 군대를 바다 한 가운데서 수장하여 파멸시킨다(출 14장). 하나님은 물(바다)에 대한 주권적 행사를 보이시고 또한 그것을 심판의 도구로 사용하셔서 그와 그의 백성을 대적하는 세력을 멸망시킨다. 이렇게 물(바다)은 하나님의 능력과 심판을 드러내고 행사하는 배경과 수단으로 사용된다는 점에서 창조(창 1장)와 홍수(창 6-9장)와 출애굽의 홍해(출 14-15장) 사건을 연결시킨다. 하지만 필자는 요한계시록 21:1의 바다는 궁극적으로 출애굽 홍해 사건에서 모세의 노래(출 15장)에 나오는 우주적, 묵시적, 종말론적 차원으로 묘사된 바다(물)를 가리킨다고 본다. 왜냐하면 출애굽 14장의 물리적 물로서의 바다는 이어지는 15장에서 혼돈과 악의 세력이면서 동시에 악을 파멸시키는 심판의 도구로 이중적으로 제시되고 있으며, 이것은 요한계시록 21:1의 바다가 함의하고 있는 우주적, 묵시적, 종말론적 차원과 흐름을 같이 하고 있기 때문이다.

3. 새 출애굽의 관점에서 본 요한계시록의 바다 등장과 전개와 퇴장의 신학적 의의

출애굽기 14장의 역사적 사건의 배경으로서의 홍해 바다는 이어지는 15장에서 우주적, 묵시적, 종말론적 차원에서 재해석되어 진술되고, 이러한 바다에 대한 이해는 이스라엘 후손들의 시대적 상황 속에서 계속해서 새롭

signification dans l'Ancien Testament (VTSup 6; Leiden: Brill, 1958)을 참조하라. 하지만 창 1장 어디에도 깊음과 물을 어떤 악한 힘이나 세력으로 이해하고 전쟁과 파괴와 정복의 대상으로 묘사하고 있지 않는다. Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1. (Dallas: Word, 1998), 16; K. A. Mathews, *Genesis 1-11:26*, NAC 1A. (Nashville: Broadman&Holman, 1996), 134; Claus Westermann, *Genesis 1-11*, CC, trans. J. J. Scullion (Minneapolis: Fortress, 1994), 104-105.

68) 홍수 사건 때의 깊음과 물(특히 창 7:11; 8:2)을 창 1:2의 깊음과 물과 같이 혼돈과 무질서의 악의 세력으로 보는 견해가 있다. Graydon F. Snyder, "Sea Monsters in Early Christian Art", *BR* 44 (1999), 15. 비록 창 7:11과 8:2의 "깊음"이란 단어는 창조 때의 "깊음"(1:2)을 연상시키지만 이것은 고대 근동의 신화에서 차용했다기보다 하나님의 심판의 도구로서의 이해하는 것이 더 타당하다. 매튜스(K. A. Mathews)는 창 7:11의 "큰 깊음"은 6:5을 반영하는데, 특히 7:11에서 수식어 '큰'은 6:11의 인간의 악함의 심각성을 가리키는 것과 연관된다고 말한다. K. A. Mathews, *Genesis 1-11:26*, 376.

게 해석되고 변화되고 진보한다.⁶⁹⁾ 출애굽기 15:8은 이렇게 재해석된 바다의 특성을 잘 보여 준다. ‘깊음(מַיִם, 『개역개정』은 “큰 물”로 번역)이 바다 가운데 영긴다’에서 깊음은 고대 세계에서 혼돈과 악의 세력을 상징하는 것으로, 이 표현은 마치 혼돈과 무질서의 황폐케 하는 반역적인 물(깊음)이 지하 세계의 감옥으로부터 잠시 풀려나 바다 가운데 잠잠케 되고 영겨 굳어지는 모습을 보여 주는 듯하다.⁷⁰⁾ 하나님은 혼돈의 세력인 바다(물, 깊이)를 통제하고 사용하셔서 대적들을 수장시켜 파멸로 이끄신다. 하지만 하나님은 동시에 혼돈의 세력인 바다를 마르게 하셔서 길을 내어 마른 땅에 되게 하심으로 그의 백성을 바다의 위협으로부터 안전하게 구원하신다(15:19). 바다는 이스라엘 백성과 애굽 군대 모두에게 위협적인 존재이지만 하나님은 이스라엘 백성을 위해 바다를 마르게 하셔서 구원하신 반면, 애굽 군대에게는 바다를 사용하셔서 파멸시키신다. 하나님은 바다를 자신의 주권적 통제 아래 놓여 있게 하고, 심판을 위해 사용하며, 구원을 위해 마르게 하신다. 홍해 사건에서 보여 준 바다에 대한 하나님의 행위는 지금껏 살펴본 바다와 관련된 요한계시록의 세 구절에서 분명히 찾을 수 있다. 바다는 하늘 보좌 앞에서 완전히 굴복되고 통제되어 잠잠히 있게 되고(계 4:6), 악의 파멸을 위해 심판의 도구로 사용되며(15:2), 새 창조 때 하나님의 백성의 완전한 구원을 위해 완전히 마르고 소멸하게 된다(21:1).

출애굽은 이스라엘 민족에게 있어서 온 세상에 대한 하나님의 주권과 그의 백성에 대한 구원 능력을 보여주는 가장 큰 사건이다. 따라서 이스라엘 민족은 세대를 거쳐 그들의 시대의 상황에 맞춰 끊임없이 출애굽을 재해석하고 재적용한다. 출애굽의 회상은 고난 받는 상황 가운데 있는 그들에게 미래에 대한 강력한 소망의 근원이 된다. 그리고 이러한 소망은 과거에 출애굽을 이루셨던 하나님의 능력이 핍박과 압제의 상황 가운데 있는 하나님의 백성에게 새 출애굽의 형태로 다시금 나타날 것이라고 표현된다. 모세 오경 이후의 후대의 구약의 글들에서 처음 출애굽을 모형으로 한 새 출애굽의 소망들이 나타나는데, 그 중에 홍해 사건은 자주 언급된다. 특히 시편

69) William Richard Stegner, “Jesus’ Walking on the Water: Mark 6:45-52”, Craig A. Evans and W. R. Stegner, eds., *Gospels and the Scriptures of Israel*, JSNTSup 104 (Sheffield: Sheffield Academic, 1994), 215-216. 쿡(Stephen L. Cook)은 발전된 묵시 사상을 이해하기 위해서는 “가계 유사성”(family resemblance)을 연구해야 한다고 말한다. 스티븐 L. 쿡, 『묵시문학』, 차준희 역, IBT (서울: 대한기독교서회, 2015), 9. 요한계시록의 묵시적 바다가 구약 본문들에서 묵시적 차원으로 묘사되는 바다와 어떻게 연결되어 발전하는지를 추적하는 것은 요한계시록의 바다의 의미를 더 깊이 이해하게 해 준다.

70) John I. Durham, *Exodus*, WBC 3 (Waco: Word, 1987), 207; Philippe Reymond, *L’eau, sa vie, et sa signification dans l’Ancien Testament*, 69.

과 이사야의 글에서 홍해 사건은 바다의 이미지를 통해 우주적, 묵시적, 종말론적 차원에서 묘사된다.

시편의 여러 곳에서 홍해 사건이 등장하며 이 사건을 통해 하나님의 구원 능력을 찬양한다(예: 시 66:6; 78:13). 시편 기자는 바다(물)를 혼돈과 악의 세력으로 규정하고 의인화시킨다. 하나님이 바다를 가르시고 물 안에 있는 용들의 머리를 깨뜨리시고(74:13), “물들이 주를 보고 두려워하며 깊음도 진동”(77:16)하는 등의 묘사는 혼돈과 악의 세력으로서의 바다가 하나님의 능력과 심판 앞에 두려워하며 굴복하는 것을 보여 준다. 특별히 하나님이 “홍해를 꾸짖으시니 곧 마르니”(106:9), “바다가 보고 도망하며”(114:3) 등의 표현은 전형적으로 바다를 의인화하는 것이다.⁷¹⁾ 시편 114:3의 칠십인역(시 113:3)에서 바다가 ‘도망갔다’(ἐφυγεν)란 표현은 요한계시록 20:11에서 땅과 하늘이 ‘도망갔다’(ἐφυγεν; 『개역개정』은 “피하여 간”)으로 번역)라는 표현과 같은 단어를 사용하며 의인화시켰다는 점에서 동일하다. 비록 20:11에서 바다가 도망갔다는 표현은 나오지 않지만 요한이 땅과 하늘과 바다를 삼중적으로 사용하고 있고, 21:1에서 바다가 더 이상 있지 않다는 선언에 비추어 볼 때 바다 또한 땅과 하늘처럼 의인화되어 하나님의 심판 앞에서 도망가야 하는 존재라는 것을 알 수 있다. 하지만 하늘과 땅이 새 하늘과 새 땅으로 대치되는 것과는 다르게 바다는 완전히 소멸하게 되는데, 그 이유는 바다가 사망과 음부와 사실상 동의어로서(20:13) 사망과 음부가 죽은 자들을 내주고 불못에 던져져 완전히 멸망하게 되듯이 바다도 죽은 자들을 내주고 완전한 파멸과 소멸에 이르게 되기 때문이다(20:13-14). 이렇게 바다가 사라져야 할 운명은 시편에서 묘사한 출애굽의 바다 이미지와 속성처럼 하나님을 대적하는 악의 속성을 가지고 있기 때문이다.

이사야는 새 출애굽의 소망을 좀 더 장엄하게 묘사하고 바다와 물의 출애굽 이미지를 풍성하고 다양하게 나타낸다.⁷²⁾ 이사야 43:16-21은 출애굽의 홍해 사건을 서술하고 있으며, 전반부(16-17절)에서는 출애굽 당시의 홍해 사건을 역사적으로 묘사하고, 후반부(18-21절)에서는 과거에 행하셨던 능력의 하나님께서 장차 미래에는 더 크고 새로운 일을 나타내실 것이라는 소망을 보여 준다. 과거에 하나님은 바다를 마르게 하고 길을 내어 애굽 군대를 멸망시키고 이스라엘 백성을 구원하셨지만(43:16-17), 장차 미래에는 그의 백성을 위해 더욱 놀랍고 큰 새 일을 행하실 것이다(43:19-20). 그것은

71) 이러한 바다의 의인화는 하나님의 주권과 능력의 장엄한 신현(theophany)을 나타냄과 동시에 물로 표현되는 혼돈과 악의 세력과의 전투를 나타낸다. Leslie C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC 21, rev. ed. (Nashville: Thomas Nelson, 2002), 142.

72) 특별히 이사야 40-55장에서 새 출애굽에 대한 언급들이 많이 나온다.

과거와는 다르게 역으로 광야에 물을 내고 사막에 강을 내어 그의 백성이 목마르지 않고 영원히 마시게 할 것이다(43:20). 만물에 대한 하나님의 주권적인 능력은 악에 대한 심판의 도구로 사용하신 저주의 물(바다)을 그의 백성을 위해 축복의 물로 변화시킬 수 있다는 것이다.⁷³⁾ 요한계시록에서도 이러한 역전의 상황이 전개된다. 새 창조에서 바다는 소멸되지만 그 대신 생명수의 강이 흘러 하나님의 백성이 영원토록 목마르지 않게 될 것이다. 빌은 요한계시록 4:6의 ‘보좌 앞에 있는 수정 같은 유리 바다’가 22:1의 ‘하나님과 어린 양의 보좌로부터 흘러나오는 수정 같이 맑은 생명수의 강’과의 의도적으로 대조되었다고 보고, 하나님의 ‘보좌 앞에’(ἐνώπιον τοῦ θρόνου) 굴복당해 있던 악의 근원인 바다가 새 창조와 더불어 ‘하나님과 어린 양의 보좌로부터’(ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου) 흘러나오는 생명수의 강에 의해 제거되고 대체된다고 말한다.⁷⁴⁾

이사야 50:2는 시편 106:9와 동일하게 “내가 꾸짖어 바다를 마르게 하며”라는 표현이 나온다. 이 구절에 대한 여러 견해가 있지만 필자는 출애굽의 홍해 사건을 반영한다고 생각한다.⁷⁵⁾ 뒤이어 나오는 이사야 51:9에 여호와의 팔은 구원의 능력을 상징하며 이것은 출애굽기 15:16의 모세의 노래에서 “주의 팔이 크므로”를 연상케 한다. 키(Howard C. Kee)에 따르면, 성경은 ‘물’이란 이미지를 사용하여 ‘종말론적 소망의 성취’(the fulfillment of the eschatological hope)를 보여 준다.⁷⁶⁾ 특히 이사야는 물의 이미지를 통해 두 가지 종말론적 의미를 제시한다. (1) ‘물을 꾸짖음’(사 17:13)을 통해 열방에 대한 하나님의 주권적 통치, (2) ‘바다를 마르게 함’(50:2)을 통해 혼돈과 악의 세력에 대한 하나님의 완전한 승리.⁷⁷⁾ 이사야에서 묘사되는 물에 대한 통제와 소멸은 요한계시록에서 물의 표상들을 통해 보여 주려고 하는 신학적 의미들과 연속성 상에 놓여 있다. 이사야가 바라보는 최종적 종말의 때를 요한계시록에서는 새 창조의 환상으로 보여주며 바다를 마르게 함으로써 혼돈과 악의 세력에 대한 하나님의 완전하며 최종적인 승리를 나타낸다.

파오(David W. Pao)는 이사야가 출애굽 사건을 우주발생론적(cosmogonic) 차원의 형태로 새롭게 변형시키고 새 출애굽을 창조적 사건으로 묘사한다

73) Gary V. Smith, *Isaiah 40-66*, NAC 15B (Nashville: B&H, 2009), 208.

74) 빌은 계 22:1의 ‘생명수’의 샘 또는 강이 겔 47:1-9와 숙 14:8의 장면들에서 유사하게 나타나고, 겔 40-48장의 성전 환상을 반영하고 있다고 말한다. G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, 328, 1103.

75) 그 외의 견해로는 하나님의 주권에 대한 ‘찬송 문학’의 전승, 자연의 생태적 변형(갱신 또는 퇴보)에 대한 전승 등이 있다. Gary V. Smith, *Isaiah 40-66*, 208-210.

76) Howard C. Kee, “The Terminology of Mark’s Exorcism Stories”, *NTS* 14 (1968), 236.

77) *Ibid.*

고 주장한다.⁷⁸⁾ 이사야는 51:9-10에서 출애굽의 역사적 사건을 회상하면서 하나님을 향해 과거에 행하셨던 구원의 능력을 다시금 나타내 보여 달라고 호소한다. “옛날 옛시대에 깨신 것 같이 하소서.” 그런데 여기서 바다와 물은 우주적, 묵시적 차원의 라합과 용으로 대치되고, 바다(넓고 깊은 물)가 마르게 된 것을 라합과 용을 무찌른 것으로 묘사된다.⁷⁹⁾ 라합과 용은 하나님을 대적하는 우주적 차원의 세력으로 하나님께서 “라합을 저미시고 용을 찌르신” 행위는 혼돈과 악의 세력을 파멸시킨 하나님의 주권적, 창조적, 구원적 행위라고 할 수 있다. 여기서 출애굽은 창조와 분리되지 않으며, 하나님의 구원 행위(출애굽)는 그의 창조 행위와 동일하게 이해될 수 있다.⁸⁰⁾ 즉 역사적 차원에서 하나님이 이스라엘 백성을 압제로부터 출애굽시켜 약속의 땅으로 인도하는 구원 행위는 우주발생론적 차원에서 혼돈과 악의 세력을 물리치고 하나님의 주권과 통치 아래 있는 창조의 세계 속으로 들어가게 하는 것이다. 하나님께서는 역사적 출애굽 때 바다를 마르게 하여 이스라엘 백성을 약속의 땅으로 들어가게 하셨듯이 새 창조의 새 출애굽 때 바다를 마르게 하여 그의 백성을 새 창조의 세계로 인도하신다.⁸¹⁾

애굽으로부터의 출애굽은 이스라엘 역사 가운데 세대를 거치면서 그들의 상황 가운데 새 출애굽을 위한 구원 사역으로 재해석되고, 우주적, 묵시적, 종말론적 차원에서 하나님의 창조 행위와 결합된다. 따라서 출애굽은 하나님의 구원과 창조의 동시적 행위로서 이스라엘의 역사 가운데 새 출애굽의 소망의 형태로 계속해서 변형되어 나타난다. 요한계시록의 새 창조도 이러한 맥락 속에서 새 출애굽 모티프를 통해 이해할 수 있다. 이사야의 바다 이미지를 통한 새 출애굽은 하나님의 창조와 구속의 동시적 행위로서 혼돈과 악의 세력의 멸망과 함께 새로운 세계로의 인도를 의미한다. 이와 동일하게 요한계시록에서도 새 창조 때 바다의 사라짐은, 좀 더 심화된 우주적, 묵시적, 종말론적 차원에서 바다로 상징되는 혼돈과 악의 완전하고 최종적인 파멸과 소멸을 통해 구원받은 백성이 누리게 될 새 창조의 세계를 보여 준다.

78) David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, WUNT 130 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 54.

79) 라합은 애굽(사 30:7), 용은 바로(겔 29:3)를 상징한다고 볼 수도 있다. 하지만 사 51:9-10의 라합과 용은 우주적 차원에서 창조주 하나님의 절대적 권능과 주권을 보여 주기 위한 상징으로 사용되고 있다. John Goldingay, *The Message of Isaiah 40-55: A Literary-Theological Commentary* (London: T&T Clark, 2005), 432; John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 341-342.

80) 참고. Richard J. Clifford, *Fair Spoken and Persuading: An Interpretation of Second Isaiah* (New York: Paulist, 1984), 18, 23.

81) Jonathan Moo, “The Sea That is No More: Rev 21:1 and the Function of Sea Imagery in the Apocalypse of John”, 155.

4. 결론

클리포드(Richard J. Clifford)는 신구약 성경의 역사적 흐름 가운데 세 번의 중요한 출애굽(탈출) 시대가 있다고 말한다.⁸²⁾ 다소 산만하고 통일성이 부족해 보이는 구약과 신약 사이의 연속성은 출애굽이란 강력한 역사 발전의 원동력이 되는 원리를 통해 통합되고, ‘해방’(liberation)과 ‘형성’(formation)이라는 이중적 측면을 가지고 새롭게 적용되고 발전한다.⁸³⁾ 이 세 번의 시대는 출애굽의 기원이 되는 애굽으로부터의 출애굽과 바벨론(바사) 포로기의 출애굽, 그리고 마지막으로 절정을 이루는 예수에 의한 출애굽 시기들을 가리킨다.⁸⁴⁾ 두 번째와 세 번째 출애굽은 첫 번째 출애굽에 근거하여 소망과 확신을 품은 새 출애굽이라고 명명할 수 있다. 출애굽은 이스라엘 역사의 모든 시대에 걸쳐 끊임없이 이야기 되어 전달되며 그들의 신앙의 초석과 환난의 극복과 소망의 원천이 된다. 따라서 모세 오경 이후의 성경의 글들 안에는 출애굽의 이야기가 깊숙이 스며들어 내재해 있다. 과거 애굽의 핍박과 압제 가운데 구원을 이루신 능력의 하나님께서 각 시대에 환난 가운데 있는 이스라엘 백성에게 동일하게 역사하셔서 구원을 이루실 것이란 소망은 구약과 신약을 이어주는 강력한 연결 고리가 된다.

성경의 마지막 권인 요한계시록은 더욱 강렬하게 새 출애굽의 소망을 내재하고 있다. 그리고 새 출애굽의 이미지는 우주적, 묵시적, 종말론적 차원에서 새롭게 묘사되고 있으며, 새 출애굽의 신학적 의미는 구원과 창조의 두 측면 모두에서 나타난다. 하나님은 환난 가운데 있는 하나님의 백성들을 혼돈과 악의 세력에 대한 심판을 통해 구원하시고, 또한 새 창조 때에 그 세력을 완전히 소멸하심으로 그의 백성을 인도하신다. 이러한 요한계시록의 새 출애굽은 바다라는 이미지를 통해 확연히 나타난다. 바다는 출애굽의 역사적 사건에서 하나님의 능력과 심판과 구원을 드러내 보이는 수단으로 사용되고, 다시금 우주적, 묵시적, 종말론적 차원에서 혼돈과 악의 세력으로 재해석 된다. 혼돈과 악의 세력으로 상징되는 바다를 통제하시고 조정하시는 만물의 주권자이신 능력의 하나님은 바다를 통해 그와 그의 백성들을 대적하는 세력들을 심판하시고 최종적으로는 혼돈과 악의 세력의 근원 자체를 제거하고 소멸시키신다. 환상의 시작과 함께 등장하는 하늘 보

82) Richard J. Clifford, “The Exodus in the Christian Bible: The Case for ‘Figural’ Reading”, *TS* 63 (2002), 345.

83) *Ibid.*

84) *Ibid.*

좌 앞에 있는 “수정과 같은 유리 바다”(계 4:6)는 혼돈과 악의 세력으로 하나님의 통제 아래 완전히 굴복되어 있는 상태를 보여주면서 하나님의 우주적 주권의 능력을 드러내며, “불이 섞인 유리 바다”(15:2)는 하나님의 심판의 도구로 사용되어 하나님을 대적하는 세력을 파멸시키고, 새 창조 때에 “바다도 다시 있지 않더라”(21:1)는 선언은 악의 완전한 제거와 소멸이 이루어졌음을 보여 준다. 요한계시록의 바다의 등장과 전개와 퇴장은 새 출애굽의 홍해 사건을 반영하고, 혼돈과 악의 세력으로 상징된 바다에 대한 통제와 심판과 소멸을 우주적, 묵시적, 종말론적 차원에서 장엄하게 묘사함으로써 완전한 구원과 새 창조의 세계를 나타낸다. 그리고 바다의 사라짐은 새 창조의 세계에 하나님과 그의 백성을 대적하는 악의 세력이 완전히 제거되었음을 의미하며 궁극적으로 새 출애굽의 완성이 이루어졌음을 보여 준다.

<주제어>(Keywords)

바다, 요한계시록 4:6과 15:2와 21:1, 새 출애굽, 새 창조, 혼돈과 악의 세력.
sea, Revelation 4:6; 15:2; 21:1, new exodus, new creation, chaos and evil forces.

(투고 일자: 2019년 1월 31일, 심사 일자: 2019년 2월 25일, 게재 확정 일자: 2019년 4월 19일)

<참고문헌>(References)

- 쿡, 스티븐 L., 『묵시문학』, 차준희 역, Interpreting Biblical Texts, 서울: 대한기독교서회, 2015.
- 헨드릭슨, 윌리엄, 『요한계시록』, 김영익, 문영탁 역, 헨드릭슨 패턴 주석 시리즈, 서울: 아가페, 2015.
- Allen, Leslie C., *Ezekiel 1-19*, Word Biblical Commentary 28, Dallas: Word, 1998.
- Allen, Leslie C., *Psalms 101-150*, Word Biblical Commentary 21, rev. ed., Nashville: Thomas Nelson, 2002.
- Aune, David E., *Revelation 1-5*, Word Biblical Commentary 52A, Dallas: Word, 1997.
- Aune, David E., *Revelation 6-16*, Word Biblical Commentary 52B, Dallas: Word, 1998.
- Aune, David E., *Revelation 17-22*, Word Biblical Commentary 52C, Dallas: Word, 1998.
- Bauckham, Richard, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- 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*, rev. ed., Frederick William Danker, Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Beale, G. K., *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*, Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- Beale, G. K., *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Beale, G. K., "The Problem of the Man from the Sea in 4 Ezra 13 and Its Relation to the Messianic Concept in John's Apocalypse", *Novum Testamentum* 25 (1983), 182-188.
- Beasley-Murray, G. R., *The Book of Revelation*, New Century Biblical Commentary, London: Marshall, Morgan, and Scott, 1981.
- Boring, M. Eugene, *Revelation, Interpretation: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville: John Knox, 1989.
- Boxall, Ian, *The Revelation of Saint John*, Black's New Testament Commentary, London: Continuum, 2006.
- Caird, G. B., *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, New York: Harper & Row, 1996.
- Carrington, P., *The Meaning of Revelation*, London: SPCK, 1931.

- Charles, Robert Henry, ed., *Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1913.
- Clifford, Richard J., *Fair Spoken and Persuading: An Interpretation of Second Isaiah*, New York: Paulist Press, 1984.
- Clifford, Richard J., “The Exodus in the Christian Bible: The Case for ‘Figural’ Reading”, *Theological Studies* 63 (2002), 345-361.
- Clines, David J. A., *Job 1–20*, Word Biblical Commentary 17, Dallas: Word, 1998.
- Collins, A. Yarbro, *The Apocalypse*, New Testament Message 22, Collegeville: The Liturgical Press, 1990.
- Cooper, Lamar Eugene, *Ezekiel*, The New American Commentary 17, Nashville: Broadman & Holman, 1994.
- Craigie, Peter C., *Psalms 1–50*, Word Biblical Commentary 19, 2nd ed., Nashville: Nelson, 2004.
- Durham, John I., *Exodus*, Word Biblical Commentary 3, Waco: Word, 1987.
- Farrer, A., *The Revelation of St. John the Divine*, Oxford: Clarendon, 1964.
- Ford, J. M., *Revelation: Introduction, Translation and Commentary*, Anchor Bible 38, New York: Doubleday, 1975.
- Giblin, C. H., *The Book of Revelation: The Open Book of Prophecy*, Good News Studies 34, Collegeville: The Liturgical Press, 1991.
- Goldingay, John, *The Message of Isaiah 40-55: A Literary-Theological Commentary*, London: T&T Clark, 2005.
- Kee, Howard C., “The Terminology of Mark’s Exorcism Stories”, *New Testament Studies* 14 (1968), 232-246.
- Kistemaker, Simon J., *Exposition of the Book of Revelation*, New Testament Commentary 20, Grand Rapids: Baker, 2001.
- Mathews, K. A., *Genesis 1-11:26*, The New American Commentary 1A, Nashville: Broadman & Holman, 1996.
- Mathewson, D., “New Exodus as a Background for ‘The Sea Was No More’ in Revelation 21:1c”, *Trinity Journal* 24 (2003), 243-258.
- McNamara, M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Analecta Biblica 27, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966.
- Moo, Jonathan, “The Sea That is No More: Rev 21:1 and the Function of Sea Imagery in the Apocalypse of John”, *Novum Testamentum* 51 (2009), 148-167.
- Morris, Leon, *The Book of Revelation*, Tyndale New Testament Commentaries, rev. ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

- Mounce, R. H., *The Book of Revelation*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- Mulholland, Jr., Robert M., *Revelation: Holy Living in an Unholy World*, Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- Osborne, Grant R., *Revelation*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- Oswalt, John N., *The Book of Isaiah: Chapters 40-66*, New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Pao, David W., *Acts and the Isaianic New Exodus*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 130, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Park, Sung-Min, *More Than a Regained Eden: The New Jerusalem as the Ultimate Portrayal of Eschatological Blessedness and Its Implications for Understanding the Book of Revelation*, Ph.D. Dissertation, Trinity Evangelical Divinity School, 1995.
- Patterson, Paige, *Revelation*, The New American Commentary 39, Nashville: B&H, 2012.
- Propp, William H. C., *Exodus 1-18: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 2, New York: Doubleday, 1999.
- Reymond, Philippe, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'ancien testament*, Leiden: Brill, 1958.
- Rissi, M., *The Future of the World: An Exegetical Study of Revelation 19:11-22:15*, Studies in Biblical Theology 23, London: SCM, 1972.
- Sailhamer, J., *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary*, Grand Rapids: Zondervan, 1991.
- Schüssler-Fiorenza, E., *Revelation: Vision of a Just World*, Proclamation Commentaries, Minneapolis: Fortress, 1991.
- Smith, Gary V., *Isaiah 40-66*, The New American Commentary 15B, Nashville: B&H, 2009.
- Snyder, B. W., "Combat Myth in the Apocalypse: The Liturgy of the Day of the Lord and the Dedication of the Heavenly Temple", Ph.D. Dissertation, Graduate Theological Union and University of California at Berkeley, 1991.
- Snyder, Graydon F., "Sea Monsters in Early Christian Art", *Biblical Research* 44 (1999), 7-21.
- Stadelmann, Luis I., *The Hebrew Conception of the World*, Analecta Biblica 39, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970.
- Stefanović, R., *The Background and Meaning of the Sealed Book of Revelation 5*,

Ph.D. Dissertation, Andrews University, 1995.

Stegner, William Richard, “Jesus’ Walking on the Water: Mark 6:45-52”, Craig A. Evans and W. R. Stegner, eds., *The Gospels and the Scriptures of Israel*, Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 104, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, 212-234.

Swete, H. B., *The Apocalypse of St. John*, London: Macmillan, 1906.

Vinson, Richard B., “The Sea of Glass, the Lake of Fire, and the Topography of Heaven in Revelation”, *Perspectives in Religious Studies* 45 (2018), 127-138.

Vögtle, Anton, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf: Patmos, 1970.

Wenham, Gordon J., *Genesis 1–15*, Word Biblical Commentary 1, Dallas: Word, 1998.

Westermann, Claus, *Genesis 1–11*, Continental Commentary, J. J. Scullion, trans., Minneapolis: Fortress, 1994.

<Abstract>

**The Appearance, the Development, and the Extinction of the Sea
in Revelation (4:6; 15:2; 21:1) and Its Theological Significance
in Light of the New Exodus**

Sun Wook Kim
(Anyang University)

This study is to explore the theological significance of the sea in Revelation from the perspective of the new exodus, focusing on the scenes of its appearances, development, and extinction in Revelation (4:6; 15:2; 21:1). From the beginning of John's vision in Revelation 4, the sea emerges with a spectacular description of the heavenly throne that is adorned with "a sea of glass like crystal" (4:6). In chapter 15, the sea is portrayed as "a sea of glass mingled with fire" (15:2) while pouring out plagues and judgement in the following chapter. Finally, in chapter 21 where the world of new creation unfolds, the complete and final extinction of the sea takes place with the declaration that "the sea was no more" (21:1). It is hard to understand, however, that the sea which seemed to be a means of decorating the heavenly throne in the first scene has completely disappeared in the new creation at the final scene.

For the contradictory descriptions of the sea in Revelation, I try to solve this problem by finding its nature and identity with the perspective of the new exodus in the cosmic, apocalyptic, and eschatological dimensions. The Red Sea event has been reinterpreted from generation to generation in the Old Testament (OT) and the later Jewish literature, during which the sea was regarded as the chaos and evil forces. In the exodus, the sea was a threat to both the Egyptian army and the Israelites, but God used the sea to destroy the Egyptian army and dried the sea to save the Israelites. On the one hand, the sea therefore serves as a tool to destroy the adversaries of God and his people while on the other hand, the sea is the chaos and evil force threatening God's people that should be eliminated. The sea means both the tool of judgement over the evil people and the evil itself.

Such nature and identity of the sea in the OT and the later Jewish literature are

similarly manifested in Revelation, and are described in terms of the new exodus and in cosmic, apocalyptic, and eschatological dimensions. The glass sea like crystal (4:6), which implies the chaos and evil force in front of the heavenly throne reveals the glory and sovereignty of God through the complete submission of the sea. The glass sea mixed with fire (15:2) is used as a tool of judgement to destroy the forces that oppose God and his people. The sea being no more at the time of the new creation (21:1) shows that the complete elimination and extermination of evil has been accomplished. Just as the Red Sea dried up in the original exodus and thus entered the Israelites into the promised land, so the sea will be eliminated in the new creation of Revelation, which implies the ultimate and final destruction of chaos and evil forces, and that the people of God will dwell in the world of the new creation with the fulfillment of the new exodus.

존 로스 「말코복음」(1887)의 대역 중국어 성서 — 부사의 비교 —

김경연*

1. 서문

본 논문에서는 선교사 존 로스(John Ross, 중국어 명: 羅約翰, 1842-1915)가 번역하여 1887년에 문광서원에서 출판한 『예수성교전서』에 수록된 마가복음인 「말코복음」¹⁾(<그림1>)의 대역 중국어 성서에 대해서 알아보고자 한다. 존 로스는 1872년 만주 지역에 파견되어 온 스코틀랜드(북영국)장로교회²⁾ 출신의 선교사이다. 로스의 성서 번역은 많은 이들의 조력으로 이루어졌는데, 그의 매부이자 동료 선교사인 존 맥킨타이어(John Macintyre)와 조선어 번역자들이 그러했다. 1882년에 최초의 조선어 번역 성서로서 누가복음을 봉천(奉天, 오늘날의 심양[瀋陽])의 문광서원에서 출판했다. 그 후 요한복음, 마가복음, 마태복음, 사도행전 등을 번역하여 『예수성교성서』로 출판했다. 이들 복음서는 『예수성교전서』가 나오기 전까지 계속 출판되었다. 『예수성교전서』는 수정 번역을 거듭한 4복음서와 사도행전으로 이루어졌다. 성서 번역 과정은 이응찬(李應贊), 서상륜(徐相崙) 등 조선인 번역자들이 중국어 성서를 대역으로 하여 초역 원고를 만들고, 로스가 이를 중국어 성서와 함께 영어 성서, 그리스어 성서와 비교하였다.³⁾

‘로스역’의 문체는 알기 쉬운 구어체이며, 표기는 한글 전용문으로써 한

* 간사이대학교대학원(関西大学大学院)에서 한국어학으로 석사학위를 받음. kyonyon@gmail.com.

1) 편의상 ‘로스역’이라고 칭한다.

2) Scottish United Presbyterian Mission

3) J. Webster, “The maker of the Manchurian Mission-An Appreciation of the late Rev. John Ross, D. D.”, *The Missionary Record of the United & Free Church of Scotland* 46 (1915), 394.

자를 읽지 못하는 민중을 주 독자로 선정했다. 특히 조선인 번역자들은 모두가 평안북도 의주 출신이므로 초기 번역의 방언을 교정한 후기 번역과 비교한다면 평안북도 방언의 자료로써도 가치가 높다고 할 수 있다.

또한 중국어를 깊이 이해하여 중국어 학습서인 *Mandarin Primer*를 1877년에 출판하고, 역사와 문화를 소개한 *The Manchus or The Reigning Dynasty of China*를 1880년에 출판하였다. 이 가운데 *Mandarin Primer*는 그와 같은 때에 출판한 조선어 학습서 *Corean Primer*의 기본이 되었다. 4) 이처럼 로스는 중국어와 조선어에 능한 유일한 영어 모국어 화자이며 그리스어를 읽는 번역자였다. 따라서 신약성서의 원문을 충분히 숙고하여 중국어 성서로부터 어휘를 채취하여 조선어 성서를 번역했다고 보인다.

로스역은 영어 성서와 그리스어 성서를 사용하였는데, 각각 개정역 (Revised Version)⁵⁾과 팔머(E. Palmer) 편집본인 것으로 알려진다.⁶⁾ 그러나 중국어 성서 가운데서 주로 사용한 역본은 분명히 밝혀지지 않았다. 본 논문에서는 이를 알아보고자 한다. 로스역 본문에서 사용된 부사를 두 중국어 성서와 비교한다.

로스역의 어휘는 이후의 조선어 성서에 계승되어 현재의 성서에 남아있다. 따라서 로스역이 주로 사용한 중국어 성서를 알아본다면 앞으로의 성서 번역에서 어휘의 출처를 파악하는 데도 도움을 준다고 하겠다.

2. 연구 배경과 연구 방법에 관해서

본 연구는 로스역의 대역으로 주로 사용된 중국어 성서가 무엇인가를 알아보기 위해서 로스역에서 사용된 부사를 두 중국어 성서와 비교한다.

로스역과 비교할 중국어 성서는 문어체로 번역된 두 판본으로 한다. 하나는 메드허스트(W. H. Medhurst; London Missionary Society)를 중심으로 이루어진 번역 성서이다. 메드허스트 등은 중국 각지에서 활동하는 대표 선교사를 중심으로 위원회를 조직하여 번역을 분담한 후 다양한 지방 언어와 다양한 문체로 번역했다. 그 번역 성서 가운데 대표적인 판본이 1852년에 묵해서관(墨海書館, London Missionary Society Press)에서 출판한 신약성서이다. 이 번역본이 로스역의 중국어 성서 저본이라고 인식되어 왔다. 이

4) John Ross, *Corean Primer* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1877), 머리말 중: "The lessons, matter, arrangement and number., are those of my Mandarin Primer, where the English is rendered idiomatically. The translation is also on the principle of that Primer."

5) 1881년에 신약성서, 1885년에 구약성서를 출판하였다. 편의상 'RV'라고 칭한다.

6) 최성일, "존 로스와 한국개신교(1)", 「기독교사상」 397 (1992), 123-127.

만열, 옥성득은 『대한성서공회사 I』(서울: 대한성서공회, 1994), 49에서 “1852년에 한문으로 번역된 대표자역본(Delegates’ Version)인 『新約全書文理』를 대본으로 하여 마태복음에서 로마서까지 번역하고 있다.” 고 하였다.

그러나, 히로 다카시(廣剛)는 “이것은 기독교사에서 로스역의 저본은 대표역본이라고 기술되고 있는 점에서 볼 때 의외의 결과라 해야 할 것이며, 이 결과는 저본문제를 다시 한번 검토해야 할 필요성을 시사하고 있다고 하겠다.”⁷⁾ 며 의문을 제시하고 있다. 히로 다카시는 로스역에서 검출된 한자어 체언, 그리고 한자어를 어근으로 하는 용언과 부사를 두 중국어 성서와 비교하였는데 그 결과 다른 역본이 좀 더 일치도가 높았다고 했다. 즉, 대표 역본과 완전 일치하는 어휘가 2.7%인데 비해서 다른 역본은 3.1%였다고 보고하면서 단정적이지는 않지만 재고의 여지를 시사하고 있다. 히로 다카시가 조사한 부사는 한자어 어근의 부사로써 20회에 불과하므로 그 조사량이 부족했다. 본 연구를 통해서 로스역 전체에 사용된 모든 부사를 조사하여 타당성을 확보하고자 한다.

브리지맨(E. C. Bridgman)⁸⁾과 컬버트슨(M. S. Culbertson)⁹⁾ 등은 미국인 위원들을 중심으로 번역 작업을 시작하여 1861년에 美華書局에서 신약성서와 1863년에 신구약성서를 출판했다. 미국위원회 출신인 이들은 대표자 위원회가 절대 신의 명칭을 ‘上帝’로 한 것에 반대하여, ‘神’으로 수정하기로 정하고 대표자 위원회를 탈퇴한 후, 그들의 성서 번역을 시작했다. 그 외에도 중요한 어휘 가운데 하나로써 ‘Holy Spirit’은 ‘聖神’을 쓰지 않고 ‘聖靈’으로 한 점이 다르다.¹⁰⁾ 로스역은 ‘성령’을 사용하여 후자와 같은 선택을 했고, 절대 신의 명칭은 중국어로는 ‘上帝’¹¹⁾를 조선어로는 ‘하느님’ 또는 ‘하나님’을 사용했다. 1882년의 누가복음과 요한복음까지 ‘하느님’을 사용하였고 이후의 번역에서는 ‘하나님’을 사용하였다.

사용하는 중국어 성서의 판본은 인터넷에 공개된 <그림2>, <그림3>, 각 1852년과 1863년의 역본으로 한다. 본 논문에서는 편의상 1852년 대표자역본을 ‘대표자역’, 브리지맨과 컬버트슨의 역본을 ‘BC역’으로 호칭하기로 한다. 현대에도 절대 신에 대한 명칭이 서로 다른 중국어 성서가 모두 사용된다.

중국어 성서의 문체는 크게 세 가지라 할 수 있다. 문어체로 쓰여진 성서

7) 히로 다카시(廣剛), “개화기 한국어 성서의 번역어연구”, 박사학위논문 (고려대학교, 2005), 56.

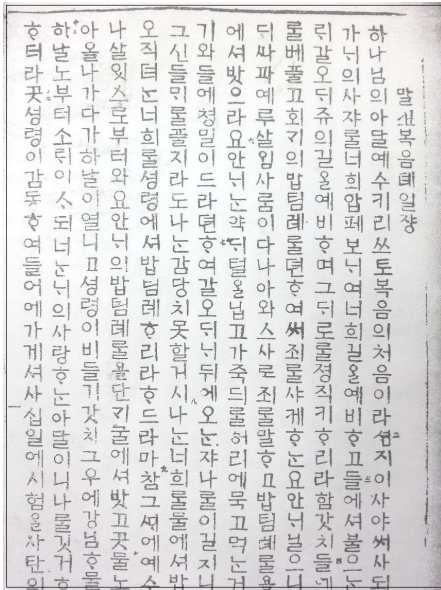
8) American board of Commissioners for Foreign Missions라는 선교 단체에 속했던 인물임.

9) Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America라는 선교 단체에 속했던 인물임.

10) 에비자와 아리미치(海老澤有道), 『일본의 성서』 (동경: 講談社, 1989), 103.

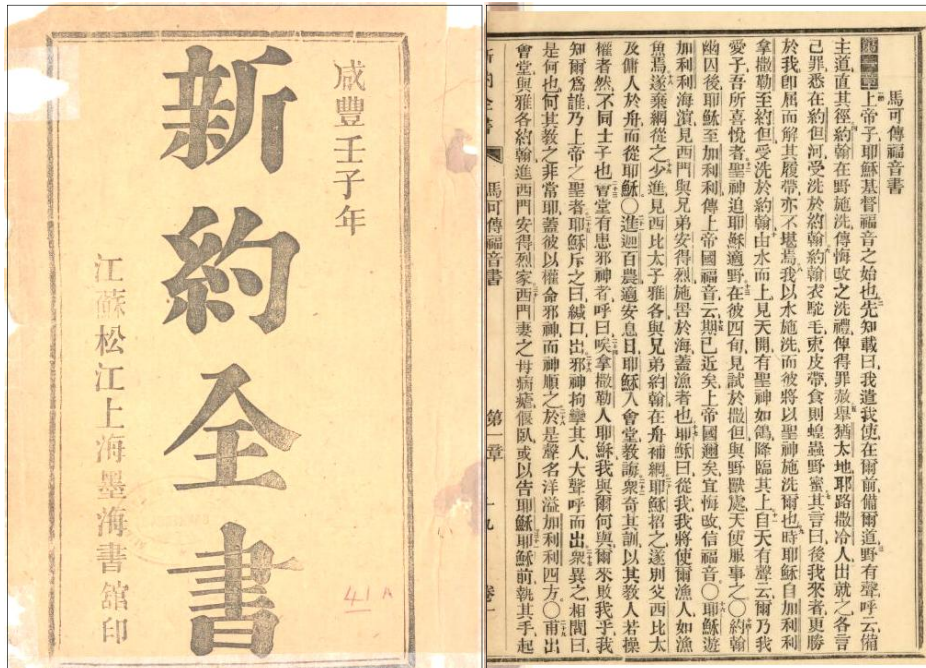
11) ‘上帝是造化天地的’는 ‘God creator of heaven and earth’라고 뜻풀이하였다. John Ross, *Mandarin Primer* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1877), 97.

를 ‘문리(文理)체’라 부르고, 그보다 좀 더 쉬운 문체를 ‘천문리(淺文理)체’, 구어체를 ‘백화(白話)체’라 하여 분류한다. 대표적인 두 중국어 성서인 대표자역과 BC역의 문체는 문리체이므로 통칭하여 ‘문리역’이라 불리기도 한다. 그러다 보니 성서 역의 연구에서 이 두 성서를 구별하지 않고 문리역이라 통칭함으로 인한 선행 연구의 오류가 없지 않았다.

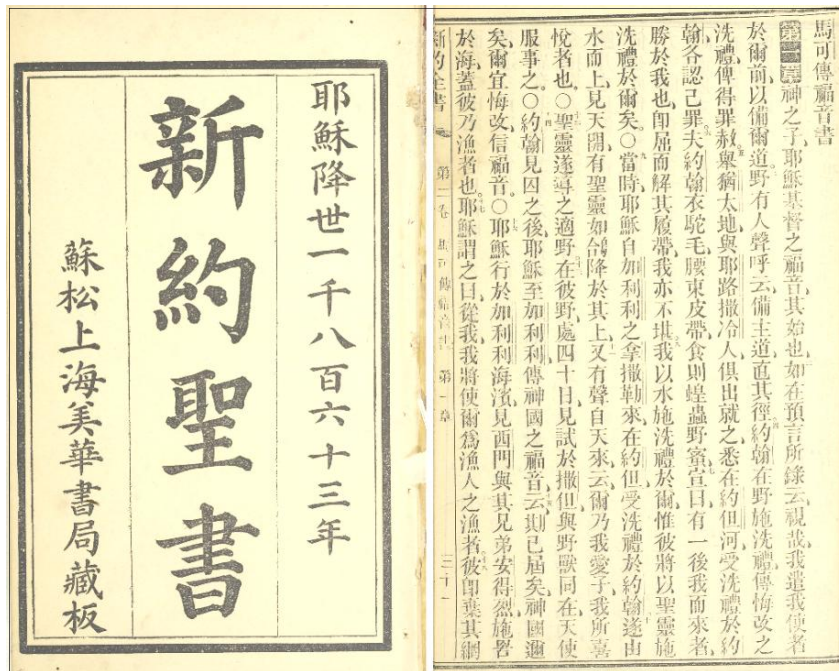


<그림1>
『예수성교전서』의 마가복음의 첫 쪽 (대한성서공회의 영인본)

<그림2> 대표자역의 표지와 마가복음 첫 장



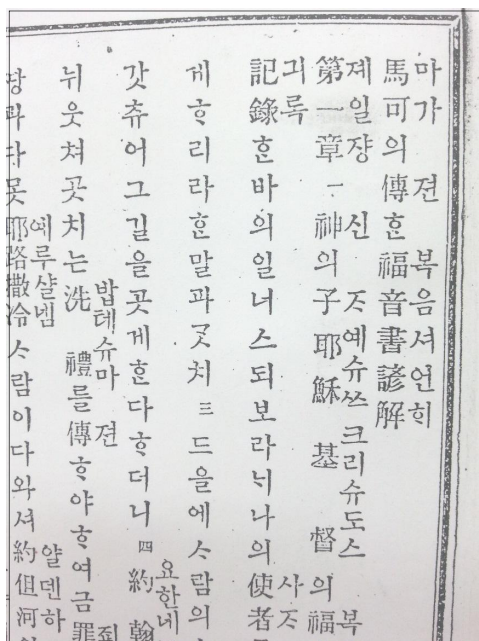
<그림3> BC역의 표지와 마가복음 첫 장



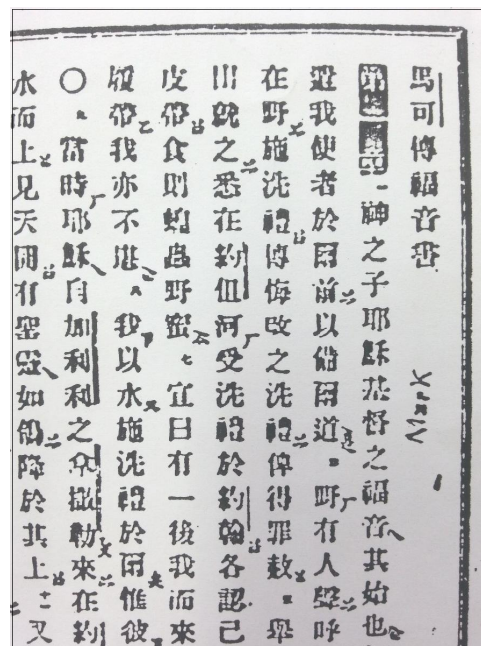
메이지(明治)학원대학도서관,

<http://www.meijigakuin.ac.jp/mgda/bible/search/book.php?id=1861ntbrg>

<그림4> ‘이수정(李樹廷)역’
마가복음 첫 장



<그림5> 이수정의 구결본
『新約聖書馬可傳』 첫 장



(대한성서공회의 영인본)

로스역과 중국어 성서를 검토한 결과를 객관적으로 비교할 수 있는 자료가 필요하다. 즉, 또 다른 조선어 성서에서는 어떻게 번역되었는지 알아본다면 로스역을 객관적으로 평가할 수 있을 것이다. 필자는 로스역을 객관적으로 평가하기 위해서 이수정(李樹廷, 1842-?)이 BC역에서 번역한 마가복음을 사용하기로 한다. 본고에서 로스가 번역한 몇 복음서 가운데 마가복음을 선택한 이유는 비교 대상으로 할 이수정의 번역이 마가복음만 남아 있기 때문이다. 이수정은 19세기 말 조선의 학자였다고 볼 수 있다. 그 이유로 동경대학의 전신인 동경외국어학교의 조선어 교사에 재직하였고 미국 선교사 루미스(Henry Loomis, 1839-1920)가 성서 번역을 의뢰한 것을 들 수 있다. 이수정역을 그 저본인 BC역과 비교한 결과는 로스역을 객관적으로 볼 수 있는 중요한 자료가 될 것이다.

<그림4>는 미국성서협회의 주도로 이수정이 번역하여 1885년 출판한 마가복음¹²⁾이다. 이수정역은 BC역을 저본으로 하여 국한문혼용체로 번역하였다. 이수정역이 출판되기 한해 전에는 BC역을 이용하여 그 여백에 구결로 토를 단 구결본인 『新約聖書馬可傳』(<그림5>)이 출판되었다. 이수정은 제3차 수신사(修信使)의 수행원으로 일본에 입국한 후 일본에 거주하면서 번역에 임했다.

비교하는 어휘는 부사로 한다. 로스역에서 부사를 추출하여 두 중국어 성서와 비교하고, 이수정역에서 사용된 부사를 BC역에서 살펴본다.

줄고¹³⁾에서 살펴본 바에 따르면 용언을 검토하는 것으로는 주된 대역본을 알아내기에 부족했다. 낯선 문화와 사상을 담은 핵심적인 어휘는 두 중국어 성서를 면밀히 조사하여 채택한 것으로 보인다. ‘한자어+하다’ 용언의 어휘를 번역하기 위해서 복수의 자료를 검토하여 가장 좋은 번역어를 결정한 것으로 짐작할 수 있었다. 이때, 로스역의 핵심적인 종교 어휘는 축어역되었음을 줄고¹⁴⁾를 통해서 알 수 있었다. 예를 들면 ‘永生하다’와 ‘悔改하다’는 익숙하게 쓰여진 조선어 어휘가 아님에도 불구하고 ‘한자어+하다’로 번역했다. 이 두 용언은 이수정역에 ‘長生을 잇는 일’(막 10:30)과 ‘뉘웃고 곳쳐’(막 1:15) 등으로 풀어서 새겨진 점과 사용 예를 사전 등에서 찾아 볼 수 없다는 점으로 보아 사용되지 않는 어휘였다 하겠다. 로스역이 어

12) 『신약마가전 복음서언해』(필자가 사용한 판본은 대한성서공회의 영인본이며 편 의 상 ‘이수정역’이라고 하기로 한다.)

13) 김경연, “한자어+하다 용언을 중심으로 한 19세기말 조선어 어휘 연구”, 석사학위논문(간사이대학교, 2016).

14) Ibid.

휘사전으로 사용한 『현대 한국어로 보는 한불사전』¹⁵⁾에서 ‘悔改하다’를 찾아보면 ‘회개하다’와 ‘통회하다’가 있다. 반면, 성서 번역에서 같은 뜻으로 사용된 용어를 알아보기 위해서 초기 가톨릭교회의 전례서인 『성경직희광익』¹⁶⁾의 본문 누가복음 3:1-6을 살펴보면, ‘통회하다’¹⁷⁾임을 알 수 있었다.

히로 다카시(2005), 57-58에서 “어떤 경우에는 대표역의 한자어가 수용되고 있으나 어떤 경우에는 브리지맨 역의 한자어가 수용되고 있음을 발견하게 된다.”라 하며, “기독교 전문용어로 채택된 번역어의 경우에도 어느 한 쪽의 한문 성서와 일치할 하고 있는 것은 아니다.”라고 밝혔다.

3장에서는 부사를 검증하기 이전에 영어 성서와의 대역 관계를 알아보겠다. 두 중국어 성서와 내용이 다르거나 생략된 절이 있는데, 영어 개정역 (Revised Version)과 일치했다. 로스역의 저본인 그리스어 성서와의 비교가 필요하겠으나 필자는 그리스어를 읽지 못하므로 제시하지 못했음을 밝혀둔다.

3. 첨삭된 부분의 비교: 로스역과 중국어 성서 및 영어 성서

본 장에서는 로스역과 영어 성서 ‘RV’를 제시한다. KJV는 두 중국어 성서의 저본이므로 부기하여 제시한다. 또한 참고로 이수정역을 부기한다. 로스역과 중국어 성서가 상이한 다섯 곳에서 로스역과 RV가 일치를 보여 주었다. 본 연구에서 사용한 두 영어 성서의 출처는 다음과 같다.

RV는 <http://www.bible.com>에 공개된, 1885년에 구약과 같이 완결된 RV1885으로 한다. KJV는 <http://www.biblegateway.com>에 공개된 Authorized King James Version으로 한다.

하나, 마가복음 1:2에서 로스역과RV는 예언자 ‘이사야’의 이름을 명기하였다.

로스역	선지 <u>이사야</u> 써사되
RV	Even as it is written in <u>Isaiah</u> the prophet,

15) F. C. Ridel, 『韓佛字典』 (Japan: 파리외방전교회, 1880)을 어휘 순으로 편집한 이은령, 김영주, 윤애선, 『현대 한국어로 보는 한불사전』 (서울: 소명출판, 2014)을 사용함.

16) 『성경직희광익』은 한문전례서인 『聖經直解』와 『聖經廣益』을 엮어서 1790년에서 1800년 사이에 최창현(崔昌顯)이 처음으로 한글로 썼다. 그 후에도 많은 필사본이 나온 것으로 보인다. 서정수, “머리말”, 작자미상, 서정수 편, 『성경직희광익 I』, 한국교회사연구소 영인본 (1984).

17) 작자미상, 서정수 편, 『성경직희광익 I』, 한국교회사연구소 영인본(1984), 56.

KJV as it is written in the prophets,
 대표자역 先知載曰
 BC역 如在預言所錄云
 이수정역 豫言者(예언자)의 記錄(기록)은 바의 일너스되

둘, 마가복음 3:15 KJV의 ‘to heal sickness’이며, 중국어 성서의 ‘醫病’이 로스역과 RV에는 없다.

로스역 또 귀신 쫓는 권세를 잇게 하니
 RV and to have authority to cast out devils:
 KJV and to have power to heal sicknesses, and to cast out devils
 대표자역 有醫病逐鬼之權
 BC역 且有醫病逐鬼之權
 이수정역 또 病(병)을 醫(의)하며 鬼(귀)를 逐(축)하는 權(권)이 잇게 하시니

셋, 마가복음 6:11의 ‘소돔과 고모라’에 대한 비유가 로스역과 RV에는 없다.

로스역 너희를 디접지 안으며 너희를 듯지 온는 자 잇거던 거귀를 나갈 썩에 너희 발에 몬주를 덜어써 간증을 삼으라 하니
 RV And whatsoever place shall not receive you, and they hear you not, as ye go forth thence, shake off the dust that is under your feet for a testimony unto them.
 KJV And whosoever shall not receive you, nor hear you, when ye depart thence, shake off the dust under your feet for a testimony against them. Verily I say unto you, It shall be more tolerable for Sodom and Gomorrha in the day of judgment, than for that city.
 대표자역 有不接爾不聽爾者,去之日,拂去足塵,以爲衆證,我誠告爾,當審判日,所多馬,蛾摩拉之刑,較斯邑尤易受也。
 BC역 有不接爾不聽爾者,離彼時,則拂去爾足下之塵,以爲衆證。我誠告爾,當審判日,所多馬與蛾摩拉之刑,較斯邑猶堪忍焉。
 이수정역 너를 붓치지 아느며 너를 좃지 안는 자 잇거던 거귀 썩날 썩 네 발아리 몬지를 썩러바려써 모든 이의게 증험을 삼으라 너 진실노 너 다려 이르노니 審判(심판)하는 날을 當(당)하여 소도마와 다못 고모라의 형벌을 이 고을의 비하면 오히려 견디여 춤을 만 하리라 하시더라.

넷, 마가복음 9:44와 9:46이 로스역과 RV에는 없다.

다섯, 마가복음 15:28이 로스역과 RV에는 없다.

이상에서 로스역은 내용의 구성이 RV와 동일하며 중국어 성서와는 상이하
다는 것을 확인하였다. 즉, 로스역의 저본을 중국어 성서라고 할 수는 없다.

4. 조선어 성서의 부사를 중국어 성서와 비교

4.1. 본 연구에서 대상으로 하는 부사에 대해서

본 연구에서 부사를 검증 대상으로 정한 이유는 그 독립성에 있다. 부사
와 함께 수식언의 하나인 관형사는 명사를 수식하므로, 번역시에 침삭된다
면 문장의 의미에 변화가 생기므로 침삭의 가능성이 희박하다. 그러나 부
사는 그에 비해 독립성이 있다. 그래서 부사는 번역할 때 다른 품사에 비해
서 침삭의 가능성이 높다고 할 수 있다. 명사/대명사/수사와 같은 체언, 동
사/형용사와 같은 용언은 사건어이므로 침삭이 어렵다. 감탄사와 같은 독
립언도 침삭이 어렵기는 마찬가지이다.

본 장에서는 로스역에 사용된 부사를 대표자역 및 BC역과 비교해서 해
당 어휘가 존재하는 경우와 존재하지 않는 경우로 간단히 나누었다. 같은
방법으로 이수정역 에 사용된 부사도 그 저본인 BC역에서 알아보아 로스
역 부사의 검증 결과와 비교했다.

부사의 검증 범위는 부사만으로 하며 부사성 어휘는 제외했다. 부사는
'매우 바쁘다.'의 '매우'처럼 접사나 조사를 가지지 않아 활용하지 않는 통
사의 하나이다. 부사는 접사나 조사를 가지지 않으므로 형태가 변하지 않
는다는 원칙을 채택한다. 예를 들면, 부사화 어미 '히(이)'와 결합한 '깨끗
이'는 검증에 사용하지만 부사성 어미 '-게'가 결합된 '깨끗하게'(이수정
역, 막 1:40)는 사용하지 않으며, '혹(或)'은 사용하지만 조사 '이'가 결합된
'혹이'(이수정역, 막 2:18)는 사용하지 않는다.

두 조선어 성서에 대한 어휘의 선별 기준에 대해서 더 밝혀 둔다. 앞에서
도 밝힌 것처럼 조선어 성서에서 부사로 사용된 경우에 한하여 살펴보는
것을 전제로 한다. 즉, 조선어 성서에서 부사로 쓰이고 중국어 성서에서는
동사 또는 형용사로 쓰인 경우도 조사 대상으로 하였다. 중국어 성서에서
동사 또는 형용사로 사용된 어휘를 부사로 번역한 경우이다. 예를 들면, '업
수이 여기다'(로스역, 막 10:47)는 동사 '忽'에서 번역되었는데, 이처럼 '-히
(이) 여기다'는 많은 용례가 있다.

반대로 중국어 성서에서 사용된 부사가 조선어 성서에서는 동사 또는 형용사등으로 번역된 경우도 있는데 조사대상으로 하지 않았다. 예를 들면 두 중국어 성서에서 ‘大平息’의 부사 ‘大’는 ‘크게 은정 흐느니라’(로스역, 막 4:39), ‘크게 平息(평식) 흐느니라’(이수정역 막 4:39)처럼 형용사 ‘크게’로 번역되었다. 부사형 어미 ‘-게’가 결합한 ‘크게’는 부사의 기능을 하며 의미도 그러하다. 형태에 있어서는 어미의 결합이 자유로워 형태가 변할 수 있으므로 부사로 보지 않는다. 부사화 어미로는 ‘-이/히’, ‘-오/우’, ‘-아/어’, ‘-사리’, ‘-로’, ‘-내’, ‘-조’가 있는데, 부사화 어미를 결합시켜서 부사로 파생된 부사에 대한 연구는 과제로 미루어 두겠다.

또, 부사 ‘則’ 은 조선어에서는 어미의 형태로 번역된 경우도 많이 보인다. 본문 가운데 ‘다빛이 스사로 쥬라 칭호여신즉 엇지 그 후예가 되랴’(로스역, 막 12:37), ‘넙피 뵈죽’(로스역, 막 13:28) 등이 그러하다. 이처럼 중국어의 어휘는 접사나 조사를 가지는 조선어로 번역되면서 문장 내에서 그 기능과 형태가 바뀌었다.

다음으로 부사 가운데서 용언의 뜻을 부정하는 부정부사는 검증하지 않았다. 예를 들면 ‘안 보다’, ‘못 가다’의 ‘안-’, ‘못-’을 가리킨다. 두 군데의 의도된 번역이 있는데, 그 외에 의도 없이 부정을 긍정으로 번역하거나 긍정을 부정으로 번역한 예는 보이지 않으므로 필요 이상의 검증은 생략했다.

다음으로 지시부사를 거론하지 않는다. 로스역은 격조사의 생략이 이수정역에 비해서 많다. 우리는 말할 때 ‘모두가 집에 갔어요.’를 ‘모두 집에 갔어요’처럼 주격조사를 자주 생략한다. ‘더 즉시 그물을 버리고’(로스역, 막 1:18)는 ‘그 스람이 即時(즉시) 그물을 버리고’(이수정역, 막 1:18)에서 볼 수 있는 것처럼 로스역에서 ‘더’는 주격조사를 생략한 지시부사처럼 보이지만 구어체로 쓰였으므로 생략된 것이다. 이수정역에는 ‘그 사람이’와 같이 주격조사가 사용된 것을 볼 수 있다. 이처럼 로스역은 격조사를 생략한 예가 이수정역에 비해서 많다. 이에 관해서는 앞으로 자세하게 연구하기로 하고 그 예문의 일부를 제시한다. 이수정역에서 ‘門徒(문도) | ’(막 8:14), ‘예수쓰 | ’(막 8:15), ‘弟子(제자) | ’(막 8:16), ‘예수쓰 | ’(막 8:17)와 같이 중세 조선어의 주격조사 ‘-가’ 에 해당하는 ‘| ’를 사용한 것을 알 수 있다. 이에 반해서 로스역에서는 ‘데자’(막 8:14), ‘예수’(막 8:15), ‘데자’(막 8:16), ‘예수’(막 8:17)처럼 주격조사를 생략한 것을 볼 수 있다. 로스역에서 지시부사를 거론하지 않으므로 이수정역에서도 거론하지 않는다.

또, 중국어 성서에 사용된 한자의 의미와 사용 예의 확인에는 사전을 사용했다. 중국어는 문헌을 통해서 문어체의 형태로 한반도에 전해지거나 인

적 교류를 통해서 구어체의 형태로 전해져 조선어의 일부를 이루어 왔다. 본 연구에서는 문헌의 중국어가 조선어에서 어떻게 번역되어 전해졌는지 사전을 살펴 해당 어휘를 검증하였다. 예를 들면, “사로 혼나이 이스니”(로스역, 12:6)는 BC역에서 ‘猶有愛子一’, 대표자역에서 ‘有愛子一’과 같이 살펴 볼 수 있다. ‘사로’는 ‘아직’의 뜻으로 사용되었는데 그 예문을 사전에서 찾아볼 수 있다. 司射猶一个,去扑,與司馬交于階前(儀禮,大射).¹⁸⁾ 본 예문에서처럼 시기가 훨씬 이른 문헌에서 보이는 어휘도 검출된 것으로 본다. 마지막으로 조선어의 자유로운 어순을 인정한다. 조선어는 중국어나 영어와 달리 어순이 자유로우므로 어순이 바뀐 문장에서 어휘가 검출된 경우도 인정한다.

4.2. 로스역의 부사와 두 중국어 성서의 어휘 비교

검증 결과, 로스역에서 사용된 부사는 102종류, 사용된 용례 수는 738회 이었다. 이것을 두 중국어 성서와 어휘를 비교하니 대표자역에서 457회, BC역에서 612회 찾을 수 있었다. 또한, 그 어휘를 찾아 볼 수 없는 것은 대표자역 281회, BC역 126회로 나타났다. 즉, BC역에서 더 많은 대역 한자가 발견되었고, 대역 한자가 발견되지 않은 경우는 대표자역의 절반에 못 미친다. 이를 바탕으로 로스역은 BC역과 유사도 비중이 높다고 할 수 있다.

로스역과 두 중국어 성서의 검증에 사용한 두 가지 분류 원칙을 밝혀 둔다. 먼저 대역 어휘의 분류 기준에 관해서인데, 로스역과 두 중국어 성서를 비교할 때, 한 쪽 중국어 성서역에서 사용된 한자가 더 분명하고 많은 사용예가 사전에서 확인될 때는 다른 한쪽의 성서 역에는 그 어휘가 없는 것으로 분류했다. 예를 들면, ‘글어나 감초지 못하더라.’(로스역, 막 7:24) 구절에서는 대표자역에서 ‘而’, BC역에서 ‘然’이 사용되었다. ‘그러나’의 의미로 사전에서 많은 사용예가 확인된 ‘然’이 검출되었으므로 BC역과 일치하는 것으로 한다. 마찬가지로 ‘오직 안에 쫓이 업서’(로스역, 막 4:17)를 두 중국어 성서에서 살펴보면 BC역에서 ‘然’, 대표자역에서 ‘惟’이므로, 대표자역에 번역어가 있는 것으로 판단했다. 그런가 하면 두 중국어 성서 모두 해당 한자가 있는 경우에는 둘 다 대역어가 있는 것으로 판단했다. 예를 들면, ‘야곱과 요안너로 더부러’(로스역, 막 1:29)를 살펴보면 BC역에서 ‘偕’를, 대표자역에서 ‘與’를 찾아 볼 수 있다. 아래에 몇 용례를 더 제시한다.

18) 단국대학교출판부 편, 『漢韓大辭典』 제9권 (서울: 단국대학교출판부, 2006), 243.

막 1:18	더 <u>즉시</u> 그물을 버리고 좃더라	卽(BC역), 遂(대표자역)
막 2:25	다빛과 <u>밋</u>	與(BC역), 及(대표자역)
막 2:26	<u>또한</u> 노나 좃는 자	且(BC역), 亦(대표자역)
막 4:2	<u>이여</u> 비사를 베퍼러	遂(BC역), 乃(대표자역)

아래에 로스역에서 살펴본 부사 어휘와 그 대역 한자를 제시한다. 본 연구에서는 로스역의 주된 대역 중국어 성서는 BC역이라는 결론을 얻었으므로 대역으로 제시한 한자어는 모두 BC역에서 발췌하였다. ‘공연이/공연히’처럼 이체 표기는 같이 제시했다.

ㄱ

각각---各, 간절이---切, 감히---敢, 갓가히---近, 갓치---同, 거의---瀕, 경히---輕, 고로---故/然卽/於是, 곳---遂/則/卽, 공연이/공연히---然, 과연---果, 곳건히---慎, 그러면*, 그웁키---潛, 글어나---然, 괴기히---怪/奇, 괴이히---奇, 긴넉---永, 깃거---欣然

ㄴ

늘---常/恒, 능히---能, 니여---繼

ㄷ

다---皆/俱/悉/衆/亦/盡/咸, 다못---惟/但/第/復, 달니---他/別, 당당히---毅然, 더---加/愈/尤, 더부라---與/共/偕/同, 더욱/더욱---愈/尤, 더욱더---愈, 도둑(엇지)---何故, 도리어---轉, 두루---環/四周, 덕기---蓋/夫

ㄹ

마침/마참---適/當時, 만약---若/倘, 만이---衆(庶)/諸/多, 만일---或/若, 먼저/먼저---先, 맞당히---必/當/宜, 맞참넉---終, 멀니---遠/遙, 무론¹⁹⁾---蓋/凡, 문득---突, 밀이---試/預, 밋---及/又/與

ㅁ

바야흐로---方, 반다시---必, 발기/발키---昭然/明, 불넉---素, 분요이(우느냐.)---號, 비록---必/雖, 비르소---始/遂

ㅂ

사로---未/猶, 사사로히---竊, 삼가---愼/謹, 서로/스로/세로---相, 속키---速, 스사로---己/自/本, 시러곰 /시러금---得, 실노---誠/固, 심히---益/甚/太

19) 부사 ‘무릇’의 옛말

○

압셔---先, 어드러기---何, 어디---何, 어엽비(네기다)---憫/矜恤, 엄이/엄
히---嚴, 업수이---忽, 엇지---何/何以/胡爲/何爲/如何, 오직---惟/但/必, 오
히려---猶/尤, 원제---彼日彼時, 이(성령이라)---乃, 이여/이에---遂/則/乃/卽,
이무---已/遂/則/乃/卽, 이잇고---少頃, 이제---今, 일즉---曾, 일즉이---平旦

ㄷ

자세이---仰, 자연---必, 잠시---暫/片時, 장너---將, 장차---將, 정이---精,
조금---少, 좃너---從, 즉시---遂/則/乃/卽, 지극키---至

ㄸ

찰아리---寧, 참---蓋

ㄹ

편안이---安然

ㅎ

함씩/흠씩---共/相/同/偕/與/皆, 혼자/함자---獨, 허다이---衆, 흑---或

기타

또---又/且/後/而/則/亦/乃/復, 또한---且/亦/又, 썩---時已, 썰니---亟

로스역과 두 중국어 성서 그리고 영어 성서를 살펴보아 알 수 있는 점을 몇 가지 밝혀둔다. 먼저 로스역의 부사 가운데서 BC역에서 번역어를 찾을 수 없지만 용례 수가 눈에 띄게 많은 부사가 있다. ‘이여’와 ‘또’가 각각 48회, 70회 사용되었는데 각각 20회, 22회에 걸쳐 BC역에는 번역어가 없으나, 거의 대부분 RV에서 ‘and’를 확인할 수 있었다. 따라서 로스역이 조선어 번역자들의 손에 맡겨져 번역되지 않았고 로스와 맥킨타이어가 번역 작업의 중심에서 이루어진 공동 작업이었다는 증거의 하나라고 하겠다.

다음으로 번역어 가운데 ‘고로’, ‘곳’, ‘다못’, ‘무릇’과 같은 고유어 문장 부사를 두 중국어 성서와 영어 성서에서 대역어를 찾을 수 없는 경우도 많은데, 이는 조선어 번역 과정에서 추가된 것임을 알 수 있다. 이 중에서 ‘곳’과 ‘다못’은 대역어가 없이 각각 10회, 8회 번역되었다. 이들 어휘가 번역어로서의 어휘를 넘어서 조선어로서 자연스럽게 쓰였기 때문이라 하겠다.

‘무릇’을 예로 들면 ‘무릇 이거슨 너 열여서부터 직키엿너이다’(로스역 막 10:20)는 중국어 성서에서 검출되지 않았다. 단지 RV의 ‘All these things have I observed from my youth.’에서 어순을 바꾸어서 강조한 표현을 쓴 것을 알 수 있다.

4.3. 이수정역의 부사와 BC역의 어휘 비교

검증 결과, 이수정역에서 사용된 부사는 131종류, 사용된 용례 수는 1,150회이었다. 로스역에 비해서 다양한 종류의 부사가 많은 횟수 사용되었다. 1,150회 사용된 가운데 그 어휘에 해당하는 한자어를 BC역에서 찾을 수 없는 경우는 단 24회에 불과하였다.

ㄱ

가마니/가만이---竊, 가이/가히---可, 각각---各, 간절리---切, 감히---敢, 갑업시---至眞至貴, 갓치---同/偕/與/相, 겨우---甫, 결단코---必, 곳---卽/則/乃, 과연---果, 괴이히---異/怪, 그러나---然, 그러하---然, 그리하---여도---然, 그저---然, 극히---極, 급히---急/亟/疾, 괴위---既, 괴이/괴히---奇, 괴이히---奇, 괴특이---奇, 길넉---永

ㄴ

날노---日, 낫낫치---悉, 능이/능히---能

ㄷ

다---皆/盡/咸/俱/與/悉/已, 다만---但/第/惟, 다못---與, 다시---復, 단 > 이 (단단이)---愼, 달니---他, 더---加/轉/尤, 더부러---與/共/卽, 더욱---益/愈/尤, 덩히---精, 두루---遍/周, 드디여/디 > 여---遂, 디기---蓋, 디단이---甚, 디저---蓋/夫

ㄹ

마치/맞치---若/如, 마춤넉/맞춤넉---終/卒, 만니/만이/만히---多/衆, 만닐/만일---倘/若/如, 맞당이/만당이---宜/當, 맞춤/맞춤---適, 먼저/문저---先/既, 멀니---遠/遙, 멀직이---遠, 모도---集, 무론---無論/不論, 무릇/무릇/무릇---凡/夫, 미리---預, 민망이---憫, 밋---及/乃, 밋우---甚

ㅁ

바로---則, 바야흐로---方, 반다시---必/則, 밋셔---已, 밝키---明, 본넉---本/素, 부디---謹, 분명이---明, 불상이---憫/矜, 비로쇼---始, 비록---雖,

ㅂ

삼가---愼/謹, 서로---相, 쇼연이---昭然, 스스로---自, 슬피---哀, 시러금---得, 신괴이/신괴히---奇, 심이---甚

ㅇ

아울너---并, 아즉---姑, 억지로---強, 얼마나---幾何, 엄이/엄히---嚴, 엇

지---何/胡爲/焉/豈/何以, 여상이---如常, 역시---亦, 연즉---然則, 영영---永,
오식/오즉/오직---惟, 오히려---猶/尤, 왈---曰, 의연히---毅然, 이미---既/已,
이상이/이상히---異, 이에---乃/於是, 이제---今, 일일리---一一, 일즉---曾,
일즉이/일직이/일찍이---曾/嘗

ㄷ

잘---善, 장촉/장촉---將, 정히---正, 제제히---一一, 조금---些/稍/少, 조
금더---少, 종용이---竊, 주양---常, 즉---卽/則/乃, 즉시---遂/卽/則/卽時, 지
극히---至, 지금---今, 진실노---誠/固,

ㄸ

차라리---寧, 참아 ---忍

ㄹ

편안이---安然/安, 평명---平坦, 필련---將

ㅎ

하야금/하여금/햐야금/햐여곰---俾/使/令/致, 함과/함씩---偕/共/與/同,
항승/항상/항항---恒/常/恒常, 헤피---糜, 혹---或/若, 혼즈---獨, 홀노---獨,
홀련---倏, 혼가지로---偕, 혼번---一, 힝혀---愼

기타

사로---別, 쯔---且/又, 쯔흔---且/亦/復/又, 쯔다---皆

한자와 대조해 보았을 때 조선어의 의미를 재고해 볼 수 있는 기회도 있
는데, ‘다못’은 이수정역에서 ‘-와(과) 다못’처럼 사용되었고, 대역어는 ‘與’
인 것으로 보아 의미는 ‘A와 B’의 ‘-와-’이다. 사용 빈도는 20회이며, 이 가
운데 5회는 한자 대역이 없다. 이수정의 출신지가 전라남도이므로 그 방언
이라고 추측할 수 있다. 그러나 사전을 살펴보면, 전남방언이며 ‘다만’의 뜻
으로 풀이하는데, 재고의 여지가 있다고 하겠다. ‘다만’은 但/第/惟를 수용
한 것으로 보이기 때문이다. 한편 로스역에서는 ‘다못---惟/但/第/復’로 나
타났으므로 ‘다만’의 뜻으로 사용되었다는 것을 알 수 있다. 이외에도 추출
된 부사는 의미, 음운과 형태면에서 19세기 말 조선어의 경향을 알 수 있는
재료라고 할 수 있을 것이며 이후 연구의 과제로 하겠다.

5. 결론

로스역에 사용된 부사를 두 중국어 성서와 비교한 결과 로스역의 대역으

로 주로 사용된 중국어 성서는 1863년 브리지맨과 컬버트슨이 번역 출판한 성서라 하겠다. 그 이유는 로스역에서 사용된 부사는 102종류, 사용된 용례 수는 738회 인데, 두 중국어 성서와 어휘를 비교하니 대표자역에서 457회, BC역에서 612회 검증되어 BC역에서 더 많은 어휘의 한자가 나왔기 때문이다. 그 어휘를 찾아 볼 수 없는 경우는 대표자역 281회, BC역 126회이다. 즉, 대표자역은 BC역에 비해서 두 배 이상의 횟수에 걸쳐서 로스역과는 다른 뜻의 한자가 사용되었다. 따라서 로스역은 BC역과 유사도 비중이 높다고 보는 것이 타당하다. 이수정역은 부사를 1,150회 사용한 가운데 그 어휘에 해당하는 한자어를 저본인 BC역에서 찾을 수 없는 경우가 단 24회에 불과하였다.

로스역은 3장에서 침삭된 내용을 비교한 결과 중국어 성서와 상이하다는 것을 알 수 있었다. 4장에서 이수정역에 비해서 중국어 성서의 영향이 현저히 낮다는 것도 알 수 있었다. 따라서 로스역은 전적으로 중국어 성서의 영향 아래에서 번역되지 않았다고 볼 수 있다.

<주제어>(Keywords)

로스, 초기 성서, 중국어 성서, 한글 성서, 이수정.

John Ross, Macintyre, First Korean Bible, Jutei Ri, Bridgeman.

(투고 일자: 2019년 1월 31일, 심사 일자: 2019년 2월 25일, 게재 확정 일자: 2019년 4월 22일)

<참고문헌>(References)

- 로스, 존, 『말코복음』, 중국: 문광서원, 1887.
- 이수정, 『신약마가전 복음서언해』, 일본: 미국성서공회, 1885.
- 작자미상, 서정수 편, 『성경직히광익 I』, 한국교회사연구소 영인본(1984).
- 필사자불명, 『성경직히광익』, 출판사불명, 1861.
- Bridgman, E. C. and Culbertson, M. S., 『新約聖書』, China: 美華書局, 1863.
- King James Version(1611), <http://www.biblegateway.com>.
- Medhurst, W. H., 『新約全書』, China: 墨海書館, 1852.
- Revised Version(1885), <http://www.bible.com>.
- Webster, J., “The maker of the Manchurian Mission-An Appreciation of the late Rev. John Ross, D. D.”, *The Missionary Record of the United & Free Church of Scotland* 46 (1915), 394.
- 김경연, “한자어+하다 용언을 중심으로 한 19세기말 조선어 어휘 연구”, 석사학위 논문, 간사이대학교, 2016.
- 다카시, 히로(廣剛), “개화기 한국어 성서의 번역어연구”, 박사학위논문, 고려대학교, 2005.
- 단국대학교출판부 편, 『漢韓大辭典』 제9권, 서울: 단국대학교출판부, 2006.
- 에비자와, 아리미치(海老澤有道), 『일본의 성서』, 동경: 講談社, 1989.
- 이만열, 옥성득, 『대한성서공회사』 I, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 이은령, 김영주, 윤애선, 『현대 한국어로 보는 한불사전』, 서울: 소명출판, 2014.
- 최성일, “존 로스와 한국개신교(1)”, 『기독교사상』 397 (1992), 116-134.
- Ross, John, *Corean Primer*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1877.
- Ross, John, *Mandarin Primer*, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1877.

<Abstract>

**John Ross's Chinese Bible Major Source Discovered
by Researching Adverbs**

Kyon-yon Kim

(Kansai University Graduate School)

This research paper is an analysis of the translation of the Bible from Chinese into the Korean language, which began at the end of the 19th century. Two Chinese Bibles from the King James Version will be considered — Medhurst's translation in 1852 and Bridgman and Culbertson's translation in 1863.

In 1885, Ri Jutei translated from Bridgman and Culbertson's version into Korean.

In 1887, John Ross also made a translation into Korean from either of the two translations. The Chinese Bible that Ross used as his major source has not been discovered. The purpose of this analysis is to discern which Chinese Bible Ross used mainly for his Korean translation.

John Ross arrived in Manchuria in 1872 from Scotland, and translated and revised the New Testament from 1882 to 1887, focusing on the four Gospels of Matthew, Mark, Luke, and John. Ross translated from Greek and English into Korean, but for some particular words, from Chinese into Korean. Ross had the help of J. Macintyre and some native Korean speakers.

The focus of this research is to analyze the adverbs Ross used in his translation. The first part of this project is to compare the adverbs Ross used to the two Chinese Bibles. The second part of the project is to compare the adverbs Ri used to Bridgman and Culbertson's translation.

The comparison showed that Ross used 102 different adverbs 738 times. Ri used 131 different adverbs 1,150 times. Ross translated adverbs 612 times from Bridgman and Culbertson's translation, and those from Medhurst's 456 times. Therefore, the major source that Ross used was the Chinese Bible translated by Bridgman and Culbertson. Ross translated from the Greek Bible and English Bible, and for certain words, Ross used Bridgman and Culbertson's translation more than Medhurst's translation.

Ausdrucksmöglichkeiten der iterativen/generellen Sachverhalte mit einigen Bibelstellen in der Fügung *w^eqatal* im Buch Kohelet

Minsu Oh*

1. Sachlage: Definition und Differenzierung der Begriffe Iterativ und Generealität

Unter dem Iterativ bzw. dem Frequentativ versteht man die Aktionsart eines Verbs, die einen sich wiederholenden oder sich abspielenden Sachverhalt bezeichnet. Der Terminus »Iterativ« nuanciert eine Wiederholung (*iterō*, *-āre* “wiederholen”)¹⁾ einer Handlung oder eines Geschehens, während bei »Frequentativ« die Häufigkeit (*frequēns*, *entis* I. “zahlreich”, II. “häufig”, “oft”)²⁾ der Handlung oder eines Geschehens in den Vordergrund gestellt wird. Abgesehen von dieser unterschiedlichen Nuancierung muss man sich vor Augen halten, dass der iterative oder frequentative Sachverhalt dem einmaligen individuellen gegenübersteht (Plural vs. Singular). Beides, aber auch der generelle SV(= Sachverhalt), ist den individuellen, d.h. zeitlich begrenzten Sachverhalten zuzuordnen.³⁾ Die individuellen Sachverhalte haben

* Th.D in Old Testament at Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Lecturer of Old Testament at Chongshin Universität. amicitia@daum.net.

1) Josef M. Stowasser, Michael Petschenig, and Franz Skutsch, *Stowasser. Lateinisch – deutsches Schulwörterbuch* (München: Oldenbourg, 2006), 281a.

2) Josef M. Stowasser, Michael Petschenig, and Franz Skutsch, *Stowasser*, 217a.

3) Adolf Denz, *Die Verbalsyntax des neuarabischen Dialekts Kwayriš (Irak): Mit einer einleitenden allgemeinen Tempus- und Aspektlehre*, Abhandlung für die Kunde des

anders als der generelle SV einen Anfangs- und Endpunkt, also eine begrenzte zeitliche Ausdehnung. Im Prinzip kann ein Sachverhalt, der sich beliebige x-Male abspielt, in semitischen Sprachen als iterativer Sachverhalt aufgefasst werden.⁴⁾ Dabei wird nicht gefragt, wie oft oder häufig er eintritt oder ob er in einem regelmäßigen zeitlichen Intervall geschieht. Der Unterschied liegt darin, dass der iterative SV einen mehrmalig zeitlich begrenzten Sachverhalt bezeichnet, dagegen der individuelle SV einen einmalig zeitlich begrenzten SV ausdrückt.

Morgenlandes XL/1 (Wiesbaden: Steiner, 1971), 7-9, 18. Gemäß Denz sind Aussagen, die eine Sitte, eine ethische Norm, eine Berufstätigkeit, eine Fähigkeit, und eine gesetzliche Bestimmung zum Inhalt haben, zu den generellen Sachverhalten zu zählen. In dieser Kategorisierung ist es bei näherem Zusehen meines Erachtens von Bedeutung, dass nicht die Handlung des Individuums bzw. die Handlung in einzelnen Akten im Blick, sondern vielmehr die Charakterisierung der gegenüber dem Individuum oder seinen individuellen Akten begrifflich übergeordneten Größe (bzw. des Kollektivs) vorliegt. An dem Begriff ‚Gewohnheit‘ im Sinne von Denz fehlt die Vorstellung der mehrmaligen individuellen Sachverhalte, welche nach Bartelmus im Hebräischen Iterative Sachverhalte ausdrücken können. Für iterative und generelle Sachverhalte stehen im Hebräischen die gleichen Fügungen *yiqtol*-LF und *w^eqatal*. Diese Tatsache lässt die Möglichkeit für die Differenzierung der mehrmaligen individuellen Sachverhalte (iterative Sachverhalte) von den generellen beim Hebräischen offen. Die ersten werden auf individuelle, sich aber beliebige x-Male wiederkehrende Ereignisse ausgerichtet, dagegen haben die letzteren etwas mit Gattungsbegriffen zu tun. Bartelmus kommentiert mit Recht wie folgt über die kategorialen Unterscheidungen von Denz: “So berücksichtigt der von D. verhandelte neuarabische Dialekt in seinem System explizit nur die Grenze zwischen dem mehrmaligen individuellen und dem generellen SV; d.h. in ihm ist allein die sachliche Opposition individuell vs generell grammatisch produktiv geworden. Andere Sprachen können die Grenze(n) selbstverständlich an anderen Orten der viergliedrigen Reihe [...] setzen und somit einen oder mehrere andere(n) sachliche(n) Gesichtspunkt(e) [...] grammatisch-morphologisch berücksichtigen, oder aber [...] die ganze noetische Differenzierung bei der Morphologie der Verbalformen unberücksichtigt lassen und sich auf das Verstehen aus dem Kontext verlassen.”, Rüdiger Bartelmus, *HYH: Bedeutung und Funktion eines hebräischen “Allerweltswortes”*; zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems, ATSAT 17 (St. Ottilien: EOS-Verlag, 1982), 37.

- 4) z.B., im Hebräischen sei es die Textsorte Rede oder Erzählung, kann die Fügung *w^eqatal* in der Funktion des Iterativs auch »ein längeres oder sogar beständiges Verharren in einem vergangenen Zustand (also eine Abart des frequentativen Perf. mit w.) darstellen (GK §112ss, 353); Gen 15:6a; 34:5b; Num 21:20b; Jos 9:12b; 22:3b; Jes 22:14; Jer 3:9. - Die Textsorte Erzählung liegt in Gen 15:6 (*w^eqatal* mit אמן hi 3.sg. *wayyiqtol*); 34:5b (*w^e-x-qatal w^eqatal* mit חרש hi 3.sg.); Num 21:20 (...NS *w^eqatal* mit שקף ni 3.sg.) vor. Hingegen kommt die Textsorte Rede in Jos 9:12b (*w^e=NS w^eqatal* mit היה qal. 3.sg.); 22:3b (*lō-qatal w^eqatal* mit שמר qal.2.pl.); Jes 22:14a (*w^eqatal* mit גלה ni 3.sg.); Jer 3:9 (*w^eqatal* mit היה qal 3.sg.) vor.

Die mehrmaligen individuellen und generellen Sachverhalte gehören zu den pluralischen Sachverhalten. Jedoch werden die Letzteren von den Ersteren darin unterschieden, dass sie keine konkrete Handlung, sondern eine Gewohnheit, Norm, Sitte etc. darstellen.⁵⁾ So spricht man von generellen Sachverhalten, wenn es um gewohnheitsmäßig durchgeführte Handlungen geht. Daher meint “genereller Sachverhalt” nicht eine Handlung, sondern kennzeichnet eine Handlung als Gattung. Mit dem Terminus wird ein gattungsmäßiges oder typisches Verhalten beschrieben, das freilich auch einen Anfangs und Endpunkt hat.⁶⁾

2. Ausdrucksmöglichkeiten der iterativen Sachverhalte in alten Sprachen

Im Deutschen gibt es zum Ausdruck des Iterativs eigenständige iterative Verben, die häufig mit den Suffixen *-eln* oder *-ern* vom ursprünglichen Verb abgeleitet werden: *klingseln* »wiederholt klingen«, *sticheln* »wiederholt stechen«. Eigene Formen für diese Aktionsart finden sich auch in den indo-germanischen Sprachen der Antike wie dem Lateinischen und dem Altgriechischen. Im Lateinischen lässt diese Aktionsart sich am Infix *-ita-* (*-sa-*) erkennen:⁷⁾

vent-ita-re “häufig kommen” zu *ven-ire* “kommen”. Vgl. Ptz(=Partizip). pf.pass. *vent-um*

dic-ita-re “wiederholt sagen, diktieren” zu *dīc-ere* “sagen”. Vgl. Ptz.pf.pass. *dict-tum*

concur-sā-re “hin- und herlaufen” zu *concurrere* “zusammenlaufen”. Vgl. Ptz.pf.pass. *cursum*

5) Adolf Denz, *Die Verbalsyntax*, 7: “wenn sie hier dennoch geschieden werden, indem Singular und Plural als *individueller* und die Gattung als *genereller* Sachverhalt bezeichnet werden, ...”.

6) Meines Erachtens liegen beide in der Regel weit auseinander.

7) Hermann Menge, *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik*, 4rd ed. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009), § 129, 177-178. Vgl. dazu Gebhard Kurz, *Studium Latinum. Latein für Universitätskurse, Teil 2, Übersetzungshilfe und Grammatik* (Bamberg: Buchner, 1997), 154.

Anders als das Lateinische kennt das Altgriechische keine eigenen Formbildungselemente, sondern verwendet das Imperfekt anhand des griechischen Präsensstammes (Präsens und Imperfekt) zur Bezeichnung wiederholter Handlungen und dauernder Zustände (Sitte):⁸⁾

Ἰκέτευε βοηθεῖν τὴν κόρην.

“Er flehte immer wieder an, dem Mädchen zu helfen”

Οἱ παλαιοὶ τοῖς ἀποθανοῦσιν ὀβολὸν εἰς τὸ στόμα κατετίθεισαν.

“Die Alten pflegten den Sterbenden eine Münze in den Mund zu legen”

Auch im semitischen Bereich gibt es eigene Formulierungselemente für den Iterativ. Zunächst besitzt das Akkadische dafür eine eigenständige Stammform, nämlich die *-tn*-Stämme. In akkadischen Grammatiken wird unter “Iterativ” auch das verhandelt, was nach Denz als genereller Sachverhalt vom Iterativ zu unterscheiden ist. Man erkennt den Iterativ an dem Infix *-tan-*.⁹⁾ Im Akkadischen dienen “die als Tempora bezeichneten Formkategorien ... primär nicht dem Ausdruck relativer Zeitstufen ..., sondern dem Ausdruck von Aktionsarten und anderen nicht zeitstufengebundenen Modifikationen des Verbalbegriffs.”¹⁰⁾ Zum Ausdruck von Tempora dient nur die Präfixkonjugation(=PK), daneben gibt es nur eine Suffixkonjugation und sie steht zur Bezeichnung des Stativs.

iptanarras Gtn Präsens: “er/sie/es pflegt zu entscheiden”

uptanarras Dtn (faktiv) Präsens: “er/sie/es pflegt Entscheidungen zu treffen”

uṣtanapras Štn (kausativ) Präsens: “er/sie/es pflegt entscheiden zu lassen”

ittanapras Ntn (passiv zu Gtn) Präsens: “er/sie/es wird gewöhnlich entschieden”

8) Karl Lahmer, *Grammateion. Griechische Grammatik - kurzgefaßt* (Leipzig: Klett, 2005), 58; Eduard Bornemann, *Griechische Grammatik*, 2nd ed. (Frankfurt am Main: Diesterweg, 1978), §214, 221; Hermann Menge, Andreas Thiefelder, and Jürgen Wiesner, *Repetitorium der griechischen Syntax*, 11th ed. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), §128, 179.

9) *GAG* §91a.e, 119; Richard I. Caplice, *Introduction of Akkadian*, *Studia Phol* 9, 3rd ed. (Rome: Biblical Institute Press, 1988), §57, 52.

10) *GAG* §76a, 99. Beim Akkadischen gibt es vier Tempora, den nur mit Endungen konjugierten Stativ und die Gruppe der drei präfigierten Tempora Präsens, Präteritum und Perfekt.

Im Ugaritischen hat der Gt-Stamm (*yiqtatil / yiqtatal*) “primär reflexive oder reziproke Funktion” zum G-Stamm (*yaqtu/il*), “kann aber daneben auch durative, intensivierende und iterative Nuancen zum Ausdruck bringen”, wobei “kein klarer Bedeutungsunterscheid zwischen Gt- und G-Stamm festzustellen” ist.¹¹⁾ Bei transitiv-fientischen Verben kann der intensiv-faktitive D-Stamm (*yuqattil*) “eine pluralische Nuance (Mehrzahl von Akteuren bzw. Objekten; Wiederholung der Verbhandlung)” bezeichnen.¹²⁾

Zum Ausdruck des iterativen Sachverhalts steht im Aramäischen das Imperfekt (PKL¹³⁾), das dem Perfekt einen nicht abgeschlossenen SV gegenüberstellt.¹⁴⁾ Wird das Imperfekt in der Erzählung verwendet, bezeichnet es wie im BH nicht das Präteritum, sondern den iterativen, aber auch den

11) Josef Tropper, *Ugaritisch. Kurzgefasste Grammatik mit Übungstexten und Glossar*, Elementa Linguarum Orientis 1 (Münster: Ugarit-Verl., 2002), 57.

12) Josef Tropper, *Ugaritisch*, 58; “Imperfektive Darstellung vergangener Sachverhalte im Ugaritischen”, Norbert Nebes, ed., *Tempus und Aspekt in den semitischen Sprachen: Jenaer Kollequium zur semitischen Sprache* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999), 147-157. Nach Tropper werden generelle und pluralische Sachverhalte in der ugaritischen (narrativen) Poesie in der Regel durch die Langform der Präfixkonjugation ausgedrückt, die sonst Sachverhalte der Gegenwart (und Zukunft) bezeichnet. Die Grundfunktion der Langform der Präfixkonjugation besteht in der imperfektiven Darstellung von verbalen Sachverhalten. - So steht sie im Einklang mit der akkadischen *iparrVs*-Form (Präsens). Im Gegensatz dazu bezeichnet die Kurzform der Präfixkonjugation singularische Sachverhalte der Vergangenheit und dient zur perfektiven Darstellung der Sachverhalte der Vergangenheit. So ist sie mit dem akkadischen *iprVs*-Form (Präteritum) deckungsgleich.

13) Präformativ Konjugation Langform, vs. PKK (=Präformativ Konjugation Kurzform). SK=Suffixkonjugation.

14) Ingo Kottsieper, “... mein Vater zog hinauf...” Aspekte des älteren aramäischen Verbalsystems und seiner Entwicklung”, Norbert Nebes, ed., *Tempus und Aspekt in den semitischen Sprachen: Jenaer Kollequium zur semitischen Sprache* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999), 55-76. Nach der Entdeckung der *Tell Dan*-Inschrift, die in die Zeit von 840-850 zu datieren und in einem südsyrischen Dialekt abgefasst ist, kann man zumindest davon ausgehen, dass das ältere Aramäische den Gebrauch der PKK-Form als narrative Form kannte. Denn als Erzählform wird durchweg die PKK-Form gebraucht und ein vergangener SV wird nur vereinzelt mit der SK-Form ausgedrückt (55). Die PKK-Form zeigt einen mit dem Vorangehenden verbundenen und in eine direkte Beziehung gesetzten SV an, ohne einleitendes Waw an den Stellen, wo die sachliche Verbindung der Ereignisse besonders eng ist (62). Dieser Gebrauch erzwingt eine Satzstellung, in der die PKK-Konstruktion am Anfang des Satzes steht. So bezeichnet die PKK-Form den Progreß (68). Dagegen hat die SK-Form die Funktion, einen SV zu konstatieren.

generellen Sachverhalt.¹⁵⁾ Ähnlich wie beim Aramäischen wird im biblischen Hebräischen iterative Funktion an Verbformen erkannt. Dort steht die Fügung *w^eqatal* zum Ausdruck der Interativen Sachverhalten neben generellen Sachverhalten.¹⁶⁾

3. Diskussionsfeld: die syntaktischen Funktionen der Verbform *w^eqatal*

Es wird vorgeschlagen, dass in der Fügung *w^eqatal* *Waw copulativum* ins Spiel kommt, das zur Aneinanderreihung zweier oder mehrerer Sätze dient.¹⁷⁾ Nach GK¹⁸⁾ muss das *Waw consecutivum* als “eine Abart des gewönl. *Waw copulativum*” verstanden werden. Das deutet darauf hin, dass *Waw* des *Waw consecutivum* eine Funktion des *Waw copulativum* übernommen hat. Dieser Ansicht steht die Auffassung entgegen, dass in Analogie zu dem Byblisch-kanaanäischen (*Amarna*-Texte) und dem Altarabischen ursprünglich auch beim Hebräischen zwei Arten von *Waw* zugrunde liegen: *Waw simplex* (oder *copulativum*) gegenüber *Waw energicum* (oder *relativum*)¹⁹⁾ - Joüon unterscheidet *Waw simplex* von *Waw energicum*: “Il est énergique quand il comporte une idée de succession ou une idée de consécution ou de finalité. Autrement il est simple et doit se rendre par le waw faible.”²⁰⁾ Demnach dient *Waw copulativum* (*Waw simplex*) zur Verwendung des Perf.cons an der Stelle des Impf., es steht aber nicht als Ausdruck der

15) Rüdiger Bartelmus, *Einführung in das biblische Hebräisch: ausgehend von der grammtischen und (text-)syntaktischen Intepretation des althebräischen Konsonantentexts des Alten Testaments durch die tiberische Masoreten-Schule Ben Ascher; mit einem Anhang: Biblisches Aramäisch für Kenner und Könner des biblischen Hebräisch* (Zürich: Theol. Verg., 1994), 224. Daneben dient das Imperfekt zum Ausdruck »der Nebenumstände« (vgl. Stanislav Segert, *Altaramäische Grammatik* [Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1975], 379).

16) Rüdiger Bartelmus, *HYH*, 37; vgl. dazu Franz-Josef Backhaus, “Denn Zeit und Zufall trifft sie alle”: *Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet* (Frankfurt am Main: Hain, 1993), 22; Walter Groß, *Verbform und Funktion: wayyitol für die Gegenwart?: ein Beitrag zur Syntatx poetischer althebräischer Texte*, ATSAT 1 (St. Ottilien: EOS-Verlag, 1976), 11, Anm. 25.

17) Vgl. dazu GK §154a, 506.

18) GK §49b, 140; vgl. dazu, GK §112ss, 353.

19) Waltke & O'Connor §31.1.2, 521-523; vgl. dagegen Hans-Peter Müller, “*wa-*, *ha-* und das Imperfectum consecutivum”, *ZAH* 4 (1991), 144-170. Nach Hans-Peter Müller liegt bei *wa-* und *ha-* + *Dāgēs forte* nicht die Assimilation eines Sonorlauts /-n-/, sondern vielmehr eine Längung (Gemination, Schärfung) der betreffenden Konsonanten zum Erhalt des vorangehenden Vokals /a/.

20) Joüon §120, 336.

Progressivität. *Waltke & O'Connor* geht davon aus, dass die Wendung *qatal* mit dem beordnenden *Waw* mit vier verschiedenen Verwendungen gebraucht werden kann;²¹⁾

Es steht

1. für “*hendiadys*, to represent two aspects of a complex situation.”
2. für “juxtaposition, *contrasting two situations* rather than presenting two sides of the same one.”
3. für “*coordination* to link two points in the discourse”
4. “This use tends to replace the common *wayyqtl* in the later books [...] under the influence of Aramaic, which lacks the *wayyqtl*.”

Anders als bei *Waltke & O'Connor* wird bei *GK* §154a, 507 die Verwendung der Fügung *w^eqatal* auf die Einführung eines Gegensatzes und die Unterordnung eines der beiden verbundenen Sätze eingeschränkt. Allerdings wird die letzte Funktion nach *Waltke & O'Connor* nicht dem *Waw copulativum* (*Waw simplex*), sondern dem *Waw relativum* zugesprochen.

Die Existenz des *Waw relativum* lässt sich an der Akzentsetzung des flektierten Verbs in erster Person Singular und zweiter Person Maskulinum Singular einigermaßen erkennen.²²⁾ Beim *Waw relativum* in der Fügung *w^eqatal* fällt der Akzent möglichst auf die letzte Silbe des Verbs (*Ultima*), während die Akzentverschiebung beim *Waw copulativum* nicht auftritt. Diese Ansicht aber steht auf schwachen Füßen, denn die meisten Formen der Suffixkonjugation(=SF) tragen einen Akzent auf der letzten Silbe, und es gibt viele Ausnahmen für den Erklärungsversuch des Vorhandenseins des *Waw relativum*. Die Fortrückung des Tones unterbleibt a) immer in 1.pl. b) regelmäßig im Hif'il und c) in manchen Fällen bei Verben ה"ל und נ"ל. Aus orthographischem Grund tritt nur vor einem nachfolgenden נ meist die Betonung der *Ultima* ein. d) Die Tonverschiebung fehlt auch beständig in der Pausa.²³⁾

Aus der oben dargestellten Diskussion kommt man zu der Schlussfolgerung,

21) *Waltke & O'Connor* §32.2, 540-541; *Joiion* §115b, 313.

22) *Waltke & O'Connor* §32.1.1b, 520; *GK* §49h, 142; Samuel Rolles Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*, Biblical Resources, 3rd ed. (Oxford: Eerdmanns Publishing, 1982), 115-116.

23) *Waltke & O'Connor* §32.1.1c, 521; vgl. dazu *GK* §49h, 142; Samuel Rolles Driver, *A Treatise*, 122-123; Wolfgang Richter, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik, 2: B die Beschreibungsebene: II. Die Wortfügung (Morphosyntax)*, ATSAT 10 (St. Ottilien: EOS-Verl., 1979), 40, Anm. 167.

dass der syntaktischen Funktion der Fügung *w^eqatal* unterschiedliche Auffassungen in Bezug auf *Waw*-Funktionen zugrunde liegen, wobei allerdings der Versuch einer Unterscheidung zwischen *Waw relativum* und *Waw copulativum* wenig plausibel erscheint.²⁴⁾ So lässt sich auch empfehlen, ohne die Differenzierung zwei verschiedener Funktionen des *Waw* (*Waw copulativum* und *Waw relativum*), die Funktionsbestimmung der Fügung *w^eqatal* vorzunehmen.

Joosten vertritt die Meinung, dass “one should try to relate the iterative use to the main function of WEQATAL, namely the expression of non-volitive modality – a term covering nuances of prediction, potentiality, prescription and obligation.”²⁵⁾ Nach der Ansicht von Joosten wird zwar der Fügung *w^eqatal* eine iterative Funktion zuerkannt. In Anlehnung an Niccacci²⁶⁾ und Revell²⁷⁾ weist er aber der Fügung *w^eqatal* (neben *yiqtol*-LF) als Hauptfunktion den Ausdruck der Modalität zu, der Gebrauch der iterativen Funktion wird als »a regular extension of the main function« aufgefasst.²⁸⁾ Der

24) Vgl. dazu Arno Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik, verglichen mit der seiner Quellen. Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen*, BZAW XVI (Gießen: Töpelmann, 1909), 19-23. Arno Kropat versucht, in den Chronikbüchern zwischen *Waw consecutivum perfectum* und *Waw copulativum perfectum* zu unterscheiden, und iteratives *Waw consecutivum perfectum* aus den Chronikbüchern auszuschließen. Denn seiner Meinung nach ist die Definition über Iterativität des hebräischen Sprachgebrauches zu eng: “Die Gleichsetzung von Wiederholung und Dauer wird aber durch den Sprachgebrauch des Hebräischen nicht gerechtfertigt, denn iteratives Imperfekt bezeichnet stets Wiederholung einer Handlung.” (18). Bei Arno Kropat wird *Waw copulativum* mit *Iterativum perfectum* anerkannt (20-21). Aber seine Unterscheidung zwischen *Waw consecutivum* und *Waw copulativum* ist mit Driver (§114a, 129; §120, 142-146) und König (§367h, 516) umstritten. Denn Iteratives Perfekt kommt bei Driver und König in Verbindung mit *Waw consecutivum* vor, auch da, wo es ohne Anknüpfung an iteratives Imperfekt vorliegt. Driver und König vertreten die Meinung, dass Iterativität in breiterem Sinne ein längeres bzw. beständiges Verharren eines Zustands bzw. eines Vorgangs umfasst (vgl. dazu *GK* §122ss, 353).

25) z.B., Jan Joosten, “Disappearance of Iterative WEQATAL in the Biblical Hebrew Verbal System”, Steven E. Fassberg and Avi Hurvitz, eds., *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives* (Jerusalem: The Hebrew Univ. Magnes Press, 2006), 135-147. Un sein Jünger Sang-Hyuk Woo, “A Translation Technique and a Verbal Form of Hebrew”, *Journal of Biblical Text Research* 22 (2007), 311-318; vgl. dagegen Sung-Gil Jang, “A Study on the Characteristics of Modality in Biblical Hebrew Verbs”, *Journal of Biblical Text Research* 38 (2016), 97-118.

26) Alviero Niccacci, “A Neglected Point of Hebrew Syntax: Yiqtol and Position in the Sentence”, *Liber Annuus* 37 (1978), 7-19.

27) Ernest J. Revell, “The System of the Verb in Standard Biblical Prose”, *HUCA* 60 (1989), 1-37.

28) Jan Joosten, “Biblical Hebrew *w^eqāṭal* and Syriac *hwā qāṭel* expressing repetition in the Past”, *ZAH* 5 (1992), 1-14, hier 12-13. Den Grund dafür nimmt er “would” und “used to” - Form in Englisch an (8); vgl. dazu Jan Joosten, “Disappearance of Iterative WEQATAL”, 137.

temporelle Gesichtspunkt wird bei Joosten in seinen Aufsätzen als Differenzierung zwischen Haupt- und Nebenfunktion kaum beachtet – “Wohl in keiner Untersuchung der Funktionen eines semitischen Verbalsystems fehlt der Begriff Aspekt. [...] Dabei wird [...] viel zu früh vom Tempus zum Aspekt gewechselt, früher als die Erklärungsversuche mit Hilfe des Tempus allein erschöpft sind.”²⁹⁾ Im Anschluss an die Meinung von Denz hat Bartelmus in noetischer Hinsicht eine sachverhaltsbezogene Grundlegung des hebräischen Tempussystems vorgenommen. Nach Bartelmus³⁰⁾ steht die Fügung *w^eqatal* (neben der Fügung *yiqtol-LF*) primär für die zukünftige Folge von Handlungen oder Ereignissen. Das *Waw* der Fügung *w^eqatal* lässt sich dann im Sinne des Fortschritts in der Zeitfolge verstehen.³¹⁾ Dieses *Waw* definiere ich als *Waw copulativum*. Im Vergleich zum Verständnis des *Waw copulativum* im Erklärungsversuch der ursprünglich zwei verschiedenen *Waw*-Funktionen unterscheidet sich die Annahme eines *Waw copulativum* darin, dass es so ermöglicht wird, die Nachzeitigkeit und Progressivität in der Funktion des *Waw* der Fügung *w^eqatal* einheitlich zu situieren. Daraus ergibt sich, dass die Fügung *w^eqatal* in erster Position im Satz auf der Ebene des Satzes eine regelhafte Verbindung darstellt und Träger von Funktionen

29) Adolf Denz, “Tempus und Aspekt? Vorstellung eines noetischen Modells”, Norbert Nebes, ed., *Tempus und Aspekt in den semitischen Sprachen: Jenaer Kollequium zur semitischen Sprache* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999), 37-40, hier 37.

30) Rüdiger Bartelmus, *HYH*, 54-56.

31) *GK* §49b, 140; §49h, 142; vgl. dazu Andreas Schüle, *Die Syntax der althebräischen Inschriften. Ein Beitrag zur historischen Grammatik des Hebräischen*, AOAT 270 (Münster: Ugarit-Verl., 2000); Wolfgang Richter, *Grundlagen 2*, 38-39; *GK* §332-341 führen als Hauptfunktionen an: Dauer und Wiederholung in der Vergangenheit, in der Gegenwart, dann künftige Handlungen; sodann u.a. Aufforderung, Befehl, gesetzliche Vorschriften und häufig in Nebensätzen und Nachsätzen. Auch wenn einfach satzeinleitendes *Waw* (*Waw copulativum*) und das speziell den Narrativ bildende *Waw* (*Waw progressivum*) sprachvergleichend anhand des Arabischen *fa=* und *wa=* zu unterscheiden sind, wird progressives *Waw* bei Schüle anerkannt (Andreas Schüle, *Die Syntax*, 90-133, 125-126, 129-132). “Progreß der Erzählung ist allerdings gerade keine Funktion, die sich rein morphologisch ausdrücken läßt, sondern sie bezieht sich inhaltlich auf den Erzählgang und ist deshalb ein Merkmal der *Textgrammatik*. Damit liegt nahe, daß sich in der festen Verbindung von *wa-* und *yáqtul* Progreß nicht auf die Verbalform, sondern auf das *wa=* bezieht.” (105). Die *Waw*-Verbindung als Progressanzeiger findet man auch in seiner neuen Differenzierung der Suffixkonjugation, die sich mit der Richterschen Kategorien auseinandersetzt. Die Suffixkonjugation hat im wesentlichen zwei Verwendungsbereiche, zum einen innerhalb des Tempussystems und auf Satzebene zum anderen oberhalb von Satzrang zur Herstellung von Satzgefügen (126; vgl. dazu 132).

sein kann.³²⁾ Der Meinung von Bartelmus nach können die Formen, die in der Hauptfunktion nachzeitige Sachverhalte bezeichnen (*yiqtol*-LF und *w^eqatal*), in der Nebenfunktion iterative oder generelle Sachverhalte ausdrücken, wobei der Zeitbezug stets kontextabhängig ist. Nachzeitige Sachverhalte, so das Futur, haben eine Affinität zu modalen Nuancen, als das noch nicht Bestimmte und noch Offene.³³⁾ So kann die Modalität auf die nachzeitigen Sachverhalte übertragen werden.

Angesichts der Schwierigkeit für die These einerseits, dass das biblische Hebräisch ursprünglich zwei Arten von *Waw* besessen hat, und aufgrund dessen andererseits, dass allein die syntaktischen Funktionen der Verbformen des biblischen Hebräischen einen relativ gesicherten Ansatzpunkt zur Erhellung der Fügung *w^eqatal* bieten können, kann man den Erklärungsversuch des relativen Tempussystems des biblischen Hebräischen von Bartelmus nachvollziehen.³⁴⁾ Demnach kommt man zu der Feststellung, dass praktisch alle Funktionen der Fügung *w^eqatal* letztlich auf die Hauptkonnotation Progressivität in der Nachzeitigkeit zurückgreifen. Dementsprechend steht die Fügung *w^eqatal* neben *yiqtol*. Beides steht in der Hauptfunktion zum Ausdruck des nachzeitigen Sachverhalts. Als Nebenfunktion hat beides gemeinsam Iterativität und Generalität.³⁵⁾

32) Wolfgang Richter, *Grundlagen* 2, 40; vgl. dazu *Driver* §115, 129-136; *König* §367h, 516; Arno Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik*, 17-23. Dagegen erhebt Wolfram von Soden den Einwand, dass die Fügung *w^eqatal*, die seines Erachtens als *Perfectum copulativum* aufgefasst werden muss, nicht immer eine besondere Funktion hat. Er hat eine Unterscheidung zwischen der Erzählform *w^eqatal* einerseits und der Form *w^eqatal* nach einem vorangehenden Imperfekt verwendeten *Perfectum consecutivum* andererseits unternommen. Denn Letzteres dient zur Wendung des Perfekts auch als Wunschform. Im Gegensatz dazu hat sich das *Perfectum copulativum* aus dem alten Stativ heraus entwickelt, der bei Zustandsverben immer eine wichtige Funktion beihält. Bei von Soden wird die iterative Funktion der Fügung dem *Perfectum copulativum* zugeordnet (vgl. dazu Wolfram von Soden, "Gab es bereits im vorexilischen Hebräisch Aramaismen?", *UF* 18 [1986], 36-37).

33) Rüdiger Bartelmus, *HYH*, 55, Anm. 57.

34) Rüdiger Bartelmus, *Einführung*, 201-207.

35) Wendet man die oben dargestellten Überlegungen betreffs der kategorialen Unterscheidungen der Sachverhalte für die folgenden Darstellungen an, kommt man zu folgendem Ergebnis. Im Hebräischen Sprachsystem sind berücksichtigt:

Individuelle Sachverhalte im Sinne der einmaligen individuellen Ereignisse

z.B. Er hat etwas *nur einmal* getan.

Iterative Sachverhalte im Sinne der mehrmaligen individuellen Ereignisse

z.B. Er hat etwas *x-mal* getan = ein iterativer Sachverhalt

Generelle Sachverhalte im Sinne des gattungsmäßigen und typischen Verhaltens

z.B. Er hat etwas *immer noch* getan = ein genereller Sachverhalt

Die iterativen Sachverhalte sind im Deutschen wie folgt wiederzugeben: 'einmal mehr', 'wiederum', oder 'häufig, oftmals', 'mehrmals', 'täglich', oder 'immer wieder', usw.

4. Die Fügung *w^eqatal* und deren Funktion in Kohelet

Anerkannt wird die Ansicht, dass Kohelet in Mittelposition zwischen dem Klassisch-Hebräischen und dem Mischna-Hebräischen (bezüglich mischna-hebräischer Wendungen) steht. In erster Linie muss man berücksichtigen, dass *wayyiqtol* (Koh 1:17; 4:1, 7) und *w^eqatal* im Koheletbuch in der Funktion von Darstellung in der Erzählung vorkommen. Die erste Form entspricht dem *Imperfectum consecutivum* des klassischen Hebräisch. Der Form nach aber gilt die zweite als Sprachstil des späten Hebräisch, in dem *qatal* in der Verbindung mit *Waw* als Narrativform gebraucht wird. Die zweite Verbform steht sprachhistorisch in Analog zu der narrativen Formbildung *qatal* des (biblischen) Aramäischen. Sie dient meistens im Koheletbuch. Darum wird häufig angenommen, dass der zeitgenössischen Umgangssprache der parallele Gebrauch diverser Verbalsysteme innerhalb desselben Buches unterstellt wird, oder dass die Sprache von Kohelet in der Übergangsphase vom klassischen Hebräischen zum späten Hebräischen steht.³⁶⁾

In diesem Zusammenhang kommt der Untersuchung des Akkadisten von Soden die Bedeutung zu. Er stellt fest, dass die Fügung *wayyiqtol* nicht nur ein Hauptmerkmal des vorexilischen Hebräischen ist, sondern auch im nachexilischen Hebräisch sowohl der Bibel als auch der *Qumran*-Texte nicht nur in erzählenden Texten, sondern auch in Berichten aller Art einschließlich der Berichte der Propheten über ihre Visionen vielfältig bezeugt ist.³⁷⁾ Erst das Mittel-Hebräische zeigt starke Einflüsse des Aramäischen, die es im Hebräischen so noch nicht gegeben hatte. Im Mischna-Hebräischen begegnet die Fügung *wayyiqtol* nur noch rudimentär – dann in Nachahmung des biblischen Hebräisch. Daraus kann man schließen, dass der Einfluss des Aramäischen auf das Hebräische ab dem Exil nicht überschätzt werden darf: Die Möglichkeit, die Fügung *w^eqatal* wie im klassischen Hebräisch zum Ausdruck von iterativen

36) Vgl. dazu Ludiger Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, HThKAT (Freiburg: Herder, 2004), 101-103; Thomas Krüger, *Kohelet (Prediger)*, BK 19 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000), 39-42.

37) Wolfram von Soden, “Zur Verwendung des Narrativs *wāj-jīqtol* im nachexilischen Hebräisch”, *ZAH* 7 (1994), 196-122.

Sachverhalten zu gebrauchen, bestand weiterhin.³⁸⁾ Im Folgenden wird die Fügung *w^eqatal* in der Funktion der iterativen/generellen Sachverhalte einer gründlicheren Untersuchung unterzogen werden.

Von der Verwendung der Fügung *w^eqatal* zum Ausdruck der iterativen/generellen Sachverhalte wird zwar in den meisten Grammatiken gesprochen,³⁹⁾ aber es empfiehlt sich doch zumeist, die Fügung *w^eqatal* als *Perfectum frequentativum* zu erklären.⁴⁰⁾ Als *Perfecta frequentativa* sind die

38) Moše Sevi Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew* (Oxford: Clarendon Press, 1958), §156, 72; vgl. dazu Miguel Fernández Pérez, *A Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*, John Elwolde, trans. (Leiden: Brill, 1999), 1-10. Segal vermutet, dass die Umgangssprache in der biblischen Zeit aller Wahrscheinlichkeit nach ganz nah zum Mittel-Hebräisch steht (Segal, 6-7). In Aufnahme dieser Stellungnahme vertritt Rendsburg die Meinung: »antecedents of MH are not just to be found in the later books of the Bible, but in the earlier books as well« (Gary A. Rendsburg, "Evidence of a Spoken Hebrew in Biblical Times", *Dissertations Abstracts International* 41 [1980], 2583-A; vgl. dagegen Avi Hurvitz, "The Chronological Significance of 'Aramaisms' in Biblical Hebrew", *Israel Exploration Journal* 18 [1968], 234-240). Im Anschluss an Mose Bar-Asher, Chaim Rabin und Edward Yechezkel Kutscher ist Fernández der Meinung, dass Rabbinisches Hebräisch ("Tannaitic Hebrew and Amoraic Hebrew") keine sukzessive Entwicklung des Klassisch-Hebräischen ist, sondern beides Dialekte mit zwei verschiedenen syntaktischen Systemen in vorexilischer Zeit sind. Die Pharisäer hätten eine dialektische Volkssprache übernommen und sie auf "the realm of religious discourse and debate" angewendet (9). Er schließt die Möglichkeit des Einflusses des Biblisch-Hebräischen auf das Rabbinische Hebräisch nicht aus; denn im Blick auf Stammformbildung und Bedeutung einiger Verbformen sind Überreste des Biblisch-Hebräischen partiell im Rabbinisch-Hebräischen vorhanden (10: "7. *The influence of BH on RHI*").

39) Rüdiger Bartelmus, *Einführung*, 106; Samuel Rolles Driver, *A Treatise*, §131-133, 159-163; *GK* §112pp, 352; *Joüon* §115b, 313; *Waltke & O'Connor* §32.2, 540-541. "W-qatalit can also be found with the meaning of frequentative or durative 'imparfait' after any verbal form or nominal clause which has previously situated the action in the past." (*Joüon & Muraoka* §119v, 402) "The later books show clear signs of a gradual collapse or deterioration of the classical tense system. [...] This tendency is typified by Ecclesiastes." (*Joüon & Muraoka* §119za, 405). Bo Isaksson, *Studies in the Language of Qoheleth: With Special Emphasis on the Verbal System* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1987), 140: "the wSW forms have the same meaning and function as the SC forms without waw. [...] I have not been able to find instances of the constative aspect in relevance position (punktual aspect), nor the so-called case of coincidence (Γ3)." Es ist noch umstritten, ob in der Fügung *w^eqatal* ein *Waw consecutivum perfectum* oder ein *Waw copulativum* vorliegt. Ob die Fügung *w^eqatal* als aramäischer Einfluss oder als gelernte Imitation des klassisch-hebräischen Stils verstanden werden soll, sei dahin gestellt. Allerdings kann die Häufigkeit dieser Fügung in den späteren Büchern des hebräischen Kanons einen Hinweis auf die Datierung geben.

40) Vgl. dazu Samuel Rolles Driver, *A Treatise*, §115, 129-136; König §367h, 516; Arno Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik*, 20-21; dagegen Wolfram von Soden, "Gab es im vorexilischen Hebräisch Aramaismen", 36-38.

einschlägigen Formen in folgenden Versen zu verstehen: Kohelet 1:13; 2:5, 9, 11, 13, 15; 5:18.⁴¹⁾ Daher werden die betroffenen Verse in weiteren Überlegungen ausgeschlossen bleiben. Ausgewählt werden einige Versen im Buch Kohelet zur Erklärung für die iterative Funktion werden.

5. Die Fügung *w^eqatal* zum Ausdruck der iterativen und generellen Sachverhalte im Koheletbuch

Ebenso wie *yiqtol*-LF drückt *w^eqatal* auch iterative oder generelle Sachverhalte aus. Diese beiden Ausdrucksmöglichkeiten gehören zum klassischen Hebräischen. Der iterative Sachverhalt gilt als individueller Sachverhalt. Der generelle Sachverhalt ist zeitlich unbegrenzt. Er hat im Blick auf zeitliche Ausdehnung keinen Anfangs- und Endpunkt, beschreibt etwas Gattungsmäßiges oder Typisches. Im Folgenden wird rekonstruiert werden, dass im Koheletbuch die Verform *w^eqatal* zum Ausdruck für iterativen oder generellen Sachverhalt stehen darf.

Abkürzung

ExS=Existenzialsatz, ExSneg=negierte Existenzialsatz,
sPP=separativer Personalpronomen, ePP=enklitischer Personalpronomen,
N=Nomen, NS=Nominalsatz, Adj.=Adjektiv, comp.=comparativum

5.1. Kohelet 2:13a

וְרָאִיתִי אֲנִי 13aα *w^eqatal* sPP
שֵׁשׁ יִתְרוֹן לְחָכְמָה מִן־הַסִּכְלוֹת 13aβ *š=ExS* N
כִּי־תִתְרוֹן הָאוֹר מִן־הַחֹשֶׁךְ: 13b *k^e=N*

ראה 13aα ich meinerseits beobachtete *immer wieder*,
13aβ dass es einen Vorzug für die Weisheit vor der Torheit gibt,
13b *genauso* wie es einen Vorzug für das Licht vor dem Dunkel gibt.

41) GK §112pp, 352, Anm. 2.

5.2. Kohelet 2:14b

הַחֵכֶם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ וְהַפְסִיל בְּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ 14a NS *w^e-x-qotel*

וַיִּדְעֵתִי גַם־אֲנִי 14ba *w^eqatal gm sPP*

שְׂמִקְרָה אֶחָד יִקְרָה אֶת־כֻּלָּם: 14bβ *š=x-yiqtol*

- ידע 14a Der Weise *ist es*, der seine Augen in seinem Kopf *hat*,⁴²⁾
der Tor *aber ist es*, der im Dunkel geht.⁴³⁾
14ba ich erkannte doch *immer wieder* meinerseits,
14bβ dass ein einziges Geschick⁴⁴⁾ ihnen allen widerfährt.⁴⁵⁾

5.3. Kohelet 2:15a

וְאִמַּרְתִּי אֲנִי בְלִבִּי 15aα *w^eqatal sPP*

כְּמִקְרָה הַפְסִיל גַם־אֲנִי יִקְרָנִי 15aβ *x (k^e=N gm sPP) - yiqtol*

וְלִמָּה חֲכַמְתִּי אֲנִי אִזּוֹ יוֹתֵר 15aγ *w^e=lmh qatal sPP*

- אמר 15aα *daraufhin dachte* ich meinerseits *einmal mehr* in meinem Herzen:
15aβ »Gleich⁴⁶⁾ dem Geschick des Toren wird es mir auch widerfahren!
15aγ Wozu⁴⁷⁾ bin ich selber damals⁴⁸⁾ überaus⁴⁹⁾ weise geworden?«

-
- 42) Ernst Jenni, *Die hebräischen Präpositionen*, Bd. 1: *Die Präposition Beth* (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), 201.
43) Beachtenswert ist es, dass der Weise (V.14aα) und der Tor (V.14aβ) nach masoretsicher Verseinteilung der beiden Halbverse abgetrennt von den mit *Munahi* verbundenen Satzteilen stehen. Die oben vorgeschlagene Übersetzung ist angemessen, denn das Kontrastbild von der Weisheit und der Torheit (V.13aβ) findet sich in einem antithetischen parallelismus membrorum in V.14a wieder.
44) Durch die Erststellung des Nomens »Geschick« wird die Geschicksproblematik aus der Perspektive der Erzählzeit topikalisiert und rhematisiert. Vgl. dazu Walter Groß, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa, untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2Kön*, FAT 17 (Tübingen: Mohr, 1996), 66, 138-142.
45) Das resultative Verb weist auf den aktuellen Wissenszustand der Erzählzeit hin. Die Verwendung von *yiqtol* ist somit als Generalität zu verstehen. Modalität kann hier ausgeschlossen werden. Vgl. dazu Rüdiger Bartelmus, *HYH*, 55, Anm. 57.
46) Ernst Jenni, "Zur Semantik der hebräischen Vergleichssätze" *ZAH* 2 (1989), 14-44, hier 25; "Philosophische und linguistische Probleme bei den hebräischen Präpositionen", Ernst Jenni, ed., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments I* (Stuttgart: Kohlhammer, 1997), 174-188, hier 188. Die Vergleichspartikel *š* drückt partielle Gleichheit aus und zwar stellt sie eine Sache teilweise gleich und teilweise ungleich dar. Beim *Schema 7* "Vorbild-Nachahmung" sind die Träger der Handlung oder des Vorgangs in den beiden Sätzen voneinander verschieden und in diesem Fall "ist jetzt nicht nur der wesentliche Handlungsinhalt, sondern auch der Realitätsbezug auf der x- und y-Seite gleich: ungleich bleibt nach wie vor der Zeitbezug mitsamt den Handlungsumständen (Subjekt bzw. Objekt)."
47) Vgl. dazu Bernd Janowski, "Verstehst du auch, was du liest? Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel", Bernd Janowski, ed., *Der Gott des Lebens, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003), 277-383, hier 371.
48) Ernst Jenni, "Adverbiale Zeitbestimmungen im klassischen Hebräisch", *ZAH* 17-20 (2004-2007), 92-108, hier 92.
49) Miguel Fernández Pérez, *A Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*, U.30.5.B, 81: "יֹתֵר 'more than', used adverbially, can strengthen a comparison."

5.4. Kohelet 2:15b

וְדַבַּרְתִּי בְלִבִּי שְׁגִם־זֶה הַבָּל: 15b w^eqatal š=

דבר 15bα ich redete *wiederum* in meinem Herzen,
15bβ dass auch dies⁵⁰⁾ flüchtig war.

5.5. Kohelet 2:17a

וְשָׂנְאתִי אֶת־הַחַיִּים 17aα w^eqatal

כִּי רָע עָלַי הַמַּעֲשֵׂה שֶׁנַּעֲשֵׂה תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ 17aβ ky NS š=qatal

כִּי־הַכֹּל הַבָּל וְרָעוֹת רוּחַ: 17b ky NS

שנה 17aα Ich **hasste** das Leben,
17aβ denn übel ist mir zuwider das Tun,
das unter der Sonne getan wurde.
17b Ja, all das ist flüchtig und ein Haschen nach Wind.

5.6. Kohelet 2:18a

וְשָׂנְאתִי אֲנִי אֶת־כָּל־עֲמָלִי 18aα w^eqatal sPP

שְׂאֵנִי עָמַל תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ 18aβ š= sPP Adj.

שְׂאֵנִיחֲנוּ לְאָדָם שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָי: 18b š= yiqtol+ePP / š= yiqtol

שנה 18aα und ich meinerseits hasste all meine Mühe,
18aβ womit ich mich unter der Sonne *noch* bemühte,
18b die⁵¹⁾ ich dem Menschen hinter-/überlassen muss, der nach mir
kommen wird,
(Oder: dass ich dem Menschen sie hinterlassen muss, der nach mir sein
wird).

5.1: Kohelet 2:13 ist eine Fortsetzung zu Kohelet 2:12. Um den relativen Wertungsunterschied zwischen Weisheit und Torheit anschaulich zu machen,

50) Vgl. dazu GK §136a, 463.

51) Es gibt keine zwingenden Gründe dafür, dass die Partikel š= durch die Konjunktion Bernd Janowski, “denn” wiedergegeben werden muss. Mit Nobert Lohfink, *Kohelet*, NEB, 2nd ed. (Stuttgart: Echter, 1980), 29; Andreas Reinert, *Die Salomofiktion: Studien zur Struktur und Komposition des Koheletbuches* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010), 87; Ludiger Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 229; Walther Zimmerli, *Prediger*, ATD 16/1, 3rd ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 157; gegen Charles F. Whitley, *Koheleth: His Language and Thought* (Berlin: de Gruyter, 1979), 26; Thomas Krüger, *Kohelet*, 125.

zieht Kohelet “ein Bild aus dem Gebiet der alltäglichen Erfahrung”⁵²⁾ heran: Die Weisheit hat Vorteil gegenüber der Torheit, ganz so wie das Licht nützlicher ist als die Finsternis. Demnach geht es in V.13aβ-b um allgemeingültige Sachverhalte, welche auf der Ausdrucksebene im durch die Partikel *š*= eingeleiteten Nachsatz durch verblose Nominalausdrücke charakterisiert werden. Der Fügung *w^eqatal* (V.13aα) ist hier eine iterative Funktion zuzuschreiben.

5.2: Die Fügung *w^eqatal* mit dem Verb ידע kann nicht als ein einmaliger individueller Sachverhalt in der Vergangenheit angesehen werden. Denn das Verb umfasst als resultatives Verb einen Vorgang und dessen Resultat. Damit ermöglicht es, hier einen aktuellen Wissenszustand des Sprechers zu dem in Rede stehenden Zeitpunkt zum Ausdruck zu bringen. In aspektueller Hinsicht hat solches Wissen einen durativen Aspekt, d.h. es kann ein längeres Verharren eines Zustands in der Vergangenheit nuancieren. Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Fügung *w^eqatal* in Kohelet 2:14bα einen mehrmaligen individuellen Sachverhalt ausdrückt.

5.3: Angesichts dessen, dass Kohelet dem blinden Todesschicksal nicht auszuweichen in der Lage ist, das ausnahmslos allen Menschen, ohne Rücksicht darauf, ob sie weise oder töricht sind, zustößt, macht er sich einen innerlichen Gedanken, der durch die Reflexionsformel אמר *qatal* 1.sg. formuliert wird. Die Reflexion an sich dürfte nicht ein einmaliges Geschehen sein. Damit ist es nicht ausgeschlossen, dass in Kohelet 2:15aα ein iterativer Sachverhalt mittels der Fügung *w^eqatal* zum Ausdruck gebracht worden ist. Dafür steht auch GK §112pp, 352, Anm. 2.

5.4: Im Anschluss an die Reflexion in V.15aα bildet Kohelet sich darüber einen Urteil. Die Aussage V.15b an sich ist ein einmaliges Geschehen, aber solche Beurteilung hat Kohelet schon vorher mehrfach wiederholt (vgl. Koh 1:2, 14; 2:1). Somit ist es nicht ausgeschlossen, dass in Kohelet 2:15b ein iterativer Sachverhalt mittels der Fügung *w^eqatal* zum Ausdruck gebracht ist.

5.5/5.6: Die Einsicht in die Unmöglichkeit, irgendeinen dauerhaften Gewinn durch seine vorangehenden Überlegungen Kohelet 2:13-16 zu erzielen, führt den König zum Hass auf das Leben (28) und all seine Mühe (29). Das Verb אצט ist ein Gefühlsverb, das, zumal es den *verba stativa* zugeordnet ist, auch als Pf.

52) Arre Lauha, *Kohelet*, BK 19 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978), 53.

gegebenenfalls im Deutschen durch das Präsens wiederzugeben ist. Obwohl die Handlung in der Vergangenheit vollbracht ist, reicht deren Vorstellung auch noch irgendwie in die Gegenwart, d.h. in den in Rede stehenden Zeitpunkt, hinein.⁵³⁾ Damit kann die Aussage “ich hasste” als ein länger dauerndes Geschehen aufgefasst werden. So bringt Kohelet 2:17a, 18a nicht einen einmaligen individuellen, sondern vielmehr einen iterativen Sachverhalt zum Ausdruck.

5.7. Kohelet 2:20a

וְסָבֹתִי אֲנִי לִיֹּאֵשׁ אֶת־לִבִּי 20a w^cqatal sPP liqtol
עַל כָּל־הָעֵמֶל שֶׁעָמַלְתִּי תַחַת הַשֶּׁמֶשׁ: 20b 'l kl 'ml š= qatal

- סבב 20a ich meinerseits wandte mich *wiederum*, mein Herz (meinen Verstand) verzweifeln zu lassen,
20b über all meine Mühe, womit ich mich unter der Sonne bemüht hatte.

Die Tatsache, dass dasselbe Schicksal (Todesgeschick) die Weisen und Toren trifft (Koh 2:12-16), findet in den folgenden Überlegungen Nachklänge und provoziert damit die Umwandlung der Lebenseinstellung von Kohelet, welche Lebenshass (שנא) in Kohelet 2:7 und (Arbeits) Hass in Kohelet 2:18-19 hervorbringt. Zum Schluss verzweifelt der Beobachter Kohelet an der gesamten eigenen Arbeit. Die sorgfältige Wortauswahl von V.18 und V.20 zeigt eine V.18 bis V.20 übergreifende *inclusio* an:

עַל כָּל־הָעֵמֶל שֶׁעָמַלְתִּי תַחַת הַשֶּׁמֶשׁ / אֶת־כָּל־עֵמְלִי שֶׁאֲנִי עָמַל תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ
in V.18 /
in V.20.

Sein Hass über das Leben (V.17) und all seine Mühe (V.18) wird graduell gesteigert und gelangt endlich zur Verzweiflung (V.20). In diesem Sinne ist V.20 kein radikaler Versuch,⁵⁴⁾ sondern eine fatale Resignation als Ergebnis seiner Folgerung V.17-20.⁵⁵⁾ In den in 21-23 folgenden Sätzen wird ein kleiner

53) Vgl. dazu GK §106g, 321-322.

54) Andreas Reinert, *Die Salomofiktion*, 90.

55) Vgl. dazu Walther Zimmerli, *Prediger*, 158: “So ist hier nicht mehr wie in früheren Worten vom Anlegen eines Versuches geredet, sondern gleich zu Anfang dieser Sentenz die ganze Bedrängnis in persönlicher Bekenntnisaussage ausgesprochen. Von dem ‘ich haßte’ (V.18) steigert sie sich in V.20 bis zu dem ‘da wandte ich mich, mein Herz der Verzweiflung zu überlassen.’ Es ist die härteste Beschreibung der eigenen Verfassung, die in Kohelets Worten zu finden ist. Der Weise, der Mann der Beherrschung und kluger, durch Tradition und eigene Beobachtung gewonnener Lebenskunde, steht hier angesichts der Wirklichkeit des Lebens, der er sich gestellt hat, am Rande der Verzweiflung.”

Unterabschnitt gebildet, in dem vom Mühen des Menschen in Bezug auf das Hinterlassen seines Besitzes an einen Unbekannten gesprochen wird.⁵⁶⁾ Dabei verschwindet das persönlich redende Ich, und die Adam-Aussage (אדם) tritt hervor, die eine Generalisierung signalisiert.

Die Wendung סבב + ל Infinitiv constructus verweist lexikalisch auf etwas Neues oder etwas Wiederholtes (Koh 2:20a; cf. 1Chr 16:43; 1Sam 14:21; 15:27),⁵⁷⁾ was pragmatisch gesehen auf die Iterativität des SV andeuten dürfte. Daher besteht es kein Zweifel daran, dass die iterative Funktion in der Fügung *w^eqatal* vorliegt.

5.8. Kohelet 3:22a

וְרֵאִיתִי כִּי אֵין טוֹב מֵאֲשֶׁר יִשְׂמַח הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו 22aα *w^eqatal ky ExS m=šr*

כִּי־הוּא חֵלְקוֹ 22aβ *yiqtol / ky NS*

כִּי מִי יבִיאֵנוּ לְרְאוֹת 22ba *ky my= yiqtol+ePP*

בְּמָה שִׁיהִי אַחֲרָיו: 22bβ *liqtol /b=mh=š=yiqtol*

- ראה 22aα Ich beobachtete *einmal mehr*,
dass es nichts Gutes gibt, außer dass der Mensch (האדם) sich freut
bei seinem Tun (oder an seinen Werken).
22aβ Denn dies ist sein Anteil.
22b Ja, wer könnte ihn dazu bringen, zu beobachten,
das, was⁵⁸⁾ *immer* nach ihm sein wird?

In Kohelet 3:20aα fungiert *qatal* als ein resümierendes *qatal*, das das Vorhergehende wiederholt und zusammenfasst. Die Beobachtung steht am Schluss der ganzen Texteinheit Kohelet 3:16-22. Kohelet, der Beobachter, verweist auf den gegenwärtigen Genuss zurück, von dem in 3:12 gesprochen wird. V.20 bekräftigt die Einsicht von V.12f abschließend: “Die Freude ist das »höchste Gut« und der »Anteil«, den der Mensch im jeweils gegenwärtigen Zeitpunkt seines Lebens erreichen kann und erstreben soll.”⁵⁹⁾ In diesem

56) Vgl. dazu Hans-Wilhelm Hertzberg, *Der Prediger (Qohelet)*, KAT XVI. 4 (Leipzig: Deichert, 1932), 80; Walther Zimmerli, *Prediger*, 158.

57) Choon-Leong Seow, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 18C (New York: Doubleday, 1997), 137.

58) Wagner §298, 110. Vgl. dazu Moshe Goshen-Gottstein, “Afterthought and the Syntax of Relative Clauses in Biblical Hebrew”, *JBL* 68 (1949), 35-79; HALAT, 1272.

59) Thomas Krüger, *Kohelet*, 170.

Zusammenhang kommt der Beobachtung in V.20a ein konstatierender Charakter zu. Die Fügung *w^eqatal* mit dem Verb **רָאָה** verweist damit auf einen wiederholenden Sachverhalt.

5.9. Kohelet 4:1

וְשָׁבַתִּי אֲנִי 1aα w^eqatal sPP
 וְאָרְאָה אֶת־כָּל־הַעֲשָׂוִים 1aβ wayyiqtol
 אֲשֶׁר נַעֲשִׂים תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ 1aγ 'šr= qotel

- שוב 1aα Und ich meinerseits wandte mich um
 1aβ und beobachtete all die Unterdrückungen (bzw. die Unterdrückten),
 1aγ die unter der Sonne verübt wurden,

5.10. Kohelet 4:7

- וְשָׁבַתִּי אֲנִי וְאָרְאָה הַבֵּל תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ:
 7 w^eqatal sPP wayyiqtol
- שוב 7a Und ich meinerseits wandte mich
 7b und beobachtete etwas Flüchtigtes unter der Sonne:

5.9/5.10: Um sich einer möglichen syntaktischen Erklärung der beiden Fälle anzunähern, muss man zunächst den übergreifenden Kontext in Betracht ziehen. Vorher hat der König-Kohelet wegen seiner egozentrischen Neigung zum Erstreben keine Rücksicht auf die sozialen Missstände (Gerichtswesen in Koh 3:16-18 und Unterdrückung in Koh 4:1-3) genommen. Er hat sich sogar gegen seine Nachkommenschaft gewandt, die sein Erbe und seine Errungenschaft übernehmen kann (Koh 2:18-20). Nachdem er im “Maschal vom Zeitpunkt”⁶⁰⁾ die Erkenntnis gewonnen hat, dass es scheinbar einen gottgewollten bestimmten Zeitpunkt für alle Ereignisse in der vergänglichen Welt gibt (Koh 3:1-8) und so der von Gott geschenkte gegenwärtige Genuss als das höchste Gut angenommen wird (Koh 3:9-15), kommt jetzt die soziale Problematik in sein Blickfeld. Er beginnt seine frühere Lebenshaltung zu korrigieren.⁶¹⁾ In diesem übergreifenden

60) Ernst Jenni, “עֵת ‘ēṭ Zeit”, *THAT* II, 6th (2004), 370-385, hier 382.

61) Vgl. dazu Rüdiger Bartelmus, “Haben und Sein: Anmerkung zur Anthropologie des Buches Kohelet”, Rüdiger Bartelmus, ed., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der*

Kontext gewinnt die syntaktische Abfolge *w^eqatal wayyiqtol* an Bedeutung. Die Fügung *wayyiqtol* zeigt im Regelfall des klassischen Hebräisch einen Erzählprogress an. Es stellt sich die Frage, ob die Fügung *w^eqatal* im Sinne der aramaisierenden Redeweise oder im Rahmen der syntaktischen Regeln des klassischen Hebräisch verstanden werden soll. Für den ersteren Fall muss die Frage nach einem gemischten Sprachsystem innerhalb des Koheletbuches gestellt und eine Klärung gesucht werden.

Manche Kommentatoren behaupten, dass an diesen beiden Stellen das Verb שׁוּב (in der Funktion des Funktionsverbs) nicht die Wiederholung einer Handlung, sondern die Wendung zu einem neuen Blickpunkt ausdrücken dürfte.⁶²⁾ Meines Erachtens werden durch das Lexem שׁוּב an diesen beiden Stellen iterative Sachverhalte in der Verbindung mit der Fügung *w^eqatal* in lexikalischer Hinsicht abgesichert (vgl. Koh 9:11). Mit dieser Wendung wird eine Beobachtung von einem anderen Standpunkt aus (nicht mehr vom König-Kohelet aus, sondern vielmehr vom Weisen-Kohelet aus)⁶³⁾ an das Vorhergehende angefügt. Die Verben שׁוּב *qal* und סָבַב *qal*, welche beide gegebenenfalls austauschbar sind (2 Sam 6:20; 1 Chr 16:43),⁶⁴⁾ können auf etwas Neues oder etwas Wiederholtes verweisen.⁶⁵⁾ Das Verb שׁוּב kann in der *Qal*-Form als Funktionsverb dienen. In der *Qal*-Form sind ihm die Bedeutungen “Rückkehr zum Ausgangspunkt”, “eine Bewegung in Richtung zum Ausgangspunkt” und “eine rückwärts gerichtete Bewegung” zugeschrieben; das

Textinterpretation. Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte (München: Pano Verlag, 2002), 201-230; Thomas Krüger, *Kohelet*, 169-170. Nach Bartelmus spielt ein Haben-Modus in der sogenannten Königstravestie Koh 1:12-2:26 eine Rolle, hingegen kommt ein Sein-Modus nach “Maschal vom Zeitpunkt” der Bedeutung zu. Im Anschluss daran hat Krüger Koh 3:10-4:12 als eine “Re-Vision” (3:10) der Ausführungen des “Königs-Kohelet” in Koh 1:12-2:26 interpretiert.

62) Diethelm Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, BZAW 183 (Berlin: de Gruyter, 1989), 251; Choon-Leong Seow, *Ecclesiastes*, 177; Antoon Schoors, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth*, *Orientalia Lovaniensia analecta* (Leuven: Peeters, 1992), 67; dagegen Roland E. Murphy, *Ecclesiastes*, WBC 23A (Dallas: Word Books, 1992), 29; Thomas Krüger, *Kohelet*, 164-165; Ludiger Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 290, 297.

63) Vgl. dazu Thomas Krüger, “Qohelet 2,24-26 und die Frage nach dem «Guten» im Qohelet-Buch”, Thomas Krüger, ed., *Kritische Weisheit: Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament* (Zürich: Pano Verlag, 1997), 131-150, hier 145-147.

64) Axel Graupner, “שׁוּב *šûb*”, *ThWAT* II (1997), 1118-1166, hier 1131.

65) Vgl. dagegen Choon-Leong, Seow, *Ecclesiastes*, 137.

impliziert dann eine iterative Bedeutung.⁶⁶⁾ In ähnlicher Weise bemerkt Muraoka: “These two verbs [שוב und יסף] are used to express repetition (Lat. *iterum*, Germ. *wieder*). Futhermore each of them has a special nuance; שׁוּב expresses a movement opposite to one mentioned previously [...]; יסף expresses continuation (Germ. *fort*) or augmentation. In addition to the construction with a finite form (with or without *Waw*), שׁוּב and especially יסף can be used with the infinitive (with or without ל).”⁶⁷⁾ All diese gibt einen Hinweis darauf, dass das Verb שׁוּב zum Ausdruck der iterativen Sachverhalte dienen kann. Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Fügung *w^eqatal* in Kohelet 4:1, 7 zum Ausdruck von iterativen Sachverhalten dient.

5.11. Kohelet 4:4a

וְרָאִיתִי אֲנִי אֶת-כָּל-עֲמָל 4aα *w^eqatal sPP*
 וְאֵת כָּל-פְּשָׁרוֹן הַמַּעֲשֵׂה (4aβ)
 כִּי הִיא קִנְאֵת-אִישׁ מִרֵּעֵהוּ 4aγ *ky min-comp.*
 וְגַם-זֶה הַבָּל וְרָעוּת רִיחַ: 4b *gm NS*

- ראה 4aα Ich meinerseits beobachtete *einmal mehr* alle Arbeit
 (4aβ) und allerlei Gelingen des Tuns.
 4aγ Fürwahr, das ist Neid (Übereifer) des einen auf seinen Nächsten
 4b Auch dies ist flüchtig und ein Haschen nach Wind

In der Texteinheit Kohelet 4:4-6, in der die in Kohelet 4:1-3 thematisierte Unterdrückung als Eifersucht, Wettkampf und Neid eines Menschen gegen einen anderen spezifiziert wird,⁶⁸⁾ kommt ein relativer Wert der Arbeit in den Blick und wird eine sinnvolle Balance von Arbeit und Ruhe empfohlen.⁶⁹⁾ Dies konterkariert die frühere Lebenshaltung des Königs Kohelet, der seine Leistung in dem Bestreben vollbracht hat, seine Vorgänger zu übertreffen (1:16; 2:7, 9), und dessen prinzipielle Abwertung der Arbeit letztlich vom Neid auf seinen

66) Vgl. dazu Axel Graupner, “שוב *šûb*”, 1134.

67) Vgl. dazu Joüon & Muraoka §177b, 650.

68) Andreas Reinert, *Die Salomofiktion*, 124.

69) Thomas Krüger, *Kohelet*, 186. Vgl. dazu, Walther Zimmerli, *Prediger*, 177. Zimmerli will hier nicht nur die Mahnung zum Maßhalten sehen, sondern auch die Enttheroisierung bzw. Entmythologisierung der Arbeit heraushören.

Nachfolger und Erben motiviert ist (2:18-23).⁷⁰⁾ In diesem Zusammenhang verweist hier der Beobachtungsinhalt des Kohelet, der durch die Fügung *w^eqatal* formuliert ist, auf vergangene Taten (oder Ereignisse) zurück. Die Leitwörter עמל und כשרון werden schon in 2:18, 21, 22; 3:9 erwähnt. Aus dem Gesagten kann die Schlussfolgerung gezogen werden, dass die Fügung *w^eqatal* wohl in iterativer Funktion gebraucht ist.

5.12. Kohelet 8:15aα

אִמְרָתִי שְׂגִמְזָה הַבָּלִ: 14b qatal

וְשִׁבַּחְתִּי אֲנִי אֶת־הַשְּׂמֵחָה 15aα w^eqatal sPP

שבח 14b ich dachte, dass auch dies flüchtig ist.

15aα und ich pries *einmal mehr* meinerseits die Freude

Die Erfahrung von V.10 fördert einerseits die Bosheit der Menschen (VV.11-12a), andererseits sind aber Gottesfurcht und Frevel für den Menschen in sich selbst etwas Gutes bzw. Schlechtes ohne Hinblick auf ihre guten oder schlechten Spätfolgen (VV.12b-13.14). Wenn der Mensch sein Glück nicht von den zukünftigen Folgen seines gegenwärtigen Tuns erwartet, sondern vielmehr in der Gegenwart die ihm geschenkten Möglichkeiten ergreift, sein Leben zu genießen, ist die Diskrepanz zwischen Tun und Ergehen nicht anstößig, sondern leichter erträglich. In V.15aα freut er sich daran, die Freude zu lobpreisen, die in V.15aβγ in den Handlungen des Essens, Trinkens und Freuens konkretisiert wird. Die Bezeichnung von Essen, Trinken und Freude als höchstes bzw. einziges Gut wird bereits in Kohelet 3:12-13, 22; 5:17-18 aufgenommen. Der Beobachter greift seine frühere Überzeugung in V.15aα auf. So liegt es auf der Hand, dass die Fügung *w^eqatal* als ein iterativer Sachverhalt verstanden werden muss. Diese Fügung in der iterativen Funktion liegt hier ganz eigenständig gebraucht vor, unabhängig von einem vorhergehenden *yiqtol*, *q^etol* oder *qotel*, Tempus - bzw. Moduswechsel.⁷¹⁾

70) Thomas Krüger, *Kohelet*, 186.

71) Vgl. dazu Rüdiger Bartelmus, *Einführung*, 105.

5.13. Kohelet 8:17aα

כַּאֲשֶׁר נָתַתִּי אֶת־לְבִי לְדַעַת חֲכָמָה	16aα	...qatal liqtol
וְלִרְאוֹת אֶת־הַעֲנָנִים אֲשֶׁר נֹעֵשׂה עַל־הָאָרֶץ	16aβ	liqtol
כִּי גַם בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה שָׁנָה בְּעֵינָיו אֵינְנו רֹאֵה:	16b	ky gm ExS ^{neg}
וְרִאִיתִי אֶת־כָּל־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים	17aα	w ^c qatal
כִּי לֹא יוּכַל הָאָדָם לְמַצּוֹא אֶת־הַמַּעֲשֵׂה	17aβ	ky lō-yiqtol liqtol
אֲשֶׁר נֹעֵשׂה תַּחַת־הַשֶּׁמֶשׁ	17aγ	'šr qatal

- ראה 16aα Als⁷²⁾ ich mein Herz darauf richtete, Weisheit zu erkennen
 16aβ und das Geschäft zu beobachten, das auf der Erde getan wurde (qatal-VZ),
 16b - fürwahr, man gönnt bei Tag und Nacht seinen Augen keinen Schlaf -,
 17aα beobachtete ich *einmal mehr* jedes Werk (Tun) des Gottes.
 17aβ Ja, der Mensch kann das Werk (Tun) nicht begreifen,
 17aγ das unter der Sonne getan wurde.

Nach Krüger wurden in der Texteinheit Kohelet 8:16-17 “Grenzen der Weisheit” thematisiert, wobei V.16 terminologische Anklänge an die Königstravestie in 1:12-2:26 und ihre kritische Reflexion in 3:1-4:12 zeigt.⁷³⁾ In V.16a liegt Protasis vor, in V.17aα Apodosis und in V.16b Parenthese.⁷⁴⁾ V.17 greift sachlich auf Kohelet 3:10-11 zurück: “Da die Grenzen menschlicher Erkenntnis auf das Handeln Gottes zurückgehen (V.17aα; vgl. Koh 3:11), sind sie für den Menschen trotz aller Mühe und Anstrengung unüberschreitbar (V.17aβ).”⁷⁵⁾ Die Unbegreifbarkeit des Werkes (Tun) Gottes wird in der Überzeugung im Rahmen der indirekten Reflexion des deskriptiven Denkmodells in Kohelet 3:11bβ entworfen:

בְּלִבָּם מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא־יִמְצָא הָאָדָם אֶת־הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר־עָשָׂה הָאֱלֹהִים מִרֹאשׁ וְעַד־סוֹף:

72) Wörtlich: “Dementsprechend, dass...” Die meisten Kommentatoren ziehen die temporale Bedeutung von כַּאֲשֶׁר vor. Beim Ostrakon von *Məšad Hāšavyāhū* (Z.6-8 und Z.8-9) wird כַּאֲשֶׁר mit temporaler Bedeutung “gerade als” zweimal belegt (*HAE* I, 315-329; *HAE* II/2, 78). Vgl. dazu Sandra Landis Gogel, *A Grammar of Epigraphic Hebrew* (Atlanta: Scholars Press, 1998), 226; Ernst Jenni, “Zur Semantik der hebräischen Vergleichssätze”, 14-44.

73) Thomas Krüger, *Kohelet*, 293; vgl. dazu Nobert Lohfink, *Kohelet*, 64. Anders als bei Krüger betrachtet Schwienhorst-Schönberger (*Kohelet*, 433-435) diese Texteinheit als abschließendes Fazit der Verteidigung der Lehre im Rahmen seines Konzepts des diatribischen Aufbaus.

74) Ludiger Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 433; vgl. dazu Antoon Schoors, *The Preacher Sought*, 71-73; James Alfred Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet*, BZAW 152 (Berlin: de Gruyter, 1979), 54-55.

75) Thomas Krüger, *Kohelet*, 293.

Die Wiederaufnahme der früheren Überzeugung des Beobachters findet sich in Kohelet 8:17aα. Daraus geht hervor, dass hier die Fügung *w^eqatal* in der iterativen Funktion gebraucht ist.

5.14. Kohelet 9:16a

וְאָמַרְתִּי אֲנִי טוֹבָה חֲכָמָה מִגְּבוּרָה 16a *w^eqatal* sPP
וְחֲכָמַת הַמַּסְכֵּן בְּזוּיָהּ וּדְבָרָיו אֵינָם נִשְׁמָעִים: 16b *w^e-x-qatul* *w^e* ExS^{neg}+ePP
אָמַר 16aα Ich **dachte** meinerseits *einmal mehr*:
16aβ Besser ist Weisheit als Stärke,
16bα aber die Weisheit des Armen ist verachtet,
16bβ und seine Worte finden nicht Gehör.

In Kohelet 9:13 findet sich eine Beobachtungsformel, durch die der Beginn einer Texteinheit gekennzeichnet wird. Mit der anekdotischen Erzählung Kohelet 9:14-15, in der es sich um die Abwehr des bevorstehenden Angriffs eines großen Königs auf die kleine Stadt durch einen armen Weisen handelt, wird die Reflexionsaussage in Kohelet 9:16a verbunden, wobei es sich um eine Reflexionsformel (V.16aα) handelt, die durch אָמַר qal 1.sg. *qatal* formuliert wird. Dass die Fügung *w^eqatal* hier einen iterativen Sachverhalt ausdrückt, es also nicht nötig ist anzunehmen, die Fügung *w^eqatal* sei in Kohelet Ersatzform für die Fügung *wayyiqtol*, ergibt sich aus folgenden drei Gründen:

Erstens: Das Verb אָמַר im Sinne des Denkens, das zu den Wahrnehmungsverben gehört, formuliert eine Reflexionsaussage (V.16aα). Die Reflexion als Wahrnehmung kann nach der Aktionsart des Verbs in lexikalischer Hinsicht als ein andauernder fientischer Prozess ohne inhärente zeitliche Grenze verstanden werden.⁷⁶⁾ Sie artikuliert daher einen noch nicht abgeschlossenen Denkprozess ohne Rücksicht auf dessen Resultat. Vom Sprecher bzw. Relationspunkt aus gesehen ist der Sachverhalt des Denkprozesses zwar in der Vergangenheit in der Wendung des alleinstehenden אָמַר »denken« in *qatal* abgeschlossen, aber der Hergang des Denkens bleibt bestehen.

76) Ernst Jenni, "Aktionsarten und Stammformen im Althebräischen: das Pi'el in verbesserter Sicht", Ernst Jenni, ed., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments* II (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 77-177, hier 84-88.

Zweitens: Der Aussageinhalt (VV.16aβ-bβ), der durch die Reflexionsformel eingeleitet wird, wird durch eine Präpositionalwendung im Vergleichssatz (V.16aβ), eine Partizipialwendung (V.16ba) und eine negierte Existenzaussage (V.16bβ) formuliert. Die erste und dritte Wendung – jeweils ein NS – weist durativen Aspekt auf, so werden allgemeingültige Sachverhalte ausgedrückt, die per definitionem zeitlos sind. Der zweiten mit dem passiven Partizip eignet Perfektivität: Aus dem Beobachteten (VV.14-15) reflektiert der Beobachter eine Grenze auf die Überlegenheit der Weisheit gegenüber der Stärke (V.16aβ, durativer Aspekt), angesichts dessen, dass die Durchsetzungsfähigkeit der Weisheit mit dem Sozialstatus (»arm«) verbunden ist (V.16ba, perfektiver Aspekt) und dieser Sozialstatus des Weisen sich sogar negativ auf die der potentiellen Hörergruppe (bzw. auf die Mitmenschen) auswirkt (V.16bβ, durativer Aspekt). Dadurch werden die Aussageinhalte verallgemeinert. Die Sachverhalte des Aussageinhalts sind zeitlos, denn sie haben keine Beginn- und Endpunkte.

Drittens: Die Aussageinhalte artikulieren dann aber nichts Gattungsmäßiges, vielmehr eine wiederholte Handlung des Sprechers bzw. Beobachters, der mit der Fügung *w^eqatal* eine Reflexion anstellt.

Von daher besteht Grund für die Annahme, dass in V.16 ein mehrmaliger individueller Sachverhalt gemeint ist, der mit der Fügung *w^eqatal* artikuliert ist. Der Beobachter seinerseits reflektiert (V.16) *einmal mehr* über das Beobachtete (VV.14-15).

5.15. Kohelet 12:5b

5b *ky qotel w^eqatal* כִּי־הִלְךָ הָאָדָם אֶל־בַּיִת עוֹלָמוֹ וְסָבְבוּ בְשׁוּק הַסְּפָדִים:
 סבב 5ba Denn der Mensch geht in sein ewiges Haus
 5bβ und die Klagenden ziehen *der Sitte nach* auf der Gasse herum.

Mit »sein ewiges Haus« (Koh 12:5ba) wird das Grab⁷⁷⁾ gemeint. Das Wort

77) Ernst Jenni, "Das Wort 'ōlām im Alten Testament", *ZAW* 64 (1952), 197-248, hier 211-217. "Die letztlich auf Ägypten zurückgehende Bezeichnung des Grabes als 'ewiges Haus' findet sich in hellenistischer Zeit und palmyrenischen Grabinschriften (cf. *ZAW* 64, 1952, S.211-217 – cf. auch Ps 49, 12; Tob 3:6). In Kontrakten aus Murraba'at (*DJD* II, 20,7; 21, 12) wird das Sterben umschrieben als ein Hineingehen ins Haus der Ewigkeit. 5bβ spricht vom Totengeleit der Klagemänner (gleichwohl darf man die üblicherweise dazu genannten Klagefrauen [2 Chr

erscheint als ein Gattungsbegriff determiniert, wobei die Fügung *qotel* mit durativem Aspekt einen allgemeingültigen Sachverhalt zum Ausdruck bringt. Die Handlung der Klagenden (הסופרים »Klagemänner oder Leidtragende«,⁷⁸⁾ V.5bβ), die durch die Fügung *w^eqatal* formuliert wird, lässt eine konventionelle bzw. berufsmäßige rituelle Zeremonie erkennen.⁷⁹⁾ Darum liegt hier auch ein genereller Sachverhalt vor – ausgedrückt mit der Fügung *w^eqatal*.

6. Fazit

Die Verwendung der sogenannten aramaisierenden Redeweise, wo *w^eqatal* in erzählenden oder selbstberichtenden Kontext stehen, wird häufig vermutet. Das Vorhandensein des aramaisierenden Duktus erlaubt die Annahme, dass das Sprachsystem des Kohelet in der Übergangsphase zwischen dem klassischen Hebräisch und Mittel-(Spät)hebräisch stehen könnte. Vielleicht kann man auch unterstellen, dass Kohelet gelegentlich die zeitgenössische Umgangssprache bzw. das Nordisraelitische verwendet; dazu passt auch die Verwendung fremder Wörter und (zusammengesetzter) Konjunktionen bzw. Partikeln. Nach dem Ergebnis des oben Untersuchten spielt der sogenannte Aramaismus bezüglich der Verbalsyntax innerhalb des Koheletbuches nicht so große Rolle.⁸⁰⁾ So muss er auf der Ebene der Verbalsyntax nicht überschätzt werden. Hervorzuheben ist indes, dass das Koheletbuch eine gewisse Tendenz zeigen mag, iterative

35:25] nicht ausschließen)“, in: Kurt Galling, *Der Prediger*, HAT 18 (Tübingen: Mohr, 1969), 122-123. Die Wendung עולמו im Sinne des ewigen Lebens findet sich auch im Talmud Ab Zar 10b (Charles F. Whitley, *Koheleth*, 100): יש קונה עולמו בשעה אחת ויש קונה עולמו בכמה שנים
»one man may acquire eternity in a single hour, another may acquire it after many years«.

Nach Ludwig Levy, *Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus* (Leipzig: Hinrichs, 1912), 138 wird der jüdische Friedhof auch heute בית עולם genannt.

78) Hans-Wilhelm, Hertzberg, *Der Prediger*, 183.

79) Vgl. dazu Bernhard Lang and Georg Hentschel, „Trauerbräuche“, *NBL* III (2001), 918-919. „Da im Klima Palästinas die Verwesung rasch einsetzt, wurde der sofort bestattet. Umgeben war die Beisetzung von Trauerzeremonien, von denen als wichtigste eine rituelle Klage um den Toten anzuführen ist. Der Klagegesang konnte einem eigenen Rhythmus folgen, den man *qānāh*-Metrik nennt.“, Walter Rebell, „Tod“, *GBL* 3 (1989), 1578-1579, hier 1578c.

80) Diese Verwendung wird in meinem Aufsatz Minsu Oh, „Überlegungen zu den syntaktischen Funktionen der Fügung *w^eqatal* in Koh“ Reinhard G. Lehmann and Johannes F. Diehl, eds., *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt*, KUSATU 19 (Mainz: Hartmut Spenner, 2015), 201-224, ausführlich behandelt.

Sachverhalte mit der Fügung *w^eqatal* in lexikalischer Hinsicht anhand der Bedeutungsbreite des Verbs **שׁוּב** *qal* abzusichern (vgl. 5.9/5.10; Koh 9:11). Außerdem hat die Abfolge *yiqtol w^eqatal*, welche individuelle nachzeitige Sachverhalte ausdrückt, auch die Möglichkeit, sich als iterative / generelle Sachverhalte herauszustellen. Aus dem Gesagten ergibt sich, dass der Autor des Koheletbuches im wesentlichen die *w^eqatal*-Funktionen des klassischen Hebräisch übernommen und verarbeitet hat.

<Keywords>

iterative, generality, verbal use, Qoheleth, *w^eqatal*.

(투고 일자: 2019년 1월 30일, 심사 일자: 2019년 2월 25일, 게재 확정 일자: 2019년 4월 23일)

<References>

- Backhaus, Franz-Josef, *“Denn Zeit und Zufall trifft sie alle”*: Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch *Qohelet*, Frankfurt am Main: Hain, 1993.
- Bartelmus, Rüdiger, *Einführung in das biblische Hebräisch: ausgehend von der grammtischen und (text-)syntaktischen Intepretation des althebräischen Konsonantentexts des Alten Testaments durch die tiberische Masoreten-Schule Ben Ascher; mit einem Anhang: Biblisches Aramäisch für Kenner und Könner des biblischen Hebräisch*, Zürich: Theol. Verg., 1994.
- Bartelmus, Rüdiger, “Haben und Sein: Anmerkung zur Anthropologie des Buches Kohelet”, Rüdiger Bartelmus, ed., *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation. Studien zu einer philologisch-linguistisch fundierten Exegese alttestamentlicher Texte*, München: Pano Verlag, 2002, 201-230.
- Bartelmus, Rüdiger, *HYH: Bedeutung und Funktion eines hebräischen “Allerweltswortes”*; zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems, ATSAT 17, St. Ottilien: EOS-Verlag, 1982.
- Benoit, O. P., Milik, J. T., and de Vaux, R., *The Discoveries in the Judean Desert. Vol. 2: Les grottes de Murabba ât, DJD II*, Oxford: Clarendon, 1961.
- Caplice, Richard I., *Introduction of Akkadian*, Studia Phol 9, 3rd ed., Rome: Biblical Institute Press, 1988.
- Denz, Adolf, *Die Verbalsyntax des neuarabischen Dialekts Kwayriš (Irak): Mit einer einleitenden allgemeinen Tempus- und Aspektlehre*, Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes XL/1, Wiesbaden: Steiner, 1971.
- Denz, Adolf, “Tempus und Aspekt? Vorstellung eines noetischen Modells”, Norbert Nebes, ed., *Tempus und Aspekt in den semitischen Sprachen: Jenaer Kollequium zur semitischen Sprache*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1999, 37-40.
- Driver, Samuel Rolles, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions*, Biblical Resources, 3rd ed., Oxford: Eerdmanns Publishing, 1982.
- Galling, Kurt, *Der Prediger*, HAT 18, Tübingen: Mohr, 1969.
- Gesenius, Wilhelm, *Hebräische Grammatik*, Leipzig: Verl. von F. C. W. Vogel, 1885.
- Gogel, Sandra Landis, *A Grammar of Epigraphic Hebrew*, Atlanta: Scholars Press, 1998.
- Goshen-Gottstein, Moshe, “Afterthought and the Syntax of Relative Clauses in

- Biblical Hebrew”, *JBL* 68 (1949), 35-79.
- Graupner, Axel, “שׁוּב *šûb*”, *ThWAT* II (1997), 1118-1166.
- Groß, Walter, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa, untersucht an den Büchern Dtn, Ri und 2Kön*, FAT 17, Tübingen: Mohr, 1996.
- Groß, Walter, *Verbform und Funktion: wayyitol für die Gegenwart? ein Beitrag zur Syntatx poetischer althebräischer Texte*, ATSAT 1, St. Ottilien: EOS-Verlag, 1976.
- Hertzberg, Hans-Wilhelm, *Der Prediger (Qohelet)*, KAT XVI. 4, Leipzig: Deichert, 1932.
- Hurvitz, Avi, “The Chronological Significance of ‘Aramaisms’ in Biblical Hebrew”, *Israel Exploration Journal* 18 (1968), 234-240.
- Isaksson, Bo, *Studies in the Language of Qoheleth: With Special Emphasis on the Verbal System*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1987.
- Jang, Sung-Gil, “A Study on the Characteristics of Modality in Biblical Hebrew Verbs”, *Journal of Biblical Text Research* 38 (2016), 97-118.
- Janowski, Bernd, “Verstehst du auch, was du liest? Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel”, Bernd Janowski, ed., *Der Gott des Lebens, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003.
- Jenni, Ernst, “עַתָּה ‘*et Zeit*”, *THAT* II, 6th ed., 2004, 370-385.
- Jenni, Ernst, “Adverbiale Zeitbestimmungen im klassischen Hebräisch”, *ZAH* 17-20 (2004-2007), 92-108.
- Jenni, Ernst, “Aktionsarten und Stammformen im Althebräischen: das Pi’el in verbesserter Sicht”, Ernst Jenni, ed., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments* II, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, 77-177.
- Jenni, Ernst, “Das Wort ‘*ōlām* im Alten Testament”, *ZAW* 64 (1952), 197-248.
- Jenni, Ernst, *Die hebräischen Präpositionen*, Bd. 1: *Die Präposition Beth*, Stuttgart: Kohlhammer, 1992.
- Jenni, Ernst, “Philosophische und linguistische Probleme bei den hebräischen Präpositionen”, Ernst Jenni, ed., *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments* I, Stuttgart: Kohlhammer, 1997, 174-188.
- Jenni, Ernst, “Zur Semantik der hebräischen Vergleichssätze”, *ZAH* 2 (1989), 14-44.
- Joosten, Jan, “Biblical Hebrew *w^eqāṭal* and Syriac *hwā qāṭel* expressing repetition in the Past”, *ZAH* 5 (1992), 1-14.
- Joosten, Jan, “Disappearance of Iterative WEQATAL in the Biblical Hebrew Verbal System”, Steven E. Fassberg and Avi Hurvitz, *Biblical Hebrew in Its*

- Northwest Semitic Setting: Typological and Historical Perspectives*,
Jerusalem: The Hebrew Univ. Magnes Press, 2006, 135-147.
- Joüon, Paul, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rom: Éditrice Pontificio Istituto
Biblico, 1965.
- Joüon, Paul and Muraoka, Tamitsu, *Grammar of the Biblical Hebrew*, Subsidia
Biblica 27, Rom: Pontificio Istituto Biblico, 2006.
- Koehler, Ludiwig and Baumgartner, Walter, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon
zum Alten Testament I-II*, 3rd ed., Leiden: Brill, 2004.
- König, Eduard, *Historisch-kritisches Lehrgebäude der Hebräischen Sprache. Mit
comparativer Berücksichtigung des Semitischen überhaupt. Zweite
Hälfte I. Theil: Ausschluss der speciellen Formlehre und generelle
Formlehre*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1895.
- Kottsieper, Ingo, “‘... mein Vater zog hinauf...’ Aspekte des älteren aramäischen
Verbalsystems und seiner Entwicklung”, Norbert Nebes, ed., *Tempus und
Aspekt in den semitischen Sprachen: Jenaer Kollequium zur semitischen
Sprache*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1999, 55-76.
- Kropat, Arno, *Die Syntax des Autors der Chronik, verglichen mit der seiner Quellen.
Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen*, BZAW XVI,
Gießen: Töpelmann, 1909.
- Krüger, Thomas, *Kohelet (Prediger)*, BK 19, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener,
2000.
- Krüger, Thomas, “Qohelet 2,24-26 und die Frage nach dem «Guten» im
Qohelet-Buch”, Thomas Krüger, ed., *Kritische Weisheit: Studien zur
weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament*, Zürich: Pano Verlag,
1997, 131-150.
- Kurz, Gebhard, *Studium Latinum. Latein für Universitätskurse*, Teil 2:
Übersetzungshilfe und Grammatik, Bamberg: Buchner, 1997.
- Lahmer, Karl, *Grammateion. Griechische Grammatik - kurzgefaßt*, Leipzig: Klett,
2005.
- Lang, Bernhard and Hentschel, Georg, “Trauerbräuche”, *NBL* III (2001), 918-919.
- Lauha, Arre, *Kohelet*, BK 19, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978.
- Levy, Ludwig, *Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus*,
Leipzig: Hinrichs, 1912.
- Loader, James Alfred, *Polar Structures in the Book of Qohelet*, BZAW 152, Berlin:
de Gruyter, 1979.
- Lohfink, Nobert, *Kohelet*, NEB, 2nd ed., Stuttgart: Echter, 1980.

- Menge, Hermann, *Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik*, 4th ed., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.
- Menge, Hermann, Thiefelder, Andreas, and Wiesner, Jürgen, *Repetitorium der griechischen Syntax*, 11th ed., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.
- Michel, Diethelm, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, BZAW 183, Berlin: de Gruyter, 1989.
- Müller, Hans-Peter, “*wa-*, *ha-* und das Imperfectum consecutivum”, *ZAH* 4 (1991), 144-170.
- Murphy, Roland E., *Ecclesiastes*, WBC 23A, Dallas: Word Books, 1992.
- Niccacci, Alviero, “A Neglected Point of Hebrew Syntax: Yiqtol and Position in the Sentence”, *Liber Annuus* 37 (1978), 7-19.
- Oh, Minsu, “Überlegungen zu den syntaktischen Funktionen der Fügung *w^eqatal* in Koh”, Reinhard G. Lehmann and Johannes F. Diehl, eds., *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt*, KUSATU 19, Mainz: Hartmut Spenner, 2015, 201-224.
- Pérez, Miguel Fernández, *A Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*, John Elwolde, trans., Leiden: Brill, 1999.
- Rebell, Walter, “Tod”, *GBL* 3 (1989), 1578-1579.
- Reinert, Andreas, *Die Salomofiktion: Studien zur Struktur und Komposition des Koheletbuches*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010.
- Rendsburg, Gary A., “Evidence of a Spoken Hebrew in Biblical Times”, *Dissertations Abstracts International* 41 (1980), 2583-A.
- Renz, Johannes and Rölling, Wolfgang, *Handbuch der althebräischen Epigraphik* I/II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Revell, Ernest J., “The System of the Verb in Standard Biblical Prose”, *HUCA* 60 (1989), 1-37.
- Richter, Wolfgang, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik*, 2: *B die Beschreibungsebene: II. Die Wortfügung (Morphosyntax)*, ATSAT 10, St. Ottilien: EOS-Verl., 1979.
- Schoors, Antoon, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of Qoheleth*, Orientalia Lovaniensia analecta, Leuven: Peeters, 1992.
- Schüle, Andreas, *Die Syntax der althebräischen Inschriften. Ein Beitrag zur historischen Grammatik des Hebräischen*, AOAT 270, Münster: Ugarit-Verl., 2000.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludiger, *Kohelet*, HThKAT, Freiburg: Herder, 2004.

- Segal, Moše Sevî, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford: Clarendon Press, 1958.
- Segert, Stanislav, *Altaramäische Grammatik*, Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1975.
- Seow, Choon-Leong, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 18C, New York: Doubleday, 1997.
- Stowasser, Josef M., Petschenig, Michael, and Skutsch, Franz, *Stowasser. Lateinisch – deutsches Schulwörterbuch*, München: Oldenbourg, 2006.
- Tropper, Josef, “Imperfektive Darstellung vergangener Sachverhalte im Ugaritischen”, Norbert Nebes, ed., *Tempus und Aspekt in den semitischen Sprachen: Jenaer Kollequium zur semitischen Sprache*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1999, 147-157.
- Tropper, Josef, *Ugaritisch. Kurzgefasste Grammatik mit Übungstexten und Glossar*, Elementa Linguarum Orientis 1, Münster: Ugarit-Verl., 2002.
- von Soden, Wolfram, “Gab es bereits im vorexilischen Hebräisch Aramaismen?”, *UF* 18 (1986), 36-37.
- von Soden, Wolfram, *Grundriss der Akkadischen Grammatik*, Analecta Orientalia 33, 3rd ed., Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1995.
- von Soden, Wolfram, “Zur Verwendung des Narrativs wāj-jiqtol im nachexilischen Hebräisch”, *ZAH* 7 (1994), 196-122.
- Wagner, Max, *Die lexikalischen und Grammatischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch*, BZAW 96, Berlin: de Gruyter, 1966.
- Waltke, Bruce Kenneth and O’Connor, Michael Patrick, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Whitley, Charles F., *Koheleth: His Language and Thought*, Berlin: de Gruyter, 1979.
- Woo, Sang-Hyuk, “A Translation Technique and a Verbal Form of Hebrew”, *Journal of Biblical Text Research* 22 (2007), 311-318.
- Zimmerli, Walther, *Prediger*, ATD 16/1, 3rd ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

<Abstract>

Ausdrucksmöglichkeiten der iterativen/generellen Sachverhalte mit einigen Bibelstellen in der Fügung *w^eqatal* im Buch Kohelet

Minsu Oh
(Chongshin University)

Die Untersuchung geht davon aus, dass unterschiedliche Formulierungen zum Ausdruck der mehrmaligen Sachverhalte in der alten Sprachen ins Licht gebracht werden, wobei kategorische Unterscheidungen ins Auge kommen. Für diesen Zweck prüft der Autor innere Semantik der Sprachen in der Antike. Zum Ausdruck des iterativen Sachverhalts steht im Falle des Altlateinischen, Altgriechischen, Akaddischen und Ugaritischen spezifische Änderungen der Stammformen, sei es im Narrativ oder sei es in der Rede. Zum Ausdruck des iterativen Sachverhalts (SV) steht aber im Aramäischen das Imperfekt (PKL), das dem Perfekt einen nicht abgeschlossenen SV gegenüberstellt. Wird das Imperfekt in der Erzählung verwendet, bezeichnet es wie im BH (Biblisches Hebräisch) nicht das Präteritum, sondern den iterativen, aber auch den generellen Sachverhalt. Ähnlich wie beim Aramäischen wird im biblischen Hebräischen iterative Funktion an Verbformen erkannt. Dort steht die Fügung *w^eqatal* zum Ausdruck der iterativen Sachverhalten neben generellen Sachverhalten. Dabei meint “genereller Sachverhalt” nicht eine Handlung, sondern kennzeichnet eine Handlung als Gattung. Mit dem Terminus wird ein gattungsmäßiges oder typisches Verhalten beschrieben, das freilich auch einen Anfangs und Endpunkt hat.

Angesichts der Schwierigkeit für die These einerseits, dass das biblische Hebräisch ursprünglich zwei Arten von *Waw* besessen hat, und aufgrund dessen andererseits, dass allein die syntaktischen Funktionen der Verbformen des biblischen Hebräischen einen relativ gesicherten Ansatzpunkt zur Erhellung der Fügung *w^eqatal* bieten können, kann der Autor den Erklärungsversuch des relativen Tempussystems des biblischen Hebräischen von Bartelmus nachvollziehen. Demnach kommt man zur Feststellung, dass praktisch alle Funktionen der Fügung *w^eqatal* letztlich auf die Hauptkonnotation Progressivität in der Nachzeitigkeit zurückgreifen. Dementsprechend steht die Fügung *w^eqatal*

neben *yiqtol*. Beides steht in der Hauptfunktion zum Ausdruck des nachzeitigen Sachverhalts. Als Nebenfunktion hat beides gemeinsam Iterativität und Generalität. Die Möglichkeit, die Fügung *w^eqatal* wie im klassischen Hebräisch zum Ausdruck von iterativen Sachverhalten zu gebrauchen, besteht weiterhin.

So analysiert der Autor anhand einigen Versen des Buches Kohelet die Fügung *w^eqatal* in der Funktion der iterativen/generellen Sachverhalten. Denn Anerkannt wird die Ansicht, dass Kohelet in Mittelposition zwischen dem Klassisch-Hebräischen und dem Mischna-Hebräischen (bezüglich mischna-hebräischer Wendungen) steht. Darum wird häufig angenommen, dass der zeitgenössischen Umgangssprache der parallele Gebrauch diverser Verbalsysteme innerhalb desselben Buches unterstellt wird, oder dass die Sprache von Kohelet in der Übergangsphase vom klassischen Hebräischen zum späten Hebräischen steht.

Die Probeverse, die den noetischen Hinsichten eine Untersuchung unterzogen werden, sind Kohelet 2:13a, 14b, 15a, 15b, 17a, 18a; 2:20a; 3:22a; 4:1, 4a, 7; 8:15aa, 17aa; 9:16a; 12:5b. Der Autor kommt zum Ergebniss, dass Kohelet gelegentlich die zeitgenössische Umgangssprache bzw. das Nordisraelitische verwendet; dazu passt auch die Verwendung fremder Wörter und (zusammengesetzter) Konjunktionen bzw. Partikeln. So spielt der sogenannte Aramaismus bezüglich der Verbalsyntax innerhalb des Koheletbuches nicht so große Rolle. Hervorzuheben ist indes, dass das Koheletbuch eine gewisse Tendenz zeigen mag, iterative Sachverhalte mit der Fügung *w^eqatal* in lexikalischer Hinsicht anhand der Bedeutungsbreite des Verbs *שׁוּב* *qal* abzusichern (vgl. Koh 4:7; 9:11). Aus dem Gesagten ergibt sich, dass der Autor des Koheletbuches im wesentlichen die *w^eqatal*-Funktionen des klassischen Hebräisch übernommen und verarbeitet hat.

Word Order in Biblical Hebrew Poetry: A Reassessment of the Concept of Focus

David J. Fuller*

1. Introduction

It is no understatement that the issue of Biblical Hebrew word order in prophetic and poetic texts is a difficult and foreboding one. Although the last two decades have seen a number of monographs published on BH word order, the difficulty of surveying these works is greatly diminished by their common theoretical background. Knud Lambrecht's *Information Structure and Sentence Form* (1994)¹⁾ proved immensely influential on the following generations of Hebrew grammarians interested in word order. This study will examine and compare the word-order proposals of Nicholas P. Lunn and Adina Moshavi, as they represent contrasting approaches to the terminology of topic and focus, but are still both very much bound to the same set of questions. Although Moshavi's corpus was restricted to narrative (specifically Genesis), her criteria for what constituted marked word is similar to that of Lunn, and thus the comparison of the two works is possible in every area except for Moshavi's deliberate lack of coverage of poetic parallelism. After conducting a critique of the linguistic viability of this topic/focus framework, this study will suggest a new way forward for understanding non-canonical word order in Hebrew poetry, using

* Ph.D. in Old Testament at McMaster Divinity College (2018), currently Managing Editor of MDC Press. davidjfuller89@gmail.com.

1) Knud Lambrecht, *Information Structure and Sentence Form: Topic, Focus, and the Mental Representations of Discourse Referents* (New York: Cambridge University, 1994).

discourse analysis in the framework of functional grammar. This new framework will be exemplified using passages from Habakkuk 1.²⁾

2. Lunn

It is particularly relevant to review the basic tenets of Lunn's *Word-Order Variation in Biblical Hebrew Poetry* (2006)³⁾, as it not only exemplifies the straightforward application of Lambrecht's framework for information structure, but also attempts to create a system capable of handling the intricacies and nuances of poetry, as compared to prose. Drawing from certain broad currents in functional grammar, he begins with the principle that some have called the given/new distinction, or that every sentence contains both a point of common reference for the speaker and hearer as well as a piece of information meant to be novel to the hearer.⁴⁾ He couples this with an emphasis on pragmatics, or the study of meaning and effect that goes beyond what can strictly be quantified grammatically. For Lunn's concrete analysis, his foundational categories are topic and focus. Topic is simply what a given sentence is about.⁵⁾ Topic is not to be correlated with a specific grammatical category, but is rather an interpretive notion. Multiple topics can appear, fade out, and re-appear throughout a discourse, and thus a given topic can be active, semi-active, or inactive in the mind of a given listener.

Focus is, following Lambrecht, defined as, "the semantic component of a pragmatically structured proposition whereby the assertion differs from the presupposition."⁶⁾ This relates to the idea of the given and the new; with some information presupposed as being established in the mind of the listener, the

2) While it may seem initially incongruous to mix studies of prose and poetry in this way, careful examination of the history of research shows that the criteria for markedness in these various studies is essentially continuous, except for the phenomenon of word-order variation that occurs in the secondary lines of poetic couplets. Since only occurrences of marked word order in primary lines (excluding secondary lines that echo the first line) are treated in the sample analysis from Habakkuk below, there is nothing inherent in this corpus that would render it invalid for critiquing Moshavi or other narrative-based studies of BH word order.

3) Nicholas P. Lunn, *Word-Order Variation in Biblical Hebrew Poetry: Differentiating Pragmatics and Poetics* (Milton Keynes: Paternoster, 2006).

4) *Ibid.*, 29.

5) *Ibid.*, 33.

6) *Ibid.*, 35.

speaker is able to assert something beyond this. Sentences can have three different kinds of focus: predicate focus, argument focus, or sentence focus.⁷⁾ In each case, the type of focus is directly dependent on the activation state of the topic at hand. Lunn illustrates how this plays out with the sentence “The children went to school.” He notes that the focus of a sentence can be clarified by identifying the implicit question behind the sentence.⁸⁾ If the implicit question is “What did the children do next?” there would be a predicate focus, as the “children” are already an activated topic and the new information would be what they did. As a predicate-focus sentence simply comments on a topic, Lambrecht (and Lunn) consider this focus structure to be unmarked, as it is by far the most common. Lunn illustrates argument focus with the implicit question of “Who went to school?” “The children went to school.” Here, it is already assumed that *x* went to school, and the sentence answers who that was. The “children” here are not a topic, but a focus expression, with the function of identifying. Finally, for sentence focus, Lunn uses the implicit question of “What happened?” “The children went to school.” Here, nothing is assumed about either the subject or the predicate, so the focus is on the whole sentence rather than just a component part. Sentence-focus thus functions to report an event. Significantly, the lexicogrammar of “The children went to school” is the same in all three of these cases, but its focus changes depending on the contextual presuppositions.⁹⁾

Illustrating these three types of focus in biblical Hebrew, Lunn asserts that predicate focus is often what is expressed in familiar narrative *wayyiqtol* clauses, but can even be the case when a constituent other than the subject is fronted before the verb, as the consideration of the activated topic is paramount.¹⁰⁾ His category of “dominant focal element” covers cases in which an element such as a direct object is fronted, but nonetheless is subsumed in an instance of predicate focus.¹¹⁾ Argument focus generally involves an element being fronted before the verb, such as in Judges 1:1-2, where the Israelites ask who will go up first, and YHWH responds, “Judah will go up,” with “Judah” occurring before the prefix form of עָלָה.¹²⁾ Lunn finds sentence-focus clauses in Hebrew to usually have a

7) Ibid., 36.

8) The remainder of this paragraph summarizes Ibid., 37-41.

9) Ibid., 41.

10) Ibid., 41-43.

11) Ibid., 43.

12) Ibid., 44.

noun phrase followed by a verb, as this is a common way to introduce a subject lacking precedent in the discourse, or report an event that receives little subsequent elaboration. Based on context, a given focus type can have a particular pragmatic purpose, such as contrasting, parallel, replacing, and so on, which can be marked with some of the Hebrew focus particles.¹³⁾

Lunn provides an initial survey of pragmatic markedness of items placed in the preverbal field using these focus categories. He analyses some exceptions, such as most adverbs, or when an independent pronoun is used with certain common verbs. In the case of many poetic B-lines (that is, the second line of a poetic couplet), Lunn's preferred explanation is "defamiliarisation" instead of markedness,¹⁴⁾ as he notes that a canonical A-line is just as likely to be followed by a non-canonical B-line as it is by a canonical one.¹⁵⁾

Lunn further explores how marked word-order functions in poetic parallelism. Frequently, whenever an A-line exhibits marked word order, the corresponding B-line will utilize the same marked word order. Lunn demonstrates this with clauses with fronting of the subjects, objects, and modifiers.¹⁶⁾ This also happens between the initial lines of consecutive bicola. In cases where the A-line has a focus particle, it is generally absent in the B-line, although the B-line may follow its word order otherwise.¹⁷⁾ Lunn also identifies some exceptions to his principle that a marked A-line will have a similarly marked B-line. Phrases of temporal or spatial setting in A-lines, since they are not considered marked, are not repeated in B-lines. The same is true of independent pronominal subjects.¹⁸⁾ Lunn devotes a final chapter to examining cases of parallelism that are anomalies within his criteria. For example, a defamiliarised line followed by a canonical line is often used to mark a discourse boundary,¹⁹⁾ a function that Lunn also assigns to two defamiliarised lines in parallel.²⁰⁾

13) *Ibid.*, 45-47.

14) *Ibid.*, 106. Lunn states "the variation manifested by such parallel cola is more suitably explained in terms of poetics, that is, the artistic creativity allowable in the poetic genre. This latter factor is quite distinct from that of pragmatic marking in producing word-order variation."

15) *Ibid.*, 61-94.

16) *Ibid.*, 132-150.

17) *Ibid.*, 138.

18) *Ibid.*, 151-155.

19) *Ibid.*, 161.

20) *Ibid.*, 176.

3. Moshavi

Moshavi is the ideal conversation partner for Lunn, as Moshavi's *Word Order in the Biblical Hebrew Finite Clause* (2010)²¹⁾ represents the most significant work on word order since Lunn, and also the most significant departure from Lambrecht's framework of topic and focus used by Lunn, Jean-Marc Heimerdinger, Katsuomi Shimasaki, and Sebastiaan Jonathan Floor. Although Moshavi retains the terminology of topic and focus, she applies these terms in a radically different way than does Lunn. She helpfully begins by providing her definition of markedness, as she states "Marked syntactic constructions have pragmatic meaning, that is, they encode aspects of meaning which are not semantic but concern the relation of an utterance to its context."²²⁾ She begins her study proper by defining her criteria for word-order markedness in biblical Hebrew and gathering statistical data from her chosen corpus, Genesis. She first notes the wide variety of constituents that can be preposed.²³⁾ Of course, for some elements, their position before the verb is required, and thus they are not considered preposed or marked. These include clausal adverbs, negative particles, and adjunct clauses such as conditionals. Other elements are preposed but not marked in the sense that they usually occupy the preverbal field, but are not considered marked there. These are interrogatives, and time and demonstrative adverbs. Specifically marked constructions (aside from preposing) identified by Moshavi include left-dislocation and the placing of a conjunction between a constituent and the rest of the clause.

Moshavi's concepts of focusing and topicalization are key, as she employs these terms very differently than Lunn. She states, "Focusing signals a relation between the clause and the context of the addressee's attention state, whereas topicalization signals a relation between the clause and the linguistic context that accompanies it."²⁴⁾ Therefore, unlike with Lunn, for Moshavi clauses either have focusing or topicalization, never both at the same time. Moshavi's

21) Adina Moshavi, *Word Order in the Biblical Hebrew Finite Clause*, LSAWS 4 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2010).

22) *Ibid.*, 1.

23) *Ibid.*, 64-85.

24) *Ibid.*, 90.

approach to focusing does involve presupposed topics in the memory of the listener, but she attempts to make it more objective by setting predicate focus as the default for non-preposed clauses, and lets constituent focus be indicated by preposed elements.²⁵⁾ Moshavi understands topicalization to function as a discourse-connective device which “indicates a contextual relation between the preposed constituent and another element in the immediately preceding [or following] context,”²⁶⁾ which she classifies with categories for different kinds of discourse relations.

In her chapter on focused clauses, Moshavi notes that the preposed constituent can be a subject, complement, or adjunct. A proposition will be made active in the surrounding context, and the preposed constituent fills in a gap of some kind. An example Moshavi provides is from Genesis 9:5, where, after $\text{וְאָדָם אֶת־דַּמְּכֶם}$ (“But for you own life-blood I will require a reckoning”) the next clause, $\text{מִיַּד כָּל־חַיָּה אֶדְרֹשְׁנָהּ}$ (“Of every beast I will require it”) has as its focus כָּל־חַיָּה (“every beast”) as the activated proposition is “I will require your life-blood of *x*.”²⁷⁾ Moshavi uses a system of four types of focusing: identificational, descriptive, substitutive, and additive.²⁸⁾ In identificational focusing, the focus supplies an unknown element.²⁹⁾ Moshavi’s example is from Genesis 34:27-28, where the sons of Jacob are said to plunder a city due to the dishonoring of Dinah. In verse 28, the verse starts with the direct object marker with a list of the things they took. Descriptive focusing “presents an alternate or more explicit description for the already identified variable.”³⁰⁾ In other words, the focused element provides additional specification for something that has already been mentioned. Substitutive focusing uses the focused element to replace something else, such as in Genesis 35:10, where God says $\text{לֹא־יִקְרָא שְׁמֶךָ עוֹד יִקְרָא בִּי אִם־יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ}$ (“...your name will no longer be called Jacob. Rather, *Israel* will be your name.”)³¹⁾ Additive focusing supplies something in combination with what previously existed.³²⁾ Moshavi cites Genesis 35:12

25) Ibid., 90-91.

26) Ibid., 101.

27) Ibid., 124.

28) Ibid., 127.

29) Ibid., 128-130.

30) Ibid., 130-131.

31) Ibid., 131-133.

32) Ibid., 133-135.

וְאֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְרָהָם וְלְיִצְחָק לְךָ אֶתְנֶנָּה וְלְיִרְעָד אֶחָרִיד אֶתֶּן אֶת־הָאָרֶץ
 (“The land that I gave to Abraham and Isaac I give to you. And *to your offspring after you* I give the land.”)

Moshavi’s chapter on topicalization first notes that the preposed element can be a subject, complement, or adjunct.³³⁾ The preposed element will have a closely located counterpart that it is being compared to in some way, and it may be backward-linking or forward-linking. She uses a system of five major categories of different kinds of topicalization. For opposition,³⁴⁾ she points to Genesis 4:2, where Abel is introduced following a וַיְהִי, but Cain comes first in his clause and precedes the suffix form of הָיָה. The preposed element can be considered to be opposed to an element in the previous clause even if the clauses do not have parallel structures, such as when a less-to-greater argument is taking place. Moshavi’s second type of topicalization is similarity,³⁵⁾ in which the speaker establishes a link between two items even if the contents of the clauses vary, such as in Genesis 46:4, אֲנֹכִי אֵרֵד עִמָּךְ מִצְרַיִם וְאֲנֹכִי אֶעֱלֶךָ גַּם־עִלָּה (“I will go down with you to Egypt, and I will also bring you up”), where the 1cs independent pronoun is the first element of each clause. Her third category is addition, which can include the use of the *gam* particle.³⁶⁾ Fourth, she groups elaboration, summary, and paraphrase together as types of speech acts that express a meaning along the lines of “that is to say,” although this is not linked to a particular syntactic realization in Hebrew.³⁷⁾ Finally, temporal succession links elements with temporal adjuncts.³⁸⁾ Significantly, Moshavi admits that topicalization relations are heavily interpretive. She states, “The specific coherence relation between the linked segments is not specified by topicalization. By examining the segments in the light of the linked items, the addressee infers the intended relation between the clauses.”³⁹⁾

While admittedly Moshavi’s model was only based on narrative and the direct discourse therein, her categories were much more closely tied to the surface grammar of the text than those of Lunn. Her categories of focusing involve cases

33) Ibid., 144.

34) Ibid., 155-159.

35) Ibid., 160-161.

36) Ibid., 161-162.

37) Ibid., 162-163.

38) Ibid., 163-165.

39) Ibid., 165.

where the preposed element fills in a gap in the information supplied in the preceding discourse, while her types of topicalization deal with relations that are created between linked elements in cases of fronted constructions. As compared to Lunn, much of the guesswork has been removed. One no longer needs to engage in as much speculation regarding what topics have been activated, or even where the focus is placed in a clause. Moshavi's categories are also more directly applicable; Lunn's application section is somewhat confusing because it spends little time directly deciding when a particular clause with marked word order has a particular type of focus structure, leaving much of the explicit framework of the book curiously in the background.

4. Critique

A number of weaknesses exist with the above frameworks, particularly that of Lunn. A notable difficulty lies in the fact that he has adopted a framework originally designed for spoken English and applied it to an ancient written text. Not only are the various pitch and accent cues associated with spoken dialogue absent in a purely graphic representation of language, but the general intuitions that can be made about common knowledge and cultural context rapidly disappear as well. Particularly when it comes to the concept of a topic being "activated," it is not at all obvious how we could know what topics would have been automatically active and available for reference in the mind of the original reader of a given biblical text, nor is it in any way clear how we could decide how long a given topic can be considered "activated" in a discourse without it being referenced.

It is here that it is helpful to reference Heimerdinger's *Topic, Focus, and Foreground in Ancient Hebrew Narratives* (1999)⁴⁰, as it exemplifies an earnest effort to address and rectify this shortcoming. Working through the example of Genesis 22, he decides that the first verse וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּחַלְּלֵהֶם אֱלֹהִים ("After these things, God tested Abraham") is a title that

40) Jean-Marc Heimerdinger, *Topic, Focus and Foreground in Ancient Hebrew Narratives*, JSOTSup 295 (Sheffield: Sheffield Academic, 1999). Although Heimerdinger precedes Lunn, his "cumulative referential density" represents an attempt to quantify the presence of topics in a text that exceeds Lunn's method in rigor, if not in helpful results.

discloses the main topic of the story. As he steps through the story, he uses Russell S. Tomlin’s “cumulative referential density” to track the relative importance of the various secondary topics present, which he describes as follows: “The text examined is divided into paragraph units and the topical entities are identified in each clause. For every clause, the number of references to the entity at a given point of the paragraph is worked out. This number is divided by the number of clauses up to that point in the paragraph. A ranking of each topical entity in each clause is established as well as a global ranking of all the entities.”⁴¹⁾ He additionally notes that topics that are mostly in the position of subject tend to be more central, while topics that are mostly in the object or adjunct positions more marginal to the discourse.⁴²⁾ However, he does not have a clearly quantified way to merge the results of his referential density and clausal positioning investigations.

Heimerdinger is similarly ambiguous in the area of topical activation. He states:

A referent (participant) may be removed from discourse for a while, remaining unmentioned, and reintroduced subsequently. The referential gap may be more or less important. Measured in clauses, it may vary from one clause to thirty or more. When a referent is removed from discourse, its state of activation changes from active to semi-active (accessible). Cognitively, the referent remains in the hearer's consciousness but is not directly focused on.⁴³⁾

His criteria is ultimately cognitive, not grammatical, as this notion of topical activation continually comes back to the idea of a mental model being constructed in the mind of the listener. So even with this expanded set of criteria, topical activation is still hazy.

Moving on to Lunn’s concept of focus, it is suggestive to note that earlier linguists did not even view focus as a clause-level phenomenon. While Heimerdinger, who views focus in a way similar to Lunn, tips his hat to an early article of M. A. K. Halliday’s as being informative for the concept of focus,

41) Ibid., 108.

42) Ibid., 126.

43) Ibid., 155.

careful attention to Halliday's treatment casts doubt upon the viability of the present usage of "focus" terminology. In Halliday's 1967 essay, "Notes on Transitivity and Theme in English: Part 2,"⁴⁴⁾ he articulates what was at that time his understanding of the Theme system complex, or what he now calls the textual metafunction, which deals with self-structuring capacity of language, as distinct from its reality-portraying and social-projection functions. His first concept under the Theme rubric he called the "information unit," which, in spoken English, is up to the choice of emphasis on the part of the speaker. He states, "information structure is realized phonologically by 'tonality,' the distribution of the text into tone groups."⁴⁵⁾ He then provides a number of example of how an information unit can be either smaller or larger than one clause. Information units are the basis for focus, as he further elaborates:

At the same time the information unit is the point of origin for further options regarding the status of its components: for the selection of points of information focus which indicate what new information is being contributed. The distribution into information units thus determines how many points of information focus are to be accommodated, and specifies the possible limits within which each may be locate.⁴⁶⁾

In his explicit discussion of information focus, he once again strictly relies upon phonological criteria: "Each information unit has either one primary point of information focus or one primary followed by one secondary. The choice is again realized in the phonological structure, by the assignment of the tonic (tonic nucleus) in the tone group."⁴⁷⁾ In his discussion of what focus accomplishes, he is quite comparable to Lunn, as he states, "Information focus reflects the speaker's decision as to where the main burden of the message lies ... Information focus is one kind of emphasis, that whereby the speaker marks out a part (which may be the whole) of a message block as that which he wishes to be interpreted as informative. What is focal is 'new' information."⁴⁸⁾ Therefore,

44) M. A. K. Halliday, "Notes on Transitivity and Theme in English: Part 2", *Journal of Linguistics* 3 (1967), 199-244.

45) *Ibid.*, 200.

46) *Ibid.*, 202.

47) *Ibid.*, 203.

48) *Ibid.*, 204.

this concept of focus, which for Halliday was certainly quantifiable in its phonological realization in English, is dubious in its value for Lunn’s application to written language, and to an ancient language at that.

Consultation of more recent practitioners of functional grammar only reinforces these concerns. Christopher S. Butler, in the second volume of his *Structure and Function: A Guide to Three Major Structural-Functional Theories* (2003)⁴⁹⁾, summarizes the discussion surrounding information structure, and finds that some (chiefly, J. L. Mackenzie and M. E. Keizer)⁵⁰⁾ recommend that the idea of topic should simply be abandoned in modern English, as it is simply not “consistently applicable.”⁵¹⁾ Likewise, Butler documents that the concept of focus is driven by pragmatics in a top down fashion, that is, it starts with categories of meaning and then tries to explain their syntactic realizations, rather than trying to start with the syntactic evidence itself.⁵²⁾ While starting with pragmatics may be feasible with modern English, where we generally have all the outside contextual information to discern what is intended, a different approach may be preferable for ancient languages. Moshavi shows some signs of movement in this direction in her types of topicalization and focusing, but her categories are still largely based around intuitive interpretation.⁵³⁾

49) Christopher S. Butler, *Structure and Function: A Guide to Three Major Structural-Functional Theories: Part 2: From Clause to Discourse and Beyond*, SLCS 64 (Philadelphia: John Benjamins, 2003).

50) J. L. Mackenzie and M. E. Keizer, “On Assigning Pragmatic Functions in English”, *Pragmatics* 1 (1991), 169-215.

51) Christopher S. Butler, *Structure and Function: A Guide to Three Major Structural-Functional Theories: Part 2: From Clause to Discourse and Beyond*, 86.

52) *Ibid.*, 97.

53) Due to the common reliance on Lunn, the above critiques are also applicable to the similar studies of Sebastiaan Jonathan Floor, “From Information Structure, Topic and Focus, to Theme in Biblical Hebrew Narrative”, Ph.D. Dissertation (University of Stellenbosch, 2004) and Katsuomi Shimasaki, *Focus Structure in Biblical Hebrew: A Study of Word Order and Information Structure* (Bethesda: CDL, 2002). An exception would be the Chomskyan/generativist approach of Robert Holmstedt, “Word Order and Information Structure in Ruth and Jonah: A Generative-Typological Analysis”, *JSS* 54 (2009), 111-139 and Robert Holmstedt, “Word Order in the Book of Proverbs”, R. L. Troxel, D. R. Magary, and K. G. Friebel, eds., *Seeking out the Wisdom of the Ancients: Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), 135-154.

5. Criteria

Before making some preliminary outlines towards a new approach to word order in Biblical Hebrew poetry, some basic criteria should be identified. Since the major shortcoming of the previous works was often a focus on pragmatics instead of syntax, I propose that the analysis must work in a bottom-up rather than a top-down fashion. In other words, instead of starting with interpretive categories that are not clearly tied to linguistic realization, I would propose starting with syntactic forms, isolating a minimal core meaning for these forms, and reflecting on interpretation only with this framework established. Next, this framework will ideally be able to explain the implications of word-order variation at the discourse level. In other words, what difference is effected by these choices in the big picture of the meanings expressed in the text as a whole? In order to effectively quantify syntactical structures at a level above that of the isolated clause, I will utilize the functional grammar of Halliday,⁵⁴⁾ specifically his concepts of cohesion and field. Cohesion analysis tracks chains of references to entities throughout a discourse. It will allow for the accurate tracking of a preposed entity in the entirety of the discourse.⁵⁵⁾ Field analysis looks at the “big picture” of the subjects, verbs, objects, and circumstantials throughout a discourse, and can formulate a profile of what a given participant is doing, and which participants are doing what types of actions.⁵⁶⁾ Succinctly put, the procedure will consist of identifying clauses with “marked” word order (based on Lunn’s criteria) and then exploring the possible connections between the fronted element (or other key parts of the clause) and connected entities in the rest of the discourse to discern a possible structural reason for the fronting.

54) M. A. K. Halliday, *Halliday’s Introduction to Functional Grammar*, 4th ed. (New York: Routledge, 2014).

55) M. A. K. Halliday and Ruqaiya Hasan, *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective* (Oxford: Oxford University, 1989), 82. Halliday and Hasan define the role of cohesion in the larger task of creating “meaning” in texts as follows: “Cohesion expresses the continuity that exists between one part of the text and another . . . The continuity that is provided by cohesion consists, in the most general terms, in expressing at each stage in the discourse the points of contact with what has gone before.” M. A. K. Halliday and Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English* (London: Longman, 1976), 299.

56) M. A. K. Halliday, *Halliday’s Introduction to Functional Grammar*, 220-224.

6. Sample Analysis

In order to explore what this new paradigm can accomplish for studies of word order in BH poetry, some select examples will be worked through, drawn from Habakkuk 1. The full passage of Habakkuk 1:6-11 will be given in a chart in the appendix to clarify the clause divisions that are assumed throughout the analysis. This particular pericope in Habakkuk was chosen because it is generally accepted that Habakkuk 1:5-11 constitutes a self-contained speech that responds to 1:2-4,⁵⁷⁾ and since Habakkuk 1:5 does not contain any instances of marked word order, or any features that connect cohesively to other clauses in 1:6-11,⁵⁸⁾ it has been eliminated from the analysis. The analysis only addresses clauses that contain clear instances of marked word order. Additionally, while the Hallidayan concepts of cohesion and field (see above) are employed to make sense of the pragmatic function of the various occurrences of marked word order throughout, this study does not attempt to accomplish a full “discourse analysis” of the passage,⁵⁹⁾ but rather a selective probing into the elements highlighted by non-canonical word order constructions. As such, this analysis cannot itself arrive at the “meaning” of Habakkuk 1:6-11 as a whole, nor can it establish the precise role played by word-order analysis within the larger Hallidayan discourse analysis paradigm.

To start with a relatively clear example, consider the case of Habakkuk 1:7a (אִי וְיָרֵא הוּא), my translation being “Terrible and dreadful [is] he.” This construction places two adjectives before the subject of the clause. Regarding the fronted constituents, neither the adjective אִי or the participle form of יָרֵא have direct lexical parallels elsewhere in the book. However, the subject of the

57) O. Palmer Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 136-155. Although some would disagree with this perspective and instead view 1:5-11 as a quotation of an earlier oracle that the prophet is unhappy with, even within this framework 1:5-11 is still treated as an independent section. For further discussion see Russell Mack, *Neo-Assyrian Prophecy and the Hebrew Bible: Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, PHSC 14 (Piscataway: Gorgias, 2011), 245-246.

58) The main clausal subjects in Hab 1:5 are the audience (the subject of the masculine plural imperatives) and the work that YHWH is accomplishing.

59) For an approach to a comprehensive discourse analysis of Habakkuk, see David J. Fuller, “Enigmatic Enemies and the Development of Faith: A Discourse Analysis of Habakkuk”, Ph.D. Dissertation (McMaster Divinity College, 2018).

clause, the 3ms independent pronoun referring to the Chaldean (either the king or the entity collectively), is first introduced in the previous verse, where YHWH states that he is raising the Chaldean (כִּי־הִנְנִי מִקִּים אֶת־הַכַּשְׁדִּים), who is then further described with an extended noun phrase. From 1:6 onwards to the end of the section in 1:11, the Chaldean occurs in every clause with only three exceptions. Also, for the most part, the subjects of all the clauses from 1:7 through 1:11 are either the Chaldean or his horses or his horsemen. Therefore, although the Chaldean is first mentioned as the object of YHWH's action in 1:6, 1:7 is the first place that he is the subject of the clause, which introduces a stretch of text in which he and his associated parties repeatedly exercise power over other constituents. Additionally, the fronted adjectives can be compared to the pair of adjectives used to describe him in 1:6 (הַמֵּר וְהַנְּמָהֵר) "bitter and impetuous." This fronting of two adjectives in 1:7 thus creates a connection to the initial introduction of the Chaldean in the previous verse, and serves to introduce the exposition of the Chaldean's dangerous behavior in the ensuing section, while drawing attention to his negative attributes.

The very next clause, 1:7b contains a double-fronted construction (מִמֶּנּוּ מוֹשָׁפֵטוֹ וּשְׂאוֹתוֹ יֵצֵא) "from him, his justice and his authority will go out" as a preposition with a pronominal suffix as well as the subject occur before the verb. The cohesion of the Chaldean participant has already been discussed. Nothing else in this section corresponds to something going out of him, nor are his justice or authority mentioned again, although other participants under his control are featured. However, the verb in this clause (יֵצֵא), a verb of motion, is cohesive with a number of the other verbs describing the Chaldean's actions through 1:11: "crossing" (1:6); "gallop," "come," "fly" (1:8); "come" (1:9); "passes on" (1:11). Although it does connect to the earlier occurrence in 1:6, there it was merely a descriptor of the grammatical object of the clause. Here it is the main finite verb, occurring at the beginning of a section that includes a number of further occurrences of this kind of action. In this context, the two clauses in 1:7 appear to be functioning as a kind of introduction to the rest of the section through 1:11. 1:7a serves as a kind of summary statement about the Chaldean, drawing attention to his negative qualities, and 1:7b extends 1:7a by introducing a central action, the emergence of his unique justice and authority.

The next clause with non-canonical word order is the fourth clause of 1:8,

which, rendered woodenly, is, “and his horsemen, from afar they will come” (וּפָרְשָׁיו מִרְחוֹק יָבֹאוּ). This places both the subject and a prepositional phrase before the finite verb. Once again, the patterns of cohesion are instructive for determining the function of this shift. The first element of the clause, the horsemen of the Chaldean, has only been mentioned once previously, in the previous clause “his horsemen gallop” (וּפָשָׁו פָּרְשָׁיו). The horsemen will further occur in two of the next three clauses. The verb of this clause (come, from בּוֹא) connects cohesively with the verb from the previous clause (gallop, from פּוֹשׁ), as well as the next clause (fly, from עוֹף). The unique element in this clause is the prepositional phrase “from afar” (מִרְחוֹק). This supplies and highlights an element that was completely lacking in the previous clause, the location they come from. It is interesting to note that by Lunn’s standards, this line would not be considered to be marked because it is a poetic B-line, in which non-canonical word order is expected for stylistic reasons. However, here it is reasonable to derive that in this chain of references to the motion of the horsemen, that this particular piece of information is highlighted. Furthermore, a connection can be drawn with the previous locative מִן-preposition in 1:7b, where the fronted constituent clarified that the Chaldean’s justice and authority would proceed from himself. Now, a fronted constituent explains where the Chaldean’s horsemen come from.

The first clause of 1:9 is initially difficult to explain, as it seems to be a topical jump from the surrounding clauses: כָּל־הֵם לְחַמָּס יָבֹאוּ (“All of him for violence will come”). Here the subject and an adverbial prepositional phrase precede the finite verb. The subject, the 3ms Chaldean, has not been the subject of a clause since 1:7a, although he has been present in most of the clauses in the capacity of being the possessor of the subject of the clause. He will shortly become the subject of a clause in 1:10a and 1:10c. The key to understanding the discourse function of this fronting is in the cohesion of the verb “come” (יָבֹאוּ). This connects to the “his horsemen from afar will come” back in 1:8, which was the clause after the introduction of the horsemen as a subject. Here, “all of him for violence will come,” is only one clause removed from the re-introduction of the Chaldean himself as the clausal subject in the last clause of 1:9. This displaced usage of the fronting of the subject and the verb יָבֹאוּ serves to mark off these sub-sections in the discourse.

A final cluster of examples at the beginning of 1:10 provides a unique challenge. וְהוּא בַּמְּלָכִים יִתְקַלֵּס וְרִזְזִים מִשְׂחָק לוֹ הוּא לְכָל-מִבְצָר יִשְׂחָק (“And he, at kings he scoffs. And princes are a joke to him. He, at every fortress he laughs”). As has been previously seen, the 3ms Chaldean was just the subject of the first and third clauses of 1:9, and before that, 1:7. After this cluster in 1:10, he is the subject of every clause through the end of v. 11. As noted in the previous section, the marked word order in 1:9 seems to precipitate the imminent subject switch to the Chaldean. Significant for unpacking the word order in 1:10 is the patterns of cohesion associated with the verbal actions. Note the last clause of 1:9: “And he amasses captives like sand” (וַיֵּאֱסֹף כַּחֹל שָׁבִי). Here the Chaldean exercises action over another party. This kind of action is mirrored in the two final clauses of 1:10, “And he piles up earth. And he captures it.” However, the first three clauses of 1:10 constitute an excursus from this pattern of the Chaldean moving other entities around. Instead, these three deal with his state of mockery towards royal institutions. Notice the identical word orders in 1:10a and 1:10c: the subject (he), a prepositional phrase indicating the direction of his derision (at kings, or at every fortress), and the verb in the final position (he scoffs, he laughs). The middle clause is verbless, containing the subject (rulers), predicate nominative (joke), and prepositional phrase (to him, the Chaldean). The marked word order in the first three clauses of 1:10 block out this excursus from the Chaldean relocating other parties, to the Chaldean laughing at other parties.

7. Conclusion

This study has argued that previous approaches to word order in Biblical Hebrew and Biblical Hebrew poetry are difficult to make use of, as they rely on categories that are overly subjective and that require information far beyond what can be clearly determined from the text. Furthermore, the linguistic frameworks on which they are based are themselves outmoded and largely abandoned within linguistics proper. As a way forward, this study has proposed discourse-based approach to clauses with fronted constituents. By examining the patterns of cohesion between the elements of a given clause and its surrounding

context, it is possible to determine the relationship of both the fronted constituent and the clause as a whole with the larger discourse. In the corpus examined in the present study, the analysis disclosed that marked word-order constructions played a significant structural role in the surrounding discourse. Frequently, these constructions served to introduce a subject or action, or created a kind of prominence to set aside an excursus in the middle of another discussion. While this investigation does not necessarily lead immediately to simple explanations, it does have the advantage of beginning with the clearest possible data regarding the function of this clause in the surrounding text. Thus, rather than imposing artificial categories of meaning, it gathers the data and then formulates suppositions about possible structural or semantic intent. With the systematic study of a larger corpus of examples, it may be possible to collect a list of common syntactic patterns related to marked word order in its discourse context and derive categories of function from these forms.

<Keywords>

Hebrew linguistics, word order, functional grammar, Habakkuk, cognitive linguistics.

(투고 일자: 2018년 9월 24일, 심사 일자: 2019년 2월 25일, 게재 확정 일자: 2019년 4월 15일)

<References>

- Butler, Christopher S., *Structure and Function: A Guide to Three Major Structural-Functional Theories: Part 2: From Clause to Discourse and Beyond*, SLCS 64, Philadelphia: John Benjamins, 2003.
- Floor, Sebastiaan Jonathan, "From Information Structure, Topic and Focus, to Theme in Biblical Hebrew Narrative", Ph.D. Dissertation, University of Stellenbosch, 2004.
- Fuller, David J., "Enigmatic Enemies and the Development of Faith: A Discourse Analysis of Habakkuk", Ph.D. Dissertation, McMaster Divinity College, 2018.
- Halliday, M. A. K., *Halliday's Introduction to Functional Grammar*, 4th ed., New York: Routledge, 2014.
- Halliday, M. A. K., "Notes on Transitivity and Theme in English: Part 2", *Journal of Linguistics* 3 (1967), 199-244.
- Halliday, M. A. K. and Hasan, Ruqaiya, *Cohesion in English*, London: Longman, 1976.
- Halliday, M. A. K. and Hasan, Ruqaiya, *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*, Oxford: Oxford University, 1989.
- Heimerdinger, Jean-Marc, *Topic, Focus and Foreground in Ancient Hebrew Narratives*, JSOTSup 295, Sheffield: Sheffield Academic, 1999.
- Holmstedt, Robert, "Word Order and Information Structure in Ruth and Jonah: A Generative-Typological Analysis", *JSS* 54 (2009), 111-139.
- Holmstedt, Robert, "Word Order in the Book of Proverbs", R. L. Troxel, D. R. Magary, and K. G. Friebel, eds., *Seeking out the Wisdom of the Ancients: Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2005, 135-154.
- Lambrecht, Knud, *Information Structure and Sentence Form: Topic, Focus, and the Mental Representations of Discourse Referents*, New York: Cambridge University, 1994.
- Lunn, Nicholas P., *Word-Order Variation in Biblical Hebrew Poetry: Differentiating Pragmatics and Poetics*, Milton Keynes: Paternoster, 2006.
- Mack, Russell, *Neo-Assyrian Prophecy and the Hebrew Bible: Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, PHSC 14, Piscataway: Gorgias, 2011.
- Mackenzie, J. L. and Keizer, M. E., "On Assigning Pragmatic Functions in English", *Pragmatics* 1 (1991), 169-215.

Moshavi, Adina, *Word Order in the Biblical Hebrew Finite Clause*, LSAWS 4, Winona Lake: Eisenbrauns, 2010.

Robertson, O. Palmer, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Shimasaki, Katsuomi, *Focus Structure in Biblical Hebrew: A Study of Word Order and Information Structure*, Bethesda: CDL, 2002.

<Appendix> Clausal Breakdown of Habakkuk 1:6-11

Table 1. Clause numbers, Hebrew text, and translation of Hab 1:6-11

1:6.1	כִּי־הִנְנִי מִקִּים אֶת־הַכַּשְׁדִּים הַגּוֹי הַמֵּר וְהַנְמָהָר הַהוֹלֵךְ לְמִרְחַב־אֶרֶץ לְרִשֵׁת מִשְׁכָּנוֹת לֹא־לוֹ	For behold me raising up the Chaldeans, The bitter, impetuous nation, [the one] crossing wide spaces of the earth to seize homes not his own.
1:7.1	אִים וְנוֹרָא הוּא	Terrible and dreadful [is] he
1:7.2	מִמֶּנּוּ מִשְׁפָּטוֹ וְשִׁאתוֹ יֵצֵא	from him his justice and his authority will go out
1:8.1	וְקָלוּ מִנְּמָרִים סוּסָיו	His horses are swifter than leopards
1:8.2	וְחָדָדוּ מִזְּאֵבֵי עֶרֶב	They are fleeter than wolves of the evening
1:8.3	וּפָשׁוּ פָּרָשָׁיו	His horsemen gallop
1:8.4	וּפָרָשָׁיו מִרְחֹק יָבֹאוּ	his horsemen come from afar
1:8.5	יַעֲפוּ כַנְּשֵׁר חָשׁ לְאֹכֹל	They fly like an eagle rushing to eat,
1:9.1	כֻּלּוֹ לְחֶמֶס יָבֹא	All of him comes for violence.
1:9.2	מִגְּמַת פְּנֵיהֶם קְדִימָה	The multitude of their faces is forward
1:9.3	וַיֵּאסֶף כַּחֹל שָׁבִי	And he amasses captives [sing form] like sand.
1:10.1	וְהוּא בְּמַלְכִים יִתְקַלֵּם	And He, at kings he scoffs
1:10.2	וְרִזְזִים מִשְׁחָק לוֹ	And princes are a joke to him
1:10.3	הוּא לְכָל־מִבְצָר יִשְׁחַק	He, at every fortress he laughs
1:10.4	וַיַּצְבֵּר עֶפֶר	And he piles up earth
1:10.5	וַיִּלְכְּדָהּ	And he captures it.
1:11.1	אֲזַי חָלַף רוּחַ	Then he passes on [like] wind,
1:11.2	וַיַּעֲבֵר	And he transgresses
1:11.3	וְאָשָׁם זֶה כַחוֹ לְאֱלֹהָו	and he incurs guilt [this one who] [ascribes] his strength to his god.

<Abstract>

**Word Order in Biblical Hebrew Poetry:
A Reassessment of the Concept of Focus**

David J. Fuller
(McMaster Divinity College)

It is no understatement that the issue of Biblical Hebrew word order in prophetic and poetic texts is a difficult and foreboding one. Although the last two decades have seen a number of monographs published on BH word order, the difficulty of surveying these works is greatly diminished by their common theoretical background. Lambrecht's *Information Structure and Sentence Form* (1994) proved immensely influential on the following generations of Hebrew grammarians interested in word order, as its terminology and approach was the backbone of the studies of Heimerdinger (1999) and Shimasaki (2002). Other studies, such as those of Floor (2004), Moshavi (2010), and Holmstedt (2005) similarly utilize a broadly cognitive framework. The most pertinent study for poetics is Lunn's *Word-Order Variation in Biblical Hebrew Poetry* (2006). For Lunn, a sentence can have its main focus on the predicate, the argument, or the whole sentence. To ascertain the focus of a sentence, Lunn differentiates asserted and presupposed knowledge, and asks whether or not the topic at hand has already been activated in the discourse. The chief difficulty with duplicating his analysis is that these decisions are, for him, made on intuitive rather than concrete linguistic grounds. Additionally, they require utilizing information from a discourse as a whole, rather than the order of components in the individual clause. It is the intention of this study to utilize the methodology of discourse analysis within the framework of functional grammar to develop a rigorous set of criteria for determining activated topics within a discourse. This framework will allow for a more reliable means of determining occurrences of marked and unmarked word order within Biblical Hebrew poetry.

A Computational Approach to Syntactic Diversity in the Hebrew Bible

Wido van Peursen*

1. Introduction

For more than four decades, the Eep Talstra Centre for Bible and Computer (ETCBC)¹⁾ has been building a richly-annotated linguistic database of the Hebrew Bible. This database contains the complete text of the Hebrew Bible and annotations on how the morphemes and lexemes combine to build words (morphology), the combination of words into phrases, and phrases into clauses (syntax), and the merging of clauses into larger text structures (text level).

When Eep Talstra started this research center in the late 1970s, he was one of the pioneers in the field of Bible and Computer. It was still the time of punch cards and mainframe computers.²⁾ The application of a computational approach in textual analysis and biblical exegesis was still a largely unexplored area. Therefore, the history of the ETCBC not only tells the history of a discipline, but also reflects the technical developments in computing and text analysis from the first pioneering experiments up to the present.³⁾

* Ph.D. in Semitic Languages, Leiden University (1999) . Professor of Old Testament at Vrije Universiteit Amsterdam, and director of the Eep Talstra Centre for Bible and Computer (ETCBC). w.t.van.peursen@vu.nl.

1) www.etcbc.nl. The ETCBC was formerly known as WIVU, Werkgroep Informatica Vrije Universiteit, but in 2013 it was renamed after its founder, Professor Eep Talstra.

2) See the online exhibition on the occasion of the 40th anniversary of the ETCBC at http://expo.ubvu.vu.nl/carousel_intro.html?index=0&expoid=12&lang=_nl.

3) On the history of the ETCBC see further Reinoud Oosting, “Computer-Assisted Analysis of Old Testament Texts: The Contribution of the WIVU to Old Testament Scholarship”, Klaas Spronk,

In the last few years, the ETCBC dataset, published as the BHSA (BHS + Amstelodamensis), has gone through various transformations. Until about six years ago, it was only accessible through a local server at the Vrije Universiteit Amsterdam, but since then it has been made accessible online through the SHEBANQ website,⁴⁾ whereas the complete database is also available on Github, a popular web-based hosting service for software and data.⁵⁾ For those who want to perform more advanced computational analysis of the Hebrew Bible, Dirk Roorda (DANS: Data Archiving and Networked Services) developed Text-Fabric, a powerful tool for text storage and analysis that is now available both as a browser and as a Python package.

Over the years, the database has been the basis of scholarly research into the Hebrew Bible, including the Ph.D. dissertations by Daniel Ryou (류호준), *Zephaniah's Oracles Against the Nations: A Synchronic and Diachronic Study of the Composition of Zephaniah 2:1–3:8* (Vrije Universiteit Amsterdam, 1994; Ph.D. supervisors: Henk Leene and Eep Talstra); Young Bok Park (박영복), *Restoration in the Book of Ezekiel: A Text-Linguistic Study of Ezekiel 33–39* (Vrije Universiteit Amsterdam, 2013; Ph.D. supervisors: Eep Talstra and Eveline van Staaldoune-Sulman); and Byungduck Park (박병덕), *Praise, Apathy, and Doubt: The Narrative Intention of 2 Sam 12:16–23* (Protestant Theological University, 2014; Ph.D. supervisors: Klaas Spronk and Eveline van Staaldoune-Sulman). Currently, it provides the basis for the ongoing Ph.D. research by Gysang Jin (진규상), *Investigating the Text-hierarchical Structures and Composition of Numbers* (Ph.D. supervisors: Wido van Peursen and Joep Dubbink).

Since the database is freely available, people have built their own tools and interfaces upon it. Thus, Kyoungsik Kim (김경식) (Bar-Ilan University, Ramat Gan) built the Korean Bible study tool AlphAlef (알파알렘 온라인 성경)⁶⁾ on the basis of the ETCBC data because he “felt the necessity for the free and useful professional Bible software for the Korean readers who eagerly want to

ed., *The Present State of Old Testament Studies in the Low Countries: A Collection of Old Testament Studies Published on the Occasion of the Seventy-fifth Anniversary of the Oudtestamentisch Werkgezelschap* (Leiden: Brill, 2016), 192–209.

4) <https://shebanq.ancient-data.org>.

5) <https://github.com/etcbc/bhsa>.

6) <http://app.alphalef.com>.

read and understand the Bible in its original languages.”⁷⁾ For Bible translators it may be useful that Reinier de Blois (United Bible Societies) built a tool for using the ETCBC data within Paratext, the software used in many Bible translation projects.⁸⁾ A systematic analysis of linguistic patterns has a great impact on the theory and practice of Bible translation.⁹⁾ It also provides insight in the translation practices of the ancient versions.¹⁰⁾ The ETCBC database has also been the basis for the Bible Online Learner,¹¹⁾ a tool for learning Biblical Hebrew based on Persuasive Learning Design. This tool was developed by Nicolai Winther Nielsen (Fjellhaug International University College Denmark) and his team and has now English, Danish, Spanish, Portuguese and Chinese interfaces.

In this contribution, I will focus on one aspect of Biblical Hebrew studies for which the computational approach has proven to be very helpful: the linguistic diversity in the Hebrew Bible. But first I will give a short overview of the data creation process underlying the ETCBC database of the Hebrew Bible.

2. The ETCBC data creation pipeline

The analytical procedures in the creation of the database follow a bottom-up approach. This means that the analysis starts at the level of morphemes, and from there moves to the higher linguistic levels of words, phrases, clauses, sentences, and texts. The analytical procedures also follow the form-to-function principle, which means that the distributional patterns of linguistic phenomena

7) Kim, Kyoungsik, “ETCBC Data for the Libre Bible Software”,
<http://etcbc.nl/uncategorized/etcbc-data-for-the-libre-bible-software> (22 April 2019).

8) It is available in Paratext 8.

9) Many publications by researchers of the ETCBC deal implicitly or explicitly with questions of Bible translation. To give just one example, see: J. W. Dyk, “Deportation or Forgiveness in Hosea 1:6? Verb Valence Patterns and Translation Proposals”, *The Bible Translator* 65:3 (2014), 235–279. See also below, section 2, on the example from the book of Joel.

10) See, for example, the following monographs on the Peshitta that were produced in research projects of the ETCBC: W. Th. van Peursen, *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira: A Comparative Linguistic and Literary Study*, Monographs of the Peshitta Institute Leiden 16 (Leiden: Brill, 2007); J. W. Dyk and P. S. F. van Keulen, *Language System, Translation Technique and Textual Tradition in Peshitta Kings*, Monographs of the Peshitta Institute Leiden 19 (Leiden: Brill, 2013).

11) <https://bibleol.3bmoodle.dk/>

are described first before functions are assigned. For example, at word level the morphemes are identified (e.g. a prefix, a lexeme and a suffix that constitute a verb form) before the assignment of morpho-syntactical functions (e.g. “Imperfect 3rd pers. sing.”).¹²⁾ In this respect, the creation of the ETCBC database differs from many other tagging projects, which simply tag an entire word without calculating the morphological components.

Thus, the database of the Hebrew Bible is created according to the bottom-up and form-to-function principles. First, the Hebrew and Aramaic words of the Old Testament are segmented into morphemes. From this morphological analysis, functional deductions are made. After the word level analysis, the words are combined into phrases. The phrase level analysis involves a lexicographical analysis (determination of lexical class) and morpho-syntactic analysis (the systematic adaptation of word classes in certain environments). A distinction is made between a word’s default part of speech, which can be found in the lexicon, and a phrase-dependent part of speech, that is, the part of speech that a word adopts in a certain environment. This appears to be a useful way to face the challenge that words can assume various parts of speech in different contexts, such as an adjective that may function as a noun, or a participle that may function as an adjective.

In the next step of the analytical procedures the phrases are combined into clauses. The text is segmented to decide which phrases together constitute a clause, a clause being defined as any construction with at most¹³⁾ one predicate. Subsequently, the clauses are parsed. Functions such as subject, object and adjunct are assigned. The next step concerns the relationship between clauses and proposals for discourse analysis. This higher-level analysis, where syntactic observations are used for establishing the structure and delimitation of a text, especially leads to interesting encounters with other exegetical approaches, which often delimit the text according to thematic or theological considerations. To give just one example, in Joel 2:18 the imperfect consecutive *wayqanne’* is

12) For the methodological and practical advantages of this approach, see, among others, my “Progress Report: Three Leiden Projects on the Syriac Text of Ben Sira”, R. Egger-Wenzel, ed., *Ben Sira’s God. Proceedings of the Second International Ben Sira Conference, Durham, Ushaw College, 2001*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 321 (Berlin: De Gruyter, 2002), 361–370.

13) There are also clauses without predication, for instance, in the case of ellipsis.

grammatically a past tense. The past interpretation fits the verb form, as well as the overall text-syntactic structure of this chapter. However, many Bible translations (including, for example, the NIV) translate with a future tense, presumably because of a thematic division of the book of Joel into judgement (1:1–2:11), repentance (2:12–17) and promise of salvation (2:18–3[4]:21), and the assumption that the last section should refer to the future. The ETCBC researchers will in such a case advocate the priority of linguistic observations over theological considerations.¹⁴⁾

The data creation process is thus an interactive effort, in which the human researchers and the computer interact to enrich the Hebrew text with the encodings at all linguistic levels. In these interactive procedures, use is made of (1) programs that recognize the patterns of formal elements which combine to form words, phrases, clauses and textual units; (2) language-specific auxiliary files like a lexicon and a description of the morphology; (3) data sets, built up gradually, so that all patterns registered in previous analyses are included; and (4) programs that use the data sets and the auxiliary files to make proposals in the interactive analysis.¹⁵⁾

The structure of the database in which all the results of the ETCBC pipeline are stored and its underlying text model received a strong methodological foundation in Crist-Jan Doedens' Ph.D. dissertation on text databases,¹⁶⁾ which was further implemented in the powerful text database engine EMDROS.¹⁷⁾

14) Cf. Eep Talstra, "Text, Tradition, Theology: The Example of the Book of Joel", E. Van der Borgh and P. van Geest, eds., *Strangers and Pilgrims on Earth: Essays in Honour of Abraham van de Beek* (Leiden: Brill, 2011), 309–327, esp. 324–325; W. T. van Peursen, "'This is What Was Spoken by the Prophet Joel'. The Latter Rain in Joel's Prophecies and in Dutch Pentecostalism", M. Klaver, S. Paas, and E. van Staaldoune-Sulman, eds., *Evangelicals and Sources of Authority*, Amsterdam Studies in Theology and Religion 6 (Amsterdam: VU University Press, 2016), 271–285.

15) For more details see P. S. F. van Keulen and W. Th. van Peursen, eds., *Corpus Linguistics and Textual History: A Computer-Assisted Interdisciplinary Approach to the Peshitta*, Studia Semitica Neerlandica 48 (Assen: Van Gorcum, 2006); W. Th. Van Peursen, *Language and Interpretation*, Chapters 7–8; for more information about the ETCBC data creation pipeline see Cody Kingham's contribution ("Data Creation") on <http://www.etcbc.nl/datacreation/> (22 April 2019).

16) Crist-Jan Doedens, *Text Databases: One Database Model and Several Retrieval Languages*, Language and Computers 14 (Amsterdam and Atlanta: Rodopi, 1994).

17) See Ulrik Petersen, "Emdros – A Text Database Engine for Analyzed Or Annotated Text" (Geneva: Proceedings of the COLING Conference, 2004).

Available online: <https://emdros.org/petersen-emdros-COLING-2004.pdf>.

Doedens' foundational principles were extended in the SHEBANQ project with the development of LAF-fabric, which combines Doedens' principles with the Linguistic Annotation Framework. Later on, LAF-fabric was further developed into Text-Fabric, which greatly simplifies the data model by removing unnecessary overhead.¹⁸⁾

This labour-intensive data creation process for the whole Hebrew Bible took almost forty years. Not only because of the huge amount of work involved in it, but also because no tools or guiding principles were available when the project started (see above, section 1). Now that the encoding of the Hebrew Bible has been completed and other corpora (Dead Sea Scrolls, Peshitta, other Hebrew and Syriac texts) appear at the horizon, the main challenge is: how can we accelerate the analytical procedures by improving and innovating our computational toolkit, while preserving the valuable principles (bottom-up, form-to-function) and insights (e.g. about the phrase dependent part of speech) that have guided us in the past four decades.

3. Linguistic diversity in the Hebrew Bible

In the present contribution I want to focus on one aspect of Biblical Hebrew studies, for which the computational approach has proven to be very helpful: the linguistic diversity in the Hebrew Bible. This diversity has led to a broad range of explanations — differences in time of origin, genre, dialect, the influence of neighboring languages, individual styles of the authors, or transmission history.

I had the privilege to do my Ph.D. research (1995–1999) under the supervision of Professor Takamitsu Muraoka, who introduced me to this field of studies. My Ph.D. dissertation dealt with the verbal system in the Hebrew text of Ben Sira.¹⁹⁾ In my dissertation I compared the language of Ben Sira (presumably written in the beginning of the 2nd cent. BC) with the various forms of Biblical

18) Cf. above, section 1; for further details see: Dirk Roorda and Wido van Peursen, “The Hebrew Bible as Data: Text and Annotations”, Peter Boot, et al., eds., *Advances in Digital Scholarly Editing. Papers presented at the DiXiT conferences in The Hague, Cologne, and Antwerp* (Leiden: Sidestone, 2017), 323–331.

19) A revised and enlarged version of the dissertation appeared as W. Th. van Peursen, *The Verbal System in the Hebrew Text of Ben Sira*, *Studies in Semitic Languages and Linguistics* 41 (Leiden: Brill, 2004).

and post-Biblical Hebrew. I concluded that the language of Ben Sira can be located in the development of the Classical Hebrew language between Biblical Hebrew and post-Biblical Hebrew (Dead Sea Scrolls, Mishnah), but that it is not merely a continuation of Late Biblical Hebrew, because it also contains some features it shares with Standard Biblical Hebrew as well as some unique features.²⁰⁾ Hence, the reduction of the Hebrew book of Ben Sira as an unsuccessful attempt to imitate Standard Biblical Hebrew, as well as a purely chronological positioning of Ben Sira as an intermediate stage between Late Biblical Hebrew and Qumran Hebrew (or Mishnaic Hebrew) are both oversimplifications that do no justice to the unique linguistic profile of this Hebrew composition.

This research, as well as the series of conferences on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira that was initiated by Professor Muraoka, taught me the importance of extra-biblical and post-biblical sources for the study of language diversity and development within the Hebrew Bible as well as the value of syntactic analysis for describing this variation, rather than merely focusing on lexical or morphological issues.

At the end of the 20th century, when I completed my Ph.D. dissertation, the prevalent view was still that diachronic development was the main source of the linguistic variation in the Hebrew Bible, and that we could clearly distinguish between Archaic Biblical Hebrew, Early Biblical Hebrew (EBH), and Late Biblical Hebrew (LBH), to which Transitional Biblical Hebrew as an intermediate stage between Early and Late was added. It is the view that can be found in the reference works by E. Y. Kutscher (1982)²¹⁾ and A. Sáenz-Badillos (1993)²²⁾ and that has been elaborated upon in more details by scholars such as A. Hurvitz.²³⁾ However, since then, this view has been challenged by a number of scholars who questioned the methodological basis of the traditional view and advocated alternative approaches, such as the influential publication by Ian

20) See W. T. van Peursen, "Chapter 6: Ben Sira", W. R. Garr and S. E. Fassberg, eds., *A Handbook of Biblical Hebrew*, 2 vols. (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016), 1. 69–82, 2. 43–47.

21) E. Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language* (Jerusalem and Leiden: Magnes/Hebrew University and Brill, 1982).

22) Angel Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

23) From his many publications on this topic see, e.g., his important study *בין לשון לשון* [*The Transition Period in Biblical Hebrew*] (Jerusalem: Bialik, 1972).

Young, Robert Rezetko and Martin Ehrensverd (2008) on the linguistic dating of biblical texts.²⁴⁾

4. A computational approach: the SynVar project

In 2013 Janet Dyk and the present author started a research project at the ETCBC on syntactic diversity in the Hebrew Bible.²⁵⁾ In this project, entitled “Does Syntactic Variation Reflect Language Change? Tracing Syntactic Diversity in Biblical Hebrew Texts”,²⁶⁾ we purposefully refrained from taking an *a priori* stance in the debate described above (section 3) but started with the data itself: linguistic phenomena and their distribution throughout the entire Hebrew Bible and some extra-biblical sources (inscriptions, Dead Sea Scrolls, Mishnaic sources). Our intention was to use this distributional analysis to evaluate the broad range of explanations for the language variation in the Hebrew Bible.

The database allowed us to cover the complete Hebrew Bible, rather than one book or a small selection of books, as was often done in the past.²⁷⁾ The syntactic annotations of the ETCBC database allowed us to focus on syntax. Since syntactic structures are formed less consciously than words and phrases, they are less apt to imitation and manipulation, for example to create an archaizing style. Hence, to see what kind of shifts take place in a language and to decide whether or not we can discern chronological development, syntax is more trustworthy than lexical items, which may be the fruits of the conscious use of archaisms or purposeful imitations of a standard form of a language.

Three project constituents dealt with syntactic phenomena at the levels of

24) Ian Young, Robert Rezetko, and Martin Ehrensverd, *Linguistic Dating of Biblical Texts*, 2 vols. (London: Equinox, 2008).

25) This project was made possible by the generous support of the Netherlands Organization for Scientific Research (NWO).

26) In the following we will use the abbreviation “SynVar”.

27) E.g., on Chronicles: Robert Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, Harvard Semitic Monographs 12 (Missoula: Scholars, 1976); on Ezekiel: Mark F. Rooker, *Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel*, JSOTSup 90 (Sheffield: JSOT Press, 1990); on Qohelet: Bo Isaksson, *Studies in the Language of Qoheleth with Special Emphasis on the Verbal System*, Studia Semitica Upsaliensia, (Uppsala: Almqvist and Wiksell international, 1987); on Esther: Ron Bergey, “Late Linguistic Features in Esther”, *Jewish Quarterly Review* 75 (1984), 66–78.

phrases, clauses, and text hierarchical structures. The first two levels were studied in the Ph.D. projects of Marianne Kaajan and Martijn Naaijer. The third is in a postdoctoral project by Dirk Bakker.

The distribution of linguistic phenomena was analyzed according to various parameters. A first step was to investigate the distribution over the books or sections of the Bible. This could yield important insights, even though it would not necessarily lead to a compelling explanation. Differences between the alleged EBH and LBH corpora, for example, could point to the traditional labels of these corpora as ‘early’ and ‘late’, but they could also suggest different ways in which these corpora have been transmitted; if a phenomenon occurs most frequently in the Pentateuch, it might be that the careful transmission of the Torah is responsible for it; if we would see differences between narrative books like Samuel, legal instructions as those in Leviticus and the poetry of the Psalms, this may also point to different usages of the language, dependent on the genre.

However, when we come to genre, the parameter of text corpora (books or collections of chapters) is not enough and a refinement is needed. It is true that various types of communication show different usages of the language and that, for example, the language use of a narrative is different from that of a legal text or a sapiential instruction. However, for a linguistic analysis, a classification based on genre is not enough. The genre may suggest a certain text type (e.g. the patriarchal stories are “narratives”), but within a text, various text types may occur. In a story, for example, the characters may use discursive text in quoted direct speech. Sometimes the narrator addresses the listener or reader directly and switches from narrative speech to discursive speech. This happens, for example, when the narrator comments after the enigmatic episode of Jacob at Penuel: “Therefore to this day the Israelites do not eat the thigh muscle that is on the hip socket, because he struck Jacob on the hip socket at the thigh muscle” (Gen 32:32[33]). Here the narrator switches from the narrative register to addressing the reader/listener directly. For this reason we consider text type as a feature of a clause, which is assigned on the basis of syntax, rather than a feature of a larger literary unit, based on literary considerations. Within a literary unit all kinds of text type shifts can occur, which would be obscured if we define a text type as a feature of a verse, a paragraph or a larger literary unit.

The text types we distinguish are Narrative (N), Quotation (Q) and Discursive (D).

This categorization takes into account the difference between the narrative text type (N), the kind of communication that emerges when characters begin to speak within the narrative (Q), or the switch in communication that happens when the narrator addresses the reader/listener, as in the case of Genesis 31:13 mentioned above (D). For the statistical analysis of the distribution of linguistic phenomena, the categories N and Q appeared to be the most important.

In the analytical procedures for data enrichment in the ETCBC database, text types are automatically assigned on the basis of syntactic features. The deductions of the text types from syntactic features include rules such as: “If a clause contains a *wayyiqtol*, the text type is N.” “If a clause contains a *yiqtol* and is preceded by a clause with text type N, the text type is ND.”²⁸⁾ “If a clause contains an imperative, a 1st or 2nd person inflection of pronoun or vocative, the text type is Q. If this occurs within a narrative context the text type is NQ.”

In addition to the parameters of text corpora and text type, which mostly relate to language variation due to differences in language usage or language development, there is another parameter that is highly important from a linguistic perspective, namely the distinction between main and subordinate clauses. It is generally acknowledged that main clauses and subordinate clauses differ in their syntactic behaviour. Main clauses show more syntactic variation or ‘liberty’ than subordinate clauses. In the linguistic study of this phenomenon, a milestone is John Robert Ross’ 1973 contribution. Ross coined the term “Penthouse Principle”, which says that “More goes on upstairs than downstairs”. “Upstairs” means here “within matrix clauses” (which in a tree representation usually occupy a higher node in the structures) and “downstairs” means “within subordinate clauses”. Accordingly, when we study language variation, it is important to be aware that alternative expressions (e.g. the orders Verb-Subject and Subject-Verb) can be related to particular environments. Language change may start within one context (e.g. main clauses) and from there spread to other environments (e.g. subordinate clauses)

28) The values for text type are constructed in a cumulative manner. Thus when within a narrative (N) a discursive text occurs, this is marked with ND; when within a narrative direct speech occurs, this is marked with NQ. When within a quotation another quotation occurs, this is marked NQQ. Hence the value of text type is a string of one or more characters, e.g. N, NQ, NQQ, ND etc.

5. Preliminary results

In the SynVar project, the distribution of linguistic phenomena was investigated according to the parameters described in the preceding section: text corpus, text type, and syntactic environment. Although the final deliverables of the project are still in preparation, already in this stage the research has yielded interesting insights and clearly indicated tendencies that can be observed at all three syntactic levels studied, those of phrases, clauses and text structures.

Perhaps the most important discovery of the research project is the interaction of the factors that are responsible for the distribution of linguistic phenomena.²⁹⁾ That various factors play a role, such as genre or the difference between narrative sections and direct speech is commonly acknowledged. However, current research often focuses on such factors in isolation, focusing for example, on the linguistic features of Biblical poetry or the differences between the alleged EBH and LBH corpora. Our computational analysis demonstrated the interaction of these factors.

Thus, Marianne Kaajan, in her phrase level analysis, showed that there is a clear difference regarding the complexity of phrases between the alleged EBH and LBH corpora, but this difference appears only in the narrative text type (label: N), not in the direct speech sections (label: Q). She found some support for Polak's suggestion that early texts resemble spoken language, presumably due to the oral transmission of these texts, whereas in later text the narrative text type shows a more elaborate style, presumably reflecting chancery scribal practices.³⁰⁾

In her research of Biblical Hebrew phrase structure, Kaajan also developed new insights regarding the applicability of the notion of (non-)configurationality to Biblical Hebrew in relation to various kinds of discontinuous phrases. She also investigated the complexity of defining Biblical Hebrew 'main' and 'subordinate' clauses. In biblical scholarship the terms 'main' and 'subordinate' were often defined intuitively, with categories borrowed from English or other

29) For our presentation of the preliminary results below we have drawn from the forthcoming Ph.D dissertations (Kaajan and Naaijer) and monograph (Bakker).

30) Frank H. Polak, "The Oral and the Written: Syntax, Stylistics and the Development of Biblical Prose Narrative", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 26 (1998), 59–105.

familiar modern languages or from the grammatical tradition of Greek and Latin, but Kaajan developed a model that better fits the situation in Hebrew (and presumably other Semitic languages).

Martijn Naaijer, in his clause level analysis, demonstrated that for the realization of the copula in the EBH corpus the narrative text type (N) and the direct speech sections (Q) differ considerably, and that the latter (Quotation in EBH) shows similarities with the LBH corpus. In the LBH corpus the difference between Narrative and Quotation is much smaller. With respect to the use of the verb *haya* ‘to be’, the narrative text type shows similarities with main clauses.

Dirk Bakker, in his text level analysis, investigated the distribution and complexity of syntax trees. He found that in the alleged EBH corpus the verb form *wayyiqtol* on the average takes larger tree structures than *qatal*, but that this difference decreases in LBH, partly because of the decline of the *wayyiqtol* form. He concluded that many of the phenomena he observed can best be explained diachronically, but that in such an explanation the distinction between “innovative” main clauses and “conservative” subordinate clauses should be taken into account. Changes in the average size of tree structures take place in main clauses, and only later, or not at all, in subordinate clauses.

These observations support, but also modify the diachronic approach to the linguistic diversity in the Hebrew Bible. There are indeed observable difference between the alleged EBH and LBH corpora, but the status of these two collections of books differs in that the books in the EBH corpus shows much more linguistic homogeneity, whereas the books in the LBH corpus shows more internal diversity, while as a whole characterized by deviations from the EBH corpus.³¹⁾

The interaction of the distribution of linguistic phenomena over EBH and LBH with other parameters, such as text type (Narrative or Quotation) and syntactic context (main or subordinate clauses) suggests that linguistic innovations manifest themselves first in one particular context and from there may move to other contexts. From a linguistic perspective this agrees with the Penthouse Principle (see above).

31) This is one of the observations by Martijn Naaijer in his Ph.D. dissertation. See also Etienne P. van de Bijl, et al., “A Probabilistic Approach to Linguistic Variation and Change in Biblical Hebrew”, Victor de Boer, et al., eds., *Proceedings of the Network Institute Academy Assistants program 2017/2018* (e-book, 2019), accessed 22 April 2019 from <http://doi.org/10.5281/zenodo.2546802>.

Regarding the interaction between text type (N or Q) and presumed date of origin (EBH or LBH) there are contradicting tendencies at the various linguistic levels. On clause level (Naaijer) and text level (Bakker) one might hypothesize that direct speech sections in early narrative texts reflect somehow the spoken language and that in later texts the standards of written texts were increasingly influenced by spoken forms of the language. At phrase level (Kaajan), however, we see the opposite phenomenon: in the narratives in the early texts, both text types N and Q seem to reflect oral language, while in later texts only Q sections keep reflecting oral language and N sections develop towards a more complex, presumably scribal, style.

6. Conclusion

Applying digital research methods to the Hebrew Bible supports a systematic investigation of linguistic phenomena, their distribution, and their interpretation and translation. At the basis of the development of the database, there was the underlying concern for the text as it stands and the patterns that can be discovered in it, which should not be overruled by thematic or theological considerations. In that sense it could even be described as a modern application of the *sola scriptura* principle.³²⁾ The digital analysis of the Hebrew Bible has proven useful for the study of modern and ancient Bible translations as well as for the study of the Hebrew Bible as a linguistic corpus with its fascinating distribution of linguistic patterns and phenomena.

<Keywords>

Hebrew linguistics, Syntactic variation, Digital Humanities, Narrative and direct speech.

(투고 일자: 2019년 1월 31일, 심사 일자: 2019년 2월 25일, 게재 확정 일자: 2019년 4월 16일)

32) Cf. Kim Kyoungsik, "ETCBC Data for the Libre Bible Software".

<References>

- Bergey, Ron, “Late Linguistic Features in Esther”, *Jewish Quarterly Review* 75 (1984), 66–78.
- Bijl, Etienne P. van de, et al., “A Probabilistic Approach to Linguistic Variation and Change in Biblical Hebrew”, Victor de Boer, et al., eds., *Proceedings of the Network Institute Academy Assistants program 2017/2018* (e-book, 2019), accessed 22 April 2019 from <http://doi.org/10.5281/zenodo.2546802>.
- Doedens, Crist-Jan, *Text Databases: One Database Model and Several Retrieval Languages*, Language and Computers 14, Amsterdam and Atlanta, GA: Rodopi, 1994.
- Dyk, J. W., “Deportation or Forgiveness in Hosea 1:6? Verb Valence Patterns and Translation Proposals”, *The Bible Translator* 65:3 (2014), 235–279.
- Dyk, J. W. and Keulen, P. S. F. van, *Language System, Translation Technique and Textual Tradition in Peshitta Kings*, Monographs of the Peshitta Institute Leiden 19, Leiden: Brill, 2013.
- Hurvitz, Avi, בין לשון לשון [The Transition Period in Biblical Hebrew], Jerusalem: Bialik, 1972.
- Isaksson, Bo, *Studies in the Language of Qoheleth: with Special Emphasis on the Verbal System*, Studia Semitica Upsaliensia 10, Uppsala: Almqvist and Wiksell international, 1987.
- Keulen, P. S. F. van and Peursen, W. Th. van, eds., *Corpus Linguistics and Textual History: A Computer-Assisted Interdisciplinary Approach to the Peshitta*, Studia Semitica Neerlandica 48, Assen: Van Gorcum, 2006.
- Kim, Kyoungsik, “ETCBC Data for the Libre Bible Software”, <http://etcbc.nl/uncategorized/etcbc-data-for-the-libre-bible-software/> (22 April 2019).
- Kingham, Cody, “Data Creation”, <http://www.etcbc.nl/datacreation/> (22 April 2019).
- Kutscher, E. Y., *A History of the Hebrew Language*, Jerusalem and Leiden: Magnes/Hebrew University and Brill, 1982.
- Oosting, Reinoud, “Computer-Assisted Analysis of Old Testament Texts: The Contribution of the WIVU to Old Testament Scholarship”, Klaas Spronk, ed., *The Present State of Old Testament Studies in the Low Countries: A Collection of Old Testament Studies Published on the Occasion of the Seventy-fifth Anniversary of the Oudtestamentisch Werkgezelschap*, Leiden: Brill, 2016, 192–209.
- Petersen, Ulrik, “Emdros – A Text Database Engine for Analyzed Or Annotated Text”, Geneva: *Proceedings of the COLING Conference*, 2004. Available

online: <https://emdros.org/petersen-emdros-COLING-2004.pdf>.

- Peursen, Wido van, “Chapter 6: Ben Sira”, W. R. Garr and S. E. Fassberg, eds., *A Handbook of Biblical Hebrew*, 2 vols., Winona Lake: Eisenbrauns, 2016.
- Peursen, Wido van, “‘This is What Was Spoken by the Prophet Joel’. The Latter Rain in Joel’s Prophecies and in Dutch Pentecostalism”, M. Klaver, S. Paas, and E. van Staalduine-Sulman, eds., *Evangelicals and Sources of Authority*, Amsterdam Studies in Theology and Religion 6, Amsterdam: VU University Press, 2016, 271–285.
- Peursen, W. Th. van, *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira: A Comparative Linguistic and Literary Study*, Monographs of the Peshitta Institute Leiden 16, Leiden: Brill, 2007.
- Peursen, W. Th. van, “Progress Report: Three Leiden Projects on the Syriac Text of Ben Sira”, R. Egger-Wenzel, ed., *Ben Sira’s God. Proceedings of the Second International Ben Sira Conference, Durham, Ushaw College, 2001*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 321, Berlin: De Gruyter, 2002, 361–370.
- Peursen, W. Th. van, *The Verbal System in the Hebrew Text of Ben Sira*, Studies in Semitic Languages and Linguistics 41, Leiden: Brill, 2004.
- Polak, Frank H., “The Oral and the Written: Syntax, Stylistics and the Development of Biblical Prose Narrative”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 26 (1998), 59–105.
- Polzin, Robert, *Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, Harvard Semitic Monographs 12, Missoula: Scholars, 1976.
- Rooker, Mark F., *Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel*, JSOTSup 90, Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Roorda, Dirk and Peursen, Wido van, “The Hebrew Bible as Data: Text and Annotations”, Peter Boot, et al., eds., *Advances in Digital Scholarly Editing: Papers presented at the DiXiT conferences in The Hague, Cologne, and Antwerp*, Leiden: Sidestone, 2017, 323–331.
- Sáenz-Badillos, Angel, *A History of the Hebrew language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Talstra, Eep, “Text, Tradition, Theology: The Example of the Book of Joel”, E. Van der Borgh and P. van Geest, eds., *Strangers and Pilgrims on Earth: Essays in Honour of Abraham van de Beek*, Leiden: Brill, 2011, 309–327.
- Young, Ian, Rezetko, Robert, and Ehrensverd, Martin, *Linguistic Dating of Biblical Texts*, 2 vols., London: Equinox, 2008.

<Abstract>

**A Computational Approach to Syntactic Diversity
in the Hebrew Bible**

Wido van Peursen
(Vrije Universiteit Amsterdam)

For more than four decades, the Eep Talstra Centre for Bible and Computer (ETCBC) has been building a richly-annotated linguistic database of the Hebrew Bible. This contribution describes the processes of data creation of this database and its underlying methodological principles. These principles which can be labeled as “bottom-up” and “form-to-function” stem from a deep concern to do justice to the biblical text itself and to prevent it from being overruled by thematic or theological considerations.

The database facilitates the application of computational linguistics and digital humanities to the Hebrew Bible, and supports biblical exegesis, Bible translation as well as the study of the Bible as a language corpus. In recent years, the ETCBC database has been transformed to an open tool, which can be consulted online and be downloaded as a package for anyone who wants to use it for more advanced computational analysis of the Hebrew Bible.

A research project on syntactic variation in the Hebrew Bible demonstrated the interaction of presumed data of origin (e.g., early versus late texts), genre (e.g., prose or poetry), text type (e.g., narrative and direct speech), and syntactic environment (e.g., main versus subordinate clauses). Regarding the realization of the copula “to be” for example, it can be observed that the narrative text type and the direct speech sections differ considerably in the alleged early texts of the Bible and that the direct speech in the early corpus shows similarities with the Late Biblical Hebrew corpus.

Regarding the complexity of tree structures, it can be observed that changes in the average size of tree structures take place in main clauses, and only later, or not at all, in subordinate clauses. This agrees with a well-known principle in linguistics, the so-called Penthouse Principle, that accounts for the distinction between “innovative” main clauses and “conservative” subordinate clauses.

Such distribution patterns which can only be discovered with a computational

full corpus analysis are helpful to get a better understanding of diachronic language development of Classical Hebrew in the intersection of oral and written text transmission.

<번역 논문>

중국어 옛 성서의 디지털화(1950년대 이전)

사이먼 왕(Simon Wong)*
김석주 번역**

1. 일반적인 소개

중국어 성서 번역의 역사는 8세기 곧 ‘대진경교유행중국비’(大秦景教流行中國碑)가 건립된 781년까지 거슬러 올라갈 수 있다. 그러나 지금까지 현존하는 가장 오래된 중국어 성서는 1700년대에 번역된 장 바세(Jean Basset) 신부의 미완성 신약전서이다. 이 바세 역본은 1822년 처음 완성된 개신교 성경전서인 마쉬만(Joshua Marshman)-라샤르(Johannes Lassar) 역본보다 100여년이 앞선 것이다. 지난 300년 동안 모든 기독교 종파 혹은 교파에서 발간한, 문리역(文理譯, 문어체/경서체) 성서이든 관화역(官話譯)¹⁾ 성서이든, 중국어 성서는 모두 80여 종의 완전한 혹은 부분적인 성경전서가 있다. 이 가운데 42종이 완성된 (혹은 거의 완성된) 신약전서 혹은 성경전서이고, 그 대다수(약 33종)가 1950년대 이전에 발간된 것이다. 불행하게도 이 대부분의 성경 본문은 단지 이름만 알려져 있을 뿐, 일반 대중이 접근하여 이용하기에는 매우 어려움이 많았다. 물론 너무나 유명한 모리슨(Robert Morrison)-밀튼

* Simon Wong, “Digitization of Old Chinese Bibles (pre-1950s)”, *The Bible Translator* 68:1 (2017), 11-19.

** Baylor University에서 중국근대사와 중국교회사로 박사학위를 받음. 전 장로회신학대학교 아시아교회사 교수. sukjookim@puts.ac.kr.

1) [역자주] Mandarin Chinese란 말은 시대에 따라 “북방 관화”(명말청초), “관화”(성청·만청), “백화체”(5·4운동 이후)로 번역될 수 있는데, 여기서는 18세기 초부터 1950년대까지를 모두 아우른다는 넓은 의미의 일반 명칭으로 “관화”로 번역하였다.

(William Milne) 역본(1823)²⁾ 역시 그러하였다. 그런데 디지털성서도서관(이에 대해서는 웹페이지를 참조하라. <https://thedigitalbiblelibrary.org/home/>)에 의해 조성된 후원금 덕택에, 중국어 옛 성서(聖書)의 성경 본문을 모두 디지털화한다는 목표로 바로 이 프로그램 프로젝트가 2014년 시작되었다. 이 프로그램 프로젝트를 위해 중국어 성서 번역사 연구의 권위자들로 자문위원회가 구성되었는데, 그 자문위원들은 조지 막 박사(George Mak, 홍콩침례대학 학술연구 조교수), 춘리 박사(Chun Li, 홍콩 베델신학대학 학술담당 학장), 케니 왕 박사(Kenny Wang, 웨스턴시드니대학 언어 및 번역학 전임강사) 등이다. 이 세 분의 전문가들이 성경 본문을 어떻게 디지털화할 것인지에 대해 말로 다 표현할 수 없는 조언과 도움을 주었다.

제1단계로 여섯 종의 역본 성경 본문이 모두 디지털화되어 2016년 4월 디지털성서도서관에 제출되었고, 연이어 이 디지털화 프로그램 프로젝트의 제2단계가 시작되었다. 다음에 소개하는 것은 이 프로그램 프로젝트의 제1단계와 제2단계의 종합 목록(도합 22종)이다(별도의 언급이 없는 것은 모두 개신교 역본이다).

제1단계 (도합 3,733,519자)

- 북경어 역본: 관화역(1878)
- 정교회 역본: 문리역(신약 및 시편, 러시아 정교회, 1910)
- 중국어 심문리역 화합본(1919)
- 중국어 천문리역 화합본(신약, 1902)
- 중국어 관화역 화합본(1919)
- 왕(WANG Yuen-det) 역본: 관화역(신약, 1933)

제2단계 (약 8,000,000자)

- 바세(Jean Basset) 역본: 문리역(미완성 신약, 가톨릭, 1707)
- 프와로(Louis de Poirot) 역본: 관화역(외경이 포함된 미완성 성경전서, 가톨릭, 1803), 후원금 문제로 보류된 상태
- 마쉬만-라샤르 역본: 문리역(1822)
- 모리슨-밀른 역본: 문리역(1823)
- 대표본: 문리역(1852)
- 브리지만(Elijah C. Bridgman)-쿨벗슨(Michael S. Culbertson) 역본: 문리역(신약, 1859; 구약 일부분, 1862)
- 남경어 역본: 관화역(신약, 1857)

2) [역자주] 신약은 이미 1813년에 나왔다.

- 그리피스 존(Griffith John) 역본: 문리역(신약 및 시편, 1886)
그리피스 존(Griffith John) 역본: 관화역(신약, 1892; 시편, 1907)
쉐레쉐브스키(Samuel I. J. Schereschewsky) 역본: 문리역(1902)
샤오(HSIAO Ching-shan) 역본: 문리역(신약 주석 성서, 가톨릭, 1922)
시든스트리커(Absalom Sydenstricker)-주(ZHU Baohui) 역본: 관화역(신약, 1929)
주(ZHU Baohui) 역본: 관화역(신약 주석 성서, 1936)
리(LI Shan-fu) 관화역(신약, 가톨릭, 1949)
릭(Heinrich Ruck)-정(Zheng Shoulin) 역본: 관화역(신약, 1958)
시어도어 샤오(Theodore HSIAO) 역본: 관화역(신약, 1959/1967)

여기 대부분의 성경 본문은 이 프로그램 프로젝트로 인하여 처음으로 디지털 형태로 공개 열람할 수 있게 된 것이다. 편리하게 이용할 수 있게 하기 위하여, 앞에 소개된 목록에 사용된 대부분 성서 역본들의 명칭은 번역자들의 이름에 근거하였다. 발간 당시의 공식 명칭을 그대로 사용하지 않았다(이유는 대부분의 성서 역본들이 영어 성경처럼 공식적으로는 “성서”라고 간단하게 표시하고 있기 때문이다). 디지털화된 모든 성서 역본에는 (중국어) 서문을 제공한 다음, 그 역본의 간략한 번역 역사 및 관련된 디지털화 과정을 서술하여 보여주고 있다. 이런 과정 가운데 나타난 몇 가지 흥미로운 사실을 여기 밝히는 것도 의미가 있을 듯하다.

1) 아직까지 저작권 문제가 논란 중인 우(John Wu Chinghsiung, 1899-1986) 역본인 신약 및 시편 번역 성서를 제외한다면, 1950년대 이전의 모든 가톨릭 중국어성경, 즉 바세 역본, 프와로 역본, 샤오 역본, 리 역본 등이 이 디지털 프로그램 프로젝트 안에 포함되어 있다. 바세의 신약성서는 (비록 히브리서에서 멈추기는 했지만)³⁾ 현존하는 가장 오래된 중국어 성서번역이다. 잘 알려진 사실로서 이 바세의 역본이 모리슨-밀튼의 신약성서 번역(1810년 처음 출간)의 근거가 되었을 뿐만 아니라 마쉬만-라짜르 역본의 주요 참고자료가 되었다. 이러한 바세 역본이 디지털화가 되고 있으니, 이제는 우리가, 그들이 얼마만큼 바세 역본을 활용하였는지 정확하게 비교해 볼 수 있게 되었다.

2) 예수회 사제인 루이 프와로의 역본(1803)도 특별히 관심을 쏟을 만한 가치가 있는 번역이다. 프와로 역본은 첫 번째 가톨릭 완성본 성서인 소위

3) [역자주] 바세는 신약성서를 복음서부터 시작하여 히 1장까지 번역하였다.

‘사고성경’(思高聖經)이 1968년 출간되기 이전까지는, 비록 일부 예언서가 번역되지 않은 미완성 성경전서이었지만, 가장 방대한 성경이었다. 이렇게 시대적으로 앞선 것을 제외하더라도 프와로 역본의 가치는 이것이 문리체 중국어가 아니라 (관화체 중국어와 비슷한) 당시 “북경어”로 번역되었다는 것이다. 이런 이유로 오늘날 현대 중국어 독자들도 이 역본을 여전히 이해할 수 있다. 그렇다면 이 역본은 중국어 번역사에 있어서나 중국어 연구에 있어서 놀랄 만한 가치가 있다고 하겠다. 이 프와로 역본은 오랜 세월 동안 행방이 묘연하였는데, 2011년 중국 본토 상하이에 있는 지카웨이 도서관(Zikawei Library)⁴⁾에서 발견되었다.

3) 많은 사람들에게 있어서 “화합본” 성서는 1919년에 출간된 공인 중국어 관화역 화합본을 가리키는 것이라 여겨지고 있다. 그러나 사실은 본래(1890년 5월 7일부터 20일까지 상하이에서 개최된) 중국개신교선교사총회에서 세 종류의 중국어성경을 번역하기로 결의하여(당시 표어가 “한 성서 세 번역”이었다) 출간된 모든 성서를 의미한다. 다시 말하여 19세기가 도래하여 이미 중국에서 사용되던 중국어인 심문리 중국어, 천문리 중국어, 관화 중국어 각각의 성서 번역을 뜻하는 것이다. 따라서 이 디지털화 프로그램 프로젝트에는 이 세 가지 역본 모두가 당연히 포함되었다. 그런데 놀랍게도 여러 “중국어 관화역 화합본(1919)” 성경 본문이 열성 독자들에게 의해 이미 디지털화되어 인터넷에 여기저기 회자되고 있는데, 이렇게 이용되는 번역 본문 중에 정확하게 디지털화된 성경 본문이 아직 없다는 것이다. 따라서 이 디지털화 프로그램 프로젝트에서는 세계성서공회연합회 고문서실에 보관된 역본을 기준으로 이것을 현재 사용하고 있는 1919년 중국어 관화역 화합본(사실 이것은 1983년 간행된 판본이다)과 또 당시 성서번역위원회의 번역위원이었던 굿리치(Chauncey Goodrich: 중국 이름 富善) 선교사의 친필 서명이 담긴 1919년 중국어 관화역 화합본의 복사본과 비교하며 정오(正誤)를 면밀히 검토하고 있다.

4) 중국어 성서 번역의 역사에 있어서 전설적인 번역가로 또 여러 별명(“성서 번역자들의 왕자”, “아마도 중국에서 배출한 가장 출중한 성서 번역가”)으로 뚜렷이 기억되는 번역가는 쉐레쉐브스키(Samuel Isaac Joseph Schereschewsky, 1831-1906) 주교이다. 그는 유대인으로 태어나 랍비 교육

4) [역자주] 이 도서관은 중국에서 ‘서가회예수회신학원장서루’(徐家匯耶穌會神學院藏書樓) 혹은 ‘서가회천주당장서루’(徐家匯天主堂藏書樓)로 통칭된다.

을 받았으나 후에 기독교로 전향하였다. 또한 미국으로 이민을 가서 기독교 신학 훈련을 받은 다음 목사 안수를 받았다. 나중에 상하이의 미국성공회 주교가 되었는데, (북경어 역본의 일부로 포함되기도 한) 그의 중국어 관화역 구약성서 번역(1875)은 히브리어 원문에서 직접 원고를 작성한 첫 번째 구약성서 번역이었다. 웨레셰브스키 주교는 천문리역 성경 번역을 하는 동안에 몸에 심각한 마비증상이 왔는데, 특히 손가락은 한 손가락을 제외하고 모두가 마비되고 말았다. 그런데도 휠체어에 앉아 한 손가락으로 2,000쪽이나 되는 원고를 작성하였다. 그가 로마자로 음역된 원고를 쓰면, 후에 그의 조수가 그것을 중국어 문자로 바꿔 쓰곤 하였다. 웨레셰브스키 주교는 중국어 성서 번역을 하였을 뿐만 아니라 몽골에서도 성서 번역을 하였다.

5) 산둥 지방 출신인 왕(Wang Xuan-chen으로도 알려진 Wang Yuen-det) 목사는 중국어 관화역 화합본 번역위원회의 번역위원인 매티어(Calvin Wilson Mateer)에게 조언을 하던 중국인 학자였다. 중국어 관화역 화합본(CU-Mandarin)을 준비함에 있어서 중국인 지식인들이 의미 있는 공헌을 하였음에도, 그들에게는 투표권이 없었다. 그래서 그들은 회의가 진행되는 동안에 서양인 동료들에게 그들 자신의 의견을 조용히 속삭일 수밖에 없었다. 중국어 관화역 화합본이 출간될 무렵에 왕 목사는 자기 자신의 중국어 성서 역본을 준비하였고, 마침내 1933년에 신약성서를 출간하였다. 왕 목사는 이 신약성서가 자기 자신의 독창적인 번역의 산물이라고 주장하였지만, 본질에 있어서 이것은 중국어 관화역 화합본에 바탕을 둔 일종의 개정판이라 하겠다.

6) 주(Zhu Baohui)는 본래 시든스트리커(Absalom Sydenstricker, 1852-1931) 목사의 학생이었는데, 방대한 양의 주석과 상호 참조를 곁들인 첫 중국어 주석 성경(신약)을 만들었다. 많은 도표와 다수의 성서 인물 이름의 의미를 밝히는 것 이외에도 신약 그리스어 주제어에 대한 주석적 정보를 136쪽이나 제공하였다. 당시의 중국 상황에서 볼 때 이것은 진실로 최첨단의 독창적 언어 연구 성과라 말할 수 있겠다. 이 주석 성경은 시든스트리커의 딸이며 노벨문학상 수상자로 유명한 펄 벅(Pearl S. Buck)의 후원 아래 1936년 출간되었다.

2. 1950년 이전 역본들의 특성

1950년대를 기준으로 디지털화 프로그램 프로젝트의 연대를 정한 데에는 그것 나름의 몇 가지 타당한 이유가 있다. 첫째로 중국의 지적재산권 법률의 명시 때문이다. 중국의 법은 일반적으로 저작권의 소멸 시효를 저자의 사망 이후 50년이나 혹은 처음 간행 이후 50년으로 잡고 있다(이 정보는 세계성서공회연합회 지적재산권 담당자인 갈리아니[Inés Galliani]가 제공하였다). 그런데 렉-정 역본(1958)과 시어도어 샤오 역본(1959)을 제외하면, 이 디지털화 프로그램 프로젝트의 모든 역본들이 1950년 이전에 발간된 것이기에 바로 여기에 해당하게 된다. 따라서 이 모든 역본이 공유 저작물이 되어서 이제 우리가 자유롭게 이용하는 데에 어떤 제약도 받지 않게 된 것이다. 그 결과 이 프로그램 프로젝트의 중심 디지털화 작업은 ‘믿음 소망 사랑의 희귀 성서 컬렉션’(이에 대해서는 웹페이지 <https://bible.fhl.net/ob/index.html>을 참조하라)이 흔쾌히 제공한 스캔된 그림 파일로 진행하였다.

둘째로 1950년대에 들어서서 중국 정부가 새로운 언어 정책을 펼치기 시작하였다. 이 언어 정책의 목적은 관화체를 중국의 통용어로 선포하고 간체 중국어를 표준화함으로써 중국의 문맹률을 크게 낮추는 것이었다. 이에 상응하여 처음에는 1956년에 그리고 다음에는 1964년에 표준화된 간체가 공시되었다. 또 중국 정부의 모든 간행물에 이 간체를 채택하여 1950년대 이전까지 사용하던 전통적인 번체(혹은 더 적절하게는 지금까지의 ‘표준 문자 중국어’)와 구별시켜 나갔다. 그런데 이렇게 함으로써 1950년대 이후에 간체가 갑자기 등장하게 되었다고 일반적으로 이해하는 것은 잘못된 생각이다. 사실 간체는 1950년대 이전에도 일부 통용되고 있었고, (다음에 논의되겠지만) 1950년대 이전 성경에도 종종 통상적으로 쓰이고 있었다.

1950년대 이전의 간행물은 모든 것은 아닐지라도 대부분 세로쓰기를 채택하고 있었고, 이런 방식이 모든 중국어 옛 성서에도 그대로 적용되고 있었다. 중국어 본문을 가로쓰기로 처음 출판한 책은 1815-1823년 마카오에서 발간된 로버트 모리슨의 『화영자전』(華英字典, *Dictionary of the Chinese Language*)이라고 일컬어진다. 1949년 이후 중국 정부는 가로쓰기를 채택하였다. 1956년 1월 1일에는 중국에서 발간되는 모든 신문이 세로쓰기에서 가로쓰기로 변경되어 발간되었다.

이 디지털화 프로그램 프로젝트에 포함된 22종의 역본 중 12종은 관화체 중국어로 쓰였고, 나머지는 문리체 중국어로 쓰였다. 문리체(경서체, 고어체) 중국어에 있어서는 대부분의 단어가 단음절로 구성되어 있어서 문자와

단어 사이가 긴밀하게 상응되는 반면에, 관화체 중국어 혹은 현대 중국어에 있어서는 대부분의 중국어 단어가 두 자 혹은 그 이상의 문자로 구성되어 있다. 한 문자는 형태소로 여겨지는 한 가지 음절에 종종 상응하게 된다. 가장 많은 수의 현대 중국어 단어는 온라인 종합 중국어사전인 『한어사전』(*Hanyucidian* 漢語辭典)에 수록된 것으로 80,000자의 문자로부터 만들어진 370,000개의 표제어가 수록되어 있다. 그러나 대부분의 사전들은 56,000자 정도의 문자를 수록하고 있다(중국 정부는 2,000자를 해독하면 글을 읽고 쓰는 일에 불편함이 없다고 공언하고 있다). 짐작하겠지만 문리역 성서는 관화역 성서보다 상대적으로 적은 수의 문자를 수록하고 있다. 예를 들어 비교해 보면, 1919년 중국어 관화역 화합본은 1,000,000자인데, 1919년 중국어 심문리역 화합본은 820,000자에 불과하다. 비록 통속어로 쓰인 소설들이 이미 17세기부터 존재하기는 했지만, 문리체 중국어는 오랜 세월 동안 중국어에 있어서 문학적 표준이었다. 그러나 1919년 5·4운동 이후에 실용주의 개혁자 후쓰(Hu Shih 胡適), 좌파주의자 루쉰(Lu Xun 魯迅) 등 학자나 지성인들이 통속 중국어를 사용하기를 권장하면서, 소위 이 백화(白話) 형식이 널리 중요하게 통용되기 시작하였다. 1919년 출간된 중국어 관화역 화합본이 놀랄 만하게 성공을 거둔 것은 우연이 아니었으며, 바로 이런 중국의 문학적 상황에서 적절한 ‘카이로스’의 때를 만났던 것이다.

3. 디지털화 과정

디지털화의 전 과정은 입력을 하고 교정을 본 다음 ‘파라텍스트’(ParaText) 곧 텍스트 자체를 넘어선 의미나 해석이 올바른가를 검토하는 것이다. 이 세 과정은 지속적으로 함께 수행되어야 하는데, 그 중에서도 교정 과정이 제일 힘들고 끝이 잘 보이지 않는다.

교정 과정은 종종 전문적인 기술이 필요 없다고 여겨지고 임금도 낮게 지불되고 있다. 그런데 이 과정은 거의 몸을 움직이지 않고 앉아서 하는 일 이기에, 45분이라는 짧은 시간에 한 사람의 집중력을 쉬이 흐트려 버린다. 어떤 교정자는 그녀가 한 시간 반 동안 집중하여 교정을 보고 난 다음 거의 정신을 잃을 뻔했다는 보고를 하였다. 집중력의 감퇴, 신체적 피로 이외에도 지속적인 머리 흔들림이 이 교정의 결과로 오는 폐해일 수 있다. 한 교정자는 출력한 원고를 접어서 저본이 되는 그림 파일과 수직으로 각 행을 맞추며 작업하기도 했다. 이것은 비록 어쩔 수 없이 많은 시간을 종이접기에

소비하기도 하지만 나름 가장 효과적인 방법 같기도 하다. 이 프로그램 프로젝트의 제2단계에 접어든 지금 다행스럽게도 이 일에 전적으로 헌신하는 젊은 동료들과 일련의 자원봉사자들로부터 많은 도움을 받고 있다. 그러나 단조롭다는 일의 특성 때문에 일정 기간 이상 오래 교정자로서 이 작업을 수행하도록 붙잡아 두기가 매우 어렵다. 본래 성경 본문이 입력된 다음 두 차례의 성공적인 교정 작업을 거친 다음에 파라텍스트 과정으로 넘어갔었다. 그런데 후에 이 작업 모델은 수정되었다. 먼저 서로 다른 사람이 같은 성경 본문을 입력한 다음 이 둘을 파라텍스트를 사용하여 정오를 비교하였다. 그 후에 한 차례 교정을 하고 마침내 최종적으로 파라텍스트를 사용하여 의미나 해석이 올바른가를 검토하였다. 이런 방법에 있어서 교정 결과를 살펴보면, 입력 자체에서 실수가 많이 덜어진다는 것이다. 그리고 무엇보다 비용 효율이 높다 하겠다. 교정자들에게 좀 나은 양질의 성경 본문을 제공하기 위해서는 이처럼 파라텍스트를 사용하는 기본 체크를 선행하는 것이 좋다 하겠다.

문자인식 소프트웨어는 이 디지털화 프로젝트에 제한적인 공헌을 할 뿐이다. 오늘날 대부분의 문자인식 소프트웨어는 세로쓰기 인쇄물도 능히 인식할 수 있지만, (세로쓰기 가운데 있는) 성경 절수 표시나 고유명사에 그어진 밑줄이나 본문 상단에 표기된 세부 설명 등 페이지 레이아웃의 특징들이 문자인식 과정에 “배경 소음” 곧 걸림돌이 되고 있다. 이런 것들을 깨끗이 지우는 일에 소비되는 시간이 문자인식 기술의 공헌을 크게 저해시키고 있다.

4. 디지털화의 목표(Skopos)와 당면 과제

모든 본문을 디지털화한다는 것이 인쇄물로 발간된 본문의 형태나 레이아웃을 그대로 재현한다는 의미는 아니다. 그러한 본문 재현은 본문 이미지를 스캔하는 방식으로만 수행될 수 있다. 모든 본문의 디지털화에 있어서 제일 중요한 목표는 내용을 바르게 잡아낸다는 것이다. 디지털화 프로그램 프로젝트에 있어서 입력과 교정을 인쇄물에 발간된 그대로 수행한다는 것은 참으로 쉬운 일이 아니다. 조정 혹은 타협조차도 불가피하다 하겠다. 따라서 성경 본문을 디지털화하는 데 있어서 그 목표(Skopos)를 어떻게 설정하느냐 하는 것이 이 프로그램 프로젝트를 수행함에 있어서 우선 결정하여야 할 것이다.

첫째로 중국어는 그 철자법이 매우 복잡함으로 악명이 높다. 74,605자를 수록한 유니코드 중국어 일본어 한국어(Unicode CJK) 유의어 사전조차도 이 중국어 옛 성서의 디지털화 프로그램 프로젝트에는 충분치가 못하다. 이것은 특히 히브리어와 그리스어에서 차용한 말 때문에 그러하다 하겠다. 이런 외래어를 잘 표현하기 위해서 번역자는 음역에 근거한 새로운 표현이랄까 신조어를 만들 필요성을 발견하게 된다. 이렇게 만들어지는 신조어는 유니 코드가 아닌 신조어(neologism)이기 때문에, 문자의 다른 부분을 나타내기 위해 [AB]와 같은 표기법을 사용한다.⁵⁾ 이 경우 한 가지 새로운 문자를 생성하는 것을 예로 든다면 다음과 같다. 새로 생성되는 문자가 외래어임을 표시하기 위해 왼쪽 A부분에 口자를 넣고 오른쪽 B부분에는 다른 문자를 넣어 발음의 근거가 되게 하는 것이다. “호산나”는 唵[口撒]哪 *hé sā nǎ*로 쓰여졌고, “엘리 엘리 라마 사박다니”는 唵唵、唵唵、啦嗎 [口撒][口駁][口大]呢 *Yī lì, yī lì, la ma sā bó dà ne*로 표현되었다. 그런데 이런 외래어들은 중국어 화합본에 있어서 역본마다 다른 번역자가 작업하였기 때문에 각각 다른 신조어가 만들어지기도 한다. 예를 들어 “스랍”(cherub/cherubim)은 심문리역 화합본에는 基路伯으로, 천문리역 화합본에는 嚙嚙[口氷]으로, 관화역 화합본에는 嚙嚙[口伯]으로 번역되어 있다. 디지털화 프로그램 프로젝트가 진행되면서 지금까지 20여개 정도의 신조어를 발견할 수 있었다.

둘째로 장차 독자들의 기대하는 바를 충족시켜 주어야 한다는 취지에서 어느 정도 중국어 철자법이 표준화(혹은 현대화) 될 필요성이 있다 하겠다. 앞서 이미 언급하였지만, 중국어 문자의 간체화는 이미 1950년대 이전에서부터 일어나고 있었다. 중국어 초서체(草書體)로 쓰인 간결한 표현을 이 범주에 넣는다면, 아마도 기원전 3세기 진나라 때부터 이런 현상이 일어나고 있었다고 말할 수 있을 것이다. 그 결과가 한 문자에 서로 다른 수많은 이체자(異體字)가 생성되었다. 시간이 가면서 이런 이체자들 중 일부는 생소하게 느껴져서 사라졌고, 일부는 지금까지 남아 현대 인쇄물에까지 자리를 잡게 되었다. 우리가 지금 디지털화하고 있는 중국어 옛 성서에는 한 간행물 안에 한 문자인데도 서로 다른 여러 이체자로 표기된 것을 발견하는 것이 그리 어려운 일이 아니며, 예를 들면 다음과 같다: 為/爲; 羣/群; 隣/鄰; 產/産. 또한 왼쪽에 위치한 부수 가운데 冫/冫 처럼 혼용하여 사용되는 것도 여럿 보이는데, 예를 들면 다음과 같다: 決, 減, 淨, 況, 沖, 湊 대(對) 決, 減, 淨, 況, 沖, 湊. 이 범주에 속하는 문자만도 수백 개라 할 수 있다. 그런데 시간이 흘러 이러한 이체자들 가운데 일부는 却, 脚처럼 간체로 받아들여지고, 卻,

5) [역자주] 새로운 형성자[AB]를 만드는 원리와 유사하다.

腳처럼 번체의 형태로 받아들여진 것들도 있다. 이 논문을 읽는 서양 독자들은 입력 자판의 종류에 따라 중국어 문자의 입력 방식이 조금 다르기도 하다는 것을 알아야 할 것이다. 유니코드를 따르는 중국어 문자도 문자의 타이핑이나 배열에 있어서 입력 방식이 모두 동일하지는 않다. 따라서 현대 독자들이 이 디지털 프로그램 프로젝트를 잘 사용하게 하기 위해서 우리는 일반적으로 많이 사용하는 이체자로 문자를 표준화하기로 하였다. 그것은 인터넷 검색에서 있어서 빈도수가 제일 높은 것을 채택하기로 한 것이다. 이렇게 표준화를 하는 것은 이 디지털 프로그램을 사용하는 일반적인 이용자들은 성경 본문을 찾아 읽고 검색하고 아마도 다른 (중국어) 역본들과 비교하는 것이 주요한 목표일 것이라고 예상하기 때문이다. 대다수의 이용자들은 문자의 서로 다른 이체자에 큰 관심을 두지는 않을 것이다. 이런 원칙을 모든 성경 본문에 적용하지만, 두 역본만은 예외로 두기로 하였다. 즉 러시아 정교회 역본(신약 및 시편, 1910)과 중국어 관화역 화합본(1919)인데, 이 두 전통적인 성경 본문은 지금도 그 공동체(러시아 정교회 중국교회와 개신교 중국교회)에 의해 사용되고 있고, 그 독자들이 지금도 그 문자가 가능한 한 최소로 변경되기를 바라고 있기 때문이다. 이외에 디지털화 프로그램 프로젝트에 있어서 다소 적용된 표준화 작업은, 누락된 성경 절수를 제공하거나 구두점을 조정하거나 혹은 고유명사를 표시하는 밑줄 굵기를 일정하게 통일하는 일 등 레이아웃을 조금 더 양질의 것으로 제공하려는 시도들이다.

5. 결론

중국어가 컴퓨터 기술을 만날 때, 거기에는 항상 여러 도전들이 있다. 이것이 아마도 지금까지 중국어 옛 성서의 디지털화를 쉽게 고려할 수 없었던 이유일 것이다. 여기 22종의 중국어성경의 번역이라는 것은 지난 200여 년 동안 중국 본토에서 여러 어려운 환경을 극복한 번역자들의 삶의 최정점에서 이루어낸 고도의 지적 산물인 것이다. 이 디지털 프로그램 프로젝트는 그들의 공동체를 위해 수고한 이들 번역자들의 유일무이한 수고에 대한 헌사로서, 이제는 전 세계가 디지털 매체를 통해 이 결과물을 자유롭게 이용할 수 있게 되었다. 이 프로그램 프로젝트의 자문위원 중 한 분인 케니 왕(Kenny Wang) 박사는 이 프로그램에 다음과 같이 의미 부여를 하였다.

영적인 영역 이외에도 이 중국어 옛 성서 번역은 구어체와 문어체 중국어에 소중한 통시적 통찰력을 제공하였고, 서양과 기독교와 중국 사이에 문화적, 언어적, 종교적 교류를 수행하였다. 문화적 유산이며 하나님의 경건한 지혜인 이 옛 성서들이 지난 200여 년 동안 동면을 하며 숨겨져 있었는데, 이제 세계성서공회연합회의 디지털 프로그램 프로젝트로 인해 처음으로 사람들은 전혀 없이 이 보배에 다가갈 수 있게 되었다.

아마도 이 논문이 발간될 무렵⁶⁾에는 이 제2단계 사업의 22종 중국어성경 역본(성경전서 혹은 신약전서) 중 대부분의 전체 본문이 디지털화되고 디지털성서도서관에 탑재되어 널리 이용될 수 있을 것이다. 이용자들은 유버전(YouVersion)이나 세계성서공회연합회의 앱을 통하여 이 성경 본문에 접근해야 할 것이다. 이 디지털화 프로그램 프로젝트로의 최종 목표는 1950년대 이전에 발간된 현존하는 33종의 온전한 중국어 신약전서 혹은 성경전서를 모두 디지털화하는 것이다.

<주제어>(Keywords)

성서번역사, 중국어 성서, 성서번역, 디지털화.

history of Bible translation, Chinese Bible, Bible translation, digitization.

(투고 일자: 2019년 1월 31일, 심사 일자: 2019년 2월 25일, 게재 확정 일자: 2019년 4월 22일)

6) [역자주] 이 논문은 *The Bible Translator* 68:1 (2017)에 실렸다.

<초록>

중국어 옛 성서의 디지털화(1950년대 이전)

“중국어 옛 성서의 디지털화” 프로그램 프로젝트는 이제까지 시도했던 중국어 성서 디지털화 프로그램으로서는 가장 거대한 것으로 디지털성서도서관(DBL)의 후원 아래 2014년 8월부터 시작되었다. 이 디지털성서도서관은 세계성서공회연합회가 주도하는 사업으로 성경 본문과 인쇄본을 수집하고 인증하고 보존하는 것을 그 목적으로 한다(이에 대해서는 웹페이지 <https://thedigitalbiblelibrary.org/home/>을 참조하라). 이 디지털화의 제1단계 사업은 2016년 4월에 끝났는데, 연이어 제2단계 사업이 시작되었다. 아마도 이 논문이 발간될 무렵에는 이 제2단계 사업의 22종 중국어 성서 역본(성경전서 혹은 신약전서) 중 대부분의 전체 본문이 디지털화되고 디지털성서도서관에 탑재되어 널리 이용될 수 있을 것이다. 이 디지털화 프로그램 프로젝트의 최종 목표는 1950년대 이전에 발간된 현존하는 33종의 온전한 중국어 신약전서 혹은 성경전서를, 그것이 문리역(문어체/경서체) 성서이든 관화역 성서이든 간에 모두 디지털화하는 것이다. 따라서 이 논문의 집필 목적은 이 프로그램 프로젝트가 어떻게 진행되고 있으며 또한 어떤 당면 과제의 도전을 받는지 밝히는 것이다.

<서평>

*The Greek New Testament,
Produced at Tyndale House*

(Dirk Jongkind, Peter J. Williams, Peter M. Head,
and Patrick James, eds., Wheaton: Crossway Books;
Cambridge: Cambridge University Press, 2017)

장동수*

1. 들어가면서

2017년 중반에 영국 케임브리지(Cambridge)시에 위치한 기독교 연구소인 틴델 하우스(Tyndale House)에서 더크 용킨트(Dirk Jongkind)와 피터 J. 윌리엄스(Peter J. Williams) 팀에 의하여 그리스어 신약성서의 새로운 비평본이 출판되었다. 본인에게 가장 충격적으로 다가온 첫인상은 사도행전 바로 다음에 바울서신이 아닌 공동서신(일반서신)이 배열된 점이다.¹⁾ 다음은 『틴델 하우스 그리스어 신약성서』라 불리는 *The Tyndale House Greek New Testament*(앞으로 THGNT로 표기함)에 대한 서평이다. 본 서평은 THGNT에 대한 소개와 평가를 중심으로 구성되었다.

2. THGNT에 대한 소개

2.1. 편집자(들)

THGNT를 생산해 낸 네 명의 편집자들은 영국 케임브리지의 대학촌에

* New Orleans Baptist Theological Seminary에서 신약학으로 박사학위를 받음. 현재 침례신학대학교 신학과/대학원 신약학 교수. dschang@kbtus.ac.kr.

1) Dirk Jongkind, et al. eds., *The Greek New Testament, Produced at Tyndale House* (Wheaton: Crossway Books; Cambridge: Cambridge University Press, 2017), v의 목차와 vii의 서문 참조 (각주에서도 이하에서는 THGNT로 표기함).

1944년 설립된, 독립적이며 복음적인 기독교 연구소인 틴델 하우스의 학자들이다. 편집장(editor)은 더크 용킨트, 부(副)편집장(associate editor)은 피터 J. 윌리엄스, 조(助)편집장들(assistant editors)은 피터 M. 헤드(Peter M. Head)와 패트릭 제임스(Patrick James)이다(iii). 네덜란드 출신 학자인 용킨트는 케임브리지 대학교에서 헤드의 지도하에 2005년 “시내 사본의 필사 습관들”(Scribal Habits of Codex Sinaiticus)이라는 제하의 신약성서 사본학 박사 논문을 작성하였다.²⁾ 편집장이 자신의 박사 논문에서 주장한 사본학적인 철학이, 그의 팀에 의하여 지난 10년 이상 이루어진 THGNT 프로젝트에 반영된 것으로 보인다.³⁾

2.2. THGNT의 구성

THGNT의 구성은 목차(Table of Contents, v)에 이어서 (1) 서문(Preface, vii-viii); (2) 신약성서의 그리스어 본문(Greek Text, 1-504); (3) 서론(Introduction, 505-524); (4) 감사의 글(Acknowledgements, 525-526) 등과 같이 크게 네 부분으로 구성되어있다. 다음은 각 부에 대한 좀 더 자세한 설명이다.

2.2.1. 서문(Preface, vii-viii)

편집자들은 서문에서 THGNT의 목표와 목적, 그리고 방법론에 대하여 약속한다. 그 목표는 사무엘 프리도 트레겔스(Samuel Prideaux Tregelles, 1813-1875)의 19세기 비평본에 기반을 두고 이를 철저하게 개정한 비평본을 생산하는 것이며,⁴⁾ 그 목적은 신약성서의 책들을 그것들을 가장 잘 증거해 주는 사본들의 가장 오래된 형태로 제시하는 것이다. 편집자들은 가장 오래된 것으로 여겨지는 독법들을 구축하기 위하여 각 사본의 필사 습관과 전형적인 전승 과정의 실수들을 조심스럽게 분석하는 방법을 사용하였다고 말한다.

그러나 가독성을 위하여, 초기 사본들과는 달리 띄어쓰기, 소문자체, 장과 절 표기 등은 사용했지만, 과도한 해석 작업을 방지하기 위하여 문단 나누기나 대문자로 시작하기를 제한하고 구두점도 쉼표, 세미콜론, 마침표,

2) 그의 박사학위 논문은 2년 후 동일한 제목으로 출판되었다: Dirk Jongkind, *Scribal Habits of Codex Sinaiticus, Texts and Studies 5* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007).

3) THGNT, vii, 505-517.

4) S. P. Tregelles, *The Greek New Testament, edited from ancient authorities, with their various readings in full, and the Latin version of Jerome* (London: S. Bagster & Sons, 1857-1879).

물음표로만 제한하였음도 언급된다. 또한 편집자들은 다른 비평본에서 흔히 본문에 표기하는 이문 기호도 생략하고, 5세기 이전의 사본들에 사용된 철자법(고전 그리스어나 중세기 사본들, 그리고 현대 비평본들의 철자법과는 달라서)을 따랐음도 밝힌다.

신약의 책들이 전형적으로 사복음서, 사도행전과 공동서신, 히브리서가 포함된 바울서신, 요한계시록, 이렇게 네 그룹으로 묶인 사본들로 전승되었고, 신약의 모든 책들을 포함하는 초기(10세기 이전) 사본들에서는 사도행전 다음에 공동서신이 배열된 경우가 월등히 많기 때문에, 편집자들은 자신들의 비평본에서도 이를 반영하였노라고 밝힌다. 본문 페이지 하단에 작성된 비평장치(apparatus)는 본문으로 채택된 독법과 지지 사본들을 먼저 배열하고 이어서 다른 이문과 지지 사본들을 배열하는 순으로 작성하였음이 진술된다. 서문은, 예수야말로 성경 전체에 걸쳐서 하나님의 유일한 아들로 제시되기 때문에, 이 성경이 예수 그리스도의 인격에 초점이 맞추어졌다는 편집자들의 신앙고백적인 말로 끝이 난다.

2.2.2. 신약성서의 그리스어 본문(Greek Text, 1-504)

우선, 본문에 대해 특기할 만한 사항들을 먼저 소개하고, 그에 대한 평가와 이문의 선택에 대한 관찰 결과는 다음 단락에서 하도록 하겠다. THGNT의 편집자들은 고대 사본들(10세기 이전)의 체제와 필사 습관을 따른다는 전제 하에 모든 작업을 하였다.

그들은 각 책의 표제를 대문자로 책의 시작과 끝에 표기하였고 (ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ, ΠΕΤΡΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΗ Α와 ΠΕΤΡΟΥ Α, ΠΡΟΣ ΡΟΜΑΙΟΥΣ 등),⁵⁾ 문단 나누기도 초기 사본들의 방식을 따라가려고 하였다. 그 일환으로 발생한 특이한 점은, 문단의 시작에서는 들여쓰기가 아니라 내어쓰기를 실행한 점이다. 즉, 편집자들이 서문에서 언급하고 뒤에 서론(512)에서 설명하였듯이, 본문의 문단을 표시하기 위하여 들여쓰기가 아니라 내어쓰기(ekthesis)를 하였다. 그리고 GNT⁵(Greek New Testament 5th)/NTG²⁸(Novum Testamentum Graece 28th)과는 달리 모든 책은 오른쪽 페이지에서 새로 시작한다. 또한 기존의 비평본들에서 흔하게 나오는 문단 제목(subheadings), 관주(cross-references), 비평 기호(apparatus sigla) 등이 보이지 않는다.

5) 공동서신에서는 ΕΠΙΣΤΟΛΗ(서신)라는 어휘가 책의 시작(ΠΕΤΡΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΗ Α)에서는 나타나고 책의 끝(ΠΕΤΡΟΥ Α)에서는 생략되었다. 그리고 연유가 밝혀지지 않은 채, 공동서신에서는 책의 시작에 ΕΠΙΣΤΟΛΗ(서신)라는 어휘가 사용되었으나 바울서신과 히브리서(ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ)에서는 생략되었다.

그러나 글자체의 크기는, 초기 사본들의 대문자체가 아닌 현대 비평본처럼 소문자체가 사용되었지만, 구약 인용문은 특별하게(굵은 글자체나 문단 구별 등으로) 표시되지 않았다. 문단의 시작에서나 고유 명사는 대문자로 시작된다. 하지만 이미 고유 명사로 여겨지는 Χριστός를 거의 모든 곳에서 소문자(χριστός)로 표기하는 특이점을 보인다.

편집자들은, 이어지는 서론에서 설명하듯이(508-512), 고대 철자법을 따라가는 시도를 하였다. 즉, “움직이는 ν”(movable ν)를 사용하는 것을 절제하고, 긴 ι를 표기하기 위하여 γίνομαι, γινώσκω, κλίνω, μισέω 등을 각각 γείνομαι, γεινώσκω, κλείνω, μεισέω 등으로 표기하는 작업을 신약의 여러 책들에서 전반적으로 시도하였다. 또한 ι 하기법(Iota subscript)도 소수의 후기 소문자 사본들에서만 도입된 것이라는 이유로, 여격을 표시할 때만을 제외하고 표기하지 않았다. 그리고 히브리어 음역으로 표기되는 성명, 특히 Ἀβραάμ의 표기에 있어서 기존의 연 숨표가 아닌 거친 숨표(Ἀβραάμ)를 사용하였다.

이러한 다양한 특이점들이 있지만, THGNT의 가장 두드러진 특이 사항은 따로 있다. 그것은, 신약의 책의 순서에 있어서, 사도행전 다음에 바울서신이 아닌 공동서신을 배치한 점이다. 즉, 복음서, 사도행전, 공동서신, 바울서신과 히브리서, 요한계시록의 순서로 되어있다. 그러나 각 그룹(복음서, 바울서신과 히브리서, 공동서신)의 세부적인 순서는 기존의 순서와 동일하다. 그렇게 한 이유에 대하여 편집자들은 서문에서 단지 한 문단으로 언급하는데(512), 역시 자신들이 사용한 초기 사본들이 그렇게 배치한 강한 경향성 때문이라고 밝힌다.⁶⁾

2.2.3. 서론(Introduction, 505-523)

본 비평본의 또 다른 특이점은 서론이 뒤에 나온다는 점인데, 편집자들은 서문에서 못다 한 이야기들을 이곳에서 상술한다. 기존의 비평본들에는 앞에 나오는, 서론의 기본적인 내용들은 THGNT의 기초가 된 트레겔스의 비평본과 그 방법론에 대한 설명(505-507), 철자법(orthography, 508-512), 책들의 순서, 문단, 숨표, 강세, 구두점(order of books, paragraphs, breathing, accent, and punctuation, 512-515), 비평장치(the apparatus, 515-517), 그리고 증거 사본들의 목록(the witnesses, 518-523) 등의 순서로 이루어졌다.

6) 편집자들은, 히브리서를 바울서신의 데살로니가후서와 디모테전서 사이에 두는 것이 상당한 정당성이 있다고 주장 하였지만, 실제로는 마지막 바울서신인 빌레몬서 뒤에 그리고 요한계시록 앞에 배치하였다: THGNT, 512.

서론에 나온 내용들 중에서 앞 단락들에서 본인이 언급하지 않은 내용들은 이리하다. 우선 편집자들은, 원래 트레겔스의 비평본에 대한 ‘가벼운 개정’(a light revision)을 예상하였지만, 자신들의 결과물은 그보다 ‘더 철저하고 완전히 새로운 개정판’(more thoroughgoing ... completely new edition)이 되어버렸다고 고백한다(506). 이는 트레겔스의 사본을 취급하는 방식(documentary approach), 즉 10세기 이전의 그리스어 대문자 사본(Greek majuscule) 두 개 이상 그리고 그 중의 하나는 반드시 5세기 이전의 그리스어 대문자 사본이 동시에 증거 하는 본문만이 신약 저자들의 본문이라는 원칙에 근거하였기 때문이라고 그들은 말한다(506).

또한 편집자들은, “거룩한 이름”(nomina sacra)의 범위를 θεός, Ἰησοῦς, κύριος, χριστός로 제한하고, πατήρ, πνεῦμα, υἱός, Ἱερουσαλήμ 등은 초기 사본들의 증거가 일관성이 없기 때문에 거룩한 이름의 범주에서 제외되어야 한다는 주장을 폈다. 편집자들은, 초기 사본들에서 사용된 “거룩한 이름”에 대한 편집자들의 연구 조사가 아직은 미흡하다면서, 앞으로 나오게 될 자신들의 본문비평 주석에서 이에 대한 설명이 더 나올 것을 암시하고 있다.

2.2.4. 감사의 글(Acknowledgements, 525-526)

두 쪽으로 이루어진 감사의 글(Acknowledgements) 단락에서는 본 비평본이 지난 십여 년 동안 여러 학자들의 협력으로 이루어진 이야기를 포함한 후일담으로 구성되었다. 주로 편집장과 그와 협력하였던 각 분야의 조력자들의 활동에 대한 기술과 감사의 글이다.

3. THGNT에 대한 평가

다음은 THGNT의 특이 사항에 대한 평가, 본문 선택에 대한 평가, 그리고 다른 비평본들과의 비교, 특히 CBGM(Coherence-Based Genealogical Method, 일관성에 기초한 계보적 방법)이 적용된 GNT⁵의 공동서신의 본문 변화와의 비교 등으로 구성되었다. 이와 더불어 간간이 방법론의 적합성, 결과물의 적합성, 이론적인 주장과 적용에 있어서의 일관성, 이문 선택의 적합성 등도 언급할 것이다.

3.1. 특이 사항에 대한 평가

1) THGNT의 편집자들은, 본문 편집에 있어서 초기 그리스어 파피루스나

대문자 사본(majuscules)에서 사용된 대문자체가 아닌 현대 비평본들처럼 소문자체를 사용하였으나, 중세기 이후(장은 13세기와 절은 16세기)의 장절 시스템을 따라간다. 증거 사본의 선택에 있어서 10세기 이전, 특히 5세기 이전의 그리스어 사본들만을 선택하였는데, 그 시기에 분명히 속하는 교부인용문, 번역본, 성구집 등을 제외시킨 이유에 대하여는 밝히지 않는 점이 궁금하다. 그리고 소문자 사본(minuscule) 69번과 1424번을 사용하면서 “다양하고 의미 있는 본문 증거들”(diverse and significant textual witnesses)이라고 제시한 이유에 대하여는 충분한 설득력이 없어 보인다.

2) 초기 사본들의 문단 나누기를 따라갔기 때문에, 문단의 첫 줄은 들여쓰기가 아니라 내어쓰기(ekthesis)를 하고 둘째 줄부터는 들여쓰기를 하여서, 문단의 시작에서 들여쓰기를 하는 현대의 문단 만들기와는 반대의 현상을 보여준다. THGNT에서 기존의 비평본(주로 GNT⁵와 비교)과는 특이하게 달라진 문단 나누기의 대표적인 예들은 다음과 같다.

마가복음 4:3의 문단의 시작을 첫 단어 'Ακούετε(“들어라”)부터가 아니라 두 번째 단어 'Ιδοὺ(“보라”)로부터 시작하는 특이함을 보인다. THGNT의 편집자들이 고린도전서 14:34-35를 33절 뒤에 배치한 것은 NTG²⁸/GNT⁵와 같지만 문단 나누기는 상이하다. THGNT에서는 34절이 새로운 문단이 되지만, NTG²⁸/GNT⁵에서는 33절의 마지막 소절, Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων(“성도들의 모든 교회에서처럼”)이 새로운 문단의 시작이다. 이러한 특이점은 다른 곳에서도 나타난다. 요한복음 서문(요 1:1-18)의 마지막 절로 여겨지는 요한복음 1:18이 THGNT에서는 새로운 문단의 시작이다. 로마서의 주제 구절로 여겨져서 기존의 비평본에서는 독립된 문단으로 배치되는 로마서 1:16-17이 THGNT에서에서는 13절부터 시작되는 문단의 마지막 구절로 배치되었다. 또한 GNT⁵에서는 로마서 3:21이 새로운 문단의 시작인데 THGNT에서는 이 구절이 19절부터 시작되어 26절에서 끝나는 문단 가운데 평범하게 배치되어있다.

상반된 두 가지 예만 더 들어보겠다. 갈라디아서 5:1은, 이전 문단의 마지막 구절이 되어야 하는지(GNT⁵의 선택) 혹은 새로운 문단의 시작이 되어야 하는지(비잔틴 계열 혹은 TR[Textus Receptus]의 선택)에 대하여 논란이 되는 구절인데, THGNT도 GNT⁵의 선택과 일치한다. 그러나 에베소서 5장에서는 21절이 아니라 22절에서 새로운 문단이 시작되도록 배치한 THGNT는 21절에서 새로운 문단이 시작되도록 한 GNT⁵와는 다른 선택을 하였다. 이 뿐 아니라 ϩ⁴⁶과 사본 B를 따라 GNT⁵에서는 동사가 없는 22절에, THGNT

는 사본 κ , A 등을 따라 동사(ὑποτασσέσθωσαν)를 배치하기까지 하여 22절이 새로운 문단이 되도록 하였다.

THGNT의 문단 나누기의 예들이 기존의 비평본에 익숙한 이들에게는 충격을 주고 때로는 혼돈스럽게 만들기도 한다. 그러나 이러한 문단 나누기는 초기 필사자들의 본문 이해에 대한 빛을 던져 주는 면에서는 도움을 얻을 수 있는 긍정적인 효과도 만들어 줄 수 있다.⁷⁾

3) 고대 철자법을 따라한 반면, 일관성이 없다. 누가복음에서는 γίνομαι가 아니라 γείνομαι로 표기하였지만(예를 들면, 눅 12:54-55), 고대 사본들의 사도행전에서는 그렇지 아니하다. 이는 고전 그리스어 형식인 γίγνομαι의 대체형이었을 것으로 보인다. 이렇게 표기하는 것이 “움직이는 ν ”(movable ν)를 적게 사용한 점과 더불어 얻을 수 있는 결과가 무엇인지에 대한 확신이 들지 않는다. Ἰησοῦ Χριστός로 이미 고유 명사화 된 어휘 Χριστός를 소문자(χριστός)로 표기한 점도 혼돈을 줄 수 있는 요소이다.

또 다른 특이 사항으로 요한계시록의 몇 곳에서 숫자를 표기할 때, 수사를 사용하지 아니하고 알파벳 위에 실선을 긋는 방법으로 표시하였다. 즉 요한계시록 13:18의 “육백육십육”(ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξι)을 χξς로, 21:17의 “백사십사”(ἑκατὸν τεσσαράκοντα τεσσάρων)를 ρμδ로 표기하였다. 이 점도 어떤 효과를 줄 수 있는 선택인지가 불분명하다.

4) THGNT의 가장 두드러진 특이점은, 신약의 책의 순서에 있어서, 사도행전 다음에 바울서신이 아닌 공동서신을 배치한 점이다. 하지만 이러한 배열은 새로운 것은 아니다. 왜냐하면 라흐만(Lachmann, 1842-1850), 티셴도르프(Tischendorf, 1862-1872), 트레겔스(1857-1879), 웨스트코트/호트(Westcott and Hort, 1881), 발리온(Baljon, 1898), 폰 게르하르트(von Gebhardt, 1901), 그리고 폰 조덴(von Soden, 1913) 등과 같은 우수한 학자들의 그리스어 신약성서 초기 비평본들에서도 채택되었고,⁸⁾ 심지어 로빈슨/피어폰트(Robinson and Pierpont) 판(2005)도 이 순서를 따랐기 때문이다.⁹⁾ 이는 사도행전을 일곱 개의 공동서신을 위한 일종의 서사 구조(narrative framework)로 읽는 방식인 동시에 바울서신보다는 공동서신에 더 무게 중

7) Carl Gross, “Do We Need Another Greek New Testament? A Translator’s and Student’s Look at the Tyndale House Greek New Testament”, *The Bible Translator* 69:2 (2018), 321.

8) Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 296. 각주 2번 참조.

9) Maurice A. Robinson and William G. Pierpont, eds., *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform* (Southborough: Chilton Book Publishing, 2005).

심을 두는 전제가 깔려 있다고도 볼 수 있는데, 이러한 주장들을 뒷받침해 주는 또 다른 연구들도 있다.¹⁰⁾

5) 본문비평장치(apparatus)가 의도적으로 선택적이다. 이는 THGNT의 편집자들이 본문의 선택 방식에서 ‘온건한 선택주의’(reasoned eclecticism)를 따랐고, 세 종류의 이문들이 비평장치에 다음과 같은 순서로 나열되었기 때문이다. 즉, (1) 최상으로 만족하는 원문으로 추정하여 본문으로 채택된 이문; (2) 석의적으로 의미가 있고 중요한 이문; (3) 필사 습관을 예시해주는 이문 등의 순서로 배열되었다. 그러나 본문에는 이문에 대한 아무런 표시가 없어서, 가독성을 높여주는 효과는 있다. 하지만 본문 선택에 있어서 편집자들의 확신도 표시(예를 들면, GNT⁵의 A-D의 등급)가 없기 때문에 독자들이 본문 선택의 확신도의 정도를 판단하기 어렵게 하는 약점이 있다.

3.2. 본문 선택에 대한 평가: NTG²⁸/GNT⁵와의 선택적인 비교

THGNT의 편집자들이 서문과 서론에서 반복적으로 강조하면서 밝힌 본문 선택 방법은 크게 두 가지이다. 첫째는, 사본의 외적 증거 즉, 사본의 고대성과 높은 질을 중요시하는, 역사-문헌적 방법(historical-documentary method)이다. 둘째는, 각 사본의 필사자의 필사 습관(scribal habits), 즉 내적 증거를 강조하는 엄격한 선택주의 방법(rigorous eclectic method)이다. 하지만 기존의 비평본들은 보통 이 두 방법을 조화시킨 온건한 선택주의 방법(reasoned eclectic method)을 적용해 왔다.¹¹⁾ THGNT의 편집자들도 자신들이 주장한 위의 두 가지를 방법을 적절히 병합하여 사용하였기 때문에, 기존의 방법론에서 그다지 벗어나지 않았다고 볼 수 있다. 다음은 그들이 선택한 본문의 예들이다.

1) 마가복음의 말미: THGNT의 편집자들은 긴 말미(16:9-20)를 괄호 없이 본문에 싣고 있는데, 생뚱맞게 8절 끝에 소문자 사본 1에서 발견되는 코멘트를 대문자체의 독립된 문단으로 배치하였다. 즉, “몇몇 사본들에는 전도자가 여기서 글을 마치고 있다. 유세비우스 팜필루스(Eusebius Pamphilus)도 여기까지를 캐논(Canon) 단위로 삼고 있다. 그러나 다른 많은 사본에서는 다음의 내용을 담고 있다.”(EN TISI MEN TON ANTIGRAPHON, EQS

10) David Trobisch, *The First Edition of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 26-27, 48; Greg Goswell, “The Order of the Books of the New Testament”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 53:2 (2010), 225-241.

11) 장동수, 『신약성서 사본과 정경』 (대전: 침례신학대학교출판부, 2010), 124-125 참조.

ΩΔΕ ΠΛΗΡΟΥΤΑΙ Ο ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΗΣ. ΕΩΦΟΥ ΚΑΙ ΕΥΣΕΒΙΟΣ Ο ΠΑΜΦΙΛΟΥ ΕΚΑΝΟΝΙΣΕΝ. ΕΝ ΠΟΛΛΟΙΣ ΔΕ ΚΑΙ ΤΑΥΤΑ ΦΕΡΕΤΑΙ.)라는 멘트를 석 줄로 중앙에 배치하였다. 그리고 THGNT의 편집자들이 마가복음의 짧은 말미는 본문에 두지 않고 단지 비평장치에만 두고 있는 것이, 괄호를 사용하여 본문에 두고 있는 NTG²⁸/GNT⁵와의 또 다른 차이점이다.

2) 요한복음 7:53-8:11(소위 pericope adulterae): THGNT의 편집자들이 이 구절을 본문에서는 과감히 생략해 버리고 대신에 비평장치에만 싣고 있는 점은, 겹 대괄호를 사용하여 본문에 두고 있는 NTG²⁸/GNT⁵와는 색다른 인상을 주는 과격한 차이점이다. 그러나 요한1서 5:7-8 사이의 소위 ‘요한의 콤마’(Comma Johanneum)에서는 THGNT가 본문과 비평장치에서 모두 NTG²⁸/GNT⁵와 차이점을 보이지 않고 있다. 두 종류의 비평본 모두에서 ‘요한의 콤마’가 본문에는 포함되지 않았지만, 비평장치에는 동일한 이문들에 대한 정보가 실려 있다.

3) 마태복음 6:13의 송영이 NTG²⁸/GNT⁵에서와 같이 THGNT의 본문에서는 생략되었으나 비평장치에는 대문자 사본들이 지지하는 전형적인 이문(즉, “Οτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.)만 실려 있어서 네 종류의 이문을 싣고 있는 NTG²⁸/GNT⁵와는 비평장치에서만 차이를 보인다.

4) THGNT의 편집자들이 요한복음 1:18에서 μονογενῆς θεός(NTG²⁸/GNT⁵)가 아닌 ὁ μονογενῆς υἱός를 본문으로 택하고 있어서, 비잔틴 계열(다수 사본) 혹은 TR을 따르는 결과를 보인다. THGNT의 편집자들은 요한복음 7:39에서 πνεῦμα(NTG²⁸/GNT⁵의 선택)가 아니라 πνεῦμα ἅγιον을 택함으로써, 역시 비잔틴 계열(다수 사본) 혹은 TR을 따르는 결과를 보인다. 그러나 THGNT의 편집자들은 디모테전서 3:16에서는 θες(θεός)(비잔틴 계열 혹은 TR)가 아니라 관계대명사 ὅς를 택함으로써 NTG²⁸/GNT⁵의 본문 결정과 같이 간다.

5) THGNT의 편집자들은 누가복음 22:43-44(ὥφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ἀπ’ οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτόν. καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσήχετο. ἐγένετο δὲ ὁ ἰδρῶς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν.)을 NTG²⁸/GNT⁵와 같이 겹 대괄호 속에 넣지 않고, 정식으로 그것도 TR과 동일한 독법으로, 본문에 싣고 있는 점이 특이하다. 이 구절은 첨가인가¹²⁾ 혹은

12) 에어먼(Bart. D. Ehrman)과 플런켓(Mark E. Plunkett)은 첨가로 본다: Bart D. Ehrman and Mark E. Plunkett, “The Angel and the Agony: The Textual Problem of Luke 22:43-44”, *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983), 401-416.

원문인가¹³⁾ 사이에서 첨예한 논쟁이 지금도 계속되고 있다.¹⁴⁾ 그래서 다수의 현대 비평본들은 겹 대괄호 속에 두고 있는 구절이다. 이러한 현상은 누가복음 23:34상(ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν, Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν.)에서도 동일하게 일어나고 있다. 이 구절도 찬반이 치열한 이문 단위에 속한다.¹⁵⁾ 누가복음 22:31에서도 THGNT는, NTG²⁸/GNT⁵에는 없는, “그러자 주께서 말씀하시길,”(Εἶπεν δὲ ὁ κύριος,)이라는 어구로 시작되고 있어서, 결과적으로 비잔틴 계열(다수 사본) 혹은 TR을 따르는 것으로 보인다.

6) 로마서 5:1에서, THGNT의 편집자들은 외적 증거가 더 강한 가정법 동사 ἔχωμεν을 본문으로 채택하였다. 이는 외적 증거는 약하지만 내적 증거를 내세우며(그것도 A 등급으로) 직설법 동사 ἔχομεν을 채택하였던 NTG²⁸/GNT⁵와는¹⁶⁾ 차별되는 본문임에는 틀림이 없다.¹⁷⁾

7) 히브리서 2:9의 χάριτι θεοῦ(“하나님의 은혜로”)와 대립하는 이문, χωρὶς θεοῦ(“하나님과 상관없이”)에 대한 고대 번역본과 교부인용문의 강력한 증거가 있음에도 불구하고, 이 이문이 NTG²⁸/GNT⁵와는 달리 THGNT에서는 비평장치에서 거절되었다. 이는 위에서 언급한 요한1서 5:7-8의 경우(Comma Johanneum)와는 사뭇 비교된다. 그 이유는 편집자들이 초기 그리스어 사본들에만 의존하고, 교부인용문과 번역본, 그리고 성구집 등을 고려하지 않았기 때문일 것이다.

8) 데살로니가전서 2:7에서 THGNT의 편집자들은 자신들이 지속적으로 견지해 왔던 원칙에 반하는 이문(ἥπιοι)을 본문으로 채택하고 있다. 즉 초기 증거 사본들의 지지가 강한 νήπιοι(“어린아이”)를 배척하고, 초기 증거 사본들의 지지가 약함에도 ἥπιοι(“온유한 자”)를 채택하였다. 물론 THGNT의

13) 클리바즈(Claire Clivaz)는 원문으로 본다: Claire Clivaz, “The Angel and the Sweat Like Drops of Blood (Lk 22:43-44): P69 and f13”, *Harvard Theological Review* 98:4 (2006), 419-440.

14) 블루멜(L. H. Blumell)은 원문으로, 메츠거는 본문의 고대성은 인정하나 첨가로 본다: Lincoln H. Blumell, “Luke 22:43-44: An Anti-Docetic Interpolation or an Apologetic Omission?”, *Textual Criticism* 19 (2014), 1-35; 브루스 M. 메츠거, 『신약 그리스어 본문 주석』, 제 2판, 장동수 역(서울: 대한성서공회 성경원문연구소, 2016), 146.

15) 유뱅크(N. Eubank)는 원문으로, 윌트락(J. A. Whitlark)과 패슨스(M. C. Parsons) 그리고 메츠거는 역시 본문의 고대성은 인정하나 첨가로 본다: Nathan Eubank, “A Disconcerting Prayer: On the Originality of Luke 23:34a”, *Journal of Biblical Literature* 129 (2010), 521-536; Jason A. Whitlark and Mikeal C. Parsons, “The Seven Last Words: A Numerical Motivation for the Insertion of Luke 23:34a”, *New Testament Studies* 52 (2006), 188-204; 브루스 M. 메츠거, 『신약 그리스어 본문 주석』, 149.

16) 브루스 M. 메츠거, 『신약 그리스어 본문 주석』, 438-439.

17) 가정법을 지지하는 견해에 대하여는 장동수, 『신약성서 사본과 정경』, 145-147을 참조.

편집자들은 자신들의 결정에 대한 확신이 부족함을 ◆표로 표시하기는 하였지만, 이는 NTG²⁸/GNT⁵의 본문 선택(νήπιολ)과도 다른 결정이다.¹⁸⁾ 다만 추측할 수 있는 점은 THGNT의 편집자들이 두 번째로 강조했던 본문 선택의 원칙인 “필사 습관”을 더 중하게 본 결정으로 보인다.

9) 흥미롭게도, THGNT의 편집자들은 갈라디아서 5:21의 시작에서 기존의 φθόνοι(‘시기’, NTG²⁸/GNT⁵)가 아니라 φθόνοι, φόνου(‘시기, 살인’)를 본문으로 두고 있다. 이 경우는 편집자들이 일반적인 원칙, 즉, ‘더 짧은 이문이 원문일 가능성이 높다’(brevior lectio probabilior)라는 원칙을 적용하기 보다는 필사 습관의 관점에서 선택한 이문이다. 필사 습관의 관점에서 볼 때에, 이 경우 철자가 너무 비슷하여(φθόνοι와 φόνου) 필사자들이 첨가하기보다는 생략하기 쉽기 때문에, 편집자들이 첨가된 이문을 더 어려운 이문(그래서 ‘더 어려운 이문이 원문일 가능성이 높다’[difficilior lectio potior]라는 원칙을¹⁹⁾ 적용)으로 본 결과로 보인다.

3.3. 『세계성서공회연합회 그리스어 신약전서』 5판의 공동서신과의 비교

『세계성서공회연합회 그리스어 신약전서』 5판(GNT⁵)의 공동서신은 소위 “일관성에 기초한 계보적 방법”(Coherence-Based Genealogical Method, CBGM)이 적용되어 산출된 본문이다.²⁰⁾ CBGM 방법론의 적용을 통하여 산출된 공동서신의 본문을 NTG²⁸과 GNT⁵가 공유하는데, 이전의 판(NTG²⁷/GNT⁴)과 달라진 이문 단위가 서른 세 곳이었다. NTG²⁸에서는 서른 세(33) 곳 모두가 비평장치에 정보가 수록되어있으나, GNT⁵에는 이 중에서 열세(13) 곳에서만 비평장치에 정보가 제공되었다.²¹⁾ 본고에서는 이 서른 세 곳 모두에서 THGNT의 본문과 NTG²⁸/GNT⁵의 본문을 비교하였다. 그 결과를 아래의 표를 중심으로 다음과 같이 분석해 볼 수 있을 것이다.²²⁾

18) 브루스 M. 메츠거, 『신약 그리스어 본문 주석』, 543-544.

19) 이는, THGNT의 편집자들이 일면 강조한, 증거 사본들의 연대와 질의 우세에 손을 들어주며 첨가로 보는 메츠거의 견해와 상반된다. 브루스 M. 메츠거, 『신약 그리스어 본문 주석』, 513.

20) GNT⁵의 공동서신의 본문 변화와 CBGM 방법론에 관한 설명은, 장동수, “『세계성서공회연합회 그리스어 신약전서』 5판의 본문 변화들에 대한 연구”, 『성경원문연구』 39 (2016), 266-287을 참조.

21) 약 2:3; 벰전 4:16; 5:10; 벰후 2:6, 11, 18, 20; 3:6, 10, 18; 요1 5:10, 18; 유 5.

22) 장동수, “『세계성서공회연합회 그리스어 신약전서』 5판의 본문 변화들에 대한 연구”, 270-271의 표를 활용하였음.

<표 1> GNT 5판/4판과 THGNT 판과의 비교

		ECM/NTG ²⁸ /GNT ⁵	NTG ²⁷ /GNT ⁴	THGNT
약	1:20	οὐ κατεργάζεται	οὐκ εργάζεται	οὐκ εργάζεται
	2:3	ἢ κάθου ἐκεῖ	ἐκεῖ ἢ κάθου	ἐκεῖ ἢ κάθου
	2:4	καὶ οὐ διεκρίθητε	οὐ διεκρίθητε	οὐ διεκρίθητε
	2:15	λειπόμενοι ὧσιν	λειπόμενοι	λειπόμενοι
	4:10	τοῦ κυρίου	κυρίου	κυρίου
벤전	1:6	λυπηθέντας	λυπηθέντες	λυπηθέντες
	1:16	생략	[ὅτι]	생략
	1:16	생략	[εἰμι]	생략
	2:5	생략	[τῶ]	생략
	4:16	μέρει	ὀνόματι	ὀνόματι
	5:1	τοὺς	οὖν	οὖν τοὺς
	5:9	생략	[τῶ]	생략
	5:10	생략	[Ἰησοῦ]	생략
벤후	2:6	ἀσεβεῖν	ἀσεβέ[σ]ιν	ἀσεβεῖν
	2:11	παρὰ κυρίῳ	παρὰ κυρίου	παρὰ κυρίῳ
	2:15	καταλιπόντες	καταλείποντες	καταλείποντες
	2:18	ὄντως	ὀλίγως	ὄντως
	2:20	생략	[ἡμῶν]	생략
	3:6	δι' ὄν	δι' ὦν	δι' ὦν
	3:10	οὐχ εὐρεθήσεται	εὐρεθήσεται	εὐρεθήσεται
	3:16	ταῖς ἐπιστολαῖς	ἐπιστολαῖς	ἐπιστολαῖς
	3:16	στρεβλώσουσιν	στρεβλοῦσιν	στρεβλοῦσιν
	3:18	생략	[ἀμήν]	ἀμήν
요1	1:7	생략	δὲ	δὲ
	3:7	παιδία	τεκνία	τεκνία
	5:10	ἐν αὐτῷ	ἐν ἑαυτῷ	ἐν ἑαυτῷ
	5:18	ἑαυτόν	αὐτόν	ἑαυτόν
요2	5	γράφων σοι καινήν	καινήν γράφων σοι	καινήν γράφων σοι
	12	ἡ πεπληρωμένη	πεπληρωμένη ἡ	ἡ πεπληρωμένη
요3	4	ἀληθεία	τῇ ἀληθεία	τῇ ἀληθεία
유펜	5	ἅπαξ πάντα ὅτι Ἰησοῦς	πάντα ὅτι [ὁ] κύριος ἅπαξ	ἅπαξ πάντα ὅτι Ἰησοῦς
	18	생략	[ὅτι]	ὅτι
	18	생략	[τοῦ]	생략

위의 표에 나타난 비교의 결과물을 통하여 다음과 같은 평가를 내릴 수 있다. 첫째로, 서른세 곳의 이문 단위 중에서 열여덟 곳이 NTG²⁸/GNT⁵의 본문과 일치하지 않고 이전 판(NTG²⁷/GNT⁴)과 일치한다. 이는 CBGM이 적용되어 생산된 NTG²⁸/GNT⁵의 공동서신의 본문 변화의 과반 이상이 (18/33=54%) 초기 사본들에서는 지지를 받지 못하고 있음을 반증하는 것이다. 특히 THGNT의 편집자들은 베드로후서 3:10에서는 트레겔스의 방법론을 따라 “드러나리라”(εὐρεθήσεται)를 본문으로 택하였으나 NTG²⁸/GNT⁵의 독법을 따라 추측적인 부정어(οὐχ)를 포함시키지는 않았다. 이는 NTG²⁸/GNT⁵의 독법은 그리스어 사본들이 아닌 극소수의 번역본들만이 지지하는 독법이라서 그 증거 사본의 지지 기반이 약한 이문이기 때문이다.

둘째로, THGNT에서 세 곳은 오히려 비잔틴 계열과 일치하는 독특한 독법을 지니고 있다. THGNT에서 베드로후서 3:18의 ἄμην과 유다서 18절의 ὅτι는 TR과 일치한다. 그러나 베드로전서 5:1의 경우, NTG²⁸에서는 두 개(οὖν과 τοὺς)의 이문 단위로 되어 있는 것을 THGNT에서는 하나(οὖν τοὺς)로 보았는데, 이와 일치하는 비평본이 없다.

셋째로, 서른세 곳의 이문 단위 중에서 열두 곳이(12/33=36%) THGNT의 본문과 NTG²⁸/GNT⁵의 본문이 일치한다. 이 중에서 베드로후서 2:18(ἄντως)과 요한1서 5:18(ἑαυτόν), 그리고 유다서 5절은 해석상의 중요한 의미가 있는 변화들이기 때문에 주목할 필요가 있다. 특히 주목할 것은, THGNT가 유다서 5절에서 기존의 “주”(ὁ κύριος)보다는 “예수”(Ἰησοῦς)로 본문을 택함으로써 NTG²⁸/GNT⁵의 독법을 따라가고 있다는 점이다.²³⁾

NTG²⁸/GNT⁵의 본문의 모체가 되었던 대비평본(*Editio Critica Maior*, ECM) 프로젝트가 향후 20년 안에 공동서신을 넘어서 신약성서 전체의 본문을 CBGM 방법론의 적용을 통하여 생산해 내려는 야심찬 계획을 진행 중에 있기 때문에, 그것들과 위와 같은 결과를 도출해 낸 THGNT의 본문과의 비교 작업은 의미도 있고 흥미도 있을 것으로 예상된다. 더욱이 THGNT의 편집자들이 준비하고 있는 본문 주석의 내용과 더불어 그들이 이미 적용한 방법론과 CBGM 방법론의 적실성을 각각의 결과물을 통하여 검증해 보는 것도 흥미로운 작업이 될 것으로 보인다.

23) 장동수, “『세계성서공회연합회 그리스어 신약전서』 5판의 본문 변화들에 대한 연구”, 279-280.

4. 나가면서

그렇기 때문에, 위에서 논의한 여러 약점들이나 혹평(酷評)에도 불구하고,²⁴⁾ THGNT는 기존의 우수한 비평본들이나 2010년에 출판된 SBL판²⁵⁾등과 비교하면서 연구해 볼 대안적 비평판으로서의 기능은 충실히 해낼 수 있을 것으로 보인다. 왜냐하면 사용된 방법론과 제시된 본문 자체가 중요한 강점이며 공헌이라고 호평(好評)하는 논평자도 있고,²⁶⁾ 또한 그것이 상당한 정도로 사실이기 때문이다. 우선 가독성이 뛰어나서 다른 방해 없이 그리스어 신약 본문을 읽어 나갈 수 있다는 장점을 위시하여 고대 사본들에 나타난 신약의 책들의 순서, 철자법, 구두점, 문단 나누기(ekthesis와 함께)를 참고하면서 내적으로 흐르는 그 당시의 해석 방식에 대한 힌트를 얻을 수 있다는 장점도 있기 때문이다.

<주제어>(Keywords)

틴델 하우스 그리스어 신약성서(THGNT), NTG²⁸/GNT⁵, 문헌적 방법, 필사 습관, 온건한 선택주의, 일관성에 기초한 계보적 방법(CBGM), 신약의 책들의 순서.

The Tyndale House Greek New Testament(THGNT), NTG²⁸/GNT⁵, Documentary Approach, Scribal Habits, Reasoned Eclecticism, Coherence-Based Genealogical Method(CBGM), Arrangement/Order of the New Testament Books.

(투고 일자: 2019년 1월 10일, 심사 일자: 2019년 2월 25일, 게재 확정 일자: 2019년 4월 17일)

24) Gross, “Do We Need Another Greek New Testament?”, 315-325; Jeffrey T. Riddle, “Book Review: Dirk Jongkind, ed., *Tyndale House Greek New Testament*”, *Puritan Reformed Journal* 10:2 (2018), 329-333.

25) Michael W. Holmes, ed., *The Greek New Testament: SBL Edition* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010).

26) Zachary J. Cole, “A New Greek New Testament: Dirk Jongkind (ed.), *The Greek New Testament, Produced at Tyndale House*, Cambridge (Wheaton, IL: Crossway, 2017)”, *The Expository Times* 129:11 (2018), 538.

<참고문헌>(References)

- 매츠거, 브루스 M., 『신약 그리스어 본문 주석』, 제2판, 장동수 역, 서울: 대한성서공회 성경원문연구소, 2016.
- 장동수, “『세계성서공회연합회 그리스어 신약전서』 5판의 본문 변화들에 대한 연구”, 『성경원문연구』 39 (2016), 266-287.
- 장동수, 『신약성서 사본과 정경』, 대전: 침례신학대학교출판부, 2010.
- Blumell, Lincoln H., “Luke 22:43-44: An Anti-Docetic Interpolation or an Apologetic Omission?”, *Textual Criticism* 19 (2014), 1-35.
- Clivaz, Claire, “The Angel and the Sweat Like ‘Drops of Blood’ (Lk 22:43-44): P^{69} and f^{13} ”, *Harvard Theological Review* 98:4 (2006), 419-440.
- Cole, Zachary J., “A New Greek New Testament: Dirk Jongkind (ed.), *The Greek New Testament, Produced at Tyndale House*, Cambridge (Wheaton, IL: Crossway, 2017)”, *The Expository Times* 129:11 (2018), 538.
- Ehrman, Bart D., and Plunkett, Mark E., “The Angel and the Agony: The Textual Problem of Luke 22:43-44”, *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983), 401-416.
- Eubank, Nathan, “A Disconcerting Prayer: On the Originality of Luke 23:34a”, *Journal of Biblical Literature* 129 (2010), 521-536.
- Goswell, Greg, “The Order of the Books of the New Testament”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 53:2 (2010), 225-241.
- Gross, Carl, “Do We Need Another Greek New Testament? A Translator’s and Student’s Look at the Tyndale House Greek New Testament.”, *The Bible Translator* 69:2 (2018), 315-325.
- Holmes, Michael W., ed., *The Greek New Testament: SBL Edition*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- Jongkind, Dirk, *Scribal Habits of Codex Sinaiticus*, Texts and Studies 5, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007.
- Jongkind, Dirk, et al., eds., *The Greek New Testament, Produced at Tyndale House*, Wheaton: Crossway Books; Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Metzger, Bruce M., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Riddle, Jeffrey T., “Book Review: Dirk Jongkind, ed., Tyndale House Greek New Testament”, *Puritan Reformed Journal* 10:2 (2018), 329-333.
- Robinson, Maurice A. and Pierpont, William G., eds., *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform*, Southborough: Chilton Book

Publishing, 2005.

Trobisch, David., *The First Edition of the New Testament*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Whitlark, Jason A., and Parsons, Mikeal C., “The ‘Seven’ Last Words: A Numerical Motivation for the Insertion of Luke 23:34a”, *New Testament Studies* 52 (2006), 188-204.

<Abstract>

**Book Review - *The Greek New Testament,
Produced at Tyndale House*
(Dirk Jongkind, Peter J. Williams, Peter M. Head,
and Patrick James, eds., Wheaton: Crossway Books;
Cambridge: Cambridge University Press, 2017)**

Dong-Soo Chang

(Korea Baptist Theological University/Seminary)

This is a critical review of *The Greek New Testament, Produced at Tyndale House*, Dirk Jongkind, Peter J. Williams, Peter M. Head, and Patrick James, eds. (Wheaton: Crossway Books; Cambridge: Cambridge University Press, 2017). As the title of the edition indicates, The Tyndale House Greek New Testament (THGNT) is a kind of critical edition of the Greek New Testament produced by several scholars at Tyndale House, an independent and evangelical Christian study center in Cambridge, England. This paper consists of mainly two parts: introducing THGNT and evaluating both its text and methods applied upon building its text.

THGNT is organized into four main parts: (1) Preface (vii-viii); (2) Greek text of the New Testament (1-504); (3) Introduction (505-524); and (4) Acknowledgements (525-526). The preface explains that THGNT is “based on a thorough revision of the great nineteenth-century edition of Samuel Prideaux Tregelles” and “aims to present the New Testament Books in the earliest form in which they can be attested” (vii). THGNT text is presented surprisingly in the order of the four Gospels, Acts, the catholic epistles (James-Jude), the Pauline epistles including Hebrews, and Revelation. The editors use the ekthesis paragraph divisions (first line set to left margin with the rest of the paragraph inset). The introduction explains the distinctive approach to this edition including orthography, order of books, paragraphs, breathings, accents, punctuation, the apparatus, and the list of witnesses.

Through investigation of both the text selections including the apparatus and the applied methods of THGNT, and comparing them with those of NTG²⁸/GNT⁵ and other some editions, this review evaluates that the two

strengths of THGNT are its method (reasoned eclecticism balanced with documentary approach and emphasis of scribal habits) and the text itself with good readability. Some interesting choices of THGNT are as follows: THGNT relegates John 7:53-8:11 to the apparatus, and presents Mark 16:9-20 in the text prefaced by the famous scribal note found in minuscule 1. THGNT abbreviates and marks off with a supralinear stroke some numerals in Revelation 13:18 (χξς, 666) and 21:17 (ρμδ, 144). THGNT chooses ὁ μονογενης υἱός rather than μονογενης θεός (NTG²⁸/GNT⁵) in John 1:18, and includes the prayer of Jesus of Luke 23:34 without brackets but lists the omission as a variant and marks with a black diamond. For the study of the Greek New Testament, this paper therefore strongly recommends THGNT as a good alternative edition to be compared with NTG²⁸/GNT⁵ as well as the *SBL Edition of The Greek New Testament* (2010).

<Report>

Publication of the Japan Bible Society Interconfessional Version

Junichi Iwamoto*

The *Japan Bible Society Interconfessional Version* (=JIV) is a Japanese Bible translation made by the Japan Bible Society (=JBS), published in December 2018. It is a second Japanese interconfessional translation from the biblical source texts, aiming to be the standard version of the Bible used in the worship of the Protestant and Catholic churches in Japan. This article wants to be an introduction to this new Japanese interconfessional Bible translation.

1. Background

1.1. The Interconfessional Bible translations (1978, 1987)

Before the publication of JIV, JBS published 4 kinds of Japanese Bible translations since its establishment (in 1876): 1) Meiji Version (1887), 2) Taisho Revised Version (1917), 3) The Colloquial Version (1955) and 4) New Interconfessional Version (=JNIV)(1987) of which the first three are Protestant Bibles and the last one is the first Interconfessional Bible.¹⁾

* Junichi Iwamoto is a Director of General Administration Department at the Japan Bible Society.
iwamoto@bible.or.jp.

1) On the history of Japanese Bible translation, see Katsuomi Shimasaki, “A Short History of Japanese Bible Translation”, *Journal of Biblical Text Research* 24 (2009), 116-126.

Reflecting on the significance of the interconfessional Bible translation in Japan, the Catholic Bishops' Conference of Japan, which was the Catholic counterpart of the JNIV project, wrote:

Preparations for translating and publishing an interconfessional Common Bible for joint use by Protestants and Catholics began in 1969, and the first book of the new Common Bible, the Gospel of Luke, appeared in September 1975. It was followed by the complete New Testament in September 1978. These were thoroughly revised, the deuterocanonical books of the Old Testament were added, and "The Bible: A New Interconfessional Translation" was issued by the Japan Bible Society in September 1987. The Catholic Bishops' Conference immediately approved the use of this Bible in public worship, and in the following year also sanctioned the form *Iesu* for the Lord's Name (the form which has long been used among Protestants as well as the general public), allowing it to replace *Iezusu* (used only among Catholics) in liturgical texts and in official documents issued by the bishops or under their auspices. With this long-standing mark of disunity removed, unity "in the Name of the Lord" came one step closer.²⁾

Generally speaking, after the second Vatican council (1962-1965), ecumenism has been actively promoted both by the Catholic Church and Protestant denominations in Japan. The *Interconfessional Bible Translation* is the biggest fruit and milestone of the ecumenism in Japan. It can be the base of the common evangelization because Catholics and Protestants can jointly read the same Bible translation and bless the same name of the Lord in the ecumenical liturgy service.

JNIV (1987) was widely received both by the Protestant Churches and Catholic Church in Japan. JBS published over 10,000,000 copies of JNIV by 2010, and according to the survey by JBS in 2005, 70 percent of the (Protestant and Catholic) churches in Japan adopted JNIV as the official Bible used in their worship.³⁾

2) Catholic Bishops' Conference of Japan, "Catholic Church in Japan, 1994-2016, 2: Progress in ecumenism", accessed 23 October 2018 from <https://www.cbcj.catholic.jp/english/japan/history/1994-2016/>.

3) Makoto Watabe, "Progress in the Bible translation in Japan", Institute for Christian Culture, ed., *Progress in the Bible Translation in Japan* (Tokyo: Lithon, 2013), 63-64.

1.2. The Problems of the first interconfessional Bible translation

Some problems were however pointed out on JNIV, especially on its inconsistency of the translation of the biblical terms.⁴⁾

Why did this inconsistency happen? The first interconfessional Bible translation project originally had “populace” in mind as readers and followed the dynamic-equivalence Bible translation theory by E. A. Nida (1914-2011).⁵⁾ The dynamic-equivalence Bible translation theory seeks to express the meaning of a sentence in an equivalent way by the other language. For example, *The New Testament: The Japanese Interconfessional Translation* (1978), the first fruit of this translation project, translated Matthew 5:3 Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι into Japanese as “Blessed are the people totally dependent on God”.

This interconfessional translation also used the new transliteration of the biblical proper names, such as Iesusu (=Jesus), Petorosu (=Peter), Moshe (=Moses) in accordance to the original sound of the Hebrew and Greek.

Both approaches (i.e., dynamic-equivalence translation and new transliteration of the proper names) were severely criticized by the then church leaders. The church leaders preferred the formal correspondence translation suitable for the church service.⁶⁾

Considering this negative reaction to *The New Testament: The Japanese Interconfessional Translation*, JBS changed the translation method from the dynamic equivalence theory to formal correspondence theory. As a result, JNIV (1987) translated the above text Matthew 5:3 as “Blessed are the people who are poor in the heart”.

However, this change in translation method evoked some confusion among translators, and in some cases, we can find the mixture of the dynamic equivalence theory and formal correspondence theory in this JNIV translation. For example, in JNIV, Genesis 4:1 was translated as “Adam *knew* his wife Eve”

4) See Kenji Toki, “The New Interconfessional Version full of problems”, *Kirisuto Simbun* 2007. 5. 19., 2.

5) Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating* (Leiden: E. J. Brill, 1964) (Japanese translation by Takeshi Naruse, Tokyo: Kaibunsha, 1971); Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1969) (Japanese translation by Haruhito Sawada and Kiyoshi Masukawa, Tokyo: Kenkyusha, 1973).

6) Katsuomi Shimasaki, “A Short History of Japanese Bible Translation”, 66-67.

following the formal correspondence and Matthew 1:25 was translated as “[Joseph] *had no relations with her*” following the dynamic equivalence theory.⁷⁾

1.3. The New Translation Project (=NTP)

After 20 years from the publication of JNIV (1987), JBS started to explore which kind of new Bible translation they must pursue. In November 2005, JBS established the translation department and started to study new kinds of Bible translation theory and examples of Bible translation they can use as their model. Finally they found the highly esteemed new Dutch Bible translation published in 2004⁸⁾ and its translation theory: the “skopos theory”. JBS invited Prof. Dr. Lourens J. de Vries (1955-), the Faculty of Humanities, Language, Vrije Universiteit Amsterdam to give lectures and learned the skopos theory directly from him⁹⁾ and finally adopted the skopos theory as their principle for the NTP.

1.3.1. Skopos theory

In the past, we discussed on “which translation theory was right” and faced conflict between dynamic equivalence theory and formal correspondence theory. The merit of the skopos theory is that it enables us to overcome this kind of conflict between translation theories.

If one selects nonbelievers as target readers and mission as purpose (skopos A), then the dynamic equivalence theory is suitable for this selection. On the other hand, if one selects educated believers as target readers and worship as purpose (skopos B), then the formal correspondence theory is suitable for this selection.

What is important is this kind of selection of skopos. If one has selected his/her skopos in advance, one cannot be shaken between dynamic equivalence theory and formal correspondence theory.

7) Kenji Toki, “The New Interconfessional Version full of problems”, 2.

8) *De Nieuwe Bijbelvertaling* (Heerenveen: Uitgeverij NBG, 2004).

9) Lourens J. de Vries, “Translations of the Bible and Communities of Believers: A historical and functional perspective on translating the Bible” (Tokyo International Bible Forum 2006, 2006. 5. 3.-5. 5.), (Japanese translation by JBS in *International Bible Forum 2006* [Tokyo: Japan Bible Society, 2006], 239-290).

1.3.2. Preface of the Guideline for the translation

Before starting the NTP, the board of JBS decided to establish an advisory council to promote interconfessional Bible translation project and invited representatives from 32 Christian denominations and one organization. Responding to JBS's invitation, 17 denominations (including Catholic Bishops' Conference of Japan) and one organization sent 21 representatives to this council. The number of Christians belonging to these 17 denominations is 75.3 percent of the total Christian population in Japan at that time.¹⁰⁾ We can consider the report on the Bible translation project submitted by this council as representing the voices of the churches in Japan.

The advisory council promoting interconfessional Bible translation project discussed the skopos of the new interconfessional Bible translation. The fourth and the last meeting of the council held in October 2009 agreed that the skopos of the new Bible translation would "seek stylistically refined and beautiful Japanese translation suitable for reading in the worship" and submitted the "Preface of the Guideline for the translation" to the board of JBS. The board approved this report and decided to start the NTP.

At the same time, since the Catholic Bishops' Conference of Japan decided in their plenary meeting held in February 2010 that "we recognize the new interconfessional Bible translation project as the Bishops' conference", the interconfessional Bible translation project could officially start.

Preface of the Guideline for the translation says:

The Bible was translated into Japanese soon after the beginning of the missionary activities in the modern era Japan. The Bible was not only used as a lectionary in the churches, but also it contributed to the development of the Japanese culture as a whole in the fields of language, literature and thinking. Only to say about the past publications of the Japanese Bible translation by Japan Bible Society, the translations were revised or newly translated about every thirty years, beginning from the Meiji Version (1887), Taisho Revised Version (1917), The Colloquial Version (1955) to the New Interconfessional Version (1987). If it takes ten years for the translation, twenty years after the publication of the New

10) According to the statistics of *The Christian Yearbook 2009* (Tokyo: Kirisuto Simbunsha, 2009).

Interconfessional Version, it may be time to consider to initiate the new Bible translation project. In fact, the development of the biblical studies and translation studies in these decades, revision of the source texts, the change in the Japanese language and society, and request for the revision of the New Interconfessional Version ask for a new translation.

The new Bible translation

(1) is an extension of the interconfessional translation project. It seeks to be the standard version for the Churches in Japan and to be used in all the Churches.

(2) Its main aim is to be used in the worship. For this purpose, it seeks stylistically refined and beautiful Japanese translation suitable for reading in the worship.

(3) It can be understood by the Japanese language ability of the people who completed compulsory education.

(4) It responds to the changes of language and culture and seeks to contribute to the formation of the future Japanese culture.

(5) It seeks to be the faithful translation of the source text on the ground of the result of the biblical studies and the translation studies of the recent decades. It uses most recent revised editions as a source text such as Old Testament (BHQ), New Testament (UBS 5th edition), Deuterocanonical Books (Göttingen editions).

(6) It tries to transmit the vigor of the source text by translating in accordance to the difference of the literary genres. However, it has to try to maintain the view to the unity of the Bible knowing that the Bible is the Word of God. Concerning the proper nouns and important theological terms, it must find the most appropriate translation by taking into account not only New Interconfessional Version but also the past translations.

(7) For the publication, it must try to respond to the need of readers by publishing as many kinds of forms including footnotes that explain the variants and geographical and cultural background, cross-references, glossary of the important biblical terms, headlines, chapters and verses, maps, chronological tables, etc.

2. Translation procedures

JBS embarked on the NTP in 2010. 148 members (of which Catholics are 41, that is 28 percent) — 62 translators, 43 editors, 20 external monitors, and 23

advisors — were engaged in the work.

JNIV needed 18 years for completion. JIV took 8 years to publish the translation. This translation period is relatively shorter than that (18 years) of JNIV.

2.1. ParaText

The translation works of JNIV and JIV were similar, because both projects were translated from the source text. The same was also the procedures based on the discussion by the committees.

The biggest difference between JNIV and JIV was the JIV project's use of the ParaText, software for Bible translation developed by UBS and SIL. In addition, in 2018, UBS team added the new function of Ruby (readings of the Chinese characters) to ParaText. The number of all the rubies of the translation text of JIV (including Deuterocanonical books) is 383,912.

2.2. Translation procedures

Let us explain briefly about the translation procedures of the NTP for JIV. (See the table: Translation Procedures of the New Translation Project.) For the procedures of the translation, like the translation procedures of JNIV, JBS followed the *Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible. The New Revised Edition* (Rome 1987) by United Bible Societies, Secretariat for Promoting Christian Unity.¹¹⁾

2.2.1. Translators and stylists

In order to realize the “skopos” of our translation project, that is to “seek stylistically refined and beautiful Japanese translation suitable for the reading in the worship”, learning from the Netherlands Bible Society's procedures for the *De Nieuwe Bijbelvertaling* (2004), for each book of the Bible, one translator (from the source text) and one stylist worked together on the translation from the

11) United Bible Societies and Secretariat for Promoting Christian Unity, *Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible: The New Revised Edition* (Rome 1987), accessed 23 October 2018 from http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19871116_guidelines-bible_en.html (Japanese translation by JBS in *New Bible Translation* 3 [2017], 75-93).

beginning. In the JNIV project, 45 translators and 6 stylists (consultants on the Japanese language) were engaged in the translation (proportion was 9:1). In the NTP, 62 translators were made up of 43 translators from the source text and 19 stylists (proportion was 7:3).

After a translator makes the First Draft and a stylist revises this draft (Second Draft), both together revise again the Second Draft (Third Draft).

19 stylists of NTP were composed of 13 specialists on Japanese linguistics and Japanese literature and 6 poets (3 of them were tanka [traditional Japanese style of fixed form poetry] poets). These poets highly contributed to make refined Japanese translation especially of the Old Testament poetic literature.

By the request of these stylists, JIV changed the traditional translation of some important biblical terms which were used for a long time by Japanese biblical scholars, but were not established in the Japanese language.

For example, the Hebrew word נַחֲלָה (inheritance) was translated as “shigyo” (嗣業) in JNIV, but in JIV it was translated as “sozokuchi” (相続地), “shoyu-no-tami” (所有の民) etc., because though “shigyo” (嗣業) is a technical term for Japanese biblical scholars, we cannot find this word in Japanese dictionaries and many people cannot understand it.

Another example is translation “half-tribe” (hanbuzoku 半部族) (e.g. Num 32:33) which is also not comprehensible even to most of the Japanese Christians. In JIV, we changed this translation to “half of the tribe” (buzoku-no-hansu 部族の半数).

Thanks to these changes, translation of JIV became more readable and understandable and more suitable for reading in the worship.

2.2.2. Translators committees

The Third Draft was checked by the translators committee which is made up of two translators who produced Third Draft and 2 or 4 other translators and stylists. The translators committee produced the Fourth Draft. The first translators committee was held in Nov. 2013 and all the works of the translators committees ended in May 2017.

JBS held Joint translators committees 9 times between the summer of 2013 and the summer of 2017. These meetings were held in retreat houses run by Catholic Religious Orders. Spiritual atmosphere of the retreat houses and daily

morning prayer meetings helped NTP very well.¹²⁾

2.2.3. Reading check

In order to examine if the translation is suitable for the reading in the worship, the Fourth Draft was checked in the Reading check. Two checkers (a reader and a listener) read the translation text, and pointed out problems such as uncomprehensive words, punctuation mistakes, etc. Receiving the reading checkers' comments, translator revised the translation (Fifth Draft).

2.2.4. Editorial committees

The Fifth Draft was examined by the editorial committee. Editorial committees were divided into four committees: Torah-Historical Books, Poetical-Prophetical Books, Deuterocanonical Books and New Testament. The members of all four committees were translators, specialists on biblical studies, dogmatics, Japanese linguistics, liturgy and feminism. These committees produced the Sixth Draft.

2.2.5. External monitors

The Sixth Draft was again checked by External monitors. 20 external monitors (specialists on biblical studies and theology, pastors, scholars in Japanese linguistics, lay people and teachers) read the translation text and checked if the translation matched the skopos of NTP. If there are any problems in the translation, they gave comments. Then the editorial committees revised the text (Seventh Draft) again. The translation process finished at this Seventh Draft.

The first Editorial committee was held in May 2014 and the last Editorial committee was held in Dec. 2017. Editorial committees were held 25 times.

2.2.6. Working groups on the translation of the biblical terms

Working groups on the translation of the biblical terms (Old Testament, Deuterocanonical Books and New Testament) were situated under the Editorial committees. These working groups were held 12 times.

12) The author has pointed out this spiritual dimension of NTP in: Junichi Iwamoto, "Activities of JBS on Ecumenism" (Manila: UBS, Asia Pacific Catholic Affinity Meeting, 2017. 8. 16.-8. 17.).

One of the examples of the translation discussed in these working groups was the translation of הִנֵּה / ἰδοὺ (“Lo”). Hitherto הִנֵּה / ἰδοὺ have been ordinarily translated into Japanese as “look” or “behold”. Working groups of JIV, based on the recent study on the discourse analysis of the functions of these words,¹³⁾ proposed the guideline for the translation of these words according to the context: (1) under certain circumstances, one can omit the translation (e.g. Mat 1:20); (2) In other cases, one can translate these words as: “now” (e.g. Mat 1:23), “where” (e.g. Luk 13:30), “like this” (e.g. Mat 19:27), “then” (e.g. Mat 3:13).

Another example of the translation discussed in the working groups was the translation of ἀδελφοί. Since this word is used in an inclusive way (meaning both “brothers and sisters”) in some context of the New Testament, working group of the New Testament decided to translate ἀδελφοί as “kyoudaitachi” (きょうだいたち) in Hiragana, not in Chinese characters (兄弟たち). “kyoudaitachi” in Chinese characters (兄弟たち) meaning only male “brothers”, but “kyoudaitachi” in Hiragana (きょうだいたち) can mean both brothers and sisters in Japanese. This translation of ἀδελφοί is the first attempt in the history of Bible translation by JBS.

2.2.7. Advisory committee

Advisory committees were held 7 times (the first meeting was held on Sept. 15, 2010 and the last meeting was held on March 13, 2017). Advisory committee was composed of the representatives from 17 denominations and 1 organization which participated in NTP (see above 1.3.2.). This committee discussed some important agenda which could not be solved by the translators committees or editorial committees.

In the seventh meeting of the advisory committee, the translation of מְצַדֵּק and πίστις Χριστοῦ was discussed (see below 3.2.).

The advisory committee decided to use the same titles of the Books of the Bible of JNIV in JIV, because today these titles are familiar to most Christian churches and schools in Japan after the publication of JNIV in 1987.

13) R. van Otterloo, “Towards an Understanding of ‘Lo’ and ‘Behold’: Functions of ἰδοὺ and ἰδέ in the Greek New Testament”, *Occasional Papers in Translation and Textlinguistics* 2 (1988), 34-64.

2.2.8. Pilot Drafts

For the first time in the history of Bible translation by JBS, Pilot Drafts (=Seventh Draft of the translation) of all the books of the Bible of JIV were published before the publication of the official JIV text. The purpose of the publication of Pilot Drafts was to hear the public comments of as many people as possible and to make use of these comments to revise the translation.

From the first Pilot Draft published in Dec. 2015 to the last one published in Jan. 2018, 48 books (total 23,000 copies) were printed and 6,861 comments were sent to JBS.

2.2.9. The Title “Japan Bible Society Interconfessional Version”

The title of the new Bible: “Japan Bible Society Interconfessional Version” was decided by the board of JBS in Sept. 2017. This title was adopted because this time JBS takes full responsibility for the translation and publication of this Bible translation. (In JNIV, Executive Committee of the Common Bible Translation and JBS were co-copyright holders of the translation and publication.)

Nevertheless, there are many common elements between JNIV and JIV, such as: (1) titles of the Books of the Bible; (2) treatment of the Deuterocanonical Books following the *Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible. The New Revised Edition*; (3) transliteration of the proper nouns (except 15 alterations). JIV is a new translation, but its base is the close cooperation of the Protestant Churches and Catholic Church in Japan in JNIV.

2.2.10. Contribution of female members

The notable characteristic of JIV is found in the contribution of female members among the translators. In JNIV project, there were only 3 female committee members (3 percent) among total 90 committee members. In JIV project, we find 34 female committee members (23 percent) among total 148 committee members.

Responding to the argument of some female members, the translation “hashitame” which has some discriminatory meaning to the women in Japanese as the translation of $\eta\mu\sigma\tau\epsilon\varsigma$ /δοῦλη was changed to “tsukaeme” (仕 女) which has a relatively neutral meaning in Japanese.

Also the use of “omae” — meaning “you” in Japanese which is used for people in the inferior status — is avoided in JIV in the context of the conversation between God and man/woman and restricted only in the context of the talk to a material object (e.g. Mat 11:21), animals (e.g. Gen 3:14) and plants (e.g. Mark 11:14). Instead, in the conversation between God and man/woman or between men, “anata (pl. anatagata)” in Japanese — which is a relatively neutral expression meaning “you” — was used in JIV. “Omae” was used 2,850 times in JNIV, and 866 times in JIV.

3. Some important changes in the translation of biblical terms

3.1. Current change in the Old Testament studies and new translation

In the times when JNIV was translated (1970s and 1980s), the main trend in the biblical studies, especially Old Testament studies, was historical-critical method based on the Documentary hypothesis (J, E, D, P hypothesis) of the Torah. After the publication of JNIV in 1987, especially in the 1990s, this kind of Documentary hypothesis was seen with doubts.¹⁴⁾ At the same time, canonical approach represented by B. S. Childs¹⁵⁾ was more and more evaluated. Canonical approach puts more emphasis on the final editorial stage of the text and pays attention to the structure of the text. For example, the “inclusion” of the text. If one wants to emphasize the importance of “inclusion” in the text, one has to standardize the translation of different instances of the same word from the source language.

In the JIV project, we were conscious of this change in the trend in the biblical studies, and the working groups endeavored to standardize the translation of the biblical terms as much as possible.

For example, in JNIV, עֲשֵׂה נְדָבָה was translated in various ways, such as “work of the grace” etc. In contrast to the JNIV, in JIV, עֲשֵׂה נְדָבָה was translated basically as

14) Rolf Rendtorff, *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology (Overtures to Biblical Theology)*, Margaret Kohl, trans. (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

15) B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

“righteousness”(義) in Japanese and צַדִּיק was translated as “righteous man” (正しき人). From these translations, one can easily understand the connection between the cognates (צַדִּיק and צִדְקָה) and the structure of the text can be shown clearly¹⁶). In this sense, we can say that the formal correspondence translation theory based on the skopos of JIV project fits well with the recent trend of Old Testament studies.

3.2. Change in the translation of two important biblical terms

3.2.1. צַרְעָת

Though the meaning of the Hebrew word צַרְעָת (35 times in the Old Testament) and the corresponding Greek word λέπρα (4 times in the New Testament. λεπρός was used 9 times in the New Testament) was difficult to understand, JIV project worked hard to find its appropriate translation.

In Japan, after the Leprosy Prevention Law as the discriminative law was abolished in 1996, JBS changed the translation “leprosy” for λέπρα to “serious skin disease”(重い皮膚病) in Japanese in the New Testament of JNIV which was the translation of צַרְעָת in the Old Testament of JNIV (1987). But since the persons concerned pointed out the deficiency of this translation “serious skin disease”, JIV project from the outset (2010) started to search for a proper translation of צַרְעָת in Japanese.

Finally, the seventh Advisory Committee held on March 13, 2017 reached an agreement that JIV will use “disease by the law”(規定の病) as the translation of צַרְעָת. This proposal was accepted by the board of JBS on June 1, 2018. The merit of the translation “disease by the law” lies in that it has no connotation of “serious” and “skin” which are not included in the Hebrew word צַרְעָת.

“Disease by the law” as a translation of צַרְעָת is used both in the context of the impurity of the skin (Lev 13:3) and in the context of the impurity of the house (Lev 14:44) and the leather (Lev 13:48).

16) Several translators in JIV project pointed out this viewpoint. See Chikara Oshima, “New Trend in Old Testament Exegesis and Translation of Biblical Texts”, *New Bible Translation 1* (2014), 3-27; Ken Ii, “Japan Bible Society Interconfessional Version: What was opened up by the Bible Translation”, *Lectures on the Bible Translation Project*, vol. 2 (Tokyo: Japan Bible Society, 2018), 73-95.

3.2.2. πίστις Χριστοῦ¹⁷⁾

πίστις Χριστοῦ can be translated as either “faith in Christ” (objective genitive) or “faithfulness of Christ” (subjective genitive).

JIV project discussed the problem of this translation for a long time since the beginning (2010). After consultations with many theologians and pastors from the denominations that participated in the JIV project, the seventh Advisory committee (held on March 13, 2017) agreed to the translation of “faithfulness of Christ” in the following restricted passages: Romans 3:22, 25, 26; Galatians 2:16-20; 3:22-26; Ephesians 3:12; Philippians 3:9 and the passage like “God is faithful” (2Co 1:18). Whenever we translate this phrase as “faithfulness of Christ”, we noted in the footnotes that the translation “faith in Christ” is also possible.

Concerning Romans 3:21-31, JIV divided this passage into two parts, that is, 3:21-26 and 3:27-31. The theme of 3:21-26 is thought to be the righteousness of God. God, having carried out His promise to Abraham through the Cross of Christ and recognized the people who believed in Christ as righteous, revealed Himself as righteous. Therefore JIV put the headline “God’s Righteousness was Revealed” before Romans 3:21 and translated πίστις Χριστοῦ as “faithfulness of Christ” in verses 21-26. On the other hand, since in verses 27-31 the theme is the righteousness through faith, JIV put the headline “Righteousness through Faith” before verse 27¹⁸⁾ and emphasized the righteousness through faith by the translation “faith in Christ”. So even by adopting the translation “faithfulness of Christ”, JIV does not deny the Pauline theology on the righteousness through faith in Christ.

3.3. Footnotes and cross-references

In more than 130 years’ history of the Bible translation of JBS, they had never put footnotes to the entire Bible. Taisho Revised Version (1917) put footnotes only in the New Testament. In JIV, footnotes were put to all part of the Bible

17) Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) (Japanese translation by Katsuya Kawano, Tokyo: Shinkyo Shuppansha, 2015).

18) In *the Greek New Testament, Fifth Revised Edition* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014), the headline “Righteousness through Faith” was put before verse 21.

including Deuterocanonical Books.

The number of the cross-references in JIV is 43,333 and that of the footnotes is 4,411.

4. Conclusion

Any Bible translation cannot avoid errors or mistakes. Newly published JIV must be criticized and revised in the future. For the time being, JBS has not yet discussed the plan for the revision of JIV. In any case, I hope this small introduction can help foreign readers to understand the scope and result of the new Bible translation project by JBS.

<Keywords>

Bible translation, skopos theory, interconfessional bible translation, Japan Bible Society, Japan Bible Society Interconfessional Version.

(투고 일자: 2019년 1월 9일, 심사 일자: 2019년 2월 25일, 게재 확정 일자: 2019년 4월 16일)

<References>

- De Nieuwe Bijbelvertaling*, Heerenveen: Uitgeverij NBG, 2004.
- Greek New Testament, Fifth Revised Edition*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
- The Christian Yearbook 2009*, Tokyo: Kirisuto Simbunsha, 2009.
- Catholic Bishops' Conference of Japan, "Catholic Church in Japan, 1994-2016, 2: Progress in ecumenism", accessed 23 October 2018 from <https://www.cbcj.catholic.jp/english/japan/history/1994-2016/>.
- Childs, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- De Vries, Lourens J., "Translations of the Bible and Communities of Believers: A historical and functional perspective on translating the Bible", Tokyo International Bible Forum 2006, 2006. 5. 3.-5. 5., (Japanese translation by JBS in *International Bible Forum 2006*, Tokyo: Japan Bible Society, 2006, 239-290).
- Hays, Richard B., *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 2nd ed., Grand Rapids: Eerdmans, 2002 (Japanese translation by Katsuya Kawano, Tokyo: Shinkyo Shuppansha, 2015).
- Ii, Ken, "Japan Bible Society Interconfessional Version: What was opened up by the Bible Translation", *Lectures on the Bible Translation Project*, vol. 2, Tokyo: Japan Bible Society, 2018, 73-95 (in Japanese).
- Iwamoto, Junichi, "Activities of JBS on Ecumenism", Manila: UBS, Asia Pacific Catholic Affinity Meeting, 2017. 8. 16.-8. 17.
- Nida, Eugene A., *Toward a Science of Translating*, Leiden: E. J. Brill, 1964 (Japanese translation by Takeshi Naruse, Tokyo: Kaibunsha, 1971).
- Nida, Eugene A. and Taber, Charles R., *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: E. J. Brill, 1969 (Japanese translation by Haruhito Sawada and Kiyoshi Masukawa, Tokyo: Kenkyusha, 1973).
- Oshima, Chikara, "New Trend in Old Testament Exegesis and Translation of Biblical Texts", *New Bible Translation* 1 (2014), 3-27 (in Japanese).
- Shimasaki, Katsuomi, "A Short History of Japanese Bible Translation", *Journal of Biblical Text Research* 24 (2009), 116-126.
- Rendtorff, Rolf, *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology (Overtures to Biblical Theology)*, Margaret Kohl, trans., Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Toki, Kenji, "The New Interconfessional Version full of problems", *Kirisuto Simbun*

2007. 5. 19., 2 (in Japanese).

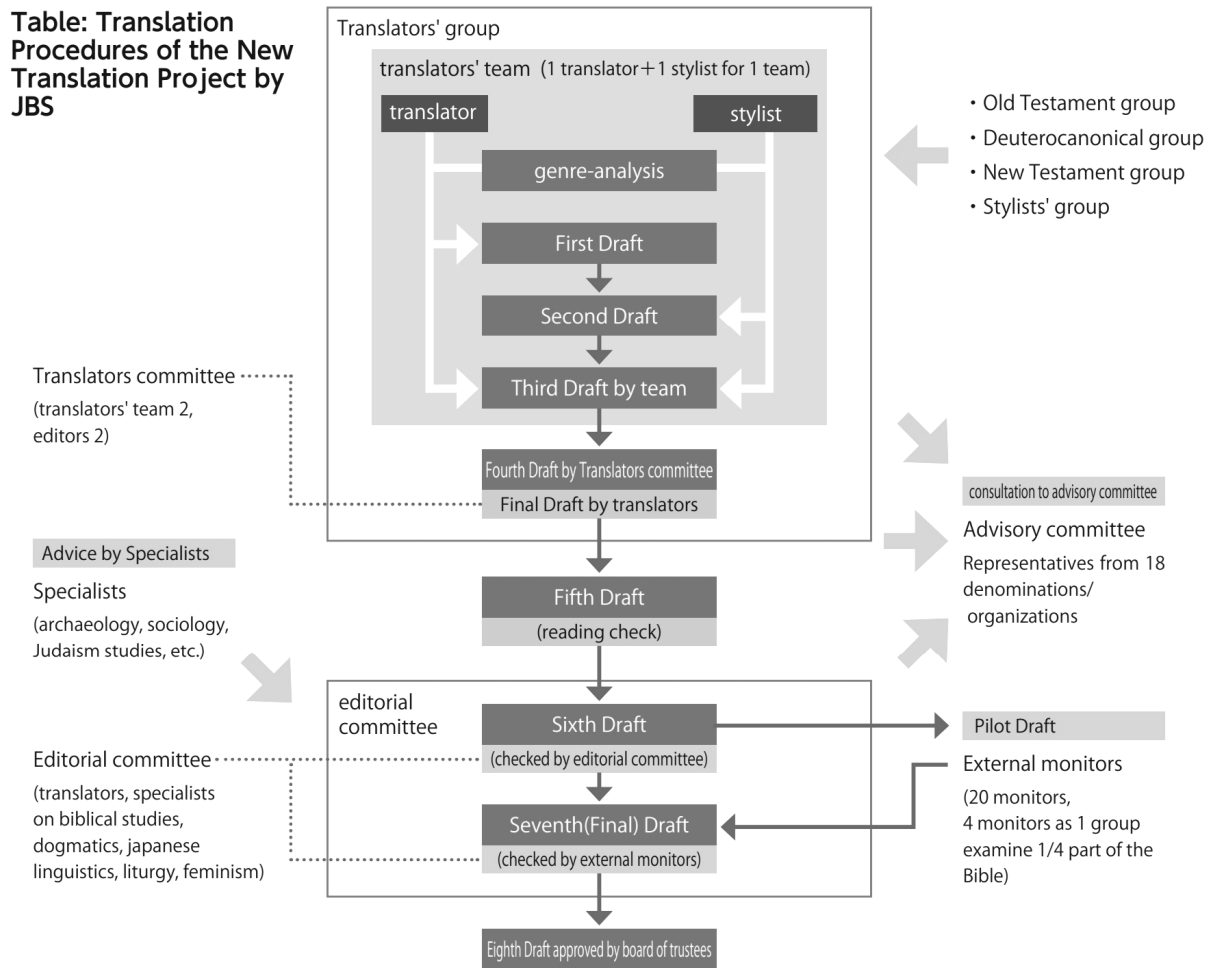
United Bible Societies and Secretariat for Promoting Christian Unity, *Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible: The New Revised Edition (Rome 1987)*, accessed 23 October 2018 from http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19871116_guidelines-bible_en.html (Japanese translation by JBS in *New Bible Translation 3* [2017], 75-93).

Van Otterloo, R., “Towards an Understanding of ‘Lo’ and ‘Behold’: Functions of ἰδοὺ and ἰδέ in the Greek New Testament”, *Occasional Papers in Translation and Textlinguistics 2* (1988), 34-64.

Watabe, Makoto, “Progress in the Bible translation in Japan”, Institute for Christian Culture, ed., *Progress in the Bible Translation in Japan*, Tokyo: Lithon, 2013, 63-64 (in Japanese).

<Appendix>

Table: Translation Procedures of the New Translation Project by JBS



<Abstract>

Publication of the Japan Bible Society Interconfessional Version

Junichi Iwamoto
(Japan Bible Society)

The Japan Bible Society Interconfessional Version (=JIV) was published by Japan Bible Society (JBS) in December 2018. It is the second Japanese interconfessional version, translated from the biblical source texts. The first one was the New Interconfessional Version (=JNIV) published in 1987.

There were some problems in JNIV. The biggest problem was a change of the translation theory during the translation process where the principle changed from dynamic equivalence to formal correspondence. Because of this change, there remained some confusion of two translation theories in JNIV.

JBS adopted skopos theory as the basis of its JIV Bible translation. The skopos of JIV was set as “to seek stylistically refined and beautiful Japanese translation suitable for the reading in the worship”. This skopos was clearly shown in the preface of the *Guideline for the Translation for JIV* in 2009.

The New Translation Project (=NTP) started in 2010 and ended in 2017. There were 148 persons — 62 translators, 43 editors, 20 external monitors, and 23 advisors — engaged in the work.

The characteristics of JIV are especially marked by the contribution of female members and the changing the translation of two important biblical terms (צָרָעַת, πίστις Χριστοῦ).